

ელგუჯა ხინთიბიძე

მსოფლმხედველობითი,
პრობლემები
ვეფხისტყაოსანში.

თბილისი 1975

ნაშრომში ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ფილოლოგიურ ანალიზზე დაყრდნობით ახლებურადაა მოაზრებული პოემაში ასახული მსოფლმხედველობითი პრობლემები და ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებანი. ავტორი იკვლევს პოემის ისტრალურ სამყაროს, უზენაეს არსებასა და ეთიკურ სისტემას და აყალიბებს ახალ კონცეფციას რუსთველის მსოფლმხედველობაზე: რუსთველი ავითარებს თავისი ეპოქის — გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების პროგრესულ ნაკადს. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა აღმოცენებულია იმ ახალ ტენდენციებზე, რომლებიც ახასიათებს საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებას XII—XIII საუკუნეებში, ხოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტის სიღრმითა და თავისებურებით პოეტი მალღდება რენესანსის ეპოქის აზროვნებადღე.

გარეკანზე ლომის ზოდიაქოს გამოსახულება ამოღებულია 1188 წლის ასტროლოგიური ხელნაწერიდან.

Исходя из результатов филологического анализа текста в книге по-новому осмыслены мировоззренческие проблемы и философско-религиозные взгляды, нашедшие отражение в «Вепхистკаосани». Автор предлагает, в частности, свое толкование астрологических воззрений Руставели, понятия всевышнего существа, системы этических взглядов поэта. Выдвигается новая концепция мировоззрения Руставели: Руставели стоит на почве прогрессивной мысли своей эпохи — позднего средневековья. Его мировоззрение основано на передовых тенденциях общественной мысли XII—XIII веков, а по глубине и особенностям разрешения философско-этических проблем возвышается до мышления эпохи Ренессанса.

Книга рассчитана на специалистов-филологов и на читателей, интересующихся творчеством великого поэта и мыслителя.

Die vorliegende Arbeit gibt eine philologische Analyse der metaphorischen Gestaltung des Poems. Sie beleuchtet seine weltanschauliche Problematik mit neuen Methoden, befaßt sich mit solchen Fragen wie dem astrologischen Standpunkt, der Gottesfrage und der Ethik im Epos „Der Mann im Pantherfell“. Ihr abschließender Teil zeigt die Bedeutung Rustvelis für das mittelalterliche Denken; Rustveli ist ein hervorragender Humanist und fortschrittlicher Dichter in der Epoche des späten Mittelalters. Seine Weltanschauung ist in den progressiven Tendenzen des gesellschaftlichen Denkens des XII.—XIII. Jahrhunderts begründet, nähert sich aber in der Tiefe und der Spezifik der Lösung philosophisch-ethischer Probleme dem Denken der Renaissance.

შესავალი

რუსთველის მსოფლმხედველობა ორგანულად უკავშირდება წარსული საუკუნეების ფილოსოფიურსა და რელიგიურ შეხედულებებს. კაცობრიობის აზროვნება თანდათანობით იცვლებოდა და ვითარდებოდა, ვიდრე იგი მიაღწევდა ქეშმარიტ ფილოსოფიამდე — დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე, რომელიც, ვ. ი. ლენინის შეფასებით, „არის კანონიერი მემკვიდრე იმისა, რაც კი რამ საუკეთესო შექმნა კაცობრიობამ“ (7, გვ. 4).

ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობითი პოზიცია პრინციპულ მიმართებას ამჟღავნებს ანტიკური, ქრისტიანული (კერძოდ, გვიანდელი შუა საუკუნეების) და რენესანსული ეპოქების აზროვნებასთან.

ანტიკური ეპოქის ბერძნულმა აზროვნებამ უდიდესი როლი შეასრულა კაცობრიობის კულტურული განვითარების საქმეში. თუ ბერძნული ლიტერატურა და ხელოვნება, — მარქსის სიტყვით, — დღესაც ინარჩუნებს „ნორმისა და მიუწვდომელი ნიმუშის მნიშვნელობას“ (1, გვ. 297), ახალი ფილოსოფიაც გაგრძელება იმ აზროვნებისა, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს ჰერაკლიტემ და არისტოტელემ (2, გვ. 207).

კაცობრიობის აზროვნებას საუკუნეების მანძილზე ასაზრდოებდა ქრისტიანული რელიგია. ქრისტიანობამ, რომელიც, — ენგელსის განმარტებით, — „თავის ჩასახვისას ჩაგრულთა მოძრაობა იყო: თავდაპირველად იგი გამოდიოდა როგორც მონათა და თავდახსნილთა, ღარიბთა და უუფლებოთა, რომის მიერ დაპყრობილ და გაფანტულ ხალხთა რელიგია“ (3, გვ. 18), ეყრდნობოდა რა „ღროსისა და სივრცის გარეშე“ არსებული ბუნებრივი ძალების რწმენას (9, გვ. 173; იხ. 292, გვ. 160), თეოლოგიური აზროვნება მოახვია თავს ევროპასა და აზიას. შუა საუკუნეები „არ იცნობდა იდეოლოგიის სხვა ფორმას, გარდა რელიგიისა და თეოლოგიისა“ (4, გვ. 457).

ამ აზროვნების დაძლევა გვიანდელ შუა საუკუნეებში დაიწყო (ნომინალისტებსა და რეალისტებს შორის ბრძოლაში ლენინი ხედავ-

და მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლას — 10, გვ. 173; იხ. 292, გვ. 173) და დასრულდა იგი რენესანსის ეპოქაში, რომელიც აზროვნებაში „უდიდესი პროგრესული გადატრიალება“ იყო (6, გვ. 476).

რუსთველის მსოფლმხედველობითი სისტემა მრავალმხრივია. იგი წარმოადგენს პოეტის სოციალ-ეკონომიური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური, რელიგიური, ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებების ორგანულ მთლიანობას. ამ საკითხების კვლევას რუსთველოლოგიაში დიდი ზნის ისტორია აქვს. წინამდებარე ნაშრომში არის ცდა გადაწყვეტილ იქნეს რამდენიმე პრობლემა რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებებიდან. რამდენადაც კვლევა-ძიების აქცენტი გადატანილი გვაქვს ზოგიერთი ახალი პრობლემის განხილვაზე, რუსთველოლოგიაში დღეისათვის უკვე დამუშავებულ მსოფლმხედველობით საკითხებს სპეციალურად აღარ შევეხებით. შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში რუსთველის ადგილის განსაზღვრისას კი, ცხადია, ვეყრდნობით როგორც ჩვენს საკუთარ დაკვირვებებს, ისე პრობლემის გარშემო არსებულ ვრცელ ლიტერატურას.

ასევე არ მივიჩნევთ საჭიროდ საგანგებოდ შევჩერებულყავით რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის ისტორიაზე.

* *

ცნობილია, რომ ყოველი დიდი პოეტი და მოაზროვნე სხვადასხვა-გვარად შეიძლება იქნეს გაგებული და განმარტებული. სხვადასხვაგვარად ესმის ესა თუ ის პოეტი თუ მოაზროვნე სხვადასხვა ეპოქას. კაცობრიობის აზროვნების განვითარებისათვის, შეიძლება ითქვას, უფრო მნიშვნელოვანია ის, თუ როგორ გაიგო ეპოქამ მოაზროვნე, ვიდრე ის, თუ ჭეშმარიტად რას ამბობდა იგი. მაგრამ ფილოლოგიური მეცნიერება ყოველთვის ცდილობს ტექსტში ამოიკითხოს ის აზრი, რომელსაც მასში ავტორი დებდა (შეადარე: 276, გვ. 61).

განსაკუთრებით რთულდება ამოცანა, როდესაც კვლევის საგანი პოეტის მსოფლმხედველობითი შეხედულებებია. ამ შემთხვევაში ყოველი დეტალის ფილოლოგიური ანალიზი უნდა ითვალისწინებდეს პოეტისეული ეპოქის შეხედულებებს, წარსულის ფილოსოფიურ და რელიგიურ მემკვიდრეობას, საკვლევი დებულებების შესაძლებელი განვითარების პერსპექტივებს და სხვ. ყოველივე ამას კი, ჩვენი აზრით, წინ უნდა უსწრებდეს ტექსტის მკაცრი ფილოლოგიური ანალიზი.

ამ პოზიციით უნდა მივუდგეთ ვეფხისტყაოსანსაც. არ შეიძლება პოემის რომელიმე სტროფში ვეძებოთ ფილოსოფიური თუ რელიგიური დებულება, ვიდრე მკაცრად არ არის დადგენილი რუსთველისეული სახეებისა და ცნებების სპეციფიკური, პოეტისეული მნიშვნე-

ლობა, როგორც ცალკეული კონტექსტის, ასევე პოემის საერთო იდეურ-თემატური სტრუქტურის გათვალისწინებით.

რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარების დღევანდელ ეტაპზე ამგვარი კვლევა-ძიება შესაძლებელია: დღეისათვის ჩვენში შექმნილია ძველი ქართული ლიტერატურის განვითარების სრული, სისტემატური და მეცნიერული „ისტორია“ (80; 81; 92; 153). ჩამოყალიბებულია რუსთველოლოგიის ზოგადი კურსი (28); აღნუსხული და სისტემაში მოყვანილია რუსთველოლოგიური ლიტერატურა (65)¹. გამოცემულია ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა და ძირითად გამოცემათა ვარიანტები (400; 401; 402; 403; 404), ხელნაწერთა სტროფული შედგენილობა (163), 1966 წელს განხორციელდა ვეფხისტყაოსნის სამი მნიშვნელოვანი გამოცემა (438; 439, 440)², დაბეჭდილია ვეფხისტყაოსნის სიმფონია (399). საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ შესწავლილია ვეფხისტყაოსნის ყველა ხელნაწერსა და გამოცემაზე დართული ლექსიკონები. ამავე კომისიის მიერ დამუშავებული და სისტემაში მოყვანილია ძველი ქართული ლიტერატურის უმდიდრესი ლექსიკური მარაგი³. რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში შედგენილია ვეფხისტყაოსნის ცალკეული სტროფების შესახებ არსებული ლიტერატურის ანოტაციები⁴. ამას უნდა დაემატოს ისიც, რომ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში თავმოყრილი, აღწერილი და ხელმისაწვდომია ქართულ ხელნაწერთა უმდიდრესი კოლექცია.



რუსთველის მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას იმთავითვე თავს იჩენს ერთი საკითხი: რას ვიკვლევთ — რუსთველის მსოფლმხედვე-

¹ გ. ი მ ე დ ა შ ვ ი ლ ი ს „რუსთველოლოგიური ლიტერატურის (1712—1956 წლები)“ გარდა ჩვენ ვიყენებთ ლიტერატურის ინსტიტუტის მიერ შედგენილ „რუსთველოლოგიური ლიტერატურის ბიბლიოგრაფიას (1957—1964 წლები)“. შემდგომი პერიოდის ლიტერატურაზე მუშაობისას კი—თსუ რუსთველის კაბინეტის მიერ შედგენილ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის უახლესი სამეცნიერო-პოპულარული ლიტერატურის საქიებელს.

² პოემის ტექსტს ყველა შემთხვევაში ვიმოწმებთ 1966 წლის ხელნაწერთა ვარიანტებიანი გამოცემით, რომელიც განხორციელებულია აკ. შანიძის და ალ. ბარამიძის რედაქციით (438).

³ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის მასალებით ვსარგებლობდით პოემის ლექსიკური მასალის კვლევისას.

⁴ წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობისას ამ მასალით ვსარგებლობდით.

ლობას თუ ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილ მსოფლმხედველობით იდეებს? იდენტურია თუ არა რუსთველის, XII საუკუნის ქართველი მოქალაქის, პირადი აღმსარებლობა და მსოფლმხედველობითი შეხედულებანი ვეფხისტყაოსანში გამოვლენილი რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებებისა? ეს საკითხი ყოველთვის სათანადოდ არ არის გააზრებული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში. ამრიორულად მიიჩნევენ რა იდენტურად რუსთველის პირად რელიგიურ აღმსარებლობას და ვეფხისტყაოსანში ასახულ მსოფლმხედველობით იდეებს, ზოგჯერ ამ უკანასკნელზე მსჯელობენ რუსთველის პირადი აღმსარებლობის პოზიციიდან.

რუსთველი ქრისტიანი აღმსარებელი. უნდა ყოფილიყო. იგი XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს მკვიდრია, ამ სახელმწიფოს აპოლოგეტი; თეისტი: აღიარებს ღმერთის არსებობას და სულის უკვდავებას; იცნობს და ეყრდნობა ქრისტიანობის პირველწყაროს — ბიბლიას; ირონიით უცქერის მაჰმადიან ღვთისმსახურთ; მისთვის ნაცნობია ქრისტიანული რიტუალური პრაქტიკა, პავლე მოციქულის სიბრძნე და მთელი სასულიერო მწერლობა.

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

ვეფხისტყაოსანი რამდენადმე საშუალებას იძლევა გავაცალკეოთ ავტორისა და პერსონაჟთა აზროვნება. პოემის პროლოგში, ეპილოგში (თუ ამ უკანასკნელს რუსთველისეურად მივიჩნევთ) და ლირიკულ გადახვევებში ვეფხისტყაოსნის ლირიკული გმირის პოზიცია უშუალოდ ისახება და შესაძლებელი ხდება მისი შედარება პოემის იდეალურ გმირთა შეხედულებებთან. მაგრამ პოემის ლირიკული ნაწილი არ არის ისე ტყვადი, რომ გმირთა აზროვნების ყველა დეტალი შევეუპირისპიროთ საკუთრივ ავტორის თვალსაზრისს. მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ პოემის ლირიკულ და ეპიკურ ნაწილში განვითარებული თვალსაზრისი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება. პირიქით, პროლოგში გააზრებული ყველა საკითხი ამგვარადვეა გადაწყვეტილი საკუთრივ პოემაში. არც რელიგიურ დეტალიზაციაში

ემიჯნება პოემის ლირიკული გმირი ნაწარმოების იდეალურ გმირებს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ, ერთი მხრივ, პოემის გმირთა გარეგნულ, ოფიციალურ რელიგიურ აღმსარებლობას და, მეორე მხრივ, იმას, რომ პოემის ლირიკული გმირის რელიგიური განცდა თითქოს უფრო ნაზია, უფრო სევდიანი თუ სინანულის შემცველი).

ამგვარად, ჩვენი აზრით, პირველ რიგში საჭიროა მხოლოდ ვეფხისტყაოსანში ასახული რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევა და არა რუსთველის პირადი, ოფიციალური მსოფლმხედველობისა. ძნელი სათქმელია როგორ მიმართებაშია ისინი ერთმანეთს, ემთხვევიან თუ არა ერთმანეთს. ეს საკითხი სპეციალურ კვლევას და თანაც რუსთველის პიროვნებაზე დამატებით მასალას მოითხოვს, რაც წინამდებარე ნარკვევში ჩვენს მიზანს არ შეადგენდა. აქედან გამომდინარე, წინამდებარე ნაშრომში ჩვენი მსჯელობა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე თუ რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიურ შეხედულებებზე პირობითია; ჩვენ ყველა შემთხვევაში ვგულისხმობთ ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილ მსოფლმხედველობას, პოემაში ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ-რელიგიურ შეხედულებებს.

* *

ვეფხისტყაოსანში გამოხატული რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების მიმართება პოეტის პირად მსოფლმხედველობასთან კიდევ ერთი გარემოების გათვალისწინებას მოითხოვს. პიროვნება და მოაზროვნე, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც წარსული საუკუნეების დიდ წარმომადგენლებთან გვაქვს საქმე, ხშირად ერთმანეთს ემიჯნება. ყოველ შემთხვევაში, ასე იყო გვიანდელ შუა საუკუნეებში¹. ამ ეპოქის დიდი მოაზროვნეები, შეიტანეს რა ეჭვი რელიგიური დოგმატიკის მთელ რიგ პუნქტებში, ეყრდნობოდნენ საუკუნეთა მანძილზე უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებას ორმაგი ჭეშმარიტებისა, რომლის მიხედვითაც სხვა არის რელიგიური ჭეშმარიტება, ხოლო სხვა — ფილოსოფიური. ეს მოძღვრება ერთგვარი სტიმული იყო ფილოსოფიური აზრის განვითარებისა შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-დოგმატიკური აზროვნების ბატონობის პირობებში. იგი სანქციას აძლევდა ამდროინდელ მოღვაწეებს, რომ გონების, ლოგიკის პოზიციიდან ეპქის ქვეშ დაეყენებინათ რელიგიური დოგმატები, მაგრამ შინაგანად ყოფილიყვნენ მორწმუნე აღმსარებლები. თუმცა ეს პოზიცია თანამედროვე თვალსაზრისით ძნელი წარმოსადგენია, მაგრამ არა გვაქვს

¹ ეპოქა, რომელსაც ჩვენ გვიანდელ შუა საუკუნეებს ვუწოდებთ, ზოგჯერ აღვინდელი რენესანსის სახელითაც იხსენიება (266; 39; 337).

საბუთი ეპკე შევიტანოთ შუა საუკუნეების დიდ მოაზროვნეთა „კეთილსინდისიერებასა და რწმენის სიწმინდეში“ (275, გვ. 98). ავეროესისა და ავეროიზმის დიდი მცოდნის ერნესტ რენანის აზრით, თვით ავეროესი, რომელსაც თავისი ფილოსოფიური შეხედულებების გამო როგორც თანამედროვენი, ასევე შემდგომი საუკუნეების მოღვაწენი ურწმუნოდ ნათლავდნენ, სავსებით შესაძლებელია, რომ შინაგანად მორწმუნე მაჰმადიანი ყოფილიყო (იქვე).

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



შუა საუკუნეების ქრისტიანი ავტორის, როგორც მოაზროვნის, ქრისტიანულ დოგმატიკასთან დამოკიდებულებაზე მსჯელობისას შემდეგი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ. როდესაც შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნე რაიმე ნიუანსით უპირისპირდებოდა ორთოდოქსულ დოგმატიკას, ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ იგი ამ რელიგიის წინააღმდეგ იბრძოდა. ინდივიდი თავისი შინაგანი რწმენით ქრისტიანია მაშინაც კი, როდესაც მისეული გააზრება ქრისტიანობისა არ თანხვედება ორთოდოქსულ წარმოდგენებს. ქრისტიანული რელიგიის ისტორია არაერთ დიდ მოაზროვნეს იცნობს, რომელიც რელიგიის საკუთარი გაგებით არ ეთანხმებოდა იმ პერიოდში გავრცელებულ შეხედულებებს. ებრძოდნენ რა ქრისტიანულ ორთოდოქსიას, ეს მოღვაწეები ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ კი არ იბრძოდნენ; მათ ჭეშმარიტად მიაჩნდათ მხოლოდ საკუთარი რელიგიური მრწამსი. ზოგიერთი ასეთი მოაზროვნე ეკლესიამ შეაჩვენა, ზოგს გაჰყვა ორთოდოქსული აზროვნება, ხოლო ნაწილს, მართალია, მისი თანამედროვეობა დაუპირისპირდა, მაგრამ შემდეგ ქრისტიანული აზროვნება მაინც ამ გზით განვითარდა. გავრცელებული ქრისტიანული შეხედულებებიდან გამიჯვნა და ზოგიერთი რელიგიური დოგმის თავისებუ-

რად გაგება არ ნიშნავს ურწმუნობას (ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით და არა ორთოდოქსული თვალსაზრისით). ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიის მიხედვით, თვით „მოციქულმა პავლემ მოსწყვიტა ევანგელე მშობლიურ ნიადაგს“, ახლებურად გაიაზრა იგი, ახალი გეზი მისცა ქრისტიანულ რელიგიას. მაშასადამე, იგი დაუპირისპირდა გავრცელებულ ქრისტიანულ შეხედულებებს. იმდროინდელი ქრისტიანები ერთხმად არ გაპყოლიან მოციქულს. უფრო მეტიც, მას ერთხანს ქრისტიანადაც კი არ თვლიდნენ (222, გვ. 231).

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



როდესაც პოეტის რელიგიურ-ფილოსოფიურ შეხედულებებს ვიკვლევთ, ვცდილობთ მის თხზულებაში ჩამოყალიბებული სხვადასხვა დებულება ერთმანეთს შევეუფარდოთ, დავეუკავშიროთ, ერთი სისტემის ფარგლებში მოვაქციოთ. ამ მეთოდს მიმართავენ ზოგჯერ ჩვენში რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის დროსაც; ყველაზე მეტად ეშინიათ პოეტის აზროვნებაში ორი ან მეტი განსხვავებული ფილოსოფიური ნაკადის აღმოჩენისა. ამგვარი მიდგომა არამტუ პოეტის, თვით ფილოსოფოსის შემოქმედებისადმიც კი არ იქნებოდა გამართლებული.

შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიის ერთი ცნობილი სპეციალისტის აზრით, ძველი მოაზროვნეები „ხშირად ფილოსოფოსობდნენ იმგვარად, რომ არ იზღუდებოდნენ რომელიმე სისტემით. იზილავდნენ ერთსა და იმავე საგანს“ სხვადასხვა თვალსაზრისით და „არ ფიქრობდნენ იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო თეორიის სხვადასხვა რგოლებს შორის“. არ არის საჭირო ამ წინააღმდეგობათა მორიგება, რამდენადაც თვითონ ავტორები „ნაკლებად წუხდნენ ამაზე“ (275, გვ. 79).

როდესაც საქმე პოეტს ეხება, საკითხი კიდევ უფრო მკვეთრად დგას. ნაკლებად მოსალოდნელაა პოეტის შემოქმედებაში ერთი რომელიმე ფილოსოფიური სისტემის თანმიმდევრული გატარება (გვხვდებამ გამოჩაღლისებრიც). აქედან გამომდინარე, პოეტის მსოფლმხედველობის კვლევისას უპირატესი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს არა პოემაში გამოთქმულ ცალკეულ ფილოსოფიურ და რელიგიურ დებულებებს, არამედ პოემის საერთო სტრუქტურას, მიზანდასახულობას და დედააზრს, გმირთა მოქმედებაში ჩაქსოვილ ავტორისეულ სათქ-

მელს, პოეტის ძირითად ჩანაფიქრს, რამდენადაც აქ ყველაზე მეტად ჩანს პოეტისეული პოზიცია. ეს პრინციპი უნდა დაედოს საფუძვლად პოემის ცალკეული ფილოსოფიური დებულებების განხილვასაც.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნება თითქმის ყველა ეტაპზე ორი განსხვავებული ფილოსოფიური ნაკადის სხვადასხვაგვარი შერწყმით ვითარდებოდა. ეს იყო ქრისტიანულად გაგებული პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფია. თუ ნეოპლატონიზმის ადრინდელ ეტაპზე პლატონის მოძღვრების ნიადაგზე ხდებოდა არისტოტელეს ფილოსოფიის ელემენტების შემოტანა, გვიანდელი შუა საუკუნეებისა და რენესანსული ეპოქის გაბატონებულ აზროვნებაში პლატონის ქრისტიანიზებული მოძღვრების ათვისება არისტოტელეს რაციონალიზმის პოზიციას დაუკავშირდა.

ასე რომ, ჩვენი აზრით, შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს თითქმის არც ერთი პოეტი-მოაზროვნისათვის არ უნდა იყო უცხო ეს ორი ფილოსოფიური ნაკადი.

* * *

რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის კვლევისას ზოგჯერ კიდევ ერთ მეთოდურ შეცდომას აქვს ადგალი. იმაზე დაყრდნობით, რომ აღმოჩნდა რუსთველის პოემასა და ბიბლიას შორის მრავალრიცხოვანი ლიტერატურული პარალელი (81, გვ. 196—199; 61, გვ. 248—260), ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები მთლიანად ბიბლიურ, ან ორთოდოქსულ-დოგმატიკურ ქრისტიანობაზე იქნა დაყვანილი.

ეს შეცდომა ახასიათებს საზოგადოდ რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის მთელს ისტორიას: მიგნებულ იქნა მაჰმადიანური რელიგიისათვის დამახასიათებელი დეტალები ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებაში და რუსთველიც გამოცხადდა მაჰმადიანად; აღმოჩნდა სტოიკური ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი აფორიზმები ვეფხისტყაოსანში და რუსთველიც მიიჩნეს სტოიკოსად. იპოვეს ნეოპლატონური ელემენტი ვეფხისტყაოსანში გამოთქმულ ფილოსოფიურ დებულებებში და რუსთველიც გამოაცხადეს ნეოპლატონიკოსად. გაირკვა, რომ რუსთველი ზოგჯერ ეყრდნობა და იმოწმებს კიდევ არეოპაგიტულ ფილოსოფიას და რუსთველის მსოფლმხედველობაც დაყვანილ იქნა არეოპაგიტულ აზროვნებაზე.

წარსული საუკუნეების ყველა ქრისტიანი და ზოგჯერ არაქრისტიანი მოაზროვნეც ბიბლიას ეყრდნობოდა. უფრო მეტიც, თვით განსხვავებულ რელიგიათა გარეგნული შედარება ადასტურებს, რომ მათში ძალზე ბევრია საერთო ელემენტი, მაგრამ შეიძლება ამის გამო ეს რელიგიები ერთმანეთთან იქნეს გაიგივებული? აი, რას ამბობს ამის

თაობაზე ქრისტიანული დოგმატიკის ცნობილი სპეციალისტი ა. პარნაკი: «საკუთარი» ქრისტიანულ რელიგიაში არის იესო ქრისტე, მისეული შემეცნება ღმერთისა, მისი ძალა, მისი სიკვდილი, მისი ცხოვრება... ხოლო რაც შეეხება „გადმოღებულს“, გარკვეული თვალსაზრისით კი ყველაფერი გადმოღებულა, განსაკუთრებით მატერიალური მხარე — უნდა განვასხვაოთ, რა არის გადმოღებული: ფაქტები, ... თუ კონკრეტული წარმოდგენები (მაგ., წარმოდგენა იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე), თუ იდეები. შემდეგ, უცხო შეთვისებულია როგორც... ფორმა თუ როგორც იდეა... როგორც სიმბოლო თუ როგორც რელიგიური ფანტაზიის გამოსაცოცხლებელი ესთეტიკური სამკაული. შემდეგ, საჭიროა გამოკვლევა, თუ რა ადგილი უჭირავს გადმოღებულს: ცენტრშია იგი მოქცეული თუ პერიფერიაში, დოგმატში თუ კულტში, რელიგიურ საუბართა შორის თუ „დაბალი“ საფეხურის რელიგიაში... პირველ რიგში უნდა გაირკვეს ისიც, რა მნიშვნელობა და ფასეულობა ჰქონდა თავის დროს სხვა რელიგიებში მათგან გადმოღებულ ელემენტს» (222, გვ. 224, ხაზი ჩვენია — ე. ხ.).

ანალოგიურად უნდა დაისვას საკითხი ვეფხისტყაოსნის მიმართაც. პოემის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები არ უნდა გავაიგივეოთ პოეტი-მოაზროვნის საკუთარ პოზიციასთან.



რუსთველის მსოფლმხედველობაზე გამოთქმული მოსაზრებები ზოგჯერ ტენდენციური ხასიათისაა. ტენდენციური მიდგომა ყოველი საკვლევი საკითხისადმი, რაგინდ კეთილშობილური და საპატიო იყოს ეს ტენდენცია, ობიექტური მეცნიერული ძიებისათვის საზიანოა. ტენდენციურია ჩვენამდე ლიტერატურულად გაფორმებული სახით მოღწეული პირველივე კონცეფცია რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე — ვახტანგ VI-ს თვალსაზრისი. იმისათვის, რომ ქართული ეკლესიის დევნისაგან გადაერჩინა, ვახტანგმა პოემა მისტიკურად განმარტა. მეფე-კომენტატორს კეთილშობილური აზრი ამოძრავებდა. ამიტომ იყო, რომ მისი „თარგმანის“ (442) შესავალი ნაწილის დასასრულს სჯულმდებელი მეფე გამოტეხილად წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“, ხოლო უფრო ქვევით აგრძელებდა: „ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღლავშევრო“ (28, გვ. 426—427).

ტენდენციურია უკანასკნელ ხანს გავრცელებული მოსაზრება რუსთველის მსოფლმხედველობაზე, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ავ-

ტორის აზროვნების ყოველ დეტალში ცდილობს ამოიკითხოს ორთოდოქსული ქრისტიანული შეხედულებები. ეს ტენდენციაც უაღრესად კეთილშობილურ და ქართული საზოგადოებისათვის ფაქიზ ჩანაფიქრს ემყარება: რუსთველს მკიდროდ უკავშირებს ისტორიულ საქართველოს. ამგვარი თვალსაზრისის ფორმირებაში გამოიხატა ქართული საზოგადოების სამართლიანი რეაქცია იმ არამეცნიერულ კონცეფციებზე, რომლებიც ქართული პოეტური სიტყვისა და აზროვნების მწვერვალს აცხადებდნენ მაჰმადიანად, ურჯულად, განდგომილად, „არართა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებლად“.

მიუხედავად ამგვარი პოზიციისა, აღნიშნული კონცეფციის საყრდენი დებულებაც არ არის მეცნიერულად არგუმენტირებული. თუ აპრიორულად ვიმსჯელებთ, რუსთველის აზროვნება უნდა დაუკავშირდეს არა ზოგადად ორთოდოქსულ დოგმატიკაზე დაყვანილ ქართულ ქრისტიანობას, არამედ ქართული ქრისტიანული აზროვნების განვითარების კონკრეტულ გამოვლინებას, რომელიც შეიძლება ოღონდ აღმოცენებულიყო XII საუკუნის საქართველოს სოციალ-ეკონომიურ, პოლიტიკურ და კულტურულ გარემოში. არ შეიძლება ქართული ქრისტიანული აზროვნების თექვსმეტსაუკუნოვანი ისტორიის წარმოდგენა განვითარების, ეტაპების, სახეცვლილების გარეშე. ქართული ქრისტიანობის ისტორია არ არის მეცნიერულად შესწავლილი, მაგრამ ფაქტებზე ზერელე თვალის გადავლება დაგვარწმუნებს, რომ თვით ქართული ეკლესიაც კი არ იყო ყოველთვის დიოფიზიტური და მართლმადიდებლური თვალსაზრისით ორთოდოქსული: „ქართული საეკლესიო-სალგთის-მეტყველო აზროვნება პირველ ხანებში იზიარებდა არიანულ და ნესტორიანულ იდეოლოგიას“ (80, გვ. 47). შემდეგშიც არ გაპყვლია იგი ქალკედონურ ორთოდოქსიას და „მეექვსე საუკუნის ნახევრამდე, სომხებთან ერთად მტკიცე დარაჯად უდგას ანტი-ქალკედონურ ან მონოფიზიტურ თეოლოგიას“ (იქვე). მართალია, კირიონ ქართლის კათალიკოსმა VII საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესია გამიჯნა მონოფიზიტური აღმოსავლეთისაგან, მაგრამ იგი ერთბაშად არ გადასულა კანონიკურ ქალკედონიტობაზე. ქართლში გაბატონდა თავისებური ლოიალური დიოფიზიტობა, რომელიც თავის ეკლესიაში იგუებდა მონოფიზიტებსაც და ნესტორიანებსაც (26). ამის შემდეგ ქართული ეკლესია მკვეთრად უახლოვდება ბიზანტიურ დიოფიზიტობას. მაგრამ მართლმადიდებლური ორთოდოქსიის პოზიციიდან ქართული ეკლესია ყოველთვის არ იყო პედანტურად ზუსტი. კერძოდ, ქართველთა პოზიცია კათოლიკური და მართლმადიდებლური შეხედულებების ურთიერთობაზე თავდაპირველად არ იყო კანონიკური ბიზან-

ტიურ-მართლმადიდებლური თვალსაზრისით. „საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ. აქ ბატონობდა მეორე მიმართულება — ლიბერალურ-სპირიტუალური“ (80, გვ. 486). XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული საზოგადოებაც თავისი რელიგიური შემწყნარებლობით აშკარად განსხვავდებოდა ამ პერიოდის ბიზანტიური ქრისტიანობისაგან.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კანონიკურ-ორთოდოქსული დოგმატიკიდან ასეთი გადახრები არ არის დამახასიათებელი მხოლოდ ქართული ეკლესიისათვის. ყველა ნაციონალურ ეკლესიას სხვადასხვა ეპოქაში ჰქონდა თავისი გადახვევები საერთო საეკლესიო მოძღვრებიდან. უფრო მეტიც, თვით ქრისტიანული დოგმატიკა არ იყო ყველა ეტაპზე და ყველა ეპოქაში ორთოდოქსული, ამ ცნების გვიანდელი შინაარსით, რამდენადაც ქრისტიანული ორთოდოქსული შეხედულებები სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა იყო (314; 315).

თუ საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ფორმალური ნიშნებიდან ყურადღებას გადავიტანთ ქართული ქრისტიანული აზროვნების შინაგან თავისებურებებზე, უთუოდ შევნიშნავთ ქართული ქრისტიანობის ეროვნულ კოლორიტს, რომელიც არცთუ უყოყმანოდ მისაღებია ქრისტიანული დოგმატიკისათვის. ქრისტიანული თვალსაზრისისათვის, რომელიც საზოგადოდ ჩქმალავს ნაციონალურ საზღვრებს ხალხებს შორის (222, გვ. 240), არ უნდა ყოფილიყო ბუნებრივი ის ეროვნული მოძრაობა, რომელიც ქართულმა სასულიერო წოდებამ VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან წამოიწყო. ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურულ წრეში (X საუკუნე) უკვე აშკარად გამოჩნდა: „ქართველები დადგომიან ღვთისმსახურების სრული გაეროვნების გზას, არა მარტო ენის მხრით, არამედ შინაარსითაც“ (80, გვ. 55).

ამგვარად, თუ რუსთველის აზროვნების ფორმირებაზე პოეტის ქართული ქრისტიანობისადმი მიმართების თვალსაზრისით ვიმსჯელებთ, ქართულ ქრისტიანულ აზროვნებაში უნდა შევნიშნოთ განვითარების სხვადასხვა ეტაპები, მისი მჭიდრო კავშირი ამა თუ იმ ეპოქის სოციალ-ეკონომიურ და პოლიტიკურ-კულტურულ ატმოსფეროსთან. ამასთანავე, რუსთველის ქრისტიანობასთან დამოკიდებულების კვლევისას ერთმანეთისაგან უნდა განცალკევდეს ქრისტიანობაში ერთ მთლიანად არსებული აღმსარებლობითი და მსოფლმხედველობითი მხარე. რუსთველის ქრისტიანული აღმსარებლობიდან გამიჯვნაზე მსჯელობისათვის საფუძველი არ არსებობს. მაშინ როცა, მის შემოქმედებაში ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ეპოქის ახალი იმპულსით განვითარება იგრძნობა, რაც ქრისტიანულ ორთოდოქსიასთან დაპირისპირებას იწვევს და მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში ახალ ეტაპს უკავშირდება.

ასტროლოგიური ნაკადი ვეფხისტყაოსანში

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

1. „მთვარის მოვანება“

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

ქალი ადგა და წავიდა მის ყმისა მოსაყვანებლად;
 „არ ეწყინაო“, უამბობს, არს მისად მაგულვანებლად,
 ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსაყვანებლად;
 იგი რა ნახა ტარიელ, თქვა მზისა დასაყვანებლად (282).

მოყვანილ სტროფში ყველაფერი ნათელია, გარდა ერთი გამოთქმისა: „მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსაყვანებლად“. ამ კონტექსტში უცნობია სიტყვა მოვანება. ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემაზე დართული აკაკი შანიძის ლექსიკონის მიხედვით, მოვანება არის „შუქის გარს მოვლება, ბაქმი“ (165, გვ. 370). მაგრამ ტექსტი

მიანიც არ არის ნათელი: რას ნიშნავს მთვარის სვლა შუქის გარს მოსავლებლად? ანდა რა განაპირობებს მოსავლენებლად წასული ავთანდილის მთვარესთან შედარებას? არც ვეფხისტყაოსნის წინა გამოცემებზე დართული იუსტინე აბულაძის ლექსიკონი იძლევა ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს. ამ ლექსიკონის მიხედვით მოვანება ნიშნავს „მთვარის გავსებას“ (18, გვ. 369). კონტექსტით არც ეს განმარტება მართლდება: რატომაა ავთანდილი შედარებული გასავსებად მიმავალ მთვარესთან? თუ პირობითად მივიღებთ, რომ ავთანდილი მთვარეა, ხოლო ტარიელი — მზე, მაშინ მზესთან შესახვედრად მიმავალი მთვარე, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, კი არ უნდა ივსებოდეს, არამედ პირიქით — უნდა ილეოდეს („მზესა მთვარე შეეყაროს, დაილევის, დაცა-ჰნების“ — 127,2). ალბათ, სწორედ ამ უხერხულობას გრძნობდა იუსტ. აბულაძე, როდესაც 282-ე სტროფის მოსავანებელს სპეციალურად განმარტავდა: „მოსავანებელი — 280,3 დიდებით გამოსაბრწყენი, მოსაბრძანებელი; სრული ელვარებით გამოჩინებული“ (18, გვ. 370). ეს განმარტება კი საკმაოდ ბუნდოვანია. რატომ ნიშნავს მოსავანებელი მოსაბრძანებელს, თუ მოვანება მთვარის გავსებაა? ანდა, რას ნიშნავს მთვარის დიდებით გამოსაბრწყენად, სრული ელვარებით გამოსაჩინებლად სვლა?

მოვანება პოემის არცთუ იშვიათი სიტყვაა. იგი ერთ ადგილას კიდევ გვხვდება მთვარესთან კავშირში (იხ., აგრეთვე, 264-ე სტრ. ვარიანტები):

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

დანარჩენ შემთხვევაში ეს სიტყვა სხვადასხვა ფორმითაა ნახმარი: მოვანება, მოევანა, მონავანი, ნავანები.

ყმა შეფესა მოახსენებს: „მიკვირს, სხვასა რად რას ბრძანებს
რად არ ვინდა ნახვა მზისა, ანუ რადლა აგვიანებ?
მიეგებვი მხიარული, სახლსა თქვენსა მოიყვანებ,
შემომოს შუქთა მისთა, ნათლად გარე მოივანებ“ (1533).
ფრიდონ შეჰდა, ავთანდილის მახარობლად გაეჰანა,
ესდენ დიდი სიხარული გაეხარნეს მასცა ვანა!
წავიდა და წამოუძღვა, მოიყვანა, მოჰყვა თანა,
მავრა ირცხვის მეფისაგან, შუქი ბნელად მოევანა (1528).
შემავლო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა;
გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქი - მონავანითა,
ფარდაგსა შიგან მჭდომარე შესამოსლითა მწვანითა,
საკვირველი და ღარიბი, უცხო პირითა, ტანითა (411).
ქალსა რა ესმა ამბავი, მიჰხვდა წადილი ნებისა,
განათლდა პირი მთვარისა, ვით წაჰლტად. ნავანებისა (703).

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

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

როდესაც საბა მოვანებას მთვარის გავსებად განმარტავს, იგი წყაროს არ ასახელებს; თუმცა საგულეებელია, რომ მას სწორედ ვეფხისტყაოსანი აქვს მხედველობაში. მაგრამ ვეფხისტყაოსანში არაფერია ისეთი ნათქვამი, რომელიც მიუთითებდეს, რომ მოვანება მაინცდამაინც მთვარის გავსებას ნიშნავს. ერთი კია, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით მოვანებელ მთვარეს განსაკუთრებით ძლიერი ნათება აქვს. ძლიერი ნათებისაგან მის ირგვლივ შუქიც კი არის შემოვლებული. ასეთი ძლიერი ნათება კი, ბუნებრივია, მთვარეს გავსების პერიოდში ჰქონდეს. აქედან შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ მოვანებული მთვარე სავსე მთვარეა. სავარაუდოა, რომ ასე ფიქრობდა სულხან-საბაც. ამიტომაც, რომ სულხან-საბამ სიტყვა მოვანება დააცილა იმავე ფუძის სხვა სიტყვებს: დავანება, ვანება, ვანი, სავანე. საბას ლექსიკონით: დაივანა ნიშნავს დაისადგომა; ვანი და ვანა — სადგომს; სავანე — დასასადგურებელს. მაშასადამე, საბას მიხედვით, მოვანებას არავითარი კავშირი არა აქვს იმავე ფუძის სხვა სიტყვებთან და მათგან განსხვავებით იგი სპეციალურად მთვარის მიმართ იხმარება და მთვარის გავსებას ნიშნავს.

საბას გავება სწორი არ არის. ჭერ ერთი, მოვანება არ შეიძლებოდა ასე დასცილებოდა იმავე ფუძის სხვა სიტყვებს. შო ზმნისწინი ფუძეს მნიშვნელობას ვერ შეუცვლიდა.

მეორეც, საბას აზრით, მთვარესთან მიმართებით იხმარება მხოლოდ მოვანება, ხოლო დავანება, ან ვანება მთვარესთან მიმართებით არ არის ნახმარი, რადგანაც მათი მნიშვნელობა განსხვავდება მოვანების მნიშვნელობისაგან; ე. ი. საბას მიხედვით, მთვარის მოვანებას არ შეიძლება შეენაცვლოს მთვარის დავანება, ან მთვარის ვანება.

მაგრამ მთვარის მოვანება არის ცნება, რომლის პარა-

ლელურად ძველ ქართულ მწერლობაში იხმარება მთვარის ვანება. ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“ გიორგი ათონელისეულ თარგმანში იკითხება:

„და ეგრეთვე კუალად, რაჟამს მთვარე მან ივანის და მზე რაჟამს გარე-შემოწერიან მათ, რომელთა-იგი შემცველ კალოებ ეწოდების, ანუთუ წკმათა და წყალთა ჰაერისათა სიმრაველსა მოასწავებენ, ანუთუ ქართა სასტიკთა აღძრვასა“ (380, გვ. 68).

იგივე იკითხება „ექუსთა დღეთაჲს“ უძველეს ქართულ თარგმანში:

„და ეგრეთვე კუალად მთვარე მან რაჟამს ივანის და მზე რაჟამს გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი ჰრქვან შეცვანი, მოასწავებელ წკმათა დიდ-დიდთა და აღძრვასა ქართა ფიცხელთასა“ (467, გვ. 82).

ექვი არაა, რომ ვეფხისტყაოსნის მთვარის მოვანება და „ექუსთა დღეთაჲს“ მთვარის ვანება ერთი და იგივე ცნებებია.

აქედან გამომდინარე კი, საბა არ არის სწორი, როდესაც მოვანებას ასე მკვეთრად განასხვავებს ვანება // დავანებისაგან.

გარდა ამისა, მოვანება ქართულ მწერლობაში არის ტერმინი, რომელიც, გარდა მთვარისა, სხვა ციური მნათობების მიმართაც იხმარება. თუ მოვანება მთვარის გავსებას ნიშნავს, მაშინ სრულიად მოულოდნელია მზის მოვანება, რასაც ქართული ლიტერატურა იცნობს:

„იოსებ-ზილიხანიანი“ (415):

თუ შენ დართო მზესა ნება, ვფიცავ, მართებს მოვანება... (381,2).

ბაზიყას წინ მოეგებნეს, ნახეს მზის მოვანებია... (282,2).

„შაჰ-ნამე“ (476):

რა გათენდა, საწუთროსა მზე აღმოჰქდა მონაენი... (3188,1).

„შაჰნავაზიანი“ (468):

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

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

საბა პირველი იყო, რომელმაც მოვანება საკუთრივ მთვარის გავსების მნიშვნელობით შემოიტანა ქართულ მწერლობაში. საბას რედაქტირებულ „ქილილა და დამანაში“ ერთ ადგილას იკითხება: „ამა დიდებულსა ხელმწიფესა საჯალაბოთა მოფარდაგულ-

თა სრათა ტურფად შევნიერი ცოლი უჯდა. მისი თმანი და წინამონი გრძელთა ღამეთა ესწორებოდა, პირისა მისისა სიყვეკლუცე ათხუთმეტისა · დღისა მთვარისა მოვანებასა მისტაცებდა“ (428, გვ. 379). ამ კონტექსტში საბა მოვანებას აშკარად გავსების მნიშვნელობით ხმარობს. უალრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ „მოვანება“ საბას დედანში არ იკითხებოდა. ეს სიტყვა კონტექსტში საბას ჩართულია. მოყვანილი ციტატის შესატყვისი ადგილი, ვახტანგ მეექვსის თარგმანში, რომლისაგანაც საბას რედაქცია მომდინარეობს, ასე იკითხება: „ამ ხელმწიფეს დიდებულს არამში ფარდას უკან ერთი ღამეში ცოლი ყვანდა რამ და მის ფერი ზილფი გრძელს ღამეს ემწებოდა, პირით სულის მიმცემი ღამაზობის საქმით თხუთმეტის ღამის მთვარისა განსილა მამაზე მოსტაცებდა“ (451, გვ. 412—413).

სულხან-საბას დიდმა ავტორიტეტმა ქართულ ლექსიკოგრაფიაში განამტკიცა მოვანების მთვარის გავსებად განმარტება. თვით „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ მოვანება განმარტებულია როგორც მთვარის გავსება (151, სვ. 668).

მოვანების ტრადიციულ განმარტებაში (მთვარის გავსება) ექვი შეიტანა აკაკი შანიძემ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მან მოვანება განმარტა, როგორც შუქის გარს მოვლება, ბაკმი. აკაკი შანიძის განმარტება ნაწილობრივ გაიზიარა ილია აბულაძემ. ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“ უძველეს ქართულ რედაქციაში ნახმარი ვანება მან განმარტა, როგორც მორტყმა, მოცვა, მოვლება. მხოლოდ ილია აბულაძის აზრით მოვანება // ვანება არის არა მაინცდამაინც შუქის გარს მოვლება, როგორც ამას აკ. შანიძე ფიქრობს, არამედ საერთოდ მორტყმა, მოვლება შუქის თუ სხვა რაიმესი. ილია აბულაძე წერს:

„ვანება მორტყმა, მოცვა, მოვლება: „მთოვარემან რაქამს ივანოს (და მზე რაქამს გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი პრქვან შეცვანი)“ 82, 22 როცა მთვარე მოირტყამს, მოიცავს, მოივლებს (სინათლეს თუ სხვა რამეს) (შლრ. სომხ.: *յորժամ շուրջ բակ ունիցի լուսին ամպոյ* = როცა გარს მოერტყმის მთვარეს ღრუბლები). ამ ადგილს რამდენადმე ეხმაურება ვეფხისტყაოსნის 106,2: „უგავს პირისა სინათლე მთვარისა მოვანებასა“; ან კიდევ 408,2: „გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მოწანავანითა“ (17, გვ. 241).

ვეფხისტყაოსნის მოვანების განმარტება როგორც შუქის გარს მოვლება, არ უნდა იყოს ზუსტი. გარდა იმისა, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ამ განმარტებით არ არის მთლად ნათელი 282-ე სტროფის კონ-

ტექსტი, აღნიშნულ განმარტებაში ეკვის შეტანის უფლებას გვაძლევს შემდეგი გარემოებანი:

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

ხოლო თუ მოვანება საზოგადოდ მოვლებას, მორტყმას, მოცვას ნიშნავს, მაშინ გაუგებარია ვეფხისტყაოსნის 107, 282 და 703 სტროფები. რას ნიშნავს: „უგავს პირისა სინათლე მთვარისა მოვანებასა“//მოვლებას (მორტყმას, მოცვას)? ან „...მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსავეანებლად“ // მოსაველებად (მოსარტყამად, მოსაცავად)? ან „განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავანებისა“ // მონაველებისა (მონარტყამისა, მონაცავისა)?

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

ამგვარად, შუქის გარს მოვლება მოვანებული მთვარის ერთ-ერთი ნიშანი უნდა იყოს; ხოლო მოვლენის არსზე მისათითებლად და

მით უფრო სიტყვის ლექსიკური მნიშვნელობის განსამარტავად იგი არ გამოდგება.

3. უაღრესად საინტერესოა „ექუსთა დღეთაჲს“ ზემოთ მოყვანილი კონტექსტი. არ უნდა იყოს სწორი ილია აბულაძის განმარტება, რომლის მიხედვითაც „ექუსთა დღეთაჲს“ ი ვ ა ნ ი ს ნ ი შ ნ ა ვ ს მ ო ი რ ტ ყ ა მ ს, მ ო ი ც ა ვ ს, მ ო ი ვ ლ ე ბ ს.

კონტექსტი მიუთითებს: „რაჲამს მთოვარემან // მთოვარე ივანის“. თუ ვ ა ნ ე ბ ა ს გავიგებთ როგორც მორტყმას, მოცვას, მოვლებას, მაშინ ტექსტი ამგვარად უნდა წავიკითხოთ: როცა მთვარე მოირტყამს // მოივლებს // მოიცავს. ამგვარად კი კონტექსტი ბუნდოვანია, რადგანაც მითითებული არ არის, თუ რას მოირტყამს მთვარე. არის ცდუნება ვიფიქროთ, რომ მთვარე მოირტყამს მზის სხივს, რადგანაც კონტექსტი ასე გრძელდება: „რაჲამს მთოვარემან ივანის და მზე რაჲამს გარე-მოადგის მას...“. მაგრამ ასეთი გაგება არ არის სწორი, რადგანაც წინადადების მეორე ნაწილი აღარ შეეხება მთვარეს. აქ ნათქვამია არა ის, რომ მზე გარე მოადგება მთვარეს, არამედ ის, რომ „მზე... გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი ჰრქვან შეცვანი“. მაშასადამე, მზის გარე მოდგომას მთვარის მოვანებასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. აქ საუბარია ორ მოვლენაზე: „მთოვარემან რაჲამს ივანის და მზე რაჲამს გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი ჰრქვან შეცვანი“ და მითითებულია, რომ ეს ორი მოვლენა „მოსაწავებელ წკმათა დიდ-დიდთა და აღძრვასა ქართა ფიცხელთასა“. მაშასადამე, სხვა არის მთვარის ვანება და სხვა არის მზის გარე-მოდგომა „შეცვანის“ მიმართ. რომ ეს ორი მოვლენაა, ამაზე მეტყველებს მრავლობითის ფორმა: ესენი (ეს ორი მოვლენა) „მ ო ა ს წ ა ვ ე ბ ე დ წ კ მ ა თ ა დ ი დ - დ ი დ თ ა ...“ და არა მ ო ა ს წ ა ვ ე ბ ნ .

რომ აქ აშკარად ორ მოვლენასთან გვაქვს საქმე და რომ „მთვარის ვანება“ სხვა მოვლენაა და მზის გარე-მოდგომა „შეცვანზე“ სულ სხვა, ამას კიდევ უფრო ნათლად მიუთითებს „ექუსთა დღეთაჲს“ მეორე ქართული რედაქცია, ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებული ნაწყვეტი გიორგი მთაწმიდლის თარგმნილი ტექსტიდან: „და ეგრეთვე კუალად, რაჲამს მთოვარემან ივანის და მზე რაჲამს გარე-შემოწერიან მათ, რომელთა-იგი შემცველ კალოებ ეწოდების, ანუ-თუ წკმათა და წყალთა ჰაერისათა სიმრავლესა მოასწავებენ, ანუთუ ქართა სასტიკთა აღძრვასა“. აქედან უფრო ნათლად ჩანს, რომ ერთი მოვლენაა — „რაჲამს მთოვარემან ივანის“ და მეორეა — მზე როცა გარე-შემოწერილ იქნება მათ მიერ, „რომელთა-იგი შემცველ კალოებ ეწოდების“. აქაც მთავარი წინადადების ზმნის მრავლობითის ფორმა „მოსაწავებენ“ კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ორ მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

ამასვე ამბობს სადავო კონტექსტის ბერძნული დედანი:

„Ὅμοίως δὲ καὶ ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμβάνεται· καὶ τῷ ἡλίῳ δὲ ὄταν αἱ λεγόμεναι ἄλως περιγραφοῦσιν, ἡ σὺντατος ἀέριος πληθὺς, ἡ πνευματέων βιαίων κίνηται ἐνοφαινοῦσιν“ (508, 125 B).

აქ აშკარად ჩანს, რომ მთვარის ირგვლივ მზის სხივის მოვლებამზე საუბარი არ არის. სხვა არის „მთოვარემან ივანის“ და მისი ბერძნული შესატყვისი „...ἡ σελήνη περιλαμβάνεται...“ და სხვა არის—მზის შემოსახლვრა კალოს მიერ „...τῷ ἡλίῳ δε ὄταν αἱ λεγόμεναι ἄλως περιγραφοῦσιν...“

ასევე ესმის კონტექსტი თხზულების ლათინურ ენაზე მთარგმნელს: „Similiter etiam cum undelibet restagnat luna, et aere, qua vocant, solem circumscribunt, tunc aut aquae aereae abundantiam aut vehementium ventorum motum significant“ (იქვე).

ასევეა გაგებული კონტექსტი რუსულ თარგმანშიაც:

„Подобным образом, когда луна кажется увлажненной, или когда солнце окружают, так называемые, венцы, сие служит признаком или множества воздушной воды, или движения сильных ветров“ (499, გვ. 102).

არ შეიძლება სადავო ქართული სიტყვის სომხური თარგმანის მიხედვით განმარტება. სომხური კონტექსტი არ უდგება არც ერთ ქართულ რედაქციას, არც ბერძნულ დედანს და არც ამ დედნის ლათინურ და რუსულ თარგმანებს. სომხურში იკითხება: „როცა გარს მოერთყმის მთვარეს ღრუბლები“. არც ღრუბლებზე და არც მათ მთვარის ირგვლივ მორტყმამზე საუბარი არაა ჩვენ მიერ განხილულ არც ერთ რედაქციაში. ამიტომაც, მეთოდურად არ იქნება სწორი ქართული კონტექსტის სომხურით განმარტება მაშინ, როცა არც ქართული მომდინარეობს სომხურიდან და არც სომხური ქართულიდან (16, გვ. 24) და როცა სომხური და ქართული კონტექსტები ერთმანეთს არ თანხვდებიან. მით უფრო საეჭვოა ასეთი პრინციპი, როცა საქმე ეხება არა კონტექსტის განმარტებას, არამედ სიტყვის ლექსიკური მნიშვნელობის დადგენას. სომხური თარგმანი ან ბერძნულ-ქართული-საგან განსხვავებით სულ სხვა რედაქციიდან მოდის, ანდა სომეხ მთარგმნელს თავისუფალი თარგმანი წარმოუდგენია, გაუშლია მოყვანილი მოვლენის არსი ისე, როგორც მას ესმოდა. ვარაუდის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სომხურ კონტექსტს, შესაძლებელია, შორეული კავშირი ჰქონდეს ბერძნულთან. ბერძნულ ტექსტში მთვარის მიმართ ნახმარ პერი-აკუმულა-ს, სხვა მნიშვნელობებთან ერთად, აქვს ირგვლივ დასხმის (დაღვრის) გაგება. ზოგიერთ კონტექსტში იგი შესაძლებელია ნიშნავდეს ირგვლივ წყლის დასხმას // ირგვლივ წყლით დაფარვას. ეს გამოთქმა მთვარესთან კავშირში კი, შესაძლებელია, სომეხმა მთარგმნელმა გაიგო როგორც

მთვარის ირგვლივ ღრუბლების მოვლება. მით უფრო, რომ კონტექსტის მიხედვით, თურმე, ეს მოვლენა მოასწავებს „წვამათა და წყალთა ჰაერისათა სიმრავლესა“.

ქართული ვ ა ნ ე ბ ი ს ლექსიკურ მნიშვნელობას სომხურ მ თ ვ ა რ ი ს ი რ გ ვ ლ ი ვ ღ რ უ ბ ლ ე ბ ი ს მ ო ვ ლ ე ბ ა ს თ ა ნ არავითარი კავშირი არა აქვს.

ამგვარად, არასწორი და არაზუსტია ვეფხისტყაოსნის მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს ორივე განმარტება: 1. მოვანება — მთვარის გავსება; 2. მოვანება — შუქის გარს მოვლება.

ახლახან ვეფხისტყაოსნის მ თ ვ ა რ ი ს მ ო ვ ა ნ ე ბ ა გაგებულ იქნა ირადიაციის მოვლენად, რომელიც ახასიათებს ახალ მთვარეს და რომლის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მოკაშკაშე ნამგალი (ან ზოგჯერ მთვარის ბნელი დისკო) მის რეალურ სიდიდესთან შედარებით უფრო დიდად გვეჩვენება (64ა). ვფიქრობთ, რომ მ თ ვ ა რ ი ს მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს ამგვარი გააზრება არასწორია. გარდა იმისა, რომ გაუგებარია, თუ რატომ უნდა შერქმეოდა ამ ასტრონომიულ მოვლენას სახელად მოვანება; ჩვენი აზრით, საკმარისია აღინიშნოს ის, რომ ა რ ც ე რ თ ი ნ ი შ ა ნ ი, რომელიც ვეფხისტყაოსნისა და საზოგადოდ ძველი ქართული მწერლობის მიხედვით მთვარის მოვანებისთვისაა სპეციფიკური, ა რ ა ხ ა ს ი ა თ ე ბ ს მ თ ვ ა რ ი ს ი რ ა დ ი ა ც ი ი ს მ ო ვ ლ ე ნ ა ს: 1. მოვანებული მნათობი არის საკუთარ საბრძანებელში მოსვენებული, ტახტზე მჯდომი („შაჰნამე“, 552, 2744; 3203; „შვიდი მთიები“ 134, 1268, 1291, 1674; და სხვ.). 2. მოვანებული მთვარე მთელი ძალით ანათებს; მისი მთელი პირისახეა განათებული („ვეფხ.“ 107, 703; „იოსებზილიხანიანი“ 77; არჩილი: „მთვარე იჭდა ბაკსა შუა, პირი ბადრი მოვეანა“). 3. მოვანებულ მნათობს შუქი აქვს ი რ გ ვ ლ ი ვ მოვლებული („ვეფხ.“ 411, 1533; თეიმ. I „იოსებზილიხანიანი“ 296; „შვიდი მთიები“ 1673; და სხვ.). 4. მნათობისათვის ნიშანდობლივია სვლა მოსავანებლად („ვეფხ.“ 282; „შვიდი მთიები“ 134). 5. მოვანება გარდა მთვარისა ახასიათებს სხვა მნათობებსაც („შვიდი მთიები“ 134) და კერძოდ მზეს („იოსებზილიხანიანი“ 282, 381, 474; „შაჰნამე“ 2744, 3188; „შაჰნავაზიანი“ 553; და სხვ.).

მთვარის მოვანების // მთვარის ვანების არსის გასარკვევად აუცვლებელია ვ ა ნ ე ბ ი ს (მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს) ლექსიკური მნიშვნელობის დადგენა.

ვანი, ვანება, დავანება და სავანე ძველ ქართულ მწერლობაში საკმაოდ გავრცელებული სიტყვებია. მათი მნიშვნელობაც ეჭვს არ იწვევს. ვ ა ნ ი და ს ა ვ ა ნ ე სადგომს, ბინას, მოსასვენებელ ადგილს ნიშნავს; ხოლო ვ ა ნ ე ბ ა და დ ა ვ ა ნ ე ბ ა — ვანის დადებას, დასადგურებას, დაბინავებას, დაფუძნებას. მხოლოდ და მხოლოდ ამ

გაგებითაა ეს სიტყვები ძველ ქართულ ლიტერატურაში. მოვიყვანთ უმნიშვნელოვანეს კონტექსტებს:

ბიბლიური წიგნები:

დაბადება, 26,17: „და წარვიდა მიერ ისაკი, და დაივიანა დელესა გერართასა, და დაემკვდრა მუნ“¹ (იხ., აგრეთვე, იერემ., 14,8).

მარკოზ, 8,3: „და უკუეთუ განუტევენ უზმანი ვანად მათდა. დაჰქსნდენ გზასა ზედა, რამეთუ რომელნიმე მათგანნი შორით მოსრულ არიან“² (იხ., აგრეთვე, ლუკა, 2,7).

საქ. მოც., 10,6: „ამისი ვანი არს-სვმონის ვის თანამე მეპრატაკისა, რომლისა ტაძარი ახს ზღუასა“ (იხ., აგრეთვე, 10,18; 28,23).

„შუშანიკის წამება“:

„ხოლო ეპისკოპოსი იგი სახლისაჲ მის პიტიახშისაჲ, რომელსა სახელი ერქუა აფოც, არა მუნ იყო, არამედ კაცისა ვისამე წმიდისა ვანად მისრულ იყო კითხვად რაჲსმე სიტყუსა“ (408, გვ. 15).

„და ვიჯმენ მისგან და წარვედ სწრაფით ვანად ჩემდა“ (408, გვ. 21).

„ეესტათი მცხეთელის მარტვილობა“:

„...გამოიყვანნეს იგინი მიერ საპყრობილით და მოვიდეს იგინო ვანად თვსა“ (422, გვ. 31).

„აბოს წამება“:

„...მასპინძელ ექმნენით სიტყუათა ამათ ჩემთა,... შეიწყნარეთ კარავსა გუამისა თქუენისასა და სავანჲ განუმზადეთ“ (448, გვ. 45).

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“:

„და ვითარცა მრავალ-გზის გუევედრებოდა კაცი იგი, რათა დამესა მას სავანე ვყოთ სახლსა მისსა...“ (381, გვ. 107).

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“:

„სავანჲ კეთილი დედათათვს სამკვდრებლად გამონახეთ...“ (384, გვ. 145).

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“:

„...პოვეს პარეხი რამე კლდისაჲ, რომელსა ქუეშე დაივიანეს“ (375, გვ. 154).

„ბალავარიანი“:

„რამეთუ მრავალნი სავანესა მას სურვიელ არიან, რომელნი აღუთქუა მხოლოდ-შობილმან ძემან“ (378, გვ. 8).

¹ ძველი აღთქმის ტექსტები ყველა შემთხვევაში მოგვეყვას 1884 წლის გამოცემით (387; 388).

² ახალი აღთქმის ტექსტები მოგვეყვას გიორგი მთაწმიდლის რედაქციით (376).

„...რომელსა შინა არიან ორ
სავეანე: ერთი იგი სავეანე არს
ყოვლითა კეთილითა გამოუთქმე-
ლითა...“ (378, გვ. 62).

ანდრია კესარია-კაპადუკიელი, თარგმანებაჲ იოვანჭს გამოცხადე-
ბისაჲ:

„ხოლო ვითარცა სასუფეველისა სავეანენი მრავალ არიან,
ეგრჭთვე სატანჯველნიცა ცოდვილთანი მრავალ არიან...“ (371, გვ.
106).

ეფრემ ასური, სინანულისათვის:

„და მივალნ კაცად-კაციდი თვისსა მას ვანსა“ (393, გვ. 3).

ეფრემ ასური, იონაჲსთვის:

„ქუეყანად ისრაელისად მთავართა მიმართ მოციქულნი წარავ-
ლინნა, რაჲთა განუმზადონ მას სავეანე ყოველსა ადგილსა“ (394,
გვ. 47).

ფსევდო დიონისე არეოპაგელი:

„...და ესრეთ თუ ჯერ-არს თქუმაჲ, პირველითგან გუამთა მათ
ურთიერთას დავანებაჲ და დამყარებაჲ, ყოვლითურთ შეერთე-
ბული და არცა ერთითა რაჲთ კერძოთა შერევენული...“ (433, გვ. 17).

„...ესრეთვე კეთილი და სიხიერებაჲ გრძნობადლთაჲ ამათ ყოველ-
თა სამ მოძრაობისა და ფრიად უპირატეს ამათსა თითოეულთა მათ-
თა დავანებათა და დგომათა და დამყარებათა მიზეზ არს...“
(433, გვ. 37).

ლეონტი მროველი:

„ხოლო ვითარცა შთავლო ხევი ოძრახისა და მოვიდა საზღუარ-
თა სამცხისათა, და ივიანა სოფელსა, რომელსა ეწოდების ზადენ-
გორა“ (420, გვ. 39).

„რამეთუ ჟამსა რომელსამე მომავალი ქუეყანათაგან სამეფოდ
მისდა, მცხეთად, მწუხრი და ივიანა კიდესა დიდისა მის მდინარი-
სასა, რომელსა მტკუარ ეწოდების“ (420, გვ. 132).

სამართალი ბექასი:

„თუ ყანასა შიგა, გინა ვენაქსა, ბოსტანსა, რასა გინდა სავეანო-
სა შიგან პირუტყვი დაამწყვდიოს კაცმან...“ (450, გვ. 444).

„დიდმოურავიანი“ (416):

„წამოვედით, გამოვრიდეთ, აკვეთის თავს დავივანეთ“
(200,1).

„რუსუდანინი“:

„არა ჩემითა ხელითა მოვსცემდი სხვათაგან სახილველად, არამედ
ლამესა ბნელსა განვაბნევედი გლახაკთა გზასა, გინა ბანშიგა ობოლ-
ქვრივთასა, გინა სავეანესა დავერდომილთასა“ (447, გვ. 563).

„...რომელსა შინა არიან ორ-
ნი სადგურნი: ერთი იგი არს სა-
ვეანე ყოველთა კეთილთაჲ...“
(378, გვ. 62).

სულხან-საბა ორბელიანი, სწავლანი:

„რათა მოვიდეს ქრისტე და დაივანოს თქვენ შორის და განისვენოს თქვენგან აღშენებულთა ეკლესიათა შინა“ (429, გვ. 24).

„...უცხოასა ბუნებისა მქონებელმან უცხოასა ქალისა თანა დაივანა, კაცთაგან უცხოსა მუცელსა დაისადგურა...“ (429, გვ. 98).

„...რომელი მოვიდეს შენდა უღონო ვინმე კართა სახლისა შენისათა და არა აქენდეს ადგილი დასავანებლად მისდა...“ (429, გვ. 100).

„ნარგიზოვანი“ (424):

„შენ ხარ ნათლისა სავანე, აჩრდილ-თვალმიუკარები“ (2,2).

ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსლვა:

„და ცნეს რა მისლვა ჩენი, კაცნი მოგვაგებნეს და განგვიზადნეს სავანენი და საზრდონი ჭერისაებრნი“ (383, გვ. 7).

„...მისრული იგი შევიდა დასავანებად დედაკაცისა ვისმე ქვრივისა სახლსა...“ (383, გვ. 18).

ბესიკი:

„ხელი აიღევ მაგ სავანებით, შეძწე იძიე ბანის-ბანებით“ (382, გვ. 32).

„დიდგორის გადმომრებელმან ღვინსა მივმართე ვანებად...“ (382, გვ. 115).

ჩვენ მიერ მოყვანილი მაგალითები, რა თქმა უნდა, არ ამოწურავს ძველ ქართულ მწერლობაში ამ სიტყვების ხმარებას. ამავე მნიშვნელობით იხმარება ეს სიტყვები როგორც კლასიკური პერიოდის დანარჩენ ძეგლებში (მაგ., გიორგი მთაწმიდლის „იოვანეს და ეფთჳმის ცხოვრებაში“), ისე აღორძინების ხანის ძეგლებში (არჩილი, ვახტანგ მეექვსე, გურამიშვილი).

ერთი შეხედვით უცნაურ კონტექსტში იკითხება სიტყვა სავანე 864 წლის ქართულ მრავალთავში, ამონიოსის საკითხავში — „მოსრვაჲ სინა-რაითის მამათაჲ“:

„და შორის რაითსა და შორის მთასა სინასა არს ორის დღის სავანე პირსა ზღვსა მეწამულისასა, სადა-იგი არს ათორმეტი წყაროჲ და სამეოც და ათი დანაკისკული...“ (370, გვ. 268).

მაგრამ, როგორც ძეგლის გამომცემელმა აკაკი შანიძემ გაარკვია, მოტანილი კონტექსტის სავანის გაგებაც ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობიდან მომდინარეობს:

«„სავანე“ ნიშნავს ჩამოსახლომ ადგილსაც (დიდ საქარავნო გზაზე), სადაც დაივანებდნენ, ე. ი. ღამის გასათევ სახლს, სასტუმროს... — წერს აკაკი შანიძე და შემდეგ განაგრძობს, — ეს სახელი („სავანე“) უნდა ჰქმნეოდა ძველად არა მარტო სასტუმროს, არამედ საზოგადოდ დასასვენებელ ადგილს, სადგომ სახლს, სადგურს, ქარავასლას დიდ საქარავნო გზაზე...»

„სავანის“ ერთი მნიშვნელობა თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო სადგური დიდ შარავნაზე, სადაც მოგზაურნი დაივანებდნენ, აქედან შემდეგ დისტანცია სადგურებს შორის და, უკანასკნელ, საზოგადოდ მანძილი. ამიტომ ჩვენი ძეგლის „ორი დღის სავანე“, თუ იგი შეცდომა არ არის, იგივე უნდა იყოს, რაც „ორი დღის გზა, ორი დღის მანძილი“» (164, გვ. 330—331).

ვ ა ნ ი // ს ა ვ ა ნ ე ქართულებს გეოგრაფიულ სახელადაც უქცევიათ. საჩხერის რაიონში სოფელს, რომელშიაც აკაკი წერეთელი იზრდებოდა, ს ა ვ ა ნ ე ჰქვია; ხაშურის რაიონში არის სოფელი ს ა ვ ა ნ ი ს უ ბ ა ნ ი (164, გვ. 331), ხოლო ვ ა ნ ი ქალაქია იმერეთში. ეჭვი არ არის, რომ ამ სოფლების სახელები ქართველებს ესმოდათ, როგორც დასავანებელი, დასასადგურებელი, მოსასვენებელი ადგილი (483, გვ. 10).

მაშასადამე ვ ა ნ ძირს ერთადერთი მნიშვნელობა აქვს ქართულში და იგი სადგომს, ბინას, დასასვენებელს ნიშნავს. ასე ესმის ეს სიტყვა თანამედროვე ქართულსაც. ქართულ ენაში ასეთი უნდა ყოფილიყო ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობაც:

ვ ა ნ ძირი წარმოშობით ინდოევროპული უნდა იყოს. სანსკრიტში *wasana* ცხოვრება — საცხოვრებელს ნიშნავს. დადასტურებულია იგი ირანულში *wahana*-ს სახით, რომელიც, აგრეთვე, საცხოვრებელს ნიშნავს (205, გვ. 537). აქედან უნდა გადასულიყო იგი, ერთი მხრივ, ქართულში და, მეორე მხრივ, სომხურში (აქარიანის აზრით, იგი ირანულიდან სომხურში გადავიდა, ხოლო სომხურიდან — ქართულში — 205, გვ. 541). სომხურშიც იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას, რაც ქართულში. ვ ა ნ (ვანქ) სომხურში ნიშნავს მონასტერს, სამყოფელს, საცხოვრებელს, სახლს, სასტუმროს, ქოხს, კარავს, ბოგას, ბოსელს (288, გვ. 402).

ამრიგად, ვ ა ნ ძირი ქართულში ინარჩუნებს იმ მნიშვნელობას, რომელიც ამ ძირთან დაკავშირებულია სანსკრიტში, ირანულსა და სომხურში. ვ ა ნ ძირიდან ნაწარმოებ ქართულ სიტყვებში — ვანება, დავანება, ვანა, ვანი, სავანე — ეს მნიშვნელობა დაცულია.

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

გარდა ჩვენ მიერ „ექუსთა დღეთაჲსა“-ის ორი ქართული რედაქციიდან მოყვანილი ამონაწერებისა, მთვარის მოვანება // მთვარის ვანების მონაცვლეობას ქართულ მწერლობაში ადასტურებს XVI—XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიაც. „იოსებ-ზილიხანიანში“ მ თ ვ ა რ ი ს მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს გაგებით გვხვდება მთვარის ვანება (415):

ანუ მისთანა ვინ არის ციმციმით პირთა ვ ა ნ ე ბ ა... (77,3)

მთვარე, მზენი შეიქარნენ, ორთავი აქს შუქთ ვ ა ნ ე ბ ა (474,3).

ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს თანიაშვილების გალექსილ „ამი-
რანდარეჯანიანშიც“ (405):

რალას ვაგრძელებთ, დაეხსნა თეთრს ღრუბელს მთვარე ვ ა ნ ე ბ ი თ (2128,1).

დაბოლოს, პირველი პერიოდის ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში გვხვდება ტერმინი მო ვ ა ნ ე, რომელიც ნაწარმოები ჩანს ვ ა ნ ძირზე მო-ე აფიქსის დართვით. მო ვ ა ნ ე ტერმინი შეი-
ცავს ვ ა ნ ძირის გაგებას. მოვანე ნიშნავს ვანის მკვიდრს, სავანეში
დამკვიდრებულს (ქრისტიანული ძმობის წევრს). დაუფკვირდეთ:

იოანე ოქროპირი, მარხვისათვის და იონამსთვის:

„აწ გნებავს ცნობად, რაედენ-რაჲ სამკაულ არს კაცთა მარხვაჲ
და ლოცვაჲ, ანუ რაედენი მცველობა და კრძალულება არს? აწ გნე-
ბავს გულის-ხმის ყოფად და ცნობად, ხოლო ამითვე გულისხმა-ყავთ
მოვანეთაგან დაწესებულთა წესი, თუ ვითარ იგინი განყენებულ და
განშორებულ არიან ყოველთაგან აღძრვათა და განცხრომათა ამის
სოფლისათა: ვიეთნიმე თავთა ზედა მთათასა, ვრეთნიმე ტალავრებითა
უდაბნოსა დაყუდებულ და ვითარცა ნავთსადგურსა მშკდობისასა შე-
ვედრებულ, ამათ შეყოფილ შეძინებად და მოდგამ ცხორებისა შე-
თუალულ“ (413, გვ. 101).

„მოვნაჲ წმიდათაჲ ანანიასი, აზარიასი, მისაელისი“:

„...და იყო კაცი იგი ჰურიად, და იქმნა ძლიერებაჲ სულისა წმიდისაჲ
მის თანა; და იქმნა იგი მო ვ ა ნ ე“ (437, გვ. 84). ამ გაქრისტიანებუ-
ლი იუდაველის მოვანეობა ნიშნავს მის ვანის წევრად გახდომას.
თხზულებაში ქვემოთ საუბარია ამ ვანის შესახებ, მისი უხუცესის შე-
სახებ და მოთხრობილია, ამ გაქრისტიანებულმა ურიამ, ვანის უხუ-
ცესმა და ვანის დიაკონმა როგორ იპოვეს ანანიას „წმიდა ნაწილინი“
(437, გვ. 85—86).

აქედან გამომდინარე, თავდაპირველად მო ვ ა ნ ე ბ ა ს დაახლო-
ებით იგივე გაგება უნდა ჰქონოდა, რაც დ ა ვ ა ნ ე ბ ა ს. მათ შორის
ისეთივე ნიუანსური განსხვავებაა სავარაუდებელი, რაც მო ს ვ ე ნ ე-
ბ ა ს ა და დ ა ს ვ ე ნ ე ბ ა ს შორის.

მაშასადამე, მო ვ ა ნ ე ბ ა უნდა ნიშნავდეს: ვანის დადებას, და-
ვანებას, სავანეში შესვლას, სადგომში (ვანში) დამკვიდრებას.

შეიძლება თუ არა მთვარესთან მიმართებით ვანის დადებაზე, სა-
ვანეში შესვლაზე, სადგომში დამკვიდრებაზე საუბარი?

რა თქმა უნდა, დღევანდელი მეცნიერული ასტრონომიის გაგე-
ბით, მთვარესთან დავანებას არავითარი კავშირი არა აქვს. მთვარე გა-
ნუწყვეტელ მოძრაობაშია, ერთი მხრივ, დედამიწის გარშემო, მეორე
მხრივ, დედამიწასთან ერთად მზის გარშემო, დასასრულ, მზის სის-

ტემასთან ერთად შორს, უსასრულობაში... მთვარეს ვანი არა აქვს, იგი არასდროს ივანებს, მთვარის დევანება ყოვლად შეუძლებელია.

მაგრამ ასე როდი ფიქრობდნენ ძველად.

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

ასტროლოგიური შეხედულებით ზეციურ სამყაროში შვიდი მნათობი (ცთომილი) მოძრაობდა: მზე, მთვარე, იუპიტერი, ვენერა, მარსი, სატურნი, მერკური. მათი სახელწოდებანი, საბაჟს ლექსიკონის და ძველი საკითხავის („მჯდთა მნათობთათჳს“) მიხედვით, ასეთია: მზე, მთვარე, დია (მუშთარი), აფროდიტა (მთიები), არია (მარიხი), კრონოსი (ზოპალი), ერმი (ოტერიდი); ვეფხისტყაოსნის მიხედვით კი — მზე, მთვარე, მუშთარი, ასპიროზი, მარიხი, ზუალი, ოტარიდი¹. ამ ცთომილთა მოძრაობის არე ციურ თალზე 12 ნაწილადაა დაყოფილი. მათ ზოდიაქო, ანუ ბურჯი, ან ეტლი ეწოდება. სახელწოდებანი, საბაჟსა და ძველი საკითხავის („ეტლთათჳს“) მიხედვით, ასეთია: ღრიანკალი, თხისრქა, მერწყული (წყლის საქანელი), თევზი, კურო, მარჩბივი (ტყუბი), ლომი, ქალწული, ვერძი, კირჩხიბი, სასწორი, მშვილდოსანი. როგორც

¹ იხ. ვეფხისტყაოსანი. სტროფები 958—965.

ცთომილები, ასევე ბურჯები ასტროლოგიაში დაყოფილია სხვადასხვა თვალსაზრისით. ცთომილები არიან: კეთილნი, ბოროტნი და ზოგჯერ კეთილნი და ზოგჯერ ბოროტნი; დღისა და ღამისა; მამრობითი და მდედრობითი და სხვ. ასტროლოგია ყურადღებას აქცევს იმას, თუ რომელი მნათობი რომელ ბურჯშია, როგორი გეომეტრიული კუთხით უცქერის იგი სხვა მნათობს და ამის მიხედვით რა ინტენსივობით მოქმედებენ ისინი ერთმანეთზე, რომელი მნათობის ძალა ჭარბობს ამა თუ იმ მომენტში, კეთილის თუ ბოროტის და სხვა. ამრიგად, მნათობთა განლაგებაზე დაკვირვებით ასტროლოგები წინასწარმეტყველებდნენ ამქვეყნიურ ამბებს. ეს წინასწარმეტყველება ქმნის ასტროლოგიური განგების ცნებას. ასტროლოგიური თვალსაზრისით ყველაფერი, რაც ამ ქვეყანაზე ხდება, ზეცაში მნათობთა განლაგებით წინასწარაა გადაწყვეტილი.

ცთომილების ბურჯებში განლაგებისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ასტროლოგიამ მრავალი თეორია იცის, ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ ერთ მათგანზე, რომელსაც ჩვენ საძიებელ საკითხთან უშუალო მიმართება აქვს. ეს არის ცთომილთა სავანების (სადგომი, სახლი) თეორია (Теория жилищ, domicilia, οικий)¹. ყოველი ცთომილი თორმეტიდან ერთ-ერთ ბურჯში თავს ისე გრძნობს, როგორც საკუთარ სახლში, ყოველ მნათობს ერთ-ერთი ბურჯის სახით აქვს საკუთარი ბინა, სადგომი, საენე. დაივანებს რა ცთომილი თავის სადგომში, იგი ძალიან გახარებულია. ეს სიხარული მას ანიჭებს განსაკუთრებულ ბრწყინვალეობას, განსაკუთრებულ ძალას. კეთილ ცთომილს უდიდდება ქველმოქმედების უნარი, ბოროტს კი — ბოროტმოქმედების უნარი. საინტერესოა პრინციპი ამ შეხედულების შექმნისა. რამ გამოიწვია, რომ ცთომილს, ცის კამარაზე ამ დაუღალავად მოხეტიალე მნათობს, მიუჩინეს საკუთარი ბინა? თვით ცთომილის საერთაშორისო სახელწოდებაც — პლანეტა — ხომ დაუსრულებელ ხეტიალს ნიშნავს (planetes ნაწარმოებია ბერძნული სიტყვიდან πλανητης, ητις — მოხეტიალე, მოგზაური, ყარიბი). ამის თაობაზე ჩვენ წინაპრებს ასეთი წარმოდგენა ჰქონიათ: მართალია, ამჟამად პლანეტები შეუჩერებლივ მოძრაობენ, მაგრამ ეს მოძრაობა ხომ ოდესღაც დაიწყო? და სწორედ ის ადგილებია მშობლიური კერები პლანეტებისათვის, რომლებიც მათ ეკავათ მაშინ, როდესაც ისინი საიდუმლო ძალამ მოძრაობაში მოიყვანა. ამ გულუბრყვილო პრინციპს დიდხანს არ შეეძლო ეარსება; მით უფრო, რომ ბერძნული ფილოსოფიის ტიტანმა არისტოტელემ წამოაყენა თეზისი ზეციური სამყაროს მარადიულო მოძრაობის შესახებ; მაგრამ ასტროლოგთა წისკვილს წყალი დაასხა ბიბლიამ: როდესაც შემოქმედი ღმერთი ზეციურ თაღს ქმნიდა, მან

¹ ამ თეორიის შესახებ იხ. 310, გვ. 182—192; 233, გვ. 240—340.

ხომ ყოველ ვარსკვლავს და მათ შორის ყოველ პლანეტას თავისი ადგილი მიუჩინა... სწორედ ეს ადგილებია ცთომილთა სადგომები. „შესაქმეთა წიგნმა“ არისტოტელეს მიერ განწირული სავანეთა თეორია იხსნა. და აი, სავანეთა თეორიამ კლასიკურ ანტიკურ ასტროლოგიაში ასეთი სახე მიიღო: მზე ყველაზე მეტად მცხუნვარე ივლისშია; მაშასადამე, ივლისში იგი სწორედ თავის სავანეშია (თითოეულ თვეს თითო ბურჯი შეესატყვისება. ბურჯებს, როგორც თვეებს, დაკანონებული მიმდევრობა აქვთ). ივლისის თვეს შეესატყვისება ლომის ბურჯი. მზის სავანე ლომია, რომელი ბურჯი უნდა იყოს მთვარის სავანე? ამოსავალი პრინციპი ასეთია: ქვეყნის გაჩენისას ახალი მთვარე უნდა ყოფილიყო (ამიტომაც, რომ თვეც და მთვარის წელიც ახალი მთვარით იწყება). მაშასადამე, ქვეყნის გაჩენისას მთვარე ახლოს უნდა ყოფილიყო მზესთან (მთვარე რაც უფრო უახლოვდება მზეს, მით უფრო იღვება). ე. ი. მთვარის სავანე ლომის მეზობლად უნდა იყოს. ლომის გვერდით, ერთი მხრივ, კირჩხიბია (ივნისი), მეორე მხრივ — ქალწული (აგვისტო). ამავ დროს, რადგანაც მზე დღის მნათობია, ხოლო მთვარე ღამის, მთვარისა და მზის სადგომებს შორის ბურჯები ორ ნაწილად უნდა იქნეს გაყოფილი: დღის ბურჯებად და ღამის ბურჯებად. აქედან გამომდინარე, მთვარის სადგომი შეიძლება იყოს მხოლოდ კირჩხიბი. მერწყულიდან კირჩხიბის ჩათვლით იქნება ღამის ბურჯები (იანვარ—ივნისი), ლომიდან თხის-რქის ჩათვლით კი — დღის ბურჯები (ივლისი—დეკემბერი). დანარჩენ ცთომილებს ორ-ორი სადგომი აქვთ — ერთი დღის და ერთი ღამის. ასე რომ, ცთომილთა სავანეების საერთო სურათი ასეთია: მზის — ლომი, მთვარის — კირჩხიბი, მერკურის — მარჩბივი და ქალწული, ვენერას — კურო და სასწორი, მარსის — ვერძი და ღრიანკალი, იუპიტერის — თევზი და შშვილდოსანი, სატურნის — მერწყული და თხის-რქა.

ასეთი იყო სავანეთა თეორიის კლასიკური სახე. შემდგომ ეპოქებში სხვადასხვა ქვეყანაში, ასტროლოგთა სხვადასხვა წრეში ისე, როგორც ასტროლოგიის ყველა თეორიამ, სავანეთა თეორიამაც სხვადასხვაგვარი სახე მიიღო. თითოეული ცთომილი ცის თაღზე მოძრაობისას შედის არა მხოლოდ თავის სავანეში, არამედ სხვა ცთომილების სავანეებში. იმ გარემოებას, თუ რომელი ცთომილი რომელ სადგომშია, მნიშვნელობა ენიჭება ასტროლოგიური მკითხაობისათვის (456, 22r—23r; 461, 88r—88v). განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა მთვარის დანარჩენ ცთომილებთან შეხვედრას. მთვარე როდის, რომელი ზოდიაქოს რომელ გრადუსზე რომელ ცთომილს შემოეყრება და როდის რომელს გასცილდება, ამასაც მნიშვნელობა მიენიჭა (456, 18r—20r). მოგვიანო ხანაში მთვარის სადგომები ერთგვარად ზოგადი ხასიათის სახელიც გახდა. ცის რკალი 28 ნაწილად დაჰყვეს და თითოე-

ულ ნაწილში ამა თუ იმ ცთომილის დამკვიდრებას და ამ მოვლენის მნიშვნელობას ადამიანებისათვის მთვარის სადგომები უწოდეს¹.

მაშასადამე, ასტროლოგიური გაგებით, მთვარეს აქვს სადგომი, სავანე, სახლი, სადაც ზოგჯერ იგი შედის, სადაც მთვარე დივანებს. მთვარის სავანეში შესვლის აღმნიშვნელ ტერმინად ქართველებს უნდა გამოეყენებინათ მოვანება // ვანება. ესე იგი, მთვარის მოვანება, მისი თავდაპირველი ასტროლოგიური გაგებით, უნდა ნიშნავდეს მთვარის სავანეში დამკვიდრებას, დადგომას. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოვანებული ცთომილი და კერძოდ მოვანებული მთვარე, ერთ უაღრესად მნიშვნელოვან თვისებას იძენს. იგი ძალიან გახარებულია: ეს სიხარული კი მას ანიჭებს განსაკუთრებულ ბრწყინვალეობას, განსაკუთრებულ ძალას. მოვანებული ცთომილი გადმოაფრქვევს თავის ბრწყინვალეობას, ნათელს. თვალნათლივ დასანახი ასეთი მოვლენა მზის, და განსაკუთრებით მთვარის მიმართ არის. ამიტომაც. შედარებით მოგვიანო ხანაში მთვარის მიერ ბრწყინვალეობისა და სიძლიერის ასტროლოგიური გადმოფრქვევა დაუკავშირდა მთვარის გავსებას და მის ირგვლივ შუქის მოვლებას, რასაც ხშირად აქვს ადგილი ბუნებაში (შდრ. 64ა, გვ. 131). ეს დაკავშირება თავდაპირველად ქართულ სამყაროში არ მომხდარა, ამ მოვლენას ასტროლოგიურ შეხედულებებში საკმაოდ ადრე უპოვია გამოხატულება. ამავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე ბასილ დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“ ჩვენ მიერ მრავალგზის დამოწმებულ ნაწყვეტში.

„ექუსთა დღეთაჲში“ ბასილ დიდი ბუნების მოვლენების ასახვას ნელად ასტროლოგიურ ელემენტებს იყენებს. „მოსწავებანი იგი მნათობთანი, — წერს იგი, — სარგებელ არიან ცხოვრებისათჳს კაცთაჲსა“ (467, გვ. 82). მხოლოდ, ბასილი ამგვარ გამოძიებაში ზომიერების დაცვას მოითხოვს: „რაჲამს არაეინ გარდაჰქდეს საზომსა გამოძიებისათჳს, ჰჳოო მათგან სარგებელი მრავლად გამოცდილებითა“ (იქვე). ეს ის დროა ქრისტიანული აზროვნების განვითარებაში, როდესაც ორიგენეს კვალზე აღმოსავლეთის ეკლესიის უდიდესი წარმომადგენლები ასტროლოგიას თანდათანობით გზას უხსნიან ორთოდოქსული მოძღვრებისაკენ. ამიტომაც, ბასილიც ასტროლოგიურ მკითხაობას ბიბლიური სიტყვების დამოწმებით იწყებს და ცდილობს, აგრეთვე, რომ ასტროლოგიურ ელემენტებს ბუნების მოვლენებში რეა-

¹ იხ. „მთვარის სადგომებში შესვლა, სიპარცხე და სიკეთე“ 456, 20v — 23r; 461, 80r—84r: „აჲ ეს დამტკიცებულა ყოველთ ფილოსოფოსთა და მუნაჯიბთაგან, რომ ზოდიაქოს მერვე ცის კრკალსა, რომელსა ექვიანი ჰქვიან და ეს განყოფილი არს ოცდარე ვერძად და თვით ჯერძი თორმეტი მართაბა არის და ორმოცდათერთმეტი ნაწილი აქუს, ფილოსოფოსთ ეს განყოფილება ვარსკულავთათჳს უქნიათ. (461—მერვე ცაში მარსკულავნი დამტკიცებულ არს) და სხვა უფლება (461 პატოსნება) აქუთ დაბადებულთ ზედა და ამ უფლებას (461 პატოსნებას) ჰქვიან მთვარის სადგომები“.

ლური ახსნა მისცეს. იგი განაგრძობს: „ესრეთ იხილო, რომელი გიჩუენა უფალმან, რაჟამს-იგი თქუა, ვითარმედ „ზ ა მ თ ა რ ი ყოფად არს, რაჟამს ც ა ა მ რ უ მ ლ ო ვ ი ს და წ ი თ ე ლ ა რ ს“ (მთ., 16,3). რამეთუ რაჟამს აღმოჰქდის მზე მრუმედ, დაბნელდის მცხინვარებაჲ იგი მისი და ჩანნ ფერი იგი მისი წითელ და ნაკუერცხლის-ფერ, და სიზრქემან ჰაერისამან ქმნის ესევეითარი სახილავე თუალთათჳს. და რაჟამს არა განიბნის ზრქელი ესე ჰაერი, მდგომარე, მცხინვარებისაგან მზისაჲსა, მოასწავის, ვითარმედ სიმრავლემან ქუეყანისა ორთქლისამან ვერ შეუძლო შეზავებად ჰაერსა, და მოილო წყმად ადგილთა მათ, რომელთა შინა შეკრბის იგი“ (იქვე).

სწორედ ამ კონტექსტში წერს ბასილი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენაზე: „(Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμβάνεται· καὶ τῷ ἡλίῳ δὲ ἔταυ ἀν λεγόμενα· ἄλλαξ περιγυρῶνται, ἡ σὴναιος ἄρῖου πλῆθους, ἡ πνευματικῶν βίαιων ἔκρηξις ἔπιφαινοσιν“ (და მსგავსად ამისა, როცა მთვარე მოივანებს და ანდა, როცა მზეს, ეგრეთ წოდებული კალო შემოერტყმის, მოასწავებენ ან დიდ წვიმას, ანდა ძლიერი ქარის ქროლას).

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

1. ქართული რედაქციების „რაჟამს მთოვარემან ივანის“ // „მთოვარემან რაჟამს ივანის“ ბერძნულ დედაწიში იკითხება: „ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμβάνεται.“ *περι-λαμβάνεται* ნიშნავს ირგვლივ გადმოღვრას, ირგვლივ გადმოფენას. ასევე არის გავებული ეს სიტყვა ლათინურ თარგმანში: „*restagnat luna*“. *restagno* ნიშნავს ნაპირებიდან გადმოსვლას, გადმოღვრას¹.

2. მოტანილ კონტექსტში მოსალოდნელი დიდი წვიმის ან ქარის გამოსაცნობად ორ მოვლენაზეა მინიშნებული. ეს ორი მოვლენა ერთი და იმავე მნიშვნელობის მატარებელი იმიტომაა, რომ მოვლენებს

¹ არ არის ეს კონტექსტი სწორად გაგებული რუსულ თარგმანში: «Когда луна кажется у влаженною». Увлажненный იგივე увлажненный არის прич. страд. прош. вр. ზნინდან увлажнить || увлажнить, რაც ნიშნავს დანაშვას, დაქმვას, დატენიანებას, მორწყვას (იხ. 279, увлажненный, увлажненный, увлажнить, увлажнить; 226, увлажнявать). ეს თარგმანი ბერძნული *περιλαμβάνεται*-ის და ლათინური *restagnat*-ის არასწორი გაგებისაგან მომდინარეობს. *περι-λαμβάνεται*, ნიშნავს რა ირგვლივ გადმოღვრას, ირგვლივ დასხმას, ირგვლივ დაფენას, გარკვეულ კონტექსტებში იგი უნდა გავიგოთ, როგორც ირგვლივ წყლის დაღვრა. ასევე *restagno* შეიძლება ნიშნავდეს როგორც ნაპირებიდან გადმოსვლას, ისევე წყლით დაფარვას. რუსული თარგმანი ამ უკანასკნელ გაგებას ეყრდნობა. კონტექსტი ასეთ გაგებას არ ამართლებს. ასეთი გააზრებით მოვლენის არის გაურკვეველია.

ერთმანეთში საერთო აქვს, და ერთი და იმავე არსის შემცველია. ეს გარემოება კი კონტექსტის სწორი გახსნის საშუალებას აძლევს. მზის მიმართ ნათქვამია, რომ მას ირგვლივ შემოერთების კალო. მაშასადამე, ანალოგიურ ვითარებასთან უნდა გვქონდეს საქმე მთვარის მიმართაც. მზის ირგვლივ კალოს შემოერთება (კალო — მლად)¹ ნიშნავს მზის ირგვლივ მანათობელი წრის გვირგვინის შემოვლას, მზეზე ბაკის მოღებას. მთვარის ანალოგიურ მდგომარეობაზე მიუთითებს მთვარის მოვანება // ვანება.

3. რომ მოტანილ კონტექსტში მთვარის ვანებაზე მიუთითებთ საუბარია მთვარიდან შუქის გადმოღვრაზე და მის ირგვლივ მანათობელი წრის გაჩენაზე, ამას მიუთითებს შემდეგი გარემოებაც: ასტროლოგიაში მზისა და მთვარის ირგვლივ გაჩენილი მანათობელი წრე არის სწორედ ამინდის გამოსაცნობი ნიშანი. მოგვიანებით ასტროლოგიურ საკითხავებში დაკონკრეტდა მთვარის და მზის ამგვარი ნათება რომელ თვეში რას მოასწავებდა, ან რამდენი დღის იყო მთვარე ამგვარი ნათებისას. განირჩეოდა ნათება თავისი ფერის მიხედვითაც. განასხვავებდნენ მთვარის ირგვლივ მოვლებული წრის რაოდენობასაც (ერთი, ორი თუ მეტი). XVI—XVIII საუკუნის ქართული ხელნაწერები ამ მოვლენას კალოს გაჩენას ან ბაკის მოღებას უწოდებენ. დავიმოწმებთ რამდენიმე მაგალითს:

„წინასწარ ცნობაჲ ზამთრიანისა ჰაერისა მთვარისაგან

სამ რამ იყოს მთვარე უნათლოდ მქონებელი მწუჭრვალთაჲ და არმურიანად, წვმასა მოასწავებს. და ამასვე ოთხისაცა. ხოლო წითლად ჩუქნებულ სიმრგულე და ცეცხლებრივად, უდიდესსა ზამთარსა მოასწავებს. და სავსეობასა შინა მისსა უკუეთუ შავი რამე იხილვოს, წვმასა ცხად ჰყოფს. ხოლო უკუეთუ ყოვლით კერძო გარემოს მისსა კალოჲ იყოს, ანუ ორნი, ანუ სამნი იყუნენ, დიდსა ზამთარსა მოასწავებენ“ (459, 307r—v; იხ., აგრეთვე, 454).

¹ ბერძნული კონტექსტის (*καὶ τῆ ἡλίου ἐξ ὄραν ἀνελθόμεναι ἄλλωδ περιγυραφῶσιν*) მლად არის მრავალ. რიცხვის სახელობითი სიტყვის ἡ ἄλλωδ. იგი ანტიკურ ბერძნულში გავებულია, როგორც მეორე ატიკური კანკლედობის სიტყვა ἡ ἄλλωδ, *τῆς ἄλλωδ*, *τῆς ἄλλωδ*, მაგრამ ბიზანტიურ პერიოდში იგი უკვე მესამე კანკლედობით იბრუნვის ἡ ἄλλωδ, *τῆς ἄλλωδ*... ამ რიგისა ჩვენ კონტექსტში დამოწმებული *ἄλλωδ*. ἡ ἄλλωδ ანტიკურ ბერძნულში ნიშნავს 1. სალექსიკალო, 2. წრე, დისკო, 3. მანათობელი წრე, გვირგვინი. საღვთო წიგნებში დადასტურებული *ἄλλωδ* ქართულად ყველა შემთხვევაში ითარგმნება, როგორც კალო (იხ.: მთ. 3, 12; ლკ. 3, 17; და სხვ.). გიორგი მთაწმიდელი ამ სიტყვას მოყვანილ კონტექსტში სწორედ კალოდ თარგმნის: „და მზე რაჟამს გარე-შემოწერიან მათ, რომელთა-იგი შემცველ კალოებ ეწოდების...“ აქ კალო შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ, როგორც წრე, მომრგვალებული მოედანი და არა სალექსი ადგილი.

„არისტოკრატული გამოცხადებული თაგან წინასწარ ცნობა
ჰაერ-კეთილთათვის“

სამ რაჲ იყოს მთოვარე წულილად და წმიდად ხილული, კეთილ დარსა ჰაერსა მოასწავებს. და ესევე ოთხისა დღისაჲსა ზედა დაცულ ნქმენინ. და სავსე რაჲ იყოს, უკუეთუ უწმიდო იხილოს, კეთილ დარობასა ცხად ჰყოფს. უკუეთუ გარემოს მისსა ყოვლით კერძო წრფელ იყოს და ვითარ კალო მომრგულებულ იყოს, კეთილ დარსა ჰაერსა ცხად ჰყოფს“ (459, 306v; იხ., აგრეთვე, 454).

ჩვენამდე შემონახულია XVIII საუკუნის ერთი სამთვარეო წიგნი, რომელშიც მთვარისა და მზის ბაჲის მოღების შემთხვევებზე არის ყურადღება გამახვილებული:

„...იანვარსა... თუ მთოვარესა ბაჲი მოედვას, ხუასტაგმან იკეთოს და ზაფხულიცა კეთილი იქმნეს... თუ მზისა ბაჲი იყოს, ანასდათ დიდი წვიმა მოვიდეს თებერვალსა შინა... მარტსა შინა დიდი ღვარი იქმნას... თებერვალსა... თუ მთოვარესა ბაჲი მოედვას, წვემა და ყინვა იყოს. თუ მზისა ბაჲი იყოს, ბოსტანი დაშაულდეს...“ და ასე შემდეგ (457, 1r—2r).

ამგვარად, მთვარის მოვანება // ვანება ნიშნავს მთვარის სადგომში შესვლას, დავანებას. მოვანებული // ვანებული მთვარე კი თანდათანობით გადააზრდა სავსე მთვარედ, ან ირგვლივ გვირგვინივით ნათელ მოვლებულ მთვარედ. მოგვიანო ხანაში მთვარის მოვანება // ვანება იხმარება ძირითადად მთვარიდან გადმოფრქვეულ ნათებაზე მისათითებლად. ქართულ მწერლობაში ამ გაგების დამკვიდრებას ისიც შეუწყობდა ხელს, რომ მთვარის ირგვლივ მოფენილი ნათელი გააზრებულ იქნებოდა მთვარის სავანედ, მთვარის მოვანება კი, ამ ნათელ სავანეში შესვლად. მაგრამ ამ ტერმინის გაგების ცვლილება მარტო ქართულ ნიადაგზე არ შეიძლება აიხსნას. ასეთივე ნიუანსების მატარებელი უნდა იყოს ამ მოვლენის აღმნიშვნელი ბერძნული და ლათინური ტერმინები. *περι-λμυαζ*, რომელიც ჩვენ განვმარტეთ როგორც ირგვლივ გადმოღვრა, ირგვლივ გადმოფენა, ძირეულად დაკავშირებულია *λμυαζ* ზმნასთან, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის დადგომა, დიდ ხანს უმოძრაოდ ყოფნა, დიდი ხნით შეჩერება. *η λμυα* კი ნიშნავს დამდგარ წყალს, გუბეს. ასევე ლათინურ *restagno* || *stagno*-ს კავშირი აქვს *stagnum*-თან, რაც ნიშნავს დამდგარ წყალს, გუბეს. ამ ზმნის ფუძე კი დაკავშირებული უნდა იყოს *stat* ძირთან (*statio*, *onis*—დგომა, სადგომი).

ამ მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს მთვარის მოვანება ბარუსთველთანაც. ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანიც:

1. რუსთველისათვის ნაცნობია ასტროლოგიის ძირითადი საკით-

ხეზი. კერძოდ, იგი კარგად იცნობს ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ სავანეების თეორიას.

როგორც აღვნიშნეთ, სავანეების თეორიის მიხედვით მზის სავანე ლომის ბურჯია. მზე ზეცაში მთელი წლის ხეტიალის შემდეგ საბოლოოდ ლომის ბურჯში მოივანებს. ეს შეხედულება თავიდან ბოლომდე სიმბოლურად გასდევს ვეფხისტყაოსანს (იხ. 66). ტარიელი ლომი და ნესტანი მზე უნდა შეხვდნენ ერთმანეთს, უერთმანეთოდ ისინი ვერ იქნებიან, რადგან ლომი მზის სავანეა, ლომი მზის სადგომია, ბინაა. ლომმა და მზემ ერთმანეთი დაკარგეს, ისინი ერთმანეთს დაეძებენ. დაუუკვირდეთ ვეფხისტყაოსნის სტროფებს:

ცნა ამირბარმან, წავიდა ლომი მის მზისა მძებნელად — 1586,1 (441)

აქ ლომი და მზე მხოლოდ ტარიელისა და ნესტანის მეტაფორული სახეები კი არაა, ამასთან ერთად აქ პარალელია, აგრეთვე, გავლებული ლომის ეტლის (ბურჯის, ზოდიაქოს) და მზე მნათობის (ცთომილის) ასტროლოგიურ შეყრასთან, ლომში შესასვლელად მზის ასტროლოგიურ ხეტიალთან.

პოემის ფინალში ტარიელისა და ნესტანის ერთმანეთთან შეყრა იგივე ასტროლოგიური სახეებითაა გახსნილი, მზე მნათობის მიერ დაკარგული ლომის ეტლის პოვნასთანაა შედარებული (1458,3): „...რათგან მიჰხვდა დაკარგული ლომი მზესა წახლომილსა“.

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

დაბოლოს, როგორც შენიშნულია, ვეფხისტყაოსანში უშუალოდ მითითებულია მზის ლომის ეტლში ასტროლოგიურ „შეჭდომაზე“ და ლომის, როგორც მზის სავანის, მზესთან შეერთებაზე (1201,3):

ჰკანდა, ოდეს ლომსა შეჭდეს მზე, მნათობთა უმეტესი.

და 1305,1—2: ნესტანი მიმართავს ტარიელს --- ლომს:

„მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი, განალამცა მას ეახელ მისი ეტლი, არ თუ წბილი“¹

¹ „შენ ხარ მისი წილი“ სხვადასხვა მკვლევრის მიერ სხვადასხვაგვარადაა განმარტებული. ვფიქრობთ, რომ აქაც ასტროლოგიურ თვალსაზრისთან გვაქვს საქმე. წილი ნიშნავს წილხედობილს, ხვედრს. ნესტანი მიმართავს ტარიელს—ლომს: ... შენ ხარო მზის წილხედობილი. აქაც მნათობთა სავანეების თეორიასთან გვაქვს საქმე. მზის წილხედობილი 12 ეტლს შორის არის ლომი. ლომი მზის ხვედრია ისევე, როგორც კირჩხიბი მთვარისა და ასე შემდეგ.

ამგვარად, რუსთველი კარგად იცნობს სავანეების ასტროლოგიურ თეორიას.

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

XVI—XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში მოვანებული მთვარე მიჩნეულია მოსვენებულ, დავანებულ, საკუთარ საბრძანებელში შესულ, ტახტზე მჯდომ მნათობად, რომელსაც ბრწყინვალეებისაგან ირგვლივ ნათელი აქვს შემოვლებული. რა თქმა უნდა, მთვარის მოვანება ყველგან გამოყენებულია როგორც მხატვრული სახე, შედარება თუ მეტაფორა. ამიტომაც, აქაც ამ სახის მნიშვნელობა ყოველთვის ცხადი არ არის.

გვხვდება კონტექსტები, რომლებშიაც მოვანებული მნათობის სახე გამოყენებულია გმირის მოსვენების, დავანების, საკუთარ საბრძანებელში შესვლის აღსანიშნავად; ანდა მოვანებულ მნათობთან შედარებულია გმირი, რომელიც დიდებულად ზის თავის ტახტზე, ან მოსვენებულია საწოლში, ან ზის თავის ცხენზე (მდრ. 169ა, გვ. 330-31). მოვიყვანთ კონტექსტებს:

„შაჰნამე“ (475):

ზურაბ ნახა ტახტა მჯდომი მზე უღრუბლოდ მონავანი,
მარცხნით უჭდა ზანდარაზში, მარჯუნით ომან ფალავანი (2744, 1. 2).

რა გათენდა, საწუთროსა მზე აღმოქდა მონავანი.

ქარფეკსა ჯდა შეჯაზმული, მოდგა გივი გულოვანი;

მან გოდერძის მოაქსენა, უქმო ჭეონ ფალავანი:

„მოყვასად მაქვს საგდებელი, ქარფეკსა ვზი გულოვანი“ — 3188 (იხ. 476).

ქელთა ჭიკით ღვინო ჰქონდა, ჯდა ყმაწვილი საროტანი,

თავსა ერკო ვარდის კონა, მზესა სჯობდა მონავანი,

ტანსა ესხა ტურფა ტყავი, ტახტსა იჭდა ფალავანი — 3203, 1. 2. 3 (იხ. 476).

„შვიდი მთიები“ (479):

მანი ჰკადრა ქელმწიფესა სასმენელი ერთობ ტყბილი;

მან მიუგდო ბრძენსა ყური, მოისვენა დასტება ძილი.

როს გათენდა კარს მიუდგნენ დიდებულნი ანუ წვრილი,

მეფე ნახეს, ვითა მთვარე, მოვანები იარ თუ წბილი (1143).

კოშკსა შეჰქდეს ორნი ერთად, საღმზე იწვამოვანები თ,

ქალი ნახეს ქელ-ფეკ დაბმით, უცნობოდ ჯდა, არ თუ შევებით (1268, 1. 2).

ყმა სავარდესა გარდაჯდა, მოვანე ვითა მთვარი,

მუნ სამეფოსა ტახტსა ჯდა, მას ახლდა მისი ჭარია (1291, 3. 4).

ტახტზე დავსვით ტანით ალვით, ვითმცა მთვარე მონავანე (1569, 2).

ტახტს ჯდა მთვარე მოვანები თ... (1674, 2).

გალექსილი „ამირანდარეჯანიანი“ (405):

იქ შიგან ზის მოვანებით, შორს მყოფთათვის დღეთა მალად (2079, 4).
„შაჰნავაზიანი“ (468):

საწოლს შევიდა ხელმწიფე, ნახა მზის მოვანებანი (553, 2).

ზოგ შემთხვევაში მოვანებული მნათობის მხატვრული ხატი მოტანილია უპირატესად გმირის გაბრწყინებული სახის დასახატად, იმის გადმოსაცემად, რომ გმირი ბრწყინვალეობას აფრქვევს ირგვლივ. ასეთ კონტექსტებში მოვანებულ მნათობთან შედარებულია სახეზე ირგვლივ ბაკმოდებული გმირი, ანდა მოვანებისაგან ნაწარმოებია ზმნა მოევანა და შუქის მიმართაა ნახმარი, რაც უნდა ნიშნავდეს: შუქი სავანედ მოევლო, შემოერთყა.

მოვიყვანთ სათანადო კონტექსტებს:

„იოსებ-ზილიხანიანი“ (415):

ანუ მისთანა ვინ არის ციმციმით პირსა ვანება (77, 3).

მთვარე მზენი, შეიყარნეს, ორთავი აქს შუქთვანება (474, 3).

თანა ახლავს მზისა შუქი და მთვარისა მოვანებით (206,3).

მთვარეს ღრუბელსა რად აფენ, რად არ ხარ მოვანებითა (28, 1).

„ლეილ-მაჯნუნიანი“ (406):

ელვა, სხივი და ციმციმი, შუქისა მოვანებანი (192, 1).

თეიმურაზ I, იოსებ-ზილიხანიანი (406):

მათთა შუქთა და ელვათა გარ ნათლად მოვანებდეს (296, 3).

„შვიდი მთიები“ (479):

მას ფეჩა პირსა ეფარა, მუნით ჩნდა არ მოვანება (1745, 2).

გალექსილი „ამირანდარეჯანიანი“ (405):

ასულსა უკვრეტ — პირს შუქი მთვარულე მოევანება (1137, 2).

რალას ვაგრძელებთ, დეეხსნათეთრს ღრუბელს მთვარე
ვანებით (2128, 1).

„შაჰნავაზიანი“ (468):

გახლდეს თქუენათ სამსახურად, შუქი მანდეთ მოევანოს (653, 2).
არჩილი, ვისრამიანი (374):

ლამე დღედ შეჰქმენ პირისა შენისა მოვანებითა (375).

თეიმურაზ II, კიდურწერილობა (407):

იტრფიალების ჩემგნითა შუქთ შენთა მოვანებანი (13, 1).

ზოგიერთ კონტექსტში მნათობის მოვანება მიუთითებს მოსვენებულ, ტახტზე მჯდომ გმირს, რომელსაც შუქი ირგვლივ აქვს მოფენილი (შდრ. 169ა, გვ. 330-31). მაშასადამე, ამგვარ კონტექსტებში ჩანს მოვანებული მნათობის ორივე ნიშანი: მისი შეჩერება, საკუთარ საბრძანებელში შესვლა და მისგან გადმოფრქვეული ბრწყინვალეობით მის ირგვლივ ნათელის მოვლება (ან საზოგადოდ მის ირგვლივ ნათელის მოვლება). მოვიყვანთ კონტექსტებს:

„შაპნამე“ (475):

დადგეს მძიმე ოქროს სელნი, დაჭდა, შუქი მ ო ვ ე ა ნ ა (552, 4).

„შვიდი მთიები“ (479):

კოშკს ჯდა მთვარე მ ო ვ ა ნ ე ბ ი თ, მუნ მზისავე მისაგვანით (1479, 2).
ვით მთვარე მოვანე, პირ-ბაქმიანი (1673, 2).

არჩილი, ვისრამიანი (374):

დავჯე, გარე შემომისხდეს, ვგვანდი მთვარე ბაკით იჯდეს (258, 4).

არის ერთი კონტექსტი, რომელშიაც ჩანს, რომ მოვანებული მთვარე ბაკში ზის, ხოლო მისი პირი ბადრია:

არჩილი (374):

მთვარე იჯდა ბაქსა შუა, პირი ბადრი მ ო ვ ე ა ნ ა.

ნაწილობრივ ამასვე უჭერს მხარს გალექსილი ამირანდარეჯანიანის ერთი სტროფი (1130,1): „დამშვენდა, ვითა ეტლზედა მთვარე პირსავსედ მჯდომია“¹.

დაბოლოს, გვხვდება ერთი კონტექსტიც, რომელშიაც პირდაპირ მიითითებულია, რომ მნათობის მოვანება ნიშნავს მის სავანეში შესვლას, დავანებას, დაღვამას, ზეცაში ხეტიალის შემდეგ დასვენებას:

„შვიდი მთიები“ (479):

ყმა ტახტზედ ჯდა მზისა გვერდით, ვითა მთვარე მოვანებით,
თქვეს მჭვრეტელთა: „მათად ზლებად მზე და მთვარე მოვა ნებით;
ცად მთიები, ქამს, დაბინდლეთ. დაშვრით რებით, მოვანებით!
სხვა რამც გვქონდეს ჩვენ არმანად, თქვეს მათ შუქი მოვანებით“ (134).

¹ მაშასადამე, არჩილი, ისევე როგორც სულხან-საბა, თვლის, რომ მოვანებული მთვარე სავსე მთვარეა. ამ შეხედულებასაც ასტროლოგიური საფუძველი აქვს: როგორც აღენიშნეთ, როდესაც მნათობი მოივანებს, მაშინ იგი ყველაზე მეტად ბრწყინავს და ყველაზე მეტად აფრქვევს თავის ძლიერებასა და ბრწყინვალეობას. ეს გარემოება საკმარისი იყო, რომ ხალხურ წარმოდგენაში მოვანებული მთვარე გადააზრებულყო სავსე მთვარედ. მაგრამ ეს გადააზრება მართებული არ არის. მოვანება სულ სხვა მოვლენაა, რომელიც გარდა მთვარისა დანარჩენ ექვს მნათობსაც ახასიათებს.

მოტანილ სტროფში სიტყვა მოვანებით მაჰამად არის გამოყენებული. პირველ სტრიქონში იგი ნიშნავს მთვარის საკუთარ სავანეში ჯდომას. ხოლო მეოთხე სტრიქონში — ირგვლივ შუქის მოფენას. ყველაზე მეტად საინტერესოა მესამე სტრიქონი. აქ ავტორი მიმართავს ციურ მნათობებს: დაშვრით რებით (სიარულით) და მოვანებით (დავანებით)!

მაშასადამე, როგორც მოსალოდნელი იყო, XVI—XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში მოვანებული მთვარე წარმოდგენილია სავანეში შესულ მნათობად, რომელსაც დიდი ბრწყინვალეობით ირგვლივ შუქი აქვს გადმოფრქვეული².

ამგვარად, ვფიქრობთ, ექვს გარეშეა, რომ ვეფხისტყაოსნის მთვარის მოვანება ნიშნავს ამ მნათობის ასტროლოგიურ სავანეში, სადგომში შესვლას; საკუთარ ბინაში დავანებული მთვარე კი მთელი ძალით გადმოაფრქვევს თავის ბრწყინვალეობას და მის გარშემო ნათელი დგება. მოვანებული მთვარე არის სადგომში დავანებული მთვარე, რომელსაც ძლიერი ბრწყინვალეობით ირგვლივ ნათელი აქვს მოფენილი³.

ამგვარი გააზრებით კი ვეფხისტყაოსნის ზემოთ მოყვანილი სტროფები გასაგები ხდება.

მშვენიერ მხატვრულ სახეს ქმნის რუსთველი, როდესაც ასმათის მიერ ტარიელის შესახვედრად ავთანდილის წაყვანას მთვარის მოსავანებლად წასვლას აღარებს. მთვარე ხომ ცის კამარაზე დიდი ხნის ხეტიალის შემდეგ მზის მახლობლად (მზის სადგომის — ლომის გვერდით) საკუთარ ბინაში, სადგომში (კირჩხიბში) მოივანებს. ასევე, ავთანდილიც, რომელმაც სამი წელი იხეტიალა, მოვლო მთელი ქვეყნის პირი, მზის გვერდით, ტარიელის გვერდით მოსავანებლად მიდის — „ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსავანებლად“ (შდრ. 169ა, გვ. 330-31).

107 და 703 სტროფებში — „უგავს პირისა სინათლე, მთვარისა მოვანებასა“ და „განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავანები-

¹ ტექსტის გამომცემელი აქად. კ. კეკელიძე კი მე-3 სტრიქონის მოვანებას ამგვარად ანაწევრებს: მოვანებით, რაც, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს მართებული.

² აღნიშნული პერიოდის ქართულ პოეზიაში გვხვდება კონტექსტები, რომლებშიც გარკვევით არ ჩანს რას მიუთითებს მთვარის მოვანება. მაგალითად: „შაჰნავაზიანი“ 565, 3: „ტანსა შავი შეემოსა, თავსა მოშლით მონავანი“. მსგავს მაგალითებს აღარ ვხეხვით.

³ ზოგიერთი მკვლევარი, ეხება რა ჩვენს თვალსაზრისს მთვარის მოვანებაზე, ანგარიშს ვერ უწევს იმ გარემოებას, რომ, ჩვენი აზრით, რუსთველის ამ მხატვრული სახის შინაარსში მოიზარება როგორც მნათობის საკუთარ საბრძანებელში შესვლა, ასევე მის ირგვლივ შუქის გადმოფრქვევა.

სა“ — მითითებულია მოვანებული მთვარის მიერ გადმოფრქვეულ ნათელზე.

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

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

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოვანება ერთგან გვხვდება „თამარიანშიც“. ეს სიტყვა არც ამ ძეგლის გამოძეგმლების მიერ არის სწორად განმარტებული¹. მიუხედავად იმისა, რომ „თამარიანის“ სათანადო კონტექსტი საკმაოდ ბუნდოვანია², აქაც მოვანება, უთუოდ მნათობის სავანეში შესვლას და მთელი ძალით შუქის გადმოფრქვევას ნიშნავს:

მოუბარისა მის მღუღარისა დილარგეთისგან აღშფოთებულად
ბროლისა ველსა, თვალ-უწოდამელსა, ინდონი ეყვენეს დამონებულად.
შუქნი კრთებიან, ემუქებიან, ზუალ იჩინებს დაქადებულად.
გულისა ნებო, მზეო, ინებო, თამარ ჩანს შენად რუსხა მკლებულად.
თუ მოვანება გწადდეს, თუ ნება, ვისგან უფრო აქვს დამეტებულად,
ვის ძოწეული, ვარდ-გაწეული ლაწვი უმწყაზრობს განბრწყინებულად,
ვინ ჩნდეს სამყაროს, ალვა აყაროს, ან თამარ ჩნდების განმთავრებულად,
მეშურნებოდეს, რად მიმყვანობდეს, რომე ვინ იყოს მოშორვებულად (იხ.
478, გვ. 456).

კონტექსტში საუბარი უნდა იყოს ზეციურ მნათობთა სავანეებში თამარის მოვანებაზე. მას, თურმე, „ზუალ იჩინებს დაქადებულად“, მაგრამ თამარმა მზესთან უნდა მოივანოს: „გულისა ნებო, მზეო, ინებო, თამარ ჩანს შენად რუსხა მკლებულად“. აქვე მინიშნებულია, რომ მოვანება მას უფრო აქვს „დამეტებულად“, „ვის ძოწეული, ვარდ-გაწეული ლაწვი უმწყაზრობს განბრწყინებულად“.

XVI—XVIII საუკუნეებში ქართველებს, როგორც ჩანს, სწორი წარმოდგენა ჰქონდათ მთვარის მოვანებაზე. მაშასადამე, მათ სწორად ესმოდათ ვეფხისტყაოსნის შესაბამისი კონტექსტებიც. ეს რომ ასეა, ამას ადასტურებს ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებზე დართული ლექსი-

¹ ნ. შარი მას საერთოდ არ განმარტავს; ხოლო იე. ლოლაშვილი განმარტავს იუსტ. აბულაძის სიტყვებით: „დიდებით და ბრწყინვალედ გამოჩინებულ...“ (101, გვ. 546).

² ნ. შარი ამ სტროფს „თამარიანის“ დანართად მიიჩნევს.

კონები. ხელნაწერებში: A—855, H—302, H—1205, H—933, S—1586, S—2781, S—4732, Q—376, ლიტ. მუზეუმის — 1291 — მოვანება განმარტებულია როგორც „ადგილზედ, ბინაზედ მოსვლა“, ხოლო ნ ა ვ ა ნ ე ბ ი, როგორც „ნაადგილები“. ამასვე უკერს მხარს Q—279 ხელნაწერის განმარტებაც: „მ ო ვ ა ნ ე ბ ა — დაყენება, ანუ შეფარება სადმე სახლში მგზავრისა“¹.

ნაწილობრივ სწორად ესმის ვეფხისტყაოსნის ზემოთ ახსნილი კონტექსტები თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. სიტყვას მ ო ს ა ვ ა ნ ე ბ ლ ა დ თეიმურაზი განმარტავს, როგორც „დასასადგურებლად, სავანესა მოსაყვანებლად“ (377, გვ. 40); ამავე რიგისა არის მისი მითითება: „ნ ა თ ლ ა დ ნ ა ვ ა ნ ე ბ ი — ნათლად დასასადგურებელი“ (377, გვ. 84). მაგრამ შედარებით ბუნდოვანია სხვა განმარტებანი.

საინტერესოა ვეფხისტყაოსნის ტექსტის სილ. ხუნდაძისეული განმარტება: მ ო ვ ა ნ ე ბ ა (მთვარისა) — „მთვარის ბაკმი, მთვარის გარშემო გაშუქებული არე, მთვარის სამყოფი ადგილი; სავანი, სავანე“ (446, გვ. 193).

იუსტ. აბულაძე ვეფხისტყაოსნის პირველ გამოცემაში სიტყვას ნ ა ვ ა ნ ე ბ ი სავსებით სწორად უკავშირებდა ვ ა ნ ს. თავის მეორე გამოცემაში მან კიდევ უფრო დააზუსტა საკუთარი აზრი. იგი წერდა: „მ ო ვ ა ნ ე ბ ა“ 67,2; 1367,4; 1363,4 (ძირი — სომხ. ვ ა ნ — სახლი, სადგური, საბრძანებელი, მონასტერი, სავანე ადგილი) აქედან იხ. ნ ა ვ ა ნ ე ბ ი“ (443). მაგრამ იქვე ნ ა ვ ა ნ ე ბ ს განმარტავდა, როგორც „დიდებულად გამოჩვენებული, გინა გამობრწყინებული“ (იქვე). შემდეგ გამოცემებში იუსტ. აბულაძემ უარყო მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს ვ ა ნ თ ა ნ კ ა ვ შ ი რ ი და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საბას განმარტება გაიზიარა.

როგორც ჩანს, მ ო ვ ა ნ ე ბ ი ს სწორი გაგება თანდათან გაბუნდოვანდა ქართული ხალხის მეხსიერებაში.

ამგვარად, მთვარის მ ო ვ ა ნ ე ბ ა ასტროლოგიური ტერმინია და აღნიშნავს მთვარის საკუთარ სადგომში, სავანეში შესვლას. მოვა-

¹ ესარგებლობთ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონიანი ხელნაწერებიდან ამოწერილი ბარათებით. ხელნაწერთა ლექსიკონების ერთი ნაწილი (Q—734, Q—1210, საქ. ცენტრ. არქ. 289 და 798, ქუთაისის ისტ. მუზეუმის 204) ვახტანგ VI გამოცემულ ვეფხისტყაოსანზე დაყრდნობით სიტყვა მოვანების არასწორ განმარტებას იძლევა: „მოვანება სწავლება არს“. სავსებით სწორად შენიშნა აკაკი შანიძემ, რომ ვახტანგის გამოცემაში ეს შეცდომა ბეჰედის დროს უნდა იყოს გაბარული, იგი წერს: „მ ო ვ ა ნ ე ბ ა — სწავლება (ტლ), მცნება სწავლება არს (უო). პირველ გამოცემაში ამ სიტყვის ნაცვლად მოვანება იყო დაბეჭდილი, მაგრამ უთუოდ აშკარა შეცდომაა, რაი, ახსნიდან ჩანს („სწავლება არის“) და ტექსტიდანაც, სადაც მოვანება კი არ არის, აბამედ მცნებული: „მენცა სცან ესე მცნებული“ (უო). ამ გამოცემაში შეცდომა გასწორებულია“ (442).

ნება ახასიათებს არა მხოლოდ მთვარეს, არამედ დანარჩენ მნათობებსაც, მათ შორის მზეს. რადგანაც, ასტროლოგიური გაგებით, მოვანებული მნათობი გამოსცემს განსაკუთრებულ სიძლიერეს, მოვანებაც ასტრალურ სამყაროში ხილულ მოვლენას — მნათობიდან შეუქის გადმოფრქვევას, ანუ მნათობის ირგვლივ შარავანდელის მოვლენას დაუკავშირდა. ასეთივე შინაარსისაა შესაბამისი ბერძნული და ლათინური ტერმინებიც. ქართულში მეორე გააზრებას პირველი არ გამოუყრის ზავს. ჩვენს ლიტერატურულ ძეგლებში მოვანებული მთვარე წარმოდგენილია, როგორც საკუთარ სადგომში მოსვენებული ირგვლივ შექცადმოფენილი სავსე მნათობი.

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

• •

ვეფხისტყაოსანში ასტროლოგიურ წარმოდგენებზე დაყრდნობის სხვა შემთხვევებიც გვხვდება. და, რაც მთავარია, ასტროლოგიური დეტალები არ არის პოემის მხოლოდ მხატვრული სამკაული. ასტროლოგიური კონცეფცია რუსთველის კოსმოლოგიური შეხედულებების ორგანული ნაწილია.

2. ავთანდილის „ძალნი ზეცნიარნი“

ავთანდილმა სატრფოსაგან ძნელი დავალება მიიღო. რაინდი შორეულ გზაზე გამგზავრების წინ საკუთარ ყმას — შერმადინს მოეთათბირა: ლაშქრის და დიდებულთა პატრონობა დააეალა. ყმამ იწყინა პატრონის თათბირი:

„ჩემად ნაცვლად დაგადებო“, — ესე სიტყვა ვით მიბრძანე?
რაგვარა ვქმნა პატრონობა? რამც გიფერე, რამც გიგვანე?
შენ მარტოსა გიგონებდე, მემცა მიწა ვიაკვანე!
სჯობს ორნივე დავიკარგნეთ, წამოგყვები, წამიტანე!“ (162).

ავთანდილმა შერმადინს დაუსაბუთა თავისი გადაწყვეტილების სამართლიანობა და დაამშვიდა ერთგული ყმა:

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

და ცის ძალთა დასის მოიმედე გმირი დაადგა უსასრულო გზას. ოთხიოდე წლის შემდეგ, როდესაც მეკობრეებთან უთანასწორო ბრძოლიდან გამარჯვებული გამოვიდა, რაინდმა კვლავ გაიხსენა ზე-

ციურ ძალთა დასი. ვაჟრები უზომოდ იყვნენ აღტაცებულნი ავთანდილის გამარჯვებით:

მოეგებნეს, აოცებდეს თავსა, პირსა, ფერხთა, ხელსა;
ჰადრეს ქება უსაზომო მას ტურფასა საქებელსა,
— ეისი ჰერეტა გააშმაგებს კაცსა ბრძენსა, ვითა ხელსა:
„შენგან დავპრჩით ჩვენ ყველანი ფათერაქსა ეზომ ძნელსა“ (1049).
ყმაჰან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხალსა,
ვისგან ძალნი ზეციერინი გააგებენ აქა ქმნალსა,
იგი იქმან ყველაქასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხალსა;
ხამს ყოვლისა დაჭერება, ბრძენი სჭერა მოწვენალსა“ (1050).

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

მაშასადამე, ძალნი ზეციერინი, ანუ ცისა ძალთა დასი, ე. ი. ზეციურ ძალთა გუნდი, ან ზეციურ ძალთა მხედრობა, ავთანდილის აზრით, არის ის, რაც განაგებს ამქვეყნად ყველაფერს, ავთანდილი ზეციურ ძალთა მოიმედია.

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

ვეფხისტყაოსნის გამოცემებზე დართული ლექსიკონებიდან დასმულ კითხვას მხოლოდ აკაკი შანიძის ლექსიკონი პასუხობს. აკაკი შანიძე წერს: „ძალ-ი: ძალნი ზეციერინი 1050,2, ცისა ძალთა დასი 164,2 ანგელოზები“ (165, გვ. 393). მაშასადამე, აკაკი შანიძის აზრით, რომელიც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში თანდათანობით გავრცელდა, ძალნი ზეციერინი ანგელოზები ყოფილან.

ძალნი ქრისტიანული ტერმინოლოგიათ ანგელოზთა ერთ-ერთი სახის სპეციალური სახელია. ძველი და ახალი აღთქმის საფუძველზე ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიერ ანგელოზები დაყოფილია სამ იერარქიად, თითოეული იერარქია კი სამ სახედ. ანგელოზთა საშუალო იერარქიის მეორე სახის სახელწოდებაა ძალნი. ანგელოზთა სახეების სრული განრიგება ასეთია. უმაღლესი იერარქია: სერაფიმი, ქერობიმი და საყდარნი; საშუალო იერარქია: უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი; დაბალი იერარქია: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი (433, გვ. 118—131). ანგელოზთა ეს დაყოფა

ვაზიარებულია როგორც საერთოდ შემდეგდროინდელ ქრისტიანობაში, ისე ქართულ ღვთისმეტყველებაში¹.

ძალნი ზეცისანი კი ანგელოზთა საერთო სახელად გამოიყენება ღვთისმეტყველებაში. ამის თაობაზე ფსევდო დიონისე არეოპაგელს თხზულებაში „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ სპეციალური თავი აქვს დაწერილი: თუ რაჟსათვის ყოველთა ზეცისა არსებათა საზოგადოდ ძალნი ზეცისანი სახელ-ეღებიან (Δὲ τῶν πρῶτων αἰσθημάτων, κατὰ τὸν ἰωάννην τὸν ἀποστόλου καὶ ἀποστόλου). ავტორი გადმოგვცემს, რომ საზოგადოდ ყოველგვარ ზეციურ არსებებს ღვთისმეტყველებაში საერთო სახელად ზოგჯერ ზეციურ ძალებს ვუწოდებთო, თუმცა ამით ანგელოზთა კონკრეტული სახეების ერთმანეთში აღრევას ადგილი არა აქვსო.

მართლაც, X—XII საუკუნეების ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ძალნი და კერძოდ ზეცათა ძალნი უპირატესად ანგელოზთა აღმნიშვნელ სახელად იხმარება. ასე მაგალითად: იოანე მტბევეარის საგალობლებში ძალნი ზეცისანი ანგელოზებს ნიშნავს: „მიუწოდებელ არს და დაფარულ ძალთაგან ზეცისათა“ (482, გვ. 46); „ზეცისა ძალთა თანა გადიდებთ...“ (482, გვ. 144); „მწყემსთა მათ ესმა ქებაჲ ზეცისა ძალთაგან და კმა ყვეს“ (482, გვ. 48); „განკურდეს ზეცისა ძალნი...“ (482, გვ. 103). ამავე გაგებით გადასულა იგი სასულიერო ლიტურატივიდან საერო მწერლობაში. კერძოდ, ე. წ. „აბდულმესია“ ზეციურ ძალებს ანგელოზების მნიშვნელობით იცნობს. დავიმოწმებთ სათანადო სტროფებს (481):

აქვს სასოება მის, სათნოება, სარწმუნოება სიყვარულითა.

მადლთა ტალანტი, სავსედ ბალანტი შეუკრებიეს თვით სურვილითა.

ქველის საქმითა ვკვირობ აქ მითა, რაც ოდენ მესმის იღუმელითა.

უსხეულონი ზეცისა ძალნი მისთვის იშვებენ სიხარულითა (22).

ლომს ძლიერება, მუხს ბრწყინვალეობა, მუშკს სურნელება შენგან მიეცა;

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

ქვეყნის მნათენი, მოკამათენი, ბაზიყად გექმნეს სურვილით რეცა.

წმიდათ მემწყობრე, მათთან მოსავრე, ზეცის ძალთა ხარ მოდასეცა (58)..

ღმერთმან და ძემან, ღმრთისა სიბრძნემან, ყო ეს უაღრეს სულთა ყოველთა.

ნათლად ცხორებდა, არ განშორებდა ზეცისა ძალთა, გუნდთა ცხოველთა.

მნედ ტარიგისად, ვითარ იგი სად ცხორებდა ჩვენთვის ქვეყნად ქვე-ველთა,

აღაგო სახლად, სწავლის თან-სახლად ასურვა ენა მისი მსმენელთა (77).

¹ სულხან-საბა ორბელიანი (432, გვ. 303): „ხოლო ზეცისა ძალთა ცხრა დასობათა კარგნი ესრეთ განიყოფიან: პირელი კარგი: საყდარნი, სერაბინნი და ქერობინნი; მეორე კარგი: უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი; მესამე კარგი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი“.

ამგვარად, თითქოს უეჭველია, რომ ძალნი ზეციერნი ვეფხისტყაოსანშიც ანგელოზებს უნდა ნიშნავდეს. მაშასადამე, ავთანდილი თვლის, რომ ამქვეყნად ყოველგვარ საქმეს ანგელოზები განაგებენ... მაშასადამე, ავთანდილი უსასრულო მოგზაურობებში და უთანასწორო ბრძოლებში ანგელოზთა მოიმივდია. მაგრამ...

ანგელოზთა არსებასა და მოღვაწეობაზე რელიგიური თეალსაზრისის შესწავლა და მასთან ვეფხისტყაოსნის მიმართება დამარწმუნებლად გვიჩვენებს, რომ ავთანდილის ძალნი ზეციერნი ანგელოზებს არ უნდა გულისხმობდეს და აი, რატომ:

1. ძალნი ზეციერნი ანგელოზთა ერთ-ერთი ზოგადი სახელია. მაგრამ ანგელოზებს გააჩნიათ სხვა ზოგადი სახელებიც. კერძოდ, ზეცის არსებანი („თუ რაახსათვს ყოველთა ზეცისა არსებათა საზოგადოდ ძალნი ზეცისანი სახელ-ედებთან“ — ფსევდო დიონისე არეოპაგელი); ხოლო ამ ზეციურ არსებათა ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელი მთელს სასულიერო თუ საერო ლიტერატურაში არის ანგელოზები (ἄγγελος — მაცნე). ავთანდილი არც ერთხელ არ უწოდებს თავის ცისა ძალთა და სს ზეციურ არსებებს ან ანგელოზებს. საზოგადოდ ანგელოზებს არ მიმართავს, მათთან კონტაქტს არ ამყარებს პოემის არც ერთი გმირი¹.

ზეციერნი ძალნის პარალელურად ანგელოზთა აღმნიშვნელ ზოგად სახელად სასულიერო ლიტერატურაში და კერძოდ ბიბლიაში კიდევ რამდენიმე სახელი იხმარება. ესენია: ანგელოზნი ღუთისანი (იობ. 1,6; 2,1), წმიდა (დან. 8,13), სული (ფს. 150,6; ებრ. 1,14). ავთანდილის ძალნი ზეციერნი კი პოემაში ერთხელაც არ იხსენიება როგორც ანგელოზნი ღუთისანი, ან წმიდა-ნი, ან სულ-ნი. გარდა ამისა ძალნი ზეციერნი სასულიერო ლიტერატურაში ხშირ შემთხვევაში დამოწმებულია ისეთ კონტექსტებში როგორცაა: ძალნი ანგელოზთანი, ანდა უხორცნი ძალნი ზეცისანი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ანგელოზთა დასთან გვაქვს საქმე. მაგალითად: აგიოგრაფიაში: „წმიდა არს უფალო და ძალნი ერთა ანგელოზთანი...“ („ქსენებაჲ და ცხორებაჲ წმიდისა დომენტისი“ — 486, გვ. 94). ჰიმნოგრაფიაში: „უხორ-

¹ ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფში დამოწმებული ზეგარდმო არსნი, ჩვენი აზრით, ანგელოზთა საშუალოს, ზეციურ არსებებს უნდა ნიშნავდეს. მაგრამ, რასაკვირველია, ეს გარემოება არაფერს ამბობს იმის საწინააღმდეგოდ, რომ ვეფხისტყაოსნის გმირები არც ერთხელ არ მიმართავენ ანგელოზებს. პოემის შესავალში რუსთველი ბიბლიური ერთ მეტყველებს ღმერთის მიერ ქვეყნის შექმნაზე და იგი, დამოუკიდებლად იმისა, თუ რა მრწამსის მატარებელია იყენებ პოემის გმირები, ამ ამბავს ვადმოსცემდა ისე, როგორც ბიბლიაშია მოთხრობილი: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუშყანა“ („შესაქმე“, I, 1).

ცოთა ძალნი ზარგანკდილნი იტყოდეს, ვითარ ნათელს იღებს ნათლისა შემოქმედი“ („დასდებელნი ნათლის-ღებისანი“ V—482, გვ. 229); იოანე მტბეყარი: „ზეცას უხორცოთა გუნდნი... რომელიცა იყო დაფარულ ძალთაგან ზეცისა უხორცოთა“ (482, გვ. 57) და სხვა; „აბდულმესია“: „უსხეულონი ზეცისა ძალნი მისთვის იშვებენ სიხარულითა“. ავთანდილის ძალნი ზეციერიანი კი არც ერთხელ არ არის ნახსენები, როგორც უსხეულონი ძალნი, ანდა ანგელოზთა ძალნი. ვეფხისტყაოსანი საერთოდ არ იცნობს ამგვარ სახელებს.

მეორეც, როგორც აღვნიშნეთ, ანგელოზთა დასი ღვთისმეტყველებლაში მიღებული თვალსაზრისით ცხრა სახედაა დაყოფილი: სერაფიმი, ქერობიმი, საყდარნი, უფლებანი, ძალნი, კელმწიფებანი, მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. ანგელოზთა ეს სახელწოდებანი ქრისტიანულ ლიტერატურაში მიღებული, განმტკიცებული და დამკვიდრებულია. სასულიერო მწერლობაში, სადაც ანგელოზებზეა საუბარი, უფრო ხშირად დამოწმებულია ანგელოზების ცალკეულ სახეთა სახელებიც. მაგალითად, ფსევდო დიონისე არეოპაგელი: „...უბრატეს მისსა დასდებენ მთავარ-ანგელოზთა შემკულეობასა მთავრობათა თანა და კელმწიფებათა და ძალთა და სხუათა მათ...“ (433, გვ. 116); „ვმცვალეობლოდეთ... ნამდვლვე ძლიერთა მათ სახილველთა საღმრთოთა კელმწიფებათა და ძალთა მხილველობითა...“ (433, გვ. 124) და სხვა მრავალი. კიმენურ ძეგლებში: „...ანგელოზთა შეეშინენ, ეშმაკნი შეჭრწუნდედ, მთავრობანი და ძალნი დაეცნედ...“ („განსუენებაჲ იოვანწსი“) (418, გვ. 201) და სხვა. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში: „მთავრობანი, კელმწიფებანი და ძალნი... აქებენ სამებასა სამგუამოვნებსა, მამასა, ძესა და წმიდასა სულსა“ („დასდებელნი ყოველთა წმიდათანი“) (482, გვ. 427) და სხვ. ვეფხისტყაოსანში კი, საერთოდ, არსად, არც ერთ შემთხვევაში არ ჩანს ანგელოზთა არც ერთი სახის სახელი.

ამასთან ერთად, ბიბლიაში ნახსენებია ანგელოზთა საკუთარი სახელებიც: გაბრიელ (დან. 8,16; 9,21; ლუკ. 1,19. 26), მიქაელ (დან. 10,13. 21; 12,1; იუდ. 9; აპოკ. 12,7), რაფაელ (ტობ. 3,22), იერემიელ (3 ეზდრ. 4,36), ურიელ (3 ეზდრ. 5,19). გარდა ამისა ქრისტიანული მწერლობა იცნობს კიდევ ანგელოზებს: სალათიელს, იეგუდიელს და ბარაქიელს (Ангел—272; 298). ანგელოზებს საკუთარი სახელებით იცნობს მაჰმადიანური რელიგია; ესენია: მთავარანგელოზები — ჯაბრაილი, მიქაილი, ისრაფილი, აზრაილი; ანგელოზები — ნაქირი და მუნქარი (საფლავის ანგელოზები), რიდვანი (სამოთხის დარაჯი), მალიქი (ჯოჯონეთის დარაჯი) და სხვ. მრავალი (259, გვ. 100). რუსთველის პოემა კი არ იცნობს ანგელოზთა არც ერთ საკუთარ სახელს.

2. ქრისტიანული შეხედულებით ანგელოზები სულიერი, მაგრამ უსხეულო, ან გარკვეული ეთერიული სხეულის მქონე არსებებია. ისინი ზოგჯერ ღებულობენ ხილულ სახეს, მაგრამ ეს მათი დროებითი და შემთხვევითი ფორმაა. ეს უკანასკნელი დროებითი ფორმა კი ადამიანურ სახეს ჩამოგავს, მაგრამ მათი გამოჩენა-გაქრობის სისწრაფე და თავისებურება ცხადყოფს, რომ ისინი ზეადამიანური არსებანი არიან. ქრისტიანულ მწერლობასა და ხელოვნებას სახიერი წარმოდგენა ანგელოზებზე სწორედ მათი დროებითი და შემთხვევითი ფორმით აქვთ. ბიბლიის ჩარჩოებზე ანგელოზთა სახედ იყვნენ ფრთოსანი ქერობიმიები. ასევე უძველეს ტაძრებში გამოსახული იყვნენ ქერობიმები უზარმაზარი ფრთებით. ქერობიმების სახით აგვიწერს ანგელოზებს წინასწარმეტყველი იეზეკიელიც თავის ურმის თვის ცნობილ ხილვაში (იეზეკ. 1.). იეზეკიელის აღწერით, ქერობიმები ადამიანის სახისა იყვნენ, მხოლოდ 4 სახით და 4 ფრთით. ადამიანის სახის მარჯვნივ იყო ლომის სახე, ხოლო მარცხნივ ზვარაკისა და არწივის. წყვილი ფრთით ისინი ფრინავდნენ, ხოლო მეორე წყვილით სახეს იფარავდნენ. წინასწარმეტყველ ესაიას ხილვაში სერაფიმნი უფრო მარტივადაა გამოსახული (ესაია, 6,2). ესაიამ იხილა ექვსფრთიანი სერაფიმები. წყვილი ფრთით იფარავდნენ სახეს, მეორე წყვილი ფრთით — ფეხებს, ხოლო მესამე წყვილი ფრთით ფრინავდნენ. უფრო მარტივად იყო გამოსახული ანგელოზები მორწმუნეთა ფანტაზიაში. უძველესი ხელოვნება ანგელოზებს გამოხატავდა მოზრდილი ყრმების სახით, წელზე გინგლით შეკრული მოსაცმელით. პირველ საუკუნეებში ანგელოზებს გამოსახავდნენ ჩვეულებრივი ადამიანების სახით, მხოლოდ მათაც წელზე გინგლით შეკრული სპეციალური, მორთული მოსაცმელი ეცვათ. ასეა გამოხატული მე-2 საუკუნის ფრესკებზე მთავარანგელოზები გაბრიელი და რაფაელი. მე-4 საუკუნიდან ანგელოზებს გამოსახავენ ადამიანების სახით მხოლოდ შარავანდედისებრი ნათებით, ბაკმით და ფრთებით. მე-6 საუკუნიდან ხელოვნებაში ანგელოზები გვევლინებიან მწირის, ყარბის სახით კვერთხით ხელში. მე-8 საუკუნიდან ანგელოზებს ხატავენ ფრთებით, ბაკმით და ხელში კვერთხით, რომელიც ზოგჯერ ჭვრით ბოლოვდება. მოგვიანებით კი ქრისტიანულ ეკლესიაში დამკვიდრდა ანგელოზთა გამოხატვა ფრთიანი შიშველი ბავშვების სახით, ანდა მხოლოდ ფრთებიანი ბავშვის თავით (Ангел—272; 298).

აი, ამგვარი სახეებით წარმოედგინათ ადამიანებს ანგელოზები უძველესი დროიდან დღემდე. გვხვდება თუ არა ვეფხისტყაოსანში ამგვარი სურათები? იცნობს თუ არა ვეფხისტყაოსანი იეზეკიელის ჩვენების მაგვარ ქერობიმებს, ესაიას ჩვენების მაგვარ სერაფიმებს, სპეციალურ მოსაცმელში მორთულ, წელზე გინგლაშემოვლებულ

ყრმებსა თუ მამაკაცებს. ფრთოსან და ბაკმიან ადამიანებს, კვერთხიან მამაკაცებს, ან ფრთოსან შიშველ ბავშვებს? ხომ არ ჩანს ვეფხისტყაოსანში საერთოდ რაიმე გაურკვეველი ეთერიული სხეულის მქონე, ანდა უხორცო სულიერი არსებანი, ანდა საერთოდ რაიმე ფორმის მქონე არსება, რომელიც უეცრად გაჩნდება ხოლმე რომელიმე სიტუაციაში და ასევე უცნაურად და უეცრად გაქრება? არა, არავითარი ამგვარი რუსთველის პოემამ არ იცის!

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

ა) ბიბლიაში გარკვევით ჩანს, რომ ანგელოზები ეშვებიან მიწაზე, მიდიან ადამიანებთან და წარმართავენ მათ მოქმედებას. ასე გამოეცხადა ანგელოზი უფლისა ღვთისა ეგვიპტელ აგარს, აბრამის ცოლის სარას მხევალს, და ურჩია მას დაბრუნებულიყო სასახლეში და დამორჩილებოდა სარას, დამდაბლებულიყო მის წინაშე (შეს. 16,7—13). ორი ანგელოზი მივიდა სოდომში ლოთთან და გამოიყვანეს ლოთი თავისი ორი ქალიშვილით ქალაქიდან, რადგანაც სოდომი უნდა განადგურებულიყო (შეს. 19). ანგელოზი მახვილით ხელში ეახლა ბალამს და მოუწოდა უკან დაბრუნებულიყო გზიდან (რიცხვ. 22,31—35). ასევე მახვილშემართული ანგელოზი გამოეცხადა ისუს ნაცეს ძეს (ისუ ნავ. 5,13—15). ანგელოზი ეახლა გედეონს და მოუწოდა გაეთავისუფლებინა თავისი ხალხი (მსაჯ. 6,11—23). ანგელოზი მოეგლინა, აგრეთვე, მანოეს უშვილო ცოლს და აღუთქვა მას ვაჟის შეძენა (მსაჯ. 13,3—5). ასევე გამოეცხადა ანგელოზი უფლისა მთელ ებრაელ ხალხს (მსაჯ. 2,1) და სხვ.

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

გ) არის კიდევ მესამე გზა ანგელოზების ადამიანთა ცხოვრებაში ჩარევისა. ანგელოზები ძილში ეჩვენებიან, ესიზმრებიან მოკვდავთ და ამცნობენ მოქმედების გეგმას. ასე მაგალითად: მიძინარე იაკობმა იხილა კიბე, რომლითაც ანგელოზები ზეცაში აღიოდნენ (შეს. 28,12). ხოლო ახალი აღთქმის მიხედვით იოსებს ძილში მრავალგზის ეჩვენა ანგელოზი, რომელიც ამცნობდა ხან ქრისტეს ჩასახვის ამბავს, ხან მის

¹ რა თქმა უნდა, ანგელოზი (ან ღემონი) არ იყო ფატმანის გრძნეული მონა, რომელმაც „მოლი რამე წამოისვა ზედა ტანსა“ და ფანტასტიკურად შეფრინდა ქაჭეთის ციხეში.

ეგვიპტეში წაყვანას, ხან კი იქიდან დაბრუნებას (მთ. 1,20; 2,13. 19) და სხვ.

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

ჩვენ სამი თვალსაზრისით დავახასიათეთ ანგელოზთა დასი. განვიხილოთ მათი სახელები, მათი სახე, მატერიალური ფორმა და მათი მოქმედების გზები და საშუალებანი. ვეფხისტყაოსანში არ ჩანს არც ანგელოზთა მსგავსი შესახედაობის არავითარი არსება, არც სახელი, რომელიც მხოლოდ ანგელოზს უნდა ნიშნავდეს და არც ისეთი მოქმედება, რომელიც ანგელოზებს ახასიათებს ხოლმე.

4. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ავტორს თავისებური წარმოდგენა აქვს ანგელოზებზე; ისეთი, რომელიც არა ჰგავს ბიბლიურ და საზოგადოდ სასულიერო მწერლობის წარმოდგენას? ხომ არ გამოუჩენია ქართულ ხელოვნებას რაიმე სიახლე ამ საკითხის გადაწყვეტაში? ხომ არ ჰქონდათ ქართველებს სხვაგვარი წარმოდგენაც ანგელოზებზე, რომელიც რუსთველისათვის შეიძლება საყრდენად გამხდარიყო? არა, ქართული წარმოდგენა ანგელოზებზე, რა თქმა უნდა, ისეთივეა როგორც ბიბლიური. არც ქართულ სასულიერო თუ საერო მწერლობას და არც ქართულ ფერწერასა თუ ოქრომკვდლობას ამ საკითხის გადაწყვეტაში რაიმე გადახრა რელიგიური ბიბლიური თვალსაზრისიდან არ ჰქონია.

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

ამ მხრივ ძალზე საინტერესო მასალას იძლევა ძველი ქართული ფერწერა და ოქრომკვდლობა. ქართულ ხელოვნებაში ანგელოზები ყოველთვის გამოსახულია ადამიანის სახით, თუმცა როგორც IX საუკუნის სამწერლობელიდან ჩანს, ანგელოზთა სიმბოლოდ არწივის თავიც იყო მიჩნეული (167, ტაბ. 25). ანგელოზთა აუცილებელ სიმბოლოებად ჩანს ფრთები და შარავანდელი. ამათ გარდა მთავარანგელოზებს ხშირ შემთხვევაში ამშვენებთ ერთ ხელში ჯვრიანი სფერო, მეორეში კი ლაბარუმი.

ასე არიან გამოხატული ანგელოზები ყინწვისში ქალთა ფრესკა-

ზე (199, გვ. 224—225), დავით-გარეჯაში დრაკონის სიკვდილის ფრესკაზე, ახტალაში მოციქულთა ფრესკაზე, ვარძიაში გიორგი III და თამარის ფრესკაზე, ბერთუბანში ტაძრის თაღისა და კამარის ფრესკებზე, გელათში ხარების ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს მთავარი ტაძრის ანგელოზთა ჯგუფის ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში ჰეტიმასიის ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს მოწამეთა ეკლესიის კამარის მონატულობაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს ხარების ეკლესიის ამბულეების ფრესკაზე, ატენში ხარების კომპოზიციაში, ატენში იოსების ძილის კომპოზიციაში, ოშკში ჭვარცმის კომპოზიციაში, იფარში ქრისტეს შობის კომპოზიციაში, ზემო სვანეთში კვირიკეს და ივლიტას ეკლესიიდან შობის კომპოზიციაში¹.

ასევე გამოსახული მთავარანგელოზები ლაგურკის ხატსა და კაცხის ჭვარზე (167, ტაბ. 81, 69, 70).

ასევე გამოხატავდნენ მიქელ მთავარანგელოზსაც: დავით-გარეჯა, გელათი, იფარი (200, ტაბ. 20, 99, 100, 101, 102, 119, 129) და ოქრომჭედლობის ნიმუში ჩუკოლიდან (167, ტაბ. 66); გაბრიელ მთავარანგელოზსაც: ოქრომჭედლობის ნიმუში და ფრაგმენტი მესტიიდან (167, ტაბ. 68 და 67), ფრესკები: დავით-გარეჯის, ატენის, იფარის (200, ტაბ. 21, 53, 99, 103, 104, 105). მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებს ერთად: ოქრომჭედლობის ნიმუშებში წვირბიდან, ჩუკოლიდან, ლანჩვალიდან, ჟენაშიდან, თელავიდან და მარტვილიდან (167, ტაბ. 87, 88, 89, 102, 186, 195).

ამგვარად, ქართულ ხელოვნებაში არ შეცვლილა ბიბლიური წარმოდგენა ანგელოზებზე.

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

¹ იხ. 199, ტაბულები: 63, 83, 95, 162, 163, 192; 200, ტაბულები: 29, 30, 31, 46, 47, 49, 63, 67, 92, 120, 131.

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

ამრიგად, ვეფხისტყაოსანში არა ჩანს არც ერთი ნიშანი ანგელოზებრივი არსებებისა. რუსთველის პოემაში რომ ანგელოზი რაიმე როლს ასრულებდეს, შეუძლებელია ეს ზეციური არსებები რომელიმე ნიშნით არ დამსგავსებოდნენ რელიგიურ-ბიბლიური, ქართული ხელოვნების და მსოფლიო ლიტერატურის წარმოდგენას ანგელოზებზე. ეს გარემოება კი გვაფიქრებინებს, რომ ავთანდილის ძალნი ზეციერი არ უნდა იყვნენ ანგელოზები.

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

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

ავთანდილი მიმართავს შერმადინს.

„განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;
მარტოება ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“¹.

ავთანდილი უხსნის შერმადინს: — შენი ჩემთან ყოფნა საჭირო არ არის იმიტომ, რომ თუ ფათერაკია (თუ ასეთი განგებაა), სულ ერთია, იგი ერთსაც და ასსაც ერთნაირად მოჰკლავს; ხოლო, რაც შეეხება მარტოობას, იგი ვერაფერს დამაქლებს, თუ ცისა ძალთა დასი მიცავსო. მაშასადამე, ავთანდილი ერთმანეთს უპირისპირებს ფათერაკს (განგებას) და ცისა ძალთა დასის დაცვას: თუ ფათერაკია, მაშინ ავთანდილს ცისა ძალთა დასი ვეღარ შევლის, მაშინ ავთანდილს იმედი აღარა აქვს: „ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს თუნდა ასი“. ცისა ძალთა დასის დაცვა ავთანდილს სჭირდება იმისათვის, რომ ფათერაკი არ მოხდეს. რადგანაც ფათერაკის შემთხვევაში ავთანდილს არა აქვს ცისა ძალთა დასის იმედი, ცის ძალთა დასი არ უნდა იყოს ანგელოზები. ქრისტიანობას აქვს წარმოდგენა მფარველ ანგელოზზე. მფარველი ანგელოზი იცავს ადამიანს უბედური შემთხვევიდან, ეხმარება მას კეთილ საქმეებში. გარდა ამისა, ქრისტიანუ-

¹ ამ რედაქციით იკითხება ეს სიტყვები 1966 წლის სამივე გამოცემაში. მაგრამ 1966 წლამდე განხორციელებული ყველა გამოცემა სხვაგვარ წაითხვას უჭერს მხარს:

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

ამ უყანასკნელ წაითხვას ემორწმება ხელნაწერები: C E F G H I R U V W Y Z I¹ R¹ B¹ F¹ L¹ O¹ Q¹ T¹; პირველ წაითხვას კი — A B D J K M N O P Q S T X A¹ C¹ D¹ E¹ G¹ J¹ K¹ M¹ N¹ P¹ S¹ U¹ V¹ X¹ (401, გვ. 112). შინაარსობრივად ორივე წაითხვა ერთსა და იმავეს ამბობს, რადგანაც მოყვანილ სტროფში ფათერაკი მხოლოდ აეის მომასწავებელ განგებაზე შეიძლება მიუთითებდეს. აქედან გამომდინარე კი გამოთქმა: ფათერაკი სწორად მოჰკლავს ერთი იყოს, თუნდა ასი — იმავე აზრის შემცველია, რასაც პირველი ვარიანტი ამბობს: განგებაა, სწორად მოჰკლავს ერთი იყოს თუნდა ასი. თუ რომელი წაითხვაა რუსთველური, ამის თქმა ძნელია. მეორე წაითხვას (ფათერაკი...) მხარს უჭერს შემდეგი გარემოებანი:

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

ბ) ფათერაკი რუსთველური სიტყვაა (437, 634, 916, 931, 1049). იგი ერთგზის ეფხისტყაოსანში სწორედ ისეთ კონტექსტში გვხვდება, სადაც ვაქრები ფიქრობენ, რომ მათ თავს უბედური შემთხვევაა, რომ ისინი ყველანი უნდა დაიღუპონ: „შენგან დაუპრჩით ჩვენ ყველანი ფათერაკსა ეზომ ძნელსა“ (1049, 4).

პირველ ვარიანტს (განგებაა, ...) მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ განგება ეფხისტყაოსანში ძალზე გავრცელებული სიტყვაა და ამ წაითხვას უფრო სანდო ხელნაწერები (A, B) ემორწმებიან (C-ს „ფათერაკი“ კი გვიანდელი აღდგენა).

ლი წარმოდგენით ანგელოზებს ღმერთთან ააქვთ ადამიანთა ლოცვა-ვედრება. ასე რომ, თუ ცისა ძალთა დასი ანგელოზებია, იგი უძლეური არ შეიძლება იყოს ფათერაკის, უბედობის, უბედური შემთხვევის დროს. ავთანდილის ცისა ძალთა დასი კი ფათერაკს ვერაფერს შველის. მაშასადამე, ამ კონტექსტის თანახმად, ჩვენი აზრით, ავთანდილის ცისა ძალთა დასი არ უნდა იყოს ანგელოზები!

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან უნდა დავასკვნათ შემდეგი:

1. ვეფხისტყაოსნის ცისა ძალთა დასის ფუნქცია განსხვავდება ანგელოზთა შესაძლებლობებზე რელიგიური წარმოდგენისაგან.

2. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ავთანდილი ძალზე ხშირად მიმართავს თავის მფარველ ცისა ძალთა დასს. პოემაში ნათლად ჩანს ძალნი ზეციერი. გარკვევითაა თქმული მათი სახელებიც და ვხედავთ მათი მოქმედების შედეგებსაც. მაგრამ ისინი არ არიან ანგელოზები.

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

მაშასადამე, ავთანდილის ცისა ძალთა დასი არ არის ანგელოზთა დასი.

მაშ, რას წარმოადგენს ავთანდილის ძალნი ზეციერი?

ჩავხედოთ ბიბლიას, ვეფხისტყაოსნის უპირველეს და უმდიდრეს წყაროს.

4 მეფეთა 17,16

და დაუტრევეს მცნებანი უფლისა ღუთისა თვისისა, და იქმნეს თავისა თვისისა ორნი ზუარაკნი გამოდნობილნი, და ქმნეს მალნარნი და თავყუანისცეს ყოველთა ძალთა ზეცისათა, და მსახურებდეს ბაალსა.

Βασιλέων Β', ιζ', 16

Και ἐγκατέλιπον πάνας πὰς ἐντολὰς Κυρίου τῶν Θεῶν ἀντῶν, καὶ ἔκαμον εἰς ἔαυτοὺς χωνευστὰ, δὺο μύσχοις καὶ ἔκαμον ἄλση, καὶ προσεκύνησαν πᾶσαν τῆν στρατιὰν τῶν ὀβραγῶν, καὶ ἐλάτρευσαν τὸν Βάαλ².

¹ ერთ-ერთ ხელნაწერში (Q—930) გადაწერს „ცისა ძალთა დასი“ შეუცვლია გამოთქმით „ღმრთისა ძალთა დასი“. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს გარემოება არაფერს ამბობს იმის სასარგებლოდ, რომ „ცისა ძალთა დასი“ ანგელოზებია. პირიქით, გადაწერს ან არ ესმის გამოთქმა „ცისა ძალთა დასი“ და მას ცვლის მისთვის გასაგები — „ღმრთისა ძალთა დასით“, რომელიც მართლაც ანგელოზებს ნიშნავს, ანდა მას მიზნად აქვს დასახული „გააქირსტიანოს“ ავთანდილის მეტყველება და იგი შევანებულად ასწორებს ტექსტს.

² ბიბლიის ბერძნულ ტექსტს ყველა შემთხვევაში ვიმოწმებთ 1872 წლის გამოცემით (514).

4 მეფეთა 21,3

და მიიქცა და აღაშენნა მალაღ-
ნი, რომელი დაარღვნა მამამან
მისმან ეზეკია, და აღადგინა სამ-
სხუტრპლო ბაალისა, და ქმნნა
მალნარნი, ვითარცა ქმნნა აქაბ
მეფემან ისრაელისამან, და თაყ-
ვანისცა ყოველსა ძალსა
ცათასა, და დაემონა მათ.

4 მეფეთა 23,4

და ამცნო მეფემან ხელკის
მლღელსა დიდსა, და მლღელთა
მათ შემდგომთა, და მცუტლთა
კართათა მოღებად ტაძრისაგან
უფლისა ყოველნი ჰურქელნი
ქმნილნი ბაალისთვის და მალნა-
რისთვის და ყოველსა ძალი-
სა ცისათვის და დაწუა იგინი.
გარე იერუსალემისა საღიშოთე-
სა შინა კედრონისასა, და გარ-
დასთხია მტუტრი მათი ბეთილს.

4 მეფეთა 23,5

და დაწუა მლღელნისანნი, რომ-
მელნი მიეცნენ მეფეთა იუდაის-
თა, და უკმევდეს მალაღთა, და
ქალაქთა შინა იუდასთა, და გარე-
მოს იერუსალემისა, და უკმევ-
დეს ბაალსა და მზესა, და მთოვა-
რესა, და მნათობთა, და ყოველ-
სა ძალსა ცისასა.

რა არის ეს ყოველნი ძალნი ზეციისანი, რომელთა
მიმართ თაყვანისცემის და რომლის კერპთა დაწვის ამბავია მოთხ-

Βασιλέων Β', κα', 3

Και ἀνθροδόμεσε τοὺς ὑψηλοὺς
τόπους, τοὺς ὀποίους ἑξεκίας ὁ
πατήρ αὐτοῦ κατέστρεψε· καὶ ἀνή-
γειρε θουσιαστήρια εἰς τὸν Βάαλ,
καὶ ἔκαμεν ἄλσος, καθὼς ἔκαμεν
Ἀχαάβ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ·
καὶ προσεκύνησε πᾶσαν τὴν στρα-
τιὰν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐλάτευσεν
αὐτά.

Βασιλέων Β', κγ', 4

Καὶ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς Χελ-
κίαν τὸν ἱερέα τὸν μέγαν, καὶ
τοὺς ἱερεῖς τῆς δευτέρας τάξεως,
καὶ τοὺς φύλακας τῆς πύλης, νὰ
ἐκβάλωσιν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ Κυρίου
πάντα τὰ σκεύη, τὰ κατεσκευ-
ασμένα διὰ τὸν Βάαλ, καὶ διὰ τὸ
ἄλσος, καὶ διὰ πᾶσαν τὴν
στρατιὰν τοῦ οὐρανοῦ· καὶ
κατέκαυσεν αὐτὰ ἕξω τῆς
Ἱερουσαλήμ, ἐν τοῖς ἀγροῖς
Κέδρων, καὶ μετεκόμισαν τὴν
σάκχην αὐτῶν εἰς Βαιθήλ.

Βασιλέων Β', κγ', 5

Καὶ κατήργησε τοὺς εἰδωλολά-
τραις ἱερεῖς, τοὺς ὀποίους οἱ βασι-
λεῖς τοῦ Ἰουδα διώρισαν νὰ θυμι-
άζωσιν ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τόποις, ἐν
ταῖς πόλεσι τοῦ Ἰουδα, καὶ ἐν
τοῖς πέριξ τῆς Ἱερουσαλήμ· καὶ
τοὺς θυμιάζοντάς εἰς τὸν Βάαλ,
εἰς τὸν ἥλιον, καὶ εἰς τὴν σελή-
νην, καὶ εἰς τὰ ζῶδια καὶ εἰς
πᾶσαν τὴν στρατιὰν τοῦ
οὐρανοῦ.

რობილი მეფეთა მე-4 წიგნში? ეს ყოველნი ძალნი ზეცი-
სანი, ყოველგვარი ექვის გარეშე, არის ვარსკვლავები,
აკი გარკვევითაა თქმული: „უკმევდეს ბაალსა და მზესა, და
მთოვარესა, და მნათობთა, და ყოველსა ძალსა
ცისასა“.

მეფეთა წიგნის ძალნი ზეცისანი-ს ბერძნული შესატ-
ყვისია ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ, რუსული — *воинство небесное*,
სომხური — ზორუთეან აერკინც, ებრაული — სება'ჩაშშამამამ. ებ-
რაული სება'ჩაშშამამამ არ გვხვდება მარტო მეფეთა წიგნში¹. იგი
საზოგადოდ გავრცელებული სახელია შველ აღთქმაში. მისი ბერძ-
ნული, რუსული და სომხური შესატყვისი თუ ყოველთვის უცვლე-
ლია, ქართულ ბიბლიაში ებრაული სება'ჩაშშამამამ ხან
თარგმნილია, როგორც ძალნი ზეცისანი // ძალნი ცისა-
ნი (4 მფ. 17,16; 21,3; 23,4; 23,5; ფს. 32,6; ეს. 34,4; იერ. 33,22;
დან. 8,10, სოფ. 1,5), ხან როგორც მკედრობა ცისა (2 ნეშთ.
33,3; 33,5; 3 მეფ. 22,19; იერ. 19,13; ნემ. 9,6), ხან როგორც სამ-
კაული ცისა (მეორე შჯ. 17,3; 4,19; შეს. 2,1); ხოლო ზოგჯერ კი
მის შესატყვისად ქართულ ბიბლიაში გარკვევით იკითხება ყოველ-
ნი ვარსკვლავნი:

წინასწარმეტყველება ესაიასი,
45,12

მე შევქმენ ქუჩყანა და კაცი მას
ზედა, მე კელითა ჩემითა, დავამ-
ყარე ცაჲ, მე ყოველთა ვარ-
სკულავთა ვამცენ.

წინასწარმეტყველება იერემიასი,
8,2

და განკმნენ იგინი წინაშე მზი-
სა, და წინაშე მთოვარისა, და
წინაშე ყოველთა ვარსკულ-
ავთა, და წინაშე ყოვლი-
სა მკედრობისა ცისასა,
რომელნი შეიყვარნეს და რო-
მელთა კმსახურეს...

'Hσαιαζ, με', 12

'Eγὼ ἔκτισα τὴν γῆν, καὶ ἔπο-
ιῆσα ἀνῆραπον ἐπ' αὐτῆς· ἐγὼ δὶὰ
τῶν χειρῶν μου ἐξέτεινα τοὺς οὐ-
ρανούς, καὶ ἔδωκα διαταγὰς εἰς
πᾶσαν τὴν στρατιὰν αὐ-
τῶν.

'Iερεμίας, η', 2

Καὶ θῆλουσιν ἀπλῶσαι αὐτὰ κα-
τέναντι τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήν-
ης, καὶ κατέναντι πάσης τῆς
στρατιᾶς τοῦ οὐρανοῦ, τὰ
ὄποια ἠγάπησαν, καὶ τὰ ὄποια
ἐλάτρευσαν...

¹ ბიბლიის ებრაულ ტექსტზე ვმუშაობდით მზექალა შანიძის დახმარებით.

და დადნენ ყოველნი ძალნი ცისანი, და წარიგრაგნოს ცა ვითარცა წიგნი, და ყოველნი ვარსკვლავნი დამოცვენ ვითარცა ფურცელნი ვენახისაგან, და ვითარცა დაცკვიან ფურცელნი ლელუსაგან.

Και πασα η στρατια του οβρανοι θείλει λυθαι, και οι οβρανοι θείλουσι περιτυλιχθη ώς βύβλιον, και πασα η στρατια αυτων θείλει πέσει, και ώς πίπτει τὸ φῶλλον ἀπὸ τῆς ἀμπέλους, και και ώς πίπτουσι τὰ φύλλα ἀπὸ τῆς σικῆς.

ამრიგად, ძალნი ზეციერნი და მისი მონაცვლენი: ყოველი მკედრობა ცისა, ყოველი სამკაული ცისა, ყოველნი ვარსკვლავნი ებრაული სებაქიაშუმამამის შესატყვისად იხმარება ქართულ ბიბლიაში და იგი ყოველგვარი ეპკვის გარეშე ვარსკვლავებს ნიშნავს ძველი აღთქმის ტექსტებში (336): მეორე სჯული 17,3; 4,19; 4 მეფეთა 17,16; 21,3; 23,4; 23,5; ესაია 34,4; იერ. 8,2; 19,13; 33,22; სოფ. 1,5; დან. 8,10; ნემ. 9,6; 2 ნეშტ. 33,3; 33,5; ესაია 40,26; 45,12; ფს. 32,6.

ზეციური ძალნი ვარსკვლავების სახელწოდებად ცნობილია სხვა ძველი ხალხების წარმოდგენებითაც. კერძოდ უძველესი სპარსული რელიგია — მითრაიზმი იცნობს ზეციურ ძალებს — ზეციურ მხედრობას, რომელსაც მითრა სარდლობს. ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ, შესაძლებელია, ებრაელებმა ტყვეობის ხანაში სპარსელებიდან ისესხეს წარმოდგენა ვარსკვლავების, როგორც ზეციური ძალების შესახებ (cp 344, გვ. 164)¹.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ძალნი ზეციერნი ბიბლიის ზოგიერთ ადგილას თუ საზოგადოდ ვარსკვლავებს აღნიშნავს, რომელთაც ებრაელები აღმოსავლეთის სხვა ხალხებთან ერთად თაყვანს სცემდნენ, ზოგიერთ ადგილას იგი კონკრეტულად იმ შვიდ მნათობს ნიშნავს, რომელთაც აღმოსავლეთის ყველა ხალხი განსაკუთრებულ პატივს სცემდა და აღმერთებდა (cp 358).

წარმოდგენა ზეციურ ძალებზე როგორც ვარსკვლავებზე ახალ აღთქმაში იგრძნობა. ეს იქიდან ჩანს, რომ ახალი აღთქმის ძალნი (ბერძნული αι δυνάμεις, სირიული ჰაღლე, სომხური ზორუთაუენქ, რუსული силы) ანგელოლოგიურ იერარქიაში უპირატესად ანგელოზთა დასის საზოგადო სახელი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი კონკრეტული რიგის სახელია. ე. ი. ძველი აღთქმის წარმოდგენა ძალნი-მნათობების თაობაზე ახალმა აღთქმამ კი არ უარყო, არამედ ანგელოზთა დასის ერთ-ერთ რიგად გადაიზარა. ამაზე დაყრდნობით ძალ-

¹ შენიშვნა „cp“ (compara—შეადარე) ანალოგიურ შემთხვევებში მიუთითებს, რომ დასახელებულ ნაშრომს უშუალოდ არ ვიცნობთ.

ნი ცათანი ახალ აღთქმაშიც და მის კვალდაკვალ მთელ ქრისტიანულ მწერლობაში ანგელოზთა მხედრიონის საერთო სახელდაც იქნა გამოყენებული. ამგვარად, ახალი აღთქმის ძალნი ცათანი, არის რა ანგელოზთა მხედრიონის ზოგადი სახელი, მნათობებსაც, როგორც ანგელოზთა ერთ-ერთ რიგსაც (ძალნი), მოიცავს და გულისხმობს. ეს გარემოება შეინიშნება, ჩვენი აზრით, მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველებაში: ზეციურ ძალთა (ანგელოზთა სამყაროს) შეძვრა დახატულია ცის ხილული სამყაროს შეძრწუნებით. პასაჟში ჩაქსოვილია ასტროლოგიური ნიუანსი და საშივე მახარებელთან ერთნაირად დატული ზეციურ მნათობთა სტენა (შდრ. 187, გვ. 173):

მთ. 24,29: „ხოლო მეყსეულად შემდგომად ჭირისა მის მათ ღლეთაჲსა მზე დაბნელდეს, და მთოვარემან არა გამოსცეს ნათელი თჳსი, და ვარსკულაჲნი დამოცვენ ზეცით, და ძალნი ცათანი შეიძრნენ“.

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

ლკ. 21,25. 26: „და იყოს სასწაული მზესა შინა და მთოვარესა და ვარსკულაეთა, და ქუეყანასა ზედა შეკრებაჲ თესლებისაჲ განკჳრვებითა ოზრისაჲთა ზღუსაგან და ძრვისა. სულითა კაცთაჲთა შიშისაგან და მოლოდინისა მომავალისა ზედა სოფელსა ამას, რამეთუ ძალნი ცათანი შეიძრნენ“.

ამრიგად, ძველ აღთქმაში ძალნი ზეციერიანი საზოგადოდ ვარსკვლავებს, ან კერძოდ იმ მნათობებს აღნიშნავს, რომელთაც უძველესი წარმოდგენით ხალხი თაყვანს სცემდა და აღმერთებდა. ებრაული რელიგია, და შემდგომ ქრისტიანული რელიგია, ერთი ღმერთის სახელით ებრძოდა ზეციურ ძალთა, ვარსკვლავთა გაღმერთებას. მაგრამ, რადგანაც ხალხთა წარმოდგენა ზეცაში არსებულ ძალთა ღვთიურობაზე მტკიცე იყო, ახალი რელიგია თანდათანობით დათმობაზე მიდიოდა. ებრაელობამაც და ქრისტიანობამაც თანდათანობით შეითვისა ზეციურ ძალთა ღვთიურობის თეზა და მას ადგილი მისცა ერთი ღმერთის ზეციურ ამაღაში. ამგვარად იქნა ზეციურნი ძალნი — ვარსკვლავები გადააზრებული ზეციურ ძალებად — ანგელოზებად. ამგვარი გარდაქმნა მხოლოდ ზეციურ ძალებს არ განუტედათ. ასე წარმოიშვა ანგელოზთა სხვა სახის სახელებიც. საზოგადოდ ებრაულმა და ქრისტიანულმა მითოლოგიამ ანგელოზებად აქცია უძველეს ხალხთა წარმოდგენაში არსებული სხვადასხვა ღვთაებრივი არსებანი (289, გვ. 146; შდრ. 222, გვ. 361). იგივე ბედი ეწია ქერუბიმებს, ფროთსან ხარებს, რომელთაც ბაბილონური ტაძრების შესასვლელთან დგამდნენ, რათა დაეფარათ ისინი ბოროტი სულებისაგან (60, გვ. 123).

ძალნი ზეციერანის ანგელოზებად . გადააზრების პროცესი თვით ძველი აღთქმის ზოგიერთ წიგნში ჩანს, მეფეთა მესამე წიგნის 22-ე თავის მე-19 მუხლში ძალნი ზეციერანი ზოგადად ღვთის მსახურ ამალას აღნიშნავს. ასევე განმარტავენ მას ნეშტთა მეორე წიგნის მე-18 მუხლში. ხოლო ორიოდ აღვიღოთ იგი უკვე ანგელოზებს უნდა ნიშნავდეს. კერძოდ: ისუ ნავ. 5,14; ფს. 103,21; 148,2 (336). ახალ აღთქმაში, როგორც წესი, ძალნი ზეციერანი, კერძოდ კი ძალნი ანგელოზებს ნიშნავს: 1 პეტრე 3,22; რომ, 8,38; ეფეს. 1,21; 1 კორ. 15,24; საქ. მოც. 7,42. ქრისტიანული რელიგიის საბოლოოდ გამარჯვების შემდეგ კი, როგორც აღვნიშნეთ, ფსევდო დიონისე არეოპაგელმა ძალებს ქერობიშებთან და სხვა ანგელოზებრივ არსებებთან ერთად ბიბლიური წიგნების საფუძველზე საბოლოოდ მიუჩინა თავისი ადგილი ანგელოზთა იერარქიაში. ამან კი დაასრულა ზეციურ ძალთა — ვარსკვლავების ზეციურ ძალთა — ანგელოზებად გადააზრების პროცესი.

მაგრამ კანონიკურ ქრისტიანულ აზრს ძალთა ანგელოზთა შესახებ უკლებლივ არ გაჰყოლია ძველი საუკუნეების ადამიანთა წარმოდგენები. განზე გადავა ძველი მეცნიერების ერთი უაღრესად პოპულარული დარგი — ასტროლოგია.

ძველი ქალდეველების რწმენით, ვარსკვლავები, რომლებიც გარს ერტყა დედამიწას, ან დასახლებული იყვნენ ღმერთებით, ან თვითონ წარმოდგენდნენ ღმერთებს (310, გვ. 40). ეს გარემოება საფუძვლად დაედო ასტროლოგიურ შეხედულებებს. ასტროლოგია ცნობილ შვიდ მნათობში ღვთაებრივ ძალებს ხედავდა. ჭერ კიდევ ძველ ქალდეველებს სწამდათ, რომ ვარსკვლავების იმ რთულ მოძღვებში, რომლებიც ღამე ბრწყინავდნენ მათ სამხრეთულ მოჭედილ ცაზე, შესაძლებელია ამოიციონ ფანტასტიკური ფორმები, უცნაური საგნები, ნამდვილი ცხოველები, თუ წარმოსახვითი გმირები. ადამიანებს სჭეროდათ, რომ ეს მრისხანე ძალები (316, გვ. 16) შესაძლებელია მათდამი იყვნენ განწყობილნი ან მტრულად, ან კეთილად. მიუხედავად უძველესი ბაბილონის მოსახლეობის სიჭრელისა, მათ წარმოდგენათა ნაირსახეობისა და ამ კოსმოსური ძალების (316, გვ. 37) კულტისადმი წინააღმდეგობისა, ზეციური მნათობთა თაყვანისცემა მაინც მოედო მთელ ბაბილონს, აქედან მთელ მცირე აზიას და შემდგომ საბერძნეთს. უძველესი ბერძნული რელიგიის უაღრესად ჰუმანური და ესთეტიკური სული უპირისპირდებოდა ზეციური სხეულების, ამ შორეული ძალების გაღმერთებას (316, გვ. 38). ასტროლოგიურმა მეცნიერებამ მაინც გაიკვლია გზა. ბერძნულ-რომაულ სამყაროს მოედო შეხედულება, რომ სწორედ ეს ზეცაში არ-

სებული შორეული ძალები, მრისხანე ძალები, კოსმოსური ძალები წინასწარმეტყველებენ ჩვეულებრივ მოკვდავთა ბედს. ამ ზეციურ ძალებს მიენიჭათ ამქვეყნიური ცხოვრების განმგებლის უფლებები. ასტროლოგიური შეხედულებების ფორმირებიდან მისი არსებობის უკანასკნელ დღემამდე, მთელი ათეული საუკუნეების განმავლობაში ზეციური ძალები ეწოდებოდა საზოგადოდ ვარსკვლავებს და კერძოდ იმ შვიდ მნათობს, რომელთაც მიწიერი ამბების წინასწარმეტყველებაში გადამჭრელი როლი ენიჭებოდათ. იმ მნათობებს, რომელთა დაკვირვებითაც ასტროლოგები წინასწარმეტყველებდნენ, ზეციური ძალების (celestial powers || heavenly powers) სახელწოდებით იცნობს თანამედროვე მეცნიერებაც (316, გვ. 54, 105, 179).

ყოველივე ამის შემდეგ, შესაძლებელია, აპრიორულად ვთქვათ, რომ კლასიკური პერიოდის ქართულ მწერლობაში მოსალოდნელია, ძალნი ზეციერი ვარსკვლავებს, ზეციურ მნათობებსაც აღნიშნავდეს. მოსალოდნელია იმიტომ, რომ, ჯერ ერთი, ასტროლოგიურ შეხედულებებს, როგორც მთელ ბიზანტიურ და არაბულ სამყაროში, საქართველოშიც ფართო გავრცელება ჰქონდა. მეორეც, კლასიკური პერიოდის ქართული მწერლობა დიდად იყო დამოკიდებული ბიბლიაზე, კერძოდ ძველ აღთქმაზე. ქართული მწერლობა ფართოდ იყენებდა ბიბლიურ სახეებსა და ბიბლიურ ცნებებს. ჩვენი ვარაუდი რომ საფუძველს მოკლებული არ არის, ამ პერიოდის ლიტერატურული ძეგლებიდანაც ჩანს. მაგალითად, ჩახრუხაძის „თამარიანში“ ერთ ადგილას ძალნი ზეციერი აშკარად ვარსკვლავების, ზეციური მნათობების, ციური სხეულების მნიშვნელობით გვხვდება:

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

არამედ თვისსა ერსა და თვისსა მიდრკა მისდამი საღმობიერსა.

ეწოდა მამა, ძე ეთამამა, სული ეწრფელა მთავრობიერსა.

სიტყვით ყენა წყალნი, ზეცისა ძალნი დაბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა

(480, ჯგ. 212).

მოყვანილ ნაწყვეტში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ამბავი. ექვს არ იწვევს, რომ ზეციისა ძალნი, რომელთა შექმნაზე საუბარია წყლის შექმნის შემდეგ, მხოლოდ და მხოლოდ ვარსკვლავებს, მატერიალურ ზეციურ სხეულებს შეიძლება ნიშნავდეს. ამიტომაც, რომ ძეგლის გამომცემელ ივ. ლოლაშვილსაც ზეციისა ძალნი განმარტებული აქვს როგორც სამყაროს სხეულები (104, გვ. 267).

ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც არ არის ყოველთვის ძალნი ზეციერი ანგელოზების იდენტური და, განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან, იგი ზოგჯერ ზეციურ მნათობებს აღნიშნავს. ასე მაგალითად, ევსეჟი იერუსალიმელის საკითხავში „მიგე-

ბებაჲ“ ნათქვამია: „აწ არა თუ ძალნი ცათანი რაჲ საშინელებით მო-
ავლინნა, არცა ანგელოზნი იგი ცეცხლებრ მოტყინარენი განსადევნე-
ლად მისთვის... არამედ თვთ თავადმან ქუაბითა მით და ზაგასა შინა
შეხუეულმან სახუეველითა მოულო სამოსელი იგი დიდებისაჲ, რო-
მელ-იგი ზაკუევით მიეპარა ადამისგან“ (391, გვ. 91). აქ ძალნი
ცათანი აშკარად გამიჯნულია ანგელოზთაგან და იგი ზეციურ
მნათობებს გულისხმობს.

დავუბრუნდეთ ისევ ვეფხისტყაოსანს. ამთავითვე შეგვიძლია ვი-
ფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ძალნი ზეციერი ნივთები ვარსკე-
ლავებს, ასტროლოგიურ მნათობებს უნდა ნიშნავდეს. ამ ვარაუდის
დაშვების საშუალებას იძლევა შემდეგი გარემოებანი: 1. როგორც
სპეციალურმა კვლევა-ძიებამ გვაჩვენა ძალნი ზეციერი სა-
ზოგადოდ შეიძლება ნიშნავდეს ან ვარსკვლავებს (მნათო-
ბებს), ან ანგელოზებს. საგანგებო შესწავლამ კი დაგვანახვა,
რომ ვეფხისტყაოსანის ძალნი ზეციერი არ გულისხმობს ანგელოზებს:
2. როგორც დავინახეთ, ასტროლოგიაში ძალნი ზეციერი
ვარსკვლავებს, ასტროლოგიურ მნათობებს ეწოდებოდა. საყოველ-
თაოდ აღიარებულია, რომ რუსთველი კარგად იცნობდა და ხშირ შემ-
თხვევაში ეყრდნობოდა კიდევ ასტროლოგიურ შეხედულებებს. შე-
საძლებელია, რომ რუსთველის ძალნი ზეციერი ასტრო-
ლოგიურ შეხედულებებში დამკვიდრებული მნიშვნელობის შემცველი
იყოს. 3. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზ-
რება, რომ ვეფხისტყაოსანის ავტორი ზედმიწევნით იცნობს და მთლი-
ანად ემყარება ბიბლიას (81, გვ. 195, 204). რუსთველი ხშირად იყენებს
ბიბლიურ სახეებსა და ცნებებს. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ ძალნი
ზეციერიც პოემაში იმავე მნიშვნელობით იხმარებოდეს, რაც მას
ბიბლიაში, კერძოდ ძველ აღთქმაში, გააჩნია (შდრ. 169ა, გვ. 334).

პოემის მხატვრულ სტრუქტურაზე დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ
ვეფხისტყაოსანის ძალნი ზეციერი და ცისა ძალთა
დასი აშკარად ვარსკვლავებს, ზეციურ მნათობებს გულისხმობს:

1. აეთანდლის ძალნი ზეციერი ანუ ცისა ძალთა
დასი რომ ვარსკვლავთა, მნათობთა დასია, იქიდან ჩანს, რომ პოე-
მაში აშკარად ჩანს ზეცაში არსებული სწორედ ამგვარი დასი, ამგვარი
მხედრობანი. ვეფხისტყაოსანი იცნობს ზეცაში არსებულ ვარსკვლავთა
მხედრობას, კრებულს, მნათობთა დასს, რომელსაც მზე სარდლობს..
პოეტის რწმენით, თინათინი სწორედ ამ მზის დასის სადარია.
ზეციურ მნათობთა გუნდის მსგავსია:

სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარტოდ ასული,

სოფლისა მნათი მნათობი, მზისა ცა დასთა დასული (34).

ფატმანის დასასიათებით ნესტანია მზის სადარი, ვარსკვლავთა კრე-
ბულის მეუფე, ცისა ხომთა პატრონი:

„ვპკადრე: „მითხარ, ვინ ხარ, მზეო, ანუ შეილო ვისთა ტომთა?
იმა ზანგთა სით მოჰყვანდი შენ, პატრონი ცისა ხომთა?“ (1139).

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

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

ავთანდილის რწმენა ასტროლოგიურია. ავთანდილის მსჯელობაზე დაკვირვება, ჩვენი აზრით, ასაბუთებს ამ გარემობას.

ა) შერმადინს ავთანდილი უმტკიცებს: „განგებაა, სწორად მოჰკლავს: ერთი იყოს, თუნდა ასი“. საზოგადოდ, შეხედულება განგებაზე დამახასიათებელია მრავალი ფილოსოფიური და რელიგიური წარმოდგენისათვის, მაგრამ ამ შემთხვევაში „განგება“ ასტროლოგიურ განგებას უნდა ნიშნავდეს, რადგანაც ამ კონტექსტში განგება არის კონკრეტულად უბედური შემთხვევა, რომელიც გარდაუვალად უნდა მოხდეს. სავსებით სწორადაა ეს კონტექსტი გახსნილი ხელნაწერთა იმ ჯგუფში, რომელშიაც იკითხება: „ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი“. ეს გარდაუვალი უბედურება რომ ნამდვილად ასტროლოგიური განგებაა, ამაზე დამარწმუნებლად მიუთითებს კონტექსტი. ამ შემთხვევაში უბედური ბედი მოქმედებს არა რომელიმე პიროვნებაზე, არამედ გარკვეულ გარემოში, გარკვეულ დროის მონაკვეთში და იგი ერთნაირად კლავს ყველას, ვინც ამ სიტუაციაში მოხვდება. ასეთი მოქმედება კი ასტროლოგიური განგებისთვისაა დამახასიათებელი. მეორეც, ავთანდილი ერთმანეთს უპირისპირებს თავის პირად ბედს და იმ ზოგად განგებას, უბედურ ხვედრს, ფათერაკს, რომელშიც შესაძლებელია იგი მოხვდეს. აქაც ასტროლოგიური შეხედულება გამოსჭვივის. ასტროლოგიური თვალსაზრისით, საერთო ზემოქმედებანი (ჯამთსიჯაძ) უფრო ძლიერი არიან, ვიდრე ინდივიდუალური, კერძო ზემოქმედებანი, ე. ი. საერთო ზემოქმედებანი ამარცხებენ ინდივიდუალურს (310, გვ. 582). მაშასადამე, ინდივიდი, რომელსაც ასტროლოგიური გამოთვლა უბედურებას არ უქადის, თუ საერთო ასტროლოგიური უბედურების სფეროში მოყვა, იღუპება. ამიტომაც, რომ ავთანდილი გარკვევით ამბობს: თუ საერთო უბედურებაა, ფათერაკია, მაშინ ერთნაირად მოგვედები, მარტო ვიქნები თუ არა; ხოლო, საზოგადოდ, თუ ზეციური მნათობები დამიფარავენ, მარტობა ვერაფერს დამაკლებსო.

ბ) იმავე კონტექსტზე დაკვირვება კიდევ ერთი საინტერესო დას-

კენის გამოტანის საშუალებას იძლევა. ავთანდილის სიტყვით, ერთმანეთს უპირისპირდება, ერთი მხრივ, უბედური ბედი, უბედური ხვედრი, ფათერაკი და, მეორე მხრივ, ცისა ძალთა დასის მფარველობა. თუ ავთანდილს განგებით უბედური ხვედრი, ფათერაკი უნდა შეხედეს, მაშინ საქმე ცუდადაა; ხოლო, თუ გმირს ცისა ძალთა დასი დაიცავს, მაშინ ველარაფერი ავნებს. დავუკვირდეთ:

განგება, (ფათერაკი) სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;
მარტოება გერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი.

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

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

ყმამან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხალსა,
ვისგან ძალნი ზეციური გააგებენ აქა ქმნალსა,
იგი იქმან ყველაქასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხალსა:
ხამს ყოვლისა დაჭერება, ბრძენი სჯერა მოწვენალსა“.

მაშასადამე, ავთანდილი ასწავლის ვაჭრებს, რომ ძალნი ზეციურიანი განაგებენ ყოველივეს, რაც ამქვეყნად ხდება. ისინი აკეთებენ ყველაფერს, ზოგს იღუმალს, ზოგს კი გაცხადებულსო („იგი იქმან ყველაქასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხალსა“). ეს უკანასკნელი დებულება პირწმინდად ასტროლოგიურია. ასტროლოგია აღიარებს, რომ მას არ შეუძლია გამოიცნოს ყველაფერი, რაც ცაზე ხდება და რაც ამქვეყნიურ მოვლენებს შეესაბამება, მაგრამ მთავარ მომენტებს ზეციურ მნათობთა განლაგებაში იგი სწორად დანიხნავს და მიხვდება (310, გვ. 574). მაშასადამე, ასტროლოგიის თვალსაზრისით, ზეციურ მნათობთა მოქმედებაში ზოგი რამ იღუმალია, ზოგი კი გაცხადებული.

დ) ავთანდილი აგრძელებს და ასწავლის ვაჭრებს: საჭიროა ყველაფერი ეს დაიჭიროთ, თვით ბრძენსაც კი სჯერა მოწვენალისო („ხამს ყოვლისა დაჭერება, ბრძენი სჯერა მოწვენალსა“). მაშასადამე, ყოველივე ეს, რაც ვაჭრებს ავთანდილმა აუხსნა, არის მოძღვრება მოწვენალის შესახებ. მოწვენალი არის ბედისაგან თავს დატეხი-

ლი ავი მოვლენა, ავი მომავალი, რომელიც გარდუვალად უნდა მოხდეს. მოწვევადი, როგორც ცნობილია, ასტროლოგიურ მომავალს გულისხმობს. იგი ის ავი ხვედრია, რომელიც თითოეულ ადამიანს ზეცაში უწერია და რომელიც თავის დროზე მას მიეწევა, თავს დაატყდება.

ე) საზოგადოდ, ვეფხისტყაოსანში რომ გატარებულია ვარსკვლავური ხვედრის, ასტროლოგიური განგების, მოწვევადის იდეა; რომ ამქვეყნიურ ამბებზე, ვეფხისტყაოსანის მიხედვით, ზეციური მნათობები იძლევიან ცნობებს; რომ ზეციურ მნათობთა განლაგების მიხედვით შეგვიძლია ამოვიკითხოთ უბედურება-ბედნიერების ამბები; ამაზე პირდაპირ მიუთითებს პოემის 1414 სტროფი. ზეციურნი ძალნი მეტყველებდნენ ფათერაკზე, დიდ სისხლისღვრაზე, უბედურებაზე, რომელიც ქაჯეთის ციხესთან უნდა მომხდარიყო (დაწვრილებით იხ. ქვეთავი: ვეფხისტყაოსანის „კრონოსი“).

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

მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარავენ ნათლისა სვეტითა (1408).

3. შორეულ მოგზაურობებში მიმავალი ავთანდილი ცისა ძალთა დასის მოიხედდა. უფრო ზუსტად კი, რაინდს სწამს, რომ, თუ ზეციერი ძალნი დაიფარავენ, იგი უვნებელი დარჩება, მისი საქმე გაიმარჯვებს. ამიტომაც სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილი გმირი ზეციური ძალებისაკენ — მნათობებისაკენ მიაპყრობს ხოლმე თვალს, ასტროლოგიურ მნათობებს ევედრება, ზეციურ ვარსკვლავებს შესთხოვს დახმარებას. ვეფხისტყაოსანის ამ თვალსაზრისით შესწავლა ცხადყოფს, რომ ავთანდილი სწორედ ასტროლოგიური მნათობების მოიხედდა.

ტარიელის მეორედ შესაყრელად წასული ავთანდილი კაეშანმა მოიკვა. რაინდს გაუჭირდა თინათინთან განშორება, ვაჟკაცი სევდამ შეიპყრო. და ამ სულიერი მარტოობისა და მიუსაფრთხის ეშამ გმირმა ზეცისაკენ აღაპყრო თვალი, ძალნი ზეციერი მოძებნა, მათ შეევედრა. და აი, ეს ძალნი ზეციერი, რომელთაც მფარველობას სთხოვს მარტომყოფი გმირი, სწორედ მზე, მთვარე და ვარსკვლავებია! პირველად მზერა ავთანდილმა მზეს მიაპყრო:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად,

ერთ-არსებისა ერთისა, მის უფამოსა ეამისად,

ვის გმორჩილებენ ციერი ერთის იოტის წამისად,

ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჭე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“ (837).

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

მთვარეს ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა
შენ ხარ, მომცემი მიწნურთა მიწნურობისა სენისა,
შენ გაქვს წამალი მისისა მოთმინებისა თმენისა,
მიაჭე შეყრა პირისა, შენ გამო შენებრ მშენისა“ (840).

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

რა შეუღამდის, ვარსკვლავთა ამოსვლა ეამებოდის,
მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უჭვრეტდის, ეუბნებოდის (839).

კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა ავთანდილი ტა-
რიელთან მეორედ განშორების შემდეგ: რაინდი, ერთი მხრივ, საუკე-
თესო მეგობრის — ტარიელის განშორებას განიცდიდა, ხოლო მეორე
მხრივ, სატრფოს — თინათინის მოგონებით იწვოდა. და აი, უნაპირო
სევდის მიერ შეპყრობილი ავთანდილი ისევ თავისი იმედის ზეც-
ურნი ძალნი აკენ აღაპყრობს თვალს, მნათობებს — ასტრო-
ლოგიურ ძალებს ევედრება, რომ მიხედონ მარტოობაში მყოფს, შე-
უმსუბუქონ სევდა, დაცვან, დაეხმარონ. ავთანდილის ლოცვის ყველა
დეტალი, ყველა სიტყვა ასტროლოგიურია. გმირი მიმართავს შვიდი-
ვე მნათობს. თითოეულ მათგანს კი აძლევს ისეთ დავალებას, რაც ას-
ტროლოგიური შეხედულებით ამ მნათობს შეეფერება (იხ. 23, გვ.
3—39; 184).

ავთანდილის გალობა მზისადმი მიმართვით იწყება.

ასტროლოგიური შეხედულებებით მზეს პირველი ადგილი უჭი-
რავს. იგი არის მნათობთა დასის მეთაური. ამქვეყნიურ ცხოვრებაში
მზე მეფეთა, ხელმწიფეთა ეტლია; ხელმწიფეთა ბედნიერების მომნი-
ჭებელია. ამჟვე შეხედულებებით მზე-მნათობი სიყვარულის შემწე
და მფარველია. ამიტომაც ავთანდილი სწორედ მზეს აბარებს თავისი
ხელმწიფის, თინათინის სიყვარულს:

„აჰა, მზეო, გვაჩები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,
ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობისა მისცემს სენსა,
მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ ღღესა“ (958).

შემდეგ ავთანდილი ზუალს მიმართავს. ზუალი არაბული
სახელია სატურნის, ბერძნული კრონოსის. ზუალი სევდიანი ეტლია.
ასტროლოგიურად იგი ძალმომრეობის და უბედურების უფალია. იგი
ფერად შავია და სიბნელე, ქირი, ცრემლები და კაემანი მისი ნიშნე-
ბია. ამიტომაც, ავთანდილიც შესაფერისი სიტყვებით მიმართავს სა-
ტურნს:

„მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ქირი ქირსა,
გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,
შემომყარე კაემნისა ტვირთი მძიმე, ვითა ვირსა...“¹ (959).

¹ საინტერესოა, რომ თვით დეტალი ზუალთან ვირის ხსენებისა ასტროლოგიურია.
ასტროლოგიური წარმოდგენით თითოეულ მნათობს გარკვეული ცხოველი შეესაბამე-
ბოდა: ზუალის შესატყვისი სწორედ ვირი იყო (299, გვ. 368—373; 67, გვ. 266).

შემდეგ რაინდი მუშთარს მიაპყრობს თვალს. მუშთარიც არაბული სახელია ი უ პ ი ტ ე რ ი ს ა. მუშთარს მოსამართლეთა ეტლად იტყვიან. ასტროლოგიურად იუპიტერი მიუღდგომელი ბრჭე-მოსამართლეთა, სამართლიანი და უმწიკვლო მსაჯული, ავთანდილიც შესაფერის დავალებას აძლევს დიდ მნათობს:

„ჰე, მუშთარო, გეაჩები შენ მართალსა ბრჭესა, ღმრთულსა,

მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;

ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წაიწყმედ ამით სულსა!

მართალი ვარ, გამიკითხე! რად მიწყულულებ მისთვის წყლულსა?“ (94).

შემდეგი ლოცვა მარიხს ეკუთვნის. მ ა რ ი ხ ი არაბული სახელია მ ა რ ს ი ს. იგი ასტროლოგიაში ბოროტი ცთომილია. მისი მოწითალო შუქი ადამიანებს ოდითგანვე აშინებდა. ამიტომაც, წინაპრები მას მესისხლეთა ეტლს უწოდებდნენ. სისხლი, ომი, ხანძარი და სიკვდილი მარსის ასტროლოგიური ნიშნები აყო. ავთანდილი მზადაა მარსისაგან ყოველი უბედურება აიტანოს, მხოლოდ სანაცვლოდ ავალებს, რომ თინათინს უამბოს მისი სევდის, მწუხარების შესახებ:

„მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამკერ ლახვრითა შენითა,

შე-ცა-მღებე და შემსვარე წითლად სისხლისა ღენითა,

მას უთხრენ ჩემნი პატივნი, მას გააგონენ ენითა...“ (96).

შემდეგ ავთანდილი ასპიროზს ევედრება. ა ს პ ი რ ო ზ ი ვ ე ნ ე რ ა ს ბერძნული სახელია. უპირატესად მას აფროდიტეს უწოდებდნენ. ასპიროზი ასტროლოგიური რწმენით საყვარულის დედოფალი და მკურნალია. სწორედ ამიტომაც უამბობს მას ავთანდილი თავისი სიყვარულის სიმწარეზე, ტკივილზე:

„მოდი, ასპიროზ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა დაგითა...“ (962).

შემდეგი გალობა ო ტ ა რ ი დ ს ეკუთვნის. ო ტ ა რ ი დ ი მ ე რ კ უ რ ი ს არაბული სახელია. ასტროლოგიაში შენიშნული იყო, რომ მერკური მზესთან ახლოს იმყოფება, მასთან ერთად ბრუნავს, მის სხივებში იწვის და იკარგება. ავთანდილი ოტარიდის ამ თვისებას მოხდენილად აღარებს თავის საკუთარ ბედს — როგორც შენ მზე, ასევე მეც ჩემი მზე — თინათინი მამბრუნებს და მწევავსო — მიმართავს იგი მნათობს:

„ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:

მზე მამბრუნებებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმეცმს წვასა“ (963).

ასტროლოგიური ნიშნით ოტარიდი მწიგნობარია, მწერალთა მფარველია. ამიტომაც ავთანდილი მას თავისი უბედურების აღწერას სთხოვს:

„დაჟე წერად ჰირთა ჩემთა, მელნად მოგეცემ ცრემლთა ტბასა“ (963).

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

„მო, მთავარო, შემიბრაღე. ვიღვე და შენებრ ვეჰლდები,

შე გამავსებს, შზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხვდები, ზოგჯერ ვწვლდები“ (964).

ასტროლოგიურად მთვარე სიყვარულში დამხმარეა, სნეულ და შესაწყნარებელ მიჯნურთა მოწყალეა. ამიტომაც, მთვარესაც ავალებს ავთანდილი თავისი სიყვარულის ამბავს:

„მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს, ანუ როგორ ვზნდები,

მიღი, უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის კვედები“ (964).

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

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შეიღივე შემოწმებიანი:

მზე, ოტრიღი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდენიან,

მთვარე, ასპიროზ, მარიხი, მოვლენ და მოწმედ მყვებიანი,

მას გააგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მღებიანი“ (965).

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

ავთანდილის ლოცვა-ვედრება მნათობთა მიმართ შემთხვევითი ხასიათის არ არის. საზოგადოდ ასტროლოგიური წარმოდგენით ადამიანს შეეძლო მნათობებზე, ვარსკვლავთა სულზე თავისი ლოცვით გავლენა მოეხდინა. მნათობებისადმი ლოცვა საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა უძველეს ხალხებში, იმ ადამიანებში, რომელთაც სწამდათ მნათობთა ღვთაებრიობა. ცნობილია, მზისადმი და მნათობებისადმი ლოცვის ტექსტები ეგვიპტური პირამიდების წარწერებიდან; ცნობილია, აგრეთვე, ბაბილონური ლოცვები დეფიცი მნათობთა წინაშე, სპარსული გალობანი მნათობთა მიმართ და სხვა. საკმაოდ მდიდარია ამ ტიპის ლოცვებით მთელი ასტროლოგიური ლიტერატურა: ანტიკური, არაბული და საზოგადოდ შუა საუკუნეების ასტროლოგიური ტექსტები (სპ 328). მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ IV საუკუნის ცნობილი რომაელი ასტროლოგი ფირმიკუსი. ფირმიკუსი სპეციალურ ასტროლოგიურ ნაშრომში ევედრება მზეს, მთვარეს და დანარჩენ ხუთ პლანეტას, შესთხოვს მათ იმპერიის ძლიერების შენარჩუნებას და იმპერატორის სიცოცხლესა და ღლეგრძელობას (310, გვ. 568).

ამგვარად, ავთანდილის ძალნი ზეციერი არიან ვარსკვლავები,

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

როგორც ჩანს, აღორძინების ხანის ქართველ მკითხველს მართებულად ესმოდა რუსთველის კონცეფცია და პოემის ზეციური ძალებში ასტროლოგიური მნათობებს ხედავდა. ამას ადასტურებს პოემის ტექსტის კარგი მცოდნის მამუკა თავაქარაშვილის მიერ 1646 წელს შესრულებული ვეფხისტყაოსნის მინიატურები. მამუკა სწორად გრძნობს, რომ ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, ზეციური მნათობები განაგებენ ადამიანთა ბედ-იღბალს. ამიტომაც, რომ მამუკა კასეული ილუსტრაციებით, პოემის გმირთა მოქმედებას ზეციდან მზისა და მთვარის ასტროლოგიური ნიშნები დაჰყურებს (398).

ყოველივე ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, აშკარაა, რომ ავთანდილის ძალნი ზეციური ასტროლოგიური მნათობები და ვარსკვლავებია.

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

„... მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,
ვისჯან ძალნი ზეციური გააგებენ აქა ქმნადსა,
ი. იქმან ყველაქასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხადსა;
ხამს ყოველისა დაჭერება, ძრძენი სყერა მოწეუდას“.

მაშასადამე, ავთანდილის აზრით, მეკობრეების დამარცხებისათვის მადლი ღმერთს, შემოქმედს უნდა შესწირონ, რადგანაც მხოლოდ და მხოლოდ მისი (ღმერთის) ნება-სურვილით განაგებენ ზეციური ძალნი აქაურ ამბებს. ე. ი. ზეციურ ძალთა ანუ მნათობთა მოქმედებას, ავთანდილის აზრით, განაპირობებს, მბრძანებლობს ღმერთი. მნათობები ემორჩილებიან ღმერთის აზრს, ნება-სურვილს. ავთანდილის მიერ წამოყენებული თვალსაზრისი არ არის შემთხვევითი. ვეფხისტყაოსანში საზოგადოდ ამგვარი აზრია გატარებული. მაგალითად, როდესაც ასმათი ტარიელთან ნესტანის გატაცების ამბავს მოიტანს, იგი საუბარს შემდეგი სიტყვებით იწყებს:

„მოთხრა: ღმერთმან სიგვრველ ცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა“ (572).

„ცის სიმგრგველ“ ასტროლოგიურ წარმოდგენებთან დაკავშირებული გამოთქმა, იგი ზეციურ ბურჯებში მნათობთა განლაგებას უნდა ნიშნავდეს. გავიხსენოთ:

კრონოს, წყრომია შეხედულმან. მოიშორვა სიტკო მზისა;
მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგველ ცისა (1414).

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

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

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

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

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

აღმოსავლეთიდან ანტიკურ საბერძნეთში შემოსული ასტროლოგია თანდათან კარგავს რელიგიის მნიშვნელობას. მასში ბერძნები მეცნიერებას ხელავენ. ამგვარად გაგებული ასტროლოგია ადვილად ეგუებოდა სხვადასხვაგვარ რელიგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს (მდრ. 334, გვ. 7), რომლებიც განსაკუთრებით ხშირად ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე. ყველაზე დიდი, არსებითი ცვლილებანი ასტროლოგიის; გაგებაში შეიტანა ნეოპლატონიკურმა სკოლამ.

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

„...ἐπακολουθεῖται δὲ τῷ θεῷ ἡ παρ' αὐτῶν ἡγεμονία, ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἐνὶ ζῳῶν παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἂν τις μάϋοι. Καὶ γὰρ καὶ ἡμῶς ἂν τις γυνοίη εἰς ὀφθαλμοῦς τινος ἰδῶν ἢ τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματος καὶ κινδύνοῦς καὶ σωτηρίας. Καὶ οὖν μέρη μὲν ἔχεινα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. Μεστὰ δὲ πάντα σημεῖων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἦδη ἐν συνηθεῖα γιγνώμενα γιγνώσκεται πασι. Τίς οὖν ἢ σύνταξις ἡ μία; Οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῷα, ἀπ' ὧν σημαινόμεθα ἔκαστα. Συγγρητῆσθαι δὴ δεῖ ἀληθοῦς τὰ πάντα — καὶ μὴ μόνον ἐν ἐνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εὐεργημένου σύμπνοια μία, ἀλλὰ πολὺν μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί“ (512, გვ. 33-34).

„...ცაში ყველაფერი ისეა. როგორც სულდგმულში, რომელშიც, მისი საწყისის ერთიანობის წყალობით, შესაძლოა შეიქნო ერთი ნაწილი მეორის წიად. ასე, კაცის თვალებსა თუ მის სხვა ასოში ჩვენ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ საფრთხე, რომელიც მას ემუქრება და ისიც, თუ რა საშუალებით შეუძლია გაექცეს ამ საფრთხეს; და როგორც ასონი ნაწილნი არიან ამ კაცისა, ისე ჩვენც ნაწილნი ვართ სამყაროს. სხვადასხვა არსთ სხვადასხვა ნაწილები აქვთ. მეორე მხრივ, ყველაფერი ნიშნებითაა სავსე და ბრძენი ისაა, ვინც ერთი ნივთით შეიცნობს მეორეს. ასე რომ, ყველას ხელ-ეწიფების ჩვეულებრივ მოვლენათა შეცნობა. ყველა მოვლენა კოორდინირებულია. ამრიგად, ყველასთვის საცნაურია, როგორ ვწინასწარმეტყველებთ მერმისს ფრინველების ფრენასა თუ სხვა ცხოველებზე დაკვირვების წყალობით. ყველაფერი ერთმანეთს განაპირობებს და, ერთი კარგი თქმისა არ იყოს, ყველაფერი ეთანხმება ერთიმეორეს არა მარტო ინდივიდში, არამედ უპირატესად კიდეც, მთელ სამ-

ამგვარად, პლოტინის შეხედულებით, რომელიც ტიპიურია მთელი ნეოპლატონური სკოლისათვის, სამყაროში ყველაფერი ერთმანეთს ეთანხმება და ერთი საწყისის წყალობით ცაშიც ყველაფერი ისეა მოწყობილი, როგორც ცოცხალ ორგანიზმში. ამდენად, სამყაროს ერთი ნაწილი გრძნობს და განიცდის იმას, რაც უნდა მოხდეს მეორეში. ამ შეხედულებიდან კი ასტროლოგიის ძირითად პრინციპამდე — იმის აღიარებამდე, რომ მნათობთა განლაგებაში ყველაფერი ასახულია, რაც ამქვეყნად უნდა მოხდეს — თითქმის აღარაფერი იყო დარჩენილი.

ყოველივე ამის გამო ნეოპლატონიზმს არ შეეძლო უარი ეთქვა ასტროლოგიაზე, მაგრამ არც ის შეეძლო, რომ იგი მიეღო ისეთი სახით, როგორც მანამდე არსებობდა. ნეოპლატონიზმმა შეცვალა ასტროლოგიის ძირითადი პრინციპები. ენეადაის მე-2 წიგნის მე-3 ტრაქტატი — „ვარსკვლავთა ზემოქმედებისათვის“ (Περὶ τοῦ ἐν τοῖς ἀστέροις) ყველაზე მწყობრად გადმოსცემს ახლებურ თვალსაზრისს.

საკუთარ პრინციპს ფილოსოფოსი ტრაქტატის დასაწყისშივე გვთავაზობს: „Ὅτι ἡ τῶν ἀστέρων φερεῖ σφαιραῖς περὶ ἕκαστον, ἀλλ' οὐκ ἀντὶ πᾶντα ποιεῖ...“ (512, გვ. 28)

(...ვარსკვლავთა სრბოლა მიგვანიშნებს, რაც უნდა მოხდეს, მაგრამ თვითონ არ ქმნის მას...). მაშასადამე, პლოტინმა მნათობთა ზემოქმედებას წაართვა პირველმიზეზის მნიშვნელობა და დატოვა იგი ამქვეყნიური ამბების მხოლოდ მანიშნებლად.

ქვემოთ კი პლოტინი დაბეჭითებით ცდილობს დაასაბუთოს, რომ არ შეიძლება ეს ღვთაებრივი ზეციური ძალები წინასწარი განზრახვით მოქმედებდნენ, რომ ისინი უშუალოდ პასუხობდნენ ჩვენს ამქვეყნიურ ქცევას.

„Ἐν δ' ἔμφυχτα ὄντα προαιρέσει ποιεῖ, τὴν ἀρ' ἡμῶν παθόντα κακὰ ἡμᾶς ποιεῖ ἐχόντα, καὶ τὰντα ἐν φεῖα τῶπα ἰδρῦμένα καὶ ἀντὰ φεῖα ὄντα; Ὅντι γὰρ, δι' αὐτὸν ἄνθρωποι γίνονται κακοί, τὰντα ἐκείνοις ἰπάρχει, ὅντι γὰρ ἔλας γίνεται ἡ

„თუ ისინი სულიერნი არიან და წინასწარაღრჩევით მოქმედებენ, რა უნდა დაეთმინათ მათ ჩვენგან, რომ ჩვენთვის ბოროტი წარმოველინათ, მათ, ღვთიურ ადგილას დავანებულთ და თავად ღვთაებრივთ? მაგრამ მათ არა

¹ პლოტინიდან მოყვანილი ციტატების თარგმნისას ვსარგებლობდით ფრანგული ტექსტითა (512). ქართული თარგმნის საბოლოო რედაქცია გუთუნის ბ. ბრეგვაძეს.

ბეჭდები და კაპიტალიზმის წინააღმდეგობა
შეიქმნა და დაიწყო „კაპიტალიზმის“
(512, გვ. 29)

გააჩინათ რა ისეთი, რაც ბოროტად
აქცევდა კაცს. საერთოდ კი
იმას, კეთილნი ვხედებით ჩვენ,
თუ ბოროტნი, მათთვის არც სი-
კეთე მოაქვს, არც ბოროტება“
(3,2).

ამრიგად, პლოტინი ასკვნის, რომ ვარსკვლავთა მოქმედება არაა
გააზრებელი, არ არის დამოკიდებული მოკვლავთა მოქმედებაზე.
მეორე მხრივ, პლოტინი ხედავს, რომ ვარსკვლავები აღამიანებს
აუწყებენ მომავალს, მაგრამ გრძნობს, რომ ეს უკანასკნელი არაა
მნათობთა მოქმედების მიზანი. ამიტომაც ვარსკვლავთა მიერ ჩვენი
მომავლის წინასწარმეტყველებას იგი აქციდენტურ მოქმედებას უწო-
ლებს და არა არსებითს (3,3). განსაკუთრებით ვერ ურიგდება ფილო-
სოფოსი იმ აზრს, რომ ასტროლოგია ვარსკვლავებს მიაწერს ყოვე-
ლივეს განმგებლობას. ეს, მისი აზრით, სამყაროს ბუნების დანგრე-
ვაა, არცოდნაა იმისა, რომ არსებობს ერთი უფალი, პირველმიზეზი,
რომლის ნებითა და განმგებლობით ხორციელდება ყოველივე:

„...ὄλως δὲ μηθεὶς ἐνὶ τῷ κέρειον
τῆς διοικήσεως διδόναι, τούτοις δὲ
τὰ πάντα διδόναι, ὡσπερ οὐκ ἐπι-
στατοῦντος ἑνός, ἀρ' οὐαὶ διηρησ-
θῆαι τὸ πᾶν, ἐκείσεθ διδόντος κα-
τὰ φύσιν τὸ ἀντὶν περαινῆναι καὶ
ἐνεργῆναι τὰ ἀντὶν συνηταγμένον
ἀν μετ' ἀντὶν. λῦοντός ἐστι καὶ
ἀγνοῦντος κόσμου φύσιν ἀρχῆν
ἔχοντος καὶ αἰτίαν πρώτην ἐπὶ
πάντα ἰοῦσαν“ (512, გვ. 33.)

„...ერთ უფალს ართმევენ ძალ-
მორჭმულობას ყოვლის განმგებ-
ლობისას და ვარსკვლავებს მია-
წერენ მას. თითქოს არ არსებობ-
დეს ზემდეგი ერთი, რომელიც
განაპირობებს ყოველს; და ამრი-
გად, თვითეულ არსს ანიჭებენ
ძალას, საკუთარი ბუნების თანა-
ხმად და საკუთარ თავთან კოორ-
დინირებით თვითონვე მოქმედ-
ბდეს და თვითონვე განაგებდეს
თავის ბედს. მაგრამ ეს ნიშნავს,
დავანგრიოთ სამყაროს ბუნება;
ეს ნიშნავს, არ გვესმოდეს, რომ
არსებობს ერთი საწყისი და პირ-
ველმიზეზი, რომელიც თანაბრად
ვრცელდება ყოველთა ზედა“
(3,6).

ამრიგად, პლოტინმა წაართვა ზეციურ მნათობებს ქვეყნის განმ-
გებლის ფუნქცია და უფალს, პირველმიზეზს, ერთს მიანიჭა იგი.
ვარსკვლავები კი ამ პირველმიზეზის ნებით „ასოებს გვანან, რომლე-
ბიც წამდაუწყებ იწერებიან, ანდა მიწყვი მოძრავნი, ერთხელ და სა-

მულამორ დაწერილ არიან ცაზე. ასე რომ, სხვა ფუნქციებთან ერთად, მომავალსაც გვანიშნებენ“ (’Εστω τεινυσ ἄσπερ γράμματα ἐν ὀρθῶν γράφομενα ἀεὶ ἢ γεγραμμένα καὶ κινούμενα, ποιοῦντα μὲντοι ἔργον καὶ ἄλλο—3,7 (512, გვ. 33).

პლოტინი ცდილობს არ დაამციროს ზეციურ მნათობთა მოქმედების მნიშვნელობა. ისინი, მისი გამოთქმით, დიდებულნი არსნი არიან, მერმისის მანიშნებელნი, უფრო მეტიც, სამყაროს მოქმედების თანაშემწენი:

„Συερούται δὲ καὶ τὰ ἄσπερα ἄς ἂν μύρια ὄσ σμικρὰ ὄντα τοῦ ὀρθῶντος πρὸς τὸ βλῶν ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἐστὶ. Σημαίνει μὲν ὄν παύσα, ὅσα ἐν αἰσθητῶν...“ (512, გვ. 34).

„ვარსკვლავები, ცის ეგ არა კნინი ნაწილები, სამყაროს თანა- მოქმედნი არიან და, გარდა ამისა, ეს დიდებულნი არსნი მერმი- სის ნიშნებს წარმოადგენენ. ისინი წინასწარმეტყველებენ ყველა- ფერს, რაც გრძნობად სამყაროში ხდება“... (3,8).

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვარსკვლავთა მოქმედება მაინც იმ აუცილებლობას ემორჩილება, რომელსაც პირველმიზეზი ქმნის. ამიტომ წერდა პლოტინი დაბეჭდვით ტრაქტატის შესავალში: „ვარსკვლავთა სრბოლა მიგვანიშნებს, რაც უნდა მოხდეს, მაგრამ თვითონ არ ქმნის მას“.

მაშასადამე, პლოტინმა, წინააღმდეგ უძველესი ქალდეური და სტოიკოსების სისტემატიზებული ასტროლოგიისა, მნათობებს წაართვა პირველმიზეზის მნიშვნელობა და უბრალოდ გაღმერთებული ნიშნების როლი მიანიჭა (გაღმერთებულ ნიშნებს ხედავდა მნათობებში უფრო ადრე ფილონიც). ამ ახალი შეხედულების მიხედვით, მნათობები წარმოადგენენ უბრალო სარკეებს, რომლებიც არეკლავენ ღვთაებრივ ფიქრს და აზრს. მნათობთა ასტროლოგიური პოზიციები და ურთიერთობები განიხილება როგორც ღვთაებრივი ნაწერი. ასტროლოგიის, როგორც მეცნიერების, ამოცანაა ამოკითხვა ამ ღვთაებრივი ნაწერისა და ამ ამოკითხვის შესაძლებლობა შთაგონებულია თვითონ ღვთაების მიერ. ამგვარად გაგებული ასტროლოგია ძირს უთხრიდა სისტემატიზებულ ვარსკვლავთმეტყველებას. კერძოდ იგი ნიადაგს აცლიდა პლოტინის ეპოქაში გაბატონებულ პტოლომესა და მისი მოწაფეების დოქტრინას. ამიტომაც ასტროლოგები თავდაპირველად დაუპირისპირდნენ ნეოპლატონიზმის შეხედულებებს ვარსკვლავთმეტყველებაზე. თვით IV საუკ. ასტროლოგი ფირმიკუსი პლოტინს ასტროლოგიისა და ფატალიზმის მტრად თვლიდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, პლოტინის მოძღვრება პერსპექტიული აღმოჩნდა. პლოტინის შესწო-

რებით ასტროლოგია მისაღები გახდა ყოველგვარი თეოლოგიური მოძღვრებისათვის და თვით მონოთეისტური თეოლოგიისათვის. სხვადასხვაგვარმა რელიგიურმა მოძღვრებებმა სწრაფად შეითვისეს ამგვარად გააზრებული ასტროლოგია. თვით ასტროლოგიაც შეეგუა თავის ბედს და ვარსკვლავთმეტყველები აღარ ებრძოდნენ არაერთარ რელიგიას (310, გვ. 600—605). ასტროლოგიური შეხედულებებისა და მონოთეისტური პრინციპის ამგვარი დაკავშირებისთვის საფუძველს იძლეოდა თვითონ ასტროლოგიის რელიგიური ძირები. ქალდეველებშიც იყო რწმენა, რომ ვარსკვლავები ღმერთის სურვილებს უხსნიან ადამიანებს; ამიტომაც უწოდებდნენ ქალდეველები ვარსკვლავებს ამხსნელებს, განმმართველებს — *ἑρμηνεῖς* (316, გვ. 48). ხოლო ერთ ძველ აღმოსავლურ ჰიმნში ღმერთს მიმართავდნენ: „შენ განაგებ მზესა და მთვარეს და ხუთ პლანეტას, დაეწმინდა და მშვენიერი იყოს მათი ნათელი“ (312, გვ. 99)¹.

რაც შეეხება ქრისტიანულ რელიგიას, იგი ასტროლოგიაში თავიდანვე წარმართობას ხედავდა და ებრძოდა მას. მაგრამ თანდათანობით ქრისტიანი მამებიც ეჩვენებოდათ იმ აზრს, რომ ღმერთი შესაძლებელია ზოგჯერ მნათობებს იყენებდეს იმისათვის, რომ თავისი სურვილი აცნობოს კაცობრიობას (310, გვ. 610). დიალოგ *Hermippus*-ის უცნობმა ქრისტიანმა ავტორმა კი პირველად და დაბეჭდვით წამოაყენა თეზისი, რომ ასტროლოგიური რწმენა შეიძლება შეუთანხმდეს ქრისტიანულ რწმენას იმ შემთხვევაში, თუ ვარსკვლავებს მივიღებთ ნიშნებად და არა მიზეზებად (310, გვ. 613—614). ამ გარემოებამ საბოლოოდ დაამშვიდა ქრისტიანი მამები. განაცალკევეს რა ერთმანეთისაგან ნიშნები და მიზეზები, მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ ასტროლოგიური ფატალიზმი აღარ ეწინააღმდეგებოდა ერთი ღმერთის სურვილს, რომ სამყაროში ყველა მოვლენა დამორჩილებულია სწორედ ამ ერთი ღმერთის ნებას. ასეთი შესწორებით ასტროლოგია მისაღები აღმოჩნდა ორიგენისთვის (*Origenes, Commentariorum in Genesim* — 506, სვ. 45—146). ორიგენი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ვარსკვლავები არიან არა ადამიანთა ბედის შემქმნელები, შემოქმედნი (*ποιεῖται*), არამედ მისი მხოლოდ წინასწარმთხრობელნი, წინასწარმეტყველნი (*σημανεῖται*). თუმცა ფილოსოფოსი ადამიანთა მიერ ამ ასტროლოგიური ნიშნების ანუ ღვთაებრივი ნიშნების ამოხსნაში დაეკეზბულია. ამგვარად გაგებულ ასტროლოგიასთან არაფერი აქვს საწინააღმდეგო ევსევი პამფილიელს (*Eusebii Pamphili, Praeparationis Evangelicae, Lib. VI, Cap. XI—507, სვ. 478—506*).

¹ ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ეს თვალსაზრისი ძველი რელიგიებისათვის გვიანდელი კომპრომისული მოძღვრებაა (23, გვ. 37).

ამრიგად, ქრისტიანულ ეპოქაში ზეციურ სხეულებში ღმერთებს აღარ ხელავდნენ. მნათობები იყვნენ მხოლოდ შუამავლები ადამიანებსა და უზენაეს არსებას შორის და იღვნენ ადამიანებზე მაღლა და ღვთაებაზე დაბლა (316, გვ. 112).

ქრისტიანულ აზროვნებაში ზეციურ მნათობთადმი ამგვარი როლის მინიჭებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ორთოდოქსული ქრისტიანული აზრი დიონისე არეოპაგელზე დაყრდნობით ზეციურ მნათობებს ანგელოზთა რიგში მოიაზრებდა (ძ ა ლ ნ ი). ანგელოზებს კი, რელიგიური თვალსაზრისით, სწორედ შუამავალის ადგილი უჭირავთ ღმერთსა და ადამიანებს შორის. გვიანდელი შუა საუკუნეების სქოლასტიკას სამყაროს მართვის ამგვარი სქემის მისაღებად თავისებურ სანქციას აძლევდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მე-12 წიგნი. ამიტომაც, რომ ამგვარადგვა გააზრებული მნათობთა მიმართება პირველმამოძრავებლისადმი შუა საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიაშიც (275, გვ. 74—77, 90—92).

ამგვარად გაგებული ასტროლოგია იყო გაზიარებული ქრისტიანულ საქართველოშიც და, კონკრეტულად, XI—XII საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში. ლეონტი მროველის მითითებით ალექსანდრე მაკედონელმა დაიპყრო რა ქართლი, დატოვა ერისთავად აზონ, რომელსაც უბრძანა: „რათა პატრიუსციემდნენ მზესა და მთოვარესა და ვარსკულავთა ხუთთა, და ჰმსახურებდენ ღმერთსა უხილავსა, დაძბადებელსა ყოვლისასა“ (420, გვ. 18). აქაც ვარსკვლავთა თაყვანისცემა შეთანხმებულია მონოთეისტურ თვალსაზრისთან (23, გვ. 37). ამგვარადგვა გაზიარებული ასტროლოგია იოანე პეტრიწის მიერაც. პეტრიწის აზრითაც, მნათობთა გონიერებას ერთი ღმერთის გონიერებიდან მომდინარედ თვლიან; ხოლო მნათობთა ღვთაებრიობა ერთი ღმერთის მიერ გამოწვეული ღვთაებრიობაა: „და ესვითა ღმრთად გონებად იტყოდა პირველსა გონებასა, რომელსა ნამდვლ მყოფობაჲ უგალობა სიტყუამან. ხოლო მის მიერ წარმონაჩენად საშუალთა გონებათა, ვითარ საუკუნოხსასა და თვთცხოვლობისასა, და კუალად შემდგომითი შემდგომად გონებად ყოველთა უწოდა ვიდრე გონიერისა გონებისამდის, სადა გონიერი აპოლოლო და კრონოს და რეა და დია გამოჩნდეს, რომელნი ხედვენ ცსა გონებათასა, რომელ არს ნამდვლ მყოფი, და ღმერთ იქმნებიან მის მიერ“ (412, გვ. 192).

მაშასადამე, ნეოპლატონიკური შეხედულებით, რომელიც შემდეგ საზოგადოდ გავრცელდა ქრისტიანულ ეპოქაში, მნათობებმა დაჰკარგეს ღმერთობა, ამქვეყნიური მოვლენების განმგებლობა, მოვლენათა მიზეზის მნიშვნელობა. ახალმა ასტროლოგიურმა თვალსაზრისმა დაუმორჩილა ისინი ერთი ღმერთის ნებელობას და დაინახა მათში ნიშნები, დაწერილი ღვთაებრივი აზრი.

დავებრუნდეთ ისევ ავთანდილის შეხედულებებს. ვეფხისტყაოსნის მიხედვით მნათობთა განლაგება ამქვეყნიურ ამბებზე მეტყველებს; მაშასადამე, ვარსკვლავები განაგებენ მიწიერ საქმეებს, მაგრამ თვით მნათობებს ერთი უფალი, უზენაესი არსება, ღმერთი მბრძანებლობს. ძალნი ზეციერნი ღმერთისაგან მოქმედებენ, ღმერთის ნებას ემორჩილებიან. ეს კი, როგორც წარმოებული კვლევა-ძიება გვიჩვენებს, არის ის ასტროლოგიური შეხედულება, რომელიც გავრცელებული იყო ქრისტიანულ ეპოქაში. ეს არის მონოთეისტური თეოლოგიის შერწყმა ასტროლოგიასთან. ეს არის ასტრალური თვალსაზრისი, აღიარებული ნეოპლატონიკოსთა და ქრისტიანული თეოლოგიის გარკვეულ მიმართულებათა მიერ.

რა როლს ასრულებდა შუა საუკუნეების აზროვნებაში ასტროლოგია, რომ რუსთველი ასე ფართოდ იყენებს მას? ხომ არ არის საკვირველი ისეთი დიდი მოაზროვნის მიერ, როგორიც რუსთველი იყო, ასტროლოგიურ შეხედულებებზე ასე მტკიცედ დაყრდნობა?

აღამიანებს ძველთაგანვე ჰქონდათ მიდრეკილება მოკაშვაშე ზეციურ სხეულებში და მათ სასწაულებრივ ცვალებადობაში ღვთაებრივი აზრი დაენახათ. ჯერ კიდევ ანტიკური საბერძნეთის უდიდეს მოაზროვნებთან ვკითხულობთ ცალკეულ ასტროლოგიურ გამონათქვამებს თუ შეხედულებებს. თუ პომპროსთან მხოლოდ ერთადერთ ადგილას ვხვდებით მზის დაბნელების ფაქტის წინასწარმეტყველურ აღსნას (ოდისეა, სიმღ. 20, 350—357), უკვე პითაგორას შეხედულებით ზეციური სხეულები ღვთაებრივი არსებებია; ხოლო პლატონი ვარსკვლავებს ღმერთებს უწოდებს, ისეთ ღმერთებს, რომლებიც ჩანან (316, გვ. 39). არისტოტელეც კი, რომელიც ვარსკვლავების სრბოლას მექანიკურ მოძრაობად განიხილავდა, იცავდა ვარსკვლავთა ღვთაებრიობის დოგმას და იგი ამ ზეციურ სხეულებს სულიერ და გონიერ არსებებად აღიქვამდა (310, გვ. 115; 316, გვ. 39). ქალდეელებში ასტროლოგია რელიგია იყო, საბერძნეთში კი იგი მეცნიერებად იქნა მოაზრებული. ჯერ სტოიკოსებმა, ხოლო შემდეგ მათი წაბაძვით აღმოსავლეთის ხალხებმა დაიწყეს მტკიცება, რომ ასტროლოგია მეცნიერება იყო (310, გვ. 65—66). რომის იმპერიის აყვავების ხანაში ასტროლოგიაში მათემატიკას ხედავდნენ. ასტროლოგებს ანუ მათემატიკოსებს დიდი მოწონება და დაფასება ჰქონდათ, თუმცა ყველა მონარქის დროს ბედი არ სწყალობდათ, რადგანაც ზოგიერთი იმპერატორი პირად ანტიპათიაზე დაყრდნობით სიკვდილით სჯიდა და სახელმწიფოდან აძევებდა მათ. ასტროლოგიამ თანდათანობით მთელი იმდროინდელი მეცნიერება გააერთიანა და ვარსკვლავთა მოძრაობას და განლაგებას დაუქვემდებარა. ამგვარად, ასტროლოგიური მათემატიკის

კვალდაკვალ წარმოიშვა ასტროლოგიური მედიცინა, გეომეტრია, მინერალოგია, ზოოლოგია, ფიზიოლოგია და სხვა (310, გვ. 313).

ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში, როგორც აღვნიშნეთ, ასტროლოგია ახლებურად გადაიზარა ნეოპლატონიკურმა სკოლამ და იგი მისაღები გახდა ყოველგვარი რელიგიონათვის. ასტროლოგიას სურდა, რომ თანხმობაში ყოფილიყო საერთო მორალთან ისე, რომ არ ეთქვა უარი თავის დოქტრინაზეც. ამის გამო იგი ახერხებდა მორიგებოდა სხვადასხვა რელიგიას. ყველაზე მეტად ასტროლოგიას ქრისტიანობასთან კონტაქტის დამყარება გაუჭირდა. თუმცა ორიგენემ მაინც მოახერხა, რომ გამოენახა საერთო ენა ვარსკვლავურ მეცნიერებასთან. ორიგენეს კვალს ბევრი აღმოსავლელი ეკლესიის მამა გაჰყვა. მათ შორის ევსევი პამფილიელთან ერთად აღსანიშნავია ათანასე ალექსანდრიელიც, რომელიც ცდილობდა ბიბლიურ წიგნებში ასტროლოგიური თეორიები ეპოვნა და ადასტურებდა კიდევ, რომ იობის წიგნში არის კვალი ასტროლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე მეტად პოპულარული თეორიის — მნათობთა სავანეების თეორიისა (310, გვ. 615—616). IV საუკუნეებში ქრისტიანობა არ ებრძოდა ასტროლოგიას, რომელსაც მეცნიერული სახე ჰქონდა. მაგრამ ეკლესია ვერ დაუშვებდა, რომ ზედაპირზე ამოტივტივებულიყო მისი რელიგიური ძირები. IV საუკუნის ეკლესიის მამებმა ხელახლა დაიწყეს ბრძოლა ვარსკვლავური მეცნიერების წინააღმდეგ. მათ აშინებდათ ასტროლოგიური ფატალიზმი. ისინი ამგვარად ფიქრობდნენ: თუ ვარსკვლავები ღმერთის ნებით მოქმედებენ, ხოლო, თავის მხრივ, მნათობები ჩვენს ქცევას განაპირობებენ, მაშინ ღმერთი პასუხისმგებელი გამოდის ჩვენი ცუდი ყოფაქცევისა (310, გვ. 617). განსაკუთრებით მძაფრი ბრძოლა გამოუცხადა ასტროლოგიას დასავლეთში ავგუსტინემ. ავგუსტინეს თვალში ასტროლოგია ათეისტური მოძღვრება და ერთგვარად აღამიანური გონების შედეგი იყო. ამიტომ მას იგი ღმერთურ მეცნიერებად თვლიდა. ავგუსტინეს დიდმა ავტორიტეტმა განაპირობა, რომ დასავლეთი გაემიჯნა ამ ვარსკვლავურ მეცნიერებას.

ეკლესიის ბრძოლამ ასტროლოგიის წინააღმდეგ მაინც ვერ განოიღო ნაყოფი. სამღვდელოებას მაინც აშინებდა ასტროლოგიური მკითხაობა, თავზარს სცემდა კომეტების გამოჩენა და ამ რიგის სხვა მოვლენები. დაბოლოს, უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ გარკვევით და კატეგორიულად ქრისტიანთათვის ასტროლოგია აკრძალული არსად არ ყოფილა (310, გვ. 623).

შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში ასტროლოგია მკვეთრად განვითარდა. დიდი აღმავლობა განიცადა მან როგორც ბიზანტიელების, ასევე არაბების ხელში. ბიზანტიის ეკლესიამ მოახერხა, რომ შერიგებოდა მის გვერდით ასტროლოგიური აზრების განვითარებას. აღ-

მოსავლეთში მიეჩვივნენ, რომ ასტროლოგიაში არ უნდა ჩარეულიყო ეკლესია, რომ იგი თავისუფალი აზრის კუთვნილება იყო (310, გვ. 625).

ასტროლოგიის ყველაზე მძლავრი აყვავების ხანა რენესანსის ეპოქის დასავლეთ ევროპაში XIII—XIV—XV საუკუნეებში დადგა (310, გვ. 1; 299, გვ. 368—373). ამ პერიოდში ევროპელ მეფეებს თავიანთ სასახლეებში საკუთარი ასტროლოგები ჰყავდათ და ისინი დიდი გავლენით და პატივით სარგებლობდნენ. უნივერსიტეტში ეს საგანი ისწავლებოდა და ასტროლოგიის კათედრა ერთ-ერთ ძირითად კათედრად ითვლებოდა.

მაშასადამე, ასტროლოგია იყო მეცნიერება, რომლითაც ადამიანი ნური გონება ცდილობდა სამყაროს შემეცნებას. ბუნებრივია, რომ რუსთველი „მეცნიერთა შორის მეცნიერი“ (147), იცნობდა და ეყრდნობოდა თავის დროის მეცნიერულ მიღწევებსა და შეხედულებებს.

მაშასადამე, ასტროლოგია იყო თავისუფალი აზრის კუთვნილება, რომელიც ყოველთვის აშინებდა რელიგიურ ცრურწმენას. ამიტომაც ევროპული რენესანსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ასტროლოგიის ახალი აღმავლობა იყო. ბუნებრივია, რომ რუსთველი, რენესანსის პირველი მქადაგებელი, ასტროლოგიურ შეხედულებებზე დაყრდნობით აგებდა „უთვალავ ფერებიანი“ ქვეყნის პოეტურ შენობას¹.

ამრიგად, რუსთველის კოსმოლოგიური სისტემა ასტროლოგიურ მეცნიერებას ემყარება. ეს სისტემა კი რუსთველის მსოფლმხედველობის ორგანული ნაწილია. ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება და აზროვნება ყველა შემთხვევაში ამ კოსმოლოგიურ პრინციპზეა დაფუძნებული.

გ. ვეფხისტყაოსნის კ რ ო ნ ო ს ი

1969-70 წლებში „მნათობისა“ და „ცისკრის“ ფურცლებზე საინტერესო პოლემიკა გაიშალა დივნოსისა და კრონოსის თაობაზე ვეფხისტყაოსანში დიმიტრი ქუმსიშვილსა და ზურაბ კიკნაძეს შორის (154; 98; 155). თუ დივნოსის ვინაობაზე მკვლევრებმა სხვადასხვა თვალსაზრისი განავითარეს, კრონოსზე მათი აზრი ერთმანეთს დაემთხვა. ორივეს აზრით, ვეფხისტყაოსანში ნახსენები კრონოსი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი კრონოსია, თუმცა მკვლევრები სხვადასხვაგვარად განმარტავენ

¹ გვიანდელი შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქებში ასტროლოგიის როლსა და მნიშვნელობაზე და რუსთველის მიმართებაზე ამ აზროვნებასთან დაწერილებით იხ. წინამდებარე ნაშრომის IV ნაწილის ქვეთავი: „ასტროლოგია—შუა საუკუნეების მეცნიერება“.

პოემის შესაბამის ადგილს. ვფიქრობთ, ეს საერთო აზრი მართებული არ უნდა იყოს.

როგორც ცნობილია, კრონოსი ბერძნული სახელია მითოლოგიური ღმერთის, ურანოსისა და გეას შვილის, უმცროსი ტიტანისა. კრონოსმა დაამხო თავისი მამის ურანოსის მბრძანებლობა, დაასაჭურისა იგი და სხვა ტიტანებთან ერთად გამეფდა ზეცაში. მან ცოლად შეირთო თავისი და რეა. მაგრამ დედამ უწინასწარმეტყველა კრონოსს, რომ მის ბატონობას ბოლოს მოუღებს ერთ-ერთი შვილი. რომ თავიდან აეცდინა ეს წინასწარმეტყველება, კრონოსი შობისთანავე ცოცხლად ყლაპავდა თავის ნაშიერებს. რეამ გადაარჩინა მხოლოდ უმცროსი ვაჟიშვილი ზევსი, რომელმაც გეას ხელოვნებით მამამისს ცოცხლად ამოარწყვეინა გადაყლაპული შვილები. ზევსმა დაამხო ტიტანთა მბრძანებლობა და კრონოსი სხვა ტიტანებთან ერთად ტარტაროსში ჩამწყვედია (იხ. 274, გვ. 356—357).

თავდაპირველად კრონოსი მიწათმოქმედების ღმერთი უნდა ყოფილიყო (სახელი კრონოს ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ზმნას *αράω, ἀράω* — ვამწიფებ); რომაელებმა იგი გააიგივეს თესვის იტალიურ ღმერთთან სატურნუსთან, ამიტომაც ბერძნული კრონოსის იტალიური სახელია სატურნუსი (274, გვ. 356—357).

შენიშნულია, რომ ხალხური ღვთაებები ადვილად შეიძლება გადააზრებულ იქნენ ასტროლოგიურ მნათობებად (310, გვ. 312); და როგორც ბერძნული კრონოსი, ასევე ლათინური სატურნუსი არ არის მხოლოდ მითოლოგიური ღმერთის სახელი. ბერძნულად კრონოსი და ლათინურად სატურნუსი ეწოდება ერთ-ერთ უდიდეს და უშორეს პლანეტას სატურნს.

სატურნი მზის სისტემის ცხრა პლანეტას შორის იუპიტერის შემდეგ ყველაზე დიდია. იგი ძველი ადამიანისათვის ცნობილ პლანეტათაგან უშორესი იყო (დღეს აღმოჩენილია გაცილებით უფრო შორეული პლანეტები: ურანოსი, ნეპტუნი და პლუტონი). სატურნი არის ერთადერთი პლანეტა, რომელიც მხოლოდ სფეროსებურ მასას კი არ წარმოადგენს, არამედ მას სფეროს ირგვლივ ორი ვეებერთელა მოკაშკაშე ბრტყელი რგოლი აქვს შემოვლებული.

რატომ დაუკავშირეს ბერძნებმა ერთმანეთს პლანეტა კრონოსის და ღმერთ კრონოსის სახელი? ამ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემა ადვილი არ არის; მით უფრო, რომ ძველი ბერძნული ასტროლოგიური ტექსტები მნათობ კრონოსის ეტიმოლოგიას უკავშირებენ ბერძნულ სიტყვას *χρόνος* (დრო, დაყოვნება) (310, გვ. 30, 94, 314, 412). მითოლოგიურ და ასტრონომიულ კრონოსს შორის მიმართების თუნდაც არასრული გათვალისწინება შესაძლებელია მხოლოდ იმ წარმოდგენებზე დაყრდნობით, რომლებიც ძველ ადამიანებს ჰქონდათ

ზეციურ სამყაროზე და ერთიანდებოდა დღეისათვის უკვე მკვდარ მეცნიერებაში — ასტროლოგიაში.

ზეციურ თაღზე მოძრავ ცნობილ შვიდ მნათობში ასტროლოგია, როგორც აღვნიშნეთ, თავიდანვე ღვთაებრივ ძალებს ხედავდა. ძველი ქალღმრედელების რწმენით ეს მნათობები თვითონ წარმოადგენდნენ ღმერთებს. ამგვარ შეხედულებას განაპირობებდა ის, რომ შვიდივე მნათობი სულიერ ძალებად ჩანდა: ჯერ ერთი, ისინი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ინტენსივობის და სხვადასხვა ფერის შუქით ციმციმებდნენ; მეორეც, უძრავ ვარსკვლავთა ფონზე ისინი მოძრაობდნენ, ადგილს იცვლიდნენ. და აი, ბერძნებმა ასტროლოგიური მნათობებისა და ღმერთების სახელები ერთმანეთს დაუკავშირეს: სატურნს კრონოსი უწოდეს; მერკურს — ჰერმესი (მერკურიუსი ბერძენთა პერმეს-ღმერთის შესატყვისი რომაული ღვთაებაა); მარსს — არესი (მარსი არესის შესატყვისია რომაულ მითოლოგიაში); იუპიტერს — ზევსი (იუპიტერი ზევსის შესატყვისი რომაული ღვთაებაა); ვენერას — აფროდიტე (ვენერა ბერძნული აფროდიტეს ლათინური შესატყვისია). თვით მთვარის ბერძნული სახელი სელენე ბერძნული მითოლოგიით მთვარის ქალღმერთია. შემდეგ ქალღმერთი სელენე გაიგივებულ იქნა მთვარის ქალღმერთ არტემიდესთან (მისი რომაული შესატყვისია დიანა). ასევე, მზის ბერძნული სახელი ჰელიოსი უკავშირდება მზის ღმერთს ჰელიოსს, რომელიც ბერძნული მითოლოგიით სელენეს ძმაა. შემდეგ ღმერთი ჰელიოსი გააიგივეს ბერძნულ-რომაული სამყაროს მზის ღმერთ აპოლონთან. ასტრონომიამ გააგრძელა პლანეტებისადმი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთთა სახელების მინიჭების ასტროლოგიური ტრადიცია: 1781 წელს უილიამ ჰერშელის მიერ აღმოჩენილ იქნა მზის სისტემის ახალი პლანეტა, რომელსაც თანდათანობით დაუმკვიდრდა ბერძნული მითოლოგიის უძველესი ღმერთის, კრონოსის მამის, ურანოსის სახელი. ამას მოჰყვა მზიდან რიგით მერვე და მეცხრე პლანეტების აღმოჩენა, რომლებსაც შესაბამისად უწოდეს ნეპტუნი (ნეპტუნიუსი — რომაული მითოლოგიით ზღვის ღმერთი; ბერძნულ მითოლოგიაში მას შეესაბამება პოსეიდონი) და პლუტონი (ბერძნული მითოლოგიით მიწისქვეშეთის ღმერთი, საიქიოს მბრძანებელი, ზევსის ძმა).

რატომ უნდა დაკავშირებოდა ღმერთ კრონოსის სახელი მაინცდამაინც პლანეტა სატურნს? სატურნი შეუიარაღებელი თვალთ ჩანს სხვა დიდი ვარსკვლავების ტოლად, მხოლოდ ბევრად უფრო ნაკლებად კაშკაშებს, ვიდრე ვენერა, იუპიტერი, მარსი და მერკური. მისი სინათლე მქრქალი და ბუნდოვანია. იგი ციურ თაღზე ყველა პლანეტაზე უფრო ნელა და თითქოს ზიგზაგურად მოძრაობს. ეს გარემოება,

ერთი მხრივ, მისი სიმძიმისა და უხეშობის მანიშნებელიც იყო. მეორე მხრივ კი, იმის გამო, რომ სატურნი მოთავსებული იყო სამყაროს უმაღლეს ნაწილში და ნელა მოძრაობდა, მასში სიმსუბუქესა და სათნოებას ხედავდნენ და ცეცხლის ბუნებას შეიცნობდნენ. ამიტომაც ძველი ადამიანები სატურნს დაბერებულ, გაცივებულ და შენელებულ მზედ მიიჩნევდნენ და ხილული სამყაროს ამ საკვირველებას, ზოგჯერ ღამის მზეს უწოდებდნენ. პტოლომემ ორი თვისებით მოიაზრა სატურნის მთელი ასტროლოგიური ბუნება: სიცივიტა და სიმშრალით. მისი აზრით, სატურნი ცივი იყო, რამდენადაც დაშორებული იყო მზისაგან და მშრალი რამდენადაც — ღეღამიწისაგან. ამ თვისებებმა განაპირობეს ის, რომ სატურნს სახავდნენ გონიერ, ფრთხილ, უხეშ და მოწყენილ მოხუცად, რომელშიაც ინტელექტუალური მონაცემები ბატონობდა ფიზიკურ შესაძლებლობებზე. მას პლანეტური სამყაროს ტვინად თვლიდნენ და დიდ, უბედურ მნათობად, ავის მაუწყებელ ცაომილად მიიჩნევდნენ (310, გვ. 93—95). სატურნი ყველა ნიშნით დამხობილ ღმერთს მიაგავდა, რომელიც თითქოსდა ტყვეობაში იმყოფებოდა. ეს შთაბეჭდილება იმდენად სარწმუნო იყო, რომ ასტრონომიის სისტემატური კურსის ერთ-ერთი ფუძემდებლის კ. ფლამარიონის ცნობით, ვიქტორ ჰიუგოს 1879 წელს მასთან პირად საუბარში დარწმუნებით უთქვამს, რომ სატურნი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა საპყრობილე, ან ქვესკნელი (283, გვ. 447—448). ვიქტორ ჰიუგო ამ დასკვნამდე, ალბათ, იმ გარემოებამაც მიიყვანა, რომ XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან უკვე დაბეჭიბებით იცოდნენ, რომ სატურნი უცნაური პლანეტაა, რომელსაც ირგვლივ სალტისებურად ვეებერთელა ორი რგოლი აკრავს¹. მაგრამ იცოდნენ კი სატურნის ამგვარი მოხაზულობის შესახებ ძველმა ბერძნებმა, როდესაც მას დატყვევებული ღმერთის სახელი უწოდეს? ანდა იცოდა რუსთველმა, რომ სატურნი მთვარესავით მრგვალი მოკაშკაშე პლანეტაა, რომელსაც ასეთივე მოკაშკაშე ბრტყელი სალტე² აკრავს გარს, როდესაც სატურნს კიდობანში ჩაშვებულ მთვარეს ამსგავსებდა?³ ამ კითხვებზე პასუხის

¹ სატურნის მნათობელი რგოლების კვალი ბუნდოვნად ორი პატარა მნათობის სახით პირველად სპეციალური ასტრონომიული ხელსაწყოებით XVII საუკუნის დასაწყისში ვალილეო გალილეიმ შენიშნა. მაგრამ მისთვის სატურნის საიდუმლოება გაუხსნელი დარჩა. ამოდ მუშაობდა ამ იღუმალების ამოხსნაზე კეპლერი. პირველი სურათი სატურნისა მისი მნათობელი რგოლებით გადაიღო ასტრონომმა ჰიუიგენსმა 1657 წელს.

² სატურნის ორი რგოლი ერთმანეთთან პარალელურადაა განლაგებული და მათ შორის ისე მცირე მანძილია, რომ ისინი უფრო ხშირად ერთ რგოლად, ერთ სალტედ მოჩანს.

³ ფრიდონი უყვება ტარიელს, თუ როგორ იხილა ერთგზის ნესტანი ზღვაში:

„ზღვასა შიგან ცოტა რამე დავინახე, თუცა შორსა“ (627).

„უთქვი: „რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია, ანუ მხეცი“.

ნავი იყო, გარ ეფრა სამოსელი მრავალ-კეცი;

გაცემისაგან დღევანდელი ცოდნის დონეზე თავი უნდა შევიკავოთ.

მასადაამე, ბერძნულ საკუთარ სახელს კრონოსს ორი მნიშვნელობა აქვს: მითოლოგიაში — ღმერთი-ტიტანი, ზევსის მამა და ასტროლოგიაში — პლანეტა სატურნი.

კრონოსს ახსენებს რუსთველი პოემის 1414-ე სტროფში:

მაშინ ქაჭეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა, სიტბო შისა;

მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა,
ველნი მკედართა ვერ იტევდეს, გაღიადლა ჯარი მკედრისა.

ამ სტროფში დამოწმებული კრონოსი სპეციალურ რუსთველოგიურ ლიტერატურაში ტრადიციულად პლანეტადაა მიჩნეული. სხვა აზრი ვეფხისტყაოსნის კრონოსის რაობაზე დ. ქუშნიშვილის და ზ. კიკნაძის ზემოთ მითითებულ წერილებშია ჩამოყალიბებული. მათი აზრით, პოემისეული კრონოსი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთ კრონოსს უნდა გულისხმობდეს. იმის დასამტკიცებლად, რომ კრონოსი ამ სტროფში არ უნდა იყოს პლანეტა, მოყვანილია ორი საბუთი:

1. „გარსკვლავ სატურნოსის აღმნიშვნელად რუსთველი სიტყვა კრონოსს კი არ ხმარობს, არამედ — ზუალს“ (154, გვ. 168). მართლაც, პოემაში სატურნი სხვა შემთხვევებში არაბული სახელით — ზუალით მოიხსენიება (959,1; 965,2; 1420,2). მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველს არ შეეძლო მისთვის კრონოსიც ეწოდებინა; რამდენადაც ქართული ლიტერატურის ძეგლებში მნათობ სატურნს

წინა კაცი მოზიდვიდეს; თვალი ამაღ დეაყეცო,

მთვარე უქდა კიღობანსა, ცა მეშვიღე მასმცა ვეცი“ (628).

ფრიდონი ნახულ სურათს კიღობანში მკდარ მთვარეს აღარებს და სატურნს ამსგავსებს (მეშვიღე ცა ტრადიციული ასტროლოგიური შეხედულებებით სატურნის ცაა). შედარება ძალზე უცნაურია: ნავში ჩაშვებული მთვარე მიმსგავსებულია სატურნს. როგორც აღვნიშნეთ, სატურნს ირგვლივ ვეებერთელა მანათობელი რგოლი აქვს შემოვლდებული და როცა ეს მანათობელი რგოლი მთელი სიბრტყით ჩანს, მნათობი მართლაც სასწაულებრივ ჰგავს ნავში ჩაშვებულ სავსე მთვარეს.

შესაძლებელია მოყვანილი ეპიზოდის სხვაგვარი გააზრებაც: კიღობანში მთვარესავით ლამაზი ქალი იქნა და მას მივცემდი (ეაჩუქებდი, არ დავიშურებდი) მეშვიღე ცასო (იხ. 169ა, გვ. 328). თუ ამ გაგებას ვირწმუნებთ, მაშინ აქ დამოწმებული მეშვიღე ცა ასტროლოგიური შინაარსის შემცველს არ უნდა იყოს: არა გვგონია, რომ მთვარესავით ლამაზი ქალისათვის ფრიდონს შესაფერის საჩუქრად მიეჩინა შაინცდამაინც მეშვიღე ცა — კრონოსის ცა; ქირის, ცრემლებისა და უბედურების მათუწყებელი ცა კონტექსტის ამგვარი გააზრებით მეშვიღე ცა დაუკავშირდება თანამედროვე ქართულში დამკვიდრებულ ხატოვან გამოთქმას: მეშვიღე ცაში აყვანა. თუმცა გამოთქმა — ქებით ან სიხარულით მეშვიღე ცაში (როგორც ერთი თვალსაზრისით უმადლეს ცაში) აყვანა ან ასევე — გასაგებია, ხოლო მეშვიღე ცის ჩუქება გაუგებარი და მოულოდნელია. ვფიქრობთ, რომ კონტექსტის მიხედვით უფრო მოსალოდნელია მეშვიღე ცასთან მსგავსებაზე და არა მეშვიღე ცის ჩუქებაზე საუბარი. საქმე ისაა, რომ ფრიდონი იმაზე ფიქრობდა, თუ რისთვის მიემსგავსებინა ნახული სურათი („ეტქვი: „რა არის, რას ვამსგავსო?...“).

ხან არაბული სახელი ზუალი ეწოდება და ხან ბერძნული სახელი კრონოსი, ზოგჯერ კიდევ ორივე ერთად. ასე მაგალითად, ერთ ასტროლოგიურ საკითხავში, სადაც თითოეული მნათობი ორი სახელით — ქართულით და არაბულით არის სახელდებული, ვკითხულობთ: „კრონოს//ზოპალ ეტლი თავის სიარულს ზოდიაქოს კრკალზედ გაათავებს...“ (461, ფრ. 25). უფრო მეტიც, სახელი კრონოსი ქართულ სინამდვილეში უფრო პოპულარული იყო; იქამდე, რომ სულხან-საბა მას პლანეტა სატურნის ქართულ სახელად თელის (431, გვ. 334). სულხან-საბას აზრს ემოწმება ერთი ასტროლოგიური ხელნაწერიც: „ამ ზოალს ქართულად კრონოს ქვიან“ (456, ფრ. 6).

კლასიკური პერიოდის ქართული ლიტერატურის ძეგლში სავსებით შესაძლებელი იყო, რომ მნათობი სატურნი მოხსენიებული ყოფილიყო ხან კრონოსად და ხან ზუალად. ამის ნივთიერ საბუთს „თამარიანი“ წარმოადგენს. მოვიტანთ მხოლოდ ორიოდ მაგალითს (480):

ლაწი მწყაზარი—ა, მულაზარი, უგავს ელობა კრონოს ციერსა (შეს., 10).
რადგანცა დახვალ, რადგან ცად ახვალ ზუალი. ეტლი, მთვარე მცებარე (V, 8).

2. დ. ქუმსიშვილის აზრით, კრონოსი ვეფხისტყაოსნის ზემოთ მოყვანილ სტროფში იმიტომაც არ უნდა ნიშნავდეს პლანეტას, რომ „იგი უსულო საგანი კი არ არის, არამედ გასულდგმულებულია, რადგან მან „წყრომით შემოხედა“ (154, გვ. 168). საქმე ისაა, რომ ასტროლოგიური შეხედულებებით მნათობები არ იყვნენ უსულო საგნები. მათში ძველი ადამიანები ხედავდნენ არა თუ მხოლოდ სულიერ არსებებს, არამედ ღვთაებრივ ძალებს, მრისხანე ძალებს, შორეულ ძალებს, კოსმოსურ თუ ზეციურ ძალებს, რომლებიც ერეოდნენ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, წინასწარმეტყველებდნენ მოკვდავთა ბედს, განწყობილნი იყვნენ ადამიანთადმი ზოგჯერ მტრულად და ზოგჯერ კეთილად (316, გვ. 16, 37, 38, 54, 105, 179). ამიტომაც, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორიც ზეციურ მნათობებს ყოველთვის გასულიერებულ ძალებად წარმოადგენს. აი, როგორ მიმართავს ავთანდილი მთვარეს:

მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა“ (840).¹

ასევე სულიერ არსებად, ღვთაებრივ მოსამართლედ არის წარმოდგენილი იუპიტერი (იხ. სტრ. 960).

მერკურს კი ავთანდილი, ასტროლოგიური შეხედულებების კვალდაკვალ, მწიგნობრად თელის და თავის უბედობის აღწერას სთხოვს:

„დაჟე, წერად ჰირთა ჩემთა, მელნად მოგვეც კრემლთა ტბასა“ (963).

ასევე პერსონიფიცირებულია ავთანდილის მნათობთადმი ვედრებაში სატურნიც:

„მო, ზუალო, მომიმატე კრემლი კრემლსა, ჰირი ჰირსა, გული შეავედ შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა, შემომყარე კავშინისა ტვირთი მიმიგე, ვითა ვირსა, მას უთხარ. თუ: „ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა“ (959).

კრონოსის ღმერთად მიჩნევა პოემის ზემოთ მოყვანილ სტროფ-ში კონტექსტითაც არ მართლდება. ამიტომაც, რომ ზემოთ ხსენებული მკვლევარნი სადავო ადგილის ინტერპრეტაციაში ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და, ამავე დროს, ორივე წაჯიბნენ აშკარად ნაძალადევი:

1. ერთი თვალსაზრისით, ამ სტროფის პირველ ტაეპში ნახსენები „ღვთის რისხვა“ უნდა იყოს „კრონოსის წყრომით გამოხედვა“ (154, გვ. 168). ამაზე დამყარებით კონტექსტი ამგვარადაა გაგებული: „როდესაც სამმა ძმადნაფიცმა იერიში მიიტანა ქაჭეთის ციხეზე, ქაჭებს ამით ღმერთის უზომო რისხვა დაატყდათ თავს. ეს ჰგავს მრისხანე ღმერთის კრონოსის შემოხედვას, რომელმაც რისხვით ზედ თავზე დაამხო ცა“ (იქვე). სავსებით სწორად იყო შენიშნული, რომ „ამგვარი ინტერპრეტაცია ვერ ეწყობა ვერც სტროფის გრამატიკულ წყობას, ვერც ძველ ბერძნულ მითს კრონოსის შესახებ“ (98, გვ. 122). მართლაც, ბერძნული მითისათვის არაა ნიშანდობლივი არც კრონოსის რისხვით მთელი ცის გადაბრუნება და არც კრონოსის წყრომით შემოხედვა¹. მეორეც, პოემაში არ არის თქმული, რომ კრონოსის რისხვამ დაამხო ცა თავზე ქაჭებსო. რუსთველი ამბობს: „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“. ეს მათვე გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ კრონოსსა და მზეს:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა;
მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა.

2. ასევე ხელოვნურია სადავო კონტექსტის მეორე განმარტება, რომლის მიხედვითაც ამ სტროფში კრონოსის მითია მოთხრობლი და ამით ქაჭების უბედურებაზეა მინიშნებული: „უზზეო ტარტაროსში ჩაგდებაზე მიგვანიშნებს სტრიქონი „კრონოს წყრომის შემხედველმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა“. შემდეგ სტრიქონში „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“ — ქაჭებია ნაგულისხმევი (იგივე ტიტანები). კრონოსმა კი არ დაამხო მათზე ცა, არამედ მათთან ერთად კრონოსს გარდაუბრუნდა ცარგვალი“ (98, გვ. 122). ამგვარი ინტერპრეტაცია არ უდგება არც ბერძნულ მითს და არც სათანადო კონტექსტს:

კრონოსზე ბერძნული მითის არც ერთ ვარიანტში ტიტანების და კრონოსის ტარტაროსში ჩაგდება არ არის მიჩნეული „მზის სიტკბოს მოშორებად“ (355, სვ. 1471—1477). მეორეც, კრონოსს თავისი თავი კი არ ჩაუგდია ტარტაროსში, ე. ი. მან თავისი ნე-

¹ ვეფხისტყაოსნის ქართულ ხელნაწერებსა და გამოცემებში კრონოსის წყრომა სხვადასხვა ვარიანტითაა წარმოდგენილი: „კრონოს, წყრომით შეხედულმან“ და „კრონოს, წყრომით შემხედველმან“ (403; 400).

ბითა და სურვილით კი არ მოიშორა მზის სინათლე და ჩავიდა ქვეს-
ქნელში, არამედ ზეცის მიერ ტიტანებთან ერთად იქნა დამარცხებუ-
ლი და ტარტაროსში ჩაგდებული. ასე რომ, სიტყვები — „კრო-
ნოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა“ მითიური
კრონოსის თავგადასავალს არ გულისხმობს. გარდა ამისა, ბერძნული
მითოლოგიის ტიტანებთან ვეფხისტყაოსნის ქაჯების მხატვრული
ილენტიფიკაციისათვის საკმაო მასალას არ იძლევა არც ბერძნული მი-
თის ტიტანთა დაზნაობა და არც ქაჯების პოემისეული ინტერპრე-
ტაცია.

ვეფხისტყაოსნის ტექსტიდან გარკვევით ჩანს, რომ სიტყვებში —
„მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“ —
ქაჯები არ არის ნაგულისხმევი. ჯერ ერთი, ნაცვალსახელი „მათვე“
სინტაქსურად შეიძლება გულისხმობდეს მხოლოდ მის წინ მდგარ სა-
ხელს მრავლობით რიცხვში, ან სახელებს მხოლოდობით რიცხვში. ასეთი
სახელები კი კონტექსტში არის კრონოსი და მზე¹. მეორეც, გა-
ნა აზრობრივად გამართლებულია, რომ ქაჯების რისხვით (მრისხანე-
ბით) ქაჯებსავე (ქაჯეთს) დამხოზობდათ თავზე ზეცა? დაბოლოს, ამ
კონტექსტში რუსთველი არ იძლევა არავითარ საბაბს იმისა, რომ მის
ძიერ გადმოცემული ამბავი გავიგოთ გადატანით (ქაჯეთის ტრაგედი-
აზე მინიშნებად) და არა მისი პირდაპირი მნიშვნელობით (ქაჯეთის
უბედურების აღწერად): ქაჯეთში ღვთის უზომო რისხვა მოიწია —
წყრომით შეხედულმა კრონოსმა მზის სიტკბო მოიშორა და მათი რის-
ხვით ქაჯეთს „გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“, დახო-
ცილთა ტევა აღარ იყო.

დ. ქუშიშვილი თავისი მოსაზრების გასამაგრებლად ემყარება
ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში კრონოსის ხსენების ორიო-
დე, არასწორად განმარტებულ შემთხვევას. „ისტორიანი
და აზმანი შარაუანდელთანის“ ერთ ადგილას იკითხება: „და შუდთა
მათ სარტყელთა ცისათა და მნათეთა სფეროსთა, რომელ არიან:
კრონოს, ზევს და აფროდიტე, ერმი, აპოლონ და არეა...“ (471, გვ.
27—28). „ქართლის ცხოვრების“ II ტომის ბოლოს დართულ ლექსი-
კონში კი კრონოსი განმარტებულია „ბერძენთა უზენაეს ღვთაებად“
(161, გვ. 668). ამაზე დაყრდნობით დ. ქუშიშვილს გამოაქვს დასკვნა:

¹ არასწორია ამ კონტექსტის შემდეგი კომენტარიც: „მაშინ ქაჯებს ღვთის რის-
ხვა დაატყდათ, კრონოსმა ჩამოიშორა მზის სიტკბო... და მათ (ქაჯებს) გადაუბრუნ-
დათ ბორბალი (ბედისა) და ცა დაეშხოთ თავზე“ (169ა, გვ. 329). საქმე ისაა, რომ
რუსთველი წერს არა იმას, რომ მაშინ ქაჯებს დაატყდა თავს ღვთის რისხვაო,
არამედ ქაჯეთს დაატყდა თავს ღვთის რისხვაო: „მაშინ ქაჯეთს მოიწია
უსაზომო რისხვა ღმრთისა“. ასე რომ, იქვე დამოწმებული ნაცვალსახელი მრავლო-
ბით რიცხვში „მათვე“ არ შეიძლება მიუთითებდეს მხოლოდობით მდგარ სახელს
„ქაჯეთს“.

„12-ე—14-ე საუკუნეების სხვა ლიტერატურულ წყაროებშიც კრონოსი ღმერთის სახელია, ვარსკვლავის სახელი არ არის“ (154, გვ. 168). „ისტორიანი და აზმანის“ მოყვანილ ნაწყვეტში კრონოსი სწორედ მნათობ სატურნის სახელია და არა ღმერთის. აქ რომ მნათობებზე, ასტროლოგიურ ცთომილებზეა საუბარი, გარკვევითაა მითითებული: „მუდთა მათ სარტყელთა ცისათა და მნათეთა სფეროსთა, რომელ არიან...“ და იქვე ჩამოთვლილია ამ ასტროლოგიურ „მნათეთა სფეროსათა“ (რომლებიც, აგრეთვე, „ცის სარტყლებად“ ითვლებოდნენ) სახელები. ქართველი ავტორი მნათობებს ბერძნულად ასახელებს, რამდენადაც ეს ბერძნული სახელები იყო ჩვენში დამკვიდრებული და თვით ქართული ორიგინალური სახელწოდებანი ამ მნათობებისა (მზისა და მთვარის გამოკლებით) წარმოშობით ბერძნული იყო, ემთხვევოდა ამ ბერძნულ სახელებს (431, გვ. 334). აი, ეს „მნათენი სფეროსანიც“: კ რ ო ნ ო ს ი — ამ სახელით ბერძნულ ასტროლოგიურ ტექსტებში და ყველგან, სადაც პლანეტებზე იყო საუბარი, სატურნი აღინიშნებოდა (355, სვ. 1474—76; 310, გვ. 643). კრონოსი ითვლებოდა, აგრეთვე, პლანეტა სატურნის ქართულ სახელად (431, გვ. 334). ზ ე ვ ს ი ანუ დ ი ო ს ბერძნულ ენაზე იმ კონტექსტში, სადაც მნათობებზეა საუბარი, აღნიშნავს პლანეტა იუპიტერს (362, გვ. 968; 310, გვ. 655). ქართულ ენაზედაც ვარსკვლავი იუპიტერი აღინიშნებოდა ბერძნული სახელებით დია და ზევსი (431, გვ. 334; 430, გვ. 222, 283) ა ფ რ ო დ ი ტ ე—პლანეტა ვენერას როგორც ბერძნული, ასევე ზოგჯერ ქართული სახელი არის აფროდიტე (431, გვ. 334; 430, გვ. 77); ე რ მ ი არის ქართული სახელი პლანეტა მერკურის (431, გვ. 334). ბერძნულად ამ მნათობს ჰერმესი ეწოდებოდა (310, გვ. 640). ა პ ო ლ ო ნ ი ბერძნული მზის ღმერთის სახელია და ბერძნულ ასტროლოგიურ ტექსტებში და სპეციალურ კონტექსტებში ასტროლოგიურ მნათობ მზეს ნიშნავს (310, გვ. 63; 354, სვ. 422—423; 356). ძველ ქართულ ტექსტებშიც იგი მზეს ეწოდება (430, გვ. 62). ა რ ე ა ქართული სახელია პლანეტა მარსისა (431, გვ. 334; 430, გვ. 66). ბერძნულად ამ მნათობს არესი ეწოდება (310, გვ. 631). ამგვარად, „ისტორიანი და აზმანის“ მოყვანილ კონტექსტში კ რ ო ნ ო ს ი ნიშნავს ასტროლოგიურ მნათობ სატურნს¹.

იმის დასამტკიცებლად, რომ კრონოსი XII—XIV საუკუნეების ლიტერატურულ ძეგლებში ღმერთის სახელია და არა პლანეტის, მოყვანილია კიდევ ერთი მაგალითი, ამჯერად „თამარაინიდან“ (154, გვ.

¹ საკვლევეია მხოლოდ ის, თუ რატომ არის დასახელებული ექვსი მნათობი, როცა საუბარია შვიდივეზე. ამ თვალსაზრისით ყურადღება უნდა მიექცეს „აზმანის“ სხვადასხვა ხელნაწერთა წაკითხვას. მით უმეტეს, რომ ერთ-ერთი მათგანი მნათობთა რიგს უმატებს კიდევ ერთ სახელს: ირაკლი (471, გვ. 28).

168). მართლაც, „თამარიანის“ ივ. ლოლაშვილის გამოცემაში იკითხება (480):

ა რეა კრონოს ენა გარდმკონოს, ვარდთა გიდარნე ნაშვენებანი (XVI, 5).

ამ კონტექსტის კრონოსს გამომცემელი განმარტავს „ზევსას მამად“ (104, გვ. 239). მაგრამ დაყოფა „ა რეა! კრონოს“ ივ. ლოლაშვილისეულია და მას მხარს არ უჭერს არც ერთი ხელნაწერი, რომლებსაც გამომცემელი ეყრდნობა (104, გვ. 231) და არც ნ. მარის გამოცემა. კონტექსტი გამომცემელმა თვითონ გაასწორა შემდეგი საბუთით: „ელინთა ზღაპრობანში“ კრონოსის გვერდით იხსენიება რეა. აქედან ირკვევა, რომ არია — წინაკითხში შეერთებულია ორი სიტყვა: ა და რეა (→არია)“ (104, გვ. 127). ვფიქრობთ, რომ არც გასწორება და არც განმარტება ამ კონტექსტის კრონოს სიტყვისა სწორი არ არის. „ელინთა ზღაპრობანში“, მართალია, კრონოსის გვერდით იხსენიება რეა, მაგრამ ეს იმიტომ, რომ იქ საუბარია კრონოს ღმერთსა და მის მეუღლე რეაზე. „თამარიანში“ კი კრონოსის გვერდით იხსენიება არა რეა, არამედ არია, იმიტომ რომ აქ საუბარია ასტროლოგიურ მნათობებზე: კრონოსზე (სატურნზე) და არიანზე (მარსზე). ნ. მარის გამოცემაში სადავო კონტექსტი ამგვარად იკითხება: „არია კრონოს ენა გარდმკონოს“ ამ კონტექსტის არიას „თამარიანის“ ხელნაწერიც უჭერს მხარს (104, გვ. 231). რომ „თამარიანის“ მოყვანილი კონტექსტის არია და კრონოს ასტროლოგიური მნათობებია, ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1. როგორც არია, ასევე კრონოსი ძველ ქართულ ძეგლებში ცნობილი სახელებია და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სულხან-საბას ლექსიკონით, ნიშნავს მნათობებს — არესს (მარსს) და კრონოსს (სატურნს). 2. რომ ამ ადგილას არია არესს (მარსს) ნიშნავს, ამას პირდაპირ მიუთითებს ძირითადი და დიდი უმრავლესობა „თამარიანის“ ხელნაწერებისა, რომლებშიაც ეს ადგილი ამგვარი ვარიანტითაა წარმოდგენილი: „არეს და კრონოს“. ესაა ძირითადი ხელნაწერებისეული წაკითხვა ამ კონტექსტისა და „არია“ მისი ვარიანტია მხოლოდ. 3. ივ. ლოლაშვილის გასწორებით ამ კონტექსტის აზრი ნათელი აღარ არის: რეამ და კრონოსმა (ანდა: რეა, კრონოსმა) ენა დამიბას; ვარდებს შეგიდარე „ნაშვენებანი“. რეას და კრონოსს ბერძნული მითით ენის დამბეღლობა არ ახასიათებთ და თანაც გაუგებარია, რატომ უნდა დაუბას მგზობებს ენა რეამ და კრონოსმა (ან მხოლოდ კრონოსმა). 4. აზრი ამ კონტექსტში გამოჩნდება მაშინ, თუ ხელნაწერის წაკითხვას ალვად გენთ: „არეს და (ანდა: არია) კრონოს ენა გარდმკონოს...“. არესმა და კრონოსმა ენა დამიბას, — ამბობს ავტორი. მართლაც, ძველი ადამიანის თვალსაზრისით, არესსა და კრონოსს შეეძლო მგზობისათვის ენა დაება. მარსი (არესი) და სატურნი (კრონოსი), ასტროლოგიური

შეხედულელებით, ბოროტ მნათობებად ითვლებოდნენ. ყველა უბედურება ადამიანთა ცხოვრებაში მხოლოდ ამ მნათობთა ძალით ხდებოდა. რატომ უნდა დაუბას მეხოტბეს ენა მარსმა და სატურნმა? გამოქვეყნებული სტრიქონის მეორე ნახევარი („ვარდთა გიდარნე ნაშენებანი“ — ლოლაშვილი; „ვარდთა გიდარნე ნაშენებანი“ — მარი) ამაზე პასუხს ვერ იძლევა, მაშინ როცა ხელნაწერებში დაცული ვარიანტებიდან აშკარად უფრო აზრიანი წაკითხვა შეიძლება იქნეს არჩეული: „ვერად გიდარნე ნაშენებანი“ (104, გვ. 231). მეხოტბე მისთვის დამახასიათებელი მოკრძალებით ამბობს: მარსმა და სატურნმა ენა უნდა დამიბას, სათანადოდ ვერ შევაქე („ვერად გიდარნე“) შენი ღირსეული საქმეები („ნაშენებანი“ ანდა „ნაშენებანი“): „არეს და კრონოს ენა გარდემკონოს, ვერად გიდარნე ნაშენებანი“. ამგვარად, „თამარიანის“ მოყვანილ კონტექსტში კრონოსი არის პლანეტა სატურნის სახელი.

ბერძნული მითოლოგიის ღვთაებათა სახელებით ასტროლოგიურ მნათობებზე მითითება დამახასიათებელი ყოფილა ქართული მწერლობისათვის სწორედ XII საუკუნეში. ამ გარემოების გათვალისწინებით ძველ ქართულ მწერლობაში ბევრი ბუნდოვანი კონტექსტი შეიძლება სწორად იქნეს გაგებული. ყოველ შემთხვევაში, ეს ბერძნული ღვთაებანი ძალზე ხშირად აღნიშნავენ ასტროლოგიურ მნათობებს იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“. მოვიყვანო მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

„მხოლოა უკუე ბუნებათა და ნაწილნი მისნი, რამეთუ ნაწილ ამის ყოვლობისა არიან, ვითარ ქუეყანაჲ, წყალი, აირი, ცეცხლი, სფეროჲ,

¹ ასტროლოგიური დეტალების გათვალისწინება ძველი ქართული ტექსტების ბერი გაურკვეველი კონტექსტის დადგენაში დაგვეხმარებოდა. „თამარიანის“ შემთხვევაში სტრიქონის წინა სტროფი, ივ. ლოლაშვილის გამოცემასა და ხელნაწერთა ერთ ნაწილში ამგვარად იკითხება (480):

ზეესმან მზედ გიცნა, სამყოფნი გიქმნა, სელონის ეტლთა მოგირბევანი,
ნარგისნი გიცნა, ზეცას გზა გიქმნა, თქვა: „გწყლიანობენ შენ ლომ-ნებანი“ (XVI, 3, 4).

ნ. მარის გამოცემაში კი იკითხება არა „სელონის ეტლთა“, არამედ „ლეონის ეტლთა“; ეს წაკითხვა ხელნაწერთა დასტურდება. ივ. ლოლაშვილი ვერცხობა იმას, რომ ს. ე. ე. ბერძნული მითოლოგიით მთვარის ქალღმერთია და იგი ზეცაში მოგზაურობს ძვირფასი ეტლით (104, გვ. 123). მაგრამ, ვფიქრობთ, უფრო სანდო უნდა იყოს წაკითხვა „ლეონის ეტლთა“. რამდენადაც მეხოტბე თამარს მიმართავს: შენ, თამარ, ზეესმა მზედ შეგიცნო, ცაში სამყოფელი მიგიჩინა (ლეონის თუ სელენის) ეტლი მოგირბენია. მნათობთა საგანების ასტროლოგიური თეორიის მიხედვით, როგორც შემთხვევით. ყველა ზეციურ მნათობს თავისი საღვთო, სავანე აქვს ზეციურ ეტლთა (ბურჯთა, ზოდიაქოთა) შორის. ყოველი მნათობი თავისი სავანეშია ყველაზე უფრო ბრწყინვალე, უძლიერესი. ყველა ისწრაფვის თავისი სავანისაკენ. მზის სავანე კი არის ლომი, ბერძნულად ლეონი. ასე რომ, თუ ზეესმა თამარი მზედ შეიციანო, ზეცაში აღვიღო-სამყოფელი მიუჩინა და ეტლი მოურბენინა, მას უთუოდ ლეონის ეტლს მოურბენინებდა. მით უფრო, რომ მეხოტბე იქვე განმარტავს: შენ გშევის (გწყლიანობენ), თამარ, ლომისებრი ნებისყოფაო (იხ. 104, გვ. 124).

მოქცევი მთავარისაჲ, აფროდიტისი, ერმისი, მზისაჲ, არიასი, დიოხსი, კრონოხსი და გარემომრთხმელ ყოველთა თვთ უცთომელი სფეროჲ“ (412, გვ. 20).

„რამეთუ სხუა შენებაჲ დიდსა შორის სფეროსა ჟამისაჲ, და სხუა კრონოხსსა შორის, და სხუა დიდისა დიოხსსა და სხუა არისსა, და სხუა დიდისა აპოლოხსსა, და სხუა ერმისპრომითიათაჲ, და სხუა აფროდიტის მახარებელთა ტრფი-ალებათაჲ, და სხუა არტემიდიტოხს ქცევათაჲ“ (412, გვ. 117)¹.

„რამეთუ არს კრონოს, და ყოველი მის შორის კრონოიანად. და არს მზეცა, მაგრა ვითა მზიანად ყოველი მის შორის. და არს აფროდიტი, არამედ ვითარ აფროდიტიანად“ (412, გვ. 150).

ასტროლოგიური დეტალების გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას პეტრიწის გამოთქმები: „სამყურობამან დიოხსმან“ და „ოთხყურობამან კრონოხსმან“. თუ რა გავლენას ახდენენ მნათობები მიწიერ ცხოვრებაზე, ასტროლოგიაში გეომეტრიული მიმართებებით გამოითვლება. წრის სხვადასხვა ადგილას განლაგებული მნათობები ერთმანეთს უცქერენ სხვადასხვა გეომეტრიული კუთხით. ან პირდაპირ დიაგონალზე, ან სამკუთხედის, ან ოთხკუთხედის, ან კიდევ ექვსკუთხედის კუთხით. ამგვარად ახდენენ მნათობები ერთმანეთზე გავლენას. რაც უფრო პირდაპირია ცქერა, მით უფრო ძლიერია ერთი მნათობის გავლენა შეორეზე და, ბოლოს, გეომეტრიულმა ხაზებმა უნდა გამოავლინოს ამა თუ იმ მომენტში კეთილი მნათობის ძალა სკარბობს თუ ბოროტისა. პეტრიწის „სამყურობა“ და „ოთხყურობა“ უნდა ნიშნავდეს სამკუთხოვან ცქერას და ოთხკუთხოვან ცქერას: „...რამეთუ რომელი აღაგო სამყურობამან დიოხსმან მზისა მიმართ, იგი დაჰქსნა ოთხყურობამან კრონოხსმან...“ (412, გვ. 137). აქ საუბარია იმაზე, რომ კეთილი მნათობის იუპიტერის სამკუთხოვანი ცქერა მზის მიმართ გააბათილა ბოროტი მნათობის სატურნის ოთხკუთხოვანმა ცქერამ (საზოგადოდ კი სატურნის სიბოროტე უფრო ძლიერია, ვიდრე იუპიტერის სიკეთე).

ამგვარად, XII—XIV საუკუნეების ქართული მწერლობის ძეგლებში კრონოსი უპირატესად ნიშნავს ასტროლოგიურ პლანეტას და არა მითოლოგიურ ღმერთს. უფრო მეტიც, კრონოსი ასტროლოგიურ მნათობადაა გაგებული მთელს ძველ ქართულ მწერლობაში. მოვიყვანთ კიდევ რამდენიმე მაგალითს²:

¹ არტემიდა ამ კონტექსტში მიუთითებს მთვარეზე, რადგანაც იგი მთვარის ქალღმერთია და თვით ბერძნულ ენაზე ასტროლოგიურ ტექსტებში და ზოგიერთ სხვა კონტექსტშიც მთვარეს ნიშნავს (354, სვ. 571—573; 310, გვ. 631).

² უსარგებლომთ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდკენი კომისიის მასალებით.

თე ი მ უ რ ა ზ პ ი რ ვ ე ლ ი ს „ლ ე ი ლ-მ ა ჯ ნ უ ნ ი ა ნ ი“:

კრონოს, ზევსი, ოტარილი სინათლეთა მათ უძლობდეს (6, 2).

ქ ა რ თ უ ლ ი ს ა მ ა რ თ ლ ი ს ძ ე გ ლ ე ბ ი :

არს კრონოსი მნათობი, გამომზრდელი ყოველთა ციხოვანთა (473, გვ. 343).
თ ა ნ ი ა შ ვ ი ლ ე ბ ი ს „ა მ ი რ ა ნ დ ა რ ე ჯ ა ნ ი ა ნ ი“:

ვით კრონოს, ელვა კრთებოდა მის შუქთა დაუმალისა (1123, 2);

იგი ელვა კრონოსისა მოიპარეს გრძნეულთ ღამით (1976, 1);

...გამოჩნდა ჩვენთვის ნათელი მალრიბით ნაკრთი კრონობით... (1157, 3);

... კრონო სხივსა იმათ ნუქებს... (869, 2).

ა ს ტ რ ო ლ ო გ ი უ რ ი ზ ე ლ ნ ა წ ე რ ე ბ ი :

პირველ დღეს შემოყურება მთოვარე კრონოსს (A—1776, გვ. 254);

მზე, მთოვრე, კრონოს, ღია, არეჟ, აფროდიტე, ერმი —

ესე შვდნი მნათობნი დიდნი (S — 287, გვ. 62);

ს უ ლ ზ ა ნ-ს ა ბ ა :

კრონოსის უბრწყინვალესი სხივი, მთიების ფერია („თხზულ.“ II₂, 266, 16);

ხმათა მგოსანთა, ეშუთა მდოსანთა თუ ისმენ, შეება გემატებთან,

მუსიკთ ბანითა, ცათა ბანითა ასპიროზ, კრონოს მისთვის ბნდებთან! (ი ქ ე ე.
96,8)

დ ი მ ი ტ რ ი თ უ მ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი :

კრონოსის ცასა შემართე, არ იქმნას საწვინარენი (დ. თუმ., 85, 7);

მან განაცუდნა ციურნი აპოლო, კრონოზ მზიანი (დ. თუმ., 58, 5);

კრონოს მარესა, მკისინვარესა, შესაზარესა... ვეტრფე მას მზესა...

(დ. თუმ.. 66, 3);

დ ი მ ი ტ რ ი ს ა ა კ ა ძ ე :

კრონოსს ემსგავსე, მაშვარებ, ფერს მაძლევ რკინასავითა...

(ქ. მწ. რ., 279, 30).

შაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს იმას, რომ ძველ ქართულ მწერ-
ლობაში კ რ ო ნ ო ს ი მითოლოგიური კრონოს ღმერთის მნიშვნელო-
ბით არ შეიძლება შეგვხვდეს. იმ სპეციფიკურ შემთხვევებში, როდესაც
საუბარია ბერძნული მითოლოგიის ღმერთზე, ზევსის მამაზე, რა-
ღა თქმა უნდა, კრონოსი ღმერთის სახელია, მაგალითად:

„ე ლ ი ა ნ თ ა ზ დ ა პ რ ო ბ ა ნ ი“, I, 1:

„იტყუან ღმრთისმეტყუელნი წარმართთანი, ვითარმედ კრონოს
ქმარი იყო რეჟსი და რომელიცა შვის მისგან მყის შთანთქის იგი...“
(396, გვ. 13) და შემდგომ.

ს უ ლ ზ ა ნ-ს ა ბ ა , მ ო გ ზ ა უ რ ო ბ ა ე ვ რ ო პ ა შ ი :

„მაგრამ მრავალი უცხო სხვა იყო. მრავალი კერპი, ძველი კრონოს,
მისი ამხანაგები: ზოგი მარმარილოსი, ზოგი შავის ქვისა, ზოგი პორ-
ფირის“ (427, გვ. 169).

სიტყვა კ რ ო ნ ო ს ი ს ძირითადი და ჩვეულებრივი მნიშვნე-
ლობა ძველ საქართველოში, როგორც წერილობითი ძეგლებიდანაც
ჩანს, იყო პლანეტა სატურნი. ამიტომაც, რომ სულხან-საბას ლექსიკონ-

ში კრონოსი მხოლოდ პლანეტადაა განმარტებული: „კრონოსი — ესე ვარსკვლავი არს მეშვიდესა ცასა...“

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსანში დამოწმებული კრონოსიც ვარსკვლავ კრონოსს—სატურნს ნიშნავს. მართლაც, ამგვარად ესმოდათ პოემის კრონოსი ძველად: ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთ ხელნაწერს ლექსიკონიც აქვს დართული. ერთერთ მათგანში (Q—279) განმარტებულია სიტყვა კრონოსიც: „კრონოსი ვარსკვლავია“.

ეს განმარტება სადავო არ უნდა იყოს.

1. ვეფხისტყაოსნის განსახილველ სტროფში კრონოსი დასახელებულია პლანეტა მზის გვერდით და არა ბერძნული მითოლოგიის რომელიმე ღმერთის გვერდით. როგორც კრონოსი, ასევე მზე დახასიათებულია თითო ასტროლოგიური ნიშნით. ვეფხისტყაოსნის კრონოსი „წყრომით შეხედულია“ (ან „წყრომით შემხედველი“). ეს ნიშანი სავსებით ზუსტად ახასიათებს ასტროლოგიურ მნათობ კრონოსს. ასტროლოგიურად კრონოსი უბედურ მნათობად ითვლება, იგი არის ძალმომრეობისა და დაცემის უფალი, უბედური დიდი ვარსკვლავი — როგორც მას ძველები უწოდებდნენ. ფერთაგან კრონოსის ფერად შავია მიჩნეული. ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ყოველი დიდი უბედურება: საპყრობილე, ჭირი, ცრემლები, სიკვდილი კრონოსისაგან მომდინარედ ითვლებოდა. კრონოსი არასოდეს არ აფრქვევდა ბედნიერებას. მას ასტროლოგები თვლიდნენ უდიდეს დამანგრეველ ღმერთად; ქარიშხლის, ნიაღვართა და ჭექა-ქუხილის აღმძვრელად (310, გვ. 94, 96, 358); დამლუპველ, მკვლელ პლანეტად (310, გვ. 414, 422, 423, 428, 552). მისი მქრქალი და ბუნდოვანი, ტყვიისფრად მოლაპლაპე სხივის გამოჩენა ზეციურ თაღზე ძველ ადამიანს ყოველთვის აშინებდა. გასაანალიზებელი კონტექსტის მიხედვით მზეს ახასიათებს სიტკბო ანუ სიკეთე. მართლაც, ასტროლოგიური შეხედულებებით მზე არის ყველაზე უფრო კეთილი მნათობი. იგი ყოველთვის სიკეთისა და სიტკბოს მომფენია, ბედნიერების მომნიჭებელია.

პოემისეულ კონტექსტში კრონოსსა და მზეს შორის ისეთი მიმართებაა დამყარებული, რომელიც ამ ორ პლანეტას შორის ასტროლოგიურ ურთიერთობაზე მიუთითებს. ასტროლოგიური წინასწარმეტყველება ემყარება იმას, თუ გარკვეულ მომენტში ზეცაზე რომელი მნათობის ძალა სჭარბობს. ეს კი გამოითვლება მნათობების ერთმანეთისადმი მზერის, შეხედვის კუთხით, ანუ ასპექტით. მნათობთა განლაგების ამა თუ იმ კერძო შემთხვევაში იმ მნათობს შეუძლია მოიშოროს თავიდან მეორეს გავლენა, რომელიც უფრო ძლიერ პოზიციაშია. და აი, რუსთველი გარკვევით მიუთითებს „კრონოსს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა“.

პოეზის შემდეგ სტრიქონშიც გრძელდება ასტროლოგიური დეტალიზაცია: კრონოსი, მართალია, ყოველთვის „წყრომით შეხედულია“, მაგრამ ასტროლოგიურად იგი მრისხანე ყოველთვის არ არის. თუ კრონოსის ბორბლება ზეცაზე კეთილი ვარსკვლავების გავლენით დათრგუნვილია, მაშინ კრონოსი მრისხანე აღარ არის. კრონოსი რისხავს მხოლოდ მაშინ, როცა მისი მდგომარეობა ზეცაზე გაბატონებულია, როცა იგია ყველაზე ძლიერი. მზე, მართალია, ყოველთვის კეთილი მნათობია, მაგრამ ხშირად ისიც რისხვით იცქირება ციდან; ხშირად ისიც მრისხანებს, ანუ ავის მაუწყებელია. ეს მაშინ, როცა მისი სიკეთე დათრგუნვილია ბორბლი მნათობების მიერ (შდრ. 169ა, გვ. 329)¹. რუსთველის მიერ აღწერილ შემთხვევაში, ასტროლოგიური თვალსაზრისით, როგორც კრონოსი, ასევე მზე მრისხანებენ. ამიტომ აგრძელებს პოეტი: „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა...“. ასტროლოგიური თვალსაზრისით ამ ორი დიდი მნათობის რისხვა ყოველთვის დიდ გავლენას ახდენს სხვა მნათობებზე, იმორჩილებს მათ. ამიტომაც, რომ რუსთველი გარკვევით მიუთითებს: „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“. ცის სიმგრგვლე ვეფხისტყაოსანში საზოგადოდ ასტროლოგიური შინაარსის შემცველი გამოთქმუნდა იყოს (იხ. 126, გვ. 315). ზეციურ მნათობთა ამგვარ განლაგებას ქაჯეთში დიდი უბედურება მოჰყვა: „ველნი მკვდართა ვერ იტევდეს, გადიადლა ჯარი მკვდრისა“.

2. ვეფხისტყაოსანის მიხედვით ომში გამარჯვებას ან დამარცხებას, როგორც ვნახეთ, ასტროლოგიურ მნათობთა განლაგებით წინასწარ ზე-

¹ სავსებით სწორად მიგვიითა სარგის ცაიშვილმა, რომ ნაშრომის თავდაპირველ ვარიანტში რუსთველის სიტყვები — „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა“ — არასწორად გვეონდა ციტირებული („მათვე რისხვით გარდაბრუნდა“). წინამდებარე ნაშრომში შეცდომა გასწორებულია. მაგრამ, ვფიქრობთ, განმარტებას საჭიროებს მკვლევარის მეორე შენიშვნა: სრულიად მოულოდნელია, რომ მზე რისხვით იცქირებოდეს ციდან (169ა, გვ. 329). საქმე ისაა, რომ ასტროლოგიური თვალსაზრისით თავისი ბუნებით ყოველთვის კეთილი მნათობი მზე ზოგჯერ შეიძლება რისხავდეს, ანუ ავის მაუწყებელი იყოს. როცა კეთილი მზის პოზიცია ზეციურ თალზე ისეთია, რომ მის ძალას ბორბლი მნათობების გავლენა ქარბობს, მაშინ მზე რისხავს, ანუ ავის მაუწყებელია (იგი თავის კეთილ ბუნებას არ იცვლის, მაგრამ გეუწყებს, რომ მისი სიკეთე ამჟერად ვერ განაგებს მოკვდავთა ბედ-ილბალს). სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა რუსთველის სიტყვები: „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შეილისა“ (1309). ამ შეილ ცაში მზის ცაჲ შეილის. მეორე მხრივ, თავისი ბუნებით ბორბლი მნათობი კრონოსი ყოველთვის არ რისხავს. თუ მისი პოზიცია ზეციურ თალზე არ არის წარმმართველი, თუ მისი სიბორბლე დათრგუნვილია კეთილი მნათობების ძალით, კრონოსი სიკეთის მაუწყებელია. ნათქვამის გაუთვალისწინებლობით გაუგებარი იქნებოდა: „მათ სამთა შეილნი მნათობნი ჟფარვენ ნათლისა სვეტითა“ (1408). ამიტომაც იყო, რომ ერთგვის ავთანდილმა ბორბლ კრონოს-ზუალში მისი მოწმე, მისთვის დაბნედილი მნათობი შეიცნო: „მზე, ოტარილი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნედიან“ (965).

ცა მიუთითებს (1050). ასევე მოხდა ქაჯეთთან ბრძოლაშიც. ერთი მხრივ, ასტროლოგიური მნათობები სამ რაინდს გამარჯვებას უწინასწარმეტყველებდნენ, იფარავდნენ:

მათ სამთა შვილნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სჯეითა (1408).

მეორე მხრივ კი, იმავე ასტროლოგიურმა მნათობებმა ქაჯეთს გარდუბრუნეს „ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“.

3. მოყვანილ სტროფში ასტროლოგიურ უბედურებაზეა საუბარი და პირველ სტრიქონში ნათქვამია, რომ ეს რისხვა ღმერთის რისხვა იყო. აქაც ცხადადაა ჩაქსოვილი რუსთველისეული კოსმოლოგიური თვალსაზრისი: ღმერთი—მნათობები—ამქვეყნიური სინამდვილე. მნათობთა ავის მომავლინებელი განლაგება ერთი ღმერთის რისხვის მაუწყებელი იყო. იგი თავს უნდა დასტყდომოდა ქაჯეთის ციხეს: „წყრომით შეხედულმა“ კრონოსმა თავიდან მოიშორა მზის კეთილი და ქველი გავლენა. კრონოსისა და მზის რისხვას დაემორჩილა მთელი ზეცა და ქაჯეთშიც ღიღი უბედურება დატრიალდა.

4. ნესტანის ცხრა და შვილი ცა

უძველესი დროიდანვე ზეცა ადამიანთათვის საიდუმლოებით მოცულ და უშირეტი ინტერესის სამყაროს წარმოადგენდა. მხოლოდ, თანამედროვეთაგან განსხვავებით, ძველ ადამიანს წარმოდგენა ჰქონდა არა ერთ, არამედ მრავალ ცაზე. დღეს იმდენად ძნელია ჩვენთვის ცათა სიმრავლის გააზრება, რომ, მაგალითად, სახარების ცნობილი სიტყვები „ὁ θεὸς ἓν ἐστίν“ — რომელი ხარ ცათა შინა“ (მთ. 6,9) — თანამედროვე ქართულ ენაზე, ალბათ, არც ითარგმნის, თუ არქაულ „ცათას“ არ მოვიშველიებთ¹.

ძველი ადამიანის წარმოდგენით, დედამიწას გარს სფეროსებურად რამდენიმე ცა ერტყა. ხოლო თუ რამდენი ცა არსებობდა, ამაზე

¹ XIX საუკუნის 80-იან წლებში ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის მუშაობაზე ერთი საინტერესო გადმოცემაა დაცული:

„გასული საუკუნის ოთხმოციან წლებში ქართველ მწერალ-მოდგაწეთა კომისია „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დადგენაზე მუშაობდა.

ერთხელ აკაკი იმ დროს მივიდა კომისიის სხდომაზე, როდესაც არჩევდნენ რუსთაველის სტრიქონებს:

იგი ველი გაირბინეს, ჭოგი წინა შემოისხნეს,
დახოცეს და ამოწყვიტეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს.

კომისიის წევრთა შორის კამათი იყო გამართული. ერთი ნაწილი ამტკიცებდა, სიტყვა „ცათა“ გადამწერის დამახინჯებას წარმოადგენს, ცა ერთია და რუსთაველსაც ალბათ „ცასა“ ექნებოდაო. ასეც აპირებდნენ ტექსტის გასწორებას, მაგრამ ამ დროს აკაკი წამოდგა, სიტყვა ითხოვა და წამოიწყო ლოცვა: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა...“

საბუთი უკეთესი იღარ შეიძლებოდა. რუსთაველის ტექსტში დარჩა „ცათა ღმერთი შეარისხეს“ (484, გვ. 100—101).

თუ აქ მოთხობილი ამბავი ნამდვილია, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ქართულ სინამდვილეში ცათა სიმრავლის გაგება XIX საუკუნის ბოლოს მივიწყებული იყო.

სხვადასხვა ხალხს და სხვადასხვა ეპოქას სხვადასხვა წარმოდგენა ჰქონდა. უძველესი ქალღეურ-ბაბილონური წარმოდგენით არსებობდა შვილი ცა. იგივე აზრია გატარებული პტოლომეს ასტროლოგიურ მოძღვრებაში. შვილი ცის რწმენის კვალი ჩანს ძველ ებრაულ რელიგიაშიც, ქრისტიანობაშიც და „ყურანშიც“. „ჰერმეს ტრისმეგისტოსის“ რელიგიურ-ასტროლოგიური შეხედულებების თანახმად კი დედამიწას გარს ცხრა ცა ერტყა. უფრო ადრე ცხრა ცაზე ჰქონდათ წარმოდგენა აღმოსავლეთ აზიის ხალხებს. ცხრა ცის არსებობის აზრი გავრცელდა ქრისტიანობაშიც და არაბულ ფილოსოფიაშიც. გვხვდება სხვაგვარი შეხედულებებიც: ებრაელთა ძველ რელიგიაში შვილი ცის გვერდით ცნობილი იყო ხუთი და ექვსი ცაც. არაბული ასტრონომიული შეხედულებით შვილი ცის გარდა ცნობილია რვა ცაც. ზოგიერთ ქრისტიანულ და მუსლიმანურ წყაროში ლაპარაკია ათ ცაზეც. უძველესი ასტროლოგიურ-რელიგიური შეხედულებანი ცათა სიმრავლეზე ქართულ სინამდვილეშიც დამკვიდრებულია და მას თავისი ასახვა უპოვია სულხან-საბას „ლექსიკონში“.

ამგვარად, უფრო გავრცელებული შეხედულებით ცათა სათვალავი ან შვიდია, ან ცხრა. ვეფხისტყაოსანშიც ჩაქსოვილია წარმოდგენა ცათა სიმრავლეზე და ნახსენებია სწორედ ცხრა და შვიდი ცა. ნესტანი ფიცს აძლევს ტარიელს:

„ეცუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრთავე ვზი ცითა!“ (416,4).

მეორე შემთხვევაში კი იგივე ნესტანი ტარიელს ქაჭეთის ციხიდან სწერს:

„რიხვი... მოღრუნდა ბორბალი ჩვენ ზღდა ცისა შვიდის.“ (1309,4.)

საფიქრებელია, ხომ არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს ნესტანის მიერ ერთ შემთხვევაში შვიდი, ხოლო მეორე შემთხვევაში ცხრა ცის ხსენება. მით უფრო, რომ ორსავე შემთხვევაში შვიდი და ცხრა ცისეთ კონტექსტშია, რომ უნდა ნიშნავდეს შვიდივე ცას და ცხრავე ცას. აქედან გამომდინარე, ხომ არ არის ბუნდოვანი, ნესტანის აზრით რამდენი ცა არტყია დედამიწას გარს — შვიდი თუ ცხრა?

ნესტანის წარმოდგენა ცხრა და შვიდ ცაზე იუსტინე აბულაძემ ირანელთა ძველი რელიგიური სექტის — სეფასიანების სექტის გავლენით ახსნა. მკვლევარი ემყარება იმ გარემოებას, რომ „ირანელები უხსოვარ დროიდანვე აღიარებდნენ ასტრალურ კულტს, რომლის ნიშნადგზედაც წარმოიშვა თეორია შვიდი მნათობისა და შვიდი ცის შესახებ“ და, რომ სეფასიანების „სექტის რელიგიიდან მომდინარეობს რწმენა, რომლითაც სამოთხე მდებარეობდა სხვადასხვა ცაზე მეცხრე ცამდის...“ (19). აქედან გამომდინარე, იუსტ. აბულაძე ასკვნის: „როგორც ეტყობა, საშინელი წყევლა იყო მეცხრე ცაზე არ მოხვედრა და ცხრა ცაზე ჯდომის არ ღირსება.“

„მაგრამ უფრო უარესი ღმერთის რისხვა უნდა ყოფილიყო შვიდი ცის ბორბლის ადამიანის თავზე რისხვით მობრუნება“ (ი ქ ვ ე).

იუსტ. აბულაძის ამ ნაშრომში გამოთქმული დებულებები სამართლიანად უარყვეს კ. კეკელიძემ, ალ. ბარამიძემ და ვუკ. ბერიძემ (93). კერძოდ კი იუსტ. აბულაძის მოსაზრებები ვეფხისტყაოსნის ცხრა და შვიდი ცის სეფასიანთა სექტის შეხედულებებთან კავშირზე მცდარად მიიჩნია გ. იმედაშვილმა (69).

ამგვარად, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ არის სრულყოფილად შესწავლილი ეს საკითხი (იხ. 190ა, გვ. 142—143): არ არის გარკვეული, თუ რატომ იმოწმებს რუსთველი ზოგჯერ შვიდ ცას, ხოლო ზოგჯერ ცხრა ცას? რამდენი ცის არსებობას აღიარებს იგი? რომელნი ცანი იგულისხმებიან შვიდ ცაში და რომელნი ცხრა ცაში? რას ნიშნავს გამოთქმა „ცხრითავე ვზი ცითა“? და რა არის შვიდი ცის ბორბლის რისხვით მობრუნება?

დავიწყოთ საკითხით: „ნუცა ცხრითავე ვზი ცითა“. მკვლევართა აზრით, ნესტანი ამბობს: დაე, მეცხრე ცაში ნუ მოვხვდებიო¹. თუმცა გაკვრით ის აზრიც არის გამოთქმული, რომ, შესაძლებელია, აქ იგულისხმებოდეს არა მეცხრე ცა, არამედ ცხრა ცა. სწორედ ეს უკანასკნელი აზრი უნდა იყოს სწორი:

ნესტანი უმტკიცებს ტარიელს: მიგულე „სამენოლო“, შენად მიგულეო და ფიცს აძლევს:

„ამას შესჯერდი დიღითა ზენაართ და ფიცითა:

ჯერუო. ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა!“

მამასადამე, ნესტანი ამბობს: თუ ის უღალატებს ტარიელს, დაე, ღმერთმა მიწად აქციოს და ცაში არ დაამკვიდროს. ე. ი. დაე, სიკვდილის შემდეგ მისი სამუდამო სამყოფელი მიწა იყოს და არა ზეცა. აქ არის დაპირისპირება მიწასა და ზეცას შორის. ისეთივე დაპირისპირება, როგორც ქვესკნელსა და ზესკნელს შორის, ჯოჯოხეთსა და სამოთხეს შორის. თუ ამ დაპირისპირებაზე გადავიტანთ ყურადღებას, უფრო გავერკვევით ნესტანის სიტყვებში. იგი ამბობს: თუ გიღალა-

¹ როდესაც მკვლევარები ც ხ რ ა ც ა ზ ე ჯ ღ ო მ ა ზ ე წ ე რ ე ნ, გულისხმობენ მეცხრე ცაში მოხვედრას. ძველების წარმოდგენით ცანი დედამიწის გარს სფეროსებურად ეკვროდნენ და, ალბათ, აქედან გამომდინარე აკეთებენ ვარაუდს: ვინც მეცხრე ცაში იყო, ის, მამასადამე, ცხრა ცაზე იქდა (დაეუკვირდეთ, იუსტ. აბულაძე წერს: „როგორც ეტყობა, საშინელი წყევლა იყო მეცხრე ცაზე არ მოხვედრა და ცხრა ცაზე ჯდომის არ ღირსება“). სინამდვილეში კი ამგვარი ვარაუდი მცდარია. გამოთქმა „ცაზე ჯდომა“ ასტროლოგიური წარმომავლისაა. ძველ ასტროლოგიურ საკითხავებში ძალზე ხშირია ამგვარი მაგალითები: მზე ლომზე ზის, მთვარე კირჩხიბზე ზის. თანამედროვე ქართულ ენაზე ეს გამოთქმები სიტყვისიტყვით ნიშნავს: მზე ლომის ბურჯში არის, მთვარე კირჩხიბის ბურჯში არის. აქედან გამომდინარე, გამოთქმა „ცაზე ჯდომა“ ნიშნავს „ცაში ყოფნას“, ხოლო „ცხრა ცაზე ნუ ვიქლომები“ — „ცხრა ცაში ნუ ვიქნები“.

ტო, დაე ღმერთმა მიწად მაქციოს (მიწაში მიძიჩინოს საბოლოო აღ-
გილი), ცხრავე ცაზე ნუ ვიჭლომები, ანუ ცხრავე ცაში ნუ მოვხვდები,
ე. ი. (თუ ამ გამოთქმას გავშლით) ცხრავე ციდან ნურც ერთში ნუ
მოვხვდებითო. რასაკვირველია, ცხრითავე არ ნიშნავს მეცხრეს,
რადგანაც არ არის არავითარი დაპირისპირება მეცხრე ცასა
და მიწას შორის. ნესტანი ვერ იტყვის: დაე, მიწად ვიქცე, მეცხრე
ცაში ნუ მოვხვდებითო; რადგანაც შეიძლება იგი არც მიწად იქცეს და
არც მეცხრე ცაში დამკვიდრდეს. ე. ი. შეიძლება მისი სამყოფელი
გახდეს დანარჩენი რვა ცა. რომ კონტექსტის ამგვარი გააზრება აშკა-
რად სწორია, ამას შემდეგი გარემოებანიც ამტკიცებს:

1. ძველი კოსმოლოგიური და რელიგიური შეხედულებებით
უცოდველი, წმინდა ადამიანების სული სიკვდილის შემდეგ ზეცაში
მიდიოდა. ცოდვილთა სული კი ქვესკნელში, მიწაში. ძველების წარ-
მოდგენით სამოთხე მდებარეობდა ზეცაში, სხვადასხვა ცაზე მეცხრე
ცის ჩათვლით (მაგალითად, ენუქის აპოკრიფული წიგნის მიხედვით
სამოთხე მესამე ცაში მდებარეობდა; იუსტ. აბულაძის ცნობით, სეფა-
სიანების „სექტის რელიგიიდან მომდინარეობს რწმენა, რომლითაც
სამოთხე მდებარეობდა სხვადასხვა ცაზე მეცხრე ცამდის“), ანდა სა-
მოთხე საზოგადოდ იყო ზეცა. ე. ი. სამოთხე იყო ცხრავე ცა. ამიტომ
არის, რომ დანტეს „ღვთაებრივი კომედიის“ მესამე წიგნში, რომლის
სათაურია „სამოთხე“, აღწერილია პოეტის მოგზაურობა ცხრავე ცა-
ში. მაშასადამე, ძველი ხალხის წარმოდგენით საზოგადოდ ზეცაში არ-
მოხვედრა არის წყევლა და არა მაინცდამაინც მეცხრე ცაში არმოხ-
ვედრა.

2. იგივე შეხედულებაა გატარებული ვეფხისტყაოსანში საზოგა-
დოდ. რუსთველის აზრით, ერთი მხრივ, წყევლაა ადამიანისათვის
ქვესკნელში მოხვედრა, მიწაში დანთქმა, ე. ი. ზეცაში არმოხვედრა:

1. გეერო, ღმერთმან მიწა მქმნას...
2. ...ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი... (134, 3).

მეორე მხრივ, ზეცაში მოხვედრა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია:

ვიცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან (443, 3).

3. რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით წმინდა, ნეტარ
ადამიანებს საბოლოო სამყოფელი ზეცაში სხვადასხვა ცაზე ჰქონდათ.
ანდა, სხვა შეხედულებით, ისინი მიისწრაფოდნენ ღმერთისაკენ საფე-
ხურებრივ, ცათა მონაცვლეობით. „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორმა
მეოთხე ცაში იხილა ნეტარი ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი, ალ-
ბერტ დიდი, თომა აქვინელი და სხვები (შდრ. 45, გვ. 124). მეშვიდე
ცაში პეტრე დამიანე და წმინდა ბენედიქტე, მერვე ცაში მოციქულე-
ბი: პეტრე, იაკობი და იოანე (368). ზოგი მაჰმადიანი სწავლულის აზ-

რით, ალლაპი მერვე ცაში სუფევს, ზოგის აზრით კი მეცხრეში (cp 323, გვ. 88).

ამგვარად, როგორც აღვნიშნეთ, მეცხრე ცაში არმოხვედრა არ არის წყევლა. ცხრიდან არც ერთ ცაზე არმოხვედრა კი რელიგიურ-ასტროლოგიური წარმოდგენით მართლაც დიდი წყევლა უნდა ყოფილიყო.

4. ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, თვითონ ნესტანი არ ოცნებობს მაინცდამაინც მეცხრე ცაში ამალღებაზე, ზეცაში წასვლა კი მის სა-ნუკვარ ოცნებას წარმოადგენს. კერძოდ იგი მიისწრაფვის მზისაკენ, ე. ი. მეოთხე ცისაკენ (ყველა რელიგიურ-ასტროლოგიური შეხედულებით მეოთხე ცა არის მზის ცა). ამის თაობაზედ იგი გარკვევით წერს ტარიელს ქაჭეთის ციხიდან:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცეს ფრთენი და აფრინდე, მოჰქვედ მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით უა ღამით ვჰქვედიდ მზია ელუათა კართომასა (1304).
მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი,
განადამცა მას ეახელ მისი ეტლი, არ თუ წბილი
მუნა გნახო, მადვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი.
თუ სიციხზე მწარე მქონდა, სიკვილი-მცა მქონდა ტუბილი“ (1305)

5. დაბოლოს, ნესტანის ფიციში რომ ამჟამად ერთმანეთთან და-პირისპირებულია მიწაში დანთქმა საზოგადოდ ზეცაში ამალღებასთან და არა მაინცდამაინც მეცხრე ცაში ამალღებასთან, ამაზე ნათლად მიუთითებს ის გარემოება, რომ ფიცის ეს სახე პოემაში მეორე ანალო-გიურ სიტუაციაშიც გვხვდება და იქაც სხვა სიტყვებით იგივე აზრია გადმოცემული. კერძოდ, თინათინიც ამგვარივე ფიცით აღუთქვამს ავ-თანდილს ერთგულებას:

„ფიცით ვითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,
მზეცა მომხვედს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესენელს ვიყო დასანთქმარი“ (134).

ნესტანის სიტყვები:

„გეტყო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა“
და თინათინის სიტყვები:

„სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესენელს ვიყო დასანთქმარი“

ერთი და იმავე აზრის შემცველია. მხოლოდ ნესტანის ენა უფრო ას-ტროლოგიურია, ხოლო თინათინისა — უფრო რელიგიური. ყურად-ღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ ორივე წყევლაში სულთა საბოლოო სამყოფელის საკითხი დგას და არა ხორციელი ცხოვრები-დან წასვლის (იხ. 190ა, გვ. 145).

ყოველივე ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ნესტანი ამ-

ბობს: თუ გეცრუო, ღმერთმა მიწაში დამნთქას, სრულად მოვსწყდე ზეცას, ცხრავე ციდან ნურც ერთში ნუ მოვხვდებიო¹.

ამგვარი სახის ფიციდან ისიც გამომდინარეობს, რომ ნესტანის აზრით, ზეცაში არსებობს ცხრა ცა, არც მეტი და არც ნაკლები.

მაინც რომელია ეს ცხრა ცა, რა არის მათი სახელები და როგორი მიმდევრობითაა ისინი განლაგებული? — ამ კითხვაზე პასუხი ვეფხისტყაოსანში არა ჩანს, მაგრამ თუ დავეყრდნობით ძველ რელიგიურ-ასტროლოგიურ შეხედულებებს, ამ საკითხის გარკვევა არაა ძნელი; რადგანაც ზოგადრელიგიური და ქართული თვალსაზრისი ამ შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვევა. როგორც დანტე ალიგიერის, ასევე სულხან-საბას მიხედვით პირველი ცა არის მთვარის ცა, ანუ სულხან-საბას ტერმინოლოგიით, ჭირანო, მეორე ცა — მერკურის ცა (ცორანო), მესამე ცა — ვენერას ცა (მელტარო), მეოთხე ცა — მზის ცა (კოჭიმელი), მეხუთე ცა — მარსის ცა (კიმქიმელი), მეექვსე ცა — იუპიტერის ცა (კიმქიმელი), მეშვიდე ცა — სატურნის ცა (არბასტრო), მერვე ცა — ვარსკვლავთა ცა, მეცხრე ცა — პირველი მძვრელი ცა².

მართალია, ვეფხისტყაოსანში ზეციურ სფეროთა სახელები ჩამოთვლილი არ არის, მაგრამ პოემაში გვაქვს დასახელებული შვიდივე

¹ „ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა“ ხელნაწერებში A, B, C, D, F, M, O, U, V, Y ამგვარად იკითხება: „ნუმცა ცხრათავე ვზი ცითა“ (403). შინაარსობრივად ორივე გამოთქმა ერთ და იმავეს ამბობს. გრამატიკულად „ცხრითავე ვზი ცითა“ საესეებით კანონზომიერი ფორმაა ძველი ქართულისათვის: „ვზი“ ზმნასთან სახელი „ცხრითავე ცითა“ დგას მოქმედებით ბრუნვაში (იხ. 72, გვ. 260—261 — „ინაკით — ზის“). „ცხრათავე ვზი ცითა“ გამოთქმაც შესაძლებელია გრამატიკულად. განსხვავებით ცხრითავე ესაგანც ხრათ-ათვე მრავლობის დგას. ტექსტოლოგიურად რომელია რუსთველისეული, ძნელი სათქმელია. „ცხრათავე ვზი ცითა“-ს მხარს უჭერს უფრო სანდო ხელნაწერები A, B, C; მაგრამ „ცხრითავე ვზი ცითა“-ში ჩაქსოვილია უაღრესად ექსპრესიული ეეფონიური კეთილხმოვნება (მახვილიანი ი-ს განმეორება).

² სულხან-საბა მეცხრე ცად დასახელებს „მეორე მძვრელი ცა და მერმე პირველი მძვრელი ცა“. საზოგადოდ, უფრო ხშირად, ძველი რელიგიური წარმოდგენებით ღმერთის სამყოფელად მიჩნეულია უმაღლესი ცა, ანდა ღმერთი გაყვანილია ყველა ცის გარეთ, უფრო ზემოთ. დანტეც ღმერთის სამყოფელად უმაღლეს სფეროს აღიარებს. მას ანგელოზთა შორის, მაგრამ მაინც უფრო ზევით მიუჩნევს ადგილს (დანტე მეცხრე ცაში ხედავს ანგელოზთა ცხრა მბრუნვე წრეს და შორს დამაბრმავებლად მოკაშკაშე წერტილს — ეს ღვთაების ნათებაა). ამიტომაც ზოგიერთი კომენტატორი დანტესთან ათ ცასაც თვლის. ამგვარი წარმოდგენის უნდა იყოს საბას უკანასკნელი ცაც. თუ „მეორე მძვრელ ცას“ და „პირველ მძვრელ ცას“ ცალ-ცალკე მივითვლიდით, მაშინ საბას დაყოფით ათ ცას მივიღებთ. თუმცა შესაძლებელია, რომ ამ „მეორე მძვრელ ცას“ და „პირველ მძვრელ ცას“ საბა ერთ „მეცხრე სფეროში“ აერთიანებდეს, რადგანაც „პირველი მძვრელი ცის“ საბასეული განმარტება („მერმე პირველი მძვრელი ცა, რომელი... მსგავსი არს ბროლისა“—431, გვ. 329) ნაწილობრივ ემთხვევა საბასეულ მეცხრე ცის განმარტებას („ამას უწოდენ ბროლის ცასა“—430, გვ. 473).

მნათობი, და რაც მთავარია, სხვაგვარი რიგით. ავთანდილის ცნობილ ლოცვაში ზეციური ძალებისადმი (სტროფები 958—965) მნათობები ჩამოთვლილია თავისებური წყობით: მზე, სატურნი, იუპიტერი, მარსი, ვენერა, მერკური, მთვარე, ანუ, როგორც რუსთველი მათ უწოდებს: მზე, ზუალი, მუშთარი, მარინი, ასპიროზი, ოტარიდი და მთვარე. 965-ე სტროფში კიდევ ერთხელაა დაჯგუფებული ეს მნათობები და ამჯერადაც სულ სხვაგვარი რიგით. გმირი ასე ამთავრებს ლოცვას მნათობთა წინაშე:

„აჲ, მოწმობენ ვარსკლავნი, შვიდნივე შემოწმებთან:
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებთან,
მთვარე, ასპიროზ, მარინი მოვლენ და მოწმედ მყევებთან,
მას გააგონენ, ჩანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებთან“.

დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს უკანასკნელი დაჯგუფება მნათობებისა შემთხვევითია. პოეტი ჩამოთვლის მნათობებს ყოველგვარი რიგის გარეშე. აქ მნათობთა ადგილს მხოლოდ შაირის შინაგანი კეთილზმოვნება, კერძოდ ალიტერაცია განაპირობებს (175, გვ. 22—23).

რაც შეეხება მნათობთა მიმართ ლოცვაში დაცულ რიგს, იგი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს, რადგანაც ეს არის ვედრება შვიდი მნათობის მიმართ ცალ-ცალკე და საფიქრებელია, რომ აქ მნათობები დალაგებულნი იყვნენ გარკვეული, კანონზომიერი რიგით. მეორეც, ამ წყობაში მართლაც ჩანს მნათობთა ის რივი, რომელიც დაკანონებული იყო პტოლომეს ასტროლოგიური მოძღვრებით: სატურნი, იუპიტერი, მარსი, მზე, ვენერა, მერკური, მთვარე. რუსთველთან ეს რივი დარღვეულია მხოლოდ მზის მიმართ. მზე ტრადიციული მეოთხე ადგილიდან გადასმულია პირველ ადგილზე. რამდენადაც რუსთველისეული რიგის უშუალო წყარო ძველ ასტროლოგიურ შეხედულებებში არა ჩანს (67, გვ. 266), ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აქ საქმე გვაქვს ტრადიციულ ასტროლოგიურ წყობაში ჩვენი პოეტის მიერ შეტანილ შესწორებასთან. რა უნდა იყოს ამ შესწორების მიზეზი, დანამდვილებით არა ჩანს. შეგვიძლია კი ვივარაუდოთ შემდეგი:

1. საფიქრებელია, რომ რუსთველს მზე ტრადიციული მეოთხე ადგილიდან პირველ ადგილზე გადააწყავს ამ მნათობისადმი სიმპათიის გამო (23, გვ. 5). რუსთველის პოეზიაში მზეს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. პოემა თავიდან ბოლომდე გამსჭვალულია მზის სიმბოლიკით (77). მზე ხილულ სამყაროში პოეტისათვის ყველაზე ამაღლებული და დიადი არსებაა. ეს ქვეყანა მზითაა განათებული, მზე კი დ ვ თ ა ე ბ ი ს ხ ა ტ ი ა . ე . ი . ამქვეყნიური სინათლე ღვთაებრივი ნათელია (11). ზეციურ თაღზედაც მზე უდიდესი და უბრწყინვალესია. ამიტომაც პოეტი მზეს მნათობთა შორის პირველ ადგილზე აყენებს.

2. მზის პირველ ადგილზე გადაყვანის, ჩვენი აზრით, ამ ძირითად მიზნებს თუ უგულებელვყოფთ, თუ მას პტოლომეს ასტროლოგიური რიგის შეცვლის საკმარის მოტივირებად არ მივიჩნევთ, მაშინ შეიძლება შემდეგ გარემოებასაც მიექცეს ყურადღება.

პტოლომეს ასტროლოგიური რიგი სამყაროზე გეოცენტრული შეხედულების საფუძველზეა აგებული. ამ შეხედულებით სამყაროს ცენტრში დედამიწა დგას და მას თან ახლავს მისი თანამგზავრი მთვარე. ხოლო მზეს დედამიწის ადგილი უჭირავს. ამიტომაც, რომ ცანი დალაგებულია ასეთი რიგით: მთვარე, მერკური, ვენერა, მზე, მარსი, იუპიტერი, სატურნი. რუსთველთან მნათობები შებრუნებული რიგითაა წარმოდგენილი და მათ მზე წინამძღოლობს. მზის ამოყვანა ასტროლოგიაში ტრადიციად ქცეული, ხოლო ჰინამდვილეში ფიქტიური მეოთხე ადგილიდან, თუ ამ ფაქტს პრინციპულ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, არის მინიშნება სამყაროს გეოცენტრული სქემის დარღვევაზე¹.

როგორც აღვნიშნეთ, პოემაში საკუთრივ ცათა რიგი წარმოდგენილი არ არის, მაგრამ მნათობთა თავისებური მიმდევრობა კი გვაქვს. ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ პოეტის შეხედულებანი ცათა რიგზე თავისებური იქნებოდა? არა, ზეციურ ძალთა მიმართ ლოცვაში წარმოდგენილ მნათობთა რიგს ცათა რიგში ვერ ავრევთ. ჯერ ერთი, პოემაში ცათა რიგი წარმოდგენილი არ არის და ვარაუდი, — რუსთველს ცათა რიგზე თავისებური შეხედულება ექნებოდაო — მეთოდურად მეცნიერულ საფუძველს მოკლებულია. მეორეც, რუსთველი, მართალია, მნათობთა თავისებურ რიგს იძლევა, მაგრამ ეს წყობა ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი, რომ მასზე ცათა თანმიმდევრობაზე ახალი შეხედულება დაემყაროს. დაბოლოს, პოემაში ერთგზის დამოწმებულია მეშვიდე ცა, რომელიც ყველა ნიშნით უნდა იყოს სატურნის ცა. ფრიდონი უყვება ტარიელს:

„ზოგჯერ ზღვითვე მივიხედნი, წავსდგომოდი ამა გორსა;
ზღვასა შიგან ცოტა რამე დავინახე, თუცა შორსა.
ეგრე ფიცხლა სიარული არას ძალ-უც მისსა სწორსა,
ვერად ვიცან, გონებასი გაჯეკვირვე ამა ორსა: (627)

¹ მცდარია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, რუსთველთან დაცული რიგი (გარდა მზისა) „არის ამ შეილ მნათობთა რიგი მათი დედამიწიდან და მ ო რ ე ბ ი ს მი ხ ე დ ვ ი თ“ (23, გვ. 5). არასწორია ისიც, რომ „ნამდვილად ამ რიგში (მანძილთა მიხედვით) მზეს მეოთხე ადგილი უნდა დაეჭირა, ვინაიდან ზუალ, მუშთარ და მარის ჩვენ; ა მზეზედ უფრო დაშორებულნი არიან“ (გვ. 5). მარისი ანუ მარსი მზეზე უფრო შორს დედამიწიდან არ არის (357; 283). ეს შეცდომა განმეორებულია, აგრეთვე, ხარტონ შავიშვილის წერტილში „ასტროლოგიის როლი პოემაში“ (313). მეორე მხრივ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, ჩვენი აზრით, რუსთველის პლანეტთა რიგში პელიოცენტრული სისტემის ნიშნები არ ჩანს.

ვთქვი: „რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია, ანუ მხეცი“.
ნაეი იყო. გარ ეფარა სამოსელი მრავალ-კეცი;
წინა კაცი მოზიდვიდეს; თვალი ამაღ დაეცეცი,
მთვარე უჭდა კილობანსა, ცა მეშვილე მასმცა ვეცი“ (628).

ფრიდონი ფიქრობს, რას მიაშგავსოს ნახული სურათი („ვთქვი: „რა არის, რას ვამსგავსო?“) და შეარჩევს მეშვიდე ცას ანუ სატურნის ცას. ნესტანის სატურნის ცასთან შედარება შეპირობებულა, პირველ რიგში, იმით, რომ სატურნი უშორესია მნათობთა შორის. და აი, შორს, უსაზღვრო ზღვაში მანათობელი ნესტანი („ზღვასა შიგან ცოტა რამე დაეინახე, თუცა შორსა“) პოეტმა შეადარა შუალამის წყვილიაღში მანათობელ უშორეს „ლამის მზეს“ — სატურნის ცას. მეორეც, ფრიდონი გაკვირვებული იყო სანახავით, მას ვერ გამოეცნო, თუ რას ხედავდა („ვერად ვიცან, გონებასა გავეკვირვე ამა ორსა“; „ვთქვი: „რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია, ანუ მხეცი“). ასტროლოგიური შეხედულებებით სატურნი მიჩნეულია ყველაზე იდუმალ, გამოუცნობ, საიდუმლო მნათობად. ამგვარად, ცათა რიგზე პოემაში გაკვირვით, მაგრამ მაინც, ტრადიციული ასტროლოგიური შეხედულებაა ჩაქსოვილი.

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსნის კოსმოლოგიურ სისტემაში აღიარებულია ცხრა ცის არსებობა. მაშინ რატომღა იმოწმებს ნესტანი მეორე შემთხვევაში შვიდ ცას („რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შვიდისა“)? ამ კონტექსტშიც ის აზრია გატარებული, რომ ჩვენზე შვიდივე ცის ბორბალი რისხვით მობრუნდაო, ე. ი. არ დარჩა არც ერთი ცის ბორბალი, რომ ჩვენზე რისხვით არ მობრუნებულყო. ხომ არ გამომდინარეობს აქედან რწმენა მხოლოდ შვიდი ცის არსებობაზე? და, მაშასადამე, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, პოემაში შემთხვევით ხომ არ არის ნახსენები ზოგჯერ შვიდი ცა და ზოგჯერ ცხრა ცა? არა. ასეთი დაშვება ამკარად მცდარიან (შდრ. 169ა, გვ. 334)¹.

როდესაც რუსთველი შვიდი ცის ბორბლის რისხვით მობრუნებაზე ლაპარაკობს, მას მხედველობაში აქვს ცხრა ციდან პირველი შვიდი ცა. ეს არის შვიდი მნათობის ცა. ასტროლოგიური შეხედულებებით, სწორედ ეს შვიდი მნათობი განაგებდა ადამიანთა ბედ-ილბალს. ამ შვიდი მნათობის განლაგება თორმეტ ზეციურ ბურჯში ანუ ზოდიაქოში ასახავდა მოკვდავთა ბედს. თუ შვიდივე მნათობი ანუ შვიდივე ცა რისხვით იყო მობრუნებული, ეს უდიდესი უბედურების მაუწყებელი იყო. ამ ასტროლოგიურმა შეხედულებამ თავისი ასახვა

¹ R ხელნაწერის ვარიანტი „შვიდთავე“ ნაცვლად „ცხრითავე“ ფორმისა (სტრ. 416) არ უნდა ასახავდეს თავდაპირველ ვითარებას. იგი პოემის შვიდი ცის ანალიზით გადამწერის მიერ შეტანილი შესწორება უნდა იყოს.

პოვა შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ და რელიგიურ მოძღვრებებშიც. ეს შეხედულებანი მკვეთრადაა ასახული ვეფხისტყაოსანშიც.

პოემაში ნათლად ჩანს, რომ ზეცაა როგორც წყალობის, ასევე რისხვის მომგვრელი ადამიანთათვის. ზეცის ამ დაუსრულებელ ბრუნვაში ერთი ღმერთის ნება აისახება. გმირებს სწამთ, რომ მათი ბედი უშუალოდ ღმერთზე და ამ უკანასკნელის ნებით მიწყევ მბრუნავ ზეცაზეა მინდობილი. ავთანდილი ეუბნება ტარიელს: „არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყევ მბრუნავი“ (939,4). პოემის ცა ხან წყალობის მთოველია (858,2), ხან კი იგი რისხვით გადმობრუნდება ადამიანისაკენ (1174,3); ზოგჯერ კი დიდი ხნის რისხვის შემდეგ ისევ წყალობით მობრუნდება (1352,4). ყველა უბედურება, გმირთა აზრით, ცის რისხვით აიხსნება. ხატაელთა დარაჯებს, დაინახეს რა ტარიელის დიდი ლაშქარი, შიშის ზარი დაეცათ. „კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან“-ო, --- დაიძახეს (452,2). ასმათმა ნესტანის გადაკარგვის ამბის მბოზა ტარიელთან ამ სიტყვებით დაიწყო: „ღმერთმან სიმგრგვლე ცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა“ (572,4). როდესაც ფატმანი ნესტანის მისგან წაყვანის ბრძანებას გაიგებს, ამბობს: „ესე მესმა, დამტყდეს ცანი...“ (1172,4). ხატაელები „ქვეყნის აწყდომას“ თავზე რისხვით ცათა დატყდომას უწოდებენ (426,3). ტარიელი ნესტანის წინაშე ცას იფიცებს: „ცამცა მრისხავს, მზისა უუქნი ყოლა ჩემთვის ნუ უუქნია“ (534,2). როსტევეანი ლოცავს თავის შვილს: „ცა-მცა ნუ შეგცვლის, მოგხვდების თვით მისებრ შეუცვლელობა!“ (1544,3).

პოემაში ისიც ნათლად ჩანს, რომ, როდესაც ცათა დაუსრულებელ ბრუნვაზეა საუბარი, საქმე ეხება შვიდი მნათობის ცას. რადგანაც ღვთაური ნების მიხედვით მნათობები განაგებენ ამქვეყნიურ საქმეებს, სწორედ მათი განლაგება ზეციურ ბურჯებში გადააბრუნებს ზეცას მრისხანედ ან წყალობის მფრქვეველად.

ქაჩეთის სამეფოს დიდი უბედურება დაატყდა თავს. ტარიელმა, ავთანდილმა და ფრიდონმა ერთიანად ამოწყვიტეს ქაჯთა მხედრობა. ამ დიდ ფათერაქზე და სისხლისღვრაზე, როგორც აღვნიშნეთ, წინასწარმეტყველებდა ზეცა:

მაშინ ქაჩეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:
კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა;
მათვე რისხვით გარღუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა,
ველნი მკედართა ვერ იტევდეს, გაღიალდა ჭარი მკედრისა (1414).

მეორე მხრივ, ამავე ბრძოლაში ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონს ზეცა სწყალობდათ. ზეცაზე აღბეჭდილი იყო, რომ გმირებს მნათობები იცავდა, მათ ბედს შვიდივე მნათობი იფარავდა. რუსთველი პირდაპირ მიუთითებს:

მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა (1408).

ამგვარად, უდავოა, რომ ის შვიდი ცა, რომელთა ბორბლის რისხვით მობრუნებაზე წერს ნესტანი ტარიელს, არის შვიდი მნათობის ცა: მთვარის, მერკურის, ვენერას, მზის, მარსის, იუპიტერის და სატურნის ცა; ვეფხისტყაოსნის ცხრა ციდან პირველი შვიდი; სწორედ ის შვიდი ცა, რომლებსაც მიაწერდა ასტროლოგიური შეხედულებები ამქვეყნიური ამბების განმგებლობას. ნესტანიც იმიტომ წერს შვიდივე ცის გადაბრუნებაზე, რომ ცხრა ციდან სწორედ ეს შვიდი ცა განაგებდა ადამიანთა ბედ-იღბალს.

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანში აღიარებულია ცხრა ცის არსებობა. ამ ცხრა ცას ახსენებს ნესტანი ტარიელის წინაშე ფიცის დროს და ამბობს: დაე, ცხრავე ცაზე ნუ ვიჯდომები, თუ გიცრუო, ე. ი. დაე, ცხრა ციდან ნურც ერთში ნუ მოვხვდები, თუ გიდალატოო. მაგრამ, რადგანაც ასტროლოგიურ-რელიგიური შეხედულებებით ამ ცხრა ციდან მხოლოდ პირველ შვიდს მიეწერებოდა ადამიანთა ბედ-იღბლის განმგებლობა ღვთაების ნების მიხედვით, ნესტანი სათანადო ადგილას იმოწმებს შვიდ ცას და ამბობს, რომ ამ შვიდივე ცის ბორბალი ჩემზე რისხვით მობრუნდაო.

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება

1. ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისათვის
ქრისტიანულ ლვთაებასთან

ვეფხისტყაოსნის „საღმრთოთა სახელთათვის“

ვეფხისტყაოსანი შუა საუკუნეებში, ქრისტიანულ ეპოქაში შექმნილი ძეგლია. ეს გარემოება განაპირობებს, რომ პოემაში ჩაქსოვილი კოსმოლოგიური შეხედულებებით სამყაროს ცენტრში დგას ღმერთი, უზენაესი არსება. მართალია, როგორც ვამტიციებდით, პოემის მიხედვით, ღმერთი უ შ უ ა ლ ო დ არ ერევა ამქვეყნიურ, ადამიანურ საქმეებში; ამქვეყნიურ საქმეებს უ შ უ ა ლ ო დ „ძალნი ზეციერნი“, ასტრალური ძალები, მნათობები განაგებენ; მაგრამ ასტრალური ძალები ღმერთის, უზენაესი არსების ნებით მოქმედებენ. ამიტომაც, რომ როგორც ღმერთს, უზენაეს არსებას, ასევე ზეციურ ძალებს, მნათობებს პოემის მოქმედი გმირები მრავალგზის ევედრებიან, დახმარებას სთხოვენ, საკუთარ ტკივილსა და მწუხარებას შესჩივიან.

უზენაეს არსებას პოემაში თითქმის ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით. ამ თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანი ღრმად თეისტური ძეგლია. ღმერთს ევედრება, ღმერთს შესთხოვს დახმარებას, ღმერთს უამბობს თავის სატივიზარს პოემის თითქმის ყველა გმირი. ეს უზენაესი არსება სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა სახელით იხსენიება. მისი ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელი პოემაში არის სახელი ღმერთი (იხ. სტროფები: 2, 64, 112, 120, 428 და სხვა). რუსთველის სიტყვით, „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ (794). ეს უზენაესი არსება არის ერთი (2, 1454 და სხვა), რომელზედაც ზოგჯერ მითითებულია ნაცვალსახელით რომელიმან (1). პოემაში ღმერთს ზოგჯერ ეწოდება უფალი (862, 1048). ხან კი ეს უფალი არის უფალი უფლებათა (811).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი მფლობელია „ქვენათ ზესნა“ (812). იგი არის უცნაური და უთქმელი (811, 918, 1250)

და სმენით არ-საქებელი (918). იგი არის ყოფილი და მყოფი, ყურთაგან მოუსმენელი და ჳირთა მომალხენელი (1250).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება „მზიანი ღამეა“, „ერთარსება ერთია“, „უქამო ეამია“ (837).

პოემის ღმერთი არის მაღალი, ხმელთა და ცათა ღმერთი, ზოგჯერ პატიჟთა მომცემი და ზოგჯერ კეთილთა გამმზადებელი, გულისთქმათა მფლობელი (811). პოეტის სიტყვით, იგი არის არსთა მხედი, არსთა მხადი და ყოველთათვის ტკბილად მხედი (114, 862, 1050). ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის შემოქმედი, კეთილის შემოქმედი (114, 356, 1050, 1296). იგი ცხოველი (ცოცხალი) და სახიერია (579, 873).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი უხვია, წყალობის მომნიჭებელია, მოწყალეა (113, 636, 813, 826, 932, 1451).

პოემის უზენაესი არსება უკვდავია, ძალი უხილავია, დამბადებელია, მტერთა ძლევის მომნიჭებელია, ყოველი მიწიერის შემწეა, საზღვართა დამსაზღვრელია, ერთის ასად და ასის ერთად გამხდელია, ძალისა და შეწევნის მომცემია (6,794).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის სავსება ყოველთა, მზებრ ფენით ამავსებელი; იგი წყლულის განმკურნებელია, ყოველი დანერგულ-დათესულის მზრდელია (190, 918, 930, 1484).

პოემის უზენაესი არსება მშვიდობიანი გზის მომცემია, კაცის არგამწირავია (831, 952, 1362). იგი შეცოდებულის შემნდობელია, მფარველია, სატანის დამთრგუნველია, მიჯნურობის დამბადებელია, ცოდვათა შემამსუბუქებელია (2, 473, 812, 813, 1046).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ადამიანის წინამძღვარია, მისი გამმარჯვებელია, მტრის დამამხობელია, მუქაფის მომზღვევია (1017, 1200, 1388). იგი ყმა-შვილის მომცემია, ადამიანის დამბერებელია, ზოგის მცხონებელია და ზოგის წარმწყმედი, მიწაში, ქვესკნელში განმწესებელია (64, 308, 416, 511).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ბნელის გამთენებელია, გულის განმნათლებელია, ადამიანის გამხარებელია (146, 1435, 1453). იგი არის ვალის მზღველი და მრისხველი, ორგულობის შემნანებელი (475, 535, 669, 927, 1414 და სხვ.).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების ნება განგებია: „უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მებნენ ხმელთა სპანი; გახგებაა, არ დაერჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი“ (1039). „უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მეღინების, განგებასა ვერვინ შესცვლოს, არსაქმნელი არ იქმნების“ (191). „არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა“ (797) და სხვა მრავალი.

რუსთველის ღვთაება კარგის მომავლინებელია, ბოროტის არდამბადებელია, ავის შემოკლებელია, კარგის გამხანგრძლივებელია (1491). იგი პოეტის სიტყვით „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-პყოფს“ (1491).

რუსთველის ღმერთი „ყოველი ტანის სახის“ შემქმნელია (2). იგი თავისი ძლიერი ძალით მთელი სამყაროს შემოქმედი: „ზეგარდმო არსნის“ შემქმნელია, კათათვის უთვალაფერიანი ქვეყნის მიმცემია, ყოველი ხელმწიფის განმწესებელია (1).

დაბოლოს, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, ყველაფერი უზენაესი არსების ნებას ემორჩილება: „რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების“ (795).

როგორც ვხედავთ, უზენაესი არსება პოემაში მრავალგვარადაა წარმოდგენილი. ღვთაების ეს ატრიბუტები სხვადასხვა თვალსაზრისითაა საინტერესო და ამიტომაც მრავალმხრივი შესწავლის საგანიცაა. ვეფხისტყაოსნის ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვება თვალნათლივ ადასტურებს, რომ პოეტი დეტალურად იცნობს ქართულ სასულიერო მწერლობას, რამდენადაც ვეფხისტყაოსნის თითქმის ყველა ღვთაებრივი სახელი ქართულ საქრისტიანო ლიტერატურაში დასტურდება (68; 102, გვ. 69—71)¹. საზოგადოდ, რუსთველი იყენებს ქართული

¹ მაგრამ არ შეიძლება ამ ფაქტის (და აგრეთვე იმ გარემოების, რომ ვეფხისტყაოსანსა და ბიბლიის შორის მრავალი ლიტერატურული პარალელია მიგნებული—81, გვ. 196—199; 61, გვ. 248—260) ცალმხრივად და გადაჭარბებით შეფასება. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ პოემისეული ღვთაების სახელების და ატრიბუტების ერთი ნაწილი ემსგავსება მაჰმადიანური ღმერთის ეპითეტებსაც: პირველი და უჯანასყნელი, ხილული და ფარული, თვითკმარი, ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემცველი, საუკუნო, ერთარსება და სხვა უამრავი (259, გვ. 99); მაგრამ მაჰმადიანური ღვთაება თავისი ექვიანი და შურისმაძიებლური ხასიათით (იქვე) განსხვავდება ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსებისაგან (81, გვ. 187).

საზოგადოდ ღვთაებრივი სახელების ღიბი უმრავლესობა, ისე როგორც ბიბლიური გამოთქმები, შეგონებები და იგავები არა მარტო ვეფხისტყაოსანს აქვს საერთო სამივე რელიგიასთან: იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობასთან, არამედ თვით ამ რელიგიებს ერთმანეთს შორის. თავი რომ დავენებოთ ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობის საყოველთაოდ ცნობილ მიმართებას (მსგავსებას) იუდაიზმთან, თვით მუჰამედის გამ-

სასულიერო მწერლობის რელიგიური ხასიათის ფრაზეოლოგიას (156, გვ. 10—11). მაგრამ, მაინც ვერ ვიტყვით დაბეჯითებით, რომ ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება ყველა თავისი ნიუანსით ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთია. ვეფხისტყაოსნის ღვთაებრივი სახელები და ის ატრიბუტები, რომლებიც პოემით ღმერთს მიეწერება, შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ ქრისტიანულ ღვთაებას, არამედ, მეტ-ნაკლებად, მაჰმადიანურ, ებრაულ და საზოგადოდ ყველა მონოთეისტურ ღმერთს. ამავე დროს, პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გვხვდება არც ერთი ისეთი სახელი, რომელიც კონკრეტულად მიუთითებდეს ისტორიულად არსებულ რომელიმე რელიგიის ღმერთზე. ვეფხისტყაოსნის ღვთაებას ახასიათებს თითქმის ყველა ნიშანი, რაც საერთოა სხვადასხვა მონოთეისტური რელიგიების ღმერთისათვის, მაგრამ არ ახასიათებს თითქმის არც ერთი ნიშანი, რომლითაც ერთი რომელიმე მონოთეისტური რელიგია განსხვავდება სხვა რელიგიებისაგან (იხ. 216, გვ. 90—91)¹. ერთადერთი, რაც ყველაზე უფრო აშკარად ჩანს ვეფხისტყაოსნის ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვებიდან, არის ა რ ა დ ო გ მ ა ტ უ რ ი რ ე ლ ი გ ი უ რ ი ტ ე ნ დ ე ნ ც ი ა პ ო ე ტ ი ს ა (318, გვ. 544—548; 288ა, გვ. 87, 89). ამიტომაც არის, რომ ლოცვა, რომელსაც ასრულებს მიზგითში ავთანდილი, არაფრით ჰგავს

ო ც ხ ა დ ე ბ ი ს თ ი თ ქ მ ი ს მ თ ე ლ ი ა რ ს ი : რ წ მ ე ნ ა ზ ე ც ი უ რ ი ს ა ს უ ლ ე ვ ე ლ ი ს ა და ჯ ო ჯ ო ხ ე თ ი - ს ა , შ ე მ ო კ მ ე ლ ი და მ ს ა ჯ უ ლ ი ღ მ ე რ თ ი ა ა (შდ. 324, გვ. 316 — 317) — არ არის მუჰამედის შექმნილი. იგი ამ რელიგიაში მიაღის იუდეიზმისა და ქრისტიანობისაგან და ისე ჰგავს, თვით წვრილმანებშიც კი, ორივეს, ძნელი სათქმელია, რომელთან ამაყრება უშუალო მიმართება (330, გვ. 11). „ყურანში“ უამრავი თხრობაა ჩართული ბიბლიურ წინასწარმეტყველებაზე, პატრიარქებსა თუ მათ შთამომავლებზე (245, გვ. 50). და თვით ა ლ ლ ა მ ა მ ი ე კ ვ ი ვ ა ლ ე ნ ტ ი ა ძ ე ლ ე ბ რ ა უ ლ ი ი ა ჰ ე ს ი , რომელსაც იგი შინაგანი ბუნებითაც კი ემსგავსება (259, გვ. 99). ყოველივე ეს გამოწვეულია იმით, რომ, მუჰამედის აზრით, სამივე რელიგია გამომდინარეობს უშუალოდ ერთი ღვთაებრივი წიგნიდან. ამიტომაც, რომ მუჰამედი ამტკიცებს მოსეს კანონებს, ქრისტეს ევანგელუს, დაეთის ფსალმუნებს (259, გვ. 72).

მთუხედავად ამისა ეს რელიგიები სხვადასხვა რელიგიები არიან და თითოეულ მათგანში თავისთავადობას ქმნის სწორედ ის, რაც განსხვავებულია დანარჩენი ორი რელიგიისაგან.

¹ ამგვარი .ტენდენცია პოეტისა — ქრისტიანული რელიგიიდან რელიგიათა საერთო პოზიციისაკენ ლტოლვა — განპირობებული უნდა იყოს XII საუკუნის დასასრულის საქართველოს სოციალ-ეკონომიური და პოლიტიკურ-კულტურული თავისებურებებით.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამგვარი შეხედულება უჩვეულო არ იყო რელიგიური აზროვნებისათვის. ძველადაც ფიქრობდნენ, რომ თეოლოგია შეიძლება იყოს მრავალი, მაგრამ რელიგია არის ერთი (312, გვ. 34). ჯერ კიდევ IV საუკუნის დასასრულს გამოთქმული იყო ასეთი აზრი: არსებობს ერთადერთი უმაღლესი ღმერთი... ჩვენ კი მას თავყვანს ესცემთ სხვადასხვა სახელით, რადგანაც უეციენ ვართ მისი ქეშმარიტი ვინაობისა (312, გვ. 35).

მორწმუნე მაჰმადიანის ლოცვას. სავსებით სწორად წერდა ნიკო მარი: „За такую молитву мусульманину предстоит, при самом снисходительном отношении, одно: быть отлученным от ислама, веротступником, глумящимся над религией пророка Мухаммеда и его верных последователей“ (255, გვ. 129; შლრ. 44, გვ. 120—121)¹.

მართალია, გარეგნულად პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, მაგრამ მათი რელიგიური რწმენა არ თავსდება ამ აღმსარებლობის ფარგლებში და არც მათი ღმერთთა მაჰმადიანური ღვთაება:

ჯერ ერთი, პოემის გმირები ირონიულად და გულგრილად უცქერიან როგორც მაჰმადიანური რელიგიის წესებს, ასევე მის მსახურთ (255, გვ. 124; 81, გვ. 187; 28, გვ. 201—202; 53, გვ. 32).

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის გარემოებაა, რომ პოემაში ჩაქსოვილი რელიგიური რწმენა არ შეიცავს მაჰმადიანური აღმსარებლობის არსებით მომენტებს (შლ. 330, გვ. 38—50, 67—75; 259, გვ. 69—131; 245, გვ. 41—110):

1. პოემაში ასახული არ არის „ყურანის“ ძირითადი დოგმატები (259, გვ. 97): „Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников“ — 2, 285; „Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением“ — 4, 135 (495, გვ. 48, 85).

2. პოემაში არა ჩანს, რომ „არ არის ღმერთი, გარდა ალლაჰისა და მუჰამედი — მოციქული ალლაჰისა“ (259, გვ. 108).

3. პოემაში ვერ ვხედავთ მაჰმადიანური რელიგიის წინასწარმეტყველებს: ადამს, ნოეს, აბრამს, მოსეს, იესოს, მუჰამედს, დავითს, იაკობს, იოსებს და იობს (259, გვ. 102).

4. პოემის გმირთა მოქმედებაში თითქმის არაფერია არც ის, რომ ისინი ასრულებს მაჰმადიანური საკულტო წესების ცნობილი ხუთი პუნქტი: რწმენის აღიარება, ლოცვა, მარხვა, დაკანონებული ქველმოქმედებანი, პილიგრიმოზა (259, გვ. 108; 330, გვ. 65; 81, გვ. 187).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის გმირთა ლოცვები არც ერთხელ არ ემსგავსება მკაცრად ორგანიზებულ დღე-ღამის ხუთ-ეტაპოვან ლოცვას; ავთანდილის წლიურ მოგზაურობებში არც ერთხელ არ გამახვილებულა ყურადღება მკაცრი მარხვის თეზე — რამაღ-ჰანზე; არც ყოველი კემმარიტი მაჰმადიანის სურვილით — მექასა და მედინას მოხილვით — არიან შეპყრობილი პოემის გმირები.

ასევე არ ჰგავს ვენფხისტყაოსნის ღმერთი ორთოდოქსული ქრის-

¹ ნ. მარის შენიშვნა ძალზე მნიშვნელოვანია, რამდენადაც მაჰმადიანი მორწმუნის ლოცვის პროცესი მკაცრად რეგლამენტირებული იყო და განსაზღვრული რიტუალური ელემენტების ზუსტად დაცვას მოითხოვდა (259, გვ. 111—112).

ტიანული რელიგიის ღმერთს. ქრისტიანული ერთი ღმერთი, განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიის ღმერთისაგან, არის სამება, სამპიროვანი: მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა. ქრისტიანი მორწმუნე ევედრება რა ღმერთს, იგი ყველა შემთხვევაში გულისხმობს ან მთლიანად სამებას, ან რომელიმე პირს ამ სამებისაგან და მიმართავს კიდევ მას თავისი სახელით: „ს ა მ ე ბ ა ო წ მ ი დ ა ო, ერთ-ღმრთეებო, ერთ-არსებო, დიდება შენდა, ღმერთო!“ („დავით გარეჯელის ცხოვრება“ — 389, გვ. 181);

„გურწამს უკუე და აღვიარებთ ერთსა, მხოლოსა, ქეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა მ ა მ ა ს ა... და ერთსა მხოლოდ-შობილსა ძ ე ს ა მ ი ს ს ა... და ერთსა მხოლოსა ს უ ლ ს ა წ მ ი დ ა ს ა“... (ბასილ დიდი, „ასკეტიკონი“ — 453, 7r);

„სთნდა შექმნა ცისა შეიდ-სვეტ-მტკიცესა ერთ-არსებასა ს ა მ ს ა ხ ი ე რ ს ა“ („თამარიანი“ — 480, გვ. 213);

„ს ა მ ე ბ ი თ ღმერთმან, არსებით ერთმან მომცეს მე სწავლა“ („აბდულმესია“ — 481, გვ. 117).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება, რომელსაც პოემაში რამდენიმე ასეულჯერ მიმართავენ გმირები, არც ერთხელ არ არის ხსენებული არც სამებად, არც მამა ღმერთად, არც ძე ღმერთად და არც სული წმიდად. მოსე გოგიბერიძე ყურადღებას აქცევდა რა ამ გარემოებას, წერდა: „რუსთაველი, XII საუკუნის ქრისტიანული სახელმწიფოს კაცი, მღერის უკვდავ საგალობელს და ქრისტიანულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული აზრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი — ღმერთი სამპიროვანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიმიზმი, ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა—არსად არ გვხვდება რუსთაველთან“ (53, გვ. 29)¹. გ. დეეტერსი უკვირდებოდა რა ვეფხისტყაოსნის რელიგიურ მსოფლმხედველობას, შენიშნავდა: მართალია, რუსთაველის გმირები არიან მაჰმადიანები, მათი სამყარო არის ისლამური, მაგრამ ისინი არაფერს ამბობენ, რისი თქმაც არ შეუძლია ქრისტიანს; პოემაში არა გვაქვს მიმართება ყ უ რ ა ნ თ ა ნ, ა რ ა რ ი ს მ ო ხ ს ე ნ ი ე ბ უ ლ ი ი ს ლ ა მ უ რ ი წ ი ნ ა ს წ ა რ მ ე ტ ყ ვ ე ლ ე ბ ი ის ე, როგორც ქრისტე, მარიაში და წმინდანები (318). ვფიქრობთ, რომ რუსთაველი შეგნებულად დუმს სამებაზე და არა შემთხვევით. იგი მთელი პოემის მანძილზე არც ერთხელ არ მიუნიშნებს მასზე. არ ცდებოდა ნიკო მარი, როდესაც წერდა:

¹ მოსე გოგიბერიძის თეზისი რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია ს რ უ ლ ი ა დ დ ა მ ა ქ რ ე ბ ე ლ დებულებად („სრულიად დამაჩერებელია დებულება, რომ რუსთაველის პოემა არსებითად იგნორაციაა ოფიციალური ქრისტიანობისა“ — 170, გვ. 184).

„На всем протяжении поэмы ни одного упоминания, ни одного намека на Троицу“ (256, გვ. 497). ეს გარემოება შემთხვევითი არ არის იმიტომ, რომ სამეცხასთან ერთად, პოემის ლექსიკაში არ ჩანს სამპიროვანი, სამგვამოვანი, სამპიპოსტასიანი, სამსახოვანი, „სამთვითებიანი“ ღმერთი. პოემა არ იცნობს არც მამა ღმერთს და არც მის თვისებებს: მამობა, უშობელობა. პოემა არ იცნობს ძე ღმერთს და არც ქრისტიანულ სამყაროში ესოდენ პოპულარულ მის სახელებს: ქრისტე, მესია¹, მხსნელი, შაცხოვარი, შობილი, ლოგოსი. პოემა არ ახსენებს სული წმიდას და არც მის ერთდერთ თვისებას: გამოსულობას. პოემის გმირთა სავედრებელი ღმერთი არ არის: განკაცებული ღმერთი, ორბუნებოვანი ღმერთი, მკვდრეთით აღმდგარი ღმერთი, ამაღლებული ღმერთი, წამებული ღმერთი, ჯვარზე გაკრული ღმერთი, სისხლდანთხეული ღმერთი, სამშკვალით მიღურსმული ღმერთი, ქალწულის მიერ შობილი ღმერთი².

პოემა არ იცნობს ცეცხლის ენებად მოვლენილ ღმერთს (სული წმიდა), მტრედის მსგავსად გადმოფენილ ღმერთს (სული წმიდა). პოემაში არ ჩანს ღვთის-

¹ თუ არ გავითვალისწინებთ პოეტის ამ ტენდენციას, აუხსნელი დარჩება, რატომ უელის რუსთველი გვერდს თამარის! სამეფო კარზე ღვთაების ესოდენ პოპულარულ სახელს მესიას. ეს სახელი, რომელსაც, სახარების თანახმად თვითონ იესო უწოდებდა თავის თავს (222), ძალზე პოპულარული იყო XII—XIII საუკუნეების ქართულ სამეფო კარზეც (დავით აღმაშენებლის, დემეტრე I-ის, გიორგი III-ის, ლაშა-გიორგის და მისი შვილის დავითის დროს მოჭრილ ქართულ მონეტებს აწერია „მესიის მახვილი“; ხოლო თამარ მეფის და რუსუდან მეფის მოჭრილ მონეტებს— „მესიის თაყვანისმცემელი“ — 79, გვ. 46—58) და XII საუკუნის ქართულ საერო ლიტერატურაშიც („თამარინი“ და „აბდულმესიანი“). ვეფხისტყაოსნის ღვთაების სახელი არ არის მესია, მიუხედავად იმისა, რომ ზეგავლენა იმ მესიანისტური კონცეფციისა, რომელიც ჩახრუხადის და შავთელის ნაწერებში აისახა, პოემას ერთგვარად ეტყობა (28, გვ. 251).

² პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის, როგორც პროლოგსა და პოეტის ლირიკულ გადახვევებში, ასევე პოემის საკუთრივ ეპიკურ ნაწილში, არ შეიძლება შევხებით იყოს გამოტოვებული ქრისტეს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სახელი. ქრისტეს პიროვნება ქრისტიანული რელიგიის კვაყუთხელია, რამდენადაც ქრისტიანი მორწმუნე ღვთაებრივს ეზიარება მხოლოდ იესო ქრისტეს საშუალებით (342; 222, გვ. 240). ქრისტიანისთვის ყველაზე დიდი არის ქრისტეს პიროვნება, ხოლო ამ პიროვნების ყველაზე მაღალი სახელი არის ქრისტე (342, გვ. 50). ქრისტიანი მორწმუნის თვალსაზრისით, ქრისტეს მოსვლამ და წამებამ ადამიანურ ენაზე თარგმნა უკვდავება; მან დაარწმუნა ადამიანები, რომ ღმერთი სამყაროს ინდიფერენტულად კი არ უყურებს, არამედ ღრმა თანაგრძნობითა და სიყვარულით; უფრო მეტიც, ღმერთს კაცობრიობა უფრო უყვარს, ვიდრე თავისთავი, რადგანაც ღმერთი იყო ქრისტეში, რომელიც ეწამა ადამიანთათვის (342, გვ. 53—54).

მშობელი, ქალწული დედა, წმინდა მარიამი, დედ აღვთისა, რომელიც ესოდენ პოპულარული იყო ქრისტიანულ საქართველოში¹. პოემაში არ ჩანს არც ერთი ანგელოზი, არც ერთა წმინდანი. პოემაში არ იხსენიება სახარება², არ იხსენიება ჯვარი.

თუ სათანადოდ შევაფასებთ ამ ფაქტს, არ შეიძლება საეჭვო ვახდეს დასკვნა: ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არ არის ქრისტიანული ორთოდოქსიის ღმერთი.

ეს გარემოება ადრე შენიშნა ქართულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ. ამიტომ არის, რომ ვეფხისტყაოსნის თითქმის ყველა საუკეთესო ხელნაწერში პოემის პირველ სტროფად იკითხება³:

პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხშობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმნ ხორცს არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად.

ანდა უკანასკნელი ტაეპის მეორე ვარიანტი: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“. ამ სტროფში რამდენიმე კრიტიკული დებულება გამოთქმული პოემის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე: ვეფხისტყაოსნის არსად მიაჩნია ხორცი და არა სული; პოემა ერთარებად არ ახსენებს სამებას; მისი რწმენა-მიბაძევა მონაზონს წარწყმედს; საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავითარ სარგებელს არ გვაძლევს. გამოთქმული ოთხივე დებულება ქრისტიანული პოეზიიდან საეჭვოა, უცთომლად აფასებს პოემის თეოლოგიურ და მორალურ კონცეფციას.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება აშკარად არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის სამპიროვანი ღმერთი. მხოლოდ ეს გარემოება სწორად უნდა იქნეს შეფასებული. აქედან არ შეიძლება იმის დასკვნა, რომ პოემის ღმერთი ან მაჰმადიანური რელიგიის, ან სხვა

¹ წმინდა მარიამის სახე პოემაში, ჩვენი აზრით, იმიტომ არა ჩანს, რომ რუსთველი შეგნებულად გვერდს უვლის ქრისტეს პერსონას და მასთან დაკავშირებულ ყოველ დეტალს. თორემ პოემაში დასმული ქალის კულტის საკითხი მარიამსა და, აგრეთვე, ნინოზე მითითებით სარწმუნო არგუმენტს შეიძენდა. უდავოა, რომ რუსთველი თამარის ტახტისა და ავტორიტეტის განსამტკიცებლად ქადაგებს: „ლუკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ზეალია“ და ქმნის ხელმწიფე ქალების თინათინისა და ნესტანის სახეებს. ამავე საქმეს ემსახურებოდნენ თამარის დროინდელი ქართული სამღვდელთა წარმომადგენლები. მაგრამ მათთვის, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამ იღვის გატარებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ავტორიტეტებს მარიამ ღმერთს მოხელე და ქართლის განმანათლებელი წმინდა ნინო წარმოადგენდნენ (ნიკოლოზ გულაბერიძე: „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოასა და კათოლიკე ეკლესიისა — 426).

² პოეტი სახარებას არ ახსენებს, როგორც წმინდა და ღმერთებრივ წიგნს, თორემ იგი მას და მოციქულთა წიგნებს „ახალ აღთქმაში“ იცნობს და ემყარება. „ბიბლია“ საზოგადოდ რუსთველის ერთ-ერთი უპირველესი წყაროა.

³ იხ. ხელნაწერები: A, B, C, D, F, Y, I, O, U, D¹, F¹, G¹, L¹ (163).

რომელიმე მონოთეისტური რელიგიის ღმერთია. პოეტი უგულებელყოფს არა მხოლოდ ქრისტიანული დოგმატიკის, არამედ მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთსაც. იგი არ ღგება თავიდან ბოლომდე არც ერთი ისტორიულად არსებული რელიგიის პოზიციანზე¹. პოემას თავისი ღმერთი ჰყავს. რუსთველის უზენაესი არსება თავისთავადია. პოეტის ღმერთი ამოდის უთუოდ ქრისტიანული რელიგიიდან, მაგრამ არ ჩიება ქრისტიანული რელიგიის დაქანონებულ ფარგლებში. ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არ ეტევა ქრისტიანულ დოგმატიკაში. სწორია მოსე გოგობერიძის შენიშვნა: „ნათელია, რომ რუსთველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ქრისტიანობა არ არის რუსთველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი“ (53, გვ. 38).

მიუხედავად ამისა, უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებულ რამდენიმე სპეციალურ ნაშრომში არის ცდა, რომ პოემის უზენაეს არსებაში პირდაპირ იქნეს დანახული ქრისტე ღმერთი. ამ ტენდენციას უკიდურესობამდე მიჰყავს თანამედროვე რუსთველოლოგიის მიღწევა: რუსთველის მაჰმადიანობის და მანიქველობის თეორიების კრიტიკა და ვეფხისტყაოსანსა და ბიბლიას შორის პარალელური ადგილების გამოვლენა. მკვლევრები სხვადასხვა კუთხით წარმართავენ მსჯელობას: ვეფხისტყაოსნის რამდენიმე ღვთაებრივ სახელში ალგორიულად ქრისტეს ხედავენ, ანდა მათში ძე ღმერთისთვის დამახასიათებელ დოგმატურ ნიშნებს კითხულობენ. არის ვეფხისტყაოსნის ღვთაების რამდენიმე სახელის მისტიკური განმარტების, მისტიკური აზროვნებით მათში ქრისტეს დანახვის ცდაც. რამდენადაც ეს გარემოება ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების სწორი ინტერპრეტაციის და შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში რუსთველის ადგილის განსაზღვრის საქმეში მცდარ ტენდენციად მიგვაჩნია, მიზნად დავისახეთ ამ მოსაზრებათა დეტალური განხილვა.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ შემდეგი:

პარალელები შუა საუკუნეების მისტიკურ ლიტერატურასთან იძლევა საშუალებას, რომ პოემის ღვთაებრივ სახელებში იქნეს დანახული ის ღმერთი, რომელიც გვსურს. ამ გზით შეიძლება რუსთველის ერთ ღმერთში დავინახოთ ქრისტეც, ალლაჰიც, ბუდაც, ოზირისიც, ან კიდევ ყველა ღმერთი ერთად, თუ იმ მისტიკურ რწმენას და-

¹ ეს გარემოება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში საყოველთაოდ აღიარებულია. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძობისაგან, რომ იგი „გამოკვეთილად არ ამჟღავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიური სისტემისადმი. იგი ერიდება რელიგიის დოგმატურ-საწესო ფორმების გამოხატვას“ (28, გვ. 201). ეს აზრი დიდი ხანია აღიარებულია როგორც ქართველი, ასევე უცხოელი რუსთველოლოგების მიერ (იხ. 65); 116; 48; 343; 23; 290; 291; 176; 30; 208; 229; 243; 367; 318; 304; 296; 215; 248; 249; 244; 204; 202; 348.

ვეყრდნობით, რომ ეს სახელები ერთ და იმავე ღმერთზე მიუთითებენ. ეს მისტიკური აზროვნების სპეციფიკაა. მისტიკოსისათვის იმაზე უფრო მეტად მნიშვნელოვანი, რასაც წარმოთქვამს, არის ის სპეციფიკური, რასაც ამ წარმოთქმულში საკუთრივ თვითონ გულისხმობს, განსხვავებით ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობისაგან. მისტიკოსი ღვთაების თითოეულ სახელში მოიაზრებს არა მხოლოდ ამ სახელთან ჩვეულებრივად დაკავშირებულ მნიშვნელობას, არამედ იმ სპეციფიკურ შინაარსს, რომელსაც მას საკუთარი შინაგანი ხილვა უკარნახებს. ამ ტიპის ანალოგიებით ვეფხისტყაოსნის ღმერთის შეცნობა შეუძლებელია. პოემის ღვთაებრივ სახელთა უმრავლესობა ისეთია, რომ ისინი შეიძლება მიეწეროს თითქმის ყველა მონოთეისტური რელიგიის ღმერთს. მაგრამ თუ გვსურს გარკვევით მივუთითოთ, რომელი რელიგიის ღმერთია ვეფხისტყაოსნის ღვთაება, პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის უნდა ვიპოვოთ ისეთი სახელები, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ამა ოუ იმ რელიგიის ღმერთს შეიძლება ეწოდოს და არა სხვას. თუ ასეთი სახელები პოემაში არა ჩანს, მაშინ ეს გარემოება რუსთველის უზენაესი არსების ერთ-ერთ სპეციფიკად უნდა მივიჩნიოთ.

მეორეც; მეცნიერული კვლევა-ძიების თანამედროვე მეთოდოლოგია მოითხოვს მხატვრული ნაწარმოების ცალკეული სიტყვის ან კონტექსტის არა დამოუკიდებელ, თხზულების მთლიანი მიზანდასახულობისა და იდეური შინაარსისაგან მოწყვეტით კვლევას, არამედ პირიქით. თითოეული სიტყვის თხზულების ერთიან სტრუქტურაში შესწავლას (250ა, გვ. 5, 6, 10). შეუძლებელია ვეფხისტყაოსნის ღვთაებრივ სახელთაგან რომელიმე ცალკე, კონტექსტიდან და მთელი ნაწარმოების საერთო სტრუქტურიდან მოწყვეტით კვლევა-ძიების საგნად ვაქციოთ და მიღებული დასკვნა მზამზარეულად ჩაედოთ პოემაში. პოემის თითოეული სიტყვის სწორი ინტერპრეტაცია მხოლოდ და მხოლოდ ის იქნება, რომელიც დგინდება, პირველ რიგში, რუსთველისეულ კონტექსტში და რომელსაც მხარს უჭერს პოემის საერთო სტრუქტურა, იდეური მიზანდასახულობა და ავტორისეული ტენდენცია.

კიდევ ერთი გარემოება; ვეფხისტყაოსნის ტექსტი არ არის საბოლოოდ დადგენილი. ჩვენ აშკარად არა გვაქვს ხელში ზუსტად ის ტექსტი, რომელიც გამოვიდა პოეტის ხელიდან. ასეთ პირობებში პოემის ცალკეულ გამოთქმებში ამოკითხვა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი კრედოსი მეთოდური შეცდომაა. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი მრწამსი უნდა ვეძიოთ პოემის არა რომელიმე გამოთქმაში (ეს გამოთქმა ზუსტად ამგვარი სახით შეიძლება არარუსთველური აღმოჩნდეს), არამედ პოეტის საერთო ტენდენციის, პოემის სტრუქტურაში, პოეტის მიზანდასახულობაში და ნაწარმოების დედააზარში. ამ თვალსაზრისით, ჩვენ ვფიქრობთ, სავსებით სწორი იყო

გ. დევტერსი, როდესაც ფიქრობდა, რომ განსაკუთრებით სახიფათო ვეფხისტყაოსნის თითოეული ტაეპის, ყოველი ცალკეული წინადადების ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით აწონ-დაწონა (318).

დაბოლოს, რომელ ღვთაებრივ სახელებში შეიძლება ვეძიოთ ქრისტიანული რელიგიის სპეციფიკური სახელები? იმ ღვთაებრივ ატრიბუტებში, რომლებიც წმინდა მამათა მიერ ზოგჯერ, კონკრეტულ შემთხვევებში, განიმარტება ქრისტიანული ღვთაების ცალკეულ ჰიპოსტასებად თუ ამ ჰიპოსტასების იმ კონკრეტულ სახელებში, რომლებიც, როგორც ღვთაებრივი სახელები, მართლაც მხოლოდ და მხოლოდ ამ ჰიპოსტასებს გულისხმობენ? სხვაგვარად: რა შეიძლება ვეფხისტყაოსანში ჩაითვალოს ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთებზე მითითებად — მისი უშუალო სახელი „სამება“, ანდა სამივე ჰიპოსტასის სახელი ერთ კონტექსტში: მამა, ძე-ქრისტე და სული წმიდა, თუ ღმერთის რომელიმე სხვა სახელი, რომელიც ქრისტიანულ საკითხავში სამებას უნდა ნიშნავდეს, ანდა ღვთაებრივი ქმედობის გარკვეული სიტუაცია, რომელიც შეიძლება განიმარტოს როგორც სამპიროვანი ღმერთის ქმედობა?

ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ყოველი ღვთაებრივი სახელი თუ ატრიბუტი, თუ იგი არ არის სხვა რელიგიის ღმერთის სპეციფიკური სახელი, განმარტებულია ერთი ქრისტიანული ღვთაების — სამების, ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასის სახელად. ასევე, ეგზეგეტიკური თვალსაზრისით, ღმერთის ყოველი ქმედობა სამების აქტია და ამ აქტის ცალკეული ფაზა შეიძლება განიმარტოს, და ხშირად განიმარტება კიდევ, როგორც სამების რომელიმე ჰიპოსტასის ქმედობა.

მაგრამ ფილოლოგიურ მეცნიერებას არ შეუძლია ამავე მეთოდით იკვლიოს ლიტერატურული ქმნილება. მეცნიერული თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსანში საკუთრივ ქრისტიანული ღმერთის სახელი იქნება ის სახელი, რომელიც ამ ღმერთის სპეციფიკური სახელია და არა ის, რომელშიც ეგზეგეტიკის კვალდაკვალ შეიძლება ვიგულისხმოთ ამ ღმერთის სახელი, ანუ რომელიც ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება ჩაითვალოს ამ ღმერთზე მითითებად.

მეცნიერება ამ გზით იკვლევს არა თუ ვეფხისტყაოსანს, რომლის რელიგიური არსი ამოსაცნობია, არამედ თვით აშკარად ქრისტიანული მწერლობის ძეგლებსაც. ასე მაგალითად: ინგლისელი მეცნიერი ჰარი ვულფსონი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ეკლესიის მამათა ფილოსოფია“ იკვლევს ტრინიტარული ფორმულის წარმოშობას ახალ აღთქმაში (თავი VII). მიუხედავად იმისა, რომ ახალი აღთქმა ქრისტიანული რელიგიის საფუძველია და მისი ღმერთი ქრისტოლოგიურად ყველა შემთხვევაში უნდა განიმარტოს როგორც

სამება (გარდა იმ სპეციფიკური შემთხვევებისა, სადაც საუბარია ამ ღმერთის საკუთრივ რომელიმე ჰიპოსტასზე, მაგალითად, ქრისტეზე), ამ ძეგლშიც სამპიროვან ღმერთზე მითითებად მიჩნეულია მხოლოდ და მხოლოდ ის ადგილები, რომლებშიც ერთადაა დასახელებული მამა, ქრისტე და სული წმიდა. ავტორი ახალ აღთქმაში გამოავლენს ტრინიტარული ფორმულის სამ მაგალითს (უფრო სწორად ორ მაგალითს და ერთ ჭკუფს მაგალითებისას) — ნათლისცემის ფორმულა, მისალმების ფორმულა, ორიოდ შემთხვევა პავლე მოციქულის მოძღვრებაში — და იკვლევს მათ წარმოშობას (366ა, გვ. 143—154). აი, ეს ადგილები: ნათლისცემის ფორმულა — მათე, 28, 19: „წარვედით და მოიხიწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა და სულისა“¹.

მისალმების ფორმულა — II კორინთელთა, 13,13: „მადლი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და სიყუარული ღმერთისა და მამისა და სულისა წმიდისა და თქუენ ყოველთა თანა“.

პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში ავტორი სამების ფორმულად გამოპყობს მოციქულის სწავლებას „ერთ სულზე“, „ერთ უფალზე“ და „ერთ ღმერთზე“ („უფესელთა“, 4, 3—6) და მოძღვრებას კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლედან (12, 4—6): „ხოლო განყოფანი მადლთანი არიან, და იგივე სული არს. და განყოფანი მსახურებათანი არიან, და იგივე თავადი უფალი არს. და განყოფანი შეწვენათანი არიან, და იგივე თავადი ღმერთი არს, რომელი შეიქმს ყოველსა ყოველთა შორის“.

ამ გარემოებებს ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების ცალკეულ სახელებში ხედავენ არა საზოგადოდ ერთი ღმერთის სახელს, არამედ კონკრეტულად სამების და მისი რომელიმე ჰიპოსტასის, კერძოდ, ქრისტეს სახელს².

¹ საინტერესოა, რომ ნათლისცემის ამ ფორმულის სხვა ვარიანტს, რომელიც დაცულია პავლეს პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (6, 11), ავტორი დიდი სიურთხილით თვლის მხოლოდ მინიმუმ ბაღტრანტულ ფორმულაზე („Perhaps a suggestion of such a trinitarian baptismal formula may also be discerned in Paul's statement“...—366ა, გვ. 143), რადგანაც მასში სამივე ჰიპოსტასი გარკვევით არ ჩანს: „და ესრეთ ოდესმე იყვნით: არამედ განიბანენით, არამედ განიწმიდენით, არამედ განმართლდით სახელითა უფლისა იესოჲსითა და სულითა ღმრთისა ჩუენისადათა“.

² ვეფხისტყაოსნის ცალკეულ სახელებში მეტაფორულად ქრისტეს დანახვის ყველა ცდაზე ჩვენ დეტალურად არ შეიქერდებით, რამდენადაც ბევრი ასეთი შემთხვევა შეიძლება მივიჩნიოთ ამა თუ იმ მეკვლევრის პირად აზრად და არა მეტ-ნაკლებად დასაბუთებულ მოსაზრებად. ასე მაგალითად: ა) შ, ნუტუბიძის აზრით, პოემის 953-ე სტროფის მე-4 ტაქის („კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაციმდის“) „ძეს“

ყველაზე მეტი გაუგებრობა ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების სახელთა კვლევაში გამოიწვია პოემის 837-ე სტროფმა. ტარიელის მეორედ შესაყრელად წასული ავთანდილი მზეს ევედრება:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჯამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჭე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“

ამ სტროფში ღმერთის სამი სახელი ჩანს. ჩვენში იყო ცდა სამივე მათგანში და ამასთანავე ავთანდილის მიმართვის ობიექტში — მზე-შიც ქრისტე ღმერთის სახელის დანახვისა. ამ სტროფს სპეციალურად თუ გაკვრით — მრავალი მკვლევარი შეეხო. ჩვენ შევჩვივით ყურადღებას მხოლოდ უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებულ სპეციალურ ნაშრომებზე, რომლებშიაც გარკვეული მეცნიერული არგუმენტირებაა წარმოდგენილი ამ სტროფში ქრისტე ღმერთის სახელის შესაცნობად.

მზე-ქრისტე

დავიწყოთ იმით, რომ კ. ეკაშვილმა ამ სტროფის მზეში, ავთანდილის მიმართვის ობიექტში, ქრისტე დაინახა. არჩევს რა 837—838 სტროფებს, მკვლევარი წერს, რომ მათ „უნდა უყოთ ასეთი „ღეშიფროვკა“: უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლიოთა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) განსაზღვრულ დროს (ჟამიერად) მოვლინებულ ხატად ერთისა, ერთარისისა და დაუსაბამოსა (უჯამოსა) სამებისად (მზიანისა ღამისად), ბედსა ნუ მიქცევ...“ (61, გვ. 237).

მკვლევარი გამოდის იმ თვალსაზრისიდან, რომ საქრისტიანო ლიტერატურაში მზე ზოგჯერ არის ქრისტეს მეტაფორული, სიმ-

არის „პირდაპირი მითითება... ქრისტეზე“. მკვლევარი ასე განმარტავს ამ სტროფს: „ყველა კაცი არაა სწორი (დაწყებული) დიდი ძე კაცთ (ქრისტეთი—ე. ხ.) (უბრალო) კაცამდე“ (133, გვ. 218). ამგვარი განმარტება ნაძალადევი და დაუსაბუთებელია. სინამდვილეში რუსთველი მხოლოდ იმას უნდა ამბობდეს, რომ ადამიანები ყველანი თანასწორნი არ არიან, დიდი განსხვავებაა (დიდი მანძილი, დიდი სხვაობა) კაცსა და კაცს შორის.

ბ) ივ. ლოლაშვილმა რუსთველის სიტყვები:

„მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით ცნობითა ერთით მზითა

ორი მისი მოწყალეა დღესცა მომცა ამა გზითა“ (307) —

ამგვარად განმარტა: „მაგრამ მოწყალე მამა-ღმერთმა თავისი გონებით (სიბრძნით)— ერთი მზით (ე. ო. ძე-ღმერთის საშუალებით) ორი მოწყალეა მომცაო“ — (102, შვ. 78). ჩვენი აზრით, არც ამ განმარტების გაზიარება შეიძლება. სხვაგვარია ტრადიციული აზრი ამ სტროფზე (ვახტანგ VI და ყარაბაღული ვეფხისტყაოსნის განმარტება), რომელსაც იზიარებს უუკ. ბერიძე (36, გვ. 286), თავისებურად ესმის იგი ნ. ნათაძეს (125).

ბოლური სახელი¹. მაგრამ ის მზე, რომელსაც ავთანდილი ევედრება, არის ღვთაების ხატი, სახე, ეს გარკვევით ორგონისაა დადასტურებული გმირის სიტყვებში: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს...“ და „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“ (838). მზე რომ ხატია ღვთისა, ეს ღებულება კი თეოლოგიურ აზროვნებაში ცნობილი და გარკვეული ღებულებაა (შდრ. 217, გვ. 316).

კ. ეკაშვილის აზრით, აქ მზე არის ქრისტეს სახელი და ქრისტე მიჩნეულია ღვთაების ხატად: ავთანდილი მიმართავს ქრისტეს სახელით — მზეო და მას (ქრისტეს) უწოდებს ღვთაების ხატს. ეს ღებულება კი უკვე ნაძალადევია და ქრისტესადმი ამგვარი მიმართვა მოულოდნელი ჩანს. ქრისტე თვითონ არის მიჩნეული ღმერთად, ღვთაებად. იგი, მართალია, არის ხატი, მაგრამ მამა ღმერთის ხატი². ამიტომ არის, რომ კ. ეკაშვილი ასხვავებებს ავთანდილის მიმართავს. ავთანდილი ამბობს: „ჰე, მზეო... ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. კ. ეკაშვილი კი ასე გადმოსცემს ამ სიტყვებს: უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილოსოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლიო მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (გთქვეს) განსაზღვრულ დროს (ყამიერად) მოვლინებულ ხატად ერთისა... და სხვა. მოყვანილ სიტყვებში ქრისტე არის დასახული განსაზღვრულ დროს მოვლინებულ ხატად ღვთისა. მაგრამ ეს უკვე სულ სხვა ღებულებაა და არა პოემისეული „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან“.

ავთანდილის სიტყვების სწორი ახსნა მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ გმირის მიმართვის ობიექტში მზე-მნათობს დავინახავთ. განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიეჭყეს შემდეგ გარემოებას:

1. მართალია, ქრისტიანული მწერლობა მზეს მიიჩნევს ქრისტეს სახედ, ხატად; მაგრამ მზე არ არის ქრისტეს პირდაპირი სახელი. მზე ქრისტეს და, საზოგადოდ, ღმერთის მეტაფორული სახელია. უფრო ზუსტად, მზე სიმბოლოა ქრისტესი. ამიტომაც, როდესაც ქრისტიანულ ტრაქტატში, რომელშიაც ქრისტეზეა საუბარი,

¹ ამგვარად ფიქრობს ივ. ლოლაშვილიც. მისი აზრითაც, ამ სტროფის მზე მეტაფორული სახელია და ქრისტეს ნიშნავს (102, გვ. 76).

² ამიტომ არის, რომ ივ. ლოლაშვილი ამ სტროფში მზე-ქრისტეს მიიჩნევს არა საზოგადოდ ღმერთის (სამების) ხატად, არამედ კონკრეტულად მამა ღმერთის ხატად (102, გვ. 76). თუ ამგვარად ვიმსჯელებთ, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ „მზიანი ღამე“, „ერთარსება ერთი“ და „უყამო ეამი“ ნიშნავს არა საზოგადოდ ღმერთს (სამებას), არამედ მხოლოდ და მხოლოდ მამა ღმერთს. ავტორი თვითონ ვე ვარდება წინააღმდეგობაში, როცა „ერთარსება ერთი“ მიაჩნია სამებად და არა მინცდამაინც მამა ღმერთად (გვ. 74).

ტექსტში ზოგჯერ ქრისტეს ნაცვლად მისი მეტაფორული სახელი — მზე გამოიყენება, ეს გასაგებია. მაგრამ, როცა პოემაში, სადაც თავიდან ბოლომდე არსად არ არის ნახსენები ქრისტე, სახელ მზეში ქრისტეს მოვიაზრებთ, საჭიროა, რომ ამის საბუთს კონტექსტი გვაძლევდეს; იმგვარად როგორც თვით ქრისტიანულ კანონიკურ ტექსტებშია: „უპირატესი მზისა მზე შთაქდა საფლავად“, ან კიდევ: „გინხაროდეს, ვარსკვლავო (ღვთის-შშობელო), მომფენო მზისაო“. ასეთი ან ამის მსგავსი რამ ვეფხვისტყაოსნის სათანადო ადგილას არ ჩანს.

2. საანალიზო კონტექსტიდან ჩანს, რომ ამგვარი მიმართვა სწორედ მზისადმია მოსალოდნელი და არა მზე-ქრისტესადმი. ავთანდილი სხვა ადგილასაც მიმართავს მზეს. კერძოდ, ფრიდონისაკენ მიმავალი ავთანდილი ისევ მზეს ევედრება. აქ რომ მზე ამკარად მნათობს ნიშნავს, უეჭველია, რადგან იგი მოთავსებულია ცნობილ შვიდ ასტროლოგიურ მნათობთა რიგში. მზისადმი ამ ორი მიმართვის ერთმანეთთან შედარება ააშკარავებს, რომ ორივე შემთხვევაში საუბარია ასტროლოგიურ მნათობ მზეზე (ორივე შემთხვევაში მზეს გმირი იმგვარ დავალებას აძლევს, რისი შემძლებელიც იყო ასტროლოგიური შეხედულებებით ეს მნათობი) და არა ერთ შემთხვევაში მზე-ქრისტეზე და მეორე შემთხვევაში მნათობ მზეზე.

3. გასაანალიზებელ კონტექსტში ავთანდილი მიმართავს მზე-მნათობს და არა მზე-ქრისტეს. ეს იქიდანაც დასტურდება, რომ მზის შემდეგ გმირი მთვარეს და ვარსკვლავებს ევედრება (და არა მამა ღმერთს, ან სული წმიდას, ან სამებას, ან ღვთისშშობელს, ან წმინდანებს და სხვ.). მათაც იმავეს შესთხოვს, მათაც თინათინის სიყვარულზე ესაუბრება (სტროფები 839, 840)¹.

¹ კ. ეკაშვილი ტარიელისადმი ქაჯეთის ციხიდან მიწერილ ნესტანის წერილშიც მზეს ქრისტეს სახელად მიიჩნევს (სტროფი 1305). ჩვენ ამ მოსაზრებას დეტალურად არ შევეხებით, რადგანაც: 1. ამ კონტექსტშიც არ არის რაიმე იმგვარი სპეციფიკური, რომ მზეში ქრისტე დაინახოთ. თუ მივიჩნევთ, რომ ნესტანი სიყვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთებაზე ოცნებობს, ამ შემთხვევაშიც მზე საზოგადოდ ღმერთის ხატი იქნება და არა საკუთრივ ქრისტესი, რამდენადაც გარდაცვლილთა სულების ღვთაებასთან შეერთების რწმენა დამახასიათებელია თითქმის ყველა რელიგიური სისტემისათვის. 2. კ. ეკაშვილის მითითებით, „ქრისტე... თავია მორწმუნეთა კრებულისა“ და ტარიელი კი, რომელიც პოეზიაში მზის „წილადაა“ გამოცხადებული, არის ნაწილი „ქრისტეს სხეულის“, როგორც თითოეული მორწმუნეთაგანი. ამიტომაც იგი ქრისტეს უნდა შეუერთდეს (61). ციტირებული არგუმენტირება დაფუძნებულია არასწორ დებულებაზე: ტარიელი არის ქრისტიანი მორწმუნე, ქრისტიანული ეკლესიის, ქრისტიან მორწმუნეთა კრებულის ერთ-ერთი წევრი. 3. საეკიალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ამ სტროფში მეტაფორულადაა ჩაქსოვილი მზე-მნათობის და მის წილცხლომელ ლომის ზოდიაქოს ერთმანეთთან შეხვედრის ასტროლოგიური წარმოდგენა. ტარიელი, როგორც ლომი, მზეს უნდა შეუერთდეს, ამიტომაც ნესტანი ოცნებობს სიყვდილის შემდეგ მის სულის მზე-

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ რუსთველის არც ერთ სიტყვას არ გამოუწვევია აზრთა იმგვარი სხვადასხვაობა, როგორც პოემის 837-ე სტროფში ნახსენებმა მზიანმა ღამემ გამოიწვია. საკმარისია აღინიშნოს ისიც, რომ თუ ზოგი რუსთველოლოგი ამ სტროფს ყალბად თვლიდა (აღ. სარაჯიშვილი — 144); მკვლევარ-რუსთველოლოგთა მეორე ნაწილი მის შეცვლას მოითხოვდა: „მზიანისა დღისად“ — დ. ჩუბინაშვილი (445); „მზიანისა სამისად“ — კ. კეკელიძე (89, გვ. 164); „მზიარისა სამისად“ — მ. წერეთელი (444). მკვლევართა მესამე ჯგუფი კი ამ სიტყვათა წყვილის ასახსნელად რას არ მიმართავდა: ირანელთა ძველისძველი სექტის — სეფასიანების გავლენას (იუსტ. აბულაძე — 19); პოლარულ ოთხთვიან დღეს (გ. იმედაშვილი — 69); ბიბლიურ კოსმოგონიას, პირველყოფილ ქაოსში მზის აღმობრწყინებას (გ. ნადირაძე — 117, გვ. 390); პითაგორელთა „უხილავ ცენტრალურ ცეცხლს“ (თ. ეფრემიძე — 62); ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინების სიმბოლოს (ზ. კიკნაძე — 98).

რუსთველის მზიანი ღამე კარგახანია შეპირისპირებულია უძველეს ზალხთა მისტიკებში შუალამის მზის ხილვის ფაქტთან (დასახელებულია სათანადო ლიტერატურაც — 333; 322; 347), მაგრამ მათი გაიგივების ყოველგვარი შესაძლებლობა უარყოფილია (იხ. 184ა, გვ. 45—47). მიუხედავად ამისა საკითხის ამგვარი დასმა მისაღებად მიიჩნია მ. გიგინეიშვილმა. იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ რუსთველის მზიანი ღამე არის ინიციაციის მესამე საფეხურზე შუალამის მზის ხილვა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს. მ. გიგინეიშვილის აზრთა მსვლელობა ამგვარია: მზიანი ღამე იგივე შუალამის მზეა. შუალამის მზის ხილვა ინიციაციის ერთ-ერთი საფეხურია (51, გვ. 48). ინიციაციის ეს საფეხური წარმოდგენილია იზიდასა და ოზირისის მისტიკებში (გვ. 46). ინიციაციის საფეხურები კი საერთო იყო აღმოსავლური თუ დასავლური ყველა მისტიკისათვის... (გვ. 48). შუალამის მზის ხილვა ესაა მზიური საიდუმლოს ანუ კოსმოსური ქრისტეს წინათგარძნობა და წინასწარმეტყველება „ისტორიული“ ქრისტესი, რადგანაც ინდოეთის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის უძველესი ღვთაებანი ინდრა, ოზირისი და აპოლონი ქრისტეს წინამორბედები არიან, მათში უშუალოდ ქრისტე აისახებოდა (გვ. 52). მ. გიგინეიშვილის სიტყვით, „შუალამის მზე“ ინიციაციის სხვადასხვა კერებში უხსოვარი დროიდან ნიშნავდა მითი-

მნათობზე ამბობდას. ეს რწმენაც რელიგიურ-ასტროლოგიურია და იგი საზოგადოდ გავრცელებულია ქრისტიანულ სამყაროშიც (ამ სტროფის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. ქვემოთ). დანტე ალიგიერმა, „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, მზის ცაზე იხილა ნეტარი ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

თებას ღვთიურ სიტყვაზე და მის მომავალ განსხეულებაზე. ეს იყო ეზოტერიული დოქტრინის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი“ (გვ. 56). აქედან კი მ. გიგინეიშვილი პირდაპირ ასკვნის: „მზიანი ღამე“ ან „შუაღამის მზე“... ნიშნავს ძე ღვთისას — ქრისტეს, ლოგოსის პრინციპის ეზოტერიულ გაგებას“ (გვ. 56). ამრიგად, მ. გიგინეიშვილის საბოლოო დასკვნით, „მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ — ქრისტესი“ (გვ. 61).

ჩვენი აზრით, მ. გიგინეიშვილის დებულება მიუღებელია. მკვლევარი უშვებს არსებით შეცდომებს, რომელთაგან თითოეული მათგანი არღვევს მის აზრთა მსვლელობას და დასკვნასაც მიუღებელს ხდის:

I. მისტერიების შუაღამის მზე და რუსთველის მზიანი ღამე სხვადასხვა სახელია.

შუაღამის მზე არის მითითება მხოლოდ ნათელზე, მზეზე. შუაღამე ამ მზის ფონია, რომელიც ნათელის სიღიადეს, სიკაშკაშეს გახაზავს. როგორც წარმოდგენა (და არა მისტერიის ფაქტი, ინიციაციის საფეხური) შუაღამის მზე არის მხოლოდ მზე, მაგრამ უფრო ნათელი, კაშკაშა, ბრწყინვალე და საჩინო, ვიდრე ჩვეულებრივი მზე; ისევე ღიადი ჩვეულებრივ მზეზე, როგორც შუაღამის ფონზე წარმოდგენილი მზე-მნათობი აღემატება დღის ფონზე წარმოდგენილ მზეს. მისტერიების შუაღამის მზე არის სპირიტუალური მზე, რომლის კულმინაცია (ფიზიკური მზის უკუქცეული ანალოგიით) შუაღამისას ხდება (320, გვ. 507).

მზიანი ღამე, როგორც წარმოდგენა (და არა როგორც სიმბოლური სახელი ღვთაებისა), არ არის მხოლოდ მზე. პირიქით, იგი უპირველეს ყოვლისა არის ღამე, მხოლოდ იმგვარი ღამე, რომელიც ამავე დროს არის დღეც, მზიანიც (ნატურალისტურად ამ სახის წარმოდგენა შეუძლებელია, მეტაფიზიკურად კი — შესაძლებელი). მზიანი ღამე გასხიოსნებულ ღამეს ნიშნავს. და ეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსული სახელი რელიგიურ-მისტიკურ ლიტერატურაში დასტურდება („Aussi retrouve-t-on chez un Shabestar l'apparent paradoxe de la nuit lumineuse...“ 320, გვ. 507). ცნებაში მზიანი ღამე, წინააღმდეგ შუაღამის მზისა, წინა პლანზეა წამოწეული უარყოფითი სიმბოლო — ღამე, როგორც მზის უარყოფა, როგორც შეუცნობადობა, დაფარულობა, მიუწვდომლობა. აი, რას წერს რუსთველის მზიან ღამეზე ძველი რელიგიური მწერლობის და თეოლოგიის ცნობილი სპეციალისტი, ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორი რენე დრაგე: „შემქმნილი გამოთქმისა: „მზიანისა ღამისა“ მეტად დიდ მნიშვნელობას აძლევს იდეას ღმერთ-ღამის შესახებ (შეუგნებელი, დაფარული); მაგრამ, ამას გარდა, როგორც ღმერთ-მზეს, იგი უერთებს, მეორე ხარისხოვან რიგ-

ში, ნათელის იმ ცნებას, რომელიც არის მისთვის პირველი ცნება, ცნება ღმერთი-ღამისა“ (იხ. 184ა, გვ. 47—48).

ამგვარად, სახელი შუალამის მზე არ უდრის მზიან ღამეს. ამ ორი წარმოდგენის შინაარსი სხვადასხვაგვარია. ამიტომაც რუსთველის მზიანი ღამის აღრევა მისტერიების შუალამის მზესთან შეუძლებელია.

II. მზიან ღამეს რუსთველი უწოდებს ღმერთს, ღვთაებას. ავთანდილის მზისადმი მიმართვიდან — „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა უამისად...“ ნათელია, რომ გმირი ღმერთს უწოდებს „მზიან ღამეს“, „ერთ-არსება ერთს“ და „უყამო უამს“ და მზე-მნათობს ღვთაების ხატად თვლის. ამ აზრს უდავოს ხდის მომდევნო სტროფი. ავთანდილი აგრძელებს მზისადმი ვედრებას: „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილასოფოსნი წინანი...“ (838).

მ. გიგინეიშვილის აზრით, რუსთველის მზიანი ღამე არის იგივე, რაც მისტერიების შუალამის მზე. ამ დებულების დასმა რომ შესაძლებელი გახდეს, ამისთვის აუცილებელი პირობაა, მისტერიების შუალამის მზეც ნიშნავდეს ღმერთს, იყოს ღვთაების სახელი. ამ საკითხზე უფრო დაწვრილებით უნდა შეეჩერდეთ.

მ. გიგინეიშვილმა აპულეიუსის „მეტამორფოზებში“ ავტორის მიერ საკუთარი ინიციაციის გადმოცემისას ამოიკითხა შუალამის მზის ხილვის აღწერა¹. აპულეიუსმა ინიციაციის მესამე საფეხურზე იხილა შუალამის მზე. მაშასადამე, შუალამის მზის ხილვა არის სულიერი გამოცხადების ერთ-ერთი, კერძოდ მესამე ეტაპი. ეს საფეხური უშუალოდ მოსდევს სიკვდილის განცდას და ელემენტთაგან განთავისუფლებას. მაგრამ შუალამის მზის ხილვა არ იყო ინიციაციის უკანასკნელი საფეხური. აქე-

¹ მ. გიგინეიშვილი საპიროდ თვლის გაასწოროს აპულეიუსის „მეტამორფოზების“ მ. კუზმინისეულ რუსულ თარგმანში ერთი ადგილი. საუბარია „მეტამორფოზების“ XI წიგნის 23-ე თავის მ. კუზმინის თარგმანზე „... видел я пучину ночи, видел солнце в сияющем блеске...“ (51, გვ. 45). მ. გიგინეიშვილი ლათინურ ტექსტზე დაყრდნობით იძლევა საკუთარ თარგმანს: „შუალამისას ვიხილე კაშკაშა შუქით გაბრწყინებული მზე“ (იქვე). ეს უკანასკნელი თარგმანი ნამდვილად სწორია. მაგრამ საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ მ. კუზმინმა თვითონვე გაასწორა საკუთარი ტექსტი და ამდენად მ. გიგინეიშვილისეული ექსკურსი საჭირო აღარ იყო (იხ. აგრეთვე 223, გვ. 12). მ. გიგინეიშვილი იმორწმუნებს მ. კუზმინის თარგმანს აკადემიის 1930 წლის გამოცემით. ხოლო იმავე აკადემიის 1931 წლას გამოცემაში, რომელიც მ. კუზმინის ამ თარგმანის მესამე შესწორებული გამოცემაა, ჩვენთვის საინტერესო ადგილი უკვე ამგვარად იკითხება: „в полночь видел я солнце в сияющем блеске...“ (488, გვ. 344). ამგვარადა წარმოდგენილი ეს ადგილი „მეტამორფოზების“ ყველა შემდგომ გამოცემაში. მათ შორის უკანასკნელ გამოცემებშიც (489, გვ. 249; 490, გვ. 311). საესეებით სწორად იყო ეს ადგილი გადმოცემული ძველ რუსულ თარგმანშიც (491, გვ. 191).

დან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შუალამის მზის ხილვა არ არის ღმერთის ხილვა და შუალამის მზე არ არის ღმერთის სახელი; რადგანაც მისტერიული ხილვისას თავიდანვე, უშუალოდ სხეულისაგან განთავისუფლების შემდეგ ღვთაების ხილვა მოულოდნელია; ღვთაების ხილვა და მასთან შეერთება შესაძლებელია მოხდეს ინიციაციის უკანასკნელ საფეხურებზე, რამდენადაც ყოველგვარი მისტერიის საბოლოო მიზანი ღმერთთან ამაღლება, ღვთაების შეცნობა, მისი ხილვა, მასთან შეერთებაა. აპულიუსის ხილვაშიც ინიციაციის მესამე საფეხურს, შუალამის მზის ხილვას, მოსდევს ახალი, უფრო მაღალი საფეხური — ღმერთების ხილვა. აპულიუსის ხილვის სრული სურათი ასეთია: „Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал перед богами подземными и небесными и вблизи поклонился им“ (490, გვ. 311). ამ ხილვის პირველი საფეხურია სიკვდილის ზღვარის მიღწევა, მეორე — კავშირთაგან განთავისუფლება, მესამე — შუალამის მზის ხილვა და მეოთხე — ღმერთებთან ამაღლება. როგორც პირველი საფეხური არ ნიშნავს მეორეს და მეორე — მესამეს, ასევე მესამე საფეხური არ უდრის მეოთხეს.

შუალამის მზის ხილვა, როგორც ინიციაციის საფეხური, არ ნიშნავს ღმერთის ხილვას. ღვთაების ხილვა, მისტიკოსთა აზრით, საიდუმლო შემეცნების უკანასკნელ ეტაპზე ხდებოდა. შუალამის მზის ხილვას სხვა სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. ამას ასაბუთებს როგორც მისტიკის თეორეტიკოსთა ნარკვევებიც, ისე შუა საუკუნეების მისტიკოსთა კონცეფციებიც და თვით ძველი ეგვიპტური მისტიკრიებიც.

„საიდუმლოებათმცოდნეობის ნარკვევში“ რ. შტაინერი გამოკყრის საიდუმლო შემეცნების საფეხურებს. ამ მისტიკური მოძღვრების აზრით, საიდუმლო შემეცნების მხოლოდ უკანასკნელ საფეხურზე ხდება ადამიანის ღმერთთან შეერთება. საიდუმლო შემეცნების მეხუთე საფეხურია მაკროკოსმოსსა და მაკროკოსმოსს შორის მიმართების შეგრძნება, შემდეგი საფეხური — მაკროკოსმოსთან შეერთება და უკანასკნელი, მეშვიდე, საფეხური — ღვთაებაში ნეტარება (294, გვ. 384). სხეულისაგან განთავისუფლების შეგრძნებას, ამ მოძღვრების მიხედვით, უშუალოდ მოსდევს დაკვირვება საკუთარ სულიერ არსებაზე, სული შეიმეცნებს საკუთარ მეს სამყაროს სახეთა (იმაგინაციებს) შორის (გვ. 304—305). ამ მომზადებას საიდუმლო შემეცნებისათვის კი უშუალოდ მოსდევს სულიერი განათლება, გასხივოსნება (გვ. 332), რომელიც თავისებური დასაწყისია მისტიკური შემეცნების ახალი საფეხურისა.

შუა საუკუნეების ცნობილი მისტიკოსი რიშარ წმინდა-ვიქტორი-

ელი (XII საუკუნე) მისტიკურ შემეცნებაში ინტენსიურობის მიხედვით სამ საფეხურს გამოჰყოფდა. მხოლოდ მესამე, უკანასკნელ საფეხურზე ხდებოდა სულის მოწყვეტა საკუთარ მესთან და ღვთაებრივ ჰემმარტებაში ჩაფლობა (ღვთაებასთან შეერთება); ხოლო მეორე საფეხურზე იწყებოდა სულში ღვთაებრივი სინათლის შეღწევა, რაც ნიშნავდა შემეცნების საზღვრების გაფართოებას; შემეცნების გამოსვლას იმ საზღვრებიდან, რომელშიც მიმდინარეობს ადამიანის ჩვეულებრივი სულიერი ცხოვრება (295, გვ. 160—161).

მ. გიგინეიშვილი ე. შიურეს წიგნის „Les Grands Initiés“ შესავლიდან იმოწმებს აზრს იმის შესახებ, რომ იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში დასტურდება შუალამის მზის ხილვა (51, გვ. 46). ვნახოთ როგორაა წარმოდგენილი ე. შიურეს მიერ ინიციაციის სრული პროცესი (360, გვ. 137—143):

ადეპტი, რომელსაც გადაწყვიტელი აქვს სიციცხლეშივე ინიციაციის საფეხურების გავლით იხილოს ღმერთი, ვარჯის გამოცდის შრატორციოვან და რაულ სტადირს. შემდეგ იგი ცხოვრობს აზრდას ტანტრში და მარხვითა და სულიერი წართობით ემზადება ზეციურ იზიდასთან ასამაღლებლად. დაბოლოს დგება ინიციაციის დღევადეპტი ცხოვრებად შედის სდღაქში, წენება სარკი დაქში. სრულდება დავრძაღვის ცერემონია. ადეპტს ესმის რეკლეტილი სეცლით შესსრულდება კიმნები და იწყება მისი სულიერი ხილები: იგი განიცდის სიკვდილის ყველა ტანჯვას და თანდათანობით ვალდის ლეტარგიაში. შავრამ რადგინეც მისი სხეული შემდგება, ვიერიული ნაწილი თავისუფლდება. ადეპტი ვარდება ექსტაზში და იგი, სინხელის შავ დ. სე ბრწყინავლი წარტრის ხედავს. იგი უახლოვდება, დიდდება და გადაიქცევა ვარსკვლავად, რომელიც წვევლიადში აფრქვევს მავნიტურ სხივთა კონას. ვარსკვლავი ვალე მზედ ვარდაიქმნება, რომელიც იზიდავს ადეპტს თავისი ვავარვარებული ცენტრის სითეთრეში. იგი თანდათან ქრება და მის ადგილას წვევლიადში იფურჩქნება ყვავილი, თუქვა არამატერიალური, ვავრამ დაქალღობრული სიციცლითა და სულით. ყვავილი იფურჩქნება მის წინაშე თეთრი ვარდის მსვავად. ვადაშლის თავის ფოთლებს და ადეპტი ხედავს, როგორ თრთიან მისი ცოცხალი ფურცლები და როგორ წიხლდება მისი მოვზოზრეც გული. ვავრამ იგი, ყვავილი ფითრდება და დნება, როგორც კეთილსურნელი. ვანი ღრუბელი. მამინ ექსტაზში ჩაფლული ვრძნობს სითბოს ვარემოცვას და მოალერსე ქროლას. ღრუბელი თანდათან ემსვავება ადამიანს. ესაა სანქ ქალის, იზიდას, რომელიც ბრწყინავს და იღინება. ხელში მას უქირავს პაპირუსის ვრავნილი. იგი წყნარად უახლოვდება, ესაბრება სარკოფაგში მწორ იარის და ეუბნება: „მე ვარ შენი უხილავი და, მე ვარ შენი ღვთაებრივი სული, ხოლო ეს არის წიგნი შენი ცხოვრებისა. მასში არის ვვერდები, რომელნიც შეიცავს შენს წარსულ არსებობათა ფურცლებს და თეთრ ვვერდებს შენს მოვავად ცხოვრებათა. მოვა დღე, როცა მე მათ მთლიანად ვადეპტი შენს წინაშე. ეხლა მარცანი შენ მე. მომიწოდე და მოვალ!“ იზიდას საუბრის დროს ზეციური სინათლის სხივები იფრქვევა მისი თვლებიდან... ადეპტი მათში ხედავს ღვთაებრივ ალექსას, სასწაულებრივ შეერთებას უპაღღეს სამყაროსთან... სინათლე ქრება, ხილვა ეფარება სინხილით, ადეპტი ეხიზლდება. ინიციაცია შავრდება.

იზიდას და ოზირისის მისტერიის სრულ პროცესზე დაკვირვება უკვე ნათლად გვიჩვენებს, რომ შუალამის მზიდან ღვთაების ხილვამ-

დე რამდენიმე საფეხურია. ასე რომ, შუალამის მზე არ არის ღმერთის სახელი. შუალამის მზის ხილვა, რომელიც ინიციაციის მესამე საფეხურია და უშუალოდ მოსდევს სიკვდილის ზღვარის მიღწევას და მატერიალურ კავშირთაგან განთავისუფლებას, საიდუმლო შემეცნების სფეროში შესვლას, სულიერ გასხივოსნებას უნდა ნიშნავდეს. აი, როგორ აღწერს ე. შიურე შუალამის მზის გამოჩენას და რა ინტერპრეტაციას ურთავს მას:

რა არის ეს ბრწყინვალე შორეული წერტილი, რომელიც გამოჩნდა, მაგრამ შეუმჩნეველია სიბნელის შავ ფონზე? იგი ახლოვდება, დიდდება, იქცევა ხუთქიმიან ვარსკვლავად, რომლის შუქი ცისარტყელასავით კიაფობს და აფრქვევს წყვილიაღში მაგნიტურ სხივთა კონას. ახლა იგი უკვე მზეა, რომელიც იზიდავს მას (ადეპტს) თავისი გავარვარებული ცენტრის სითეთრეში. ეს მოძღვართა მაგიაა, ამ ზეციური ხილვის გამომწვევი? უხილავი ხდება ხილული? თუ წინასწარგაჩნდებაა ზეციური ქეშმარიტებისა, იმედისა და უკვდავების მოელვარე ვარსკვლავი? (360, გვ. 141).

ამ სიტყვებით მთავრდება შუალამის მზის ხილვა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში. შემდეგ ეს ნათება ქრება. როგორც ვხედავთ, ადეპტი და მასთან ერთად ე. შიურეც ამ მზეში ხედავს საიდუმლო მოძღვრების ნათელს, მისტიკურ ხილვაში შესვლას: უხილავი ხდება ხილული, ადეპტს უცხადდება ზეციური ხილვის გამომწვევი მოძღვართა მაგია. ეს მზე არის იმედისა და უკვდავების ანთებული ვარსკვლავი — წინათგაჩნობა ზეციური ქეშმარიტებისა.

მაშასადამე, მისტიკრიების შუალამის მზე არ არის ღმერთის სახელი.

საზოგადოდ, სიტყვა ინიციაცია ბერძნულ ზმნას *αἰσχυρα*-ს უკავშირდება და მისი მნიშვნელობა არის აღსრულება, მოკვდინება, სიკვდილის გამოწვევა. მაგრამ სიკვდილი მიჩნეულია ერთი გასასვლელიდან გასვლად და სხვა შესასვლელში შესვლად. ინიციაციური სიკვდილი არ არის ფიზიოლოგიური სიკვდილი, იგი ხილული სამყაროდან მოწყვეტას ნიშნავს და გაგებულია როგორც უცოდინარობის, უვიცობის დონიდან გასვლა (320, გვ. 420). ამას კი მოსდევს კოსმოსური გამოცხადების ქეშმარიტებასთან ზიარება. შუალამე სწორედ ის ბუნდოვანი კვანძი და აღმოსავალი წერტილია, საიდანაც იწყება ამ მზიური გამოცხადების აღმასვლა. ინიციაციის მთელი შინაარსი მისტიკურ ცოდნასთან ზიარებამდე დაიყვანება. ამიტომაც ანტიკურ საიდუმლოთა ინიციაცია გაიგივებული იყო შუალამის მზესთან (320, გვ. 507).

შუალამის მზის ხილვა ინიციაციისას ნიშნავს არა ღმერთის ხილვას, არამედ შემეცნების ახალ საფეხურზე ამაღლებას, მისტიკური

ხილვის უნარის შექენას, ზეციური, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წინათ-გრძნობას..

ეს მნიშვნელობა აქვს შუალამის მზეს ყველა მაგალითში, რომლებზედაც მ. გიგინეიშვილმა მიუთითა. განვიხილოთ ეს შემთხვევებიც:

1) მ. გიგინეიშვილმა შუალამის მზის ხსენება დაიმოწმა ე. შიურეს წიგნის წინასიტყვაობიდან, მაგრამ აქ იკითხება შემდეგი: „...მსგავსად შუალამის მზისა, რომელიც ბრწყინავდა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში, ჰერმესის აზრი, ამსახველი ძველი მოძღვრებისა ლოგოს-მზეზე (სიტყვა-ღმერთზე), თავიდან აენტო მეფეთა სამარხების სიღრმეში, გაბრწყინდა „მკვდართა წიგნის“ პაპირუსის ფურცლებზე, რომელსაც ოთხი ათას წელიწადს იცავდნენ უტყვი მუმიები“ (360, გვ. XVI).

როგორც ვხედავთ, იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში შუალამის მზის ბრწყინვა შედარებულია ჰერმესის აზრთან. მაშასადამე, როგორც ჰერმესის სწავლა ითვლება (მისტიკოსთა აზრით) მისტიკურ ჭეშმარიტებად, მისტიკურ მოძღვრებად კოსმოსურ სიბრძნეზე, ასევე, ე. შიურეს აზრით, შუალამის მზე არის საიდუმლო მოძღვრების ნათელი, ზეციური ჭეშმარიტების ნიშანი.

2) მ. გიგინეიშვილმა შუალამის მზის ხსენება დაიმოწმა რ. შტაინერის ერთ-ერთ მედიტაციაში (51, გვ. 54). მაგრამ ამ მედიტაციაში იკითხება: „მზე იყურება შუალამის ხანს... ასე ჰპოვე დასალიერში და სიკვდილის ღამეს ახალი საწყისის შექმნა... სიბნელის გარემოცვაში მცხოვრებმა შეიქმენი მზე, მატერიის რთვაში შეიცანი სულის ნეტარება“.

როგორც ვხედავთ, შუალამის მზე აქაც არის სიმბოლო ახალი საწყისის შექმნისა, სულის ნეტარების წვდომისა, „ღმერთთა მარადიული სიტყვის“ შეცნობისა.

3) მ. გიგინეიშვილმა დაიმოწმა შუალამის მზის ხსენება უოტ უიტმენტანაც (466, გვ. 14—23). არც უიტმენტან ნიშნავს შუალამის მზე ღმერთს. უიტმენტანაც, ისევე როგორც საიდუმლო მოძღვრებაში, შუალამის მზე არის სიმბოლო მანიშნებელი იმისა, რომ სუბიექტი აზროვნების, შემეცნების ახალი წესით ხედავს ყველაფერს. ეს არის მზე, რომელმაც სუბიექტს უნდა გაუნათოს მისთვის აქამდე სავსებით მიუწვდომი სამყარო.

4) მ. გიგინეიშვილმა აღნიშნა, რომ შუალამის მზის არსის გამოსახატავად იხმარება სხვა ტერმინიც — ნუქტემერონი (Nuctéméron). მანვე მიუთითა, რომ სპეციალურ ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც საიდუმლო მოძღვრების ნათელი (309).

მაშასადამე, მისტერიების შუალამის მზე, ანუ შუალამის მზის

ხილვა, როგორც ინიციაციის ერთ-ერთი საფეხური, ნიშნავს საიდუმლო მოძღვრების შეცნობას, ზეციური, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წინასწარგაჩნობას. მაინც რა არის ეს საიდუმლო მოძღვრება, ზეციური საიდუმლო, ღვთაებრივი ჭეშმარიტება? ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, იგი არის ღმერთი-ლოგოსის, კოსმოსური ქრისტეს საიდუმლო; ეს ჭეშმარიტება არის მოძღვრება კოსმოსური ქრისტეს შესახებ. ეს საიდუმლო ნიშნავს კოსმოსურ ქრისტეში „ისტორიული“ ქრისტეს დანახვას, „ისტორიული“ ქრისტეს ტრაგედიის წინასწარ განჭვრეტას. ე. ი. ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა თვალსაზრისით, მისტერიების შუალამის მზე ანუ შუალამის მზის ხილვა ნიშნავს მზიური საიდუმლოს წინასწარგაჩნობას, ანუ კოსმოსური ლოგოსის საიდუმლოს წინასწარგაჩნობას, „ისტორიული“ ქრისტეს საიდუმლოს წინასწარმეტყველებას.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან უნდა დავასკვნათ შემდეგი:

1. შუალამის მზის ხილვა, როგორც ინიციაციის საფეხური, არ ნიშნავს ღვთაების ხილვას. ღმერთის ხილვა ინიციაციის სხვა, უფრო მაღალ საფეხურზე ხდებოდა. 2. მისტერიების შუალამის მზე არ არის ღმერთის სახელი და არ ნიშნავს ღმერთს. 3. რუსთველის მზიანი ღამე არ არის იგივე, რაც მისტერიების შუალამის მზე. სხვა მნიშვნელობა აქვს მზიან ღამეს და სხვა მნიშვნელობა — შუალამის მზეს, რადგანაც რუსთველის მზიანი ღამე არის ღმერთის სახელი, მისტერიების შუალამის მზე კი არ არის ღმერთის სახელი.

III. მ. გიგინეიშვილის მსჯელობა შუალამის მზის შესახებ ექვს ბადებს იმიტომაც, რომ მისი დასკვნები ზოგჯერ ლოგიკურად არ გამომდინარეობენ იმ ფაქტებიდან, რომლებიც მკვლევარს მოჰყავს:

1) მ. გიგინეიშვილი სწორად გრძობს, რომ მზიანი ღამის ხილვა არის საიდუმლო მოძღვრების ზიარება, ფარული ცოდნის წინათგაჩნობა; მაგრამ რამდენადაც ეს ფარული ცოდნა, საიდუმლო მოძღვრება კოსმოსური ლოგოსის, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრებაა, ამიტომ მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს, რომ შუალამის მზე ნიშნავს ქრისტეს (კოსმოსურ ქრისტეს). ეს ვარაუდი კი უკვე აღარ არის სწორი. შუალამის მზე ერთიანი სიმბოლური სახეა და ნიშნავს ჭეშმარიტების წინასწარგაჩნობას, საიდუმლო მოძღვრების ზიარებას (ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კოსმოსური ქრისტეს ჭეშმარიტების წინათგაჩნობას, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრების ზიარებას — 359, გვ. 261) და არა კოსმოსურ ქრისტეს.

მ. გიგინეიშვილს ე. შოლურეს წიგნიდან მოჰყავს ეგვიპტის დამ-

პერობლის კამბიზის ხილვის მაგალითი, რომელსაც მზის ხილვით ქრისტეს საიდუმლო ეუწყა. მაგრამ მკვლევარი ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას იმას, რომ კამბიზისათვის მზის ხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს ხილვას კი არ ნიშნავს, არამედ ქრისტეს საიდუმლოს წინასწარგრძნობის მაუწყებელია:

„... უსასრულო სივრცეში იხილა ვარსკვლავი... ვარსკვლავი ოქროს მზედ იქცა. მისი სხივები მთელ სამყაროს მოიცავდა თითქოს. იგი ახლოდებოდა და მზის ყვეთელ ალში გამოიკვლია შავი ჭვარი, ჭვარზე კი — ჭვარცმული ღმერთი. ჭვარცმული დიდდებოდა და მზის მთელი დისკო დაფარა. მას ზელფენიდან სისწორ სდიოდა, მკვდარ სახეზე მთელი სამყაროს სევდა აღბუქდილიყო. მაგრამ უეტრად ჭვარცმულში თავი ასწია და თვალები გაახილა. მკრთალი სხივი განოკრთა თვალთაგან და შუბლზე მოხვდა კამბიზს. ეს იყო სიყვარულისა და სიბრალულის გამოხევევა... შემდეგ კამბიზს ჩაესმის: „ძრწოდე, არ:მანო მუხლი პოიდრიკეთ, მეფენო მოგებო, ჯუნდრ კვი აქმიეთი მოსვლას აპირებს იგი, ზეტადან ჩამოდის მეუფე მეუფეთა, უზეჩაესი ღვთაების სხივმოსილი ძე, ღმერთებისა და კაცთა უფალი იგი მიწაზე ივლს, ჭვარს ეცემა, სიყვარულითაჲს მოკვდება და ღიღეჲთ აღდგება მკვდრეთით“ (51, გვ. 57).

მაშასადამე, ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზმა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VI საუკუნეში მზეში იხილა ქრისტეს საიდუმლო: ღმერთის ძის მიწაზე ჩამოსვლა, მისი ჭვარცმა, მისი სიკვდილი, მისი აღდგომა. თავი რომ დავანებოთ იმას, თუ რამდენად სარწმუნოა ეს გადმოცემა, ფაქტი ერთია: თვით ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზისათვის მზის ხილვა ქრისტეს სიმბოლო კი არ არის, არამედ ქრისტეს საიდუმლოს შეცნობის, წინასწარგრძნობის სიმბოლოა.

სწორია მ. გიგინეიშვილის აზრი: „ღამით მზის ხილვა მისტიკური ფაქტი იყო და ნიშნავდა ჭვარცმამდელი, კოსმიური ლოგოსის შესახებ მოძღვრების, ფარული ცოდნის ზიარებას“ (51, გვ. 56). მაგრამ მცდარია ამ აზრის განვითარებით მიღებული საბოლოო დასკვნა: „იგი („შუალამის მზე“ — ე. ხ.) ნიშნავს ძე ღვთისას — ქრისტეს, ლოგოსის პრინციპის ეზოტერულ გაგებას“ (გვ. 56). ამაზე აფუძნებს მ. გიგინეიშვილი თავის ძირითად თეზისს (რომელიც ლოგოკურად აღარ გამომდინარეობს მის მიერ მოყვანილი მასალიდან): „მზიანი ღამე ან შუალამის მზე“ (გვ. 56) არის ქრისტე: „ამრიგად, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ — ქრისტესი“ (გვ. 61).

2. მ. გიგინეიშვილი წერს: „ძველი ეგვიპტის „მკვდართა წიგნში“ შუალამის მზისადმია მიმართვა: „გამოგვეცხადე, შუალამის მზევ! მოწყალე ღმერთო და შიშისმგვრელო!... გამოგვეცხადე ოზირისო!“ (51, გვ. 47).

ამ ნაწყვეტის მიხედვით შუალამის მზე პირდაპირ გამოცხადებულა ღმერთად („გამოგვეცხადე, შუალამის

მზევ! მოწყალე ღმერთო და შიშისმგვრელო!“!) თანაც ციტატი ეგვიპტური „მკედართა წიგნიდანა“ მოყვანილი. მაგრამ მ. გიგინეიშვილს არასწორად მოაქვს წყაროდან ტექსტი. ნაწყვეტი მ. გიგინეიშვილის მიერ მოყვანილია Edouard Schuré-ს „L'Evolution Divine“-ს 245-ე გვერდიდან. ე. შიურეს წიგნში კი იგი ამგვარად იკითხება: „Apparais soleil de minuit... Dieu doux et terrible... apparais Osiris!“ (359, გვ. 245) — რაც, თარგმანში ასეთ სახეს მიიღებს: „გამოგვეცხადე, შუალამის მზევ... მოწყალე ღმერთო და შიშისმგვრელო... გამოგვეცხადე ოზირისო!“ მოყვანილ ტექსტში სიტყვების — „გამოგვეცხადე შუალამის მზევ“ — შემდეგ არის მრავალწერტილი, რაც მ. გიგინეიშვილს გამოუტოვებია. ამ გამოტოვებით „მკედართა წიგნის“ სიტყვები — „მოწყალე ღმერთო და შიშისმგვრელო“ — მ. გიგინეიშვილმა „შუალამის მზეს“ მიაკუთვნა. დედანში კი აღნიშნული სიტყვები შუალამის მზისაგან მრავალწერტილით არის გამოყოფილი.

IV. მ. გიგინეიშვილის აზრით, რუსთველის „მზიანი ღამე“ არ არის ერთადერთი დამთხვევა ეზოტერულ დოქტრინასთან“ (51, გვ. 65). მკვლევარი ფიქრობს, რომ მისტიციზმი და ეზოტერიზმი რუსთველთან მთლიანობაშია წარმოდგენილი. მ. გიგინეიშვილი ემყარება ე. შიურეს აზრს, „ყველგან, სადაც კი გვხვდება ჩაიმე ფრაგმენტი ეზოტერული დოქტრინისა, იქ ეზოტერიზმი წარმოდგენილია მთლიანობაშიც, რადგან ყოველი მისი ნაწილი იწვევს დანარჩენ ნაწილთ და მიზეზია მათი“ (იქვე).

შეიძლება კი რუსთველთან მთლიანი ეზოტერიზმი და სისტემატური მისტიციზმი ვეძიოთ?

ეზოტერიზმი (ბერძნული სიტყვისაგან ἑσώτερη; — შინაგანი) — არის დაფარული, საიდუმლო მოძღვრება. ეზოტერული ცოდნის ზიარების ძირითადი სახე წარსულში მისტიერიები, საიდუმლო მსახურება იყო (μυστήριον; სიტყვისაგან μύσ - ვკეტავ, ვხურავ). საიდუმლო მსახურება ინიციაციის სპეციალური საფეხურებით ამალღებდა მისტს ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისაკენ. ეს ამალღება ხდებოდა ლოცვის, მარხვის, ზნეობრივი განწმენდის სპეციალური საფეხურების გავლით. ეზოტერული ცოდნა მისტს ღვთაებრივი ხილვით, სიმბოლოების სახით ეძლეოდა. ეს ცოდნა ადამიანის აზროვნების, გონების ნაყოფი კი არ იყო, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადებით იყო გადმოცემული. შემდგომში ეს ცოდნა მისტიერიულ წრეებში საიდუმლოდ გადაეცემოდა თაობიდან თაობას და ბრმა რწმენის ობიექტად იქცეოდა. თანამედროვე ქრისტიანული ეზოტერიზმი უკიდურესად მისტიკური და სპირიტუალისტური მოძღვრებაა, რომელიც ცდილობს სამყა-

როს არსებობის კარდინალური პრობლემების მხოლოდ შინაგანი, სულიერი ხილვის გზით შემეცნებას. ეს უკიდურესობა მასში იმდენადაა წარმოდგენილი, რომ ეს მოძღვრება ემიჯნება ორთოდოქსულ ქრისტიანულ რელიგიასაც (360, გვ. XX).

როდესაც რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ვმსჯელობთ, საჭიროა პოეტი არ მოვწყვიტოთ იმ ეპოქას, რომელშიაც მოღვაწეობდა. ასე რომ, ვეფხისტყაოსანში მისტიკური ელემენტების ბიებისას, პირველ რიგში, პარალელი უნდა გავავლოთ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებასთან და არა ეგვიპტელი მისტის ინიციაციის საფეხურებთან, ანდა XIX და XX საუკუნეების ქრისტიანული ეზოტერიზმის დოქტრინასთან.

შუა საუკუნეების ქრისტიანული მისტიკა კი უკვე ტიპიურად განსხვავდება ძველი მისტიკოსების ეზოტერიული დოქტრინისაგან. განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან ქრისტიანული მისტიკა აღარ მიიჩნევს მისტიკურ ჰერეტას ინტელექტუალური შემეცნების ჩვეულებრივ გზად. მისტიკურ ჰერეტაში შუა საუკუნეების მისტიკა ხედავს რაღაც ზებუნებრივი, ღვთაებრივი მადლით გასწავლვას. ჩვეულებრივი გზა ადამიანური შემეცნებისა მასაც იმგვარად წარმოუდგენია, როგორც სქოლასტიკას (295, გვ. 150). შუა საუკუნეების მისტიკოსები მხოლოდ და მხოლოდ ასკეტურ-შემეცნებითი ცხოვრების აღწერით აღარ იფარგლებოდნენ. ამის გვერდით ისინი ჩვეულებრივი, შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შრომების ავტორები იყვნენ. მათი ნაშრომება მხოლოდ იმით განსხვავდება ტიპიური სქოლასტიკისაგან, რომ აბსტრაქტული აზროვნება მათთან წარმოდგენილია. მისტიკური განცდების ფონზე (295, გვ. 151). თვით ბერნარდ კლერვოელი, შუა საუკუნეების მისტიკის მეთაური, არ უარყოფს ლოგიკურ სიბრძნეს (326, გვ. 297). ბერნარდის მოძღვრების გამგრძელებლებმა კიდევ უფრო დაუახლოვეს მისტიციზმი სქოლასტიკას, კიდევ უფრო მეტად შემოიტანეს მასში ლოგიკური ელემენტი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ისაკ სტელას მისტიციზმი, რომელიც ღმერთის წვდომას უფრო მეტაფიზიკით ცდილობს, ვიდრე ექსტაზით. იგი ცდილობს გონება აამალოს ღმერთამდე დიალექტიკური ანალიზის გზით (326, გვ. 301). რაც შეეხება წმინდა-ვიქტორიანელთა მისტიკურ სკოლას, იქ კიდევ უფრო აშკარაა მისტიკურობის შერწყმა ადამიანურ გონებასთან (326, გვ. 308). ჰიუგო წმინდა-ვიქტორიელი აზრით, ადამიანისაგან ღმერთის შემეცნების გზა ორგვარია: ერთი გონების საშუალებით, ხოლო მეორე — გამოცხადების გზით. მაგრამ ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ (295, გვ. 154). მაისტერ ექპარტის მისტიკურ მოძღვრებაშიც ფარული, ეზოტერიული ცო-

დნის ადგილს წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა იქერს. ეკ-
პარტის მისტიკის ძირითადი წყარო ნეოპლატონიზმია, რომელიც გერ-
მანელი მისტიკოსის შემოქმედებაში სკოტ ერიგენას გზით ათვისებულ
ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან მოდის (295, გვ. 154).

ასე რომ, შუა საუკუნეთა მისტიკაშიც კი ზედმეტია ლაპარაკი
„მთლიან ეზოტერიზმზე“, „ეზოტერული დოქტრინის მთლიანობაზე“. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობამ ის ფარული ცოდნა, რომელიც წმინ-
და მისტერიული გზით, ინიციაციის საფეხურების გავლით, სიმბოლო-
ების სახით ენიჭებოდა ეზოტერულ დოქტრინას ზიარებულს, მისტს,
რ წ მ ე ნ ი ს საგნად აქცია. ფარული ცოდნა მაკროკოსმოსზე და ადამიან-
ის სულზე შუა საუკუნეებში არის არა შინაგანი ხილვის, არამედ რწმე-
ნის საგანი. ქრისტიანულ მისტიკასა და წმინდა ეზოტერულ მისტი-
ციზმს, უშუალო მისტიკურ ხილვას შორის ჩადგა ქრისტეს, იესოს
პიროვნება, ევანგელე და ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტი. ამ-
გვარად ესმის ქრისტიანული მისტიკის არსი თვით ქრისტიანული ეზო-
ტერიზმის ისტორიასაც; ასე განმარტავდა რ. შტიანერი ნეტარ ავგუს-
ტინეს ნიტყვებს: „მე არ ვირწმუნებდი სახარებას, ამას რომ არ მაიძუ-
ლებდეს კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტი“ (293, გვ. 144; იხ. აგ-
რეთვე, 222, გვ. 317).

მისტიკა შუა საუკუნეების აზროვნების მხოლოდ ერთი მიმართუ-
ლება იყო და იგი უპირისპირდებოდა იმავე საუკუნეების თეოლოგი-
ურ-ფილოსოფიური აზროვნების მეორე ხაზს. შუა საუკუნეების ფი-
ლოსოფიის მეორე ფრთა ლოგიკურ-დიალექტიკურ გზებს ეძიებდა
ადამიანისა და სამყაროს საიდუმლოს ამოსაცნობად. ეს იყო გზა, რო-
მელიც თანდათანობით უპირისპირებდა რწმენას გონებას; ეს იყო გზა,
რომლის ერთ-ერთმა პრინციპულმა მამლევარმა პიერ აბელიარმა ჭერ-
კიდევ მეთორმეტე საუკუნის გარიჟრაჟზე განაცხადა: შეუძლებელია
ირწმუნო ის, რაც გონებით მიუწვდომელი და დაუშვებელია (338,
გვ. 53).

თუ რუსთველს, როგორც შუა საუკუნეების მოღვაწეს, მისი თა-
ნამედროვეობის აზროვნებას დაეუკავშირებთ, იგი უთუოდ იმ მოაზ-
როვნებებს უნდა ამოეუყენოთ გვერდში, რომლებიც გონების, აზრის,
ადამიანური ლოგიკის გზას დაადგნენ სამყაროს შემეცნებაში. გონე-
ბის პრიმატი, რომელიც ესოდენ ნათლადაა გახაზული რუსთველის
შემოქმედებაში, ადამიანის ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლა,
მიწიერი სიხარულისადმი სწრაფვა, რომელიც მისი პოემის დედააზრს
წარმოადგენს, მკვეთრად მიჯნავს რუსთველს შუა საუკუნეების მის-
ტიკოსებისაგან¹.

¹ რა თქმა უნდა, ნათქვამი იქნა არ ნიშნავს, რომ რუსთველთან ვაშორიციხულია
მისტიკის ცალკეული ელემენტების პოვნა. რუსთველის აზროვნებაში, როგორც შუა საუ-

ამგვარად, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია რუსთველთან ვეძიოთ „მთლიანობაში წარმოდგენილი ეზოტერიზმი“, რადგანაც:

1. ეზოტერიზმის მთლიანი სისტემის პოვნა ძნელია თვით შუა საუკუნეების მისტიკოსთა აზროვნებაშიც.

2. რუსთველის აზროვნება მკვეთრად ემიჯნება შუა საუკუნეების მისტიკას. იგი ეზოტერიზმისა და მისტიკის საპირისპირო გზით ვითარდება.

მ. გიგინეიშვილმა ვეფხისტყაოსნიდან ერთი მაგალითი მოიყვანა, სადაც მისი აზრით მისტიკურ ხედვასთან, შინაგან, სულიერ ხილვასთან გვაქვს საქმე და ამდენად იგი ინიციაციის საფეხურად მიიჩნია. „არც იმის თქმა ივარგებს, რომ მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება, — ფიქრობს მ. გიგინეიშვილი, — რუსთაველის „ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კართომასა“ საამისო წინაპირობას არ ქმნის“ (გვ. 47). მკვლევარს მოჰყავს პოემის 1304-ე სტროფი:

„ღმერთა შეშვედრე, ნუთუ კვლა დამხნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, პურთა თანა ძრომასა;
მომცეს ფრთენი და აფთრინდე, მივჭხვდე პას ჩემსა ნდომასა,
ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კართომასა“

და ასკვნის: „რაც შეეხება ღღისით და ღამით მზისა ელვათა კართომის ხილვას, არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ ეს არის შინაგანი, სულიერი ხილვა; მას წინ უძღვის სოფლის შრომათაგან დახსნა, ოთხი კავშირისაგან განთავისუფლება და „აღფრენა“ (გვ. 48). ვფიქრობთ, რომ მ. გიგინეიშვილი ცდება, რადგანაც:

1. ამ სტროფში საუბარი არის არა ინიციაციის საფეხურებზე, არა სი ცო ცხ ლ ე შ ი ღვათების, მაკროკოსმოსის შემეცნებაზე, არამედ სი კ ვ დ ი ლ ის შ ე მ დ ე გ ზეცაში ამალღებაზე. ამას ნათელყოფს კონტექსტი: ნესტანი უთვლის სატრფოს, შენს გარდა შენი მთვარე არავის შეხედება; თავს მოვიკლავ, კლდიდან გადავიჩეხები. შენ მხოლოდ ჩემი სული შეივედრე, რომ იგი ზეცაში ამალღდეს: „აქეთ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი, სული ჩემი შეივედრე, ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი“ (1303). ამ სიტყვებს მისდევს ზემოთ ციტირებული სტროფი. ნესტანი ქვევითაც სიკვდილზე საუბრობს. სიკვდილის შემდეგ მზეზე ამალღებაზე ოცნებობს ... „თუ სი ცო ცხ ლ ე მწარე მქონდა, სიკვდილი-მცა მქონდა ტკბილი!“ (1305); „მე სიკვდილი აღარ მიძიმს, შემოგვედრებ რათგან სულსა...“ (1306).

ამგვარად, ნესტანი ნამდვილ სიკვდილზე საუბრობს და არა მის-

კუნეების უღელს ქრისტიანი მოღვაწის: აზროვნებაში, მისტიკას გარკვეული იდგილი უჭირავს, რამდენადაც საზოგადოდ ქრისტიანული რელიგიის არსი თავის საფუძველში მისტიკური ელემენტებს ემყარება.

ტიკური ჰერეტიკოსების სხეულისაგან სულის განთავისუფლებაზე. ამიტომაც ის საფეხურები (ამქვეყნიური მოღვაწეობისაგან მოწყვეტა, კავშირთაგან განთავისუფლება, სულის ზეცაში აღტრენა), რომლებიც ამ სტროფში ჩანს, არის არა ინიციაციის საფეხურები, არამედ სულის საიქიოში გადასახლების საფეხურები.

2. „დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ არ ნიშნავს ინიციაციის მესამე საფეხურს — შუალამის მზის ხილვას, რადგანაც: ნესტანი ნატრობს არა შუალამის მზის ხილვას, არამედ დღისით და ღამით მზის სხივთა კაშკაშის ხედვას. თუ ღამის მზის ხილვა მისტიკური წვდომის ერთი ეტაპია, დღისით და ღამით მზის განუწყვეტელი ცქერა ინიციაციის ამ საფეხურებისათვის შეუფერებელია.

შუალამის მზის ხილვა მისტიკურად სიმბოლური ნიშანია ზეციური საიდუმლოს მიწვდომისა. ამიტომაც, ინიციაციის ეს საფეხური ჰუმარტი მზის, მზე-მნათობის ხილვას არ გულისხმობს, იგი მხოლოდ ღვთაებრივი გასხივოსნების სიმბოლოა. რუსთველთან კი საუბარია ასტროლოგიურ მზეზე, მზე-მნათობზე. ნესტანი მზე-მნათობზე ასვლას ოცნებობს. მზე-მნათობზე შეხვედრის ადგილს უნიშნავს ტარიელს. ტარიელი კი უთუოდ მზე-მნათობს შეუერთდება, რადგან ტარიელი ლომია, მზე-მნათობის წილხედომილი ლომის ზოდიაქოა (შდრ. 257, გვ. XLVIII; 81, გვ. 191; 318; 186, გვ. 214; 102, გვ. 62)¹: ნესტანი ოცნებობს არა მისტიკურ ხილვაზე, არა ინიციაციის პირველი სამი საფეხურის გავლაზე, არამედ სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობთან ასვლაზე. სიკვდილის შემდეგ რჩეულთა სულების მზე-მნათობზე ასვლა, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, სრულიად გასაგები წარმოდგენა ძველი რელიგიური მრწამსით: რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით, წმინდა, ნეტარ ადამიანებს საბოლოოდ სამყოფელი ზეცაში სხვადასხვა ცაზე ჰქონდათ; ანდა, სხვა შეხედულებით, ისინი მიისწრაფოდნენ ღმერთისაკენ საფეხურებრივ, ცათა მონაცვლეობით. დანტემ „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით მეშვიდე ცაში იხილა პეტრე დამიანე და წმინდა ბენედიქტე, მერვე ცაში მოციქულები: პეტრე, იაკობი და იოანე. ზოგი მაჰმადიანი სწავლულის აზრით, ალაჰი მერვე ცაში სუფევს, ზოგის აზრით კი — მეცხრეში. ნესტანი ოცნებობს მზის ცაზე, ე. ი. მეოთხე ცაზე ამაღლებას. დანტემ მეოთხე

¹ რომ დაეწვიათ ისიც, რომ ნესტანი ოცნებობს ღვთაებრივი ჰუმარტივებს („მზის ელვათა კრთომის“) მარადიულ („დღისით და ღამით“), უშუალო, ინტუიციურ კერტაზე („ვჰხედვიდე“), ამ სტროფს ინიციაციის მესამე საფეხურთან—შუალამის მზის ხილვასთან—საერთო შიინი არაფერია უკნება, რამდენადაც ნესტანი სიკვდილის წებდეგ ღვთაებრივ ჰუმარტივებასთან ზიარებაზე ოცნებობს (იხ. 130, გვ. 136; შდრ. 129, გვ. 25).

ცაში, როგორც აღვნიშნეთ, იხილა ნეტარი ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

სიკვდილის შემდეგ სულთა მზე-მნათობზე ამაღლება ეზოტერული რწმენითაც მისაღებია. ჰერმესის ხილვის მიხედვით ყველაზე უფრო მშვენიერი სულები განლაგდებიან მზეზე (360, გვ. 144—154).

ამგვარად, განსახილველ სტროფში საუბარი არ არის შუაღამის მზის მისტიკურ ხილვაზე. ამ სტროფში არც ინიციაციის საფეხურების ამოკითხვა შეიძლება. ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობთან ამაღლებაზე. ნესტანის წარმოდგენებში რელიგიურ-ასტროლოგიური თეალსაზრისით უცხო არაფერია¹.

V. მაინც რას ნიშნავს რუსთველის „მზიანი ღამე“?

რუსთველის „მზიანი ღამე“, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, ღმერთის, ღვთაების სახელია² და არა მაინცდამაინც ქრისტეს სახელი. უზენაესი არსების ამ სახელის მეცნიერულად სწორი გააზრება პირველად მოგვცა თეოლოგიაში განსწავლილმა მამა გენადიმ, ეიკალოვიჩმა, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ რუსულად მთარგმნელმა. „მზიანი ღამე, — წერდა იგი რუსთველის „მზიან ღამეზე“, — ეს მთლიანი სიმბოლო არის კათაფატიკისა და აპოფატიკისა. მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად — წყვილიადი,

¹ საზოგადოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძველ ტექსტებში დამოწმებული არა თუ ყოველი მზის ხილვა, არამედ შუალამისას მზის ხილვაც არ არის ყოველთვის მნიშვნელოვანი საფუძვლი. შუალამე სიმბოლოა უმეცობის, უცნობის, ხოლო მზე სიმბოლოა ქვეყნარების, სიმაბრათლის და აქედან ღმერთის, კერძოდ ქრისტე ღმერთის, ამიტომაც, რ.მ. „მოქცევაჲ ჭარბლისაჲს“ მიხედვით მირიან შეფე იგონებდა, რომ ნინომ მას ურწმუნოებაში, უმეცობაში, სიბნელეში მყოფს „(შოღო ღამეს ოღენს) აჩუნა ქვემარტება, მარაალა რელიგია, მზე იგი სიმაბრათლისაჲ ანუ ქრისტეს ღმერთი: „იან წჳიდამან ალახთო გულსა ჩემსა სახთელი ნათლისაჲ და შუა ღამეს ოღენს აჩუნა (მიჩუნა—II რედ.) მე მტ მბრწყინელს (მზე იჲ სიმაბრათლისა მბრწყინელს—II რედ.) ქრისტე ღმერთი ჩუნენ, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე. და მიქნა ჩუნენ მოძღუარ და შენათნა ჩუნენ ერსა ქრისტესისა ნათლის-ღებითა წმიდითა და პატრიონისა ძელისა თაყუანის-ცემითა“ (423, გვ. 158). შეიარაღე, ლეონტი მროველი: „მაშინ აღიპყრნა კელნი მირიან შეფემან და თქუა: „უერთხელ ხარ შენ, ლეალ ოგოს ქრისტე, იგი ღმერთისა ცხიველისაო; რამეთუ პირველთაგანვე გინდა ესნა ჩუენი ეშმაკისაგან და ავგილისა მისგან ბნელისა“ (470, გვ. 118).

² ერთი ღმერთის, უზენაესი არსების სახელად გაიჲო ეფთხოტუასონის „მზიანი ღამე“ რუსთველის შემდეგდროინდელმა ქართულმა მწერლობამ, კერძოდ, ე. სახელი დასტურდება პეტრე ღარაძესთან, ხოლო მისი მსგავსა გამოთქმა დაგვით გუარამიშვილთან (169, გვ. 35—36).

ღვთიერი სიბნელე) — არის უარყოფითი სიმბოლო¹. ეიკალოვიჩმა ისიც მიუთითა, რომ „ნათელისა და წყვდიადის სიმბოლიკით ღმრთეების შესახებ საესეა შრომანი ნეოპლატონიანთა, და აგრეთვე გამოუკლებლივ ყველა მისტიკოსისა“ (იხ. 184ა, გვ. 62).

ამ განმარტების შემდეგ უკვე ნათელი გახდა, რომ ღვთაების განმარტება მზიან ღამედ ემყარება კატაფატიკა-აპოფატიკას, ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც ღვთაების სახელს პოულობს დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანებაში. „ღმერთი არის უუმაღლესი ცნება, რომელიც შეიცავს ყველა დადებად... ნიშნებს, რომელთა მოგონებაც კი კაცს შეუძლია“ (იქვე). მაგრამ რამდენადაც ყოველი სამყაროსეული, ადამიანური გონების ნიშანი, რომელიც ღმერთს შეიძლება მიეწეროს, ვერ ასახავს ღვთაებას, როგორც უსასრულოს, ეს დადებითი ცოდნა ღმერთის შესახებ უნდა შეივისოს უარყოფითი ცოდნით, ე. ი. კატაფატიკური სახელის უარყოფით. მაშასადამე, ღმერთის ჭეშმარიტი დასრულებული სახელი კატაფატიკური, დადებითი და შესატყვისი აპოფატიკური, უარყოფითი სახელების ერთობლიობაშია.

ეს სწორი ხაზი რუსთველის „მზიანი ღამის“ განმარტებისა, რუსთველოლოგიაში ერთი მხრივ გაუგებარი აღმოჩნდა (89, გვ. 168), ხოლო, მეორე მხრივ, იგი არასწორად იქნა გადააზრებული. ამიტომაც აუცილებელი გახდა კიდევ საგანგებო დაბრუნება ამ საკითხზე, რომელიც განხორციელდა შ. ხიდაშელის სპეციალურ წერილში — „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგტიკის თვალსაზრისით“ (181). ამ ნაშრომში რუსთველის „მზიანი ღამე“ და „უქამო ქამი“ განხილულია სწორედ იმ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგტიკა.

ამრიგად, მზიანი ღამე არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით — კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოღვენილია არეოპაგტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ „მზიანი ღამე“ კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგტიკა რუსთველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის².

¹ უფრო იღრე სწორად გ რ ძ ნ ბ და ამ მხატვრულ სახეს თეიმურაზ ბაგრატიონიც (377, გვ. 123—124; იხ. 181).

² შ. ვიგინიჩივილის განცხადება ამ საკითხზე: „უქამო ქამი“ ერთი შეხედვით თითქოს ჰგავს კატაფატიკა-აპოფატიკის ერთიან სიმბოლოს, მაგრამ მას კონკრეტულს

მზიანი ღამის დაკავშირება კატაფატიკა-აპოფატიკასთან მით უფრო დამარწმუნებელია, რომ დადებითი და უარყოფითი ცნებების შეერთებით ღვთაების ერთიანი სიმბოლური სახელის პოვნა არ არის მხოლოდ და მხოლოდ არეოპაგოტიკის სპეციფიკა, იგი საზოგადოდ მიღებულია თეოლოგიაში. ამ მეთოდს მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, კერძოდ იოანე დამასკელი (141, გვ. 112—114). ეს მეთოდი გამოყენებული იყო ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველშიც, კერძოდ, ამავე თვალსაზრისზე იდგა პლოტინიც, რომელიც წერდა: ღმერთი „არის ყველაფერი და არაფერი ამ ყველაფრისაგან“ (284, გვ. 118). უფრო მეტიც: ეს გნოსეოლოგიური მეთოდი დამახასიათებელი იყო ინდური რელიგიური ფილოსოფიისთვისაც, ძველ-ეგვიპტურ პერმეს ტრისმეგისტოსის მოძღვრებისთვისაც, ალექსანდრიული ფილოსოფიისთვისაც და გნოსტიციზმისთვისაც (51, გვ. 14—16). კიდევ უფრო საინტერესოა ის გარემოება, რომ ღვთაების განსაზღვრების ეს მეთოდი არ იყო უცხო დიალექტიკის მამამთავრის პერაკლიტე ეფესელისათვის. ჩვენი აზრით, პერაკლიტე ეფესელის ჩვენამდე მოღწეულ ფრაგმენტებში არის დაცული ღვთაების ერთი სახელი, რომელიც დღემდე მითითებულ ყველა პარალელზე უფრო ახლოს დგას რუსთველის მზიანი ღამესთან. პერაკლიტეს განმარტებით ღმერთი არის დღე-ღამე: 67 (36)

„Ὁ Θεὸς ἡμέρη ἐμφόρη, χεῖρσιν
 ἔπειρος πόνεμος ἐξέστη, κόρις λιμὸς
 (τάναντα: α ἀπαντα)...“ (5C5, გვ. 90—91).¹

„Бог: день-ночь, зима-лето,
 война-мир, изобилие-голод (все
 противоположности)...“ (496, გვ. 47).

რუსთველის მზიანი ღამე და პერაკლიტეს დღე-ღამე ფაქტიურად ერთმანეთს ემთხვევა: ორივეში ღმერთის სახელი გვაქვს; ორივეში ეს სახელი კატაფატიკურ-აპოფატიკურ სახელთა ერთიანობაში ამოიკითხება, თანაც იმგვარად, რომ ორივე შემთხვევაში ჭერ დადებითი და შემდეგ უარყოფითი სახელი დგას; ორივეში კონკრეტული აპოფატიკაა: ღამე და არა ზოგადი: არადღე. ორივეში კატაფატიკური სახელთა დღე (მზიანი) და აპოფატიკური ღამე. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ რუსთველის სახელი პოეტურია, იგი მხატვრული სახეა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ რუსთველის „მზიანი ღამის“ შექმნაზე უთუოდ პერაკლიტეს „დღე-ღამემ“ იქონია გავლენა. რუსთველისათვის ამოსავალია მხოლოდ და მხოლოდ ფილო-

მნიშვნელობა აქვს“ (გვ. 26) საფუძველს მოკლებულია; რამდენადაც მკვლევარმა ვერ მოხსნა ეს თეორია და ვერ დააბეჭდა მისი მტკიცება.

¹ შეიძლება ქართული თარგმანი: „ღმერთი არის, დღე-ღამე, ზამთარ-ზაფხული, ომი-სიმშვიდე, სიჭარბე-სიმშობილე; ის იცვლება როგორც ცეცხლი“ (487, გვ. 273).

სოფიური მეთოდი — კატაფატიკა-აპოფატიკური გზა ღვთაების სახელთა ჩამოსაყალიბებლად. ასეთი მეთოდი კი საყოველთაოდ მიღებული იყო თეოლოგიაში. რუსთველი, სავარაუდებელია, მას დაემყარებოდა. როდესაც ზუსტად ვცდილობთ ამგვარ აზროვნებაში რუსთველის წყაროს მიგნებას, პირველ რიგში, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაზე უნდა შევაჩეროთ ყურადღება, რადგანაც:

1. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიერ ყველაზე ნათლად დამომწურავადა და დასაბუთებული აზროვნების ეს მეთოდი.

3. რუსთველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო დიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი.

„უქამო ქამი“

ვეფხისტყაოსნის 837-ე სტროფში ღვთაების სახელად, გარდა „მზიანი ღამისა“, დასახელებულია „ერთთარსება ერთი“ და „უქამო ქამი“. ამ ორი სახელიდან 1956 წ. გამოქვეყნებულ სტატიაში მ. რაფაევამ „უქამო ქამი“ მიიჩნია არა ზოგადად უზენაესი არსების, არამედ კონკრეტულად ქრისტეს სახელად.

მკვლევრის აზრით, „უქამო ქამის“ მეორე სიტყვა ქამი ღმერთს მიაწერს დროის პრედიკატს. ღვთაებას, რომელიც დროზე მალაა, არ შეიძლება მიეწეროს დროის პრედიკატი (141, გვ. 115). მ. რაფაევას აზრით, „ეს გამოთქმა გამართლებული იქნება, თუ ამ ღმერთის ქვეშ ვივულისხმებთ ქრისტეს, რომელშიც ორი ბუნება იყო შეერთებული, რომელიც ორი შობით იშვა. ერთი შობა... იყო... უქამოდ, დროზე ადრე; ...მეორე შობა კი... მოხდა დროში“ (გვ. 116). მკვლევარი ასკვნის: „ქრისტე არის ერთსა და იმავე დროს „დაუსაბამო“ ანუ უქამო და „ქამიერი“ ანუ ქამი“ (გვ. 117).

მ. რაფაევას მოსაზრება გაიზიარა და მისი მსჯელობა გააგრძელა მ. გიგინეიშვილმა. ამ უკანასკნელის აზრითაც, „უქამო ქამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე... „მაგრამ „უქამო ქამის“ გაგება სცილდება ქრისტიანული დოგმატიკის საზღვრებს... უქამო ლოგოსის მომავალში ქამში მოქცევა ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე დასტურდება სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში“ (51, გვ. 27).

ჩვენი აზრით, ეს მოსაზრება არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს სარწმუნოდ შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. მ. რაფავა ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „უქამო ქამი“ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი; იგი არის ქრისტეს სახელი. მოჰყავს ამონაწერები იოანე დამასკელიდან. მის მიერ მოყვანილი ამონაწერები კი ამ დებულებებს არ ამტკიცებენ. ყველა ამონაწერი მხოლოდ ერთ და იმავეს ამბობს: ქრისტე ორბუნებოვანია, რადგანაც იგი ორი შობით იშვა — პირველად საუკუნეთა და ქამთა მიღმა, მეორედ საუკუნეში, ქამიერად. ეს ამონაწერები, მართალია, მკვლევარს აძლევენ ლოგიკური ვარაუდის საშუალებას, რომ შესაძლებელია „უქამო ქამი“ ეწოდოს ქრისტეს; მაგრამ, ჯერ ერთი, ამ ამონაწერებში ჯერ კიდევ არ ჩანს ქრისტეს სახელად „უქამო ქამი“ და, მეორეც, ეს ამონაწერები არ ადასტურებენ, რომ შემოქმედი ღმერთის, ღვთაების სახელი არ შეიძლება იყოს „უქამო ქამი“.

2. მ. რაფავას ერთადერთი არგუმენტი იმის მტკიცებაში, რომ „უქამო ქამი“ არ შეიძლება იყოს ერთი, შემოქმედი ღმერთის სახელი, არის საკუთარი ლოგიკური დასკვნა: ღმერთი „არის ზედროული, დროზე ადრე. ქამი ღმერთთან არის მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაში: ღმერთი მიზეზია ქამისა“ (141, გვ. 116).

ამ მსჯელობას ეთანხმება მ. გიგინეიშვილი და, თავის მხრივ, დასძინს: უქამო ქამი „არ გავრცელდება სამების სამივე ჰიპოსტაზზე, სამების თვითებათაგან მხოლოდ ძემ მიიღო კაცის ბუნება და განხორციელდა ქამში“ (51, გვ. 26).

მკვლევრები პრინციპულად ცდებიან, როცა ლოგიკური აზროვნებით იჭრებიან დოგმატიკაში და დღევანდელი ლოგიკით ცდილობენ გაითვალისწინონ ქრისტიანული დოგმები¹. ქრისტიანული დოგმატიკა ადამიანური ლოგიკის კანონებს არ ემორჩილება. ეს რომ ასეა, ამას არც ქრისტიანობა უარყოფდა და არც დღევანდელი მეცნიერება. ორთოდოქსული ქრისტიანული შეხედულებით, დოგმატიკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, გონებას, რომ ადამიანს არ შესწევს ძალა ღვთაებრივი აზრის ამოცნობისა. მეცნიერების, ფილოსოფიის თვალსაზრისით, დოგმატიკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, რომ დოგმატიკა არ არის ლოგიკური; არ არის მეცნიერული.

მკვლევრები ფიქრობენ: „უქამო ქამი“ ქრისტეს სახელი შეიძლება იყოს, მაგრამ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი. ქრისტიანული დოგმატიკა კი სულ სხვას ამბობს: ის, რაც შეიძ-

¹ ორთოდოქსული ქრისტიანული თვალსაზრისი ამის შესაძლებლობას არ იძლევა: «В божестве — никакниго внутреннего процесса, никакой диалектики трех лиц, никакого становления, никакой трагедии в абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалась бы триническое развитие божественного существа» (24^ა, გვ. 28).

ლება იყოს ქრისტეს სახელი, უნდა იყოს მამა ღმერთის და სული წმიდას სახელიც. ის რაც მიეწერება სამებისაგან ერთ ჰიპოსტასს, უთუოდ მიეწერება დანარჩენ ორ ჰიპოსტასს და მთლიანად სამებასაც. სხვაგვარად გაუმართლებელი იქნება დოგმა სამების ერთ-არსებისა. რაც არის ერთი პირი ამ სამებისა, ის უნდა იყოს სამივე პირიც (შდრ. 222, გვ. 341—342).

ქრი: ტრანსლაციონალიზაციის სახელით ერთდროიანად მადე თანდათანობით მიდიოდ. პირველი სიქნელე, რომელიც წმინდა მამები ამ გზაზე გადადიდობა, იყო იმის გარკვევა, თუ რა მიზნით ძე-ღმერთის განმსახვებელ ნიშნად მამა ღმერთისაგან. ასეთი განმსახვებელი სახელის, ეპიტეტის თუ ნიშნის პოვნა მხოლოდ იმერტომ იყო ძმენი, რომ ირლუოდ ძე-ღმერთის თანასწორობა მამასთან. პირველად ძე-ღმერთის ყველაზე სპეციფიკურ სახელად პოვეს ლოკოსი. მაგრამ მალე შენარჩუნეს, რომ ეს სახელი აქცირებს ძე-ღმერთს, რადგანაც იგი აღარ უტოლდება მამას... რამდენადც იგი გამოდის იმის შემდეგ შექმნილი, როცა მამამ წარმოაქვე. ამიტომაც ორიგენე მამა ღმერთში ხედავდა პატერნელი დარსებულ ძალას, ხოლო ქრისტეში ჰრატეტიულად არსებულ ძალას. ეს თითქოს უყრო აერთიანდება ღმერთის ამ ორ სახეს. მაგრამ პირველი მინე მამა გამოდიოდა და გიორგი ძე. ამიტომაც იყო, რომ ორიგენე მთს სხვადასხვა სახელით იხსენიებს. მამა მის ნაწარში არის ბმედ, მღჟმუც მმედ, ან აუტმმედ; ძე კი—უბრალო მმედ, ან მმუტეოც მმედ. მალე გამოჩნდა ახალი პრინციპი: მამა ღმერთი არის ჟიხილაჟი, ხოლო ძე, როგორც პირველი: მიკრ შექმნილი, არის ბიულე. მაგრამ ეს პრინციპი იმევე მოსახრბის გამო ორთოდოქსიამ არ გახიარა. არბანობამ, შეეკადა რა ყოფილიყო ლოგიკული, გამოაკხადა, რომ მამა და ძე განსხვავდებთან როგორც არსებანი, რომელთაგანაც ძეს აქვს საფუძველი, საწყისი ჟაიისი არსებობისი მამაში, ხოლო მამას — საკუთარ თავში. მამასადადე, მამა და ძე აისებითაც ვანსხვავდებთან ერთმანეთისაგან და დროშიც განსხვავდებთან. იყო დრო, როცა ძე არ იყო და მამა იყო. ნიკეის მსოფლიო კრებამ 325 წელს დაადგინა, რომ მამა და ძე ერთმანეთის მიმართ ერთარსებანი არიან. ძე, ბართალია, იმევა მამისაგან, მაგრამ ამით მამა ძეზე წინ არ არის დროში. კრებამ დაამტკიცა ახრი შობის მარადიულობის შესახებ. ასე დამტკიცდა ორთოდოქსულ დოგმატიკაში შობის მარადიულობა და მამისა და ძის ერთარსებობა: რაც არის მამა, იგივე არის ძეც და, პირიქით. კრებამ აიგანეზოდ გახაზა, რომ არც მამა არ არსებობს ძის გარეშე, რადგანაც ძის გარეშე მას არ შეუძლია დანახვს თავისთავი. კრებამ სახელწოდება ლოკოსი შეეკადა ძეც. ეს ორთოდოქსული დებულება ფილოსოფიურად გადაიხრა ავეუსტინემ V საუკუნეში, რომლის შეხედულება მთელ ჟეა საუკუნეების დოგმატიკას დაიყო საფუძველად. ავეუსტინე პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღმერთის თითოეული ჰიპოსტასი პირველ რაგში ფლობს ყველა თვისებას ერთად, ე. ი. რაც შეიძლება მიეწეროს ერთ ჰიპოსტასს, უნდა მიეწეროს ყველა ჰიპოსტასს ავეუსტინე ამბობდა: მამა არს ისეთივე გონება, სიბრძნე, როგორც ძე და ისეთივე გრაცია, როგორც სული წმიდა. მამის ერთადერთ განმსახვებელ თვისებად დოგმატიკაში მიჩნეულ იქნა მამობა ანუ უმობლობა, ძის ძეობა ანუ შობილობა, ხოლო სულისა — სულია (სულად წოდება), ან გამოსულობა. ნიკეის მსოფლიო კრების შემდეგ ელი დოგმატიკა აღარ შეცვლილა. ამიტომ იყო, ჟერ კიდევ ზასილ დიდი (IV საუკუნე) ქრისტიანულ ორთოდოქსიის კრედოში აგარკვევით წერდა: მამის თ. კთება — მამობისა და ძისა თ. კთება — ძეობისა და სულისა წმიდას თ. კთება — სულად წოდებისა (453, 7r), ან სხვა რედაქციით: „სულისა წმიდას თ. კთება არს გამოსლვა“ (452, 13v) (იხ. 30-ე, გვ. 866—872).

მანსადამე, ქრისტიანული დოგმატიკის მიხედვით, რაც არის ძე-ღმერთის სახელი, არის მამა ღმერთის და საზოგადოდ სამების სახელიც (გარდა სპეციფიკური სახელებისა: ძეობა, შობილობა). ამრიგად, თუ უკვე არის ძე-ღმერთის სახელი, იგი შეიძლება იყოს საზოგადოდ ერთი ღმერთის, სამების სახელიც.

3. მ. გიგინეიშილიმა დაინახა რა უკვე უკვე უკვე ლოგოსის განსხვავება, შენიშნა, რომ ეს თვისება მიეწერება არა მხოლოდ ქრისტიანულ ღმერთს, და, კერძოდ, მის მეორე ჰიპოსტასს, ქრისტეს. არამედ თითქმის ყველა ძველი რელიგიის ღმერთს. აქედან გამომდინარე, მკვლევარს უნდა ეფიქრა, რომ თუ უკვე ლოგოსის უკვე მოქცევა დასტურდება ქრისტიანობაშიც და ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე არსებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებშიც, უკვე უკვე არის არა მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთის და საკუთრივ ქრისტეს სახელი, არამედ საზოგადოდ ყველა რელიგიის ღმერთის სახელი, საზოგადოდ უზენაესი არსების სახელი. მაგრამ მკვლევარი ამ ლოგიკას არ მიჰყვება. მისი აზრით, უკვე უკვე მინიცლამაინცი ქრისტეს ნიშნავს, რადგანაც, თანახმად ქრისტიანული ეზოტერიზმის მოძღვრებისა, ყველა ძველი რელიგიის ღმერთი, ის ღმერთი, რომელიც მისტერიული ხილვის საგანი იყო უძველეს მისტერიებში, იყო ის არსება, რომელსაც შემდეგ ქრისტე ეწოდა (51, გვ. 39). ამ არგუმენტზე მეცნიერული კვლევის დამყარება, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია.

4. მ. რაფავა, ჩვენი აზრით, ცდებდა, როცა ფიქრობს, რომ ღმერთის სახელი „უკვე უკვე“ არ არის, რადგანაც უკვე არ გამოდგება ღვთაების სახელად. „უკვე უკვე“ ღმერთის ერთი სახელია. იგი ერთ ცნებად უნდა იქნეს განხილული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ცნების ერთი კომპონენტი უკვე დამოუკიდებლად, შესაძლებელია, სხვა მნიშვნელობის მქონე იყოს, მაგრამ ცნებაში „უკვე უკვე“ სხვა მნიშვნელობას იძენდეს (შეად. პლატონი, დიდი ჰიპია, XVII—XVIII—435).

5. კატაფატიკის მეთოდით, წინააღმდეგ მ. რაფავას აზრისა, უკვე უკვე უკვე არის ღმერთის პრედიკატი. უკვე უკვე უკვე, რაღა თქმა უნდა, აპოფატიკური სახელია ღმერთისა. ასე რომ, „უკვე უკვე“ არის ღვთაების ერთი ძრული ამომწურავი სახელი, ზუსტად შერქმეული კატაფატიკა-აპოფატიკის მეთოდის მიხედვით. მკვლევარის აზრით, პირველმიზეზი „დროის ანუ უკვე უკვე მიზეზია“, მაგრამ თვით არ არის დრო“ (144, გვ. 115). სინამდვილეში თეოლოგია სხვაგვარად მსჯელობს: პირველმიზეზი, რომელიც დაუბოლოებელია, ქმნის დაბოლოებულ სამყაროს. სამყარო თავისი გამოვლინების ყველა ფორმით და, მანსადამე, უკვე უკვე უკვე არის ღმერთის მოქმედების შედე-

გი. ღმერთი კი ამ შედეგის მიმართ არის მიზეზი; ხოლო, რამდენადაც მიზეზი მონაწილეობს მოქმედებაში, ღმერთი მოიაზრება სამყაროში. სწორედ ამ გარემოებას ემყარება არეოპაგელისეული კატაფატური გზა ღვთაების შემეცნებისა: აპოფატიკასა და კატაფატიკას საფუძვლად უდევს განსხვავება ღვთაებრივ „ერთობასა“ — *ἑνωσις* და „განყოფილებას“ — *διακρίσις* შორის, განსხვავება საიდუმლო არსებასა (*ἄσχετος*, *ἄσχητος*) და მის „გამოსლვას“ (*ἄποκρυψις*), გამოვლინებას (*ἐκφρασις*) შორის („სალ. სახ.“, II, 3—4). თავის „გამოსლვაში“ ღვთაება არ მცირდება, რადგანაც ღვთაებრივი ძალები, სხივი გარდმომავალი ქმნილებათაღმე არის ჰემმარიტი და შეუმცირებელი ღვთაება, თუმცა იგი არ არის ღმერთის ბუნება (*ἄσχετος*, *ἄσχητος*), რომელიც შეუმეცნებელია და სუფევს წყვილიაღმეში, მიუწვდომელია მისგან გადმოფრქვეული შუქის უზომობის გამო (ეპისტ. V). ამიტომაც თავისი ბუნებით შეუმეცნებელი ღმერთი შეიმეცნება მხოლოდ „ყოველთა არსთა განწესებისაგან“ — *ἐκ τῆς πύσης πάντων τῶν ὄντων διακρίσεως* („Из порядка всего сущего“ — თარგმანი ვ. ლოსკის): ე. ი. ღმერთი შეიმეცნება ქმნილებებში, რამდენადაც ისინი არიან ღვთაებრივი იდეის ხატები და სახეები და ამ გზით შეიძლება ამაღლება (*ἄνθευ*) მისკენ, რომელიც ყოველი არსებულის საზღვარს იქეთა მიზეზია — „სალ. სახ.“ VII,3 (250, გვ. 135—138). ასე რომ, ღმერთის კატაფატიკურ სახელად შეიძლება გამოდგეს სამყარო მთელი თავის კომპონენტებით. არათუ ეს არის ღმერთი, არამედ, არეოპაგელის სიტყვით, თვით ლოდი, მხეცი და მატლიც კი შეიძლება გამოდგეს ღვთაების დადებით სახელად. რომ ეს შეიძლება იყოს პირველმიზეზის კატაფატიკური სახელი, ეს ფაქტობრივად დასტურდება არეოპაგეტულ თხზულებებში „ღმერთი... ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა ესამა იგალობებოდის“ („სალ. სახ.“, X,3). „ძველად ღღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათჳს, ესე იგი არიან: საუკუნე და ესამი“... („სალ. სახ.“, X,2). „ესამი არს ამიერითგან სიტყჳსა მიერ მრავალ-სახელისა ღმრთისაჲ, ვითარცა ყოვლისა მპყრობელად და ვითარცა ძველად ღღეთად გალობად“ („სალ. სახ.“, X, 1).

ამ ამონაწერებზე დამყარებით სამართლიანადაა შენიშნული, რომ ბიბლიური გამოთქმა „ძველი ღღე“ აერთიანებს და მიაწერს ღვთაებას, ერთი მხრივ, უქამობას, მარადიულობას (ძველი) და, მეორე მხრივ, ესამს, დროს (ღღე) (181, გვ. 103).

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის უქამო ესამი არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მანც-დამანც სამების მეორე ჰიპოსტასის ქრისტეს სახელი.

აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ამავე 837-ე სტროფში დამოწმებული უზენაესი არსების მესამე სახელი — „ერთარსებისა ერთისა“. ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე ამ შესიტყვებაში ქრისტე ღმერთის სახელს ხელაღდა (442, გვ. ტმგ). თეიმურაზ ბაგრატიონმა კი ამ სახელში სამება ამოიკითხა (377, გვ. 124). წინააღმდეგ თეიმურაზ ბაგრატიონისა, ნიკო მარი „ერთარსება ერთში“ სამებას ვერ ხელაღდა (256, გვ. 497). ასევე, ვერ ხელაღდა სამებას „ერთარსება ერთში“ მოსე გოგიბერიძე (53, გვ. 54—55). კ. კეკელიძემ „ერთარსებაში“ სამება მოიანზრა. თუმცა მან მანინც მიიჩნია საჭიროდ ტერმინ „ერთარსების“ გვერდით პოემაში საამის (სამების) ჩასმა და ავთანდილის სიტყვები ამჯვარად გაასწორა: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გტყვეს მზიანისა სამისად ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უქამოსა ქამისად“ (89, გვ. 164).

თავის მხრივ, ის გარემოება, რომ კ. კეკელიძემ საჭიროდ მიიჩნია რუსთველის ტექსტში „ერთარსების“ გვერდით „სამი“ ჩაესვა, მხოლოდ იმას მიუთითებს, რომ თვითონ კ. კეკელიძე შინაგანად არ თვლიდა პოემაში ერთარსების ფიქსირებულ ფორმას სამების მითითებისათვის საკმარისად. რუსთველოლოგიამ შენიშნა, რომ კ. კეკელიძის გასწორება მიუღებელია. მიუხედავად ამისა, ვეფხისტყაოსნის „ერთარსებაში“ სამების დანახვა ჩვენში თანდათან პოპულარული გახდა და გაურკვეველი დარჩა ის ძირითადი ბრალდება, რომელიც ქართულმა ეკლესიამ რუსთველს წაუყენა: „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“¹.

¹ პოქმის პირველ სტროფად თითქმის ყველა საუკეთესო ხელნაწერში იკითხება:

„პირაელ-თავი, დასაწყისი ნათქვამი იუ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,
საერთა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
არას ვეარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად.“

ამ სტროფზე კ. კეკელიძე წერდა: „აი ეს სტროფი, რომელშიაც თითქოს ნათქვამია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებსო ... ჯერ უნდა აღვნიშნო, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქოს ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს; არა! აქ ნათქვამია პირიქით, რომ ის სამებას კი ახსენებს, მაგრამ არა „ერთარსებით“ ... ეტყვი, აქ მართლაც ის აზრია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს, ვანა შეიძლება ასეთი მასალით სარგებლობა? ამ სტროფის უბადრუკობას ამჟღავნებს მისი ვარიაციული სახე, რომელიც იმისაგან უნდა წარმომდგარიყოს, რომ ვერაფერს გაუგია, რა უნდოდა ეტყვა მის ავტორს. მართლაც ვანა შეიძლება წარმოიდგინოს აღმნიშნა მეტი უაზრობა, ... ვიდრე ეს მოცემულია წინადადებაში: „არსსა (თუ ვინდ—არას, არა“) შეიქმს ხორცს არ სულად?“ (81, გვ. 193—194). ამჯვარი შეაკრი პოლემიკური ტონით ილაშქრებდა კ. კეკელიძე ინტეპოლატორის წინააღმდეგ და მოათხოვდა, რომ ამ სტროფში გამოთქმულ დებულებებს ყურადღება არ მიექცეოდა.

რა იწვევს ამგვარ საპირისპირო გააზრებებს? ვეფხისტყაოსნის ყველა ხელნაწერსა და გამოცემაში სადავო სიტყვები უცვლელად იკითხება (402, გვ. 532; 400, გვ. 120). მაშ, რა არის ამ სხვადასხვაობის საფუძველი? ამ კითხვაზე პასუხი სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ ჩანს.

ჩვენი აზრით, მკვლევრები სხვადასხვაგვარად კითხულობენ რუსთველის სიტყვებს; სხვადასხვაგვარად ესმით „ერთარსებისა ერთისა“. სხვადასხვაობის საფუძველი თვითონ ამ სიტყვებშია. თვითონ გამოთქმა — „ერთარსებისა ერთისა“ იძლევა საშუალებას, რომ იგი სხვადასხვაგვარად იქნეს წაკითხული.

ერთარსებისა ერთისა შეიძლება იყოს ატრიბუტული მსაზღვრელ-საზღვრული ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: ერთარსება ერთი). ერთარსებისა ერთისა შეიძლება გავიგოთ, როგორც ნათესაობითში დასმული მართული მსაზღვრელ-საზღვრული (სახელობითი: ერთ-არსების ერთი). ერთარსებისა ერთისა შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ნათესაობითში დასმული მართული საზღვრულ-მსაზღვრელი (სახელობითი: ერთ-არსება ერთის). დაბოლოს, ერთარსებისა ერთისა შეიძლება გავიანზროთ, როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ორი სახელი, ორივე ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: ერთარსება, ერთი; ნათესაობითი: ერთარსებისა, ერთისა). მაშასადამე, ერთარსებისა ერთისა ოთხგვარად შეიძლება იქნეს გააზრებული: ერთარსება ერთი; ერთარსების ერთი; ერთარსება ერთის და ერთარსება, ერთი. ამ ოთხი გაგებიდან გრამატიკულად ძველი ქართული ენისათვის ყველა ერთნაირად მისაღები არ არის; მაგრამ რუსთველის პოეტური ენისათვის შეუძლებლად არც ერთი არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ამიტომაც საჭიროა მათი ცალ-ცალკე განხილვა. დავიწყება უკანასკნელი მათგანი:

ჩვენ ვფიქრობთ, მართალია, მოყვანილი სტროფი მხატვრული თვალსაზრისით სუსტია, მოქმელი სათქმელს ცუდად ამბობს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უაზრობა არ არის სიტყვები — „არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად“. ეს სიტყვები გარკვევით ამბობს: ვეფხისტყაოსანი არსად თვლის ხორცს და არა სულს (178, გვ. 68; 58, გვ. 18). უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ინტერპოლატორი სწორად გრძნობს პოემის დედააზრს. ხოლო სიტყვებში — „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“, წინააღმდეგ კ. კეკელიძის აზრისა, ის კი არ არის თქმული, რომ რუსთველი სამებას ახსენებს, მაგრამ არა ერთარსულად. (ეს არ შეიძლება ითქვას პოემაზე, რომელიც ერთარსულად ახსენებს რაღაცას, მაგრამ სამებას არ ახსენებს), არამედ ის, რომ რუსთველი ერთარსულად სამებას არ ახსენებს, ე. ი. რაღაცას ახსენებს ერთარსულად, მაგრამ არა სამებას („არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“). მართლაც პოემა ერთარსულად ახსენებს ერთს და არა სამებას („ერთ-არსებისა ერთისა...“).

1. ერთარსება, ერთი. ამ გაგებით კონტექსტი ასე უნდა წავიკითხოთ:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უყამოსა უამისად...“

უღაფრო, ამგვარად კითხულობდა ტექსტს თეიმურაზ ბატონიშვილი. ამიტომ იყო, რომ იგი ერთარსებას ერთისაგან დამოუკიდებლად განმარტავდა. ე. ი. ერთარსებას და ერთსორ დამოუკიდებელ ცნებად თვლიდა; ერთის განმარტება კი საჭიროდ არ მიიჩნდა.

ამგვარადვე კითხულობს ტექსტს კორნელი კეკელიძე. მან ერთარსების შემდეგ გარკვევით დასვა მძიმე და იგი ერთისაგან დამოუკიდებლად განმარტა.

კონტექსტის ამგვარ წაკითხვას აშკარად ეწინააღმდეგება ტაეპის აზრობრივ-ემოციური და რიტმული წყობა. ტაეპში ერთარსების ერთისაგან მძიმით გათიშვა არღვევს სტროფის ერთიან წყობას. ავთანდილი ღვთაებას სამი, წყვილი ცნებისაგან შედგენილი ატრიბუტით ახასიათებს. დავუკვირდეთ:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა უამისად...“

ერთ-არსების შემდეგ მძიმის დასმა არღვევს ამ დინამიკას.

ამგვარად წაკითხულ ტექსტში ღმერთის ორი ატრიბუტი ერთარსება და ერთი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ჩანს.

ერთი რუსთველის ღვთაების პოპულარული სახელია. ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ერთია და რუსთველიც ხშირად მიმართავს მას ამ სახელით. ამ დროგან ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ერთნაირად ემსგავსება იუდაიზმსაც, ქრისტიანობასაც და მაჰმადიანობასაც.

ერთ-არსება — ბმობითი არსებით, არსით მსგავსს, ერთ და იმავეს ნიშნავს. ტერმინი გულისხმობს, რომ რამდენიმე პირს ერთი და იგივე არსება აქვთ. იგი ანტიკურ მწერლობაში იხმარებოდა ერთი და იმავე სახეების ზოგადი თვისების აღსანიშნავად (89, გვ. 164). ქრისტიანობამ, რომელმაც ღმერთის ერთება, ერთ-ღმერთება აღიარა და ამავე დროს ეს ღვთაება, ბერძნული ფილოსოფიის გავლენით, სამი პირის, სამი ჰიპოსტაზის სახით მოიხატა, ტერმინ ერთ-არსებაში ამ სამი პირის არსებით ერთდაიგივეობის თვისება ჩადო. ამგვარად, ქრისტიანული სამება არის ერთარსება. მაგრამ აქედან არ გამოდინარეობს, რომ სამება არის იგივე ერთარსება. ერთ-არსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება ქრისტიანული სამების თვისებაა. ქრისტიანულ სამებას ახასიათებს არსებითი ერთობა. ქრისტიანული დოგმატი: სამება არის ერთ-

არსება, ანდა ერთარსება არის სამება, ნიშნავს, რომ ქრისტიანული სამების თვისებაა არსებით ერთობა. ამგვარად, ერთარსება ქრისტიანული სამების ერთ-ერთი პრედიკატია. აქედან გამომდინარე, ვეფხისტყაოსანში განცალკევებით მდგომი ერთარსება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სამებას¹.

ქრისტიანულ დოგმატიკაში ერთარსება სპეციალური ტერმინი გახდა და მიუხედავად იმისა ცალკეულ კონტექსტში იგი წმინდა სამების მიმართ იხმარება, თუ უშუალოდ სამების რომელიმე ჰიპოსტასის მიმართ, მიუთითებს ამ ჰიპოსტასის დანარჩენთან, ანუ მთლიანი სამების ერთობას, არსებით ერთიდაიგივეობას. ამგვარად, როდესაც ქრისტიანი ავტორი ქრისტიანულ-დოგმატიკური მსჯელობისას ტერმინ ერთარსებას ახსენებს, იგი უთუოდ წმინდა სამების ერთარსებაზე მიუთითებს. მაგრამ სხვა შემთხვევაში, თავისდათავად ტერმინი ერთარსება შეიძლება მიუთითებდეს არა მაინცდამაინც წმინდა სამების თვისებაზე.

ამგვარად, თუ რუსთველის „ერთ-არსებისა ერთისას“ გავიგებთ როგორც ერთარსება და ერთი, შემდეგი დასკვნების გაკეთება შეგვიძლია: რუსთველი იცნობს ქრისტიანულ დოგმას — სამების ერთარსებას. ტერმინი ერთარსება მას უდავოდ აქედან აქვს აღებული. ავთანდილის ღმერთი, რომელსაც იგი ერთარსებას უწოდებს, ს ა ფ ი ქ რ ე ბ ე ლ ი ა, არ უნდა იყოს ერთ ჰიპოსტასიანი, ერთპიროვანი; შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა (მაგრამ არა აუცილებელი), ეს ღმერთი იყოს ქრისტიანული სამება.

2. ერთ-არსების ერთი. რადგანაც ერთარსება რამდენიმე პირს გულისხმობს, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი ამ რამდენიმე პირთაგან. კერძოდ, თუ ერთარსებას სამების თვისებად მოვიზარებთ, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი პირი სამებისა.

ასე ესმოდა კონტექსტი ვახტანგ მეექვსეს, როდესაც წერდა: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის“ (442, გვ. ტმგ). ბუნებრივია, რომ ვახტანგ მეექვსეს რუსთველის ერთარსებაში ქრისტე ახალი სამების თვისება დაენახა. მაშასადამე, მისთვის ერთარსების ერთი არის ერთ-ერთი მამა, ძე და სული წმიდიდან. ვახტანგ მეექვსე შეჩერდა ძეზე — ქრისტეზე (იხ. 185, გვ. 158—159). მაგრამ ასე-

¹ ზემოთ განვითარებულ თვალსაზრისს — ერთარსება არ არის სამების იგივეობრივი ცნება; ერთარსება სამების პრედიკატია და მისი ფუნქცია მსგავსების, ერთიდაიგივეობის გამოხატვაა — ჩვენ 1966 წლიდან ვიცავთ (იხ. 185). კმაყოფილებით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ახლახან გამოქვეყნებულ ნაშრომში ძველ ქართულ მწერლობაში ერთარსება ტერმინზე დაკვირვებით ანალოგიური დასკვნა გამოიტანა მ. რაფეამ: „ერთარსება“ ტერმინს ორგვარი ფუნქცია აქვს: 1. თანაობა, მსგავსება, რამდენიმეს ურთიერთმიმართება, 2. ერთობა, ერთიდაიგივეობა (141ა, გვ. 124).

ვე ერთი სამეზბისაგან არის მამა ღმერთი და სული წმიდაც. საერთოდ, ქრისტიანულ-დოგმატიკურ მწერლობაში ერთი ეწოდება სამეზბის სამივე ჰიპოსტასს ცალ-ცალკე. ასე მაგალითად, ბასილ დიდი წერს: „გურუწამს უკუე და აღვიარებთ ერთსა, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა, მამასა, ყოვლისა მპყრობელსა, რომლისა მიერ არს ყოველი, ღმერთსა და მამასა უფლისა და ღმერთისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა; და ერთსა, მხოლოდ-შობილსა ძესა მისსა, უფალსა და ღმერთსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა... და ერთსა, მხოლოსა, სულსა წმიდასა...“ (453, 7r); ანდა კიდევ: ფსევდო დიონისე არეოპაგელი წერს: „და ერთ არს ღმერთი მამა და ერთ უფალი იესუ ქრისტე და ერთ თვთ სული წმიდა...“ (433, გვ. 95).

ერთარსებას ერთი უფრო მეტად ემსგავსება ნეოპლატონურ სამეზბას. პლოტინის კონცეფციით, უზენაესი არსება არის სამეზბა. სამეზბის პირთა სახელებია: ერთი, გონება და სული (იხ. 366, გვ. 35)¹. თუ დავეუშვებთ, რომ რუსთველი ერთარსებაში ნეოპლატონური სამეზბის თვისებას მოიაზრებს, მაშინ ერთარსებას ერთი ნეოპლატონური სამეზბის ის პირი იქნება, რომელსაც ერთი ჰქვია, რომელიც არის ნეოპლატონური ღმერთი, საწყისი ყოველივესი და, მათ შორის, სამეზბის მეორე პირის — გონების წარმომქმნელიც.

3. ერთარსება ერთის. ამ გავებით საუბარია იმ ერთარსებაზე, რომელიც ერთს ახასიათებს.

ასე ესმის ჭადავო კონტექსტი მოსე გოგიბერიძეს. ოგი გარკვევით წერს: „რუსთაველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის „ერთარსება ერთისა“ (53, გვ. 54—55); ანდა კიდევ: „რუსთაველის ღმერთი კი იყო მხოლოდ „ერთ-არსება ერთისა“ (53, გვ. 56).

კონტექსტის ამგვარი წაკითხვით, ერთი მხრივ, ისევ ნეოპლატონიზმთან მივალთ. ერთის ერთარსებაში ჩანს იმ სამეზბის ერთარსება, რომლის წარმომქმნელი და ძირითადი პირი არის ერთი. ნეოპლატონური სამეზბის (ერთი, გონება, სული) წარმომქმნელი და მეთაური არის ერთი. ამიტომაც ამ სამეზბას შეიძლება ეწოდოს ერთის სამება. ზოლო თვისებას, რომელიც შეიძლება ამ პირებს შორის არსებობდეს, შეიძლება ეწოდოს ერთის ერთარსება, ან ერთარსება ერთის.

მოსე გოგიბერიძე, ალბათ, ამგვარ შინაარსს არ დებს რუსთველის ტერმინში, რადგანაც მისი აზრით: „ნეოპლატონური „ერთარსება

¹ ზოგიერთი ნეოპლატონიკოსი ერთ ღმერთს ასეთი სამი სახით იცნობს: მამა, შემქმნელი და შექმნილი (მსოფლიო) (366, გვ. 35).

ერთისა“ არ ყოფილა რუსთაველის ღმერთი. ნეოპლატონურ ერთარსებას დამოუკიდებელი ღვთაების სახით რუსთაველამდე არ მოუღწევია“ (53, გვ. 57).

ერთარსება ერთის სხვაგვარადაც შეიძლება იქნეს გააზრებული. თუ ერთში ღმერთის ჩვეულებრივ სახელს დავინახავთ, მაშინ ერთარსება ერთის იგივეა, რაც ერთარსება ღმერთის. ღმერთის ერთარსებაში ისევ სამპიროვანი ღმერთის თვისება შეიძლება დავინახოთ. მხოლოდ ეს სამება შეიძლება იყოს ქრისტიანულიც და ნეოპლატონურიც.

არც ამგვარად ესმის რუსთაველის ერთარსება ერთის მოსე გოგიბერიძეს. ამიტომაც იგი დაბეჭდვით წერს: რუსთველი „ყოველთვის „ერთს ღმერთს“ მიმართავს, არ იცნობს არც მის თანამეუბნე ძეს, არც სამ პირს ერთ არსებაში. რუსთაველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ. ღმერთი მისთვის არის „ერთარსება ერთისა“.

კიდევ სხვა აზრი, რომელიც ამგვარად წაკითხულ კონტექსტში შეიძლება ჩავდოთ, ასეთია: ერთარსება ერთის გულისხმობს ერთი ღმერთის — ერთპიროვანი ღმერთის ერთარსებას. ლოგიკურად ასეთი გაგება თითქოს შეუძლებელია, რადგანაც ერთარსება გულისხმობს რამდენიმე პირის არსით ერთიდაიგივეობას, ამ თვისების ერთი პირისადმი მიწერა გაუგებარია. მაგრამ, მეორე მხრივ, თეოლოგიაში ერთარსება, ერთარსი ღვთაების ერთ-ერთ დამოუკიდებელ თვისებადაც შეიძლება იქნეს მიჩნეული, და გამოარიცხული არ არის, რომ არსებით ერთობა მიეწეროს ერთპიროვან ღმერთსაც. შეიძლება ავტორი ყურადღებას ამახვილებდეს იმ გარემოებაზე, რომ მისი ერთპიროვანი ღმერთი არსებითაც ერთია.

ალბათ, ამას ვარაუდობდა მოსე გოგიბერიძე, რადგანაც რუსთაველის ერთარსება ერთის მას არ წარმოუდგენია არც ნეოპლატონურ ღვთაებად და არც საერთოდ სამპიროვან ღვთაებად.

4. ერთარსება ერთი. ამგვარად წაკითხულ კონტექსტშიც ორგვარი, ერთმანეთის საპირისპირო აზრი შეიძლება ჩავდოთ.

ერთი გაგებით, ცნება ერთი შეიძლება შევცვალოთ ცნებით ღმერთი, რადგანაც, როგორც ვეფხისტყაოსანში, ასევე საერთოდ თეოლოგიაში, ერთი ღმერთის ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელია. ასე იქცეოდა კოზნელი კეკელიძე, ვიდრე ერთარსებას ერთს დააშორებდა და მათ ღვთაების ცალ-ცალკე სახელებად მოიხარებდა. პავლე ინგოროყვასთან კამათში იგი გარკვევით წერდა: „პოემასში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა ღვთისა“ (90, გვ. 224). ერთარსება ღმერთი კი თეოლოგიურ მწერლობაში უთუოდ სამებას ნიშნავს. და თუ არ ვივარაუდებთ, რომ რუსთაველი, როგორც ზემოთ

აღვნიშნავთ, სპეციალურად მიუთითებს მისი ერთპიროვნანი ღმერთის არსებითაც ერთობაზე, მაშინ სადავო კონტექსტი უთუოდ სამპიროვნანი ღმერთის ერთარსებას გულისხმობს. მეორე მხრივ, არის ცთუნება, რომ ერთ არსება შენაცვლებულ იქნეს ცნებით სამება (იხ. 185, გვ. 160). ამიტომაც, კორნელი კეკელიძემაც ერთ არსება ღმერთში სამება დაინახა: „ტყვილია, — წერდა იგი, — რომ ვეფხისტყაოსანნი არ ახსენებს სამებას; პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ზატია „ერთარსებისა ღვთისა“ (სტრ. 719), თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთარსება“ implicite ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“ (90, გვ. 224).

დაბეჭილებით შეიძლება ითქვას, რომ ტერმინთა ამგვარი შენაცვლების მეთოდი პრინციპშივე მცდარია.

ჯერ ერთი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ერთარსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება მხოლოდ თვისებაა სამების და ასეთივე წარმატებით შეიძლება იყოს სხვა კატეგორიის თვისებაც. ასეთი პრინციპული შეცდომა უკვე საკმარისია, რომ მთელი მსჯელობა თავსებით არასწორი გზით წარიმართოს.

მეორე მხრივ, არასწორია ერთის ღმერთით შენაცვლებაც. მართალია, ერთი ღვთაების სახელია, მაგრამ ეს სახელი წარმოშობილია ღვთაების ერთ-ერთი ნიშნიდან. კერძოდ, ეს სახელი ღმერთის მონოთეიზმზე მიუთითებს. რომ სახელ ერთს სპეციალურად ღმერთის ერთებაზე გადააქვს აქცენტი, ეს ღვთისმეტყველებაში ნათლად ჩანს, დაწყებული სახარების უმარტივესი შემთხვევებით — „უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს“ (მრ. 12,29); და სხვა — და დამთავრებული ფსევდო დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“ სპეციალური ქვეთავით, რომელიც საკუთრივ ღმერთის სახელს ერთს განმარტავს („სრულისათჳს და ერთისა“): „... უგალობდეთ... ერთსა ღმრთებასა...“. ამგვარად, ერთი არ არის ღმერთის იგივეობრივი ცნება. ერთი, მართალია, უზენაესი არსების სახელია, მაგრამ ისეთი სახელი, რომელიც, განსხვავებით სახელ ღმერთისაგან, ყოველთვის შეიცავს ღვთის ერთების ნიუანსს. აქედან გამომდინარე, ყველა შემთხვევაში ტერმინი ერთი არ ფარავს ღმერთს. ამიტომაც მათი შენაცვლება პრინციპში არასწორია და ზოგჯერ შეცდომას იწვევს. მით უფრო არ შეიძლება ასეთი შეცვლა, როდესაც ერთი დამოუკიდებელი, ცალკე მდგომი სახელი კი არაა, არამედ სხვა სიტყვასთან ერთად ერთ ცნებას ქმნის, ისე როგორც ერთ არსება ერთის შემთხვევაში ზღდება. ასე მაგალითად, ვახტანგ მეექვსის „სამართლის წიგნის“ შესავალში იკითხება: „დიდება ღმერთსა, სამებით ერთსა, მამასა ძისა მშობელსა და სულისა გამომავლინებელსა“ (397, გვ.

22). სამეზბით ერთი ერთი ცნებაა, ორი სიტყვისაგან შედგენილი. თუ ამ ცნებაში ერთს შევცვლით ღმერთით, ცნება თავის შინაარსს კარგავს. სამეზბით ღმერთი არ უღრის სამეზბით ერთს. სამეზბით ერთი ნიშნავს, რომ ღმერთი არის სამება და ერთარსება; ხოლო სამეზბით ღმერთი მხოლოდ ღმერთის სამპიროვნებაზე მიუთითებს.

მეორე გააზრებით ერთარსება ერთი ერთარსება სამის საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს. თუ ერთარსება სამი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და სამი, ამის საპირისპიროდ ერთარსება ერთი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და, ამავე დროს, ერთი და არა სამი. ამგვარად მოაზრებულ ცნებაში უდავოდ ჩანს სამების ერთარსებისადმი დაპირისპირება. ექვს გარეშეა, ასე უნდა ესმოდეს რუსთველის ერთარსებისა ერთისა ყველას, ვინც ამ გამოთქმაში სამების უაჩყოფას ხედავს.

მიანიც რა აზრს უნდა ღებღეს ავტორი ერთარსება ერთში, თუ მას ერთარსება სამის საპირისპიროდ მოიაზრებს? ამ შემთხვევაში ერთარსება უნდა აღნიშნავდეს ღვთაების თვისებას — არსებით ერთობას. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, არსებით ერთობა რუსთველს შეეძლო მიეჩინა ღვთაების ერთ-ერთ თვისებად, მიუხედავად იმისა, ზედავდა თუ არა ამ ღვთაებაში სამ პირს. ერთი ამ შემთხვევაში ხაზგასმია არა მხოლოდ ღვთაების ერთებისა, არამედ, უპირატესად, ღვთაების ერთპირიანობისა. ავთანდილის ღმერთი არის არსებითაც ერთი და ერთპიროვანიც.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია (53, გვ. 46; 117, გვ. 392; 181, გვ. 84), რომ რუსთველს საერთოდ, და კერძოდ უზენაეს არსებაზე მითითებისას, ახასიათებს ისეთი ცნებების შეერთება, რომლებიც ერთმანეთს გამორიცხავენ. ასე მაგალითად: „იყო არ-ნათლად ნათელი“ (524,1), „ღღეცა მესაღამოების“ (646,3), „ცრემლი ცხელი გარდმოთოვა“ (633,4) და სხვა. ავთანდილის შზისადმი მიმართვაშიც სწორედ ერთმანეთის მიმართ პოზიტიურ-ნეგატიური ტერმინებით აზროვნება გვაქვს. ავთანდილი ღვთაებას უწოდებს მზიან დამეს, ერთარსება ერთს და უჟამოჟამს. მზიანი და დამე ერთმანეთის საპირისპირო ცნებებია. მათ შეერთებაში ხედავს რუსთველი ღვთაების სახეს. ასევეა უჟამოჟამიც. ამავე კატეგორიის ცნებაა ერთარსებისა ერთისა. ერთარსება თეოლოგიაში სამების თვისებაა, ე. ი. ერთარსება არ შეიძლება აყოს ერთის თვისება. ამდენად, ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით ერთარსება უპირისპირდება ერთს. ამგვარად, ერთარსება ერთის ცნება ემყარება ღვთისმეტყველებაში ცნობილ მეთოდს — ღვთაების წართქმითი და უკუთქმითი

ცნებებით დახასიათებას. ერთარსება ერთის უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი). ამ გაგებით, ერთარსება ერთის ცნება დაფუძნებულია სწორედ იმავე თეოლოგიურ შეხედულებაზე, რომელიც ღმერთს მოიაზრებს მზიან ღამედ და უყამო ჟამად. მაგრამ ერთარსება ერთის ცნება, განსხვავებით მზიანი ღამისა და უყამო ჟამისაგან, უშუალოდ კი არ მიუთითებს ღმერთის ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე, არამედ მხოლოდ დაფუძნებულა მათზე. ერთარსება ერთი მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთაება, რომელიც არის ერთპიროვანი, არსებითაც ერთია; მაგრამ პოტენციურად ეს ცნება დაფუძნებულია ღმერთის ერთად და არაერთად წარმოდგენაზე, რადგანაც არსებით ერთობა მხოლოდ არაერთის თვისება შეიძლება იყოს.

ამგვარად, მზიანი ღამე, ერთარსება ერთი და უყამო ჟამი ერთი და იგივე პოზიტიურ-ნეგატიური დიალექტიკით შექმნილი ცნებებია. კონტექსტის ამგვარი გააზრება ნათელს ხდის იმ ერთიან აზრობრივემოციურ დინამიკას, რომელიც ავთანდილის მზისადმი მიმართვაში ჩანს:

იტყვის: „ჰე, მზო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უყამოსა ჟამისად...“

ამ გარემოებას კი ერთარსებისა ერთისას გაგების საქმეში ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს.

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივუძღვიოთ ყურადღება: რუსთველს ტერმინი ერთარსება უთუოდ ქრისტიანული თეოლოგიიდან აქვს შეთვისებული. მაგრამ ეს გარემოება არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ღმერთი, რომლის მიმართაც ავტორმა ეს ტერმინი იხმარა, უთუოდ ქრისტიანული სამებაა. ტერმინი ერთარსება რუსთველმა ისე გადააჯაჭვა ტერმინს ერთი, რომ მის ერთარსება ერთში შეიძლება თვით ქრისტიანულ ერთარსება სამებასთან დაპირისპირებაც კი დაეინახოთ.

ჩვენი ეს თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის „ერთარსებისა ერთისა“-ზე პირველად 1966 წ. გამოქვეყნდა (185). მ. გიგინეიშვილი დასახელებული წერილით გამოედავა ამ აზრსაც. იგი ერთარსება ერთის წაკითხვაში მიიხსნო თეიმურაზ ბატონიშვილისა და კ. კეკელიძის გაგებას¹ ისე, რომ ამ მოსაზრების დასაბუთება არ უცდია. მკვლევარი დაკმაყოფილდა მხოლოდ ჩვენს ნაშრომზე გაკეთებული

¹ უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებულ სტატიებში ერთარსების კ. კეკელიძისეულ გაგებას იზიარებს პროფ. აკ. გაწერელია (იხ. მაგ. 43).

შენიშვნებით. ამიტომაც ამ შენიშვნებზე დეტალურად უნდა შევიჩერდეთ:

1. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თეიმურაზ ბაგრატიონმა და კ. კეკელიძემ რუსთველის ერთარსებასა ერთისა ორ ცნებად გაიგეს და ერთარსებაში სამეზობა დაინახეს. ჩვენ მივუთითეთ, რომ სამეზობა არ უდრის ერთარსებას, რომ ერთარსება და სამეზობა იგივეობრივი ცნებები არ არის¹. ერთარსება ქრისტიანული სამების მხოლოდ თვისებაა და იგი შეიძლება აღნიშნავდეს არა მხოლოდ ქრისტიანული სამების თვისებას, არამედ საზოგადოდ ყოველგვარი სიმრავლის თვისებას, ერთზე მეტის თვისებას. ერთარსება მიუთითებს მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ რამდენიმე პირს ერთი და იგივე არსება აქვს. მ. გიგინეიშვილმა განაცხადა, რომ „ერთარსების“ გვერდით რუსთველის 836-ე სტროფში „ერთი“ გვექნებოდა თუ არა, ამისაგან დამოუკიდებლად ერთარსება არის სამეზობა...“ (51, გვ. 57). მ. გიგინეიშვილმა გაიმეორა კ. კეკელიძის აზრი: „თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთ-არსება“ ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“ (90, გვ. 224; 51, გვ. 59). მაგრამ კ. კეკელიძის ამ დებულებაზე დაყრდნობით რუსთველის ერთარსებაში სამების დანახვა არ იქნება სწორი: კ. კეკელიძე წერდა: თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში ერთარსება გულისხმობს სამებას². მაგრამ ვიცით კი, რომ რუსთველი, როდესაც ერთარსება ერთს ახსენებს, მისი აზროვნება უთუოდ ქრისტიანულ თეოლოგიურ ტერმინოლოგიას ეყრდნობა

¹ სამების გაიგივებას ერთარსებასთან ეწინააღმდეგება დოგმატიკის მთელი ისტორია. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებამდელი „წმინდა მამების“ ერთი ნაწილი სამებას აღიარებდნენ, მაგრამ მასში არ ხედავდნენ ერთარსებას ნიკეის კრების შემდეგდროინდელი შინაარსით (შდრ. 217, გვ. 324). მაგალითად დავასახელებთ ტრეტულთან ე. ს. იგი „ამაღლდა“ ორთოდოქსულ ფორმულამდე: „ერთი ღმერთი არის თვითონ სამება“. იგი აღიარებდა, რომ სამების სამივე პირი ღმერთია, სამება განირჩევა, როგორც პირები, მაგრამ ერთიანია როგორც სუბსტანცია (217, გვ. 321). მაგრამ მის მოძღვრებაში მაინც არ ჩანდა სამების ერთარსების ორთოდოქსული გაგება: «Во всяком случае из его слов о св. Троице никоим образом нельзя выводить учения о единосущии лиц св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе» (217, გვ. 322).

² ამიტომ არის, რომ ძველ ქართულ სასულიერო შინაარსის ტექსტებში ერთარსება თითქმის ყოველთვის სამების თვისებაა (თუ არა გვაქვს სპეციფიკური კონტექსტები, რომლებშიაც საუბარი იქნება ძის ერთარსებობაზე მამასთან, ან სულ ის ერთარსებობაზე მამასთან და ძესთან). ამგვარ ტექსტებში ტერმინი ერთარსება მიუხედავად იმისა, იგი სამებასთან ერთად გვხვდება, სამების რომელიმე პიპოსტასთან, თუ ცალკე, მიუთითებს (გულისხმობს, მოიაზრებს) სამებას. ეს განპირობებულია თხზულების საერთო ხასიათით; იმით, რომ ძველი სასულიერო შინაარსისა და ქრისტიანულ დოგმატიკას ეფუძნება.

და თვითონაც იგივე შინაარსს დებს ამ ტერმინში, რასაც ქრისტიანული დოგმატიკა? ამაში, როგორც ჩანს, შინაგანად დარწმუნებული არ იყო თვით კ. კეკელიძე. ამიტომ იყო, რომ მან ვეფხისტყაოსნის ტექსტი გაასწორა და პოემაში ერთ-ერთ არსებებს გვერდით სამი ჩასვა. ამ კონიექტურის მიღება კი შეუძლებელია. საქმე ისაა, რომ ერთარსება, რომელიც ორთოდოქსულ დოგმატიკაში სამების თვისებაა, ზოგად სიტყვანმარებაში, ლოგიკურ აზროვნებაში და ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში არ არის მხოლოდ და მხოლოდ სამების თვისება. არც თეოლოგიურ ლიტერატურაშია იგი მხოლოდ სამების თვისება. ჩვენ ვწერდით: „ერთარსება—არსებით, არსით მსგავს, ერთ და იმავეს ნიშნავს. ტერმინი გულისხმობს, რომ რამდენიმე პირს ერთი და იგივე არსება აქვს. იგი ანტიკურ მწერლობაში იხმარებოდა ერთი და იმავე საგნების ზოგადი თვისების აღსანიშნავად, ქრისტიანობამ, რომელმაც ღმერთის ერთება, ერთ-ღმერთება აღიარა და ამავე დროს ეს ღვთაება, ბერძნული ფილოსოფიის გავლენით, სამი პირის, სამი ჰიპოსტასის სახით მოიაზრა, ტერმინ ერთარსებაში ამ სამი პირის არსებით ერთიდა-იგივეობის თვისება ჩადო“ (185, გვ. 158; იხ. ზემოთ გვ. 144). როდესაც ამ აზრს ვაყალიბებდით, ჩვენ ვეყრდნობოდით (და ვუთითებდით კიდევ) კ. კეკელიძეს, რომელიც მიიჩნევს, რომ ტერმინი ერთარსება ანტიკური მწერლობიდან მოდის და იქ მას ქრისტიანული დოგმატიკისაგან განსხვავებული შინაარსი აქვს. მ. გიგინეიშვილი კი უპირისპირდება ჩვენს მსჯელობას, როდესაც წერს: „ერთარსება უსათუოდ ნიშნავს არაერთის არსებით ერთობას, მაგრამ ამ არაერთის ერთადერთი მნიშვნელობა არის სამგვამოვნება“ (51, გვ. 57 — ხაზი ჩვენია — ე. ხ.). სწორედ ამ განცხადებაშია პრინციპული შეცდომა, რასაც მკვლევარი იმ დასკვნამდე მიჰყავს, რომ, მისი აზრით, რუსთველის ერთარსება უთუოდ ქრისტიანულ სამებაზე მიუთითებს.

ტერმინ ერთარსებას ქრისტიანულ დოგმატიკაში ბერძნულ ენაზე შეესატყვისება ἑμῶν; ხოლო ანტიკურ მწერლობაში ქართული ერთარსების თანაფარდი ბერძნული ცნებაა μῆ ὁμοῦ („εἰς μὲν ἕν ἔστι μῆ ὁμοῦ“ — 89 გვ. 164). μῆ ὁμοῦ ერთხანს ქრისტიანულ მწერლობაშიც გავრცელდა. კერძოდ, ეს ტერმინი გამოიყენა ბასილ დიდმა და პოპულარობაც მოუპოვა (358ა, გვ. 369).

ἑμῶν შედგენილი ზედსართავი სახელია და ნიშნავს არსებით ერთი და იგივე, ერთარსება. იგი ორი ფუძისაგან შედგება: ἑμῶν ერთი და იგივე, ერთნაირი, თანაბარი, საერთო, შეთანხმებული; ὁμοῦ — არსება.

მსა იმსა-ში კი იმსა (არსება) დაკავშირებულია რიცხვით სახელ-
თან მსა, რომელიც ნიშნავს ერთს (εἷς, მსა, εἷς—ერთი, ერთიანი).

ქართულად როგორც ბმისმსა, ასევე მსა იმსა ითარგმნება
ერთ არსებად. ერთ არსება მსა იმსა-ის კალკია. ბმისმსა-ის
უფრო ზუსტი თარგმანი იქნებოდა „თანაარსი“, და მართლაც ქრისტი-
ანული დოგმატიკის ტერმინი ბმისმსა ჩვენში ძველად ითარგმნე-
ბოდა ხან ცნებით „ერთარსი“, ხან ცნებით „თანაარსი“. ამ ორი ტერ-
მინიდან გიორგი მთაწმიდელმა უპირატესობა „ერთარსს“ მიანიჭა და
ამიტომაც ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც შემდგომში იგი
დამკვიდრდა (89, გვ. 164).

ქრისტიანულმა დოგმატიკამ მეტაფიზიკური ტერმინი ბმისმსა
ანტიკური აზროვნებისაგან შეითვისა. ამ ტერმინის დამკვიდრებას
IV—V საუკუნეების ბიზანტიაში დიდი კამათი და ბრძოლები მოჰყვა.
ტერმინი ბმისმსა ბიბლიაში არ გვხვდება. ქრისტიანული ორთოდო-
ქსია ამ ტერმინს თავიდანვე მტრულად შეხვდა. 267—268 წლებში ან-
ტიოქიის საეკლესიო კრებაზე პავლე სამოსატელს ედებოდა ბრალად
მისი ხმარება (358ა, გვ. 369). მაგრამ უკვე 325 წელს ნიკეის საეკლე-
სიო კრებამ იგი ორთოდოქსულ სიმბოლოთა რიგში შეიტანა. როგორც
მაშინდელი დაინტერესებული წრეებისათვის, ასევე დღევანდელი
ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის ნათელია, რომ ეს ტერმინი აშკა-
რად არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების გავლენითაა შექმნი-
ლი (235, გვ. 198).

საქმე ისაა, რომ არსის ერთიანობის, ერთარსების ისეთი შინაარ-
სი, რაც ბმისმსა-შია ჩადებული (სამეხისაგან დამოუკიდებლად)
არისტოტელეს მეტაფიზიკისათვის დამახასიათებელი ცნებაა. მხოლოდ,
არისტოტელე ამ ცნების — ერთარსების აღსანიშნავად იყენებდა არა
ტერმინ ბმისმსა-ს, არამედ მსა იმსა-ს. ამრიგად, ცნება ერთ არ-
სება არისტოტელესეული ცნებაა. იგი აღნიშნავს არსით მსგავსს,
ერთ და იმავეს და გამოიყენება ერთი და იმავე კლასის საგანთა ზო-
გადი თვისების აღსანიშნავად. აი, რამდენიმე მაგალითი არისტოტე-
ლეს „მეტაფიზიკაში“ ამ ცნების გამოყენებისა:

1. მეტაფიზიკა, IV, 16:

„Κατὰ γὰρ τὸ εἷς λέγεται πᾶντα. Ἰαὐτὰ μὲν γὰρ ἓν μὲν ἢ
იმსა (502, გვ. 527).“

„ერთი ეწოდება ყოველივე იმათ, რომლებსაც არსება ერ-
თი აქვთ“ (373, გვ. 118).

2. მეტაფიზიკა, IV, 9:

„Καὶ τὰ μὲν οὐτως λέγεται ταυτὰ, ... καὶ τὸν ἡ ὀβσιν μιν“ (502, გვ. 52?).

„იგივეობრივია ისიც, რასაც ერთი აქვს არსება“ (373, გვ. 106).

3. მეტაფიზიკა, IV, 6:

„...τῆ δὲ θειοπαπ μὲν ὀβσιν ὀβσιν σμυξήγηε τὸ μυσικόν...“ (502, გვ. 519).

„...ადამიანს, როგორც ერთი არსების მქონეს, ახასიათებს განათლებულიც...“ (373, გვ. 111).

არისტოტელეს შემდეგ, მაგრამ ქრისტიანულ ორთოდოქსიაში დამკვიდრებამდე (მანამდე, სანამ მსოფლიოს პირველ საეკლესიო კრებას იმპერატორი კონსტანტინე ამ ტერმინს ორთოდოქსულ დოგმატებში შეატანინებდა — 217ა, გვ. 48), ერთარსებას ქრისტიანული სამეზბის ერთარსებისაგან განსხვავებული შინაარსით იყენებდა გნოსტიციზმი (222, გვ. 257).

განსხვავებულ გაგებას ღებდა ამ ტერმინში ნეოპლატონიზმიც. აი, როგორ აფასებს ორთოდოქსულ-ქრისტიანული თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმის ერთარსებას და სამეზბას: „Интересно отметить, что выражение τὸ θεοῦσιν εἶναι встречается у Плотина (Εννέαδε. IV, 4, 28). Платиновская троица состоит из трех единосущных ипостасей: Единое, Ум и Душа мира. Однако их единосущность не поднимается до троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей иерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются“ (249ა, გვ. 30).

თავისებური მნიშვნელობით შემოიტანა ეს ტერმინი ქრისტოლოგიაში ორიგენემ (301ა, გვ. 187).

და თვით კანონიკურ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც იგი არ ნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ სამეზბის არსებით ერთიადიგივეობას. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებაზე და ამ პერიოდის „წმიდა მამების“ მიერ ეს ცნება სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა. მას ერთი მნიშვნელობა და გააზრება არ ჰქონია, მხოლოდ სამეზბის ერთარსებაზე მისათითებლად არ იხმარებოდა. უმთავრესად (მაგრამ არა ყველა შემთხვევაში) ნიკეელი მამები ამ ტერმინს ხმარობდნენ იმის აღსანიშნავად, რომ ძე ინაწილებს მამის ბუნებას, ძე არის მამის ერთარსება ანუ θεοῦσιν (335, გვ. 277); ძის ერთარსების, ანუ ძის ჰომოუსიოსის პრობლემა ძალზე პოპულარული გახდა ალექსანდრიის 362 წლის საეკლესიო

კრების პერიოდში. ამ დროისათვის ათანასე ალექსანდრიელმა და ჰილერ პუტიელმა ტერმინი ჰომოუსიოს (ერთარსება) დაამკვიდრეს ძის მამასთან ერთარსების აღსანიშნავად (335, გვ. 263—266; შდრ. 301ა, გვ. 232). ჰილერი თავის „De synodis“-ში (Hilaire de Poitiers, De syn., 67, 84, 88) „ხსნის ამ სიტყვას როგორც აღმნიშვნელს იმისა, რომ შეილი არის საეგვებით მსგავსი ანუ თანატოლი მამისა, ვინაიდან იგი წარმოშობილია მამის სუბსტანციიდან“ (335, გვ. 265). მაშასადამე, ერთარსება თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც არ „გულისხმობს“ მხოლოდ და მხოლოდ სამებას. იგი შეიძლება გულისხმობდეს ძის ერთარსებას მამასთან. უფრო მეტიც თეოლოგიურ ლიტერატურაში ერთარსება კიდევ სხვა მოღუსით შეიძლება შეგვეხედეს. ათანასე ალექსანდრიელის და კაპადოკიელი მამების თეოლოგიურ მემკვიდრეობაში ხშირად საუბარია სულის ჰომოუსიოსზე ანუ სულის ერთარსებაზე (335, გვ. 266—274; შდრ. 358ა, გვ. 369). ათანასე თავგამოდებით იცავს ალექსანდრიაში სულის ჰომოუსიოსს (335, გვ. 270). ათანასე თავს იკავებს, რომ სულს უწოდოთ ღმერთი, მაგრამ მისი დოქტრინით სული მიეკუთვნება ღოგოსს და მამას და არის ერთარსება (ბჰიოსთიც) მათთან (335, გვ. 269). კაპადოკიელების წინაშე დაისვა ძის აგან სულის განსხვავების დაწესებების პრობლემა, რამდენადაც იყო ცდუნება, რომ „სულის ჰომოუსიოსი თითქოსდა გულისხმობს იმას, რომ მამას ორი ძე ჰყავს“ (335, გვ. 272). ასე რომ, ერთარსება (ბჰიოსთიც) თეოლოგიურ ლიტერატურაში იხმარება ძის მამასთან ერთარსების მნიშვნელობით და სულის ძესთან, ან სულის ძესთან და მამასთან ერთარსების მნიშვნელობით ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც არ არის გააზრებული სამების ერთარსების დოგმატი საბოლოო სახით. ამდენად, ძის ჰომოუსიოსი და სულის ჰომოუსიოსი მოყვანილ შემთხვევაში, არ გამოძინარეობს სამების ჰომოუსიოსის აგან. ეს არის დოგმატიკის განვითარების ის პერიოდი, როდესაც სამების ჰომოუსიოსის (სამების ერთარსების) დოგმატი ყალიბდება და ძის ჰომოუსიოსიც და სულის ჰომოუსიოსიც სამების ჰომოუსიოსის დოგმატის ჩამოყალიბების წინამავალი საფეხურებია¹. სამების ორ-

¹ ის ვარაუდობა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრების შემდგომ პერიოდში ტერმინი ჰომოუსიოსი ერთბაშად არ დაამკვიდრებულა თავისი საბოლოო ორთოდოქსული შინაარსით, იქიდანაც ჩანს, რომ ჩამოყალიბდა პარტია, რომელიც საზოგადოდ არ იზიარებდა ბჰიოსთიც ტერმინში ფიქსირებულ შინაარსს: არსებით ერთობა და დაჯ.

თ ო დ ო ქ ს უ ლ ი დ ო ქ ტ რ ი ნ ი ს საბოლოო სახით ფორმულირება
კი დაკავშირებულია აღმოსავლეთში კაპადოკიელების: ბასილ დიდი
(გარ. 379), გრიგოლ ნაზიანზელი (გარ. 390), გრიგოლ ნოსელი (გარ.
394); ხოლო დასავლეთში ავგუსტინეს (გარ. 430) მოღვაწეობასთან
(335, გვ. 263).

ამრიგად, ე რ თ ა რ ს ე ბ ა ანტიკურ მწერლობაში ცნობილი ტერ-
მინია და მიუთითებს ერთი და იმავე კლასის საგანთა ზოგად თვისება-
ზე. იგი სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა ჯერ გნოსტიციზმში და
შემდეგ პირველი საუკუნეების ქრისტიან „წმიდა მამებთან“. ბოლოს
ეს ტერმინი ქრისტიანულმა ორთოდოქსიამ სამების თვისებად მოიაზ-
რა. მაგრამ ცალკე აღებული ტერმინი ე რ თ ა რ ს ე ბ ა (თუ იგი სამე-
ბის გვერდით არ იხმარება, ან ქრისტიანულ დოგმატიკურ ლიტერა-
ტურაში არ არის ისეთ კონტექსტში, სადაც უთუოდ სამების თვისე-
ბაზეა საუბარი) ა რ ა რ ი ს ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი, რ ო მ მ ხ ო ლ ო დ
და მ ხ ო ლ ო დ ს ა მ ე ბ ი ს თ ვ ი ს ე ბ ა ზ ე მი უ თ ი თ ე ბ დ ე ს.

დაბოლოს, რომ სამებისაგან მოწყვეტით ტერმინი ე რ თ ა რ ს ე ბ ა
შეიძლება გამოდგეს არა მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთის, არამედ
სხვა ისეთი რელიგიის ღმერთის ატრიბუტადაც, რომელიც სამებას
არ აღიარებს, დ ო კ უ მ ე ნ ტ უ რ ა დ მ ტ კ ი ც დ ე ბ ა ი მ ი თ, რ ო მ ე რ თ-
ა რ ს ე ბ ა მაჰმადიანური ღმერთის ერთ-ერთ ძირითად ეპითეტადაც
იხმარებოდა. მაჰმადიანმა ღვთისმოსავეებმა შეადგინეს „ალლაჰის ყვე-
ლაზე საუკეთესო სახელებს“ სია, რომელშიც ასამდე სახელი (ატრი-
ბუტი) გაერთიანდა. ისლამური რელიგიის ცნობილი ინგლისელი სპე-
ციალისტის დუნკან მაკდონალდის (1863—1943) სიტყვით, ყველა ამ
ეპითეტიდან იქმნება სახე „არსებისა, რომელიც არის თ ვ ი თ კ მ ა რ ი,
ყ ო ვ ლ ი ს შ ე მ ძ ლ ე, ყ ო ვ ლ ი ს მ ც ო დ ნ ე, ყ ო ვ ლ ი ს შ ე მ-
ც ვ ე ლ ი, ს ა უ კ უ ნ ო, ე რ თ ა რ ს ე ბ ა“¹.

გუფდა მეორე ტერმინის ირგვლივ ბჰაიოსთოდ — არსებით მსგავსება. ბრძოლა ჰომოუსი-
ოლებსა (ბჰაიოსთოდ) და ჰომეუსიოლებს (ბჰაიოსთოდ) შორის გადაწყვეტ ფაზაში იყო
361—381 წლებში და დამთავრდა იგი ჰომოუსიოლების გამარჯვებით; თუმცა ჰომოუსიო-
ნის ერთგულმა დამცველებმა ათანასე ალექსანდრიელმა და პილერ პუტელიელმა ბევრი რამ
აიღეს ჰომეუსიოს-ტერმინის შინაარსისაგან (335, გვ. 249, 263—266).

¹ ეს აზრი დამოწმებული და, მაშასადამე, გაზიარებულიცაა ცნობილი ფრანგი სპე-
ციალისტის ა. მ ა ს ს ე ს წიგნში «L'Islande», Paris, 1952 (ნბ. 259, გვ. 99).

საზოგადოდ, მაჰმადიანური მკაცრი მონოთეიზმი ვერ გამორიცხავს ღვთაების ატ-
რიბუტებას „ერთარსებას“, რამდენადაც ის ერთ-ღვთაება ღმერთი, რომელსაც ქრისტი-
ანული სამების საპირისპიროდ მაჰმადიანური თეოლოგია მიიჩნევს უზენაეს არსებად,
აბსოლუტური ერთია: არსებითაც ერთია და ჰიპოსტასითაც ერთია. ამიტომ არის, რომ
ცნობილი არაბი ფილოსოფოსი ალ-ლაზალი (1058 || 59—1111) არ უარყოფს ერთღვთა-
ება ღმერთს. „პირიქით, იგი ღმერთის ერთარსების ერთგულია ყველგან და ყოველთვის.
თუნდაც მაშინაც, როდესაც მთელსა და ერთსაც კი განასხვავებს ერთ მანეთისაგან“ (99,

II. მ. გიგინეიშვილის აზრით, „ერთარსების ასეთი გაგება: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“, არაა მართებული. არაერთი მრავალს არ ნიშნავს“ (51, გვ. 57). მკვლევრის კატეგორიული განცხადება „არაერთი მრავალს არ ნიშნავს“ — მიმართულია ჩვენი მსჯელობის წინააღმდეგ: არსებით ერთობა ლოგიკურად შეიძლება იყოს ერთზე მეტის, მრავლის, ე. ი. ერთის საწინააღმდეგო მხარის, ანუ არაერთის თვისება.

მაგრამ სხვა არის დებულება — არაერთი უდრის მრავალს და სულ სხვაა, რომ ცნება არაერთი გარკვეულ შემთხვევაში მოიზარო ერთზე მეტის, მრავლის, ანუ ერთის საწინააღმდეგო მხარის მნიშვნელობით. ჩვენ მხოლოდ ამ უკანასკნელი ნიუანსით ვიყენებდით ცნებას არაერთი. ჩვენ ვწერდით: „ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად, ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს“; ან კიდევ: „ერთარსება ერთის უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“ (185, გვ. 161). როგორც ვხედავთ, ცნებას არაერთი ჩვენ ორივე შემთხვევაში ვაზუსტებთ, მივუთითებთ, რომ მას ვიყენებთ ერთზე მეტის, მრავლის მნიშვნელობით. შეიძლება თუ არა არაერთში, ანუ ერთის საწინააღმდეგო მხარეში მრავლის, ერთზე მეტის მნიშვნელობა ჩავდოთ? უფრო ზუსტად, რამდენადაც მსჯელობა რუსთველისეული ცნებების გაგებაზე: შეიძლოა თუ არა რუსთველს მრავალი ერთის საწინააღმდეგო მხარეში—არაერთში დაენახა? ანდა (ეს კითხვა შემდეგ საკითხზე დაიყვანება): შუა საუკუნეების მეტაფიზიკური აზროვნება დებდა თუ არა მრავალში ერთის საწინააღმდეგო აზრს?

ამ კითხვას აშკარად დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ, რამდენადაც ასე ესმოდა ერთისა და მრავლის ურთიერთობა მეტაფიზიკის მამამთაყარს არისტოტელეს. აი, რას წერდა იგი „მეტაფიზიკის“ IV წიგნის მე-6 თავში, სადაც საგანგებოდაა საუბარი ერთისა და მრავლის რაობაზე: „*Μακροβν δὲ καὶ ἑνὶ τῷ πᾶσι ἀντικειμένωσιν λεχθήσεται τῷ ἑνὶ*“ (502, გვ. 520). („ცხადია, რომ მრავლის შესახებ ერთის საწინააღმდეგო აზრით შეიძლება ლაპარაკი“—373, გვ. 108).

გვ. 85). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ალ-ლაზალის აზროვნება ტიპურია შუა საუკუნეების ისლამური ფილოსოფიისათვის (361, გვ. 1—2; იხ. 99, გვ. 146).

არც ებრაული მონოთეიზმისათვის უნდა ყოფილიყო მიუღებელი ღვთაების ატრიბუტი „ერთარსება“. ერნესტ რენანის ერთი მითითება შუა საუკუნეების ცნობილ ებრაელ ფილოსოფოს მაიმონიდზე (1135—1204) ადასტურებს, რომ ებრაელი სკოლასტიკოსებისათვის არ იყო უცხო ერთარსება ღმერთი და თუ ზოგიერთი მათგანი ღვთაების ამ ატრიბუტს არ ახსენებდა, მხოლოდ იმის შიშით, რომ მისთვის (იუდაელებისათვის) ვინმეს ქრისტიანული სამება ერთარსების აღიარებაში არ დაედო ბრალი (275, გვ. 110).

ამგვარად, არაერთი შესაძლებელია ნიშნავდეს მრავალს, რამდენადაც არაერთი არის ერთის საწინააღმდეგო მხარე; ხოლო, თავის მხრივ, მრავალი სწორედ ერთის საწინააღმდეგო მხარე, ერთზე მეტია.

სწორედ ამგვარი წარმოდგენა იყო დამკვიდრებული რუსთველის ეპოქაში ერთისა და მრავლის ურთიერთობაზე. ე. ი. ერთის საპირისპირო, საწინააღმდეგო მხარედ არაერთი იყო მიჩნეული და ეს უკანასკნელი ნიშნავდა ან მრავალს, ან არაფერს. ამიტომ არის, რომ ვიყენებთ რა არაერთს მრავლის მნიშვნელობით, ყველა შემთხვევაში იქვე მივუთითებთ: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“. აი, რას ვკითხულობთ პროკლე დიადოხოსის „კავშირხი ღმრთისმეტყველებითნის“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის პირველსავე თავში, რომელიც ეძღვნება ერთის მრავალთან მიმართების პრობლემას და რომლის სათაურია „ერთისა და სიმრავლისათჳს“: „რამეთუ თითოეული, რომელიცა შეიპყრა, ანუ ერთი იყოს ანუ არა ერთი; და თუ არა ერთი, ანუ მრავალ ანუ არა რაჲ“ (411, გვ. 3). იგივე აზრით ორიგინალის შესაბამის სიტყვებში „τὸν γὰρ πῶλλον, ἕκαστον, ἕπερ ἅμα ἓν, ἢτοι ἓν ἕσται ἢ οὐχ ἓν· καὶ ἐξ οὐχ ἓν, ἢτοι πῶλλον ἢ οὐκ ἓν“ (513, გვ. 2). კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს, რომ ჩვენ ცნება ერთსა და მრავალს და მრავალს. სინამდვილეში კი ჩვენ ცნება ერთსა და მრავალს (და არა ერთსა და მრავალს) და ვინაიხეთ წარმოვადგინა მრავალსა და ერთზე, როგორც ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახეზე. მ. გიგინეიშვილი გვისაყვედურებს: „ერთსა და მრავალსა და მრავალსა და ერთსა (ერთი და მრავალი)“, არა მართებულნი“ (ხაზი ჩვენია — ე. ს.). მაგრამ ჩვენ არ გვესმის ერთსა და მრავალს, როგორც ერთი და არაერთი. ჩვენ ვწერდით: „ერთსა და მრავალს ერთის (და არა ერთსა და მრავალს, — გავხაზავთ ამჟერად) უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“ (185, გვ. 161). ცხადია, ჩვენ სხვას ვამბობთ.

III. მ. გიგინეიშვილი მიიჩნევს, თითქოს ჩვენ, მოსე გოგიბერიძესთან ერთად, არ გვესმის, ქრისტიანული ღმერთი რომ მონოთეისტური ღმერთია. ამის საბაბს მკვლევარს აძლევს ის, რომ მოსე გოგიბერიძე ქრისტიანობისაგან განსხვავებით რუსთველს უკომპრომიტო მონოთეისტად თვლის. მ. გიგინეიშვილი ცდებდა, როდესაც ფიქრობს, რომ ქრისტიანული ერთსა და მრავალს ღმერთი უსტად ისეთივე ღმერთია, როგორც იმ რელიგიათა ღმერთი, რომლებიც: სამებას არ აღიარებენ. თვით ქრისტიანული მართლმადიდებლური გან-

მარტებით, ქრისტიანული მონოთეიზმი თავისი მოძღვრებით სამეზაზე დაუპირისპირდა ებრაელთა რელიგიის მკაცრ, ვიწრო მონოთეიზმს (272, სვ. 816). ხოლო, მეორე მხრივ, იმავე ორთოდოქსული ქრისტიანული პოზიციიდან უნიტარიზმი — ერთ-ერთი ქრისტიანული განხრა, რომელიც არ ცნობს სამების დოგმატს — აღიარებს „ღვთაების აბსოლუტურ ერთობას“ (301, გვ. 811). მეცნიერება თვლის, რომ ქრისტიანული ღმერთი მონოთეისტური ღმერთია, რამდენადაც იგი ერთი ღმერთი, ერთარსება ღმერთია. მაგრამ განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიებისაგან, ქრისტიანული ერთი ღმერთი სამპიროვანია. ამიტომაც ქრისტიანობის მონოთეიზმი არ არის ისეთივე მკაცრი, უკომპრომისო მონოთეიზმი, როგორც იმ რელიგიათა მონოთეიზმი, რომლებიც სამებას არ აღიარებენ (275, გვ. 66). არასწორია მ. გიგინეიშვილის კვლევის მეთოდი, როდესაც ამ თეზისს ეკამათება მიქელ მოდრეკილის და იოანე მტბევარის პოზიციიდან. წარმართობასა და ქრისტიანულ-სექტანტურ დაჯგუფებებთან ბრძოლაში ქრისტიანული ორთოდოქსია თავგამოდებით ამტკიცებს სამების განუყოფელობას, მაგრამ ამის გამო ქრისტიანულ მონოთეიზმში ზუსტად ისეთივე მონოთეიზმის დანახვა, როგორც, ვთქვათ ებრაელობას და მაჰმადიანობას ახასიათებს, შეცდომაა.

მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს, რომ ჩვენ სამებას სამ ღმერთად მივიჩნევთ. მას მოაქვს ჩვენი ფრაზა — „მეორე გააზრებით ერთარსება ერთი ერთარსება სამის საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს“ — და მას კომენტარს უკეთებს: „შეუძლებელია გავიზაროთ „ერთარსება სამი“, ერთარსება სამი ყოვლად შეუძლებელი შესიტყვებაა. ერთარსება-სამება სრულიად გასაგებია, მაგრამ სამება არ ნიშნავს სამს, სამების სამით შეცვლა არ შეიძლება, სამების სამი პირი ერთ ღვთაებას შეადგენს, ერთი არსი აქვს და არა სამი“ (51, გვ. 58).

მაშასადამე, მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს: 1. ერთარსება სამი შეუძლებელი შესიტყვებაა. მასში უთუოდ სამი ღმერთია ნაგულისხმევი. 2. თუ ჩვენ ერთარსება სამში ერთარსება სამეზას ვგულისხმობთ, მაშინ გამოთქმა ერთარსება სამი შეუძლებელია, რადგან სამეზა არ ნიშნავს სამს, სამების სამით შეცვლა არ შეიძლება.

გამოთქმას ერთარსება სამი ჩვენ ვიყენებთ ერთარსება სამების ნაცვლად. ეს გარემოება თვალნათლად ჩანს, თუ ამ შესიტყვებას დაუუკვირდებით იმ კონტექსტში, რომელშიც ჩვენ იგი მოვათავსეთ (185, გვ. 161). რატომ შეეცვალეთ ერთარსება სამეზა ერთარსება სამით? ჩვენ ეს ცნება შევუპირისპირეთ რუსთველის ერთარსება ერთს. მივუთითეთ იმაზე, რომ სადაც

ქრისტიანულ დოგმატში დგას სამი (სამპიროვნება, ანუ სამება), იქ რუსთველმა დააყენა არა სამი, არამედ ერთი. ამ კონტექსტში ნათელია, რომ სამი სამპიროვნებას, სამებას ნიშნავს.

ამაოდ ცდილობს მ. გიგინეიშვილი, რომ ერთარსება სამში სამი ღმერთი დაინახოს. ქრისტიანულ დოგმატში ერთარსება სამება ღმერთის ერთებაზე, მონოთეიზმზე მიუთითებს შესიტყვეების პირველი ნაწილი ერთარსება. ის რაც არსებით ერთაა, ერთი ღმერთია. ხოლო შესიტყვეების მეორე ნახევარი სამება მიუთითებს სამპიროვნებას, სამგვამოვნებას. ჩვენს შესიტყვეებაში ერთარსება სამი სამ ღმერთზე არ შეიძლება იყოს მითითება, რადგან ტერმინის პირველი ნახევარი ერთარსება უცვლელი დარჩა. მ. გიგინეიშვილი ყურადღებას არ აქცევს, რომ ამ შესიტყვეებაში სამი მხოლოდ სამპიროვნებას შეიძლება ნიშნავდეს და არა სამღმერთობას.

მეორეც, ამაოდ ჰგონია მ. გიგინეიშვილს, რომ ჩვენ ღმერთის სახელს სამებას ვცვლით სიტყვით სამი და აქედან ქრისტიანული ღმერთი სამ ღმერთად მიგვაჩნია. სინამდვილეში, ჩვენ ცნება ერთარსება სამება შევეცვალეთ ცნებით ერთარსება სამი. ეს კი აბსოლუტურად სხვაა. ასე რომ, მ. გიგინეიშვილის განმარტება— „სამება არ ნიშნავს სამს... სამების სამი პირი ერთ ღვთაებას შეადგენს, ერთი არსი აქვს და არა სამი“ — სადგებით უადგილოა, რადგანაც ჩვენი ცნება ერთარსება სამი სწორედ ამას გულისხმობს. ამ ცნებაში სამი სამპიროვნებაზე მიუთითებს, ერთარსება კი ნიშნავს, რომ ეს სამი არსებით ანუ არსით ერთია. ე. ი. ერთი ღმერთია.

დაბოლოს, არ არის სწორი მ. გიგინეიშვილი, როდესაც ფიქრობს, რომ არ შეიძლება ვიხმაროთ გამოთქმა ერთარსება სამი ერთარსება სამების ნაცვლად. ერთარსება სამის პირობითად ერთარსება სამების ნაცვლად ხმარება შესაძლებელია, შეცდომა არ არის. ერთარსება სამი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის არსებით ერთი (ე. ი. ერთი ღმერთი), მაგრამ იგი რაღაცით არის ნამი). იგი სამია ჰიპოსტასით, პირით, ღვამით, სახით, „თვითებით“. განა ამასვე არ ამბობს „თამარიანის“: „ერთარსებასა სამსახიერსა“ (1,21); ვახტანგ შეექვსის: „სამთვითებითა და ერთარსებით ცნობილმან“ (397, გვ. 8); თეიმურაზ მეორის: „სამგვამს ვაქებდეთ ერთ უფლად...“ (407, გვ. 2); თეიმურაზ ბატონიშვილის: „ერთარსება სამგვამოვანისა ღმერთისა...“ (377, გვ. 124). თუ მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს: ერთარსება სამი იმიტომაა შეუფერებელი, რომ სამს უნდა ახლდეს დაზუსტება—სახე, გვამი, თვითება და სხვა, იგი ცდება. დავუკვირდეთ ნაწყვეტს

თეიმურაზ პირველის „წამება ქეთევან დედოფლისა“-ს დანართი-დან:

შენა მტყიელ გაქს, გაყროა
სამ-ერთ-არსების მცნებანი (406, გვ. 137)

ქრისტიანული დოგმატიკის ისეთმა მცოდნემ, როგორც იყო კ. კეკელიძე, იმისათვის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ერთ არსებასა სამეხობის ცნება ჩაესვა სიტყვა დამისად შეცვალა სიტყვით სამისად (ე. ი. ერთ არსების გვერდით დასვა სამი და არა სამება) და ასეთი წაკითხვა შემოგვთავაზა: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ზატად გთქვეს მზიანისა სამისად ერთ არსებისა, ერთისა, მის უყამოსა ჟამისად“ (89, გვ. 166)¹.

ასე რომ, ერთ არსებას სამი სხვაი არაფერს გულისხმობს, თუ არა ერთ არსებას სამეხობას. იგი თავისთავად შესაძლებელი გამოთქმაა და ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ერთი, ერთარსება ღმერთი არის სამპიროვანი. ამ ცნებაში სამი ღმერთის დანახვა ყოველად შეუძლებელია.

IV. იხილავს რა ერთ ჩვენს მოსაზრებას, მ. გიგინეიშვილი წერს: „უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთარსება არაერთის (სამის) არსია, მაგრამ იგი არაა არაერთი. ერთარსება ერთში ერთარსების შეცვლა არაერთით (მით უმეტეს მრავლით) შეუძლებელია, უფრო მეტიც, „ერთარსება“ სამიც კი არაა. იგი სამი პირის არსებით ერთობაზე, სამებაზე მიუთითებს, მაგრამ ღვთაების სამპიროვნება სამ ღმერთს არ ნიშნავს“ (51, გვ. 57).

მაშასადამე, მ. გიგინეიშვილი ფიქრობს, რომ ჩვენ ვამტყიცებთ: 1. ერთ არსება არის არაერთი და 2. ერთ არსება ერთში ჩვენ ერთარსებას ვცვლით არაერთით (მრავლით).

ზემოთ მოყვანილი ორი დებულებიდან ჩვენ არც ერთი არ გვეკუთვნის. ჩვენ ვწერდით: „ერთარსება თეოლოგიაში სამების თვისებაა, ე. ი. ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად, ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით ერთარსება უპირისპირდება ერთს... ერთარსება ერთის უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელებზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“ (185, გვ. 161).

მაშასადამე, ჩვენ იმას კი არ ვამბობთ, რომ ერთ არსება არის არაერთი, არამედ იმას, რომ ერთარსება არის ერთზე მეტის თვისება. ე. ი. ერთარსება გულისხმობს (მოიაზრებს) ერთზე მეტს.

¹ ამის მსგავსად ასწორებს ტექსტს მ. წერეთელიც ვეფხისტყაოსნის საკუთარ გამოცემაში (444).

ამრიგად, 837-ე სტროფში ავთანდილი მზე-მნათობს უწოდებს ღმერთის, უზენაესი არსების ზატს, სახეს. ეს უზენაესი არსება კი მისი სიტყვებით არის: მზიანი დამე, ერთარსება ერთი და უქამო ქამი. ეს სამივე სახელი არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის და არა მაინც დამაინც ქრისტიანული სამების, ანდა ამ სამების რომელიმე პირის (მაგალითად, ქრისტეს) სახელი სამივე სახელი დამყარებულია ღმერთის მოაზრების ცნობილ ფილოსოფიურ მეთოდზე (კატაფატიკა-აპოფატიკა), იმ მოძღვრებაზე, რომელიც საზოგადოდ მიღებული იყო ძველ რელიგიურ და ფილოსოფიურ სისტემებში და რომელიც უაღრესად ახლობელი ჩანს ქართული საზოგადოებრიობისა და, კერძოდ, რუსთველისათვის.

„ბუნება-ზიარი“

უახლეს რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ქრისტე ღმერთის სახელს ვეფხისტყაოსნის კიდევ ერთ ადგილას ხედავენ. კერძოდ, მ. რაფაეა ავთანდილის ერთ-ერთ ეპითეტში, „ბუნება-ზიარი“, ქრისტე ღმერთის სახელს კითხულობს: „რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა“ — 1109. ავტორის აზრით, „ბუნების-ზიარი“ ზოგად-ქრისტიანული ცნებაა, საერთოდ ნიშნავს ღმერთთან ზიარს, ხოლო კონკრეტულად — სამების ერთ წევრთან, ქრისტე ღმერთთან ზიარს“ (141, გვ. 120). მ. რაფაევას ეს დასკვნა არ შეიძლება გავიზიაროთ შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. ქრისტიანულ მწერლობაში შესაძლებელია ბუნება გამოყენებული იყოს ღმერთის გადატანით, მეტაფორულ სახელად, რადგანაც ბუნება ღმერთის, პირველმიზეზის დადებით, წართქმითი, კატაფატიკური სახელია. მაგრამ მ. რაფაევას აზრით, ბუნება ქრისტეს სახელია. ავტორი უშვებს პრინციპულ შეცდომას: სადაც კი საუბარია საღმრთო ბუნებაზე, ანუ ღვთაებრივ ბუნებაზე ყველგან ბუნება ღმერთის და, უფრო მეტიც, მაინცდამაინც ქრისტე ღმერთის სახელად მიაჩნია. ქრისტიანული დოგმატიკა სულ სხვას ამბობს: ერთია ღვთაებრივი ბუნება, ღვთაებრივი არსი და მეორე — ადამიანური ბუნება, კაცებრივი ბუნება, ანუ, როგორც იოანე დამასკელი უწოდებს, გარემოს ბუნება. მაგალითად, იოანე დამასკელი წერს: „ხოლო რაოდენთა ვიტყვთ ღმრთისათჳს წართქმით, არა ბუნებასა, არამედ გარემო მსთა ბუნებისათა ცხადჳყოფენ, რამეთუ დაღათუ სახიერი, დაღათუ მართალი, დაღათუ ბრძენი, დაღათუ რაფცა რაფმე სთქვა — არა ბუნებასა იტყვღმრთისასა, არამედ გარემო მსთა ბუნებისათა...“ (იხ. 141, გვ. 113). სწორედ ამ ღვთაებრივი და ადამიანურ-

რ ი ბ უ ნ ე ბ ი ს უ რთიერთგანსხვავებაზეა დაფუძნებული: ორთოდოქსული ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატი — ქრისტეს ორბუნე-ბოვნების ანუ დიოფიზიტობის შესახებ: ქრისტე აერთიანებდა ორ ბუნებას — ღვთაებრივს და ადამიანურს. ქრისტიანული მოძღვრე-ბით, ქრისტე ღმერთი ე ზ ი ა რ ა ა დამიანურ ბუნებას, რათა ჩვენ აგვაშავდეს, წაგვიყვანოს სასუფეველისაკენ, შეგვაერთოს ღმერთს, ე. ი. გ ვ ა ზ ი ა რ ო ს ღ ვ თ ა ე ბ რ ი ე ბ უ ნ ე ბ ა ს. ქრისტიანულ მწერლობაში ყოველ ნაბიჯზე არის საუბარი ამ მოძღვრებაზე და ამიტომაც არაერთგზის გვხვდება გამოთქმები: „საღმრთოება მის ზიარ ბუნებისა“, „ზიარ-ყოფა ბუნებასა ღმრთეებისასა“.

2. მკვლევარს ზოგჯერ არასწორად ესმის კონტექსტის შინაარსი და მასზე დაყრდნობით აკეთებს პრინციპულ დასკვნებს. იგი წერს: „ქრისტიანულ მწერლობაში ბუნება ხშირად იხმარება ღმრთის სინონიმად. ერთი მაგალითი: „შევიდა მარიამცა ტაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“ (465, გვ. 96). ლაპარაკია ქრისტეს შობაზე, — აგრძელებს მ. რაფაეა, — ბუნება ქრისტეს ეპითეტი. „ბუნება-ზიარი“ ღმრთეება-ზიარია“ (141, გვ. 118). თითქოს ყველაფერი რიგზეა: მარიამმა ხომ ქრისტე შვა და კონტექსტ-ში „მარიამცა... თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“, ალბათ, ბ უ ნ ე ბ ა შ ი ქრისტეა ნაგულისხმევი. მაგრამ მკვლევარი ცდება. მოყვანილი ნაწყვეტი ამოღებულია ტ ი მ ო თ ე ი ე რ უ ს ა ლ ი მ ე ლ ი ს საკითხავიდან „ტაძარდ მიყვანებისათჳს“. ამ საკითხავში განმარტებულია სიტყვები ლუკას სახარებიდან (2,25—35), სადაც საუბარია სვიმონ იერუსალიმელის შესახებ, რომელსაც სული წმიდას მიერ ეუწყა ახალშობილი (40 დღის) იესოს ტაძარდ მიყვანის ამბავი და რომელმაც დალოცა მარიამი და მისი ახალშობილი ტაძარში. ტი-მოთე წერს: „ოდეს შევიდა სუმეონ და დადგა ივა წინაშე საკურთხე-ველსა და მოელოდა ცხებულსა მას, რომელი სულმან წმიდამან აუწყა მას, და ჰხედვიდა იგი მრავალთა დედათა, რომელთა შეჰყვანდეს ყრმანი. შევიდა მარიამცა ტაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა, და სუმეონ ჰხედვიდა ყოველთა დე-დათა, ვითარცა არს მიხედვამ კაცისამ: და ვითარ მიჰხედდა წმიდას მას ქალწულსა არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ ვითარცა მადლითა შემო-სილსა და ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა, მირბიოდა მისა და ეტყოდა იგი სიმრავლესა მას დედათასა: გზა-მეცი თ მე, რამათა მი-ვეახლო მე წმიდასა მას და სასურველსა...“ (465, გვ. 96).

თუ კონტექსტს დავუკვირდებით, ნათლად შევნიშნავთ, რომ ბუ-ნ ე ბ ა კონტექსტში: „...თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“... არ მიუთითებს ქრისტეზე. რადგანაც ამ გაგებით უაზრობამდე მივიღი-

ვართ. ჯერ ერთი, მარიამზე, რომელსაც 40 დღის ქრისტე მოჰყავს ტაძარში, არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი არ იყო ნაზიარები „შობასა მას“ ქრისტესა. არც იმაზე შეიძლება იყოს საუბარი კონტექსტში, რომ მარიამი ამ დროს ქრისტეზე მშობიარე არ იყო. კონტექსტში უკვე გარკვეულია, რომ მარიამმა შვა ქრისტე 40 დღის წინათ. აქი ნაწარმოებს სათაურად აქვს: „უფლისა ჩუენისა, იესუ ქრისტეს შობისა შემდგომად მეორემოციისა დღისათჳს“ (465, გვ. 94).

მაშ, რას გვეუბნება ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტი? ამ კონტექსტში სიტყვები: მ ა რ ი ა მ ი თ ა ნ ა ა რ ა ზ ი ა რ ი ყ ო შ ო ბ ა ს ა მ ა ს ბ უ ნ ე ბ ი ს ა ს ა, ქრისტეს არაბუნებრივად შობაზე მიუთითებს, იმაზე, რომ მარიამმა ქრისტე შვა არა ისე, როგორც საზოგადოდ ყველა ქალი შობს ბავშვს, არამედ სხვაგვარად — იგი ქალწული დარჩა. ასე რომ, მარიამი მაშინ, როცა მას ხელში ჰყავდა ახალშობილი ქრისტე, ჯერ კიდევ არა ზ ი ა რ ი ყ ო შ ო ბ ა ს ა მ ა ს ბ უ ნ ე ბ ი ს ა ს ა. ე. ი. იყო ქალწული. მოყვანილ ნაწყვეტში საუბარია ს ა ს წ ა უ ლ ზ ე: სვიმეონ იერუსალიმელს ეუწყა, რომ უფალი მიჰყავდათ იერუსალიმის ტაძარში. სვიმეონი სიბრბილით გაიქცა, რომ მიესწრო მათთვის. მაგრამ სვიმეონმა იხილა ტაძარში შემავალი სიმრავლე დედათა, „რომელთა შეჰყვანდეს ყრმანი“, როგორ უნდა გამოეცნო სვიმეონს, თუ რომელი იყო მათ შორის მარიამი? „შევიდა მარიამცა ტაძარსა მას შორის მათსა“, — ამბობს ტიმოთე იერუსალიმელი. მაგრამ სვიმეონისათვის მარიამის გამოცნობა ძნელი არ იყო, რადგანაც მარიამი, — ავტორის სიტყვებით თუ ვიტყვით, — თ ა ნ ა ა რ ა ზ ი ა რ ი ყ ო შ ო ბ ა ს ა მ ა ს ბ უ ნ ე ბ ი ს ა ს ა, და სვიმეონ ჰხედვიდა ყოველთა დედათა, ვითარცა არს მიხედვამ კაცისაჲ და ვითარ მიჰხედა წმიდასა მას ქალწულსა არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ ვითარცა მადლითა შემოსილსა და ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა, მირბიოდა მისა“.

ფიქრობთ, ამ კონტექსტიდან მხოლოდ შემდეგი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: სვიმეონმა იცნო მრავალთა დედათა შორის მარიამი, რადგანაც იგი განსხვავებით ყველა სხვა ქალებისაგან — „თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“, ესე იგი, იყო ქალწული, „ყოვლად უკრწნელი“. აქ საუბარია იმაზე, რომ მარიამს სხვა ქალებისაგან განსხვავებით ბუნებისათვის დამახასიათებელი წესით არ უშვია ქრისტე. იგი ამ მშობიარობის შემდეგ ქალწული დარჩა.

3. აგიოგრაფიულ საკითხავში „მარტვილობა სერგისა და ბაქოზისი“ ერთ ადგილას იკითხება: ურწმუნონი „მისრულ იყვნეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და ზიარად ბუნებასა ხედვიდეს“. მ. რაფავა ასე განმარტავს ამ კონტექსტს: „ზოგიერთნი ურწმუნოთაგან მისულან წმინდანის აღსრულების დროს და ხედვიდნენ მას ბუნე-

ბი ს-ზ ი ა რ ა დ. კონტექსტიდან მოცილებით ვღებულობთ ტერმინს: „ზ ი ა რ ი ბ უ ნ ე ბ ა ს ა“. „ზიარი ბუნებასა“ იგივეა, რაც ვეფხის-ტყაოსნის „ბუნება-ზიარი“. განსხვავება მხოლოდ სიტყვათა რიგშია. ორივეგან „ბუნების“ ქვეშ იგულისხმება ქრისტეს ბუნება, ქრისტეს ღვთაებრიობა. ზიარება ხდება ქრისტე ღმერთთან“ (141, გვ. 120).

მკვლევარს აქაც მცდარად აქვს გაგებული ტექსტი. „მარტილო-ბის“ ტექსტი ამბობს: ურწმუნონი „მისრულ იყვნეს აღსრულე ბასამის წმიდისასა და ზიარად ბუნებასა ხედვიდეს“. კონტექსტის აზრი ასეთია: ურწმუნონი მისული იყვნენ წმინდანის აღსრულებაზე და ხედავდნენ ბუნებას (ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ა : მ ი ს , წ მ ი ნ დ ა ნ ი ს) მოზიარედ. ხ ე დ ვ ი დ ე ს ო რ ბ ი რ ი ა ნ ი ზ მ ნ ა ა : ი ს ი ნ ი , მ ა ს ; ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ა ო ს ი ნ ი (უ რ წ მ უ ნ ო ნ ი) , ო ბ ი ე ქ ტ ი ა (პ ი რ დ ა ბ ი რ ი ო ბ ი ე ქ ტ ი) მ ა ს (ბ უ ნ ე ბ ა ს) . ო ბ ი ე ქ ტ ი , რ ო გ ო რ ც მ ო ს ა ლ ო დ ნ ე ლ ი ი ყ ო , მ ი ც ე მ ი თ ბ რ უ ნ ე ა შ ი დ გ ა ს : მ კ ვ ლ ე ვ ა რ ს ზ ე დ ვ ი დ ე ს ზ მ ნ ის ო ბ ი ე ქ ტ ა დ ე ს მ ის მ ა ს (წ მ ი ნ დ ა ნ ს) და ჰგონია, რომ წმინდანი იყო ბუნების ზიარი. იმი-სათვის, რომ ასეთი გაგება მიიღოს, მიცემითში დასმული სახელი ბუნებას მან გადაიყვანა ნათესაობითში (ბუნების) და ჰხედვიდეს ზმნასთან შემოიტანა ახალი ობიექტი მას (წმინდანს). ამით კონტექსტი დაირღვა.

ახლა კი მთლიანად გავიაზროთ კონტექსტი. „სერგისა და ბაქო-ზის მარტივობაში“ ვკითხულობთ, რომ თურმე ბუნებამ გაი-ზიარა სერგისის წამება. კერძოდ: სერგისს თავი მოჰკვეთეს. და იმ ადგილას, სადაც მისი სისხლი დაიდვარა, დედამიწა გასკდა, დიდი ნაბრალი გაჩნდა და ურწმუნოებს აკვირებდა ბუნების ეს სასწაული. დაეუკვირდეთ:

„ხოლო ადგილსა მას, სადა დაითხია სისხლი იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ, განსთქდა ქუეყანაჲ იგი, და იყო დანახეთქი დიდი, რომელი ნებითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა იქმნა. მიერთვან წარმართნი იგი, რომელნი მსგავსად ღორთა ნგორებულ იყვნეს მწვრესა, დანახეთქსა მას ვერ იკადრიან მიახლებად და დათრგუნვად ადგილსა მას, სადა იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ სისხლი დაითხია. და ამის ბრალისათვის იყო დიდი იგი დანახეთქი, ვიდრე აქა ეამად მდენ ჩას ადგილი იგი და აუწყებს ბრძანებათა ღმრთისათა, რამეთუ ურწმუნონი თუაღი თა ხედვენ და უკვრს ესე სასწაული. რომელნიმე მათგანნი მისრულ იყვნეს აღსრულე ბასამის წმიდისასა და ზიარად ბუნებასა ხედვიდეს“ (91, გვ. 92).

ასე რომ, ამ კონტექსტშიც ბუნება ნიშნავს არა ქრისტეს, როგორც მ. რაფაეა ფიქრობს, და საუბარია არა ბუნებასთან ზი-

არებაზე ქრისტესთან ზიარების აზრით, არამედ აქ ბუნება არის ბუნება ჩვეულებრივი გაგებით და საუბარია იმაზე, რომ ბუნება იყო მოწამის მოზიარე. ბუნებამ გაიზიარა მოწამის ბედი.

4. შეიძლება თუ არა ვეფხისტყაოსნის საკვლევ კონტექსტში ბუნება-ზიარი ქრისტე ღმერთთან ზიარის მნიშვნელობით გამოყენებული იყოს ავთანდილის, როგორც სრული პიროვნების ეპითეტად?

ავთანდილს ფატმანთან ჰაშნაგირმა შეუსწრო. ჰაშნაგირი დაემუქრა ფატმანს. ფატმანმა გლოვა-ტირილი გამართა. ავთანდილმა გლოვის მიზეზი გამოიკითხა. ფატმანმა უკადრი სიტყვები ჰკადრა ვაჭრულად გადაცმულ რაინდს:

„ორისაგან ერთი ქმენით, ამის მეტსა ნურას ჰლამით:
მო-ვითა-ჰკლავ იმა კაცსა, წადი, მოკალ მალვით ლამით“... (1107).
„თუარა ღამითვე ტვირთები შენი წაიღე ვირითა,
დააგდე ჩემი მიღამო, სრულად მიკრიფე, მი-რითა“ (1108).

ავთანდილმა ლახტი აიღო და „სიძვის დიაცის“ დავალება, რაინდული და ქრისტიანული მორალისათვის ძალზე საეჭვო საქმე, შეასრულა. ავთანდილს ეს მოქმედება ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით დიდი ცოდვაა, მძიმე დანაშაულია. თვით რუსთველსაც უკვირს, როგორ იტვირთა ეს ცოდვა ავთანდილმა (ვაჭრის ცოლის შეგონებით სამი უდანაშაულო კაცის მოკვლა, მკვლელობის კვალის დაფარვა, მკვიდრისათვის ბეჭდიანი თითის მოჭრა და ფატმანთან მიტანა): „ესე იმიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!“ (1117)¹.

მ. რაფაევს აზრით, სწორედ ამ კონტექსტში ეჩვენა რუსთველს ავთანდილი ქრისტესთან ნაზიარებ, ქრისტე ღმერთთან შეერთების გზით სრულქმნილ ადამიანად. აკი, სწორედ ფატმანის ამ უკადრი სიტყვების შესასრულებლად წასულ რაინდს უწოდა რუსთველმა „ბუნება-ზიარი“:

რა ეს ვსმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა,
აღვა და ლახტი აიღო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!
„ამა საქმისა ვერ ცნობა,—თქვა,— ჩემი სიძუნტე არსა“.
ნუ ეშე სულ-ღმგულსა ქვეყანად, თუ ვითვე მისებრი არსა! (1109).

ვეფქრობთ, ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრება, ერთი მხრივ, ცოდვის, და, მეორე მხრივ, ღვთაებასთან ზიარების, ქრისტიანული სისრულის შესახებ, არავითარ შემთხვევაში უფლებას არ გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ამ კონტექსტის ბუნება-ზიარი ავთანდილი ქრისტეს-

¹ მოყვანილი სიტყვები შეიძლება სხვაგვარადაც გავიზაროთ: რუსთველი აღტაცებულია როგორ სანაქებოდ შესრულა ავთანდილმა ეს საქმე.

თან-ზიარს, ქრისტესთან ზიარების გზით სრულყოფილ პიროვნებას ნიშნავს.

ამ კონტექსტის „ბუნება-ზიარი“ სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ტრადიციულად განმარტებულია დიდ-ბუნებოვნად (18, გვ. 350; 165, გვ. 351). ეს განმარტება სწორი უნდა იყოს. საინტერესოა, რომ რუსთველს დიდ-ბუნებოვნად მიაჩნია გმირი, რომელსაც შეუძლია რაინდული ზნეობის წმინდად დაცვაში არ იყოს უკიდურესი; თუ საჭიროება მოითხოვს, ამ წმინდა ზნეობისათვის უკადრი დავალება იკისროს.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური დოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთველის პოემაში თვალნათლივთა გამოხატული პოეტის არადოგმატური რელიგიური ტენდენცია და ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს (ამის თაობაზე დაწვრილებით იხ. წინამდებარე ნაშრომის IV ნაწილის ქვეთავი: „ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარება რენესანსული გზით“).

2. ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“

ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფში რუსთველი მოგვითხრობს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სტროფში განვითარებულია ბიბლიური თვალსაზრისი შემოქმედ ღმერთზე: ღმერთმა (რომელმან) შექმნა სამყარო თავისი ძლიერი ძალით (შეაღარე, გრიგოლ ნოსელი: „დაბადებამა ამის ქუეყანისა დაბადებულისა იქმნა ოთხთა ამათგან ნივთთა მწრადლ, და არსებად მოვიდა ძალითა ღმერთისა დათა“ (467, გვ. 148), „ღმერთმან ძლიერებითა თუსითა დაჰბადა კაცი ყოვლითურთ განსრულებული“—467, გვ. 217). ზეგარდმო არსნი, ანუ ანგელოსთა სამყარო, ზეცით მონაბერი სულით ყენა (შეაღარე, „შესაქმე“, 1, 2: „და სული ღუთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“). ადამიანებს მოგვცა უთვალავფერებიანი ქვეყანა და ღვთაებრივი სახით ხელმწიფე დაადგინა.

მეორე სტროფში პოეტი მიმართავს ღმერთს და საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს ავედრებს. ეს ვედრება კი იწყება სიტყვებით: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

ეს სტრიქონი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარადაა გააზრებული. გამოთქმული შეხედულებებიდან ყველაზე მეტად საინტერესოა მოსე გოგიბერიძის თვალსაზრისი. მისი აზრით, ამ სტრიქონში „სახე“ ნიშნავს ფორმას, ხოლო „ტანი“ — მატერიას. ამდენად, რუსთველი ღვთაებას მიმართავს: ღმერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი მატერიის ფორმა. ეს დებულება მოსე გოგიბერიძემ არისტოტელ-

ლეს და არაბულ არისტოტელიზმს, კერძოდ ავიციენას, დაუკავშირა; რამდენადაც არისტოტელეს კვალდაკვალ სწორედ არაბული არისტოტელიზმი აღიარებდა, რომ ღმერთმა მხოლოდ მატერიის ფორმა შექმნა, ხოლო საკუთრივ მატერია კი ყოველთვის არსებობდა (53, გვ. 58—59; 54, გვ. 25; იხ., აგრეთვე, 121)¹. აქედან გამომდინარე, მოსე გოგიბერიძემ დაასკვნა: „ვე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, წმინდა არისტოტელური დებულებაა. შოთას ეპოქაში არაბულ ფილოსოფიას ესმოდა ნამდვილი არისტოტელე და იცოდა, რომ *materia prima*, ე. ი. ტანი არ იყო შექმნილი ღმერთის მიერ, არამედ მარად არსებული, ღმერთს მიეწერებოდა მხოლოდ მატერიის ფორმის, ე. ი. „ყოვლისა ტანისა სახის“ შექმნა“ (52, გვ. 261).

ამ გააზრებას ერთგვარ გაუგებრობამდე მიყვავართ. საესებით სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ასეთი გაგებით ერთმანეთს ეწინააღმდეგება პროლოგის პირველ და მეორე სტროფებში გამოთქმული მოსაზრებები: პირველ სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სამყაროში კი იგულისხმება როგორც მისი ფორმა, ასევე მატერია. მეორე სტროფში კი ეს მოსაზრება დარღვეული ჩანს.

სპეციალურ ლიტერატურაში ასეთი აზრიცაა გამოთქმული: მართალია, მეორე სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ ფორმის შექმნაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთველი შემოქმედის მიერ მატერიის შექმნას გამორიცხავდეს, რადგანაც პირველ სტროფში მატერიის შექმნაცაა ხაზგასმული. ამიტომაც ამ სტრიქონში საუბარია როგორც მატერიის, ასევე მისი სახის შექმნაზე. მაგრამ კონტექსტიდან ასეთი აზრის გამოტანა, ვფიქრობთ, ნაძალადეგია; შალვა ნუცუბიძის სწორი მითითების თანახმად „...в названной строфе речь идет о создании образа тел, а не самих тел, так как подчеркивание, да еще в форме выделяющего суждения, образа тел ясно указывает на то, что создание тел исключается“ (265, გვ. 82).

თავის მხრივ, შალვა ნუცუბიძე რუსთველის „სახეში“, მართალია, ფორმას ხედავს, მაგრამ „ტანში“ მოიაზრებს არა საზოგადოდ მატერიას, არამედ კონკრეტულ საგანს (тело) და ცდილობს რუსთველის დებულება ლოგიკურად დაიყვანოს სხვა ფორმულამდე. იგი წერს:

¹ მ. გოგიბერიძეზე უფრო ადრე ამ ტაეპის ნათესაობა არისტოტელეს ფილოსოფიასთან შენიშნა პ. ცინცაძემ: „ღმერთი აქ საესებით არისტოტელის მოქმედ გონებას წარმოადგენს ანუ სპინოზას *natura naturata*-ს, რომელიც „ქმნის სახეს ყოვლისა ტანისას“ ანუ ფორმას აძლევს და ყოველივეს რალაც კერძოდ ანუ გარკვეულობად აქცევს. ე. ი. „სახეს აძლევს“ (171, გვ. 17).

„Форма тел не должна мыслиться независимо от тел, с одной стороны, и от бога, как причины бытия, с другой... Поэтому формы, образы тел, поскольку тела суть соединенис и формы (образа) и вещества, могут означать бытие тел.

Это уже положение пантеистического материализма. Бог создает образ тел—это значит, что бог служит, сам является образом (первообразом—Urgestalt) тел. Тогда выходит, что бытие тел есть, состоит в бытии бога“ (265, гв. 82—83).

თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა აშკარად ეწინააღმდეგება პირველი სტროფის დებულებას: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, შალვა ნუცუბიძის მსჯელობა თვით მეორე სტროფის მიმართაც ხელოვნურია. რუსთველის დებულება: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, მიუხედავად იმისა, ლოგიკურია თუ არა მისი დაყვანა დებულებაზე „**бытие тел есть, состоит в бытии бога**“, რუსთველთან ფიქსირებული სახით პრინციპულად განსხვავდება ამ უკანასკნელი ფორმულიდან, რამდენადაც რუსთველი ამჯერად ღმერთის მიერ ფორმის მხოლოდ დამხოლოდ შექმნაზე ლაპარაკობს. ამიტომაც, სავსებით სწორი იყო ნ. ნათაძის შენიშვნა: „არავითარი საფუძველი არა გვაქვს ავტორის მიერ პირდაპირ ნათქვამი სიტყვები „შენ შექმენ ყოველი ტანის სახე“ გავივოთ როგორც: „შენ ხარ საგანთა სახე“ და არა მათი პირდაპირი აზრის მიხედვით“ (121).

უკანასკნელ წლებში შალვა ნუცუბიძემ ამ ტაეპის სულ სხვაგვარი წაკითხვა შემოგვთავაზა. იგი წერს: „დღეს ვიციო, რომ სახე, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, არ ნიშნავს გამოსახვას, საგნის ფორმას. ასე შეიძლებოდა გვეფიქრა, ვიდრე დამტკიცებოდა დიდი ფსევდო-არეოპაგელისა და V საუკუნის ქართველი და მსოფლიო გენიალური მოაზროვნის პეტრე იბერის იგივეობა. უკანასკნელისათვის „სახე“ ნიშნავდა სიკეთის გამოსახულებას, რომლიდანაც იწარმოებოდა სიტყვა „სახიერი“, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, რომლის მიხედვით სახიერდებოდა ყოველი ტანი (საგანი) და „უსახო“ არ შეიძლებოდა რაიმე ყოფილიყო. ამასთანაა დაკავშირებული „მითხარ უსახო რა ქმნილა... მთავარი ღირებულება, ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული, იყო „სიკეთე“, რომელიც „სახე“, „სახიერებას“ ნიშნავდა“ (135, გვ. 98).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება არამც და არამც არ არის სწორი თუნდაც იმიტომ, რომ, თანახმად ივანე ლოლაშვილის მითითებისა, თვით ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართულ თარგმანში „სახე ნიშნავს ხატს, ნიმუშს, მაგალითს, ნიშანს, გამოსახუ-

ლებას და არც ერთხელ არ ნიშნავს სიკეთეს, ანუ სახიერებას, როგორც ღვთაების ატრიბუტს“ (103).

ივანე ლოლაშვილმა ეს სტრიქონი ახლებურად განმარტა. მისი აზრით, რუსთველის „სახე ყოვლისა ტანისა“ ნიშნავს ყოველი სახის ცხოველის პირველ გვამს და აქედან გამომდინარე, ამ სტრიქონში „მოცემულია პირველ სახეთა (პირველ ნიმუშთა) შექმნის (არსად მოყვანების) ქრისტიანულ-თეოლოგიური წარმოდგენა“ (102, გვ. 67—68; 103). ამგვარი განმარტება, ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს სწორი, რამდენადაც მასში შეინიშნება წინააღმდეგობები:

1. თუ ივანე ლოლაშვილის კვალდაკვალ რუსთველის „ტანს“ გავიგებთ გვამად, მაშინ პოეტი ამბობს: ღმერთმა შექმნა ყოველი გვამის სახე. ეს დებულება კი, წინააღმდეგ მკვლევრის ვარაუდისა, არამც და არამც არ არის იგივეობრივი იოანე დამასკელის სიტყვებისა: „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამი უშობელ არს, არამედ არა-აუღებელი, რამეთუ აღეგნეს დამბადებლისა მიერ სიტყვითა მისითა მოყვანებულნი მყოფობად“ (409, გვ. 29). ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული განსხვავებაა. ჯერ ერთი. ვეფხისტყაოსანში საუბარია გვამის სახის სახის შექმნაზე და არა თვითონ გვამის შექმნაზე („...შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“). დამასკელისეულ დებულებაში კი საუბარია საკუთრივ გვამის შექმნაზე. მეორეც, რუსთველი მსჯელობს ყოველი გვამის სახის შექმნაზე, მოყვანილი ქრისტიანული დებულება კი გულისხმობს „ყოველი სახისა ცხოველისა“ გვამის შექმნას. შემდეგ ბიბლიურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით ღვთის სიტყვით მყოფობად მოყვანილია „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამი“. რუსთველი კი ლაპარაკობს არა პირველი გვამის, არამედ ყოველი გვამის სახის შექმნაზე.

2. ამგვარი წაკითხვით ეს სტრიქონი შეუთანხმებელია პოემის პირველ სტროფთან, მოულოდნელია მის შემდეგ. პოემის პირველ სტროფში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის დასრულებული სურათი. პირველივე სტროფში მოაზრებულია ის, რაც მკვლევარმა მეორე სტროფში გადმოიტანა — ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამის შექმნა; რამდენადაც, ბიბლიის თანახმად, ღმერთმა ჯერ ყოველი სახის ცხოველი შექმნა და შემდეგ აღამიანი („შესაქმე“, 1, 20—27). პოემის პირველ სტროფში იგულისხმება სწორედ ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამით დასაბლბული ქვეყნის მიცემა აღამიანებისადმი: „შექმნა ღმერთმან კაცნი... მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი და აკურთხნა იგინი ღმერთმან, მეტყუტლმან:... მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუტლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუჭყანასა, და ყოველთა ქუჭყარმავალთა ქუჭყანასა ზე-

და. და თქუა ღმერთმან: აჰა მიგეც თქუშნ ყოველი თივა სათესავი მთესუჭლი თესლისა, რომელ არს ზედა ყოვლისა ქუჭყანისა: და ყოველი ხე რომელსა აქვს თავსა შორის თვისსა ნაყოფი თესლისა სათესავი, თქუშნდა იყოს საქმელად. და ყოველთა მკეცთა ქუჭყანისათა, და ყოველთა მფრინველთა ცისათა, და ყოველთა ქუჭყარმავალთა რომელნი ვლენან ქუჭყანასა ზედა, რომელსა აქვს თავსა შორის თვისსა სული სიცოცხლისა, და ყოველი თივა მწუანჯლისა საქმელად, და იქმნა ეგრეთ“ („შესაქმე“, 1, 28—30). სწორედ ამ ამბავს გულისხმობს რუსთველის სიტყვები: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“ და ამდენად მასში იგულისხმება ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუშის შექმნაც. ამიტომაც, მეორე სტროფში, მას შემდეგ, რაც ღმერთის მიერ ადამიანებისადმი უთვალავებრივნი ქვეყნის მიცემაზე და ხელმწიფის განწესებაზე საუბარი დასრულდა, განმეორებით იმის თქმა, რომ „ღმერთმა არსად (ანუ მყოფობად მოიყვანა, ე. ი. ააგო) ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში (მაგ., ადამიანი, ძროხა, თევზი და ა. შ.)“ (103), სავსებით უადგილო და მოულოდნელია¹.

ი. ლოლაშვილის მსჯელობა გააგრძელა და განავითარა ზ. გამსახურდიამ. მისი აზრითაც, ამ კონტექსტში „სახე“ ნიშნავს არქეტიპს, პროტოტიპს, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს პერსპექტივასაც, მომავლის იდეალსაც (40ა, გვ. 46). „ყოველივე ამის შედეგად ირკვევა, — ასკენის იგი, — რომ „სახე“ შეიძლება ერთდროულად ნიშნავდეს „პროტოტიპსაც“ და „მომავლის იდეალსაც“. სწორედ ასეთი რამ არის ზეციური ადამის სხეული, კაცობრიობის პირველსხეული: იგი ერთი მხრივ პროტოტიპია, დედანია ყოვლისა ტანისა“, მეორე მხრივ კი ქრისტეს წყალობით „ხორცი

¹ როდესაც პირველსახეთა შექმნაზე ვმსჯელობთ, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბიბლიური წარმოდგენა პირველი ადამიანის შექმნაზე არ შეიძლება უკომპრომისოდ იქნეს დაყვანილი იმავე სიბრტყეზე, რომელზედაც „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გუამის“ აგება განიხილებოდა. საქმე ისაა, რომ „შესაქმე“ თუ ერთგზის მოგვითხრობს ღმერთის სახელ შექმნილი აღამიანი ზე (ჩატად თვსად შექმნა იგი“ — 1,27), სხვა ადგილას საუბარია პირველ ადამიანზე, რომელიც იწი-საგანი იქნა შექმნილი („და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტუქრისა მიმღებელ-მან ქუჭყანისაგან“ — 2,7). ეს გარემოება ათქმევიანებს პავლე მოციქულს, რომ ღმერთმა შექმნა ზეციური ადამი სულიერი სამყაროსათვის, ხოლო მიწიერი ადამი მატერიალური სამყაროსათვის (1 კორ. 15, 45—50). ამასვე ეფუძნებოდა ფილონიც, როდესაც მიიჩნევდა, რომ ღმერთის ხატად შექმნილი ზეციური ადამიანი იყო თავისუფალი ხორციელი, მიწიერი ყოფისაგან და განსხვავდებოდა თიხისაგან შექმნილი მიწიერი ადამიანისაგან («De allegoriis legum», I, 12). ზეციურ ადამიანს ფილონი (პლატონის გავლენით) წმინდა იდეად მიაზრებდა, ხოლო მიწიერ ადამიანს გრძნობად აღქმებზე დამოკიდებულად თვლიდა («De mundi opificio», I, 46) (დაწერ. იხ. 231, სვ. 442).

სულიერი“ გადაიქცევა მომავლის იდეალად (I კორ., 15,44)“ (40ა, გვ. 46). „ზეციური ადამის ეს სხეული პროტოტიპია, „სახეა“ იმ სხეულებისა, რომლებიც კაცობრიობამ უნდა მიიღოს სოფლის აღსასრულისა და მკვდართა აღდგომის შემდგომ“ (40ა, გვ. 47). მაშასადამე, ზ. გამსახურდიას განმარტებით, მეორე სტროფში პოეტი „გვესაუბრება პირველი ადამიანის სხეულის შექმნაზე, რომელიც არის სახე ყოვლისა ტანისა“ (40ა, გვ. 48). ვფიქრობთ, არც ამ თვალსაზრისის გაზიარება შეიძლება:

1. ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“-ში ტანი ნიშნავს ცოცხალ სხეულს. ეს განმარტება ზ. გამსახურდიამ გაიზიარა (40ა, გვ. 44). ამ გაგებით რუსთველი ლაპარაკობს ყველა ცოცხალი სხეულის, და არა მხოლოდ ყველა ადამიანის, სახის შექმნაზე. ზეციური ადამის გააზრება ყველა ცოცხალი სხეულის პირველსახედ, რომელსაც ზ. გამსახურდიამ ცდილობს, აშკარად ნაძალადევია. მართალია, თეოლოგიური მრწამსით ადამიანში შეერთებულია მთელი გრძნობადი და ზეგრძნობადი ბუნება, მაგრამ ამ დებულების აღრევა ბიბლიურ კონცეფციაში პირველსახეთა შექმნაზე არ იქნება სწორი. საქმე ისაა, რომ ბიბლიის მიხედვით ღმერთის მიერ ზეციური ადამი შექმნილია „ქუშწარმავალთა, მფრინველთა და ვეშაბთა“ („შესაქმე“, I, 20,23), „ოთხფერკთა და ქუშწარმავალთა და მკეცთა ქუშყანისათა“ („შესაქმე“, I, 24—25) შექმნის დროს, მათ რიგში და მათ შემდეგ („შესაქმე“, I, 26—27): „და თქუა ღმერთმან ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუშნდა: და მთავრობდეს იგი თევზთა ზღუსათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და პირუტყუთა და მკეცთა, და ყოველსა ქუშყანასა: და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანას ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თუსად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“. ასე რომ, „შესაქმეს“ თანახმად არ შეიძლება ეს ზეციური ადამი ჩაითვალოს ყოველი ცოცხალი არსებისა არქეტიპად. იგი, ბიბლიის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ კაცობრიობის, ადამიანთა მოდგმის ზეციური პირველსახეა. ამიტომაც, რომ იგივე „შესაქმე“ აგრძელებს (I, 28): „და აკურთხნა იგინი ღმერთმან, მეტყუშლმან: აღორძინდით და განმრავლდით, და აღავსეთ ქუშყანაჲ და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუშყანასა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანასა ზედა“.

აღმოსავლეთის უძველეს მითოლოგიაში, და ამის გავლენით ფილონთან და პავლე მოციქულთან, ეს ზეციური ადამი ანუ მესია, თანდათანობით გადააზრდება რა ლოგოსად ანუ ქრისტედ, გამოცხადდება მიწიერი ადამის იდეად. აქედან გამომდინარე მისი სულიერი არსებობა მოიაზრება შექმნის აქტამდე, მაგრამ იგი ყველა შემ-

თხვევაში მიჩნეულია ადამიანის იდეად (კლიმენტი ალექსან-
 დრიელი), პირველ საწყის ადამიანად (ფილონი) (იხ. 231,
 სვ. 4+2—445). „Небесный Адам, высоко вознесшийся над перво-
 начальной тьмой, создал земного Адама (Zohar. II, 70). Другими
 словами, земной человек есть отражение небесного человека и
 вселенной (Zohar. II, 48), подобно тьме, как у Платона и Филона
 идея о человеке или микрокосме охватывает идею вселенной
 или макрокосма“ (231, სვ. 445). ზეციურ ადამს მხოლოდ და მხოლოდ
 ჩვენი, კაცობრიობის, ანუ ადამიანთა მოდემის პირველსახედ, ანდა „სა-
 ხედ მერმეთა მათ ქამთა“, თელის პავლე მოციქულიც (I კორ. 15,47.
 49): „პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე
 იგი კაცი უფალი ზეციით... და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი
 მიწისაგანისაჲ, შევიმოსოთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“. იხი-
 ლეთ სხვა ადგილიც (რომ. 5,12. 14): „ამისთვის, ვითარცა-იგი ერთისა
 მის კაცისათვის ცოდვამ სოფლად შემოკდა და ცოდვისა ძლით სიკუ-
 დილი, და ესრეთ ყოველთა კაცთა ზედა სიკუდილი მოიწია, რომლი-
 თა ყოველთა შესცოდეს... არამედ სუფევდა სიკუდილი ადამისითგან
 ვიდრე მოსესადმდე და მათ ზედაცა, რომელთა-იგი არა ეცოდა მსგავ-
 სად გარდასლვისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახედ მერმეთა მათ
 ქამთა“. ასევე განახსვავებს ბიბლიის ზემოთ განხილულ ადგილ-
 თა კომენტარში გრიგოლ ნოსელი ადამიანს, რომელიც ღმრთის ხატად
 არის შექმნილი, სხვა ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნებისაგან. ჯერ
 ერთი, შესაქმეში კაცის უკანასკნელად დაბადებას გრიგოლ ნო-
 სელი იმით ხსნის, რომ ადამიანი გამოყოფილია სხვა ცოცხალ და არა-
 ცოცხალ არსთაგან და იგი შემოდის სოფლად უკანასკნელი, რომ იყოს
 დაბადებითგანვე მეფე ყველაფერზე, რაც შექმნილია მის ირგვლივ
 სოფლად („კაცისა აგებულეებისათვის“, თავი 2). მეორეც, გრიგოლ
 ნოსელი გახაზავს, რომ „ქეშმარიტი და სრული სული გონიერი არს
 და სისრულჭ მისი მეტყუელებაჲ არს“ (467, გვ. 176) და ამით, ბუ-
 ნებრივია, ადამიანს გამოჰყოფს ყოველი შექმნილი არსისაგან. დაბო-
 ლოს, გრიგოლ ნოსელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღვთის ხატად
 შექმნილია მხოლოდ ადამიანური არსი („ბუნებაჲ ჩუენი“) და თუ იმ
 სხვა (ზეციურ) არსთა დაფუკვირდებით, რომლებშიაც ჩანს ღვთაებ-
 რივი მშვენიერება, დაფინახვით მსგავსებას ადამიანურ ბუნებასთან
 („და ამით ფერიითა შეამკო დამბადებელმან ხატი თვისი, ესე იგი არს
 ბუნებაჲ ჩუენი, და უკუეთუ შენ მოაწიო გონებაჲ მიხედვად სხუათა
 მათ არსთათვის, რომელ იცნობების მით შუენიერებაჲ ღმრთისაჲ, უკუე
 ჰპოვო მსგავსებაჲ ბუნებასა ჩუენსა შინა“ — 467, გვ. 150).

ამგვარად, ვთქვამთ, რომ ყოველი ტანის სახე არ შეიძ-
 ლება იყოს ზეციური ადამი, რომელიც ბიბლიური წარმოდგენით

და ამასთანავე უძველესი მითოლოგიის, უძველესი თეოლოგიის, პავლე მოციქულისა და გრიგოლ ნოსელის თანახმად, არის მხოლოდ ადამიანთა მოდგმის არქეტები. როგორც ჩანს, ამ უხერხულობას გრძნობს ზ. გამსახურდია: „ძველებრაული და ქრისტიანული ეზოტერიზმის გაგებით, — წერს იგი, — ზეციური ადამი არის კაცობრიობის პირველქმნილი პროტოტიპი, რომელსაც არ შეხებია ცოდვით-დაცემის პროცესი. ამ ზეციური ადამის არამატერიალური სხეული არის „სახე“ ანუ პირველდედანი მთელი შემდგომი კაცობრიობის სხეულებისა, აგრეთვე ყველა სხვა არსებების სხეულებისა“ (40ა, გვ. 45, ხაზი ჩვენია — ე. ხ.).

2. ამგვარი გააზრებითი მეორე სტროფის პირველ ტაეპში ისევ და ისევ საუბარია სამყაროს შექმნაზე, კერძოდ კაცობრიობის პირველ-სახის — ზეციური ადამის შექმნაზე. არის კი ამაზე სიტყვის ჩამოგდება მოსალოდნელი მას შემდეგ, რაც პირველ სტროფში სამყაროს შექმნის სრული სურათია წარმოდგენილი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არა. ზეციური ადამის შექმნა, რუსთველის მიხედვით, მოაზრებულია პირველივე სტროფში.

3. ზ. გამსახურდიას ეს მოსაზრება რამდენადმე გაუგებრობებზეა დაფუძნებული. მაგალითად:

ა) მისი აზრით, თავსართი სტროფის („პირველ თავი“,...) ავტორმა „დანიხა, რომ აქ (გამოთქმაში „სახე ყოვლისა ტანასა“ — ე. ხ.) საუბარია სხეულის, ხორცის შექმნაზე, მაგრამ მან არ იცოდა განსხვავება ხრწნად ტანსა და უხრწნელ პირველსხეულს შორის“ (40ა, გვ. 49). ზ. გამსახურდიას ეს მსჯელობა ემყარება ინტერპოლატორის სიტყვების „არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად“ — არასწორ გაგებას. მისი აზრით, ეს სიტყვები იმას ნიშნავს, რომ «„ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი „არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად“... მას მოეჩვენა, — აზუსტებს ქვემოთ ზ. გამსახურდია, — თითქოს რუსთველი ღმერთს აცხადებს სხეულის, ხორცის შექმნელად და მისთვის ეს ხორცი არის არსი!» (40ა, გვ. 49). სინამდვილეში ინტერპოლატორი ღმერთის მიერ სხეულის შექმნაზე არ ლაპარაკობს. იგი ღმერთს საერთოდ არ ახსენებს. ინტერპოლატორის აზრით, როგორც ზემოთ განმარტეთ, ვეფხისტყაოსანი არსს ხედავს ხორცში და არა სულში, ვეფხისტყაოსანი არსად თვლის ხორცს და არა სულს. ეს ინტერპოლატორის მიერ პოემისადმი წამოყენებული ერთი ბრალდებაა, დავუკვირდეთ:

პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად...

ინტერპოლატორის ეს უკანასკნელი დებულება არაერთხელაა განმარტებული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში.

ბ) ზ. გამსახურდიას არასწორად ესმის გრიგოლ ნოსელის თბუ-
 ლების „კაცისა აგებულებისათვის“ მე-16 თავის შინაარსი. ცდილობს,
 რომ გრიგოლ ნოსელის ნათქვამი „შემკრებელი ყოვლისა საბისაჲ კაცე-
 ბაჲ არს“ დაიყვანოს ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“-ზე.
 ზ. გამსახურდია გრიგოლ ნოსელის ზემოთ მოყვანილ სიტყვებს გან-
 მარტავს იმ წინამძღვრებზე დაყრდნობით, რომ „პირველკაცი არის
 არქეტიპი მთელი ბუნებისა“ და, რომ ადამიანს აქვს „პრიმატი
 სხვა ცხოველსახეთა შორის“. იგი ასკვნის: „... ამ გაგებით
 ზეცითურ ადამს შესაძლოა ეწოდოს „სახე ყოვლისა სახისა“. მაგრამ
 მას აქვს აგრეთვე სხეულებრივი ასპექტიც, ... ეს არის „ხატებაჲ“... აი,
 რატომ არის ეს სხეული, ეს „ხატებაჲ“ სახე ყოვლისა ტანი-
 სა“ (40, ა, გვ. 47).

ჩვენი აზრით, საპიროა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნოსელის
 თბულებების მითითებულ თავში სულ სხვა საკითხია დასმული. გრი-
 გოლ ნოსელი განმარტავს „შესაქმეს“ სიტყვებს „ექმნეთ კაცი ხატად
 და მსგავსად ჩუენდა“ იმ ასპექტში, თუ როგორ ემსგავსება ადამი-
 ანური ბუნება ღვთაებრივ ბუნებას, როგორ ემსგავ-
 სება მოკვდავი უკვდავს. ეს ნათლადაა თქმული ამ თავის სათაურშიც:
 „და თქუა მებათქუსმეტისა თავისათუს, გამოძიებისათუს, რომელი
 თქუა ღმერთმან „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და მას
 შინა არს ძიებაჲ მსგავსებისათუს, გინა ვითარ ჰგავს ენებადი იგი,
 რომელსა არა თანა-აც ენებაჲ და მოკუდავი უკუდავსა მას, ვითარ
 ეგების ყოფად მსგავსთა შორის ღმრთისათა მამალი და ღედალი“.
 (467, გვ. 177). გრიგოლ ნოსელი სვამს კითხვას: „ანუ რასა-მე მიემ-
 სგავსების დიდებულებაჲ კაცისაჲ? — და პასუხობს, — არარას დაბა-
 დებულთაგანსა ამის სოფლისაჲსა, არამედ ხატსა დამბადებლისაჲსა“
 (იქვე). ქვემოთ „წმიდა მამა“ მსჯელობს იმის თაობაზე, თუ როგორ
 შეეფერება ღმერთის ხატად შექმნილ კაცს სიტყვები: „მამაკაცად და-
 ღედაკაცად შექმნნა იგინი“ და ფიქრობს, რომ ხატად ღვთისად შექმ-
 ნილი კაცი ამ ორი სახის ზოგადია, საერთოა, მათ შორისაჲ:
 „და ესე ორ სახედ არს განშოვრებულ ფრიად ურთიერთას, და კაცი
 მათ შორის“ (467, გვ. 179). ამ მსჯელობას აგრძელებს გრიგოლ ნოსე-
 ლი ზემოთ მოხმობილ სიტყვებშიც: „რამეთუ რაჲმს ითქუა, ვითარმედ
 „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“ მოასწავა კაცებაჲ განტევებულად ზოლო.
 და არა იყო მის თანა დაბადებულებაჲ იგი, არამედ სახელი ადამისი.
 ვითარ-იგი თქუა წიგნმან. უკუანაძსკნელ აქსენა და სახელი დაბადებუ-
 ლისაჲ კაცებად არა თუ სახელ-სდგა, არამედ შემკრებელი ყოვლისა
 სახისაჲ კაცებაჲ არს“ (467, გვ. 181). ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის
 აზრით, როდესაც საღვთო წიგნი, პირველქმნილ ხატს „კაცებად“ სა-
 ხელდება, „კაცებადთ“ ზოგადად, „განტევებულად“ მიუთი-

თებს ამ ხატის იმ საერთო ბუნებაზე, რომელიც ყველა ადამიანურ ნათესავში გამოვლინდება. ამიტომ აგრძელებს „წმიდა მამა“: „აწ უკუე ამით სახელითა შემკრებელითა გულისხმავყოთ, ვითარმედ პირველი იგი განმარტებაჲ სიტყუაჲ იყო ბუნებისათჳს სათანადოჲსა და რამეთუ არა გვლირს თქუმად, ვითარმცა იყო რამჲე შეუსაზღვრებელ ღმრთისაგან ყოვლითა სისრულითა მათითა“ (იქვე) და კიდევ ქვემოთ: „რამეთუ ხატებაჲ იგი არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, და არცა მადლი საჩინოსა რასმე შინა არს, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწუდების ძალი ესე და არს ამისა მათუყუბელ, რამეთუ გონებაჲ იპოვების ყოველთა კაცთა შორის, რამეთუ არს მათ თანა გულისკმად და განზრახვად“ (467, გვ. 182). ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის ფრაზის — „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს — „ყოვლისა სახისა“-ში იგულისხმება „ყოველი ნათესავი“ ადამისი, „ყოველი კაცი“, რომელთა საერთოს მოიცავს ამ პირველშექმნილის სახელი „კაცება“. ეს აზრი ნათლად იკითხება ამ ადგილის ბერძნულ დედანშიც: მაგრამ სახელი დაბადებული ადამიანისა არ იყო (კონკრეტულად) ვინმე, არამედ იყო საზოგადო — „ἐκ τῶν ὁμοίων τῶν ἀνθρώπων“ (5. 4ა, სვ. 185).

პოემის მეორე სტროფის პირველ ტაეპში გამოთქმული დებულება ძალზე საინტერესოა რუსთველის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წარმოდგენებში გასარკვევად. ამ დებულების გახსნას ართულებს ის გარემოებაც, რომ მას პარალელი პოემაში არ მოეპოვება და, თითქოს, არც მკიდრო მიმართება აქვს კონტექსტთან. სწორედ ამ უკანასკნელი გარემოების გამო, ამ სტრიქონის წაკითხვის ვარაუდი მრავალი შეიძლება იყოს. მაგრამ სწორედ იგივე მიზეზი, რომელიც იძლევა მრავალი ვარაუდის არსებობის შესაძლებლობას, გვაფიქრებინებს, რომ ამ დებულების გახსნის ყოველი ჰიპოთეზა, რომელიც რაიმე წინააღმდეგობას აწყდება, უნდა მოიხსნას. თუ საკითხს ამ კუთხით მივუდგებით, არც ერთი ზემოთ მოყვანილი ვარაუდი არ შეიძლება სარწმუნოდ იქნეს მიჩნეული. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ არც ერთი ამ ჰიპოთეზათაგანი არ ითვალისწინებს ამ პირველი ტაეპის კავშირს ამავე სტროფის დანარჩენ ტაეპებთან. თუ პოემის მეორე სტროფიდან ამ ამოსაცნობ პირველ ტაეპს გამოვრიცხავთ, აშკარად გამოჩნდება, რომ ამ სტროფში რუსთველი ღმერთს საკუთარ სულს, საკუთარ პიროვნებას ავედრებს:...

შენ ღამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
 მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,
 ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.

ამ ვედრების დასაწყისში, ჩვენი აზრით, მოულოდნელი (სტროფის მთლიანობისაგან მოწყვეტილი) იქნებოდა პირველი სტრიქონის ზემოთ

განხილული ყველა წაკითხვა: ღმერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი მატერიალის ფორმა; ღმერთო, შენ შეჰქმენი ფორმაც და მატერიაც; ღმერთო, შენ ხარ ყოველი სხეულის ყოფიერება; ღმერთო, შენ შეჰქმენი „ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში“; ღმერთო, შენ შეჰქმენი ზეციური ადამი, კაცობრიობის პირველსახე.

ამავე დროს ვფიქრობთ, რომ სავსებით სწორად იგარძნო მოსე გოგიბერიძემ ამ დებულების შორეული ნათესაობა არისტოტელეს „მეტაფიზიკასთან“. მაგრამ მოსე გოგიბერიძის ვარაუდს ფილოსოფიური დახვეწა და დაზუსტება აკლდა, რამაც, ჩვენი აზრით, მკვლევარი შეცდომამდე მიიყვანა.

პირველ რიგში დასაზუსტებელია რუსთაველის ცნებების „სახე“ და „ტანის“ მნიშვნელობა.

ს ა ხ ე ქართულში მრავალი ერთმანეთის მონათესავე მნიშვნელობით იხმარება. ამ მნიშვნელობათაგან ძირითადია: 1. გარეგნობა, შეხედულება, შესახედაობა, ფორმა, მოყვანილობა (152, სვ. 948; 431, გვ. 76; 168, გვ. 359; 433, გვ. 284; 230, გვ. 144; 380, გვ. 162; 411, გვ. 211); 2. პირისახე (152, სვ. 948; 431, გვ. 76); 3. მაგალითი, ნიმუში (168, გვ. 359; 230, გვ. 144; 380, გვ. 162; 433, გვ. 284); 4. ნიშანი, დამახასიათებელი თვისება (433, გვ. 284; 380, გვ. 162; 230, გვ. 144; 411, გვ. 211); 5. გამოხატულება (152, სვ. 948; 433, გვ. 284); 6. მოწმობა. დამადასტურებელი საბუთი (380, გვ. 162); 7. მიზეზი (230, გვ. 144): თანამედროვე ქართულში დამატებით ამ სიტყვამ შეიძინა სინამდვილის ასახვის თავისებური ფორმის (ლიტერატურის თეორია) და დაქვემდებარებული ცნების, საგანთა ან მოვლენათა დაჯგუფების მცირე ერთეულის (ლოგიკა) მნიშვნელობები (152, სვ. 947).

ვეფხისტყაოსანში კონტექსტისა და მიხედვით ს ა ხ ე განმარტებულია, როგორც: პირისახე, შეხედულება; მსგავსი, დარი; მსგავსი გამოსახულება, მაგალითი; პერსპექტივა, მიზანი (165, გვ. 381; 18, გვ. 380). კონკრეტულად კი პოემის მეორე სტროფში იგი განმარტებულია როგორც „გარეგანი შესახედავი, ВИД“ (168, გვ. 359). დაახლოებით ამგვარადვე გააზრებული ეს სიტყვა პოემის მეორე სტროფის თითქმის ყველა კომენტატორის მიერ: სახე—ფორმა. და ეს გააზრება არსებითად სწორიც უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ ბერძნული ენიდან თარგმნილ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ლიტერატურაში, კერძოდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში და იოანე პეტრიწის თარგმანებში, ცნება ს ა ხ ი თ ითარგმნება ბერძნული სიტყვები: τὸ εἶδος (433, გვ. 284) და ἡ μορφή (411, გვ. 211). ორივე ეს სიტყვა ქართული ს ა ხ ი ს ძირითად მნიშვნელობას შეესაბამება და ნიშნავს: სახეს, შესახედაობას, გარეგნობას; ხოლო ფილოსოფი-

ურ ნაწერებში ორივე ნიშნავს ფორმას (227, გვ. 460, 1110). ამ ორი სიტყვიდან ქართულ სახეს ზუსტად შეესაბამება (მის ყველა ნიუანსურ მნიშვნელობას იმეორებს) ბერძნული τὸ εἶδος (იხ. 227, გვ. 463): „εἶδος, εἶος τὸ... 1) вид, внешность, образ, облик... 2) красизат нау.кнота, красота... 3) вид, характер, род... 4) образ, способ... 5) форма правления, государственный строй... 6) лог. вид... 7) филос. (у Платона) ἕδος, идея... 8) филос. форма... (Aristi)“. სწორედ ეს ბერძნული სიტყვაა, რომელიც პლატონმა ცალკეული საგნის იდეად მოიაზრა და ზეესა, იდეალურ სამყაროში მოათავსა; ხოლო არისტოტელემ კონკრეტული საგნის ფორმად გაიკო და ბეიჯი დეკაიწაზე ჩამოიტანა, ყოველ კონკრეტულ საგანში დაინახა. ბერძნული ფილოსოფიური ძეგლებიდან იგი ძველ ქართულ ლიტერატურაში ითარგმნება ხან სიტყვით სახე (433, გვ. 284) და ხან სიტყვით გუარი (411, გვ. 143).

ამგვარად, რუსთველის სახე, რომლის შესატყვისი ბერძნულ ფილოსოფიურ ძეგლებში არის εἶδος და μορφή ნიშნავს ფორმას, მხოლოდ იმ გაგებით, რა გაგებითაც იყო იგი გამოყენებული ბერძნულ-ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, საგნის არსების, საგნის სახის, იდეის მნიშვნელობით.

რუსთველის ტანიკი ამ კონტექსტში, წინააღმდეგ გავრცელებული მოსაზრებისა, ამკარად არ ნიშნავს მატერიას, რადგანაც მატერიის შესატყვისი ბერძნული ცნება ἡ ἰσῆ ძველ ქართულ ძეგლებში ითარგმნება როგორც ნივთი (411, გვ. 170) და არა როგორც ტანიკი. ტანიკის ძირითადი მნიშვნელობა ქართულში არის აღამიანის ან ცხოველის სხეული, ძველი ქართულით გუამი (152, სვ. 1241; 431, გვ. 132; 168, გვ. 376). ტანიკი ვეფხისტყაოსანში 60-ზე მეტჯერ იხმარება (399, გვ. 306) და თითქმის ყველა შემთხვევაში მას ეს გაგება აქვს (შდრ. 129, გვ. 18); თუ არ მივიღებთ მხედველობაში აქედან ნაწარმოებ ახალ მნიშვნელობას: „აბჯარი სამი ტანიკი“ (1369) — სამი ხელი აბჯარი. ტანიკის ანუ გვამის შესატყვისი ბერძნული ცნებაა τὸ σῆμα. თანახმად ივანე ლოლაშვილის ვარაუდისა, ვფიქრობთ, ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს რუსთველის ტანიკი საკვლევ კონტექსტშიც. ასევე ესმოდა ამ სტროფის ტანიკი თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. „ტანიკი — გუამი და მორფ-ნაკუჭთობა ცხოველთა სახისა“ (377, გვ. 3).

ამრიგად, ჩვენი აზრით, რუსთველი ღმერთს მიმართავს: ღმერთო, შენ შექმენ ყოველი ცოცხალი სხეულის სახე ანუ ფორმა.

რა არის ცოცხალი სხეულის ფორმა, ანდა შესატყვისი ბერძნულ-

ლი ცნებებით რბ რბს ამაჯაიჯ ჳწიჯ? ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს იძლევა არისტოტელეს თხზულება „იერი ყსაჲჯ“ — „სულის შესახებ“, რომელშიაც პირდაპირ იკითხება: სუ ლი არის არსება, პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი. ს ხ ე უ ლ ის . ფ ო რ მ ა — „...τῆν ψυχῆν ὁμοίαν εἶναι τῶν ἐν ἑοῖς ὁμοίαν ψυχῶν δυαμάει. ἄραγε ἔχουσιν“ (იერი ყსაჲჯ, II, 1) (ნაპ, გვ. 444).

ეს დებულება არ არის არისტოტელეს მიერ შემთხვევით გამოთქმული მოსაზრება. იგი მთელი ამ თხზულების ძირითადი თეზისია და ბერძნული აზროვნების ისტორიაში პრინციპული თვალსაზრისი, რომელმაც დიდი გამომხაურება პოვა შუა საუკუნეებშიც.

სულის რაობის შესახებ ძველ საბერძნეთში სხვადასხვა აზრი იყო გამოთქმული: მილეთის სკოლის წარმომადგენლის ანაქსიმენეს შეხედულებით, სული მატერიალურად არსებობდა და შედგებოდა ჰაერი-საგან (273, გვ. 46). ჰერაკლიტე ეფესელის აზრით, სული წყლისა და ცეცხლის ნაერთს წარმოადგენდა (273, გვ. 61); ხოლო დემოკრიტეს თვალსაზრისით ატომებისაგან შედგებოდა (273, გვ. 91). ასევე მატერიალურია სული სტოიკოსების შეხედულებით (273, გვ. 309). პითაგორა სულს ჰარმონიად მიიჩნევდა, ხოლო სოკრატე ებრძოდა რა ამ აზრს, ამტკიცებდა, რომ სული არ შეიძლება იყოს ჰარმონია, რამდენადაც ჰარმონია არის რთული, სული კი — მარტივი (273, გვ. 162). თავის მხრივ სოკრატე იზიარებს ძველ მოაზროვნეთა თვალსაზრისისაგან, რომ სულს აქვს სხეულისაგან დამოუკიდებელი არსებობა და ავითარებს ამ აზრს. იგი მიიჩნევს, რომ სული არსებობდა სხეულის დაბადებამდე და იარსებებს მისი სიკვდილის შემდეგაც, გადასახლდება სხვა სამყაროში (273, გვ. 108, 150). ამავე აზრს თავის მხრივ ავითარებდნენ პითაგორელებიც, მიიჩნევდნენ რა, რომ სულებს შეეძლოთ ხეტიალი ერთი სხეულიდან მეორეში (235, გვ. 177). პლატონიც სოკრატეს კვალდაკვალ იზიარებს სულის არამატერიალურობისა და უკვდაობის თეზისს. მასაც მიაჩნია, რომ სხეული არის სულის საპყრობილე (იქვე). ამ შეხედულებათა გარემოცვაში და მათი უშუალო კრიტიკით ჩამოყალიბდა არისტოტელეს მოსაზრება, რომელიც მის სპეციალურ ნაშრომშია დასაბუთებული. შენიშნულია, რომ ამ ახალი არისტოტელესეული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა სოკრატესა და პლატონის ნააზრევმა (232, გვ. 3—10)!. არისტოტელეს ნაშრომის „იერი ყსაჲჯ“-ის მთელი პირ-

! მართლაც, სოკრატესა და კებესის დიალოგში („ფედონ“) პლატონი აყალიბებს იმ თეზისს, რომელიც ამოსავალი დებულება უნდა იყოს სულის რაობაზე არისტოტელეს შეხედულების ჩამოყალიბებაში: — მამინ მითხარი, — თქვა სოკრატემ, — რა უნდა გამოვლინდეს სხეულში, რომ ცოცხალი იყოს იგი?

ველი წიგნი მიძღვნილია ძველ მოსაზრებათა კრიტიკისადმი. არისტოტელეს თვალსაზრისით სული არ არის იგივე სხეული და არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად. სული სხეულის არსებაა (ὄνσμε), მისი განხორციელება ანუ დასრულება (ენტელეხია — ἐντελέχεια), ე. ი. სული არის სხეულის ფორმა (ἐνός σμματος) (235, გვ. 177; 197, გვ. 45—47; 203, გვ. 232; 273, გვ. 186, 190, 191; 234, გვ. 65; 174, გვ. 403).

რომ გავერკვეთ არისტოტელეს დებულებაში — სული არის პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი სხეულის ფორმა (ἐνός σμματος), უნდა გვესმოდეს, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე ფორმაში (ἐνός). რაღა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ფორმა არ ნიშნავს მოხაზულობას, მოყვანილობას. არისტოტელეს შეხედულება სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე თანმიმდევრული განვითარებაა მისი მოძღვრებისა მატერიასა და ფორმაზე. ფორმა რაიმე საგნისა, არისტოტელეს თანახმად, არის ამ საგნის ყოფიერება, პირველადი არსი, დედაარსი (273, გვ. 186). არისტოტელეს მიერ გააზრებულ ფორმასა და ჩვეულებრივი გაგებით ფორმას, ანუ მოხაზულობას, მოყვანილობას შორის საერთო ის არის, რომ ორივე აძლევს მთლიანობას მატერიას. სულის ყველაზე მეტად დამახასიათებელი არსებითი თვისება სწორედ ის არის, რომ იგი (სული) აქცევს ბუნებრივ, პოტენციურად სიცოცხლის მქონე სხეულს ორგანულ მთლიანობად, ერთიან საგნად. ამ გაგებით ფორმა არის გარკვეული ორგანიზაცია, რომელიც რეალურობას აძლევს სხეულს. არისტოტელე სწორედ იმას უწოდებს სულს, რაც აძლევს რეალურობას მცენარესა თუ ცხოველს; ე. ი. რეალურობის მიცემა არის სული ანუ ფორმა ამ საგნისა (273, გვ. 191). ამ დებულების განსამარტავად მივმართოთ ისევ არისტოტელეს მაგალითებს: თუ თვალს მივიჩნევთ ცოცხალ ორგანიზმად (სხეულად), მაშინ მისი სული (ფორმა) იქნება მხედველობა; რამდენადაც მხედველობა არის თვალის არსი; ზოლო, თავის მხრივ, თვალი არის მხედვე-

— სული, — მიუგო კებესმა.

— მაგრამ ყოველთვის ასეა ეს?

— აბა, როგორ? — თქვა მან.

— მაშასადამე, სულს ყოველთვის სიცოცხლე შეაქვს მასში, რაშიც იგი ვლინდება, არა?

— რა თქმა უნდა, — იყო პასუხი (434a, გვ. 101).

ბლატონის ეს თვალსაზრისი, რომელიც ამოსავალი უნდა გამხდარიყო არისტოტელესათვის, ქრისტიანულ მწერლობაშიც შემოვიდა. გრიგოლ ნოსელის საკითხავში: „ძიებაჲ სულისათჳს“ ვკითხულობთ: „სული თავით თვისით ცხოველ ჰყოფს ხორცთა“ (იხ. 145a, გვ. 40).

ლობის მატერია. მხედველობის დაკარგვის შემთხვევაში თვალი აღარ არის თვალი, მას ვუწოდებთ თვალს მხოლოდ ომონიმურად ისევე, როგორც ქვისაგან გაკეთებულ ან დახატულ თვალს. ამგვარად გუგა (თვალის ორგანო) და მხედველობა ერთად ქმნის თვალს, ისევე როგორც სული და სხეული ერთად ქმნიან ცოცხალ არსებას („Περὶ ψυχῆς“, II, 1). ამიტომაც არის, რომ, არისტოტელეს აზრით, საგნის ფორმა და საგნის სახე ერთი და იგივეა. ეს არის ერთადერთი, რაზედაც ამბობენ, რომ ეს არის რაღაც გარკვეულობა („...μορφήν καὶ εἶδος, καθ’ ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι“) (503, გვ. 444). აქედან გამომდინარე კი საგნის ფორმა იგივეა, რაც საგნის ცნება, გააზრება („ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶναι τὸν πράγματι“) (503, გვ. 432)¹. ამიტომაც, არისტოტელეს განმარტებით, სული არის რაღაც ცნება და ფორმა და არა მატერია და სუბსტრატი: „ἡ ψυχὴ ὅς τισιν ἢ ὥσπερ καὶ ἀσθενόμεθα καὶ διασπόμεθα πρῶτως, ὅσπερ λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ’ οὐχ ἄλλη καὶ τὸ ἴσχυόμενον.“ (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (503, გვ. 446—447)². არისტოტელეს დასკვნით, სული ანუ ფორმა სხეულისა არის სხეულის განხორციელება და გააზრება: „Ὅτι μὲν οὖν ζῆντες λέγεται τὸς ζῶντες καὶ ἰσχυόμενοι ὅσπερ ἄλλοι τῶν ζῶντων“ (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (503, გვ. 447)³. აქედან გამომდინარე, სული არის განსულიერებული სხეულის არსი (ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωματῶν) (503, გვ. 448).

ასეთია შინაარსი სულის რაობის შესახებ არისტოტელეს დებულებისა — სული არის სხეულის ფორმა, ანუ სახე. გარდა საგანგებო თხზულებისა ეს თეორია სულის შესახებ განვითარებულია, აგრეთვე, არისტოტელეს „ფიზიკის“ დასასრულში (197, გვ. 44).

არისტოტელეს დებულება — სული არის სხეულის ფორმა — შუა საუკუნეებში უყურადღებოდ არ დარჩენილა. ეს დებულება უცვლელად მიიღო არაბულმა არისტოტელიზმმა. კერძოდ, სულის ამ განმარტებას უცვლელი სახით იმეორებდნენ და იზიარებდნენ არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები: აღმოსავლეთში ავიცენა (980—1037 წწ.) (295, გვ. 21) და დასავლეთში ავეროესი (1126—1198 წწ.) (295, გვ. 28, 34).

სულის რაობის არისტოტელესული განმარტება ბიზანტიაში გა-

¹ «Ведь понятнее есть форма предмета» (492, гв. 7).

² «Душа есть то, чем мы прежде всего живем, ощущаем и мыслим, так что она есть некое понятие и форма, а не материя и не субстрат» (492, гв. 41).

³ «Из предшествующего ясно, что (душа) есть известное осуществленное и осмысленное того, что обладает возможностью быть (осуществленным)» (492, гв. 42).

იზიარა იოანე იტალოსმა. იგი თვლიდა, რომ არისტოტელე მართალია, როდესაც სულს უწოდებს სიცოცხლის შესაძლებლობის მქონე ფიზიკური სხეულის ენტელეხიას, ანუ ფორმას, რეალობას („σώματα ζῶντων ἐντελέχεια τὰς τῆν φυσικὴν ὁρῶντων ἑνὰ μὲν ἔχοντες, ἐντελέχεια μὲν ἂν ὄντων εἰς οὐκ ἔστι καὶ καμ’ ἦν τὸν ἄλλων διαφῆρει τὸ ἔχον ἀτῆν“) (იხ. 96, გვ. 47). შუა საუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეული განმარტება პირველად გაიზიარა ალფრედ ინგლისელმა 1217 წლის მახლობლად (280, გვ. 136). XIII საუკუნის მეორე ნახევარში არისტოტელიზმის მძლავრმა აღორძინებამ დასავლეთ ევროპაში იძულებული გახადა დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესია კორექტივები შეეტანა V საუკუნეში ავგუსტინეს მიერ ფორმირებულ დოგმატიკაში. მოდერნიზებული ქრისტიანული დოგმატიზმის ფუძემდებელი გახდა თომა აქვინელი (1225/26—1274 წწ.). თომა აქვინელმა თავისებური კუთხით გაიზიარა არისტოტელეს დებულება სულის რაობაზე. არისტოტელეს შეხედულებების თანახმად, თომა აქვინელის აზრითაც, სული არის სხეულის ფორმა (Summa contra Gentiles, II — 273, გვ. 476; იხ., აგრეთვე, Summa Theologiae, 1 A, 3, 2—516, გვ. 74)¹. XIII საუკუნის დასასრულს სული სხეულის ფორმად იქნა მიჩნეული ნომინალიზმის უდიდესი წარმომადგენლის დუნს სკოტის მიერ (280, გვ. 184—185). სხეულის ფორმად მიიჩნევდა სულს XIII—XIV საუკუნეების მიჯნაზე მაისტერ ეკჰარტი (295, გვ. 292).

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ რუსთველის სიტყვები „სახე ყოვლისა ტანისა“ გულისხმობს სულს. მაშასადამე, რუსთველი იზიარებს არისტოტელეს დებულებას სულის რაობაზე, დებულებას, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სწორედ შუა საუკუნეების (XI—XIII საუკუნეების), პროგრესულ ფილოსოფიურ-სქოლასტიკურ აზროვნებაში.

რუსთველის სიტყვებში: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიეჭყეს ყურადღება. პოეტის აზრით, ყოველი სული — „სახე ყოვლისა ტანისა“ ღმერთის მიერაა შექმნილი. ეს დებულება, რა თქმა უნდა, წმინდა რელიგიური, ქრისტიანულია. მაგრამ ისმის კითხვა: რა მიმართებაშია იგი არისტოტელეს შეხედულებებთან? შეეძლო თუ არა რუსთველს, რომელიც

¹ ავგუსტინე, აგრძელებდა რა პლატონურ ტრადიციას ქრისტიანულ ასპექტში, მიიჩნევდა, რომ სული არის სხეულისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია. ამდენად, მისი აზრით, ადამიანი გაიგივებული იყო სულთან. თომა აქვინელმა კი, შეავსო რა ავგუსტინიზმი ქრისტიანულად გადაზრებული არისტოტელიზმით, ადამიანი მოიპოვა სხეულისა და სულის ერთიანობად, compositum. სხეული ამ ერთიანობაში ასრულებს შესაძლებლობის ფუნქციას, სული კი არის მისი ფორმა, აქტი (218, გვ. 124).

ეზიარებდა არისტოტელეს. აზრს სულის რაობაზე, მიეჩნია ყოველი სული ღვთაების შექმნილად?

ამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ გათვალისწინებაც. არისტოტელეს თავისებური შეხედულება აქვს არსებობის მიზეზებზე. ფილოსოფოსი განასხვავებს ყოველი არსების ჰეშმარიტად არსებობის ოთხ მიზეზს. პირველი მიზეზია მატერია: ის, რაც რაღაცად უნდა გარდაიქმნას. მეორე მიზეზია ფორმა, საგნის გარკვეულობა; ის, რა განხორციელება აქვს მატერიას ამ კონკრეტულ საგანში. მესამე მიზეზია მოქმედი მიზეზი: ის, რაც მატერიას აქცევს ამა თუ იმ გარკვეულობად, ფორმად. მეოთხე მიზეზია მოქმედების მიზანი: ის, რისთვისაც ხდება, ან არის რაიმე. ესაა ყოველი არსების დანიშნულება. ამგვარად, არისტოტელეს აზრით, ყოველ არსებულს განაპირობებს ოთხი მიზეზი: მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი და მიზნობრივი. მაგალითად, როცა შენდება სახლი, მატერია არის აგური, ფორმა თვითონ სახლი, მოქმედი მიზეზი — არქიტექტორის მოღვაწეობა, ხოლო მიზანი — სახლის დანიშნულება (174, გვ. 379—381; 203, გვ. 210). თვითონ არისტოტელე ასე განმარტავდა ამ ოთხ მიზეზს „მეტაფიზიკის“ მეოთხე (ზოგი დაყოფით: მეხუთე) წიგნის მეორე თავში: „მიზეზის პირველი მნიშვნელობაა¹ ის მასალა, საიდანაც მზადდება ესა თუ ის საგანი. მაგალითად, სპილენძი ქანდაკების მიზეზია, ვერცხლი — თასისა და სხვა. მიზეზის მეორე მნიშვნელობაა სახე და ნიშნუში, რაც საგნის არსების ცნება და საგნის გვარია... აგრეთვე ცნების შემადგენელი ნაწილები. მისი შემდეგი მნიშვნელობაა ცვალებადობის ან უძრავობის პირველი საწყისი. მიზეზია რჩევის მიმცემი, ან ბავშვისათვის მამა და საერთოდ, მოქმედი შექმნილის მიზეზია და ის, ვინც ცვლის — ცვალებადისა. მისი მეოთხე მნიშვნელობაა მიზანი, ე. ი. რისთვისაც მოქმედება წარმოებს. მაგალითად, სეირნობის მიზანი² ჯანმრთელობაა და კითხვაზე, თუ რატომ სეირნობს ადამიანი, ვპასუხობთ, რათა გაჯანმრთელდეს“ (373, გვ. 100).

ამ ოთხ მიზეზს გარდა არისტოტელე უშვებს წმინდა იდეალური მიზეზის — პირველმიზეზის არსებობასაც, მაგრამ მისი პირველმიზეზი სამყაროს მამოძრავებელი იყო და არა შემოქმედი. ნეოპლატონიზმმა კი არისტოტელეს პირველმიზეზში სამყაროს შემოქმედი დაინახა და იგი შემოქმედებით მიზეზად გადაიხარა. ამგვარად გააზრებული არისტოტელეს პირველმიზეზი, ანუ ნეოპლატონიზმის შემოქმედები-

¹ «Причина в одном смысле» (493, გვ. 79).

² „...οἶον τὸν περιπατεῖν ἢ ὑγίεια — „...ut ambulandi san'tas“ (502, გვ. 515). «...цель гулянья—здоровье» (493, გვ. 79).

თი მიზეზი, ქრისტიანობაში მეხუთე მიზეზად შემოვიდა (იოანე პეტრიწთან პირველ ადგილზე დადგა) და დაუპირისპირდა სხვა მიზეზებს, როგორც შეფარდებით მიზეზებს (138ა, გვ. 55—56).

რუსთველის დებულებაში — ღმერთმა შექმნა ყოველი ტანის სახე — ტანი არისტოტელეს მატერიალური მიზეზია (იოანე პეტრიწის — ნივთოვნებითი); სახე — არისტოტელეს მეორე მიზეზი, ფორმა (იოანე პეტრიწის — გვაროვნებითი); ხოლო ქრისტიანული შემოქმედის ღმერთი სტრუქტურულად გააზრებულა შემოქმედებით მიზეზად, რაც, თავის მხრივ, არისტოტელეს პირველმიზეზის ქრისტიანობაში შემოსული ნეოპლატონური სახეცვლილებაა.

დებულება — სულის შემოქმედებითი მიზეზი არის ღმერთი — თავისი ზუსტი, სიტყვასიტყვითი სახით არ არის არისტოტელეს დებულება. რუსთველის ეს ფორმულირება, ერთი მხრივ, ერთმანეთთან აკავშირებს ქრისტიანული ფილოსოფიის შემოქმედ ღმერთს და არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებას და, მეორე მხრივ, სულის შესახებ არისტოტელეს შეხედულების საფუძველზე შესაძლებელ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

დებულება — ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი — არისტოტელეს შეხედულებების შესაძლებელ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია უმთავრესად ორი გარემოების გამო:

1. არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ თანახმად, ღმერთი არის პირველმა მოძრავებელი. იგი არის მულმივი და შეუქმნელი მიზეზი მსოფლიო პროცესისა; მიზეზი ყველაფრისა, რაც ხდება სამყაროში; ყოველგვარი მოძრაობის საწყისი (203, გვ. 214—217). სწორედ ამიტომ გადაიზრა იგი ნეოპლატონიზმმა შემოქმედებით მიზეზად. ამდენად, ქრისტიანობისათვის ბუნებრივია არისტოტელეს ამგვარი კონკრეტული: ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი (შემქმნელი).

2. არისტოტელეს შეხედულებით, სულის უმაღლესი ნაწილი არის გონება. ფილოსოფიის აზრით, გონება სულის ის ელემენტია, რომლითაც სული აზროვნებს („Περὶ ψυχῆς“, III, 4) და უკვდავიც სულის მხოლოდ და მხოლოდ ეს ნაწილია, რამდენადაც მხოლოდ გონებით უკავშირდება სული ღმერთს, რომელიც თავის მხრივ სხვა არაფერია, თუ არა ფორმათა ფორმა, ანუ გონება („Περὶ ψυχῆς“, III, 8). ვფიქრობთ, მიჩნევა ღმერთისა (რომელიც არის სუფთა გონება — Nous — 203, გვ. 215) სულის (რომლის უმაღლესი ელემენტიც გონებაა — 203, გვ. 215) შემქმნელად, შემოქმედებით მიზეზად, არისტოტელეს კონცეფციის საფუძველზე შესაძლებელი ინტერპრეტაციაა.

ასეა თუ ისე, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დოგმატიკისა და არისტოტელიზმის შერწყმამ სულის სწორედ ამგვარი განმარტება და-

ამკვიდრა. თომა აქვინელი, რომელიც, ისევე როგორც რუსთველი იზიარებდა სულის არისტოტელისეულ განსაზღვრებას, რუსთველის მსგავსადვე მიიჩნევდა, რომ ყოველი სული, რომელიც არის სხეულის ფორმა, იქმნება ღმერთის მიერ. ეს აზრი გამომდინარეობს თომა აქვინელის იმ დებულებიდან, რომ სული არ გადადის მემკვიდრეობით და, ამავე დროს, არც იბადება და არც კვდება, არამედ ყოველი ადამიანის დაბადებისას უერთდება სხეულს. სულის შემქმნელი კი, თომა აქვინელის აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი (Summa contra Gentiles, II) (273, გვ. 476; 280, გვ. 105).

ამგვარად, პროლოგის მეორე სტროფის პირველი სტრიქონი დამყარებულია სულის რაობის თავისებურ გაგებაზე, რომელიც არისტოტელედან მომდინარეობს და ქრისტიანულ შეხედულებებთანაა შერწყმული; მხოლოდ იმგვარად, რომ ქრისტიანულ დოგმატიკაში არისტოტელეს გამოყენებით ახალი მომენტია შეტანილი. ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი დ ო გ მ ა ტ ი კ ი ს ი ს ტ ო რ ი ა ამ სიახლეს თომა აქვინელის სახელთან აკავშირებს. რუსთველმა თომა აქვინელთან შედარებით დაახლოებით ნახევარი საუკუნით ადრე გამოთქვა ეს ახლებური თვალსაზრისი სულის რაობაზე.

ახლა დავუბრუნდეთ ისევ მეორე სტროფის მთლიანობის საკითხს. ჩვენი წაკითხვით, ამ სტროფის პირველ ტაეპში პოეტი მიმართავს ღმერთს: ჰე ღმერთო ერთო, შენ ხარ შემქმნელი ყოველი სულის. ამის შემდეგ უკვე ბუნებრივია სტროფის დანარჩენი ტაეპები, რომლებშიაც პოეტი საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს ღმერთს ავედრებს. პოემის მთელი მეორე სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას. ღმერთისადმი ასეთი ვედრება პოემის შესავალში აუცილებელიც იყო, რადგანაც პოეტი იწყებდა სქელტანიან რომანს. პოეტის მსჯელობა, სტრიქონთა შორის კავშირი ლოგიკურია: ღმერთო, (რადგანაც) შენ ხარ ყოველი სულის შემქმნელი, შენვე დაიფარე ჩემი სულიც¹.

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა. ოჲ ჩემი
შენ დამიფარე, ძლუვა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,
ცოდვითა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.

¹ ამ სტროფის სტრიქონთა შორის იგივე ლოგიკა, იგივე შინაგანი კავშირი ჩანს, რაც შუშანიკის ღმერთისადმი მიმართვაშია. შუშანიკმა თავისი შეილები საკურთხევის წინაშე მიიყვანა და ღმერთს შეევედრა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიკვენ ესენი“ (408, გვ. 14).

აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება ერთ გარემოებას, რასაც არ ითვალისწინებს ამ სტროფის არც ერთი სხვა კომენტარი: პირველი ტაეპის „ყოვლისა“ - სთან ლოგიკური კავშირი უნდა ჰქონდეს დანარჩენი ტაეპების „მე“-ს. ჩვენი აზრით, ეს „მე“ პირველი ტაეპის

აქვე უნდა დაისვას საკითხი: ეთანხმება თუ არა მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა პირველ სტროფში წამოყენებულ თვალსაზრისს. ამ ტაეპის დღემდე არსებული ყველა განმარტება ეწინააღმდეგებოდა პირველ სტროფს, რამდენადაც კომენტატორები ორივე სტროფში სამყაროს შექმნაზე მსჯელობას ხედავდნენ; მაშინ, როცა საკვლევი ტაეპის აზრი აშკარად არ დაიყვანება პირველ სტროფზე. ჩვენი წაკითხვით, მეორე სტროფი ემიჯნება პირველ სტროფს. პირველში საუბარია სამყაროს შექმნაზე; მეორეში კი პოეტის ვედრებაა ღმერთის წინაშე. პოეტი მეორე სტროფის ვედრებას ლოგიკურად უკავშირებს პირველი სტროფის შექმნის პრობლემას¹. ამიტომაც ამ ორ სტროფს შორის წინააღმდეგობა აღარ არის. პირველ სტროფში ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ წყვეტს რუსთველი სამყაროს შექმნის საკითხს, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მეორე სტროფში გამოთქმულ აზრს.

ვფიქრობთ, კიდევ უნდა მიექცეს ყურადღება ერთ საკითხს: რამდენად თანმიმდევრულია რუსთველი თავის შეხედულებებში სულზე? ანუ სხვაგვარად: რადგანაც რუსთველს სული, არისტოტელეს კვალდაკვალ, სხეულის ფორმად ესმის, იზიარებს თუ არა იგი არისტოტელეს მთელ კონცეფციას სულის რაობაზე? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი:

ზემოთ განხილულ დებულებაში რუსთველი სიტყვასიტყვით არ იმეორებს არისტოტელეს. იგი არისტოტელეს აზროვნებას ათანხმებს, ახამებს ქრისტიანულ თეოსოფიასთან. მაშასადამე, არ არის აუცილებელი, რომ მან მთლიანად გაიზიაროს არისტოტელეს მთელი კონცეფცია სულზე. მეორეც, რუსთველი პოეტია და არა ფილოსოფოსი. იგი მხატვრულ ნაწარმოებს ქმნის. თავის მხატვრულ აზროვნებაში რუსთველიც გზადაგზა ფილოსოფიურ დებულებებს ეყრდნობა. მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის საბაბს, რომ პოემაში ვეძიოთ ამა თუ იმ საკითხზე რომელიმე ფილოსოფიური კონცეფცია თავიდან ბოლომდე გაფორმებული. საკითხავი მხოლოდ ის არის, არის თუ არა წინააღმდეგობა პოემის სხვადასხვა ადგილას ერთი და იმავე საკითხის გადაწყვეტის დროს. ამგვარი წინააღმდეგობა კი ჩვენ მიერ განხილული საკითხის თაობაზე პოემაში არ ჩანს. პირიქით, პოემის მიხედვით, სული სწორედ „სიცოცხლის პრინციპია“, „მატოცხლებელი ძალაა, რო-

¹ „ყოვლისა“-ს წევრია. ამითაა განპირობებული ღმერთისადმი ვედრება: შენი შექმნილია ყოველი სული და შენვე დამიფარე მე.

² პირველი სტროფის დებულება: ღმერთმა შექმნა მთელი სამყარო და აცობრობა, მეორე სტროფის ვედრება: ღმერთო, შენი შექმნილია ყოველი სული და შენვე დამიფარე მე.

შელიც აცოცხლებს სხეულს, აქცევს მას ტ ა ნ ა ლ“, „იგი სხეულის სიცოცხლის წყაროა“ (129, გვ. 15, 36).

მიუხედავად ამისა, ერთი მინც უნდა ითქვას: არაბული არისტოტელიზმის დიდი წარმომადგენელი ავეროესი არისტოტელზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ სულს არ ახასიათებს უკვდავება (273, გვ. 443; 295, გვ. 34). რუსთველი კი აშკარად ემიჯნება ავეროესს. თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, პოემაში გატარებულია სულის უკვდავების რწმენა (129, გვ. 18—19). ხომ არ უპირისპირდება ამ მომენტში რუსთველი არისტოტელს? ვფიქრობთ, რომ არა. არისტოტელს თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე არ არის ისე სწორაზოვანი, როგორც ავეროესს ესმოდა. ეს საკითხი არისტოტელს კომენტატორთა ცხარე კამათის საგანს წარმოადგენდა (273, გვ. 190). საქმე ისაა, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, ადამიანის სულის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია გონება, რომელიც უკვდავია. თუმცა სულის ამ ელემენტის უკვდავება პიროვნების უკვდავებად არ შეიძლება გავიგოთ. მეორეც, ამ საკითხზე არისტოტელს ყველა თხზულება ერთ თვალსაზრისს არ შეიცავს. კერძოდ, არისტოტელს იმ აზრს სულზე, რომელიც თხზულებაში „Περὶ ψυχῆς“ არის გატარებული, აშკარად უპირისპირდება არისტოტელისავე დიალოგი „ევდემი“, რომელშიც ფილოსოფოსი ხარკს უხდის თავისი მასწავლებლის პლატონის თეორიას სულის უკვდავებაზე (197, გვ. 43). ასე რომ, რუსთველს ჰქონდა საბაზი დაეკვებულყო არისტოტელს თეორიაში (შდრ. 127, გვ. 76) და თავისებურად განემარტა იგი. რუსთველის თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე, რომელიც ქრისტიანული რწმენითაა ჩაგონებული, პრინციპულად არ ეწინააღმდეგება არისტოტელს. პირიქით, არისტოტელს ფილოსოფია სულის თაობაზე იძლეოდა საბუთს მისი ორგვარი განმარტებისათვის. ამ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების უარყოფა, როგორც ამას ავეროესი მიმართავდა, მაგრამ ამავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების მტკიცებაც. ამის ექვმიუტანელ საბუთად შეიძლება დავასახელოთ არაბული არისტოტელიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი ავიცენა, რომელიც არისტოტელზე დაყრდნობით თავგამოდებით იცავდა სულის უკვდავებას (295, გვ. 21, 24; 280, გვ. 80).

ამგვარად, ჩვენი აზრით, პოემის მეორე სტროფში რუსთველი არისტოტელს მეტაფიზიკურ დებულებას სულის რაობაზე ახამებს ქრისტიანულ თეოსოფიასთან. ამ ფაქტის არსი რომ ნათლად იქნეს გაცნობიერებული, ყურადღება უნდა მივაპყროთ კიდევ ერთ გარემოებას:

რა გზით უნდა მისულიყო რუსთველი არისტოტელს ფილოსო-

ფიამდე? კერძოდ, იქნებოდა თუ არა რუსთველისათვის ხელმისაწვდომი არისტოტელეს ტრაქტატი „სულის შესახებ“?

არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. დაწყებული მესამე საუკუნიდან პორფირით და დასრულებული V—VI საუკუნეებში პროკლეს, ამონიოსის და ამუქანასკნელის მოწაფეებით არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეოპლატონიკურად და შემდგომში ამგვარად გაგებული არისტოტელე იმემკვიდრა სქოლასტიკამ. XII საუკუნეში მანგანის აკადემიაში მიქაელ ფსელოსმა, იოანე იტალოსმა და ამუქანასკნელთა მოწაფეებმა უკვე „წმინდა მამათა“ გვერდის ავლით სცადეს მისულიყვნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, არისტოტელესთან. რუსთველი, რომელიც აღზრდილი უნდა ყოფილიყო სწორედ ამ მოაზროვნეებზე, სავარაუდებელია, ორიგინალში, ბერძნულ ენაზე იცნობდა არისტოტელეს.

არანაკლებ რეალურია რუსთველის არისტოტელეს ფილოსოფიასთან კონტაქტის მეორე სავარაუდებელი გზა — არაბული ფილოსოფია. რუსთველის ეპოქაში არაბულ ენაზე თარგმნილი და განმარტებული იყო არისტოტელე ცნობილი არაბი ფილოსოფოსების მიერ. რუსთველისათვის არაბული არისტოტელიზმი ნაცნობი და ახლობელი უნდა ყოფილიყო.

დაბოლოს, რუსთველისათვის არისტოტელეს მოძღვრება სულზე მისაწვდომი იქნებოდა თვით ქართულ ენაზედაც, რამდენადაც იგი დაწერილებითაა გადმოცემული IV საუკუნის ქრისტიანი ეპისკოპოსის ნემესიოს ემესელის თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა“ (ამის შესაძლებლობაზე პირადად მიგვითითა ივ. ლოლაშვილმა). ეს უკანასკნელი კი ქართულ ენაზე ითარგმნა იოანე პეტრიწის მიერ. ნემესიოსის თხზულების მეორე თავი სულის ჩაობის პრობლემას ეძღვნება. მასში ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ აკრიტიკებს ყველა ძველ მოსაზრებას სულზე. შემდეგ კი დეტალურად გადმოსცემს თვით არისტოტელეს აზრს. ნემესიოსის მიერ სწორადაა შენიშნული, რომ, არისტოტელეს აზრით, სული არის ენტელეხია ანუ სხეულის ფორმა:

„ხოლო არისტოტელი სულსა „შემასრულებლად“ იტყოდის რაჲ, არაჲთ უდარე დაერთვის შათ, რომელნი რომელობად იტყვან მას. არამედ პირველად განვაცხადოთ, თუ „შემასრულებლად“ რომელთა უწოდს. რამეთუ არსებასა სამად იტყვს:

„Ἄριστοτέλης δὲ, τῆν ψυχὴν ἔντελέχει: αὐ λέγει, οὐδὲν ἦτοσ σμφέρεται τοῖς ποῖσ;τα λέγουσιν οὐτῆν. Διασαφήσωμεν δὲ πρότερον, ἔντελέχειαν τίνα καλεῖ. Ἦν οὐσ-αυ τριχῶν λέγει, τὸ μὲν, ἄς ἄλη ἔποχειμεν, ὃ καὲ ἔαυτὸ μὲν οὐδὲν ἔσσι, ὀνυαμυ ὀὲ ἔχει πρὸς

პირველად იტყვს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თვთ თავით თვისით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისა-მიმართ; და კუალად, მეორედ, გუარსა, რომლითა გუაროან იქმნების ნივთი; ხოლო მესამედ — ორთაგან ნივთისა და გუარისა ქმნილსა, რომელ არს სულიერი. არს უკუშ ნივთი ძალ, ხოლო გუარი — „შემასრულებელ“ (425, გვ. 36).

ამრიგად, ნემესიოსის სიტყვით, არისტოტელე სულს ენტელეხიას („შემასრულებელ“ — *ἐντελέχεια*¹) უწოდებს. — განვმართოთ, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე ენტელეხიაში — სვამს საკითხს ემესელი ეპისკოპოსი და აგრძელებს, — სუბსტანციაში („არსება“ — *οὐσία*) არისტოტელე განასხვავებს სამ მომენტს: პირველ რიგში, წინამდებარე მატერიას („ნივთსა წინამდებარესა“ — *ἐντελέχεια*), რომელიც თავისთავად არ არის რაიმე (გარკვეულობა), მაგრამ აქვს პოტენცია („აქუს ძალი“ — *δύναμις* ძე *ἔξις*) რაიმეს შექმნისა; მეორედ (არისტოტელე განასხვავებს) ფორმასა და სახეს („გუარი“² — *μορφή* და *εἶδος*), რომლის ძალითაც მატერია იქცევა განსაზღვრულ საგნად („გუაროან იქმნების ნივთი“ — *ἐντελέχεια* და *ἐντελέχεια*); მესამედ იმას, რაც შექმნილია ორივესაგან — მატერიისაგანაც და ფორმისაგანაც, რაც დაბოლოს არის სულიერი. ამგვარად, მატერია არის მხოლოდ პოტენცია („არს უკუშ ნივთი ძალ“ — *ἔστιν οὖν ἡ μὲν ἐντελέχεια*), ხოლო ფორმა — ენტელეხია („ხოლო გუარი — „შემასრულებელ“ — *τὸ δὲ ἐντελέχεια*, *ἐντελέχεια*).

¹ სიტყვა *ἐντελέχεια* მიღებული ჩანს ბერძნული შესიტყვებისაგან *ἐν τῷ τῆλει* *ἔξις* და ნიშნავს სისრულის მქონეს, დასრულებულს, თავისთავში მიზნის მქონეს, ანუ დასრულებულ და ჩამოყალიბებულ არსებობას. სქოლასტიკოსები ამ სიტყვას თარგმნიან როგორც *actus et perfectio* (497, გვ. 53). სქოლასტიკოსთა კვალდაკვალ პეტრიწი თარგმნის მას სიტყვით „შემასრულებელ“.

² როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი *εἶδος*, რომელიც იღვასა ც ნიშნავს (პლატონთან) და ფორმასაც (არისტოტელესთან) ქართულად ეფრემ მცირის მიერ თარგმნება იტყვით ს ა ხ ე (ფსევდო დიონისე არეობაგელის თხზულებებში), ხოლო პეტრიწის მიერ სიტყვით გ უ ა რ ი. ამიტომაც პეტრიწის „გუარი“, ისევე როგორც მისი შესატყვისი ბერძნული *εἶδος* ზოგჯერ ნიშნავს იღვას (იხ. 110, გვ. 199—205), ხოლო ზოგჯერ ფორმას. კერძოდ, ამ კონტექსტში იგი ფორმას ნიშნავს.

ასე სიტყვისიტყვით გადმოსცემს არისტოტელეს მოძღვრებას სულზე ნემესიოს ემესელი წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“¹. შემდეგ კი ემესელი ეპისკოპოსი იძლევა ამ თეორიის კრიტიკას, რამდენადაც იგუდავას ეკლესიურ-ბიბლიურ ნიადაგზე და აღიარებს სულის არამატერიალურობას, სუბსტანციურობას და უკვდავებას. მისი აზრით, შეუძლებელია სული იყოს ენტელეხია, ფორმა ანუ სახე სხეულისა (225, გვ. 20), რამდენადაც სული არის თავისთავადი და უსხეულო არსება ანუ სუბსტანცია: „აწ უკუჭ არა შემძლებელა არა რომლითა სახითა სული სხეულთა შემასრულებელ ყოფად, არამედ არსება თვთსრულ (ἀστοιελης) და უსხეულო“ (425, გვ. 38).

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის პირველ ტაქტში რუსთველი მიმართავს ღმერთს: ღმერთო, შენა ხარ ყოველი სხეულის ფორმის ანუ სულის შემქმნელი. და რამდენადაც ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, პოეტი ევედრება უფალს: მისი სული შეინდოს, დაიფაროს, ბოროტი დაათრგუნვინოს, ცოდვები შეუმსუბუქოს.

აყალიბებდა რა თავის ზემოთ განხილულ აზრს „სახე ყოვლისა ტანისა“ თაობაზე. ზ. გამსახურდია კრიტიკულად შეეხო ჩვენს შეხედულებას. განმარტავთ იმ გაუგებრობებს, რომლებზედაც ეს კრიტიკა დამყარებული:

1) ზ. გამსახურდია ფიქრობს, რომ ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის პირველი ტაქტის „ს ა ხ ე“ ჩვენ მიგვიჩინია „ს უ ლ ა დ“. იგი წერს: „ე. ხინთიბიძემ სამართლიანად აღნიშნა, რომ „ტანი“ ამ შემთხვევაში არის ცოცხალი სხეული, მაგრამ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მკვლევარის აზრს იმის შესახებ, რომ მეორე სტროფში ნახმარი „სახე“ არის სული, რომელიც არისტოტელესეული გაგებით არის ფორმა, „ვიდოსი“ სხეულისა“ (40 ა, გვ. 44); ამ კიდევ „რუსთაველს პროლოგში თავიდანვე რომ განვეითარებინა არა ბიბლიურ-ქრისტიანული, არამედ არისტოტელური თვალსაზრისი სამყაროს და ადამიანის შესახებ, ეს „სახე“ იქნებოდა, ზოგადად, „სული“ (40 ა, გვ. 45). როგორც ზემოთ დავინახეთ, ჩვენი აზრით, რუსთველის „სახე“ არ არის ს უ ლ ი, იგი ნიშნავს სახეს, ფორმას (ამ უკანასკნელის ფილოსოფიური მნიშვნელობით). რუსთველის ფორმულა — ტ ა ნ ი ს ს ა ხ ე კ ი, ჩვენი აზრით, თანახმად ანტიკური ეპოქიდან რენესანსამდე (და არა მხოლოდ არისტოტელესთან) გავრცელებული აზრისა, ნიშნავს სულს.

2) ზ. გამსახურდია იყენებს რუსთველის პირველ სტროფთან მეორის დაკავშირების იმ ლოგიკურ შესაძლებლობას, რომელზე დაყრდნობითაც ჩვენ ვეპაექრებოდით „სახე ყოვლისა ტანისას“ რამდენიმე განმარტებას და წერს: „პირველ სტროფში საუბარია ცისა და ქვეყნის შექმნაზე, ყველა არსის შექმნაზე, რომელშიც შედის აგროფე ადამიანი. ასე რომ, სულთა შექმნაზე საუბარი ავტორმა დაასრულა პირველ სტროფში. გაუგებარია, რად უნდა გაემეორებინა მას მეორე სტროფში იგივე, რად სჭირდებოდა მას ასეთი რეპეტოლოგია?“ (40 ა, გვ. 48). ჩვენი თვალსაზრით, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემის მეორე სტროფი ავტორის ვედრებაა ღმერთის წინაშე, რომელიც ამ დიდ-

¹ ეს გარემოება სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია: «Немезий идет к пониманию Аристотелева учения о душе по следам самого Аристотеля, приводя почти буквально учение этого философа о сущности и энтелехии» (225, გვ. 18).

მხატვრული ქმნილების დასაწყისში, არსებული ლიტერატურული ტრადიციის თანახმად, აუცილებელი იყო, პოეტი ამ სტროფში საყურადღებოდ პიროვნებას, საყუთარ სულს ავადრებდნენ ღმერთს, ასე რომ მასში ცისა და ქვეყნის შექმნის ს ა კ ი თ ხ ი, რაზედაც საუბარი იყო პირველ სტროფში, დასმული აღარ არის. თავის მხრივ კი, ამ მეორე სტროფს შინაგანი ლოგიკა, შინაგანი კავშირი აქვს სტრიქონთა შორის. ჩვენი აზრით, რუსთველის ეს ვერბედა ასეთ სქემაზეა აგებული: ღმერთო, შენი შექმნილია ყოველი სული და შენვე დაიფარე ჩემი სულიც, ჩემი პიროვნებაც.

3) ზ. გამსახურდია ფიქრობს, რომ ჩვენ ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფში მოხსენიებული ღმერთი არისტოტელურ ღმერთად მიგვაჩნია. იგი წერს: „ე. ხინთიბიძე ამგვარად გვიხატავს არისტოტელესეულ ღმერთს: „ღმერთი არის სულის მოქმედი მიზეზი (შემქმნელი)“... ასე რომ, არისტოტელესეული ღმერთი, — ასკენის თავის სხრივ ზ. გამსახურდია, — ვერ იქნებოდა სულის შემქმნელი. „შემოქმედი“ ამ შემთხვევაში ქრისტიანული ღმერთია“ (40 ა, გვ. 44). ზ. გამსახურდიას რომ ციტატი ჩვენი შრომიდან ერთი წინ აღადებდის ფარგლებში მაინც სრული სახით მოეყვანა, მკითხველი დაინახავდა, რომ ზემოთ დამოწმებულ შემთხვევაში ჩვენ არისტოტელესეულ ღმერთს არ ვახასიათებდით. ჩვენ მსჯელობდით იმაზე, თუ რამდენად შეეფერება არისტოტელეს ფილოსოფიას რუსთველის დებულება და ვასკენიძით: „ამდენად, არ არის შეუფერებელი არისტოტელეს ფილოსოფიისათვის დებულება: ღმერთი არის სულის მოქმედი მიზეზი (შემქმნელი)“ (190; გვ. 149). ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის პირველ ტაქტში არის რუსთველის ცდა წარმოდგენა ქრისტიანულ შემოქმედ ღმერთზე დაუკავშიროს არისტოტელეს მეტაფიზიკურ დებულებას სულის შესახებ, მოგვეცეს ამ დებულების ინტერპრეტაცია. ამის თაობაზე ჩვენ იქვე გარკვევით ვწერდით: „დებულება — სულის მოქმედი მიზეზი არის ღმერთი—თავისი ზუსტი, სიტყვასიტყვითი სახით არ არის არისტოტელეს დებულება. რუსთველის ეს ფორმულირება, ერთი მხრივ, ერთმანეთთან ორგანულად აკავშირებს ქრისტიანულ ფილოსოფიისათვის სულის შემოქმედ ღმერთს და არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებას და, მეორე მხრივ, სულის შესახებ არისტოტელეს შეხედულების საფუძველზე შესაძლებელ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს“ (ხაზგასმა ახალია). ასე რომ, ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის ღმერთი ჩვენ მიგვაჩნია ქრისტიანულ შემოქმედ ღმერთად და არა არისტოტელურ ღმერთად.

4) ზ. გამსახურდიას სხვა გარემოებაც აქვებდს ზემოთ წარმოდგენილ ჩვენს თვალსაზრისში. მისი აზრით, გამორიცხული უნდა იყოს, რომ რუსთველს ქრისტიანული შემოქმედი ღმერთი დაეკავშირებინა არისტოტელეს მეტაფიზიკასთან (40 ა, გვ. 44), ანდა ის, რომ რუსთველმა (როგორც ჩვენ ვფიქრობთ) გაიმიჯნოს სულის რაობის არისტოტელესეული განმარტება, მაგრამ მთლიანად არ გაიზიარა არისტოტელეს კონცეფცია სულზე. შეთანხმა იგი ქრისტიანობასთან. ამას ზ. გამსახურდია თვლის არათანმიმდევრობად კარდინალურ ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობისას და იგი რუსთველისათვის ყოველად დაუშვებლად მიაჩნია (40 ა, გვ. 48).

ჩვენი აზრით, ზ. გამსახურდია არ აქცევს სათანადო ყურადღებას იმას, რომ სულის რაობაზე არისტოტელესეული დებულების დაკავშირების ფაქტი შემოქმედ ღმერთზე ქრისტიანულ წარმოდგენასთან დაუშვებელი არ შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის გამოც, რომ იგი ქრისტიანული აზროვნების ისტორიაში ფიქსირებული ია. ჩვენ მივუთითებთ, რომ ასეთ თვალსაზრისს სულზე ავითარებდა თომა აქვინელი. მასაც ღმერთის მეორე შემქმნილი ყოველი სული სხეულის ფარმად მიაჩნდა. ასევე უნდა მივედგეთ მეორე საკითხსაც: შეეძლო თუ არა ქრისტიან მოაზროვნეს სულის რაობაზე არისტოტელეს თვალსაზრისი გაუზიარებინა, მაგრამ არ აედო არისტოტელედან მთელი კონცეფციათა სულზე? რა თქმა უნდა, შეეძლო. ჩვენ ამის კონკრეტული მაგალითებიც მოვიტანეთ.

ასევე იქცეოდნენ: ბიზანტიაში — იოანე იტალოსი, ევროპაში — ალფრედ ინგლისელი, თომა აქვინელი, დუნს სკოტი, მაისტერ ეკპარტი; არაბეთში — ავიცენა (ამ უკანასკნელს ბუნებრივია, მაჰმადიანურ თეოლოგიაში შეჰქონდა არისტოტელეს ეს დებულება). ის, რაც ზ. გამსახურდიას არათანმიმდევრულად მიაჩნია და რასაც რუსთველის მიმართ დაუშვებლად თვლის, ერთადერთი სააზროვნო სტილი იყო XI—XIII საუკუნეების არაბეთის, ბიზანტიის, საქართველოსა და ევროპის მოწინავე ინტელიგენციისათვის: ამ ეპოქის მოაზროვნე წარმომადგენლებს თეოლოგიაში შემოჰქონდათ ანტიკის აზროვნება — პლატონის, არისტოტელეს, პროკლეს ფილოსოფიის ელემენტები.

5) დაბოლოს, ზ. გამსახურდია, ჩვენი აზრით, ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას კიდევ ერთ გარემოებას: ჩვენ, განსხვავებით ამ ტაეპის ყველა სხვა კომენტატორისაგან, მხოლოდ იმას კი არ ვიკვლევდით, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს რუსთველის „ტანის“, რას შეიძლება ნიშნავდეს რუსთველის „სახე“ და აქედან გამომდინარე რა აზრით შეიძლება გამოჩნდეს ფორმულაში „სახე ყოვლის ტანისა“, არამედ ჩვენ რუსთველის მთლიან ფორმულას — ტანის სახე — ვეძიებთ რუსთველის ყველა შესაძლებელ სააზროვნო წყაროში: ანტიკურ ფილოსოფიაში, არაბულ და ბიზანტიურ სქოლასტიკაში და (ტიპოლოგიური მსგავსების თვალსაზრისით) გვიანდელი შუა საუკუნეების ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებაში. ამ მთლიან ფორმულას რუსთველთან ფიქსირებული სახით ეპოქაობით არისტოტელესთან, ავიცენასთან, ავეროესთან, იოანე იტალოსთან, ალფრედ ინგლისელთან, თომა აქვინელთან, დუნს სკოტთან, მაისტერ ეკპარტთან და ყველგან იგი ნიშნავს სულს. შესიტყვებაში — ტანის სახე — სულის მნიშვნელობას დებენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც არ იზიარებენ არისტოტელეს ამ განმარტებას სულზე (ნემესიოს ემესელი, იოანე პეტრიწი). ამ პირობებში გვიანდელი შუა საუკუნეების მოაზროვნე წარმომადგენელს ალბათ არც კი შეიძლებოდა სხვა რაობა ამოკეთხა ფორმულიდან „სახე ყოვლისა ტანისა“, თუ არა ყოველი სული.

ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში

1. ქრისტიანული და არისტოტელური რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა, რუსთველის პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედების ზნეობრივი პრინციპები პოემის კომენტატორთა შორის ე. წ. აღორძინების ზანიდან დაწყებული დღემდე კამათს იწვევს. ძველად ქართული ეკლესია აშკარად უპირისპირდებოდა პოემის ზნეობას. ეს პოლემიკა, ჩვენი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციებიდან კანონზომიერიც იყო, რამდენადაც რუსთველმა პოემაში ჩააქსოვა ეთიკის ახლებური სისტემა, რომელიც, მართალია, აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ პრინციპულად და თვისობრივად განსხვავდება მისგან¹. რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში, გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული ზნეობისა და ქრისტიანული მორალისა, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას.

რუსთველმა შუა საუკუნეების ეთიკური აზროვნების განვითარებაში ახალი სიტყვა თქვა. თანახმად აზროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახლებური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიდაც ფილოსოფიაზე წარსულის მემკვიდრეობიდან. პოეტისათვის, რომლის მსოფლმხედველობა დაუპირისპირდა შუა საუკუნეების რელიგიურ-დოგმატიკურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი ზეციდან დედამიწაზე ჩამოიტანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსო-

¹ ესაუბრობთ რა ეთიკურ პრინციპებზე ვეფხისტყაოსანში, მხედველობაში გვაქვს ის ეთიკური კონცეფცია, რომელზედაც არის დაყრდნობილი პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედება. ეს ეთიკური თვალსაზრისი პოეტის მხატვრული აზროვნების უკუფენაა; ამ კონცეფციაზე წარმოდგენის შექმნა მხოლოდ და მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების ვანოვადებით შეიძლება. მხოლოდ ამ შინაარსით ვიყენებთ ჩვენ პ ი რ ო ბ ი თ ც ნ ე ბ ე ბ ს — რ უ ს თ ვ ე ლ ი ს ე თ ი კ უ რ ი შ ე ხ ე დ უ ლ ე ბ ე ბ ი და ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ნ ი ს ე თ ი კ ა.

ფიურ აზროვნებაში, თავისი ბუნებრიობით და ჰუმანური ორიენტაციით, მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია უნდა ყოფილიყო.

შუა საუკუნეებში რელიგიური დოგმატიზმისადმი დაპირისპირება საზოგადოდ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ხდებოდა. სწორედ ამგვარი ხაზით ვითარდებოდა ფილოსოფიური აზრი XI—XIII საუკუნეების არაბულ, ბიზანტიურ და ევროპულ აზროვნებაში.

არისტოტელეს ეთიკაზე დაყრდნობით რუსთველი რენესანსულ აზროვნებას უახლოვდება. სწორედ რენესანსის უშუალოდ წინა ეპოქა იყენებდა არისტოტელეს ქრისტიანული დოგმატიკის წინააღმდეგ.

ქართული ეკლესია და ვეფხისტყაოსანი

ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის განვითარებაში ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი ხვარაზმ-შაჰის ძის „მოპარვით“ მოკვლის ეპიზოდი. ნესტანმა შექმნილ სიტუაციაში საუკეთესო გამოსავალი ნახა. მისი აზრით, ერთი კაცის, სასიძოს, მოკვლა საკმარისი იყო იმისათვის, რომ ფარსადანს ტარიელისათვის მიეთხოვებინა საკუთარი ასული და ნესტანი და ტარიელი ინდოეთში გაემეფებინა. მაგრამ „ხვარაზმ-შაჰის ძე პირადად უდანაშაულო“ (28, გვ. 177), „პერსონალურად უზაკველი“ (31, გვ. 210) იყო. ამიტომაც გმირთა მოქმედებამ პოემის კომენტატორთა ერთგვარი გაკვირება დაიმსახურა. ნიკო მარი წერდა: „Убийство надлежало совершить путем „праведным“, шая кровь невинных“ (257, გვ. XX XIX). მეცნიერის აზრით, ტარიელი ამ საქმეს ასრულებდა „в довольно рискованной для чести героя форме“ (იქვე). მაგრამ მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ დადასტურდა, რომ, ერთი მხრივ, „ტარიელი... ავტორის საყვარელი სასიქადულო გმირია“ (32, გვ. 182), ხოლო, მეორე მხრივ, „სამართლიანი გზით სიარულმა კდემამოსილ ქალწულ ქალს ხელში ააღებინა მკვეთრი მახვილი“ (31, გვ. 210), გაჩნდა ერთგვარი ცდუნება, რომ ნესტანისა და ტარიელის მოქმედება პოეტის საგანგებო ჩანაფიქრად მიეჩნიათ და თავისებურად გადაეაზრებინათ პოემის კომპოზიცია. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარეობდა პ. ბერკოვი, როდესაც ამტკიცებდა, რომ ვეფხისტყაოსნის კომპოზიციაში შეინიშნება ერთგვარი პარალელი დოსტოვესკის „დანაშაულსა და სასჯელთან“, და რომ პოემის პირველი ნაწილი ესაა „История невольной вины Тариела и Нестан“; მეორე ნაწილი — ამ პირველისგან აუცილებლობით გამომდინარე, ისტორია „их страдания“. მესამე ნაწილი კი არის „возрождение Тариела к новой жизни и освобождение Нестан-Дареджан из плена“ (216ა, გვ. 77). ამის დასასაბუთებლად მკვლევარს დასჭირდა იმის მტკიცება, რომ ნესტან-დარეჯანმა

შეიგნო თავისი დანაშაულის სიმძიმე, რომ იგი ამხილა სინდისმა, რის გამოც ნებაყოფლობით წავიდა ქაჯეთში (216, გვ. 72). მაგრამ პ. ბერკოვის საბუთები ტექსტის არასწორ გაგებაზეა დაფუძნებული. როგორც ალექსანდრე ბარამიძემ დაასაბუთა, პოემის ტექსტი არ გვაძლევს საშუალებას ვილაპარაკოთ ნესტანის მიერ დანაშაულის შეგნებაზე და ამდენად არც პოემის პ. ბერკოვისეული კომპოზიციური გააზრება შეიძლება იყოს მართებული (209). მაგრამ ნესტანისა და ტარიელის საქციელს ერთხმად მაინც ვერ ურიგდება ქართული საზოგადოებრივი აზრი. მაგალითად, ფეოდალური საქართველოს სამართლებრივი ნორმების მკვლევარის ივანე სურგულაძის აზრით, „ნესტანისა და ტარიელის ამ შეცდომას — ხვარაზმშას უფლისწულის მკვლელობას სხვა სახელი არ შეიძლება მოენახოს, თუ არა დანაშაული“ (146, გვ. 101).

ვერაფრით ვერ შეურიგდა ნესტანისა და ტარიელის საქციელს ქართული ქრისტიანული ეკლესია. პოემაზე ქრისტიანული რელიგიის მესვეურთა თვალსაზრისი რომ გავითვალისწინოთ, განვიხილოთ სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის კალისტრატე ცინცაძის (კ. ეკაშვილის) მიერ ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობაზე დაწერილი სპეციალური წერილი¹.

კალისტრატე ცინცაძის აზრით, „დავარ ქაჯის მოწაფე (ნესტანი — ე. ხ.) აღრე იწყებს „დიაცურად“ ცხოვრებას, — თავისუფლად აწარმოებს სააშვიკო მიწერ-მოწერას, ეძებს ტარიელთან საიდუმლოებით მოცულ შემთხვევებს, ერევა ისეთ საქმეებში, რომლებიც მას არ ეკითხება, იჩენს თვალზარბობას და სულსწრაფობას, ოცნებობს მამის სიცოცხლეშივე ხელმწიფედ გახდომას და, საზოგადოდ, ზრუნავს მხოლოდ პირადი გრძნობების დაკმაყოფილებისათვის, რამაც ჩააგდო, როგორც ვიცით, განსაცდელში თვით ნესტანი, ტარიელი და ინდოეთიც თავისი მეფე-დედოფლით (61, გვ. 246). ტარიელი „სავესებით მოკლებულია ინიციატივას. ნესტან-დარიგანის დაკარგვამდე ის არის აღმასრულებელი ამ თვითნება უფლისწულის ახირებისა და ბოროტი რჩევა-დარიგებისა“ (61, გვ. 242). ნესტანისა და ტარიელის თათბირის დასასრულს „ნესტანი იძლევა ისეთ რჩევას, რომელშიაც შეზავებულია ცრუობა, ურცხვობა, ვერაგობა, მშობელთა უპატივეცემულობა, მეფის დამცირება — შეურაცხყოფა, ქვეყნისა და

¹ კ. ცინცაძის აზრს პოემაზე სავანეებოდ იმიტომაც ვიხილავთ, რომ კათალიკოსი, განსხვავებით აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის მესვეურთაგან, ცდილობს პოემა იმგვარად განმარტოს, რომ იგი ქრისტიანული ეკლესიისათვის მსაღებო გახადოს. კ. ცინცაძე შეგნებულად არ ებრძვის ვეფხისტყაოსნს, მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებო ის არის, რომ, კათალიკოსის აზრით, პოემაში მაინც მოუღებელია სწორედ ის, რაც საუკეთესოა, რაც რუსთაველის აზროვნების იდეალია.

სამშობლოს განწირვა და მხოლოდ და მხოლოდ თავმოთენობა“ (61, გვ. 243). დაბოლოს, კათალიკოსის აზრით, „ბოროტად დაწყებული საქმე ბოროტადვე გათავდა: ნესტანი გადაკარგეს, ტარიელი გაიჭრა „ძებნად მისა“ და ინდოეთი ჩაუვარდა მტერს ხელში“ (61, გვ. 244).

ამრიგად, კ. ცინცაძის მსჯელობიდან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკლესიისათვის მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის პოემის სული და გულია: ნესტანისა და ტარიელის პიროვნება, მათი ცხოვრებისეული, მოქმედი ფილოსოფია; მაღალი ადამიანური იდეალები და ბრძოლა შუა საუკუნეების დრომოქმული ტრადიციების წინააღმდეგ. კათალიკოსს ბოროტებად მიაჩნია ის, რაც, რუსთველის აზრით, უმაღლესი სიკეთეა, რაც „მართალი სამართლის ქმნაა“ და „რაც ხმელ ხეს გაანედღებს“. ჩვენი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან გამომდინარე კათალიკოსის აზრი სავსებით კანონზომიერია.

მაგრამ კ. ცინცაძე არ არის თანმიმდევრული. მის მიერ წარმოდგენილი იდეურ-შინაარსობრივი ანალიზი პოემისა ტენდენციურია. კალისტრატეს ჩანაფიქრი ნათელია. მას ქართული ეკლესიის შერყეული ავტორიტეტის ასაბაღლებლად სურს დაამტკიცოს, რომ რუსთველი ქრისტიანია და გენიოსი პოეტის აზროვნება ორთოდოქსულ ქრისტიანულ აზრს მიჰყვება. როგორ ასაბუთებს კათალიკოსი თავის ჩანაფიქრს? როგორ უხეუქავს თვალს მის მიერ ბოროტად მიჩნეულ ნესტანისა და ტარიელის მოქმედებას? კალისტრატეს აზრით, პოემა მაინც ქრისტიანულია იმიტომ, რომ მთავარი დადებითი მოქმედი პირი არის თინათინი, ხოლო ნესტანი უარყოფითი პერსონაჟია. პროლოგი, რომელშიც ტარიელია მიჩნეული პოემის მთავარ მოქმედ გმირად, კათალიკოსის აზრით, რუსთველის დაწერილი არ არის. და აი, კათალიკოსის ჩანაფიქრით, პოემაში გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის ქვაკუთხედი: „წყალობაჲ მნებავეს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მთ. 9, 13). მისი აზრით, ქრისტიანულად განსწავლულმა „თინათინმა, მის მიერ მიწვეული გონიერი კაცის დახმარებით... ქაჭეთის ციხეში დატყვევებული ინდოეთის უფლისწული განათავისუფლა“ (61, გვ. 247). მაგრამ ეს პოზიცია უკვე არათანამიმდევრულია. ვეფხისტყაოსნის იდეურ-შინაარსობრივი ხაზი ვერ იტანს იმ ტენდენციურ დალაგებას, რომელსაც მკვლევარი მას თავს ახვევს.

კ. ცინცაძე აღარ ფიქრობს იმაზე, თუ როგორ მოხერხდა ნესტანისა და ტარიელის მიერ ჩადენილი „ბოროტების“ გამოსყიდვა; ტარიელისა და ნესტანის აღორძინება ახალი ცხოვრებისაკენ; როგორ მოახერხეს ქრისტიანულად განბრძნობილმა თინათინმა და „მის მიერ მოწვეულმა გონიერმა კაცმა“ გმირების გამოყვანა განსაცდელიდან.

პოემა ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს იძლევა: ნესტანისა და ტარიელის ბედნიერებაში გარდატეხის მომენტი არის ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლა. ჭაშნაგირის მოკვლის შედეგად გაიგო ავთანდილმა დიდი ხნის სანეტარო ამბავი — ნესტანის თავგადასავალი და ადგილსამყოფელი. ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით არის თუ არა ჭაშნაგირის მოკვლა ხვარაზმ-შაპის ძის მკვლელობაზე ნაკლები დანაშაული? არავითარ შემთხვევაში! მართალია, რუსთველი ამ ამბავს თითქოს უფრო „ჩქმალავს“ და მასზე უფრო ნაკლებად ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ხვარაზმ-შაპის ძის მკვლელობა უფრო მნიშვნელოვანია სიუჟეტის განვითარებისათვის. იგი მკითხველსაც უფრო აკვირვებს და აფიქრებს. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ამ საქმის ჩამგონებელი ნესტანია, ჭაშნაგირის მკვლელობის ჩამგონებელი კი — ფატმანი (ჭაშნაგირის მკვლელობა, ფატმანის ზნეობიდან გამომდინარე, არ გვეუცხოვება. ნესტანის მაღალმორალური სახის ფონზე კი მისი გადაწყვეტილება სასიძოს მოკვლისა გვაფიქრებს). ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით კი ეს მომენტები მხედველობაში არ მიიღება. პირიქით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავთანდილის საქციელი ქრისტიანული თვალსაზრისით უფრო მძიმე დანაშაულია. ავთანდილმა უდანაშაულო კაცი მოკლა „სიძვის დიაცის“ შესმენით. ტარიელმა კი ანალოგიური საქციელი ჩაიდინა მიჯნურის დავალებით. ტარიელის საქციელს კეთილი ჩანაფიქრი აქვს: სიყვარულის გამარჯვება, მიჯნურთა შეერთება, ინდოეთის დამოუკიდებლობის შენარჩუნება. ავთანდილს კი ყოველივე ამას მხოლოდ „სიძვის დიაცის“ კაპრიზით აკეთებს და არ არის დარწმუნებული, რომ მას დანაშაულებით რაიმე დადებითი შედეგი მოჰყვება. ის უბრალოდ ცნობისმოყვარეობით მოქმედებს: „ამა საქმისა ვერ-ცნობა, — თქვა, — ჩემი სიძუნტე არსა“ (1109). ავთანდილმა ჯერ ჭაშნაგირის დარაჯები დახოცა:

თვითო ხელი ყელსა მიჰყო, მუნვე მისცა სულთა ხდასა,
თავი თავსა შეუტაკა, გაურია ტვინი თმასა (1114).

შემდეგ ჭაშნაგირის საწოლისაკენ გაემართა:

ხელ-სისხლიანი ავთანდილ შედგა ტანითა ქანითა;
ველარ აესწრა, იღუმალ მოკლა, ვერცა თუ ვცანითა,
ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასვენა, დაკლა დანითა (1115).

ავთანდილმა ბოროტმოქმედების კვალის დასაფარავად ჭაშნაგირის გვამი სარკმლიდან ზღვაში გადააგდო. ხოლო ფატმანის ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად მისი უკანასკნელი დავალებაც შეასრულა: „ბეჰდითურთ თითი მოჰკვეთა“ (1116).

ამგვარად, ავთანდილმაც ბოროტი საქმე ჩაიდინა, მაგრამ იგი ბოროტად არ დამთავრდა. პირიქით, თითქოსდა სწორედ ამის პასუხად ავთანდილს აუსრულდა ნანატრი: ფატმანმა იმავე საღამოს ნესტანის ადგილსამყოფელი აუწყა.

ასე რომ, პოემა არ მიჰყვება კათალიკოსის ჩანაფიქრს.

ქართული ეკლესია ძველად, აღორძინების ხანაში, უფრო თანმიმდევრულად მსჯელობდა, როცა არაქრისტიანულად მიაჩნდა რა ნესტანისა და ტარიელის მოქმედება, თვლიდა მათ პოემის მთავარ გმირებად და პოლემიკას უმართავდა რუსთველს. აღორძინების ხანის ქართულ ეკლესიას არ ამოძრავებდა ის ტენდენცია, რამაც აიძულა კალისტრატე ცინცაძე არათანმიმდევრული ყოფილიყო. ამიტომაც, მსჯელობდა რა ქრისტიანულ ეთიკაზე დაყრდნობით, ქართულ ეკლესიას პოემა არაქრისტიანულ ნაწარმოებად მიაჩნდა. აშკარად ქართული ეკლესიის ერთი ფრთის განწყობილებას გამოხატავს ის სტროფი, რომელიც აღორძინების ხანას პოემისათვის წაუშმძღვარებია:

პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ზორცს, არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად¹.

ამ სტროფში (მისი ვარიანტიტურთ: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“), როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩამოყალიბებულია რამდენიმე კრიტიკული დებულება პოემის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე:

1. ვეფხისტყაოსანი არსად თვლის ზორცს და არა სულს (58, გვ. 17); 2. პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამებას; 3. ვეფხისტყაოსნის რწმენა-მიბაძვა მონაზონს წარწყმედს; 4. პოემა საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავითარ სარგებელს არ გვაძლევს.

ამგვარად, უდავოა, რომ მოყვანილი შეხედულება პოემას არაქრისტიანულ ნაწარმოებად თვლის ეთიკური თვალსაზრისითაც (1, 2 და 4 დებულება).

პოემის მორალურ-ზნეობრივ მხარეზე აღორძინების ხანის შეხედულების გასათვალისწინებლად უაღრესად საინტერესოა ვახტანგ VI ერთი განცხადება. პოემის 1712 წლის გამოცემაზე დართულ „განმარ-

¹ ეს სტროფი პოემაში ერთ-ერთი ადრინდელი ჩანართი უნდა იყოს: ა. გაწერელიას აზრით, მი.ი ავტორი „თამარის ეპოქის თუ არა აღორძინების პერიოდზე ადრინდელ ხანას მიიხსენებდა ეკუთვნოდეს“ (46, გვ. 37). პ. ინგოროყვა ამ სტროფს XIV საუკუნით ათარიღებს (76, გვ. XXXVII), ტრ. რუხაძე კი აღორძინების ხანის ჩანართად მიიჩნევს (142, გვ. 100). ყოველ შემთხვევაში, ამ სტროფს შემოუნახავს ყველა სხვა ცნობაზე უფრო ძველი კრიტიკული აზრი ვეფხისტყაოსანზე (58, გვ. 17).

ტებაში“ სწავლული მეფე საინტერესო ცნობას იძლევა: „უცოდინა-რობითა და სოფლის ნივთთა შემსკვალევითა სამეძაოდ სთარგმნიდ-ნენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავევისა სა-მუშაკოსა“ (442, გვ. სპე). ამ ფრაზიდან აშკარად ჩანს, რომ 1712 წლი-სათვის გავრცელებული იყო პოემის „სამეძაოდ“ თარგმნა. არაქრის-ტიანულად განმარტავდნენ პოემის სწორედ მორალურ-ზნე-ობრივ მხარეს, ამიტომაც ამ ძველ თვალსაზრისს ვახტანგმა პო-ემის ზნეობრივი მხარის ქრისტიანული განმარტება დაუპირისპირა¹.

პოემის არაქრისტიანულ ხასიათზე აშკარად მიუთითებდა კათა-ლიკოსი ანტონ პირველი:

შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,

ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის.

თუ-სამ ჰსწადოდა, ღუთის-მეტყუელიცა მაღალ,

უცხო-საკვრულს პიტიკოს-მესტიხე,

მაგრა ამოდ დაშურა, საწუხ-არს ესე (372, გვ. 188).

ამ იამბიკოდან უდავოდ ჩანს, რომ ანტონ კათალიკოსი დიდად აფა-სებს შოთას პიროვნებას, მის ნიჭს. მაგრამ ქრისტიანული ეკლესიის შამამთავარს უთუოდ იმის გამო მიაჩნია შოთას პოეზია „ამაო დაშუ-რომად“, რომ იგი პოემას არ თვლის თანმიმდევრულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. ანტონი გარკვევით წერს: „შოთა... იყო... თუ სამ სწა-დოდა, ღუთის მეტყუელიცა მაღალ“. ამ სიტყვების დღეისათვის მიღე-ბული აკაკი შანიძისეული განმარტებით, კათალიკოსი ამბობს: შოთა, რომ მოეწადინებინა, დიდი ღვთისმეტყველიც იქნებოდაო (იხ. 34, გვ. 167—168) (ანდა სხვა შესაძლებელი განმარტებით: სა და ც ს წ ა დ-

¹ ვახტანგმა რელიგიურ-მისტიკური ახსნა-განმარტება მისცა ვეფხისტყაოსნის მიჯ-ნურობას და ამდენად პოემის მთელ შინაარსს. მიუხედავად იმისა, რომ ისეთი კონცეფცია სიყვარულზე ორგანიზებულია პირადად ვახტანგის პოეტური შემოქმედებისათვის (170ა), ვეფხისტყაოსნის ამგვარი გააზრებისას მეფე-კომენტატორი თვითონ არ იყო დარწმუნე-ბული საკუთარი თვალსაზრისის კუთვნილებით. ამიტომ წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“ (442, გვ. სპე). მეფეს კეთილშობილური განზრახვა ამოძრავებდა. მას უნდოდა, პოემა დაეცვა სამღვდლოების დევნისაგან და სწორედ ამიტომ სცადა მისი იმგვარი განმარტება, რომ ეკლესიისათვის მისაღები გაეხდა: „ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი ჯამს და ამაღ დავშვერ“ (442, გვ. სპე). ვახტანგის განმარტება არ გაიზიარეს ქართული ეკლესიის მესვეურებმა და არც XIX საუკუნის რუსთველოლოგებმა. თუმცა ვახტანგის წრეში პოემის ამგვარი განმარტება გავრცელებულა. ჩვენს აზრით, ვახტანგ VI-ის ამ თვალსაზრისის გავლენას განიცდის დაიით გურა-მიშვილი (386, გვ. 22):

ოღესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,

ფესე ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.

ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა,

ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ვნახეო და.

თანამედროვე რუსთველოლოგიაში ვახტანგის თარგმანის ძირითადი ხაზი ნაძალადევი და ხელოვნურადაა მიჩნეული (28, გვ. 426).

და, რუსთველი ღვთისმეტყველიც იყო). მაშასადამე, ანტონ პირველის აზრით, რუსთველი პოტენციით იყო ღვთისმეტყველი: რომ მოეწადინებინა, მაშინ იქნებოდა (ან სადაც სურდა, იქ იყო) ღვთისმეტყველი. აქედან კი ის დასკვნა გამოდის, რომ რუსთველს არ სურდა, ჰქონოდა არ სურდა (ან ყველგან არ სურდა) ღვთისმეტყველება. ისეთი ნაწარმოები კი, რომლის ავტორს არ სურს იყოს ღვთისმეტყველი (ან რომელიც ყველგან ღვთისმეტყველური არ არის), ორთოდოქსული ეკლესიის თვალსაზრისით, ჰქონდა არ სურდა ქრისტიანული ვერ იქნება¹. ანტონის აზრით, სწორედ ესაა რუსთველის პიროვნების ძირითადი ნაკლი, ამიტომ დაშურა იგი ამოდ.

ვეფხისტყაოსანი აშკარად არაქრისტიანულ ნაწარმოებად მიაჩნია ტიმოთე მთავარეპისკოპოსს. იგი პოეტის შესახებ წერს: „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყენა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე: თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა, და ამისა გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღმთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (383, გვ. 80)².

ქართლის მთავარეპისკოპოსის აზრი ნათელია. იგი პოემას მორალურ-ზნეობრივი თვალსაზრისით ქრისტიანული ეთიკისათვის შეუწყნარებელ თხზულებად მიიჩნევს.

ამგვარად, ეკვი არ არის, რომ ქართული ეკლესია, იხილავს რა პოემას ქრისტიანული ეთიკის პოზიციებიდან, მის მორალურ-ზნეობრივ მხარეს არაქრისტიანულად თვლის. ზომ არ შემცდარა ქართული ეკლესია? შემთხვევითი ხომ არ არის ქართული ეკლესიის მესვეურთა ნააზრევი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ — არა. ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსნის ზნეობა საშაგალითო არ არის.

ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები

ქრისტიანული გამოცხადებით ზნეობრივი კანონის მთელი არსი და სიკეთის უმთავრესი სტიქია ესაა სიყვარული, მაგრამ არ არსებობს სიკეთე, გარდა ღმერთისა, რადგანაც „არავინ არს

¹ სწორედ ეს გარემოება არ არის სათანადოდ გააზრებული იმ ნაშრომებში, რომლებიც ცდილობენ ანტონ კათალიკოსის თვალსაზრისი რუსთველზე ერთგვარად „შეაზრიონ“ (58, გვ. 40).

² ეს მინაწერი ტიმოთეს თვალპირველად აშიაზე შეუსრულებია. შემდეგ ერთ-ერთ ხელნაწერში მინაწერი საკუთრივ ტექსტში შეუტანიათ და ტიმოთეს იგი სინტაქსურად გაუმართავს (114, გვ. 80).

ს ა ხ ი ე რ ი, გარნა მხოლოდ ღმერთი“ (მთ. 19,17) და ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი გარდა ღმერთისა, რადგანაც „ღმერთი სიყუარული არს... და ჩუენ ვცანთ და გურწმენა სიყუარული, რომელი აქუს ღმერთსა ჩუენდა მომართ“ (1 იოანე 4,16). ჩვენი ზნეობრივი სრულყოფის ხარისხი განისაზღვრება იმ ძალითა და ენერგიით, რომლითაც ჩვენ მივისწრაფვით ღმერთისაკენ, როგორც უმაღლესი სიკეთისაკენ, რამდენადაც ქრისტიანული მოძღვრებით უდიდესი და უპირველესი მცნება, რომელიც უფალმა ადამიანებს ასწავლა ესაა: „შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა“ (მთ. 22,37; მრ. 12,30).

ღვთაებისაკენ ამაღლების ამ გზაზე პირველ რიგში აუცილებელია მკაცრი დაცვა ზნეობრივი კანონისა: „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმარუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა და შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მთ. 19, 18. 19). ხოლო იმას, ვისაც სურს მთელი თავდავიწყებით შეუერთდეს ღვთაებას, იესო ასწავლის: „უკუეთუ გნებავს, რაჟთა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯეცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მთ. 19,21). ღმერთისაკენ ანუ სიკეთისაკენ მისწრაფების გზაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, რომ არ მოიმოქმედო ბოროტი, არამედ იმას, რომ არა იზრახო ბოროტი, რომ საზოგადოდ განეშორო ბოროტ აზრებს. იმისათვის კი, რომ განეშორო ბოროტ ზრახვას, მთლიანად უნდა უარყო ზორციელი, ამქვეყნიური, ადამიანური აზრი. ფიქრი და მისწრაფება და დაამკვიდრო შენში მხოლოდ სულზე, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, ღვთაებრივ არსებაზე ფიქრი, „რამეთუ ზრახვა იგი კორცთაჲ მტერთაჲ არს ღმრთისა; რამეთუ სჯულსა მას ღმრთისასა ვერ დაემორჩილები და ვერცა ძალ-უტ“ და „ზრახვა იგი კორცთაჲ სიკუდილ არს, ხოლო ზრახვა იგი სულისაჲ ცხოვრება არს და მშუღობა“ (რომ 8,7.6). ღვთაებრივი კანონი გადაჭრით გმობს ზორციელ ცხოვრებას, მიწიერ აზროვნებას, ამქვეყნიურ ფიქრებს, ადამიანურ საქმეებზე ზრუნვას: „რამეთუ რომელნი-იგი კორცთა შინა არიან, ღმრთისა სათნო-ყოფად ვერ ძალ-უტ“ (რომ, 8,8). და სწორედ ეს ხორციელი ცხოვრება, რომელიც უპირისპირდება სულიერ ცხოვრებას, არის ბოროტება, ცოდვა, ანუ სიკეთის საწინააღმდეგო მოქმედება.

ცოდვა ღვთისმეტყველების ენაზე ეწოდება როგორც შეგნებულ, ასევე შეუგნებელ გადახვევას ღვთაებრივი მცნებისაგან; ღვთაებრივი მცნების დარღვევას როგორც საქმით და სიტყვით, ასევე მხოლოდ განზრახვით, გაფიქრებით. მოციქულის განსაზღვრებით ცოდვა არის უკანონობა: „ცოდვა იგი არს უსჯულოებაჲ“ (1 იოანე 3,4). ცოდვა

სხვადასხვაგვარია. გამოყოფენ ცოდვის ორ ძირითად კატეგორიას: ერთია გრძნობითი ხასიათის ცოდვა, რომელიც გრძნობით დაკმაყოფილებაში და ცხოვრებისეულ ტკობაში მდგომარეობს; მეორეა სულიერი ხასიათის ცოდვა: სიამაყე, ქედმაღლობა და სხვა; ცოდვის სხვადასხვა კატეგორიაზე მოციქულიც მიუთითებდა: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულის თქუმაჲ ჯორცთაჲ და გულის თქუმაჲ თუალთაჲ და სილალე ამის ცხორებისაჲ“ (I იოანე 2,16). ღვთისმეტყველებაში ღვთაებრივი მცნების დარღვევა გაგებულია როგორც საკუთარი ნების დაყენება უფლის კანონის ადგილზე: ვინც მიჰყვება საკუთარ ნებას, ის ეწინააღმდეგება ღმერთს. ამ კუთხით სცოდავს არა მხოლოდ ის, ვინც შეურაცხყოფს მოყვასს, არამედ ისიც, ვინც არ ეხმარება მოყვასს; რამდენადაც ღვთაებრივი მცნება არა მარტო ბოროტებისაგან განშორებას, არამედ სიკეთის ქმნასაც მოითხოვს.

ცოდვა შეიძლება იყოს: გულისთქმითი, სიტყვიერი და საქმითი. ჩადენილი „უსჯულობის“ შინაარსის მიხედვით ცოდვა სამგვარია: ცოდვა ღმერთის წინაშე (ურწმუნობა, ერესი და სხვა), ცოდვა მოყვასის წინააღმდეგ (მოკვლა, ქურდობა, ცილისწამება და სხვა), ცოდვა საკუთარი თავის წინაშე (გარყვნილება, გაუმაძღრობა და სხვა).

მოციქულის აზრით, ქრისტიანი ცოდვისათვის უფრო მკაცრად ისჯება, მაგრამ ისჯება წარმართიც, მასაც შეეძლო არ ჩაედინა ცოდვა (რომ. 1, 14—32). საზოგადოდ წარმოდგენა ცოდვაზე დამანასიათებელია არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ ყველა განვითარებული საზოგადოების რელიგიისათვის.

ქრისტიანული სიყვარულის არსი, რომელიც ზნეობრივი მოძღვრების ცენტრში დგას, თვითშეწირვაში, საკუთარი პიროვნების მსხვერპლად მიტანაში, თავგანწირვაში მდგომარეობს: „უარ-ყავნ თავი თვისი“ (მთ. 16, 24), — ასწავლის უფალი მორწმუნეებს. ბოროტების არსი კი თავმოყვარეობაში, საკუთარი პიროვნების სიყვარულში მდგომარეობს. ჭეშმარიტი ქრისტიანული სიყვარული არ ემსახურება საკუთარ მიზნებს. იგი არ იღვწის თავისთვის, არც თავისი მისწრაფებებისა და სურვილებისათვის, რადგანაც „სიყუარული... არა ეძიებნ თავისასა,... არად შეპრაცხის ბოროტი“ — „...не ищет своего,... не мыслит зла“¹ (I კორ. 13,5). მაგრამ სად არის ზღვარი საკუთარი თავის სიყვარულსა და მოყვასის სიყვარულს შორის? ამაზეც ნათლად პასუხობს „საღვთო წერილი“, რადგანაც, ვისაც უყვარს თავისი მშობლები, იგი მოქმედებს ღვთაებრივი კანონით, მეხუთე მცნებით („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“), მაგრამ, ვისაც უყვარს თავისი ცოლი,

¹ „ახალი აღთქმის“ რუსულ თარგმანს ყველა შემთხვევაში ვიმოწმებთ 1911 წლის გამოცემით (498).

უყვარს საკუთარი თავი, რადგანაც „რომელსა უყუარდეს ცოლი თვის, თავი თვის უყუარს“ (ეფეს. 5,28).

ამგვარად, ქრისტიანული გამოცხადებით, პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ორი სახე სიყვარულისა:

ერთი მხრივ, თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა. იგი არის უმაღლესი სახე საკუთარი სულის, საკუთარი მეობის სიყვარულისა. რამდენადაც, უყვარს რა ღმერთი, ადამიანს უყვარს ღმერთში საკუთარი თავი, თავისი უმაღლესი მეობა — გამოხატულება ღვთაებრივი საწყისისა. ღმერთისადმი სიყვარული ანიჭებს მას უმაღლეს ნეტარებას. ასეთ სიყვარულში მდგომარეობს ქრისტიანული ზნეობის არსი, სიკეთე. ღმერთისადმი სიყვარული და მოყვასისადმი სიყვარული არის ამქვეყნად ადამიანური სიკეთის გამოვლენის ანუ ქველმოქმედების უმაღლესი ფორმები. ქრისტიანული ეთიკით, ამქვეყნად, ადამიანთა მოქმედებაში ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა არის ქველმოქმედება. ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქველმოქმედება ერთგვარად იგივე სიკეთეა.

მეორე მხრივ, საკუთარი თავის, საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, საკუთარი ინტერესების, საკუთარი მისწრაფებების სიყვარული. სწორედ სიყვარულის ამ სახეობას მიჰყავს ადამიანი ცოდვამდე. უფრო მეტიც, თვით ამგვარი სახე სიყვარულისა, ადამიანში ამგვარი ზრახვების არსებობა არის უკვე ცოდვა: და ის, ვინც მისდევს საკუთარ წადილს, საკუთარ ინტერესებს, საკუთარ მისწრაფებებს, არის ცოდვილი.

რელიგიური თვალსაზრისით ადამიანი თავისი ამქვეყნიური მისწრაფებებით, თავისი ხორციელი ინტერესებით ვერ პოულობს ცხოვრების, არსებობის ჭეშმარიტ გზას. რამდენადაც ჭეშმარიტება სულის სიკეთეში მდგომარეობს, ყოველი ინტერესი კი ზორცს ემსახურება. ადამიანი თავისი მისწრაფებებით აკეთებს მას, რაც მის ღვთაებრივ მეობას, მის სულს არ უნდა. ამიტომაც, როცა ჩვენში ადამიანი მოქმედებს და არა ღვთაებრივი კანონი ანუ გამოცხადების მცნებანი, ცოდვა მოქმედებს. ასე განმარტავდა ამ თვალსაზრისს მოციქული პავლე:

„ესე უწყით, რამეთუ სჯული სულიერი არს, ხოლო მე კორციელ ვარ და განფრდილ ცოდვასა შინა. რამეთუ რომელსა-იგი ვიქმ, არა ვიცი; რამეთუ არა რომელი-იგი მე მნებავს, მას ვიქმ, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ვპყობ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ. რამეთუ უწყი, ვითარმედ არაჲაჲ დამკუდრებულ არს ჩემ თანა, ესე იგი არს,

ქორცთა შინა ჩემთა, კეთილი, რამეთუ ნებაჲ იგი წინა მიც მე, ხოლო საქმედ კეთილისა მის არა ვჰპოვებ. რამეთუ არა რომელი-იგი მნებაჲს კეთილი, მას ვჰყოფ, არამედ რომელი-იგი არა მნებაჲს ბოროტი, მას ვიქმ. ხოლო უკუეთუ, რომელი-იგი მე არა მნებაჲს და მას ვჰყოფ, არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკვდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ“ (რომ. 7,14.15.17—20).

ვეფხისტყაოსნის იდეალურ გმირთა ზნეობა ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით

დავუბრუნდეთ ვეფხისტყაოსანს. ვფიქრობთ, ზედმეტია მტკიცება, რომ ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება, ზემოთ ჩამოყალიბებული მრწამსის მიხედვით სიკეთედ არ ჩაითვლება. თავისთავად ცხადია, რომ ნესტანისა და ტარიელის ინტერესები, მათი მიზანი და მისწრაფებანი სწორედ ის ხორციელი მისწრაფებებია, რომელთაც მოციქული ცოდვას უწოდებს. ხოლო ნესტანისა და ტარიელის სიყვარული არის არა თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა, არამედ საკუთარი თავის სიყვარული („რომელსა უყუარდეს ცოლი ჟუსი, თავი ჟუსი უყუარს“), საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, ინტერესების, მისწრაფებების სიყვარული. ეს აზრი დაუფარავადაა ჩაქსოვილი მათ გრძნობაში: „მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოვლსა ზიძე-სძღობასა“ (540). საზოგადოდ ნესტანის პიროვნების, მისი ხასიათის ერთ-ერთი ძირითადი თვისება არის სწორედ ის, რაც ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით ს უ ლ ი ე რ ი ზ ა ს ი ა თ ის ცოდვად ითვლება, ესაა თავმოყვარეობა, სიამაყე და ქედმაღლობა¹. ტარიელისა და ნესტანის საქციელი ფარსადანის მიმართ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, არის დარღვევა „უფლის მეხუთე მცნებისა“ („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“). ნესტანისა და ტარიელის თათბირი სასიძმოს მოსაკლავად და ფატმანის წაქეზებით ავთანდილის მიერ ჭამნაგირის მოკვლის გადაწყვეტა, რელიგიური ეთიკით, არის ცოდვა შეგნებული, თავისუფალი, რო-

¹ ნესტანი „ფაქიზი ზნეობის ქალია, დიდბუნებოვანი მანდილოსანია. თავიდანვე შვეილი, წყნარი, მორცხვი, შორიდალი, ენამკვერი და წყლიანი“ (31, გვ. 206). მაგრამ ამავე დროს იგი იყო „მახილი გრძნობის თავმოყვარე, პატივმოყვარე და უფლებამოყვარე ქალი“ (31, გვ. 208). ნესტანში ყველა ეს თვისება პარმონიულადაა შერწყმული. „თქმა არ უნდა, რომ ნესტანი იყო ძლიერი გენების პატრონი ქალი, უზომოდ წრფელი და უაღრესად თავმოყვარე“ (იქვე). სიტუაციისდა მიხედვით ნესტანი: ხასიათში სხვადასხვა თვისება წამოიწეწეს წინა პლანზე. შობილების უსამართლო საქციელმა „გააცოფა სათნო ნესტანი, ... გახადა იგი ურჩი, უკმეზი, კერპი“ (31, გვ. 212); „შვილი, ასული უღმობელია შობილების მიმართ, ზომიანე მკაცრია, უდიერია და უხეშია“ (31, გვ. 210).

დესაც ადამიანი გადაწყვეტს, განიზრახავს „უსჯულობას“, უკანონობას და არ ცდილობს წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. რაც შეეხება ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლას და ავთანდილის მიერ ჭაშნავაძის მოკვლას, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ესაა ცოდვა საქმითი, მიმართული მოკვასის წინააღმდეგ. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ არც ნესტანს და არც ტარიელს არა აქვთ შეგნებული თავიანთი „დანაშაული“. მათ არ მიაჩნიათ, რომ ცოდვა ჩაიდინეს (მდრ. 40, გვ. 56). ნესტანის დაქარგვით უმაგალითო ჭირში ჩავარდნილი ტარიელი არც ერთხელ არ ფიქრობს იმაზე, რომ ეს ჭირი იმ ცოდვის პასუხია, რომელიც მან ჩაიდინა. ქაჭეთის ციხეში დამწყვედელი ნესტანის უღრმესი ლირიზმით გამსჭვალულ წერილში, რომელშიც მრავალგზისაა ხაზგასმული, რომ მათ სოფელმა და ბედმა უყო ყოველივე, რაც დაემართათ, არც ერთხელ არაა მინიშნებული მათ მიერ ჩადენილ ცოდვაზე¹. თუ წმინდა რელიგიური ენით ვიტყვით, გმირებს არ ახასიათებს მონანიების გრძნობა, ურომლისოდაც ქეშმარიტი რელიგიური განცდა წარმოუდგენელია². და რითაც მკვეთრადაა გამსჭვალული შუა და ახალი საუკუნეების მთელი ლიტერატურა. საკმარისია დავასახელოთ წმინდა ავგუსტინეს „აღსარებანი“ (წგ. I, თავი VII); დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თომა აქვინელის ფუნდამენტალური ნაშრომის „სუმმა წარმართთა წინააღმდეგ“ („Summa contra Gentiles“) მეორე წიგნი, რომელიც მიძღვნილია ადამიანური სულის პრობლემებისადმი; რუსოს „სავოიელი ვიკარის აღსარება“, რომელიც ჩართულია „ემილის“ მეოთხე თავში; ტოლსტოის „ადღვომა“ და დოსტოევსკის „დანაშაული და სასჯელი“.

ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, რუსთველის გმირები სცოდავენ, ცოდვას ჩადიან და არ ინანიებენ მას. მაშასადამე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, პოემის იდეალური პერსონაჟები ბოროტებასთან არიან ნაზიარები და არა სიკეთესთან. ამდენად, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინა-

¹ უფრო მეტიც; ფატმანისადმი წერილში ნესტანი თავის ჭირს უკავშირებს საკუთარ თავბრუს და მის გადაწყვეტილებას, მის მიზნებს, მის „დანაპირებს“: „ავად მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები!“ (1286). რამდენადაც ვმირმა საკუთარი ჭირი დაუკავშირა საკუთარ მოქმედებასა და მიზანდასახულობას, ეს უკანასკნელი, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე, უთუოდ ცოდვად უნდა აღეჭვა. მაგრამ ნესტანს არ მიაჩნია, რომ მან შესცოდა და რომ ამდენად ჭირი, რომელშიაც თვითონ ჩავარდა, კანონზომიერია. ნესტანი ერთ სიტყვასაც არ ამბობს საკუთარ „ცოდვაზე“ და, რაც მთავარია, არ ინანიებს მას. ნესტანის სიტყვებში ნაცვლად მომნანიებელი მცოდველისა იმედგაცრუებული ადამიანის ხმა ისმის.

² ამ თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება პოემის გმირთა აზროვნებისაგან საკუთრივ ავტორის კონცეფცია. რუსთველი პოემის პროლოგშივე შესთხოვს ღმერთს საკუთარი, სულის „მუნ თანა წასატანი“ ცოდვების შეგმობუქებას (2).

რე, სავსებით სწორია პოემის მიმართ წამოყენებული ბრალდებანი: „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“, „არას გვარგებს საუკუნოს, რადღე იქმნას აღსასრულად“, პოემამ „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება“.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, სინამდვილეში ამ ბრალდებებს არ იმსახურებს „ვეფხისტყაოსანი“ (195, გვ. 285). პოემის გმირები არ ჩადიან ბოროტებას. მათი ზნეობა მაღალმორალურია, წმინდაა. პოემაში სწორედ საუკეთესო ადამიანური თვისებები და ღირსებებია გაიდვალებული. ქრისტიანულმა ეკლესიამ თავისი კუთხით შეხედა პოემას და იქიდან შეაფასა მისი ეთიკა. ამიტომაც რუსთველოლოგიამ არ გაიზიარა ქართული ეკლესიის აზრი პოემის მორალურ მხარეზე. სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დიდი ხანია დსახბუთებულია, რომ ნესტანის სახე არის „სახე დიდი ემოციური და ინტელექტური პიროვნებისა, ღრმად გრძნობიერი და ღრმად იდეური მებრძოლი სათნოებისა“ (31, გვ. 217). „ნესტანი სრულყოფილი ჰარმონიული პიროვნებაა“ (31, გვ. 206). ტარიელიც „სრულქმნილი რაინდის საკაცობრიო მიმზიდველი“ სახეა (32, გვ. 202). „ტარიელი უებრო რაინდია როგორც ფიზიკური მძლეობით, ისე მაღალი მორალური თვისებებით“ (32, გვ. 187).

ყველაზე მეტად ნიშანდობლივი ის არის, რომ რუსთველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას, იგი ქება-დიდებას ასხამს მის საყვარელ პერსონაჟებს, ეთანხმება მათ, აიდეალებს მათ ზნეობას.

ჩვენი აზრით, დასკვნა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: პოემა აგებულია თავისებურ ეთიკურ სისტემაზე. რუსთველის მიერ პოემის საფუძველში ჩაქსოვილი მორალურ-ზნეობრივი პრინციპები არ ეთანხმება ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს. რუსთველი ახალ ეთიკას გვთავაზობს, ახლებურ ზნეობრივ სისტემაზე აგებს ნაწარმოებს.

სიკეთისა და ქველმოქმედების არსი ვეფხისტყაოსნის ეთიკურ კონცეფციაში

რუსთველის ეთიკური სისტემის ცენტრში, საპირისპიროდ ქრისტიანული მორალურ-ზნეობრივი მოძღვრებისა, დგას არა ღმერთი, არამედ ადამიანი (70, გვ. 153; 180, გვ. 281), ამქვეყნიური ცხოვრება (286, გვ. 70; 178, გვ. 99—100), ადამიანური იდეალები, რეალური ცხოვრების საუკეთესო მიზნები და მისწრაფებები (288ა, გვ. 92—94), „ამქვეყნიური, მიწიერი, მატერიალური გარემო, საზოგადოების მატერიალური და სულიერი ცხოვრების რთული სინამდვილე“ (28, გვ. 226). ესაა რუსთველის ზნეობრივი სისტემის ძირითადი ღერძი.

პოემის ეთიკური კონცეფციით სიკეთე ბედნიერებაში მდგომარეობს. მხოლოდ ეს ბედნიერება ადამიანური ნეტარებაა, ამ-

ქვეყნიური ბედნიერებაა და არა ღვთაებისაკენ, როგორც სიკეთის უმადლესი გამოხატულებისაკენ სწრაფვა (287; გვ. 196—197)¹. პოემა ამტკიცებს, „რომ სიცოცხლე დიდი სიკეთეა, დიდი ბედნიერებაა“ (28, გვ. 228). სიცოცხლისადმი სიყვარული პოემაში სიტყვიერადაცაა აღიარებული (95, გვ. 91): „მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს!“ (745). პოემის გმირთა მოქმედების მიზანი „ღვთაებრივ მცნებათა“ დაცვა კი არ არის, არამედ — ამქვეყნიური, ადამიანური ბედნიერების, ადამიანური ნეტარების მიღწევა, ამაღლებული სულიერი ღტოლვის, წმინდა „მიწიერი სიყვარულის“ გამარჯვება.

ვეფხისტყაოსანშიც სიკეთის ანუ ბედნიერების გამოხატულების ძირითადი ფორმა, ისევე როგორც ქრისტიანულ რელიგიაში, არის სიყვარული, მხოლოდ განსხვავებით ქრისტიანული ეთიკის პრინციპებისაგან პოემის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი, ღვთაებებს სიყვარული არის არა ღვთაებრივი, არამედ ამქვეყნიური. პოეტი პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვენე ზელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“ (21). მართლაც და პოემა ზორციელი, ამქვეყნიური, სიყვარულის აპოთეოზია. პოემის გმირთა მისწრაფება, მათი მოქმედების საბოლოო მიზანი სიყვარულის გამარჯვებაა. „ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახლდომა“ (1543) — ასკენის პოემის დასასრულს რუსთველი როსტევეანის პირით. პოემისათვის სიყვარული არის ამქვეყნიური ცხოვრების ყველაზე დიდი საუნჯე, რომლის წინაშეც უძღურია ყოველგვარი ბოროტება.

პოეტს სიყვარული ძალიან ფართოდ ესმის: სიყვარული არის გრძნობა, რომელიც აკავშირებს ადამიანებს; ერთი მიზნით რაზმავს მათ, შინაარსს აძლევს მიწიერ, ადამიანურ ყოფას. ამ გაგებით სიყვა-

¹ ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პოემის გმირთა კონცეფციით გამორიცხული იყოს იმქვეყნად, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთება. პოემის გმირთა რელიგიური წარმოდგენით ხაზგასმულია სულის უკვდავებაც, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებისაკენ ამაღლებაც და იმის რწმენაც, რომ სიკვდილის შემდეგ სულთა ერთი ნაწილი მიწაში, ქვესკნელში დამკვიდრდება და მეორე — ზეცაში, სამოთხეში. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია გმირები მიისწრაფვიან ზეცისაკენ, სამოთხისაკენ, ღმერთისაკენ: „მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792). მაგრამ ეს არის რწმენის სფერო. ერთია რწმენა და მეორეა მისი გამოხატულება მოქმედებაში, ზნეობაში, ეთიკაში. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის გამსჭვალული ამ რწმენით. უფრო ზუსტად, გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის შთაგონებული მხოლოდ და მხოლოდ იმქვეყნიური ცხოვრებით. ე. ო. გმირთა ამქვეყნიური ცხოვრება და მოქმედება არ არის ნორმირებული „ღვთაებრივი მცნებებით“ იმქვეყნად სასულიეროში შესასვლელად. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება ამქვეყნიური მიზნებითაა განპირობებული.

რული აერთიანებს მიჯნურონასაც და მეგობრობასაც (266, გვ. 70; შდრ. 120). რუსთველის მეგობრობის საფუძველი სიყვარულია:

ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჳირსა არ დამრიდად,

გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად (705).

ავთანდილისა და ტარიელის მეგობრობა თავისებური ფორმაა სიყვარულისა. ასე ესმით გმირებს მათი ერთმანეთს შორის კავშირი. ერთი მხრივ, ავთანდილი უმტკიცებს როსტევანს: „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ (790). მეორე მხრივ კი, ტარიელი ეკითხება ავთანდილს: „უცხოს უცხო აგრე ვითა შეგიყვარდი?“ (668). მეგობრობა და მიჯნურობა პოემისი ერთიმეორეს გულისხმობს (28, გვ. 149; 210, გვ. 44). სიყვარული არის სწორედ ის ადამიანური ძალა, რომელიც რუსთველმა დაუპირისპირა ბოროტებას და რომლის უძლეველობა იქადაგა.

მაშასადამე, ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური სისტემით სიკეთე, რომლისკენაც ისწრაფვიან პოემის გმირები, ბედნიერებაში მდგომარეობს და ამ ბედნიერების გამოხატულების უმთავრესი სტიქია არის ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული.

ეთიკური სისტემები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უჭირავს მათში სათნოებით მოქმედებას, ანუ ქველმოქმედებას. პოემის სიუჟეტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ვეფხისტყაოსანში ქველმოქმედება გააზრებულთა სიკეთის ანუ ბედნიერების მიღწევის საშუალებად. პოემის სიუჟეტური გააზრების მიხედვით თუ ტარიელისა და ნესტანის შეერთება, შეუღლება სიკეთის ანუ ბედნიერების უმაღლესი გამოხატულებაა, ავთანდილის მთელი მოქმედება (დახმარება ტარიელისადმი ნესტანის ძებნაში) არის ქველმოქმედება, იგი არის საშუალება ამ სიკეთის (ბედნიერების) მისაღწევად. ავთანდილის მოქმედება მთელი თავისი თანმიმდევრობით (ჳაშნაგირის მოკვლის ეპიზოდითურთ) ემსახურება ნესტანისა და ტარიელის ბედნიერებას და შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ ამ ბედნიერების მიღწევის საშუალებად, ანუ, ეთიკის ენაზე, ქველმოქმედებად¹. ეთიკურ კონცეფციებში, რომლებშიაც ქველმოქმედება მიჩნეულია საშუალებად, ეს საშუალება ყოველთვის არის არა შემთხვევითი, არამედ წინასწარ გააზრებული, მოთქმებული, თავისუფალი ნებით არჩეული გზა სიკეთის ანუ ბედნიერების მისაღწევად. ამგვარ

¹ ავთანდილის მოქმედება ერთგვარად შთაგონებულია ქრისტიანული თეზითაც: „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“. ამ საკითხზე დაწერილებით იხილეთ ქვემოთ.

მოქმედებად პოემის სტრუქტურაში ჩანს არა მხოლოდ ავთანდილის მოღვაწეობა, არამედ სასიძოს მოკვლის მთელი ეპიზოდი. ხვარაზმ-შაპის ძის მოკვლა არის ნესტანისა და ტარიელის მიერ თავისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარ გააზრებული და მოფიქრებული გზა, საშუალება ბედნიერების მისაღწევად. რამდენადაც ეს ბედნიერება არის უმადლესი სიკეთე, რომლისკენაც მიისწრაფვიან გმირები, ამ სიკეთის მიღწევის საშუალება არის ქველმოქმედება.

ასევე ესახებათ თვითონ მოქმედ გმირებს თავიანთი საკუთარი მოქმედება: „ქმნა მართლისა სამართლისა ზესა შეიქმს ხმელსა ნედლადო“ (545) — ასკენის ნესტანი. ამ განმარტებით „მართალი სამართლის ქმნა“ არის სასიძოს მოკვლა, ხოლო „ხმელი ხის განედლება“ — შედეგი ამ მოქმედებისა. ფიგურალური გამოთქმა „ზესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“ გულისხმობს სიკეთეს, ბედნიერების მიღწევას. ხოლო სასიძოს მოკვლა, რომელსაც გმირი „მართალი სამართლის ქმნას“ უწოდებს, არის გზა ამ სიკეთის მისაღწევად. ამასთანავე ექვი არაა, რომ ამ უკანასკნელ ფიგურალურ გამოთქმაში („ქმნა მართლისა სამართლისა“) ქველმოქმედება მოიაზრება¹. საზოგადოდ ხმელი ხის განედლება ხალხის აზროვნებაში გავრცელებული სასწაულებრივი მოვლენაა და იგი უპირატესად სათნოებითი მოქმედების, ქველმოქმედების შედეგად ან უშუალოდ სიკეთედაა მიჩნეული. ამ მხრივ საგულისხმოა ერთი ქართული ხალხური ზღაპარი „მოხუცი სტუმარი“ (485, გვ. 57—61), რომელშიაც მოხუცი, რომელიც ღმერთის, ან ღვთაებრივი ძალის განსახიერებაა, ღარიბი მთიბავის ხელში ვაზის წნელს

¹ „ქმნა მართლისა სამართლისა“ ანუ საუკეთესო სამართლის განხორციელება, ე. ი. უმადლესი სამართლიანობის დაცვა არის ქველმოქმედება, სიკეთის განხორციელების საშუალება, მაშასადამე, ერთგვარად სიკეთეც (სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება ზოგიერთი ეთიკური კონცეფციით არის მოქმედების მიზანი). უმაღლესი სამართლიანობის ამგვარი გააზრება ჩვეულებრივი მოვლენაა. მაგალითად: ანტიკურ საბერძნეთში ცნება $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ნაშნავდა ზოგჯერ სიკეთეს, ზოგჯერ უმაღლეს სამართლიანობას. არისტოტელემ ამ სიტყვაში სამართლიანობის უმაღლესი ფორმა, უტყუარი სიმართლე, მოიაზრა და განმარტა: „...καὶ ὅτε μὲν τὸ $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ καὶ $\delta\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ τὸν τοιοῦτον, ὅταν καὶ $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ καὶ $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\epsilon\rho\sigma\iota\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ τὸν $\delta\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$, τὸ $\xi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\epsilon\rho\sigma\iota\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ “ (Eih. Nic., 5, 10) — ერთი მხრივ, ჩვენ იმდენად ვაქვებ უტყუარ სიმართლეს და უტყუარად მართალ კაცს, რომ, ვაქვებთ რა, გადაგვაქვს ეს ცნება სხვა სიბრტყეზე, ვხმარობთ რა მას სიკეთის ცნების ნაცვლად, ამით კი გვინდა ვთქვათ, რომ ის, რაც შეიცავს თავის თავში უღიღეს სიმართლეს, ამავე დროს საუკეთესოცაა [„ნიკომაქეს ეთიკის“ ბერძნული ტექსტი ყველა შემთხვევაში მოგვყავს არისტოტელეს თხზულებათა პარიზის ცნობილი გამოცემით (502). მოყვანილი ციტატების ქართულად განმარტებისას ვყარდნობით ამ თხზულების რუსულ და ფრანგულ თარგმანებსაც (494; 501)].

აყვავებს, ყურძენს გამოაბამს და დაამწიფებს¹. ნიშანდობლივია, აგრეთვე, რუსული ხალხური ზღაპარი „ცოდვა და მიტევება“ (201, გვ. 52), რომელშიც ცოდვის მიტევების პასუხად ხდება სასწაული: იატაკზე ამოიზრდებიან ვარდები. ყველაზე მეტად მაინც საინტერესოა ხალხური ზღაპარი „მეუღაბნოვის მონანიება“ (201, გვ. 53); მეუღაბნოვემ, რომელმაც გაასამართლა დამნაშავე, უნდა მოინანიოს მანამ, ვიდრე არ აყვავილდება ხმელი ტოტი. ეს სასწაული ასრულდება მაშინ, როცა მეუღაბნოვე შეაგნებინებს ცოდვას ბოროტმოქმედს. ამ ზღაპარში, ისევე როგორც ვეფხისტყაოსნის შესაბამის ეპიზოდში, ხმელი ხის განედლება სიკეთის (ბოროტმოქმედის მიერ საკუთარი ცოდვის მონანიების) ნიშანია და იგი არის შედეგი ქველმოქმედების (მეუღაბნოვის მონანიების).

ძელის აყვავების სასწაული ქრისტიანულ მწერლობაში მრავალ წმინდანს მიეწერება. წმინდანი, რომელიც თავისი ქველმოქმედებითი ცხოვრებით ღმერთს სათნო ეყო, შემძლებელია ხმელი ხის აყვავებისა. ძელის აყვავება ამ შემთხვევაშიც ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენაა, რომელიც წმინდანის სათნოებითი მოღვაწეობის პასუხად შეიძლება მოხდეს. ასე მაგალითად, წმინდა გიორგის სასწაულთაგან 14 ტახტის სასწაულის არსი ძელის — ხმელი ხის აყვავებაა: მეუფე (ჯაქცხ) მაგნენტიოსი ავალებს წმ. გიორგის ლოცვით დაშალოს 14 სამეფო ტახტი ფიცრებად. ძელებმა ფესვები გაიდგან და მათგან ნაყოფის მომტანებმა ნაყოფი გამოიღონ. ამ დავალებას წმ. გიორგი ასრულებს (337ა, გვ. 7).

ამგვარად, ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებებით, ქველმოქმედება არის სიკეთის, ანუ ბედნიერების ბილწევის საშუალება.

საზოგადოდ ეთიკური თეორიები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად იმის მიხედვით, მიიჩნევენ ისინი ქველმოქმედებას საშუალებად თუ მიზნად (273, გვ. 199). თუ ვეფხისტყაოსნის მორალური კონცეფციით სათნოებითი მოქმედება არის მხოლოდ საშუალება ნიკეთის მისაღწევად; ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება მიზანია ამქვეყნიური მოქმედებისა. რამდენადაც სიკეთე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, უშუალო შედეგია ქველმოქმედების — სათნოებითი მოღვაწეობის. სათნოებით მოღვაწეობას ქრისტიანული ეთიკა თვლის თვითმიზნურ მოქმედებად.

¹ ეს ზღაპარი ვეფხისტყაოსნის ცნობილ აფორიზმს პირველად დაუკავშირა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორმა ელ. ვირსალაძემ რუსთაველის 800 წლისთავისადმი მიძღვნილ ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო სესიაზე წაკითხულ მოხსენებაში 1966 წელს.

მას აფასებს თავისთავად და არა მისგან გამომდინარე შედეგის მიხედვით (იქვე). ამიტომაც, რომ, ფილონის აზრით, ქველმოქმედება არის ხორციელობისაგან განთავისუფლება და იგი განხორციელდება ღვთაებასთან შეხებით, შეერთებით (222, გვ. 235). ქრისტიანი მორწმუნე ჩადის რა ქველმოქმედებას, თავისი მოქმედების შედეგს ხედავს თვით ამ მოქმედებაში. იგი „ტკბება“ თავისი მოქმედებით, მას იგი წარმოუდგენია სიკეთედ, რამდენადაც, ქრისტიანული ზნეობით, სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა ამქვეყნად არის „ღვთაებრივ მცნებათა“ დაცვა, ე. ი. ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება. ამდენად, ვეფხისტყაოსნის ეთიკა, ხედავს რა ქველმოქმედებაში საშუალებას სიკეთის მისაღწევად, პრინციპულად უპირისპირდება ქრისტიანულ მორალურ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც სათნოებითი მოქმედება არის მიზანი მოქმედებისა; ქველმოქმედებაში უშუალოდ არის გამოხატული სიკეთე. ამიტომაც, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური კონცეფციით, ქველმოქმედებად გააზრებული უმთავრესი სიუჟეტური მომენტები პოემისა, ქრისტიანული ეთიკის პოზიციიდან, პოემის გმირთა მოქმედებაში ყველაზე მეტად შეუწყნარებელი, პრინციპულად მიუღებელია.

ნესტანისა და ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლა არის საშუალება, გზა დასახული მიზნის, გმირთა ბედნიერების (სიკეთის) მისაღწევად. ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლაც არის საშუალება, გზა დასახული მიზნის მისაღწევად, ფატმანის საიდუმლოს გასაგებად, რომელსაც უშუალოდ გმირების ბედნიერებამდე (სიკეთემდე) მივყავართ. ამიტომაც, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური კონცეფციით, ორივე მოქმედება არის ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება. მაგრამ, ქრისტიანული ეთიკით, რომელსაც ქველმოქმედება მიზნად მიაჩნია და რომელიც ყოველ მოქმედებაში სიკეთის გამოხატულებას ეძებს, რაღა თქმა უნდა, ეს მოქმედებანი არ ჩაითვლება ქველმოქმედებად. პირიქით, რამდენადაც რელიგიური თვალსაზრისით ყოველი „სჯულიერი“ მოქმედება არის ქველმოქმედება, ანუ ამქვეყნიური სიკეთე, ხოლო ყოველი „უსჯულო“ მოქმედება — ბოროტება, ორივე შემთხვევა, ქრისტიანული ეთიკით, მხოლოდ და მხოლოდ ბოროტებად აღიქმება.

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის მორალური კონცეფცია პრინციპულად განსხვავდება ქრისტიანული ზნეობრივი სისტემისაგან ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში — სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში. ვეფხისტყაოსნის ეთიკური კონცეფციით სიკეთე გმირთა მოქმედების მიზანია, იგი ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს და მისი საზომი აღამიანია (127, გვ. 81; შდრ. 196).

ქველმოქმედება კი არის საშუალება, გზა ამქვეყნიური ბედნიერების მისაღწევად.

რამდენადაც, ჩვენი აზრით, აშკარად ჩანს, რომ ამ ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტით რუსთველი ემიჯნება ქრისტიანულ ეთიკას. ბუნებრივია დაისვას კითხვა: რა მიმართებაშია ვეფხისტყაოსნის ზნეობრივი მოქმედების ეს პრინციპები ეთიკური აზროვნების იმ მემკვიდრეობასთან, რომელიც რუსთველის დროს არსებობდა?

სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში თითქმის ყველა ეთიკური სისტემა ძირითადად ორ ნაირსახეობას იძლევა. ერთი გააზრებით სიკეთე ქეშმარიტი, სრული ფორმით არ არსებობს ამქვეყნიურ, მიწიერ ცხოვრებაში; იგი ირეალური, ზერეალური მოვლენაა და მოიაზრება ან იდეის სახით, ან ღმერთის სახით. სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება კი სიკეთის გამოვლენის ამქვეყნიური ფორმაა, ქეშმარიტი სიკეთის შესაბამისი მიწიერი ცხოვრებაა. მეტ-ნაკლები ნაირსახეობით ამ კონცეფციას იზიარებს ერთი ხაზი ანტიკური ფილოსოფიისა (რომლის ყველაზე დიდი წარმომადგენელია პლატონი), რელიგიური (იუდაისტური, ქრისტიანული და მაჰმადიანური) კონცეფციები, ნეოპლატონური ფილოსოფია და ყველა რელიგიურ-მისტიკური სექტა.

მაგრამ არსებობდა ეთიკური აზროვნების სხვა ნაირსახეობა, დამახასიათებელი ანტიკური აზროვნების მეორე ხაზისათვის, რომელმაც წარსულში ფილოსოფიური გაფორმება ყველაზე ნათლად არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაში პოვა და რომელიც განახლდა და აღდგა დასავლეთ ევროპის გვიანდელ შუასაუკუნეებრივ და რენესანსულ აზროვნებაში.

არისტოტელეს მორალური კონცეფცია თავისებურად გადააზრება, განვითარება და სისტემაში მოყვანაა სოკრატესა და პლატონის ეთიკური შეხედულებებისა (შდრ. 329, გვ. 129—130).

პლატონის ზნეობრივი მოძღვრება ექვემდებარება მისეული ზეგრძნობიერი არსებობის იდეებს. ფილოსოფოსის აზრით, „ქეშმარიტ, შინაგან თავისთავადობას“ ანუ უმაღლეს სიკეთეს აღამიანი აღწევს „მხოლოდ ზეგრძნობიერი სინამდვილის შემეცნებით“. ამისათვის კი საჭიროა საკუთარი შინაგანი ხედვის მიმართება იდეალური სამყაროსადმი და დაპირისპირება და მოწყვეტა ამქვეყნიური, გარემომცველი სინამდვილიდან. თანახმად სოკრატესი, პლატონის აზრით, „ამ ახალი ცხოვრების შინაარსი“ უნდა იყოს შემეცნების უმაღლესი სახეობის, იდეათა სამყაროს შემეცნების ხედვის შექმნა. ამიტომაც ეს იდეალური მისწრაფება, რომელიც გამოიხატება პლატონთან სიტყვით სიყვარული (ἔρως), ამქვეყნიური არსებობის განმსაზღვრელია და ეთიკური სისტემის ცენტრში დგას. ეთიკური იდეალის გააზრებაში

არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება პლატონს. არისტოტელეს აზრითაც, „უმაღლესი სიკეთე უნდა დავინახოთ არა კმაყოფილებაში, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით“, არამედ კმაყოფილებაში და ნეტარებაში, რომელიც შექმნილია პიროვნების მიერ საკუთარი სულიერი არსების გააზრებით; თანახმად პლატონისა, არისტოტელეც ფიქრობს, რომ უმაღლესი ნეტარება „მიიღწევა მხოლოდ შემეცნებით და თანაც შემეცნების უმაღლესი სახეობით, ფილოსოფიით“. მაგრამ არისტოტელემ მოხსნა პლატონისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი გათიშვა ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის. არისტოტელეს აზრით, ამქვეყნიური სინამდვილე არის იდეალური არა მიბაძვით უმაღლესი სამყაროსადმი, არამედ თავისდათავად. ადამიანი უმაღლეს სიკეთეს მიაღწევს „არარეალური სინამდვილისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლით“, არანედ აქტიური მონაწილეობით და ჩართვით ამქვეყნიურ სინამდვილეში. შემეცნების მეშვეობით სულიერი არსების იდეალურ განვითარებას უნდა განაპირობებდეს პიროვნული სრულყოფა ადამიანისა, რომელიც ამქვეყნიური რეალობის ერთ-ერთი წევრია. არისტოტელეს ეთიკა უფრო შორდება პლატონს, ვიდრე ზოგადად მისი ფილოსოფია. უფრო მეტად ენათესავება იგი (არისტოტელეს ეთიკა) დემოკრიტეს აზროვნების ხაზს, რომელიც ადამიანის ქეშმარიტ ნეტარებას ხედავდა „ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ნორმალურ დამოკიდებულებაზე“ დამყარებულ სულიერ სიმშვიდეზე და ფილოსოფიურ შემეცნებაში (234, გვ. 90—93).

ჩვენი აზრით, აი, სწორედ ამ ეთიკურ აზროვნებას ენათესავება ვეფხისტყაოსნის ზნეობრივ-მორალური მსოფლმხედველობა. არისტოტელეს ეთიკა არის ის ეთიკური სისტემა, რომელსაც ემყარება რუსთველი პოემის ძირითადი ეთიკური პრობლემის გადაწყვეტაში.

არისტოტელეს ეთიკასთან რუსთველის ეთიკური შეხედულებების მიმართებისათვის

არისტოტელეს სახელით ჩვენამდე მოღწეულ ნაწერებში სამი ეთიკური თხზულებაა ცნობილი: „ნიკომაქეს ეთიკა“ (Ἠθικὰ Νικομάχεια), „ვედემეს ეთიკა“ (Ἠθικὰ Ἐθνητικὰ) და „დიდი ეთიკა“ (Ἠθικὰ Μεγάλη). ამ სამი თხზულებიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში უქვეყნულად არისტოტელესეულად თვლიან მხოლოდ „ნიკომაქეს ეთიკას“ (ზოგიერთი ამ თხზულებაში გვიანდელ ჩანართად მიიჩნევს V—VII თავებს). „ვედემეს ეთიკის“ საკითხი ღიად რჩება. მას ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს არისტოტელესეულად, ზოგი არა. ყველაზე ნაკლებად სანდოდ „დიდი ეთიკა“ მიაჩნიათ. იგი გვიან ელინისტურ ეპოქაში პერიპატოელთა სკოლიდან გამოსული თხზულება უნდა იყოს (340, გვ.

610—611). ამ თხზულებებში არსებითი წინააღმდეგობა ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში არ არის. ცენტრალური ნაწარმოები, სადაც ერთიანი, გააზრებული სახითაა ჩამოყალიბებული ეთიკური კონცეფცია არის „ნიკომაქეს ეთიკა“, რომელიც არისტოტელეს შვილის ნიკომაქეს სახელთანაა დაკავშირებული: ან გამოცემულია მის მიერ, ან ავტორის მიერ მიძღვნილია მისადმი¹.

„ნიკომაქეს ეთიკა“ თავისი სულით და ჩამოყალიბებული, მწყობრი, გარკვეული თვალსაზრისით არისტოტელეს შემოქმედების უკანასკნელი პერიოდის თხზულებადაა მიჩნეული (340, გვ. 611).

არისტოტელეს ეთიკა არის არა ხელოვნური ზნეობრივი იდეალის დამსახავი მოძღვრება, არამედ არისტოკრატიულ საზოგადოებაში რეალურად არსებული ზნეობის განზოგადება. არისტოტელეს ეთიკა ძირითადად გამოხატავს მისი თანამედროვე ადამიანების შეხედულებებს ზნეობრივ ცხოვრებაზე (273, გვ. 193). მსოფლიო აზროვნების ისტორია ამ იდეებს არისტოტელეს სახელით მხოლოდ იმიტომ იცნობს, რომ იგი არისტოტელემ გაიაზრა ფილოსოფიურად და ჩამოაყალიბა როგორც სისტემა. ამდენად მასში საზოგადოდ ძალზე ცოტაა უცხო, სპეციფიკური, განსხვავებული და საკვირველი თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც (მდრ. 123, გვ. 146).

მეორეც, როგორც აღიარებულია, ჩვენი თანამედროვე ეპოქის ადამიანის აზროვნების ფორმირებაში გადაწყვეტი რილი რენესანსის ეპოქამ შეასრულა. რენესანსმა განუმტკიცა ადამიანს რწმენა გონებისადმი და საგანთა მიზეზობრივი კავშირისადმი. ამ რწმენამ კი იგი მიიყვანა თეოლოგიური დოგმების მეცნიერებაზე დაფუძნებული ფი-

¹ მეორე თხზულება, რომელიც არისტოტელეს ცნობილი მოწაფის ევდემე როლოსელის სახელთანაა დაკავშირებული, არის გადამუშავება „ნიკომაქეს ეთიკის“. „დიდი ეთიკა“ კი წარმოადგენს ექსცერპტებს ამ ორი თხზულებიდან, უპირატესად „ევდემეს ეთიკიდან“ (242, გვ. 9). თუმცა არსებობს სხვა შეხედულებაც, რომელიც „დიდი ეთიკას“ არისტოტელეს ყველაზე ადრეულ ნაწარმოებად მიიჩნევს (302). ამავე დროს, სამეცნიერო წრეებში მკვიდრდება აზრი, რომ სამივე ეთიკა არისტოტელეს უნდა ეკუთვნოდეს (235, გვ. 58).

ბიზანტიურ ხანაში ეთიკურ კრებულებში ხშირად ათავსებდნენ არა წმინდა მორალური ხასიათის თხზულებებს, არამედ საზოგადოდ ფილოსოფიურ, ეგზეგეტიკურ თუ პომილტიკურ ნაწარმოებებს. ასე, მაგალითად: „პლუტარქეს უზარმაზარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას მეთექვსმეტე საუკუნისათვის თავი მოუყარეს ორ დიდ კრებულში. პირველში შეტანილია სხვადასხვა ხასიათის, უპირატესად ფილოსოფიური ხასიათის ტრაქტატები. ამ კრებულს სახელად უწოდეს „ეთიკა“ ანუ „მორალია“ (ἠθικά; Moralia)“ (149; გვ. VIII).

ასევე იყო ქართულ სინამდვილეშიც: ქართულ მწერლობაში „ეთიკის“ სახელით არის ცნობილი ბასილი კაპადოკიელის პომილტიკურ-ეგზეგეტიკური შინაარსის კრებული, რომელიც ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ბერძნული ენიდან (183, გვ. 118).

არისტოტელეს შემოდისახელდებული თხზულებები წმინდა მორალური შინაარსისაა და ეთიკის სახელსაც უძველესი დროიდან ატარებს.

ლოსოფიით, ხოლო საეკლესიო ხელისუფლების საერო ხელისუფლებით შეცვლამდე (285). ეს რევოლუცია ადამიანის აზროვნებაში სწორედ არისტოტელეზე დაყრდნობით ხდებოდა¹. ამდენად თანამედროვე ადამიანის მორალური შეხედულებები წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ყველაზე ახლოს სწორედ არისტოტელეს ეთიკასთანაა. სწორედ ამიტომაც მსგავსება ვეფხისტყაოსნის გმართა მოქმედებასა და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებებს შორის შეინიშნება უპირატესად ისეთ მომენტებში, რომლებიც თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც ბუნებრივი და ჩვეულებრივია (შდრ. 123, გვ. 146). ამავე დროს ის, რაც პოემაში ენათესავება თანამედროვე ადამიანის ლოგიკას, აზროვნებას და ქცევის წესებს, უპირისპირდება რელიგიურ აზროვნებას, ასკეტიზმს, საეკლესიო დოგმატიკას. ისტორიულად კი სწორედ ეს არის საიხლე რუსთველის აზროვნებაში და საძიებელიც სწორედ ამ საიხლის წყაროა².

სიკეთე და ქველმოქმედება არისტოტელეს ეთიკური სისტემით

ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში, ისევე როგორც ფილოსოფიის მთელი რიგი სხვა საკითხების კვლევისას, არისტოტელე დაბრუნდა პლატონის იდეათა სამყაროდან დედამიწაზე და ადამიანთა მორალური ცხოვრების პრაქტიკული ნორმები განავითარა. ყოველგვარი ადამიანური მოქმედების მიზნად არისტოტელეს ბედნიერება მიაჩნია (52, გვ. 153). ფილოსოფოსის აზრით, სწორედ ის არის სიკეთე, რისკენაც ყველა მიისწრაფვის (203, გვ. 284). სიკეთე, გვიმტკიცებს იგი, არის სულიერი მოღვაწეობა და ბედნიერებაში მდგომარეობს (273, გვ. 193), ხოლო ამ ბედნიერების არსი არის წარმატებითი მოქმედება, მოღვაწეობა (273, გვ. 202). ამგვარად, არისტოტელესათვის, ისევე როგორც სოკრატესათვის, საკითხი უმაღლესი

¹ რენესანსის ეპოქაში გაბატონებული აზროვნება თანდათანობით ყალიბდებოდა გვიანდელ შუა საუკუნეებში არისტოტელიზმის ქრისტიანული შეხედულებებისადმი დაპირისპირებით. საკუთრივ რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ აზროვნებას (ახალ ფილოსოფიას) ახასიათებს რევიზია გვიანდელი შუა საუკუნეებიდან ნაანდერძევი არისტოტელიზმისა, ქვეშარტი არისტოტელეს ძიება; ან გაბატონებული არისტოტელიანური შეხედულებების პლატონის ფილოსოფიასთან შორიგება, არისტოტელედან პლატონისაკენ დაბრუნება. მაგრამ ეს სიმფონია არსებითად განსხვავდება ადრინდელი ნეოპლატონიზმისაგან, რომელიც პლატონის პოზიციიდან თვისებდა არისტოტელეს აზროვნების ელემენტებს.

² არისტოტელეს, რუსთველისა და თანამედროვე ეპოქის ზნეობრივ შეხედულებათა შორის მსგავსებას ჩვენ მხოლოდ ძირითად, ზოგადსაკაცობრივ დეტალებში ვხედავთ. რა თქმა უნდა, ეს უკანასკნელი არ გამორიცხავს იმ კლასობრივ და ნაციონალურ სხვადასხვაობას, რომელიც ამ სამი ეპოქის ეთიკაში შეინიშნება.

სიკეთისა არის ბედნიერების, ნეტარების (εὐδαιμονία) საკითხი. მხოლოდ ეს ბედნიერება შეიძლება არსებობდეს ადამიანისათვის, რომელიც არის წევრი მის ირგვლივ არსებული რეალობისა (234, გვ. 93).

არისტოტელეს მთელი მოძღვრება სიკეთეზე შთაგონებულია იმ მრწამსით, რომ უმაღლესი სიკეთე ყოფიერებაა, ამქვეყნიური არსებობაა (Eth. Nic., VIII, 11). ფილოსოფოსი ხედავს, რომ თვით ადამიანებს მიაჩნიათ ეს ამგვარად და გვარწმუნებს, რომ უსაფუძვლოდ არ აყალიბებენ ადამიანები სიკეთისა და ბედნიერების ცნებებს. საკუთარი ცხოვრების შესაბამისად — Eth. Nic. I, 5 („Τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἄλλῃ ἢ ἐν τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἵκασθαι“ — 502, გვ. 3). არისტოტელე ამტკიცებს, რომ სიკეთე არის რაღაც ხელშეუხებელი და არსებობს მხოლოდ იმ ადამიანისათვის, რომელიც მისკენ მიისწრაფვის — Eth. Nic., I, 5 („Ἐν δὲ ἐπιείκῃ τὴν τιμὴν δὶσῶμεν, ἵνα πιστεύσωμεν ἕαυτοῖς ἀγαθὸν εἶναι“ — 502, გვ. 3; იხ. 329, გვ. 19—20). აქედან გამომდინარე ფილოსოფოსი ასაბუთებს, რომ სიკეთე, წინააღმდეგ პლატონის აზრისა, არ არის რაღაც ზოგადი, ერთი იდეისადმი დაქვემდებარებული (Eth. Nic., I, 6), იგი სხვადასხვა სხვადასხვა მოქმედებასა და საქმიანობაში — Eth. Nic., I, 7 („Φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ“ — 502, გვ. 5; იხ. 329, გვ. 21—22). რა უნდა მივიჩნიოთ სიკეთედ ყოველი ცალკეული მოქმედებისათვის? — სვამს კითხვას ფილოსოფოსი და თვითონვე პასუხობს, — ალბათ, ის რისთვისაც სრულდება სხვა ყველაფერი. ხოლო ეს კი სამედიცინო ხელოვნებაში ჯანმრთელობაა, სტრატეგიაში — გამარჯვება, საამშენებლო ხელოვნებაში — სახლი, ხოლო სხვა მოქმედებაში — სხვა რაღაც. სიკეთე ყველა მოქმედებასა და მისწრაფებაში არის ამ მოქმედების თუ მისწრაფების მიზანი. რადგანაც ყველაფერი ამ მიზნისათვის კეთდება (Eth. Nic., I, 7). აქედან კი ნათელია არისტოტელეს ამოსავალი დებულება: ყოველგვარი ხელოვნება და ყოველგვარი მეცნიერება ისევე, როგორც ყოველგვარი მოქმედება და განზრახვა, მიისწრაფვის გარკვეული სიკეთისაკენ — Eth. Nic., I, 1 („Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μῦθιμιδος, ἐμοῖα δὲ πράξις τε καὶ ποίησις, ἀγαθὸν τινὸς ἐπιζητοῦσα ὄντα“ -- 502, გვ. 1). დაბოლოს, გასაგები ხდება ფილოსოფოსის განსაზღვრება: თუ მოქმედებაში არის მიზანი, რომლისკენაც ჩვენ მივისწრაფვით სწორედ ამ მიზნის გულისათვის... მაშინ ნათელია, რომ სწორედ ის არის სიკეთე და უმაღლესი სიკეთე — Eth. Nic., I, 2 („Ἐν δὲ τῷ τέλος ἐστὶ τὸν παρακτῶν δὲ δὲ ἀντὶ βίον ἀγαθόν, ... δὲ τὸν ἄνθρωπον ὡς τὸν ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀγαθόν καὶ τὸ βίον“¹

¹ დედნის სიტყვები ἄγαθόν καὶ τὸ βίον ჩვენ გვესმის როგორც „სიკეთე“
216

—502, გვ. 1). არისტოტელეს არ ეპარება მხედველობიდან ის გარემოება, რომ მიზანი, რომლისკენაც გარკვეული მოქმედება მიისწრაფვის, შესაძლებელია იყოს საშუალება სხვა დიდი მიზნისათვის, ამიტომაც ფილოსოფოსი განასხვავებს მოქმედების მიზანს, რომელიც არის საშუალება სხვა დიდი მიზნისათვის, ადამიანთა მოქმედების საბოლოო მიზნისაგან. ეს საბოლოო მიზანი კი, მისი აზრით, არის ბედნიერება, ნეტარება—*εὐδαιμονία* (329, გვ. 20).

ამგვარად, ბედნიერება, — ასკენის არისტოტელე, — არის რა მიზანი ადამიანური მოქმედებისა, წარმოადგენს რაღაც სრულყოფილს და თვითმყობადს — *Eth. Nic., I, 7* („*Τέλειον ὅτι τι παίνεται και ἀνταρχεζ ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν ἐσσι τῆλοι*“—502, გვ. 6).

დავუბრუნდეთ ისევ ვეფხისტყაოსანს. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური მრწამსით, იმ შეხედულებებით, რომელთაც ემყარება ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება, სიკეთე, უმაღლესი სიკეთე ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს. გმირთა მოქმედებას აქვს დიდი მიზანი, ისინი ისწრაფვიან მისკენ, იზრძვიან ამ მიზნის მისაღწევად. მათ ეს მიზანი შიანინათ არა საშუალებად სხვა მიზნის მისაღწევად, არამედ თვითმიზნად. ეს მიზანი კი ამქვეყნიური ბედნიერებაა. ამ დებულებით პოემის ეთიკური მრწამსი მკვეთრად განსხვავდება როგორც რელიგიური მორალური კანონისაგან, ასევე პლატონის „სიკეთის იდეისგან“ და უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკის ზემოთ ჩამოყალიბებულ დებულებას.

სწორედ არისტოტელეს ეთიკური შეხედულებების განახლებით და განვითარებით მივიდა XIII საუკუნის ევროპა იმ აზრამდე, რომ „სიკეთე არის ის, რაც სასარგებლოა ადამიანთა მოდგმისათვის, ბოროტება კი — ის, რაც ზიანს აყენებს მას“ (327, გვ. 277).

ახლა განვიხილოთ არისტოტელეს თვალსაზრისი ეთიკის მეორე ძირითადი პრობლემის — სათნოების, ზნეობრივი სრულქმნილების (*ἀρετή*, *virtus*) და სათნოებითი მოქმედების ანუ ქველმოქმედების გადაწყვეტაში, რომლითაც ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებები ასევე მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან.

ადამიანის, მოქალაქის სათნოება, როგორც ეთიკის საგანი, არისტოტელეს აზრით, არ არის აბსტრაქტული, ირეალური ცნება (197, გვ. 212). ადამიანური სათნოება, უპირველეს ყოვლისა, არის შესაძლებლობა სწორად ორიენტირებისა შექმნილ სიტუაციაში, სიკეთისა-

და უმაღლესი სიკეთე“. ფრანგულ ენაზე იგი თარგმნილია: „le bien est même le bien suprême“ (501, გვ. 20); ხოლო რუსულ ენაზე „нравы и добродетели“ (474, გვ. 3).

კენ სწორი გზის განსაზღვრა (203, გვ. 285). არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება იმ აზრს, რომ სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება არის საშუალება დასახული მიზნის მისაღწევად, კერძოდ, ბედნიერების მისაღწევად (273, გვ. 199). თუმცა არისტოტელეს ქველმოქმედება არ დაჰყავს მხოლოდ ცალკეულ, კონკრეტულ სიტუაციაში სათნოებით ქმედობაზე. მისი აზრით, ქველმოქმედება თავისებურად შერწყმულია მოქმედების მიზანთანაც, რამდენადაც სიკეთე არის სათნოების შესაბამისი სულიერი მოქმედება (იქვე)¹.

არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) გააზრებული, შექენილი (არათანდაყოლილი) სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალებაში, თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი. იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას — სიჭარბესა და უკმარისობას შორის—Eth. Nic., II, 6 („Ἐστὶν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις πρῶταιρετικῆ, ἐν μέσθῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἡμέλει, ἀριστῶντι λήγῃ καὶ ἄνδρῳ βελτίω καὶ ἄλλοις καὶ ἑαυτῷ καὶ ἑτέροις καὶ ἑαυτῷ καὶ ἑτέροις καὶ ἑαυτῷ καὶ ἑτέροις καὶ ἑαυτῷ καὶ ἑτέροις“ — 502, გვ. 20). ფილოსოფოსი დეტალურად განმარტავს ამ ფორმულირებას. მისი მტკიცებით სათნოება არ შეიძლება მიეკუთვნოს არც აფექტის (აქტი) და არც უნარის, ნიჭის (δυναμείας) სფეროს. იგი არის შექენილი თვისება (ἕξις), თვისება სულისა, რომლითაც ადამიანს შეუძლია სწორი ან არასწორი მიმართება დამყაროს აფექტებისადმი (Eth. Nic., II, 5). მხოლოდ ეს მიმართება ყოველთვის უნდა იყოს საშუალო, იმგვარად, რომ იგი საუკეთესო დამოკიდებულება იყოს ამა თუ იმ აფექტის მიმართ: არც მეტი, არც ნაკლები (Eth. Nic., II, 6—9). გარდა ამისა, ეს სულიერი თვისება

¹ ფილოსოფიის ზოგიერთი ისტორიკოსის აზრით, არისტოტელეს ამ ორგვარ გააზრებაში შესაძლებელია დაინახოთ ერთგვარი წინააღმდეგობა. რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ არისტოტელეს აზრით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) ორგვარია: დიანოეტიკური (ინტელექტუალური) და ეთიკური (ნებით). აქედან კი შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ დიანოეტიკური სათნოება არის მიზანი, ხოლო ეთიკური—საშუალება (273, გვ. 199). ჩვენი აზრით, ამგვარი გაორება არისტოტელეს განსაზღვრებაში ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს. უმაღლესი სიკეთე, ნეტარება ანუ ბედნიერება, არისტოტელეს აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ უსრულო სულიერი მოქმედება, დაუსრულებელი პროცესი. ამ გააზრებით ეს პროცესი ყოველთვის არის ერთადერთი სწორი მოქმედება ანუ საშუალება, რომელიც გარკვეული მიზანსაკენ მიმართული. ამდენად, უმაღლესი სიკეთე (ბედნიერება), რამდენადაც იგი უსასრულო მოქმედებაა, ყოველთვის შედგება მიზნისა და საშუალებებისაგან. მიზანი აქაც სიკეთეა და საშუალება სათნოებითი მოქმედება. „ადამიანური სიკეთე. — განსაზღვრავს ფილოსოფოსი, — მდგომარეობს სათნოების შესაბამის სულიერ მოქმედებაში“ — Eth. Nic., 1.7 (273, გვ. 199).

ჯაცნობიერებული და გააზრებულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არის ნებაყოფლობითი ანუ თავისუფალი, წინასწარგანსჯილი და განზრახული (Eth. Nic., III, 1—5).

განმარტავს რა სათნოებას, ფილოსოფოსი მსჯელობს სათნოებით მოქმედებაზე, ანუ ქველმოქმედებაზე. სად არის ქველმოქმედების სფერო? იგი ნათლად პასუხობს ამ კითხვაზე: ამგვარად, — წერს არისტოტელე, — თუ სურვილი მიმართულია მიზნისკენ და წინასწარგანსჯა და განზრახვა საშუალებებისაკენ, მაშინ მოქმედება იქნება გააზრებული და თავისუფალი. სათნოებითი მოქმედება ანუ ქველმოქმედება გამოვლინდება სწორედ ამ სფეროში — Eth. Nic., III, 5 (*Ὅντος δὲ φύσλητος μὲν τὸν τέλους, φύσλητων δὲ καὶ προαρετων τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἱ περὶ τῶντα πράξεις κατὰ προαρεσιον ἂν εἶεν καὶ ἐχούσιοι. Αἱ δὲ τῶν ἀρετων ἐνέργειαι περὶ τῶντα* — 502, გვ. 29).

დაბოლოს, ფილოსოფოსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ სათნოებით მოქმედებას ანუ ქველმოქმედებას უნდა ახასიათებდეს განსაზღვრული თვისებები. მოქმედი პირი, პირველ რიგში, უნდა მოქმედებდეს შეგნებულად; მეორეც — წინასწარგანზრახვით, რომელიც ამ მოქმედებას მიიჩნევს მიზნად და არა საშუალებად; მესამეც, მოქმედი პირი მკაცრად უნდა იცავდეს თავის მოქმედებაში გარკვეულ პრინციპებს — Eth. Nic., II, 3 (203, გვ. 286). რა არის ის პრინციპები, ის საფუძველი, რომელსაც უნდა ემყარებოდეს ადამიანის მოქმედება? ამ კითხვაზე დაც არისტოტელეს ეთიკას გარკვეული, მკაცრად განსაზღვრული პასუხი აქვს, რომლითაც იგი ინარჩუნებს თვითმყოფობას, ერთი მხრივ, რელიგიური და, მეორე მხრივ, პლატონური აზროვნების რიგში: „ადამიანი არის საფუძველი (პრინციპი) თავისი მოქმედების“ — Eth. Nic., III, 3 (*„...ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων*“ — 502, გვ. 28).

ვეფირობთ, არისტოტელეს ეს შეხედულება ქველმოქმედებაზე პრინციპში ნათელია და, ჩვენი აზრით, ისიც ცხადია, რომ ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა მოქმედება, რომელიც ქველმოქმედებად, სათნოებით მოქმედებადაა გააზრებული ავტორის მიერ, მკვეთრად განსხვავდება რა ქრისტიანული შეხედულებისაგან ქველმოქმედებაზე, პრინციპულად უახლოვდება სწორედ არისტოტელეს ეთიკას: ვეფხისტყაოსნის ეთიკური ფილოსოფია სწორედ მოქმედების ფილოსოფიაა (117, გვ. 26). ვეფხისტყაოსნის გმირთა სურვილი, სწრაფვა, წადილი მიმართულია გარკვეული მიზნისაკენ. მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. ეს მოქმედება (ანუ საშუალება), თავისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარგანსჯილი და განზრახულია (ნესტანი და ტარიელი წინასწარგანსჯიან და შემდეგ განიზრახავენ სასიძოს მოკვლას). მათი მოქმედება შეგნებულია და დამყარებულია გარკვეულ, ჩა-

მოყალიბებულ პრინციპებზე (ნესტანის მოქმედების პრინციპები თანმიმდევრულია, კანონზომიერია. მას მწყობრი შეხედულება აქვს თავის ბედზე, მომავალზე. მას მკაცრად აქვს გააზრებული საკუთარი ბედნიერების შინაარსი). ეს პრინციპები ადამიანური პრინციპებია. გმირები თვითონ, თავიანთი პირადი ცხოვრებით, მიზნებით და მისწრაფებებით არიან საფუძველი თავიანთი საკუთარი მოქმედებისა.

ამ თვალსაზრისით სავსებით გასაგები და ნათელია როგორც ავთანდილის დახმარება ტარიელისადმი, ასევე ტარიელისა და ნესტანის მიერ სასიძოს მოკვლა და ავთანდილის მიერ ჭაშნავაძის მოკვლა. სამივე შემთხვევაში გმირთა მოქმედება მიმართულია გააზრებული მიზნისაკენ (სიკეთის, ბედნიერებისაკენ). მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად: ეს საშუალება წინასწარგანსჯილი, წინასწარგანზრახული და თავისუფალი ნებით შესრულებულია. თვით საშუალება საუკეთესოდ შერჩეული მოქმედებაა. შესაბამის სიტუაციაში საუკეთესო გზაა მოქმედებისა. ამ ეთიკური კონცეფციის თვალსაზრისით, აღნიშნული მოქმედებანი არის ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი ეთიკური პრინციპები, ის შეხედულებანი, რომელთაც ემყარება პოემის გმირთა მოქმედება ეთიკის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტაში, სიკეთისა და ქველმოქმედების რაობის გაგებაში, მკვეთრად განსხვავდება რა ყველა სხვა ეთიკური შეხედულებებისაგან, პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკას.

ეს მსგავსება ჩვენ შემთხვევით მოვლენად არ მიგვაჩნია. რუსთველი შეგნებულად იყენებს არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს საკუთარი ეთიკური სისტემის ასაგებად¹. ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთველი საკუთარ პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური კონცეფციით სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს. ამ დებულების ნათელსაყოფად შევჩერდებით რამდენიმე საკითხზე.

არისტოტელეს „საშუალი“ და ვეფხისტყაოსანი

I. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება გააზრებული და შექმნილი სულიერი თვისებაა, რომელიც

¹ ეს გარემოება იმგვარად კი არ უნდა ვავიგოთ, რომ რუსთველმა წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან საკუთარი ინიციატივით (კაპრიზით) გამოძებნა არისტოტელე და მის „ეთიკაზე“ დააფუძნა საკუთარი პოემა, არამედ სხვაგვარად: ეპოქამ და იმ სააზროვნო გარემოცვამ, რომელშიაც რუსთველი მოღვაწეობდა, წამოჭრა ინტერესი იმგვარი ეთიკური იდეალისა, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს. ამიტომაც, რუსთველის ეთიკური სისტემა თავისი არსით, რაობით (სხვა წყაროებს გარდა) ენათესავება არისტოტელურ ეთიკას (შდრ. 123, გვ. 146).

მდგომარეობს გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალებით, თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი, იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას — სიჭარბესა და უკმარობას შორის (Eth. Nic., II, 6). რა არის ეს „საშუალო“, რომელიც არისტოტელეს სათნოებად მიიჩნია? განვიხილოთ მისი განთქმული დოქტრინა ე. წ. „საშუალისა“ (იხ. 329, გვ. 129—151). ფილოსოფოსის აზრით, ყოველი სათნოება არის საშუალო ორ უკიდურესობას შორის, რომელთაგან თითოეული მათგანი არის ნაკლი, ზადი, ბიწი. ასე მაგალითად, სიუხვე საშუალოა მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის, სიამაყე — თავმომწონეობასა და მორჩილებას შორის, მახვილგონიერება ხუმრობასა და უხეშობას შორის, თავმდაბლობა — მორცხვობასა და ურცხვობას შორის და სხვა (273, გვ. 194). აი, სწორედ ამგვარი საშუალო არის სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) და იმიტომ არის იგი ძნელად მისაღწევი, რომ ძნელია ამ საშუალის მიგნება. ამიტომაც არის ზნეობრივი სრულქმნილება იშვიათი, სანაქებო და საუკეთესო მიღწევა (203, გვ. 287). მართალია, თავისი არსით და გააზრებით სათნოებას (ზნეობრივ სრულქმნილებას) „საშუალო“ ეწოდება, მაგრამ თავისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით იგი მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესობაა, საუკეთესოა (203, გვ. 286). არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: სათნოებას მისი არსითა და გააზრებით უნდა ეწოდოს საშუალო, ხოლო მისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით — საუკეთესო — Eth. Nic., II, 6 („Δὲ κατὰ μὲν τῆν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν εἶναι λέγουσθα μισότης ἐστὶν ἢ ἀρετῆ, κατὰ δὲ τὸ ἀρετὸν καὶ τὸ εὐἀρετῆς“ — 502, გვ. 20)

არისტოტელეს „საშუალის“ იდეალი არ შეიძლება დავიყვანოთ იმ კომპრომისზე, რომელიც მოიაზრება პორაციუსის „ოქროს საშუალობაში“ — aurea mediocritas (ოღები, II, 10. 5), ან ოვიდიუსის გამოთქმაში „უვნებლად შუაში გაივილი“ — medio tutissimus ibis (მეტამორფოზები, II, 137). სრულქმნილების თვალსაზრისით არისტოტელეს „საშუალო“ არის საუკეთესო — ἀρετῆς (235, გვ. 19).

ყოველ ეთიკურ სათნოებაზე (ზნეობრივ სრულქმნილებაზე) მსჯელობისას არისტოტელე დეტალურად ჩერდება ამ სათნოების „საშუალო“ ანუ საუკეთესო ხაზზე. დეტალურად მსჯელობს იგი ასევე თვითონ „საშუალის“ ბუნებაზე, მისი პოვნის სირთულესა და აუცილებლობაზე (Eth. Nic., II, 6—9); დაბოლოს, ფილოსოფოსი ასკვნის: ეთიკური სათნოება არის საშუალო; საშუალო ორი ბოროტების, ნაკლის, კერძოდ, სიჭარბისა და უკმარობის. იგი ამგვარია თავისი მისწრა-

ფებით საშუალისაკენ აფექტებსა და მოქმედებაში. ისევე როგორც მათემატიკოსის გარდა სხვას არ შეუძლია წრის ცენტრის პოვნა, რთული სათნოებაც, რადგანაც საშუალის მიგნება ყველაფერში ძნელია— Eth. Nic., II, 9 („Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἢ ἰσότης μισότης, καὶ πῶς, καὶ ὅτι μισότης δὲν κακῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολῆν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν, καὶ ὅτι τοιαύτη ἔστι δὴα τὸ στοιχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πᾶσι καὶ τὰς πράξεις, ἰσῶν δὲ εἶρηται“—502, ვვ. 23).

მოძღვრება „საშუალის“, როგორც საუკეთესოს, შესახებ არისტოტელეს ეთიკის სული და გულია, მისი განუყოფელი ნაწილია, ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი მომენტი და დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკურ სისტემაში (შდრ. 329, გვ. 129—130).

ამ მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა გვიანდელი შუა საუკუნეების და რენესანსის ეპოქათა აზროვნებაზე. შევაჩერებთ ყურადღებას მხოლოდ იმაზე, რომ ეთიკურ სათნოებებზე მსჯელობისას ყოველი სათნოების უმაღლეს კატეგორიად სწორედ „საშუალი“ მიაჩნია იოანე პეტრიწს. „სათნოებათა კიბეში“ იგი ამგვარად ახასიათებს სიმშვიდეს და უვნებელობას (ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ იოანე სინელის „კლემენტის“ შესაბამის ადგილებში „საშუალზე“ საუბარი არ უნდა იყოს — იხ. 412ა, გვ. 227, 239):

უმანკოსა კრწამნ ყოველივე, სიმშვიდით;
მოითმენს იგი სატკივარსა ყოველსა;
არ შეშფოთნების, განმწარდების არავე.
მოყუსისა მიმართ ტკბილ არს და სახიერცა,
მდაბალ და მაღალ საშუალსა ზედა მყოფე. /238/
რომელმან ძალნი გონიერად კეთილად
საზომსა ზედა იპყრნეს საშუალობით,
არ მიდრკებოდეს მარჯულ, გინა მარცხენით,
არას ფნებდეს მოღუაწე, მოითმენდეს.
მას ეწოდების უვნებელ საკუთრებით. /287/

ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ამ მოძღვრებას, ჩვენი აზრით, კვალი დაუშინევია რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებზე. რუსთველის პოემაში, ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებაში ორგანულადაა ჩაქსოვილი არისტოტელეს შეხედულება საშუალზე, როგორც საუკეთესოზე. მხოლოდ, რა თქმა უნდა, არც ამ შემთხვევაში გვაქვს არავითარი თეორიული მსჯელობა, ფილოსოფიური მტკიცება. ეს მოძღვრება ასახულია მხოლოდ მხატვრულ სახეებში; იგი რუსთველის ტიპაჟის შინაგანი თანმიმდევრობაა, გმირთა მოქმედების ეთიკური ნორმა; იგი პოემაში გადმოცემული, ჩამოყალიბებული კი არ არის, არამედ მასზე დაფუძნებულია გმირთა ზნეობა, მორალური და მოქმედება.

ასე რომ, პოემის იდეალურ გმირთა თვისებანი: სიუხვე, სიმამაცე და სხვა მრავალი, რომლებიც ერთი შეხედვით ამ თვისებათა უკიდურესს, უდიდეს სახეობად ჩანს (უკიდურეს სიუხვედ, უკიდურეს სიმამაცედ), სინამდვილეში უკიდურესობა არ არის. სიუხვე და სიმამაცე პოემაში გამოიხსნება ამ თვისებათა უკიდურესი სახეობისაგან და მათი საუკეთესობა, უმაღლესი სრულქმნილება სწორედ იმ „საშუალოში“ მდგომარეობს, რომელსაც არისტოტელე მოითხოვდა.

ჩვენი აზრით, რუსთველი იცნობს არისტოტელეს ამ ეთიკურ თეორიას და მას ემყარება. ამის ნათელსაყოფად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე შევჩერდებით.

1. რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ძირითადი ღერძი — სიყვარული (მიჯნურობა) ამ გრძნობის უმაღლესი, საუკეთესო სახეობაა. პოეტმა მთელი პოემა უძღვნა სიყვარულის საუკეთესო, ადამიანურ გამოვლინებას. ოღონდ, პოემაში შექმებული, გაიდეალებული გრძნობა არ არის სიყვარულის ერთადერთი ფორმა. პოეტი იცნობს ამ გრძნობის სამ ნაირსახეობას (180, გვ. 284). აქედან მის მიერ შექმებული, გაიდეალებული არის სწორედ „საშუალო“ სახეობა მიჯნურობისა, ხოლო დანარჩენ ორ სახეობას იგი უკიდურესობად მიიჩნევს. სავსებით სწორად შენიშნა ალ. ბარამიძემ: „რუსთველი უარყოფს მიჯნურობის ორივე უკიდურეს ფორმას — საზეო-საიმქვეყნიო მისტიკურ ტრფიალებას და ზორციელ სულწასულობას“ (28, გვ. 32). თავის მხრივ, პოეტის მიერ გაიდეალებული „საშუალო“ სახეობა მიჯნურობისა, აერთიანებს რა ორი უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს, წარმოადგენს სიყვარულის (მიჯნურობის) ერთადერთ სწორ, იდეალურ, უმაღლეს სახესხვაობას. ჰენი აზრით, თუ არ გავითვალისწინებთ არისტოტელეს „საშუალოს“ თეორიას, თუ არ დავდგებით იმ თეორიულ საფუძველზე, რაც არისტოტელეს ეთიკამ წარმოადგინა, ძნელი გასააზრებელია, როგორ აადეალებს რუსთველი ამ მეორე სახეობას მიჯნურობისას, როცა სიყვარულის პირველ სახეობად საღვთო მიჯნურობას მიიჩნევს და ამ მეორე მიჯნურობას მხოლოდ პირველის მიბაძვად თვლის. ვერ ხედავდა რა რუსთველის აზროვნების ამ საყრდენს — არისტოტელეს „საშუალოს“ თეორიას — ნ. მარი სწორედ აღნიშნულ შეუსაბამობას ამჩნევდა პროლოგის მიჯნურობის თეორიასა და საკუთრივ პოემას შორის და ერთადერთ გამოსავალს იმაში ხედავდა, რომ პროლოგის სამივე საუკეთესო სტროფი (20, 21, 22) დანართად მიეჩნია¹. ნ. მარი დაბეჭდვებით წერდა, რომ პროლოგის პირველი სახის მიჯნურობაში ჩანს «новый, чуждый Руставскому поэту момент, именно

¹ «Неизвестный писатель как бы полемизирует с Шотою из Рустава, но, внося свои отличные суждения, подражает строфам подлинника» (257, გვ. 50).

представление о любви к Богу как не только противоположение всякой человеческой любви, но и единственный высший род любви: сравнительно с нею человеческая любовь даже в лучшем, идеальнейшем ее проявлении есть лишь нечто подражательное, второстепенное. Ничего подобного не мог сказать Шота, творец *Витязя в барсовою коже*, автор тех строф с гимном именно высокой, несравненной человеческой безумной любви, идеальной любви мужчины к женщине...» (2^д:7, გვ. 49).

რა თქმა უნდა, მარის დასკვნა ამ სტროფების არარუსთველურობის შესახებ არასწორია, მაგრამ მის მიერ დასმული საკითხი — როგორ შეიძლება მიჯნურობის მეორე სახეობა პირველ სახეობაზე უფრო მაღლა იყოს დაყენებული — იმდენად ლოგიკური ჩანდა, რომ მან შეცდომაში შეიყვანა მკვლევარი ნ. ნათაძეც, რომელმაც ეს სტროფები სპეციალური შესწავლის საგნად აქცია. მკვლევრის წინაშეც იგივე გადაუქრელი საკითხი დადგა: „როგორაა, რომ პირველ სიყვარულს, რომელსაც რუსთაველი ახსენებს... რუსთაველი ემიჯნება, ვითარცა მაღალს და მიუწვდომელს და, მაშასადამე, თავის იდეალურ გმირთა გრძნობები სრულიად შეგნებულად მეორე რანგში ჩამოჰყავს“ (122, გვ. 171; 119, გვ. 140). ამ წინააღმდეგობისაგან თავის დასაღწევად მკვლევარმა მეორე გზა აირჩია. მან პირველი სახის მიჯნურობა განმარტა არა როგორც საღმრთო, მისტიკური (ღმერთის მიმართ ადამიანის) საყვარული, არამედ როგორც მეტაფიზიკური სიყვარული, სიყვარულის პლატონურ-ნეოპლატონური იდეა, პლატონის იდეათა სამყაროში არსებული სიყვარულის იდეა (არსებითად ასევე ესმის რუსთაველის პირველი სახის მიჯნურობა შ. ნუცუბიძესაც — 133, გვ. 166). მკვლევრის მოსაზრება არ არის სწორი.

ნ. ნათაძის მტკიცება არასწორად მიგვაჩნია იმის გამო, რომ, ერთი მხრივ, ამ გაგებით რუსთაველის მსჯელობა სიყვარულის პირველ სახეობაზე საეცებით მოწყვეტილი, საეცებით უცხო ჩანს პოეტის აზროვნებისათვის, პოემის იდეური სამყაროსათვის. პოემის იდეურ-შინაარსობრივ ჩანაფიქრში არაფრით არ მოიაზრება ის თვალსაზრისი, რომელიც აქაა განვითარებული. მეორეც, მკვლევრის მსჯელობა ალბათობაზეა დამყარებული და მის მტკიცებაში წინააღმდეგობები შეინიშნება:

ა) თუ რუსთაველის პირველი მიჯნურობა არის მეტაფიზიკური სიყვარული, იდეა და არა მიჯნურობის სახეობა, მაშინ რატომ უწოდებს მას რუსთაველი „საქმე საზეოს“? ამ წინააღმდეგობის მოხსნას მკვლევარი იმით ცდილობს, რომ, მისი აზრით, პოეტის „სიტყვათხმარება“ არ აზუსტია, დიფუზურია: „ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი, როგორც ჩანს, პოეტის სიტყვათხმარების ერთგვარ არასიზუსტეში, მის დიფუზურობაში უნდა ვეძებოთ“ (122, გვ. 172; 119, გვ. 141).

ბ) თუ ეს პირველი მიჯნურობა სიყვარულის მეტაფიზიკური იდეაა, მაშინ როგორ გავივით პოეტის სიტყვები „ვიცნა ეცლების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ეს სტრიქონი ხომ აშკარად გულისხმობს ადამიანის სწრაფვას, ადამიანის გრძნობის მიმართებას რაღაცისადმი და არა თავისთავად ირეალურ სამყაროში არსებულ იდეას, რომლისადმი ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს მიმართება და სწრაფვა. რომ აქ რაღაც „შერევა“, „აღრევა“ (ი ქ ვ ე), რომ აქ უნდა ვიგულისხმოთ“ (ი ქ ვ ე), რაღაც,

რაც უშუალოდ ამ სიტყვებში არ მოიაზრება. ამას მეკლევარიც გრძნობს და წერს: „პლატონის მიჯნურობის თეორიას იცნობდა არაბულ-სპარსული პოეზიაც, სადაც, ძალიან შესაძლებელია, რუსთაველს აღამაინათ მაღალი სიყვარულისა და სიყვარულის იდეალური პროტოტიპის აღრევის პრეცედენტი ჰქონდა“ (122, გვ. 172).

გ) თუ პირველ მიჯნურობაში პლატონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა, მეტაფიზიკურად არსებულ სიყვარული იგულისხმება, უნდა დავასახულოთ, რომ მას ანტიკურ თუ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ახასიათებდნენ ისე, როგორც რუსს ველოახასიათებეს: „ძნელად სათქმელი, საკირო გამოსაგები ენათა“; „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურსიდა დავაღლებიან“. მეკლევარის სიტყვები: „ბუნებრივია, რომ იგი (იდეა) იქნება „ძნელად სათქმელი“, „ენათა მიერ ძნელად გამოსაგები“, მას აღვიღალ მიეწევა ბახსვა, №21 სტროფში გამოთქმული თვისებები, სახელოდობ: რომ მას „ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან, რომ იგი ძნელად გამოსათქმელია და ყურისათვის ძნელად აღსაქმელი...“ (122, გვ. 171; 119, გვ. 140), ჩვენი აზრით, არ არის დამარწმუნებელი. რუსთაველს არ შეეძლო დაეხასიათებინა პლატონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა და მისთვის ძნელად გამოსათქმელი და მსმენელთა ყურის დამავალიანებელი ეწოდებინა, თუნდაც იმიტომ, რომ პლატონი ამ სიყვარულის განმარტებას „ნაღმსა“ და „ფედროსში“ რამდენიმე ბრწყინვალე პასაჟს უძღვნის. უფრო წინააღმდეგობრივი ჩანს დებულნა: „სოკრატისა მეტაფიზიკურ იდეას „ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“. თუ პლატონურ-ნეოპლატონური სიყვარულის იდეა შეიძლება, იგი მხოლოდ და მხოლოდ გონებით, ფილოსოფიით, სიბრძნით (ე. ი. „ჰკვიანთა“ მიერ) შეიმეცნება, რუსთაველი კი რაღაც ისეთ გრძნობაზე ლაპარაკობს, რომელსაც სწორედ ბრძენი ვერ მიხვდება და ვერ მისწვდება.

დ) ნ. ნათაძის გააზრებაში გაურკვეველი რჩება სიტყვა პირველის („ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“) მნიშვნელობა. ამიტომ მეკლევარს იგი სიტყვა „ტომის“ სინონიმად მოაჩნია: „სიტყვა „პირველი“ ამ ტაეპში... „ტომის“ სინონიმი გამოღის“ (122, გვ. 166; 119, გვ. 134).

ე) მეკლევარის აზრით, რუსთაველი მიჯნურობის პირველ სახეობაზე საუბარს ასეთი სიტყვებით იწყებს: „სიტყვას ჩამოვაგდებ მიჯნურობაზე—ზეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესზე მათ შორის“ (იქვე). მეკლევარისავე განმარტებით, აქ რუსთაველი პლატონის ცნებებით და წარმოდგენებით საუბრობს. მაგრამ პლატონისთვის უმაღლესი იდეა, იდეათა იდეა იყო არა სიყვარულის, არამედ სიყეთის იდეა. ასევე დარჩა ეს ნეოპლატონიკოსებისათვის. მეკლევარმა არ იცის არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც პლატონის იდეათა სამყაროში სიყვარულს უპირველეს იდეად მიიჩნევდეს, ამიტომ იგი წერს: „ეს თავისებური მეტაფიზიკური კომპლიმენტი მიჯნურობისადმი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სრულებით ორიგინალური აზრია, რომელიც არ ყოფილა გამოთქმული არც ანტიკურ ფილოსოფიაში, არც აღმოსავლურ პოეზიაში“ (122, გვ. 166; 119, გვ. 135). შეეძლო კი რუსთაველს ასეთი დიდი სიახლე მეტაფიზიკაში ამგვარ აქსიომაურ ფორმაში ჩამოეყალიბებინა ერთ ტაეპში, იმგვარად, რომ მთელი მისი პოემის იდეური ჩანაფიქრი ამ დებულებასთან არავითარ კავშირში არ ყოფილიყო?

3) 22-ე სტროფში უშუალოდ გრძელდება მიჯნურობაზე საუბარი და ისევაა დახასიათებული ის პირველი სახე მიჯნურობისა, რომელიც „მომცემი აღმავრენათა“ იყო და მასზე ნთქვაშია: „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“. აქ აშკარადაა მინიშნებული, რომ ის პირველი სახეობა მიჯნურობისა არის არა სიყვარულის მეტაფიზიკური იდეა, არამედ საღმრთო სიახლე, საღმრთო სურვილი, საღმრთო ახლოყოფნა. ეს უნერხულობაც შენონა მეკლევარმა და მისგან თავის დასაღწევად განაცხადა, რომ წინა ორი სტროფი და მომდევნო სტროფი: „ორ სხვადასხვა საკითხს ეხება

და სხვადასხვა ლიტერატურული წყაროებიც აქვს მხედველობაში¹ (122, გვ. 173; 119, გვ. 142). ეს უკანასკნელი დებულება კი დაუსაბუთებელია.

პროლოგის მიჯნურობის პირველი სახეობა არის დვთაებრივი სიყვარული, მისტიკური ელფერი თ შეფერილი ქრისტიანული სიყვარული დმერთის მიმართ.

რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა რომ უთუოდ ღმერთის მიმართ სიყვარულია, ამას აბტყეებს შემდეგი გარემოება:

ა) საესეზით სწორადაა დასაბუთებული ნ. ნათაძის მიერ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომებით (122, გვ. 164—165; 119, გვ. 131—133), რომ რუსთველის „ტომი“ უღრის ბერძნულ γένος და ნიშნავს თანამედროვე ლოგიკურ ტერმინს გ ვ ა რ ი, ხოლო რუსთველისავე „გვარი“ უღრის ბერძნულ ἐξ ὁμοῦ-ს და ნიშნავს ს ა ხ ე ს, ი დ ე ა ს (ი ქ ე ე; იხ. აგრეთვე, 110, გვ. 201—202). ეს უკანასკნელი სიტყვა ნ. მარსაც ა რ ს ე ბ ი თ ა დ, ძარიჟადად სწორად ესმოდა (257, გვ. 48). „პირველი“ არის რიგობითი რიცხვითი სახელი—რიგით პირველი. „ზენა“ რუსთველის პოემაში ნიშნავს ზ ე ც ი უ რ ს, დ ვ თ ა ე ბ რ ი ე ს, ს ა დ ვ თ ო ს: „ზენა 297, 523, მაღალი, კურთხეული, ზეციური, ღვთაებრივი“ (18, გვ. 362). აქედან გამომდინარე, რუსთველის სიტყვები: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“, ნიშნავს: ვიტყვი მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივი იდეათა შორის პირველი („პირველი... გვართა ზენათა“) და ამ იდეათა იდეა, გვარობითი ხასიათის მცნება („ტომი გვართა ზენათა“)².

რა არის ეს საღვთო მცნებები, ღვთაებრივი იდეები, რომელთა შორის რიგით პირველი და რომელთა მომცველი მცნებაც, გვარი ან იდეათა იდეა არის სიყვარული? ეს მცნებანია: გიყვარდეს ღმერთი შენი, გიყვარდეს მოყვასი შენი (მთ. 22, 37—39), „არა კაც-კლა, არა ძარი, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. კატე-ეუ მამსა შენსა და დღდასა შენა“ (მთ. 19, 18.19) და სხვა ამის მომღვენო ღვთაებრივი იდეები. არის თუ არა სწორი და ქრისტიანული მოძღვრებით აღიარებული დებულება: ღმერთის სიყვარული არის რიგით პირველი იდეა ღვთაებრივი მცნებათ შორის და ამ მცნებათა თავი და თავი, იდეათა იდეა? არის. ამას სიტყვასიტყვით აბტყეებს „საღვთო წერილიც“ და „წმინდა მამანიც“. „სახარების“ მიხედვით, უფალს ჰკითხეს: „მოძღუარ, რომელი მცნებაა უფროაზს არს სჯულსა შენსა? ხოლო იესო პრქუა მას: შეიყუარო... ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დ ო დ ი და პ ი რ ვ ე ლ ი მცნებაა. და მ ე ო რ ე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მთ. 22, 36—39; შდრ. მარ. 12, 30. 31). ვფიქრობთ, რომ ს ა ხ ა რ ე ბ ა გარკვევით ამბობს, რომ ღმერთის მიმართ სიყვარული არის

¹ არ შეიძლება პ ი რ ვ ე ლ ი ს მიჯნურობის პირველ სახეობაზე მითითებულ მიჩნევა („მიჯნურობა პირველი“). კონტექსტს თუ ასე გავიაზრებთ, მაშინ ტექსტი ისე უნდა გასწორდეს, როგორც კ. კეკელიძე ასწორებდა: „ვთქვა მიჯნურობა: პირველი — ტომი და გვარი ზენათა“ (48, გვ. 282). ამგვარი გასწორება და აქედან გამომდინარე ამ სტრიქონში „მიჯნურობა პირველის“ ამოკითხვა მცდარია (122, გვ. 164; 119, გვ. 130).

² ჩვენს გამოქვეყნებულ სტატიაში ნაცვლად ამ უკანასკნელი წინადადების სიტყვისა „მცნება“ იკითხება „ცნება“ (189ა, გვ. 32). სამწუხაროდ, ამ შეცდომამ გაუგებრობა გამოიწვია (123, გვ. 107). მაშასადამე, ჩვენ ამ კონტექსტის დ ვ თ ა ე ბ რ ი ე თ ი დ ე ე ბ ი, ს ა ხ ე ე ბ ი („გვართა ზენათა“) გვესმის ს ა დ ვ თ ო ს მ ც ნ ე ბ ე ბ ა დ (მ ც ნ ე ბ ა ნიშნავს სწავლას, სჯულისდებას, ზნეობრივი ხასიათის გამოწვევას, მოძღვრებას დებულების სახით — 430, გვ. 544; 151, სვ. 1207).

„ღოღოდაპირველი მცნებაჲ“, უმთავრესი, იდეათა-იდეა და რიგით პირველი მცნება. ასევე იყო ეს აზრი განმარტებული „წმინდა მამათა“ მიერ. ბასილ დიდის „ასკეტიკონში“ ვხვდებით ასეთ ეპიზოდს: ბერები ეკითხებიან ბასილს: „რამ არს წესი და შემდგომობისა მცნებათა ღმრთისათა. ვითარმცა რომელიმე იყო პირველი და სხუამ მეორე და სხუამ შემდგომი...?“ (453, 19 v). ბასილი პასუხობს: „ეკითხვამ ვეგ თქუენი ძელითგანამ არს და ზემოთგანვე მოცემულ სახარებასა შინა, რაჟამს მოუქნდა უფალსა შჯულის მოძღუარი იგი, — მოძღუარ, — პრქუა, „რომელი არს პირველი მცნებაჲ უფლსა ძინა და უფალმან მოუტეა: შეიყუარო უფალი, ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს პირველი და დიდი მცნებაჲ და მეორე მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“. აჰა, ესერა თუთ თვადმან უფალმან დადვა შემდგომობისა წესი მცნებათა თესთაჲ. რამეთუ პირველად და უდიდესად მცნებად ღმრთისა მიმართ სიყუარული განსაზღვრა. ხოლო მეორედ და შემდგომად და მსგავსად მისა უფროას სრულ მყოფელად პირველისა მის და მიერ გამომაველად თქუა სიყუარული მოყუისსაჲ. ვინაჲცა აჲ თქამულთა ამათგანც და სხუათა ესევეითართა ღმერთი სულიერთა წერილთა შინა პოეწითაგანცა ყოველთავე მცნებათა უფლისათა წესი და შემდგომობა ისწაუების“ (453, 19v—20r). კომენტარი ზედმეტია. საღმრთო მცნებათა, იდეათა შორის სიყვარული არის რიგით პირველი და უდიდესი, იდეათა იდეა, მისგან გამოდის სხვა იდეები. აქ მოყვანილი ამონაწერები რომ არ არის შემთხვევითი, ვფიქრობთ, ნათლად გამოჩნდა ზემოთ, როდესაც ეამტიკებდით, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით სიყუარულად, ზნეობრივი მოძღვრების უმთავრეს და ყოვლის მომცველ იდეად ღმერთის მიმართ სიყვარულია მიჩნეული.

რუსთველის მიერ მიჯნურობის ამ პირველი სახის დახასიათება ზუსტად შეეფარდება ქრისტიანულ მწერლობაში ღვთაების სიყვარულზე გავრცელებულ აზრს:

ბ) რუსთველის სიტყვით ეს სიყვარული არის: „ძნელად სათქმელი, საპირო გამოსაგები ენათა“; „ენა დამწერების, მსმენლისა ყურნიცა დაგვაღმობინა“. ამგვარადვე ქრისტიანული მოძღვრებით გააზრებული ღმერთისადმი სიყვარული: ღმერთისადმი სიყვარული არ აიხსნება, არ განიმარტება, მისი განმარტებისას ენა დაგებშით. ენა დაიღლება მისი, ახსნით და მსმენელი მაინც ვერ გაიგებს მას. ბასილ დიდს ასეეტები ეკითხებიან: „პირველად უკუშ ღმრთისა მიმართ სიყუარულისათეს მეზრახე ჩუენ. რამეთუ ესე გუასამიეს ვითარმედ კერ-არს სიყუარული, ხოლო თუ ვითარ შესაძლებელ არს წარმართებაჲ მისი, ამისდა სწავლად მეძიებელ ვართ“ (453, 20r). ბასილი სწორედ ისევე პასუხობს, როგორც რუსთველი ახასიათებს ამ პირველ სიყვარულს: არ შეიძლება ღმერთის სიყვარულის სწავლა. როგორც შვის, სინათლის სიხარული, სიცოცხლის სიტკბო და დედის სიყვარული არავის უსწავლებია ჩვენთვის, ასევე არ ისწავლება ღმერთის სიყვარული („უსწავლელ არს ღმრთისა მიმართ სიყუარული. რამეთუ არცა ნათლისათეს სიხარული, ვინა ცხოვრებისა შეტკობაჲ, სხესა ვისგანვე გვსწავლიან? არცა სიყუარული შშობელთა გინა მზრდელთაჲ სხუა მან ვინმე გუასწავლნა. ეგრეთვე და ფრიად უფროას საღმრთოჲ სურვილი არა გარეგნით ისწავლების, არამედ მყის აგებულეზასავე თანა ცხოველისა, კაცისასა ვიტყუ თესლოვნებითი, რა მე სიტყუაჲ დათესულ არს ჩუენ შორის“ — 453, 20r). არ გამოითქმის, არ აიხსნება ღმერთის მიმართ სიყუარული, ისევე როგორც საღმრთო სიყეთის ბრწყინვალეობა, ვერ წარმოაჩინებს მას აღამიანის სიტყვა, ვერც ყუბო გაიგონებს („რამეთუ ყოვლად გამოუთქუმელ და მიუთხრობელ არიან ელვანი საღმრთოჲსა სიყეთისანი“.— განაგრძობს ბასილ დიდი საღმრთო სიყვარულის განმარტებას,— „ვერ წარმოაჩინებს სიტყუაჲ, ვერცა მიითუღლავს სასამენელ“ — 455, 12 v).

გ) მას ერთსა ზიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებთან—აქ ყოველ ექვს გარეშე გამოთქმულია დებულება, რომელსაც დაბეჭდითებით იმეორებს მთელი ქრისტიანული მისტიკა: საღმრთო მცნებათა, საღმრთო იღვთა, ღვთაებრივ დოგმათა გონებით, სიბრძნით, აღამიანური ლოგიკით მიწვდომა არ შეიძლება. აღამიანური სიბრძნისთვის საღმრთო მცნება და მათ შორის მისი პირველი მცნებაჲ მიუწვდომელია („ჰკვიანი“ აქ ნიშნავს რაციონალისტს, ბრძენს—შდრ. 40ა, გვ. 100).

ღ) იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა—ამაზე უფრო ნათლად ღვთაებრივი სიყვარულის განმარტება ქრისტიანული მისტიკის ენით შეუძლებელია. საღვთო სიყვარული, ქრისტიანული მისტიკით, სწორედ აღმაფრენის მომცემია. აღამიანს ღვთაებრივ შთაგონებას აძლევს. იგი სწორედ იმქვეყნიური, ღვთაებრივი სამყაროს საქმეა. აღამიანი ღმერთთან აკყავს, აღამიანს ღმერთს უერთებს. აღამიანს ღმერთში ასახვებს.

ე) 22-ე სტროფში პირდაპირაა გამოცხადებული, რომ ეს სახეობა მიიქნეოთ ისა არის საღმრთო სიახლე, საღმრთო ახლობა, საღმრთო სწრაფვა, საღმრთო სიყვარული: „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვებების აღმაფრენითა“¹.

ვ) ამ გაგებით პროლოგსა და საკუთრივ პოემაში გატარებული თვალსაზრისი ერთმანეთს თანხვდება: პოეტმა პროლოგში ამქვეყნიური სიყვარული დაუპირისპირა საღვთო სიყვარულს; პოეტი ამ უკანასკნელს გაემიჯნა. იგი სიყვარულის უმაღლეს სახეობად თვლის არა საღვთო სიყვარულს, არამედ სიყვარულის სხვა სახეობას—ამქვეყნიურ სიყვარულს, რომელიც საღვთო სიყვარულს ემსგავსება („ჰბაძაეს“) სიწრფოებაში, სიწმიდეში, გრძნობის სიღაღეში (შდრ. 169ა, გვ. 334). ასევე, საკუთრივ პოემაში ასახული ერთკერ-ზნეობრივი პრინციპებით, ამქვეყნიური სიყვარული დგას სწორედ იმ ადგილას, რომელიც ქრისტიანულ ეთიკაში საღვთო სიყვარულს უჭირავს. პროლოგში ეცდებით გადმოცემული დაპირისპირება სიყვარულის ორ სახეობას შორის პოემაში მხატვრულ ტილოზე გარდასახული (შეადარე ნ. მარის თვალსაზრისის პოემის ძირითადი ნაწილისა და პროლოგის ურთიერთობაზე—255, გვ. 160; იხ. აგრეთვე, 109, გვ. 176; 177, გვ. 30).

ბუნებრივია, რომ ღვთაებრივ სიყვარულს პოეტი სიყვარულის პირველ სახეობად თვლის. სიყვარულის ჰემშიარიტ სახეობად სწორედ ეს სიყვარული იყო მიჩნეული ქრისტიანული რელიგიის მიერ. მეორე მხრივ, სწორედ ღმერთისადმი მისტიკური სიყვარული იყო გაიღვალებული არაბულ სუფიზმში, რომელსაც რუსთველის მიჯნურობის თეორიის ჩამოყალიბებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის (237, გვ. 282; 23, გვ. 133—144). რუსთველი წერს:

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

მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებთან,
ენა დაშვარების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებთან;
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებთან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებთან (21).

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულთა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისცსა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;

¹ რუსთველი სიყვარულის ამ სახეობაზე ამბობს: „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ამ დებულების გაგება ორგვარად შეიძლება, რამდენადაც „თმ-

ზოგთა აქეს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა;
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კვლუტთა ზედა ფრფენითა (22).

პირველი სახე მიჯნურობისა ანუ საღმრთო სიყვარული, რუსთველის აზრით, ერთი უკიდურესობაა. პოეტი, რომელმაც ადამიანი, ამქვეყნიური გონებები დააყენა საკუთარი კონცეფციის ცენტრში, აშკარად ემიჯნება სიყვარულის ამ სახეობას მისი გამოუთქმელობის, მისტიკურობის, არაამქვეყნიურობის გამო. გონების, სიბრძნის, აზროვნების მოტრფიალე პოეტს არ შეუძლია შემოქმედების საგნად აქციოს ეს სახე მიჯნურობისა, რადგანაც იგია „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰქვიანნი ვერ მიჰხედებიან“ (102, გვ. 58). სიცოცხლის, სილამაზის, სიმხნის, ამქვეყნიური ტკობის მოტრფიალე პოეტი აშკარად ვერ ურიგდება „საღმრთო სიახლით“, ღვთაების სიყვარულით დამამშვრალ, დაღლილ ასკეტებს: „ზოგთა აქეს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“.

მეორე უკიდურესობა სიყვარულისა ესაა რუსთველს მიჯნურობის მესამე სახეობა, ამქვეყნიური სულსწრაფვა, დონეუანობა: „კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კვლუტთა ზედა ფრფენითა“. იგი სიძვაა. ხორციელი სიყვარულის ის სახეობა, რომლის არსი „შორით ბნედაში“ აღარ არის, რომელიც დაცლილია იმ რეალური აღმაფრენისაგან, რაც პირველ სიყვარულს ჰქონდა (სტროფი 21), სიყვარულის გრძნობის გამოვლენას მეორე უკიდურესობაში ვარჯება. რუსთველს მკვეთრად ემიჯნება ამ სახეს ხორციელ სიყვარულს. იგი აღარ თვლის მას ნამდვილად, ჰეშმარიტ მიჯნურობად. ბუნებრივია, რომ, ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ქება და შესხმა სიყვარულისა, რომელიც არ იყო ღვთაებრავი და იყო ხორციელი, აღიქმებოდა სიძვად (ასედაც გაიგო რუსთველის მიჯნურობა აღორძინების ხანის ქართულმა სამღვდლოებამ). რუსთველი გრძნობს ამას და განსაკუთრებით, ხაზგასმით ემიჯნება ამ მეორე უკიდურესობას:

ობა“ და „დათობა“ ვეფხისტყაოსანში ნიშნავს როგორც თმენას, მოთმენას; ასევე დათობას (18, გვ. 363; 165 გვ. 365):

ა) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), თ მობდეს (ტოვებდეს) მრავალ წყენას (287, გვ. 378). ესეც ტოპიური დებულებაა ქრისტიანული მისტიკის: ღვთაებრივი სიყვარული, ჩვენს სულში ღმერთის ჩასახლება, ნიშნავს დატოვო („თობამცა“) ყოველი ამქვეყნიური წუხილი, საქმე, საზრუნავი („წყენა“) და იფიქრო მხოლოდ ღმერთზე. ბ) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), ი თმენს მრავალ წყენას. არც ასეთი გაგება ეწინააღმდეგება იმ აზრს, რომ მიჯნურობის ეს სახეობა არის საღმრთო სიყვარული. მხოლოდ ასეთი გააზრებით ამ დებულებაში პოეტის მიერ კიდევ ერთი არგუმენტია წამოყენებული საღმრთო მიჯნურობის წინააღმდეგ. ავტორს დებულებებისა: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰქვიანნი ვერ მიჰხედებიან“ და „ზოგთა აქეთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“, რა თქმა უნდა, ამ აზრის გამოთქმაც შეეძლო.

მიჯნურობა სხვა რაშეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნუეინ გაჩრეთ ერთმანერთსაი გესმის ჩემი ნაუბარი? (24,2—4).

რა თქმა უნდა, ამ სიტყვების ცალმხრივი გაგებაც არ შეიძლება. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სიძვა საერთოდ არ წარმოადგენს სიყვარულის გრძნობის გამოვლინების რაიმე სახეობას. ასე არ ფიქრობს რუსთველი, როცა „ფატ მანის განავთანდილის გამიჯნურების“ თავს წერს:

ფატმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნდობა შეუვიდა,
სიყვარული მეტის-მეტი მოემატა, ცაცხლებზ სწვიდა
(1082,1—2).

დაწერა წიგნი საბრალო, მის ყმისა მისართმეველი,
მისისა მიჯნურობისა, მისთა პატივთა მცნეველი (1084,1—2).

ის, რასაც მიჯნურობის ქეშმარიტი სახეობა უნდა გაემიჯნოს, მხოლოდ და მხოლოდ მიჯნურობის სახეობა შეიძლება იყოს, მაგრამ მისი სხვა სახეობა, არაქეშმარიტი. ამიტომაც აგრძელებს რუსთველი იქვე, პროლოგში: „მძულს უგულოსი სიყვარული, ხვეენა, კოცნა, მტლაშა-მტლუში“ (25,4).

კატეგორიულად, ზანზგასმით ემიჯნება რა ამ სიძვას, რუსთველი საუკეთესო საშუალის პოვნის ცნობილი გზით მიდის. არისტოტელე შენიშნავდა, რომ საუკეთესო საშუალი პირველ რიგში მკვეთრად უნდა გაშორდეს, უნდა გაემიჯნოს იმ უკიდურესობას, რომელიც მის ბუნებას ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება და რომელშიც მისი აღრევა სახიფათოა, და შემდეგ უნდა იპოვოს მან თავისი, მეორე უკიდურესობიდან განსხვავებული ადგილი.

ქეშმარიტი მიჯნურობა ამ ორი უკიდურესობის საშუალია. მიჯნურობის პირველი უკიდურესობიდან იგი იღებს სულიერ სწრაფვას, აღმაფრენას, შორით ბნელას, სიწმინდეს, გრძნობის სიღიადეს (შდრ. 177, გვ. 34); ხოლო მეორედან — ამქვეყნიურობას, ზორციელობას, რეალურობას. რუსთველის აზრით, ესაა ერთადერთი ნამდვილი, სწორი, ქეშმარიტი, უმაღლესი სახე მიჯნურობისა: პოეტი უკომპრომისოდ იბრება მისკენ და პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ზორცთა ჰხედებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ამ აზროვნებაში, ჩვენი აზრით, ნათლადა ჩაქსოვილი არისტოტელეს მოძღვრება ორი უკიდურესობიდან გამიჯნულ „საშუალზე“, როგორც სრულქმნილზე, საუკეთესოზე.

რომ უფრო ნათლად გავითვალისწინოთ რუსთველის მიერ გაიდებებული სიყვარულის არსი, უნდა გვანსოვდეს, რომ არისტოტელესეული საშუალი არ არის ორ უკიდურესობას შორის მარტივი საშუალო ადგილი, ზომიერად აღება თითოეული უკიდურესობის თვი-

სებებისა. პირიქით, არისტოტელეს საშუალო აერთიანებს ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს იმ დოზით და იმ მოცულობით, როგორც ისინი ამ უკიდურესობებში არსებობენ და მთლიანად უარყოფს თითოეული უკიდურესობის მანკიერ მხარეებს. ასე რომ, რუსთველის მიერ გაიდებულ სიყვარული ისეთივე დიდი აღმაფრენის მქონეა, როგორც საზეო სიყვარული და ამავე დროს იგი აშკარად ამქვეყნიურია (ისე როგორც მეორე უკიდურესობა). ამიტომ, რომ პოემის მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ამქვეყნიური, მაღალადამიანური სიყვარული დაახლოებით იმავე ფუნქციის მქონეა, რაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ღვთაებრივ სიყვარულს ჰქონდა (შდრ. 123, გვ. 142). ვეფხისტყაოსნის პროლოგის სიყვარულის თეორიის მხოლოდ ასეთი გააზრება ეთანხმება საკუთრივ პოემის იდეურ მიზანდასახულობას: პოემის მიხედვით ამქვეყნიური ჰეშმარიტი სიყვარული დაყენებულია ეთიკური სისტემის ცენტრში, იქ, სადაც ქრისტიანობა ღვთაებრივ სიყვარულს მიუჩნევდა ადგილს. ეს დიდი გადააზრება გვიანდელი შუა საუკუნეების მსოფლმეგრძნებაში, საითყენაც მიისწრაფოდა ამ ეპოქის მოწინავე საზოგადოების აზროვნება, ვეფხისტყაოსანში მხატვრულ სახეებში გადაწყვეტილია საკუთრივ პოემის, ხოლო თეორიულად ჩამოყალიბებულია პროლოგში.

უკანასკნელ წლებში რუსთველის მიჯნურობის თეორია თავისებურად განმარტა ზეიად გამსახურდიამ. მკვლევარმა გააჩქარა ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისი პოემის მისტიკურ-ალეგორიული გააზრების შესაძლებლობის თაობაზე. მისი აზრით, „შოთას საბოლოო მიზანი იყო მინც საზეო მიჯნურობის შექება, ოლონ „ხელო-ზანი ქვენანის“ ნილატქვეშ, იგაურად, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“ ამსოფლიური მიჯნურობის ეპიზოდები გამოყენებულია საზეო მიჯნურობისათვის ქების შესასხმელად, ვინაიდან მიჯნურთა შორის ურთიერადმოკიდებულება სიმბოლურ-ალეგორულ პლანს ქმნის, რომელშიაც ასახულია ადამიანის სულის დამოკიდებულება ღმერთთან“ (40ა, გვ. 99—100). ამ დებულების დასამტკიცებლად ზ. გამსახურდიას დასჭირდა რუსთველის მთელი მიჯნურობის თეორიის და არსებითად მთელი პოემის დედაზრის ხელოვნური გადააზრება. ამის გამო ეს უკანასკნელი მოსაზრება მიუღებლად მიგვაჩნია. ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ ძირითად ასპექტებზე:

1) რადგანაც რუსთველის პოემის შექებული სიყვარულის ალეგორიული განმარტებისათვის საკუთრივ პოემა არ იძლევა თითქმის არავითარ რეალურ საბაზს, ზ. გამსახურდიამ თავის თვალსაზრისს არსებითად პროლოგზე აფუძნებს. იგი წერს: „პირველი მიჯნურობის შესახებ პოეტი იმბობს, რომ „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰქვიანნი ვერ მიხედებიან“, შემდეგ რომ „ენა დამვრების, მსმენელთა ყურნიცა დავალდებიან“ და ბოლოს მიზნობრივად, ყოველივე ამასთან დაკავშირებულა „ეთქვენ ხელობანი ქვენანი“, ვ. ი. გამოლის, რომ სწორედ იმიტომ თქვა რუსთველმა „ხელობანი ქვენანი“, რომ ამ ფორმით ნათქვამი უფრო გასაგები იქნებოდა ადამიანთათვის, მაგრამ ეს „ხელობანი ქვენანიც“ ხომ „მ ა ს ვ ე (ვ. ი. პირველ მიჯნურობას) ჰბაძენი“ (40ა, გვ. 99). აქედან გამომდინარე რუსთველი, ზ. გამსახურდიას დასკვნით, არ „ემიჩნება“ საზეო მიჯნურობას, არ „უმღერის ხორციელ“ სიყვარულს, არ „ჩჩება მიწაზე“ (40 ა, გვ. 99, 100). ზტროფის მოყვანილ კომენტარში, ჩვენი აზრით, ორი ხელოვნური, ნაძალადევი წაკითხ-

ვა შეინიშნება, რასაც არსებითად ემყარება ზ. გამსახურდიას თვალსაზრისი: ა) რუსთველი პირველი მიჯნურობის დახასიათებისას მიუთითებს იმ ნ ა კ ზ ე ე ც, რაც, პოეტის თვალსაზრისით, მას გააჩნია: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა კვიანი ეერ მიხვდებიან“, „ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებინ“ და შემდეგ კატეგორიულად აცხადებს: „ეთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელინი ხორცთა ჰხვდებიან“... პ ო ე ტ ო ა რ ი ძ ძ ე ლ ე ვ ა რ ა ვ ი თ ა რ მ ი ნ ი შ ე ე ბ ა ს იმ ახსნაზე, რომელიც ამ სიტყვის დაამატა ზ. გამსახურდიამ: „სწორედ იმიტომ თქვა რუსთველმა „ხელობანი ქვენანი“, რომ ამ ფორმით ნათქვამი უფრო გასაგები იქნებოდა აღამიანთათვის“. ამავე დროს ეს უკანასკნელი განმარტება, რომელიც არ იქითხება პოემის ტექსტში, არის არსებითი და თითქმის ერთადერთი საფუძველი იმ თვალსაზრისისათვის, რომელიც ცდილობს რუსთველის პოემის დედააზრის და ამდენად მთელი შემოქმედების გადააზრებას.

ბ) ზ. გამსახურდიას თვალსაზრისით, ის „ხელობანი ქვეყანანი“, რომელიც შექებულია ვეფხისტყაოსანში, მხოლოდ და მხოლოდ საღვთო მიჯნურობის მიბაძევა და სხვა არაფერია. დაუუკვირდეთ: „მაგრამ ეს „ხელობანი ქვეყანანი“ ხომ „მასვე ც. ი. პირველ მიჯნურობას“ ჰბაძვენ!“, ე. ი. შოთას საბოლოო მიზანი იყო მიიწვი საზეო მიჯნურობის შექება, ოღონდ „ხელობანი ქვეყანის“ ნილაბქვეშ...“. სინამდვილეში რუსთველი ისე სწორხაზოვნად არ აცხადებს ამ „ქვენა ხელობას“ საღვთო სიყვარულის მიბაძევად, როგორც ზემოთ მოყვანილი ამონაწერი მეტყველებს. ჩვენი აზრით, პირიქით, რუსთველი ე მ ი ჯ ნ ე ბ ა (მხატვრული ასახვის საგნად არ ირჩევს) საზეო სიყვარულს, რადგანაც აცხადებს: ვიტყვი „ქვენა ხელობაზე“, რომელიც ხორციელი (ამქვეყნიური) ვრძნობაა („ეთქვენ ხელობანი ქვეყანანი, რომელინი ხორცთა ჰხვდებიან“), შემდეგ ეს ახასიათებს ამ ხორციელი სიყვარულის და ამბობს, რომ ეს „ხელობანი ქვეყანანი“, თუ სიძველამა არ ვარდებ, ათუ მისი ა რ ს ი შ ო რ ი თ ბ ნ ე დ ა ა, ქეშმარიტად იმ საზეო სიყვარულს ემსგავსება („მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“). ე. ი., ჩვენი აზრით, რუსთველი იმას კი არ ამბობს, რომ მე საღვთო სიყვარულს აესახავ „ხელობანი ქვეყანის“ სახით, რადგანაც ეს უკანასკნელი მისი მიბაძევაა, არამედ სხვას: მე ვიტყვი ხორციელ-ამქვეყნიურ სიყვარულზე. იგი, თუ სიძველამა არ ვარდება და შორით ბნდაში გამოვლინდება, ქეშმარიტად ემსგავსება საღვთო სიყვარულს.

2) ზ. გამსახურდია მიზნად ისახავს, რომ პროლოგში აღწერილი მიჯნურობის ყველა სახეობა დაიყვანოს ამ ორ მიჯნურობაზე და განმარტოს იმგვარად, თითქოს პირველი — საზეო მიჯნურობა — რუსთველის მიერ გაიდგალეულთა, თითქოს პოეტი არ მიუთითებს არავითარ ნაქვზე მიჯნურობის ამ სახეობაში [„მისთვის (პოეტისათვის, ე. ხ.) მთვარეზე უმთვარესი იყო „პირველი“ მიჯნურობა, ეს იყო მისთვის ც ბ ო ვ რ ე ბ ი ს პრაქტიკული იდეალო“ (40 ა, გვ. 107)]; ხოლო მეორე მიჯნურობა ამ პირველის მიბაძევა, ე. ი. მისი ასახვით რუსთველი ისევ საზეო მიჯნურობაზე მეტყველებს, მხოლოდ ალგორითულად, იგავურად („რამდენადაც რუსთველის პოემა, ისევე როგორც ბიბლია, მხოლოდ რჩეულთა ეზოტერული წრისათვის როდი იყო განკუთვნილი, არამედ აღამიანთა ფართო მასებისათვის, ამიტომ მეტყველებს იგი იგავური ენით, ამიტომ არის მასში აღწერილი „ხელობანი ქვეყანანი“, რომელიც „ჰბაძვენ“ საზეო საღვთო მიჯნურობას, ვინაიდან ეს ყოველივე „ჰქვიანთათვის“ და ჩვეულებრივ აღამიანთათვის უფრო მისაწვდომია. იგი რომ მხოლოდ ბრძენთათვის ყოფილიყო გამიზნული, მაშინ იგი იგავთა გარეშე, უშუალოდ იმეტყველებდა თავის საგანზე“ — 40ა, გვ. 100—101). ზ. გამსახურდია ამ ჩანაფიქრის ხორცშესახსნელად ცდილობს სხვადასხვაგვარი ცვლილების შეტანას პროლოგის ტექსტში, ან ცალკეული ადგილების გააზრებაში. ეს ცდანი კი, ჩვენი აზრით, აუასწორია:

ა) ჩვენს აზრით, ზ. გამსახურდიას მეცნიერული კვლევის მეთოდი მცდარია, როდესაც პროლოგის მიჯნურობის თეორიიდან იმ სტროფებს, რომლებიც არასგზით აღარ ემორჩილება თავის თვალსაზრისზე დასაყვანად გადააზრებას, უაღბოდ აცხადებს. ეს სტროფებია: 29 („ხამს, თავისსა ხეაშიადსა...“), 30 („მას უშმაგო ვით მიენდოს...“), 31 („მიევირს, კაცი რად იფერებს...“).

ბ) როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, საზეო, საღეთო მიჯნურობაში რუსთველი აშკარად ამჩნევს არარეალურობას, აღაშინათა მიერ მიუწვდომლობას. ამაზე მიუნიშნებს პოეტის სიტყვები: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვირანნი ვერ მიპხვდებიან“. ენა დაშვრების, მსმენლისა თვლითა ცა დავალდებიან“. ამ დებულებათა ფონზე სასეგებთ ბუნებრივია რუსთველისავე სიტყვები: „ზოგათა აქვს საღმართო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“. ამ დახასიათებაში აშკარად იგარძნობა, რომ პოეტი ამ მიჯნურობის ღირსებად მხოლოდ და მხოლოდ აღმაფრენას ხედავს (მხოლოდ ამ მომენტს გამაჟყოფდა იგი ზემოთაჲ: „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა) და რეალურობას მოწყვეტილ აღმაფრენას შესაბამისად ახასიათებს: „დაშვრების აღმაფრენითა“. ზ. გამსახურდია ცდილობს ზმნას „დაშვრების“ ამ კონტექსტში გამოაცალოს ის ნიუანსი, რაც მოღვაწეობის შედეგად დაღლასთან არის დაკავშირებული და მოტივირება, რის გამოც რუსთველი ემიჯნება ამგვარ სიყვარულს, მოხსნას. ამის საბუთად იგი მიუთითებს ამ ზმნის ფუძეზე — „შურომა“, „შრომა“, და ფიქრობს, „დაშვრომაშიც“ მხოლოდ ფუძისეული, თავდაპირველი მნიშვნელობა უნდა იყოს (40 ა, გვ. 103), მით უმეტეს, რომ „დაღლა“ მხოლოდ მეორადი მნიშვნელობაა ამ სიტყვისა“ (იქვე). მაგრამ განა ვეფხისტყაოსანში ყველა ლექსიკური ერთეული პირველადი მნიშვნელობით უნდა იყოს დადასტურებული? განა ამა თუ იმ ფუძისაგან ნაწარმოები სიტყვები მხოლოდ და მხოლოდ ამ ფუძის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ და რამე ნიუანსს არ უმატებენ, ან არ აკლებენ მას? ასეთი დასკვნა მით უფრო საკვირველია, რაკთა მკვლევარი ხედავს, რომ „დაღლის“ ნიუანსი „დაშვროლას“ ჭერ კიდევ V საუკუნის ქართულ სალიტერატურო ენაში აქვს: „და ვითარცა აღივსებოდდა მექუთსმს იგი წელი საპყრობილესა მას შინა, ჭეკუღა და მამაშუროლოთთა შურომათა მათ შინა ღიმქინისა მისისაჲთა სენი სნეულებისაჲ მოიწია მის ზედა, ზომელსა-იგი წინაშეწარ უღალადებდი და ვეტყოდე, ვითარმედ „ნუ ჭეკმა, რამეთუ დაუშმიმებ ქორცთა მაგათ ზედა, რამეთუ ვერ დაგიტომონ და მერმე ვერღარას შემძლებელ იყო ყოფად რაჲსმე საქმედ კეთილსა ეგოდენითა მაგათ ფიცხლად მარხვითა და მარადის ზედგომითა და დამე ყოველ დაშურომითა, ფსალმუნებითა და გალობითა“. და არცაღა მცირედ სადა სცა ქორცთა მისთა განსუენებაჲ, და შეიქმნა და დაღნა ვითარცა ავილი“ („შუშანიის წამება“ — 408, გვ. 23).

ზ. გამსახურდია ეკამათება ნ. მარს, რომელმაც ეს სიტყვა თარგმნა, როგორც: *нехуряются*, მაგრამ არ აქცევს სათანადო ყურადღებას იმას, რომ ასევე განმარტავს ეს სიტყვა ვახტანგ მეექვსემ („და უზნობს ზოგთ სამღრთსა და სასუფევლის ახლომყოფობა აქუს მაგრამე ბევრი აღმაფრენაზედ კიდევ დაშვროლა ეშმაკის საფრთხით რომე უცდენია და ველარ აუწვეიაო“ — 442, გვ. ტა). ასევეა განმარტებული იგი როგორც იუსტინე აბულაძის (დაშვრობა, 21, 460₂ დალაღა, დაღლა — 18, გვ. 359), ასევე აკაკი შანიძის (დაშვრობა, დაშრომა 460₂ დაღლა; დაშურომელი 75,4 დაუღლეი — 165, გვ. 359) ლექსიკონებში.

ზემოთ განხილული სტროფის „დაშვრობისაგან“ დაღლის ნიუანსს გამორიცხვა აშკარად შეუძლომა. გარდა იმისა, რომ ამ ნიუანსს კონტექსტი შოთხოვს და ამიტომაც თითქმის ყველა კომენტატორი მას „დაღლად“ განმარტავს, არსებითია

ის გარემოება, რომ ვეფხისტყაოსანში ეს სიტყვა მრავალგზისა ნახმარი და მას ყველა შემთხვევაში და დღის ნიუანსი თან ახლავს. აი, ეს ადგილები:

მას პატრონ-ყმანი გაუხდეს, კერეტადმც სჯობდა რომელი
აჰა მშვილდი და ისარი და მკლავი და ეშრომელი! (76, 3—4).
„უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, და ვშვრები, თუ მოვსთვალვიდე“
(463,2).

„არ დამაშვრალხარ, წავიღეთ, თუცა დაშვრომის უამი“
(476,4).

„მაგრა ვით ითქმის, ვით გახდა, ვითა გიამბო ცნობილსა
ენა დაშვრების, გაცვთების, გულსა შეელმის ლმობილსა“
(850,2).

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა და ვალდებიცა
(21,2).

„მე დავშვერ, ვითა წესსა საურავ-გარდახდილისა;
შინა წამოვე, მაშვრალსა ქმნა მომნდომოდა ძილისა“
(556, 1—2).

ზ. გამსახურდია შეეცადა ამ უკანასკნელი მაგალითის „დავშვერიდან“ გამოე-
რიცხა და დღის გაგება. იგი წერს: „მე დავშვერ, ვითა წესია საურავ-გარდახდი-
ლისა“, ე. ი. მე ვიმუშავე, ვიშრომეო. განა „დალა“ წესი საურავ გარდახდილსა?“
(40 ა, გვ. 103). ვფიქრობთ, ანგარიში უნდა გაეწიოს იმას, რომ (უკვე) საურავ-
გარდახდილი, ანუ სამსახურ-გაწეული (აკაკი შანიძის განმარტებით, „მძიმე სამ-
სახურგაწეული“ — 165, გვ. 381) კაცი, ბუნებრივია, რომ იყოს დაღლილი (არაბუ-
ნებრივი იქნებოდა, რომ ეთქვა: მე ვიმუშავე, როგორც წესია საურავ-გარდახ-
დილისა), მით უმეტეს, რომ იქვე დასძენს: „შინა წამოვე, მაშვრალსა ქმნა მომ-
ნდომოდა ძილისა“.

ვ) ზ. გამსახურდია ცდილობს, რომ რუსთაველის სიტყვებიდან — „ქვლა ზოგ-
თა ქვე უც ბუნება კეკლუტთა ზედა ფრფენითა“ — გამორიცხოს ხორციელი სულ-
სწრაფვა, დონეუანობა, რაც მასში ამკარად იკითხება. მისი განმარტებით, „კეკ-
ლუტთა ზედან ფრფენა“ იგივეა, რაც „შორით ბნედა“ (ცულგარული გამოთქმა რომ
ვისმართ, „პლატონური სიყვარული“)» (40 ა, გვ. 106). ცოტა უფრო ქვემოთ იგი
აზუსტებს: „ამ „ზოგთა“-ში შეიძლება ვიგულისხმოთ ტარიელი და ავთანდილი,
რომელთაც „ქვე-უც ბუნება კეკლუტთა ზედან ფრფენითა“. ამ „კეკლუტებში“ კი
შესაძლოა ვიგულისხმოთ ნესტან-დარეჯანი და თინათინი“.

ვფიქრობთ, ამ კომენტარის დეტალური განხილვა საჭირო აღარ უნდა იყოს.
მიუთითებთ მხოლოდ შემდეგს:

მოყვანილი კონტექსტის „ფრფენას“ რომ მსუბუქი ნავარდის, ტრფობის
მნიშვნელობა აქვს, ამას ვეფხისტყაოსნის ძველი კომენტატორებიც მიუთითებენ
„ცახტანგ მეგქესე: „კეკლუცი ლამაზს ჰქვიან და რაგინდარას ლამაზს მოინ-
დომებს და იმას შეჰფრფინავს“ — 442, გვ. ტა; თეიმურაზ ბაგრატიონი:
„კეკლუტთა ზედა ფრენითა — ფრენა, სიხარულით და მხიარულებით
რომ დასტრფოდეს საყვარელსა, იმას ნიშნავს“ — 377, გვ. 13) და ვეფხისტყაოს-
ნის სხვა კონტექსტში დამოწმებული „შეფრფინეა“: ავთანდილი ფატმან ხათუ-
ნას ქალაქში დიდი ინტერესით მიიღეს —

ზარი გახდა, შემოაკრბეს ქალაქისა ერნი სრულად,
იქით-აქათ იყაროდეს: „ვეუკვრიტოთო ამას რულადი“.

ზოგნი ნდომით შეკფრფინვიდეს, ზოგნი იყენეს სულ-
წასრულად.

მათა ცოლთა მოიძულვნეს, ქმარნი დარჩეს გაბასრულად (1075).

ქექლუცი ვეფხისტყაოსანში საზოგადოდ მოხდენილს, ლამაზს, ტურფას ნიშნავს. პოემის მიხედვით ლაშქარი შეიძლება იყოს ქექლუცად დარაზმული, სიტყვა შეიძლება იყოს ქექლუცი, მაგრამ ტარიელს, ავთანდილს, ნესტანსა და თინათინს ქექლუცი არც ერთხელ არ ვწოდებთ. პოემის გმირთაგან მხოლოდ ერთს შეარქვა რუსთველმა ქექლუცი: როცა ავთანდილი ფატმანთან სტუმრად იყო,

შემოდგა კარსა ყმა ვინმე ქექლუცი, ტან-ნაკეთიანი,
შემოვლო ახლოს, შემოპყვა მონა ხრმალ-დარაქიანი (1099, 2—3).

ამ ვინმე ქექლუც ყმას უფრო ქვემოთ ფატმანი უკეთ გვაცნობს:

„მე, გლახ, ვიყავ მისი ნეზვი, იგი იყო ჩემი ვაცი“ (1204,2).

ასე რომ, წინააღმდეგ ზ. გამსახურდიას აზრისა, ვფიქრობთ, არც ტარიელსა და ავთანდილს „ქვე-უც ბუნება ქექლუცთა ზედა ფრფენითა“ და არც ამ ქექლუცებში არ შეიძლება ვიგულისხმეთ ნესტან-დარეჯანი და თინათინი.

ვ) ზ. გამსახურდია შეეცადა პროლოგის მიჯნურობის თეორიის საკუთარი გააზრება საკუთრივ პოემაშიც გადაეტანა. ამის შედეგად მან წარმოადგინა თეზისი — პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლებაა. მსჯელობს რა მიჯნურობის არსზე რუსთველთან და დანტესთან, იგი წერს: „საბოლოო მიზანი კი ორივესთან ერთია, რუსთაველთან „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრთა“, სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება, დანტესთან — იმავე საიქიოში ზეაღსვლა“ (40ა, გვ. 99). სხვა ადგილას ზ. გამსახურდია თავის აზრს უფრო ნათლად გამოხატავს: «По выражению Руставели эта любовь „возвышает“ (791,3), „приближает к смерти“ (915,3) т. е. к потусторонней действительности, которая по представлению христианства была более совершенной, чем „мир сей“» (221ა, გვ. 13—14).

რა წანამძღვრებს ეყრდნობა ზ. გამსახურდიას დებულება — პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკვდილთან მიახლება? მითითებულია სამი ადგილი პოემიდან: „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობრთა“ (792,4), „სიყვარული აევამაღლებს“ (793,3) და „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“ (916,3). ამ სამი ადგილიდან აშკარად სიკვდილთან მიახლებაზე, ან ღვთაებასთან შერთვაზე პირველი და მესამე ლაპარაკობს. მაგრამ ზ. გამსახურდია აშკარად არ აცხევს ურადლებას იმას, რომ შესაბამის კონტექსტებში სიკვდილთან მიახლება არ არის გამოცხადებული მიჯნურობის მიზნად. ზ. გამსახურდია პოემის ამა თუ იმ ფრაზას განიხილავს კონტექსტიდან მოწყვეტით და რუსთველს მიაწერს ისეთ დებულებას, რომელიც ეწინააღმდეგება მთელი პოემის დედაზრს:

792-ე სტროფში მოცემულია დებულება, რომ სწავლის (მხოლოდ ნასწავლის ცხოვრებაში გატარების) გზით ვისწრათით უზენაესი არსისაკენ (მიჯნურობაზე და მის საბოლოო მიზანზე აქ საუბარი არ არის):

„რათგან თავია სიძრუე ყოვლისა უბადობისა,
მე რად გავწირო მოყვარე, მძა უმტყიცესი ძმობისა?
არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა
მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა
წყობრთა“ (792).

უფრო სპეციფიკურია 916-ე სტროფის „სიკვდილსა მიგვაახლებს“: ავთანდილმა ლომ-ვეფხის დამხოველი, გულწასული ტარიელი იპოვა. იგი სიკვდილის პირას იყო („ახლოს მყოფი სიკვდილისა ჯდა და პირი დაებღნიჯა“ — 869,3). ავთანდილი შეეცადა მის მოსულიერებას, ტარიელი სიკვდილისაყენ ისწრაფევოდა. დაბოლოს ავთანდილმა სიციოცხლეს დაუბრუნა მიჯნური. მასთან ერთად ატირდა, კიდევ ერთხელ გამაგრებისაყენ მოუწოდა, უქადაგა: დათმე, ნუ მოკვდები. მართალია, დიდი ქირი გაქვს, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა: გასაყრელად რომ სდომოდით, თავიდანვე არ შეგყრიდით. ასეთია მიჯნურობა: მას ფათერაჟი სდევს, მიჯნურს საწუთროზე დაანაღვლებს. მაგრამ ვინც ქირს გაუძღბს, ბოლოს ლხინს შეეყრება. ძნელია მიჯნურობა, ამით სიკვდილს მიგვაახლოვებს (ქირი ახლოვს მიჯნურობას, იმით სიკვდილის პირსაც მიგვიყვანს). განსწავლულს შმაგად აქცევს, უსწავლელს სწავლულად გახდის. დაუუკვირდეთ:

ავთანდილსა მას თანავე ტიროდა და ცრემლსა ჰღვრიდა;
უთხრა: „დათმე, ნუ მოკვდები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და-
ღმერთი მაგას მოწყალეობს, თუცა ქირმან არ გაგრიდა;
თუ-მცა უნდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა (915).
„სდევს მიჯნურსა ფათერაჟი, საწუთროსა დაანაღვლებს;
მაგრა ბოლოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ პირსა გასძღბს;
მიჯნურობა საქიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს,
განსწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლულსა გასწავლებს“ (916).

ავთანდილის ამ შეგონებიდან სიტყვები „სიკვდილსა მიგვაახლებს“ ზ. გამსახურდიას კონტექსტიდან მოუწყვეტია, სიკვდილიან, საიქიოსთან მიახლებად გაუგია და ვეფხისტყაოსნის მიჯნურობის იდეალად, საბოლოო მიზნად გამოუცხადებია.

2. არისტოტელეს მითითებით „საშუალის“ პოვნა ცალკეულ მოქმედებაში ძალზე რთულია (Eth. Nic., II, 9). ამიტომაც, რაღა თქმა უნდა, „საშუალი“ სათნოებასა და ცალკეულ მოქმედებაში არ არის მათემატიკური „საშუალი“, არამედ იგი „გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალში“ მდგომარეობს (Eth. Nic., II, 6). როგორ უნდა ვიპოვოთ საშუალი? — სვამს არისტოტელე კითხვას და თვითონვე პასუხობს:

ის ვინც ისწრაფვის საშუალისაყენ, პირველ რიგში, უნდა გაემიჯნოს იმას, რაც უფრო მეტად უპირისპირდება საშუალს... რადგანაც ერთი უკიდურესობა ყოველთვის უფრო მცდარია, ვიდრე მეორე. მაგრამ რამდენადაც ძალზე ძნელია საშუალის პოვნა, მეორე რიგში, საჭიროა (როგორც ამბობენ მეზღვაურები) ავირჩიოთ ორი ბოროტებიდან ნაკლები, ამას კი უნდა მივალწიოთ ჩვენი ნაჩვენები გზით. მაგრამ უნდა მივაქციოთ, აგრეთვე, ყურადღება იმას, რისკენაც გვაქვს ჩვენ უპირატესად მიდრეკილება, რამდენადაც ადამიანთა ხასიათი სხვადასხვაგვარია, ჩვენს მიდრეკილებას კი გავიგებთ იმ ტკბობისა და ვნებისაგან, რომელსაც განვიცდით. ამ ჩვენი მიდრეკილებისაგან უნდა გადავიხაროთ საპირისპირო მხარეს და თუ მოვახერხებთ, რომ იმ-

დენად დაეშორდეთ ჩვენს მცდარ მიდრეკილებას, რამდენადაც არის საჭირო, მივაღწევთ საშუალებას... საზოგადოდ კი ამბობენ, რომ ის არ იმსახურებს გაკიცხვას, ვინც ოდნავ გადაიხრება საშუალისაგან სიჭარბის ან უქმარობისაკენ. მხოლოდ ის არის დასაგმობი, რომელიც მკვეთრად გადაიხრება, რადგანაც მისი შეცდომა შეუმჩნეველი არასდროს არ რჩება (Eth. Nic., II, 9).

განვიხილოთ ამ კუთხით ნესტანის თათბირი და სასიძოს მოკვლის გადაწყვეტა. არის თუ არა ეს მოქმედება ის „საშუალი“, რომელიც, არისტოტელეს აზრით, სრულქმნილებაში მდგომარეობს?

ნესტანმა გაითვალისწინა ტარიელის მიდრეკილება ერთი უკიდურესობისკენ. რა თქმა უნდა, ტარიელი ნესტანის ხვარაზმშას ძეზე გათხოვებას არ აპირებდა. ინდოეთის მთავარსარდალს და უბაღლო მეომარს გული მიუწევდა ხვარაზმეთის მთელი ლაშქარი ამოეწყვიტა. მოკვსმინოთ თვითონ ტარიელს:

„მე ვჰკადრე: „ღმერთმან აშოროს მის ყმისა შენი ქმარობა! რა შემოვიდენ ინდოეთს, შევიგნა მათი გვარობა, ეურვენო ჩემი ძალ-გული და ჩემი მეომარობა: ასრე დავხოცენ, შეეძლოს აღარას, არ, სახმარობა“ (544).

ნესტანმა დააცილა ტარიელი სწორედ მის ამ მიდრეკილებას ერთი უკიდურესობისაკენ. მეორე უკიდურესობა იქნებოდა ის, რომ არაფერი არ მოემოქმედებინა გმირს ნესტანის გადასარჩენად, ხოლო „საშუალი“ სადღაც ამ ორ უკიდურესობას შორის იყო. ამ შემთხვევაში „საშუალი“, არისტოტელეს სიტყვებით თუ ვიტყვი, ორი ბოროტებიდან ნაკლები უნდა ყოფილიყო (...*κατὰ τὸν ἐμπειρὸν φάσι πλὴν τῆ βλάχιστῆ λεηστεῖν τὸν ἀκακῶν*“ — 502, გვ. 23); რამდენადაც, ფილოსოფოსის მოწმობით, ის არ იმსახურებს გაკიცხვას, ვინც ოდნავ გადაიხრება საშუალისაგან სიჭარბის, ან უქმარობისაკენ. მხოლოდ ის არის დასაგმობი, რომელიც მკვეთრად გადაიხრება, რადგანაც მისი შეცდომა შეუმჩნეველი არასდროს რჩება („*Ἄλλ' ὁ μὲν μακρὸν τὸν εὖ παρῆξαι. ἵνα οὐ φέρεται οὐτ' ἐπὶ τὸ μέλλον οὐτ' ἐπὶ τὸ ἤτοι, ὁ δὲ πλεόν. οὐτὸς γὰρ οὐ λαμβάνει*“ — 502, გვ. 24). ნესტანმაც სწორედ ასეთი „საშუალი“ მოქმედება აირჩია და ეს „საშუალი“, სწორედ მისი საშუალობის გამო, იყო საუკეთესო, ერთადერთი სწორი, ნამდვილი სრულქმნილი მოქმედება. ნესტანმა განუმარტა და ურჩია ტარიელს:

„დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქმნევ, ვერ ვიქმნები შუა კედლად: რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყებტლად“ (545).
„მისთა სპათაჲ ნუ დაჰხოც, ზროხათა ვითა, ვირთაო, — დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთაო?“ (546).

3. იგივე „საშუალი“, როგორც საუკეთესო გზა, ნათლადაა ჩაქსოვილი ტარიელის თათბირში ქაჩეთის ციხის აღების წინ. ციხის აღების ნურადინ-ფრიდონისეული გეგმა აშკარად ერთი უკიდურეაობაა. გმირის მთელი აქცენტი მამაცობაზე, გმობაზეა გადატანილი. გმირი ურჩევს მეგობრებს ენდონ მის ვაჟაკობას: გალავნის ერთ ბურჯზე საბელი მოაბან, თვითონ კი ფარ-აბჯრით ზედ გაირბენს, ციხეში ჩახტება, ლაშქარს დახოცავს და კარებს გაღებს:

„აწ ვინცა ვიცი თუკეთ შეტყორცა საგდებელისა,
მან ერთსა ბურჯსა გარდვადლოთ წვერი საბლისა გრძელისა,
მას ზედა გავლა ადვილად მიჩს, ასრე, ვითა ველისა,
თქვენ ჰირად გაყო შიგანთა პოვნა კაცისა მრთელისა (1394).
„აბჯრითა გავალ, არა მიჩს ჰირად გატანა ფარისა;
შიგან ჩავხტები კისკასად, ვეცემი მსგავსი ქარისა,
ლაშქართა დავჰხოც, გავახვამ, ჰნახოთ გაღება კარისა!
თქვენცა მუნ მოდით, სადაცა გესმის ზრიალი ზარისა“ (1395).

რამდენადაც ფრიდონიც იდეალური გმირია, მის თათბირსაც აქვს პრეტენზია სრულქმნილებიან. ფრიდონი ისე სახავს, რომ ეს გეგმაც არის რალაც „საშუალი“. ამ თათბირშიც თავისებურად ჩაქსოვილია გმობა-მამაცობასთან ერთად მოხერხების ელემენტი. ფრიდონიც ხერხს იყენებს:

„პირის-პირ ომი არ ძალ-გვიც, არ უამი საყვეხარია,
ათას წელ ვერსით შევეუვალთ, თუ ზედ დავვიხშან კარია“ (1392).

მაგრამ ფრიდონის თათბირი მაინც არ არის საუკეთესო შეხამება გმობა-მამაცობისა და მოხერხებისა. ამ თათბირს აშკარად ხერხი აკლია. ფრიდონი ხედავს, რომ მოხერხება საჭიროა ციხეში შესასვლელად; მაგრამ მის მიერ მოგონილი ხერხი არ ვარგა. სავსებით სწორად შენიშნა ავთანდილმა, რომ ფრიდონი თავის ძალ-გულოვნებას ენდობოდა და რომ მის თათბირს მოხერხება აკლდა, ფრიდონის ხერხი არ ვარგოდა:

ავთანდილ უთხრა: „ჰე ფრიდონ, მოყვასნი ვერ გიჩვიან:
ლომთა მკლავთაგან იმედი გაქვს, არა წყლულნი გტკივიან;
სთათბირობ ძნელსა თათბირსა, მტერთა ივაგლახ-ივიან,
მაგრა თუ გესმის, გუშაგნი რა ახლოს-ახლოს ყივიან!“ (1396).
„რა გახვიდოდე, გუშაგთა ესმის აბჯრისა ჩხერება,
გიგაჩნობენ, თოკსა მოჰკვეთენ, ამისი ხამს დაჭერება;
წავიხდეს ცუდად ყველაი, დავრჩეს ცუდილა ფერება,
ეგე თათბირი არ ვარგა, სხვებრ ვქმნათ თავისა ტერება“ (1397).

ავთანდილმა სხვა გეგმა წამოაყენა. მის გეგმაში აშკარად უფრო-ზომიერადაა შეხამებული ერთმანეთთან გმობა-მამაცობა და მო-

ხერხება. ამიტომაც ავთანდილის გეგმას სრულქმნილობის უფრო მეტი პრეტენზია აქვს. გმირი ასე მსჯელობდა: „ისი კაცნი არ იქირვენ მგზავრსა, ქალაქს შემავალსა“, „სავაპროთა შევეკაზმვი, ვიქმ საქმესა მე მუხთალსა“, „მე მარტო შევალ ვაქრულად და კარგად შევეტყუები“, „კლიტუთა დავლუწ, გავხვამ, დამიდგამს ვერ ქვიტყირი სად“. თუ ავთანდილის ვაჟკაცობას დავეყრდნობით, გეგმა აშკარად რეალურია. ყოველ შემთხვევაში ციხეში შესვლა ამ გზით უთუოდ შეიძლებოდა. მაგრამ ავთანდილის თათბირში ერთ გვარად ხერხი სპარბობს. ციხეში შესვლა მხოლოდ მოხერხებით ხდება. ამისთვის საჭიროა მუსთალი საქმის ჩადენა, ვაქრული ტანსაცმლის ჩაცმა („სავაპროთა შევეკაზმვი, ვიქმ საქმესა მე მუხთალსა“). რაინდი ტარიელასთვის, რომელსაც ქაჯეთის ციხიდან სატრფო უტყვირის, ვაქრული ტანსაცმლის გადაცმა საზოგადოდ მიუღებელია. ამიტომაც, რომ არათუ ავთანდილს არ გზავნის, არც თვითონ არ მიდის ამ გზით ციხეში. ამ უჯალსაზრისით ავთანდილის თათბირი მეორე უკიდურესობაა.

ტარიელმა ციხეში შესვლის საკუთარი გეგმა წამოაყენა, რომელშიც საუკეთესოდ იყო ერთმანეთთან შეხამებული მოხერხებულობა და გმირობა-მამაცობა. ტარიელის თათბირი ამ ორ უკიდურესობას შორის „საშუალი“ და ამდენად სრულქმნილი იყო. რა ხერხი იყო ტარიელის თათბირში? ტარიელი ვარაუდობდა, რომ თუ სამი მხრიდან გმირები ას-ასი კაცით წავიდოდნენ ციხისაკენ, ციხის მცველებს ლაშქარი ეცოტავებოდათ, მგზავრებს მიამსგავსებდნენ, გამოეგებებოდნენ და ვიდრე მათში აშკარად მეომრებს არ შეიცნობდნენ, ციხის კარებს არ ჩაკეტდნენ. ასეც მოხდა:

პირველ ამოდ მიდიოდეს მგზავრთა რათმე მავიერად,
მათ შიგანთა ვერა უგრძნეს, ვერცა დაჰხედეს გულ-ხმიერად;
გულსა შიში არა ჰქონდა, ამოდ დგეს და ნებიერად,
მიდგეს გარეთ, მუზარადნი დახურნეს ეამიერად (1412).

ტარიელი ითვალისწინებდა იმასაც, რომ სამი გმირი, სამი კუთხით სამ სამხედრო ოპერაციას აწარმოებდა. ერთ-ერთის გამარჯვება საკმარისი იყო, რომ მას დანარჩენისთვის გაეღო კარები.

რა გმირობა-მამაცობას მოათხოვდა ციხეში შესვლა? საჭირო იყო სისწრაფე და დიდი მეომრობა. როცა კარებს საკმაოდ მიუახლოვდებოდნენ, როცა ციხის მცველები მათში მეომრებს შეიცნობდნენ, მათ

¹ ტარიელი სწორად გრძნობს, რომ ციხეში ავთანდილის ან ფრიდონის შეგზავნა არ შეიძლება, რადგანაც ამ სამხედრო ოპერაციას შიგნიდან მისი სატრფო აღევნებს თვალყურს.

გონზე მოსვლამდე, კარების ჩაკეტვამდე იყო საჭირო ბრძოლაში ჩაბმაც და კარის მცველთა დახოცვაც:

„ფიცხლა შევებნეთ, შევსჯარნეთ, ვერ მოგვასწრებენ კარებსა, სამთავან ერთი შეეუვალო, სხვა გარეთ ესცემდეთ გარებსა“ (1404).

ასეც მოხდა:

ანაზღად ცხენი გაქუსლეს, მათრახმან შექმნა წრიალი.
რა ნახნეს, კარნი გაახენეს, ქალაქით ვახდა ზრიალი,
სამთავე სამგნით მიჰმართეს, თავსა მათ უყვეს რიალი,
იკრეს ნობსა და დაბდაბსა, შეიქმნა ბუკთა ტყრციალი (1413).

ტარიელის გეგმა საუკეთესოთა შორის საუკეთესო იყო. იგი „საშუალი“ იყო ორ „უკიდურესობას“ შორის. ზომიერად ახამებდა ორ მოსალოდნელ გადაზრას — მხოლოდ ხერხზე დაყრდნობას და მხოლოდ გმირობა-მამაცობაზე დამყარებას.

სიუხვის არისტოტელეზიული გაგება და ვეფხისტყაოსანი

II. ვეფხისტყაოსნის მოყმე-რაინდები შემკულნი არიან იდეალურად ადამიანისათვის დამახასიათებელი საუკეთესო თვისებებით. იმ სათნოებით, ანუ ზნეობრივი სრულქმნილებებით, რომელთა შესწავლად ახასიათებას არისტოტელემ ეთიკის დიდი ნაწილი უძღვნა. პოეტმა პროლოგშიც ჩამოთვალა ის ზნეობანი, რომლებიც ახასიათებს მის იდეალურ გმირებს:

მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეოთა მებრძოლთა მძლეობა (23).

რუსთველის მიერ ჩამოთვლილ ზნეობათა დიდი ნაწილი გვხვდება არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში. და, რაც მთავარია, თითოეული ზნეობრივ-ფიზიკური ღირსების ანუ ძრეჯ-ს¹. არისტოტელესეული გაგება საოცრად უდგება პოემში ჩაქსოვილ შეხედულებებს. ამჯერად შევჩერდებით ორიოდ მათგანზე.

არისტოტელეს ეთიკურ სათნოებათა რიგში ერთ-ერთია სიუხვე როგორც ზნეობრივი სრულქმნილება. სიუხვეც, არისტოტელეს განმარტებით, საშუალია ორ უკიდურესობას შორის. სიჭარბეს სიმ-

¹ ძრეჯ ქრიტიანულ ლიტერატურაში უფრო ხშირად ქველმოქმედებადაა გააზრებული. ეს მნიშვნელობა, ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს თავდაპირველი, რამდენადაც, თანახმად ე. ბოლოტოვის შენიშვნისა: «в действительности же под «дредж» нужно разуметь умелость, соответствие данной вещи ея природе и назначению» (217, გვ. 308).

დიდრის გაცემაში, — წერს არისტოტელე, — ეწოდება მ ფ ლ ა ნ გ ე ე -
ლ ო ბ ა, ხოლო უკმაობას — ს ი ძ უ ნ წ ე — Eth. Nic., IV, 1 („Ἐστ-
τι δὲ καὶ ἡ ἀσχατῖα καὶ ἡ ἀνελευθερία περὶ χρήματα ἕπερβια! καὶ
ἄλλοι ψεῖς“ — 502, გვ. 38).

არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: ყველა სათნობისგან, რომ-
ლებიც ხალხში პოპულარულია, სიუხვე ყველაზე მეტი სიყვარულით
სარგებლობს, რადგანაც იგი სარგებლობის მომცემია და საბოძერის
გაცემაში მდგომარეობს — Eth. Nic., IV, 1 (Ἐπιθυμεῖται δὲ σχεδὸν
μάλιστα οἱ ἔλευθεροὶ τῶν ἀπ’ ἀρετῆς· ἀπάξιμοι γὰρ, τοῦτο δ’ ἐν τῇ
δύσει“ — 502, გვ. 39). ამავე დროს, ფილოსოფოსის აზრით, სიუხვე სა-
ჭირო და სასარგებლოა იმისათვის, ვინც არის უხვი, რამდენადაც ის,
ვინც იღებს თქვენგან საბოძერს ერთგვარად თქვენი ევეწევრობიც და
მოვალეც ხდება (Eth. Nic., IV, 13).

უხვი, მიუთითებს არისტოტელე, გასცემს დიდ სიმდიდრეს მხო-
ლოდ მაშინ, როცა საჭიროა და იმდენს, რამდენიც საჭიროა და მის-
ცემს იმას, ვისთვისაც საჭიროა. უხვს არ ახასიათებს უთავბოლო ფან-
ტვა. უხვი გასცემს სიმდიდრეს არა ანგარებით, არა რაიმე მიზნით, არა-
მედ იმიტომ, რომ ეს არის სათნობა და ყოველი სათნობა კარგია,
საუკეთესოა. სიუხვე უფრო მეტად მას ახასიათებს, ვისაც სიმდიდრე
მემკვიდრეობით მიუღია და არა იმას, ვისაც იგი საკუთრივ შეუძენია.
სიუხვის ყველაზე შორეული უკიდურესობაა სიძუნწე. იგი განუკურ-
ნებელია. სიბერე და უძლურება ხშირად იწვევს ადამიანში სიძუნწეს
(Eth. Nic., IV, 1).

ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთათვისაც მკვეთრად დამახასიათებ-
ელია ს ი უ ხ ვ ე. რუსთველისეული სიუხვე აშკარად არ არის ქრისტი-
ანული ეთიკის: „განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გა-
ქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მთ. 19. 21).
ამავე დროს მისი სიხალვე არისტოტელეს ეთიკურ ნორმებთან ჩვენ
არ მიგვაჩნია შემთხვევითი ხასიათის მსგავსებად, რადგანაც:

ა) პოემის გმირები გრძნობენ, რომ ხალხს, ადამიანებს უყვართ
ყველაზე მეტად სიუხვე. ეს დასკვნა ჩვენ გამოგვაქვს არა მხოლოდ
იქიდან, რომ თინათონი უხვ საბოძერს აძლევს ლ ა შ ქ ა რ ს, ავთან-
დილი უდიდეს სიმდიდრეს უბოძებს ვ ა ჭ რ ე ბ ს და რომ საზოგა-
დოდ ხალხისადმი უხვი საბოძერის გაცემა ვეფხისტყაოსნის ოდელურ
გმირთა და მეფეთა ჩვეული თვისებაა, არამედ არსებითად იქიდან,
რომ როსტევეანი ახალგაამეფებულ ასულს უპირველეს ყოვლისა სიუხ-
ვეს ასწავლის, სიუხვისკენ მოუწოდებს და განუმარტავს, რომ სწო-
რედ სიუხვით მოპოვებს ყველაზე მეტ ქვეწევრობს და ერთგულს:

„ვარდთა და ნებეთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინებინ, დიდთა და წერილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინებინს! უხვი ახსნილთა დაბამს, იგი თვით ების, ვინ ების. უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების (50). მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია; უხვსა კმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია“ (51).

ბ) ტარიელმა კარგად იცის როლის გასცეს საბოძვარი, ვის მისცეს, რამდენი მისცეს. იგი ნესტანის განთავისუფლების შემდეგ ფატმანს ქაჭეთის ცახის სიმდიდრით ასაჩუქრებს; ქაჭეთის სამეფოს უძღვნის ზღვათა ხელმწიფეს; თავის საკუთარ სიმდიდრეს (დევეების განძს) კი მთლიანად — ფრიდონს. ავთანდილს არ ასაჩუქრებს. ცდილობს მეგობრობა მეგობრობით გადაუხადოს. არც როსტევანთან და თინათინთან მოაქვს ძღვენი: ავთანდილის დაბრუნებასთან ერთად ძღვენის მიტანა არ იქნებოდა დიდბუნოვნება.

გ) არისტოტელეს აზრით, ყველაზე თავისუფლად ადამიანი სამემკვიდრეო სიმდიდრეს გასცემს. ვფიქრობთ, შემთხვევით არ ათქმევინებს რუსთველი თინათინს:

მოხბო მისი გამზრდელი, ერთგული, ნაერთგულევი,
უბრძანა: „ჩემი საპურკლე, შენგან დანაბეძღულევი,
მომართვი ჩემი ყველა, ჩემი ნაუფლისწულევიცა.“
მოართვეს, გასცა უზომო, უანგარიშო, ულევი (53).

დ) არისტოტელეს აზრით, სიძუნწე ხშირად თან სდევს სიბერეს. ვფიქრობთ, როსტევანმა. რომელიც თავგამოდებით ამტკაცებდა „მე გარდასრულ ვარ, სიბერე მქირს, ჳირთა უფრო ძნელია“ (37), შემთხვევით არ იტყვიცა სოგრატ ვეზირის სიტყვები:

„დავიღრეჯია, მეფეო, აღარ გიციის პირო.
მართალ ხარ: წახდა საპურკლე თქვენი მძიმე და ძვირიო...“ (61).

როსტევანმა იმწამსვე მიუგო:

„ჩემი ზრახვა სიძუნწისა, ტყუის, ვინცა დაიყბედნა!“ (62).

ე) დაბოლოს, რუსთველი, ისევე როგორც არისტოტელე, სიუხვეს წარმოადგენს როგორც ორი უკიდურესობის, მფლანგველობის და სიძუნწის საშუალებას:

როსტევანმა სიუხვისაკენ მოუწოდა ქალიშვილს. თინათინმაც უხვად გასცა საბოძვარი. მოწყენილ როსტევანს ავთანდილმა და სოგრატმა ხუმრობით მიმართეს: მართალი ხარ, მეფე, გაქვს მწუხარების მიზეზი. თქვენი ასული მფლანგველია, მთელ სიმდიდრეს გასცემს — „მართალ ხარ: წახდა საპურკლე თქვენი მძიმე და ძვირიო, ყველასა გასცემს ასული თქვენი საბოძვარ-ხშირიო“ (61). როსტევანმა იგრძნო იუმორი, მიხვდა, რომ მას მოწყენა საძუნწეში

ჩამოართვის: „ჩემი ზრახვა ს ი ძ უ ნ წ ი ს ა, ტყუის, ვინცა დაიყბედნა!“.

ამგვარად, ჩვენი აზრით, გმირებსაც, არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის კვლადაკვალ, ს ი უ ხ ვ ე რ ო გ ო რ ც ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი ს რ უ ლ ქ მ ნ ი ლ ე ბ ა „საშუალად“ წარმოუდგენიათ ს ა ბ ო ძ ე ა რ - ხ შ ი რ ო ბ ა - ს ა და ს ი ძ უ ნ წ ე ს შ ო რ ი ს და ეს უკანასკნელი თვისებანი სიუხვის ორ უკიდურესობად ესმით.

ვაჟკაცობის არისტოტელესეული გაგება და ვეფხისტყაოსანი

III. არისტოტელეს აზრით, ჭეშმარიტი ვაჟკაცობა ორა უკიდურესობის — უ გ ო ნ ო მ ა მ ა ც ო ბ ი ს და ლ ა ჩ რ ო ბ ე ს „საშუალა“ მხოლოდ იმგვარად კი, რომ მას უფრო მეტად ლაჩრობა ეწინააღმდეგება, ვიდრე უგონო მამაცობა (Eth. Nic., II, 8). ფილოსოფოსის აზრით, ვაჟკაცობა არ გამოირიცხავს შიშს, რადგანაც არის საგნები, რომლებსაც ჭეშმარიტ ვაჟკაცს უნდა ეშინოდეს. ჭეშმარიტ ვაჟკაცს უნდა ეშინოდეს ყველაფრის, რისი წყაროც ზნეობრივი მანკი, ეთიკური ბოროტებაა; მაგალითად, ს ა ხ ე ლ ი ს გ ა ტ ე ხ ვ ა, უ ს ა ხ ე ლ ო ჰ ა, ც უ დ ი ს ა ხ ე ლ ი (ჯიფქა). ვისაც ეშინია უსახელობის, ის კარგი აღამიანია, ვისაც არ ეშინია — ურცხვია. მაგრამ ჭეშმარიტ ვაჟკაცს არ უნდა ეშინოდეს სიღარიბის, ავადმყოფობის და არაფრის, რისი წყაროც არ არის ეთიკური ბოროტება და რაც არ ექვემდებარება თვითონ აღამიანს. ამდენად, ნამდვილი ვაჟკაცი არის ის, ვინც უშიშრად ეგებება ლამან სიკვდილს; ასეთებს კი ყველაზე მეტად ომში შეეხვედებით (Eth. Nic., III, 6). ჭეშმარიტი ვაჟკაცი ურყევია იმდენად, რამდენადაც შეიძლება იყოს ურყევი აღამიანი. ამიტომაც მას ეშინია ხიფათის, მაგრამ იმდენად ეშინია, რამდენადაც არის საჭირო, როგორც უკარნახებს გონება; ეშინია მშვენიერი მიზნისათვის — „τὸν ἀεὶ ἔχοντα“ (Eth. Nic., III, 7). ჭეშმარიტი ვაჟკაცი განსხვავდება იმისგანაც, ვინც ყოველთვის იმედითაა სავსე და იმისგანაც, ვისაც სიმთვრალის გამო არაფრის ეშინია. ნამდვილი ვაჟკაცის უშიშრობა გონებითაა ნაკარნახევი: მას ესმის საკუთარი ძალის და შეგნებულა, გააზრებული აქვს, რომ შიში უსაფუძვლოა (Eth. Nic., III, 11)¹.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს აზრები ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებაში უთუოდაა ჩაქსოვილი. პოემის გმირთა ვაჟკაცობა, ჩვენი აზრით, სწორედ იმ აზროვნებაზეა დამყარებული, რომელსაც არისტო-

¹ არისტოტელეს ეს აზრი, ისევე როგორც საზოგადოდ მისი ეთიკური შეხედულებები, საერთოა ვედემონისტური ეთიკისათვის და დასაბამს იღებს სოკრატესაგან, რომელიც ფიქრობდა, რომ მამაცია არა ის, ვინც ბრმად შევარდება ვაცხარებულ ომში, არამედ ის, ვისაც შეუძლია გაიგოს, რა არის ჭეშმარიტად საშიში და რა არა (234, გვ. 89).

ტლევ ასე მწყობრად ასაბუთებდა. ამის საფუძველს შემდეგი გარემოებანი გვაძლევს:

ა) ვეფხისტყაოსნის გმირებს, მსგავსად არისტოტელეს მსჯელობისა, არ ეშინიათ იმის, რაც არ ექვემდებარება თვითონ ადამიანს. მათი უშიშროება გააზრებულია, გონების ნაკარნახევია, მათ ესმით, რომ შიშს საფუძველი არა აქვს, თუ შიშის ობიექტი ადამიანის მოქმედებას არ ექვემდებარება. ამიტომ არ ეშინია ავთანდილს სიკვდილის. ამ აზრის ფილოსოფიურად დასაბუთებას ეძღვნება პოემის საუკეთესო სტროფები:

„მერე ვიშიშვი, მეფეო, თქვენდა კადრებად ამისად:
სცთების და სცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად,
მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან ღლისა და ღამისად“ (803).
„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა იწრო, ვერცა კლდოვანი;
მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალ-გულოვანი“ (802).

სწორედ ეს ცოდნა, ეს რწმენა ავთანდილს უშიშროების საფუძველი (და სწორედ ეს არის, არისტოტელეს სიტყვით, ჰემმარიტი ვაჟკაცობა). ავთანდილის უშიშროება, თანახმად არისტოტელეს ვაჟკაცობის კოდექსისა, გონებით გააზრებულია, იმ ცოდნიდან გამომდინარეა, რომ მას შიშის საფუძველი არა აქვს, რადგანაც არ შეიძლება გეშინოდეს იმის, რაც არ ექვემდებარება თვითონ ადამიანს. ამ ფილოსოფიით შეიარაღებული, მეკობრეების შესახვედრად ნავის წინ წამდგარი რაინდი „არისტოტელესებურად მსჯელობს“:

ყმამან უთხრა: „ვინცა ჰმუნავს, ცუდია და იუდალ სცთებისი
რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვეცთების“ (1035).
„უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მებნენ ხმელთა სპანი;
განგება. არ დაერჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი;
ვერ დამხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოუფასნი, ვერცა ძმანი; —
ვინცა იციხე ესტე ასრე, ჩემებრვეა გულოვანი“ (1039).

ბ) ვეფხისტყაოსნის გმირებს, ისევე როგორც არისტოტელეს ჰემმარიტ ვაჟკაცს, ეშინიათ მხოლოდ ზნეობრივი მანკის, ეთიკურა ბოროტების: კერძოდ, იმ უსახელობის, სახელის გატეხის, რომელზეც საგანგებოდ შეჩერდა არისტოტელე. ამას ამტკიცებს ავთანდილის ანდერძის დედააზრი, ძირითადი თეზისი:

„არ-დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა;
ეკვამობ კაცსა აუგვიანსა, ცრუსა და ღალატისა.
ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა“ (800).
„ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმეს საძაბუნოსა,
პირის-პირ მარცხენსა, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (799).
„სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი“ (802).
„კაცი ჭაბანი რითა სჯობს დიაცა ქსლისა მბეჭველსა?
სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ (801).

გ) არისტოტელეს აზრით, ქვეშაირთ ვაჟკაცს ეშინია ხიფათის, მაგრამ იმდენად ეშინია რამდენადაც მას გონება უკარნახებს. ეშინია იმიტომ, რომ არ დაღუბოს ის მშვენიერი მიზანი, რომელსაც ემსახურება. ამგვარი „შიში“ ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟებსაც ახასიათებს. ყურადღებას მხოლოდ ერთ მაგალითზე შევაჩერებთ:

ავთანდილიც შეშინდა ერთჯვის. შეშინდა მაშინ, როცა ხატაელმა ძმებმა მიმავალი ტარიელი დაანახეს. შეშინდა გმირი ხიფათის წინაშე. მაგრამ ისიც იმდენად შეშინდა, რამდენადაც გონებამ უკარნახა. დაფიქრდა ავთანდილი:

„რათგან ისი არის რადმე უცნობოდ და ისრე რეტად,
რომე კაცა არ მიუშვებს საუბრად და მისად ჰვრეტად,
მივეწვი, შევიყრებით ერთმანეთის ცემა-ქლუტად“ (217).

ავთანდილიც სწორედ იმიტომ შეშინდა, რომ არ დაეღუპა ის მშვენიერი მიზანი (უცხო მოყმის საიღუმლოს ამოცნობა), რომელსაც ემსახურებოდა:

„ანუ მოვკლავ, ანუ მომკლავს, და იმალვის მეტის-მეტად“ (217)¹.

დ) აღარას ვამბობთ იმაზე, რომ პოემის გმირთა ვაჟკაცობა არ არის უგონო მამაცობა (ამას ამტკიცებს ზემოთ გაანალიზებულ ავთანდილის მსჯელობა ტარიელის შესახებდრად; ტარიელის ომი ხატაელების წინააღმდეგ; როცა ხატაელების სამუხთლე გაიგო, გმირმა თადარიგი დაიჭირა, ლაშქარს უხმო; თათბირი ქაჭეთის ციხის აღების წინ) და რომ პოემაშიც გაიდელალებულია ომში უშიშრად შეგებება ლამაზ სიკვდილთან.

სხვა მიმართებანი არისტოტელეს ეთიკასა და ვეფხისტყაოსანს შორის

IV. არისტოტელეს მტკიცებით ინტელექტუალურ სათნოებათა შორის უპირველესია გონიერება. გონება, გონიერება ადამიანის არსებას წარმოადგენს (Eth. Nic., IX, 4, 8). გონიერი ცხოვრება აქცევს ადამიანს სწორედ ადამიანად (Eth. Nic., X, 7). ფილოსოფოსის მტკი-

¹ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ მოგვითხრობს, რომ ერთხელ ზენონი დაედევნა თავისი დის გამტაცებელს. ისიც ავთანდილივით ფიქრობდა, რომ თუ დაეწოდა მის მოწინააღმდეგეს, უნდა შებოღდა. მაგრამ ზენონმა პრინციპულად სხვა დასკვნა გამოიტანა: „ვარ მე ჰაბუკ სახელოვან და რომელსა ვსდევ, ფრიად შეურაცხ არს, და დაცათუ ვეწიო და მოვკლა, საბრკეარსწული საჩემისაჲ. და უკეთუ ცუდად უკუნ ვიქცე სახედ ჩემდა სირცხულ არს ჩემდა“ (384, გვ. 150). გარდა იმისა, რომ ამ ორ თვალსაზრისში აშკარადაა გამოკვეთილი ორი პრინციპულად განსხვავებული მიდგომა ს: კითხვისადმი, ავთანდილის აზრთა წყობაში არის კიდევ სხვა სპეციფიკური: გმირს ეშინია მხოლოდ იმის, რომ არ დაიღუპოს მიზანი, რისთვისაც მოქმედებს.

ცებით, ღმერთს ყველაზე მეტად ის ადამიანი მოსწონს, რომელიც გონების მიხედვით მოქმედებს და გონებას ემსახურება (Eth. Nic., X, 9), რადგანაც სწორედ გონებაა ჩვენში ყველაზე ღვთაებრივი და ღვთაების მსგავსი (Eth. Nic., X, 7).

არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის მსგავსად პოემაშიც გაიღებულა გონება. აქაც მიჩნეულია იგი ადამიანობის საუკეთესო, უმაღლეს გამოხატულებად (28, გვ. 223—226). „ვეფხისტყაოსანი ავითარებს გონების კულტის იდეას“ (28, გვ. 223).

V. არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში საგანგებო ადგილი უჭირავს პრაქტიკულობას. ფილოსოფოსი ყოველგვარ მოქმედებაში აუცილებელ და საჭირო თვისებად ამ უკანასკნელს მიიჩნევს. მისი განმარტებით, პრაქტიკულია ის, ვისაც შეუძლია დაინახოს რა არის კარგი როგორც საკუთრად მისთვის, ასევე სხვებისთვის, არისტოტელე, პრაქტიკულობას ზნეობრივ სრულქმნილებად მიიჩნევს (Eth. Nic., VI, 5—7). ვფიქრობთ, არისტოტელესეულმა თვალსაზრისმა პრაქტიკულობაზე გარკვეული როლი შეასრულა ავთანდილის მხატვრული სახის შექმნაში.

VI. „ნიკომაქეს ეთიკის“ მთელი ორი „წიგნი“ მიძღვნილია მეგობრობისადმი (VIII—IX). ფილოსოფოსის აზრით, მეგობრობა ყველაზე უფრო აუცილებელია ცხოვრებისათვის (Eth. Nic., VIII, 1); მეგობრობა უდიდესია გარეგნულ სიყვითთა შორის (Eth. Nic., IX, 9). ფილოსოფოსი იხსენებს ჰომეროსის სიტყვებს: „თუ ორნი მიდიან ერთად...“ (ილიადა, X, 224) და განმარტავს, რომ ორისთვის მოსახერხებელია, ადვილია აზროვნება და მოქმედება (Eth. Nic., VIII, 1). არისტოტელე გამოჰყოფს იმ საფუძველს, რაზედაც არის დამოკიდებული მეგობრობა. ეს არის მიმზიდველობა. მიმზიდველი კი არის სამი რამ: კარგი, სასიამოვნო და სასარგებლო (Eth. Nic., VIII, 2). უმაღლესი ფორმა მეგობრობისა არის კარგი ადამიანების, ზნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების მეგობრობა (Eth. Nic., VIII, 3, 4). დიდი მნიშვნელობა აქვს მეგობრობაში ერთნაირ აღზრდას, ერთნაირ ასაკს, ერთნაირ მდგომარეობას. ერთნაირი თვისებების ადამიანები ადვილად ხდებიან მეგობრები. არ შეიძლება ჰემმარტი მეგობრობა იმ ადამიანებში, რომელთაც დიდად განსხვავებული მდგომარეობა უჭირავთ საზოგადოებაში (Eth. Nic., VIII, 12). უფრო მეტიც, არათანასწორთა შორის თითოეული სარგებლობს მისი ღირსებისადმი პროპორციული სიყვარულითა და პატივისცემით. ჰემმარტი დომს უნდა უყვარდეს მისი „პატრონი“ უფრო მეტად, ვიდრე ამ უკანასკნელს — ჰემმარტი დომი (273, გვ. 195). ზნეობრივად სრულქმნილი ადამიანის დამოკიდებულება მეგობრისადმი ისეთია, როგორიც საკუთარი თავისადმი, რადგანაც მეგობარი არის მეორე „მე“ (Eth. Nic.,

IX, 5). ასეთი სრულქმნილი ადამიანი ყველაფერს აკეთებს თავისი მეგობრისათვის, თუგინდ ამისთვის მას მოუხდეს საკუთარი ცხოვრების შეწირვა. იგი ყველა ადამიანურ სიკეთეს დატოვებს, რომ მეგობარს არგოს (Eth. Nic., IX, 8).

რუსთველის მეგობრობა უთუოდ ამელაგნებს აქ ჩამოყალიბებულ შეხედულებებთან ერთგვარ მსგავსებას. ამ გარემოებაზე ზოგადად მითითებული იყო (54, გვ. 26; 64).

არისტოტელეს დიდსულოვანი და რუსთველის იდეალური გმირები

VII. არისტოტელემ საკუთარი ეთიკური პრინციპების კვალდაკვალ შექმნა იდეალური პიროვნების, შესანიშნავი ინდივიდის სახე, რომელსაც ფილოსოფოსი დიდსულოვანს უწოდებს, რამდენადაც მასში დიადი სული, დიდსულოვნება (μεγαλοψυχία) არის ჩამარბული. არისტოტელეს შესანიშნავ ინდივიდს პრინციპულად ენათესავება რუსთველის იდეალური გმირები. რუსთველის გმირებს არისტოტელეს დიდსულოვანთან აახლოებს სწორედ ის, რითაც ეს გმირები განსხვავდებიან ქრისტიანული იდეალური პიროვნებისაგან. ჩვენ მოკლედ გადმოვცემთ არისტოტელეს თვალსაზრისს დიდსულოვანზე, იდეალურ ადამიანზე და გზადაგზა პარალელს გავავლებთ ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟებთანაც.

არისტოტელესეული შესანიშნავი ინდივიდი, ანუ იდეალური პიროვნება მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანი წმინდანისაგან. მას ახასიათებს ჭეშმარიტი სიამაყე და არასდროს ამცირებს თავის ღირსებებს (273, გვ. 195). ის, ვინც თავის თავს აფასებს იმაზე ნაკლებ, რისი ღირსიცაა, არ არის დიდსულოვანი. ეს დიდსულოვნების ერთი უკიდურესობაა, ნაკლია, მანკია (Eth. Nic., IV, 3). არისტოტელეს დიდსულოვანს უნდა ეზიზღებოდეს ყველაფერი, რაც იმსახურებს ზიზღს (273, გვ. 195). არისტოტელე ერთმანეთს უპირისპირებს ბრბოს, მასას და პიროვნებას. ფილოსოფოსის დიდსულოვანი ბრბოს ყოველთვის აღმატებულად უტკეპრის, უყვარს ირონიული მიმართვა მისადმი (Eth. Nic., IV, 3).

ამ თეზისში ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება ემყარება არისტოტელეს ეთიკურ ნორმებს და მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანობისაგან. სიამაყე ნესტანის, ტარიელის, ავთანდილის თუ ფრიდონისათვის მკვეთრადაა დამახასიათებელი. ავთანდილი არც ზიზღს არ ფარავს ვაჟრების მიმართ, რადგანაც რაინდის მაღალმორალური თვალთახედვით ისინი ამას იმსახურებენ. გმირი სწორედ ირონიით მიმართავს, დასცინის მათ და საკუთარი სიდიადითაც დაუფარავად ამაყოფს მათ წინაშე:

„თქვენ, ვაჟარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი,
შორს ისრითა არ დაგზოცნენ, ჩიხშენით თანა კარნი;
მარტო მნახეთ, ვით შევება, ვით ვიხმარნე ლომნი მხარნი“ (1040).

დიდსულოვანს პირველ რიგში სიუხვეე ახასიათებს. მხოლოდ იგი ფანტავს სიუხვეეს მშვენიერების გულისთვის. და ამას აკეთებს ტკობით, სიამოვნებით, ამავე დროს უანგარიშოდ, რამდენადაც ზომიერი ანგარიშსწორება წვრილმანი ხასიათის ადამიანისთვისებაა. მხოლოდ მისი სიუხვეე დიადია და ღირსეული. ამავე დროს იგი ყურადღებას აქცევს არა იმდენად საგნის ფასს, რამდენადაც სილამაზეს და ღირსეულობას. დიდსულოვანი ყოველთვის ფიქრობს საგნის შესრულების ხარისხზე, მის ინტერესს იმსახურებს მხოლოდ ის, რაც დიადია და ბრწყინვალე, რამდენადაც ასეთი საგნის შემეცნება ჩვენში აღძრავს გაკვირვებას (Eth. Nic., IV, 2). ამიტომაც არის, რომ დიდსულოვანი ყურადღებას აქცევს მშვენიერს და არა მომგებიანს და შემოსავლიანს (Eth. Nic., IV, 3).

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ტარიელის პიროვნება. მისი ღირსეული, დიადი და ტაქტიანი საჩუქრები, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. განსაკუთრებით უნდა შევჩერდეთ ერთ დეტალზე. ხატაეთში ლაშქრობისას ტარიელმა უდიდესი სიმდიდრე იგდო ხელთ, მაგრამ მისი ყურადღება შეჩერდა მხოლოდ ორ ნივთზე — „ყაბაჩასა“ და „რიღზე“. გმირი მოხიბლა და გააკვირვა არა მხოლოდ მათმა ძვირფასობამ, არამედ შესრულების, ნაჭედობის ხარისხმა, იშვიათობამ. ეს იყო ერთადერთი საჩუქარი, რომელიც ტარიელმა ნესტანს უძღვნა:

„საქურკლენი გარდავანენ თავის-თავის, კიდის-კიდე.
უცხო ფერთა საქურკლეთა, დავშვრები, თუ მოვსთვავიდე;
ერთგან ვნახენ საკვირველი ყაბაჩა და ერთი რიდე,
თუ-მცა პნახენ, სახელისა ცოდნასაცა ინატრიდე! (463).
„ვერა შევიგენ, რა იყო ანუ ნაქმარი რაულად!
ვისცა ვეჩვენე, უკვირდის, ღმრთისაგან თქვის სასწაულად;
არცა ლარულად ჰგდებოდა მას ქსელი, არც ორხაულად;
სიმტკივე ჰგვანდა ნაჭედსა, ვთქვი ცეცხლთა შენართაულად (464).
„იგი საძღვნოდ მისად დავსხენ, ვისი შუქი მანათობდა“ (465).

დიდსულოვანს სიუხვისათვის სიმდიდრე სჭირდება. ღარიბს კი არასდროს ექნება საშუალება გასცეს დიდი სიმდიდრე. ამდენად დიდსულოვანი არ შეიძლება იყოს ღარიბი. უფრო მეტიც, იგი უნდა იყოს დიდგვაროვანი (Eth. Nic., V, 2) და მიისწრაფოდეს სახელმწიფო ძალაუფლებისაკენ, რადგანაც სახელმწიფო ძალაუფლებაც დიდებისა და პატივის საქმეა (Eth. Nic., IV, 3).

ვეფირობთ, ურიგო არ იქნება გავიხსენოთ, რომ ვეფხისტყაოსნის ყველა იდეალური გმირი დიდგვაროვანია, ფეოდალური არისტოკრა-

ტიის უმაღლეს საფეხურზე დგას და ან სახელმწიფო ძალაუფლების სათავეში იმყოფება, ან მისკენ მიისწრაფვის.

დიდსულოვანი ყველაზე მეტად დიდების, პატივის, სახელისაკენ მიილტვის; რადგანაც, არისტოტელეს განმარტებით, სახელი უმაღლესია გარეგან სიკეთეთა შორის — Eth. Nic., IV, 3 („Τοιοῦτον δ' ἢ τιμῆ. μάλιστα γὰρ δὴ τινος τὰν ἕταρ δὲ μᾶλλον“ — 502, გვ. 44).

ეს აზრი მკვეთრადაა ჩაქსოვილი პოემაშიც. ავთანდილის კატეგორიული დებულება: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ (801) — კარგადაა ასახული პოემის გმირთა მოქმედებაშიც. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იმ სახელს, რომლისთვისაც იბრძვიან პოემის გმირები, არაფერი აქვს საერთო ქრისტიანული ეთიკის იმპერეციული დიდებასთან, საუკუნო სასუფეველში მოსახვედრად სახელის მოპოვებასთან. რამდენადაც ქრისტიანული მრწამსით: „რომელმან დაიმდაბლოს თავი თვისი... იგი უფროას იყოს სასუფეველსა ცათასა“ (მთ. 18,4). ეს დებულება პრინციპულად ეწინააღმდეგება ვეფხისტყაოსნის გმირთა ეთიკის სწორედ იმ პუნქტს, რომელშიაც ეს უკანასკნელი არისტოტელეს მოძღვრებას უახლოვდება. ეყრდნობოდა რა არისტოტელეს კონცეფციას, რუსთველის მსგავსად, სახელის როლი და მნიშვნელობა ადამიანის ზნეობრივ სამყაროში წინ წამოსწია რენესანსმა. ჯორდანო ბრუნოს პიესაში „ნეაპოლიტანური ქუჩა“, რომელიც 1582 წელს დაიწერა, სახელის რენესანსის ეთიკური აზროვნებისათვის სპეციფიკური განმარტება გვაქვს (195, გვ. 294—5).

დიდსულოვანი ყოველთვის ცდილობს, რომ თვითონ იყოს მწყალობელი, მბოძებელი და ერიდება სხვისაგან საჩუქრის მიღებას, სხვისი წყალობის ობიექტად გახდომას; რამდენადაც ბოძება, საჩუქრის გაცემა ახასიათებს ადამიანს, რომელიც აღმატებულია სხვაზე; ხოლო საჩუქრის, წყალობის მიღება ადამიანს, რომელიც დაქვემდებარებულია სხვაზე: ვისაგანაც იღებთ საჩუქარს, ერთგვარად მისი მოვალეც ხდებით. ამიტომაც დიდსულოვანი, სურს რა, რომ სხვაზე მაღლა დადგეს, ყოველთვის ცდილობს, თვითონ იყოს მწყალობელი და არა სხვის მიერ დასაჩუქრებული (Eth. Nic., IV,3).

გავიხსენოთ, რომ ვეფხისტყაოსნის იდეური გმირებიც ყოველთვის ცდილობენ თვითონ იყვნენ დამსაჩუქრებელი და არა დასაჩუქრებული:

ავთანდილმა ბაღდადიდან მომავალ ვაჭართა ქარავანს დიდი დახმარება გაუწია: შეშინებული და შეჭირვებული ვაჭრები ზღვაში შეიყვანა, მეკობრეები დახოცა და მოქარავენთა სიმდიდრე და სიციოცხლე გადაარჩინა. ვაჭრებმა იგრძნეს, რომ ისინი ავთანდილის ხელში იყვ-

ნენ; ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინეს და გმირს მთელი თავიანთი სიმდიდრის პატრონობა შესთავაზეს:

ავთანდილს უსამ მოართვა ვაჭართა შემოთვლილობა:
„შეგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენ ვიცით ჩვენი ფრდილობა;
რაცა გვაქვს, იგი შენია, ამას არ უნდა ცილობა,
რასაცა მოგვეცემ, გვიბოძე, გვიქმნია აქა ყრილობა“ (1054).

ავთანდილმა არ მიიღო ვაჭართა შემოწირული. გმირმა კეშმარიტი დიდსულოვნებით შეუთვალა ვაჭრებს:

„მე თუ-შეა რაცა მინდოდა საჭურჭლე დასადებელი,
ჩემსაცა მქონდა ურიცხვი, უსახო ლარ-საგებელი;... (1056).
„აწ რაცა აქა ვიშოვე საჭურჭლე დაუთვალავი,
რაცა ვის გინდა, წაიღეთ, არვისი ვიყო მალაღვი...“ (1057).

და მეკობრეების მთელი სიმდიდრე უძღვნა ვაჭრებს:

„ნავი სრულად საქონლითა მომიღია, ვითა ძღვენი“ (1051).

ის, ვინც იღებს წყალობას, — აგრძელებს არისტოტელე, — ყოველთვის დაბლა აღმოჩნდება თავის მწყალობელზე. ამდენად, დიდსულოვანს არ სიამოვნებს იმის შეხსენება, თუ ვინ რა საშისახური გაუწია. ამიტომაც თეტიდა, — მოჰყავს ფილოსოფოსს ლიტერატორული მაგალითი „ილიადის“ პირველი სიმღერიდან (503),—არ ახსენებს იმ დამსახურებას, რაც მან ზევსს გაუწია (Eth. Nic., IV,3).

არც ავთანდილი ახსენებს არც ერთხელ ნესტანის პოვნის შემდეგ იმ დახმარებას, რაც მან ტარიელს გაუწია და თუ, არისტოტელეს აზრით, თეტადას საქციელი არ არის შემთხვევითი, არც ავთანდილის დუშმალი შეიძლება ჩაითვალოს შემთხვევითად. თავის მხრივ, ტარიელსაც კარგად ესმის, რომ ის, ვინც იღებს წყალობას, საჩუქარს, ყოველთვის დაბლა აღმოჩნდება თავის მბოძებელზე. ამიტომ არის, რომ, გრძნობს რა ავთანდილის პიროვნების სიდიადეს, ტარიელი მას საჩუქარს არ უძღვნის. ეს მაშინ, როცა გმირმა ყველა, ვინც გარკვეული როლი შეასრულა ნესტანის გადარჩენაში, მეფურად დაასაჩუქრა. ავთანდილის მეგობრობა მხოლოდ მეგობრობით თუ გადაიხდებოდა.

დიდსულოვანი არ არის გულღვარძლიანი. ამიტომაც არის, რომ იგი არასდროს იხსენებს ძველ წყენას, ძველ უსიამოვნებას; ცდილობს საერთოდ არ შეიმჩნიოს იგი (Eth. Nic., IV, 3). ვფიქრობთ, არ ყოფილა შემთხვევითი, რომ როსტევანმა, რომელმაც უცხო მოყმის ესოდენ დაჰინებული ძებნა სწორედ ტარიელის მიერ მისი მონების დახოცვის უსიამოვნო ამბის შემდეგ წამოიწყო, ტარიელთან შეხვედრისას ერთი სიტყვაც აღარ თქვა მასზე. როსტევანის მიერ ტარიელთან ამ ამბის გახსენება მით უფრო საფიქრებელი იყო, რომ ტარიელმა არაბთა მეფეს ძველი წყენის გამო შენდობა სთხოვა და შეუთვალა:

„მაშინ თქვენ ჩემი გეწყინა ნახვა მიწისა შენისა,
ცდა შეპყრობისა ავი ჰქმენ, შემოტევება ცხენისა;
მე შენთა სპათა ვაჩვენე ნიშანი რაჲმ წყენისა,
დავხოცე მონა მრავალი, მსახური სრისა ჰქვენისა“ (1504).
„აწ აჲად მოვალ წინაშე, დავეყარენ ჩემნი გზანია,
შემინდოთ, რაცა შეგცოდე, ჰქმნნეთ გაწყყრომისა კმანია“ (1505).

არისტოტელეს დიდსულოვანი ყველა საქმეს ხელს არ ჰკიდებს. ფილოსოფოსის აზრით, იგი მოქმედებს მხოლოდ მაშინ, როცა საქმე დიადია; ისეთი, რომლის შესრულება ყველას არ შეუძლია და ისეთი, რომლის ქმნა დიდების და სახელის მომტანია. და ასეთ მოქმედებას დიდსულოვანი ყოველთვის იწყებს ფრთხილად, წყნარად და მოფიქრებით (Eth. Nic., IV,3). ჩვენი აზრით, ავთანდილის მოქმედებას ნესტანის ძებნის საქმეში სწორედ ეს პრინციპები უდევს საფუძვლად.

დიდსულოვანი, — განაგრძობს არისტოტელე, — არავის გავლენას არ განიცდის, გარდა მეგობრისა. იგი არავისზე არაა დამოკიდებული, გარდა მეგობრისა. იგი არავით არ არის მოხიბლული, გარდა მეგობრისა; რადგანაც ყოველგვარი გავლენა მონური თვისებაა. ამიტომაც სხვისი მაქებარი ყოველთვის პირმოთნე და მლიქვნელია. ხოლო მლიქვნელი მდაბალი ადამიანია (Eth. Nic., IV,3). ავთანდილი განიცდიდა სხვის გავლენას; ავთანდილი იყო სხვისით მოხიბლული; ავთანდილი იყო სხვისი მაქებარი; მაგრამ ეს სხვა ერთადერთი ადამიანი -- მისი მეგობარი ტარიელი იყო.

ვფიქრობთ, რუსთველის დადებითი გმირების იდეალურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რაც ახასიათებს ქრისტიანი წმინდანისაგან განსხვავებით არისტოტელეს დიდსულოვანს. არისტოტელეს დიდსულოვანის სათნობითი მოქმედება, ქველმოქმედება დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, რომ პიროვნებას უჭირავს განსაკუთრებული მდგომარეობა საზოგადოებაში. აქედან გამომდინარე, არისტოტელე ლოგიკური იყო, როცა ეთიკას პოლიტიკაზე დამოკიდებულად მიიჩნევდა და მონარქიას სახელმწიფოებრივი წეს-წყობილების საუკეთესო ფორმად თვლიდა (273, გვ. 197). რუსთველის კონცეფციაც ასევე თანმიმდევრულია. პოეტიკ, ჩავგონებულისა რა XII საუკუნის ქართული ცენტრალიზებული სახელმწიფოს სიდიადით, მიიჩნევს, რომ მონარქია სახელმწიფოს მართვ-გამგეობის საუკეთესო ფორმაა. ამის გამო რუსთველის ეთიკური კონცეფცია ისევე ბუნებრივადაა შეხამებული მის პოლიტიკურ შეხედულებასთან, როგორი ლოგიკური კავშირიც არსებობდა არისტოტელეს ეთიკასა და პოლიტიკას შორის. ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა საზოგადოება, რომელიც ყველაფერ საუკეთესოს აძლევს პიროვნებას, ხოლო მასას, ხალხს მოუწოდებს მეორეხარისხოვანით

დაკმაყოფილდეს, მივიჩნით მორალურად სრულქმნილ საზოგადოებად? ამ კითხვაზე სტოიკოსები, ქრისტიანები და დემოკრატები უარყოფითად პასუხობენ. პლატონი და არისტოტელე კი იმავე კითხვას დადებითად წყვეტენ (273, გვ. 197). რუსთველიც ამ თვალსაზრისზე დგას.

ქრისტიანობის აზრით, ქველმოქმედება ერთნაირად შესაძლებელია ღარიბისა და მდიდრისათვის, მონისა და მონათმფლობელისათვის, ყმისა და პატრონისათვის. ინტელექტუალური სათნოებანი: გონება, ცოდნა, სიბრძნე, სწავლა, რომლებსაც პლატონი და არისტოტელე პირველ ადგილზე აყენებენ, საზოგადოდ უნდა იქნენ ამორიცხული სათნოებათა რიგიდან. ამიტომაც იყო, რომ პაპი გრიგორი დიდი სერიოზული სახით კიცხავდა ერთ ეპისკოპოსს გრამატიკის სწავლებისათვის (273, გვ. 197). რუსთველი ამ შემთხვევაშიც ემიჯნება ქრისტიანულ კონცეფციას და სოკრატეს, პლატონის და არისტოტელეს თვალსაზრისზე დგას (125, გვ. 76). ეს იქიდან ჩანს, რომ სიბრძნე, შემეცნებითობა, ენა, გონება რუსთველის მიერ ზნეობრივი სრულქმნილების აუცილებელ თვისებებს წარმოადგენენ; რომ პოემაში გაიდევლებულია გონება, განსჯა, როგორც ადამიანთა მოქმედების საფუძველი; რომ ავთანდილის მიერ სწავლულება (არისტოტელეს დაყოფით — ინტელექტუალური სათნოება), წინააღმდეგ ქრისტიანული თვალსაზრისისა (222, გვ. 240, 278), ღმერთთან, ღვთაებასთან ამაღლების აუცილებელ პირობადაა გამოცხადებული:

„მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792)¹.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რუსთველი უშუალოდ ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ მემკვიდრეობას, თუ ეს ნორმები ფეხმოკიდებული იყო იმდროინდელ საზოგადოებრივ და ინტელექტუალურ ცხოვრებაში (შდრ. 122 ა, გვ. 146), ფაქტი ერთია: რუსთველის ეთიკა მკვეთრად ემიჯნება რა ქრისტიანულ მორალურ შეხედულებებს, პრინციპულად იხრება არისტოტელეს ეთიკური მოძღვრებისაკენ — იმ ზნე-

¹ ამ ტექსს საკმაოდ მრავალრიცხოვან და სანდო ხელნაწერებში (A, B, C, M, Q, U, V) აქვს ვარიანტი: „...მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“. ზემოთ მოყვანილი წაკითხვით („მწყობრთა წყობა“) შერთვის ობიექტია საზოგადოდ ზეცა, ზეციურ „მწყობრთა“ რიგი, რაც ვეფხისტყაოსნის მიხედვით სრულიად მოსალოდნელია: „ენცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“ (443). მოყვანილი ვარიანტის მიხედვით („მწყობრთა მწყობი“) შერთვის ობიექტია უშუალოდ ღმერთი. ამგვარი გააზრებაც ბუნებრივია პოემისათვის: „ერთსა მიჰხედეს საზიაროდ — დიდებანი იაოცნეს“ (1454). ან ორგვარ წაკითხვაში რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით წინააღმდეგობა არ არის, რადგანაც ღვთაებასთან შეერთება ზეცაში ამაღლებას გულისხმობს.

ომრივი კონცეფციისაქენ, რომელსაც აზროვნების ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს¹.

რუსთველის ეთიკური შეხედულებების სხვა წყაროები

რალა თქმა უნდა, ჩვენი დაკვირვებიდან ის დასკვნა არ უნდა გამოვიტანოთ, რომ ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებები არის იდენტური არისტოტელეს ეთიკისა. რუსთველის ეთიკური შეხედულებები ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ახალი საფეხურია. რუსთველის მსოფლმხედველობაში ერთმანეთს შეერწყმა ანტიკური და ქრისტიანული აზროვნება²; შესრულდა ის, რაც ვერ განხორციელდა ბიზანტიაში და რისი აუცილებლობაც XIII საუკუნის ევროპამ შენიშნა. რუსთველის ეთიკა თავისთავადია. პოეტმა პოემაში ჩააქსოვა ქრისტიანული სამყაროსათვის, რელიგიურ-დოგმატიკური აზროვნებისათვის ახალი, უცხო, თავისებური ეთიკური იდეალი. ამ ეთიკის ძირითადი პრინციპების ჩამოყალიბებაში იგი დაეყრდნო არისტოტელეს, მაგრამ რუსთველის ეთიკა არ არის არისტოტელეს ეთიკის განმეორება. რუსთველის ეთიკა მთელ რიგ დეტალებში განსხვავდება არისტოტელეს ეთიკისაგან და მიმართებას ამყარებს, ერთი მხრივ, იმავე ქრისტიანულ მორალთან, რომელშიც ორგანულადაა ჩაქსოვილი ნეოპლატონური ელემენტები; მეორე მხრივ, ქართულ ნაციონალურ ზნეობასთან და XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეზე დაფუძნებულ რაინდულ ეთიკასთან. მიუუთითებთ რამდენიმე მომენტზე:

1. არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციით, უმაღლესი სიკეთე, ბედნიერების უმაღლესი სახეობა არის შემეცნებითი მოღვაწეობა. მხოლოდ ფილოსოფოსის აზრით, შემეცნებითი მოღვაწეობა არის არა მხოლოდ გონითი, აზროვნებითი აქტი, არამედ, პირველ რიგში, პრაქტიკული, სხეულებრივი, ცხოვრებისეული პროცესი. არისტოტელეს აზრით, ფილოსოფოსი არის არა ის, ვინც მხოლოდ ფილოსოფიურად აზროვნებს, არამედ ის, ვინც ფილოსოფიურ აზროვნებასთან ერთად ფილოსოფიურადვე ცხოვრობს, გონების თანმიმდევრული კანონებით მოქმედებს, საღი ადამიანური, ხორციელი ცხოვრებით ცხოვრობს. ამ

¹ არისტოტელეს „ეთიკასთან“ ვეფხისტყაოსნის მიმართება მხოლოდ ზემოთქმულით არ ამოიწურება. ჩვენი ნაშრომის წინამდებარე ნაწილის დანარჩენ ორ ნაკვეთში კიდევ ორი პობლემა ამ პოზიციიდან განხილული.

² რუსთველის ეთიკური შეხედულებების არისტოტელეს აზროვნებასთან მიმართებაზე ჩვენ დეტალურად იმიტომ შევაჩერეთ ყურადღება, რომ ამ თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსნის თითქმის არ იყო შესწავლილი; ხოლო ქრისტიანულ თეოლოგიასთან რუსთველის მიმართებაზე სპეციალურ ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა. ამიტომაც რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ამ წყაროზე (ქრისტიანობაზე) ჩვენ საგანგებოდ აღარ ვჩერდებით.

კუთხით ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი ეთიკური შეხედულებანი პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელესეულ თვალსაზრისს. მაგრამ პოემის მიხედვით ეთიკური სისტემის ცენტრი, უმაღლესი სიკეთე მაინც სხვა არის და არა არისტოტელესეული შემეცნებითი მოღვაწეობა. რუსთველმა არისტოტელესეული გონების თანმიმდევრული კანონებით ცხოვრებაში, ადამიანური, ხორციელი ბუნებით ცხოვრებაში გამოძებნა უმაღლესი მიზანი, უმაღლესი ობიექტი; რომლისკენაც შეიძლება იყოს მიმართული ადამიანური მოღვაწეობა. ესაა სიყვარული. სიყვარული რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ცენტრია. იგი ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებებით უმაღლესი სიკეთეა. ამ დებულებით კი რუსთველის ეთიკური შეხედულებები უკვე მკვეთრად განსხვავებულია არისტოტელესეული სისტემისაგან.

ამავე დროს სიყვარულის უმაღლეს სიკეთედ გააზრება ვეფხისტყაოსნის ეთიკურ შეხედულებებს აახლოებს ქრისტიანულ ეთიკასთან. როგორც ზევით დეტალურად ვმსჯელობდით, სწორედ ქრისტიანული ეთიკა მოიაზრებს სიყვარულს უმაღლეს იდეად, ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს სიკეთედ. რუსთველი უშუალოდ ქრისტიანული ეთიკიდან ამოდის. ამ დეტალში ქრისტიანული ეთიკის გავლენა რუსთველის აზროვნებაზე უეჭველია. მაგრამ რუსთველი პრინციპულად გაემიჯნა ქრისტიანულ ეთიკას სწორედ ამ ძირითად საკითხში. მან შეცვალა ქრისტიანული სიყვარულის არსი. თავისი ეთიკური კონცეფციის ცენტრში დააყენა არა სიყვარულის იმგვარი გაგება, რომელსაც უმაღლეს სიკეთედ აღიარებს ქრისტიანული ეთიკა, არამედ ამქვეყნიური, ხორციელი, ადამიანური, რეალური სიყვარული. ეს გადააზრება რუსთველის მსოფლმხედველობაში არის არა შემთხვევითი, არამედ განზრახული. მოფიქრებული, შეგნებული გამიჯვნა ქრისტიანული ეთიკისაგან. უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს არის ის სიახლე, რაც ქრისტიანულ-დოგმატურ აზროვნებაში შეგნებულად შეიტანა რუსთველმა. სწორედ ამ სიახლისათვის დასჭირდა მას არისტოტელეს მთელ მორალურ კონცეფციაზე დაყრდნობა.

2. ვეფხისტყაოსნის იდეურ-თემატურ მოტივთაგან ერთი პირველთაგანია მეგობრობა. რუსთველისეული მეგობრობით არის შთაგონებული, ერთი მხრივ, ავთანდილის მთელი მოღვაწეობა — ტარიელისადმი დახმარება და, მეორე მხრივ, სამი რაინდის: ტარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის კავშირი. როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხში რუსთველი ერთგვარ მიმართებას ამყარებს არისტოტელესთან. ამ მსგავსებაზე ზოგადად მითითებულიც იყო. მიუხედავად ამისა, რუს-

თველის მთელი შეხედულება მეგობრობაზე არავითარ შემთხვევაში არ დაიყვანება არისტოტელესეულ თვალსაზრისზე.

ჩვენი აზრით, რუსთველის შეხედულება მეგობრობაზე თავის მთლიანობაში თავისთავადი, დამოუკიდებელი, ახლებური შეხედულებაა. მას, ერთი მხრივ, აქვს კავშირი არისტოტელეს მოძღვრებასთან; მაგრამ, მეორე მხრივ, უდავოა რუსთველის აზროვნებაზე ქრისტიანული „მოყვასის სიყვარულის“ გავლენაც. მეგობრობისათვის, მოყვასისათვის, თავგადადებული ავთანდილის მხატვარი უთუოდ შთაგონებულია ერთ-ერთი უპირველესი ქრისტიანული მცნებით, ქრისტიანული იდეით: „შეიყვარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მთ. 22, 39; მრ. 12, 31). უფრო მეტიც, რუსთველის მიერ დახატული სამი ვაჟკაცის მეგობრობა არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ და მხოლოდ აღნიშნული წყაროებითაც. არისტოტელეს აზრით, მეგობრობა რამდენიმეს მიმართ გამოირცხვლება. ჭეშმარიტი მეგობრობა მხოლოდ ერთი ადამიანისადმი შეიძლება იყოს მიმართული (Eth. Nic., VIII, 5). ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის მეგობრობას პირდაპირი კავშირი აქვს ქართული ხალხური ძმადნაფიცობის ინსტიტუტთან. ამ სპეციფიკურობით რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ერთ-ერთი წყარო უთუოდ ქართული ნაციონალური ზნეობაა (210, გვ. 43).

3. რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში მკვეთრადაა ჩაქსოვილი ქართული ეროვნული ხასიათისათვის ნიშანდობლივი და სპეციფიკური მოვლენა, ქალის კულტი (257). ქალის კულტს, რომელიც შეპირობებულია რუსთველის შემოქმედებაში როგორც საზოგადოდ ქართული ეროვნული ხასიათი, ასევე კონკრეტულად, XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობით, ამ სახით არ იცნობს არც ქრისტიანული ეთიკა და, მით უფრო, არც არისტოტელეს ეთიკური მოძღვრება.

4. ვეფხისტყაოსნის პროლოგში რუსთველი იდეალური ადამიანისათვის, მიჯნურობისათვის დამახასიათებელ ათ სულიერ და ფიზიკურ ზნეობას ჩამოთვლის. ამ ათი ზნეობიდან შვიდი უშუალო მიმართებას პოულობს არისტოტელესთან; მაგრამ დარჩენილი სამი ფიზიკურ-ზნეობრივი ღირსებიდან „თვალად სიტურფე“ და სიყმე რაინდული ეთიკის სპეციფიკური თვისებებია (188, გვ. 264), რომლებსაც არავითარი კავშირი არა აქვს არისტოტელეს ეთიკასთან. ამავე დროს, ეს ორი ზნეობა აუცილებელია რუსთველის იდეალური პერსონაჟებისთვის, რადგან ისინი, არისტოტელეს დიდსულოვანისაგან განსხვავებით მოყმე-რაინდები არიან. ამ დეტალში რუსთველის ეთიკური შეხედულებების წყარო მხოლოდ და მხოლოდ XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეში ჩამოყალიბებული რაინდული ინსტიტუტის ზნეობა, მისი მორალური კოდექსია.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებები, რომელშიც არეკლილია ანტიკური, ქრისტიანული და აღმოსავლური იდეები, თავისთავადი, ორიგინალური, წმინდა რუსთველური მოვლენაა (305, გვ. 20). ამ შეხედულებების ფორმირებაში მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია ოთხ წყაროს: XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეს¹, ქართულ ეროვნულ ზნეობას, ქრისტიანულ მორალს, რომელშიც ჩაქსოვილია პლატონურ-ნეო-პლატონური იდეალიზმი, და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებებს. რუსთველი ამოღის ქრისტიანული ეთიკიდან, მაგრამ აყალიბებს ამ ეთიკისგან პრინციპულად განსხვავებულ ზნეობრივ მოძღვრებას. სწორედ ამ პრინციპული სხვაობის ფორმირებაში რუსთველი ეფუძნება არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას².

რამ განაპირობა ვეფხისტყაოსნის მორალური კონცეფციის დაყრდნობა არისტოტელეს ეთიკაზე?

ისმის კითხვა: რამდენად ბუნებრივია XII საუკუნის ფეოდალურ-ქრისტიანული საქართველოს მოაზროვნის მიერ ანტიკური ეპო-

¹ მივიჩნევთ რა რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ერთ-ერთ წყაროდ XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეს, ამ უკანასკნელში წმინდა აღმოსავლური წარმოშობის ეთიკურ ნორმებსაც ვგულისხმობთ; რამდენად ამ პერიოდის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური სინამდვილის ფორმირებაში აღმოსავლური ელემენტი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.

² რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გვხვდება ერთი კატეგორიული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც რუსთველი არის სტოიციზმი და მისი ფილოსოფია — სტოიკური ფილოსოფია (პ. ცინცაძე — 117). ამ მოსაზრების წამოყენება ბევრ ვაუგებრობაზეა დამყარებული: XII საუკუნის ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს იდეოლოგიად არ შეიძლება ვამხდარიყო სტოიციზმი; მით უმეტეს თავისი უცვლელი ფორმით. ამ თეორიის ავტორი არ იცნობს სტოიციზმს პირველწყაროებში და არც არის ზუსტი სტოიკოს ფილოსოფოსთა აზრების ციტირებაში (108). რუსთველოლოგიაში ეს დებულება საკვებით სამართლიანად იქნა უარყოფილი. მიუხედავად იმისა, რომ არ არის გამოირიცხული ერთეული პარალელური არსებობა რუსთველის აფორიზმებსა და სტოიკოს ფილოსოფოსთა გამოხატულებებს შორის, ეს ვარაუდობა რუსთველის სტოიკოსობას არ მიუთითებს, რადგანაც: 1. ანტიკური აზროვნება, როგორც ელინური, ასევე ელინისტური პერიოდისა, საზოგადოდ რუსთველის ერთ-ერთი ძირითადი ფილოსოფიური წყაროა. საქმე ისაა, რომ სოკრატესა და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებათა ზოგიერთი საერთო და პრინციპული მომენტი დამკვიდრდა და აღიარებული გახდა ელინისტურ ეპოქაში — კვინიკოსთა და სტოეღთა ფილოსოფიაში (მაგალითად: ბედნიერებისა და სათნოების გაიგივება; უმაღლეს სიკეთედ სათნოების, კერძოდ, გონიერების, სიმამაცისა და სამართლიანობის მიჩნევა—137, გვ. 319). 2. სტოიციზმი განიცდის მისი უწინარესი ფილოსოფოსის დიდ გავლენას (220, გვ. 318). კერძოდ, სტოეღთა ფილოსოფიის საფუძვლად დავლა პერიპატოეღთა ლოგია და მეტაფიზიკა (157, გვ. 319). ამიტომაც, ზოგი ის ელემენტი, რომლებიც პ. ცინცაძეს ვეფხისტყაოსანში სტოიციზმიდან მომდინარედ მიაჩნია, არისტოტელეს ფილოსოფიასთანაა დაკავშირებული და შუა საუკუნეებში არისტოტელიზმის აღორძინებამ მოიტანა. 3. ქრისტიანული დოგმატიკა თავდაპირველად სტოიციზმს

ქის ფილოსოფოსის იდეებზე ამგვარი პრინციპული დაყრდნობა? როცა ამ კითხვას ვცემთ პასუხს, უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოებანი:

1. არისტოტელეს ეთიკა, როგორც აღვნიშნეთ, არ არის მოწოდება, ცდა ცხოვრების ახლებურად ნორმალიზაციისა. მას არა აქვს მიზნად ახალი ეთიკური ნორმები, ეთიკური იდეალი მისცეს საზოგადოებას. იგი უპირატესად გაბატონებული კლასის, თავისუფალი საზოგადოების ზნეობრივი ცხოვრების ანალიზია. არისტოტელე ანალიზს უკეთებს ადამიანთა რეალურ ურთიერთობაში ჩაქსოვილ ზნეობრივ მხარეს (310, გვ. 611). ამიტომაც ეს ეთიკური შეხედულებანი პრინციპულად ეწინააღმდეგება იმ ეთიკურ სისტემებს, რომლებიც ნორმას უწესებს ადამიანთა ზნეობას და ამდენად, არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია, წინააღმდეგ პლატონის ეთიკურ შეხედულებებისა, არ არის გამსჭვალული მისტიკური რელიგიურობით (273, გვ. 193).

რუსთველმა შუა საუკუნეების ეთიკური აზროვნების განვითარებაში ახალი სიტყვა თქვა. თანახმად აზროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახალი ინტელექტუალური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიც ფილოსოფიაზე წარსულის აზროვნების მემკვიდრეობიდან (218, გვ. 12—13). პოეტისათვის, რომლის აზროვნება დაუპირისპირდა სწორედ შუა საუკუნეების რელიგიურ-დოგმატურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი ზეციდან დედაშიწაზე ჩამოიტანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ აზროვნებაში, თავისი ბუნებრივ-პუბლიცისტიკური ორიენტაციით (218, გვ. 12), მხოლოდ და მხოლოდ ის ეთიკური კონცეფცია იყო, რომელიც არისტოტელემ გააფორმა ლიტერატურულად და რომელსაც შუა საუკუნეები არისტოტელეს სახელით იცნობდა.

2. არისტოტელეს ეთიკა იყო გაბატონებული კლასის, არისტოკრატიული კლასის რეალურად არსებული ცხოვრების კანონზომიერების ფილოსოფიური ანალიზი. რუსთველს, რომელიც ფეოდალური არისტოკრატიის უმაღლესი ფენის იდეოლოგი იყო, XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური საერო ინტერესები, მიჯნავდა რა რელიგიურ-დოგმატური ზნეობისაგან, პრინციპულად აახლოებდა სწორედ არისტოტელეს არისტოკრატიულ ეთიკასთან.

დაეფუძნა (5; იხ. 267, გვ. 20). საზოგადოდ, ქრისტიანობაზე ბერძნული ფილოსოფიის გავლენა ძალზე დიდია. ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული ასკეტიზმისათვის დამახასიათებელი ყველა მომენტი ჩანასახის სახით მოცემულია სწორედ ბერძენ ფილოსოფოსებთან (339). ამიტომაც, მოსალოდნელია, რუსთველსა და სტაიციზმს შორის ზოგ შემთხვევაში ქრისტიანობაც იდგეს.

3. როდესაც ვმსჯელობთ, იყო თუ არა ბუნებრივი XII საუკუნის მოაზროვნისათვის არისტოტელეზე დაყრდნობა, უმჯობესია საკითხი ასე დავყენოთ: ეყრდნობოდა თუ არა რუსთველის თანამედროვე ეპოქის მოწინავე ადამიანთა აზროვნება არისტოტელეს. გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების ისტორია კი ამ კითხვას დადებითად პასუხობს¹.

ჯერ ერთი, XI—XII საუკუნეების არაბული ფილოსოფია, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა რენესანსული აზროვნების ფორმირებაში, არისტოტელური ფილოსოფია იყო. არაბული ფილოსოფიის დამსახურება რენესანსის წინაშე იმაში მდგომარეობდა, რომ მან ევროპას, განსხვავებით ნეოპლატონურად და დოგმატიკურად განმარტებული არისტოტელესა, მიაწოდა შედარებით უფრო წმინდა არისტოტელე. რუსთველიც წმინდა არისტოტელეს ემყარებოდა.

მეორეც, XI—XII საუკუნეების მიჯნაზე მოწინავე ბიზანტიური აზროვნება მანგანის აკადემიის საუკეთესო წარმომადგენლების სახით მეტ-ნაკლებად წმინდა არისტოტელესთან მივიდა. მიქაელ ფსელოსის მოწაფეებმა კომენტირება გაუკეთეს არისტოტელეს თხზულებებს და მათ შორის „ეთიკას“. მათ მიერ გაგებულ არისტოტელე პრინციპულად განსხვავდებოდა იმ არისტოტელესაგან, რომელსაც დოგმატიკა იცნობდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმპერიის არსებობის უკანასკნელ პერიოდში, კერძოდ XIII—XIV საუკუნეებში, ბიზანტიაში ძალზე გაძლიერდა ინტერესი არისტოტელეს თხზულებებისადმი (235, გვ. 204—208). კონკრეტულად აღვნიშნავთ მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ XIV საუკუნეში იმპერატორმა იოანე VI კანტაკუზენმა დაწერა „ნიკომაქეს ეთიკის“ პირველი ხუთი წიგნის პარაფრაზი (235, გვ. 206).

გარდა ამისა, XIII საუკუნის მთელი ევროპული აზროვნების არსი, ის სიახლე, რაც ამ საუკუნეში ევროპულ აზროვნებაში შეიტანა, ეს იყო სწორედ არისტოტელეს დაპირისპირება ქრისტიანული დოგმატიკისადმი.

დაბოლოს, საქართველოს XII საუკუნის მოწინავე ლიტერატურული აზროვნება სწორედ არისტოტელეს ავტორიტეტს აყენებს ყველაზე მაღლა როგორც საერო, ასევე სასულიერო მოაზროვნეთა შორის (შდრ. 80, გვ. 298). შავთელი თავისი ქების ობიექტს, თ ა მ ა რ ს, არისტოტელეს ადარებს; უფრო მეტიც, ერთგვარად არისტოტელესთან აიგივებს. მეხოტბე მას პ ე რ ი პ ა ტ ო უ ლ ი სკოლის მეუფეს უწოდებს (481, გვ. 134).

¹ ანტიკურმა და, კერძოდ, არისტოტელეს ფილოსოფიამ უდიდესი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების როგორც დასავლურ, ასევე აღმოსავლურ აზროვნებაზე (134, გვ. 217—223, 233—269).

ჩახრუხადე, „თამარინის“ ავტორი, კი არისტოტელეს გამოკ-
ყოფს ყველა, როგორც წარმართულ-საერო, ასევე ქრისტიანულ
მოაზროვნებას და აყენებს ყველაზე მაღლა. ავტორის აზრით, გარ-
და დიონისე არეოპაგელისა, მხოლოდ არისტოტელეა, რომლის ენასა
და გონებას შეუძლია თამარის შექება¹.

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, თამარის სამეფო კარის პოე-
ტისათვის მოულოდნელი სწორედ ის იქნებოდა, რომ არ ეცნო არის-
ტოტელეს ავტორიტეტი და არ დაყრდნობოდა მის აზროვნებას.

4. როდესაც ვმსჯელობთ საკითხზე, თუ რამდენად ბუნებრივი იყო
რუსთველისთვის თავისი ეთიკური კონცეფციის ჩამოსაყალიბებლად
არისტოტელეზე დაყრდნობა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა შემდეგ გა-
რემოებას უნდა მიენიჭოს: რუსთველი დაუპირისპირდა ქრისტიანულ
მორალს, მის პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური თვალსაზრისი აშკარად არ
ეტევა ქრისტიანული ზნეობის ფარგლებში. რა კუთხით შეიძლება
წარმართულიყო რუსთველის აზროვნება, რას უნდა დამყარებოდა
რუსთველი ამ დაპირისპირებაში? შუა საუკუნეების აზროვნების გან-
ვითარების ისტორია ამ კითხვაზე გარკვეულ პასუხს იძლევა: შუა სა-
უკუნეებისათვის დოგმატიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში ერთადერთი
საყრდენი არისტოტელე იყო. ევროპულმა სქოლასტიკამ XII საუკუ-
ნეშივე შენიშნა, რომ ქრისტიანული და არისტოტელეს აზროვნება
ერთმანეთს დიამეტრალურად ეწინააღმდეგებოდა².

რა გზით შეიძლება მისულიყო რუსთველი წმინდა არისტოტელესთან?

ბუნებრივია, დაისვას კითხვა, რა გზით მივიდა რუსთველი არის-
ტოტელესთან და, კერძოდ, მის ეთიკასთან. უნდა გავითვალისწინოთ
ის გარემოება, რომ არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული
ქრისტიანულ სამყაროში. მესამე საუკუნეში არისტოტელეს კატეგო-
რიებს განთქმული „შესავალი“ დაუწერა ნეოპლატონიკოსმა პორ-
ფირიმ. V საუკუნეში კი პროკლეს და მისი მოწაფის ამონიო-
სის, ხოლო VI საუკუნეში ამ უკანასკნელის მოწაფეების სიმპლი-
კიუსის და იოანე ფილოპონის ანუ იოანე გრამატი-
კოსის მიერ არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეო-
პლატონურად. შემდეგში კი მხოლოდ ამ გვაჩად გაგებულ
არისტოტელე იმემკვიდრა ქრისტიანობაში. არის-
ტოტელეს იყენებდა „წმინდა მამათა“ ადრინდელი თაობაც. ასე მაგა-

¹ ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. IV ნაწილის ქვეთავი: „ქართული აზროვნების
ხასიათი წინარუსთველურ ხანაში“.

² ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. IV ნაწილის ქვეთავი: „არისტოტელე და შუა სა-
უკუნეების აზროვნების შერყევა“.

ლითად, თავის ცნობილ „ექუსთა დღეთაჲში“ ბერძენ ფილოსოფოსს ითვალისწინებდა ბასილ დიდი. არისტოტელე გამოიყენეს ქრისტიანობის ნესტორიანულმა (სირიული თარგმანებით) და მონოფიზიტურმა სექტებმაც. არისტოტელეს დაეფუძნა ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, კერძოდ, მისი უდიდესი წარმომადგენელი იოანე დამასკელი (VIII ს.) თავისი ცნობილი „დიალექტიკით“. ასევე დიდ ინტერესს ამჟღავნებდა არისტოტელესადმი IX საუკუნეში კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი ფოტი. მაგრამ ყოველივე ეს არ იყო ნამდვილი არისტოტელე. ეს იყო ნეოპლატონურად განმარტებული ბერძენი ფილოსოფოსი, რომლის პლატონთან მორიგებასაც „წმინდა მამები“ დაუინებით ცდილობდნენ. სქოლასტიკას თავისი მიზნებისათვის სჭირებოდა არისტოტელეს მხოლოდ ლოგიკური თხზულებანი და „მეტაფიზიკა“. სხვა თხზულებებთან და, კერძოდ, „ეთიკასთან“ აღრინდელი სქოლასტიკა არასდროს მისულა. მართალია, რუსთველს ამგვარად გააზრებულ არისტოტელესთან საერთო არა აქვს, იგი წმინდა არისტოტელეს იცნობს და ემყარება, მაგრამ არისტოტელისადმი ინტერესის აღძვრა „წმინდა მამათა“ ნაწერებითაც შეიძლებოდა და არც ისაა გამორიცხული, რომ ამ ნაწერებით განსწავლილი XII საუკუნის დიდი მოაზროვნე დამოუკიდებლად მისულოყო ბერძენ ფილოსოფოსთან.

მაგრამ იყო მეორე, უფრო მეტად სავარაუდებელი გზა წმინდა არისტოტელემდე რუსთველის მისვლისა. ეს იყო გზა არაბული ფილოსოფიით. არაბულ სამყაროში არისტოტელე დაწყებული აბასიდების ბატონობიდან (VIII ს.) უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა. არაბები არისტოტელეს გაეცნენ სირიელი ქრისტიანებიდან (295, გვ. 5). თუ თავდაპირველად არაბულ სამყაროშიც ნეოპლატონურად კომენტირებულმა არისტოტელემ შეაღწია (ჯერ კიდევ ამ ეტაპზე უნდა გაცნობოდნენ არაბები „ნიკომაქეს ეთიკასაც“ — 303, გვ. 83), IX საუკუნეში არაბებმა ხელახლა თარგმნეს არისტოტელე, უკვე ორიგინალიდან (235, გვ. 217). არაბული ფილოსოფია წმინდა არისტოტელური ფილოსოფია იყო. იგი არაბეთში ორი მხრით ვითარდებოდა: აღმოსავლეთში, სადაც არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები იყვნენ ალ-ფარაბი (870—950) და ავიცენა (980—1037) (295, გვ. 10—25), და ესპანეთში, სადაც არაბულ არისტოტელიზმს ისეთი დიდი წარმომადგენლები ჰყავდა, როგორიც იყვნენ: ავეროესი (1126—1198) და აბუბაცერი (295, გვ. 25—36). არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები ავიცენა და ავეროესი ძირითადად არისტოტელეს კომენტატორები იყვნენ. მათ კომენტარებს შორის ვპოულობთ არისტოტელეს „ეთიკის“ განმარტებასაც, რომელიც თვით ავეროესს ეკუთვნის და 1240 წელს უკვე ლათინურად ითარგმნა ჰერმანუს ალემანუსის (Hermannus Alema-

nnus) მიერ (235, გვ. 233). არაბულმა არისტოტელიზმმა უდიდესი გავლენა მოახდინა რენესანსული აზროვნების ფორმირებასა და განვითარებაზე. XIII საუკუნის ევროპამ სწორედ არაბული კომენტარებით გაიცნო არისტოტელე. ამდენად, ვფიქრობთ, შესაძლებელია, პრინციპში სწორი იყო ქართველი ფილოსოფოსი მოსე გოგიბერიძე, როდესაც რუსთველის ფილოსოფიის უპირველეს წყაროდ არაბულ არისტოტელიზმს მიიჩნევდა და მიუთითებდა, რომ რუსთველს არაბული არისტოტელიზმის სახით იგივე წყაროები ჰქონდა ხელში, რაც რენესანსის აზროვნებას (53, გვ. 58).

მაგრამ მანც ვერ ვიტყვი, რომ არაბული არისტოტელიზმი იყო რუსთველისათვის არისტოტელემდე მისასვლელი ერთადერთი გზა. XI საუკუნეში ბიზანტიის ცენტრში მანგანის აკადემიაში მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იტალოსის ხელმძღვანელობით ჩამოყალიბდა ახალი ფილოსოფიური სკოლა. ამ ფილოსოფიურ სკოლაში სქოლასტიზმი თავისი განვითარების უკიდურეს საზღვრებს აღწევდა. მზადდებოდა ნიადაგი, რომ სქოლასტიკური აზროვნება თვისობრივად ახალ აზროვნებაში გადაზრდილიყო. მაგრამ ამ „რევოლუციის“ საშუალებას ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა არ იძლეოდა. ბიზანტიის ორთოდოქსულმა ეკლესიამ დაამარცხა ახალი აზროვნება. ამ სკოლის ერთ-ერთი თავისებურება სწორედ ის იყო, რომ მისი წარმომადგენლები „წმინდა მამათა“ გვერდის ავლით მიდიოდნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, არისტოტელესთან. მიქაელ ფსელოსმა განმარტებები დაურთო პორფირის კომენტარებს არისტოტელეს თხზულებებზე და ხუთ წიგნად შეადგინა კომპენდიუმი არისტოტელეს ლოგიკიდან (295, გვ. 3). იოანე იტალოსმა კომენტარი გაუკეთა არისტოტელეს ლოგიკურ თხზულებებს. ხოლო ფსელოსის მოწაფეები მიქაელ ეფესელი და ევსტრათი ნიკიელი იყვნენ არისტოტელეს „ორგანონის“ კომენტატორები (295, გვ. 4). ამჯერად კი ჩვენთვის ყველაზე მეტად საინტერესო ის არის, რომ მიქაელ ეფესელმა კომენტარები დაწერა არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკაზეც“. მიქაელ ფსელოსის, იოანე იტალოსის და მათი მოწაფეების იდეები ქართველმა ფილოსოფოსებმა არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა საქართველოში გადმოიტანეს. ჩვენ საჭსებით შესაძლებლად მიგვაჩნია, რომ რუსთველს შეეძლო ამ ფილოსოფიურ აზროვნებაზე დაყრდნობითაც მისულიყო წმინდა არისტოტელესთან.

დაბოლოს, გამორიცხული არც ისაა, რომ რუსთველი წმინდა არისტოტელესაკენ ერთნაირად მიჰყავდა ამ სამივე გზას.

აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება კიდევ ერთ საკითხს. რა რიგში აყენებს შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების ისტორიაში

რუსთველს არისტოტელეს ეთიკაზე ამგვარი საფუძვლიანი დაყრდნობა?

ამ კითხვაზე პასუხი მხოლოდ ერთადერთი შეიძლება იყოს: ამ თვალსაზრისით რუსთველის მსოფლმხედველობა პრინციპულად უახლოვდება რენესანსულ აზროვნებას. სწორედ გვიანდელი შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ფილოსოფია დაეყრდნო ისე მკვეთრად არისტოტელეს და კერძოდ მის ეთიკას, როგორც ამას რუსთველი მიმართავდა. არაბი კომენტატორების კვალდაკვალ ევროპელმა სწავლულებმაც მიაქციეს არისტოტელეს ფილოსოფიაში ყურადღება სწორედ იმ გარემოებას, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის აზრით, უმაღლესი მიზანი და სიკეთე არის ადამიანის და საზოგადოების ბედნიერება (218, გვ. 16; 331, გვ. 276—277).

დასავლეთ ევროპის ინტერესს არისტოტელესადმი და კერძოდ მისი „ეთიკისადმი“ დიდი ხნის ისტორია აქვს (235, გვ. 228—302). ეს ინტერესი რამდენიმე კუთხით გამოვლინდა:

1. მეცამეტე საუკუნიდან იწყება არისტოტელეს ეთიკური თხზულებების თარგმნა ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე და ლათინურიდან სხვა ევროპულ ენებზე: XIII საუკუნის პირველ ნახევარში რობერტ გროსტესტმა ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნა „ნიკომაქეს ეთიკა“. ამავე საუკუნის მეორე ნახევარში ბართოლემეო მესინელიმა ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნა არისტოტელეს „დიდი ეთიკა“. XIII საუკუნის დასასრულს თადეოს ალდეროტიმ თარგმნა ლათინურიდან იტალიურ ენაზე „ნიკომაქეს ეთიკის“ ე. წ. ალექსანდრიული გადამუშავება („Summa Alexandrinorum“) ათ წიგნად. ამავე საუკუნეში, დაახლოებით 1266 წლისათვის, ეს რედაქცია ფრანგულად თარგმნა ბრუნეტო ლათინელიმა. ინტერესი არისტოტელეს ეთიკისადმი არ შეწყვეტილა XV საუკუნეშიც. 1417 წელს ლეონარდო ბრუნომ თავიდან თარგმნა ბერძნულიდან იტალიურ ენაზე „ნიკომაქეს ეთიკა“.

2. მეცამეტე საუკუნეში იწყება ლათინურ ენაზე თარგმნა არისტოტელეს ეთიკური თხზულებების შუა საუკუნეებში ცნობილი განმარტებების: ევტრათი ნიკიელის, მიქაელ ეფესელის, ავეროესის და სხვათა კომენტარებისა: 1240 წელს ჰერმანუს ალემანუსმა თარგმნა არაბულიდან ავეროესის კომენტარები „ეთიკაზე“. ამავე ეპოქაში რობერტ გროსტესტმა „ნიკომაქეს ეთიკასთან“ ერთად ბერძნულიდან თარგმნა ევტრათი ნიკიელის, მიქაელ ეფესელის და სხვა ბიზანტიელ ავტორთა კომენტარები ამ თხზულებაზე.

3. მეცამეტე საუკუნეში არისტოტელეს „ეთიკა“ ევროპის უნივერსიტეტებში სავალდებულო სასწავლო დისციპლინა ხდება. უფრო

შეტიც, მეთოთხმეტე საუკუნეში პარიზის უნივერსიტეტში მაგისტრის სამეცნიერო წოდების მინიჭებისათვის აუცილებელი იყო არისტოტელეს „ეთიკის“ საფუძვლიანი ცოდნა.

4. XV საუკუნეში არისტოტელეს „ეთიკის“ ორიგინალური კომენტარები იწერება ევროპელი მოაზროვნეების მიერ: XV საუკუნის შუა წლებში იტალიაში ჯიოვანი არგიროპულომ კომენტარები დაწერა „ნიკომაქეს ეთიკაზე“. ამავე პერიოდში „ნიკომაქეს ეთიკას“ კომენტარები დაურთო იტალიური პლატონიზმის უდიდესმა წარმომადგენელმა მარსილიო ფიჩინომ.

5. XIII—XIV საუკუნეებში ევროპული ორიგინალური შემოქმედება მკვეთრად ეყრდნობა არისტოტელეს აზროვნებას და, კერძოდ, მის ეთიკურ კონცეფციას. ამ მხრივ აღსანიშნავია როჯერ ბეკონის ეთიკური შეხედულებები (280, გვ. 177); ბოეციუს დაკოელი ს პოპულარული ტრაქტატი „უზენას სიკეთეზე“, რომელშიც ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ ასაბუთებდა, რომ „უმაღლესი ნეტარება“ ძვეს „ამქვეყნიურ სათნოებით მოქმედებაში“ (331, გვ. 276); და მარსელ პუდანელი „სამყაროს დამცველი“. ეს უკანასკნელი თხზულება, რომელიც 1324 წელსაა დაწერილი და წარმოდგენს არისტოტელეს სახელმწიფოს თეორიის გადმოცემას, გამსჭვალულია საერთო ჰუმანიზმის იდეებით და თეოკრატიას უპირისპირებს „ადამიან-კანონმდებლის“ იდეას. დაბოლოს, არისტოტელეს თხზულებებს და ავეროესის კომენტარებს არისტოტელეზე ეყრდნობოდა დანტე ალიგიერი. როგორც დადგენილია, დანტე იცნობდა არისტოტელეს თითქმის ყველა თხზულებას, მაგრამ „განსაკუთრებით ახლობელი და საყვარელი დანტესათვის იყო ეთიკა“ (223ა, გვ. 92).

არისტოტელეს, როგორც უპირველესი მოაზროვნის, ხელშეუვალი ავტორიტეტი XVI საუკუნის დასასრულს თანდათან ახალმა მეცნიერულმა აღმოჩენებმა შეარყია. უფრო მეტიც, საკუთრივ რენესანსული ეპოქის ზოგიერთი დიდი წარმომადგენლის შემოქმედებაში ანტისქოლასტიკურსა და ანტიარაბულ განწყობილებებს არისტოტელესადმი კრიტიკული მიდგომაც მოჰყვა. რენესანსის ეპოქის ამ ტიპის კრიტიკული სული ეთიკის სფეროში უპირატესად სტოიციზმსა და ეპიკურეიზმს ეყრდნობოდა. მეორე მხრივ კი, ამავე აზროვნებაში სტოიციზმითა და ეპიკურეიზმით შენარჩუნებული იყო ის ეთიკური იდეალი, კერძოდ ბედნიერების მიჩნევა უმაღლეს სიკეთედ, რაც გვიანდელ შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დოგმატიკის წინააღმდეგ არისტოტელეს ეთიკურმა შეხედულებებმა მოიტანა. მაგრამ საკუთრივ არისტოტელეს „ეთიკასაც“ პოპულარობა კიდევ დიდხანს არ დაუკარგავს. პირიქით, ახალგაზრდობისათვის ენთუზიზმის და ინტერესის შესანარჩუნებლად

არისტოტელეს „ეთიკა“ უპირატესად სწორედ XVII საუკუნის შემდგომ გამოიყენებოდა (273, გვ. 193).

გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის არისტოტელეზე დაყრდნობა იყო „გამოვლინება ჩვეულებრივი ისტორიული კანონზომიერებისა“: „... ახალი სოციალური ძალები, „ისახება რა ძველი წყობის წიაღში“, ყოველთვის უბრუნდება ძველ სისტემებს და „ეძებს მასში საფუძველს საკუთარი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებისათვის“ (218, გვ. 12—13).

ამგვარად, არისტოტელეს „ეთიკაზე“ დაყრდნობას რუსთველის აზროვნება რენესანსული გზით მიჰყავს.

2. „მართალი სამართლის“ ცნებისათვის

ტარიელი და ნესტანი ინდოეთის სახელმწიფო კარზე შექმნილ რთულ სიტუაციაში, რომელიც ემუქრებოდა, ერთი მხრივ, ნესტანისა და ტარიელის სიყვარულს, ხოლო მეორე მხრივ, ინდოეთის სახელმწიფოს ეროვნულ პრესტიჟს, გადაწყვეტენ ზვარაზმ-შაპის ძის „მოპარვით“ მოკვლას. ნესტანის გეგმით, ეს ნაბიჯი საკმარისი უნდა ყოფილიყო, რომ ინდოეთის მეფეს ფარსადანს ტარიელისათვის მიუთხოვებინა საკუთარი ასული და ისინი (ნესტანი და ტარიელი) ინდოეთში გაემეფებინა. ნესტანი ტარიელს არიგებს:

„რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყველად.
ქენა მართლისა სამართლისა ზესა შეიქმს ხმელსა ნელად“ (545).

ამ ეპიზოდზე ზემოთ ვსაუბრობდით. ამჯერად შემოვიფარგლებით ციტირებული ნაწყვეტის ცენტრალური ცნების — მართალი სამართლის — მნიშვნელობის დადგენის ცდით.

თავიდანვე ცხადია, რომ გამოთქმაში მართალი სამართალი მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობაც მოიაზრება და იგი გულისხმობს სწორ, მართებულ სამართალს. სხვაგვარად საზღვრულის — სამართლის მსაზღვრელად მართლის დასმა ყოველად მოულოდნელი იქნებოდა. მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ კონტექსტში გამოთქმა მართალი სამართალი არ უნდა ნიშნავდეს მხოლოდ და მხოლოდ ჩვეულებრივი გაგებით სწორ, მართებულ სამართალს. იგი სპეციფიკური გამოთქმაა, რომელშიაც ამ სიტყვების ჩვეულებრივ მნიშვნელობასთან ერთად რაღაც სხვა ნიუანსი უნდა იყოს ჩამარხული. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოებანი:

1. ამთავითვე ჩანს, რომ ის, რასაც რუსთველი მართალ სამართალს, უწოდებს, რაღაცით განსხვავდება ჩვეულებრივი სამართლის, ფორმალური, დადებითი სამართლის, კანონმდებლობისაგან, რამდენადაც უდანაშაულო ხელმწიფის შვილის მალული მკვლე-

ლობა არ შეიძლება არც ერთი ფორმალური სამართლით, სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობით სამართლად იქნეს მიჩნეული. ამიტომაც, რომ სამართლისმცოდნეები, იხილავენ რა საკითხს წმინდა იურისპრუდენციის, ფეოდალიზმის სამართლებრივი სისტემის თვალსაზრისით, ნესტანის გადაწყვეტილებას სამართლის საპირისპიროდ მიიჩნევენ (146).

2. რუსთველი სხვა ადგილასაც ახსენებს მართალ სამართალს. ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი საყვარელს სთხოვს, რომ მისი გული განიკითხოს მართალი სამართლით:

„რაცა ვ-ჩი ლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩი:არად,
ცან, ს.მართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308).

3. რუსთველის აფორიზმში — „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“ — გამოთქმა მართლისა სამართლისა შემთხვევითი არ არის. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში კარგა ხანია შენიშნულია, რომ ამ აფორიზმს პარალელი მოეპოვება ე. წ. „აბდულმესიანში“ (194; 258, გვ. 14; 82, გვ. 139; 29, გვ. 192; 105, გვ. 180; 12):

ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს გვე:სა წყ:ლმომდინარედ
(481, გვ. 124).

4. მართალი სამართალი რომ ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში გარკვეული, სპეციფიკური გამოთქმაცა, საეცებით დამარწმუნებლად ჩანს ვახტანგ აბაშმადის სპეციალური წერილიდან „მართალი სამართლის ცნება ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებაში“ (12; 13; 14). სტატიის ავტორმა, გარდა დასახელებული შემთხვევებისა, კიდევ ორ ძეგლში — იოანეს სახარებაში და 1263 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებაში — შენიშნა ჩვენთვის საინტერესო გამოთქმა და იგი რუსთველის მართალ სამართალს დაუკავშირა.

რა შინაარსის შემცველი უნდა იყოს „მართალი სამართლის“ ცნება?

ვ. აბაშმადის ზემოთ აღნიშნულ წერილში მითითებულია, რომ მართალი სამართალი ღვთაებრივ სამართალს აღნიშნავს და, თავის მხრივ, ბუნებითი სამართლის სახესხვაობას წარმოადგენს. ამ მოსაზრებას ჩვენ ვერ გავიზიარებთ.

ჯერ ერთი, მართალი სამართლის ცნების გამოყენების ჩვენამდე მოღწეული მაგალითების კრიტიკული შესწავლა ცხადყოფს, რომ მართალი სამართალი არ არის იგივე ღვთაებრივი ან ბუნებითი სამართალი.

მეორეც, როგორ შეიძლება ღვთაებრივ სამართლად

მივიჩნით იმ პერსონალურად უდანაშაულო სასიძოს მოკვლა, რომელიც ინდოეთში მიდიოდა მეფის მიპატივებით, რომლის ინდოეთში ჩასიძება სახელმწიფოს ვეზირთა დასტურით ხდებოდა და რომელმაც არაფერი იცოდა ნესტანისა და ამირბარის სიყვარულის თაობაზე.

ჩვენი ამ მითითების პასუხად ვ. აბაშმაძემ სცადა ხელმოწერად დაესაბუთებინა, რომ სასიძო დამნაშავე, „ბრალეული“ იყო (14 ა, გვ. 192—194). ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ: სასიძოს ბრალეულობა-უბრალობის საკითხი ვეფხისტყაოსანში სასიძოს უდანაშაულობის, უბრალობის სასარგებლოდ არის გადაწყვეტილი. ფარსადანი ტარიელს შემოუთვლის (565,1):

„ხვარაზშმას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე?“

ეს არის ერთადერთი გამონათქვამი, რომელიც პოემაში სასიძოს დანაშაულობა-უდანაშაულობის შესახებ არის თქმული. პოემაში არ გვხვდება არავითარი მითითება იმაზე, რომ რუსთველი არ ეთანხმებოდა ფარსადანის ამ აზრს. ფარსადანი სადღეს გაგზავნილ პასუხში ტარიელი არ აპროტესტებს განცხადებას „ხვარაზშმას უბრალობაზე“, იგი თავის გასამართლებლად სხვა მოტივებს წამოაყენებს. ამ პირობებში სასიძოს ხელახალი გასამართლება, ახლებური საბრალდებულო დასკვნის გამოტანა — სასიძოს დამნაშავედ, „ბარლულად“ მიჩნევა — და შემდეგ ამაზე დაფუძნებით პოემის საექვო ტერმინის — „მართალი სამართალი“ — კვლევა მეთოდოლოგიური შეცდომაა. მიუხედავად ამისა საქიროდ ვთვლით ყურადღება შევანიჭოთ ვ. აბაშმაძის არგუმენტაციის ორიოდე მომენტზე:

1. ვ. აბაშმაძის ახალ არგუმენტაციაში სასიძოს ბრალდება ასეთ სახეს იღებს: სასიძოს „ის მარც უნდა სცოდნოდა, რომ თავისი მოქმედებით სამეფო ტახტს ართმევდა კანონიერ მემკვიდრეს“ (გვ. 192). სასიძოს ბრალდების ამგვარ ფორმულირებაში ორგვარი შეცდომაა:

ა) მკვლევარი მეთოდური ხასიათის შეცდომას უშვებს, როდესაც ლიტერატურული პერსონაჟის მოქმედებას იხილავს იმგვარად, თითქოს იგი რეალურ გამოცდილებულ საქმეს იკვლევს. რა „უნდა სცოდნოდა“ სასიძოს, ჩვენ ამისი კვლევა-ძიების საშუალება არ გვაქვს. საკითხი შეიძლება მხოლოდ ამგვარად დაისვას: ვეფხისტყაოსნის ტექსტის თანახმად რა იცის სასიძომ? პოემის მიხედვით კი ხვარაზშმას შეუთვალეს: „გახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოელი; არს ერთი ქალი საქო, არ კიდევ-გასათხოელი, თუ მოგვცემ შეილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი“ (517). პოემაში არ არის არავითარი ცნობა, რომ სასიძომ უფრო ზუსტად იცოდა ინდოეთის საქმის ისტორია. რადგანაც ლიტერატურული პერსონაჟის მოქმედებას ვიხილავთ, მეთოდოლოგიურად არ იქნება გამართლებული, ვივარაუდოთ რა შეიძლება სცოდნებოდა კიდევ (გარდა პოემაში მითითებულისა) სასიძოს და ამის საფუძველზე დავადანაშაულოთ იგი.

ბ) ისმის კითხვა: იქნება თუ არა სასიძო დამნაშავე, თავი რომ დავენებოთ ამ სპეციფიკურობას, რომელსაც ლიტერატურული ნაწარმოების გმირის მოქმედების კარჩევა აწყობს მოითხოვოს, და მისი მოქმედება შევფასოთ იმ წმიდა იურიდიული თვალსაზრისით, როგორითაც უნდა გავეცესამართლებინა იგი, რომ რეალური ბრალდებულის ყოფილიყო და არა ლიტერატურული პერსონაჟი? ვფიქრობთ, რომ არა. და აი, რატომ: დაეუწყეთ, რომ სასიძომ გამოიძია ინდოეთის სამეფოს ტახტის მემკვიდრეობის საკითხი: მეფე ფარსადანს არ ჰყავდა შვილი და იშვილა თავისივე გვარის ტარიელი. მაგრამ რამდენიმე წლის შემდეგ მეფეს ქალიშვილი შეეძინა. რო-

დესაც ქალი შეიდი წლის გასდა და მეფემ დაინახა, რომ იგი მომავალში მეფობას შეძლებდა, ტარიელი მამას დაუბრუნა და ქალის აღზრდა განაგრძო:

„მეფე ქალსა ვით ხედვიდა მეფობისა ქინისა მწთომსა,
მამასაჲე ხელთა მიმცეს, რა შევიქმენ ამა ზომსა“ (330, 2—3).

როდესაც ტარიელს მამა გარდაეცვალა, იგი ინდოეთის ამირბარად დანიშნეს.

ფიქრობთ, რომ ამ ისტორიიდან სასიძომ ერთადერთი დასკვნა შეიძლება გააკეთოს: ინდოეთში სამეფოდ ზრდიან მეფის ქალიშვილს, ნესტანს, და არა ტარიელს. მით უმეტეს, რომ მას გარკვევით მისწერეს: „გახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩენი ყოელი; არს ერთი ქალი საძეო, არ კიდე-გასათხოელი“.

შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ სასიძოს მაინც სიფრთხილე უნდა გამოეჩინა, რადგანაც ტარიელი სამეფო გვარეულობის იყო, მას ბავშვობაში ერთგვის შეპიროდნენ ტახტის მემკვიდრეობას და შეიძლება სამეფო კურსისაგან განსხვავებით მას პრეტენზია მეფობაზე მაინც ჰქონდეს. ამის გამო იქნებ ჯობდეს, რომ სასიძო მას ტახტის მემკვიდრეობაში არ ჩაეცილოს? მაგრამ, ჭერ ერთი, სასიძო ტარიელს ტახტის მემკვიდრეობაში არ ეცილება. იგი ინდოეთში მიდის არა როგორც მეფე, არამედ როგორც ნესტანის საქმრო. აქი ხვარაზმშას გარკვევით შეუთვალეს: „თუ მოგვეცემ შვილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი“ (შეადარე როსტევეანის პასუხს ტარიელისადმი, როცა ეს უკანასკნელი ავთანდილის სიძობას შესთავაზებს (1525): „ჩე სიძესა ავთანდილის უყეთესსა ვპაოვებ ვერა: თვით მეფობა ქალსა ჩემსა მიეცე, აქეს და მას ეფერა“). მეორეც, სასიძოს ინდოეთში მოწვევაზე მეფეს, დედოფალსა და სხვა დიდგვებრებთან ერთად დასტურს იძლეოდა თვითონ ტარიელი.

ამ სიტუაციაში არავითარი უფლება არა გვაქვს სასიძოს დაეწამოთ, რომ მას „ის მაინც უნდა სტოდნოდა, რომ თავისი მოქმედებით სამეფო ტახტს ართმევდა კანონიერ მემკვიდრეს“.

2) ვ. აბაშმაძემ იმის დასამტკიცებლად, რომ ტარიელს ამოქმედებდა არა სიკვარული ნესტანისადმი, არამედ ტახტის მემკვიდრეობის საკითხი, დაიმოწმა თვითონ ტარიელის პასუხი ფარსადან მეფისადმი (566, 567): „მე, თქვენმან მზემან, მამოროს ნდომა თქვენისა ქალისა“, „ერთიდა მე ვარ მემკვიდრე, — უველაი თქვენ მოგზდომია“ და „დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავის არ მოჰნდომია!“ ვ. აბაშმაძე ენდობა ტარიელის ამ პასუხს და წერს: „ტარიელის ეს ახსნა-განმარტება იმდენად დამაჭრებელია, რომ ფარსადანი შემდგომ ველარ ბედავს გაიუიეროს სასიძოს უდანაშაულობა“ (გვ. 194). ჭერ ერთი, მკვლევარი ამ შემთხვევაშიც არ აქცევს ყურადღებას იმას, რომ პოემაში არც ერთი სიტყვა არ არის თქმული იმაზე, თუ ფარსადანმა როგორ მიიღო ტარიელის პასუხი. ამის გამო არა გვაქვს არავითარი საბაბი ვიფიქროთ, რომ ფარსადანმა სასიძოს უბრალოებაზე აზრი შეიცვალა. მაგრამ უფრო მეტად მნიშვნელოვანია შემდეგი: მკვლევარს მხედველობიდან რჩება ის გარემოება, რომ მის მიერ დამაჭრებლად მიჩნეული ტარიელის პასუხი, საქმის ვითარებას მთელი სისრულითა და სიზუსტით არ ასახავს: ტარიელი ფარავს მისი მოქმედების სრულ და ზუსტ მიზეზებს. იგი დიპლომატიურად იქცევა და ამ დიპლომატიას მას ნესტანი ასწავლის. ტარიელის ზემოთ მოყვანილი მოტივირების „დამაჭრებელ ახსნა-განმარტებად“ მიჩნევა არ შეიძლება, რადგანაც პოემის თანახმად, ტარიელის ეს პასუხი განპირობებულია ნესტანის დიპლომატიური რჩევით:

„იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა, ჩემსა მამასა,
ჰკადრე, თუ: „საპარსთა ვერა ეიქმ ინდოეთისა ქამასა,
ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა ღრამასა,

არ დამეხსნები, გაგიხდი ქალაქსა ვითა ტრამპსა!» (547).

„ჩემი ყოლანურა გინდა — სიყვარული, ნუცა ნდომა, ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდომა: ქმნას მეფემან ყელ-მოტებით შემოხვეწა, შემოკლომა, ხელთა მოგეცეს თვისა ჩემსა, შეგფერობდეს ერთგან სხდომა“ (548).

ესეც რომ არ იყოს, განა შეიძლება, ვეფხისტყაოსნის თანახმად, ტარიელის აპაუხი — „მე, თქვენმან მუხმან, მაშოროს ნდომა თქვენისა ქალისა“ — „ღამაჯგრებელ ახსნა-განმარტებად“ იქნეს მიჩნეული?

XIII—XVIII საუკუნეების ქართული სამართლის ძეგლებში და სხვა სახის ისტორიულ დოკუმენტებში შესიტყვება „მართალი სამართალი“ არაერთხელ დასტურდება. იგივე გამოთქმა რუსთველამდელ, ძველი ქართული ლიტერატურის პირველი პერიოდის საეკლესიო ძეგლებში გვხვდება სამართალი სასჯელის და მისი მონაცვლე სამართალი საშჯელი ან სარჩელის სახით¹. ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში ეს ცნება ხშირად გვხვდება. მაგრამ არც ქართულ იურიდიულ ძეგლებში, თუ სხვა სახის ისტორიულ დოკუმენტებში, არც სასულიერო მწერლობაში ამ ცნების მნიშვნელობაზე მითითება არ ჩანს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ეს ცნება ქართულ სინამდვილეში ჩამოყალიბებული არ უნდა იყოს. მართლაც, ეს გამოთქმა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სახარებაში, კერძოდ იოანეს სახარებაში გვხვდება. იოანეს სახარების მე-7 თავის 24-ე მუხლის სამართალი სასჯელი და მისი ბერძნული შესატყვისი *δικαίη ἀρετή* სწორედ იმავე მნიშვნელობის ცნება ჩანს, რაც ჩვენთვის საინტერესო მართალი სამართალია: „ნუ სჯით თუალ-ღებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“².

¹ სავსებით სწორია ვ. აბაშმაძე, როდესაც რუსთველის მართალ სამართალს და სახარების სამართალს სასჯელს ერთსა და იმავე ცნებად მიიჩნევს (12). ქართული სასულიერო მწერლობის სამართალი სასჯელი ზუსტად იგივე გამოთქმა, რაც XII საუკუნიდან დამკვიდრებული მართალი სამართალი. მსაზღვრელ-საზღვრულში სამართალი სასჯელი საზღვრული სასჯელი არსებითი სახელია და ნიშნავს სამართალს (იხ. 73, გვ. 518), ხოლო მსაზღვრელი სამართალი ზედსართავი სახელია და ნიშნავს მართალს (73, გვ. 508). ამიტომაც, რომ ზოგჯერ ძველ ქართულ თხზულებათა „სამართალი სამჯელი“ ზოგიერთ ნუსხაში ჩასწორებულია „მართალი სამჯელით“ (395, გვ. 53).

² სახარების ამ ადგილის მართალ სამართალზე პირველად ვ. აბაშმაძემ მითითა. მხოლოდ. მისი აზრით, „მართალი სამართლის“ ცნების შინაარსის დასადგენად უფრო მნიშვნელოვანია მეორე სწავლება (12, გვ. 197): „არა კელ-მეწიფების მე საქმელ თავით თვისთ არარაჲ, არამედ ვითარცა მესმის, ვსჯი, და სასჯელი ჩემი მართალ არს, რამეთუ არა ვეძიებ ნებასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლი ნებელისა ჩემისა მამისა-სა“ (იოანე, 5, 30). მეკლერის აზრით, ამ მუხლის უკანასკნელ სიტყვებში მართალი სამართლის ცნების პირდაპირი განმარტება გვაქვს, რადგანაც, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ამ ძეგლში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია ორი სახის სამართალი, კერძოდ, სამართალი, რომლის შინაარსი განსაზღვრულია ადამიანთა ნება-სურვილით და

თუმცა არც სახარებაში ჩანს ამ ცნების განმარტება. ეს გარემოება გვაღვიძრებინებს, რომ სახარების ამ ცნების გასახსნელად კიდევ უფრო ძველ წყაროებს უნდა მივმართოთ.

როგორც აღიარებულია, სახარება აღმოცენდა ორი დიდი კულტურის — ებრაული და ანტიკური ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ნიადაგზე. იოანეს სახარება აღიარებულია ისეთ ძეგლად, რომელიც სახარების სხვა ნაწილებთან შედარებით კიდევ უფრო მეტად განიც-

სამართალი, რომლის ნორმები გამოხატავენ „ნებასა მომავლინებელისა ჩემისასა“, ე. ი. ღმერთის ნებას“ (გვ. 199).

ჩვენ ვფიქრობთ, ჭერ ერთი, საჭიროა დამტკიცება, რომ ამ კონტექსტში გამოთქმა „ს ა ს ჯ ე ლ ი ჩ ე მ ი მ ა რ თ ა ლ ა რ ს“ სპეციფიკური გამოთქმაა და სამართლის თავისებურ სახეობას მ ა რ თ ა ლ ს ა მ ა რ თ ა ლ ს ნიშნავს და არა უბრალო გამოთქმას (ჩემი სამართალი სწორია, მართებულია). ხომ შეიძლება კონტექსტი ასე გაეივლოთ: ჩემი სამართალი სწორია, მართებულია, რადგანაც არა ჩემი (ადამიანური) ნებით ვსჯი, არამედ ჩემი მამის (ღმერთის) ნებით; ბუნებრივია, რომ ქრისტი ამბობდეს, ჩემი მამის (ღმერთის) სამართალი კუშიმარტივია, სამართლიანი, სწორი არის. სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს მიჩნეული ქრისტიანულ ლიტერატურაში ღმერთის მოქმედება. ასეთი გააზრება მით უფრო საფიქრებელია, რომ კონტექსტში არ გვხვდება სპეციფიკური გამოთქმა ს ა მ ა რ თ ა ლ ი ს ა ს ჯ ე ლ ი. ეს გამოთქმა გაშლილია ისე, რომ მასში ერთი ცნება არც უნდა ჩანდეს: „სასჯელი ჩემი მართალ არს“. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეს გ ა შ ლ ა არაა მხოლოდ ქართული თარგმანისთვის დამახასიათებელი. დედანშიც, ბერძნულ სახარებაშიც არა გვაქვს სპეციფიკური გამოთქმა მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი. იქაც იკითხება: „ἢ ἄρτις ἦ ἐμὴ ὁ νόμος αὐτῶν“. იესოს რომ სურდეს იმის თქმა, რომ იგი მართალი სამართლით სჯის, მაშინ იტყვოდა არა „სასჯელი ჩემი მართალ არს“, არამედ: „სასჯელი ჩემი ს ა მ ა რ თ ა ლ ს ა ს ჯ ე ლ არს“ (იხ. იოანე, 7, 24).

მეორეც, რომც ჩავთვალოთ, რომ მოყვანილ ნაწევრებში მართლაც სპეციფიკური გამოთქმა მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი გვაქვს, ვანა ამ კონტექსტიდან გამომდინარეობს, რომ მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი იგივე ლეთაებრივი სამართალია? რასაკვირველია, არა! დაუშვათ, რომ ქრისტი ამბობს: ჩემი სამართალი მართალი სამართალია, რადგანაც იგი ღმერთის ნებას გამოხატავს (ანუ ღმერთბრივია). ამ წინადადებიდან შეიძლება ლოგიკურად გამოვიყვანოთ ფორმულა: ღმერთბრივი სამართალი არის მართალი სამართალი. ეს ფორმულა კანონიერ ქრისტიანულ აზრს ღმერთბრივი მსჯავრის და მართალი სამართლის ურთიერთობაზე არც ეწინააღმდეგება; რადგანაც, როგორც ქვევით დავინახებთ, ქრისტიანული ეკლესია სწორედ ამ აზრს ქადაგებდა, რომ ღმერთი სჯის მართალი სამართლით. მაგრამ ვანა მართალი კატეგორიულ მსჯელობა — ღ ე თ ა ე ბ რ ი ე ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი ა რ ი ს მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი — ნიშნავს, რომ ღმერთბრივი სამართალი უდრის მართალ სამართალს? — გასაანალიზებელ მსჯელობაში რომ ნაცნობი შინაარსის ცნებები ჩავსვათ, ასეთ ფორმულას მივიღებთ: ქართველი არის ადამიანი, ან სოკრატე არის ბერძენი. რაღა თქმა უნდა, ამ მსჯელობებიდან არ გამომდინარეობს: ქართველი უდრის ადამიანს და სოკრატე უდრის ბერძენს. ამგვარ მართვი კატეგორიულ მსჯელობაში სუბიექტის და პრედიკატის შინაარსი ყოველთვის იგივეობრივი არ არის (35, გვ. 176). მაშასადამე, გამოთქმა — ჩემი სამართალი მართალი სამართალია იმიტომ, რომ ღმერთბრივი სამართალია, — ჭერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ მართალი სამართალი და ღმერთბრივი სამართალი იგივეობრივი ცნებებია.

დის ანტიკური აზროვნების გავლენას და ჩვენც, ბუნებრივია, სახარების სამართალი სასჯელი ძველ აღთქმასა და ანტიკურ მწერლობაში უნდა ვეძიოთ.

ძველ აღთქმაში საუბარია იმ ქეშმარიტ სასჯელზე, ქეშმარიტ მსჯავრზე, რომელიც ღმერთმა ებრაელ ხალხს მოუვლინა. „დანიელის წინასწარმეტყველებაში“ იკითხება: „და მშჯავრითა ქეშმარიტებისათა ჰყავ ყოველთა ებრ რომელნი მოაწიენ ჩუჴნ ზედა, და ქალაქსა ზედა წმიდასა მამათა ჩუჴნთასა იერუსალიმსა, და რამეთუ ქეშმარიტებისა მიერ და მშჯავრისა მოაწიენ ესე ყოველნი ჩუჴნ ზედა ცოდუათა ჩუჴნთა თჳს...“ (დან. 3,28). იგივე მრწამსი ჩანს ფსალმუნზე დართულ გალობის ტექსტებში (გალ. 7,6): „და ყოველი, რაოდენი მოავლინე ჩუენ ზედა, და ყოველი, რაოდენი მიყავ ჩუენ, სიმართლისა საშჯელითა ჰყავ“ (გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი — 469, გვ. 434). ძველმა აღთქმამ დაამკვიდრა რწმენა, რომ ღმერთის ყოველი განაჩენი მართალი, სწორი, ქეშმარიტი არს. ეს რწმენა ბუნებრივია ახალ აღთქმაშიც გადმოვიდა და მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურას მოედო:

„ჰე, უფალო ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, მართალ და ქეშმარიტ არიან სასჯელნი შენი“ (იოვანეს გამოცხადება, 16,7—414, გვ. 23). „სასჯელი ღმრთისაჲ მართალ არს და მშჯავრი მისი სამართალ არს...“ (392, გვ. 216).

ძველი აღთქმის ამ ჩვეულებრივ გამოთქმას — ქეშმარიტების მსჯავრი, სამართლის სასჯელი — გარკვეული წვლილი მიუძღვის იოანეს სპეციფიკური ცნების — სამართალი სასჯელის ჩამოყალიბებაში. უდავოა, რომ სამართალი სასჯელის ცნებაში შევიდა ძველი აღთქმის შეხედულება ქეშმარიტ მსჯავრზე; ე. ი. ცნება სამართალი სასჯელი გულისხმობს, რომ იგი არის სწორი მსჯავრი, ქეშმარიტი განაჩენი. მაგრამ ძველი აღთქმის ქეშმარიტების მსჯავრი თუ მხოლოდ და მხოლოდ მართებულ, სწორ სასჯელს ნიშნავს, იოანეს სახარების სამართალი სასჯელი დამატებით კიდევ სხვა ნიუანსის მატარებელია. იგი მხოლოდ და მხოლოდ სწორ, მართებულ სამართალს არ ნიშნავს. ამიტომაც ამ ცნების საბოლოოდ დადგენისათვის ანტიკურ მწერლობასაც უნდა მივმართოთ.

მართალი სამართლის მნიშვნელობის დასადგენად, ვფიქრობთ, ყურადსაღებია ანტიკური მწერლობის სპეციფიკური გამოთქმა $\epsilon\pi\lambda\epsilon\iota\chi\epsilon\delta\epsilon$. η $\epsilon\pi\lambda\epsilon\iota\chi\epsilon\delta\epsilon$ ზოგადად ითარგმნება როგორც სამართლიანობა, სიმართლე. მაგრამ ეს ტერმინი სხვადასხვა ავტორთან სხვადასხვა ნიუანსის მატარებელია. იგი გვხვდება პლატონის, პლოტინის,

ისოკრატეს, თუკიდიდეს და კიდევ ზოგიერთ სხვა ავტორთა თხზულებებში. ზოგიერთ კონტექსტში *ἡ ἐπιείχεια* და *τὸ εὐχάρδ* ფუძიდან ნაწარმოებები სხვა სიტყვები ნიშნავს ისეთ სიმართლეს, რომელიც ფორმალურ სამართლიანობას უპირისპირდება. მაგალითად, პეროდოტესთან გვაქვს ასეთი გამოთქმა: *τὸν δεῖλαιον τὰ ἐπιείχεταιρα πρὸς αὐτὸν*, რაც ამგვარად უნდა ითარგმნოს: ფორმალურ სამართლიანობაზე უპირატესობის მიცემა *ἐπιείχης*-სთვის (2:7, 1, გვ. 609).

ეთიკურ-იურიდიულ ცნება *ἡ ἐπιείχεια*-ზე, როგორც სამართლის თავისებურ სახეობაზე, მოძღვრება ჩამოაყალიბა არისტოტელემ თავისი ეთიკის იმ თავში, რომლის სათაურია: სამართლიანობის შესახებ (Eth. Nic., 5,10). არისტოტელეს ეს თხზულება ანტიკურ საბერძნეთში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. არისტოტელეს ტერმინი *ἡ ἐπιείχεια* სიტყვისიტყვით ითარგმნება როგორც *ἡ ἑπιεικία*, *ἡ εὐλογία*, *მართალი სიმართლე*. არისტოტელეს თხზულებათა ლათინელი მთარგმნელი *ἡ ἐπιείχεια*-ს თარგმნის როგორც *aequum bonum* (სწორი, თანასწორი სიმართლე). ძველი ბერძნული ენის ერთ-ერთი ყველაზე სოლიდური ლექსიკონი — პაპეს ბერძნულ-გერმანული ლექსიკონი არისტოტელეს *ἡ ἐπιείχεια*-ს განმარტავს როგორც: ზუსტი, მკაცრი სამართლის ქმნა გარემოებათა გათვალისწინებით (Schilderung des strengen Rechtes mit Berücksichtigung der Umstände—349, 1). მკაცრ, ზუსტ სამართლიანობადაა (la stricte justice) გაგებული არისტოტელეს *ἐπιείχεια* ძველი ბერძნული ენის თანამედროვე ლექსიკონებშიც (306, გვ. 748)¹.

¹ *ἡ ἐπιείχεια* ზოგიერთ ავტორთან ითარგმნება როგორც *სიკეთე*. *aequum bonum*-საც *სწორი, თანასწორი სიმართლის* გვერდით შეიძლება ჰქონდეს *სწორი, თანასწორი სიკეთის* გაგება. მაგრამ არისტოტელეს *ἡ ἐπιείχεια* არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს *სიკეთეს* ან *ἡ ἑπιεικία* სიკეთეს. იგი ამჟამად *ἡ ἑπιεικία* სიმართლის გაგება აქვს *ἐπιείχεια* (*ἐπιείχης*)-ს შესატყვის ტერმინს არისტოტელეს ეთიკის ფრანგულ თარგმანში (l'équitable — მართალი, სამართლიანი — 501). სიმართლედ (правда) თარგმნის *ἡ ἐπιείχεια*-ს რუსი მთარგმნელიც (494). დაბოლოს, თვით არისტოტელესთან ჩანს, რომ მან იცის, *ἐπιείχεια* სიტყვის აქვს ზოგჯერ სიკეთის გაგება, მაგრამ ეს გამოთქმა მას ესმის სიმართლედ და არა სიკეთედ. ფილოსოფოსი წერს: „...αὐτὸ δὲ μὲν τὸ ἐπιείχες ἐπιαιουσιμεν καὶ δυνῆρα τὸν τοιοῦτον, ὡς τὰ καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐπιαιουσιμεν μετὰ φέρωμεν δυνὶ τὸν ἀγαθὸν, τὸ ἐπιείχεταιρα ὅτι βέλτιον δὴλοῦνται“ (ერთი მხრივ, ჩვენ იმდენად ვაქებთ ამ უტყუარ სიმართლეს და უტყუარად მართალ კაცს, რომ, ვაქებთ რა, გადაგვაქვს ეს ცნება სხვა სიბრტყეზე, ვხმარობთ რა მას სიკეთის ცნების ნაცვლად, გვინდა ამით ვთქვათ, რომ ის, რაც შეიცავს თავის თავში უდიდეს სიმართლეს, ამავე დროს საუკეთესოცაა).

როგორია არისტოტელეს მოძღვრება ἢ ἐπαινεῖται-ს ანუ aeguum bonum-ის (უტყუარი სიმართლის) შესახებ?

არისტოტელემ ჩამოაყალიბა თავისებური გაგება უტყუარი სიმართლისა (ἢ ἐπαινεῖται) და განასხვავა იგი სამართლიანობისაგან. იგი წერს: „Ὅντε γὰρ ἄς ἄδύτων ἀπλῶς οὐκ ἔστιν ἄφ' ἑνὸς φαινεται σφαιρακλήν“¹ (უფრო დაკვირვებით განხილვისას უტყუარი სიმართლისა და სამართლიანობის გაგებანი ჩანან არა უდავოდ იგივეობრივნი, მაგრამ ამავე დროს არც გვარეობრივად განსხვავდებიან). ფილოსოფოსის აზრით, უტყუარი სიმართლე ყოველთვის ეხება სამართლიანობის გარკვეულ კონკრეტულ შემთხვევას და ამ შემთხვევაში წარმოადგენს უმაღლეს სამართლიანობას, მაგრამ იგი სრულიადაც არ არის სხვა გვარეობითი ცნება, სამართლიანობაზე უკეთესი. არისტოტელეს აზრით: „Γὰρ ἄδύτων ἀπλῶς οὐκ ἔστιν ἄφ' ἑνὸς φαινεται σφαιρακλήν“ (უტყუარი სიმართლე და სამართლიანობა ერთი და იგივეა და, თუმცა ორივენი კარგია, მაგრამ უტყუარი სიმართლე მაინც უფრო სასურველია). არისტოტელე იქვე განმარტავს, თუ რატომაა უტყუარი სიმართლე სამართლიანობაზე უკეთესი და ამბობს: „... ἄς ἐπαινεῖται δὲ ἄδύτων μὲν ἕταιρον, οὐκ ἄδύτων ἄφ' ἑνὸς ἀπλῶς οὐκ ἔστιν ἄφ' ἑνὸς φαινεται σφαιρακλήν“ (უტყუარი სიმართლე, არის რა იგი სამართალი, არის მართალი არა კანონის თვალსაზრისით, არამედ დაკანონებული სამართლიანობის შესწორება). მაშასადამე, როცა უტყუარი სიმართლე სამართლად გვევლინება, იგი კანონის თვალსაზრისით კი არ არის მართებული, არამედ გარკვეულად ამ კანონის შესწორებაა (329, გვ. 209). არისტოტელე იქვე განმარტავს, თუ რა არის ამის მიზეზი: „Ἄδύτων ὁ δὲ ἕταιρον ἄφ' ἑνὸς φαινεται σφαιρακλήν, περὶ ἐνὸς ὁ οὐκ οἶόντε ἕταιρον ἐπιτείν ἄδύτων“ (ამის მიზეზი ის არის, რომ ყოველგვარი კანონი არის ზოგადი, ხოლო ცალკეული დეტალების შესახებ არ შეიძლება მართებული ზოგადი განსაზღვრების განწესება). არისტოტელეს სიტყვებით, კანონის ეს თავისებურება გამოდინარეობს თვით კანონის ხასიათიდან: კანონი ეხება ისეთ შემთხვევებს, რომლებიც უფრო ხშირად ხდება, სინამდვილეში პრაქტიკულად შექმნილი სიტუაცია კი კანონით ხშირად გაუთვალისწინებელი რჩება. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს აზრით, კანონი მაინც სწორია. შეცდომას იწვევს არა კანონი ან კანონმდებელი, არამედ კანონის ობიექტის სირთულე (329, გვ. 209). არისტოტელეს

¹ ყველა ციტატი არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკის“ V წიგნის X თავიდან მოყვანილია ზემოთ დასახელებული გამოცემით (502, გვ. 64—65).

სიტყვებით რომ ვთქვათ: როგორც ჩანს, ასეთია ადამიანთა მოქმედების ხასიათი. ამგვარად, — განაგრძობს არისტოტელე, — უტყუარი სიმართლე არის სამართლიანობა და უკეთესი, ვიდრე ცალკეული შემთხვევა სამართლიანობისა, მაგრამ ზოგადად სამართლიანობაზე უკეთესი კი არა, არამედ მხოლოდ იმაზე უკეთესი, რომელიც თავისი ზოგადობის გამო შეიცავს შეცდომას („Διὸ τίχαιον μὲν ἔστι, καὶ βέλτερον, ὅτι τὸν ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τὸν οὐκ ἀπλῶς ἀμαρτυματός“).

არისტოტელე კიდევ უფრო აზუსტებს თავის აზრს. მისი მტკიცებით, უტყუარი სიმართლის ხასიათი მდგომარეობს კანონის შესწორებაში იმ შემთხვევის დროს, როცა კანონი თავისი ზოგადობის გამო არადამაკმაყოფილებელია. არისტოტელეს აზრით, არსებობენ საგნები, რომელთა შესახებ არ შეიძლება კანონის დაწერა, რადგანაც მათ სპეციალური დადგენილება სჭირდებათ. არისტოტელე გარკვევით აყალიბებს თავის შეხედულებას: „Ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, ἡμῶν δ' ἔτι τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὁρῶντες ἔχει, ἢ παρὰλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἤμαρτεν ἀπλῶς ἐπάνω, ἐκχωροῦσιν τὸ ἐλλειψῶν, ὃ καὶ ὁ νομοθέτης ἀπὸ τῶν οὐκ ἐπιπέδων παρῶν, καὶ ἐπὶ, ἢ καὶ ἐναριθμητικῶν καὶ“ (ამგვარად, თუ კანონი არის ზოგადი, ხოლო კონკრეტული შემთხვევა არ უღებდა ზოგად დებულებას, მაშინ უეჭველია, სწორად მოიქცევა ის, ვინც შეასწორებს ნაკლს და შეავსებს ხარვეზს, რომელიც კანონმდებელმა დატოვა; ნაკლს, რომელსაც თვითონ კანონმდებელიც შეასწორებდა, იმიტომ რომ ესწრებოდეს და ან მაშინ რომ სკოლნოდა ასეთი შემთხვევი შესახებ, როცა კანონს აწესებდა)¹. დაბოლოს, არისტოტელე კიდევ ერთხელ განმარტავს, თუ რა არის უტყუარი სიმართლე: „Ἦ μὲν οὖν ἔστι τὸ ἐπιπέδον, καὶ ὁ, τὸ τίχαιον, καὶ τίνος βέλτερον ὁμῶν“ (ამრიგად, ახლა ცხადია, რა არის უტყუარი სიმართლე და რომ ის არის სამართლიანობა, მაგრამ იგი უკეთესია სამართლიანობის ცალკეულ შემთხვევაზე).

ამგვარად, არისტოტელეს ἔπιπέδον, ანუ უტყუარი სიმართლე არის სამართლიანობის თავისებური სახეობა, რომელიც კონკრეტულ შემთხვევას შეეხება და პრაქტიკულ გარემოებათა გათვალისწინებითაა ჩამოყალიბებული. ეს არის სამართლიანობის ის სახეობა, რომელიც ემიჯნება ფორმალურ სიმართლეს, ოფიციალური კანონმდებლობის სიმართლეს; რადგანაც იგი წარმოადგენს სიმართლეს იმ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომელსაც ოფიციალური კანონმდებლობა ზუსტად ვერ ასახავს. რამდენადაც ზოგად სამართლებრივ კანონში ეს კონკრეტული შემთხვევა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო გათვალისწინე-

¹ ობ., აგრეთვე, Rhet., I, 13.

ბული, ამდენად უტყუარი სიმაართლე სამართლის დაზუსტებას, ან ზოგჯერ შესწორებას წარმოადგენს და იგი სამართლიანობის ყველაზე მაღალ, სასურველ ფორმადაა მიჩნეული!¹

ფიქრობთ, რომ არისტოტელეს უტყუარი სიმაართლე არის სამართლიანობის ის სახეობა, რომელიც ყველაზე მეტ სამსახურს. გაგვიწევს ქრისტიანული ეპოქის სამართალი სასჯელის ცნების მნიშვნელობის დადგენაში.

ეს ორი ცნება — ერთი მხრივ, *ἐπιείκεια*, *aequum bonum*, უტყუარი სიმაართლე და მეორე მხრივ, *δικαιοσύνη*, სამართალი სასჯელი, მართალი სამართალი — მხოლოდ გარეგნულად კი არ ჰგავს ერთმანეთს, მათ შორის უინაარსობრივი კავშირიცაა².

¹ რამდენადაც ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში დასმული იყო საკითხი, რომ მართალი სამართალი იგივე ბუნებითი სამართალია (12; 14), ხოლო ბუნებითი სამართალზე მოძღვრებულ ერთგვარად არისტოტელესაგან იღებს საწყისს, ბუნებრივად ისმის კითხვა: რა კავშირია არისტოტელეს ბუნებითი სამართალი და არისტოტელეს უტყუარი სიმაართლეს შორის. ბუნებითი სამართალი და უტყუარი სიმაართლე არისტოტელეს მიხედვით ერთმანეთისაგან საუბრით განსხვავებული ცნებებია. უტყუარი სიმაართლე, როგორც აღვნიშნეთ, ცალკეულ შემთხვევებს შეეხება და ასახვას ვერასოდეს ვერ პოულობს სამართლებრივ კოდექსში, რამდენადაც სამართლებრივი კანონი ყოველთვის ზოგადია. ბუნებითი სამართალი კი სამართლის სახეობაა, რომელიც იმდენად ზოგადია, რომ ყველგან, ყველა ხალხსა და ქვეყანაში ერთნაირი მნიშვნელობისაა და არაა დამოკიდებული იმაზე, აღიარებულია თუ არაა აღიარებული. ამიტომაც, რომ არისტოტელე სხვადასხვა ადგილას საუბრობს ამ ორი ცნებაზე (Eth. Nic., 5, 10 და 5, 7) და თვითონ არ ხედავს მათ შორის არავითარ კავშირს. რომ არისტოტელეს აზრით, ბუნებითი სამართალი და უტყუარი სიმაართლე (*ἐπιείκεια*) ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნებებია, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გარკვეულია (242, გვ. 90—97).

² არისტოტელეს *ἐπιείκεια* პირველ რიგში არის ეთიკური ცნება, ამიტომ ჩვენ მას ვთარგმნით როგორც — უტყუარი სიმაართლე. მაგრამ როცა ეს სიმაართლე სამართლებრივი განსჯის ობიექტი ხდება, იგი სამართალია იქცევა. ამდენად ეთიკური კატეგორია უტყუარი სიმაართლე გულისხმობს შესატყვის სიმაართლებრივ კატეგორიას უტყუარი სამართალი (მართალი სამართალი), ავი თვითონ არისტოტელე მიუთითებს, რომ უტყუარი სიმაართლე გარკვეულ შემთხვევაში არის სამართალი და მაშინაც იგი ინარჩუნებს მისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურობას: „Ἦν ἐπιείκεις δίκαιον μέν εἶεναι, οὐ τὸ ἀδραὲς γένεσθαι, ἀλλ' ἐπαινήσασθαι τοὺς δίκαιους“ (უტყუარი სიმაართლე, არის რა იგი სამართალი, არის მართალი არა კანონის თვალსაზრისით, არამედ დაკანონებული სამართლიანობის შესწორება).

ამდენად, ეს ეთიკური ცნება არისტოტელეს გაზრებით ზოგიერთ შემთხვევაში სამართლებრივ კატეგორიად გვევლინება, რამდენადაც იგი სპეციფიკურ შემთხვევაში კანონის შესწორებაა «она (ἐπιείκεια—ე. ხ.) вносит поправки в закон при его применении к отдельному частному случаю» (242, გვ. 96). სწორედ ამიტომაც არისტოტელეს *ἐπιείκεια* სპეციალურ იურიდიულ ლიტერა-

ვფიქრობთ, ქრისტიანულმა მწერლობამ, პატრისტიკამ, არისტოტელეს მოძღვრება ზნეობაზე გარდაქმნა თავისებურად, მასში რელიგიური შინაარსი ჩადო.

არისტოტელეს ორი ზნეობის (ეტიკური სიმართლის) შინაარსში ორი ძირითადი მომენტი: 1. ეს სიმართლე არის მართალი, სწორი, მართებული და 2. იგი არის სიმართლე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სიტუაციისა და მიხედვით და არა ფორმალური სიმართლის მიხედვით¹.

ჩანს თუ არა ეს ორი მომენტი იოანეს სახარებასა და ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებულ ზნეობას, სამართალსა და სიბრძნის?

როგორც ზემოთაღნიშნული მიუთითებს, იმთავითვე ჩანს, რომ პირველი მომენტი სამართალი და სიბრძნის ცნებაში უთუოდ არის, რადგანაც ამ ცნების ჩამოყალიბებაში გარკვეული როლი უნდა შეესრულებინა ძველი აღთქმის კეთილშეშობის მშვენიერება, რომლის შინაარსში მხოლოდ და მხოლოდ სწორი, მართებული განაჩენი ამოიკითხება.

იმის გარკვევა კი, არის თუ არა რაიმე ნიუანსი იოანეს სახარებისა და ქრისტიანული მწერლობის სამართალსა და სიბრძნის იმ სიმართლისა, რომელიც კონკრეტული, სიტუაციისა და მიხედვით და არა ფორმალური სიმართლის მიხედვით არის სიმართლე, იოანეს სახარების ჩვენთვის საინტერესო მუხლის დეტალური ანალიზით უნდა დავიწყოთ.

ტურაში განხილულია არისტოტელეს მოძღვრებაში სამართლის არსზე: (Учение о сущности права — 242, გვ. 90—97 (შდრ. 14 ა, გვ. 196).

¹ როგორც ვხედავთ, არისტოტელეს ორი ზნეობის არსის კვლევისას ჩვენ სხვადასხვა მომენტზე მითითება და სხვადასხვა გარემოებაზე ხაზგასმით გვირბინებს. ბუნებრივია, ჩვენი მსჯელობის ყოველ წინადადებაში არ შეიძლება სრულყოფილად იყოს დახასიათებული ამ ცნების არსი. ვ. აბაშმაძეს კი ჩვენი გამოქვეყნებული სტატიის 158-ე გვერდიდან ერთი ამგვარი წინადადება აქვს: „ამოთხეობა და მითხრობა, თითქმის იგი არის არისტოტელეს ზნეობის ფუნქციასა და ქართული სიმართლის ძველების „მართალი სიმართლის“ მნიშვნელობაზე ჩვენი შემთხვევითი სახის განმარტება. ვ. აბაშმაძის მთელი შედგომი მსჯელობა ამ გაუგებრობაზე დაუფიქრებია (14 ა, გვ. 197—199). იგი წერს: „ე. ბინთაძის შრომაში დამოწმებული სამართლებრივი ძველების ანალიზს იმ დასკვნამდის მივყავართ, რომ ქართულ „მართალს“ არისტოტელეს სიმართლის (ზნეობის) ფუნქცია — პრაქტიკულად, შექმნილ კონკრეტულ სიტუაციაზე ღრმად დაკვირვებით განაჩენის გამოტანის“ (ამ ავტორი მითითებას ჩვენი სტატიის 158-ე გვერდს) დანიშნულება არა აქვს“ (14 ა, გვ. 197); ან კიდევ: „მართალი სამართალი და ავტორის აზრით, ნიშნავს „შექმნილ კონკრეტულ სიტუაციაზე ღრმად დაკვირვებით განაჩენის გამოტანას“ (იქვე). ჩვენი სტატიის (199) ვ. აბაშმაძის მიერ მითითებულ გვერდზე შესაბამისი აზრი ასეთ კონტექსტში იკითხება: „ამგვარად, არისტოტელეს ზნეობა ანუ კეთილშეშობის იმ სიმართლე არის სამართლიანობის თავისებური სახეობა რომელიც კონკრეტულ შემთხვევას შეეხე-

იესო მიმართავს ებრაელებს: „ნუ სჯით თუალ-ლებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“ („*μη κρίνετε κατ' ὄψεως, ἀλλὰ τῆς ἐννοίας, κρίσιος κρίνατε*“). ანუ გარეგნულად (ზერელედ) ნუ სჯით, მართალი სამართალი საჯეთო. „თუალ-ლებით“ ნიშნავს „გარეგნულად“ (ზერელედ). იგივე შინაარსია ბერძნულ გამოთქმაში *κατ' ὄψιν* (ὄψις, *εως* — გარეგნული შესახედაობა, გარეგნობა). ამასვე ამბობს ლათინური თარგმანის *secundum vultum* (511, გვ. 223) და რუსული თარგმანის *по наружности* (478, გვ. 169)¹. იესოს სიტყვაში „თუალ-ლებით“ სჯა დაპირისპირებულია მართალი სამართალით სჯასთან. რომ გავიგოთ, რას უწოდებს იესო „თუალ-ლებით“ სჯას, უნდა დაეუკვირდეთ მთელ კონტექსტს. იესო ეკამათება ებრაელებს, რომლებიც მას ბრალს სდებენ იმაში, რომ იესომ შაბათ დღეს კაცი განკურნა. ებრაული ღვთაებრივი სამართლით, მოსეს სჯულით კი, შაბათ დღეს რაიმე საქმის გაკეთება არ შეიძლებოდა. იესო უმტკიცებს ებრაელებს: მოსემ არ გასწავლათ თქვენ წინადაცვეთა, ხოლო თქვენ შაბათსაც წინადაცვეთთ კაცს და თუ შაბათს უნდა მიიღოს კაცმა წინადაცვეთა, რომ მოსეს კანონი არ დაირღვეს, რად ხართ ჩემზე განრისხებული მხოლოდ იმიტომ, რომ მთელი ადამიანი მოვარჩინე შაბათს? („უკუეთუ წინდაცუეთილებაჲ მოიღის კაცმან შაბათსა, რაჲთა არა განქარდეს სჯული მოსესი, მე მაბრალებთა, რამეთუ ყოვლადვე განვაცოცხლე კაცი შაბათსა შინა?“ იოანე, 7,23), „ნუ სჯით თუალ-ლებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“ — იოანე, 7,24.

ამგვარად, იესო „თუალ-ლებით“ სასჯელს უწოდებს კანონად მიღებული მოსეს სჯულით გამოტანილ განაჩენს. იგი ამგვარ განაჩენს უპირისპირებს მართალს სამართალს. რაც მისივე სიტყვებით ის იქნება, რომ კონკრეტულად და არა ფორმალური კანონით შეფასდეს ის საქციელი, რაც მან ჩაიდინა. იგი ამტკიცებს, რომ კონკრეტულად და ზუსტად თუ შეგაფასებთ მის მოქმედებას, ის დამნაშავე აღარ გამოჩნდება. იესოს მტკიცებით მისი მოქმედების შემთხვევაში, თვითონ მოსეს კანონი არ არის სწორი („უკუეთუ წინდაცუეთილებაჲ მო-

ბა და პრაქტიკულ გარემოებათა გათვალისწინებითა ჩამოყალიბებული. ეს არის სამართლიანობის ის სახეობა, რომელიც ემიჯნება ფორმალურ სამართალს, ოფიციალურად არსებულ კანონმდებლობას; რადგანაც იგი წარმოადგენს პრაქტიკულად, კონკრეტული სიტუაციის მიხედვით გამოტანილ სამართლებრივ განაჩენს. რამდენადაც ზოგად სამართლებრივ კანონში ეს კონკრეტული შემთხვევა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო გათვალისწინებული, ამდენად უტყუარი სიმართლე სამართლის დაზუსტებას ან ზოგჯერ შესწორებას წარმოადგენს და იგი სამართლიანობის ყველაზე მაღალ, სასურველ ფორმალა მიჩნეული“ (189, გვ. 158).

¹ ი. ი მ ნ ა ი შ ე ი ლ ი ს თ უ ა ლ - ლ ე ბ ი ს განმარტება (მოხაბრება, მიყვრება) არ უდგება აღნიშნული ადგილის ბერძნულ დედანს (73, გვ. 235).

რლის კაცმან შაბათსა. რამათა არა განქარლეს სჯული მოსესი... მე... ყოვ-
ლადვე განვაყოცხლე კაცი შაბათსა შინა“). ამ კონკრეტული შემთხვე-
ვის მიმართ იგი მოითხოვს კანონის შესწორებას, სიტუაციისდა მიხედ-
ვით განსჯას. ანუ, როგორც თვითონვე ამბობს, მართალ სამარ-
თალს. ვფიქრობთ, იოანეს სამართალი სასჯელი სწორედ
იმავე შინაარსის ცნება უნდა იყოს, რაც არისტოტელეს ჯი $\xi\pi\epsilon\iota\alpha\epsilon\iota\alpha$
(უტყუარი სიმართლე)¹.

ჩვენი გაგება განხილული კონტექსტისა რომ სწორია და იესო
მართალი სამართლით სჯაში ფორმალურ, მოქმედ სამართალზე
დაყრდნობის ნაცვლად პრაქტიკულად შექმნილ კონკრეტულ სიტუა-
ციასზე ღრმა დაკვირვებით განსჯას გულისხმობს, იქიდანაც მტკიცდე-
ბა, რომ „წმინდა მამებს“ „თულ-ღებით“ ანუ „თულ-ხუმით“ სჯა²
ბოროტად მიიჩნდათ და მას უპირისპირებდნენ პრაქტიკული სიტუა-
ციის მიხედვით განსჯას. ამგვარი განსჯა კი უნდა დაეყრდნოს „ქეშმა-
რიტ სიმართლეს“³.

აქვე უნდა გავიხსენოთ ერთი ადგილი დავით გურამიშვილის „ქა-
ცვია მწყემსიდან“. ქაცვია მამას ცოლის შერთვის ნებას სთხოვს, მამა

¹ ვფიქრობთ. აღარ არის საჭირო იმის მტკიცება, რომ ამ კონკრეტული შემთხვე-
ვის სამართალი სასჯელი არაა იესო მართალი სჯარით არა აქვს ლთაებრივ ან ბუნებ-
რივ სამართალთან. იესო დაუპირისპირდა სწორედ ღვთაებრივ მიხედვლ სამართალს
(მოსეს სჯულს) და მოითხოვა ადამიანთაგან ლოველური შიღვლამა საკითხი-
საღმი და ამგვარ სამართალს უწოდა სამართალი სასჯელი.

² „თულ-ღებით“ „თულ-ღების“ მონაცვლედ გვხვდება აღიშნის ოთხთავ-
ში. თულ-ღებითა ში ობიექტია მრავლობითში დასმული, თულ-ღებითა ში ობი-
ექტი მხოლოდობითია (73, გვ. 235).

³ ჭერ კიდევ ბასილ დიდი წერდა „თულ-ხუმით“ სჯის შესახებ: „აწ უკუე რომელ-
მან იცოდის ქეშმარიტი სიმართლე, მას ძალ-უც წარმატებად საშქელისაჲცა. რამეთუ ვი-
თარცა მოისარი ისარსა მას თვისა, რომლისა განგურემაჲ ეგულეობის, მას დაუმარ-
თებს და ივლტის ზედაჲთ ვინა ქუეშეთ წარელასა მისსა, ვინა თუ იმიერ ანუ ამიერ, არა-
მედ მართლიად ხედავს; ეგრეთვე იქმს მსაჯული სიმართლისაჲ: არცა თულ-ღებით იქმს.
რამეთუ თულ-ღებამა საშქელსა შინა ბოროტ არს“ (379, გვ. 102). მაშასადამე, ბასილის
განმარტებით, სიმართლის მსაჯული, რომელიც თულ-ღებით არა სჯის, მოისარს უნდა
ემსგავსოს. როგორც მოისარი ცდილობს ზუსტად მოახვედროს მიზანს და არ აუცდეს ან
ზემით ან ქვემოთ, ან იქით, ან აქით, ასევე პრაქტიკულად, დაკვირვებით, სიტუაციის შე-
საბამისად უნდა გამოიტანოს განაჩენი სამართლის მსაჯულმა. ბასილის ეს განმარტება
გაყრცელებულია საქრისტიანო მწერლობაში. „ბალავარიანის“ ქართულ რედაქციაში
დგითხება: „მსაჯული სიმართლისაჲ ჭერ-არს, რამათა ემსგავსოს მოისარსა, რომელმან
უფროჲს ზომისა არა მოჰინდის მშკლდა, ნუჲკუე გარდაავლოს განსა, და არცა უმე-
რო ზომისა, ნუჲკუე დააკლდეს და ვერ მიაწინეს, და არცა მრუდად, ნუჲკუე აჰკადოს გა-
რე, არამედ ზომით ყვის და მართლ თული მიაყვანის, რამათა განემარჯოს მიმთხუეჲჲ
განისაჲ“ (378, გვ. 164. — მართალი სამართალი ს ქველ ქართულ წყა-
როებში დაცული მავალითების უმრავლესობას მივაგენით საქ. მეცნ. აკად. პრეზიდი-
უმთან არსებული ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის კარტოთეკებზე მუშა-
ობით).

უარხეა: რა დროს შენი ცოლის შერთვაა, ახალგაზრდა ხარო. ქაცვია მამას მიუგებს: „ერთს სიტყვას ვიტყვი, — გთხოვ, არ მიწოდო მე მისთვის ბრძივი — შენ ქენ სამართალი სწორე და მართალი, ნუ სჯი თვალდებით“ (386, გვ. 229).

როგორც ჩანს, გურამიშვილს სწორედ იმგვარად ესმოდა სახარების ამ ადგილის შინაარსი, როგორც ზემოთ განვმარტეთ.

სამართალი სასჯელიც ცნება გავრცელდა საქრისტიანო მწერლობაში. ძველი აღთქმის კვალობაზე მთელ საქრისტიანო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ღმერთი მართალი, ჭეშმარიტი სამართლით სჯის. განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ მორწმუნეთა აზრით, იმქვეყნად, საუკუნო მისაგებელს ღმერთი სამართალი სასჯელით განსჯის. „ზეცისაჲ იგი საყური, — წერს ეფრემ ასური, — მზა არს კმობად ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და შეძრვად ერთბაშად ყოველთა შესაძრწუნებელითა მითა ღმრთისაჲთა და აღდგინებად ყოველთა, რომელნი საუკუნითგან დაძინებულ არიან რაჲთა კაცად-კაცადსა მიეგოს საქმეთა მათთაებრ სამართალი სასჯელი“ (395, გვ. 52—53). „ხოლო რაჲჲამს დასაძრული მიიღოს და დაცადებაჲ მყოფობამან აწინდელისა ამის ცხორებობასამან, — წერს მიტროჲანი, ზმურნელი მიტროპოლიტი „ეკლესიასტეს“ თარგმანებაში, — მაშინ იქმნეს სამართალი საშჯელი და შესაბამი მისაგებელი“ (83, გვ. 45).

უმტკიცებდა რა მორწმუნეებს ქრისტიანული ეკლესია, რომ იმქვეყნად თითოეული თქვენთაგანი სამართალი სასჯელით იქნება განსჯილიო, მხოლოდ და მხოლოდ იმას კი არ ეუბნებოდა, სწორად, სამართლით იქნებით გასამართლებულიო, არამედ თითოეული თქვენთაგანი პრაქტიკულად ისე იქნებით გასამართლებული, როგორც თქვენი კონკრეტული შემთხვევა მოითხოვსო („რაჲთა კაცად-კაცადსა მიეგოს საქმეთა მათთაებრ სამართალი სასჯელი“; „მაშინ იქმნეს სამართალი საშჯელი და შესაბამი მისაგებელი“). ეს მრწამსი არ არის ქრისტიანული ეკლესიის მიერ შექმნილი. უძველესი რელიგიური წარმოდგენებით იმქვეყნად ყოველი ცოდვილის გული სათითაოდ იწონება და თითოეულ მათგანს კონკრეტულად, ზუსტად თავისი ცოდვის შესაფერისი სასჯელი მოეღის.

მორწმუნეთა აზროვნებაში დამკვიდრდა წარმოდგენა, რომ იმქვეყნად ღვთაებრივ სასოებაში მართალი სამართალი მეფობს და იგი სასურველი და ღანეტარაა.

სჯობს სასოება უფლისა, ვიდრე მთავართა სასოსა...

შენ სამართალი მართალი, აქ ზაკვა სტანობს ასოსა (428, გვ. 259).

საზოგადოდ, ქრისტიანულ ეპოქაშიც სამართალი სასჯელი, ისევე როგორც არისტოტელესთან იყო, სამართლიანობის უმაღ-

ლეს სახედაა მიჩნეული (ამიტომაც, ღმერთის ყოველ განაჩენს ქრისტიანული ეკლესია სამართალ სასჯელად ანუ მართალ სამართლად მიიჩნევს). დავიმოწმებთ მხოლოდ ორიოდე მაგალითს „ბალავარიანიდან“:

„მისცეს აღთქუმაჲ ურთიერთას, რაჲთა არა მძლავრებით იყოს, და არცა გარდაწვენაჲ სიტყუს გებასა მათსა შინა, არამედ სამართალი-სა საშჯელითა განიხილნენ ურთიერთას...“ (378, გვ. 144).

„მიუგო და ჰრქუა იოდასაჲ: ჳეშმარიტად საშჯელი სამართალი განაწესე, მეფე, და არავისა ჳერ-არს აღსრულებჲა სიმართლისაჲ, გარ-ნა მეფოსაჲ“ (378, გვ. 113).

ზოგიერთ შემთხვევაში სამართალი სასჯელი ეწოდება ისეთ განაჩენს, რომელიც ღვთაების მიერ საზოგადოდ მოულოდნელი იყო, მაგრამ რომელსაც კონკრეტული სიტუაცია მოითხოვდა. მაგალითად, ქრისტიანული შეხედულებით ღმერთი კრძალავს კაცის მოკვლას. მაგრამ აი, გარდაიცვალა წმინდა ეპისკოპოსი ეპიტანე, — გვაცნობებს „მიმოწერაჲ პოლობიჭსი და საბინჭსი“, — ღვთისმგმობელნი ლოგვინოს და პეტრონიოს არ აძლევენ გარდაცვლილის მოწაფეებს ნებას, რომ იგი დამარხონ. მაშინ ერთ-ერთმა ღვთისმოსავმა საბინოსმა მიმართა მიტვალებულს: მამო, შეევედრე ღმერთს, რომ განდგომილნი ლოგვინოს და პეტრონიოს მოკლასო. „და სიტყუასა მას ოდენ პატიოსნისა მის დიაკონისა საბინჭსისა მასვე ჟამსა სამართალი საშჯელი იქმნა ღმრთისა მიერ“. ლოგვინოს იქვე მოკვდა. ხოლო პეტრონიოსს დამბლა დაეცა და მეორე დღეს გარდაიცვალა (449, გვ. 144). ეკვი არაა, რომ ქრისტიანული ღვთაებრივი სამართლით, რომელიც გვარწმუნებს: „წყალობაჲ მნებავს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მთ. 9,13), ლოგვინოსისა და პეტრონიოსის მოკვლა არ იყო კანონიერი, მაგრამ ამ სასჯელს შექმნილი სიტუაცია მოითხოვდა. ამიტომ მონათლა ეს განაჩენი ქრისტიანმა ავტორმა სამართალი სასჯელის სახელით.

ამგვარად, ქრისტიანული მწერლობის „სამართალი სასჯელი“ („მართალი სამართალი“) სამართლიანობის იმ გაგებას უახლოვდება, რომელიც იყო მოაზრებული ანტიკური ფილოსოფიის ცნებაში *ἐπιείκεια*. „სამართალი სასჯელი“ მიუთითებს ისეთი კონკრეტული სიტუაციის სიმართლეზე, რომელსაც ფორმალური, პოზიტიური სამართალი არ უდგება (ფორმალურ სამართალში ეს კონკრეტული შემთხვევა არ იყო გათვალისწინებული, ანდა ფორმალური სამართლის მიყენებით ამ კონკრეტულ სიტუაციაში, მისი განსაკუთრებულობის გამო, ზიმართლე, სამართლიანობა დაირღვევა). ასე რომ, „სამართალი

სასჯელი“ იმ ხარვეზის შევსებაა, რომელიც ამ კონკრეტული შემთხვევას მიმართ აღმოაჩნდება ფორმალურ, პოზიტიურ სამართალს. სამართლიანობის აღდგენა უნდა მოხდეს ნაცვლად ფორმალური სამართლისა, „ქეშმარიტ სიმართლეზე“, ანუ ბუნებით სამართალზე დაყრდნობით. ამგვარად, „სამართალი სასჯელი“ და მისი მონაცვლე „მართალი სამართალი“ ნიშნავს კონკრეტულ სიტუაციაში სიმართლეს ბუნებრივი სიმართლით. „სამართალი სასჯელი“ („მართალი სამართალი“) მოითხოვს კონკრეტული შემთხვევის მიმართ ხარვეზის შევსებას მოქმედ ფორმალურ სამართალში, კონკრეტულ სიტუაციაში ბუნებითი სამართლის გამოყენებას პოზიტიურ სამართლად.

ზუსტად ამგვარივე გაგებით გადმოვიდა სამართალი სასჯელი ქართულ ორიგინალურ საეკლესიო ლიტერატურაში. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: ადარნასე კუროპალატს გრიგოლმა უკანონო ცოლი წაართვა და ფებრონიას მონასტერში მონაზვნად აღკვეცა. ქალი ადრე გარდაიცვალა და წმინდა დათა სასაფლაოზე დაკრძალეს. მაგრამ აი, მოხდა საკვირველება: წმინდა დებმა იგი მიწაში არ მიიღეს. სამჯერ დამარხეს გარდაცვლილი და სამჯერვე მიცვალებული მიწიდან ამოაგდეს. გრიგოლ ხანძთელმა გაიგო ეს ამბავი და მიცვალებულ დებს წერილი გაუგზავნა, სთხოვა ეპატიებინათ ცოდვილისათვის შეცოდებანი. იგი ასე მიმართავდა მათ: „აწ ვიხილეთ თქვენ-ძიერი სამართალი საშჯელი, რომლისათვისცა მე, გლახაკი გრიგოლ, და დედაჲ ფებრონია, მადლიერ ვართ თანაშეწევნასა თქვენსა“ (384, გვ. 200). აი, ნამდვილი მაგალითი სამართალი სასჯელისა. ეს იყო სამართალი, რომელიც არც ერთ სამართლებრივ კოდექსში არ შეიძლება იყოს ყოფილიყო ასახული. კონკრეტულ, თავისებურ სიტუაციას თავისებური, კონკრეტული განაჩენი სჭირდებოდა. და ასეთ განაჩენს საქმის ცოდნით უწოდა გრიგოლ ხანძთელმა სამართალი სასჯელი.

ზუსტად ამავე მნიშვნელობით შესულა სამართლის ეს ცნება ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივ სისტემაში. XIII—XVII საუკუნეების ქართული სამართლის ძეგლები, ისტორიული დოკუმენტები და ზოგჯერ საერო ლიტერატურული ქმნილებანი ძალზე ხშირად იმოწმებენ მას. მხოლოდ ამ პერიოდის ძეგლებში გამოთქმა სამართალ სასჯელს უკვე მართალი სამართლის ფორმა მიუღია. მართალი სამართლის ცნებაშიც ყველგან ორი მნიშვნელობაა ჩამარხული: 1. კონკრეტულად, პრაქტიკულად და არა ფორმალურ სიმართლეზე დაყრდნობით გადაწყვეტილი სამართალი და 2. ქეშმარიტი, სწორი სამართალი. ჩვენ მიერ შეს-

წველილ მაგალითებში ზოგჯერ ერთი მნიშვნელობაა წინ წამოწეული, ზოგჯერ მეორე. გავანალიზებთ რამდენიმე შემთხვევას.

1. ქართლის მეფეს სვიმონ I-ს 1592 წელს შალაღაძეებისათვის მიუცია „სისხლის განჩინების სიგელი“. ამ სიგელში ჩამოთვლილია, თუ თითოეული დანაშაულისადმი რა სასჯელი უნდა იქნეს მიყენებული. მაგალითად: „თუ ხუცესსა ცოლი მოუტყუოს, სრულსა სისხლსა ორმოციათასი სნუა ემატოს. თუ ერისაგანსა მოუტყუოს, ნახევარი სისხლისა უზღოს. თუ დალატითა მოკლეს, სამოციათასი სისხლსა უმატოს. თუ ცოლი წაუღოს, სამოციათასი დაეურვოს“ (473, გვ. 206) და სხვ. ამგვარადაა აგებული მთელი სიგელი. გამონაკლისს მხოლოდ ერთი ადგილი წარმოადგენს:

„თუ ცეცხლი ვინმე შეუღდას ანუ საბზელსა, ანუ ეზოსა, ანუ სიანლოესა რამე დაუწუას, ნახევარი სისხლისა ეზღოს. თუ სასახლესა შეუღდას, სრული სისხლი არის. და რაზომიცა სული დაეწყუდიოს, მისგან ყუალა დამწუარი იქნების და მართლითა სამართლისა გაუჩნდეს“ (იქვე).

ამ ერთ შემთხვევაში არ არის გარკვეული, დანაშაული რა სიმძიმის იქნება (რამდენი სულიც იქნება დამწყვდეული სასახლეში, იმდენი დაიწვება) და პოზიტიურ სამართალში მისი ზუსტი ასახვა არ ხერხდება, ამიტომაც განაჩენიც მართალი სამართლით უნდა იქნეს გამოტანილი, პრაქტიკულად, ადგილზე უნდა გადაწყდეს. ამ შემთხვევისათვის კანონის დაწერა არ შეიძლება.

2. ვახტანგ ბატონიშვილის სამართლის კოდექსში ერთი კარი სპეციალურად ქურდობაზეა დაწერილი. კანონმდებელი დასაწყისშივე შენიშნავს: „...ქურდობა, დიად, ბევრი რიგი არის და მრავალფერი არის, და თვითეულად ყველას ცალკე დაწერა არ იქნებოდა, გრძლად მოვიდოდა...“ (472, გვ. 519). და ვახტანგ სჯულმდებელი გვაცნობებს. მე მხოლოდ სამ-ოთხ სახეს ჩამოვთვლიო, შემდეგ პირველი სახის ქურდობას იხილავს და იქვე დასძენს: „...თუ რომ ეს ქურდობა მართლის სამართლით არა ჩნდეს, ფიცით გამართლდეს, როგორც ზემოთ ფიცის საზღვარი დაგვიწერია“ (იქვე). მაშასადამე, რამდენადაც ვახტანგი მხოლოდ ზოგიდ ხაზებში, რამდენიმე მაგალითის ფარგლებში იხილავს ქურდობას, იქვე მიუთითებს, თუ კონკრეტულად, პრაქტიკულად, ადგილზე შექმნილ სიტუაციაში (მართლის სამართლით), ეს სახე ქურდობისა არ დამტკიცდეს, მაშინ ექვემდებარება ფიცით დაამტკიცოს თავისი სამართლეო.

3. ქართული სამართლის ძეგლებში აშკარად ჩანს, რომ მართალი სამართალი გამიჯნულია კანონისაგან, დაწერილი სამართლისაგან. ვახტანგ მეექვსის მიერ შედგენილ სამართლის

კრებულში შესულ სომხურ სამართალში იკითხება: „მართლის სამართლით და კანონით ფთხილად იყუნენ ყოველნი“ (472, გვ. 337).

4. კიდევ ერთ საინტერესო შემთხვევას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. ვახტანგ მეექვსემ მე-18 საუკუნის დასაწყისში სამართლებრივი კრებული შეადგინა, მან ათარგმნინა ყველა კანონმდებლობის ძეგლი, რომელზეც კი ხელი მიუწვდებოდა. გააერთიანა ყველა მისთვის ცნობილი „სამართალი“ ერთ კრებულში და საკუთარი სამართლებრივი კოდექსიც დაურთო. საკუთარ სამართალს შესავალი შეუდგინა, რომელშიც ვკითხულობთ:

„პირველ „დაბადებისა“, მოსეს მიერ ქმნილი სამართალნი, და კვალად ბერძენთა და სომეხთა წიგნთაგან გარდმოთარგმნებულნი, ეგრეთვე კათალიკოზისა, მეფის გიორგის და ბექას განჩინებული სამართლები შეგკრიბეთ და ესე ყოველი ზემორე წერებულმან გამცნოსთ.

„ხოლო ესეცა სცანთ, იგულეთ და იგულმომოდგინეთ, და რომელიც გენებოსთ და უმჯობეს გიჩნდესთ, მით სჯიდეთ და სამართალსა მართალსა იქმოდეთ“ (472, გვ. 478)¹.

ვახტანგი პირდაპირ მიუთითებს: განაჩენის გამოტანის დროს ყველა კანონმდებლობა უნდა მიიღოთ მხედველობაში, ყველა გაითვალისწინოთ და რომელიც მიუდგეს საქმეს და უკეთესად გეჩვენოთ პრაქტიკულად, ცალკეულ შემთხვევაში, ის გამოიყენეთ. ე. ი. ვახტანგი მოსამართლეს სთხოვს ყველა კანონი იცოდეს, რომ პრაქტიკულ სიტუაციაში, კონკრეტულ შემთხვევაში ყოველთვის არა ერთი რომელიმე კანონი გამოიყენოს, არამედ — მართალი სამართალი საჯოს და ამისთვის კი რომელი სამართალიც დასჯირდებოდა, ის მომარჯვოს. მაშასადამე, იმისათვის, რომ კონკრეტულ სიტუაციაში ჭეშმარიტი, ბუნებითი სიმართლე იქნეს ამოცნობილი, მოსამართლემ ყვე-

¹ ტექსტის გამომცემელი ი. დოლიძე უკანასკნელ წინადადებას ამგვარად ბეჭდავს: „... მით სჯიდეთ და სამართალსა იქმოდეთ“. იგი ეყრდნობა B ხელნაწერს და ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას A ხელნაწერის „სამართალსა მართალსა“-ს. სინამდვილეში კი სწორედ A ხელნაწერია სანდო, რადგანაც:

1. საზოგადოდ გამოქვეყნებული ტექსტი ყველა შემთხვევაში A ხელნაწერს მისდევს. იგია დედანი, გამომცემელი მხოლოდ ზოგჯერ, ცალკეულ წაკითხვებს ასწორებს B ხელნაწერით. 2. B ხელნაწერი დასაწყისში შითუმეტეს არ არის სანდო, რადგანაც ხელნაწერი თავნაკლულია და იგი სწორედ ამ სიტყვებით იწყება (472, გვ. 478). 3. A ხელნაწერი, როგორც სამართლიანად წერს ი. დოლიძე, უძველესია და საუკეთესოა ყველა (მათ შორის B) ხელნაწერს შორის. 4. A ხელნაწერი არის ვახტანგის ხელით ჩასწორებული პირი და იგი ხელნაწერთა ტრადიციითაც ამ კრებულს დედნადაა მიჩნეული. 5. გასწორება ეხება სწორედ ვახტანგის შესავალ წერილს. ვვაქ:აზპ, ა, იქნება მართებული ვახტანგის მიერ გასწორებულ მისსავე საკუთარ შესავალ წერილში ერთი სიტყვის ზედმეტად მიჩნევა.

ლა ფორმალური კანონი უნდა მოიშველიოს და მოცემულ სიტუაციას რომელიც მიუღდება, ის გამოიყენოს.

ამრიგად, ქართული სამართლის ძეგლებში მართალი სამართალი ნიშნავს განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა მოქმედი კანონით, არამედ სიტუაციისდა მიხედვით გამოტანილ სწორ სამართლებრივ განაჩენს; განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა ფორმალურ (პოზიტიურ, დაკანონებულ) სამართლებრივ კოდექსზე დაყრდნობას, არამედ ნამდვილი, ქვემარტივი, ბუნებითი სამართლის განხორციელებას (ამგვარი განაჩენი შეიძლება გამოტანილ იქნეს არა მიღებული, დაკანონებული, არამედ რომელიც გნებათ სამართლებრივი კოდექსის გამოყენებით, თუ იგი შექმნილ სიტუაციას მიუღდება, ანდა ფორმალური, პოზიტიური კანონმდებლობის დაზუსტებით თუ შესწორებით).

მაინც რა შემთხვევაში მიმართავდა ქართული ფეოდალური სახელმწიფო სამართლის ამ სახეობას. მართალი სამართლის გამოყენების შემთხვევები სხვადასხვაგვარი ყოფილა. ამ კონკრეტული შემთხვევებიდან რამდენიმე ზოგადი სიტუაციის შენიშვნა შეიძლება.

1. საჩივარი ხელმწიფის კარზე გარკვეულ შემთხვევებში მართალი სამართლით წყდებოდა. თუ ქვეშევრდომი არ ემორჩილებოდა დიდებულის მიერ დაწესებულ კანონს, მას ხელმწიფის კარი განსჯიდა არა ამ დიდებულის დაწესებული კანონით, არამედ მართალი სამართლით. 1707 წლის ერთი საბუთით ჩვენამდე შემონახულია ასეთი ცნობა: „თუ ვისმე საჩივარი და სარჩელი ჰქონდეს დიდებულთა, კართა ჩვენთა მოვიდნენ და მუნ მართლის სასჯელით განისამართლნენ“ („ისტორიული საბუთები“, V, გვ. 14). უფრო საინტერესოა კონფლიქტი სამეფო ხელისუფლებასთან. თუ ქვეშევრდომებს არ მოსწონდათ სახელმწიფო კანონი, ისინი სამეფო კარზე მართალ სამართალს თხოულობდნენ, ე. ი. უნდოდათ მათი საქმის პრაქტიკულად, კონკრეტულად დაკვირვებით განსჯა და არა სახელმწიფო კანონით გასამართლება. ასე მაგალითად, ულუ-დავითის დროს საქართველოს მთავრობას ქართული ეკლესიისათვის წინათ ბოძებული მამულები ჩამოუერთმეგია და დაზარალებულ ერისკაცებზე გაუტია. სამეფო კარის ახალ კანონს ეკლესიის მრისხანება გამოუწვევია. 1263 წლის საეკლესიო კრებას დადგენილება გამოუტანია, მეფისადმი ულტიმატუმი წარუდგენია და მართალი სამართალი უთხოვია. ეკლესია მეფეს სთხოვს ახალი კანონების გაუქმებას და მიწა-წყლის უკან დაბრუნებას. საეკლესიო დადგენილება სწორედ ამ სიტყვებით იწყება: „გვედრებით და ვრეკთ კარსა მოწყალებისა თქვენისასა მოიწყინეთ ჰრტინვა ჩუენი და სიგლახაკე და უქონელნი... და ობლად დასხმულნი ეკლესიანი ღვთისანი შეიწყალენით, განშიშულებანი სა-

მართლით შემოსენით, იქსენით დაწუნებულნი, უსაჯეთ სამართალი მართალი...“ (192, გვ. 491).

2. ზოგიერთ შემთხვევაში ადგილობრივ ხელისუფალთ, ანდა კონკრეტულ შემთხვევებში სასახლის კარის მოხელეებს ევალებოდათ, მართალი სამართლით გამოეტანათ განაჩენი.

როსტომ მეფეს 1655 წელს გივი გურამიშვილისადმი ასეთი შინაარსის წყალობის წიგნი მიუცია: „ესე წიგნი დაედევით ჩუენ, კელმწიფემან მეფეთ-მეფემან პატრონმან როსტომ: ასრე და ამა პირსა ზედან, რომე გურამიშვილი გივი, მისი ძმა და სახლის-კაცნი იყრებოდეს და მოკითხული ვქენით და, ვითაც გივის თავის ალაგსა და მამულზედ ბევრი ჭირნახული დაედვა, იმისათვის საჭირნახულოდ ერთი კუამლი ვარდანაშვილი ტურია, ერთი კუამლი შაშვიაშვილი, ერთი კუამლი ჩაიშელაშვილი ლაზარე, გივისაგან აშენებული ღუაროს ზუარი, — ესეები უწილოდ გივისა და მისთა შვილთათვის გუიბოძებია და სხუა რაც იყოს, მართლის სამართლიანის საქმით ჩუენის კარის მოსაქმეთ გაუყონ“ (390, გვ. 367). მაშასადამე, როსტომ მეფეს გივი გურამიშვილისადმი მამისეული მძობრავ-უძობრავი ქონებიდან ერთი ნაწილი საკუთარი კანონმდებლობით მიუნიჭებია. დანარჩენის გაყოფა ადგილზე, კონკრეტულად, როგორც საჭირო იქნებოდა (მართალი სამართალით), მისი მოხელეებთანათვის მიუნიჭებია.

ეკლესია-მონასტრების და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლებს შორის მართალი სამართლით საქმის წარმოებას მოითხოვს 1245-50 წლების შეუვალობის განახლების სიგელი, დაწერილი ქართლს ერისთავ გრიგოლ სურამელისა შიომღვიმისადმი: „თუ საქმე რამ დავარდეს სასაურო მღუიმისა და ჩუენთა კაცთა შუა, მამასახლისმან და მღუიმის კელისუფალმან მართლითა სამართალითა დაუურავონ“ (473, გვ. 37).

3. მეფესა და ფეოდალს შორის, პატრონსა და ყმას შორის ურთიერთობის მოწესრიგების ყველაზე სასურველ ფორმად მართალი სამართალია მიჩნეული. სვიმონ მეორეს 1619—1629 წლებში ასეთი სიგელი გაუცია „ესე ფიცი და პირი გიბოძეთ ჩუენ ღმრთივ გვრჯუნოსანმან მეფეთ-მეფემან, პატრონმან სვიმონ, თქუენ ბარათაშვილს გოშტასაბს... ამა პირსა ზედა, რომე ვიყუნეთ დღეს და დღესა უკანა თქვენთვის კარგნი და მოპატივენი მართლით სამართლიანითა, რისცა დღეს თქუენის კერძის მამულის მქონებელნი იყუნეთ, იმისაგან არ დაგამტროთ...“ (463, გვ. 111). ასეთივე პირობას აძლევს გიორგი მეფე 1680 წელს ქაიხოსრო წერეთელს: „თუ თქვენ ჩვენი ერდგული იყოთ... არც ზემო ქვეყნის სარდლობა მოგიშალოთ, იქაური საქმეც გკითხოთ: გასაცემი იყოს თუ წასახდენი; რისაც დღეს

მქონებელი იყოთ, არც იმისგან დაგამცროთ მართლის სამართლიანის საქმით“ (417, გვ. 28).

ქონებრივი ურთიერთობის მოწესრიგება როგორც მეზობელ ფეოდალებს შორის, ასევე საერო წოდებასა და ეკლესიას შორის მართალი სამართლით ხდებოდა. ამას მოწმობს დაახლოებით 1527 წლისათვის დაწერილი ერთი დოკუმენტი: „ესე სათავლებო წიგნი მოგატყუენთ ჩუენ ბეგამან, სარგის, ნოდარ და ამილდაბარ... ქართლის კათალიკოზს ბასილს ასრე და ამას პირსა ზედა, რომე მცხეთის საყდრის მამულსა სარკის მონასტრისა... რაც სამამულო საქმე იყოს და აგრეთვე ხუჭდურეთს რაც მცხეთისა საყდრისა მამული იყოს, ნასყიდი, თუ უსყიდელი, ყუჭლასი საქმე მართლითა სამართლითა გარდაგიწყუდოთ...“ (139, გვ. 371).

ამ დენად, მართალი სამართალი პატრონს და ყმას შორის სამართლებრივი ურთიერთობის სასურველ სახედაა მიჩნეული. ასე აისახა იგი მხატვრულ ლიტერატურაშიც:

„აჲ ესე სჯობს, რომე სამართალსა და კარგსა იქმოდე, ჩვენი სიყვარული დაიჭირე და მართალი სამართალი ქვეყანასა ზედან დაგვიდგინე, რომე უკუნისამდე შენი სახელი იადიგარად იქსენებოდეს“ (476, გვ. 403).

„ყოველთათვის მოსამართლეო ხელმწიფეო, რად ჩემხედა უსამართლოსა იქ? ყოველი ქვეყანა ისე ზავთსა და ყაზაბს არ მოურჩენია შენთვის, რომ მართალსა სამართალსა დაუმორჩილებია...“ (407, გვ. 20).

4. მართალი სამართლით ხდებოდა ამა თუ იმ პირის მოძრავი და უძრავი ქონების ოდენობის განსაზღვრა. თუ რა ზომით ეკუთვნოდა მეპატრონეს მიწა-წყალი, ეს უნდა გადაწყვეტილიყო ადგილზე, პრაქტიკულად. ყმების გაჩუქებისას გაჩუქებულთა მიწა-წყლის საზღვრების დადგენა მართალი სამართალით, პრაქტიკულად, ადგილზე ხდებოდა და, ამიტომაც, სიგელ-გუჯარებში საზღვრები არ იწერებოდა.

1615—1619 წლების წყალობის წიგნიდან გიორგი მეფისა დავით ბოქაულთუხუცესისადმი: „...შეგიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენნივე სამკვიდრო მამული, რაც მამათქვენსა და თქვენს ძმებს ჰქონებოდა და ან თქვენ გქონდეს — ან აზნაურიშვილი და ანუ ვაჰარი — ისრე თქვენთვის გვიბოძებია: სტკოცა რიკაძებითა და წაბლუნა, აბანო, რარიგაცა გქონებოდეს, და ბრეთი-ესენი რისაც მქონებელი იყონ, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერთა“ (417, გვ. 20).

1626 წლის სიგელიდან სვიმონ მეფისა შიო სალაღაშვილისადმი: „...გიბოძეთ თქუენივე სამკვიდრო სოფელი შინდისი, რისაც მქონებელი ყოფილიყოს, ყოვლითურთ მართლის სამართლიანის სამძღურითა და საქმითა, მითითა და ბართა, და წყლითა და წისქული-

თა, ველითა და ვენახითა, სახნავითა და სათიბითა და შესავალითა და გამოსავლითა“ (464, გვ. 409).

1660 წლის ახლო ხანებში დაწერილი შეწირულობის წიგნიდან ბაგრატ მეფისა გელათის მონასტრისადმი: „... შამოგწირეთ... ნოლას სასახლე მისისა მოჯალაბითა და სახასოს შესაულითა და საძებრითა და უძებრითა, ქელბაქიანის ხუციასსოული... გლენი ერთ კვამლად ბიშნარაშვილი ხახუტა, ერთ კვამლად მამუკა მინანაშვილი, ერთ კვამლად ჯანელიძე მახარობელი, ერთ კვამლად ჟაჟუა ჯანგავაძე... — ესენი ქელბაქიანის ხუციასი შოშატასი არის მათის საზღვართა, მამულითა და სახასოს ალაგებითა, რისაც მქონებელნი არიან მართლის სამართლიანის საძებრითა და უძებრითა... — ესენი მათის მამულითა, ალაგითა შესავალითა, გამოსავალითა, საძებრითა, უძებრითა, მართლისა სამართლიანის საქმითა შემოგვიწირავს...“ (417, გვ. 32).

1794 წლის სოლომონ II-ის წყალობის წიგნიდან ჯრუჭის მონასტრისადმი: „...ესენი მათის ცოლშვილით, სახლკარით, ადგილ მამულით, ქურ მარნით, გასავალ გამოსავალით, საფლავ სამარხით, საძებრითა და უძებრით, რისაც მქონებელი იყვნენ მართლის სამართლიანის საზღვრით ყოვლის კაცის უცილებლათ შამოგვიწირავს და დაგვიმტკიცებია“ (462, გვ. 181).

1643 წლის როსტომ მეფის მიერ მოცემული წიგნიდან იოთამ ბარათაშვილისადმი: „შეგიწყალეთ და გიბოძეთ მართლის სამართლიანის სამძღურითა, მითთა, ბარითა, წყლითა და წისქვილითა, ველითა და ვენახითა, შენითა და ოკერითა, საკმრითა და უქმრითა, საძებრითა და უძებრითა, შესავლითა და გასავლითა, ყოვლითურთ თქუენთუის ჯა თქუენტა შვილთათვის გვიბოძებია სოფელი კრეთა“ (474, გვ. 178).

1680 წლის გიორგი მეფის წყალობის წიგნიდან ქაიხოსრო წერეთელს: „... გიბოძეთ ქავთარაძის გიორგისა და იონათამისსოული მამული მისის სახლ-კარითა, მამულითა ალაგითა — რაც მისოული იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა, ტყითა, ველითა, სასაფლაოთა, წყლითა, მითთა, ბარითა, საძებრითა და მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა მოგვიცემია“ (417, გვ. 27).

1639 წლის ალექსანდრე მეფის წყალობის წიგნიდან ბეჟან წერეთელს: „...ჩვენ გიბოძეთ წერეთელი ხოსა ხუთის კვამლის კაცითა, ერთის სამოსახლოს ალაგითა და ერთის პარტახტითა. გვიბოძებია ეს, რაც ამ სიგელშიდ სწერია, მათის ცოლ-შვილითა, სახლ-კარითა, ალაგითა, ქურ-მარნითა, ტყითა, ველითა, ვენახითა, საყანითა, სათიბითა, სასაფლაოთა, ეკლესიითა, სასამოვრეთა, წყლითა და საწისქვილოთა, მითთა და ბარითა, საძებრითა და უძებრითა, დღეს რისაც;

მქონებელი იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა გვიბოძებია“ (417, გვ. 29).

ამ სიგელებში გატარებული ფორმულირებანი — „რისაც მქონებელი იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“; „რაც მისოული იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“, „რისაც მქონებელი იყენენ მართლის სამართლიანის საზღვრით“, „რისაც მქონებელი ყოფილიყოს ყოვლითურთ მართლის სამართლიანის საზღვრითა“, — კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ აქ მოძრავი და უძრავი ქონების პრაქტიკულ საზღვარსა და ოდენობაზეა საუბარი, ხოლო ამისი დადგენა და გარკვევა მართალი სამართლით: პრაქტიკულად, ადგილზე გადაწყვეტილი სამართლით შეიძლებოდა და წინასწარ მათზე კანონს დაწერა შეუძლებელი იყო.

ასეთი იყო ფეოდალურ საქართველოში მართალი სამართლის გამოყენების შემთხვევები. მართალი სამართლის გაგება თანდათანობით კარგავდა თავის კონკრეტულ შინაარსს. ამას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ მართალი სამართალი თავისი სიტყვიერი გამოხატულებით მიუთითებდა სწორ სამართალზე. მის შინაარსშიც ეს მომენტი იმთავითვე ყოველთვის იგულისხმებოდა. და მართლაც, მართალი სამართალი თანდათან გადააზრებულ იქნა სწორ სამართლად და ჩვენს საუკუნეს უკვე მასში სხვაგვარი შინაარსი აღარ ესმის.

მართალი სამართლის კეშმარიტი მნიშვნელობის მივიწყების შემთხვევები ძველ წყაროებშიც გვაქვს.

ერთი მხრივ, კუთვნილება-ქონების გამოხატველი ის ფორმულირება, რომელზედაც ზემოთ მივუთითებდით: „მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“ — XVI საუკუნის ძეგლებში ზოგჯერ კარგავს თავის შინაარსს და მას ენაცვლება გამოთქმა: „მისის სამართლიანის საქმითა“.

მაგალითად: „1660 წლის ბაგრატ მეფის შეწირულების წიგნში გელათის მონასტრისადმი“ იკითხება: გიბოძეთ... „ამას გარეთ — ხუთი პარტახი, ესენი მათის სახლ-კარითა, ალაგითა, სათიბითა, ქალითა, მამულითა, მისის სამართლიანის საქმითა“ (417, გვ. 32).

მეორე მხრივ, ზოგიერთ შემთხვევაში მართალი სამართლის ცნების შინაარსში წინ წამოწეულია სწორი, მართებული სამართლის მნიშვნელობა და, ალბათ, მხოლოდ ამ გაგებით არის ნახმარი. მაგალითად: „ჩვენ მისთვის ესრეთ კეთილად გუჩანს, რომე იგი წყევლით შეკრულ იქმნას, ამისთვის რაიმე, ეგება მოიქცეს და შეშინდეს და მართალი სამართალი ქნას. ამას მათთვის ვიტყვი, რომელნიცა მართალსა სამართალსა მრუდად გარდააქცივენ და უსამართლოსა იქმონენ“ (472, გვ. 134).

„ვინცა საბჭოდ სჯდებოდეთ... თქვენთა გულთა შიგან ღმრთის შინში უნდა დაიჭიროთ და არავის სთნით, არა მამასა და დედასა, არა პატრონსა, არა ძმათა და მეყვსთა არას ქრთამის ქადებისათვის, არა! არამედ მართალი სამართალი უნდა გააჩინოთ“ (472, გვ. 464).

ასე იყარებოდა თანდათან მართალი სამართლის ცნების ჭეშმარიტი მნიშვნელობა, რომელიც ამ გამოთქმას უძველესი დროიდან დაწყებული XVIII საუკუნის ქართული სამართლის ძეგლების ჩათვლით ჰქონდა.

ამგვარად, მართალი სამართალი ნიშნავდა განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა ფორმალურ სამართალზე დაყრდნობას, არამედ ჭეშმარიტი, ბუნებითი სამართლის განხორციელებას, ანუ კონკრეტულ სიტუაციაში სიმართლეს ბუნებითი სამართლით (მართალი სამართალი მოითხოვს კონკრეტულ სიტუაციაში ბუნებითი სამართლის გამოყენებას პოზიტიურ ანუ ფორმალურ სამართლად).

დავუბრუნდეთ ისევ ვეფხისტყაოსანს.

ვეფხისტყაოსნის მართალი სამართალი სწორედ ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს:

1. მართალი სამართალი, როგორც აღვნიშნავდით, გარკვეულ შემთხვევებში, ზოგჯერ უპირისპირდება ფორმალურ სამართალს და მის შესწორებას წარმოადგენს. თუ ტარიელის მიერ ხვარაზმ-შაჰის ძის მოკვლის ეპიზოდს დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ რუსთველი ერთმანეთისაგან ასხეავებს სამართალს და მართალ სამართალს. რასაც რუსთველი ამ ეპიზოდში სამართალს უწოდებს, ყველაფერი ის, მართლაც, თანხვდება ფორმალურ სამართალს, ფეოდალურა სახელმწიფოს სამართლებრივ შეხედულებებს; მაგრამ რასაც იგი მართალ სამართალს უწოდებს, ინდოეთის ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი კოდექსით დაუშვებელი იყო. რას უწოდებს მაინც ამ ეპიზოდში რუსთველი სამართალს?

ნესტანი არიგებს ტარიელს: როცა სასიძოს მოკლავ, ჩემს მამას, ხელმწიფეს შეუთვალე:

„ჰკადრე, თუ „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჰამასა, ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა...“ (547).

„ჩემი ყოლა ნურა გინდა — სიყვარული, ნუცა ნდობა, ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხლობა“ (548).

მაშასადამე, ნესტანმა ტარიელს ურჩია, რომ მას ინდოეთი დაეჩემებინა და დაეფარა, რომ ამ ამბოხს იგი ნესტანის სიყვარულისთვის აწყობდა. — ეს უფრო სამართლიანად ჩაითვლებოდა, — განუშარტა საყვარელმა რაინდს. ექვი არაა, რომ ფეოდალური სახელმწიფოს

ფორმალური სამართლით ტარიელი მართალი არ იქნებოდა, თუ იგი ქალის სიყვარულის გამო ხელმწიფეს განუდგებოდა; ხოლო იმავე ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლით ტარიელს შეეძლო ტახტი დაეჩემებინა, როგორც ხელმწიფის გვარის ერთადერთ მემკვიდრე-მამაკაცს. და ტარიელმაც საქვეყნოდ განაცხადა:

„იცი, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია! —
ერთილა მე ვარ მემკვიდრე, — ყველაი თქვენ მოგხდომია...“ (567).

ბ) განუდგა რა ხელმწიფეს, ტარიელმა ფარსადანს სამართალი დაუწუნა და შეუთვალა: „მაგრა, თვით იცი, ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა“ (566). მართლაც, ინდოეთის მეფე ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი კანონის მიხედვით ამკარად არ იყო მართალი. ჯერ ერთი, მეფე თვითნებობას იჩენდა: იგი თავიდანვე ტახტის მემკვიდრედ ზრდიდა ტარიელს, შემდეგ კი მამამისს დაუბრუნა უკან. მეორეც, იმისათვის, რომ ტახტი მისი უშუალო მემკვიდრე-ქალის ნესტანისთვის დაენარჩუნებინა, იგი არაფრად აგდებდა ტახტის ერთადერთ მემკვიდრე-მამაკაცის ტარიელის ინტერესებს და ამასთანავე ამცირებდა ინდოეთის სახელმწიფოს ეროვნულ პრესტიჟს. ნესტანის სიტყვაში: „ჰკადრე, თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჰამასა“ — ამკარად ისმის ინდოეთის სამეფო კარის შელახული ნაციონალური სიამაყე.

მეორე მხრივ, ის საქციელი, რომელსაც რუსთველი მართალი სამართლის სახელით ამართლებს — ხეარაზმ-შაჰის ძის მოკვლა, არასგზით არ შეიძლება ფორმალური კანონმდებლობით, ინდოეთის ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი შეხედულებებით სამართლიანობად მივიჩნიოთ. უფრო მეტიც, ნესტანისა და ტარიელის მოქმედება უპირისპირდება ფეოდალურ ეპოქაში ღვთაებრიობის სახელით შემოსილ სამართლებრივ შეხედულებებს. სწორედ იმ სამართალს, რომელსაც ზოგი მკვლევარი ღვთაებრივ ან ბუნებით სამართალს უწოდებს და მართალ სამართალთან აიგივებს:

ა) როგორც ბუნებითი, ასევე ღვთაებრივი სამართლის ერთ-ერთი უპირველესი თვისი ფეოდალურ ეპოქაში იყო: „არა კაც კლა“. მით უფრო, როგორც ღვთაებრივი, ასევე ბუნებითი სამართლით შეუძლებელი იყო პერსონალურად, პიროვნულად უდანაშაულო ადამიანის მოკვლა (28, გვ. 176; 31, გვ. 210). სასიძოს მოკვლა არღვევს სწორედ ღვთაებრივი სამართლის ძირითად დოგმას.

ბ) როგორც ფეოდალური საქართველოს ცენტრალიზაციის ეპოქაში, ისევე ვეფხისტყაოსანში ღვთაებრივი სამართლის ერთ-ერთ ძირითად მოთხოვნად უნდა ჩავთვალოთ ხელმწიფისადმი პატივისცემა.

ხელმწიფის წინააღმდეგ ხმლის აღმართვა ღვთაებრივი დანაშაულია. განა შეიძლება ღვთაებრივ სამართლიანობად ჩაითვალოს ხვარაზ-მეთის მეფის უდანაშაულო ძის მიპარვით, ჩუმიდ მოკვლა?

გ) ფეოდალური სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის ეპოქაში მშობლებისადმი პატივისცემას ბუნებით სამართლად თვლიან (14). ჩვენი აზრით, თუ ეს მშობელი ხელმწიფეა, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, მისი პატივისცემა მართლაც ღვთაებრივი კანონის თანასწორია. შეიძლება თუ არა ინდოეთის მეფის ფარსადანის მიერ მოწვეული სასიძოს მოკვლა მეფის ქალიშვილის და მისი შვილობილისა და ქვეშევრდომის ტარიელის მიერ ღვთაებრივ სამართლიანობად მივიჩნიოთ?

არა, ხვარაზ-შაჰის ძის მოკვლა არც ღვთაებრივი და არც ოფიციალური სამართლებრივი კოდექსით სამართლიანობად არამც და არამც არ ჩაითვლება. ტარიელი და ნესტანი მართალნი არიან არა ღვთაებრივი თვალსაზრისით, არამედ მათი ადამიანური თვალსაზრისით. მათი სიმართლე მათ ადამიანობაში, ადამიანური გრძნობების, ადამიანური აზროვნების პატივისცემაში მდგომარეობს. ტარიელი და ნესტანი მართალნი არ არიან არც ოფიციალური კანონმდებლობით. მათი სიმართლე მხოლოდ და მხოლოდ მათ წინაშე კონკრეტულად დასმული ამოცანის სწორ გადაწყვეტაში მდგომარეობს.

ამგვარად, რუსთველი სწორედ ისევე ასხვავებს ერთმანეთისაგან სამართალს და მართალ სამართალს, როგორც არისტოტელეს ჰანაქსა და სახარების სამართალი სასჯელი ემიჯნება ფორმალურ სამართალს.

2. ინდოეთის სამეფო კარზე შეიქმნა ისეთი სიტუაცია და ტარიელისა და ნესტანის წინაშე დაისვა ისეთი საკითხი, რომლის გადაწყვეტა დაკანონებული სამართლებრივი შეხედულებებით არ შეიძლებოდა. ეს იყო ისეთი კონკრეტული შემთხვევა, რომელიც, არისტოტელეს სიტყვით თუ ვიტყვით, სწორედ თავისი კონკრეტულობის გამო არ შეიძლებოდა ასახული ყოფილიყო კანონში. აქ მოქმედება შეიძლებოდა არა ფორმალური სამართლით, არამედ პრაქტიკული სამართლით, ისეთი სამართლით, რომელიც სწორედ ამ სიტუაციის მიმართ იქნებოდა სწორი — მართალი სამართლით, იმ სამართლით, რომელსაც არისტოტელე ჰანაქს-ს (უტყუარ, მართალ სიმართლეს) უწოდებს.

3. ნესტანისა და ტარიელის გადაწყვეტილება არ იყო განაჩენი ხვარაზ-შაჰის ძის მიმართ და ამდენად გმირებს ხვარაზ-შაჰის ძე არც მართალი სამართლით, არც ფორმალური სამართლით დამნაშავედ არ მიუჩნევიათ. მათ განაჩენი არ გამოჰქონდათ ხვარაზ-

შაპის ძისადმი (ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ნესტანისა და ტარიელის თათბირში ერთი სიტყვაც არ არის თქმული იმაზე, სასიძო დამნაშავეა, თუ არა, მას ედება ბრალი რაიმეში თუ არა)!. ნესტანისა და ტარიე-

¹ ე. აბაშაძეს მიჩნია, რომ გვირგვამი განაჩენი გამოუტანეს სასიძოს, რადგანაც იგი „ბრალეული“ იყო. ავტორი წერს: ამრიგად, „მართალი სამართლის“ ნორმების მიხედვით ხეარაზმშას შეილი უნდა დაისჯოს, რადგან იგი ბრალეულია, ხოლო ლაშქარი, რომელიც თან ახლავს ხეარაზმშას შეილს, არის უბრალო, ნესტან-დარეჯანი აქეზებს ტარიელს:

„ასრე ქმენ, ჩემო ლომო და მკობო ყოველთა გვირგვამი,
მიპარვით მოკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთათ,
მისთა სპათაჲა ნუ დაძხოც, ზროხათა ვითა ვირთათ, —
სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთათ?“ (12, გვ. 190).

მაშასადამე, მკვლელების აზრით, ნესტანი ლაშქრის დახოცვას უკმალოს ტარიელს იმით, რომ იგი „უბრალოა“, ხოლო რადგანაც სასიძოს მოკვლას ავალებს, მაშასადამე იგი, მკვლელებისადე დასკნით, „ბრალეულია“. ამგვარი პარალელი სასიძოს ბრალეულობაზე და ლაშქრის უბრალოებაზე, ჩვენი აზრით, კონტექსტიდან არ გამომდინარეობს. მკვლელების მიერ მოყვანილი ტექსტი ექვს იწვეს. სინამდვილეში ამ სტროფის უკანასკნელი სტრიქონი ასე იკითხება: „დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთათ?“ ტექსტი ამგვარი სახით გაასწორა 1966 წელს განხორციელებულმა სამივე გამოცემამ. გასწორება უთუოდ მართებულია. ძველი წაკითხვა: „სისხლი კაცისა უბრალო“ დამახასიათებელია ერთადერთი ხელნაწერისა და რამდენიმე გამოცემისთვის, კერძოდ: კაკაბაძის პირველი, ინგოროყვას და 1937 წლის საიუბილეო გამოცემიდან მომდინარე გამოცემებისათვის. ორიოდ ხელნაწერისათვის დამახასიათებელია ამგვარივე ტიპის წაკითხვები: „უბრალო სისხლი ყველაი“ (C, L) და „უბრალო სისხლი კაცისა“ (G, I, T). ხელნაწერთა უდიდესი უმრავლესობა და მათ შორის საოკეთესო ხელნაწერები, ისევე როგორც ვახტანგისეული და სხვა ძველი გამოცემები, ამგვარ ტექსტს გვთავაზობს: „დიადი სისხლი უბრალო“ (C ხელნაწერის „უბრალო სისხლი ყველაი“ გვიანდელი აღდგენა). წაკითხვა შინაარსობრივადე საეხებით სწორია, კონტექსტს ზუსტად ეხამება და მასში ექვსი შეტანა ყოველად შეუძლებელია (402; 400).

განხილული ეპიზოდის მიხედვით არ არის აზრითარი დაპირისპირება „უბრალო სპას“ და სასიძოს, როგორც „ბრალეულს“ შორის. რუსთველი სულ სხვას ამბობს: ტარიელს უმტყეცებს ნესტანს: როგორც კი ხეარაზმშელეი შემოვლენ ინდოეთში და როგორც კი „შევიგნა მათი გვარობა“, „ასრე დავხოცნე, შეეძლოს აღარას, არ, სახმართობა!“ -ო. ნესტანმა დაუშალა გადაწყვეტილება და უთხრა:

„დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქმნევ, ვერ ვიქმნები შუა კელლად:
რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყველად“ (545).

ქვემოთ კიდევ განუმარტა:

„მოპარვით მოკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთათ,
მისთა სპათაჲა ნუ დაძხოც, ზროხათა ვითა, ვირთათ, —
დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთათ?“ (546).

მაშასადამე, ნესტანი იმას კი არ ამბობს, რომ ლაშქარი უბრალოა და ნუ დახოცავ, სასიძო ბრალეულია და მოკალიო; არამედ მხოლოდ იმას ასწავლის ტარიელს, რომ დიდი სისხლი არ დაღვარო, მტირე სისხლი დაღვარე, უბრალო დიდი სისხლის დაღვრა ცოდვააო. აქედან გამომდინარე, ნესტანის აზრით, სასიძოს მოკვლაც და ლაშქრის დახოცვაც სისხლის დაღვრაა, მაგრამ ლაშქრის დახოცვა დიდი სისხლის დაღვრაა და მას უნდა

ლის გადაწყვეტილება იყო სტრატეგიული გეგმა. ამ სტრატეგიით უნდა დაეღწიათ თავი გმირებს შექმნილი სიტუაციიდან. სასიძო და- ისაჯა მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ ობიექტურად შექმნილ სიტუაციაში სწორედ იგი იყო ისეთი ფიგურა, რომლის მოსპობა გმირებს დასახულ მიზანმდე მიიყვანდა. ნესტანი გრძნობს, რომ ტა- რიელმა უნდა იტვირთოს უბრალო სისხლი და ცდილობს, რაც შე- იძლება, მცირე სისხლი დაიღვაროს. გმირები გრძნობენ, რომ ამ სი- ტუაციაში მათ სხვა ფაქტორები არა აქვთ. ამდენად, ისინი პრაქტი- კულად სწორად იქცევიან. მათი მოქმედება მ ა რ თ ა ლ ი ს ი მ ა რ- თ ლ ე ა და მათ გაამართლებთ მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი, ე. ი. ის სამართალი, რომელიც პრაქტიკულად, კონკრეტულად მიუღდება მათ მოქმედებას და არა მოქმედი ოფიციალური კანონმდებლობით. გმირები მ ა რ თ ა ლ ს ა მ ა რ თ ა ლ ს კ ი არა, მ ა რ თ ა ლ ს ი მ ა რ- თ ლ ე ს მიჰყვებიან¹, და ისინი მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ლ ი თ არიან მართალნი². არისტოტელე ასე ამთავრებს თავის მსჯელობას უ ტ ყ უ ა რ ი ს ი მ ა რ თ ლ ი ს შესახებ: აქედან, აგრეთვე, ისიცაა

ტარიელი ერიდოს. მამასადამე, წინააღმდეგ მკვლევერის მოსაზრებისა, ნესტანი სას- იძოსა და ლაშქარს ბრალუელობა-უბრალობის მიხედვით არ განასხვავებს (შდრ. 14 ა, გვ. 193).

¹ ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ი. სურგულაძის აზრი: „ამ გენიალური აფორიზ- მის შინაარსი, ამ შემთხვევაში, ე. ი. ეპიზოდის მიხედვით, რომელთანაც დაკავშირებით ეუბნება ნესტანი ტარიელს ამ სიტყვებს, შეიძლება შემდგენიარად ავსინათ:

1) ნამდვილი, სწორი სიმართლით, სამართლიანობით (და არა სამართალით — ე. ბ.) ხმელი ხეც ცოცხდება...“ (146, გვ. 103).

² გმირთა მოქმედება არსებითად ეთიკის სფეროს განეკუთვნება და ამ მოქმედებას შეგვიძლია ვუწოდოთ მ ა რ თ ა ლ ი ს ი მ ა რ თ ლ ე და არა მართალი სამართალი. მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ლ ი თ უნდა მსჯავრი გამოუეტანოთ, გავასამართლოთ ეს მოქ- მედება. არისტოტელეს $\xi\alpha\lambda\lambda\alpha\chi\epsilon\iota\sigma$ -ც, როგორც აღვნიშნეთ, პირველ რიგში ეთიკური ცნებაა და არა ზუსტად იურიდიული. ესაა მ ა რ თ ა ლ ი, უ ტ ყ უ ა რ ი ს ი მ ა რ თ ლ ე და არა სამართალი. მაგრამ რამდენადაც ცნება ისეთ შინაარსს ატარებს, რომ ცხო- ვრებაში იმის გამოყენებისას საზღვრების დაკეა ეთიკასა და სამართლისმცოდნეობას შო- რის ძალზე ძნელაა, ბუნებრივია, რომ იგი გადააზრებულ იქნა იურიდიულ ცნებად— მ ა რ თ ა ლ ი ს ა მ ა რ თ ა ლ ი. თუმცა, როგორც დოკუმენტები მოწმობენ, ეს ცნება ჩვენში ხშირად სწორედ ე თ ი კ უ რ ნ ო რ მ ე ბ ზ ე მ ი უ თ ი თ ე ბ და და მოიხ- სენიებოდა კიდევ, როგორც მ ა რ თ ა ლ ი ს ი მ ა რ თ ლ ე. მაგალითად, 1504-16 წლების ერთ-ერთ სიგელში ვკითხულობთ: „მეფეთ-მეფემან კონსტანტინე... ესე აღთ- ქმის წიგნი კვადრე და მოგაქსენეთ თქვენ ქართლის კათალიკოზსა დორეთეოზს: რაც ჩვენს საპატრონოშიგა მცხეთისა საყდრისა სოფელნი, აგარაკნი და მამულნი არიან, ყვე- ლანი უკლებლად უსარჩლელად და კელმუშეულად მოგვქსენებია: კოდმანი, კარსანი, წეროვანი, გოროვანი, მუხანი, აღიანი... (ჩამოთვლილია მრავალი სოფლის სახელი — ე. ბ.) სხუა დაკლებული რაც არის, მ ა რ თ ლ ი თ ა ს ი მ ა რ თ ლ ი თ ა მოვიყ- ლოთ და დაუკლებლად მოგაქსენოთ“ (139, გვ. 320).

ცხადი, რომელი კაცია მართალი: ისაა მართალი, რომელსაც გადაწყვეტილი აქვს მოქმედება და მოქმედებს ამ მიმართულებით (მართალი, უტყუარი სიმართლის მიმართულებით — ე. ხ.) და არ იცავს სიტყვისიტყვით კანონს (Eth. Nic., V,10).

მართალი სამართლის ცნების ამგვარი გააზრების შემდეგ შეიძლება განვმარტოთ ვეფხისტყაოსნის ის ადგილიც, სადაც მეორედ ჩსენიება ეს გამოთქმა.

ნესტანი ქაჯეთის ციხიდან ევედრება ტარიელს:

„როცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად;
ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად;
შენთვის მოვეკვდება, გავხდება ყორანთა დასახივარად,
ვირე ცოცხალ ვარ, მეყოფა სატირლად და სატყვივარად“ (1308).

მასასადამე, ნესტანი სთხოვს მიჯნურს, რომ რაც მის გულშია მართალი სამართლით შეაფასოს: რაც წუხილი და დარდი, რაც ცეცხლი და წამებაა, რაც სიმართლე და უმართებლობაა, ყველაფერი სწორად და კონკრეტულად განსაჯოს და არა ფორმალური, საზოგადოებაში მიღებული ნორმებით! როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქრისტიანული ეკლესია ჰპირდებოდა მოაწმუნეს, რომ იმ-

¹ ვფიქრობთ, არასწორადაა ეს ადგილი განმარტებული ე. აბაშმაძის მიერ: მკვლევარი წერს: „ინდოეთის ძლიერ ცენტრალიზებულ სახელმწიფოში საზოგადოებრივი ურთიერთობანი „მართალი სამართლის“ მიხედვით წესრიგდებოდა, მაგრამ ქვეყნის დეცენტრალიზაციის საფრთხემ შეასუსტა მართალი სამართლის მოქმედება. სწორედ ამიტომ ქაჯთა ტყვეობაში მყოფი სასოწარკვეთილი ნესტან-დარეჯანი სწერს ტარიელს:

„წადი, ინდოეთს მიმართე, არგე რა ჩემსა შობებულსა,
მტერთაგან შეიწრებულსა, ყოვლგნით ხელ-აღუპრობელსა“ (1307).

„როცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად;
ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (12, გვ. 191).

ინდოეთის ქვეყნის ცენტრალიზაციასთან არაერთგვაროვანი კავშირი არა აქვს ნესტანის სიტყვებს: „ცან, სამართალი მართალი...“ ნესტანი ამჯერად უკვე ინდოეთის სამეფოზე აღარ ლაპარაკობს. ინდოეთის სამეფოზე თხოვნა მან 1307-ე სტროფშივე დაამთავრა. ეს ნათელი გახდება, თუ ამ სტროფს მთლიანად მოვიყვანთ:

„წადი, ინდოეთს მიმართე, არგე რა ჩემსა შობებულსა,
მტერთაგან შეიწრებულსა, ყოვლგნით ხელ-აღუპრობელსა,
გელა ლხინე ჩემისა შოშორებელისა მთბობელსა,
მომიგონებდი მტირალსა, შენთვის ცრემლ-შეუშრობელსა“

ამ უკანასკნელი თხოვნით დაასრულა ნესტანმა დარეჯებების მიცემა ტარიელისადმი და ამავე სტროფში სიტყვა საკუთარ თავზე გადაიტანა. შემდეგი სტროფი, რომლის პირველივე სტრიქონში აღნიშნულია, რომ ნესტანმა დაამთავრა საჩივარი საკუთარი ბედისადმი, უკვე შეეყვარებული ქალის საუბარია მიჯნურთან:

„როცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად;
ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად;
შენთვის მოვეკვდები, გავხდები ყორანთა დასახივარად,
ვირე ცოცხალ ვარ, მეყოფი სატირლად და სატყვივარად“.

ქვეყნად მის ცოდვა-სამართლიანობას მართალი სამართლით შეაფასებდა; უფრო ადრე მორწმუნეებს ხატოვანად ჰქონდათ წარმოდგენილი იმქვეყნიური მართალი სამართალი: თითოეულის გული იწონებოდა სასწორზე ზუსტად და თითოეულს ზუსტად შესაბამისი სასჯელი მიესჯებოდა.

„მართალი სამართლის ცნების მნიშვნელობის ამგვარ გააზრებას ერთგვარი სინათლე შეაქვს ე. წ. „აბდულუმესიანის“ სტროფშიც: „ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს კმელსა წყალმომდინარედ“. ამ სიტყვების წინ ტექსტში საუბარია თამარის შემწყნარებლობაზე, მის მოწყალეობაზე. იმაზე, რომ მას არ ახასიათებს რისხვა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შემწყნარებლობაში იგულისხმება ფორმალური კანონმდებლობით დამნაშავეთა შემწყნარებლობა; მათი გასამართლება არა მიღებული კანონმდებლობით, არამედ პირადან და მათი დანაშაულის მიზეზისადმი ანგარიშის გაწევით შეწყალება. ეს კი მართალი სამართალია:

არა სთნავს რისხვა. გესმის? — არი სხვა: ნამდვილ ჩვეული მოწყალეობისა.
ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს კმელსა წყალმომდინარედ
(491, გვ. 123—124)¹.

ამგვარად, რუსთველის გამოთქმა მართალი სამართალი ქრისტიანულ მწერლობაში და ფეოდალურ საქართველოში გავრცელებული ცნებაა. მასში იგივე შინაარსი ჩანს, რაც ანტიკური მწერლობის ცნობილ ტერმინს $\epsilon\lambda\epsilon\iota\chi\epsilon\iota\mu\epsilon\sigma\varsigma$ -ს (უტყუარ სიმართლეს) აქვს. ქართულ მწერლობაში იგი უშუალოდ სახარებში და ნიშნავს: კონკრეტულ სიტუაციაში, პრაქტიკულად შექმნილ მდგომარეობაში სამართლიანობას ბუნებითი სამართლით და არა ფორმალური სამართლებრივი ნორმებით.

არისტოტელეს ამ სამართლებრივ ფორმას — „უტყუარ სიმართლეს“ — უდიდესი მნიშვნელობა მიანიჭა XIII საუკუნის ევროპულმა აზროვნებამ. ჯერ თომა აქვინელმა (S. Th., 2, 11) და შემდეგ თომისტებმა იგი ქველმოქმედებად მიიჩნიეს და მასში ადამიანური მოქმედების უმაღლესი წესი დაინახეს (341). ამავე შინაარსს დებს რუსთველიც „მართალი სამართლის ქმნაში“. იგი მას მიაჩნია ადამიანური მოქმედების უმაღლეს ნორმად და ამდენად ქველმოქმედებად.

¹ არასწორად მიგვაჩნია ამ სტრიქონის იგ. ლოლაშვილისეული განმარტება: „ეს არის მართალი (=სწორი): სამართალი გამხმარ ხეს გაანდლებს (=წყალმომდინარედ აქცევს)“ (105, გვ. 180). ამ აფორიზმში ისევე, როგორც რუსთველთან, მართალი სამართლის მიერ ხის განდლებაზეა საუბარი (იხ. 12, გვ. 191—195).

ვ. ვეფხისტყაოსნის „მოცალეობა“

ვეფხისტყაოსნის 23-ე სტროფში ჩამოთვლილია მიჯნურის, როგორც იდეალური პიროვნების, აუცილებელი ზნეობანი:

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

მოძღვრება ადამიანის იდეალური თვისებების შესახებ ძალზე გავრცელებული იყო ანტიკურ საბერძნეთში. ყველაზე სრული სახით თეორია ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ზნეობის ანუ ძეძეჩ-ს შესახებ ჩამოაყალიბა არისტოტელემ თავის „ნიკომაქეს ეთიკაში“.

რუსთველის მიერ ჩამოთვლილ ზნეობათა ერთი ნაწილი გვხვდება არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში. ესენია: ს ი ბ რ ძ ნ ე — σοφία (Eth. Nic., III, 9—12); ს ი უ ხ ვ ე — ἐλευθερία (Eth. Nic., IV, 1—3); ს ი მ დ ი დ რ ე — πλοῦτος (სიმდიდრე არისტოტელესთან არ არის დამოუკიდებელი ძეძეჩ, მაგრამ იგი აუცილებელი პირობაა სიუხვისათვის, რადგანაც, არისტოტელეს აზრით, ის არის უხვი, ვისაც ახასიათებს სიუხვისათვის შესაფერისი ძეძეჩ, ზნეობრივი სიკეთე და სიმდიდრე—Eth. Nic., IV, 1)¹; გ ო ნ ე ბ ა — σύνεσις (Eth. Nic., VI, 7); და თ მ ო ბ ა — ἐχρηστία (Eth. Nic., VII, 1—10); „მ ძ ლ ე თ ა მ ე ბ რ ძ ო ლ თ ა მ ძ ლ ე ო ბ ა“ — ἀνδρεία (Eth. Nic., III, 9—12).

დარჩენილი ოთხი ფიზიკურ-ზნეობრივი ღირსებიდან ორი — „თ ვ ა ლ ა დ ს ი ტ უ რ ფ ე“ და ს ი ყ მ ე — Jovens (144ა, გვ. 17) — რაინდული ეთიკის სპეციფიკური თვისებებია. არ ც ე ნ ა (მკვერმეტყველება) არის გაუგებარი. საგანგებო კვლევას მოითხოვს მოცალეობა, როგორც ზნეობის სპეციალური სახე.

სიტყვა „მოცალეობა“ ანუ „მოცალეობა“ ნიშნავს მოცლას, მოცლილობას, თავისუფალი დროის ქონებას. ძველ ქართულ ენაში ამ სიტყვის და მისი მონათესავე ფორმების ხმარების შემთხვევათა უდიდესი უმრავლესობა ადასტურებს, რომ მისი ძირითადი მნიშვნელობა სწორედ ეს არის (59, გვ. 145). „ცალ“ ძირიდან ნაწარმოები პირიელი ფორმები ვეფხისტყაოსანში არაერთგზის დასტურდება და მათ ყველგან მოცლის მნიშვნელობა აქვთ (59, გვ. 143—144). ვეფხისტყაოსნის

¹ ამდენად, მცდარი იყო მოყვანილ კონტექსტში სიმდიდრის სიმდაბლით შენაცვლება, რაც იუსტინე აბულაქმე განახორციელა მის ორივე გამოცემაში. ასევე არასწორია პ. ინგოროყვას და კ. დანელიის ცდა (59, გვ. 149), რომელთაც ამ გასწორების დამკვიდრება სცადეს იმ მოტივით, რომ პოემის გმირთა ერთ-ერთი მთავარი ღირსებაა სიმდაბლე და, რომ, თითქოს, სიმდიდრეს ერთგვარი დისპარმონია შეაქვს რუსთველისეულ მიჯნურობის კონტექსტში. სიუხვის გვერდით სიმდიდრის დასახელების საპირობაზე მიუთითებდა გ. იმედაშვილი (71, გვ. 294).

ყველა კომენტატორი, რომელიც კი ამ სიტყვას ეხება, განმარტავს მას როგორც მოცლას, თავისუფალი ღროის ქონებას (71, გვ. 291; 59, გვ. 140).

ამრიგად, ტრადიციული გაგებით რუსთველი მიჯნურის პიროვნულ ღირსებებში უნდა ასახელებდეს მოცლილობას, ე. ი. მიჯნურობისათვის საპირო ღროის ქონებას (71, გვ. 291). მაგრამ, ჯერ ერთი, რუსთველი ამ სტროფში ჩამოთვლის მიჯნურის, როგორც პიროვნების პერსონალურ ფიზიკურ და ზნეობრივ ღირსებებს. ყველა ეს თვისება უნდა გააჩნდეს იდეალურ შეყვარებულ რაინდს თავისთავად და არა მიჯნურობისათვის. ე. ი. მას უნდა ახასიათებდეს სილამაზე, სიუხვე, ენა და სხვა, როგორც საზოგადო, პერსონალური თვისება და არა სილამაზე მიჯნურობისათვის, სიუხვე მიჯნურობისათვის, ენა მიჯნურობისათვის და სხვა. მეორეც, მოცლილობა, უქმად ყოფნა არ შეიძლება არც ზოგადად იდეალური და არც რუსთველისეული იდეალური ადამიანის ზნეობრივ თუ ფიზიკურ თვისებად მივიჩნიოთ. მოცლილობას „თვალად სიტურფის“, სიბრძნის, სიუხვის, სიმდიდრის, სიყმის, ენის, გონების, დათმობის და „მძლეთა მებრძოლთა მძლეობის“ რიგში ადგილი არც რომელიმე ეთიკური კონცეფციით ჰქონია და არც საზოგადოდ შეიძლება ექნეს (71, გვ. 292). შემდეგ, ვეფხისტყაოსნის ტიპაჟი არ აღასტურებს, რომ რუსთველს მოცლილობა ან მიჯნურისათვის მოცლილობა იდეალური მიჯნურის აუცილებელ თვისებად მიაჩნდეს (59, გვ. 149)¹.

გაიოზ იმედაშვილმა ვეფხისტყაოსნის მოცალეობის ახლებური განმარტება სცადა. პოემაში ერთ ადგილას ვეხვდება გამოთქმა „შეგიცალო“, რომელიც ნაწარმოებია სიტყვისაგან „ცალი“, რაც ნიშნავს ტოლს, სწორს. ამის საფუძველზე, მკვლევარს აზრით, რუსთველის

¹ პირიქით კი შეგვიძლია ვიფიქროთ, რადგანაც ნესტანი ასწავლის ტარიელს:

„ბედითი ბნედა, სიკედილი რა მიჯნურობა გგონია?

სჯობს, საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია!“ (380).

ავთანდილის, თინათინისა და ნესტანის სახეები თვალნათლივ მერტყველებს, რომ მოცლილობა, ან მიჯნურობისათვის მოცლილობა არ შეიძლება იდეალური მიჯნურის თვისება იყოს. ამის საწინააღმდეგოს არც ტარიელის ცხოვრებისაგან განდგომა და დღენიადაგ ნესტანზე ფიქრი ამბობს, რადგან ტარიელი სხვაგვარ მდგომარეობაშია. რუსთველის აზრით, ტარიელის მდგომარეობაში ჩავარდნილი მიჯნური სწორედ ამგვარად უნდა იქცეოდეს:

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს;

სიარული, მარტოობა ჰშვენის, გაჭრად დაეთვლებს;

იგონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოდეს მოეცლებს (32).

მიჯნურის ასეთი მდგომარეობა შესაწყნარებელია მხოლოდ მაშინ, თუ მიჯნური ტირის თავისი სიყვარულისათვის და ამისი საბაზიკე აქვს. სხვა შემთხვევაში არც ტარიელი იყო მოცლილი. ნესტანის დაკარგვამდე და ნესტანის პოვნის შემდეგ ტარიელის პიროვნება სწორედ ამ თვალსაზრისითაა სხვაგვარი.

მოცალეობა „მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ მიჯნური მიჯნურის ცალი, ტოლი, სწორი იყოს“ (71, გვ. 293). არც ამგვარი გაგება შეიძლება იყოს მართებული, რადგან არც ამ გააზრებით ჩანს მოცალეობა პიროვნების პერსონალურ ფიზიკურ და ზნეობრივ ღირსებად და იდეალური ადამიანის განყენებულ ზნეობრივ სიკეთეთა რიგში არ შეიძლება მას ადგილი ექნეს. თუ მიჯნურები ყველა იმ თვისებით იქნებიან შემკობილნი, რომელთაც რუსთველი ჩამოთვლის, თავისთავად ცხადია, რომ ისინი ერთმანეთის შესაფერისი აღმოჩნდებიან.

კორნელი დანელიამ საესებით სწორად შენიშნა, რომ ქართული „მოცალეობის“ ფარდი ბერძნული სიტყვა *ἡ σχαλή* და სათანადო ზმნა *σχαλᾷ*, გარდა მოცლილობისა, სხვა მნიშვნელობის შემცველიცაა. კ. დანელიას აზრით, ვეფხისტყაოსნის მოცალეობა უნდა ნიშნავდეს სიმშვიდეს, აუჩქარებლობას, სიდინჯეს (59, გვ. 149—151). არც ეს უკანასკნელი მოსაზრება უნდა იყოს სწორი შემდეგი მიზეზების გამო:

1. როგორც ბერძნულ არსებით სახელს *ἡ σχαλή*, ასევე ზმნას *σχαλᾷ* რამდენიმე ძირითადი მნიშვნელობა აქვს. სიმშვიდე, აუჩქარებლობა, სიდინჯე ამ ძირითად მნიშვნელობებში არა ჩანს. იგი ის ნიუანსური, გადატანითი მნიშვნელობაა, რომელიც შეიძლება ზოგიერთ სპეციალურ კონტექსტში ამ სიტყვებს ჰქონდეს. არა გვგონია, რომ სწორედ ეს ნიუანსური და გადატანითი მნიშვნელობა გააჩნდეს ქართულ შესაბამის ცნებას „მოცალეობას“ და რუსთველისათვის იგი ძირითადი, ამოსავალი გამხდარიყოს.

2. ქართული „მოცალეობა||მოცალეობის“ შესატყვისი ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულ ძეგლებში არის სიტყვა *αἰσλή* (380, გვ. 150; 59, გვ. 148). მკვლევარი კი მოცალეობის ცნების დასადგენად *αἰσλή*-ს მნიშვნელობებს ეძებს ანტიკური პერიოდის ბერძნული ენისათვის შედგენილ ლექსიკონში. ბიზანტიური პერიოდის ბერძნული ენის სპეციალურ ლექსიკონში ნათლად ჩანს, რომ ამ დროს *αἰσλή* ოა *αἰσλᾷ*-ს აღარა აქვს სიმშვიდის, აუჩქარებლობის, სიდინჯის მნიშვნელობა არც ნიუანსურად (გადატანით) (307, გვ. 1326), რამდენადაც უკვე ელინისტური ეპოქიდან ამ სიტყვის გაგებაში ცვლილება ხდება (345, გვ. 68; იხ. 365, გვ. 6).

3. მკვლევრის მიერ თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად სპეციალურად განხილულ კონტექსტებში მოცალეობას არა აქვს სიმშვიდის, აუჩქარებლობის, სიდინჯის მნიშვნელობა. ამგვარად, კონტექსტის გააზრება ძალზე ხელოვნურია; სინამდვილეში მასში სულ სხვა გაგება შეინიშნება.

4. არის თუ არა რუსთველურ ზნეობათა მწკრივში სიმშვიდის,

აუჩქარებლობის, სიღინჯის ადგილი? თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოეტის მიჯნურისაგან მოითხოვს, ერთი მხრივ, გონებას, ხოლო მეორე მხრივ, დათმობას (დათმენას), სიმშვიდე-სიღინჯეში სპეციფიკური არაფერი რჩება, რაც რუსთველის მიჯნურისათვის („მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“) აუცილებელი იყოს.

როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვას „მოცალეობა|მოცალეობა“ ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში შეესატყვისება ორი სჯილქ. სჯილქ ეტიმოლოგიურად ზღა ზმნასთანაა დაკავშირებული (353, გვ. 311) და ნიშნავს შემდეგს: 1. მოცილობა, თავისუფალი დრო, სიწყნარე. 2. თავისუფლება, განთავისუფლება, დასვენება, უსაქმურობა. 3. შესვენება, შენელება. 4. მეცადინეობა თავისუფალ დროს, გონებრივი შრომა. 5. მეცნიერებისადმი მიძღვნილი დრო. 6. სასწავლო მეცადინეობა, მოღვაწეობა. 7. ლექცია, მოხსენება, 8. ადგილი, სადაც მასწავლებელი კითხულობდა ლექციას, სკოლა (349, II, გვ. 1058; 277, გვ. 1595).

ამ მნიშვნელობებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ყველა მათგანი დამოკიდებულია ამ სიტყვის ძირითადად ორ, ერთმანეთის საპირისპირო გაგებაზე: 1. თავისუფალი დრო და 2. მეცადინეობა, გონებრივი შრომა (317, გვ. 3; იხ. 365, გვ. 5).

ო სჯილქ-ს ლათინური შესატყვისია otium (515, სვ. 1690), რომლის მნიშვნელობებშიც ასევე ჩანს ეს ორი გაგება (253, გვ. 481).

ო სჯილქ-ს შესატყვისი ზმნა ბერძნულ ენაში არის სჯილქჯღა. ამ უკანასკნელსაც არსებითად ორი სხვადასხვა გაგება აქვს: 1. თავისუფალი დროის ქონება, 2. თავისუფლად ყოფნა, 3. განთავისუფლება, 4. შენელება, შეჩერება, 5. თავისუფალი დროის რაღაცისადმი მიძღვნა, თავის შეწირვა ხელოვნების ან მეცნიერებისადმი, 6. დროის დათმობა სწავლისათვის, ლექციების მოსმენა, 7. ლექციების წაკითხვა, სწავლება, სკოლაში მუშაობა, 8. ცოდნის მიმართვა რაღაცისაკენ, მოფიქრება, დაფიქრება (349, II, გვ. 1057; 277, გვ. 1594—1595).

რითი უნდა იყოს გამოწვეული ო სჯილქ-ს მნიშვნელობაში ერთმანეთის საპირისპირო ამ ორი გაგების ერთდროულად არსებობა? ძველ ბერძნულ ტექსტებში ამ სიტყვის ხმარების შემთხვევებზე (515, სვ. 1690—1696) დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ო სჯილქ-ს ძირითადი მნიშვნელობა უნდა იყოს თავისუფალი დრო, მოცილობა. მაგრამ თავისუფალი დრო, როგორც ჩანს, გაგებული იყო პრაქტიკული, სავალდებულო მუშაობისაგან თავისუფალ დროდ¹. ასეთი დრო კი, ბუნებრი-

¹ ბერძნულს, როგორც სპეციალურ გამოკვლევებში დადასტურებულია, სჯილქ ესმოდით არა როგორც თავისთავადად თავისუფალი დრო, რომელიც გაბატონებულია ადამიანზე, არამედ ადამიანის მიერ ბატონობა დროზე, თავისუფალი დრო, რომელსაც ადამიანი თავისი ინტერესით იყენებს (365, გვ. 6—7).

ვია, უკავშირდებოდა აზროვნებას, შემეცნებას, გონებრივ შრომას, სწავლას. აქედან კი *სჯიღჲ-მ* შეიძინა შემეცნებითი მოღვაწეობის, მეცადინეობის გაგება და ბოლოს იმ ადგილის აღსანიშნავადაც იქნა გამოყენებული, სადაც ასეთი მოღვაწეობა ხდებოდა (სკოლა). რამდენად არსებითია ეს მეორე გაგება ამ სიტყვის მნიშვნელობებში, ჩანს შემდეგიდან: 1. ევროპულ კულტურას ბერძნულმა ენამ ეს სიტყვა სწორედ ამ უკანასკნელი გაგებით უნაღერა. *ἡ σჯიღჲ ἢ σჯიღჲ* სკოლის მნიშვნელობით შევიდა ლათინურ ენაში: *Schola* და აქედან დღევანდელმა ცივილიზაციამ იმეპყიდრა იგი (353, გვ. 108—109; 253, გვ. 612; 345, გვ. 68; იხ. 365, გვ. 5).

2. *სჯიღჲ* ფუძიდან არის ნაწარმოები ესოდენ პოპულარული სიტყვა შუა საუკუნეებში „სქოლასტიკოსი“. *σჯიღαστειας* ჯერ კიდევ ძველ ბერძნულში ნიშნავდა: ა) *πразднихъ, бездеятельныхъ*; ბ) *преданныхъ ученымъ замятиямъ, учсныхъ*; გ) *школьныхъ учсныхъ* (277, გვ. 1595). ლათინურ ენაში იგი შევიდა მხოლოდ მეცნიერულ მოღვაწეობასთან, რატორულ ხელოვნებასთან და სკოლასთან დაკავშირებული მნიშვნელობით (253, გვ. 612). 3. ბიზანტიურ პერიოდში *ἡ σჯიღჲ*-ს მრავალ მნიშვნელობათაგან შერჩა სწორედ სკოლის მნიშვნელობა; ხოლო *σჯიღჲ*-ს — ძირითადად ორი მნიშვნელობა: 1. თავისუფალი დროის ჭონება, 2. მეცადინეობა; მიძღვნა, შეწირვა ფილოსოფიისადმი, ან ქრისტიანული ღმერთისადმი (307, გვ. 1326).

ქართული „მოცალეა“, „მოცალე“, რომლებიც ბერძნული *σჯიღჲ*, *σჯიღჲ* და ამ ფუძიდან ნაწარმოებ სხვა სახელთა თარგმნისას გამოიყენება ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში, ბუნებრივია, რომ იმავე მნიშვნელობის შემცველი იყოს, რაც სათარგმნელ სიტყვას დედანში გააჩნია. ქართულ ძეგლებში ამ სიტყვის ხმარების მაგალითებზე დაკვირვებამ (ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის კარტოტიკებით) დაგვანახვა, რომ მოცალეებს ძველ ქართულში მისი ძირითადი მნიშვნელობის — მოცილობის — გვერდით, ზოგჯერ აქვს სწორედ შემეცნებითი მოღვაწეობისათვის, გონებრივი მუშაობისათვის, ღვთაებრივ-მისტიკური წვდომისათვის საჭირო დროის გაგებანი. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

1. ზოგიერთ კონტექსტში პირდაპირ ჩანს, რომ მოცალეა ნიშნავს თავისუფალი დროის გამოყენებას გონებრივი მუშაობისათვის. ქრისტიანული მწერლობა, განაჩიქებს რა საერო ფილოსოფიას, უწოდებს მას ამაო ფილოსოფიას და პოლემიკას უმართავს ამ აოფილოსოფიის მოცილებს (380, გვ. 118). აქედან კი აშკარაა, რომ ტიპიურ ქრისტიანულ პოლემიკაში საერო ფილოსოფიასთან — „განეშორე მრავალ-მეტყუელებასა, რომელი მოცალეთა მოუპოებიეს, რამეთუ არარაჲ არს მას შინა სარგებელი სულისაჲ“

(ეფრემ ასური — 421, გვ. 290) — „მოცალეთა“ აშკარად მიუთითებს არაქრისტიანულ მოაზროვნეებზე, „ამაო ფილოსოფოსებზე“.

2. აშკარად შემეცნებითი მოღვაწეობისათვის გამოყენებულ დროზე მიუთითებს მოცალე ბა გიორგი მონაზვნის „ხრონოლოგის“ ქართულ თარგმანში: „ორიგენი მღვდარებასა შინა და მოქალაქობასა კინლა და უქორცობასა და ფრიადსა მოცალე ბასა საღმრთოჲსა წერილისა გამოძიებასა შინა გულს-მოდგინებით მოლუაწე იყო“ (385, გვ. 237; 59, გვ. 147). „ფრიადსა მოცალე ბასა“ ზუსტი თარგმანია დედნისეული *σχιζή μαγίστη*-ს (509, გვ. 538; 59, გვ. 147) და მიუთითებს დაძაბული შემეცნებითი მოღვაწეობის პროცესზე, შემეცნებითი მოღვაწეობისათვის განთავისუფლებულ (განკუთვნილ) დროზე¹.

3. ღვთაებრივ-მისტიკური წვდომისათვის განთავისუფლებული დროის გაგება ქლერს იოდასაფის სიტყვებში: იოდასაფი ხელს იღებს მეფობაზე და განდევილური ცხოვრებისათვის ემზადება. მასთან შეკრებილ დიდებულებს კი მიმართავს: „სრბამ ჩემი აღმისრულებიეს და აწ მოცალე ბაჲ ჩერ-არს ჩემდა“ (378, გვ. 145). ვისაც ესმის განდევილური ცხოვრების არსი და ვინც დაკვირვებით წაიკითხავს უშუალოდ ამ ციტატის წინ იოდასაფისა და ბარაქიას საუბარს, იგი არ იტყვის, რომ მოცალე ბა ამ კონტექსტში ნიშნავს დასვენებას, მოსვენებას.

4. „ექუსთა დღეთაში“ ერთ ადგილას ბასილ დიდი ასტროლოგებს ეკამათება და მათი მისამართით წერს: „საციხელ არიან რომელნი-იგი ესრეთ უარსებოჲსა საქმისათჳს ესეოდენსა ამოჲსა მოცალე ბასა აწ არა გებენ“ (380, გვ. 70). აშკარაა, რომ მოცალე ბა ამ შემთხვევაშიც გონებრივი მუშაობისათვის განკუთვნილ დროს, შემეცნე-

¹ ბერძნულის მიცემითის ფორმა *σχιζή μαγίστη* ქართველ მთარგმნელსაც მიცემითით გადმოუცია: „ფრიადსა მოცალე ბასა“. ესმოდა რა „მოცალეობა“ როგორც სიმშვიდე, აღჩქარებლობა, სიღრმე, კ. დანელია ამ ადგილს ასე განმარტავდა: „ძალიან დინჯად, წყნარად, უშფოთველად („მოცალეობით“) საღმრთო წერილების განმარტებაზე („გამოძიებაზე“) გულმოდგინედ მუშაობდათ“ (59, გვ. 147—148). თუმცა დაკვირვებულმა მკვლევარმა სწორად შენიშნა, რომ თუ „მოცალე ბას“ მართლაც ეს მნიშვნელობა ჰქონდა, მაშინ თარგმანიც ცოტა სხვაგვარი უნდა ყოფილიყო და „გაუგებრობა“ არაზუსტი თარგმანით ახსნა. იგი წერს: „ქართულ თარგმანში მოსალოდნელი იყო „ფრიადთა მოცალეობითა“, მაგრამ ბერძნული *σχιζή μαγίστη*-ის გავლენით გაქვს „ფრიადსა მოცალე ბასა“. მთარგმნელს *σχιζή* მიცემითი ბრუნვის ფორმად გაუგია, თუმცა მას ინსტრუმენტალის ფუნქცია აქვს“ (59, გვ. 148). ამასაც რომ თავი დაეანებოთ, მკვლევარმა უურადლება ვერ მიაქცია იმ გარემოებას, რომ თუ მის გაგებას დავეყრდნობით, ქართულ თარგმანში აზრობრივი ტაქტოლოგია გვექნება. დავეუკვრიდეთ: ორიგენი „ძ ა ლ ი ა ნ დ ი ნ ჯ ა დ, წ ყ ნ ა რ ა დ, უ შ ფ ო თ ვ ე ლ ა დ“ საღმრთო წიგნების განმარტებაზე გ უ ლ მ ო ლ გ ი ნ ე დ მუშაობდა“. ამ კონტექსტში ძალიან დინჯად, წყნარად, უშფოთველად სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა გ უ ლ მ ო ლ გ ი ნ ე დ.

ბით პროცესს გულისხმობს. ძალზე საინტერესოა ის ვარემოება, რომ დედანში მოცალე ბის შესატყვისად არსებულ მიმღობას *σχιζή* ზმნიდან ლათინურ ენაზე მთარგმნელი გადმოსცემს სიტყვით *excoli*, რაც გულმოდგინედ დამუშავებას ნიშნავს (504, გვ. 55), რუსულ თარგმანში კი პირდაპირ იკითხება: „...смешны те, которые трудятся над этой несостоятельною наукою“ (500, ევ. 58).

5. სომხური ენიდან თარგმნილ ეპიფანე კვიპრიელის „თარგმანებაჲ დავითის ფსალმუნებისაჲ“-ში იკითხება: „...დავით, რომელი საღმრთოთა წერილთა მოცალე ბით მიეწაფა...“ (15, გვ. 155; 59, გვ. 146). ეპვი არაა, რომ მოცალე ბას აქაც ჩვენთვის საინტერესო ნაუანსი აქვს. მაგრამ უფრო საინტერესოა ის ვარემოება, რომ მოცალე ბას სომხურ დედანში შეესაბამება *ყարაყიღ* (15, გვ. 228), რომელსაც უსაქმურობის გვერდით აშკარად აქვს „заниматься, упражняться“-ს მნიშვნელობა (288, გვ. 329).

6. 1970 წელს გამოქვეყნდა „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები“. ამ გამოცემაში შეტანილ „სოლომონის სიბრძნის“ ბერძნულიდან თარგმნილ ქართულ ვერსიაში სიტყვა მოცალე ბა ერთ ისეთ კონტექსტში გვხვდება, რომ ტექსტის გამომცემელ ცილა ქუციციძეს ამ სიტყვის ძველ განმარტებაზე (უქმად ყოფნა, თავისუფალი დრო) ხელი აუღია და იგი ამგვარად გაუაზრებია: „მოცალე ბაჲ (ή σὺν-εσεί) ცოდნა, სიბრძნე“ (155ა, გვ. 449). მართლაც, ამ შემთხვევაში მოცალე ბა დაკავშირებულია ცოდნით, სიბრძნით მოღვაწეობასთან. დაუუკვირდეთ შესაბამის კონტექსტს და პარალელურ რედაქციას (446ა, გვ. 239):

„ძელი, დრკუ და რტოჲთა შეტენილი, მოილო და გამოჰრა იგი მოლუაწებითა უქმებისა მისისაჲთა, და მეცნიერებითა მოცალეებისაჲთა გამოსახა იგი“...

„ზე, მრული და როკითა სავსე. მოილო. გამოაქანდაკა გულსმოღვინეთ უქმობად თვსითა, და გამოცდილიღითა გონებისა გამოსახა იგი“...

ამ კონტექსტში ნათლად ჩანს, რომ მოცალე ბა დაკავშირებულია თავისუფალ დროს მოღვაწეობასთან („მოლუაწებითა უქმებისა მისისაჲთა“) და ამავე დროს იგი „მეცნიერებითი“ წვდომაა¹.

¹ არ არის ზუსტი ამ კონტექსტის განმარტებელი, როდესაც მოცალე ბას ცოდნა, სიბრძნესთან აიგივებს და ბერძნული ή *σὺν-εσεί*-ის შესატყვისად მიიჩნევს. როგორც ჩანს, მას მოცალე ბის ნაცვლად მის გვერდით მდგომი სიტყვა „მეცნიერებითა“ განუმარტავს. ამას ადასტურებს შემდეგი ვარემოებანი: 1. ქართული ვერსიის „და მეცნიერებითა მოცალეებისაჲთა გამოსახა იგი“ შესატყვისად ბერძნულ დედანში

ამგვარად, ექვი არაა, რომ მოცალე ბას ძველ ქართულ ენაშიც აქვს შემეცნებითი, გონებრივი მოღვაწეობისათვის მიძღვნილი დროის, გონებრივ-შემეცნებითი პროცესის გაგებაც. აქედან, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ ვეფხისტყაოსნის მოცალე ბაში ეს მომენტი უნდა იყოს ხაზგასმული¹. ამას გვაფიქრებინებს არამხოლოდ ის გარემოება, რომ გონებრივ-შემეცნებითი მოღვაწეობა.. სწავლა საზოგადოდ აუცილებელი ზნეობაა იდეალური პიროვნებისათვის; არც მხოლოდ ის, რომ ეს თვისება ახასიათებს პოემის იდეალურ პერსონაჟებს („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა! მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“); და არც, აგრეთვე, მხოლოდ ის, რომ რუსთველს მიჯნურის ძირითად საქმიანობად სწორედ მიჯნურობაზე ფიქრი, მიჯნურობის „გამოცნობა“ მიაჩნია²; არამედ ერთი უაღრესად

(რომელიც პირადად მოკავშირეა ც. ქურციკიძემ) იყობება: „აქ ზეჲსაჲ სუხ-
 ძეაჲ ჳაჲსაჲსუჲ აბრჲ“ (513 ა, გვ. 365). ამ კონტექსტში ბერძნული სუხძეაჲს-
 შესატყვისია ქართული „მეცნიერებითა“; რამდენადაც ო სუხძეაჲ (ეაჲ)
 ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში ნიშნავს სწორედ სიბრძნეს, გონებას (361 ა, გვ.
 1047) და მისი ძველი ქართული შესატყვისი იქნება „მეცნიერება“ (მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა
 თვით ძველი ალექსის აპოკრიფების ამ გამოცემაში ცოდნას ნიშნავს — 155 ა, გვ.
 443). 2. მოცალე ბას ამ კონტექსტში ქართული მთარგმნელი ბერძნული ო ჳაჲსაჲსაჲ
 (აჲ) შესატყვისად იყენებს. ეს უკანასკნელი კი ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში
 ნიშნავს ე ქ ს ბ ე რ ი მ ე ნ ტ ს. გამოცდილებაზე, პრაქტიკაზე, ცდაზე დამყარებულ
 მოღვაწეობას (36; ა, გვ. 455) და საესებით შესაძლებელი იყო მისი მთარგმნა მოცალ-
 ე ბ ი თ. 3. პარალელურ ქართულ რედაქციაში, რომელიც სლავურიდან მომდინარეობს
 (155 ა, გვ. 7), სუხძეაჲ მთარგმნილია ფორმით „გონებისა“, ხოლო ჳაჲსაჲსაჲ
 საესებით სწორად არის გადმოტანილი სიტყვით „გამოცდილებითა“. ამ რედაქციის ვა-
 რიანტები „გამოცდილებითა“ ნაცლად იძლევიან საინტერესო წაკითხვას „სიმახვლი-
 თა“ (446 ა, 239). 4. განმმარტებელი შეცდომაში, შესაძლებელია, იმან შეიყვანა, რომ
 ქართულ მთარგმნელს ბერძნული შესიტყვების ჳაჲსაჲსაჲ სუხძეაჲსაჲ სიტყვათა რიგი
 შეუცვლია და იგი ერთიან ცნებად გაუაზრებია „მეცნიერებითა მოცალეებისათა“.

¹ საზოგადოდ, ვეფხისტყაოსანში შეინიშნება, რომ მოცალე ზოგჯერ ნახშირია. არა ზოგადად მოცილობის აზრით, არამედ რაიმესათვის მოცილის, რაიმესათვის დროს. მიძღვნის აზრით (შდრ. 169ა, გვ. 333):

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს;
 სიარული, მართობა ჳშვენის, გაჭრად დაეთვლებს;
 იგონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოდეს მოეცლებს (32).

² პროლოგში რუსთველი წერს:

რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჭერდეს და მას უზნობდეს;
 მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;
 კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოცნობდეს,
 არცა ვისგან დაიწყუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს (11).

აქედან აშკარაა, რომ, რუსთველის აზრით, მიჯნურს უნდა უყვარდეს მიჯნუ-
 რობა, როგორც საქმიანობა. ეს სიყვარული იმაში უნდა გამოიხატოს, ..

საინტერესო გარემოება, რომელსაც, ჩვენი აზრით, ვეფხისტყაოსნის მოცალე ბაზე მსჯელობისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს.

მოცალეობას (σχιλη) პიროვნების ფიზიკურ-ზნეობრივ სიკეთეთა შორის მიუჩინა ადგილი არისტოტელემ. არისტოტელეს კონცეფციით, შემეცნება, შემეცნებითი მოღვაწეობა არის ადამიანური ნეტარების უმაღლესი სახეობა (Eth. Nic., X,7). აქედან კი ნათელია, რომ შემეცნების პროცესი, შემეცნებისათვის გათვალისწინებული დრო, ანუ შემეცნებით მოღვაწეობაში გატარებული დრო არის უმაღლესი ნეტარება. არისტოტელე პირდაპირ წერს: „ნეტარება ἡ εὐδαιμονία (εὐδαιμονία) მოცალეობაში მდგომარეობს — ἡ εὐδαιμονία ἐν σχιλη εἶναι (502, გვ. 124). სხვა ადგილას არისტოტელე გარკვევით განმარტავს, რომ არა ყოველგვარი თავისუფალი დრო არის ადამიანური ცხოვრების იდეალი. თავისუფალი დროის სწორად გამოყენებაა საჭირო. ამისათვის კი აუცილებელია აღზრდა, სწავლა, ცოდნა (Polit., VIII,2). ამიტომაც მოცალეობის უმაღლეს სახეობად არისტოტელეს ფილოსოფია მიაჩნია (Eth. Nic., X,7. — 235, გვ. 32). ხოლო ფილოსოფია, შემეცნებითი მოღვაწეობა ღვთაებრივი ცხოვრებაა ადამიანურ ცხოვრებასთან შედარებით (Eth. Nic., X,7).

დაბოლოს, არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს, რომ გონების შემეცნებითი მოღვაწეობა არის მოცალეობის უმაღლესი სახეობა და სწორედ ის არის ადამიანის სრულყოფილი ნეტარება (Eth. Nic., X,7—502, გვ. 124). ამგვარად, არისტოტელეს აზრით, მოცალეობა ადამიანური ცხოვრების იდეალია (365, გვ. 7, 209; 235, გვ. 32).

არისტოტელე იყო პირველი დიდი მოაზროვნე, რომელმაც თავისებურად, სპეციფიკურად გაიაზრა ბერძნული სიტყვა σχιλη, მასში ახალი აზრი ჩადო და ადამიანური ცხოვრების მიზანი დაინახა (365, გვ. 6—7). არისტოტელესათვის σχιლე არ იყო იდენტური სხეულებრივი და გონებრივი ინერტულობისა; ფილოსოფოსი მასში საპირისპირო პროცესს ხედავდა (იქვე). არისტოტელეს აზრით, ნამდვილი σχιლე ადამიანის თავისუფალ აქტივობაში მდგომარეობს (365, გვ. 275). დიდი ბერძენი მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ σχιლე არის თავისუფალი გამოყენება ადამიანური ძალებისა და საქმიანობისა და, ამდენად, ამოიცნობს σχιლე-ის კავშირს ბედნიერებასთან, მშვიდობასთან, ლამაზთან ადამიანურ ცხოვრებაში (365, გვ. 276). რამდენადაც ფილოსოფოსმა მასში შენიშნა ცხოვრებისეული ფორმა, რომელიც საკუთარ თავის

რომ იგი უნდა აზროვნებდეს, ფიქრობდეს მიჭნურობაზე:

„...მიჭნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს, არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვისა უწუნობდეს.“

დამაკმაყოფილებელ ქმნადობაში მდგომარეობს (365, გვ. 277), ბუნებრივია, რომ *σχιλή*-ში დანიხა სხვადასხვაგვარი საქმიანობა, რომლებსაც მიმართავენ ადამიანები თავისუფალ დროს. არისტოტელემ მიუთითა, რომ *σχιλή* სხვადასხვა პიროვნებისათვის განსხვავებული შინაარსისაა (365, გვ. 7). მაგრამ რამდენადაც ფილოსოფოსი თავის ეთიკურ სისტემაში შემეცნებას, შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანური ნეტარების, ბედნიერების უმაღლეს ფორმად მიიჩნევს (Eth. Nic., X, 7), ბუნებრივია, რომ სწორედ ამგვარი მოღვაწეობისათვის განკუთვნილ თავისუფალ დროს, ანუ შემეცნებით პროცესს თვლის *σχιλή*-ის უმაღლეს სახეობად და მას მიიჩნევს ადამიანის ნეტარების სრულყოფილ ფორმად (იქვე). ამდენად, როგორც ჩანს, სიტყვა *σχιλή* ის არისტოტელესეულმა სპეციფიკურმა გაგებამ და ფილოსოფოსის მიერ თავის ეთიკურ სისტემაში ამ სიტყვის შემეცნებითი პროცესის სახით ბედნიერების უმაღლეს სახეობად მიჩნევამ შეასრულა გადაწყვეტი როლი სიტყვა *σχιλή*-ის თავისუფალი დროიდან, გონებრივ-შემეცნებით მოღვაწეობად და ბოლოს საკუთრივ სკოლად გადაზრებაში, რომლის პროცესი ელინისტური ეპოქიდან დაიწყო (345, გვ. 68; იხ. 365, გვ. 61). რუსთველის მოცალეობა სწორედ იმ გაგების შემცველია, რა გაგებითაც ეს სიტყვა თავისი ეთიკური კონცეფციის ცენტრში დააყენა არისტოტელემ და იგი ნიშნავს შემეცნებით პროცესს, შემეცნებითი პროცესისთვის განკუთვნილ დროს. მხოლოდ მიჯნურისათვის ამ შემეცნების ობიექტი, შემეცნებითი პროცესის შინაარსი, რუსთველის აზრით (თანაზმად არისტოტელესა), „მიჯნურობის გამოცნობა“ (11) უნდა იყოს. როცა ვმსჯელობთ, ახსიათებს თუ არა ეს თვისება ვეფხისტყაოსნის გმირებს, უნდა ვითვალისწინოთ კიდევ ერთი გარემოება:

არისტოტელეს შეხედულება შემეცნებაზე, შემეცნების პროცესზე პრინციპულად განსხვავდება ნეოპლატონური გაგებისაგან. არისტოტელესეული იდეალი ფილოსოფოსისა არ შეესაბამებოდა ნეოპლატონიკოსის იდეალს შემეცნებელ-ასკეტზე, რომელიც გრძნობადი მსოფლიოსაგან განცალკევებით იფლობოდა ღვთაებრივი გონების წილში. არისტოტელეს გაგებით, შემეცნება იყო სამყაროს შემეცნება მთელი გრძნობადი სიდიდით (235, გვ. 36). არისტოტელე შორს იყო გონების თვითშემეცნებისაგან; მისი იდეალი ადამიანური ბუნება იყო მთელი თავისი სირთულით, სილამაზით და სიდიადით (235, გვ. 41). მისთვის შემეცნება არა მხოლოდ თეორიული აქტი იყო, არამედ პრაქტიკული აღქმა ადამიანური ჭილამაზისა, გრძნობადი სამყაროს სიდიადისა. იმდენად დიდი იყო განსხვავება ფილოსოფოსის არისტოტელესეულ და

ქრისტიანულ-ნეოპლატონიკურ იდეალს შორის, რომ როცა მეცამეტე საუკუნის დასასრულს ახალფეხადგმული იტალიური რენესანსის ადრეულმა მოღვაწეებმა, კერძოდ ლათინური ავეროიზმის დიდმა წარმომადგენლებმა სიგერ ბრაბანტელმა და ბოეციუს დაკიელმა ქრისტიანულ სამყაროს შეახსენეს წმინდა არისტოტელეს იდეალი შემეცნებელი-ფილოსოფოსისა, ორთოდოქსული ეკლესია მათ მკაცრი პროტესტით შეხვდა (235, გვ. 38, 245). მაინც როგორ გაივო რენესანსულმა ეპოქამ არისტოტელეს იდეალი შემეცნებელი ფილოსოფოსისა? ამ კითხვაზე პასუხს გვაძლევს ცნობილი არისტოტელიანელის ბოეციუს დაკიელის ტრაქტატი „უმადლესი სიკეთის შესახებ“, რომელშიც პირდაპირ იკითხება: „ფილოსოფოსს მე ვუწოდებ ყველა ადამიანს, რომელიც ცხოვრობს ბუნების ნამდვილი წესის მიხედვით (secundum rectum ordinem nature) და აღწევს ადამიანური ბუნების საუკეთესო და უკანასკნელ მიზანს“ (235, გვ. 245). დიახ, ეს იყო წმინდა არისტოტელე, სწორად გაგებული არისტოტელე. ეს იყო არისტოტელესეული იდეალი შემეცნებისა. ეს იყო ის, რაზედაც თვითონ არისტოტელეც ნათლად წერდა, როდესაც თეორიულად ფილოსოფოსობას უპირისპირებდა პრაქტიკულად მოქმედებას: ამგვარად, — წერდა ფილოსოფოსი, — ნამდვილია, რომ ადამიანი სამართლიანი მაშინ არის, როდესაც აკეთებს სამართლიან საქმეს, ხოლო ზომიერი, როდესაც იქცევა ზომიერად. დაე, ამგვარი მოღვაწეობის გარეშე ნურავის მოუვა აზრად გახდეს კარგი ადამიანი. ადამიანთა უმრავლესობა არ იქცევა ასე: მიმართავს რათეორიას, ფიქრობს, რომ მხოლოდ ფილოსოფოსობით გახდება ზნეობრივი. ზუსტად ასევე იქცევიან ავადმყოფები, რომლებიც დაკვირვებით უსმენენ ექიმებს, მაგრამ არ მისდევენ მათ დანიშნულებას. როგორც არ განიკურნება ამრიგად ნამკურნალევი ადამიანის სხეული, ასევე არ გაჯანსაღდება მათი სული, რომლებიც ამგვარად ფილოსოფოსობენ და არ მოქმედებენ (Eth. Nic., II,4).

ჩვენი აზრით, აღარ არის საჭირო დაწვრილებითი მსჯელობა, რომ სწორედ ამგვარი მოღვაწეობა, ადამიანური ბუნების ნამდვილი წესით ცხოვრება არის ვეფხისტყაოსნის გმირთა იდეალი, მათი მოქმედების სული და გული. ეს დებულება სიტყვიერადაც აღიარებულია პოემაში:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარჯებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“ (792)¹

¹ ამ თეზისს რუსთველი სხვა შემთხვევაში ბიბლიაზე დამყარებითაც აძლიერებს: „არას გარგებს სწავლებული, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა: არ იხმარებ, რას ხელსა მხდ საუჩუქსა დაფარულსა?“ (903). „აქ იგივე აზრია გამოთქმული, რაც ბრძნის ისო ზირაქის (XX, 30) შემდეგ სიტყვებში: „სიბრძნე დაფარული და საუჩუქე გამოუჩენელი — რა სარგებელ არს ორთავე შინა?“ (81, გვ. 198).

სწორედ ამ ქმნაში, ფილოსოფიის ცხოვრებაში გატარებაში, ფილოსოფიურად ცხოვრებაში არას პოემის გმირთა მოქმედების არსი. მაგალითისთვის შევჩერდეთ ავთანდილის ტარიელისადმი დახმარებაზე. ავთანდილი ტოვებს მშვენიერ არსებას — საყვარელს და ემსახურება მშვენიერ საქმეს — ტარიელისა და ნესტანის შეერთებას, სიკეთის გამარჯვებას. ავთანდილის მოქმედება უთუოდ ფილოსოფიურია. კერძოდ იგი უთუოდ არის იმ აზრის ცხოვრებაში გატარება, რომელიც ესოდენ პოპულარული იყო ანტიკურ სამყაროში: პლატონის აზრით, მშვენიერების შემეცნების გზა საფეხურებრივია: „ქეშმარიტი გზა სიყვარულისა... ესაა გზა მშვენიერ საგანთაგან უმაღლეს მშვენიერებაზე თანდათანობით გადასვლისა... თითქოს საფეხურებს მიჰყვებოაკიბისას... მშვენიერ სხეულთაგან — მშვენიერ საქმეებზე, მშვენიერ საქმეთაგან კი მშვენიერ მოძღვრებებზე, რათა ამრიგად ეზიაროს იმ მოძღვრებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ და, ბოლოს და ბოლოს, შეიცნოს თვით მშვენიერებაც“ (ნადიმი, XXIX—434, გვ. 63). მშვენიერ სხეულთაგან მშვენიერ საქმეებზე ამალგების ეს იდეა, რომელიც სოკრატესაგან მომდინარეობს, პოპულარული იყო ნეოპლატონიზმშიც. პლოტინის ტრაქტატში „მშვენიერებისათვის“ ვკითხულობთ (ენეადა I, VI,9):

„სული უპირველეს ყოვლისა, უნდა მიეჩვიოს მშვენიერ ქმედებათა, მერმე კი მშვენიერ საქმეთა თუ ქმნილებათა ჰვრეტას; მე ვგულისხმობ არა ხელოვნებისეულ ქმნილებებს, არამედ კეთილ კაცთა ნაქმართა და ნამოქმედართ“ (436, გვ. 188). სავსებით სწორად ესმოდა ჩამოყალიბებული დებულება ქართველ მთარგმნელს, როდესაც პლოტინის ამ სიტყვებს ასეთი კომენტარი დაურთო: „მაგალითისთვის შეიძლება დავასახელოთ აბსოლუტურად უანგარო დახმარება, რომელიც ავთანდილმა გაუწია სასომიხილსა და ყოვლგნით ხელაღუპყრობელს ტარიელს“ (38, გვ. 190).

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, უეჭველია, რომ რუსთველის მოცალეობა, „თვალად სიტურფის“, სიბრძნის, სიუხვის, სიმდიდრის, სიყმის, ენის, გონების, დათმობის და „მძლეთა მებრძოლთა მძლეობის“ რიგში, არის სწორედ ის მოცალეობა (თეძიჲ, რომელიც თავისი ეთიკური კონცეფციის ცენტრში დააყენა არისტოტელემ.

ყოველივე ამის შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ რუსთველმა პროლოგში იდეალური პიროვნების მართლაც სრულყოფილი ტიპი ჩამოაყალიბა და, თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვებს თუ გავიხსენებთ, „ძნელია, რომ ამდენი ნიჭი ერთად ერთს კაცში იპოებოდეს. მაგრამ ზეპირად საქართველოს ერნი ასე მოუთხრობენ, რომელ რუსთაველთვით იყოვო ესე ვითარი სრული ყოვლითა სიკეთითა“ (377, გვ. 5).

**რუსთველის ადგილისათვის შუა საუკუნეების
აზროვნების ისტორიაში**

ქართული აზროვნების ხასიათი რუსთველის წინააღმდეგ ხანაში

XII საუკუნეში საქართველო წინა აღმოსავლეთის და მთელი ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთი უძლიერესი სახელმწიფო იყო. საქართველოს ეკონომიურ და პოლიტიკურ დაწინაურებას არ ჩამორჩენია ქართული კულტურაც.

ქართულმა ეკლესიამ, რომელსაც ყოველთვის მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდა ბიზანტიურ მწერლობასთან, VII საუკუნის დასაწყისიდან, გაემიჯნა რა არაქრისტიანულ და მონოფიზიტურ აღმოსავლეთს, მკვეთრად აიღო ორიენტაცია ქრისტიანულ ევროპასა და, კერძოდ, დიოფიზიტურ ბიზანტიაზე. ამ დღიდან მოკიდებული ქართული აზროვნება ცდილობს შემოქმედებითად აითვისოს და საკუთარ ეროვნულ ასპექტში გარდატეხოს ბიზანტიური კულტურა. საუკუნეების ინტენსიურმა შრომამ შედეგი გამოიღო: ქართულმა მწერლობამ XII საუკუნის დასაწყისისათვის თითქმის სრულყოფილად აითვისა ბიზანტიური ლიტერატურა და ქართული სიტყვა ბიზანტიური აზროვნების წინახაზზე გაიყვანა (183, გვ.92—108).

ქართული ეკლესიისა და კულტურის მკვეთრ გადახრას ბიზანტიისაკენ ტონი მისცა კირიონ ქართლის კათალიკოსმა. კირიონმა VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესია გამიჯნა მონოფიზიტური ეკლესიისაგან და დიოფიზიტობაზე გადაიყვანა. ამით ქართული კულტურა, ერთი მხრივ, გაემიჯნა რა აღმოსავლეთს, ეროვნულ გზაზე დადგა და, ამავე დროს, ევროპული გზით განვითარდა და მკვეთრად დაუახლოვდა ბიზანტიურ კულტურას.

ბიზანტიურ ლიტერატურაზე ორიენტაციას ქართველი მოაზროვნეები არასოდეს მიუყვანია ამ მწერლობის მორჩილებამდე. ქართველი მოღვაწეები ცდილობდნენ, რომ ქართული სარწმუნოება და კულტურა კი არ აეთქვიფათ ბერძნულში, არამედ მის გვერდში ამოეყენებინათ. ამიტომაც ქართული მწერლობის მიმართებას ბერძნულთან იმ-

თავითვე თან ახლდა ბერძნებთან ეკლესიურ-კულტურული დაპირისპირება. ქართველები ვერ ურიგდებოდნენ ბერძნების მედიდურობას და სარწმუნოებრივ ქედმაღლობას. ამიტომ იყო, რომ ჯერ კიდევ VIII საუკუნის II ნახევარში იოანე საბანისძე წერდა: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისა მიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამით მკვდრთა... აჰა ესერა ქართლისაჲცა მკვდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა“ (448, გვ. 51). ამ სიტყვებში, გარდა მათი პირდაპირი აზრისა — ბერძნული სარწმუნოების დაჩემების პრეტენზიისა, დაპირისპირებაა ბერძნულ კულტურასთან. ამ იდეის პირდაპირი განვითარება ჩანს X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის იოანე-ზოსიმეს „ქებაჲ... ქართულისა ენისაჲ“-ში. იოანე-ზოსიმეს აზრით, ქართული ენა არა მხოლოდ თანასწორია ბერძნულის („არიან ორნი დანი“), არამედ მას უპირატესობაც კი ენიჭება, რამდენადაც „ყოველი საიდუმლოჲ ამას შინა დამარხულ არს“ და ქრისტეს მეორედ მოსვლისას ამ ენაზე მოხდება განკითხვა: „დამარხულ არს ენაჲ ქართული დღედმდე მეორედ მოსვლისა მისისა საწამებლად, რაჲთა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“ (410, გვ. 457).

VIII—X საუკუნეების ქართულ ლიტერატურას თითქმის ყველა დეტალში ერთი ტენდენცია ასაზრდოებს: შეტოლება დიდ ბიზანტიურ მწერლობასთან. ამ პერიოდში დამუშავებული ლიტერატურული ძეგლები იმდენადაა გამსჭვალული ეროვნულ-ქართული ხასიათითა და სულით, რომ აკადემიკოსმა კ. კეკელიძემ ამ ხანას ჩვენი მწერლობის ეროვნული ხანა უწოდა (80, გვ. 51). მაგრამ ქართული კულტურის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ეროვნულ მიმართულებას ჩვენი ლიტერატურა და ეკლესია სექტანტობამდე და კარდაშულობამდე არ მიუყვანია. იმისათვის რომ სამოღვაწეო წესი განეწესებინა თავისი მოწაფეებისათვის, გრიგოლ ხანძთელმა იერუსალიმის ტიპოგრაფი ჩამოატანინა და იმის საფუძველზე ააგო საკუთარი ტიპოგრაფი. რომ ახლოს გასცნობოდა ბიზანტიური ეკლესიის სტრუქტურას, გრიგოლ ხანძთელი საბა იშხნელთან ერთად საბერძნეთში სამოგზაუროდ წავიდა. ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო წრის წარმომადგენლები, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფეები, საზღვარგარეთის კულტურულ ცენტრებში მიდიოდნენ სამოღვაწეოდ და იქიდან ემსახურებოდნენ ქართულ კულტურას. ტაო-კლარჯეთის მოღვაწეთა შემოქმედებითი ენერგია იმდენად გაიზარდა, რომ იგი გასცდა საქართველოს საზღვრებს, საკუთრივ საბერძნეთში შეიჭრა და ახალი ცენტრი შექმნა ათონის ივერიის მონასტრის სახით (183, გვ. 99—100).

ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ გააგრძელა ის ხაზი ქართული მწერლობის ეროვნული ხანისა, რომელიც ბიზანტიურ მწერლობას-

თან კულტურულ მეტოქეობაში მდგომარეობდა. ამ იდეით შთაგონებული ქართველები მოხვდნენ რა ბიზანტიური სახელმწიფოს და ეკლესიის ცენტრში, ათონის მთაზე, „სალთო შუროთ“ დაეწაფნენ ბერძნულ მწერლობას. დიდი ქართველი მოღვაწეები დღითი დღე რწმუნდებოდნენ, რომ ბიზანტიური მწერლობა ამოუწურავია, რომ ქართველთა ქვეყანა ბიზანტიასთან შედარებით წიგნებით ღარიბია. უფრო მეტიც, ათონელმა ქართველებმა იმთავითვე შენიშნეს, რომ ბიზანტიურმა საეკლესიო პრაქტიკამ გაუსწრო ქართულ ეკლესიას. ნათელი ხდებოდა, რომ ქართული ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში არსებულ თავისებურებებს მსოფლიო ორთოდოქსული ქრისტიანული ეკლესია ახსნიდა არა ქართული მწერლობისა და ეკლესიის მაღალი დონით, არამედ მისი ჩამორჩენილობით მოწინავე, თანამედროვე ქრისტიანულ სამყაროსთან, ბიზანტიის ეკლესიასთან შედარებით (191, გვ. 179). ბიზანტიურ კულტურასთან და ლიტერატურასთან იმავე მეტოქეობის სურვილი მოითხოვდა ქართული ლიტერატურის ხარვეზის ამოვსებას და ათონის ლიტერატურულმა წრემაც ახალი კუთხით წარმართა მუშაობა. ქართველები შეეცადნენ უმოკლეს ვადაში ამოეწურათ ბიზანტიური ლიტერატურა, ეთარგმნათ ქართულად ყველაფერი, რაც მანამდე ქართულ ენაზე არ არსებობდა. მთარგმნელობითმა მუშაობამ დიდი ეროვნული მნიშვნელობა შეიძინა. პრეტენზია მსოფლიო ქრისტიანული ლიტერატურის სათავეში მოქცევასა დიდი ბიზანტიური ლიტერატურის ამომწურავად ათვისებას მოითხოვდა და ქართველი მოღვაწეებიც დაუტხრობელი შთაგონებით აგრძელებდნენ ერთმანეთის საქმიანობას, შთამომავლობიდან შთამომავლობას გადასცემდნენ ამ ინტერესს (183, გვ. 103—104). ათონის ლიტერატურული სკოლის ტრადიცია და პრინციპები ჩვენში გაგრძელდა და განვითარდა. ათონელთა საქმიანობა მალე განახლდა და დაწინაურდა შავ მთაზე. ეფრემ მცირემ იმემკვიდრა ათონელების ლიტერატურული გამოცდილება და განავითარა იგი. ეფრემ მცირის საქმიანობა საქართველოში გადმოიტანეს არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა (183, გვ. 107). ექვთიმე ათონელის, გიორგი ათონელის, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის და სხვა მათი თანამედროვეების საქმიანობამ XII საუკუნის შუა წლებისათვის ბოლომდე მიიყვანა ეს შთაგონება: ქართულ ენაზე გადმოტანილ იქნა თითქმის ყველაფერი მოწინავე და საუკეთესო, რაც ბიზანტიურ მწერლობაში არსებობდა (183, გვ. 104). ქართველ მთარგმნელ-შემოქმედთა ამ მრავალსაუკუნოვან მოღვაწეობაში შერწყმული იყო ყველა საუკეთესო პრინციპი, რომლებიც ემსახურებოდა ქართველი ერის კულტურულ აღმავლობას და მის მსოფლიო ასპარეზზე გამოყვანას. ქართული აზრი დიდხანს ემზადებოდა კაცობრიობის აზროვნების განვითარებაში თავისი სიტყვის სათქმე-

ლად. ამ პროცესში ჩანს ის ერთიანი, დაძაბული მიზანდასახული განვითარების კულტურული ხაზი, რომელიც საუკუნეებს მოიცავს, დაწყებული კირიონ ქართლის კათალიკოსით და დამთავრებული იოანე პეტრიწით. ამ დაუღალავ მოღვაწეობას ორი პროგრესული იდეა ასაზრდოებდა: მსოფლიოს მოწინავე ქრისტიანული კულტურის ამომწურავი ათვისება და მოწინავე მეზობელ ხალხებთან კულტურული მეტოქეობა (183, გვ. 107).

XI საუკუნისათვის ქართულ აზროვნებაში უკვე იგივე პრობლემები იჩენს თავს, რაც იმდროინდელ ბიზანტიურ ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში დგას. XI საუკუნის ბიზანტიური ლიტერატურის სიახლე ავთოგრაფიულ მწერლობაში მეტაფრასული სტილის გაბატონება იყო. მეტაფრასულ მიმდინარეობას საფუძველი ჩაუყარა 982 წელს სვიმეონ ლოლოთეტმა, ხოლო გააგრძელა იგი 1081 წელს იოანე ქსიფილინოსმა (239; 240; 183, გვ. 140—141). ეს სიახლე ბიზანტიურა მწერლობისა ცნობილი და გადმოტანილი იყო ქართულ ენაზე XI საუკუნეშივე. ჭერ კიდევ XI საუკუნის დასაწყისში თარგმნა ექვთიმე ათონელმა სვიმეონ ლოლოთეტის და სხვა მეტაფრასტთა ცხრა ნაწარმოები (80, გვ. 207—208); ხოლო ეფრემ მცირემ XI საუკუნის მეორე ნახევარში გააგრძელა მეტაფრასული საკითხავების თარგმნა და თან ისტორიული ხასიათის ორიგინალური თხზულება დაწერა სვიმეონის მოღვაწეობაზე — „მოასახსენებელი მცირე სუმეონისათვის ლოლოთეტისა და თხრობაა მიზეზთა ამათ საკითხავთა თარგმანისათა“ (239).

უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის იყო, რომ XI საუკუნის II ნახევარში ქართველების თვალწინ ხდებოდა ბიზანტიური ფილოსოფიის განვითარება ახალი, პროგრესული გზით და ქართველები ეზიარნენ ბიზანტიური ფილოსოფიის ამ ახალ სიტყვას, ქართულ ენაზე გადმოიტანეს და ქართულად გააგრძელეს ეს აზროვნება. უახლესი სიტყვა ბიზანტიურ ფილოსოფიაში იყო კონსტანტინე მონომახის მიერ 1044-47 წლებში დაარსებულ მანგანის აკადემიაში განვითარებული ახალი აზროვნება, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს მიქაელ ფსელოსმა (1018—1078) და იოანე იტალოსმა (XI ს.). ეს სკოლა, რომელიც „ბერძენთა რენესანსის კერად გადაიქცა, არა ერთ და ორ ქართველს იწყნარებდა თავის კედლებში“ (80, გვ. 82). მიქაელ ფსელოსის აზრები ქართულ ენაზე ჩნდება XII საუკუნის I ნახევარშივე. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს შემდეგი გარემოებანი: ქართულ ენაზე დაცულია მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი „პირმშოსათვის“ (107, გვ. 80—84; 159, გვ. 260—263), რომლის ბერძნული დედანი ჭერჭერობით მიგნებული არ არის¹. ქართულ თარგმანებში დაცულია, აგრეთვე, ფსელოსის

¹ ამ ტრაქტატის შესახებ იხ.: 80, გვ. 292; 88, გვ. 4; 87, გვ. 264; 137; 266, გვ. 127;

თხზულება „ღღესასწაულთა შესახებ“ (158, გვ. 259—260; 159, გვ. 5—6; ტექსტი — 159, გვ. 241—259). ფსელოსის სახელით ქართულ ხელნაწერებში შემონახულია კიდევ ერთი ტრაქტატი — „განმარტებანი საეკლესიოთა წესთა, მოქმედებათა და ნივთთა“ (86, გვ. 101: 158, გვ. 259).

მანგანის აკადემიაში აღიზარდნენ XII საუკუნის I ნახევრის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ორი დიდი წარმომადგენელი: იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი (80, გვ. 82). უფრო მეტიც, იოანე იტალოსის ერთ-ერთი უერთგულესი მოწაფე იყო იოანე პეტრიწი, რომელმაც ქართულ ენაზე ორიგინალურ ფილოსოფიურ ნაშრომებში განავითარა თავისი მასწავლებლის იოანე იტალოსის მოძღვრება (287, გვ. 341). ჩვენამდე მოღწეულია იოანე იტალოსის ერთი წერილი (ტრაქტატი 64 — იხ. 96, გვ. 149—153), მიწერილი ქართველი („აბაზგი“) გრამატიკოსისადმი, ყველა ნიშნით იოანე პეტრიწისადმი (254, გვ. 108—110; 80, გვ. 285; 158, გვ. 263—264; 96, გვ. 123—148). წერილი გრამატიკულ-ლოგიკური ხასიათისაა: მასში წარმოდგენილია მოძღვრება მეტყველების ნაწილებზე. აქ დასმული საკითხების შეჭვრება იოანე პეტრიწის შეხედულებებთან ადასტურებს, რომ ამ წერილის აღრესატი იოანე პეტრიწია (96, გვ. 123—148). თუ როგორ აფასებდა იოანე იტალოსი თავის ქართველ აღრესატს იქიდან ჩანს, რომ ეს უკანასკნელი, ბერძენი ფილოსოფოსის სიტყვით, ყოფილა მისი უახლოესი თანამოაზრე და მეგობარი და მას შემდეგაც კი არ უღალატია მისთვის, რაც ბერძენ ფილოსოფოსს დევნა დაუწყეს. იოანე იტალოსი ქართველ ფილოსოფოსს უპირისპირებს იმ ცრუ მეცნიერებს, რომლებიც ქვეშაობიერებისაგან შორს არიან (281, გვ. 65; 254, გვ. 108; იხ. 158, გვ. 263).

ეს ახალი, პროგრესული მოძრაობა ბიზანტიურ აზროვნებაში, „ფილოსოფიური რენესანსი“ (158, გვ. 255; 159, გვ. 2), XI საუკუნის დასასრულისათვის ბიზანტიის კეისართა რეაქციული პოლიტიკისა და კონსერვატორული საეკლესიო წრეების მიერ ჩახშობილ იქნა. 1083 წელს იოანე იტალოსი გაასამართლეს და შეაჩვენეს. საქართველოში ქართულ ენაზე გაგრძელდა მანგანის აკადემიის ქართველ მოწაფეთა მოღვაწეობა¹ იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის² მიერ (შდრ. 363).

133, გვ. 153—157; 287, გვ. 287—292; 158, გვ. 259; 159, გვ. 7—8; 107; 183, გვ. 136—138.

¹ ნ. მარის აზრით, ამ ფილოსოფიურ მოძრაობაში თვით ბიზანტიაში შეინიშნებოდა ქართული ელემენტი (254, გვ. 111); თავისებურადაა განვითარებული ეს აზრი შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (138, გვ. XIX—XXII).

² არსენ იყალთოელის „ლოგმატიკონში“ შეტანილია მიქაელ ფსელოსისა და იოა-

მეორე გზა, რომლითაც ქართული კულტურა შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნებისაკენ ისწრაფოდა, იყო არაბული ფილოსოფია. არაბული კულტურის ის საერთო აყვავება და პროგრესი, რომელიც მუსლიმანური „რენესანსის“ სახელითაა ცნობილი (261; 214, გვ. 628), XII საუკუნის საქართველოსათვის უცნობი არ ყოფილა. არაბულმა ფილოსოფიამ ღრმად და გაბედულად დაამუშავა არისტოტელის უდიდესი პრობლემები და მისგან გარკვეული დასკვნები გააკეთა. ამ თვალსაზრისით იგი მაღლა დგას შუა საუკუნეების ევროპულ აზროვნებაზე (275, გვ. 69). შუა საუკუნეების არაბულმა ფილოსოფიამ უდავოდ დიდი როლი შეასრულა ევროპული აზროვნების განვითარებაში. არაბულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიჩრყა შუა საუკუნეების დოგმატიკა და მომზადდა ნიადაგი ევროპაში რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიისათვის (275; 276; 39, გვ. 66).

VII საუკუნის შუა წლებიდან საქართველოს კონტაქტი არაბულ სამყაროსთან თანდათანობით მტკიცდება. თბილისში საუკუნეების მანძილზე იჭრა არაბთა ამირა, რომელმაც თავისი უფლებები 1122 წლამდე შეინარჩუნა. თუმცა ქართველი ხალხი არაბებში უპირველეს ყოვლისა დამპყრობლებს ხედავდა, მაგრამ ხუთსაუკუნოვანი მჭიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიური კონტაქტი არაბულ სამყაროსთან იმის პირობაა, რომ მუსლიმანურ „რენესანსს“ ქართველთათვის შეუმჩნევლად არ ჩაუვლია. ჩვენამდე მოღწეული ცნობები ქართულ-არაბულ ლიტერატურულ ურთიერთობებზე ძირითადად ქრისტიანული ლიტერატურის ფარგლებში რჩება: არაბულიდან თარგმნილად ითვლება „ბალავარიანის“ ქართული რედაქციები (80, გვ. 189; 85, გვ. 46—52; 183, გვ. 8—9); არაბული „ალ-ბუსთანიდან“ უნდა მომდინარეობდეს იოანე მოსხის „სამოთხის“ ქართული რედაქცია (49; 325; იხ. 50, გვ. 40—52); არაბული ენიდან თარგმნილადაა მიჩნეული „მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობის“ ქართული მაღალმხატვრული ძეგლი (351; 352, გვ. 185; 84; 213, გვ. 11; 212, გვ. 21; 263, გვ. XXVIII); არაბულიდანაა თარგმნილი ანტიოქე სტრატეგის „წარტყუენვად იერუსალჴმისაჲ“ (256ა); არაბული ენიდან თარგმნილად ითვლება „მარტვილობანი“; რომანოზ ახლსა, პანსოფი ალექსანდრიელისა, საბაწმიდელ მამათა,

ნე იტალოსის მოწაფის ვესტრაცი ნიციელის თხზულება „მოსაცნებელი შემოკლებული. თუ ოდეს პრომნი და ეკლესიაჲ მათი და რაჲსათვის საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიათაგან განიქრეს“ (A—64; ქუთ. 23; A—267, 727, 848, S—2951—86, ევ. 44). ბიზანტიური „ფილოსოფიური რენესანსის“ ერთ-ერთი უკანასკნელი წარმომადგენლის ეს თხზულება, რომლის ბერძნული დედანი დაკარგულია (86, გვ. 44; 183, გვ. 133), კ. კეკელიძის აზრით, დოგმატიკონში გვიანდელი ჩანართია (80, გვ. 486); თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იგი დოგმატიკონის XIII საუკუნის ნუსხაში უკვე იკითხება (ქუთაისის მუზეუმის № 23. 439v—448r).

„ცხოვრება იოანე ურპაელისა“ და სხვა (80, გვ. 58). არაბული ენიდან უნდა იყოს თარგმნილი ან გადმოკეთებული XII ს. ზელნაწერში დაცული ასტროლოგიური საკითხავები: „ეტლათუს“ და „შუდთა მნათობთათუს“ (იხ. 391ა). არ უნდა იყოს საექვო, რომ XII საუკუნის ქართული არისტოკრატია ნაზიარები იყო ავიცენას სკოლიდან მომდინარე ბუნებისმეტყველურ-ფილოსოფიურ განათლებას (53, გვ. 58). ამით აიხსნება ის, რომ დავით აღმაშენებელი, მორწმუნე ქრისტიანი მეფე და მწერალი, დეტალურად იცნობდა მაჰმადიანთა მოძღვრებას. მ უ ჰ ა მ ე დ ა ლ - ჰ ა მ ა ვ ი ს (Muhammad al-Hamāwī—XIII ს.) ცნობით, დავით აღმაშენებელი ისლამის სჯულის დიდი მცოდნე იყო და ხშირად ეკამათებოდა განჯის ყადს ყურანის საკითხებზე (258, გვ. 19; 191, გვ. 211). არაბულ წყაროებზეა დაყრდნობილი, ან უშუალოდ არაბულიდანაა თარგმნილი ამ პერიოდის სამედიცინო ძეგლები: „უსწორო კარაბადინი“ და „წიგნი სააქიმოდ“. ეს უკანასკნელი XII საუკუნის დიდი არაბი ფილოსოფოსის ავეროესის სრული სამედიცინო კურსის თავისუფალ გადაშუშავებას წარმოადგენს და შესრულებულია 1208—1210 წლებში (215ა, გვ. 94—100).

ამრიგად, XII საუკუნის ქართული აზროვნება უშუალო კონტაქტში იყო ქრისტიანული ევროპისა და მაჰმადიანური აღმოსავლეთის მოწინავე აზროვნებასთან. ჩვენ მივუთითეთ სამ გარემოებაზე, რომლებიც განაპირობებდა ქართული აზროვნების ამ პროგრესს: ქართველი საზოგადოების მიერ თარგმნილი, გადამუშავებული და კრიტიკულად შესწავლილი იყო თითქმის ყველაფერი საუკეთესო, რაც ქრისტიანულმა ლიტერატურამ შექმნა, ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა აითვისა და შემდეგ უშუალოდ გააგრძელა მანგანის აკადემიის „ფილოსოფიური რენესანსი“, ის პროგრესული აზროვნება, რომელმაც მოგვიანებით თავისი განვითარება პოვა ევროპაში; ქართული სამყაროსათვის მისაწვდომი და ახლობელი იყო არაბული კულტურა და განათლება, რომელმაც, თავის მხრივ, უდიდესი გავლენა მოახდინა ევროპულ რენესანსზე.

როდესაც რუსთველის ეპოქამდელი ქართული კულტურისა და აზროვნების პროგრესზე ვმსჯელობთ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ რამდენიმე ძალზე მნიშვნელოვან გარემოებას:

1. შეთორმეტე საუკუნის ქართულ კულტურასა და ლიტერატურას დიდი სპარსული მწერლობის მეშვეობით მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა აღმოსავლურ აზროვნებასთან. ქართველები კარგად იცნობდნენ სპარსულ ლიტერატურას, დედანში კითხულობდნენ მას და თარგმნიდნენ კიდევ ქართულ ენაზე.

XII საუკუნეში ქართულ ენაზე თარგმნილი იყო სპარსული ლიტერატურის შედეგრი გ უ რ გ ა ნ ი ს თხზულება „ვის-ო-რამინი“. ვა-

რაუდობენ, რომ XII საუკუნეშივე ქართულად უნდა ყოფილიყო თარგმნილი ფირდოუსის „შაჰნამე“, ონსოროის „გამეყ და აზრა“, ნიზამის „ლეილი და მაჯუნეი“ და „ხოსროვი და შირინი“ (28, გვ. 19). ქართველები სპარსულ ლიტერატურას დედანში ეცნობოდნენ: რუსთველი დედანში, სპარსულ ენაზე იცნობდა „ვისრამიანს“. დამტკიცებულია, რომ იგი იცნობდა ნიზამის ზემოთ დასახელებულ ორივე თხზულებას (100, გვ. 95). უფრო მეტიც, ქართულ კულტურას და პოეზიას იცნობდნენ ამ პერიოდის სპარსულენოვანი პოეტებიც. თამარის სამეფო კარზე ეწყობოდა ე. წ. გაჯიბრება ქართველ და შირვანელ პოეტთა შორის (იქვე). ქართულ ენას ფლობდნენ და ქართული მასალებით სარგებლობდნენ ნიზამი და ხაყანი (28, გვ. 19; 100, გვ. 95). ნიზამი თავის თხზულებებში ასახელებს კიდევ საქართველოს (100, გვ. 95).

აღმოსავლური ლიტერატურა, განსხვავებით ქრისტიანული მწერლობისაგან, ყოველთვის იყო დაინტერესებული საგმირო და რომანტიკული თემატიკით. ქართულ სამყაროში ამ კულტურის შერწყმა ხდებოდა ქრისტიანულ აზროვნებასთან (191, გვ. 306). ეს უპირატესად მნიშვნელოვანი გარემოება იყო, რასაც ქართული აზროვნებისათვის ორიგინალური გეზი უნდა მიეცა. „არაბული კულტურა და პოეზია მისი ხორციელებითა და ქვეყნიური სიამის მაძიებელი სულსკვეთებით, სპარსული ეპიკა, რომელიც მიჯნურთა წყვილების ხორციელი ტრფობის ამბავს მოგვითხრობდა, მძლავრი სტიმული იყო, რომელმაც ხელი შეუწყო ქართული საერო მწერლობის აღმოცენებას და, საზოგადოდ, ქართველ საზოგადოებაში ქრისტიანობის ასკეტური ტენდენციისადმი სკეპტიკური დამოკიდებულების გაჩენას“ (127, გვ. 83).

2. მოწინავე ქართველი საზოგადოება დედანში, ბერძნულ ენაზე კითხულობდა და იცნობდა ანტიკურ ლიტერატურას. ამის ვარაუდის საშუალებას გვაძლევს ის, რომ XI—XII საუკუნეების საქართველოში იცნობდნენ ჰომეროსსა (VIII ს. ძვ. წ.) და მის პოემებს (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ჩახრუხაძე, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსი — 27; 104, გვ. 234—242); ჰესიოდეს (VIII—VII სს. ძვ. წ.), ჰიპოკრატეს (V ს. ძვ. წ.), ემპედოკლეს (V ს. ძვ. წ.), სოკრატეს (469—399), პლატონსა (427—347) და არისტოტელეს (384—322) (იოანე პეტრიწი — 254, გვ. 85); სოკრატეს, პლატონს, არისტოტელეს, სოფოკლეს (496—406)¹, ძანონ ელიატელს (V ს. ძვ. წ.), ჰეროდოტე მეგარელს, პალამიდოს ვებელს (მეზობლები — 104, გვ. 234—242; 105, გვ. 257—267); ღმერთებს ბერძნული მითოლოგიიდან: კრონოსს და რეას (ეფრემ მცირე), ზევსს, აპოლონს,

¹ სოფოკლეს დამოწმების შესახებ „თამარიაში“ იხ. — 44ა, გვ. 419.

ასკლეპოსს (მეხობებები — 104, გვ. 234—242; 105, გვ. 257—267) და სხვ. XI—XII საუკუნეებში შექმნილად მიიჩნევენ ძველი ბერძენი ავტორებისაგან გამოკრეფილი გნომების რამდენიმე კრებულს: 1. „სიტყუანი და სწავლანი სამეცნიერონი“, 2. „სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთაჲსა“ და 3. „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“ (106, გვ. 3), რომლებშიაც გარდა პლატონისა სხვა ბერძენ ავტორთა აფორიზმებიცაა გამოკრეფილი: სოკრატეს, არისტოტელეს, დემოკრიტეს (V ს. ძვ. წ.), მენანდრეს (342—291), პითაგორას (VI ს. ძვ. წ.), აფთონის (IV ს. ახ. წ.), თეოფრატეს (370—287), ვიონ პერიპატოელის და სხვ. („სიტყუანი და სწავლანი სამეცნიერონი“); არისტოტელეს, დიოგენე კვინოსის (IV ს. ძვ. წ.), დემოსთენეს (384—322), ევბულეს (IV ს. ძვ. წ.), ისოკრატეს (436—338), ვიონ პერიპატოელის, ანაკრეონ მეუბნეს, პისისტრატოსის (VI ს. ძვ. წ.), არისტობოსის (V—IV ს.) და სხვ. („სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთაჲსა“) (106, გვ. 5, 11).

ამგვარად, XI—XII საუკუნეების საქართველოში ანტიკურობისადმი ინტერესი იზრდება. ანტიკური ავტორებისაგან მიბრუნება, ძველი ბერძნული თხზულებებისა და მათი არაბული თარგმანებისადმი ინტერესი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სტიმული იყო გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში (327, გვ. 259—260). ეს პროცესი მომდევნო საუკუნეებში კიდევ უფრო გაღრმავდა. ამიტომაც, რომ ანტიკურობისადმი ინტერესსა და მიბაძვას, რეწესანის ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორად მიიჩნევენ (158, გვ. 249—250).

3. XII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიური სიძლიერე მძლავრი სტიმული იყო კულტურის, ლიტერატურისა და აზროვნების პროგრესისათვის. ქართულ სახელმწიფოში შექმნილი სოციალ-ეკონომიური და პოლიტიკური ატმოსფერო, პატრონჟიმობა, როგორც ქვეყნის ეკონომიურ-სოციალური წყობის საფუძველი და ვაჭრობისა და ხელოსნობის მკვეთრი აღმავლობა (238, გვ. 62; 57, გვ. 35—36; 260; 113, გვ. 31; 112) ყოველმხრივ უწყობდა ხელს ქართულ კულტურას, რომ იგი ქრისტიანული აღმოსავლეთის სათავეში მოქცეულიყო და შუა საუკუნეების აზროვნება პროგრესული გზით განევითარებინა.

XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიური პირობები სწორედ ისეთი გზით ავითარებდა ქართულ კულტურას, როგორაც წარიმართა დაახლოებით ამავე პერიოდში და ცო-

¹ამგვარი აფორიზმებისა და სენტენციების გამოკრეფა ანტიკური ეპოქის ავტორებდან დასახსიანთელი იყო XII საუკუნისა ევროპისათვისაც. ბერნარ შარტრელმა (გარდ. დაახ. 1130 წ.) XII საუკუნის პირველ მეოთხედში ძველი ბერძენი ავტორებიდან ამოკრიფა ციტატები, დააჯგუფა ისინი და დაურთო საკუთარი კომენტარები. XII საუკუნის შუა წლებში პიერ ლომბარდელმა ოთხ წიგნში შეკრიბა სენტენციები, რომლებზეც, მისი აზრით, უნდა ემსყლა ქრისტიან მოაზროვნეს (327, გვ. 261).

ტა უფრო მოგვიანებით დასავლეთ ევროპის აზროვნება (შდრ. 363). ამ აზრის დასადასტურებლად ორიოდ მომენტზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

1) XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალური წყობა იყო პატრონჟიმობა (191, გვ. 165; 193, გვ. 68, 95). პატრონჟიმობა უაღრესად მაღალგანვითარებული ფეოდალიზმის სოციალური ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ემსახურება ცენტრალიზებული მონარქიის ინტერესებს. ამ სოციალური სისტემის პირობებში უმაღლესი ხელისუფალი უპირატესად ემყარება შედარებით წვრილ მიწათმფლობელ აზნაურებს და ვაჭარ-ხელოსნებს, ხოლო უპირისპირდება დიდგვაროვან აზნაურებსა და სასულიერო-კლერიკალურ წრეებს (33, გვ. 18). ამგვარი სოციალური ფორმაცია იწვევდა ერთგვარ დემოკრატიზაციას; შედარებით ფართო მასებს აბამდა სახელმწიფო აპარატში, შედარებით მეტ გაქანებას აძლევდა ადამიანის პირად ღირსებასა და ნიქს. ამ გარემოებამ თანდათანობით XII საუკუნის საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების სათავეში საერო-ფეოდალური საზოგადოება მოაქცია (92, გვ. 185). ამავე საუკუნის დასაწყისიდან შეიქმნა რაინდული კორპორაცია (78, გვ. 187, 201), რომელმაც ჩვენში ხელი შეუწყო ფეოდალური მონარქიის განმტკიცებას და თავისებური კოლორიტი მისცა ქართულ ფეოდალურ ცხოვრებას (92, გვ. 21). ქვეყნის სათავეში მოქცეულმა სამხედრო-ფეოდალურმა არისტოკრატებმა მალე თავისი ინტერესი და განწყობილება შეიტანა ქვეყნის კულტურულ-ლიტერატურულ ცხოვრებაში, საზოგადოების აზროვნებაში (92, გვ. 185).

ეს იყო პროცესი, რომელიც ამავე ეპოქაში მიმდინარეობდა დასავლეთ ევროპაშიც. ქართული პატრონჟიმობა დასავლეთ ევროპის სუზენერისა და ვასალის ურთიერთობის თავისებური სახესხვაობა იყო. ქართველ მოყმე-რაინდთა საზოგადოებაც დასავლეთ ევროპის რაინდთა კორპორაციებს ენათესავებოდა (228; იხ. 78, გვ. 187—203; 363). დასავლეთ ევროპაში სამხედრო-რაინდული წოდების განწყობილებებმა და ინტერესებმა ასახვა პოვა ლიტერატურასა და საზოგადოებრივ აზროვნებაში (327, გვ. 262). ანალოგიური პროცესი მოსალოდნელი იყო ქართულ სინამდვილეშიც.

2) ქართული ეკლესია, ქართული სასულიერო წოდება შედარებით უფრო მომზადებული იყო ახალი აზროვნების, პროგრესული იდეების შესათვისებლად, ვიდრე ამ პერიოდის ბიზანტიური და ევროპული ქრისტიანული საზოგადოება. ამის მიზეზი ის იყო, რომ ბაგრატ IV-ს მიერ მოწვეულმა დიდმა ქართველმა მწიგნობარმა გიორგი მთაწმიდელმა 1060-65 წლებში ქართული ეკლესიის რეფორმა წამოიწყო და ნაწილობრივ განახორციელა კიდევ. გიორგი მთაწმიდელმა დაარ-

ღვია წოდებრივი უპირატესობის პრინციპი ქართულ ეკლესიაში და წინ წამოსწია ადამიანის პირადი ღირსება. ამით მან ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია დაიწყო (191, გვ. 191). სანქციას ამგვარი მოქმედებისათვის მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებები იძლეოდა, მაგრამ თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მისი პრაქტიკულად განხორციელება იქიდან ჩანს, რომ ამგვარივე შინაარსის რეფორმა დასავლეთ ევროპაში XIII საუკუნეში წამოიწყო წმინდა ფრანცისკა—A. Harnack, *Das Mönchtum*. 5 Aufl. 49—50 (191, გვ. 191). გიორგი მთაწმიდელის წარმატებით დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა დავით აღმაშენებელმა. 1103 წელს დავით აღმაშენებლის მოწვეულმა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ საბოლოოდ შეასხა ხორცი გიორგი მთაწმიდელის იდეას: კრების ძირითადი დამსახურება იყო საქართველოს ეკლესიაში წოდებრივი უპირატესობის მოსპობა და მღვდელ-მსახურთა პირადი ღირსების მიხედვით არჩევა (191, გვ. 213). მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია დასრულდა. დავით აღმაშენებელმა ეკლესია ერთგვარად სამეფო კარს დაუქვემდებარა, რამდენადაც გააერთიანა სამეფო კარის მწიგნობართუხუცესისა და უმაღლესი სასულიერო საყდრის, კყონდიდის ეპისკოპოსის თანამდებობანი (113, გვ. 13).

ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია იმის წინაპირობა იყო, რომ ქართველი სამღვდლოება არ ყოფილიყო უკიდურესად რეაქციული ეპოქის მიერ მოტანილი ახალი აზროვნების მიმართ, რომ მას არ ჩაეხშო ეს სიახლე ისე, როგორც ჩაახშო იგი ბიზანტიის კლერიკალურმა წრეებმა XI საუკუნის დამლევეს.

3) გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების დასაწყის ეტაპზე მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქრისტიანული და მაჰმადიანური რელიგიური დოგმატიკის ურთიერთობა. არაბული ფილოსოფიის ნაადრევი განვითარების ერთ-ერთი პირობა სწორედ ის უნდა ყოფილიყო, რომ არაბული ხალიფატი უფრო შემწყნარებელი იყო სხვა რელიგიებისა, ვიდრე ქრისტიანული ბიზანტია. უფრო მეტიც, ბიზანტიის იმპერიის ოფიციალური ეკლესია უფრო მტრულად ექცეოდა არაორთოდოქსულად მოაზროვნე ქრისტიანებს, ვიდრე ისლამი თავის მფარველობაში მყოფ ქრისტიანულ და ებრაულ რელიგიებს (261, გვ. 44—48). ქრისტიანულ და ებრაულ რელიგიებთან თანხმობამ და ერთად ცხოვრებამ ისლამურ სამყაროში ახალი მეცნიერება — შედარებითი ლეთისმეტყველება შექმნა (261, გვ. 174). ეს ეტაპი, როგორც ჩანს, აუცილებელი იყო შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებისათვის, რამდენადაც XIII საუკუნის ევროპული აზროვნება იმავე შედარებით რელიგიამდე მივიდა (275, გვ. 163). ხოლო ამ შედარებითი რელიგიის იდეას, რომელიც ესოდენ ორიგინალური იყო XIII

საუკუნის ევროპისათვის, უშუალო კავშირი ჰქონდა სამყაროსა და კაცობრიობაზე ცოდნის გაფართოებასთან (275, გვ. 162). შედარებითი რელიგიის ჩასახვას კი თან სდევდა ეკვი და გულგრილობა ორთოდოქსული რელიგიური დოგმატიკისადმი (275, გვ. 162, 163). ეს კი უთუოდ პროგრესული მოვლენა იყო იმ ეპოქისათვის (280, გვ. 22). მწიფდებოდა აზრი, რომელსაც XIII საუკუნის დამლევისათვის თავგამოდებით იცავდა როჯერ ბეკონი (1214—1294): ქრისტიანობა, მართალია, სხვა სარწმუნოებრივ მოძღვრებებზე მალა დგას, მაგრამ იგი არის არა „რელიგიათა რელიგია“, რომელიც გამოირიცხავს დანარჩენს, არამედ ერთი „სექტათაგანი“ (280, გვ. 147).

იმისათვის, რომ ჩაისახოს შედარებითი რელიგიის იდეა, აუცილებელია კავშირი, თანამშრომლობა სხვადასხვა რელიგიებს შორის. ცოდნა რამდენიმე რელიგიისა (275, გვ. 162). სხვადასხვა რელიგიათა შორის კავშირსა და თანამშრომლობას, გარდა შედარებითი რელიგიის იდეისა, თან ახლდა სხვა ახალი იდეალებიც: ადამიანთა ინტერესი რელიგიური დოგმატიკიდან რეალურ ცხოვრებაზე გადაჰქონდა. შენიშნულია, რომ არაბულ სამყაროში ქრისტიანებს, ებრაელებსა და მუსლიმანებს აერთიანებდათ სიყვარული მეცნიერებისადმი და მშვენიერებისადმი (275, გვ. 14).

განსხვავებით ბიზანტიისა და ქრისტიანული ევროპისაგან, XII საუკუნის დასაწყისში სწორედ ამგვარი ატმოსფერო იყო შექმნილი საქართველოში: 1122 წელს დავით აღმაშენებელმა აიღო თბილისი, გაათავისუფლა იგი მაჰმადიანთა საუკუნოვანი ტყვეობისაგან. თბილისი მაჰმადიანური ქალაქი იყო, მაგრამ დავით მეფემ ცეცხლითა და მახვილით კი არ ამოკვეთა მაჰმადიანობა საქართველოს დედაქალაქში, არამედ, პირიქით, მაჰმადიანებს ერთგვარი უპირატესობაც კი მიანიჭა: მუსლიმანებს სრული რელიგიური თავისუფლება ებოძა; თბილისის მაჰმადიანურ ნაწილში აიკრძალა ღორის დაკვლა; ქართველებს, სომხებსა და ებრაელებს აეკრძალათ ისმილის აბანოში შესვლა (319, Frag. 480, 484—486; იხ. 191, გვ. 204; 172). თბილისის მუსლიმანი მოქალაქის ყოველწლიური სახელმწიფო გადასახადი უფრო ნაკლები იყო, ვიდრე ქართველისა და ებრაელის (346, გვ. 33—34; იხ. 113, გვ. 24). დავით აღმაშენებელი მაჰმადიანურ პოეზიასა და მეცნიერებას დიდად აფასებდა. XIII საუკუნის არაბი ისტორიკოსის ალ-ჯაუზის (Sibt. ibn al-Gāuzī — 1186—1257) მოწმობით, მეფეს სუფიებისა და პოეტებისათვის თავშესაფარი აუგია, მატერიალური დახმარება გაუწევია და სადღესასწაულო მეჯლისები გაუმართავს. მაჰმადიან ხელისუფალთ არ გამოუჩენიათ იმდენი პატივისცემა თავიანთი ქვეშევრდომებისადმი, რამდენიც დავითმა გამოიჩინა მათ მიმართ; პარასკევობით იგი ზოგჯერ, თურმე, მაჰმადიანთა სამლოცველოში, ჯამეში.

შედიოდა, ლოცვას, ყურანის კითხვას და ქადაგებას ისმენდა და მაჰმადიანური რელიგიის მსახურთ ოქროს უწყალობებდა (319, Frag. 486; იხ. 191, გვ. 217—218; 172).

ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკით საქართველოში მოსახლე მაჰმადიანების მიმართ ალტაცებაში მოდიან მუსლიმანი ისტორიკოსები: ალ-ფარიკი (.bn al-Azrag al-Fāriqī—XII ს.) (346, გვ. 33—34; იხ. 113, გვ. 24), ალ-ჯაუზი, ალ-ყაინი (al-'Ainī—1360—1451) და სსეები (150, გვ. 141—144; 113, გვ. 14).

ასევე დიდ პატივს სცემდა მეფე დავითი სომეხთა სარწმუნოებას და მფარველობას უწევდა მათ — მათე ურჰაელი (191, გვ. 217). ალ-ფარიკის ცნობით, ქართული სახელმწიფო პოლიტიკა საქართველოს ებრაელ მოქალაქეებსაც კარგ პირობებს უქმნიდა. მართო ის ფაქტი რად ღირს, რომ თბილისში მოქალაქეთა ყოველწლიური სახელმწიფო გადასახადი ქართველსათვის 5 დინარი იყო, ებრაელსათვის — 4, ხოლო მუსლიმანისათვის — 3 (346, გვ. 33—34; იხ. 113, გვ. 24).

ამგვარი პოლიტიკა, სამი რელიგიის თანხმობა და ერთიანი ცხოვრება, არ იყო გამონაკლისი და სპეციფიკური მხოლოდ დავით აღმაშენებლისათვის. ეს იყო მთელი საუკუნის პოლიტიკა. თამარის დროსაც იგივე ხაზი ტარდებოდა. როდესაც ივანე ათაბაგმა საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში მყოფ სომხურ მონასტრებს შორის ამტყდარი დავის გადასაწყვეტად ქ. დვინში კრება გამართა, მოსამართლეებად სომხური სამღვდელთა წარმომადგენლებთან ერთად ქართველი დიდებულები და სასულიერო პირნი და, რაც მთავარია, მაჰმადიანი მოსამართლეები, ყადები და შეიხი (თბილისის ყადი, ანისის ყადი, დვინის ყადი, სურამანის შეიხი) მოიწვია (191, გვ. 306, 307).

დიოფიზიტური, მონოფიზიტური და მაჰმადიანური აღმსარებლობის ამგვარი დაახლოება და მჭიდრო კონტაქტი საქართველოს სინამდვილეში გამოწვეული იყო იმით, რომ XII საუკუნის ქართული სახელმწიფო მრავალეროვანი და მრავალრელიგიური მონარქია იყო, რომელიც ქართველი ეროვნების ჰეგემონიით აერთიანებდა შირვანის მაჰმადიანურ სამთავროს, ანისის მონოფიზიტურ სომხურ სამეფოს, კავკასიის მთიელებს, მეოთხედ მილიონამდე ყვიჩალ მოსახლეობას. საქართველოს გავლენის სფეროში იყო მოქცეული არანის საათაბაგო და ტრაპეზონის იმპერია (92, გვ. 18).

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თანაარსებობის და შემწყყნარებლობის პოლიტიკა ქართული სახელმწიფო პოლიტიკა იყო მთელი XII საუკუნის მანძილზე. ამას კი, ბუნებრივია, მოჰყოლოდა შედარებითი რელიგიის იდეა. ასე რომ, ქართული საზოგადოებრივი აზრი XII საუკუნის დასასრულისათვის მომზადებული იყო, რომ კრიტიკულად შეხებდა რელიგიური დოგმატიკისათვის. XII საუკუნის საქართველოს

საზოგადოების რელიგიური განცდა იმ ტიპის თავისუფალი, ღია ღვთისმოსაობით ხასიათდება, რომელიც XII—XIII საუკუნეების ევროპაშიც ჩანს (327, გვ. 10).

4) XII საუკუნეში საქართველოს პოლიტიკურ და ეკონომიურ დაწინაურებას თან სდევდა ნაციონალური იდეოლოგიის გაძლიერება. სწორედ XII საუკუნის საქართველოში მიაღწია თავისი განვითარების ზენიტს ქართული ლიტერატურის ეროვნულმა ტენდენციამ, რომელსაც საფუძველი VIII საუკუნეში იოანე საბანისძის „აბო თბილელის წამებაში“ ჩაეყარა და რომელმაც შემდგომი განვითარება და გავრცელება იოანე-ზოსიმეს ჰიმნში „ქებაჲ... ქართულისა ენისაჲ“ პოვა. სწორედ ამ იდეის პირდაპირი განვითარებაა XII საუკუნის დასასრულის ქართულ საზოგადოებრივ და ლიტერატურულ აზროვნებაში ფორმირებული ე. წ. მესიანისტური კონცეფცია, რომელიც გამოვლენილია ქართველ მეხოტბეთა (ჩახრუხაძის „თამარიანი“ და შავთელის „აბდულმესიანი“) და თამარის ისტორიკოსთა თხზულებებში. ამ კონცეფციის მიხედვით, თამარი მესიაა, მხსნელია მთელი კაცობრიობისა; თამარი შემოქმედია ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური ძლიერებისა, ამდენად იგი მესიაა ქართველი ხალხისა; ქართველი ხალხი, თავის მხრივ, ქრისტიანული სამყაროს ერთგული მცველი და მხსნელია, ეს ხალხი მუსლიმანიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი ერთადერთი რეალური ძალაა მთელს აღმოსავლეთში; ქრისტიანობა კი კაცობრიობის მესიაა, მისი მოწოდებაა იხსნას ცოდვილი კაცობრიობა მარადიული ტანჯვისაგან. სწორედ ამიტომაც, რომ ჩახრუხაძის მიერ თამარა გამოცხადებულია ცოდვილი კაცობრიობის ახალ მხსნელ მესიად, ადამის ხსნად მოწოდებულად („თამარიანი“, 51,4). იგი მიჩნეულია ხორცშესმულ ღმერთად, ერთარსება სამპიროვანი ქრისტიანული ღვთაების სწორად: თამარი თანასწორია ძე ღმერთისა და მამა ღმერთისა („თამარიანი“, 20,2). მეხოტბენი ცდილობენ არგუმენტაცია მოუძებნონ ამ თვალსაზრისს. თანახმად ევანგელური მოძღვრებისა, ახალი მესიაც გამოცხადებულია ებრაელთა ბიბლიური მეფეების შთამომავლად. ამას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ X—XII საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ ქართველი ბაგრატიონები ებრაელთა ბიბლიური მეფეების მემკვიდრეებად იყვნენ მიჩნეული. ამიტომაც, რომ მეხოტბეები ირწმუნებოდნენ: თამარი ასულია ბიბლიური აბრამისა („თამარიანი“, 20,4). ჯერ კიდევ, მოსე წინასწარმეტყველს ფიცარზე ეწერა თამარის მომავალი დიდება („თამარიანი“, 88,3). იგი სოლომონ ბრძენმა თავის ასულად მიიჩნია („თამარიანი“, 89,1—2). დავით წინასწარმეტყველს ეუწყა, რომ მისი შთამომავლობისაგან ღვთაებრივი მსაჯული დაიბადებოდა („აბდულმესია“, 5,2); რომ მისი თესლისაგან სიკვდილის დამთრგუნველი ძალა აღმოცენდებოდა („თამარიანი“,

12, 2—4). და აი, შესრულდა დავითის წინასწარმეტყველება („აბდულ-მესია“, 5,3): თვით ღმერთმა თავისი სიტყვით აკურთხა თამარი („თამარიანი“, 78,1). ჩახრუხაძე მესიანისტური კონცეფციის სამტიციებ-ლად მეორე ევანგელურ არგუმენტსაც იყენებს: თავის ნათქვამს ღვთა-ებრივ გამოცხადებად აღიარებს და თავის თავს მხოლოდ ამ ღვთაებ-რივი ნათქვამის გამაცხადებლად თვლის („თამარიანი“, 4, 1—2):

ესთქუ შაშათ მკრთალმან: საღმთომან ძალმან მოხერა სიონს
ბრძნად მეცნერსა.

მუნ თქმელა მან ცნა, საუწყა-მამენა—მ.სა გასწაყვად და მას
მერსა (477, გვ. 188).

თამარი სამების თანასწორ მეოთხე ჰიპოსტასადაა გა-
მოცხადებული თამარის ისტორიკოსთა მიერაც. „ისტორიანი და აზ-
მანი შარავანდედთანი“ ავტორი თამარს უწოდებს სამგზის სა-
ნატრელსა და სამებისაგან ოთხად თანააღზე-
ვებულს (471, გვ. 3). სხვა ადგილასაც: „...აქა კულა სამებისა თანა
ოხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“ (471, გვ.
25). თამარი თავის მეუღლესთან ერთად ღმერთის მიერ ღმერთქმნილი
არის: „ღმრთისაგან ღმერთ-ქმნილნი დავით და თამარ“ (471, გვ. 63).
თამარის დედა, დედოფალი ბურღუხან, ღვთისშობლის თანასწორია:
„დედა თამარისი, სწორი ძისა ღმრთისა დედისა“ (471, გვ. 22). თამა-
რის ძე ღმერთის ძის თანასწორია: „...შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა...“
(471, გვ. 56).

ამგვარად, XII საუკუნის საქართველოში აღმოცენდა ახალი ერო-
ვნული იდეოლოგია, რომელიც საქართველოს ქრისტიანული სამყა-
როს ცენტრში აყენებდა. მამასადაამე, ქართული საზოგადოებრივი აზ-
როვნება გრძნობდა საკუთარ დამოუკიდებლობასა და პრიორიტეტს.
ეს კი აუცილებელი იყო იმისათვის, რომ ქრისტიანული აზროვნება
ქართულ სინამდვილეში დამოუკიდებელი გზით განვითარებულიყო.

5) XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული აზროვნება იცნობდა
და ეყრდნობოდა აღმოსავლური ქრისტიანობის თეოლოგიას სრული
სახით. ამ დარგის ლიტერატურიდან ქართულ ენაზე გადმოტანილი
იყო თითქმის ყველაფერი მოწინავე და საუკეთესო, რაც კი ბიზანტი-
ურ მწერლობაში არსებობდა. ქართული თეოლოგიური აზროვნების
შალალი დონე წინაპირობა იყო იმისათვის, რომ ქართულ ენაზე ქრის-
ტიანული აზროვნება დამოუკიდებლად განვითარებულიყო. ამ მხრივ
ყურადღებას შევამჩნევთ მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე:

შუა საუკუნეებში აღმოსავლური ქრისტიანული თეოლოგიის ყვე-
ლაზე დიდ სახელმძღვანელოდ იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“
ითვლებოდა. ამ წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო ბერძნულ
სქოლასტიკაზე, არამედ ლათინურზედაც. იგი 1145 წელს პაპი ევგენი

III-ის განკარგულებით ლათინურად ითარგმნა (56, გვ. 140). ქართულ ენაზე ქრისტიანული დოგმატიკის ეს ენციკლოპედია მთელი საუკუნით ადრე იყო თარგმნილი და თანაც ქართულად იგი ამ დროისათვის ცნობილი იყო სამი სხვადასხვა რედაქციით: X საუკუნის დასასრულს იგი შემოკლებულად თარგმნა ექვთიმე ათონელმა, XI საუკუნის 70-იან წლებში ამ წიგნის ძირითადი თეოლოგიური ნაწილი უკვე სრული სახით თარგმნა ეფრემ მცირემ, XI—XII საუკუნეების მიჯნაზე იგი უფრო სრულყოფილი ფორმით ქართულად თარგმნა არსენ იყალთოელმა.

იოანე დამასკელის დოგმატიკის ერთ-ერთ ძირითად ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდა IV საუკუნის ქრისტიანი „წმინდა მამის“ ნემესიოს ემესელის წიგნი „ბუნებისათვის კაცისა“. ეს წიგნი დიდად პოპულარული იყო ადრინდელ შუა საუკუნეებში როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში. მისი პირველი ლათინური თარგმანი გამოჩნდა 1159 წელს. ქართულად კი იგი თითქმის 50 წლით ადრე იყო თარგმნილი იოანე პეტრიწის მიერ (56, გვ. 165).

როგორც ადრინდელი შუა საუკუნეების, ასევე გვიანდელი შუა საუკუნეების ქრისტიანული სქოლასტიკა უდიდეს ანგარიშს უწევდა V საუკუნის წარმართი ნეოპლატონიკოსის პროკლე დიადოხოსის ფილოსოფიურ შრომას: „თეოლოგიური ელემენტები“. ეს შრომა შემოკლებული რედაქციით დაახლოებით IX საუკუნეში ითარგმნა არაბულად და იქიდან XII საუკუნეში „მიზეზთა წიგნის“ სახელწოდებით — ლათინურად. გვიანდელი შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპულ სქოლასტიკაში ამ წიგნს არისტოტელეს გვერდით საპატიო ადგილი ეჭირა. მას ეყრდნობოდნენ ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი. აქვინელმა ამ თხზულებაზე აღფრთოვანებული კომენტარები დაწერა და იგი თავის თეოლოგიურ სისტემას არისტოტელესთან ერთად საფუძველად დაუდო. თომა აქვინელმა 1268 წელს პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტები“ ათარგმნინა ბერძნულიდან ლათინურად და დაადგინა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტების“ დამახინჯებული რედაქცია იყო. მაგრამ აქამდე მთელი საუკუნე-ნახევრით ადრე პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტები“ სრული და ზუსტი სახით იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილი და კომენტარებული იყო დაახლოებით იმავე მიზნით, რა მიზნითაც განმარტა იგი თომა აქვინელმა (56, გვ. 167—168).

გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა ეგრეთ წოდებულმა არეოპაგიტულმა კორპუსმა ანუ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილმა ზუთმა თეოლოგიურმა შრომამ. იგი ლათინურ ენაზე ადრე იყო თარგმნილი (IX საუკუნე). დასავლეთ ევროპულ ფილოსოფიაში არეოპაგიტული ფილოსოფიის გავლენას განიცდიდნენ სკოტ ერიგენა, გროსტესტი, ბონავენტურა,

მაისტერ ეკპარტი, სიგერ ბრაბანტელი, თომა აქვინელი, დანტე ალიგიერი, ნიკოლოზ კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვები. არეოპაგიტის უაღრესად პოპულარულია XI—XII საუკუნეების საქართველოშიც. არეოპაგიტულ კორპუსს XI საუკუნის 60—70-იან წლებში სრული სახით თარგმნის და ისტორიულ-ფილოლოგიური ხასიათის წინასიტყვაობას ურთავს ეფრემ მცირე (183, გვ. 32). არეოპაგიტული წიგნების დიდი პოპულარობა XII საუკუნის საქართველოში დასტურდება ჩაბრუნების „თამარიანით“ (1,2; 25,2).

ამრიგად, რუსთველის წინადროინდელი ქართველი საზოგადოება მომწიფებული იყო იმისათვის, რომ ახალი, პროგრესული სიტყვა ეთქვა შუა საუკუნეების აზროვნებაში. XII საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარებაზე ჯერ კიდევ რუსთველის ეპოქამდე გავლენას ახდენდა თითქმის ყველა ის გარემოება, რამაც უფრო მოგვიანებით ევროპა ახალ აზროვნებამდე მიიყვანა და გარდატეხა მოახდინა ადამიანის სულიერ სამყაროში. ქართული აზროვნება დაიძრა ახალი გზით. ქართული აზრი და ლიტერატურა ჯერ კიდევ რუსთველამდე დადგა ევროპული აზროვნების მოწინავე პოზიციაზე. XII საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივ აზრსა და მწერლობაში დაისვა ისეთი საკითხები, რომლებიც ცოტა გვიან ანალოგიური კატეგორიულობით ევროპულ აზროვნებაშიც დადგა (363). ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ ორიოდ მომენტზე:

1. XI—XII საუკუნეების მიჯნაზე ქართულ მწერლობაში აღმოცენდა სასულიერო ქრისტიანულ ლიტერატურასთან შეფარდებით თვისობრივად ახალი მწერლობა — საერო ლიტერატურა (33, გვ. 18). საერო მწერლობა XII საუკუნის საქართველოში შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების ახალი გზით განვითარების დამადასტურებელი უცილობელი ფაქტია. ქართული საერო მწერლობა, წინააღმდეგ სასულიერო მწერლობისა, ცნობდა ამქვეყნიური ცხოვრების, მატერიალური სამყაროს თვითღირებულებას, აშუქებდა ადამიანურ სინამდვილეს და სახავდა ამქვეყნიურ იდეალებს; ქართული საერო მწერლობა ჰუმანიზმის გზით ვითარდებოდა (33, გვ. 6). საერო მწერლობაში სამყარომ, რომელშიც ცხოვრობდა და მოქმედებდა ადამიანი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეიძინა. ადამიანები განიმსჭვალნენ მიწიერი და რეალური ინტერესებით. რეალური ცხოვრება, ადამიანი და მიწიერი სინამდვილე, ბუნებრივი მიდრეკილებანი, ინტელექტუალური და პრაქტიკული მოღვაწეობა გახდა ქართული საერო კულტურის თემა XI—XII საუკუნეებში (287, გვ. 223).

საერო მწერლობის ჩასახვა რომ თავისებური მათწყებელია ქრისტიანული აზროვნების ახალი გზით განვითარებისა, იქიდანაც ჩანს, რომ რენესანსული აზროვნების ჩასახვას სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებ-

შიც თან სდევდა ან წინ უსწრებდა საერო ლიტერატურის ფორმირება. კერძოდ, ე. წ. ბიზანტიური ალორძინების ხანას XII საუკუნეში მოჰყვა საერო მწერლობის ჩასახვა, რაც გამოიხატა ანტიკური ბერძნული ლიტერატურის გავლენით შექმნილ ბიზანტიურ რომანებში (198, გვ. 3—4; 24, გვ. 129—131; 25)¹. ასევე, შუა საუკუნეების აზროვნების პროგრესს XII—XIII საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში მოჰყვა საერო მწერლობის ფორმირება საგმირო-სარაინდო პოეზიისა და სარაინდო რომანების სახით (28, გვ. 279—300; 327, გვ. 262).

2. ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოება შუა საუკუნეების დოგმატური აზროვნების დაძლევისათვის „ახალი არისტოტელეს აღმოჩენა“ იყო. არისტოტელე ევროპული აზროვნებისათვის ინტელექტუალური სიახლე გახდა XII საუკუნეში (327, გვ. 451). XII საუკუნის ევროპაში არა მარტო არისტოტელეს ცოდნა იკავებს მისთვის კუთვნილ ადგილს, არამედ ამ საუკუნის შუა წლებიდან უკვე ნაგრძობია არისტოტელეს ფიზიკური აზროვნების არსი და XIII საუკუნის მოახლოებასთან ერთად თანდათან უფრო და უფრო აშკარა ხდება, რომ არისტოტელესა და წმინდა ავგუსტინეს ავტორიტეტი უპირისპირდება ერთმანეთს (326, გვ. 338). ამიტომ იყო, რომ XIII საუკუნის დასაწყისში ეკლესია მკვეთრად გაეფიჭნა არისტოტელეს და შპრინგკირხბახელი აბატი აბსალონის პირით საქვეყნოდ განაცხადა: იქ არ მეფობს ქრისტეს სული, სადაც არისტოტელეს სული ბატონობს (235, გვ. 230). 1209 წლის პარიზის საეკლესიო კრებამ აკრძალა არაბული ენიდან თარგმნილი არისტოტელეს კითხვა (275, გვ. 132). მაგრამ რეპრესიამ ვერ შეაჩერა აზროვნების განვითარების პროცესი. XIII საუკუნის მეორე ნახევარში ევროპულ აზროვნებაში გაბატონდა სწორედ იმგვარად გაგებული არისტოტელე, რომელსაც დაუპირისპირდა ეკლესია (326, გვ. 589). არისტოტელე XIII საუკუნის განათლებული ევროპის თვალში უპირველესი ავტორიტეტი იყო (277, გვ. 79; 223ა, გვ. 89).

ქართულ აზროვნებაშიც XII საუკუნის დასაწყისიდან არისტოტელეს ავტორიტეტი იზრდება. იოანე პეტრიწი დედნიდან (ბერძნულიდან) თარგმნის ქართულ ენაზე არისტოტელეს თხზულებებს „ტოპიკას“ (τὰ τοπικά) და „განმარტებისათვის“ (περὶ ἔρμηνείας) (254, გვ.

¹ დაზუსტებას მოითხოვს ქართულ მეცნიერებაში გავრცელებული აზრი: „არც ბიზანტიაში, და არც ახლო აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში, ჩვენ არ გვაქვს საშუალო საუკუნეებში საერო მხატვრული მწერლობა იმ რანგისა და მასშტაბისა, რასაც ქართულს ლიტერატურაში ვხედავთ“ (75, გვ. 1—2); „ყურადღების ღირსია, რომ საქრისტიანო აღმოსავლეთში საშუალო საუკუნეებში ქართველებს გარდა არც ერთს ხალხს საერო პოეზია არ ჰქონია: არც ასურებს, არც სომხებს, არც ბიზანტიელებს მაშინ მხატვრული სიტყვიერება არ მოეპოვებოდათ“ (191, გვ. 307). მოყვანილი ამონაწერებიდან ის დასკვნა არ უნდა იქნეს გამოტანილი, რომ ბიზანტიაში XII საუკუნეში საერო მწერლობა არ შექმნილა.

56; 138, გვ. XXIV; 80, გვ. 292) და, მართალია, ზოგ საკითხში მას ემიჯნება, მაგრამ ცდილობს, რომ ღვთისმეტყველებაში „არისტოტელურად“ (შდრ. 160; 270, გვ. 76; 278ა). არისტოტელს მიღებისათვის ქართულ აზროვნებაში უფრო ადრე მომზადდა ნიადაგი, ვიდრე ევროპაში: არისტოტელე ქართული საზოგადოებრივი აზრისათვის უპირველესი ავტორიტეტი იყო უკვე თამარის სამეფო კარზე, XII საუკუნის დასასრულს. ამიტომაც, რომ თამარის მეზობლენი არისტოტელს პირველობას უთმობენ როგორც საეკლესიო, ასევე საერო ავტორიტეტთა შორის და უპირისპირებენ მას ამ უკანასკნელთ (შდრ. 80, გვ. 298). როგორც აღვნიშნეთ, შავთელი თავისი ქების ობიექტს — თამარს არისტოტელს ადარებს, უფრო მეტიც, ერთგვარად აიგივებს კიდევ არისტოტელსთან. მეზობლე მას პერიპატოული სკოლის მეუფეს უწოდებს (105, გვ. 66): „ზინონ, ზენანი, მოგვთა ზენანი მეუფედ გჭმობენ პერიპატოსა“ (53, 4—481, გვ. 134). ჩახრუხაძე არისტოტელს გამოჰყოფს როგორც წარმართულ-საერო, ასევე ქრისტიანულ მოაზროვნეთაგან და ყველაზე მაღლა აყენებს. „თამარიანის“ ავტორის აზრით, გარდა დიონისე არეოპაგელისა, მხოლოდ არისტოტელეა, რომლის ენასა და გონებას შეუძლია თამარის შექება (477, გვ. 188, 190):

მო, ფილოსოფნო, სიტყვითა არსნო, თამარს ვაქებდეთ გულის ხშიერსა დიონისისგან, ვით ენოსისა სრულნი ქებათა ამ ძმლეთ ძღაერსა! სოკარ სიპრძნთა, სარამარ გრძნითა ვიკენეთ, ვერა ვიქით საწაღერსა. უშიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ, თვით ვერა შიღდენ შეპატვიერსა (1). არისტოტელე, ბრძენთა ტომელი, თუ არ, რა შიძლებს ენა ძღაერსა? ათინას თქველა, სიღრმით დანთქმულა: ვერა ვინ სრულ ჰყოფს მას მეცნიერსა, გულა:ხმის ყოფა, გონება, ყოფა მისთანათვის მიძენ:ერსა. ვინ გულა ესე სიპრძნთა სთუხე, ანუ ვის ძალუძს შენგან მ:ერსა (2). შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წინთა შეს:მანი (25,2).

შავთელისა და ჩახრუხაძის ციტირებული შეხედულებანი, ვფიქრობთ, უცილობლად ადასტურებს, რომ თამარის სამეფო კარზე არისტოტელეს, როგორც მოაზროვნის, ავტორიტეტი ძალზე დიდი რყო (ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ შავთელი და ჩახრუხაძე თამარის კარის მეზობლენი არიან; ამდენად ისინი, ვფიქრობთ, გადმოსცემენ არა მხოლოდ საკუთარ აზრს, არამედ სამეფო კარზე საზოგადოდ გავრცელებულ აზრს)¹.

¹ ივ. ლოლაშვილის აზრით, ჩახრუხაძის „მამა“ („მამა მეხელი, მამა მექელი“) ნიშნავს არისტოტელს მიმდევარს, პერიპატოელს (104, გვ. 60—69); ხოლო შავთელის „მეღელი მეძი:ელა“ („თქ:ამა ე:ელთა მეძი:ელთა“; „მ:ედ:ელ ხარ, მსგავსად ებელისათა“) არის უშუალოდ არისტოტელე (105, გვ. 67—70). შ. ნუცუბიძეს შენიშნული აქვს არისტოტელს უპირატესი ადგილი XII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში (133, გვ. 162—167).

ამრიგად, XI—XII საუკუნეების ქართული სიტყვა ბიზანტიური აზროვნების წინააზზე იდგა. საესებით სწორად შენიშნავდა აკადემიკოსი ნიკო მარი: „X—XI საუკუნეებში ქართველებს იგივე საკითხები აინტერესებდათ, რაც საქრისტიანო მსოფლიოს მოწინავე ადამიანებს როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში, იმ განსხვავებით სხვაბისაგან, მაგალითად, ევროპელებისაგან, რომ ქართველები სხვებზე ადრე გამოეხმაურებოდნენ ხოლმე ფილოსოფიური აზროვნების უახლეს მიმდინარეობებს, აღქურვილი იყვნენ თავისი დროისათვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკის უნარით და უშუალოდ ბერძნული დედნების საფუძველზე მუშაობდნენ“ (254, გვ. 113; 191, გვ. 301; 162).

XII საუკუნის რუსთველამდელ ქართულ კულტურასა და ლიტერატურაში შეინიშნება იგივე პროცესი, რაც ახალ, პროგრესულ აზროვნებას მოჰყვა XII—XIII საუკუნეების ევროპაში. ეს მსგავსება ეპოქის საერთო სულისკვეთებით, აზროვნების განვითარების საერთო კანონზომიერებით უნდა იყოს განპირობებული. ქართული კულტურა და აზროვნება XI—XII საუკუნეებში ამაღლდა ეპოქის აზროვნების მწვერვალამდე, შეითვისა საუკეთესო, რაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურაში იყო (შდრ. 363); მაგრამ ეს გარემოება არაფრით არ უკარგავდა ქართულ კულტურას თავისთავადობას. ქართველი ხალხის საუკუნეებით უფრო ადრე ჩამოყალიბებული ეროვნული მეობა, ქართული ორიგინალური, ეროვნული ლიტერატურის თავისთავადობა, კულტურული მეტოქეობა მეზობელ ერებთან და საუკუნეთა მანძილზე გაგრძელებული ეროვნული ხანა ჩვენი ლიტერატურისა, ქართულ კულტურასა და აზროვნებას აძლევდა მტკიცე საყრდენს, რომ შუბლგახსნილი ექცირა აღმოსავლეთისკენაც და დასავლეთისკენაც და მაინც წმინდა ეროვნულ, ქართულ მოვლენად დარჩენილიყო (37, გვ. 17). „ამ სხვადასხვა ეპოქიდან და სხვადასხვა მხრიდან მომდინარე კულტურულ მიმდინარეობასთან კონტაქტსა და ჰიდილში შეიქმნა საკუთარი, სრულებით თავისებური, განუმეორებელი ქართული კულტურა და ჩამოყალიბდა ორიგინალური მსოფლმხედველობა, რომელსაც ახასიათებდა აზრის თავისუფლება, ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ შესაძლებლობათა მტკიცე რწმენა და ჰემმარიტი ჰუმანიზმი“ (173, გვ. 194).

ქართული კულტურა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში ახალი სიტყვის სათქმელად ემზადებოდა, ამ აზროვნების სათავეში ჩადგომას ისწრაფოდა და რუსთველის გენიამ ხორცი შეასხა თაობების ზრუნვას, შრომას, ბრძოლასა და ოცნებას. რუსთველი კანონზომიერი შედეგი იყო ქართული საზოგადოებრივი აზრის ბუნებრივი ზრდისა და განვითარების (42, გვ. 32; 183, გვ. 107). „იგი ქართული ლიტერატურის, კულტურისა და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარე-

ბის იმ ხანგრძლივი პროცესის დაგვირგვინებას წარმოადგენს, რომლის საწყისებს შორეულ წარსულში მივყავართ“ (100, გვ. 94).

სიახლე XII—XIII საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში და რუსთველი

XII—XIII საუკუნეები ევროპული აზროვნების განვითარების ისტორიაში ძალზე მნიშვნელოვანი ეტაპია. ამ ეპოქამ შეარყია რელიგიური აზროვნების დედაბოძი — რწმენა (275, გვ. 164). რელიგიური, ქრისტიანული აზროვნება თავის საფუძველში უპირისპირდება ფილოსოფიურ, ლოგიკურ, რაციონალურ აზროვნებას¹. ქრისტიანული თეოლოგიის აზრით, ქრისტიანობა, ერთი მხრივ, „ფილოსოფიაა, რამდენადაც მასში არის რაციონალური შინაარსი“ და რამდენადაც იგი პასუხობს იმ კითხვებს, რომელზედაც ფიქრობდა ქრისტიანობამდელი „ყველა ჰემმარიტი ფილოსოფოსი“; მაგრამ, მეორე მხრივ, ქრისტიანობა არ არის ფილოსოფია და პირიქით, ეწინააღმდეგება მას, რამდენადაც ქრისტიანული აზროვნების მეთოდი პრინციპულად უპირისპირდება ფილოსოფიურ აზროვნებას: ქრისტიანობა ეფუძნება არა ლოგიკურ, ადამიანური გონების აზროვნებას, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადების სიბრძნეს და ზეადამიანური, ზებუნებრივი წარმოშობისაა (222, გვ. 278). ქრისტიანული რწმენა იმდენად ვერ იგუებს ადამიანურ ფილოსოფიას ანუ მეცნიერებას, რომ მან ვერ შეითვისა მეცნიერება თვით ქრისტიანულ რწმენაზე — ორიგენეს (185—254) ქრისტიანული სისტემა. ორიგენეს მოძღვრებაში ხედავდნენ მეცნიერებას; ქრისტიანულ რწმენას სპირიტუბოდა იგი საკუთარი თავის დასაცავად. IV საუკუნის ვერც ერთი განათლებული ქრისტიანი მას ვერ შეეღოდა; ამიტომ იყო, რომ კაპადოკიელი საეკლესიო მამები იცავდნენ ორიგენეს მეცნიერებას და იმ რწმენით ცხოვრობდნენ, რომ შეიძლებოდა მისი შეგუება ეკლესიის მოძღვრებასთან. მაგრამ ორიგენეს „მეცნიერება რწმენაზე... მიდიოდა უფრო შორს, ვიდრე თვითონ რწმენა“; ქრისტიანული რელიგია მას ბოლომდე ვერ შეითვისებდა და ორიგენე და მისი მოძღვრება IV საუკუნის დასასრულისათვის უკვე გასამართლებულ და ერეტიკულად გამოცხადებულ იქნა (222, გვ. 363—364).

ქრისტიანობამ თავისი განვითარების დასაწყის სტადიაზევე უარყო მეცნიერების ღირებულება. განსაკუთრებით მკვეთრად გამოხატა

¹ ეკლესიის დამოკიდებულებას ფილოსოფიისადმი ტონს აძლევდა პავლე მოციქულის სიტყვები: „ანუ არა განაცოფაა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაჲ“ (1 კორ 1, 20). „წმინდა მამები“, კერძოდ კლიმენტი ალექსანდრიელი, შეეცადნენ, მოციქულ პავლეს მითითება მიეჩნიათ გაფრთხილებად არა საერთოდ ფილოსოფიის წინააღმდეგ, არამედ მხოლოდ ეპიკურული ფილოსოფიის წინააღმდეგ (2, გვ. 18, 63; იხ. 178, გვ. 53).

ეს ხაზი ტერტულიანემ (160—240) და ასევე მკვეთრად განავითარა იგი შუა საუკუნეებში პეტრე დამიანემ (1007—1072). მეცნიერების სრული უარყოფა ემყარებოდა იმას, რომ „გონება ეწინააღმდეგება რწმენას, რომ რაციონალური აზროვნება საშიშია რწმენისათვის“. პეტრე დამიანეს აზრით, ფილოსოფიური აზრი არის „ერესისა და ცოდვის საფუძველი“; რწმენისათვის ერთადერთი ჭეშმარიტება „წმინდა წერილია“ (218, გვ. 38).

შუა საუკუნეები მანც არ იყო შესვენება აზროვნების პროგრესის გზაზე (267, გვ. 15—16; შდრ. 331, გვ. 10). თუ გავითვალისწინებთ იმ საღ და გაპქრიაზ აზრს, რომელიც ადრეული შუა საუკუნეების მანძილზე არცთუ იშვიათად გვხვდებოდა და რომელიც ზოგჯერ გამოცხადების რომელიმე დებულებასაც კი უპირისპირდებოდა, უნდა ვალი-ართო, რომ „აბსოლუტური რწმენის“ პერიოდი არცთუ ძალიან დიდია (275, გვ. 162). დაბოლოს, შუა საუკუნეებმა შექმნა თავისი რელიგიური მეცნიერება. ეს იყო სქოლასტიკა, რომელმაც გონება, რაციონალიზმი შეიტანა დოგმატიკაში; მაგრამ იგი არ გამოსულა დოგმატიკის ფარგლებიდან. სქოლასტიკის ძირითადი დებულება ის არის, რომ ყველაფერი გამოდის ღვთისმეტყველებიდან და უბრუნდება იმევე ღვთისმეტყველებას (222, გვ. 405). ასე რომ, შუა საუკუნეების ქრისტიანულმა ეკლესიამ ფილოსოფიას მიუჩინა „ღვთისმეტყველების მხეველის“ პატივი, რაც გულისხმობდა რელიგიური დოგმატების განმარტებას (277, გვ. 82, 83). სქოლასტიკამ თანდათანობით მოიტანა განსჯა, ლოგიკა, დისპუტები, გამოცხადების დოგმების განმარტება, მაგრამ ყოველივე ეს ჭერ კიდევ არ იყო ურწმუნობა (275, გვ. 162, 164). გარდატეხა შუა საუკუნეების აზროვნებაში მოხდა მაშინ, როცა გონება იმდენად დაუპირისპირდა რწმენას, რომ ექვი შეიტანა ამ უკანასკნელში. ამ ტიპის ტენდენცია თავს იჩენს XI საუკუნის მეორე ნახევრის მანგანის აკადემიის მოაზროვნეებში. სისტემურ სახეს კი ამგვარი აზროვნება იღებს XI—XII საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიაში; ხოლო შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით ახალ სიტყვას ამბობს XIII საუკუნის ევროპაში.

არაბულ ფილოსოფიაში, როგორც ავიცენასთან (980—1037), ისე ავეროესთან (1126—1198), ჩამოყალიბდა მოძღვრება ორგვარ ჭეშმარიტებაზე — ფილოსოფიურ და რელიგიურ ჭეშმარიტებაზე. არაბები აღიარებენ, რომ ეს ორგვარი ჭეშმარიტება ერთმანეთს არ ეთანხმება და რომ ფილოსოფოსები ქადაგებენ ჭეშმარიტებას მხოლოდ გონებისა და ფილოსოფიისათვის და პრეტენზია არა აქვთ, რომ მათი აზრები სწორი იქნება რელიგიისა და რწმენის თვალსაზრისით. არაბი ფილოსოფოსების მიერ ორგვარი ჭეშმარიტების იღეა პრინციპულად იქნა განვითარებული და იგი იცავდა ფილოსოფიას „ყურანის“ მორჩილები-

საგან (295, გვ. 8). ავეროესი ასაბუთებდა იმასაც, რომ „უმჯაღესი სახე შემეცნებისა არის“ სწორედ ფილოსოფია, „რომელიც ლოგიკური საშუალებებით ხელმძღვანელობს“, ხოლო „დაბალი საფეხურია თეოლოგია, რომელიც განმარტავს... რწმენისა და გამოცხადების კეშმარიტებას“ (218, გვ. 18).

ეს აზროვნება ავეროიზმმა შემოიტანა დასავლეთ ევროპაში, სადაც მან უთუოდ პროგრესული როლი შეასრულა, რამდენადაც ფილოსოფიას და მეცნიერებას თავისთავადობას უნარჩუნებდა და ათავისუფლებდა ეკლესიის მეურვეობისაგან (280, გვ. 72; 218, გვ. 36). ორმაგი კეშმარიტების ამ თეზისს XIII საუკუნის ევროპაში თავგამოდებით იცავს ბოეციუს დაკიელი (331, გვ. 276). ეს ხაზი ევროპულ ავეროიზმში თვით XVI საუკუნემდე შემორჩა, რამდენადაც საშუალებას იძლეოდა აეხსნა და დაეშვა შეუსაბამობა რწმენასა და აზროვნებას შორის. ამიტომ იყო, რომ პაღუანური სკოლის წარმომადგენლის XV—XVI საუკუნეების მიჯნის ავეროისტის პეტრე პომპონაციუსის (1462—1525) ფილოსოფიური სისტემის საფუძველი სწორედ ეს აზროვნება იყო: პომპონაციუს-ფილოსოფოსს არ სწამდა უკვდავება, მაგრამ პომპონაციუს-ქრისტიანს სწამდა იგი (276, გვ. 24; შდრ 160, გვ. 212).

არაბული ფილოსოფია, დაუპირისპირდა რა რელიგიურ დოგმატიკას და რწმენას, დაეფუძნა ანტიკურ აზროვნებას, კერძოდ არისტოტელეს ფილოსოფიას და მასზე დაყრდნობით შემოიტანა ეს სიახლე ევროპული აზროვნების განვითარების ისტორიაში (331, გვ. 9). ამიტომაც ამ ეპოქის არაბულ ფილოსოფიას არაბულ არისტოტელიზმს უწოდებენ.

ანალოგიური პროცესი მიმდინარეობდა მანჯანის აკადემიაში. მიქაელ ფსელოსი აღიარებდა იმგვარ ფილოსოფიას, რომელიც კვლევადიებას, ლოგიკას და დასაბუთებას ემყარებოდა და უარყოფდა „ინტუიციასა და მისტიკას, როგორც ფილოსოფიურ მეთოდს“. ამგვარ მეთოდს იგი მხოლოდ ღვთისმეტყველებაში უტოვებდა ადგილს. ფსელოსი არ უარყოფს, რომ მას სურდა ღმერთთან მიახლოება ლოგიკის გზით და „საიდუმლო გამონათქვამებით“, თუმცა, მისი აზრით, ლოგიკური აზროვნება არ გამორიცხავს და არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის მოძღვრებას (219, გვ. 252—253; იხ. 158, გვ. 256; 159, გვ. 2—3; 287, გვ. 335; შდრ. 280, გვ. 88; იხ., აგრეთვე, 96, გვ. 37—38). მიქაელ ფსელოსიც თავის აზროვნებაში ეფუძნება ანტიკურ მწერლობას, კერძოდ პლატონსა და არისტოტელეს (96, გვ. 43). თანამედროვენი და ახლობლები ფსელოსს შემთხვევით არ უსაყვედურებდნენ, რომ იგი

¹ შენიშვნა „იხ.“ (იხილე) ანალოგიურ შემთხვევებში მიუთითებს იმ ნაშრომზე, რომლისგანაცაა დასახელებული უშუალოდ მის წინ დამოწმებული სამეცნიერო ლიტერატურა.

თავისი ფილოსოფიით „წარმართობას“ უხსნიდა გზას (308, გვ. 542). მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ შეხედულებებში პლატონიზმი არისტოტელეს ერწყმოდა (308, გვ. 541). ფსელოსის ლოგიკამ, რომელშიც იყო ცდა არისტოტელეს ლოგიკის სისტემატიზაციისა, დიდი გავლენა იქონია დასავლეთ ევროპის აზროვნების განვითარებაზე. ასევე მნიშვნელოვანი იყო ევროპული აზროვნებისათვის ფსელოსის კომენტარები არისტოტელეს „კატეგორიებზე“ (280, გვ. 88).

ასეთივე გზით ვითარდებოდა იოანე იტალოსის აზროვნებაც. იოანე იტალოსი სვამს ფილოსოფიის წინაშე იმ საკითხებს, რომლებიც ქრისტიანობამ წამოაყენა. მაგრამ იგი ამ საკითხებს განიხილავს წმინდა ფილოსოფიური მეთოდოლოგიით, მტკიცების გზით (219, გვ. 254; იხ. 158, გვ. 261; 159, გვ. 120; 287, გვ. 338; 96, გვ. 42). ამიტომ არის, რომ ანა კომნენე (დაიბ. 1083 წ.) იოანე იტალოსის შესახებ პირდაპირ წერდა: „ის ღრმად შეიჭრა დიალექტიკაში და ყოველდღიურ არევე-დარევეს იწვევდა შეგროვებულ ხალხში იმით, რომ სოფისტიკურ აზრ-აზრებს თხზავდა და ყველაფერს, რაც კი რამეს ასეთს წამოაყენებდა, მაშინვე მიუყენებდა ამნაირსავე დასაბუთებას“ (419, გვ. 96). იოანე იტალოსი მიქაელ ფსელოსზე უფრო შორს მიდიოდა. იგი ექვსის ქვეშ აყენებდა ზოგიერთ რელიგიურ დოგმას (280, გვ. 88—89). იოანე იტალოსიც ანტიკურ ფილოსოფიას და ყველაზე მეტად არისტოტელეს ემყარებოდა (158, გვ. 261). იგი ინტენსიურად ეტანებოდა ამ „წარმართულ“ ფილოსოფიას და ზოგჯერ პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი და არისტოტელიზმი უკრიტიკოდ შემოაქონდა ქრისტიანობაში. იოანე იტალოსის მოძღვრების შეჩვენებაც სწორედ მისი ფილოსოფიის ამგვარი ხასიათით უნდა იყოს გამოწვეული (308, გვ. 340).

ამ ტიპის აზროვნება თანდათანობით მომწიფდა XII—XIII საუკუნეების ევროპაში. აქ მან სისტემური ხასიათი მიიღო ძირითადად არაბული ფილოსოფიის და, კერძოდ, ავეროესის მოძღვრების გავლენით; თუმცა ერთგვარი როლი ამ საქმეში ბიზანტიურმა აზროვნებამაც შეასრულა.

ახალი აზროვნების დაწყებას ევროპაში განაპირობებდა ქვეყანაში მომხდარი სოციალური ცვლილებები, ბურჟუაზიული ელემენტის თანდათანობით ზრდა. ახალი საზოგადოება უფრო მეტად ისწრაფოდა ინტელექტუალური ცხოვრებისაკენ (218, გვ. 12). ამ პროგრესულ აზროვნებას იწყებს XII საუკუნე; მაგრამ მთელი ეს საუკუნე მაინც მხოლოდ და მხოლოდ მომზადების საუკუნეა (326, გვ. 337, 339).

ამგვარად, ევროპაშიც ძირითად სააზროვნო პრობლემად რწმენისა და გონების ურთიერთობის საკითხი დგება (218, გვ. 36—37; 331, გვ. 15—16). ლთაებრივი ნების ავტორიტეტისა და გონების დაპირისპირება გასდევს XII—XIII საუკუნეების მთელ სქოლასტიკურ აზ-

როვნებას (221, გვ. 305, 309). პრიმატი ნებისა თუ გონებისა — აი, საკითხი, რომლის გადაქრასაც ცდილობს ევროპა (221, გვ. 305—313). ლეთაებრივი ნების პოზიციასზე თანმიმდევრულად იდგა ავგუსტინიზმი, ხოლო გონების პოზიციასზე — არისტოტელიზმი (221, გვ. 305). თავისებურ რომანტიკასთანაა შერწყმული ამ საკითხის დასმა პიერ აბელიარის (1079—1142) შემოქმედებაში. აბელიარი რაციონალიზმის პოზიციასზე დგას. იგი მოითხოვს, რომ რწმენის დოგმატები შეაფასოს გონებამ, როგორც უმაღლესმა კრიტერიუმმა; მათ შორის კონფლიქტის შემთხვევაში გადამწყვეტი სიტყვა უნდა თქვას ინტელექტუალურმა აზროვნებამ; რწმენისაგან მხოლოდ ის შეიძლება მივიღოთ, რაც გონების კრიტერიუმს ეთანხმება (218, გვ. 35—36; 338, გვ. 53). მაგრამ აბელიარი „უფრო გამბედავი იყო, ვიდრე თანმიმდევრული; მის რაციონალიზმს აშკარად ბოჭავდა რწმენა გამოცხადებისადმი“ (222, გვ. 407). აბელიარს, როგორც შინაგანად მორწმუნე ქრისტიანს, არ შეეძლო მოთმენა იმისა, რომ ქრისტიანობა იყო ოპოზიციის იმ ანტიკურ მოაზროვნებებთან და პოეტებთან, რომლებსაც თვითონ თაყვანს სცემდა. და რამდენადაც შეუძლებელი იყო ქრისტიანობის გაწარმართება, იგი ცდილობდა წარმართობა გაექრისტიანებინა (326, გვ. 342). მთელი ეპოქის აზროვნების ტრაგიზმი ქლერს XII საუკუნის ამ დიდი ადამიანისა და მოაზროვნის ლირიზმით სავსე სიტყვებში: მე უარს ვამბობ ფილოსოფოსის ტიტულზე, თუკი უთანხმოებაში უნდა ვიყო წმინდა პავლესთან; მე არ მინდა ვიყო არისტოტელე, თუ ქრისტეს უნდა გავემიჯნო (326, გვ. 261).

XIII საუკუნის ევროპა ინტელექტუალიზმის უფრო მაღალ ეტაპზე ავიდა. ამ საუკუნემ ანტიკური მეშვეილრობა უკვე რამდენიმე განსხვავებული გზით მიიღო. XIII საუკუნე დასავლეთ ევროპისათვის მეტაფიზიკის განვითარების ოქროს ხანაა (326, გვ. 580). 1204 წლიდან დაწყებული განსაკუთრებით გაზვიარდა ევროპის კონტაქტი ბიზანტიასთან. ევროპა დეტალურად ეცნობა არაბულ და ებრაულ არისტოტელიზმს ავეროესისა და მაიმონიდის (1135—1204) სახით (327, გვ. 451). ავეროიზმმა, რომელიც მზად იყო გონებისა და ინტელექტის პოზიციიდან დაეწვრიდა მთელი რელიგიური დოგმატიკა, ევროპულ აზროვნებაში უდიდესი პოპულარობა მოიპოვა. XIII საუკუნის ევროპელი ავეროისტები თანდათანობით ამკვიდრებენ აზრს, რომ არ ღირს მიწიერ სამყაროში ლეთაებრივ სასწაულებზე საუბარი, „ბუნებრივ საგნებზე ჩვენ უნდა ვიმსჯელოთ ბუნებრივ სიბრტყეზე“ (331, გვ. 276). მაგრამ ეკლესიაც მიდიოდა იმ დასკვნამდე, რომ ავეროიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში საჭირო იყო ახალი კონცეფცია, რომელიც მოიმარჯვებდა ავეროისტების იარაღს: არისტოტელეს მეტაფიზიკასა და ლოგიკას და ინტელექტუალურ აზროვნებას; მაგრამ იმგვარად, რომ შე-

ნარჩუნებდა რწმენის პრიმატს გონებაზე და დამოკიდებულს გახდი-
და რაციონალურ აზროვნებას გამოცხადების დოგმატიკაზე (218, გვ.
39). ეს გააკეთა თომა აქვინელმა (1225/26—1274), ავეროესის უპირვე-
ლესმა მოწაფემ და ყველაზე სერიოზულმა მოწინააღმდეგემ (275,
გვ. 139).

ამგვარად, XII—XIII საუკუნეების სიახლე ქრისტიანულ აზროვ-
ნებაში იყო გონების, ინტელექტის დაპირისპირება რწმენისადმი; რა-
ციონალიზმი; ადამიანური ლოგიკის თვლით დანახვა სამყაროს ძირი-
თადი პრობლემებისა; ადამიანური აზროვნებისადმი ნდობის გამოც-
ხადება. აზროვნების ამგვარი ხაზი XIII საუკუნის დასასრულიდან
თანდათანობით განაპირობებს კაცობრიობის სუნთქვასა და მაჯისცე-
მას. ამას თან ახლდა ფილოსოფიის, ანტიკური მწერლობის, კერძოდ,
არისტოტელეს დეტალური შესწავლა და უმთავრეს ავტორიტეტად
აღიარება; მეცნიერების განვითარება: დარწმუნება იმაში, რომ შესაძ-
ლებელია ადამიანმა ამოიცნოს ღვთაებრივი აზრი, კაცობრიობის თუ
ცალკეული პიროვნების ბედ-იღბალი (ამიტომაც მეცნიერება თავდა-
პირველად ასტროლოგიის ხაზით ვითარდებოდა); მოქმედებისაკენ,
ბუნების გარდაქმნისაკენ, ახალი აღმოჩენებისაკენ მისწრაფება; რეა-
ლური სამყაროს მშვენიერების შეგრძნება, ადამიანური ცხოვრების
აღმოჩენა, ამქვეყნიური ბედნიერების დანახვა. გონების, ინტელექტის
აღმოჩენამ, რაციონალიზმმა კაცობრიობა გამოაღვიძა, ადამიანს თავის-
თავი აპოვნინა, ევროპა რენესანსამდე მიიყვანა.

რუსთველი, როგორც XI—XII საუკუნეების მოწინავე ქართუ-
ლი აზროვნების გამგრძობლებელი, სწორედ ამ გზით უნდა წასულიყო.
ეს იყო ეპოქის აზროვნება, მისი ხალხის აზროვნება.

ფილოსოფიური მწერლობა ქართულ სინამდვილეში ინტენსიურ
განვითარებას X საუკუნის დასასრულიდან იწყებს. მისი პირველი დი-
დი წარმომადგენელი ექვთიმე ათონელია (80, გვ. 295). უფრო ფართოდ
გაუღრო ფილოსოფიურ ლიტერატურას ქართული მწერლობის კარი
ეფთრემ მცირემ. მისთვის ფილოსოფიის დანიშნულება ქრისტიანული
დოგმატიკისთვის უკვე გააზრებულია. იგი ფილოსოფიაში „ღვთისმეტ-
ყველების მხეველს“ ხედავს (80, გვ. 295). ტიპიური ფილოსოფოსი
მწერალია არსენ იყალთოელი. იგი არისტოტელიზმის ქართველი აპო-
ლოგეტია (80, გვ. 297). არსენ იყალთოელის საწინააღმდეგოდ ნეოპლა-
ტონიზმის ხაზს ავითარებს იოანე პეტრიწი. პეტრიწი იყო განვითარე-
ბული სქოლასტიკის წარმომადგენელი. მან ერთგვარად დაასრულა
ქართული თეოლოგიური აზროვნება. ეს აზროვნება იქამდე მიიყვანა,
საიდანაც კიდევ უფრო წინ წასვლა სქოლასტიკის დანგრევას ნიშნავ-
და (56, გვ. 174—175). პეტრიწსა და რუსთველს შორის კი თითქმის
მთელი საუკუნე დგას.

რუსთველის მსოფლმხედველობაში ჩანს, ერთი მხრივ, გაგრძელება ამ ქრისტიანული ქართული აზროვნებისა და, მეორე მხრივ, მისი გაღრმავება ეპოქის ახალი იმპულსით — არაბული სამყაროდან ქრისტიანობაში შექრილი არისტოტელიზმით და რაციონალიზმით. აღმოსავლური აზროვნება — არაბული ფილოსოფია და სპარსული ეპიკა 'რუსთველის მსოფლმხედვარების ფორმირებაში უდიდესი სტიმულია: იგი ამბღლებს პოეტის სკეპტიციზმს ქრისტიანული ასკეტიზმისადმი და ამქვეყნიური, რეალური სამყაროს თავისთავადობას მთელი სიმძაფრით წარმოაჩენს¹.

რუსთველის, როგორც მოაზროვნის, უმთავრესი პრინციპი რაციონალიზმია, რომელიც სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გონების კულტის სახელითაა ცნობილი (28, გვ. 223—226)². სიბრძნე და გონება მხოლოდ და მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟებისა და ავტორის ქების საგანი და მათი ყოველდღიური მოქმედების საფუძველი კი არაა, არამედ რუსთველს მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპია (11). პოეტის რაციონალიზმი ჩანს, უპირველესად ყოვლისა, პოემის სიუჟეტის განვითარებაში: ყველა მიმოხვრა ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტში მკაცრადაა მოტივირებული და დამორჩილებული ავტორისეული ჩანაფიქრისადმი. ეს კი რენესანსის ეპოქის ლიტერატურის ერთი ყველაზე მეტად სპეციფიკური ნიშანია (246ა, გვ. 270). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი ადამიანური, რეალური სამყაროს აღმოჩენამდე და ნაცვლად ირეალურისა, რეალური არსებობის გაიდვალვებამდე, რეალიზმამდე (37, გვ. 14—15; 266, გვ. 251; 265, გვ. 422—440; 332, გვ. 29; იხ. 28, გვ. 231—232). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი ადამიანისა და სიცოცხლის, როგორც უმადლესი სიკეთის აღიარებამდე, ჰუმანიზმამდე (28, გვ. 226—231; 287, გვ. 354—360; 95, გვ. 59—133). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი, ნაცვლად ღვთაებრვი სასწაულისა, მოქმედების ფილოსოფიამდე (37, გვ. 18). პრინციპულმა რაციონალიზმმა რუსთველი, ისევე როგორც დასაველეთ ევროპა, რენესანსულ აზროვნებამდე მიიყვანა.

¹ აღმოსავლური, სპარსული აზროვნება მხოლოდ ერთი წყაროა რუსთველისათვის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ახალი გზით განვითარების საქმეში; მაგრამ რუსთველის მსოფლმხედველობა თავისი საბოლოოდ ფორმირებული სახით თვისობრივად განსხვავდება არაბულ-სპარსული იდეოლოგიისაგან (100, გვ. 94). უფრო მეტიც, თვით რუსთველსა და ნიჰამის შორის, მიუხედავად მათი ლიტერატურული სიახლოვისა, მკვეთრად ჩანს აბსოლუტურად სხვადასხვა მსოფლმხედველობითი პოზიცია (100, გვ. 96).

² რუსთველის რაციონალიზმი ჩვენ არ გვემის ემოციური მომენტის საპირისპირო მხარედ (შდრ. 252, გვ. 207). რუსთველი ადამიანის პიროვნებაში არ უპირისპირებს ერთმანეთს რაციონალურ და ემოციურ მომენტებს (28, გვ. 223, 228). რუსთველის რაციონალიზმზე საუბრისას ჩვენ ვვულისხმობთ პოეტის აზროვნების რაციონალიზმს, რწმე-

სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დიდი ხანია შენიშნულია, რომ რუსთველის შემოქმედება ჰუმანისტური და რენესანსულია (207; 115; 206; 208; 246; 247; 251; 262; 268; 269; 271; 136; 76; 278; 241; 266; 238; 118; 55; 132; 63; 179; 29; 37; 95; 287; 264; 28; 100ა; 70; იხ. 65)¹.

მაგრამ არ არის სათანადოდ შესწავლილი ის გარემოება, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობაში ჩანს ყველა ის ძირითადი ფაქტორი, რამაც XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნება რენესანსამდე მიიყვანა (შდრ. 124, გვ. 124; შდრ. 143, გვ. 158). არ არის შენიშნული, რომ საკითხთა ის ნაკადი, რომელსაც რუსთველის მსოფლმხედველობა ემყარება, არის XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნების პრობლემატიკა, რომელმაც ევროპული აზროვნება მიიყვანა რენესანსამდე (331, გვ. 107); და სწორედ მათი რუსთველური გადაწყვეტა შეესაბამება რენესანსული აზროვნების დონეს.

ამის გამოა, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისას, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებების საფუძვლად მცდარადაა მიჩნეული ზოგჯერ მაჰმადიანობა (256; 22; 267ა), ზოგჯერ მანიქეველობა (74), ზოგჯერ სოლარიზმი (148; 134; 76; 224, გვ. 81), ზოგჯერ სპარსული რელიგიური სეფსიანური მოძღვრება (21; 20, გვ. 145—146; 19), ზოგჯერ ორთოდოქსული დოგმატური ქრისტიანობა (61; 141; 102), ზოგჯერ არა დოგმატური, არამედ „ბიბლიური ქრისტიანობა“ (81, გვ. 193—205), ზოგჯერაც ქრისტიანული ეზოტერიზმი (51). ყველა ამ თეორიაში, რომელთა უზრაველესობა რუსთველოლოგიაში დეტალურად იყო განხილული და უარყოფილი, გათვალისწინებული არ არის რამდენიმე მომენტი, რომლებსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს რუსთველის მსოფლმხედველობაზე საუბრისას: 1. რუსთველის ეპოქის ქართული სახელმწიფოს სოციალ-ეკონომიური სტრუქტურა, როგორც განმსაზღვრელი საზოგადოების ახალი ტენდენციებისა და აზროვნებისა; 2. რუსთველის წინაღობინდელი ქართული აზროვნების განვითარების გეზი; 3. რუსთველის ეპოქის მსოფლიო პროგრესული აზროვნების ხასიათი და მიმართულება (შდრ. 143, გვ. 158); 4. ვეფხისტყაოსანში აშკარად გამოვლენილი რენესანსული სულისკვეთება.

რუსთველი პრინციპულად ეყრდნობა, აგრძელებს და აღრმავებს იმ ტიპის აზროვნებას, რომელსაც XII—XIII საუკუნეების მოწინავე

ნისაღმე გონების დაპირისპირებას; დაფუძნებას გონების კანონებზე და არა რწმენის სიმბოლოებზე.

¹ ამაზე დაყრდნობით ზოგიერთი მკვლევარი შოთა რუსთველის ეპოქას, ევროპული რენესანსის ანალოგიით, ქართული რენესანსის ეპოქად მიიჩნევს (262; 76; 266; 238; 264; 57; 70).

აზროვნების სახელით ვიცნობთ; მის მსოფლმხედველობას აყალიბებს. ყველა ის პროგრესული ნაკადი, რომელმაც XII—XIII საუკუნეებში ბრძოლა გამოუცხადა ძველ სამყაროს. რუსთველის ახალი, რენესანსული აზროვნებაც იმავე საფუძველზე შენდება, რაც XII—XIII საუკუნეების პროგრესმა დასვა დღის წესრიგში და რამაც კაცობრიობა ახალ ერაზმდე, რენესანსამდე მიიყვანა.

რუსთველი XII—XIII საუკუნეების ახალი, პროგრესული აზროვნების ტიპიური წარმომადგენელია, რომელმაც ნათლად იგრძნო ქრისტიანულ მსოფლშეგარძნებაში დაწყებული გარდატეხა (47), ღრმად ჩასწვდა მის არსს, პრინციპული დასკვნები გამოიტანა მისგან და ამ პროგრესის გზაზე გაუსწრო თავის ეპოქას, ევროპული რენესანსის აზროვნების დონემდე ამაღლდა.

არისტოტელეს ფილოსოფია და შუა საუკუნეების აზროვნების შერყევა

რაციონალიზმმა შუა საუკუნეების აზროვნება არისტოტელემდე მიიყვანა. გვიანდელი შუა საუკუნეებისათვის არისტოტელეზე დაყრდნობა იყო „გამოვლინება ჩვეულებრივი ისტორიული კანონზომიერებისა“... ახალი სოციალური ძალები, „ისახება რა ძველი წყობის წიაღში“, ყოველთვის უბრუნდება ძველ სისტემებს და „ექებს მასში საფუძველს საკუთარი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებისათვის“ (218, გვ. 12—13).

არისტოტელიზმის ურთიერთობას ქრისტიანობასთან ხანგრძლივი და რთული ისტორია აქვს (იხ. 234, გვ. 139—143):

ქრისტიანული აზროვნება თავის ძირითად პრინციპში ეწინააღმდეგება არისტოტელიზმს და ახლოს დგას ნეოპლატონიზმთან. საუკუნეები გახდა საჭირო, რომ ქრისტიან მოაზროვნეებს ეგრძნოთ და დაეფასებინათ არისტოტელესეული იდეა „ამქვეყნიური ცხოვრებისა და მიზნების ფარგლებში“ ადამიანური აზროვნების ორივე შესაძლებლობის (რაციონალურის და ინტუიციურის) „პარამონიული განვითარებისა“ (შდრ. აგრეთვე, 130, გვ. 128—129). ქრისტიანობისა და არისტოტელიზმის სხვადასხვა პოზიცია მკვეთრად ისახებოდა ეთიკის სფეროში: „ქრისტიანობა თავდაპირველად უარს ამბობდა აბსტრაქტულ-დიალექტიკურ შემეცნებაზე (მისი აუცილებლობა მხოლოდ შემდეგ გამოჩნდა). უმაღლესი სიკეთე (სიწმინდე) მისაღწევია არა მხოლოდ რჩეული უმცირესობისათვის“ (არისტოტელიზმი და ნეოპლატონიზმი), არამედ თვით ბავშვებისთვისაც. „უმაღლესი ღირსება... ქრისტიანისთვის არის სიყვარული“, რომელიც გაგებულია იმგვარად, რომ მკვეთრად შორდება არისტოტელიზმს. ქრისტიანობის აზრით, ადამიანური

მოქმედების ცენტრში დგას არა ის, რასაც გონება და განსჯა გააანალიზებს, არა ბუნების, სახელმწიფოს, ეთიკის პრობლემები (არისტოტელისში), „არამედ სულისა და გულის შინაგანი მოთხოვნილება სიყვარულისა, რწმენისა, იმედისა და სინიდისისა“ (234, გვ. 139—140).

III საუკუნის საეკლესიო კამათში თვალნათლივ ჩანდა, რომ ქრისტიანულ ეკლესიას არ შეეძლო არისტოტელესთან შერიგება; ხოლო იმისათვის, რომ წინააღმდეგობა გაეწია მისთვის, საჭირო იყო პლატონის ფილოსოფიის მოშველიება (222, გვ. 299). ამიტომაც ეკლესია უფრო მეტ ნდობას უცხადებს ნეოპლატონიზმს. მაგრამ თვითონ ნეოპლატონიზმში პლატონის იდეებთან შერწყმული იყო არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნება (326, გვ. 585); ასეთი შერწყმა კი თავისთავად განპირობებული იყო იმით, რომ თვითონ არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ ეყრდნობა პლატონს, კერძოდ მის „ტიმეოსს“ (326, გვ. 586).

ასე რომ, ნეოპლატონიზმი ქრისტიანულ დოგმატიკას თანდათან აწვდიდა არისტოტელეს მეცნიერებასაც. „ნეოპლატონიზმს ჰქონდა არისტოტელეს მოძღვრებასთან საერთო არსებითი ნიშანი — ინტელექტუალიზმი“. საზიაროა ორივე ფილოსოფიური სისტემისათვის, აგრეთვე, ადამიანის დაქვემდებარება უმაღლესი, საერო იდეისადმი და „ბედნიერებისა და მოქმედების გაიგივება. მაგრამ ნეოპლატონიკოსებს, განსხვავებით არისტოტელესაგან, ყოველივე ეს რელიგიისაკენ იზიდავს: შემეცნებულ უნდა იქნეს არა მოცემული სინამდვილე, არამედ ზეგარძნობიერი სამყარო“; ზებუნებრივ სამყაროში უნდა იქნეს ადამიანი განფენილი მთელი თავისი არსებით. ეს კი, ბუნებრივია, შესაძლებელი იქნება მხოლოდ რჩეულთათვის. ნეოპლატონიკოსები ამ გზას გადიან ღვთაებასთან მისტიკური ამაღლებით, ხოლო პრაქტიკული ფორმა აზროვნებისა, ლოგიკური სინთეზი აბსტრაქტული ცნებების, რომელსაც არისტოტელე ემყარება, ნეოპლატონიკოსებისთვის შედარებით ნაკლებ ფასეულია (234, გვ. 138).

სწორედ ამით იყო გამოწვეული, რომ ნეოპლატონიზმში უფრო და უფრო იჭრებოდა არისტოტელიზმი. ისეთი დიდი სპეციალისტი შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიისა, როგორც იყო ერნესტ რენანი, თვლის, რომ უკვე მეორე თაობა ალექსანდრიული სკოლის ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა პირს იბრუნებს პერიპატეტიზმისაკენ. პორფირი (232/233—დაახლ. 304) უფრო მეტად პერიპატეტისტია, ვიდრე პლატონისტი. ამიტომაც, რომ სწორედ პორფირის დაეფუძნა თავიდანვე როგორც არაბული ფილოსოფია, ასევე სქოლასტიკა. ამონიოსის (III ს.) სკოლაში არისტოტელე საბოლოოდ იჭერს პირველ ადგილს და ავიწროებს პლატონს, ხოლო პროკლე დიადოხოსი (410—485) თითქმის უკვე პერიპატეტისტია (275, გვ. 61). ამ ეპოქაში ქრისტიან-

ნულ დოგმატიკაშიც მკვეთრად იჭრება არისტოტელიზმი. 451—553 წლები ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიაში ხასიათდება იმით, რომ პლატონის აზროვნების ბატონობა მთავრდება და მის ადგილს, ან მასთან ერთად მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს არისტოტელეს დიალექტიკა (222, გვ. 311). ქრისტიანული დოგმატიკის ეს ხაზი შემდგომშიც განვითარდა. ორიგენეს შემდეგ ბერძნული ეკლესია მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელიზმის შემწეობით მივიდა სისტემურ დოგმატიკამდე (222, გვ. 314). არისტოტელიზმი დოგმატიკის ფილოსოფიაში საბოლოოდ დააყანონა იოანე დამასკელმა (გარდ. 754), რომელსაც საუკუნეების მანძილზე ემყარება ქრისტიანული აზროვნება (222, გვ. 365—366).

დასავლეთ ევროპის ქრისტიანობისათვის არისტოტელე ადრეულ შუა საუკუნეებში უფრო უცხო იყო, ვიდრე აღმოსავლეთის, ბიზანტიისათვის. დასავლეთ ევროპის აზროვნებას ტონს აძლევდა ნეტარი ავგუსტინე (354—430), რომლის შემოქმედებაში ყველაზე მეტად დაუკავშირდა ერთმანეთს პლატონის ფილოსოფია და ქრისტიანული რწმენა. ავგუსტინესათვის „რწმენა ზეგრძნობადისა არის პირველ რიგში ძალა და საქმე, პიროვნების არსებიდან გამომდინარე ნებისყოფა“. ეს რწმენა კი არ თვლის აუცილებლად თავისი შინაარსის დამტკიცებას (234, გვ. 140).

ყველა რელიგიას თანდათანობით, განვითარებასთან ერთად, უჩნდება მიდრეკილება, რომ არ დაკმაყოფილდეს რწმენით და დაეფუძნოს, აგრეთვე, „მეცნიერულ არგუმენტებსაც“. ქრისტიანობასაც გაუჩნდა ასეთი მიდრეკილება, განსაკუთრებით ჯვაროსნული ლაშქრობების შემდეგ, რომელთა გავლენითაც „ევროპის სულიერი პორიზონტი განსაკუთრებით გაიზარდა“. ეკლესიამ საჭიროდ მიიჩნია „დასარულებული ფილოსოფიური სისტემის“ გამოყენება საკუთარი მიზნებისათვის და ასეთი სისტემა იპოვა კიდევ შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში. სქოლასტიკამ ხელი მიჰყო საეკლესიო დოგმების ლოგიკურ დასაბუთებას. მართალია, ეკლესია ამ დოგმების დებულებებს „ზეგონებრივად“ თვლიდა და ამიტომაც ისინი თეორიული მტკიცების საგნად ქრისტიანულ მწერლობაში არ უნდა ქვეუღიყო, მაგრამ ამ პერიოდში წამოიჭრა აზრი, რომ ამ დოგმების „ზეგონებრიობა“ „გამორიცხავს მხოლოდ და მხოლოდ გონებაში მათი ბუნებრივი წარმოქმნის შესაძლებლობას და არა მათ გავებას“. ამაზე დაფუძნებით სქოლასტიკა შეუდგა ცალკეული ქრისტიანული დოგმების ლოგიკურ-დიალექტიკური გზით მტკიცებას. ამ საქმეში კი სქოლასტიკისათვის ყველაზე დიდი სარგებლობის მოტანა შეეძლო არისტოტელეს და „სქოლასტიკამაც, რომელიც დღითი დღე ინტელექტუალური ხდებოდა, არისტოტელეს ფილოსოფიიდან ამოიღო მოძღვრება ღმერთზე“ და იგი თვისტური სუ-

ლით განმარტა. „ამასთან ერთად, არისტოტელემ მისცა სქოლასტიკას წარმოდგენა ქვეყანასა და ბუნებაზე“, რომელიც, აგრეთვე, დაექვემდებარა რელიგიურ მსოფლმხედველობას: რადგანაც ღმერთი, არისტოტელეს კვალობაზე, გაგებულ იქნა როგორც პირველშიზეში და საბოლოო მიზანი ბუნებისა. თვითონ ბუნება დაქვემდებარებულ იქნა ღვთაებრივი მიზნისადმი და გააზრებულ იქნა მატერიალური ფორმების საფუძურებად. „შეიტანეს რა ბუნების ამგვარი გააზრება საეკლესიო მოძღვრების სისტემაში“, ალბერტ დიდმა (გარდ. 1280) და თომა აკვინელმა „პირველებმა მიანიჭეს რელიგიურ მსოფლმხედველობას შინაგანი მთლიანობა და ფორმალური სისრულე“. ერთი მხრივ, ღვთაებრივი „სასუფეველი“ და, მეორე მხრივ, ბუნება, გრძნობიერი სამყარო კავშირში აღმოჩნდნენ და განხილულ იქნენ განვითარების ერთიანი თვალსაზრისით. სამყარო მოსამზადებელი საფუძური აღმოჩნდა ზეციური „სასუფეველისათვის“; ამქვეყნიურ საბრძანებელში შექმნილმა ადამიანის ცხოვრებამ იპოვა თავისი ქეშმარიტი მოწოდება შემდგომი განვითარებისა და „ზეგრძნობიერი“ სამყაროსადმი მისწრაფებისა. სწორედ აქეთკენ მიჰყავდა იგი ეკლესიას „თავისი მოძღვრებითა და იერარქიით“ (234, გვ. 140—142). ამგვარად, ვ. ი. ლენინის სიტყვით თუ ვიტყვი, „схластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не живое“ (8, გვ. 326).

მაგრამ მხოლოდ ამგვარად არ აუხსნია არისტოტელე შუა საუკუნეების აზროვნებას. არაბულ სამყაროში და ბიზანტიაში (მანგანის აკადემიაში) უფრო ადრე მოიპოვა არისტოტელემ ის პოპულარობა, რასაც დასავლეთ ევროპაში მან მხოლოდ XIII საუკუნეში მიაღწია. დასავლეთის ინტერესი არისტოტელისადმი შუა საუკუნეებში აღმოსავლეთში, კერძოდ, არაბულმა ფილოსოფიამ განაპირობა. აღმოსავლეთში კი არისტოტელე სხვაგვარად იქნა გააზრებული. ამას ხელი შეუწყობს გარემოებამ, რომ არაბული სამყარო მას ეკლესიის თვალსაზრისით არ განმარტავდა (234, გვ. 142—143).

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს ფილოსოფიას საშუალო ხაზი ეკირა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის; ვ. ი. ლენინის აზრით, არისტოტელე მერყეობდა იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის (8, გვ. 258). ბუნების ფილოსოფიაში იგი ხშირად მატერიალიზმის პოზიციასზე იდგა (8, გვ. 255). ძლიერ ახლოს მიდიოდა მატერიალიზმთან (8, გვ. 259). არაბულმა ფილოსოფიამ არისტოტელიზმში სწორედ ეს მატერიალისტური ელემენტები წამოსწია წინ; რამდენადაც არისტოტელიზმიდან არაბებმა ყველაზე მეტად შეითვისეს მკაცრი ლოგიკურობა, მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსჯელობა და საბუთიანობა (280, გვ. 57). არაბებმა თავდაპირველად არისტოტელე გაიცნეს ნეოპლატონიკოსი კომენტატორების — პორფირის და ამონიოსის თარგმანებით

(295, გვ. 6); ამიტომ იყო, რომ თავიდან არაბი არისტოტელიანები ტრიალებდნენ ნეოპლატონიკური იდეების წრეში და მხოლოდ მოგვიანებით შეძლეს წმინდა არისტოტელეს ფილოსოფიის გაკება (295, გვ. 7; 280, გვ. 56). თვით ავიცენას არისტოტელიზმი ზოგიერთ დეტალში ნეოპლატონიზმს ეხლართებოდა (280, გვ. 77). წმინდა მატერიალისტური თვალსაზრისით, მისი ბუნებისმეტყველური პოზიციიდან შეითვისა და განმარტა არისტოტელე ავეროესმა. ამიტომაც, ავეროესის თანამედროვეები ხშირად ამბობდნენ: არისტოტელემ ახსნა ბუნება, ხოლო ავეროესმა — არისტოტელეო (280, გვ. 65). ავეროესი განმარტავდა რა არისტოტელეს ზომიერ რეალიზმს, ამტკიცებდა, რომ კონკრეტული საგნები არ არის ღმერთის შექმნილი, რომ ისინი ღვთაებრივი ინტელექტის არაპირდაპირი პროდუქტია. აქედან კი უკვე გამომდინარეობდა ღვთაებრივი წინასწარხედვის უარყოფა (218, გვ. 15).

ავეროესის პერიპატეტიზმი XIII საუკუნეში გადადის ევროპაში და ავეროიზმის სახით ქმნის ძალზე პოპულარულ მოძღვრებას, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ახალი ევროპული აზროვნების ფორმირებაში. ევროპაში შედის არისტოტელე არაბი კომენტატორების, უპირატესად ავეროესის და ავიცენას, თარგმანებით. იგივე იდეებს აწვდის ევროპას ებრაელი არისტოტელიანელი მაიმონიდი, რომელიც პრინციპულად ახლოს იდგა ავეროესთან (275, გვ. 108; 280, გვ. 86). არისტოტელიზმი შედის ევროპაში ბიზანტიელი ფილოსოფოსების მიქაელ ფსელოსის, იოანე იტალოსის და მათი მოწაფეების მიერ არისტოტელეს თხზულებებზე დაწერილი კომენტარების თარგმნითაც. ევროპელი არისტოტელიანელები პერიპატეტიზმის ძველი წარმომადგენლებიდან ყველაზე მეტად ეყრდნობოდნენ ალექსანდრე აფროდისიელს (II—III სს.). ავეროიზმმა ევროპაში წარმოშვა არისტოტელეს პრინციპული მიმდევრები დავით დინანტელი (გარდ. XIII ს. პირვ. ნახევარში) და სიგერ ბრაბანტელი (დაახლ. 1240—1282). ევროპელი არისტოტელიანელები ამტკიცებდნენ მიწიერი, ამქვეყნიური ცხოვრების თავისთავად ღირებულებას და არისტოტელეს კვალდაკვალ ავითარებდნენ იმ აზრს, რომ უმაღლესი სიკეთე და მიზანი შესაძლებელია იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „ადამიანისა და საზოგადოების ბედნიერება“ (218, გვ. 16). სიგერ ბრაბანტელის აზრით, ღმერთი არ არის „უმაღლესი მიზანი ადამიანისათვის“, რომელიც მისწრაფვის სიკეთისა და ბედნიერებისაკენ; ადამიანს თვითონ თავისთავად, მიწიერი ცხოვრებაში აქვს „საკმაო საფუძველი პირადი ნეტარებისათვის“ (280, გვ. 129); ხოლო თვით „სიკეთე არის ის, რაც სასარგებლოა ადამიანთა მოღვმისათვის, ბოროტება კი — ის, რაც ზიანს აყენებს მას“ (331, გვ. 277). სიგერი ებრძვის თეოლოგიას და მის ნაცვლად ქეშმარიტების ნამდვილ წყაროდ ფილოსოფიას მიიჩნევს (280,

გვ. 131). სიგერის აზრით, რელიგიურ დოგმებს მოქმედი ძალა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ რწმენისათვის, გონება კი ხშირად ასაბუთებს იმის საპირისპიროს, რასაც ეს დოგმები ქადაგებენ (331, გვ. 276). სიგერ ბრახანტელის არისტოტელიზმი გაგრძელდა და განვითარდა პარიზის უნივერსიტეტში ერთი საუკუნის შემდეგ უილიამ ოკამის მიმდევრების მიერ (280, გვ. 131).

ამრიგად, არისტოტელემ შეარყია შუა საუკუნეების დოგმატიკური აზროვნება. არისტოტელიზმმა XII—XIII საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში ახალი ეტაპი შექმნა (326, გვ. 337). თუ XII საუკუნის ევროპისათვის არისტოტელე ინტელექტუალური სიახლეა, XIII საუკუნეში იგი უკვე უპირველესი ავტორიტეტი ხდება (327, გვ. 451; 277, გვ. 79). არისტოტელემ მოამზადა კაცობრიობა ახალი აზროვნების, რენესანსული აზროვნებისათვის და უშუალოდ მიიყვანა იქამდე. არისტოტელემ მისცა შუა საუკუნეების ადამიანს რწმენა საკუთარი ძალებსადმი. მან დააწმენა ადამიანი ადამიანური ინტელექტის, გონების ძალაში და გონება დაუსაზნა არსებობის ყოველი პრობლემის გადაჭრის უმაღლეს კრიტერიუმად. არისტოტელემ მისცა შუა საუკუნეების ადამიანს აზროვნების მეთოდი — ლოგიკა და დიალექტიკა. არისტოტელემ დაუპირისპირა რელიგიურ ცრურწმენას მეცნიერება: მათემატიკა და გეომეტრია, ასტრონომია და ასტროლოგია და თვით ახალი გეოგრაფიული აღმოჩენების იდეები არისტოტელეს შრომების განმარტებით იბადებოდა (280, გვ. 173). არისტოტელემ მისცა შუა საუკუნეების მეცნიერებას კვლევა-ძიების ჰეშმარიტი სფერო — ხილული სამყარო, ბუნება და ადამიანის ინტერესი ზეციური „სასუფევლოდან“ დედამიწაზე ჩამოიტანა. დაბოლოს, არისტოტელემ უდიდესი როლი შეასრულა ახალი ადამიანის მორალის ფორმირებაში: არისტოტელემ ასწავლა ადამიანს, რომ ბედნიერება ამქვეყნიურ ცხოვრებაში უნდა ეძიოს და რომ ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოება სამყაროს ცენტრია.

XIV—XV საუკუნეებში არისტოტელეს ფილოსოფიასთან მიმართებაში ახალი პრობლემები წარმოშვა. ევროპელმა მოაზროვნეებმა შენიშნეს, რომ არაბულიდან თარგმნილი და არაბების მიერ განმარტებული არისტოტელე არ არის ჰეშმარიტი არისტოტელე. ჯერ კიდევ როჯერ ბეკონი (1214—1294) მიუთითებდა, რომ არსებული თარგმანებით არ შეიძლებოდა ჰეშმარიტი არისტოტელეს გაცნობა (280, გვ. 164). ამ გარემოებამ XV საუკუნეში არისტოტელეს ავტორიტეტსა და მის ფილოსოფიაზე დაუსრულებელი კამათი გამოიწვია. ავეროიზმმა, არაბულად განმარტებულმა არისტოტელემ, თავი მოაბეზრა საზოგადოებას და როცა გაიჩვენა, რომ არაბ კომენტატორებსა და მთარგმნელებს ზუსტად და სწორად არ ესმოდათ არისტოტელე,

XV საუკუნის ჰუმანიტები და რეფორმატორები დაუპირისპირდნენ ავეროიზმს და არაბულ არისტოტელიზმს (276, გვ. 36, 37). ევროპაში დაიწყო არისტოტელეს უშუალოდ ბერძნულიდან თარგმნა და მისი ჯანმარტება ბერძნული, კერძოდ ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარებით (276, გვ. 37). ჰუმანიტი არისტოტელეს და ბერძნული პირველწყაროების გაცნობამ ევროპა პლატონამდე მიიყვანა და არისტოტელესა და პლატონის ჰარმონიის იდეა წარმოშვა (276, გვ. 38). არისტოტელე თანდათან უთმობს ადგილს ანტიკური ეპოქის სხვა ავტორებს, განსაკუთრებით პლატონს (234, გვ. 144). თავიდან იწყება არისტოტელეს შერწყმა პლატონთან, მაგრამ ეს არ არის დაბრუნება შუა საუკუნეებისაკენ, პირიქით, ეს უკვე ახალი ეპოქის, რენესანსული ეპოქის სულისკვეთებაა. ეს შერწყმა უკვე ახალ დონეზე ხდება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი ტენდენციებიც გვიანდელ შუა საუკუნეებში, კერძოდ XIII საუკუნეში, ჩაისახა.

როგორც სქოლასტიკური, ასევე არაბული არისტოტელიზმი კაცობრიობის განვითარებისათვის XV—XVI საუკუნეებში წინააღმდეგობად იქცა (276, გვ. 36—40). ამიტომ არის, რომ რენესანსის ეპოქის დიდი წარმომადგენელი პეტარაქა (1304—1374) ებრძვის არაბულ არისტოტელიზმს, მასთან დაკავშირებულ მატერიალიზმს და მთელ შუა საუკუნეებს (276, გვ. 8).

არისტოტელემ და მისმა რაციონალიზმმა კაცობრიობა მეცნიერებისა და პროგრესის ახალ მიჯნასთან მიიყვანა. ამ ეტაპზე კი დიდი ბერძენი მოაზროვნე ინტელექტის შემდგომი განვითარების საქმეში დაბრკოლებად იქცა. საჭირო იყო მისი დაძლევა და ახალმა მეცნიერებამ ეს მისია შეასრულა (იხ. 234, გვ. 143—146).

არისტოტელეს ავტორიტეტისაგან განთავისუფლების ცდა შეინიშნება თვით XIV საუკუნის სქოლასტიკაში. ჯერ კიდევ XIII საუკუნის შუა წლებში ოქსფორდის უნივერსიტეტში რობერტ გროსტესტმა (1175—1253) შენიშნა, რომ არისტოტელეს ავტორიტეტს შეეძლო შეეფერხებინა ფაქტებზე დაკვირვება (327, გვ. 461). მისი დიდი მოწაფე როჯერ ბეკონი აგრძელებს მასწავლებლის ზაზს და, აყენებს რა ყველაზე მაღლა ეპოქის უდიდეს ავტორიტეტს — არისტოტელეს, ყველაფერში არ ეთანხმება მას (280, გვ. 158; 273, გვ. 483). ინგლისში გაგრძელდა ეს ტენდენცია და XIV საუკუნის დიდმა ნომინალისტმა უილიამ ოკამმა (1300—1350) ექვი შეიტანა „ფორმის“ არისტოტელესეულ გაგებაში. იგი ცნებას განიხილავდა არა როგორც საგნის ფორმას, ანუ საგანში მოქმედ შინაგან კანონს, არამედ როგორც ამ შინაგანი კანონის სუბიექტურ ასახვას (234, გვ. 143). ეს პროცესი არისტოტელეს დაძლევისა გრძელდებოდა თვით XVIII საუკუნემდე. XVII საუკუნის დასაწყისიდან ყველა სერიოზული ნაბიჯი მეცნიერებაში იწყებოდა

არისტოტელეს რომელიმე დოქტრინის კრიტიკით, ლოგიკის სფეროში ეს ტენდენცია თვით XX საუკუნეშიც კი შემოიჩინა (273, გვ. 180). მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარების თითქმის ყველა ფრონტზე ზღვებოდა ძველი, არისტოტელესეული შეხედულებების დაძლევა, ახალი ეპოქის დიდ მოაზროვნეებს — ნიკოლოზ კუზანელს (1401—1464), ჯორდანო ბრუნოს (1548—1600), რენე დეკარტეს (1596—1650), თომას ჰობსს (1588—1679), ფრენსის ბეკონს (1561—1626) — მკაფიოდ ეტყობოდათ არისტოტელეს აზროვნების დიდი გავლენა. და მაინც ახალი აზროვნების გამარჯვება არისტოტელეს დაძლევის ნიშნავდა (234, გვ. 145). ნიკოლოზ კოპერნიკის (1473—1543), გალილეო გალილეის (1564—1642), იოან კეპლერის (1571—1630) და ისააკ ნიუტონის (1643—1727) მიერ ახალი კოსმოლოგიისა და მექანიკის შექმნას უშუალოდ მოჰყვა სრული განთავისუფლება არისტოტელეს მეცნიერული მეთოდოლოგიისაგან, არისტოტელესეული სუბსტანციის თეორია მოხსნილ იქნა (234, გვ. 146).

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველის ეპოქას — XII საუკუნეს. არისტოტელე ამ საუკუნეებისათვის უდიდესი პროგრესი იყო. არისტოტელეს ფილოსოფია ახალ აზროვნებას სახავდა, უდიდეს გარდატეხას ახდენდა კაცობრიობის ცხოვრებაში. XII საუკუნის ქართული აზროვნების სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან ქრისტიანულ ევროპაზე უფრო ადრე აღიარა არისტოტელეს უპირველესი ავტორიტეტი. რუსთველის შემოქმედებაში ჩანს არისტოტელეს აზროვნებაზე პრინციპული დაყრდნობა. საესებით სწორად შენიშნა მოსე გოგიბერიძემ, რომ რუსთველისათვის არისტოტელისში ისეთივე წყარო იყო, როგორც რენესანსის ეპოქის აზროვნებისათვის (53, გვ. 58). საინტერესოა, რომ რუსთველი უპირატესად არისტოტელეს ემყარება ეთიკის სფეროში; სწორედ ამ კუთხით უპირისპირდებოდა არისტოტელე ყველაზე მეტად ქრისტიანულ-დოგმატიკურ აზროვნებას და სწორედ არისტოტელეს ეთიკურმა შეხედულებებმა შეასრულა ყველაზე დიდი როლი კაცობრიობის ახალი აზროვნების ფორმირებაში, ადამიანის იდეალის ზეციდან რეალურ სამყაროში, დედამიწაზე ჩამოტანაში. ამ თვალსაზრისით არისტოტელეს პოზიციასზე დაყრდნობა რუსთველის შემოქმედებას თვისობრივად უკავშირებს რენესანსის ეპოქაში გავრცელებულ ეთიკურ ნორმებსა და აზროვნებას (იხ. წინამდებარე შრომის III ნაწილი: 189; 188). რუსთველის აზროვნებაში ჩანს დაყრდნობა ფორმისა და მატერიის არისტოტელესეულ მოძღვრებაზე, კერძოდ, სულის არისტოტელესეულ გაგებაზე (53; 190; იხ. წინამდებარე შრომის II ნაწილის II თავი). რუსთველისეული შაირობის ესთეტიკური კონცეფცია პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს პოეტიკურ თეორიას (55: 117; 195, გვ. 18, 45). რუსთველი არისტოტელეს დიალექტიკისა და

ლოგიკის პოზიციიდან რელიგიურ ცრურწმენას მეცნიერებას უპირისპირებს; გონებით იჭრება დოგმატიკის სფეროში, მისთვის სარწმუნოა მხოლოდ ის, რაც გონებით მტკიცდება.

არისტოტელეზე დაყრდნობა რუსთველის შემოქმედებას, ერთი მხრივ, თვისობრივად აახლოებს XIII საუკუნის ქრისტიანული ევროპის პროგრესულ აზროვნებას და, მეორე მხრივ, ამაღლებს რენესანსის ეპოქის ევროპაში გავრცელებულ შეხედულებებამდე.

არეოპაგიტია და ვეფხისტყაოსანი

ძალზე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ რუსთველისათვის არისტოტელე არ არის ხელშეუვალი ავტორიტეტი. რუსთველის პოემაში ჩანს თავისებური სინთეზი არეოპაგელიდან მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნებისა; სინამდვილის შემეცნების რუსთველური მეთოდი, ერთი მხრივ, ემსგავსება ქეშმარიტი, ნამდვილი არისტოტელეს ხაზს — რაციონალურ-ლოგიკური და ინტუიციური აზროვნების პარამონიულ სინთეზს (118, გვ. 55; 130, გვ. 128) — და, მეორე მხრივ, არ გამოირიცხავს ნეოპლატონიზმსაც, რომელიც უპირატესად ინტუიციურ აზროვნებას ემყარება (130). ეს კი უკვე რენესანსის ეპოქის აზროვნების დონეა. არისტოტელეს გავლენა რუსთველის აზროვნებაზე იგრძნობა დაახლოებით იმ დოზით და იმ შეხამებით არეოპაგიტის გზით მოსულ ნეოპლატონიზმთან, როგორც იყენებდა მას XIII—XIV საუკუნეების ევროპული აზროვნება.

არისტოტელეს რაციონალიზმის ბაზაზე ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის შემოტანა რენესანსული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი მომენტი. ამ ტენდენციასაც, როგორც აღვნიშნავდით, გვიანდელ შუა საუკუნეებში, ევროპული სინამდვილისათვის XIII საუკუნეში, ჩაეყარა საფუძველი. XIII საუკუნის პროგრესულ აზროვნებას ევროპაში ახასიათებს არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების შერწყმა ავგუსტინეს გზით მოსულ პლატონთან, ან სკოტ ერიგენას (815—877) გზით მომდინარე ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან (326, გვ. 586, 588). ჯერ კიდევ ალფრედ ინგლისელი (XIII ს. I ნახევარი), რომელმაც ერთგვარი გავლენა მოახდინა როჯერ ბეკონის აზროვნებაზე, ცდილობდა არისტოტელეს ფსიქოლოგიის შერწყმას ნეოპლატონურ მეტაფიზიკასთან (280, გვ. 136). არისტოტელიზმის და არეოპაგიტული მოძღვრების შერწყმას ცდილობდა თომა აქვინელიც. თომა აქვინელის პრინციპული დაყრდნობა არისტოტელეზე (მხოლოდ ისეთ მომენტებზე არისტოტელეს შემოქმედებაში, რომლებიც მისაღები შეიძლება გამხდარიყო ქრისტიანობისათვის) საყოველთაოდ აღი-

არებული ფაქტია. ამავე დროს თანამედროვე ნეოთომისტები ფიქრობენ, რომ „ავტორი, რომლისგანაც თომას ყველაზე ხშირად მოაქვს ციტატები, არის არა არისტოტელე, არამედ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი იდუმალი სირიელი-პლატონისტი, რომელმაც დასავლეთში განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო“ (352ა, გვ. 57; იხ. 224ა, გვ. 165). არისტოტელეს შეთავსებას ავგუსტინეს გზით მოტანილ პლატონურ იდეალთან ცდილობდა დუნს სკოტიც (280, გვ. 182) და მის შემოქმედებაში ეს იყო ახალი, ემპირიული ტენდენციებით გამოწვეული და არა ძველი საუკუნეების აზროვნების გადმონაშთი (280, გვ. 136)¹.

¹ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართა შორის გავრცელებული თვალსაზრისისაგან განსხვავებით ფიქრობთ, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობაში ადგილი აქვს არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზს. ჩვენი აზრით, XII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის ან ნეოპლატონიზმის იმგვარი ბრძოლის დანახვა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა დასავლეთ ევროპაში აზროვნებაში მოგვიანებით, რენესანსის ეპოქაში, შეცდომაა. რუსთველის ეპოქის ბიზანტიურ, არაბულ და ევროპულ აზროვნებაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული აზრი თავდაპირველად ანტიკურ ფილოსოფიას (როგორც პლატონს, ასევე არისტოტელეს და ნეოპლატონიზმს) იყენებს ქრისტიანული დოგმატიკის განსამარტავად, ხოლო შემდეგ იმავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ექვს შვიტანს გამოცხადების სიბრძნეში. ეს იყო ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ხაზი გვიანდელი შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ. უდაუა, რომ ამავე ხაზზე დგას რუსთველიც. ამავე გზით მიდიოდა რუსთველამდელი ქართული აზროვნებაც, კერძოდ იოანე პეტრიწი. პეტრიწის ფილოსოფიას ანტიკური ბერძნული სამყაროდან სამი დიდი წყარო აქვს: პლატონი, არისტოტელე და პროკლე. პეტრიწი აღფრთოვანებულია ღვთაებრივი პლატონით. იგი აღიღებს მას და იცნობს მის დიალოგებს. პეტრიწი ეყრდნობა არისტოტელეს „ორგანონს“, წერს: არისტოტელეს მიერ „ორგანონში“ დადგენილი კანონების გარეშე ლოგიკური აზროვნება არ არსებობსო („და ესე მიტირდთა მიერ შემოისაზღვრა კანონი არისტოტელეს „ორგანონსაჲ“, რომლისა თვნიერ ულონო არს რასავე გაგონებაჲ სულისა მიერ სიტყუერისა“ — 412, გვ. 10—11) და თანამიმდევრულად იცავს ამ აზრს საკუთარ ფილოსოფიურ ნააზრევში. პეტრიწი თარგმნის ქართულ ენაზე საკუთრივ არისტოტელეს თხზულებებს. პეტრიწი თარგმნის და ქრისტიანულად განმარტავს პროკლე დიალოხოსს.

იმისათვის, რომ სწორად შევაფასოთ ის მნიშვნელობა, რასაც არეოპაგიტული ფილოსოფია ასრულებს რუსთველთან, სათანადო ანგარიში უნდა გავწიოთ იმას, რომ არეოპაგიტკია ვეფხისტყაოსანში მოტანილია არისტოტელეს ბაზაზე. მხოლოდ ამის გათვალისწინების შემდეგ შეიძლება პარალელის გაღება რენესანსის ეპოქის ევროპულ მოაზროვნებთან, რადგანაც რენესანსის ეპოქაშიც არეოპაგელის ნეოპლატონიზმისადმი და ავგუსტინეს პლატონიზმისადმი ინტერესი გაძლიერდა რაციონალიზმის ბაზაზე; იმ ეპოქის შემდეგ, რომელიც გაიარა ევროპულმა ქრისტიანულმა აზროვნებამ რაციონალიზმით და არისტოტელიზმით. მხოლოდ ამგვარი შერწყმა დაბაზასითიველი რენესანსული აზროვნებისათვის. რუსთველის ფილოსოფიური წყარო რომ მხოლოდ არეოპაგიტკია ყოფილიყო არისტოტელიზმის გარეშე, მაშინ რუსთველის აზროვნებაში რენესანსული არაფერი იქნებოდა და არეოპაგელიც გააზ-

არეოპაგიტული მოძღვრება თავისი არსით გაქრისტიანებული ნეოპლატონიზმია. V—VI საუკუნეთა მიჯნის უცნობი ავტორი, ერთი მხრივ, ავითარებს პლოტინისა და პროკლეს ნეოპლატონიზმს და, მეორე მხრივ, კაპადოკიელთა ქრისტოლოგიას (250, გვ. 136—137). საფიქრებელია, რომ ამგვარი არსის გამო არეოპაგიტულ ფილოსოფიაში თავის საზღვარს პოულობდა, ერთი მხრივ, ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, ხოლო, მეორე მხრივ, აღარ ეტეოდა რა ტრადიციული დოგმატიკის ფარგლებში, გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნება იმავე არეოპაგიტიკაშიც ეძიებდა საყრდენს.

არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი XII საუკუნის ქართული აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილი იყო. არეოპაგელი ქართულად XI საუკუნის II ნახევარში თარგმნა და ორთოდოქსულად განმარტა ეფრემ მცირემ. აზროვნების ნეოპლატონური ხაზი ქართულ ორიგინალურ ფილოსოფიურ მწერლობაში ყველაზე მეტად განავითარა იოანე პეტრიწმა. შენიშნულია ისიც, რომ პეტრიწს ზოგჯერ იმავე გზით მოჰყავს პროკლეს ფილოსოფიის კომენტარება, რა გზითაც უფრო ადრე მიდიოდა არეოპაგელი (138ა, გვ. 60).

ვეფხისტყაოსანში ფსევდო დიონისე არეოპაგელის გზით მომდინარე ნეოპლატონიზმის ნაკადის შესახებ სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა (იხ. 266; 265; 350; 286, გვ. 74—76; 123, გვ. 112—122). საკვებით სწორად შენიშნა შალვა ნუცუბიძემ, რომ რუსთველი „ბრძენი დივნოსის“ (ან „ბრძენ დიონოსის“) სახით ასახელებს ფსევდო დიონისე არეოპაგელს და მოჰყავს მისი აზრი კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმიმართებაზე:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაჰბადებს,
აგსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს (1491).

კეთილისა და ბოროტის მიმართების არეოპაგელისეული თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსანში გაზიარებული და არაერთხელ განმეორებულია¹.

რებული იქნებოდა ისევე ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად, როგორც გაიგო და მიიღო იგი ქრისტიანულმა ეკლესიამ. პარალელის გავლება შეიძლება რუსთველსა და დანტეს შორის: დანტეს ფილოსოფიური შეხედულებები ემყარება არისტოტელესა, პლატონსაც, ფსევდო დიონისე არეოპაგელსაც (223ა, გვ. 72—103); ამავე დროს, პოეტი (დანტე) პირველ ადგილს ფილოსოფოსთა საკრებულოში მიანიჭ არისტოტელეს უთმობს (223ა, გვ. 72, 94).

ჭეჭიკობთ, რუსთველი ამ საკითხის გადაწყვეტაში ზუსტად არეოპაგიტულ თვალსაზრისს იმეორებს, თუ მის თავისებურ ინტერპრეტაციასაც ცდილობს, საგანგებო შესწავლის საფანი უნდა გახდეს. ამ მხრივ ნიშანდობლივია შ. ნუცუბიძის ერთ-ერთი უკანასკნელი რუსთველოლოგიური სტატია (131). მეკლევარს აქცენტი გადააქვს პოემის ფი-

სწორედ ეს არეოპაგიტული დებულება კეთილსა და ბოროტის მიმართებაზე, ბოროტის უარსობის ანუ სუბსტანციურად არარსებობის თეზისი, კეთილის, როგორც არსება გრძელის, გარდღევალი გამარჯვება ბოროტზე არის ვეფხისტყაოსნის მთავარი მამოძრავებელი ლერძი (265, გვ. 95). მართლაც, პოემის ფინალშივე სიუჟეტის მამოძრავებელ ხაზად დაისახება ბოროტის არსებობის თუ არარსებობის ძიების პრობლემა. როსტევეანმა არ იცის რა მოველინა მას უცხო ყმის სახით:

„ერთა ეშმა დამეკარგა, არ კაცურად გარდამკონდა
ჭერთყა ესე არა ვიცი, ცხალი იყო, თუ მეოცნა“ (111, 3—4).

თინათინი იმთავითვე ბოროტის უარსობას ამტკიცებს:

„რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტპილად მხედსა?
ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა“ (114, 3—4).

უცხო ყმის უნაყოფო ძებნის შემდეგ როსტევეანი უფრო რწმუნდება თავის ექვეში:

„ვნახე რამე ეშმაკისა სიკულე და სიბილწეო,
ჩემად მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო“ (119, 2—3).

თინათინის მიერ ავთანდილის უცხო ყმის საძებნელად გაგზავნა იმავე ინტერესითაა ჩაგონებული:

„ყმა გენახა უცხო ვინმე, რომე ცრემლი მოგხოცა?
მას უკანით გონებამან მისმან ასრე დამაშხო-ცა“ (129, 2—3)
„რომე დამხსნა შეჭირება, ეშმა ბილწი ასაყარე“ (132, 2).

ავთანდილის მიერ ტარიელის პოვნით თინათინის აზრი მტკიცდება — როსტევეანს არ უნახავს „ეშმაკის სიკულე“, მისად „მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზე“. მაგრამ ამ ქვეყნის ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა პოემაში გრძელდება. ქაჯეთის ციხის სახით გმირთა წინაშე აღიმართება ბოროტების ციტადელი, რომლის დამხობა, პოემის მიხედვით, კეთილის ბოროტზე საუკუნო გამარჯვების სიმბოლური სახეა. მხოლოდ ბოროტება, რომელიც ქაჯთა სახითაა პოემაში წარმოდგენილი, არ არის ის უხორცო, ზეცით გარდმოჭრილი ბოროტო არსი, რომლის არარსებობას უმტკიცებდა თინათინი როსტევეანს:

ნალურ დებულებაზე—„ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“ (1361, 4)— და ხედავს მასში ბოროტის სუბსტანციის დადასტურებას. ასეა თუ ისე, პოემის ერთ-ერთი ძირითადი ფილოსოფიური დებულების გადაწყვეტაში რუსთველი არეოპაგელს ემყარება.

„არ ქაჩნია, კაცნიაო, მიჰნდობან კლდესა სალსა (1246,4).

„ქაჩნი სახელად მით ჰქვიან, არიან ე-თად კრებულნი
კაცი, გრძნებისა მკოდნელნი, ზედა გახელოვნებულნი,
ყოველთა კაცთა მავნებნი. იგი ვერვისგან ვნებულნი;
მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დაწბილებულნი (1247).

„იქმან რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალთა დაუბრმობენ,
ქართა აღსძრვენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამბობენ,
ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ,
სწადდეს — დღესა ბნელად იქმან, სწადდეს — ბნელსა ანათლობენ“ (1248).

ამგვარად, ბოროტის უარსობის არეოპაგელისეული თეორია არა მარტო დამოწმებულია პოემაში, არამედ ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის, ვანვითარების ფილოსოფიური მოტივირებაა.

რუსთველი, როგორც ზემოთ ვსაბუთებდით, ეყრდნობა არეოპაგიტული ფილოსოფიის მეთოდსაც, კატაფატიკა-აპოფატიკას. ვეფხისტყაოსანში ამ მეთოდის გამოყენების მხოლოდ ერთეული შემთხვევები არ დასტურდება, იგი რუსთველის სააზროვნო სტილია. მართალია, ეს მეთოდი საზოგადოდ დამახასიათებელი იყო ძველი რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემებისათვის, მაგრამ მისი სრულყოფილი, დასრულებული სახით ჩამოყალიბება დაკავშირებულია შინა ცვლილებებთან და არა მხოლოდ საზოგადოდ დამყარება არეოპაგეტიკაზე მიუთითებს, რომ ამ შემთხვევაშიც პოეტის ძირითადი წყარო სწორედ ფსევდო დიონისე არეოპაგელია.

ნეოპლატონური ფილოსოფია რუსთველთან მხოლოდ არეოპაგელის გზით არ მოდის. რუსთველისათვის ახლობელი იყო პროკლეს ფილოსოფიის ქრისტიანულად დამუშავების ქართული ცდაც იოანე პეტრიწის კომენტარების სახით. სიკეთის მონიშნა, რომელიც რუსთველის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი თემაა, ორიგინალური ნააზრევით საბუთდებოდა პეტრიწთან. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ რუსთველს შერძო საკუთრივ მისულიყო ნეოპლატონიზმის დიდ ბერძენ წარმომადგენლებთან.

უფრო მეტიც, რუსთველის ფილოსოფიურ წყაროებში თავისი ადგილი უნდა მიეჩინოს საკუთრივ პლატონსაც (სამწუხაროდ, ამ კუთხით ვეფხისტყაოსანი თითქმის არ არის შესწავლილი). მარტო ის ფაქტი რად ღირს. რომ რუსთველი ასახელებს პლატონს და მისი სახელით დებულებაც მოაქვას¹:

¹ ვფიქრობთ, არასწორია მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ვეფხისტყაოსანში ეს დებულება მოზღინარეობს არა უშუალოდ პლატონისაგან, არამედ ქართული აპოფთეგმური კრებულისაგან „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“ (პ. ინგოროყვა — 75; ი. ლოლაშვილი — 106). ამ კრებულის ერთ-ერთ მუხლად იკავსება „შერი და ტყუილი და ორპირობაა თავი არს ყოვლისა უბედობისა“ (106, გვ. 73). ჩვენი აზრით, ეს აპოფთეგმური გამონათქვამი თვითონ უნდა მიმდინარეობდეს ვეფხისტყაოსნიდან და სწორედ იმიტომ უნდა იყოს შეტანილი აპოფთეგმების კრებულში „სიბრძნისაგან

„მე სიტყვასა ერთსა გჳადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

„სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (791, 3—4)•

რუსთველის მიერ არისტოტელესთან ერთად ფსევდო დიონისე ანკონპაგელზე დაყრდნობა არ არის შემთხვევითი მოვლენა. ამ თვალსაზრისითაც რუსთველი XII საუკუნის ქართული პროზაული აზროვნების ნიადაგზე დგას. არისტოტელეს გვერდით მხოლოდ და მხოლოდ არეოპაგელის ავტორიტეტს ითმენდა თამარის სამეფო კარზე გაბატონებული თვალსაზრისი. ჩახრუხბამე, რომლის აზრითაც, თამარის ღირსეული შემკობა მხოლოდ არისტოტელეს შეუძლია, დიონისე არეოპაგელსაც მოუწოდებს თამარის ქებად:

დიონისისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა!

(477, გვ. 188).

„თამარიანის“ სხვა ადგილიდანაც გამოსკვივის ეს ტენდენცია:

შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი (477, გვ. 190).

ასტროლოგია — შუა საუკუნეების მეცნიერება

რუსთველის შემოქმედებაში ფართოდაა ჩაქსოვილი ასტროლოგიური შეხედულებანი (23; 36; 186; 187; 67; 66; 313; იხ. წინამდებარე

პლატონ ფილოსოფოსისა“, რომ იგი პლატონის სახელითაა დატული პოემაში. ამას გვაუფიქრებინებს შემდეგი გარემოებანი: 1. რუსთველთან გამოთქმულია ისეთი აზრი, რაც აპოფთეგმაში არ იკითხება: რუსთველი პლატონს მიაწერს დებულებას „სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა მერმე სულსა“. ეს სპეციფიკური ფილოსოფიური თეზისია, რომელიც საზოგადოდ არ ჩანს ზემოთ მოყვანილ აპოფთეგმაში. 2. აპოფთეგმის ავტორი პლატონს მიაწერს არა იმ გამონათქვამს, რომელიც ვეფხისტყაოსანში პლატონის სახელითაა მოყვანილი, არამედ მის რუსთველისეულ კომენტარს. როგორც ჩანს, ამ კრებულის ავტორის თუ რედაქტორისათვის იგი უფრო გასაგებია, დაეუკვირდეთ:

ვეფხისტყაოსანი: „მე სიტყვასა ერთსა გჳადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: „სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“. რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა, მე რად გაეწირო მოკვარე, მჳა უქჳიციეი მჳაობისა?•“

აპოფთეგმური კრებულის:

„შური და ტყუილი და ორპირობაი თავი არს ყოვლისა უბედობისა.“

ასე რომ, ვეფხისტყაოსანში მოყვანილია დებულება, რომელიც არ ეტევა აპოფთეგმების კრებულის გამონათქვამში, ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, აშკარად იკითხება ვეფხისტყაოსანში.

3. დანამდვილებით არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს აპოფთეგმების კრებული უფრო ადრინდელი ძეგლია, ვიდრე — ვეფხისტყაოსანი. ორივე ხელნაწერი, რომლებშიც იგი იკითხება (A—153, A—126) ი. ლოლაშვილის მიერ XVI საუკუნითაა დათარიღებული (106, გვ. 26). კრებულში რუსთველისეული ლექსიკა უკვე გამარტივებულია. ნაცვლად ზემოდამოწმებული „უბედობისა“ ორივე ხელნაწერში იკითხება „უბედურებისა“. „უბედობისა“ ი. ლოლაშვილისეული ჩასწორებაა (106, გვ. 73). 4. საზოგადოდ ამ კრებულში დატული აპოფთეგმები, როგორც ირკვევა, ძალიან შორეულ მაგაყვებას ამჟღავნებენ პლატონის აზრებთან.

შრომის I ნაწილი) და ეს გასაკვირი არც არის. რუსთველის ეპოქისათვის ასტროლოგია ძალზე პოპულარული იყო როგორც ბიზანტიაში, ასევე აღმოსავლეთში, კერძოდ, არაბეთსა და სპარსეთში. საკმარისია დავასახელოთ, რომ რუსთველის თანამედროვე აღმოსავლელი პოეტების ნიშამი განჯელისა (1141—1209) და ხაყანის (1120—1199) თხზულებებშიც ძალზე უხვადაა ასტროლოგიური დეტალები (23, გვ. 24—26, 38). ასტროლოგიური შეხედულებები პოპულარული იყო ბიზანტიური „ფილოსოფიური რენესანსის“ წარმომადგენლებშიც, რომლებიც ქართულ კულტურაზე რუსთველის წინა ეპოქაში დიდ გავლენას ახდენდნენ. კერძოდ, მიქაელ ფსელოსს ასტროლოგიური შინაარსის კომპილაციები შეუდგენია კოსმოგრაფიის საკითხზე (23, გვ. 12, 33). საზოგადოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ასტროლოგიური იდეების გავლივება თან სდევდა იმ ატმოსფეროს, რომელშიაც ქრისტიანებისა და შაჰმადიანების კულტურულ ურთიერთობას ჰქონდა ადგილი. ასე იყო, მაგალითად, XIII საუკუნის ევროპაში (275, გვ. 166). ალბათ, იგივე ატმოსფერო უწყობდა ხელს XII საუკუნის საქართველოშიც ასტროლოგიური შეხედულებების დიდ პოპულარობას. ყოველ შემთხვევაში ამ „მეცნიერებისათვის“ ხარკი მიუზღავს დავით აღმაშენებელსაც, რაც შემდეგ მონანიების საგნად უქცევია (191, გვ. 210). უშუალოდ რუსთველის ეპოქის ხელნაწერითაა მოღწეული ორი ასტროლოგიური საკითხავი: „ეტილთათუს“ და „შუდთა მნათობთათუს“ (391ა). ასტრონომიულ-ასტროლოგიური დეტალები უხვადაა გაბნეული XII საუკუნის ქართული საერო ლიტერატურის ძეგლებში: „ვისრამიანსა“, „თამარიანსა“ და „აბდულმესიაში“. ასტროლოგიური შეხედულებები საზოგადოდ იზიდავდა საერო პოეზიას. რუსთველის თანამედროვე ბავარიელი მგოსანი ვოლფრამ ფონ ეშენბახი (XII—XIII სს.) რუსთველის მსგავსად არაბული სახელებით იხსენიებს ცნობილ შვიდ პლანეტას (23, გვ. 20).

ასე რომ, რუსთველის მიერ ასტროლოგიური შეხედულებების გაზიარება მოულოდნელი არ უნდა იყოს. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ ვეფხისტყაოსანში თავისებური ასტროლოგიური სისტემა ჩანს: მნათობთა ყოველი განლაგება ერთი ღმერთის ნება-სურვილს ემორჩილება. ეს თვალსაზრისი, როგორც სათანადოდ ადგილას ვამტკიცებდით, მკვეთრად განასხვავებს ასტროლოგიის რუსთველისეულ გააზრებას უძველესი ქალდეურ-ბაბილონური ასტროლოგიური შეხედულებებიდან. რუსთველთან ასტროლოგიური შეხედულებები შეთანხმებულია მონოთეისტურ რელიგიურ თვალსაზრისთან ისევე, როგორც შეახამა ასტროლოგიის პრინციპებისა და ერთი ღმერთის ურთიერთობა ნეოპლატონიზმმა, ქრისტიანული რელიგიის ზოგიერთმა დიდმა ავტორიტეტმა და როგორი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობასაც იძლეოდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავი. როგორც ზე-

მთ ვამტკიცებდით, ამგვარადაა გააზრებული ასტროლოგია არა მხოლოდ რუსთველის, არამედ საზოგადოდ XI—XII საუკუნეების ქართული აზროვნების მიერ.

რუსთველი საკუთარ კოსმოლოგიურ შეხედულებებში ასტროლოგიას ძალზე მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს: არა მარტო ზეციური მნათობები დგანან ღმერთსა და მიწიერ სამყაროს შორის, არამედ, საზოგადოდ, იდეალურ გმირთა ოპტიმიზმი განპირობებული და მოტივირებულია ასტროლოგიური განგებით, მოწვევადით. რითი იყო გამოწვეული რუსთველის აზროვნების ასე მკვეთრი დაყრდნობა ასტროლოგიურ შეხედულებებზე, რა ადგილს აკუთვნებს რუსთველს შუა საუკუნეების აზროვნებაში ასტროლოგიაზე დამყარება?

ასტროლოგიური შეხედულებების გაზიარება რუსთველს მიჯნავს რელიგიური დოგმატიკისაგან და რაციონალურ პოზიციასზე აყენებს. შუა საუკუნეები ასტროლოგიაში ხედავდა მეცნიერებას და მას უპირისპირებდა რელიგიურ ცრურწმენას. რუსთველი იმდენად ემყარება შუა საუკუნეების ამ მეცნიერებას, რომ ასტროლოგიური განგების პოზიციიდან აყენებს დებულებას, რომელიც მიუღებელია ქრისტიანული თვალსაზრისით — „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“ (186) (შდრ.: „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“ — 191) — თითქოსდა ავიწყდება ქრისტიანული თეზისი: ღმერთი შეცვლის ავს კარგად (222, გვ. 286; 111, გვ. 19).

XI—XIII საუკუნეებში მეცნიერული აზროვნება სუსტად იყო განვითარებული. მეცნიერება და ფილოსოფია ერთმანეთისაგან გაყოფილი არ იყო. ანტიკური სამყაროსადმი გულვივებულმა ინტერესმა, მართალია, ფილოსოფიური აზროვნება განავითარა, მაგრამ საკუთრივ მეცნიერებისათვის მას შედარებით ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა (327, გვ. 260). მთელი ეპოქის ინტერესი აზროვნებისაკენ გადაიბარა. იქ, სადაც აზროვნება, გამოთვლა, ადამიანური ლოგია იყო, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას ხედავდნენ. ბუნებრივია, რომ ინტერესი გაღვივდა ასტროლოგიისადმი. იგი ასტრონომიის, გეომეტრიის და მათემატიკის ცოდნაზე დამყარებით აძლევდა საშუალებას ადამიანურ ლოგიკას თავისი სიტყვა ეთქვა ამქვეყნიურ პრობლემებზე. ასტროლოგიურ განგებას და ფატალიზმს უპირისპირდებოდა და ებრძოდა ქრისტიანული ეკლესია; თავის მხრივ კი ასტროლოგია ამტკიცებდა, რომ ფატალიზმი სრულიადაც არ იყო შეუღებელი ადამიანურ შემოქმედებასა და ვაჟკაცურ შემართებასთან (310, გვ. 596—97). ეს კი საკმარისი იყო იმისათვის, რომ ასტროლოგიაში მეცნიერება დაენახათ და მისი პოზიციიდან რელიგიურ დოგმატიკას დაპირისპირებოდნენ. არაბული აზროვნება და მის კვალობაზე XIII—XIV საუკუნეების ინტელექტუალური ევროპა აღიარებს ასტროლოგიას და მასში მეცნიერებას ხედავს, ზო-

ლო ეკლესია ებრძვის ამ მეცნიერებას და მას სიჭაღბეს უწოდებს. (273, გვ. 484). XIII საუკუნის ევროპის საერო საზოგადოება და მუსლიმანური სამყაროს წარმომადგენლები მეცნიერების — ასტროლოგიის დონეზე პოულობენ საერთო ენას (275, გვ. 166). თვით რენესანსის ეპოქაშიც კი შერჩა ასტროლოგიას უკიდურესად მატერიალისტური მეცნიერების რეპუტაცია (276, გვ. 9).

ასტროლოგიის პოპულარობას შუა საუკუნეების მოწინავე, პროგრესულ აზროვნებაში განაპირობებდა არისტოტელეს ავტორიტეტიც. ასტროლოგიამ გამოიყენა არისტოტელეს ფიზიკური კონცეფცია საგანთა სიმშრალესა და სინოტივეზე, სითბოსა და სიცივეზე (233, გვ. 253). პტოლომეს (127—151) პლანეტათა გავლენების თეორია სწორედ ამ შეხედულებაზე იყო დაფუძნებული (233, გვ. 261). საზოგადოდ, არისტოტელე აღიარებდა ვარსკვლავთა მოძრაობის გავლენას მიწიერ სამყაროზე. მისი აზრით, თვით კომეტებს, რომლებიც ზოგჯერ გადასერავდნენ ზეცას, ჰქონდათ რაღაც წინასწარმეტყველური მნიშვნელობა (310, გვ. 74). ყველაზე მეტი საყრდენი შუა საუკუნეების აზროვნებას არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავმა მისცა, რომელშიაც ბერძენი ფილოსოფოსი აღიარებს, რომ მნათობები ღვთაებრივი სხეულები არიან და რომ მათ ამოძრავებს და წარმართავს პირველშიზეი. (275, გვ. 75). ეს შეხედულება, რომელიც შეუთანხმებელია არისტოტელეს კონცეფციასთან სამყაროზე და რომელსაც ზოგიერთი კომენტატორი ჩანართად მიიჩნევს, ხოლო ზოგიერთი პითაგორას (580—496), ან პლატონისაგან მომდინარე შეხედულებად თვლის (275, გვ. 75—76), არაბებისათვის სამყაროს ძირითად პრინციპად იქცა (275, გვ. 77). ავეროესის აზრით, „ზეცა ცოცხალი არსებაა, რომელიც მრავალრიცხოვანი წრისაგან შედგება“ და თითოეული მათგანი წარმოადგენს მის სასიცოცხლო ორგანოს. პირველი მამოძრავებელი არის გულის მსგავსი ზეცისათვის, „აქედან ვრცელდება სიცოცხლე სხვა ორგანოებზე. თითოეულ წრეს აქვს თავისი გონება, რომელიც არის მისი ფორმა“, ადამიანის სულის მსგავსად. „ეს გონებანი, იერარქიულად დაქვემდებარებულნი ერთმანეთზე, წარმოქმნიან მამოძრავებელთა ჯაჭვს“, რომელიც ავრცელებს უმაღლესი სფეროს მოძრაობას ჩვენამდე (275, გვ. 76—77). არაბული ფილოსოფია დაჟინებით ამტკიცებდა ობიექტური გონების არსებობას ადამიანის გარეშე. არაბული ფილოსოფიის თანახმად, ეს ობიექტური, „მოქმედი გონება მონაწილეობს უმაღლესი პრინციპების იერარქიაში; ისინი მართავენ მნათობებს და გადმოსცემენ ღმერთის მოქმედებას სამყაროს“ (275, გვ. 91—92). ავეროიზმმა ეს შეხედულებანი ხანგრძლივად დაამკვიდრა ევროპაში. თვით XVI საუკუნის განათლებული ევროპის ზოგიერთი მთაზროვნე ავეროესის თეორიას უკანასკნელ სიტყვად თვლიდა კოსმოლოგიაში (276, გვ. 47). ამ-

რიგად, კოსმოლოგიაზე ასტროლოგიური თვალსაზრისის გავრცელებას შუა საუკუნეებში ხელს უწყობდა არისტოტელეს და არაბული არისტოტელიზმის ესოდენ დიდი პოპულარობაც.

რუსთველის კოსმოლოგიურ შეხედულებებში ერთი საინტერესო ტენდენციაც შეინიშნება. პოეტს სურს თავისი კოსმოლოგიური სქემა: ღმერთი—ასტროლოგიური მნათობები—ამქვეყნიური სინამდვილე, დაუკავშიროს ორთოდოქსულ ქრისტიანულ კოსმოლოგიას: ღმერთი—ანგელოზები—ამქვეყნიური სინამდვილე. ქრისტიანული თვალსაზრისით, რომელსაც ორთოდოქსული ძალა მიანიჭა 787 წლის მეშვიდე საეკლესიო კრებამ, ღმერთი იყენებს ანგელოზებრივ ძალებს, როგორც საშუალებებს სამყაროს მართვისათვის. ანგელოზები თავიანთი განსხვავებული რიგებით, ერთი მხრივ, ააშკარავენ, ამკლავებენ ზეციურ სამყაროს, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანებისადმი ღვთაებრივი ნების გადმოცემის საშუალებები არიან (222, გვ. 321). ქრისტიანული ორთოდოქსია, ფსევდო დიონისე არეოპაგელზე დამყარებული, ზეციურ მნათობებს ანგელოზების ერთ-ერთ რიგად მოიაზრებს: საშუალო იერარქიის მეორე რიგის სახელს — ძალნი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის, თავი VIII) და ზეციურ მნათობთა ბიბლიურ სახელს — ძალნი ზეციერნი ანგელოზთა ზოგად სახელად გადაიაზრებს (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის, თავი XI). ამგვარად, რუსთველი, რომელიც ასტროლოგიურ მნათობებს იცნობს ძალნი ზეციერნის ზოგადი სახელით და გვთავაზობს სქემას: ღმერთი—ძალნი ზეციერნი—ამქვეყნიური სინამდვილე, ცდილობს თავისი კოსმოლოგიური სქემის ორთოდოქსულ ქრისტიანულ შეხედულებებამდე დაყვანას, ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან შეთანხმებას. თუმცა, იგი არსებით კომპრომისზე არ მიდის და რუსთველის ძალნი ზეციერნიში კონკრეტულად მხოლოდ ასტროლოგიური მნათობები იგულისხმება (187). მისი კავშირი არეოპაგელთან მხოლოდ გარეგნულია. ეს გარეგანი ფორმა მისთვის თითქოს თანხმობაა ოფიციალურ ქრისტიანულ თვალსაზრისთან. სინამდვილეში რუსთველი ძველ ფორმაში ახალ შინაარსს ღებს. ასე რომ, რუსთველი თავისი კოსმოლოგიური სისტემისათვის სანქციას ქრისტიანულ ორთოდოქსიაშიც ეძიებს. მას სურს არეოპაგელს შეუხამოს შუა საუკუნეების ასტროლოგიური კონცეფცია.

მეორე მხრივ, თავისი კოსმოლოგიური სისტემის ფორმირებაში რუსთველი ეფუძნება არისტოტელეს. საქმე ისაა, რომ ძალნი შუა საუკუნეების ვიწრო თეოლოგიურ აზროვნებაში გარდა ანგელოზებისა სხვა მნიშვნელობითაც გვხვდება: არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების თანახმად, ყოველი არსების არსი მდგომარეობს ან მოქმედებაში, ან ძალაში; ხოლო თვით ძალა სხვა არაფერია, თუ არა

მოქმედებაზე გადასვლის შესაძლებლობა და ამ გადასვლის მოძრაობა. ღმერთი წარმოადგენს წმინდა მოქმედებას. სხვა ყოველი არსება დაქვემდებარებულია მასზე, ყველაფერი სრულდება ღმერთის ძალის მიერ¹. თავის მხრივ კი ეს ძალა არ არის პასიური, რადგან იგი განიმარტება როგორც წმინდა აქტი. პირიქით, ეს ძალაც არის წმინდა მოქმედება (თომა აქვინელი, Sum. Theol., I a. q. 25). ამ გზებით არის ღმერთი ყოვლისშემძლე. ძალა, რომელიც მას ეკუთვნის და რომლისგანაც ყველაფერი სრულდება, ისევე როგორც თვითონ ღმერთი, წმინდა მოქმედებაა (311, გვ. 558).

ძალის ამ არისტოტელესეული გააზრების შინაარსს დებს რუსთველი შუა საუკუნეების ასტროლოგიური შეხედულებებისა და არეოპაგელის შეხამების გზით შექმნილ კოსმოლოგიურ სქემაში. ისევე როგორც რუსთველი, XIII საუკუნის ევროპული აზროვნებაც აიგივებდა ერთმანეთთან არისტოტელესეულ ძალას, რომელიც თანახმად ავეროესისეული კომენტარისა, ზეციურ გონებათა იერარქიული ჯაჭვით ხორცს ასხამს ღვთაებრივ ჩანაფიქრს, ზეციურ მნათობებთან. ეს გონებანი მართავენ მნათობებს, ანუ ამ გონებათა მოქმედება აღიქმება მნათობთა მოძრაობის სახით. ე. ი. ისინი გაიგივებული არიან მნათობებთან. სიგერ ბრაბანტელის აზრით, სამყაროს მანქანა თითქმის მთლიანად თვითონ დამოუკიდებლად მუშაობს, ხოლო პერიფერიებზე მას მნათობები ანუ ზეციური გონებანი (astres ou intelligences célestres) წარმართავენ (331, გვ. 277). მაგრამ ამავე დროს ეს გონებანი უბრალო ხალხის, მასის თვალში გაიგივებული იყო ანგელოზებთან. ალბერტ დიდი წერს („მეტაფიზიკა“, II,2): „ეს ინტელექტები (გონებანი — ე. ხ.) უბრალო ხალხში ანგელოზებად იწოდებიან“ (იხ. 45, გვ. 129)².

¹ შეიდა: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერით.“ (1).

² გვიანდელი შუა საუკუნეების ამ კოსმოლოგიურ და თეოლოგიურ წიაღსვლებს ეხმარება რუსთველის „ზესთა მწყობრი“ („მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“//„მწყობრთა მწყობისა“—792), რომელიც ერთნაირი წარმატებით შეიძლება, ერთი თვალთახედვით, ანგელოზთა იერარქიულ რიგად იქნეს მიჩნეული, ან კიდევ, სხვა კუთხით, მნათობებად ან ვარსკვლავებად, ანგელოზთა ან ზეციურ გონებათა (ინტელექტთა) ხილულ გამოვლინებად. ამიტომაც, რომ სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მართებულადაა დასაბუთებული, რომ რუსთველის „მწყობრთა წყობა“ შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც ასტროლოგიურად (ციური პარმონია), ასევე რელიგიურად (ანგელოზთა იერარქია). ერთ გარემოებას მაინც უნდა მივიქცეს ყურადღება: რადგანაც ამ სტროფში ზეცაში ამალუბაზე, ან კონკრეტულად, ღვთაებასთან შერთვაზეა საუბარი, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ ასტროლოგიურ მნათობ შუხსთან შეერთებაზე (სტრ. 1304, 1305). ე. ი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეს „ზესთა მწყობრი“, რომელიც საზოგადოდ ანგელოზებრივ (გონებათა) რიგებს შეიძლება ნიშნავდეს, გამოვლენილია ამ რიგთა ხილული წყობის (ციური პარმონიის//მნათობთა წყობის) სახით.

რუსთველის ეს ტენდენცია არისტოტელესეული სისტემის არეოპაგელთან შეთანხმებისა რენესანსული ხასიათისაა. საზოგადოდ, ასტროლოგიაში მეცნიერების დანახვა და ინტერესის გაღვივება ამ მეცნიერებისადმი დასავლეთ ევროპაში რენესანსის ეპოქისათვის იყო დამახასიათებელი. რენესანსის ეპოქის ევროპაში თვით XVII საუკუნემდე ასტროლოგია სარგებლობდა ისეთი პოპულარობით, როგორც არსად არ ჰქონია მას ანტიკური ეპოქის შემდეგ (310, გვ. 1; 273, გვ. 521; 23, გვ. 7). რენესანსის ეპოქამ, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებით, ახალი წარმოდგენა შექმნა სამყაროზე. მაგრამ ეს ახალი წარმოდგენა თავიდანვე ემყარებოდა შუა საუკუნეების პროგრესს აზროვნებაში: ეკლესიის ავტორიტეტის ანტიკურობის ავტორიტეტით შეცვლას (273, გვ. 514, 521), ხოლო რწმენის კულტისა — აზროვნების, გონების კულტით. ამიტომ იყო, რომ ასტროლოგიური შეხედულებანი რენესანსული ეპოქის საერთო ხასიათს შეესაბამებოდა და ამ ეპოქის დიდი წარმომადგენლებიც კი ვერ თავისუფლდებოდნენ ამ „მეცნიერების“ გავლენისაგან (273, გვ. 514)¹. ამგვარი გაგება ასტროლოგიისა რენესანსმა შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნებისაგან იმეგვიდრა. შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნება ასტროლოგიაში მეცნიერებას ხედავდა და მას ემყარებოდა რელიგიური ცრურწმენის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამ თეზისის დასაბუთებისათვის როჯერ ბეკონის მაგალითიც საკმარისია. ბეკონისათვის, რომელიც მეცნიერებისა და შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნების პოზიციიდან ებრძოდა ეკლესიას, ასტროლოგია მეცნიერება იყო (280, გვ. 171). ასტროლოგიაში ბეკონი მათემატიკურ მეცნიერებას ხედავდა (273, გვ. 4E4; 280, გვ. 170). თუ რამდენად არსებითი იყო შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნებისათვის ასტროლოგიური შეხედულებანი, ამაზე ნათელ წარმოდგენას იძლევა დანტე ალიგიერის (1265—1321) შემოქმედება (23, გვ. 22—23). ასტროლოგიამ, როგორც მეცნიერებამ, არსებობა შეწყვიტა მხოლოდ XVIII საუკუნიდან. მას პირველი ლახვარი ჩასცა კოპერნიკის მიერ ახალი ასტრონომიის შექმნამ. მაგრამ ასტროლოგიურმა მეცნიერებამ მაინც კიდევ დიდ-

¹ იმის ფაქტობრივ დამადასტურებლად, რომ თვით რენესანსის ეპოქის უდიდესი წარმომადგენლები, ახალი აზროვნების ფუძემდებლები, ასტროლოგიას მკაცრად არ მიჯნავდნენ ასტრონომიისაგან და მასში მეცნიერებას ხედავდნენ, მოვიყვანო ამონაწერს ნ. კოპერნიკის წინასიტყვაობიდან, რომელიც დართული აქვს 1543 წელს გამოცემულ წიგნს „ზეციურ ორბიტათა მოქცევის შესახებ“: «... Если достоинство наук оценивается по тому предмету, о котором они трактуют, то важнейшей будет та, которую одни называют астрономией, другие — астрологией, а многие из древних — завершением математики. Поэтому она представляется венцом всех благородных наук, достойнейшей свободного человека и опирающейся на все виды математики. Арифметика, геометрия, оптика, геодезия, механика и все прочие науки отдаются в её распоряжение» (494 а, გვ. 187).

ხანს განაგრძო არსებობა. საბოლოოდ გამოაცალა ასტროლოგიურ აზროვნებას საფუძველი ნიუტონის მიერ მსოფლიო მიზიდულობის კანონის აღმოჩენამ (233, გვ. 334).

ძნელია თანამედროვე ადამიანისათვის სრულყოფილად წარმოდგენა იმისა, თუ რა იზიდავდა კაცობრიობის მოწინავე აზროვნებას ასტროლოგიისადმი. საინტერესოდ შენიშნავს ერნესტ რენანი: ახალმა მეცნიერებამ, განსაკუთრებით ნიუტონის მექანიკურმა პიპოთეზამ, ისე შეცვალა ჩვენი წარმოდგენა სამყაროზე, რომ ყოველი შეხედულება ძველი ეპოქების, შუა საუკუნეების, რენესანსის და თვით დეკარტისიკი, ჩვენს თანამედროვეობას ბავშვურა ოცნებად ეჩვენება (275, გვ. 76). ძველი ეპოქების აზროვნება სხვა სისტემას ექვემდებარებოდა. ნაცვლად დღევანდელი მსოფლიო მიზიდულობის კანონისა, კაცობრიობის აზროვნებას XVIII საუკუნემდე განაპირობებდა მსოფლიო სოლიდარობის ანუ სიმპათიის კანონი, საყოველთაო მიზეზობრივი კავშირის კანონი, რომლის მიხედვითაც სამყაროს ყოველი ნაწილი ერთ პრინციპზე, ერთ სისტემაზეა აგებული. სამყაროს უმცირესი ნაწილაკიკი კი მსგავსია ერთეულის, მთელის. ადამიანი მსგავსია სამყაროსი. ცეცხლი, მაცოცხლებელი ადამიანისა, მსგავსია ზეციურ ვარსკვლავთა ცეცხლისა. ადამიანი იგივე კოსმოსია, მხოლოდ მიკროკოსმოსი (233, გვ. 317, 334). ეს საფუძველი ჰქონდა ასტროლოგიას, როგორც მეცნიერებას.

მსოფლიო სიმპათიის თეორია იყო ის მეცნიერული არგუმენტაცია, რომელსაც ყველა დროის დიდი მოაზროვნენი ასტროლოგიურ დებულებებამდე, ან მთლიანად ასტროლოგიურ თეორიამდე მიჰყავდა. ზღინიუს უფროსის გადმოცემით, ჰერ კიდევ ჰიპარქი ფიქრობდა, რომ არსებობს ნათესაობა ზეციურ სხეულებსა და ადამიანებს შორის, რომ ჩვენი სულები წარმოადგენენ ცის ნაწილს (Plin., H. Nat., III, § 95—310, გვ. 543). რომ ნაწილსა და მთელს შორის მსგავსებაა, რომ ადამიანი ენათესავება სამყაროს და რომ ცეცხლი, რომელიც მას ამოძრავებს, მიღებულია მნათობებისაგან, ეს შეხედულება ყველაზე ინტენსიურად დაამუშავეს და ასტროლოგიას საფუძვლად დაუდეს სტოიკოსებმა (310, გვ. 75, 572). დაბოლოს, ნეოპლატონიზმმაც სწორედ იმავე იდეების გამო ვერ თქვა უარი ასტროლოგიაზე. პლოტინიც, როგორც აღვნიშნეთ, თვლიდა, რომ „ცაში ყველაფერი ისეა, როგორც სულდგმულში“ და რომ „შესაძლოა შეიცნო ერთი ნაწილი მეორის წიაღში“ (ენეადა, 2, ტრაქტ. 3). ამავე აზროვნებას ემყარებოდა არაბული ასტროლოგიური პრინციპებიც, რომელთა მიხედვითაც, ყოველ მატერიალურ საგანში, თუ იგი უნაკლოდ იქნება განჰყვრეტილი, მთელი სამყარო მოსჩანს, ისევე როგორც სარკეში (295, გვ. 10—11). ეს პრინციპი იყო საფუძველი იმისა, რომ შუა საუკუნეებისათვის ასტროლოგია მეცნიერებას წარმოადგენდა.

ამგვარად. რუსთველი თავისი კოსმოლოგიური თვალსაზრისით ემყარება რა ასტროლოგიას, შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნების ნიადაგზე დგას; იგი რელიგიურ დოგმატიკას მეცნიერების პოზიციიდან უპირისპირდება. ამ თვალსაზრისითაც რუსთველის შეხედულებები დასავლეთ ევროპის რენესანსული ეპოქის აზროვნებას უახლოვდება.

ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარება რენესანსული გზით

საინტერესო დასკვნებამდე მიგვიყვანს რუსთველის აზროვნების კვლევა ქრისტიანული რელიგიის შეხედულებებთან მიმართებაში. რუსთველი, XII საუკუნის ქრისტიანი აღმსარებელი, ახალი თვალთ შუქების ქრისტიანული რელიგიის პრინციპულ პრობლემებს. თავისი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებაში იგი პირველ რიგში ქრისტიანულ კულტურას, ქრისტიანულ ცივილიზაციას, ქრისტიანულ ლიტერატურას — ბიბლიას ემყარება. მაგრამ ახალი ეპოქა, ახალი ინტერესები, კაცობრიობის წინაშე დამძული ახალი პრობლემები რუსთველს ახლებურად უსახავს ქრისტიანული რელიგიის არსს. რუსთველს, თითქოსდა სურს ქრისტიანობაში უფრო სრულყოფილი რელიგია იპოვოს, რომელიც განსხვავებით ქრისტიანობის ფორმირებული სახისაგან, გონებისთვისაც იქნება მისაწვდომი (11) და უზენაესი არსების ყველა აღმსარებლისათვის იქნება სარწმუნო. რუსთველისა და მისი დროის ქართულ აზროვნებაზე დაკვირვებით მოჩის ბაურამ საინტერესო აზრი გამოთქვა: „XII საუკუნეში ქართველი ფილოსოფოსები ბერძნული გავლენით ცდილობდნენ ეპოვათ უფრო ღრმა აზრი, ვიდრე ის, რომლითაც უზრუნველყოფდა ეკლესია მათ ტრადიციულ რწმენას“ (311ა, გვ. 58; შდრ. 37, გვ. 18). ქართული აზროვნების ამ ხაზს რუსთველიც გაჰყვავებუხისტყაოსანში ჩაქსოვილი რელიგიური რწმენა პრინციპულად გაემიჯნა ქრისტიანულ ორთოდოქსულ დოგმატიკას: „რუსთველის ღმერთი „ერთია“ შემდგომი დაზუსტების გარეშე“ (127, გვ. 75). პოეტი „არც ერთხელ არ ახსენებს ქრისტეს, ან სპეციფიკურ ქრისტიანულ დოგმებს, როგორც ასეთებს“ (311ა, გვ. 58). ეს გარემოება, რომელიც არაერთგზის აღნიშნულა რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში, არ არის შემთხვევითი (იხ. წინამდებარე შრომის II ნაწილის I თავი). რუსთველი შეგნებულად დუმს ქრისტიანული დოგმატიკის ძირითად საკითხებზე და ეს დუმილი (არხსენება), რომელიც გააზრებული ხასიათისაა და ქრისტიანული ორთოდოქსიის თვალსაზრისით შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ უარყოფას, არაღიარებას ნიშნავდეს (შდრ. 222, გვ. 340), სავსებით კანონზომიერი იმ ინტელექტუალური პოზიციისთვის, რომელზედაც რუსთველი დგას¹. პოემაში შეინიშნება ქრისტიანული დოგმა-

¹ საინტერესოა ის გარემოება, რომ რუსთველს იმწამსვე ახსენდება აღდგომის დღესასწაული, როგორც კი წითელი კარვებით მორთულ მოედანს წარმოიდგენს:

ტიკის დაძლევა, რაც რენესანსული ეპოქის აზროვნების ერთ-ერთი პრინციპული მომენტია (264, გვ. 7).

რუსთველი აქაც პრინციპულად აგრძელებს იმ რაციონალიზმის პოზიციას, რომელიც XII—XIII საუკუნეებში რწმენას გონებას უპირისპირებდა და რასაც ადამიანური აზროვნება, ფილოსოფია, არისტოტელეს ლოგიკა და დიალექტიკა უარყოფდა, იმის რწმენაზე უარს ამბობდა. არისტოტელიზმი პრინციპშივე ეწინააღმდეგებოდა ძირითად ქრისტიანულ დოგმებს: ერთარსება სამება ღვთაებას და ქრისტეს კაცსა და ღმერთს. არისტოტელეს ლოგიკა ვერ დაუშვებდა ქრისტიანულ სიბოლოს $3=1$ ან $2=1$ (იხ. 222, გვ. 344—346). ამიტომ იყო, რომ ახალი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის პრინციპულად მიუღებელი აღმოჩნდა ერთარსება სამების დოგმა. ერნესტ რენანს ერთი საინტერესო გარემოება აქვს შენიშნული: მაიმონიდს ეჩოთირება, ღმერთს მიაწეროს ერთიანობის ატრიბუტი იმის შიშით, რომ ვინმემ არ დასწამოს ერთარსება სამების დოგმატის აღიარება (275, გვ. 110). ანალოგიური ტენდენცია შეინიშნება რუსთველთანაც. იგი მთელ პოემაში მხოლოდ ერთხელ ახსენებს ღვთაების ატრიბუტს — ერთარსება. მაგრამ იმისათვის, რომ ერთარსება სამებას გაემიჯნოს, რუსთველი მხოლოდ ერთთან შესიტყვებაში იყენებს მას: „ერთარსებისა ერთისა“ (185).

ამ პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნება მოითხოვდა რელიგიური დოგმატიზმის არა რწმენის საფუძველზე აღიარებას, არამედ მის დამტკიცებას¹; ავეროესი წერს ტრაქტატს „რელიგიური დოგმების მტკიცებისათვის“ (275, გვ. 100). ფილოსოფიური აზროვნება ამკარად ემუქრებოდა რელიგიურ რწმენას. ვეფხისტყაოსანზე ამ თვალსაზრისით დაკვირვება გვაფიქრებინებს, რომ რუსთველი სწორედ გონების პოზიციიდან განიხილავს ქრისტიანულ დოგმატიკას. მისთვის მისაღებია ის დოგმა, რომელსაც გონება ამტკიცებს. ხოლო იმ რელიგიურ დოგმებზე, რომლებიც გონებით არ მტკიცდება, რუსთველი ღუმს. ვეფხისტყაოსანში: ავტორი აღიარებს ძირითად რელიგიურ დოგმებს: ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება; მაგრამ არ აღიარებს სპეციფიკურ ქრის-

¹ მოვიდანს დავდგით კარვები წითლისა ატლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე. ჰკვანდა არს აღესებისა“ (555).

მაგრამ პოეტს არც ერთხელ არ აგონდება აღდგომასთან დაკავშირებული დოგმატიკა, როდესაც უზენაეს არსებაზე მსჯელობს. ეს ღუმელი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს.

¹ ახალი აზროვნება, რომლისთვისაც რელიგიური დოგმების ფილოსოფიურმა მტკიცებამ არსებითი მნიშვნელობა შეიძინა, ვეღარ შეურიგდებოდა ორთოდოქსულ დებულებას: «Тайна Трои:чности становится доступной только познанию, подымающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов» (249, გვ. 30).

ტიანულ დოგმებს: ღმერთის სამპიროვნება, ქრისტეს პიროვნება და მსაჯან დაკავშირებული ყველა დოგმა: ქალწულისაგან შობა, მკვდრეთით აღდგომა, ამაღლება და სხვ. რა კანონზომიერება განსაზღვრავს რუსთველის არჩევანს? რუსთველის მიერ რელიგიური დოგმატიკა განხილულია ერთადერთი კრიტერიუმით — გონებით. აღიარებულია ის დოგმები, რომლებსაც შუასაუკუნეთა ფილოსოფიის თვალსაზრისით გონება ამტკიცებდა, ასაბუთებდა და უარყოფილია (არ არის გაზიარებული, ნახსენები) ყველა დოგმა, რომლებსაც ფილოსოფიური აზროვნება ეჭვს ასაბუთებდა, რომელთა გაზიარებასაც ქრისტიანული ეკლესია მხოლოდ რწმენაზე დაყრდნობით მოითხოვდა და რომლებსაც გამოცხადების ჭეშმარიტებად რაცხდა.

XIII საუკუნის ქრისტიანული ეკლესია ეპოქის ახალმა აზროვნებამ აწკარა საფრთხის წინაშე დააყენა. ფილოსოფიური აზროვნება კრიტიკულად ამოწმებდა ქრისტიანულ დოგმებს და როდესაც ვერ ამტკიცებდა, მოითხოვდა მათ უარყოფას. ჯერ კიდევ იოანე იტალოსმა შენიშნა, რომ სამების დოგმა არ მტკიცდებოდა ანტიკური ფილოსოფიური არგუმენტაციით (96, გვ. 37). ახალი აზროვნება ქრისტიანულ დოგმატიკას უნდობლობას უცხადებდა. ქრისტიანულ ეკლესიას ამ კრიტიკულ მომენტში უდიდესი სამსახური გაუწია თომა აქვინელმა. აქვინელი გაჰყვა ახალი აზროვნების გზას და დაიწყო ქრისტიანული დოგმების ადამიანური ლოგიკით მტკიცება. მან გამოიტანა დასკვნა, რომ ქრისტიანული დოგმატიკის ერთ ნაწილს ადამიანური გონება სწვდება და ასაბუთებს, ხოლო მეორე ნაწილს განვითარების ამ ეტაპზე ვერ ასაბუთებს. მაგრამ გვაქვს თუ არა უფლება ამ მეორე ჯგუფის დოგმათა უარყოფისა? თომა აქვინელის აზრით, არა. გამოცხადების დოგმატიკის ჭეშმარიტება იმით მტკიცდება, რომ ამ დოგმების ერთი ნაწილი გონებამ დაასაბუთა, გონება მიწვდა მათ ჭეშმარიტებას. მაგრამ მეორე ჯგუფის დოგმების ჭეშმარიტებას გონება ვერ წვდება. ეს მეორე ჯგუფის დოგმები უნდა ვირწმუნოთ მათი მტკიცების გარეშე. ამგვარად, აქვინელმა არ უარყო ფილოსოფიისა და მეცნიერების მნიშვნელობა, ამით დადგა იგი ახალი აზროვნების პოზიციაზე, მაგრამ შემოფარგლა ფილოსოფიური აზროვნების სფერო გამოცხადების მხოლოდ იმ დოგმების ინტერპრეტაციით, რომელთა დასაბუთება გონებით შესაძლებელია. აქვინელი იმასაც მიუთითებდა, რომ გონება არ უნდა გადასცდეს მისთვის დაწესებულ ფარგლებს და რომ გონებასა და გამოცხადებას შორის შესაძლებელი კონფლიქტის შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს გამოცხადების ჭეშმარიტებას. ამით აქვინელმა გადაარჩინა ქრისტიანული დოგმატიკა (218, გვ. 45—52). თუ ეკლესიამ თავიდანვე არ გაიზიარა თომა აქვინელის კომპრომისი, სულ მალე, XIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, დასავლეთის კათოლიკურმა

ეკლესიამ აქვინელი წმინდანად აღიარა და მისი მოდერნიზებული აზროვნება საფუძვლად დაუდო ქრისტიანულ დოგმატიკას.

რა და რა დოგმის გონებით დამტკიცების შესაძლებლობას აღიარებდა თომა აქვინელი? ეს სწორედ ის დოგმებია, რომლებიც აღიარებულია რუსთველის მიერ: ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება. რა და რა დოგმა რჩებოდა, რომელთა ჭეშმარიტების მტკიცება გონებით შეუძლებელი იყო? სწორედ ის დოგმები, რომლებსაც არ იხსენიებს რუსთველი: სამება, ქრისტეს პიროვნება და მასთან დაკავშირებული მთელი ისტორია (218, გვ. 47, 48; 273, გვ. 472; 282, გვ. 161).

რუსთველის ტენდენცია მხოლოდ და მხოლოდ XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნების შუქზე აიხსნება. რა თქმა უნდა, იმ დოგმების აღმოჩენა, რომლებსაც გონება ამტკიცებს, არ იყო თომა აქვინელის დამსახურება, სქოლასტიკურ აზროვნებაში ეს გარემოება ბევრად უფრო ადრე იყო შენიშნული. თომა აქვინელამდე ამ გზით მიდიოდა ანსელმ კენტერბერიელი (1033—1109), კიდევ უფრო ადრე არაბული ფილოსოფია. ეს ეპოქის საერთო სულისკვეთება იყო. დოგმების მტკიცება პირველ რიგში ანტიკური ფილოსოფიის ნიადაგზე წარმოებდა. სულის უკვდავება დამტკიცებული იყო პლატონის მიერ. სულის უკვდავების თეზისი ზოგიერთ კომენტატორს არისტოტელედანაც გამოჰქონდა (მაგ. ავიცენას, თომა აქვინელს). ღმერთის არსებობის მტკიცების რამდენიმე შესაძლებლობას იძლეოდა არისტოტელე. კიდევ უფრო განავრცო იგი შუა საუკუნეების სქოლასტიკამ (218, გვ. 79—81, 85—88; 273, გვ. 473).

ამრიგად, ქრისტიანული დოგმატიკიდან რუსთველი ჭეშმარიტად მიიჩნევს მხოლოდ იმ დოგმებს, რომელთა მტკიცება ლოგიკური გზით შესაძლებელი იყო და არ აღიარებს (არ ახსენებს) იმ დოგმებს, რომელთა ჭეშმარიტების მტკიცება ლოგიკური გზით არ შეიძლებოდა. რუსთველი რაციონალიზმის პოზიციაზე დგას და მისი აზროვნება გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული იდეების პირდაპირი განვითარებაა.

როგორ შეიძლება შეფასდეს რუსთველის პოზიცია ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიის თვალსაზრისით? შესაძლებელი იყო თუ არა ქრისტიანული დოგმატიკის ამ გზით განვითარება?

რუსთველის პოზიცია სავსებით შესაძლებელი განვითარებაა შუა საუკუნეების სქოლასტიკური თვალსაზრისისა ქრისტიანულ დოგმატიკაზე. ამგვარი თვალსაზრისის ჩამოყალიბება შესაძლებელი იყო გვიანდელი შუა საუკუნეების თეოლოგიის კრიტიკული და რაციონალისტური იდეების თავისუფალი განვითარებით. ქრისტიანული დოგმატიკის ამგვარ განვითარებაში იგრძნობა ახალი დროის, რენესანსის ეპოქის იმპულსი. ეს იყო პრინციპული და პირდაპირი გზა შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკიდან რენესანსისაკენ და სწორედ ამგვარად შეიძლებოდა

განვითარებულიყო ქრისტიანული დოგმატიკა, რომ მას პირდაპირ ევლო ამ გზით, რელიგიური გრძნობის „ხელახალი გაღრმავებისა და გამოცოცხლების გარეშე“ (222, გვ. 451). ეს იყო ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარების შესაძლებელი და კანონზომიერი ხაზი.

ამგეარი დასკვნის საშუალებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ XVI საუკუნეში დასავლეთ ევროპაში დაახლოებით ასეთი გზით განვითარდა ქრისტიანული დოგმატიკა და დოგმატიკის ისტორიის ცნობილი სპეციალისტის ა. ჰარნაყის აზრით, დოგმატიკის ისტორიის სამგვარი განვითარებიდან უს იყო ერთ-ერთი, რომელიც თანმიმდევრულად გამომდინარეობდა შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი კანონზომიერებებისაგან (222, გვ. 451). რუსთველის მიმართება ქრისტიანულ რელიგიასთან თავის ზოგად ასპექტში, ძირითადი ინტელექტუალური პოზიციით, ემსგავსება რენესანსული ეპოქის ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარებას უნიტარისმში.

შუა საუკუნეების დიდმა ანტიეკლესიურმა მოძრაობებმა, რენესანსული ეპოქის ჰუმანიზმმა და რეფორმატულმა იდეებმა პირდაპირი ასახვა პოვეს ანტიტრინიტარულსა და უნიტარულ რელიგიურ შეხედულებებსა და მოძრაობებში, რომელთაც ადგილი ჰქონდა XVI საუკუნეში. ყველაზე მეტად სწორედ ანტიტრინიტარულ შეხედულებებში განხორციელდა სქოლასტიკისა და რენესანსის კავშირი; იგი განმანათლებლური მოძრაობა იყო. ძირითადი დამახასიათებელი თვისებები ყოველგვარი ანტიტრინიტარული მოძრაობისა შემდეგია: განდგომა ისეთი სახის ეკლესიისაგან, როგორც მაშინდელ ევროპაში არსებობდა; „დარწმუნება ადამიანის უფლებებში“; საეკლესიო დოგმატების ან უარყოფა, ან თავისუფლად გადაზრება; სქოლასტიკის განვითარება ჰუმანიზმის დიდი გავლენით; ჰუმანიზმიდან და ნაწილობრივ ევანგელედან გამომდინარე მორალიზმი; პატივისცემა კლასიკური კულტურისა და განათლებისადმი; ქედის მოხრა ლოგიკური აზროვნების წინაშე (ზოგიერთ ჭგუფში კი ფილოსოფიური მისტიკის წინაშე) (222, გვ. 451); დაფუძნება მხოლოდ ბიბლიურ წიგნებზე, უპირატესად ახალ აღთქმაზე და განსაკუთრებით პატივისცემა იმისა, რაც მასში არ ეწინააღმდეგება ადამიანურ გონებას და მისაწვდომია მისთვის; უარყოფა პირველი ცოდვისა და ადამიანის მხოლოდ ბაროტებისაკენ მიდრეკილების; აღიარება იმისა, რომ ადამიანი თავისუფალია თავის მოქმედებაში და შეუძლია მოიქცეს ან ცუდად, ან კარგად და სხვ. (300, გვ. 18; 277ა, გვ. 144). დოგმატიკის ისტორიის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი ანტიტრინიტარული ჭგუფების ორი საერთო ტენდენციაა: კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტის გაუქმება (საეკლესიო კანონები და სავალდებულო წესები სულის თავისუფლების შეზღუდვად იქნა მიჩნეული — 277ა, გვ. 141) და სამების დოგმისა და ქრისტეს ღვთაებრიობის

უარყოფა. ქრისტეს ღვთაებრიობისა და სამების მოძღვრების უარყოფა ანტიტრინიტარიზმში ითვლებოდა „რელიგიის უდიდეს განწმენდად და განთავისუფლებად“. სამების ადგილს იქვართი ღმერთი; ხოლო ქრისტე მიჩნეულია არა ღმერთად, არამედ ღმერთის შექმნილ არსებად და მისი ღვთაებრიობა უარყოფილია (222, გვ. 452). სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული ქრისტეს პიროვნება ანტიტრინიტარულ დაჯგუფებებში. თუ სოცინიანიზმი, ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ანტიტრინიტარული დაჯგუფება XVI—XVII საუკუნეებში, თვლიდა, რომ იესო ქრისტე მხოლოდ და მხოლოდ ჰუმანიტი, ნამდვილი ადამიანია, რომელიც დაჯილდოებულია ღვთაებრივი თვისებებით (ანალოგიურად ფიქრობდნენ ნიკეის საეკლესიო კრებამდელი ანტიტრინიტარისტებიც — 217, გვ. 308); უფრო უკიდურესი იყო ამავე პერიოდის სხვა ანტიტრინიტარული დაჯგუფებები, რომლებიც მთლიანად უარყოფდნენ ქრისტეს ღვთაებრივ თაყვანისცემას და რომლებსაც ენერგიულად ებრძოდა სოცინიანიზმი (300, გვ. 19).

სხვადასხვა ანტიტრინიტარული დაჯგუფება სხვადასხვაგვარად წყვეტდა აქ ჩამოთვლილ თითქმის ყველა პრობლემას; მაგრამ ყველა მათგანის ძირითადი ხაზი ანტიტრინიტარიზმში (ემყარებოდა რა პრინციპს: სარწმუნოა მხოლოდ ის, რაც შეიძლება აიხსნას და გაგებულ იქნეს გონებით — 277ა, გვ. 144) სამების უარყოფაში მდგომარეობდა. ანტიტრინიტარიზმს ხანგრძლივი და დრამატოზმით აღსაესე ისტორია ჰქონდა. იგი მოედო თითქმის მთელ ევროპას და შემდეგ ამერიკაში განვითარდა (364; 222, გვ. 450—453). ანტიტრინიტარული შეხედულებანი უნიტარიზმის სახით ახალი ძალით აღდგა XIX საუკუნის დიდ ბრიტანეთსა და, განსაკუთრებით, ამერიკაში (311, გვ. 636).

ზემოთ ჩამოყალიბებული უნიტარული შეხედულებებიდან ვეფხისტყაოსანში იგრძნობა არა მხოლოდ ძირითადი, არამედ თითქმის ყველა.

ქრისტიანული ორთოდოქსია ანტიტრინიტარიზმს მიიჩნევს ყველგან, სადაც კი არ არის გაზიარებული სამების დოგმა, ან ყურადღება არ არის გამახვილებული მასზე. ამიტომ, რომ ანტიტრინიტარიზმს ხედავენ თვით ნიკეის საეკლესიო კრების (325 წ.) წინარე ეპოქაშიც (მას ზოგჯერ მონარქიანობის სახელითაც იხსენიებენ — 217, გვ. 306) და გამოყოფენ ორ განხრას, რომელთაგან ერთი განვითარების უმაღლეს საფეხურზე ავიდა პავლე სამოსატელის აზროვნებაში; ხოლო მეორე — საბელიუსის შეხედულებებში (272, სვ. 817). მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან, ანტიტრინიტარისტები არიან ინგლისელი დეისტებიც, ფრანგი პოზიტივისტებიც, გერმანელი რაციონალისტებიც და ყველა თავისუფლად მოაზროვნენი დაწყებული სპირიტუალისტებით და დამთავრებული მატერიალისტებით, მიუხე-

დავად იმისა, რომ საკუთრივ სამების დოგმატს ისინი იშვიათად თუ ეკამათებთან (272, სვ. 818). თუ ამ თვალსაზრისით ვიმსჯელებთ, გასაგები გახდება ქართული სამღვდელთა პოზიცია, რომელმაც სწორედ ეს გარემოება მიიჩნია რუსთველის ერთ-ერთ ძირითად ბრალდებად და შენიშნა: „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“-ო.

მაგრამ წმინდა მეცნიერული პოზიციიდან არ იქნება მართებული რუსთველის ანტიტრინიტარისტ მოაზროვნედ მიჩნევა, რამდენადაც რუსთველის შემოქმედება არ იძლევა ამისათვის საკმარის საფუძველს. ვეფხისტყაოსანი მხატვრული ძეგლია, რომელშიაც არ არის (და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო) ჩამოყალიბებული და დასაბუთებული თეოლოგიური დებულებები. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი შეხედულებების საერთო კანონზომიერება და პოეტის მიერ ზოგიერთი ქრისტიანული დოგმის არახსენება. მხოლოდ იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ შევნიშნოთ უნიტარული ტენდენციები პოეტის აზროვნებაში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პოემაში გამოვლენილ ამგვარ ტენდენციებს არა აქვს თეოლოგიურ-ლიტერატურული წყარო. ამ პოზიციამდე პოეტი მიჰყავს ეპოქის აზროვნების პროგრესულ ნაკადს — რაციონალურ და კრიტიკულ აზროვნებას. შენიშნულია, რომ ანტიტრინიტარული შეხედულებები თან ახლდა სემების დოგმის კრიტიკულ ანალიზს გონებისა და „წმინდა წერილის“ პოზიციიდან (298, გვ. 844). ანტიტრინიტარისტი მოღვაწეები თვით ნიკეის საეკლესიო კრებამდე უპირატესად იმდროინდელ მეცნიერულ მეთოდებს ეფუძნებოდნენ: საღვთო წერილს კრიტიკულად განიხილავდნენ, დიალექტიკის გზით მიდიოდნენ (217, გვ. 309). ამიტომაც, ანტიტრინიტარიზმი მიჩნეულია ყველაზე უფრო გაბედულ და პრინციპულ რაციონალურ მოძრაობად პროტესტანტულ ღვთისმეტყველურ „მეცნიერებაში“ (300, გვ. 18): (საზოგადოდ, პროტესტანტული მოძრაობის ერთი ძირითადი პრინციპი რწმენის საქმეში გონების თავისუფლების დამკვიდრებაა — 277ა, გვ. 141). შენიშნულია ისიც, რომ სწორედ აქეთ-კენ მიისწრაფოდა აბელიარის და მისი დროის რაციონალური ტენდენციები, რომ მისთვის გზა არ მოეპრა რომაული ეკლესიის ავტორიტეტს (272, სვ. 817). ახალმა აზროვნებამ გზა უფრო მოგვიანებით გაიკვალა. რენესანსის ეპოქას ისევ ანტიტრინიტარული მოძრაობა მოჰყვა, რომელიც სწორედ რეფორმაციის ფუძეზე იყო აღმოცენებული და რაციონალიზმის პოზიციიდან ამ აზროვნების პრინციპული განვითარება იყო (272, სვ. 817; 277, გვ. 143—144).

ამრიგად, ქრისტიანულ დოგმატიკასთან რუსთველის მიმართებაში ჩანს, ერთი მხრივ, შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნების თანმიმდევრული განვითარება და, მეორე მხრივ, რენესანსული იდეების დონეზე ამაღლება. პოემაში შეინიშნება ავტორის რეაგირება

ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიაში XII—XIII საუკუნეებში დას-
მულ პრობლემებზე. ამ პრობლემათა რუსთველისეული გადაწყ-
ვეტა კი რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონეს შეეფარდება.

ადამიანი — ახალი აზროვნების ქვაკუთხედი

რუსთველის ადგილის გააზრებისათვის შუა საუკუნეების აზრო-
ვნების ისტორიაში მნიშვნელოვანია ადამიანის არსებასა და დანიშნუ-
ლებაზე ქართველი პოეტის თვალსაზრისის განხილვა, ერთი მხრივ,
ქრისტიანული შეხედულებებისა და, მეორე მხრივ, შუა საუკუნეები-
სა და რენესანსული აზროვნების ფონზე.

ქრისტიანული ეკლესიის „წმინდა მამათა“ თვალსაზრისით, ღმერ-
თის ხატად შექმნილი ადამიანი არის თავისუფალი, თვითგამორკვევის
შესაძლებლობის მქონე ქმნილება. იგი დაჯილდოებული იყო გონებით,
რომ აერჩია კეთილი გზა და დამტკბარიყო უკვდავი სიცოცხლით, მაგ-
რამ ნებაყოფლობით ჩავარდა ცოდვაში და ღღემდე იტანჯება. ეკლესიის
თვალსაზრისით, ადამიანს მაინც არ დაუკარგავს უკვდავების
შიღწევის ძალა და შესაძლებლობა: ქრისტიანული გამოცხადება ეხ-
მარება ადამიანის დაბნელებულ გონებას და შესაძლებლობას აძლევს
დაიბრუნოს უკვდავება (222, გვ. 322). ქრისტიანული დოგმატიკის
აზრით, ადამიანი მოწოდებულია ღვთაებასთან შესაერთებლად; ქრის-
ტიანობა არის რელიგია, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს სიკვდი-
ლისაგან და მიჰყავს იგი ღვთაებრივი ცხოვრებისაკენ. ხსნა გაგებულია
ბუნებრივი არსებობის შეწყვეტად სასწაულებრივი გარდაქმნით. ამ
პოზიციით, ღმერთთან შეერთება, გაღმერთება არის ადამიანური არ-
სებობის ძირითადი შინაარსი (222, გვ. 312). რომ ადამიანს უჩვენოს
გზა ხსნისაკენ, სწორედ ამიტომ განხორციელდა, ხორცშესხმულ იქნა
ღმერთი „ისტორიულ“ იესოში (222, გვ. 324) და ამიტომაც ადამი-
ანისათვის უმაღლესი მოვალეობა მიწიერ ცხოვრებაში „ქრისტეს მცნე-
ბათა შესრულებაა (სილატაკე; თავმდაბლობა, მორჩილება)“. საერო
ცხოვრებაც და სახელმწიფოც ამ უმაღლეს მიზანს ემორჩილება (222,
გვ. 418).

ამ შეხედულებათა შერყევა გვიანდელ შუა საუკუნეებში დაიწყო.
XII—XIII საუკუნეებში აღორძინებულმა არისტოტელისმმა ადამი-
ანური, ამქვეყნიური სამყარო დაანახვა კაცობრიობას. უსაფუძვლოდ
არ სწამებდნენ ავეროესს, რომ იგი უარყოფდა გამოცხადების დოგ-
მებს და უმაღლეს სიკეთეს ამქვეყნიურ ტკობაში ხედავდა (275,
გვ. 149). XII საუკუნის ევროპულ აზროვნებაში შექრილმა ჰუმან-
იზმმა ადამიანი ბუნებისაკენ, რეალურ სამყაროსაკენ დააბრუნა. მაგ-
რამ ჭერ კიდევ დიდი დრო იყო საჭირო ბუნების ჭეშმარიტად გრძნო-
ვისა და ჭეშმარიტი სახით დანახვისათვის. XII საუკუნის ევროპულ

აზროვნებას ჯერ კიდევ აკლდა ბუნების რეალურობის გრძნობა. ბუნებას მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლურად ხსნიდნენ. სიმბოლიკა ბატონობდა რეალიზმზე. საგნის სუბსტანცია დაყვანილი იყო საგნის სიმბოლომდე. რეალურობა უნდა მისცემოდა ბუნებას და ეს მოახერხა X!II საუკუნემ არისტოტელეს ფიზიკურ შეხედულებებზე დაყრდნობით (326, გვ. 343). ქრისტიანულ აზროვნებაში თანდათან მტკიცდება აზრი, რომ ბუნება თვითონ ადამიანია და რომ ადამიანს თავისი აზროვნებით შეუძლია გაიგოს ბუნება და გარდაქმნას იგი (338, გვ. 63). დაბოლოს, ევროპული აზროვნება ისევ და ისევ არისტოტელიზმზე დაყრდნობით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ადამიანის მოქმედების უმაღლესი მიზანი არის არა ღმერთი, არამედ თვითონ ადამიანი (280, გვ. 129).

რენესანსის ეპოქამ განავითარა შუასაუკუნეობრივი აზროვნების ეს პროგრესული ნაკადი. რენესანსული აზროვნების საფუძველი ადამიანია. ადამიანურობის ახლებური გაგება კი მოითხოვს ასკეტიზმის ყოველგვარი გამოვლინების უარყოფას. რენესანსული აზროვნება უფრო ღრმად იხედება ადამიანის შინაგან სამყაროში და ადამიანური არსების, ადამიანის ბუნების სილამაზის უჩვეულო სიღაღეს შეიმეცნება (277, გვ. 88).

რუსთველი ადამიანის და ამქვეყნიური სინამდვილის გაგებაში, ეროვნულ მხრივ, თავისი ეპოქის, XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნების განმავითარებელია და, მეორე მხრივ, ადამიანის შინაგანი სამყაროს ხედვის სიღაღით რენესანსული აზროვნების დონეზე დგას. რუსთველის მიერ შუა საუკუნეებიდან რენესანსული აზროვნებისაკენ სწრაფვა ნათლად ჩანს იმაშიც, რომ იგი აქებს არა გმირობას, რომელსაც მოქმედი პირები ჩადიან (როგორც ეს ზღვება შუასაუკუნეობრივ რაინდულ ეპოსში), არამედ ადამიანს, რომელიც ჩადის ამ გმირობას. ეს კი უკვე რენესანსული აზროვნების დონეა (შდრ. 246ა, გვ. 267). სხვა გარემოებებთან ერთად რუსთველის აზროვნების რენესანსული ხასიათი ჩანს პოეტის მიერ ეთნიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაშიც, რამდენადაც რენესანსი, პირველ ყოვლისა, გულისხმობს „ამქვეყნიური“ კულტურის წინააღმდეგობას, რომელიც მიღწეულია „ქვეყნის უარისმყოფელი“ ქრისტიანული კულტურის ძლევით“ (124, გვ. 124). ამქვეყნიური სინამდვილის, სიცოცხლის, ადამიანის უმაღლეს სიკეთედ მიაზრებით და ადამიანური ცხოვრების იდეალის ზეციდან დედამიწაზე ჩამოტანით რუსთველი მკვეთრად ემიჯნება ქრისტიანულ დოგმატიკას და გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნების — არისტოტელიზმის ნიადაგზე დგას. სწორედ ამ გზით მიისწრაფვია პოეტის აზროვნება რენესანსისაკენ. ამ პრობლემის გადაწყვეტითაც

მალღდება რუსთველი გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნების დონეზე და რენესანსულ ტენდენციას ამკლავნებს. პოეტის ეთიკური შეხედულებები არ არის წმინდა არისტოტელიანური. იგი არისტოტელიზმს ახამებს ქრისტიანობისა და არეოპაგელისაგან მომდინარე პლატონის აზროვნებასთან; მხოლოდ ეს შერწყმა არისტოტელეს ნიადაგზე ხდება და იგი განსხვავდება ადრინდელი ნეოპლატონიზმის დონისაგან (იხ. წინამდებარე შრომის III ნაწილი).

თანახმად გვიანდელ შუა საუკუნეებში აღორძინებული არისტოტელიზმისა რუსთველის შემოქმედების ცენტრში დგას ამქვეყნიურ სინამდვილე, კერძოდ ადამიანი, მისი მოქმედება. მაგრამ ამ მოქმედების ოპტიმიზმი დამყარებულია არეოპაგელის გზით მოტანილ ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, რომელიც ამქვეყნიურ ბოროტებას კეთილის „მოკლებად“ და არასუბსტანციურად თვლის. ამითაა განპირობებული რუსთველის ძირითადი თეზა: კეთილი სძლევს ბოროტს (127, გვ. 74). ამგვარი შერწყმით ბოროტთა უარსობის ეს რუსთველური ოპტიმიზტური კონცეფცია დაცლილია ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული მისტიციზმისაგან: „მას პოემაში დაკისრებული აქვს მხოლოდ შორეული შუქურას ფუნქცია“ (127, გვ. 85).

უმაღლეს სიკეთედ და ნეტარების უმაღლეს სახედ რუსთველი, წინააღმდეგ არისტოტელიზმისა, მიიჩნევს არა შემეცნებას, კერეტას, არამედ, თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, სიყვარულს; მაგრამ ეს სიყვარული, წინააღმდეგ ქრისტიანობისა, არის არა ღვთაებრივი, არამედ, თანახმად არისტოტელიზმისა, ადამიანური გრძნობაა (ზღრ., 221, გვ. 310), რომელიც სიწმინდით ემსგავსება ღვთაებრივს.

რუსთველის მიერ ადამიანის შინაგანი სამყაროს რენესანსული ხედვა ყველაზე ნათლად გამოვლინდა სწორედ სიყვარულის გრძნობის პოეტისეულ ასახვაში. ამ თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსანი არამცთუ თავის თანამედროვე, არამედ რენესანსის ეპოქის მრავალ ლიტერატურულ ქმნილებაზე მაღლა დგას. სიყვარულის გრძნობის ხატვაში ვეფხისტყაოსნის ლიტერატურულ პარალელად ყველაზე უფრო დანტესა და პეტრარკას შემოქმედება თუ გამოდგება. მაგრამ შენიშნულია, რომ დანტემ და პეტრარკამ ვერ დასძლიეს მისტიციზმი და სარწმუნოებრივ-კონფესიური თვალსაზრისი. ამ თვალსაზრისით ისინი რუსთველისაგან განსხვავდებიან (236, გვ. 195, 287—300; იხ. 28, გვ. 230). დანტე ალიგიერის შემოქმედების გვირგვინი, ბეატრიჩეს ბრწყინვალე მხატვრული სახე, პოეტური ხორცშესხმაა თომა აქვინელის და თომიზმის იდეალისა: „ღვთაების ინტუიციური, დროის ზღვარზე აღმატებული შემეცნება“ მიზანია „ყოველი ადამიანური მისწრაფებისა“ (221, გვ. 310). რუსთველი — სიყვარულის დიდი მომღერალი, დანტესა და პეტრარკასაგან განსხვავებით, ღედამიწაზე რჩება. მის მიერ დახატული სიყვარუ-

ლი ადამიანურობით და ბუნებრიობით დანტესა და პეტრარკასთან შედარებით თავისთავადია (207; 148; 337, გვ. 195, 202; იხ. 28, გვ. 229—230, 275; 287, გვ. 354—360). თავისი ადამიანურობითა და ჰუმანიზმით პოეტი უთუოდ მალღდება რენესანსული სულისკვეთების დონემდე, მაგრამ სწორედ ამ ჰუმანიზმით, თავისუფალი გრძნობის გამოხსნით რელიგიური ასკეტიზმიდან ვეფხისტყაოსანი XII—XIV საუკუნეების პროგრესული აზროვნების ხაზზე დგას (119, გვ. 163). სიყვარულის კულტით ვეფხისტყაოსანი ამ პერიოდის ევროპულ სამიჯნურო პოეზიას ემსგავსება (41, გვ. 155). ეს აიხსნება იმ საერთო სიახლით, რაც XII—XIII საუკუნეების აზროვნებამ მოუტანა კაცობრიობას და, კერძოდ, ქრისტიანულ სამყაროს (166, გვ. 248). ხორციელი, ამქვეყნიური სიყვარულის იდეა ქრისტიანული ლიტერატურისათვის სიახლე იყო, მაგრამ იგი არ ყოფილა სიახლე ამ ეპოქის არაქრისტიანულ კულტურათათვის. უფრო მეტიც, სიყვარულის გრძნობა ბევრად უფრო ძველია და „შეიძლება ნებისმიერ ხანასა და ქვეყანაში შეგვხვდეს“ (321; იხ. 94). მაგრამ თუ XII საუკუნის ევროპული ლიტერატურისათვის იგი ახალ თემად ითვლება, მხოლოდ იმიტომ, რომ გაბატონებული ქრისტიანული იდეოლოგია და საეკლესიო მწერლობა არ ითმენდა ხორციელი სიყვარულის აპოლოგიას.

წინააღმდეგ ქრისტიანული რელიგიისა, აღმოსავლეთში, აზიაში სიყვარული ყოველთვის გულისხმობდა სქესთა დაახლოებასაც. ეს ადამიანური, ხორციელი სიყვარული აზიაში არასდროს ყოფილა წყველით დამძიმებული. აღმოსავლეთში ქალი უნდობლობას არ იწვევდა. ინდური რელიგიების მიხედვით ხორციელი სატრფიალო კავშირი ღმერთების სასიყვარულო ურთიერთობის განახლებად ითვლებოდა. აზიაში ხორციელი სიყვარული გაღმერთებული იყო აღმოსავლეთის ერთ-ერთ დედაქალაქს დაახლოებით 1000 წლის მახლობლად გადახვეული წყვილების ქანდაკება ამკობდა. ინდური და ისლამური სამოთხე რჩეულთ ხორციელ ტკბობას ჰპირდებოდა. ინდოეთი და ინდოჩინეთი ახერხებს მთელი სიშიშვლითა და მიმზიდველობით ასახოს ქალის სხეული (327, გვ. 342). აღმოსავლეთის ეს იდეები ახდენდა გავლენას დასავლეთზე და ეს გავლენა სხვა სამყაროზე უფრო ადრე სპარსული პოეზიის გზით ქართულ კულტურას უნდა განეცადა.

ასე რომ, სამიჯნურო თემატიკით ვეფხისტყაოსანი ტიპოლოგიურად ახლოსაა თავისი დროის ევროპულ რაინდულ პოეზიასთან. მაგრამ სიყვარულის, როგორც ადამიანური გრძნობის, ხატვით რუსთველი ამ ფარგლებში ვერ ეტევა. რუსთველისათვის სიყვარული ბუნებრივი ადამიანური გრძნობაა და იგი თავისუფალია როგორც რელიგიური თვალსაზრისისაგან, ასევე საეკლესიო მოქმედებისგანაც. რომელიც აუცილებელი ელემენტია შუასაუკუნეობრივი ევროპული რაინდული სიყ-

ვარულისათვის. რუსთველის შეყვარებულ წყვილთა მოქმედება სიყვარულის თავისუფალი აფექტით განსაზღვრული მოქმედებაა. რუსთველი სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში თავისებური, ორიგინალურია. ვეფხისტყაოსნის სიყვარული სარაინდო ლირიკასთან შედარებით სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განცდის განსხვავებულ, უფრო მაღალ საფეხურზე დგას (119, გვ. 170—172; 211, გვ. 58). ამ თვალსაზრისითაც რუსთველი რენესანსული აზროვნების დონეზეა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ რუსთველის მიერ ნაგრძნობია რენესანსული ეპოქის უბრალო, მარტივი, მსუბუქი, ბოკაჩოს (1313—1375) „დეკამერონისეული“ სასიყვარულო ურთიერთობა. მართალია, ავტორის ცნობიერი დამოკიდებულება არისტოკრატიული ქედმალლობით უტკერის ამ მდაბალ სამყაროს, მაგრამ შინაგანად, არაცნობიერად იგი გრძნობს ამ რენესანსულ ატმოსფეროს (119, გვ. 173—175).

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის ძირითადი თემა არის ადამიანი, მისი ბედი, მისი ცხოვრება, მისი ადამიანური სიძლიერე (265, გვ. 16; 28, გვ. 226; 180, გვ. 281; 11). პოეტის სერიოზული ტონი და ამბლებული პათოსი ამ თემის დამუშავებაში, მისი დაუეჭვებელი დარწმუნება ადამიანის სიძლიერეში, ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში ახალჩასახულ რენესანსულ იდეალს უფრო შეეფერება, ვიდრე უკვე ფორმირებული რენესანსული ეპოქის აზროვნებას (შდრ. 246ა, გვ. 271—272). ამ თემის დასმით რუსთველი XII და XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნების ხაზზე დგას, ხოლო მისი გადაწყვეტით რენესანსული ეპოქის დონემდე მალდდება.

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში დარწმუნება, ადამიანური სამყაროს სილამაზის ჰუმპარიტი შემეცნება, ადამიანური გონების, ინტელექტისადმი ნდობის გამოცხადება რუსთველის შემოქმედებაში უშუალოდ ერწყმის ტრადიციულ ქრისტიანულ იდეალს — კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობის, სულის უკვდავების და სიკვდილის შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შეერთების რწმენას. ესეც რენესანსული იდეების პირველი აფეთქების თავისებურებაა. ამგვარი დარწმუნება ორმაგ — ადამიანურ და ღვთაებრივ იდეალში შინაგანი სიღიადისა და სიმშვიდის ღრმა განცდით უნდა ყოფილიყო გარემოცული. ვფიქრობთ, ეს მსოფლმხედველობითი თავისებურებაც განაპირობებს იმ დიდ პოეტურობას, რასაც ვეფხისტყაოსანი დღემდე ინარჩუნებს.

დასკვნისათვის

ვეფხისტყაოსანში ჩაქსოვილი ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებების კვლევამ რუსთველის მსოფლმხედველობა XII—XIII საუკუნეების იმ პროგრესულ აზროვნებას დაუკავშირა, რომელმაც შემდგომში განვითარება და გაღრმავება რენესანსის ეპოქაში პოვა და

აზროვნებაში „უდიდესი პროგრესული გადატრიალება“ (6, გვ. 476) მოახდინა. გონების დაპირისპირებამ რელიგიური რწმენისადმი, ღვთაებრივი დოგმატიკის რაციონალური აზროვნებით შეცვლამ, ღვთაებრივი სასწაულების ნაცვლად ლოგიკურ არგუმენტაციაზე დაყრდნობამ, კაცობრიობა XVII საუკუნის მეცნიერულ რევოლუციამდე მიიყვანა: იეოლოგიური დოგმები საბოლოოდ შეიცვალა მეცნიერებაზე დაფუძნებული ფილოსოფიით, საეკლესიო ძალაუფლება — საერო ძალაუფლებით (285). ახალი ფილოსოფიის, ახალი მეცნიერების, თანამედროვე ადამიანის ჩამოყალიბებას უშუალოდ უძღოდა წინ რენესანსის ეპოქა. მაგრამ, როდესაც რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ვმსჯელობთ, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რენესანსული მოძრაობა უპირატესად კულტურულ-ლიტერატურული მოვლენაა და არა ფილოსოფიური (276, გვ. 5; შდრ. 267, გვ. 330). რენესანსის ეპოქას შუა საუკუნეებისაგან მოწყვეტილი და დამოუკიდებელი, სრულიად ახალი მსოფლმხედველობა არ ჰქონდა. რენესანსის სიახლე შუა საუკუნეებთან შედარებით უპირატესად ადამიანის რეალურობისადმი, ამქვეყნიური სინადვილისადმი დამოკიდებულების შეცვლაში მდგომარეობს. რენესანსმა ახალი მსოფლშეგრძელება გააბატონა (124, გვ. 124) და ამ კუთხითაც იგი დაკავშირებულია გვიანდელი შუა საუკუნეების აზროვნებასთან. რენესანსის ეპოქის მსოფლმხედველობა არის იმ პროგრესული იდეების შემდგომი დახვეწა, გაღრმავება და განვითარება, რომლებიც თანდათანობით ყალიბდება XII—XIII საუკუნეების ევროპის ქრისტიანულ აზროვნებაში (შდრ. 182), რომელმაც „ევროპის გამოღვიძება“ გამოიწვია და შუასაუკუნეობრივ რელიგიურ-მისტიკურ ტყვეობაში მყოფ კაცობრიობას ადამიანი აპოვნინა. ეს ახალი იდეები, თანდათანობით არღვევს რა სქოლასტიკურ აზროვნებას, უფრო განვითარებული, გაღრმავებული, დახვეწილი, უკვე გაბატონებული და ამდენად, თვისობრივად ახალი ფორმით რენესანსული ეპოქის მსოფლმხედველობად იქცევა. სწორედ XII—XIII საუკუნეებში მოხდა პირველი მობრუნება ანტიკურობისაკენ და მისი შედეგები უფრო დიდი იყო, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ ჰგონიათ (326, გვ. 342; 331, გვ. 10; შდრ. 143, გვ. 158, 159).

XII საუკუნის ქართული აზროვნება იმ პროგრესულ იდეებს ეყრდნობოდა, რომლებიც ამ პერიოდის ევროპაშიც იწყებდა ჩასახვას. რუსთველმა გააგრძელა თავისი ხალხისა და თავისი თანამედროვე მსოფლიოს პროგრესული აზროვნება. ყველა იმ საკვანძო საკითხში, რომლებშიც XII—XIII საუკუნეების პროგრესული სული საეკლესიო რეაქციას უპირისპირდებოდა, რუსთველი ახალი იდეების პოზიციაზე დგას. ასე რომ, რუსთველის მსოფლმხედველობა ეფუძნება იმ ბაზას,

რომელიც შეიქმნა XII—XIII საუკუნეების საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის პროგრესული ტენდენციების განვითარების შედეგად და რომელმაც შემდგომში კაცობრიობა მიიყვანა ახალ ერამდე — რენესანსის ეპოქამდე. მეორე მხრივ, ამ იდეების დამუშავებისა და გადაწყვეტის სიღრმით და თავისებურებებით რუსთველი მიდის სწორედ იმ გზით, რა გზითაც განვითარდა შემდგომში XII—XIII საუკუნეების პროგრესული აზროვნება. სწორედ ამიტომაც ამ პრობლემების რუსთველისეული გადაწყვეტა მალღდება რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონემდე.

ბოლოსიტყვისათვის

რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიება, როგორც ვხედავთ, დაეფუძნა რუსთველლოგიის დარგში ქართული ფილოლოგიური და ფილოსოფიური მეცნიერების თანამედროვე მიღწევებს. ამ თვალსაზრისით, ერთი მხრივ, აღსანიშნავია ქართველ მეცნიერთა ხანგრძლივი კვლევა-ძიებანი რუსთველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესასწავლად: შალვა ნუცუბიძის და მის მოწაფეთა მიერ ნეოპლატონური ნაკადის კვლევა ვეფხისტყაოსანში და რუსთველის შემოქმედების შესწავლა არეოპაგეტიკასთან მიმართებაში; ასევე, მოსე გოგიბერიძის მინიშნება არისტოტელეზე, როგორც რუსთველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროზე. მეორე მხრივ, ჩვენთვის ამოსავალი იყო ქართველ ფილოლოგთა და განსაკუთრებით კორნელი კეკელიძის მიერ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის დაფუძნება ქრისტიანულ წარმოდგენებზე, როგორც შუა საუკუნეების საქართველოს ერთადერთ ოფიციალურ იდეოლოგიაზე.

ამავე დროს ჩვენი კვლევა-ძიების შედეგები და ის კონცეფცია, რომელიც ამ კვლევა-ძიების შედეგად ჩამოყალიბდა, ეწინააღმდეგება რუსთველის მსოფლმხედველობაზე დღეისათვის ყველაზე უფრო პოპულარულ ორივე თვალსაზრისს: რუსთველის აზროვნების აღმოსავლურ რენესანსად გამოცხადებას და მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად ნეოპლატონიზმის მიჩნევას; რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობის ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში ჩაკეტვას:

1) დავიწყოთ ამ უკანასკნელით. რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე არაერთი მოსაზრება იყო წამოყენებული. ამ მოსაზრებათა (მაჰმადიანობა, მანიქეველობა და სხვ.) წინააღმდეგ კრიტიკა სამართლიანად იქნა დაყრდნობილი იმ სწორ თეზისზე, რომ რუსთველი, როგორც XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს პოეტი და იდეოლოგი, ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო. რუსთველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულ რელიგიასთან მიმართების კვლევით

ქართული მეცნიერება მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივიდა: რუსთველის ძირითადი მსოფლმხედველობითი წყარო ბიბლია და საზოგადოდ ქრისტიანული მწერლობაა. მაგრამ ამ ტიპის კვლევა-ძიება ჩვენს სინამდვილეში ზოგიერთი მკვლევრის მიერ უკიდურესობამდე იქნა მიყვანილი — ერთმანეთში იქნა არეული პოეტის სააზროვნო წყარო და შისი საკუთარი მსოფლმხედველობითი პოზიცია და ამ გზით ვეფხისტყაოსანში გამოვლენილი მთელი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა ორთოდოქსულ ქრისტიანობამდე იქნა დაყვანილი.

ეს თვალსაზრისი ერთმანეთისაგან სათანადოდ ვერ განასხვავებს პიროვნების რწმენის სფეროს და იმ ფილოსოფიურ და მსოფლმხედველობით პოზიციას, რომლის გარეშე საზოგადოდ წარმოუდგენელია გვიანდელი შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნე. ჩვენი აზრით, რუსთველის აზროვნების ჩაკეტვა ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ წარმოდგენებში შეცდომაა. ჭერ ერთი, ამას ეწინააღმდეგება რუსთველის შემოქმედების მთელი მსოფლმხედველობითი საფუძველი. და მეორეც, ამგვარი კონცეფცია ძველ ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ვერ ხედავს აზროვნების განვითარებას, იმ გზას, რომლითაც შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობა რენესანსისაკენ მიდიოდა. გარდა ამისა, ეს თეორია ვერ ითვალისწინებს, რომ, ისევე როგორც ამ პერიოდის ევროპულ სინამდვილეში, XII საუკუნის საქართველოშიც მაღალგანვითარებული ნოლიტიკური და სოციალური წყობა საერო პრიმატით ქრისტიანული აზროვნების განვითარებას თავისებურ ბაზისს უქმნიდა და ახალ გზებს უსახავდა. ამასთანავე, უგულებელყოფილია არაბული არისტოტელიზმის, ბიზანტიური სქოლასტიკის, სპარსული ლიტერატურის მნიშვნელობა XII საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარებაში. და ბოლოს, არ არის გათვალისწინებული გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული ქრისტიანული აზროვნების როგორცაა, რაც ამ პერიოდის ევროპულ ქრისტიანობაშიც გამოვლინდა და ქრისტიანობის არსებითი პრობლემების ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიის ბაზაზე განხილვაში მდგომარეობდა.

2) შალვა ნუცუბიძის კონცეფციამ რუსთველისა და აღმოსავლური რენესანსის თაობაზე დღეისათვის ორი სხვადასხვაგვარი განვითარება მიიღო:

ა) რუსთველის მსოფლმხედველობა განსხვავებით ისტორიულად, ეონკრეტულად ცნობილი რენესანსული ეპოქის, ევროპული რენესანსის ეპოქის, აზროვნებისაგან გამოცხადდა აღმოსავლურ რენესანსად და მოექცა ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის და ნავოის რიგში, ნიზამის (XII ს.) შემდეგ და ნავოის (XV ს.) წინ (246ა, გვ. 265, 267). ამ თეორიით რუსთველის მსოფლმხედველობაც, ბუნებრივია, და-

შორდა ევროპულ რენესანსს და მიჩნეულ იქნა აღმოსავლურ მოვლენად. ჩვენი კვლევა-ძიების შედეგები ეწინააღმდეგება ამ თეორიას. ჯერ ერთი, რუსთველი უშუალოდ აგრაქლებს XII საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრს, ხოლო ეს უკანასკნელი არის იმ ტიპის აზროვნება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა გვიანდელი შუა საუკუნეების ევროპაში (315ა; 187ა; შდრ. 145). ამ პერიოდის საქართველოს და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების სოციალ-ეკონომიური წყობა და პოლიტიკური წარმატება არსებითად მსგავსი იყო. ერთგვარი იყო როგორც საქართველოს, ისევე დასავლეთ ევროპის პროგრესული ქრისტიანული აზროვნება. ეს იყო ანტიკის შერწყმა ქრისტიანობასთან, ქრისტიანული სანყაროს არსებითი პრობლემების განხილვა ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიით. ყველაფერი ეს საქართველოშიც და ევროპაშიც მიმდინარეობდა მაღალგანვითარებული ქრისტიანული ლიტერატურის ბაზაზე, არაბული არისტოტელიზმის და ბიზანტიური განვითარებული სქოლ-სტრიკის გავლენით. მეორეც, რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა არის გვიანდელი შუა საუკუნეების ქრისტიანულ პროგრესულ აზროვნებაში დასმული პრობლემატიკა, რომელიც შემდგომში დასავლეთ ევროპაში რენესანსულ აზროვნებამდე მივიდა.

ასე რომ, რენესანსული ელემენტი, რომელიც ჩანს რუსთველის მსოფლმხედველობაში, არის სწორედ იმ ტიპის რენესანსული აზროვნება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIII—XV საუკუნეების ევროპაში. ამ თვალსაზრისით რუსთველის მსოფლმხედველობაც და საზოგადოდ XII საუკუნის ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნებაც ევროპული ტიპისაა. რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსული ხასიათი ჩანს სწორედ იმაში, რაც არსებითია ევროპული რენესანსული აზროვნებისათვის და რაც საზოგადოდ არ ახასიათებს, ან ანალოგიური კატეგორიულობით არ ახასიათებს. დიდ აღმოსავლელ პოეტებს: ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის, ნავოის. ესაა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის შემოტანა; ქრისტიანული დოგმატიზმისა და ასკეტიზმის დაძლევა და ამ გზით ადამიანის ანტიკური იდეალის აღორძინება. როგორც გვიანდელი შუა საუკუნეების ევროპას, ასევე რუსთველს მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით არსებითად სამი სააზროვნო წყარო აქვს: ქრისტიანული ლიტერატურა, არისტოტელეს ლოგიკურ-მეტაფიზიკური აზროვნება და ნეოპლატონური ფილოსოფია. აღმოსავლური გავლენა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე და საერთოდ შემოქმედებაზე უეჭველია, მაგრამ იგი თვისობრივად მხოლოდ იმ ფაქტორად შეიძლება იქნეს მიჩნეული, რომელსაც გარკვეული რაღი ენიჭება გვიანდელი შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა ევროპულ აზროვნებაშიც.

ბ) ზოგიერთი მკვლევრის მიერ არა მხოლოდ რუსთველის, არამედ

მასთან ერთად XII საუკუნის მთელი ქართული აზროვნება გამოცხადდა რენესანსულ აზროვნებად, რომლის ფილოსოფიური საფუძველი არისტოტელიზმთან, როგორც კონსერვატორულ და დოგმატურ-ქრისტიანულ ფილოსოფიასთან, დაპირისპირებული ნეოპლატონიზმია. XII საუკუნის ქართული რენესანსული ფილოსოფიის მთავარ იდეოლოგიად გამოცხადებულია იოანე პეტრიწი და საზოგადოდ მიჩნეულია, რომ საქართველომ ამ ასპექტით გაუსწრო დასავლეთ ევროპას.

ამგვარი თვალსაზრისი დამყარებულია, ერთი მხრივ, XII საუკუნის ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნების მკვლარე მეფეებზე და, მეორე მხრივ, არ ითვალისწინებს საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირითად ტენდენციებს გვიანდელი შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქამდე. თუ ცნებაში რენესანსი ვგულისხმობთ კულტურის და აზროვნების ზოგად აღორძინებას, მაშინ, რა თქმა უნდა, შეიძლება ლაპარაკი XII საუკუნის ქართულ რენესანსზე, ისევე როგორც მუსლიმანურ რენესანსზე, ბიზანტიურ რენესანსზე, აღმოსავლურ რენესანსზე; მაგრამ თუ ცნებას რენესანსი ვაყენებთ ვიწრო მნიშვნელობით და მასში ვგულისხმობთ კულტურისა და აზროვნების იმ ტიპის განვითარებას, რასაც ადგილი ჰქონდა XIV—XVI საუკუნეების ევროპაში, რის მიმართაც იქნა სწორედ მისადაგებული თავდაპირველად ეს ტერმინი, მაშინ უნდა მივეუთითოთ, რომ XII საუკუნის რუსთველამდელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, იმ შოკულობით, რომლითაც მან ჩვენამდე მოაღწია, და კერძოდ იოანე პეტრიწის ფილოსოფია, არის განვითარებული სქოლასტიკა და არა რენესანსული აზროვნება. ასეთი იყო თავისი შინაარსით კონსტანტინეპოლის აკადემიის პროფესორთა, კერძოდ იოანე იტალოსის ფილოსოფია, რომელზედაც აღიზარდა და რომელიც გადმოიტანა ქართულ ნიადაგზე იოანე პეტრიწმა. არ შეიძლება იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის მიჩნევა იმ ტიპის ნეოპლატონიზმად, რომელიც ებრძვის არისტოტელიზმს. უფრო მართებული იქნება მისი ჩათვლა ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის სიმფონიად (უპირატესად ამგვარი იყო იოანე იტალოსის აზროვნებაც), ნეოპლატონიზმის პრიმატიით. ეს არის ქრისტიანობის სამსახურში ანტიკური ფილოსოფიის ჩაყენება, როგორც ნეოპლატონიზმის, ასევე არისტოტელესი; ეს არის განვითარებული სქოლასტიკა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ამ პერიოდის მაღალგანვითარებულ და დაწინაურებულ ქვეყნებში — ბიზანტიაში, არაბეთში, ევროპაში. მეორეც, ერთმანეთისგან უნდა განსხვავდეს არისტოტელიზმი, რომელიც შემოდის ქართულ მწერლობაში ქრისტიანული დოგმატიკური თხზულებების თარგმნით, ვთქვათ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელისეული თარგმანებით, და არისტოტელიზმი, რომელიც შემოდის საქართველოში არაბული გზით

(მაგალითად, ავეროესის თარგმანით), ან როგორც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის წყარო, ან უშუალოდ, იოანე პეტრიწის მიერ არისტოტელეს თარგმანით. ყველაფერი ეს უკვე აღარ არის დოგმატურ-ქრისტიანული არისტოტელიზმი. ეს ის არისტოტელიზმია, რომელიც ამ პერიოდის ევროპულ ქრისტიანობაშიც შეიქრა, თანდათანობით რაციონალიზმი დაამკვიდრა და ევროპული აზროვნება რენესანსისაკენ წაიყვანა. კიდევ ერთი გარემოება, საყრდენი აღიარებულია ის უდიდესი როლი, რომელიც ევროპული რენესანსული აზროვნების დამკვიდრებაში არისტოტელემ შეასრულა („... விოდუшевლენიე არისტოტელჲ... okazaლოს ჯივოთვორჲშიმ დუხომ, ვიზივოიუშიმ ვსემირნო-ისტორიკოსკოე რავიტიე“ — К. Маркс — 2, გვ. 493). მოულოდნელია, რომ ქართულ სინამდვილეში იგივე პროცესი საწინააღმდეგო გზებით ფორმირებულიყო (დოგმატურ-კონსერვატიული არისტოტელიზმი და პარაგრესული ნეოპლატონიზმი) დაბოლოს, ვაცხადებთ რა მთელი XII საუკუნის ქართულ აზროვნებას რენესანსულად (იოანე პეტრიწს ქართული რენესანსული ფილოსოფიის მთავარ იდეოლოგად, ხოლო რუსთველს, იგულისხმება, იმავე აზროვნების მწვერვალად, უმაღლეს წერტილად), ვეწინააღმდეგებით შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ზოგად კანონზომიერებებს და დაუსაბუთებლად (ამდენად არასარწმუნოდ) ვტოვებთ რუსთველის რენესანსულ იდეებამდე ამაღლების შესაძლებლობას. ქრისტიანულ სამყაროში კლასიკური დოგმატიკის (აღმოსავლეთში — მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, ფოტი პატრიარქი და სხვ.) შემდეგ, XI საუკუნიდან, ყალიბდება განვითარებული სქოლასტიკა, რომელიც ქრისტიანული დოგმატის ლოგიკურ-ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობს და იშველიებს კლასიკურ ფილოსოფიას — პლატონს, არისტოტელეს, ნეოპლატონიზმს (აღმოსავლეთში—მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალოსი, იოანე პეტრიწი და ა. შ.). განვითარებული სქოლასტიკა, ეყრდნობა რა უფრო და უფრო საფუძვლიანად ანტიკურ ფილოსოფიას, თანდათან მიდის ზოგიერთი რელიგიური დოგმატის ლოგიკური გზით დაუსაბუთებლობის აღიარებამდე, ანდა ლოგიკურ-ფილოსოფიური გზით უარყოფამდე (დასავლეთში—ავეროესი, სიგერ ბრაბანტელი, ნაწილობრივ თომა აკვინელი და სხვ.). ამან ევროპა მიიყვანა რაციონალიზმის ეპოქამდე, რომელიც ახალი კრიტიკით გადააფასებს ტრადიციულ ქრისტიანულ რწმენას და ევროპაში დაამკვიდრებს რენესანსულ აზროვნებას; რასაც თავის მხრივ ახასიათებს რაციონალიზმის პოზიციიდან ხელახალი დაბრუნება პლატონური იდეალისაკენ. იგი ზოგჯერ უშუალოდ მოდის, ხოლო უფრო ხშირად ავგუსტინეს, ან ფსევდო დიონისე არეოპაგელის გზით. ქართულ სინამდვილეში XI საუკუნის მეორე ნახევარი კლასიკური ქრისტიანული

დოგმატიკის საბოლოო ათვისების ეპოქაა (ეფრემ მცირე თარგმნის იოანე დამასკელს და ფსევდო დიონისე არეოპაგელს, განმარტავს ამ უკანასკნელს ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად. ამ მიზნით იქნა თარგმნილი ლათინურად იგივე არეოპაგელი IX საუკუნეში სკოტ ერიგენას მიერ). ამიტომაც ყოვლად შეუძლებელია ამის უშუალოდ მომდევნო ეპოქა, XI საუკუნის დასასრული და XII საუკუნის დასაწყისი (იოანე პეტრიწი), უკვე რენესანსად გამოცხადდეს.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქართულ სინამდვილეში ეფრემ მცირის შემოტანილი კლასიკური დოგმატიკა და სქოლასტიკური საწყისები შეცვალა იოანე პეტრიწის განვითარებულმა სქოლასტიკამ: ანტიკური ფილოსოფია მეტ-ნაკლებად საფუძვლიანად მოხმობილია ქრისტიანული დოგმატის ვანსამარტავად; ამას მისდევს პრიმატი არისტოტელეს ლოგიკურ-რაციონალური აზროვნებისადმი (არისტოტელეს თარგმნა, თამარის სამეფო კარზე არისტოტელეს უპირველეს ავტორიტეტად გამოცხადება, არაბული არისტოტელიზმის, ავეროესის, გაცნობა და თარგმნა).

ამგვარად, XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ-აზროვნება გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული აზროვნების (XI—XIII საუკუნეების ბიზანტიური, არაბული, ევროპული) დონეზე დგას. ამაში მდგომარეობს ამ აზროვნების სიდიადეც და პროგრესიც. კაცობრიობის აზროვნების განვითარების მოწინავე ხაზს მოწვევტილი, მხოლოდ ერთ რომელიმე ფილოსოფიურ წყაროზე დაფუძნებული აზროვნება (თუგინდ პროგრესულად გააზრებულ ნეოპლატონიზმზე), ვფიქრობთ, არ შეიძლება იყოს პროგრესული. ჩვენი აზრით, ამ გზით ამზადებს XII საუკუნის ქართული აზროვნება ნიადაგს იმისათვის, რომ რუსთველი ამაღლდეს რენესანსულ იდეებამდე. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ რუსთველი უშუალოდ ავითარებს XII საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრს და ამავე დროს დგას გვიანდელი შუა საუკუნეების პროგრესული ქრისტიანული აზროვნების ბაზაზე. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა სწორედ იმ საკითხებს მოიცავს, რაც გვიანდელ შუა საუკუნეებში განვითარებულმა სქოლასტიკამ და არაბულმა არისტოტელიზმმა თანდათანობით მოიტანა. გვიანდელი შუა საუკუნეები ამ დასმულ პრობლემებს სხვადასხვაგვარად წყვეტდა. რენესანსული ეპოქის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ისინი უკვე საბოლოოდ გადაწყვიტა ადამიანური ლოგიკის, გამოთვლის, მეცნიერების, ამქვეყნიური სინამდვილის რეალობად მიაზრების, ადამიანურ გრძნობათა სამყაროს სიდიადის პრიმატით. ჩვენი აზრით, ამ გვიანდელი შუა საუკუნეების პრობლემატიკის რუსთველური გადაწყვეტაც ამ გზით მიდის და ამიტომ მაღლდება რუსთველი რენესანსული აზროვნების დონემდე. ამდენად რუსთვე-

ლი მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკით გვიანდელ შუა საუკუნეებს უკავშირდება, ხოლო ამ პრობლემების საკუთარი გადაწყვეტიორენესანსული ეპოქის აზროვნების დონეზე დგას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სხვა გზით რუსთველი რენესანსული ეპოქის აზროვნებამდე ვერ ამალდებოდა. ჭერ ერთი, შეუძლებელი იყო, რომ გვიანდელი შუა საუკუნეების მოღვაწე მთლიანად მოწყვეტილიყო თავისი ეპოქის სოციალურ-კულტურულ და მსოფლმხედველობით გარემოს და მის შემოქმედებაში რენესანსული ეპოქის პრობლემატიკა წამოჭრილიყო. მეორეც, საზოგადოდ გვიანდელი შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნეები ამგვარად მაღლდებოდნენ რენესანსულ აზროვნებამდე (მაგალითად, — „დანტე, უკანასკნელი პოეტი შუა საუკუნეების და ამასთან ერთად ახალი დროის პირველი პოეტი“ — ფ. ენგელსა — 4ა, გვ. 382).

მითითებული ლიტერატურა

ხამცნიერო ლიტერატურა

1. კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953.
2. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, М.—Л., 1928.
3. ფ. ენგელსი, ბრუნო ბაუერი და ადრინდელი ქრისტიანობა; ადრინდელი ქრისტიანობის ისტორიისათვის, თბ., 1955.
4. ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული; კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 430—483.
- 4ა. Ф. Энгельс, Предисловие к итальянскому изд. «Манифеста Коммунистической партии» 1893 г.; К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 22, М., 1962.
5. Ф. Энгельс, О первоначальном христианстве, М., 1933.
6. Ф. Энгельс, Старое введение к «Диалектике природы»; К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XIV, М.—Л., 1931, стр. 475—492.
7. ვ. ი. ლენინი, მარქსიზმის სამი წყარო და სამი შემაღგენელი ნაწილი; თბზულეზანი, ტ. 19, თბ., 1951, გვ. 3—10.
8. В. И. Ленин, Философские тетради; Полное собрание сочинений, т. 29, М., 1963.
9. В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм; Сочинения, т. 14, М., 1947, стр. 5—346.
10. В. И. Ленин, Еще одно уничтожение социализма; Сочинения, т. 20, М., 1948, стр. 167—188.
11. აბაშიძე ი., პოეტის უკვდავეზა; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 1, X.
12. აბაშიძე ვ., „მართალი სამართლის“ ცნება ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებაში, თსუ „შრომები“, 119, 1967, გვ. 185—205.
13. აბაშიძე ვ., შოთა რუსთაველის იურიდიული შეხედულებები; ქრ. მნათობი“ 1966, № 1, გვ. 157—163.
14. აბაშიძე ვ., „ქმნა მართლსა სამართლისა...“; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 9/IX.
- 14ა. აბაშიძე ვ., „მართალი სამართლის“ გაგებისათვის; თსუ „შრომები“, B1 (138), 1971, გვ. 191—201.
15. აბულაძე ილ., ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს., თბ., 1944.
16. აბულაძე ილ., უძველესი ქართული თარგმანები ბასილი კესარიელის ნაწარმოებისა „ექესთა დღეთაჲ“ და გრიგოლ ნოსელის თბზულებებისა „კაცისა

აგებულებისათვის"; უძველესი რედაქციები ბაილი კესარიელის „ექუსთა დღე-თაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, თბ., 1964.

17. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი ლ., (ლექსიკონი დართული გამოცემაზე:) უძველესი რედაქციები ბაილი კესარიელის „ექუსთა დღე-თაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, თბ., 1964, გვ. 231—264.
18. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი უ ს ტ., (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი); შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1951, გვ. 317—397.
19. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი უ ს ტ., „შზიანი ლამე“ და „ეათა კულტი“ ვეფხისტყაოსანში; გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, 19, V.
20. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი უ ს ტ., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის; „უნივერსიტეტის შრომები“, ტ. X LV, 1942.
21. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი უ ს ტ., რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიური აზროვნების წყარო; „საბჭოთა ხელოვნება“, 1939, № 12, გვ. 50—53.
22. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი უ ს ტ., როგორ უნდა გავიგოთ „შოთა კუპარი“; გაზ. „კომუნისტი“, 1935, № 37 (12.IV).
23. ა ვ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი ზ., ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931.
24. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ა., XII ს. ბიზანტიური რომანისა და XIII—XV სს. სარაინდო ეპოსის მიმართებისათვის; თსუ შრომები, ტ. 114, 1965, გვ. 129—137.
25. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ა., XII საუკუნის ბიზანტიური რომანი; თსუ „შრომები“, ტ. 105, 1965, გვ. 83—123.
26. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., კირიონ ქართლას კათალიკოსი; „ეპისტოლეთა წიგნი“, თბ., 1968, გვ. 167—273.
27. ბ ა ა კ ა შ ვ ი ლ ი ვ., პომეროსი ძველ ქართულ მწერლობაში; კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II, 1964, გვ. 93—110.
28. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1966.
29. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., შოთა რუსთაველი, თბ., 1958.
30. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., შოთა რუსთაველი; ჟურნ. „მნათობი“, 1937, № 12, გვ. 153—172.
31. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., ნესტანი; ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1945, გვ. 204—221.
32. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., ტარიელი; ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1945, გვ. 181—203.
33. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., საერო მწერლობის აღმოცენება და განვითარება; „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, II, თბ., 1966, გვ. 5—25.
34. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა., მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი ე., ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის; ჟურნ. „მნათობი“, 1968, № 8, გვ. 164—178.
35. ბ ა ქ რ ა ძ ე კ., ლოგია, თბ., 1955.
36. ბ ე რ ი ძ ე ვ., რუსთაველოლოგიური ეტიუდები, თბ., 1961.
37. ბ ო უ რ ა მ., „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1966.
38. ბ რ ე გ ვ ა ძ ე ბ., (შენიშვნები დართული პლოტინის ტრაქტატზე „მშვენიერებისათვის“); ჟურნ. „მნათობი“, 1966, № 9, გვ. 189—190.
39. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა კ., დანტე ალიგვიერი; რჩეული თხზულებანი, ტ. VI, თბ., 1963, გვ. 57—129.
40. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა კ., აპოლოგია რუსთაველისა; რჩეული თხზულებანი, ტ. VI, თბ., 1963, გვ. 41—56.
- 40ა. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა ზ., „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე; „შაენე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), 1972, № 2, გვ. 33—56; № 4, გვ. 89—108.

41. გამყრელიძე ალ., კემბრიჯელი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსნისა“ და პროვანსული პოეზიის შესახებ; ეურნ. „ცისკარი“, № 3, 1957, გვ. 155—156.
42. გამყრელიძე ალ., ბოლოსიტყვა; მორიპ ბოურა, „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1966.
43. გაწერელია ა., რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი; ეურნ. „ცისკარი“, 1970, № 7, გვ. 140—150; № 8, გვ. 112—125.
44. გაწერელია ა., ჩახრუხაძის „თამარის“ ახალი გამოცემის გამო; რჩეული ნაწერები, I, თბ., 1962, გვ. 410—424.
45. გაწერელია ა., ზეის მხატვრული მოდელი რუსთაველთან და დანტესთან; ეურნ. „მნათობი“, 1970, № 9, გვ. 118—133.
46. გაწერელია ა., ნარკვევები, თბ., 1938.
47. გერანი ე., მეოცე საუკუნის თვალით; გაზ. „კომუნისტი“, 1966, 29, IX.
48. გეაზავა გ., აკად. ნ. მარი და შოთა რუსთაველი; გაზ. „საქართველო“, 1917, № 8—9.
49. გვარამია რ., ქართული „სამოთხისა“ და არაბული „ალ-ბუსთანის“ სინური ნუსხის მიმართებისათვის; კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის „მომამბე“, ტ. IV, 1962, გვ. 97—109.
50. გვარამია რ., (გამოკვლევა დარბელი „ალ-ბუსთანის“ ქართული თარგმანის გამოცემაზე); „ალ-ბუსთანის“ (არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა რუსუდან გვარამიამ), თბ., 1965.
51. გიგინეიშვილი მ., „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი; კრბ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, 1968, გვ. 9—67.
52. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1941.
53. გოგიბერიძე მ., უზუნაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“; „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“, თბ., 1961, გვ. 28—59.
54. გოგიბერიძე მ., რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები; „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“; თბ., 1961, გვ. 19—27.
55. გოგიბერიძე მ., რუსთაველის ესთეტიკა; „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“; თბ., 1961, გვ. 60—127.
56. გოგიბერიძე მ., პეტრიწი და მისი „მსოფლმხედველობა“; რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“; თბ., 1961, გვ. 129—219.
57. გრიგოლია კ., ქართული რენესანსი რუსთაველის ეპოქისა (XII ს.); კრებ. „შოთა რუსთაველი“, თბ., 1968, გვ. 32—65.
58. გუგუშვილი მ., პოლემიკა რუსთაველის გარშემო (XV—XVIII სს.); თბ., 1966.
59. დანელია კ., „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონი; კრებ. „ორიონი“, თბ., 1967.
60. დონინი ა., აღმნიანები, კერპები და ღმერთები, თბ., 1965.
61. ეკაშვილი კ., ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის; კრებულები: „შოთა რუსთაველი“ (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საიუბილეო კრებულები), თბ., 1966, გვ. 227—275.
62. ეფრემიძე თ., „მზიანი ღამის“ პროზაზე „ვეფხისტყაოსანში“; ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის „შრომები“, XIX, 1966.
63. ზაბოლოცკი ნ., რუსთაველის სიბრძნე; გაზ. „კომუნისტი“, 1958, 14.V.
64. თარხნიშვილი მ., არისტოტელეს მეგობრობა და შოთა რუსთაველი; ეურნ. „La Patria“, 1952, № 5, № 6.
- 64a. თევზაძე გ., რუსთაველის კოსმოლოგია; ეურნ. „ცისკარი“, 1974, № 12, გვ. 125—136.

65. იმედაშვილი გ., რუსთველოლოგიური ლიტერატურა (1712—1956 წლები), თბ. 1957.
66. იმედაშვილი გ., რუსთაველის ლომი და შზე; „ლიტერატურული ძიებანი“, 1951, VII, გვ. 241—250.
67. იმედაშვილი გ., ზოგი რამ რუსთაველის შვიდი მნათობის შესახებ; საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XI, № 4, 1950.
68. იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსნის პარალელები შეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში; „ლიტერატურული ძიებანი“, 1944, II, გვ. 197—218.
69. იმედაშვილი გ., მზიანი ღამე „ვეფხისტყაოსანში“; „ლიტერატურული ძიებანი“, № 8, 1953.
70. იმედაშვილი გ., ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა, თბ., 1969.
71. იმედაშვილი გ., „ვეფხისტყაოსნის“ მოცალეობა; „შოთა რუსთველი“ (ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966.
72. იმნაიშვილი ი., სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში, თბ., 1957.
73. იმნაიშვილი ი., ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, თბ., 1949.
74. ინგოროყვა პ., რუსთველიანა, ტფ., 1926.
75. ინგოროყვა პ., რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მეცნიერება; რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თბ., 1938.
76. ინგოროყვა პ., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა („ვეფხისტყაოსნის“ 1937 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა).
77. ინგოროყვა პ., თამარ მეფის იამბიკონი; უკრ. „მნათობი“, 1941, № 3, გვ. 115—153.
78. კაკაბაძე ს., რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1966.
79. კაკაბაძე ს., ქართული ნუმისმატიკა, თბ., 1950.
80. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
81. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1958.
82. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, ტფ., 1924.
83. კეკელიძე კ., თარგმანებაჲ ეკლესიასიტისაჲ მიტროფანი ზმკრნელ მიტროპოლიტისაჲ, ტფ., 1920.
84. კეკელიძე კ., რომანი „აბუჯერა“ და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 5—17.
85. კეკელიძე კ., ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბ., 1960, გვ. 41—71.
86. კეკელიძე კ., უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 3—114.
87. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია და უნივერსიტეტი; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VIII, თბ., 1962, გვ. 258—271.
88. კეკელიძე კ., ქართული წვლალი ბიზანტიურ ლიტერატურაში; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, 1955, გვ. 1—11.
89. კეკელიძე კ., რუსთველოლოგიური შენიშვნები; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VIII, თბ., 1962, გვ. 163—169.
90. კეკელიძე კ., „რუსთველიანა“; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IX, თბ., 1963, გვ. 207—230.
91. კეკელიძე კ., მარტივილია სარგისა და ბაქოზისი; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; VIII, თბ., 1962, გვ. 71—93.

92. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1969.
93. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ბერიძე ვუკ., მცირე შენიშვნა; გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, 23, VI.
94. კენჭოშვილი ი., „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისელი მეცნიერის მონოგრაფიაში; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 11.XI.
95. კერძევაძე ე., შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბ., 1960.
96. კეკელაძე ნ., იოანე იტალოსის შემოქმედება, თბ., 1970.
97. კიკნაძე ზ., შესახებ „მზიანისა ღამისა“; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1967, № 36.
98. კიკნაძე ზ., დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“; ჟურნ. „ცისკარი“, 1969, № 11, გვ. 119—122.
99. კილაძე ნ., ალ-ღაზალი და მისი „თაჰნაჰთ ალ-ჰალსიფა“, თბ., 1970.
100. კობიძე დ., რუსთაველი და სპარსული ლიტერატურა, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 93—94.
- 100ა. კონრადი ნ., როცა რუსთაველს ვკითხულობთ; „კომუნისტი“; 1966, 30.IX.
101. ლოლაშვილი ი., (ლექსიონი ვისრამიანის, ამირანდარეჯანიანის და აბდულმესიანის გამოცემაზე დართული); „ჩვენი საუნჯე“, 2 (გამოცემა ი. ლოლაშვილის), თბ., 1960, გვ. 517—566.
102. ლოლაშვილი ი., რუსთაველს მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები; კრებული: „შოთა რუსთაველი“ (შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966, გვ. 32—88.
103. ლოლაშვილი ი., რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის; გაზ. „სახალხო განათლება“, 1966, (21.IX).
104. ლოლაშვილი ი., ჩახრუხამის „ქება მეფისა თამარისა“ (გამოკვლევა, ვარიანტები, საიბრებლები და ლექსიკონი); „ძველი ქართველი მეხოტბენი“, I, თბ., 1957, გვ. 7—180; 217—269.
105. ლოლაშვილი ი., აბდულმესიანი — თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები და ლექსიკონი); „ძველი ქართველი მეხოტბენი“, II, თბ., 1964, გვ. 7—114; 153—291.
106. ლოლაშვილი ი., სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთან (გამოკვლევა და ლექსიკონი ივ. ლოლაშვილისა), თბ., 1969.
107. ლოლაშვილი ი., მიქელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირამოსათვის“; კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II, თბ., 1964, გვ. 71—93.
108. მაკაეარიანი შ., რუსთაველის მსოფლმხედველობის კვლევის ისტორია; „თსუ სტუდენტთა შრომების კრებული“, II, 1944.
109. მეგრელიძე ი., რუსთაველოლოგები, თბ., 1970.
110. მელიქიშვილი დ., იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომებში ნახმარი ზოგიერთ ტერმინის განმარტებისათვის; ჟურნ. „მაცნე“, 1958, № 1.
111. მენაბდე ლ., „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი, თბ., 1967.
112. მესხია შ., საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში, თბ., 1962.
113. მესხია შ., შოთა რუსთაველის ეპოქა; თსუ საიუბილეო კრებული შოთა რუსთაველს, თბ., 1966, გვ. 7—32.

114. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი ე., (შენიშვნები ტიმოთე გაბაშვილის „მიმოსლის“ ტექსტზე); ტიმოთე გაბაშვილი, „მიმოსლვა“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ მ ა), თბ., 1956.
115. მ ი რ ი ა ნ ა შ ვ ი ლ ი პ., სიტყვიერების განსაკვი დასაწყისიდან ჩვენს დრომდე, ტფ., 1920, გვ. 31—51.
116. მ ი რ ი ა ნ ა შ ვ ი ლ ი პ., სალაყბო წერილები; ეურნ. „განთიადი“ (ქუთაისი), 1915, № 11—16.
117. ნ ა დ ი რ ა ძ ე გ., რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958.
118. ნ ა დ ი რ ა ძ ე გ., ხელოვნების ზოგიერთი საკითხი რუსთაველის ესთეტიკაში; „საბჭოთა ხელოვნება“, 1955, № 3, გვ. 17—24.
119. ნ ა თ ა ძ ე ნ., რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი, თბ., 1965.
120. ნ ა თ ა ძ ე ნ., ვეფხისტყაოსნის ერთი ფილოსოფიური მოტივი; გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, 14.V.
121. ნ ა თ ა ძ ე ნ., რუსთაველის „პანაენიზმის“ თეორია და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი; გაზ. „ლიტერატურული საქარუელო“, 1963, № 35.
122. ნ ა თ ა ძ ე ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის კომენტარისათვის; საქ. მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყ. „მოამბე“, № 2, 1963, გვ. 163—177.
123. ნ ა თ ა ძ ე ნ., დროთა მიწნაზე, თბ., 1974.
124. ნ ა თ ა ძ ე ნ., რუსთაველი და ქართული რენესანსის პრობლემა; „მნათობა“, 1966, № 12, გვ. 123—135.
125. ნ ა თ ა ძ ე ნ., ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფის შესახებ; „მნათობი“, 1962, № 5.
126. ნ ა თ ა ძ ე ნ., ვეფხისტყაოსნის სამი ადგილის გავებისათვის; „შოთა რუსთველი“ (შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებულ), თბ., 1966.
127. ნ ა თ ა ძ ე ნ., ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1966.
128. ნ ა ტ რ ო შ ვ ი ლ ი მ., „ერთ მარგალიტი წყობილი“, „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1936 (I.IX), № 252.
129. ნ ო რ ა კ ი ძ ე ვ., ადამიანობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“, თბ., 1966.
130. ნ ო რ ა კ ი ძ ე ვ., გონების ცნების საკითხისათვის „ვეფხისტყაოსანში“, ეურნ. „მნათობი“, 1964, № 8, გვ. 128—142.
131. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., აზრი და საუკუნე; „კომუნისტი“, 1966, 28.IX.
132. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, თბ., 1955.
133. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბ., 1958.
134. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., რუსთველის სოფლმხედველობისათვის; კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965.
135. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა; ეურნ. „ისიკარი“, 1966, № 5.
136. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., ადამიანურობის იდეა და აღზრდის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“, კრებ. „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, თბ., 1937, გვ. 64—83.
137. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII საუკუნის საქართველოში, თსუ „შრომები“, ტ. VII, 1938, გვ. 151—162.
138. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე შ., ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს., იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება“, „იოანე პეტრიწის შრომები“, II, ტფ., 1937, გვ. IX—CXII.
- 138ა. ო ფ ე რ მ ა ნ ს ი ე., ხუთი მიზეზის შესახებ იოანე პეტრიწიდან და თომა აქვინელთან; „მაცნე“ (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია), 1972, № 3, გვ. 54—65.
139. უ რ დ ა ნ ი ა თ., ქრონიკები, II, ტფ., 1897.

141. რაფაეა მ., ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გავებისათვის; კრებული: „შოთა რუსთაველი“ (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966.
- 141ა. რაფაეა მ., ქართული დოგმატიკის ისტორიიდან; „მრავალთავი“, II, 1973, გვ. 110—126.
142. რუხაძე ტრ., იდეური ბრძოლა „ვეფხისტყაოსნის“ გარშემო; ეურნ. „მნათობი“. 1937, № 2.
143. სამარინი რ., შოთა რუსთაველი და XII საუკუნის ლიტერატურული პროცესი; ეურნ. „მნათობი“, 1967, № 2, გვ. 158—164.
144. სარაჯიშვილი ა., ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები; ეურნ. „მომამბე“, 1897, გვ. 54—60.
- 144ა. სერბერიაკოვი ს., სიყმე — JOVENS: რუსთაველიდან პროვანსელ ტრუზადურებამდე (თეზისები); „ლატერატურათმცოდნეობის მე-3 რესპუბლიკური სამეცნიერო სესია“, თბ., 1968.
145. სირაძე კ., ერთი ლიტერატურათმცოდნეობითი მრასარების გამო; გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 27.11.1973 (№30/8883).
- 145ა. სირაძე რ., გრიგოლ ნოსელის „ძეგამა სულისათვის“ ძველ ქართულ მწერლობაში და მისი მნიშვნელობა; „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), № 1, 1973, გვ. 34—42.
146. სურგულაძე ი., ტახტის შემკვიდრების საკითხი ვეფხისტყაოსნის მიხედვით; თსუ საიუბილეო კრებული შოთა რუსთაველს, 1966, გვ. 92—118.
147. ტახტაძე ნ., მარგალიტი წყობილი; გაზ. „კომუნისტი“, 1966, 18.IX.
148. ტროშელიძე მ., ქართული ლიტერატურა, თბ., 1934.
149. ურუშაძე ა., შესავალი (პლუტარქეს რჩეულ პარალელურ ბიოგრაფიებზე); პლუტარქე, რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები, I (ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო ა. ურუშაძემ), თბ., 1957, გვ. IV—XVI.
150. ფუთურიძე ვ., არაბი ისტორიკოსი XII ს. თბილისის შესახებ; ენიმკის „მომამბე“, XIII, 1943.
151. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, V, თბ., 1958.
152. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, VI, თბ., 1960.
153. „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, ტ. II (რედაქტორი ალექსანდრე ბარამიძე), თბ., 1966.
154. ქუმისიშვილი დ., ვეფხისტყაოსანში „დიონისის“ და „დიენოსის“ საკითხისათვის; „მნათობი“ № 8, 1969, გვ. 158—169.
155. ქუმისიშვილი დ., შენიშვნები ზ. კიკნაძის წერილის გამო; ეურნ. „ციცკარი“, 1970, № 2, გვ. 142—148.
- 155ა. ქურციკიძე ც., (წინასიტყვაობა და ლექსიკონი); „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები“, თბ., 1970, გვ. 3—11, 415—483.
156. დლოტი შ., ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1968.
157. ყაუხჩიშვილი ს., ანტიკური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1961.
158. ყაუხჩიშვილი ს., ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963.
159. ყაუხჩიშვილი ს., გეორგიკა ტ. VI (ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა), თბ., 1966.
160. ყაუხჩიშვილი ს., „მეარისტოტელურა“, კრებ. „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, თბ., 1966.
161. ყაუხჩიშვილი ს., (ლექსიკონი დართული „ქართლის ცხოვრების“ II ტომზე); „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II, თბ., 1959, გვ. 543—629.

162. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს., იოანე პეტრიწი; გაზ. „კომუნისტი“, 1954, № 46.
163. ყ უ ბ ა ნ ე ი შ ვ ი ლ ი ს., ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა სტროფული შედგენილობა, თბ., 1959.
164. შ ა ნ ი ძ ე ა., სინური მრავალთავი 864 წლისა და მისი მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიისათვის; „სინური მრავალთავი 864 წლისა“ (აკ. შ ა ნ ი ძ ი ს გამოცემა), თბ., 1959, გვ. 285—338.
165. შ ა ნ ი ძ ე ა. (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი); შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი, თბ., 1957, გვ. 346—399.
166. შ ი შ მ ა რ ი ო ვ ი ე., შოთა რუსთაველი (რამდენიმე პარალელი და ანალოგია); ენიმქის „მოამბე“, III, თბ., 1938, გვ. 229—250.
167. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი გ., ქართული ოქროშკედლობა VIII—XVIII საუკუნეებისა, თბ., 1957.
168. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი ნ., ქართული ლექსიკონი (ალ. ლლონტის გამოცემა), თბ., 1961.
169. ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., რუსთველი და დავით გურამიშვილი; ლიტერატურული წერილები, თბ., 1966.
- 169ა. ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი, თბ., 1974.
170. ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., მოსე გოგიბერიძე — ვეფხისტყაოსნის მკვლევარი; ჟურნ. „მნათობი“, 1962, № 6, გვ. 183—186.
- 170ა. ც ა ი შ ვ ი ლ ი ს., რუსთველური მიჯნურობის განმარტება ვახტანგ მეექვსესთან; კრებული: „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II, 1964, გვ. 227—240.
171. ც ი ნ ც ა ძ ე პ., ვეფხის ტყაოსანი (მსოფლმხედველობა და მხატვრული კონსტრუქცია), ტფ. 1936.
172. ც კ ი ტ ი შ ვ ი ლ ი ო., სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობა დავით აღმაშენებლის შესახებ; თსუ „შრომები“, ტ. 118, 1967, გვ. 201—213.
173. წ ე რ ე თ ე ლ ი გ., ვეფხისტყაოსნის კრიტიკულ-მეცნიერული ტექსტის გამოცემისათვის; ჟურნ. „მაცნე“, 1956, № 5.
174. წ ე რ ე თ ე ლ ი ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968.
175. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე კ., ალიტერატია ქართულ შაირში და „ვეფხის ტყაოსნის“ პრობლემა, ტფ., 1925.
176. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე კ., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა; გაზ. „კომუნისტი“, 1937, № 294.
177. ჭ უ მ ბ უ რ ი ძ ე ჯ., ქართული კრიტიკის ისტორია, თბ., 1966.
178. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ., საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1952.
179. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ., იოანე პეტრიწი, თბ., 1956.
180. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ., ჰუმანიზმის ზოგიერთი საკითხი ფეოდალურა ხანის ქართულ მწერლობასა და „ვეფხისტყაოსანში“; ფილოსოფიის ინსტიტუტის „შრომები“, V, თბ., 1954, გვ. 267—294.
181. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპატიკის თვალსაზრისით; ჟურნ. „მაცნე“ 1965, № 6, გვ. 80—104.
182. ხ ი დ ა შ ე ლ ი შ., მხოლოდ რამდენიმე შენიშვნა („ვეფხისტყაოსნის“ კვლევის შესახებ); ჟურნ. „ციხეჯარი“, 1966, № 7, გვ. 92—95.
183. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე ე., ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969.
184. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესწავლისათვის; ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1966, № 2, გვ. 30—34.

- 184ა. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისათვის ქრისტიანულ ღვთაებასთან; «ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნაკვეთები», II, 1973, გვ. 33—87.
185. ხინთიბიძე ე., ერთი საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან; ჟურნ. «მნათობი», № 9, 1966, გვ. 156—161.
186. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის «მთვარის მოვანება», ასუ საიუბილეო კრებული რუსთაველს, 1966, გვ. 196—220.
187. ხინთიბიძე ე., ავთანდილის «ძალნი ზეციერნი», ჟურნ. «მაცნე», 1968, № 1, გვ. 161—192.
- 187ა. ხინთიბიძე ე., ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიიდან; გაზ. «ახალგაზრდა კომუნისტი», 6.VI.1972 (№68/8691) და 8.VI.1972 (№ 69/8692).
188. ხინთიბიძე ე., «ვეფხისტყაოსნის» ერთი ეთიკური ცნება; საქართველოს მეცნ. აკად. «მოამბე», 52, № 2, 1968, გვ. 263—268.
189. ხინთიბიძე ე., «მართალი სამართლის» ცნებასათვის; ჟურნ. «მაცნე», 1969, № 2, გვ. 153—172.
- 189ა. ხინთიბიძე ე., ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში; «მიმომხილველი», 6—9, 1972, გვ. 7—69.
190. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის «სახე ყოვლისა ტანისა»; ჟურნ. «მაცნე», 1970, № 4.
- 190ა. ხინთიბიძე ე., ნესტანის ცხრა და შვიდი ცა; «თბილისის უნივერსიტეტის შრომები», B4(143).
191. ჭავჭავაძე ი., ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1965.
192. ჭავჭავაძე ი., ქართველი ერის ისტორია, III, თბ., 1966.
193. ჭავჭავაძე ი., ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკ. I, თბ., 1928.
194. ჭანაშვილი მ., მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანისანი, ტფ., 1895.
195. ჩიბლაძე გ., რუსთაველის ესთეტიკური სამყარო, თბ., 1966.
196. ჩიბლაძე გ., ადამიანისა და სიკეთის ცნებები «ვეფხისტყაოსანში»; ჟურნ. «მეცნიერება და ტექნიკა», № 9, 1966, გვ. 1—7.
197. Александров Г., Аристотель, М., 1940.
198. Алексидзе А., Византийский роман XII века (Автореферат), Тб., 1965.
199. Амиранашвили Ш., История грузинского искусства, М., 1963.
200. Амиранашвили Ш., История грузинской монументальной живописи, т. I, Тб., 1957.
201. Андреев Н., Указатель сказочных сюжетов (по системе Аарне), Л., 1929.
202. Аршаруни А., Вельтман С., Шота Руставели и его поэма; Журн. «Литературная учеба», М., 1937, № 12.
203. Асмус В., История античной философии, М., 1965.
204. Ауэзов М., Бессмертный поэт; Журн. «Литературный Казахстан», Алма-Ата, 1937, № 11—12.
205. Ачарян Р., Этимологический коренной словарь армянского языка, т. VI, Ереван, 1932.
206. Бажан М., Певец дружбы; Газ. «Известия», 1937, № 24 (18. X).
207. Бальмонт К., Великие итальянцы и Руставели; Шота Руставели, Носящий барсову шкуру (перевод К. Бальмонта), Париж, 1933, стр. XXIII—XXV.

208. Барамидзе А., Праздник народов; Журн. «Литературное обозрение», 1937, № 24.
209. Барамидзе А., Реплика по поводу статьи проф. П. Н. Беркова; журн. «Литературная Грузия», 1967, № 2, стр. 74—76.
210. Барамидзе А., О гуманистической литературе грузинской классической эпохи; ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1964, გვ. 38—46.
211. Барамидзе А., Мировая эпическая поэзия средневековья и «Вепхисткаосани»; Журн. «Литературная Грузия», 1970, № 8, стр. 54—58.
212. Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти В., История грузинской литературы, Тб., 1958.
213. Барамидзе А., Гамезардашвили Д., Грузинская литература, Тб., 1968.
214. Бартольд В., Ученые мусульманского «ренессанса»; Сочинения, т. VI, М., 1966.
215. Белецкий А., Живой в столетиях; Газ. «Харьковский рабочий», 1937, № 296.
- 215а. Бериташвили И., Учение о природе человека в древней Грузии (IV—XIV вв.), Тб., 1961.
216. Берков П., «Бог», «мир» и «люди» в поэме Руставели; «Литературная Грузия», 1966, № 8.
- 216а. Берков П., О композиции «Витязя в тигровой шкуре»; Журн. «Литературная Грузия», 1966, № 9—10, стр. 70—84.
217. Болотов В., Лекции по истории древней церкви, т. II, С.-П., 1910.
- 217а. Болотов В., Лекции по истории древней церкви, т. III, С.-П., 1913.
218. Боргош Ю., Фома Аквинский, М., 1966.
219. Вальденберг В., Философские взгляды Михаила Пселла; «Византийский сборник»; М.-Л., 1945.
220. Виндельбанд В., История древней философии, М., 1911.
221. Виндельбанд В., История философии, С.-П., 1898.
- 221а. Гамсахурдия З., Вопросы мировоззрения Руставели (в связи с английскими переводами «Вепхисткаосани») — (Автореферат), Тб., 1973.
222. Гарнак А., История догматов; «Общая история европейской культуры», т. VI, С.-П.
223. Гигинейшвили М., К вопросу о мировоззрении Руставели (Автореферат), Тб., 1969.
- 223а. Голенищев-Кутузов И., Творчество Данте и мировая культура, М., 1971.
224. Гольцев В., Шота Руставели, М., 1956.
- 224а. Греков Л., Марксистская критика средневекового томизма; «Вопросы философии», 1967, № 11.
225. Григорьев К., Немезий епископ Емесский и его сочинение «О природе человека», Казань, 1901.
226. Даль В., Толковый словарь, т. IV, М., 1956.
227. Дворецкий И., Древнегреческо-русский словарь, тт. I—II, М., 1958.
228. Деянсон. История конницы, т. I, С.-П. 1897.

229. Джавахишвили И., Личность и мировоззрение; Газ. «Известия», 1937, № 66.
230. «Древнегрузинско-русский словарь» (составил С. Серебряков), Тб., 1962.
231. «Европейская энциклопедия», т. I, С.-П.
232. Зеллигорский Ф., Учение Аристотеля «о душе» в связи с учением о ней Сократа и Платона, С.-П., 1871.
233. Зеллинский Ф., Умершая наука; Из жизни идей, т. III, М., 1910.
234. Зибек Г., Аристотель, С.-П., 1903.
235. Зубов В., Аристотель, М., 1963.
236. «История западноевропейской литературы; Раннее средневековье и возрождение», М., 1945.
237. Кекелидзе К., Отражение восточного суфизма в древнегрузинской поэзии; ებიუღებო ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945, გვ. 281—286.
238. Кекелидзе К., Грузинское возрождение; ებიუღებო ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან ტ. III, 1955, გვ. 61—69.
239. Кекелидзе К., Симеон Метафраст по грузинским источникам; ებიუღებო ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბ., 1957, გვ. 216—226.
240. Кекелидзе К., Иоани Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста; ებიუღებო ძეგლი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბ. 1957, გვ. 227—241.
241. Кекелидзе К., Конспективный курс истории древнегрузинской литературы, Тб., 1939.
242. Кечекьян С., Учение Аристотеля о государстве и праве, М.-Л., 1917.
243. Кикодзе Г., Шота Руставели и его время; Журн. «Красная повесть», 1937, кн. 12, стр. 180—192.
244. Кипренский А. Шота Руставели; Газ. «Харьковский рабочий», 1937, (25 апр.).
245. Климович Л., Ислам, М., 1965.
246. Кобахидзе А., Герой грузинского народа; Газ. «Смена», Л., 1937, № 239 (26.XII).
- 246а. Конрад Н., Запад и Восток, М., 1972.
247. Корнейчук А., Гениальная поэма; Газ. «Известия», 1937, № 300 (26.XII).
248. Коцюбинский С., Шота Руставели; Журн. «Резец», Л., 1937, № 23.
249. Красноставский М., Бессмертная поэма; Газ. «Сталинский рабочий», Сталино, 1937, № 288.
- 249а. Лосский Вл., Очерк мистического богословия восточной церкви; «Богосл. труды», VIII, Москва, 1972.
250. Лосский Вл., Отрицательное богословие в учении Дигнисия Ареополитя; «Сборник статей по археологии и византиноведению», III, Прага, 1929.
- 250а. Лотман Ю., Лекции по структуральной поэтике; Труды по знаковым системам, т. I, Tartu, 1964.
251. Луппол И., Бессмертная поэма Руставели; Газ. «Известия», 1937, № 300 (26.XII).

252. Луппол И., Образы и идеи Шота Руставели; Сб. «Шота Руставели и его время», М., 1932.
253. М а л и н А., Латинско-русский словарь, М., 1952.
254. М а р р Н., Иоанн Петрицкий — грузинский неоплатоник XI—XII века; Записки восточного отделения императорского русского археологического общества, т. XIX. в. II—III, С.-П., 1909, стр. 53—113.
255. М а р р Н., Об истоках творчества Руставели и его поэме (Подготовка сборника к печати, редакция текста, комментарий и примечания И. В. Мегрелидзе); Тб., 1964.
256. М а р р Н., Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустави и новая культурно-историческая проблема; Известия АН, 1917, № 7—8.
- 256а. М а р р Н., Антиох Стратиг, Пленение Иерусалима персами в 614 г.; Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. XI, С.-П., 1909.
257. М а р р Н., Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Рустави. (Грузинский текст, русский перевод и пояснения с этимодом «Культ женщины и рыцарство в поэме»); Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, С.-П., т. XII, 1910.
258. М а р р Н., Древне-грузинские описцы; Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, т. IV, С.-П., 1902.
259. М а с с э А., Ислам, М., 1963.
260. М е с х и а Ш., Города и городской строй феодальной Грузии, Тб., 1959.
261. М е ц А., Мусульманский Ренессанс, М., 1966.
262. М и л л е р - Б у д н и ц к а я Р., Шота Руставели — грузинский Данте; Журн. «Литературный современник», Л., 1937, № 12, стр. 238—249.
263. «Мудрость Балавара» (Предисловие и редакция проф. И. Абуладзе), Тб., 1962.
264. Н а т а д з е Н., Проблема «Ренессанса» в грузинской литературе XII—XIII вв., (Автореферат), Тб., 1965.
265. Н у ц у б и д з е Ш., Творчество Руставели, Тб., 1958.
266. Н у ц у б и д з е Ш., Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947.
267. Н у ц у б и д з е Ш., Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1967.
- 267а. О р б е л и И., Грузинская бронзовая лампада с арабскими надписями; «Памятники эпохи Руставели», Л., 1938, стр. 283—293.
268. П а в л е н к о П., Шота Руставели, Газ. «Заря Востока», 1937, № 294 (23.XII).
269. П а в л о в Г., Шота Руставели и его поэма «Витязь в тигровой шкуре»; Журн. «Сибирские огни», 1937, № 5—6, стр. 119—127.
270. П а н ц х а в а И., Иоанн Петрици и его мировоззрение; Иоанн Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха (Перевод с грузинского и исследование И. В. Панцхава), Тб., 1942, стр. 3—80.
271. П о л о н с к и й В., Шота Руставели; Журн. «Сибирские огни», 1937, № 2, стр. 139—141.
272. «Православная богословская энциклопедия» (под редакцией проф. А. П. Лопухина), т. I, С.-П., 1900.
273. Р а с с е л Б., История западной философии, М., 1959.

274. «Реальный словарь классических древностей по Любкеру», С.-П., 1885.
275. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм; Собрание сочинений Эрнеста Ренана, т. VIII, Киев, 1902.
276. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, часть II, Аверроизм (Продолжение); Собрание сочинений Эрнеста Ренана, т. IX, Киев, 1902.
277. Розенталь Н., Западно-европейское средневековье, ч. II, Л., 1925.
- 277а. Смирнов Ев., История христианской церкви, С.-П., 1886.
278. Струве В., Великий гуманист; «Известия» АН СССР, 1938, № 3.
- 278а. Тевзадзе Г. В., Иоанн Петрици и античное философское наследие (тез.); «Всес. науч. конф.»; Тб., 1975.
279. «Толковый словарь русского языка» (под редакцией проф. Д. Н. Ушакова), т. IV, М., 1940.
280. Трахтенберг О., Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957.
281. Успенский Ф., Синодик в неделю православия, Одесса, 1893, стр. 57—67.
282. Успенский Ф., Иоанн Итал и его школа; *საქართველოს სსრ-ის მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემი*, თბ., 1970, გვ. 158—173.
283. Фламмарин К., Живописная астрономия, С.-П., 1897.
284. Фулле А., История философии, С.-П., 1901.
285. Хаксли Дж., Ключ к будущему — гуманизм; «Литературная газета», 1967, № 44, стр. 12.
286. Хидашели Ш., Шота Руставели как мыслитель и гуманист; Журн. «Вопросы философии», № 9, 1966, стр. 68—76.
287. Хидашели Ш., Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962.
288. Хидабашев А., Армяно-русский словарь, т. II, М., 1938.
- 288а. Цаишвили С., «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели, М., 1966.
289. Церен Э., Библейские холмы, М., 1966.
290. Чичинадзе К., Шота Руставели; «Литературная газета», 1936, № 2 (10.1).
291. Чичинадзе К., «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели; Гз. «Заря Востока», 1936, № 119 (24.V).
292. Шахнович М., Ленин и проблемы атеизма, М., 1961.
293. Штейнер Р., Мистерии древности и христианство, М., 1912.
294. Штейнер Р., Очерк тайноведения, М., 1916.
295. Штекль А., История средневековой философии, М., 1912.
296. Эльснер В., Шота Руставели; Сб. «Витязь в тигровой шкуре», (Журн.-газ. об.), М., 1937.
297. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. I, С.-П., 1890.
298. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон), т. 2, С.-П., 1894.

299. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон), т. 3, С.-П., 1894.
300. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз, и И. А. Ефрон), т. 61, С.-П., 1900.
- 300a. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 66, С.-П., 1901.
301. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 68, С.-П., 1902.
- 301a. Adam A., Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, Berlin, 1970.
302. Arnim H., Die drei aristotelischen Ethiken, Wien, 1924.
303. Badawi 'A., La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris, 1968.
304. Бажан М., Геній грузинської поезії; Гз. „Комуніст“, Київ, 1937, №69.
305. Bagration Th., Shota Rustaveli—A Man in His Time and Eight Hundred Years Later. New York City, 1968.
306. Bailly A., Dictionnaire grec-français, Paris, 1950.
307. Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, 1937.
308. Beck H. G., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959.
309. Bosc E., Dictionnaire d'orientalisme, d'occultisme et de psychologie ou dictionnaire de la science occulte, t. II, Paris, 1896.
310. Bouché-Leclercq A., L'astrologie grecque, Paris, 1899.
311. Bouyer L., Dictionnaire théologique, Tournai, 1963.
- 311 a. Bowra C. M., Inspiration and Poetry, London, 1955.
312. Carpenter E. Comparative Religion, London, 1912.
313. Chavichvily Kh., Le rôle de l'astrologie dans le poème, „Chota Rustaveli à l'université de Genève“, Perret-Gentil, (1963) pp. 39—42.
314. Chenu M. -D., La théologie au douzième siècle, Paris, 1966.
315. Chenu M. -D., La théologie comme science au XIII-e siècle, Paris, 1969.
- 315 a. Chintlibidze El., Die Hauptentwicklungsrichtung des gesellschaftsphilosophischen Denkens im Georgien des 12. Jahrhunderts; „Wissenschaftliche Zeitschrift“, Jena, 22. Jahrgang, Heft 3, 1973, S. 479—490.
316. Cumont F., Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York and London, 1912.
317. Curtius E., Arbeit und Musse, Berlin, 1875.
318. Deeters G., Nucubidze Schalwa, Rust'velis sap'lmxedvelobist'ivis. Tiflis: Universitätsverlag, 1936, I, Bspz. von G. Deeters, Bonn. „Orientalische Literaturzeitung“, 1937, № 8/9.
319. Defrémery M., Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale; „Journal asiatique“. Quatrième série, tome XIII, 1849, pp. 484—486.
320. „Dictionnaire des symboles“, sous la direction de Jean Chevalier, avec la collaboration de Alain Gheerbrant, (Editions Robert Laffont), Paris, (1969).
321. Drönke P., Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric, Oxford, 1965.

322. E mann A., Die aegyptische Religion, Berlin, 1905.
323. „Encyclopaedia of Religion and Ethics“, vol. XII.
324. „Enzyklopaedie des Islām“, Bd. I, Leiden-Leipzig, 1913.
325. Garitte G., La version géorgienne du „Pré spirituel“, „Studi e Testi“, 232, 1964, s. 171—185.
326. Gilson E., La philosophie au moyen âge, Paris, 1962.
327. Guillemain B., L'éveil de l'Europe (1000—1250), Paris, 1963.
328. Gundel W., Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel, Leipzig, 1933.
329. Hardie W. F. R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford, 1968.
330. Hartmann R., Die Religion des Islam, Berlin, 1944.
331. Heer F., L'Univers du moyen âge, (Paris, 1970).
332. Huppert H., Vorwort; Schota Rustaveli, Der Recke im Tigerfell (Deutsche Nachdichtung von Hugo Huppert), Berlin, 1955.
333. Jeremias A., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin, 1929.
334. Jevons F., Comparative Religion, Cambridge, 1913.
335. Kelly J., Initiation à la doctrine des pères de l'église, Paris, 1968.
336. Koehler—Baumgartner, Lexicon in veteris testamenti libros, 1953.
337. Kopczyn W., Der Ritter im Tigerfell. Eine georgische Dichtung der Frührenaissance; „Berlin am Mittag“, 1947, №№ 92.93, 116.
- 337a. Krumbacher K., Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung, 1911, München.
338. Le Goff J., Les intellectuels au moyen âge, Paris, 1965.
339. Leopoldt J., Griechische Philosophie und frühchristliche Askese, Berlin, 1961.
340. Lesky A., Geschichte der griechischen Literatur, Bern-München, 1963.
341. „Lexikon für Theologie und Kirche“, III, Freiburg, 1959.
342. Mackintosh H., The Person of Jesus Christ, London, 1917.
343. Marr N., La langue géorgienne; Extrait de la Revue l'Orient chrétien, 3-e Série, t. VI (XXVI), Paris, 1928, № 1—2.
344. Maury L. F. A., Croyances et légendes de l'Antiquité, Paris, 1863.
345. Mikkola E., Schole bei Aristoteles; Arctos nova Series, vol. II, Acta Philologica Fennica, Helsinki, 1958.
346. Minorsky V., Caucasia in the History of Mayyálárgin; Bulletin of the School of Oriental and African Studies, v. XIII, 1949.
347. Moore G., History of Religions, New York, 1916.
348. Паладин О., Великий сын Грузї, Гз. „Комуніст“, Київ, 1937, № 297.
349. Pape W., Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. I—II, Braunschweig, 1908.
350. Pätsch G., Gottesvorstellung und Menschenbild bei Rustaveli; Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, I, Berlin, 1969, S. 68—84.
351. Peeters P., Traduction et traducteur dans l'hagiographie orientale à l'époque Byzantine; „Analecta Bollandiana“, t. 40, 1922.
352. Peeters P., Le trésonc oriental de l'hagiographie Byzantine, Bruxelles, 1950.
- 352 a. Peiper J., Philosophia negativa, München, 1958.
353. Prellwitz W., Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, Göttingen, 1892.

354. Roscher W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. I, Leipzig, 1884—1890.
355. Roscher W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. II, Leipzig, 1890—1897.
356. Roscher W. H., Apollon und Mars, Leipzig, 1873.
357. Sadil J.—Pešek L., Die Planeten des Sonnensystems, Praha, 1963.
358. Schiaparelli I. V., La astronomia en el Antiquo Testamento, Buenos Aires, 1945.
- 358 a. Schmaus M., Trinité; „Encyclopédie de la foi“, IV, Paris, 1967, pp. 358—375.
359. Schuré E., L'Evolution Divine, Paris, 1912.
360. Schuré E., Les Grands Initiés, Paris, 1917.
361. Shehadi F., Ghazali's Unique Unknowable God. A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Ultimate Unique and Unknowable. Leiden, Brill, 1964.
- 361 a. Sophocles E., Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, vol. I—II, New York.
362. „The Oxford Classical Dictionary“, 1950.
363. Toumanoff C., Introduction; Tin. Bagration, Shota Rustaveli—A Man in His Time and Eight Hundred Years Later, New York City, 1968.
364. Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier, I—II, 1839.
365. Welskopf El., Probleme der Musse im alten Hellas, Berlin, 1962.
366. Whittaker Th., The Neo-Platonists, Cambridge, 1901.
- 366 a. Wolfson H. A., The Philosophy of the Church Fathers, V. I. Cambridge, 1956.
367. Wordrop O., Preface; The Man in the Panther's Skin a Romantic Epic by Shota Rustaveli, London, 1912.

წყაროები (გამოცემები და ხელნაწერები)

368. დანტე ალიგიერი, ღვთაებრივი კომედია (კ. გამსახურდიას და კ. კიკინაძის თარგმანი); კ. გამსახურდია, რჩეული თხზულებანი, ტ. VIII, თბ., 1967, გვ. 384—890.
369. დანტე ალიგიერი, ახალი ცხოვრება (ბ. ბრეგვაძის და თ. ჩხეიძის თარგმანი), თბ., 1967.
370. ამონიოსი, მოსრევა სინა-რაითის მამათაჲ; „სინური მრავალთაჲ 864 წლისა“ (ა. შანიძის რედაქციით), თბ., 1959, გვ. 266—280.
371. ანდრია ქესარია-კაბადუციელი, თარგმანებაჲ იოვანშს გამოცხადებისაჲ (ი. იშნაიშვილის გამოცემა); „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები“, 7, თბ., 1961.
372. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა (რ. ბარამიძის გამოცემა), თბ., 1972.
373. არისტოტელე, მეტაფიზიკა (თ. ქუკავას თარგმანი), თბ., 1964.
374. „არჩილანი“ II (ა. ბარამიძის და ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა), თბ., 1937.
375. „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1955.

376. „ახალი აღთქემაჲ“, თბ., 1963.
377. თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა (გ. იმე-
დაშვილის გამოცემა), თბ., 1960.
378. „ბალავარიანის ქართული რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ.,
1957.
379. ბასილი დიდი, დაწყებისათვის სოლომონის იგავთაჲსა, (თ. ქყონიას გა-
მოცემა); ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თბ., 1965, გვ.
88—116.
380. ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთაჲ (მ. კახაძის გამოცემა), თბ., 1947.
381. ბასილი ზარზმელი, ცხოვრება და მოქალაქობა ღმერთშემოსილისა
ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ.
95—131.
382. ბესიკი, თხზულებანი (ალ. ბარამიძის და ვ. თოფურიას გამოცემა),
თბ., 1962.
383. ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსლვა (ელ. მეტრეველის გამოცემა),
თბ., 1956.
384. გიორგი მერჩული, შრომა და მოღვაწეობა... მამისა ჩუენისა გრიგოლი-
სი; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ. 131—226.
385. გიორგი მონაზონი, ხრონოლოგია (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა),
თბ., 1920.
386. დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955.
387. „დაბადება“ (ბიბლია), ნაწ. პირველი, ტფ., 1884.
388. „დაბადება“ (ბიბლია), ნაწ. მეორე, ტფ., 1884.
389. „დავიდ გარეჯელის ცხოვრება“, „ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების
წიგნთა ძველი რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1955.
390. „დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან“, I, თბ., 1940.
391. ევსუქი იერუსალიმელი, მიგებებაჲ; „სინური მრავალთავი 864 წლი-
სა“ (ა. შანიძის რედაქციით), თბ., 1959, გვ. 90—93.
- 391ა. „ეტლთა და შვდთა მნათობთათჲს“ (ა. შანიძის გამოც.), თბ., 1975.
392. ეფრემ ასური, სინანულისათვის, ჭუარისათვის და პარასკევისა და კვრიაკი-
სათვის; „მამათა სწავლანი“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1955.
393. ეფრემ ასური, სინანულისათვის; „ქართული ენის ისტორიული ქრესტო-
მათია“ (ი. იმნაიშვილის გამოცემა), II, თბ., 1963, გვ. 1—16.
394. ეფრემ ასური, იონაჲსთვის; „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია“
(ი. იმნაიშვილის გამოცემა), II, თბ., 1963, გვ. 33—50.
395. ეფრემ ასური, ცრემლთათვის; „საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში“,
II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა), თბ., 1966, გვ. 49—54.
396. ეფრემ მცირე, ზღაპრობანი, რომელნი საწარმართოთა წიგნთაგან მოუქსე-
ნებიან წიგნთა შინა თუსთა წმიდასა და დიდსა ღმრთისმეტყუელსა გრიგოლის
(ილ. აბულაძის გამოცემა); ენიქის „მოამბე“, ტ. X, 1941, გვ. 1—53.
397. ვახტანგ მეექვსე, სამართლის წიგნი (თ. ენუქიძის გამოცემა), თბ.,
1955.
398. „ვეფხისტყაოსნის დასურათება. მინიატურები შესრულებული XVI—XVIII სს.“,
თბ., 1966.
399. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონია“ (შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანე-
ლობით), თბ., 1956.
400. „ვეფხისტყაოსნის ძირითად გამოცემათა ვარიანტები“ (გამოსაცემად მოამზადა
ვ. ბაკაშვილი), თბ., 1964.

401. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, ნაკვ. I (გამოსაცემად მოამზადა ს. ყუბანეიშვილი), თბ., 1960.
402. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, ნაკვ. II (გამოსაცემად მოამზადა ლ. ქეკელიძე), თბ., 1961.
403. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, ნაკვ. III (გამოსაცემად მოამზადა მ. გუგუშვილი), თბ., 1962.
404. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, ნაკვ. IV (გამოსაცემად მოამზადა ი. ლოლაშვილი), თბ., 1963.
405. სულხან თანიაშვილი, ამირანდარეჯანიანი (გ. ჭაკობიას გამოცემა), თბ., 1941.
406. თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული (ა. ბარამიძის და გ. ჭაკობიას რედაქციით), თბ., 1934.
407. თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული (გ. ჭაკობიას გამოცემა), თბ., 1939.
408. იაკობ ცურტაველი, წამებამ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ. 13—28.
409. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, 1741.
410. იოანე-ზოსიმე, ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ. 457—459.
411. „იოანე პეტრიწის შრომები“, I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1940.
412. „იოანე პეტრიწის შრომები“, II (შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1937.
- 412ა. იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე (გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დიურთო ივანე ლოლაშვილი), თბ., 1968.
413. იოვანე ოქროპირი, მარხვრსათვის და იონაჲსთვის; „სინური მრავალთაჲი 864 წლისა“ (აკ. შანიძის რედაქციით), თბ., 1959, გვ. 100—112.
414. „იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება“ (ი. იმნაიშვილის გამოცემა); „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები“, თბ., 1961.
415. „იოსებზილიზანიანის ქართული ვერსიები“ (გ. ჭაკობიას გამოცემა), თბ., 1927.
416. იოსებ ტფილელი, დიდმოურავიანი (გ. ლეონიძის გამოცემა), თბ., 1939.
417. „ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდისის სამთავროებისა“, წგ. I (გამოცემა შ. ბურჯანაძის), თბ., 1959.
418. „კიპენი“, ტ. I (ყ. ქეკელიძის გამოცემა), ტფ., 1918.
419. ანნაკომნენე, ალექსიადა; „გეორგიკა“, ტ. VI (ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანი და გამოცემა), თბ., 1966.
420. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა; „ქართლის ცხოვრება“, I, (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1955.
421. „მამათა სწავლანი“ (ი. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1955.
422. „მარტკლობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ. 28—43.
423. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“; „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, თბ., 1964.
424. „ნარგიზოვანი“ (ა. ბარამიძის გამოცემა), თბ., 1936.

425. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა (ს. გორგაძის გამოცემა), ტფ., 1914.
426. ნიკოლოზ I, საკითხავი სუეტის ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ (ვ. კარბელაშვილის გამოცემა), ტფ., 1908.
427. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, I (ს. ყუბანეიშვილის და რ. ბარამიძის გამოცემა), თბ., 1959.
428. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, II₁ (ა. ბარამიძის და ელ. შეტრეველის რედაქციით), თბ., 1962.
429. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, III (ი. ლოლაშვილის გამოცემა), თბ., 1963.
430. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV₁ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1965.
431. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV₂ (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1966.
432. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი (ა. შანიძის გამოცემა), თბ., 1928.
433. პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), შრომები (ს. ენუქაშვილის გამოცემა), თბ., 1961.
434. პლატონი, ნადიმი (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი), თბ., 1964.
- 434a. პლატონი, ფედონი (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი), თბ., 1966.
435. პლატონი, დიდი პიპია (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი); ქრ. „ცისკარი“, 1970, № 10, გვ. 75—98.
436. პლოტინი, შშენიერებისათვის (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი); ქრ. „მნათობი“, 1966, № 9, გვ. 181—190.
437. „ნოენაჲ წმიდათა ანანიასნი, აზარიასნი, მისაელისნი“; „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია“, II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა), თბ., 1963, გვ. 84—89.
438. შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, I, ტექსტი და ვარიანტები (ა. შანიძის და ა. ბარამიძის რედაქციით), თბ., 1966.
439. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (რედაქტორები: გ. წერეთელი და ი. აბაშიძე), თბ., 1966.
440. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (სარედაქციო კოლეგია: ი. აბაშიძე, ა. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე, გ. წერეთელი), თბ., 1966.
441. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (სარედაქციო კოლეგია: ა. ბარამიძე, კ. ქეკელიძე, ა. შანიძე), თბ., 1957.
442. შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, 1712 წ. (ა. შანიძის აღდგენილი ვახტანგ VI-ს გამოცემა, თბ., 1937).
443. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, (იუსტ. აბულაძის გამოცემა), ტფ., 1926.
444. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (მ. წერეთლის გამოცემა), პარიზი, 1963.
445. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (დ. ჩუბინაშვილის გამოცემა), პეტერბურგი, 1860.
446. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტფ., 1922.
447. „რუსულდანიანი“, (ილ. აბულაძის და ი. გაგინეიშვილის გამოცემა), თბ., 1957.
448. იოვანე საბანისძე, წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოასი; „ჩვენი საუნჯე“, I, თბ., 1960, გვ. 43—70.

449. „საერთაშორისო წიგნი ძველ ქართულ ენაში“, II, (ი. იმნაიშვილის გამოცემა), თბ., 1966.
450. „სამართალი ბეჟასი და აღბუღასი“; „ქართული სამართლის ძეგლები“, I, (ი. დოლიძის გამოცემა), თბ., 1963, გვ. 423—473.
451. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა როტოპირები, როტო № 20.
452. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—63.
453. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—132.
454. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—287.
455. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—689.
456. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—889.
457. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—1026.
458. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A—1776.
459. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. S—269.
460. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. S—287.
461. საქართველოს მეც. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. Q—338.
462. „საისტორიო მოამბე“, V, თბ., 1950 წ.
463. „საქართველოს სიძველენი“, ტ. I, ტფ., 1920 (გამოცემა მეორე).
464. „საქართველოს სიძველენი“, ტ. II, ტფ., 1909.
- 464ა. „სიბრძნე სოლომონისი“; „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები“, I (ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო ე. ქურციკიძემ), თბ., 1970, გვ. 184—272.
465. ზომოთეიერუსალიმელი, ტაძრად მოყვანებისათვის; „სინური მრავალთავი“. (ა. შანიძის რედაქციით), თბ., 1959.
466. უოტუიტმენი, Salut au monde! (კონსტანტინე გამსახურდიას თარგმანი), ბალახის ფოთლები, თბ., 1966, გვ. 14—23.
467. «უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის «ქეუსთა დღეთაჲსა» და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა «კაცისა აგებულუბისათვის»» (ილ. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1964.
468. ფეშანგო, შაჰნავაზიანი (გ. ლეონიძის და ს. იორდანიშვილის რედაქციით), თბ., 1936.
469. «ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები» (მ. შანიძის გამოცემა), თბ., 1960.
470. «ქართლის ცხოვრება», I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1955.
471. «ქართლის ცხოვრება», II (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა), თბ., 1959.
472. «ქართული სამართლის ძეგლები», ტ. I (ი. დოლიძის გამოცემა), თბ., 1963.
473. «ქართული სამართლის ძეგლები», ტ. II (ი. დოლიძის გამოცემა), თბ., 1965.
474. «ქართული-სპარსული ისტორიული საბუთები», თბ., 1955.
475. «შაჰ-ნამე ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები», ტ. I (იუსტ. აბულაძის რედაქციით), ტფ., 1916.
476. «შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები», ტ. II (იუსტ. აბულაძის, ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით), თბ., 1934.
477. ჩახრუხაძე, თამარიანი (ნ. მარს აღდგენილი ტექსტი); ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, II (ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა), თბ., 1949.

478. ჩახრუხაძე, თამარიანი; „ჩვენი საუნჯე“, 2 (ი. ლოლაშვილის გამოცემა), თბ., 1960, გვ. 455—484.
479. ნოდარ ციციშვილი, შეიღი მთიები (კ. კეკელიძის გამოცემა), თბ., 1930.
480. „ძველი ქართველი მეზობენი“, წიგნი პირველი (ი. ლოლაშვილის გამოცემა), თბ., 1957.
481. „ძველი ქართველი მეზობენი“, წიგნი მეორე (ი. ლოლაშვილის გამოცემა), თბ., 1964.
482. „ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია“ (პ. ინგოროყვას გამოცემა), ტფ., 1913.
483. აკაკი წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი; თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VII, თბ., 1958.
484. აკაკი (წერეთელი), ნავესები, თბ., 1959.
485. „ხალხური სიბრძნე“, II (ა. ლლონტის გამოცემა), თბ., 1964.
486. „ქსენოზა და ცხოვრება წმიდისა ღმრთისი“; „ქართული ენის ისტორიულს კრესტომათია“, II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა), თბ., 1963, გვ. 81—100.
487. ჰერაკლიტე (თარგმანი ი. ნიჭარაძის და შ. ხიდაშელის); საქ. მეცნ. აკად. ფილოსოფიის ინსტ., შრომები, ტ. VI, 1955.
488. Апулей, Золотой осел (перевод М. Кузмина, 3-е пересмотренное издание), Academia, 1931.
489. Апулей, Золотой осел (перевод М. Кузмина под редакцией С. Маркиша и А. Сыркина), М., 1956.
490. Апулей, Апология; Метаморфозы; Флориды (перевод М. Кузмина и С. Маркиша), М., 1960.
491. Апулей, Золотой осел; Ювенал, Сатиры; Петроний, Пир Тримальхиона; С.-П., 1903.
492. Аристотель, О душе (перевод П. Попова), М., 1937.
493. Аристотель, Метафизика (перевод А. Кубицкого), М.-Л., 1934.
494. Аристотель, Этика (Этика Аристотеля — перевод с греческого Э. Радлова), С.-П., 1908.
- 494а. Коперник Н., Предисловие книги «Об обращении небесных орбит», 1543 г.; журн. «Мироведение», XXIV, 3, 1935.
495. «Корან» (перевод и комментарии И. Крачковского), М., 1963.
496. «Материалисты древней Греции», М., 1955.
497. Немезий, епископ Емесский, о природе человека (перевод Феодора Владимирского), 1904.
498. «Новый завет и Псалтырь», С.-П., 1911.
499. «Творения Василия Великого», ч. I, С.-П., 1845.
500. «Творения Василия Великого», ч. I, С.-П., 1911.
501. Aristote, Ethique de Nicomaque (Traduction, préface et notes par Jean Voilquin), Paris, 1965.
502. Aristotelis Opera omnia. vol. secundum, Parisiis, 1883.
503. Aristotelis Opera omnia vol. tertium, Parisiis.
504. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia. t. I, Parisiis, 1721.
- 504 a. Gregorii episcopi Nysseni. De hominis opificio; Patrologiae Graecae, t. 44, 1863.
505. Heraclitus; H. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker, I, Berlin, 1922, S. 67—113.
506. Migne J. P., Patrologiae Graecae. t. 12. 1857.

507. Migne J. P., P. G., t. 21, 1857.
508. Migne J. P., P. G., t. 29, 1857.
509. Migne J. P., P. G., t. 110, 1904.
510. Nemesius episcopi Emeseni, De natura hominis; Patrologiae Graecae, t. 40, 1858.
511. „Novum Testamentum“, Berolini, 1886.
512. Plotin, Ennéades, II, Paris, 1924.
513. Proclus, The Elements of Theology (A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds), Second Edition, Oxford, (1963).
- 513 a. „Septuaginta“ (edidit Alfred Rahlfs), vol. II, Editio Sexta, Stuttgart.
514. „Τὰ Ἱερὰ Γράμματα“, ἐν Ὁξωνιῶν, 1872.
515. „Thesaurus Graecae linguae“, vol. VII.
516. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, V. 1, New-York, 1969.

ZUR STELLUNG RUSTWELIS IN DER GESCHICHTE DES MITTELALTERLICHEN DENKENS

DER CHARAKTER DES GEORGISCHEN DENKENS IN DER ZEIT VOR RUSTWELI

Georgien war im XII. Jahrhundert einer der mächtigsten Staaten des Vorderen Orients und der ganzen christlichen Welt. Mit dem ökonomischen und politischen Fortschritt Georgiens hat auch die georgische Kultur Schritt gehalten.

Die georgische Kirche, die mit der byzantinischen Welt immer in engem Kontakt stand, hat sich zu Anfang des VII. Jahrhunderts, wo sie sich von dem christlich-monophysitischen Osten abgesondert hat, entschieden auf das christliche Europa und insbesondere auf das diophysitische Byzanz orientiert. Von dieser Zeit an ist das georgische Denken bestrebt, sich die byzantinische Kultur schöpferisch anzueignen und im eigenen nationalen Aspekt aufzufassen. Die jahrhundertelange intensive Arbeit hat Resultate gezeigt; zu Anfang des XII. Jahrhunderts hat die georgische Literatur die byzantinische Literatur fast vollkommen in sich aufgenommen. In die georgische Sprache wurde fast alles Fortschrittliche und Beste übertragen, was es in der byzantinischen Literatur gab. In jahrhundertlanger Tätigkeit schufen die georgischen Übersetzer die Prinzipien, die die georgische Kultur befähigten, die fortschrittlichen Strömungen der christlichen Weltliteratur schöpferisch zu verarbeiten und in den kulturellen Wettbewerb mit den Nachbarvölkern zu treten.¹

Im XI. Jahrhundert tauchen im georgischen Denken schon dieselben Probleme auf, welche in der damaligen byzantinischen Literatur und Philosophie stehen. Das Neue in der byzantinischen Literatur des XI. Jh. bestand in der Vorherrschaft des metaphrastischen Stils

¹ E. Chintibidse. Byzantinisch-georgische Literaturbeziehungen. Tbilisi, 1969, S. 92—108 (geo=in georgischer Sprache).

in der hagiographischen Literatur. Der Grund zu der metaphrastischen Strömung wurde im Jahre 982 von Symeon Metaphrastes gelegt, der Fortsetzer aber war seit 1081 Johannes Xiphilinos. Diese Neuerung der byzantinischen Literatur wurde schon im XI. Jahrhundert bekannt und in die georgische Sprache übertragen. Bereits Anfang des XI. Jahrhunderts hat Ekutime Atoneli zwei Werke von Symeon Metaphrastes übersetzt; und Eprem Mzire hat in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts weitere metaphrastische Werke übersetzt und dabei ein originales Werk geschrieben von Symeons Tätigkeit — «Kurzer Bericht über Symeon Metaphrastes».

Bedeutender war jedoch die Tatsache, daß in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts die Entwicklung der byzantinischen Philosophie auf neuem fortschrittlichen Wege vor sich ging und die Georgier diese neuen Ideen in der byzantinischen Philosophie aufgriffen, sie in die georgische Sprache übertrugen und weiterentwickelten. Das neueste Wort in der byzantinischen Philosophie war die neue Denkweise, deren Begründer Michael Psellos (1018—1079) und Johannes Italos (XI. Jh.) in der von Konstantinos Monomachos in den Jahren 1044—47 gegründeten Akademie zu Mangan tätig waren. Michael Psellos' Gedanken erscheinen in der georgischen Sprache schon in der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß die in der georgischen Sprache erhaltene Abhandlung von Michael Psellos «Für den Erstling» im griechischen Original vorläufig nicht gefunden ist. Unter den georgischen Übersetzungen befindet sich auch Psellos' Werk «Über die Feiertage». Mit Psellos' Namen ist in georgischen Handschriften noch ein Traktat aufbewahrt — «Erläuterungen der kirchlichen Rituale, Handlungen und Gegenstände»¹.

Von größerer Bedeutung war jedoch die Tatsache, daß Georgier in der Akademie zu Mangan studierten und die neue Denkweise in georgischer Sprache weiterentwickelten. In dieser Schule wurden zwei große Vertreter des georgischen philosophischen Denkens der ersten Hälfte des XII. Jahrhunderts, Ioane Petrizi und Arsen Iqaltoeli, erzogen². Noch mehr: einer der ergebensten Schüler von Johannes Italos war Ioane Petrizi, der auf georgisch in originalen philosophischen Werken Gedanken seines Lehrers Johannes Italos entwickelte.

1. S. Kauchtschischwili, Geschichte der byzantinischen Literatur, Tbilisi, 1963, S. 259—260 (geo).

² K. Kekelidse, Geschichte der georgischen Literatur, Bd. I, Tbilisi, 1960, S. 82 (geo).

Diese neue, progressive Bewegung im byzantinischen Denken, «die philosophische Renaissance»¹ wurde zu Ende des XI. Jahrhunderts von der reaktionären Politik der byzantinischen Kaiser und den konservativen kirchlichen Kreisen unterdrückt. Im Jahre 1083 wurde Johannes Italos vor Gericht gestellt und verflucht. In Georgien wurde die Tätigkeit der georgischen Schüler der Akademie zu Mangan weiter ausgebaut.

Der zweite Weg, durch den die georgische Kultur zu dem progressiven Denken des Mittelalters strebte, war die arabische Philosophie. Die allgemeine Blütezeit der arabischen Kultur, die unter dem Namen «Renaissance des Islams» bekannt ist², war im Georgien des XII. Jahrhunderts nicht unbekannt.

Ab Mitte des VII. Jahrhunderts war Ostgeorgien eine Provinz des arabischen Kalifats. In Tbilisi saß jahrhundertlang ein Emir der Araber, der seine Rechte bis zum Jahre 1122 behauptete, der fünfjahrhundertlang enge politisch-ökonomische Kontakt mit der arabischen Welt ist die Bedingung dafür, daß die Renaissance des Islams nicht an den Georgiern vorbeigegangen ist. Die auf uns gekommenen Angaben über die georgisch-arabischen Literaturbeziehungen bleiben hauptsächlich im Rahmen der christlichen Literatur: Als eine Übersetzung aus dem Arabischen werden die georgischen Fassungen von «Balawariani» betrachtet. Aus dem arabischen «Al-Bustan» soll die georgische Fassung von Johannes Moschos «Paradies» ihren Anfang genommen haben. Für eine Übersetzung aus dem Arabischen hält man das «Martyrium Michel Sabazmidelis». Als eine Übersetzung aus dem Arabischen werden folgende «Martyrien» angesehen: von Romanos dem Neuen, Pansophos von Alexandria, den Vätern von Sabazmida (796 J.) „Das Leben Johannes' von Urhai» u. a. Die georgische Wissenschaft des XI.—XII. Jahrhunderts hat vieles der arabischen Welt zu verdanken. Dies bezeugt die aus dieser Periode bis heute erhaltene astronomisch-astrologische, ökonomische und medizinische Terminologie. Damit ist auch zu erklären, daß Dawit der Erbauer (1073—1125), ein gläubiger christlicher König und Dichter, die mohammedanische Lehre eingehend kannte. Nach den Angaben von Muhammad-al-Hamavi, war Dawit der Erbauer ein großer Kenner der

¹ S. Kauchtschischwili, Geschichte ..., S. 255

² A. Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg, 1922.

islamischen Religion und diskutierte oft mit dem Gandshaer Kadi über Fragen aus dem Koran.¹

Somit stand das georgische Denken des XII. Jahrhunderts in der Vorhut der europäischen Kultur. Wir haben auf drei Umstände hingewiesen, die diesen Fortschritt der georgischen Kultur bedingen:

1. Von der georgischen Gesellschaft war fast alles Beste übersetzt, ungearbeitet und kritisch studiert, was die christliche Literatur geschaffen hatte. 2. Das georgische philosophische Denken hat sich die „philosophische Renaissance“ der Akademie zu Mangan, jene progressive Denkweise, die später in Europa ihre Fortsetzung fand angeeignet und dann unmittelbar fortgesetzt. 3. Für die georgische Welt waren die arabische Kultur und Bildung, die ihrerseits den größten Einfluß auf Europa ausgeübt hatten, erreichbar und nah.

Wenn wir den Fortschritt der georgischen Kultur und des Denkens in der Zeit vor Rustweli beurteilen, sollten wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige wichtige Umstände lenken:

1. Die georgische Kultur und Literatur des XII. Jahrhunderts stand durch die Vermittlung der großen persischen Literatur im engen Kontakt mit der orientalischen Literatur. Die Georgier kannten die persische Literatur gut, lasen sie im Original und übersetzten sie auch in die georgische Sprache. Das orientalische Denken und die Literatur, im Unterschied zu der christlichen Literatur, war immer an der heroischen und romantischen Thematik interessiert. In der georgischen Welt fand eine ständige Verschmelzung dieser Kultur mit dem christlichen Denken statt². Das war ein äußerst wichtiger Umstand, der dem georgischen Denken eine originelle Richtung geben sollte.

2. Die georgische progressive Gesellschaft las und kannte die antike Literatur im Original, auf Griechisch. Die Möglichkeit das zu vermuten, gibt uns der Umstand, daß man im Georgien des XI.—XII. Jahrhunderts Homer (VIII. Jh. v. u. Z.) und seine Helden kannte (Eprem Mzire, Ioane Petrizi, Tschachruchadse, Historiker Dawit des Erbauers, der erste Historiker der Königin Tamar)³; Hesiod (VIII.—VII. Jh. v. u. Z.) Hippokrates (V. Jh. v. u. Z.), Empedokles (V. Jh. v. u. Z.), Sokrates (469—399), Platon (427—347) und Aristoteles

¹ Iw. Dshawachischwili, Geschichte des georgischen Volkes, II, Tbilisi, 1968, S. 211 (geo).

² Ebd., S. 306.

³ W. Baakaschwili, Homeros in der altgeorgischen Literatur; «Probleme der altgeorgischen Literatur», Sammlung, II, 1964, S. 93—110 (geo).

(384—322) (Ioane Petrizi)¹; Sokrates, Platon, Aristoteles, Sophokles (496—406), Zenon von Elea (V. Jh. v. u. Z.), Heriodikos aus Megara, Palamedes von Evboia (Panegyriker)²; Götter aus der griechischen Mythologie: Kronos und Rhea (Eprem Mzire), Zeus, Apollon, Asklepios (Panegyriker)³ u. a. Im XI.—XII. Jahrhundert wurden bei uns einige Sammlungen der Gnomen zusammengestellt, die aus den altgriechischen Autoren ausgewählt waren: 1. «Wissenschaftliche Reden und Belehrungen», 2. «Aus der Weisheit vieler Philosophen» und 3. «Aus der Weisheit des Philosophen Platon», in ihnen sind außer den weisen Aussprüchen Platons Aphorismen der griechischen Autoren: Sokrates, Aristoteles, Demokrit (V. Jh. v. u. Z.), Menander (342—291), Pythagoras (VI. Jh. v. u. Z.), Aphton (IV. Jh. v. u. Z.), Theophrastes (370—287), Bion der Peripatetiker u. a. («Wissenschaftliche Reden und Lehren»); Aristoteles, Diogenes von Sinope, Demosthenes (384—322), Eubulos (IV. Jh. v. u. Z.), Isokrates (436—338), Anakreon, Pisistratos (VI. Jh. v. u. Z.), Aristippos (V.—IV. Jh.) u. a. («Aus der Weisheit der vielen Philosophen»)⁴.

Somit wächst im Georgien des XI.—XII. Jahrhunderts Interesse für die Antike, die Wendung zu den antiken Autoren, Interesse für altgriechische Werke und ihre arabischen Übersetzungen waren einer der wichtigsten Stimuli in der Entwicklung des spätmittelalterlichen Denkens⁵. Dieser Prozeß wurde in den folgenden Jahrhunderten noch tiefer. Deshalb hält man das Interesse für die Antike und ihre Nachahmung für einen der Grundfaktoren der Renaissance.

3. Die politische und ökonomische Macht Georgiens im XII. Jahrhundert war ein mächtiger Impuls für den Fortschritt in der Kultur, der Literatur und dem Denken. Die im georgischen Staat geschaffene sozial-ökonomische und politische Atmosphäre—die Lehnsherrschaft, als Grundlage der ökonomisch-sozialen Ordnung des Landes und der steile Aufschwung des Handels und des Handwerks trugen dazu bei, daß die georgische Kultur an die Spitze des christlichen Ori-

¹ N. M a r r, Ioane Petrizi, ein georgischer Neoplatoniker des XI.—XII. Jahrhunderts, Petersburg, 1909, S. 85 (rus=in russischer Sprache).

² Iw. Lolaschwili, Altgeorgische Panegyriker, I, Tb., 1957, S. 234 — 242; II, Tb., 1964, S. 257—267 (geo).

³ E b e n d a.

⁴ Iw. Lolaschwili, Lehren und Weisheiten der Philosophen (Untersuchungen und Wörterbuch von Iw. Lolaschwili), Tbilisi, 1963, S. 5, II (geo).

⁵ Ber. G u i l l e m a i n, L'éveil de l'Europe (1000—1250), Paris, 1969, S. 259—

ents gelangte und das Denken des Mittelalters auf progressivem Wege weiterentwickelte.

Also gelangte die georgische Kultur des XI.—XII. Jahrhunderts an die Spitze des byzantinischen Denkens und entwickelte sich auf dem europäischen Wege. Noch mehr, die sozial-politischen und ökonomischen Verhältnisse Georgiens im XII. Jahrhundert ermöglichten die Entwicklung der georgischen Kultur in einer Weise, wie sie sich ähnlich in derselben Periode und etwas später in Westeuropa vollzog. Zur Bestätigung dieser Ansicht richten wir die Aufmerksamkeit auf einige Momente:

1. Die soziale Ordnung Georgiens im XI.—XII. Jahrhundert war die Lehnsherrschaft. Dies Ordnung ist eine der Formen des äußerst hochentwickelten Feudalismus, die den Interessen der zentralisierten Monarchie dient. In diesem sozialen System stützt sich der Oberlehnsherr hauptsächlich auf verhältnismäßig «nichtadelige» soziale Schichten, auf die adeligen Kleingutsbesitzer, Händler, Handwerker und steht den vornehmen Adelligen und geistig-klerikalen Kreisen gegenüber.¹ Solche soziale Formation rief gewisse Demokratisierung hervor, sie zog verhältnismäßig breite Massen zu den staatlichen Apparat heran, förderte die persönliche Würde und Begabung des Menschen. Dieser Umstand hat allmählich an die Spitze des sozialen und politischen Lebens Georgiens im XII. Jahrhundert die feudale Gesellschaft geführt. Ab Anfang desselben Jahrhunderts wurde die ritterliche Korporation geschaffen, die bei uns die Festigung der feudalen Monarchie förderte und dem georgischen feudalen Leben das eigentümliche Kolorit verliehen hat. Die an die Spitze des Landes gestellte militär-feudale Aristokratie hat bald durch ihr Interesse und ihre Gesinnung das kulturell-literarische Leben und das gesellschaftliche Denken des Landes beeinflusst.²

Das war der Prozeß, welcher in derselben Epoche auch in Westeuropa stattfand. Die georgische Lehnsherrschaft war die eigentümliche Abart der westeuropäischen Verhältnisse zwischen dem Suzerän und Vasall. Auch die Gesellschaft der georgischen Ritter war mit den Korporationen der westlichen Ritter verwandt.³ In Westeuropa

¹ Al. Baramidse, Entstehung und Entwicklung der weltlichen Literatur: «Geschichte der georgischen Literatur», Bd. II, Tbilisi, 1966, S. 18 (geo).

² K. Kekelidse, A. Baramidse, Geschichte der altgeorgischen Literatur, Tbilisi, 1969, S. 21, 185 (geo).

³ S. Kakabadse, Ruslaweli und sein Epos «Der Mann im Pantherfell», Tbilisi, 1966, S. 187—203 (geo).

fanden die Gesinnungen und Interessen des militär-ritterlichen Standes in der Literatur und im gesellschaftlichen Denken ihren Niederschlag.¹ Der analogische Prozeß war auch in der georgischen Wirklichkeit zu erwarten.

2. Die georgische Kirche, der georgische Klerus waren mehr zur Aneignung des neuen Denkens, der progressiven Ideen, bereit als die byzantinische oder europäische christliche Gesellschaft dieser Periode. Der Grund ist darin zu suchen, daß der von Bagrat IV. (1016—1072) eingeladene große georgische Gelehrte Giorgi Mtazmideli (1009—1065) in den Jahren 1060—65 mit der großen Reform der georgischen Kirche begann und sie sogar teilweise verwirklichte. Giorgi Mtazmideli setzte das Prinzip des ständischen Vorrechts außer Kraft und rückte die persönlichen Fähigkeiten des Menschen in den Vordergrund. Damit begann er die georgische Kirche zu demokratisieren. Wie wichtig dieser Umstand war, ist daraus zu ersehen, daß mit einer Reform desselben Inhalts in Westeuropa im XIII. Jahrhundert Franciscus von Assisi begonnen hat (A. Harnack, Das Mönchtum, 5. Aufl., 49—50)². Die mit Erfolg begonnene Sache von Giorgi Mtazmideli wurde von Dawit dem Erbauer zu Ende geführt. Im Jahre 1103 hat die von Dawit dem Erbauer einberufene Synode von Ruis-Urbnisi endgültig Giorgi Mtazmidelis Sache verwirklicht: das wesentliche Verdienst dieser Versammlung bestand in der Aufhebung der ständischen Vorrechte in der Kirche und in der Auswahl der Priester nach ihren persönlichen Fähigkeiten. Dawit der Erbauer hat die Kirche bis zu einem gewissen Grade der königlichen Macht untergeordnet, da er die Ämter des königlichen Mzignobartuchuzesi (Kanzlers) und des geistlichen Oberhirten, des Erzbischofs von Tschkondidi, in der Hand einer Person vereinigte³.

Die Demokratisierung der georgischen Kirche war die Voraussetzung dafür, daß der georgische Klerus der neuen Denkweise gegenüber keine besondere reaktionäre Rolle spielen konnte, wie es die byzantinischen klerikalischen Kreise Ende des XI. Jahrhunderts getan haben.

3. Bei der Entwicklung des Denkens des späteren Mittelalters hat eine wesentliche Rolle die Wechselbeziehung der christlichen und mohammedanischen religiösen Dogmatik gespielt. Eine der Bedingu-

¹ Ber. Guillemain, L'éveil de l'Europe, S. 262.

² Iw. Dshawachischwill, Geschichte des georgischen Volkes, II. S. 191.

³ Sch. Meskhia, Die Epoche von Schota Rustweli, Schota Rustwelis Gedebuch der Tbiliser Staatlichen Universität, 1966, S. 13 (geo).

ngen der früheren Entwicklung der arabischen Philosophie sollte gerade das sein, daß das arabische Kalifat toleranter gegenüber anderen Religionen war, als das christliche Byzanz. Noch mehr, die offizielle Kirche des byzantinischen Reiches verhielt sich feindlicher gegen die nicht orthodox denkenden Christen als der Islam zu den christlichen und hebräischen Religionen, die sich unter seinem Schutz befanden. Das Einvernehmen und Nebeneinander der Religionen hat in der islamischen Welt eine neue Wissenschaft geschaffen—die vergleichende Theologie¹. Diese Etappe scheint für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens notwendig zu sein, da das europäische Denken des XIII. Jahrhunderts zu derselben vergleichenden Religion gekommen ist und die Idee dieser Vergleichung, die so originell für Europa des XIII. Jahrhunderts war, hatte unmittelbare Verbindung mit der Erweiterung der Kenntnisse über die Welt und die Menschheit. Die Idee der vergleichenden Religion wurde aber von Zweifel und Gleichgültigkeit gegen die orthodox-religiöse Dogmatik begleitet². Und das war natürlich für jene Epoche eine progressive Erscheinung. Es reifte der Gedanke heran, der Ende des XIII. Jahrhunderts von Roger Bacon (1214—1294) entschieden verteidigt wurde. Das Christentum steht freilich höher als andere Religionslehren, aber es ist nicht die «Religion der Religionen», welche alle anderen ausschließt, sondern eine der «Sekten»³.

Zum Unterschied von Byzanz und dem christlichen Europa war in Georgien Anfang des XII. Jahrhunderts gerade eine solche Atmosphäre geschaffen: 1122 hat Dawit der Erbauer Tbilisi erobert, und es von der vierhundertjährigen Herrschaft der Mohammedaner befreit. Tbilisi war eine mohammedanische Stadt, aber der König Dawit hat den Islam in der Hauptstadt Georgiens nicht mit Feuer und Schwert vertilgt, sondern im Gegenteil den Mohammedanern in gewisser Beziehung sogar den Vorzug gegeben: den Mohammedanern wurde volle Freiheit im Bekenntnis der Religion verliehen; in Tbilisi, im mohammedanischen Teil der Stadt, war es verboten, ein Schwein zu stechen; den Georgiern, Armeniern und Juden wurde verboten, Ismaels Badehaus zu betreten. Die alljährliche staatliche Steuer

¹ A. M e z. Die Renaissance des Islams, 1966 (Übersetzung aus dem Deutschen), S. 44—48, 174 (rus).

² E. R e n a n, Averroes und Averroismus, I; gesammelte Werke von Ernest Renan, Bd. VIII, Kiev, 1902 (Übersetzung aus dem Französischen), S. 162—163 (rus).

³ O. T r a c h t e n b e r g, Abriß der westeuropäischen mittelalterlichen Philosophie, Moskau, 1957, S. 147 (rus).

des muselmanischen Bürgers von Tbilisi war niedriger als die des Georgiers und des Juden. Dawit der Erbauer schätzte die mohammedanische Poesie und Wissenschaft hoch. Nach den Angaben des arabischen Historikers Sib t i b n a l - D s h a u s i (Sibt ibn al-Ġauzi) (1186—1257) hat er für Volkssänger und Dichter eine Herberge errichtet, hat ihnen materielle Hilfe geleistet und Festmahle für sie veranstaltet. Die mohammedanischen Herrscher haben ihren Untertanen nicht soviel Achtung erwiesen, wie es Dawit getan hat; freitags pflegte er manchmal das Bethaus der Mohammedaner zu besuchen, dem Gebet, dem Lesen des Korans und der Predigt zuzuhören und die Geistlichen der mohammedanischen Religion mit Gold zu beschenken¹. Die muselmanischen Historiker bewundern diese Politik: al-Fārigī (XII. Jh.), Sibt ibn al-Dshausi, al-Aini (1360—1451) und andere².

Ebenso schätzte der König Dawit den armenischen Glauben hoch und beschützte seine Anhänger (Matthäus von Urhai). Nach den Angaben von al-Fārigī schuf die georgische Staatspolitik auch für jüdische Bürger Georgiens gute Verhältnisse. Allein die Tatsache ist aufschlußreich, daß in Tbilisi die alljährliche Staatsteuer der Bürger für Georgier 5 Dinare betrug, für Juden —4, für Moslems — 3.

Solche Politik, das Einverständnis der drei Religionen und das gemeinsame Leben, war keine Ausnahme und nicht nur für Dawit den Erbauer bezeichnend. Das war die Politik des ganzen Jahrhunderts. Unter Tamar (Regierungszeit 1178—1213) wurde auch dieselbe Linie durchgeführt. Iwane Atabagi (XII.—XIII. Jh.) berief eine Versammlung nach Dwin, um die Streitigkeiten zu schlichten, die zwischen den der georgischen Oberhoheit unterstehenden armenischen Klöstern ausgebrochen waren. Daran beteiligten sich als Richter neben den Vertretern des armenischen Klerus georgische Würdenträger

¹ M. D e l r é m e r y, *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie. Méridionale; «Journal asiatique»,* Quatrième Série, t. XIII, 1849, S. 434—436. V. M i n o r s k y, *Caucasica in the History of Magyáfárgin; Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. XIII, 1949, S. 33—34. Iw. D s h a w a c h i s c h w i l i, *Geschichte des georgischen Volkes*, II, S. 204, 217—218. O. Z k i t i s c h w i l i, *Angabe von Sibt ibn al-Ġauzi über Dawit den Erbauer; Abhandlungen der Tbiliser Staatlichen Universität*, Bd. 118, 1967, S. 201—213 (geo).

² W. P u t u r i d s e, *Ein arabischer Historiker über Tbilisi im XII. Jahrhundert; Moambe des Instituts für Sprache, Geschichte und materielle Kultur*, XIII, 1943, S. 141—144 (gao). S c h. M e s k h i a, *Die Epoche von Schota Rustweli*, S. 24.

und Geistliche, vor allem aber mohammedanische Richter, Kadis und ein Scheich (Tbiliser Kadi, Aniser Kadi, Dwiner Kadi, Surmaner Scheich)¹. Die Politik der national-religiösen Koexistenz und der Toleranz war die georgische Staatspolitik im Laufe des XII. Jahrhunderts. Dem sollte aber natürlich die Idee der vergleichenden Religion folgen. Somit war das georgische gesellschaftliche Denken gegen Ende des XII. Jahrhunderts vorbereitet, die religiöse Dogmatik kritisch zu betrachten. Also war die georgische Gesellschaft in der Rustweli vorangehenden Zeit dazu herangereift, im mittelalterlichen Denken ein neues, progressives Wort zu sagen. Die Entwicklung des georgischen Denkens im XII. Jahrhundert war, noch in der Epoche vor Rustweli, fast von allen jenen Umständen beeinflusst, welche später Europa zu neuer Denkweise geführt und in der geistigen Welt des Menschen eine Wendung vollbracht haben.

Im gesellschaftlichen Denken und in der Literatur Georgiens wurden im XII. Jahrhundert solche Fragen gestellt, die mit analogischer Entschiedenheit auch im europäischen Denken auftauchen. Wir richten die Aufmerksamkeit nur auf einige Momente:

1. Um die Wende des XI.—XII. Jahrhunderts entstand in Georgien im Vergleich zu der geistlich-christlichen Literatur eine qualitativ neue — die weltliche Literatur. Die georgische weltliche Literatur, im Gegensatz zu der geistlichen, erkannte den Wert des irdischen Lebens, der materiellen Welt, sie stellte die menschliche Wirklichkeit dar und deutete die irdischen Ideale an; sie entwickelte sich auf humanistischem Wege.²

Daß die Entstehung der weltlichen Literatur der eigenartige Vorbote der Entwicklung des christlichen Denkens auf einem neuen Wege war, ist auch daraus ersichtlich, daß der Entstehung des renaissanceartigen Denkens auch in anderen christlichen Ländern die Bildung der weltlichen Literatur folgte oder voranging. Dies wird auch durch den Umstand bestätigt, daß der sogenannten Epoche der byzantinischen Renaissance im XII. Jahrhundert die Entstehung der weltlichen Literatur folgte. Dasselbe wird auch dadurch bestätigt, daß dem Progreß und der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens auch

¹ I w. D s h a w a c h i s c h w i l i, Geschichte des georgischen Volkes, II, S. 306—307.

² A. I. B a r a m i d s e, Entstehung und Entwicklung der weltlichen Literatur, S. 61; S c h. C h i d a s c h e l i, Hauptrichtungen der Weltanschauung im feudalen Georgien, Tbilisi, 1962, S. 223 (rus).

im Westeuropa des XII.—XIII. Jahrhunderts die Bildung der Weltliteratur folgte in der Form heroisch-ritterlicher Poesie und der ritteilichen Romane.

2. Ein wichtiger Umstand in der Überwindung des dogmatischen Denkens des Mittelalters war die «Entdeckung des neuen Aristoteles». Aristoteles wurde eine intellektuelle Neuigkeit für das europäische Denken¹. Im Europa des XII. Jahrhunderts nimmt nicht nur die Kenntnis von Aristoteles die ihr gebührende Stelle ein, sondern ab Mitte dieses Jahrhunderts ist schon das physikalische System des Aristoteles spürbar, und mit dem Herannahen des XIII. Jahrhunderts wird allmählich immer und immer klarer, daß die Autoritäten von Aristoteles und dem heiligen Augustinus einander gegenüberstehen². Darum geschah es, daß Anfang des XIII. Jahrhunderts die Kirche sich entschieden von Aristoteles getrennt hatte und den Abt Absalon von Springkirel.bach öffentlich erklären ließ: wo Aristoteles' Geist herrscht, dort regiert nicht Gottes Seele³. 1209 hat die Pariser Synode verboten, den aus dem Arabischen übersetzten Aristoteles zu lesen⁴. Aber solche Maßnahmen konnten den Prozeß der Entwicklung des Denkens nicht aufhalten. In der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts herrschte in Europa eine Auffassung Aristoteles', der sich die Kirche gegenüberstellte⁵. Aristoteles war für das gebildete Europa des XIII. Jahrhunderts die allererste Autorität⁶.

Auch im georgischen Denken wächst ab Anfang des XIII. Jahrhunderts Aristoteles' Autorität. Ioane Petrizi übersetzt aus dem Original—dem Griechischen ins Georgische Aristoteles' Werke «Τὰ τοῦ ἀριστοτέλους» und «Περὶ ἐπιτηδεύσεως» und versucht in der Philosophie zu «aristotelisieren». Im georgischen Denken war der Boden mehr vorbereitet, um Aristoteles zu verstehen und darauf progressive Ideen zu gründen als in Westeuropa: Aristoteles war für das georgische gesellschaftliche Denken die allererste Autorität schon am königlichen Hofe Tamars—gegen Ende des XII. Jahrhunderts. Darum räumen die Panegyriker Tamars dem Aristoteles den Vorrang ein sowohl unter den kirchlichen als auch den weltlichen Autoritäten und stellen ihn diesen

¹ Ber. Guillemain, L'éveil de l'Europe, S. 451.

² Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, Paris, 1962, S. 338.

³ W. Zubow, Aristoteles, Moskau, 1963, S. 230 (rus).

⁴ E. Renan, Averroes und Averroismus, I, S. 132.

⁵ Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 589.

⁶ N. Rosental, Westeuropäisches Mittelalter, II. Teil (Spätmittelalter), Leningrad, 1925, S. 79 (rus).

letzteren gegenüber. Schawteli vergleicht das Objekt seines Lobes, Tamar, mit Aristoteles. Noch mehr, er identifiziert sie sogar mit dem letzteren. Der Lobredner nennt sie die Herrscherin der peripatetischen Schule. Tschachruchadse sondert Aristoteles sowohl von den heidnisch-weltlichen, als auch von den christlichen Denkern ab und schätzt ihn höher als alle anderen. Nach der Meinung des Verfassers von «Tamariani» ist Aristoteles der einzige, dessen Zunge und Verstand vermögen, Tamar zu lobpreisen («Tamariani», Strophen 1, 2, 25).

Somit bemerkt man in der georgischen Kultur und Literatur vor Rustweli im XII. Jahrhundert denselben Prozeß, der dem neuen progressiven Denken im Europa des XII.—XIII. Jahrhundert folgte. Diese Ähnlichkeit soll durch das allgemeine Streben, durch die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Entwicklung des Denkens bedingt werden. Die georgische Kultur und Literatur ist im XI.—XII. Jahrhundert bis zum Gipfel des Denkens der Epoche gestiegen und hat sich das Beste angeeignet, was es in der östlichen und westlichen Kultur gab; aber dieser Umstand ließ die georgische Kultur keineswegs ihre Urwüchsigkeit verlieren. Das einige Jahrhunderte früher gebildete nationale Gesicht des georgischen Volkes, die Urwüchsigkeit der georgischen originalen nationalen Literatur, der kulturelle Wettbewerb mit benachbarten Völkern und die jahrhundertelange Periode unserer Nationalliteratur, gaben der georgischen Kultur und ihrem Denken eine feste Stütze, damit sie sich sowohl nach Osten wie nach Westen öffnen konnte und doch rein nationale georgische Erscheinung blieb¹. Die georgische Kultur bereitete sich vor, in der Geschichte des Denkens der Menschheit ein neues Wort zu sagen, bestrebte sich, an die Spitze dieses Denkens zu stellen, und Rustwelis Genie hat die Sorgen, die Mühen, den Kampf und den Wunsch der Generationen verkörpert. Rustweli war das gesetzmäßige Ergebnis des natürlichen Wachstums und der Entwicklung des georgischen gesellschaftlichen Denkens.

NEUES IM CHRISTLICHEN DENKEN DES XII.—XIII. JAHRHUNDERTS UND RUSTWELI

Das XII.—XIII. Jahrhundert ist eine sehr wichtige Etappe in der Geschichte der Entwicklung des europäischen Denkens. Diese Epo-

¹ M. B o u r a, «Wepchistaqosani» (Der Mann im Pantherfell), Tbilisi, 1966, S. 17 (geo).

che hat die Grundlage des religiösen Denkens, den Glauben, erschüttert.¹

Das Mittelalter hat seine religiöse Wissenschaft geschaffen. Das war die Scholastik. Die Scholastik hat der Dogmatik den Verstand, den Rationalismus zugeführt; aber sie hat nicht den Rahmen der Dogmatik gesprengt. Der Hauptsatz der Scholastik ist, daß alles der Theologie entspringt und zur Theologie wiederkehrt². Also hat die mittelalterliche christliche Kirche die Philosophie auf die Stelle der «Dienerin der Theologie» verwiesen, worunter man die Deutung der religiösen Dogmen verstand. Die Scholastik brachte allmählich Besprechungen, Logik, Diskussionen, Deutung der Dogmen der Offenbarung mit sich, aber das alles war noch nicht Unglaube. Die Wendung im Denken des Mittelalters geschah erst, als der Verstand so sehr dem Glauben gegenüberstand, daß er an dem letzten zu zweifeln begann. Solches Denken aber bildet sich als ein System in der arabischen Philosophie des XI.—XII. Jährhunderts und in der philosophischen Methodologie der Akademie zu Mangan in der zweiten Hälfte des XI. Jahrhunderts aus; und ein neues Wort sagt es in der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens im Europa des XIII. Jahrhunderts.

In der arabischen Philosophie, wie bei Avicenna (980—1037) so auch bei Averroes (1126—1198), bildete sich die Lehre von zwei Wahrheiten aus—von der philosophischen und der religiösen Wahrheit. Die Idee der zweifachen Wahrheit wurde von den arabischen Philosophen prinzipiell entwickelt, und sie verteidigte die Philosophie gegen den Gehorsam dem Koran gegenüber³. Averroes begründete auch, daß die höchste Form der Erkenntnis gerade die Philosophie ist, welche sich von den logischen Mitteln leiten läßt, die niedrigere Stufe aber ist die Theologie, welche die Wahrheit des Glaubens und der Offenbarung deutet⁴.

Diese Denkweise wurde von dem Averroismus nach Westeuropa gebracht, wo er zweifellos eine progressive Rolle gespielt hat, da er die Selbständigkeit der Philosophie und der Wissenschaft verteidigte und sie von der Kuratel der Kirche befreite⁵.

¹ E. Renan, Averroes und Averroismus, I, S. 164.

² A. Harnack, Dogmengeschichte; Allgemeine Geschichte der europäischen Kultur. Bd. VI, St. Petersburg (Übersetzung aus dem Deutschen), S. 405 (rus).

³ A. Stöckl, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Moskau, 1918 (Übersetzung aus dem Deutschen), S. 8 (rus).

⁴ Josef Borgosz, Thomas von Aquino, Moskau, 1966 (Übersetzung aus dem Polnischen), S. 18 (rus).

⁵ Ebd., S. 36.

Die arabische Philosophie, sich der religiösen Dogmatik und dem Glauben gegenüberstellend, fußte auf dem antiken Denken, insbesondere auf Aristoteles' Philosophie. Darum wird die arabische Philosophie dieser Epoche der arabische Aristotelismus genannt.

Ein analogischer Prozeß verlief in der Akademie zu Mangan. Michael Psellos vertrat eine solche Philosophie, die auf der Forschung, Logik und Begründung fußte und die Intuition und Mystik als philosophische Methode ablehnte. Einer solchen Methode räumte er nur in der Theologie einen Platz ein. Psellos lehnte nicht ab, sich Gott durch die Logik und durch «heimliche Sprüche» zu nähern, da seiner Meinung nach das logische Denken die kirchliche Lehre nicht ausschließt und ihr nicht widerspricht. Michael Psellos fußt in seinem Denken auch auf der antiken Literatur, insbesondere auf Platon und Aristoteles. Psellos' Logik, die den Versuch darstellt, Aristoteles' Logik zu systematisieren, hat einen großen Einfluß auf die Entwicklung des westeuropäischen Denkens ausgeübt. Ebenso wichtig für das europäische Denken waren Psellos' Kommentare zu Aristoteles' «Kategorien»¹.

Auf eben solche Weise entwickelte sich Johannes Italos' Denken. Johannes Italos griff die Fragen auf, die das Christentum aufwarf. Aber er behandelte diese Fragen rein philosophisch, durch die Beweise. Deswegen schrieb Anna Komnene (geb. 1083) Über Johannes Italos: «Er drang tief in die Dialektik ein und stiftete täglich Verwirrung unter den Anwesenden, indem er sophistischen Unsinn vertrat und zu allem... sofort eben solche Gegenbeweise anführte»². Johannes Italos ging noch weiter als Michael Psellos. Er bezweifelte manche religiösen Dogmen.³

Solche Denkweise reifte allmählich im Europa des XII.—XIII. Jahrhunderts heran. Hier nahm sie einen systematischen Charakter an, hauptsächlich unter dem Einfluß der arabischen Philosophie und insbesondere der Averroesschen Lehre; doch hat in dieser Hinsicht eine gewisse Rolle auch das byzantinische Denken gespielt.

Der Beginn des neuen Denkens in Europa wurde durch soziale Veränderungen bedingt, die dort stattgefunden hatten, durch das allmäh-

¹ O. Trachtenberg, Abriß der westeuropäischen mittelalterlichen Philosophie, S. 88.

² Anna Komnene, Alexiada; Georgica, Bd. VI (Übersetzer und Herausgeber S. Kauchtschischwili), Tbilisi, 1966, S. 96 (geo).

³ O. Trachtenberg, ..., S. 88—89.

liche Wachstum des bürgerlichen Elements. Die neue Gesellschaft strebte immer mehr zum intellektuellen Leben. Mit diesem Progressiven Denken beginnt das XII. Jahrhundert; aber dieses ganze Jahrhundert ist erst das Vorbereitungsjahrhundert¹.

Somit entsteht auch in Europa als Hauptproblem des Denkens die Frage der Wechselbeziehung des Glaubens und des Verstandes². Die Gegenüberstellung der Autorität des göttlichen Willens und des Verstandes durchdringt das ganze scholastische Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts. Der Primat des göttlichen Willens oder des Verstandes — das ist die Frage, welche Europa zu lösen versucht. Die Position des göttlichen Willens bezog konsequent der Augustinismus, die des Verstandes aber — der Aristotelismus³.

Seit 1204 wurde Europas Kontakt mit Byzanz besonders eng. Europa lernt bis ins einzelste den arabischen und hebräischen Aristotelismus in der Person von Averroes und Maimonides kennen (1135—1204). Im europäischen Denken wurde der Averroismus sehr populär, der bereit war, von der Position des Verstandes und des Intellekts die ganze christliche Dogmatik zu zerstören. Aber auch die Kirche kam zum Schluß, daß im Kampfe gegen den Averroismus eine neue Konzeption nötig war, die die Waffe der Averroisten gebrauchen würde: die Metaphysik und Logik von Aristoteles und das intellektuelle Denken, aber solcherweise, daß sie den Primat des Glaubens über den Verstand beibehielte und das rationale Denken von der Dogmatik der Offenbarung abhängig machen würde⁴. Das hat Thomas von Aquino gemacht (1225/26—1274), der allererste Schüler Averroes' und sein ernstester Feind⁵.

Das Neue im christlichen Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts war die Gegenüberstellung von Verstand und Glauben; der Rationalismus, die Betrachtung der Hauptprobleme der Welt vom Standpunkt der menschlichen Logik, das Vertrauen zu dem menschlichen Denken. Solche Richtung im Denken bestimmt ab Ende des XII. Jahrhunderts allmählich das geistige Bemühen der Menschheit. Darauf folgte das Studium der Philosophie, der antiken Literatur, — insbesondere wurde Aristoteles ausführlich studiert und zur Hauptautorität erklärt,—

¹ Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 337, 339.

² Josef Borgosz, Thomas von Aquino, S. 36—37.

³ W. Windelband, Geschichte der Philosophie, St. Petersburg, 1898 (Übersetzung aus dem Deutschen), S. 305—313 (rus).

⁴ Josef Borgasz, Thomas von Aquino, S. 39.

⁵ E. Renan, Averroes und Averroismus, I, S. 139.

die Entwicklung der Wissenschaft: die Überzeugung, daß der Mensch imstande ist, den göttlichen Sinn, das Schicksal der Menschheit oder der einzelnen Person zu erkennen (darum entwickelte sich auch die Wissenschaft zuerst im Rahmen der Astrologie); das Streben zur Tätigkeit, zur Umwandlung der Natur, zu den neuen Entdeckungen; Empfindung der Schönheit der realen Welt, die Entdeckung des menschlichen Lebens, die Schätzung des irdischen Glücks. Die Entdeckung des Verstandes, des Intellekts, der Rationalismus haben die Menschheit geweckt, sie ließen den Menschen sich finden und führten Europa zur Renaissance.

Rustweli als Fortsetzer des fortschrittlichen georgischen Denkens des XI.—XII. Jahrhunderts, sollte gerade diesen Weg beschreiten. Das war die Denkweise der Epoche, das war die Denkweise seines Volkes.

Die philosophische Literatur beginnt sich in Georgien gegen Ende des X. Jahrhunderts intensiv zu entwickeln. Ihr erster großer Vertreter ist Ekwtime Atoneli (gest. 1028). Noch weiter hat der philosophischen Literatur Eprem Mzire die Tür geöffnet. Für ihn ist noch selbstverständlich, daß die Philosophie die «Dienerin der Theologie» ist. Ein typischer Vertreter der philosophischen Literatur ist Arsen Iqaltoeli: Er ist der georgische Apologet des Aristotelismus¹. Im Gegensatz zu Arsen Iqaltoeli entwickelt Ioane Petrizi die Linie des Neoplatonismus. Petrizi war ein Vertreter der Hochscholastik. Er schließt in gewisser Weise das georgische theologische Denken ab. Er hat dieses Denken zu dem Punkte geführt, von dem aus das weitere Vorwärtsschreiten die Zerstörung der Scholastik bedeutete². Zwischen Petrizi und Rustweli liegt fast ein Jahrhundert.

Das Hauptprinzip Rustwelis als eines Denkers ist der Rationalismus, der in der speziellen rustwelologischen Literatur unter dem Namen des Kults der Vernunft bekannt ist. Die Weisheit und die Vernunft sind im Epos «Der Mann im Pantherfell» nicht nur Gegenstand des Lobes der handelnden Personen und des Verfassers und die Grundlage ihrer alltäglichen Handlung, sondern das Hauptprinzip von Rustwelis Weltanschauung. Der Rationalismus führt Rustweli zu der Entdeckung der menschlichen, realen Welt und zur Idealisierung

¹ K. Kekelidse, Geschichte der georgischen Literatur, S. 295, 297.

² M. Gogiberidse, Petrizi und seine Weltanschauung; Rustweli, Petrizi, Präludien, Tbilisi, 1961, S. 174—175 (geo).

statt des irrealen des realen Daseins, zum Realismus. Der Rationalismus führt Rustweli zur Anerkennung des Menschen und des Lebens als des höchsten Gutes, zum Humanismus¹. Der Rationalismus führt Rustweli zur Philosophie der Tätigkeit und läßt ihn das göttliche Wunder ablehnen². Der prinzipielle Rationalismus hat Rustweli wie auch Westeuropa zum renaissanceischen Denken geführt.

In der speziellen rustwelologischen Literatur ist schon lange bemerkt, daß Rustwelis Schaffen humanistisch und renaissanceisch ist. Aber es ist nicht genügend der Umstand erforscht, daß in Rustwelis Weltanschauung all jene Hauptfaktoren zu finden sind, die das progressive Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts zur Renaissance geführt haben. Es ist nicht bemerkt worden, daß jener Fragenkomplex, auf dem Rustwelis Weltanschauung fußt, die Problematik des progressiven Denkens des XII.-XIII. Jahrhunderts ist, jene Problematik, welche das europäische Denken zur Renaissance geführt hat; und gerade die Rustwelische Art ihrer Lösung entspricht dem Niveau des renaissanceischen Denkens.

Darum ist es so, daß bei der Erforschung der Weltanschauung, die Rustweli in seinem Epos vertritt, fälschlicherweise bald der Mohammedanismus, bald der Manichäismus, bald der Solarismus, bald die persische religiöse ssephassianische Lehre, bald das orthodox-dogmatische Christentum, bald nicht das dogmatische, sondern das «biblische Christentum», und bald der christliche Esoterismus als Grundlage betrachtet wird. In allen diesen Theorien, von denen die meisten in der Rustwelologie ausführlich behandelt und abgelehnt worden sind, sind einige Momente nicht berücksichtigt, denen in der Behandlung der Weltanschauung Rustwelis die entscheidende Bedeutung zugeschrieben werden muß: 1. Die sozial-ökonomische Struktur des georgischen Staates der Epoche von Rustweli, die neue Tendenzen und das Denken der Gesellschaft bestimmte; 2. Die Richtung der Entwicklung des georgischen Denkens in der Epoche vor Rustweli; 3. Der Charakter und die Richtung des progressiven Denkens in der Welt z. B. Rustwelis; 4. Der renaissanceische Geist, der in Rustwelis Epos sichtlich ausgedrückt ist.

¹ M. B o u r a, «Wepchistqaosani», S. 14—15; S c h. N u z u b i d s e, Rustweli und die orientalische Renaissance, Tbilisi, 1947, S. 251 (rus); S c h. N u z u b i d s e, Rustwelis Schaffen, Tbilisi, 1958, S. 422—440 (rus); A l. B a r a m i d s e, Schota Rustweli und sein Epos, Tbilisi, 1966, S. 231—232 (geo); S c h. C h i d a s c h e l i, Hauptrichtungen..., S. 354—360.

² M. B o u r a, «Wepchistqaosani», S. 18.

Rustweli stützt sich prinzipiell auf, setzt fort und vertieft die Denkweise, die wir unter dem Namen des progressiven Denkens des XII.—XIII. Jahrhunderts kennen; seine Weltanschauung wird von all jenen progressiven Strömen gebildet, die im XII.—XIII. Jahrhundert der alten Welt den Kampf erklärt und die Menschheit zur neuen Ära, zur Renaissance, geführt haben.

Rustweli ist ein typischer Vertreter des neuen progressiven Denkens des XII.—XIII. Jahrhunderts, der die Neuartigkeit der Epoche klar verstanden und sie tief umgearbeitet hat. Er hat daraus prinzipielle Schlüsse gezogen und auf dem Wege dieses Progresses seine Epoche überholt, ist bis zum Niveau der europäischen Renaissance gestiegen.

ARISTOTELES' PH'LOSOPHIE UND DIE ERSCHÜTTERUNG DES MITTELALTERLICHEN DENKENS

Der Rationalismus hat das mittelalterliche Denken zu Aristoteles geführt. Das Stützen auf Aristoteles war für das Spätmittelalter die Äußerung der gewöhnlichen geschichtlichen Gesetzmäßigkeit; die neuen sozialen Kräfte, die im Schoße der alten Ordnung entstehen, kehren immer zu den alten Systemen zurück und suchen in ihnen die Grundlage für die Bildung der eigenen intellektuellen Position¹.

Der Aristotelismus hat im XII.—XIII. Jahrhundert im christlichen Denken eine neue Etappe eingeleitet². Wenn für Europa des XII. Jahrhunderts Aristoteles eine intellektuelle Neuheit ist, wird er im XII. Jahrhundert schon zur allerersten Autorität³. Aristoteles hat die Menschheit für die neue, renaissancesche Denkweise vorbereitet und sie unmittelbar dazu gebracht; Aristoteles hat dem Menschen des Mittelalters den Glauben an die eigenen Kräfte gegeben: er hat den Menschen von der Kraft des menschlichen Intellekts, der Kraft des Verstandes überzeugt und stellte die Vernunft als das höchste Kriterium für die Lösung aller Existenzprobleme dar. Aristoteles hat dem Menschen des Mittelalters die Methoden des Denkens — die Logik und die Dialektik gegeben. Er hat dem religiösen Vorurteil die Wissenschaft gegenübergestellt: Mathematik und Geometrie, Astronomie und Astrologie und selbst die Ideen der neuen geographischen Entdek-

¹ Josef Borgosz, Thomas von Aquino, S. 12—13.

² Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 337.

³ Ber. Guillemain, L'éveil de l'Europe, S. 451; I. Rosental, Westeuropäisches Mittelalter, II, S. 79.

kungen wurden durch die Auslegung der Werke von Aristoteles gefördert¹. Aristoteles hat der Wissenschaft des Mittelalters die wahre Sphäre der Forschung und Untersuchung — die sichtbare Welt gegeben, er hat die Natur und das Interesse des Menschen vom «Himmelreich» auf die Erde heruntergebracht, und endlich hat Aristoteles die größte Rolle in der Gestaltung der Moral des neuen Menschen gespielt. Aristoteles lehrte den Menschen, daß das Glück im irdischen Leben zu suchen ist und daß der Mensch und die menschliche Gesellschaft der Mittelpunkt der Welt sind.

Zu Ehren des georgischen Denkens des XII. Jahrhunderts soll gesagt werden, daß es früher als das christliche Europa Aristoteles als die allererste Autorität anerkennt hat. In Rustwelis Schaffen ist die prinzipielle Stützung auf Aristoteles' Denken zu sehen. Ganz richtig hat der georgische Philosoph Mose Gogiberidse bemerkt, daß für Rustweli der Aristotelismus dieselbe Quelle war wie für das Denken der renaissanceschen Epoche². Interessant ist, daß Rustweli am meisten auf dem Gebiete der Ethik auf Aristoteles fußt. Eben von diesem Standpunkt aus stand Aristoteles am meisten dem christlich-dogmatischen Denken gegenüber und gerade die ethischen Ansichten Aristoteles' haben die größte Rolle bei der Gestaltung des neuen Denkens der Menschheit, bei dem Herunterbringen des menschlichen Ideals vom Himmel in die reale Welt, auf die Erde, gespielt. Von diesem Standpunkt aus verbindet die Stützung auf Aristoteles' Position Rustwelis Schaffen qualitativ mit den ethischen Normen und dem Denken, das in der Epoche der Renaissance verbreitet war³. In Rustwelis Denken ist die Stützung auf die aristotelische Lehre von der Form und der Materie und besonders auf die aristotelische Auffassung der Seele zu sehen⁴. Die ästhetische Konzeption der Dichtkunst von Rustweli nähert sich grundsätzlich der dichterischen Theorie von Aristoteles⁵. Rustweli stellt von der Position der Dialektik und der Lo-

¹ O. Trachtenberg, Abriß..., S. 173.

² M. Gogiberidse, Begriff des allerhöchsten Wesens im Wepchistqao-sani; Rustweli, Petrizi, Präludien, Tbilisi, 1961, S. 58 (geo).

³ E. Chintibidse, Hauptprobleme der Ethik im «Mann im Pantherfell», «Mimomchilweli», 6—9, Tbilisi, 1972, S. 7—69 (geo).

⁴ M. Gogiberidse, Begriff des allerhöchsten Wesens im Wepchistqao-sani; E. Chintibidse, «Die Gestalt jedes Körpers» im «Mann im Pantherfell», Ztschr. Mazne, 1970, N 4, S. 139—153 (geo).

⁵ G. Dshibladse, Rustwelis ästhetische Welt, Tbilisi, 1966, S. 18, 45 (geo); G. Nadiradse, Rustwelis Ästhetik, Tbilisi, 1958 (geo); M. G o-

gik Aristoteles' dem religiösen Vorurteil die Wissenschaft gegenüber; mit dem Verstand dringt er in das Gebiet der Dogmatik, für ihn ist nur das überzeugend, was durch den Verstand zu beweisen ist.

Sehr wichtig ist der Umstand, daß Aristoteles für Rustweli keine unantastbare Autorität ist. In Rustwelis Epos ist eine eigenartige Syntlese der Etik des Aristoteles und der christlichen Moral festzustellen; des von Pseudo-Dionysius Areopagita kommenden Neoplatonismus¹ und Aristoteles' metaphysischen Denkens. Das ist aber schon das Niveau des Denkens der renaissanceschen Epoche.² Aristoteles' Einfluß auf Rustwelis Denken ist in der Dosis und in der Kombination spürbar, wie ihn das europäische Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts benutzt³.

Die Stützung auf Aristoteles verbindet einerseits Rustwelis Schaffen qualitativ mit dem progressiven Denken des christlichen Europa des XIII. Jahrhunderts, andererseits steigt es hinauf bis zu den Ansichten, welche in der Epoche der Renaissance in Europa verbreitet waren.

ASTROLOGIE—DIE WISSENSCHAFT DES MITTELALTERS

In Rustwelis Schaffen sind weitgehend astrologische Ansichten eingeflochten, und das ist auch nicht verwunderlich. In Rustwelis

g i b e r i d s e, Rustwelis Ästhetik; Rustweli, Petrizi, Präludien, Tbilisi, 1961, S. 60—129 (geo).

¹ Der durch Pseudo-Dionysius Areopagita kommende Neoplatonismus, über dessen Verbindung mit Rustweli in der speziellen wissenschaftlichen Literatur vieles gesagt wurde, war einer der Hauptbestandteile des georgischen Denkens im XII. Jahrhundert. Areopagita wurde ins Georgische in der II. Hälfte des XI. Jahrhunderts von Eprem Mzire übersetzt. Die neoplatonische Richtung des Denkens hat in der georgischen originalen philosophischen Literatur am meisten Ioane Petrizi entwickelt. Rustweli fußt nicht nur auf Areopagitas Denken, sondern er nennt sogar den «weisen Dionysius» und führt seine Meinung über die Wechselbeziehung des Guten und des Bösen an.

² Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 586, 588; O. T r a c h t e n b e r g, Abriß S. 136, 182.

³ Es ist kein zufälliges Ereignis, daß Rustweli sich neben dem Aristoteles auf Pseudo-Dionysius Areopagita stützte. Auch in dieser Hinsicht steht Rustweli auf dem Boden des fortschrittlichen georgischen Denkens des XII. Jahrhunderts. Neben Aristoteles duldete der am Hofe Tamars herrschende Standpunkt nur noch die Autorität von Areopagita. Tschachruchadse, nach dessen Meinung nur Aristoteles Tamar gebührend Lobpreisen kann, forderte auch Dionysius Areopagita auf, Tamar zu lobpreisen.

Epoche war die Astrologie wie in Byzanz so auch im Osten, besonders in Arabien und in Persien, sehr populär. Es genügt zu erwähnen, daß in den Werken der zeitgenössischen persischen Dichter Nisami (1141—1209) und Khaqani (1120—1199) die astrologischen Details sehr reichlich sind. Astrologische Ansichten fanden sich auch bei den Vertretern der byzantinischen «philosophischen Renaissance», welche in der Epoche vor Rustweli auf die georgische Kultur einen großen Einfluß ausübten. So hat Michael Psellos über kosmographische Fragen Kompilationen astrologischen Charakters zusammengestellt. Überhaupt muß bemerkt werden, daß die astrologischen Ideen als Folge der kulturellen Wechselbeziehung zwischen Christen und Mohammedanern auftauchen. So war es z. B. im Europa des XIII. Jahrhunderts¹. Wahrscheinlich förderte dieselbe Atmosphäre auch im Georgien des XII. Jahrhunderts die große Popularität der astrologischen Ansichten, jedenfalls hat dieser Wissenschaft Dawit der Erbauer auch seinen Tribut gezollt, was er später bereut hat². Astronomisch-astrologische Details sind reichlich in georgischen weltlichen Schriftdenkmälern des XII. Jahrhunderts «Wisramiani», «Tamariani» und «Abdulmesia» eingestreut. Astrologische Ansichten zogen immer die weltliche Poesie an sich. Rustwelis Zeitgenosse, der bayrische Dichter Wolfram von Eschenbach (XII.—XIII. Jh.), erwähnt die bekannten sieben Planeten nach Art von Rustweli mit arabischen Namen.

So kann es nicht überraschen, daß die astrologischen Ansichten von Rustweli geteilt wurden. Interessant ist aber, daß in Rustwelis Epos ein eigenartiges System der Astrologie gebildet ist: jede Lage der Himmelskörper ist dem Willen des einzigen Gottes unterworfen. Diese Auffassung unterscheidet deutlich das rustwelische Erfassen der Astrologie von den uralten chaldäisch-babylonischen astrologischen Ansichten. Bei Rustweli Stimmen die astrologischen Ansichten mit dem monotheistischen religiösen Standpunkt ebenso überein, wie der Neoplatonismus und einige große Autoritäten der christlichen Religion Wechselbeziehung der Prinzipien der Astrologie und des einzigen Gottes vereinigt haben und wie es nach dem VIII. Kapitel des XII. Buches der «Metaphysik» von Aristoteles in-

¹ E. Renan, Averroes und Averroismus, I, S. 166.

² Iw. Dshawachischwili, Geschichte des georgischen Volkes, II, S. 210.

terpretiert werden konnte¹. Hier muß auch betont werden, daß die Astrologie so nicht nur von Rustweli, sondern überhaupt von dem georgischen Denken des XI.—XII. Jahrhunderts verstanden ist: nach der Meinung von Leonti Mroweli (XI. Jh.), ließ Alexander der Große (356—323) nach der Eroberung Kartlis den Gauleiter Ason zurück, dem er befahl: «Daß man die Sonne und den Mond und die fünf Sterne achte, und dem unsichtbaren Gott diene, der alles schuf»². Auch hier stimmt die Anbetung der Gestirne mit dem monotheistischen Standpunkt überein. Ebenso ist die Astrologie auch von Ioane Petrizi erfaßt. Nach Petrizis Meinung kommt die Vernünftigkeit der Gestirne von der Vernünftigkeit des einzigen Gottes, und die Göttlichkeit der Gestirne ist die von dem einen Gott hervorgerufene Göttlichkeit. Somit waren die astrologischen Ansichten Rustwelis für das Fortschrittliche Denken des XII. Jahrhunderts vollkommen gesetzmäßig. Aber Rustweli stützt sich sehr deutlich auf den astrologischen Standpunkt und räumt ihm einen sehr bedeutenden Platz in seinen eigenen kosmologischen Ansichten ein. Nach dem Epos «Der Mann im Pantherfell» stehen die Himmelskörper nicht nur zwischen Gott und der irdischen Welt, sondern die irdische Moral ist durch das astrologische Vorsehen bedingt und motiviert. Wodurch war es bedingt, daß Rustwelis Denken sich so prinzipiell auf astrologische Ansichten stützte, und welche Stelle nimmt Rustweli im mittelalterlichen Denken infolgedessen ein?

Durch seine astrologischen Ansichten trennt sich Rustweli von dem religiösen Glauben und stellt sich auf die rationale Position. Das Mittelalter sah in der Astrologie eine Wissenschaft und stellte ihr die religiösen Vorurteile gegenüber. Im XI.—XIII. Jahrhundert war das wissenschaftliche Denken schwach entwickelt. Die Wissenschaft und die Philosophie waren voneinander nicht getrennt. Freilich hat das entfachte Interesse für die antike Welt das philosophische Denken entwickelt, aber der Wissenschaft im eigentlichen Sinne hat es verhältnismäßig wenig gegeben³. Das Interesse der ganzen Epoche neigte sich zum Denken. Dort wo das Denken, die Berechnung, die men-

¹ E. Chintibidse, Awtandils «Himmelskräfte», Ztschr. Mazne, 1968, N 1, S. 161—192 (geo); E. Chintibidse, Kronos im «Mann im Pantherfell», Ztschr. Ziskari, 1971, N 2, S. 144—152 (geo).

² Leonti Mroweli, Das Leben der Könige von Georgien, «Kartlis Leben», I, (Herausgegeben von S. Kauchtschischwili), Tbilisi, 1955, S. 18 (geo).

³ Ber. Guillemain, L'éveil de l'Europe, S. 260.

schliche Logik war, sah man die Philosophie und die Wissenschaft. Natürlich wurde das Interesse für die Astrologie geweckt. Sich auf die Kenntnis der Astronomie, der Geometrie und der Mathematik stützend, gab die Astrologie der menschlichen Logik die Möglichkeit, ihr Wort über die irdischen Probleme zu sagen. Dem astrologischen Vorsehen und dem Fatalismus stand der christliche Glaube gegenüber und kämpfte mit ihm: ihrerseits aber behauptete die Astrologie, daß der Fatalismus dem menschlichen Schaffen und der Kühnheit gegenüber gar nicht unversöhnlich war¹. Und das war genug, damit man in der Astrologie die Wissenschaft sähe und aus ihren Positionen dem christlichen Glauben gegenüberstünde. Das arabische Denken und dementsprechend das intellektuelle Europa des XIII. — XIV. Jahrhunderts erkennt die Astrologie an und sieht in ihr die Wissenschaft, das Christentum aber kämpft mit dieser Wissenschaft und nennt sie falsch². Die weltliche Gesellschaft Europas im XIII. Jahrhundert und die Vertreter der muselmanischen Welt finden die gemeinsame Sprache auf der Ebene der Wissenschaft — der Astrologie³.

Die Popularität der Astrologie in dem fortschrittlichen Denken des Mittelalters wurde auch von Aristoteles' Autorität bedingt. Die Astrologie hat Aristoteles' physikalische Ansichten über die Trockenheit und die Feuchtheit, über die Wärme und die Kälte der Gegenstände übernommen. Ptolemaios' (127—151) Theorie von dem Einfluß der Planeten fußte gerade auf dieser Auffassung⁴. Zur größten Stütze für das mittelalterliche Denken wurde das XIII. Kapitel des XII. Buches von Aristoteles' «Metaphysik», wo der griechische Philosoph anerkennt, daß die Gestirne göttliche Körper sind und daß sie von der Grundursache bewegt und geführt werden. Diese Ansicht, die Aristoteles' Konzeption über die Welt nicht entspricht und die von manchen Kommentatoren als Zusatz, von manchen aber als von Pythagoras (580—496) oder Platon stammende Ansicht betrachtet wird, wurde für die Araber zum Hauptprinzip der Welt. Die arabische Philosophie behauptete beharrlich die Existenz der objektiven Vernunft außerhalb des Menschen. Der arabischen Philosophie gemäß

¹ A. Bouché-Leclercq, *L'Astologie grecque*, Paris, 1899, S. 596—597.

² B. Russell, *Geschichte der westlichen Philosophie*, Moskau, 1959 (Übersetzung aus dem Englischen), S. 484 (rus).

³ E. Renan, *Averroes und Averroismus*, I, S. 166.

⁴ F. Selinskij, *Untergegangene Wissenschaft; Aus dem Leben der Ideen*, Bd. III, 1910, S. 253, 261 (rus).

beteiligt sich diese objektive, wirkende Vernunft an der Hierarchie der höchsten Prinzipien: sie führen die Gestirne und übermitteln Gottes Willen an die Welt.¹ Der Averroismus hat diese Ansichten während der Jahrhunderte in Europa eingebürgert. Sogar im XVI. Jahrhundert wurde Averroes' Theorie von dem Himmel in manchen Kreisen des gebildeten Europa als letztes Wort in der Kosmologie aufgefaßt². Somit wurde die Verbreitung der astrologischen Auffassung über die Kosmologie im Mittelalter auch von der so großen Popularität Aristoteles' und des arabischen Aristotelismus gefördert.

In den kosmologischen Ansichten Rustwelis wird auch eine interessante Tendenz bemerkbar. Der Dichter will sein kosmologisches Schema: Gott→astrologische Gestirne→irdische Wirklichkeit, mit der orthodox-christlichen Kosmologie verbinden: Gott→Engel→irdische Wirklichkeit. Dem christlichen Standpunkt nach, dem die siebente Synode im Jahre 787 orthodoxe Kraft verliehen hat, benutzt Gott die Engelskräfte wie Mittel für die Leitung der Welt. Die Engel mit ihren verschiedenen Ordnungen offenbaren einerseits das Himmelreich, andererseits aber übermitteln sie Gottes Willen an die Menschen.³ Die christliche Orthodoxie, auf Pseudo-Dionysius Areopagita fußend, erfaßt die Gestirne als eine der Ordnungen von Engeln: den Namen der zweiten Reihe der mittleren Hierarchie — die **K r ä f t e** (Pseudo-Dionysius Areopagita, über die Himmelshierarchie, Kapitel VIII) und den biblischen Namen der Gestirne — die **Himmelskräfte** interpretiert er um als einen allgemeinen Namen der Engel (Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Himmelshierarchie, Kapitel XI). Somit versucht Rustweli, der die astrologischen Gestirne unter dem allgemeinen Namen die **H i m m e l s k r ä f t e** kennt und das Schema anbietet: Gott→Himmelskräfte→die irdische Wirklichkeit, sein kosmologisches Schema mit den orthodox-christlichen Auffassungen und mit Pseudo-Dionysius Areopagita in Übereinstimmung zu bringen. Aber Rustweli geht im wesentlichen keinen Kompromiß ein, und unter seinen Himmelskräften werden konkret nur astrologische Gestirne verstanden⁴.

Sein Zusammenhang mit Areopagita ist nur äußerlich. Diese äußerliche Form scheint ein Einverständnis mit der offiziellen christ-

¹ E. R e n a n, Averroes und Averroismus, I. S. 75—77, 91—92.

² E. R e n a n, Averroes und Averroismus, II. Teil, Averroismus (Fortsetzung). gesammelte Werke von Ernest Renan, Bd. IX, Kiew, 1902 (Übersetzung aus dem Französischen). S. 47 (rus).

³ A. H a r n a c k, Dogmengeschichte, S. 321.

⁴ E. C h i n t i b i d s e, Awtandils «Himmelskräfte».

lichen Ansicht zu sein. In Wirklichkeit legt Rustweli in die alte Form den neuen Inhalt hinein. So daß er die Sanktion für sein kosmologisches System auch in der christlichen Orthodoxie sucht. Er möchte dem Areopagita die astrologische Konzeption des Mittelalters anpassen.

· Diese Tendenz Rustwelis, das System von Aristoteles mit Areopagita zu koordinieren, ist renaissanceschen Charakters, und überhaupt für die Epoche der Renaissance in Westeuropa war kennzeichnend, daß man in der Astrologie eine Wissenschaft sah und daß man für diese Wissenschaft Interesse zeigte¹.

· Im Europa der renaissanceschen Epoche selbst bis zum XVII. Jahrhundert genoß die Astrologie solch eine Popularität, welche sie nach der antiken Epoche nirgends gehabt hatte. Die Epoche der Renaissance hat zum Unterschied vom Mittelalter eine neue Vorstellung von der Welt geschaffen. Aber diese neue Vorstellung fußte von Anfang an nicht auf den neuen Entdeckungen des XVII. Jahrhunderts, welche zu der Wissenschaft und dem Denken der neuen Zeit den Grund gelegt haben, sondern auf dem mittelalterlichen Progreß im Denken: auf dem Ersatz der kirchlichen Autorität durch die der Antike, und dem Ersatz des Kults des Glaubens durch den des Denkens, des Verstandes. Darum entsprechen die astrologischen Ansichten dem allgemeinen Charakter der renaissanceschen Epoche und sogar die großen Vertreter der renaissanceschen Epoche konnten sich von dem Einfluß dieser «Wissenschaft» nicht befreien.²

· Solch eine Auffassung der Astrologie ererbte die Renaissance aus dem progressiven Denken des Mittelalters. Das progressive Denken des Mittelalters sah in der Astrologie eine Wissenschaft und stützte sich auf sie im Kampfe gegen den religiösen Aberglauben. Um diese These an Hand von Tatsachen zu beweisen, genügt es, als Beispiel Roger Bacon anzuführen. Für Bacon, der mit der Kirche vom Standpunkt der Wissenschaft und des progressiven Denkens des Mittelalters kämpfte, war die Astrologie eine Wissenschaft. In der Astrologie sah Bacon eine mathematische Wissenschaft.³ Auch das Schaffen von Dante Alighieri (1265—1321) gibt eine klare Vorstellung von ihrer Bedeutung. Die Astrologie als Wissenschaft hat seit

¹ E. Chintibidse, Awlandils «H m nelskräfte», S. 189—192.

² B. Russell, Geschichte der westlichen Philosophie, S. 514, 521.

³ B. Russell, Geschichte der westlichen Philosophie, S. 484; O. Trachtenberg, Abriß ..., S. 170—171.

dem XVIII. Jahrhundert zu existieren aufgehört. Den ersten Schlag hat ihr die von Kopernikus geschaffene neue Astronomie versetzt. Aber die astrologische Wissenschaft existierte jedoch noch lange weiter. Endgültig hat ihr die Grundlage die Entdeckung des Gravitationsgesetzes der Erde durch Newton entzogen!¹

Somit steht Rustweli, mit seinem kosmologischen Standpunkt auf der Astrologie fußend, auf dem Boden des progressiven Denkens des Mittelalters: er stellt dem religiösen Glauben die wissenschaftliche Position gegenüber. Auch aus dieser Schau heraus nähern sich Rustwelis Ansichten dem Denken der renaissanceschen Epoche Westeuropas.

DIE ENTWICKLUNG DER CHRISTLICHEN DOGMATIK AUF DEM WEGE DER RENAISSANCE

Die Erforschung des Denkens von Rustweli in bezug auf die Ansichten der christlichen Religion gibt uns die Möglichkeit, sehr interessante Schlußfolgerungen zu ziehen. Rustweli, Bekenner des Christentums im XII. Jahrhundert, betrachtet prinzipielle Probleme der christlichen Religion auf eine neue Art. In der Gestaltung seiner intellektuellen Position stützt er sich in erster Linie auf die christliche Kultur, Zivilisation, Literatur, auf die Bibel. Aber die neue Epoche, neue Interessen, neue Probleme, die vor der Menschheit stehen, lassen Rustweli das Wesen der christlichen Religion in neuem Lichte erscheinen. Rustweli will im Christentum eine vollkommene Religion finden, welche zum Unterschied von der bestehenden Art des Christentums auch für den Verstand erreichbar und für alle Bekenner des höchsten Wesens überzeugend sein wird. Rustweli und das georgische Denken seiner Zeit betrachtend, hat Moris Boura einen interessanten Gedanken geäußert: «Im XII. Jahrhundert versuchten die georgischen Philosophen für den Glauben einen tieferen Sinn zu finden, als ihn die christliche Religion sah».²

Rustweli folgte auch dieser Linie der Entwicklung des georgischen Denkens. Der in sein Epos eingeflochtene Glaube hat sich prinzipiell von der orthodox-christlichen Dogmatik getrennt. Kein einziges Mal erwähnt Rustweli spezifische christliche Dogmen³. Dieser Umstand, der wiederholt in der rustwelologischen Literatur betont

¹ F. Selinskij. Untergegangene Wissenschaft, S. 334.

² M. Boura, «Wepchistqaosani», S. 18.

³ E b e n d a.

wurde, ist nicht zufällig. Rustweli verschweigt bewußt die Grundprobleme der christlichen Religion¹ und dieses bewußte Verschweigen bedeutet Ablehnung, nicht Anerkennung². Das ist vollkommen gesetzmäßig für jene intellektuelle Position, auf der Rustweli steht. Im «Mann im Pantherfell» ist die Bekämpfung der christlichen Dogmatik bemerkbar, wie es für die Renaissance charakteristisch ist.

Auch hier folgt Rustweli prinzipiell der Position jenes Rationalismus, welche im XII.—XIII. Jahrhundert dem Glauben den Verstand gegenüberstellte, und er weigerte sich, das zu glauben, was das menschliche Denken, die Philosophie, Aristoteles' Logik und die Dialektik ablehnten. Der Aristotelismus widersprach im Prinzip den christlichen Dogmen:³ der Dreiweseneinheit Gottes und der Zweinaturenlehre Christi als Gott und Mensch. Aristoteles' Logik konnte nicht das christliche Symbol $3=1$ oder $2=1$ zulassen. Darum erwies sich für das neue philosophische Denken das Dogma der Dreiweseneinheit als prinzipiell unannehmbar. Analogische Tendenz ist auch bei Rustweli bemerkbar. Er erwähnt im ganzen Poem nur einmal das Attribut Wesenseinheit der Gottheit: aber damit Rustweli sich von der Dreiweseneinheit prinzipiell trennt, benutzt er Wesenseinheit nur in Zusammenhang mit Eins: «Eins in Wesenseinheit⁴».

Das philosophische Denken wollte das religiöse Dogma nicht auf der Grundlage des Glaubens anerkennen, sondern verlangte den Beweis: Averroes schreibt einen Traktat «Zum Beweis der religiösen Dogmen». Das philosophische Denken bedrohte offenbar den religiösen Glauben. Die Betrachtung des Poems Rustwelis von diesem Standpunkt läßt uns glauben, daß Rustweli die christliche Dogmatik gerade von der Position des Verstandes behandelt. Für ihn ist jenes Dogma annehmbar, welches durch die Vernunft bewiesen werden kann. Jene religiösen Dogmen aber, die von der Vernunft her nicht beweisbar sind, verschweigt Rustweli: Der Autor des Poems «Der Mann im Pantherfell» bekennt sich zu den wichtigsten religiösen Dogmen: Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele; aber

¹ E. Chintibidse, Zum Verhältnis des allerhöchsten Wesens des «Mannes im Pantherfell» zum christlichen Gott; «Abriß der Geschichte des georgischen philosophischen Denkens», II, Tbilisi, 1973, S. 33—87 (geo).

² Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte, S. 340.

³ Ebd. S. 344—346.

⁴ E. Chintibidse, Ein Problem aus den philosophischen Ansichten Rustwelis, Ztschr. Mnatobi, 1966, N 9, S. 156—161 (geo).

er bekennt sich nicht zu den spezifischen christlichen Dogmen: Dreifaltigkeit Gottes, die Person des Christus und alle mit ihm verbundenen Dogmen: Geburt von der Jungfrau, Auferstehung von den Toten, Himmelfahrt u. a. Welche Gesetzmäßigkeit bestimmt Rustweli Wahl? Die religiöse Dogmatik ist von Rustweli nach dem einzigen Kriterium der Vernunft behandelt. Er bekennt sich zu jenen Dogmen, die nach der Meinung der Philosophie des Mittelalters die Vernunft zu beweisen vermag, und abgelehnt werden alle Dogmen, welche das philosophische Denken nicht beweisen konnte, deren Anerkennung die christliche Kirche nur auf Grund des Glaubens verlangte und die sie als offenbarte Wahrheit ansah.

Die neue Denkweise mißtraute der christlichen Dogmatik. Der christlichen Kirche hat in diesem kritischen Augenblick die größten Dienste Thomas von Aquino erwiesen. Aquino folgte dem Weg der neuen Denkweise und unternahm es, die christlichen Dogmen mit der menschlichen Logik zu beweisen. Er zog die Schlußfolgerung, daß ein Teil der christlichen Dogmen für die menschliche Vernunft zugänglich ist, aber den zweiten Teil kann die menschliche Vernunft auf dieser Etappe der Entwicklung nicht beweisen. Aber ob wir das Recht haben, die Dogmen dieser zweiten Gruppe abzulehnen? Selbstverständlich nicht. Die Wahrheit der Offenbarung wird dadurch bewiesen, daß die Vernunft einen Teil dieser Dogmen bewiesen hat. Die Vernunft begriff ihre Wahrheit. Aber die Wahrheit der Dogmen der zweiten Gruppe konnte die Vernunft nicht begreifen. Wir müssen an die Dogmen der zweiten Gruppe glauben, ohne sie zu beweisen. Somit hat Aquino die Bedeutung der Philosophie und der Wissenschaft nicht abgelehnt, dadurch hat er sich auf die Position der neuen Denkweise gestellt, aber die Sphäre des philosophischen Denkens hat er mit der Interpretation nur jener Dogmen der Offenbarung begrenzt, deren Beweis durch die Vernunft möglich ist. Dadurch hat Aquino die christliche Dogmatik gerettet.¹ Wenn die katholische Kirche von Anfang an den Kompromiß Thomas von Aquinos nicht geteilt hatte, so hat sie sehr bald, im letzten Viertel des XIII. Jahrhunderts, Aquino für einen Heiligen erklärt und seine modernisierte Denkweise der christlichen Dogmatik zu Grunde gelegt.

Welches waren jene Dogmen, deren Beweismöglichkeit durch die Vernunft Thomas von Aquino bekannte? Das sind gerade jene Dogmen, welche auch von Rustweli anerkannt werden: Gottes Existenz

¹ Josef Borgosz, Thomas von Aquino, S. 46—52.

und Unsterblichkeit der Seele. Welches waren jene Dogmen, deren Wahrheit mit der Vernunft zu beweisen unmöglich war? Das sind gerade jene Dogmen, die Rustweli nicht erwähnt: die Dreifaltigkeit, die Person Christi mit ihren Konsequenzen¹. Rustwelis Tendenz ist nur im Lichte des progressiven Denkens des XII.—XIII. Jahrhunderts zu erklären.

Somit hält Rustweli von der christlichen Dogmatik nur jene Dogmen für wahr, welche auf logischem Wege zu beweisen waren, und verschweigt jene Dogmen, deren Wahrheit auf logischem Wege nicht zu beweisen war. Rustweli steht auf der Position des Rationalismus, und seine Denkweise ist die direkte Entwicklung der progressiven Ideen des XII.—XIII. Jahrhunderts.

Wie ist Rustwelis Position vom Standpunkt der christlichen Dogmatik aus einzuschätzen? War es möglich, die christliche Dogmatik auf diesem Wege zu entwickeln?

Rustwelis Position ist durchaus möglich als Übertragung der mittelalterlichen scholastischen Anschauung auf die christliche Dogmatik. Die Bildung solcher Anschauung war durch die freie Entwicklung der christlichen und rationellen Ideen der Theologie des Spätmittelalters vorbereitet. In dieser Entwicklung ist der Impuls der neuen Zeit, der Epoche der Renaissance, zu spüren. Das war ein prinzipieller und direkter Weg von der mittelalterlichen Scholastik zur Renaissance, und gerade so konnte die christliche Dogmatik entwickelt werden, damit sie diesen Weg beschreite, ohne das religiöse Gefühl von neuem zu vertiefen und zu beleben². Das war die mögliche und gesetzmäßige Linie der Entwicklung der christlichen Dogmatik. Die Möglichkeit, solch einen Schluß zu ziehen, gibt uns der Umstand, daß sich die christliche Dogmatik im XVI. Jahrhundert in Westeuropa ungefähr auf gleichem Wege entwickelte. Nach der Meinung von A. Harnack war das in der dreifachen Entwicklung in der Geschichte der Dogmatik eine der Strömungen, die konsequent aus der Gesetzmäßigkeit folgte, welche der Übergang des Mittelalters in die Epoche der Renaissance bedingte³.

Somit sieht man in der Beziehung Rustwelis zu der christlichen Dogmatik einerseits die konsequente Entwicklung der progressiven

¹ Josef Borgosz, Ebd., S. 47, 48; B. Russell, Geschichte der westlichen Philosophie, S. 472.

² A. Harnack, Dogmengeschichte, S. 451.

³ Ebd.

Denkweise des Mittelalters und andererseits die Erhöhung bis zum Niveau der renaissanceschen Ideen.

DER MENSCH ALS ERKSTEN DER NEUEN DENKWEISE

Um die Stelle Rustwelis in der Geschichte des mittelalterlichen Denkens zu verstehen, ist es wichtig, den Standpunkt des georgischen Dichters über das Wesen des Menschen und seine Bestimmung zu betrachten, einerseits auf dem Hintergrund der christlichen Ansichten und andererseits im Hinblick auf die Denkweisen des Mittelalters und der Renaissance.

Der im XII.—XIII. Jahrhundert wiederbelebte Aristotelismus hat der Menschheit die menschliche, irdische Welt vor Augen geführt. Nicht grundlos beschuldigt man Averroes, daß er die Dogmen der Offenbarung ablehnte und die höchste Seligkeit in dem Genuß des Irdischen sah. Der in das europäische Denken des XIX. Jahrhunderts eingedrungene Humanismus führte den Menschen zur Natur, zur realen Welt zurück. Aber man brauchte noch viel Zeit, um die Natur zu fühlen und ihr wahres Gesicht zu sehen. Dem Europa des XII. Jahrhunderts fehlte es noch an dem Gefühl für die Realität der Natur. Die Natur wurde nur symbolisch erklärt. Die Symbolik herrschte über den Realismus. Die Substanz des Gegenstandes wurde zum Symbol des Gegenstandes herabgesetzt. Der Natur mußte man die Realität geben, und das ist dem XIII. Jahrhundert gelungen dank der Stützung auf Aristoteles' physikalische Ansichten¹. Im christlichen Denken faßt allmählich der Gedanke Fuß, daß die Natur der Mensch selbst ist und daß der Mensch mit seinem Denken die Natur verstehen und sie umwandeln kann². Und endlich kommt das europäische Denken, sich wiederum auf Aristoteles stützend, zum Schluß, daß das höchste Ziel der menschlichen Handlung nicht Gott ist, sondern der Mensch selbst³.

Die Epoche der Renaissance hat diesen progressiven Strom des mittelalterlichen Denkens entwickelt. Die Grundlage des renaissanceschen Denkens ist der Mensch. Die Menschlichkeit der Epoche der Renaissance verlangt die Ablehnung des Asketismus in allen möglichen Äußerungen. Das renaissancesche Denken schaut tiefer in die innere

¹ Ét. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 343.

² Jacques Le Goff. Les intellectuels au moyen âge, Paris, 1965, S. 63.

³ O. Trachtenberg, Abriß..., S. 129.

Welt des Menschen und erkennt die erstaunliche Größe des menschlichen Wesens, der menschlichen Natur¹.

In der Auffassung des Menschen und der irdischen Wirklichkeit ist Rustweli einerseits der Fortentwickler des progressiven Denkens seiner Epoche, des XII.—XIII. Jahrhunderts, und anderseits steht er dadurch, daß er die Größe der inneren Welt des Menschen sieht, auf dem Niveau des renaissanceschen Denkens. Der renaissancesche Charakter von Rustwelis Denken ist deutlich in der Lösung des Hauptproblems der Ethik erkennbar.

Durch das Erfassen der irdischen Wirklichkeit, des Lebens, als des höchsten Gutes und das Herunterbringen des Ideals des menschlichen Lebens vom Himmel auf die Erde trennt sich Rustweli entschieden von der christlichen Dogmatik und steht auf dem Boden des progressiven Denkens des Spätmittelalters — dem Aristotelismus. Gerade auf diesem Wege strebt das Denken des Dichters zur Renaissance. Aber in der Lösung desselben Problems erhebt sich Rustweli auch bis zum Niveau des spätmittelalterlichen Denkens und bekundet die renaissancesche Tendenz: die ethischen Ansichten des Dichters sind nicht rein aristotelianisch. Er verbindet den Aristotelismus mit Platon, so wie ihn das Christentum und Areopagita verstanden; aber diese Verbindung geschieht auf Aristoteles' Boden und unterscheidet sich von dem Niveau des früheren Neoplatonismus². Für das höchste Gute und für die höchste Art der Seligkeit hält Rustweli, im Gegensatz zum Aristotelismus, nicht die Erkenntnis, die Betrachtung, sondern, gemäß der christlichen Religion, die Liebe; aber diese Liebe ist im Gegensatz zum Christentum nicht göttlich, sondern dem Aristotelismus entsprechend irdisch, menschlich³.

Daß Rustweli die innere Welt des Menschen auf renaissancesche Art betrachtet, zeigte sich am klarsten gerade in der Darstellung des Liebesgeföhles.

Als literarische Parallele zur Rustwelis Dichtung eignet sich in der Schilderung des Liebesgeföhls am meisten das Schaffen von Dante und Petrarca. Aber weder Dante noch Petrarca haben bis zum Niveau Rustwelis steigen können. Sie konnten den Mystizismus und

¹ J. Rosenthal, Westeuropäisches Mittelalter, II, S. 88.

² E. Chintibidse, Hauptprobleme der Ethik im «Mann im Pantherfell».

³ Vgl. W. Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 310.

den religiöskonfessionalen Standpunkt nicht überwinden. Der Kranz von Dante Alighieris Schaffen, die glänzende künstlerische Gestalt von Beatrice, ist eine dichterische Verkörperung des Ideals von Thomas von Aquino und des Thomismus: die intuitive Erkenntnis der Gottheit, die die Zeitgrenze übersteigt, ist das Ziel aller menschlichen Bestrebungen.¹ In der Schilderung des Liebesgeföhles bleibt Rustweli zum Unterschied von Dante und Petrarca auf der Erde. Die von ihm geschilderte Liebe ist durch ihre Menschlichkeit und Natürlichkeit für Dante und Petrarca unerreichbar². Durch seine Menschlichkeit und Humanität erhebt sich der Dichter zweifellos bis zum Niveau des renaissanceschen Geistes, aber gerade durch diesen Humanismus, durch die Befreiung des freien Geföhls von dem religiösen Asketismus, steht «Der Mann im Pantherfell» auf der Linie des progressiven Denkens des XII.—XIV. Jahrhunderts.³ Durch den Liebeskult gleicht «Der Mann im Pantherfell» zweifellos der europäischen Liebespoesie dieser Periode. Das ist mit der allgemeinen Neuheit zu erklären, welche das Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts der Menschheit und insbesondere der christlichen Welt gebracht hat⁴. Die Idee der sinnlichen Liebe war für die christliche Welt offenbar eine Neuheit, aber das war nichts Neues für die nicht christlichen Kulturen dieser Epoche.

Im Gegensatz zu der christlichen Religion verstand man im Osten unter der Liebe auch die sexuelle Intimität. Diese menschliche, sinnliche Liebe war in Asien nie durch die Weltflucht belastet. Im Orient rief die Frau kein Mißtrauen hervor. Nach den indischen Religionen hielt man den körperlichen Liebesbund für die Erneuerung der Liebe der Götter. Die körperliche Liebe war vergöttert. Eine der Hauptstädte Asiens war um das Jahr 1000 durch eine Skulptur der einander umarmenden Paare geschmückt. Das indische und islami-

¹ W. W i n d e l b a n d, Geschichte der Philosophie, S. 310.

² K. B a l m o n t, Große Italiener und Rustweli; Schota Rustweli, Der das Pantherfell Tragende (Übersetzung von K. Balmon), Moskau, 1917 (rus); W. K o p i z y n, Der Ritter im Tigerfell. Eine georgische Dichtung der Frührenaissance, Ztg. Berlin am Mittag, 1947, N 92, 96, 116, S. 195, 202; A. I. B a r a m i d s e, Schota Rustweli..., S. 229—230, 275; S c h. C h i d a s c h e l i, Haupttrichtungen..., S. 354—360.

³ N. N a t a d s e, Die Liebe und Renaissance bei Rustweli, Tbilisi, 1966. S. 163 (geo).

⁴ W. S c h i s c h m a r j o w, Schota Rustweli (Einige Parallelen und Analogien) Mitteilungen des Instituts für Sprache, Geschichte und materielle Kultur, III, Tbilisi, 1938, S. 248 (geo).

sche Paradies versprach den Erlesenen den körperlichen Genuß. Indien und Indochina gelingt es, die ganze Nacktheit und den Reiz des Frauenkörpers darzustellen¹. Diese Ideen des Orients beeinflussten den Westen, und diesen Einfluß sollte früher als die übrige Welt die georgische Kultur durch die persische Poesie erleben.

So stimmt «Der Mann im Pantherfell» in der Liebesthematik typisch mit dem Denken des XII.—XIV. Jahrhunderts überein, aber bei der Schilderung der Liebe als eines menschlichen Gefühls sprengt Rustweli diesen Rahmen. Für Rustweli ist die Liebe ein natürliches menschliches Gefühl, und sie ist sowohl von dem religiösen Standpunkt als auch von dem obligatorischen Verhalten frei, das ein notwendiges Element der mittelalterlichen europäischen ritterlichen Liebe ist; das Handeln der Liebespaare bei Rustweli ist durch das freie Liebesgefühl bestimmt. Rustweli ist in der Auffassung der psychologischen Natur der Liebe originell. Die Liebe im Epos steht im Vergleich zu der ritterlichen Lyrik auf einer besonderen, höheren Stufe des Erlebnisses des natürlichen Gefühls der Liebe.² Auch hier hat Rustweli das Niveau des renaissanceschen Denkens erreicht. Hier muß auch bemerkt werden, daß Rustweli für gewöhnliche, einfache, leichte Liebesverhältnisse, die dem «Decameron» von Boccaccio (1313—1375) eigen waren, Verständnis hatte. In seinem bewußten Verhalten schaut der Verfasser mit aristokratischem Hochmut auf diese gemeine Welt, aber innerlich, unbewußt fühlt er die renaissancesche Atmosphäre³.

Somit ist das Hauptthema des Epos «Der Mann im Pantherfell» der Mensch, sein Schicksal, sein Leben, seine menschliche Kraft⁴. Durch das Aufwerfen dieses Themas setzt Rustweli die Linie des progressiven Denkens des XII.—XIII. Jahrhunderts fort, durch seine Lösung aber steht er auf dem Niveau der renaissanceschen Epoche.

ZUR SCHLUßFOLGERUNG

Die Erforschung der philosophisch-religiösen Ansichten, die dem Epos «Der Mann im Pantherfell» innewohnen, hat Rustwelis Weltan-

¹ Ber. Guillemain, *L'éveil de l'Europe*, S. 342.

² N. Natadse, *Die Liebe und Renaissance bei Rustweli*, S. 170—172.

³ Ebd., S. 173—175.

⁴ Sch. Nuzubidse, *Rustwelis Schaffen*, S. 16; A. I. Baramidse, *Schota Rustweli und sein Epos*, S. 226; Sch. Chidascheli, *Einige Probleme des Humanismus im «Mann im Pantherfell»*; *Abhandlungen des Instituts für Philosophie*, V. Tbilisi, 1954, S. 281 (geo).

schauung mit dem progressiven Denken des XII.—XIII. Jahrhunderts verbunden, die seine weitere Entwicklung und Vertiefung in der Epoche der Renaissance fand und im Denken die größte progressive Umwälzung vollbrachte. Die Gegenüberstellung von Vernunft und religiösem Glauben, die Ersetzung der göttlichen Dogmatik durch das rationale Denken, das Stützen auf die logische Argumentation statt des Aberglaubens an Wunder hat die Menschheit zur wissenschaftlichen Revolution des XVII. Jahrhunderts geführt: die theologischen Dogmen wurden endgültig durch die auf die Wissenschaft gegründete Philosophie ersetzt, die kirchliche Macht durch die weltliche Macht abgelöst. Der Bildung der neuen Philosophie, der neuen Wissenschaft, des modernen Menschen ging unmittelbar die Epoche der Renaissance voran. Die Weltanschauung der Epoche der Renaissance ist das weitere Schleifen, die Vertiefung und die Entwicklung jener progressiven Ideen, die sich allmählich im XII.—XIII. Jahrhundert bilden, welche das «Erwachen Europas» hervorgerufen haben. Diese neuen Ideen, indem sie allmählich die scholastische Denkweise widerlegen, werden in der entwickelteren, vertieften, geschleiften, schon vorherrschenden und insofern qualitativ neuen Form zu der Weltanschauung der renaissanceschen Epoche.

Das georgische Denken des XII. Jahrhunderts fußt auf jenen progressiven Ideen, die auch in Europa dieser Periode sich zu bilden beginnen. Rustweli setzte das progressive Denken seines Volkes und seiner zeitgenössischen Welt für alle Hauptprobleme, in denen der progressive Geist des XII.—XIII. Jahrhunderts der kirchlichen Reaktion gegenüberstand, vertritt Rustweli die neuen Ideen. Aber durch die Tiefe und Eigenart der Ausarbeitung und der Lösung dieser Ideen überschritt Rustweli seine Epoche und erhob sich bis zum Niveau des renaissanceschen Denkens.

МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В «ВЕПХИСТКАОСАНИ»

(Резюме)

Мировоззрение автора «Вепхисткаосани» находится в определенной связи с мышлением античности, христианства (в частности, позднего средневековья) и эпохи Возрождения. Как известно, мышление античной Греции сыграло огромную роль в культурном развитии человечества. Греческая литература и искусство и сегодня «еще продолжают... в известном отношении служить нормой и недосыгаемым образцом»¹, и новая философия является продолжением той философской мысли, основы которой заложили еще Гераклит и Аристотель². В течение ряда веков мысль человечества питала христианская религия. Средние века не знали иной формы идеологии, кроме религии и теологии³, преодоление которых началось в эпоху позднего средневековья (в борьбе между номиналистами и реалистами В. И. Ленин видел борьбу материализма с идеализмом)⁴ и завершилось в эпоху Возрождения.

Вряд ли возможно в рамках одной работы полностью исчерпать все вопросы, связанные с исследованием мировоззрения Руставели, представляющего собой органическую совокупность социально-экономических, политических, философских, религиозных, этических и эстетических взглядов поэта. Автор работы, опираясь на филологический анализ художественных образов «Вепхисткаосани», сделал попытку по-новому поставить и решить основные проблемы философско-религиозных воззрений Руставели и определить его место в истории средневекового мышления.

Учитывая ту несомненную истину, что взятое в целом мировоззрение писателя, как личности и гражданина, с одной стороны, и отраженная в одном его произведении (тем более, эпическом) мировоззренческая концепция — с другой, далеко не

1 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 12, М., 1958, стр. 737.

2 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 1, М., 1954, стр. 111.

3 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 21, М., 1961, стр. 294.

4 В. И. Ленин, Сочинения, т. 20, М., 1948, стр. 173.

всегда совпадают друг с другом, в нашей работе исследуются только религиозно-философские взгляды, отображенные в «Вепхисткаосани».

Исследование мировоззрения того или иного поэта требует не только учета философского и религиозного наследия прошлого, взглядов соответствующей эпохи и основных тенденций их развития, но и в первую очередь — самого тщательного филологического анализа текста произведений. По нашему мнению, аналогичные требования должны быть предъявлены и к исследованию «Вепхисткаосани». Нельзя искать в какой-либо из строф поэмы философское или религиозное положение, пока не будет твердо установлено специфическое, авторское значение данных поэтом образов и понятий — с учетом как отдельных контекстов, так и идейно-тематического целого, общей структуры поэмы, поскольку мировоззренческая позиция Руставели как художника проявляется преимущественно в совокупности художественных образов поэмы, в общей художественной системе «Вепхисткаосани».

Древние мыслители в своих философских рассуждениях не всегда придерживались какой-либо одной системы. Один и тот же предмет они рассматривали с различных точек зрения, не думая о тех противоречиях, которые могли возникнуть между разными частями их теории¹. Когда дело касается поэта, вопрос еще более осложняется. Последовательное изложение в творчестве поэта средних веков какой-либо одной философской системы маловероятно (хотя встречаются исключения). Исходя из этого, по нашему мнению, при исследовании мировоззрения поэта преимущественное значение следует придавать не отдельным философским и религиозным положениям, высказанным в поэме, а ее общей структуре, целенаправленности и основной мысли, заложенной автором в действия и характер героев, основному замыслу поэта, — поскольку, как уже было сказано, именно здесь авторская позиция проявляется наиболее четко. Этим принципом следует руководствоваться и при разборе отдельных философских положений поэмы.

При изучении мировоззрения Руставели, на наш взгляд, некоторые исследователи допускали одну общую ошибку методологического характера: те, кто подметил в действиях героев «Вепхисткаосани» детали, характерные для магометанской религии, объявили Руставели магометанином; другие, найдя в поэме афоризмы, характерные для стоической философии, сочли Руставели стоиком; когда в философских положениях «Вепхисткаосани» были обнаружены элементы неоплатонизма, Руставели признали неоплатоником; после того, как выяснилось, что

¹ Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм; Собрание сочинений Эрнеста Ренана, т. VIII, Киев, 1902, стр. 79.

Руставели иногда опирается и даже ссылается на ареопагитическую философию, его мировоззрение было сведено к ареопагитическому; когда же обнаружались многочисленные литературные параллели между поэмой Руставели и библией, отраженные в «Вепхисткаосани» мировоззренческие взгляды были сочтены полностью идентичными с библейским или же ортодоксально-догматическим христианством. Однако, по нашему убеждению, литературно-философские источники поэмы не должны отождествляться с собственной позицией поэта-мыслителя.

За последнее время в исследованиях мировоззрения Руставели наблюдается естественное стремление возможно теснее связать поэта с исторической спецификой древней Грузии; тем не менее, отсюда вытекает тенденция усматривать в каждой мысли автора «Вепхисткаосани» выражение ортодоксально-христианских взглядов. Этот подход также не представляется нам научно оправданным: рассуждая априорно, мышление Руставели следует связывать не с христианством, сведенным к общей ортодоксальной догматике, а с конкретным развитием грузинской христианской мысли, которая могла возникнуть в социальной, экономической, политической и культурной обстановке Грузии XII века.

Исследуя по сформулированным выше принципам мировоззренческие взгляды поэта, отраженные в художественной системе «Вепхисткаосани», мы пришли к следующему выводу: Руставели стоит на позициях передовой мысли своей эпохи — позднего средневековья, на позициях прогрессивного мышления христианского мира XII—XIII веков, которое в дальнейшем привело человечество к новой эре — Ренессансу. Во всех узловых вопросах, в которых прогрессивная мысль XII—XIII веков противостояла церковной реакции, Руставели придерживается новых идей. А по глубине и особенностям разработки этих идей Руставели опережает свою эпоху, возвышая до уровня мышления эпохи Возрождения.

В первых трех частях книги путем филологического анализа художественных образов поэмы мы пытаемся выявить мировоззренческие проблемы и религиозно-философские взгляды, отраженные в «Вепхисткаосани». Содержание принципиально важных с этой точки зрения понятий и художественных образов поэмы исследуется с учетом их места в общей художественной структуре «Вепхисткаосани», путем поисков параллелей для каждого из них в древнегрузинской литературе до Руставели (на каком материале основывались представления поэта при создании того или иного образа) и после него (как восприняла грузинская литература последующей эпохи тот или иной художественный образ)¹ и выявления соответствующих понятий в

¹ При поисках параллелей лексических единиц «Вепхисткаосани» в памятниках древнегрузинской литературы мы пользовались материалами Ко-

греческой литературе с установлением их значения. Четвертая часть, основанная на выводах, полученных в результате филологических исследований в предыдущих частях, посвящена определению места Руставели в истории средневекового мышления.

Первая часть, в которой рассматриваются элементы астрологических воззрений в поэме Руставели, включает четыре главы, посвященные анализу наиболее интересных в этом отношении художественных образов. Так, в первой главе анализируется довольно часто встречающееся в поэме выражение „მთვარის მოვანება“. В одном случае Руставели сравнивает Астандила, идущего на встречу с Тарнелом, с Луной, отправляющейся „на покой“ („მოსავანებლაჲ“): „...მოკვანდა, ვით მთვარე მოსავანებლაჲ“ (282)¹. В других случаях „მთვარის მოვანება“ употребляется в значении яркого свечения (117; 703) и излучаемого Луной сияния (411; 1533). В специальной руставелологической литературе „მთვარის მოვანება“ толкуют либо как полнолуние, либо как сияние вокруг Луны. Сэтим вряд ли можно согласиться. Во-первых, эти толкования не объясняют смысла 282-й строфы — сб уходе Луны „на покой“ („მოსავანებლაჲ“); во-вторых, ни одно из них не учитывает этимологии слова „მოვანება“ и возможных изменений его значения.

Изучение древнегрузинских литературных памятников показывает, что «მოვანება» — астрологический термин, характеризующий, помимо Луны, остальные семь светил, в частности — Солнце («Иосебзилиханиани», «Шах-Намэ», «Шахнавазиани»). В одном контексте поэмы «Барамгурнани» прямо указано, что «მოვანება» светила означает его заход в жилище, обитель, успокоение, остановку, отдых после долгого блуждания по небу. Так же толкуется «მთვარის მოვანება» и в части словарей, приложенных к древним рукописям «Вепхисткаосани». Действительно, по астрологической теории «жилищ» светил, все семь астрологических светил имеют в небесных зодиаках свои жилища, или обители. Отдыхая после продолжительных блужданий по небесному своду в своей обители, светило радуется. Эта радость придает ему особую силу и сияние. Таким образом, «მთვარის მოვანება» — художественный образ, созданный под влиянием астрологических воззрений и означающий, что Луна

миссии по установлению текста «Вепхисткаосани» при Академии наук Грузинской ССР.

¹ Нумерация и цитирование строк поэмы дается по «Вепхисткаосани» издания 1966 года: Шота Руставели, «Вепхисткаосани» (под редакцией А. Шанидзе и А. Барамидзе). Тб., 1966.

пристала к своей астрологической пристани, отдыхает в астрологической обители, озаряясь особенно ярким светом.

Астрологическую теорию «жилищ» можно считать одной из основ художественного замысла «Вепхисткаосани». Действительно, в соответствии с этой теорией получают определенное художественное осмысление разлука и дальнейшее соединение главных героев поэмы — Тариэла и Нестан: согласно теории «жилищ», обитель Солнца находится в созвездии Льва. Солнце после целого года блуждавший по небу наконец поселяется в своей обители — в созвездии Льва. Эта символика пронизывает всю поэму¹. Тариэл-лев и Нестан-солнце должны встретиться, они не могут оставаться в разлуке, так как Лев — это обитель Солнца. Лев и Солнце расстались, но они ищут и непременно найдут друг друга.

В «Вепхисткаосани» встречаются и другие примеры астрологических представлений автора. Особенно важно отметить, что астрологические детали являются не только художественным украшением поэмы: в них получают выражение характерные особенности мировоззрения поэта.

Во второй главе — «Силы небесные» Автандила — показано, что астрологическая концепция составляет органическую часть мировоззрения Руставели. В «Вепхисткаосани» проводится мысль о том, что счастье человека зависит от небесных сил. Автандил доказывает Шермадину: мне не страшно одиночество, если меня охраняет сонм небесных сил («მარტოობა ვერას მიზამს, მკაცვს თუ ცისა ძალთა დასი» — 165). Тот же Автандил объясняет купцам, благодарящим его за победу над пиратами, что благодарить следует бога, от лица которого всеми мирскими делами ведают небесные силы («ვიგაბ ძალნი ზეციერნი გააგებებ აქა ჰმნაღსა» — 1049). Согласно распространенному в руствелогии мнению, под небесными силами в «Вепхисткаосани» подразумеваются ангелы. Филологический анализ заложенного в этом художественном образе значения приводит к выводу, что это утверждение основано на неправильном толковании текста. Действительно, мы не находим в поэме имен ангелов или названий их иерархических групп, нет никаких указаний на их действия, отсутствуют их образы. Между «силами небесными», упомянутыми в поэме, и ангелами нет ничего общего.

По нашему мнению, «силы небесные» Автандила — это астрологические светила: представления Автандила о формах действий небесных сил являются астрологическими; Автандил считает своими покровителями небесные светила, к ним обращается он с мольбой в минуты испытаний; в «Вепхисткаосани»

¹ Г. Имедашвили, Образ Льва и Солнца в поэме Руставели; «Литератури დიებანი», т. VII, 1951, стр. 241—250 (на груз. яз.).

проводится мысль, что всякое несчастье, могущее произойти на этом свете, бывает предначертано на небесах — по расположению светил. И действительно, астрологическая наука упоминает светила под именем «сил небесных»; Библия, которая является одним из важных источников для поэмы Руставели¹, подразумевает под небесными силами именно звезды, небесные светила. Как в светской («Тамариани» Чахрухадзе), так и в духовной («Встреча» Евсукия Иерусалимского) древнегрузинской литературе засвидетельствовано употребление «сил небесных» как названия небесных светил.

Согласно классическим астрологическим взглядам, на этом свете всем распоряжаются небесные светила. По представлениям же автора «Вепхисткаосани», все обусловлено богом, а небесные силы, находясь между богом и людьми, по воле бога правят мирскими делами. Такую разработку астрологических взглядов впервые дал неоплатонизм (Плотин, Эннеады, II, трактат 3), а затем ее разделили некоторые крупные представители христианской теологии (Ориген, *Commentariorum in Genesim*; Евсевий Памфилийский, *Praeparationis Evangelicae*). Отведению небесным светилам такой роли в христианском мышлении способствовало и то, что ортодоксальная христианская мысль причисляла небесные светила к сонму ангелов. Ангелы же с религиозной точки зрения занимают место посредников между богом и людьми.

Таким образом, проводимая в «Вепхисткаосани» точка зрения относительно небесных сил является результатом слияния монотеистической теологии с астрологией. В центре космологической системы Руставели находится бог, однако он не управляет непосредственно происходящим в этом мире. Между богом и людьми стоят небесные силы, астрологические светила. Подобная схема управления миром стала особенно популярной в позднее средневековье. Своеобразную санкцию на признание этого принципа давала XII книга «Метафизики» Аристотеля. В арабской философии средних веков отношение светил к перемещающей силе представлено примерно так же. Такое понимание астрологии разделяли и в христианской Грузии доруставелевской эпохи (Леонтий Мровели, Иоанн Петрици).

Следовательно, космологическая система Руставели опирается на астрологическую науку. Система же эта — органическая часть мировоззрения Руставели. Поведение и мышление героев «Вепхисткаосани» во всех случаях основываются на этих космологических принципах.

Название третьей главы — «Кронос в «Вепхисткаосани». Кровавопролитие в Каджетской крепости (1414 строфа) вызвано, с одной стороны, божьим гневом, с другой — гневом

¹ К. Кекелидзе, История грузинской литературы, т. II, 1958, стр. 195, 204 (на груз. языке).

Кропоса на небесном своде и исчезновением источника блага. В переводе Ш. Нуцубидзе эта строфа читается следующим образом:

«Отвернулся от Каджетт в неизмерном гнѣве бог,
И покинул, хмурясь, Кронос солнца сладостный чертог,
Грозным гнѣвом обернулись небосвод и темный рок,
Тьму убитых, груды мертвых дол меж гор вместить не мог.» (401)

В руствелологической литературе было распространено мнение, что Кронос — это название планеты Сатурн; однако за последние годы эта точка зрения поставлена под сомнение, и было сделано несколько попыток доказать, что Кронос «Вепхисткаосани» является богом Кроносом из греческой мифологии — сыном Урана и Гей, младшим титаном.

Мы не можем согласиться с этой новой точкой зрения по следующим соображениям: 1) она опирается, с одной стороны, на неправильное понимание соответствующего контекста поэмы и неточную интерпретацию греческого мифа, а с другой — на неверно истолкованные места из памятников древнегрузинской литературы; 2) в памятниках древнегрузинской литературы Кронос — это название планеты Сатурн («Комментарии...» Иоанна Петрици; «Тамариани», «История и восхваление пещеносцев», «Лейл-Меджпунниани», стихотворная версия «Амиран-Дареджаниани», астрологические рукописи, памятники грузинского права, сочинения Сулхана-Саба, Дмитрия Туманишвили, Дмитрия Саакадзе и др.). Правда, встречается и несколько исключений, когда речь идет о Кроносе — боге из греческого мифа (Ефрем Мцире, Сулхан-Саба); 3) в приведенном выше контексте «Вепхисткаосани» Кронос, по всем признакам, — астрологическая планета Сатурн: он упоминается рядом с Солнцем; характеристика Солнца и Сатурна производится по одному астрологическому признаку; между ними установлено именно астрологическое взаимоотношение. Указано, что гнев этих двух светил (гнев Кроноса и исчезновение источника Солнцем блага) превращает весь небесный свод в предвестника несчастья; 4) вообще бой в Каджетской крепости описан в поэме на фоне расположения небесных светил: по этому эпизоду, о каджетской трагедии возвещает небо; то же небо перед началом битвы предрекает трем рыцарям победу: «Светлый столб с семи созвездий к трем спустил ся, как ограда» (1395).

И в рассматриваемом контексте отчетливо прослеживается руствеловская космологическая модель: бог → светила → действительность этого мира. Расположение светил, предрекавшее беду, было знаменем божьего гнева; этот гнев он обрушил на Каджетскую крепость: «грознасмотрящий» Кронос лишился доброго, благотворного влияния Солнца. Гневу Кро-

носа и Солнца подчинилось все небо, и в Каджети произошло большое несчастье.

Четвертая глава — «Девять и семь небес Нестан» — посвящена анализу отраженного в «Вепхисткаосани» представления о существовании нескольких небес. Но если в одном месте Нестан-Дареджан клянется своему возлюбленному девятью небесами, то в другом месте она говорит о семи небесах. Возникает вопрос: не противоречит ли друг другу упоминание ею в одном месте девяти, а в другом — семи небес? Ведь упомянутые в обоих случаях семь и девять небес находятся в таком контексте, что они должны подразумевать все существующие небеса. В специальной научной литературе этот вопрос невыяснен. Не установлено также, что означают слова Нестан: пусть не воссяду я на девяти небесах („წუმცა ცხროთავე ვზო ცითა“ 416) и что означает грозный поворот колеса семи небес („რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა ჴვიდისა“ — 1309). По нашему мнению, в «Вепхисткаосани» признается существование девяти небес — эти девять небес упоминает Нестан во время клятвы Тариэлу, говоря: пусть не воссяду я на девяти небесах, если солгу тебе; т. е. пусть не попаду ни на одно из девяти небес, если изменю тебе. Но, — ввиду того, что по астрологически-религиозным взглядам только семи из этих девяти небес (небо семи светил) приписывалось управление судьбами людей по воле божества, — в соответствующем месте Нестан ссылается на семь небес, говоря, что колесо всех семи небес повернулось над ними (Нестан и Тариэлом) с гневом.

Таким образом, разработанные в первой части книги проблемы — следы астрологических теорий в «Вепхисткаосани», космологическая система, отраженная в поэме, светила и небеса в представлении автора «Вепхисткаосани» — приводят к выводу, что в поэме заложены астрологические воззрения, что именно на них основаны представления героев поэмы, более того, — что и космологическая модель Руставели опирается на астрологическую точку зрения.

Вторая часть работы — «Всевышнее существо «Вепхисткаосани» — состоит из двух глав. Название первой главы — «Об отношении всевышнего существа «Вепхисткаосани» к христианскому божеству».

Всевышнее существо, которое, с точки зрения Руставели, находится в центре мироздания, представлено в поэме многообразно — с упоминанием разных его имен и атрибутов. Изучение божественных имен в «Вепхисткаосани» подтверждает, что поэт детально знаком с грузинской духовной литературой, поскольку в последней встречаются почти все упомянутые в

поэме божественные имена. Но все же нельзя с уверенностью утверждать, что всевышнее существо «Вепхисткаосани» со всеми его нюансами — это бог христианской догматики. Под приведенными в «Вепхисткаосани» божественными именами и теми атрибутами, которые приписываются поэмой богу, могут подразумеваться не только христианский, но и магометанский, иудейский и вообще любой монотеистический бог. В то же время среди божественных имен поэмы не встречается ни одного имени, которое конкретно указывало бы на бога какой-либо исторически существовавшей религии. Божество «Вепхисткаосани» характеризуется почти всеми признаками, являющимися общими для богов различных монотеистических религий, но не имеет ни одного признака, который отличает какую-либо одну монотеистическую религию от остальных. Единственное, что совершенно очевидно при анализе божественных имен в поэме, — это недогматическая религиозная тенденция поэта.

Правда, внешне герои поэмы являются магометанами, но, как установлено в руствелологии, их религиозная вера не уместается в рамках этого исповедания, да и бог их не является магометанским божеством.

Точно так же бог «Вепхисткаосани» не похож на бога ортодоксальной христианской религии. Христианский единый бог, — в отличие от других монотеистических религий, — является троицей, трехликим: бог-отец, бог-сын и бог-дух святой. Верующий христианин, обращаясь с молитвой к богу, во всех случаях подразумевает или полностью троицу, или же какую-либо ипостась этой троицы, называя ее по имени. Всевышнее существо «Вепхисткаосани», к которому не раз обращается сам поэт (в прологе и лирических отступлениях) и которое сотни раз упоминают герои поэмы, часто прося у него покровительства, ни разу не названо ни троицей, ни богом-отцом, ни богом-сыном, ни святым духом. Поэме не знакомы бог-отец и его свойства: отцовство, нерожденность. Поэме не знакомы бог-сын и столь популярные в христианском мире имена его: Христос, Мессия, Избавитель, Искупитель, Рожденный, Логос. Поэма не упоминает ни святого духа, ни его единственное свойство — исхождение от отца. Герои поэмы не поклоняются очеловеченному, двухъестественному (дифизитному), распятому на кресте, воскресшему из мертвых, вознесенному, пролившему свою кровь богу, рожденному непорочной девой; поэма незнакома с богом, явившимся в виде языков пламени или слетевшим в виде голубя (святой дух); в поэме не фигурирует богородица, дева-мать, святая Мария, богоматерь, столь популярная в христианской Грузии; в поэме нет ни одного ангела, ни одного

святого. В поэме не упоминается «Евангелие» как святая книга, не упоминается крест.

Учитывая этот факт нельзя не признать, что бог «Вепхисткаосани» не является божеством христианской догматики. Однако из этого нельзя делать и вывод, что бог поэмы является божеством магометанской или же какой-либо другой монотеистической религии. Поэт отходит от бога не только христианской, но и любой другой религиозной догматики. Он не придерживается последовательно позиций какой-либо из исторически существовавших религий. Всевышнее существо поэмы Руставели — самостоятельно. Оно безусловно исходит из христианской религии, но не остается в ее канонических пределах. Бог «Вепхисткаосани» не умещается в рамках христианской догматики.

Несмотря на это, в некоторых трудах по руствелологии делаются попытки усмотреть бога-Христа в нескольких эпизодах поэмы и некоторых метафорических именах всевышнего существа: в светиле-солнце, к которому, опираясь на астрологические верования, не раз обращаются герои поэмы; в одном из эпитетов Автандила — „ბუნება — ზარი“ (1109); или же в трех метафорических именах всевышнего существа (837) — „მზობი ღამე“ (солнечная ночь), „უქამო ჟამი“ (безвременное время) и „ერთაბრებდა ერთი“ (единосущный один). По нашему мнению, эти попытки не учитывают структуру и общую тенденцию поэмы Руставели и в ряде случаев опираются на неверное понимание соответствующего контекста, а иногда — на ошибочную интерпретацию вопросов христианской догматики и мистики.

Из вышеприведенных случаев особый интерес представляет одно из имен всевышнего существа — „ერთაბრებდა ერთი“ (единосущный один). ერთაბრებდა, ἑμοούσιος, единосущный — известный в христианской догматике термин. По христианскому учению, единый бог является троицей: это — трехликое единосущное божество, которое проявляется в трех ипостасях, но по своей сути едино. Поскольку в христианской ортодоксальной догматической терминологии под «единосущным» подразумевается троица, было высказано мнение, что у Руставели термин «единосущный» также указывает на троицу (по некоторым предположениям — на Христа) и в дальнейшем между единосущным и троицей был поставлен знак равенства. По нашему мнению, термин «единосущный» в «Вепхисткаосани» не подразумевает троицу:

1. Христианство, признав единость бога (монотеизм) и в то же время представив этого единого бога в трех лицах, трех ипостасях, вложило в термин «единосущный» свойство тождественности этих трех лиц. Таким образом, христианская трои-

ца — это единосущный бог. Но это не значит, что троица — это та же единосущность. Единосущность и троица — нетождественные понятия. Единосущность — это только свойство христианской троицы, с таким же успехом она может быть свойством и какой-нибудь иной многочисленности. Единосущность — один из предикатов христианской троицы, но она вполне может быть предикатом и какого-нибудь другого бога. Так что потенциально термин «единосущный» указывает не только на христианскую троицу.

2. «Единосущный» означает схожий, одно и то же по сути. Термин подразумевает, что несколько лиц имеют одно и то же существо. Следовательно, единосущность, являющаяся в христианской ортодоксальной догматике свойством троицы, в общем словоупотреблении, в логическом мышлении и философском наследии является не только свойством троицы. Это подтверждается следующими примерами: а) Единосущность — понятие, встречающееся еще в античной философии, в частности у Аристотеля в форме $\mu\lambda\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ («Метафизика», IV, 6; IV, 9; IV, 16), где, разумеется, оно не указывает на христианскую троицу. Христианство унаследовало это понятие в форме $\delta\iota\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ (на грузинский язык как $\mu\lambda\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ так и $\delta\iota\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ переводятся словом „ᲛᲗᲗᲗᲗᲗᲗ“). Однако утверждению этого понятия в христианской догматике на Никейском церковном соборе (325 г.) предшествовала упорная борьба, поскольку для заинтересованных кругов того времени, — как и для современной филологической науки, — было ясно, что этот термин создан под явным влиянием метафизического мышления Аристотеля¹. б) В отличном от единосущности христианской троицы содержании термин «единосущный» использовал гностицизм². в) Даже в самой христианской теологической литературе понятие это не означает тождественности только троицы. Дело в том, что Никейским церковным собором и святыми отцами того периода это понятие употреблялось в различных модусах, оно не было однозначно и использовалось не только для указания на единосущность троицы. Никейские святые отцы употребляли этот термин главным образом с целью отметить, что сын разделяет естество отца, сын есть единосущность или $\delta\iota\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ отца³. В 60-х годах IV века термин «единосущный» утвердился именно в этом значении⁴. В теологиче-

¹ В. Зубов, Аристотель, М., 1963, стр. 198.

² А. Гарнак, История догматов; «Общая история европейской культуры», т. VI, С.-П., стр. 257.

³ J. Kelly, Initiation à la doctrine des pères de l'église, Paris, 1968, p. 277.

⁴ Там же, стр. 263—266.

ском наследии последующей эпохи часто идет речь об единосущности духа¹. Итак, в ранней теологической литературе термин «единосущный» (*ὁμοούσιος*) использовался для указания на отношение сына к отцу или духа к сыну еще тогда, когда не был в окончательном виде осмыслен догмат единосущности троицы, поэтому в этих случаях единосущность сына и единосущность духа не вытекают из единосущности троицы, т. е. в ранней христианской литературе термин «единосущный» имеет самостоятельное значение, не подразумевающее только троицу.

Таким образом, «единосущность», которая в окончательно сформировавшейся христианской ортодоксальной догматике является свойством троицы, не употребляется только в этом значении ни в философской литературе, ни в общем словоупотреблении, ни в логическом мышлении, ни в самом теологическом наследии. Поэтому необязательно, чтобы термин «единосущный» (в отрыве от троицы или какой-либо ипостаси троицы, тем более, если он использован не в памятнике духовного содержания или же не в таком контексте, где речь идет о безусловно христианском божестве) подразумевал именно троицу. «Вепхисткаосани» не является литературным памятником духовного содержания; в нем термин «единосущный» не стоит рядом с троицей или с именем какой-либо конкретной ипостаси христианского бога; в контексте, где встречается термин «единосущный», речь идет необязательно о христианском боге; вообще в «Вепхисткаосани» не упоминаются специфические имена собственно христианского божества.

3. В христианском догмате — троица есть единосущность — термин «единосущность» стоит рядом с троицей и указывает на свойство троицы. Руставели же в своей поэме использовал этот термин всего один раз, и то поставив его не рядом с троицей (тремя), а рядом с одним (*„ერთადრსებობს ერთობა“* — единосущного одного), тем самым признав его свойством одного. Нельзя не увидеть в фиксированной таким образом форме отмежевание именно от единосущности троицы.

В отрыве от троицы термин «единосущный» может применяться для обозначения атрибута не только христианского бога, но и бога такой религии, которая не признает троицы. Это документально подтверждается тем обстоятельством, что в схоластике позднего средневековья единосущность была признана одним из основных свойств и магометанского бога. Магометанское духовенство составило список самых прекрасных имен Аллаха. «Из всех этих эпитетов создается образ «сущ-

1. Kelly. *Initiation à la doctrine des pères de l'église*. Paris. 1938 стр. 266—274.

ства самодовлеющего, всемогущего, всеведущего, всеобъемлющего, вечного, единого сущного» (Макдональд)¹.

Во второй главе этой части рассматривается употребляемое в прологе «Велхисткаосани» выражение „სახე უოვლისა ტახისა“.

В первом стихе второй строфы пролога Руставели обращается к богу: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმნებ სახე უოვლისა ტახისა“.

Нам не кажется верным ни одно из известных сегодня толкований этого стиха: боже, ты создал форму всякой материи; боже, ты создал и форму и материю; боже, ты — бытие всякого тела; боже, ты создал первый образец всякого существа. Такие толкования, с одной стороны, или противоречат мысли, выраженной в первой строфе пролога, или же не вытекают из контекста; с другой стороны, они нарушают целостность второй строфы, логическую связь между ее стихами.

Фиксированное в этом стихе понятие „სახე“, которому в греческих философских памятниках соответствует *εἶδος* и *μορφή* (сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита в переводе Ефрема Мцире и «Теологические элементы» Прокла Диадохса в переводе Иоанна Петрици), означает форму или вид предмета, его существо, основную суть; „ტახი“ же может означать только тело — по гречески *σῶμα*.

Таким образом, Руставели говорит, что бог является создателем формы тела.

Что такое форма тела? Ясный ответ на этот вопрос дает сочинение Аристотеля „Περὶ ψυχῆς“ («О душе»). Основной тезис этого сочинения и исключительно популярное в греческой философской мысли средних веков положение состоит в том, что Душа есть форма тела. Аристотель прямо указывает: «Необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью» («О душе», II, I).

Это аристотелевское толкование души разделяли величайшие представители арабского аристотелизма Авиценна и Аверроэс, известный византийский схоластик Иоанн Итал, а также крупнейшие мыслители западного средневековья — Альфред Английский, Фома Аквинский, Дунс Скотт, Мейстер Экхарт.

По мнению Руставели, форма каждого тела, или каждая душа, создана богом. Здесь явно выражено представление о христианском божь-творце, но это представление органически связано с метафизическим взглядом Аристотеля на причины вещей.

В подобном истолковании первый стих второй строфы пролога, с одной стороны, уже не находится в противоречии с пер-

¹ А. М а с с э, Ислам, М., 1963, стр. 99 (разрядка наша — Э. Х.).

вой строфой, с другой — органически связан с остальными тремя строками второй строфы.

В первой строфе Руставели говорит о создании богом мира, во второй же строфе он молит бога о спасении собственной души, собственной личности: боже, ты — создатель всякой души, ты и будь защитой моей души, попри зло..., облегчи мне грех.

Третья часть работы — «Основные проблемы этики в «Вепхисткаосани» — объединяет три главы. Первая глава посвящена исследованию связи этических взглядов Руставели с христианской и аристотелевской этическими концепциями. «Вепхисткаосани» — сочинение, основанное на своеобразной этической системе. Сущность этой этической системы поэмы, ее отношение к христианскому мышлению, вопрос философского источника нравственного учения Руставели и место этого учения в истории средневековой общественной мысли до сих пор не были предметом специального изучения.

В своей совокупности заложенные в поэме этические нормы, принципы, нравственная сторона поведения идеальных персонажей произведения не умещаются в рамках ортодоксальной христианской этики. Именно поэтому грузинская христианская церковь, рассматривавшая поэму исходя из принципов христианской нравственности, считала «Вепхисткаосани» аморальным, низменным с точки зрения нравственности сочинением.

В основу поэмы Руставели положил собственную этическую систему, во многом отличавшуюся от ортодоксально-христианской.

Основой христианской этики является божественная любовь. По мнению христианства, высшим благом является бог, и проявлением этого высшего блага признана любовь к богу. Руставели отмежевался от божественной любви, признав высшим благом мирскую, плотскую, реальную любовь. Это переосмысление теоретически изложено в прологе и художественно отражено в самой поэме.

По христианской этике, благодеяние, благотворительность, соблюдение божьих заповедей, жизнь «по закону» — единственная форма проявления блага в поведении людей. А по этике «Вепхисткаосани», благодеяние — это средство для достижения цели. В этом смысле помощь Автандила Таризлу, убийство Таризлом жениха и убийство Автандилом любовника Фатьмы — поступки, которые по христианской этике могут быть признаны только злом, — являются благодеянием, проявлением добродетели, средством для достижения цели, для победы любви. Различные этические системы дают в основном две разновидности толкования добра и благодеяния. Согласно одному толкованию, добро в истинной, полной форме не существует в этой земной жизни. Оно — ирреальное явление и мыслится либо в форме идеи, либо в форме бога. А благодеяние — земная

форма проявления добра, земная жизнь, соответствующая истинному добру. Эту точку зрения — в своеобразных вариациях — разделяет одно из направлений античной философии, самым крупным представителем которого является Платон, религиозные (иудейская, христианская, магометанская и различные религиозно-мистические) этические концепции и неоплатонизм. Но существовала и иная разновидность этического мышления, характерная для другого направления античной философской мысли, которая в прошлом нашла наиболее четкое философское оформление в этической концепции Аристотеля, а затем обновилась и возродилась в общественной мысли эпохи Ренессанса. Именно этому этическому мышлению родственна и моральная позиция «Вепхисткаосани». Именно по аристотелевской этической концепции высшим благом признаны бытие, земное существование, человеческое счастье, εὐδαιμονία; средством же для достижения этого высшего блага, счастья — благодеяние¹.

Руставели приближается к этической концепции Аристотеля не только в понимании основной проблемы этики — добра и благодеяния, но и в целом ряде других принципиальных деталей:

1. В основе этического учения Аристотеля лежит знаменитая доктрина «середины»². По мнению философа, высшей формой поведения, нравственного совершенства и добродетели всегда является середина, свободная от двух крайностей — избытка и недостатка. Почти все лучшие качества, все принципиальные действия героев «Вепхисткаосани» основываются на этом представлении: идеализированная в поэме земная любовь является серединой между двумя крайностями — божественной любовью и плотским вожделением. Решение Нестан убить жениха — средняя линия действия и наилучший выход из создавшейся ситуации. Нестан, говоря словами Аристотеля, путем наименьшего зла ищет в собственном стратегическом плане среднюю и, постольку, наилучшую линию действия. Предложенный Таризлом наилучший план взятия Каджетской крепости является средним между планами Придона и Автандила. Он лучше всего сочетает хитрость и отвагу.

2. По мнению Аристотеля, щедрость — середина между двумя крайностями — расточительностью и скупостью; она является первой среди этических добродетелей и пользуется самой большой популярностью в народе. В поэме отражена именно указанная точка зрения на щедрость и названы две упомянутые крайности: „საძობჯარ-ბზობობა“ (расточительность) и „საძუბუჯ“ (скупость).

¹ W. F. R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory, Oxford, 1968, p. 20.

² Там же, стр. 129—151.

3. Взгляды Руставели на мужество принципиально родственны соответствующим взглядам Аристотеля.

4. По утверждению Аристотеля, первой из интеллектуальных добродетелей является разум. Разум и у Руставели признан лучшим, высшим проявлением человечности.

5. В этической системе Аристотеля особое место занимает практичность. Образ Автандила дает основания полагать, что Руставели был знаком и с этой особенностью этики греческого мыслителя.

6. По мнению Аристотеля, дружба — самое необходимое в жизни. Та точка зрения, которую высказывает по этому вопросу Руставели, заставляет предположить, что поэт был знаком и с этими взглядами греческого философа.

7. Аристотель создал особый образ идеальной личности — великодушного человека. Идеальные герои Руставели, диаметрально отличаясь от христианских святых, приближаются к аристотелевскому идеалу великодушного человека.

Несмотря на все это, этические взгляды Руставели вовсе не идентичны нравственному учению Аристотеля. Отраженные в «Вепхисткаосани» этические взгляды самостоятельны и оригинальны. Более или менее значительную роль в формировании этих взглядов, по нашему мнению, сыграли четыре фактора: социально-политическая действительность Грузии XII века, грузинские национальные традиции, христианская мораль и этические взгляды Аристотеля. Руставели исходит из христианской этики, однако формулирует нравственное учение, принципиально отличное от ее канонизированной системы. При этом он опирается на этическую концепцию Аристотеля.

Руставели сказал новое слово в развитии средневековой этической мысли. Для поэта, противопоставившего себя средневековому ирреально-мистическому мышлению, догматической этике и спустившего идеал человеческой жизни с неба на землю, единственной опорой в философской мысли прошлого — по своей естественно-гуманистической ориентации — являлась только этическая концепция Аристотеля. В средние века отмежевание от догматическо-религиозной мысли во всех странах христианско-мусульманского мира происходило на основе философии Аристотеля. Точно выразил дух эпохи аббат Абсалон из Шпрингкирхбаха (XII век), провозгласив в одной из своих проповедей: «Там не царит дух Христов, где господствует дух Аристотеля»¹.

Основываясь на этической концепции Аристотеля, Руставели приближается к мышлению эпохи Ренессанса. Именно позднее средневековье и непосредственно предшествовавшая Ренессансу эпоха, создавая, в противоположность христианско-догматическому мышлению, качественно новый взгляд на человека и

¹ В. Зубов, Аристотель, стр. 230.

формируя собственную интеллектуальную позицию, — опирались на Аристотеля. Все вышесказанное, однако, не исчерпывает связи «Вепхисткаосани» с «Этикой» Аристотеля. В остальных двух главах этой части в данной связи рассматриваются еще две проблемы.

Название второй главы этой части — «К пониманию „მართალი სამართალი“ («Суд праведный»). Таризл и Нестан в со-здавшейся при индийском дворе сложной ситуации, грозящей, с одной стороны, их любви, а с другой — национальному пре-стижу индийского государства, решаются на убийство сына хо-резмийского шаха, которое Нестан называет «судом правед-ным». Руставели упоминает «суд праведный» и в другом месте: Нестан, заточенная в Каджетскую крепость, пишет своему воз-любленному, что все, что есть у нее в сердце, он должен рассу-дить «судом праведным» (1308). Мы думаем, что „მართალი სამართალი“ («суд праведный») не следует понимать дословно, что это выражение отражает специфическое понятие. Спе-циальные исследования показали, что в феодальной Грузии „მართალი სამართალი“, действительно, являлось понятием, отра-жавшим своеобразную правовую категорию (или справед-ливость). В памятниках грузинского права XIII—XVIII веков и в других исторических документах мы натолкнулись на десят-ки случаев применения этого термина. Аналогичное понятие („სამართალი სასჯელი“) встречается в памятниках духовной ли-тературы доруставелевской эпохи, и прежде всего — в «Еван-гелии» (Иоанн, 7, 27). На формирование этой заповеди «Еван-гелия» оказали влияние, с одной стороны, «Ветхий завет», с другой — античная литература. У древнегреческих авторов встречается форма справедливости (или своеобразного суда), именуемая *ἐπιείκεια*. Наиболее ясно и четко учение об этой правовой форме сформулировано у Аристотеля. По Аристо-телю, это — точная, верная правда, являющаяся правдой кон-кретного случая и обусловленная практическими обстоятельст-вами. Это тот вид истины, который противостоит позитивному праву, официальному законодательству. Поскольку каждый кон-кретный случай не может быть учтен в общем правовом законе, постольку *ἐπιείκεια* является уточнением или поправкой к праву и признана самой высокой, желательной формой спра-ведливости. Аристотелевский термин *ἐπιείκεια* переводится как подлинная, безошибочная, истинная правда (справедливость), противоположная строгому, буквальному закону¹.

¹ W. P a r e, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. I, Braunschweig, 1908; A. B a i l l y, Dictionnaire grec-français, Paris, 1950; H. G. L i d d e l l, R. S c o t t, H. S. J o n e s, Greek-English Lexicon, Oxford, 1961.

В памятниках древнегрузинской литературы в содержание „მართალი სამართალი“ вкладывается два значения: истинный, правильный суд и конкретно-практически осуществленный суд («Житие Григория Хандзтели» Георгия Мерчуле, «Балавариани», «Абдулмессия» Иоанна Шавтели, памятники грузинского права, «Пастух Кацвия» Давида Гурамишвили и др.).

По нашему мнению, руставелевское выражение „მართალი სამართალი“ отражает понятие, распространенное в христианской литературе и в феодальной Грузии. Оно имеет примерно то же содержание, которое выражено в *ἐπιείκεια* — подлинная правда. Грузинской литературой это выражение заимствовано непосредственно из «Евангелия» и означает справедливость, осуществляемую в конкретной ситуации, в практически создавшемся положении по естественному праву, а не по формальным правовым нормам.

Следующая глава посвящена установлению сущности приведенного в «Вепхисткаосани» этического понятия — „მოკალეობა“. В 23-й строфе поэмы перечислены необходимые качества влюбленного как идеальной личности. Учение о качествах идеального человека было широко распространено в античной Греции. В наиболее полном, по сравнению с другими древнегреческими мыслителями, виде теорию о духовных и физических достоинствах человека, или *ἀρετή*, сформулировал Аристотель в своей «Никомаховой этике». Часть перечисленных Руставели нравственных качеств встречается в этической системе Аристотеля. Это: мудрость — *σοφία*, щедрость — *ἐλευθεριότης*, богатство — *πλοῦτος*, разум — *σύνεσις*, уступчивость — *ἐγκράτεια*, мужество — *ἀνδρεία*. Помимо этого, Руставели называет еще четыре нравственно-физических достоинства. Два из них „თვალად სიტუბე“ („красота“), „სიყმე“ („молодость“) — специфические качества рыцарской этики, как и третье качество — красноречие. Специального исследования требует „მოკალეობა“ как вид нравственного качества. В руставелологической литературе существует несколько разных толкований выражения „მოკალეობა“, однако в соответствии с ними „მოკალეობა“ не может иметь места в ряду персональных физических и нравственных качеств идеальной личности.

По нашим наблюдениям, грузинское имя существительное „მოკალეობა“ является прямым переводом греческого слова *σχολή*. В древнегрузинских литературных памятниках, переведенных с греческого, „მოკალეობა“ соответствует именно этому греческому слову. Основное значение как греческого *σχολή*, так и грузинско-

го „მოცალეობა“ подразумевает свободное время, досуг. Однако наряду с этим толкованием в древнегрузинских памятниках отмечается и совершенно иное значение этого слова, вытекающее из второго значения греческого слова *σχολή* (умственный труд; мистико-познавательное постижение; процесс занятий, учебы).

Радикальное изменение в толковании этого греческого слова произошло в эллинистическую эпоху, но исторически решающую роль в изменении его значения сыграл еще Аристотель. Он по-своему осмыслил слово *σχολή*, отведя ему определенное место в собственной этической системе. Под *σχολή* философ подразумевает свободную активность человека. По аристотелевскому толкованию, *σχολή* — это жизненная форма, состоящая в удовлетворяющей субъекта деятельности. Это — деятельность, к которой обращается человек в свободное время¹. Следовательно, *σχολή* для разных лиц имеет различное содержание. Но, с другой стороны, Аристотель считает познание, познавательный процесс высшей формой человеческой деятельности. Поэтому отведенное для подобной деятельности свободное время, или познавательный процесс как таковой, он считает высшей формой *σχολή*, высшей формой человеческого наслаждения.

По нашему мнению, в руставелевском „მოცალეობა“ заложен именно тот смысл, который впервые придал этому слову Аристотель, т. е. оно означает время, отведенное для умственной работы, познавательный процесс, — и вот почему: 1) по этической концепции Аристотеля, именно такого содержания *σχολή* — *მოცალეობა* (досуг) является высшей формой наслаждения совершенного человека; 2) концепция Аристотеля утвердила это слово в греческой литературе последующего периода только в этом толковании (интересно, что современная цивилизация — через латинский язык — унаследовала греческое *σχολή* в значении «школа»); 3) в подобном толковании слово „მოცალეობა“, на наш взгляд, употребляется и в древнегрузинской духовной литературе («Балаварнани», «Мудрость Соломонова», «Шестоднев» Василия Великого, «Хронограф» Георгия Монаха, «Комментарий псалмов Давидовых» Епифана Кипрского и др.); 4) только в подобном толковании может иметь место „მოცალეობა“ в ряду нравственных качеств идеального человека; 5) это качество — умственно-познавательное постижение, учение и фи-

¹ E. I. Welkopf, Probleme der Musse im alten Hellas, Berlin, 1962, S. 6—7, 275—277.

лософствование — характеризует идеальных героев поэмы; б) в другом месте пролога (11-я строфа) основной целью влюбленного Руставели считает именно «познание» любви.

В четвертой части труда — «К вопросу о месте Руставели в истории средневекового мышления» — мы сделали попытку обобщить выводы, сформулированные на основе анализа художественных образов и понятий поэмы, увязать их с достижениями всей руствелологической науки и определить место Руставели в истории средневекового мышления. Название первой главы этой части — «Характер грузинского мышления в предруставелевскую эпоху».

Грузинское мышление предруставелевской эпохи представляло собой христианское мироощущение того типа, который формировался и в Европе XII—XIII веков. Как грузинское, так и европейское мышление этого периода опиралось на два новых источника: на возрождение аристотелизма в арабской философии и на широкое развитие византийской схоластики в Манганской академии. Если наиболее значительным для Европы XII—XIII веков было влияние арабского аристотелизма, то предруставелевская грузинская общественно-философская мысль являлась преимущественно развитием философии Манганской академии.

Грузинская церковь, которая всегда поддерживала тесную связь с Византией, с начала VII века, отмежевавшись от нехристианского и монофизитского Востока, твердо взяла ориентацию на христианскую Европу, в частности на диофизитскую Византию. Начиная с этого времени грузинское общественное мышление стремится творчески освоить византийскую культуру, преломив ее в национальном аспекте. Грузинская мысль долго готовилась внести свой вклад в развитие мышления человечества, в ней прослеживается единая линия целенаправленного культурного развития, охватывающая более пяти столетий — начиная с картлийского католикаса Кириона (VII в.) и кончая Иоанном Петрици (XII в.). Эту неустанную деятельность питали две прогрессивные тенденции: исчерпывающее освоение передовой культуры христианского мира и культурное соперничество с передовыми соседними странами. К началу XII века в Грузии была почти полностью освоена византийская литература, и грузинское мышление достигло высшего уровня развития византийской философско-общественной мысли¹.

Начиная с XII века грузинская общественная мысль, достигнув высшей ступени культурного развития христианского мира, пошла по новому, самостоятельному пути, развивая на грузинской почве византийское христианское мышление. Про-

¹ Э. Х и я т и б и д з е, Византийско-грузинские литературные взаимоотношения, Тб., 1969, стр. 92—108 (на груз. яз.).

гресс грузинской общественной мысли на новом этапе был обусловлен следующими обстоятельствами:

1. Политическая и экономическая мощь Грузии XII века стимулировала прогресс культуры, литературы и философии. Создававшаяся в грузинском государстве социально-экономическая и политическая атмосфера — развитый феодализм (сюзеренно-вассальные отношения) и резкий подъем торговли и ремесел — всесторонне способствовала тому, чтобы грузинская культура возглавила культуру христианского Востока и направила развитие средневекового мышления по пути прогресса.

2. Грузинская философская мысль освоила и затем непосредственно продолжила прогрессивную линию Манганской академии, получившую позднее развитие в Западной Европе. Два крупнейших представителя грузинской философской мысли первой четверти XII века — Арсен Икалтоели и Иоани Петрици — воспитывались в Манганской академии. Более того, Иоанн Петрици был одним из самых верных учеников Иоанна Итала¹ и в оригинальных философских трудах на грузинском языке развивал мысли своего учителя². Это новое прогрессивное движение в византийском мышлении, этот «философский Ренессанс»³ к концу XI века был подавлен реакционной политикой византийских кесарей и консервативными церковными кругами. В Грузии же это движение было продолжено.

3. Грузии были близки и доступны арабская культура и просвещение. С середины VII века связи Восточной Грузии с арабским миром постепенно укрепляются. В Тбилиси веками находились арабские эмиры, сохранившие свои права до 1122 года. Пятивековый тесный политико-экономический контакт с арабским миром обусловил то обстоятельство, что т. н. «мусульманский Ренессанс», сыгравший огромную роль в развитии европейской мысли, не прошел для грузин незамеченным.

4. Передовая грузинская общественность знакомилась с творениями классиков античной литературы. Грузинские авторы этого периода ссылаются на древнегреческих писателей и упоминают персонажи из произведений. В XI—XII веках в Грузии было создано несколько сборников афоризмов и сентенций из произведений греческих авторов⁴.

¹ Н. М а р р, Иоани Петрицкий — грузинский неоплатоник XI—XII века; ЗВО, т. XIX, в. 2—3, С.-П., 1909, стр. 53—113.

² Ш. Х и д а ш е л и, Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962, стр. 341.

³ С. К а у х ч и ш в и л и, История византийской литературы, Тб., 1963 стр. 255 (на груз. яз.).

⁴ «Поучения и мудрость философов» (подготовил к изданию И. Л о л а ш в и л и), Тб., 1969 (на груз. яз.).

5. Через посредство персидской литературы, которая, в отличие от христианской, всегда интересовалась героической и романтической тематикой, грузинская культура и литература XII века поддерживали тесные связи с мышлением Востока¹. В Грузии восточное мышление сливалось с христианской культурой², что было в высшей степени важным обстоятельством, придававшим грузинской общественной мысли оригинальное направление.

В грузинской действительности XII в. христианское мышление развивалось примерно теми же путями, что и в Западной Европе позднего средневековья. На это указывают несколько обстоятельств:

1) Социальным строем как грузинского, так и западноевропейских высокоразвитых государств этого периода являлись сюзеренно-вассальные отношения. Благодаря этому во главе политической жизни и культурно-литературного процесса как в Грузии, так и в Западной Европе постепенно оказалось светско-феодальное общество.

2) Грузинская церковь, грузинское духовенство было подготовлено к усвоению нового мышления, прогрессивных идей в большей степени, нежели византийское христианское общество того периода. Причина этого заключалась в том, что в 1060—65 годах грузинский царь Баграт IV и выдающийся деятель грузинской культуры Георгий Мтацмидели приступили к церковной реформе, которую завершил уже Давид Строитель на Русско-Урбнисском соборе в 1103 году. Тем самым была осуществлена демократизация грузинской церкви. Аналогичный процесс в Западной Европе имел место в XIII веке³.

3) Важным моментом на начальном этапе развития общественной мысли позднего средневековья являлось соприкосновение христианства, иудаизма и магометанства, которое повлекло за собой столкновение разных систем религиозной догматики. За этим последовало возникновение идеи сравнительной религии, которая постепенно породила равнодушие к ортодоксальной религиозной догматике, переключив интересы людей на реальную жизнь. Если в Западную Европу идея сравнительной религии проникла из арабского мира, то в Грузии она могла сформироваться на оригинальной базе, поскольку, в отличие от Византийской империи и подобно Арабскому халифату, грузинское государство в течение всего XII столетия осуществляло политику религиозной терпимости.

¹ А. Б а р а м и д з е, Шота Руставели и его поэма, Тб., 1966, стр. 19. (на груз. яз.); Д. К о б и д з е, Руставели и персидская литература; Грузинско-персидские литературные связи, Тб., 1969, стр. 97—100 (на груз. яз.).

² И. Д ж а в а х и ш в и л и, История грузинского народа, II. Тб., 1965, стр. 306 (на груз. яз.).

³ Там же, стр. 191.

4) На рубеже XI—XII веков в Грузии возникла качественно новая в сравнении с духовной христианской литературой светская литература¹. Зарождение светской литературы в некотором роде свидетельствует о новом направлении развития христианской мысли. В Западной Европе XII века прогресс средневекового мышления также сопровождался формированием светской литературы — рыцарско-героической поэзии и романов².

5) Весьма важным обстоятельством для преодоления средневековой догматики явилось «новое открытие Аристотеля». Этот процесс в Европе начался в XII веке³, и уже в XIII веке в глазах просвещенной Европы⁴ Аристотель становится наивысшим авторитетом. В Грузии XI—XII веков также резко возрастает авторитет Аристотеля: Иоанн Петрици переводит с греческого на грузинский язык два сочинения Аристотеля и стремится подражать ему в философии⁵. Арсен Икалтоели открыл аристотелизму, как одному из направлений христианской философии, широкий путь в грузинскую литературу. На исходе XII века при дворе царицы Тамар Аристотель признан главным авторитетом среди светских и духовных мыслителей⁶.

Таким образом, в Грузии XII века византийская христианская мысль была возведена на новую ступень и развивалась в том же направлении, что и христианская мысль Европы позднего средневековья. Руставели явился выразителем и продолжателем именно этого направления в развитии передовой грузинской общественно-философской мысли.

Следующая глава работы посвящена рассмотрению вопроса об отношении Руставели к новым тенденциям, характерным для христианского мышления XII—XIII вв. Наиболее важной из этих тенденций был рационализм — противопоставление рассудка, интеллекта вере, использование логики при рассмотрении основных проблем мира, выражение доверия к разуму человека. Эта эпоха поколебала опору религиозного мышления — веру⁷.

Арабская философия, противопоставив себя религиозной догматике и вере, основывалась на античном мышлении, в

¹ А. Барамидзе, Возникновение и развитие светской литературы; «История грузинской литературы», т. II, Тб., 1966, стр. 18 (на груз. яз.).

² А. Барамидзе, Шота Руставели и его поэма, стр. 279—300.

³ В. Guillemin, L'éveil de l'Europe (1000—1250), Paris, 1969, p. 451.

⁴ Н. Розенталь, Западно-европейское средневековье, ч. II, Л., 1925, стр. 79.

⁵ С. Каухчишвили, К толкованию слова «მეზობლობა» у Петрици; сб. «Вопросы истории народов Кавказа», Тб., 1966 (на груз. яз.).

⁶ К. Кекелдзе, История грузинской литературы, т. I, Тб., 1966, стр. 298 (на груз. яз.).

⁷ Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, Собр. соч., т. VIII, стр. 164.

частности на философии Аристотеля. В дальнейшем арабский аристотелизм оказал значительное влияние и на развитие европейского мышления¹.

Аналогичный процесс происходил в Манганской академии. Михаил Пселл и Иоанн Итал, исповедуя философию, которая опиралась на логическое мышление, требовавшее исследования и обоснования, исходят из античной философии².

Мышление этого типа постепенно созрело в Европе XII—XIII веков. Здесь оно приняло характер системы. Это направление мышления с конца XIII века постепенно обуславливает признание превосходства разума, интеллекта. Рационализм пробудил человечество, помог человеку найти самого себя, привел Европу к Ренессансу.

Главнейший принцип Руставели как мыслителя заключается в рационализме, известном в специальной руствелологической литературе как культ разума³. Мудрость и разум являются предметом восхваления для персонажей поэмы и ее автора и основой их повседневной деятельности. Рационализм приводит Руставели к открытию человеческого, реального мира, к идеализации не ирреального, а реального существования, к реализму. Рационализм приводит Руставели к признанию человека и земной жизни наивысшим благом, к гуманизму. Рационализм приводит Руставели к философии действия, вместо божественного чуда. Принципиальный рационализм приводит Руставели, как позднее и Западную Европу, к тому типу мышления, которое характеризовало эпоху Ренессанса.

В специальной руствелологической литературе давно отмечено, что творчество Руставели гуманистично и проникнуто идеями Ренессанса. В ней не было, однако, уделено должного внимания тому обстоятельству, что в мировоззрении Руставели проявляются все те основные тенденции, которые привели прогрессивное христианское мышление к Ренессансу. Круг вопросов, составляющих мировоззрение Руставели, соответствует проблематике прогрессивной мысли XII—XIII веков, и именно руставелевское разрешение этих вопросов стоит на уровне мышления эпохи Ренессанса. Мышление Руставели является развитием христианской мысли позднего средневековья именно в том направлении, в каком она развивалась позднее в европейской действительности. Не учитывая этого обстоятельства, мировоззрение Руставели связывали с восточным Ренессансом, в отличие от исторического, конкретно известного мышления Ренессанса, а основу его

¹ F. Heer, *L'Univers du moyen âge*, Paris, 1970, p. 9.

² H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, S. 541, 542, 340; С. Кау х ч и ш в и л и, *История византийской литературы*, стр. 256.

³ А. Б а р а м и д з е, *Шота Руставели и его поэма*, стр. 223—226.

философско-религиозного мировоззрения иокали то в магометанстве, то в манихействе, то в соларизме, иногда — в ортодоксальном догматическом христианстве, иногда — не в догматическом, а в «библейском христианстве», иногда — в артепагитическом христианстве, иногда — в христианском эзотеризме. Все эти теории не учитывают должным образом нескольких моментов, которым, рассуждая о мировоззрении Руставели, следует придавать решающее значение: 1) социально-экономическую структуру грузинского государства эпохи Руставели, определившую новые тенденции в мышлении общества; 2) пути развития грузинского мышления доруставелевской эпохи; 3) характер и направление мировой прогрессивной мысли руставелевской эпохи; 4) явно выраженный в «Вепхисткаосани» дух Ренессанса.

Название следующей главы — «Философия Аристотеля и поворот в средневековом мышлении». Рационализм привел средневековое мышление к Аристотелю. Первейшим авторитетом становится Аристотель в XII веке и для грузинской общественной мысли. Для позднего средневековья «обращение к Аристотелю было проявлением обычной исторической закономерности, основанной на том, что новые социальные слои, зарождающиеся в недрах старого строя, возвращаются к определенным системам прошлого, отыскивая в них основу для формирования собственной интеллектуальной позиции»¹.

Аристотелизм поколебал средневековое догматическое мышление и открыл новый этап в христианском мышлении XII—XIII веков². Аристотель дал человеку средневековья веру в собственные силы. Он убедил человека в силе его интеллекта, разума, возвел разум в степень высшего критерия при разрешении каждой проблемы существования. Аристотель дал человеку средневековья метод мышления — логику и диалектику. Религиозному суеверию Аристотель противопоставил науку. Аристотель дал средневековой науке истинную сферу изысканий — материальный мир, природу, низвел интересы человека с «царства небесного» на землю. И наконец, Аристотель сыграл огромную роль в формировании морали нового человека: Аристотель научил человека, что счастье следует искать на этом свете, в этой жизни. Аристотель подготовил и непосредственно довел человечество до нового мышления, удивившегося в эпоху Ренессанса. В свою очередь, для этого нового мышления характерно постепенное преодоление аристотелевской космологии и метафизики и создание основ науки последующей эпохи.

¹ Ю. Боргош, Фома Аквинский, М., 1966, стр. 12—13.

² E. Gilson, La philosophie au moyen âge, Paris, 1962, p. 337.

В своем творчестве Руставели, как уже говорилось выше, опирается на философскую мысль Аристотеля. Аристотелизм был для Руставели таким же источником, как и для философского мышления эпохи Возрождения¹. Интересно, что Руставели опирается на Аристотеля преимущественно в сфере этики. Именно благодаря этому творчество Руставели оказалось качественно схожим с этическими нормами и мышлением, распространенными в эпоху Ренессанса. Следует отметить, что «Этика» Аристотеля была особенно близка и любима Данте Алигьери².

Руставели опирается на аристотелевское учение о форме и материи, в частности на аристотелевское толкование души. Руставелевская концепция поэтики принципиально приближается к теории Аристотеля³. С позиции диалектики и логики Аристотеля Руставели противопоставляет религиозным суевериям науку; человеческим разумом проникает в сферу догматики; для него приемлемо лишь то, что подтверждается разумом.

Таким образом, опираясь на аристотелизм как на один из основных источников, мировоззрение Руставели, с одной стороны, качественно приближается к прогрессивной мысли христианского мира XII—XIII веков, с другой — возвышается до взглядов, распространенных в Европе эпохи Ренессанса.

Следующая глава книги — «Ареопагитика» и «Велхисткаосани».

Аристотель не является для Руставели непререкаемым авторитетом: в поэме Руставели чувствуется своеобразный синтез этики Аристотеля и христианской морали, синтез неоплатонизма, идущего от Псевдо-Дионисия Ареопагита⁴, и метафизического мышления Аристотеля. Это слияние происходит на почве аристотелизма, что характерно уже для уровня мышления эпохи Ренессанса.

¹ М. Г о г и б е р и д з е, Понятие «всевышнее существо» в «Велхисткаосани»; Руставели, Петрици, Прелюдии, Тб., 1961, стр. 58 (на груз. яз.).

² И. Н. Г о л е н и щ е в - К у т у з о в, Творчество Данте и мировая культура, М., 1971, стр. 92.

³ М. Г о г и б е р и д з е, Эстетика Руставели; Руставели, Петрици, Прелюдии, стр. 60, 129; Г. Н а д и р а д з е, Эстетика Руставели, Тб., 1958 (на груз. яз.); Г. Д ж и б л а д з е, Эстетический мир Руставели, Тб., 1966, стр. 18, 45 (на груз. яз.).

⁴ Наличие в «Велхисткаосани» определенной струи христианизированного неоплатонизма, идущей через Псевдо Дионисия Ареопагита, — обоснованный факт (Ш. Н у ц у б и д з е, Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947; Ш. Н у ц у б и д з е, Творчество Руставели, Тб., 1958; Ш. Х и д а ш е л и, Шота Руставели как мыслитель и гуманист; журн. «Вопросы философии», № 9, 1966, стр. 68—76).

Название следующей главы — «Астрология — наука средневековья». Рационализм перенес интерес на человеческую мысль, логику. Во всем, где была заложена мысль, вычисление, логика, — видели философию и науку. Это повысило интерес к астрологии.

Астрология, опираясь на знание астрономии, геометрии и математики, давала человеческой логике возможность сказать свое слово в обсуждении проблем земного мира. Этого было достаточно, чтобы увидеть в астрологии науку и с ее позиций противостоять религии. Именно поэтому в Европе эпохи Возрождения вплоть до XVII века астрология пользовалась такой популярностью, какой она не имела никогда со времен античности¹. Эпоха Возрождения, в отличие от средних веков, создала новые представления о мире. Однако эти новые представления с самого же начала опирались на прогресс мышления позднего средневековья — на признание роли человеческого мышления, вычисления, логики. Это и явилось основой прогресса астрологии. Подрыв же основ астрологии как науки, распознавание в ней лженауки явились заслугой последующей эпохи — XVII—XVIII веков.

Руставели строит свою космологическую систему, опираясь на астрологию. В космологических взглядах Руставели отмечается еще одна интересная тенденция. Поэт, упоминающий астрологические светила под общим именем сил небесных и предлагающий схему: бог — силы небесные — действительность земного мира, пытается, с одной стороны, свести свою космологическую модель к ортодоксально-христианским взглядам, примирить ее с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, а с другой — согласовать ее с космологическими принципами Аристотеля. Дело в том, что силы небесные Руставели — астрологические светила — Ареопагит осмысливал как ангелов, а по распространенной в позднем средневековье аристотелевской концепции они являлись формой проявления божественных действий.

Эта руставелевская тенденция согласования аристотелевской системы с Ареопагитом характерна для эпохи Ренессанса. Руставели, таким образом, и в этом отношении стоит на позициях прогрессивной мысли средневековья и приближается к мышлению эпохи Ренессанса.

В следующей главе рассматриваются некоторые моменты развития христианской догматики на пути к Возрождению в связи с мировоззрением Руставели. В отношении Руставели к христианской догматике проявляется, с одной стороны, последовательное развитие прогрессивного мышления средневековья, с другой — возвышение до уровня идей Ренессанса: Руста-

¹ А. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. I; Ф. Зелинский, *Умершая наука; Из жизни идей*, т. III, М., 1910, стр. 241.

вели считает истинными лишь те положения христианской ортодоксальной догматики, которые можно «доказать» логическим путем.

При формировании своей интеллектуальной позиции Руставели опирается в первую очередь на христианскую культуру, христианскую цивилизацию, христианскую литературу — Библию. Однако новые интересы, новые проблемы, поставленные перед человечеством, заставляют Руставели по-новому осмыслить сущность христианской религии. Руставели как бы желает найти в христианстве более совершенную религию, которую — в отличие от сформировавшегося вида христианства — можно было бы постигнуть и разумом. Руставели и с этой точки зрения является продолжателем направления грузинского мышления XII века: «Грузинские философы в XII веке, под греческим влиянием, пытались найти более глубокий смысл, нежели тот, который прилагала церковь их традиционным верованиям»¹.

Заложенная в «Вепхисткаосани» религиозная вера принципиально отмежевалась от ортодоксальной догматики. Поэт «ни разу не упоминает Христа или специфически христианские догмы как таковые»², сознательно умалчивает о специфических проблемах христианской догматики. Это умалчивание, которое должно означать отрицание, непризнание³, вполне закономерно для той интеллектуальной позиции, на которой находится Руставели. В «Вепхисткаосани» замечается преодоление христианской догматики, что является одним из принципиальных моментов мышления эпохи Ренессанса.

Из христианской догматики Руставели признает истинными лишь те догмы, которые мышление позднего средневековья «доказывало» логическим путем (существование бога, бессмертие души и др.): однако он не признает (не упоминает) те догмы, истинность которых то же средневековье не могло доказать путем логического мышления (троица, божественность Христа и др.). Руставели стоит на позиции рационализма, и его мышление — прямое развитие прогрессивных идей позднего средневековья. Формирование руставелевской позиции стало возможно благодаря свободному развитию критических и рационалистических идей в теологии позднего средневековья. В подобном развитии христианской догматики чувствуется импульс нового времени, эпохи Ренессанса. Это был принципиальный и прямой путь от схоластики позднего средневековья к Ренессансу. Возможность подобного вывода обусловлена тем обстоятельством, что в Западной Европе XVI века христианская догматика развивалась приблизительно таким путем, и, как признано, этот путь был одним из трех направлений развития (тройного ис-

¹ С. М. В о w r a, *Inspiration and Poetry*, London, 1955, p. 58.

² Там же.

³ Ср. А. Г а р н а к, *История догматов*, стр. 340.

хода) истории догматики, наиболее последовательно вытекающим из закономерности перехода от средних веков к эпохе Ренессанса¹.

В общем аспекте, по основной интеллектуальной позиции отношение Руставели к христианской догматике напоминает развитие христианской догматики эпохи Ренессанса в унитаризме. Крупные антицерковные движения средних веков, гуманизм и реформаторские идеи эпохи Ренессанса нашли прямое отражение в антитринитарных и унитарных религиозных взглядах и движениях XVI века. Связь схоластики с Ренессансом в наибольшей мере проявилась именно в антитринитарных взглядах. Для своего времени антитринитаризм был в некотором роде просветительским движением. Основными характерными признаками любого направления антитринитаризма являются: отрицание догм троицы и божественности Христа и упразднение авторитета церкви. Эти факторы в антитринитаризме считались великим очищением и освобождением религии. Место троицы занимает один бог².

Несмотря на то, что в «Вепхисткаосани» не ощущаются явно выраженные догматы тринитаризма, отсюда еще не следует делать вывода о том, что Руставели был мыслителем-антитринитаристом, поскольку его творчество не дает достаточных к тому оснований. «Вепхисткаосани» — художественный памятник, в котором вовсе не должны быть сформулированы и обоснованы теологические положения. Основные особенности мировоззрения Руставели и упоминание поэтом некоторых христианских догм позволяют лишь отметить унитарные тенденции в его мышлении. Следует отметить и то, что эти тенденции не имеют теологическо-литературного источника. К ним поэта приводит прогрессивное, рациональное и критическое мышление современной ему эпохи.

Название следующей главы — «Человек — краеугольный камень нового мышления». Рационализм XII—XIII веков открыл человеку земной, реальный мир. Гуманизм, проникший в христианское мышление XII века, вернул человека природе, реальному миру. Постепенно европейское мышление приходит к выводу, что высшей целью деяний человека является не бог, а сам человек³. Эпоха Ренессанса развила это прогрессивное направление мысли позднего средневековья. Основа мышления эпохи Ренессанса — человек, и новое понимание человечности требует отказа от любого про-

¹ А. Гарнак, История догматов, стр. 451.

² Там же, стр. 452.

³ О. Трахтенберг, Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, стр. 129.

явления аскетизма. Мышление эпохи Ренессанса глубже проникает во внутренний мир человека и познает необычайное величие человеческого существа, красоту природы человека¹.

Основная тема «Вепхисткаосани» — человек, его жизнь, его счастье, его сила. В развитии этой темы Руставели типологически близок новому мышлению XII—XIV веков. Однако, отображая любовь как человеческое чувство, поэт не ущемляется в этих рамках. Для Руставели любовь — это естественное человеческое чувство, оно свободно как от религиозной окраски, так и от узаконенных условностей, обязательных для средневековой европейской рыцарской любви. Действия влюбленных пар Руставели — это действия, определенные свободным аффектом. Любовь в «Вепхисткаосани» — в сравнении с рыцарской лирикой позднего средневековья — стоит на иной, более высокой ступени переживания естественного чувства². Таким образом, и в решении этой темы Руставели возвышается до уровня эпохи Ренессанса.



Исследование философско-религиозных взглядов, получивших отражение в художественной системе «Вепхисткаосани», приводит к выводу, что мировоззрение Руставели связано с прогрессивной мыслью XII—XIII веков, которая нашла дальнейшее развитие и углубление в эпоху Ренессанса и совершила, говоря словами Ф. Энгельса, «величайший прогрессивный переворот» в мышлении³. Мировоззрение эпохи Ренессанса — это дальнейшее совершенствование, углубление и развитие тех прогрессивных идей, которые постепенно формировались в христианском мышлении Европы XII—XIII веков, которые вызвали «пробуждение Европы», помогли человеку выйти из плена средневекового догматического мышления и найти самого себя. Эти новые идеи, постепенно разрушая схоластическое мышление, — в более развитой, углубленной, отточенной, утвердившейся и, постольку, качественно новой форме, — превращаются в мировоззрение эпохи Ренессанса. Именно в XII—XIII веках произошел поворот к античности, и его результаты были гораздо более значительными⁴, чем это обычно принято полагать.

¹ Н. Розенталь, Западно-европейское средневековье, ч. II, стр. 88.

² А. Барамидзе, Мировая эпическая поэзия средневековья и «Вепхисткаосани»; журн. «Литературная Грузия», 1970, № 8, стр. 58; Н. Натадзе, Руставелевская любовь и Ренессанс, Тб., 1965, стр. 170—172 (на груз. яз.).

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, М., 1961, стр. 346.

⁴ E. Gilson, La philosophie au moyen âge, p. 342; F. Heer, L'Univers du moyen âge, p. 10; P. Самарин, Шота Руставели и литературный процесс XII века., журн. «Мнатобя», 1967, № 2, стр. 158—159 (на груз. яз.).

Грузинское мышление XII века опиралось на прогрессивные тенденции, наметившиеся в Европе этого периода. Руставели, развив прогрессивные идеи своего народа и современного ему мира — позднего средневековья, возвысился до мышления эпохи Ренессанса.



Таким образом, результаты нашей работы и выдвигаемая в настоящей книге концепция относительно мировоззрения Руставели противостоят двум наиболее популярным в последнее время тенденциям: 1) попыткам признать неоплатонизм философией Руставели, а его мышление — восточным Ренессансом и 2) стремлениям замкнуть мировоззрение Руставели в рамки христианской ортодоксии.

Последняя тенденция не отличает должным образом веру личности от философско-мировоззренческой позиции, без которой трудно представить крупного мыслителя позднего средневековья. По нашему мнению, ограничить мировоззрение Руставели рамками христианской ортодоксии и догматики — серьезная ошибка. Против такой тенденции говорит вся мировоззренческая основа творчества Руставели. Кроме того, подобный подход к вопросу не учитывает развития философско-религиозных взглядов в древней Грузии и появляющихся зачатков ренессансного миропонимания в прогрессивном мировоззрении позднего средневековья. И наконец, следует отметить, что в христианском мышлении позднего средневековья происходит слияние антики с христианством, истолкование основных проблем христианского мира с точки зрения античной греческой философии, что является уже принципиальным отклонением от христианской догматики и ортодоксии.

Концепция Ш. Нуцубидзе, связывающая мировоззрение Руставели с восточным Ренессансом, в настоящее время доведена до двух крайностей:

Руставели, в отличие от исторически, конкретно известного мышления европейского Ренессанса, объявлен представителем восточного Ренессанса и поставлен в один ряд с Фирдоуси, Гургани, Низами и Навои. Результаты нашей работы противоречат этой теории. На наш взгляд, Руставели непосредственно развивает христианское мышление Грузии XII века, общественно-философскую мысль, которая была характерна и для Европы позднего средневековья¹. Далее, мировоз-

¹ E. I. Chintibidse, Die Hauptentwicklungsrichtung des gesellschaftsphilosophischen Denkens im Georgien des 12. Jahrhunderts; Wissenschaftliche Zeitschrift, Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Ges.-u. Sprachwiss. Reihe, 22. Jg. (1973), H. 3, S. 479—489.

зренческая проблематика Руставели, по нашему мнению, являлась характерной и для прогрессивного христианского мышления Европы позднего средневековья и достигла в дальнейшем уровня ренессансного мышления. Таким образом, тот ренессансный элемент, который намечается в творчестве Руставели, имеет именно европейский, а не восточный характер.

Некоторые исследователи древнегрузинской литературы считали, что не только творчество Руставели, но и грузинское мышление XII века целиком было мышлением Ренессанса, что грузинский философ XI—XII веков Иоанн Петрици являлся идеологом грузинского Ренессанса. По этой концепции, философской основой грузинского Ренессанса, грузинского прогрессивного мышления в XI—XII веках являлся неоплатонизм, а распространенный в это время в Грузии аристотелизм был догматико-христианским и, следовательно, консервативным. Такой подход к грузинской культуре XI—XII веков противоречит правильному пониманию как древнегрузинских источников, так и социально-политического и культурного положения Грузии XI—XII веков. Наконец, подобная концепция не учитывает соотношения развития грузинского мышления с развитием мировой прогрессивной мысли той эпохи, в частности, с соседних с Грузией странами.

По нашему мнению, в XII веке в Грузии существовали общественно-философские тенденции, характерные и для прогрессивного христианского мышления Европы в период позднего средневековья. Руставели развивает именно эти тенденции. Мировоззренческая проблематика Руставели касается тех вопросов, которые были привнесены в общественно-философскую мысль позднего средневековья арабским аристотелизмом и развитой христианской схоластикой. В период позднего средневековья по-разному толковали эти проблемы. Общественная мысль эпохи Ренессанса, сознавая реальность земного существования, окончательно решила их с позиции человеческой логики. Руставели толкует эти проблемы в этом же направлении. Таким образом, мировоззренческая проблематика Руставели — проблематика позднего средневековья, но ее решение уже приближается к мышлению эпохи Ренессанса. Такое возвышение до ренессансного мышления характерно для великих представителей позднего средневековья. Таким путем шел и «Данте, последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени» (Ф. Энгельс).

ს ა ძ ი ე ბ ლ ე ბ ი

პირთა სახელები¹

- აბაშიძე ი. — 333.
აბაშიძე ვ. — 265—268, 275, 293.
აბრამი — 50, 109, 320.
აბსალონი (აბატი) — 324.
აბულაძე ილია — 20, 22.
აბულაძე იუსტინე — 17, 18, 42, 43, 95—97, 120, 233.
აგარი — 50.
ადამი — 62, 109, 171—175.
ადარნასე კუროპალატი — 280.
აგუსტინე — 30, 78, 97, 120, 131, 134, 139, 156, 182, 205, 324, 331, 337, 343, 344, 373.
აგროესი — 10, 181, 187, 192, 260, 262, 313, 328—332, 339, 351, 353, 357, 363, 373, 374.
აეთანდილი — 16, 17, 37, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 54, 55, 62—70, 98, 103, 103, 117—119, 122, 142, 144, 149, 150, 162, 166, 197, 198, 205, 208, 209, 220, 230, 234—236, 238, 239, 241, 242, 244—247, 249—251, 267, 306, 346.
ავიეენა — 168, 181, 187, 192, 260, 313, 328, 339, 359.
აზონი — 76.
აზრაილი — 48.
ათანასე ალექსანდრიელი — 78, 155, 156.
ალბერტ დიდი — 97, 120, 134, 322, 338, 353.
ალექსანდრე აფროდისიელი — 339, 341.
ალექსანდრე მაკედონელი — 76.
ალექსანდრე მეფე — 286.
ალლაპი — 97, 108, 109, 113, 133, 156.
ალ-ფარაბი — 260.
ალ-ფარიკი — 319.
ალფრედ ინგლისელი — 182, 192, 343.
ალ-ლაზალი — 156, 157.
ალ-ყაინი — 319.
ალ-ყაუზი — 318, 319.
ამონიოსი — 188, 259, 336, 338.
ანა კომნენე — 330.
ანაკრეონ მეფენე — 315.
ანანია — 29.
ანაქსიმენე — 179.
ანდრია კესარი-კაპადუკიელი — 26.
ანსელმ კენტერბერიელი — 359.
ანტიოქე სტრატეგი — 312.
ანტონ პირველი — 199, 200.
აპოლოლო — 76.
აპოლონი — 81, 87, 120, 314.
აპულიუსი — 122.
არესი — 81, 87.
არიმანი — 128.
არისტობოსი — 315.
არისტოტელე — 5, 12, 31, 32, 76, 77, 153, 154, 157, 168, 177—194, 209, 212—223, 230, 231, 236, 237, 240—247, 249—264, 271—275, 278, 290, 292, 294, 303—306, 314, 315, 324,

1. ნაშრომში ცალკეულ შემთხვევებში ზოგიერთი სახელი სხვადასხვა ფორმით გვხვდება (განსხვავებული ფორმა ძველი ქართული ტექსტისეულია). საძიებელში ორივე ფორმა ცალ-ცალკეა შეტანილი. მაგ.: ზენონი და ძენონ ელვატელი.

325, 329—333, 335—346, 348, 349,
351—354, 357, 359, 363—365, 369,
371—374.
არსენ ივალთოელი — 309, 311, 322,
332, 372.
არტემიდე — 87.
არჩილი — 24, 27, 39, 40.
ასკლეპოსი — 315.
ასპათი — 16, 41.
აფთონი — 315.
აფოცი — 25.
აფროდიტე — 81, 87.
აქაბ მეფე — 56.
აქარიანი — 28.

ბაგრატ მეოთხე — 316.
ბაგრატ მეფე — 286.
ბალაში — 50.
ბარათაშვილი იოთამ — 286.
ბარამიძე ალ. — 7, 96, 195, 223.
ბარაქია — 300.
ბარაქიელ — 48.
ბართოლემეო მესინელი — 262.
ბასილ დიდი — 19, 20, 33, 34, 110, 139,
152, 156, 214, 227, 260, 277, 300.
ბაურა შორის — 356.
ბეატრიჩე — 365.
ბეკონი როჭერ — 263, 318, 340, 341,
343, 354.
ბეკონი ფრენსის — 342.
ბენედიქტე — 97, 133.
ბერიძე ვუკ. — 96, 117.
ბერკოვი პ. — 194, 195.
ბერნარ კლერვოელი — 130.
ბერნარ შარტრელი — 315.
ბესიკი — 27.
ბოეციუს დაკიელი — 263, 305, 329.
ბოკაჩიო — 367.
ბოლოტოვი ვ. — 240.
ბონავენტურა — 322.
ბრეგეაძე ბ. — 72.
ბროსე მ. — 18.
ბრუნეტო ლათინელი — 262.
ბრუნო ქორდანო — 30, 249, 323, 342.
ბუდა — 113.
ბურდუხან დედოფალი — 321.

გაბაშვილი ტიმოთე — 27, 200.

გაბრიელი — 48, 49, 52.
გალილეი გალილეო — 30, 82, 342.
გამსახურდია ზ. — 171, 172, 174, 175,
190—192, 231—236.
გაწერულია აკ. — 150, 198.
გეა — 80.
გედეონი — 50.
გოგინიშვილი მ. — 120—122, 124, 126—
127, 132, 135, 137, 138, 140, 150, 151,
157—161.
გივი ფალავანი — 38.
გიორგი მერჩულე — 280.
გიორგი მესამე — 52, 111.
გიორგი მეთერთმეტე — 284, 286.
გიორგი მეფე — 285.
გიორგი მთაწმიდელი — 19, 22, 35, 153,
270, 309, 316, 317.
გიორგი მონაზონი — 300.
გიორგი (წმინდანი) — 210.
გოგობერიძე მ. — 110, 113, 142, 146,
147, 158, 167, 168, 177, 261, 342,
369.
გოდერძი — 38.
გრიგორი დიდი — 252.
გრიგოლ ნაზიანზელი — 156.
გრიგოლ ნოსელი — 156, 167, 173—
176, 180.
გრიგოლ სურამელი — 284.
გრიგოლ ხანძთელი — 280, 308.
გულაბერიძე ნიკოლოზ — 112.
გურამიშვილი გივი — 284.
გურამიშვილი დავით — 27, 134, 199,
277, 278.
გურგანი — 313, 370, 371.

დავით აღმაშენებელი — 111, 205, 313,
317—319, 349.
დავით ბოქალთუხუცესი — 285.
დავით გარეჯელი — 51.
დავით დინანტელი — 339.
დავით სოსლანი — 321.
დავით ულუ — 111, 283.
დავით წინასწარმეტყველი — 108, 109,
320, 321.
დანელია კ. — 295, 297, 300.
დანტე ალიგიერი — 53, 97, 99, 120,
133, 235, 263, 323, 345, 354, 365,
366, 375.

დემეტრის გ. — 110, 115.
დეკარტე რენე — 342, 355.
დემეტრე პირველი — 111.
დემოკრიტე — 179, 315.
დემოსთენე — 315.
ღია (ღიოს) — 76, 87.
ღიანა — 81.
დიოგენე კინოსი — 315.
დიონისე არეოპაგელი — 97, 120, 134, 259.
დოლიძე ი. — 282.
დოსტოევსკი — 194, 205.
ღრაგე რენე — 121.
ღუნს სკოტი — 182, 192.

ეებულე — 315.
ევეგენი მესამე — 321.
ეესევი პამფილოელი — 75, 78.
ეესტრათი ნიკოელი — 261, 262, 312.
ეესუქი იერუსალიმელი — 61.
ეზეკია — 56.
ეიკალოვიჩი — 134, 135.
ეკაშვილი კ. — 117—119, 195, 196, 198.
ემპედოკლე — 314.
ენგელსი — 5, 375.
ეპიფანე (ეპისკოპოსი) — 279.
ეპიფანე კვიპრიელი — 301.
ერმი — 87.
ესაია წინასწარმეტყველი — 49.
ეფრემ ასური — 26, 278, 300.
ეფრემ მცირე — 309, 310, 314, 322, 323, 332, 345, 372, 374.
ეფრემიძე თ. — 120.
ეკემთიძე ათონელი — 309, 322, 332.

ვახტანგ მეექვსე — 13, 20, 27, 43, 117, 142, 145, 148, 160, 198, 199, 231, 233, 234, 281, 282.
ვენერა — 81.
ვიონ პერიპატრეელი — 315.
ვირსალაძე ელ. — 210.
ვოლფრამ ფონ ეშენბახი — 349.
ვულფსონი ჰ. — 115.

ჯეისი — 80, 81, 87, 89, 91, 314.
ჯენონი — 245.
ჯურაბი — 38.

თადეოს ალდეროტი — 262.
თავაქარაშვილი მამუკა — 69.
თამარი — 42, 51, 89, 111, 112, 137, 258, 259, 314, 319—321, 325.
თეიმურაზ ბაგრატიონი — 43, 135, 142, 144, 150, 160, 234, 306.
თეიმურაზ პირველი — 24, 39, 91, 161.
თეიმურაზ მეორე — 39, 160.
თეოფრასტე — 315.
თეტიდა — 250.
თინათინი — 37, 65—67, 98, 112, 119, 196, 234, 235, 241, 242, 346.
თომა აქვინელი — 97, 120, 134, 182, 185, 192, 205, 294, 322, 323, 332, 338, 343, 344, 353, 358, 359, 365, 373.
თუკიდიდე — 271.
თუმანიშვილი დიმიტრი — 91.

იაკობი — 50, 97, 109, 133.
იაპე — 108.
იეგუდიელი — 48.
იეზუკიელი — 48, 49, 53.
იერემიელი — 48.
იესო ქრისტე — 13, 27, 52, 109—111, 113, 116—121, 127, 128, 181, 134, 137—142, 145, 162—167, 171, 172, 269, 276, 277, 331, 356—363.
ივანე ათაბაგი — 319.
ივლიტა — 52.
იზიდა — 120, 124—126.
იმედაშვილი გ. — 7, 96, 120.
იმნაიშვილი ი. — 276.
ინგოროუცვა ჰ. — 147, 198, 295, 347.
ინდრა — 120.
იოანე (მოციქული) — 97, 123.
იოანე დამასკელი — 136, 138, 162, 170, 260, 321, 337, 372, 373.
იოანე-ზოსიმე — 308, 820.
იოანე იტალოსი — 182, 188, 192, 261, 310, 311, 330, 339, 358, 372—374.
იოანე VI კანტაკუზენი — 258.
იოანე მოსხი — 312.
იოანე მტბეგარი — 46, 48, 159.
იოანე ოქროპირი — 29.
იოანე პეტრიწი — 76, 89, 90, 158, 177, 184, 188, 189, 192, 222, 226, 309—311, 314, 322, 324, 332, 345, 372—374.

აოანე საბანისძე — 308, 320.
იოანე სინელი — 222.
იოანე ფილოპონი (გრამატიკოსი) — 259.
იოანე ქსიფილინოსი — 310.
იოზი — 109.
იოდასაფი — 279, 300.
იოსები — 50, 52, 109.
ისაკი — 25, 50.
ისაკ სტელა — 130.
ისოკრატე — 271, 315.
ისრაფილი — 48.
ისუ ძე ნავესი — 50.
იუპიტერი — 81.

კაკაბაძე ს. — 18.
კამბიზი — 128.
კებესი — 179.
კეკელიძე კ. — 41, 96, 120, 142, 143,
147, 150—152, 161, 226, 308, 312,
369.
კებლერი იოანე — 82, 342.
კვირიკე — 52.
კიკნაძე ზ. — 79, 83, 120.
კირიონ კათალიკოსი — 14, 307, 310.
კლიმენტი ალექსანდრიელი — 173, 327.
კონსტანტინე იმპერატორი — 154.
კონსტანტინე მონომახი — 310.
კოპერნიკი ნიკოლოზ — 30, 342, 354.
კრონოსი — 76, 79—94, 314.
კუზმინი მ. — 122.

ლარაძე პეტრე — 134.
ლაშა გიორგი — 111.
ლენინი — 5, 338.
ლეონარდო ბრუნი — 262.
ლეონტი მროველი — 134.
ლოგინოსი — 279.
ლოთი — 50.
ლოლაშვილი ი. — 42, 61, 88, 89, 117,
118, 169—171, 188, 294, 325, 347,
348.
ლოსკი ვ. — 141.

შაგნენტიოსი — 210.
მათე ურპაელი — 319.
მაიმონიდი — 157, 331, 339, 357.
მაისტერ ეკპარტი — 130, 182, 192, 323.
მაკდონალდი დ. — 156.

მალიქი — 48.
მანი — 38.
მანოე — 50.
მარი ნ. — 42, 88, 89, 109, 110, 142,
194, 223, 226, 228, 233, 311.
მარიამი — 110, 112, 163, 164.
მარტელ პულანელი — 263.
მარსი — 81.
მარქსი — 5, 373.
მასსე ა. — 156.
მაქსიმე აღმსარებელი — 373.
მენანდრე — 315.
მერკუროუსი — 81.
მითრა — 58.
მირიან მეფე — 134.
მიტროფანე ზმეირნელი — 278.
მიქაელ ფსელოსი — 188, 258, 261, 310,
311, 329, 330, 339, 349, 373.
მიქაელ ეფესელი — 261, 262.
მიქაელ მთავარანგელოზი — 48, 52.
მიქაილი — 48.
მიქელ მოდრეკილი — 159.
მოსე — 108, 109, 320.
მუნქარი — 48.
მუჰამედი — 107—109.
მუჰამედ ალ-ჰამავი — 313.

ნადირაძე გ. — 120.
ნაფი — 370, 371.
ნათაძე ნ. — 117, 169, 224—226.
ნაქირი — 48.
ნემესიოს ემესელი — 188—190, 192.
ნესტანი — 37, 82, 94—99, 102—104,
112, 119, 132—134, 194—198, 204—
206, 208, 209, 211, 219, 220, 234,
235, 237, 242, 247, 248, 250, 251,
264—267, 288—293, 296, 306.
ნებტუნი — 81.
ნიზამი — 314, 333, 349, 370, 371.
ნიკოლოზ კუზანელი — 323, 342.
ნინო — 112, 134.
ნიკომაქე — 214.
ნიუტონი ისაკ — 342, 355.
ნუცუბიძე შ. — 116, 168, 169, 224,
311, 325, 345, 369, 370.
ოვიდიუსი — 221.

- ოზირისი — 113, 120, 125, 126, 128, 129.
 ოკამი უილიამ — 340, 341.
 ომან ფალავანი — 38.
 ონსორი — 314.
 ორიგენე — 30, 33, 75, 78, 139, 154, 300, 327, 337.
 ბაეღე მოციქული — 8, 11, 116, 171—173, 327, 331.
 ბაეღე სამოსატელი — 153, 361.
 პალამიდოს ევბელი — 314.
 პეტრე დამიანე — 97, 133, 328.
 პეტრე იბერიელი — 169.
 პეტრე მოციქული — 97, 133.
 პეტრე პოპონატიუსი — 329.
 პეტრარკა — 341, 365, 366.
 პეტრონიოსი — 279.
 პიერ აბელიარი — 131, 331, 362.
 პიერ ლომბარდელი — 315.
 პითაგორა — 77, 179, 315, 351.
 პისისტრატოსი — 315.
 პლატონი — 12, 77, 140, 171, 173, 178, 179, 180, 182, 187, 189, 192, 212, 213, 215—217, 219, 224, 225, 234, 252, 256, 257, 263, 270, 306, 314, 315, 329, 330, 336, 337, 341, 343—345, 347, 348, 351, 359, 365, 373.
 პლინიუს უფროსი — 355.
 პლოტინი — 71—74 136, 146, 154, 260, 270, 306, 345, 355.
 პლუტარქე — 214.
 პლუტონი — 81.
 პორფირი — 188, 259, 336, 338.
 პოსეიდონი — 81.
 პროკლე დიადოხოსი — 158, 188, 192, 259, 322, 336, 344, 345.
 პროლომე — 74, 82, 95, 100, 101, 351.
 რაფაელი — 48, 49.
 რაფაელა მ. — 137, 138, 140, 145, 162—166.
 რეა — 76, 80, 88, 91, 314.
 რენანი ერნესტ — 10, 157, 336, 355, 357.
 რიდვანი — 48.
 რიშარ წმინდა-ვიქტორიელი — 123.
 რობერტ გროსტესტი — 262, 322, 341.
 როსტევეანი — 208, 241, 242, 250, 267, 346.
 როსტომ მეფე — 284, 286.
 რუსთველი შოთა — სამიხეველში გამოტანილი არ არის.
 რუსო ეან-ჟაკ — 205.
 რუსუდან მეფე — 111.
 რუხაძე ტრ. — 198.
 ხააკაძე დიმიტრი — 91.
 საბა იშხნელი — 308.
 საბელიუსი — 361.
 საბინოსი — 279.
 სალათიელი — 48.
 სალალაშვილი შიო — 285.
 სარა — 50.
 სარაჯიშვილი ალ. — 120.
 სატურნუსი — 80.
 სელენე — 81, 89.
 სერგისი — 165.
 სვიმეონ იერუსალიმელი — 163, 164.
 სვიმეონ ლოლოთეტი — 310.
 სვიმონ პირველი — 281.
 სვიმონ მეორე — 284, 285.
 სვიმონი — 25.
 სიგერ ბრახანტელი — 305, 323, 339, 340, 373.
 სიმპლიქუსი — 259.
 სკოტ ერიგენა — 130, 323, 343, 374.
 სოკრატ ვეზირი — 242.
 სოკრატე — 179, 212, 215, 243, 252, 256, 269, 314, 315.
 სოლომონ მეორე — 286.
 სოლომონ წინასწარმეტყველი — 231, 320.
 სოფოკლე — 314.
 სპინოზა — 168.
 სულხან-საბა ორბელიანი — 18—20, 27, 30, 46, 84, 88, 91, 95, 99.
 სურგულაძე ი. — 195, 292.
 ტარიელი — 16, 17, 37, 41, 65, 66, 82, 96, 98, 101, 103, 104, 117, 119, 133, 194—198, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 219, 220, 234—240, 242, 245, 247, 248, 250, 251, 264, 266—269, 288—293, 296, 306, 346.
 ტერტულიანე — 151, 328.

ტიმოთე იერუსალიმელი — 163, 164.
ტიმოთე მთავარეპისკოპოსი — 200.
ტოლსტოი — 205.

უიტმენი უოტ — 126.
უორდრობი მ. — 18.
ურანოსი — 80, 81.
ურსელი — 48.

ფალავანდიშვილი ი. — 18
ფარსადანი — 204, 266, 267, 289, 290.
ფატმანი — 166, 197, 198, 205, 211,
230, 235.

ფებრონია — 280.
ფილონი — 74, 171, 173, 211.
ფირდოუსი — 314, 370, 371.
ფირმიკუსი — 68.
ფიჩინო მარსილიო — 263.
ფლაპარიონი კ. — 82.
ფოტი (პოტიუს) პატრიარქი — 260,
373.

ფრანცისკი — 317.
ფრიდონი — 82, 83, 101—103, 119,
238, 242.

ფსევდო დიონისე არეოპაგელი — 26,
46—48, 53, 60, 76, 131, 134, 137,
141, 146, 169, 177, 322, 343—348,
352—354, 365, 373, 374.

ქუმისიშვილი დ. — 79, 83, 84, 86.
ქურციკიძე ც. — 301, 302.

ყაუხჩიშვილი ს. — 311.

შავთელი — 111, 258, 320, 325.
შავიშვილი ხ. — 101.
შანიძე აკ. — 7, 16, 20, 27, 43, 45, 199,
233, 234.
შანიძე მ. — 57.
შერმადინი — 14, 54, 63.
შიურე ე. — 124, 125, 127, 129.
შტაინერი რ. — 123, 126, 131.
შუშანიკი — 185.

ჩაბრუხაძე — 111, 259, 320, 321, 323,
325, 348.

ჩუბინაშვილი დ. — 18, 120.

ცაიშვილი ს. — 93.
ცინცაძე პ. — 168, 256.

ძენონ ელეატელი — 314.

წერეთელი აკაკი — 28, 94.
წერეთელი ბეჟან — 286.
წერეთელი მ. — 120, 161.
წერეთელი ქაიხოსრო — 284, 286.

კაშნავირი — 166, 197, 198, 205, 208,
211, 220.
კივინიძე კ. — 18.

ხაყანი — 314, 349.
ხელი მღვდელი — 56.
ხიდაშელი შ. — 135.
ხინთიბიძე ელ. — 190, 191, 275.
ხუნდაძე სილ. — 43.

ჯაბრაილი — 48.
ჯეონ ფალავანი — 38.
ჯიოვანი არგიროპულო — 263.

ბარნაბი ა. — 13, 317, 360.
ბელიოსი — 81.
ბერაკლიტე ეფესელი — 5, 136, 179.
ბერმანუს ალემანუსი — 260, 262.
ბერმესი — 81, 126, 134.
ბეროდოქე მეგარელი — 314.
ბეროდოტე — 271.
ბერშელი უ. — 81.
ბესიოდე — 314.
ბილერ პუტიელი — 155, 156.
პიპარქი — 355.
პიპოკრატე — 314.
პიუგო ვიქტორ — 82.
პიუგო წმინდა-ვიქტორიელი — 130.
პიუღენსი — 82.
პოზსი თომას — 342.
პომეროსი — 77, 314.
პორაციუსი — 221.

საგნობრივი საძიებელი

- ავგუსტინიზმი — იხ. ავგუსტინე.
 ავერონიზმი — იხ. ავეროესი.
 ათონის ლიტერატურული სკოლა — 308, 310.
 ანგელოლოგია — 45—55, 59.
 სერაფიზმი — 45, 46, 48, 49, 53.
 ქერობიზმი — 45, 46, 48, 49, 53.
 საუღარანი — 45, 46, 48, 49, 53.
 უფლებანი — 45, 46, 48, 53.
 ძალნი — 45, 46, 48, 53, 58—60.
 ხელმწიფებანი — 45, 46, 48, 53.
 მთაწარბანი — 45, 46, 48, 53.
 მთაწარანგელოზნი — 45, 46, 48, 53.
 ანგელოზნი — 45, 46, 48, 53.
 ანტიკური აზროვნება — 5, 60, 76, 152—154, 156, 209, 212—215, 225, 251, 252, 256—258, 269—271, 279, 294, 295, 303, 304, 314, 315, 329—332, 335—340, 345.
 არაბული აზროვნება — 76, 228, 258, 260, 261, 312, 313, 328, 329, 338, 339, 341.
 არეოპაგიტკია — 12, 46, 47, 343—348, 369.
 არიანობა — 14, 139.
 არისტოტელიზმი — იხ. არისტოტელე.
 ასტროლოგია — 30—37, 60—84, 87—90, 92—105, 133, 348—356.
 ასტროლოგიური ბურჯები — 30, 31.
 ასტროლოგიური ცთომილები — 30, 31.
 ცთომილთა სავანეების თეორია — 31—34, 36, 37, 78, 133.
 ასტრონომია — 24, 29, 80, 82, 101.
 ბიბლია — 8, 12, 32, 49, 50, 55—60, 78, 107, 108, 112, 152, 171—173, 232, 270, 305, 356, 369.
 ახალი აღთქმა — 11, 58—60, 112, 115, 116.
 ევანგელე — 11, 108, 131, 268, 269, 294.
 ბიბლიური ქრისტიანობა — 334.
 ბიბლიური წიგნები:
 შესაქმე — 25, 32, 47, 50, 57, 167, 170—172.
 რიცხვთა — 50.
 მეორე სჯულის — 57, 58.
 ისუ ძე ნავესი — 50, 60.
 მსაჯულთა — 50.
 მეფეთა მესამე — 57, 60.
 მეფეთა მეოთხე — 55—58.
 ნეშტთა მეორე — 57, 58, 60.
 ნეშტთა — 57, 58.
 ეზდრას მესამე — 48.
 ტობათა — 48.
 იობი — 47, 78.
 ფსალმუნნი — 47, 57, 58, 60, 108.
 ისო ზირაქის — 305.
 ესაია — 49, 57, 58.
 იერემია — 25, 57, 58.
 იეზეკიელი — 49.
 დანიელი — 47, 48, 57, 58, 270.
 სოფონია — 57, 58.
 მათე — 51, 59, 94, 116, 196, 201, 202, 226, 241, 249, 255, 279.
 მარკოზი — 25, 59, 148, 201, 226, 255.
 ლუკა — 25, 48, 59, 163.
 იოანე — 265, 268, 269, 275—277.
 საქმე მოციქულთა — 25, 60.
 პეტრეს პირველი — 60.
 იოანეს პირველი — 201, 202.
 იუდა — 48.
 რომაელთა — 60, 173, 201, 202, 204.
 კორინთელთა პირველი — 60, 116, 171—173, 202, 327.
 კორინთელთა მეორე — 116.
 გალატელთა — 270.
 ეფესელთა — 60, 116, 203.
 აპოკალიფსი — 48, 270.
 გვიანდელი შუა საუკუნეები — 5, 9, 12, 258, 259, 312, 315, 317, 320—324, 327—332, 337—341, 353, 357—361, 363—375.
 გნოსტიციზმი — 154, 156.
 დოგმატიკა — 9—13, 15, 108, 110—112, 138, 139, 145, 151—162, 182, 214, 256, 258, 259, 327, 328, 331, 340, 356—363.
 ეზოტერიზმი — 120—135, 140, 174, 232, 334.

ებიკურეიზმი — 263.
 ერთარსება — 142—162.
 ვეფხისტყაოსანი — სამიხედელში გამო-
 ტანილი არ არის.
 ვეფხისტყაოსნის მხატვრული სახეები,
 ფილოსოფიურ-რელიგიური ცნებები,
 ლექსიკური ერთეულები, იდეურ-თე-
 მატური მოტივები:
 აგის შემოყოლებელი — 107.
 ადამიანის დამპყრებელი — 106.
 არსთა მხადი — 106.
 არსთა მხედი — 106.
 ბნელის გამთენებელი — 106.
 ბოროტის არ დამბადებელი — 107.
 ბუნება-ზიარი — 162—167.
 გამპარყვებელი — 106.
 გაშხარებელი — 106.
 განგება — 107.
 გვარი — 226.
 გონება — 245, 246, 295, 306.
 გულის განმნათლებელი — 106.
 გულისთქმათა მფლობელი — 106.
 დათობა — 295, 306.
 დამბადებელი — 106.
 დანერგულ-დათესულის მზრდელი —
 106.
 დიონოსი (დიონოსი) — 79, 345.
 ერთარსებისა ერთისა — 106, 142—
 207.
 ერთი — 105.
 ერთის ასად და ასის ერთად გამ-
 ბდელი — 106.
 ვალის მზღველი — 106.
 ვაჟკაცობა — 243—245.
 ზეგარდმო არსნი — 47, 107, 167.
 ზესთა მწყობრი — 252, 353.
 ზენა — 226.
 ზოგის მცხონებელი და ზოგის წარ-
 მწყემდი — 106.
 თვალად სიტურფე — 255, 295.
 კარგის გამხანგრძლივებელი — 107.
 კარგის მოაქვლინებელი — 107.
 კაცის არ გამწირავი — 106.
 კეთილი — 106.
 კეთილის შემოქმედი — 106.
 კრონოსი — 79—94.
 მართალი სამართალი — 264—294.
 მალალი — 105.

მეგობრობა — 208, 246, 254, 255.
 შუე — 65, 66, 98, 100, 101, 117—
 119.
 მზეებრ ფენით ამავსებელი — 106.
 მზიანი ღამე — 106, 120—137, 150,
 162.
 მზის დასი — 62, 63.
 მზის სიტკო — 92.
 მთვარის მოვანება — 16—44.
 მიწაში განმწყესებელი — 106.
 მიჯნურობა პირველი — 226.
 მიჯნურობის დამბადებელი — 106.
 მოკალეობა — 295—306.
 მოწყალე — 106.
 მრისხველი — 106.
 მტერთა ძლევის მომნიჭებელი —
 106.
 მტრის დამამხობელი — 106.
 მუქათის მომზღველი — 106.
 მფარველი — 106.
 მფლობელი ქვენათ ზესსა — 105.
 მყოფი — 106.
 მშვიდობიანი გზის მომცემი — 106.
 მილუთა მებრძოლთა მძლეობა —
 295, 306.
 ორგულობის შემნანებელი — 106.
 პატეთა მომცემი — 106.
 რამელმან — 105, 167, 353.
 საესება ყოველთა — 106.
 საზღვართა დამსაზღვრელი — 106.
 სამყაროს შემოქმედი — 106.
 სატანის დამორგუნველი — 106.
 სახე — 168, 169, 171, 172, 177—
 179, 190.
 სახე ყოველისა ტანისა — 107,
 167—192.
 სახიერი — 106.
 სიბრძნე — 295, 306.
 სიკეთე — 206—220.
 სიმღიდრე — 295, 306.
 სიუხვე — 221, 240—243, 295, 306.
 სიყვარული — 207, 208, 212, 223—
 236, 254, 302—304, 365—367.
 სიყმე — 255, 295.
 სმენით არ-საქებელი — 106.
 ტანი — 168, 170, 172, 178, 179,
 190.
 ტკბილად შხედი — 106.

ტომი — 226.	„ 22 — 223—236.
უთქმელი — 105.	„ 23 — 240, 295.
უკეთესი — 107.	„ 24 — 230.
უკედავი — 106.	„ 25 — 230.
უცამო ტომი — 106, 137—141, 150, 162.	„ 29 — 233.
უფალი — 105.	„ 30 — 233.
უფალი უფლებათა — 105.	„ 31 — 233.
უცნაური — 105.	„ 32 — 296, 302.
უხვი — 106.	„ 34 — 62.
ქველმოქმედება — 206—220.	„ 37 — 242.
ქვესკნელში განმწყესებელი — 106.	„ 40 — 112.
ღმერთი — 105.	„ 50 — 242.
ყოველი მიწიერის შემწყე — 106.	„ 51 — 242.
ყოფილი — 106.	„ 53 — 242.
ყრმა შვილის მომცემი — 106.	„ 61 — 242.
ყურთაგან მოუსქენელი — 106.	„ 62 — 242, 243.
შემნდობი — 106.	„ 64 — 105, 106.
შემოქმედი — 106.	„ 76 — 234.
ცხრა ცა — 94—104.	„ 107 — 17, 20, 24, 41.
ცისა ძალთა დასი — 44—79.	„ 111 — 346.
ცისა ხომნი — 62, 63.	„ 112 — 105.
ცის ბორბალი — 69, 93.	„ 113 — 106.
ცის სიმგრველე — 69, 93.	„ 114 — 106, 346.
ცოდეთა შემამსუბუქებელი — 106.	„ 119 — 346.
ცხოველი — 106.	„ 120 — 105.
ცხრა ცა — 94—104.	„ 127 — 27.
ძალითა მით ძლიერთა — 107, 167, 353.	„ 129 — 346.
ძალისა და შეწყენის მომცემი — 106.	„ 132 — 346.
ძალი უხილავი — 106.	„ 134 — 97, 98.
ძალნი ზეციერნი — 44—79.	„ 146 — 106.
წინამძღვარი — 106.	„ 162 — 44.
წყალობის მომნიჭებელი — 106.	„ 165 — 44, 54, 63, 64
წყლულის განკურნებელი — 106.	„ 186 — 350.
ხელმწიფის განმწყესებელი — 106.	„ 190 — 106.
ხმელთა და ცათა ღმერთი — 106.	„ 191 — 107, 350.
პირთა მომალხენელი — 106.	„ 217 — 245.
ვეფხისტყაოსნის სტროფები:	„ 264 — 17.
ფსევდორუსთველური „პირველ თა- ვი...“ — 112, 142, 143, 174, 198.	„ 282 — 16, 20, 41.
სტროფი 1 — 105, 107, 167, 169, 353.	„ 307 — 117.
„ 2 — 105—107, 167— 192, 205.	„ 308 — 106.
„ 11 — 302, 303.	„ 330 — 267.
„ 20 — 223—236.	„ 356 — 106.
„ 21 — 207, 223—236.	„ 380 — 296.
	„ 411 — 17, 20, 21, 24, 42.
	„ 416 — 95—98, 102, 106.
	„ 426 — 103.
	„ 428 — 105.
	„ 437 — 54.

სტროფი	443 — 97.	"	812 — 105.
"	452 — 103.	"	813 — 106.
"	463 — 234, 248	"	826 — 106.
"	464 — 248.	"	831 — 106.
"	465 — 248.	"	837 — 65, 106, 117—119,
"	473 — 106.	"	122, 137, 142, 144, 150,
"	475 — 106.	"	162.
"	476 — 234.	"	838 — 117, 122.
"	511 — 106.	"	839 — 66, 119.
"	517 — 266.	"	840 — 66, 84, 119.
"	534 — 103.	"	850 — 234.
"	535 — 106.	"	858 — 103.
"	544 — 237.	"	862 — 105.
"	545 — 209, 237, 264, 265,	"	873 — 106.
	291.	"	903 — 305.
"	546 — 237, 291.	"	915 — 236.
"	547 — 267, 268, 288.	"	916 — 54, 235, 236.
"	548 — 268, 288.	"	918 — 105.
"	555 — 357.	"	927 — 106.
"	556 — 234.	"	930 — 106.
"	565 — 266.	"	931 — 54.
"	566 — 267, 289.	"	932 — 106.
"	567 — 267, 289.	"	939 — 103.
"	572 — 69, 103.	"	952 — 106.
"	579 — 106.	"	953 — 116, 117.
"	627 — 82, 101.	"	958 — 66, 100.
"	628 — 83, 102.	"	959 — 66, 84, 100.
"	634 — 54.	"	960 — 67, 84, 100.
"	636 — 106.	"	961 — 67, 100.
"	668 — 208.	"	962 — 67, 100.
"	669 — 106.	"	963 — 67, 84, 100.
"	703 — 17, 20, 24, 41.	"	964 — 68, 100.
"	705 — 208.	"	965 — 68, 93, 100.
"	745 — 207.	"	1017 — 106.
"	790 — 208.	"	1035 — 244.
"	791 — 348.	"	1039 — 107, 244.
"	792 — 207, 235, 302, 305,	"	1040 — 248.
	353.	"	1046 — 106.
"	793 — 235.	"	1048 — 105.
"	794 — 105, 106.	"	1049 — 45, 54.
"	795 — 107.	"	1050 — 45, 64, 65, 69, 106.
"	797 — 107.	"	1051 — 250.
"	799 — 244.	"	1054 — 250.
"	800 — 244.	"	1056 — 250.
"	801 — 244, 249.	"	1057 — 250.
"	802 — 244.	"	1075 — 234, 235.
"	803 — 244.	"	1082 — 230.
"	811 — 105.	"	1084 — 230.

სტროფი	1099 — 235.	"	1453 — 106.
"	1107 — 166.	"	1454 — 105.
"	1108 — 166.	"	1458 — 37.
"	1109 — 162, 166, 197.	"	1484 — 106.
"	1114 — 197.	"	1491 — 107, 345.
"	1115 — 197.	"	1504 — 251.
"	1116 — 197.	"	1505 — 251.
"	1117 — 166.	"	1525 — 267.
"	1139 — 63.	"	1528 — 17, 42.
"	1172 — 103.	"	1531 — 37.
"	1174 — 103.	"	1533 — 17, 21, 24, 42.
"	1200 — 106.	"	1543 — 207.
"	1201 — 37.	"	1544 — 103.
"	1204 — 235.	"	1586 — 37.
"	1246 — 347.	იდეალიზმი — 6.	
"	1247 — 347.	იუდაიზმი — 107, 108, 144, 157, 159, 212.	
"	1248 — 347.	კატაფატიკა-აპოფატკია — 134—137, 140, 141, 149, 150, 162, 347	
"	1250 — 105.	კონსტანტინეპოლის (მანგანის) აკადემია — 258, 261, 310, 311, 329, 330, 372.	
"	1276 — 50.	მანიქეველობა — 334.	
"	1296 — 106.	მატერიალიზმი — 6.	
"	1303 — 132.	მაკპადიანობა — 8, 12, 48, 95, 107—110, 144, 156, 212, 334.	
"	1304 — 98, 132, 353.	მესიანიზმი — 110, 111, 320, 321.	
"	1305 — 37, 98, 119, 132, 353.	მითრაიზმი — 58.	
"	1306 — 132.	მისტიკა — 13, 113, 114, 122—134, 229.	
"	1307 — 293.	მოძღვრება ორმაგ ქეშმარიტებაზე — 9, 328, 329.	
"	1308 — 265, 293.	მსოფლიო სოლიდარობის კანონი — 355.	
"	1309 — 93, 95, 102.	ნესტორიანობა — 14, 260.	
"	1352 — 103.	ნეოპლატონიზმი — 12, 71—74, 76, 78, 135, 146, 147, 154, 183, 184, 212, 224, 225, 253, 256, 258, 260, 330, 335, 336, 339, 343—345, 347, 349, 355, 369, 372, 373.	
"	1361 — 346.	ნომინალისტები — 5.	
"	1362 — 106.	ორთოდოქსია — 10, 11, 12, 14, 15, 76, 109, 110, 139, 153—156, 334, 352, 356, 369, 370.	
"	1388 — 106.	პლატონიზმი — იხ. პლატონი.	
"	1392 — 238.	რეალისტები — 5.	
"	1394 — 238.	რელიგიოზა შედარება — 13, 107, 108, 317, 318.	
"	1395 — 238.		
"	1396 — 238.		
"	1397 — 238.		
"	1398 — 239.		
"	1399 — 239.		
"	1400 — 239.		
"	1404 — 240.		
"	1408 — 65, 93, 94, 103.		
"	1412 — 239.		
"	1413 — 240.		
"	1414 — 70, 83, 85, 92—94, 103, 106.		
"	1435 — 106.		
"	1451 — 106.		

- რელიგიური შემწყნარებლობა — 317—319.
- რენესანსის ეპოქა — 5, 6, 12, 30, 79, 194, 212, 215, 258, 261—264, 305, 315, 333—335, 340—343, 354, 356, 357, 360, 363—375.
- საშობა — 110—112, 115, 116, 142—162.
- საშუალო — 220—245.
- სეფასიანიზმი — 95, 96, 334.
- სიკეთე — 200—202, 209—212, 271.
- სოლარიზმი — 334.
- სოცინიანიზმი — 361.
- სპარსული ლიტერატურა — 313, 314.
- სტოიციზმი — 12, 77, 179, 252, 256, 257, 263, 355.
- სული — 179—192.
- ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული წრე — 15, 309.
- უნიტარიზმი (ანტიტრინიტარიზმი) — 360—362.
- ქალღველა რწმენა — 60.
- ქართული ეკლესია და ვეფხისტყაოსანი — 14, 15, 112, 193—200, 206, 229, 307, 316, 317.
- ქრისტიანული ეთიკა — 200—208, 210—212, 241, 249, 252—254, 256, 257, 259.
- ქრისტიანული აზროვნება — 14, 15, 252, 327, 328, 335—340, 345, 363.
- ქრისტიანული რელიგია — 5, 10—15, 75, 78, 107, 108, 110—112, 115, 116, 159.
- მართლმადიდებლობა — 14.
- დიოფიზიტობა — 14.
- მონოფიზიტობა — 14, 260.
- ძეგლები (ლიტერატურული, ფილოსოფიური, იურიდიული, საისტორიო და თეოლოგიური):
- აბდულმესია — 46, 48, 110, 111, 265, 294, 320, 321, 325, 349.
- აბოს წამება — 25, 320.
- ალ-ბუსთანი — 312.
- ამირანდარეჯანიანი — 29, 39, 40, 91.
- არისტოქსა გამოცხადებულთაგან წინასწარ ცნობად ჰაერ-კეთილთათვის — 36.
- ასკეტიკონი (ბასილ დიდის) — 110, 227.
- აღდგომა (ტოლსტოის) — 205.
- ალსარებანი (ავგუსტინეს) — 205.
- ახალი ცხოვრება — 53.
- ბაგრატ მეფის შეწირულობის წიგნი გელათის მონასტრისადმი — 286, 287.
- ბალავარიანი — 25, 277, 279, 312.
- ბექას სამართალი — 26.
- ბუნებისათვის კაცისა — 188, 189, 322.
- გალობანი — 270.
- გალობანი სინანულისანი — 205.
- განმარტებისათვის (არისტოტელეს) — 324.
- განმარტებაჲ (პეტრიწის) — 89, 90.
- განმარტებანი საეკლესიოთა წესთა — 311.
- განსუენებაჲ იოვანწსი — 48.
- გარდამოცემა — 372.
- გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება — 25, 245, 280.
- დავით გარეჯელის ცხოვრება — 51, 110.
- დანაშაული და სასჯელი — 194, 205.
- დასდებელნი ნათლის-ღებისანი — 48.
- დასდებელნი ყოველთა წმიდათანი — 48.
- დეკამერონი — 367.
- De allegoriis legum (ფილონის) — 171.
- De mundi op: f c.o (ფილონის) — 171.
- De synodis (პილერ პეტელის) — 155.
- დილაექტიკა (იოანე დამასკელის) — 260.
- დიდი ჰიბია — 140.
- დიდმოურავიანი — 26.
- დილოგი „Hermippus“ — 75.
- ღოგმატიკონი — 311.
- ღვთისწავლთა შესახებ — 311.
- ვედები (არისტოტელეს) — 187.
- ვესტათი მცხეთელის მარტილობა — 25.
- ეთიკა (არისტოტელეს) — 257—264.
- დიდი ეთიკა — 213, 214.
- ვედემეს ეთიკა — 213, 214.

ნიკომაქეს ეთიკა — 209, 213, 214, 216—219, 221, 222, 236, 237, 241, 243, 245—251, 255, 258, 261—263, 271, 272, 274, 303—305.

ეთიკა (ბასილ დიდის) — 214.

ეთიკა (პლუტარქეს) — 214.

ელინთა ზღაპრობანი — 88, 91.

ემილი — 205.

ენეადა (პლოტინოს) — 71—74, 154, 306.

ენუქის აპოკრიფული წიგნი — 97.

ეპისტოლენი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელის) — 141.

ეტრლათოს — 30, 313, 349.

ექუსთა დღეთაჲ — 19, 22—24, 28, 33—35, 260, 300.

ვაშე და აზრა — 314.

ვისრამიანი — 39, 40, 313, 314, 349.

ზეკათა მღღელთ-მთავრობისათჳს — 46.

თამარიანი — 42, 61, 84, 88, 110, 111, 160, 314, 320, 321, 323, 325, 348, 349.

თარგმანებაჲ იოვანეს გამოცხადებისაჲ — 26.

თარგმანებაჲ დავითის ფსალმუნებისაჲ — 301.

თეოლოგიური ელემენტები — იხ. კაეშირნი ღმრთისმეტყველებითნი.

იოანე ზედაზნელის ცხოვრება — 25.

იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება — 27.

იონაასათჳს (ეფრემ ასურის) — 26.

იოსებ-ზილიხანიანი — 19, 24, 28, 39.

ილიადა — 246, 250.

ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღანი — 86, 87.

კაეშირნი ღმრთისმეტყველებითნი — 158, 322.

კატეგორიები (არისტოტელეს) — 259, 330.

კატისა იგებულებსათვის — 173, 175, 176.

კიდურწერილობა (თეიმურაზ მეორეს) — 39.

კლემაქსი (იოანე სინელის) — 222.

Commentariorum in Genesim—75.

ლეილი და მაჭნუნი (ნიზამი განჯელის) — 314.

ლეილ-მაჭნუნიანი — 39, 91.

ლოგია (არისტოტელეს) — 261.

მარტივლობა სერგისა და ბაქოზისი — 164, 165.

მარხვისათჳს და იონაასათჳს (იოანე ოქროპირის) — 29.

მეტამორფოზები (აპულიუსის) — 122.

მეტამორფოზები (ოვიდიუსის) — 221.

მეტაფიზიკა (არისტოტელეს) — 76, 153, 154, 157, 177, 183, 184, 349.

მეტაფიზიკა (ალბერტ დიდის) — 353.

მეუღაბნოვის მონანიება (ზღაპარი) — 210.

მიგებებაჲ (ეესუქი იგრუსალიმელის) — 61, 62.

მიზეზთა წიგნი — 322.

მიმოსლვა — 27.

მიმოწერაჲ პოლობიჭისი და საბინჭისი — 279.

მიქელ საბაწმიდელის მარტივობა — 312.

მთვარის სადგომებში შესვლა... — 32.

მოგზაურობა ევროპაში — 91.

მოქცევაჲ ქართლისაჲ — 134.

მოსახსენებელი (ეესტრატე ნიკიელის) — 312.

მოსახსენებელი მცირე სემეონისათჳს ლოლოთეტისა — 310.

მოსრეჲჲ სინა-რაითის მამათაჲ — 27.

მოხუცი სტუმარი (ზღაპარი) — 209.

ნადიმი — 225, 306.

ნეაპოლიტანური ქუჩა (ქორდანო ბრუნოსი) — 249.

ნარგიზოვანი — 27.

ოდები (პორაქიუსის) — 221.

ოდისეა — 77.

ორგანონი — 261.

პირმოვლასათვის — 310.
 პოენაჲ წმიდათაჲ... — 29.
 პანსოფი ალექსანდრიელის მარტვი-
 ლობა — 312.
 Praeparationis Evangelicae—75.
 რელიგიური დოგმების მტკიცებისა-
 თვის (ავეროესის) — 357.
 რომანოზ ახლის მარტვილობა—312.
 რუსუდანიანი — 26.
 საბაწმიდელ მამათა მარტვილობა—
 312.
 სათნოებათა კიბე — 222.
 საეთხავი სუეტისა ცხოვლისა... —
 112.
 სამართლის წიგნი — 148.
 სამთვარეო წიგნი — 36.
 სამყაროს დამცველი (მარსელ პუ-
 დანელის) — 263.
 სამოთხე (იოანე მოსხის) — 312.
 საღმრთოთა სახელთათჳს — 134,
 140, 148.
 სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება —
 25.
 სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსო-
 ფოსათაჲსა — 315.
 სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფო-
 სისა — 315, 347, 348.
 სისხლის განჩინების სიგელი — 281.
 სინანულისათჳს (ეფრემ ასურის) —
 26.
 სიტკუანი და სწავლანა სამეცნიე-
 რონი — 315.
 სოლომონის სიბრძნე — 301.
 სულის შესახებ — 179—181, 184,
 187.
 Summa contra Gentiles—182, 185,
 205.
 Summa Theologiae—182.
 ტაძრად მიყვანებისათჳს (ტიმოთე
 იერუსალიმელის) — 163, 164.

ტიპიკონი (გრიგოლ ხანძთელის) —
 308.
 ტაბიკა (არისტოტელეს) — 324.
 უზენაეს სიკეთებზე (ბოეციუს დაკი-
 ელის) — 263.
 უსწორო კარაბაღნი — 313.
 ფედონი — 179.
 ფედროსი — 225.
 ფიზიკა (არისტოტელეს) — 181.
 ქართლის ცხოვრება — 86.
 ქაცია მწყემსი — 277, 278.
 ქებაჲ და ღიდებაჲ ქართულისა ენი-
 სიჲ — 308, 320.
 ქებათა ქება — 231.
 ქილილა და დამანა — 19, 20.
 ღვთაებრივი კომედია — 53, 97, 120,
 133.
 ყურანი — 95, 107—110, 328.
 შაჰნავაზიანი — 19, 24, 39, 41.
 შაჰნამე — 19, 24, 38, 40, 314.
 შეიღი მთიები — 24, 38—40.
 შელთა მნათობთათჳს — 30, 313,
 349.
 შუშანიკის წამება — 25, 185, 233.
 ცოდვა და მიტევება (ზღაპარი) —
 210.
 ცხოვრება იოანე ურჭაელისა—312.
 ძიებაჲ სულისათჳს — 180.
 წამება ქეთევან დედოფლისა — 161.
 წარტყუენება იერუსალჳმისაჲ—312.
 წიგნი სააქიმოჲ — 313.
 წინასწარი ცნობაჲ ზამთრიანისა პა-
 ერისა მთვარისაგან — 35.
 წყარო ცოდნისა — 321.
 ხოსროვი და შირინი — 314.
 ხრონოგრაფი (გიორგი მონაზონი-
 სა) — 300.
 ხსენებაჲ და ცხოვრებაჲ წმინდა დო-
 მენტისი — 47.
 „პეტრემს ტრისმეგისტოსი“ — 95, 136.

შინაარსი

შესავალი	5
ნაწილი პირველი	
ასტროლოგიური ნაპაღი ვეფხისტყაოსანში	16
1. „მთვარის მოვანება“	16
2. აფანდილის „ძალნი ზეციერნი“	44
3. ვეფხისტყაოსნის კ რ ო ს ი	79
4. ნესტანის ცხრა და შვიდი ცა	94
ნაწილი მეორე	
ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება	105
1. ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისათვის ქრისტიანულ ლვაებასთან	105
ვეფხისტყაოსნის „საღმრთოთა სახელთათვის“	105
მზე-ქრისტე	117
„მზიანი ღამე“	120
„უქამო ჟამი“	137
„ერთარსებისა ერთისა“	142
„ბუნება-ზიარი“	162
2. ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“	167
ნაწილი მესამე	
ეთიკის ძირითადი პრობლემატი ვეფხისტყაოსანში	193
1. ქრისტიანული და არისტოტელური რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში	193
ქართული ეკლესია და ვეფხისტყაოსანი	194
ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები	200
ვეფხისტყაოსნის იდეალურ გმირთა ზნეობა ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით	204
სიკეთისა და ქველმოქმედების არსი ვეფხისტყაოსნის ეთიკურ კონ- ცეფციაში	206
არისტოტელეს ეთიკასთან რუსთველის ეთიკური შეხედულებების მიმართებისათვის	213
სიკეთე და ქველმოქმედება არისტოტელეს ეთიკური სისტემით	215
არისტოტელეს „საშუალო“ და ვეფხისტყაოსანი	220
სიუზების არისტოტელესეული გაგება და ვეფხისტყაოსანი	240
ვაჟკაცობის არისტოტელესეული გაგება და ვეფხისტყაოსანი	243
სხვა მიმართებანი არისტოტელეს ეთიკასა და ვეფხისტყაოსანს შორის	245

არისტოტელეს დიდსულოვანი და რუსთველის იდეალური გმირები	247
რუსთველის ეთიკური შეხედულებების სხვა წყაროები	253
რამ განაპირობა ვეფხისტყაოსნის მორალური კონცეფციის დაყრდნობა არისტოტელეს ეთიკაზე?	256
რა გზით შეიძლება მისულიყო რუსთველი წმინდა არისტოტელესთან?	259
2. „მართალი სამართლის“ ცნებისათვის	264
3. ვეფხისტყაოსნის „მოცალუობა“	295

ნ ა წ ი ლ ი მ ე ო თ ხ ე

რუსთველის ადგილისათვის შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში	307
ქართული აზროვნების ხასიათი წინარუსთველურ ხანაში	307
სიახლე XII—XIII საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში და რუსთველი	327
არისტოტელეს ფილოსოფია და შუა საუკუნეების აზროვნების შერყევა	335
არეოპაგიტია და ვეფხისტყაოსანი	343
ასტროლოგია — შუა საუკუნეების მეცნიერება	348
ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარება რენესანსული გზით	356
ადაშიანი — ახალი აზროვნების ქვაკუთხედი	363
დასკვნისათვის	367
ბოლოსიტყვისათვის	369
მითითებული ლიტერატურა	376
სამეცნიერო ლიტერატურა	376
წყაროები (გამოცემები და ხელნაწერები)	391
რუსთველის ადგილისათვის შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში (გერმანულ ენაზე)	398
მსოფლმხედველოებითი პრობლემატიკა ვიფხისტყაოსანში (რეზიუმე რუსულ ენაზე)	432
საძიებლოები	464
პირთა სახელები	464
სავნობრივი საძიებლო	470

Элгуджа Георгиевич Хинтибидзе

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ПОЭМЕ РУСТАВЕЛИ
«ВЕПХИСТКАОСАНИ»

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1975

რედაქტორი ალ. ბარამიძე

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე

მხატვარი მ. ნიორაძე

ტექნიკური დ. ხუციშვილი

კორექტორი დ. შანჭგალაძე

გადაეცა წარმოებას 18/IX-74

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11/IX 75

ქაღალდის ფორმატი 60×90¹/₁₆

ნაბეჭდი თაბახი 31,49

საალრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 31,18

შეკვეთა 2828 უე 01982 ტირაჟი 2000

ფასი 3 მან. 54 კაბ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,

თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14

Издательство Тбилисского университета,

Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19