



3. 02 20

ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოება

ვიკტორ ნოზაძე

თხზულებათა სრული კრებული

ათ ტომად



გურამ შარაძის

საერთო რედაქციით

ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოება

ვიკტორ ნოზაძე

ტომი V



ვეფხისტყაოსანის
ღმრთისმეტყველება

UDC (უბკ) 821.353.1.09

6-811

მთავარი რედაქტორი
ნესტან სულავა

სარედაქციო კოლეგია:
სიმონ ნოზაძე
ლევან თაქთაქიშვილი
რუსუდან კობახიძე
მანია მიქაბერიძე

ვიკტორ ნოზაძის „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“
გამოცემაში მონაწილეობენ „ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოების“ წევრები:
დავით ალექსანდრეს ძე ნოზაძე

ელგუჯა ნოზაძე
თედორე ნოზაძე
თეონა კუკულავა
ლელა ნოზაძე
მირზა ნოზაძე
მანია ნოზაძე
რამაზ ნოზაძე
სიმონ ნოზაძე
ჭაბუკა ნოზაძე
ჯაბა ნოზაძე

ამ გამოცემას ვერ მოესწრო
გაიოზ ნოზაძე.

გამოცემის უზრუნველყოფაზე ზრუნავდნენ საქართველოს პარლამენტის
ილია ჭავჭავაძის სახელობის ეროვნული ბიბლიოთეკის თანამშრომლები
მირიან ხოსიტაშვილი და ლევან თაქთაქიშვილი.



© საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა
© ვიკტორ ნოზაძე 2024

სტამბა „ფავორიტი სტილი“

ISBN 978-9941-9867-6-5



3. 02 20

**ვიკტორ ნოზაძის
„ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“
მეორე გამოცემის შესახებ**

2023 წლის 17 ოქტომბერს სრულდება ვიკტორ ნოზაძის დაბადებიდან 130 წელი, საიუბილეო წელი. მონოგრაფია „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ ვიკტორ ნოზაძის რუსთველოლოგიურ მემკვიდრეობაში გამორჩეულია და მისი ხელმეორედ გამოცემა საიუბილეოდ განპირობებულია ამ მონუმენტური ნაშრომის განსაკუთრებული ღირებულებით რუსთველოლოგიის ისტორიაში და არა მხოლოდ ბიბლიოგრაფიული იშვიათობით. მიუხედავად იმისა, რომ ვიკტორ ნოზაძის რუსთველოლოგიური ნაშრომები საქართველომდე მხოლოდ მცირე რაოდენობით აღწევდა, ჩვენი სამეცნიერო საზოგადოება მათ მეოცე საუკუნის 50-იანი წლებიდან გაეცნო. რუსთველოლოგიურ პრობლემატიკაზე მუშაობა ვიკტორ ნოზაძემ მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში დაიწყო ბერლინში. ცნობილია, რომ მეცნიერს უწევდა გერმანიაში, ავსტრიაში, არგენტინაში, ჩილეში, ბრაზილიაში, ესპანეთში ცხოვრება და ბოლოს კი საფრანგეთში, პარიზში, დასახლდა თავისი ძმის, გიორგის, ოჯახთან ერთად. თავადვე ჰქონდა მონყობილი ქართული სტამბა და სამუშაო კაბინეტიც. ყველგან, სადაც უწევდა ცხოვრება, მუდმივად მუშაობდა „ვეფხისტყაოსანის განკითხვანის“ ტომებზე, რომლებიც რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის შესწავლას ისახავდა მიზნად.

ვიკტორ ნოზაძემ 30 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში მარტოდმარტომ იმუშავა საკმაოდ მძიმე პირობებში და შედეგად ქართველ ერს დაუტოვა ექვსი რუსთველოლოგიური მონოგრაფია, რომლებმაც სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ადგილი დაიკავა. ამ მონოგრაფიების მნიშვნელობა იმით განისაზღვრება, რომ რუსთველოლოგიურ პრობლემატიკაზე მომუშავე ვერც ერთი მკვლევარი მის მეცნიერულ მემკვიდრეობას გვერდს ვერ აუვლის, ამჟამადაც თანამედროვე მკვლევარი, სხვებთან ერთად, მის ენციკლოპედიური ღირებულების მქონე შრომებსაც უთუოდ მიმართავს და მისგან ბევრს შეიძენს. ვიკტორ ნოზაძემ თავისი წიგნები საკუთარი ხელით ააწყო და დაბეჭდა, თვითონ იყო ასოთამწყობიც და კორექტორიც, დამკაბადონებელიცა და ამკინძველიც. საკვირველია, ერთმა ადამიანმა როგორ შეძლო ესოდენ მნიშვნელოვანი რთული საქმის მარტო გაძღოლა, მაგრამ მას წინამორბედებად დიდი წმინდა მამები ჰყავდა, რომლებიც თავად წერდნენ ორიგინალურ თხზულებებს, თარგმნიდნენ უცხო ენებიდან, პარალელურ

რად კი თავადვე შრომობდნენ ფიზიკური არსებობისათვის და ქმნიდნენ ხელნაწერებს. ვიკტორ ნოზაძის გამოცემული რუსთველოლოგიური წიგნებია:

1. „ვეფხისტყაოსანის“ ფერთამეტყველება, ბუენოს-აირესი, 1953;
2. „ვეფხისტყაოსანის“ ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957;
3. „ვეფხისტყაოსანის“ მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957;
4. „ვეფხისტყაოსანის“ საზოგადოებამეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1958;
5. „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963;
6. „ვეფხისტყაოსანის“ მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1975.

ვიკტორ ნოზაძის ეს წიგნები საზღვარგარეთ გამოცემისთანავე იქცა ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად მათი ტირაჟის გამო. მით უმეტეს, იშვიათობა იყო საქართველოში, რადგან მძიმე იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ვითარების გამო მხოლოდ მცირერიცხოვან მეცნიერთა პირად ბიბლიოთეკასა და რამდენიმე სახელმწიფო, ცენტრალურ ბიბლიოთეკას ჰქონდა მათი ფლობის პატივი. ამიტომ ნოზაძეთა საგვარეულომ, „ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოებამ“, განიზრახა მისი შრომების მრავალტომეულის ხელახლა გამოცემა, რასაც, იმედია, დაემატება მის არქივში დარჩენილი მასალები, რომელთაგან ვიკტორ ნოზაძის მიერ ზოგი ისე იყო დაწერილი, რომ ცოტაღა აკლდა გამოსაცემად მომზადებას, ხოლო ნაწილი ფრაგმენტული და გეგმა-პროსპექტების სახითაა დაცული, მაგრამ არსებითად მაინც დამუშავებულის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მომავალ მკვლევარებს სხვადასხვა პრობლემების დამუშავებისას უკვე გამზადებული მასალა დაუხვდებათ. ეს გამოუცემელი ნაშრომები შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში გამოსაცემად მომზადდა გურამ შარაძის ხელმძღვანელობით 1999-2005 წლებში.

„ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოების“ მიერ უკვე გამოცემულია ოთხი ტომი: „ვეფხისტყაოსანის“ ფერთამეტყველება, „ვეფხისტყაოსანის“ ვარსკვლავთმეტყველება, „ვეფხისტყაოსანის“ მზისმეტყველება, „ვეფხისტყაოსანის“ საზოგადოებამეტყველება. მათგან სამი ტომი მომზადდა გურამ შარაძის რედაქტორობით, მეოთხე ტომი გამოსაცემად მოამზადა თამაზ ტყემალაძემ.

ამჯერად გამოსაცემად მომზადდა „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“, რომელიც ვიკტორ ნოზაძის მიერ „ვეფხისტყაოსანის“ მრავალმხრივი კვლევის შედეგად 1963 წელს საფრანგეთში, პარიზში გამოიცა. ვიკტორ ნოზაძის ეს მონოგრაფია მოცულობით ყველაზე დიდია, რადგან მასში რუსთველოლოგიური პრობლემათიკის ყველაზე რთული, შოთა რუსთაველისა და მისი პოემის, „ვეფხისტყაოსანის“, რელიგიურ-სარწმუნოებრივი და მსოფლმხედველობრივი საკითხებია გამოწვლილვით გამოკვლეული.

წინამდებარე წიგნის სარედაქციო კოლეგია შეთანხმდა, რომ ვიკტორ ნოზაძის მეხუთე ტომიც, „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“, წინამორბედი ოთხი ტომის გამოცემის მსგავსად, უცვლელად დაბეჭდილიყო და ასეც იბეჭდებოდა. მასში შევიდა მხოლოდ აუცილებელი ცვლილებები, შესწორდა კორექტურული შეცდომები და ისეთი სიტყვები, რომლებიც ციტირებისას ან შეცდომითაა გადმოტანილი ტექსტში, ან შესაძლოა ისიც კორექტურული შეცდომა იყოს. ჩამოვთვლით წინამდებარე გამოცემაში შეტანილი შესწორებების ტიპებს:

1. უწინარეს ყოვლისა, შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ციტირებისას შემჩნეული უზუსტობების შესახებ საჭირო გახდა იმ გამოცემების მონაცემთა გადამოწმება, რომლებსაც იყენებდა ვიკტორ ნოზაძე თავისი მონოგრაფიის მომზადებისას. საჭიროდ მივიჩნიეთ ამ გამოცემათა დასახელება: 1. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, თბილისი, 1937; 2. ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1937 (წიგნში არ არის მითითებული სარედაქციო კოლეგია, რომლის შემადგენლობაში იყვნენ: ი. აბულაძე, ე. ბურჭულაძე, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, გ. კიკნაძე, კ. ჩარკვიანი; გამოცემულია ორ სხვადასხვა გამომცემლობაში: თსუ-ს გამომცემლობისა და სახელგამის მიერ); 3. ვეფხისტყაოსანი, ჩანართი და დანართი, ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ს. იორდანიშვილმა, თბილისი, 1948; 4. ვეფხისტყაოსანი, ჩანართი და დანართი ტექსტებით, გამოსაცემად დაამზადა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო სოლ. ყუბანიშვილმა, თბილისი, 1956. აგრეთვე, გამოყენებული აქვს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის მიერ გამოცემული ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტების ოთხტომეულის პირველი-მეორე ტომები: ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები, ნაკვეთი პირველი, გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანიშვილმა, თბილისი, 1960; ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები, ნაკვეთი მეორე, გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ, თბილისი, 1961.

ტექსტის დამოწმებისას შესწორდა მხოლოდ ის, რაც აღნიშნულ გამოცემათა ვარიანტებისაგან განსხვავებულად იყო დაბეჭდილი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში თითო-ოროლა სიტყვა იყო გამეორებული, რაც გასწორდა. ბეჭდვისას გამოტოვებული სიტყვები მითითებული გამოცემების მიხედვით აღვადგინეთ.

2. ვიკტორ ნოზაძეს ციტატებად დამოწმებული აქვს თავისი ნააზრევი თავისივე წინა მონოგრაფებიდან გვერდების აღნიშვნით. ცხადია, ავტორს მითითებული აქვს ბუენოს აირესში, სანტიაგო დე ჩილესა და პარიზში განხორციელებული გამოცემები. ჩვენ ეს გვერდები დავტოვეთ ისე, როგორც ავტორს აქვს წიგნში, ახალი გამოცემების გვერდებს არ ვუთითებთ.

3. ქრისტიანული კანონიკური ტექსტების დამონმებისას გამოტოვებული ზოგიერთი სიტყვა შესაბამისი გამოცემების მიხედვით აღდგენილია; მაგ., ნაშრომში დამონმებულია მრწამსის ტექსტი, რომელშიც სიტყვა „ყოველთა“ გამოტოვებული იყო, გამოცემაში აღდგენილია კანონიკური ტექსტის მიხედვით. ასევე, სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონიდან“ განმარტებების დამონმებისას ზოგიერთ შემთხვევაში სიტყვა გამოტოვებული იყო, რის გამოც აზრი დაზუსტებას მოითხოვდა, ლექსიკონში გადამონმებისას აღმოჩნდა, რომ ორიოდ შემთხვევაში ზოგიერთი სიტყვა გამოტოვებული იყო, წინამდებარე გამოცემაში ეს სიტყვები აღდგენილია.

4. მეორე ნაკვეთის მასალათა მისათითებელში, – სიკვდილისათვის, – გამოტოვებულია ნომრები: 46, 47, 49, 50, 51. წინამდებარე გამოცემაში ნუმერაცია უცვლელადაა დატოვებული, რადგან მისი გამართვა-გადანომრვა ნაშრომთა ავტორისეული მითითების აღრევას გამოიწვევდა.

5. შეგვხვდა ბრუნვებში შეუსაბამობა, მაგ., „დაპირისპირება კეთილისა და ბოროტის შორის“, რაც გასწორებულია. ასეთი სულ ორიოდ შემთხვევა იყო.

6. ვიკტორ ნოზაძის მონოგრაფიაში ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომიდან დამონმებულ ციტატაში მეფის რიგითობა ციფრითაა მითითებული, დედანში ძველი მწერლობის ჩვეულებისამებრ ანბანითაა აღნიშნული, რაც გამოცემაში ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომის მიხედვით აღვადგინეთ.

7. საჭიროებისამებრ შესწორდა სასვენი ნიშნები, განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის შემთხვევა, როდესაც სქოლიოს აღმნიშვნელი ციფრის წინ და შემდეგ ყველგან წერტილი იყო დასმული, წინამდებარე გამოცემაში ამგვარი პუნქტუაცია ყველგან გასწორებულია და სასვენი ნიშანი წერტილი მხოლოდ ერთგანაა დატოვებული.

8. გასწორდა პარიზულ გამოცემაში შემჩნეული უნებლიე შეცდომები, ზოგიერთ შემთხვევაში შესწორდა ენობრივი შეცდომაც, რომელიც, ვფიქრობთ, შემთხვევითი უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება ენობრივი ნორმების ზოგიერთ დარღვევას, ტექსტში ისევე დავტოვეთ, რადგან ეს მეცნიერის ინდივიდუალურ სტილად მივიჩნიეთ.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველებაზე“, ისევე როგორც წინა ოთხი ტომის მომზადებაზე ვიკტორ ნოზაძე მუშაობდა ემიგრაციაში ცხოვრების პერიოდში, ვიკტორ ნოზაძის ნაშრომების სამეცნიერო ენა იმ პერიოდის ვითარებას ასახავს, როგორც იყო საქართველოდან ემიგრაციაში მისი ნასვლისას; მათი შესწორება მიზანშეუწონელია და წიგნს შევუნარჩუნეთ ავტორისეული ენის ელფერი, რაც დღევანდელმა მკითხველმა უნდა გაითვალისწინოს. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ემიგრაციაში მყოფი მეცნიერისათვის ძნელად მისაწვდომი იყო ქართულენოვანი სამეცნიერო ლიტერატურა, მაგრამ

ყოველთვის აღწევდა ყველა საჭირო მასალის მოპოვებას, რომელთა გამოყენება აუცილებლად მიაჩნდა და იმონებდა კიდევ იშვიათი კეთილსინდისიერებითა და სკრუპულოზურობით.

ვიკტორ ნოზაძის წიგნების ხელახლა გამოცემა ქართულ ეროვნულ ფესვებთან დაბრუნებაა, რაზეც ოცნებობდა ავტორი ემიგრაციაში ცხოვრების ხანგრძლივი დროის განმავლობაში.

ნესტან სულავა

12.07.2023

ვიქტორ ნოზაძე

ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება

გამომცემელი:

იულია კობახიძის ასული, ლიდა ნოზაძისა,
რაჭდენ არსენიძე, აკაკი შავგულიძე.

პარიზი

1963

EN GUISE DE PREFACE
QUELQUES INDICATIONS AU LECTEUR,
CONCERNANT LES PROBLEMES
PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX
DANS LE POEME GEORGIEN
DU XII^e SIECLE DE
CHOT'A ROUST'AVELI
«LE PREUX A LA PEAU DE TIGRE»
«VEP>XIS TKAOSSANI»

La geste-roman «Le Preux à la Peau de Tigre» appartient à la période du XII^e siècle de la littérature géorgienne, presque bimillénaire, et constitue un fait unique dans l'œuvre de cette époque aussi bien dans le monde civilisé oriental qu'occidental.

Ce poème de grande envolée poétique, en vers de haute musicalité, source inépuisable de citations philosophiques et réflexions morales, garde jusqu' à nos jours toute sa fraîcheur. Il peut à juste titre être considéré comme un des chefs-d'œuvre non seulement de la littérature géorgienne mais aussi de la littérature mondiale de tous les temps.

Cette œuvre devint d'ailleurs immédiatement si proche du cœur du peuple géorgien qu'à travers toutes les épreuves tragiques endurées par la nation géorgienne au cours des siècles qui suivirent, elle fut préservée comme un trésor précieux, malgré les invasions successives du pays par des ennemis féroces le mettant à feu et à sang et le saccageant chaque fois. Un grand nombre de copies manuscrites survécurent ainsi aux siècles de tourmente. Le poème fut finalement imprimé en 1712 à Tbilissi, sur l'ordre du Roi Vakhtang VI et figure parmi les premiers livres édités par la typographie créée par ce souverain hautement cultivé, savant, écrivain, traducteur.

Ce fut d'ailleurs ce même roi qui commenta le poème dans un livre imprimé à la même époque.

Depuis, ce poème qui continue à occuper une place bien à part dans la littérature géorgienne de tous les temps, est l'objet de recherches nombreuses et des commentaires ont été publiés maintes fois.

Outre l'intérêt et la vénération qu'elle inspira, l'œuvre provoqua cependant aussi des controverses et même l'opposition de quelques groupes, bien que peu nombreux. Ainsi, dès sa parution un groupe restreint issu de milieux monastiques ou religieux, accusa l'auteur du poème d'avoir prôné dans son roman l'amour charnel, portant ainsi atteinte à la morale chrétienne.

Au cours du XIX^e siècle, des commentateurs, éditeurs successifs de l'œuvre, rédacteurs de son texte imprimé en se servant de diverses sources manuscrites, ne manquèrent pas d'y discerner des tendances idéologiques bien diverses : les uns y voyaient une œuvre chrétienne, d'autres la trouvaient imprégnée de néo-platonisme. Enfin, les chercheurs de l'époque actuelle y trouvent des conceptions du monde encore plus variées allant du manichéisme et de l'hellénisme au paganisme, athéisme, panthéisme, panthéisme «matérialiste», et j'en passe.

On est tenté d'y voir une répétition de semblables appréciations très divergentes de l'œuvre de Dante, que certains qualifiaient de manichéen d'autres de socialiste, etc...

De nos jours, toute cette diversité d'opinion concernant la conception du monde sur laquelle l'auteur du poème a fondé son œuvre, ne fait que s'amplifier. La littérature relative à ce sujet formant une branche de recherches dite «Roust'avéologie» se développe et s'enrichit sans cesse. Un Institut d'Etudes Roust'aveliennes a même été créé à Tbilissi.

L'auteur du présent livre, le Docteur Victor Nosadzé, a déjà publié depuis pas mal de temps des ouvrages consacrés aux questions roust'aveliennes, après avoir consacré à l'étude approfondie et détaillée du poème des années de travail.

Le premier de ses livres concernait «Le Symbolisme des Couleurs» dans le poème (Edité à Buenos-Aires en 1954, en langue géorgienne, 208 pages). Un deuxième livre étudie «Les problèmes de l'Astronomie et de l'Astrologie» dans le même poème (Edité à Santiago de Chili, 1957, en géorgien, 264 pages).

Le troisième, «La Signification du Soleil» (Edité à Santiago de Chili, 1957, en géorgien, 224 pages).

Le quatrième, sur la «Structure, les us et coutumes de la Société» dans le poème (Edité à Santiago de Chili, 1958, 312 pages).

Le présent livre est consacré particulièrement aux idées de Roust'aveli dans le domaine de la philosophie et de la religion, que l'auteur étudie minutieusement après avoir résumé les philosophies classiques et hellénistiques, ensuite la philosophie chrétienne et, en particulier, la conception du monde de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il établit les rapports existant entre ces diverses conceptions, avant de passer à l'analyse du poème géorgien lui-même.

Cette analyse n'est pas une chose toute simple, étant donné que le poète n'expose jamais ses concepts par des postulats philosophiques ou dogmes religieux directs, mais communique ses idées par des images poétiques dispersées au long de son poème.

La première de ces questions — de grande importance — à laquelle le Dr Victor Nosadzé consacre son analyse, se rapporte au problème de «l'Un». Après un

historique du problème, dans son ensemble, il étudie et analyse le texte Roust'avelin pour arriver à la conclusion que «l'Un» du poème est un terme aréopagitique. Et pour élucider le contenu exact de ce terme et sa signification réelle, il fait appel à la relation existant entre cet «Un» et le concept de «La Trinité».

Le terme théologique même «La Trinité» ne se trouve pas dans le texte du poème, mais l'on y trouve, par contre, le terme de «Consubstantialité» que l'on retrouve également souvent dans la littérature ancienne géorgienne. Par ce moyen, l'auteur du présent livre établit que «l'Un» de Roust'aveli est bien la Trinité chrétienne.

Dans le poème de Roust'aveli, Dieu est mentionné comme «L'Image des Lumières». Après un aperçu historique du terme «lumière», l'auteur conclut que le Dieu de Roust'aveli est bien «La Lumière» de la philosophie chrétienne, ce qui est d'ailleurs corroboré par des indications figurant dans la littérature géorgienne ancienne.

La question suivante se réfère à la relation existant entre l'idée du «Dieu» et celle du Soleil. Plus particulièrement il s'agit d'affirmations de certains commentateurs du poème qui trouvent dans celui-ci une identification entre le Soleil et le «Dieu». Après avoir rappelé l'historique du problème Soleil dans la philosophie et dans la religion, l'auteur arrive à la conclusion formelle que le Soleil ne se présente aucunement comme «Dieu» dans le poème de Roust'aveli.

Ensuite, l'auteur explicite les noms apophatiques et cataphatiques de la Divinité ; il examine également en détail le problème de «Bonum» et de «Malum» dans la présentation de Pseudo-Denys l'Aréopagite, que Roust'aveli semble faire sienne dans ce cas.

Dans la conclusion de cette première partie du livre, l'auteur considère que le poème de Roust'aveli exprime les données essentielles de la religion chrétienne.

La deuxième partie du livre se rapporte au problème de la Mort.

Ensuite, dans la troisième partie, il examine le problème de la vie future, de l'Autre monde. Cette recherche est importante, car certains affirment aujourd'hui qu'il n'existe dans le poème aucune mention se rapportant à cette vie future. L'auteur du présent livre démontre, au contraire et en se fondant sur l'analyse des strophes mêmes du poème, que Roust'aveli croit au Dieu chrétien, croit à la vie de l'Au-delà dans sa conception exactement chrétienne.

La quatrième partie du livre étudie l'influence de la Bible sur le poème de Roust'aveli, l'auteur étayant cette argumentation par des parallélismes et citations directes.

Enfin, dans la cinquième partie, le problème de l'Islam est examiné, en liaison avec une certaine terminologie islamique que l'on trouve dans le texte du poème.

La conclusion globale de l'ouvrage peut être ramenée aux postulats suivants:

1. La culture géorgienne est, en général, fondée sur la confrontation des cultures de l'Orient et de l'Occident, aboutissant à une synthèse féconde et profondément imprégnée du génie national géorgien propre.

2. La société humaine représentée dans le poème est d'essence féodale.

3. Cette Société est une figuration fidèle de la société géorgienne contemporaine du poète.

4. Cette Société est chrétienne.

5. La société figurée dans le poème et la société géorgienne, toutes les deux chrétiennes dans leur essence, sont semblables en structure sociale à la société de l'Europe occidentale et étroitement apportées à celle-ci par leur commune conception du monde.

A. Z.

საყვარელი ჩემი დის

მაროს

და ძვირფასი ძმის

ვალერიოს მოსახსენებლად

უწყებულება მკითხველისათვის

გერმანელი ფილოსოფოსი გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელ, სხვათა შორის, როდესაც აობის, არსების საკითხს განიხილავს, ასეთ აზრს გამოთქვამს: შიში – არ შევცდეთ, განა არ არის უკვე შეცდომა? – შეიძლება, მართლაც ასე იყოს, ოღონდ პირადად ამ ჩემ შიშს რაიმე შეცდომის გამო მაინც წინასწარ აღვიარებ.

ორი ათეული წლის წინად ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების საკითხთა შესწავლა საკმაო შიშით წამოვიწყე. ეს შიში გამონვეული იყო არა მარტო იმით, რომ თვით ფილოსოფია და თეოლოგია რთული და ღრმა სწავლაა.

სულხან-საბა ორბელიანი თავისი ლექსიკონის ზოგი სიტყვისა გამო ამბობს: „რომელნიცა ძნელი სიტყვანი არ ვიცოდი, ღრმა წიგნებთა შინა ვეძიე“-ო.

„ღრმა წიგნები“, ანუ ფილოსოფიური და თეოლოგიური თხუზულება-ნი, თავის თავად გასაგებია, ამ ჩემს ნარკვევში ხშირად არიან გამოყენებულნი; და ვინაიდან ეს ჩემი წიგნი არ დაწერილა არც ფილოსოფოსთა და არც თეოლოგოსთათვის, არამედ დანიშნულია იგი ჩვეულებრივი მკითხველისათვის, ამიტომ ეს „ღრმა წიგნები“ უნდა განმემარტივებინა და იოლ გასაგებად გამეხადა, – შევეცადე ამას მაინც. მეშინია შეცდომა არ მომსვლოდეს და ზოგჯერ დაზიანებული არ აღმოჩნდეს „ღრმა წიგნების“ დებულება.

ამ მუშაობის დროს, სამწუხაროდ, ის გარემოებაც ხელს მიშლიდა, რომ უცხოეთში ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ძველი თხუზულება არ მოიპოვებოდა; და თუ ამ შრომაში ფილოსოფიური და თეოლოგიური ცნებანი სრული სიზუსტით გადმოცემულნი არ არიან, ეს შემენდობა და მეპატივება. იმედი მაქვს მომავალში ძნელი არ იქნება სხვათა მიერ მათი გასწორება.

რაც შეეხება ბიბლიიდან აქ მოტანილ ამონაწერთ, ამის გამოც უნდა აღვნიშნო: ბიბლია ქართულად დაბეჭდა ბატონიშვილმა ბაქარმა მოსკოვს, დაბა სესენცკისასა, 1843 წელს. (ქართველები მას უწოდებდნენ „სესენკა“). ეს ბიბლია შემდეგ „შეასწორა“ განსაკუთრებულმა კომისიამ თბილისში და იქვე დაბეჭდა 1884 წელს. სავალალოდ ეს „შეასწორებული“ ბიბლია შეუწყნარებელი შეცდომებითაა სავსე, ოღონდ იძულებული ვიყავი მაინც იგი გამომეყენებინა. და ასე სხვა საჭირო მასალათა შესახებაც ითქმის.

ქრისტიანი ფილოსოფოსისა და თეოლოგოსის დიონისიოს არეოპაგიტას (ქართულად: დიონისე არეოპაგელი) თხუზულებათა გასაცნობად მის ორ თარგმანს ვხმარობდი, რაც თავის ადგილზეა აღნიშნული.

ქრისტიანულ მართლმადიდებლურ დებულებათა განხილვისათვის გამოვიყენე პროფესორ არქიმანდრიტ მაკარის თხუზულება – „პროვოსლავნოე დოგმატიჩესკოე ბოგოსლოვიე“, 1850.

მასალათა ხმარებისას, როგორც სხვა ჩემ წიგნში, ისე აქაც უფრო მიზან-

შენონილად მივიჩნიე სპეციალისტთა გამოკვლევით დავყრდნობოდი. ვეცადე: თითოული აქ აღძრული საკითხი ყოველ მხრივ სათანადოდ გამეშუქებინა და ნათელი გამეხადა; ამ გზით განვაგრძე თავიდან ჩემ მიერ განზრახ არჩეული გზა – ყველა საკითხის გარკვევისათვის შეძლებისამებრ დამეხვევებინა ყველა მასალა, რომლის მიხედვით რომელიმე დებულება, ან ცნება უნდა გამორკვეულიყო. ასეთი მუშაობის შედეგია ის მოვლენა, რომ გარეშე მასალა ხშირად თვით ვეფხისტყაოსანის მასალას სჭარბობს, – და თუ ამას ნაკლად დასახავენ, მისი ღირსება ის მაინც არის, რომ მკითხველს შეუძლია თავის თავად სხვა და სხვა პარალელურ საკითხსაც გაეცნოს, – ეს არც ჩემთვის იყო საზიანო და არც მკითხველისათვის უნდა ჩავთვალო მავნებელად.

გარნა საერთოდ უნდა აღვიარო: ეს კვლევა ნამეტან ძნელია და ერთი კაცის ძალას აღემატება, ოღონდ ეს არის მაინც პირველი ცდა ვ.ტ.-ის თეოლოგიურ დებულებათა დაწვრილებით გამოსარკვევად და დასადგენად; ამ ძნელი ცდის გამო მწადია გავიმეორო ის, რაც ერთ ქართველ მწერალს უთქვამს –

„შეცოდებანი რანიცა იხილოთ, ნუ განქირდულ ჰყოფთ; სხვაჲცა ბევრი კარგი იქნების, და ჩემ უცებად მცოდნეთათვის ესეც ნამეტნავი არს ყოვლადვე“-ო.

მადლობას მოვახსენებ ბ-ნ მიხეილ გრიგოლიას
ამ წიგნის ანაბეჭდთა ნაკითხვისათვის.

პარიზი, მაისი, 1962 წ.

ნაკვეთი პირველი

სახელისათვის ღმერთისა

რვეული პირველი

ამა ამბავი ვეფხისტყაოსანის ჩხრეკისა

პარი პირველი

ამა ამბავი ვეფხისტყაოსანის განქიქებისა

1. ვტის მჩხრეკელნი ძველად

ვეფხისტყაოსანი, უეჭველია, ცუდ ვარსკვლავზე არის გაჩენილი; არ ვიცით, ვინ იყო მისი შემთხუზველი; არ ვიცით, როდის დაინერა იგი; არ გვაქვს დედა-ნი და არც უუძველესი ხელნაწერი – და აი გზა ეთმოზა მრავალ ზღაპარს, გამოგონებას და ზერელობას მის „კვლევათა“ საქმეში.

რაც ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ საკითხებს შეეხება, ამ მხრივ ხომ ისეთი დიდი აბდაუბდა და მიდმოდება შეიქმნა, რომ მკითხველი უღრანში იკარგება.

ცხადია და უდავოც, რომ ვ.ტ.-ი საერო ნაწარმოებია. სიყვარულის პოემა არის და რომ იგი რომელიმე ბერ-მონაზონს არ მოეწონებოდა, გასაკვირველი არ არის, და არც ეს ბერია გასაკიცხი.

* * *

ვორმის ტაძარის (გერმანია) სამხრეთის შესავალზე გამოქანდაკებულია (მე-14 საუკუნეში) დიაცი, რომელს ჰქვია „დედაკაცი“, „დედაკაცი ქვეყანა“. ეს არის შუა საუკუნეთა კულტურის ერთი დამახასიათებელი ქანდაკება ევროპაში.

ამ ქანდაკებას წინ თუ შეხედავ, თვალ-ტანად ტურფა დედაკაცს იხილავ; მაგრამ უკანიდან, მის ტანზე – ტერფიდან თავამდე – მოფენილი არიან ჯოჯოები და გველები. იმავე ხანის ერთი ლექსი ამ ქანდაკების განმამარტებელია: ერთ მომაკვდავ რაინდს გამოეცხადა დედაკაცი, რომლის სილამაზე ყველა ქალისას სჭარბობდა; მას ეცვა შესანიშნავი სამოსელი და ეხურა მარგალიტებით შემკობილი ოქროს გვირგვინი. – ვინ ხარ შენ? – ეკითხება მამაკაცი. – მე ვარ ქვეყანა, – უპასუხებს მას დედაკაცი. შენ უკანიდან უნდა შემხედო! უყურე! ეს გასამრჯელო მომაქვს შენთვის!

შეძრწუნდა მამაკაცი კავალერი, როდესაც მან ქალის ზურგი იხილა: უხორცო, სავსე ჯოჯოებითა და მატლებით; და ჰყარდა იგი ვითარცა მძორი ძაღლისა. იტირა მაშინ კავალერმა ვაჟკაცმა და თქვა: „ვაი მე, რომელი გემსახურებოდი შენ!“¹.

ამ ამბავით გამოხატულია ქრისტიანული-მონასტრული თვალსაზრისი ქვეყანის შესახებ და უარყოფილი არიან არა მარტო კულტურის ცოდვითი მოვლენანი, არამედ თვით „დედაკაცი – ქვეყანა“.

ეს ზოგადი ბერ-მონასტრული დებულება, რასაკვირველია, გაბატონებულია ყველგან, ბერმონაზნურ წრეში და არაა მოულოდნელი, თუ ვიღაც ქართველ ბერს ვეფხისტყაოსანში ჩაუწერია:

პირველ თავი დასაწყისი ნათქუამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორც არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ არსულად.
თუ უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად².

ის ბერი საკითხს მეტად მარტივად და სადად განმარტავს – პირველად ყოვლიანა ეს ვეფხისტყაოსანი სპარსულიაო; არსსა შეიქმს ხორცად. მისი არსება ხორცი არის და არა სულიო; იგი არის საერო; წმიდა სამებას არ ახსენებსო; და თუ მონაზონმა მას უყურა, გაპარსული იქმნებაო.

იგივე ლექსი კიდევ სხვა გვარი დაბოლოებით არის –
არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად³.

ანუ: არას გვარგებს, ჩვენთვის სასარგებლო არაა საუკუნოს, საიქაოში, როდესაც განკითხვის დღე დადგებაო.

აქ, ორივე ლექსში გარკვევით არის ბერ-მონაზნური შეხედულება და დაფასება ვეფხისტყაოსანისა: ამ რომანში არსებითი არის მინიური სიყვარული; ვტყვი ღიად და აშკარად არსად არ არის სამება – ერთარსება დასახელებული. ვტი საერო არის და ბერისათვის მისი კითხვა საიქიოში სარგებელის მომტანი არ იქნებაო.

უეჭველია: ბერ-მონაზონნი თავის შეხედულებას ვტყზე არა მალავდნენ; ჯერ კიდევ არჩილ მეფე (1647 – 1713), თვითონ პოეტი, გვიმონმებს – ვტის მონინალმდეგენი მასში „ავადთქმულს“ ეძებდნენო; თვითონ კი ფიქრობდა, ვტი ქრისტიანული თხუზულება არისო.

ცხადია, ვახტანგ მეფეს (1675 – 1737) ვეფხისტყაოსანზე თავდასხმისათვის ანგარიში გაუწევია და 1712 წელს მის მიერ დაბეჭდილ ვტის „თარგმანება“-ში დაუწერია –

„უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდენ რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა (რუსთაველის) კეთილად ნამუშავევისა სამუშავოს“-ო. და ვახტანგ მეფე გაკვირვებით ჰკითხულობს – როგორ შეიძლე-

ბოდა თამარ მეფის დროს „სამეძაო“ რომანი დაწერილიყო?“ და სამართლიანად ამბობს – „ამისათვის თავათ რუსთაველის დროს ქალი ბატონობდა და ამ გვარი მეძაობის სიტყუა იმის წინ სირცხვილიც იყო და უკადრისიცა“-ო⁴.

ვეფხისტყაოსანის „მჩხრეკელთა“ ბრალდებას, რომელნი ამ პოემას უზნეობა-სა და გარყვნილებას სწამებდნენ, ვახტანგ მეფე იმ დებულებით იგერიებს, რომ ვტის მიჯნურობა-სიყვარულს საღმრთო ნიადაგზე აღმოცენებულად აცხადებს და თვით რუსთაველს მართლმადიდებელ ქრისტიანად აღიარებს.

მაინც **ანტონ კათოლიკოსმა** (1744 – 1756: 1763 – 1788) ბრძანა:

„შოთა ბრძენ იყო სიბრძნის მოყვარე ფრიად... უცხო საკვირველ პიტიკოს – მესტიხე... მაგრამ ამაოდ დაშვრა, სანუხ არს ესე“-ო.

* * *

გავრცელდა ის ცნობაც, თითქო ანტონ კათოლიკოსს ვეფხისტყაოსანისათვის „აუტო დაფე“ გაემართოს, ესე იგი, ეს წიგნი დაეწვას, – ცნობა დაუსაბუთებელი – თითქო „საეკლესიო კლერიკალური წრეები“, „რეაქციონური წრეები“ ვახტანგის მიერ დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანს აგროვებდნენ და ანადგურებდნენო, როგორც გვაუწყებს კიდეც 1954 წ. პროფესორი ალ. ბარამიძე⁵.

აკადემიკოსი **აკაკი შანიძე**, როდესაც ამ საკითხს ეხება, თუ რამდენი ცალი დაბეჭდა 1712 წ. ვახტანგ სჯულმდებელმა, შემდეგს ამბობს –

„პლატონ იოსელიანი ვეფხისტყაოსანის გაგებასა და დაფასებაში ერთმანეთს უპირისპირებს გიორგი მეცამეტესა და ანტონ პირველს. „გიორგი მე-13-ო, – ამბობს იგი, – „ეტრფოდა ლექსთა წყობასა და გულმხიარულებით გასაგონად, ტკბილად აბოლოებდა შოთას ტკბილთა ნათქვამთა. კათოლიკოზ ანტონის პირველსა, რომელსაც არა ჰსწყალობდა სიყრმიდგანვე, ვითარცა კაცსა პაპისაგან მისისა თეიმურაზისა შეძულეულსა, მოიხსენებდა არა კეთილად, რადგან ვერ ჰსცნო ღირსება შოთასი, რადგან დღესა ერთსა ში დაბეჭდილი წიგნი ვახტანგ მეფისვე დროსა შთააყრევინა მტკვარსა, ვითარცა წიგნი მავნებელი მკითხველისათვის, მომწამვლელი ქრისტიანეთა გონებისა და გრძნობისა. დიდად ეკვირვებოდა ესრეთსა ბრძნისა კაცისაგან მოქმედებისა“-ო... „ძნელია იმის თქმა, – ამბობს აკად. აკაკი შანიძე, – მართლა მტკვარში ჩააყრევინა კათოლიკოზმა მისთვის გაუგებარი და ამიტომ ათვალისწინებული ვტის ცალები, როგორც ამას პლატ. იოსელიანი აქ გადმოგვცემს, თუ ზოგი დაანვევინა და ზოგი წყალში ჩააყრევი-ნა, როგორც ამას იგივე ისტორიკოსი სხვაგან გვატყობინებს, ან კიდეც მხოლოდ ცეცხლში დაანვევინა, როგორც ზ. ჭიჭინაძე წერს (როგორც მას სჩვევია ხოლმე, წყაროს დაუსახელებლად). ერთი კი ცხადია და ნამდვილი: ანტონ კათოლიკოზის უგუნური ბრძოლის დროს ვტ-ის ცალები ბლომად უნდა განადგურებულიყო. ადვილად შესაძლებელია, რომ განადგურებულ იქნა არა მარტო ნაბეჭდი ცალები,

არამედ ხელნაწერებიც. უძველესი ცნობა ამ სამარცხვინო ამბის შესახებ, რამდენადაც ჯერჯერობით ცნობილია, მოეპოვება ევგენი მიტროპოლიტს, რომელიც რუსთაველის გენიალური ქმნილების შესახებ წერდა:

„პოემა (სიკ) სიძა პრი ცარე ვახტანგე 5 (6) ბილა ვ ტიფლისე ნაპეჩატანა, ოდნაკოჟ ვსკორე იზტრებლენა (სიკ) ტაკ, ჩტო ნინე ვესმა (სიკ) რედკო მოჟნო ვიდეტ პეჩატნიე ონოე ეკჰემპლიარი“-ო.

„მიტროპოლიტს უხერხულად მიუჩნევია მოეხსენებინა, რომ გენიალური ქმნილების მომსპობი საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელი იყო. მაგრამ ეჭვი არ არის, რომ იგი ამის ჩამდენად გულისხმობდა ანტონ პირველს, რომელიც თავის წყობილსიტყვაობაში შოთას მელექსეობას იწონებს, „მაგრამ ამაოდ დაშურა“-ო, მწუხარებით დასძენს თან“-ო, – დაასკვნის პროფ. აკაკი შანიძე⁴.

პლატონ იოსელიანს 1852 წელს უთქვამს – კათოლიკოსმა ანტონ პირველმა „მრავალნი დაბეჭდილნი მეფის ვახტანგის დროს 1710 წელსა, ვეფხისტყაოსანნი დაჰსწუნა და შთააყრევინა მტკუარში და აღუკრძალა კითხუა წიგნისა ამის ქართულტა“-ო⁶. გვ. 32.

და ზაქარია ჭიჭინაძე 1909 წელს ამ თავის შეუმონმებელ ცნობას ახლა სხვა იერით იმეორებს: – „მანც 1767 წ. ანტონ კათალიკოსის ცენზორმა შეაგროვა ეს გამოცემა და თფილისში დასწვეს, ზოგი მტკვარში ჩაყარეს“-ო⁶. გვ. 270.

ზაქარია ჭიჭინაძეს 1918 წელს დაუნერია – „1770 წელს ანტონ კათალიკოსის კარზე მთელი საბზე ურემი წიგნები მიიტანეს დასაწველად, სადაც ვეფხისტყაოსანთან ერთად იყო სხვა ხელნაწერები“-ო⁶. 365-6. (?!?).

და ასეთი ბრალდება ვიზე? ანტონ კათალიკოსზე, რომელიც ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ, პოლიტიკურ-სოციალურ მიზანთა მისაღწევად, საერთოდ ქართველი ხალხისა და მისი კულტურის გადასარჩენად რომის კათოლიკური ეკლესიის წევრად გახდომას აპირებდა, რის გამო იგი კათალიკოსობიდან კიდევ გადააყენეს! მარტო ეს ამბავი ამტკიცებს იმას, რომ ანტონ კათალიკოსი არც ვინრო გონებისა და არც ვინრო მკაცრ შეხედულებათა მქონე იყო!

არაა არავითარი საბუთი, თითქო კათალიკოს ანტონ პირველს, ან ტიმოთე მთავარ-ეპოსკოპოსს († 1764 წ.), როცა ისინი ვეფხისტყაოსანს ავად ახსენებდნენ ან ჰგმობდნენ, ამას იმიტომ სჩადიოდნენ, რომ ეს თხზულება მათ არა-ქრისტიანულ ან მწვალებლურ პოემად მიაჩნდათ.

ანტონ პირველის აზრი ვეფხისტყაოსანის გამო ცნობილია –

„შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად,

ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის,

თუ სამ ჰსწადოდა, ღუთის-მეტყუელიცა მაღალ,

უცხო საკურულ, პიტიკოსი მესტიხე,

მაგრამ ამაოდ დაჰშურა, სანუხ არს ესე“-ო.

ანტონ კათოლიკოსი (იესე მეფის ძე) შოთას ფრიად დიდად აფასებს; მისი შეხედულებით, შოთა იყო სიბრძნის დიდი მოყვარე, ფილოსოფოსი, უცხო ენის მცოდნე (სპარსულის მცოდნე), და თუ „სამე“ სწადა „**ლუთის მეტყველიცა მაღალ**“ უცხო საკვირველი პიტიკოსი მესტიხე (პოეტი); მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, ის ამოდ დაშვრა, ფუჭად იღვანა და ეს სამწუხარო არისო.

ყველაფერი აქ არის ნათელი, გარდა სიტყვისა „სამე“. მას ორი მნიშვნელობა აქვს: 1) სადამე, ანუ სადმე, ერთგვარად, ერთნაირად და 2) მართლა, მართლაც, კიდეც. ამ ორი, თუ გნებავთ, სამი მნიშვნელობით, ეს სიტყვა გამოყენებულია „ქართლის ცხოვრება“-ში¹²¹. გვ. 103, 107; 26, 32, 87). ახალ „აღთქმა“-ში სიტყვისა „სამე“ მნიშვნელობაა: მართლაც, ნამდვილად, კიდეც¹³⁸. –

მათე 5,9 გასმიეს სამე, რამეთუ თქმულ არს

ლუკა 17,8 არამედ ესრე ჰრქუეს მას

მარკოსი 20,23 სასუმელი სამე ჩემი სუათ

იოანე 11,36 აჰა, ვითარ სამე უყუარდა იგი

კათოლიკოს ანტონს, უეჭველია, ცნება „სამე“ სახარების თანახმად აქვს ნახ-მარი. მაშასადამე, მის მიერ ნათქვამი „სამე“ ნიშნავს: ნამდვილად, მართლაც.

ანტონ კათოლიკოსის ამ დახასიათებაში ყურადღების გარეშე დარჩა ის დებულება, რომელი სრულიად ნათლად გვიჩვენებს, რომ შოთა ნამდვილად, მართლაც „ლუთის მეტყველიცა მაღალ“ იქნებოდა, თუ კი მოინადინებდაო.

ცხადია, ანტონ კათოლიკოსს რუსთაველი რომ არა-ქრისტიანად, ან ერეტიკოს=მწვალებელად მიემჩნია, მას შესაძლებელ „ლუთის მეტყველ მაღალს“ ვერ უწოდებდა. შოთა ამავოდ დაშვრაო, – ეს ეხება არა ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველებას ან მის რელიგიურ ფილოსოფიას, არამედ ვნებად სიყვარულს, რომელი ამ პოემაში არის დახატული, რაც კათოლიკოსისათვის, ცხადია, მიუღებელი იყო. ეს გასაგებია!

ოღონდ ვიკითხოთ: რატომ ბრძანებს მთავარეპისკოპოსი ტიმოთე, რუსთაველ-მა ქართველებს „სინმიდისა წილ“ ბოროტი ბილწება ასწავლაო? ამას გვეუბნება თვითონ იგი და თვითონვე განგვიმარტავს, მაგრამ ამ განმარტებას რომ მკვლევარნი ყურადღებას არ აქცევენ? უფრო სწორად: არა სურთ ყურადღება მი-აქციონ. მაშინ ხომ მათ მტკიცებას, რომ რუსთაველს სდევნიდა სამღვდელოება, რადგან იგი არა კეთილი მორწმუნე იყო, არა-მართლმადიდებელი ქრისტიანი, ან ერეტიკოსი იყო, საფუძველი მოეშლებოდა!

სინმიდის ნაცვლად რუსთაველმა ქართველებს რა ბოროტი ბილწება ასწავ-ლა?

მივხედოთ ახლა ჩვენ მკვლევართა მიერ ყბადაღებულ ქართლის **მთავარ-ეპისკოპოსს, ტიმოთეს**, რომელიც ბრძანებს –

პალესტინაში „ჯვარის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია მთქმელსა ლექსთა ბოროტთასა, რომელმან ასწავა ქართველთა სინმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმთოთ ეთარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღწერს ქალისა ვისთვისმე: თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძონისა, და ამის გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღმთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბმენ საბრჭყედ სულთა, – შოთამს ვიტყვი რუსთველსა, მეჭურჭლუთ უხუცეს(ს). თითონაც შიგ ხატია მოხუცებულნი“-ო¹³³. გვ. 80.

(„გარყვნა“ ნიშნავს: გაფუჭება, წარხდენა. მაგალითად – გარეჯის ნათლისმცემლის მონასტერს, მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, ლეკები შეესივნენ, ნაწილი ბერებისა ამოჟლიტეს, თვით მონასტერი გაძარცვეს და ყოველი მისი საუნჯე წარიტაცეს... ამის გამო ქსნის ერისთავი იოსები სჩივის: „ჩვენი მონასტერი გარყვნილ იყო-ო“²⁴⁰. გვ. 8. „გარყვნა ქრისტიანობა“ ნიშნავს: წაახდინა, შებლაღალა).

როგორც ამ ამონაწერიდან აშკარად სჩანს, ვეფხისტყაოსანის ბოროტი ბილწება ის ყოფილა, რომ აქ დედაკაცი დახატული ყოფილა შვენიერი ფერებით და დედაკაცთ, ხატად ღმერთისა შექმნილ პირზე წაუსვამთ საღებავები, მიუმართავთ გრემლობისათვის, ანუ ფრანგული სიტყვით: „მაკიაჟი“-სათვის... თუმცა უშვენიერესი ბიზანტიის სასახლეში იმპერატრისა=ბასილისა მარიამ, ეს ქართველი ქალი, რომელიც შესანიშნავად აღწერა კონსტანტინე გამსახურდიამ თავის ისტორიულ რომანში: დავით აღმაშენებელი, და საერთოდ ყველა დედაკაცი პირს იღებავდა, ფერებით იგრემლებოდა, – ეს იყო მუდმივი მოდა ყველა ქვეყანასა და ყველა დროში, ვითარ იგი არის დღესაც. – და ფრანგი ლა ბროკიერ, რომელმაც იხილა ეს მომხიბლველი და მწყაზარი აუგუსტა მარიამი, პირდაპირ შეწუხდა საღებავთა სიმრავლით, რაც ამ სილამაზით განთქმულ ქალს პირისახეზე ეცხობო²¹⁵. გვერდი 199.

გარნა ჩვენს დროში ქალები თუ თმას იკრეჭენ, ძველად სქელი და გრძელი თმა სილამაზის ნიშანთ ეკუთვნოდა... ამ გრემლობა=მაკიაჟს დღესაც ჰგმობს ეკლესია ყველგან... მაგრამ განა შოთა რუსთაველი არა მართლმადიდებელი ქრისტიანი იყო. არამედ მწვალებელი=ერეტიკოსი. და მან მწვალებლური იდეებით „განრჰყვნა ქრისტიანობა“-ო?! ოოო! ასეთი რამ რომ მას ეთქვა, ჩვენს მკვლევარებს მაშინ აღარ გაუჭირდებოდათ ქართველ მღვდელმთავართათვის ლაფი გადაეხსათ და ქოქოლა მიეყარათ!

სრულებითაც არ არის გასაკიცხი და ქოქოლა დასაყრელი ის ორიოდე სასულიერო პირი და ისიც ბერმონაზონი, თუ რუსთაველს უარსა ჰყოფდა და ჰგმობდა! ამგვარი მოვლენა სხვაგანაც ყოფილა და უფრო ხშირად, ძალიან ხშირად, ვიდრე ეს საქართველოში იყო!

ამ მოვლენის დასახასიათებლად აღსანიშნავია თომას აკვინელის (1225 – 1274) შესახებ ამბავი. მისი თეოლოგიური ოცი დებულება დაჰგმო პარიზის ეპისკოპოსმა ევგენი ტემპლიერმა 1270 წ. და პარიზის უნივერსიტეტმა ეს დაადასტურა. კენტერბერის არქივისკოპოსმაც განიმეორა ეს დაგმობა და შეაჩვენა კიდევ ზედმეტი 30 დებულება. 1284 და 1286 წ. კენტერბერის ეპისკოპოსმა იოანე პეკჰამმა კიდევ დაჰგმო თომასი და ზოგი მისი თეოლოგიური დებულება „ერესად“ გამოაცხადა. თომას აკვინელი გარდაიცვალა 1274 წ. და უკვე 1323 წ. იგი რომის პაპამ წმინდანად გამოაცხადა, ხოლო 1324 წელს ყველა იძულებული იყო თომას აკვინელის დაგმობა უარეყო²⁰¹. გვ. 273.

მართალია, რუსთაველი წმიდანად არ გამოუცხადებიათ, მაგრამ ქართველი ერის გულში მას ხელთუქმნელი სამარადისო ძეგლი აქვს აღმართული...

გიორგი ლეონიძის კვლევის თანახმად, იოსებ სააკაძეს, თბილისის მთავარეპისკოპოსობა 1659 – 1660 წ. მიუღია. ამ სასულიერო მაღალ პირს გადაუწერია ზაზა ციციშვილს მიკუთვნებული ვეფხისტყაოსანი¹³⁴. მასვე ეკუთვნის ვტ-ის რამოდენიმე გაგრძელება: 1) „ანდერძი და სოფლის გმობა ნესტან დარეჯანისა ტფილელის იოსების ნათქვამი“, 2) „კიდევ სხვა ანდერძი ავთანდილისა, რომელი თქვა ჟამსა სიკვდილისასა, ტფილელის იოსების გამოთქმული“ (იქვე¹³⁴. გვ. 92). მასვე ეკუთვნის ცნობილი თხუზულება: „დიდ-მოურავიანი“, გიორგი სააკაძის ცხოვრებისა და მოქალაქეობის აღწერა ლექსად, თუმცა ბოლო ხანაში თავის საერო მოღვაწეობას შეინანებდა იგი¹²⁹. გვ. 24.

და აი ამ „დიდ-მოურავიანი“-ს ავტორს, თბილელ მიტროპოლიტს კათოლიკოსი ანტონ პირველი ქებით იხსენიებს, გამოცდილ იყო პოეტურ საქმეში, საყვარელი კაცი იყო, სიბრძნისა მოყვარე და სხვა, მაგრამ „იოსებ თუმცა დაჰმვრა ამათათვის“-ო, ესე იგი, იშრომა ფუჭად და ამაგოდ საერო პომის დაწერისა გამო. იგივე ბრძანა ხომ კათოლიკოსმა რუსთაველის შესახებ! და მეტი არაფერი!

თეიმურაზ მეორე (1700 – 1762) თავის პოეტურ ბაასში შოთა რუსთაველთან მას ეუბნება: შენი ნათქვამი საღმრთოდ თუ საეროდ მოიხმარების-ო და თვითონ რუსთაველიც ამასვე უდასტურებს, ჩემი ნაწარმოები არისო –

საღმრთოდ, საეროდ სრული და არა ტკბილად გასაგონი-ო.

უეჭველია, როცა თეიმურაზ მეორე თვითონაც ამბობს და რუსთაველსაც ატქმევიანებს: ჩემი თხზულება „საღმრთოდ“ არის-ო, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი რელიგიურიც არისო და ამასთანავე ქრისტიანულიაო. სხვაგვარად თეიმურაზ მეორესათვის ვ.ტ.-ის გაგება შეუძლებელი იყო, და თანაც მართებულებიც.

ექვთიმე თაყაიშვილის ცნობით, მღვდელი **იესე ტლაშაძე** თავის თხზულებაში „კათოლიკოზ – ბაქარიანი“ ამ თავის შრომას... რუსთაველის ხსენებით იწყებს – რიტორ რუსთველო, კარგ გამომთქმელო, ენა ტკბილო და შაქარიანო, ავმა მთქმელებმა, ქურდმა მელებმა, ლექსი მრავალი მოგპარიანო...⁶. გვერდი 186.

დათუ მეთვრამეტე საუკუნის მწერლობას საერთოდ გავეცნობით, აქ მართლაც საკვირველ მოვლენას ვეცნობით გიორგი ლეონიძის კვლევის თანახმად: „თვით ისეთი განდგომილი კასტა, როგორც იყო სამღვდელოება, ოფიციალურად საერო პოეზიის უარმყოფელი, მხურვალედ მონაწილეობდა ამ პოეტურ ტურნირში. იგი თავის წრეში ითვლიდა არა ერთ „მოშიარეს“, „აშულს“ და „ხუმარას“. ასე, ირაკლის მეფობაში მრავალთა შორის ცნობილი იყვნენ: განთქმული პიტიკოსი ამბროსი ნეკრესელი, არქიმანდრიტი ელეფთერ ზუკაკიშვილი, ცნობილი „აშულობით“ მთავარეპისკოპოსი კირილე ციციშვილი „მჭვერმეთქვი, სიტყვამარჯვე და „ხუმარი“, არქიეპისკოპოსი პაფნოტი, „კაცი მოხუმარი, მხიარული“, მღვდელი იოსებ თურქისტანიშვილი, „მოხუმარი“, ორბელიანთა კარის მღვდელი ამირიძე („ქეშიშ დარდიმანდი“) მომღერალი, მსახიობი „კომედიანჩიკი“, რომელიც გადმოცემით, ერთნაირი სიყვარულით ემსახურებოდა ტრაპეზს და სცენას; მაშინდელ პოეტურ ანთოლოგიაში საკმაოდ შემონახულა „სამღვდელოთა“ ეპიგრამატული შემოქმედების ფრივოლური ნიმუშებიც. „შესაქცევარი“ პოეზიის ტონის მიმცემი თვით სასახლე იყო. ბატონიშვილები, კარისკაცები, ბანოვანნი, წერდნენ თვით, და სხვასაც აწერინებდნენ შეკვეთით. და, ბოლოს, პოეტურ პაექრობაში მონაწილეობას იღებდა თვით, და სხვასაც აწერინებდნენ შეკვეთით. „შუბლ შეკრული“ „შეჭმუხვნილი“ მეფე მხედარი ერეკლე მეორე ისევე როგორც ზოგი მისი წინამორბედი“-ო, – დაასკვნის გიორგი ლეონიძე¹³⁴. გვ.333.

ამ „მგოსანთა და პიტიკოსთა სიუხვეს უკიჟინებდა კათოლიკოსი შორიდან“, მაგრამ მაინც ამბობდა: „მანდაურთა ბრძენთა მესტიხეთა და პიტიკოსთა რომელთამე სიტყვითნი ქების სიტყვაობის მოხსენებანი და შაირ – მესტიხეობათა მუსიკათა შინა დატკობბანი გულსა შინა ჩვენთანა ყოფისაგან წარიტაცებენ“-ო¹³⁴. გვ.330.

ასეთი იყო ბერ-მონაზონთა მეორე ფრთის განწყობილება საერო მწერლობისადმი და არამც თუ განწყობილება, არამედ მასში ნამდვილი მონაწილეობაც.

* * *

ბერ-მონაზონთა მცირე ნაწილის გაჯავრება და თავდასხმა ვეფხისტყაოსანზე და მის დამბეჭვდელ ვახტანგ მეფეზე უეჭველია იმ ამბავმა გამოიწვია, რომ ვახტანგმა, მის მიერ დაარსებულ სტამბაში, იმის მიუხედავად, რომ სასულიერო წიგნები დააბეჭდვინა, უმაღლე ვ.ტ.-ის აწყობა-ბეჭდვა ბრძანა და ეს ბეჭდვა შესრულებული იქმნა „შრომითა და წარსაგებელითა მისვე“, ესე იგი, მისი საკუთარი ხარჯით. პირველ ქართულ სტამბაში საერო წიგნის დაბეჭდვა, ცხადია, მონაზონთათვის აღსაშფოთებელი იყო. და საფიქრებელი ნათქვამიც იქნებოდა: ეს საერო წიგნი, ვეფხისტყაოსანი დასაწავია, ან მდინარეში გადასაყრელიო. და სწორედ ეს ნათქვამი შემდეგ სინამდვილედ გაასაღეს, თითქო ეს მართლა მომხდარიყოს!

თუ ნათქვამი, ნაამბობი, ან დანერვილიც კი რაზომ გაზვიადდება, გაიბერება და დამახინჯდება, ამის საუკეთესო ნიმუშს გვთავაზობს ვ.ტ.-ის რუმინულად მთარგმნელი ბ-ნი ვიკტორ კერნაბახ, რომელიც თავისი თარგმანის შესავალში, ანუ: „ეზოში“ სწერს:

„რუსთაველი ვერ ამაღლდა ათეისტური ილუმინიზმის დონემდე, თუმცა ღმერთი, ღვთაება რუსთაველთან ჰკარგავს თავის ძველ ტრადიციულ ფუნქციას (არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეკლესიამ დაგმო პოემა, როგორც ერეტიკულ-მწვალებლური ნაწარმოები“-ო. და ამას შემდეგ მოსდევს ძვირფასი მარგალიტები –

„რეაქციონური სამღვდელოების მიერ ერეტიკულ ნაწარმოებად გამოცხადებული ვეფხისტყაოსანის პირველი ბეჭდური გამოცემის ეგზემპლიარები, ასევე ხელნაწერები, იმავე სამღვდელოებამ გასანადგურებლად ცეცხლსა და წყალს მისცა: ერთი მეორეზე სწავდნენ კოცონებზე და ყრიდნენ მდინარეში“-ო... „მნათობი“, მაისი, 1962 წ. გვ. 119, 128;

ალბათ დიდი სეირი და სანახაობა იქნებოდა ძველ თბილისში და სამწუხაროა, რომ მაშინდელმა უხვმა მწერლობამ დაინანა აღენერა ეს „დიდებული თეატრი“!

ამ ამბავით ჩვენ თვალწინ გვაქვს, ჩვენ დროშიც კი, თუ სხვისი ნათქვამი, როგორ განუსჯელად და გაზვიადებულად მახინჯდება და სახინჯდება... და ასე ემცნობა იგი უცხოეთსაც...

* * *

რასაკვირველია, ისეთი მაღალ განათლებული კაცისათვის, როგორიც იყო ანტონ კათოლიკოსი, საერო წიგნის ასეთი დევნა, დანვა თუ წყალში გადაყრა, შეუწყნარებელი იქნებოდა. თორემ მას არ უბრძანებია და არც სხვა რომელიმე ბერს აზრადაც არ მოსვლია უფრო „ხორციელი“ რომანი „ვისრამიანი“ მოეგროვებინა და დაენვა, ან მდინარეში ჩაეყარა!

უნდა შექველად გავიხსენოთ, რომ ვახტანგ მეფის მიერ ქართული სტამბა მონყობილი იყო „წმინდის სამების სადიდებლად“ და პირველადვე 1709 წელს იქ დაიბეჭდა სახარება – „უწინარეს ყოველთასა დავბეჭდე-თ ესე საღმრთო და სამღვდელო წმიდა სახარება“ – მერმე „დავითნი“ და „სამოციქულო“, 1709 წ., შემდეგ „კონდაკი“ 1710 წ., ამას გარდა „ჟამნი“ (ორჯერ), „ლოცვანი“; 1711 წ. კი დაიბეჭდა მეორედ „დავითნი“ და მერმე გერმანე მღვდელ-მონაზონის სასწავლო წიგნი. და აი 1712 წელს ამავე სტამბაში იბეჭდება საერო წიგნი ვეფხისტყაოსანი.²²² გვერდი 130-143.

უეჭველია, ვ.ტ-ის მოწინააღმდეგე იქნებოდა ვინრო ბერმონაზვნური წრე და მზადება ვ.ტ-ის დაბეჭდვისათვის მასში დიდ უკმაყოფილებას გამოიწვევდა, რადგან ეს წრე საერთოდ საერო პოეზიას ჰგმობდა, ხოლო ვახტანგმა ვ.ტ-ი ამ გადაჭარბებული დებულებით დაიცვა, რომ მასში აღწერილი სიყვარული ღმრთეებრი არისო და „უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ თარგმნიდენ მის რიტორისა და ბრძენ-მეცნიერისა კეთილად ნამუშაკვესა სამუშაკოსა“-ო. თუმცა ვეფხისტყაოსანის ბეჭდვის მეთვალყურე და „გამმართველი“ მიქელი ამბობს ვ.ტ-ის გამოცემა: „ყველაკასა უხაროდა – რიტორსა და ხმა უსულსა“-ო, მაინც ბერმონაზვნური ერთი წრისათვის ეს გამოცემა მხოლოდ განსაქიქებელი და გასაკიცხი იქნებოდა, ცხადია.

* * *

ვეფხისტყაოსანის „დევნა“ და „განადგურება“ ყოველთვის საეჭვოდ მიმაჩნდა და აღვნიშნავ, რომ ამ საკითხში ამავე აზრისა ყოფილა მკვლევარი **გაიოზ იმედაშვილი**, რომელს დაუწერია: რუსთაველის დევნა საქართველოში ატარებდა უფრო მნიგნობრულ, კლერიკალური თვალსაზრისით პოეტის შემოქმედების კრიტიკის ხასიათს და თუ მას ფიზიკური გამოვლინებაც ჰქონდა, ეს ჯერ არ **მტკიცდება დოკუმენტალურად**“-ო.⁶ გვერდი 724.

თუ ნამდვილად ეჭვიმუტანელი საბუთი არ წარმოადგინეს, არ შემიძლია დავიჯერო, თითქო უგანათლებულესმა კათოლიკოსმა ანტონმა ვ.ტ. დაანვევინა, ან მტკვარში ჩააყრევინა ვეფხისტყაოსანის წიგნები. (ამ ბრალდებაშიც ხომ არაა თანხმობა?)

* * *

საერთოდ არ უნდა დაგვავიწყდეს ერთი დიად მნიშვნელოვანი მოვლენა. რელიგიაში ზოგადად ქადაგება ქვეყნის დაძლევისა და გადაძლევისა („ველტუე-ბერვინდუნგ“) არის საერთო დებულება, რომლის თანახმად სასულიერო ანუ მონესე პირმა და საერო, ანუ ჩვეულებრივმა მორწმუნემ უნდა აღასრულოს რჯუ-

ლის მითითება, განახორციელოს ქრისტიანული ზნეობა. ესაა ყველა ქრისტიანის ნებისა და მოქმედების მოვალეობა.⁹

ქრისტიანული შეხედულებით, ერისკაცნი „ორთავე ცხოვრებით შეზავებულად“ შემკულნი უნდა ყოფილიყვნენ ისე, რომ „სიმდიდრესა თანა საღმრთოსა მოქალაქობისასა ხორციელიცა სიმდიდრე უზუებით აქენდა“, როდესაც კაცი „საღმრთო-საკაცობათა შინა სრული იყო“ და ღარიბ-სნეულთა დამხმარე, და სხვა.⁷

არ არის მართალი, თითქო ქრისტიანული მსოფლმხედველობა ქრისტიანისაგან სოფლის, ამ ქვეყნიურის უარყოფას მოითხოვდეს, როგორც ამის გამო დღეს სწერენ ჩვენში. ქვეყნიდან გასვლა, მისი მიტოვება მხოლოდ ბერმონაზონთა წრეს ევალება და არა ხალხს, რომელიც ჩვეულებრივ ცხოვრებას მიჰყვება. მართალია, ბერ-მონაზვნური შეხედულება მწერლობითად და მნიგნობრულად ფართოდ არის წარმოდგენილი, მაგრამ ეს იმით აიხსნება, რომ ამ წრეს გარკვეულობა და სიმტკიცე სჭირდებოდა. ამიტომ ასკეტოსური მონაზონური მწერლობა საკმაოდ ფართოა, თუმცა ბერმონაზონური წრე ძალიან ვიწრო იყო და არის ასეულ მილიონ ქრისტიან მორწმუნეთა შორის. არ შეეძლოთ, არ მომხდარა, ასეულ მილიონ ქრისტიანებს სოფელი უარეყოთ, ჩვეულებრივ ცხოვრებას გაქცეოდნენ და განდეგილად გასულიყვნენ. ამას ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ეკლესია არ მოითხოვდა და უხამსიც იქნებოდა ასეთი მოთხოვნის წარდგენა.

გრძნობად ქვეყნებში ყოფნა, ცხოვრება და მოქმედება ქრისტიანებისათვის ბუნებრივია და აუცილებელი, ოღონდ ეს ყოფნა, ცხოვრება და მოქმედება თუ სავსებით არა, მიახლოებით მაინც ზნეობრივ ნიადაგზე უნდა ხდებოდეს. ქართულ ეკლესიაში დიდად ცნობილი მაქსიმე აღმსარებელი ასნავლის – ეს საკვები კი არ არის, რომ არის ცუდი, არამედ ღორმუცელობა; არც ბავშვების მომრავლებაა ცუდი, არამედ ავხორცობა; არც ვერცხლია ცუდი, არამედ ძუნწობა; არც სახელის მოხვეჭაა ცუდი, არამედ ვნება სახელისადმი; არაფერი არაა ცუდი ნივთთა შორის, თუ კი მათ ცუდად არ მოიხმარებ და ეს ცუდად მოხმარება წარმოსდგება სულის უწესრიგობისაგან-ო.¹⁰

რომის პაპი თავის 1961 წლის მაისის 15-ის ენციკლიკაში ამბობს – „კაცის სიცოცხლე წმიდა არის... მან უნდა შეჰქმნას ოჯახი, ამრავლოს შვილები, გაზარდოს ისინი... შესაქმე-ში („გენესის“) ღმერთი პირველ არსებათ სიცოცხლის გაგრძელებას უბრძანებს: აღორძინდეთ და გამრავლდეთ... და მთავრობდეს იგი (კაცი) ყოველსა ქვეყანასა ზედა“-ო. (ენციკლიკა: „მატერ ეტ მაგისტრა“).

მეტი რა მოეთხოვება ეკლესიას?!

არც ის ამბავი უნდა დავივიწყოთ, რომ სასულიერო პირები აღმოსავლეთის ეკლესიისა, და კერძოდ საქართველოშიც, ვალდებული იყვნენ დაოჯახებული-

ყვენ, ცოლშვილი ჰყოლოდათ! ეს იყო ეგრედ წოდებული თეთრი სამღვდელოება, რომელი შავი სამღვდელოებისაგან განირჩეოდა, რადგან ეს უკანასკნელი უცოლო ბერ-მონაზონური წრე, ცხადია, მეტად მცირერიცხოვანი იყო.

* * *

როგორ უნდა ვიფიქროთ, ეს ქრისტიანული მხედველობა უცნობი იყო ანტონ კათალიკოსისათვის, რომელი თვითონ იყო დიდი თეოლოგოსი, ან სხვა რომელიმე განათლებული სულიერი მამისათვის! უბრალო, უსახელო, უვიცმა ბერმაც კი იცოდა განსხვავება მონაზონისა და ჩვეულებრივ მორწმუნეს შორის, როდესაც სწერდა – ვეფხისტყაოსანი საეროა და არას გვარგებს საიქიოსათვის, თუ მას „უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად“-ო!

ეს განსხვავება ასკეტოსური და ჩვეულებრივი ქრისტიანული აზროვნების შორის ქართველ დღევანდელ მკვლევართ არ სურთ გაიგონ, როდესაც ისინი ასკეტოსურ მწერლობას „ასევე მწერლობას“ უპირისპირებენ, აწინააღმდეგებენ და ამას გარდა ამ ნიადაგზე: უსაბუთოდ და უსამართლოდ ქართულ ეკლესიას თავს ესხმიან.

* * *

უდავოა: ბერმონაზონური მოვალეობა ქვეყანიდან გასვლა, გაქცევა („ველტ-ფლუხტ“), განდევნობა, ნურც იმას დავივინწყებთ, რომ განდევნილ მსოფლ-ჭვრეტას თავისი საფუძველი ჰელლინიზმში აქვს, როგორც ამბობს ბასილიოს ტატაკის: ახლა აქ უნდა განსაკუთრებით აღინიშნოს, რომ ეს (ბერმონაზონური) პესიმიზმი, ნაკვები იმ რწმენით, რომელიც მონაზონს აქვს ნივთის (მატერიის) შესახებ, ნეოპლატონური წარმოშობისა არისო.¹¹² ადვილი მისახვედრია მონასტერულ ასკეტიზმში კინიკოსთა (ცინიკოსთა), პლატონიანთა და ნეოპლატონიანთა ზრახვები. მონასტერულმა ასკეტიზმმა შეადგინა არა მარტო შეზავება ამ ზრახვათა, არამედ შესძლო ფილოსოფიური ჩვევები თავისუფლად გამოეყენებინა და მათთვის ახალი მნიშვნელობა დაეკისრებინა-ო.¹¹² გვერდი ნნ.

ბერმონაზონური წრე (და ისიც საერთოდ, ხოლო საქართველოში მეტად ვინრო წრე), თუ ვეფხისტყაოსანზე, სიცოცხლისა და სიყვარულის ამ უდიდეს პოემაზე უარს ბრძანებდა, რა უცნაურია და გაუგებარი ის ცუდმადი ფიცხელი განგაში, რომელიც ატეხილია ამ საკითხის გარშემო ახალ მკვლევართა შორის.

საერთოდ: რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა ახალი ამბავი არ არის და ამით ვერავის გააკვირვებენ. იგი ძველთა ძველია და გამონაკლისს არც ერთი რელიგია არ წარმოადგენს. აი მაგალითად, ალექსანდრიის მამადიანი მგოსანი და ფილოსოფოსი, უდიდესი არაბი მწერალი, აბუ'ლ-'ალა ალ მუ'არნი (973 – 1057), პოეტი

მოაზროვნე და არა-ჩვეულებრივი, რომელსაც საუკუნენი იშვიათად წარმოშობენ, როგორც ამბობს პრამპოლინი.¹¹³ გვ. 540. იმის მიუხედავად, რომ იგი მუსლიმი იყო, მას ეკუთვნის შემდეგი ლექსი – სცდებიან ყველანი: მუსულმანნი, ქრისტიანნი, ებრაელები – მხოლოდ ორი პიროვნება ჰქმნის საყოველთაო მიმართულებას:

კაცი გონიერი, ურელიგიო,
და კაცი რელიგიური, უგონო...

ასე. გარნა ამას ვეფხისტყაოსანთან არავითარი კავშირი არა აქვს. ეს სხვათა შორის.

* * *

ვეფხისტყაოსანის გარშემო ატეხილი დავა მოგვაგონებს ასეთსავე ამბავს ერთი ფრანგული რომანის გამო: „რომან დე ლა როზ“. ეს რომანი ზნეობრივი მწერლობის წრეს ეკუთვნის. მისი პირველი ნაწილი შესთხზა გიომ დე ლორრისმა 1225 – 1240 წწ. ეს იყო ერთი სიზმარის მოთხრობა; იგი იყო საკარისკაცო სიყვარულის დამახასიათებელი და თვით ვარდი იყო საყვარელი დედაკაცის სიმბოლო. ამავე საკითხზე შემდეგ დასწერა ჟან დე მეჟუნგ-მა 1275 – 1280 წ. ეს იყო „რომან დე როზ“-ის (ვარდის რომანის) თითქო გაგრძელება, მაგრამ არა ზუსტი; პირველი ეს რომანი იყო საკარისკაცო გემოვნებისა, ხოლო ეს მეორე კი არის დარიგებითი, ჭკუისმასწავლებელი ზნეობრივი, ფილოსოფიური სწავლითაც. იგი არის ქრისტიანული საკარისკაცო სრულყოფა; ამ მიწიური ლხინის – სიხარულის ქება, ოღონდ ეს ლხენა – სიხარული არის წინასწარი ნიმუში ლხინისა ცაში და იმ საზღვრებში, რომელს ჩვენ იგი გვიმზადებს, რათა ვიგემოთ-ო, – როგორც ახასიათებს ამ რომანს პროფესორი ვ. ლ. სოლნიერ. რომანის მიზანია შეისწავლოს პირობები და საძირკველი სიყვარულისა; ვარდი არის ნიშანი სიხარულისა, ლხინისა; ერთსა და იმავე დროს სიხარული ხორციელი და დედაკაცი, სიხარული სულიერი და სამოთხე და წმიდა ქალწული; „რომან დე ლა როზ“ ეწინააღმდეგება განპიროვნებულ ნაკლს, ავხორცობას, რომელიც კაცს ხენემ სიამოვნებისაკენ მიაქანებს და მხარს უჭერს კეთილმოქმედ ძალებს, რომელთ კაცი ღმერთის სიხარულთან მიჰყავთ, ოღონდ ხორცადი სიხარულის გზის გავლით.

ეს დებულებანი რომანისა დაჰგმო ეტიენ ტამპლიერმა, სხვა ფილოსოფოსთა 219 დებულებასთან ერთად; შემდეგ, მეთოთხმეტე საუკუნეში, ამ რომანის გარშემო დიდი დავა შეიქმნა.

ჟან დე მეჟუნგ მეცამეტე-მეთოთხმეტე საუკუნის უდავოდ დიდი პოეტი იყო, ოღონდ მისი ამ რომანის აზრებს ყველა არ იზიარებდა. ფრანგი ქალი მწერალი ქრისტინე დე პიზან-ი (1399 წ. და 1400 წ.) ჟან დე მეჟუნგ-ს მწარედ უსაყვედურებ-

და, რომანი უსამართლოდ და უხეშად მოეპყრო დედაკაცსაო; ჟან დე მონტროზო მას გამოეკამათა და დავა გაგრძელდა. ფრანგი ფილოსოფოსი ჟერსონ (ჟან შარლიერ) († 1429 წ.) „რომან დე ლა როზ“-ს სთვლიდა უზნეო და შეურაცხმყოფელ რელიგიის მიმართ. გონტიერ და პიერ კოლ რომანს იცავდნენ. შემდეგ (1442 წ.) მარტენ ლე ფრანკ თავის მხრივ თავს დაესხა რომანს...²²⁰. გვ. 61, 86, 105-6;

ამაზე მეტი კამათი არც ვეფხისტყაოსანის გამო ყოფილა მე-18 საუკუნეში!

თეიმურაზ ბატონიშვილი სრულიად გარკვევით ბრძანებს –

„ვეფხისტყაოსანის“ შემთხვევითი რუსთაველი თითონაც ქრისტიანე იყო და საქრისტიანოს ქვეყნისა და ეს ლექსები [შაირები 836, 837] ამ წიგნში ამისთვის უთქვამს, რომ იცოდნენ ყოველთა წარმკითხველთა ვეფხისტყაოსანისათა, რომელ რუსთაველი ასეთი ბრძენი ყოფილა, რომ საღმრთო წერილიც კარგა ჰსცოდნია და ღმრთის-მეტყველებაცა“-ო.¹⁴⁰. გვერდი 125.

საერთოდ: რუსთაველის თეოლოგოსობა და ფილოსოფოსობა არ არი გასაკვირველი, რადგან მაშინდელი „განათლებული“ ადამიანის ცნება, – როგორც ამბობდა ახლახან გარდაცვალებული დიდი მეცნიერი, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე, – გულისხმობდა ისეთ ადამიანს, რომელიც მცოდნე იყო როგორც თეოლოგიისა, ისე მეცნიერების დარგისა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ამა ეპოქის (მე-11, მე-12 საუკუნის) ლიტერატურული მოღვაწეები ხშირად ხასიათდებიან შემდეგი სიტყვებით: – „რიტორი, ფილოსოფოსი, ღვთის მეტყველი“, „ღვთისმეტყველი, პიიტიკოსი, გრამატიკოსი“...¹³⁹. გვ. 27. ასეთიც უნდა ყოფილიყო შოთა რუსთაველი და იყო კიდევც.

2. ვეფხისტყაოსანის განხილვის ამბავი ახალ დროში

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ გამოაქვეყნა **გაიოზ იმედაშვილის** შრომა: „რუსთაველოლოგიური ლიტერატურა. 1712 – 1956 წლები“. ავტორს გულმოდგინედ და ბეჯითად და უდიდესი ძალის დახარჯვით, ცოდნით, თითქმის ათას გვერდიან წიგნში მოუთავსებია შინაარსი წიგნთა თუ წერილთა, რაც ვახტანგ მეფის შემდეგ ვეფხისტყაოსანის გამო დაწერილა. ვსარგებლობ ამ კარგი ნაშრომით, რათა შევავსო ჩემი მიმოხილვა მისი მსოფლმხედველობის საკითხთა გამო.

საგაზეთო წერილში, 1845 წ. **პლატონ იოსელიანი** გაკვრით ეხება რუსთაველის ნაწარმოებს, რომელიც, მისი აზრით, ისე როგორც მთლიანად ქართული კულტურა, გამსჭვალულია ქრისტიანობით-ო.⁶. გვ. 20.

* * *

პლატონ იოსელიანი 1870 წ. კვლავ იმეორებს თავის დებულებას – პოემა გამსჭვალულია ქრისტიანული იდეებით, რადგან თვით პოეტი ქრისტიანია და იმყოფება ძირითადად ქრისტიანულ ლიტერატურულ გარემოში-ო. იგი აღძრავს საკითხს: რუსთაველის შეხედულებაში ნეოპლატონური ნაკადის შესახებ.⁶ გვერდი 49.

ნ. ი. გულაკ 1870 წ. ამტკიცებს: როსტევეანი და მისი ქვეშევრდომნი მაჰმადიანები არ არიან; ისინი ქრისტიანული მწერლობის და საწმენოების ცოდნას ამჟღავნებენო; ქრისტიანულ კვალს გამოხატავს გმირთა რწმენა საიქიო ცხოვრების შესახებო; მეორე მხრით პოემაში გამოხატულია მაჰმადიანური მსოფლიოც; პოემის პირველი ნახევარი (როსტევეანის ამბავი) წმიდა ქართული, ქრისტიანული არისო. (იქვე გვ. 86).

იაკობ გოგებაშვილი 1885 წ. ამბობდა: შოთა ყველას მიერ აღიარებული იყო, მაგრამ მას გამოუჩნდნენ მტრები სამღვდლო პირთა შორის, რომელთაც „მავნებელად“ ჩასთვალეს გატაცებული კითხვა ვტ.-ისა და დაუწყეს წინააღმდეგობა რუსთველსაო. ავტორის აზრით: „ზოგიერთ სამღვდლო პირთა მტრობა რუსთაველისადმი უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ წერილობითი არაფერი ცნობა არ დარჩენილა მასზედ-ო.“ (იქვე, გვ. 100).

პროფ. **ალ. ხახანაშვილი** იმ აზრს იზიარებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი თამარ მეფის ეპოქიდანვე სამღვდლოების მიერ იდევენობდა, როგორც ქრისტიანობისათვის შეუფერებელი საერო თხზულებაო. (იქვე, გვ. 193).

გაზეთ „ივერია“-ში 1888 წ. **თეოდოსიძეს** დაუწერია: ვეფხისტყაოსანზე იმიტომ არა არის რა ნათქვამი ქართლის მათიანეებში, რომ ამ წიგნის მოხსენება აკრძალული უნდა ყოფილიყო. (იქვე, გვერდი 127).

აკადემიკოსი **ივანე ჯავახიშვილი** ბრძანებს: თხზულების სრული მოსპობა და ცეცხლით დანვა ამჯობინა ანტონ კათალიკოსმაო და მას იგი ბრალს სდებს, თუმცა დიდებულ ჩვენს მეცნიერს მეცნიერული სინდისი არა ღალატობს და მაინც დასძენს – ამ საკითხს „დინჯი და გულდასმით შესწავლა სჭირდება“-ო.⁷

* * *

აქამდე ჩვენ გვესმოდა, რომ ვეფხისტყაოსანის დაბეჭდილი ცალეები ანტონ კათალიკოსმა დაანვევინა, თუ წყალში ჩააყრევინაო! თურმე ვტ.-ის მტკვარში ჩაყრის თუ დანვის ამბავი ანტონ პირველის მიერ, **არ ყოფილა დამტკიცებული**. როგორც პროფ. ალ. ბარამიძე ბრძანებს: „ზოგიერთი მკვლევარი ასეთ მკრეხელობას მიაწერს კათალიკოს დომენტის“-ო. (ვახტანგ მეფის ძმა, დომენტი კათალიკოსად იყო 1704-1729 წ.). ამის მიუხედავად, პროფ. ალ. ბარამიძე ვტ.-ის დეენის საქმეში ანტონ კათალიკოსს „ერთგვარ მორალურ პასუხისმგებლობას

მაინც აკისრებს, რადგან იგი იყო „ეკლესიურ-კლერიკალური აზროვნების იდეური ხელმძღვანელი და სწორუპოვარი გამომხატველი“-ო: „მან მისცა რუსთაველის შემოქმედებას უარყოფითი შეფასება“-ო.⁸

ვეფხისტყაოსანის გარშემო ამტყდარ დავაში, მე-17 და მე-18 საუკუნეთა მანძილზე, ჩვენი დროის მკვლევარნი განსაკუთრებით მოიხსენებენ და თავს ესხმიან ეგრედ წოდებულ „ეკლესიურ-კლერიკალურ“ წრეს; მაგრამ ის ავინწყდებათ ხოლმე, რასაც პროფ. ალ. ბარამიძე იხსენებს: „არა ერთსა და ორ სასულიერო პირს გულწრფელი სამსახური გაუწევია ვეფხისტყაოსანისათვის. რუსთაველის დიდი მოყვარული და გამგრძელებელი ყოფილა, როგორც ვიცით, მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრის დიდი საეკლესიო მოღვაწე, მიტროპოლიტი იოსებ თბილელი (სააკაძე). რუსთაველის პოეზიის თაყვანისმცემელი იყო მღვდელი იესე მტლაშაძე და სხ“.. იქვე, გვ. 377.

აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე თავის ქართული ლიტერატურის ისტორიაში გვაცნობებდა: „ჯერ კიდევ მეცხრე საუკუნედან ბერ-მონაზონი თავისი უპირატესობისათვის იბრძოდა და მეფეებსაც კი არ ემორჩილებოდა“-ო.²⁶ გვ. 115.

არც ამ ისტორიულ მოვლენას უწევენ ანგარიშს ის მკვლევარნი, რომელნი „საეკლესიო-კლერიკალურ წრეს“ დიდი რისხვით თავს ესხმიან!

3. ვეფხისტყაოსანის განხილვის ამბავი უახლოეს დროში

ვეფხისტყაოსანის კვლევის საკითხში დამახასიათებელია **იუსტინე აბულაძის** 1922 წ. გულწრფელად ნათქვამი –

„აკ. ნ. მარრი სწორუპოვარი მეცნიერი და ავტორიტეტით მოსილი პიროვნებაა, და, რა თქმა უნდა, როგორც ყველა სპეციალურად მომუშავე ქართველი მეცნიერი, ისე ჩვენი ადგილობრივი მუშაკნი, რომლებსაც ამ ჩვენი საინტერესო საგნის შესახებ, ისევ სუსტი წარმოდგენა ჰქონდათ, და ამ შემთხვევაში ყოველთვის შესცქეროდნენ ნ. მარრს და მისგან გამოელოდნენ ყოველ ახალსა და უფრო ეჭვმიუტანელ აზრს ამ საკითხში, ყოველთვის მის გავლენის ქვეშ აზროვნობდნენ და მოქმედებდნენ“-ო.¹⁵ ბ. გვ. 8.

ასეთი იყო ის უმწეო და უსუსური ვითარება, რაც ვეფხისტყაოსანის საკითხთა განხილვის საქმეში იყო გაბატონებული.

აკად. კორ. კეკელიძე თავის ჩინებულ შრომაში ქართულ ლიტერატურაზე, ისეთ რამეს ამბობს, რაც ყურადღებას იქცევს. როდესაც ლეონტი მროველის მოღვაწეობას არჩევს, მას, სხვათა შორის, ნათქვამი აქვს: „პროფ. ნ. მარრის **შემთხვევით გამოთქმული აზრის თანახმად**, ლეონტი მროველი მერვე საუკუნის

მწერალია“-ო.¹¹ ეს თქმა სუსტიც არის! პროფ. (აკად.) ნ. მარრი თავის აზრებს არა თუ მარტო „შემთხვევით“ გამოთქვამდა, არამედ მოუფიქრებელადაც, ზერელედ (უფრო მკაცრად რომ არ განვსაჯო!).

ვეფხისტყაოსანი დიდი ხანის განმავლობაში შეუსწავლელი იყო და ამ მანძილზე მკითხველი მას კითხულობდა, გადამწერი მას გადასწერდა, მსმენელი მას ისმენდა, შემნახველი მას ინახავდა. არავის არ მოუხურვებია იგი კრიტიკულად განეხილა, მის შესახებ სწავლანი წარმოედგინა, რადგან ყველა საკმაოდ გრძნობდა, ბუნებრივად, რომ ასეთი საქმე იოლი არ იქნებოდა, ოღონდ ახალგაზრდა მეცნიერმა ნ. მარრმა თამამად ვეფხისტყაოსანი სპარსულ ნაწარმოებად გამოაცხადა და სპარსული ენიდან ნათარგმნ თხზულებად დაგვისახა. ამ თავისი „შემთხვევითი“ თქმით, მან ვეფხისტყაოსანის შესახები კვლევა თავიდანვე ოღორორლო გზაზე შეაგდო და სხვანი, მისნი „მონაფენი“, რომელთ დამოუკიდებელი ძიების თავი არა ჰქონდათ, ბრმად თან გაიყოლია.

* * *

ჯერ კიდევ ქარაფშუტა ნილილისტმა **ივანე ჯაბადარმა** 1889 წ. გამოაცხადა: ვტ.-ი სპარსული ნაწარმოები არისო და მერმე პროფ. ნ. მარრმა გვაცნობა იგივე, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანის შესავალში ნათქვამია –

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელისხელ საგოგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები (9),

სპარსულიდან გადმოთარგმნილია და მისი დედანი ბრიტანეთის მუზეუმში მოიპოვებო. ასე ბრძანა ნ. მარრმა 1890 წელს, მარტის 18-ს გაზეთში „თეატრი“. ბრძანა: „ვეფხისტყაოსანი არ არის ორიგინალური ნაწარმოები, ის სპარსული ორიგინალის ნათარგმნია. ჩქარა აღმოვაჩენო ვეფხისტყაოსანის სპარსულ ორიგინალს ბრიტანეთის მუზეუმში“-ო.⁶ გვერდი 49.

გავიდა ხანი. ნ. მარრმა ეს „დედანი“ ბრიტანეთის მუზეუმში ვერ მოიპოვა და გაჩუმდა, მაგრამ სხვები არ გაჩუმდნენ. ჯერ იმავე წელსვე თბილისის გაზეთში „ნოვოე ობოზრენიე“ ვინმე „ნოვ“ ყალბ მეცნიერებს ჰკიცხავდა და კერძოდ ნ. მარრის შესახებ სწერდა – სჯობდა ნ. მარრს ჯერ ეპოვნა სპარსული დედანი და მერმე გაეკეთებინა ასეთი განცხადება-ო.⁶ გვ. 155.

უფრო ადრე **ე. ვაიდენბაუმმა** თავის „პუტევოდიტელ პო კავკაზუ“ (1888) აღნიშნა – ვტ.-ში ცხადად გამოსჭვივის ქრისტიანობისა და ბერძნული განათლების გავლენა, რაც არ შეიძლებოდა სპარსულ ორიგინალში ყოფილიყო.⁶ გვერდი 127.

პროფ. ნ. მარრის არა მეცნიერულმა ქცევამ **ილია ჭავჭავაძე** გააჯავრა და მან თავის შესანიშნავ ნარკვევში: „სომეხთა მეცნიერნი და ქვათა ლალადი“, სხვათა შორის, ამ საკითხზე შემდეგი დასწერა:

„ბ-ნი მარრი სხვაფრივაც ირჯება, თითქო გულმოსულია და ჯავრს იყრის. კარგა ხანია რაც დაიქადა, რომ დამაცადეთ, ეგ თქვენი რაღაც „ვეფხისტყაოსანია“ სულ თავზე გადაგაფხრინოთო; ინგლისში ერთი „მანუსკრიპტი“ მეგულება, იმას ვიპოვნი და დაგიმტკიცებთ, რომ იქიდან არის ეგ ნათარგმნი, ან გადმოღებულო. ვაი, ჩვენო თავმონონებულო, რუსთაველო! თურმე ქურდი ყოფილხარ და სომეხთა მეცნიერებთაებრ სხვისი შენად გაგისაღებია! ჩვენ კი რა დიდ კაცად მიგიჩნიეთ, შენ სახელს შეეხაროდით. ბ-ნი მარრი, რომელიც, ვითარცა დიდ გულა მეცნიერი, შუბლზე ბუზსაც არ ისვამს, უბრალო სიკვდილის შვილი ხომ არ არის, ტყუილად დაიქადოს რამე და არ იცოდეს, რომ „ისარი და პირით სიტყვა, რა გასტყორცნო, არ მობრუნდეს“... დაიქადა და აკი... აი, ეს დღეა და ეს დღე, მას აქეთ შვიდი თუ რვა, თუ არ მეტი, წელიწადი გავიდა, – მაგრამ ქადილი ქადილად დარჩა“...

შემდეგ ნ. მარრმა ვტ.-ი მუსულმანურ ნაწარმოებად გამოაცხადა...

საოცარი, განსაცვიფრებელი ამბავი დაატყდა თავს ვეფხისტყაოსანს და ეს დღემდე გრძელდება, სავალალოდ!

1906 წელს პროფ. ნ. მარრმა (მას შემდეგ რაც მან ვტ.-ის დედანი ბრიტანეთის მუზეუმში ვერ მონახა) გამოაცხადა – ვტ.-ის დედანი ნასესხებია ან დაკარგულის სპარსულის ორიგინალიდანო.¹⁵ ბ. გვერდი 14.

პეტრე მირიანაშვილმა 1908 წ. ბრძანა – პოემაში რაც ქრისტიანული მოტივებია, ის ყალბი არისო; მისი გმირები მაჰმადიანები არიანო. იქვე,⁶ გვერდი 261.

1908 წელს ახლახან გარდაცვალებული მკვლევარი **იუსტინე აბულაძე** ფიქრობდა – ვტში „ეს უსაზღვროების გრძნობის დამახასიათებელი, – სიყვარული, რომელიც სამარის იქითაც კი ეძებს უსაზღვრო სიტკბოება-ნეტარებას სატრფოსთან შეერთებისაკენ მისწრაფებაში – ამ დიდებული ნაწარმოების მთელის ჭახრაკის ამამოძრავებელი, განმაცოცხლებელ ჭევლად მიმდინარი პოემის მთელ შინაარსში, – ყველაზე მჭევრმეტყველური საბუთი არ არის იმისა, რომ ჩვენი პოეტი ეკუთვნის ნეოპლატონურ სკოლას?“. ¹⁵ ბ. გვერდი 61.

1909 წ. **ნ. მარრი** რუსთაველის შემოქმედებას ეხება და მის ნეოპლატონიკოსობას ამტკიცებს.⁶ გვერდი 268.

მასწავლებლისა და მოწაფის მტკიცება სრული გაუგებრობის შედეგია. ეს მჭერმეტყველური საბუთი კი არ არის, არამედ მუნჯი, ყრუ და ბრმა საბუთია, – სრულიად გამოუსადეგარი.

პროფ. **ნ. მარრმა** მერმე ბრძანა – ვტ.-ის სპარსული დედანი ქართულად უნდა ყოფილიყო პროზად ნათარგმნი და ამ ნათარგმნით ისარგებლა რუსთაველმაო, ანუ როგორც იგი სწერდა 1910 წელს –

შინაარსი ვეფხისტყაოსანისა ნასესხებია სპარსული ლიტერატურიდან, მაგრამ სპარსულ ენაზე ვერ ვპოულობთ მის დედანს და რაიმე მის კვალსო; სპარ-

სული მოთხრობა დამუშავებულია პოეტის მიერ მე-12 და მე-13 საუკუნის ქართველთათვის, რომელნი, უნდა ვიფიქროთ, მღვივე ქრისტიანები იყვნენ, და ამის მიუხედავად, მთელი პოემა გაჟღერებულია ეკლესიურობისაგან განთავისუფლებული საერო სულითო.¹²

პროფ. სარგის კაკაბაძეს უთქვამს 1913 წ. თავის მოხსენებაში – ვ.-ტყაოსანზე სუფიზმის გავლენა არისო.⁶ გვ. 297.

1917 წ. პროფ. ნ. მარრი კიდევ სწერდა – პირველად ყოვლისა საინტერესო იყო თვით ვეფხისტყაოსანის სიუჟეტის საკითხი უცხო, სახელდობრ, სპარსული წარმოშობის შესახებო. და აქაც იმეორებს, რაც მას არა ერთჯერ უთქვამს – რუსთაველს რჩებოდა პატივი, რომელს იგი თვითონ მოითხოვდა: გაელექსა პროზაული მოთხრობა, რომელიც მის დრომდე არსებობდა ქართულ ენაზე სპარსულიდან გადმოთარგმნილი-ო.⁶ გვერდი 419.

მაგრამ არც ეს სპარსულიდან ქართულად ნათარგმნი მოთხრობა უნახავს ვინმეს! არც არავის გაუგონია რამე მის გამო!

და რა გზით ამტკიცებს პროფ. ნ. მარრი, რომ ასეთი სპარსული მოთხრობა ქართულ ენაზე უნდა არსებულიყო? – ვინაიდან ვტ.-ში არა ერთი აზრია, რომლის მსგავსი როგორც სპარსულ, ისე შირვანულ მწერლობაში მოიპოვება, ამიტომ პროფ. ნ. მარრი დაასკვნის: ეს და ამდაგვარი თქმანი, რასაკვირველია, შოთას თხზულებაში შესულიყვნენ ორიგინალიდან, ქართული თარგმანის საშუალებით, მაგრამ შეიძლება შეეთვისებინა პოეტს ვით მთარული ხალხური გამოთქმანი-ო.¹³ გვერდი 421.

საერთოდ, ბევრს ლაპარაკობდნენ იმის გამო, თუ რა გავლენა ჰქონდა სპარსულ, არაბულ და შირვანულ პოეზიას ვეფხისტყაოსანზე, მაგრამ თავი არავის შეუწუხებია იმის შესასწავლად, თუ რა და როგორი იყო ეს გავლენა; არავინ გარჯილა ამ მწერლობათა შედარება მოეხდინა! ზეპირად თქმა უფრო იოლი იყო და ვეფხისტყაოსანის მკვლევარის ხარისხი უსათუოდ მოგენიჭებოდა!

პროფ. ნ. მარრი რომ დინჯი მკვლევარი ყოფილიყო, იგი ჯერ შეეცდებოდა: ყველა ხელნაწერთან შედარებით, ვტ.-ის ტექსტი დაედგინა; მერმე პოემის მსოფლმხედველობის საკითხი გამოერკვია, შეედარებინა აღმოსავლურ მწერლობასთან და შემდეგ გამოეცხადებინა: ვეფხისტყაოსანი თურმე სპარსულიდან ნათარგმნი ყოფილაო!! არც ერთი მან არ მოიმოქმედა, – არც მან, არც მისმა ბრმა და ყრუ მონაფეებმა.

ამ მოვლენამ გაამწარა დიდებული ვაჟა ფშაველა და მას დაანერინა 1911 წ. –

„საკვირველნი მკვლევარნი აღმოუჩნდნენ ამ ბოლო დროს ვეფხისტყაოსანს და საქმე იქამდე მიჰყავთ, ლამის ბედაურზე მჯდომი მისი ავტორი ლამანჩელი აზნაურის ჯაგლაგ როსინანტზე შესვან. საღერღელი „განქექილებისა“ ჩვენს ორიენ-

ტალისტებს აუშალა ბ. ნ. მარმა, რომელმაც ამ ოცი წლის წინად საჯაროდ აღიარა, თუმცა დღემდე არავითარი დამამტკიცებელი საბუთი მას არ წარმოუდგენია, რომ ვეფხის ტყაოსნის მსგავსი თხზულება მას ენახოს ბრიტანეთის მუზეუმში. ჩვენი მოლოდინი ბ. მარმა ვერ გაამართლა. არაფერი მსგავსი ვეფხისტყაოსანისა მან ვერსად ვერაფერი ჰპოვა, მაინც არ იშლის დღესაც და მაინც სჯერა, რომ ვ.ტ.-ის დედანი ადრე თუ გვიან უსათუოდ აღმოჩნდება სპარსეთში“-ო.¹⁴

„ბ. მარს მიმბაძველები აღმოუჩნდნენ, – განაგრძობს ვაჟა ფშაველა, – მკვლევართ „შეჰხედეს ვეფხისტყაოსანს კრიტიკულის თვალითა: დაიწყო განქიქილება. ერთმა ყალბი ადგილები აღმოაჩინა, რაც მართალია, მაგრამ თავი ვერ შეიკავა და ყალბ ადგილებს ნამდვილი რუსთაველის დაწერილი ტაეპებიც ზედ მიაყოლა. მესამემ სრულიად უარჰყო წინა და უკანა სიტყვაობა. მეოთხემ კვერი დაუკრა მარს და ვეფხისტყაოსანის სპარსულიდან ნათარგმნად აღიარა და სხვა და სხვა“.

ამ საკითხზე სიტყვა გაგრძელდა, ოღონდ ეს მაინც საჭირო იყო იმის დასასურათებლად და ნათლად საჩვენებლად იმისა, თუ როგორ ზერელე „მეცნიერულ კვლევას“ ეწეოდნენ იმ ხანად ჩვენი მეცნიერები.

4. ვ.ტ.-ის კვლევანი ჩვენს დროში

იგივე მოვლენა ზერელობისა, უპასუხისმგებლობისა გაბატონებულია ვეფხისტყაოსანის სხვა საკითხებში და კერძოდ: ღმრთისმეტყველების დარგშიც.

1910 წ. პროფ. ნ. მარმა გამოგვიცხადა შემდეგი –

„ვეფხისტყაოსანის დამწერი ქართველი პოეტი სრულებითაც არ იზიარებს ეკლესიურ შეხედულებას საიქიოს შესახებ. შოთა, აშკარაა, იზიარებს იმ რელიგიურ მსოფლმხედველობას, რომელს იგი ასე გატაცებით უმღერისო“-ო.

და რომელია ეს რელიგიური მსოფლმხედველობა? ეს თურმე ყოფილა ნესტანის ნათქვამი, ტარიელისადმი წერილში –

ღმერთსა შემვედრე, ნუ თუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა (წრომასა):
მომცეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა (1304).

ოღონდ პროფ. ნ. მარმა აქ უკვე გამოგვიტყდება და არ გვიმჟღავნებს, თუ რა რელიგია არის, რომლის გამო ნესტანი ლაპარაკობს. მან ბრძანა მხოლოდ: „აღბათ ქართული ნეოპლატონიზმიდან ამოიღო თავისი შეხედულება საიქიოს შესახებ ნესტან-დარეჯანმა“-ო. და ამავე შაირის ძალით, რომელიც არა-ქრისტიანული ყოფილა, იგი ვტ.-ის შესავალის ერთ შაირს სავსებით სპობს...

პროფ. **ნ. მარრი** ამბობს: „საიქიოში ცხოვრების ამგვარი წარმოდგენის შემდეგ“ ზედმეტად უნდა ჩაითვალოსო შაირი –

ჰე, ღმერთი ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა (2).¹². გვერდი 46-47.

სვიმონ ქვარიანსაც უთქვამს 1914 წ. –

ვეფხისტყაოსანში არაფერია ელინურ-ქრისტიანულიო.⁶. გვერდი 327.

1915 წ. **პეტრე მირიანაშვილი** ამტკიცებდა – შოთა რუსთაველი დეისტი არისო. თუმცა პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, ღვთის დიდება და შემოქმედებისადმი ვედრება ყოველი რჯულისა და მორწმუნესათვის გასაგები და მისაღები არისო.⁶. გვერდი 235.

1916 წ. **გიორგი გვაზავა** ეკამათება პ. მირიანაშვილს, რომელს უთქვამს „რუსთაველის გმირები მაჰმადიანები“ არიანო და ამტკიცებს: – „ყოველად უსაფუძვლოა ის აზრი, რომ (ისინი) მუსულმანები არიან“-ო. ასევე უსაფუძვლოა რუსთაველის თხზულების გამოთიშვა საქართველოს საქრისტიანო კულტურის ნიადაგიდანო.⁶. გვერდი 343.

1916 წ. **ვ. ა. გურკო** გვასწავლის – რუსთაველის პოემა გამსჭვალულია სუფთა ანტიქრისტიანული სულითო. ნ. მარრის დამონმებით აღნიშნავს, რომ პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან და პოემაში იგრძნობა ნეოპლატონიზმის გავლენაო.⁶. გვერდი 346.

თავის მხრივ, გიორგი გვაზავას უთქვამს – რუსთაველი განგებ არ აღიარებს რომელიმე რელიგიის ფორმას, მას აინტერესებს ღმერთი და ლოცვა ზოგადადო.⁶. გვ. 346.

მკითხველმა არ იფიქროს, თითქო ნ. მარრი შეჩერებულიყოს და თავისი უკანასკნელი სიტყვა ეთქვას...

1917 წელს პროფ. **ნ. მარრა** ვეფხისტყაოსანის დამწერი ყირამალა დააყენა და იგი გამოაცხადა თვითონ ბრძანოს –

ვინაიდან მესხეთის მხარის ისტორია მუსულმანური ცივილიზაციის გავლენის მხრივ სიბნელით არის მოცული, ამიტომ უნდა დავკმაყოფილდეთ იმით, რასაც ვტ. გვაძლევს პასუხად ამ საკითხზე; იგი გამოხატავს ჩვენთვის საინტერესი მესხური კულტურის გარემოცვასო; ანუ სიტყვასიტყვით –

„ის კულტურის გარემოცვა მესხეთში, რომელთანაც შოთას ანათესავებს არა მარტო, როგორც თანატოლს მესხისა, ბუნებრივი მისი კვალი, არამედ როგორც პოეტსაც, მისი ლიტერატურული სიტყვა, **იყო მუსულმანური**. განსაკუთრებით ბუნებრივია, და მე ვიტყვოდი, აუცილებელია ასეთი დასკვნა, თუ განსახილველი კულტურის გარემოცვა მართლა შეესაბამება არა მესხური ტერიტორიის რომელიმე განსაკუთრებულ ნაჭერს, რომელიც განსაკუთრებულ სოციალურ წრეს, არამედ უფრო შესაფერი იყო რაინდული იდეოლოგიის პოემის წარმოსაშობად, –

მესხ ფეოდალთა შორის, სადაც პირველად ყოვლისა შეიძლება ებატონა ცოცხალ ხალხურ ენას მისი შემოქმედებისა, რომელიც გაუღენთილი არის მუსულმანიზმებით. როგორ უცნაურადაც არ გვეჩვენებოდეს, მაგრამ რადგან განთქმულ პოემას ჩვენ ვთვლით სპარსული დედანის ქართულ ენაზე პროზაული თარგმანის არა უბრალო გადაღებად, არამედ ქართველი პოეტის თავისუფალი შემოქმედების ნაყოფად, არ შეიძლება იყოს ორი აზრი რუსთაველის რელიგიის შესახებ: **ის ამ შემთხვევაში უნდა ცნობილი იქნას მუსულმანად**“-ო.¹³.

ასე იტყოდა პროფ. ნ. მარრი 1917 წ. და ღვინისა და ვცის მუსულმან ქვეყანათა შესახებ იჭიბოჭიის შემდეგ განაგრძობს –

„გადამწყვეტი ჩვენს საკითხში არის ის, რომ პოეტი არც ერთ ადგილზე არ ღალატობს თავის წარმოდგენას **მუსულმანური ერთღმერთობის** შესახებ. ესე იგი, ერთია ღმერთი, და არ არსებობს ვინმე მის გარდა; სადაც გამოდის თვითონ, მთელი პოემის სიგრძეზე არც ერთი ხსენება, არც ერთი აზრის გადაკვრა სამების შესახებ. პოემაში არც ერთჯერ არაა მოხსენებული არც ერთი ქრისტიანი წმიდანი, არც კი ღმრთისმშობელი. შოთა, უნდა ვიფიქროთ, ნაკითხი იყო ქრისტიანულ ლიტერატურაში და მას ეს არა ერთჯერ შეეძლო ეჩვენებინა-ო.¹³. გვერდი 497. და შემდეგ – „**რამდენად სუსტია პოემაში ქრისტიანული ელემენტის შესვლა, იმდენად უდავოა მუსულმანური რწმენა პოემის გმირთა და მუსულმანური განწყობილება თვით პოეტისა; საერთოდ, ქართველი პოეტის შემოქმედება მუსულმანურ-რელიგიური ორიენტაციისა არის. ასეთი ბატონობა მუსულმანური ატმოსფერისა პოემაში, სალი მიდგომით მოვლენისადმი, ღებულობს უფრო მეტ ნათელს, სიცხადეს და გამოჩენილობას, და ახდენს უფრო მეტად შთაბეჭდილებას, რადგან ჩვენი წარმოდგენა თანამდროულ საქართველოზე, თამარის († 1212) საქართველოზე, არის სრული სანინააღმდეგო: ერთი მხრივ, უმაღლესი გამოსახვა საქართველოს ძლიერებისა, როგორც ქრისტიანობის დამცველის, ხალხი ჯვაროსანი, რომელს მეთაურობს წმიდა დედაკაცი; დედაკაცი, რომელიც თანამდროინდელ მეხოტბეთა სიტყვით, ცეცხლსა და მახვილს აძლევს ურჯულო აგარიანთ, ესე იგი, მუსულმანებს, – და მეორე მხრივ, უდიდესი ქართველი პოეტი, შეუდარებელი ხელოვნებით რომ გვიხსნის სულ ამოუწურავი მხატვრული სიმდიდრით ქართული ხალხური ენისა, მეტად ნაციონალური და **ამავე დროს არა ქრისტიანი, არამედ მუსულმანი**“.¹³. გვერდი 499. (ხაზი ყველგან ჩემია).**

მაშ ასე: შოთა რუსთაველი მუსულმანი! ვეფხისტყაოსანის მუსულმანური რელიგიით!

თუმცა ნ. მარრის ამ შეხედულების გამო პროფესორ **ივანე ჯავახიშვილს** დანერვილი ჰქონია წერილი, მაგრამ იგი დაიბეჭდა მხოლოდ 1956 წელს. ივანე ჯავახიშვილი ამბობს: „ცხადია, ნ. მარრის მსჯელობა და საბუთიანობა შეუწყნარებლად

უნდა ჩაითვალოს და სამებისა და ღვთისმშობლის მოუხსენებლობა მგოსნის მაჰ-მადიანობის დამამტკიცებელ საბუთად, მით უმეტეს საკითხის გადამჭრელად, არ შეიძლება ჩაითვალოს“-ო.⁷

პროფ. ნ. მარს მისძახის **იუსტინე აბულაძე** – „ლოცვა მისი (ავთანდილისა) ნამდვილი მაჰმადიანური ლოცვაა. ეპიტეტები, რომლებითაც ის მიმართავს ღმერთს, ჩვეულებრივი საღვთისმეტყველო ეპიტეტებია მუსულმანების სჯულში: „მაღალო ღმერთო“, „ხმელთა და ცათა, უფალო უფლებათაო“, (შეადარეთ სპარსული „ხუვენდო ჯაჰან, ხუვენდი ზემინუ ოსემან“ – უფლება უფლებათაო, უფალო ხმელთაო და ცათაო (ცისა და ქვეყნისაო), მოვლენილო, მორჭმულო, მფლობელო გულის თქმათაო და სხვ. ხშირად იხმარება მაჰმადიანისაგან ლოცვაში და საზოგადოდ, ღვთის მიმართ წარმოთქმულ სიტყვაში. ავთანდილის ანდერძი ნამდვილი არაბის ანდერძია; ნამეტურ ყურადღების ღირსია ამ მხრივ ეს ტაეპი... მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები... მაჰმადის სწავლის უმთავრესი პრინციპებია გლახაკებზე ქონების გაცემით სულის განმნდა და მონების გათავისუფლება... უამისოდ შეუძლებელია, მაჰმადიანის წარმოდგენით, სამოთხეში შესვლა“-ო.¹⁵

[სხვათა შორის: ამ „ხუდას“ გამო უნდა შემდეგი აღვნიშნო: სპარსულმა ცნებამ „ხუდა“ ისლამის თეოლოგოსთა შორის დიდი წინააღმდეგობა გამოიწვია; „ხუდა“ ნიშნავს: „იგი, რომელიც თავის თავში არსებობს“; ეს უდრის არაბულ ცნებას „ვაჯიბ ალ-ფუჯუდ“: „იგი, რომელსაც აქვს აუცილებელი არსებობა“. შემდეგში თეოლოგოსებმა მათ მიერ უარყოფილი სპარსული ცნება არაბულს გაუსწორეს და მას ხმარების დასტური მისცეს.¹¹¹.]

1917 – 18 წ. **დ. ვ. ჩხოტუას** უთქვამს: „ვეფხისტყაოსანში მთავარია დუალისტური შეხედულება სამყაროს არსებობაზე, რომელიც როგორც სიკეთისა და ბოროტის საწყისის ბრძოლის განსახიერება ქართულმა ხალხურმა ეპოსმა ირანულიდან ისესხა და უანდერძა ვეფხისტყაოსანს“-ო.⁶ გვერდი 501.

კარი მეორე

აქა ამბავი ვეფხისტყაოსანის განკითხვისა

1. 1922 წლიდან 1937 წლამდე

1922 წ. **ივანე ჯავახიშვილს** თავის მოხსენებაში „გაუკრიტიკებია ნ. მარსის დებულებანი შოთა რუსთაველის მაჰმადიანად მიჩნევისა და პოემის სპარსულიდან წარმოშობის შესახებ“.⁶ გვერდი 377.

1922 წ. **პავლე ინგოროყვას** თავის მოხსენებაში უთქვამს – რუსთაველი 30-35 წლის ასაკში შესულა მანის ორდენში და მოხუცებულებაში 75-80 წლისა დაბრუნებია ორთოდოქსალურ ქრისტიანულ ეკლესიას“-ო.⁶ გვ. 378.

საიდან გაიგო ეს? ვინ აცნობა ასეთი შესანიშნავი ამბავი? ალლაჰმა უწყის!

მაშ: შოთა ყოფილა მანიქეანთა რელიგიის მიმდევარი!

იმავე წელს **იუსტინე აბულაძე** ამბობს: – და მართლაც პოემის ქართულის საქრისტიანო ცხოვრების შეუფერებლობისა და წმინდა არაბულ-სპარსულ-მაჰმადიანურ კულტისა და მიმართულების მიუხედავად, შეიძლება დანამდვილებით ითქვას, რომ ნამდვილი ქრისტიანის და არა მაჰმადიანის ლიტერატურულ შემოქმედებასთან გვაქვს საქმე“-ო.¹⁵.³ გვერდი 5.

1923 წ. **პეტრე მირიანაშვილი** გვეუბნება – ვეფხისტყაოსანი არისო მაჰმადიანური ამბავი.⁶ გვერდი 387.

იუსტინე აბულაძემ 1923 წ. გაგვიმჟღავნა – მიუხედავად რუსთაველის არაბულ-სპარსულ-მაჰმადიანური სულისა და მიმართულებისა, პოემა ნამდვილი ქრისტიანის შენამოქმედია-ო.⁶ გვერდი 384.

საკვირველია: მაჰმადიანური სული და ნამდვილი ქრისტიანი!

პროფ. **კორნელი კეკელიძე** 1924 წ. თავის დიდ ნაშრომში „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, წიგნი მეორე, ამბობს – ვტის დამწერი არის ქრისტიანი და არა მაჰმადიანი; მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმზეა აგებული.ნ. გვ. 391.

1926 წ. **პავლე ინგოროყვამ** გამოგვიცხადა – რუსთაველი „ეკუთვნოდა მანის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ორდენს, რომლის ერთ-ერთი მთავარი დოგმატი იყო უარყოფა ღვთაებაში ყოველ გვარი ატრიბუტისა“-ო. „პოემაში ღვთაების სახელი მოხსენებულია 193-ჯერ, ხოლო არც ერთხელ არ არის აღნიშნული მისი სამ-სახეობა“-ო. ვტ-ში გადმოცემული მსოფლმხედველობის თანახმად, მზე არის ღვთაების უშუალო ემანაცია, იგივე ღვთაება. ეს სავსებით შეეფერება მანიქეიზმის იდეებს“-ო. „თითონ პოემის შვიდნი გმირნი არიან „მზის წილი“, „ღვთაება – მზის ინკარნაცია“-ო.³ გვერდი 118, 61.

პროფ. **ნ. მარრი** პარიზში წაკითხულ ლექციებში (1927-28) გვიმტკიცებს – ვტი დაშენებულია ქართულ ხალხურ საფუძველზეო... და მისი ნამდვილი წყარო უფრო ძველი, საერო, წარმართულია, ვიდრე ჩემს მიერ წამოყენებული ნეოპლატონიზმი, თუ სხვა რაიმე უცხო გავლენაო.⁶ გვერდი 415.

1927 წ. პროფ. **ნ. მარრი** სწერდა – ვტი წარმოშობილია ქართულ ხალხურ საფუძველზე; ის არ არის თარგმანი, არამედ წარმოადგენს ქართული ფეოდალური კულტურის უძვირფასეს ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ მრავალ მეტყველ დოკუმენტს... ეს ნაწარმოები ეკუთვნის თამარის ხანას. იმ მეფისა, რომელიც

ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად იყო დაკანონებული, ნამდვილად კი მის საერო თანამედროვეთაგან იგი გაღმერთებულია, გამოცხადებული მზე-ღმერთად, სახალხო ღვთაებად... შოთა არც ქრისტიანობას და არც მუსულმანობას არ აძლევს უპირატესობას, ის თავისუფალია ამ გრძნობებისაგან. იგი აშენებს თავის პოემას ხალხურ საფუძველზე და ძმად-გაფიცვის წინაისტორიულ საფუძველზე.

1927 წ. **კორ. კეკელიძე** წინააღმდეგ **პ. ინგოროყვასი** ამტკიცებს – ვტყვი „არავითარი კვალი მანიქეიზმისა არ მოიპოვება და პ. ინგოროყვას მთელი კონცეფცია საქართველოში მანიქეველობის შესახებ ემყარება არასწორად წაკითხულ ისტორიულ ცნობებს (შოთას კუპრობა, რინდი მან) და რომ არავითარი მანის ორდენი საქართველოში არ ყოფილა“-ო.⁶ გვ. 406.

1927 წ. **თედო ბეგიაშვილი** თავის სახელმძღვანელო წიგნში „ქართული სიტყვიერების ისტორია“ ნაწილი მეორე, გვ. 221 სწერს და ახალგაზრდებს ასწავლის: რუსთაველი არისო ქართველი ჰუმანისტი ნეოპლატონიკი“-ო.

1929 წ. გამოთქმული შენიშვნით **პეტრე მირიანაშვილი** გვეუბნება „ვეფხისტყაოსანის ხალხის სარწმუნოება ისლამი“ არისო.⁶ გვ. 417.

1930 წ. **ნოე ჟორდანია** ჯერ რელიგიის ცნებას გვაცნობს: „რელიგია ეწოდება ღვთისმსახურების განსაზღვრულ ფორმას, რომლის საშუალებით მორწმუნე ფიქრობს ღმერთთან დაკავშირებას, მის დიდებას და მისი საშუალებით სააქაოს და საიქაოს მოპოვებას“-ო.¹⁸ გვ. 60.

რელიგია რომ არავითარი „ღვთისმსახურების ფორმა“ არ არის, ეს რელიგიის ყველა მოძღვარმა და ისტორიკოსმა იცის; პროფ. რიჰარდ ჰაული თავის წიგნში ჩამოთვლის ასზე მეტ სხვა და სხვა განმარტებას, თუ რა არის რელიგია.¹⁹ და არავის აზრად არ მოსვლია რელიგია „ღვთისმსახურების ფორმად“ გამოეცხადებინა. მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა „რელიგია“ ლაკტანციუსის, ჰიერონიმუსის და აუგუსტინუსის მიხედვით წარმოსდგა ლათინური სიტყვისაგან „რელიგარე“ – შესვრა, გაერთიანება. ნეტარი ლაკტანციუსის თქმით, რელიგია არის კავშირი ადამიანისა ღმერთთან, – და ეს განმარტება მიღებულია, ანუ როგორც ამბობს პრ. ი. ანდრეევი – უეჭველია, თითოული რელიგია წარმოადგენს კავშირს, გაერთიანებას, შეერთებას კაცისას უზენაეს სოფელთან, ან უზენაეს არსებასთან, უმაღლეს თვითმყოფად ღირებულებასთან, რომელს ეწოდება ღმერთი“-ო.²⁰ ლაპარაკიც არ არის „განსაზღვრულ ფორმაზე“.

ნოე ჟორდანია გვიმტკიცებს – მეთორმეტე საუკუნეში არ დაწერილა საქრისტიანოში პოემა, „სადაც არ იყოს ქრისტიანობის აპოლოგია, ქრისტეს მოძღვრების ქება-დიდება, და არა-ქრისტიანთა „ურჯულოდ“ გამოცხადება“-ო.¹⁸ გვერდი 59.

ჯერ საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ასეთი ზოგადი განცხადება არც მართალია და არც გამოსადეგარი კვლევისათვის. გარდა ამისა, ნ. ჟორდანიას იმ რიოში დებულებიდან გამომდინარე, თითქო შუა საუკუნეთა „საქრისტიანოში“ „ქრისტიანობის აპოლოგია“, „ქრისტეს მოძღვრების ქება-დიდება“ სავალდებულო ყოფილიყო. ან საერთოდ: ასეთი შეხედულება შუა საუკუნეთა კულტურისათვის გარდაუვალი, მტკიცე და აუცილებელი ყოფილიყო. ასეთი განზოგადოებული შეხედულება თავის თავად მცდარია და მიუღებელი შუა საუკუნეთა მსოფლმხედველობისათვის, ვინაიდან იგი **ერთი არ იყო** და არ არის არც ერთ ხანაში.

იმის მიუხედავად, – ამბობს შუა საუკუნეთა კულტურის ისტორიის მკვლევარი იოჰანნეს ბუეჰელერ, – რომ პაპობა ბრწყინვალედ გამარჯვებული იყო და საეკლესიო წარჩინებულ მსახურთ სახელმწიფოში და საზოგადოებაში უპირატესობით ადგილი ეკავათ, არ შეიძლებოდა ლაპარაკი იმის გამო, თითქო ჯვარს ჯერ კიდევ გადამწყვეტი გამარჯვება მინიჭებოდესო. მთელი ქრისტიანული მწერლობა გაიძახის ვაებას ამის გამო და არა-ქრისტიანული მწერლობაც ამასვე აღნიშნავს ხან მწარე საყვედურით, ხან გაკილვითა და დაცინვით. მხოლოდ რომანტიზმის შემდეგ დაიწყეს განეხილათ შუა საუკუნეთა ხანა როგორც წმიდა ქრისტიანული, და სახელდობრ, არა როგორც სხვა ხანასთან შედარებით, რასაც გამართლება მაინც ექნებოდა, არამედ თვითმყოფადად, თითქო იმ ჟამად მთელი საჯარო-საზოგადოებრივი და კერძო ცხოვრება ქრისტეს სულით ყოფილიყო დაპყრობილი, და მასთან არა შეთანხმებულნი მოვლენანი ამ გაბატონებული წესიდან მხოლოდ გადახვევანი ყოფილიყვნენ, როგორც ეს ადამიანურ სისუსტეს აუცილებლობით შეესაბამებოდესო. ეს რომანტიკული შეხედულება, თუ იგი საერთოდ მარტივი ზმანება და ოცნება არ არის, ემყარება ცალმხრივად შუა-საუკუნურ თეორემებზე, და ზოგ დიდ პიროვნებათა უმაღლეს წარმატებებზეო.¹. გვერდი 57.

ამგვარად ცხადია, და აქ მოტანილი დებულების გარეშეც ცნობილია, რომ შუა საუკუნეთა კულტურა ეკლესიის მიერ არ იყო დამონებული ესე იგი, უფრო სწორად: მას არ შეეძლო იგი დაემონებინა; ასე იყო კერძოდ მხატვრულ მწერლობაშიაც.

თუ რაოდენ შემცდარია ნოე ჟორდანიას შეხედულება, ამას პროვანსის პოეზიის ისტორია გვიჩვენებს: პროვანსელი ტრუბადურები რომის პაპის წინააღმდეგნი იყვნენ; ისინი არ ზოგავდნენ სიტყვებს რომის ეკლესიისა და მისი მსახურების სააბუროდ და გამასხარებისათვის; ისინი ჯვაროსანთა მოწინააღმდეგენიც იყვნენ და მათ ომებს ეკლესიის ინტერესებით გამონვეულად რაცხავდნენ და მათ სახელს უტეხდნენ, არცხვენდნენ.¹³⁵. წიგნი 3. გვ. 214.

გერმან ხალხთა შორის საკარისკაცო პოეზია, რომელს გერმანულად ეწოდება „ჰოფეში დიხტუნგ“, სულ მცირე და გაქრობაში მიმავალ გამონაკლის გარდა, მიმართული იყო კაიზერის – იმპერატორისადმი და არა პაპისადმი; პოეტთა თვალი მიპყრობილია სრა-სასახლისაკენ, სადაც მათმა საზოგადოებრივმა ცხოვრებამ უმაღლესი განთვანა მიიღო, – ამბობს ე. გოეტცინგერ.¹⁸² გვერდი 417.

არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მაგ. გერმანული ლირიკა წააქეზა და განავითარა საეკლესიო, სასულიერო პოეზიამ, – გერმან ხალხთა მერვე საუკუნედან გაქრისტიანების შემდეგ.

ალინიშნოს ისიც, რომ სანკტ გალენის მონასტერის წინამძღვარი სასიყვარულო ლექსებსა სთხზავდა და მისი პოეზია ეგრედ წოდებულ „ალიონის (გარიჟრაჟის) პოეზიის“ – „ტაგელიდერ“-ის – წრეს ეკუთვნოდა.¹⁸² გვ. 961.

და ისიც გავიხსენოთ, რომ საერო თეატრი (და ზოგი სხვა დარგიც მწერლობისა) სასულიერო თეატრისაგან წარმოიშვა (ლიტურლიული დრამისაგან) და სწორედ მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნის ფრანგული კომედია, სატირა და ფაბლიო საეკლესიო წესებსა და სასულიერო პირთ ხშირად დასცინოდა²²⁰. გვ.59, 68, 72.

* * *

შეუძლებელია გამოგონილი ცნებებით (ვით მაგალითად: შუა საუკუნეთა სიბნელე, შუა საუკუნეში პაპის ბატონობა, აზროვნების ჩახრჩობა და ა. შ.) ცხოვრების მრავალნახნაგოვანობა მხოლოდ ერთ კალაპოტში ჩაიჭყეყოს. ცხოვრება და აზროვნება ღრმად რთულია და არ არის არც ერთი ხანა ისტორიისა, რომელში მხოლოდ ერთი შეხედულება ბატონობდეს, მხოლოდ ერთი აზრი იჭყებოდეს და სხვა კი არ არსებობდეს. აი, შუა საუკუნეთა კულტურის გამოვლენის ერთი მაგალითი: 1120 წელს დაარსებულ პარიზის უნივერსიტეტს 1255 წელს რომის პაპმა ალექსანდრე მეოთხემ უწოდა: – „შუქთა მფრქვევი ლამპარი უფალის სახლში“. და ამ სახლში ღმერთისა და პარიზში სუფევდა აზროვნების ცხარე სხვადასხვაობა: აქ იყო ათეისტი (უღმერთო) სიმონ დე ტურნე; ასტროლოგიის ჯადოქარი და მისტიკოსი როჟერ ბეკონ (როგორც მას ახასიათებს პროფ. ვ. ლ. სოლნიერ); ბრწყინვალე თეოლოგოსი თომას აკვინელი; ახალ აზრთა გავრცელების მტერი, ფრანცისკანელთა ღენერალი, წმიდა ბონავენტურა; ეპისკოპოსი ეტიენ ტამპიერი; ანტიკლერიკალი გიომ დე სენტამურ; ახალი რელიგიის მომხრე ფ. ჟერარ, შემთხუზველი „მარადი სახარებისა“. პარიზის უნივერსიტეტმა რომის პაპის დახმარებით (მე-13 საუკუნის პირველ ნახევარში) უარჰყო ეპისკოპოსთა ავტორიტეტი და შემდეგ კი თვით პაპსაც შეებრძოლა...²²⁰ გვ. 75-76. ერთი მოაზროვნე მეორეს ებრძოდა, ხოლო უნივერსიტეტი ხან ერთსა ჰგმობდა, ხან მეორეს: აქ იყვნენ

თომისტები, ავეროისტები, აუგუსტინიანი, ოქსონიანი და სხვანი. ყველაფერი ეს ერთ კალაპოტში ვერ მოთავსდებოდა...

ამას გარდა, საკმარისია დავასახელოთ მარტო ორი დიდი მწერალი ქრისტიანული გერმანიისა, სადაც ვითომ უდავოდ ბატონობდა მეთორმეტე საუკუნეში ეკლესია და სადაც ეს ორნი დიდნი – ისტორიკოსნი რჰინ-ის თქმით, – გაბატონებულ სარწმუნოებას ქება-დიდებას არ უკმევდნენ²². გვ. 263. – რაღა ითქმის?! ვოლფრამ ფონ ეშენბახ (მე-12-ე საუკ.) და გოტფრიდ ფონ სტრასბურგ (+ 1220 წ.), შუა საუკუნეთა ორი დიდი მწერალი! მათ ძალიან მცირე და ცოტა დაუწერიათ პაპზე და სამეზაზე, ხოლო ტრუბადურთა და მინნეზენგერთა ნაწარმოებთ ხომ რელიგიასთან სრულიად არავითარი კავშირი არა აქვთ.

ამით პასუხი გაეცა მათ, ვინც ფიქრობს, თითქო შუა საუკუნეთა კულტურა რელიგიის ბატონობაში იმყოფებოდა და სრულ სიბნელეში იყო შთანთქმული.

ხო და, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანში არც ქრისტია, არც ღმრთისმშობელი მარიამი, არც „სული წმიდა“, არც ჯვარი, ამიტომ ჩვენ მკვლევართ ჰგონიათ ვეფხისტყაოსანი – ან მუსულმანურია, ან ანტირელიგიურია, ან თეისტურიაო.

ნოე ჟორდანიამ გამოგვიცხადა: „ქართველი საზოგადოება უაღრესად არა რელიგიური საზოგადოება“ არისო¹⁸. გვ. 72.

და აი, ეს ქართველი „უაღრესად არა-რელიგიური საზოგადოება“ საუკუნეთა განმავლობაში სისხლსა ჰღვრიდა სწორედ ამ რელიგიის დასაცავად, რაც აგრეთვე ქართველი ერის მეობისა და ქართული კულტურის დაცვაც იყო... ეს სისხლი რომ არ დაღვრილიყო, ნოე ჟორდანიას ქართველი ჟურნალისტი და პოლიტიკური მოღვაწე ვერ გახდებოდა... იგი ისევე „გათათრებული“ და გადაგვარებული იქნებოდა, ვით მისი მეზობელი მესხეთის შვილი... და ბევრ რამეს ვერ მოესწრებოდა...

დავიმონმებ აკადემიკოს კორ. კეკელიძეს – მაჰმადიანთა წინააღმდეგ ბრძოლა „ამავე დროს იყო ბრძოლა ეროვნული და კულტურული დამოუკიდებლობისათვის. მოვიგონოთ სისხლის ის ოკეანე, რომელიც ჩვენში იღვრებოდა მაჰმადიანთა მიერ ამა თუ იმ პირთა ქრისტიანული რწმუნულიდან გადაბირების პროცესში. გულუბრყვილო იქნებოდა, თუ ვინმე იფიქრებდა, რომ ეს „წამებულნი“ სისხლს ღვრიდნენ „ზეციური სასუფევლისათვის“ მხოლოდ; არა, ისინი იყვნენ მებრძოლნი „ამქვეყნიური სასუფევლისათვის“-ც, მებრძოლნი სამშობლოსა და მშობლიური კულტურის დამოუკიდებლობისათვის“-ო¹²⁸. წიგნი 4. გვ. 125.

მოგახსენებთ ერთ შესამჩნევ ამბავსაც: უკანასკნელი ომის დროს შემთხვევით ქართველ ტყვეთა ვინაობის ცნობარი ვნახე. იმ ადგილზე, სადაც შეკითხვა იყო, თუ რა რელიგიის არის შეკითხვის შემავსებელი, ხშირად იყო ნათქვამი: რელიგია – ქართველი.

ამის გამო ზოგს ეცინებოდა, ხოლო მე ეს ამბავი არც გამკვირვებია, მასზე არც გამიციანია, ვინაიდან ჩემთვის აშკარა იყო, რომ ამ ქართველთათვის რელიგია იყო ქრისტიანული და ქართული, – ქართველ ხალხში ჩვეულებით გამაგრებული და მკვიდრად განმტკიცებული: – ქართველობა იმავე დროს ქრისტიანობასაც ნიშნავდა!..

მერმე ნოე ჟორდანიას განგვიმარტავს –

„ქართულ არა-რელიგიურ საზოგადოებას სავსებით ეგუება არა-რელიგიური პოემა [ვეფხისტყაოსანი] და რა გასაკვირია ის მას შეყვარებია და თავის გულის სიღრმეში საუკუნოების განმავლობაში ეტარებია“-ო.¹⁸ გვ. 76. და აი, ამ არა-რელიგიური პოემის მსოფლმხედველობის გამო ნოე ჟორდანიას გვასწავლის, რომ იგი თეისტური არისო“ –

„ამნაირად რუსთაველის მსოფლმხედველობა არც პანთეისტურია, არც ათეისტური; ის თეისტურია; მისი თეიზმი არც ქრისტიანულია, არც მაჰმადიანური, არც სექტანტური, ის არის საყოველთაო, საერთო, საკაცობრიო, ადამიანური“-ო¹⁸. გვ. 70.

ამგვარად, თურმე ვეფხისტყაოსანი, ეს „არა-რელიგიური პოემა“ „თეისტური“ ყოფილა, თითქო „თეიზმი“ „არა-რელიგიას“ ეკუთვნოდეს!

1931 წ. **ზურაბ ავალიშვილი** თავის ნარკვევში „ვეფხისტყაოსანის საკითხები“ რელიგიის გამო ასე მსჯელობს –

„რუსთაველისა და მისი პოემის მანიქეველობა – ოცნებაა, და სხვა არაფერი..“. „ხოლო რუსთაველის დროინდელი საქართველოც და განსაკუთრებით მის საერო იდეალით გამსჭვალულ, განათლებულ წრეთა სულისკვეთებაც მგოსანს სარწმუნოებრივ ნეიტრალობას უკარნახებდა, რაიცა ხანგრძლივი კულტურის ნაყოფი, იშვიათ, რთული პირობების ნაშობი იყო. მართლაც, პოლიტიკურად შეერთებულნი ანუ შეკავშირებულნი ქართველ-სომეხ-კავკასიელ-მაჰმადიანნი მაშინ ისეთ საზოგადოებას წარმოადგენდნენ, რომლის აზროვნებასაც რუსთაველისებური თეიზმი და კოსმოპოლიტიზმი სულ ბუნებრივად შეეფერებოდა. სამებაზედაც ისე როგორც მუჰამედის აღსარებაზედ სდუმს მისი კალმის ხმა, იმიტომ, რომ კერძო სარწმუნოებისაგან უკვე დამოუკიდებელია მისი პოეზია, და ადამიანობისაკენ არის მიმართული მისი თავისუფალი მუზა“-ო¹⁷. გვ. 64, 29.

1932 წ. **კონსტანტინე კაპანელი** ყველაზე უხვია; იგი ვტ-ს არაფერს აკლებს და გვიამბობს –

„ვეფხისტყაოსანში ჩვენ ვხედავთ არა მარტო მანის მოძღვრებას, არამედ მიტრას, დიონისოს და აპალოს კულტებს, ალექსანდრიის დიდ იდეოლოგიურ გავლენას, აღმოსავლეთის კოსმოლოგიურ და ასტრონომიულ იდეებს, არაბეთის ზნეობრივ ფილოსოფიას და ქართული არისტოკრატიის ესთეტიურ-ფილოსოფი-

ურ სოფლმეგრძობას“-ო... ვეფხისტყაოსანი „ირანის სოციალური ეპოსის იდეოლოგიური გამონაკადი არის“-ო.⁶ გვ. 414.

1933 წ. პროფ. ნ. მარრი იმეორებს –

„შოთა რუსთაველი იყო მესხი... მისი ვეფხისტყაოსანი შექმნილია თამარის ეპოქაში ქართულ ნაციონალურ ნიადაგზე... პოეტისათვის უცხოა თავადაზნაურული იდეოლოგიური ნაციონალიზმი“-ო.¹⁶

1934 წ. **გერონტი ქიქოძეს** დაუწერია –

„რუსთაველი ოპოზიციაში იმყოფება ქრისტიანული სპირიტუალიზმით გამსჭვალულ მწერლობის ძეგლებთან“-ო.⁶ გვ. 454.

1934 წ. **კონსტანტინე კაპანელი** გვეუბნება –

ღვთაების განგება პოემაში წარმოდგენილია ფილოსოფიურ-ესთეტიური თვალთახედვით... ღმერთი და ბედი ხშირად ერთი და იგივეა. ბედი გვიხატავს აუცილებლობას. რუსთაველის ფილოსოფიური წყარო ელინური კულტურაა.⁶

1934 წ. **მალაქია ტოროშელიძე** გვიმტკიცებს, რუსთაველი მალლა სდგას რელიგიაზე, გვერდს უვლის ქრისტიანობას, ხოლო მუსულმანურ რიტუალებს სისულელეს უწოდებს... პოეტის ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა ხასიათდება სოლარიზმით. ის მზეს თვლის ღვთაების ემანაციად-ო. „ამ თავისებური სოლარული პაგანიზმით რუსთაველი მალლა სდგას როგორც ქრისტიანობის, ისე მუსულმანობის წესობრივ რელიგიურობაზე“⁶. გვ. 452.

1934 წ. **კონსტანტინე ჭიჭინაძე** ეკამათება ა. დუდუჩავას და მოგვითხრობს – „ა. დუდუჩავა წერს: „ისტორიული საბუთებით დამტკიცებულია ის გარემოება, რომ შოთა არ იყო ორთოდოქსალური ქრისტიანი. კიდეც მეტი. მას ერეტიკოსად სთვლიდნენ, მისი რელიგიური შეხედულება სარწმუნოებრივ საცთურად მიაჩნდათ; შოთა ხედავს მზეში ღვთაებას და ამავე დროს არ ახსენებს სამებასა ერთ არსულად“-ო.

„ყოველივე ეს, – ამბობს კ. ჭიჭინაძე, – არა თუ დამტკიცებული არ არის, სრულიად უსაფუძვლო ამბავს წარმოადგენს. „ვეფხისტყაოსანის“ ავტორი არის ჩვეულებრივი ქრისტიანი, მისი სექტანტობის არავითარი მაჩვენებელი ნიშნები პოემაში არ მოიპოვება, მით უმეტეს ზედმეტია ლაპარაკი რაიმე საბუთებზე“-ო. „ღმერთი ვეფხისტყაოსანში იხსენება ორასოცდახუთჯერ. მზე რუსთაველისათვის არის მხოლოდ ერთ-ერთი მნათობი, რომელიც იმდროინდელი პოეზიისა და ბრწყინვალეების გამოხატულებას წარმოადგენს. რაც შეეხება სამების ერთ-არსულად მოუხსენებლობას, არც ეს არის სწორი. პროფ. **კ. კეკელიძე** პ. ინგოროყვასთან კამათის დროს მიუთითებდა სტრიქონზე „ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“ და სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ ეს უკვე სამების ერთ-არსულად ხსენებას წარმოადგენს“-ო²³⁶. გვ. 65.

1935 წ. პროფ. **იუსტინე აბულაძე** განმარტავს: რუსთაველის გმირები მართლმორწმუნე მაჰმადიანები არიანო⁶. გვ. 462.

1935 წ. **ვუკოლ ბერიძის** აზრით, ვტში „გამოსახულია „ნეოპლატონურად გაგებული განგება“⁶. გვ. 464.

1935 წ. პროფ. **შალვა ნუცუბიძე** ბრძანებს – ვტ.-ში არის „დამთავრებული ფილოსოფიური კონცეპცია „სინათლისა და ბნელისა“, რომელშიაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს მზე – ღმერთს არარელიგიური გაგებით“-ო. ავტორის აზრით, მზე და ღმერთი იგივეა“: „ღმერთის განმარტება ემთხვევა მზის განმარტებას“-ო. რუსთაველის ლტოლვა მზისაკენ არის მზის ნამდვილი გაღმერთება-ო⁶. გვ. 469.

1936 წ. **პოლ. ცინცაძეს** უთქვამს – რუსთაველის შეხედულება ღვთაებაზე არა ჰგავს არც ერთ თეოსოფიურ-თეოლოგიურსა და წმიდა რელიგიურ შეხედულებას... ვტ-ში მოვლენები გაშლილი და გამოსახულია არა რელიგიური თვალსაზრისით, არამედ „სტიოკური ფილოსოფიის თვალთახედვით-ო.. ღმერთი რუსთაველს სტიოკურად აქვს გაგებულიო“⁶. გვ. 503.

1936 წ. **კონსტ. ჭიჭინაძე** ამბობს – რუსთაველი არ ამჟღავნებს არც ერთ გარკვეულ ფილოსოფიურ მოძღვრებისადმი კუთვნილებას-ო. ავტორი აღნიშნავს რუსთაველის მხრივ „რელიგიური აღსარების მიუკერძოებლობას“-ო.⁶

1937 წ. **აკ. განწერელია** ამბობს – ძირითადი მიზეზი რუსთაველის დევნისა მისი მსოფლმხედველობაა, რომელიც დაპირებული იყო ორთოდოქსალური ეკლესიისაგან-ო. ქალის კულტის აღიარება და ჰუმანური იდეები ეკლესიის დოგმატებთან შეუთავსებელი იყოო⁶. გვ. 528.

1936 წ. **კ. კაპანელი** ამბობს – რუსთაველის შემოქმედება მოქსოვილია ელინური სოფლმხედველობით, განსაკუთრებით და კერძოდ პლატონის იდეებითო. რუსთაველში ელინიზმთან ერთად იგრძნობა ირანო-სასანიდური კულტურაც-ო⁶. გვ. 486.

გ. ქიქოძე 1937 წ. გვაცნობებს – ვ.ტი. კლასიკური კულტურის სინტეზია ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის თავისებური შეთვისებითო⁶.

პროფ. აკად. **ივანე ჯავახიშვილი** 1937 წ. გვიმტკიცებს – რუსთაველი ქრისტიანი სჩანს, თუმცა ქრისტიანულ დოგმებს არ ქადაგებს-ო. რელიგიის მიმართ ის ინდიფერენტულადაა განწყობილი, მერყეობს პანთეიზმსა და ერთღმერთობის შორის-ო⁶. გვ. 654.

1937 წ. პროფ. **გრ. ფერაძე** ამბობს – რუსთაველი იყო ქრისტიანობის უდიდესი რეფორმატორი, რომლის ნიადაგზე მან შექმნა ახალი რელიგიაო. რუსთაველმა კარგად იცოდა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები; მან იცოდა მისტიციზმი, პაგანიზმი, ნეოპლატონიზმი, სუფიზმი, მაჰმადიანობა, ზარატუსტრა და ძველი პაგანური რელიგია. მან თავის გენიის პრიზმაში გაატარა ამ რელიგიათა საუკეთე-

სო იდეები და მათ საფუძველზე შექმნა შემოქმედის როგორც კეთილის სანყისის გაგება-ო⁶.

1937 წ. **კ. კაპანელს** გამოუთქვამს შეხედულება – რუსთაველი წარმართია, ნამდვილი წარმართიო.

სახელმწიფო უნივერსიტეტმა საიუბილეოდ 1937 წ. ვეფხისტყაოსანი დაბეჭდა, რომელს წინასიტყვა წარუმიძღვარა **პავლე ინგოროყვამ**, სადაც იგი, სხვათა შორის, სწერს შემდეგს –

„შოთა, როგორც ამას გვიჩვენებს ვეფხისტყაოსანის განხილვა მართლაც დაშორებული ყოფილა ქრისტიანულ ეკლესიურ იდეოლოგიას. შოთას პოემა გამსჭვალულია თავისუფალი მოაზრების სულით. რომ შოთა არ იზიარებდა ქრისტიანულ დოგმატებს, ეს სრულიად უდავოდ ირკვევა იმ გარემოებებიდან, რომ პოეტი არც ერთხელ არ მოიხსენიებს თავის პოემაში ქრისტეს, და ამას გარდა პოემაში არც ერთხელ არ არის აღნიშნული ღვთაების სამ-სახეობა. ქრისტიანობასთან ერთად პოეტი აგრეთვე მუსულმანობასაც უარყოფითად უცქერის... ცხადი ხდება ამრიგად, რომ პოეტი რელიგიურ საკითხებში თავისუფალ მოაზრებას იჩენდა და უარყოფითად უცქეროდა როგორც ოფიციალურ ქრისტიანულ ეკლესიას, ისე მუსულმანობას. შოთას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეიცავს პანთეისტურ ელემენტებს. შოთა ქადაგებს სინათლის ერთგვარ მატერიალიზმს. შოთას პოემაში ღვთაება წარმოდგენილია როგორც კოსმიური ნათელი, რომლის სრულყოფილი გამოვლინებაა მზე. ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს პოეტური რელიგია ღვთაება მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური წყობის დასაბამად“-ო²¹. ბ. ასე! დიაჰ ასე!.

[ამ საკითხის გამო იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, 1957 წ.]

2. ვ.ტ.-ის განხილვანი 1938 წლიდან დღემდე

პროფ. **მოსე გოგიბერიძე** 1938 წ. შენიშნავს: უმართებულოდ უკავშირებენ რუსთაველის სახელს მისი დროისა და მისი წინამორბედი ეპოქის იდეალისტურ-თეოლოგიურ-გნოსტიკურ ფილოსოფიათა კონცეპციებს, მაგალითად, წარმართულსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს. მანიქეიზმს, ბიზანტიურ ლოგიკურ სქოლასტიკას, სუფიზმს და სხვა. რუსთაველი მართლაც იცნობდა ყველაფერს ამას, მაგრამ არც ერთი ამ სკოლის მიმდევარი არ ყოფილაო⁶. გვ. 668.

1938 წ. პროფ. **მოსე გოგიბერიძე** ამტკიცებს – „რუსთაველის გენიალურ პოემაში არავითარი კვალიც კი არ მოიპოვება ნეოპლატონიზმისა, არავითარი წარმართობა და არავითარი ატავიზმი“-ო⁶. გვერდი 668.

1938 წელს **პავლე ინგოროყვა** გვიმეორებს – რუსთაველი იყო ქრისტიანობის- აგან განდგომილი, მანის ფილოსოფიურ-რელიგიური მოძღვრების მიმდევარი, რის გამოც თითონ მან და მისმა პოემამაც, რომელშიაც ქრისტიანული მოძღვრე- ბა არაა გამოხატული, სამღვდელთაგან დევნა განიცადაო⁶. გვ. 677.

კონსტანტინე კაპანელი გვიქადაგებს 1938 წ. – სულის კონცეპცია ვ.ტ.-ში ელინურ-პლატონური⁶. გვ. 679.

1938 წ. **იუსტინე აბულაძე** გვაცნობებს – ვ.ტ.-ი აგებულია აღმოსავლური ხასი- ათის ფაბულაზე და, მიუხედავად საქრისტიანო ცხოვრებისათვის შეუფერებლო- ბისა, პოემა ქრისტიანის და არა მაჰმადიანის თხზულება არისო⁶. გვ. 658.

შ. ნუცუბიძე 1941 წ. მის მიერ რუსულად ნათარგმნი ვტ.-ის წინასიტყვაობაში სწერს –

„ნეოპლატონიზმი, ვით გადამუშავება ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრე-ობისა, აღმოსავლური ელემენტებით შეზავებული, საქართველოში ცნობილი გახდა მეოთხე საუკუნედან, განსაკუთრებით კი მეხუთე - მეექვსე საუკუნედან. მან განიცადა შემდეგი გადამუშავებაც ეგრედ წოდებულ არეოპაგიტულ ნაწარ- მოებებში, და გახდა ერეტიკულ და მისტიკურ მიმდინარეობათა იდეოლოგიად. ამ გონებრივ მოძრაობაში მონაწილეობას ღებულობენ ქართველი მოაზროვნენი ეგრედ წოდებული მეექვსე საუკუნის სირიული სკოლისა. ერეტიკულ-მისტიკურ- მა სწავლამ ამ სკოლისა, მიმართულმა ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ, თა- ვისი გამოსახლება იპოვნა რუსთაველის იდეოლოგიაში“-ო²².

1938 წ. პროფ. **შ. ნუცუბიძე** გვაცნობებს –

„ვეფხისტყაოსანის წარმოდგენათა სისტემაში წარმართული განწყობის დამ- კვიდრება ნაწილობრივ მე-12 საუკუნის პოეზიას ემყარება“-ო⁶.

1938 წ. აკად. **ი. ორბელი** „აკრიტიკებს მკვლევარებს, რომელნიც ცდილობენ რუსთაველი ახსნან ბერძნული კულტურის გავლენით“-ო⁶. გვერდი 687. იგივე ავტორი გვეუბნება: ვ.ტ.-ში „ვერ ვხედავთ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გამოხატულებას და პირიქით პოემას მაჰმადიანური ხასიათი აქვს“-ო⁶. გვ. 688.

1938 წ. **ე. შიშმარიოვი** გვასწავლის: პოემაში „მოიპოვება ქართული ქრისტიან-ობის გარკვეული კვალი“-ო⁶. გვ. 704.

1938 წ. **ვარლამ ხუროძე** ასე მსჯელობს – ვტ.-ი „ფეოდალური ქრისტიანული საქართველოს ეთიკის წიგნია, რაინდულ-ქრისტიანული ზნეობის კოდექსია, მა- გრამ შოთას ქრისტიანიზმი არ არის ორთოდოქსალური“-ო⁶. გვ. 711.

1939 წ. პროფ. **იუსტინე აბულაძე** განსაცვიფრებელ ამბავს გვიცხადებს – ვტ.- ში „გამოვლინებულია ძველი სპარსული რელიგიური სეფასიანური მოძღვრების დოგმები, რომლისათვისაც უმთავრესად დამახასიათებელი იყო მნათობთა კულ- ტი“-ო⁶. გვ. 714.

პროფ. **მოსე გოგიბერიძე** 1941 წ. „არკვევს ღმერთის ცნების მნიშვნელობას ვტ.-ში და აღნიშნავს, რომ რუსთაველს არც ქრისტიანული ღმერთისათვის უცია თავყანი და არც მაჰმადიანურისათვის. რუსთაველი არც ათეისტი ყოფილა და არც წარმართი... არსად არაა მოხსენებული ოფიციალური ღმერთი რომელიმე აღსარებისა... რუსთაველის ღვთაება დაჯილდოებულია მონოთეისტური რელიგიებისათვის დამახასიათებელი ყველა პრედიკაციით... რუსთაველის ღმერთი განგებისა და გონების სინთეზია. ღმერთი, როგორც შემოქმედი ძალა, მასში მოცემულია არაბული არისტოტელიზმის მიხედვით... პოემაში მაჰმადიანური არაფერია... ვ.ტ.-ში თუმცა ქრისტიანული გაგების ღმერთის ცოდნა გამოსჭვივის, რუსთაველი გვერდს უვლის ქრისტიანობას, ის მის სრულ იგნორაციას ახდენს-ო“⁶. გვ. 734.

პროფ. **მოსე გოგიბერიძე** ბრძანებს – რუსთაველი ახდენს ქრისტიანობის სრულ იგნორირებას, იგი კრიტიკულად უყურებს ყოველგვარ ოფიციალურ სარწმუნოებას და მისი შემოქმედებისა და სიბრძნის ეს განმანათლებელი ელემენტი არაბული ფილოსოფიის განმანათლებრივი მოტივებიდან უნდა იყოს შეთვისებული-ო“²¹⁷. გვ. 261.

პავლე ინგოროყვა 1941 წ. გვეუბნება – მზის სიმბოლიკის სახით ვტ.-ში გაშლილია ცენტრალური იდეა პოემის-ო⁶. გვ. 739.

პროფ. აკად. კორნელი კეკელიძე ბრძანებს – რუსთაველი არავითარ შემთხვევაში არაა მაჰმადიანი, არც მანიქეისტი, არც ნეოპლატონიკოსი. პოემის ავტორი ქრისტიანია-ო⁶. გვ. 742.

1944 წ. პროფ. **იუსტინე აბულაძის** ახალი ნათქვამით „პოემაში ჩანს ირანელთა ძველის ძველი სექტის, ე.წ. სეფასიანების სექტის გავლენა“, ამიტომ ავტორს „მზიანისა ღამისად“ ასტრალურ კულტთან ჰგონია დაკავშირებული, რომელსაც ეს სექტა აღიარებდა. მათი მოძღვრებით „მზე მზიანი ღამის ხატია-ო“⁶. გვ. 766.

[სეფასიანთა სექტის გამო იხილეთ ჩემი წიგნი: „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“. გვ. 44.]

პროფ. იუსტინე აბულაძის მეცნიერული მუშაობის დასახასიათებლად აღსანიშნავია კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის და ვუკ. ბერიძის საერთო წერილი – „ავტორების კატეგორიული განცხადებით, პროფ. იუსტ. აბულაძის წერილში: „მზიანი ღამე“ და „ცათა კულტი“ ვეფხისტყაოსანში“ (გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, 19 მაისი), რომელიც შეიცავს მტკიცებას, თითქოს ვეფხისტყაოსანში ირანელთა სეფასიანების სექტის გავლენა ჩანს, რისთვისაც მითითებულია კ. სმირნოვის წიგნზე (პერსი, ოჩერკ რელიგიი პერსიი. ტიფლის, 1916, გვ. 32-56), ნამდვილად კი იმ ცნობას არ შეიცავს, რასაც ი. აბულაძე იმონმებსო. ავტორებს მოჰყავთ სმირნოვის წიგნიდან სათანადო რუსული ტექსტი და აღნიშნავს, რომ

მასში არ მოიპოვება „მზიანი ღამე“ და ის აბულაძის მიერ შეთხზულ, არ არსებულ ციტატას წარმოადგენს“-ო⁶. გვ. 771.

რა გასაკვირველი და უცნაური ამბავია! არ დაივიწყოთ, რომ იუსტინე აბულაძე (მგონი 1908 წ.) სხვებს უკიჟინებდა, თვითეული მკვლევარი სცდილობდა გაეყვანა ერთხელვე დაჟინებული აზრი, გაეტანა ერთხელვე გულში ამოჭრილი სურვილი“-ო. თვითონაც ხომ ასე იქცევა! მან გადაუხვია კვლევის იმ გზას, რაც, როგორც უნინ თვითონ უთქვამს: „კეთილსინდისიერ და პირუთვნელ განხილვა“-ს მოითხოვსო!¹⁵ ბ. გვ. 15.

1945 წ. პროფ. **ალ. ბარამიძე** სნერს – ვტ.-ის ავტორი მორწმუნე ყოფილა. რუსთაველს სწამს აბსოლუტური კეთილი... მთლიანად პოემაში არც ერთი რელიგიური ოფიციალური აღსარება არაა გამოხატულიო⁶. გვ. 777.

1949 წ. აკად. **კორნელი კეკელიძე** გვასწავლის – „ვეფხისტყაოსანს არაფერი საერთო სპარსულ პოეზიაში გაბატონებულ სუფიზმთან არა აქვს“⁶. გვ. 807.

1952 წ. **შალვა ხიდაშელის** აზრით, – ღმერთის ადგილიც ამქვეყნიურ სინამდვილეში უნდა ვიგულისხმოთო, შოთას „მსოფლმხედველობის ძირითადი ტენდენცია მიმართულია დუალიზმის ამქვეყნიური სინამდვილის საფუძველზე დაძლევისაკენ და, მაშასადამე, ღვთაებაც იმავე სინამდვილესთან უნდა იყოს შერწყმულიო⁶. გვ. 833.

აი, კიდევ რუსი მწერალი **ვიკტორ გოლცევ** რუსთაველის შესახებ სნერს – „ცნება ღმერთისა არც მუსულმანური, უფრო წარმართულ-ფილოსოფიური. გმირნი პოემისა ლოცულობენ ძალიან იშვიათად და ამასთან მათი ლოცვანი სრულებით არ წააგავენ ტრადიციულ-ქრისტიანულს. მთელს პოემაში გატარებულია თავისებური წარმართული კულტი მზისა, როგორც სიცოცხლის ღვთიური სანყისისა“-ო²³. გვ. 81.

1956 წ. აკად. **ივანე ჯავახიშვილი** ბრძანებს – „რელიგიურ საკითხებში რუსთაველი იყო სავსებით თავისუფალი მოაზროვნე და უარს ჰყოფდა როგორც ოფიციალურ ქრისტიანობას, ისე მუსულმანურ სწავლასაცო. როგორც თვითონ რუსთაველი, ისე მისი გმირიც ყოყმანშია ერთღმერთობისა და პანთეიზმის აღიარების შორის და არ ეკუთვნის რომელიმე რელიგიასო. (სრული სიჩუმით ხვდება „მაშინდელი დროისა“ „სამეზასა“-ო. („ოსნოვნოი დოგმატ ხრისტიანსტვა ტოგო ვრემენი“ – „ტროიჩნოსტ“). [გასაკვირველია ეს გამოთქმა „ტოგო ვრემენი“, რადგან დღესაც ქრისტიანობის ძირითადი დოგმა იყო და არის – „წმიდა სამება“. ვ. ნ.] რუსთაველი არსად თავის ნაწარმოებში არ იხსენიებს თვით ქრისტეს სახელსაც კი...⁷. გვ. 14.

1958 წ. **ალ. ბარამიძე** ბრძანებს თავის გამოკვლევაში „შოთა რუსთაველი“ – „პოეტი გარკვეულად არ ამჟღავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიუ-

რი სისტემის მიმართ, იგი გაურბის რელიგიურ დოგმატიკური და საწესო ფორმების გამოხატვას“-ო⁸. გვ. 151.

1958 წ. **გიორგი ნადირაძის** აზრით, ვტ.-ში ყოფილა ადგილი, სტროფი, ტაეპი, სიტყვები, „რომელნიც ასე თუ ისე ეხმაურებიან „დაბადებას“. ე.ი. აკავშირებენ რუსთაველს ქართულ რელიგიურ ნიადაგთან. უფრო სწორად – ქართულ ისტორიულ სინამდვილესთან²¹⁸. გვ. 386.

1958 წ. პროფ. აკად. **შ. ნუცუბიძემ** ღალად ჰყო – შოთა რუსთაველი პანთეისტური მატერიალისტი არისო...

1956 წ. **გრ. ბარამიძე** და **გ. ჯაკობია** მერვე კლასის სახელმძღვანელოში „ქართული ლიტერატურა“, მოწაფეთ ასწავლიან – „ანტონ კათოლიკოსის ბრძანებით ცეცხლს მისცეს და დასწევს ვახტანგ მეექვსის მიერ დაბეჭდილი ვ.ტ.-ის ტექსტები. ასე **ცეცხლითა და მახვილით** ებრძოდა სამღვდელოება გენიალურ პოემას“-ო... ვ. ტყაოსანი „გვასწავლის, რომ ბედნიერება საიქიოში კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ ამქვეყნად, ადამიანთა ურთიერთობაში და სიყვარულში. ტარიელი, ავთანდილი, ნესტანი, თინათინი ახალი ადამიანები არიან, რომლებიც არ იხშობენ გრძნობებს და ბედნიერებას ამქვეყნად ეძებენ“-ო²³⁸ გვ. 166, 144. და ეს ისეა ნათქვამი, თითქო სხვები, „ძველი“ ადამიანები გრძნობებს იხშობდნენ და მარტოდ მარტო საიქიოს ბედნიერებაზე ზრუნავდნენ. ნუ თუ!?

1958 წ. აკად. **კორ. კეკელიძე** თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“-ში (წიგნი მეორე) ამტკიცებს: შოთა რუსთაველი ქრისტიანი იყო და ამის გამო ამბობს – „როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, უნდა შემდეგი გარემოება გვახსოვდეს. რუსთაველი მთლიანად ემყარება ქრისტიანიზმის პირველ წყაროს, ბიბლიას, „საღმრთო წერილს“; ამ მხრივ ის წარმომადგენელია ე. წ. „ბიბლიური ქრისტიანობისა“ და თეოლოგიისა, მისთვის უცხოა დოგმატიურ-ეკლესიური ქრისტიანობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი დროის სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატიკაზე, მისთვის უცხოა მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეზარდა შემდეგ საუკუნეთა განმავლობაში“-ო²²⁷. გვ. 204. ამასაც გავიგებთ აქვე, შემდეგ რვეულებში.

1960 წ. **იოსებ მეგრელიძე** თავის გამოკვლევაში „რუსთაველი და ფოლკლორი“ გვეუბნება: „ჩვენ ვიცავთ თვალსაზრისს, რომლითაც რუსთაველი არ არის წარმართობის (მისი სოლარიზმის სახით), მანიქველოზის, სუფიზმის ან მაჰმადიანობის დამცველი; ვემხრობით იმ აზრს, რომ „რუსთაველის ღმერთიც ქართულია და მზეცა“ (მ. გოგიბერიძე), ე. ი. მათ უცქერის ქართველის თვალთა და ზომავს ძირითადად მანინ ქართველის გონებით. რელიგიური წარმოდგენები, ისე როგორც რუსთაველის ჰუმანიზმი, ანარეკლია მე-12 საუკუნის საქართველოს ცხოვრებისა. მართალია, ის სამპიროვან ღმერთს არ

ახსენებს, რადგან ავტორს პოემის გმირთა მოქმედება მუსულმანურ ქვეყნებში გადააქვს, ცდილობს დაიცვას სათანადო რეალიები, მაგრამ იქვე კიდევ უფრო მეტად მჟღავნდება ქრისტიანული რეალიები, მას სწამს განგება როგორც უზენაესი ძალა და არა როგორც პერსონა, ის მომხრეა არა დოგმატიკური ქრისტიანობისა და მისი ცერემონიების, არამედ „ბიბლიური ქრისტიანობის“ (კ. კეკელიძე). მას სწამს ბედის არსებობაც; ის ბედს უკავშირებს გონებას და საბოლოო ჯამში გონებას ამარჯვებინებს. რუსთაველს სიახლე შეაქვს ღმერთის გაგებაში“-ო¹³⁰. გვ. 291.

1960 წ. **ვლადიმერ კერძევაძე** გვასწავლის – „შოთა რუსთაველი, რომელიც გამსჭვალულია ამ ქვეყნის და ამქვეყნიურის ხალისიანი და [აქ მკვლევარს დავინყებია ეთქვა: „საამო“, „საამური“] ცხოვრების სიყვარულით, ქადაგებს აქტიური მოქმედების [ნეტავ როგორია პასიური მოქმედება!?] სააქაო ბედნიერების დამყარებას, ბოროტების დათრგუნვას და სხვ., შეუძლებელია ქრისტიანული რელიგიის მიმდევრად მივიჩნიოთ. ვ.ტ.-ში არ გვხვდება ისეთი სპეციფიკური, ქრისტიანული რწმენის გამომხატველი აზრები, რომელთა მეშვეობითაც რუსთაველის ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენლად გამოცხადება შეიძლებოდა“-ო. „რუსთაველის ღმერთი არ არის რელიგიების პიროვნული ღმერთი“-ო. „შოთა რუსთაველის პოემაში ზოგჯერ პანთეისტური დებულებებიც გვხვდება“-ო. „ამგვარად, ჰუმანიზმი შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის არსებაა, ხოლო მატერიალისტური პანთეიზმი კი – მისი ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძველი“-ო²¹⁹. გვ. 104, 115-9, 124.

ასე და ამგვარად მივედით დასკვნამდის და იმ შეხედულებამდე, რომელს გზა გაუხსნა აკადემიკოსმა შალვა ნუცუბიძემ – რუსთაველი პანთეისტური მატერიალისტი არისო...

ამ დაჟინებითმა განმეორებამ, აკინჭილებულმა შეხედულებამ და აკვირატებულმა დებულებამ, რომ რუსთაველი არ იხსენიებს არც ქრისტეს და არც მარიამს, არც სული წმიდას და არც ჯვარს და სხვ., მეორე მხრივ გამოიწვია სრულიად შეუსაბამო პასუხი.

პროფ. **მიხეილ წერეთელმა** ბრძანა – ესა და ეს შაირი შერყვნილია, მას გასწორება სჭირდება და შიგ „სამება“ უნდა ჩაინეროსო!...

იგი განგვიმარტავს – „რუსთაველი ღრმა მორწმუნედ სჩანს და სამებასაც იხსენიებს: ვ.ტ-ის ადგილი: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“ წარყვნილია და უნდა იქმნეს აღდგენილი „... მზიარისა სამისა (ერთ-არსებისა ერთისა! და სხვა)²⁴.ა. გავიხსენოთ ეს შაირი: ავთანდილი –

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა, ჟამისად (836)

აი, თურმე ეს შაირი „ნარყვნილი“ ყოფილა და პროფ. მიხეილ წერეთელი მას ასე უსწორებს –

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიარისა სამისად,
ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად (836)

პროფ. მიხეილ წერეთელმა ეს შაირი თავისი შესწორებით კიდევ უფრო ნარყვ-
ნა.

ვ.-ტყაოსანი ქრისტიანულ ქვეყანაში დაინერა. მას ქრისტიანი მკითხველები ჰყავდნენ; მას ქრისტიანი გადამწერლები გადასწერდნენ ხოლმე და ვინ იყო ის მთავარი ურჯულო, რომ „**მზიარისა სამისად**“, სადაც მ. წერეთელის თქმით, „**წმი-
და სამება**“ არის აღნიშნული, გადააკეთა და გადაამახინჯა თქმით: „მზიანისა ლა-
მისად“?! და აი, ასეთი გადაამახინჯება და დასაჭურისება შაირისა გაუზიარებიათ ვ.ტ.-ის ქრისტიან მცოდნეთა და მის ქრისტიან გადამწერთ! ადვილად გასაგები „**მზიარისა სამისად**“ დაუწერიათ – გაუგებარი „**მზიანისა ლამისად**“, რასაც იგი „უაზრო“ ნათქვამს უწოდებს, ოღონდ ამის გამო შემდეგ.

* * *

მაშ ასე: ამ მიმოხილვით გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია ყოფილა თურმე – ქრისტიანული; ბიბლიურ-ქრისტიანული და ბიბლიურ-თეოლოგიური; ასტრალური; სოლარული; მზიური და პოეტური ერთად; წარმართული კულტი მზისა; ღმერთიც და მზეც ქართული; წარმართული=პაგანური; ჰელენისტურ-ეგვიპტური=ელენური; ნეოპლატონური; წარმართულ-ფილოსოფიური; წარმართული სეფასიანური; დუალისტური=(კეთილისა და ბოროტის ღმერთი); აბსოლუტური კეთილის რწმენა; მანიქური; ერეტიკოსულ-მისტიკოსური; მაჰმადიანურ-მუსულმანური; სუფისტური; არაბულ-არისტოტელეზრივი; ღვისტური; შიისტური; სტოიკური; თავისუფალი აზროვნებისა; ათეისტური; მატერიალისტური; პანთეისტური; მატერიალისტურ-პანთეისტური; ახალი გაგება ღმერთისა; და სხვა რამ კიდევ, მხოლოდ წვრილმანი გადახრით.

მაშ ასე: ჩვენ გავიგეთ კიდევ, რომ ვ.-ტყაოსანის რელიგია ყოფილა – არც ერთი რელიგია; არც ერთი ოფიციალური რელიგია; უარყოფა ქრისტიანობისა; უარყოფა დოგმატიურ-ეკლესიური ქრისტიანობისა; უარყოფა დოგმატიური ქრისტიანობისა; ქრისტიანობის სრული უყურადღებობა; არა-ეკლესიურ-ქრისტიანული ღმერთი; არავითარი სოლარიზმი; არავითარი ნეოპლატონიზმი; არავითარი ელინიზმი; არავითარი მისტიციზმი და ერესი; არავითარი დუალიზმი; არავითარი მაჰმადიანობა=ისლამი; არავითარი სუფიზმი; არავითარი პანთეიზმი; არავითარი ათეიზმი; არავითარი პიროვნული ღმერთი; არავითარი მატერიალისტურ-პანთეიზმი და სხვა და სხვა არავითარი;...

რაო? რა ბრძანეთ?! გამორჩათ ჩვენ მკვლევარებს რომელიმე რელიგია?! ნუ-
თუ?! როგორ არა! ჯერ არავის უბრძანებია: ვეფხისტყაოსანის რელიგია არისო:
ბუდთიზმი, შინტოიზმი, ტაოიზმი, ტანტრიზმი, კუნგ-ფე-ფეიზმი, – და კიდევ რამ-
დენიმე „იზმი“-ა!!! ამასაც მოვესწრებით!

* * *

განა შესაძლებელია შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი ამდენ სხვა
და სხვა მსოფლმხედველობის მატარებლად დაისახოს?! ნუ თუ წარმოსადგენია
ასეთი სხვადასხვაობა და ნაირნაირობა ერთი და იგივე თხუზულების შესახებ?!
როგორ უნდა აიხსნას ეს საკვირველი და უცნაური მოვლენა?! რით განიმარტოს
ეს საოცარი და განსაცვიფრებელი ამბავი?!

ბრძანდებოდეთ სულგრძელ და მაპატივეთ, შემინდვეთ – ამის მიზეზი მს-
ოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: თვით ვეფხისტყაოსანის არა შესწავლა და გა-
მორკვევა-გამოკვლევა, არამედ ზერელედ მისი განხილვა!

აქ მხოლოდ ორ საკითხს შევეხები: პირველი საბუთი, რომელს ყველა თავისათ-
ვის მეტად იოლად ხმარობს ვ.-ტყაოსანის მუსულმანობის, სოლარიზმის, წარმარ-
თობის, და სხვ. დასამტკიცებლად, არის ის, რომ ყველა ამბობს – რადგან ამ პოე-
მაში არ არის არც იესო ქრისტე, არც დედა მისი მარიამი, არც სამება, არც ჯვარი,
არც რომელიმე ქრისტიანი წმინდანი (თუმცა ეს უკანასკნელი მაინც არის „დივ-
ნოსი“-ს სახით!) ამიტომ ყველა სხვა და სხვა რელიგიას მიანერს ვეფხისტყაოსანს
და მასში ხედავენ იმას, რაც თვითონ მოეპრიანებათ...

როგორ წარმოუდგენიათ ამ მკვლევართ? – ვეფხისტყაოსანის გმირთა მოქ-
მელება ხდება უმთავრესად ისლამის ქვეყნებში; პოემის გმირები: მამაკაცები და
დედაკაცები გარეგნულად მუსულმანები არიან, – და აი, გამოსულან მკვლევარნი
და გვიმტკიცებენ: რადგან ვ.ტ.-ში არც ქრისტე, არც სამება და სხვა ასეთი არ არი-
სო! ამიტომ ესა და ეს რელიგია ბატონობს იქო! თითქო შესაძლებელი ყოფილიყოს
მათი დასახლება! ვ.ტ.-ის გმირებს იესო ქრისტე, ქალწულ მარიამ, სული წმიდა,
ჯვარზე რომ ელაპარაკათ, მაშინ ვ.ტ.-ს მოაკლდებოდა მხატვრული სიმართლის
გრძნობა და აღარ ექნებოდა მას აღარც მხატვრული შემეცნების სინამდვილე!

შოთა რუსთაველს რომ ნამდვილ მუსულმანურ ქვეყნებში და გარეგნულად
მუსულმანური გმირები წმ. სამებაზე ან სხვა დოგმებზე აელაპარაკებინა, ეს
იქნებოდა ისეთი უცნაურობა, უხამსობა, შეუსაბამობა, რომელიც ამ ნაწარმოებს
ყოველ გვარ ღირებულებას დაუკარგავდა. ამ შემთხვევაში ვეფხისტყაოსანის
დამწერი იქნებოდა არა გენიოსი შემოქმედი, არამედ ვილაც მჯღაბნელი და ვეფხ-
ისტყაოსანის ნაცვლად დაინერებოდა „ვირისტყაოსანი“!, რომელიც, უეჭველია,
ჩვენამდე არ მოაღწევდა.

აღსანიშნავია: ვისრამიანის შესახებ პროფ. აკ. კორნელი კეკელიძემ ყურადღება მიაქცია ერთ მნიშვნელოვან მოვლენაზე: „თარგმანის სიძველისა და მასზედ სასულიერო ლიტერატურის ძლიერი გავლენის მაჩვენებელია აგრეთვე ის გარემოება, რომ მთარგმნელს უმეტესი ნაწილი შეცვლილი ადგილებისა გადმოუკეთებია საღვთო წერილის მიხედვით. მართლაც, წინადადებაში: „ან მოიგონე... შენი ფიცი, რომელ შემოფიცავს ღმრთისა და ყოველთა მისთა წმიდათა“... (გვერ. 230), უკანასკნელი სიტყვა მთარგმნელის წვლილია, სპარსულში ის არაა; ეს მაჩვენებელია მთარგმნელის ქრისტიანობისა, რომელიც იმდენად მძლავრად განიცდის სასულიერო ლიტერატურის ზეგავლენას, რომ სპარსულს ლიტერატურულ ძეგლებშიც კი ქრისტიანული ელემენტი შეაქვს!²⁶. წიგნი მეორე. გვ. 75.

ესეც კარგად უნდა გაეთვალისწინებინათ ჩვენს მკვლევართ, რომელნიც ქრისტიანულ სახელთა დაუსახელებას თავისი უხამსი შეხედულებების გასამართლებლად იყენებენ!

მეორე. იცოდნენ თუ არა ჩვენმა მკვლევარებმა, რომ შუა საუკუნეთა პირველ ხანაში რომანების წერა ერთგვარ წესს ემორჩილებოდა!?

ბიზანტიელი მწერლები, რომლებიც ქრისტიანები იყვნენ, თავის რომანებს ისე სწერდნენ, რომ ამ რომანთა მიხედვით ვერასოდეს ვერ გაიგებთ მათი დამწერი ქრისტიანი იყო თუ წარმართი, თუმცა გმირები ყოველი სიკეთითა და ყოველი სათნოებით იყვნენ შემკული-ო, ამბობს პროფ. ლუი ბრეიერ²⁷. გვ. 364. ამ წესს მისდევს შოთა რუსთაველიც.

* * *

არ უგულებელ ვყოთ ის შესანიშნავი და შესამჩნევი მოვლენა, რომ უკვე დავით აღმაშენებლის დროს რელიგიური შემწყნარებლობა და მომთმენობა სუფევდა. თვით დავით, საქართველოს სახელმწიფო მჭედელი, მაჰმადიანთა სამლოცველოშიც დადიოდა, მათ მოძღვართ ებასებოდა; მანვე დააარსა მწერალთა სასახლე, სადაც ყველა სჯულის პოეტები მოღვაწეობდნენ; თავისი ასული კატაჲ „გაგზავნა საბერძნეთს სძლად ბერძენთა მეფისად, რამეთუ პირველი ამისა პირმშო ასული თამარ გაგზავნა შარვანისა (შირვანის) დედოფლად, რათა ვითარცა ორნი მნათობნი – ერთი აღმოსავალს, ხოლო მეორე დასავალს – ცისკროვან ყოფდენ სფეროსა მამისაგან მომღებელნი მზეებრთა შარავანდედთანი!¹²⁰. გვ. 244.

თამარ მეფის მამიდა, რუსუდანი „ესე იყო დიდთა სულტანთა შამირამეთი და დედოფალი ხუარასნელთა უფლებისა, რომელი სიქურისათვის თვისადვე მამულად მოყვანებული დედოფლად დაჯდა ქართველად, უფროსლა დიდებად სახლისა თვისისად და ყოვლისა ამის სამეფოსა“¹²¹. გვ. 115.

არზრუმის სულტანის ტოლრილის შვილი თამარის ასულის, მეფე-დედოფალ რუსუდანის ქმარი იყო¹²¹. გვ. 79. ამ დედოფალმა, ლაშა გიორგის დამ და მემკვიდრემ თავისი ასული თამარ რუმის სულტან ყიასდინ-ს მიათხოვა...¹²¹. გვ. 172. რუმში მას „გურჯი-ხათუნს“ უწოდებდნენ.

რასაკვირველია, ეს დასიძება სულტანთან, მაჰმადიანთან, სიძედ მოყვანა მაჰმადიანისა მარტო დიპლომატიურ-პოლიტიკური მიზეზითა და მიზანით არ აიხსნება, – ამ საქმეს აადვილებდა ზოგადი კულტურის ერთობა და მაღალ წრეთა რელიგიური შემწყნარებლობა.

არც ის დაგვაინყდეს, რომ საქართველოს მთავრობაში არა-მართლმადიდებელნიც მოღვაწეობდნენ: „ესე ზაქარია და ივანე მხარგრძელის ძენი, დაღაცათუ მეფეთათვის ერთგულნი იყვნეს და დიდად გამოცდილნი ლაშქრობათა შინა, კაცნი სახელოვანნი, არამედ სჯულითა სომხები იყვნენო“-ო, – სწერია ქართლის ცხოვრებაში¹²¹. გვ. 33. საქართველო კავკასიური იმპერია იყო, შედგენილი სხვა და სხვა რელიგიის აღმსარებელ ხალხთაგან და საიმპერიო პოლიტიკა რელიგიურ შემწყნარებლობას, მომთმენობას საჭიროებდა. ამისი გამოსახვა სწორედ ვეფხისტყაოსანშიც გვაქვს. ეს უდიდებულესი რომანი შეეძლო თავისუფლად წაეკითხა: მაჰმადიანს, არმენო-გრიგორიანს (სომეხს სჯულით), წარმართს... ვერც ერთი მასში თავისი რწმენის შემლახველ აზრს ვერსად შეხვდებოდა; ვერც ერთი განათლებული მკითხველი ვერ იტყოდა, რომ „ერთ-არსება ერთი“ არ იყო მისთვის მისაღები, რადგან ეს ცნება ფილოსოფიური დებულება იყო და მას იგი თავისი რწმენით განმარტავდა. რელიგიური ფილოსოფია, საფუძველი ვ.ტ.-ს მსოფლმხედველობისა – გაუგებარი და შეუწყნარებელი არ იქნებოდა სხვა და სხვა სარწმუნოების და ცოდნით აღჭურვილი მკითხველისათვის. – და სწორედ ეს გარემოება გახდა იმისი მიზეზიც, რომ ქართველი მკვლევარები ვეფხისტყაოსანის გაგებაში დაიბნენ, – დაიბნენ, ვინაიდან მათ არ სცადეს ამ რომანის ბეჯითად და გულითადად გამოწვლილვა, დაწვრილებით შესწავლა.

როგორ?! ვ.-ტყაოსანი გოდორი კი არ არის, რომელში სხვა და სხვა ფილოსოფიური შეხედულება, ნაირ-ნაირი რელიგიური რწმენა, მოკრებილნი და მოფხეკილნი ზნეობრივნი და პოლიტიკურნი მიმართულებანი, მოხვეტილნი და მოგროვილნი ზნენი და ჩვეულებანი ერთად ჩაყრილნი და ჩატენილ-ჩაჭეჭყილნი იყვნენ!!!

ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა შორს არის ყოველ გვარი შეზავებისაგან, სხვა და სხვა მსოფლჭვრეტათა შერევისაგან, – ძალიან შორს არის. ვ.ტ.-ის მსოფლმხედველობა არის ერთი და მთლიანი; ვ.ტ.-ის საზოგადოების მსოფლჭვრეტა არის ხატი ქართული განათლებული საზოგადოების მსოფლმხედველობისა. ამის უარყოფა ვ.ტ.-ისა და ქართული საზოგადოების კულტურის არცოდნა და უარყოფა იქნებოდა!

ვეფხისტყაოსანის კვლევათა ნაირნაირობისა გამო თავი იქნებ იმით ვინუგეშოთ, რომ იგივე ამბავი, თუმცა ნაკლები ზომით, დიდ იტალიელ დანტეს დაატყდა თავზე?!? ხომ გამოაცხადეს დანტე პროტესტანტად, პროტესტანტიზმის მამა ლუთერზე რამოდენიმე საუკუნით ადრე! უგო ფოსკოლომ დანტე დასახა რომის პაპიზმის მტრად და რელიგიურ-პოლიტიკური გეზის შემცვლელად. ევჟენ არუმ დანტე ჰერეტიკოსად დაახასიათა და რომის პაპს, პიუს მეცხრეს თავისი წიგნი გაუგზავნა, რომელს ეწოდა: „დანტე ჰერეტიკოსი, რევოლუციონერი და სოციალისტი“¹³⁶. მეტიც: მან დანტე გნოსტიკოს-მანექენანდაც კი აჩვენა და პაპს მისი ეკლესიიდან გაძევებაც მოსთხოვა. მაგრამ პაპმა პიუსმა, რომელიც დანტეს უკეთესად იცნობდა, ამ დასახელებული წიგნის სამი წლის მიღების შემდეგ (1857 წ.), ზეიმისას დანტეს საფლავზე თავისი ხელით გვირგვინი დაადო. პაპმა ლეონ მე-13 ზეპირად იცოდა „დივინა კომედია“ და მანვე დაამტკიცა ქალ. რავენაში დანტესათვის ასაგები ძეგლის გეგმა 1892 წ. მას თავის სასთუმალთან ედო ჯვარი, სახარება და დივინა კომედია!

ზოგი დანტეს მანიქენად აცხადებდა; სხვა კიდეც მას კაბალისტად გვაცნობს, ან მეამბოხედ და შეთქმულად, რაღაც ფარული საზოგადოების წევრად, რომელი ესოტერულ ენას ხმარობსო. მავანი კიდეც მას უმღვივეს კათოლიკედ, დოგმატიურ თეოლოგოსად, ასკეტოსად და მისტიკოსად სთვლიდა. და სხვა.

ასეთი მრავალნაირობა „დივინა კომედიის“ განმარტების საქმეში იმით აიხსნება, – ამბობს ცნობილი დანტელოგოსი ოგჟუსტ ვალანსენ, – რომ მკვლევარებმა გადააბიჯეს „დივინა კომედიის“ ტექსტის სიტყვას და დაიწყეს კითხვა სტრიქონსა და სტრიქონს შუა; ეძებდნენ რაღაც დამალულს; გახსნეს და ახსენეს „დივინა კომედია“, როგორც კრიპტოგრამა = საიდუმლო ნაწერი, რაც, რასაკვირველია, მრავალი ხერხის გამოყენებას მოითხოვდა და ფანტაზიას დიდ გასაქანს აძლევდა...²⁴. გვ. 15-16.

შეიძლება ეს ამბავი გასაკვირველადაც კი არ ჩაითვალოს, ვინაიდან დანტეს მრავალი ალეგორია ან გაალეგორიებული სურათები მოეპოვება და მათი განმარტება თავისუფალ ფანტაზიას გზას უხსნიდა, მაგალითად: შვიდსახელოიანი ასანთი, ოცდაოთხი მოხუცი ყვავილიანი გვირგვინით შემკული; საზეიმო ეტლი, ორბორბლიანი; საზღაპრო ფრინველი: ფასკუნჯი, არწივი და ლომი ერთად, რომელს ეტლი მიაქვს; სამი მროკავი ამ ეტლის მარჯვნივ: თეთრი, მწვანე და წითელი; ოთხი მროკავი ეტლის მარცხნივ, ერთი მათგანი სამთვალისანი; მძინარე მოხუცი, რომელიც ტყეში მიდის; საიდუმლო სვლა აღმოსავლეთისაკენ; ეტლი მიდის ფასკუნჯის ფრთებით, ერთი ბუმბულიც არ ენძრევა; არწივი განძარცვავს ხეს ფურცელთაგან; არწივი ჩამოდის ეტლზე, სტოვებს იქ თავის

ნაკრტენს; თეთრი და ყვითელი გასაღები; თეთრი ცოცხალი ვარსკვლავი; შვენ-იერი საფირონი; ვარდი, რომელში სიტყვა ღმრთებზე განკაცდა; ჩვენთა სურვილთა თავშესაფარი; და სხვა და სხვა. ყველაფერს ამას გარკვევა, განმარტება ესაჭიროებოდა და მკვლევართა ოცნებამ და ხერხებმა დაიპყრო და შეჭამა დანტე, თუმცა ამით მის დიდებას არაფერი დაჰკლებია! ოღონდ ეს მკვლევარი დანტეს დიდნი მცოდნენი მაინც იყვნენ, რაც ვეფხისტყაოსანის ყველა მკვლევარზე, სამნუხაროდ, არ ითქმის.

ვეფხისტყაოსანში დანტესებური ალეგორიები ან მისი მსგავსებანი არა გვაქვს, მაგრამ ხომ ნახეთ, თუ როგორ აწამეს ქართველმა მკვლევარებმა შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი!

რელიგიის ცნობილი ისტორიკოსი, გერმანელი პროფესორი ფრიდრიხ ჰალერი, როდესაც ქრისტიანობის თავგადასავალსა სწერს, სამართლიანად აღნიშნავს – ყველა რელიგიის საფეხურნი, უმდაბლესიდან უმაღლესამდე, ყველა რელიგიის სახე=ფორმა, დიდად უხეში და ფრიად ნმიდა, – ყველაფერი ეს ქრისტიანობაში არის ჩართული. ნაირნაირი ჰანგნი ცოცხალი კეთილმორწმუნეობისა – ტლანქი და ნაზი, მაგარი და ლბილი, მკვეთრი და აზიზი, მისგან მოისმის და ჩვენთვის ჟღერენ. ვინც ქრისტიანობის საფუძველს გამოიკვლევს, იგი ამასთანავე რელიგიის მთელს ისტორიას იკვლევს; მას წინ ეშლება განსაცვიფრებელი სიმდიდრე, რაც რელიგიის საიდუმლო სამყაროში ჩამარხულიაო; და პროფ. თ. კაპპშტაინ, მის მიერ მოტანილ ამ ამონაწერს, თავის მხრივ დასძენს – ქრისტიანული უძლიერესი ტაძრის ასაგებად ისრაულმა, ბერძნულმა და რომაულმა რელიგიამ, მცირე აზიის, ეგვიპტის და გერმანიის რელიგიებმა, თვით ბუდთიზმამაც და ისლამამაც თავისი სამშენებლო ქვები მიზიდეს-ო. ისტორიის გზაზე საუკუნეთა განმავლობის მრავალ მხრივ განვითარებაში შეიქმნა ქრისტიანიზმი-კათოლიციზმუს³⁰. გვ. 169.

რომაული უფლებების სიბრძნე და სახელმწიფო ხელოვნება, საბერძნეთის ფილოსოფია, განდევნილობა (ასკეტიზმი) და საიდუმლო მინევენულობა=მისტიციზმი, აღმოსავლეთის საიდუმლო სასულიერო ქმედობანი=მისტიკრიები, კლემენტის ალექსანდრიელი და ორიგენესი, ორივე ქრისტიანი ღმრთისმეტყველი და ფილოსოფოსი, სხვა და სხვა ფილოსოფიურ ცნებათა შემრწყმელი და შემზავებელი, ირენაიოს, ტერტულლიან, კიპრიანოს და სხვანი, იყვნენ რომაული ეკლესიის მამამთავარი; პირველთა განამსჭვალეს სახარება=ევანგელიუმ ბერძნული ფილოსოფიითა და მისტიციზმით, უკანასკნელნი კი საეკლესიო არსებაზე გავლენას ახდენდნენ და ეს ორმაგი ხასიათი, – თ. კაპპშტაინის თქმით, – შემდეგ ხანაში უფრო მკაცრი მრწამსის=კრედოსი, ამასთანავე მისტიკო-

სურ-მომნანიებელ ბერ-მონაზონთა პატრონი; დიონისიოს არეოპაგიტა (დიონისე არეოპაგელი), რომელიც აღმოსავლეთზე და დასავლეთზე დიდ გავლენას ახდენდა, შეაჯამებს წინააღმდეგობათ და სხვ., რომის ეკლესია კარგად და ოსტატურად გებულობდა: – საეკლესიო დანესებულებანი ძვირფასობდნენ, ბერძნულ-აღმოსავლური ცრუმორწმუნოებანი მოთმინებით აღიარებულნი იყვნენ; ნეოპლატონური გნოსის და მისტიკა იქვეა დამკვიდრებული; ავგუსტინუსის მოძღვრებაში სდგანან წინასწარმეტყველი იერემია და ფილოსოფოსი პლატო (პლლატონ), მოციქული პავლე და ფილოსოფოსი პლოტინოს, ორიგენეს და სხვანი და სხვანი...³⁰. გვ. 170.

აღმოსავლეთის ეკლესიაში, და კერძოდ საქართველოს მრავალ ნამებულ საყდარშიც, ბატონობდა ბერძნული ღმრთისმეტყველება, და მასთან დაკავშირებით, ბერძნული ფილოსოფიაც, რომლის გამო პროფ. ემილ ბრეიერ ამბობს – ქრისტიანიზმი არ ეწინააღმდეგება ბერძნულ ფილოსოფიას როგორც ერთი დოქტრინა მეორე დოქტრინას²⁸. გვ. 487. და ვისაც სურს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა, მან სწორედ ქართული ღმრთისმეტყველებითი მწერლობა უნდა შეისწავლოს.

* * *

ამიტომ არის ძნელი ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ საკითხთა გამოკვლევა და გამორკვევა.

ვეფხისტყაოსანში მკითხველი ხვდება თეოლოგიურ მრავალ საკითხს და ყველა ამას დიდი სიფრთხილით და შიშით კვლევა სჭირდება, რათა ვეფხისტყაოსანის ხანას არ ავცდეთ, არ გავცდეთ და წარმოდგენილი საკითხები, ან ჩვენი დროის შეხედულებით არ განვიხილოთ, ან უნებურად, ან განზრახ, ან მიკერძოებით და წინასწარ მიღებული თვალსაზრისით არ გავშინჯოთ.

ამიტომ არ შეიძლება ვეფხისტყაოსანის რელიგიის საკითხები ზერელედ გაირჩეს, რომელიმე შაირის მიხედვით ზოგადი დასკვნა გამოივლინოს; თუ მავანს მოეჩვენა ვეფხისტყაოსანის რომელიმე შაირში ნეოპლატონური აზრი არისო, ან სტოელთა თქმაა, ან ისლამური, ან ასტრალური გამოთქმაა და სხვა, – ამის მიხედვით ნაუცბათევად და ზერელედ მათი შეცდომებით დაიტვირთება, როგორც ჩვენ აქ წინ აღწერილ სხვა და სხვა მკვლევართა მაგალითებით ვნახეთ.

ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიური ფილოსოფიის განკითხვისას აუცილებელია მკვეთრად განვითარებული პასუხისმგებლობის გრძნობა და ამასთანავე დიდი ცოდნა ისტორიული თეოლოგიისა. ის მკვლევარი, რომელიც ამ ღირსებით იქნება დაჯილდოვებული, უშესანიშნავეს ამოცანას აღასრულებს, ვეფხისტყაოსანს გაიგებს და სხვასაც გააგებინებს. ეს არის მკვლევარის დანიშნულება.

ყოველი ეჭვის გარეშე: ვეფხისტყაოსანი არის სიყვარულისა და მოყვრობა-მეგობრობის რომანი – იგი გრძნობად ქვეყანას ეხება და სწორედ ამ მინიური მიზანის საქმეს ემსახურება, სიყვარულისა და ლხინის გამარჯვებას უგალობებს; თუმცა მას არც სიკვდილისა და საიქიოს საკითხები აქვს უყურადღებოდ მიგდებული, რადგან გმირთა მოქმედება და საუბარი ამასაც ეხება, რადგან სიკვდილი ბუნებრივია და საიქიოს რწმენაც ამ ბუნებრივ და გარდაუვალ სიკვდილთან არის დაკავშირებული.

თვით ეს უდავო და ეჭვმიუტანელი ამბავი, რომ ვეფხისტყაოსანი სიყვარულის გალობაა, თავის თავად გვიცხადებს, რომ წარმართულ-პაგანურ ნეოპლატონიზმს ვეფხისტყაოსანთან საერთო არაფერი აქვს. ნეოპლატონიზმი არსებითად არის, – როგორც გვასწავლის პროფ. ემილ ბრეიერ, – გზა, მეთოდი, რათა მიღწეულ იქმნას გონიერი სინამდვილე და აიგოს, ან აღინეროს ეს სინამდვილე (ზესთაბუნებრივი=მეტაფიზიკური). ყველაზე დიდ და უხემ შეცდომას ჩაიდენთ, თუ იფიქრებთ, რომ ამ სინამდვილეს დანიშნულებად აქვს განმარტოს გრძნობადი; ნეოპლატონიზმის მიზანია გავიდეს, გაშორდეს იმ მხარეს, სადაც შემეცნება და ბედნიერება შეუძლებელია და ავიდეს იმ მხარეში, სადაც ეს შემეცნება და ბედნიერება შესაძლებელია, ავიდეს ზესთაქვეყნიურ მხარეში. გრძნობადი ქვეყანა, – ჩვენი სოფელი – არის ხატი გონიერი მხარისა მსგავსება, რომლის წყალობით შესაძლებელია ერთი მხრიდან – მინიურიდან – გასვლა მეორე მხარეში – ზესთა ქვეყნიურში, რადგან გრძნობადი არის გონიერის ხატიო, ნაკლებად საინტერესოა, რადგან იგი, ეს მსგავსება, გრძნობად ქვეყანას განმარტავს, ხოლო უფრო საინტერესოა იგი, რადგან შესაძლებელს ხდის ავიდეს იქ, გონიერ ქვეყანაში, რომელიც თავის თავში (თავსა თვისსა) არავითარი ურთიერთობა მინიურ ქვეყანასთან არა აქვს. ღმერთთა ცხოვრება გულგრილია კაცობრივი ქვეყანის მიმართ; გონიერი სინამდვილე პლოტინოსისა არა სცნობს, არ იცნობს ამ ქვეყანას და არ ჩამოქვეითდება მისდამი²⁸. გვ. 449. ნეოპლატონიზმი არის ერთგვარი ცდა აღინეროს შენობა და გამოსახულება ამ ზესთაბუნებრივი სინამდვილისა; იგი არის ერთგვარი აღწერა ზესთაბუნებრივ, მეტაფიზიკურ პეიზაჟთა, სადაც სული გადასხვაფერდება ერთგვარი სულიერი ვარჯიშობით.

ამ გარკვეული დებულების თანახმად ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიურ ფილოსოფიას სრულებით არავითარი კავშირი არა აქვს წარმართულ-პაგანურ ნეოპლატონიზმთან, თუ გნებავთ მხოლოდ იმიტომ, რომ ვეფხისტყაოსანი სიყვარულისა და მეგობრობა-მოყვრობის დიდებული პოემაა. ამის მიუხედავად საჭიროდ მიმაჩნია შემდეგშიაც შევეხო ვეფხისტყაოსანისა და ნეოპლატონიზმის ურთიერ-

თობის საკითხებს, ვინაიდან როგორც ვნახეთ წინ, გამოუთქვამთ აზრი რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის შესახებ, და არა ერთჯერ!

* * *

ამ რვეულის ნაკითხვის შემდეგ მკითხველმა იქნებ ცუდი შთაბეჭდილება მიიღოს და იფიქროს – სხვებსა ჰკილავ ზერელობისათვის, განაქიქებ ნაცქაფავ აზრთა წამოსროლისათვის, ჰკიცხავ უვიცობისათვის, ჰგმობ დაუსაბუთებელი დებულების მოტანისათვის... მაგრამ შენ ვინ ბრძანდები და რას ჰქადაგებო?!

ამ სტრიქონთა დამწერი არ არის დიპლომიანი მეცნიერი, არც ფილოსოფოსი, არც ღმრთის-მეტყველი, არც ცნობილი მკვლევარი. მე ვარ ვეფხისტყაოსანის მოყვარული მკითხველი, რომელი ვეძებ გავიგო ამ პოემის თითოული შაირი, ყოველი წინადადება, თითო სიტყვა; მსურს გამოვარკვიო ამ შაირთა და წინადადებათა, თვით სიტყვათა შინა-არსი და მნიშვნელობა, რათა ვეფხისტყაოსანი გავიგო. და ეს ადვილი არ არის, რადგან ვეფხისტყაოსანი ღრმაა, ანუ როგორც იტყვის მეფე პოეტი, თეიმურაზ მეორე (1700 – 1762): რუსთაველს აქვსო – „ღრმა ლექსები“, „ღრმად მეტყველებანი უცხო რამ, საკვირველია“⁵⁵. გ. გვ.122-3.

ვეფხისტყაოსანი უშესანიშნავესი და უჩინებულესი ძვირფასი ქსოვილია და ისეთი სასწაულებრივი, ვითარცა ტარიელის მიერ ხატაეთში მოპოვებული „ყაბაჩა და ერთი რიდე“, რომელს –

არცა ლარულად ჰგებოდა მას ქსელი, არ ორხაულად,

სიმტკიცეც ჰგვანდის ნაჭედსა, ვთქვი ცეცხლთა შენართაულად (461).

ვეფხისტყაოსანის ამ საკვირველი მაღალი ხელოვნების ქსოვილის დაშლა, დანაწევრება, დარღვევა მეტის მეტად ძნელია, ხოლო უამისოდ კი ამ უდიდებულესი ნაწარმოების გაგება მოსახერხებელი არაა.

ამიტომ არის საჭირო ვეფხისტყაოსანის თითოული წინადადებისა და სიტყვის შესწავლა, მათი შინაარსობრივი და აზრითი გახსნა და ახსნა.

სიტყვა არის აზრის შესამოსელი. თითოულ სიტყვას აქვს თავისი შინაგანი არსი და მნიშვნელობა და მისი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ამ შესამოსელის მოხსნით მით უმეტეს ასეთ პოეტურ თხუზულებაში, სადაც სიტყვის მუსიკაა გაბატონებული.

სწორედ ამ გზით მიიმართება ეს ნარკვევიც.

ფილოსოფიურ-რელიგიური სწავლანი

პარი პირველი

პლატონიზმი და ნეოპლატონიზმი

1. პლატონიზმი

თეოლოგიურ დოქტრინას, ანუ საღმრთისმეტყველო სწავლას თავისი საკუთარი თავგადასავალი აქვს. მართალია, ქრისტიანული ღმრთის მეთყველებითი დებულებანი უმთავრესად ბიბლიის სწავლას ემყარებიან, მაგრამ დღეს ისინი მას აღარ გამოხატავენ, რადგან ამ სწავლამ საუკუნეთა განმავლობაში დიდი განვითარება განიცადა, დაწყებული წმიდა მამათა ხანიდან დღემდე. ამგვარად, თითოეულ ქრისტიანულ ხანას თავისი განსაკუთრებული შეხედულება აქვს საღმრთისმეტყველო საკითხებზე. – ანუ როგორც ამბობს თეოლოგიის პროფ. კლერკ, – ქრისტიანული დოქტრინა არის ორი ათასი წლის განვითარების შედეგი. მართალია: დოქტრინა=სწავლა ღმრთის შესახებ ყოველთვის იქნება იგივე, მაგრამ ამასთანავე ყოველთვის იქნება ცვალებადი, რადგან ადამიანის მიერ გაგება სინამდვილისა, საუკუნედან საუკუნემდე იცვლება და თითოეული ხანა ჭეშმარიტებისათვის თავის საკუთარ სახეს მოითხოვს³¹. გვ. 2.

აქ წარმოდგენილი დებულება სავსებით შესაწყნარებელია, და ამის თანახმად ყველა ის თეოლოგიური დებულება, რომელი ვეფხისტყაოსანშია წარმოდგენილი, – კერძოდ, – დებულება: ღმერთი ქრისტიანული (და აგრეთვე მაჰმადიანური) ღმერთისმეტყველებას დიდი კავშირი აქვს პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმთან, და უკანასკნელ ხანაში, არისტოტელიზმთან. ამ „იზმებს“, სამწუხაროდ, ვერ ავცდებით, თუ გვსურს გავიგოთ ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება.

პლატო=პლატონ-ის (427 – 347) მოძღვრებას იდეათა წარმოშობის შესახებ საფუძველად უძევს იმ საკითხის ახსნა, თუ რა არის არსების, ნივთის („დას დინგ“; „დთი დთინგ“; „ვემჩ“) არსი. ნივთის არსის გაგება გონების, ან სიტყვის („ლოგოს“) შემწეობით მიუღწეველია, ვინაიდან ნივთი მარად იცვლებიან და მრავალ გვარნი არიან, მაშინ როცა ნივთის არსი უცვლელი და მყარი უნდა იყოს.

არ არსებობს ამ ქვეყნად ორი ერთნაირი ნივთი, რომელი სავსებით ერთმანეთის მსგავსია; არ არსებობს ორი ოთხკუთხედი=კვადრატი, რომელი მის იდეას, მასზე წარმოდგენას სავსებით უდრიდეს, მის არსს სრულფასადად გამოხატავდეს. არც ერთი ნივთი არ არის სრულებით შევნიერე; არც ერთი მოქმედება არ არის სავსებით კარგი, კეთილი, სამართლიანი. მაგრამ კაცს გაეგება და წარმოდგენილი აქვს ყველა ეს ცნება მთელი თავისი სინმიდით, სიზუსტით და უთუობით. და როდესაც კაცი მსჯელობს, ამ დროს იგი სწორედ ამ თავის ცნებას, შეხედულებას ეყრდნობა. როდესაც ვინმე რაიმე ნივთს ლამაზს უწოდებს, მას უთუოდ აქვს რაღაც განყენებული წარმოდგენა სილამაზეზე, და ამ განყენებული წარმოდგენის მიხედვით იგი აღნიშნულ ნივთს აფასებს. როდესაც ვინმე რაიმე საქმეს კეთილს უწოდებს, მას აქვს წარმოდგენა, აზრი, იდეა საკეთილზე.

საიდან გაუჩნდა კაცს ეს წარმოდგენა, ეს იდეა? სხეული=საგანი=ნივთი ხომ მუდამ იცვლება; მინიერი და მინიური ყველაფერი ზადიანია და ნაკლით სავსე, არა სრულადი. მაშასადამე, კაცი ამ იდეას მინიერ მოვლენებისაგან ვერ მიიღებდა. მაგრამ სინამდვილე კი არის, კაცს ეს იდეა აქვს. საიდან მიიღო მან ეს იდეა? და აი, – აქ ფიქრობს ფილოსოფოსი პლატონი, – ადამიანს ეს იდეა თანდაყოლილი აქვსო.

იდეა თავის თავად არის სრულადი, უნაკლო; ყოვლადი სისრულე, უზადო; სავსე სრულყოფილება, სისავსე; სავსება, სიზუსტე; იგი არის უცვლელი მარადი.

სად უნდა არსებობდეს და იმყოფებოდეს ეს იდეა? მას ხომ უნდა ჰქონდეს სადმე სამკვიდრებელი?

იდეათა სამყოფი არის არა ეს ქვეყანა, არა ჩვენი ქვეყანა, სადაც არაფერი სრულყოფილი არ არის, არამედ სულ სხვა მსოფლიო.

პლატონის სწავლა იდეათა შესახებ ამ ჩვენი ქვეყნის გარეშე მყოფ მსოფლიოს ემყარება – იდეები იმყოფებიან ზესთაბუნებაში, ზესთაბუნებრივ=მეტაფიზიკურ მხარეში.

პლატონის სწავლით – მთელადი, ყოვლადი მსოფლიოს ცენტრად დასახულია დედამიწა. მის გარშემო არსებობენ მზისა, მთვარისა და მნათობთა, ვარსკვლავთა მსოფლიონი. ამ მსოფლიოთა იქით, აღმა და გადაღმა, ზესთა სოფელში („ჰიპერკოსმოს“; „სუპერმუნდიალის“) კიდევ სივრცეა უზესთაესი („ჰიპერურანიოს“); „სუპერცელესტის“. აი იქ, ყველა ცის გადაღმა უზესთაესში იმყოფებიან იდეები ეთერში. ეს იდეები თვითონ არიან მსგავსი ეთერისა; იდეა – იგი არის მყოფ, ყოფად („ონ“, „ენს“; „ეტრე“), არსის მქონე, მყოფობად, თხელი არსი („ოვსია“; „ესსენცია“, „სუბსტანცია“).

საიდან იცის კაცმა ამ იდეათა არსებობა? როგორ განჭვრიტა და შეიცნო მან იდეები? მხოლოდ სულის საშუალებით, რადგან კაცს დაბადებისას სული უდგე-

ბა და ეს სული იდეის მსგავსი არის. სხვანი სულნი, ანუ ნაწილნი სულისა მიწიერ მსოფლიოსთან არიან გადაკავშირებულნი. ნამდვილი სული, მხოლოო სული არის უზენაესი და უკვდავი სული. ეს უზენაესი და უკვდავი სული არის იქ, ყველა ცის გადაღმა მხარეში, იდეათა სასუფეველში და ეს უზენაესი სული ბავშვს დაბადებისას უდგება. გვამთან=ტანთან შეერთებისას ამ უზენაეს სულს ავიწყდება თავისი წარსული და წარმოშობა, ოღონდ შეკითხვით, გახსენებით, გონებრივი ვარჯიშით შეიძლება დავიწყებულის გამოწვევა, გახსენება, დაბრუნება, ძველი ხსოვნის განახლება. სწორედ ამით არის, რომ კაცს (კაცი=მამაკაცი, დედაკაცი) აქვს იდეა, წარმოდგენა სრულყოფილებაზე, სისრულეზე, რაც დედამინაზე არ არსებობს. ამაზეა აგებული ყველაფერი: ზნეობა, ესთეტიკა და სხვა.

რასაკვირველია: კაცის სიკვდილის შემდეგ, სული თავის სასუფეველს უბრუნდება, მიფრინავს იდეათა სამყოფელში.

იდეათა შორის არის დახარისხება. იდეები ერთი მეორეზე ისე არიან დახარისხებულნი, დალაგებულნი, რომ იქმნება სამკუთხის=პირამიდის მსგავსი რამ. ამ პირამიდის, ამ სამკუთხის წვეროს ჰქმნის „უზენაესი იდეა“. ეს არის – ქრთი („უნუს“), მხოლოობა, ერთი-ანობა, ერთება, რომელიც არის განუყოფელი, მაგრამ დანარჩენი ყოველივეს მომცემი. ეს არის ღმრთეებრი რამ; ეს არის კქთი-ლქობა, ღმერთი.³²

ღმერთი სინამდვილით არის სავსებით სხნიქრქბა=კეთილობა („აგათოტეს“; „ბონიტას“), – რადგან ღმერთი სახიერია, ანუ კეთილი, ამიტომ იგი არ შეიძლება იქმნეს ავის შემქმნელი, ზნეობრივად ბოროტის წარმომშობი, არამედ მხოლოდ კეთილისა.

ღმერთი არ არის, როგორც ზოგი ფიქრობს, კაცის ცხოვრებაში ყველაფრის მიზეზი, არამედ მხოლოდ სახიერების, კეთილის მიზეზია იგი³³. გვ. 499.

პლატონი არის წამომწყები და შემქმნელი ფილოსოფიური თეოლოგიისა და ყველა თეოლოგია – ებრაული – ქრისტიანული – მაჰმადიანური, – დაბოლოს მისგან გამომდინარეობს-ო, ამბობს პროფ. გ. მოორ.³³ გვ. 499.

2. ნუმენიოსი

ნუმენიოსისათვის (მეორე საუკ.) ქრთი არის მარტივი და შეუცვალეებადი. ერთი არის გონება („ნუს“=„ნოუს“; „ინტელლიგენცია“) და სახიერება=კეთილობა. ამ პირველადი მიზეზის – ქრთის მოსვენება არის შინაგანი ძვრადი; პირველი ღმერთი, წმიდა არსი გაგებულ უნდა იქმნას ვითარცა უმოქმედო, მოშორებული ყოველგვარი მოღვაწეობისაგან; იგი არა ჰქმნის მსოფლიოს; იგი არის მამა ქვეყნის შემოქმედისა. ამ შეხედულებამ გავლენა იქონია ნეოპლატონიზმზე, რომლის

სწავლის მიხედვით: მიზეზი მეორე გამოდის პირველისაგან ისე, რომ პირველში არაფერი არ შეიცვლება. ისე როგორც მასწავლებელი თვითონ არაფერს ჰკარგავს, როცა იგი სხვას ასწავლის, ისე ღმერთიც თავის ნიჭს იძლევა ისე, რომ იგი ამით არაფერს ჰკარგავს.

პირველ ღმერთთან ერთად ნუმესიოსათვის არსებობს მეორე ღმერთი; ეს მეორე ღმერთი არის ხატი პირველი ღმერთისა; ამ ორ ღმერთს გარდა არის კიდევ მესამე ღმერთი, მსოფლიო ღმერთი³⁴. გვ. 454. მაშ არის: 1) გონება პირველადი (ანუ: „კეთილობა“, „თვითსახიერება“), შემოქმედი „გონიერთა“, ანუ: ძველი ქართულით: „საცნაურთა“; 2) დემიურგოსი=ხურო=შემქმნელი მსოფლიოსი და 3) მსოფლიო ღმერთი.²⁸ გვ. 444.

3. პლოტინოსი

ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი ხანა აღმოსავლეთის („ორიენტ“-ის) აზროვნებისა და დასავლეთის („ოკციდენტ“-ის) აზროვნების შეზავებას წარმოადგენს. ეს შეზავება მოხდა ქალაქ ალექსანდრიაში (ეგვიპტე-ში), სადაც საბერძნეთი („ჰელადა“) აღმოსავლეთს შეხვდა; სადაც ბერძნული ფილოსოფიური სკოლა ებრაულ სკოლას შეემთხვა. ამ სკოლის უდიდესი წარმომადგენელი იყო ფილო (ფილონ) იუდაეუსი (იუდეველი, ებრაელი – 30 წ. ქრისტეს წინ და 54 წ. ქრისტეს შემდეგ). მეორე საუკუნეში ნუმესიოსი ალექსანდრიაში და აპკამეოსი სირიაში, და შემდეგ: ამმონიას საკკას (175 – 242), რომელმაც მესამე საუკუნის დამდეგს ალექსანდრიაში ფილოსოფიური სკოლა გახსნა, სადაც პლოტინოსიც სწავლობდა, გახდნენ ბერძნულ-აღმოსავლეთის შენაზავები დიდი ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებლნი, რომლის უდიდესი და უბრწყინვალესი წარმომადგენელი იყო პლოტინოსი (203/4 – 269/70 წ.)

პლოტინოსი რომში დასახლდა, სადაც იგი ასწავლიდა; მისნი მოხსენებანი მოაგროვა და დაალაგა მისმა მოწაფემ, პორფირიუსმა (233 – 304) ექვს ნაწილად, რომელთაგან თითოეული ცხრა წიგნისაგან შესდგებოდა, – და აქედან წარმოიშვა პლოტინოსის თხზულებათა სახელი „ენეადას“ („ცხრაღი“, „ცხრაული“).

ჟენეველი პროფესორის, შარლ ვერნერის ნარკვევის მიხედვით, პლოტინოსის სწავლის თანახმად – ფილოსოფიის პირველი საზრუნავია სულს მოაგონოს, გაახსენოს მისი ღმრთიებრი წარმოშობა, რომელიც მან დაივიწყა; ფილოსოფიამ სული უნდა დაარწმუნოს, რომ იგი, ეს სული, ყოველივე გრძნობად და ნივთიერზე უზენაესია და რომ მისი დანიშნულებაა: დაუბრუნდეს ღმერთს, რომლისაგან იგი გამომდინარე, წარმოქმნილი არის. სულის გარეშე გვამი არის მხოლოდ უხეშ მასალათა უსახო შენათხზავი; სული არის გვამს=ტანს რომ სიცოცხლესა და შვე-

ბას აძლევს; სული – სხვა არის; ხორცი – სხვაა; სული არის სიცოცხლის სათავე, მისი წყარო, მისი სანყისი (პრინციპიუმ=პრინციპი) და არც ერთ ნივთს, მატერიას არ შეუძლია შეჰქმნას იგი. [სხვათა შორის: ეს ცნება „მატერია“ პირველად არისტოტელესმა იხმარა, ბერძნულად „ჰილე“ (ილე). ეს სიტყვა კი ნიშნავს: „ტყე“, უფრო ფართოდ: საამშენებლო მასალა. ყველა ფორმა („მორფე“, სახე“) ნამდვილდება, ხორციელდება მატერიაში, როგორც ამას სამაგალითოდ გვიჩვენებს კაცის მიერ შექმნილი ნაყოფი, ნაწარმოები³⁶. წგ. 1. გვ. 263.]

სულია მატერიას რომ აცოცხლებს და სული მასში ჩადგმულია, სავსებით გავრცელებულია ყველა მის ნაწილაკში; მაშინ როცა მატერია, გვამი იზადება და კვდება, სული არის სინამდვილე არსებითი, შეუქმნელი, უხრწნადი, უკვდავი, ყოველი ცოცხალი არსების პრინციპი=დასაბამი – სული ფლობს სიცოცხლეს თავის თავში, ანუ: იგი არის თვითსიცოცხლე; იგი არის მისი არსი, რომელი მას ვერ წაერთმევა – იგი აუცილებლობით, უეჭველობით უკვდავია. მაგრამ პირადი სული არის მხოლოდ ნაწილი ყოვლადი მსოფლიური=კოსმოსური=უნივერსალური სულისა. ესაა მსოფლიო სული, რომელმა ყველაფერი გამოიყვანა მატერიის წყვდიადიდან და მას სახე („ფორმა“) მისცა. ეს მსოფლიო სული არის, რომელიც შეუწყვეტელად წარმოდგენილია მთელ ვეებერთელა მსოფლიოს სხეულის ყველა წერტილში; ამავე დროს ეს მსოფლიური სული ყველაფერს სიცოცხლეს ანიჭებს და თვითონ კი რჩება ყოველთვის მთლიანი და განუყოფელი, თავისი უკვდავი ბუნებით, უზენაესი ყველა არსებაზე; იგი არის ზესთაარსება („ჰიპეროესიოს“; „სუპერესსენციალის“), რომელსაც იგი არარაობაზე მალლა აყენებს და იცავს.

ეს მსოფლიური სული თავისი წარმოშობით გამოდის იმ სანყისი=სათავე=დასაბამიდან, – პრინციპიდან, რომელიც მასზე უმაღლესია, მასზე უზენაესი არის; ეს პრინციპი არის გონება („ნუს“; „ინტელიგენცია“). ვინაიდან სული გამოდის გონებისაგან, ამიტომ თვითონაც სული არის გონიერი. ბონება არის სულის მამა, დასანყისი, რომელმან სული წარმოშვა, და რომელს ბონება აცოცხლებს მასში მუდმივი ყოფნით. ბონებისაგან ღებულობს სული სახეს, ხატს, რომელსაც იგი მატერიაში აღბეჭდავს.

ყველა არსება შესდგება სახისა (ფორმისა) და ნივთისაგან (მატერიისაგან); სული აძლევს არსებებს მათ სახეს; ოღონდ ეს ფორმა=სახე წარმოშობილი არის ბონებისაგან.; ბონება ხომ ყველაფერის წარმომშობი მიზეზია!

გრძობადი არსებობს ზიარებით, თანამონაწილეობით, იმდენად რამდენადაც მონაწილეობს ბონიერ ფორმასთან; ამიტომაც, რომ ეს ნივთი, რომელნი თავის თავად არ არსებობენ, მართლაც არ არსებობენ, და ეს იქიდან სჩანს, რომ ისინი ცვლილებას განიცდიან და უსათუოდ იღუპებიან, კვდებიან. ერთად ერთნი ჭემ-

მარიტნი ნამდვილობანი არიან უკვდავნი სახენი, რომელნიც გონებაში შედიან – ეს სახენი არსებობენ თავის თავად, თავისი თავით, და ესენი არიან რომ აარსებენ ყველაფერს, რაც კი არსებობს.

ბონება არის მარადიული ნამდვილობის ქვეყანა. ბონება თვითონ არის მარადიულობა, რომლისათვისაც დრო არის მხოლოდ ხატი. დრონი სულის სფეროს ეკუთვნიან, მაშინ როცა ბონება ერთბაშად ყველაფერს შეიცავს. ბონება არის თავისათვის; მისთვის არაა მომავალი, არც წარსული, ბონების სიცოცხლე არის ანმყო მუდმივი, დღევანდელობა მარადი და ნეტარი.

ეს ფორმანი=სახენი, რომელთაც ბონება შეიცავს, არიან სავსებით შვენიერნი, – ბონება არის ქვეყანა ნმიდა შვენიერებისა. რით გამოიხატება ეს შვენიერება? იგი არასოდეს არაა ნივთში ანუ მატერიაში, არამედ არის ფორმაში და ნამდვილი შვენიერება არსებობს მხოლოდ ბონების მხარეში. და ამგვარად, შვენიერება არის ნამდვილი დასაბამი=პრინციპი ნივთთა არსებობისა. ბონება არის მხარე ერთობისა, ერთიანობისა, და იგი ამით არა ჰგავს გრძნობად, აქაურ ქვეყანას, სადაც არსებანი გაბნეულნი არიან, ერთი მეორესათვის გარეგანნი. ოღონდ ეს ერთობა მრავლობას არ გამოირიცხავს; ბონება არის მოქმედებაში, აქტიში; იგია თვითონ მოქმედება. როგორ შეიძლება იყოს იგი მოქმედებაში, თუ იგი მოძრაობას არ შეიცავს? თუ მას სიცოცხლისაკენ არაფერი იწვევს?

ბონება არის სიცოცხლე მსოფლიური, ვინაიდან იგი თვითონ მოძრაობს თავის თავში მუდმივად, თავისი მოსვენებიდან გამოუსვლელად; იგი სხვაგვება, ნაწილდება, რათა ყველაფერი წარმოშვას. თუ ბონება უძრავ იქმნებოდა, მაშინ აზრი არ იარსებებდა, მაგრამ აზრი არსებობს და, მაშასადამე, ბონება არის მოძრაობა, რომელიც განუწყვეტილვ გადის სინამდვილის მთელ წრეს, და გადადის სიცოცხლიდან სიცოცხლეზე შეუჩერებლივ. ბონების მხარე შეიცავს იმდენ იდეას, რამდენი პიროვნებაც არის გრძნობად, ჩვენ ქვეყანაში, ოღონდ ეს ბონება არის ერთიანობა; ბონება არის იგივე, რაც არის აზრი; იგი აზროვნებს თავის თავში; იგი არის – თვითაზრი, ანუ როგორც არისტოტელესი ამბობს – ბონება არის აზრთა აზრი.

ბონება არის თვითონ არსება; არსება არის გონი, აზრი; ბონება არის პირველი კანონმდებელი არსებისა; იგია თვითონ კანონი არსებისა. მაგრამ ყველა არსი შეიცავს ორმაგობას, მრავლობასაც, ვინაიდან აზრის საგანი არის მრავალი, ამიტომ ჭეშმარიტი ერთიანობა, ერთობა, ჭეშმარიტი დასაბამი ყველაფრისა იმყოფება ბონებაზე ზემოდ, უზენაეს და საიდუმლო=მისტიურ მხარეში, სადაც ყველა აზრი ჰქრება თვითმყოფადის=აბსოლუტის წინაშე.

[სხვათა შორის, სიტყვისა „მისტიციზმი“-ს გამომკვლევს ვ. რ. ინგეს სამასი განმარტება აქვს ჩამოთვლილი, – ამბობს ვოტიე, – სიტყვა თავისთავად ნიშ-

ნავს: რალაც საიდუმლო, რაიმე ფარული და განსაცვიფრებელი. ამ მნიშვნელობით იხმარება ეს სიტყვა ძველ ჰელენისტურ და აღმოსავლურ რელიგიებში. მორწმუნეს ხდიდნენ მინევენულად, ესე იგი: მას ასწავლიდნენ მეცნიერებასა და წესებს, რაც ხალხისათვის მიუწვდომელი იყო, – რადგან ფარული. არსებითად იგივე მნიშვნელობით სიტყვა „მისტიციზმი“ იხმარებოდა ფილოსოფიაშიც: „მისტიკის“ იყო კაცი განსწავლული საიდუმლოებაში, იმ საიდუმლოებას მინევენული, თუ როგორ შეიძლებოდა ხილვა ღმერთისა, ან გაერთიანება ღმერთთან; ეს სწავლა მრავალ სხვა და სხვა მოძღვრებასა და წესს შეიცავს, რაც აქ არ განიხილება³⁷. ნ. 4. გვ. 27]

პირველი საწყისი=პრინციპიუმ ყველაფერისა არის აუცილებელად სრულყოფილი ერთობა. მხოლოდ ერთიანობა ჰქმნის ნამდვილ არსებობას, – დაარღვიე სახლი ნაწილებად და აღარ იქნება ერთობა. ის, რაც მრავალი ნაწილისაგან შესდგება, საჭიროებს გახდეს ერთი; კიდევ მეტი: მრავლობითი არსება საჭიროებს ყველა ელემენტს, რომელთაგან იგი შესდგება. ვინაიდან თითოული ამ ელემენტთაგანი არსებობს მხოლოდ სხვა ელემენტებთან კავშირით და მას სხვები კი სჭირდება. მარტოდ ერთს არა სჭირდება არაფერი და მხოლოდ ერთი არის თვითმყოფადი=აბსოლუტი.

მართალია, სული არის ერთიანობა; იგი ერთიანობას ანიჭებს გვამს, რადგან თვითონ არის ერთიანობა, მაგრამ ეს ერთიანობა სულმა მიიღო უმაღლესი დასაბამისაგან, რომელიც არის ერთი და რომელიც არის თავის თავში, თავისთავადი – საწყისი პირველი, რომელი სულზე და ბონებაზე მაღლა სდგას. ვინაიდან ერთი თავის თავშია, თვითმყოფია, ამიტომ იგი ცნობა-შეგნებაზე მაღლა არის; იგი არის გამოუთქმელი, და თუ ჩვენ მას ვერ გამოვთქვამთ, მას უნდა ვუწოდოთ ის სახელი, რომელი მას პლატონმა მისცა: კეთილობა=სახიერება.

თავის თავად სახიერება არის პრინციპი სრულყოფილი, სრულყოფადი, რომელზე ყველაფერია დამოკიდებული; კეთილობა ანუ სახიერება არის არსება სრულყოფადი, რომელი ყოველივეს უწინარეს არსებობდა; მატერიის სიკეთე არის ფორმა=სახე; სიკეთე სხეულისა=გვამისა არის სული; სიკეთე სულისა არის ბონება; სიკეთე ბონებისა არის სწორედ ეს ერთი, თვითმყოფი. თითოული ეს სიკეთე წარმოქმნის რალაცას იმ არსებაში, რომელსაც თვითონ იგი ეკუთვნის: – ფორმა-სახე აძლევს მატერიას წესრიგსა და შვენიერებას; სული აძლევს გვამს: სიცოცხლეს; ბონება აძლევს სულს: სიბრძნესა და ბედნიერებას; და ბოლოს: კეთილობა=სახიერება აძლევს ბონებას: ნათელს, რომელი მას ანათლებს.

ეს პირველი პრინციპი არის თვითმყოფადი სისრულე, თვითმყოფი სრულყოფილება და თვითმყოფადი=აბსოლუტური შვენიერება; ერთი არის სრულყოფილი შვენიერება და შემოქმედი ყველა შვენიერებისა. ამიტომ ერთი არის სიყვარუ-

ლის უზენაესი საგანი. ერთი არის წარმოქმნილი ყველაფრისა, შემოქმედი ძალი არსებათა და ჩვენ შეგვიძლია მას ღმერთი ვუნოდოთ.

ღმერთი (ანუ ერთი), – ამბობს პლოტინოსი, – ყველაფერს წარმოშობს, წარმოქმნის, მაგრამ თვითონ რჩება უძრავი. წარმოქმნა არის განსხვივება ნათელისა, რომელიც გამოდის თვითმყოფიერისაგან ისე, რომ იგი მის მოსვენებას არ არღვევს. ისე რომ ვით ბრწყინვალება, რომელიც მზისაგან გამოდის. ყველაფერი, რაც თავისი თავის სრულყოფას აღწევს, თავის მხრივ წარმოქმნის ანუ ყველაფერს თავისი არსიდან გამოიღებს და წარმოქმნის გარედ ერთგვარ ბუნებას, რომელიც არის მისი ხატი, – ასე მაგალითად: ცეცხლი თავის გარეშე სითბოს ავრცელებს; თოვლი – სიცივეს; სურნელება – სურნელს. ერთი უხვია; იგი წარმოქმნის შეუნყვეტელად მარად მას, რაც ყველაზე უფრო სრულყოფილია, სრულადია მსგავსად მისსა: ერთი წარმოქმნის ბონებას, რომელიც ხატია ერთისა; ბონება ჰგავს ერთს, ვით მამა შვილსა, ვით მზის ნათელი – მზეს. ამიტომ არის, რომ ბონება ერთთან (ღმერთთან) რჩება დაკავშირებული, ვინაიდან არსება წარმოქმნილი მსურველია გაუერთიანდეს იმ პრინციპს, რომელმაც იგი წარმოქმნა, და რომელიც მას უყვარს. ბონება ერთისაგან მოვლენილი, მასთან დაკავშირებულად რჩება საუკუნო, მარადი სიყვარულის კავშირით. ბონების წარმოქმნისას ერთმა (ღმერთმა) მას მიანიჭა წარმოქმნის ძალა; თავის მხრივ ბონებამ წარმოქმნა სული, რომელიც არის ბონების ხატი, ვითარცა ბონება არის ხატი ერთისა (ღმერთისა); სული მოძრაობს ბონების გარშემო; იგი არის სინათლე, რომელიც მას ერტყმის, – შუქნი, რომელნი მისგან იფქრვევიან. ბოლოს, სული თვითონ წარმოქმნის გრძნობად ქვეყანას, ჩვენს მსოფლიოს. ერთი მხრივ სული რჩება დაკავშირებული ბონებასთან, – იგი მით ივსება, მით ჰხარობს; მეორე მხრივ, სული მობრუნებულია გრძნობადი ქვეყნისაკენ, რომელს იგი წარმოქმნის. სული ასრულებს, ათავებს, აბოლოებს ღმრთეებრ, და შემოქმედ პრინციპთა წესრიგს ამტკიცებს.

ამგვარად. ერთი არის წარმოქმნილი ყველაფერისა; მან შექმნა ბონება; ბონებამ – სული; სულმა – ქვეყანა, მსოფლიო. აი, ეს არის ფილოსოფოს პლოტინოსის სამება.

მაგრამ შეიძლება უფრო ზემოდ ავიდეთ და ვთქვათ, ღმერთმა, ერთმა წარმოქმნა თავისი თავიო? ამას ამტკიცებს პლოტინოსი... როდესაც იგი ღმერთს ვითარცა თვითმყოფად თავისუფლებას წარმოგვიდგენსო, – ამბობს პროფ. ვერნერ³⁵. გვ. 238-267.

ხილული ქვეყანა, გრძნობადი მსოფლიო წარმოქმნილია სულის გავრცელებით; ეს სული გამოდის ბონებისაგან; ბონებას წარმოქმნის ერთი. გრძნობადი ქვეყანა დროთა კანონებს ექვემდებარება. ერთი მხრივ არის მარადულობა, მუდმი-

ვობა, საუკუნე, დაუსრულებლობა, ხოლო მეორე მხრივ არის დრო, ჟამი, რაც მარადისობის ხატია მხოლოდ. მარადულობა, დაუსრულებადი არის სიცოცხლე ბონებისა; ის, რასაც მარადულობა ანუ უჟამო ჟამი ეწოდება, არის ის არსება, რომლის გამო არ შეიძლება ითქვას – იგი იყო, ან იქნება, არამედ უბრალოდ და მარტივად – იგი არის, ყოველთვის არის, ვინაიდან მას არც წარსულმა მოაკლო რამე და ვერც მომავალი მიუმატებს რაიმეს. საუკუნო და მარადისობა არის ახლანდელი, დღევანდელი სიცოცხლე დაუსრულებელი, რადგან იგი სრულადია, სავსებადია და მას არაფერი არ აკლდება.

თავისი თავიდან გავრცელებულმა სულმა წარმოქმნა ბრძნობადი ქვეყანა. ბონების ქვეყანასა და სულის ქვეყანას შორის დიდი განსხვავებაა. მართალია, ბონების ქვეყანაშიც მატერია არსებობს, ვინაიდან ბონიერნი სახენი=საცნაურნი ფორმანი გულისხმობენ ნივთთ, რომელთაც ისინი ლებულობენ, მაგრამ ბონიერ არსებათა მატერიასა და გრძნობად არსებათა მატერიის შორის დიდი განსხვავება არის; ბონიერი მატერია არასოდეს არ სცილდება, არ შორდება სახეს=ფორმას, რომელშიც იგი შედის: იგი ყოველთვის მოქმედებაშია და ცოცხალი; წინაუკმოდ, გრძნობადი მატერია=ნივთი შეიძლება თავის სახეს, თავის ფორმას დაშორდეს; იგი არის მხოლოდ არსება ძალაში; თავის თავში ეს მატერია არის მხოლოდ წმიდა გადაუწყვეტელობა, არ-არსება. არა-რა.

მატერია ანუ ნივთი არის პრინციპი მოჩვენებისა და არა სინამდვილისა; მატერია ჰგავს სარკეს, რომელიც საგანთა ხატს გვიჩვენებს; ესაა სარკე, რომელშიც ბონიერნი სახენი მოსჩანან. ამ მოჩვენებიდან წარმოიშობიან ხატნი, რომელთა გრძნობად არსებებს უწოდებენ; მოსპეთ სარკე და ხატნი გაჰქრებიან; მოსპეთ მატერია და – გრძნობადნი არსებანი გაჰქრებიან; მაგრამ რაც გაჰქრა, არის მხოლოდ მოჩვენება და ამით არაფერი შეიცვლება ჭეშმარიტ სინამდვილეში, ნამდვილობაში (ძველი ქართულით: ნამდვილეობა), ესე იგი: ბონების ქვეყანაში.

როგორც არ უნდა იყოს ზადი, ნაკლი მატერიისა, მაინც გრძნობადი ქვეყანა არის სულის ნაშრომი და იგი არის შვენიერი, მომხიბვლელი. სულს ახსოვს იდეები და ამ იდეათა მიხედვით მან წარმოქმნა გრძნობადი ქვეყანა და მას მისცა შვენება. და მართლაც, გრძნობადი ქვეყანა არის შვენიერი ხატი ბონების ქვეყანისა; ხატი ცოცხალი, რომელიც იქმნება, ყალიბდება შეუწყვეტელად ღმრთეებრი არსების მსგავსად და რომელსაც დანიშნულება აქვს იგი წარმოადგინოს. უნდა იყო უბირი და გაუგებარი, როს იხილო, განჭვრიტო გრძნობადი ქვეყანის შვენიერება, მისი ჰარმონია და არ იგრძნო სიყვარული ჭეშმარიტი შვენიერებისადმი (ღმერთისადმი). რომლის მომხიბვლელი სიმბოლო არის ამქვეყნიური, ამ სოფელის შვენება. წესრიგი, შვენიერება, რომელიც ამ გრძნობად ქვეყანაში სუფევს, არის ბანგება=პროვიდენცია. ამიტომ არ არსებობს შემთხვევა და ბედი.

ბანგება არის მსოფლიური და იგი შეიცავს საგანთა სისავსეს, ანუ აღვსებას; ბანგება უბრალოდ არის ის, რომ მთელი მსოფლიო შეთავსებულია, შეთანხმებულია ბონებასთან და რომ ბონება უწინარეს მსოფლიოისა არსებობს; უწინარეს არა დროის მიხედვით, ვინაიდან **მსოფლიოს არასოდეს დასაწყისი არა ჰქონია**, არამედ ნამდვილობის მიხედვით და ეს იმ აზრით, რომ ბონება არის მიზეზი და ყალიბი მსოფლიოსი, რომელს განგება ყველაფერზე ავრცელებს, ყოველგან მყარდება. მსოფლიოს წესრიგი, რომელიც უკნინეს რამესაც ეხება, შეთანხმებულია ღმრთეებრ გონიერებასთან; მხოლოდ თავისი ყოფნით სული განაგებს მთელს მსოფლიოს და იკავებს მას სრულყოფილებაში. მაგრამ თუ ასეთია სრულყოფილება მსოფლიოსი და ბანგებისა, რომელიც მას აცოცხლებს, როგორღა აიხსნება ცუდის, ბოროტის, უკეთურის არსებობა?

გრძნობადი ქვეყანა არის ნარევი გონიერებისა და მატერიისა; ამიტომ აუცილებლობით მას თან სდევს ცუდი და ავი, ზადი მისი, რადგან ბოროტი, ავი, ცუდი არის სწორედ კეთილის ნაკლი, მისი წუნი, კეთილობის მოკლება. ბოროტს აქვს თავისი სათავე-პრინციპი მატერიაში იმდენად, რამდენადაც იგი არის ფორმის ნაკლებოვანება, დანაკლისი, მანკი; მაგრამ მატერია არასოდეს არ არსებობს ფორმის გარეშად, ამიტომ ბოროტი ვერასოდეს მთელი ძლიერებით ვერ გამოჩნდება, და არის ტუსალი. ამიტომაც, რომ გრძნობადი ქვეყანა არის შვენიერება, არის შვენიერი ხატი ბონების ქვეყანისა.

ადამიანი შემდგარია სულისა და ხორცისაგან; სული უკვდავია; იგი წარმოდგენილია გვამში, ვითარცა სინათლე; იგი ახვევს სხეულს მასში; იგი შედის მასში, ოღონდ სული თავისი მაღალი ნაწილით, რომელიც არის გონება, არასოდეს არ ეხება გვამს და დაკავშირებულად რჩება გონების ქვეყანასთან. მაგრამ რამდენად სული გვამს შეეზავა, იგი გახდა ცუდი. ვინაიდან გვამი-ტანი მას მთლიან მოქმედებაში ხელს უშლის; ამიტომ სული უნდა გაიწმინდოს იმ ჭუჭყისაგან, რომლითაც მას გვამი სვრის და აჭუჭყიანებს. ამაში არის ზნეობრივი ცხოვრება, მორალი.

განწმედის მეოხებით სული იწყებს ცხოვრებას ჭვრეტით, ხედვით, მზერით და ეს ცხოვრება მისი საბოლოო მიზანია. სულმა ხორცი უნდა დაჩაგროს; გრძნობადი დასტოვოს; თავი მატერიისაგან გაინთავისუფლოს და დაიწყოს ჭვრეტა, ხილვა გონიერ არსებათა გონების ქვეყანაში, და განწმედილი სული ამას მიაღწევს, ოღონდ ეს ყველასათვის მისაწვდომი არ არის. ამ ჭვრეტით ცხოვრებაში, ამ ჭვრეტად სიცოცხლეში არის კაცის ბედნიერება. ბედნიერი არის ის, რომელიც ცხოვრობს გონიერი ცხოვრებით; ვინც გახდა თვით სავსებით ასეთი სიცოცხლე, რომელში იგი თავის არსების ჭეშმარიტ არსს პოვულობს. ასეთი არის ბრძენი. ოღონდ ჭვრეტადი სიცოცხლე, გონებადი ცხოვრება არ არის ჯერ კიდევ კაცის ცხოვრების მწვერვალი.

ბონების ზემოდ არის ღმერთი=მართი და მთავარი არის კავშირი ამ მართთან,

რათა შთაინთქას თავისი სიყვარულის საგანში – ერთში, – როდესაც კაცი მას, ამ ერთს გაუერთიანდება, მაშინ მიაღწევს იგი თავის სურვილთა დასასრულს, ინეტარებს სრულყოფილი განსვენებით და თვითმყოფ, განუსაზღვრელ სიცოცხლეს მოიპოვებს.

პლოტინოსი ემყარება პლატონის შეხედულებას, რომლის მიხედვით მატერიას თვითონ არა აქვს არავითარი სინამდვილე და რომ ეს სინამდვილე მას სულისაგან ეძლევა, რომელიც სავსებით არა-გვამობრივი არის. როგორც პლატონი, პლოტინოსიც ამტკიცებს, რომ ნივთთა, მატერიათა, აქაურ არსებათა პრინციპი იმყოფება ცათა აღმა და გადაღმა, ბუნების ზემოდ, გარეშე ზესკნელში – ეს არის იდეა, გონება, აზრი მარადული, რომელს არისტოტელესიც გრძნობადი ქვეყანის მაღლა აყენებდა. მაგრამ რათა მოინახოს უზენაესი პრინციპი, პლოტინოსი სცილდება აზრს, რომელზე არისტოტელესი შეჩერდა. პლატონის მითითებათა შთაგონებით, პლოტინოსი აცხადებს, რომ თვითმყოფი, ერთი არის ყველა ბონებაზე უზენაესი მარადულ არსთა მხარის ზემოდ, ზესკნელში. პლატონისათვის მსოფლიო თავის მატერიულ არსებობაში თვითმყოფის პრინციპისაგან დამოუკიდებელი იყო; იდეის ქვეყანა და მატერიის ქვეყანა ცალ-ცალკე არსებობდა. არისტოტელესი იმით დაკმაყოფილდა, რომ გამოაცხადა: მსოფლიო მოძრაობაში არისო მარადული სრულყოფილების წყალობით, მაგრამ როგორ ხდება ეს, მან აღარ განმარტა.

პლოტინოსმა წარმოადგინა თვითმყოფადი, აბსოლუტი, ერთი ვით წარმომქმნელი. პლოტინოსი წარმომქმნელ უზენაეს პრინციპს გვიჩვენებს, რომელიც თავისი ამოუნურავი სიუხვით იდეათა ქვეყანას, ბონების ქვეყანას წარმომქმნის და ეს კი თავის მხრივ კიდევ გრძნობად ქვეყანას წარმომქმნის. ამნაირად: მსოფლიო გამოდის, გამომდინარეობს უძირო სიღრმიდან ერთისა, რომლის აბსოლუტური თავისუფლება ცხადდება ვით უზენაესი ძალა, შემქმნელი თავისი თავისა და ყველაფერისა, რაც კი არსებობს.

ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, რომელიც წამოწყებული და დამყარებული იყო კლემენტოს ალექსანდრიელის და ორიგენესის მიერ, დაფუძნდა ქრისტიანიზმისა და პლატონიზმის კავშირი. შუა საუკუნეთა ფილოსოფია, – ამბობს შ. ვერნერ, – სავსებით პლოტინოსის ფილოსოფიას ემყარება, სანამ არისტოტელიზმმა მეცამეტე საუკუნეში ახალ სისტემათა საფუძველნი არ შექმნაო.³⁵

უნდა აღინიშნოს, რომ პროფ. ბრეიერის შეხედულებით: პლოტინოსი პირველ პრინციპს – ერთს – არასოდეს არ უწოდებსო: ღმერთი (გარდა ზოგი საეჭვო ტექსტისა); სიტყვას ღმერთი ხშირად ხმარობს პლოტინოსი ქვეყანის შემოქმედი სულის შესახებ, ან ვარსკვლავთა შესახებ, რომელთაც ღმერთებს უწოდებს და ამით

ჰელენისტურ, ანუ ბერძნულ მრავალმერთიანობას=პოლითეიზმს იცავს³⁸. გვ. 455-9.

4. ამელიუსი

ამელიუსი, პლოტინოსის მეგობარი და მოწაფე ასწავლიდა, – პროფ. ჟ. სიმონის თქმით, – რომ ღმერთი სამებას წარმოადგენს: 1) მეუფე, 2) ბონება და 3) სული. თვითეული მათგანი ცალკეულად კიდეც სამებას წარმოადგენს. ღმერთში არის სამი დემიურგოსი (შემოქმედი, ხურო, არქიტექტორი); თვითეული დემიურგოსი სამ დემიურგოსს შეიცავს და ამგვარად, ცხრა შემოქმედი გვყავს. მაგრამ ამ დაყოფის მიუხედავად, ღმერთი მაინც თავის თავად არის ერთი, ერთი არსება³⁹. ნიგნი 2. გვ. 70.

5. პორფიროსი

პორფიროსი (232/3 – 304), პლოტინოსის მოწაფე, რომელმაც თავისი მასწავლებლის თხზულებანი დააღაგა და გამოაქვეყნა, ქრისტიანობის მტერი იყო და ამიტომ მისი ნაწერები არ გადაარჩა და არც მისი ცხოვრების ამბავი დარჩა. ქრისტიანი მამები მას სასტიკად ებრძოდნენ და გამარჯვებულებმა იგი გაანადგურეს.

ღმერთი პორფიროსისათვის არის იგივე, რაც პლოტინოსისათვის მართი მხოლოდ, სამი ჰიპოსტასით=გვამით=პირით. ეს მართი არის სამება: 1) წმიდა მართი, 2) ბონება და 3) სული მსოფლიო.

მართი, ბონება და სული ყველგანაა და არსად; ყველგან არის, რადგან არ არის იქ, სადაც ღმერთი არ არის; არსად არის იგი, ვინაიდან მას საზღვარი არა აქვს, განუყოფელია, უჟამო (მას დრო არ გააჩნია) და არის უსივრცო (მას სივრცე არა აქვს). ღმერთი არის ყველა არსება და ყველა არ-არსება; ღმერთი არის მარადი წყარო არსების და აზრისა და არავითარ იდეას არ შეუძლია იარსებოს ღმერთის იდეის გარეშე, არავითარ არსებას არ შეუძლია იარსებოს ღმერთის არსების გარეშე. პირიქით, ქვეყანა ღმერთისაგან განსხვავებულია და იგი მას არ შეიცავს, ვინაიდან ქვეყანის თვითსრულადობაც კი ვერ გამოხატავს ღმერთის სრულუვანებას, და მის წინაშე ქვეყანა მხოლოდ არარაობა არის. წმიდა მართობა, – არსებისა და აზრის უწინარესი, – ღმერთის სახელს ატარებს, თუმცა ამავე სახელს სამი ღმრთეებრი ჰიპოსტასის მთლიანობა, სამება გონებრივი ატარებს. ღმერთი არის გამოუთქმელი, უთქმელი ენითა, წმიდათა წმიდა და მისი გაგება შეუძლებელია მხოლოდ ალტყინებით=ექსტასისით.

ღმერთის შემდეგ მოდის აზრი თავის თავადი, ბონება, რომლის გაგება კაცს

შეუძლია, ვინაიდან აზრი არის არსებაში, და იგი არის სრულყოფილი სახე. ეს არის სამების მეორე გვამი=ჰიპოსტასის; მესამე არის სული მსოფლიო (პსიხე), რომელიც ამავე დროს არის დემიურგოსი=შემოქმედი ქვეყანისა.

მამა-ღმერთი, მართი არის ყველაფერის წარმოქმნელი; მან მოგვცა მატერიაც და მისი ფორმაც, ხოლო დემიურგოსმა მოაწყო ეს მოცემული მატერია, ჩამოაყალიბა იგი. ეს სული, პსიხე არის „ოიკოდომოს“ = ამშენებელი, ხურო.³⁵ გვ. 110-123. ერთი მეორესაგან განსხვავებულია სული მსოფლიო, ანუ „პსიხე ჰიპერკოსმოს“=ზემსოფლიური, ღმრთეებრივ სამების მესამე პირი და სული ქვეყანისა; პირველი, რასაკვირველია, უზენაესი არის; ეს სული არის „აგენტოს“=დაუბადებელი, უქმნელი ვით უსხეულო; და „გენეტე“=დაბადებული, ქმნილი, ვინაიდან იგი ყველა გვამში არის გავრცელებული; იგი არ არის სიცოცხლე, არც არის იგი მიზეზი უმეშვეო, პირდაპირი, მყოფი; იგი არის სწორედ ბუნება, რომლითაც ქვეყანა ცოცხალია ყველა თავის ნაწილში, რომლითაც იგი იზრდება, ვითარდება, თავის ნაკლს ივსებს თანახმად ღმერთის განგებისა; იგი არის ძალა მოქმედი; ვით უგვამო ძალა იგი შედის ყველა გვამში, მას განაგებს, მას აცოცხლებს. ასეთი არის მსოფლიო სული.

ღმერთი დიდია და სრულყოფილი; იგი სრულყოფილს წარმოჰქმნის; ეს ქვეყანა კი ნაკლიანია, ზადიანი; იგი თვითონ ღმერთს არ წარმოუქმნია. იგი შეჰქმნეს დემიურგოსებმა, მოშუალებმა, და ღმერთსა და ქვეყანას შორის სწორედ ეს დემიურგოსები არიან.

პორფირიუსის სწავლით, სამების შემდეგ მოდიან: ქვეყანა, უძრავნი ვარსკვლავნი, ცთომილნი=მნათობნი, გონიერი ღმერთები (ძენი და მსახურნი უზენაესი ღმერთისა), – და ყველაფერი ეს გამოსულია მსოფლიო სულისაგან – და ყველაფერ ამას პორფირიოსი „კეთილ დემონებს“ უწოდებს: „დაიმონეს აგათოეროი“. ამათგან ზოგი ქვეყანის რომელიმე ნაწილის გამგეა; ზოგი – არხონტის=თავადის სახელით ბუნების ძალთა განსახიერებაა; ზოგი არის ანგელოზი=შიკრიკი, რომელიც ჩვენსა და ღმერთს შორის სივრცეს ამოკლებს, ჩვენს ღირსებას ღმერთს მოახსენებს და ღმერთის ნიჭს ჩვენ მოგვიტანს... ამათ შემდეგ მოდიან ბოროტნი დემონები=დაიმონეს კაკოერგოი; ისინი არიან უგვამო, უხეები, სუნთქვა და იმყოფებიან დედამიწასთან ახლო მყოფ ჰაერში...³⁵ გვ. 128.

პორფირიოსის შეხედულება ზნეობის შესახებ პლოტინოსის სწავლისაგან არ განსხვავდება – არც საერთოდ პლატონური სწავლისაგანო, – ამბობს პროფ. ყ. სიმონ: იგივე მღვივე სიყვარული ჭეშმარიტებისადმი, მიბაძვა ღმერთისა, გაერთიანება მართთან; სიძულვილი გვამი=ტანისა და მის ვნებათა; სიძულვილი ყველაფერი იმისა, რაც კაცს მიწასთან აკავშირებს. ღმერთისადმი სიყვარულის გარეშე არის არარაობა, ამბობს პლოტინოსი და მას ადასტურებენ ნეოპლატო-

ნიანნი. პორფიროსი მოითხოვდა: არა ჭამო ხორცი, არ შეირთო ქალი, არ ნახო გართობანი და სასეირო ამბავნი; იყავ სათნო და ჩაფლულ წმიდა ფიქრებშიო. (იქვე).

6. თეოდორე ასინელი

პორფიროსის მონაფე თეოდორე ასინელისათვის მართის ქვემოდ სამი სამება არსებობს – 1) არსება=„ტო ონ“, 2) ბონება=„ტო ნოუს“=„ნოვს“ და 3) მითითებულ ელობა=„ტო ავტოზონ, სიცოცხლე თავის თავში.“²⁹. წიგნი 2. გვ. 40. ეს სამი სამება ქმნის ცხრა სამებას, „ენადეს“. თითოული ღმრთეებრი სამებისა – არსება, ბონება, მითითებულ – შეიცავს სამს საზღვარს: პირველი, შუა და უკანასკნელი. და სამი თვალსაზრისით განხილული, ხდება სამებად. პირველ რიგშია სამება=„ტრიადა“ არსებისა; მერმე მოდის სამება ბონებისა და შემდეგ: სამება სულისა. ეს უკანასკნელი თავის მხრივ სამს სულს შეიცავს: 1) სული ცხოველი თავის თავად, ყველა სიცოცხლის პრინციპი, 2) სული მსოფლიური და 3) სული ქვეყნიური და სხვა (იქვე, გვ. 56).

7. იამბლიხოსი

პორფიროსის მონაფე იამბლიხოსმა (გარდაიცვალა დაახლ. 330 წ.) ნეოპლატონიზმს განსაკუთრებული სახე მისცა მით, რომ პირველიდან უკანასკნელამდე მრავალი საფეხური დასახა.

პირველადობის მართს მოსდევს მეორე მართი; მეორე მართობა; იგი სდგას მართსა და მრავალს (ქვეყანას) შორის. პლოტინოსის „ნუს“=გონების ქვეყანა იამბლიხოსმა დაასაფეხურა: 1) ბონებისა და 2) გონიერ ქვეყანად. 1) ბონების ქვეყანა სამებისაგან შესდგება, – თვითეული ამათგანი კიდევ საკუთარი სამებისაგან. 2) ბონიერი ქვეყანა ნაწილდება აგრეთვე სამ სამებად. გონებრივს ეკუთვნის უწინარესი ხატები; ბონიერს – იდეები. პირველი სულისაგან გამოდის ორი შემდეგი სული, რომელისაგან მათი კუთვნილი „ნუს“=ბონება, აგრეთვე ორ-სახოვანი, გამოიყოფა. ესენი არიან ზესთაბუნებრივი ღმერთები; მათ შემდეგ არიან ქვეყნიერნი ღმერთნი, სამ ჯგუფად დაყოფილნი: 1) თორმეტი ციური ღმერთი, რომელიც ჯერ 36 ღმერთად, მერმე 360 ღმერთად ხდება; ზესთა ღმერთებს ქვემოდ მოდის 72 წყობა და 42 ბუნებრივი ღმერთი; ამათ შემდეგ – ანგელოზები, დემონები, ჰერობი=გმირები. რასაკვირველია, მთელი ეს სწავლა ასტროლოგიურ მოძღვრებაზე არის დამყარებული.⁴⁰ გვ. 299.

8. იმპერატორი იულიანუს

იმპერატორი ფლავიუს კლაუდიანუს იულიანუს აპოსტა (ივლიანე განდგომილი) (331 – 363) – ნეოპლატონიანი იყო, და თავის მსოფლმხედველობაში იმ დებულებებზე ეყრდნობოდა, რომელიც ნეოპლატონიზმისათვის საერთო იყო, – ერთი=ღმერთი, რომელისაგან ყველაფერია ნაწარმოები; ღმერთსა და ხილულ მსოფლიოს შორის (რომელიც წარმავალია, ცვალებადი), არის სართულები შუამავალთა=დემიურგოსთა. ჩვენთან ყველაზე უფრო ახლო მდგომი დემიურგოსი არის მეოთხე შემოქმედი – მზე – მისი ნათელით და მისი შუქით. ეს დემიურგოსი ბონების ქვეყანას ეფუძნება, რომელი თავის მხრივ უზენაეს და უკანასკნელ მიზეზს ემყარება, რომლისაგან ყოველივე გამომდინარეობს და რომელს ყოველივე უბრუნდება.

იმპერატორ იულიანუსის შეხედულებით: 1) ღმერთი არის თვითმყოფადი; მას შემდეგ არის: 2) ბონების ქვეყანა თავისი იდეებით, ანუ გონებადი, გონებითი ღმერთები. მერმე მისდევს 3) გონებადი მზე, თავისი ღმერთებით, ანუ გონიერი ანგელოზებით; ამას ქვემოდ არის 4) ხილული მზე.

როგორც ჩვენი ხილული მზე ქვეყანას ანაყოფიერებს და აცოცხლებს. ისე ბონებითი მზე=ბონების მზე ანაყოფიერებს, განაცხოველებს და აცოცხლებს შუა მყოფ ქვეყანას, და იმგვარადვე როგორც ღმერთი ანაყოფიერებს და აცოცხლებს ბონების ქვეყანას.³⁹ წიგნი 2. გვ. 347.

[იხილეთ ჩემი: „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“. გვ. 58].

9. ათინური სკოლა

თეოდორე ასინელი, აედისიოს, სოპატერ, ლექსიპპოს, ევსებოს, მაქსიმოს, ხრისანტიოს, პრისკოს, სალლუსტიოს, ევნაპიოს, ლიბანიუს, ფილოსოფოსი დედაკაცი ჰიპატია (მოჰკლეს ქრისტიანებმა ალექსანდრიის დარბევისას 415 წ.) ნეოპლატონიანი იყვნენ. მაგრამ ნეოპლატონიზმის განვითარებაში მთავარი იყო ათინური სკოლა, სადაც პლატონიზმს არისტოტელიზმი დაუკავშირეს. ათინური ნეიპლატონური სკოლა მეხუთე-მეექვსე საუკუნეში კიდევ ბატონობდა; ამავე ხანაში მისი მოძღვრება გადაეცა ქრისტიანულსა და შემდეგ ისლამურ ფილოსოფიას, რომელთაც იგი თავიანთი თეოლოგიური მიზნებისათვის გამოიყენესო, – ამბობს პროფ. ედ. ცელლერ.⁴²

ათინური სკოლის მოძღვარნი იყვნენ: პლუტარხოს, ჰიეროკლეს, თეოსებოს, სირიანოს, ასკლეპიოდოტოს, მარინუს, დამასკიოს, ისიდორეს, ჰეგიას, ასკლეპიოს, ოლიმპიადოროს და უკანასკნელი წარმართი ნეოპლატონიანი სიმპლიციკოს. ყველა ამათ შორის უდიდესი თავი იყო – პროკლოს.

10. პროკლოს

პროკლოს დაიბადა 410 წ. კონსტანტინოპოლში, ლიკიელთა ოჯახში; მამა მისი იყო იურისტი, და მისი შვილი კი სწავლობდა ალექსანდრიაში, მჭევრმეტყველებას = რიტორიკას და რომაულ უფლებას; შემდეგ პროკლოსი სწავლობდა: მათემატიკასა და ფილოსოფიას; არ იყო კმაყოფილი და ამიტომ გადავიდა ათინაში, – ჯერ კიდევ ოცი წლისა არც იყო. აქ მისი მასწავლებელი იყვნენ: სირიანოს და პლუტარხოს; პროკლოსი ხორცს არა სჭამდა, თუმცა პლუტარხოსი ამას კი ურჩევდა, გარნა სირიანოს პროკლოსს უდასტურებდა.⁴¹ გვ. 158. პროკლოსმა 28 წლისამ დასწერა პლატონის „ტიმაეოს“-ის განხილვა, სხვა ნარკვევთა გარდა. შემდეგ იგი გახდა „დიოდოზოსი“ ანუ მემკვიდრე – ათინური სკოლის ხელმძღვანელი, სირიანოსის შემდეგ. პროკლოსი გარდაიცვალა 485 წელს.

პროკლოსს ეკუთვნის მათემატიკური თხზულებანი, ნარკვევი ასტრონომიისა და ფიზიკის შესახებ, ჰიმნოსი ღმერთებს, პლატონური თეოლოგია. რომლის გამო ნეოპლატონიზმის დიდი მცოდნე თომას უიტტეკერ ამბობს: იგი უფრო ნეოპლატონური ნაწარმოებია, ვიდრე პლატონს=პლატონის მოძღვრებაო, – კომენტარიები=თარგმანებანი ემპედოკლესი, – და თვით პროკლოსის საკუთარი ფილოსოფიური თხზულება: „სტოიხეოსის თეოლოგიკე“, ანუ „თეოლოგიური კავშირნი“ = ელემენტები, რაც მეთერთმეტე საუკუნეში ქართულად თარგმნა იოანე პეტრინონელმა=პეტრინმა და მას თავისი საკუთარი თარგმანება დაურთო.

პროკლოსის ეს უკანასკნელი შრომა არის თხზულება მეტად მკვრივი, სხარტი და მოკლე, პლოტინოსურ მოძღვრებაზე დამყარებული, მაგრამ იგი თვით პროკლოსის მთავარ შესწორებებს შეიცავს, მას რომ ნეოპლატონიზმში შეაქვს.⁴¹ გვ. 161.

საქართველოში პროკლოსის გამო ხშირად ისმოდა სიტყვა, ოლონდ, მგონი, მას არ იცნობდნენ. მე აქ მომაქვს თქვენდა გასაცნობად პროკლოსის დახასიათება პროფ. ედ. ცელლერის მიერ, რაც სხვა ისტორიკოსებსა და მწერლებს ხშირად განუმეორებიათ. – პროკლოსი იყო თეოლოგოსი, რომელს „გამოცხადება“ („რეველაციო“) რწამდა; რომელიც თვითონ თავის მეცნიერულ შრომებს განიხილავდა ვითარცა ოკუულტურ მისტაგოგიას-ო; [ოკუულტიზმი – სწავლა ზესთაბუნებრივ ძალებთან კაცის კავშირის შესახებ. მისტაგოგია – მისტერიათა=საიდუმლო სწავლათა დაწყება; მისტაგოგოს – რელიგიის მისტერიათა მღვდელი-მასწავლებელი]. პროკლოსი იყო მათაყვანებელი ანტიკურ, ძველ ღმერთთა, გართული

იყო მოსანანიებელი მსხვერპლებით და წმიდა ჩვევებით; იგი გახდა მიწვეული ყველა მისტერიისა და სურდა ყოფილიყო მსოფლიო ჰიეროფანტოს [ჰიეროფანტოს – მისტერიათა=საიდუმლო მოძღვრებათა მღვდელი-ხელმძღვანელი, წმიდა პირი მისტერიაში]. პროკლოსი იყო პოეტი, რომელიც ყველანაირ ღმრთეებას თავისი უქმი დროის ნაყოფს სწირავდა; იგი იყო ასკეტოსი, რომელმაც უარჰყო ქორწინება და დაიმჭლევა თავი: იმარხავდა, იცავდა გულმოდგინედ ნამეტანი წვრილმანობით მრავალი სხვა და სხვა წესის უქმე დღეებს და სცვალა თვით თავისი ჯანმრთელობა გადაჭარბებული მკვლევრობით, დაიმჭლევა თავი; იგი იყო მეოცნებე მხილველი, რომლის მოსავობა ანაზღაურებული იყო გამომცნობი სიზმრებით, ღმრთეების გამოცხადებებით, სასწაულებრივი წამლებით; იგი იყო თეურგოსი, რომელიც ვარჯიშობდა და ასწავლიდა მაგიას და ექსორსიზმს, ამ ხელოვნებათა წესების თანახმად. [თეურგია – წესებით და მოქმედებებით ღმერთებთან და სულებთან დაკავშირება; მაგია – მოგვობა – გრძნეულობა, ჯადოსნობა. ექსორსიზმი – შელოცვები]. იგი იყო თაუმარტუგოსი=სასწაულმომქმედი, რომელიც თავისი ლოცვებით არჩენდა სნეულთ და მარჩიელობით ამინდზე წინასწარ მეტყველებდა. ეს გონება ზღაპრული, რომელიც ხილვის შედეგად, დარწმუნებული იყო, რომ თვითონ იყო ღმერთი ჰერმესის მონაფეთა რიგში მდგომი და პითაგორასიანის – ნიკომახოსის სული მასში ბინადრობდა... ეს კაცი ყველაზე სხვა უფრო, ჩაფლული იყო თავისი დროის ცრუმორწმუნობაში და მისი სკოლის გარყვნილებათა წარმოსახვაში, არის ამავე დროს უდაულაღავესი დიალექტიკოსი, რომელი არადროს არ იზარებს დაანანილოს იდეები და გააერთიანოს ისინი ახლებურად; იყო იგი განათლებული, რომლისათვის მისი ხანის არც ერთი მეცნიერების დარგი დახურული არაა; კაცი მეცნიერებისა, რომლისათვისაც ყველაფერი, თვით მისი რელიგიურ მეოცნეობათა სიგიჟეც კი არის სისტემა; მოაზროვნე ბნელი, რომლის მიდევნება, მიყოლა ძლივს შესაძლებელია იმ დარგში, სადაც სწყდება ყოველი შემწეობა აზროვნებისა. აი, ამ ძლიერი განყენობადის=აბსტრაქციის და ზღაპრული ოცნებობის, ცოდნის სურვილს და რწმენის საჭიროების შესამჩნევ დაკავშირებაზე არის დაფუძნებული პროკლოსის ფილოსოფიის თავისებურობა და ამაზეა აგრეთვე დამყარებული ეს სქოლასტიკა, რომელიც მას განსხვავებას სხვა ბერძენ ფილოსოფოსთაგან.⁴² წიგნი 3. გვ. 784.

როგორც ნეოპლატონიანი, – ამბობს ამ საკითხის მკვლევარი ჰ. ფ. მუელ-ლერ, თავის თხზულებაში „დიონისიოს, პროკლოს, პლოტინოს“, – პროკლოსი თავისი საზოგადო შეხედულებით და მოძღვრების ძირითადი სწავლით პლოტ-

ინოსს ეთანხმება, მაგრამ ამას გარდა ცალკეულ აზრთა განვითარებაში, ზოგიერთ გამოთქმაში და განსაკუთრებით თქმაში, მას სავსებით ეთანაბრება. ეს არ არის მწერლობითი ქურდობა, ოღონდ ეს არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი, გარნა გვიჩვენებს ეს სწორედ იმას, თუ პროკლოსმა როგორ ღრმად შეისწავლა პლოტინოსი და თავისი გონება მასწავლებლის გონებით გაანაყოფიერა.⁴³ გვ. 1.

პროკლოსის მოძღვრება, როგორც ეს გადმოცემულია მის თხზულებაში ღმერთის სწავლის გამო, იწყება ასე: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაფავე ერთსა, ხოლო თუ არ ეზიარების, არცა ყოველი ერთ იყოს“...., რადგან თუ მრავლობაში არ არის ერთობა, მაშინ იგი არ შესდგება არცა ნაწილთაგან, რომელნი თვითონ დაუსრულებლად მრავლობანი არიან. ამ გამოსავალ წერტილს, – როგორც ამბობს თ. უიტტეკერ, – ჩვენ მივყევართ იმ დებულებასთან, რომ ყოველი მრავლობა, რომელი ერთსა და იმავე დროს არის ერთი და არაერთი, თავისი ნამდვილი არსებობა გამოაქვს ერთისაგან, ომითერთისაგან.⁴¹

პლოტინოსისათვის ერთში არის სამი ჰიპოსტასის (გვამი, პირი): 1) ერთი, 2) ბონება და 3) სული.

პროკლოსისათვის ამ სამ გვამთა შორის პირველი არის ერთობა=„უნიტას“; მეორე – ბონება, რომელიც ფლობს ერთიანობას; მესამე – სული, – რომელიც თანაზიარობს, მონაწილეობას ღებულობს ერთობაში.

თავის თავად ეს იგივე სწავლაა, რომელიც პლოტინოსმა განავითარა, ხოლო ამას შემდეგ იწყება თვით პროკლოსის საკუთარი შეხედულება, ანუ პროფ. ჟ. სიმონის თანახმად – მას შემდეგ, რაც პროკლოსმა ღმერთში სამი ჰიპოსტასი (სამება) აღიარა, თვითეული ამ ჰიპოსტასთაგანი მან დაანაწილა სერი-ებად-სირ-ებად. სირია=სერია-ჯაჭვი, რიგი, კატეგორია.

პირველი სერია=სირა არის სამება გონებრივი [„ტრიადას ინტელლიგიბილის“; სამება „საცნაური“]. მეორე სირა არის სამება გონებრივი [„ტრიად ინტელექტუელლ“]; მესამე სირა ანუ სერია არის სამება სულიერი [„ტრიად ფსიხიკ“].

მეორე სერია, ანუ სამება გონებრივი შეიცავს ბონიერს, გონივრულს საზღვარს, რომელიც არის არსი, ერთსა და იმავე დროს საცნაური (ინტელლიგიბილის) და მცნობელი (ინტელექტუელ), რომელიც არის სიცოცხლე და წმიდა ბონებითი საზღვარი, აღსასრული, რაც არის ბონება (ნუს; ინტელიგენცია).

თითოეული პირველი დასასრული, აღსასრული, პირობა მდარე, ქვემო სერიისა ინაწილებს წინარი სერიის დასასრულთა ბუნებას.

სამება სულიერი არის: 1). ლოგოს (სიტყვა, აზრი, გონება). 2). თიმოს (ვნება, სურვილი, მხნეობა) და 3). ეპითიმია (სურვილი, შური, ვნება).

სამება საცნაური (ინტელლიგიბილის) არიან: 1). ერთიანობანი, 2). ჰენადეს (ერთეულნი) და 3). იდეები.

პროკლოსის მსოფლმხედველობაში ქვეყანის შემქმნელი, დემიურგოსი არის არა სული, არამედ გონება (სპირიტუს) და იგი მას აყენებს პირველის ნაცვლად მეორე რიგში, რადგან მისი ძალი არის შეზღუდული.³⁹ წ. 2. გვ. 419...

თითოული ეს სამი სერია ნაწილდება აგრეთვე სამეულებად. მესამე სერია შვიდ ნაწილად იყოფა („ჰებდომადები“), რომელნიც თავის მხრივ ხელახლა ქვემო ჰებდომადებად იყოფიან და ასე შემდეგ ქვემოდაც.¹⁰⁵ წიგ. 1. გვ. 275.

პროკლოსის სწავლით სული სამ კლასს, ანუ სამ სერიას შეიცავს: 1). ღმრთეებრი, 2). დემონური და 3). კაცებრივი.

ღმრთეებრი სერია სამ წყებად ნაწილდება: 1). ოთხი სამება ზეგაბატონებულთა ღმერთთა, 2). ოთხი სამება ქვეყანის გარეგან, ზესთა ღმერთთა და 3). შინა-ქვეყნიურნი ღმერთნი, რომელნიც ვარსკვლავურ ღმერთებად და ელემენტთა ღმერთებად განიყოფებიან. ამ ღმერთთა შემდეგ მოდიან დემონები.⁴⁰ გვ. 300.

* * *

529 წელს იმპერატორმა იუსტინიანემ (527 – 565) ათინური ნეოპლატონური სკოლა დახურა და დამასკიოსი თავისი ექვსი მოწაფით სპარსეთს შეეხიზნა... აქ სრულდება ძალა გამოლეული წარმართული ნეოპლატონიზმი და იწყება ქრისტიანული, და შემდეგ ისლამური ნეოპლატონური ფილოსოფია.

პარი მემორე

ქრისტიანული თეოლოგია

1. პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის გავლენა

თუმცა პარიზელი პროფესორი ემილ ბრეიერ ფიქრობს: პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს მნიშვნელოვანი გავლენა არა ჰქონია დასავლეთის (ევროპის) ქრისტიანულ აზროვნებაზე, იგი მაინც ამბობს: აღმოსავლეთის ეკლესიაში კი მისი გავლენა დიდი იყო (პროფ. ჰარნაკის დამოწმებით), სადაც ბერძნული ფილოსოფია სავსებით გამოიყენეს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დასამტკიცებლად და გასამაგრებლად¹⁰⁸. წიგნი 1. გვ. 514. მაგრამ ჩვენი დროის გერმანელი ფილოსოფოსი, რუდოლფ ოიკენ გვასწავლის: პლოტინოსი ქრისტიანობის მონივნააღმდეგე იყო, მაგრამ ქრისტიანობა მას ბევრ რამეს უნდა უმადლოდეს, რადგან პლოტინოსის მოძღვრება მისთვის დასაყრდენი შეიქმნაო. წმიდა აუგუსტინსზე (351 – 430) მეტად არც ერთ მოაზროვნეს, ქრისტიანობაზე უფრო დიდი გავლენა

ნა არ მოუხდენია, როგორც პლოტინოსსო. ქრისტიანობის შემდეგი განვითარება ნეოპლატონიზმის გარეშე გაუგებარია. კერძოდ კი, პლოტინოსმა გაანადგურა ის, რაც მას სურდა (ნეოპლატონიზმი) და გაამარჯვებინა იმას, რისი განადგურებაც მას სურდა. ეს იყო ქრისტიანობაო, – დაასკვნის ოიკენ⁴⁵. გვ. 109.

* * *

ძველ ქრისტიანულ დროში და შემდეგ, შუა საუკუნეთა მანძილზე, ფილოსოფიური აზროვნება თეოლოგიის, კოსმოლოგიის, ანუ ბუნებისმეცნიერების, ანტროპოლოგიის, ანუ ადამიანის შესახები ცოდნის და ეთიურ, ანუ ზნეობრივ საკითხებს შეეხებოდა. ამ საკითხთა ისტორია მეტად რთულია და ისინი ჩვენ გულისყურს იმდენად იპყრობენ, რამდენადაც მათ შორის ვეძებთ დებულებათ, რომელნიც ვეფხისტყაოსანის შეხედულებათა გარკვევაში დაგვეხმარებიან და ვ.ტ.-ის მსოფლმხედველობის გამორკვევისათვის ხელს შეგვიწყობენ.

ქრისტიე მოვიდა ახალი სიტყვით; მან იქადაგა ღმერთის სასუფეველი და სიყვარული; სიყვარული ღმერთისადმი და სიყვარული მოყვასისადმი. ქრისტეს მოძღვრება არ ჩამოუყალიბებია და ეს ამოცანა მოციქულებს, ხოლო განსაკუთრებით წმიდა მამებს ერგოთ. პატრისტული, ანუ მამათა ხანა, ეს არის ქრისტიანული მოძღვრების წარმოშობისა და შექმნის ხანა, როგორც ამბობს პროფ. უებერვეგ⁴⁶. გვ. 3.

ქრისტიანობის შექმნაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ისრაელ საღმრთო წერილს, პაგანურ, ანუ წარმართულ რელიგიებს და ბერძნულ ფილოსოფიას, განსაკუთრებით პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს.

ქრისტიანული რწმენის დებულებათა, ანუ დოგმების გამომუშავებაში უმთავრესი მნიშვნელობა ბერძნულ ფილოსოფიასა ჰქონდა, და ამ მოვლენას ქრისტიანობის გაელინისტებას უწოდებენ. სინოპტიკურ, ანუ აზრებით მონათესავე სამ სახარებაში (მათე, ლუკა, მარკოსი) ბერძნული ფილოსოფიის გავლენა არა სჩანს, მაგრამ მეოთხე სახარება, რომელიც იოანეს მიეწერება, უკვე ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში იმყოფება და მოციქული პავლეს ეპისტოლენი ხომ ამკარად ამ აზროვნებას გამოხატავენ. ქრისტიანულ პირველ მამებზე ბერძნული ფილოსოფიის გავლენა თუ ჯერ კიდევ სუსტია, ქრისტიანი გნოსტიკოსები უკვე მთლიანად ბერძნული ფილოსოფიის საფუძველზე სდგანან და მათი ცდა, როგორც ამბობს უებერვეგ⁴⁶ გვ. 35 არის აგრეთვე პირველი, ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის შექმნისათვის. ამ ცდაში დიდი მნიშვნელობა აქვს ერთი მხრივ „ძველ აღთქმას“, მეორე მხრივ: აღმოსავლეთის, განსაკუთრებით ბაბილონურ, ფარსულ-სპარსულ, ეგვიპტურ, სირიულ-ფოენიკურ აზროვნებას, და მესამე მხრივ: – ელინურ, ანუ ჰელენისტურ დიდ გავლენას, კერძოდ სტოიკური, ფილონური და პლატონ-პითაგორასული სკოლიდან.

ძველი ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი მიღწევა იყო, – როგორც ამბობს რ. ოიკენ, – მისი მიზრუნება რელიგიისაკენ და ამავე დროს რელიგიური მჭვრეტელობისაკენ. და ეს მოხდა ნეოპლატონიზმის მეოხებით⁴⁵. გვ. 97, 107.

ამ დროიდან ცნობილი არიან: სერდონ სირიელი (მე-2 საუკ.), მარკიონ სინოპელი (მე-2 საუკ.), აპელეს, ევსებიოს, კარპოკრატეს ალექსანდრიელი, მისი შვილი ეპიფანეს, ბასილიედეს სირიელი, ირენაეოს სირიელი, ვალენტინოს ალექსანდრიელი, მისი მონაფე ფილიპოს და სხვანი და სხვ. ყველანი ესენი ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ებრძოდნენ გნოსტიკოსებს, წარმართებს, ისრაელებს და ამ ბრძოლაში იზადებოდა ქრისტიანობა. მაგრამ ამ მამათა შორის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი იყვნენ: კლემენს ალექსანდრიელი (150 – 211), ორიგენეს ალექსანდრიელი (185 – 254), მისი მონაფე დიონისიოს დიდი, მისივე მონაფე გრიგოლ სასწაულმოქმედი, რომელნიც სავსებით ბერძნული ფილოსოფიის არეში იმყოფებოდნენ. ამათ მოსდევს დიდ კაპადოკიელ მამათა რიგი. ჩვენ უკვე ვართ იმ ხანაში, როდესაც ქრისტიანობამ თითქმის გარკვეული სახე მიიღო და ნიკაეას ყრილობამ ქრისტიანული მრწამსი გამოიმუშავა და გამოაცხადა 325 წელს. ამას შემდეგ საეკლესიო მამანი და მოღვაწენი უკვე აღიარებული სიმბოლოს დებულებასა და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ დებულებათა დამტკიცებას შეუდგნენ. დიდნი კაპადოკიელები მამანი ბასილიოს დიდი, მისი ძმა გრიგოლ ნისელი, ამის მეგობარი გრიგოლ ნაზიანელი და ათანასიოს, იოანე ხრიზოსტომოს და სხვანი და სხვანი. მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, თეოლოგიის სისტემატიკოსი და სხვ. ფილოსოფიით მომარჯვებულნი იბრძოდნენ...

ქრისტიანული აზროვნება დოგმათა გამომუშავება და დამტკიცებაში პლატონსა და პლოტინოსს, საერთოდ კი ნეოპლატონიზმს ემყარება. ურთიერთ დავაში, მრავალ განხრასთან ბრძოლაში და ერეტიკოსებთან კამათში შემუშავდა ქრისტიანული ფილოსოფია, რომელმაც ბერძნული ფილოსოფია შეითვისა. მთავარი საკითხები, რომლის გარშემო აზროვნება და დავა ტრიალებდა, იყო: ღმერთი, მისი სახელები, მისი არსება, სამება, ქრისტე და მისი ბუნება, სული წმიდა, განგება და წინარგანჩინება, წყალობა და ნება, სული და ხორცი, სიკეთე და ხორცი, სიკეთე და ბოროტება, სიკვდილი და აღდგომა...

იგივე მუშაობას ეწეოდა დასავლეთი და ამგვარად ჩვენ უკვე მივუახლოვდით სქოლასტიკური ფილოსოფიის ხანას, რომელიც ორ ნაწილად იყოფა: ნაადრევი სქოლასტიკა, მეცხრე საუკუნედან მეთორმეტის დასასრულამდე; 2) გაფურჩქვნილი სქოლასტიკა, მეცამეტე საუკუნედან შუა საუკუნეთა დასასრულამდე, შემდეგ კი – განხეთქილება და ბრძოლა ეკლესიაში. და სქოლასტიკა არის ფილოსოფია უკვე დამყარებული საეკლესიო მოძღვრების სამსახურში.

სქოლასტიკის პირველი ხანის საეკლესიო მოძღვრებაში ბატონობს არისტოტელესის ლოლიკა და ნეოპლატონური მსოფლმხედველობა, რასაკვირველია ქრისტიანულ ნიადაგზე გადამუშავებული. მეორე ხანა სქოლასტიკისა სრულ გაფურჩქვნას აღწევს და აქ დაკავშირებულია არისტოტელის ფილოსოფია (არაბული და ებრაული გზით) ეკლესიის დოგმასთან და იწყება ამასთანავე კლასიკური ფილოსოფიის აღორძინება. ამ ფილოსოფიურ სკოლას, თავისი მოწინააღმდეგე-ნიც ჰყავდნენ, მაგრამ ყველა ეს საკითხი ჩვენ აღარ გვაინტერესებს⁴⁶. გვ. 1-196.

პროკლოსის სწავლა მეთერთმეტე საუკუნის ბიზანტიაში, მიხეილ პსელოსის მიერ განახლებული, თუმცა მას ებრძოდნენ, მაინც გავლენიანი იყო მეთერთმეტედან მეხუთმეტე საუკუნემდე³⁸. წიგნი 1. გვ. 628.

მთავარი მნიშვნელობა ჩვენთვის ამ ისტორიაში აქვს დიონისიოს არეოპაგიტას = დიონისე არეოპაგელს, ანუ როგორც იტყვის ფრანგი აიგაიერ: ნეოპლატონიანთა სწავლამ წამოიხსა ქრისტიანული სამოსელი და დიონისიოს არეოპაგიტას მოძღვრებით გაქრისტიანდა; მისმა ნაწერებმა დაიპყრო როგორც აღმოსავლეთის, აგრეთვე დასავლეთის ქრისტიანობა³⁷. გვ. 29.

ჩვენთვის ღირსმნიშვნელოვანი იყო გაგვეგო ის ისტორიული მოვლენა, რომლითაც ქრისტიანულმა რელიგიურმა ფილოსოფიამ პლატონისა და ნეოპლატონიზმის დიდი გავლენა განიცადა და მათგან ბევრი რამ შეითვისა. აქ ძლიერ მოკლედ აღვნიშნე მისი განვითარება, მაგრამ ეს საკმაოდ შეიძლება ჩაითვალოს იმისათვის, რათა მკითხველს ზოგადი წარმოდგენა ექმნეს აღძრულ საკითხთა გამო. და კერძოდ ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ ფილოსოფიის გასაგებად.

2. დიონისე არეოპაგელის სწავლა

დიონისე არეოპაგელს აქვს შემდეგი თხუთმეტი ნაშრომი: 1) პერი ონომატოს (ლათინურად: დე დივინის ნომინიბუს; ქართულად: საღმრთოთა სახელთათვის); 2) პერი მისტიკეს თეოლოგიას (ლათინურად: დე მისტიკა თეოლოგია; ქართულად: საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის); 3) პერი ტეს ურანიას (ლათ.: დე კოელესტი ჰიერარხია; ქართულად: ზეცათა მღვდელთმთავრობისათვის); 4) პერი ტეს ეკკლესიასტიკეს ჰიერარხიას (ლათინურად: დე კოელი ჰიერარხია; ქართულად: საეკლესიო მღვდელთ-მთავრობისათვის) და 5) ეპისტოლენი ათნი.

დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებით –

1. ღმერთი არის ავტორი, დასაბამი, დასაწყისი, პრინციპი, მიზეზი არსება და სიცოცხლე ყველაფერისა. (ზოარხიკოს; ვიტაე პრინციპიუმ).

2. ღმერთი არის ერთობა, ერთება (ჰენარხია; უნი პრინციპატუს) თავისი უზენაესი მარტივობისა; ერთება (უნიტას) თავისი უხვობის სამი ჰიპოსტასესისა; ღმრთეებრი მამობა და ადამიანური მამობის მიზეზი.

3. ღმერთი არის მიზეზი ყოველთა (პანაიტონ; ომნის კაუსა); მას არა აქვს სახელი; მას აქვს სახელი ყველაფერისა; იგი არის თვითმყოფადი უფალი არსება-თა და თავის თავში იგი არის ყველაფერი ყველაფერში.

4. სხვაობა ღმრთეებრი არის წარმოქმნა (პროოდოს) ღმრთეებრი სიკეთისა, რადგან იგი არსებას ყველაფერს ანიჭებს და შეაქვს მასში ყოველი სიკეთის გავლენა. იგი ნაწილდება, გარნა რჩება ერთი; იგი მრავლდება, მაგრამ სადაობას, მარტივობას არა სტოვებს; იგი მრავლდება, ბევრდება, მაგრამ ერთობას, ერთიანობას არ არღვევს.

5. ღმერთი არის დასაბამი სახიერებისა; იგი არის კეთილდასაბამი, სახიერება (აგათარხია; პრინციპატუს ბონიტატატის). ყველაფერი, რაც ღებულობს თავის არსებას=არსს, შვენიერებისა და სახიერებისა არის, და სახიერებაში და შვენიერებაში არის; და ყველაფერი ის, რაც წარმოქმნილი არის, არის, და არის ქმნილი შვენიერებისა და სახიერებისადმი სიყვარულით. ამიტომ ყველაფერი მისკენ მიიწევს; ყველაფერი ნამოძრავებია და შეცუულია მასში.

მის მიერ და მასში არის ყველა საწყისი, სათავე; იგი არის სამაგალითო, საბოლოო, მქმედი, ფორმალური და მატერიალური; იგი არის პრინციპი, რომელიც ყველა პრინციპზე მაღლა სდგას; დასასრული, რომელი ყველა დასასრულზე უმაღლესია; მისგან, მასში, მით და მისკენ არის ყველაფერი.

6. სიყვარული ღმრთეებრი არის აგრეთვე კეთილობა = სახიერება. ეს სიყვარული წარმოიშვება სახიერებისა და შვენიერებისაგან, და არსებობს იგი სახიერებითა და შვენიერებით. ეს სიყვარული, ყოველთვის კეთილი მიზეზი, წინასწარ სახიერებაში და შვენიერებაში არსებობდა უზენაესი გვარობით, სანამ იგი რომელიმე სხვაში იქმნებოდა; სიყვარულმა ნება არ მისცა მას (ღმერთს), რომ იგი დარჩენილიყო ნამოუშობელი თავის თავში, და მან გამოიწვია იგი = ღმერთი, რათა ემოქმედა მას ყველაფერის უხვი წარმომქმნელი ძალით. იგი სახიერება არის იგივე, რაც ღირსია სიყვარულისა, – ეს წარმოიშობა იმავე წარმოშობით.

7. სიყვარული ღმრთეებრი, ანგელოზური, გონებრივი, ცხოველური და ფიზიკურიც არის ძალა შემაერთებელი და შემთხუზველი, რომელიც ამოძრავებს უზენაეს არსებებს, რათა მათ იზრუნონ მდაბიურ არსებებზე, გაამჭიდროვონ

კავშირი ურთიერთ, რომელიც თანასწორთ აერთიანებს და მდაბიურს უნერგავს სურვილს, რათა ისინი უზენაესისადმი მიისწრაფვოდნენ.

8. ღმერთი ცნობილია ყველაფერში; ამის გარეშეც არის იგი ცნობილი; იგი ცნობილია ჩვენი ცნობის, შემეცნების უნარით; ჩვენ მას ვაღწევთ გონებით, აზრით, მეცნიერებით, რაც მას დავარქვით და სხვა. მაგრამ მეორე გვარი საზრისით, ღმერთი არ შეიძლება ნაფიქრი იყოს; არ შეიძლება გამოთქმულ იყოს; არ შეიძლება მას სახელი დაერქვას; იგი = ღმერთი არ არის არაფერი მათგანი, რაც არის; იგი ვერ იცნობა ვერაფერში; იგი არის სავსებით ყველაფერში და არც ერთში არის იგი არაფერი; ყველაფერი აცნობს მას ყველაფერს, მაგრამ არაფერი არ აცნობებს მას ვინმეს.

9. როდესაც საუბარია ღმერთის არბ-ბონებრივობაზე და არბ-გრძნობადობაზე, ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ მას ზადი, ნაკლი აქვს, არამედ პირიქით; მას აქვს აღმატებულება და უზენაესობა=უზესთაესობა, როგორც ჩვენ მივანერთ გონების არსს იმას (ღმერთს), რომელიც არის გონებაზე მაღლა – უზესთაესი გონება; არბ – სრულობას მას, რომელიც ყველა სრულყოფილებაზე მაღლა არის, უწინარეს ყველა სრულისა; როგორც ჩვენ წარმოგვიდგენია ვით უხილავი სიბნელე, მისი ნათელი მიუღწეველია იმ მიზეზისა გამო, რომ იგი უზენაესია ხილულ ნათელზე (არხიფოტოს; პრინციპიუმ ლუცის); ამგვარადვე ღმერთის გაგება შეიცავს ყველაფერს შემეცნებით, რომელიც თვითმყოფად, მარადულად განსხვავდება იმ ყველაფერისაგან, – შემეცნებით, რომელს იგი ფლობს, როგორც მიზეზი, იცის რა წინასწარ და წარმოშობს რა თავის სიღრმეში ანგელოზებს, სანამ ისინი იქმნებოდნენ, – და დასაწყისიდანვე.

10. არსება ყველაფერში, და ყველა საუკუნეში, მოდის მისგან = ღმერთისაგან, რომელიც არის უწინარეს არსებისა; მთელნი მარადისობანი და ყოველნი საუკუნონი მისგანვე წარმოიშობიან. ის, ვინც არსებას წინ უსწრებს, არის დასაბამი, საწყისი, პრინციპი და მიზეზი დროისა და მარადისობისა, ვითარცა ყველაფერისა, რაც არის, როგორც არ უნდა იყოს. არსება თვით მოდის მისგან, რომელიც უწინარეს უსწრებს ყველაფერს, პირველადისაგან, საწყისისაგან; ამ საწყისისაგან არის, რომ მოდის არსება; და საწყისი კი არ არის, რომელიც არსებისაგან მოდის.

11. სახენი, პირმშობისაგან (არხეტიპოს), წინარნი ხატნი, ეგზემპლიარნი, ნიმუშნი, მაგალითნი (პარადეიგმატა) არსებობენ ღმერთში; ისინი – ეს პირველადნი ხატნი უფრო ადრე, უწინარესნი არიან, ვიდრე ყველაფერი შექმნილი.

12. ყოველივეს პირველადნი სახენი, წინარნი ხატნი წინასწარ არსებობენ ყველაფერზე ადრე, მხოლოდ, მარტივი და ზეარსებითი კავშირით მასთან, რომელიც არის მიზეზი ყოველივესი და ყველაფერისა – ღმერთი.

13. ბოროტი (კაკია; მალუმ) არის ბრ-არსება; იგი არის ნაკლი, ზადი არსები-სა; ყველაფერი რაც არსებობს, არის კეთილი; ბოროტება ნაკლია და ზადი მისი. ბოროტს არსება სიკეთისაგან არ ღებულობს. ის, რასაც სრულებით არა აქვს კეთილი და მოკლებულია ყოველ სიკეთეს, ის არ ყოფილა, არ არის, არ იქნება, არ შეიძლება იყოს არავითარ შემთხვევაში. ბოროტება არის მხოლოდ ნაკლულ-ვანება; ბოროტი არის მხოლოდ ნაკლი; იგი არის ზადი.

* * *

ღმერთის სახელთა განხილვისას, დიონისე არეოპაგელი იბოდიშებს, რომ ამ საკითხზე ახალის თქმა არ შეუძლია, ვიდრე ეს არის საღმრთო წერილშიო. თვითმყოფნი სახელნი, რომლითაც ჩვენ ღმერთს ვახსენებთ მისი ბუნების მიხედვით, როგორც არის სახიერება=კეთილი, უფალი, ცხოველი, ბრძენი და სხვა ამგვარი, აგრეთვე წმიდა სამების სამ გვამსაც ეკუთვნიან; ის სახელი, რომელიც ამ სამ პირს (მამა, ძე, სული წმიდა) არ ეკუთვნის საერთოდ, უნდა ითქვას ცალკეულად თვითეულისათვის, რომელს ეს სახელი განსაკუთრებით მიეკუთვნებაო.

შემდეგ დიონისე არეოპაგელი განმარტავს ყველა სახელს, რაც ღმერთის მიმართ არის ნახმარი ბიბლიაში და იწყებს სახელით სახიერი და სათნო. აქ მას შემთხვევა აქვს განიხილოს ბოროტის ბუნება, და ამტკიცებს: ბოროტება არამც თუ ღმერთში არ არის, არამედ არც მისგან გამოდისო.

ღმერთი არის სრული სახიერება=კეთილობა; ღმერთი არის არსება, რადგან იგი ნამდვილად არსებობს და ყოველივე მისგან არსებას ღებულობს. ღმერთს ჰქვია ცხოველი, ვინაიდან იგი არის ყოველი სიცოცხლის წყარო: ანგელოზთა სიცოცხლისა, მათი უხრწნელობისა; ადამიანის უკვდავებისა; პირუტყვთა და მცენარეთა სიცოცხლის წყარო. ღმერთი არის ბრძნობა, სიბრძნე, წყარო ყოველი სიბრძნისა და ყოველი გონებრივობის უზენაესი. ღმერთი არის ბონება=ლოგოს=სიტყვა=ზმნა=ვერბუმ, რადგან იგი გვანიჭებს სიტყვას, სულსა და სიბრძნეს; და კიდევ იმიტომ, რომ ღმერთი თავისთავში შეიცავს ყოველივე მიზეზს, სანამ ყოველივე იარსებებდა და რომ იგი=ღმერთი არის ყველაფერში. ღმერთს უწოდებენ ძალს=ძალას, ვინაიდან მის ხელშია ყველა ძალი; იგი არის მისი მიზეზი და იგი წარმოქმნის, წარმოშობს ყველაფერს უთქმელი და დაუსრულებელი ძალით. ღმერთს უწოდებენ მართალს, რადგან იგი ყოველს ანიჭებს მას, რაც მას ერგება, და იგი ამას შვრება ისეთი სამართლიანობით, რომ არც ერთ არსებას არაფერი არ აკლია იმისაგან, რაც მას უნდა ჰქონდესო...

ამავე გზით დიონისე არეოპაგელი განმარტავს ყველა იმ სახელს, რომლითაც ბიბლიაში ღმერთი იწოდება; დიდი, სრული, უწინარეს საუკუნეთა; ეს უკანასკნე-

ლი სახელი ღმერთს იმიტომ დაარქვეს, რომ იგი, იყო რა საუკუნეთა წინასწარ და დროთა უწინარეს, არის იგი საუკუნე და დრო ყოველივესი. და სხვა.

ღმერთს ეწოდება **მეტი**, მხოლოდ, რადგან იგი არის მხოლოდ ყოველი არსება და ვინაიდან იგი არის, რომლისაგან ყოველი არსება არის **მეტი**.

დიონისე ბოდიშს იხდის: არ ძალმიძს ღირსეულად განვმარტო ღმერთის სახელნი და თუ კეთილი რამე ვთქვი, ესეც ღმერთს მიენერება, რადგან ყველაფერი კეთილი ღმერთისაგან გამომდინარეობსო.

დიონისე არეოპაგელის ნიგნში – „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, ანუ ციური ჰიერარქიის შესახებ, განხილული არიან ანგელოზთა წყობანი, ციურნი სულნი, ნმიდა სამთავრო. ღმერთი არის დასასრული ამ წყობაში ციურ არსებათა. თითოულ გუნდს ანგელოზთა დიონისე ახასიათებს და მათ თვისებებს აღწერს.

დიონისე არეოპაგელი თავის ნიგნში: „საეკლესიოჲსა მღვდელმთავრობისათვის“ განხილულია: ეკლესიაში ახალი წევრის მონათვლა, საიდუმლო ზიარება და მისი წესები, წირვის სვლა და მისი წესები, მირონის ცხება და სხვ.

ამას გარდა არსებობს დიონისეს ათი ეპისტოლე.

* * *

ყველაზე უფრო ძველი ბეჭდვითი გამოცემა დიონისის არეოპაგიტას თხზულებათა, არის ბერძნულ ენაზე დაბეჭდილი ვენეციაში 1516 წელს და პირველი ლათინური გამოცემა, პარიზში 1515. საერთოდ, 1739 წლამდე დიონისეს თხზულებანი ერთად თუ ცალკეულად დაიბეჭდნენ 25-ჯერ. ხოლო ქართულად პირველად დაიბეჭდა სამსონ ენუქაშვილის დიდი ზრუნვითა, ცოდნითა და კვლევით, 1961 წელს.

3. ერთი-სათვის

ფილოსოფოსი პლატონის მიხედვით, **მეტი** არის სახიერება = სიკეთე. ნეო-პლატონურმა მოძღვრებამ ეს დებულება **მეტი**სათვის სწავლის გამოსავალად დასახა და აქედან ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ თავისებურად შეითვისა. მისი გამავრცელებელი იყო დიონისე არეოპაგელი.

მეტი არის ღმერთი; დანარჩენი ყველაფერი არის **მრავალი**.

ანუ, როგორც ამ სწავლას პროფ. კლემენს ბაუემკერ ახასიათებს: –

1. მრავლობის უწინარეს სდგას ერთობა, რომლისაგან პირველად სხვადასხვაობა, რიცხვი გამოდის. თითოული მრავლობა დაბოლოს ერთებათაგან შესდგება (როგორც ეს დაამტკიცა პროკლოსმა).

2. არსებობს (ოვსია; ესენცია, სუბსტანცია) და ერთ-არსება ერთი და იგივეა.

ყოველი არის მხოლოდ იმდენად, რამდენად იგი ერთი არის, და იგი აღარ არის, როცა იგი ერთი აღარ იქნება.

3. ყველა მრავლობას აქვს თავისი ერთება და თავისი არსება ერთთან ზიარებით, ერთთან თანამონაწილეობით.

4. როგორც თვითეული, ცალკეული მრავლობა ერთებას უბრუნდება, აგრეთვე მხოლოდ და მხოლოდ ერთის მონაწილეობით უნდა იყოს პირველადი თავისთავადი ერთი, რომელიც არის მიზეზი მრავლობისა, და რომელს, როგორც თავის მიზეზს, მრავლობა უბრუნდება – ეს ერთი არის ღმერთი.

5. ამ ნეოპლატონური შეხედულებით, საფეხურებად ჩამოდის სრულადობა, სისრულე, რომელიც დასაბამიდან, პირველი პრინციპიდან გამოდის; ამიტომ ის, რაც ერთთან ახლო სდგას, უფრო ერთიანია და სრული, ვიდრე ის, რომელიც ერთზე უფრო დაშორებულია, რაც ამ ერთებას და სრულყოფილებას უფრო მოშორებულია.

6. ყველა ეს მრავლობა მიისწრაფვის ერთს, ერთებას უკანვე მიუბრუნდეს.

აი, ეს არის ის ექვსი მთავარი ნეოპლატონური დებულება, რომელიც ქრისტიანული ფილოსოფიის საფუძველად გახდა დიონისიოს არეოპაგიტას = დიონისე არეოპაგელის მეოხებით.⁴⁷ წიგნი 3. რვეული 2. გვერდი 347.

წმიდა მაქსიმე აღმსაარებელი (580 – 662), – რომელზე მკვლევარი მისი ჰანს ფონ ბალთასარი ამბობს: იგი არისო მთლიანად ნეოპლატონური და ქრისტიანული მისტიკოსი... დიდი თეოლოგოსი..., იყო იგი, რომელმაც დიონისე არეოპაგელის ღრმა და ძნელ თხზულებათა თარგმანება = კომენტარია შეასრულა და მათ აღმოსავლეთის სასულიერო აზროვნებაში გზა გაუკაფა და დამკვიდრდაო. 10. გვ. 13.

ჩვენ გავიცანით ნეოპლატონური სწავლა და დიონისიოს არეოპაგიტას მოძღვრებაც. ჩვენთვის წამოიჭრება საკითხი – არის დიონისე არეოპაგელის ერთი პლოტინოსის ერთი? ან: პროკლოსის ერთი? ამაზე პასუხია: რასაკვირველია: არა. დიონისე არეოპაგელის ერთი = ღმერთის არის სამება, მაგრამ წმიდა სამება, ერთარსება წმიდა სამება.

* * *

თუ რამდენად ორიგინალურია დიონისე არეოპაგელი თავის ნეოპლატონურ წყაროთა მიმართ, – ამბობს რენე როკ, – ცხადია ღმერთთან არსის, ცხოველობის და ბონების ურთიერთობით. პაგანური ნეოპლატონური ფილოსოფიის მიხედვით (იამბლიხოსისა და პროკლოსისათვის) არსი გაურბის ერთს, ისე როგორც ერთი მიუღწეველია არსისათვის; ამგვარათვე არსი მიუღწეველია ცხოველობისათვის, და ცხოველობა ბონებას გაურბის.

დიონისე არეოპაგელთან არსი, ცხოველობა, ბონება, ყველაფერი ეს არის ერთი. და არა მის გარეშე. მთელ ჰიერარქიასაც ღმერთში აქვს დასაბამი¹¹⁴. გვ. 79.

დამტკიცებადნი და უარყოფადნი სახელნი ღმერთისა

1. დამტკიცებადნი სახელნი ღმერთისა დიონისე არეოპაგელთან

დიონისე არეოპაგელის თხუზულებაში ქართულად ეფრემ მცირეს ცნება „დამტკიცებადი“ (კატაფასის; აფირმაცია), ნათარგმნი აქვს სიტყვით: „ნართქმითი“; ხოლო ცნება „უარყოფადი“ (აპოფასის; ნეგაცია), სიტყვით „უკუთქმითი“. გავკადნიერდი და პატივი ვერ ვეც ამ ძველ ცნებათ, რადგან ისინი დღეს მეტად უჩვეულონი არიან და ამიტომ დავტოვე დღეს უფრო გასაგებნი ცნებანი: 1. დამტკიცებადი – აფირმატივ, კატაფატური, და 2. უარყოფადი – ნეგატივური, აპოფატური. შემინდოს ეფრემ მცირემ.

ღმერთი ცხოვრობს, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი, – მიუწევნელი ნათელის სასუფეველში; ქმნულებათა (კაცთა) მზერა ამ მარადიულ ბრწყინვალეებათა სიუხვეს ვერ იტანს; განსაკუთრებით ამ ჩვენს ცხოვრებაში კაცს არ ძალუძს ღმრთეება იხილოს, თუ არ პირბადის უკან და გამოცნობით. მაგრამ ღმერთს ჩვენ ვიცნობთ იმ ქმნულებათა მიხედვით, რომელნიც არიან დაუსრულებელი სრულის (ღმერთისა) სუსტნი ანარეკლნი, ანგელოზნი და წმიდანი; ვეცნობით ღმერთს წმიდა წერილითაც, სადაც მას სახელნი აქვს. ეს სახელნი არიან ნიშანნი, ნამდვილობის წარმომადგენელნი; ის, რასაც სახელი აქვს, იგი მას შეიცავს და არსებობს.

სახელნი ღმრთისა სხვა და სხვა ნაირად წარმოიშვნენ; შეიძლება ეს სახელნი ღმერთის მიმართ ვიხმაროთ და არც ვიხმაროთ. შეიძლება ისინი უარყოფითად და დამტკიცებითაც გამოვიყენოთ. ეს სახელნი არიან აღებულნი ან ზესტაბუნებრივ, ან ბუნებრივ რიგთაგან, გონებრივი, ან გრძნობადი ქვეყნიდან, ოღონდ ეს სახელი ყველა ღმერთს მიეკუთვნება.

ყველაფერი არსებობდა ღმერთში, სანამ არსებობდა მის გარეშე; ყველაფერი მას საკუთრივ ეკუთვნის და ნიჭი, ბოძებაა, საჩუქარი, რომელთ იგი, ღმერთი ქმნილებებს აძლევს, მას თვითონ არც ამდიდრებს და არც ალატაკებს; ყველაფერი მისი არის და ყველაფერი მასში არის; მაგრამ არაფერი მასში იმ ხარისხითა და სახით, როგორც ჩვენში. ჩვენ თვითონ ვართ მისგან; ყველაფერი იყო მისი ჩვენ შექმნამდე, ჩვენი შექმნის შემდეგ.

ყველაფერს, რასაც აქვს დადებითი არსებობა, არის როგორც სახე = ფორმა, და ყველაფერსაც რაც შესაძლებელია, აქვს თავისი დასაწყისი და მიზეზი მასში

– ღმერთში; იგი არის მათი პირველი მაგალითი, პირმშო ხატი, მოდელი და წესი; მათი მიზანი და უკანასკნელი დასასრული; მიზეზი თვითმყოფადი, აბსოლუტური, ოღონდ თავისუფლად მოქმედი; ნიმუში და მაგალითი სრული, მაგრამ რომელიც არა-სრულად სხივოსნდება ქმნილებებში, მათი აუცილებელი უუნარობის შედეგად, და არა მისი, ღმერთის სახიერების შეზღუდვისა გამო. უზენაესი დასასრული, ბოლო, რომელს თვითეული ქმნილება ეძებს თავისებურად, და მას პოვეულობს, ან შეიძლება იპოვნოს თავისი საკუთარი ბუნების საზღვარში, რაც მას დანიშნული აქვს...

დიონისე არეოპაგელი მიზნად ისახავს სახელნი ღმერთისა განგვიმარტოს – საღმრთოთა სახელთათვის. თავი პირველი –

1. ბიბლიიდან უნდა ამოვწუროთ მეცნიერება ღმერთისა სახელთათვის, რადგან გრძნობადნი მოვლენანი სულიერ მოვლენებს ცუდად გვაცნობენ და მით უმეტეს, უფრო ცუდად ღმრთეებას გაგვაცნობენ;

2. ოღონდ უნდა ილაპარაკო ღმერთისა გამო მხოლოდ საღმრთო წერილის მიხედვით, სადაც იგი ღმერთი გამოცხადებულია, რამდენად ეს შესაძლებელია;

3. ამიტომ, ამ სწავლის მიღების შემდეგ, ღმრთეებრ დიდებულებას აღარ უნდა შეეკითხო შიშიანი შეხედვით;

4. მართლაც, ჩვენ ვეცნობით ღმერთს აქ მხოლოდ ერთგვარი გამოცანით და მისი საიდუმლო მოქმედებებით (მისტერიული ოპერაციებით);

5. რამეთუ ყველაფერი მოდის მისგან და ჭეშმარიტად მართალია თქმა: რომ ღმერთის მრავალთა მოქმედებათა სახელნი მას შეეთანხმებიან, მას შეეფერებიან და არც შეეფერებიან, არც შეეთანხმებიან, და რომ შეიძლება ყველაფერი ამტკიცო და ყველაფერი უარ ჰყო მის შესახებ;

6. და 7. და რომ არც ერთი სახელი მას არ აღნიშნავს სწორად, და რომ ყველა სახელი შეიძლება მიუყენო;

8. ამავე მოსაზრებით, ღმერთის განგებით ქველ მოქმედებანი და მისნი ნაირნი მოქმედებანი გვიშველიან სახელნი მისნი აღვნიშნოთ.

თავი მეორე. ნოდებანი ჩვეულებრივნი და კერძონი ღმრთეებრ გვაძთა = პირთა და რა არის ერთობა და განსხვავება ღმერთში.

1. სახიერება, შვენიერება, ჭეშმარიტება, სიბრძნე, და სხვა თვითმყოფადნი-აბსოლუტურნი თვისებანი, ისე ვით მისნი მოქმედებანი გარეგანნი, უნდა მტკიცედ მიეკუთვნონ **მთლიანად სამებას**, რადგან ისინი შეეთანხმებიან ღმერთს მისი ბუნების, მისი არსის გამო, რაც არის იგი არსი აგრეთვე სამ გვამში (სამ ჰიპოსტასში, სამ პირში);

2. მაგრამ რადგან არ უნდა დაამტკიცო განსხვავებით არსებითნი თვისებანი,

ამგვარადვე არ უნდა დაამტკიცო არეულად, შერეულად პირადული თვისებანი;

3. რადგან მნიშვნელოვანია მათი სავსებით ცოდნა;

4. ამგვარად, პირველთ შვიდლენა ენოდოს ერთობა, ანუ გაერთიანება ღმერთ-ში; მეორეთ კი დაერქმევათ განსხვავებანი, განყოფანი;

5. პირნი, ჰიპოსტასნი (წმიდა სამებისა) ღმერთში განსხვავდებიან დამოკიდებულებით; მაგრამ არა შექმნის (შესაქმის, დაბადების) მოქმედებით, სადაც ღმერთს ეზიარებიან მოკვდავნი არსებანი, არა არსებითად, არამედ ნამდვილად სრულად;

6. ოღონდ ეს ზიარება, მონანილეობა არის არა თანაბარი სხვა და სხვა ქმნილებებში, მათ დაბადებითად უუნარობის გამო და არა ღმრთეებრ შეკავშირებათა, კომუნიკაციათა უსრულობის მიზეზით;

7. სწორედ ამ ზიარებათა, ღმრთეებრი ბუნების იდუმალი განსხივოსნების საშუალებით არსებულში, ჩვენ შეგვიძლია ღმრთეება შევიცნოთ;

8. ამგვარად, ყველაფერი არის ღმერთისაგან, რომელი ჭეშმარიტად წყაროა მამობის და შვილობისა; ოღონდ უნდა აღინიშნოს, რომ შედეგი მიზეზს წარმოადგენს, მაგრამ არა სრულ მიზეზს;

9. ბოლოს, რაც ყველაზე უფრო გაუგებარია ღმერთის მოქმედებაში, ეს არის მოვლენა სიტყვის (ლოგოს, ვერბუმ) განკაცებისა – იესო ქრისტესი;

10. მოვლენა გაუგონარი, რომელმაც გვიჩვენა კაცობრივი ბუნება ღმრთეების დიდებასთან შეკავშირებულად;

11. ბოლოს, როგორც არ უნდა იყოს მრავლობა, ნაწარმოებთა ნაირნაირობა, ღმერთის ქველმოქმედებათა სხვადასხვაობა, ღმერთის ბუნება მარადულ ერთი-გივეობასა და შეუცვალეებელ ერთობას, ერთიანობას იცავს.

თავი 4. სახიერება; ნათელი; შვენიერება; სიყვარული; აღტაცებულობა; ბულმოდგინება. ბოროტება არ არის არსება, არ გამოდის არსებიდან, არ იმყოფება არსებაში;

1. სახიერება=კეთილობა არის პირველი ღმრთეებრივი თვისება და სანყისი ყოველივესი, ყველაფერისა;

2. სახიერებისაგან წარმოსდგებიან რიგნი და უნარიანობანი ანგელოზთა, სულთა და მათნი კუთვნილებანი, სულიერნი და უსულონი ქმნილებანი;

3. სახიერება ყოველივე და ყველაფერზე უზენაესია, უზესთაესი, ვინაიდან იგი არის ის, რომელიც იწვევს საარსებოდ იმათაც კი, რაც არ არიან;

4. სახიერებამ შექმნა ცანი და მოანესრიგა მათნი მოძრაობანი; და მზე, რომელიც ყველაფერს თავისაკენ იზიდავს, – არის მისი (ღმერთის) შუქთა მფრქვევი ხატი;

5. ღმერთს ენოდება ნათელი; იგი არის ნათელი გონებრივი და მზე სულთა ბო-

ნიერთა;

6. და ღმერთი იგი ჭეშმარიტად არის ნათელი გონებრივი და მზე სულთა გონიერთა;

7. ღმერთი, მსგავსადვე, არის შვენიერ და თვითშვენიერება (ავტოკალოპოტოს; პერ სე პულხრიფიკუს), ვინაიდან იგი მას დიდად და ჩინებულად ჰფლობს და შვენიერება არის ყველაფერი, არის გადმოსახვა, ანარეკლი მისი დიდებული სრულობისა, სრულყოფილებისა;

8. ანგელოზნი დაჯილდოებულნი არიან სამ ნაირი მოძრაობით (წრიადი, პირდაპირი, მიმოხვევითი);

9. რაც აგრეთვე სულშიც ჩნდება;

10. ყველაფერი დამარხულია, დაცული შვენიერებისა და სახიერების მიერ, რომლისაკენ ეს ყველაფერი დაუსრულებელად მიილტვის;

11. საღმრთო წერილი ხმარობს აგრეთვე სახელს: სიყვარული, რათა აღნიშნოს ღმერთი;

12. ხანდახან, საღმრთი წერილს ურჩევნია ეს სახელი იხმაროს, ვიდრე სახელი „საღმრთო ტრფიალება“; უმჯობესია სიტყვა „ალაპი“, რომელს უბრალო კაცი უფრო ნმიდად სთვლის;

13. სიყვარული სავსეა აღფრთოვანებით, გატაცებითა და ეჭვიანობით;

14. ღმერთი არის ერთბამად სიყვარული (ეროს; ამორ); საყვარელი, არსი და საგანი ტრფობისა, ალაპისა;

15. სიყვარული არის საიდუმლოება გაერთიანებისა;

16. და სრული წესრიგისა;

17. და იგი სიყვარული პოვეულობს ღმერთში თავის საწყისს, თავის საშუალებას და თავის ბოლოს.

18. დემონები რატომ არ ეძებენ კეთილს და შვენიერს? რა არის ბოროტება? და საიდან მოდის იგი?

19. პირველად ყოვლისა, ბოროტება არ მოდის ღმერთისაგან და ყველაფერი რაც არსებობს, არის კარგი, რამდენადაც იგი არსებობს;

20. ბოროტება, როგორც ასეთი, არ არსებობს. მას მხოლოდ აქვს მოჩვენება კეთილისა. მას შეუძლია კეთილი შეაცდინოს, მაგრამ იგი ბოროტება სუფთად და თავის თავად არ არსებობს; ის არის შემთხვევადი კეთილისა;

21. ბოროტება არ მოდის ღმერთისაგან და იგი არ არის ღმერთში; იგი არ არის თვითონ შექმნულშიაც კი;

22. ამგვარად, ბოროტება არ არის ანგელოზებში;

23. დემონები არ არიან ბოროტი თავისი ბუნებით, არამედ თავისი დაცემით, ჩამოვარდნით, ნაკლით, რომელმაც მათ მაინც არ წარულო არსებობის თვისებანი;

24. ამასთანავე, ერთი მხრივ შეიძლება ითქვას, რომ ბოროტება აღწევს ჩვენს სულს, მაგრამ ეს ყოველთვის მხოლოდ ვითარცა ნაკლულოვანება, ნაკლი და არა როგორც არსი;

25. ბოროტება არ არსებობს არც პირუტყვებში;

26. არც ბუნების მთლიანობაში;

27. არც სხეულებში;

28. არც უხეშ მატერიაში;

29. კიდევ მეტი: ნაკლი, ზადი, ნაკლული არ არის თვითონ ბოროტი თავის თავში;

30. სახიერება არის სრულყოფილება, ბოროტება არის ნაკლი, ზადი;

31. სახიერებას აქვს მხოლოდ ერთი მიზეზი; ბოროტებას კი – მრავალი;

32. ბოროტება არის მხოლოდ შემთხვევა არსისა;

33. ბოროტებას შეუძლია არსებობა ბანგების მფლობელობის ქვეშ, რომელიც მას ხელს უშლის შესცვალოს არსებითად ის ბუნებანი, რომელთა იგი ბოროტება შეესევა;

34. მაშასადამე, ბოროტება არ არის არც სინამდვილე და არც რაიმე ხელმწიფება⁹⁴.

ასეთი არის დიონისე არეოპაგელის სწავლა სახელთათვის ღმერთისა, აქ მეტად მოკლედ გადმოცემული...

* * *

იმის მიუხედავად, რომ დიონისე არეოპაგელზე პროკლოსს გავლენა აქვს, მათ შორის მაინც დიდი განსხვავება არის. ეს განსხვავება, – ემილ ბრეიერის აზრით შემდეგია: პირველად ყოვლისა ღმრთეებზე სახელთა რიგი, ანუ ჰიპოსტასები სრულებით არ წარმოადგენენ ღმერთში წარმოშობის რიგს, როგორც თითქო: მისი ცხოველობა გამოდიოდეს მისი არსებისაგან და მისი გონება: მისი ცხოვრებისაგან; ყველაფერი **ერთიგვია, თანაბარია ღმერთში**; დიონისე ამ წესრიგის გამართლებასაც არც ცდილობს. კიდევ მეტი. ღმერთი ვითარცა **სამება**, როგორც მამა, ძე და სული წმიდა ღმრთეებზე სახელთა მაღლა სდგას, უხეშთაესი არის. ბოლოს, დიონისემ უარ ჰყო ყოველი ნამდვილი გამოგონება=დედუქცია. ანგელოზთა სამი სამება (ტრიადა) (ციურ ჰიერარქიაში) ერთმანეთთან არაა დაკავშირებული გონებრივი მსჯელობით და არც საზღვარი ერთი სამებისა არ არის დაკავშირებული ორ დანარჩენ სამებასთან; ეს არის რიცხობრივი ჩარჩო ნეოპლატონიზმისა უმინარსო, გამოფიტულიო²⁸. ნ. 1. ნაწ. 2. გვერდი 521.

4. უარყოფადნი სახელნი ღმერთისა

ღმერთის სახელთა განხილვისათვის ცნობილია კიდევ განხილვა უარყოფადნი თვალსაზრისით, – ამის გამო დიონისე არეოპაგელი მსჯელობს თავის წიგნში „საიდუმლო ღმერთისმეტყველებისათვის“ –

(1040. გ.) ყოველი გრძნობადი სინამდვილის უზესთაეს მიზეზს – ღმერთს თავის თავში არა აქვს არავითარი გრძნობადი.

(1040. დ) მიზეზი მსოფლიური=უნივერსალური=ყოველთა, ღმერთი არ არის არც არსებას მოკლებული მატერია; არ არის არც სიცოცხლე, არც აზრი, ან გონება, არც გვამი; მას არა აქვს არც სახე, არც გამოხატულება, არც თვისება, არც რაოდენობა, არც სიმრავლე; იგი არ არის არც ერთ ადგილში; მას ვერ გაიგებენ გრძნობის ვერავითარი მიხვედრით; იგი ვერც შეიცნობდა და არც შეცნობილი – უცნაური არის; იგი არ არის წინამდებარე არც შფოთისა, არც არეულობისა ნივთიერ ვნებათა დაჯახებისას; გრძნობადნი შემთხვევანი ვერც იმორჩილებენ მას და ვერც აძაბუნებენ; იგი მოკლებულია ნათელს; არ არის თვითონ და არცა აქვს მას არც ცვალებადობა, არც ნგრევა, არც განაწილება, არც ზადი, არც მიმდინარება, არაფერი ერთი სიტყვით იმისაგან, რაც გრძნობადს მიეკუთვნება.

(1045.დ.) ყოველგვარი გასაგების=საცნაურის უზესთაეს მიზეზს – ღმერთს არაფერი გასაგები, საცნაური არა აქვს. ამ მიზეზს – ღმერთს არა აქვს არც სული, არც გონება; მას არა აქვს არც წარმოდგენა, არც აზრი, ფიქრი, არც გონება, მას არ შეუძლია არც გამოთქვას, არც მოისმინოს, მას არა აქვს არც რიცხვი, არც რიგი, არც დიდობა, (1048. ა.) არც კნინობა, არც თანასწორობა, არც უთანასწორობა, არც მსგავსება, არც უმსგავსება; არ რჩება არც უძრავი, არც მოძრაობს; არა რჩება მოსვენებული, არცა აქვს ძალი; არცა აქვს მას ძლიერება, არც ნათელი; იგი არა ცხოვრობს, არა აქვს სიცოცხლე; არცა აქვს არსი, არც მარადისობა; არც არის მეცნიერება, არც ჭეშმარიტება, არც მეუფება, არც ბრძნობა, არც ერთი, არც ერთობა, არც ღმრთეება, არც სახიერება, არც სული=ბონება, არც მამობა, არც არაფერი, რისი გაგებაც ჩვენ შეგვეძლოს; არ არის იგი არაფერი იმისა, რაც არა-არსებას ეკუთვნის, არც არაფერი იმისაგან, რაც არსებას ეკუთვნის; არავინ იცის იგი, როგორი არის იგი, მაგრამ იგი არ იცნობს თვითონ არავის ვით არსებას; მას ვერ შეიგნებ ვერავითარი აზროვნებით, ვერავითარი სახელწოდებით, ვერავითარი ცოდნით; არც არის იგი არც წყვილიადი, არც ნათელი, არც შეცდომა, არც ჭეშმარიტება; მის შესახებ არ შეიძლება არც არაფერის დამტკიცება, არც არაფერის უარყოფა; (1048.ბ.) ყველა მტკიცება რჩება ამ მხარეს ყოველის მხოლოო მიზეზისა, რადგან ყოველი უარყოფა რჩება ამ მხარეს უზესთაესობისა,

რომელიც ყოველივესაგან უბრალოდ განძარცულ არის და რომელი ყოველივეს გადალმა სუფევს...

ასეთი არის ზოგადად დიონისე არეოპაგელის=ფსევდო-დიონისიოს არეოპაგ-იტას სწავლა სახელთათვის ღმერთისა...⁹⁴.

აღუნიშვნელად ვერ დავტოვებ: – დამსახურებულმა მეცნიერმა, პროფ. აკა-დემიკოსმა შალვა ნუცუბიძემ დიონისე არეოპაგელი (მისივე მტკიცებით: პეტრე იბერიელი) „მისტიკურ-პრეტიკული მოძღვრების“ შემქმნელად გამოაცხადა, დიონისე არეოპაგელი = პეტრე იბერიელი დასავლეთის რენესანსის იდეოლოგიურ საძირკველის ჩამყრელად დასახა და აღმოსავლური რენესანსის მეთაურობა ამ ნიადაგზე შოთა რუსთაველს მიუბოძა, ანუ როგორც სწერდა იგი მის მიერ რუსულად ნათარგმნ ვეფხისტყაოსანის წინასიტყვაობაში 1941 წ.: – ერეტიკულ-მისტიკურმა სწავლამ ამ სკოლისა [სირიული სკოლის „ერეტიკულ-მისტიკურ მიმართულებათა“], მიმართულებამ ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ, თავისი გამოსახულება იპოვა რუსთაველის იდეოლოგიაში-ო.²²

და რადგან აკად. შ. ნუცუბიძეს დიონისე არეოპაგელი პრეტიკოსად წარმოუდგენია, აქედან ცხადია, მისი აზრით, რომ: შოთა რუსთაველიც პრეტიკოსი იყო¹⁵⁴. ბ. და ვეფხისტყაოსანი, „ეს ფილოსოფიური პოემა იძლევა ადეკვატურ გამოსახულებას ფსევდო – არეოპაგიტას იდეებისას“-ო.¹²⁸. ა. გვ. 52.

და თურმე ამიტომაც იდევენბოდა რუსთაველი და მისი პოემა ეკლესიის მიერ-ო!

ცნება „ერესი“ – „ჰაირესის“ ბერძნულია და ნიშნავს: არჩევანი, ამორჩევა; ეს არის რომელიმე სწავლა, ან დებულება, რაც ეკლესიის მიერ დადგენილ დოგმებს ეწინააღმდეგება და ამიტომ იგი ყოველთვის დაგმობილად ცხადდება.

წვალება = განხეთქილება; თავის თავად მართლმადიდებლური ეკლესიისაგან განდგომა. – ამიტომ ერეტიკოსს ეწოდება: მწვალებელი.

ცნობილია: დიონისე არეოპაგელმა შექმნა მისტიკოსური და ასკეტოსური მოძღვრება, რომელი ქრისტიანობაში გაბატონებულიც იყო, მაგრამ რომ დიონისე არეოპაგელი პრეტიკოსი = მწვალებელი ყოფილიყო, ეს არ არის მართალი და მხოლოდ იმისათვის გამოგონილია, რომ აკად. შ. ნუცუბიძემ გაამართლოს თავისი დებულება, თითქო მისტიკა და პრეტიკა იყო რენესანსის საფუძველი, მისი გამომწვევიო! ამის უარსაყოფად უცხო ავტორებს არ გამოვეციდები. საკმარისია დავასახელო ახლად გარდაცვალებული დიდი ქართველი და დიდი

მეცნიერი, პროფ. აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე და მოვიტანო აქ მისნი დებულებანი –

„დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება და პიროვნება ეკლესიაში **ერეტიკულად არ არის და არც ყოფილა მიჩნეული**. ამ მოძღვრების გამოჩენის პირველ მომენტში, როგორც ახალი და არა ჩვეულებრივი გაფორმებით, იგი საეჭვოდ ეჩვენა ზოგიერთებს, მაგრამ მეექვსე საუკუნის პირველი ნახევრიდანვე ანტიოქიის პატრიარქმა ეფრემმა, ლეონტი ბიზანტიელმა, იოანე სკვითოპოლელმა და სხვებმა რეაბილიტაცია უყვეს მას. მეშვიდე საუკუნეში მაქსიმე აღმსარებელმა, მერვე საუკუნეში გერმანე პატრიარქმა, მე-9-ში – ფოტი პატრიარქმა და იოანე ერიგენამ თავიანთი კომენტარებით ის გახადეს ეკლესიის ძირითად საყრდენად; ეკლესიამ ეს მოძღვრება შეისისხლხორცა, შეითვისა, თავისად გამოაცხადა. მამასადაამე, ის ერეტიკულად არ ითვლებოდა, და არც შეიძლებოდა ჩათვლილი ყოფილიყო“-ო¹²⁸. ბ. ნიგნი მეოთხე, გვერდი 38.

5. დიონისე არეოპაგელის სწავლა ისლამურ თეოლოგიაში და ფილოსოფიაში

ისლამურ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაზე დიდი გავლენა ჰქონდა თავიდანვე ბერძნულსა და ბიზანტიურ ფილოსოფიასა და თეოლოგიასო, – ამბობს გ. კარდი, – როგორც ეგრეთ წოდებული სექტანტები, ისე თვით მართლმადიდებელი ეკლესია თავისი სწავლით ისლამზე პირდაპირ გავლენას ახდენდა, და მასში ელ-ლინური კავშირი შეჰქონდა, ანუ იმავე გ. კარდი-ს თქმით: – ოსტატნი ქრისტიანენი იყვნენ ოსტატნი მრავალთა მუსულმანურ თეოლოგოსთა და ფილოსოფოსთა; გაგრძელება აღმოსავლეთის ქრისტიანობის აზრისა იყო გაგრძელება აბსოლუტური და სრულიო.⁵⁰ გვ. 11. უდიდესი გავლენა მათზე ჰქონდა, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი, დიონისე არეოპაგელს, სპარსეთის შორეული საზღვრებიდან ატლანტიკის ტალღებამდე და იგი წარმოადგენს ერთგვარად გულს და სინტეზს სპეკულატიური მიმდინარეობისა, რომლის გავლენა ყველა სხვა იმ ხანის აზრსა სჭარბობს... და რომლის ძირითადი საკითხები შემდეგ არაბული სქოლასტიკის საკითხები იყო-ო.⁵⁰ გვ. 10.

ამ მოვლენითაც აიხსნება ის ამბავი, რომ ვეფხისტყაოსანის ზოგი მკვლევარი, ვ.ტ.-ის ზერელე განხილვის გამო, მასში ისლამური თეოლოგიის რაიმე დებულებას ნახულობს. ერთი და იგივე ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური დებულება არა ერთია ქრისტიანობაში და ისლამში. და ეს ზოგადი ნათესავობა, თუ იგი ცალკეულად დანაწილებული და დაშორებული არ იქმნა, რასაკვირველია, მძიმე შეცდომებს იწვევს.

ერთი-სა

1. ერთი „ძველ აღთქმა“-ში

როდესაც ძველს აღთქმაში ლაპარაკია იმის გამო, რომ ღმერთი არის „ერთი“, ამით წარმოდგენილია რიცხოვრივი „ერთი“. ღმერთი ერთი დაპირისპირებულია მრავალ ღმერთთან, და ამით ნათქვამია: ღმერთი არის ერთი.

მოსეს სჯულში, ანუ ისრაელთა სარწმუნოებაში ღმერთი არის ერთი. ეს დებულება მკაფიოდ არის გამოცხადებული ათ მცნებაში:

მე ვარ უფალი ღმერთი შენი, და არა იყვნენ შენდა ღმერთნი უცხონი ჩემსა გარეშე.

აქ დამკვიდრებულია ღმერთის ერთება, ხოლო მეორე მცნებაში უკვე განმარტებულია ამ ერთების მნიშვნელობა –

არა ჰქმნე თავისა შენისა კერპი, არცა ყოვლადე მსგავსნი, რაოდენი არს ცათა შინა ზე, და რაოდენი არს ქვეყანასა ზედა ქვე, და რაოდენი არს წყალთა შინა, და ქვეშე ქვეყანისა: არა თავყანი ჰსცე მათ და არცა მსახურებდე მათ...

ღმერთის ერთებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა წინასწარმეტყველთა ხანაში, როდესაც გამწარებული და ფიცხელი ბრძოლა იყო უცხო ღმერთთა და კერპთა = იდოლთა წინააღმდეგ. ღმერთის ერთების რწმენა ისრაელთა სარწმუნოებრივ საძირკველში ჩაიდგა და ამ ხალხის ხელმძღვანელები აღნიშნულ დებადს იცავდნენ, განამტკიცებდნენ და ავრცელებდნენ.

* * *

არისტოტელესის მიხედვით „ერთი“ არის საზომიც, და იგი მიეყენება ყველაფერს, რაც ნაწილებისაგან შესდგება; მაგრამ ამასთანავე ღმერთი არის მარტივი, სადა; ესე იგი, განუყოფელი და გაუნაწილებელი. არისტოტელესთან, რადგან ღმერთი არის უსხეულო, უგვამო, ამიტომ ღმერთი არის არა მარტო „ერთი“, არამედ მარტივიც, რადგან ღმერთი განუყოფელია და უნაწილებო, ოღონდ არისტოტელესთან განსხვავება ერთსა და მარტივს შორის არის, და ამიტომაც ცნება „ერთი“ ყოველთვის ცნებას „განუყოფელი“ ეხება, რადგან, – როგორც ამბობს იგი, – საერთოდ ყოველივე, რაც არ განიყოფება, არის ერთი, და რაც არის ერთი, ის განუყოფელია, იმდენად უფრო ერთი არის. არისტოტელესისათვის ცნება „ერთი“ ამიტომ ორი მნიშვნელობის არის: ერთი მხრივ, როდესაც იგი ეხება აგრეთვე განსაყოფელს, დასანაწილებელს, ამ შემთხვევაში იგი უნდა გაირჩეს,

განცალკევდეს ცნებისაგან: „მარტივი“, „სადა“; მეორე მხრივ, როდესაც ცნება „ერთი“ ეხება განუყოფელს, მაშინ იგი თავის თავად გულისხმობს ცნებას „მარტივი“. რამეთუ ღმერთი არის ყოვლად განუყოფელი და ერთი, ამიტომ, – არისტოტელესის თქმით, – მასვე შეეფერება ცნება „მარტივი“, მარტივობა.

ამ დებულებაზე დაყრდნობით, ალექსანდრიელი ებრაელი ფილოსოფოსი ფილონ (ფილო ჰებრაეუს) ამტკიცებს: საღმრთო წერილის ღმერთი არის არა მარტო ერთი რიცხობრივად, იგი არის არა მარტო ერთ-ება, არამედ განუყოფელობაც და ამიტომ მარტივობაც. და თუ ღმერთი არის ერთი, განუყოფელი, მარტივი. ამით იგი არის თვითკმარიც.

ამგვარად მოცემულია სამი დებულება: 1). ერთება ღმერთისა, 2) თვითკმარობა და 3). მარტივობა. მარტივობა თავის თავად ხომ იმას ნიშნავს, რომ იგი შეუდგენელია, ნაწილებისაგან არ იქმნება. თვითკმარობა კი სხვის მონაწილეობას, ან შემწეობას გამორიცხავს.⁵² წიგნი 2. გვ. 100. ერთი, გინა უტოლო, გინა არ სხვიანი.

2. ახალი აღთქმის ქრთი

ძველი აღთქმის ღმერთი ახალ აღთქმაში უფრო გადიდებულია და გაღრმავებული, და ქრისტიანული მრწამსიც ღმერთის ერთების აღიარებით იწყება – მრწამს ერთი ღმერთი...

მარკოსი 1,29 ისმინე ისრაილ! უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს

ეფესელთა 4,6 ერთ არს ღმერთი და მამა ყოველთა

გალატელთა 3,20 ხოლო ღმერთი ერთ არს

1 იოანე 5,9 და სამნი არიან, რომელნი ჰსწამებენ ცათა შინა: მამა, სიტყვა, და სული წმიდა; ესე სამნი ერთ არიან

აქ „სიტყვა“ არის „ლოგოს“, ანუ იესო ქრისტი. ამგვარად, ქრისტიანობაში წარმოდგენილია ანუ როგორც ამბობს საბა ორბელიანი თავის ჩინებულ ქართულ ლექსიკონში – მარტივი არს ღმერთი ერთი და ამასთანავე სამება, ანუ სამ-გვამოვანი, სამი ჰიპოსტასით: 1. მამა-ღმერთი, 2. ძე-ღმერთი = იესო ქრისტი = ლოგოს = სიტყვა = გონება და 3. სული წმიდა ღმერთი... ანუ, როგორც ქრისტიანულ მრწამსში არის ნათქვამი –

1. მრწამს ერთი ღმერთი... 2. და ერთი უფალი იესო ქრისტი... 3. და სული წმიდა უფალი...

წმიდა მამა რუფინუს ამ საკითხს ღმერთის ერთების გამო ასე განმარტავს –

ღმერთი არის ერთი არა რიცხვის მიხედვით, არამედ მთლიანად, საყოველთაოდ („უნუმ ნონ ნუმერო დიცი, სედ უნივერსიტატი“), ზოგადად. თუ ამბობენ ერთ კაცზე, ან ერთ ცხენზე, ამ შემთხვევაში ერთი არის რიცხვი, მეორე, მესამე

და სხვა კაცი. მეორე, მესამე და სხვა ცხენი; მაგრამ როდესაც ღმერთს ეხებიან, მას არ შეიძლება მეორე, მესამე, მეოთხე მიემატოს, ვინაიდან აქ სახელი „ერთი“ არის არა რიცხვითი, არამედ მთლიანი და ზოგადი. თუ ვამბობთ „ერთი მზე“, აქ სიტყვა „ერთი“ იხმარება იმ აზრით, რომ მას არ შეიძლება მიემატოს მეორე, მესამე მზე; მით უმეტეს ეს ითქმის ღმერთისა გამო. როდესაც ღმერთს ეწოდება „ერთი“, იგულისხმება არა „ერთი“ რიცხვის მიხედვით, არამედ მთლიანად, სავსებით, სწორედ იმ აზრით, რომ არ არის ღმერთი მეორეო...

ძველნი მამანი როდესაც ღმერთის ერთებას ამტკიცებდნენ, ამბობდნენ –

ა). მსოფლიო არის ერთი; და იგი თავისი მოწყობით, დიდსა თუ პატარა მსოფლიოში, რაოდენ ის მრავალი და სხვა და სხვა ნაირი არის, მაინც არსებობს სრული ერთ-ება; ეს ამტკიცებს თვით მისი შემოქმედის ერთ-ებასაც.

ბ). მსოფლიოს ცხოვრებაში არსებობს მუდმივი წესი და თანხმობა; ყველაფერი მიმდინარეობს განსაზღვრული კანონით; ისწრაფვის გარკვეული მიზნისაკენ; ყველაფერი ერთი მეორეს მხარს აძლევს, მხარს უჭერს და მთლიანობის სიკეთეს ეხმარება: ეს იმის უეჭველი ნიშანია, რომ ერთი არის უზენაესი გამგე მსოფლიოსი, რომელი თავის ბრძნულ გეგმათა მიხედვით ყველაფერს აწყობს. რომ არსებობდნენ მრავალნი გამგენი მსოფლიოსისა, ბევრნი ღმერთნი, მაშინ არც იქნებოდა ასეთი მწყობრი მიმდინარეობა და თანხმობა ბუნებაში, – წინაუკმოდ: ყველაფერი უწესობაში ჩავარდებოდა და შეიქმნებოდა არეუდარევა; მაშინ თვითეული ღმერთი მსოფლიოს თავის ნაწილს განაგებდა, ან, თუ გინდ, მთელს ქვეყანას განაგებდა თავისი ნებით, თავისი მოსაზრებით, და ამიტომ სხვა ღმერთებთან მას მუდმივი შეტაკება და ბრძოლა ექნებოდა.

გ). მსოფლიოს შესაქმნელად და მის სამმართველოდ საკმაოა ერთი ღმერთი, ყოვლად შემძლე და ყოვლად მცოდნე. რა საჭირო არიან სხვა ღმერთები? თუ სხვა და სხვა ღმერთებმა შეჰქმნეს მსოფლიო და მას ერთად განაგებენ, მაშინ ხომ ცალკეულ ერთს არ შესძლება ეს საქმე და არც ერთი მათგანი არ ყოფილა ყოვლად შემძლე და ყოვლად მცოდნე, – მაშასადამე: ისინი ცალკე ღმერთებიც არ ყოფილან.

დ). ღმერთი არის ისეთი არსება, რომლის უმაღლეს და უსრულეს არ შეიძლება იყოს სხვა; ასეთი უმაღლესი და უსრულესი ყველა არსების შორის შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი, რადგან თუ არიან სხვანიც, რომელნი მას უდრიან, მაშინ ის ერთი აღარ იქნებოდა უმაღლესი და უსასრულესი, ესე იგი: აღარ იქნებოდა ღმერთი.

ე). ღმერთი ვითარცა უსრულესი არის არსება განუსაზღვრელი და ყველაფერის აღმავსებელი; ღმერთები რომ ყოფილიყვნენ, როგორ შეეძლებოდათ მათ შეენარჩუნებინათ განუსაზღვრელობა! სადაც იარსებებდა ერთი, იქ მეორეს, მესამეს აღარ შეეძლო არსებობა.

ვ). ორი ღმერთი რომ ყოფილიყო: ერთი – კეთილი და მეორე – ბოროტი, მაშინ მათი არსებობა ერთად შეუძლებელი იქნებოდა: – ეს ორი ღმერთი, ან უნდა ყოფილიყო თანასწორად ძლიერი, – მაშინ აღარ იქნებოდა სიკეთე და სიბოროტე; ან გაიმარჯვებდა ერთი მათგანი, ხოლო მათი შეთანხმება კი შეუძლებელი არის-ო, – დაასკვნის პროფ. მაკარი.⁵³ წიგნი 1. გვ. 99.

3. ქრისტიანული ფილოსოფიის ქრთი

როდესაც ქრისტიანობა ბერძნულ ფილოსოფიას დაუკავშირდა და მით სარგებლობა დაიწყო, არა ერთი და ორი ქრისტიანული თეოლოგიური დებადი გამოემუშავდა ბერძნული ფილოსოფიის გავლენით და ამ შემთხვევაში არც ქრთის საკითხი არის გამონაკლისი.

ნეოპლატონიკოსებმა ქრთის საკითხი სულ სხვა ნიადაგზე წარმოადგინეს: ერთისაგან ხარისხებრივ, კიბეებად გამოდის მრავლობა. იგივე მოძღვრებას ჩვენ გავეცანით დიონისე არეოპაგელთან და ეს გზა განაგრძეს შემდეგ სქოლასტიკაში (ერიუგენა, თიერი შარტრელი, ეუნდისსალინუ და სხვანი)⁴⁷. გვერდი 344.

რატომ შევიწუხეთ თავი და შევანუხეთ მკითხველი ამ გრძელი მოთხრობით? იმიტომ, რომ ნეოპლატონიზმის გაცნობით ჩვენ უნდა გავარკვიოთ, თუ ვეფხისტყაოსანის ქრთი რას წარმოადგენს; უნდა დამტკიცდეს ვ.ტ.-ის ქრთის რომელობა. არის ვეფხისტყაოსანის ქრთი მოსეს სჯულისა, ნეოპლატონიზმისა, ისლამისა, თუ ქრისტიანული ფილოსოფიისა?

ამ ქრთის ჩვენ ვეცნობით დიონისე არეოპაგელთან. და სწორედ მისი სწავლის ქრთი უნდა გამოვარკვიოთ. რატომ? რა კავშირი აქვს დიონისე არეოპაგელს ვეფხისტყაოსანთან? პასუხსაც მოგახსენებთ – ვეფხისტყაოსანში დასახელებულია ღიჰნოსი; ეს დიონოსი, როგორც ამას სრული უეჭველობით დავრწმუნდებით, არის დიონისე არეოპაგელი = დიონისიოს არეოპაგიტა და სწორედ მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური დებულებანი არიან ვეფხისტყაოსანში აღიარებულნი.

დიონისეს სწავლით: ღმერთი არის ერთება, ანუ უკეთესად: ზე-ერთება, ერთიანობა, ერთობა, ყველაფერის შემქმნელი და დამბადებელი, ყველაფერის გამაერთიანებელი და შემაერთებელი⁵⁴. ღმერთის ერთება არის პირველად ყოველისა სრული მარტივობა=უზადობა და განუყოფელობა ღმრთეებრი არსისა, არსებისა. ღმერთს ეწოდება „ერთი“, რადგან თავისი განუყოფელი მარტივობით იგი ყოველგვარი მრავლობის შემქმნელი არის. ღმერთი არის უმაღლესი არა მარტო მრავლობაზე, არამედ ერთ-ებაზეც და საერთოდ ყველა რიცხვზე. და ამასთან ერთად იგი არის დასაწყისიც, მიზეზიც და ზომაც ყოველი გვარი რიცხვობისა, ვინაიდან ყოველი რიცხვობა ქრთ-ებას გულისხმობს და რადგან მრავლობას

შეუძლია არსებობა მხოლოდ უმაღლესი ერთ-ების ფარგლებში. ქვეყანა არსებობს ღმრთეებრი განგების სრული ერთ-ობის მეოხებით. ყველა არსებული ერთ, ერთობილ წერტილსაკენ მიიწევს, რომლისაგან სხივოსნდებიან მისნი შემცველნი ღმრთეებრნი ძალანი, და ამაშია მისი მყარობის საძირკველი... ყველაფერი მისწრაფვის ღმერთისაკენ, როგორც თავისი მიზეზისაკენ, ვინაიდან ყველაფერი მისგან გამოდის და ყველაფერი მასვე უბრუნდება...

(977. გ.) მხოლოდ, ერთი, – ამბობს დიონ. არეოპაგელი, – არის ღმერთი იმ აზრით, რომ იგი ღმერთი არის ყველაფერში შემკრებელობითი = სინთეტიური სახით მხოლოდ ერთობის უზენაესობაში და რომ ღმერთი წარმოქმნის ყველაფერს თავისი საკუთარი ერთ-ობიდან გამოუსვლელად. არ არსებობს არაფერი, რაც ერთთან არ მონაწილეობს; თვით ყოველი რიცხვი; ორობა, ათობა, ნახევარი, მესამედი, მეათედი. და ამგვარადვე ყოველი არსება და არსების ყველა ნაწილი, არის მოზიარე = მონაწილე ერთისა და ყველა არსება უნდა ყოფილიყო ერთი, რათა როგორც ერთი არსებულიყო. ეს ერთი, მიზეზი მსოფლიური, არ არის მაინც რამოდენიმე სინამდვილეთა ერთ-ება, რადგან იგი წინ უსწრებს, წინ მიუძღვის ერთ-ობასა და მრავლობის განსხვავებას – (977. დ.). და იგი არის, რომელიც განსაზღვრავს, განმარტავს ერთობისა და მრავლობის ყველა მთლიანობას. (980. ა). არ არის არავითარი მრავლობა, რომელს რაიმე ნაწილი არა ჰქონდეს ერთებასთან, რადგან ყოველი, რაც არის მრავალი თავის ნაწილთა რიცხვით, რჩება ერთი, თუ მას მთლიანობაში განვიხილავთ; ის, რაც არის მრავალი თავის შემთხვევათა რიცხვით, რჩება ერთი ვითარცა არსი; ის, რაც არის მრავალი არითმეტიკულად ან თავის ძალთა რიცხვით, რჩება ერთი, ფორმის თვალსაზრისით; ის, რაც არის მრავალი თავის ფორმათა რიცხვით, ეკუთვნის მხოლოდ ერთ გვარს („გენუს“); ის, რაც არის მრავალი თავის პროცესთა რიცხვით, გამოდის მხოლოდ ერთი პრინციპისაგან. მაშასადამე, არაფერი არ არსებობს, რაც ერთგვარად არ მონაწილეობდეს იმის ერთებისაგან, რომელი წინასწარ და შეკრებულად-სინთეტიურად საყოველთაო მთლიანობას შეიცავს; თვით მოპირდაპირეობა გამოუკლებელად, რაც მასში მცირდება, ჩადის ერთობამდე. თვინიერ ერთობისა მრავლობა არ იარსებებდა; თვინიერ მრავლობისა, წინაუკმოდ, ერთობა შესაძლებელი რჩება, ისე როგორც ერთება რიცხვთა გამრავლებას წინ უსწრებს, მიუძღვის. დაბოლოს თუ წარმოვიდგენთ, რომ ყველაფერი გაერთიანებულია ყველაფერთან, შედეგი იქნება მხოლოდ ერთი ერთობა.

(980. ბ.). ამას გარდა უნდა ვიცოდეთ, რომ სინამდვილენი ერთდებიან, – იტყვიან, – მხოლოდ ერთ ნაირი სახის წყალობით, რომელიც წინასწარ შთასახულია და კუთვნილია თითოულისათვის, და რომ ერთობა ყველაფერისა თითოულის ჩვეულებრივ პრინციპს შეადგენს: წარუღეთ, მოაშორეთ ერთება და აღარ იქნე-

ბა არც ყველა, არც სრულებით არაფერი, რადგანაც სწორედ ერთობაში არის, რომ ყველაფერი სინთეტიურად წინასწარ არსებობს. ამიტომ არის, თეოლოგია **ἰδέα** = (დეი პრინციპატუს = ღმერთ-მთავრობას) ზოგადად განიხილავს, როგორც მსოფლიურ = უნივერსალურ მიზეზს, რაც არის მიზეზი ყოველთა = პანატიონ = ომნიუმ კაუსა, სახელით: მხოლოო, ერთადერთი. მამა არის ღმერთი მხოლოო; იესო ქრისტე არის ღმერთი მხოლოო უფალი და არსებობს მხოლოდ ერთი და მხოლოო სული წმიდა, – ამ მთლიანი ღმრთეებრი ერთების დიდებული და განუყოფელი წყალობით, სადაც (ღმრთეებ ერთებაში) ყოველი თავმოყრილია სინთეტიურად ერთ გაერთიანებაში, რომელი ყველა ერთებაზე უზესთაესია ერთარსებით წინასწარ არსში. ამიტომ გასაგებია, შეედაროს და დაეპირისპიროს ყველაფერი ამ საღმრთო ერთობას, რომლისაგან და რომლისათვისაც (მის მიერ და მის მიმართ) არსებობს ყოველი არსება, ყოველი წყობა (ტაქსიარხია; ორდინის პრაეფექტურა), ყოველი მყოფობა (სუბსისტენცია), ყოველი საცხება (პლეროტეს; პლენიტუდო) და (980. გ.). ყოველი მოქცევა (ეპისტროფე; კონვერსიო). ვერ შევხედები ვერც ერთ არსებას-ქმნულებას, რომელიც მოვალე არ იყოს ამ **ἰδέა**, – რაც არის იგივე მთელი ღმრთეება = თეოტეს; დეიტას, – და მისგან მიღებული არ ჰქონდეს ძალა თავისი საკუთარი არსებობის ფლობისა და შენახვა-დაცვისა. ამიტომ ჩვენც ვიბრუნოთ პირი მრავლობისაგან და გარდავიქცეთ ერთად ღმრთეებრი ერთების ძალის წყალობით და ვაქოთ **ἰδέა** სრული და **ἰδέა**, ეს **ἰδέა**, რომელიც არის მიზეზი ყოველივესი; რომელი მოდის ყველა ერთების წინასწარ და ყველა მრავლობის წინასწარ... (980. დ.) აი, ამიტომ უზესთაესი ღმრთეება შექებულია ერთბამად: როგორც **ἰδέა** და როგორც **სამება**. (981. ა.). ჩვენ მივანეროთ, – განაგრძნობს დიონისე არეოპაგელი, – ერთბამად მას სახელი: **ἰδέა** და **სამება**, რომელიც არის ყველა სახელზე მაღლა და რომელი უზესთაესობს ზეარსებითად ყოველს, რაც არსებობს. ჭეშმარიტად კი, არც ერთი, არც სამი და არც სხვა რიცხვი, არც ერთება და არც ნაყოფიერება და არც რომელიმე წოდება-სახელი აღებული არსებათაგან, არც ცნებანი გასაგებნი არსებათათვის, ზეარსებითად და მთლიანად უზესთაეს ზეარსით ღმრთეებას ვერ გვიჩვენებენ, რადგანაც მას ვერ მისწვდება ვერც ერთი სახელი, რომელიც მას ეწოდება, არც აზრი, რომელი მას შეეხება, ვინაიდან **ἰδέა** არის მიუწვდელი, უცნაური...

ასეთი არის დიონისე არეოპაგელის სწავლა **ἰδέა** = ღმერთის შესახებ.

ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ **ἰδέა** არის ღმერთი, ყველა თავისი სახელით და უსახელოდ; რომ **ἰδέა** = ღმერთი ამავე დროს არის წმიდა სამება; რომ ყოველი ამ **ἰδέა**ში მონაწილეობს; რომ ყოველივე ამ **ἰδέა** = ღმერთს = წმიდა სამებას უბრუნდება და ეზიარება.

4. ნეოპლატონური და ქრისტიანული ქრონიკა

აღმოსავლეთის ხალხთა რწმენაში, – ამბობს პროფ. ე. ვაშრო, – ღმერთი იყო განყენებული, მიუღწეველი, ქვეყნისაგან სრულებით დაშორებული. ამიტომ ამ ხალხთა რწმენისათვის სასვებით გაუგებარი იყო ღმერთი სამი პირით, ანუ გვამით, სამი ჰიპოსტასით; გაუგებარი იყო ეს აგრეთვე აღმოსავლეთის ქრისტიანთათვისაც. ისინი აღიარებდნენ ამ შემთხვევაში მოსეს ღმერთს და ლოგოსს, იესო ქრისტეს და სული წმიდას ღმერთის ძალის მხოლოდ მარტივ ორგანოებად სახავდნენ. მათ ვერ წარმოედგინათ ერთი ღმერთი და მისი თანასწორი ღმერთი ლოგოსი = ქრისტე და სული წმიდა. ამ ნიადაგზე არა ერთი და ორი განხრა, ერეტიკოსობა წარმოსდგა, არიანოსობიდან დაწყებული; და ბოლოს, მაჰმადის ღმერთი, ალლაჰი იყო ამ უარყოფის მკაფიო გამომსახველი. ქრისტიანობამ ნიკაეის და კონსტანტინოპოლის სასულიერო ყრილობაზე განამტკიცა და დაამტკიცა ერთი ღმერთი სამ-გვამოვანი. ქრისტიანული კრედიო = მრწამსში ღმერთი არის ერთი, სამი გვამით; სამი თავის ერთებაში, ერთი – თავის არსებაში, მიზეზი და ცხოველობა, ძალი გამოუთქმელი, გონება შემოქმედი და განგებიანი, სული მსოფლიო, ყველა ეს ერთად, არსი და ძალი, ვით მამაში, მიზეზი და გონება ვით ლოგოსში, ძეში და სული და ცხოველობა ვით სული წმიდაში. ასეთია ქრისტიანული სამება.

ნიკეას მრწამსის მიხედვით, აღმოსავლეთმა და საბერძნეთმა იცნეს თავისი ღმერთი; აღმოსავლეთმა იცნო თავისი „ბითოს“ და იაჰვე = იეჰოვა; ქრისტე-ძეში ღმერთისა ბერძნებმა იცნეს პლატონის „ბონება ღმრთეებრი“. ლოგოს თეოს, დემიურგოსი; სული წმიდაში სტოელთა ფილოსოფიამ და პოლითეიზმმა იცნო თავისი ღმერთი, რომელიც აღავსებს და შედის მსოფლიოში თავისი ნაყოფიერი შთაბერვით. ყველა სკოლის მოძღვრება, – ამბობს პროფ. ე. ვაშრო, – და ტრადიციათა სიბრძნე, მოსე, ფილო, და გნოსის ერთი მხრივ; პლატონი, ზენონი, მეორე მხრივ; აღმოსავლეთი და საბერძნეთი, დაბოლოს ერთიანდებიან ქრისტიანობის აზროვნების მწვერვალზე. ეს კავშირი არ ჩერდება თეოლოგიასთან, იგი ეხვევა და შემოიჭდობს ყველა სწავლის ნაწილებს, კოსმოლოგიას, ფსიქოლოგიას, მორალს...²⁹. წიგნი პირველი, გვერდი 300.

* * *

ვეფხისტყაოსანში ნახავს ვინმე მკვლევარი რომელიმე აზრს, რაც პლატონის, ან გნოსტიკოსთა, ან სტოელ ფილოსოფოსთა, სხვა მოძღვრებას ენათესავება, ან შორეულად ჰგავს, – და დაუტყაბებლად, გამოუკითხავად დაასკვნის: – ეს არის პლატონის აზრი! ეს არის გნოსტიკოსთა შეხედულება! ეს არის სტოელ ფილოსო-

ფოსთა სწავლა! ეს არის წარმართული! დიონისისა! აპოლოსი! და ამოგლიჯავს მას; და აღარ ხედავს, არც სურს დაინახოს: თუ რომელიმე აზრი, შეხედულება, სწავლა რა კავშირში არის საერთოდ ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიურ შეხედულებასთან... ვ.ტ.-ის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სწავლასთან! აქედან, თავის თავად ცხადია: წარმოიშვებიან მძიმე შეცდომანი, რომელნი ვ.ტ.-ის გაგებას აბრკოლებენ და მის მსოფლმხედველობას მეტის მეტად ასახიჩრებენ.

* * *

მაინც ქრისტიანობასა და ნეოპლატონიზმს შორის დიდი განსხვავებაა, ანუ როგორც ამბობს ე. ვაშრო: შვილნი ერთი და იმავე პრინციპისა, სახელი ერთი და იმავე გონიერი სულისა, ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი, მათი მეტაფიზიკური, ზესთაბუნებრივი არსით, აგრეთვე იდეალურ სწავლით დიდ კერას ეკუთვნიან...

ნეოპლატონიზმში ღმერთი არის ერთება უცნაური და მიუწვდომელი, რომელიც ყველაფერს წარმოშობს თავის ძალთა ბუნებრივი განვითარებით (როგორც მზე წარმოშობს შუქს!); მისი კეთილობა სხვა არა არის რა, გარნა ამოუწურავი ნაყოფიერება; მისი განგება არის მხოლოდ დიდებული აუცილებლობა, რომელიც ყოველივეს უმორჩილებს სიკეთის სამეფოს; ყოველნი გონებანი, ყოველნი სულნი პირადულნი თანაარსებობენ უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა ღმრთიერი ბუნების წიაღში და მასთან არიან კიდევ განუმორებლად მათი არსით, თუმცა ამასთანავე ბინადრობენ სხეულებრივ ბინაში. ბოროტება არის სიკეთის მხოლოდ ნაკლი; მატერია არის წყარო ბოროტებისა; იგი არის ღმრთიერი სიცოცხლის მხოლოდ უკანასკნელი გამოვლინება. მსოფლიოს აქვს თავისი შეუკავებელი გავრცელების მიზეზად ძალნი, ჩამალულნი ერთების სიღრმეში. ყველა არსება, სული, როგორც გონება, მატერია, როგორც სული, გამოდის ღმერთისაგან აუცილებლობით და მარადულად... მსოფლიო, ყოველადი ქვეყნიერება მარადულია და თანამარადულია ღმერთთან; მსოფლიოს არა აქვს დასაწყისი და არც არასოდეს დასრულება იგი...

წინაუკმოდ: სხვაა ქრისტიანობაში. ღმერთი აქ არის ბონებრივი და თავისუფალი მიზეზი, რომელსაც სურს, წინასწარ ხედავს და წინდანი არჩევს; იგი ჰქმნის, ბადებს ჭეშმარიტად, ესე იგი: არარასაგან გამოჰყავს ყველაფერი თავისი მნებელობის მოქმედებით, თავისი ნებიერი წადილის აღსრულებით; მისი განგება არის ერთსა და იმავე დროს საზოგადო და პირადული; იგი შესწყვეტს, ან გადასდებს ნივთთა მიმდინარეობას, სცვლის თავისი ნებისაებრ კანონთ იმ ბუნებისა, რომელნიც მან შეჰქმნა. და ეს ქვეყანა, მის მიერ შექმნილი, ადრე თუ გვიან დასრულ-

დება, არარაობაში გადავა. მატერია, როგორც დანარჩენი, ღმერთის ხელიდან გამოსული, გახდა უწმინდური და ცუდი მხოლოდ კაცის დაცემით, ადამ და ევას ცოდვით. და სხვა⁵¹. ნიგნი მესამე. გვ. 8.

ამას გარდა, ნეოპლატონური სამება არის მდაბიური, ხოლო ქრისტიანული სამება კი არის წმიდა; ნეოპლატონურ სამებაში სამება დახარისხებულია; ქრისტიანულ სამებაში კი სამების თანასწორობა და ერთიანობაა და სხვა.

5. ვეფხისტყაოსანის პართი

ღმერთი არის ერთი და იგი არის შემოქმედი, ანუ, როგორც ეს მრწამსშია ნათქვამი – მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა, – ანუ როგორც ეს ვეფხისტყაოსანის დასაწყისშივე არის ნათქვამი –

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა...

აი, ეს ღმერთი შემოქმედი არის ვეფხისტყაოსანის პართი და სწორედ ამ სახელით მიმართავს მას წინასიტყვაობის მეორე შაირი –

ჰე, ღმერთო პართო, შენ შექქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიდმდე გასატანისა,
ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა...

ავთანდილი თავის მოგზაურობისას მზეს ეუბნება, შენ ხარო ხატი – ერთ-არსებისა... (836)

ანუ: ღმერთისა, რომელიც არის ერთ არსება, აი, პართი – ეს არის სწორედ ის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის პართი, რომელს აქ ჩვენ გავეცანით. რატომ უნდა ვიფიქროთ ასე? იმიტომ, რომ ეს ცნება პართი დაკავშირებულია ცნებასთან პართ-არსებობა, ხოლო ცნება ერთ-არსება ქრისტიანული თეოლოგიისა არის, რასაც შემდეგ რვეულში გავეცნობით. და ხომ ვიცით უკვე, ამას გარდა, რომ მზე არის ხატი ღმერთისა, ქრისტიანული დებულება. (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“).

როდესაც ქაჯეთის ციხეში დახოცილ გმირებს მოიხსენებენ, ნათქვამია, ისინი იო, დახოცილნი – პართსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს

„მრთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ არის თეოლოგიური ცნება ქრისტიანული ფილოსოფიის თანახმად: გარდაცვალებულთა სულნი ღმერთს, ანუ მრთს ეზიარებთან და ისინი იქ, საიქიოში შვებას, ნეტარებას მიიღებენ, მათ დიდება გაუმრავლდებათო. ეს საკითხი ცალკე არის აქ გარჩეული, დანვრილებით.

ყველა აქ მოტანილი ცნება მრთი, ვითარცა სახელი ღმერთისა არ შეიძლება იყოს სხვა რომელიმე სწავლისა, თვინიერ ქრისტიანულისა, ვინაიდან მრთი = ღმერთი არის ამასთანავე მრთი არსებობა, რომელიც არის წმიდა სამება და ამას გარდა, ეს ვ.ტ.-ის მრთი არის ის, რომელმან შექმნა,... რომელმან მოგვცა,... ასეთი მრთი = ღმერთი არის მხოლოდ ქრისტიანული და არავითარ შემთხვევაში ნეოპლატონური მრთი, რადგან მხოლოდ ქრისტიანული მრთი ჰქმნის, ბაძებს თავისი ნებით, თავისი გარკვეული მიზანდასახულობით, რასაც ნეოპლატონური მრთი მოკლებულია; ეს ქრისტიანული და ვეფხისტყაოსანური მრთი, არის იგი, რომელიც იძლევა ქვეყანას თავისი წადილით; მხოლოდ ასეთი მრთი არის იგი, რომელიც უთვალავი ფერის ქვეყანას აძლევს კაცს თავისი კეთილი ნებით; მხოლოდ ეს ქრისტიანული ფილოსოფიის მრთი = ღმერთი (და არა ნეოპლატონური ერთი) არის იგი, რომლისაგან, მისივე სურვილით, არის ხელმწიფე, სახითა მის მიერთა; მხოლოდ ქრისტიანული მრთი არის იგი, რომელმა შექმნა სახე ყოვლისა ტანისა; რომელიც მფარველობს კაცს; რომელი სატანაზე გამარჯვებას კაცს ანიჭებს; რომელი მიჯნურობის სურვილს კაცს უბოძებს; რომელი კაცს ცოდვას შეუმსუბუქებს...

ამგვარი ღმერთი – მრთი არ არის პაგანური ნეოპლატონური ღმერთი-ერთი, როგორც მას აქ, წინ გავეცანით, – იგი არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის მრთი = ღმერთი.

ვეფხისტყაოსანის მრთი არის აგრეთვე – ღმრთიეობა და ესეც არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის ცნება.

რასაკვირველია, სცდებიან ისინი, როგორც მაგალითად აკად. კორ. კეკელიძე და დრ. იოსებ მეგრელიძე, როცა ამტკიცებენ, თითქო ვეფხისტყაოსანის რელიგია მხოლოდ „ბიბლიურ-ქრისტიანული“ და „ბიბლიურ-თეოლოგიური“ ყოფილიყოს. ეს რომ ნამდვილად ასე იყოს, მაშინ ვეფხისტყაოსანში აღარ გვექნებოდა სახელი ღმერთისა „მრთი“, რაც ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნის და არა ბიბლიურს. აღარც გვექნებოდა „მრთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“, რომელი დებულებაც უცნობია ბიბლიური თეოლოგიისა და ბიბლიურ-ქრისტიანული სწავლისათვის. არ გვექნებოდა კიდევ არც მრთ-არსებობის მრთისა და ამას ყოველს თავი კიდევ რომ დავანებოთ, ვეფხისტყაოსანში მოხსენებული აღარ იქნებოდა დივნოსი = დიონისე არეოპაგელი = დიონისიოს არეოპაგიტას...

ღმრთეებრი+სად

1. ღმრთეება დიონისე არეოპაგელთან

ქრისტიანობის ღმერთი იყო ახალი: – იგი არ იყო მოსეს და ისრაელთა ღმერთი, რომელს აღმოსავლეთში კარგად იცნობდნენ ძველითგანვე. ქრისტიანთა ღმერთი იყო ღმერთი და სიტყვა = ლოგოსი = ვერბუმ, ანუ სიტყვა ხორცშესხმული, ლოგოსი განკაცებული. ეს ღმერთი არ იყო, თავის თავად საჩინოა, ისრაელთა იაჰვე = იეჰოვა, და არც სხვა რომელიმე ღმერთი, ისლამის „ალლაჰ“. ქრისტიანული ღმერთი და ღმრთეება არის სამება და ეს წმიდა სამება არც ერთ სხვა სამებას არა ჰგავს.

როდესაც დიონისე არეოპაგელი იწყებს „საღმრთოთა სახელთათვის“, იგი პირველ ყოვლისა ამბობს, რომ ღმერთის შესახებ ჭეშმარიტების თქმისას მე არ მივმართავო კაცებრივი სიბრძნის დამაჯერებელ სიტყვებს, არამედ იმ ძალის გამოცხადებას, რომელსაც სულისაგან თეოლოგოსნი ლებულობენო; ამ ძალის საშუალებით გამოუთქმელად და უცნაურად ჩვენ ვეხებით უთქმელსა და უცნაურს იმ ერთებაში (587. ა.), რომელიც ჩვენს აზრს, ჩვენს გონებას და ჩვენს მოქმედებას ჰმატებს, სჭარბობსო. ამიტომაც ჩვენ ვილაპარაკებთ ზეარსებულ და იდუმალ ღმრთეებაზე მხოლოდ იმის მიხედვით, რაც საღმრთო წერილით განცხადებული გვაქვსო. შეუგებლობა, გაუგებლობა ამ ზენაარსისა, რომელიც სიტყვას, აზრსა და არსს ჰმეტობს, – ასეთი უნდა იყოს ზეარსითი მეცნიერების საგანი. აგრეთვე ჩვენ უნდა ავახილოთ თვალნი მწვერვალისაკენ, სადაც გვიცხადდება თვით შუქი (ნათელი) თეარსიულ წმიდა სიტყვათა, რათა მივიღოთ უაღრესად უზენაესნი ნათელნი ამ სინმიდისა, რაც მას, ღმრთეებრივს ჰშვენის...

ღმრთეების სახიერება უცხადდება თვითეულს შესაძლებელი მიმლეობის თანახმად, და მისი მაცხოვრებელი, დამხსნელი სამართლიანობით განზომილ (588. ა.), ვითარცა დაუსრულებად სინამდვილეს, თავის განუზომელობას უჩვენებს... ყველა არსს ჰმეტობს დაუსრულებადი ზეარსით, ისე ვით ყველა გონებას ჰმეტობს ერთება, რომელიც არის გონების გადაღმა და ვერავითარი მსჯელობით აზრს ვერ შეუძლია იმსჯელოს ერთის შესახებ, რომელიც ყველა მსჯელობას ჰმეტობს და ვერც ერთი სიტყვა ვერაფერს გამოსთქვამს სახიერებაზე, რომელიც არის ყველა სიტყვაზე მაღლად, – ერთეული (მონადა) გამაერთიანებელი ყველა ერთეულისა, ორსი ზეარსითი, ბონება გაუგებარი და სიტყვა = ლოგოს გამოუთქმე-

ლი, უთქმელობა = უსიტყველობა, მიუწვდომელობა და უსახელობა; რომელიც არსებულა არა რაიმე ყოფნის სახით, არამედ არის მიზეზი ყველა ყოფნისა და ამასთანავე ყველა არსზე ზემოდ... (588.გ.). – ეს არის – ღმრთიება ზეარსითი და საიდუმლო; იგი ცხადდება საღმრთო წერილში, თანახმად თავისი კეთილობისა, მაგრამ იგი მიუღწეველია სავსებით, რადგან რჩება განყოფილად ყველა არსებისაგან ზეარსითი რიგით. თეოლოგოსები მას ადიდებენ და მას უწოდებენ: – უხილავი, აღუწერელი, გამოუძიებელი, გამოუკვლეველი, რადგან მას საიდუმლო განუსაზღვრელობას ვერავინ ასწვდება...

იგი ღმრთიება არის მიზეზი ყოველივესი; არსება და სიცოცხლე; დავარდნილთათვის – მონოდება და აღდგომა; მათთვის, რომელთ ფეხი დაუცდათ იქამდე, რომ დაჰკარგეს ღმრთეებრი ბეჭედი მსგავსებისა – ალორძინება და შერიცვალება; მათთვის, რომელნი გატაცებულნი არიან უწმინდურობით – ღმრთეებრი უზრუნველობა; (589. გ.); მათთვის, რომელნი მისკენ ხელთ აღაპყრობენ – ხელი შემწე, მფარველი; მათთვის, რომელნი ღებულობენ განათლებას – ბანათლება; სრულთათვის – პრინციპი სრულებისა; გაღმერთებულთათვის – პრინციპი ღმრთეებისა; მათთვის, რომელნი ისწრაფიან მარტივობისაკენ – მარტივობა; მათთვის, რომელნი ერთდებიან – ერთობა, ანუ პრინციპი ყველა პრინციპისა, მყოფი ზეარსებითად ყველა პრინციპის აღმა; სიცოცხლე ყველა ცხოველისა; არსი ყველა არსებისა; მიზეზი და პრინციპი – დასაბამი ყველა ცხოვრებისა და ყველა არსისა; წარმომშობი და შემნახველი თავის კეთილობაში არსებისა ყოველთა არსებათა.

ეს არის თეარხია – ღმრთიება, რომელს წმინდად ადიდებენ: ხან ვით ერთეულს (მონადას), ხან ვით ერთ-ებას, ხან 592.ა. ვით სამებას; ხან ვით არსებათა მიზეზს; ხან სიბრძნესა და მშვენიერებას; ხან ვით სიყვარულს...

ეს არის ღმრთიება (ღმრთება, ღვთაებრივობა, ღვთიურობა).

კეთილობა, გრძნობა, ნათელი, მიზეზი, პირველი, ერთი, იგივე, არსი, არსთა არსი, ერთარსება, ცხოველობა, უფალი, მეუფე, უკვდავი, მპყრობელი, და სხვა და სხვა მრავალი სახელი, რომელთ ჩვენ ღმერთს ვუწოდებთ, ეკუთვნის აგრეთვე თიარხიას, ღმრთეებას ეკუთვნის, რომელიც არის თვით პრინციპი ღმრთეებისა = დეი-პრინციპატუს = ბოგონაჩალიე.

(637.გ.) – ყველაფერი, რაც საზოგადოდ ეკუთვნის **მამაღმერთს, იგივე ეკუთვნის სიტყვას – ლოგოსს = ძეს ღმერთისას = იესო ძრისტეს; იგივე მიენერება სული წმიდას, ვით სინამდვილე საერთო და მხოლოო;** ზოგადად ყველა, სახელი თეარხიას, ღმრთეებას ეკუთვნის, რომელიც არის თვით პრინციპი ღმრთეებისა = დეიპრინციპატუს = ბოგონაჩალიე.

თავის წიგნში „ზეცათა მღვდელთმთავრობისათვის“ დიონისე არეოპაგელი კვლავ მსჯელობს ღმრთეებისა გამო და გვაუწყებს (212. გ.) თეარხია = ღმრთეება არის ერთება, ერთი სამი პირით (სამეპა)... დასაბამი და მიზეზი ყველა არსებისა... ღმრთეება არის სამება. (373.გ.). სამება, ვითარცა მხოლოდ, ერთად ერთი მიზეზი ქმნილებათა, არის წყარო განმაცხოვრებელი, არსი კეთილმყოფელი. (373. დ.) რამეთუ ნეტარმა ღმრთეებამ, თეარხიამ, სამებამ, სავსებით უზესთაეს-მა, რომელიც არის **სრულიად ჭეშმარიტად ერთბამად ერთი და სამეუული**, გადასწყვიტა უზრუნველ ჰყოს ჩვენი დახსნა = ცხონება... ოღონდ ჩვენი ცხონება შესაძლებელია მხოლოდ (376. ა) ჩვენი გაღმერთებით (დეიფიკაციო). და ჩვენი გაღმერთება კი არის: ვემსგავსოთ ღმერთს და ვეზიაროთ მას შეძლებისამებრ. საერთო პირობა ყველა ჰიერარხიისა მდგომარეობს მუდმივ სიყვარულში ღმერთისადმი და ღმრთეებრ საიდუმლოებებში, რომლებიც ჩვენში თვით ღმერთის გამაერთიანებელ ყოფნას წარმოშობს...

2. ღმრთეება ქართულ რელიგიურ მწერლობაში

ამ ცნებას ღმრთეება = ღმრთეება ჯერ კიდევ სახარებაში ვხვდებით სიტყვით: **ღმრთაეპა**, რაც იგივე არის –

რომაელთა 1,20 რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისათ ქმულ-თა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისო იგი ძალი მისი და **ღმრთეება**, რათა იყვნენ ვერ სიტყვის მგებელ

ლათინურში – დივინიტას; ფრანგულში – დივინიტე; ინგლისურში – დეიტი; გერმანულში – გოტტჰაიტი; ესპანურში – დივინიდად; რუსულში – ბოჟესტვო.

2 პეტრე 1,3 რომელმან-იგი ყოველი თვისთა **ღმრთეებისა** ძალი საცხოვრებელად და ღმრთისა სამსახურებელად მოგუანიჭა ჩუენ მეცნიერებითა მისითა.

მეექვსე საეკლესიო ყრილობის (680 წ.) „წესში და განგებაში“ ნათქვამია: აღვიარებთ უფალსა ჩვენსა და ჭეშმარიტსა ღმრთისა იესო ქრისტეს ერთსა მას წმიდისა და ერთ არსებობისა სამეპისაბანსა, სრულსა ღმრთაეპითა და სრულსა კაცებითა, ყოვლითურთ მსგავს ჩვენდა... ესე იგი: იესო ქრისტე არის „სრული ღმრთაეპითა“ – „სოვერმენნი ვ ბოჟესტვე“ – წმიდა სამების, ანუ ერთ არსების წევრი – სიტყვა = იესო, „რომელი უწინარეს საუკუნეთა იშვა მამისაგან ღმრთაეპითა“ – „პო ბოჟესტვუ“.

სიტყვა **ღმრთაეპა** ქართული ქრისტიანული მწერლობის ცნებაა და მას ძალიან ხშირად ვეცნობით, მაგალითად –

ცხოვრება ადამისა (მეათე საუკ.) – შევქმენ ადამ მსგავსად ხატისა და **ღმრთეებისა** ჩემისა... თაყვანი ეცით მსგავსა და ხატსა **ღმრთეებისასა**... განგვეშორე ხატისაგან **ღმრთეებისასა**...⁷³.

აქ ყველგან ცნება ღმრთიეობა არის წმიდა სამება, რადგან შემოქმედი ღმერთი არის სამება, როგორც ეს ქრისტიანობაში აღიარებულია; შემდეგ კი ეს ღმრთეება გამოისახა განკაცებული ქრისტეთი, ანუ როგორც იქვეა ნათქვამი – ღმრთეება ხორციითა გადაიფარა...⁷³.

მარტვილობა ევსტატე მცხეთელისა (მე-11 საუკუნის ხელნ.) – **ღმრთეება** ხორციითა არა დაეფარა, კაციცა ვერ მიეახლა ღმერთსა... **ღმრთეებასაცა** კაციცა ვერ მიეახლა...⁷³. გვ. 50.

ანუ: იესო თუ ხორცს არ შეისხამდა, მას კაცი ვერ მიუახლოვდებოდა, ვინაიდან ღმრთეება მიუწვდომელი არისო.

მარტვილობა შაბოისი (მეათე საუკ. ხელნ.) – შეიერთა **ღმრთეებამან**... შეერთებისა **ღმრთეებისა** იგი ბუნება... მის ძალითა **ღმრთეებისათა**... **ღმრთეებისა** თვისისათა განაქარვა...⁷³. გვ. 58. **ღმრთეებით** გამოზრწყინდების... მით **ღმრთეებისათა** და სხვა⁷³. გვ. 59.

ყველგან აქ ღმრთეების გამოსახულება არის იესო ქრისტი.

ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა (მე 10 საუკ.) – შენისა განგებულება **ღმრთებრ** აჩვენე შენთა დაბადებულთა⁷³. გვ. 108. სადა არს პატივი მთავრობისა, მუნ არს მსგავსება **ღმრთეებისა** თვისისა⁷³. გვ. 109. წინაშე დიდებისა **ღმრთეებისა** თვისისა⁷³. გვ. 109. ან ცათა, ყოფი ღმრთიეობისა ძალისა⁷³ გვ. 149.

ცხოვრება ნინოისი (მეცხრე საუკ.) – **ღმრთეებისა** შენისა... **ღმრთეებისა** შენისასა...⁷³. გვ. 219.

იგივე ცნება ღმრთიეობა გვხვდება შემდეგ თხზულებაში – „საკითხავნი სუეტის ცხოველისანი“, „მარტვილობა რაჟდენ მონამისა“, „მარტვილობა ნიკოლოზისი დვალისა“, „კონსტანტი კახის საგალობელი“, „დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი იოანე მინჩხისა“, „შობისათვის უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესა“, იოანე მტევარისა (მეათე საუკ.); „**ღმრთეებასა სამებისასა** ერთობით ქერობინთა თანა შიშით ქებასა შევსწირავდეთ“; მიქელ მოდრეკილის საგალობლებში (მე-10 საუკ.); ეზრა, იოანე ქონქოზის-ძე, კურდანაა, გიორგი მთაწმიდელი, ბასილი, ზოსიმე ათონელი, – ყველა ხმარობს ცნებას ღმრთიეობა და ყველასათვის იგი არის, ან წმიდა სამება, ან იესო ქრისტი⁷³.¹²⁶. გვ. 8., გვ. 126.¹²⁷. გვ. 6. გვერდი 127. და თამარ მეფეს ნათქვამი აქვს – სამებით სრულმან პრთითა ღმრთაებითა...¹²¹. გვ. 74.

ყველა აქ დასახელებული მასალა გვიმონწმებს, რომ ცნება ღმრთიეობა არის ქრისტიანული ღმერთმეტყველებისა და იგი არის თეარხია, პრინციპი ღმრთეებისა; იგი არის სამება: მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი, სული წმიდა.

3. ვეფხისტყაოსანის ღმრთიება

ვეფხისტყაოსანის ღმრთეება შეიძლება მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით იქმნას გაგებული. იგი არის თეარხიის პრინციპი; იგი არის წმიდა სამება.

ავთანდილი თავისი გაპარვისა გამო მეფე როსტევეანსა სწერს –
შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთეებრისად (788)

აქ გარკვევით არის ნახმარი ცნება „ღმრთეება“. აქ არ არის ნათქვამი, როგორც სხვა შემთხვევაში „ღმრთულე“, „ღმრთულე ძლიერი“ (შაირი 387), „თუ ღმრთულე შეგვიწყალებდე“ (შაირი 423). ყველგან „ღმრთულე“ ნიშნავს – ვითარცა ღმერთი, ღმერთის მსგავსად, ღმერთსავით. „ღმრთეება“ კი არის თეარხია, წმიდა სამება.

როდესაც ავთანდილი ამბობს – შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთეებრისად, ამით იგი ღმრთეების, ანუ წმიდა სამების მოწყალებას გულისხმობს, რადგან ქართული სიტყვა და ცნება ღმრთიება არის ღმერთი-სამება, როგორც ჩვენ მას უკვე გავეცანით.

ასეთია ამ ლექსის განმარტება, მაგრამ ამასთან ერთად იჭრება მეორე საკითხი, რაც ამ ლექსის შესწორებასთან არის გადაბმული.

უკანასკნელი სტრიქონი ამ შაირისა (788) ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერებში წარმოდგენილია ასე: „შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთაებრისად“ (ღმრთეებრისად; მღთეებისად, ღმრთებისად; ღმრთეებისად; ღმრთაებრისა; ღმრთაებრისად).⁸⁰ გვ. 503. არც ერთ ხელნაწერში ეს სიტყვა ორად არ არის გაყოფილი: ღმრთაებრი+სად. აკადემიკოს პროფ. აკაკი შანიძეს თავის „ვეფხისტყაოსანის სიმფონია“-ში აღნიშნული სტრიქონი ასე აქვს შესწორებული – „შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთეებრი **სად**“. აქ გვაქვს ორი განცალკავებული სიტყვა: 1) ღმრთეებრი და 2). სად. ასეთი შესწორება ლექსის შინაარსსა და აზრს სცვლის და მას სავსებით სხვა მიმართულებას აძლევს.

„ღმრთეებრისად“, როგორც უკვე განვმარტე ნიშნავს: „ღმრთეების“ მსგავსად. ამის მიხედვით ლექსის აზრი შემდეგია: შემინდე, შენ მეფეო, მაპატიე ჩემი გაპარვა, და თან წამატანე, გამაყოლე მოწყალება ღმრთეების მსგავსადო, ე.ი. როგორც ღმერთი არის მოწყალე, შენც ჩემთვის ღმერთსავით მოწყალება გამოიჩინე, დამლოცეო.

თუ აკადემიკოს აკაკი შანიძის შესწორებას მივიღებთ, მაშინ ამ ლექსის აზრი ასეთი იქნება: – შემინდე, შენ მეფეო, მაპატიე ჩემი გაპარვა, და თან წამატანე, გამაყოლე მოწყალება იმ, სადაც ღმრთეებრი იმყოფებაო, ესე იგი: იმ ქვეყანას, საიქიოსო. „ღმრთიებრი სად“ ნიშნავს – იქ, სადაც „ღმრთეებრი“, ანუ ღმრთეება სუფევს, ესე იგი: იმ ქვეყანას, საიქიოს.

სამწუხაროდ, ჩვენი დიდებული და დამსახურებული მეცნიერი, აკადემიკოსი პროფ. აკაკი შანიძე ამ თავის შესწორებას არ ასაბუთებს, მაგრამ, მგონია, შესწორება მართებულია და სწორი – მეფემ ავთანდილს უნდა აპატივოს, შეუდოს მისი გაპარვა, და ამას გარდა, მეფემ იგი უნდა დალოცოს, მას „მონყალება უნდა ნაატანოს“, – სად? – და რატომ? იმ შემთხვევაში, თუ ავთანდილი მგზავრობის დროს დაილუპება და იმ ქვეყანას გაემგზავრება, მაშინ მეფემ იგი უნდა დალოცოს, რათა ავთანდილი იმ მოხვედეს, სადაც ღმერთი სუფევს. მართალი რომ ითქვას, ეს ნამდვილი შესწორებაც არ არის; ეს არის მხოლოდ ერთად დანერგილი ორი სიტყვის ერთმანეთისაგან დაშორება, რაც შინაარსისა და აზრის მიხედვით მართალი და სწორიც არის. – აქ ავთანდილი საიქიოზე ლაპარაკობს. ამგვარად ეს ლექსი ეკუთვნის იმ თავსაც, რომელში საიქიოს საკითხია გარჩეული, აქვე, ქვემოდ.

ტარიელს –

დიდებულთა თაყვანი სცეს, მოახსენეს დიდი ქება:

„რომე ღმერთმან გაგვახარნა, კურთხეულ არს მისი ღმრთება“ (1454).

„ღმრთება“ და „ღმრთება“ არის ერთი და იგივე ცნება – იგი არის თეარხიის პრინციპი, – არის სამება.

ჩვენ გავიგეთ, რომ 1. ღმრთება ახალ აღთქმაში არის წმიდა სამება, 2. ღმრთება დიონისე არეოპაგელთან არის წმიდა სამება, 3. ღმრთება რელიგიურ მწერლობაში საერთოდ და ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში კერძოდ, არის წმიდა სამება. 4. და ვეფხისტყაოსანის ცნება „ღმრთება“ სხვა არა არის რა, თუ არ ქრისტიანული წმიდა სამება.

ერთ-არსებისა ერთისა

პარი პირველი

ერთარსება

1. ერთარსების საკითხისათვის

სამივე დიდ რელიგიაში – მოსეიზმი, ანუ იუდაიზმი, ქრისტიანიზმი და მაჰმადიანიზმი – ხუთი მთავარი და მტკიცე დებულებაა: 1. ღმერთის არსებობა, 2. ღმერთის ერთება, 3. ღმერთის განგება, 4. ქვეყანის შექმნა და 5. გამოცხადება.

თეოლოგიის განვითარებაში ამ ხუთ დოგმას მიემატა კიდევ: 6. რწმენა მკვდრეთით აღდგომისა სამივე რელიგიაში და 7. სწავლა წმიდა სამების შესახებ ქრისტიანობაში მარტოდ. მაგრამ მაინც ეს ხუთი მთავარი დებულება სამივე რელიგიისათვის ძირითადი არისო, – ამბობს პროფ. ჰ. ვოლფსონ.⁵⁶

ღმერთის არსებობის საკითხში სამივე რელიგია სკეპტიციზმს, ათეიზმს, სტოიციზმს, ეპიკურეიანიზმს უარსა ჰყოფს და ჰგმობს.

ღმერთის ერთება (უარყოფა მრავალღმერთიანობისა, მხოლოობა ღმერთისა, ვითარცა შეუქმნელისა, ღმერთის თვითკმარობა და მარტივობა-სისადავე) ყველა სამივე რელიგიის მიერ არის აღიარებული. ოღონდ ქრისტიანობაში სამების რწმენის წარმოშობასთან ერთად და ისლამში ღმერთის ატრიბუტთა აღიარებით, ღმერთი მაინც განიხილება ვით მარტივი, სადა და ამით სამებისა და ატრიბუტთა რწმენა მას შეეგუება.

ღმრთეებრი განგების სამივე რელიგია იზიარებს, და ქვეყანის შექმნა მათ მიერ აღიარებულია, თუმც მცირე სხვადასხვაობა შეხედულებაში ამის გამო მჟღავნდებოდა⁵⁶. გვ. 195.

რელიგიათა ამ ხუთი მთავარი დებულების მიხედვით ვერ გამოირკვევა, თუ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი რომელ აქ აღნიშნულ რელიგიას მიეკუთვნება, ამიტომ ვეფხისტყაოსანში უნდა მოიძებნოს ის განსხვავება, რომლითაც ეს რელიგიები ერთი მეორეს შორდებიან. ამიტომ პირველ რიგშივე „ერთ არსების“ საკითხი უნდა გავარკვიო, რადგან სწორედ იგი არის უმთავრესი.

საოცარი მოვლენაა: ვეფხისტყაოსანის მკვლევართ თავი არ შეუწუხებიათ ჩაფიქრებოდნენ, თუ რატომ არის და რას ნიშნავს ვ.ტ.-ში „ერთ არსებისა ერთისა“!

ნეტარ ხსენებულთ და ნეტარ მყოფთ ამ ჩვენს მკვლევართ ეს ცნებანი „ერთ არსებისა ერთისა“ არ განუსინჯავთ და არც განუმარტავთ: თუ რა არის ეს „მრთი პრსება“ და რა დამოკიდებულება აქვს მას „მრთი-თან, რა ურთიერთობა შეიძლება იყოს „ერთ არსებისა“ და „ერთი“-ს შორის.

* * *

ვახტანგ მეფე 1712 წელს ამ ცნებას „ერთ არსებისა ერთისა“-ს გამო ასეთ განმარტებას ბრძანებს –

„ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ეხვეწება და აქებს[:] ვისაც ციერნი ერთის წამისყოფით გმორჩილობსო[,] მე ბედს ნუ მიქცევო და ჩემს ცოლს შემყარეო[,] აბა ქრისტიანი ფილოსოფოსი საბოზვრად ქრისტეს როგორ შეახვეწებს[,] ხელი მოუმართეო“.

ვახტანგ მეფეს „ერთ არსება“ ესმის ვითარცა „წმიდა სამება“, ხოლო „ერთი“ კი გაუგია ვით „ქრისტე“. ეს უკანასკნელი განმარტება მცდარად მიმაჩნია: „მრთი“ აქ არ არის ქრისტე.

უეჭველია: ვახტანგ სჯულმდებელი ამ განმარტებისას ემყარება მეექვსე საეკლესიო ყრილობის დადგენილებას, რომელმაც 680 წელს გამოაცხადა –

აღვიარებთ უფალსა ჩვენსა და ჭეშმარიტსა ღმრთისა იესო ქრისტეს მრთისა, მას წმიდისა და მრთარსებასა სამებასაბანსა...

* * *

ქართველმა მეცნიერმა და პირველმა აკადემიკოსმა თეიმურაზ ბატონიშვილმა (1782 – 1846) თავის განმარტებაში მკაფიოდ და სავსებით გასაგებად ბრძანა –

„ერთ-არსება სამგვამოვანისა ღმრთისა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა არს. ერთ-არსება, ერთი ბუნება და ერთი ღმრთაება აქვს მას სამგვამოვანს ღმერთსა“-ო.

როგორც ცხადია: მან ცნებას „მრთი“ გვერდი აუარა, ოღონდ „ერთ არსება“ კი განმარტა, მაგრამ ეს განმარტებაც უყურადღებოდ დარჩა, ისე როგორც უყურადღებოდ მიატოვეს მკვლევარებმა მოსე ჯანაშვილის ნათქვამიც. მოსე ჯანაშვილმა ავთანდილი „ქრისტიანად“ აღიარა – ავთანდილის „ქრისტიანობის“ ამბავი ჩვენს მკვლევართ ალბათ სასაცილოდ არა ჰყოფნიდათ და მას დაცინვით გვერდს უვლიდნენ.

მოსე ჯანაშვილი თავის წერილში, რომელიც მან კრებულში „მომამე“ მოათავსა 1904 წელს, სათაურით: „თამარ მეფე და მისი ისტორიკოსნი“, სხვათა შორის, ამბობდა –

„ქრისტიანი ავთანდილი იტყვის:

ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვის მზიანისა ლამისად,
ერთ არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა უამისად...

„ძველადვე მზე მიაჩნდათ ხატად ერთარსებისა: მამისაგან ძე იშობება და გამოვალს სული წმიდა; მზისაგან გამოდის სინათლე და იბადება სითბო“.⁵⁷. №6. გვ.69.

აბა. ასეთ „ახირებულ“ და „გასაოცარ“ შეხედულებაზე ერთი წამით მაინც ფიქრს ვინ შეაჩერებდა! მით უმეტეს, რომ ისტორიკოს მოსე ჯანაშვილს ეს თავისი დებულება არ დაუსაბუთებია!

პროფ. ნიკო მარრისათვის „ერთარსება“ ყოფილა მაჰმადიანური ღმერთი, ალ-ლაჰ! იგი ამბობს –

„პოეტი [რუსთაველი] არც ერთ ადგილზე არ ლაღატობს თავის წარმოდგენას მუსულმანური ერთღმერთიანობის შესახებ, ესე იგი, ერთია ღმერთი, და არ არის ვინმე მის გარდა, იქაც კი, სადაც გამოდის თვითონ; მთელი პოემის სიგრძეზე არც ერთი ხსენება, არც ერთი აზრის გადაკვრა სამების შესახებ“-ო.¹³. გვ. 497.

ჭეშმარიტებაა: ისლამში მხოლოდ ერთი ღმერთია და ერთღმერთიანობაა და მასში არავითარი ჰიპოტაზისი, ანუ გვამი ანუ პირი არ არსებობს. ესაა დებულება ისლამის წმიდა წიგნში: ყურანი; ამას ასწავლიდა თვითონ მაჰმადი და საამისოდ გარკვევით და ცხადად არის ნაბრძანები –

ნუ იტყვით, ღმერთში არისო სამება. იგი არის ერთი. ეს რწმენა თქვენთვის უფრო გამოსადეგია. შორს იმისაგან, თითქო მას [ღმერთს] შვილი ჰყავდეს; იგი მარტოდ განაგებს ცასა და ქვეყანას. იგი საკმაოა თავისი თავისათვის. (ყურანი 5,77). აქ არაფერი სასაცილო, ან სადავო არაა. მაჰმადის ღმერთი – ალლაჰ – არის ერთი და მას არავითარი „შვილი“ არა ჰყავს, ესე იგი: მასში არავითარი ჰიპოტაზისის არ არის.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანის შაირში, სადაც ერთი არის მოხსენებული და იგი ღმერთს წარმოადგენს, – იქვე ნათქვამია, რომ ეს ერთი, ანუ ღმერთი არის ერთი არსებობისა. რა არის ეს ერთი არსებობა?

მაჰმადმა, რომლის შინაგანი ხილვა არ იყო განსაზღვრული ბერძნული აზროვნებით, – ამბობს ჰ. ა. რ. ჯიბბ, – უარჰყო სავსებით ყველა ცნება ბუნებრივი კანონისა და წარმოადგინა მწყობრობის მომგვარებელი ძალა, ყოვლად ძლიერი ღმერთის პიროვნებით „ლა შარისა ლაჰუ“, მხოლოდ და განთავისუფლებული

ყოველ გვარი სხვა მონაწილესაგან, მოზიარესაგან. რომ ეს თვითონ მაჰმადისათვის იყო გადამწყვეტი, ეს გამოსჩანს იქიდან, რომ ყურანი უპირატესობას ანიჭებს „შირკ“-ის დაგმობას, – ესაა ცოდვა, როდესაც კაცს შეუძლია წარმოიდგინოს, რომ ღმერთის მოზიარე არის რაიმე, ან ვინმე სხვა, და რომლის ერთად ერთი სახე მართო ქრისტიანული სამება არ არის. და იგი, მაჰმადი მართლად ხედავდა, რადგან თუ ღმერთის მხოლოობა და არა-თანაზიარობა აღიარებული იქნებოდა, მაშინ ყოველი სხვა გვარი სახე კულტისა, მაგალითად; ვარსკვლავთა, თავის თავად ისპობოდაო.⁵⁹

ალლაჰს აქვს ერთება, იგი არის ერთი წინააღმდეგ ქრისტიანული სამებისა, სპარსული დუალიზმისა და აგრეთვე პოლითეიზმისაო – ამბობს პროფ. მ. ჰორტენი. მაგრამ წარმოვიდგინოთ, რომ „ერთარსება“ არის უჰიპოსტასო ღმერთი = ერთი, ანუ უფრო გარკვევით: თუ „ერთარსება“ არ შეიცავს სამ გვამოვნებას, ანუ სამ პირს, მაშინ „ერთარსება“ ყოფილა ღმერთი = ერთი და არა სამებითა, ან ორებითი. ამის მიხედვით ვეფხისტყაოსანის ლექსი რას გვეუბნება?

მზეო, შენ ხარო ხატი ერთ არსებისა ერთისა, ანუ – მზეო, შენ ხარო ხატი ერთ არსებისა = ერთისა, ერთისა = ღმერთისა.

გამოსჩანს ასე: „ერთ არსება“ ყოფილა ერთი, ანუ ღმერთი, და ერთი ყოფილა „ღმერთი“. მაშ, ვეფხისტყაოსანის ლექსი უნდა გადაითარგმნოს – მზეო, შენ ხარო ხატი ღმერთისა ღმერთისა!

მაგრამ ერთი თეოლოგიური ცნება „ერთ-არსება“ მეორე თეოლოგიურ ცნებასთან „ერთი“ რალაც შინაარსით მაინც უნდა განსხვავდებოდეს როცა ჩვენ მათ გადაბმულ-დაკავშირებულად ვეცნობით. აი, ეს საკითხია გამოსარკვევი.

პავლე ინგოროყვა, პროფ. მარრის მიხედვით და მის დაუსახელებლად, გვასწავლის: ვეფხისტყაოსანშიო –

„არც ერთხელ არ არის აღნიშნული მისი სახეობა“ : „ყველგან შეგნებულად არის დადუმებული ღვთაების ჰიპოსტასობა. ეს არის დამახასიათებელი იდეა შოთას რელიგიური მსოფლმხედველობისა“-ო³. გვ. 118, 220.

„და მართლაც, – არდგენს საკითხს პ. ინგოროყვა, – რით უნდა აიხსნას ეს მოულოდნელი დეტალი: დაწყება პოემისა ღვთაების სახელით, მაგრამ სამების მოხსენების გარეშე“ : ეს იმით აიხსნებაო, გვიხსნის პ. ინგოროყვა, რომ ვ.ტ.ის დამწერი შოთა რუსთაველი „ეკუთვნოდა მანის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ორდენს, რომლის ერთ-ერთი მთავარი დოგმატი იყო უარყოფა ღვთაებაში ყოველგვარი ატრიბუტისა“-ო³. გვ. 117, 118. ასეთი იყო დებულება პ. ინგოროყვასი. და ამავე საკითხზე ზ. ავალიშვილი ამბობს – „რუსთაველი წმიდა სამებას არსად იხსენიებს; ეს ფაქტი ყოველთვის ცნობილი იყო, ხოლო არც მისი მაჰმადიანობის, არც ებრაელობის, ან კიდევ ნაკლებად მისი მანიქეველობის ნიშნად ჩაითვლება. სწორედ ეს

მწვალელობა [მანიქეიზმი] სამებას ცხადად არც კი უარჰყოფდა. თავდაცვის და ქრისტიანებში პროპაგანდის მიზნით, ზოგჯერ სამების ფორმულასაც ხმარობდა კიდევ, რასაკვირველია, არა ქრისტიანული შინაარსით და განმარტებით. მანის რელიგიაში მამაც არის, ძეც და სული, იესოც და სახარებაც“—ო.¹⁷. გვ. 61.

ვეფხისტყაოსანის მკვლევარი ზურაბ ავალიშვილიც ეხება სამების საკითხს და გვეუბნება — რუსთაველისო „სამებაზედაც ისე როგორც მუჰამედის აღსარებაზედ სდუმს მისი კალმის ხმა, იმიტომ, რომ კერძოდ სარწმუნოებისაგან უკვე დამოუკიდებელია მისი პოეზია, და ადამიანობისაკენ არის მიმართული მისი თავისუფალი მუზა“—ო.¹⁷. გვ. 29.

მაშასადამე: ზურაბ ავალიშვილიც ფიქრობს: არავითარ სამებაზე ვ. ტ.-ში ლაპარაკიც არ არისო, მაგრამ ასე არ ფიქრობს პროფ. მიხეილ წერეთელი და რათა დაამტკიცოს ის დებულება, თითქო ვ.ტ.-ში სამება არისო, ვ.ტ.-ის გადაკეთებას შეუდგა.

პროფ. მიხ. წერეთელმა გამოაქვეყნა 1951 წ. სამი წერილი სათაურით: „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, რომელში იგი ამტკიცებს, დასახელებული ისტორიის დამწერი და ვეფხისტყაოსანის შემთხუზველი ერთი და იგივე პიროვნება არისო და ამის დასამტკიცებლად ორივე ნაწარმოების ადგილთა, წინადადებათა და სიტყვათა მსგავსება მოაქვს.

და აქ მიხ. წერეთელმა გამოგვიცხადა —

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ლამისად“ წარყვნილია და იგი შესწორებას საჭიროებს, იგი აღდგენილ უნდა იქმნასო! მ. წერეთელი სწერს —

„რუსთაველი ღრმა მორწმუნედ სჩანს და სამებასაც იხსენიებს: ვეფხისტყაოსანის ადგილი: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ლამისად“ **წარყვნილია და უნდა იქმნეს აღდგენილი: „მზიარისა სამისად“** (ერთარსებისა ერთისა და სხ.).²⁴ მაშასადამე: ამ ძვირფას შაირში **წარყვნილი** ყოფილა გამოთქმა **„მზიანი ლამისად“** და **უნდა იყოსო „მზიარისა სამისად“**. **„მზიარი სამი“** კი, იგულისხმება, არის წმიდა სამება.

* * *

ამგვარად უკანასკნელი ხანის ყველა ჩემთვის ცნობილი მკვლევარი, გარდა მ. წერეთელისა, რომლის შესწორება სრულიად უმართებულოა, ამბობს: ვეფხისტყაოსანში „სამება“ არც მოიხსენება და არც არსებობსო, და საერთოდ ეს შაირი ქრისტიანული არ არისო. მამ დარჩნენ ობლად ნეტარხსენებული მეფე ვახტანგ, თეიმურაზ ბატონიშვილი და მოსე ჯანაშვილი. (იქნებ სხვამაც ბრძანა, არ ვიცო). მაგრამ არც ასეა. აკად. პროფ. კორნელი კეკელიძე, რომელიც პ. ინგოროყვას ეკამათებოდა, ამბობს: — „მზე წარმოდგენილია არა ღმერთად, არამედ ხატად, ესე

იგი, მის მსგავსად. ამ შემთხვევაში გადმოცემულია იმ ღვთისმეტყველთა (ფილოსოფოსთა წინანი), აზრი, რომელნიც ღვთაების ერთერთ სახედ მართლაც მზეს ხატავდნენ და ამით ამტკიცებდნენ მის სამპიროვნებას და სამგვამოვნებას: მზე თავისთავად ერთი რამ არის, მაგრამ ამავე დროს ის სამგვამოვანია: თვით დისკო მზისა (მატერია), სინათლე და სითბო. მაშასადამე: აქაც ერთი დამამტკიცებელი საბუთია, იმისა, რომ ჩვენი პოემისათვის არაა უცხო „ერთ არსება სამების იდეა“-ო.⁶¹ გვ. 200.

აკად. პროფ. კ. კეკელიძე კიდევ უფრო გარკვეულად ამბობდა – „ტყუილია, რომ ვეფხისტყაოსანი არ ახსენებს სამეშაბს; პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა“ ღვთისა (სტრ. 719); თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთარსება“ (იმპლისიტე) ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს“-ო.⁶¹ გვ. 119.

მაინც კორ. კეკელიძემ მკაფიოდ არ განმარტა, თუ მას როგორი „სამება“ აქვს ფილოსოფიაში, რადგან „სამება“ თეოლოგიურ ფილოსოფიაში არსებობს არა მარტო ქრისტიანულ თეოლოგიაში, არამედ ალექსანდრიისა და ათენის სკოლაშიც, ნეოპლატონიზმში. ოღონდ უეჭველია, კ. კეკელიძე ქრისტიანულ სამებას, წმიდა სამებას გულისხმობს.

* * *

თავის ნარკვევში „რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის შესახებ“ პროფ. აკად. ალ. ბარამიძე სწერს –

„საბოლოოდ უნდა დავასკვნათ, რომ რუსთაველის ღმერთი არის „ერთ-არსება ერთი“ შემოქმედი, აბსოლუტური კეთილი და გონიერი ძალა. ეს კეთილი ჰუმანური ღმერთი ადამიანებს ქომაგობს და მფარველობს მათს ამქვეყნიურს, მიწიერს, ოღონდ – რა თქმა უნდა – ზნეობიან საქმეებში“-ო.²⁵ გვ. 167.

სამწუხაროდ, ასეთი საბოლოო დასკვნა ნაკლულოვანია, მხოლოდ იმიტომ, რომ ვ.ტ.-ის კარგი მკვლევარი ალ. ბარამიძე მკითხველს არ განუმარტავს, თუ რას ნიშნავს ეს „ერთ-არსება ერთი“, რომლის გაგება სწორედ ვ.ტ.-ის რელიგიური შეხედულების მეტად დახლართული კვანძის გამოხსნა იქნებოდა.

2. ერთისა

ჩვენ გავიცანით პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის ცნება „ერთი“. ეს ცნება მიღებული აქვს ქრისტიანულ ფილოსოფიურ თეოლოგიას, და მისი პირველი დამამუშავებელი და გამომთქმელი იყო დიონისე არეოპაგელი, რომელიც თავის თხზულებაში „სალმრთოთა სახელთათვის“ ასწავლიდა –

ერთი არის სახიერება, ანუ კეთილობა, ანუ ღმერთი. როგორც კეთილი იგი ერთი = ღმერთი უხვად ანიჭებს ყოველ არსებას და ავრცელებს მათზე მონაწილეობას თავის სიკეთეთა მთლიანობაში და იგი სავსებით განსხვავდება მათგან და რჩება ერთი, მაგრამ ამასთანავე ერთებაში მრავლდება; იგი მრავალ სახეს ღებულობს ამ ერთებისაგან გამოუსვლელად. როდესაც ღმერთი, რომელი არის ზეარსებითი, თავის არსებას სხვა არსებებს, ქმნულებებს უბოძებს და წარმოშობს ყველა არსს, – იტყვიან, – ეს არსება ერთი ღებულობს მრავალ სახესო (ფიგურას), რადგან იგი არსება ერთი წარმოქმნის თავის გარეშე არსებათა მრავლობას, ხოლო თვითონ კი რჩება თავის თავისადმი იგივე და თანაბარი, რჩება თავის მასვეობაში (იგივეობაში), ერთი თავის გამრავლებაში, ერთად ერთი თავის პროცესში, მთლიანი თავის განყოფაში, ზეარსებითი უზესთაესობისა გამო ყველა არსების მიმართ; იგი ამ გამრავლებით და შექმნით თავის თავს არაფერს აკლებს, არაფერს ჰკარგავს (649. ც.) [ვეფხისტყაოსანის „უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“], ვთქვათ მეტიც: ეს არსება ერთი, რომელი თავის ერთობას ანიჭებს ყველა ნაწილს და ყველა მთლიანობაში, ერთსა და მრავლობას, ეს არსება არის ერთი მხოლოდ ზეარსებითი სახით, რადგან თვითონ არ არის ნაწილი მრავლობისა და არც ნაწილთაგან შემდგარი მთლიანობა; ასე რომ ამ მხრივ, იგი არ არის არც ერთი და არც მონაწილეობს ერთობაში, არც ერთის თვისება გააჩნია, მაგრამ იგი მაინც არის ერთი, ყველა სახის გაღმა, ერთი ამ ერთების გადაღმა, მრავლობა უნაწილეობად, ჭარბად სავსე, წარმომქმნელი, დამსრულებელი და შემცველი თავის თავში ყველა ერთებისა და ყველა მრავლობისა. ეს ღმერთი არის სათავე, პრინციპი ღმრთეებისა, მეტი ვიდრე ღმრთეებრი, ზეარსებითი წესით – ღმერთი ერთი, განუყოფელი ყოველში, რაც განყოფას ღებულობს, უუნარო შეეზავოს, შეუერთდეს არსებათა მრავლობას, უუნარო განმრავლდეს მათ შორის.

1 კორინთელთა 8-6 არამედ ჩვენდა ერთ არს ღმერთი მამა, რომლისაგან არს ყოველი და ჩვენ მისა მიმართ, და ერთ არს უფალი იესო ქრისტე, რომლის მიერ ყოველი და ჩვენ მიერ...

თუმცა იოლი გასაგები არ არის, მაინც მსურს ამ ერთის შესახები ადგილი ეფრემ მცირეს თარგმანიდან (მე-11 საუკ.) ამოვნერო –

„ხოლო ერთ, რამეთუ ყოველთა შორის ერთსახეობით არს ერთითა მის ერთობისა ზეშთააღმატებულეებითა და ყოველთავე ერთისა გამოუვალობისა მიზეზ არს. რამეთუ არარაა არსთაგანი მიუღებელ ერთისა, არამედ ვითარცა ყოველი რიცხვი, ერთისაგან მიიღების... და თვინიერ ერთისა ვერ არს სიმრავლე, ხოლო თვინიერ სიმრავლისა არს ერთი, ვითარცა-იგი ერთობაა უპირატეს არს პირველ ყოვლისა რიცხვისა განმრავლებულისა. და უკუეთუ ვინმე ყოვლისა ყოველთა შეერთებულეზა დადვას, ყოველივე იყოს ყოვლად ერთ“²²⁸. გვ. 94-5.

აი, ეს ქრთი არის ვეფხისტყაოსანის ღმერთი = ქრთი, ოღონდ ამასთანავე იგი არის სამება:

„და ერთ არს ღმერთი მამა და ერთ უფალი იესუ ქრისტე და ერთ თვით სული წმიდაა ზემთა-გარდამეტებულითა მით ყოვლისა ღმრთეებისა ერთობისა განუყოფლობითა, რომელთა შორის ყოველი ერთობით შემოკრებულ არს და უფროსად შეერთებულ არს და პირველითგან არს იგი ზემთაარსებისა“-ო, – ამბობს იგივე დიონისე²²⁸. გვ. 95.

გავერკვეთ ამ სამების საკითხებშიც.

3. სამება წარმართულ რელიგიებში

საერთოდ რომ აღინიშნოს, სამება ყველგან იყო აღიარებული ქვეყნის წარმოშობის საქმეში და ამ სამებას ყველგან ვხვდებით, დაწყებული ბაბილონური სამებიდან (ტიამატ, აპსუ, მუმმუ) და სკანდინავიიდან (ოდინ, ვილი, ვე, ან ოდინ, ჰომინერ ლოკი) და გათავებული ჰავაის კულტულებით (კანე, კუ, ლონო), წყნარ ოკეანეშიო, – ამბობს პიერ გორდონ. ქვეყანის დაბადების საქმეში, ისრაელთა იაჰვე-ში ერთი წარმოსთქვამს სიტყვას, მეორე – აღასრულებს მას და მესამე – თავმჯდომარეობს, წარმართავსო, – განმარტავს პიერ გორდონ.⁶² გვ. 186, 190.

სამების იდეა, – ამბობს ი. კროლლ, – არის ძველთა ძველი და იგი დამკვიდრებულია არა მარტო ქრისტიანობაში, არამედ ძველ სარწმუნოებრივ სხვა და სხვა სწავლაშიო. ჯერ კიდევ ბაბილონურ მნათობთა რელიგიაში ცნობილი არის სამება და „ორაკულა ხალდეიკა“შიც (ქალდეველთა მოგვობაშიც), სადაც სამება არის: 1. მამა, 2. დინამის (ძალა) და 3. ნუს (გონება, სული გონიერი) და ბაბელგნოსტიკოსთა შორისაც სამება არსებობს: 1. მამა ღმერთი, 2. ბარბელო – ღმერთი და 3. კაცი – ღმერთი. ვალენტინიანთა მოძღვრებითაც არსებობს სამი ღმრთეება: 1. მამა, 2. ალათეია (ჭეშმარიტება), და 3. კაცი. ჰერმეს ტრისმეგისტოს-შიც არის სამება: 1. მამა, 2. ლოგოს (სიტყვა) და პნევმა (სული, გონება). **მანიქეიზმ**-საც აქვს თავისი სამება: 1. მამა (პატერ ტოფ მეგეთოს), 2. დედა (მეტერ ტეს ზოეს) და 3. კაცი⁶³. ნ. 12. რვ. 2-4. გვ. 71.

ამ გვარადვე უძველეს საქართველოშიც, მოულოდნელად და შემთხვევით მიღებული ვ. ვ. ბარდაველიძის ჩინებულ წიგნში ქართველ ტომთა უუძველესი სარწმუნოების შესახებ, ავტორს ნათქვამი აქვს –

აღმოსავლეთ ქართველ მთიელთა რწმენით, „მათ ჰყავდათ ორგვარი ღმრთეება: დიდნი, ანუ უფროსნი და ადგილობრივნი. დიდ, ანუ, უფროს ღმრთეებად ითაყვანებოდნენ: ღმრთეები, ანუ მორიგე ღმრთეები, ღმრთი-დიაცი მზე, მზექა-

ლი, ანუ დღეისეული“, და კვირია – ეს სამი ღმერთებია, – ამბობს ვ.ვ. ბარდაველიძის ასული, – შეადგენენ სამებას (ტრაგედიას) და პანთეონში მათ პირველი ადგილი უკავიათ⁶⁴. გვ. 2.

4. სამების საკითხი ფილოსოფიაში

პირველ და მეორე საუკუნის პლატონიანნი, როგორც მაგალითად ფილო ალექსანდრიელი, ალკინოეს და სხვანიც სამებას ეძებდნენ; აგრეთვე პლოტინოსიც ამ სამებას ხედავდა ანაკსაგორას, ჰერაკლიტეს, ემპედოკლეს და არისტოტელეს სწავლაში. პროკლოსი სამებას პოვულობს პლატონთან: 1. მამა, 2. ძალი, 3. გონება. იგივე პროკლოსი სამებას ხედავს სოკრატესის სწავლაში: 1. სრული, 2. უსულო, 3. შერეული.

ასე შორს უხამსობა ეკლექტიციზმში არასოდეს არ წასულაო, – ამბობს იმის გამო პროფ. ჟ. სიმონ: რამეთუ არც ერთ აქ დასახელებულ ფილოსოფოსს არავითარი სამება წარმოდგენილი არა ჰქონია, თუმცა წმიდა მამანიც ეძებდნენ მათ შორის სამებასო და დაასკვნის: საჭიროა უარყოფილ იქმნას ძებნა სამებისა ბერძნულ ფილოსოფიაში ნეოპლატონიზმამდე³⁹. ნ. 1. გ. 317.

* * *

ფილო ალექსანდრიელის ფილოსოფიაში არის: 1. ღმერთი, 2. ლოგოს და 3. სული. ოლონდ ესენი არ არიან სამნი პირნი ერთი და იგივე ბუნებისა, არამედ უბრალოდ სამი პრინციპი, უთანასწორო მათი ბუნებით და უთანასწორო მათი ღირსებით, რომელთა შორის მხოლოდ ღმერთი არის პირველი.

და პირველი დამცველი ქრისტიანობისა წმიდა მამა იუსტინე ამაზე შორს არ წასულა. იგი ამბობს: ჩვენთვის ძე ჭეშმარიტი ღმერთისა არისო მეორე რიგში და მესამე კი – წინასწარმეტყველური სული არისო მესამე რიგში. ჯერ კიდევ შორს იყო ქრისტიანული აზროვნება წმიდა სამების დოგმისაგან.²⁹ გვ. 230.

ნეოპლატონიზმმა, როგორც იგი დამკვიდრდა – ამბობს პროფ. ვაშრო, – გაანამდვილა უძლიერესი შეზავებით კავშირი ბერძნული ფილოსოფიის ყველა პრინციპისა. ამ ფართო გაერთიანებაში იმყოფებოდნენ: პერიპატეტიზმი (არისტოტელიზმი), სტოიციზმი, შესანიშნავად შეთხზული პლატონიზმთან; სამება ალექსანდრიული ერთბამად შეიცავდა პლატონის ღმერთს, არისტოტელესის ღმერთს და სტოელთა ღმერთს, და მათ თავის უმაღლეს აზროვნებაში ყველა თეოლოგიის სკოლათა და ტაძართა უმაღლეს აზრს სახეს აძლევდა²⁹. ნ. 2. გვ. 195.

5. ნეოპლატონური სამება

აქვე, წინ ჩვენ უკვე გავიცანით პლოტინოსის მიერ წარმოდგენილი სამება: 1. ერთი, 2. გონება და 3. სული. ერთი = ღმერთი არის წარმომქმნელი; მან წარმოქმნა გონება; გონებამ წარმოქმნა სული; სულმა – მსოფლიო.

პროკლოსი პლოტინოსის სამებას: 1. ერთი, 2. ბონება და 3. სული კიდევ უფრო განავითარებს და მისგან ურიცხვ სამებას ლებულობს.

პროკლოსის სამება არის 1. სახიერება, 2. მნებელობა, 3. განგებულება, ან მეორე ნაირად: 1. სახიერება, 2. სიბრძნე და 3. შვენიერება. თითოეული ამ სამეულთაგანი მრავლდება და ხდება ცალკეულ სამებად.

ღმრთეების პირველი სამების შემდეგ დაუყონებლივ მოდის: არსი გონებრივი, არსება თავის თავში, ანუ თვითარსება, პირველი, უსრულოვანესი, უსუფთავესი ხატი ღმერთისა. არსი გონებრივი ვითარცა ერთის გამოცხადება ჩამორიგდება: პირველ რიგზე არის თვითარსი; მეორეზე – სიცოცხლე; მესამეზე – გონება. ამათგან თითოეული წარმოადგენს აგრეთვე სამებას: 1. არსება, 2. სიცოცხლე და 3. გონება. არსების სამებაში სიცოცხლე, გონებაზე უფროსი პრინციპი, არის დასრულებადი, სრული, გონება არის დაუსრულებადი, უსრულო; არსება არის შენარევი, შეთხზული; სიცოცხლის სამებაში არსება სრული არის, გონება – უსრულო, სიცოცხლე – შეთხზული; გონების სამებაში არსება არის სრული, სიცოცხლე არის უსრულო, გონება არის შეთხზული; ამ გვარად, არსება, სიცოცხლე, გონება არიან პრინციპნი გონიერების ყველა ბუნებისა და იმყოფებიან გონივრობის მსოფლიოში ყველგან, განუსაზღვრელი სხვადასხვაობით. ისინი ჰქმნიან არა მარტო სამებას, რომელიც არსთა, სიცოცხლეთა და გონებათა თავშია, არამედ თვითეულ არსს, თვითეულ სიცოცხლეს, თვითეულ გონებას შეადგენენ, რის შედეგადაც გვეძლევიან განუსაზღვრელნი რიცხვნი სამებათა²⁹. წ. 2. გვ 292.

ჩვენ არ მოგვაქვს პროკლოსის გასაკვირველი ანალიზი დემიურგოსის ბუნებისა, – ამბობს პრ. ყ. სიმონ – რათა პროკლოსის ფილოსოფიაზე ზოგადი წარმოდგენა ვიქონიოთ; შეუძლებელია ამოვწუროთ მისი განყოფანი, დანაწილებანი, დაჯგუფებანი, – საჭირო იქნებოდა მაშინ ყველა მისი ნაწერების თარგმნაო. ამიტომ აღარ მოვიხსენებთ დემიურგოსის სამების ქვემო დანაწილებასო, თუმცა ყველა მისი განყოფა ერთი მეორეში შედის, საიდანაც მათ ერთში მიიყვანს, რომელიც პროკლოსის ეკლექტიზმის იარაღი არისო³⁰. წ. 2. გვვ. 478.

* * *

ერთება მხოლოო ღმერთისა სამი ჰიპოსტასით – აი ეს არის ზოგადი მსგავსება პლოტინოსისა და ქრისტიანულ სამებას შორის. ოღონდ პლოტინოსის ღმერთის

თვითეული პირი-ჰიპოსტასი ძირითადად განირჩევა ქრისტიანული ჰიპოსტასის-აგან და არა ნაკლებია მათ შორის წინააღმდეგობა, როდესაც არა თვით პირთ, არამედ მათ ურთიერთ დამოკიდებულებას თუ განვიხილავთ.

ქრისტიანულ სამებაში: მამა, ძე და სული წმიდა ერთმანეთს იცნობენ და მათ ერთმანეთი უყვართ. მამას უყვარს ძე, ძეს – მამა; სული წმიდა იცნობს მამას და ძეს და მათ უყვართ ერთმანეთი. პლოტინოსის სამებაში, პირიქით, თვითეული ჰიპოსტასი იცნობს და მას უყვარს მხოლოდ მის წინ მყოფი ჰიპოსტასი და სრულიად უცხო არის და გულგრილი მომდევნო უმდარეს ჰიპოსტასისადმი. ერთი, რომლის ზემოდ არაფერია არ იცნობს და არ უყვარს არაფერი და პლოტინოსი შიშით ამბობს: მას ერთს = ღმერთს თავისი თავი უყვარს და მხოლოდ თავის თავს იცნობსო.

თავის თავად ცხადია, არც ქრისტე = ლოგოსის განკაცებაზე შეიძლება ლაპარაკი ნეოპლატონიზმში.

პლოტინოსის სამება: ერთი, გონება და მსოფლიო სული შეიცავს, როგორც ითქვა, სამ ჰიპოსტასს, რომელიც არის მხოლოდ თანაარსი, „კონსუბსტანციელ“, „ომოუსიო“, – ეს ნეოპლატონური სამება, – ამბობს ვლ. ლოსსკი, – ქრისტიანულ სამებაამდე ვერ აღწევს. ნეოპლატონიზმში სამება ქვეითდება, მისი ჰიერარქია ზემოდან ქვემოდ ჩამოდის და ნამდვილდება იგი მუდმივი გამოვლენებით, წარმოქმნით; ერთი მეორეში გადადის, მეორე – მესამეში და ურთიერთს გამოსახავს.

ქრისტიანულმა ეკლესიამ გამოსთქვა თანაარსით „ომოუსიოს“, „კონსუბსტანციით“ სამისა, ერთიგვიეობა იდუმალი მონადისა და ტრიადისა (ერთისა და სამისა); ერთიგვიეობა ერთსა და იმავე დროს ბუნებისა ერთისა და სამი ჰიპოსტასისა-ო⁵⁶. გვ. 48.

ასეთი არის არსებითად განსხვავება ნეოპლატონური და ქრისტიანული სამებისა, რასაც ჩვენ ქვემოდ კიდევ შევხვდებით.

6. ცნებისათვის „სამება“

ცნება „სამება“ („ტრიას“, „ტრინიტას“, „ტროიცა“) ბერძნულად პირველ იხმარა მამა თეოფილე ანტიოხიელმა, ხოლო ლათინურად – მამა ტერტულიანუსმა (დაახლ. + 222წ.).

რელიგიის პროფ. ე. ვ. ჰოპკინ ამბობს – იესო ქრისტესათვის და მოციქული პავლესათვის სწავლა სამების შესახებ უცნობი იყო; სამების გამო სწავლა პირველად ჩნდება იოანეს სახარებაში. თვით სიტყვა „სამება“ არავის უხმარია 180-200 წელზე ადრე, არც ბერძნულად და არც ლათინურად.⁶⁶ გვ. 366.

ი. ტფურმელის თქმით, ცნება „სამება“ ქრისტიანულ ეკლესიაში დაახლოებით 165 წლიდან გვხვდება; უწინარეს იგი არც არსებობდაო.

165 წლიდან წმიდა მამა აუგუსტინუსამდე († 430 წ.) სხვა და სხვა სამება ის-ნავლებოდა და ერთი სწავლა მეორეს მძაფრად ებრძოდა. მაგრამ ყველაფერი ეს გაჰქრა, ესე იგი: მოძველდა და დღესაც აღსარებულმა წმიდა სამებამ დაიკავა საბატონო ადგილი⁶⁷. წ. 2. გვ. 17.

* * *

პირველითგან იყო სიტყვა და სიტყვა იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყვა იგი. ესე იყო პირველთაგან ღმრთისა თანა ყოველი მის მიერ შეიქმნა. და თვინიერ მისა არცა ერთი რა იქმნა, რაოდენი რა იქმნა...

ასე იწყება იოანეს სახარება. „სიტყვა“ აქ არის „ლოგოს“, „ვერბუმ“, „სლოვო“ და ეს სიტყვა არისო იესო ქრისტე. ამით ნათქვამია: იესო ქრისტე არსებობდა უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა; იგი არის ძე ღმერთისა.

რა კავშირი აქვს მამა-ღმერთსა და „სიტყვას“, „ძე“-სთან? ეს იყო ქრისტიანობის უდიდესი საკითხი, თეოლოგიის კვანძი და სამების რწმენა, რადგან ღმრთეებრ სამებაში არსებობს მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი (სიტყვა) და სული წმიდა. ეს უმნიშვნელოვანესი საკითხი ყოველი მხრივ განისინჯებოდა წმიდა მამათა შორის და ნიკაიას საეკლესიო ყრილობაზე 325 წ. გაირკვა მამა-ღმერთისა და ძე-ღმერთის ურთიერთობა; შემდეგ კონსტანტინოპოლის ყრილობამ 381 წ. გაარკვია სული წმიდის საკითხი; ამავე საკითხებს უბრუნდება ეფესოს ყრილობა 431 წ. და ხალკედონისა – 451 წ. და დაბოლოს მეორე და მესამე ყრილობა კონსტანტინოპოლში 553 წ. და 680 წ⁶⁸. გვ. 36. მეორე წიგნისა გვ. 129.

ყველა ამ ყრილობის შედეგად საბოლოოდ დადგენილ იქმნა ქრისტიანული მრწამსი, რომლითაც ნათქვამია – მრწამს ერთი ღმერთი... და ერთი უფალი იესო ქრისტე, ძე ღმერთისა... და სული წმიდა უფალი... სამება.

ქრისტიანულ კატეხიზმოში, შეკითხვაზე: თუ რას ნიშნავს ერთი ღმერთი, ნაპასუხეხვია – ეს ისე უნდა გავიგოთ, რომ ღმერთი არის ერთი არსებით, და ამასთანავე იგი არის სამგვამოვანი: მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი და სული წმიდა, სამეცხველნი და განუყოფელი.

ერთ-ერთ ქართულ ხელნაწერში, რომელიც დაცული იყო წერაკითხვის... საზოგადოების წიგნთსაცავში და იოანე დამასკელის წერილს წარმოადგენს, დასასრულს დამატებით ნათქვამია – „დიდება ღმერთსა სამსა და ერთსა“⁶⁵. გვ. 157.

7. ცნებისათვის „სამება ერთარსება“

„ოუსია“ = ოვსია არის იგივე ქართული „არსება“ და ამ ცნების განმარტება, რომელს ჩვენი დიდებული ლექსიკოგრაფოსი სულხან საბა ორბელიანი გვანოდებს, სავსებით შეეტყვისება იოანე დამასკელის ამავე ცნების განმარტებას –

ოვსია (არსება) არის ის, რაც არსებობს თავის თავით და რაც არ საჭიროებს არაფერს სხვას თავისი ყოფნისათვის, ანუ კიდევ: ოვსია არის ის, რაც არსებობს თავის თავად და რომელს არა აქვს ყოფნა მეორეში.⁶⁵ გვ. 50.

სულხან საბა ორბელიანის განმარტებითაც – არსება უკვე არს საქმე თვით თვისით მყოფი და არა სხვისა მოქმენე შემტკიცებისა მიმართ. ესე იგი არს თავსა შორის თვისსა მყოფი და არა სხვისა შორის მქონებელი მყოფისა.

* * *

სამებისა და ერთარსების საკითხს ვეცნობით დიონისე არეოპაგელთან, როდესაც საკითხი უზესთაეს ოპიტიანისა იქმნება, ანუ ერთღმრთეებას ეხება: –

„ესე იგი არს, რომელ ვიტყვი **სამებითისა ერთობისა, ერთ-ღმრთეებისა და ერთ-სახიერებისა** არცა გამოთქუმაჲ, არცა მოგონებაჲ შესაძლებელ არს“-ო²²⁸. გვ. 10.

მღვდელთ-მთავრობისა, ანუ თეარხიის დასაბამი, ანუ პრინციპი არის არსთა ყოვლადი მიზეზი, არსთა მაცხოვრებელი, არსება კეთილი; იგი არის სამეძბა, რომლისაგან იქმნება ყოფა და კეთილ ყოფა არსთა სიკეთეთათვის. ეს ნეტარი ღმერთ-მთავრობა, სავსებით უზესთაესი, რომელიც ჭეშმარიტად არის ერთი და სამება, არის ნამდვილი არსი, ხოლო ჩვენთვის მიუწვდომელი (373. ც. დ.). ეს დებულება ეფრემ მცირეს თარგმანში ასეა გადათარგმნილი –

„ამის მღვდელთ-მთავრობისა დასაბამ არს წყაროჲ ცხოვრებისაჲ, არსებაჲ სახიერებისაჲ. ერთი იგი მიზეზი არსთა სამებაჲ, რომლისა მიერ არს ყოფაჲცა და კეთილად ყოფაჲცა არსთა სახიერებისათვის, ესე უკუე ყოველთა მიერ კერძო ღმერთ-მთავრობითი ნეტარებაჲ, სამებითი ერთობაჲ, ნამდვილვე არსი ყოფითა ჩუენდა მიუწდომელითა“²²⁸. გვ. 158.

თავისი თხუზულების „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათვის“ დასაწყისშივე დიონისე არეოპაგელი წმიდა სამებას მიმართავს –

„სამებაო ზეშთაარსებისაო და ზეშთაღმერთაო და ზეშთასახიერებისაო, რომელი იგი ხარ ზედამხედველ ქრისტიანეთა“...²²⁸. გვ. 223.

ღმერთი – ღმერთმთავრობა არის პირველობა და ერთობა, ერთი სამი გვამით, და იგი მოქმედებს თავისი კეთილმოქმედი განგებით ყოველივეზე, ყოვლადობაზე, ვინაიდან იგი არის დასაბამი და მიზეზი ყველა არსისა და შეიცავს, პყრობს ყოველივეს, შეიცავს უნივერსუმს, ზეარსებითი წესით 212. ც.

ანუ, ეფრემ მცირეს თარგმანით –

„რამეთუ პირველობა არს და ერთობა სამ-გვამოვანი იგი და ზეშთაცათა არსებათაგან, ვიდრე კიდეთადმე ქუეყანისათა განეფინების სახიერებაჲ მისი ყოველ-

თა ზედა მყოფითა მით წინა-განგებითა, ვითარცა ყოველისავე არსებისა ზეშთადასაბამისა დასაბამი და მიზეზი და ყოველთავე ზეშთაარსებისა უთვისოფთა შეცვითა მპყრობელი და გარეშემცველი“ (იქვე, გვ. 123).

593. ბ. ერთი, უთქმელი, ზესთაარსება, თვისსახიერება, იგი, რომელი არის, მსურს ვთქვა, სამებითი ერთობა („უნიტრინიტე“), სამი პირისა, რომელნი არიან თანაბრად ღმერთულნი და კეთილნი, – არ შეიძლება მივწვდეთ მას, არც სიტყვით, არც გონებითო. ანუ: ეფრემ მცირეს თარგმანით –

დავწერდეთ „ერთისა მის უმეტესად უცნაურისა, არსებათა უზეშთაესისა თვისსახიერებისა, ესე იგი არს, რომელ ვიტყვი სამებითისა ერთობისა, ერთ-ღმერთებისა და ერთარს“-ო. გვ. 10.

ამ გვარად: ერთარსება არის სამება, – ეს ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის დებულება არის, რომელი დღესაც აღიარებულია საქრისტიანოში.

8. ვ.ტ.-ის ერთ-არსებისა ერთისა

მზისადმი თავის შესანიშნავ მიმართვაში ავთანდილი მზეს უწოდებს ხატს ღმერთისა და მას ეუბნება – შენ ხარო ხატი:

ერთ არსებობსა ერთისა (836).

როგორც ითქვა: ღმერთის არსების გამოსახატავად იხმარებოდა ბერძნული სიტყვა „ოვსია“, (ოუსია), რაც ლათინურად ნათარგმნი იყო სიტყვით „სუბსტანცია“ (აგრეთვე ბერძნული – ფისის, ლათინური – ნატურა, ქართული – ბუნება). ამ ცნებებით გამოიხატებოდა ქრისტიანული ღმერთის სამი პიროვნება და ერთ-არსება („ტრეს პერსონაე ეტ უნა სუბსტანცია“) – მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი და სული წმიდა-ღმერთი. იხმარებოდა ცნება „ჰიპოსტასის“ და ამით აღინიშნებოდა ღმერთი, ხოლო სამთა პირთა შესახებ ხმარებაში იყო ცნება „პროსოპონ“ – პერსონა, პირი.

[პერსონა, ეს ლათინური სიტყვა, თავდაპირველად ნიშნავდა: ნილაბი, რომელს მსახიობი ატარებდა თავის პირისახეზე, სცენაზე თამაშობის დროს; შემდეგ ეს სახელი დაერქვა იმ როლს, რომელს იგი სცენაზე თამაშობდა; და აქედან მერმე ეწოდა კაცის ხასიათს, საზოგადოდ პიროვნებას]⁶⁹. ნ. 11. გვ. 726.

ამ ცნებათა შორის დიდი ცილობა იყო ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში და ბოლოს დამტკიცდა ერთი ცნება, რომელს ალექსანდრიის საეკლესიო ყრილობის შემდეგ (326 წ.) უკვე ხმარობდნენ: ღმერთი არის ერთ-არსება სამი ჰიპოსტასით. ანუ როგორც ბასილ დიდი ამბობს – „წმიდა სამებაში სხვაა ზოგადი და სხვაა განსაკუთრებადი; ზოგადი მიენწერება არსებას, ხოლო ჰიპოსტასნი თვითეული გვამ-

ის, პირის განსაკუთრებადს აღნიშნავს“-ო. „პირველი არსება, – ამბობს გრიგოლ თეოლოგოსი, – არის ბუნება ღმერთისა, ხოლო მეორე (ჰიპოსტასი) არის პირადი თვისება სამისა“-ო. მიექვსე საუკუნედან ეს ცნებანი უკვე სავალდებულონი არიან – ოვსია = ოუსი – არსი, არსება; ჰიპოსტასის – გვამოვნება, პირი; ერთ-არსება – ომოოვსიოს – ედინოსუშნიჲ – ერთარსი.

ამგვარად, „ერთ-არსება ერთი“, რომლის გამო ვეფხისტყაოსანში საუბარია, შეიძლება იყოს: ან ნეოპლატონური ფილოსოფიის „სამება“, ან ქრისტიანული ფილოსოფიის სამება. აი, საკითხი რთული, რომელს შევეჩქეხე და რომლის გაკვლევა ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიურ დებულებას გამოარკვევს.

თუ პროფ. ნ. მარრი დარწმუნებული იყო, რომ რუსთაველი „ნეოპლატონიკი“ არისო; თუ პროფ. აკად. კორ. კეკელიძე იზიარებდა იმ აზრს, რომ პროფ. ნ. მარმა „დაამტკიცა“: შოთა რუსთაველი „ნეოპლატონიკიაო“; თუ სარგის კაკაბაძეც ამბობდა, რუსთაველი „ნეოპლატონიკია“ და სხვანიც, რომელნი ამ აზრს განუხილავად იზიარებდნენ, – რომელიმე მათგანს ხომ მაინც უნდა აღძროდა სურვილი, რათა გამოეკვლია, ან ცდილ იყო ვეფხისტყაოსანში გამოეძებნა ან პლოტინოსის, ან პროკლოსის, ან სხვა რომელიმე ნეოპლატონისებური სამება! ყველა კი ერთხმად გაიძახის ვეფხისტყაოსანში სამება არ არისო (გამონაკლისია აკად. კორ. კეკელიძე).

თუ შოთა რუსთაველი ნეოპლატონიანი იყო, უეჭველია, იგი ნეოპლატონურ დოგმას სამების გამო მოიხსენებდა რაიმე ცნებაში; უეჭველია, ეს ცნება იქნებოდა დაკავშირებული ცნებასთან, მართი ან მის არსებასთან. ასეთი ცნება მართი ვ.ტ.-ში ხომ მართლაც არის და იგი წარმოდგენილია ავთანდილის მიმართვაში მზისადმი, რომელს იგი „ერთ-არსებისა ერთისა“ ხატად სახავს. აი, სად არის სამება! საკითხი ეს არის. მაგრამ არის ეს ავთანდილისებური „ერთ-არსება“ = სამება ნეოპლატონური თუ ქრისტიანული? საკითხი ის კი არ არის, როგორც აქამდე ეგონათ, თითქო ვეფხისტყაოსანში სამება არ მოიპოვებაო, – საკითხი სწორედ ის არის, თუ რომელი სამება არის იქ!

როგორ და რა გზით უნდა გავარკვიოთ ვეფხისტყაოსანის სამება? რანაირად და რა საშუალებით უნდა გავარჩიოთ ვეფხისტყაოსანის სამება არის ნეოპლატონური თუ ქრისტიანული? რაგვარად და რისი მეოხებით უნდა დავამტკიცოთ ვეფხისტყაოსანის სამების ქრისტიანობა?

9. სამებასთან მზის შედარება

ერთებისა და სამების საკითხი საიდუმლოებით აღსავსე და ძნელად გასაგები იყო, ამიტომ წმიდა მამანი სამებას ხშირად მზეს ადარებდნენ, თუმცა ასეთ შედარებას, ვითარცა უღირსს, ისინი უარსა ჰყოფდნენ და დამაბნეველადაც სთვლიდნენ, მაინც შედარებას მიმართავდნენ და ბუნებაში მსგავს მაგალითების გამოძებნას სცდილობდნენ ხოლმე, რათა ეს საკითხი ცოტათი მაინც მისახვედრი გაეხადათ. სხვა მრავალ შედარების შორის, ცნობილი არიან შედარებანი ნათელთან და მზესთან, როგორც ეს უკვე გავარჩიე ჩემს წიგნში: „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“.

წმიდა ბასილის დიდი (330 – 391) – და ერთი არის სამი, რომელი არის ღმრთეება, ვითარცა სამი მზე ერთი მეორეში ჩასმული, ერთი განფენა ნათელისა⁵⁴. გვ. 108.

წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი (330-391) – ნათელი არის ღმრთეებრი ნათელი... ეს არის ერთი და იგივე ღმრთეება სამი პირითა, თითქო სამი მზე, სავსებით გაერთიანებული, მხოლოდ ერთსა და იმავე სინათლეს გამოსცემდეს... უნდა ვეთაყვა-ნოთ სამებას ერთში და ერთს სამებაში...⁷⁰. წიგნი 4. გვ. 157. ერთ თავის პოემაში იგივე გრ. ნაზიანზელი ამბობს – იმ დღიდან, როდესაც მე უარვყავ ამა ქვეყანისა ნივთნი, რათა სული ჩემი ნათელ და ციურ ჭვრეტას შეუდგეს; როცა გონება მალაღმა აღმიტაცა ქვემოდან, რათა განმასვენოს შორს ყველაფრისაგან, რაც არის ხორციელი; რათა ჩავიკეტო ციური სინანლის („ტაბერნაკულუმ“-ის) საიდუმლოებაში; ამ დღიდან უკვე თვალნი ჩემნი დაბრმავდნენ ნათელით სამებისა, რომლის მცხინვარება აჭარბებს ყველაფერს, რაც აზრს შეეძლო ჩემი სული-სათვის წარმოედგინა; რამეთუ თავისი დიდებული საყდარიდან სამება მოჰფენს თავის შუქთა ფრქვევას გამოუთქმელს, რომელი საერთოა სამებისათვის. იგი არის სანყისი ყოველივესი, რაც არსებობს ქვემოდ... ამ დღიდან ვარ მე მკვდარ ამ სოფლისათვის და სოფელი იგი მკვდარ არს ჩემთვის... თავისი სიცოცხლის დასასრულს ნაზიანზელს სურს იყოს „იქ, სადაც არის სამება და მცხინვარება გაერთიანებული მის ბრწყინვალეებასთან“...⁶⁵. გვ. 43, 44.

წმიდა მამა ეფრემ სირიელი († 373) – მამა არის მზე; ძე არის სინათლე; სული წმიდა არის სითბო. [სწორედ ეს ნათქვამი აქვს განმეორებული აკად. კორ. კეკელიძეს, როგორც ეს აქ, წინ გავიცანით.]

წმიდა იოანე ოქროპირი (344 – 407) – ძე (იესო) განუმორებელია მამისაგან, ისე ვით შუქი მზისაგან.⁷⁰. წ. 4. გვ. 282.

წმიდა ათანასე (295 – 373) მამა და ძე არიან ერთი ისე ბუნებრივად და იმგვარადვე, როგორც მზე და ბრწყინვალეება ერთი და იგივე არისო.⁷⁰. წ. 14. გვ. 524.

სამება არის ერთი მზე და მისი ბრწყინვალეობა და ერთი ნათელი მზეში და ბრწყინვალეობაში.⁷¹ გვ. 135. შუქთა ანარეკლიც ნათელია, მაგრამ არა მეორე, მზისაგან განსხვავებული ნათელი, ან სხვა ნათელი, ან მასთან შეუზიარებელი, არამედ საკუთარი ნაყოფი მისი... ასევე არის ღმერთი ერთი და სამება. იქ, გვ. 138. მამა არის ნათელი, ძე – შუქი, სული წმიდა – განმანათლებელი ძალა. იქვე, გვ. 223.

წმიდა დიონისე არეოპაგელი როდესაც ზეარსებითი არსების, ანუ ღმერთისა და შექმნის გამო ლაპარაკობს, იგი ისწავლება –

924. ბ. თუ მართალია, რომ ამ ქვეყანაზე ყველა არსი და ყველა თვისება, რაც გრძნობადს ეკუთვნის, როგორც მრავალ რიცხოვანი და მრავალ ნაირი არ უნდა იყვნენ ისინი, არიან ერთი, მხოლოდ მზის წყალობით, რომელიც რჩება ერთი და იგივე თავის თავთან და რომელიც ავრცელებს ერთნაირად მხოლოდ ერთ განმანათლებელ ნათელს; რომელიც წარმოშობს, ჰკვებავს, ინახავს, ასრულებს, განასხვავებს, 824. გ. ანაყოფიერებს, ზრდის, ანაირნაირებს, განამტკიცებს, შთასახავს, ამოძრავებს, აცოცხლებს, – თუ მართალია, რომ იგივე და მხოლოდ მზე, რომელს მსოფლიოს ყველა ნაწილი თითოეული თვისებურად ეზიარება და რომ ერთ მზეს შეუძლია წინასწარ თავის თავში სინთეტიურად ყველა მრავალ ნაირი სინამდვილის მიზეზს შეიცავდეს, რომელს მისი (ღმერთის) ნათელის წილი აქვს, – უფრო მეტი აზრით, როცა საკითხი ეხება თვით ამ **მზის მიზეზს და ყოველივეს მიზეზს, ღმერთს**, უნდა აღიარდეს, რომ იგი მიზეზი წინასწარ შეიცავდა თავის თავში ყველა ქმნილების წინასწარ ნიმუშებს (პარადიმებს, მოდელებს) სინთეტიური და ზეარსითი წესით და რომ შემდგომ, თავისი საკუთარი არსის უხვობით, ნამეტნაობით, მან (ღმერთმა) წარმოშვა ყველა არსი⁴⁹. გვ. 135. 337.ა. როდესაც დიონისე არეოპაგელი ციურ ძალთა გამო მსჯელობს და იმ საკითხს გაარჩევს, თუ ანგელოზს რატომ ჰქვია, სხვა სახელთა შორის, აგრეთვე „არნივი“, ამბობს – არნივი არის სიმბოლო მეფობისა, მწვერვალისადმი მისწრაფებისა, სწრაფი ფრენისა, სიმარდისადმი მისწრაფებისა, სწრაფი ფრენისა, სიმარდისა, ცქვიტობისა საკვების ძებნაში, მზერის მკვეთრობისა საკვების ძებნაში, მზერის მკვეთრობისა; იგი უმზერს თავისუფლად და პირდაპირ, რათა განჭვრიტოს ის შუქნი, რომელთაც ღმრთეებრი მზის – სოლეი თეარშიკ – სიუხვე ამრავლებსო. როგორც ვხედავთ, დიონისე არეოპაგელი ღმრთეებას უწოდებს აგრეთვე – ღმრთეებრი მზე“.

წმიდა იოანე დამასკელი (700 – 750) ამბობს: რათა გასაგებათ გავხადოთ სამების საკითხი, ჩვენ შედარებასაც კი მივმართავთ – მზე, ნათელი და მისნი შუქნი (სითბო). და ეს არის ხატი ხილული უხილავისა, ხატი გრძნობადი ზეგრძნობადისა. ისე, როგორც ძე ღმერთისა არის ხატი ღმერთისა და იდეანი ღმერთისა არიან ხატნი იმისა, რისი შექმნაც მას სურსო.⁷⁰ ნ. 7. გვ. 18. მართლაც, ერთი სიტყვით

რომ ითქვას, ღმრთეება განუყოფელია პირებში (სამებაში) ისე, როგორც სამ მზეში, რომელიც ერთი მეორეს შეიცავს, არის მხოლოდ ერთი ნათელი თავისი შინაგანი შეთხზვითო.⁶⁵ გვ. 53.

როგორც გავიცანით მოკლედ: სამებისა შედარება მზესთან ქრისტიანულ მწერლობაში ჩეულებრივი იყო.

და აქედან გავიგეთ ისიც, რომ მზე არის ხატი ღმერთისა, რაც ვეფხისტყაოსანშიც ნათქვამი არის –

პარი მემორე

სამებასა ერთარსებასა

1. სამება – ერთარსების საკითხი ქრისტიანულ სწავლაში

შეუძლებელია და არც საჭიროა ყველა იმ სწავლის მოთხრობა, რომელი ერთობასა და სამებას ეხება, გარნა სასურველია ზოგი თეოლოგოსის აზრს მაინც გავეცნოთ.

კირილე ალექსანდრიელი (პატრიარხოსი 412 – 444) – არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი ღმრთეებისა და ამის შედეგად არსებობს მხოლოდ ერთი მონარხია, რაც შეიძლება თვითმპყრობელი. და ზოგადი, ანდაზად ქცეული დებულება იყო: მხოლოდ ერთი ღმერთი, რადგან მხოლოდ ერთი მამა.

წმიდა ათანასე – სამება არის ერთება და სამება ერთობაშია დამტკიცებულიო... ერთობა მამა, ძე და სული წმიდაში არის არსებითი; მათში სამივეში ერთი და იგივე არსება არის, მხოლოდ ერთი და იგივე არსი არის.

კაპადოკიელი წმიდა მამა ბასილ დიდი – ოუსია ანუ არსება, რომელი ღმერთს ახასიათებს, აგრეთვე სამივე პირს, ანუ მამას, ძეს და სული წმიდასაც ახასიათებს. ზიარება, ანუ მონაწილეობა სამი პირისა **ერთ არსებაში** არის არა უბრალოდ ზოგადი, არამედ ეს არსება (ოვსია, სუბსტანცია) რჩება მამაში, ძეში და სული წმიდაში, ვითარცა განუყოფელი მის ერთობაში; პირთა შორის არ არის არავითარი განსხვავება, არც განყოფილება; უფროსად არის განუშორებელი მჭიდროება, შეკავშირება... მამას, ძეს, სული წმიდას აქვს ერთი არსება⁷¹. გვ. 199.

წმიდა გრიგოლ ნაზიანზელი გვასწავლის – ჩვენთვის არის მხოლოდ ერთი ღმერთი, რადგან არის მხოლოდ ერთი ღმრთეება და რაც მისგან არის შეეფყვისება ერთს, რომლისაგან გამოდის სამი... როდესაც განვიხილავთ ღმრთეებას, პირველ მიზეზს, მონარხიას, ჩნდება ერთი; და როდესაც განვიხილავთ მათ (სამ

პირს), რომელშიც არის ღმრთეება და მათ, რომელნიც გამოდიან პირველი პრინციპისაგან... თაყვანსა ვცემთ სამს... არის მხოლოდ ერთი ღმერთი, ძე და სული წმიდა ერთ პრინციპში შეუდგენელად, შეურევლად, **არსების ერთიგეობით**...⁶⁵. გ. 58.

ერთისა და ერთარსების საკითხს ეხება დიონისე არეოპაგელი თავის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ – „ვითარ სინმიდით იგალობების ღმერთმთავრობად (თეარხია), ვითარცა **ერთობად და ერთ არსობად** სიმარტივისათვის და ერთობისა ზეშთა ბუნებათა განუყოფელისა, რომლისა მიერ ვითარცა ერთ-ყოფელითა ძალითა, შევეერთებით და განყოფილთა ამათგან სხუებრობითა ჩუენთა ზეშთასოფლისა შემოვკრებებით ღმრთისა სახეობით ერთობად და ღმრთის მსგვასებითად ერთ-ბუნებაობად; ხოლო კუალად ვითარცა **სამმებად სამ-გვამოვნებისათვის** ზეშთაარსებისა მის მშობლისა განცხადებისა, რომლისა მიერ ყოველნი მამობანი ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა არიან და სახელ-იდებიან“.²²⁸ გვ. 8.

ცხადია: დიონისე არეოპაგელისათვის **ერთი** = ღმერთი არის ამავე დროს **სამმება**.

დიონისე არეოპაგელი ამის გამო კვლავ გამოთქვამს თავის შეხედულებას თავის თხზულებაში „საეკლესიოლსა მღვდელმთავრობისათვის“ 373. გ. – **სამება, არსებათა მხოლოდ მიზეზი, არის ცხოველმყოფელი წყარო, არსი კეთილმყოფელი**⁴⁹. გვ. 248.

ქრისტიანი არაბი თეოლოგოსი იბნ ადი იბნ ჰამიდ იბნ ზაქარიას (+ 1285 წ.) სამებას ასეთი მაგალითით ახასიათებს – კაცი ზაიდ არის ერთი და იგივე ადამიანი; როცა მის შესახებ ვამბობთ: ზაიდ არის შვილი ამრისაჰ იგი არის მეტრნახევარი სიმაღლისა და არის აქიმი – კაცი. ეს არის ერთ-ება და სამ-ება. როგორც ამ სამი თვისების მიხედვით არ შეიძლება სამი კაცის შესახებ იფიქროთ, ასევე არ იფიქრებთ შემოქმედის შესახებაც, რომ იგი არის სამი არსება, თუმცა მასაც სამი ნიშანი მიეწერება, რომელთაგან თვითეული რაღაც სხვა არის ვიდრე ორივე დანარჩენი, მაშინ როცა აგრეთვე თვითეული მათგანი არის არსება (სუბსტანცია)⁷². წიგნი 8. რვეული 7. გვ. 10.

და თუ ვინახულებთ მკითხველთან ერთად ქართველ ნეოპლატონიანს, ფილოსოფოსსა და თეოლოგოსს, იოანე პეტრიწონელს, იგიც იტყვის:

„...მხოლოდ ერთსა და მამასა და გზად მიდრეკად გამოსავალთათ ძესა, ხოლო მდგომად და მისრულებად სულისა წმიდისა“⁴⁴. წ. გვ. 210. ანუ: ღმერთმა გამოჰყო თავისაგან ძე და სული და არის **ერთი** სამად და სამი ერთად.

იოანე პეტრიწი, ცხადია, ერთარსებისა და წმიდა სამების ერთიგეობას, ანუ სამების ერთარსებას აღიარებს და ამას მზესთან პოეტური შედარებით გვიჩვენებს¹²³. გვ. 63.

სანიმუშოდ მიმოვიხილეთ წმიდა მამათა სწავლა სამების გამო და ახლა გავეც-
ნოთ მართლმადიდებელ არქიმანდრიტ, პროფესორ მაკარის განმარტებასაც.

2. წმიდა სამება – ერთარსებისა გარკვევისათვის

ზოგადი დებულება: ღმერთში, ვით ერთი არსების მიხედვით, არის სამი პირი: მამა, ძე და სული წმიდა.

კერძო დებულება: ვით ერთი არსებითი, სამნი გვამნი ღმერთში არიან თანას-
წორნი და ერთარსებითნი: მამაც არის ღმერთი, ძეც არის ღმერთი, სული წმიდაც
არის ღმერთი, ოღონდ სამი ღმერთი არ არის, არამედ მხოლოდ ერთი.

კერძო დებულება მეორე: ვითარცა სამნი გვამნი, ისინი ერთმანეთისაგან
განსხვავდებიან პირადი თვისებებით: ღმერთი არავისაგან არ არის დაბადებული;
ძე, იესო ქრისტე დაბადებულია მამისაგან; სული წმიდა გამოდის მამისაგან.

ამგვარად: დოგმატი წმიდა სამების შესახებ ცალკეულად წარმოდგენილი, თა-
ვის თავში სამ დოგმატს შეიცავს:

1) დოგმატი სამების შესახებ ღმერთში, არსების ერთობით,

2) დოგმატი ღმრთულ გვამთა (პირთა, ჰიპოსტასთა) თანასწორობისა და ერ-
თარსების შესახებ,

3) დოგმატი ღმრთულ გვამთა განსხვავების შესახებ მათ პირად თვისებათა
მიხედვით.

თანასწორობა და ერთარსება ღმრთულ გვამთა: ღმერთში არის სამი ცალკეუ-
ლი და დამოუკიდებელი ჰიპოსტასის: მამა, ძე და სული წმიდა, და ეს სამნი არიან
ერთი და არიან განუყოფელნი არსების მიხედვით; ყველა ეს სავსებით თანასწორი
არის ერთმანეთში და ყველა არის **ერთ არსება; ანუ სამება ერთში არის არსების
ერთ-ობა**. აქედან არის დოგმატი ღმრთებრ გვამთა თანასწორობასა ერთარსე-
ბაზე. ყველანი ესენი: მამა, ძე და სული წმიდა არის ერთი ღმერთი, რადგან აქვთ
ღმრთებრი სავსებანი, სრულყოფილებანი განუყოფელად; რადგან მათ აქვთ
წადილი ერთი, ძალი ერთი, ხელისუფლება ერთი, დიდებულება, დიდება; რადგან
მათი სხვაობა ვითარცა სამი გვამისა, დამყარებული არის არა ღმრთებრ თვისე-
ბათა სხვაობაზე, რომელნი მათ, სამივეს, განუყოფელი აქვთ, არამედ მხოლოდ
პირად თვისებათა სხვაობაზე, რომელთა მიხედვით მამა არის სწორედ მამა, ძე
არის – ძე, სული წმიდა – სული წმიდა. და ის, რაც საკუთრივ ღმრთებრას წარ-
მოადგენს, მათ სამივეს აქვთ ერთი იგივე⁵³.

* * *

ბერძენნი წმიდანი მამანი – ამბობს თეოლოგოსი ვლ. ლოსსკი, – ყოველთვის
ამტკიცებდნენ, რომ პრინციპი ერთობისა სამებაში არის პრინციპი მამისაო, პრინ-

ციპი ორი დანარჩენი პირისა; მამა არის აგრეთვე საზღვარი დამოკიდებულებათა, საიდანაც ჰიპოსტასები თავიანთ განსხვავებულ ხასიათებს ლებულობენ: პირთა წარმოქმნისას, იგი, მამა ადგენს მათ წარმოშობით დამოკიდებულებებს – დაბადება და გამოვლინება – ღმრთეების მხოლოო პრინციპის მიმართ (იქვე, გვერდი 57).

და დავუმატებთ გარკვევისათვის: აქ არის განსხვავება დასავლეთის, რომის ეკლესიისა და აღმოსავლეთის, მართლმადიდებლური ეკლესიის ღმერთმეტყველების დოგმათა შორის. რომის, ანუ ლათინური ეკლესიის დებულება: მამისაგან შობილია სიტყვა, ლოგოს, იესო ქრისტე; სული წმიდა **გამოვალს ძისაგან** (ფილიოკვე), ხოლო ჩვენებურ მრწამსში სული წმიდა გამოვალს **მამისაგან**. ანუ როგორც ეს ნათქვამია – და სული წმიდა უფალი, და ცხოველს მყოფელი, რომელი **მამისაგან გამოვალს**, ხოლო რომაული მრწამსის მიხედვით კი – **რომელი მამისაგან და ძისაგან** გამოვალს... აი, ეს „და ძისაგან“ („ფილიოკვე“) სადავოა დღესაც ლათინურისა და აღმოსავლეთის ეკლესიის შორის...

აქედან ცხადია: თუ დამტკიცდება, რომ ვეფხისტყაოსანის „ერთ არსება ერთისა“ არის ქრისტიანული ღმერთი-სამება, მაშინ ვეფხისტყაოსანში მოხსენებული ღმერთი ყველგან იქ არის ღმერთი-სამება.

* * *

ამ კნინი მიმოხილვით შევეცადეთ გაგვეგო ზოგადად მაინც ერთი და ერთი არსებების საკითხი და ამით ვეფხისტყაოსანის „ერთ არსებისა ერთისა“ მნიშვნელობაც ნათელ მეყო.

ამ მიმოხილვამ ცხადად გვიჩვენა, რომ ცნება ერთი გულისხმობს ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიის ცნებას ღმერთი; რომ ცნება ერთი არსება გულისხმობს ცნებას წმიდა სამებას. ახლა ჩვენთვის დარჩენილია საკითხი – ეს ცნება ერთი არსება აქ აღნიშნული თვალსაზრისით იხმარებოდა თუ არა ქართულ რელიგიურ და სიტყვაკაზმულ მწერლობაში? ამის გამოსარკვევად უთუოდ ჩვენ ძვირფას ზანდუკსა და საუნჯეს, ძველ მწერლობას უნდა მივწვდეთ და იქიდან ზოგი რამ ამოვალავოთ.

3. სამება-ერთარსება ქართულ სასულიერო მწერლობაში

მაშ მიმოვიხილოთ ჯერ სასულიერო მწერლობა, მოკლედ –
წმიდა ნინოს ცხოვრება-ში ნათქვამია –

განამტკიცა მირიან მეფემან ყოველი ქართლი და ჰერეთი სარწმუნოებასა ზე-
და **სამებისა ერთარსებისა**¹²⁸. გვ. 190. შენიშვნა 1.

ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა (მე 10 საუკ.) – წმიდათა ანგელოზთა თანა, რომელნი სამ-წმიდა არსობით აღიღებენ **სამებასა ერთ არსებასა**, რომელსა შუენის ყოველი დიდება...⁷³. გვ. 98.

ცხოვრება შიოხსი და ევაგრესი (მეათე საუკ.) – ეკლესია აღაშენა სახელსა ზედა წმიდისა ნათლის მცემელისა სადიდებელად **სამებისა წმიდისა ერთ არსებისა**...⁷³. გვ. 163.

მიქელ მოდრეკილი: დღესასწაულობა ნათლისღებისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა (მე 10 საუკ.) – და თაყვანს ვსცემ ღმერთსა ჩემსა, **სამებით ცნობილსა და ერთარსებით დიდებულსა**...⁷³. გვ. 339.

მიქელ მოდრეკილი: დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდისა მონამისა ჰაბოასნივე (მე 10 საუკ.) – და ესმა იოვანეს, ვითარმედ ეგე [იესო] არს ბუნებით ძე ჩემი და **თანასწორი არსება დაუსაბამო**...⁷³. გვ. 352.

ცხოვრება დავით გარესჯელისა (მე 10 საუკ.) – **სამებაო წმიდაო, ერთ-ღმრთეებაო, ერთ-არსებაო**“ დიდება შენდა, ღმერთო...⁷⁶. გვ. 181.

სამებაო წმიდაო, ერთ-არსებაო, ღმერთო ყოველთაო... ქებასა აღვაველენდეთ ერთისა ღმრთისა მიმართ, **სამებისა ერთ-არსებისა**...⁷⁶. გვ. 181.

სამებაო წმიდაო, ერთ-არსებაო! ღმერთო ყოველთაო... ქებასა აღვაველენდეთ ერთისა ღმრთისა მიმართ, **სამებისა ერთ-არსებისა**...⁷⁶. გვ. 181-7.

გიორგი მთანმინდელი (მე 11 საუკ.) – **სამება სამ თვისებით, დაუსაბამო ღმერთო, არსებით სწორი გამოგვეცხადა დღეს**...⁷³. გვ. 352.

ზოსიმე ათონელი (მე 11 საუკ.) – რომელი ჰგვიე **ერთ არსად სამებაო**, ბუნებით მიუწვდომელო, არსთა შემოქმედო, შენ უმიზეზოო, ყოველთა დამბადებელო და სიბრძნით მმართველო, მამაო, ძეო და სული წმიდაო გიგალო...⁷³. გ. 360.

იგივე **ზოსიმე ათონელი – ერთარსებით ვმონებ სამებასა და სამთითებით ვქადაგებთ ჩუენ ღმრთეებასა**²²⁹. წ. 1. გვ. 511.

იგივე – და ესრეთ **სამითა გვამითა ერთსა ღმერთსა გვიქადაგებენ, სამებით ერთარსებად ცნობილსა**⁷³. 361.

ფერემ მცირე: იამბიკო (მე 11 საუკ.) – **სამებისა ერთარსება რაჟამს განჰსთქუ**...²²⁹. გვ. 516.

ანჩისხატის წარწერაში – ქ. ზ, სახიერო: და სამ: ნათელო: სამებაო: და ერთარსებისაო: თანასწორო: სულო: წმიდაო...¹¹⁷. გვ. 10.

რაჟდენ პირველ მონამისა მარტვილობა (მე 12 საუკ.) – ღმერთი ცხოველი, ნათელი თვალშეუდგამი, უხილავი, სამგვამოვნებით დიდებული და ერთღმრთეებით.

საბა სვინგელოზი (მე 13 საუკ.) ღმერთსა **ერთარსებით ქებულსა, სამგვამოვანსა, ვადიდებდეთ**...⁷³. გვ. 391.

თუმცა ქართული ეკლესიის დიაკვნები მაინც და მაინც მკაფიოდ არ კითხულობდნენ ხოლმე, მაგრამ წირვაზე დამსწრესა და მსმენელს შეეძლო მაინც გაეგონა სამებისა და ერთარსების შესახები ნათქვამიც –

1. რამეთუ ხერუვიმთა საიდუმლოდ ვემსგავსენით და ცხოველს მყოფელსა **სამებასა და წმიდა არსებასა** გალობასა შევსწირავთ...

2. მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა, **სამებასა ერთარსებასა** და განუყოფელსა...

3. ღირს არს და მართალ თაყვანის ცემა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, **სამებისა ერთ არსებისა და განუყოფელისა.**

ეს არის ქრისტიანული წირვის = ლიტურგიის რელიგიურ-ფილოსოფიური დებულება – **სამება = ერთარსება: მამა, ძე და სული წმიდა = ღმერთი ერთი.**

ვახტანგ მეფის სტამბაში 1709 წელს დაბეჭდილ სამოციქულოს დასასრულს, „განსრულდა“-ს შემდეგ მიბეჭდილია –

სამებასა ერთარსებასა ღმერთსა მხოლოსა დიდებაჲ ამინ“...²²². გვ. 133.

იმავე სტამბაში „განსრულდა წმიდაჲ ესე პარაკლიტონი“ [1720 წ.] – „სამებასა **ერთარსებასა ღმერთსა მხოლოსა** დიდებაჲ უკუნისამდე“ (იქვე, გვერდი 222).

სრული უეჭველობით სარწმუნოა, რომ ქართულ სასულიერო მწერლობაში ერთარსებასა საესებით იგივე ცნება არის, რაც არის ცნება წმიდა სამება.

4. სამება-ერთარსება ნათარგმნ თხზულებებში

ცხოვრებაჲ და მოღუანებაჲ ბალაჰვარისი (მეათე საუკ.) – ამან სამებით ცნობილმან და ერთ არსებით აღსაარებულმან... რაჲთა სცხოვრდე ძალითა ერთ არსებისა მისისაჲთა... ამანვე სამგუამოვნებით და ერთ-არსებით დიდებულმან გყავნ მეძიებელ ნებისა მისისა, რაჲთა სცხოვრდე ძალითა ერთარსისა სამებისაჲთა... ადიდებდეთ ღმერთსა სამებით ცნობილსა და ერთ-არსებით დიდებულსა, რომლისა ჰშვენის დიდებაჲ მამასა და ძესა და წმიდისა სულსა... და ადიდებდეს განუყოფელსა სამებასა წმიდასა, რომელმან განაცხადა ერთარსებაჲ სამგუამოვნებისა მისისაჲ... ჰმადლობდეს ღმერთსა სამებით ცნობილსა და ერთ-არსებით დიდებულსა...⁷⁴. გვ. 60, 27, 139, 151, 165.

წამება ევგენიასი – რამეთუ უგალობდეს სამებასა ყოვლადვე საგალობელსა, ერთარსებასა...⁷⁵. გვ. 85.

ცხოვრება საბა პალესტინელისა – არა აღიარებდეს... არცა ერთარსებასა წმიდისა სამებისასა... ხოლო ღმრთისა განკაცებაჲ და ერთ-არსობაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და წმიდისა სამებისაჲ... ამას ვსწამებთ წინაშე წმიდისა და ერთარსებისა სამებისა...⁸⁵. გვ. 170, 190.

მთავარებისკოპოსი კესარია კაპადუკიისა ბასილ დიდი თავის ერთ ქადაგებას მიუძღვნის საკითხს: – სარწმუნოებისათვის სამებისა ერთარსებისა...¹¹⁵. წიგნი 5. გვ. 22. მუხლი 12.

თეოდორიტე კვიპრელის თარგმანში – ერთარსებისა სამებისათა...¹¹⁵. გვ. 58. მუხლი 3.

ანასტასი სინელისა – მრწმუნებულნი და ნათლისმღებელნი სამებისა ერთარსებისა მიმართ...¹¹⁵. გვ. 13. მუხ. 3.

ექვთიმე ათონელის მიერ ბერძნულიდან ნათარგმნ „ლიბერ გენერაციონის“-ში ნათქვამი აქვს – ვადიდებთ მართლმადიდებლობით მამასა და ძესა და სულსა წმიდასა, ერთარსებასა მას და სამ-გვამოვნებასა წმიდისა სამებისა...¹¹⁶. გვ. 173.

სინურ მრავალთავში – რამეთუ შენ მიერ, მიმადლებულო, სამებაჲ წმიდაჲ და ერთ არსებაჲ სოფელსა ეუწყების...¹²⁷. გვ. 16.

ეტვფანე კპრელ მთავარ ეპისკოპოსის სიტყვაში – მამამან ძე იცის და ძემან – მამაჲ, და სული წმიდაჲ არა განყოფილ – არამედ ერთსამება წმიდა...¹²⁷. გვ. 4. ნ ან აღვიარებ... ერთ არსება, სამება წმიდაჲ... ერთღმრთეება... იგი იქმნა ერთ ღმრთეება და ერთ არსება...¹²⁷. გვ. 46, 51.

იოანე ოქროპირის ერთ ქადაგებაში – ერთარსებაო, ერთ ღმრთეებაო...¹²⁷. გვ. 205.

ფერემ მცირეს ნათარგმნ გრიგოლ ღმრთისმეტყველის სამგლოვიარო წერილში – ყოველი სოფელი და სამწყსოჲ ერთარსისა წმიდისა სამებისასა...(იქვე).

კონსტანტინოპოლის მეექვსე საეკლესიო ყრილობის წესსა და განრიგებაში – ერთ არსება, ერთ ღმრთაება და ერთ ბუნება სამ გვამოვნისა წმიდისა სამებისა ხმა მალლად ჰქადაგებს... და ახლაც ვასწავლითო – აღვიარებთ უფალსა ჩვენსა და ჭეშმარიტსა ღმერთსა იესო ქრისტეს ერთსა მას წმიდისა და ერთ არსებისა სამებისაგან... ერთითა მით უფლებითა ერთსა მას წმიდისა სამებისა არსებას და მეუფებას გამოსახავენ... მრწამს წმიდა სამება ერთ არსებაჲ... გრწამს წმიდა ერთ სამება? ჰე მრწამს მამაჲ და ძე და სული წმიდა...⁷⁷. გვ. 79, 81, 104, 125, 135.

გიორგი ამარტოლის ხრონოლორაფში – ...არამედ სამთა ვიდრე-მე გუამთასა, ხოლო ერთისა არსებისა...¹³². გვ. 286-7.

* * *

ეს ამონაწერი საკმაონი არიან, რათა ყოველ ეჭვს გარეშე დავრწმუნდეთ, რომ ქართულ თეოლოგიურ მწერლობაში სრულიად გარკვეულნი ცნებანი არიან მიღებულნი ღმერთის დასახასიათებლად –

1. ერთარსება = ერთარსი = ღმერთი

2. ერთარსება = სამება = წმიდა სამება = სამგვამოვანი: მამა, ძე და სული წმიდა;

3. ერთარსება ერთი = ღმერთი სამება.

ამგვარად, ის ერთარსება ერთი, რომლის გამო ვეფხისტყაოსანში ავთანდილი მსჯელობს, არის: ღმერთი სამებითი = წმიდა სამება.

მაგრამ იქნებ ეს „ერთარსება ერთი“ იხმარება მხოლოდ სასულიერო მწერლობაში და არა მხატვრულში? არა საეროში?

5. სამება – ერთარსება ძველ ქართულ საერო მწერლობაში

ძველ ქართულ საერო სიტყვაკაზმულ მწერლობაში არა ერთჯერ ვპოვებთ ცნებას „სამება-ერთარსება“-ს სხვა და სხვა გამოთქმით –

ჩახრუხადე (მე 11 საუკ.) ერთ თავის ხოტბაში –

სიბრძნით ქმნა ღმერთმან

სამებით ერთმან

ცა და ქვეყანა...

სამებით ერთი = ღმერთი არის იგივე ერთ-არსება –

სთნდა შექმნა ცისა

შვიდ სვეტ-მტკიცისა

ერთ არსებასა სამ სახიერსა (თამარიანი 1, 21).

ანუ: სურდა (სთნდა) შექმნა ცისა, რომელიც მტკიცე შვიდი სვეტისაგან, ანუ შვიდი მნათობის ცათაგან არის შემდგარი, – სურდა ამის შექმნა **ერთ არსებას**, რომელი არის სამსახიერი, ესე იგი: სამების მქონეო.¹¹⁸.

შავთელის „აბდულ-მესია“ იწყება ასე –

სამებით ღმერთმან, არსებით ერთმან

მომცეს მე სწავლა...¹¹⁹. გვ. 15.

შავთელი მეორე გვარადაც, პოეტურად ასე უგალობს სამება – ერთარსებას: –

ღმრთისა სამ მზისა,

ვინ ზესთ სამ ზისა,

ეთერთ, სამყაროთ

და ღრუბელთასა (28,2).

ანუ: ღმერთი სამ-მზე, რომელს აქვს სამი მზე, ესე იგი: რომელში არის სამება – მამა, ძე, სული წმიდა; ის, რომელიც (ვინ) არის სადმე, სადღაც (სამ) ეთერთ, სამყაროთ და ღრუბელთა ზემოდო. აქ, ამნაირად: ღმერთი არის სამი მზით, ესე იგი: წმიდა სამებით, შედარება, რომელს გავეცანით აქვე, თავში: მზესთან შედარება

სამებისა. ამგვარად ღმერთი არის სამი მზით, ანუ წმიდა სამებით.

მადლისა პური
სიბრძნის სადგური
მხედარი ღმრთისა
სამ ხატოვნისა (14,1).
ღმერთი სამ ხატოვანი არის ღმერთი სამი პირით, სამებით.
მან უცოდველმან
ყოველთ მხედველმან
ზესთამან არსმან
თვითებისამან
მიუნდომელმან
დაუნყებელმან
ნათელმან ერთმან
სამებისამან (64,1-2).

ანუ: მან, რომელი არის უცოდველი; რომელი ყოველთა მხედველია; რომელი არის უზენაესი, უზეშთაესი არსი; რომელი არის მიუღწეველი; რომელი არის დაუნყებელი, რომელს სანყისი არა აქვს; რომელი არის ნათელი ერთი = ღმერთი; რომელი არის სამებისაგან ერთი = იესო ქრისტე, შენ შეგქმნა ცისკრად დღისაო⁷⁹. წიგნი 4. გვ. 10-11.

აკად. პროფ. აკაკი შანიძის მიერ აღდგენილ ვახტანგისეულ ვეფხისტყაოსანში (თბილისი, 1937 წ.) მოიპოვება, თვით აკ. შანიძის მიერ გახსნილი ქარაგმა – „მადიდებელი წმიდისა **სამებისა ერთარსებისა**...“⁴. გვ. 408.

ს. ს. ორბელიანი ცნებას „სამება“ ასე განმარტავს: სამეპა - ერთი ღმერთი სამ ბავშვმეპანი, ერთი არსეპა და ერთი უფლება.

ვახტანგ მეექვსე, სჯულმდებელის „სამართლის წიგნი“-ს შესავალი აცხადებს – ღმერთმან „ყოველთა არსთა და არაარსთა მომყვანებელმა... სამთვითებითა და ერთარსებით ცნობილმან...“²³⁰. გვ. 8.

იმავე წიგნის მეორე ნუსხაში – დიდება ღმერთსა, სამებით ერთსა, მამასა ძისა მშობელსა და სულისა გამომავლინებელსა. გვ. 22

როგორ დავივინყოთ მეფე თეიმურაზ I (1589 – 1663), რომელიც იოსებისა და ზილიხანის მიჯნურთა ამბავის შესავალში ბრძანებს –

არსებით ვიტყვი ცნობილსა, სამებით ერთ-უფლებულად,
ბუნებით განუყოფელად, ღვთაებით შეერთებულად...⁵⁵. ა. გვ. 60.
შენცა მტკიცედ გაქვს, გიპყრია
სამ-ერთ-არსების ცნებანი...⁵⁵. ა. გვ. 137.

სამეხთი ერთსა ვაქებდეთ...⁵⁵. ა. გვ. 141.

თეიმურაზ I სამეხას ახასიათებს თავის ლექსში: „თამარის სახე დავით გარე-
ჯას“ –

შენ სამეხაო, ერთ არსებაო...⁵⁵. ბ. გვ. 144-5.

მეფე **თეიმურაზ მეორე** (1700 – 1762) თავის „სარკე თქმულთა“-ში ბრძანებს –
ვადიდებთ ირთ-არსებობით ჩვენ

ღმერთსა სამ-ბრწყინვალობით...⁵⁵. გ. გვ. 1.

მე უსწავლელმან ვითა ვსთქვა ან შესხმა სამეხისანი?

სამ ხატოვნებით გონება, ერთ უფლად მონებისანი..

ჩვენს ღმერთსა თავყანის ვცემდეთ სამეხას სამის თითებით:

მამას უშობელს, ძეს შობილს, მამისა თანა დიდებით,

სულსა წმიდასა, გამოსრულს მამისგან მოუწყინებით,

სამს გვამს ვქადაგებთ ერთ უფლად, ღვთაებით, ერთ ხელმწიფებით...⁵⁵. გ. გვ. 2.

აი, აქ არის „ერთ არსებისა ერთისა“ სრული დახასიათება!

იოანე ბატონიშვილი თავის „კალმასობა“-ში ამბობს – „ვითარცა ჩვენ გვრწამს:
მამა, ძე და სული წმიდა, სამ გვამოვნებით და ერთ არსებით, მამა უშობელად, ძე –
შობილად, ხოლო სული წმიდა მამისაგან გამოსრულად.“⁷⁸. გვ. 39.

თეიმურაზ ბატონიშვილის აზრს უკვე ვიცნობთ: „ერთ არსება სამ გვამოვანი-
სა ღმრთისა მამისა და ძისა და სული წმიდის არს. ერთ არსებას ერთი ბუნება და
ერთი ღმრთაება აქვს მას სამ გვამოვანსა ღმერთსა“...¹⁴⁰. გვ. 124.

ამგვარად: ქართულ საერო მწერლობაში – ირთ-არსებობს არის სამეხი: მამა,
ძე და სული წმიდა.

6. სამეხა – ერთარსება ქართული ისტორიულ მწერლობაში

აღარ იქნება საკვირველი, თუ ცნებას ერთ-არსება = სამეხა-ს ქართულ ისტო-
რიულ მწერლობაში შევხვდებით –

ქართლის ცხოვრება – სარწმუნოებასა ზედა სამეხისა წმიდისა, ერთ არსები-
სა ღმრთისა...¹²⁰. გვ. 82. ვინაიდან იცან შენ სამეხა ერთ არსება (იქვე)... ადიდეთ
სამეხა ერთარსება¹²⁰. გვ. 90. **მინდობითა ღმრთისათა, სამეხისა ერთ არსებისა
დაუსაბამოსათა...** (იქვე, გვ. 96). **მინდობითა ღმრთისათა, დაუსაბამოსა, სამეხისა
ერთ არსებისა...** (იქვე, გვ. 100). არამედ მსახურებისათვის სამეხით ერთ არსები-
სა...(იქვე, გვ. 130).

ჟამთააღმწერელის ისტორიაში – სამეხისა წმიდისა ერთი არსება ცხად ყო და
გუასწავა...¹²¹. გვ. 259. და სხვა.

ამგვარად: ვითარცა სასულიერო, ეგრეცა საერო მწერლობაში ცნებას „ერთ არსება“ სავსებით ცხადი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობა აქვს – ერთ არსება არის წმიდა სამება.

7. ერთ არსება ვეფხისტყაოსანისა

შეიძლება ითქვას თუ არა, რომ ვეფხისტყაოსანის ერთ-არსებისა ერთი-სა არის სამება წმიდა სამება ღმერთი?! არა გვაქვს საბუთი ეს დებადი უარგყოთ. ის საბუთი კი მრავალი ვიხილეთ, რომლის ძალით ცნება „ერთ არსებისა ერთისა“ არის ქრისტიანული ფილოსოფიის დებულება და არ არის იგი არავითარ შემთხვევაში არც პაგანური ნეოპლატონური სწავლისა „სამება“ და არ არის იგი არც ისლამური და არც სხვა რომელიმე სწავლის „ერთარსება“, არამედ არის მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანული.

ამ მიმოხილვამ დამარწმუნა, რომ ერთარსება არის ღმერთი სამება, და მზე, ხილული მზე კი არის ხატი ამ სამებისა; ამიტომ როდესაც ავთანდილი იტყვის – „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“, – იგი განგვიმარტავს შემდეგ დებულებას –

ჰე, მზეო, როგორც თქვეს: შენ ხარო ხატი მზიანისა ღამისა (ღმერთისა); შენ ხარო ხატი ერთარსებისა, ანუ ხატი იმ ღმერთისა = ერთისა რომელი არის სამება, წმიდა სამება = ერთარსება; შენ ხარო ხატი იმისა, რომელი არის უჟამოსა ჟამისა, ანუ ღმერთისაო...

მაშასადამე: ავთანდილის მთელი ეს თქმა არის ქრისტიანული ფილოსოფიის დებადი.

აღინიშნოს ისიც, რომ ვეფხისტყაოსანის არც ერთ ხელნაწერში ეს შაირი არც გადაკეთებული და არც დამახინჯებული არ არის²³². გვ. 532.

დამატება

მანიქეიზმის სამების საკითხისათვის

მანიქეიზმის საკითხს აღარ შევეხებოდი, ვინაიდან საკმაოდ გავაცანი ეს მოძღვრება მკითხველს ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, მაგრამ პროფ. მოსე გოგიბერიძემ გაიმეორა პავლე ინგოროყვას შეცდომა და გამოუკვლეველად განაცხადა: –

„მანიქეიზმი ასწავლიდა არსებობას ორი ღმერთისას... ქვეყანა მას ესმოდა, როგორც შედეგი სიკეთისა და ბოროტებისა, სინათლისა და სიბნელის ღმერთს შო-

რის ბრძოლისა, ქრისტიანობის მიმართ იგი უარჰყოფდა სამეხის თეორიას და ორი ღმერთის პრინციპს აღიარებდა“-ო.¹²³ გვერდი LXV.

ეს დებულება სამეხის გამო არ არის სწორი. მანიქეიზმს ორი გარეგანი სახე ჰქონდა: 1). ერთი ირანული იერით და 2). მეორე – ქრისტიანული იერით, როგორც განმარტავს მანიქეიზმის მკვლევარი ი. შეფტელოვიტც¹³¹. ნ. 28. რვეული $\frac{3}{4}$. იესო ქრისტე ირანული შეხედულებით დასავლეთი ქვეყნებისათვის, ღმერთის მიერ წარგზავნილი მოციქული იყო, რომელიც მან-ის (მანიქეოსს) წინ უსწრებდა. ქრისტე არის ღმრთეებრივი პირველი კაცის შვილი. მოგვიანო მანიქეიზმში იესო ქრისტე არის პირველ შობილი ძე მამა ღმერთისა. ხოლო ახალ (ნეო-) მანიქეიზმში (მეხუთე საუკუნედან) უფრო მკაფიოდ არის ქრისტიანული დებულებები მოცემული, თუმცა ისინი გამომშრალი არიანო, როგორც გვეუბნება ნეომანიქეიზმის ფრანგი მკვლევარი პროფ. ალბერ დეფუურკ, – მანიქეანნი აღიარებდნენ სამეხას მაგრამ განკაცებისა და გაღმერთების დოგმას ერთი მეორესაგან ამორებდნენ; მათთვის იყო მხოლოდ ერთი პირი, გვამი ქრისტესი; ხოლო მოძღვარი მან-ი კი არის სული წმიდის გამოცხადება სიტყვა = ლოგოსი მართლა კი არ განხორციელებულა, მას ხორცი კი არ შეუსხამს, არამედ მზეში უნდა ვეთაყვანებოდეთ მის ნამდვილ არსებას... აქედან ცხადია, მანიქეანთა მიერ აღიარებული სამეხა ქრისტიანული არის მხოლოდ სამეხით, მაგრამ იგი გამოფიტულია, თუმცა იგი მაინც სამეხითია.¹²⁴ ამას გარდა, იესო ქრისტეს და ჯვარს მანიქეოსის სწავლაში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს: მანიქეოსის მოძღვრების „სული ცოცხალი“ დამსგავსებულია იესო ქრისტეს, უდიდეს სიმბოლოში, რომელიც არის „იესუს პატიბილის“ = იესო ჩამოხრჩობილი (ტანჯული); იგი არის, – როგორც გვასწავლის ა. შ. პეუეშე, – „პათეტური“ სახე უზესთაესი იესოსი, ნაწილი მწუხარე და დასახსნელი „იეშო ზივა“-სი, მაცხოვარისა, რამდენადაც იგი წმიდა ნაწილია. ეს იესო კოსმოსური და მარადი, გაკრულ იქმნა ჯვარზე, სადაც მისი სული ნათელი, შერეული არის; მთელი მსოფლიო არის „ჯვარი ნათელისა“, განსაკუთრებით ხეები, რომელში დაგროვილია ნაწილი ღმრთეებრივი არსებისა, და რაც ქრისტეს სახრჩობელად ემსახურა...¹³⁷ გვ. 82-3.

ასეთი არის მანიქეიზმი თავისი სამეხით...

ჩვენი აღმოჩენა, – ამბობს პ. ინგოროყვა, – რომ შოთა რუსთაველი მანიქეიზმის მოძღვრებას იზიარებდა, იძლევა ნამდვილ გასაღებს ვეფხისტყაოსანის პრობლემისას-ო.¹²⁵ გვ. 221. ეს თავისი დებულება პ. ინგოროყვას 1937 წელშიც გაუმეორებია...

არაფერი ამისი მსგავსი ვეფხისტყაოსანში არ მოიპოვება და „ეს აღმოჩენა“ ვეფხისტყაოსანისათვის გამოუსადეგარ და მოურგებ გასაღებად უნდა ჩაითვალოს...

არა მსურს უყურადღებოდ დავტოვო პ. ინგოროყვას ერთი საკვირველი დებულებაც.

პ. ინგოროყვა სწერს – „შოთას დაბადება ეკუთვნის 1168 – 1169 წლების ახლო დროს... [იგი] უკანასკნელად მოიხსენება 1243 – 1245 წლებში, რომლის ახლო ხანებში იგი გარდაიცვალა, ე.ი. დაახლოებით 74-76 წლისა“-ო³. გვ. 180-1.

განვაგრძოთ ეს ლამაზი ზღაპარი. ჩვენი შოთა არის ჰერეთის ერისთავი (იქვე, გვ. 182). ვეფხისტყაოსანი დაწერილია 1196-1207 წლებს შუა (იქვე, გვ. 182). შოთა იყო რუსთველად თამარის მეფობის დროს 1195 წლიდან ვიდრე 1206 წლამდე (იქვე, გვ. 188). შოთა განდგომილად ითვლებოდა ორთოდოქსალური ქრისტიანობიდან (იქვე, გვ. 212). შოთა მანიქეველი ყოფილა (იქვე, გვ. 215). 1200-1207 წლებში შოთა განუდევნიათ სამეფო კარიდან და საქართველოდანაც (იქვე, გვ. 301-302). შოთა ახალგაზრდობის წლებში, როცა იგი სამეფო კარზე იყო მიღებული, უკვე მანიქეველი ყოფილა. როდესაც შოთა თავის ვეფხისტყაოსანს სწერდა, იგი უკვე მანიქეველობას აღიარებდა (იქვე, გვ. 305).

და ეს „მანიქეველი“ შოთა რუსთაველი, „მწვალებელი“ = ერეტიკოსი ბარელიეფზე გამოუქანდაკებითა 1241–1245 წლის შუა!

ეს ბარელიეფი ყოფილა „ორბელიანთა ძველ სამფლობელოში, მდინარე ალგეთის ხეობის სათავეებში“, ერთ ძველ, დანგრეულ ეკლესიაში, ანუ უფრო ზუსტად: „...ეკვდერის დასავლეთ ნაწილში შენობის შიგნითა მხარეს ჩასმულია ერთი მთლიანი ქვა... ეს ქვა წარმოადგენს ბარელიეფს და მასზე გამოქანდაკებულია ოთხი კაცი და მათ შორის შოთა რუსთაველი“-ო. (იქვე, გვ. 338, 341, 344, 330, 331).

როგორ იცნო ეს გამოქანდაკებული შოთა პ. ინგოროყვამ?! გაუგებარია!

აი, ეკვდერის ქვაზე ყოფილა შოთა რუსთაველი გამოქანდაკებული! ვინ შოთა?! შოთა რუსთაველი – მანიქეველი! ეკლესიაში გამოქანდაკებული ყოფილა შოთა „მანის ფერი“, შოთა – მანიქეველი – ერეტიკოსი! დასწერა რა ასეთი გონების აღმამფოთებელი და გულის შემზარავი ზღაპარი, პ. ინგოროყვა შეეცადა ეს თავისი დებულება გაემართლებინა. მერმე როგორ?

– შოთა იყო ჰერეთის მთავარი, მთავრებს ეკლესიებში მოიხსენიებდნენო –

„ეკლესია სხვა შემთხვევებში შესაძლოა ებრძოდა სარწმუნოებიდან განდგომილთ“, მაგრამ „ოფიციალურ შემთხვევაში“ მათს მოხსენებას გვერდს ვერ უვლიდა.

„და თუ მთავრობის მოსახსენებელი თვით „ეკლესიებშიც უნდა ყოფილიყო განწესებული, „მით უფრო არაფერია მოულოდნელი, რომ „შოთა გამოქანდაკებინათ ეკვდერში, რომელიც „ადგილობრივ ფეოდალს აუგია თავის კარზე და „თავის სამარხავად განუკუთნავს. აქ მით უფრო „არ იყო საკრალური წესის დარ-

ღვევა; აქ იყო „უბრალო, ოფიციალური ხასიათის პატივისცემა „ვასსალის მიერთავის უშუალო „პატრონის“ „სიუზერენისადმი, რომელიც ამასთან საქართველოში უმაღლეს მთავრობასაც წარმოადგენდა“-ო (იქვე, გვერდი 316).

მაშასადამე: ვინაიდან შოთა „იყო მთავარი“, ამიტომ ეკლესიამ მის „მანიქველობას“ ყურადღება არ მიაქცია და ნება დართო „მანიქველი“-ერეტიკოსი გამოექანდაკებინათ ეკვდერში! და ეს თურმე „საკრალური“ წესის დარღვევა არ ყოფილა! დიალაც, დიდად გაუგებარი ამბავია, რომელიც არც ერთ ეკლესიაში არ მომხდარა და რა ყველაფერი უცნაური და გასაოცარი რამ მაინც და მაინც ქართული ეკლესიის ისტორიაში ხდება? ოღონდაც ეს ასე არ არის.

რვეული მეოთხე

ნათელთა სახეობა

პარი პირველი

ნათელი

ადმოსავლეთის მსოფლგაგებაში

ვ. ტყაოსანის „ნათელის“ საკითხს და ზოგადად „ნათელს“ შევხე ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის ვარსკლავთმეტყველება“; (1957 წ. გვ. 30-44) და მას აქ აღარ მივუბრუნდები.

ნათელის საკითხი ადამიანისათვის თავიდანვე ფრიად მნიშვნელოვანი იყო და დანინააღმდეგება ნათელთან ბნელისა, რასაკვირველია, თავიდანვე მოხდა კაცის აზროვნებაში, რადგანაცო, – ამბობს პროფ. ჰილლერანდტ, – ნათელი არის სიცოცხლის მომნიჭებელი და გამაგრძელებელი, ხოლო ბნელი, წყვედიანი კი არის შეფერხება სიცოცხლისა და ბოლოს: სიკვდილი. ყველა ხალხის მიერ ნათელის განცდა თითქმის ერთი და იგივე იყო და ინტერესს არ იქნება მოკლებული, იგი აქ გავიცნოთ.

1. ინდური ნათელი

უდიდესი წარმომადგენელი ნათელისა, სიცოცხლისა, თავისუფლებისა, სახიერება = კეთილობისა – ძველ ინდოეთში – იყო „უშას“, დიაცი ღმერთი გარიჟრაჟისა და მოქიშპე ღამისა; ამ უკანასკნელს ერქვა „ნატრი“, ანუ წყვედიანი (ტამას). ინდოთა რწმენით ნათელი არ ისპობა და ნათელის მოუსპობელობის აზრი განპიროვნებულია „ადიტი“-ში, რომელიც არის მარადისობა.

„უშას“ არის არა მარტო დიაცი-ღმერთი ყოველი დღისა; მრავალ საგალობელში იგი არის აგრეთვე ახალი წელიწადის პირველი რიჟრაჟი; მას მოჰყავს მზე, ცეცხლი; ხან და ხან მას ეწოდება „სურია“ = მზე.⁸¹ წ. 8. გვ. 60.

2. ჩინური ნათელი

ჩინურ ძველ მსოფლმხედველობაში მზე არის წყარო ყოველი ნათელისა და მამაცური = მამაკაცური საწყისი, მაშინ როცა მთვარე დიაციურ დასაბამს – პრინციპს შეიცავს.

ფილოსოფოსი ჩუ პსი ამბობს – დასაბამად ცა და ხმელეთი იყო სწორედ ნათელი და ბნელი ჰაერი, ნაზი ნაწილი ჰაერისა... მან მიიღო ცა და მზე, მთვარე და ვარსკვლავნი...

უძველეს ჩინურ „ცვლილებათა წიგნ“-ში ნათელი არის სიმბოლო კეთილობისა და სათნოებისა.

იუნ-ის დინასტიის (1280 – 1367) მეფე ჰუ პინგ ვან ამბობდა – ბრწყინვალეთა შორის არ არის არც ერთი ისეთი, ვითარცა მზე...

ჩინეთში არსებობდა დიაცი-ლმერთი ნათელისა, რომელს, როგორც ბუდთა-ს, ისე ტაო-ს მიმდევარნი ეთაყვანებოდნენ. ცეცხლის ღმერთიც ნათელთან არის დაკავშირებული; ცეცხლის სახელი არის – შვენიერი ნათელი – ჰვა კვანგ.

ჩინელებს ნათელის დიაცი-ლმერთი წარმოდგინათ რვა მკლავით – მას ხელში მზისა და მთვარის ნიშანი უჭირავს; იგი ხალხთ ომისაგან მფარველობს...

3. ბუდთისტური ნათელი

ბუდთას მიმდევარნი ნათელს „მარიში დევას“-ს განპიროვნებით აღმერთებდნენ „ბოთისატტვა“-ში. ჩინელ ბუდთისტთა რწმენით, თვით ბუდთას აქვს ნათელი, ვითარცა ერთი თვისებათანი. ბუდთას ეწოდება „ბრწყინვალე კანონისა“, „იგი, რომლის ფეხნი მრავალ ბრწყინვალე სახეს აჩვენებენ“, „ბუდთა მტკიცე ნათელისა“, „ნათელი და ბრწყინვალე“, „ბრწყინვალეა მზისა და მთვარისა“; მე-930-ე ბუდთას აქვს სახელი – „ბუდთა გასაკვირველი ნათელისა“ და სხვა და სხ.

ჩრდილოეთი ჩინეთის ბუდთისმში ბუდთა არის „ბუდთა უსაზღვრო ნათელისა“, „მომაფრქვევი ნათელისა“ – „ამოტა“. ამ ბუდთას ცაში, ორი ბუდთა ნათელს აფრქვევს სამი ათას დიდ მსოფლიოს. ამიტომ თვითონ ბუდთას აქვს მოვანება ნათელისა, რომელიც მის თავს შემორტყმია.⁸¹ წიგნი მე 8. გვ. 51.

4. ირანული ნათელი

„აჰურა მაზდა“, ღმერთი კეთილობისა დაბადებულია ნათელისაგან, ხოლო ბოროტების ღმერთი „ანგრა მაინიუ“ (აჰრიმან) კი – წყვდიადისაგან.

ზარათუშტრას მოძღვრებაში აჰურა მაზდა და მისნი მიმყოლნი ნათელთან არიან დაკავშირებულნი. აჰურა მაზდა არის, რომელმან დასაბამიდანვე ალავსო დალოცვილი სასუფეველი = ხვათრა ნათელით და ნათელის სამეუფოში ნეტარება მიენიჭებათ მათ, რომელთა აზრი არის სწორი და მართალი, მაშინ როცა ნათელი მზისა არის ერთი იმათგანი, რომელი აჰურა მაზდას ადიდებს. ნათელი ქვეყნიური შეიქმნა აჰურა მაზდას მიერ და იგი არის ერთი მისი უპირატესობათაგანი;

ამიტომ მლოცველი ქებას იტყვის – შემოქმედო ნათელისა, შემოქმედო შემოქმედისა, და ნათელი აქებს მას...

5. ფეჰლაურნი (ფალაური) ნათელი

ფეჰლაურნი ნანერნი გვასწავლიან – ნათელთა მხარე აჰურა მაზდას ადგილი არისო; აჰურა მაზდას ენოდება „დაუსრულებელი ნათელი“ და ადგილი „ამეშა სპენტას“-ი არის ნათელის საუკეთესო არსებობაში.

ნათელისა და წყვდიადის დაპირისპირებამ, – ამბობს ლ. გრეი, – სხვა და სხვა განხრა წარმოშვა: „გაიმორტიან“ – განხრამ აღიარა: ნათელს დასაწყისი არა აქვსო, ხოლო წყვდიადი მაინც შეიქმნა. თუ როგორ მოხდა ეს, ამის გამო აზრთა სხვადასხვაობა არის.

6. ზარათუშტრას ნათელი

ზარათუშტრიანნი = ზოროასტრიანნი ფიქრობდნენ: ნათელი და წყვდიადი თავიდანვე არსებობდნენო. კეთილი და ბოროტი, წმიდება და უწმიდურება და სხ. ნათელისა და ბნელის შერევისაგან წარმოიშვა და რომ ასეთი შეზავება არ ყოფილიყო, მსოფლიო არც იარსებებდაო. ღმერთი იყო ორივეს წყარო და მისმა სიბრძნემ შეურია ისინი; მაგრამ ნამდვილი არის ნათელი, ხოლო წყვდიადი კი არის მარტო მისი აუცილებელი მოპირისპირე და რადგან ისინი დაწინააღმდეგებულნი არიან, ამიტომ ისინი ერთმანეთს უნდა ეომონ, სანამ ნათელი გაიმარჯვებდესო.

ამგვარად, – ამბობს ლუი ჰ. გრეი, – ზარათუშტრას სწავლაში ნათელისა და წყვდიადის ურთიერთობის საკითხია დასმული და ამით იგი უდიდესი საკითხის ნაწილად არის გადაქცეული; სახელდობრ: კეთილისა და უკეთურების; სახიერებისა და ბოროტების წარმოშობისა. ეს დაწინააღმდეგება ნათელისა და წყვდიადისა მოიპოვება რამოდენიმე სწავლაში, და სხვათა შორის, მანდეანთა და მანიქეანთა მოძღვრებაში⁰³. გ. 61.

7. ზირვანიზმის ნათელი

ზირვანიზმის თანახმად, ნათელმა წარმოშვა ბრწყინვალე ქმნილებანი, ღმრთეებრნი არსებანი, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესი არის „ზარვან“ (ზრვან, ზირვან, დრო), რომელმაც 9999 წელთა ჩურჩულით ლოცვის შემდეგ შვილისათვის, გაიფიქრა: იქნება ეს ქვეყანა არაფერია! ამ ბოროტი ეჭვისაგან დაიბადა ბნელეთის ღმერთი: ანგრა მაინიუ, და ზირვანის სიბრძნისაგან კი წარმოიშვა აჰუ-

რა მაზდა... ბენვის ხიდზე გადასვლის შემდეგ მართალის, სრულყოფილის სული ადის აჰურა მაზდასთან, სადაც ნათელი სუფევს და მისვლისას მას ბრწყინვალე კარი გაელება...³⁰. გვერდი 128.

8. სემიტურ-ეგვიპტური ნათელი

ბაბილონურ, ასსირულ, ეგვიპტურ, ებრაულ მსოფლიოში ნათელსა და წყვი-
ადს ცალ ცალკე სამეფო აქვთ: ნათელს – დღისა, ხოლო წყვიადს – ღამისა, და
სიკვდილისა. სიტყვანი „ნათელი“ და „წყვიადი“ თითქო ერთმანეთთან გადაბ-
მულობით ურთიერთობაში იმყოფებიან, მაგრამ დაპირისპირებულნი ისე: ვით
„დღე“ და „ღამე“ „კეთილი“ და „ბოროტი“, „სიცოცხლე“ და „სიკვდილი“.

9. დეუს – ნათელი

თავისი წარმოშობით ევროპიული სახელი ღმერთისა სანსკრიტულ ენასთან
არის დაკავშირებული. ძველ ინდოეთში „დივ“ არის ნათელი; ის, რომელი ნათელ-
სა ჰყვენს. ამიტომ სანსკრიტულად ღმერთს ერქვა „დევას“, „დევა“, რაც თავის
თავად ნათელის ღმრთეებას გამოხატავდა. ინდურ საგალობელში „ვედა“ „დი-
აუს“ არის ცა მზითა და ვარსკვლავებითა; ნათელი, რომელს ცა აფრქვევს, არის
სიცოცხლის წყარო. ამ სიტყვისაგან „დიაუს“ წარმომდგარია ბერძნული „თეოს“,
ან „დიოს“, რომლისაგან შემდეგ წარმოიშვა სახელი ღმერთისა „ზევეს“, „ზევს“,
„ძევეს“. ლათინური სახელი „დეუს“, ანუ „დიოვის“ – ბრწყინვალე – შემდეგ იძლე-
ვა „იოვის“ – „იუპიტერ“, „დიაუს პიტერ“; გოეთთა სახელი „ტიუს“, ფრანგული
„დიჟო“, იტალიური „დიო“, ესპანური და პორტუგალიური „დიოს“, ძველი გერმან-
ული „ციუ“, ანუ „ციო“, ანგლო-საკსონური „ტივ“, სკანდინავიური „ტირ“, – ყველა
წარმოშობილია სანსკრიტულისაგან „დევ“, ბერძნულის გზით „თეოს“⁸⁵.

10. ბერძნული ნათელი

ვითარცა ბერძენთა, ისე რომაელთა შორის ცას და ქვესკნელს დიდი ადგილი
ეჭირა: ერთი მხრივ იყო ნათელი; მეორე მხრივ – წყვიადი. ცის განპიროვნება
იყო „ზევეს“, ხოლო რომაულში – „იუპიტერ“. ბერძნულ და რომაულ მსოფლიო-
ში ხალხთა რწმენა მთელს ქვეყნიერებას ორად ანაწილებდა: 1. ზემო სოფელი და
მისი ღმრთეებანი, „თეოი ურანიოი“, „დი სუპერი“ და 2. ქვემო სოფელი და მისი
ქვესკნელის ღმრთეები: „თეოი ხთონოი“; „დი ინფერი“; პირველი – შემოქმედი სი-
ცოცხლისა და კეთილყოფისა; მეორე – ჭირისა და სიკვდილისა.

ძველ საბერძნეთში „ეოსი“ იყო რიჟრაჟის დიაცი-ღმერთი – უკვე ჰომეროსის თხუზულებებში; – ზევესი იყო ცის ყველა მოვლენის მოქმედების წყარო. ჩვენ ვიტყვი: ნვიმს, თოვს; – ბერძნები კი იტყოდნენ: იგი აწვიმებს, იგი ათოვებსო, და ხშირად ამასთან დასახელებული იყო ზევესი.

ხელოვნების ღმერთი აპოლო ყოველთვის მზესთან იყო დაკავშირებული, ხოლო არტემის – მთვარესთან. მზის წინაშე თაყვანებასთან ერთად აპოლოსადმი თაყვანებაც არსებობდა, – მაგრამ ხშირად ნათელ ღმერთთა დანიშნულება გამოიცვლებოდა ხოლმე. მაგალითად, ჰერმეს, ნათელის ღმერთი, ქვესკნელში სულის გამცილებლად გარდაიქცა. აპოლო ვით მზიური ღმერთი იყო აგრეთვე სიცოცხლის მომსპობი, მაგრამ ამასთანავე მკურნალიც, და პოეზიის, მუსიკის ღმერთიც. ნამდვილი რელიგიური მნიშვნელობა მზემ მიიღო მხოლოდ ჰელენისტურ ხანაში (ალექსანდრე მაკედონელის შემდგომ, როდესაც ძველი ბერძნული განათლება აღმოსავლეთის განათლებას შეეთხზა), და ისიც უმთავრესად ბერნულ-რომაული განათლების ხანაშიო, – ამბობს ჰ. ს. რეიდ.

ძველ საბერძნეთში ქალღეურ ასტროლოგიას დიდი გავლენა არა ჰქონდა, და იგივე საერთოდ, ვარსკვლავთა, მზისა და მთვარის თაყვანებას ეხება. მაგრამ იდუმალობის აზრი, რომელი ამ საგანს თან სდევს, უკვე ადრინდელ ბერძნულ ფილოსოფიაში დაბუდდა, კერძოდ – ორფეოსულ და პითაგორასეულ სკოლაში. აქ ნათელის საკითხი რელიგიის საკითხად გახდა. მაგრამ მაინც გარკვეული შეხედულება მნათობთა ღმრთეების გამო გვიან დაიწყო.

ფილოსოფიის პლატო უძრავ ვარსკვლავთ აღწერს ვით ღმრთეებ არსებათ, რომელნი შექმნა მსოფლიოს შემოქმედმა = დემიურგოსმა უზენაესი ღმერთის ბრძანებით. პლატონი მზეს, მთვარეს, მნათობებს საერთოდ ღმრთეებ ხასიათს მიაწერს. მას მიჰბაძეს შემდეგში სხვა მოაზრებმა: ქსენოკრატეს, ჰერაკლიდეს პონტოელი და სხ. არისტოტელესმა ციურნი გვამნი ისეთად აღწერა, რომელთ დიდი ღმრთეებრი ელემენტი აქვთ და იმაზედაც მიუთითა, რომ ეს რწმენა, რომელს ფილოსოფოსნი ახლა აღიარებენ, თავის თავად ცხადი იყო ხალხის მითოლოგიაშიო. ამგვარსავე რწმენას მისდევდნენ სტოეონი, და განსაკუთრებით კლევანტეს, რომელი ფიქრობდა, მზეში არის ხელმძღვანელი პრინციპი, „ეგემონიკონ“ მსოფლიოსიო. ჩვეულებრივი გახდა თქმა ციურ სხეულთა შესახებ: ციურნი გვამნი არიან „ხილულნი ღმერთნი“ და მათ გარდა არსებობს „არა ხილული“ ღმრთეებრი ძალაო. ეს აზრი განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ნეოპოთაგორასიანთა შორის. აპოლონიოს ტიანელი (პირველ საუკუნეში) მზეს ეთაყვანებოდა მის ამოსვლისას და ეს მოქმედება ჩვეულებრივი უნდა ყოფილიყო, – ამბობს ჯ. რეიდ, – რადგან პლატონი აღნიშნავს, სოკრატესი მზის ამოსვლას მიეგებებოდა ხოლმეო.

ნეოპლატონიანებმა ნათელის საკითხი უფრო გააღრმავეს, ხოლო უფრო ადრე ფილოსოფოსი ებრაელი ფილო, ამ მხრივ ბერძნებთან სრულ თანხმობაში იყო...⁸⁶. ნ. მერვე, გვ. 56.

პარი მეორე

ნათელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სწავლაში

1. პლატონის ნათელი

პლატონი ამბობს („პოლიტია“, დ. 506) – ახლა არა მსურს კეთილობის ცნება გამოვიკვლიო, მაგრამ მის ნაცვლად სიკეთის ძეზე და მის თანაბარზე – ჰელიოსის (მზის) გამო ვილაპარაკო. ის, რაც გონების მხარეში კეთილობა გონებისათვის (ნუს) და ნააზრევისათვის არის, იგივე არის ხილულ ქვეყანაში მზე ხედვა-მზერისათვის და ნახულისათვის. კეთილობა ჰქმნის არა მარტო შემეცნებას და შეგნებას, მეცნიერებასა და საგნებს, არამედ ყოფნასა და არსებობასაც; მზე ანიჭებს მათ ყოფნას, ზრდას და საკვებსო. და შემდეგ პლატონი ამბობს კიდევ გამოქვაბულის შესახებ იგავში (ბ. გ. 517) – კეთილობის, ანუ სახიერების იდეა, მიზეზი ყველა უფლებისა და შევნიერებისა, ხილულ ქვეყნებში – წარმომქმნელი ნათელის და მისი უფალისა, რომელიც არის მზე, ხოლო გონების ქვეყანაში – თვითონ ქალბატონი კეთილობა = სახიერება, მომნიჭებელი სამართალისა და გონიერებისაო.

პლატონის ამ სურათოვანი შედარებიდანო, – ამბობს პროფ. ჰ. მუელლერ, – შემდეგში ნათელის შესახები თეორია განავითარესო.⁴³ გვ. 40, ანუ როგორც ამბობს პროფ. კ. ბაეუმკერ – პლატონის ამ შედარებაზე ნეოპლატონიანებმა მთელი მოძღვრება დააშენესო: ის რაც გონების მხარეშია სახიერება, იგივე არის მზე ხილულ ქვეყანაშიო.

2. ფილოს ნათელი

პლატო იდეას კეთილობასაც უწოდებს და კეთილობა მისთვის არის ღმერთი. კეთილი, – ამბობს პლატონი, – გონებით (გასაგონნო) მხარეში (იდეათა ქვეყანაში) თავისი დამოკიდებულებით გონებასთან და გონების ობიექტებთან, არის ვითარცა მზე ხილულ ქვეყანაში, მისი დამოკიდებულებით ხილვასთან და ხილვის საგნებთანო. და კეთილობა არის მიზეზი ცოდნისა და ქვეყნარტებისაო. ამ შედარებას ფილო ებრაელიც მიმართავს და ამბობს: ღმერთი არის პირველადი ნი-

მუში, არხეტიპოსი კანონთა: იგი არის მზე მზეთა, გონიერი მზე გრძნობადი მზისა და უხილავი შადრევანებიდან იგი აწოდებს ხილულ შუქთ მას, რაც სახილველიაო. ფილოსათვის კეთილობა კი არ არის ის, რომელიც მზეს ემსგავსება, არამედ თვითონ ღმერთი⁵⁶. ნ. 1. გვ. 201.

ფილოს შეხედულებით, ღმერთმა შექმნა უხილავი იდეანი, რომელთა მიხედვით შემდეგ მან შექმნა გრძნობადი სახენი. ღმერთმა შექმნა გონიერი ქვეყანა და ამ გონიერი ქვეყანის ხატი არის ჩვენი ქვეყანა. თითოეულ მიწიურ თუ ზეციურ საგანს ბონიერ ქვეყანაში აქვს მისი წინარი ხატი. ეს იდეები მრავალნი და მრავალნი შუქნი არიან და მათი პირველადი ნიმუში, როგორც არხეტიპოსული – („დასაბამობითი დატიერფაჲ“) – ნათელი არის ღმერთი, რომელმაც წარმოქმნა, გადმოაფრქვია ეს იდეები, რომლების გადმონახატი ამ ქვეყნიურნი ნივთნი არიან. (იქვე, გვ. 207). ღმერთის მიერ შექმნილი ეს იდეები არიან ნამდვილი, ხოლო მათნი გადმონახატნი არიან მსოფლიოს ნივთნი (იქვე, გვ. 207.)

ფილო უწოდებს ღმერთს: „ნათიელი“ და ამ შემთხვევაში ემყარება ფსალმუნს (26,1): უფალი ნათელ ჩემდა და მაცხოვარ ჩემდა...

ხან და ხან ფილო ღმერთს არქმევს სახელს: „ნათელის მომნიჭებელი“, ან კიდევ: „ბონიერი მზე“ და ამით განმარტავს ფსალმუნის სიტყვებს (84-(83), 12): რამეთუ ღმერთი არს მზე და ფარი...

ფილოს ეს დებულება, რომ ღმერთი არის „გონიერი მზე“, – პროფ. ჰ. ვოლფსონის განმარტებით, – წარმოადგენს პლატონის შეხედულებისა და საღმრთო წერილის ნათქვამის გაერთიანებასო. (იქვე, გვ. 211).

ფილოსათვის ღმერთი არის თვითმყოფადი და განყენებადი, მხოლოდ და მხოლოდ არსება, ყოველივეზე და ყველაფერზე უზენაესი. ასეთი ღმერთი ფილოს როგორმე ხომ უნდა დაეკავშირებინა ამ ქვეყანასთან?⁸⁷ გვ. 11. ფილოს ღმერთი არის უდამოუკიდებელი, ესე იგი, მას მსოფლიოსთან ურთიერთობა აქვს. რათა ასეთი დამოკიდებულება შეექმნა, ფილომ დასახა მზე, როგორც სახე=ფიგურა, ეს დამწველი ბურთი, რომელი ყველგან მარად ცხადდება, გვეჩვენება და იხარჯება, მაგრამ მას ცეცხლი გარედან არა სჭირდება. ქვეყანისაგან დამოუკიდებელი, თვითკმარი არსება, იგი-მზე აგზავნის თავისი ნათელისა და სითბოს დიდ წყაროს, რაც ქვეყანაზე სიცოცხლეს შესაძლებლად ჰხდის. ამ წყაროს შეიძლება ეწოდოს წყარო ნათელისა, ან სიცხისა, ან სიცოცხლისა, ან შექმნისა; ოღონდ თვითონ წყარო უფრო დიდია, ვიდრე რომელიმე ცალკეული ამათგანი, რადგან იგი ყველა მათ შეიცავს. ჩვენ ვანანილებთ მას ადვილ გასაგებად, თორემ ნათელის წყარო მრავლობადის შეკრებულება არ არის, – იგი არ არის მზე, ოღონდ ჩვენ წარმოგვიდგენია იგი მზედ, და ასე წარმოედგინათ ძველადაც, რადგან

ძველებურ აზროვნებაში ნათელი იყო წყარო ცეცხლისა, რომელი ცეცხლადი სათავიდან გამოდიოდა. და ამ სკოლებშიც კი, სადაც ასწავლიდნენ, ნათელი არისო წყარო ნაწილაკთა, ან ატომთა, ლაპარაკობდნენ ცეცხლადი ბუნებისაგან გამოშუქებაზე, ან გამოვლინებაზე. ასეთი სახე ანტიკურ აზროვნებაში ყველგან მიღებული იყო, როდესაც უდამოუკიდებელს დამოკიდებულების შესახებ მსჯელობა იყო ხოლმე. პლატონის გამოქვაბულის მითოსიდან დანყებული უკანასკნელ ნეოპლატონიანამდე, თვით მყოფადი = თვითმდგომი = აბსოლუტუს, პლატონის კეთილობა, სახიერება იყო მზიური წყარო. რამდენადაც ასეთი გაგება შეიძლებოდა, ნამდვილობა = რეალობისაგან გამოსულ გაშუქებას, ემანაციას, ჰქონდა სინამდვილე. გამოშუქება შეიძლება ყოფილიყო წმიდა ონტოლოგიური თეორია (სწავლა აობის, არსების შესახებ) მეტაფისიკაში. ან მას შეეძლო მისტიკოსური აღტყინება გამოენვია. ან ორივე ერთად, როგორც პლატონთან. მეტაფისიკური, ან ასკეტოსური მიზნებისათვის ნათელის ფიგურა ბოლოს და ბოლოს იყო სიტყვის ფიგურა, ვიდრე ძველთა ფისიკურ თეორიათა სიტყვასიტყვით დაწვრილებითი გადმოცემა ნათელის შესახებ; ოღონდ ეს ფიგურა ყოველთვის იხმარებოდა, როგორც ახლაც, – ამბობს გუდინაგ. სხვა გვარ დაფასებას გვაცნობს ამ საკითხში პროფ. კ. ბაუნკერ, რასაც ქვემოთ გავეცნობით.

ღმრთეების ჰიერარხია (ღმერთი და მისნი ძალნი) ფილოსოფოსთან წარმოდგენილია ამ ქვეყნიური მეფის ფიერარქიის შედარების ნიადაგზე. ამასთანავე და ამ გვარადვე ღმრთეებრი ჰიერარქია – (არსება, ლოგოს, შემქნელი ძალნი, ხელისუფალნი ძალნი, წყალობის ძალნი, მსაჯულობის ძალნი, ძვეყანა იდეათა, ზემოდან ქვემოთ განწესებულნი) წარმოდგენილია ნათელის მისტიციზმის ნიადაგზე, თუმცა არც ისე ცხადად, როგორც მეფურ ჰიერარქიასთან შედარებით. ვერავინ იხილავს ღმერთს, ოღონდ კაცის სულში იბადებიან შუქნი, რათა მათი მეოხებით მან იხილოს უფრო ბრწყინვალე და უხუცესი, უპირველესი ნათელი ამ ქვემოთ განათლების პირველი და დამცველი ძალების საშუალებით. ეს მზიური და ასტრონომიული სიმბოლიზმი გამოყენებული აქვს პროკლოსსაც ძალთან და დამცველობასთან დაკავშირებით: მზისა და ვარსკვლავთა ერთგვარი განწყობის მიხედვით, მზე არის მეფე ყოველ ხილულთა, მიმბაძველი შემქმნელ ძალისა (დინამიის) ნათელის შუქთა წყალობით⁸⁷. გვერდი 41.

ფილოსთან ღმერთი არის, იგი რომელი არის არსება, არის თვითკმარი, თვითმყოფადი, რომელი თავისი თავისაგან ნათელის დიდ წყაროს გამოაფრქვევს. ნათელის ეს წყარო შეიძლება მზიურ ფრქვევას შეადარო, რადგან მზე არის საუკეთესო ფისიკური ტიპოსი, ღმერთის არსებობის გასაგებად; რადგან მზე

საუკუნედან საუკუნემდე შეუცვალაღებელია, სავსებით თვითკმარია, არ საჭიროებს სათბობ მასალას, ან გარედან მიშველებას, არამედ არის მისი არსება ისეთი, რომ სითბოს გამოსცემს და მიწას სიცოცხლეს ანიჭებს. ამით მზეს არა აკლდება რა, (მაშინდელი მეცნიერების მიხედვით), არ უმცირდება მას ფრქვევა და მთელი ქვეყანა მასზეა დამოკიდებული. ამგვარადვე, ღმერთი, თავის არსებაში სრულიად თვითკმარი და თვითკმაყოფილი, სტყორცნის შუქთა გამონათების უდიდეს წყაროს, რომელიც, რასაკვირველია, არის არა ნივთიერი, არა მატერიული, მაგრამ მაინც ნამდვილი. ამ წყაროს საერთოდ ეწოდება ლოგოს, ან სოფია, ან სათნობა, ან სული, და ეს ვრცელდება ყოვლად მსოფლიოში... ეს არანივთიერი ნათელი სუფევს ზესთაბუნებრივში (იქვე, გვ. 243). ნათელის მაგალითთა, ნიმუშთა, ხატთა მიხედვით ღმერთმა შექმნა ვარსკვლავნი, რომელნი ჩვენი თვალისათვის სახილავნი არიან. ეს ვარსკვლავნი არიან ჭარბად შვენიერნი, ღმრთებრნი ხატნი, რომელნი მან მოათავსა ცაში, უსუფთავეს, წმიდა ნივთიერ სხეულში... (იქვე, გვ. 108).

ცნობილია „ძველი აღთქმის“ სიზმარი იაკობისა. მან იხილა ცას მიბჯენილი კიბე, რომელზე ანგელოზები ადიოდნენ და ჩამოდიოდნენ, ხოლო კიბის თავში იდგა ღმერთი... ამ სიზმრის განმარტებისას ფილო ალექსანდრიელი ამბობს – ეს ხილვა შეიძლება მხოლოდ იმას ნიშნავდეს: გამოუთქმელი ბრწყინვალე ნათელი უზენაესი და უხილავი ღმერთისა ანათებს... ღმერთი შეიძლება მხოლოდ მიახლოებით შევადაროთ მზეს, რადგანაც არაფერი ხილული მის უხილავ ბუნებას არ შეიძლება შეედაროს. მართლაც, როდესაც ღმერთი შეედარება ნათელს, და არის ნათელი, პირველი ნიმუში, სახე, მაგალითი ყველა ნათელისა, იგი ღმერთი არის, უფრო სწორად, უხუცესი და უდიდებულესი ვიდრე რომელიმე ნიმუში, და ეს არის ღმერთის ლოგოსი, რომელი არის წინარი ნიმუში, არხეტიპოსი, მაგალითი ნათელისა. მაინც იმდენად განყენებულია იგი, რომ ძნელია ამ სახით მისი აღწერა... ღმერთი როგორც ნათელი, ხედავს ყველაფერს და მან იცის ყველაფერი, – იგი გაგვწმედს ჩვენ, როცა მას ჩვენს ცოდვებს მოვახსენებთ და მიბოძებს ჩვენ შინაგან მშვიდობას და ჩვენს სინიდის შხამს აშორებს. ამგვარად მოცემულია სულიერი („სპირიტუალური“) ნათელის ორი ხარისხი: წინარი, არხეტიპოსული ნიმუში და ღმერთის გონებრივი წყაროს უსხეულო შუქთა ფენა, რომელს კაცი მიწვეწვლულობის სრულყოფისაკენ მიჰყავს, და რაც მისაღწევია მხოლოდ მათთვის, რომელთაც სავსებით მიატოვეს ხორცი; და მეორე: შუქთა გადმონახატნი, კოპიო-ები, უკვდავი „ლოგოი“, რომელთ ხალხურ ენაზე ეწოდებათ ანგელოზები. ასეთი არის იაკობის სიზმარის ახსნა, რასაც ფილო გვაცნობებს იმის თანახმად, რომ ღმერთი არის ნათელი, პირველადი ნათელი.⁸⁷ გვ. 168.

3. ნათელი სტოელთა

ჯერ კიდევ ჰერაკლეიტოსმა – ამბობს პროფ. ბაუმკერ, – შექმნა სწავლა, რომლის თანახმად: ცეცხლი არის პირველადი პრინციპი მსოფლიოსი; ცეცხლი, ცეცხლადი სითხე, მსოფლიო გონება, ზევესი, მსოფლიო კანონი, გაიგივებული არიან მასთან; და ეს ნივთიერნი სახე სწავლისა განახლებულ იქმნა სტოელ ფილოსოფოსთა მიერ.

პლატონისათვის მთავარი არის იდეა კეთილობისა და არის იგი მიზეზი ყოველივესი, სიკეთისა და შვენიერებისა, წარმოქმნილი ნათელისა და მისი ბატონისა – მზისა, და პირველი წყარო ჭეშმარიტებისა და გონებისა. ხოლო პლატონის პამფილიელი მრ-ის მოთხრობა, რომელში თუმცა ნათელსა და ღმრთეებას იგი არ აკავშირებს, საკმაოდ გაურკვეველია და ეს მოთხრობა კი გადაიქცა ნეოპლატონიზმის ფუძედ კოსმოსური ნათელის თეორიისა და ნათელის შესახებ სხვა სპეკულაციათა შორისო, – ამბობს პროფ. კ. ბაუმკერ.

მგონია: მარტო ასეთი განმარტება საკმაო არ არის ნათელის საკითხისათვის ნეოპლატონიზმში. ეს ონტოლოგიური სწავლა ნათელის შესახებ მოდის აღმოსავლეთიდან, კერძოდ ფილო ებრაელის სწავლიდან, რასაც არც პროფ. ბაუმკერ არ უარჰყოფს.

ონტოლოგიურ სწავლაში და განსაკუთრებით ღმერთის არსის განხივლისას ფილოსთან პირველად ნათელს აქვს უდიდესი მნიშვნელობა. შემოქმედი ხილული მსოფლიოსი, უმაღლესი გაგებით, არის ნათელი („ფოს“); იგი არის გონებრივი მზე („ნოეტოს ჰელიოს“), პირველადი ხატი ბრწყინვალეებისა; იგი არის უწინარესი და მაგალითი ხატი ყველა ნათელისა; იგი არის ნათელის მატარებელი („ფოსფოროს თეოს“) ღმერთი, რომელი უამრავ შუქს აფრქვევს, რაც არა გრძნობით, არამედ გონებით ჩვენთვის საცნაურ არის...

ფილოს ნათელი არაა საჩვენებელი მაგალითი, სურათოვანი გამოთქმა, არ არის მეტაფორა, როდესაც ფილო ღმრთეებას ნათელით ასახავს და ღმრთეებრ ძალთა გამოსვლას ღმრთეებრი პირველადი ნათელისაგან გამომავალ გამოშუქებად გვიჩვენებს, – როგორც ამბობს პროფ. ბაუმკერ. – ფილოს აზრით, ნათელი არის თვით ღმრთეებრი ნათელი და მისი გამოშუქება, ვითარცა ჭეშმარიტი ნათელი; ხოლო ხილული ჩვენი ნათელი კი არის ვით დაუსრულებელივ მდაბიო ნათელი. მაგრამო, – შენიშნავს ამის გამო პროფ. კ. ბაუმკერ, – იგი არ ვარდება სტოელთა პანთეისტურ გავლენაშიო.

სტოელ ფილოსოფოსთათვის ღმრთეებრი პირველადი ცეცხლი არის მსოფლიოში მოქმედი ძალა და უკანასკნელი უხეში ნალექი – მატერია, და მათ შორის განსხვავება არის მხოლოდ სინაზისა და სინმიდის ხარისხით. ფილოსთან კი გონებრივი ნათელი და ნივთიერი ნათელი მკაცრად განყოფილი არიანო.

4. გნოსტიკოსთა ნათელი

გნოსტიკოსთა შორისაც ნათელის მეტაფისიკას სათანადო ადგილი უჭირავს: სვიმონ მაგუს (მოგვი) ფიქრობს: დაუსრულებადი ძალა არის უხილავი ნათელი, რომლისაგან ჩვენი ხილული ნათელი გამოდისო.

დოკეტათავის ნათელი არის ღმრთეებრი მსოფლიო აეონებისა, – ნათელი, რომელი ყოველივე ცხოველის იდეებს შეიცავს და ამათ ქვემოთ ქაოსში აშუქებს.

ამავე შეხედულებას იზიარებენ სეთიანნი; იგივე არის „პისტის სოფია“-ს წიგნში, იეუს წიგნებში. კოპტურ გნოსტიკურ ნაწერებში: ნათელი, ნათელის სამეუფო, ნათელის განძი, ნათელის შუქნი და სხვ. იგივეა „ხალდეურ ორაკულ“-ში (მეორე საუკუნეს დასასრული და მესამეს დამდეგი), ოლონდ აქ უფრო სტოელ ფილოსოფოსთა სწავლის გავლენით წარმოდგენილის-მაგვარი, მსგავსი ცეცხლი არის დასახული; საიქიო მსოფლიოს პირველი პრინციპი, „მამა“ არის ცეცხლადი ბუნება, არის ცეცხლი; მისგან გამოდის საიქაო იდეალური ცეცხლადი, ან ნათელი მსოფლიო, და აგრედვე ხილული მზეც არის გამოწვეული ღმრთეებრი ნათელისა.

მესამე საუკუნის დასაწყის შეთხზულ „ჰერმეტიულ ნაწერებ“-ში უმთავრესად ნათელის გამო არის მსჯელობა: ნათელსა და სიცოცხლეს ღმრთეებრი სული (გონება) ეწოდება, რომლის ძე არის შუქთამფრქვევი სიტყვა; ღმერთის ძალნი არიან შუქნი და სხვა.

5. ნათელი პლოტინოსთან

ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ნათელის გამო სწავლამ დასრულებული სახე მიიღო, განსაკუთრებით პლოტინოსისა და პროკლოსის მეოხებითო – ამბობს პროფ. კ. ბაუმკერ.

პლატონის „პოლიტია“-ში კეთილობა, სახიერება, რომელს მიუბაძველი შევნიერება და ღრმა მდგომარეობა და მოქმედიანობა აქვს გონივრულ მხარეში. ეს შედარება ალურიცხველ მრავალჯერ განმეორებულია მათგან, ვინც კაცის გონებაზე ღმერთის ბუნებასა და ზემოქმედებას ეძიებდა, – განმეორებულია ქრისტიანთა მიერ, გრიგოლ ნაზიანზელის, აუგუსტინუსის, და ბონავენტურას მიერაც.

ნეოპლატონიზმში კი, პირიქით, ამ სურათის მნიშვნელობა გაძლიერებულია, რადგან მას იგი სხვა მიმართულებას აძლევს. პლოტინოსისათვის ნათელის საკითხი მარტო იმისათვის კი აღარ არის საჭირო, რომ ხილული, გრძნობადი ქვეყანის შედარებით დაგვისურათოს საერთოდ უზენაესი პრინციპის ვითარება საიქიო მსოფლიოში; ნათელი მისთვის საჭიროა ამასთანავე თავისი წარმოქმნის, ემანაციოს სწავლის განსამარტებლად.

პლოტინოსისათვის: პირველადი არსებისაგან, სახიერებისაგან, ანუ ერთისაგან ჩამოქვეითებითი შედეგით გამოდის ჯერ გონება თავისი იდეებით და შემდეგ სული. ამას შეეყვანება პლოტინოსთან გრძნობადი შედარება: შუქმფენ სხეულს არ მიეკუთვნება ნათელი, არც მზიურ სხეულს მიეკუთვნება ნათელი, როგორც სხეულს, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი მანათობელია, მაშასადამე, უსხეულო ძალის ნათელი ეძლევა მას; ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია სხეულთაგან ნათელი განყენებულად დავსახოთ და თვით ნათელი ვით უსხეულო ძალა წარმოვიდგინოთ, ანუ მზეც როგორც უსხეულო ნათელ ძალად მივიჩნიოთ. ესე იგი: პლოტინოსისათვის ნათელი არის არა მზე, არამედ პირველი ნათელი სილულ ქვეყანაში. ამ პირველი ნათელისაგან მზეც თავის სინათლის ძალას ღებულობს. ამის შესაფერისად პლოტინოსი სახიერებას, რომელი არის პირველი პრინციპი, დასაბამი ყოველივესი, ნათელს შეადარებს, ბონებას – მზე და სულს – მთვარე, რომელი ნათელს მზისაგან სესხულობს. რომ აქ ერთად ყოფნა, შეზავება ნათელისა და პირველადი პრინციპისა მკაფიოდ მხოლოდ შედარებაა, ცხადია, რადგან პლოტინოსი ბონიერ და ხილულ ნათელს სავესებით განასხვავებს, მაგრამ სხვა ადგილას კი პლოტინოსის ასეთი შედარება და ნათელის ასეთი ცნება, საიქიოზე მიყენებით, თავის მეტაფორულ მნიშვნელობას უკვე ჰკარგავს. მის სიტყვათა კილოდან გარკვევით მოისმის, რომ მისთვის ისე ვით ფილოსოფიის, სწორედ ეს ბონიერი ნათელი არის ჭეშმარიტი ნათელი, ხოლო ხილული მზე კი მისი ხატი არს. და პროფ. კ. ბაუმკერის აზრით, თუმცა პლოტინოსი ამას გარკვევით არ ამბობს, მაინც შეგვიძლია მისი სისტემის საერთო ხასიათის თანახმად ვიფიქროთ, რომ მას, პლოტინოსს, გრძნობადი, ხილული ნათელი გონებრივი (სულიერი) ნათელისაგან სურს გამოიყვანოს, რასაკვირველია, არა არსების, სუბსტანციოს გამოვლინებით, ემანაციით, არამედ დინამური მსვლელობით, ძალის წარმოქმნის მიხედვით. პლოტინოსი არამც თუ პირველ არსებას და ბონიერს საერთოდ ნათელს ადარებს, არამედ მისთვის პირველადი არსება არის ნათელი, ხოლო ბონებრივი არის საერთოდ ერთი სახე, ხატი ამ ნათელისა... პირველადი არსება არის ცენტრი ნათელის მსოფლიოსა. ამ შუა წერტს ერტყმის მისგან გამოშუქებული წრე: ბონება = ნუს; ამის გარშემო სხივოსნდება მეორე წრე, ნათელი ნათელისაგან, მსოფლიო სული, ხოლო გრძნობადი მსოფლიო, ჩვენი ქვეყანა უკვე აღარ არის ნათელი წრე, არამედ, ვინაიდან მას თავისი საკუთარი ნათელი არ გააჩნია, ამიტომ უცხო, გარეგან ბრწყინვალეებას საჭიროებს იგი. თავის თავში მყოფი, თავისთან დარჩენილი პირველადი ნათელი აბრწყინვალეებს და ამავე დროს მისგან, დამორების მანძილის მიხედვით, გამოდის ნათელი უფრო სუსტად შორისათვის, ოღონდ ყოველივეს აშუქებს იგი თავისი ბრწყინვალეებით. ამიტომ ბონება ხედავს არა მხოლოდ მას, რაც გარედან გაშუქებულია, არამედ შეიცავს იგი თავის თავ-

შიც ნათელს, როგორც თვალი, რომელს არა მარტო მზის ნათელი ხვდება, არამედ თვით თვალშიაც არისო ნათელი.⁴⁷

ფანტაზიის საქმე არისო, – ამბობს პროფ. ჰ. მუელლერ, – რათა პლოტინოსმა ზესტაბუნებრივი სურათოვანი და დასანახი გახადოსო. სახიერება ჰგავს ცენტრს, რომლის გარშემო წრე მოძრაობს და რომლისაგან ყველა რადიუსი გამოდის. ამგვარსავე შესაფერის მაგალითს გვაძლევს აგრედვე მზე, რომელიც ამავე დროს ნათელის ცენტრს წარმოადგენს, საიდანაც ნათელი გამოდის და მასვე უბრუნდება. ასევე უნდა იქმნას წარმოდგენილი კეთილობა, რომლისაგან ყველაფერი წარმოიქმნება და რომლის გარშემო ყველაფერი ტრიალებსო, – როგორც ამბობს პლოტინოსი (ენნეადას 1, 7, 1); ადვილია აგრედვე შედარება სახიერებისა ნათელთან; ბონებისა – მზესთან; სულისა – მსოფლიოსთან, რომელიც სინათლეს მზისაგან ღებულობს; ვინაიდან სულს აქვს ნათელი, გონება, რომელი მას, ვით გონივრულს, აფერადებს, იერს აძლევს; გონებას (ნუსს) აქვს თავის თავში თავისი განსაკუთრებული ნათელი და იგი არის არა მარტო ნათელი, არამედ თავისი არსებით განათლებული; ოღონდ რაც მას ნათელს ანიჭებს, არის მის არსებაში არაფერი სხვა, გარდა მარტივად ნათელისა, რომელი მას ძალას აძლევს იყოს იგი, რაც არის...

პლატონის იგავის გაფართოება და გამომუშავება მით გახდა შესაძლებელი, – ამბობს ჰ. მიუელლერ, – რომ პლოტინოსს ნათელი მიაჩნია რალაც თავის თავად არსებულად („აუტო ეფ ეანტო“). პლოტინოსი სახავს და განასხვავებს ერთი მეორესაგან 1) ნათელს, რომელიც დაკავშირებულია გვამობრივ არსებასთან და 2) ნათელს, რომელიც თავისი თავისათვის, დამოუკიდებლად არსებობს. ეს არის ქმედობა მნათობელ გვამში და ამავე დროს ამისი სიცოცხლე, და ასე ვთქვათ, პრინციპი და წყარო მოქმედობისა; პირველი კი არის ქმედობა გვამთა გარედ გარდამავალი, გარდამეტებული ენერგიისა, გადმონახატი შინაგანი ნათელისა, მეორე მოქმედობა ოღონდ პირველისაგან განუყოფელი (პლოტინოს, 4; 5, 6, 7).

გვამი, – ამბობს პლოტინოსი, – და მაშასადამე მზის გვამიც, განათებულია არა-გვამობრივი ძალით, არამედ სწორედ ნათელით, და ძალა ნათელისა მაინც მუდმივი რჩება, თუ მას გვამის მასსას მოაშორებო; შესაძლებელი იქმნებოდა კიდევ წარმოგვედგინა მზე ვით ნათელის მომნიჭებელი ძალა, მაგრამ უგვამოდ (6, 4, 7). ამის მიხედვით, მზე თავის ნათელის ძალას ღებულობს პირველადი, უწინარესი ნათელისაგან, რომელი არის ნათელი უწინარესი მზისა, მზეზე უფრო ადრე მყოფი, ხოლო მნათობნი, ვარსკვლავედნი არიან განამდვილებანი, ანუ განპიროვნებანი პირველი ნათელისა; ეს უკანასკნელი ღებულება არისო, – ამბობს ჰ. მუელლერ, – რომელიც დიონისე არეოპაგელმა და სხვებმაც დაასკვნეს და გამოიყენესო.

პლატონიანთათვის იოლად და ჩვეულებრივად გასაგებია განსხვავება გონიერსა და ხილულ ნათელს შორის, როგორც განსხვავება ბონების მხარესა და ხილულ ქვეყანას შორის; აქედან გასაგებია, რომ ეს შედარებითი, მეტაფორული ხმარება სიტყვისა „ნათელი“ შეუმჩნეველად ნამდვილი ხდება და პოეტური შედარების ნაცვლად სინამდვილედ იქცევაო.

ერთი, ანუ უწინარესი არსება (ღმერთი) არის ნათელი, რომელს იგი აფრქვევს ვითარცა მზე. ეს ერთი = ნათელი = არის შუაგული, ცენტრი, რომლის გარშემო არის ნათელი, მისგან გამომშუქი წრე, ბონება; ბონების გარშემო არის კიდევ მეორე წრე, ნათელი ნათელისა – სული. ამათ გარეშე სხვა მეტი წრე ნათელისა აღარ არსებობს. როგორც მზე თავის შუქთ აფრქვევს, ამგვარადვე ერთი გამოაფრქვევს თავის ბრწყინვალეობას, რომელი საფეხურის მსგავსად ჩამოდის და ყველაფერს ყოფნისაკენ, სიცოცხლისაკენ მოუწოდებს, აცოცხლებს, ათბობს, ან ყინული – ჰყინავს, ან ყვავილი – სურნელებს. ასეთია პლოტინოსის სწავლა ნათელის მეტაფიზიკის, ზესთაბუნებრივობის გამო.

პლოტინოსს, – ამბობს პროფ. ჰ. მუელლერ, – ეყრდნობა პროკლოსი და განსაკუთრებით დიონისე არეოპაგელი, რომელიც ცდილობს ღმერთის საიდუმლოება ნათელის შესახები მოძღვრებით განმარტოსო⁴³. გვ. 40. და სხვ.

6. ნათელი პროკლოსთან

პროკლოსისათვის ნათელის შესახები სწავლა პლოტინოსისა თავის თავად გასაგებია. როგორც ხილული ვარსკვლავი, – ამბობს იგი პლატონის „პოლიტიკა“-ს განმარტებაში, – რომლის ნათელი ხილული მზისაგან წარმოსდგება და თვითონაც მზეს ემსგავსება, ამგვარადვე საიქიო მსოფლიოში ყოველივე ღმრთეებრი წარმოსდგება ნათელისაგან, რომელი სახიერებისაგან გამოიფრქვევა... საერთოდ პროკლოსი ნაკლებად ხმარობს ნათელის მეტაფიზიკას, ვიდრე პლოტინოსი თავისი ბონიერი მსოფლიოს აღნაგობისათვის; ის, მაგალითად, არ ლაპარაკობს ნათელის ცენტრის გამო, რომელს გარს ერტყმიან ნათელნი – წრენი და რომლითაც პლოტინოსი პირველი არსებისაგან გონებისა და სულის წარმოქმნას თვალსაჩინოდ განმარტავს. პროკლოსის საკუთარი მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური სისტემა მეტად რთული არის და მეტად დახვანჯული; პროკლოსი არ დაკმაყოფილებულა პლოტინოსისებური სადა საშუალების მოხმარებით.

პლოტინოსის წინააღმდეგ, სამაგიეროდ, პროკლოსთან ნათელი უფრო დიდ მნიშვნელობას ღებულობს იმ ცდაში, რომ ხილული ქვეყანის ურთიერთობა არა-ხილულ, ზემთა ქვეყანასთან განმარტოს. ამ შემთხვევაში პროკლოსი ხშირად „ქალდეველ ორაკულებს“ ეყრდნობა. ამასთან ერთად პროკლოსი ასწავლის,

რომ მზე, რომელიც ყველა მანათობელს ამ მსოფლიოში, როგორც ერთ-ება წინ უსწრებს, გამოდის დამალულიდან და ამ მსოფლიოში ყოველივეს შეთვისების ძალისამებრ, ზესთაზეციურ = საიქიო ნათელს ანიჭებს.

აგრედვე ნეოპლატონურ მისტიკაშიც აღიარებული აღტკინებითი შემეცნება ზესთაბუნებრივისა, უზეშთაესისა და ღმრთეებრისა, გამსჭვალულია იმ აზრით, რომ არსებობს გამომაშუქებელი ღმრთეებრი ნათელი⁴⁷. გვ. 5, 280.

ძველ რელიგიათა და თეოგონურ – კოსმოგონურ სწავლათა მრავალ აღმნიშვნელი შეხედულება ციური ნათელის შესახებ, – დაასკვნის პროფ. ჰ. ბაუმკერ, – სადაც ნათელი წარმოდგენილია მსოფლიოს ბატონად და მპყრობელად, ჰერაკლეიტოს-სტოელთა მოძღვრებაში დასახული არის იგი ნათელი როგორც პრინციპი ყოველივესი – ღმრთეებრი პირველადი ცეცხლი; ხოლო პლატონთან დაპირისპირებულია წინარ სამაგალითო ბონებრივი და მისი მსგავსი გრძნობადი მსოფლიო; ყველა ეს შეხედულება შემდეგ განვითარებაში, განსაკუთრებით ფილო, პლოტინოს, პროკლოსთან შედიან ახალ დაკავშირებაში. არა როგორც ძველ რელიგიებში სინათლის მაფრქვევი მზე, ანუ გრძნობადი ნათელი არის თვითონ უზენაესი და ღმრთეებრი ნათელი, არამედ პირველადი ბრსება და მისი ბონებრივი სამეუფო უზესთაესი არის ხილული მსოფლიოს მიმართ. ოლონდ იგი ბონებრივი მსოფლიო და გამოსვლა მასში მდაბიორისა პირველი არსებისაგან შეიძლება მხოლოდ იმ მსგავსებით საუკეთესოდ განიმარტოს, რომ ეს ხილულ ნათელს და მისგან გამოშუქებას შეედაროს. კიდევ მეტი: როცა ჩვენ ვცდილობთ შევიგნოთ ღმრთეებრი ნათელის ხატი, ეს მარტო მეტაფორა აღარ არის; უფრო მეტად: ეს არის საიქიო ნათელი, რომელი იდეალურ მსოფლიოში ნათლობს, რომლისაგან მსგავსნი ხატნი ხილულში ჩამოდიან, – იგი არის საიქიო ნათელი. პროკლოსი თავის აზრთა მსვლელობას ასე ასრულებს: არის მხოლოდ გამოშუქება, გამოსხივოსნება, რომელს საიქიო ნათელის მსგავსი ხატი, ქვეყნიური მზე გამოაჩენს, და რომელიც გამოდის მართალი, ნამდვილი ნათელისაგან⁴⁷. წ. 3. რვეული 2. გვ. 360-71.

7. ბიბლიური ნათელი

ნათელი (ბერძნულად – ფოს-ფოტისმოს; ლათინურად – ლუმენ, ლუკს; რუსულად – სვეტ) ბიბლიაში სხვა და სხვა სახით არის წარმოდგენილი: ა) **ნათელი ფიზიკური**, ღმერთმა შექმნა ნათელი. მზე, მთვარე, ვარსკვლავნი, შექმნილნი ღმერთის მიერ, არიან მანათობელნი და განმანათლებელნი; ღმერთი ანაწილებს

მათ ნათელს; იგი ნათელს ყველას მოჰფენს. ნათელის ნახვა არის სიცოცხლის დაბადება; მიცემა ნათელისა არის დაბადება. ნათელს ეწოდება „ნათელი ცოცხალთა“, რადგან, იგი უნათებს კაცთ, რომელნი ამ ქვეყანაზე ცხოვრობენ. ნათელის ჩაქრობა არის სიკვდილი; ნათელი ახარებს სულს; ნათელი ხელმძღვანელობს კაცს... ბ). **ნათელი შედარებისათვის:** ნათელი – სიმბოლო კეთილყოფისა; ნათელი უზრუნველყოფილია მართალთათვის; ნათელი ჰქრება ბოროტთათვის; ნათელი არის სიმბოლო დიდებისა, შვენიერება; შუქთა ფრქვევა კეთილ საქმეთ ახასიათებს; იგი არის სიბრძნე, სამართლიანობა, ქველობა და ქველმოქმედება; გამოიტანე მზის სინათლეზე, ნიშნავს: გააცანი ყველას, განაცხადე ყველას წინაშე; ვინაიდან ღმერთმა ყოველივე იცის, მისთვის ბნელიც არის ნათელი. გ). **ღმერთი – ნათელი და მამა ნათელისა:** ღმერთი არის მამა ნათელისა; იგი ნათელს შეიმოსავს; ღმერთი აფრქვევს ნათელს მადლით, წყალობით თავის ქმნულებათა შორის; ნათელი ღმერთის პირისა არის მისი განგება და აღნიშნავს მის შვენებას; ღმერთი არის ნათელი მართალთა; ნათელი ღმერთისა კაცს უწინამძღვარებს სათნოების გზაზე; ნათელი ფისიკური არის მხოლოდ ხატი ზესთაბუნებრივი ნათელისა, რომელი ღმრთეებას შემოსავს; ღმერთს აქვს ბრწყინვალე ყველაზე უფრო მღვივე; იგი შემოსილია ნათელით და სუფევს მიუწვდომელ, მიუწევნელ ნათელში, ანუ როგორც ნათქვამია **1 ტიმოთე 6,6** რომელსა მხოლოსა, აქვს უკვდავება და ნათელსა მყოფ არს მიუწვდომელსა, რომელი არა ვინ იხილა კაცთაგანმან, არცა ხილვად ხელენიფების, რომლისა სიბრძნე არის ბრწყინვალე ნათელი; ღმერთი ანათებს მთელს ცას თავისი ბრწყინვალეებით; ამიტომ მართალნი ემუდარებიან მას მიანიჭოს მათ ნათელი; ბოროტნი არიან მტერნი ნათელისა; ბოროტის ჩამდენი ნათელის მოძულეა; ბოროტთა თავისი წყვდიადი ნათელად მიაჩნიათ; გარნა ერთ დღეს, რათა კეთილთ მიეზლოთ კეთილი და ბოროტნი დაისაჯონ, ღმერთის მსჯავრი აღმოჰხდება ვითარცა ნათელი და ღმერთი არის ნათელი ყველა ხალხისათვის; ამ ნათელს ანიჭებს ქვეყანას ღმერთის მსახური, მესია და მესიის სახელით ყველა ხალხს მიანიჭებენ ნათელს მისი მოციქულნი. დ). **იესო ქრისტე – ნათელი:** იგი არის უმთავრესად ნათელი სულთა; იგი შეადგენს სიცოცხლეს; ბრწყინავს სიბნელეში; განანათლებს ყველა კაცს ამ ქვეყნად მომავალს; ამ ნათელს არა სცნობენ, რომელნი ბოროტებას სჩადიან; ხოლო ნათელი უწინამძღვრებს მათ, რომელნი სარწმუნოებისა და ჭეშმარიტების გზაზე იმყოფებიან; რომელნი ამ ნათელის გზით მიდიან, ჭეშმარიტ ცხოვრებას მიაღწევენ...⁸⁸. წ. 4. გვ. 415.

როგორც ვნახეთ, ბიბლიაში ნათელის ხსენება ხშირია და მასთან წყვდიადის დაპირისპირებაც ჩვეულებრივია. [მსურს აქ ერთი რამ აღვნიშნო: ფსალმუნში ღმერთს პირდაპირ „მზე“ ეწოდება; 83, 12 – რამეთუ უფალი ღმერთი არს მზე და

ფარი... ეს ადგილი ქართულ ბიბლიაში არ მოიპოვება: **ფსალმუნი 83, 12: რამეთუ წყალობა და ჭემმარიტება უყვარს უფალსა...**²³⁹. სხვა ფსალმუნში (ევროპიულ ენათა და რუსულშიც) არის: ღმერთი – მზე!]

სახელი „ნათელი“ ახალ აღთქმაში ღმერთს მიეკუთვნება (და ცხადია: იესო ქრისტეს და სული ნმიდასაც). –

იოანე 1,5 რამეთუ ღმერთი ნათელ არს...

იაკობი 1, 7 ყოველივე მოცემული კეთილი და ყოველივე ნიჭი სრული ზეგარდმო არს გამოსრულ მამისაგან ნათლისა...

1 ტიმოთე 6,17 მხოლოსა აქვს უკვდავება და ნათელსა მყოფ არს მიუნვდომელსა... და სხვა და სხ.

ქრისტიანულ მრწამსში ნათქვამია: მრწამს... იესო ქრისტე... ნათელი ნათლისაგან...

ქრისტიანულ კატეხიზმოში ეს ადგილი ასე განიმარტება – როცა ვხედავთ მზეს, ჩვენ ვხედავთ ნათელს; ამ ნათელისაგან იბადება ნათელი, განუყოფელი, ერთი ბუნებისა. ამგვარადვე მამა – ღმერთი არის მარადი, საუკუნო ნათელი; მისგან იბადება ძე ღმერთისა, რომელიც აგრეთვე არის მარადი, საუკუნო ნათელი; მამა-ღმერთი და ძე-ღმერთი არიან ერთი საუკუნო ნათელი, განუყოფელი, ერთი ღმრთეებრი ბუნებისა...⁹⁰. გვ. 27.

ამგვარად, ამ ცნებით „ღმერთი – ნათელი“ შევდივართ ქრისტიანულ ღმრთმეტყველებაში, რომელზე ნეოპლატონურმა მოძღვრებამ ნათელის შესახებ თავისი კვალი დაამჩნია.

8. ნათელი

კაბბალისტურ და აპოკრიფულ მწერლობაში

ისრაელთა შორის ნათელის საკითხი მნიშვნელოვანი იყო: თალმუდურ – მიდრამულ მწერლობაში ნათელის საიდუმლო მოძღვრების გამო არის მსჯელობა და კაბალისტური ლიტერატურა საერთოდ ნათელის შესახები სწავლითაა შეპყრობილი.⁶²

ეგრედ წოდებულ აპოკრიფულ წიგნებში, ანუ ისეთ წიგნებში, რომელი საეკლესიო კანონის მიერ აღიარებული არაა (იგი ითქმის ამავე ხარისხის ისრაელ წიგნთა გამოც) ნათელის საკითხს არა ერთჯერ ვეცნობით. მაგალითად: თხუზულეებაში „ბიბლიურნი სიძველენი“ ნათქვამია: როდესაც მოსე ჰორებიდან მოვიდა, იგი დაფარული იყო „უხილავი ნათელით“... მისი პირის ნათელმა დაჰფარა ნათელი მზისა და მთვარისა... და სიკვდილის შემდეგ ღმერთმა დამარხა მოსე „მსოფლიოს ნათელში“...⁸⁷. გვ. 265.

გაელინებულ ისრაელთა შორის გავრცელებული იყო დებულება: ღმერთი თვითონ არის ნათელი და რადგან ნათელი იბადება ნათელისაგან, ამიტომ ღმერთმა დაბადა ყველაფერი. უზენაესი ნამდვილობა-რეალობა არის ნათელი, რომელიც „დიდი ნათელის“ შორის სუფევდა... ასე არის ენოხის მეორე წიგნში.⁸⁷ გვ. 267.

ენოხის მეორე წიგნში (პირველი საუკუნე) ღმერთი არის ნათელი...

პარი მესამე

ნათელი წმიდა მამათა სწავლაში

ნათელისა და მზის საკითხი ქრისტიანულ თეოლოგიაში საკმაოდ განვიხილე ჩემს წიგნებში: – „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“ და ვ.ტ“-ის მზის-მეტყველება“. აქ მხოლოდ მოკლედ და ზოგადად გავიმეორებ, თუ ქრისტიანულ ფილოსოფიურ თეოლოგიაში და საერთოდ საქრისტიანო მწერლობაში ნათელს რა მნიშვნელობა მიენიჭა.

ნათელსა და მზეს ვითარცა პოეტურ შედარებას ხშირად მიმართავდნენ ხოლმე ქრისტიანი მწერლები, დაწყებული გრიგოლ ნაზიანზელისაგან, თუ გნებავთ ჩვენს დრომდე... ოღონდ ეს საკითხი აქ აღარ იპყრობს ჩვენს ყურადღებას.

აქ გვანიტერესებს ნათელის საკითხი ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში...

1. ნათელის შესახებ სწავლა ქრისტიანობის პირველ ხანაში

როგორც ამბობს მაკლინ: გამოთქმა „ნათელი ნათლისა“ იესოს შესახებ გამოყენებული აქვს **ორიგენესს**, მეორედ, იგივე თქმა ნახმარი აქვს **იუსტინესს** და განმეორებულია **ტერტულიანუსის** მიერ. **არიოსი** თავის წერილში მოიხსენიებს **ჰიერაკას**, რომელს უთქვამს: ძე არის მამისაგან ვით ნათელი ნათელისაგანო. **ათანასე** ამბობს: ქრისტე არის ნათელი და არ შეიძლება იგი მამისაგან გამოიყოსო. **ამბროსიუსი** ამბობდა: მამა არის ნათელი და ძე არის ნათელი და სული წმიდა არისო ნათელი. ცნობილი **ჰიმნოსი ლამპრობისა** იწყება ასე: დიდება, ბრწყინვალე ნათელო... **კირილე ალექსანდრიელი** იტყოდა: ღმერთი არის ნათელი საუკუნო... **აპოსტოლურ კონსტიტუციაში** ნათქვამია: მამა ცხოვრობს მიუწვდომელ ნათელში; ძე იესო არის მართალი ნათელი. **იოანე ოქროპირი**: ვითარმედ ღმერთი არა ხოლო თუ ნათელ ოდენ არს... ნეტარ არს რომელი ღირს იქმნეს ნათელსა მისსა...

თავიდანვე ნათელის სიმბოლიზში გამოყენებული იყო ნათელობა-ნათელაში, რომელს ბერძნულად ეწოდება ფოტისმო, ან ფოტისმა. ქრისტიანულ წირვაშიც იხ-

მარება ნათელი: სანთელის ანთება. ანთებული სანთლებით მკვდარს მიასვენებდნენ და დღისითაც სასაფლაოზე სანთლებს ანთებდნენ (ასეთივე წესი წარმართთაც ჰქონდათ); მეოთხე საუკუნიდან ქრისტიანულ წირვაში სანთელის ხმარება უკვე ჩვეულებრივი იყო, აგრეთვე დღეობებში, ღამით და დღითაც და სხ.⁹¹. წ. 8. გვ. 52.

2. ნათელის სწავლა ბასილ დიდთან

ბასილ დიდი თავის განხილვაში დროთა შესახებ, ამბობს: ისინი, დრონი და წელიწადნი უნდა გავიგოთ არა გრძნობადად; ისინი არიან ერთგვარ მანძილნი, რომელთ განაგებსო **გონებრივი მზე**.⁹². წ. 3. გვ. 26. ეს „გონებრივი მზე“ არის ღმერთი. თავის თხუზულებაში „ექუსთა დღეთაჲ“ ბასილ დიდი ამბობს: „ნეტარმან მან ბუნებამან და უშურველმან სახიერებამან, საყვარელმან ყოველთა სიტყვიერთა მიერ, მრავალთა სასურველმან მან სიკეთემან, დასაბამმან დაბადებულთამან, წყარომან ცხოვრებისამან, **ნათელმან მან გონიერმან**, და სიბრძნემან გამოუთქმელმან, ამან შექმნა დასაბამად ცაჲ ქვეყანაჲ“⁹³. გვ. 6.

3. ეფრემ სირინ-თან

ეფრემ სირინი წმიდათა სულთა გადასახლების საკითხს როდესაც ეხება, ამბობს – წმიდა სულნი დაემკვიდრებიან თავის სამშობლოში და ახლო ურთიერთობას დაამყარებენ თვით ანგელოზებთან; და რაც უფრო მნიშვნელოვანია და უმაღლესი ყოველისა, მათ მიენიჭებათ საშუალება უმზირონ **თვით გონებრივ მზესაც**, რომელი მიუღწეველ ნათელს აფრქვევს და რომელსაც განიცდიან სამოთხურნი შვებანი, და სტკებებიან დაუმრეტელი ღმრთეებრი წყალობით და ამიტომ ანგელოზებთან ერთად უგალობენ ღმერთს ქებასა და დიდებასო... თვითეული წმიდა სული საიქიო საუკუნეში მისთვის ზომისაებრ ნათლდება ერთი **გონებრივი მზით**, და თავისი ღირსების მიხედვით ღებულობს ღმრთისა და შვებასო...⁹³. გვ. 66...

ანუ კიდევ იმავე ეფრემ სირინის თქმით: „საიქიოში მართალნი იქნებიან ერთად, განუყოფელად ერთ ღმრთისა; ოღონდ თვითეული თავისი ზომით გაბრწყინდება **ერთი გონებრივი მზით** და ღირსების ხარისხის მიხედვით მიიღებს სიხარულსა და ღმრთისა“-ო⁹³. გვ. 262.

4. ეპისკოპოს სინესიოს-თან

„აქედან არის, რომ ხილული ქვეყანა, ხატი გონებრივი მხარისა, ღებულობს წყაროს სიკეთეთა, რომელი ზეგარდმო გადმოდის. ამ ქვეყანას ჰქონდა მეორე

მზედ მამა მეორე ნათელისა, რომელი ანათლებს თვალებს, **გონებრივი მზისა**, განმანანილებელი სიკეთეთა, ქვეყნად რომ არიან“...

5. გრიგოლ ნაზიანზელ-თან

წმიდა გრიგოლის თქმით: ის, რაც ხილულ ქვეყანაში არის მზე, იგივე არის ღმერთი გონების ქვეყანაში; ღმრთეებრი ნათელი არის ნათელი სრული მნიშვნელობით.

თავის ერთ ქადაგებაში წმიდა გრიგოლი ამბობს, როცა იგი „სამი სანთელის“ გამო ლაპარაკობს: პირველი სანთელი არის ღმერთი, – **ნათელი უზენაესი**, – მიუწვდელი, გამოუთქმელი: მეორე ნათელს ეკუთვნიან ანგელოზები, მოზიარენი **პირველი ნათელისა** და მესამე ნათელი არის კაცი, განათლებული „არქექტიპოსი ნათელისაგან“ – პირველი მაგალითი ნათელისაგან⁶⁵. გ. 113.

6. აუგუსტინუს-თან

წმიდა აუგუსტინუსისათვის **ნათელი** არის ერთი ღმერთი, წმიდა სამების სამი პირის მიუხედავად; ღმერთი არის შეუდარებელად უკეთესი ნათელი, ხოლო მის მიერ შექმნილი ნათელი არის გარეგანი ნათელი გრძნობად მსოფლიოში. ქრისტიანი თეოლოგოსის აუგუსტინუსის სწავლა ნეოპლატონურისაგან მკაცრად განსხვავდება, – ამბობს პროფ. კლ. ბაუმკერ, — რადგან იგი არ იზიარებს ღმრთეებრი ნათელის მეტაფიზიკურ = ზესთაბუნებრივ – თეოლოგიურ ჩამოხარისხებას; იგი ამას უპირისპირებს სამების ღმრთეებრი სიცოცხლის არსს და აგრედვე დაბადების სწავლას, მაგრამ ნეოპლატონური არის მისი სამი შეხედულება: ღმერთი არის ნათელი; ნათელი არის უფრო გონებრივში, ვიდრე გვამობრივში; ამავე შეხედულებას იზიარებს შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსი ვიტელი.

7. ნათელის შესახები სწავლა დიონისე არეოპაგელისა

თავიდანვე, თითქმის პირველივე სიტყვით, თავის „საღმრთოთა სახელთათვის“ როდესაც იწყებს, დიონისე არეოპაგელი ღმრთეების (თეარხიის) საკითხს ეხება და ამბობს: 585. ბ. – ჩვენ უნდა ავხედოთ მალლა, სადაც გვეცხადება თვით შუქი ღმრთეების პრინციპის, ღმერთმთავრობის წმიდა სიტყვათა, რომელნი უმაღლესსა ნათელსა მოგვიწოდებსო.⁴⁹ გვ. 68.

თავის თხზულებაში „ზეცათა მღვდელთმთავრობისათვის“ დიონისე არეოპაგელი ღმერთმთავრობას, ანუ თეარხიას ახასიათებს ცნებით „**ნათელ-დასა-**

ბამისა ღმერთმთავრობისასა“ 165.ა. – ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმთავრობა არის პრინციპი, დასაბამი ნათელისა. იგი არის „აღსავსე ნათელითა საუკუნოთა, სრულ და უნაკლო ყოვლისა სრულებისაგან, განწმენდელ და განმანათლებელ... ზეშთა ნათლისა პირველთაგან სრულ“...²²⁸. გვ. 111.

„ნათელ უკუე საცნაურ ითქუმის ზეშთა ყოვლისა ნათლისა იგი სახიერებაჲ, ვითარცა წყაროჲ შარავანდედთაჲ და ზეშთააღმომდინარე ნათელ-განფენაჲ“...²²⁸. გვ. 34. ანუ: სახიერება = კეთილობა = ღმერთს ეწოდება საცნაური (ინტელლიგენციის) და იგი არის ყველა ნათელის ზემოდ და არის წყარო ნათელ-მაფრქვეველი და განაფენს, ავრცელებს თავის წარბად სავსე ნათელს... ყველაფერზე.

ღმერთი უხილავი ნათელი არის, გვაუწყებს დიონისე არეოპაგელი იმავე თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“: „ესრეთ უხილავად უწოდს სიტყუად ყოვლად ბრწყინვალესა მას ნათელსა“ 965. ც.²²⁸. გვ. 68. ანუ: საღმრთო წერილი ღმერთს უწოდებს უხილავ ნათელს, რომელი ყოვლად ბრწყინვალე არისო.

ერთი, უცნაური, ზესთარსებითი, თვითსახიერი, იგი, რომელი არის ერთსამება... და ანგელოზნი არიან „გამომაცხადებელი უხილავისა მის ნათელისაჲ“... ღმერთს ეწოდება აგრედვე „ზესთასავსე ნათელი“ – „ზეშთასავსე ნათელი, პირველითგან სრული მის სრულებისა“.²²⁸. გვ. 132. და კიდევ: „არს უკუე ყოველთავე განათლებულთა დასაბამ განათლებისა ბუნებით და ნამდვილვე საკუთრებით ღმერთი მხოლოდ, ვითარცა არსებაჲ ნათლისაჲ და მიზეზი თვით მის ყოფისა და ხედვისაჲ“. 301. დ.²²⁸. გვ. 137.

სახიერება და ნათელი, ღმერთი და ნათელი განუყრელად დაკავშირებული არიან. ღმერთი არის ნათელი და ნათელ-დასაბამი ანუ თვითნათელი, „ვითარცა ნათელი ჭეშმარიტი, რომლის მიერ მაქუს ჩუენ მისლვაჲ ნათელდასაბამისა მამისა მიმართ“. 121. ა.²²⁸. გვ. 101..

სახიერება = ღმერთი არის მიზეზი ყოველივესი და, რასაკვირველია, მზისაც. ღმერთი არის სანიმუშო სახე, პირველადი სურათი მზისა.⁴³.

ღმერთი არის სახიერება; მან შექმნა ცანი და მოაწყო მათი მოძრაობანი, და მზე არის მისი ბრწყინვალე ხატი... ნათელი მოდის სახიერებისაგან და იგი არის **სახე სახიერებისა**; მას ეწოდება **წინარი ნათელი**; იგია **წინასწარი ნიმუში, არხეტიპოსი**, რომელიც შეიძლება გამოისახოს **ხატი**.⁹⁴. გვ. 189. ასეთი არის ბერძნულით ფრანგულად ნათარგმნი ეს ადგილი არქიეპისკოპოს დარბუა-ს მიერ. განვმარტოთ ეს ადგილი: – ნათელი მზისა სახიერებისაგან, ანუ ღმერთისაგან არის შექმნილი. ნათელი – **მზე არის სახე, ანუ ხატი ნათელისა სახიერებისა, ღმერთისა, რომელიც არის არხეტიპოსი, ანუ პირველი სახე, პირმშო სახე, პირველადი ნიმუში; ეს გამოიხატება ხატი, რომელიც არის მზე.**

ბერძნულში სიტყვისათვის ხატი ნახმარია: სიტყვა: ეიკონ, იკონ, რაც არის იკონა = ხატი, ობრაზ. არხეტიპოს = პირველადი ნიმუში.

ლათინურში ნახმარია სიტყვა „იმაგო“, რაც არის ხატი = იკონა; არქეტიპოსისათვის – „პრიმუმ ეკზეპლიარ“ = პირველი ნიმუში, მაგალითი. იგივე ადგილი 697. ბ. მზის შესახებ განდიჟაკის ფრანგულ თარგმანში არის ასე: „სწორედ სახიერებისაგან ღებულობს იგი (მზე) ნათელს და თვითონ იგი (მზე) არის ხატი სახიერებისა. სახიერებას აქებენ აგრეთვე 697. ბ., როდესაც მას ნათელს უწოდებენ, რადგან ხატის – მზის – საშუალებით თვითონ სახე (ხატი) ცხადდება“...

შევადარე სხვა და სხვა ენის ბიბლიის ის ადგილები ქართულთან, სადაც ნახმარი არის სიტყვა „სახე“. აღმოჩნდა, რომ ქართული ბიბლიის სიტყვა „სახე“ ნათარგმნია სიტყვით: ეკზემპლუმ, ეგზემპლიარ, ფიგურა, მოდელ, მოდუმ. მაშასადამე, დიონისე არეოპაგელის ფრანგულ თარგმანებში ქართულ სიტყვას „სახე“ შეეფერება სიტყვა: „მოდელ“, „ფიგურა“ ეკზემპლიარ, რომელთა მნიშვნელობა არის: წინასწარი სახე, ნიმუში, მაგალითი, პირველადი სახე, ხატი.

საბედნიეროდ დღეს უკვე ხელთა მაქვს დიონისე არეოპაგელის შრომები, ქართულად ნათარგმნი მეთერთმეტე საუკუნეში ეფრემ მცირეს მიერ (დიდი გულმოდგინებით და მეცნიერული ხარისხით გამოცემული სამსონ ენუქაშვილის მიერ. (1961 წ.) და შემოძლია ამ ქართული თარგმანით დავასაბუთო ჩემი დასკვნა –

„რამეთუ სახიერებისაგან არს ნათელი და სახე არს სახიერებისაჲ. ამისთვის ნათელ-სახელობით იგალობების სახიერებაჲ. რომელმან მზისა შორის, ვითარცა სახის შორის აჩვენა პირმშოჲ ხატი თვისი“...²²⁸. გვერდი 32

ანუ: სახიერება – ღმერთისაგან არის **ნათელი** და ნათელი თვითონ არის **სახე სახიერებისა და თვითონ სახიერება კი არის პირმშო ხატი, ანუ წინარი ხატი ნათელისა, თვითონ პირველი სახე – ნათელი, რომლისაგან მზის სახე-ხატი არის შექმნილი და ამიტომ სახიერება-ღმერთს ეწოდება სახელი „ნათელი“, პირველი ნათელი.**

ღმერთი არის ნათელი საუკუნო, მუდმივი, რომელიც არც დაწყებულა და არც დასრულდება. და აქვს ღმერთს ნათელი საუკუნო, რომელიც ყოველთვის მასთან არის, და ყოველთვის დაბადებული, გამოსული მისგან დაუსაბამოდ...⁹⁵. წ. 14. გვ. 182.

8. სვიმონ ახალი თეოლოგოსი

მრავალჯერ მითქვამსო და კიდევ ვიტყვიო, – ამბობს სვიმონ ახალი თეოლოგოსი, – და არც შევწყვიტავო იგივე განვიმეორო, რომ **ნათელი არის ღმერთი**

თი, ნათელი არის ძე, ნათელი არის სული ნმიდა. სამივე არის ნათელი უჟამო, განუყოფელი. შეურევენელი, მარადი, საუკუნო, უქმნელი, უხრწნელი, განუზომელი, უხილავი, რადგან იგი არის ყველაფერის გარეშე და ყოველივეს ზემოდ, – ნათელი, რომელს ვერავინ იხილავს. სანამ ის არ განინმიდება და ვერც მიიღებს მას. სანამ არ იხილავს...⁶⁵. გვ. 168.

* * *

საღმრთო წერილი, – ამბობს თეოლოგოსი ვლ. ლოსსკი – სავსეა გამოთქმებით, რაც ეხება ნათელს, ღმრთეებრ განათლებას, ღმერთს, რომელს ეწოდება ნათელი.

აღმოსავლეთის ეკლესიის ღმრთისმეტყველებით საიდუმლოსათვის (თეოლოგიური მისტიკისათვის) ეს გამოთქმანი არ არიან შედარებანი, მეტაფორანი; არ არიან მჭევრმეტყველებითნი სახენი, არამედ არიან სიტყვანი, რომელნი ღმრთეების ჩენას ასახავენ. თუ ღმერთს ეწოდება „ნათელი“, ეს იმიტომ, რომ იგი გამოცდილებისათვის უცხო არაა. „გნოსის“, ცოდნა, შეგნება ღმრთეებისათვის უმაღლესი ხარისხის გარეშე, არის გამოცდილება უქმნელი ნათელისა, და თვით ეს გამოცდილებაც არის ნათელი, ანუ როგორც ნათქვამია ფსალმუნში (30,10) – რამეთუ შენ გაქვს წყარო სიცოცხლისა ნათელში შენსაში ვხედავთ ნათელს... (ინ ლუმინე ტუო ვიდებინუს ლუმენ).

ამის გამო სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი (მეთერთმეტე საუკუნეში) ამბობს: არ ვლაპარაკობთ იმის გამო, რაც არ ვიცით, ოღონდ რასაც ვიცნობთ, მას ვმონშობთ. რამეთუ ნათელი უკვე ბრწყინავს სიბნელებში, ღამეში და დღეში, ჩვენს გულში და ჩვენს სულში. ნათელი განგვანათლებს ჩვენ, ეს ნათელი დაუღვეველი, უცვალებელი, აროდეს დაბნელებული; იგი ლაპარაკობს; იგი მოქმედებს; იგი ცოცხლობს და აცხოველყოფილებს; იგი გარდააქცევს ნათელად, რასაც იგი აშუქებს. ღმერთი არის ნათელი და ვისაც იგი ღირსად გახდის, მას უმზერს ვით ნათელს; რომელნი მიიღებენ მას, მიიღებენ ნათელს; რამეთუ მისი დიდების ნათელი წინ მიუძღვის მის პირს და შეუძლებელია იგი გამოჩნდეს სხვა გვარად, თუ არა ნათელში... და თავის ლოცვებში სვიმეონი ღმერთს უწოდებს: **მეორე მზე!**⁶⁵. გვ. 224. – ოჰ, შენ მიუწვენელო მზე! (იქვე, გვ. 233.)

9. ნათელი ადრინდელ სქოლასტიკაში

ადრინდელ სქოლასტიკაში, **ალკუინ** ღმერთს მარად ნათელს უწოდებს; **ჰრაბან მაჟურუს** – ჭეშმარიტ ნათელს; **ანსელმ** – ნათელსა და ჭეშმარიტებას; **რ. სენ ვიკტორ** – გონებრივი ნათელის მამას; **ალლანუს** – ნათელსა და მზეს; **ბერნარდ სილვესტერ**

–წყაროს ნათელისა. **იოანეს სკოტუს ერიუგენა** – მამას ნათელისა, რომლის არსება არის ნათელი; **ვილჰელმ დე ოვერნ** – ღმრთეებრი არსება თავისაგან განფენილი ნათელით ყოველივეს აღავსებს; **აგრეთვე ალექსანდრე შალელი**; **ბონავენტურა**–სათვის ღმერთში არის ბუნება ნათელისა, ღმერთი არის ნათელი წმიდა მოქმედებაში: **ალბურტუს მაგნუს**–ისათვის პირველი მიზეზი არის ნათელი; **ვიტელო**–სათვისაც პირველი მიზეზი = ღმერთი არის ნათელი... და სხვა და სხვა.⁴⁷ გვ. 391-414.

შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსი ბონავენტურა (1221 – 1274) ღმერთს ასე ახასიათებს –

ღმერთი არის ნათელი უზენაესი; ნათელი უუწმიდესი; ნათელი უუშვენიერესი; მამა არის მამა ნათელისა; ძე – გამოკრთომა, კამკამება ნათელისა, სული წმიდა – ვარვარება სიყვარულისა, რომელი შინაგან ღმრთეებრი ნათელის წრეს ასრულებს, ჰკეტავს... მზე უკვდავი მამა და ძე და სული წმიდა არიან. მზე მარადიული მამა და ძე და სული წმიდა არის ცხოველობა, ბრწყინვალება, მცხინვარება. მამა არის უაღრესად ცხოველობა; ძე – უაღრესად ბრწყინვალება. მამა არის ნათელი ყოვლად ცხოველი; ძე – ბრწყინვალება უუშვენიერესი და უზიმზიმესი და სული წმიდა – უმცხინვარესი სიცხე. ესენი არიან ერთად: მზე ცხოველმყოფელი, ერთად განმანათლებელი, ერთად განმათობელი; და არიან ისინი სამნი; ცხოველმყოფელობა, ბრწყინვალება, სიტბო არის ერთი მზე, ოღონდ აქვს მათ განსხვავებანი, თითქო იყვნენ სამი მზე; ასევე მამა და ძე და სული წმიდა = ერთი ღმერთი... და სხვა და სხვა.⁹⁶ გვ. 128.

მაშასადამე: ნათელის მეტაფიზიკა, ანუ ზესთაბუნება არის სწავლა, რომლის თანახმად ნათელი ქვეყნის გარეშე, ქვეყნის მიღმა არის წარმოშობილი და მას კაცისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ანტიურ, ძველ ფილოსოფიაში თითქმის გაბატონებული იყო შეხედულება, რომლის მიხედვით იდეები ნათელს გამოაფრქვევენ და კაცური აღქმანი, ან შეგნებანი, ცოდნანი ამ იდეათა ნათელით არიან განათლებულნი. ღმერთი იქმნა დასახული ნათელად და ნათელის პირველ მიზეზად. ქრისტიანობაში ეს შეხედულება ნათელზე, რომლის უძველესი წყარო შორეული წარსულის აღმოსავლეთიდან მოდის, დამკვიდრდა და ღმერთი ნათელად იქმნა აღიარებული და მისი სიტყვა ნათელის გამოშუქებად. ეს სწავლა დიდად დღევანდელი არის და ამასთან დაკავშირებით წარმოიშვა სწავლა „გამოფრქვევის“ – იორიდიაციონ“-ისა, ანუ „განათლებისა“ – ილლუმინაციო, რაც საფუძველად დაედო მეჩვიდმეტე საუკუნეში წარმოშობილ „განათლების ძმობას“, რომელს შემდეგ ხანაში პესტალოცცი, ჰერდერ, გოეთე და სხვანიც ეკუთვნოდნენ...⁹⁷.

ნათელი ქართულ სასულიერო მწერლობაში

1. ნათელი ქართულ წარმართობაში

უკვე საკმაოდ ვიბაასე ქართული მზის შესახებ ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვერდი 98 – 104. ქართული წარმართობის უძველეს ხანაში მზის კულტი დიდად მნიშვნელოვანი იყო და მისი გადმონაშთი ჩვენს დრომდე აღწევს. ეს უეჭველობით გვაჩვენა ქართველმა მეცნიერმა ვ. ვ. ბარდაველიძის ასულმა თავის ჩინებულ შრომაში: „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან“, რომელში იგი „ღვთაება ბარბარ-ბაბარ“-ის საკითხს იკვლევს და სათანადო შესწავლის შემდეგ გვაცნობებს –

„... ბარბალობა ოდესღაც მზე-ბარბალებს განახლება-აყვავების და სითბო-სინათლის მატებისა და გაძლიერებისათვის განკუთვნილი ზამთრის ბუნობის დღეობა იყო...“

„ოდესღაც ქართველებში ძლიერი და უაღრესად განვითარებული მზე-ბარბალებს კულტი არსებობდა...“

„ქალ-ბაბარსა და ბარბოლ = ბარბალ = ბარბალებს = ბარბარეს შორის ურთიერთმიმართების საკითხი სავსებით ნათელია. ამ ღვთაებათა შესწავლის შედეგად მიღებული ძირითადი მონაცემების მიხედვით: როგორც ბარბალებს, ისე ქალ-ბაბარ-ი მზის ღვთაებას წარმოადგენენ.⁹⁸ გვ. 86, 96, 102, 103.“

2. ნათელი ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში

განა საკვირველი არ იქნებოდა ნათელის საკითხი ქართულ მწერლობაში არა გვექონოდა!

ცხოვრება და წამება წმიდისა მონამისა კონსტანტისი ქართველისა (მეცხრე საუკ.) მარტვილი კონსტანტი კახი სიკვდილის შემდეგ მივიდა იქ, სადა არის ნათელსა პირისა შენისა, უფალო.

ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა (მეათე საუკ.) და ან სულითა ბრწყინვალენი იხარებენ დაუსრულებელსა ნათელსა შინა... რამეთუ იგი ნათელი უძლოდის... დიდებასა სასუფეველსა ცათასა... ნათელი დაუღამებელი უძღვის მეფობასა შენსა...

ცხოვრება იოვანესი და ეფთვიმესი (მე 11 საუკ.) ხოლო წარვიდა წინაშე ღმრთისა ნათელსა მას მიუაჩრდილებელსა, ყოველთა თანა წმიდადათ...

მარტვილობა დავით და კონსტანტინესი (მე 12 საუკ.) რამეთუ ღმერთმან ჩვენ მიგვიწოდა ჩვენ **ნათელსა მისსა...**

მარტვილობა რაჟდენ პირველ მოწამისაჲ (მე-12 საუკ.) მკვიდრ არს იგი **ნათელსა შინა თვალ შეუდგამსა, რომელი იგი არა ვინ იხილა...**

ცხოვრებაჲ პეტრე იბერიელისაჲ (მე-13 საუკ.) ეძიებდით **ნათელსა, რომელი გამოვიდა მამისაგან ნათლისა, და რომელი იძიებდეს მას ნათელსა, სასყიდელი სრულებით მიიღოს.**

კონსტანტინე კახის საგალობელი (მეცხრე საუკ.) **განმანათლე, ქრისტე, ნათლითა შენითა...**

იოანე მინჩხის დასდებელნი წმიდისა აღდგომისანი (მე-10საუკ.) ხოლო განათლდეს **ნათლისა**

უხილავისა ბრწყინვალეებითა...

ხსენება ღმრთივ გვირგვინოსანისა მეფისა თევდოსი მორწმუნისა სასწაულთ მოქმედისაჲ (იოანე მინჩხისა) **უხორცოთა თანა დაგამკვიდრა შენ, სადა თვით ნათობს ნათელი მისი...**

უნათლეს მნათობთა სამყაროსათა

რამეთუ საღმრთოთა

ნათლითა სავსე

მარად ჰნათობ წინაშე ღმრთისა...

იოანე მტბევაარი: შობისათვის უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესა (მე 10 საუკ.) იხარებდით ყოველი დაბადებული, რამეთუ ღმერთი გამოჩნდა დღეს ხორციითა... აცხოვნებს და გამოუბრწყინვებს **ნათელსა საღმრთოსა...**

მიქელ მოდრეკილის იამბიკონი (მეათე საუკუნე.) გამობრწყინდა დღეს თვითმნათობი **ნათელი და შეუხებელი, ქრისტე, მზე სიმართლისაჲ...**

დღეს ნათელს იღებს (იესო) **დაუღამებელი ნათელი, თვით მნათობი არსებაჲ...**

მიქელ მოდრეკილი: დღესასწაულობაჲ ნათლის ღებისათვის უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესა –

ნათელი ნათლისაგან შობილი... მნათობი ნათელი, თვალთ შეუდგამი, სოფლისა განმანათლებელი...

დასდებელნი ნათლისა ღებისა და წმიდისა მოწამისა ჰაბროსნივე: დაუსაბამოჲ... დაუსაბამოჲსა მზისა ნათლისა... ხოლო იგი (ჰაბო) ბრწყინავს წინაშე ღმრთისა ნათელსა შინა უკუნისამდე... უნათლეს მნათობთა სამყაროსათა...

ეზრა (მე 10 საუკ.): **ბუნებით იგი ნათელი... სამებისა ნათლითა... ნათელსა ბრწყინვალესა თვალთა შეუდგამსა სამებისასა...**

კურდანაჲ (მე 10 საუკ.): **ნათელი უკვდავებისაჲ.**

სტეფანე სანანოისძე (მე 10 საუკ.): **ნათლისა წარუფლისამან...**

გიორგი მთანმიდელი (მე-11 საუკ.): სახიერო ღმერთო... ნათელო და ცხოვრებაო ყოველთაო... ნათელი საღმრთო... ნათელი და ცხოვრება...

ბასილი (მე-11 საუკ.) ნათლითა სამებისა წმიდისათა... ნათელსა ღმრთეებისასა...

დავით აღმშენებელი: მარტიო სრულო სამ-მზეო... ნათელი ნათლისა უფლისათა და სხვა და სხვა⁷³. 78, 100, 102, 105, 118, 185, 328, 236, 243, 322-8, 333-4-8, 340-2-339, 343-5-6, 352-3-4, 376.

შესანიშნავი არის ამ მხრივ გიორგი მერჩულის თხზულებანი (მეათე საუკ.), სადაც ნათელის ცნება ხშირად გამოყენებულია: ნათელსა შინა დაუღამებელსა... გამობრწყინვებულსა ნათლისა მის დაუსაბამოსა... განათლებს ნათლითა და სხვა. გრიგოლ ხანძთელის „ქება მარიამისი“: შეუხებელი ნათელი უსხეულო...¹⁰⁰

ცხოვრება იოვანე ზედაზნელისა: დაუღამებელისა ნათლისა... რომელი იგი ნათელი არს... ნათელი სამებისა... ნათელი იგი საუკუნებო ნათელი... ნათლისაგან დაუსაბამოსა... ნათელსა მას დაუღამებელსა...⁷⁶. გვ. 5, 37., 67.

ცხოვრება შიოხის და ევაგრესი: ნათელმან ღმრთეებისამან... ნათელსა მას დაუსრულებელსა... ნათელო თუალთ შეუდგამო... თუალთ შეუდგამისა ნათლისა...⁷⁶. გვ. 37, 67, 129, 140, 143.

ცხოვრება და მოღუანება ბალაჭვარისი: ნათელი მისი დაუშრეტელი...⁷⁴. გვ. 74. ძველი აღთქმის წიგნი „რუთისი“ დასრულებულია მინაწერით: დიდება შენდა, ქრისტე, ნათელო სამარადისო, სულთა ჩვენთა განმანათლებლო...¹²⁷. გვ. 144.

ანჩისხატის წარწერაში სამებას ეწოდება: „ნათელი“: „და სამ ნათელო სამებაო და ერთარსებაო“.¹¹⁷. გვ. 9.

ბერძნულით ნათარგმნ და 864 წელს გადაწერილ „სინურ მრავალთავ“-ში, რომელიც აკად. აკაკი შანიძის რედაქციით დაიბეჭდა 1959 წ., არა ერთჯერ და ორჯერ არის გამოყენებული ცნება „ნათელი“.¹²⁷. გვ. 3, 16, 18, 22, 194-5, 197, 203, 204.

ჩვენ მიმოვიხილეთ ქართული რელიგიური მწერლობა ნათელის საკითხის თვალსაზრისით, – მიმოვიხილეთ მოკლედ, ოღონდ ჩვენთვის აშკარა შეიქმნა, რომ ყველა ცნება, რომელიც კი ნათელს ეხება, მოტანილია ქრიტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიიდან. „თვითმნათობი ნათელი“ არის პრინციპი ყოველადი ნათელისა – არხიფოტოს, პრინციპიუმ ლუცის. იგივე არის თვითმნათობი არსება. დაუსაბამო მზისა ნათელი. თვალთ შეუდგამი ნათელი. გონების მზე. ნათელი მზისა., დაუსაბამო ნათელი. გონების მზე. ნათელი გამოუთქმელი. ნათელი მარადული. და სხვა და სხვა მსგავსი ცნება ქრისტიანულ ღმერთმეტყველებას ეკუთვნის და მხოლოდ ასეთი მიდგომით შეიძლება ვეფხისტყაოსანის ერთი შაირის გასწორება და განმარტებაც.

3. ნათელი ქართულ საერო მწერლობაში

ჩახრუხადის „თამარიან“-ში სწორედ იგივე დებულებაა, რომლის გამო აქვე იყო საუბარი – ვინ აშენებ ბრმათ, ვინა შენებრ მათ

თვალთ შეუდგამი ნათელი, ბნელი?¹¹⁸. გვ. 40.

შავთელის „აბდულ-მესიან“-ში ნათელი ერთის გამო ნათქვამია –

მან უცოდველმან, ყოველთ მხედველმან,

ზესთამან არსმან თვითებისამან,

მიუნვდომელმან, დაუნყებელმან,

ნათელმან ერთმან სამებისამან...

გქმნა ცისკრად დღისა...¹¹⁹. გვ. 36.

დავით აღმაშენებლის გარდაცვალების გამო ნათქვამია (ანასეულ) ქართლის ცხოვრება-ში – ღმერთმაო იგი აღიყვანა მის თანა მეფობად, უბრწუნელითა და ბრწყინვალითა გუირგუინითა და პორფირითა შემკული, სადა იგი ან მკვიდრ არს და იქცევის **ნათელსა შინა ღმრთეებისას**“-ო.¹²⁰ გვ. 235. იგივე განმეორებულია აკად. სვ. ყაუხჩიშვილის მიერ დადგენილ ტექსტში „ქართლის ცხოვრება“. ¹⁰¹. ნ. გვ. 362. კიდევ ნათქვამია: **„ცხოვრებასა მას საუკუნესა, ნათელსა მას დაუსრულებელსა**“-ო.

და ქართველი ფილოსოფოსი **პეტრიწი** იტყოდა: „გესმა, რამეთუ ყოველთა მყოფთა შორის მითესულა **ნათელი ერთისა**“-ო. ნათელი ერთისა არის ღმერთი, რომელი ამ ნათელს აფენს ყველა არსებულს შორისო.

* * *

ამგვარად: საერთოდ ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში დადგენილნი და დამტკიცებულნი არიან გარკვეულნი ცნებანი: ღმერთი = ნათელი; სამება = ნათელი... თვითმყოფი, უსაწყისო, დაუსაბამო, დაუსრულებადი, შეუხები, და სხვა და სხვა, ყველა ცნება, რომელს აქ ჩვენ გავეცანიით.

პარი მესხეთე

ნათელი ისლამში

1. სხვა და სხვა გავლენა ისლამში

მეექვსე საუკუნეში უცნობმა ქრისტიანმა ფილოსოფოსმა შეადგინა თხუზულება, რომელიც არისტოტელეს მიანერეს, მაგრამ არსებითად იგი პლოტ-

ინოსის ფილოსოფიას გადმოსცემდა. სწორედ ეს თხუზულება გადათარგმნა არაბულ ენაზე მეცხრე საუკუნის შუაში ქრისტიანმა იბნ აბდალლაჰ ნაიმ-ამ და ეს წიგნი მეთორმეტე საუკუნემდე დარჩა უდავო წყაროდ არისტოტელიზმის განმარტებისათვის. მეათე საუკუნეში დაიწერა შრომა პლატონისა და არისტოტელესის შეხედულებათა ჰარმონიის შესახებ. გადაითარგმნა ბერძნულიდან წიგნი მიზეზთა შესახებ, რაც პროკლოსის „თეოლოგიის ელემენტების“ შინაარსს წარმოადგენდა. საერთოდ 832 წლიდან, როდესაც ხალიფა ალ-მამუნ-მა დააარსა მთარგმნელთა წრე, ბერძნულით გადაითარგმნა არისტოტელესი („რესპუბლიკა“-ს გარდა), პლატონის დიალოგები და სხვა მეცნიერული თხუზულებანი. ალ-კინდი-მ (გარდაიც. 872 წ.) დასწერა კომენტარიები არისტოტელესზე; ალ-ფარაბი (მე 10 საუკ.) აიბა ბენ ადი (ქრისტიანი მონოფიზიტი, არაბი, მეათე საუკ.), ისააკ ბენ სოლომონ ისრაელი (845 – 940), სააჯ გაონ (889 – 942), სპარსელი იბნ – სინა (ავისენა 980 – 1036) და სხვანი, რომელნიც არაბული ფილოსოფიის წარმომადგენელნი არიან, არისტოტელიზმსა და ნეოპლატონიზმს ემყარებიან და ამის მიხედვით ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობენ. მაგრამ ბოლოს – ამბობს პროფ. ემილ ბრეიერ, – უნდა ვთქვათ, რომ ნეოპლატონიზმის სესხების გარდა, არაბული ფილოსოფია დამოკიდებულია თვით ნეოპლატონიზმთან ერთად, იდეათა დიდ მიმდინარეობაზე, რომელი აღმოსავლეთში იყო გავრცელებული, და რომელს ხან და ხან „სინათლის მეტაფიზიკას“ უწოდებენ. გვ. 121. არსებათა წარმოშობა წარმოედგინათ არა როგორც გამოვლინება, გამომდინარება, წარმოქმნა (ემანაცია), არამედ ვით განსხვივონება, გამოშუქება, გამოფრქვევა სინათლისა, რაც ვრცელდება რა, ნელ ნელა ბნელდება: ფორმა-სახე („იმაჟ“-„იმაგო“), რომელიც მესოპოტამიის უძველეს მზიურ კულტში, მერმე მიტრას კულტში არის წარმოდგენილი, – და ეს საუკუნეთა განმავლობაში გაბატონებული იყო აღმოსავლეთში, – მას ვხვდებით მეცხრამეტე საუკუნის ბაბიზმში-დაცო. ამ მიმართულებამ ნეოპლატონიზმის გამაგრებას და განმტკიცებას ხელი შეუწყო. გვ. 87.

* * *

როგორც განგვიმარტავს პროფ. მაქს ჰორტენ – არიული რასის აღმოსავლეთის კაცს ღმერთი წარმოედგინა ვითარცა არა-პიროვნული („უნიდვიდუელლე“) – ეს არის ბუდთისტური მიმდინარეობა ისლამში; ან წარმოუდგენიათ იგი ღმერთი ვით გარკვეული, მსოფლიურად ნააზრევი, უნივერსალური მყოფობა, რომელიც დასახულია ზღვის სურათით და ვით ღრმა ფენა ყველა საგანში შინაგან არსებულად ნაფიქრი, – ბრაჰმანული მიმდინარეობა ისლამში; ან წარმოუდგენიათ ვითარცა **ნათელი პირველადი**, („ურლიჰტ“), რომელიც გამოცხადებისაკენ

და ჩვენებისაკენ ისწრაფის, – სპარსული ხაზი; ან ვით მიზეზის სათანადო, ტოლფასოვანი („კაუსა ადაეკვატა“) მსოფლიო მოვლენებში – ბერძნული აზროვნების სახე.⁶⁰ გვ. 43. ისლამურ თეოლოგიაში და კიდევ მეტად რელიგიაში შეთხზულია ყოველი გვარი მიმდინარეობა აღმოსავლეთის კულტურისა: წინაისტორიული (მინამიზმი, ანიმიზმი, ასტრალური რწმენა) და ისტორიული (ისრაელობა, ქრისტიანობა, ფარსიზმი, ჰელენიზმი, ინდური იდეები) და ბოლოს, საერთოდ, განსაკუთრებადი სემიტურ – ისლამურნი შეხედულებანი, რომელნიც ძველ აზროვნებათა სიმრავლეს ერთ კულტურულ მთლიანობაში აერთიანებსო, – ამბობს პროფ. ჰორტენ.⁶⁰ გვ. 190.

პლატონური აზროვნობითი ტიპოსი ისლამში დაკავშირებულია ნათელის შესახებ სწავლასთან. ნათელის შესახებ სწავლაში ჩართულია ძველი აღმოსავლური ბირთვი, გული დაპირისპირებისა ცის სურათსა და ხმელეთის სურათს შორის... ამით მოცემულია შეხედულება ციურ ძალთა და საგანთა წინარი სურათისა, წინასწარი ნიმუშის ბუნება და ამგვარად ეს შეხედულება პლატონურ აზროვნებასთან ახლოსა სდგას (იდეალური ტიპოსნი საგანთა არსებობენ ცის უგვამო ქვეყანაში, იდეათა მხარეში). (იქვე, გვ. 63.)

ისლამის ფილოსოფიურნი სისტემანი სხვა და სხვა მსოფლმხედველობითი დებულებით არიან დატვირთულნი. სპარსული სწავლა გამოცხადების სისტემისა უბრალო ნეოპლატონიზმად თქვეს, მაგრამ ეს ასე არ არის: მას სპარსული სწავლის შესახებ განთვსიებული და ძირითადი შინაარსი აზროვნებისა მაინც არის აღმოსავლური სწავლა ნათელის გამო; მასვე ეკედლებიან ბერძნულნი და ინდურნი იდეანიო. (იქვე, გვ. 89.)

2. ნათელი მაჰმადისა

ისლამის გასაგებად საჭიროა იმის ცოდნა, რომ მაჰმადიანობის გამოცხადებით რელიგიაში ღმერთი არის ფარულიო, – გვასწავლის პროფ. მ. ჰორტენ. ღმერთსა, ანუ ალლაჰსა და ჩვენს ქვეყანას შორის განფენილნი არიან რიდენი, ზენარნი: „ნათელის პირბადენი“, „ნათელის ზღვანი“. ესენი დაითვლებიან რიცხვით შვიდი: 70, 700, 70 000/ ალლაჰის დაშორება ამ ქვეყანისაგან ძალიან დიდია, განუზომელია და ღმერთი არის „მიუღწეველი“, ესე იგი: ფარული. ნათელის შვიდი ზღვის ქვემოდ არის შვიდი მნათობის სარტყელი, „შვიდი ცა“; მხოლოდ ამას ქვემოდ მოდის მთვარის ქვემოთი მხარე, ჩვენი ქვეყანა. ალლაჰის დასახასიათებლად მნიშვნელოვანი არის ყურანის სურაჰ 24,35, რომელში ნათქვამია – ალლაჰ არის ნათელი ცისა და ხმელეთისა. აქ მაინც და მაინც განსხვავებულად არ არის აღნიშნული ფისიკური და გონებრივი ნათელი. ერთიანი და მხოლოო ნათელი ცი-

სა და ხმელეთისა არის გამოურკვეველი სინათლე, კაშკაშება, რომელიც მსოფლიოში ვრცელდება. მზე და ვარსკვლავნი ამ გვარად არ აღინიშნებიან. ქვეყანაში და ცის სილურჯეში იფინება გამოურკვეველი სინათლე, რომელი რაიმე გვამობრივზე, როგორც წყაროზე, დაკავშირებული არ არის. ოღონდ უნდა იყოს რაიმე წყარო, და იგი, რასაკვირველია, უნდა იყოს დაფარული ცის სილურჯის სიღრმეში, რომლის ხილვა არავის შეუძლია. ეს არის ალლაჰის ნათელი, რომლის უკან თვით ალლაჰ სუფევს. (იქვე, გვ. 28).

ისლამის დამაარსებელის, წინასწარმეტყველი მაჰმადის ცხოვრება ისტორიულად ცნობილია, მაგრამ რელიგიურმა აღგზნებამ ამ დიდ პიროვნებას ჩამოაცილა მიწიური და იგი ნათელად გარდააქცია. ასეთი შეხედულება არამც თუ მარტო მორწმუნე უბრალო ხალხს, არამედ განათლებულ ხალხსაც ჰქონდა. მაჰმადი = ნათელი ალლაჰისაგან გამომდინარეობს და მისგან არის მსოფლიო შექმნილი. არსება ალლაჰისა, მაჰმადისა და მსოფლიოსი ამ მხრივ ერთია, მხოლოდ კიბის მსგავსად, ესე იგი: არსება ალლაჰში არის „თავის თავად მყოფი“, მაჰმადში – ალლაჰისაგან „შემდინარე“, ხოლო მსოფლიოში – შექმნილი. ალლაჰის ნათელის გამომდინარება და შემდინარება მაჰმადში არის აგრედვე „შექმნა“. გვ. 203.

3. ნათელი სუფიზმისა

მაჰმადიან მისტიკოსთა შორის სუფიზმი არის უმნიშვნელოვანესი. სუფიზმის შეხედულებას ნათელზე საფუძველად ძველი აღმოსავლური მემკვიდრეობა აქვს: ღმერთმა შექმნა პირველადი ნათელი, რომლისაგან მან მთელი მსოფლიო განასახიერა. ეს არის, მაშასადამე, პირველადი ნათელი, რომლისაგან მსოფლიო არის შექმნილი. ღმერთი ნააზრევია ვითარცა ზღვა; ეს არის ციური, ოღონდ ნათელის ზღვა, რომლისაგან ყოველი ნათელი გადმოსჩქევს, აგრეთვე მზისა, ამგვარად: ღმერთი არის დაუსრულებელი, უნაპირო ციური, ნათელის ზღვა. ციური ზღვა და სიბრძნე თანაბარი არიან. ეს იდეა გამოსჩანს აღმოსავლურ სამებაში: 1. პირველადი ნათელი, რომელი ცის სილურჯეში არის დამალული, 2. ხილული ნათელი, ლოგოს და 3. მზე = ნათელი = სითბო, ვითარცა მქმედი ძალი მიწიურ ნივთათთვის; ამ ძალას ეწოდება წმიდა სული. სულიერად მქმედი მატერია არის ყოველთვის მამა-ღმერთის (დამალული ნათელის) და ლოგოსის შუა, მათ შორის. მას შეესაბამება ვითარცა ნათელის მსოფლიური სიდიდე ტროპიული სარტყელის ზემოდ მყოფი ლურჯი ცა. რადგანაც იგი არის „ციური“, ამიტომ არის იგი ნათელის მსგავსი და ამასთანავე ძალი... ამგვარ მსოფლმხედვაში ღმერთი არის ნათელი და

აგრედვე მსოფლიოს სიღრმის ფენა: უზესთაესი და თვით საგანშიაც იმყოფება ღმერთი; ღმერთი შორეულ მსოფლიოში და ღმერთი მსოფლიოში, მსოფლიოს შიგნით; ღმერთი ვით გამოვლინების („ემანაციოს პრინციპი“) და ვით განვითარების დასაბამი („ევოლუციის პრინციპი“) და სხვა. ბრაჰმანიზმმა და სპარსულმა სწავლამ ნათელზე ისლამურ მისტიციზმში თავისებური სინტეზი მოგვცაო, – ამბობს მ. ჰორტენ, ისლამური ფილოსოფიის გერმანელი ცნობილი მკვლევარი.⁶⁰ გვ. 236.

4. ნათელი გამოცხადებისა

ყველა გამოცხადებით („რეველაციო“, „ოფფენბარუნგ“, „ოტკროვენიე“) რელიგიაში ღმერთი არის ფარული, დამალული. მისი ხილვა შესაძლებელია მხოლოდ მის მიერ შექმნილი მსოფლიოს, ქვეყანის ნახვით. რასაც ჩვენ ვხედავთ, არის უზენაესი ძალის მიერ შექმნილი და ამ ქმნილებათა მიხედვით ჩვენ წარმოგვიდგენია ეს უზენაესი ძალი, რომელმა ყოველივე შექმნა, თუმცა იგი შემოქმედი ჩვენთვის დაფარული არის. ყველა რელიგიაში და ისლამშიც კერძოდ ღმერთი არის ფარული და ეს შეხედულება უუძველესი განძია კაცობრიობის კულტურაში და მას საფუძველი აქვს უძველეს ბაბილონურ რწმენაში, რომლის თანახმად: უზენაესი ღმერთი ქმნის მსოფლიო ციურ ოკეანეშია, ლურჯ ციურ სიღრმეში ტახტზე ზის და ქვეყნიერებას განაგებს.

წარმოდგენა იმის გამო, – ამბობს მ. ჰორტენ, – რომ ცაში არის ყოველი ნიმიუში და ყველა ხატი იმისა, რაც დედამიწაზეა, არის უძველესი აღმოსავლურ-ორიენტალური, ძველი ბაბილონური და პლატონის მიერ ამგვარივე შეხედულების უწინარესი... დაფარული ღმერთი იყო ნათელი ღმერთი. – ნათელი არის პირველადი სიმბოლო გამოცხადებისა. ეს გამოცხადება არის განათლება, ნათელის უწყება, ნათელის მოწოდება.

„ღმრთებრ“ მოსჩანან ვარსკვლავნი და ისინი არიან „ღმრთებრ“ შთაგონებთა მატარებელნი.

ასეთი რწმენა გავრცელებული იყო არა მარტო სწავლულ მღვდელთა შორის, არამედ თვით ხალხთა შორისაც, რადგან სურვილი და ნატვრა ნათელის ქონებისა კაცის მსოფლმხედველობაში გამჯდარი იყო (და აქ პროფ. მ. ჰორტენ შენიშნავს: ეს სწავლა ნათელზე აღმოსავლეთში არ იყო მარტო სწავლული წრის შეხედულება, როგორც ნეოპლატონიზმი). (იქვე, გვ. 101-4).

ღმერთი ფარულია, უჩინარი, ოღონდ მისი არსება ამასთანავე არის ნათელი, რომლის ბუნება მოითხოვს, რომ იგი-ნათელი სხვასაც გაეზიაროს, მიენოდოს;

ამიტომ ცხადდება იგი. და ამით ჩვენ ვეცნობით ღმერთს, მაგრამ ამ ნათელმა, რათა არ გადასწვას ყველაფერი, ამიტომ ნათელი-ღმერთი იმყოფება პირბადეთა, ფარდათა უკან. ამ გვარად, ეს შეხედულება არის თეოცენტრული: ღმერთი = ნათელი ცენტრია, რომლისაგან ყველაფერი გამოდის. ამ გვარადვე ეს შეხედულება არის ნათელის მონიშნი, ერთება ნათელისა. ეს მოძღვრება ნათელზე სხვა და სხვა სახით გავრცელებულია ისლამურ სექტებში.

5. ნათელი „მწვანეებელთა“ შორის

იეზიდების რწმენით ღმერთმა შექმნა „თეთრი მარგალიტი“, რომელი მან დააქუცმაცა, რათა ამ ნამსხვრევებიდან მსოფლიო შეექმნა. ეს მარგალიტი არის ნათელისა და მზის სიმბოლო. მაშასადამე, უჩინარი და მალული პირველადი, უჩინარესი ნათელისაგან წარმოსდგა ნათელი, ვითარცა ქმნილება, გარეშე ქვეყანაში ხილული ნათელი და აქედან წარმოიშვა ხილული ნათელი და აქედან წარმოიშვა ყველა მსოფლიური ნივთი. ამგვარად, ყველაფერი გარეშე ღმერთისა არსებული, არის ნათელი და მაშასადამე: კარგი.

დრუზების სწავლის მიხედვით არსებობს: 1. სამეუფო ნათელისა: უხილავი ღმერთი, პირველი, ანუ უჩინარესი ნათელი. მისგან არის წარმოშობილი ვითარცა გამოცხადება: ა) ლოგოსი, ხილული ნათელი მზე, წმიდა გონება (სული) და მადლი (წყალობა); ბ) მსოფლიო სული. გ). არსებობს სამეუფო წყვედიანი. მამაღმერთი არის „ნათლად მანათობელი“, რომელს თავისი თავისაგან ნათელის წარმოშობა შეუძლია. ღმერთი – ნათელი, იმყოფება პირბადეთა, ფარდათა უკან, ასე რომ ქმნილებათაგან მისი ხილვა შეუძლებელია...

შიიტების (სპარსული ისლამის) მოძღვრებაში: პირველი ნათელისაგან გამოდის გამოცხადება „მაჰმადის ნათელში“, რომელიც მარადულია ვით ღმერთი. იგივე ეხება იმამთაც, რომელნიც მაჰმადის გამგრძელებელნი არიან (იყო 12 იმამი. უკანასკნელი სუფევს რითვანის მთაში და დროთა დასასრულს ამ ქვეყანაზე სამართლიანობას დაამყარებს). იმამის პიროვნებაში შიიტები ღმერთებრ ნათელს ნათელისა ეთაყვანებიან; ეს ნათელი იმამს ანიჭებს ყოვლად ცოდნასა და უცოდველობას; იმამის სიტყვა არის პირდაპირ ალლაჰისაგან კაცობრიობისათვის საჩინო გამოცხადება.

მუჟანნა (გარდაიცვალა 780 წ.) „პირბადით მოსილი“ თავის თავს ალლაჰის გამოცხადებად სთვლიდა და ღმერთის სიმბოლოდ, რადგან ღმერთი ფარდათა უკან უჩინარია, თვითონაც პირბადეს ატარებდა.

მუბარყა, გარდაიცვალა დაახლოებით 842 წ., ასევე იქცეოდა.

ისმაილურ სექტაში შვიდი იმამი ითვლებოდა. ყველა იმამი არის ღმერთი-ნათელის გამოცხადება.

ნუსაირთა სექტაში წარმოდგენილია იმამი ნუსაირი; ალი ღმერთად არის გამოცხადებული.

ალი – ილლაჰის სექტაში იგივეა; მისი წევრები ნუსაირებთან მონათესავე არიან; აგრეთვე **ყიზილბაშებიც**, რომელნი მცირე აზიაში და მუტავილე ლიბანონში. (ყველა ეს მიმართულება ეკუთვნოდა დიდ ისმაილურ მოძრაობას მეთავე საუკუნეში).

ასასინთა, ანუ ჰაშიმის მჭამელთა სექტა იბრძოდა „უზურპატორთა“ წინააღმდეგ. მათი მიზანი იყო „ნამდვილი იმამი“ აღედგინათ და იგი უნდა ყოფილიყო ალის სახლიდან.

ამ შეხედულებათა მიხედვით გასაგებია, რომ ზოგი მოძღვარი, ვითარცა ალლაჰის წარმომადგენელი ამ ქვეყანაზე და მისი ნათელის მატარებელია, თავის თავს „მალული ღმერთის“ გამოცხადებად იტყოდნენ და ამბობდნენ ხოლმე: „მე ვარ ღმერთი, ჭეშმარიტება“. მათ შორის არა ერთი გახდა „წამებული“.

ამ საკითხზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, რადგან ესეც საკმაო არის იმის გასაგებად, თუ ღმერთი ნათელი ისლამურ მოძრაობაში რა დიდი მნიშვნელობისა იყო, მხოლოდ საინტერესოა მაინც აღინიშნოს, რომ მეცხრამეტე საუკუნეში სპარსთა შორის წარმოიშვა ახალი რელიგია, რომელიც ფრიად გავრცელდა და რომელს ევროპაში და ამერიკაში მიმდევრები გაუჩნდნენ. ეს არის ბეჰაი-ს სექტა, რომელს ნათელის სწავლის ელემენტებიც აქვს.

არამც თუ ნეო-პლატონიანნი და მისტიკოსნი, – ამბობს პროფ. ა. ვენსინკ, – არამედ აგრეთვე ბიბლია, ყურანი და ელინური მწერლობა ღმერთს ნათელად რაცხავენ. ამგვარადვე ალ-ლაზზალის ფილოსოფიაშიც, სადაც ღმერთი არის ნათელი¹⁰³. გვ. 14.

* * *

ჩვენ მიმოვიხილეთ სწავლანი ნათელზე და დავრწმუნდით, რომ ამ სწავლის წყარო უშორეულესი წარსულიდან მოჩუხჩუხებს, იზრდება, დიდდება და განშტოვდება. ეს სწავლა გარდაიქცევა ყველა კულტურული ხალხის რელიგიური და ფილოსოფიური წყურვილის მომკვლელად. ყველა ენაფება ამ წყაროს, ყველას სურს მით ეზიაროს, ზოგი ბევრსა სვამს, ზოგი – ცოტას; ზოგი – პეშვით; ზოგი – სურით; ზოგი – თასით...

მე პირადად მაინტერესებდა, მაგრამ მკითხველი იქნებ შეწუხდა ასეთი გრძელი მიმოხილვით ნათელის საკითხის გამო. და ბოლოს ვეფხისტყაოსანში გასარჩევია ამ ნათელთან დაკავშირებით მხოლოდ ორი სიტყვა!

ვეფხისტყაოსანის ნათელი

1. „მეუმზრახემან“ – „მეუმზრახემან“

ავთანდილი ვაზირ სოგრატსა სთხოვს: მიშუამდგომლე მეფე როსტევეანთან: ნე-
ბა დამართოს ტარიელთან მივბრუნდეო. ამის გამო ავთანდილი ვაზირს აბარებს –
ჰკადრე: „ვინ გაქოს ყოველმან პირმან არ შეუმზრახემან!
ვითა ვიშიშვი, გაცნობოს ღმერთმან ნათელთა მსახემან (738).
ეს ლექსი სხვადასხვანაირად არის დაბეჭდილი: ვახტანგისეულ ვ.ტ.-ში –
ნათელთა სახემან (ოკვ).
არ მეუმზრახემან,

კარიჭაშვილისეულში –
არ მეუმზრახემან;
ნათელთა სახემან ((720).

აბულაძისეულში –
არ მეუმზრახემან;
ნათელთა მსახემან (676)

კაკაბაძისეულში –
ნათელთა სახემან (732).

ჭიჭინაძისეულში –
ნათელთა მსახემან (789).

უნივერსიტეტისეულში –
ნათელთა მსახემან (738).

შანიძისეულში –
ნათელთა სახემან (738).

ინგოროცვასეულში –
ნათელთა სახემან (738).

1937 წლის გამოცემაში –
ნათელთა მსახემან (738).

პირველად ყოვლისა გამოსარკვევია სიტყვა – „შეუმზრახემან“ და „მეუმზრახემან“.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: „ზრახვა“ – სიტყვით ლაპარაკი; ეზრახა – ელაპარაკა; შესძრახა – შეესიტყვა.

„შეუმზრახა“ იქნება – არ ელაპარაკა, არ შეესიტყვა, გაჩუმდა. „პირმან შეუმზრახემან“ – პირმა უთქმელმა.

უმზრახი = უთქმელი = ჩუმი. „მეუმზრახი“ – ჩუმად მყოფი.

„შეუმზრახემან“ და „მეუმზრახემან“ არსებითად ერთი და იგივე შინაარსისა არის.

მაგრამ უმჯობესია „მეუმზრახე“. სწორედ ასე აქვს შესწორებული ეს ლექსი აკად. აკ. შანიძეს, რომელიც ამის გამო ამბობს – „ჰკადრე: ვინ გაქოს ყოველმან პირმან არ შეუმზრახემან“. რაღაც გაუგებრობითაა დაბეჭდილი ასეთი ფორმა, რომელიც ქართულში არ არსებობს. უნდა: **არმეუმზრახემან**, რომელიც მეტად ხელოვნურია: არმეუმზრახე – მზრახველი, მოუბარი“.

მაშასადამე, ავთანდილი ვაზირსა სთხოვს, მეფესა ჰკადრეო: ყოველმა პირმა, რომელიც მოუბარია, უნდა გაქოს შენ, მეფეო! როგორ მეშინია, როგორ მერიდება ამას გაცნობებს ღმერთი, რომელი არის „ნათელთა მსახე“, ან „ნათელთა სახე“-ო.

2. „სახე“ თუ „მსახე“

ჩვენ ვნახეთ, თუ როგორ არის დაბეჭდილი გამოქვეყნებულ ვ.ტ.-ში ეს სიტყვა – „მსახემან“ და „სახემან“.

ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერებში ჩვენ გვაქვს შემდეგი გამოთქმა – „თქვენმავე სახემან“, „თქვენ მღმრთეებისა სახემან“, „ნათლითა სახემან“, „თქვენ ღმრთეებისა სახემან“²³². გვერდი 474.

ყველა ეს სხვაობა უარსაყოფია, რადგან არამც თუ მარტო აზრია დამახინჯებული, არამედ არც სწორი ქართულით არის გამართული და შეცდომითია.

პირველ შემთხვევაში: „ღმერთმან, თქვენმავე სახემან“ – ღმერთი არის დასახეული ვით სახე, სახე მეფისა, როსტევეანისა. ასეთი თქმა მიუღებელია და არც იხმარება: პირიქით: კაცი არის სახე, ანუ ხატი ღმერთისა!

მეორე შემთხვევა: „თქვენმავე ნათელთა სახემან“ არაა სწორი სტრიქონში: ვითა ვიშიშვი, გაცნობოს... აქ ნათელთა სახე როსტევეანს ეკუთვნის.

მესამე შემთხვევა: „თქვენ ღმრთეებისა სახემან“ არ არის აგრეთვე სწორი სტრიქონში, რადგან აქ „ღმრთეებისა სახე“ როსტევეანი გამოდის.

მეოთხე შემთხვევა: „ღმერთმან, ნათელთა სახემან“, – არსებითად ეს იგივეა, რაც „ნათელთა სახემან“, მხოლოდ ცუდად ნათქვამი.

მეხუთე შემთხვევა: „ვითა ვიშიშვი, გვაცნობოს თქვენ ღმრთეებისა სახემან“, ანუ ღმრთეების სახემ მეფეს უნდა აცნობოს ავთანდილის შიში. ეს თქმაც არ არის გამართული და არც სწორი.

* * *

რა არის სახე? სახე არის ხატი, მაგალითი, ნიმუში, იგავი. სახე არის პირველი დედანი, პირველი ხატი, რომლის მიხედვით წარმოიდგომება მისი ასლი, მისი გადმონახატი, მისი გამოსახულება.

თუ ღმერთი არის ნათელთა სახე, ეს იმას ნიშნავს, რომ ნათელი ღმრთებრი არის ნათელის პირველადი ხატი, რომლის მიხედვით სხვა ნათელი, ციური ნათელი არის წარმომდგარი.

ნათელთა მსახე კი ნიშნავს – ნათელთა გამომხატველი. ამ სიტყვის გამო იუსტ. აბულაძე ამბობს – „ნათელთა მსახემან – საღვთისმეტყველო ეპიტეტია – ნათელთა გამომეტყველმან“-ო. (ვეფხისტყაოსანი, 1914 წ. გვ. 266).

უფრო სწორი იქნებოდა განმარტება – ნათელთა მსახე – ნათელთა დამსახავი, ნათელთა შემქმნელი, ნათელთა წარმომშობი.

3. ვეფხისტყაოსანის „ნათელთა სახისა“

ჩვენ კარგად ვიცით, რომ ღმერთი არის ნათელი; იგი არის პირველადი ნათელი, პირველი სახე ნათელისა; და ეს დებულება თითქმის ყველა რელიგიაში და რელიგიურ ფილოსოფიაში დამკვიდრებულია, – მათ შორის ქრისტიანობაში საერთოდ, და კერძოდ: ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაშიც. ეს ჩვენთვის ცხადად, ნათლად გამოირკვა. რომელი ენით ლაპარაკობს ავთანდილი? ძველი აღმოსავლური, ჰელლენისტური, ისლამური თუ ქრისტიანული ენით? აი, ეს საკითხია გასარკვევი. უეჭველია, აქ ქრისტიანული ენა ბატონობს. რატომ? იმიტომ, რომ ეს ცნება „ნათელი“ ეკუთვნის დიონისე არეოპაგელს, რომლის არა ერთი და ორი ცნება ჩვენ ვეფხისტყაოსანში გვაქვს და რომელთა ქვემოდ გავეცნობით. მაგრამ ამას გარდა ეს ცნება „ღმერთი – ნათელი“ ქართული მწერლობის კუთვნილებაც არის ვეფხისტყაოსანშიც გამოყენებული.

ამ მსჯელობის თანახმად, ვეფხისტყაოსანის აღნიშნულ შაირში უნდა იყოს: **ნათელთა სახემან.**

ავთანდილი ამბობს: ჰკადრე მეფე როსტევეანს ჩემი ნასვლის შესახები თხოვნა; ჰკადრე მას: როგორ ვშიშობ, როგორ მეშინია თქმისა ნასვლისა გამო, ამას გაცნობებს ღმერთი, რომელიც არის ნათქვამთა სახეო.

რომ აღნიშნულ შაირში უნდა იხმარებოდეს ცნება „სახე“ და არა „მისახე“, ამას გვარწმუნებს მეორე შაირიც.

ტარიელი ავთანდილს ეუბნება –

მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით სახითა ერთი მზითა

ორი მისი მოწყალეა დღესცა მომცა ამა გზითა;

პირველ – შეჰყრის მოყვარულთა ჩემით რათმე მიზეზითა,

კვლა, – ნუთუმცა სრულად დამნვა ცეცხლთა ცხელთა ანაგზითა (305).

ანუ: მოწყალე ღმერთმა, რომელიც არის „სახითა ერთი მზითა“ დღეს ორი მოწყალეა მომცაო: 1. ავთანდილი და თინათინი, ჩემი აღმოჩენის შემდეგ ერთმანეთს შეხვდებიანო, ავთანდილის არაბეთს დაბრუნების შემდეგ, 2. იქნებ სიყვარულის მიერ აგზნებული ცხელი ცეცხლით სრულიად დავინვაო, – რაც არის ტარიელის ნატვრა!

ტარიელი აქ ღმერთს ახასიათებს, როგორც „მოწყალე“-ს. მარტო ამის თქმით, ცხადი ხდება, რომ აქ საქმე არა გვაქვს ნეოპლატონიზმთან, რომლისათვისაც ცნება „წყალობა“ უცხოა.

ტარიელი ღმერთზე ამბობს: ღმერთი არისო: „სახითა ერთი მზითა“.

ამ საკითხზე ვახტანგ მეფეს შემდეგი განმარტება აქვს –

ერთი მზე ერთი დღე არის. ახლა ის უთქვამს, ამ ერთ დღეს შენის ცნობით ღმერთმან ეს ორი მოწყალეა მამცა: პირველ ესე რომ ჩემის პოვნითა და ამბავის მიტანით ავთანდილს და თინათინს შეჰყრის; მეორე: მე რომო ამ ამბავის თქმა მომკლავს, და სიცოცხლეს მოვრჩები-ო.

რასაკვირველია: დიდი კომენტატორის, ვახტანგ მეფის ეს განმარტება „სახითა ერთი მზითა“ მცდარია და მიუღებელი.

თავის თავად ცხადია, ეს „ერთი მზის სახე“ არის ღმერთი და ეს მზე ჩვენი მზე კი არ არის, არამედ ღმერთი = მზე, ნათელი უხილავი, გონებრივი მზე, შეუხები და მარადი ნათელი. ეს „ერთი მზის სახე“ არის დაუსაბამო, უსაწყისო, მარად მყოფი და ნიმუში, სახე ყველა ნათელისა. ამ საკითხის გამო მკითხველს უკვე მოვახსენე ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“. აქ, ტარიელის ამ ნათქვამში ღმერთის სახელია „მით სახითა ერთი მზითა“. ღმერთი არის ნათელი; ღმერთი არის პირველადი ნათელი – პირველადი სახე ნათელი; და ამას სრულიად შეესაბამება და ეთანხმება როგორც ავთანდილის, ისე ტარიელის ნათქვამი – ავთანდილის მიერ ნახმარი სახელი ღმერთისა: „ნათელთა სახე“ და ტარიელის მიერ ღმერთის დახასიათება თქმით: „ერთი მზე“ ერთი და იგივე ცნებას გვაჩვენებს –

ღმერთი არის ნათელი პირველადი სახე და ღმერთი არის: სახეთა ერთი მზითა – ორივე ეს დებულება ქრისტიანულ ფილოსოფიას ეკუთვნის და არავითარ შემთხვევაში ნეოპლატონიზმს, რომელს ცნება „წყალობა“ არ გააჩნია, და რომლის გამოტარებელი ლაპარაკობს.

ძველი ქართული მწერლობის „დაუღამებელი ნათელი“, „დაუსრულებელი ნათელი“, „ნათელი თვალთშეუდგამი“, „უხილავი ნათელი“, „ნათელი სამებისაი“, „ღმერთი მზე“ და სხვა და სხვა ცნება, რომელს ჩვენ უკვე გავეცანით, არის სწორედ ეს ცნება, რომელსაც აგრეთვე ვეფხისტყაოსანში ვეცნობით.

ღმერთი არის მონყალე; ამ მონყალე ღმერთს აქვს სახე; ამ მონყალე ღმერთის სახე არის ერთი მზე. ანუ როგორც ვიცით: ხილული მზე არის ხატი ღმერთისა = ნათელისა, რაც ნათქვამი აქვს ავთანდილს თავის მიმართვაში მზისადმი – შენ ხარო ხატი ერთარსებისა ერთისა. ამ დებულების თანახმად ირკვევა: 738 შაირის „ნათელთა სახე“ არის ღმერთი = ნათელი. იგივე დებულებაა შაირში 305, სადაც მზე არის სახე ღმერთისა-ნათელისა.

* * *

გასარჩევი შაირის გამო პროფ. ვუკოლ ბერიძეს თავისი განმარტება მოაქვს – „ერთი მზითა“ – ასეთი შესატყვისი უჩვეულოა ძველი და საშუალო ქართული სათავის. უნდა: ერთითა მზითა ანუ უკიდურეს შემთხვევაში – ერთის მზითა. კიდევაც შეუსწორებიათ უკანასკნელ გამოცემაში: **ერთით მზითა**. არაა საჭირო! საქმე ის არის, რომ ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რას ნიშნავს ერთი? ერთი მზე ერთი დღეა. ე.ი. დღე – მზის ამოსვლიდან ჩასვლამდე. აგრეთვე სიტყვა ახსნილი „ვეფხისტყაოსანის“ ყარაბაღულ ვარიანტში. რაკი ერთი მზე – ერთი დღეა, ხომ არ ვიგულოთ ეს რთული სიტყვა ერთად გამოსათქმელად და ერთად დასაწერად, მაგ. როგორც შუადღე, შუალამე და მისთანანი

„მაშ, ერთი მზე – ერთი დღე.

„მთლიანად სტროფი:

„მაგრამ მონყალე ღმერთმა ერთი დღის განმავლობაში, ე.ი. მოულოდნელად ორი თავისი მონყალე... მოგვცა-ო“... ასე მსჯელობს პროფესორი ვ. ბერიძე.²³³ გვ. 286.

ვახტანგ მეფემ უფრო ადრე განმარტა: ერთი მზე ერთი დღე არის-ო; ეს მას უნდა მოეხსენებინა. მე აქ, უცხოეთში თუ ვინმე გამომჩნება, მეპატივება, რადგან ყველა მასალა ჩემთვის მიუღწეველია, ოღონდ თბილისში თითქმის ჩვეულებად გარდაიქცა სხვისი აზრის მოუხსენებლობა, რაც შესაწყენებელი არ არის.

პროფ. ვ. ბერიძის განმარტების წაკითხვისას თითქო ყველაფერი რიგზეა, გასაგები და ნათელი! გარნა ასე არ არის!

პროფ. ვ. ბერიძეს პირველი შეხედვით თითქო უმნიშვნელო შეცდომა მოსვლია, მაგრამ არსებითად კი დიდი შეცდომა დაუშვია: გამოუშვია, გამოუტოვებია მას სიტყვა „მით სახითა“ (მაგრა **ღმერთმან** მოწყალემან, **მით სახითა ერთი (ს) მზითა“ (306)**). თუ სიტყვას „მით სახითა“ მის უფლებას დავუბრუნებთ და მას წინადადებაში აღვადგენთ, მაშინ პროფ. ვ. ბერიძის განმარტების თანახმად ლექსი ასეთი იქნებოდა:

„მაგრამ მოწყალე ღმერთმა მით **სახითა ერთი დღის განმავლობაში**, ე.ი. მოულოდნელად ორი მისი მოწყალეა ამგვარად მოგვცა“-ო. განა ასეთი ნაკითხვა გასაგებია? გაუგებარია — ღმერთმა მით სახითა ერთი დღის განმავლობაში... აბა, ვინ მიხვდება ამას?! „მით სახითა“ ეკუთვნის „ღმერთს“ და ეს ღმერთი არის „მით სახითა ერთი (ს) მზითა“.

ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტებში (ნაკვეთი პირველი, 1960 წ.) არის —

1). **ერთი მზითა**; 2) **ერთისა მზითა“**.

დ. კარიჭაშვილს ეს შაირი სრულებით არა აქვს დაბეჭდილი; იუსტ. აბულაძეს იგივე შაირი საერთოდ გამორიცხული აქვს და წიგნის სარდაფში ჩატანილი; 1937 წლის გამოცემაში არის: **ერთი მზითა**; პ. ინგოროყვას აქვს: **ერთი მზითა**, ხოლო აკად. აკ. შანიძეს (ვ.ტ. 1957 წ.): **ერთით მზითა**, რაც ყველაზე უფრო სწორად მიმაჩნია.

როგორც უკვე დავადგინე: „მით სახითა ერთით მზითა“ არის ღმერთის სახელი — ღმერთი არის ნათელი და ღმერთი არის მით სახითა ერთით მზითა — ეს დებულება ცნობილია ქრისტიანულ ფილოსოფიურ თეოლოგიაში.

4. ღმერთმან გული განმინათლა

რას ნიშნავს „ღმერთმან გული განმინათლა“ და სად არის ამ თქმის წყარო?

ჩვენ უკვე ვიცით: ღმრთეება, მამა-ღმერთი არის ნათელი, ძე ღმერთი = იესო ქრისტე არის ნათელი, სული წმიდა არის ნათელი, საერთოდ: ღმერთმთავრობაა არის ნათელი და იგი კაცს მიაფენს ნათელსა

იოანე 1,4 ცხოვრებად იგი იყო ნათელ კაცთა

იოანე 1,9 რომელი (იესო) განანათლებს ყოველსა კაცსა

იოანე 8,12 მე ვარ ნათელი სოფლისა

ყველგან აქ და წმიდა ნერილთა მრავალ სხვა ადგილზეც ღმერთი არის ნათელი და იგი სოფელს განანათლებს, არამც თუ ზოგადად და ერთობილად, არამედ კერძოდაც:

მათე 6,22 ყოველი გვამი შენი ნათელ იყო (მეორე თარგმანით: ყოველნი ხორცნი შენნი ნათელ იყვნენ)

ასეთი შეხედულების ძალით, უეჭველია, ჩვეულებრივ ხალხურ სიტყვიერებაში გავრცელდა სხვა თქმაც: გულში ბნელის განათლება, ბნელის (მწუხარების) განათლება (შეცვლა ლხინზე). არა მაქვს ეჭვი, რომ ყველა ამგვარი და სხვა მსგავსი ხატოვანი თქმა სწორედ საღმრთო წერილის ნიადაგზე არ იყოს წარმომდგარი და ამ თქმათა გამოყენება ვეფხისტყაოსანში არ არის არც კოსმოსური ნათელის შესახები მოძღვრებით, არც ნათელის მისტიციზმით, არც მეტაფიზიკით გამოწვეული.

ავთანდილი როსტევეან მეფეს ეუბნება –

მივდივარ სალაშქროდ და ვნატრობ გნახოთო –

ან ნუთუმცა კვლა ნახვითა ღმერთმან ბნელი გამითენა (145).

ტარიელი როდესაც პირველად ნესტანს ნახულობს. ამის გამო ამბობს –

გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად (409).

ანუ: გულის მწუხარება-ბნელი შემეცვალა მხიარულებითო, და აქვე პოეტურად არის ეს თქმა გამოხატული: ზედა ლხინი ადგა სვეტად, ესე იგი, ბრწყინვალეობა ნათელისა სვეტივით დამადგაო.

როსტევეანი ავთანდილის წასვლის გამო სწუხს:

სად ნაჰხე და სად დაჰკარგენ სინათლისა ეგე სვეტნი?! (821).

ნესტანიც მიმართავს ასეთ შედარებას, როდესაც იგი ტარიელსა სწერს – მუნა გნახო, მადვე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი (1305).

ხოლო ფატმანი –

იტყვის: „ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რათგან ბნელი (1435).

და ამგვარადვე გარკვევით, ღმერთის დასახელებით, ნესტანი ამბობს – ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გაცამკრთალი (1436).

იაკობი 1,17 ყოველივე მოცემული კეთილი და ყოველივე ნიჭი სრული ზეგარდმო არს გარდამოსრულ მამისაგან ნათელისა

იოანე 1,4 მის თანა ცხოვრება იყო და ცხოვრება იგი იყო ნათელი კაცთა

იოანე 1,9 ნათელი ჭეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, მომავალსა სოფლად

2 პეტრე 1,19 და მთიები აღმობრწყინდეს გულთა შინა თქვენთა

1 კორინთელთა 4,5 რომელმან განანათლოს დაფარული იგი ბნელისა – და სხვა და სხვა...

ვეფხისტყაოსანის ყველა ხატოვანი თქმა, რაც გულის განათლებას ეხება, საღმრთო წერილისა და ხალხური სიტყვის ნიადაგზეა შექმნილი და ამგვარად გასაგები.

ღმერთი და მზე

1. მზიანი ღამისად

ავთანდილი –

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად (836).

აქ ნათქვამია: მზე არისო ხატი მზიანისა ღამისა. რა არის „მზიანი ღამე“?

ეს შესანიშნავი საკითხი უკვე თითქმის დაწვრილებით განვიხილე ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვ. 189-197. აქ მხოლოდ იმ განხილვას დავასრულებ.

დუალისტურ მოძღვრებაში საერთოდ დაპირისპირებულნი არიან ცნებანი და ხშირად კიდევ ამ დაწინააღმდეგებულ ცნებათა შეერთებიდან ახალნი ცნებანი იქმნებიან, – საკვირველნი და გაუგებარნი; განსაკუთრებით ასეთი რამ ხშირი იყო გნოსტიკოსთა შორის.

მაგალითისათვის მოვიხსენიოთ მანდევან-თა შორის ცნობილი დაპირისპირება: წყალი ცოცხალი და წყალი მღვრიე; წყალი თეთრი და წყალი შავი. ანუ ცნება მანიქეოსური: ბნელი ცეცხლი, შავი ცეცხლი. გნოსტიკოსური „პოიმანდრეს“-ში წარმოდგენილია „ბნელი ნათელი“, რომელიც არის ნათელი ამ ქვეყანისა და სხვა.¹⁰⁴ გვ. 81.. ეს წესი დაპირისპირებულ ცნებათაგან ახალი ცნების შედგენისა, განსაკუთრებით დამკვიდრდა მისტიკოსურ სხვა და სხვა სწავლაში და კერძოდ ქრისტიანულ თეოლოგიაშიც და გადავიდა სქოლასტიკაში. მაგალითად, ალბერტუს დიდის (1193 – 1280) სწავლით: პირველი ბონების არსი ღმერთი კი აღარ არის, არამედ რაღაც თავისებური, შეიძლება „დაბნელებული ნათელი“,¹⁰⁵ ნ. 1. გვ. 385.

ეს დაპირისპირებული ცნება „მზიან ღამეს“-აც ნაწილობრივ მანაც ეხება.

* * *

პირველად „მზიანისა ღამის“ საკითხს თეიმურაზ ბატონიშვილი შეეხო და მის აზრს ამის გამო აქვე ქვემოთ გავეცნოთ. შემდეგ, 1860 წ. ამ საკითხის განმარტებას შეეცადა ვეფხისტყაოსანის გამომცემელი პროფ. დ. ჩუბინაშვილი; „მზიანისა ღამისა“ მას სწორად არ მოეჩვენა და იგი შეასწორა ასე: ჰე, მზეო, რომელს ხატად მზიანი დღისად გასხვენთ“-ო. (იხილეთ „ლიტერატურული ძიებანი“, თბილისი, 1953. წიგნი 8. გვ. 142). ასეთი შესწორება, ცხადია, სრულებით შეუწყნარებელია და იგი არც არავის გაუზიარებია.

ალექსანდრე სარაჯიშვილმა, რომელმაც ამავედ იტვირთა ვ.ტ.-დან „ყალბი“ ადგილების გაქვეება, „მზიანი ღამისა“-ს შირი „კალამბურად და მათგობად“ გამოაცხადა და იგი ყბად ალებულ უცნობ ყალბის მქმნელს მიაწერა (იქვე, გვ. 143)

პროფ. იუსტინე აბულაძემ 1944 წ. „მზიანი ღამე“ გამოაცხადა ირანულ ძველი სწავლის „სეფასიანების“ გავლენით დაწერილად, ანუ როგორც მოგვითხრობს ამ ამბავს დრ. გაიოზ იმედაშვილი: პროფ. იუსტინე აბულაძის აზრით – „სეფასიანთა მოძღვრება რუსთაველის ფილოსოფიურ-მხატვრული აზროვნებისა და სარწმუნოებრივი მსოფლმხედველობის წყაროა, ვეფხისტყაოსანში ყოველივე ცასთან და ვარსკვლავებთან დაკავშირებული „შეიძლება ახსნილ იქმნას მხოლოდ სეფასიანების მოძღვრების, ანუ პაემან-ე ფერჰენგ-ის კოდექსის ძლიერი გავლენით პოემის თავგადასავალთა თხრობაზე“-ო (იქვე, გვ. 144).

სეფასიანთა საკითხი უკვე განხილული მათქვს ჩემს წიგნში: „ვ.ტ.-ის მზისმეტყველება“, კარი მეშვიდე, თავი მეოთხე. აქ აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ სიპასიანთა სწავლა პროფ. ი. აბულაძეს შემთხვევით კ. სმირნოვის 1916 წელს თბილისში დაბეჭდილ წიგნით გაუცვნიდა და ისიც უთქვამს, თითქო ეს „მზიანი ღამე“ ამ წიგნში არისო ნახსენები. მე ეს აქ ჩემს პირველ რვეულში მოვიხსენე; განსვენებულს ეს დიდ აღმოჩენად მიაჩნდა და მას ალბათ ეგონა, ამ წიგნს სხვა აღარავინ ნაიკითხავდა, მაგრამ შეცდა. კ. კეკელიძემ, ალ. ბარამიძემ და ვ. ბერიძემ თავიანთი „მცირე შენიშვნით“ მკითხველთ აცნობეს: ეს ცნება „მზიანი ღამე“ სრულიად არ არისო ნახსენები კ. სმირნოვის წიგნში; მათ დასწერეს: კ. სმირნოვის წიგნში „არ მოიპოვება „მზიანი ღამე“ და ის აბულაძის მიერ შეთხზულ. არ-არსებულ ციტატას წარმოადგენს“-ო.⁶ გვ. 771.

პროფ. იუსტ. აბულაძემ თავი იმით გამოიმართლა, რომ „მისი მზიანი იყო არა ციტატის მოყვანა, არამედ სმირნოვის წიგნიდან კონცეფციის მოცემა თავისი სიტყვებით“-ო.⁶ გვ. 766.

მთელი ეს ამბავი მეტად სავალალოა ქართულ მეცნიერებისათვის და კერძოდ რუსთველოლოგიისათვის. ასეთი გზით კვლევა, ცხადია, მხოლოდ ჭიან ნაყოფს გამოიღებს.

დრ. გაიოზ იმედაშვილი თავის ნარკვევში – „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსანში, ცდილობს ეს ცნება გასაგები გახადოს ფისიკური მოვლენის ნიადაგზე; იგი სწერს:

„„მზიანი ღამე“ ნიშნავს ნამდვილად მზიან ღამეს, ღამე მზის ამოსვლას, ან ღამე მზის ჩასვლას, რაც იგივეა. როგორ ხდება ეს?

„ღამე მზის ჩაუსვლელობა, ე.ი. დაუღამებლობა სპეციალურ ლიტერატურაში ცნობილია მუდმივი დღის პერიოდის „ოთხთვიანი დღის“ სახელით, რასაც 21 აპრილიდან დაწყებული ოთხი თვის განმავლობაში აქვს ადგილი. ეს უპირატესად

პოლუსებზე ხდება და სინამდვილეში ხორციელდება მზის ფაქტიური ჩაუსვლელობით. ცნობილია, რომ მზე იქ მუდმივად ცაზე იმყოფება, ის არ ჩადის, ან უკეთ ჩასვლისთანავე იწყებს ამოსვლას. ამრიგად, ის ცაზე არ გაივლის ჩვეულებრივ გზას, ე.ი. ის ჰორიზონტს არ სცილდება და ჩასვლასა და ამოსვლას ახორციელებს ჰორიზონტზე სპირალური წრით, რაც ფაქტიურად ქმნის კიდეც დაულამებელ, ან მუდმივ დღეს. ცხადია, ასეთი მუდმივი დღის პირობებში არც არსებობს დაღამება და გათენება, იქ მუდმივი ნათელი დგას.

„აი სწორედ ამ მუდმივმა დღემ, მზის ჩაუსვლელობამ მისცა დასაბამი პოეტურ მეტყველებაში „ულამო ნათელს“, „მზიან ღამეს“, „დაულამებელ მზეს“ და სხვ. მისთ. პოეტური მეტყველების უცნაურობა „მზიანი ღამე“, „დაულამებელი მზე“, „მარადი ნათელი“ და სხვა მისთ. ნამდვილად ბუნებაში რეალურად არსებული მოვლენებია, რაც პოეზიაში უჩვეულო შინაარსის მეტაფორათა სახით გამოიხატება“-ო.

ასე მსჯელობს დრ. გ. იმედაშვილი, და მისი დასაბუთების დასკვნაც, ცხადია, მცდარია. –

„„მზიანი ღამე“ – „ის უშუალოდ ხმარებული სიმბოლოა, როგორც გმირთა ეპითეტური მასალა, ასტრალურ მეტყველებაში ჩვეულებრივად პოპულარული შტრიხი – უმეტესი სინათლისა და ბრწყინვალეების დასახატად, რასაც გმირების წარმოსახვაში მისი სატრფო წარმოადგენდა იმ უკუნ ღამესთან დაპირისპირებით, რომელიც მისთვის სატრფოს დაშორების სიმბოლოდ იყო გადაქცეული“-ო. (ლიტერატურული ძიებანი“, 1953 წ. წიგნი 8. გვ. 152).

ფუჭი ცადა იმის მტკიცება, თითქო ვეფხისტყაოსანში პოლიუსის მზე იყოს, ან შეიძლება ყოფილიყო!“ ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომელს პოლიუსის მზესთან არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს – „დაულამებელი ნათელი“, „დაუსაბამო ნათელი“, „ნათელი წარუვალი“, „საუკუნებრივი ნათელი“ და სხვა მრავალი ამგვარი თქმა, რომელი რელიგიურ მწერლობაში იყო მიღებული და რასაც აქვე გავეცანით, არავითარი, თუგინდ უშორეულესი ურთიერთობაც კი არა აქვთ – ფისიკურ მოვლენასთან – პოლიუსის მზესთან, ან სხვა რაიმე ციურ ბუნებრივ მოვლენასთან. სრულიად არავითარი დამოკიდებულება! ყველა ეს გამოთქმა არის რელიგიური მეტყველებისა და მათ საფუძველი აქვთ ნათელის ფილოსოფიურ და რელიგიურ გაგებაში მხოლოდ.

ამას გარდა: თვით ვეფხისტყაოსანის შაირი:

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

ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“... არის სავსებით ფილოსოფიურ-რელიგიური დებულება: – აქ ჩვენი მზე, ჩვენი ქვეყნის მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“; სწორედ ფისიკური მზე არის ხატი ერთ-არსებისა ერთისა; ბუნების მზე არის ხატი „უჟამოსა ჟამისა“ – ანუ ღმერთისა...

ყველა ეს დებულება რელიგიის ფილოსოფიას ეკუთვნის და მათ არავითარი, სრულებით არავითარი კავშირი არა აქვთ ჩრდილოეთის პოლიუსის მზესთან.

განსვენებული გიორგი ნადირაძე თავის წიგნში „რუსთაველის ესთეტიკა“ (1958 წ.) „მზიანი ლამის“ საკითხსაც ეხება და გვიხსნის –

„ყველა ნიშნით, „მზიანი ლამე“ არ წარმოადგენს ღვთაების არც არსებითს, არც შემთხვევით ნიშანს, იგი არც ატრიბუტია, არც აქციდენცია. ამიტომ თუ მისი შინაარსის გაგება გვნადია, ჩვენ უარი უნდა ვთქვათ ლოლიკურ ოპერაციების გამოყენებაზე. „მზიანი ლამე“ არ არის ცნება. ლოლიკური თვალსაზრისით ის ისეთივე ნონსენსია, როგორცაა წრის კვადრატურა. მაგრამ საკმარისია ვცადოთ მისი ცოცხლად და სურათოვნად წარმოსახვა, რომ ადვილად ჩავწვდეთ მის აზრს და ესთეტიურ მნიშვნელობას. მაშინ ჩვენს წინაშე გადაიშლება, მართლაც, გრანდიოზული სანახაობა, რომელიც თავისი მხატვრული ფანტაზიის გაქანებით შეიძლება გავუტოლოთ ისეთ ბრწყინვალე სურათებს, რომელთაც გვანვდის „ღვთაებრივი კომედიის“ პარადიზო. წარმოვიდგინოთ პირველყოფილი ქაოსი, ლამის წყვდიადით მოცული „პირდაღრენილი სიცალიერე“, როგორც იტყოდა ჰესიოდე („თეოგონია“) და მზის დიდებული აღმობრწყინება ამ უკუნეთში, წარმოვიდგინოთ ისე, როგორც ეს პლასტიკურად არის გამოსახული სიქსტეს კაპელის პლაფონზე მიქელანჯელოს მიერ. სწორედ ამ ქრისტიანული მითოლოგიის კოსმოგონურ სიმბოლოდ უნდა ჩათვალოს რუსთაველის „მზიანი ლამე“-ო.²¹⁸ გვ. 390. და „რუსთაველის „მზიან ლამეში“ ისევე, როგორც მიქელანჯელოს ფრესკაში, დაჭერილია კოსმიური ანთება წყვდიადში (იქვე, გვ. 218, 391). „როგორც ირკვევა, „მზიანი ლამე“ თვითონ რუსთაველის მიერ შექმნილი პოეტური სიმბოლოა“ (იქვე).

რა გვეთქმის ამის გამო, გარდა იმისა, რომ განსვენებული თვითონ პოეტურად განიცდიდა ამ „მზიან ლამეს“ და სიტყვით ზედმეტად იხარჯებოდა. და სინამდვილეში კი, არც მიქელ ანჯელოს, არც ჰესიოდოსს ამ „მზიან ლამესთან“ არავითარი კავშირი არა აქვს და იგი არ ეკუთვნის „პოეტურ რეზერვუარს“, არამედ იგი არის სრულიად გარკვეული ცნება თეოლოგიის ფილოსოფიიდან და არა „პოეტური სურათი“, როგორც ეს ბევრს ეჩვენება“ – !

* * *

ნათელი ლამის „ლამის“, „ღრუბელის“, „ნისლის“ საკითხს როდესაც ანრი-სარლ პჟუშე განმარტავს, ამბობს – ღრუბელი და სიბნელე არის სიმბოლო შეუძლებლობისა, მიუწვდომელობისა, რომლის გაგება როგორც ობიექტისა არ შეიძლებაო. იგი (ღმერთი), რომელი არის ნათელი, კიდევ მეტი: ნათელზე უზენაესი, გვეჩვენება ვითარცა წყვდიადი, სიბნელე. ღრუბელის ამ დიდად დიდ სიბნელეში ხდება განათლება უფრო დიადი ვიდრე განათლება, იგია ყოვლადი შეუხებადი

და უხილავი. და სწორედ ამ შეუხებად თვითმყოფადში, აბსოლუტუსში იმყოფება ყოველად უცნაური = გაუგებელი = ღმერთი = ნათელი¹⁰⁶. გვ. 40. ამის მიუხედავად, ეს სიბნელე-წყვედიანი არ არის გადაულახავი დაბრკოლება, ზღუდე სქელი და ბნელი, რომელი ჩვენ ღმერთს გვიმაღლავს, ამ წყვილადზე გავლით და ამ სიბნელის საშუალებით მისტიკოსის სული რაღაც ღმრთეებს მაინც გებულობს. თუ წყვილი იმაზე მიუთითებს, რომ შეუძლებელია ნათელის მთლიანად შეგნება, იგი მაინც არსებას გვიხსნის; ეს არსება კი არის თვით ღმრთეებრი ნათელი, წყარო მსოფლიოში ზესთააღმატებული = ტრანსცენდენტური ყველა განათლებისა რაც მსოფლიოში და ყველა სულში ვრცელდება,... და რომელიც გაუგებარია.

თუ დიონისე არეოპაგელი ხმარობს სიტყვებს და მიმართავს სპეკულაციას, რომელიც ნეოპლატონურ ტრადიციიდან გამოდის, მაინც მის „წყვილად“ და „ღრუბელს“, ყოველ შემთხვევაში, **ნეოპლატონიზმში ნიმუში არა აქვს-ო**, – ამბობს პაუპე. წყვილადის საკითხი ბიბლიაზე დაყრდნობით ჩნდება და გრიგოლ ნისელის მიერ დაწერილ „მოსეს ცხოვრება“-ში, სადაც მნიშვნელოვანი არის ღმერთის ხილვად მოსეს შესვლა წყვილადში; და აქედან **წყვილადში ნათელის საკითხი დიონისე არეოპაგელთან არ არის მისტიკოსური გამოცდის, გამოცდილების** მყარი და ღრმა დებულება, 2. წყვილადის საკითხი გამოწვეულია ტრადიციით, რომელიც მოსეს ამალვებას, მთაზე ასვლას, ბნელში შესვლას და საერთოდ ღრუბელს შეეხება. ამიტომ არა სჩანს, დიონისეს მიერ წარმოდგენილი „ბნელი“ იყოს მისტიკოსური გამოცდილების შედეგი; **იგი არის ძველი ბიბლიური აღგებობა და მემკვიდრეობით მიღებული თემა**. შინაარსი და მნიშვნელობა მისი გამოდის **დოგმატური სპეკულაციისაგან ხილვის მნიშვნელობის შესახებ** და გადატანილია დიალექტურ უარყოფაზე, რაც ნეოპლატონიზმის ვალად ჩაითვლება (სახელდობრ: იოანე დამასკელთან: „პირველნი და დასაბამნი“, § 29), მაგრამ ყველაფერ ამაში გაბატონებულია ღრმა მგრძნობელობა ქრისტიანისა თვითმყოფად, ზესთააღმატებულ, ტრანსცენდენტურ ღმერთის მიმართო (იქვე, გვერდი 45)... ამ „მისტიკოსური ღამური“, ანუ „მისტიური ღამის“ („მისტიკ ნოკტურნ“) წარმოშობა ბიბლიაში უნდა ვეძებოთ, სადაც ნათელის მეტაფორათა, ნათელთაგან შედარებათა გარდა მოცემულნი არიან აგრეთვე ხატნი, ან გამოთქმანი წყვილადის გამო. ღმერთი თუმცა თვით წყვილი არ არის, იგი ცხადდება წყვილადში, შემოსილი, შემოხვეული სიბნელით. ან გადადის ღრუბელით. ღრუბელი თვით გვიჩვენებს ღმერთის ყოფნას. (მაგალითები: ფსალ. 35, 10; 103,2; სიბრძნისა 7,21-25; 1 ტიმოთე 6,16; 1 იოანე 1,5. 2 სამუელ 22,12; ფსალმ. 17,10; 12,13; 96,2. 2 სამ. 22,12; იობი 22,14; მეორე მჯულისა 33, 103; ფსალმ. 103,3; ესაია, 19,1; იობი, 26,8-9; გამოსლვათა, 40,34-38; რიცხვთა 9,15-23; 14,14; ლევიტ. 16,2; ეზეკიელი 10,3-4 1 მეფეთა 8,10-11; ფსალმ. 77,14 და სხვა.)

ძველი აღთქმის ბევრი თეოფანია = გამოცხადება უფალისა ხდება ღამით ან მწუხრში, ბინდებისას (დაბ. 15,12 და 17; 32,24; 1 მეფეთა 3, 5; მეორე რიცხვთა 1,7 და 7,12 და სხვ.)

ბოლოს, ღრუბელი, ანუ წყვდიადი თან ახლავს წინასწარმეტყველურ, პროფეტულ ხილვასაც, რაც წმიდა მამათა მიერ თეოფანიის (ღმერთის გამოცხადების) დონემდეა ატანილი. და პირველი ქრისტიანული მისტიკა წყვდიადისა მოცემულია გამოსვლათა მე-19, 20-24 და 33 თავით და ზოგ წმიდა მამათა შორის „გამოსვლათა“ ღრუბელისა და „ქება ქებათა“ ღამის გადაკავშირებით, ამ „ქება ქებათა“ აგრეთვე გაიგივებით.

ამ ტრადიციის წყარო არის ფილო ალექსანდრიელის სწავლა. ფილოსთან ეს ორი ელემენტი, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მისტიკა ღამური, მისტიკა ღამისა, ალეგორია მწუხრისა და ღრუბელისა, შემდეგ პატრისტულ, წმიდა მამათა ტრადიციაში ერთმანეთს ჩამოშორდა.

ფილო ალექსანდრიელისათვის ღმერთი არის სახე ნათელისა; იგი იძლევა მრავალ ძალას, აფრქევს ნათელის წყაროს; ნათელი ისე ბრწყინვალეა, რომ მისი ატანა, მისი გაძლება თვალებს არ შეუძლიათ. მხოლოდ ამ ძალთა საშუალებით შეიძლება მიახლოებით იგი წარმოიდგინო: – „ბრწყინვალე ჩრდილებით“ დაინახო. ეს შეიძლება ასეთი შედარებით გავიგოთ: როდესაც მზე ამოდის და თავის შუქთ აფრქევს, იგი ჰფარავს, აბნელებს ვარსკვლავთა ნათელს. ასევე ღმერთის ნათელი ჰფარავს, აბნელებს კაცის გონების ნათელს. როცა ღმერთის ნათელი, შეურევნელი და წმიდა და ფრიად მოზიმიზიმე სულის თვალს ეფინება, ეს თვალი ველარაფერს ხედავს, – მისთვის ყველაფერი ბნელია, თვალი „„ბრმავდება““⁸⁷. გვ. 34.

კლემენტის ალექსანდრიელისა და ორიგენესისათვის ბიბლიის **ღრუბელი, ნისლი**, არის სიმბოლო უხილავისა და შეუგებელისა; ღრუბელი მალავს თვალისათვის იმას, რის ხილვასაც თვალებს არ შეუძლიათ გაუძლონ: გონება დაჯაჭვული არის გვამთან და მისი მოქმედება სუსტია და მცირე. იოანეს 1,5 განმარტებაში თუ ერთი მხრივ წყვდიადი“ ორიგენესისათვის არის სიმბოლო „სიცრუისა“ და „ბოროტებისა“, მაინც იგი ორგვარ წყვდიადს განარჩევს. პირველი – ბოროტი; მეორე – ღმრთეებრი წყვდიადი – „გამოსვლათა“ და ფსალმუნზე დაყრდნობით. (1). ღმერთი შემოსილია სიბნელით, რადგან ის ჩვენთვის მიუწვდომელია; თვით ქრისტეს სიტყვანი შეადგენენ წყვდიადს, რომელში ღმრთეებრი მისტერია სუფევს. ამას გარდა ორიგენესმა იცის „სულიერი ქორწინება“, რომელიც არსებითია „წყვდიადის ღამის“ განცდად. წმიდა ათანასეს მიენერება თხუზულეა, (რომელიც პაუშეს აზრით, გრიგოლ ნისელს უნდა ეკუთვნოდეს) და სადაც ღამე „ქება ქებათასი“ „გამოსვლათა“ **ღრუბელთან** არის დაკავშირებული: **ღამე**, „დრო

დანოლისა“, ანუ ქეთილ პრსებასთან სრულყოფილი ზიარება, წარმოდგენილია როგორც უხილავისა ჭვრეტა და ეს არის მიბაძვა მოსესი, რომელიც შევიდა **ნისლში**, სადაც ღმერთი იყო. გრიგოლ ნაზიანზელი ხშირად ლაპარაკობს ღრუბელში შესვლის შესახებ: მოსე შედის ღრუბელში და ამით გამოდის თავის მძიმე გვა-მოზრივობისაგან, ან გრძნობადობისაგან. გრიგოლ ნისელიც ხშირად მსჯელობს წყვდიადისა და ღრუბელის გამო. ღრუბელი და ნისლი მისთვის არის ღმრთეები უხილავი ბუნების დამახასიათებელად, მაგრამ ღრუბელს იგი გვამსაც ადარებს. ოღონდ ღრუბელისა და ღამის ცნება, ფილოს და ორიგენესის და მოციქული პავლეს გავლენითაც მასთან დიდი მნიშვნელობისა არის. თავის თხზულებაში „ცხოვრება მოსესი“, მოსეს შესვლა ნისლში, ღრუბელში მისთვის არის განჭვრეტა შთქმელისა, ხილვა უხილავისა, აღქმა ბამოუთქმელისა: ღმერთი არ მალავს თავის დიდებას წყვდიადში, იგი ამ წყვდიადს ანათებს.

ფსალმუნის მიხედვით (17, 12) და დადვა ბნელი საფარველად მისა და გარემოვს მისსა საყოფელი მისი, ბნელისა წყალნი ღრუბელთა შინა ჰაერისათა... და გრიგოლ ნოსელი ფიქრობს, რომ ეს წყვდიადი, სიმბოლო გაუგებარი და უხილავი ღმერთისა არისო. იხილო უხილავი და უსაზღვრო, ღაუსრულებელი, ეს არის: ვერასოდეს ვერ დაიკმაყოფილო შენი სურვილი ღმერთის მიმართ: ღმერთი პირისპირ ვერ იხილა მოსემ, მან მხოლოდ ზურგი დაინახა. „ქება ქებათა“-ს განხილვისა-საც და მეექვსე ჰომელია-ში, ზნეობრივ დარიგებაში ღამე არის იგივე ღრუბელი, სადაც მოსე შედის და წყვდიადი, რომელიც არის საფარველი ღმერთისა. სულს სურს მისი ხილვა, ოღონდ მიუღწეველია ღამეში. სული სწავლობს, რომ თვითონ სრულყოფილებისაგან შორს არის... და როდესაც საყვარელ ღმერთის გამო ოცნებობს, ამბობს, რომ მხოლოდ და მხოლოდ რწმენით მისწვდები მას, რადგან ღმერთი არის **უხილავი ღამეში...**

გრიგოლ ნისელის შემდეგ მსჯელობა ღამის გარშემო გრძელდება სხვა მამათა შორისაც. „კალიგო“, „წყვდიადი“ ღმერთის პირის ხილვის შეუძლებლობას გვიჩვენებს. იგივე დებულება აქვს განვითარებული დიონისე არეოპაგელს და მის დიდ კომენტატორს მაქსიმე აღმსაარებელსაც; იგივე არის სირიულ მისტიკაშიც და ბიზანტიურ სპეკულაციისაშიც (ფილოსოფოსი მიხეილ პსელლოს) და შუა საუკუნეთა ფილოსოფიაშიც.

თავისი კვლევის დასასრულს ამ საკითხს დიდი მკვლევარი პეუშე დაასკვნის –

1. ბიბლიური ღრუბელი ფორმალურად არის მთავარი, რომლისაგან გაჩნდა „მისტიური ღამე“, ღამის მისტიკა („მისტიკ ნოკტურნ“); მაგრამ ნამდვილად იგი პატრისტულ ტრადიციაში განიხილება როგორც ალეგორიული საკითხი, როგორც ხატი, სახე დოგმატურ დებულებათა დასასურათებელად, ოღონდ მას კიდევ აქვს შემონახული რაღაც თეორიული და განყენებადი. ნისლი, ღრუბელი,

წყვდიადი, ღამე მაინც და მაინც მისტიკოსურ გამოცდილების მუდმივ სიმბოლოს არ შეეტყვისება; იგი არის უფრო გარეგანი, ან შემთხვევითი მოტივი, გამოყენებული დოგმატიური სპეკულიაციისათვის, რომელიც მოსურნეა დაადგინოს საზღვრები, ან დაამტკიცოს ზოგი აუცილებელი თვისება, ჩვეულება ღმერთის მისტიურად ხილვის ამბავში.

2. მაგრამ მაინც ეს წყვდიადნი სახენი ქრისტიანულ მისტიციზმში დიდი მნიშვნელობისა არიან. ფილო ალექსანდრიელიდან დაწყებული და შემდეგ განვითარებაში, ფილოსოფიურ ტექსტებში, „წყვდიადი“ არის შესატყვისი „დაბრმავებისა“, რომელსაც იწვევს მეტად მღვივე, დიდად ბრწყინვალე ნათელი... იგი არის ხუნდი, წინასწარი დაბრკოლება წმიდა ნათელის ხილვაში...

3. დიონისე არეოპაგელის „თეოლოგიური მისტიკა“ იმყოფება, რჩება პატრიუსულ ტრადიციაში.¹⁰⁶ გვერდი 33-53.

შევისწავლოთ ახლა დიონისეს შეხედულება „წყვდიადისა“ და „ნათელის“ გამო.

დიონისე არეოპაგელი თავის თხუზულებაში: „საღმრთოთა სახელთათვის“ ღმერთისა და ნათელის გამო ამბობდა: ღმერთი არის ნათელი, ზე-ნათელიო... (865.ბ.). ღმერთს უწოდებენ უარყოფით სახელებს. საღმრთო წერილი მას უწოდებს: უხილავი ნათელი, ყოვლად ბრწყინვალე 969.ა). ჩვენი სიტყვით მიუწევნელ ნათელს ეწოდება: შეუცნობი, გაუგებარი და უხილავი ბნელი, რადგან ეს ნათელი მეტობს და სჭარბობს იმ ნათელს, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ... სამება ზეარსითი და უფრო მეტი, ვიდრე ღმრთებერ სიბრძნეს ამიყვანე (და გადამიყვან) არა მარტო ყველა ნათელის გადაღმა, არამედ თვით შეუცნობელის გადაღმა საიდუმლო (მისტიკოსურ) წერილის უმაღლეს მწვერვალამდე, იქ სადაც თეოლოგიის საიდუმლონი, მარტივნი, თვითმყოფადნი (997. ბ.), განუხრწნადნი ცხადდებიან **წყვდიადში** უფრო მეტად ვიდრე განათებული დუმილი: მართლაც მხოლოდ დუმილში შეიძლება გაიცნო საიდუმლონი ამ **წყვდიადისა**, რომლის შესახებ ცოტაა ითქვას ქება, რათა დამტკიცდეს – იგი (წყვდიადი) ბრწყინავს უალრესად აპრიალეზული ნათელით მეტის მეტად შავ სიბნელეში; რომ იგი წყვდიადი რჩება რა თვითონ სრულიად გაუგებარი, უცნაური და სავსებით უხილავი, იგი უფრო უმშვენიერესი ბრწყინვალეებით, ვიდრე შვენება, აღავსებს გონებათ, რომელთაც იციან თვალთა დახუჭვა. ასეთია ჩემი ლოცვაო, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი თავის თხუზულებაში „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“ დასაწყისში... (1000.გ.) უნდა გადალახო უალრესად წმიდა ასასვლელნი მწვერვალნი, მოიტოვო უკან ყოველნი ღმრთებრნი ნათელნი, ყოველნი სიტყვანი და ყოველნი აზრნი ციურნი, რათა შეხვიდე ამ გვარად **ამ წყვდიადში**, სადაც, საღმრთო წერილის თანახმად, **რომელი იგი, მთლიანად უზესთაესი, არსებობს თვითმყოფადი**

არსებობით (1001.. ა). მხოლოდ იმით, რომ გადალახა ქვეყანა, სადაც ხედავენ და სადაც ხედავ, მოსე შევიდა ჭეშმარიტად საიდუმლო შეუცნობელობის წყვილიადში.

(1025. ბ.). შეგვეძლება ჩვენც შევიდეთ აგრედვე ამ **წყვილიადში**, რომელი არის უფრო მანათიკელი, ვიდრე ნათელი, და ყოველი მზერისა და ყოველი შეცნობის უარყოფის შემდეგ, შეგვეძლება ამ გვარად ვიხილოთ და გავიგოთ, რომ არ შეიძლება არც ხილვა და არც ცნობა იმისა, რომელი არის ყოველი ხილვის იქით და ყოველი ცნობის მიღმა. (1025. გ.)... რათა ვიხილოთ ეს **წყვილიადი** ზეარსებითი, რომელიც მალავს ყველა სინათლეს, რაც არსებებში იმყოფება.

გავიცნოთ იგივე ეფრემ მცირეს ქართული თარგმანის მიხედვით –

დიონისე არეოპაგელის ეფრემ მცირეს მიერ ქართულ თარგმანში, ცნებას „წყვილიადი“, „ბნელი“ (გნოფოს“, „კალიგო“) შეეტყვისება ცნება „ნისლი“.²²⁸ გვ. 223. „სალმროთე ნისლი“ ნიშნავს „ლა ტენებრ დივინ“, ანუ „წყვილიადი ღმრთეებრი“ (997.ა. განდიაკის ფრანგული თარგმანისა). – ნათელის შესახებ დიონისე არეოპაგელი ამბობს: ვიტყვიტო „შეუხებლობასა და **უხილავ-ნისლობასა ნათლისა შეუხებელისასა**, რამეთუ ზეშთა აღემატების იგი ხილულსა ამას ნათელსა“, ანუ (869.ა) ჩვენ ვუწოდებთ **მიუნდომელსა და უხილავს წყვილიადს (უხილავ-ნისლობას) შეუხებელი ნათელისა, რომელიც არის ღმერთი, რადგან ნათელი-ღმერთი დიდად აღემატება ჩვენს ხილულ ნათელსაო**.

და კიდევ: ღმერთს „ვითარ-იგი ნათელსაცა მიზეზ-ყოფით თავსა შორის თვისსა წინათვე აქუს უწყება **ბნელისა**; და არა სხვით ვინამე არს გამოცნობა **ბნელისა**, თვინიერ ნათლისაგან“-ო. ანუ: (869.ბ.) წინასწარვე თავის თავში (თავსა შორის აქვს) ღმერთს ნათელის მიზეზით, ცოდნა ბნელისა, წყვილიადისა, და ამის ცნობა, გამოცნობა შეიძლება მხოლოდ ნათელის მიხედვითო. და დიონისე მიმართავს სამებას: „სამებაო ზეშთაარსებისაო... ნარმიმართე ჩუენ... უმწვერვალესისა თხემისა საიდუმლოთა სიტყუათაჲსა, სადა-იგი მარტივნი და წრფელნი და უქცეველნი ღმრთისმეტყუელებისა საიდუმლონი ნათელთა უზეშთაესითა დუმილისა არმურითა და ბნელსა შინა უმეტეს საჩინოებათა უფროს ბრწყინვენ“²²⁸. გვ. 223. უნდა ყველაფრისაგან განვიძარცვოთ, რათა „დაუფარველად ვცნათ უცნაურობა იგი ყოველთაგან ცნობილთა ყოველთავე არსთა შორის დაფარული და ზეშთაარსებისა იგი ვიხილოთ **ნისლი** ყოველისაგანვე არსთა შორისასა **ნათლის დამალული**“ (იქვე, გვ. 226).

ეს ღმრთეებრი ბნელი, ანუ წყვილიადი, **ნისლი** არის მიუნდომელი, მიუნვენელი, სადაც ღმერთი მყოფ არს, ანუ როგორც ნათქვამია –

1 ტიმოთე 6, 16 რომელსა, მხოლოსა, აქვს უკვდავება და ნათელსა მყოფ არს მიუნდომელისა, რომელი არა ვინ იცილა კაცთაგან, არცა ხილვად ხელმწიფების, რომლისა არს პატივი და ძალი. – ბრწყინვალეებისა და ზესთაარსებითისა გამო ყოველი შეხედვისათვის იგი მიუღწეველია, ანუ ეფრემ მცირეს ქართული თარგ-

მანით: „სალმრთო ნისლ არს უხილავი ნათელი, რომელსა შინა მკვიდრობაჲ ღმრთისაჲ ითქუმის, რომელი-იგი უხილავ არს ზემთა გარდამეტებულისა საჩინოობისათვის და მიუახლებელობა მისსა არს გარდარეულობისათვის ზემთაარსებისა ნათელგანფენისა“ (გვ. 235).

სრულიად გასაგები (თუ შეიძლება მისი გაგება) სიტყვით რომ ვთქვათ – არსებობს სადღაც, ცათა გადაღმა, ღმერთი, რომელი არის ნათელი. ეს ნათელი არის ისეთი ძლიერი ბრწყინვალე, რომ მას კაცი თვალს ვერ გაუხსნორებს; სიძლიერე ნათელისა არის ისეთი, რომ იგი თვალს აბრმავებს; ამიტომ ნათელი – ღმერთი არის მიუწვდელი და უხილავი; იგი არის ჩვენ თვალთათვის **ბნელი**. ამ გვარად ღმერთი = ერთი = სამება ნათელი არის, მაგრამ ცხადდება წყვდიადში, ამ გვარად: იქ, სადაც ღმრთეებრი ნათელი არის, იგი-ღმერთი არის კაცთათვის მიუწვდომელი, **ბნელი, წყვდიადი, ღამე**.

აი ეს არის **მზიანი ღამე, ნათელი ღამე = ღმერთი ერთი და სამება**.

მაშასადამე: **მზიანი ღამე არის ის ღმერთი ნათელი**, რომელი არის უხილავი ჩვენთა თვალთათვის, ხოლო აქაური, სააქაო, ამ-ქვეყნიური მზე კი არის ხატი, ხილული მზე-ხატი უხილავისა, არის ხატი მზიანი ღამისა, ანუ როგორც ეფრემ მცირეს თარგმანშია ნათქვამი –

ხატყვნეს ნივთიერნი ესე ნათელნი უნივთოჲსა ნათელისა-ო (გვერდი 102).

ესე იგი: თვითონ ღმერთი არის უნივთო ნათელი, ხოლო ნივთიერნი ნათელნი (მზე, მნათობნი, ვარსკვლავნი) არიან ხატნი ამ უნივთო ნათელისა, ღმერთისა, რადგანაც: რასაც ჩვენ ვხედავთ, არის ხატი უხილავისა: „საჩინო ხატნი არიან ხილულნი ესე უხილავთა მათთვისა“-ო. (გვ. 257).

მხოლოდ ამ ნიადაგზე არის გასაგები ვეფხისტყაოსანის ლექსი:

... ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად.

ამ ლექსით ნათქვამია: **მზე ხილული არის ხატი მზიანი ღამისა, ხოლო მზიანი ღამე კი არის თვითონ ღმერთი**. და ეს ღმერთი არის ნათელი, რომელი ბრწყინავს ბნელში, წყვდიადში, – როგორც ამბობს ცნობილი სპეციალისტი პროფ. პ. გ. თერი.¹⁰⁷ გვ. 74.

ამ დებულებას, როგორც გავიცანით, ნეოპლატონიზმში მაგალითი, ნიმუში არა აქვს, – იგი არ არის ნეოპლატონური; იგი ბიბლიას ეკუთვნის; დამუშავებულია და განვითარებული ქრისტიან წმიდა მამათა მიერ და ბოლოს დიონისე არეოპაგელისაგან.

* * *

ამ საკითხთან დაკავშირებით უგულვებელ ვერ ვყოფ თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებას მზიანი ღამის გარშემო. იგი შემდეგსა ბრძანებს:

„**ღმერთი არის მზი დაუბადებელი და უნივთო ნათელი, ხატი და სახე არს მზიანისა ღამისად**, ესე იგი განმანათლებელი არს ღამისა, ესე იგი ღამე უმეცრე-ბას ნიშნავს და **მზე ნათელსა ცნობისა ღმრთისასა. ღამე მიუწთომელობა არის ღმრთისა და მზიანი ღამე** ის არის, რაოდენ შესაძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვიცნობდეთ და აღვიარებდეთ ღმერთსა, როგორათაც იოანე მოციქული ღმრთისმეტყველი და მახარებელი იტყვის სახარების პირველს თავში – **ნათელი ბნელსა შინა სჩანს**, ესე იგი გონება კაცისა თუმცა ღმერთს ვერ მისწვთება ბუნებითა და არსებით, რომ ესრეთ იცნას, როგორათაც სხვა ადვილად საცნობი ნივთები, მაგრამ ცნობა ღმრთისა რაოდენ შესაძლებელი არის სარწმუნოებით და ბუნებითის ცნებით კაცსა აქვს ესე თვის შორის სახითა ამით ნათელი იგი ღმრთისა ცნობისა მას ბნელსა, ესე იგი გონებასა შინა კაცისასა არის გამოჩინებუ-ლი“-ო.¹⁴⁰ გვ. 124.

გასარჩევი შაირის განმარტებათა შორის, რომელთ ვიცნობ, თეიმურაზ ბატონიშვილი ყველა მკვლევარზე უფრო ახლო სდგას მის სწორ გაგებასთან, ოღონდ მისი გაგება „მზიანი ღამისა“ მაინც არ არის სათანადო და სწორი, ზემორე მოტანილ საბუთთა გამო.

* * *

მოიპოვება თუ არა თქმა „მზიანი ღამისად“ რომელიმე ძველ თხზულებაში, ეს არ ვიცი. ამის მოსაძებნად საჭიროა 12 საუკუნის განმავლობაში გამოქვეყნებულ უზარმაზარი მწერლობის გადაკითხვა, დაწყებული ფილოსოფოს ფილოსაგან და გათავებული ბიზანტიური ფილოსოფიური სკოლით. ეს ჩემს ძალას აღემატება. ყოველ შემთხვევაში ერთი შემიძლია მოგახსენოთ – „მზიანი ღამე“ არის იგივე თქმა, უფრო სწორად: გარდათქმა დიონისე არეოპაგელის ნათქვამისა: **ღმერთი არის ნათელი, რომელი ბრწყინავს წყვდიადში**. შოთა რუსთაველს თავისუფლად შეეძლო „ღამე ნათელი“ გადაეკეთებინა „მზიან ღამედ“, რადგან ამით არაფერი არ იცვლება, ვინაიდან, როგორც ამბობს თეიმურაზ ბატონიშვილი – **ღმერთი არის მზე დაუბადებელი და უნივთო ნათელი...**

* * *

1897 წელს დეკანოზ დავით ღამბაშიძემ ქუთაისში დაბეჭდა ერთი ხელნაწერი: „საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი, ლექსად დაწერილი უცნობი ავტორის მიერ“. თუმცა მის მიერ გამოცემულ წიგნში დეკანოზი დავით ღამბაშიძე ამბობს, მისი დამწერი უცნობი არისო, მაინც აკად. ექვთიმე თაყაიშვილმა უკვე ორი წლის შემდეგ, 1899 წელს გაზეთ „ივერია“-ში დაბეჭდა: წერილები (№12-13), რომლითაც ამტკიცებდა: „საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი“-ს

დამწერი პეტრე ლარაძე არისო.¹³⁰ გვ. 251.. შენიშვნა 2. პეტრე ლარაძე კი მეთვრამეტე საუკუნის მწერალია. [უღრმეს მადლობას მოვახსენებ ქალბატონ სარრა მერაბაშვილის ასულ სეფერთელაძისას აქ დასახელებული და სხვა წიგნთა მონოდებისათვის, და საერთოდ, გულკეთილი ყურადღებისათვის.].

პეტრე ლარაძის ეს „საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი“, როგორც ლექსი მოიკოჭლებს და იგი საერთოდ ერთი ნაბაძვათაგანია რუსთაველისა (ლექსის მხრივ), რაც ასე განშირდა მე-17 – მე-18 საუკუნეში; მაგრამ ჩემი ყურადღება მიიპყრო ერთმა შაირმა. პეტრე ლარაძე დავით აღმაშენებელის გარდაცვალებაზე სწერს –

განვიდა სოფლით, შვებულ ჰყო ანგელოსთ დასთა კრებული.

ვითარცა სურდა, აღვიდა მას წმინდათა სავანებელსა,

შეირაცხა წმიდათ თანა, აღისწრაფა მამის ნებსა...

და მერმე –

გახსოვდეთ მეფე ცხებული, ოთხ კიდედ სახელიანი,

უჟამოს ჟამის მეტრფე და მზინანი ღამითი სპინანი¹⁰⁸. გვ. 112.

მაშასადამე: დავით აღმაშენებელი არის „უჟამოს ჟამის მეტრფე“, ესე იგი, მწადებელი, მოსიყვარულე ღმრთისა, რადგან „უჟამო ჟამი“ არის ღმერთი უკვდავი და დროის გარეშე და მეტრფე კი არის მოსურნე, სიყვარულის მქონე.

რალა არის „მზიანი ღამე“? პეტრე ლარაძე ამბობს: დავით აღმაშენებელი იყო სვიანი, ანუ ბედნიერი „მზიანი ღამით“-ო. ესე იგი: ღმერთის მიერო.

სხვა გვარად ამ ლექსის განმარტება შეუძლებელად მიმაჩნია და უეჭველია: პეტრე ლარაძემ კარგად იცოდა, რომ ღმერთი არის „უჟამო ჟამისა“ და ღმერთი არის „მზიანი ღამე“.

არის პეტრე ლარაძის ამ ჩინებულ თქმაში ვეფხისტყაოსანის გავლენა? თუ ეს ასეა, მაშ პეტრე ლარაძეს ვეფხისტყაოსანის შაირი „მზიანი ღამისა“ გამო კარგად სცოდნია და კარგადაც გამოუყენებია. თუ პეტრე ლარაძემ ეს „მზიანი ღამე“ დამოუკიდებელად დასწერა, (რაც არა მგონია), მაშინ მის დროს „მზიანი ღამისა“ მნიშვნელობა კარგად ცნობილი ყოფილა.

ამ „მზიანი ღამისა“ გამო პროფ. მიხეილ წერეთელი სწერდა –

„ავთანდილი, მეორედ მიმავალი ტარიელისაკენ, შესტირის მზეს და ეს ტაეპი ხელთ-ნაწერებშიც და დაბეჭდილ გამოცემებშიც ასეა: „იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვის (სიკ!) **მზიანისა ღამისად**“. აი ამ ჯერ შემცდარად აღდგენილმა და მერმე უკრიტიკოდ დაბეჭდილმა ტაეპმა გამოიწვია დიდი გაუგებრობა. მან დიდი ვნება მიაყენა ვეფხისტყაოსანს და მის ავტორს წინა საუკუნეთა განმავლობაში,

როდესაც შეცდომა ერთი ხელთნაწერიდან მეორეში გადადიოდა, ხოლო თანამედროვე მწერალთ ბევრი რამ ფანტასტიური და მიუღებელი ათქმევინა. მაგ. ხელთნაწერი ბ-ს შესავალი ასე იწყება: „(პირველ) თავი დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად. (უხმოვთ) ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქს ხორცს არ სულად (საეროა), **არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად.** (თუ უყუროს მონაზონმან, შეიქმნების გაბასრულად“, ან და (ინგ. რუსთ. გვ. 55): „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“... მთელი გაუგებრობა იქითგან გამომდინარეობს, რომ **რომელიღაც რედაქტორს დედანში წარხოცილ სიტყვათაგან** (ხაზი ჩემია. ვ. ნ.) დარჩენილი ნაწილები **მზია [-] ისა [-] ამისად „მზიანისა ღამისად“** აღუდგენია შემცდარად“-ო.

გავჩერდეთ ერთი წუთით ამ მოსაზრებაზე. ნეტავ რომელ „დედანში“ ყოფილა წარხოცილი სიტყვები? და რატომ ამ „რომელიღაც“ რედაქტორს ეს წარხოცილი სიტყვები მაინც და მაინც ამ გაუგებარი და „შემცდარი“ სიტყვებით აღუდგენია?

პროფ. მ. წერეთელი ამბობს: ეს შემცდარი „მზიანი ღამისა“

„დარჩენილა შემდეგ გადანერილ ხელნაწერებში, გადასრულა თანამედროვე დაბეჭდილ გამოცემებში და მითვე უკრიტიკოდ უსარგებლიათ მეცნიერ-ფილოსოფოსთაც, შოთას მკვლევართ. დაკვირებოდენ მეორე ტაეპს სტროფისა: „ერთარსებისა ერთისა მის, უჟამოსა ჟამისად“ და შეეწყოთ პირველთაგან, ადვილად მიხვდებოდენ, რომ „მზიანი ღამე **აქ სრული უაზრობაა, რომელიმე რედაქტორისაგან უაზროდ აღდგენილი სიტყვები, არამედ დედანში უნდა წერებულებო: „მზიარისა სამისად“.** (ხაზი ჩემია. ვ. ნ.). მაშინ ორი ტაეპი ნაიკითხება: „ეტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს **მზიარისა სამისად, ერთ-არსებისა ერთისა მის, უჟამოსა ჟამისად**“. ეს „მზიარი“ პეტრინონელის ტერმინია, და „სამებაც“ შოთას ისევე „სწამდა“, როგორც შავთელს („სამებით ღმერთმან, არსებით ერთმან, მომცეს მე სწავლა თქვენდა შემკობად“, ჩახრუხაძეს („სიბრძნით ქმნა ღმერთმან, სამებით ერთმან, ცა და ქვეყანა“...), და მზე წარმოედგინა **„ღმერთის“, „სამის მზიარის“**, მაგრამ „ერთ-არსების“, ერთის“ ხატად“ (V, 2, 1-2). სცოდნოდათ ეს მარტივი რამ, მაშინ აღარც ბ-ხელნაწერის ინტერპოლატორი იტყოდა: რუსთაველი „სამებას“ არ ახსენებსო და თანამედროვე მეცნიერთათვისაც ცხადი იქმნებოდა, რომ **უაზრო** (ხაზი ჩემია. ვ. ნ.) „მზიან რამეს“ არავითარი კავშირი არ აქვს საუკუნო ნათელთან, ღამისა და დღის შორის ამ ნათლის მიერ საზღვრის აღებასთან“-ო. — ასე იტყოდა პროფ. მ. წერეთელი.

განვიხილოთ ეს ამბავი. „მზიარი“ ნიშნავს — მზიარე, მონაწილე, გამზიარებელი. ვახტანგ მეფეს აქვს სიტყვა „ზიარი“ და იგი მას განმარტავს — მოწილე. საზიარო.¹²² ს. ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში აქვს სიტყვა „მზიარებელი“ — ნაწილის მიმღები. ზიარი — მონაწილე. ზიარება — თანამონაწილეობა.

ამ განმარტებათა მიხედვით: „მზიარისა სამისად“ არის სამის მოზიარე. ვინ არის „სამის“ მოზიარე? რა არის სამის მოზიარე? ავთანდილის ნათქვამი ასეთია – ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად-ო; მამასადამე, თუ პროფ. მიხ. წერეთელის შესწორებას მივიღებთ, ისე გამოვა, რომ მზე ყოფილა ხატი მზიარისა სამისა! ეს შეუძლებელია, რადგან **მზე აქ არის ჩვენი მზე, რომელს ავთანდილი მიმართავს და მას სთვლის მხოლოდ ხატად და არა მოზიარედ ვინმესი, ან რამესი**, მით უმეტეს **მოზიარედ** მზიარისა სამისა, რომელიც თურმე სამეზბა ყოფილა! ეს მართლა შეუძლებელია.

ცოდვა გამოტეხილი სჯობია: არ ვიცი იხმარებოდა ქართულ რელიგიურ მწერლობაში „მზიარისა სამისა“ წმიდა სამების შესატყვისად, თუ არა. ყოველ შემთხვევაში ასეთი შენაცვლება სამეზბისა ცნებით მზიარისა სამისა არ შემხვედრია. და თუნდაც იგი არსებულიყო, ერთი ვიკითხოთ, არ ეცოდინებოდა იგი ქრისტიან გადამწერს თუ რედაქტორს? და თუ ეცოდინებოდა რაღა გაუგებარ „მზიანისა ღამისა“-ს ჩასწერდა? რატომ ამოაგდებდა გასაგებ „მზიარისა სამისა“-ს და შეიტანდა გაუგებარ „მზიანისა ღამისა“-ს? რათა მომავალი მკითხველი ეწვალეზინა?

დავუბრუნდეთ განმარტებას „მზიანისა ღამისა“. რთული კვლევის შემდეგ შემიძლია დადგენილად ჩავთვალო, რომ „მზიანი ღამე“ არის სახელი ღმერთისა. მზიანი ღამე არის ღმერთი წყვილიაში, მიუწვეველი, ხოლო ჩვენი ხილული მზე კი არის წყვილიაში მყოფ ღმერთი-ნათელის, ღამის მზის = ღმერთის ხატი.

* * *

ვეფხისტყაოსანის ყველა ხელნაწერში, რაც გამოქვეყნებულია „ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტებ“-ში ცნება „მზიანი ღამისად“ არსებითად არც ერთ პასუხისმგებელ გადამწერს არ შეუცვლია, მხოლოდ ერთ ხელნაწერში (ფ) არის „მზიანისა დარისად“, რაც თვით წინადადებას სრულებით არ უდგება, არ შეეფერება და უხამსია.²³² გვ. 532. შაირი 1013 (836).

2. ვის ხატად ღმერთისად

ავთანდილი –

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად...“

ვის ხატად ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.. (836-7).

მამასადამე: 1. მზე არის ხატი მზიანისა ღამისა, 2. მზე არის ხატი ერთ-არსებისა ერთისა, ანუ წმიდა სამებისა, 3. მზე არის ხატი ღმერთისა.

მზე ცნობილია როგორც ხატი ღმერთისა ალექსანდრიულ ფილოსოფიურ სკოლაში, სტოელთა შორის, გნოსტიციზმში, ნეოპლატონიზმში და ქრისტიანობაში (ამის გამო დაწვრილებით ვილაპარაკეთ ჩემს ნიგნში მზის მეტყველების შესახებ. ოღონდ ამ საკითხს კიდევ უნდა შევეხო.

ფილოსოფოსი პლატონი ცნებას „ხატი“ (ეიკონ, იკონა, იმაგო, იმაჟ, ობრაზ) ხმარობს მხოლოდ ხილული ქვეყანის საგანთა გამო; იდეები მასთან არ არიან ხატები; ისინი, ეს იდეები არიან ნიმუშები, მაგალითები (პარადეიგმატა), ანუ იოანე პეტრიწონელის თარგმანის მიხედვით: „იგავნი“.

ფილო ალექსანდრელთან ცნება „ხატი“ ჯერ კიდევ ხილული ქვეყანის საგნებს ეხება და მასთანაც ცნება „იდეა“ და „ლოგოს“ აღწერილი არის ვითარცა ცნება ნიმუშისა და აგრედვე პირველადი, დასაბამი ტიპოსის (არხეტიპოს), მაგრამ ამას გარდა, კიდევ, ფილო ამ იდეებს და ლოგოს-ს ცნებით „ხატი“ აგვიწერს. მხოლოდ ღმერთი, ფილოს თქმით, უნდა აღინეროს მარტო ცნებით „ნიმუში“ და „არხეტიპოს“ და არა ცნებით „ხატი“. იდეები, ისე ვით ლოგოსი მართლა არიან ნიმუშები, ანუ არხეტიპოსები ხილული ქვეყანის საგანთათვის, რომლებიც მათი მსგავსებით არიან განსახიერებული, მაგრამ ეს იდეები და ლოგოს არიან ხატი მხოლოდ ღმერთის მიმართ, რომელმაც ისინი შექმნა.⁵⁶ გვ. 237.

როდესაც ფილო ლაპარაკობს შესაქმის გამო (1, 27) – და თქვა ღმერთმან, ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა... და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვისად შექმნა იგი... ფილო ამაზე ამბობს: ხატი შექმნილ იყო ვითარცა ღმერთის წარმომადგენელი, მაგრამ კაცი შექმნილ იყო ვითარცა ღმერთის წარმომადგენელი, მაგრამ კაცი შექმნილი იყო იმ ხატის მიხედვით. როცა მან მიიღო ნიმუშის ძალა. ოღონდ რათა განასხვავოს ორმაგი ხმარება ცნებისა „ხატი“, ფილო ხან და ხან მსჯელობს ხატის გამო, როდესაც იგი იდეებს ეხება როგორც „უსხეულო“ ხატს და ლაპარაკობს ხატზე, როცა ეს გვამობრივ ობიექტებს, ვით „ხილულ“, ან „გრძნობად“ ხატს ეხება⁵⁶. წ. 1. გვ. 232.

ცნებისა „ხატი“ ეს ორმაგი გამოყენება კიდევ გვხვდება ქრისტიან მამათა ნაწერებში. მაგალითად, ორიგენეს ლაპარაკობს „ზოგ ხატზე“, რომელს ბერძნები „იდეას“ უწოდებენო. ეს ცნება „ხატი“ მას აქვს იმ აზრით გამოყენებული, რომ არსებობს „უხილავი ხატი“ (იმაგო ინვისიბილის) და სწორედ ისე, როგორც ეს ფილოს გაეგებოდა.⁵⁶ წ. 1. გვ. 239. შემდეგში კი უკვე „ხატი“ არის „ნიმუში“, „ობრაზ“.

ღმერთის გამოცხადება არის ეს ჩვენი ქვეყანა, მსოფლიო, რადგან იგი არის, – როგორც იტყვის დიონისე არეოპაგელი, ერთგვარი ხატი ღმრთეებრი, სავსებით

ღმრთული ძალებით გაჟღენთილი... და ღმერთში არის **წინარი ხატი წინა-სახე** ქვეყანისა და ამ **წინასწარ ხატთან** ანუ **წინა-სახესთან** მონაწილეობის, მასთან ზიარების მეოხებით აქვს ქვეყანას ყოფნა. ღმერთი გასაგებია და მისაწვდომი მისი **იმ სახით, მისი იმ ხატით**, რომელიც გამოცხადებულია და ნაჩვენები ქვეყანისათვის, ანუ: ღმერთი გასაგებია და მისაღწევი თავის ურთიერთობაში ქვეყანასთან, ქმნულგებთან; სწორედ ამ ურთიერთობაში და მხოლოდ მათში. ისე კი კაცის შემეცნება ღმრთეებრი სიცოცხლის იდუმალ და უთქმელ სიღრმეში ვერასოდეს ვერ შევა.⁵⁴

უფრო მარტივად ამ საკითხს განგვიმარტავს პროფ. არხიმანდრიტი მაკარი – ღმერთმა შექმნა ქვეყანა თავისი მარადი იდეების მიხედვით თავის წარმოდგენათა თანახმად, რომელნიც მას ამ ქვეყანის შესახებ ჰქონდა. უწინარეს საუკუნეთა ამ იდეებში (ამ სახეებში, ამ ხატებში) გამოხატული იყო გეგმა მსოფლშექმნისა და ეს შექმნა მოხდა ღმერთის თავისუფალი ნებით.⁵³

დამტკიცებადი ღმერთმეტყველება იმიტომაა შესაძლებელი, – დიონისე არეოპაგელის თქმით – რომ მთელი, ყოვლადი ქვეყანა, ყველაფერი არსებული არის ერგვარი **ხატი**, ანუ **გამოსახვა ღმერთისა**¹⁰⁹. თავი 5-8.

ამ გვარად, იმის მიუხედავად, რომ ღმერთი არის უცნაური, ანუ გაუგებარი, უხილავი და მიუწვდომელი, მას ჩვენ ვხედავთ **ხატით, და ეს ხატი არის მთელი ქვეყანა, ყველა ქმნულება, ყველა არსება. მთელი მსოფლიო არის ხატი ღმრთეებრი და თვითონ ღმერთში კი არის წინარხატი წინა სახე, ნიმუში და მაგალითი ყოველივე იმისა, რაც მან შექმნა**. რასაკვირველია, ციურნი არსებანიც და მათ შორის მზესც არის ხატი ღმერთისა. ეს დებულება ზოგადი ქრისტიანული არის.

სიმბოლოთა ხმარება, – ამბობს პროფ. ფ. კაირე, – ღმერთის იდეის სინამდეს არ გამოორიცხავს. ვინც სიმბოლოზე ლაპარაკობს, ამით მსჯელობს ხატის, სახის გამო, უეჭველია, ოღონდ ეს ხატი არის უბრალო ხატი უზენაესი სინამდვილისაო, (რომელიც არის ღმერთი).¹¹⁰ გვ. 292.

იოლად გასაგებია ავთანდილის სიტყვა თუ რას ნიშნავს, როდესაც იგი ამბობს, მზე არისო ხატი ღმერთისა.

არა ერთჯერ მომიხდა დამეწერა, რომ მზე ღმერთის ხატად ითვლებოდა ალექსანდრიელ და ათინელ ფილოსოფოსთა შორის, გნოსტიკოსთა და ჰერმეტიულ მოძღვრების მიმდევართა შორის, წარმართთა და ქრისტიან ნეოპლატონიანთა შორის. რომელ ამ მიმართულებას ეკუთვნის ავთანდილი? საკითხის წარმოდგენა გასაგებია, მაგრამ პასუხი უკვე გადანყვეტილი არის იქ, სადაც „ერთ-არსებისა“ და „ერთს“, „მზიანი ღამის“ საკითხია გამოკვლეული. ავთანდილის დებულება,

რომ მზე არის ხატი ღმერთისა არის ქრისტიანული თეოლოგიისა.

* * *

მაინც აღსანიშნავია და მნიშვნელოვანიც ის განმარტება, რომელს თეიმურაზ ბატონიშვილი გვანჯდის თავის შესამჩნევ თხუზულებაში: „განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა“, რაც ჩინებულად გამოსცა დრ. გაიოზ იმედაშვილმა 1960 წელს. თეიმურაზ ბატონიშვილი სწერს –

„ხატად ღმერთისა – ძესა და სიტყვასა ღმერთისასა უფალსა, ჩვენსა იესო ქრისტეს იტყვიან, როგორათაც პავლე მოციქული სწერს ებრაელთა პირველ თავში, მესამეს მუხლში, ქრისტესთვის(,) რომელი იგი არს ბრწყინვალეა დიდებისა და ხატი არსებისა მისისა, აგრეთვე ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლესა შინა მეორესა მუხლსა ექვსსა და სხვათაცა მრავალთა შინა ადგილთა საღმრთოსა წერილისათა. ესრეთ წერილ არს. ფილოსოფოსნი წინანი არიან მოციქულნი საღმრთონი ეკკლესიის მოძღვარნი და ქრისტეს მორწმუნენი ბრძენნი“-ო.²⁰² გვ. 43.

მთელი ეს დებულება სავესებით სწორია ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ოღონდ მას ვეფხისტყაოსანის განმარტებისათვის ვერ გამოვიყენებთ, რადგან აქ „ხატად ღმერთისა“ დასახულია არა იესო ქრისტე, არამედ მზე, ბუნებრივი მზე, რომლის შესახებ ფილოსოფოსთ უთქვამთ: იგი არისო ხატი ღმერთისა.

ვახტანგ მეფე უფრო ადრე (1712 წ.) ამასვე იტყოდა: „ღმერთის ხატად წინასწარმეტყველნი და ფილოსოფოსნი ქრისტეს იტყვიან“-ო⁸⁰. ვით თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტება, ესეც გამოუყენებელია ვეფხისტყაოსანის გასარჩევი შაირის ახსნისათვის.

დასკვნა: ამ გვარად, ჩემი გამოკვლევის თანახმად, ერთი არის ქრისტიანული ღმერთი; მზიანი ღამე არის ქრისტიანული ღმერთი; ერთ-არსება არის წმიდა სამება; და რადგან ავთანდილის თქმით ბუნების მზე არისო ხატი „მზიანი ღამისა“, ხატი „ერთ-არსებისა ერთისა“, ხატი „მის უჟამოსა ჟამისა“, ამიტომ მთელი ეს შაირი არის ქრისტიანულ დებულებაზე აგებული და საერთოდ ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის დებადი.

უცნაურო და უთქმელი

პარი პირველი

ცნებისათვის: „უცნაური და უთქმელი“

1. „უცნაური და უთქმელი“ პაგანურ ფილოსოფიაში

სიტყვა „პაგან“ წარმოდგარია ლათინურისაგან „პაგანუს“ და ნიშნავს: მიწის მუშა, გლეხი. ამ სიტყვით „პაგანუს“ იგულისხმებოდა მრავალღმერთიანობის რწმენა, რაც გლეხთა შორის მეტის მეტად უფრო მტკიცე იყო. საერთოდ ამ სიტყვით აღინიშნებოდა ქრისტიანობამდე არსებული სარწმუნოება რომელს ქრისტიანობა დაუზოგავად ებრძოდა. ქართულად „პაგანუს“ არის „წარმართი“ (წარმართი – უმჯულოებით მავალნი. ს. ს. ორბელიანი).

ღმერთის უცნაურობის საკითხი პაგანურ ფილოსოფიაში ფილო ალექსანდრიელის წინ (25 – 50 წ.წ.) არ არსებობდა.

ებრაელმა ფილოსოფოსმა ფილო-მ პირველად წარმოადგინა დებულება, რომლის მიხედვით ღმერთი არის უცნაური არსით და აღუნერელი, ანუ უთქმელი. ეს დებულება ღმერთის ბუნების გამო მსჯელობაში შემდეგ გაიზიარა ნეოპლატონურმა, ქრისტიანულმა, ისლამურმა და ისრაელურმა ფილოსოფიამ.

ყველა თვისება: „უსახელი“, („რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა“, შაირი 917; „არ საქებლო სმენითა“. შ. 917.), „უცნაური“, „უთქმელი“ (უცნაურო და უთქმელო)“, შაირი 809, „ვერ-სათქმელო“, ს. 1007), „გაუგებარი“ – ფილოსაგან ნახმარი დებულება ღმერთის თვისებათა გამო, გავრცელდა და დამკვიდრდა ფილოსოფიაში და წმიდა მამათა სწავლაში.⁵² წ. 2. გვ. 150, 151, 154, 158. ფილოს შემდეგ წარმართმა ფილოსოფოსმა ალბინოს-მა აღიარა, რომ ღმერთი არისო „უცნაური“, „გაუგებარი“, „გამოუთქმელი“. პლოტინოსი (205 – 270) ხშირად იმეორებს იმ დებულებას, რომლის თანახმად ღმერთი არის „გამოუთქმელი“, რომ მას არა აქვს „სახელი“, „რომელს არც ერთი სახელი არ შეეფერება“, „რომელი არის გაუგებარი“, მიუნდომელი გონებით. (იქვე, გვ. 158-60-1.

ნეოპლატონიზმის თანახმად ღმერთი არის გამოუთქმელი, უთქმელი, მიუნვენელი, უცნაური, გაუგებარი.³⁹ გვ. 413-14,24

იგივე დებულება განმეორებულია ქრისტიანულ, ისლამურ, არაბულ-ებრაულ და შუა საუკუნეთა ევროპის ფილოსოფიაშიც.

2. უცნაური და უთქმელი წმიდა წერილში

ფსალმუნი 138,6 საკვირველ იქმნა ცნობა შენი ჩემგან, განძლიერდა, და ვერ შეუძლო მას

ფსალმუნი 143,3 უფალო, რა არს კაცი, რამეთუ ეცნობე მას, ანუ ძე კაცისა, რამეთუ შერაცხე იგი?

აქ ნათქვამია, რომ კაცს არ ძალ უძს ცნობა ღმერთისა, რადგან როგორც ამბობს მოციქული იოანე: ღმერთი არა ვინ სადა იხილა (1,18), ანუ:

1 ტიმოთე 6,17 რომელსა მხოლოსა აქვს უკვდავება და ნათელსა მყოფ არს მიუწდომელსა...

ღმერთი იცის მხოლოდ ძემ, იესო ქრისტემ –

მათე 11,27 ყოველი მომეცა მე მამისა ჩემისა მიერ და არავინ იცის ძეჲ, გარნა მამამან; არცა მამად ვინ იცის, გარნა ძემან

თავის თავად ცხადია, სახელი „უცნაური“ იესო ქრისტესაც ეწოდება.

იოანეს გამოცხადების – აპოკალიპსის – ქართულ თარგმანებში ცნებისა „უცნაური“ შემდეგი განმარტება გვაქვს – „უცნაური იგი სახელი მისი ბუნებისა მიუწდომელობაჲ არს, რამეთუ განგებულებითა მისითა მრავალი სახელი ეწოდების მას: სახიერ და მწყემს და მზე სიმართლის და ნათელ და ცხოვრება და სიმართლე და სინმიდე და მსხნელ და უხრწნელ და უხილავ და უკვდავ და უცვალებელ. ხოლო ბუნებითა ღმრთეებისაჲთა მიუწდომელ არს, რომელმან თავისი თავი თანა მამით და სული წმიდითურთ უწყის“-ო²³⁴. გვ. 100.

3. უცნაური და უთქმელი ქრისტიანულ ფილოსოფიაში

ღმერთი კაცისათვის არის უცნაური, ანუ უცნობი, ანუ არ-ცოდნილი; იმის მიუხედავად, რომ კაცი მას იცნობს მის ქმნულებათა მიხედვით, მისი არსების გაგება მაინც შეუძლებელია. წმიდა მამათა სწავლის თანახმად, კაცის გონებას შეუძლია ქვეყნიერების ხილვის მიხედვით, რომელს თავის თავში თავისი არსებობის მიზეზი არა აქვს, არამედ ღმერთისაგან არის შექმნილი, აგრედვე მსოფლიოს მწყობრისა და ჰარმონიის მიხედვით: იცნოს ღმერთის არსებობა, ოღონდ კაცის ძალას აღემატება ამ გზით მიიღოს სრული ცნობა იმისა, თუ რა არის ღმერთი. ღმერთის უცნაურობა, ანუ კაცის მიერ ღმერთის არსების არ ცოდნა, წმიდა მამა გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით იმით აიხსნება, რომ კაცის გონების ძალას ბოლო აქვს და იგი განსაზღვრულია, შედარებით ღმერთის დაუსრულებლობასთან. თუ კაცის გონება სრული იქმნებოდა და ამით იგი ღმერთის შესახებ ცოდნას მიიღებდა, ესე იგი: გაიგებდა რა არის და როგორია ღმერთი, მაშინ ღმერთი იქნებოდა

ბოლოს, დასასრულის მქონე და განსაზღვრული. უცნაურობა და უთქმელობა ღმერთისა გამომდინარეობს მისი მარტივობისაგან.

გრიგოლ ნოსელი თავის ნარკვევებში „ცხოვრება მოსესი“ განიხილავს მოსესს შეხვედრას ღმერთთან, როდესაც ეს უკანასკნელი მას ცეცხლმოდებულ ეკლიან ბუჩქში ეჩვენა. აქ მოსემ ღმერთი იხილა ნათელში; ახლა მოსე შედის წყვილიაღში, ყოველივეს უკან სტოვებს, რისი ხილვაც, ან გაგებაც შეიძლებოდა; მას რჩება მხოლოდ უხილავი და გაუგებარი, მაგრამ რაც არის ამ წყვილიაღში, ეს არის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სუფევს იქ, სადაც ჩვენი შეგნება, ჩვენი შემეცნება ვერ აღწევს. ჩვენი სულიერი აღსვლა მხოლოდ გვიჩვენებს მეტის მეტად გარკვევით იმას, რომ ღმერთი არის უცნაური, არის სრულებით გაუგებარობა ღმრთეებზე ბუნებისა.

ეს ცნება „უთქმელი“ (მეორე ნაირად: „გამოუთქმელი“) იოანე ოქროპირსაც აქვს ნახმარი –

„რამეთუ ერთი სუფევად მამისაჲ და ძისაჲ და სულისა წმიდისაჲ... მიუხედველ, განუცადებელ, გამოუთქმელ“...¹²⁷. გვ. 146.

„შენ გიცან (ქრისტე) გამოუთქმელი ღმრთეებითა“ (იქვე, გვ. 175).

იოანე დამასკელიც ამავე სიტყვით ლაპარაკობს – ღმრთეება არის დაუსრულებელი და გაუგებარი და მხოლოდ ერთი რამე, რაც ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ არის ის, რომ იგი ღმრთეება არის უცნაური.⁶⁵ გვ. 33.

* * *

თავის მცირე ნარკვევებში „საიდუმლოდ ღმრთის მეტყველებისათვის“, ანუ მისტიურ თეოლოგიაში, დიონისე არეოპაგელი ღმერთის გასაცნობად ორ გზას გვიჩვენებს. პირველი გზა, რომლის საშუალებით ჩვენ შეგვიძლია ღმერთს გავეცნოთ, არის „კატაფატური“, ანუ დადებითი, პოზიტიური ღმერთმეტყველება, ხოლო მეორე გზა არის აპოფატური, ანუ უარყოფადი, ანუ ეფრემ მცირეს თარგმანით: უკუთქმითი. დადებადი ღმერთმეტყველება გვასწავლის ყველაფერს, რაც კი შეიძლება იცოდეს კაცმა ღმერთის შესახებ, მაგრამ ეს სწავლა არის ნაკლებოვანი, მანკიანი; ამით ჩვენ ღმერთს ვერ გავეცნობით. მეორე გზას – უარყოფადს – ჩვენ სრულ უფიცობამდე მივყვართ, გარნა ეს გზა ღმერთის გაცნობისათვის არის სრული და ნამდვილი, რომელიც ღმერთს შეეფერება, შეშვენისო.

პირველი გზის, დადებადი მტკიცების საშუალებით ჩვენ ვიცით, რომ ღმერთი არის **ნათელი მიუწვენიელი, გონება დაფარული, სახიერი, კეთილი, მალღმერთი და სხვა და სხვა**. მაგრამ რათა გავიგოთ და გავიცნოთ ღმერთი, მას ჩვენ უნდა ჩამოვაცილოთ ყველაფერი ის, რაც არის ამ ქვეყნიური, მდაბალი, მდარე, ანუ ის, რაც არსებობს. ამიტომ მხოლოდ უფიცობით, უცოდინარობით შეიძლება გაცნობა ღმერთისა, ცოდნა მისი. უარყოფადის გზით ჩვენ ჩამოვამორებთ ღმერთს

ყოველივე მდარეს და ამ გვარად ნელ ნელა მივალწევთ მწვერვალს, როცა თანი-სთანობით უარყოფთ ყოველივეს, რაც ვიცით ღმერთის გამო, რათა მივუახლოვდეთ **უცნობს სრული უფიცობის წყვილიაღში**⁶⁵. გვ.23.

და როდესაც დიონისე არეოპაგელი ღმერთის სახელთა გამო ლაპარაკობს, განცვიფრებული წამოიძახებს: „ვინ უძლოს კაცობრივითა სიტყვითა ქებად ცხოვრებასა მას **უთქმელისა და გამოუთქმელისა**“? იგი-ღმერთი **„გამოუთქმელ არს იგი და უცნაურ“**.

იგივე ცნება „უთქმელი“, „უცნაური“, ხშირად აქვს ნახმარი დიონისე არეოპაგელს თავის თხზულებაში „საღმრთო სახელთათვის“ –

„ზეშთა ერთ-მთავრობად **უთქმელი... უცნაური**“... – ამ სწავლაში, – გ. ვ. ფლორ-ოვსკის თქმით, – დიონისე არეოპაგელი კაპადადოკიელ მამებს მისდევს, პირველად ყოვლისა გრიგოლ ნისელსაო.⁵⁴.

სწორედ ამ თვალსაზრისით განხილულნი არიან ღმერთის სახელნი ვეფხისტყაოსანში, სადაც დადებად, კატაფატურ სახელთა გარდა გვაქვს აგრეთვე უარყოფადნი, აპოფატურნი სახელნი ღმერთისა, როგორც მაგალითად: უცნაური, უთქმელი, არ საქებელი ენითა, ყურთაგან მოუსმენარი, გონება დაფარული, და სხვა.

4. „უცნაური“ და „გამოუთქმელი“ ქართულ სასულიერო მწერლობაში

ცნება „გამოუთქმელი“ გავრცელებულია ქართულ სასულიერო მწერლობაში, მაგალითად – **ცხოვრება და მოღვაწეობა ბალაჰვარისი**: მამასა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, ღმერთსა დამბადებელსა ცათა და ქვეყანისა... უხილავსა და გამოუთქმელსა⁷⁴. გვ. 79.

„გამოუთქმელ არს ხატი ღმრთეებისა და გონებად ვერ მისწუთების გამოძიებად“⁷⁴. გვ. 79.

„არავინ შემძლებელ არს მიწვთომად ღმრთეებისა მისისა, თუმცა ვინ გამოთქუა სიტყვითა, გინა თუ იხილა თუალითა“... „ღმერთი,... მიუნდომელო და გამოუკულებელო, უხილავო და გამოუთქმელო“... (იქვე, გვ. 144-155).

ალექსინი (მეათე საუკ.) – „ღმრთაებათა უცნაურო“... და სხვა და სხვა.

ამ უცნობსა და გაუგებარ ღმერთს ჩვენ ვეცნობით ვეფხისტყაოსანში.

5. „უცნაური“ და „უთქმელი“ ვეფხისტყაოსანში

ავთანდილი თავის ცნობილ და შესანიშნავ ლოცვაში ღმერთს ასე მიმართავს – უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო...

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, უცნაური – არ-ცოდნილი. მაშასადამე, ავთანდილის აზრით, ღმერთი არის უცნაური, და ცხადია, მის არსებას ვერ გამოვთქვამ. ღმერთი არის უცნობი ჩვენგან და მიუწოდებელი ჩვენი გაგებისათვის, ამიტომაც მისი გამოთქმა არ შეიძლება, იგი არის უთქმელი.

რომ ღმერთი კაცთა ენით არ ითქმის, ამას ჩვენ ასმათი გვაცნობებს. როდესაც მან მომავალი ტარიელი და ავთანდილი დაინახა, გაეხარდა და –

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა (917).

„არ ითქმი კაცთა ენითა“ არის იგივე უთქმელი, ესე იგი: ენას არ შეუძლია სთქვას რაიმე შენ შესახებ, ღმერთო, რაც ავთანდილმა აღნიშნა და რასაც კიდევ იმეორებს იგი, როდესაც ნესტანის თავგადასავალს მოისმენს –

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი;

ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი (1250).

დიონისე არეოპაგელისა და ნეოპლატონიანთა ღმერთი – ერთის უცნაურობა ერთი და იგივე არ არის. პლოტინოსის ღმერთი = ერთი არის უცნაური და მარტივი, ხოლო დიონისე არეოპაგელთან ღმერთი = ერთი არის უცნაური სრულყოფადი, აბსოლუტური. დიონისეს ღმერთი = ერთი, უცნობი თავის ბუნებით, ღმერთი ფსალმუნისა, რომელმა „დაჰსდვა ბნელი საფარველად მისა“, არ არის პირველადი, ღმერთი = ერთი ნეოპლატონიანთა. მართლაც, – ამბობს ვ. ლოსკი, – თუ უცნაურობას ექნებოდა თავის საფუძველად ერთის მარტივობა, როგორც ეს პლოტინოსს წარმოუდგენია, მაშინ იგი ღმერთი აღარ იქნებოდა უცნაური თავისი ბუნებით. და მართლაც ეს უცნაურობა არის მხოლოდ და მხოლოდ სწორი განმარტება ღმერთის შესახებ დიონისე არეოპაგელთან⁶⁵. გვ. 58.

ყოველ შემთხვევაში, ცნება „უცნაური“ და „უთქმელი“ არის თეოლოგიური ფილოსოფიისა და იგი ვეფხისტყაოსანში არის ქრისტიანული ფილოსოფიიდან შეთვისებული.

6. არ საქებლო სმენითა

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა...

გაქო ვით გაქო, რა გაქო, არ-საქებლო სმენითა (917).

„ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა“, არის ღმერთი „უთქმელი“ და როგორ შეიძლება აქო იგი, ან როგორ უნდა აქო, ან რა უნდა აქო მისი, როდესაც იგი არის „არ-საქებელი სმენითა“? როცა იგი ყველა ქებაზე მაღლა სდგას?!

აღსანიშნავია, ამ შაირში ბატონიშვილ თეიმურაზს თავისი შესწორება შეუტანია. მას აქვს:

გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არს საქებელო სმენითა-ო. ბატონიშვილს „არ საქებელო სმენითა“ გადაკეთებული აქვს ასე: „არს საქებელო სმენითა“. მისი ამ ლექსის განმარტება კი შემდეგია:

„გაქო, ვით გაქო, – როგორ შემოიძლიან, რომ შენი შესაფერი ქების მოხსენება შევიძლო. **რა გაქო**, რომელიც, რომ არსებით და ბუნებით მიუწთომელი ხარ, მე როგორ დავსახო, რომ იმ სახის შესაფერი შესხმა და დიდება მოვახსენო. **არს საქებელო სმენითა** – ამას ნიშნავს არსთა შორის საქებელი ხარ სმენითა, რომელ შენ უმეტეს ყოველთასა ისმენ ვედრებასა შენუხებულთასა (ვეფხისტყაოსანის ამ ტაეპში ასო არის ერთი დაკლებული, ესე იგი ს – არ საქებელო სმენითა (ასე კი არ უნდა, არს საქებელო სმენითა, ესე იგი ღმრთისა მიმართ იტყვის ამას – შენი არსი საქებელი ხარო. სმენათა შინა, ესე იგი მვედრებელთა შენთა თხოვნისა მსმენელი ხარ“-ო.¹⁴⁰

ასეთი შესწორება შაირის მთელს აზრს არღვევს. ამას გარდა ეს უკანასკნელი განმარტება წინა განმარტებას ეწინააღმდეგება. პირველ განმარტებაში ნათქვამია: „გაქო, ვით გაქო, ნიშნავსო, – ამბობს ბატონიშვილი, – როგორ შემოიძლია შენი ქების მოხსენება! „რა გაქო“, რომელიც არსებით მიუწმომელი ხარო! და მეორე განმარტებაში კი ამბობს: „არს საქებელო სმენითა“ – არსთა შორის საქებელი ხარ სმენითა, რადგან შენუხებულთ მოუსმენ ვედრებასა-ო. აქ არის შეუსაბამობა.

ყველა დახასიათება ღმერთისა ამ შაირში არის უარყოფადი: – არ ითქმი კაცთა ენითა; გაქო? როგორ გაქო? რა გაქო? არ-საქებელო სმენითა!

სმენა, – ს. ს. ორბელიანის ახსნით, – არის ყურით შეტყობა, ხოლო შეტყობა არის – ცნობა. აქ თავის თავად „სმენა“ ნიშნავს გაგებას და სწორედ ასე **ესმის** ეს მარჯორი უორდროჰს, როდესაც იგი ამ ლექსს ამ გვარად თარგმნის – გონებას (ინტელექტს) არ შეუძლია შენი ქებაო. და ეს თარგმანი სიტყვისა „სმენა“ არის სწორი და სწორედ ასეთი გაგებით გასაგებია ეს ლექსი: გაქო, როგორ გაქო, რა გვარად გაქო, ღმერთო, რომელი ხარ გონებით არ-საქებელი, ესე იგი გონებას კაცისა არ ძალუძს შენი ქებაო, შენ, ღმერთო, მიუწმენელი ხარ, და ყველა ქებაზე უმაღლესიო.

ავთანდილი ღმერთის სახელით ჩამოთვლის – ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი (1250).

რას ნიშნავს ეს თქმა: „ყურთაგან მოუსმენელი“? ეს ნიშნავს: გონებისაგან გაუგებარი. „მოუსმენელი“ არის გაუგებარი. „ყურთაგან“ დაკავშირებულია „გონებასთან“, რადგან მისი საშუალებით შეიძლება „გაგება“. ყურთაგან გაუგებარი, მამ იქნება, გონების მიერ გაუგებელი. ეს სახელიც არის უარყოფადი სახელი (აფოპატიური).

ამ გვარად: ცნებანი: „უცნაური“, „უთქმელი“, „არ საქებელი სმენითა“, „ართქმი კაცთა ენითა“ არიან ცნებანი ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის უარყოფადი, აფოპატიური დარგისა.

პარი მეორე

რის უკვდავი ღმერთი ღმერთად

1. უკვდავი ღმერთი

ცნება „უკვდავი“ გარეგნულად არის უარყოფადი სახელი თორემ არსებითად იგი არის დამტკიცებადი, რადგან იგი მარად ცოცხლობას გულისხმობს.

ავთანდილი ღმერთზე ამბობს –

ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად (792).

ანუ: ღმერთი, რომელიც არის ღმერთი, ზის ღმერთად, არის უკვდავი. მაშ, ყოფილან მოკვდავი ღმერთებიც, თუ ავთანდილის ღმერთს უკვდავი ეწოდება!

და მართლაც, წარმართთა ღმერთნი იყვნენ ქმნილნი და მოკვდავნი. ისინი იბადებოდნენ, კვდებოდნენ და აღსდგებოდნენ, ან ისპობოდნენ ხოლმე, მაგრამ ღმერთი მოსეს, ქრისტესი და მაჰმადისა არის უკვდავი, არის საუკუნო, ყოველი დროის გარეშე.

ქართული ცნება „უკვდავი“ უდრის ბიბლიის ძველი ებრაული ენის „ელ ოლამ“, ანუ ბერძნულის „აიონ“, რაც არის მარადი ხანგრძლივობა.

თვით სახელი ღმერთისა „იაჰვე“ ისრაულ ენაზე ნიშნავს: „არსებული“, ამიტომ მას ეწოდება „საუკუნო“, „მუდმივი“, „მარადი“; იგი არის შემქმნელი ყველა ქმნილებისა, ხოლო თვითონ უქმნელი და უკვდავი. ვინაიდან ღმერთის არსება უსაწყისოა, ამიტომ არის აგრედვე: დაუსრულებელი...

ფსალმუნი 101,25-27 დასაბამსა, შენ უფალო, ქვეყანა დააფუძნე და ქმნულნი ხელთა შენთანი ცანი არიან; იგინი წარჰხდებიან, ხოლო შენ ჰგიე, და ყოველნი ვითარცა სამოსელნი დაჰსძლევენ, და ვითარცა შესამოსელნი ჰსცვალენ იგინი, და იცვალენ, ხოლო შენ თავადი ხარ, და წელიწადნი შენნი არა მოაკლდენ.

უფალი ღმერთი არის მარად ცხოველი, მუდამ ცოცხალი –

გამოცხადება 4,9 ცხოველ არს უკუნითი უკუნისამდე

ამიტომ მარად გრძელდება მისი მეუფება –

ფსალმუნი 9,36 უფალი მეუფე არს უკუნითი და უკუნითი უკუნისამდე

1 ტიმოთე 6,17 რომელსა, მხოლოსა, აქვს უკვდავება... და სხვა ასე, ხშირად.

ავთანდილის ნათქვამი: „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, ცხადია, რელიგიურია და ღმერთის ამღიარებელი ყველა მოძღვრებისათვის სავალდებულო დებულებაა.

2. ზის უკვდავი

წინ განზრახ გამოვტოვე ერთი ცნება: „ზის“.

„ზის“ არის ჩვეულებრივი თქმა ბიბლიაში, ქრისტიანულ მწერლობაში და ხალხურ ენაში.

მესამე მეფეთა 22,19 ვიხილე მე უფალი ისრაელისა მჯდომარე საყდარსა ზედა თვისსა

ესაია 6,1-3 ვიხილე მე უფალი მჯდომარე

ლუკა 22,69 ამიერითგან იყოს ძე კაცისა **მჯდომარე** მარჯვენით ძლიერებისა ღმრთისასა

მათე 23,22 ფიცავს საყდარსა ღმრთისასა... რომელი **ზის** მას ზედა

და ქრისტიანულ მრწამსში ნათქვამია –

„და ამაღლდა ზეცად, და **მჯდომარე არს** მარჯვენით მამისა“...

* * *

ცნებას „ზის“ ვხდებით კიდევ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებში, მაგალითად: **მარტილობა ლუკიანოზისა**, სადაც იესო ქრისტეს აღდგომის გამო ნათქვამია: „და აღვიდა იგი მამისა, რომელ არს ცათა შინა, და **დაჯდა** მარჯვენით მისა“. ⁷⁵. გვ. 9 **იაკობ მოციქულისა ნამება**: ...„იესუ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა, და იგი **ზის** მარჯვენით მამისა. ⁷⁵. გვ. 99. **იოანე ოქროპირის** ერთ ქადაგებაში ნათქვამია: „ოდეს-იგი... **დაჯდეს საყდართა**...“. ¹⁴¹. გვ. 14. **ეფრემ მცირეს** მიერ ნათარგმნ **იოანე ოქროპირის** ქადაგებაში – „ვიხილე უფალი **მჯდომარე საყდარსა ზედა მაღალსა და აღმატებულსა**“. ¹¹⁵. ნ. 5. გვ. 82.

და შემდეგ, „ზის“ ხშირადაა **„მამათა სწავლა-ში“** – „რა ჟამს იგი **დაჯდეს**“... და ა. შ. ¹⁴¹. **მოკლვად წმიდისა გიორგისაგან ბოროტისა ვეშაპისა – „ღმერთო, რომელი ჰზი“**... ⁷³. გვ. 322. **საკითხავი ადამ და ევაღსი სამოთხით გამოსვლისა** (მეათე საუკ. თარგმანი) – რომელთა ზედა **ზის მამად** ((იქვე, გვ. 58). **მარტილობა ჰაზოღსი** – „მარჯვენით **მჯდომარე არს**“ (იქვე, გვ. 58). „მამად **მჯდომარე ზედა საყდართა**“ ¹⁴². გვ. 292. „და აღმატებულთა **მჯდომარე არს**“. ¹²⁷. გვ. 33. და სხვა.

სწორედ ეს „ზის“, „ჯდომა“ გამოყენებული აქვს დიონისე არეოპაგელის მთარგმნელს ეფრემ მცირეს – ღმერთსა **„მჯდომარესა საუკუნოდ“**, ღმერთის **„ჯდომისა“**... ²²⁸. გვ. 80, 83.

როგორ უნდა გავიგოთ ეს სიტყვა „ზის“, „მჯდომარე“? კატეხიზმო ამას ასე განმარტავს – ეს სიტყვა გაიგება სულიერად: იესო ქრისტეს აქვს მამა-ღმერთთან თანაბარი ძლიერება და დიდებაო...

* * *

თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს ცნება „ზის“ სულ სხვაგვარად განიხილება და გაიგება.

საღმრთო „დგომა“ („იმმობილიტე“), თუგინდ „ჯდომა“ („სტაბილიტე“, „ჰიდრისის“, „სტაბილიტას, „ფირმიტას“) ნიშნავს – ღმერთი არის თავის თავის იგივეობაში, მასვეობაში; იგი „შეუძრველსა მასვეობასა ზედა მდგომობით დამტკიცებულ არს და ზეშთადამყარებულ არს... ყოვლად მიუდრეკელ არს თავისა თვისისაგან და რამეთუ შეურყეველ არს მიერ და ყოვლითურთ შეურყეველ და ესე ზეშთარსებისა რამეთუ იგი არს მიზეზი ყოველთა დგომისა და დამყარებისა, უზეშთაესი ყოველთა დგომათა და დამყარებათა და მის შორის ჰგეის (არის) ყოველივე თვისთა კეთილთა დგომისაგან შეუძრველად დაცული“ (91..ბ.), ასე განმარტავს „დგომასა“ და „ჯდომას“ დიონისე არეოპაგელი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მასვეობაზე მდგომარე და მისი სიმკვიდრე, სიმტკიცე მდგომარეობს მის შეუცვლელ იგივეობაში; აქ არის მისი შეურყეველი ჯდომა და აქედან მოქმედებს იგი ყოველივე იგივეობაზე იგივეობის მეოხებით და იგივე საშუალებით; იგი ღმერთი არსებობს სავსებით და უზადოდ თავის თავში და არის სრულიად უძრავი და შეურყევი და ეს ყველაფერი მისი ზესთადამყარებულობით, ზესთაარსებობით. იგი არის მიზეზი ყოველი მოსვენებისა, დგომისა და სიმტკიცისა, დამყარებისა, ჯდომისა, რადგან იგი არის ყოველ დგომაზე და დამყარებაზე უზესთაესი და ყოველივე თავის საკუთარ კეთილ ჯდომას, სიმტკიცეს ინარჩუნებს, იცავს სავსებით შეუხებელად.

ეს არის „ზის“ და „ჯდომა“ ღმერთისა ქრისტიანული ფილოსოფიის საზრისით. ამგვარად: მთელი ეს შაირი 792 არის თავისი შინაარსით ქრისტიანული და ავთანდილი ამ შაირით, ისე როგორც სხვა შემთხვევაშიც, ქრისტიანული ფილოსოფიის ენით ლაპარაკობს.

3. ღმერთი ღმერთად

უაღრესად მნიშვნელოვანი ცნება გვაქვს ამ ლექსში: აქ ღმერთს ეწოდება ღმერთი – ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად.

როგორი ცნებაც არ უნდა იხმარო ღმერთის დასახასიათებლად, იქნება იგი: არსება, არსი, თვითმყოფი, სრულყოფილი, მარადი, საუკუნო, და სხვა და სხვა, – ყველა ეს მრავალი სახელი არ არის საკმაო ცნებისა „ღმერთი“ გასაგებად. ღმერ-

თი იმყოფება ყველა განმარტების გარეშე, ყველა სახელის ზემო და გარედ, როგორი მაღალიც არ უნდა იყოს იგი. **საუკეთესო სათანადო და შესაფერი სახელი ღმერთისა არის სახელი ღმერთი.**

ეს ძალიან კარგად არის გაგებული ვეფხისტყაოსანში, სადაც ღმერთს ეწოდება ღმერთი: – ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად. სწორედ ეს დებულებაა ქრისტიანული ფილოსოფიისა.

[სხვათა შორის, ქრისტიანული ფილოსოფია, – ეტიენ ჟილსონის განმარტებით, – არის ყველა ფილოსოფია, რომელიც ქრისტიანულ გამოცხადებას („რევოლუციო“-ს) სთვლის გონების აუცილებელ დამხმარედ].¹⁰⁹. გვ. 41.

პარი მესამე

უქამოსა ჟამისად

1. ჟამის საკითხისათვის

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ჟამი – ერთი დღე და ერთი ღამე არის 24 ჟამი; ჟამი ეწოდების წელიწადსა; ჟამად ითქმის თაობა მეფისა ერთისა. უჟამო – ჟამუქონელი.

ამგვარად, ჟამი არის დრო საერთოდ და უჟამო ჟამი არის ჟამ-უქონელი დროს. ეს არის დრო, რომელს არა აქვს დასაბამი = დასაწყისი და რომელს არა აქვს დასასრული. მაშ, იგი არის მარადი, მუდმივი, რასაც ბიბლიაში ჰქვია „საუკუნე“ (საუკუნეობა – მარად ჟამად ითქმის. ს. ს. ორბელიანი), დრო უკუნითი უკუნისამდე (ს. ს. ორბელიანი: უკუნითი – საუკუნოდან; უკუნისამდე – საუკუნომდე).

ღმერთისათვის დრო არ არსებობს, ამიტომაც მის თვალში ათასი წელიწადი არის ვით გუშინდელი დღე, ვით სახმილავი (სახმილავი – სამი ჟამი ღამისა ერთი სახმილავი არს. ს. ს. ორბელ.).

ფსალმუნი 89,4 რამეთუ ათასი წელი წინაშე თვალთა შენთა, უფალო, ვითარცა გუშინდელი დღე, რომელ წარხდა; და ვითარცა სახმილავი ერთი ღამისა

2 პეტრე 3,8 ერთი დღე უფლისა მიერ, ვითარცა ათასი წელი, და ათასი წელი ვითარცა ერთი დღე

ღმერთის მარადისობა, ანუ უჟამო ჟამობა, რასაკვირველია, დაკავშირებულია მის მარად სიცოცხლესთან, მის უკვდავებასთან, და რაც ითქმის ამ ორი სახელის ირგვლივ, იგივე მეორდება უჟამო ჟამის გამო.

ფსალმუნი 54,19 რომელ იგი წინავე იყო საუკუნეთა

ფსალმუნი 9,36 უფალი მეუფე არს უკუნისამდე და უკუნითი უკუნისამდე

* * *

პლატო-ს (პლატონ-ის) სწავლით, არსებობს იდეათა ქვეყანა იქაურ, საიქაო აღმა მხარეში, მოსვენებული და მუდმივი. ჩვენი აქაური ქვეყანა არის მოძრავი, მაგრამ ხატი მარადისობისა. ცის შექმნით შეიქმნა ხატი მარადისობისა. ცის შექმნით შეიქმნა ჟამი, ანუ დრო: დღე, ღამე, წელიწადი.. ოღონდ ყველაფერი ეს არის ჟამის ნაწილი, ისე როგორც წარსული, აწმყო და მომავალი; იგი არ არის მარადი, ვინაიდან მარადი უძრავია; წარსული და მომავალი კი მოძრავია. ჟამი დაკავშირებულია მოძრაობასთან; მოძრაობა ხდება ცაში, ვარსკვლავებთან ერთად. პირველადი სახე, განსვენება, არსებობა, უკვდავება იმ ქვეყანას, იდეათა მხარეს ეკუთვნის; გადმონახატი, მოძრაობა, ქმნილება, დრო ამ ქვეყანას ეკუთვნის. პირველი ქვეყანა, ზესთაბუნებრივი არ არსებობს და ყველაფერი არის განსვენებაში; იმ განსვენების, ანუ მოსვენების მხარის გარშემო მოძრაობს გვამობრივი ქვეყანა ქმნილებათა თავის დაკეტილ წრიადში. ამ ორი მხარის შორის არის ადამიანის სული, რომელიც გვამთა ყოფნით მიწიერ ქვეყანას უკავშირდება და ამ გვარად ჟამის წრიად მოძრაობასთან არის გადაბმული; ხოლო მეორე მხრივ, თავისი გონებით ეს სული იდეათა ქვეყანისაკენ მიისწრაფვის, რათა იქ მოსვენებას, ყოფნას და მარადულობას მიაღწიოს. აი, ეს პლატონისებური დებულება ჟამის საკითხზე ნეოპლატონიანთა მოძღვრებისათვის მანვალელები გახდა და მის გამო სხვა და სხვა შეხედულება განვითარდა, ოღონდ აქ მხოლოდ ზოგს აღვნიშნავ.

პლუტარხოს-ს (პირველი საუკუნე) ჟამი წარმოუდგენია ვითარცა დამოუკიდებელი სულდგმული არსებობა. ქვეყანა და დრო მისთვის არის გადმონახატი ღმერთებისა. ქვეყანა არის ხატი ღმერთებრი არსებობისა, ხოლო ჟამი არის ხატი ღმერთული მარადულობისა მოძრაობაში.

ფილო იუდაეუს-ის (ფილონი-ს) სწავლაში მარადული და უქმნელი არის მხოლოდ ღმერთი. და თუმცა ჟამის გარშემო, – როგორც ამბობს დრ. ჰ. ლაიზეგანგ, – იგი სხვა და სხვა აზრს გამოსთქვამსო, მაინც მთავარი მისი შეხედულება არის – ჟამი დამოკიდებულია ვარსკვლავებზე; ვარსკვლავნი შექმნილნი არიან ჟამის საანგარიშებელად; ისინი დღე და ღამით საზომს იძლევიან; და ვინაიდან მთელი ჟამი ორ ნაწილად იყოფა, დღედ და ღამედ, ამიტომ მამა-ღმერთმა მზეს მისცა ბატონობა დღეზე, ვით დიდ მეფეს, ხოლო მთვარესა და სხვა ვარსკვლავებს დაავალა ბატონობა ღამეზე. დრო სავსებით ღმერთისაგან არის დამოკიდებული: იგი ყველაფერს შეიცავს და დროც მისი საქმეა.⁵⁶ გვ. 316.

პლოტინოსის (205 – 270) თვალსაზრისით, ის რაც იყო, არის და იქნება, არის უკვდავება, მარადულობა (ენნ. 3. 7,3). დრო არის სიცოცხლე სულისა, რომელიც თავის მოძრაობაში სიცოცხლისა ერთი გამოცხადებიდან მეორეში გადადის

(იქვე, 7, 11). მოკლედ: დამახასიათებელი ნიშანი პლოტინოსის სწავლისა ჟამისა და უკვდავების გარშემო არიან –

1. მარადულობა = უჟამობა ჟამისა არის სიცოცხლე გონიერი არსებისა. 2. დრო-ჟამი დაკავშირებულია მსოფლიო სულთან და 3. მსოფლიური-კოსმოსური მოძრაობა არის საზომი ჟამისა.

პროკლოს-ის (410 – 485) მოძღვრებით, მარადულობა არის დამოუკიდებელი იდეა, თვითმყოფადი ოდენობა ბონიერის სამეფოში, რაც არსების, ერთების მოსვენებას და თავის ნებას ეკუთვნის. ჟამი არის ამ-ქვეყნიური, მიწიური; – უკვდავება იდეათა სამეფოშია. ამ ორს შორის არსებობს პირდაპირი დამოკიდებულება, და არა ადამიანური სულის მიერ გამოწვეული ურთიერთობა. ჟამი ჰბაძავს თავის მოძრაობაში მარადისობის პირველად ხატს და ჰბაძავს მას ისე ერთ გულად, რომ იგიც თვითონ ვით მარადული უნდა აღინიშნოს – 1. მარადულობა ერთიანობას წარმოადგენს. ჟამი არის თავის თავში ჩაკეტილი მრავლობა; 2. მარადულობა, ანუ უჟამო ჟამობა ეკუთვნის ბონიერი არსების ქვეყანას; დრო კი მიწიურ ყოფას. 3. მარადულობა იმყოფება მუდმივ მოსვენებაში, ხოლო დრო კი – მუდმივ მოძრაობაში. 4. მარადულობა არის სრულყოფილი, დრო-ჟამი არის ასეთი მხოლოდ ერთგვარი ხარისხით, იმდენად, რამდენადაც იგი მარადულობას ჰბაძავს.¹⁴³

ეს ცნება „უჟამო ჟამისა“ გვხვდება პროკლოსის ქართულად ნათარგმნ თხზულებებში: „კავშირნი ღმერთისმეტყველებითნი“, სადაც იგი გამოყენებულია გამოთქმით – „უჟამოდ ჟამის-შორისი“⁴⁴. თავი 124. გვ. 76-77.

2. ჟამის საკითხი ქრისტიანულ ფილოსოფიაში

უჟამო ჟამის, ანუ მარადისობის საკითხს ეხება პროფ. ი. შვანე თავის დიდ შრომაში „მამათა ხანის დოგმათა ისტორია“ და ამბობს – ღმერთის დამოკიდებულება ჟამთან აღინიშნება ცნებით: მარადულობა. თუ დრო არისტოტელესის განმარტების მიხედვით, საგანის მოძრაობის საზომია, მაშინ იგი თვით ამ საგანს ეკუთვნის, სადაც ეს მოძრაობა განზომილია, ესე იგი, სადაც საწყისი და დასასრული ერთი მეორესაგან განირჩევა. ამის თანახმად, თუ დრო დასრულებადის არა სრულყოფილება არის, მაშინ იგი ღმერთის მიმართ უარყოფილ უნდა იქმნას, ანუ სხვა სიტყვით: ღმერთს ეკუთვნის მარადისობა, რაც არის: უარყოფა დასაწყისისა და უარყოფა დასასრულისა. მაგრამ რადგან, მეორე მხრივ, მოძრაობა შეიძლება განიზომოს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მომავალი გარდაიქმნება წარსულად, ან მასში გადადის, ამიტომ ჟამის უარყოფით, უარყოფილ უნდა იქმნას წარსული და მომავალი, – უნდა აღიარდეს დღევანდულობა. ორივე დებულებას ვეცნობით წმიდა მამა გრიგოლ ნოსელის სწავლაში –

ღმერთი იყო ყოველთვის, არის და იქნება, ანუ უფრო სწორად: იგი არის ყოველთვის. გარნა იგი არის მარად და თავის თავს ასე უწოდებს, ოდეს იგი სინაის მთაზე კანონებს იძლევა. იგი შეიცავს ყველა არსებულს; მას არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული; იგი არის ვით განუზომელი და განუსაზღვრელი ზღვა არსებისა, ჟამისა და ბუნების ყოველ გვარ ცნებაზე აღმატებული. მარადისობა არ არის არც დრო და არც ნაწილი მისი, რადგან იგი არ შეიძლება განიზომოს.

წმიდა მამა გრიგოლ ნაზიანზელი ასწავლის – ქრისტიანებისათვის ყოველივე შექმნილი, ჟამი არის შეკრული; ყველაფერს აქვს დასაწყისი და ყველაფერი თავისი დასასრულისაკენ მიდის. მხოლოდ უქმნელ არსებას არა აქვს ჟამი და მას ცნება ჟამისა არ მიუდგება.

წმიდა მამათა სწავლით: მარადი ღმერთისათვის არ არსებობს არც დასაწყისი და არც დასასრული; იგი დროის გარეშეა; იგი ზომის გარეშე არის; ღმერთი შეიცავს ყველაფერს და ყველაფერი მან გარკვეულ საზღვრებში მოათავსა... ბუნება-ნატურა ღმრთეებრი ჟამით არაა მოცული, არამედ თვით ჟამი არის მის მიერ შექმნილი. ქმნილება მოძრაობს ერთი გარკვეული და განსაზღვრული დროის წერტიდან მისთვის გარკვეული მიზნისაკენ დროის ნაკვეთთა გავლით, ისე რომ, როგორც სოლომონ ამბობს, შეიძლება იპოვნოთ დასაბამი, დასასრული და შუა, რომლებიც ქმნილების რიგრიგობით მოვლენებს აღნიშნავენ. მაგრამ უმაღლეს და ნეტარ არსებას, რომელს არავითარი დროითი სივრცე არ მოჰყვება, არა აქვს არაფერი, რომლითაც იგი ან განზომილ, ან შეცულ იქმნას. ყველაფერი არსებული ღმერთის ქველი სიბრძნით მოთავსებულია თავის საზღვარში და შესაფერისად შედის მსოფლიოს მწყობრში. და ამიტომ თუ სუსტ კაცებრივ გონებას შესაქმნეში მყოფ საგანთა გამოკვლევა არ ძალუძს, მით უმეტეს ცხადია, რომ ყველაფერი შემოქმედის ძალაში იმყოფება და მსოფლიოს საზღვრებში არსებობს. მხოლოდ შემქმნელ მიზეზს - ღმერთს, რომელიც თავის თავში შექმნილთა ბუნებას შეიცავს, არა აქვს თვითონ თავის თავში შემცველი საზღვარი...⁷¹. გვ. 45-50.

იოანე დამასკელის სწავლა ჟამის გარშემო მეტის მეტად ხელოვნურია და მას აქ არ შევხებით¹⁴³. ნ. 13. რვეული 4.

ცნება „უჟამო“ ნახმარი აქვს დიონისე არეოპაგელის მთარგმნელ ეფრემ მცირეს და მასთან იგი ნიშნავს: მარადი, მუდმივი („აიონ“, „სეკულუმ“, „აევუ“, „აეტერნიტას“).

დიონისე არეოპაგელი ჟამის საკითხს არჩევს საღმრთო წერილის მიხედვით. (937.დ.). საღმრთო წერილში დრო ეწოდება იმას, რაც არის სუბიექტი გახდომისა, შექმნისა, დარღვევისა, დანგრევისა, ცვლილებებისა. (940. ა.). ღმერთი კი არის მარადულობა.

როგორც აღნიშნული აქვს ფრანგულ ენაზე დიონისე არეოპაგელის მთარგმნელს, მორის დე განდიჟაკს, საღმრთო წერილში და ლიტურგიულ მწერლობაში ბერძნული ცნება „აიონ“, „ეონ“ გადათარგმნილია ცნებით „საუკუნო“, „უკუნითი უკუნისამდე“. ასევე ქართულშიც –

გამოცხადება 11,15 და სუფევდეს უკუნითი უკუნისამდე.

3. „უჟამოსა ჟამისა“ ქართულ მწერლობაში

ზოსიმე ათონელი თავის გალობაში ღმერთს ასე მიმართავს: „**უჟამოდ** მშობელო მამაო, სიტყვისა უჟამოჲსა, უჟამოდ გამომავლინებელო ცხოველისა სულისა თანა სწორისა შენისაო, მათ თანავე გადიდებ სამგვამოვნად და ერთღმრთეებად“²²⁹. გვ. 510. ანუ მამა-ღმერთი არის – უჟამო; სიტყვა-იესო ქრისტე არის უჟამო; სული ცხოველი, სული წმიდა არის უჟამო. ესე იგი: ღმერთი, ერთღმრთეება სამგვამოვანი, სამი ჰიპოსტასით არის უჟამო ჟამისა, და რომ იგი არის აგრედვე „ერთარსება“, ამას გვიმონწმებს ქვემოთ ნინადადება – იხილეთ ვითარ **ერთარსებით** ვჰმონებთ სამებასა და **სამთვითებით** ვქადაგებთ ჩვენ ღმრთეებასა⁷³. გვ. 361..

„ერთ არს ღმერთი... იგი ხოლო **უჟამო**... ამანვე სამგუამოვნებით და ერთ-არსებით დიდებულმან“...²²⁹. ნ. 1. გვ. 60, 249-250.

გიორგი მერჩული თავის 951 ნ. დაწერილ „შრომაჲ და მოღუანებაჲ“-ში ხმარობს ცნებას „უჟამო“, რაც ღმერთ-ნათელს გამოხატავს –

„**უჟამოჲ იგი ნათელი**“. და იქვე: ქრისტე „უცვალებელი, **უჟამოჲ**, დაუსაბამოჲ, დაუსრულებელი“²²⁹. ნ. 1. გვ. 136, 164.

თეიმურაზ ბატონიშვილის სწორი განმარტებით – „მის უჟამოსა ჟამისა“ ღმერთი არს დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი(,) თვით დამბადებელი არის და იგი არავისაგან დაბადებული, და რადგან დაუნყებელი და დაუსრულებელი არის, ამისთვის ჟამსა შინა არ შემოვალს იგი, არამედ ჟამი მისი სამარადისოება, საუკუნო არს“-ო.¹⁴⁰ გვ. 124.

4. უჟამო ჟამისა ვეფხისტყაოსანში

როცა ავთანდილი მზეს მიმართავს, ამბობს –

შენ, მზეო, ხარო ხატი ღმერთისა,

ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა (836)

ვეფხისტყაოსანის „უჟამო ჟამისა“ არის „აეტეტერნიტას“ = მარადულობა, საუკუნე და ესაა სახელი ღმერთისა, რომელს არა აქვს არავითარი ჟამი და რომელიც ყველა მარადულობას წინ უსწრებს, არის უკუნითი უკუნისამდე. და აი,

როცა ავთანდილი ამბობს მზისადმი მიმართვაში: შენ ხარო ხატი მის უჟამოსა ჟამისა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი მზე არის ხატი ღმრთეებრი მარადულობისა, „უჟამო ჟამის“ = ღმერთის ხატი.

დასკვნა 1. ჩვენი მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ = ღმერთისა. 2. ჩვენი მზე არის ხატი „ერთისა“ = ღმერთისა. 3. ჩვენი მზე არის ხატი „ერთ-არსებისა“ = ღმერთისა. 4. ჩვენი მზე არის ხატი „უჟამოსა ჟამისა“ = ღმერთისა. ყველა ეს დე-ბადი არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიისა.

5. უკვდავებისა სწორანი

როდესაც ავთანდილმა ფატმანს თავისი, ტარიელისა და ნესტანის ამბავი მოუთხრო –

ფატმან თქვა: „ღმერთსა დიდება, საქმენი მო მხვდეს, მო, რანი, დღეს რომე მესმნეს ამბავნი, უკვდავებისა სწორანი!“ (1268).

ავთანდილის მიერ მონათხრობ განსაცვიფრებელ ამბავს ფატმანი ისე სთვლის, თითქო იგი ამბავნი „უკვდავებისა სწორანი“ ყოფილიყვნენ.

უკვდავება საზოგადოდ არის უსიკვდილობა. უსიკვდილობა კი ამ ქვეყნად არავინ და არაფერი არ არის. ცხადია, „უკვდავება“ არა-ამქვეყნიურს, არა-მიწიურს ეხება; მაშასადამე, იგი იმ-ქვეყნიურს აღნიშნავს.

უკვდავი არის ღმერთი, როგორც ეს თვით ვ.ტ.-შია ნათქვამი – „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად (შ. 792), და წინად ნათქვამი იყო მოციქული პავლეს მიერ ტიმოთესადმი პირველ წერილში: რომელსა, მხოლოსა აქვს უკვდავება (6,17); უკვდავად ითვლებიან ანგელოზნი უგვამონი და გონიერნი; უკვდავნი არიან მართალნი და წმიდანი იქ, ღმერთის სასუფეველში; ესენი არიან უკვდავნი, რომელნი საუკუნო ცხოვრებას მოიპოვებენ, რადგან უკვდავება არის „სამარადისოდ ცხოვრებისა განგრძობა“ (ს. ს. ორბ.).

არის ვეფხისტყაოსანში ამასთანავე კიდევ „უკვდავი საჩუქარი“, რაც ღმერთთან ყოფნას, მასთან ზიარებას აღნიშნავს, ვითარცა ეს არის ნათქვამი შაირში 1456: „მაგრა მათ მიჰხვდა უკვდავი მუნ დიდი საჩუქარია“.

ამ გვარად, როდესაც ფატმანი ავთანდილისაგან შეტყობილ ამბავთა გამო ამბობს, გავიგონეო „ამბავნი უკვდავებისა სწორანი“, ამით იგი თავის უღრმეს განცვიფრებასა და ფრიად გაკვირვებას გამოხატავს და ამბობს – ვით უკვდავება არის შეუგებელი და განსაცვიფრებელი, თანასწორად ამისა ავთანდილის მიერ მონათხრობიც, ამისავე მსგავსი არისო. ხოლო როცა ტარიელი საიქიოში „უკვდავ საჩუქარზე“ ლაპარაკობს, ამით იგი ღმერთთან სამარადისო ცხოვრებას გულისხმობს.

და ბოროტსა არ დაბადებს

პარი პირველი

კეთილი და ბოროტი ძველ რელიგიებში

1. „კარგი“ და „ავი“

ვეფხისტყაოსანის მესამოცე თავი: „სამთავანვე ქვაბსა მისვლა და მუნით არა-ბეთს წასვლა“ ამ შაირით იწყება –

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა ნამ ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,

თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1492).

აი, ეს შაირი არის ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ-ფილოსოფიური შეგნებისა და გაგების ბოქლომი (მოქლონი – დასაკეტელი კართა. ს. ს. ორბელიანი.)

ამ ბოქლომის გაღებით და კარში შესვლით ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიისა და რელიგიის შეხედულებას, ზოგადად, მის მსოფლჭყრეტას გავიცნობთ.

შევეცადოთ მოვხსნათ დასაკეტელი კართა...

კარგია ყველაფერი ის, რაც არის სასურველი და საკეთილო; ცუდი არის ყველაფერი ის, რაც არის არა-სასურველი და უკეთური.

კარგი არისო, – ამბობს ვ. ნაივნი, – არსებითად ორ გვარი: 1. კარგი, რომელი ჩვენთან მოდის და, 2. კარგი, რომელი ჩვენგან გამოდის (კარგს გვიკეთებენ; კარგს ვუკეთებთ). ასევეა ცუდიც: 1. ცუდი, რომელი ჩვენ თავს გვატყდება, და 2. ცუდი, რომელს ჩვენ თვითონ ჩავდივართ. ასე მკაცრად გაყოფა კარგისა და ცუდისა მაინც და მაინც თვითმყოფადად არ უნდა გავიგოთო, – ამბობს ვ. ნაივნი, – რადგან კარგი და ავი, ან ცუდი ერთი მეორეში გადადის ხშირად, სხვა და სხვა გზით, – ოღონდ ასეთი დანაწილება მაინც გამოსადეგი არისო.

ამ კარგსა და ცუდს ანაწილებენ ორად; 1. ფიზიკური და 2. ზნეობრივი (ეთიკური, მორალური). ფიზიკური ცუდი არის ყველა შეწუხება, რომელს კაცი განიცდის: გვამობრივი თუ სულადი, საზოგადოებრივი თუ ეროვნული და სხ.

რაც კარგსა და ცუდს შეეხება, რომელიც პირადად ჩვენ გვხვდება, ამის გამო უთანხმოება არ იქნება. ჯანმრთელობა, კეთილობა, სიმამრე, საკვების უხვობა და სხვა და სხვა, „კარგად“ არის აღიარებული, ბუნების დამანგრეველნი ძალანი, და

მრავალნი და მრავალნი ჭირნი, ჩვენ რომ თავს გვატყდებიან, საერთოდ „ცუდად“ არიან ცნობილნი. ამგვარი „კარგი“ და „ავი“-„ცუდი“ ყველასათვის გასაგებია; ცილობა შეიძლება მხოლოდ რომელიმე „კარგის“ ან „ავის“ სიმრავლესა და სიძლიერეს შეეხოსო, – ამბობს იგივე ვ. ნაივნი. – მაგრამ თუ ჩვენ ზნეობრივ „კარგსა“ (კეთილს) და ზნეობრივ „ავს“ (ბოროტს) მივხედავთ, ესე იგი იმას, რაც კაცმა უნდა ქმნას, ან არ უნდა ქმნას, – აქ ყველაფერი სადავოა, რადგან შეხედულება ზნეობრივი კარგისა, კეთილისა და ზნეობრივი ავისა, ბოროტის შესახებ მრავალ ნაირია და განუსაზღვრელი, ანუ როგორც პასკალს უთქვამს – არ არისო არც ერთი საზოგადო მსოფლიო ზნეობრივი კანონი. მაშ, – ამბობს ვ. ნაივნი, – წარმოსდგება საკითხი ასე: კარგი და ავი, კეთილი და ბოროტი მხოლოდ დამოკიდებულებითია? რელატიური? განიზომება იგი მხოლოდ ადამიანური ზომით? არის თვითონ კაცი „ჰომო მენსურა“? [გამოთქმა „ჰომო მენსურა“ ეკუთვნის დიდ სოფისტს პროტაგორას აბდერაელს (480 – 410); იგი ნიშნავს: კაცი – საზომია. ესე იგი, თვით კაცი არის გამზომელი ყოველივესიო]. და ამ საკითხზე ვ. ნაივნი უპასუხებს – იმის მიუხედავად, რომ არ არსებობს კარგისა და ავის, კეთილისა და ბოროტის გამო, ყველასაგან აღიარებულნი ზნეობის დებადნი, კაცობრიობის ზნეობრივმა განვითარებამ მაინც იმ დონეს მიაღწია, რომ კეთილისა და ზნეობრივი კანონის ერთი იდეალი, ნატრიონი აღიარებული არის; რომ არსებობს თვითმყოფადი, აბსოლუტური ზნეობრივი იდეალი. ამ გვარად, საკითხი თავიდანვე რელიგიური გახდა: – თუ ღმერთი არის კეთილი, საიდან გაჩნდა ბოროტი? („სი დეუს ბონუს ესტ, უნდე მალუმ?“). ეს არის თეოდიკეის – თეოდიციის საკითხი. (თეოს – ღმერთი დიკე – სამართლიანობა.¹⁴⁵ გვ. 318.

[ეს ცნება „თეოდიცეა“ გერმანელმა ფილოსოფოსმა ლაიბნიცმა გამოსჭედა 1710 წელს].

ბოროტის არსებობა დადგენილია სიტყვა-კაზმული მწერლობის მიხედვით ჯერ კიდევ მეოთხე ათასეულ წლებში (და იქნება ადრეც!), და ამ აღნიშვნასთან ერთად ბოროტის წინააღმდეგ ბრძოლა გამოცხადებულია ადამიანის გონებრივ და ზნეობრივ განვითარების შედეგად. საამისო უძველესი მაგალითი გვაქვს მეოთხე ათასეულ წლებში ნათქვამ შვენიერ მხატვრულ შუემერულ (და აკკადურ) თხუზულებებაში, რომელს პროფ. მიხეილ წერეთელმა უწოდა „გილგამეშიანი“. (ევროპაში მას ჰქვია: „ეპოსი გილგამეშზე“, უფრო კი: ეპოსი „ყოველთა მხილველზე“, რადგან პოემა ამ სიტყვით იწყება). ამ პოემაში გილგამეშის დედა ნინსუნ შამაშს = მზეს აუწყებს, ჩემი შვილი მიდისო ბოროტების განსახიერების ხუმბაბასთან საბრძოლველად, რათა მოსპოს იგი და „რაც არის ყოველი ბოროტი, რომელი შენ გძაგს, განაძევოს ამა ქვეყანიდან“-ო.²³⁵ გვ. 29.

2. ზარათუშტრა

ძველი ირანული (სპარსული) რელიგიის დამაარსებელმა ზარათუშტრამ კეთილისა და ბოროტის საკითხი მით გადასწყვიტა, რომ მან ორი დასაბამი = პრინციპი აღიარა: ღმერთი კეთილი და ღმერთი ბოროტი, აჰურა მაზდა და აჰრიმანი. ამ გვარად შექმნილია ორადი, ანუ დუალისტური რელიგია და აღიარებულია კეთილისა და ბოროტის ცალკე საწყისი; რასაკვირველია, ამით დაპირისპირებულია კეთილთან ბოროტი და დანყებულა მათი ბრძოლა. ამიტომ კეთილი უნდა იყოს არა მარტო წმიდა, მისი საქმეც უნდა იყოს წმიდა, მისი სიტყვაც, მისი ფიქრიც.

ბოროტი ცუდ საქმესა და სიცრუესთან არის დამჭიდროვებული. ამ ქვეყანაზე არის ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის; კაცი უნდა იბრძოდეს კეთილისათვის და ამისათვის მას მოელის ჯილდო საიქაოში, ხოლო ბოროტს კი – სასჯელი. კეთილი საბოლოოდ იმარჯვებს ბოროტზე, მაგრამ ეს ხდება მხოლოდ ქვეყანის მოსპობის შემდეგ, – იტყოდნენ ზარათუშტრას შემდგომნი.¹⁰⁴ გვ. 317, 319.

* * *

აჰურა მაზდას რელიგია, ანუ მაზდეიზმის საძირკველია – რწმენა წმიდანობისა და უწმიდურებისა. სინმიდე არის მიზანი თვითეული მორწმუნესი, რომელი ყოველთვის სცდილობს არ წაბილნოს ღმრთეებრი ელემენტები (როგორცაა წყალი და ცეცხლი), ან თავისი პიროვნება, რომელიც მრავალ განწმედას და განბანვას ემორჩილება. და ეს გვამობრივი სინმიდე ბოლოს სულიერ სინმიდედ გადაიქცაო, – ამბობს აკადემიკოსი ფრ. კუმონ. ქვეყნიერება არის თეატრი მარადი ბრძოლისა ორ ძალას შორის – კეთილსა და ბოროტს შორის, – ხოლო მიზანი კი არის ბოროტის მოსპობა და კეთილის საბოლოო გამარჯვება-გაბატონება.

ამ დუალიზმის მიხედვით, მცენარენი და ცხოველნი, ისე ვით კაცნიც განანილებულნი არიან ამ ორ მონიანალმდეგ ბანაკში და მუდმივი მტერობა მათ ერთი მეორეს წინააღმდეგ აღამხედრებს; მთელი ბუნება მონანილეობს ამ მარადულ ბრძოლაში ორ მტრულ პრინციპს შორის.

დემონნი, ჯოჯოხეთური სულისაგან წარმოშობილნი, მუდამ გამოდიან უფსკრულიდან, რათა დედამინაზე ითარეშონ; ისინი შედიან ყველგან და შეაქვთ გაფუჭება, გარყვნა, გახრწნა, ჭირი, სენი და სიკვდილი. ციურნი დემონნი და ქველმოქმედნი მათ მუდამ ხელს უშლიან; ბრძოლა გრძელდება კაცის გულში და სინდისში, სადაც ღმრთეებრნი კანონნი მოვალეობისა და ავსულადნი მიდრეკილებანი ერთმანეთს ეხეთქებიან და ასე არის ცხოვრებაში განუწყვეტელი და დაუზოგველი, შეუწყალელებელი ომი. ამიტომ ნამდვილი მაზდეანის ამოცანა არის

ორმუზდის = აპურა მაზდას გამარჯვება ამ ქვეყნად მოახლოოს. კეთილი მორწმუნე არის თანამშრომელი ღმერთისა სინმიდისა და განსრულოვანების საქმეში.¹⁴⁵ თავი მეოთხე.

3. ზერვანიზმი

ზარათუშტრას რელიგიის, მაზდეანიზმის შემდეგ განვითარებაში, რომელს ზერვანიზმი ეწოდება, უზენაესი ღმერთი არის „დრო დაუსრულებელი“ და მისი ტყუბია: 1. აპურა მაზდა (ორმუზდი) და 25. აპრიმანი; მაგრამ ვინაიდან აქ ერთი უზენაესი ღმერთი მაინც არის, ამიტომ ეს რელიგია მონისტურად, ანუ ერთი დასწყისის რელიგიად ითვლება, თუმცა, – ამბობს დრ. ს. პეტრემან – იგი შინაგანად ისევ დუალისტური არისო.¹⁰⁴ გვ. 324. შენიშვნა 42.

4. მითრაიზმი

მითრაიზმიც დუალისტური სარწმუნოებაა – აქაც აღიარებული არის ორი სანყისი: კეთილი და ბოროტი. კეთილსა და ბოროტ პრინციპს შორის ბრძოლა მარადი არ არის. როცა ამ ბრძოლით განსაზღვრულნი ათასნი წელნი გაივლიან, ბოროტების ღმერთი აპრიმან ქვეყანის დასასრულს გამოაცხადებს და კეთილის ღმერთი მითრა ქვეყნად ჩამობრძანდება: მოხდება საერთო გასამართლება ბოროტთა და კეთილთა, აღდგომის შემდეგ.¹⁴⁶ გვ. 95-135.

5. გნოსტიციზმი

გნოსტიციზმი არის აგრეთვე დუალისტური მოძღვრება. მასში აღიარებულია ორი პრინციპი: კეთილისა და ბოროტისა; დაპირისპირებულია: ნათელი და ბნელი, ზესთა და დამხე (ზემო და ქვემო ქვეყანა), ღმრთეებრი და მიწიური, ანუ ბოროტი.¹⁰⁴ გვ. 150.

6. მარკიონ

მარკიონ (მარციონ) იყო ქრისტიანული განხრის დამაარსებელი († 160 წ.). მისი სწავლა იყო დუალისტური; იგი ორ პრინციპს აღიარებდა. კეთილისა და ბოროტის სანყისს. იგი არ იწყნარებდა ქრისტეს კაცობას, უარჰყოფდა ძველ აღთქმას, ცოლქმრობას არა სცნობდა და სხვა. იმ დროს ამ მიმართულების ძლიერი ეკლესია შეიქმნა, უფრო აღმოსავლეთში.¹⁴⁷ გვ. 174.

7. მანდეანნი

მანდეანთა რელიგია ც დუალისტური იყო, – ესეც კეთილსა და ბოროტ ღმერთს აღიარებდა და საერთოდ იმ ხანაში, ქრისტიანობის ბრძოლის პირველ საუკუნეებში, მიღებული იყო დუალისტური შეხედულება და ქვეყანათა დაპირისპირება, როგორც მაგალითად – ქვეყანა ერთი, ხილული; მეორე კი უხილავი; ერთი გვამობრივი; მეორე კი უგვამო; ერთი – განყოფილი; მეორე – ერთი; ერთი – დროებითი; მეორე – მარადული; ერთი – ნაკლიანი; მეორე – სრული; ერთი – მკვდარი; მეორე – ცოცხალი; ერთი – ბნელი; მეორე – ნათელი; ერთი – ბოროტი; მეორე – კეთილი. მანდეანნი ამას კიდევ თავისას უმატებდნენ... (იქვე, გვ. 179).

8. მანიქეიზმი

მანი (216 – 276) თვითონ იყო გნოსტიკოსი და მანის მოძღვრება, სჩანს, პირველად ყოვლისა ქრისტიანული „გნოსის“ გაგრძელებადო, ამბობს ს. პეტრემან. თვითონ მანი, მანიქეოსი ასწავლიდა: „რომელი მოითხოვს რელიგიაში შემოვიდეს, მან უნდა იცოდეს, რომ ორი პრინციპი: ნათელისა და ბნელისა, ბუნებით სავსებით განსხვავდებიან... იყო ღმერთი და ნივთი, მატერია, ნათელი და წყვიადი, კეთილი და ბოროტი, საერთოდ: ყველაფერი შესაძლებელი მონინაალმდევე იმდენად, რომ მათ ურთიერთობაც კი არა ჰქონდათ... (იყო) ღმერთი და ნივთი; ყველა ძალა ბოროტი, ავი მატერიას მიეკუთვნება, და ყველა ძალა კეთილმოქმედი – ღმერთს, როგორც მას შეეფერება და შეშვენის“-ო.¹⁰⁴ გვ. 200.

მანიქეიზმის სწავლით: უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა არსებობდა ორი სამეუფო: 1. ნათელისა და 2. წყვიადისა. ნათელის სამეუფოში სუფევდა ღმერთი მარადი, უფალი დიდობისა, თავისი ნათელით, თავისი ძლიერებით და თავისი ბრძნობით და მისი სამყოფელი იყო ხუთი – 1. კეთილი გრძნობა, 2. გონება, 3. აზრი, 4. წარმოდგენა – წარმოსახვა, 5. განზრახვა.

მეორე სამეუფოში ცხოვრობდა უფალი წყვიადისა – ბნელეთისა, თავისი უწესრიგო დამქაშებით, შეუწყვეტელ მოძრაობაში მყოფი.

ბოროტება დაიწყო, როდესაც წყვიადის მცხოვრებნი, ცნობისმოყვარეობით, ან რომელიმე გაურკვეველი უწესრიგო სურვილით გატაცებულნი, ნათელის სამეუფოზე თავისი დაცვისათვის არავითარი ბუნებრივი საშუალება არ გააჩნდა. ამიტომ ღიღმა უფალმა, კეთილის ღმერთმა გამოიწვია პირველი ძაცი, რათა თავდასხმა უკუეგდო. ამ პირველმა ძაცმა დაიწყო ომი. იგი იყო აღჭურვილი ხუთი ნათელი ელემენტით: 1. სინათლე, 2. ქარი, 3. ცეცხლი. 4. წყალი და 5. რომელს სხვა და სხვა სახელი აქვსო, – როგორც მოგვითხრობს პროფ. სტ. რანსიმენ, –

ზეფირი, ქთერი, ან პერი. მაგრამ ამ ბრძოლაში პირველი ქაცი დამარცხდა და უგრძობლად დაეცა ბრძოლის ველზე, ხოლო ნათელი ელემენტი წყვდიადის მთავრებმა, არხონტებმა გადაყლაპეს. როდესაც პირველი ქაცი გრძობაზე მოვიდა, იგი ღმერთს შეევედრა მისთვის შემწეობა აღმოეჩინა, მაშინ ღმერთმა გამოიწვია (მანი არ ხმარობს ცნებას „დაბადა“, „წარმოშვა“) ნათელის სხვა არსებანი: 1. მეგობარი მანათობელთა, 2. ღიდი ბან (მამა) და 3. სიცოცხლის სული. ამათ როგორღაც (რაც საკმაოდ ახსნილი არა ყოფილა), დაამარცხეს და შეიპყრეს წყვდიადის მთავარნი. მაგრამ ამ მთავრებმა უკვე მოინელეს მათ მიერ გადაყლაპული ხუთი წმიდა ელემენტი და ამ გვარად, ნათელის სამეფოს ისინი გამოაკლდნენ. საჭირო გახდა აეშენებინათ კედელი, რათა შემდეგში წყვდიადის თავდასხმა დაებრკოლებინათ. მერმე, შერეული ელემენტები უნდა მონახულიყვნენ. ამისათვის შეიქმნა მსოფლიო. ხუთ სულს, რომელიც გამოიწვია სიცოცხლის სულმა და რომელთა შორის ყველაზე ცნობილია ატლასი, დაევალა ამ მსოფლიოს მოვლა. ამ მსოფლიოში მოთავსებულნი იყვნენ არხონტები. საკმაო ოდენობა ნათელისა წაართვეს, მოსწყვიტეს წყვდიადს, რათა გაეკეთებინათ ღიდნი მნათობნი. არხონტთა გვამების მოკვეთილი ნაწილები გამოიყენეს ცისა და ხმელეთის შესაქმნელად და ამ გვარად ნათელის ერთი ნაწილი შეიძლება განწმედილიყო ნამში და წვიმაში. და ბოლოს რათა ნათელისაგან წყვდიადში კიდევ ჩარჩენილი სინათლე გაენთავისუფლებინათ, ღმერთმა მესამე გამოწვევა მოახდინა. მან გამოუძახა საარსებოდ მახარებელს, შიკრიკს, რომელიც იყო პირველი ნიმუში ყველა მახარობელისა, რომელს კაცთათვის სიტყვა ღმერთისა უნდა მიეტანა. მახარობელი გამოცხადდა თვითეული არხონტისათვის ნამეტნავად შემაცთუნებელი სახით და ისე, რომ სურვილთა სიგიჟეში, ამ არხონტებმა დაიწყეს გამოყრა იმ სინათლისა, რაც მათში იყო ჩარჩენილი. ამ სინათლესთან ერთად გამოვიდა აგრეთვე ცოდვა, რომლისაგანაც შეიქმნა ნერგობრივი = მცენარეული ქვეყანა. მაგრამ წყვდიადის მეუფეს ჯერ კიდევ არ გამოლევია ხვანჯი (ხრიკი და ხლათი, მრავალ ზაკვა. ს. ს. ორბ.). მან გააჩინა თავისი ჯოჯოხეთური ცოლისაგან ახალი არსება, მახარობელის სახის მსგავსად, და ამ წყვდიადის მეფემ მასში ჩამალა დიდი ნაწილი იმ სინათლისა, რომელიც მას კიდევ ჰქონდა დაპყრობილი. ეს არსება მახარობელის მსგავსი იყო ადამი. ცოტა ხანის შემდეგ იმავე წესით შეიქმნა ევა, მაგრამ ამას უფრო ნაკლები სინათლე ჰქონდა დამალული.

როდესაც ადამი უძრავად ეგდო მიწაზე, ღმერთმა თავისი ცის ერთი არსებათანი მას ჩაუგზავნა. ეს იყო იესო, რათა მას ადამი გაეთვითცნობიერებინა და მისთვის ეთქვა, შენ ხარო ნათელი და მისთვის ხე ცნობადისა ეგემებინა. ადამმა შეიგნო სინამდვილე; მან დასწყევლა თავისი დაბადების მიზეზი და პირველად ყოვლისა მან ევასთან კავშირზე უარი სთქვა. ევა კი, ჭურჭელი სუსტი,

უთმობს არხონტებს და მათთან კავშირით ძაინსა და ბბელს ჰშობს. შემდეგში ბდამბა მიივიწყა თავისი ნება თავშეკავებისა და მას ევასთან კავშირით შეეძინა შვილი სეთ. ასე გაგრძელდა ადამიანური მოდგმა, რომელში ყოველთვის იყო დაჭერილი ნათელის ნაწილაკები, ადამიანს, რომელიც არის შერევა – შეზავება წყვდიადისა და ნათელისა, არ შეეძლო თავისი თავის სრული დახსნა, განთავისუფლება. მაგრამ იესომ დაანესა ერთგვარი მექანიზმი, რომლის საშუალებით გარდაცვალებულთა სულნი შეიძლება აყვანილ იქმნან ზესთაში; სინათლე განიშმიდება, გასუფთავდება მთვარეზე მზის მიერ (მთვარის ყოველ თვიური დაკლება გამოწვეულია იმით, რომ სინათლე იქიდან გადადის, რათა მზეზე ავიდეს); და ბოლოს ისინი გროვდებიან ღიდების სვეტზე. როდესაც მთელი სინათლე, რომელიც იმყოფება კაცობრიობაში, ამ გვარად განთავისუფლდება, შენობა მსოფლიოსი დაიწვება დიდ ხანძარში, რომელიც 1468 წელიწადი გაგრძელდება და რომელიც ზეციური არსის უკანასკნელ ნაწილთ განწმინდავს. სინათლე დაუბრუნდება ნათელის სამეუფოს და წყვდიადი ისევ გამოყოფილ იქნება და შეკავებული იმ კედელით, რომელიც აღაშენა დიდმა ბან-მა და ამით წყვდიადის ძალა სამუდამოდ დატყვევებული იქნება¹⁴⁸. გვ. 18-20.

ანუ როგორც განმარტავს ამ საკითხს მანიქეიზმის ცნობილი ფრანგი მკვლევარი ჯ. პეუმ – ამ გვარად გვაქვს სამი ფაზა: 1. უწინდელი დრო, წარსული, როდესაც ნათელი და ბნელი იყო ცალ ცალკე; როდესაც ეს ორი სუბსტანცია იყო გაორებული, სავსებით დუალიზმის განხორციელება. 2. შუა დრო, ანუ დღევანდელი, როდესაც ნათელი და წყვდიადი, ეს ორი სუბსტანცია ერთმანეთს შეეზავა, შეუერთდა და ეს დღესაც გაგრძელდება; და 3. მომავალი დრო, ანუ საბოლოო, როდესაც უწინდელი გაყოფა, პირვანდელი განცალკავება ამ ორი სუბსტანციისა, ნათელისა და წყვდიადისა, სულისა და ნივთისა, კეთილისა და ბოროტისა, ისევ აღსდგება; ისინი ერთმანეთს კვლავ დაშორდებიან, დამოუკიდებელნი გახდებიან, ცალ ცალკე იქნებიან. იყო მანიქეანი, – ამბობს პეუმე, – ნიშნავს: გრწამდეს ეს ორი სუბსტანცია, ნათელი და ბნელი, კეთილი და ბოროტი, დუალიზმი ორი პრინციპისა და აღნიშნული სამი დრო¹³⁷. გვ. 74.

„ცოდვა ცოდვათა არის უარჰყო თქმა, რომ არსებობს ორი პრინციპი მსოფლიური, უნივერსალური“-ო, – დასძენს დასახელებული მკვლევარი. (იქვე, შენიშვნა 284).

როგორც გავიგეთ, საერთოდ გნოსტიციზმში, და მანიქეიზმშიც იყო სრული გაორება, ანუ როგორც გვეტყვის ს. პეტრემან: იყო დუალიზმი პრინციპთა და ამიტომ დაიწყო გზების ძებნა მის გადასაძლევადო. ამ მიმართულებით, მი-

სი აზრით, დაისახა სამი მთავარი გარდამწყვეტილება – 1. ბოროტი, ავი, ცუდი, უვიცობა. მატერია არის მხოლოდ მოჩვენებითი და არ-არსება, არა რა. ეს მიმართულება არის დუალისტური და მონისტურიც. მას ეკუთვნის ნეოპლატონიზმიც. 2. მატერია შექმნილია ღმერთის მიერ არა-რასაგან, – ეს არის ქრისტიანული დებულება, რომლის თანახმად: მატერია არ არის ბოროტი. 3. ცრუ – კლემენტურ-რი გარდამწყვეტილება: არის ორი სამეფო და ორი მეფე: კეთილი და ბოროტი. მაგრამ ღმერთი არის ამ ორი მოწინააღმდეგის მალა, ზემოდ და როგორც ბოროტი მეფე, ისე კეთილიც მის ნებას აღასრულებენ; ეშმაკი ღმერთის ნებას ასრულებს; ქვეყანის დასასრულს იგი შეიძლება კეთილი გახდესო.¹⁰⁴ გვ. 205.

არამც თუ რელიგია, არამედ ფილოსოფიაც ჩაეჭიდა კეთილისა და ბოროტის საკითხს და შეეცადა გამოერკვია იგი. სტოელნი და ნეოპლატონიანნი, თვითეულნი თავისებურად, ჰგომობდნენ ნივთიერ ქვეყანას და ქალაქ ალექსანდრიაში ებრაელნი ფილოსოფოსები განიხილავდნენ მას სპირიტუალიზმის მიხედვით, რომელიც აგრედვე ეგვიპტური საიდუმლო სწავლითაც იყო გაჟღერებული.¹⁴⁸ გვვ. 154.

პარი მეორე

„ბოროტი“ და „კეთილი“ ქრისტიანულ განხრავში

ბოროტისა და კეთილის საკითხი კაცობრიობას მუდამ აწუხებდა და დღესაც არ არის ეს საჭირობოროტო საკითხი უყურადღებოდ დატოვებული და მის გარშემო კვლევა და კამათი არაა შეწყვეტილი. ამ საკითხმა შუა საუკუნეთა მანძილზე თითქმის ყველა ხალხში და კერძოდ ევროპის ერთა შორის არამც თუ დავა აზროვნებადი, არამედ სისხლადიც კი გამოიწვია, განსაკუთრებით მწვავე, მძაფრი და სისხლიანი იყო ბრძოლა ქრისტიანთა შორის.

1. პაულიკიანნი

პაულიკიანობა იყო ქრისტიანული სექტა, რომელიც სპარსეთში (სხვა ცნობით: სომხეთში) წარმოიშვა, დამკვიდრდა სომხეთში, გადავიდა ბიზანტიაში და შემდეგ მთელ მცირე აზიას მოედო. ეს მოძღვრება იყო დუალისტური, ესე იგი, აღიარებდა ორ პრინციპს: უზენაესი ღმერთი – კეთილი; და დემიურგოსი, შემქმნელი ღმერთი კი – ბოროტი. ვინაიდან პაულიკიანნი ამ ქვეყანას და მატერიას ბოროტი

ღმერთის მიერ შექმნილად სთვლიდნენ, ამიტომ ისინი ქრისტიანულ ზიარებას (ღვინოს, წყალს, პურს, ზეთს) უარსა ჰყოფდნენ და არავითარ ჯვარსა და ნმი- და ხატს არა სცნობდნენ, თუმცა თვით სიტყვას ნათელის დროს ხმარობდნენ: მე ვარ წყალი ცოცხალი („ეგო სუმ აკვა ვივა“); არ რწამდათ იესო ქრისტეს განკაცე- ბა, სული წმიდით შთასახვა, ძველი აღთქმა და სხვა. ამ მიმართულებამ გავლენა მოახდინა აგრეთვე დასავლეთ ევოპაში წარმოშობილ სხვა და სხვა ქრისტიანულ განხრავზე.¹⁵⁰ წ. 22. გვ. 947. პაულიკიანნი მანის მიმდევარნი არ იყვნენ; მანი მათ კიდევ დაჰგმეს, მაგრამ ისინი მაინც ნამდვილი დუალისტები იყვნენ, და ამას თვი- თონაც აღიარებდნენ.¹⁴⁹ თ. 3.

სომხეთის კათოლიკოსი იოანე (დვინში, 719 წ.) შეკრებილი სინოდის წინაშე პაულიკიანთ ცილსა სწამებდა, თითქო ისინი სატანას თაყვანსა სცემენო და მზის მოთაყვანენი არიანო და ასე წარმართთ ენათესავეებიანო; თითქო ისინი ბავშვის სისხლს ზიარებაში ურევენ, მკვდარს სახლის სახურავზე ასვენებენ, მზესა და ჰაერთა დემონებს მიმართავენო და სხვა, ყველაფერი ეს ბრძოლის ხერხი და სა- ბრძოლო ჭორი იყო, ცხადია.¹⁴⁹, გვ. 36.

2. თოდრაკიანნი

სომხური სექტა თოდრაკიანთა მანიქეიზმს უარსა ჰყოფდა; მან მანი ანათემას მისცა, მაგრამ ამის მიუხედავად იგი მაინც ორ დასაბამს აღიარებდა: 1. ღმერთი – სახიერება, კეთილობა და 2. სატანა – შემქმნელი მსოფლიოსი. როგორც პაუ- ლიკიანთ, არც თოდრაკიანთ რწამდათ ქალწული მარიამი, პატივს არ სცემდნენ ზიარებას, არც ჯვარს, არც მოციქულთა მემკვიდრეობას მღვდელობაში და სხ- ვა.¹⁴⁸ გვ. 53.

3. კათაროსნი

მართალია, კათაროსთა მიმართულებას მანიქეიზმს უკავშირებენ, მაგრამ ეს გადაჭარბებულად ითვლება, რადგან ამ მოძღვრებას მანიქეიზმთან მხოლოდ ერ- თი რამ აქვს საერთო: კეთილისა და ბოროტის სანწყისის აღიარება.

სიტყვა „კათაროს“ ბერძნულია და ნიშნავს: წმიდა, სუფთა. მეთერთმეტე საუკუნიდან ამ სახელს ატარებდნენ იმ მიმართულების მიმდევარნი, რომელნიც თავის თავს ჭეშმარიტი რელიგიის **წმიდა**, ნამდვილ წარმომადგენელად სთვლიდ- ნენ; ოღონდ ქვეყანათა მიხედვით მათ ნაირ ნაირი სახელი ერქვათ – იტალიაში – კატარინოს, კაცცარ, გაცცარ, გერმანიაში – კეცერ, ჩრდილოეთ საფრანგეთში – მქსოველნი (რადგან კათაროსნი იყვნენ უმთავრესად ფეიქარნი), მანიქეანნი, პი-

ფრეს, ფლანდრიაში – პიფილი. მათ ეწოდებოდათ კიდევ ბუგრის, ბულგარელნი და მის გამო უკვე ლაპარაკია 1022 წელს, საეკლესიო ყრილობაზე, ორლენ-ში. იგი გავრცელდა ინგლისში, ესპანეთში, შვეიცარიაში, დასავლეთ გერმანიაში, ჩრდილოეთ იტალიაში და სხ.

კათაროსნი აღიარებდნენ: არსებობს ორი პრინციპი: კეთილისა და ბოროტისა. კეთილმა ღმერთმა შექმნა მსოფლიო უხილავი და სულიერი, ხოლო ბოროტმა ღმერთმა შექმნა მსოფლიო ხილული, ქვეყანა ნივთისა, მატერიისა, ჩვენი ქვეყანა. მათ არაფრად მიაჩნდათ ზიარება, ცოლ-ქმრობა. მათი აზრით, სქესობრივი ცხოვრება უნდა მოსპობილიყო, რათა კაცობრიობა გადაშენებულიყო. კათაროსნი ეკლესიასა და სახელმწიფოს ებრძოდნენ; იყვნენ სასტიკნი ასკეტოსნი; მათი საჭმელი არ იყო: ხორცი, კვერცხი, ყველი; მათ არ იცოდნენ: ტყუილი, ფიცი, მკვლელობა; ქალსაც არ ახლებდნენ ხელს. მათ ჰქონდათ ასკეტიზმის უმაღლესი გრძნობა. „ენდურა“ – ეს არის ძებნა სიკვდილისა უჭმელობითა და უსმელობით... მათი ნატრიონი.¹⁴⁹ გვ. 491.

4. ბოგომილინი

სიტყვა „ბოგომილი“ არის ბულგარული და მას ორ გვარად განმარტავენ: 1. „მეგობარი ღმერთისა“ და 2. „ღმერთს აქვს წყალობა“. ბოგომილთა მსოფლმხედველობაც დუალისტური იყო; ისინი აღიარებდნენ ორ პრინციპს: 1. კეთილი და 2. ბოროტი. მამა-ღმერთს ჰყავდა ორი ძე: 1. სატანაელ, რომელს ჰქონდა შემოქმედების ძალა, და აღუდგა იგი მამას და ამიტომ ციდან გამოძევებულ იქმნა, თავის ანგელოზებთან ერთად; მან შექმნა მეორე ცა და მეორე ხმელეთი, და კაცი, რომელმა მიიღო სიცოცხლის სული მამა-ღმერთისაგან; და ბოლოს, სატანაელმა შეაცდინა ევა. სატანაელმა დაჰკარგა ღმრთეებრი თვისება „ელ“ და დარჩა მხოლოდ „სატანა“. ბოგომილთათვის მიუღებელი იყო: ზიარება, ცოლქმრობა, ხორცის ჭამა და სხვ. ბოგომილთა სახელი პირველად 1115 წელს გაისმა, თუმცა იგი უკვე ადრევე გავრცელებული იყო ბიზანტიაში და მთელს ბალკანეთში. ბიზანტიის იმპერატორმა ალექსი კომნენმა (1081 – 1118) ბოგომილებს დევნა დაუწყო, მათი მეთაური ბასილიოს დაანვევინა 1118 წ. მათ იარაღითაც ებრძოდნენ, მაგრამ ისინი მოისპნენ მხოლოდ თურქების მიერ ბიზანტიის დაპყრობის შემდეგ (1463 წ.).¹⁴⁹

5. ალბიელნი

ალბიგენსეს = ალბიელნი. ეს მოძრაობა განვითარდა პაულიკიანთა (ანუ პავლიკეს მიმდევართა) შეხედულების საფუძველზე. ალბიგენსესთათვის მიუღებელი იყო: სამღვდელოება, ძველი აღთქმა, ბავშვის ნათვლა დავაჟკაცებამდე და სხ. მათ რწმენაში ორი პრინციპი იყო: კეთილისა და ბოროტისა. ისინი იყვნენ დოკესის (დოკეტიზმის) ამლიარებელნი, სწავლა, რომლის მიხედვით ქრისტე ჩამოვიდა ზეციდან ჰაერის გვამით, მოჩვენებად და შევიდა მარიამის საშოში, ასე რომ ამისგან მას არაფერი მიუღია. მათ რწამდათ აგრეთვე სულთა შეხიზვნა, სულთა გადასახლება – ჩასახლება (ძველი ქართულით: „სულთცვალება“); ისინი ებრძოდნენ ეკლესიას, ანგრევდნენ ტაძრებს, სდევნიდნენ სამღვდელოებას... ეს მოძრაობა დაემეს საეკლესიო ყრილობაზე ალბი-ში, საფრანგეთში 1176 წელს და აქედან დაერქვა მათ სახელი ალბიგენსეს, ქართულად იქნება – ალბიელნი. ეს მიმართულება განმტკიცდა სამხრეთ საფრანგეთში და რადგან მას აშკარა პოლიტიკური და სოციალური ხასიათი მიეცა, ამიტომ ამას ბრძოლა მოჰყვა. ამ ომში ჩაერივნენ მთავრები, ფეოდალები, მეფენი, სამღვდელოება, უბრალო ხალხი და 1176 – 1253 წლის განმავლობაში ქვეყანა ნადგურდებოდა და ამ დროს დაიღუპა საბოლოოდ ლანგედოკის ცივილიზაცია. ალბიელთა მოძრაობა სისხლში ჩაიხრჩო.¹⁴⁹ ნ. 5. გვ. 157.

* * *

ამ მცირე მიმოხილვამ ჩვენ ზოგადად გაგვაცნო დუალისტურნი მოძღვრებანი. თვით ეს ცნება „დუალიზმი“ (ქართულად ალბათ: ორ-ადობა) – როგორც ამბობს პროფ. რ. ოიკენ, – პირველად იხმარა თომას ჰაიდ-მა თავის თხუზულებაში სპარსული რელიგიის შესახებ 1700 წელს; ამ შინაარსით, აზრით სიტყვისა „დუალიზმი“ არის რწმენის, ან აზროვნების ის სწავლა, რომლის თანახმად: პირველად ღმერთთან ერთად, მის გვერდით იმყოფება აგრეთვე მეორე არსება, ბოროტი არსება ისევე მოქმედი და მარადი, ვითარცა კეთილი არსება. კეთილი და ბოროტის პრინციპი აქ დასაწყისიდანვე არის გამეფებული და მათი ბრძოლა ისევე მარადია, ვით თვითონ კეთილი და ბოროტი.

ეს ცნება „დუალიზმი“ გავრცელდა და შემდეგ გადატანილ იქმნა კიდევ მეტაფიზიკურ = ზესთაბუნებრივ სწავლაზეც და ამის მიხედვით ძველნი ფილოსოფიურნი მოძღვრებანი გარკვეულ იქმნენ. ამ მოძღვრებაში დაპირისპირებულნი არიან: კეთილი და ბოროტი, გონება და ბუნება, სული და გვამი, და სხვა.

რატომ დამჭირდა დუალისტურ რელიგიათა ეს მოკლე მიმოხილვა? ჩემი თავ-

ისა და თქვენიც შენუხება? რადგან რუსთველოლოგიაში მოისმის ხოლმე, თითქო ვეფხისტყაოსანში იყოს ერეტიკული, თითქო მასში აღიარებული იყოს ბოროტისა და კეთილის პრინციპი, – ხომ უნდა ვიცოდეთ, რას წარმოადგენს ეს დუალიზმი და რომელი მოძრაობა აღიარებდა მას წარსულში?

პარი მესამე

ბოროტისა და კეთილის საკითხი ფილოსოფიაში

1. „ბოროტი“ და „კეთილი“ ელინურ ფილოსოფიაში

ის საკითხი, რომელიც ვეფხისტყაოსანში თინათინმა წარმოადგინა – ბოროტ-იცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა? – კაცობრიობის გონებრივი და ზნეობრივი განვითარების პირველი დღიდან გვესმის და მის გასარკვევად და განსამართლებლად სხვა და სხვა პასუხი მოისმის როგორც რელიგიაში, ისე ფილოსოფიაში.

პითაგორასიანთა (პითაგორას (580 – 500 წ. მიმდევართა შორის), რიცხობრივი ჰარმონიის იდეაში, ვით მსოფლიოს შემადგენელ პრინციპში, კეთილობა, ანუ სახიერება წარმოდგენილია ერთებით, ხოლო ბოროტება კი – მრავლობით.

ჰერაკლეიტოსი (დაახლოებით 544 – 483 წ.) განიხილავს „ბრძოლას“, „ჩხუბს“, რომელიც მას სიცოცხლე-ცხოვრების არსებით პირობად მიაჩნია, როგორც მოქმედებას, რაც ღმერთისაგან არ გამოდის. „ღმერთი არის შემოქმედი ყოველივესი, რაც არის სწორი და კეთილი და სამართლიანი; მაგრამ კაცნი ხან კეთილს ირჩევენ, ხან კი – ბოროტს“-ო.

ემპედოკლეს აგრიგაენტალი (482 – 423 წ.) ბოროტებას მიაწერდა მძულვარების პრინციპს, რომელიც სიყვარულის პრინციპთან ერთად მსოფლიოში სუფევს.

პლატონისათვის (პლატო – 427 – 347 წ.) ღმერთი არის, რომელს საყვედური არ ეთქმის მსოფლიოში არსებული ბოროტებისათვის; ბოროტების მიზეზი არის ნაწილობრივ აუცილებელი ნაკლებოვანება, ზადი ნივთიერისა, მატერიულისა და შექმნილი ყოფისა, და ნაწილობრივ კი კაცის ნების მოქმედებისა.

უთქვამთ, თითქო პლატონის შეხედულებით: მატერია არისო ბოროტების სათავე. ამას უარსა ჰყოფენ ფილოსოფიის ისტორიკოსები და კერძოდ ეტ. ჟილსონ, რომელიც ამ საკითხის გამო გვეუბნება – ძნელია პლატონთან მონახოთ რაიმე გარკვეული დებულება, რაც ამ დებულებას შეიძლება ამართლებდესო. „ტიმაიოს“-ში მას არა აქვს რაიმე აშკარად ნათქვამი მატერიის გამო, არც დასახელებ-

ბული აქვს იგი. შეიძლება **ქაოსი**, რომელს აწესრიგებს დემიურგოსი, მივიჩნიოთ როგორც მისი თანაბარი. „პოლიტიკა“-ში, თუმცა პლატონს მოხსენებული არა აქვს მატერია, არის მაინც იდეა, რომელიც „ტიმაოს“-ის **ქაოს**-ის მსგავს გამოხატავს და მონოდებულია განმარტოს ბუნებაში უწესრიგობის ყოფნა. აგრედვე შეიძლება დავასახელოთ „რესპუბლიკა“, სადაც პლატონი ამბობს, რომ ღმერთი არისო ყოველი კეთილის მიზეზი, რაც ჩვენამდე მცირე რიცხვით აღწევს, ხოლო მიზეზი მრავალ რიცხვიან ბოროტისა, რომელიც ჩვენამდე ჩამოდის, სხვაგან უნდა ვეძებოთ და არ ამბობს, თუ რომელია ეს მიზეზიო. შეიძლება „უსტარი დიონისოსადმი“ (მართალი თუ მოგონილი) გვაძლევდეს სწორ ცნობას, რომ პლატონი ბევრს ფიქრობდა ბოროტების საკითხის გამო, მაგრამ მან იგი ვერ გადასწყვიტაო.

არისტოტელეს სტაგეირატელი (384 – 322 წ.) ძალიან ახლო სდგას იმ შეხედულებასთან, რომელიც ქრისტიანულმა აზროვნებამ განავითარა. იგი ამბობს: ბოროტება ბუნებაში არ არსებობსო; მაგრამ მან მაინც ბოროტება მატერიას დაუკავშირა, თუმცა იგი არ ამბობს, მატერია ბოროტება არისო; მატერიაში, მისი აზრით, არისო სათავე ცვლილებისა, შერყვნისა და სხვა. თავის თავად მატერია არ არის ბოროტი, მაგრამ მისგან შეიძლება უწესრიგობა და ავობა გამოვიდესო...¹⁰⁹. გვ. 118.

სტოელნი ფილოსოფოსნიც საერთოდ მსგავსად ასევე ჰგონებდნენ და ბოროტებას როგორც აუცილებლობას განიხილავდნენ; შინაგანი ძალა ღმრთებრი შეამწყობრებს, ჰარმონიას ჰქმნის კეთილობასა და ბოროტებას შორის ამ ცვალებად მსოფლიოში. ზნეობრივი ბოროტება ჩნდება კაცობრიობის სიგიჟის შედეგად და არა ღმრთებრი ნებისაგან და იგი-ბოროტება ღმერთის ნებას კეთილობისაკენ მიჰყავს.

პლატონიანთა სკოლა მატერიას ვითარცა ბოროტებას განიხილავდა. ამ სკოლის წევრთა შეხედულებით, მსოფლიო შეიქმნა დემიურგოსის მიერ, წარმოქმნის, გამოვლინების რიგში, როგორც ერთგვარი შუალობა ღმერთსა და არა-წმიდა ნივთს შორის.

ეს შეხედულება, რომლის თანახმად ბოროტება არის აუცილებელი შინაგანი თვისება ნივთისა, ოღონდ კეთილის შემქნელის ღმერთისაგან დამოუკიდებელი და ერთ გვარად მასთან დაპირისპირებულიც, ზოგადია ყველა ზემოხსენებული თეოსოფიური სისტემისათვის და ელინური წმიდა გონებრივი შეგნებისათვის.¹⁵⁰.

ღმერთი არის ყოველივეს მიზეზი, გარნა იგი არ არის მიზეზი ბოროტისა, ბუნების ნაკლისა, ზადისა, ან ზნეობრივი სიავისა, – ასეთი იყო შეხედულება ფილო ალექსანდრიელისა და ეს შეხედულება ზოგადი იყო პლატონიზმში და მის შემდეგაც, და განსაკუთრებით კი ქრისტიანობაში: ღმერთს ბოროტება არ მიენ-

ერება.⁸⁷ გვ. 53.

ბოროტებისა გამო პლოტინოსს აქვს ორი სხვა და სხვა დებულება: 1. მატერია-ნივთი არის ბოროტება და ყოველგვარი არის უკუფენა უკუფენაში. მას ას-ცდები, თუ სინამდვილე-რეალობას, ზესთაბუნებრივს მიაღწევ. 2. ლოგოსი, ანუ აზრი, თანამწყობრობის-ჰარმონიის პრინციპი თვითეულ არსებას ამ ქვეყანაზე თავის ადგილსა და თავის დანიშნულებას ანიჭებს, მხოლოდ მას, რაც ყოვლადო-ბის ჰარმონიას შეეფერება; ჭირი, რაც თვითეულს შეხვდება, არის ბოროტება მისთვის, ოღონდ იგი არაა ბოროტება ყოვლადობისათვის, უნივერსუმისათ-ვის. აქედან გამოდის ერთი მეორესათვის უცხო დებულება: ერთი მხრივ, რათა ბოროტებას ასცდე, ქვეყანას უნდა გაექცე, ზესთაგრძობად სინამდვილეს – რეალობას უნდა მიაღწიო; ეს არის პესიმისტური შეხედულება. მეორე მხრივ, ნებსით უნდა შეურიგდე ამ ბოროტებას და ამით ამ ქვეყანაში უნდა დარჩე. ეს არის ოპტიმისტური შეხედულება. ეს ორი შეხედულება არის დანაწილმდეგე-ბული? – ჰკითხულობს პროფ. ემ. ბრეიერ, – არ არისო, – უპასუხებს. გრძობა-დის სიმახინჯე, გაქცევა და გაურკვეველობა; მსოფლიოს შევენება, მონყობილო-ბა, თანამწყობრობა, განწესებული მარადი კანონების მიერ; ესაა ორი გრძობა სხვა და სხვა ნაირი. მაგრამ არა დანაწილმდეგებული, რადგან იგი შეესიტყვე-ბა, შეეფარდება ამ გრძობადი ქვეყანის დანაწილებას თავის ნამდვილ მოვლენ-ებში, რაც ჩვენ ხილვას ქვე იზიდავს მატერიის გაურკვეველობისადმი და მეორე მხრივ, აღგვამალლებს მსოფლიოს სულამდე და ზესთა გრძობად ქვეყანამ-დე.²⁸ წ. 1. ნან. 2. გვ. 462. მაინც, ერთი მხრივ, ამ ქვეყანაზე არსებობს ბოროტე-ბა და ეს ბოროტება არის მატერია, მეორე მხრივ, შენ შეგიძლია გასცდე მას და ზესთაბუნებრივს ეზიარო, ზესთა გრძობადს დაუკავშირდე: ალტკინებით, ექსტატიით.

პლოტინოსისაგან განსხვავებით, პროკლოსი არ ფიქრობს ბოროტება მატე-რიასთან არისო დაკავშირებული. „ბოროტება არ არის არც ფორმაში, რომელს სურს მატერიაზე იბატონოს, და არც მატერიაში, რომელს სნადია წესრიგი. იგი – ბოროტება არის ნაკლი“.

2. ბოროტების საკითხი ქრისტიანობაში

ქრისტიანობას, – გვაუწყებს ფილოსოფოსი რ. ოიკენ, – თავისი არსები-თი პრინციპებით დუალიზმთან არავითარი ნათესავობა არა აქვსო. ვინაიდან ღმერთმა შექმნა ყველაფერი, ამიტომ მატერია არ არის მდაბალი და დასანუნი, ხოლო ბოროტების წყარო, ქრისტიანობის მტკიცე რწმენით, არის არა მატერიაში, არამედ ნებსით მოქმედებაში, თვითონ კაცის ნებაში და ღმერთისაგან ჯმნაში =

აფოსტას-ში (ვიჯმნი – გამოვეყოფი, ხელს ავიღებ), ღმერთისაგან განდგომილებაში (ანგელოზთა აჯანყება, ადამისა და ევას ცოდვა) და სხვა.

რომ ქრისტიანობა არ არის დუალისტური სწავლა, ამას ამონებს ზედმეტად კიდევ ის რწმენა, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობით – გვამი (ტანი) ითვლება ადამიანის ბუნების არსებით შემადგენელ ნაწილად, რაც განსაკუთრებით ნაჩვენებია, კერძოდ, მეორედ მოსვლისას მკვდრეთით ხორციელი აღდგომის რწმენით, – დაასკვნის პროფ. რ. ოიკენ, ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი.¹⁵¹ ნ.5. გვ. 100, 107, და ნ. 104 გვ. 133, 179, 291, 307.

იმის მიუხედავად, – ამბობს პროფ. იოჰანეს მუელერ, – რომ შუა საუკუნეთა მსოფლმხედველობა განხეთქილებასა და განყოფას გვიჩვენებს, მაინც კათოლიკობის თვალსაზრისით მსოფლიო-სახვა = „ველტილდ“ ვეებერთელა ერთიანობას ჰქმნიდაო¹. გვ. 43.

მართლმადიდებელი, ორთოდოქსი ქრისტიანისათვის არ არსებობდა დუალისტური შეხედულება, ანუ როგორც ამბობს პროფ. სტ. რანსიმენ, – ქრისტიანისათვის მატერია ცუდი გახდა პირველი ცოდვის შედეგად, მაგრამ იგი შეიძლება გახადო კარგად ქრისტესთან ზიარებითო...¹⁴⁸. გვერდი 171.

ჯერ კიდევ ისრაელი ფილოსოფოსი, ფილო ალექსანდრიელი ამტკიცებდა: ღმერთი არ არისო ბოროტების მიზეზი და ამით აცხადებდა, რომ მას ბოროტებისა და ზადიანობის იდეას არსებობა არა რწამდაო, – ამბობს პროფ. ჰ. ვოლფსონ⁵⁶. გვ. 273.

ისრაული და ქრისტიანული ფილოსოფია ფიზიკურსა და ზნეობრივ ბოროტებას შექმნილ თავისუფალ ნებას მიაწერს. კათოლიკური ეკლესია აცხადებს: ვნება ზიანი არის ღმრთეებრი კანონის წინაშე ნებისითი შეცოდების შედეგიო.¹⁵⁰ გ. 649.

არ იფიქროთ, – ამბობდა ბასილ დიდი, – რომ ღმერთი არის დამნაშავე ბოროტების არსებობისათვის. არც ის იფიქროთ, რომ ბოროტებას აქვს თავისი განსაკუთრებული არსებობა თვითმყოფი... ბოროტება არის სიკეთის უარყოფა; ის არის სულის დაზიანება⁹². ნ. 2. გვ. 149.

ბასილ დიდი, ქართული თარგმანის მიხედვით, ამბობდა: „ბოროტისა რაჲსმე არსებისა ღმრთისაგან დაბადებულად თქუმაჲ უცხო არს ღმრთის მსახურებისაგან და უჯერო, ვინაითგან არარაჲ წინააღმდგომი იქმნების წინააღმდგომისაგან... ბოროტ არ არს ბუნებაჲ [ცხოველი და სულიერი, არამედ] ნებათ წინააღმდგომი სათნოებისაჲ აღძრული სულსა შინა, რომელი-იგი მოკლებითა კეთილისაჲთა იქმნების უდებთა შორისო“.⁹⁹ გვ. 20. „არა არს ღმერთი მიზეზ ბოროტთა“-ო¹¹⁵. გვ. 18. მუხლი 38.

თავის აღსარებაში წმიდა ავგუსტინუსი ამბობდა: მე მაშინ არ ვიცოდი, რომ ბოროტება არის მხოლოდ მანკი სიკეთისა და რომ იგი არის მხოლოდ არარაო-

ბაო¹⁵². გვ. 62.

მაქსიმე აღმსაარებელი, იოანე დამასკელი და საერთოდ ყველანი ერთსა და იმავეს იმეორებენ: ბოროტება არ არსებობს, იგი მხოლოდ ნაკლია სიკეთისაო. იოანე დამასკელი მკაფიოდ ამბობს: კეთილობა არის არსება, მაშინ როცა ბოროტება არის არარსებაო.¹¹² გვ. 122.

ქართველი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი იოანე პეტრინონელი ბოროტებისა და კეთილობის გამო ამბობს, რომ ბოროტი არ არსებობსო და თავისი მსჯელობის შემდეგ გვეკითხება – „ხედავა, თუ ვითარ არა არს ბუნებით ბოროტი, ვითარ იგი და კეთილობა?“¹²³. ნ. 2. გვ. 214.

შეიძლებოდა ასეთ ამონაწერთა გამრავლება, მაგრამ ყველა წმიდა მამა და ყველა თეოლოგოსი ერთსა და იმავეს ამბობს... და ეს ამონაწერიც საკმაო არის საერთოდ, განსახილველი საკითხის გასაშუქებლად და გასაცნობად.

ზოგადად უნდა ითქვას – ქრისტიანობა ბოროტების პრინციპს უარჰყოფს, მაგრამ სინამდვილეში ბოროტის უარყოფად ხასიათს მაინც გვიჩვენებს. მას მხოლოდ ნაკლად სთვლის, მას შემთხვევითობის შედეგად აღიარებს. და ამიტომ აქედან მომდინარეობს **სრული იმედი ბოროტების მოსპობისა**. ბოროტების მოსპობის **სრული იმედი** – ეს არის სავსებით ოპტიმისტური შეხედულება, რაც ქრისტიანობის ნიშანდობლივი თვისებაა. იგივე ოპტიმისტური და ქრისტიანული შეხედულება გამოთქმულია და დამტკიცებული ვეფხისტყაოსანში, სადაც ბოროტება მარცხდება და კეთილი იმარჯვებს, რადგან არსება კეთილისა არის გრძელი.

დროა შევისწავლოთ დიონისე არეოპაგელის შეხედულებანი ბოროტისა და კეთილის შესახებ. რატომ? იმიტომ, რომ ვეფხისტყაოსანის დივნოსი, როგორც დავრწმუნდებით, არის დიონისე არეოპაგელი, ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი...

პარი მეოთხე

ბრძენი დივნოს გააცხადებს

**ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1492).**

1. ბრძენი დივნოს

ვინ არის ბრძენი დივნოს? – იგი არის დიონისიოს არეოპაგიტე, ქართული თარგმანით – დიონისე არეოპაგელი.

რატომ მაინც და მაინც დიონისოს არეოპაგიტას? რატომ დიონისე არეოპაგელი? მხოლოდ იმიტომ, რომ ვეფხისტყაოსანში ბოროტისა და კეთილის საკითხზე მოლაპარაკედ გამოყვანილი არის ღიჰნოსი.

მაშასადამე: უნდა დამტკიცდეს, რომ **დივნოსი** არის იგივე **დიონისიოს არეოპაგიტე**.

როგორ შეიძლება ამის დამტკიცება? – მხოლოდ ერთი გზით: ვეფხისტყაოსანის დივნოსის და დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი კეთილისა და ბოროტის გამო ერთმანეთს უნდა შეადაროს და თუ აღმოჩნდა მათი ნათქვამის ერთიგვეობა, ან მსგავსება, მაშინ თავის თავად დივნოსისა და დიონისე არეოპაგელის ერთიგვეობაც დამტკიცდება.

ვინ მიაქცია პირველად ყურადღება დივნოსის საკითხს? ჩვენმა დიდებულმა (თუმცა არა უცდომელმა) და ბრწყინვალე კრიტიკოსმა ვახტანგ მეექვსემ, სჯულმდებელმა, ვეფხისტყაოსანის პირველმა გამომცემელმა და განმამარტებელმა – 1712 წ. იგი ბრძანებს – 1492 შაირის გამო, სადაც ნათქვამია: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“... –

„აქ დიონისე არეოპაგელს მონიშნავს. დიონისი იტყვის: ღმერთს ყველა კეთილად დაუბადებიაო. მაგრამ თუ კაცი ავს იქმს იმისივე ბრალიაო. შესავლათაც უთქვამს და თავისი სიბრძნეც გამოუჩენია, ეს წიგნიც მიკითხავსო“.⁴. ამასვე იმეორებს ბატონიშვილი თეიმურაზიც.¹⁴ა⁰.

ვეფხისტყაოსანის ინგლისურად მთარგმნელმა მარჯორი უორდროპმაც ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და თავის შენიშვნაში განაცხადა: დივნოსის აზრი დიონისიოს არეოპაგიტას შეხედულებას გამოხატავსო. სხვებმაც გამოსთქვეს ასეთი შეხედულება, მაგრამ ამას, რასაკვირველია, დამტკიცება სჭირდება.

2. დაფარულსა

რატომ ამბობს რუსთაველი: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“?

სიტყვა „საქმე“ სულხან საბა ორბელიანი განმარტებით ნიშნავს: „მოქმედება

სიტყვიერი“.

მაშასადამე: დივნოსმა სიტყვიერი მოქმედება, რომელიც იყო დაფარული, გაგვიცხადა, ესე იგი, გაგვიმჟღავნა სწავლა ღმერთის სახელთა შესახებო, ისე როგორც ბასილ დიდის გალობაში იოანე მტბევეარი, მეათე საუკუნის ჰიმნოგრაფოსი (ანუ ძველი ქართულით: ქებისმეტყველი) ამ დიდ თეოლოგოს ბასილ დიდს უგალობს – შენო, „მსგავსად იოვანე ღმერთისმეტყუელისა, გეუნყნეს **საიდუმლონი დაფარულნი**“-ო.

ეს „საიდუმლონი დაფარულნი“ ეხება, ცხადია, ღმერთმეტყველებას და რუსთაველი ამას ამბობს დივნოსზე – მან განაცხადა „საქმენი დაფარულნი“-ო, რომელნი მარტოდმარტო ღმერთს შეეხებებიან, ჩვენთვის გასაგები და ცხადი გახდა-აო, – და რა არის ეს „საქმე დაფარული“? ეს სიტყვა მისტერიული? სწორედ ამაზე ღაღადებს დივნოსი.

3. კარგსა მოავლინებს

რას აცხადებს ბრძენი დივნოსი?

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს“... ანუ: ღმერთი კარგს, კეთილს მოავლინებს (მოვლენა – მოსვლა, გინა გამოგზავნა. ს. ს. ორბ.); ღმერთი ბოროტს არ დაბადებს: ავს ერთ წამში შეამოკლებს და კარგს = კეთილს კი ხანგრძლივად კვლავ აარსებ-სო (გააკვლადებს, მუდმივად ჰქმნისო).

აი, აქ არის წარმოდგენილი სწავლა კეთილისა და ბოროტის გარშემო – დივნოსი ასწავლის –

1. ღმერთი კარგს = კეთილს მოავლენს,
2. ღმერთი ბოროტსა არ დაბადებს,
3. ღმერთი ავს - ბოროტს შეამოკლებს,
4. ღმერთი კარგს = კეთილს ხანგრძლივ ხდის.

დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის –

არც ცეცხლს შეუძლია გააცივოს, და არც სახიერებას = კეთილობას = ღმერთის შეუძლია წარმოსდგეს უკეთურებისაგან, არა-სიკეთისაგან. და თუ ყოველი არსებული გამოდის სახიერება-კეთილობისაგან (რადგან კეთილობის ბუნება არის (716. გ.) წარმოშვას და დაიცვას არსებანი, ქმნულებანი, ბოროტები-სა კი – გახრწნას და დაღუპოს), მაშინ არაფერი არ არის არსებებში, რაც ბოროტისაგან უნდა გამოდიოდეს და არ შეიძლება ლაპარაკი თვითმყოფად ბოროტებაზე, რადგანაც ასეთი ბოროტება თვის თავს მოსპობდა. და თუ ეს ასე არ არის, მაშინ ბოროტება სავსებით ბოროტება როგორმე მონაწილეობს კეთილობაში, და კეთილი არის მიზეზი ყველაფერი იმისა, რასაც არსება ჰფლობს.. კეთილობა,

ანუ სახიერება, ანუ ღმერთი არის საფუძველი ყოველი არსებისა. და თუ არა, მაშინ არა ყველაფერი არის ბოროტება, და არც ყველაფერი არის არსება. რამეთუ არაფერი არ არის თვითმყოფადი არ-არსება, თვინიერ იმისა, თუ ლაპარაკი არაა სახიერების ზეარსით ბუნებაზე. მაშინ როცა სახიერება უწინარესია ჩვეულებრივ არსებაზე, ბოროტება არ მიეკუთვნება არც არსებას და არც არ-არსებას, მაგრამ უფრო დაშორებულია ქეთილობისაგან, ვიდრე თვით არ-არსება, რადგან ეს სხვა ბუნებისაა და არსებას მოკლებულია. „და თვით ბოროტი არასადა არასოდეს არ-არაა არა არს“²²⁸. გვ. 56.

მამ საიდან წარმოსდგა ბოროტება? – იკითხავს ვინმე. ვინაიდან, თუ ბოროტებას არა აქვს არსება, მაშინ კეთილმოქმედებანი და ბოროტმოქმედებანი თანაბარნი იქნებიან სავსებითაც და სათანადო ნაწილებშიაც, და მაშინ აგრეთვე კეთილმოქმედების, სათნოების წინააღმდეგობა ბოროტებაც კი არ იქნება. (717. ა.). მაგრამ მაინც, თავდაჭერილობა დაპირისპირებულია თავშეუკავებლობასთან, სიმართლე – უსამართლობასთან... ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, ერთგვარად ბოროტება მოწინააღმდეგეა სიკეთისა. ამიტომ ბოროტება მართლაც კუთვნილია ბუნებისა და მართლაც არსებობს და წარმოადგენს დაპირისპირებას და წინააღმდეგობას კეთილთან... (717. ბ.). ამ გვარად, ბოროტება არსებობს... (717. გ.). იგი, ბოროტება მხოლოდ სპობს და ანადგურებს; ყველა არსებას და არსებობა ღმერთის მიერ არის წარმოშობილი და ბოროტება კი თავის თავად არის გაფუჭება, გარყვნა: „ბოროტ არს მოკლება კეთილისაგან“²²⁸. გვ. 56.

720. დ. ყოველი რაც არსებობს, ცოტა თუ ბევრად არსებას ფლობს, რამდენადაც იგი ღმერთში მონაწილეობს. (721. ა.). თუ ბოროტი სავსებით ჩამოშორდა ღმერთს, მაშინ იგი, არც მცირედ და არც დიდად, არ არის კეთილი. იგივე, რაც ნაწილობრივ კეთილია და ნაწილობრივ – არა, ეწინააღმდეგება კეთილობის ერთ ნაწილს, და არა მთლიანად სახიერებას, ღმერთს. (736. ა.). საერთოდ, ბოროტება არის ნაკლი, ზადი კეთილისა, შემოკლება და შემცირება ცოდნისა, რწმენისა და მოქმედებისა კეთილ საქმეში.

ისჯება ბოროტი, დიალაც! – იქნებ ვინმემ ბრძანოს, სისუსტე არ უნდა ისჯებოდესო! ეს მართალი იქნებოდა, კაცს რომ მინიჭებული არა ჰქონდეს ძალა, მაგრამ რადგანაც ძალა, საღმრთო წერილის თანახმად, წარმომდგარი არის ღმერთისაგან, რომელიც ყველას უშუალოდ სათანადოდ ამ ძალას უბოძებს, ამიტომ არ შეიძლება მოწონებულ, შეწყნარებულ იქმნას შერყვნა, ბოროტმოქმედება, გაშორება და ჩამოშორება თვითეულისათვის კუთვნილ სათნოებისაგან, სიკეთისაგან, რომელნი მათ ღმერთმა უბოძა...

ბოროტება, როგორც ასეთი, არ არის არსი, არ არის არსება და არც ჰქმნის არსებას... ანუ ქართული თარგმანით:

„და ვითარ ბოროტი არცა არს, არცა არსისაგან, არცა არსთა შორის“.²²⁸ გვ. 29.

ბოროტება თავის თავად არ არის არც არსება, არც კეთილობა, არც მწარმოებელი, არც შემძლე არსებათა და არც კეთილის შექმნისა. სახიერება კი, სადაც იგი სრულყოფილად გამოდის, სრულ, შეურევნელ, უნაკლო სიკეთესა ჰქმნის. (720. ა.). ყველა არსება მონაწილეობს კეთილობაში თავისი შეძლებისა და გვარად... ყოველნი არსებანი (720. ბ.). რამდენადაც ისინი არსებობენ, არიან კარგნი, კეთილნი და წარმოსდგებიან კეთილობისაგან = ღმერთისაგან.

სწორედ ეს აქვს ნათქვამი დიონისე არეოპაგელს და სწორედ იგივე აქვს განმეორებული ვეფხისტყაოსანის დივნოსს შემდეგი სიტყვებით: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს“...

დიონისე არეოპაგელმა გვასწავლა –

ღმერთი, ანუ სახიერება, ანუ კეთილობა ჰქმნის სიკეთეს, კეთილს... კეთილობა საფუძველი არის ყოველი არსებისა...

ვეფხისტყაოსანის დივნოსი გვასწავლის –

კეთილის შემოქმედი, ანუ ღმერთი კარგს, ანუ კეთილსა ჰქმნის, ანუ ვეფხისტყაოსანის სიტყვით: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს“.

ეს ღმერთი არის კეთილი, ვინაიდან იგი არის განგება, ყოველ არსზე მზრუნველი, ანუ ტკბილად მხედი.

უეჭველია: აქ დიონისე არეოპაგელი და ვეფხისტყაოსანის დივნოსი ერთსა და იმავე აზრს გამოსთქვამენ.

აქედან დასკვნა: დიონისე არეოპაგელი და ვეფხისტყაოსანის დივნოსი ერთი და იგივე პიროვნება არის.

4. და ბოროტსა არ დაბადებს

დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის –

ყოველი არსება სახიერებისაგან გამოდის, – კეთილობა არის საფუძველი ყოველი არსებისა, ხოლო ბოროტება კი არ არის არსება (716. დ.) სახიერება-ღმერთი უწინარესია ჩვეულებრივ არსებაზე, ბოროტება კი არ მიეკუთვნება არც არსებას; თუ არსებათ აკლიათ სიკეთე (720. ბ.), მაშინ ისინი კეთილნი არ არიან და არც არსებობენ, თუ მათ სავსებით აკლია (720. გ.). სიკეთე. ანუ ქართული თარგმანით: „არსნი ყოველნი, რაოდენნი არიან, კეთილ არიან და კეთილისაგან არიან, ხოლო რაოდენი დააკლდებიან კეთილისაგან მათ კერძოთა, არცა კეთილ, არცა არს [არსი] არიან“-ო.²²⁸ გვ. 47.

„არა არს [არსი, არსება] არ ბოროტი“. (გ. 48.)

მაშასადამე, ის რასაც არა აქვს სიკეთე, არ არსებობს და არც რაიმე არსებულ-

ში იმყოფება. (721. გ.). ბოროტება არის არ-არსება. რადგან თუ ყველაფერი არსებული არის კეთილობისაგან – ღმერთისაგან („ღმერთი კარგსა მოავლინებს“) და სახიერება-კეთილობა იმყოფება ყველაფერში და ყველაფერს შეიცავს, მაშინ ბოროტება არ იქნება არსებებში, ან ბოროტება კუთვნილია თვით ღმერთისა. მაგრამ შეუძლებელია ბოროტების სახიერება-კეთილობაში ყოფნა, ისე როგორც ყინვისა – ცეცხლში... და თუ ბოროტება ღმერთისაგან არ არის, ცხადია, იგი სხვა საწყისიდან და მიზეზისაგან წარმოსდგება, ან ბოროტება წარმოიშობა კეთილობისაგან ან კეთილობა ბოროტებისაგან; და თუ ეს შეუძლებელია, მაშინ კეთილობასაც და ბოროტებასაც სხვა სათავე და სხვა მიზეზი აქვთ, ოღონდ შეუსაბამო იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ერთეულიდან (721. დ.). შეიძლება წარმოსდგეს ორი სავსებით მოწინააღმდეგობა და რომ თვითონ საწყისი-სათავე – არა მარტივი, არა ერთიანი, არამედ განსაყოფელი და ორმაგი იყოს, – ეს თავის თავს ეწინააღმდეგება და ცვალებადია. და რადგანაც არ შეიძლება იყოს ორი მოწინააღმდეგე სათავის, საწყისის ორი დაწინააღმდეგებული პრინციპის არსებობა (თორემ იქნებოდა არედარევა და ბრძოლა), ამიტომ იგი არის **ერთი, ღმერთი, მშვიდობა და მშვიდობის მომნიჭებელი**. მაშასადამე, **ბოროტება ღმერთში არ არის** და ბოროტება ღმერთისაგან არ წარმოიშობა, რადგან მაშინ ღმერთი იგი არ იქნებოდა კეთილი, არც ქველმოქმედი, სათნო და სიკეთეთ ვერ მოგვცემდა...

ანუ ქართულად: „არასადმე არს არს [არსება] ბოროტი, არცა არსთ შორის არს ბოროტი, რამეთუ არსადა არს ბოროტი, ვითარ იგი არს ბუნებითი ბოროტი, ხოლო ბოროტყოფაა არა ძალისაჲ არს, არამედ უძლურებისაჲ“. (733. ც.). ეფრემ მცირეს თარგმანის გვერდი 57.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის დივნოსის ნათქვამი არის დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი – ღმერთით „ბოროტსა არ დაბადებს“.

რით განსხვავდება დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი ბოროტების შესახებ ვეფხისტყაოსანის დივნოსის ნათქვამისაგან აგრეთვე ბოროტებისა გამო? – სრულიად არაფერით.

დიონისე არეოპაგელი ამბობს; ბოროტება ღმერთისაგან არ წარმოიშობაო.

ვეფხისტყაოსანის დივნოსი ამბობს – ღმერთი ბოროტსა არ დაბადებსო.

აქ არის არამც თუ მარტო აზრის ერთიგეობა, არამედ სიტყვათა ერთიგეობაც, რაც არავითარ ეჭვს არ აღძრავს იმის სათქმელად, რომ დიონისე არეოპაგელი და ვეფხისტყაოსანის დივნოსი ერთი და იგივე პიროვნება არ არისო.

5. ბოროტიმცა რად შეექმნა

დიონისე არეოპაგელი, ანუ ერთი ძველი ხელნაწერის მიხედვით „დიონვისიოს არეოპაგელი“, კეთილისა და ბოროტის გამო თავის წიგნში „საღმრთო სახელისათვის“ გვასწავლის: (716. ბ.). სახიერება – კეთილობა – ღმერთი არის ყოველის შემოქმედი, ოღონდ ხომ არ არის ღმერთი მიზეზი ბოროტის შექმნისა? როგორ არის შესაძლებელი ბოროტი?

სწორედ ამავე საკითხს წარმოადგენს თინათინი მამასთან საუბარში –
ჰე, მეფეო! რად ემდურვი ანუ, ღმერთსა ანუ ბედსა,
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა?
ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა? (113).

დიონისე არეოპაგელის კითხვა და თინათინის შეკითხვა ერთი და იგივე არის. ამ საკითხზე დიონისე არეოპაგელი უპასუხებს – ბოროტება არ გამოდის სახიერებისაგან, ღმერთისაგან. ბოროტი არ წარმოიშვება სახიერებისაგან. ბოროტი არ წარმოიშვება სახიერება-კეთილობა-ღმერთისაგან, თუ კი წარმოიშვება, მაშინ იგი ბოროტი აღარ არის.¹⁵³ გვ. 60.

და თინათინიც იმასვე ამბობს –

ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა. და მამას ეუბნება, ღმერთი არის სახიერი, კეთილი, იგი არის ყველასათვის ტკბილად მხედი, ყველას მიმხედველი, ყველასათვის ტკბილი ანუ კეთილი, და შენ, მეფეო, არ შეიძლება ასეთ ღმერთს სიმწარე დასწამო; კეთილის შემოქმედს რად უნდა შეექმნა ბოროტი, არ შეიძლება მას ბოროტის შექმნა დააბრალო.

ასეთია თინათინის რწმენა ბოროტის გამო და ასეთივე არის დიონისე არეოპაგელის რწმენაც: „და ბოროტი არცა არს [არსი, არსება] არს, არცა მოქმედება არსთა, ხოლო სახიერებისაგან არსცა არს და კეთილმოქმედება“²²⁸. გვერდი 46.

„თვით სიბოროტე არცა არს [არსი] არს, არცა კეთილ არს, არცა შორის მოქმედ, არცა ჭეშმარიტთა და კეთილთა რათმე მოქმედ“ (იქვე).

დიონისე არეოპაგელი კითხულობს – „ვითარ სახიერებაჲმან ინება დაბადება მისი (ბოროტისა)?“²²⁸. გვ. 44.

თინათინიც ამასვე კითხულობს – ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?

რასაკვირველია, თინათინი ფიქრობს: ღმერთს „ყოველთათვის ტკბილად მხედსა“ ანუ კეთილსა ბოროტი არ შეუქმნია და იგივეა ნათქვამი დიონისე არეოპაგელთანაც: „ბოროტი არა სახიერებისაგან არს“²²⁸. გვერდი 44.

„და უკეთუ ყოველნი არსნი სახიერებისაგან არიან და თვით სახიერებაჲ მიერ კერძო არს არსთა, არს უკუე სახიერებასა შინა არა არსიცა იგი არსი, ხოლო

ბოროტი არცა არს არს“.228. გვ. 44.

(716. ა.). საიდან მოდის ბოროტი? რომელი არის მისი სათავე? და რომელ არსებაში იმყოფება იგი? რატომ მოისურვა ღმერთმა-კეთილმა შეექმნა ბოროტი? და ეს გადასწყვიტა, როგორღა განახორციელა მან თავისი წადილი? და თუ ბოროტება ჩნდება სხვა მიზეზით (716. ბ.), როგორი არის ეს მეორე? განა სახიერი ღმერთი არ არის მხოლოდ წყარო ყოველივე არსებულისა? რადგანაც არსებობს განგება-ღმერთის მზრუნველობა, მოვლა და დაცვა არსებათა, როგორღა არის შესაძლებელი ბოროტება, როგორ დაიბადა იგი? როგორ არის შესაძლებელი რომელიმე არსებამ მიატოვოს კეთილი, რათა მიეკედლოს, შეუდგეს ბოროტს? – აი, ასეთ საკითხს სვამს დიონისე არეოპაგელი. და სწორედ ასეთივე საკითხი დასვა თინათინმაც.

დიონისე არეოპაგელის საკითხი და პასუხი: ტკბილი, ანუ სახიერი და კეთილი ღმერთი არის ერთად ერთი წყარო ყოველი არსებულისა (იგი არის ყველაფერის შემქმნელი) და შეუძლებელია მისგან ბოროტის დაბადება და პასუხი: ბოროტება ღმერთისაგან არ წარმოსდგებაო.

თინათინის საკითხი და პასუხიც არის – ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?... ღმერთი არის კეთილისა შემოქმედი და მას არ შეუქმნიაო ბოროტი.

რა განსხვავება არის დიონისე არეოპაგელისა და თინათინის საკითხსა და პასუხს შორის კეთილისა და ბოროტის გარშემო? – სრულიად არავითარი, ოღონდ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხისა და პასუხის სიტყვაც თითქმის ერთნაირია: „ნონ იგიტურ ეკს დეუმ მალუმ“ - ბოროტი ღმერთისაგან არ არისო. რადგანაც „არსნი ყოველნი, რაოდენნი არიან და კეთილისაგან არიან“, როგორც ამბობს დიონისე არეოპაგელი ქართულ თარგმანში.

მაშასადამე: დიონისე არეოპაგელი, ვეფხისტყაოსანის დივნოსი და თინათინი ერთ და იმავე აზრს გამოსთქვამენ, ერთი ენით ლაპარაკობენ.

6. ბოროტსა უმყოფოო

(724. ა.). დიონისე არეოპაგელი ამბობს: ბოროტება ღმერთში არ არის და ღმერთისაგან არ იბადება ბოროტება...

ასე ამბობს დიონისე არეოპაგელი და ასევე სთქვეს ვეფხისტყაოსანშიც, როდესაც არაბეთში ავთანდილისა და ტარიელ-ნესტანის გამო ცნობა მიიღეს – ყველაკაი ღმერთსა ჰმადლობს, გაამაღლეს მათნი ხმანი, თქვეს: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენნი მზანი!“ (1509).

ანუ: ღმერთს მადლობა გარდაუხადეს და მალლად სთქვეს: ღმერთო, ბოროტ-

სა უმყოფო. ბოროტსა უმყოფობა არის: ბოროტსა არსება არა აქვს ღმერთში, ბოროტი ღმერთში არ არისო. ღმერთში არიან მზანი, მომზადებულნი მხოლოდ კეთილნიო.

ამ გვარად: არაბეთში არაბნი ლაპარაკობენ დიონისე არეოპაგელის ენით და ეს გამეორებულია ვეფხისტყაოსანში.

მაშასადამე: დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი და არაბების ნათქვამი ერთი და იგივეა.

7. ავსა ერთ-ნამ შეამოკლებს

ამ სათაურში მოტანილ ვეფხისტყაოსანის დებულებას ჩვენ ვიცნობთ დიონისე არეოპაგელთან, მის წიგნში „სალმრთოთა სახელთათვის“ – „არცა მარადის მოძრავ და მარადის მასვე ზედა მყოფ არიან ბოროტნი“-ო. (732. ბ.) ეფრემ მცირეს თარგმანის გვ. 55. ესე იგი: მუდმივი არ არის ბოროტებაო. ანუ: ბოროტებას აქვს სიმოკლე, მოკლე ხანო, რაც ვეფხისტყაოსანში გამოთქმულია ასე – „ვსცან სიმოკლე ბოროტისა“ და კიდევ დიონისე არეოპაგელის თქმით: „ამისათვის ბოროტისა ყოფად შემთხუევითად განიწესებოდენ“-ო. (732. ც.). გვ. 55.

ამას ვეფხისტყაოსანში ამბობს დივნოსი.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის დივნოსი და დიონისე არეოპაგელი ერთი და იგივეს ამბობენ, ერთი და იგივე პიროვნება არის.

8. ვცან სიმოკლე ბოროტისა

რასაკვირველია, ბოროტს ხანგრძლივობა არა აქვს; ბოროტს აქვს მხოლოდ სიმოკლე.

ფატმანი განთავისუფლებულ ნესტანს შეხვედრისას –

იტყვის: „ღმერთო, რა გამსახურო, გამინათლდა რათგან ბნელი!

ვცან სიმოკლე ბოროტისა... (1435)

სწორედ იგივე აზრი აქვს გამოთქმული დიონისე არეოპაგელსა, ბოროტის სიმოკლის გამო, როდესაც ამბობს (725. ა.): ბოროტება მყარი არ არისო, ანუ ეფრემ მცირეს ნათარგმნით:

„და ბოროტი დაუდგრომელ არს“, რაც ლათინურად არის ნათქვამი სიტყვით – „მაღუმ ინსტაბილე ესტ“. ესე იგი: ბოროტება არ არის ხანგრძლივი; იგი არის მერყევი, მოკლე.

მაშასადამე, ფატმანი იმასვე იმეორებს, რაც დიონისე არეოპაგელს უთქვამს.

9. კეთილია შენი გრძელი

ფატმანმა უკვე გვასწავლა –

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი (1435).

კეთილობის თვისება არის მარადი არსება, – იგი ყოველთვის არის, რადგან მისი სათავე თვით ღმერთშია, რადგან იგი ღმერთი = თვითსახიერება, თვითკეთილობა, მხოლოდ კეთილსა ჰბადებს, ანუ როგორც იტყვის დიონისე არეოპაგელი – „სახიერებაჲ სახიერთა დაჰბადებს და წარმოადგენს“²²⁸. გვ. 51. და ვინაიდან ღმერთი არის მარადი და დაუსრულებადი, ამიტომ კეთილიც არის მარადი და მუდმივი.

ფატმანის მიერ ნათქვამში:

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი (1435),

სიტყვა „მისი“ ღმერთს ეკუთვნის და ამით ცხადი ხდება, რომ ფატმანი დიონისე არეოპაგელის ენით მსჯელობს.

ამ შაირის გამო ერთი შენიშვნა მაქვს –

„კეთილია მისი გრძელი“ სხვა და სხვა გვარად არის დაბეჭდილი, ოღონდ უფრო სწორია და საჯერო იქნებოდა თქმა: „კეთილია **შენი** გრძელი“, და არა „მისი“, რადგან წინა სტრიქონში ფატმანი – იტყვის: „ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რათგან ბნელი (1435). აქ ფატმანი ღმერთს მიმართავს და ამიტომ სიტყვა „მისი“ თავის ადგილზე არ არის, უნდა იყოს „**შენი**“, ანუ „კეთილია შენი გრძელი“, ღმერთო! ასე აქვს ეს დაბეჭდილი („შენი“) დ. კარიჭაშვილს (1903 წ.). იუსტინე აბულაძეს (1914 წ.), პ. ინგოროყვას (1953 წ.) და ამგვარადვე არის ერთი ხელნაწერის მიხედვით: „კეთილია შენი გრძელი“, ს. ყუბანეიშვილის მიერ გამოცემულ ვ.ტ.-ში, 1956.

10. არსება მისი გრძელია

ის, რაც გაგვაცნო ფატმანმა ბოროტებისა სიმოკლისა და კეთილის გრძელობის გამო, უკვე ავთანდილსა აქვს ნათქვამი –

უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია (1090). ამ ნათქვამში ცუდი საქმე, ანუ ბოროტი არის მოკლე და ოხერი, რასაც კიდევ ერთჯერ ადასტურებს ავთანდილი, როდესაც იგი აღმოჩენილი ნესტანის გამო იტყვის –

ლხინი მოგვეცა, მოგვეშორდა ყოველი ჭირი ძნელია,

მზე მოგვეახლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია,

ბოროტსა სძლია კეთილმან, – არსება მისი გრძელია (1361).

ავთანდილი აქ მსჯელობს ფატმანსავით და დიონისე არეოპაგელის დებულებ-

ბას გაგვაცნობს.

ჩვენ უკვე ვიცით, ღმერთი = სახიერება = კეთილობა ჰბადებს მხოლოდ კეთილს და მას ხანგრძლივობას ანიჭებს. ეს იყო თეოლოგიური ფილოსოფიის დებულება. მაგრამ არის კიდევ მეორე დებადი, რომლის მიხედვით ეს სიკეთის ხანგრძლივობა მტკიცდება მაცხოვარებით, გამოხსნით. ამ საკითხზედაც პასუხს იძლევა დიონისე არეოპაგელი, როდესაც გვასწავლის –

თეოლოგოსები ღმერთს უწოდებენ „გამოხსნას“ („მაცხოვარება“, სოტერია, სალვაციო, რედამპსიონ, ერლოეზუნგ, სპასენიე), ეს არის სოტეროლოგიის, მაცხოვარების საკითხი. თავისი სახიერება-სიკეთით ღმერთი არის ყოველი დავრდომილის, დაცემულის, ცოდვილის დამხსნელი, გადამრჩენელი; თუ არსებაში შესცდა, ჩავარდა უწესოებაში და შეემთხვა რღვეულება თავისი კეთილისა, მიეცა ვნებას, სისუსტეს, უმხნეობას, კეთილის მოკლებას, მიიდრიკა ბოროტისაკენ ან შევიდა ბოროტში, მაშინ, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი, – ღმერთი „ალავსებს ნაკლულოვანებასა და მამობრივ იტვირთავს უძლურებასა და ალადგენს ბოროტისაგან. უფროესა დაადგინებს კეთილსა ზედა და დაკლებულსა მის კეთილსა აღმოაგებს და განავსებს და შეამკობს უწესოებასა მისსა და უმკობელობასა და ყოვლად სავსებით სრულ ჰყოფს და ყოვლისაგანვე განრღვეულებისა განხსნილ და თავისუფალ ჰყოფს“. (897. ბ. თარგმანის გვ. 79.).

აი, კიდევ ვისაგან და რა გზით არის კეთილი გრძელი; კეთილი ღმერთის მეოხებით იმარჯვებს და არის მისი არსება, კეთილის არსება ამიტომ გრძელი, მუდმივი, რაც ვეფხისტყაოსანში გამოთქმულია ლექსით – „კეთილია შენი გრძელი“ (1435).

ავთანდილი დიონისე არეოპაგელის ენით ლაპარაკობს: კეთილი არის არსება და ეს არსება მისი გრძელია, და თავის თავად ეს არსებანი კეთილნი, არ-არსებიან ბოროტსა, ცხადია, სჯობნიან. ბოროტი არის მოკლე, ამიტომაც იღუპება. კეთილი არის გრძელი, ამიტომაც ხანგრძლივია.

იგივე დებადი განმეორებულია ვეფხისტყაოსანის შაირში 1492, სადაც დივნოსი თვითონ ამბობს: –

ავსა ნამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად¹ გააკვლადებს (1492).

და ამით გამორკვეულია, რომ ვეფხისტყაოსანის გმირები კეთილისა და ბოროტის გარშემო დიონისე არეოპაგელის, იგივე დივნოსის ენით ლაპარაკობენ.

¹ ხანგრძლივად – კომენტარი

11. კეთილნია შინნი მზანი

როდესაც ვეფხისტყაოსანის გმირები არაბეთს შევიდნენ, მათ მეფე, თავადნი (სპათა უფროსნი) და სრულიად სპანი მიეგებნენ და, რასაკვირველია – ყველაკაი ღმერთსა ჰმადლობს, გაამაღლნეს მათნი ხმანი, თქვეს: „ბოროტსა უმყოფო, კეთილნია შენთვის მზანი (1509).

ასე არის დაბეჭდილი ვეფხისტყაოსანის საიუბილეო გამოცემაში: „შინნიშის მზანი“. ეს შეუსაბამობაა, უნდა იყოს „შინნი მზანი“, რადგან აქ საქმე ღმერთს ეხება. და სწორედ ამას გვასწავლის დიონისე არეოპაგელი –

„და არცა ყოვლად არსთა შორის არს ბოროტი. რამეთუ უკუეთუ ყოველნი არსნი კეთილობისაგან არიან და ყოველთა შორის არსთა არს კეთილი და ყოველივე შემოუკრებიეს კეთილსა... არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის არს ბოროტი. და ბოროტი არა საღმრთო არს... ვინაჲცა ანუ არა კეთილ არს ანუ, უკუეთუ კეთილ არს, კეთილის მოქმედცა არს და კეთილისა მომყვანებელ“... თარგმ. გვ. 49.

მაშასადამე, ღმერთში ბოროტი არ არის. „ღმერთი „ბოროტსა უმყოფო“ არის, რადგანაც არასადამე ღმრთისაგან არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის, არცა სამარადისო, არცა ჟამიერ“ – როგორც ამბობს დიონისე.²²⁸ გვ. 49.

თავის თავად საჩინო და ცხადი არის, რომ ღმერთში მხოლოდ კეთილია. „კეთილნია შინნი მზანი“, რამეთუ „სახიერება სახიერთა დაჰბადებს და წარმოადგენს“-ო, – როგორც ამბობს დიონისე არეოპაგელი.

12. დუალიზმი?

ასეთი არის დიონისე არეოპაგელის, ვეფხისტყაოსანის დივნოსის და ვეფხისტყაოსანის გმირთა რწმენა კეთილისა და ბოროტის გამო. თავის თავად ცხადია, ეს სწავლა, რომელს ჩვენ ვეფხისტყაოსანში გარკვევით და ნათლად ვეცნობით, სავსებით უარს ჰყოფს დუალიზმს, ანუ ორი პრინციპის, ორი საწყისის, კეთილისა და ბოროტის არსებობისა. და ამით ყოველ გვარ დუალისტურ რწმენასა ჰგმობს. არავითარი ეჭვი არ შეიძლება შეგეპაროს, თითქო დიონისე არეოპაგელი და მით დივნოსი დუალიზმის სწავლას ეგუებოდეს, და, რასაკვირველია, არც მანიქეიზმსა და სხვა რომელიმე განხრას. ამ ნარკვევის ფურცლებზე ჩამოთვლილი (და იქნებ სხვა რომელიმე კიდეც) დუალისტურნი რწმენანი სავსებით უარყოფილნი არიან და ამ გვარად, მანიქეიზმიც დაგმობილია. ამას ერთჯერ კიდევ ყურადღებას იმიტომ ვაქცევ, რომ წინად ვეფხისტყაოსანის მკვლევარმა პავლე ინგოროყვამ

სრულიად უსაბუთოდ შოთა რუსთაველი „მანიქეველად“, მანის ორდენის მეთაურადაც კი გამოაცხადა და თან ისიც ბრძანა, რომ

„ჩვენი ეს აღმოჩენა, – რომ შოთა მანიქეიზმს იზიარებდა, – იძლევა ნამდვილ გასაღებს ვეფხისტყაოსანის პრობლემისას“-ო. („მნათობი“, №4. 1927. გვ. 221).

ვისაც მანიქეიზმზე ერთი ცახე წარმოდგენა აქვს, მას არ შეუძლია ასეთი სრულიად შეუგუებელი რამ ბრძანოს!

არავის შეუძლია ბრძანოს, მანიქეიზმი დუალისტური მოძღვრება არ არისო;

არავის შეუძლია ბრძანოს, დიონისე არეოპაგელის სწავლა და საერთოდ ქრისტიანული მოძღვრება მონისტური არ არისო;

არავის შეუძლია ბრძანოს, ვეფხისტყაოსანის დივნოსი არ არისო დიონისე არეოპაგელი;

არავის შეუძლია ბრძანოს, რომ ვეფხისტყაოსანის დივნოსის სწავლა მონისტური და ქრისტიანული არ არისო;

მაშასადამე: იმის თქმაც შეუძლებელია, თითქო ვეფხისტყაოსანში რაიმე დუალისტური შეხედულების ნასახიც კი იყოს.

ჩემთვის გაუგებარია, როდესაც ზოგი ფიქრობს, თითქო ბოროტების არ-არსების გამოცხადებით, დიონისე არეოპაგელმა გადაუხვია ქრისტიანობას და ცოდვის საკითხი მოშალაო. ასე მაგალითად აკად. შ. ნუცუბიძე. სრულებითაც არა! დიონისე არეოპაგელი სავსებით გარკვეულად ლაპარაკობს ცოდვაზე თავის თხუზულებაში – „საეკლესიოჲსა მღდელმთავრობისათვის“ (§11. 440. გ. დ.; 441. ბ.; და გ.)

დიონისე მსჯელობს პირველი ადამიანის ცოდვის ჩადენის გამო, რომლის შედეგად კაცის სიკვდილი დაწესდა. იგი ლაპარაკობს დემონთა, სატანათა შესახებ, რომელნიც კაცს ებრძვიან და მის დაღუპვას ლამობენ. მაგრამო, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი, – კაცმოყვარე ღმერთმა, ღმერთმთავრობითმა, თეარქიულმა კეთილობამ, წმიდა სამებამ გადასწყვიტა კაცის დახსნა, გადარჩენა. იგი განხორციელდა, განკაცდა და მოვიდა ჩვენთან (იესო ქრისტე), რათა მას ვზიარებოდით და მისით დავხსნილიყავით და გვასწავლა, რომ ზესთა აღმაფრენისათვის და ღმერთში ცხოვრებისათვის მას უნდა დავემსგავსოთ, რამდენადაც ეს ჩვენ ძალგვიძსო. თავის თავად ცხადია, ცოდვილი ამას ვერ შესძლებს და იგი სატანათა მოქმედების შედეგად იღუპებაო...

13. დიონისე არეოპაგელი, ვეფხისტყაოსანის დივნოსი და ვეფხისტყაოსანი

შეძლებისა გვარად შევისწავლე კეთილისა და ბოროტის საკითხი დიონისე

არეოპაგელთან, აგრედვე ვეფხისტყაოსანის მიხედვით; ამ განხილვის ნაყოფია უაღრესად მნიშვნელოვანი დასკვნა, – რომელიც დღემდე გაბატონებულ შეხედულებებს ვეფხისტყაოსანის რელიგიის შესახებ არ შეინყნარებს.

ამ გამოძიების შედეგად გამოირკვა –

1. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი არის დიონისე არეოპაგელი;

2. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი არის ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი;

3. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი, იგივე დიონისე არეოპაგელი, ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი თავის შეხედულებას გვასწავლის შაირში 1492 –

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან გრძლად გააკვლადებს (1492).

4. დასახელებული დივნოსის, ანუ დიონისე არეოპაგელის შეხედულებას იმეორებს თინათინი –

... რად ემდურვი ღმერთსა...

რად დასწამებ სიმნარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა.

ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა (113).

5. დივნოსის შეხედულებას იმეორებს ავთანდილი –

უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია (1090).

ბოროტსა სძლია კეთილმან, – არსება მისი გრძელია (1361).

6. დივნოსის რწმენას იზიარებს ფატმანიც –

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი (1435).

7. დივნოსის მოძღვრების მიმდევარნი არიან არაბნი –

თქვეს: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენნი მზანი“ (1509).

8. ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიური ფილოსოფია არის ქრისტიანული, რომლის თანახმად არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი: თვითსახიერება, თვითკეთილობა = ღმერთი, დასაბამი კეთილისა. საწყისი კარგისა.

9. ვინაიდან ვეფხისტყაოსანის შეხედულებაში არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი კეთილისა და იგი ბოროტის პრინციპს არა სცნობს, მის „სიმოკლეს“ გვაჩვენებს, ამიტომ შეუძლებელია ვეფხისტყაოსანის შეხედულებაში რაიმე დუალისტური დებულების აღმოჩენა.

10. თითქო ვეფხისტყაოსანის რელიგია იყოს პაგანური, მაჰმადიანური, მანიქეური, თეისტური, პანთეისტური, და სხვა ნაირ ნაირი რამე, სიმართლეს არ შეეფერება და არის ვეფხისტყაოსანის გაუგებლობით, ზერელე განხილვით, ან

და სხვა მოსაზრებით გამოწვეული.

11. ვეფხისტყაოსანის რელიგიური შეხედულება მარტო ამ რვეულში გარჩეულ შაირებზე დაყრდნობით არის ქრისტიანული.

12. აქედან კიდევ ის დასკვნაც მოდის, რომ ვეფხისტყაოსანში პესიმიზმს არავითარი საფუძველი არა აქვს, მიუხედავად სოფლის = ბედის უკუღმართობისა და ბოროტის გაბრძოლებისა.

აქ გამარჯვებულია კეთილი; ძლევა მოსილია – ოპტიმიზმი.

* * *

ვეფხისტყაოსანში პესიმიზმი დამარცხებულია.

პესიმიზმი, მარტივად რომ ითქვას, არის რწმენა, რომლის თანახმად ეს ქვეყანა, ეს სოფელი ბოროტებით არის სავსე; იგი კეთილს სჯობნის და ამიტომ ავობას, ცუდობას დაუპყრია ყოველივე და ამიტომაც სიცოცხლე აღარ ღირს, ვინაიდან ცხოვრება დიდად უგემურია.

პესიმიზმით აღსავსეა „ეკლესიასტე“, რომელი ყოველივეს და ყველაფერს ამავობად, ფუჭად და ცუდად ჰრაცხს –

ეკლესიასტე 1,2 ამავეობა ამავეთა, თქვა ეკლესიასტე [მქადაგებელმა], ამავეო ამავეთა და ყოველივე ამავეო

მაგრამ ყველაზე უფრო მკაცრად, მკაფიოდ და მჭევრმეტყველურად ეს პესიმიზმი გამოხატული აქვს მესამე ათასეულ წლებში ქრისტეს წინ ეგვიპტელ ფილოსოფოსს იპოურ-ს – ნეტავ დადგებოდეს ის დღე, როდესაც კაცობრიობა აღარ იარსებებდეს; როცა აღარ გაამრავლებენ შთამომავლობას; ოდეს შესწყდება ყოველი ჩამიჩუმი ქვეყანაზე და აჰა, აღარ იქნება საჭირო ბრძოლა...

ეს აზრი განმეორებულია არა ერთის მიერ – თეოგნის, ჰეგესიას... შოპენჰაუერ – გარნა ამ აზრს ვერ პოვებთ ვეფხისტყაოსანში, სადაც ბოროტის გზა მოკლეა, სადაც ჭირი ღვინად იქცევა, სადაც იმარჯვებს კეთილი; სადაც იხარებს სიხარული; სადაც ბრძოლა ღვინით სრულდება; სადაც სიყვარული ბრწყინვალე ძლევა-მოსილებით დაგვირგვინებულია.

„აჰსა კარბად ვერვინ შესცვლის“ (?)

1. ავი და ჰავი

ვეფხისტყაოსანში ჩვენ საქმე გვაქვს ორ გარკვეულ რელიგიურ – ფილოსოფიურ ცნებასთან: 1. ბოროტი და 2. ავი. თუ რელიგიის ფილოსოფიის თვალსაზრისით გავსინჯავთ, რა არის ბოროტება და რა არის ავობა, მეტის მეტად საინტერესო საკითხს გადავეყრებით და ამით ვეფხისტყაოსანის შეხედულებას ავობაზე გამოვარკვევთ.

ს. ს. ორბელიანის აზრით, ბოროტი არის ავის მოქმედი და (ჰ)ავი; უბოროტო – ბოროტისაგან უცხო.

მეორე მხრივ, იმავე ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ავი არის არაკეთილი. ავითქმის კაცისა ბოროტისათვის და ჰავი ყოველთა საქმეთა ბოროტათვის-ო.

მაშასადამე, ს. ს. ორბელიანი განარჩევს და განასხვავებს ორ ცნებას: 1. ავი და 2. ჰავი.

ავი არის კაცი ბოროტი, ესე იგი „ავი“ არის შინაგანი მოვლენა, სულიერი განწყობა კაცისა, მისი ნება ბოროტი, მისი მიდრეკილება ბოროტისადმი. ხოლო „ჰავი“ არის ყოველი სხვა ბოროტი, ესე ყოველი ფისიკური ბოროტი მოვლენა.

ს. ს. ორბელიანის ეს განმარტება რელიგიურ-ფილოსოფიურია და მას ჩვენ რელიგიის ფილოსოფიის ისტორიაში ვეცნობით.

საერთო და მიღებული განმარტებაა: ავი არის წინააღმდეგი კეთილისა, არა-კეთილი. ეს ცნება „ავი“ შეიცავს ფისიკურ ნაკლს, გარეშე ნაკლულოვანებას, მაგრამ მასში, „ავ“-ში წარმოდგენილია აგრედვე ზნეობრივი ნაკლიც, სულიერი მანკიერებაც: ამის მიუხედავად „ავი“ უფრო ფისიკურ ნაკლს, გარეშე ქვეყანაში არსებულ ნაკლულოვანებას გვიჩვენებს, მაშინ როცა ბოროტება კაცის შინაგან ქვეყანაშია, მის სულიერსა და ზნეობრივ მხარეშია. ამ გვარად. ავობასა და ბოროტებას შორის განსხვავებაა ფილოსოფიური გაგებით, და ეს განსხვავება მოცემულია ს. ს. ორბელიანის მიერ ორი ცნებით: 1. ავი და 2. ჰავი.

დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში ეს განსხვავება, სხვა და სხვა მართლწერით, მოცემული არაა და არ ვიცი, არის იგი რომელიმე ხელნაწერში, თუ არა.

(ჰ)ავთან დაკავშირებულია და მისი შედეგია: ტანჯვა, წყენა, ჭირი, სნეულება და სხვა ასეთი. მაშინ როცა ბოროტების შედეგია ცოდვა, და მასთან გადაბმული სინიდისის ქენჯნა.

(ჰ)ავისაგან დახსნისათვის, ავისაგან გადარჩენისათვის და ავის აცილებისათვის კაცი ღმერთს მიმართავს, მას მფარველობას ეხვეწება, შემწეობას ევედრება და მისგან ავის აცილებას ითხოვს, ამგვარად ხდება იგი საძირკველი და შემნახველ-დამცველი არსებული ქვეყანისა და სინამდვილისა; არის პრინციპი, რომელიც ქვეყანას ჰხდის – სასიამოვნოდ და სიცოცხლეს – სასიხარულოდ. აქ არის ქვეყანის აღიარება და მისი დამტკიცება.

ბოროტება კიდეც არის სულიერი შინაგანი ქვეყანა კაცისა და მისი გამოხატულება გარეგნულად არის ბოროტმოქმედება, ცოდვა. იმ რელიგიაში, სადაც ბოროტებისაგან დახსნისათვის, დანაშაულისა და ცოდვისაგან განთავისუფლებისათვის კაცს ღმერთი ვითარცა არსებითად დამხსნელი და მაცხოვარი წარმოდგენია, ამასთანავე ჩნდება შეგნება, რომ სწორედ ქვეყანაში არსებული არის არა მარტო გარეგანი ავობა სიავე, არამედ შინაგანიც, ანუ ბოროტება ერთი მეორესთან არის გადაბმული; და ამისაგან განთავისუფლება კაცს შეუძლია მხოლოდ თავისი თავის განდევილობით, ქვეყანისაგან გაქცევით, ასკეტესობით. ამ შემთხვევაში სანატრელია კაცისათვის ამაღლდეს ქვეყანაზე, გადასცდეს მას, და ღმერთის პიროვნებასთან პირდაპირ კავშირში შევიდეს, მას უშუალოდ ეზიაროს. ამ გვარად, ასეთი წარმოდგენა კაცისა ღმერთზე ქვეყანის არა მიღებასა და დამტკიცებას იწვევს, არამედ პირიქით, ქვეყანის უარყოფას ანამდვილებს. მაგრამ ყოველი ეს: ქვეყანის დამტკიცება, ქვეყანაზე დათანხმება და ქვეყანის უარყოფა ყოველთვის განცალკევებული არ არის და ხშირად ერთმანეთში შეთხუზულია და ხარისხით ნაირი.

ბუდთიზმი ქვეყანას უარჰყოფს, მაშინ როცა ქრისტიანობა ამ ზომამდე არაა მისული; ქრისტიანობას არა აქვს ბუდთიზმის თვითმყოფადი ხასიათის უარყოფა ქვეყანისა, როგორც ეს გვაქვს აგრეთვე გნოსტიკურ სწავლაში. ქრისტიანული ღმერთი არამც თუ მარტო მაცხოვარია და მაცხოვრებელი, არამედ იგი არის უზენაესი დამხმარე პრინციპი ქვეყანისა და მიწიურის დამტკიცებაში. ამ გვარად, ქრისტიანობა აღიარებს და ლებულობს ქვეყანას, ხარობს და სიამოვნებს მით, იმტკიცებს თავისათვის, ოღონდ ამასთანავე მას ქვეყანისაგან დახსნის, მაცხოვარების დებულებასაც საფუძველს უდებს. ქრისტიანობა, – როგორც ამბობს რელიგიის ფილოსოფიის ისტორიკოსი დრ. ჰ. ზიბეკი, – ქადაგებდა ქვეყანისაგან გაქცევას, განდევილობას, მაგრამ მიწიურობისაგან და ეკლესიურს შორის განსხვავების შეღბილებას მაინც სცდილობდა, და ამიტომ მან თანდათანობით მიწიური და ქვეყნიური თავის არსებაში შეითვისაო.⁹ გვ. 48-9, 154, 188, 429.

ქვეყანისაგან გაქცევა და განდევილობა იყო ცალკეულ კერძო პირთა საშუალება მაცხოვარებისათვის. ბერ-მონაზონთა წრე მცირე იყო ქრისტიანულ

ხალხთა რიცხოვრივ სიმრავლესთან შედარებით, და ეკლესია სწორედ ამ მრავალ რიცხოვან ხალხზე ემყარებოდა, რომლისათვის სააქაოც, მიწიერიც და საიქიოც არსებობდა.

მაჰმადიანობაში სულ სხვა მოვლენაა: აქ მაცხოვარების, ქვეყანისაგან დახსნის აზრი, – როგორც ეს ძველ ებრაულ რწმენაშიც იყო, – არის მორწმუნეთა ბატონობა მთელს მიწიურ მსოფლიოზე. მას პოლიტიკური ხასიათი ჰქონდა. და თუ ისლამში საიქიო ნეტარება აღიარებული არის, მასაც კი მიწიერი ხასიათი აქვს (ეს არ ეხება, ცხადია, ისლამურ მისტიციზმს, სუფიზმს).

ამ კნინი შენიშვნის შემდეგ საინტერესოა გაირკვეს, თუ ვეფხისტყაოსანში, სადაც მიწიური სიცოცხლე ბატონობს და სააქაო ცხოვრება დამტკიცებულია, ოღონდ არც საიქიო, საუკუნო ცხოვრება არის უარყოფილი. იგიც აღიარებულია.

* * *

ვეფხისტყაოსანის შესავალშივე ნათქვამია – მე ვთქვიო ქებანი არ-ავად გამორჩეულნი, ესე იგი: კარგნიო –

ვთქვენი ქებანი ვისნი მე, არ-ავად გამორჩეული...

აქ „ქებანი“, ანუ ლექსნი ხოტბისა, ქებისა არიან კარგნი, კეთილნი.

ვაზირნი როსტევეანს ეუბნებიან –

თქვენი თათბირი ავიცა სხვისა კარგისა მჯობია...

თავის თავად აქ „ავი“ დაპირისპირებულია „კარგ“-თან, და „ავი“ არის აქ ფორმალური ხასიათისა.

ავთანდილს ასმათმა –

ქალმა უთხრა: „ეგე ღონე მოიგონე მეტად ავი (240). აქაც „ავი“ გარეგანი მოვლენა არის.

და შემდეგ ავთანდილი ასმათს ეუბნება –

თავი ჩემი სამსახურად თუცა ავად მოგანონე (247). მერმე ტარიელიც ამბობს – ავად ჰშვენოდა მორევენა და ჩემი დათამამება (295). ნესტანი ტარიელსა სწერს – არ ავი მიჩანს მიზეზი ცემისა ცრემლთა დენისა (493). ყველგან აქ „ავი“ არის გარეგანი მოვლენა. მერმე ტარიელი ნესტანს ეუბნება –

თუ მალირსებ გაკითხვასა, ავი არა არ მიქნია (531). აქ „ავი“ შინაგანი გადანწყვეტილებისაგან გამოდის. ფრიდონს ტარიელი აჯერებს – არ ავი გესვა მოყვარე... (635). აქაც „ავი“ სულიერ ვითარებასთან არის დაკავშირებული.

ტარიელი მოგვითხრობს: დევებმაო –

მათ მონანი დამიხოცნეს, ჯაჭვნი ავად მოექაფნეს (654). აქ „ავი“ გარეგანი მოვლენაა. ავთანდილი გვასწავლის –

ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება (727). აქ „ავი“ შეიძლება სულიერი ნყობიდან გამოვიდეს. ვაზირი სოგრატი არის მასპინძელი არ-ავი, არ-უქმი (730). გაჯავრებული როსტევანი „გაავცნობდა“ (756) და თავის ვეზირს „ავს“ ეძახის (759) და ვაზირი ამას ავთანდილს უმეორებს, მეფემ „სიავე“ დამნამაო (765); მერმე კი როსტევანი იმავე ვაზირს ეუბნება, თუ გახსოვსო „ისრე ავად რად გაგხადე“-ო?. (815).

ყველგან აქ „ავი“ გარეგანი მოვლენაა, თუმცა შინაგანი სიავისაგან გამოსული. და მერმე ნესტანი ფატმანსა სწერს –

ავად მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები (1286). ტარიელი ფრიდონს ხუმრობით ეტყვის – პურად ავი მასპინძელი... (1380). და ფრიდონმაც შემდეგ ხუმრობით –

უთხრა, თუ „ესე სიტყვაა ავისა მასპინძელისა“ (1386). ტარიელი როსტევანს უთვლის, პირველ შეხვედრისასო – „ცდა შეპყრობისა ავი ჰქენ“-ო (1505) და შემდეგ, წასვლის წინ მასვე ეუბნება: წავიდე, ავი არ მიყოს მე აქა დაყოვნებამან (1562). და ავთანდილი ტარიელს უპასუხებს – კაცსა მოყვრისა განირვა, ახ, მოუხდების, ახ, ავად (1565) და ვაჭრები ტარიელს ეუბნებიან – მზეო, თქვენ შუქნი მიჰფინეთ, ჰაი, რა ავი დარია (1595). ყველგან აქ „ავი“ არის გარეგანი მოვლენა. რამაზმაო –

გამოგვიშვა, წამოვედით, არა გვიყო ყოლა ავი (1596). მაგრამ მაინც ძნელია ამ შაირებში საბოლოოდ დაადგინო, თუ სად „ავი“ და სად არის „ჰავი“.

2. ავი

ვეფხისტყაოსანში ცნება „ავი“ პრინციპული მნიშვნელობითაც გვხვდება. ჯერ თავიდანვე ვ.ტ.-ის შესავალშივე ნათქვამია –

ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა (30). მაშასადამე: ავი კაცის არსება ავია და ამიტომ ამ ავს გამოხატავს იგი დიდი სიამოვნებით.

შემდეგ ავთანდილი ლაპარაკობს –

ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს (185). მერმე ტარიელი გვასწავლის – ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყვი ავისა მქმნელია (339). და ამას ვსტიროდი, ვიტყოდი ბედითა მეტად ავითა (404). შემდეგ როსტევანი ვაზირის შესახებ ამბობს – ავსა კაცსა ურჩევნია ავსაცა რას ადრე სცნობდა! (756). და მერმე ავთანდილი ავ ბედს უჩივის – მაგრა ავი ბედისაგან ჩემი რამცა გამიკვირდა! (846). და ტარიელსაც უსაყვედურებს – შენ საქმესა რად იქმ ავსა? (874). მერმე ნესტანიც მოსთქვამს – ბედი უბედო ჩემზედა მიწყვი ავისა

მქმნელია, კარგი რა მჭირდეს, გიკვირდეს, ავი რა საკვირველია (1175). და ბოლოს, ღმერთი – ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს (1492). და სულ ბოლოს ნათქვამია – ხელმწიფეებმარ – ავის მქმნელი დააშინეს (1664).

ყველა ამ შაირში დახასიათებული „ავი“ ორ გვარია: ავი როგორც ავი და ავი, – ბედი.

არის ამ შაირებში აღნიშნული „ავი“ თვითმყოფი, აბსოლუტი, ესე იგი, აქვს აქ „ავს“ დამოუკიდებელი არსებობა და თვითობა?

რომ ბედი ავსა ჰქმნის, უბედურებას ატეხს კაცს, – რომ ცრუ და მუხთალი სოფელი = ბედი ყოველთვის, მიწყევ ავისა მქმნელია – და ამიტომ ავი არ უნდა გვიკვირდეს, – ყველა ეს თქმა გაჭირვებულ მდგომარეობაში მყოფის ნაგრძნობია, თორემ დალხინებაში ამას არავინ ამბობს, არც ტარიელი, არც ნესტანი და არც სხვა. აქ არის მოცემული ბედის ფსიქოლოგიური განცდა, ხშირად მწვავეც, ხოლო გარდამავალი და არა თვითმყოფი და მარადული. ამ „ავის“ მიუხედავად, სოფლის სიავის მიუხედავად არავინ ვეფხისტყაოსანში არა ფიქრობს ქვეყანის მიტოვებას, სოფლისაგან გაქცევას, განდევნობასა და ბერად წასვლას, ან დერვიშად გახდომას. აქ ავის მიუხედავად ეს სოფელი მიღებულია, აღიარებულია და დამტკიცებული.

* * *

სულ სხვა რამეა ავთანდილის ნათქვამი –

„ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“, ან: „ავსა კაცსა ურჩევნია, ავსამცა რას ადრე სცნობდა!“

ამ საკითხთან დაკავშირებით მოვიგონოთ უწინარეს ყოვლისა „კარმა“.

ცხოვრების ზნეობრივ მოქმედებაში ბუდთა – მეექვსე საუკუნე ქრისტეს წინ – აღიარებდა მიზეზისა და შედეგის უღმობელ კანონს, რომელს იგი უწოდებდა „კარმა“. კეთილი კაცი თავისი კეთილი გულით მხოლოდ კეთილს გამოგვიმყდავენებს; გარნა ავი კაცი მხოლოდ ავს გვიჩვენებს; კეთილ ხეს არ შეუძლია ავი ნაყოფი მოსცეს, გარნა ხენეშა, ცუდ ხეს არ შეუძლია კეთილის ნაყოფის მოცემა. (იგივე დებულებაა განმეორებული მათეს სახარებაში 7,18 – ვერ ხელ-ენიფების ხესა კეთილსა ნაყოფისა გამოღებად, და არცა ხესა ხენეშა ნაყოფი კეთილი ყოფად).

„კარმა“-ს ზეგავლენა გადასწყვეტს თვითეული კაცის არა მარტო სახეს მისი ცხოვრებისათვის, არამედ იგი შეჰკრავს მას მთელი არსებით და ამჭიდროებს მათთან, რომელნიც მისნი წინაპარნი იყვნენ და რომელთა მემკვიდრე დღეს ის არის. ინდოეთის „კარმა“ შეგრძნობილია ვითარცა ბედი, რომელიც ჩვენს დღე-

ვანდელ არსებას წარსულს უკავშირებს – რაც ჩემი წინაპრები ჩვენს ოჯახში და ჩვენ შთამომავლობაში იყვნენ და როგორც იყვნენ, ეს გადასწევტს ჩემს მდგომარეობას ამ ქვეყანაზე და ჩემს მოქმედებათ და მოღვაწეობას საზღვარს უდებს. და ჩემთვის, როგორც წინაპართა ავობისა, თუ კეთილობისა მატარებელისათვის, ჩემი პირადი ნებითა და მოქმედებით არაფერი შემოიძლია, – ყველაფერს განაგებს ეს წარსული, ჩემს ბედსა და ჩემს შთამომავალთა, მემკვიდრეთა ბედსაც. რა მოგდევეს შენ გარდაუვალად ვითარცა ჩრდილი, ვითარცა საკუთარი? ავი და კეთილი, დიაჰ!., რაც კაცმა გააკეთა. ოღონდ შეასრულე კეთილი მომავალი შენი ყოფნისათვისო!³⁰. გვ. 166.

აქედან ცხადია: იმის მიუხედავად, რომ „კარმა“ არსებობს და ავს მისდევეს, მას არ შორდება, მაინც ბუდთა კაცს ავალდებულებს მან კეთილი ქმნას, რათა მისი მომავალი შთამომავლობა კეთილ იყოს.

ზარათუშტრას რელიგიაში, სადაც კეთილსა და ავს დამოუკიდებელი, ცალკეული, თვითმყოფი არსებობა აქვთ, მაინც რელიგიის მიზანად აღიარებულია ავის დაგმობა და კეთილის ქმნა. და ასე არის ყველა დუალისტურ რელიგიაში, და ასევე ეს მონისტურ რელიგიებშიც.

ეს შეხედულება, რომ არსებობს „ავი კაცი“ ქართულ მსოფლმხედველობაშიც განმტკიცებულია და ამის მიხედვით არა მარტო „ავი კაცი“, არამედ „ავი ნათესავი“-ც, ანუ „ავი ხალხიც“ არსებობს.

„ჟამთააღმწერელის“ თქმით: ზოგი კეთილი ხასიათის კაცი იყო, „უბოროტო“, და კეთილი ნება აქნდა“, იყო „მონყალე გონებითა“ (გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მიხედვით), – ზოგი, პირიქით, ბოროტი და „მხეცისა ბუნების“ პატრონად სჩანდაო, – როგორც აღნიშნავს ამ საკითხს აკად. ივანე ჯავახიშვილი – ასეთი თვისება მაშინდელი შეხედულებით, მთელ ტომსაც კი შეიძლება ჰქონოდა, როგორც მაგალითად: „ჟამთააღმწერელს“ ფხოველთა ტომის შესახებ აქვს ნათქვამი: „ფხოველნი კაცნი იგი მხეცისა ბუნებისანი“-ო.

ნიკოლოზ კათოლიკოსს თავის მეთორმეტე საუკუნის შუა წლებში დანერგულ საგულისხმო თხზულებაში, უკვე ეროვნული თანდაყოლილი თვისებების არსებობის დებულება აქვს წარმოდგენილი და ამტკიცებს, რომ ყოველ ადამიანს თავისი მიდრეკილება და ნიჭი აბადია, თავისებურება ემჩნევა, და რომ ამგვარადვე, „ესე სახედვე უკუე იხილვების ნათესავთა შორისაც, რამეთუ რომელნიმე ნათესავნი“ ანუ ერნი, ხალხნი „ესევითარი არიან ბუნებით, ხოლო რომელნიმე ეგევითარნი“- ასეთი ეროვნული თვისებები „ესევითარი ბუნებაჲ პირველთაგანვე“ აქვთ ყველა ერს დამკვიდრებულიო.⁷ გვ. 150.

ამკარაა, ვეფხისტყაოსანის ხანაში განმტკიცებული არის შეხედულება კაცისა და ერის მემკვიდრეობით თვისებათა შესახებ და ამისი საბუთი ვეფხისტყაოსან-

შიც გვაქვს – ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა და ავსა კაცსა ურჩევნია, ავსამცა რას ადრე სცნობდა!..

3. მიშვებისათვის

ღმერთი არის სახიერება, კეთილობა, დაუსრულებელი სიკეთე, მაგრამ კაცთათვის, ჩვენთვის გაუგებარი მიზნით, ღმერთი მიმართავს „მიშვება“-ს. მიშვება არის ღმერთის მიერ ცოდვისა და ბოროტების დაშვება. ღმერთი ადამიანს შეცდომას არ ჩაადენინებს (რომაელთა 3,4; იოანე 8,26), მაგრამ მას შეუძლია როგორც ცოდვას ისე შეცდომას გასაქანი მისცეს. ამ აზრით არის ნათქვამი, ღმერთი გაუნყრს, დასასჯელად კაცი შეცდომაში შეიყვანა (იოხი 12,24; მესამე მეფეთა 22,23) ოღონდ ღმერთს მიზნად აქვს ბოროტების, ავის, ცოდვის მოსპობა, ამიტომაც არის იგი მონყალე, ლმობიერი, მომთმენი, სულგრძელი, რამეთუ იგი არის დაუსრულებადი კეთილობა.¹⁵⁴ გვ. 861.

ფიზიკური ბოროტება, სიავე ღმერთს არ სურს, მაგრამ მას შეუძლია იგი უმაღლესი მიზნებისათვის დაუშვას (ესაია 45,7).

ცოდვა არა სურს ღმერთს, ვითარცა საშუალება მიზნისათვის, ხოლო იგი თავისუფალ ადამიანთა მოქმედებას უშვებს, ცოდვას გასაქანს აძლევს, რათა შემდეგ ამ ცოდვის დაძლევიტ, ბოროტის გადაძლევიტ, ცოდვილის მონანიებით თავისი გულკეთილობა დ ძალა წყალობისა, მადლისა გამოაჩინოს, ხოლო ამასთანავე ცოდვილის დასჯით აგრედვე თავისი მართლმსაჯულება და სამართლიანობა ღაღად ჰყოს. ღმერთის გაჯავრება, მისი განრისხება, მის მიერ სიძულვილი და შურის ძიება, რომელთა გამო საღმრთო წერილში ლაპარაკია, არის მხოლოდ ადამიანური გამოთქმა ღმერთის ურთიერთობისა გამო ცოდვილისადმი (იქვე).

ღმერთის გულკეთილობა და სამართლიანობა, მისი ხშირად განუსაზღვრელი სიკეთე და მაღლი ხშირად ბოროტსა, ავს კეთილად სცვლის, მაგრამ ამასთანავე კაცის გამოსაცდელად მას ჭირსაც მიაყენებს. ეს გარემოება გვაქვს ჩვენ ვეფხისტყაოსანშიც.

რასაკვირველია, ფრიდონისათვის ღმერთი არის სახიერი, კეთილი, და ღმერთმა ტარიელი კარგი შექმნა, მაგრამ ახლა ტარიელი ფერდაკარგულია, სნეულია და ამიტომ ეკითხება მას ფრიდონი – ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიცა რად დაგავსო? (599). ღმერთმა კეთილ გქმნა, შენ, ტარიელ, სანთელად აგანთო და ახლა რა მოხდა ისეთი, რომ შენ ჩაგაქრო? ამავე აზრს გამოსთქვამს ავთანდილი, როდესაც იგი თავის თავს ამშვიდებს –

თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჭირნიცა შევინყნაროთა (726).

აქ არის ღმერთისაგან გამოცდის და მოთმინების აზრი.

4. ბოროტი სცვალო კეთილად

ღმერთის ნება თავისუფალია და ვითარცა ყოვლად შემძლებელს, ღმერთს შეუძლია ბოროტი კეთილად შესცვალოს და კეთილს გაამარჯვებინოს, როგორც ეს ნათქვამია ავთანდილისა და ფატმანის მიერ, მაგრამ ადამიანსაც ევალება ღმერთს მიჰბაძოს და მანაც სცვალოს ბოროტი კეთილად – ამიტომ ეუბნება ტარიელი რამაზ მეფეს –

ბოროტი სცვალო კეთილად, გყვენ სპანი ხრმალმახულები (1652).

ანუ: შენ, რამაზ, ყოველთვის ბოროტად იქცეოდი (და ამიტომ ყოველთვის მარცხდებოდი); ახლა კი ბოროტი შესცვალე კეთილად და შენნი მეომარნი, სპანი იქნებიან ხრმალ-მახვილიანნი, გამარჯვებულნიო. ეს ლექსი ადვილად გასაგებია. და სწორედ ასეთივე აზრია ბიბლიაში გამოთქმული: **ესაია 7,16** დაუტეოს ბოროტი და შეიყვაროს კეთილი...

1 პეტრე 3,11 მოაქციენ ბოროტისაგან და ქმენინ კეთილი

1 პეტრე 3,17 უმჯობეს არს, კეთილსა თუ იქმოდეთ და ეგრე ჯერ უჩნდეს ნებასა ღმერთისასა ვნებაჲ თქუენი, ვიდრე ლა ბოროტსა თუ იქმოდით.

დიონისე არეოპაგელიც ასევე ფიქრობს –

ღმერთის მიერ შობილნი და ქმნულნი კეთილ არიან და თუ რომელიმეს მოქმედება ბოროტი აქვს, მისი შეცვალება, მისი გამოსწორებაც შეიძლება, რადგან ბოროტება არის მხოლოდ უძლურება და მოკლება, ნაკლი კეთილისა. მაშასადამე, ბოროტი შეიძლება კეთილად შეიცვალოს!

ანგელოზთ უხარიათ, – ამბობს დიონისე, –

როცა ბოროტი კეთილ ცხოვრებას უბრუნდება: „უმძიმს ბოროტათვის და მხიარულ არიან ცხოვრებასა ზედა კეთილისა მიმართ მოქცეულისა“.²²⁸ გვერდი 240. და იგივე დიონისე ერთ წერილში ამბობს: ვლოცულობ მათთვის..., რათა ისინი კეთილს მიუბრუნდენ“-ო. „ვილოცავ მათვის, რათა მიეტოვოს მათ (ბოროტი), რასა-იგი თავსა თვისთა უყოვენ და რათა მოიქცენ კეთილსა მიმართ“-ო. (იქვე, გვერდი 257).

მაშასადამე, ტარიელი თავისი თქმით: „ბოროტი სცვალო კეთილად“ საღმრთო წერილის დებულებასა და დიონისე არეოპაგელის აზრს იმეორებს. ეს ყველაფერი იოლად გასაგებია, მაგრამ გაუგებარია ავთანდილის ერთი ნათქვამი და იგი უნდა გავარკვიოთ.

5. ვერვინ შესცვლის

როდესაც ტარიელის ძებნის დროს, არაბეთს მისაბრუნებლად და აღთქმული ვადის შესასრულებლად მხოლოდ ორი თვე დარჩა და მის გამო სწუხს, ჩემი ამბავი გამომჟღავნდებო, და ავთანდილი დაასკვნის –

ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს (185).

ჭეშმარიტი და აუცილებელია, რომ ღმერთს შეუძლია ავის კარგად შეცვლა. ამას ჩვენ ვეფხისტყაოსანშივე გვასწავლის დივნოსი, ანუ დიონისე არეოპაგელი, ღმერთიო –

ავსა ნამ-ერთ შეამოკლებს... ოლონდ ადამიანსაც ძალ უძს ავი „შეამოკლოს“, ავი მოსპოს თავის მოქმედებაში. ეს არის ადამიანის ნების თავისუფლება. მაშასადამე, აღნიშნულ შაირში წარმოდგენილი დებადი, თითქო „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“, არ არის მართალი, არც ღმერთისა და არც კაცის მიმართ.

ავთანდილის მიერ გამოთქმული ეს შეხედულება „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“ არამც თუ მთელი ვეფხისტყაოსანის შეხედულებას ავისა და კარგის, კეთილისა და ბოროტის შესახებ ეწინააღმდეგება, არამედ ამას გარდა ეწინააღმდეგება თვით ავთანდილის ნათქვამსაც ბოროტისა და კარგისა გამო და მას რომ ბოროტი მიაჩნია კეთილის წინაშე მოკლედ და დამარცხებულად –

ბოროტსა სძლია კეთილმან, – არსება მისი გრძელია (1361).

აქ აღნიშნულ, ჩემთვის სადავო საკითხს, ყურადღება მიაქცია ვახტანგ მეფემ თავის განმარტებაში. იგი ბრძანებს –

„ეს რომ სწერია: ავსა კარგად ვერ შესცვლისო, ეს ხომ ბევრი ქნილა, ავი კარგად შეცვლილ იყოს; თუ კაცზე უთქვამს, ურჯულო რჯულიანად მოიქცეს, ეს ხომ ბევრი ქნილა და ბევრი ქურდი და კაცის მკულელი ავს საქმეს მოიკვეთს და აღარა იქს. ესეც ხომ ქნილა, თუ თვალსა რაგინდა რას იმისთანაზედ და ან პირუტყვზედ უთქვამს. თვალი გათლილი, რა კარგა გასთლი, კარგია. პირუტყვი მჭლე რა რის, მსუქანი სჯობს, მაგრამ ამაზედ კი არ უთქვამს; ამას ემონება: რომელი არა იშვას წყლისაგან, – სახარება რომ ბრძანებს, ესეც უბნობს: უსჯულოს კაცს თუ წყლიდამ არავინ შობს კარგი არ შეიქნება. ესეც იმ ამბავის იგავად მოუყვანია“-ო.

ვახტანგ მეფეს უსათუოდ აქ მხედველობაში აქვს სახარებაში შემდეგი ნათქვამი –

იოანე 3,3 უკეთუ არა იშვეს მეორედ, ვერ ეხელმწიფების შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა

იოანე 3,5 უკეთუ ვინმე არა იშვეს წყლისაგან და სულისა, ვერ ეხელმწიფების შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა

ტიტე 3,5 ბანვითა მით მეორედ შობისა განახლებისა სულისა წმიდისასა

მაშასადამე, ვახტანგ სჯულმდებელის აზრით, დებულება, თითქო „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“. გამოხატავს სახარების დებულებას: თუ კაცს წყალიდან არავინ შობს, კარგი არ შეიქმნებაო, ესე იგი, კაცი თუ არ მოინათლა, მან თუ ნათლის ღება არ მიიღო, იგი კარგი ვერ გახდებაო.

ვახტანგ მეფის ასეთი განმარტება ნაძალადევად მიმაჩნია, რადგან ნათლობის აზრს ამ ლექსში ვერა ვხედავ. აქ დადასტურებულია მხოლოდ დებულება: 1. ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, 2. თავსა ახლად ვერვინ იშობს. თავის განმარტებაში ვახტანგ მეფე მხოლოდ მიზეზს გულისხმობს.

„ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“ – ეს დებულება სრული უარყოფა არის ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობისა და რელიგიური შეხედულებისა ავისა და ბოროტის გამო და ამიტომ იგი ყალბად უნდა ჩაითვალოს.

ვის შეეძლო ასეთი აბრუნდი აზრის გამომთქმელი შაირი ჩაემატებინა ვეფხისტყაოსანში? – მხოლოდ მას, რომელსაც ბოროტის თვითმყოფობა, ავის არსება, თვითობა რწამდა. ასეთი პირი შეიძლება ყოფილიყო გნოსტიკოსი, ან ვინმე დუალისტი, რადგან გნოსტიკოსებს და დუალისტებს რწამდათ ავის მარადულობა, და შეუცვლელობა მისი ჭეშმარიტად მიაჩნდათ.

* * *

პროფ. იუსტინე აბულაძემ 1914 წ. თავის რედაქტორობით დაბეჭდილი ვეფხისტყაოსანის ტექსტში აღნიშნული შაირი გამოსტოვა და იგი სარდაფში ჩაიტანა. ეს თავისი მოქმედება მან შემდეგი მსჯელობით გაამართლა –

„141 ხანაში ავთანდილს „მიხვდა წვერი სადგურად მალლისა მთისა დიდისა“, მაშასადამე, ავთანდილი უკვე მთის წვერზეა მოქცეული და ამის შემდეგ რალა საჭიროა იმის თქმა რომ იგი „ზედ წაადგა, შეექცევის, დროთა, დღეთა ანგარიშობს“. დრო უკვე გამოანგარიშებულია 142,- ხანაში: „წელიწადი სამი სამ თვედ მიიყარა“. ამას გარდა 144, 1 ხანაში რაინდი უკვე საგონებელშია ჩავარდნილი: „დროთა, დღეთა ანგარიშობს, თვენი ესხნეს ორანილა, ამაღ სულთქვამს, არა იშობს მაშასადამე, 145 ხანის „საგონებელი შეექმნა, დადგა საქმისა მრჩეველად“, მეტია იმ შემთხვევაში, თუ 144, 1 ხანას ბუნებრივად აღვიარებთ“-ო.

იუსტინე აბულაძის ეს ფორმალური მოსაზრება სწორია, მაგრამ არსებითი მაინც ის არის, რომ თვითონ ამ შაირის დებულება: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“, ვ. ტ.-ის მთლიან მსოფლმხედველობას სავსებით ეწინააღმდეგება და ამიტომ ეს ადგილი ჩამატებულ და ყალბ შაირად უნდა აღვიარო. რამეთუ მთელი ეს შაირი ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიას კეთილისა და ბოროტის გამო სავსებით უარსა ჰყოფს, რაც, რასაკვირველია, შეუსაბამო და უხამსია.

უზადო ჰყოფს, არ აზადებს

პარი პირველი

თავსა მისსა უკეთესსა

1. შვენიერების საკითხისათვის

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1492).

პირველი ოთხი დებულება კარგისა და ავისა, კეთილისა და ბოროტის შესახებ უკვე აქ, წინ გამორკვეულია, – აქ განსახილველია უკანასკნელი სტრიქონი და ამისთვისაც ისევე დიონისე არეოპაგელს უნდა მივმართოთ, – რადგანაც ამ აზრის გამომთქმელად ვეფხისტყაოსანის დივნოსი, როგორც გამოირკვა, დიონისე არეოპაგელი არის.

თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს... ადვილი წარმოსადგენია, ეს ლექსი ყალბად და შერყვნილად რომ გამოაცხადეს, რადგან მისი გაგება თეოლოგიის ფილოსოფიის გარეშე მართლაც შეუძლებელია.

რას გვეტყვის დიონისე არეოპაგელი? – ღმერთი ვითარცა კეთილობა = სახიერება არის სიყვარული და ამიტომ იგი-ღმერთი არის აგრეთვე შვენიერება. ვინაიდან ყოველი არსებულის ყოვლად ერთ მიზეზში სახიერება და შვენიერება ერთი და იგივე არის. ყველა ქმნილებას ღმრთებრი შვენიერების ბეჭედი აზის...

ღმერთი არის სრულყოფილი შვენიერება, ზეშვენიერება (ჰიპერკალოს; სუპერპულხერ), ყოვლად შვენიერება, უსაწყისო და დაუსრულებელი, უზადო და უნაკლო, წყარო და **წინარი ხატი** ყოველგვარი შვენიერებისა და ყველა შვენიერებისა.

ვითარცა სახიერება, ღმერთი – ყველაფერის დასაბამი, საწყისი, ხოლო ვით შვენიერება – დასასრული ყოველივესი. ვინაიდან ყველაფერი არსებობს მისთვის და მისგანვე ღებულობს შვენიერებას, ესე იგი; განწყობილებასა და ზომას.

სწორედ შვენიერება ანათებს სიყვარულს. საღმრთო შვენიერება არის თვით არსი და მარად არსი, „ისეთი რამ, რომელიც ყოველთვის არსებობს, არ იბადება

და არა კვდება, და არც მცირდება... ვით არსი თავის თავად ყოველთვის თავის თავთან ერთნაირი და მარადი“ (უზადო).

ამ უზენაეს შვენიერებაში არის ყოველი არსებობის და წესრიგის დასაბამი-საწყისი, ვინაიდან თავისაკენ მიიზიდავს ერთ-იანი შვენიერება, და აერთიანებს და ათანხმებს ყველაფერს ურთიერთ შორის. აქედან არის ყველა ურთიერთობა, ყველა მსგავსობა, ყველა თანხმობა ყოფაში; აქედან არის ზომა და მოძრაობა, მრავალსახობა და მარტივობა. რამეთუ ღმერთი არის ყოველ განყოფაზე და მრავლობაზე უზენაეს, ამიტომ მას, ღმერთს, როგორც უმაღლეს და სანუკვარ სახიერებასა და შვენიერებას, ყველაფერი თავისაკენ მიჰყავს. ეს არის სიყვარულის მსოფლიური = კოსმიური ძალა, შვენიერების მსოფლიური მნიშვნელობა.

ღმერთის სახელი არის შვენიერება. სახიერებას, ანუ ღმერთს, ამბობს დიონისე არეოპაგელი, – წმიდა ღმრთისმეტყველნი აქებენ კიდევ სხვა სახელით: შვენიერება, შვენიერი, სიყვარული, საყვარელი, და სხვა მრავალი სახელით, რაც შეეფერება მას, რომელი არის წყარო შვენიერებისა და სავესე მადლითა. უეჭველად არ უნდა ავურიოთ ერთმანეთში „შვენიერი“ და „შვენიერება“ ისე მაინც, რომ არ გავსინჯოთ ეს მიზეზი, რომელი ყველაფერს ერთში აერთიანებს. ყველა არსებაში ჩვენ მართლაც განვასხვავებთ: მონაწილეობას და მონაწილეს და შვენიერს ვუნოდებთ მას, რომელსაც აქვს ზიარი, ნაწილი შვენიერებასთან და შვენიერებას ვუნოდებთ ზიარებას, მონაწილეობას იმ მიზმიან, რომელი ყოველივე შვენიერებასა ჰქმნის, რაც არის შვენიერი. მაგრამ თუ საკითხი ეხება ზესთაარსების შვენიერებას, მასაც ენოდება აგრეთვე შვენიერება, რადგან მას აქვს გამშვენიერების, გამამშვენებელი ძალა, რომელს იგი იძლევა თვითულისათვის შესაძლებელი მიმლეობის მიხედვით; რადგან იგი ნათელის მსგავსად განაბრწყინვებს ყველაფერს, რათა ეს ყველაფერი შემოსოს შვენიერებით... (701. დ.) მაგრამ თუ მას ენოდება შვენიერება, ეს იმ აზრით, რომ იგი შეიცავს ყველა შვენიერებას და გადააჭარბებს ყველა შვენიერებას; **იგი შვენიერება რჩება მარადულად იგივე და მყარი; რომელი არც იზადება და არც იღუპება; არც იზრდება და არც მცირდება;** რადგან იგი არ არის შვენიერი ამაში და მახინჯი იმაში, არც ხან შვენიერი და არც ხან მახინჯი, არც შვენიერი თვალთა ხედვათა, ადგილთა, ან (704.ა.) წესის მიხედვის განხილვით, მაგრამ უფრო **მყარი შვენიერებით, რომელიც რჩება ერთი და იგივე** თავის თავში და თავისი თავისათვის და წინასწარ შეიცავს თავის თავში და უზესთაესობის გვარად, ყველა შვენიერების, ნამდვილ წყაროს. ღმერთი არის შვენიერება, რადგან მას თავის თავში აქვს ყოველი შვენიერება; იგი არის თვითშვენიერი = აუტოკალლობის = პერ სე პულხრიფიკუს.

(704 ბ.). არ არის არაფერი, რაც შვენიერებაში არ მონაწილეობდეს, რადგან

ერთი შვენიერება და შვენიერი ერთბამად მიზეზი არის ყველა შვენიერებისა და შვენიერის სიმრავლისა...

2. უკეთესა

აქ მაქვს ერთი თავსამტვრევი საკითხი –

დიონისე არეოპაგელის ბერძნული სიტყვები: „კალონ კაი აგათონ“ და მათი ლათინური თარგმანი „პულხრუმ ეტ ბონუმ“ ფრანგულად ნათარგმნია სიტყვებით „ბო ე ბონ“, რაც დღეისეული ქართულით არის „შვენიერი და კარგი“ (კეთილი).

ეფრემ მცირეს თარგმანში ამავე ცნებებისათვის ნახმარი აქვს სიტყვები „კეთილი და სიკეთე“ (228. გვერდი 35). –

„ესრეთ იქების სახიერებაჲ დიდთა ღმრთისმეტყუელთა მიერ, ვითარცა კეთილი და ვითარცა სიკეთე“... ხოლო სახელნი ესე კეთილისა და სიკეთისანი“... „ხოლო ზეშთაარსებისა იგი კეთილი სიკეთედ უკუე ითქმის“...

ამ ცნებებს თუ ერთმანეთს შევადარებთ, იმ გადანყვებულებამდე მივალთ, რომ ქართული ცნება „კეთილი“ არის ბერძნული „კალოს“, ლათინური „პულხრუმ“, ფრანგული „ბო“.

ბერძნული „კალოს“, ლათინური „პულხრუმ“ და ფრანგული „ბო“ ნიშნავს – სილამაზე, შვენიერება, ხოლო ეფრემ მცირესთან – „კეთილი“.

ბერძნული „აგათოს“, ლათინური „ბონუს“, ფრანგული „ბონ“ ნიშნავს – კარგი, კეთილი, ლამაზი; ხოლო ეფრემ მცირეს თარგმანში – „სიკეთე“.

სულხან საბა ორბელიანის განმარტებით: – „შვენიერი – ყოვლის კეთილით შეფერებული“; მყაზარი – სიკეთეზედ (სილამაზეზედ) მეტი.

სიტყვისა „კეთილი“ აღნიშვნისას საბას მოაქვს კიდევ სიტყვა „უკეთესი“ და ეს იმას ნიშნავს, რომ სიტყვა „უკეთესი“ სიტყვას „კეთილი“ ეკუთვნის.

თუ სიტყვა „კეთილი“ არის „კარგი“, „ლამაზი“, შვენიერი“, მაშინ სიტყვა „უკეთესი“ ნიშნავს: „უმშვენიერესი“, ულამაზესი.

მაშინ სიტყვა „სიკეთე“, რაც საბას თქმით, არის „წინაბჭე და ეზო კეთილობისა“, არის „კარგი“, „შვენიერი“, „ლამაზი“.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: „უკეთესი – სამჯობინარში რომელი სჯობდეს“.

მარკოსის, რუსულად ნათარგმნ სახარებაში „უკეთესი“ არის „ლუჩშე“ (9,45); „ლუჩშე“ (14,21).

მაშასადამე: „უკეთესი“ არის უკარგესი, უშვენიერესი.

სიტყვა „უკეთესი“ მნიშვნელობით: „შვენიერი“, „უმშვენიერესი“ თვით ვეფხისტყაოსანში იხმარება.

ავთანდილი, თინათინს მოშორებული, ამბობს: მე სოფელმან მომაშორვა

უკეთესა ჩემსა მზესა (810). ანუ: ბედმა-სოფელმა მე უკეთეს, ესე იგი: უმშვენიერეს მზეს, თინათინს მომაშორაო.

როდესაც ფატმანმა ნესტანი გასაპარებლად ცხენსა შესვა, ნესტანიო – ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა უკეთესი (1201). იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ გვერდი 129).

მნათობთა „უკეთესი“ მზე არის მნათობთა უმშვენიერესი, ულამაზესი.

მაშასადამე: „უკეთესი“ არის შვენიერი, უმშვენიერესი და ჩვენ ხომ ვიცით დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, რომ ცნება „შვენიერ“ ღმერთის სახელთა რიგშია – ღმერთი არის შვენიერება და შვენიერი, თვითშვენიერი.

აქედან ის დასკვნა გამომაქვს, რომ დივნოსის, ანუ დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი – ღმერთი არის უკეთესი, ანუ თვითშვენიერება, უმშვენიერესი, ვეფხისტყაოსანში განმეორებულია ცნებით: „თავსა მისსა უკეთესსა“...

სიტყვა „შვენიერება“ ვითარცა ღმერთის სახელი ცნობილია ქართულ რელიგიურ მწერლობაშიც, ვითარმედ –

ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანძთელისაჲ წმიდისა სამებისა, დამბადებელისა ყოველთაჲსა, რომლისაჲ არს ძლიერებაჲ, დიდებაჲ და დიდად **შვენიერებაჲ** და სუფევად დაუსაბამო და დაუსრულებელი.

ამ ცნებას „შვენიერება“ ვით სახელს ღმერთისა ვხვდებით თხზულებაში **წმიდისა მონაზმისა კონსტანტი კახაისი, რომელი ქართლს იწამა** (მეცხრე საუკუნისა) – დაფარნა ცანი **შვენიერებამან შენმან, უფალო...**²²⁹. გვერდი 453.

3. უზადო ჰყოფს

ღმერთი არის შვენიერება, არის შვენიერი, ესე იგი: არის უკეთესი. ეს შვენიერი, უკეთესი ღმერთი „თავსა მისსა უკეთესსა“ „უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ზადი არის მცირე რამ შერყვნილება. ცხადია: ზადი არის ნაკლი, მანკი, ნაკლულობა, შემცირება.

უზადო, იგივე საბას განმარტებით, არის მარტივი, რომელსა შიგ არარაჲ ერიოს და არცა შეიცვალოს ერთობიდამე, ვითარცა წმიდა და ურაოდენო.

და კიდევ მისივე განმარტება – უზადო არს პირველად რათა ერთი იყოს და მეორედ სრული (თავისუფალი)-ო.

მარტივი არს ერთი, გინა უტოლო, გინა არა სხვიანი.

სამივე ეს უკანასკნელი განმარტება ს. ს. ორბელიანისა არის: ფილოსოფიური და თეოლოგიური.

ცხადია: უზადო არის მარტივი, ერთი, უტოლო, რომელს არაფერი სხვა არ

ურევია; რომელი არის წმიდა; რომელი არის ურაოდენო; რომელი არის სრული: რომელი არის თვითსრული.

მარტო საბას ეს განმარტება საკმაო იქნებოდა ვეფხისტყაოსანის აღნიშნული ლექსის განსამარტებლად და გასაგებად...

* * *

სიტყვა ზადი უფრო ადრეა ნახმარი ქართულ ვისრამიან-ში: „რა კაცსა ლუინო ზადსა შეაყოლებს“-ო. პროფ. ილ. აბულაძე ამ სიტყვას ასე გვიხსნის: ზადი – (არაბ. ზიად – მეტი, ზედ-მეტი) – ხიჩი, მეტი ნაწილი სახეზე, ან ტანზე. ნაკლი, ან ზედმეტი რამ, როგორც ნაკლი. ხელი (ღვინის). ხელნაკრაობა. 25. გვერდი 232.

„ტანი ჩემი უზადო“, ესე იგი უნაკლულო.²⁵ გვ. 29. „დედულად და მამულად უზადო ვარო“ ესე იგი უნაკლო, დიდ შთამომავლობისაო;²⁵ გვ. 185. და სხვა.

იოანე პეტრინთან ეს სიტყვა „უზადო“ არის „წმიდა“, „ნამდვილი“.⁴⁰ ლექსიკონი.

ფილოსოფიაში ცნება „უზადო“ ხშირად იხმარება და მით აღინიშნება ღმერთი = ერთი. პროკლოსის „ღმრთისმეტყველებითნი კავშირნი“-ში, რომელს ერთ ადგილზე განმარტავს სვიმონ გარნელი (მე-18 საუკ.) ნათქვამია: „... არს უზადო ერთი... და ესრეთ რომელი მრავალთაგანსა არა არს უზადო ერთ... ქმნულისა ერთისათვის იტყვის ვითარმედ არა არს უზადო ერთიო. რამეთუ უზადო ერთი არა იქმნების ქმნულებითა ერთი. არამედ თავით თვისით აქვს ერთ ყოფაჲ რამეთუ არს უქმნელი: ხოლო ორი გინა სამი ანუ სხვა სახე რიცხვისა, არიან სიმრავლე და არა უზადო ერთი... და ესრეთ რომელი მრავალთაგან იქმნების ერთი ერთი არს და არა ერთი ერთგზის და მეორე ერთისა რამეთუ პირველ არს უზადო ერთი და უქმნელი“-ო.⁴⁴ ნ. 1. გვ. 4-5. შენიშვ.

მთელი ეს დებულება დამყარებულია პლატონის სწავლაზე. პლატონის თქმით, ღმერთი არ იცვლის თავის თავს, მას არავითარი ცვლილება არ შეაქვს თავის თავში, არც გაუმჯობესებისათვის, არც გაცუდებისათვის, არც გაუკეთესებისათვის, არც დაზიანებისათვის, რადგან არც ერთი ეს ღმერთის ცნებას არ შეეფერება, ანუ როგორც ეს ნათქვამი აქვს მსჯელობის სახით თვით პლატონს (რესპუბლიკა 2, 381; ბ-გ (ც): – ამიტომ ყველაფერი, რაც კარგ მდგომარეობაშია, ან თავისი ბუნებით, ან თავისი ხელოვნებით, ან მათი გაერთიანებით, არის ის, რომელიც, მეორე მხარედან, ნებას არ იძლევა არავითარ ცვლილებაზე. მაგრამ უეჭველია, ღმრთეება... იქნება სავსებით სრულყოფილ პირობაში... და ამით ღმრთეება უნდა იყოს ის, რომელს ყველაზე ნაკლებად შეეფერება მრავალი სახე = ფორმა მიიღოსო... ღმრთეებას არ შეუძლია თავისი თავი შესცვალოს და გადაასხვავოს... მფლობელი სრულყოფილი შვენიერებისა და ღირსებისა, თითოული ამათგანი და თვითონაც

რჩება ყოველთვის თვითმყოფადად, აბსოლუტურად თავის ფორმაში...¹⁵⁶. გვ. 231-2. მაგრამ უნდა მივხედოთ ჩვენ დიონისე არეოპაგელს, რომელიც სწორედ ამას ამბობს ღმერთის შესახებ – თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს...

დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის (977. ბ.) – ღმერთის სახელი არის: თვითსრული, ყოვლისა სრულება, ან სრულადობა, სრულყოფილება. ღმერთი არის სრული არა მარტო იმიტომ, რომ იგი თავის თავში მთლიანად დასრულებულია = თვითსრულია; რომ იგი თავის მიერვე დადგენილია ერთ-ების სახით; რომ არის სავსებით და ერთობილად სრულადი, არამედ აგრეთვე იმიტომაც, რომ იგი არის უფრო მეტი, ვიდრე სრულადობა, რადგან იგი ყველა სინამდვილეს მეტობს; იგი ამტკიცებს, განმარტავს ყველა დაუსრულებლობას; იგი გადალახავს დაუსრულებლად ყველა საზღვარს; არაფერი მას არ შეიცავს, არც შემოფარგლავს; თვითონ კი, წინაუკმოდ, ვრცელდება ყველა ადგილზე და ყველა ადგილის იქითაც, თავის დაუშრეტელ ნიქთა და დაუსრულებად მოქმედებათა მეოხებით. იგი არის სრულება, არის აღსავსება, რადგან იგი არ იზრდება, რამეთუ იგი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა დასრულებულია, დათავებულია; რადგან იგი არა მცირდება, არც პატარავდება, რამეთუ იგი წინასწარ ყოველივეს შეიცავს; იგი არის უხვი და ამ თავის უხვობას გადმოადინებს, გადმოღვრის; არის ამოუწურავი, იგივე, ზე-უხვი, მყარი, მტკიცე; იგი არის, რომელი ასრულყოფილებს (977. გ.) ყველა სრულების გათავებას და აღავსებს მათ თავისი საკუთარი სრულადობით...

ასეთი არის დიონისე არეოპაგელის სწავლა ღმერთებრი „თვითსრულის“, ანუ სრულებისა გამო.

მაშასადამე: დივნოსის ნათქვამი, რაც დიონისე არეოპაგელის ნათქვამია, „უზადო ჰყოფს“ ნიშნავს – ღმერთი არის სრულება, სრულადობა, მასვეობა, იგივეობა, თვითსრულობა, უნაკლულობა. უზადობა.

პარი მემორე

არ აზადებს

1. ცნებისათვის „არ აზადებს“

გრიგოლ ღმრთისმეტყველი ამბობს – ღმერთი არის უკვდავი და უცვლელი; მარადული და განუყოფელი; სირთულე არის ბრძოლის დასაწყისი; ბრძოლა – დაყოფა; დაყოფა – დანგრევა; და დანგრევა ღმერთს არ მიეკუთვნება; ამიტომ ღმერთში არ არის დაყოფა, თორემ იქნებოდა დანგრევა; ღმერთში არ არის ბრძოლა, თორემ

იქნებოდა დაყოფა; არ არის სირთულე, თორემ იქნებოდა ბრძოლა; ღმერთი არის სრული; იგი არის თვითსრული, უსრულესი; იგი ასეთი არ იქნებოდა, რომ მისი ბუნება არ იყოს მარტივი, სადა, ვინაიდან სირთულეს თანა სდევს ერთგვარი უსრულობა...

პროფ. მაკარი ამბობს: – ღმერთი არის განუსაზღვრელი, დაუსრულებადი („აორისტოს“; „ინფინიტუს“); იგი არამც თუ თავისუფალია ყოველი გვარი განსაზღვრისაგან და ნაკლისაგან, არამედ მას აქვს ყოველი გვარი სრულადობა, სრულყოფილება უმაღლესი ხარისხით და უზომოდ: ა) ღმერთი განუსაზღვრელია, როცა ვამბობთ, იგი არის სრული და უნაკლო, უზადო.⁵³

აი, ვეფხისტყაოსანის დებულება, რომ ღმერთი „თავის თავსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს“-ო.

მაგრამ ჩვენ აქ გვავინტერესებს ის პირი, რომელიც ვეფხისტყაოსანში სწორედ ამას ამბობს, და იგი არის დივოსი, იგივე დიონისე არეოპაგელი – 977.ბ. იგი – ღმერთი არის „უფრო მეტი ვიდრე სრულადობა, რადგან იგი ყველა სინამდვილეს მეტობს“-ო; ღმერთი „არის სრულება, რადგან იგი არის, რომელი (977.გ.) ყველა სრულების გათავებას ასრულებს და აღავსებს მათ თავისი სრულადობით“-ო.

ანუ ეფრემ მცირეს ქართული თარგმანის მიხედვით – ღმერთი „ხოლო კეთილ არს, ვითარცა ყოვლად კეთილი და თანად ზედა სიკეთისა მასვეობასა. და არცალა რას მოიპოვებს, არცა წარსწყმედს, არცა აღორძინდების, არცა მოაკლდების“ (გვ. 35).

ღმერთი არის „მასვეობა“, „იგივეობა“, „მარადის თავსა შინა ჰგვიეს ქონებითა მასვეობისა... და თვით იგივე თავსა შინა თვისსა მდგომ არს და უზრუნველად ყოველთა კიდეთა ზედა დამყარებულ არს სიმდიდრითა მასვეობისაჲთა, უცვალებელად, განუფრდობელად, უნივთოდ, მარტივად, უნაკლულად, მოუკლებელად... იგი არის მარადი არსი და თვით სრულ – არსი და იგივედ მყოფი თავით თვისით“... (გვ. 81).

აი, ეს არის უზადოდ ყოფნა და „არ-ზადება“. ეს დებულება დაფუძნებულია ღმერთის სახელზე: „სრულნი“; ღმერთი არის თვითსრული.

მაშასადამე: ღმერთი არის უზადო, ესე იგი: სრული და თვითსრული. ამას გვასწავლის დიონისე არეოპაგელი და ეს განმეორებულია ვეფხისტყაოსანის დივოსის მიერ: „უზადო ჰყოფს“!

2. ცნებისათვის „თვითსრული“

რალას ნიშნავს „არ აზადებს“?

ზადი არის ნაკლი, დანაკლისი, მცირე რამ შერყვნილება. მაშასადამე: ღმერთს არა აქვს ზადი, იგი თავის თავს არ აზადებს, მას დანაკლისს არ აძლევს, მას მცირედაც არ შერყვნის. რას ნიშნავს ეს?

ჯერ კიდევ დიონისე არეოპაგელამდე ქრისტიანულ ღმერთმეტყველებაში

ცნობილი იყო დებულება, რომლის თანახმად ღმერთი არის ყოვლადი სრული, „თავისუფალი“ და რომ თავის არც ერთ თვისებას იგი რაიმე ზიანს არ აყენებს, არ ამცირებს, ნაკლებად არა ჰხდის.

წმიდა ბასილი (მეოთხე საუკ.), სხვათა შორის, სული წმიდის გამო ამბობს – „იგია ვითარცა მამა და ვითარცა ძე; იგი აღავსებს ანგელოზთ და არქანგელოზთ; აძლევს სინმიდეს ძალთ და სიცოცხლეს – ყველაფერს; იგი უნაწილდება ყველა ქმნულებას და მათში ვრცელდება სხვა და სხვა ნაირად, ისე რომ იგი არც შესუსტებას და არც შემცირებას თავის არსებაში არ განიცდის“-ო.⁷⁰ ნ. 2. გვ. 222.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

როდესაც წმიდა ეფრემ სირიელი ღმერთის მიერ ძისა და სული წმიდის შექმნის გამო ამბობს – ღმერთის არსს არ განუცდია არავითარი შემცირებაო, –

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

წმიდა ათანასე (მეოთხე საუკ.) იესო ქრისტეს შესახებ ამბობს – „ღმერთმა წარმოშვა ძე, ოღონდ ამით მის არსს არაფერი არ დაჰკლებია, მას არავითარი სინაკლულის ზიანი არ მიჰყენებია, რადგან იგი შეუცვალელებელი არის“-ო.⁷⁰ წიგნი 2. გვ. 542.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

წმიდა მამა აუგუსტინუსი ამბობს – „მამა წარმოშობს თავის ძეს თავისი არსიდან, მაგრამ თვით ამ არსის ყოველ ნაირ შემუცირებელად, [ზიანის მიუყენებელად]... სული წმიდა გამოდის (ღმერთის) არსებიდან, მაგრამ ისე რომ ამას (არსს) არაფერი აკლდება, ისე როგორც არ ემატება“-ო.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

დავუბრუნდეთ ვეფხისტყაოსანის დივნოსს, – დიონისე არეოპაგელს და გავიცნოთ მისი სწავლა „არ აზადებს“-ის გამო.

825.ა. თუ მართალია, რომ იგი-ღმერთი – მსოფლიური მიზეზი – თავის თავში ყველაფერს შეიცავს, ყველა განყოფის მარტივობის ზეუზვობით, რასაკვირველია, იგი შეიცავს დაუსრულებადი სრულების საზომით, რომელიც მისი არის და რომელიც ყველა სრულებაზე ნამეტნაობს, სჭარბობს, უზესთაესობს და რომელიც ყველაფერს თავისი თავის ერთ ნაწილს ანიჭებს, ოღონდ როგორც თავისი ერთობის, ისე თავისი მხოლოობის, ერთმყოფობის დაუკარგავად და რჩება თავის თავთან იგივე, შეუცვლელი... მასვეობა.

აი, აქ არის ვეფხისტყაოსანის დივნოსის „არ აზადებს“.

როდესაც დიონისე არეოპაგელი ღმერთის კნინობის = მონლობის გამო ლაპა-

რაკობს, იგი ამბობს – 912ბ. ღმერთი არის ზეარსებითად საუკუნო, რომელი თავის თავში რჩება, და მუდამ ერთი და იგივე არის, ყოველგან მსგავსადვე წარმოდგენილი.

აი, ეს არის „უზადო“ და „არ აზადებს“.

912.გ. ღმერთი არის ნვლილება, რადგან იგი არის საუკუნო არსება, – ეს სრული არსება თავის თავში; იგი რჩება თავის თავში ერთი და იგივე თავის თავთან: ერთ-ებაში და მხოლოო სახის იგივეობაში; იგი ერთბამად ჰფენს თავის კუთვნილ იგივეობას, მასვეობას ყველაფერს, რასაც უნარი აქვს მას ეზიაროს; ეს იგივეობა და მასვეობა სხვა და სხვა ელემენტებს ერთი მეორესთან ჰკრავს და ავრცელებს მათზე თავისი მასვეობის, იგივეობის გადმოღვრას, გადმოდინებას, რადგან იგი, ვითარცა მხოლოო მიზეზი, გამაერთიანებელი და უზესთაესი, ყველა იგივეობას წინასწარ შეიცავს“-ო.

აი, ეს არის ვეფხისტყაოსანის „უზადო“ და „არ აზადებს“.

როდესაც დიონისე არეოპაგელი ღმერთის სახელს „სხვებრიობა“ (სხვაობა = „ჰეტეროტეს“, „დივერსიტას“) არკვევს, ამბობს – 912.დ. ღმერთი რჩება შეუცვლელი თავის იგივეობაში, მასვეობაში და განუყოფელი, მაგრამ უზადო ძალის წყალობით; იგივე ამავე დროს უკავშირდება ყველაფერს, რასაც მისკენ აქვს პირი, რათა ისინი გააღმერთოს. 913 ბ. სხვაობა ღმრთეებრი არ არის ცვლა, შეცვლა მისი ერთი იგივეობისა, რომლის გამო ცოტაა ითქვას, რომ იგი არის შეუცვლელი“-ო.

აი, ეს არის „უზადო“ და „არ აზადებს“.

913. გ. ღმერთს ვუნოდებთ მსგავსებას, რადგან იგი ერთი და იგივე არის და იგი ყველგან და სავსებით თავისი თავის მსგავსი არის მხოლოოდ და განუყოფლად-ო.

აი, ეს არის „უზადო“ და „არ აზადებს“.

916.ბ. ღმერთი არსებობს თავის თავში და თავის თავად და უზადოდ, უნაკლოდ.

ამ გვარად: უზადო არის ღმერთის თვისება, რომლის მიხედვით იგი არის შეუცვლელი, შეურევნელი, წმიდა და ურაოდენო; იგი არის სრული და თვითსრული. იგი ერთი არის უზადო და თუმცა მასთან დაკავშირებულია მრავლობის საკითხი, ეს მრავლობა ღმერთის ერთ-ებას არ აზადებს, ანუ როგორც თვითონ დიონისე არეოპაგელი ამბობს – 913.ბ. სხვებრიობაში ჩვენ ვხედავთ უფრო გამრავლებას ერთებაში და პროცესს, რომელში გამოითქმება მხოლოობის სახით ნაყოფიერება, რომელიც ყველაფერს წარმოშობს. 949.ბ. რა არის ეს ერთება სრულადი და სავსებადი, რომლის გამო ცოტაა ითქვას, რომ იგი არის ერთება; როგორ ხდება ეს მასში, როდესაც იგი თავის თავში შედის და როდესაც იგი თვით მრავლდება, იგი არასოდეს არ ჩერდება, არ დასცხრება, იყოს თავის თავ-

თან გაერთიანებული; პირიქით, იგი ვრცელდება ყველაფერზე თავისი შინაგანი სრულებიდან (სისავსიდან) რამეს დაუკარგავად, ამ თავისი სრულადი უზესთაესი ერთების უზვობის წყალობით-ო.

შინაგანი სრულება ღმერთისა არის უზადო, ესე იგი, თვითსრული. ეს უზადო არაფერს არა ჰკარგავს.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

949.დ. ღმერთი ანათლებს ყველაფერს და აერთიანებს; თუ იგი თავის განათებას ყველგან ავრცელებს, ამით იგი მაინც არ გამოდის თავისი იგივეობიდან.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

952.ა. ღმრთეებრი მშვიდობა ვრცელდება, მაგრამ ღმერთი მაინც რჩება თავის უზენაეს ერთ-ებაში, და ცოტაა ითქვას, რომ ღმრთეებრი მშვიდობა 952.ბ. თავის თავთან გაერთიანებულია სრულოვნად და უნაკლოდ.

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

121.ბ. ღმერთი-ნათელის ფრქვევა არასოდეს თავის ბუნებას არა ჰკარგავს და არც რაიმე აკლდება მის შინაგან ერთ-ებას... იგი მრავლდება..., მაგრამ რჩება თავის თავში მყარე, განმტკიცებული, უძრავ ერთიგივეობაში (თვითმისობა-ში), მასვეობაში.

აი, ეს არის „უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“.

165.გ. იგი არის უზადო (სრული) და არავითარი ზადი (ნაკლი) მასთან არაა, რადგან იგია, რომელი განწმედს; რომელი ანათებს და რომელი უზადო ჰყოფს (სრულყოფილად ჰზადის).

აი, ეს არის „არ აზადებს“.

397.დ. ღმრთეებრი ნეტარების კეთილობა მუდამ რჩება თავისი თავის მსგავსი და თავის თავთან ერთი და იგივე...

აი, ეს არის „არ აზადებს“

მაშასადამე: „არ აზადებს“ ნიშნავს – ღმერთი არის არსება, რომელი სრულყოფილია, უნაკლო არის. მას მასვეობა, იგივეობა აქვს; მას არ შეუძლია ან წარწყმედეს, დააკლდეს რაიმე, ან აღორძინდეს, ან მოაკლდეს, შეუმცირდეს რაიმე... ქართული თარგმანით – „მასვე ზედა თავსა შინა თვისსა, მარადის ერთ-სახედ კეთილ“...

3. ვეფხისტყაოსანის: „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ყოფს, არ აზადებს“

ღმერთი არის უკეთესი, უშვენიერესი, ღმერთი არის თვითშვენიერი და იგი თავსა მისსა უკეთესსა, უშვენიერესსა, უზადო ჰყოფს, – არის იგი სრულადი, თვითსრულადი და მას არაფერი ნაკლი, ან შებღალვა არა აქვს; მას არაფერი აკლ-

დება, რადგან იგი არის იგივეობა, მასვეობა, ზესთასრულობა = ჰიპერპლეროტეს = სუპერპლენიტუდო.

ვეფხისტყაოსანის დივნოსის ეს დებულება წარმოდგენილი არის დიონისე არეოპაგელის თხუზულებაში „სალმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, „საეკლესიო მღვდელმთავრობისათვის“, და, მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის დივნოსი არის იგივე დიონისე არეოპაგელი და, ამ გვარად, ეს ლექსი – „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“ – არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება, რაც სხვა ქრისტიან თეოლოგოსთა მიერაც არა ერთჯერ არის დასაბუთებული, როგორც ეს აქ, ზემოდაც ვნახეთ.

პარი მესამე

გონებასთან დაფარულნი

1. ღმერთი-გონება – ფილოსოფიაში

ღმერთი არსებითად არის სული; ღმერთი არის გონება, არის ლოგოსი.

პლატონთან სიტყვა „ლოგოს“ დაკავშირებულია ცნებასთან „ცოდნა“ („ეპისტემე“ – პეტრინის თარგმანით: „ზედმინევენულება და ხელოვნება“), ფიქრი („დიანოია“ = „მიდმოგონება“); ეს მიეწერება ღმერთს, ვითარცა დამახასიათებელი გონებისა.

არისტოტელესთან სიტყვა „ლოგოს“ ხშირად გამოყენებულია როგორც აღნიშნვა გონებრივი უნარისა და ამიტომ იგივეა, რაც არის გონება – ნუს.

სტოელთა შორის, „ლოგოს“ იხმარება გონებრივი უნარისათვის და ამიტომ აქაც „ლოგოს“ იგივეა, რაც გონება = ნუს, და რადგან ისინი ღმერთის გამო ამბობენ, რომ იგი არისო გონება = ნუს მსოფლიოსი, ანუ სული („ფსიქე“) მსოფლიოსი, ამიტომაც ამითვე იტყვიან, რომ ღმერთი არისო მსოფლიოს ლოგოსი.

ფილო ალექსანდრიელთან ღმერთი არის ლოგოს = გონება = ნუს. ესაა ღმერთის გონება, რომელს ეწოდება ლოგოს, და რომელში იდეები და გონიერი მსოფლიო, შემდგარი იდეებისაგან, მოთავსებული არიან და რომლისათვისაც ისინი აზრის, ფიქრის ობიექტები არიან. რამდენადაც ღმერთი არის თვითმყოფადი = აბსოლუტური მარტივობა = სისადავე მისი, ღმერთის გონება და მისი აზროვნება და მისი აზროვნების ობიექტები არიან ყველა ერთი და იგივე მის არსსთან ლოგოსი, მაშასადამე, ვითარცა ღმერთის გონება და ვით ადგილი იდეათა მარადულობიდან თავის ქმედობას იწყებს როგორც ერთგვარი იგივე ღმერთის არსსთან⁵⁶.

გვ. 238.

სიტყვას „ლოგოს“ ბიბლიის სექსტუაგინტას თარგმანში რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს. ლოგოს არის „სიტყვა“, ხშირად განმეორებული „სიტყვა ღმრთისა“: 1. სიტყვით შექმნა ღმერთმა მსოფლიო, 2. სიტყვით განაგებს ღმერთი მსოფლიოს, 3. სიტყვა არის გამოცხადება და წინასწარმეტყველება. ამას გარდა „სიტყვა“ არის სიბრძნე ღმერთისა. სიბრძნეშია შექმნილი ღმერთის ყველა ნაღვანი; სიბრძნით მოაწყო მან მთელი მსოფლიო; ღმერთმა მიაწვდინა კაცსაც სიბრძნე; სიტყვა განპიროვნებულია და ბოლოს, სიტყვა ღმერთისა გაიგივებულია შჯულთან, გამოცხადებასთან.

არც სახარებას, არც მოციქულ პავლეს არ შეუქმნია ქრისტიანობა როგორც დიდი მსოფლმხედველობა. იგი შექმნა ასეთად ბერძნულმა ფილოსოფიამ, – როგორც ამბობს თ. კაპპუტაინი, – არა ნივთი (მატერია), არამედ სული და მისი ძალა! სული აშენებს გვამს, და არა წინაუკმოდ; ყოველი ჩინებული, რაც ცხადდება, არის მაგალითი, იგავი, გარდამავალი ქმედობა ჭეშმარიტი სინამდვილისა. იდეა, უმდარესად უზენაესამდე, ყოველივეს გარდანყვეტს და მიმართავს. ამ ნიადაგზე ელინებმა = ბერძნებმა შექმნეს ღმერთის წმიდა სულიერი ცნება. ისინი განარჩევდნენ სულიერ არსებას, რომელიც ყველა მოვლენის უკან სუფევს გამოუკვლეველად, და გონებას, რომელიც დაგეგმულად ყველაფერს განაწყობს. მოსვენებული, უძრავი არსება იწოდება მათ მიერ უფსკრულად; ამ მსოფლიო მიზანს ერქვა ლოგოს = გონება, აგრეთვე სიტყვა. არავითარ გამოცხადებას ეს არ უქადაგებია. ბუნებისაგან, ისტორიისაგან, ცხოვრების განჭვრეტისაგან წამოიზარდა იგი.

ბერძნებისათვის, რომაელებისათვის და მცირე აზიის მცხოვრებისათვის ძნელი გასაგები იყო ისრაული ცნება მესსიისა, ხოლო ადვილი გასაგები და შესათვისებელი იყო ფილოსოფიური ცნება ლოგოსისა. ქრისტიანობამ შეაზავა სახარება = ევანგელიუმ ბერძნულ მსოფლმხედველობასთან მით, რომ გამოთქმა „მესია = ქრისტე“ შესცვალა გამოთქმით „ლოგოს“ = გონება. ეს ლოგოსი = გონება დასაბამიდანვე მოქმედებს შესაქმნეში = შექმნაში = დაბადებაში = გენესის-ში; იგი გახდა ცხადი და გასაგები, გარდაიქცა უმაღლეს შეგნებად კაც ქრისტეში. აშკარა არ არისო, – ამბობს ჰარნაკი, – თუ „ლოგოს“ მეოთხე სახარების დასაწყისში ბერძნული წარმოშობისაა, თუ იგი ისრაული შეხედულებისაგან გამომდინარეობს, რომელმაც ერთსა და იმავე დროს „ღმერთი“ განასხვავა „სიტყვისაგან“ და არა („გონებისაგან“).

იოანე 1,1 პირველთაგან იყო სიტყვა და სიტყვა იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყვა იგი; 1,2: ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა.

მხოლოდ საეკლესიო მამებმა, რომლებიც განრთვნილი იყვნენ პლოტინოსი-

სა და სტოელთა სკოლებში გაიგეს და განამტკიცეს იესო, ვითარცა ლოგოს = ბონება³⁰. გვ. 154.

2. ღმერთი = გონება ქრისტიანულ ფილოსოფიაში

წმიდა ირრენიოსი ამბობს – ღმერთი არის ერთი და მხოლოდ. ღმერთი არის გონება, მაგრამ არა ჩვენთვის გასაგები აზრით; იგი არის ნათელი, ოღონდ არა ჰგავს ეს ნათელი ჩვენთვის ცნობილ ნათელს... იგი არის სრული სული, სრული აზრი, გონება, ნათელი და წყარო ყოველთა სიკეთეთა.¹⁴⁴. გვ. 63.

„ღმერთი არის სავსებით არსებითი გონება და სავსებით არსებითი „ლოგოსი“ (სიტყვა, აზრი); რაც აზროვნობს, ლაპარაკობს კიდევ და რაც ლაპარაკობს, აზროვნობს კიდევ. აზროვნობა მისი არის ლოგოსი და ლოგოსი არის თვით მამა-ღმერთი“ (იქვე, გვ. 66). ან **ორიგენის** ნათქვამით – ღმერთი არის გონება; ღმერთი არის დაუსაბამო დასაბამი, თვით შეგნებული გონება-ო. (იქვე, გვ. 92).

ღმრთეებრი გონება, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი, – 869. ა. ყველაფერს თავის ცოდნაში შეიცავს, რომელიც უმეტესია და უზესთაესია ყველა უწყებაზე (ცოდნაზე); გონება შეიცავს ყველაფერის ყველა წარმოდგენას; მისგან გამოდიან შინაგანნი არსნი და კანონნი, რომელნიც ყოველივეს განაგებენ. 872. გ. ღმერთს ეწოდება ბონება არა მარტო იმიტომ, რომ იგი ანანილებს, არიგებს ჭკუას, გონებას, სიბრძნეს, არამედ იმიტომ, რომ ღმერთი ბონებას თავის თავში წინასწარ შეიცავს, წინარელობს და მით ყოველივეს გაჟღერებულად უკიდურესობამდე, მაგრამ კიდევ უფრო იმიტომ, რომ ბონება ღმრთეებრი არის უმარტივესი, ვიდრე ყველა მარტივობა. ბონება არის სიტყვა, ლოგოს, აზრი, და ეს ბონება არის ჭეშმარიტება მარტივი... 869.ა. ჩვენ ვუწოდებთ შეუხებელ და უხილავ წყვილადს მიუწევნელ ნათელს, რადგან იგი (ეს მიუწევნელი ნათელი-ღმერთი) უჭარბესია და ნამეტნავია იმ ნათელზე, რომელს ვხედავთ. ჭეშმარიტად, ბონება ღმრთეებრი შეიცავს, ჰფლობს ყოველივეს იმ ცოდნაში, რომელიც უჭარბესია, სცილდება ყველა ცნობილ ცოდნას...

ეფრემ მცირეს თარგმანით – ან უკუე ჩუენგან ესე თქმულ არს, ვითარმედ თვით მის ყოვლისა სიბრძნისა და ყოვლისა ბონებისა და სიტყვისა და ყოვლისავე ბრძნობისა თვით საღმრთოჲ სიბრძნე არს დასაბამ და მიზეზ, გუამმყოფელ და სრულ-მყოფელ, მცველ და დასასრულ. ხოლო მიერიტგან ესე ითქუმოდენ, თუ ვითარ ზეშთაბრძენი ღმერთი სიბრძნედ და გონებად და სიტყუად მცნობელად იგალობების“-ო. (გვ. 70).

ღმერთი არსებითად არის სული. თვითეულ სულში არის განსაკუთრებუ-

ლი სულიერი არსი – ა. გონება და ბ. ძალი. ღმერთის გონების თვისებანი არიან: გონება თავის თავში, თვითგონება და იგი არის ყოვლადმცოდნეობა; გონება ქმედებაში არის – უმაღლესი ბრძნობა (სიბრძნე). 1. ყოვლად მცოდნეობა იმით გამოიხატება, რომ ღმერთმა იცის ყველაფერი და მან იცის ყველაფერი სავსებით: ა). ღმერთმა იცის ყველაფერი, ბ). ღმერთმა იცის თავისი თავი, გ). ღმერთმა იცის ყველაფერი შესაძლებელი, დ). ღმერთმა იცის ყველაფერი ნამდვილად არსებული; იცის ყველაფერი ბუნებად ქვეყანაში; იცის ყველაფერი ზნეობად ქვეყანაში: ჩვენი სიცოცხლე, საქმენი კეთილნი და ბოროტნი; ჩვენი გულის ზნეობრივი ვითარება; ჩვენი გულის თქმა, მოთხოვნა, წადილი, ლოცვა, ცრემლი და სხვა. ე). ღმერთმა იცის ყველაფერი წარსული, ვ). ღმერთმა იცის ყველაფერი აწმყო, ზ). იცის ყველაფერი მომავალი. 2. ღმერთის ბრძნობაშია: უსრულესი ცოდნა საუკეთესო მიზანთა და საუკეთესო საშუალებათა, და ამასთან ერთად საუკეთესო გამოყენება ამ უკანასკნელთა...¹⁴⁴.

3. „გონება“ ქართულ მწერლობაში

განსაკუთრებით ეს საკითხი არ შემისწავლია, მაგრამ ორიოდ ცნობას მაინც შეგთავაზებთ.

ვახტანგ მეფე ცნებას „გონება“ ასე განმარტავს – გონება სამი არის(;) პირველად ღმრთისა(,) მერმე ანგელოზთა და მესამე კაცთა გონება-ო.⁴

სულხან საბა ორბელიანი სიტყვას „გონება“ ასე გვიხსნის – გონება არს სიტყვიერი მხედველობითი საცნაურისა და უკვდავისა სულისა; გონება არს ხედვა უხორცო და დაუშრომელი, მომვლელი ყოვლისა. სამ სახედ ითქმის გონება: გონება – ღმერთი, გონება – ანგელოზი და გონებაც ჩვენი, საცნაურ არს მოგონებითა მოსაგონებელითა-ო.

და ქართველი ენციკლოპედისტი იოანე ბატონიშვილი (1768 – 1830) თავის „კალმასობა“-ში, როდესაც იგი ღმერთის სახელთ ჩამოთვლის, ამბობს – ღმერთი არის თვით მყოფი, მოქმედი, და დასაბამი ყოველთა ნივთთა, ხილულთა და უხილავთა, არავის მიერ ხილული, არსება ყოველთა არსთაგან უპირველესი, **გონება საუკუნო**, და მამათა სულთა და ნათელთა.⁷⁸ გვ. 14

ღმერთს ეწოდება „საუკუნო გონება“ და ეს არის ნათქვამი „ქართლის ცხოვრება“-შიაც –

„ესრეთ კეთილად აღეპყრა საუკუნოსა გონებასა, და მომნიჭებელი წარმოუმართებდა საქმესა დღე-კეთილობასა შინა-ო.¹²¹ გვ. 91.

4. დაფარულნი

ვინაიდან ღმერთი ყოველად მცოდნეა, საჩინოა და ცხადი, რომ იგი ყოველი დაფარულის მცოდნეც არის და მისთვის არ არსებობს „დაფარული იგი ბნელსა“...

ამის დასაბუთება იოლია სახარებიდან ამოღებული ამონაწერითაც –

მათე 6,6 ხოლო შენ, რა ჟამს ილოცვიდე, შევედ საუნჯესა შენსა და დახშ კარი შენი და ილოცე მამისა შენისა მიმართ ფარულად და მამა შენი, **რომელი ჰხედავს დაფარულთა**, მოგაგოს შენ ცხადად.

1 კორინთელთა 4,5 მოვიდეს უფალი, რომელმანცა **განანათლოს დაფარული იგი ბნელისა**

ებრაელთა 4,13 და არა რაა არს დაბადებული. **დაფარულ წინაშე მისსა**; არამედ ყოველივე შიშველ და ქედ დადრეკილ არს წინაშე თვალთა მისთა

სწორედ იგივე გამოთქმა დაფარულისა გამო ჩვენ გვაქვს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში **„ცხოვრებაჲ შიოხსი და ევაგრესი“**, სადაც ნათქვამია: „მანვე სახიერმან და **დაფარულთა მხედველმან ღმერთმან**“; „მრავალ ჟამ **დაფარული** ესე საუნჯე **გამოაცხადა ღმერთმან**“...⁷⁶. გვ. 96, 98.

იგივე გამოთქმა გამოყენებული აქვს ქართველ ქებათამეტყველს **ბასილს** (მე 11 საუკ.), როდესაც იგი ეფთვიმე მთაწმიდელს უგალობს – „მადლი ღმრთისაჲ დაემკვიდრა შენ თანა, ღმერთ-შემოსილო, და აღგავსო სიბრძნითა და გყო შენ ქადაგ ხმა-მალლა, მეტყველ **საიდუმლოთა მათ დაფარულთა**“-ო.²²⁹ წ. 1. გვ. 480-2. 484, 505.

ბერძნულიდან ნათარგმნ „**ლიმონარ**“-ში **იოანე მოსხისა** ნათქვამია – „რავდენნი გულითადნი მონანი უსხენან ღმერთსა, **დაფარულნი** ქუეყანასა ზედა, რომელნი არავინ იცის თვინიერ მის მხოლოდსა **დაფარულთა მეცნიერისა**“...²²¹. გვ. 17. „რამეთუ არარაჲ იქმნების კეთილი, გინა ბოროტი, რომელიმცა არა ცხად იყო **წინაშე ღმრთისა, დაფარულთა მეცნიერისა**“; (იქვე, გვ. 38). **„უწყის უფალმან, დაფარულთა მეცნიერმან“**. (იქვე, გვ. 41).

5. „გონებამან დაფარულმან“

რასაკვირველია, ღმერთი = გონება არის მიუწევნელი, ჩვენთვის დაფარული და გაუგებარი.

სწორედ ამ ღმერთ = გონებაზე არის ლაპარაკი ვეფხისტყაოსანშიც.

ნესტანი ქაჯეთის ციხიდან ტარიელსა სწერს –

ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან?

ველარ გნახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან,

ნეტარ რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახვრულმან!

გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან (1295).

ანუ ჰხედავ, ჩემო, როგორ გაგვყარნა, დაგვაშორა სოფელმა = ბედმა და ჟამმა = დანყველილმა = კრულმა; ველარ გნახე შენ საყვარელი მხიარული მე მხიარულმა საყვარელმა; ნეტავ, რა ქმნას უშენოდ გულმა, რომელიც შენ დალახვრე, დასჭერი სიყვარულითო. მაგრამ მაინც გამოგიცხადა დამალული (მე რომ დაკარგული და უჩინო ვიყავ) დაფარულმა გონებამ ანუ ღმერთმაო. **გონება დაფარული** ამ შაირში არის ღმერთი, ღმერთი ყოვლად მცოდნე, ყოველის მხილველი, კაცთათვის დაფარული, მაგრამ ყოველივე დამალულის მცოდნეც. და ეს დაფარული, უხილავი ღმერთი ტარიელს, ბოლოს, მაინც უცხადებს დამალულს, დაკარგულ ნესტანს, გაუმჟღავნებს, აცნობებს მის სამყოფელს, ქაჯეთის ციხეს.

მაშასადამე: ამ შაირში **ღმერთი არის დაფარული თვითონ, ოღონდ ყოველივე დამალულის მნახავი**. ეს დებულება, როგორც წინ გავიცანით, ქრისტიანული არის.

6. „გონებამან დაფარულნი“

როდესაც ციხიდან განთავისუფლებული ნესტანი ასმათმა ნახა, კოცნით მისალმებისა და მოხვევის შემდეგ –

ასმათ ჰკადრა: „მადლი ღმერთსა, ვარდნი ვნახენ არ დაზრულნი, ბოლოდ ასრე განაცხადა გონებამან დაფარულნი (1453). ანუ: მადლობა ღმერთს, რომლის წყალობით ვარდნი (ნესტანის ღანვნი) გაუყინავნი, დაუმზრალნი ვნახეო; ბოლოს მაინც ასე განაცხადა **გონებამ დაფარული** ამბავი (ნესტანის გადაკარგვისაო).

გონება აქ არის ღმერთი, რომელი დაფარულს აცხადებს.

მგონია, არის კიდევ ვეფხისტყაოსანში ერთი შაირი, რომელში სიტყვით „გონება“ ღმერთი უნდა იგულისხმებოდეს.

ავთანდილი ტარიელის შესახებ ამბობს –

მას ვახსენებდე, ნუ გიკვირს, თქმა მჭირდეს მიწყევ ახისა!

მზე თუ ვთქვა მსგავსი მისი და ანუ მისისა სახისა,

ვის უნახავ-ქმნის გონება ყოველთა კაცთა მნახისა;

ვარდი დამჭკნარი ეკალთა შუა, შორს-მყოფი ახ, ის ა, (688).

ანუ: როდესაც ტარიელს ვახსენებ, ნუ გიკვირს, ყოველთვის (მიწყევ) მჭირდება ახის, ვაის თქმა! თუ ვთქვა, მზე არის მისი მსგავსი, ან არის მსგავსი იგი მისი

სახე, „ვის უნახავ ქმნის გონება ყოველთა კაცთა მსახისა“-ო. იგი, ტარიელი = ვარ-
დი დამჭყნარი იმყოფება ეკალთა შუა, ახ! იგი შორს არისო ჩემგან!

რას ნიშნავს ეს თქმა: „ვის უნახავ ქმნის გონება ყოველთა კაცთა მსახისა“?

მარჯორი უორდროპი ამ ლექსს ასე სთარგმნის: მომსპობი, უნახავ-მქმნელი
ყველა მათი გონებისა, რომელნიც ტარიელს დაინახავენო. ესე იგი: ტარიელის
მნახველთ გონება ეკარგებათო!

არა მგონია, ეს გაგება სწორი იყოს! მე ეს ლექსი ასეთ ნაირად გავიგე –

გონება = ღმერთი, რომელი არის ყოვლად მცოდნე და ყოვლად მხილველი; ეს
გონება = ღმერთი უნახავ ჰქმნის ტარიელს, ანუ ტარიელის მსგავს სახეს სხვას
არავის გვიჩვენებსო. ესე იგი: გონება = ღმერთი, რომელიც (ვინ) ყოველთა კაცთა
მნახველია, მას, ტარიელს უნახავ ქმნის, მის მსგავსს არავის სხვას გვაჩვენებსო.

თუ ასეთი განმარტება შესაწყნარებელია (და სხვა კი ვერ მომისაზრებია), მა-
შინ ამ შაირშიც „გონება“ არის ღმერთი.

* * *

უკვე აღვნიშნე, ღმერთმა იცის ყველაფერი – მეთქი და ამიტომ ფარსადან
მეფე ტარიელს უთვლის განდგომის შემდეგ –

ებრძანა, თუ: „ღმერთმან იცის, გამეზარდე ვითა შვილად (561).

ღმერთის = გონების ყოვლად მცოდნეობა აქ „იცის“ თქმით ფარსადანს
დასამონმებელად აქვს გამოყენებული. და ამგვარათვე აქვს გამოყენებული. და
ამგვარათვე დავარსაც –

როდესაც დავარმა გაიგო, მას ძმა-მეფე დაემუქრა სიკვდილით –

მან ეგრე თქვა: „უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან“. (576).

ორივე შემთხვევაში ღმერთის ყოვლადმცოდნეობა დამონმებისათვის არის
ნახმარი.

ვიეთნი განმამარტებელნი ვეფხისტყაოსანისა მას პოეტური ენით განიხი-
ლავენ და ისე მხატვრულ პროზას შეექცევიან, რომელიც თავის თავად ენამზეო-
ბასა, მჭერმეტყველებასა და ხელოვნებას გვიჩვენებს, მაგრამ ამ კომენტატორ-
თა სიტყვაკაზმულობასა და პოეტობას ვეფხისტყაოსანთან ხშირად არავითარი
კავშირი არა აქვს, თუმცა ხან და ხან ასეთი წერილი საკითხავად სასიამოვნოა...
ამ შემთხვევაში მხედველობაში მყავს განსვენებული პროფესორი მოსე გოგიბ-
ერიძე. იგი თავის წერილში ნესტან-დარეჯანის „ესთეტიკური ანალიზის“ გამო
ამბობდა –

„პოეტის (რუსთაველის) მიერ ქალი (ნესტანი) თავიდან ბოლომდე სტილი-
ზირებულია, ამ სიტყვის საუკეთესო მნიშვნელობით, ყველაფერი რჩეული, დი-
ადი, ამაღლებული ახასიათებს მას. იგი გრძნობითა და გონებით, თვალთა და

ტანით განხორციელებული მშვენიერებაა. იგი მაღალი მეფე, არისტოკრატი, ბუნებიდან ქედმაღალი, მფლობელად დაბადებული, არის ამავე დროს მთლად ალალი, სულ უბრალო, ერთობ მთელი და უაღრესად წრფელი ადამიანი. ძლიერ გონებას დედაკაცის ჩვეულებრივი ბუნებაც გადაულახავს, მის დაფარულ გონებას ასეთი კონტრაპუნქტით თქმული აღსარება განუცხადებია საყვარელისათვის:

„ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგვყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან?

ველარ გნახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან,

ნეტარ რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახვრულმან!

გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“ (1295).

„კითხულობ ამ ტაეპს და არ იცი, რა თქვა და რა ადიდო: კონტრაპუნქტით შესრულებული მუსიკა ლექსისა, სიბრძნე ბედისწერის გამგებელი გონებისა, უმტკიცესი სიყვარულით დამწვარი გული, თუ საზღვართან მისული გულწრფელობა შეყვარებულისა!

„ასეთი დიდი გულისა და გრძნობის პატრონი ენას ნებას არ მისცემს, თქვას ყოველივე, რასაც გრძნობს. დიდი გრძნობა მორცხვია, ახლა კი იგი, ტყვე ქაჯეთის ციხისა, გრძნობს მოთხოვნილებას შეყვარებულს უთხრას ყველაფერი, განუცხადოს დაფარული... ახლა მის საქციელს ხელმძღვანელობს გონება. ეს განცხადება არის ამავე დროს კოლოსალური ფიცი, ფიცი ერთგულებისა, ფიცი ზნეობისა, ფიცი სიმტკიცისა, ფიცი იმ გმირობისა, რომლის ჩადენა დედაკაცს, როგორც მომავალ ცოლსა და დედას, შეუძლია მოიმოქმედოს ამ ქვეყნად. ვისაც ასეთი ზნეობრივი მშვენიერებით და სიდიადით დაჯილდოებული ქალი თავის სულს, გონებას და გულს მიართმევს მსხვერპლად, იმის მარადიულ ერთგულებას იგი დიდი სიამოვნებით შეენიერება“-ო და სხვა.²²⁹ გვ. 109-10.

ასე მსჯელობს პროფ. მოსე გოგიერიძე.

ნესტანის დახასიათებას არ ვეხები, არც მის „კონტრაპუნქტით თქმულ აღსარებას“, – ყურადღებას ვაჩერებ მხოლოდ ლექსზე: „გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“

პროფ. მოსე გოგიბერიძის მთელი მსჯელობა ამ „გონება დაფარულისა“ გამო მხოლოდ ამ ლექსის გაუგებლობით აიხსნება. პროფესორს ჰგონია, ნესტანის გონება ტარიელს „განუცხადებს დაფარულს“-ო! მაგრამ უდროოდ განსვენებული მეცნიერი სრულიად არ ჩაფიქრებია იმას, თუ რა ჰქონდა ნესტანის „გონებას“ „დაფარული“?! პროფ. მ. გოგიბერიძეს ჰგონია: ნესტანი „ენას ნებას არ მისცემს, თქვას ყოველივე რასაც გრძნობს. დიდი გრძნობა მორცხვია“-ო მაგრამ ქაჯეთის ციხეში მყოფი ტყვე ნესტანი კი ახლა „გრძნობს მოთხოვნილებას შეყვარებულს უთხრას ყველაფერი, განუცხადოს დაფარული“.

უმაგალითო, უიგავო, უშესანიშნავესია ნესტანის წერილი, – ეს ეჭვმიუტანელია! – მაგრამ ნესტანს არაფერი, სრულიად არაფერი „დაფარული“ ტარიელისათვის გასაცხადებლად არა ჰქონია რა. პირველ დღიდანვე მათ უყვარდათ ერთმანეთი; თავიდანვე ნესტანი ტარიელსა სწერს – „შენგან ჩემისა ქმრობისა წინასაც ვიყავ მდომია“-ო (შაირი 378). ნესტანმა ტარიელს სიყვარული შეჰფიცა (შაირი 413). და ტარიელმა ნესტანს სიყვარული შეჰფიცა – „ზედან წიგნსა საფიცარსა შევჰფიცე და შემომფიცა“ (შაირი 417). მათ სურთ ერთმანეთის ცოლქმარი გახდენ და ინდოეთის ტახტზე დაბრძანდენ (შაირი 537). და სწორედ იმიტომ, რომ ნესტანის დედმამამ მისი ხვარაზმმას შვილზე გათხოვება გადასწყვიტა, იწყება ნესტანისა და ტარიელის შეთქმულება, რომლის შედეგად ნესტანს გადაჰკარგავენ, და ტარიელი კი ამას შემდეგ მის ძებნაშია. მაშ, ვიკითხოთ: რა „დაფარული“ უნდა გაუცხადოს ნესტანის გონებამ ტარიელს?! არაფერი „დაფარული“ ნესტანს არა ჰქონია და ამიტომაც მას ვერ განუცხადებდა! აქ ნესტანის გონება არაფერ დაფარულს არ აცხადებს. აქ ღმერთმა „გონებამ განუცხადა“ ტარიელს „დაფარული“; ღმერთმა = გონებამ მოინადინა ნესტანის ამბავი გამჟღავნებულებიყო და ეს მოხდა კიდევ ავთანდილის მოღვაწეობის შედეგად. აი, რაზედ ლაპარაკობს ნესტანი; აი, რა ბონებას გულისხმობს იგი! ეს ბონება არის ღმერთი. ამიტომაც პროფ. მოსე გოგიბერიძის ლამაზი სიტყვები, ამაღლებული მჭევრმეტყველება და „კონტრაპუნქტით თქმული აღსარება ნესტანისა“, ლამაზი შეცდომაა!

საერთოდ უნდა ვთქვა; ვეფხისტყაოსანის შაირთა გაუგებლობის შედეგად ბევრი ჭიანი და ხენები ნაყოფი არის გაჩენილი ჩვენს რუსთველოლოგიაში, – სავალალოდ!

პარი მეოთხე

306 არს ძალი შხილაში

1. ძალი

ღმერთი არის ძალი (ძალა) და ყველა ძალს იგი წინასწარ ჰფლობს და არის ამ ძალის მიზეზი და ყოველივეს, ყველაფერს წარმოქმნის იგი ამ ძალის მეოხებით, რომელიც არის მიუდრეკელი და გამოურკვეველი; არ არის რაიმე, მსოფლიური, ან კერძობრივი, რაც ამ ძალს ღმერთისაგან არ ღებულობდეს, რამეთუ ღმერთს აქვს დაუსრულებელი ძალი, არა მარტო იმით, რომ იგი ყოველ ძალს წარმოშობს, არამედ იმითაც, რომ ის უზენაესია ყველა ძალზე; ძალი მას აქვს თავის თავში

და თვითონ არის ძალი; და წარმოშობს დაუსრულებელად და განუსაზღვრელად სხვა ძალებს, რაც არსებობენ და არ ამოინურებიან, არ თავდებიან; და არ არის რაიმე საზღვარი ახალ ძალთა შექმნისათვის და ა. შ. ეს ფილოსოფიურ-რელიგიური დებადი დიონისე არეოპაგელს ასე აქვს გამოთქმული –

„ძალ არს ღმერთი, ვითარცა ყოველისავე ძალსა თავსა შორის თვისსა მქონებელი და წინაფთვე მქონებელი და ვითარცა ყოველისავე ძალისა მიზეზი და ყოველთავე ძალისაებრობასა მიუდრეკელად და გარე – შეუსაზღვრებლად მომყვანებელი და თვით მის ძალ-ყოფისა, გინა თუ ზოგად ყოველთაჲსა, ანუ თვისაგან თითოეულისა მიზეზ-მყოფი და ვითარცა ძალ-განუზომელი არა ხოლო ყოველისა ძალისა მოყვანებად, არამედ ზეშთა ყოველთა და თვითძალ-ყოფისაცა დაზეშთაძალისაცა, აურაცხელობით ურიცხუთა სხუათაცა ძალთა დაბადებად შემძლებელი“ და სხვა. ქართული თარგმანის გვ. 74.

892.ბ. ღმრთეებრი დაუსრულებადი ძალი ყველა არსებაში ვრცელდება, და არ არის არც ერთი ქმნულება, რომელიც მას მოკლებული იყო. ამ ძალისაგან არიან ანგელოზურ ძალთა რიგნი. 892. გ. ამ განუწყვეტელი და მარადი ძალის სათნოებანი ვრცელდებიან კაცებზე (კაცი არის მამაკაცი და დედაკაცი. ს. ს. ორბ.), პირუტყვებზე, მცენარეებზე და მთლიანად მსოფლიოზე. ეს ძალი ანიჭებს მათ, რომელნი ერთმანეთს უერთდებიან, ანიჭებს ღონეს იცოცხლონ მეგობრულად და თანხმობით ერთობილად; ეს ძალი აძლევს თვითეულს მათგანს, რომელნი ერთმანეთისაგან განირჩევიან, შეძლებას დარჩენ თავიანთ გვარში, იყონ ერთგული თავიანთი სახისა, სხვასთან შეურევენლად და თავიანთი სახის მოუსპობელად; იგი ძალი ღმერთისა არის ის, რომელი ინახავს სრული წესით და სრული წრფელობით თვითეულ ქმნულებას და გვარსა და სახეს მათ უნარჩუნებს; ძალი, რომელი ანგელოზური უკვდავი ცხოვრების უცვალებლობას უზრუნველყოფს; რომელი ციურ გვამთა, მანათობელ და ვარსკვლავურ ქმნილებათა არსსა და წესრიგს ცვლილობისაგან იცავს; 892.დ. რომელი მათ მარადულ არსებობას აკუთვნებს; რომელი ცეცხლის ძალას განუქრობელად ინახავს და წყალთა მდინარებას შეუმრობელად; რომელი ჰაერს საზღვრავს; რომელი სიცალიერეში იჭერს დედამიწას და მის ზედაპირზე ცოცხალ არსებათა შობილობას წარუწყმედელად იცავს; რომელი ჰარმონიასა და კავშირთა შედგენას, ანუ კრებულებას შეურევენლად და გამოუყოფელად უზრუნველჰყოფს. 893.ა. რომელი სულთა და გვამთა კავშირს მფარველობს; რომელი მეცნიერთათვის კვებისა და ზრდის ძალებს ამოქმედებს; რომელი ყველაფერს არსთა რიგს უწესებს; რომელი მსოფლიოს ურყევ მყარობას იცავს; რომელი..., ერთი სიტყვით, მოკლედ: არ არის არც ერთი არსება, რომელი ღმრთეებრ ძალასა და ძლიერებას არ ემორჩილებოდეს, მის გარეშე იმყოფებოდეს, რადგან, რასაც ძალი არა აქვს, ის არც არსებობს; 893.ბ. ამიტომ ღმერთს

არ შეუძლია არ არსებობდეს. 893.გ. ღმერთი არის ძალი და ძლიერება, ყოვლის შემძლებელობა...

2. ვეფხისტყაოსანის ღმერთი – ძალი

ვეფხისტყაოსანი იწყება ასე –

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,

ჩვენ კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა (1).

თუ რაოდენ ძნელი არის ამ ლექსის გაგება იქიდანაც სჩანს, რომ იგი თარგმანა პროფ. ნ. მარმა რუსულად და მარჯორი უორდროპმა ინგლისურად, – ორივემ ცოტა განსხვავებულად.

პროფ. მარმის თარგმანი – მან, ვინც თავისი ძლიერი ძალით შექმნა სამყარო, შთაბერა ზეციური სული ზეციდან და ყვნა რაც არის; ჩვენ, კაცთ მოგვცა მინა; ჩვენ გვაქვს იგი დაუსრულებელი სხვადასხვაობით.

მარჯორი უორდროპის თარგმანი – მან, ვინც შექმნა სამყარო, ამ თავისი ძლიერი ძალით ქმნა, ყვნა არსებანი, შთაბერილნი ზემოდან ზეციური სულე-ბი; ჩვენ, კაცთ მოგვეცა ქვეყანა დაუსრულებელი სხვადასხვაობით, რომელს ვფლობთ ჩვენ.

ამ ლექსის გაგება ჩემთვის სხვა გვარი არის; მე მგონია, აქ სხვა აზრი უნდა იგულისხმებოდეს – ვინც შექმნა სამყარო = მსოფლიო, მან შექმნა იგი ძალითა ძლიერითა თვისითა. მან ზეცით მონაბერი, ზეცით შთაბერილი სულით შექმნა, ყვნა ზეგარდმო არსნი – ზემო – არსებანი; ჩვენ კაცთ, მოგვცა ქვეყანა თავისი მრავლობით, თავისი უთვალავი ნაირობით.

მე მგონია, ეს ზემბარღმნი არსნი, ზევით მყოფნი არსებანი არიან ანგელო-ზები, და ამ გვარად, აქ დახატულია სრულადი მსოფლიოს, უხილავი და ხილული მსოფლიოს დიდი სურათი.

* * *

აქვე განხილულის მიხედვით, როგორც ვიცით, ღმერთის ძალს ეკუთვნის ყვე-ლაფერის შექმნა და ყოველივესათვის ძალის მბოძებელი არის იგი.

აი, ეს ძალი, რომელს ღმერთი ყოველივეს ანიჭებს, არის ის საწესდარი სურვი-ლი, რომლითაც რუსთაველი ღმერთს მიმართავს –

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა (2). ანუ: მომეცი ძალი მორეენისა, ჯობნისა, მძლეველობისა, რათა სატანა დავამარცხოო. და როდესაც რუსთაველი ღმერთს პოეტურ აღმაფრენასა სთხოვს, მას ასე მიმართავს –

ძალი მომეც და შენვენა-ო (6).

შემდეგ კი ტარიელი ღმერთსა გამოსთხოვს: დათმენას, მოთმინების ძალას – ვთქვი, თუ ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე, მომეც ძალი დათმობისა, ცოტა ვითმე აღმადგინე (354), – გამომაჯანმრთელე, გამამაგრეო.

და ღმერთმა შეუსრულა მას ეს თხოვნა, აჯა – მანვე ქმნა და მორევეჯობდი, გული წყლული გავარკინე (354)...

ვეფხისტყაოსანის გმირებმა კარგად იციან, რომ ღმერთი არის ძალი და მიზეზი ძალისა, ყოვლადშემძლე და ყოვლადძლიერი; და მეფის ძალასაც კი ღმერთის ძალს ადარებენ, როცა სურთ მეფის ლაშქართა სიძლიერე აღნიშნონ და ესეც: ხატაეთის მეფეს ტარიელმა –

მივსწერე: „მეფე ინდოთა არისმცა ღმერთულე ძლიერი (387).

და კაცნი ერთმანეთს ამ ღმერთისაგან მისანიჭებელ ძალს უსურვებენ, და სწორედ ასე ავთანდილი შერმადინს უსურვებს –

მტერთა ჩემთა ენაპირე, ძალი ნურა მოგაკლდების (780).

ავთანდილი სრული გაგებით გვეტყვის –

ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად,

ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთა მიწიერთად (792).

ავთანდილის რწმენით: მან, რომელმა დაბადა იგი, მანვე მისცა მას შეძლება მტერთა ძლევად, მოსარევნად და ის ძალი უხილავი, ყოველი მიწიერის შემწე, არის ღმერთი.

აქ არის ფილოსოფიურ – რელიგიური დებადი ღმერთის = ძალის უხილავობაზე.

* * *

ყველა დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში სწერია: „ძალი უხილავი“. პ. ინგოროყვას იგი ერთი ხელნაწერის მიხედვით შეუსწორებია ასე: „ვინ არს ძალთა მეცნიერი“ (ვ.ტ. 1953 წ.) და ამ შესწორებას იგი ასე ასაბუთებს –

„რუსთაველის კონცეფციით ღვთაება არის „ძალთა მეცნიერი“, „არსთა მხადი“. „რაც შეეხება ფრაზას „ძალი უხილავი“, ეს ჩვეულებრივი, ტრაფარეტული ქრისტიანულ-საეკლესიო გამოთქმაა. აღსანიშნავია, რომ თვით სიტყვა „უხილავი“ (ამ ფორმით) საერთოდ არ გვხვდება ვეფხისტყაოსანში“-ო.

საკვირველია, რატომ არის „ძალი უხილავი“ „ტრაფარეტული ქრისტიანულ-საეკლესიო (!) გამოთქმა“?! იქნებ პ. ინგოროყვას ჰგონია, რომ ცნება „მეცნიერი“, ღმერთის დამახასიათებელი სახელი, მეტად ჩვეულებრივი, აგრეთვე „ტრაფარეტული“ არ არის?! მაგრამ ისიც უსათუოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ლექსში ცნება „ძალთა მეცნიერი“ სრულებით არ შეეფერება თვით ლექსის აზრს,

რადგან „ძალთა მეცნიერი“ არის – ძალთა მცოდნე – და ლექსში კი ლაპარაკია იმ ძალზე, რომელიც კაცს ეხმარება მტერზე გასამარჯვებლად! არაფერს შუაში აქ „ძალთა მეცნიერი“ არ არის, და ამიტომ ასეთი შესწორება უკუსაგდება. არც ის გამოდგება საბუთად, რომ სიტყვა „უხილავი“ (ამ ფორმით) ვ.ტ.-ში მეორეჯერ არ მოიპოვება! რამდენი ცნება არ მოიპოვება იქ მეორეჯერ? – „უთქმელი“, „უცნაური“, „ყოფილი“, „მყოფი“ და სხვა.

* * *

ავთანდილი თავის ლოცვაში ღმერთს მიმართავს – მომეციო ძლევა (შაირი 811), ანუ ძალა მტერზე გამარჯვებისაო; და აქედან წარმოითქმება მეორე, სრულიად გარკვეული დებულება: თუ კაცს ღმერთი ძალას უბოძებს, ამიტომ ეს კაცი თავისი ძალით არ უნდა ამაყოფდეს, არ ტრაბახობდეს, არ იქადდეს –

კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვეხ ვითა მთრვალი!

არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი

(1046).

ამის გამო ბიბლიაში არა ერთჯერაა მსჯელობა –

1 მეფეთა 2, 10 ნუ იქადინ ძლიერი ძალითა თვისითა

იერემია 9,23-4 ნუ იქადინ ძლიერი ძლიერებისა თვისისა, რამეთუ ამათ შინა არს ნება ჩემი, იტყვის უფალი

1 მაკკაბელთა 3,20 რამეთუ არა სიმრავლითა მხედართა ძლევა ბრძოლისა გამო, გარნა ზეცისა ძალისაგან

როდესაც ფატმანმა ბევრი შეკითხვით ნესტანი შეაწუხა, ეს ატირდა და მას უთხრა –

თუ რაცა მკითხო, ძალიმცა გიგმია არსთა მხედისა (1141).

„გიგმია“, თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებით, ნიშნავს: „უარ-გიყოფია“ – თულა მკითხო ჩემი ამბავი, არსთა მხედის (ღმერთის) ძალის მგმობარი იყოვო. ესე იგი: თუ მკითხო კიდეც, ამით დაგიგმია, გმობა გითქვამს ღმერთისაო.

დამორჩილებული მეფე ხატაელთა ტარიელის ცხენს ფერხთ მოეხვია და ტარიელს შეეხვეწა – მოახსენა: „შემიბრაღე, მისსა ძალსა ვინცა გხვეწა“ (1609). ანუ: ვინ ასეთი დაგხვეწა, ასეთი ლამაზი ტანის მქონე გაგხადა, შემიბრაღე მისი ძალის გულისათვისო. აქ რამაზი ტარიელს აფიცებს: ღმერთის ძალისათვის შემიბრაღეო, და საერთოდ ხატაელნი იქვე იმეორებენ –

ნუ დაგვხოცო მისსა ძალსა, ვინცა აგრე დაგარჩინა (1612);, რომელმა გადაგვარჩინა, შეგინახა, დაგვიცვა სიცოცხლით დღემდეო, ამ ძალის წინაშე, ამ ძალას გაფიცებთ: ნუ დაგვხოცავთ, ესე იგი: ღმერთის გულისათვის ნულარ მოგვკლავო.

ამ გვარად: ვეფხისტყაოსანის თანახმად – ღმერთი არის ძალი, თვითძალი და ამასთანავე, რასაკვირველია, უხილავი. ეს ძალი უხილავი ამ ქვეყანაზე ღმრთეებრი მოქმედებითა და წყალობით არის გამოჩენილი და ნაჩვენები.

3. უხილავი

თავის ანდერძში ავთანდილი ღმერთის შესახებ ამბობს –
ვინ არს ძალი უხილავი... (792).

ძალი უხილავი არის ღმერთი. კაცს არ შეუძლია ღმერთის ხილვა, რადგან ღმერთი არის სული –

იოანე 1,18 ღმერთი არა ვინ სადა იხილა

რომაელთა 1,20 რამეთუ უხილავ იგი

კოლასელთა 1,15 რამეთუ იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა

1 ტიმოთე 6,17 რომელი არა ვინ იხილა

ღმერთი რომ უხილავი სულია და უხილავი ძალი არის, ეს დებადი ყველა ერთ-ღმერთიან რელიგიაშია აღიარებული, და განსაკუთრებით რომელიმე სარწმუნოებას საკუთრივ არ მიეწერება.

რვეული მერვე

პურთხეულ არს

პარი პირველი

ყოფილი, მყოფი

1. სახიერმან

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, სახიერი – კეთილის მყოფელი. ეს სიტყვა არც დღეს არის ჩვეულებრივ ხმარებაში; იგი იხმარება უფრო ბიბლიაში და თეოლოგიურ ფილოსოფიაში. თვით ცნება „სახიერი“ ღმერთის პირველი სახელთაგანი არის, თუ შეიძლება პირველი სახელისა გამო რაიმე ლაპარაკი.

ფსალმუნი 124,4 კეთილ უყავ, უფალო, სახიერთა გულითა და გულითა წრფელითა

ფსალმუნი 143,10 სული შენი სახიერი მიძლოდენ მე ქვეყანასა წრფელსა **იერემია 33,11** ხმა მეტყუელთა აღუვარებდეთ უფალსა ყოვლისა მპყრობელსა, რამეთუ სახიერი უფალი

მათე 19,16 მოძღვარო სახიერო (ლუკა 18,18; მარკოსი 10,17).

მათე 19,17 რასა მეტყვით მე სახიერთ? არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლო ღმერთი (მარკოსი 10,18; ლუკა 18,19).

მათე 20,15 ხოლო მე სახიერ ვარ... და ა. შ.

ფრანგულ ბიბლიაში სიტყვა „სახიერი“ ნათარგმნია სიტყვით „ბონ“, რაც არის კეთილი, კარგი. და ყველა დანარჩენ ბიბლიაშიც ასე. რუსულ ბიბლიაში: „ბლაგო“, „დობრო“, „ბლაგი“, „დობრი“...

აქვე აღვნიშნავ – ცნება „სახიერი“ და ცნება „ტკბილი“ სხვა ენათა ბიბლიაში მხოლოდ ერთი სიტყვით ითარგმნება – კარგი, კეთილი.

693.ბ. იმ სახელთა შორის, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი, ვეფხისტყაოსანის დიენოსი, – რომელი ღმერთს = ერთს მიეკუთვნება, პირველ ადგილზეა სახიერი, ანუ: კეთილი. ეს სახელი სახიერი, ანუ კეთილი არის თვით არსი ღმრთეობრი დასაბამისა, ანუ სათავისა, და იგი ვითარცა არსებითი კეთილობა, ვრცელდება ყველა არსებაზე. და აქ დიონისე არეოპაგელი სახიერი, ანუ კეთილს ადარებს მზეს –

693.ც. როგორც ჩვენი მზე, მართლაც, მოუსაზრებელად და განუზრახველად, გარნა მარტო თავისი არსებობის წყალობით ანათებს ყოველივეს, რასაც შეუძლია თავისი უნარიანობის მიხედვით პროპორციულად მიიღოს მონაწილე-

ეობა ამ ნათელში, ეზიაროს მას თავისი შეძლებისა და გვარად, – იგივე არის უსათუოდ აგრეთვე სახიერების შესახებაც. იგი სახიერ თავისი მთლიანი სახიერების შუქთ უნაწილებს, ურიგებს ყველა არსებას იმის მიხედვით, თუ რომელს რამდენი სიკეთის მიღება შეუძლია თავის ძალთა პროპორციის შედეგად. (რასაკვირველია, სახიერება სჯობნის მზეს, ისე როგორც სჯობნის ბუნდოვან ხატს წინარხატი უზესთაესი, რომელიც განიხილება თავის არსებაში). სწორედ ამ შუქთ უნდა უმადლოდნენ თავის ცხოვრებას „მცნობელნი“ („ინტელლიგიბლეს“), ან „საცნაურნი“ („ინტელლიგენტეს“), ყველა არსი, ყველა ძალა და ყველა ქმედობა. სწორედ მათ მიერ არიან არსებანი ყველანი, რომელთაც აქვთ სიცოცხლე უხრწნელადი და უცვალებადი; 696.ა. ისინი ყველანი, რომელნიც არ ექვემდებარებიან სიკვდილს, ნივთს და ქცევას; ისინი ყველანი, რომელნიც იმყოფებიან ცვალებადობის მიღმა და ცვალებადობანი კი არიან მერყევი, მიმდინარენი, მედინნი და ყოველთვის ნაირნაირობათა წარმომშობნი; ისინი ყველანი, რომელნიც არიან უგვამონი და უნივთონი და არიან მხოლოდ საგანნი „მოგონებანი“ („ინტელექციო“) და რომელნი არ არიან ამა ქვეყნისანი... 696.ა. მსგავსადვე სახიერებას უნდა უმადლოდნენ თავიანთ ხანგრძლივობას და აგრეთვე თავიანთ სიმყარეს, შენახვა-დაკრძალვას, ფხიზელ გუშაგობას და თავიანთ კეთილყოფის საკურთხეველს. და რადგან ისინი მიისწრაფიან თავად სახიერებისაკენ, ამიტომ არსებობენ ისინი თვითონ და კეთილდღეობენ, და ამიტომ ჰბაძავენ ისინი მას რამდენადაც ეს მათ შეუძლიათ და ლებულობენ აგრეთვე სახიერების სახეს, რამდენად ეს მათ ძალუძთ და გადასცემენ მათზე დაბლად მდგომ არსებათ ყოველ გვარ ნიჭს, საბოძვარს, რაც მათ სახიერებისაგან მიიღეს. 696.ბ. მთელი ეს ნათქვამი, ცხადია, ანგელოზთ ეხება. მათ ქვემოდ დგანან სულნი და ყოველივე სიკეთე მათი გამოდის სახიერებისაგან, რომელიც ყველა სიკეთეზე ნამეტნაობს; სახიერების წყალობით არის რომ ეს სულნი არიან გონებიანნი, ცოცხალნი უხრწნელნი და შეუძლიათ თვით ანგელოზთა ცხოვრებას მიუახლოვდნენ და თავისი შეძლების მიხედვით ეზიარონ იმ ნათელთ, რომელნიც იფრქვევიან ზემოდან და მიიღონ ნიჭი და საბოძვარი სახიერებისაგან; უფრო შორს წავიდეთ და ვახსენოთ არა-გონიერნი სულნი ცხოველთა, რომელნი აპობენ ჰაერს; რომელნი დადიან ხმელეთზე; რომელნი ძვრებიან მიწის ქვეშ; რომელნი ცხოვრობენ წყალში, რომელნი არიან ქვეწარმავალნი; რომელნი ცხოვრობენ შემძვრალად და დამალულად 696.გ. ანუ უბრალოდ, ისინი, რომელთა აქვთ სული გრძნობადი, ანუ სიცოცხლე; კიდევ იგი არის იგი სახიერი, რომელი ყველა არსებას სულს უდგამს და ცხოველჰყოფს. იგი არის სახიერი, რომელმა მისცა საჭირო ძალა სიცოცხლისა მცენარეთ, საკვები და ზრდა; იგი არის სახიერება, რომელმა ყველაფერს, რასაც არც სული აქვს, და არც სიცოცხლე, მიან-

იჭა ყოფნა. 697.ბ. იგივე სახიერება არის მსგავსადვე მიზეზი ციურ პრინციპთა და მათ საზღვართა...

ასეთია მოკლედ სწავლა სახიერებისა გამო დიონისე არეოპაგელთან.

ვახტანგ მეფის განმარტებით, სახიერი – კეთილისმყოფელი. ქეშმარიტი სახიერება იგი არს, რომელი სიმართლისა და სიბრძნისა და ძლიერებისა თანაშენყობილ იყოს, რამეთუ უსამართლო და არა ბრძენი და უძლური არა არს სახიერი.

ნათელ საცნაურ სახიერებისა ეწოდებისო, დიონისე, (4,23), და სახიერება დიდთა ღმრთისმეტყველთაგან ესრეთ იქების, ვითარცა კეთილი, ვითარცა სიკეთე, ვითარცა სიყვარული, ვითარცა საყვარელი და რაოდენნი რაჲ სხვანი არიან კეთილშეგნიერნი კეთილმყოფელისა და სიხარულეგანისა შვენიერებისა ღმრთისა სახელნი.¹⁵⁷ გვერდი 123.

* * *

მთელი ეს მიმოხილვა დამჭირდა მხოლოდ ერთი სიტყვის გასაგებად, რომელიც ვეფხისტყაოსანში მარტო ერთჯერ მოიხსენება – სახიერი!

ნესტანის მამიდა დავარმა, ოდეს თავისი ძმის მუქარის შესახებ მოისმინა – მან ეგრე თქვა: „უბრალო ვარ, უწყის ღმერთმან სახიერმან! (576).

ამ გვარად: ვეფხისტყაოსანის სახიერი არის თეოლოგიური ფილოსოფიის დეზადი და იგი არის ღმერთი = კეთილობა. მაგრამ, ამას გარდა, თვით ეს ცნება სახიერი არის ქართული ქრისტიანული ღმერთმეტყველების ცნება.

2. ყოფილი, მყოფი

ავთანდილმა ოდეს ნესტანის ამბავი გაიგო, იგი „გულითა ღმერთსა ადიდებს“ და მას უწოდებს: ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი (12500).

ღმერთი არის ყოფილი, ანუ რომელი იყო უწინარეს საუკუნეთა, ყოველთვის იყო, ვინაიდან იგი არის დაუსაბამო, წარმოუშობი, მარტივი და უცვლელი თავის მარადისობაში.

ღმერთი არის მყოფი, ანუ რომელი არსებობს და ეს არსებობა მისი არის მუდმივ მყოფობაში და ეს არის უცვლელი მყოფი აწმყო, ანუ როგორც გრიგოლ ღმრთისმეტყველი იტყოდა: – ღმერთი ყოველთვის იყო, არის და იქნება; ანუ უკეთ რომ ვთქვათ, ყოველთვის არის.

ეს დეზადი, რომ ღმერთი ყოველთვის არის ღმერთის შეუცვალელობას გულისხმობს; ესე იგი: ღმერთი არის მუდამ ერთი და იგივე თავის არსებაში, თავის ძალებში და სრულყოფილებაში, თავის გადანყვეტილებებში და მოქმედებებში.

ყოფილი, მყოფი არის მარადული ყოფნა, ანუ **გამოცხადება 1,4** მაღლი თქვენ-და და მშვიდობა ღმრთისაგან, რომელი არს, და რომელი იყო და რომელი მომავალ არს

გამოცხადება 4,8 ღმერთი ყოვლისა მპყრობელი, რომელი იყო, რომელი არს და რომელი მომავალ არს

ავთანდილის ნათქვამი: „ყოფილი, მყოფი“ და იოანეს მიერ ნათქვამი: „რომელი იყო, რომელი არს“ – ერთი და იგივე არის.

არავის გაუკვირდეს, რომ ავთანდილის თქმაში მხოლოდ ორი სახელია: „ყოფილი“, და „მყოფი“. არ იფიქრონ, თითქო აქ აკლია „მომავალი“. ეს უკანასკნელი სიტყვა თუმცა მის თქმაში არ არის, ეს იმ გარემოებით აიხსნება, რომ „მყოფი“ არის „დღეისი“, „დღევანდელი“, ანმყო არსებული, რომელიც მარად გრძელდება, მუდმივი არის მყოფობაში და ამგვარად, მარადულ მომავალსაც გულისხმობს.

3. ღმერთსა ცხოველსა

ცნება „ცხოველი“ რელიგიური შინაარსისა არის და პირველად ყოვლისა იგი ღმერთის ერთი სახელთაგანია: ღმერთი არის ცხოველი. ანუ როგორც ს. ს. ორბელიანი განმარტავს – ცხოველ არს უფალი და ცხოველ არს სული შენი. ცხოველი = ცოცხალი.

თავის თავად ნათელია, ამ ცნებათ „ცხოველი“ = ცოცხალი ღმერთი და-პირისპირებულია კერპ-იდოლ ღმერთებთან, მკვდარ, გამოქანდაკებულ, უსულო ღმერთებთან.

ღმერთი არის მარადი ცხოველი, მუდმივი ცოცხალი, უკუნითი უკუნისამდე სიცოცხლისა მქონე.

ფსალმუნი 134,15-7 კერპნი წარმართნი ოქროსანი და ვერცხლისანი, ქმნულნი ხელთა კაცთანი; პირ აქვსთ, და არა იტყვიან; თვალ ასხენ, და არა ჰხედვენ; ყურს ასხენ, და არა ყურად იღებენ, რამეთუ არცა არს სული პირსა მათსა

ფსალმუნი 17,6 ცხოველ არს უფალი და კურთხეულ არს ღმერთი
იერემია 10,10 ხოლო უფალი ღმერთი ჩემი ჭეშმარიტ არს ღმერთი ცხოველი და მეუფე საუკუნო

ეზეკიელი 36,6 ამისთვის ცხოველ ვარ

ისუ ნავესი 7,18 ცხოველ არს უფალი

ისო ძე ზირაქისა 18,1 რომელი ცხოველ არს უკუნისამდე შექმნა ყოველნი საერთოდ

1 მეფეთა 14,39 რამეთუ ცხოველ არს უფალი

მათე 16,16 შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა

მარკოსი 12,27 მუნ ინოდნენ ძედ ღმრთისა ცხოველისა

იოანე 6,57 ვითარცა მომავლინა მე ცხოველმან მამამან, და მეცა ცხოველ ვარ მამისა თანა.

და ასე მრავალჯერ არის ეს ნათქვამი ბიბლიაში. ჩვეულებრივ ხმარებაში ეს სიტყვა „ცხოველი“ საერთოდ ყოველ სულიერ არსებას ეწოდება.¹⁵⁵ ნ. 1. გვ. 14.

კაპადოკიელი მამა გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთის ცხოველობაზე ამბობს – ღმერთი არის არამც თუ მარტო შემქმნელი მსოფლიოვსა, არამედ თავის არსებაში მყოფი სიცოცხლის ნაყოფიერი პრინციპი, და ძის შობით და სული წმიდის სუნთქვით, თავის არსებით უსრულყოფილეს, სრულად სიცოცხლეს წარმოადგენს... ამ ქვეყანაზე სიცოცხლე ცხადდება ყოველთვის და ყველგან ვითარცა შერკინება – ბრძოლა ორი ელემენტისა; ყოველ ნივთს აქვს ფორმა და მატერია; ამით იგი ორობასთან არის დაკავშირებული და ამიტომ სრულადი არ არის. სრულყოფილი, სრულადი ღმრთეებრი სიცოცხლე ამაზე მალლა სდგას, იგი უზენაესია და სუფევს ღმრთეებრს სამებაშიო.⁶ გვ. 216.

ანუ დიონისე არეოპაგელის ენით რომ ვთქვათ: 856.ა. ღმერთი არის ცხოველი; ცხოველობა ანუ ცხოვრება არის სახელი ღმერთისა. ღმერთისა ცხოველობა არის უკვდავი; მისი ცხოველობისაგან მოდის ყველა სიცოცხლე. ცხოველობისაგან არის ანგელოზთა უკვდავი ცხოვრება და სულთა უკვდავება. ამ ცხოველობამ წარმოშვა ყველა სიცოცხლე ყველა ცხოველისა, ყველა მცენარისა და ღმერთმა რომ მათგან იბრუნოს პირი, წაართვას მათ სული, ყოველი მოკვდება, ანუ როგორც საღმრთო წერილშია ნათქვამი: **ფსალმუნი 103,29** ხოლო გარე თუ მიიქცი პირი შენი, შეჰსძრწუნდიან, მოული სული მათი და მოაკლდინ, და მიწადვე თვისად მიიქციან.

ცოტაა იმისა თქმა, რომ ცხოველი ღმერთი არის ცოცხალი; იგია პრინციპი ცხოველობისა, მიზეზი და წყარო მხოლოო ყოველი ცხოვრებისა.

ანუ ქართული თარგმანით – ღმერთი არის „ცხოვრებაჲ საუკუნოჲ, რომლისაგან არს თვითცხოვრებაჲ და ყოველი ცხოვრებაჲ და რომლისაგან შემსგავსებულად თითოეულისა განეთესვის ცხოვრებაჲ ყოველთა ვითარ-სახედცა რაჲმე მიმღებელთა ცხოვრებისათა“ (გვ. 66).

* * *

ვეფხისტყაოსანის ცნებას „ცხოველი“ რელიგიური მნიშვნელობა აქვს და იგი ორი გაგებით იხმარება.

ავთანდილი მეფე როსტევეანის შესახებ გვეუბნება –

პატრონი ჩემი გამზრდელი, ღმრთისაგან დიდად ცხოველი (857).

ვახტანგ მეფე თავის განმარტებაში ამბობს –

„ეს ნურვის უცხოდ გიჩნსთ მეფე რომ ღმერთად ცხოველად უთქუამს(,) განა მართლა ღმერთად უთქუამს(,) მაგრამე ქუეყანად ფილასოფოსთ მეფენი ცხოველად და ღმერთადაც დაუნერია(,) რაგინდარა ხორციელზედ შეუძლია“-ო.

თეიმურაზ ბატონიშვილი კი შემდეგ განმარტებას გვანვდის –

„ღმერთისაგან დიდად ცხოველი – ღმერთისაგან ცხოველებში აღმატებული და განდიდებული. დიდად ცხოველი ამას ნიშნავს, რომელ მეფენი ცხოვრების მიმცემნი და მიმნიჭებელნი არიან თვისთა ერთგულთა ყმათა და ვინც მათ აწყენინებს(,) მათ რისხვასა თვისსა და სასჯელსა მიაგებენ“-ო.

არც ერთი ეს განმარტება მაინც და მაინც სწორი არ არის.

„ღმერთისაგან დიდად ცხოველი“ არის ღმერთის მიერ სულ-შთაბერილი, ღმერთის მიერ დაბადებული და დაყენებული მეფე, ანუ როგორც ეს ნათქვამია –

საქმე მოციქულთა 17,28 რამეთუ მის მიერ ცხოველ ვართ, და ვიქცევით და ვართ

ვეფხისტყაოსანის შემდეგ შაირში კი თვით ღმერთი არის „ცხოველად“ მოხსენებული.

რუსთაველი ტარიელისა და ავთანდილის გამო ამბობს –

ვიმონმებ ღმერთსა ცხოველსა, მათებრივ არვინ შობილა (872).

როგორც გაირკვა ამავე თავში: ღმერთი არის ცხოველი და ეს „ღმერთი ცხოველი“ არის თეოლოგიური ცნება და ქრისტიანული.

პარი მეორე

შენ ხარ სავსება ყოველთა აზვავსებ მზეებრ ფენითა

1. სავსება ყოველთა

ღმერთი არის სავსება. ქრისტე და სული წმიდა არის სავსება...

კოლასელთა 1,19 რამეთუ მას შინა სათნო იყო, ყოველივე სავსებად დამკვიდრებად

კოლასელთა 2,9 რამეთუ მას შინა დამკვიდრებულ არს ყოველივე სავსება ღმრთაებისა ხორციელად.

ამ ცნებას „სავსება“, - როგორც ამბობს პროფესორი ედ. კალტ, – ხმარობდა ჰელლენისტური თეოლოგია და საპსეპბა ნიშნავდა – ღმრთეება (ღვთიურობა). იგივე ცნება „სავსება“ იხმარებოდა გნოსტიკოსთა მიერაც და მათთვის

იგი იყო – „მრავალი აეონი“, რომელი ღმრთეებრი არსებისაგან გამოდის და შუა-წევრი (შუამდგომი) არის ღმერთსა და ქვეყანას შორის.¹⁵⁵ წიგნი 1. გვერდი 575.

გნოსტიკოსთა საწინააღმდეგოდ, მოციქულმა პავლემ და მოციქულმა იოანემ „ქრისტეს სავსებაზე“ დაიწყეს ლაპარაკი იმ აზრით, რომ იგი ქრისტე არის ერთადერთი, მხოლოდ მქონებელი ღმრთეებრი არსებისა, ყველა მისი სისრულით, რაც არც ერთ სხვა არსებასთან (გარდა მამისა და სული წმიდისა) განაწილებული არ არისო. როგორც ქრისტეში არსებობს მთელი სავსება ღმერთისა, ისე ეს სავსება გადატანილია ეკლესიაზე. ვითარცა ქრისტეს გვამზე.

ეფესელთა 1,23 რომელი იგი არს გვამი მისი, აღვსება იგი, რომელმან ყოველივე ყოველსა შინა აღავსო

და ვინაიდან ქრისტიანები ქრისტეს გვამის = ეკლესიის ცოცხალი წევრები არიან, ამიტომ ლებულობენ ისინი ამ „სავსებას“ ქრისტეს გვამისაგან.

იოანე 1,16 და სავსებისაგან მისისა ჩვენ ყოველთა მოვიღეთ, და მადლი მადლისა წილ

რომელმაც სცნო ქრისტეს სიყვარული, იგი ღმრთეებრი მთელი სავსებით იქნება აღვსებული – იგი იქნება სრული ქრისტიანი –

ეფესელთა 3,19... სიყვარული ქრისტესი; რათა აღივსნეთ თქვენ ყოვლითა სავსებითა ღმრთისათა

ღმერთი არის სავსება, ამიტომ აღავსებს იგი ქვეყანას –

რიცხვთა 14,21 და აღავსოს დიდებულმან უფლისამან ყოველი ქვეყანა

სიბრძნე სოლომონისა 1,7 სულმან უფლისამან აღავსო ქვეყანა

იერემია 23,24 ნუ არა ცასა და ქვეყანას მე აღვაავსებ, იტყვის უფალი

ჯერ კიდევ ფილო ალექსანდრიელი ამტკიცებდა ღმერთის ძალთა გამო – თუმცა იგი ღმერთი უმაღლესია იმაზე, რაც მან შექმნა და მის გარეშეცაა, მანვე მაინც აღავსო თავისი თავით ყოვლადი მსოფლიო, რადგან მან, ღმერთმა განავრცელა თვისნი ძალნი მთელს მსოფლიოში კიდიდან კიდემდეო. ეს არის ღმრთეებრ ძალთა მიერ მსოფლიოს სავსება და ამით ღმერთი არის „სავსება“ — „სავსება“ ყოველთა⁵². გვ. 141.

ეგრეთნოდებულ „აპოსტოლურ კონსტიტუცია“-ში (!), ღმრთისადმი მართლაც შესანიშნავ ლოცვა-ქებაში, არის ადგილი, რომელიც ღმერთის სავსებას ეხება, – შენა ხარ, რომელი ხარ ცათა შინა, რომელი ხარ ქვეყანასა ზედა, რომელი ხარ ზღვათა შინა, რომელი ხარ დასრულებულ ნივთთა შორის, ოვითონ განუსაზღვრელი რაიმესაგან, რამეთუ შენი დიდებისა არაა საზღვარი...⁸⁷. გვ. 308.

ქრისტიანულ თქმაში „სავსება ყოველთა“ არის ღმერთი = სამება, რომელი ვითარცა მზე ჰფენს თავის სავსებას და ამით ქვეყანას ალავსებს. ამ თქმით ნაგულისხმევია ღმერთის განუზომელობა და ყველგან ყოფნა. განუზომელობა ღმერთს მიენერება იმ აზრით, რომ იგი, ვითარცა სული უწმიდესი და ამასთანავე განუსაზღვრელი ყოველ მხრივ, არ ექვემდებარება არავითარ საზღვარს სივრცით თუ ადგილით, არამედ თავისი თავით ყველაფერს ალავსებს; ყველგან ყოფნა ღმერთისა კი იმაში არის, რომ ალავსებს რა ყველაფერს, იგი იმყოფება ყველა ადგილზე და ყველა არსებას მიეკუთვნება.

წმიდა მამანი განმარტავენ – ღმერთი არის ყველგან და თავისი თავით ყველაფერს ალავსებს ა). არა თავისი განვრცობით, ან გაფართოებით, ვითარცა ჰაერი, ნათელი, რადგან ღმერთის ბუნება არაა ნივთიერი, არამედ სავსებით სულიერი; ბ). ყველგან იმყოფება არა მარტო თავისი ყოვლადი მცოდნეობით და ყოვლადი ძალით, არამედ მთელი თავისი არსით; გ) ყველგან იმყოფება არა ისე, თითქოს ქვეყანის სხვა და სხვა ნაწილში თავისი ბუნების სხვა და სხვა ნაწილით იმყოფებოდეს, არამედ იმყოფება სავსებით ყველგან, ანუ ყველა ადგილზე, და დიდშიც, და მცირეშიც; დ), და არა ისე, თითქო განსაზღვრული იყოს რაიმე ადგილით, არამედ ყველაფერშია იგი და ყველაფერის გარეშეა, მაშასადამე: თვით შეიცავს თავის თავში ყველაფერს არსებულს.

საყოველღეო ლოცვაში ნათქვამია –

ალავსება ყოველთა კეთილთა შენ ხარ, ქრისტე ჩემო! ალავსე სიხარულითა და მხიარულებითა სული ჩემი და მაცხოვრე მე

ერთ ლოცვაში ნათქვამია –

მეუფეო ზეცათაო, ნუგეშინის მცემელო სულო ჭეშმარიტებისაო, რომელი ყოველგან ხარ და ყოველსავე ალავსებ მაღლითა შენითა... (და სხვაგანაც ხშირად განმეორებულია ეს „ალავსებ“)

ლექსში: „სოფლისა სამღურავი“ თეიმურაზ პირველი ღმერთს მიმრთავს –

ღმერთო, რომელი შენ ჰსუფევ ჰაერთა თანა ცაშიგან,

შენ ხარ სავსება ყოველთა, რაც არის ქვეყანაშიგან...

აქ პირდაპირ და სიტყვა-სიტყვით არის მოტანილი ასმათის ნათქვამი – „შენ ხარ სავსება ყოველთა“...

თეოლოგიურ-ფილოსოფიური საზრისით, „შენ ხარ სავსება ყოველთა“ არის დებულება, რომელიც ღმერთის სახელისაგან „სრული“ გამომდინარეობს. ღმერთი არის თვითსრული და სრული არა მარტო იმიტომ, რომ მას თავსა შინა თვისსა მთლიანად და ერთობლივ, ერთიანობით იგი საკუთრებად აქვს, თავისად აქვს,

და თავისად მყოფია და ყოვლად სრული, არამედ ზესთასრული არის იგი. და ყოველსა თვითონ განსაზღვრავს („ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“), თვითონ არის განზომისა და საზღვარის შემქნელი. და არავისაგან დაიტევა იგი და არც შეიცვება, არამედ ყველას მიმართ განაფენს მოუკლებელად თავის დაუსრულებელ მოქმედებას; იგი არის სრული და მარადის სრული, რადგან მოუკლებელია, მას არაფერი აკლდება, იძლევა და დაუკლებელად იძლევა („არ აზადებს“) და ყოველთა მიმართ **„სრულთ მოქმედებს და აღავსებს თვისისა სრულებისაგან“**, – როგორც ამბობს დიონისე არეოპაგელი თავის თხუზულებაში – „საღმრთოთა სახელთათვის“. (977. ბ. ქართული თარგმანის გვერდი 94).

ეს „სავსება“ (თეოლოგიაში ცნობილი „პლეროტეს“, „პლენიტუდო“), წარმოიშვება აგრეთვე ღმერთის ღიდობისაგან, – იმ შეხედულებისაგან, რომ ღმერთი არის დიდი და როგორც დიდი, იგი ყოველივეს აძლევს სიდიდეს, რადგან თვით შეიცავს ამ სიდიდეს, ზესთა – გადაეფინება და გარე – შეიცავს ყოველსა ადგილსა, ზესთა – აღმატება ყოველსა რიცხვსა და ზესთა გარდავლის ყოველსა ურიცხვებასა, და **ზეშთა - სავსებითა** („ჰიპერპლეროტეს“, „სუპერპლენიტუდო“) მისითა და დიდ-მოქმედებითა და ნიჭითა მისთა წყაროებითა რაოდენ განჰფენდეს მათ ყოველთა მიმართ“... (909. ც. თარგმანის გვ. 80).

ესე იგი: ღმერთი არის სავსება ყოველთა – „იგი იყოს ყოვლად ყოველთა შორის“... (პირველი კორინთელთა 15,28).

ამ გვარად: ასმათის ნათქვამი „შენ ხარ სავსება ყოველთა“ ფილოსოფიურ – თეოლოგიურია და ამით დახასიათებულია ღმერთის სახელი: „თვითსრული“, „სრული“, „დიდი“, ყველგან მყოფობა = „ომნიპრესენსია“.

2. მზეებრ ფენითა

ღმერთი = სამება არის სავსება; იგი აღავსებს დიდს, ყოვლად მსოფლიოს თავისი სულით, თავის ძალით, თავისი მადლით, თავისი წყალობით და ვეფხისტყაოსანში ეს „აღვსება“ მზის მიერ შუქთა ფენით მსოფლიოს აღვსებას შეედარება.

ეს არის პირველი მიზეზი, სახიერება, ღმერთი, რომელი, – დიონისე არეოპაგელის თქმით, – „ყოველთა მიმართ მიიწევს და ყოველთა მისგან **ყოფასა აღავსებს** და ყოველთა არსთა ზედა იხარებს“... (824. ბ. თარგმანის გვ. 65).

დიონისე არეოპაგელის სწავლით მზე არის „ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოე სახე, დიდი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე, მრავალ-სასამენლობისაგანი ნემტილა არს ხმისა სახიერებისა; და ყოველსავე განანათლებს, რაოდენსა ძალ-უც მიღებად ნათლისა მისისა, და ზეშთა ყოველთა

განფენილად აქუს ნათელი თვისი, ამისთვის ყოველსავე ზედა ხილულსა გარდაჰფენს და ზედა-ქუე მიანევს ბრწყინვალეებასა თვისთა შარავანდედასა... და არც ერთი არს ხილულთაგანი, სადა-იგი არა მიინევის ზეშთაგარდარეულითა სიდიდითა თვისთა ბრწყინვალეებათა. და ქმნასაცა გრძნობადთა გუამთასა თანა-შეეზავების და ცხოველობისა მიმართ ძრავს მათ და ზრდის, ალაორძინებს და სრულ ჰყოფს, განწმედს და განაახლებს... – (თუმცა) ესე მზე... ნათელი... დასაბამსა მას მაშინ სოფლის შესაქმისასა დაუსახველ იყო (და მხოლოდ მეოთხესა დღესა შექმნა იგი ღმერთმა).

ანუ: მზე არის სახე, ხატი, რომელში ცხადდება სახიერება-ღმერთი, ეს დიდი მზე, რომელიც არის ყოვლად ბრწყინვალე და რომლის ბრწყინვალეება არასოდეს სწყდება, რადგან მზე არის სახიერების მხოლოდ სუსტი ნეშტი ხმისა, ანუ ეჭოსი (ეხო – გამოძახილი) და იგი არის, რომელიც ყოველივეს ანათებს, რასაც კი შეუძლია მისი ნათელის მიღება და მასვე აქვს ჭარბად ნათელი, რომელს გარდაჰფენს, მიმოაფენს, აავსებს ფენით მთლიანად მთელს ქვეყანას, ზემოდ და ქვემოდ თავის შარავანდედა ბრწყინვალეებითო. და არაფერი არ არის ამ ქვეყანაზე ისეთი ხილული, რომელს მზე არ აღწევდეს თავისი ბრწყინვალეების დიდი გადაჭარბებული სიდიდით და გრძნობად გვამებს წარმოშობაში ეხმარება, მათ სიცოცხლეს ანიჭებს და ზრდის, ალაორძინებს, სრულ ჰყოფს, განწმედს და განაახლებს...

ასე აავსებს თავის შუქთა ფრქვევით მზე ყოველივეს, ვითარცა აავსებს ყოველივეს თვითონ ღმერთი. აქ ღმერთი არის ყოველთა სავსება და მასთან შედარებულია მზე, თვით ღმერთის მიერ მეოთხე დღეს შექმნილი, რომელიც აგრეთვე თავისი მზიური ფენით ყველაფერს აავსებს.

ამ გვარად, ასმათი დიონისე არეოპაგელის = დივინოსის ენით გველაპარაკება!

პარი მესამე

მინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს

1. ცნებისათვის „საზღვარი“

ავთანდილი თავის შესანიშნავ ანდერძში ამბობს მას შემდეგ, რაც იგი მოციქულთა ნათქვამს გაიხსენებს: „სიყვარული აღგვამალლებს“-ო – ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევა მტერთად, ვინ არს ძალი უხილავი, შემწედ ყოვლად მიწიერთად, ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად (792).

ანუ: ვინც მე დამბადა, იგი არის უხილავი ძალი და იგივე ძალი „საზღვარს დასაზღვრავს“, იგი, რომელიც ზისო უკვდავი უკვდავად.

ეს ღმერთი, რომელი ზის უკვდავი და რომელი მიწიერს შემწეობას აღმოუჩენს, რომელი კაცს მტერზე ძლევას, გამარჯვებას უბოძებს, ასეთი ღმერთი, რომელიც უკვდავია და „საზღვარსა დაუსაზღვრებს“, მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთი შეიძლება იყოს და არავითარ შემთხვევაში იგი არ შეიძლება ნეოპლატონური ღმერთი = ერთი იყოს, თუ გნებავთ, მხოლოდ იმიტომ, რომ ნეოპლატონური **პრთი არავის** არ ეხმარება მტერთან ბრძოლაში; **არავის** მიწიერს არავითარ შემწეობას არ აღმოუჩენს, **არავის** არ მფარველობს და არც „ზის“ იგი კაცთა მომვლელად და მათზე მზრუნველად.

აქ არავითარი ეჭვი არ შეიძლება, მაგრამ ცნებას „საზღვარსა დაუსაზღვრებს“ შეუძლია მაინც ეჭვი გამოიწვიოს, რადგან „დასაზღვრება“ ცნობილი დებადია ნეოპლატონიზმში, კერძოდ, პროკლოსის ფილოსოფიაში.

* * *

პროკლოსის სწავლის მიხედვით, არსებობენ საგანთა, არსებათა რიგნი, მწკრივნი, სეირანი, ანუ სერიები, ანუ სირანი, რომელთაც აქვთ საერთო ბუნება, ერთნაირი ხასიათი. მაგალითად, კეთილ არსებებს აქვთ სამი საზღვარი („პერას“, „ოროს“, „ტერმე“): 1. უზიარო, ანუ უნაწილო, ანუ უზესთაესი – სახიერება = კეთილობა; 2. საზღვარი მოზიარე, მონაწილე, ანუ ყველა არსებისათვის საერთო ბუნება, ზოგადი ხასიათი – კარგი, კეთილი და 3. საზღვარი მომნაწილე, ზიარი, ესე იგი: კარგნი არსებანი.

ყოველივეს სათავეში არის **პრთი**.

პრთი, თვითმყოფადი არის მიზეზი ყველა არსებისა, რომელთა გამო შეიძლება ითქვას, რომ ისინი არიან ერთნი. აი, აქ არის სეირა = სერია = რიგი = მწკრივი = სირა, დახარისხებული და ჰიერარქიად წარმოდგენილი: სათავეში სდგას ერთი, ანუ პრინციპი, დასაწყისი ყველაფერისა; მის ქვემოდ არის სერია = სირა ერთ-ებისა, („ჰენადეს“); ამის ქვემოდ არის არსება, კიდევ ამის ქვემოდ არის სერია = სირა სიცოცხლისა; მერმე ამის ქვემოდ არის სერია-სირა სულისა.

პროკლოსისათვის სერია = სირა არის გვარი, „ჟანრ“, და ეს გვარი როგორც ერთიანობა, არის ჰენადეს მიზეზი, ესე იგი, ეს გვარი თავის ერთებაში შეიცავს ყველა სახეს, ყველა თავის ჯიშს, განურჩეველად; ეს იმას ნიშნავს, რომ თითოეული სერია = სირა არის ვით აღნაგობა („დიაკოსმოს“) რომლისაგან თითოეული თავისებურად, ყოველ ნაირ შესაძლებელ სინამდვილეს, რეალობას შეიცავს. და ის, რაც შეცუულია ერთებათა (ჰენადათა) სერიაში ჰენადების სახით, შეცუულია და იმყოფება აგრეთვე არსებათა სერიაში არსებათა სახით და ასე ქვემოდ. ხოლო

ჰენადის შეცულობის თითოულ ნაწილს შეეცყვისება = შეესაბამება შეცულობის არსების ნაწილი, სიცოცხლისა, გონიერებისა, სულისა; ამ შესაბამებელ ნაწილთა თავმოყრა, სხვა და სხვა გვარად დაწყობილი, არის წესი, წესრიგი, „ტაქსის“. მაგრამ არის განაწილების, გაზიარების კანონი, რომელიც ზოგადია, საერთოა ყველა სერიისათვის – არსებანი ნაწილდებიან ვით ერთ-ებანი; ცოცხალნი არსებანი – ვით არსებანი; გონიერნი ნაწილდებიან როგორც ცოცხალნი არსებანი; სულნი ნაწილდებიან ვით გონიერებანი. რა არის ამ გაზიარების კანონი? პირველად ყოვლისა ერთის, ანუ ყოველივეს საწყისს, იმ არსებათა მიმართ, რომელნიც მასზე დამოკიდულნი არიან, სხვა და სხვა დანიშნულება აქვს: მათგან იგი ჰქმნის დასრულებულ „სრულ აღქმნელ“ არსებებს („ტელესიოურგეი“); იგი იცავს მათი არსის ნაწილთა ერთიანობას, „შეერთებას“, „შედგომას“ („სუნეხეი“); იგი მფარველობს მათ საზღვარს სხვა არსთა შემოსევის წინააღმდეგ; აქ არის „დამცველობა“ („ფროურეი“); ამ ერთის, თვითყოფადის მეოხებითაა, რომ არის სისტემა დასრულებულ, გარკვეულ არსებათა, დალაგებული, დაწყობილი.

მაგრამ ერთის, თვითყოფადის ეს სხვა და სხვა ფუნქცია, ერთში სრულიად განუყოფელი, ერთი მეორესაგან სცილდება. ამ დაშორებისაგან წამოიშობა სერია ერთ-ებათა, ანუ ჰენადებისა, ანუ ღმერთებისა, რომელთა თითოული საზღვარი „ტერმე“ განსაზღვრავს ერთს ღმერთს, ანუ ღმერთების კლასს; არიან ღმერთები, რომელნიც ასრულებენ; არიან ღმერთები, რომელნიც შეიცავენ; არიან ღმერთები, რომელნიც მფარველობენ და სხვა ღმერთებიც, რომლებიც ერთის სხვა თვისებებს ჰფლობენ; ჰენადების ღმერთთა სერიის ეს შემადგენლობა ქვემდებარეა ყველა სერიაში, ანუ თითოულ სერიას აქვს თავისი ქვემდებარე სერიის მიმართ დანიშნულება საზღვარისა, დასრულებისა, შეცულობისა და მფარველობისა. ამ გვარად არსება ჰქმნის ბონებათა სერიას; ბონება ჰქმნის თავის მხრივ, სულთა სერიას, ხოლო, ბოლოს, სული ამავე დანიშნულებას ასრულებს ხილულ, გრძნობად ქვეყანაში.

მაგრამ კიდევ მეტი: თითოული სერია თავის თავში შეიცავს ყველა დანარჩენ სერიათა ბუნებას, ანუ ხასიათს. 1). ჰენადები იძლევიან არსთ, გარკვეულ და გონიერ არსებებს; 2). ეს გონიერნი არსებანი წარმოშობენ სიცოცხლეთ; 3). ეს სიცოცხლენი წარმოშობენ გონიერებებს; 4). ეს გონიერებანი წარმოშობენ სულთ; 5) ეს სულნი სიცოცხლეს უდგამენ გრძნობად, ანუ ხილულ ქვეყანას. ოღონდ თითოული სერია (და ეს არის აუცილებელი შედეგი იმისა, რომ გვარი შეიცავს სახეს), შეიცავს თავის თავში ყველა დანარჩენი მომდევარი სერიების საზღვრებს.

აღნაგობა – 1. ერთი, 2. არსება, 3. სიცოცხლე, 4. ბონიერება, 5. სული, – არის არა მარტო შენობა სერიათა მიმდევრობისა, არამედ შენობა თითოული სერიისა.

ჰენადათა სერიაში არიან, გარდა თვის თავში არსებული ერთიანობისა, ერთე-
ბანი, ანუ გონიერნი ღმერთნი, რომელნიც შეესაბამებიან, შეესაბამებიან გონე-
ბას; მსოფლიოში მყოფი ღმერთები შეესაბამებიან სულებს.

ამგვარათვეა თითოულ სერიაში, სადაც თითოულ სერიას სათავეში ჰყავს
ერთ-ება, რომელიც შეესაბამება ღმრთეებრ სერიას, ბონიერებას – ერთი; სულს
– ერთი და სხვა. და შეიცავს თავისებურად, როგორც ბონება, სული, სიცოცხლე,
ან არსება, ყველაფერს, რომელსაც შეიცავენ ზემორე, ან ქვემორე სერიები,

ამ გვარად არის წარმოდგენილი სერიათა ჰიერარქია, ქვემოდან ზემოდ, ზე-
მოდან – ქვემოდ. მთელი მათი განსაზღვრითა და დასაზღვრით²⁸. წიგნი 1. გვ. 476.

ამ გვარად **ერთი** არის განმსაზღვრელი სერიათა, ანუ სირათა საზღვრებისა.

პროკლოსის ეს სწავლა თითქო ახლო უდგება ავთანდილის თქმას: „ვინ საზღ-
ვარსა დაუსაზღვრებს“... ესაა მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვათა მსგავსება, – არც
მეტი, არც ნაკლები!

2. „დაუსაზღვრებს“

ამა თუ იმ „სიტყვას“ რა მნიშვნელობა აქვს – სამართლიანად ამბობს პროფ.
ერვან რ. გუდინაგ, როდესაც იგი ფილო ალექსანდრიელის ცნებებს ეხება და მას
სტოელთა ფილოსოფიის ცნებებს ადარებს, – უნდა გაისინჯოს იგი ყოველ ცალკე
შემთხვევაში არა იმის მნიშვნელობით, თუ ეს სიტყვა როგორ იხმარება სხვა წყ-
აროში, სხვის მიერ, არამედ იმის მიხედვით, თუ თვითონ ეს მწერალი რა მნიშვნე-
ლობას აძლევსო მას.⁸⁷ გვ. 52.

ეს დებულება სავსებით შეგვიძლია გამოვიყენოთ აგრეთვე შოთა რუსთაველის
მიმართაც.

ვეფხისტყაოსანში აქ ჩვენ გვაქვს ისეთი ცნება, რომელიც ნეოპლატონიზმში
მოიპოვება – „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“, ოღონდ ეს ცნება უნდა განვიხი-
ლოთ არა დამოუკიდებლად, არა ცალკეულად, არამედ მთელი მსოფლმხედველო-
ბის არეში და ამის მიხედვით ცხადი გახდება, რომ „საზღვარის დასაზღვრა“ არ
შეიძლება ნეოპლატონური ცნება იყოს, რადგან ვეფხისტყაოსანის შეხედულებით
მსოფლიო შექმნა ღმერთმა და იგი დასაზღვრა, ყველაფერს თავისი საზღვარი მი-
უჩინა არა ნეოპლატონურ, პროკლოსისებურ „საზღვართა დასაზღვრის“ მიხედ-
ვით, სერიათა = სირათა შექმნით, არამედ ქრისტიანული თვალსაზრისით.

ავთანდილი ამბობს – **ჩემი დამბადებელი, უხილავი ძალი, უკვდავი ღმერთი, რომელიც მტერზე გამარჯვების ძალას იძლევა, რომელიც მინიერს შემწეობას აღმოუჩინს, – აი, ასეთი ღმერთი „საზღვარს დაუსაზღვრებს“ და ზის იგი ღმერ-
თი, „უკვდავი ღმერთი ღმერთად“–ო.**

თავის თავად გასაგებია, აქ ნეოპლატონურ **მართ** – ღმერთზე მსჯელობაც არ შეიძლება იყოს. რატომ? ამას ახლავე, აქვე მოგახსენებთ.

* * *

ჩემთვის მაინც წამოიჭრება საკითხი – რას ნიშნავს: „**ვინ**“ საზღვარსა დაუსაზღვრებს? „**ვის**“? და კიდევ: „**ვინ**“ საზღვარსა დაუსაზღვრებს „**რას**“?

პირველი სიტყვა „**მინ**“ თავის თავად ცხადია, გამობატავს ცნებას: ღმერთი. ეს ღმერთი არის ის „**ვინ**“ რომელიც საზღვარს უქმნის, საზღვარს დაუდებს. აქ ღმერთი არის მოქმედი, საქმიანი, მიზანის გამარკვეველი და მიზანის შემასრულებელი და ასეთი **მართ** = ღმერთი ნეოპლატონიზმს სრულებით არ გააჩნია. აი პასუხი კითხვაზე: „რატომ“.

ვეფხისტყაოსანის ღმერთი საზღვარს დაუსაზღვრებს, მაგრამ „ვის“? თუ იგი საზღვარს დაუსაზღვრებს „ვის“-მე, მაშინ აქ ლაპარაკი უნდა იყოს მხოლოდ სულიერ არსებაზე, – ასეთი სულიერი არსებანი კი არიან ანგელოზები და მართლაც; ანგელოზები, რომლებიც ღმერთმა შექმნა მსოფლიოს შექმნამდე, ურთი ერთ შორის დასაზღვრულნი არიან, რადგან ისინი ცხრა სხვა და სხვა ჯგუფს ეკუთვნიან და ერთ ჯგუფს მეორესაგან საზღვარი ჰყოფს, ანგელოზთა ერთი გუნდის საზღვარს მეორე გუნდის ანგელოზები მიჰყვებიან და ამას გარდა თითოულ გუნდში სამ-სამი რიგი ანგელოზთა საზღვარ დადებულია.

თუ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი საზღვარს დაუსაზღვრებს „რას“, მაშინ აქ საუბარი არის მსოფლიოს გარეგან და შინაგან საზღვართა დაწესებაზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმა შექმნა მსოფლიო და მის ნაწილთა შორის საზღვარი გაავლო: ცა, ხმელეთი, ზღვა; ყველაფერს თავისი ბინა მიუჩინა, ყველაფერს თავისი დანიშნულება დაუნესა...

მგონია, აქ საზღვარის დასაზღვრა დიდ მსოფლიოს, ყოვლად მსოფლიოს, ხილულსა და არა ხილულ მსოფლიოს ეხება. ეს დასაზღვრა ეხება, როგორც ანგელოზთა სამეფოს, ისე კაცთა სამეფოს, ცასა და ხმელეთს.

3. „დასაზღვრა“ რელიგიურ მწერლობაში

ოდეს ღმერთმა მსოფლიო შექმნა, მან ყოველ შექმნულს თავისი საზღვარი დაუდო; მისცა საზღვარი ზღვას, მიუჩინა კალაპოტი წყალთ... –

იობი-ს წიგნში ღმერთი კითხულობს (38,4-13) – როდესაც დავამყარე საფუძველნი ხმელეთისა, ვინ დაუდვა მას საზღვარი? რაზედ არიან საფუძველნი მისნი დამყარებულნი? ან ვინ დასდვა მას ქვაკუთხედი? ვინ დაუკეტა ზღვას კარი?

იობი 38,10 და დაუსხენ მას საზღვარნი, დავადენ კლიტენი და ბჭენი...

და ღმერთმა უთხრა ზღვას: აქამდე მოხვალ და ამას არ გადმოლახავ; აქ არის საზღვარი ზვიად ტალღათა შენთა...

ამგვარივე დებულება წარმოდგენილია სოლომონის იგავში –

იგავნი 8,29 ხოლო ოდეს ზღვასა საზღვარნი მისნი

დავით მეფეც ლაპარაკობს საზღვარზე –

ფსალმუნი 73,17 შენ შეჰქმნენ ყოველნი საზღვარნი ქვეყნისანი

ფსალმუნი 103,10 საზღვარი დაჰსდევ (ზღვასა), რომელსა არა გარდაჰხდენ;

არცალა მიაქციონ დაფარვად ქვეყანისა

ფსალმუნი 147,3 რომელმან დაჰხსნა საზღვარნი შენნი მშვიდობით

იგივე დებადი საზღვარის გამო განმეორებული არის ახალ აღთქმაშიც –

საქმენი 17,26 და შეჰქმნა ერთისაგან სისხლისა ყოველნი ნათესავნი კაცთანი,

დამკვიდრებად ყოველსავე ზედა პირსა ქვეყანისასა, განაჩინა დაწესებულნი უამნი და საზღვრის დადებანი მათისანი

ამ გვარად, ავთანდილის თქმა „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“ ღმერთს ეხება და თვითონ ეს თქმა არის ბიბლიის დებულება და როგორც კიდევ ვხედავთ, წმიდა მამათა სწავლა სივრცესა და საზღვრის გამო.

დიდი თეოლოგოსის, ბასილ დიდის თხზულება „დაბადების“ განმარტებისა გადათარგმნილია ქართულად გიორგი მთანმიდელის (1009 – 1065) მიერ სახელით: „ექუსთა დღეთა“.

„დაბადებ“-ის განმარტებისას ბასილ დიდი ამბობს – ღმერთმა არ-არსნი მოიყვანა არსებად და ყოველივეს მისცა თავისი სახე..., და ცასა განუჩინა ცისა შემსგავსებული ბუნება და ქუეყანისა სახესა თვისი მისი და შესატყუებელი [შესაფერისი] ბუნება შეჰმოსა. და ცეცხლი, და წყალი, და ჰაერი ვითარცა ენება გამოსახნა, და არსებად მოიყვანნა ხილულნი ესე, ვითარცა შუენოდა თვითოეულსა მათსა დგომად **საზღვარსა შინა** დაბადებისა თვისისასა⁹⁹. გვ. 17

ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმა ყოველივეს თავისი საზღვარი მისცა, საზღვარი დაუსაზღვრა.

„ვინათგან კულა შეიქმნა ცაჲ ბრძანებითა ღმრთისათა, და გარდაეთხა სიმრგულესა, მას შინა თვისსა შეყენებულნი ყოველნი შეიცვნა; და რამეთუ აქუს მას გუამი მტკიცე და შედგმული, და შემძლებელი განწვალებად [განყოფად] გარეშისაგან შინაგანისა, რაოდენიცა ადგილი **შემოსაზღვრა** იძულებით, უნათლოდ დაუტევა იგი და გარეგანი ბრწყინვალებაჲ განკუეთა. რამეთუ სამნი ესე იქმნებიან მიზეზ აჩრდილისა: ნათელი, გუამი და უნათლო ადგილი⁹⁹. გვ. 21-22.

ესე იგი: ღმერთმა აქაც საზღვარი დასაზღვრა.

„და თქუა ღმერთმან: „იყავნ ნათელი“. პირველმან მან ხმამან ღმრთისამან ბუნებაჲ ნათლისაჲ დაჰჰადა და ბნელი უჩინო ყო, და მჭმუნვარებაჲ დაჰხსნა და სოფელი

განაბრწყინვა... და ჰაერი განაბრწყინდა და ყოვლითურთ და ყოვლით კერძო. შეეზავა მას ნათელი, და მყისსა შინა (მაშინათვე) მახვილი იგი განფენა ბრწყინვალების მისისაჲ **საზღვართა მისთა შინა** თვისთა ყოლითურთ მიანა; რამეთუ სიმალედ მისწუდა ვიდრე ეთერადმდე და ცად, ხოლო სივრცედ ყოველთავე ნაწილთა ქუეყანისათა ჩრდილოდ, და ბლუარად [სამხრეთით], და აღმოსავალად, და დასავლად და მყისსა შინა [მაშინათვე] და წამსა თუალისასა განანათლა“ (იქვე, გვ. 23).

აქაც ხომ საზღვართა დაწესება გვაქვს!

დღისა და ღამის დაწესებაც მოხდა ღმრთისა მიერ **„განსაზღვრულებისამებრ“**... (იქვე, გვ. 24)

„მწუხრი უკუე არს **ზიარი საზღვარი** დღისა და ღამისაჲ, და ეგრეთვე განთიადი – დღისა მიმართ მოძმობაჲ ღამისაჲ“ (იქვე, გვ. 24).

„და იყო მწუხრი, და იყო განთიად დღე იგი ერთი“... „არამედ ერთად სახელს დგა ესე ამისათვის, რაჲთა საზომი დღისა და ღამისაჲ **შემოსაზღვროს**“... (იქვე, გვ. 25).

საზღვართა სოფლისა აგებულებისათა“...⁹⁹. (გვერდი 25).

„**საზღვართა ცისათა**“... (გვ. 37).

„შეკრბედ წყალნი შესაკრებელსა ერთსა“ [ე. ი. ზღვასა], – ბრძანა ღმერთმან, – და წყალნი „მიიწეინენ იგინი ადგილსა თვისსა, და დაიპყრან იგი, და მერმე მიიწეინენ რაჲ იგინი **განსაზღვრებულთა მათ ადგილთა** დადგრომად მათ შინა და არა გარდასვლად“... „და შინაგან **საზღვართაცა შეზღუდვაჲ ზღვისა**“... „დავდექვიშაჲ საზღვრად ზღვისა“ (იქვე, გვ. 43).

„და იგი [ზღვაჲ] ჰვიეს **თვისთავე შინა საზღვართა**“ (იქვე, გვ. 48.). **„საზღვარი დღისაჲ** არს ჰაერი მზისაგან განათლებული“... (იქვე, გვ. 74).

„ვითარ-იგი თვითეულმან ნათესავმან თევზთამან თვისნი იგი და შემსგავსებულნი მათნი საყოფელნი განიყვნეს, და არა შეუვლენ, არცა ჰხვდებიან ურთიერთარს, არამედ **თვისთა საზღვართა შინა** იქცევიან“ (იქვე, გვ. 85). „და ვეშაპნიც „ჰვიენ **„საზღვართა შინა თვისთა**“... (იქვე, გვ. 85.)

მაშასადამე: მთელი მსოფლიო დალაგებულია და დასაზღვრულია, შექმნილია საზღვარი ყველა მოვლენისათვის, დასაზღვრულია საზღვარი.

„სინურ მრავალთავ“-ში (864 წლისა) ნათქვამი არის – „არა ვიცი **ბუნებისა საზღვარი**, რამეთუ ვხედავ **ბუნებისა საზღვრის დამდებელსა უფალსა**“¹²⁷. გვ. 24. აქაც ღმერთი არის დამსაზღვრელი; ის, „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“.

„ღმერთმა ყველაფერი **განსაზღვრა**, – ამბობს წმიდა მამა გრიგოლ ნისელი, – ღმერთმა ყველაფერი დასრულებადი [რასაც დასასრული აქვს – მთელი მსოფლიო] **გარკვეულ საზღვარში მოათავსა** და როგორც დროში, ისე სივრცეში ამ **ყველაფერს საზღვარი დაუსაზღვრა**“-ო.⁶

დიონისე არეოპაგელის სწავლის მიხედვითაც: ღმერთი თავისი მართლმსაჯულებით, სიმართლით ყოველივეს აძლევს თავის თანაფარდობას (პროპორციას), სიკეთე-შვენებას, წყობას, თანახმოვანებას (ჰარმონიას), კეთილ განკარგებას, - მათი ღირსების მიხედვით, - 806. ა., რადგან ღმერთი იგი თითოულისათვის წესრიგს განსაზღვრავს, რაც მათ სრული სამართლიანობით და მსოფლიურ არევასა და ერთი მეორეში შეთქვეფას არ დაუშვებს...

ანუ ქართული თარგმანით – „ხოლო კუალად სიმართლედ იგალობების ღმერთი ვითარცა ღირსებისამებრ მიმგებელი ყოველთა და საზომი და შუენიერება და კეთილი წესიერება და შემკობილება, რომელი ყოველთა განყოფთა და წესთა განუჩინებს თითოეულსა ჭეშმარიტისაებრ ნამდვილვე სამართალთა **საზღვართა მისთაჲსა**. და ყოველისავე მათისა თითოეულისა კეთილ-მოქმედებისა მიზეზ არს. რამეთუ ყოველთავე ზედა საღმრთოჲ იგი სიბრძნე **განმანესლობს და საზღვრის-მდებლობს და ყოველთა ყოველთაგან შეურევნელად და შეუმრღვევლად სცავს**“... (826.ა. თარგმანის გვ. 27).

„საზღვართა დასაზღვრა“ გამოიხატება აგრეთვე ღმერთის მიერ „მაცხოვრებელობითა“ და დამცველობით, რადგან ღმერთი თითოეულ არსებას აცხოვრებს და იცავს წესიერად და სხვათაგან შეურევნელად, სხვათაგან განსაზღვრით; ასე ხდება ღმერთისაგან ყოველის ცხოვრება და ყოველი განსაზღვრა, ვინაიდან ღმერთი –

„თვისსა შორის თვისსა სცავს ყოველსა უცვალებელად და განუნვალებელად... და ყოველთა **გარე-შეჭზლუდავს** უბრძოლველობით და უშფოთველობით შემკობილად **წესითა და გუარითა თითოეულისა მათისაჲთა; და გარეგან ყოველთა საზღვრისა განჭხდის ყოველსა უსწოროებასა და უცხოჲს მოქმედებასა; და შემსგავსებულსა თითოეულისა ძალსა იპყრობს განუვრდომელად და შეურევნელად წინააღმდგომთა მისთა კუეთებისაგან**“-ო. (897.ა. თარგმანის გვ. 78-9).

ღმერთმა ყველაფერი წინა-განსაზღვრა და შექმნა, მოიყვანა არსებად, ანუ –

„ხოლო იგავ-ყოფად ვიტყვით ღმრთის შორისთა მათ არსებათ-მოქმედთა და ერთობილად წინა-მყოფობითა სიტყუათა, რომელთა ღმრთის-მეტყუელებად წინა-განსაზღვრად უწოდს და საღმრთოდ და კეთილად ნებად განმაჩინებელად და მოქმედად არსთა, რომლითა ზეშთაარსებისამან მან ყოველნი არსნი წინა-განსაზღვრნა და მოიყვანა“. (824. ც. თარგმანის გვ. 64).

„უგალობდეთ ყოვლადსა მას და ერთსა ღმრთეებასა, ერთსა მიზეზსა ყოველთასა, რომელი-იგი პირველ ყოვლისა ერთისა და მრავლისა, და კერძოთა და ყოვლისა, **და საზღვრისა და უსაზღვროებისა, და დასასრულისა და დაუსრულებელობისა განსაზღვრებს ყოველთა არსთა და თვით მას ყოფასაცა;** და ყოველთა და ყოვლად ყოვლითურთ და თანად პირველ ყოველთა და ზეშთა ყოველთა

ერთობითად მიზეზ არს და თვით მის ერთ-ყოფისაცა ზეშთა არს და თვით მას ერთ-ყოფასაცა **განსაზღვრებს**“... (გვ. 96).

როგორც ვნახეთ დიონისე არეოპაგელს ორ – გვარი დასაზღვრა აქვს წარმოდგენილი: 1. როცა ჯერ კიდევ ღმერთს არაფერი შეექმნა და მან წინასწარ განსაზღვრა, თუ რა და როგორ უნდა შეექმნა, – წინარგანზრახვა, – და შემდეგ ყოველივე შექმნილს ღმერთმა დაუდო საზღვარი...

მაშასადამე: ავთანდილის ნათქვამი: ჩემი დამბადებელი, უხილავი და უკვდავი და ჩემი შემწე ღმერთი, საზღვართა დამსაზღვრელი, არის ქრისტიანული ღმერთი.

4. ერთსა ასად, ასსა ერთად

ავთანდილი ღმერთის შესახებ ამბობს –

იგი გაჰხდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად (792).

ღმერთი ვითარცა დიდებული ერთება მრავლდება სხვა და სხვა არსებაში, რომელიც მან წარმოშვა; და მაინც ყოველის მრავლობის, წარმოების, განსხვავების მიუხედავად, იგი არის ერთი – იგივე, შეუცვლელი, განუყოფელი, ვინაიდან იგი ყოველივეზე უზენაესია; იგი უხვად ხმარობს თავის ნაყოფიერებას თავისი არსების დაუნაწილებლად და იგი ავრცელებს თავის წყალობას თავისი საუნჯის გაულატაკებლად; აგრეთვე, როდესაც იგი ანიჭებს ერთ-ებას თითოეულ ნაწილს და მთლიანობას, თვითეულ პიროვნებას და გუნდს, იგი არსებითად თავისი შეუცვალელებელ ერთებას ინახავს, არა როგორც ნაწილი ყოველისა, ან ვითარცა ყოველი, შემდგარი ნაწილთაგან. ეგ ეგრე არ არის, რასაკვირველია, რომ იგი ღმერთი არის ერთი, რომ იგი მონაწილეობს, ზიარობს ერთ-ებაში და რომ იგი პყრობს, ჰფლობს ერთებას; მაგრამ იგი არის ერთება ზესთაგრძნობადი, ერთება ძირითადი არსებათა; იგი არის მთლიანობა განუყოფელი, სავსება განუზომელი; იგი ჰქმნის, ასრულებს და შეიცავს ყველა ერთებას და მრავლობას –

1 კორინთელთა 8,5 „რამეთუ დაღაცათუ არიან რამე სახელ დებულ ღმერთნი, გინა თუ ცათა შინა, გინა თუ ქვეყანასა ზედა, ვითარცა არიან ღმერთნი მრავალ და უფალნი მრავალ, არამედ ჩვენდა ერთ არს ღმერთი მამა, რომლისაგან არს ყოველი, და ჩვენ მისა მიმართ, და ერთ არს უფალი იესო ქრისტე, რომლისა მიერ ყოველი და ჩვენ მის მიერ ვინაიდან, – დაასკვნის დიონისე არეოპაგელი, – ღმერთში ერთ-ება წინამძღვარია, წინარ-მავალია და მფლობელი განსხვავებისა; მაგრამ განსხვავება არა სჭრის, არა ჰგლეჯს ერთ-ებასო.

ღმერთი არის ერთი; ღმერთის ბუნება არის თვითმყოფადი (აბსოლუტური), წმიდა, შეურევნელი, აღსავსე მარადი ნათელითა და ისე სრულყოფილი, რომ გამ-

ორიცხულია ნაკლი, ყოველი ზადი; იგი არის წმიდა, ნათელი, სრული; ყველაფერზე და ყოველივეზე უზენაეს, რაც არის წმიდა, ნათელი და სრული; დასაბამი ყოველი სახიერებისა...

ავთანდილის ნათქვამში, ღმერთი გახდისო – „წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“, ჩვენ გვაქვს ერთის გამრავლებისა და შემცირების შეხედულება საზღვარის დადების გამო.

ღმერთი ამრავლებს „ერთსა ასად“. ეს არის მრავლობის საკითხი; დიდებული ერთება ღმერთისა მრავლდება იმ სხვა და სხვა არსებებით, რომლებიც მან **ერთი** = ღმერთმა წარმოშვა.

მაგრამ ამასთანავე ღმერთი = ერთი „ასსა ერთად“ გახდის, ესე იგი, გამრავლებასაც ამცირებს, მას საზღვარს უდებს, როცა მას ეს მოეპრიანება.

ღმერთი არის გონება, გრძნობა, მეცნიერება.

აქ ჩვენ გვაქვს ღმერთის ყოვლადძლიერებისა და ყოვლად შემძლებელობის დებულება.

ანუ როგორც ნათქვამია ფსალმუნში – რამეთუ ათასი წელი წინაშე თვალთა შენთა, უფალო, ვითარცა გუშინდელი დღე, რომელი წარხდა, და ვითარ სახმილავი ერთი ღამესა შინა

2 პეტრე 3,8 ერთი ეს ნუ დაგავიწყდების, საყვარელნო, რამეთუ ერთი დღე უფლისა მიერ, ვითარცა ათასი წელი და ათასი წელი, ვითარცა ერთი დღე ვახტანგ მეფე თავის თარგმანებაში ამ საკითხის გამო ამბობს –

„ძალად უხილავად(,) შემწედ მიწიერთად(,) საზღვარის დამსაზღვრელად(,) უკვდავად და ღმერთისა ღმრთად – ღმრთის ქებას ამბობს: იმას შეუძლია წამის ყოფით ერთსა ასად გახდის და ასს ერთად(,) ამით თავს იმედს უდებს(,) მეც შემადლებინებს“-ო.

ამ გვარად: ავთანდილის ნათქვამი – „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად, იგი გაჰხდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“ – არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებადი.

პარი მეოთხე

უფალო!

1. ღმერთმან იცის

ღმერთი არის გონება, გრძნობა, მეცნიერება. აქედან არის შედეგი: ღმერთმა ყველაფერი იცის, ანუ როგორც ამბობს დიონისე არეოპაგელი –

„ვინაჲთგან უკუე საღმრთოჲ იგი სიბრძნე მეცნიერ არს თავსა თვისსა, ყოველსავე სცნობს უნივთოდ ნივთიერთა და განუყოფლად განყოფილთა, ერთობითად მრავალთა და ერთითა ყოველთა მეცნიერ არს და დაჰბადებს. რამეთუ დალაცა-თუ ერთითა მიზეზ-ყოფითა მისცემს ღმერთი ყოველთა ყოფასა, მითვე ერთობითა მიზეზითა და უწყნის ყოველნი, ვითარცა მისგანნი ქმნულნი, და მის შორის წინაჲთვე მყოფი... (იგი) თავსა თვისსა მეცნიერ არს ყოველთა მიზეზი იგი (ღმერთი), არასადა უმეცარ იყოს მისგანთა მათდა, რომელთა მიზეზ იგი არს (რადგან ღმერთი შემქმნელია, დამბადებელი ყოველთა). ამის მიერ უკუე უწყის ღმერთმან არსნი არა თუ შემეცნებითა არსთაჲთა, არამედ ცნობითა თვისა თვისისაჲთა“ (869.პ. თარგმანის გვ. 74).

ასეთია თეოლოგიური ფილოსოფიის დასაბუთება იმისა, რასაც ჩვეულებრივ ენაზე ეწოდება „ღმერთმან იცის“.

და სწორედ ამ დებულებას ვეცნობით ვეფხისტყაოსანში, როდესაც ფარსადან მეფე განდგომილ ტარიელს უთვლის –

ებრძანა, თუ: „ღმერთმან იცის, გამეზარდე ვითა შვილად“ (561).

და სხვა შემთხვევაში ეს თქმა გამოყენებულია აგრეთვე მოწყობისა და ფიცი-სათვის.

სასიძოს მოკვლისა გამო დავარმა –

მან ეგრე თქვა: „უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან“ (576).

ღმერთმა, რასაკვირველია, თვითბრძენმა და თვითმეცნიერმა ყველაფერი კარგად იცის, მაგრამ კაცმა არ იცის ღმერთის განაჩენი, მისი გარდამწყვეტილება და ესეც აღნიშნულია ვეფხისტყაოსანში.

სასიძოს მოსვლის გამო ნათქვამია –

მაგრა თუ ღმერთი რას უზამს, არა იცოდა, გლახ არა (548).

საინტერესოა კაცის რელიგიური ფსიქოლოგიის დასახასიათებლად: მაშასადამე, ტარიელი ფიქრობს: რადგან მას სასიძოს მოკვლა გადაწყვეტილი აქვს, ეს თვით ღმერთმა წინასწარ გადასწყვიტა სასიძოს მოკვლის აუცილებლობა, და ისიც ტარიელის ხელით, – და ამ დაჯერებით ტარიელი თავის დანაშაულს თუ სავსებით არ ამართლებს, ამსუბუქებს მაინც – სასიძომ არ იცოდა ღმერთი მას რას უზამდაო!

რასაკვირველია, ასეთი შეხედულება ავის მოქმედებაზე და მკვლევლობის ჩადენაზე, რელიგიური თვალსაზრისით გამართლებული არ შეიძლება იყოს, – იგი არ გამართლდება არც სამოქალაქო სისხლის სამართლის მიხედვით, მაგრამ მკვლევლობის ჩამდენი ტარიელი თავის დანაშაულს იმ შეხედულებით ამართლებს, უფრო ამსუბუქებს, რომ სასიძომ არ იცოდა, თუ მას ღმერთი რას უზამდაო!

სამგზავროდ წამსვლელი ავთანდილი, რომლის მომავალი უცნობია, ამბობს – არ ვიცი ღმერთი რას იზამს...(938).

ეს თქმა დღესაც ჩვეულებრივია და ამით მომავალის გამოურკვეველობა და დასტურებული

ამ გვარად: ვეფხისტყაოსანის – „ღმერთმან იცის“ არის თეოლოგიური დებადი, რომელიც ღმერთის გონებასა და მეცნიერებას, მის ბრძნობას გამოსახავს.

2. ტკბილად მხედსა

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ტკბილი – თავლის გემოსავით; ტჰბილი – ძველნი ყურძნის ტკბილსა ესრეთ, „ტყბილ“ უწოდენ; რა დაინიხა ყურძენი ეწოდებინ ტჰბილი.

სიტყვა „ტკბილი“ = თავლის გემოსავით საამური, სასიამოვნოა გემოვნებისათვის. ოღონდ ბიბლიაში ამავე სიტყვას „ტკბილი“ სხვა მნიშვნელობა აქვს, იგი არის ღმერთის ერთი სახელთაგანი და ახლა მას უნდა გავეცნოთ.

ფსალმუნი 24,7 წყალობითა შენითა მომიხსენე სიტკბოებისა შენისათვის, უფალო

ფსალმუნი 24,8 რამეთუ ტკბილ და ნრფელ არს უფალი

ფსალმუნი 33,9 განიცადეთ და იხილეთ, რამეთუ ტკბილ არს უფალი

ფსალმუნი 85,5 ტკბილ და მართალ ხარ

ფსალმუნი 99,5 რამეთუ ტკბილ არს უფალი

ფსალმუნი 105,1 აუარებდეთ [აქებდეთ] უფალსა, რამეთუ ტკბილ არს (106,1).

ფსალმუნი 108,21 რამეთუ ტკბილ არს წყალობა შენი

ფსალმუნი 118,68 ტკბილ ხარ შენ, უფალო, და სიტკბოებითა შენითა მასწავენ მე სიმართლენი შენნი

ფსალმუნი 144,9 ტკბილ არს უფალი ყოველთა მიმართ, და წყალობანი მისნი ყოველთა ზედა საქმეთა მისთა

ლუკა 6,35 რამეთუ იგი თავადი [თვითონ] ტკბილ არს უმადლოსთვისცა და უკეთურთა

1 პეტრე 2,3 ტკბილ არს უფალი (და ასე ხშირად).

ქართულ რელიგიურ მწერლობაში იხმარება ეს ცნება „ტკბილი“, ვითარმედ – **მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა** ხოლო ტკბილ არს ღმერთი და კაცთ მოყვარე

საიდუმლო სერობის ლოცვაში ჰ ფრიად ტკბილო და ყოვლად მონყალეო იესო! (და ა. შ.).

* * *

ლათინურ ბიბლიაში ქართული ცნება „ტკბილი“ ნათარგმნია სიტყვებით – „ბონიტას“, „ბონუს“ (ქართულად: სიკეთე; კარგი, კეთილი).

ფრანგულში – „ბონტე“, „ბონ“ (ქართულად: კარგი; კეთილი).

გერმანულში – „გუტ“, „გუეტე“, „გუეტინგ“, „ფროინდლიჰ“ (ქართულად: სიკეთე, სიკარგე, კეთილობა; კარგი, კეთილი; მეგობრული, სამეგობრო).

რუსულში – ბლაგოსტ, ბლაგ (ქართულად: სიკეთე, კეთილი),

მაშასადამე, სრული უეჭველობით ითქმება, რომ ცნება „ტკბილი“, რომელიც ქართულ ბიბლიაში და მწერლობაში გამოყენებულია ღმერთის სახელად და ევროპიულ ბიბლიებში ნათარგმნია სიტყვით „კეთილი“, „კარგი“, „სიკეთე“, ვეფხისტყაოსანში შეთვისებული არის ბიბლიიდან, სადაც ტკბილი ნიშნავს: „სახიერი“, კეთილი. და სწორედ ამ მნიშვნელობით თინათინი მამას ეუბნება, როდესაც ეს ღმერთს ემდურვის – რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა (113).

„ტკბილად მხედი“ არის ღმერთი კეთილი, ანუ სახიერი, რომელი ყოველთა მიმართ ზრუნავს და ეს ზრუნვა მის განგებაშია.

ფსალმუნი 144,9 ტკბილ არს უფალი ყოველთა მიმართ

დაბრუნებულ ავთანდილს –

ყმასა მეფე ასრე უჭვრეტს, ვითა შვილსა ტკბილი მამა (686).

აქ, რასაკვირველია, მამობრი-სიტყბო სიკეთეზეა საუბარი – ვით მამა-ღმერთი არის კეთილი = ტკბილი, ეგრეთვე ქვეყანასა ზედა მამა არის ტკბილი = კეთილი შვილის მიმართ.

ცნება „ტკბილი“ იხმარება კიდევ მაშინ, როდესაც ავთანდილი მეფე როსტევანზე ლაპარაკობს და მას ახასიათებს –

მშობლური, ტკბილი, მოწყალე... (857).

როგორც გავიგეთ, ცნება „ტკბილი“ არის აგრეთვე თეოლოგიური და იგი არის სახელი ღმერთისა: „კეთილი“.

ეს ცნება „ტკბილი“, ისე ვით ცნება „სახიერი“ არის ქართული თეოლოგიური მწერლობის საკუთარი ცნება.

3. შენ უფალსა

უფალი არის საერთოდ: მესაკუთრე, მქონებელი, მფლობელი ნივთისა თუ მონისა, ქმარი – ცოლისა მიმართ, მამა – შვილთა მიმართ, უფროსი-ზედამდეგი – ქვეშევრდომთა მიმართ; და უფალი საზოგადოებრივად, არის მაღალ საფეხურზე მდგომი.

ასე ესმოდათ ძველად ამ სიტყვისა „უფალი“ მნიშვნელობა და ასეა ეს ბიბლიაშიც (დაბადება 18,3; 19,2; 23,6 და სხვა).

კაცთა შორის სახელით „უფალი“ აღინიშნება ურთიერთობა; უფროს-უმცროსობა და აგრეთვე დამოკიდებულება, ურთიერთობა ღმერთთან. მაგრამ ცნებით „უფალი“ უმთავრესად ღმერთი ხასიათდება.

„ძველ აღთქმა“-ში სიტყვა „უფალი“ ვით ღმერთის სახელი ხშირადაა მოხსენებული და იგივე ცნება „ახალ აღთქმა“-შიც არის დამკვიდრებული –

მათე 5,33 მიჰსცე უფალსა ფიცი შენი

მარკოსი 5,19 რაოდენი გიყო შენ უფალმან

ლუკა 1,28 უფალი შენთანა...

* * *

ავთანდილი –

იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე, შენ, უფალსა, არსთა მხედსა (861).

ღმერთი აქ არის უფალი.

ოდეს ავთანდილმა მეკობრენი დაამარცხა –

ქარავანმა იზრიალა, თქვეს: უფალო, მადლი შენდა“ (1048).

აქაც უფალი არის ღმერთი.

ეს ცნება „უფალი“ ევროპიულ ენათა ბიბლიაში ნათარგმნია სიტყვით „პატონი“. ბერძნულად – „კიროს“; ლათინურად „დომინუს“; ფრანგულად – სენჰორ; ინგლისურად „ლორდ“, გერმანულად „ჰერრ“; ესპანურად „სენიორ“; რუსულად „გოსპოდ“, „გოსპოდინ“.

ქართულ ენაში სახელი ღმერთისა „უფალი“ ღმერთს ეკუთვნის და იგი არის წმიდა ქართული ქრისტიანული ცნება „უფალი“. (რამდენადაც გამიგია, მე-70 წლებში სცადეს ეს სიტყვა შემოეღოთ რუსული სიტყვის „გოსპოდინ“-ის შესატყვისად, მაგრამ მან ფეხი ვერ მოიკიდა და განმტკიცდა და გავრცელდა სიტყვა „პატონი“).

4. რომელი ჰფლობ

ფლობა არის პყრობა (შეძლების ქმნა. ს. ს. ორბელიანი), და სწორედ ამ ცნებას „პყრობა“ ხმარობს ეფრემ მცირე დიონისე არეოპაგელის თარგმანში „სალმრთოთა სახელთათვის“ და ფრანგულად კი არის „ყოვლად შემძლე“ – „ტუ პჟუისან“. ფლობა, ანუ პყრობა ნიშნავს, რომ ღმერთი ყოველთვის რჩება თავის ყოვლად შემძლებლობაში ყველაფერის მიმართ; იგი შემოჰკრებს და შეიცავს ყოველივეს;

დააფუძნებს, ამტკიცებს, ამაგრებს ყოველივეს ყოველ გვარი სრულობის რაიმე ნაკლის გარეშე, ვინაიდან იგი ღმერთი ყოველივეს წარმოშობს თავისაგან თვისისა, ვითარცა ძირისაგან, „ყოვლისავე მპყრობელისა“...

„ხოლო კუალად ამისთვისცა ითქუმის ყოვლისა მპყრობელ ღმერთ-მთავრობად ვითარცა ყოველთა მპყრობელი და რამეთუ შეურევენელად მთავრობს, მისთა მათ სამთავროთა ზედა“. გ. 85.

რასაკვირველია, ღმერთი არის მპყრობელი, ანუ მფლობელი ხმელთა და ცათა, უხილავისა და ხილულისა, რომელი მან დაბადა.

აი, ამ აზრს წარმოსთქვამს ავთანდილი გამგზავრებისას –
ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო, ხმელთა და ცათაო (809)
და იქვე დასძენს –

ღმერთო, ღმერთო გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ, ზესა (810).

აქ ჩვენ გვაქვს ლოცვა ყოვლისა მპყრობელის, ანუ მფლობელის, ღმერთის წინაშე.

5. უფალო უფლებათაო

წარმართნი = პაგანნი, კერპთ თაყვანის მცემელნი ღმერთის აღმსარებელნი იყვნენ, მაგრამ მათ არ იცოდნენ ერთი ღმერთი; იყვნენ მრავალ ღმერთიანნი; თავიანთ ღმერთებს ისინი ბატონს = უფალს უწოდებდნენ და ეს სახელი აგრეთვე მეფესაც ერქვა. მაგრამ ისრაელი და ქრისტიანული რწმენით ერთი ღმერთი ყველა სხვა ღმერთზე, ყველა სხვა უფალზე მაღლა იდგა, ყველა მათზე ძლიერი იყო, ამიტომ მოსეს და ქრისტეს ღმერთი იყო: ღმერთი ღმერთთა, უფალი უფალთა, ანუ ვით ეს ბიბლიაშია ნათქვამი –

მეორე მჯულისა 10,17 რამეთუ უფალი ღმერთი იგი თავად არს ღმერთი ღმერთთა, და უფალი უფლებათა, და ღმერთი დიდი და ძლიერი

ანუ ბერძნულად – „კაი კირიოს“, „ტონ კირიონ“; ლათინურში – „დომინუს დომინოზუმ“; ფრანგულში – „სენჰორ დე სენჰორ“; გერმანულში – „ჰერრ აუბერ ჰერენ“; ინგლისურში „ლორდ ოვ ლორდ“; რუსულში „ვლადიკა ვლადიკ“.

ამ გვარად, ძველი აღთქმის ღმერთი – იაჰვე არის „უფლება უფლებათა“, ბატონი ბატონთა, სენიორი სენიორთა, ლორდი ლორდთა, მფლობელი მფლობელთა.

იგივე ცნება გვაქვს ახალ აღთქმაშიც –

პირველი ტიმოთე 6,15 რომელი იგი უამთა თვისთა აჩვენოს ნეტარმან მან და მხოლოდ ძლიერმან მეუფემან მეუფებათამან და უფალმან უფლებათამან

გამოცხადება იოანესი 17,14 ესენი კრავსა მას (იესო ქრისტეს) ებრძოლნენ, და კრავმან სძლოს მათ, რამეთუ უფალი უფლებათა არს და მეუფე მეუფეთა ანუ, დიონისე არეოპაგელის განმარტებით –

„მეუფება არს ყოვლისავე საზღვრისა და შემკობილობისა [მონყობილობისა] და ბრძანებისა და წესისა განმყოფელობაჲ; ხოლო უფლება – არა ხოლო უდარესთა ზედა ოდენ ქონებაჲ უმეტესობისაჲ, არამედ ზოგად ყოველთა კეთილთა და სახიერთა ყოვლითურთი ყოვლად მომგებელობაჲ და ჭეშმარიტი და ყოვლად განუფრდომელი [მყარე] მტკიცედ მპყრობაჲ, ვინაჲცა უფლებაჲ ითქუმის მფლობელობისათვის და საკუთრებისა“-ო. 969.ბ.ც. თარგმანის გვ. 92-3.

* * *

ავთანდილი ლოცვაჲში ღმერთს ეტყვის –

... მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო...

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო (809. აქ ავთანდილი ლაპარაკობს იმ ენით, რომლით მეცხრე საუკუნეში **წმიდა ნინოს ცხოვრების** დამწერი ამბობდა –

„ჭეშმარიტად, შენ ხარ ღმერთი ჭეშმარიტი და შენ ხარ ღმერთი ღმერთთაჲ და უფალი უფლებათაჲ“.⁷³ გვ. 225.

ავთანდილი ლაპარაკობს იმ ენით, რომლითაც მეათე საუკუნის მწერალი **კურდანაჲ** გალობდა –

ორით ბუნებით სრულითა,
გამოჰბრწყინდი ქალწულისაგან
ღმრთეებით და კაცებით,
უფალი უფლებათაჲ.¹⁵⁰ გვ. 096.

მაჰმადიანთა ღმერთს – ალლაჰს – 99 სახელი მიეწერება და მათ შორის ეს სახელი „უფალი უფლებათა“ არ მოიპოვება.¹⁵⁹ გვ. 141.

არავითარი ეჭვი არ არის, რომ ცნება „უფალი უფლებათა“ არის ქრისტიანული და თავის ლოცვაჲში ავთანდილი სწორედ ქრისტიანულ დებადს იყენებს.

6. მაღლით მაღალმან

სიტყვა „მაღალი“ არის ცნება, რომელიც ღმერთს ეკუთვნის და იგი ბიბლიაში ხშირად შეგხვდებათ –

ფსალმუნი 12,6 ვაქებდეთ სახელსა უფლისა მაღლისასა

ფსალმუნი 45,4 წმიდა ჰყო საყოფელთა თვისი მაღალმან

ფსალმუნი 45,6 მოსცა ხმაჲ თვისი მაღალმან და ასე მრავალ გზის.

ბიბლიის ენით დახასიათებულია ღმერთი კიდევ სიტყვით „მაღლით მაღალი“ – „ელ ელიონ“, რაც სიტყვა-სიტყვით არის „ძალიან მაღალი“. „მაღლით მაღალი, უფალი ცისა და ხმელეთისა“ (დაბადება 14,19).

* * *

ავთანდილი –

ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო... (809).

ტარიელი ინდოთ უხმობს, მოველ თქვენი მეფეო და თანა მყავსო ნესტანი – ჩვენ მოგვცა მაღლით მაღალმან წყალობა მისი ზენიო (1620).

„მაღალი“ და „მაღლით მაღალი“ ქრისტიანული მწერლობის ცნებაა.

7. კურთხეულ არს

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, კურთხევა არს გადიდება სახელისა მისისა (ღმერთისა), გინა ლოცვის მიღება, გინა განცხადება, გინა მიახლება ღვთისა, გინა მოახლება ღვთისა.

ამ გვარად, კურთხევა არის რელიგიური ცნება, ჩვეულებრივ ენაში იგი არ იხმარება, ხოლო ბიბლიაში მას ხშირად ვხვდებით –

ფსალმუნი 27,6 კურთხეულ არს უფალი

ფსალმუნი 40,13 კურთხეულ არს უფალი ღმერთი (და ასე მრავალ ჯერ).

მათე 23,39 კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისათა (ლუკა 13,35; მარკოსი 11,9; იოანე 12,13 და სხვა).

გერმანულ ბიბლიაში ეს ცნება „კურთხეულ არს“ ნათარგმნია სიტყვით „გელობტ ზაი“ – ნაქებ იყოს; ფრანგულში „ბენი სუა“ – დალოცვილ იყოს; ინგლისურში „ბლესსდ ბი“ – დალოცვილ იყოს; რუსულში „ბლაგოსლოვენ“.

აღნიშნული ცნება გამოყენებულია ვეფხისტყაოსანში. ასმათმა ტარიელს – მითხრა: „მოსვლა თქვენს წინაშე კურთხეულ არს, ვინმცა ღირსმცა (372).

უეჭველია, აქ ლაპარაკი ღმერთს ეხება. ასმათი ამბობს – კურთხეული არის ის, რომელმა ღირსი გამხადა შენი, ტარიელო, ნახვისაო.

ქაჯეთში გამარჯვებულ გმირებს ქებას ეტყვიან –

რომე ღმერთმან გაგვახარნა, კურთხეულ არს მისი ღმრთება (1454).

ცხადია, ღმრთება, ანუ ღვთაება – ღმრთება არის კურთხეული და ეს ცნება „კურთხეულ არს“ არის ქრისტიანული და ქართული სიტყვა.

ბუნება ზიარსა

1. ბუნება – ფისის

ავთანდილის დასახასიათებლად ნათქვამია –
რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა (1109).
რას ნიშნავს ეს? რა არის „ბუნება ზიარი?“

ბატონიშვილი თეიმურაზი ამ ცნებას ამ ნაირად გვიხსნის – კადნიერად ზიარი (ესე იგი, მონაწილე სიმხნისა), რომელსა კადნიერება თვისი შეერთებული აქვს სიმხნესთანა. ბუნებანი, რომელნიცა შეერთდებიან სხვა და სხვათა ვნებათა თანა, ესე იგი, სიმხნესთანა შეერთებული ბუნება წარმოადგენს ხარაკტირსა ძლიერებისა და კადნიერებისასა, ესე იგი, სიმამაცესა, ხოლო ბუნება შეერთებული უძლურებასა თან წარმოადგენს უღონოებისა ხარაკტერსა, ეგრეთვე გულოვნება და შიშროება და სხვა და სხვანი ხატნი ბუნებისა თანა ზიარებისანი წარმოადგენენ თვისთა თვისებათა“-ო.⁴⁸ გვ. 211-2.

კარიჭაშვილის განმარტებით: ბუნება-ზიარი – დიდ-ბუნებოვანი. ჩვენის აზრით – ამბობს იგი, – უნდა ყოფილიყო **ბუნება-ზეარი**, რომელსაც კადნიერება შეერთებული აქვს სიმხნესთანო“ (და აქ იგი იმონმებს თ. ჩ.-ს).

იუსტინე აბულაძის ახსნით: ბუნება-ზიარი (ბუნებაზეარი) – ღვთაებრივი, დიდ-ბუნებოვანი (ვეფხისტყაოს. 1914 წ.). ხოლო 1937 წ. გამოცემულ ვ.ტ.-ში მან ეს სიტყვა ასე აგვიხსნა – დიდ-ბუნებოვანი.

ს. კაკაბაძე ფიქრობს – სიტყვა „ზიარი“ სპარსულიაო და ნიშნავს: უბრწყინვალესი, საუკეთესო.

აკად. აკაკი შანიძის განმარტებით: ბუნების მოზიარე, დიდბუნებოვანი.

მაშ როგორ განვმარტოთ ეს ცნება „ბუნება ზიარი“?

პირველად ყოვლისა გამოვიძიოთ თვით რაობა ამ ცნებისა „ბუნება“.

* * *

ბერძნული სიტყვა „ფისის“ (ფიზის) თუ საიდან არის წარმომდგარი, ჯერ კიდევ კვლევის საგანია. ვისგან მიიღეს ამ სიტყვის აზრი? – კითხულობს ფ. მაუთნერ.¹⁶⁰ გვ. 388.

ეს სიტყვა „ფისის“ (ფიზიკა) უკვე ხმარებაში იყო ბერძნული ფილოსოფიის დაწყებამდე და მას ფილოსოფიური მნიშვნელობა ჰქონდა. ჰომეროსი ამ სიტყვას ხმარობს და მისი მნიშვნელობა არის: განწყობა, განწყობილება, ან არსება

პიროვნებისა, ან საგანისა. ბერძნულ ფილოსოფიაში მას უკვე სხვა მნიშვნელობა მიენიჭა, მაგრამ ჩვენი თანამედროვე მნიშვნელობით იგი მხოლოდ ალექსანდრიულმა ფილოსოფიურმა სკოლამ განავითარა – ფისის = ბუნება, ყოვლადი ბუნება, მიწა-ბუნება.

შემდეგ ეს სიტყვა „ფისის“ გადაითარგმნა ლათინურად სიტყვისაგან „ფინ“ = დაბადება, შობა და მივიღეთ სიტყვა „ნატურა“ (რუსულად – „პრიროდა“, აგრეთვე სიტყვისაგან „როდიტ“).

არისტოტელესი იონიური ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელთა ეძახის: „ფისიკოი“ („ფისიკოსები“); ამით იგი ამბობს, ეს ფილოსოფოსნი თავისი ფილოსოფიის საგნად გარეგან, ხილულ, ნივთიურ ბუნებას სახავდნენო.

„პერი ფისეოს“ (შესახებ ბუნებისა) არის ჩვეულებრივი სათაური, ანუ სახელი თხუზულებათა ქსენოფონეს, ლელისსოს, პარმენიდეს, ჰერაკლეიდოს-ისა. ამ ცნებამ – ფისის – თანდათანობით მიიღო ზოგადი ხასიათი და გამოხატავდა უკვე მთელს ქვეყნიერებას, მსოფლიოს, ყოვლადობას, არა თავისი არეული, ქაოსური, არამედ დანყობილი და დადგენილი სახით, მუდმივი და მყარი.

ბუნების შემადგენელ ნაწილად ითვლებოდა – ცეცხლი, მიწა, წყალი, ჰაერი, – ფისის წარმოდგენილი იყო ვით ცოცხალი არსება. ამის მიხედვით მატერია აღჭურვილია შინაგანი სიცოცხლით (ჰილიზოიზმი; ჰილე = მატერია, ნივთი; ზოე = სიცოცხლე).

ფილოსოფოსმა პლატონმა მატერიას სიცოცხლე დააშორა, და ფისიკური და მეტაფისიკური (ზესთაბუნებრივი) ქვეყანა წარმოადგინა. და ამ გვარად ცნება „ბუნება“ შეავიწროვა. ცნება იგი „ფისის“ სულიერს, სიცოცხლეს, სპირიტულს აღარ ეხებოდა.

სტოას ფილოსოფიურმა სკოლამ ამ სიტყვას „ბუნება“-„ფისის“ დიდი მნიშვნელობა საფუძველად დაუდო; ლუკრეციუს და ციცერონიდან დანყებული სენეკამდე მისი მნიშვნელობა გაიზარდა.

პროფ. კლასენ ამ სიტყვის „ნატურა“ ისტორიაში აღნიშნავს, რომ ლუკრეციუსს იგი თითქმის ორასჯერ აქვს ნახმარი და იგი სიტყვის მნიშვნელობას „ნატურა“ შემდეგ ჯგუფად ჰყოფს 1. ნატურა არის შემოქმედი ძალა, დაბადებელი, წარმომშობი ძალა ყოვლად მსოფლიოში; 2. წარმომშობი, შემქმნელი ძალა პიროვნებაში; მაგრამ ვინაიდან ეს სიტყვა – ნატურა – წარმომშობილს, ქმნულსაც ეკუთვნის, ამიტომ იგი კიდევ ჯგუფებად დაიყოფა: ა). წარმომშობი ძალა ყოვლადი მსოფლიოსი, ყოველთა ნივთთა – „ნატურა რერუმ“; ბ). თვით ყოვლადი მსოფლიო – ნატურა; გ). სიცოცხლის ძალა, ან ძალა ცალკეულ გვამში, ან საგანი; დ). არსება ცალკეული გვამისა, ან საგანისა.

ჩვეულებრივ სიტყვას „ნატურა“ ერთი მნიშვნელობა ჰქონდა – არსება, თვისე-

ბა საგანისა – „დე ნატურა რერუმ“ – და ვინაიდან ხმარებაში „რერუმ“ დაიკარგა, დარჩა მარტო სიტყვა „ნატურა“, რაც ნიშნავდა: საგანი, მისი თვისება, არსი; და შემდეგ ეს სიტყვა ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში გაბატონდა და მას შემდეგი მნიშვნელობა მიენიჭა: 1). ნატურა – განწყობა, ან არსება კაცისა, თუ ნივთისა (ნატურა ქვისა არის: გასროლილი, ის უნდა დაეცეს; ნატურა მცენარისა – ის უნდა აყვავდეს; ნატურა ლომისა – მხეცური; ნატურა კაცისა – კეთილი, ან ბოროტი და სხვა); 2). ნატურა – გარეშე ქვეყანა. ცა და დედამიწა, მსოფლიო; აქ წარმოიშვა ორი შეხედულება: „ნატურა ნატურატა“ ანუ ბუნება ბუნებათა – მსოფლიო, რომელს ჩვენ ვიცნობთ, და „ნატურა ნატურანს“, ანუ ღმერთი, ჩვენთვის უცნობი (იქვე, გვ. 394).

„ბუნება“ ნაწილობრივ დახასიათებულია ჩემს წიგნში: „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“, 1957 წ. და აქ აღარ გავიმეორებთ. აქ ჩვენთვის საინტერესო უნდა იყოს, თუ რა შინაარსით და როგორ იხმარებოდა ეს სიტყვა „ბუნება“ ქართულ მწერლობაში და ამიტომ მასაც თვალი უნდა გადავავლოთ.

2. ცნებისათვის „ბუნება“ ქართულ მწერლობაში

აბო ტფილელის მარტილობაში, რომელიც დაწერილია იოანე საბანის ძის მიერ (786 – 790 წლებში) ნათქვამია აბოს გამო –

„შენ ხარ ბუნებით სარკინოზ“, ანუ: შენა ხარ თესლით, ჩამომავლობით, მოდგმით არაბიო.⁷³ გვერდი 62. როგორც სჩანს, სიტყვა „ბუნება“ აქ ნიშნავს: თესლი, ჩამომავლობა, რასა. და ამაზე მეორედაა ლაპარაკი: „რამეთუ ვარ მე ბუნებით სარკინოზ, შობილვე მას შინა მამულად და დედულად“. (იქვე, გვ. 64).

სტეფანე მტბევარს (914 – 918 წ.წ.) ნათქვამი აქვს – „არს სარწმუნოებად მრავალ ძალ საქმეთა მამხილებელ ამა ხილულთა და კაცთა ბუნებისა“... აქ ლაპარაკია კაცის ბუნებაზე (გვ. 83).

სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში (მეათე საუკუნის პირველი მეოთხედი) ნათქვამია – „რამეთუ უზეშთაეს კაცთა ბუნებისა არს ბრწყინვალეებით წარმატებად ცხოვრებისა შენისა“ (გვერ. 98), ესე იგი: სერაპიონის ცხოვრება უმეტეს, უზენაეს არის თავისი ბრწყინვალეებით, ვიდრე კაცთა ბუნების უბრალო ცხოვრებაო.

გრიგოლ, ხანძთელის ცხოვრებაში, რომელიც დაწერილია გიორგი მერჩულეს მიერ 951 წ. და გადაკეთებულია ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავის მიერ 958 – 966 წ.წ., ნათქვამია – „ვარ ბუნება-შეცვალებულ“ (გვ. 131). ესე იგი: ბუნება ჩემი იცვლებო; საუბარია კაცობრივ ბუნებაზე. და იქვე პირდაპირ არის დასახელებული – „კაცობრივი ბუნებად“ (გვ. 195). „ბუნება იგი ღობილი და ჩჩვილი ახალგაზრდისა“ (იქ. გვ. 207).

რაჟდენის პირველ მონამის ცხოვრებაში (მე 12 საუკ. ხელნაწერი) რაჟდენი ეუბნება სპარსელებს – ქრისტეო „მოკვდა „ბუნებითა ჩვენითა“, ესე იგი: მოკვდა ვით კაციო. (იქვე, გვ. 243).

პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში ნათქვამია – მეოთხე ქალკიდონის საეკლესიო ყრილობის ექვსასოცდაათმა მამათა „დაამტკიცეს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი“ და შეაჩვენეს ისინი, „რომელთა არა ჰრწამს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი“ (იქვე, გვ. 264), ესე იგი: კაცობრივი და ღმრთეებრი ბუნებაო.

სიტყვა „ბუნება“ აღნიშნავს აგრეთვე „სქესს“, როგორც ეს სჩანს თეოდორას ცხოვრებიდან: „და ვითარცა განიხილეს, პოეს რამეთუ ბუნებით დედაკაცი იყო“ და რადგან იგი ვაჟად გადაცემული იყო, ამიტომ მას დასწამეს ერთ ქალთან სარეცელის გაზიარება და ამ ნაირად მას „ცილი შესწამეს თვინიერ ბუნებისა“-ო (იქვე, გვ. 311).

ამ გვარად: ქართულ მწერლობაში ცნება ბუნება აღნიშნავს: სქესი, მოდგმა, კაცის არსება, გუნება-ხასიათი...

3. ცნებისათვის „ბუნება“ თეოლოგიური თვალსაზრისით

განსაკუთრებული აზრი აქვს ცნებას „ბუნება“ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, სადაც „ბუნება“ არის ღმერთის დამახასიათებელი ნიშანი: არსება („სუბსტანცია“).

გალატელთა 4,8 არამედ მაშინ არა იცოდით ღმერთი და ჰმონებდით მათ, რომელნი იგი არ იყვნეს ბუნებით ღმერთ

ცხადია, „ბუნებით ღმერთ“ არის არსებით ღმერთი, „სუბსტანციით“ ღმერთი.

„ბუნების“ = „ნატურა“-ს საკითხი დაკავშირებულია ქრისტოლოგიასთან, ანუ სწავლასთან ქრისტეს შესახებ. მრავალი სხვა და სხვა შეხედულება გამოითქვა ქრისტიანულ აზროვნების განვითარების გზაზე ქრისტეს ვინაობისა და რაობის გამო, და ბოლოს, უკანასკნელად მეექვსე საეკლესიო ყრილობამ 680 წელს მიიღო „ნესი და განგებაჲ, და ჰსჯულისა კანონი“, რომელში შემდეგია ნათქვამი –

„აღვიარებთ უფალსა ჩვენსა და ჭეშმარიტსა ღმრთისა იესო ქრისტეს ერთსა მას წმიდისა ერთ არსებისა სამებისაგანსა, სრულსა ღმრთაებითა, და სრულსა კაცებითა, ყოვლითურთ მსგავს ჩვენდა, თვინიერ ცოდვისა, რომელი უწინარეს საუკუნეთა იშვა მამისაგან და ჩვენისა ცხოვრებისათვის განხორციელდა სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა, ჭეშმარიტისა მის ღმრთის მშობელისა, ბუნებითა კაცობრივითა, ერთი ღმერთი იესო ქრისტე, მხოლოდ შობილი ორითა ბუნებითა [„დუას ნატურალეს“] შეურევნელად, უცვალებელად, განუყ-

ოფელად, განუშორებლად ცნობილი, ხოლო განყოფილება იგი ბუნებრივად, არა შეერია, არცა დაიხსნა ერთობითა მით გუამისათა, არამედ უფროსლა მტკიცე იყო **თვითება** ორისა ბუნებრისა, შეკრებილი ერთ პირად და ერთ გვამად, ხოლო არა ორად პირად განიკვეთა, ანუ განეყო ორ გვამოვნებად, არამედ იგი ერთი მხოლოდ შობილი სიტყვა [ლოგოს], უფალი იესო ქრისტე, **ორითა ბუნებრითა** [„**დუას ნატურალეს**“] და ორითა საქმითა, ვითარცა პირველითგან წინასწარმეტყველთა ჰქადაგეს და თავადმან [თვითონ] იესო ქრისტემან გვასწავა, და წმიდათა მოციქულთა გვაუწყეს, და ღმრთითა შემოსილთა მამათა გვასწავეს, ვჰქადაგებთ ჩვენცა ორითა ბუნებრითა ორითა ბუნებრითა ნებათა და ორითა ბუნებრითა საქმეთა [„**დუას ნატურალეს** (დივინამ ეტ ჰუმანამ) ეტ **დუას ნატურალეს ოპერაციონეს** (დივინამ ეტ ჰუმანამ)“]...

ეს ორი ბუნება = ნატურა ღმრთეებრი და კაცობრივი, ორი ბუნებითი ნება ღმრთეებრი და კაცობრივი წარმოდგენილია ქრისტეში ვითარცა ერთ პირში („პროსონ“, „პერსონა“). მასასადამე: „ბუნება“ არის ღმრთეებრი და კაცობრივი; ქრისტე არის ბუნებით ღმერთი და ბუნებით კაცი.

„ბუნება“ ვითარცა სახელი ღმერთის იხმარება დიონისე არეოპაგელის „საიდუმლო ღმრთის-მეტყუელებისათვის“ – „ვითარ საღმრთო და სახიერი **ბუნება** ერთობითად ითქუმის“-ო. (გვ. 226). ესე იგი: საღმრთო და სახიერი ბუნება – (ფრანგული თარგმანით; „ბუნება ღმერთისა“) – ხან ერთად ითქმის, ხან ეწოდება მას სამება, რომელიც არის მამობა, ძეობა და სული; „ვითარ სამებითად, რა არს მისთვის სათქუმელი იგი მამობა და ძეობა, სული“ (იქვე, გვ. 226).

მასასადამე: ღმერთის ბუნება არის **ერთი და სამი – ერთება და სამება**.

ღმერთის ბუნების გამო ლაპარაკობდა **ბასილ დიდცი** – „ნეტარმან მან **ბუნება**მან და უშურველმან სახიერმან... სიბრძნემან გამოუთქუმელმან, ამან შექმნა დასაბამად ცა და ქუეყანა“...⁹⁹. გვ. 3-4.

„სიტყვიერი და უხილავი **ბუნება**“. (იქ. გვ.6)

4. ბუნება = ღმერთთან ზიარებისათვის

წმიდა მამა გრიგოლ ნისელი გვასწავლის – ქრისტიანობა არის მიბაძვა ღმრთეებრი ბუნებისაო, ანუ როგორც ამბობს დიონისე არეოპაგელი თავის წიგნში „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ 177. გ.: სახიერებითა რომ ზეარსებითა თეარხიამ დაამყარა არსნი ყოვლისა, რაც არსებობს და რასაც მან მიანიჭა ყოფნა. რამეთუ ამ ყოვლად მიზეზს, ამ სავსებით უზესთაეს სახიერებას ეკუთვნის მოუწოდოს ქმნილებებს **ეზიარონ მას**, რამდენადაც თვითეულს ძალუძს. ასე ამ გვარად, არაფერი არ არსებობს, რომელს არ ჰქონდეს **ზიარი იმ განგებასთან**

(პროვიდენცია), რომლის წყაროა ზეარსებითი ღმრთეება, მიზეზი ყოვლადობისა (უნივერსალური); რადგან თუ არ იქნებოდა ზიარება (მონაწილეობა) ამასთან, რომელიც არის არსი და სანყისი ყველა ქმნულებისა, ყოფნისა, მაშინ არაფერი არ იარსებებდა. ამის გამო ყველა ცოცხალი მასთან არის ზიარი მხოლოდ მათი ყოფნის მარტივი ფაქტით, 117. დ. რადგანაც ეს არის ღმრთეება უზესთაესი, ყველა არსებულისათვის, რომელიც ყველა არსობას, ყოფნას შეადგენს. ცოცხალნი თავის მხრივ **ეზიარებიან თვით ძალას**, რომელი იძლევა სიცოცხლეს და რომელიც ყველა სიცოცხლეს ჰმეტობს, ზესცილდება.

ზიარ-ყოფნა, ზიარება ბუნებასთან-ღმერთთან არის ძეობა ღმერთისა, ღმერთის შვილად გახდომა, სიყვარული ღმერთისა, გაერთიანება ღმერთთან, შეძლებისამებრ გაღმერთება, ანუ როგორც იტყვის დიონისე თავის თხუზულებაში „საეკლესიოჲსა მღვდელმთავრობისათვის“ 393.ა. და როგორც ეს ნათქვამია სახიერებაში –

იოანე 1,12-13 ხოლო რაოდენთა იგი (იესო ქრისტე) შეინყნარეს, მოჰსცა მათ ხელმწიფებაჲ შვილ ღმრთისა ყოფად, რომელთა ჰრსწამს სახელი მისი; რომელნი არა სისხლითგან, არცა ნებითა ხორცთათა, არცა ნებითა მამა კაცისათა, არამედ ღმრთისაგან იჰვნეს

იოანე დამასკელის თქმით: „ძე არის ხატი მამისა და სული წმიდა არის ხატი ძისა“. ეს მესამე ჰიპოსტასი არის, რომელი კაცს „ღმრთეებრ ბუნებასთან“ აზიარებს თავისი უქმნელი წყალობით. სულს მრავალი სახელი აქვს: სული სიბრძნისა, სული გონებისა, სული ბრჭობისა, სული ძალისა, სული შემეცნებისა და სხ. ოღონდ საერთოდ აღმოსავლეთის ეკლესიაში ამ განსხვავებათ უგულებელყოფენ და ზოგადად, ღმრთეებრი ბუნების მთელ სიმდიდრეს – მადლს, წყალობას – სული წმიდას მიაწერენ. ერთ-ერთ საწირვო გალობაში ნათქვამია: სული წმიდა სულთა ცხოველმყოფელიაო... იგი იდუმალად განაბრწყინვებს მათში ერთ ბუნებას სამებისასო. და სწორედ სული წმიდის მეოხებით კაცი ეზიარება ღმრთეებას, მის ბუნებას და მისივე მეოხებით კაცი ღმრთეების ბუნების, მისი მადლის ზიარებას ღებულობს⁶⁵. გვ. 157.

ანუ მაქსიმე აღმსაარებელის თქმით – ღმერთმა ჩვენ შეგვქმნა, რათა ვიყვნეთ ზიარ ღმრთეებრი ბუნებისა, რათა შევიდეთ მარადულობაში; რათა ვემსგავსოთ მას, ღმერთს, გაღმერთებულნი მადლის მიერ, რომელი ყველა მყოფ არსებას წარმოშობს და ჰხდის არსებულად ყველაფერს, რაც არ არსებობდა...⁶⁵. გვ. 70.

ამ კინი მიმოხილვის თანახმად: ღმერთს ეწოდება ბუნება = ნაბუნა და მასთან ზიარება კაცისა ხდება იესო ქრისტეს, სული წმიდის და საერთოდ მადლის მეოხებით, თვით კაცის გაღმერთებით, ღმერთის მიმსგავსებით.

4. ცნებისათვის „ბუნება“ = ღმერთი ქართულ სასულიერო მწერლობაში

ზოსიმე ათონელი (მე 11 საუკ.) სწერს –

„**ბუნებით** ერთად ვიცნობ და გუამითა სამად ღმრთის ვმეტყუელებ სამებასა და ერთსა ღმრთეებასა“. „ღმრთის ვმეტყუელებ ერთ არსად მხოლოსა მამასა და მხოლოსა ძესა და მხოლოსა წმიდასა სულსა, არა თუ სამთა მხოლოსა, არამედ მხოლოსა ერთსა ღმერთსა **ბუნებით ღმერთად აღვიარებ**“⁴²⁹. წ. 1. გვ. 513. „**ბუნებით ერთ ხარ, ჰე ღმერთო სამებაო**, ხოლო გვამითა სამად იცნობები“ (იქვე, გვ. 514).

არსენ ბერი, დავით აღმაშენებლის მოძღვარი თავის ხოტბაში დავითისა მიმართ ამბობს –

„ჩემი იესო... **ბუნებით ღმერთი**“ (იქვე, გვ. 526)

იოანე მტბევარის გალობანი წმიდისა ბასილისნი – და ჰქადაგე **სამებაჲ ბუნებით სწორი. განუყოფელად**...⁷³. გვ. 336.

იოანე ანჩელი (მე 12 საუკ.) ღმერთის მიმართ –

„**გვამოვნებით სამო, ბუნებით ერთო, მხოლოო მარტო უცვალებელო, მამაო, ძეო და სული წმიდაო**“.²²⁹ გვ. 529.

ქართლის ცხოვრებაში ნათქვამია – დავით აღმაშენებელს სიკვდილით მიუწოდა ღმერთმა, „სადა თვით იგი **ბუნებით ღმერთი** მეუფებს მადლით ღმერთ-ქმნილთა ზედა, მუნ აღიყვანა“-ო.¹¹¹ წიგნი 1. გვერდი 362.

ამ გვარად: ქართულ რელიგიურ მწერლობაში სიტყვით ბუნება = ნატურა ღმერთი, ღმერთი წმიდა-სამება არის.

5. ავთანდილი – „ბუნება ზიარსა“

მიმოვიხილეთ ცნება „ბუნება“ როგორც ფილოსოფიაში, ისე ზოგადად ქრისტიანულ ფილოსოფიაში და კერძოდ ქართულ რელიგიურ მწერლობაში. ჩვენ ვნახეთ, რომ „ბუნება“ ეწოდება ღმრთეებას, ღმერთს, წმიდა სამებას, ხოლო „ზიარი“ კი არის მონაწილე, თანამონაწილე. ხოლო „ზიარება ბუნებასთან“, ამის თანახმად, იქნება მონაწილეობა ღმერთში, ყოფნა ღმერთთან.

ავთანდილზე ნათქვამია –

რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა ბუნება ზიარსა...

ეს ნიშნავს: ავთანდილი არისო ბუნება = ღმერთის ზიარი.

როგორ ხდება ეს ზიარება ღმერთთან? ეს მოქმედება განიმარტება პავლე მოციქულის კორინთელთადმი მიწერილი მეორე ეპისტოლეთი –

2 კორინთელთა 13,13 მაღლი უფლისა ჩვენისასა იესო ქრისტესი, და სიყვარული ღმრთისა, და **ზიარება სულისა წმიდისა თქვენ ყოველთა თანა**

მაშასადამე: მაღლი, სიყვარული და ზიარება სულისა წმიდისა, რაც ღმერთ-სამებისაგან კაცს ენიჭება არის ბუნებასთან, ღმერთთან ზიარება. ავთანდილი რომ „ბუნება-ზიარია“ ეს იმას გულისხმობს, რომ იგი დაჯილდოებულია სამება-ღმერთის მაღლით, სიყვარულით და სული წმიდის ზიარებით.

მგონია, მკითხველს ეს ჩემი განმარტება ხელოვნურად, ან გადაჭარბებულად მოეჩვენოს...

მაგრამ ვეფხისტყაოსანის ერთი უცნობი გადამწერთაგანი და რედაქტორი განსახილველ ლექსს ასეთ სახეს აძლევს და ასე აქვს დაბეჭდილი იგი პროფ. სარგის კაკაბაძეს მის მიერ 1926 წელს გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში –

რა ესმა ესე ავთანდილს ლალსა, **ბონება ზიარსა** (1109).

ამ ნაირად, გვაქვს ორი ცნება: „ბუნება ზიარსა“ და „გონება ზიარსა“.

აქ მოტანილ შაირში უცნობ რედაქტორს სიტყვით „გონება ზიარსა“ შეუცვლია სიტყვა „ბუნება ზიარსა“. აქ „ზიარება“ ხდება „გონებასთან“. უეჭველია, რედაქტორს ასე უმსჯელია: იქნებ გაუგებარი იყოს მკითხველისათვის „ბუნება-ზიარი“ და ამიტომ სჯობია „გონება-ზიარი“-ო! ცნება „გონება“ კი, როგორც უკვე ვიცით, ცნობილია და იგი არის ღმერთის ერთი სახელთაგანი. სწორედ ამიტომ შესაძლებელი გახდა ცნებათა შენაცვლება: გადამწერს საბუთიანად უფიქრია: გაუგებარი „ბუნება ზიარსა“ და უფრო გასაგებიაო „გონება ზიარსა“.

ამ უცნობი გადამწერისა და რედაქტორის შესწორებამ უფრო დამარწმუნა, რომ ავთანდილი არის „ზიარი“ „ბუნებისა“, ანუ ღმერთისა.

„ღმერთი სიყვარული არს“

პარი პირველი

სიყვარულისათვის

1. „ღმერთი არის ჭეშმარიტი სიყვარული“

დიონისე არეოპაგელი ამბობს 709.ბ. – ღმერთი არის ჭეშმარიტი სიყვარული... 712.ა. მაგრამ ღმერთში სასიყვარულო სურვილი არის აღტკინებული, აღტაცებული. ამ სიყვარულის წყალობით არის, რომ შეყვარებულნი თავის თავს აღარ ეკუთვნიან; ისინი ეკუთვნიან მათ, რომელნიც მათ უყვართ...

აქ უნდა აღინიშნოს მხოლოდ ის გარემოება, რომ ქრისტიანული „აგაპე“ = სიყვარული და ბერძნული და ელინურ-ჰელენისტური „ეროსი“ = სიყვარული, ორივე არის „საზეო სიყვარული“, „ზეციური სიყვარული“, თუმცა სავსებით განსხვავებული, – როგორც გვასწავლის ანდერს ნიგრენ. „აგაპე“ არის ზეციური სიყვარული, ღმრთეებრივი სიყვარული, რომელიც თავისი ღმობიერებით, ციდან ჩვენთან ქვეითდება; ხოლო „ეროსი“, იგიც, არის „ზეციური სიყვარული“.

პლატონი გარკვევით განასხვავებს ამას: „ეროსი ზეციური“ არ არის რაიმე მდაბიური; არ არის გრძნობიერობადი (სენსუალური) სიყვარული. პლატონური „ეროსი“ და ნეოპლატონური „ეროსი“ არის ის სიყვარული, რომელიც ზეცისაკენ მიისწრაფვის. თუმცა ეს სიყვარული ერთ გვარ კავშირშია გრძნობიერობადობასთან, სენსუალურ სიყვარულთან, მაინც მისი აღმაფრენა უმაღლესისადმი და უდიდებულებისადმი ისეთი ხარისხის არის, რომ იგი სავსებით შეცვლას განიცადის.

ჩვეულებრივ, უხეშ ეროსსა და ზეციურ ეროსს შორის განსხვავება არა მარტო იმით არის, რომ პირველი მიწიურისაკენ მიილტვის და მეორე კი ზეციურისაკენ; ერთი – გრძნობადობისაკენ მიისწრაფვის; მეორე კი – ზეგრძნობადობისაკენ; ამ საგანთა მიხედვით სიყვარულს თავისი ხასიათი სავსებით ეცვლება. ზეციური სიყვარული განიძარცვება ჩვეულებრივ ინსტინქტისაგან და გრძნობადობისაგან, იგი ხდება სულიერი, განსულიერდება. მას აქვს, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანში არის ნათქვამი „საღმრთო სიახლე“ (შაირი 22). აქ, ცხადია, უხეში სიყვარული, ანუ ვეფხისტყაოსანის „კეკლუცთა ზედან ფრფენანი“, ტრფიალება, გამორიცხულია. ეს მგრძნობიერობადი სიყვარული საერთოდ არც არსებობს, როცა ლაპარაკია სი-

ყვარულზე რელიგიური თვალსაზრისით, იქნება იგი ეროსის თუ აგაპეს ნიადაგზე, სულ ერთია. „კარიტას“ - სიყვარულს, რომელიც აგაპესა და ეროსს ათანხმებს, ზოგადად და არსებითად ზეციური ხასიათი აქვს, განსულიერებულიო, – ამბობს ანდერს ნიგრენ.¹⁶¹ ნაწ. 25. წ.2. გ. 231.

* * *

ვეფხისტყაოსანის სიყვარული ღმერთისადმი არ არის ისლამური სიყვარული, რადგან ისლამში „ღმერთისადმი სიყვარულს“ პირველი ადგილი არ უჭირავს, – ანუ როგორც ამბობს ტიტუს ბურკჰარდტი, – „ღმერთისადმი სიყვარული“ ისე არაა ისლამში, როგორც არის იგი ქრისტიანობაში; ისლამში პირველი ადგილი და უდავო უკავია „ცნობას“-ცოდნას ყველა თავისი ხარისხით.¹⁶³ გვ. 34.

ქრისტიანული სიყვარული ღმერთისადმი არის „პირველი“ სიყვარული და ძირითადი, და ნამდვილად ასეთ სიყვარულზეა ლაპარაკი შაირში 20 და 21. მიჯნურობა ღმერთისადმი ეს არის ქრისტიანული სიყვარული, მისტიკოსური (მისტიური) სიყვარული (დანვრილებით ჩემს ნიგნში: ვეფხისტყაოსანის სიყვარულთმეტყველება).

2. მიჯნურობა პირველი

ვეფხისტყაოსანის შესავალში რუსთაველი ბრძანებს –
ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობაცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).
მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან,
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან (21).
მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ მიხდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა (22).

ვეფხისტყაოსანის შესავალი ღმერთისადმი სიყვარულის გამო გვეუბნება – ის ძნელი გასაგებია, ძნელი მისაღწევიაო; ეს მიჯნურობა არისო პირველი; ეს მიჯნურობა არისო უმაღლეს (ზენათა) გვართა ანუ მაღალ არსებათა ტომის სიყვარ-

ული; რომელიც არის ძნელად სათქმელი, ე.ი. ძნელად აღსაწერი, ძნელი დასახასიათებელი; ამისათვის საჭირო არის ენათა, სიტყვათა გამოგება, გამორჩევა (გამოგება – სიტყვის გარჩევით რკვევა. ს. ს. ორბელიანი); ეს სიყვარული არისო საზეო, ანუ რომელიც ზეციური, ღმერთისადმი სიყვარულია; რომელიც აღმაფრენის, აღტაცების, აღტკინების მომცემია; ვინც ამ გვარ სიყვარულს შეეცდება, მას მრავალ წყენათა, ანუ შეწუხებათა თმობა, დათმენა, მოთმენა უნდა ჰქონდესო.

ამ ერთს და პირველ მიჯნურობას ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, მას ვერ მისწვდებიან, მას ვერ გაიგებენ, თუ გინდ ენა დაშვრეს, დაილალოს, შეწუხდეს და მსმენელთა ყურებიც შეწუხებული იქნებიანო. მე ვთქვი ქვეყნიურ, მინიურ (ქვეყნანი), სიგიჟეზე (ხელობანი), რომელნიც ხორცთ ანუ ტანთ, გვამთ ჰხვდებიან, ეხებიანო; მართ, მართლაც მასვე, ანუ ღმერთისადმი სიყვარულს ჰბაძავენ ისინი, თუ ოდეს არ სიძვენ, არამედ შორით ბნდებიან, შორით სიყვარულით ინვიან, მით გულწასულნი არიანო.

მიჯნური არაბული ენით შმაგს, გიჟს ჰქვიაო, რადგან შეყვარებული შმაგობს იმ წყენით, რომელიც გამოწვეულია მისის, ანუ სიყვარულის ვერ-მიხდომით, მიუღწევლობით; ზოგთ აქვთ საღმრთო სიახლე, ანუ ღმერთთან ახლოს ყოფნა, მასთან ხლება და ისინი აღმაფრენით, აღტკინებით იღლებიანო (რათა მიაღწიონ მას); ზოგთ კიდევ აქვთ (უც) მინიური (ქვე) ბუნება და ისინი კეკლუცთ ეტრფიანო (ზედა ფრენითა არიან).

აი, ეს უშესანიშნავესი სამი შაირი პროფესორმა ნ. მარრმა შეაჩვენა და გააძევა ზერელე მათი განხილვის შემდეგ, ანათემას მისცა.

აქ ვეფხისტყაოსანში დასურათებულია ღმერთისადმი სიყვარული არა ჩვეულებრივ, განსაცვიფრებელ მოკლედ, სხარტულად, გასაოცარ გამოკვეთილად; ეს სიყვარული არის პირველი; იგი არის ღმერთთან ახლო ყოფნა; იგი არის ძნელად აღსაწერი; იგი არის საზეო და აღტკინების, ექსტასის, აღტაცების გამომწვევი; იგი არის მისტიკოსური, მისტიური სიყვარული და დანტეს დიდებული „დივინა კომედია“ სწორედ ასეთ სიყვარულზე არის აგებული.

დიდებული დანტეს ეს „ღმრთებრი კომედია“ გაჟღენთილია ღმერთის იდეით, რომელიც არის სიყვარული; ეს სიყვარული არის „სიყვარული მარადული“, „**სიყვარული პირველი**“ – ვეფხისტყაოსანის „**მიჯნურობა პირველი**“ – საძირკველი დასაწყისი სიყვარულისა, სიყვარული ღმრთეებრი, (ვეფხისტყაოსანის „იგია საქმე საზეო“) ... ოღონდ აქ სიტყვას აღარ ვაგრძელებ, ეს საკითხი უფრო დანვრილებით გარჩეული იქნება ჩემს წიგნში „ვ.ტ.-ის სიყვარულთმეტყველება“.

ვეფხისტყაოსანის სიყვარული = მიჯნურობა პირველი, საზეო, აღმაფრენი, არის აგრეთვე ღმრთეებრი სიყვარული, ტრფობა ღმერთისადმი, მაგრამ ეს მხ-

ოლოდ ვ.ტ.-ის შესავალში, რადგან მთლიანად მთელი პოემა, შინაარსეულად და იდეურად **ამაღლებული ხორციელი სიყვარულის გალობა**.

ქართველი მეცნიერი და ვ.ტ.-ის განმამარტებელი ბატონიშვილი თეიმურაზ ამ შაირთა გამო გვეუბნება – „მას ერთსა მიჯნურობასა ქკვიანი ვერ მიხვდებიან“ ამბობს: „ამ ტაეპში მიჯნურობას რომ იტყვის, რომელიმე ვეფხისტყაოსანის გამოძიებელნი იტყვიან და ჰგონებენ, რომ რუსთაველსა თამარ მეფისა მიჯნურობისა ვითომ სურვილი ჰქონია და არათუ სურვილი ერთგულებისა, მონებისა და წმიდისა სიყვარულისა და ამისთვის იტყვის ეს მიჯნურობა ძნელად მისაწთომელი არისო“.

სრულიად ზედ მეტად მიმაჩნია იმის გამო მსჯელობა, თითქო აქ თამარ მეფის მიმართ სიყვარულზე იყოს ბაასი, – წინაუკმოდ: სწორედ ამ შაირშია ღმერთისადმი მიჯნურობის გამო, „მიჯნურობა **პირველი**“-ს შესახებ ლაპარაკი, რაც მისტიკოსურ სიყვარულს გვიმჟღავნებს, როგორც ამას დავრწმუნდით.

* * *

ვეფხისტყაოსანის სიყვარულში ღმერთისადმი არა სჩანს ნეოპლატონური ღმერთი = ერთი, რომელს ეს მსოფლიო სიყვარულით არ შეუქმნია, არამედ მისგან აუცილებლობითაა გამოსული.

* * *

რუსთველოლოგიაში მე 20 და მე 21 შაირის გამო აზრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი ფიქრობს, იქ იგულისხმებაო სუფისტური სიყვარული (კ. კეკელიძე); ზოგს ჰგონია, რუსთაველი აკრიტიკებსო პლატონურ თეორიას (შ. ნუცუბიძე); ზოგის აზრით, ვ.ტ.-ის „განხილულ სტროფებში დადასტურებული პოლემიკა, უპირველესად ყოვლისა, ქართულ საეკლესიო მწერლობისა და მასში გამოხატულ თეოლოგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ არის მიმართული“-ო (შ. ხიდაშელი); ზოგი იმას ამბობს, აქ პლატონური, თუ ნეოპლატონური, ან სუფისტური სიყვარულიც იგულისხმებაო; „მაინც „საზეო“ მიჯნურობის ასეთი აღფრთოვანებული დახასიათება შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მიერ ოფიციალური თავლსაზრისის მიმართ გაღებულ ხარკად“-ო.¹⁶² გვ. 34.

* * *

თავის წერილში ძველ ქართულ მწერლობაზე სუფიზმის გავლენის შესახებ აკად. პროფ. კორ. კეკელიძე სწერს – დასაწყისიდანვე ძველი ქართული მხატვრული ლიტერატურა აღმოსავლურ მწერლობასთან მჭიდრო შეხებაში იმყოფებოდა, ამიტომ მოსალოდნელი იქნებოდა, აღმოსავლეთის სუფისტური პოეზია ქართულ-

ში ანარეკლს ჰპოვებდაო; ჩვენ მწერლობაში სუფიზმის შესახლებას ხელს შეუწყობდა ის ვითარებაც, რომ სუფიზმის ზოგი არსებითი დებულება – ამა სოფლის გახრწნობადობა და უხანობა – რომ კაცმა ამ ქვეყნიურ ცხოვრებას უნდა უცქიროს როგორც გარდამავალს ზეციური ცხოვრებისაკენ, და ღმრთისადმი სიყვარულით შეპყრობილი, უნდა მიისწრაფოდეს მასთან გასაერთიანებლად, – არ არის უცხო, როგორც ცნობილია, ქრისტიანობისათვისაცო. ასე განგვიმარტავს აკად. კორ. კეკელიძე და ზემოდ მოტანილ ორ შაირში – „ვეტევა მიჯნურობა“... და „მას ერთსა მიჯნურობასა“... იგი სუფისტურ მისტიკურ დებულებას ხედავს: „ამ სიტყვებში პოეტი იძლევა ცხად სურათს სუფისტურ, მისტიური სიყვარულისა და მასთან თავის დამოკიდებულებას გვიჩვენებს“-ო. პოეტი, – ამბობს იგი, – მტკიცედ ემიჯნებაო სუფისტურ სიყვარულს და ხორციელ სიყვარულზე ლაპარაკობსო.¹¹⁶ ნ. 2. გვ. 282.

პირველად ყოვლისა, მაინც და მაინც არ არის მართებული იმის თქმა, თითქო ამქვეყნიურობის უარყოფა და ღმერთთან სიყვარულის გზით გაერთიანებაზე შეხედულება „ქრისტიანობასაც“ ჰქონდაო. წინაუკმოდ: უფრო სწორია და ისტორიულად სინამდვილესაც შეეფერება, ითქვას – ბუდთისტური და ქრისტიანული მისტიციზმისა და ასკეტიზმის უეჭველი გავლენით სუფიზმმა შეითვისა სააქაოს უარყოფისა და ღმერთთან სიყვარულის გზით გაერთიანების შესახებ შეხედულება. ეს საზოგადოდ; კერძოდ კი, რატომ მაინც და მაინც სუფიზმთან უნდა გაქცეულიყო შოთა რუსთაველი მისტიკოსური სიყვარულის იდეის სასესხებლად, როცა ქრისტიანობას იგი კარგად იცნობდა და მის გარშემო არა ერთი და ორი ქართული მონასტერი და მღვიმევი არსებობდა! ეს სრულებით არ არის არც მოსალოდნელი და არც აუცილებელი. მისტიური სიყვარული, **„მიჯნურობა პირველი“**, **„მას ერთსა მიჯნურობისა“**, იდეა დიდად ცნობილი იყო თვით ქრისტიანობაში.

ვეფხისტყაოსანში მიწიერი, გარნა ამაღლებული და კეთილის გამომხატველი სიყვარულია გამოსახული და ასეთ ამაღლებულ სიყვარულს ჰქადაგებს თვით ბიბლიაც, როდესაც ღმერთი ბრძანებს; გამრავლდითო! ამ კაცობრივ სიყვარულს სარწმუნოებით ზნეობრივი საზღვარი აქვს დადებული, ანუ როგორც ნათქვამია – **ებრაელთა 13,4** პატიოსან არს ქორწილი და მემრუშენი საჯნეს ღმერთმან [მრუშება – მეუღლიანის ბოზობა. ს. ს. ორბელიანი].

იოანე ოქროპირი დასძენს – „ღმერთსა არა დაუყენებთეს ქორწილი. მეცა ვიცი, ვითარმედ ღმერთი არა აყენებს ქორწინებად, არამედ დააყენებს მრუშებისაგან“-ო.¹⁴¹

და ეს შეხედულება თვით ვეფხისტყაოსანშია მკაფიოდ გამოთქმული – მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი; იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი. ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი ბილწი მრუში

თავის თავად ცხადია, წმიდა ხორციელი სიყვარული, რომლის გამო ვ.ტ.-ის დასახელებულ შაირებშია ლაპარაკი, არის ქრისტიანული ზნეობრივი კანონით დამტკიცებული და არა მაჰმადიანური ჰარემის, ჰარამხანის ზნეობით...

პარი მეორე

მიჯნურობისათვის

1. შენ დაბადე მიჯნურობა

დიონისე არეოპაგელი გვეტყვის: 712.ბ. – ესეც არა ნაკლები ჭეშმარიტებაა, რომ თვით ღმერთი, რომელი არს ყოვლადი მიზეზი ყოვლადობისა და რომლის სასიყვარულო სურვილი, ერთბამად სახიერი და კეთილი, განუფენს, მოუვლენს ყველა არსებას თავისი სიუხვით თავის სასიყვარულო სიკეთეს, გამოდის თავის თავისაგან, როცა იგი თავის ბანგებას განახორციელებს ყოველივეს მიმართ და ერთგვარად მათ შებოჭავს თავისი სიკეთით, თავისი ქველობით და თავისი სურვილით... 712.ც. ოღონდ რა სურთ თეოლოგოსებმა თქვან, როდესაც ისინი ღმერთს უწოდებენ: ხან ტრფიალებასა და სიყვარულს, ხან სასიყვარულო სურვილს და სიყვარულს? იგი – ღმერთი – არის მიზეზი სიყვარულისა და ერთგვარად წარმომქმნელი და წარმომშობი სიყვარულისა. ღირსი სიყვარულისა თვითონ არს იგი. ეს არის სიყვარული, რომელიც მას აღძრავს და რადგან იგი არის ღირსი, ამიტომაც სხვას აღძრავს იგი სიყვარულისათვის; ასე რომ ყველასათვის ერთად თავისით და თავის მიმართ, იგი არის წინარი, პირველადი დამწყები, მოთავე და მძვრადი სიყვარულისა, ანუ ქართული თარგმანით –

„საკადრებელ იყოს ამისიცა თქუმა ჭეშმარიტებისათვის, ვითარმედ თვით მიზეზიცა იგი ყოველთა კეთილთა და სახიერებათაჲ ყოველთა ტრფიალებითა თავის გარდამეტებულითა ტრფიალებითისა სახიერებისაჲთა გარეგან თავისა თვისსა იქმნების წინაგამგებლობისა მიმართ ყოველთა არსთაჲსა და ვითარცა სახიერებით რაჲმე და სიყვარულით და ტრფიალებით მწყალობელ არს“... „ხოლო ყოვლად რაჲსა ნებითა ღმრთის-მეტყუელნი ოდესმე ტრფიალებად და სიყვარულად იტყვიან მას და ოდესმე სასურველად და საყუარელად? ამისთვის, რამეთუ პირველისა მის მშობელ, ხოლო მეორე თვით იგი არს და პირველითა მით იძვრის, ხოლო მეორესა ძრავს“. გვ. 41-2.

მაშასადამე: ღმერთი თვით არის სიყვარული, არის მიზეზი სიყვარულისა, არის მწარმოებელი და მშობელი, მძვრადი სიყვარულისა.

ეს სასიყვარულო სურვილი, ანუ ეროსი არის ძალა გამაერთიანებელი და შემაკავშირებელი თანასწორ არსებათა შორის, რათა მათ ურთიერთობითი დამოკიდებულება იქონიონ და ყოველმა გვარმა თავისი შთამომავლობა განაგრძოს და დაიცვასო, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი.

ვეფხისტყაოსანშიც გვაქვს 1. სიყვარული კაცისა ღმერთისადმი, 2. სიყვარული კაცისა კაცისადმი (მამაკაცისა დედაკაცისადმი, დედაკაცისა მამაკაცისადმი) და 3. სიყვარული ღმერთისა კაცისადმი. ა). სიყვარული ღმერთისა კაცისადმი გამოიხატება განგებით, ღმრთიერი მზრუნველობით კაცის მიმართ და ამის გამო საუბარია ქვემოდ, თავში განგების შესახებ; ბ). სიყვარული კაცისა კაცისადმი – არის ვეფხისტყაოსანის შინაარსი, სადაც მთელი ამბავი მამაკაცისა და დედაკაცისა სიყვარულს, და აგრეთვე მეგობრობა – მოყვრობა და სიყვარულს მოყვასისადმი ეხება; გ). კაცის სიყვარული ღმერთისადმი გამოიხატება აქ ღმერთის სიყვარულის მოხსენებით, მისნი დიდებით, ქებით, მადლობითა და ლოცვით, – ყველა ეს საკითხი თავ თავის ადგილზეა აქ განხილული.

* * *

მაშ ჩვენ უკვე ვიცით ქრისტიანული თეოლოგიის ფილოსოფიური დებადი – სიყვარულის შემქმნელი და მშობელი არის ღმერთი.

და განა ამასვე არ ამბობს ვეფხისტყაოსანში ავთანდილი თავის ლოცვის დროს!?, ოდეს იგი თავის მღვივე ლოცვას ღმერთისადმი აღავლენს –

ღმერთო, ღმერთო გეაჯგები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა,

შენ დაბადე მიჯნურობა, შენ ანესებ მისსა წესსა,

მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,

ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა! (810).

დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი – ღმერთი არის მიზეზი სიყვარულისა; ღმერთი არის სიყვარულის მწარმოებელი, წარმომქმნელი და მშობელი და ვეფხისტყაოსანის „ღმერთო, ღმერთო... შენ დაბადე მიჯნურობა“ – ერთი და იგივე დებულებაა!

2. ღმერთი – შემწე სიყვარულში

ვინაიდან ღმერთი ვითარცა სახიერება, შვენიერება, სიყვარული, – და იგი სიყვარულს ჰშობს, – ამიტომ იგივე ღმერთი ზრუნავს სიყვარულის განამდვილებითათვის, შეყვარებულთა შეხვედრისათვის და ეს იცის ტარიელმა, როდესაც იგი ავთანდილს ეუბნება, ღმერთიო –

პირველ, შეჰყრის მოყვარულთა ჩემით რათმე მიზეზითა (305).

ოლონდ ღმერთს შეუძლია აგრეთვე მოყვარულნი გაჰყაროს, – ეს იცის ავთანდილმა და ამისათვის ღმერთს ესაყვედურება –

რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა (861).

მაგრამ სასოება ღმერთზე, იმედი სახიერი ღმერთისა, სიყვარულის მბოძებელი ღმერთისა არსებობს და ავთანდილს რწამს –

თუმც უნდოდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა (914)

რადგანაც ღმერთი არის კეთილი-სახიერი. მაშასადამე: შეყვარებულთ შეახვედრებსო!

ღმერთი არის სიყვარული და მისი მშობელი, დამბადებელი, კაცთა სიყვარულიც მისგან იქმნება და შემწეობაც ამ სიყვარულში მისი საქმეა! ანუ როგორც ავთანდილი ტარიელს აჯერებს –

ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა?

იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა (929),

ღმერთსამცა ესე რად ექმნა, ეგეთნი დაეზადენით,

არლა შეგყარნა, გაგყარნა, ხელი გქმნა ცრემლთა დადენით! (930).

და რადგან ავთანდილს ღრმად სჯერა, ღმერთი არისო სიყვარული, ამიტომაც მას რწამს და იმედიანად თავს ფიცულობს –

თქვენ ერთმანეთსა არ მიჰხვდეთ, მე სულნი ამომხადენით! (930).

მაშასადამე: ღმერთი არის სიყვარული და სიყვარულის მშობელი და ეს სიყვარული ღმერთის განგებით იმარჯვებს. აქ არის დახატული განუსაზღვრელი ღმერთის სიყვარულისა და სიყვარულის გამარჯვებისა!

ქართველ მწერალს გერონტი ქიქოძეს ეგონა –

„ავთანდილი მიზგითაში ლოცულობს, მაგრამ ის მიმართავს არა ალლაჰს, არამედ კოსმიურ ძალას, რომელმაც მიჯნურობა წარმოშვა და მის კანონებს აწესებს“-ო. (გერონტი ქიქოძე – ეტიუდები და პორტრეტები. თბლ. 1958. გვ. 44).

სრული გაუგებრობაა! 1. არავითარი მიზგითა ვეფხისტყაოსანში არ არსებობს (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი). 2. ავთანდილის ლოცვაში აშკარად დასახელებულია ღმერთი, თავისი ქრისტიანული სახელებით. 3. რომელია ეს უსახელო „კოსმიური ძალა“, რომელმაც მიჯნურობა წარმოშვა და მისი კანონები დაანესა? 4. ხომ არ შეიძლება ეს „კოსმიური ძალა“ ასე უსახელო და გამოურკვეველი იყოს!

მე, სამწუხაროდ, ასეთ „კოსმიურ ძალას“, რომელიც „მიჯნურობას წარმოშობს“ და „მის კანონებს აწესებს“ სრულებით არ ვიცნობ და, თავის თავად ცხადია; მას ვერც ვეფხისტყაოსანში ვნახულობ. ერთი კი ცხადად ვნახეთ – მიჯნურობის მშობელი და დამწესებელი არის ღმერთი, ქრისტიანული ღმერთი!

3. მომეც დათმობა სურვილთა

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, სურვილი არის შეყრის წადილი, ანუ შეხვედრის ნდომა.

არა მგონია, ეს განმარტება სრული იყოს.

სურვილი არის ყველა ის გრძნობადი და სულიერი მისწრაფება, რაც კაცის ნდომაზეა დამყარებული.

როდესაც ვეფხისტყაოსანის დასაწყისში ნათქვამია – ღმერთო,

მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა (2),

აქ „სურვილი“ არის არა უბრალოდ მიჯნურთა შეყრის წადილი, არამედ ვნება, „პასიონი“, სიყვარული უშრეტი, რომელიც შეყვარებულს სიკვდილამდე უნდა ეახლოს, კუბომდე გაჰყვეს.

ამიტომ ავთანდილი თავის ლოცვაში ღმერთს ასე მიმართავს –

მომეც დათმობა სურვილთა... (809)

ანუ: ღმერთო, მომეც ძალა, რათა გავუძლო სურვილთ, მოვითმინო სურვილი, ავიტანო და გადავიტანო ჩემი უღრმესი და უმღვივესი სიყვარული, „პასიონი“-იო... ვის შეუძლია მიანიჭოს ავთანდილს ასეთი დათმობის ძალა? მხოლოდ მას, რომელიც არის მფლობელი გულის თქმათა.

4. მფლობელი გულის თქმათაო

ამ სიტყვით ავთანდილი ღმერთს მიმართავს. ღმერთი არის მფლობელი გულის თქმათა.

ს. ს. ორბელიანის ახსნით, გულის თქმა არის „გონებით ნდომა“, „ფიქრი“, „წადილი“. და ავთანდილის წარმოდგენით, ამ გულის თქმათა მფლობელი, ფიქრთა მბრძანებელი არის ღმერთი. და ეს ასეა აგრეთვე ბიბლიაშიც –

იგავნი 4,23 ყოვლითა დაცვითა დაიცავ გული შენი, რამეთუ ამათგან გამოსავალნი ცხოვრებისანი...

გული არის წყარო ცხოვრებისა, წყარო ნდომათა, წადილთა, ფიქრთა... და ამ გულს განაგებს ღმერთი –

ფსალმუნი 7,9 რომელი განიხილავს გულსა

1 იოანე 3,20 უფროჲს არს ღმერთი გულისა ჩვენისა და იცის ყოველი

რომაელთა 8,29 ხოლო რომელი იგი გამომეძიებელ არს გულთა

ებრაელთა 4,12 განმკითხველო და ზრახვათა გულისათა

ცნობილ „აპოსტოლურ კონსტიტუცია“-ში (მეხუთე თავი), რომელიც ლოცვა-ხოტბას წარმოადგენს, არის მსჯელობაც გულისა გამო – შპნ, რომელი ხარ

[ღმერთო!] გულკეთილი და თანამღმობელი,... რომლისათვის თითოული გული არის შიშველი და რომლისაგან ყოველი გული არის ხილული და რომელს თითოული საიდუმლო ფიქრისა ემუღავენება: შენ შემოგძახიან სულნი...⁸⁷. გვ. 316.

ანუ, როგორც იტყვის **იოანე ოქროპირი** –

რომელი-იგი დაფარულთა ჰხედავს და ყოველივე უწყის... იგი გულთ-გამომეძიებელ არს... კაცი პირსა ხედავს, ხოლო ღმერთი – გულთა“.¹⁴¹. გვერდი 91. ამ გვარად, ღმერთი არის მფლობელი კაცის გულის თქმათა, და სწორედ ამას ამბობს ავთანდილი – ღმერთო!

მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო (809).

მართლაც უცნაური ფანტაზია უნდა ჰქონდეს მას, ვინც ამ დებულებაში „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ერთ დებულებათაგანს დაინახავს...

განგებასა ვერვინ შესვლის

პარი პირველი

განგებისათვის

1. ფილოსოფიური „განგება“

სიტყვა „განგება“ არის „გარიგება“ (ს. ს. ორბელიანი), რაც მოწყობას, დარიგებას, მონესრიგებას, გამართვას, მართვას, მზრუნველობას აღნიშნავს.

ქართული ცნება „განგება“ არის ბერძნული „პრონოია“, „ეპილემია“, ლათინური „პროვიდენცია“, „გუბერნაცია“.

ფილოსოფოსი პლატონი ფიქრობდა (კანონთა 10,900 ც.), განგება განგებს ყველაფერს, როგორც მთლიანს, ისე ცალკეულს; როგორც დიდს, ისე პატარასო; ყველაფერი და თითოული, უკნინესიც კი დამოკიდებულია განგებაზე, როგორც ცენტრისაკენ წრე; როგორც ერთისაგან (მონას) ყველა რიცხვი, ოლონდ უფრო ძლიერად და მჭიდროდ, პროფ. მუელლერ-ის განმარტებით.⁴³

ცნება „ღმრთეებრი განგება“, არ არისო განსაკუთრებულად ქრისტიანული, – ამბობს ეტიენ ჯილსონ, – ოლონდ იგი არის ცნება განსაკუთრებულად ქრისტიანული ღმრთეებრი განგებისა. აზროვნების ისტორიაში იგი პლატონის მოძღვრებას ენათესავება. როგორც სხვა მხრივ, ამაშიც პლატონი უფრო ახლოს არის ქრისტიანობასთან ვიდრე სხვა რომელიმე ძველი მოაზროვნე; და ადვილად მისახვედრია, რომ საეკლესიო მამანი, ან შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსნი ხშირად მას მისდევენ. პლატონის სწავლა ამ დარგში სამ დებულებას შეიცავს – 1. არსებობენ ღმერთები; 2. ეს ღმერთები ზრუნავენ კაცთა საქმეებზე და უვლიან მათ; 3. შეუძლებელია ღმერთთა დაქრთამვა და მათი წყალობის შესყიდვა. ამ სამ დებულებაში მეორე არის ის, რაც ღმრთეებრ განგებას, ღმერთის მზრუნველობას ეხება.

პლატონის აზრით: ღმერთები არსებობენ, და თუ ასეა, შეუძლებელია ისინი კაცთა საქმეებზე არ ზრუნავდენ; თუ ღმერთები არსებობენ, ისინი კეთილნი არიან; და თუ ისინი კეთილნი არიან, მაშასადამე, არიან სათნონი. დაუდევრობა, ზარმაცობა და სუსტობა არის სანინააღმდეგო ნაკლი, ზადი სათნოებისა და ამიტომ ისინი სათნოებას არ მიენერებიან. უნდა ვიფიქროთ, ღმერთები არიან: ფხიზელი, ყურადღებიანი, მზრუნველი კაცთათვის არამც თუ მარტო დიდ, არამედ მცირე საქმეშიც. რათა ამას ვერწმუნოთ, უნდა გავიხსენოთ, რომ ღმერთე-

ბი არიან უკვდავი და მაშასადამე, მათ არაფერი გამოეპარებათ და ამიტომ ყველაფერს ხედავენ და ყველაფერზე ზრუნავენ. კარგი აქიმის, ან კარგი გენერალის მსგავსად ღმერთებს არ შეუძლია ყურადღება არ მიაქციოს სულ უბრალო წერილმანსაც კი, იმ საბაბით, მე ზოგადზე ვზრუნავო. უკვდავი მუშა არ შეიძლება ნაკლებ მზრუნველი იყოს ვიდრე არის მოკვდავი მუშა. ამიტომ ყოვლადი ქვეყანა, უნივერსუმი მონყობილია და წარმართული, ნახელმძღვანელები და ზოგადისა და კერძოს შესახებ მზრუნველობის თვალსაზრისით. აქ ღმერთები მოღვაწეობენ. მაგრამ როცა საღმრთო წერილზე გადავდივართ, აქ უკვე ღმერთები კი არ ზრუნავენ და კი არ მზრუნველობენ, არამედ ქრისტიანობის ერთი ღმერთი, მხოლოდ ღმერთი არის მზრუნველი.¹⁰⁹

ბუნებამ („ფისის“, „ნატურა“) თვითონ მოანყო ყველაფერიო, – ფიქრობდნენ სტოელები; ბუნება არის გონება, აუცილებლობა, ჭეშმარიტება და მათი გამოხატულება არის: „ლახესის“, „კლოთ“, „ატროპოს“, ბუნება არის ერთი და ყველა მოვლენა ერთმანეთთან დაკავშირებული. არის მხოლოდ ჯაჭვი, შეუცვლელი, იგივე ყოვლადობის („ეირმონ“) კანონთა. ძალა გადაულახავი, რომლის წინაშე ღმერთებიც უძლურ არიან, – მმართველი მთელი მსოფლიოსი; ეს ძალა არის ხვედრი, აუცილებლობა, მსოფლიური კავშირი („ეიმარმენე“, „ფატუმ“, ბედი). ბედი განაგებს ერთსა და იმავე დროს ყველაფერსა და ნების თითოეულ პირობას. თვითეული თავის ბედს დაბადებისას ღებულობს და მას გადანყვეტილი აქვს იგი: ზოგი იქნება მუსიკოსი, ზოგი გრამატიკოსი, ზოგი სწეული, ზოგი ჯანმრთელი.

ხრისიპოსი (281/78 – 208/5), სხვა სტოელებთან განსხვავებით, ბედსა და განგებას აიგივებდა. ღმერთებმა იციან წინასწარ ყველაფერი, რაც მოხდება; ვერ გაექცევი ბედს, თუ გინდ წინდა წინ იცოდე იგი. რათა ფატალიზმში არ ჩავარდნილიყო, ხრისიპოსი თავის დასაძვრენად ხელოვნურ საბუთს იყენებდა. ის, რაც ბედს გადანყვეტილი აქვს, აუცილებელია, ოღონდ საწინააღმდეგოც შეიძლება მოხდესო, შეიძლება დაბრკოლებაცო, ხშირად იგი გამოუცნობი არისო და სხვა. მას წარმოდგენილი აქვს ხუთი მიზეზი – 1. აუცილებლობა, 2. კავშირი, 3. განგება („პროვიდენცია“), 4. ბედი და 5. თვისებობა, ანუ მექანიზმი. ბედი გადასწყვეტს დასასრულს; შემთხვევა იძლევა საშუალებებს, თუმცა მოსჩანს, თითქო იგი ბედის წინააღმდეგაო და სხვა.

ხრისიპოსი განგების საკითხის გამო ამბობს – ბუნების ძალა აერთიანებსო მსოფლიოს; მისი სუნთქვა ცხელი აცოცხლებს ყველაფერს და კაცსაც; ღმერთები ძლიერი არიან; მათ შეუძლიათ ყველაფერის ქმნა და ზევესის ბუნება არის განგება, რომელიც მისთვის ისეა, როგორც თოვლისათვის სიცივე და სითეთრე, თაფლისათვის – სიტკბო, შაქარისათვის – გემო; იგია ყოველთვის კეთილი და მისი სამყოფელია მსოფლიო... მაგრამ სტოელები ღმერთი არ არის შემქმნელი, შემოქმედი, განუსაზღვრელი სიცალიერე, უგვამონი (დრო), მატერია მას არ შეუქმნია.

განგებამ მოაწყო მსოფლიო. განგებამ მისცა მას წესიერი და სწრაფი მოძრაობა დაუსრულებელ სიცალიერეში; მან დასდვა ხმელეთი ცენტრში, შემოარტყა მას ზღვა; განსაზღვრა სიცხე და სიცივე და სხვა. კაცი არის მიზანი განგებისა; მისთვის შექმნა განგებამ მინა საცხოვრებელად; მისთვის შექმნა ყველა ცხოველი, ყველა მცენარე და სხვა ასე.³⁶ გვ. 381.

პლატონის შეხედულებას პლოტინოსი სავსებით იზიარებს: ერთი არის უზენაესი; ამ ერთში არსებობს განგება და ამ ერთის მეოხებით განგება ყველაფერსა სცნობს. განგება აძლევს ყველას და ყველაფერს: სიკეთეს, რომელიც ერთთან გაიგივებულია... ერთში და სახიერებაში (რაც არის ღმერთი) განგებას აქვს მყარი საბუდარი და აქედან ეს განგება აწესრიგებს მსოფლიოს სიბრძნითა და სამართლიანობით; განგებისათვის უმცირესი და უკნინესი არ არის; არც უღირსი და უმნიშვნელო; განგება ზრუნავს ყველაფერისათვის, ხის ფოთლებამდისაც კი. ვინაიდან განგება ერთ-თან და სახიერებასთან ერთობაშია, ამ ერთობით არსებობს იგი, ამიტომ იგი სცნობს მას, რასაცა ჰქმნის და აწესრიგებს, სცნობს მას არა მსჯელობით ფიქრით, არამედ პლლოტინი. ამ ალღობრივი შეგნებით, განგებამ წინასწარ იცის შემთხვევითობაც; ის, რაც ჩვენ შემთხვევად გვეჩვენება, ღმერთისათვის და განგებისათვის არ არის შემთხვევა. ასეთი არის პროკლოსისა და მისი მოძღვარის პლოტინოსის შეხედულება.⁴⁵

პლოტინოსი ფიქრობს, შემთხვევა არ არსებობსო; მისი თქმით, ყოველადი მსოფლიო მონესრივებულია სტრატეგიული განგებით.

მაგრამ თუ განგება არსებობს, კეთილ კაცს რისთვის აქვს ცუდი ცხოვრება და ბოროტს – კარგი? ამაში განგებას არავითარი წილი არა აქვს; განგება აწესრიგებს ყველაფერს, რასაკვირველია, არა არითმეტიკული, არამედ გეომეტრიული პროპორციით. სათნო კაცი პატივისა და სიმდიდრეს არ ეძებს; განგება არის აღზრდა სათნოსათვის. სიღარიბე, სნეულება, სისუსტე გონებრივი ცხოვრებისათვის უფრო ასატანია, ვიდრე სიმდიდრე და ამაყი ჯანმრთელობა; სულიერი ჭეშმარიტი სიდიდე მაღლა სდგას ქვეყნიურ დოვლათზე, რომელიც ცხოვრებას წარმავალად, წუთიერად ამკობს. ღმერთის მეგობარნი კაცნი ამ ქვეყნიურ გაჭირვებას მოთმინებით იტანენ და მას ზნეობრივი სიმტკიცით ებრძვიან.

უბრძოლელად ცხოვრება არ არის: სულეებმა, რომელნიც ღმრთეებრი წესრიგით ბონების ქვეყანიდან ჩამოდიან და არსებებში შედიან, ბოროტებასთან შეხება უნდა განიცადონ, და ამ განცდათა შედეგად ისინი უფრო ამოინევიან სიღრმიდან და უმაღლესი მხარეებისაკენ უფრო მაღე გაეშურებიან.

ცხადია, არსებობს ნების თავისუფლება, მოქმედების თავისუფალი ნება: თუ კაცი ცუდს სჩადის, – ეს მისი ნებაა და განგება აქ დამნაშავე არაა; განგების ნესები მიუწოდომელია; კაცი მცირეს ხედავს; განგება კი – ყველაფერს; და ეს ყველაფერი ბრძნულად არის მოწყობილი.

მაგრამ თუ ეს ასეა, როგორ ხდება ის, რომ კაცები ერთმანეთს ჰკლავენ და მხეცები ერთმანეთს სჭამენ? პასუხი ერთია: ერთის სიცოცხლის მოსპობა მეორეს სიცოცხლეს ჰმატებს და წინ სწევს. სიკვდილი არ არის სრული მოსპობა; იგი არის მხოლოდ გვამის მოშორება; ბოლოს ცუდი საქმე მაინც ისჯება, და თუმცა ეს სასჯელი შეიძლება გვიან მოვიდეს, მაგრამ იგი მაინც მოდის და დასასჯელ დროს თვით განგება ირჩევს, – და ამას გარდა, თვით ცოდვა ხომ უკვე სასჯელი არის, სულის საშინელი შებლაღვა! სასჯელს დრო უნდა და ეს დრო განგების ხელშია. ასეთი არის პლოტინოსისა და მისგან მსესხებელის პროკლოსის მოძღვრება (იქვე, გვ. 212).

მაგრამ რა ურთიერთობაა განგებასა და ბედს შორის? „პროვიდენციასა“ და „ფატუმს“ შორის? პროკლოსი ამაზე უპასუხებს – განგება არის ღმერთისა; ბედი კი ბუნებას-ნატურას ეკუთვნის: თუმცა განგება და ბედი მსოფლიოსა და ქვეყანის მოვლენათა მიზეზი არის, მაინც განგება არის უფრო უწინარესი, ვიდრე ბედი: და რაც ბედის მიერ ხდება, ის უკვე დიდი ხნით ადრე განგების მიერ მოწესრიგებულია და არა წინაუკმოდ.⁴⁵ გვ. 12.

განგება ჰქმნის ყველაფერს კარგს, სიკეთეს, რომელზეც იგი ზრუნავს; ბედი ყველა ქმნილებას და წარმოშობილს აკავშირებს მტკიცე სალტეთი. განგება არის ქმედობა, რომელსაც მხოლოდ სიკეთე მიეწერება, რამეთუ ღმრთეებრი გონება თვითონ ერთსა და ქეთილს მისდევს; ბედი კი არის ბუნების მოქმედება, რომელიც სხეულთ წარმოშობს და აკავშირებს, ამოძრავებს და მიმართავს, – და ყველაფერს, სივრცითა და დროით განყოფილს, ჯაჭვის საშუალებით ერთ გვარ ერთიანობასა უქმნის.

განგებას ეკუთვნის თავისუფლება; ბედს კი – აუცილებლობა.

ორნაირი არის არსებობა: გონებრივი და გრძნობადი. განგება ორივეში ბატონობს; ბედი კი – მხოლოდ გრძნობადში.

როგორც ღმერთი ღმრთეებისაგან; მზე – ნათელისაგან ჰაერში; სიცოცხლე – სულში გვამის სიცოცხლისაგან განსხვავდება, – ასე განსხვავდება განგება ბედისაგან, რომლის ხატი, მიბაძვა-სახე იგი არისო. ამ გვარად ფიქრობს პროკლოსი და ამნაირადვე მოძღვრებდა პლოტინოსი (ენნეადეს IV, 4, 32, 33; III, 1; II, 3)⁴⁵. გვ. 12-13.

ადამიანები, – ამბობს პროკლოსი, – და ამით იგი პლოტინოსის შეხედულებას იზიარებს, – კარგს შედეგს თავის თავს მიანერენ, ხოლო ცუდ შედეგს – აუცილებლობასო. ბრძენმა იცის მოვლენათა სამი მიზეზი: 1. ღმერთი, ყოველივე კეთილის დასაბამი, 2. ბედი, რომელიც შექმნილთ ერთმანეთს უკავშირებს, აბამს, და 3. კაცებრივი სული, რომელს თავისი არჩევითი თავისუფლება აქვს, თუმცა მან, ამ სულმა თავისნი მისწრაფებანი და მოქმედებანი ყოვლადი მსოფლიოს საერთო წესრიგს უნდა შეუფარდოს, ვინაიდან ჩვენ არა ვართ მსოფლიოს ბატონები, ოღონდ ვთანამშრომლობთ მსოფლიოს მიმმართველთან, მსოფლიოს

წამყვანთან, რადგან უზადოდ, უნაკლოდ ყველაფერი ერთმანეთზე არის გადაბმული და თითოეული თავის ადგილზე თავის საქმეს ასრულებს. თუმცა გარეგანნი პირობანი, დამოკიდებულებანი ჩვენს ძალაში, ჩვენ ხელთ არ არიან, მაგრამ შინაგანად ჩვენ ვართ ჩვენი გადანყვეტილების ბატონი. ქება და განქიქება თავისუფალ არჩევანს გულისხმობს.

ღმრთული განგება ისე ნაკლებ ენინააღმდეგება კაცობრივ თავისუფლებას, რომ ამ თავისუფლების მოსპობით თვით განგება უარყოფილ იქნებოდა. არჩევითი თავისუფლება გონიერი სულის ძალა არის; ხოლო უგონო სული გვამზეა მიჯაჭვული. სიკეთე არ შეიძლება განცხრომაში და სიამოვნებაში ეძებონ; მხოლოდ უგუნურნი ცხოველნი მისდევენ თავიანთ განცხრომასა და სიამოვნებას; კაცნი გონებას უნდა ემორჩილებოდენ; სიკეთე მხოლოდ გონიერების მეოხებით მოდის; იგი არ არის გრძნობად წადილთა ნაყოფიო, – დაასკვნის პროკლოსი, უკანასკნელი დიდი ნეოპლატონიკოსი.⁴⁵ გვ. 18-19.

ასეთი არის ნეოპლატონიზმის სწავლა განგებისა და ბედის გამო.

2. ქრისტიანული განგება

იოანე დამასკელის (700 – 750) განმარტება რომ გავიხსენოთ, ბუნებებ არის ღმრთეებრი ნება, რომლითაც ყოველივე და ყველაფერი ბრძნულად და მწყობრად მოწესრიგებულია.

განგება, – წმიდა აუგუსტინუსის თქმით, – არის წესრიგი, რომლითაც ყველაფერი კეთდება როგორც ამას ღმერთი ინებებს. ღმერთის განგება არის ყველა მოვლენის თავში, ყველა მოვლენის მიზეზი. თუ განგება როგორ მოქმედებს, ჩვენი გონება მას ვერ მისწვდება, მაგრამ არსებობს მიზეზი მქმედი და ყოვლად ძლიერი, რომელიც მოვლენებს აწესრიგებს და რომლის გარეშე ისინი იქნებოდნენ, რამეთუ უმიზეზოდ არაფერი არ არსებობსო. მიზეზთა თანისთანობა, სერია აწესებს ზოგად ჰარმონიას და ღმერთი არის მისი პრინციპი, ანუ საწყისი და ცენტრი.¹⁶⁴ ნ. 21.

აღმოსავლეთის პატრიარქთა ეპისტოლეში განგების გამო ნათქვამია –

გვრწამს, რომ ყოველ არსებულს, ხილულსა და უხილავს, ღმრთეებრი განგება განაგებს?-ო.

ქრისტიანულ კატეხიზმოში ამ საკითხის გამო განცხადებულია – „ღმერთის განგება არის შეუწყვეტელი მოქმედება ყოვლად შემძლეობისა, სიბრძნისა და სახიერებისა, რომლითაც ღმერთი არსებათა ყოფასა და ძალას ინახავს, მათ კეთილ მიზნებისაკენ მიმართავს და სიკეთისაკენ გადახრის შედეგად წარმომდგარ ბოროტებას სპობს, ან მას გამოასწორებს, და მიჰყავს კეთილი შედეგებისაკენ“-ო.

და კიდევ – „უმცირესიდან უდიდესამდე ღმერთმა იცის ყველაფერი ზუსტად

და თვითეულ ქმნულებაზე განსაკუთრებით ზრუნავს“-ო.

ამ სიტყვით „განგება“ ძველადვე გულისხმობდნენ ზრუნვას, მზრუნველობას, რომელს ღმერთი აჩენს ყველა არსების მიმართ, ანუ როგორც ბასილ დიდი ამბობს – თვითეული შექმნილი არსება, ხილულიც და გონებით წარმოსადგენიც, თავისი თავის შენარჩუნებისათვის ღმერთის ზრუნვას საჭიროებს... ღმერთი, ყოველ ეჭვს გარეშე, ჩვენს საქმეებს ჩვენზე უკეთესად განაგებს. უგანგებოდ არაა მიტოვებული ჩვენი საქმეები... ღმერთმა იცის, თვითეულს რა მიუბოძოს, რაც თვითეულისათვის სასარგებლოა; ღმერთმა იცის, თუ ჩვენ რატომ არ გვაძლევს სიცოცხლის ვადას ერთნაირად; და არის მიუზნდომელი მიზეზი კაცისათვის, რომლის ძალით ზოგი მალე მიდის სააქაოდან, ზოგი კი დიდ ხანს რჩება მრავალ ჭირიან ამ სიცოცხლეში“-ო.⁹⁹ ნ. 3. გვ. 4, 12, 13.

„ღმერთი, რომელი ჩვენს ბედს განაგებს, თვითეულისათვის დროის ვადას აკანონებს, – მოვდივართ ჩვენ სიცოცხლეში, – და იმავე ღმერთმა გადაიყვანა იგი აქედან“-ო. (იქვე. გვ. 359).

ანუ როგორც ამბობს ქრისტიანი ფილოსოფოსი, ნემესიოს ემესელი (მეხუთე საუკუნის პირველ ნახევარში) – განგება არის ღმრთიერი მზრუნველობა იმის გამო, რაც არსებობს; განგება არის ღმერთის ნებელობა, რომელიც ყოველსავე არსებულს მიზანშეწონილად მიმართავს. ერთია შემოქმედი ყოველისა და იგივე უნდა იყოს და არის გამგებელიცა. განმგე არის ღმერთი, ხოლო მისი ნებელობა – განგება არის.¹⁶⁵ გვ. 168.

შეიძლებოდა აუარებელი გრძელი ამონაწერის აქ მოტანა „განგების“ საკითხის გარშემო, ოღონდ დავჯერდეთ მხოლოდ ამით –

ღმრთებერ განგებას აქვს სამ გვარისა მოქმედება: 1. შენახვა, დაცვა ქმნილებათა, 2. შემწეობა, დაცვა ქმნილებათა და 3. მართვა, მართველობა, დამარხვა (შენახვა) ქმნილებათა.

1). შენახვა, შერჩენა ქმნილებათა – ეს ისეთი მოქმედებაა, რომლითაც ღმერთი აარსებებს როგორც მთელ მსოფლიოს, ისე მასში მყოფ ცალკეულ ქმნილებას, მათ ძალებთან, მათ კანონებთან და მათ მოქმედებასთან ერთად.

2). შემწეობა, ანუ დახმარება ქმნილებათათვის არის ღმერთის ისეთი მოქმედება, რომლითაც იგი, ღმერთი ყოველად სახიერი = კეთილი ამ ქმნილებებს საკუთარი ძალითა და კანონებით ასარგებლებს, შემწეობას აღმოუჩენს და მფარველობას ანიჭებს მათ მოქმედებაში. ეს განსაკუთრებით საგრძნობია გონივრულ-თავისუფალ ქმნილებათა მიმართ, რომელნიც თავიანთ სულიერ ცხოვრებაში წარმატებისათვის მადლსა და წყალობას საჭიროებენ.

3). მმართვა ქმნილებათა, ანუ გამგეობა მათ მიმართ არის ღმერთის ისეთი მოქმედება, რომლით იგი მათ მიმართავს, მათ ცხოვრებასა და მოქმედებას აღნიშნულ მიზანთაკენ და ამავე დროს მათ ცუდ საქმეს კეთილი შედეგებისაკენ ას-

ნორებს.

განგება ჩვეულებრივ ორად განიყოფება: 1. განგება ზოგადი და 2. განგება კერძო.

1. ზოგადი განგება მთელ მსოფლიოს შეიცავს და 2. კერძო განგება კი თვითეულზე ვრცელდება.

რომ ღმერთი მართლა ზრუნავს მთელს ქვეყანაზე, განგება მზრუნველობს მის მიერ შექმნილ არსებებზე, საამისოდ საღმრთო წერილში აუარებელი დამონმე-ბაა, – აქ მხოლოდ ორიოდ ნიმუშს მოვიტანთ –

ფსალმუნი 144,15 განამტკიცის უფალმან ყოველნი დაცემადნი და აღმართნის ყოველნი დაცემულნი

ფსალმუნი 144,17 აღაღებ შენ ხელსა და განაძღებ ყოველსა ცხოველსა ნები-საებრ

რომაელთა 14,7-8 რამეთუ არავინ ჩვენგანი თავით თვისით ცოცხალ არს, და არავინ თავით თვისით მოკვდება... რამეთუ გინა თუ ცხოველ ვართ, უფლისად ცხოველ ვართ და გინათუ მოვჰსწყდებით, უფლისა მიერვე მოვჰსწყდებით. გინა თუ ცოცხალ ვიყვნეთ, გინა თუ მოვჰსწყდეთ, უფლისანი ვართ

და წმიდა მამანიც ამასვე ადასტურებენ –

ათინაგორე – ვისაც ღმერთი რწამს, მასვე განგებაც უნდა რწამდეს

ბასილ დიდი – ყველა არსება ღმერთის ზრუნვას საჭიროებს

ათანასე დიდი – ღმერთი შეიცავს ხილულსა და არა ხილულს, აცოცხლებს და ინახავს მათ

ჰერონიმოს – ჩვენ ვიქნებოდით არარაობა, რომ არ შეენახა ღმერთს ის, რაც მან ჩვენ გვიბოძა

იოანე ოქროპირი – ყველაფერს მართავს განგება ღმერთისა... არაფერი უგანგებოდ არ იქნება

თეოდორიტი – არაფერი არა ხდება ღმერთის უნებურად

გრიგოლ ღმრთისმეტყველი – ღმერთის განკარგულებით ხდება ყველაფერი

ფერემ სირინი – ვხედავ შენობას და დავასკვნი ამშენებელის შესახებ; ვხედავ ქვეყანას და შევიგნებ განგებას

ირინეოს – ყველაფერი ღმრთის განგებით ღებულობს თავის კუთვნილ ბუნე-ბას, წყობას, თვისებას, რიცხვს და არაფერი არ ხდება შემთხვევით

ათინაგორე – არც ხმლეთზე, არც ცაში არაფერი არ ხდება უმზრუნველოდ და უგანგებოდ

კლიმენტოს ალექსანდრიელი – ღმერთია ყველაფერის შემოქმედი და იგი გა-ნავრცობს თავის განგებას თვით კერძო არსებაზე... (და სხვა ასე)

რასაკვირველია, ღმერთის განგებაში იმყოფებიან 1). სამეფონი და ხალხნი, 2) თვითეული კაცი და 3). განსაკუთრებით მართალნი

ღმერთი აძლევს თვითეულ ჩვენგანს ყოფნას და კერძოდ:

ა). იგი ქმნის ჩვენს გვამს დედის საშობი (იობი 10,11; ფსალმუნი 138,15)

ბ). იგი გვიბოძებს სულს (გამოსლვათა 42,5; ეკლესიასტე 12,7; ზაქარია 12,1)

გ). იგი გვანიჭებს ჩვენ თვისებებს (გამოსლვათა 4,11; ფსალმუნი 93,9)

დ). მას გამოვეყვართ სინათლეზე დედის საშობიდან (ფსალმუნი 12,10-11; 138, 13)

ე). გვიცავს და გვინახავს მთელს ჩვენ ცხოვრებაში, რამეთუ

1. გვანიჭებს ყველაფერს, რაც საჭიროა ჩვენი ყოფნისათვის (1 ტიმოთე 6,17; საქმენი 17,25)

2. თვითეულ ჩვენგანზე ზრუნავს (ფსალმუნი 30, 15-16; 145,8-9)

ვ). გვეხმარება ჩვენს მოქმედებაში, რამეთუ გვიბოძებს შემწეობასა და გამაგრებას (ფსალმუნი 120,2; 28,11 და სხვა)

გვხელმძღვანელობს და მიგვმართავს ჩვენ (იგავნი 21,2; 16,19)

მის დაუხმარებელად ჩვენ არაფერის გაკეთება არ შეგვიძლია (ფსალმუნი 126,1)

თვითონვე ნიშნავს ჩვენი სიცოცხლისა და სიკვდილის საზღვარს (იობი 14,5) და სხვა და სხვა.⁵³ წიგნი 3. თავი 2.

ვათქმევინო იგივე დებულება დიონისე არეოპაგელს, ეფრემ მცირეს თარგმანით –

აქ ეს „განგება“ ნოდებულია აგრეთვე ცნებით „წინა-განგება“, „წინა-გამგებლობა“ და იშვიათად ცნებით „წინა-მომგონებლობა“ („წინა-მოგონება“ და წინა-მცნობელობა“).

„ხოლო ღმრთიებზე – ყოველთა მხედველისა წინა-განმგებლობისათვის და ყოველად სრულისა სახიერებისა და ვითარ ყოველთავე მოიხილავს და შემოკრებით იპყრობს და თავისა მიერ თვისისა აღავსებს და ზეშთა მათ ყოველთა გარდაეფინების, რაოდენნიცა არიან მიმღებელ წინაგანმგებლობასა მისსა“ (გვ. 93).

„ხოლო ვინაფთვან, ვითარცა წყარო სახიერებისა, თვით მის ყოფისა, ყოველთა არსთადას მიზეზ არს, ამისთვის სახიერების დასაბამი იგი განგება ღმერთ-მთავრობისა მისისა ყოველთაგან მიზეზისაგანთა იგალობების, ვინაფთვან მისსა მიმართ და მისგან და მისთვის დაებადნენ ყოველნი და იგი თავადი არს უზეშთაეს ყოველთა და ყოველივე მის შორის შემოუკრებიეს. თვით ყოფაეცა ესე და ყოველთა არსად მოყვანება და გუამოვნება. და მისსა მიმართ სურს ყოველთა“.(გვ. 11).

„რამეთუ ერთ არს ყოველთა წინა-განმგებელი ყოველთავე უხილავთა და ხილულთა“ (გვ. 131).

განგება („ფორზეჰუნგ“) – ამბობს რელიგიის ფილოსოფიის ისტორიკოსი, პროფ. ჰ. ზიბეკი, ღმერთის არსსა და მოქმედებას ეკუთვნის. ამ ცნებაში „განგე-

ბა“ მოცემულია რწმენის შინაარსი, რომელიც კაცს ეუბნება, რომ მსოფლიოს, ქვეყანის არსებობა და მისი დამახასიათებელი თვისებები ღმერთის ნებით არის შექმნილი და მონყობილი, სადაც იგი-ღმერთი, თავისი არსისა და ნების მიხედვით „სასუფეველს“ განუწყვეტლად აარსებს, რომელშიც თვითეული მისთვის მიჩენილ ადგილს იჭერს და მისთვის დავალებულ ამოცანას ასრულებს.⁹ გვ. 30.

ასეთი არის ღმერთის მოქმედება და მისი განგება. ქრისტიანული რელიგიური შეგნებისათვის ღმერთი და განგება გაიგივებულია, განგება არის იგივე ღმერთი.

3. ვეფხისტყაოსანური განგება

ვეფხისტყაოსანში განგების გამო არა ერთ გზის არის საუბარი. თავიდანვე ამ პოემაში წარმოდგენილია დებულება, რომლის თანახმად ღმერთის გარეშე არაფერი არ იქნება და აქედან ბუნებრივია შეხედულება განგებაზე.

ავთანდილი როდესაც ტარიელის ძებნად მიდის, ამბობს –
ულმართოდ ვერას ვერ მოვიწევ ცრემლი ცუდად მედინების (190)
და აქედან ცხადია მისი დასკვნაც –

განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების (190),

ე. ი. რაც ღმერთისაგან გადაწყვეტილია, რაც არის ღმერთის განგება, მას ვერავინ შესცვლის, და რაც არაა საქმნელი, ნება დართული ღმერთისაგან, იგი არ იქნებაო.

როდესაც ასმათმა ტარიელს გააცნო ავთანდილი და აცნობა კიდევ, შენი ამბავის გაგება სურსო, ამბობს იგი –

არს უკეთესი, რაცალა სნადს განგებასა ზენასა (302)

ანუ: იქნებ უკეთესია, იქნებ სურს ღმერთის, ზენა განგებას ავთანდილს მოუთხრო შენი თავგადასავალიო.

ხატაელთა წინააღმდეგ ბრძოლის წინ ტარიელი ამბობს –
განგებაა, დღესცა მომკლავს, ქვემცა სადა დავიმალე?! (438).

თუ ღმერთს გადაწყვეტილი აქვს, თუ განგებას სურს ჩემი სიკვდილი, დღესაც მომკლავს, ქვე სად უნდა დავიმალოო?

და, რასაკვირველია, როდესაც ტარიელმა ერთი წელიწადის განმავლობაში ზღვაზე ნესტანის კიდობანი უშედეგოდ ძებნა –

ვთქვი, თუ: „ღმერთსა ვერას ვჰკადრე, რაცა სნადდეს, ეგრე ვყოცა“
(588)

ვაზირი სოგრატ ამბობს –

განგებით ქმნილსა რისხვასა ვერავინ დაჰრიდება! (755).

და თავის ჩინებულ ანდერძში ავთანდილი გვარიგებს –

არას გვარგებს სიმძიმილი, უსარგებლო ცრემლთა დენა, –
არ გადავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა;
წესი არის მამაცისა მოჭირვება, ჭირთა თმენა,
არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა (795).

ვახტანგ მეფე ამ შაირს ასე აგვიხსნის –

„სწავლა არის კაცი ცდილობდეს და კაი საქმეს იჭიროდეს თვარა მჭმუნვარება და სიმძიმილი რას არგებსო(;) ღმრთის ბრძანება რომ არ იქნას(,) ხომ არ იქნები-სო და მამაცისაგან გარჯა და ჭირის დათმობა არის წესიო(.) კაცს ასე მართებს(,) ჭირიც გასძლოს და კიდეც მოიჭიროვოს(,) თვარა ხორციელ კაცს განგებულების წინააღმდეგ ხომ არ შეუძლიაო“.

და ადვილად მისახვედრია ამ საკითხს თეიმურაზ ბატონიშვილიც მსგავსადვე რომ განგვიმარტავს –

„რაც კაცზე მოსასვლელი საქმე არის, არა გადავა, არ ასცილდება. გარდუ-ალად რომ დარჩეს და არ შეემთხვიოს ის კაცსა, რაც ზენაარით გაჩენილა კაცის შესამთხვეველადა“-ო

ავთანდილი განაგრძობს –

რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად
გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული ავლად (796).

ანუ: რაც ღმერთს გაუგია, გადაუნყვეტია ჩემ თავადასავლად, გარდამხდეს ის და დავბრუნდე (შემოვიქცე), გული ფერფლად (ავლად) არ დამრჩესო.

განგების გამო სიტყვა ისევ ავთანდილისაა –

არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!

არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვდების? (903).

მეკობრეთაგან შეშინებულ ვაჭრებს ავთანდილი ანუგეშებს, ანუ ნუ გეშინიათ, რადგან –

რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვცთების (1035).

საქმე „ზენა“, ისე ვით წინა შაირში (795), არის განგება, ღმერთის გად-ანყვეტილება; როცა განგება მოვა, მომავალი, რაც უნდა მოხდეს, არ აგვცდებაო. და ამიტომაც –

უგანგებოდ ვერას მიზმენ შე-ცა-მეზნენ ხმელთა სპანი,
განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი,
ვერ მისხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნი, ვერცა ძმანი, –
ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრვეა გულოვანი (1039)

განგების ამ რწმენის მიხედვით, ავთანდილი დაასკვნის: არ ვიცი მე განგებამ რა გარდამიწყვიტა; მე მაინც ვიბრძვი და თუ განგებას სურს მე გადავრჩევიო, მაგრამ ეს ჩემი გამარჯვება, ჩემი ბრძოლისა და მხნეობის მიუხედავად, მაინც ღმერთის წყალობით იყო –

მე, გლახ, რა ვარ, მინა ცუდი, თავით ჩემით რამცა ვქმენი?
(1051).

ქაჯეთის სამეფოს ერთი მოლაშქრე, ოდეს ნესტანის ამბავს დაიწყებს, ამბობს –
... ჰე, ძმანო, განგება რამე ზესია! (1219).

განგება რამე ზესია არის განგება ზეციური, ღმერთისა არისო.

ტარიელს ავთანდილი ნესტანის აღმოჩენის ამბავს ატყობინებს, მაგრამ ტარიელს ეს არა სჯერა და იტყვის –

კაცმანცა სოფელს ვით პოვა, რაც არა საქმე ზენია! (1338).

ანუ: კაცს როგორ შეუძლია ამ ქვეყნად იპოვნოს, რისი პოვნაც „საქმე ზენია“, ე.ი. განგების, ღმერთის გადაწყვეტილება არ არისო?

და ავთანდილი თავის მხრივ თინათინზე ამასვე ამბობს –

რა მოვა ჩემთვის განგება, ზეცით მოსრულნი ზენანი (1475).

როცა განგება მოვა, როცა „ზენანი“, ანუ განგების გარდაწყვეტილებანი მოსრულ იქნებიან, მაშინ გულს ლხენა მიეცემაო. ხოლო თუ ეს არ მოხდა ასე, ეს დრო არ დამიდგა, ჩემი აქეთ-იქით რბენანი ცუდნი იქნებიანო –

უმისჟამისოდ ცუდია ჩემგან მი და მო რბენანი (1475) და თან დასძენს –

მიჯობს მოლოდნა საქმისა მის განგებისა ზენისა (1477)

ანუ: უმჯობესია განგების ზენისა ე. ი. ღმერთის მიერ გარდაწყვეტილ საქმეს მოვეუცადოო. ასეთი არის განგების საკითხი ვეფხისტყაოსანში.

განგება – ღმერთის ზრუნვა, მისი შემწეობა და მფარველობა კერძო პირის მიმართ არის ქრისტიანული და ვეფხისტყაოსანური, ანუ როგორც გვეტყვის იოანე ოქროპირი – ყველაფერს განგება განაგებს; ეს შეიძლება იმით დავინახოთ, რაც ხდება ჩვენში, ვინაიდან არაფერი არა ხდება უგანგებოდო.

თუ ყველაფერი განგებისა და განგებისაგან არის, მაშ კაცმა რაღა უნდა ქმნას? იჯდეს და უცადოს განგების გარდაწყვეტილებას? არ უნდა გამოიჩინოს კაცმა თავისი გარდაწყვეტილება, თავისი ნება და „ზენა საქმის“ მოლოდინში იყოს?

აკად. პროფ. კორ. კეკელიძე 1924 წ. თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“-ში ბრძანებდა: „მართლაც, როგორც პროფ. ნ. მარრმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსანისა არის ნეოპლატონიკი... (შოთა რუსთაველი) ფილოსოფიური

სოფლმხედველობით ნეოპლატონიკი“ [არისო]...²⁶. გვ. 99, 106, 107, 110.

თუ შოთა მართლა „ნეოპლატონიკი“ იყო, როგორ შეიძლება ეს „ნეოპლატონიკი“ რუსთაველი ფატალიზმის მქადაგებელი ყოფილიყო? ან როგორც ფიქრობს პროფ. ალ. ბარამიძე –

ვეფხისტყაოსანში „მკაცრი ფატალიზმია; ფატუმის, ბედის გარდაუვალობის პირდაპირ პედანტურ-ფანატიკური დაცვა; ფატუმის აღიარება კი რელიგიური ცრუმორწმუნოების ერთადერთი უსაძაგლესი ფორმაა. თხუზულების ავტორი ფატალისტური მოტივების გამძაფრებით საზოგადოებრივ ურთიერთობაში მოცემული სოციალური განჩინების დაკანონებას ქადაგობს – რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს, მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს... – ამ ლოზუნგით არსებული საზოგადოებრივი ცხოვრების უმკაცრესი სოციალური რეჟიმის დაკანონება „უზენაესი განჩინების ძალით“ არის დაკანონებული. ასეთი იდეოლოგია, ცხადია, ალბათ სავსებით ემთხვეოდა საზოგადოების გაბატონებული კლასის სოციალურ ინსტინქტებს. ვეფხისტყაოსანის ავტორიც მოხდენილად ასახავს ამას“-ო¹⁶⁶. გვ. 152.

პროფ. ვ. ბერიძე კი გვეუბნება – „პირწავარდნილსავე ფატალიზმს გულისხმობს ვეფხისტყაოსანში პროფ. კ. კეკელიძე, მაგრამ მისი აზრით, ეს გარემოება ნაწარმოების გმირებს კი არ ამხნევეს, აგულოვნებს, არამედ, პირიქით: თითოეული მოქმედი პირის საქმიანობა უაღრეს პასიობამდეა დაყვანილი“-ო.¹⁶⁷. გვ. 39. პროფ. კორ. კეკელიძეს და პროფ. ა. ბარამიძეს „განგება“ „ფატალიზმად“ გამოუცხადებიათ და ამის გამო პროფ. ვ. ბერიძე ამბობს – „ორივე შემთხვევაში იგივე მკაცრი ფატალიზმია, მხოლოდ ერთისათვის ძალის შემმატებელი, გამამხნევებელი, ხოლო მეორესათვის – ძალის დამთრგუნველი, მომსპობი, გამანადგურებელი“-ო⁹⁹. გვ. 48.

და პროფ. ვ. ბერიძე ზემოდასახელებულ ნერილში თავის მხრივ „ფატუმს“ (ბედს) სცვლის „განგებით“ და ამტკიცებს: „ჩვენ შეგვიძლია მივუთითოთ ნეოპლატონიზმის სხვა კვალზე, სახელდობრ, განგებაზე... ვეფხისტყაოსანის გმირთა საქმიანობა განსაზღვრულია ნეოპლატონისტურად გაგებულ განგებით. და ეს განგება გამოყენებულია არა როგორც გმირთა ძალის დამთრგუნველი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ, როგორც ძალის შემმატებელი და ჭირსა შიგან გამამხნევებელი“-ო.

როგორ იყო ეს შესაძლებელი, რომ რუსთაველი ფატალიზმის, „ძალის დამთრგუნველი, მომსპობი, გამანადგურებელი“ ან „გამამხნევებელი ფატალიზმის“ მოქადაგე გახდა? როგორ მოხდა, რომ ჩვენ მეცნიერთა შორის „განგება“ ფატალიზმად გარდაიქცა?!

„განგება“ არ შეიძლება იყოს ფატალიზმი, ვინაიდან იგი კაცის ნების თავი-

სუფლებას უექველად აღიარებს. როგორც ქრისტიანობა, ისე თავის მხრივ ნეოპლატონიზმი ნებელობის თავისუფლების მომხრეა, ანუ პროფ. ედ. ცელლერის თქმით – „ნეოპლატონიანთა ფილოსოფიური სკოლის მთავარი დებულება არის ნების თავისუფლება: ნება არის შეუბორკელი, თავისუფალი“-ო⁴². ნ. 5,2. გვ. 586.

მაშასადამე, თუ რუსთაველი „ნეოპლატონიკი“ იყო, არ შეიძლება, მის მიერ დახასიათებული „განგება“ ფატალისტური იყოს, რადგან ფატალიზმი სწორედ ნების თავისუფლებას არა სცნობს. ეს ყოველად შეუძლებელია!

ქრისტიანული თვალსაზრისით, განგებაც არსებობს, როგორც არა ერთ გზის ითქვა, და კაცის ნების თავისუფლებაც. ნეოპლატონიანი ემესის ეპისკოპოსი, ფონიკიაში, ნემესიოს ემესელი, ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგოსი ნების თავისუფლების უარის მყოფელთ სასტიკად ებრძვის და ნების თავისუფლებას ამტკიცებს. ადამიანი თავისუფალია იმოქმედოს; მის ნებაზეა არჩევანი: ესა თუ ის იმოქმედოს. იგი არ არის იძულებული ცუდი ჩაიდინოს, – ეს მხოლოდ მისგან არის დამოკიდებული. ადამიანის ნება რომ თავისუფალი არ იყოს, მაშინ თავისუფლება აღარ იარსებებდა; აღარ იმოქმედებდნენ კანონნი და არ იქნებოდა სასჯელი; აღარ იქნებოდა მონონება და ქება, დაგმობა და დიდება. ადამიანის ნება თავისუფალია, ოღონდ ჩვენს ძალაში არ არიან ეგრეთ წოდებულნი ორგანიზულნი სიკეთენი, როგორცაა სიმდიდრე, სილატაკე, ჯანმრთელობა, ძლიერება, ბატონობა და სხვა. არ არიან ჩვენ ხელში აგრეთვე მოვლენანი, რომელნი განგებისაგან არიან დამოკიდებულნი; მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ავირჩიოთ კარგსა და ცუდს მოქმედების შორისო. ამგვარად, ნემესიოსის სწავლის მიხედვით, კაცის ნება დამოუკიდებელი ძალაა, გარნა მაინც განგებისაგან ერთ გვარი ხარისხით შეზღუდული¹⁶⁸. გვ. 160.

ნემესიოს ემესელისათვის, – ამბობს პროფ. დომანსკი, – ნება არის დამოუკიდებელი ფაქტორი, რომელსაც განგებასთან გვერდით, სრული გამართლება აქვსო; განგებასთან გვერდით იგი, ნება ბატონობს იმ არეში, სადაც კაცის ძალას მოქმედება შეუძლია. ყველაფერი, რასაკვირველია, კაცის ნებაზე არაა დამოკიდებული, რადგან მეორე მხრით კი მოქმედებენ აგრეთვე გარეშე პირობანიც, რომელნიც ადამიანს საშუალებას უმცირებენ თავისი ნება სავსებით განახორციელოს; ხან განგება, ხან პირობები, კაცის სრულ თავისუფალ ნებას ორივე აბრკოლებს, მაგრამ მაინც ნება არსებითად თავისუფალი არისო (იქვე, გვერდი 167).

ეს შეხედულება, რომ ყველაფერი ღმერთის ხელშია და განგებაზეა ყველაფერი დამოკიდებული ქრისტიანულია და ამის გამო ბიზანტიელი ფილოსოფოსი მიხეილ პსელლოს (1018 – 1078) გარკვევით ამბობს – მე მივანერ ღმრთებერ განგებას მნიშვნელოვან საქმეთა მოწესრიგებას, ანუ უფრო: მას ეკუთვნის ყვე-

ლაფერი, რაც ჩვენ გადაგვხდება თავს, გარდა იმისა, რაც მარტო ჩვენი ბუნების გაფუჭებისაგან გამომდინარეობსო. და ამ აზრის გამო დრ. ემილ რენო, მიხეილ პსელოსის „ხრონოგრაფიის“ მთარგმნელი და მისი ენის შემსწავლელი, შენიშნავს – ვითარცა ორთოდოქსური ეკლესიის წევრი მას რწამდა თავისუფლება ნებისა და ხვედრის, ბედის კავშირო: იგი კაცს მის მოქმედებათა პასუხისმგებლობას დააკისრებს, ოღონდ უზენაეს გამგებლობას ჩვენ საქმეთა იგი ღმერთის ხელში ტოვებს²¹¹. წ. 1. ვგ. 53. და ამ თავის შეხედულებას განგების შესახებ მ. პსელ-ლოს არა ერთხელ იმეორებს და გასაგებია, რადგან ეს დებულება ქრისტიანული თეოლოგიისა არის.

მართლმადიდებელი ეკლესიის მოძღვრებით, – ამბობს თეოლოგოსი ვლ. ლოსსკი, – მაღლსა, წყალობასა და თავისუფალი ნების შორის დაპირისპირება არ არის. მართლმადიდებლობა ყოველთვის იმ აზრისა იყო, რომ სინერგია-ში (სინ-ერგია = თანხმობა ორი თანამშრომელი ნებისა) ღმრთეებრი მაღლი და კაცებრივი ნება ერთსა და იმავე დროს ერთად არის, ერთობილია. ასე გვასწავლის წმიდა მამა მაკარიოს ეგვიპტელი: „კაცობრივი ნება არის... არსებითი პირობა; თუ ეს ნება არაა, ღმერთი მარტოდ არაფერს იქმს“-ო.⁶⁵ ვგ. 196.

ასეთი არის ქრისტიანული გაგება განგებისა და ნების ურთიერთობის შესახებ და იგი ქართულ შეგნებაში საერთოდ და ვეფხისტყაოსანშიც კერძოდ, გაბატონებულია.

„ქართლის ცხოვრება“-ში ნათქვამია – „ღმერთი ესრეთ განაგებდა საქმეთა დავითისათა [აღმაშენებელისა] და წარუმართებდა ყოველთა გზათა მისთა, და მოსცემდა ჟამითი ჟამად ძლევათა საკვირველებათა, და უძლოდა ძალითი ძალად“¹⁶⁹. ვგ. 352. „ჰხედვიდა რა მეფე დავით ესე ოდენთა ზეგარდმოთა ღმრთისა მიერ წყალობათა, შეწევნათა და გამარჯვებათა თვისთა, და რომელთა ღმერთი მოსცემდა სამეფოთა ქვეყანათა“ (იქვე, ვგ. 357). დავითს, „რამეთუ ხელი მაღლისა შეეწეოდა ძალი ზეგარდმო ჰფარვიდა მას“ (იქვე, ვგ. 362). გამარჯვებული გიორგი მეფე „მისი სპითურთ გარდამოხდა, და თავყვანი სცა ზენასა განგებასა; არა ესვიდა მკლავთა სიმაგრესა, არცა სხვილ ბარკალთა მამა კაცისათა, არამედ ზეგარდმოსა შეწევნასა და მოხედვასა წმიდასა მარჯვენისა საუფლოსასა უგალობდა, დამხედ სიმდაბლით დავარდა წინაშე უფლისა საბაოთისა“ (იქვე, ვგ. 389). თამარ მეფე იყო „მინდობილი ზენასა მას განგებასა, იმედის მდებელი წყალობათა მისთა გუღმონწყალეთა“¹⁰¹. ვგ. 54. „და ლაშქრობდა დავით [სოსლანი], ბრძანებითა და მორჩევითა თამარ სვე-ალექსანდრიანითა, და ემარჯვებოდა ყოველი განგებითა და შეწევნითა ზეგარდმოთა“¹⁶⁹. ვგ. 431.

ვეფხისტყაოსანში განგება არის ღმერთის ნება, თვითონ ღმერთი და მის ხელშია ყოველივე, – მის გარეშე არაფერი არა ხდება; მის გარდაწყვეტილებას ვერ-

ავინ გადალახავს. ეს იციან ვეფხისტყაოსანის გმირებმა, მაგრამ ისინი თავიანთი მიზნებისათვის მაინც ომობენ; მათ რწამთ განგება, სჯერათ, რომ განგების გარეშე არაფერი არ შეიძლება გაკეთდეს, – და მაინც იბრძვიან თავიანთ სურვილთა გასანამდვილებელად. რატომ? იმიტომ, რომ კაცმა არ იცის, თუ მას ღმერთმა რა გარდაუნყვიტა, – ამიტომ კაცმა თავისი ნება უნდა მოიხმაროს თავისი სურვილებისამებრ; კაცმა არ იცის, თუ განგებამ მას რა დაუნიშნა, – ამიტომ მან თავისი ნებით უნდა იმოქმედოს; კაცის მოვალეობაა მოქმედება, ცდა, – და თუ ეს განგების გადანყვეტილებაშიც არის, გამარჯვება უზრუნველყოფილია. ასეთია ღმერთისა და კაცის, განგებისა და ადამიანის ურთიერთობა ქრისტიანობაში, ქართულ მსოფლმხედველობაში და ვეფხისტყაოსანშიც –

ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთისა უნდეს, მო-ცა-ბხვდევის (903).

აი, ეს არის ვეფხისტყაოსანის „განგების“ დედააზრი.

პარი მეორე

მხედსა

1. არსთა მხედისა

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ხედვა არის თვალის ჩენა, გინა საქმე საცნაური; ხედი – ხედვა; მხედავი – ხედვის მოქმედი. ღმერთი გადმოითარგმნების: ხედვა და წვა. ღმრთაება ითქმის ყოველთა მხედველი წინაგამგებლობისათვის, ვითარ ყოელსა მოიხილავს და შემოკრებით ალავსებს თვისით მონყალეებითა და იპყრობს-ო.

მაშასადამე, ცნება „მხედი“ არის თეოლოგიური და მას აქვს არამც თუ მართო უბრალოდ ღმერთის მიერ ხედვის, არამედ წინარგამგებლობის, ღმრთებრი ზრუნვის, განგების მნიშვნელობაც.

ღმერთი არის ყოვლად „მხედი“ და ამ მნიშვნელობით ეს ცნება ბიბლიაშიც იხმარება –

დაბადება 31,44 მხედველი ღმერთი მონამე არს

იობი 34,9 ხოლო ნუ იტყვი, რამეთუ არა არს ზედა მხედველი კაცისა, და ზედა მხედი იმისი უფლისა მიერ

იობი 28,24 რამეთუ იგი (ღმერთი) ყოველსავე, რაჲ არს ცისა ქუეშე, ჰხედავს და იცის ყოველივე, რაოდენი ქმნა ქუეყანასა ზედა

აქ მოტანილი ამონაწერი, „მხედი“ არის ღმერთის ყოვლადმცოდნეობის აღმნიშვნელი, და იგი „განგებას“, წინაგანგებას გულისხმობს.

ცნება „მხედი“ გამოთქმით „მხედველი“ ჩვენ გვაქვს თხუზულეებაში „საქმენი და სწავლანი იოვანჭისი“: „და რომელი-იგი ყოველთა მხედველი არს ღმერთი, ვითარცა მწყემსი“.¹²⁶ გვ. 57.

ვეფხისტყაოსანში ამ ცნებას „არსთა მხედი“ მკაფიოდ ღმრთეების ზრუნვისა და ბანბეპის სრული მნიშვნელობა აქვს.

ავთანდილი –

იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე, შენ, უფალსა არსთა მხედსა (861).

თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ ცნებას „უფალსა არსთა მხედსა“ სათანადოდ ასე აგვიხსნის –

„არსთა, ესე იგი, ყოველთა დაბადებულთა არსთა მხედველი არის ღმერთი უფალი და გულისა და გონებისა მჩხრეკელი. ყოველივე არსთა ბუნებაცა და ვითარებაცა უწყის მან და საქმენი მათ ყოველთა“-ო.¹⁴⁰ გვ. 136.

მაშასადამე: „არსთა მხედი“ არის არსებათა მომვლელი, არსთათვის მზრუნველი ღმერთი. იგი არის განგება.

ნესტანი უკმაყოფილოა, რადგან მას ფატმანი ვინაობისა გამო ეკითხება და იგი ფატმანს ასე უპასუხებს –

რას აქნევ ჩემსა ამბავსა, ზღაპარი არის ყბედისა..

თუ რაცა მკითხო, ძალიმცა გიგმია არსთა მხედისა (1141).

ბატონიშვილი თეიმურაზი ამ ლექსს ასე განმარტავს – თულა მკითხო ჩემი ამბავი, არსთა მხედის ძალის მგმობარი იყოვო. (იქვე, გვ. 218).

„არსთა მხედის ძალა“, თავის თავად ცხადია, არის ღმერთის ძალა, ხოლო თვით ცნება „მხედი“ „განგება“-ს გულისხმობს.

და რამეთუ ღმერთი = არსთა მხედი არის სახიერი, ყოვლად კეთილი, ამიტომ ზრუნავს იგი ყველა ქმნილებისათვის, იცავს და ინახავს ყოველივეს, შემწეობას აღმოუჩენს ყველას, მართავს და განაგებს ყოვლადობას და თვითეულ ქმნილებას... ამიტომ არის ეს „არსთა მხედი“ = ღმერთი, კეთილად მხედი, „ტკბილად მხედი“ = და ამ აზრს გავგაცნობს თინათინი მამასთან საუბარში: რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა? (113).

„ტკბილად მხედი“ ღმერთი არის კეთილად მომპყრობი, კეთილად მზრუნველი ღმერთი და იგი არის განგება, რომელსაც არ შეიძლება დაენამოს, რომ იგი ეს სახიერება და თვითსახიერება რაიმე სიმწარეს ჰქმნიდეს...

2. ზეცით მოსრულნი ზენანი

ცნობილია: ხშირად სახელისა ნაცვლად „ღმერთი“ იხმარება სახელი „ცა“. ასეთი შემთხვევა ვეფხისტყაოსანშიც გვაქვს.

გაჯავრებული ნესტანი, რომელს ეჭვი აქვს, ტარიელმა მილალატაო, მას ეუბნება –

მაგრა ნაცვალსა პატიჟსა მოგცემსო ზენამცა ცისა (523).

1957 წ. სახელგამის მიერ გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში ეს ლექსი შესწორებულია დაბეჭდილი: მაგრა ნაცვალსა პატიჟსა მიგცემსო ზენა, მი, ცისა (523)...

არსებითად ორივე თქმა შინაარსით ერთი და იგივეა, ოღონდ ეს მეორე უფრო სწორად მიმაჩნია. აქ ნათქვამია: სამაგიერო შენუხებას = პატიჟს მიგცემს ცის ზენა, მი = მოგცემსო (გამეორებულია ზმნა).

რა არის ეს „ზენა ცისა“? იგი არის ღმერთის გარდანყვეტილება, განაჩენი, რაც წინასწარ გარდანყვეტილებას გულისხმობს. აქ ნესტანი ტარიელს ეუბნება – სამაგიეროს ღმერთი მოგცემსო, ან ღმერთი მიგცემსო შენ შენუხებას, პატიჟში ჩაგაგდებსო. რომ ცნება „ზენა“ აქ გადანყვეტილებას ნიშნავს, ეს სხვა შაირითაც მტკიცდება.

ავთანდილი თავის ანდერძში ამბობს –

არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა (795).

ანუ: უსათუოდ შესრულდება მომავალი საქმე, რაც არის ზენაო. „ზენა“, ეს არის ღმერთის გარდანყვეტილება, განჩინება ღმერთის მომავალის საქმისა გამო.

ავთანდილის ვაჭრებს ეტყვის –

რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვცდების (1035)

ანუ: როცა მოვა საქმე, რომელიც წინასწარ ღმერთისაგან არის გარდანყვეტილი, განჩინებულიო.

ნესტანი ფატმანს მადლობას უხდის და დასძენს –

მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოს მონყალებითა ზენითა (1200).

ანუ: სამაგიერო (მუქაფა) ღმერთმა გადაგიხადოს მონყალებით, რასაც ღმერთი გადასწყვიტავსო. აქ არის დალოცვა. ხოლო „ზენა“ არის ღმერთის, განგების გარდანყვეტილება.

ტარიელმა ავთანდილს უთხრა –

კაცმანცა სოფელს ვით პოვა, რაც არა საქმე ზენია (1338).

ანუ: კაცმა ამ ქვეყანაზე როგორ იპოვნოს ის საქმე, რაც „ზენი“ არ არისო, ესე იგი: რაც ღმერთის მიერ გარდანყვეტილი არააო.

ასმათს ეუბნებიან ტარიელი და ავთანდილ –

ჰე, ასმათო, მოგვივიდა მონყალება ღმრთისა ზენით (1357).

ანუ: ღმერთის გარდანყვეტილებით, ღმერთის განჩინებით მოგვენიჭა წყალობაო. აქაც განგებასთანა გვაქვს საქმე.

უფრო გარკვევითა და ნათლად ეს საკითხი მოსჩანს ავთანდილის ნათქვამით – რა მოვა ჩემთვის განგება, ზეცით მოსრულნი ზენანი, ღმერთი ინადებს... (1475)..

„ზეცით მოსრულნი ზენანი“ არიან ღმერთის გადანყვეტილებანი, განგების განაჩენნი, რომელნიც ზეცით მოვლენ, ღმერთის წადილის თანახმადო. და ავთანდილი იქვე დასძენს –

მიჯობს მოლოდნა საქმისა მის განგებისა ზენისა (1477)

ანუ: მოვეუცდი განგების გარდანყვეტილებასო.

და ავთანდილის მეფედ ყოფნისა გამო ნათქვამია –

გაახელმწიფა გვირგვინი ზეცით მოსრულმა ზენამან (1622).

აქ თქმა „ზეცით მოსრულმან ზენამან“ უეჭველად ნიშნავს – ზეცით მოსულმან გარდანყვეტილებამ ღმერთისა ავთანდილის გვირგვინი გაახელმწიფა, შემძლებელი, ძლიერი გახადაო.

ამ გვარად, ყველა აქ ჩამოთვლილ შაირში „ზენა“ და „ზენანი“ არიან ღმერთის, განგების გარდანყვეტანი, განჩინებანი. (იხილეთ აგრეთვე ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“, გვერდი 51).

რომელმან შექმნა

პარი პირველი

ძალითა მით ძლიერითა

1. შექმნის საკითხი ძველ ფილოსოფიაში

მსოფლიოს შექმნის საკითხზე აუარებელი თქმულება არსებობს. ოდეს ადამიანის გონება ცოტა თუ ბევრად ფხიზელი გახდა, მისთვის აუცილებელი შეიქმნა გაეგო, თუ ეს ქვეყანა საიდან და როგორ გაჩნდა. ამ საკითხზე პასუხს იძლევა პირველად მითოსი, თქმულება და შემდეგ რელიგია და ფილოსოფია.

ძველ რელიგიათა და ფილოსოფიურ სწავლათა თანახმად, ქვეყანა შექმნილია რომელიმე ძალის მიერ, რომელმაც არსებული ქაოსი მოაწესრიგა, მას გარკვეული სახე მისცა, ან შეიქმნა იგი მსოფლიო კეთილ და ბოროტ ძალთა ბრძოლის შედეგად.

პლატონი ფიქრობდაო, – ამბობს ფილო ალექსანდრიელი, – ქვეყანა წინარ არსებული იყო. განუსაზღვრელი, უსაზღვრო ბინა დიეათა იყო; ამას გარდა არსებობდა განსაზღვრული, შეზღუდული სიცალიერე; აი, ამ განსაზღვრულ სიცალიერეს პლატონი უწოდებდა „მიმღები“. ანუ „ადგილი“ („ხორა“ და „დედა“ - „მეტერ“). ანუ „ძიძა“ („ტითენე“), ანუ „გამდელი“ („ტროფოს“) და ეს არის ის განსაზღვრული სიცალიერე, რომელშიც მსოფლიო უნდა შექმნილიყო. ამ განსაზღვრულ, შეზღუდულ სიცალიერეში არსებობენ ასლები, „კოპიო“-ები („მიმემატა“), ანუ სახენი („მორფა“), ანუ კვალი იდეალური ოთხი ელემენტისა, რომელთა ასლები აზრისა და ზომისაგან მხოლოდ ცალიერი არისო. სწორედ ამ იდეალური ოთხი ელემენტის ასლებისაგან შეიქმნა მსოფლიო. დემიურგოსმა (არქიტექტორმა, ხურომ) გარდაქმნა ეს ოთხი იდეალური ელემენტი ოთხ (ჩვეულებრივ) ელემენტად, და ამ ოთხი ელემენტისაგან (მიწა, წყალი, ცეცხლი და ჰაერი) შექმნა მან მსოფლიო.

ასეთი განმარტების მთავარი დამახასიათებელი ის არის, რომ პლატონის მიერ წარმოდგენილი „განსაზღვრული სიცალიერე“, რომელსაც ეწოდება „მიმღები“, ანუ „სივრცე“ და ოთხი ელემენტის ასლები „დედად“ „გამდელად“ წოდებულ შეზღუდულ სიცალიერეში, ორივენი განიხილებიან ვით წინასწარ არსებული მატერია; ერთი, რომელში მსოფლიო შეიქმნა და მეორე, – მატერია, რომლისაგან მსოფლიო შეიქმნა.

მაგრამ, – როგორც ამბობს პროფ. ჰ. ვოლფსონ, – პლატონის მთელი ეს სწავლა გარკვეული და მკაფიო არ არისო – 1. პლატონი უმდგაროა და მერყევი თვით იდეათა წარმოშობის საკითხში და არც ნათლად გვაჩვენებს, თუ განუსაზღვრელი სიცალიერე, სადაც ეს იდეები არსებობენ, შექმნილი იყო თუ არა; 2. არც იმას გვაჩვენებს ცხადად, თუ განსაზღვრული სიცალიერე (ესე იგი, მატერია, რომელშიც მსოფლიო შეიქმნა) შეიქმნა ღმერთის მიერ, ან არსებობდა თუ არა იგი დასაბამიდანვე, დასაწყისიდანვე; 3. ბოლოს, არც იმას გვიჩვენებს ნათლად, თუ ასლები ოთხი იდეალური ელემენტისა განსაზღვრულ, შეზღუდულ სიცალიერეში (ესე იგი, მატერია, რომლისაგან მსოფლიო შეიქმნა), შეიქმნა იგი ღმერთის მიერ, თუ არსებობდა საუკუნიდანვე, დასაბამიდანვე; ყველაფერი, რასაც პლატონი ამბობს, არის მხოლოდ ის, რომ ისინი არიან დადალული, დაბეჭდილი ოთხი იდეალური ელემენტის მიერ „განსაცვიფრებელი და ძნელად აღსანერი გზით“-ო⁵⁶. ნ. 1. გვ. 304.

არისტოტელეს შეხედულებით: მსოფლიო არის მარადი და მას არა აქვს დასაბამი, არა აქვს დასაწყისი, იგი ყოველთვის იყო და არსებობდა, და მუდამ იარსებებო³⁶. ნ. 1. გვ. 272.

სტოეელთა სწავლით: ჩვენი მსოფლიო შექმნილია და დასანგრევი; იგი ხანდახანობით ინგრევა, და მერმე ისევ განახლდება, და ასე მარადის გრძელდება⁵⁶. ნ. 1. გვ. 295.

ფილო ალექსანდრიელი, მოსეს პირველ წიგნზე (დაბადება-ზე) დაყრდნობით, პლატონის სწავლას უარსა ჰყოფდა და ამტკიცებდა – „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ც ა და ქ ვ ე ყ ა ნ ა. ხოლო ქვეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელი; ბ ნ ე ლ ი. იყო ზედა უ ფ ს კ რ უ ლ თ ა, და ს უ ლ ი ღ მ რ თ ი ს ა იქცეოდა წყალთა ზედა. და თქვა ღმერთმან: იქმენინ ნ ა თ ე ლ ი, და იქმნა ნ ა თ ე ლ ი“...

აქ შვიდი სიტყვა – ცა, ქვეყანა, ბნელი, უფსკრული, სული, წყალი, ნათელი, – ფილოს მიერ განხილულია, ვით შვიდი იდეალური ნიმუში ნივთთა, რომელთაგან გვამობრივი მსოფლიო შესდგება და რომელიც შექმნა ღმერთმა შემდეგ ხუთ დღეში. ფილოს აზრით, „ცა“ არის აქ „უგვამო ცა“, რომლითაც იგი ცეცხლის იდეას გულისხმობს; „ქვეყანა“ არის „უხილავი მინა“, ანუ იდეა მინისა; „ბნელი“ არის „იდეა ჰაერისა“; „წყალი“ არის „უგვამო არსი წყალისა“, ანუ იდეა მინისა; „უფსკრული“ არის პლატონის ფილოსოფიის „განსაზღვრული სიცალიერე“ – „მიმღები“, „ძიძა“; „სული ღმერთისა“ არის „უგვამო არსი სულისა, ანუ გონებისა და სულისა; „ნათელი“ არის მარტოდ და „მხოლოდ გონებით გასარჩევი უგვამოო ნიმუში მზისა და ყველა მნათობისა, რომელნიც უნდა შექმნილიყვნენ ცაში“-ო. „ნათელი“ არის იდეა ციურ გვამთა. ამგვარად, ციური ნათელი, მზე, მთვარე და სხვა, არის მხოლოდ ასლი, კოპიო, გადმონახატი ნამდვილი, იდეალური ნათელისა, იდეა-ნათელის გამოსახულება.

ფილო ჰებრაეუს, ალექსანდრიელი, თუმცა გარკვეულად ამას ვერ ამტკიცებს, მაინც ამ ფილოსოფოსის განმამარტებელი პროფ. ჰ. ვოლფსონ ფიქრობს, ფილო იმ აზრისა იყო, რომ ღმერთმა შექმნა მსოფლიო წინასწარ არსებული მატერიისაგან, ოღონდ ეს მატერიაც მან, ღმერთმა შექმნაო.⁵⁶ ნ. 1. გვ. 294.

ფილოს შეხედულებით, შესაქმე, ანუ დაბადება არის ნებისა და გეგმის მოქმედება. საღმრთო წერილის (ძველი აღთქმის) დებულება, რომ შესაქმეში არის ნება, ნებელობა და მიზანი, რომ ღმერთმა შექმნა თავისი სიციყვით (ლოგოს) და თავისი სიბრძნით („სოფია“), მის რწმენაშია. იქ. გვ. 315. და როგორც ღმერთმა შექმნა ყოვლადი მსოფლიო თავისი ნებით და სურვილით, ისე მას სწადია, მის გეგმაშია, მის ნებაშია მსოფლიო დაცული იყოს და იყოს უნგრევი, მარადულად და თუ კი მას სურს, დანგრევაც შეუძლია მისი, თუმცა მან, ალგვითქვა ქვეყანის მარადულობაო.⁵⁵ გვ. 316.

პლოტინოსის სწავლით, სახიერებამ = კეთილობამ, ერთმა წარმოქმნა გონება, სული, მსოფლიო. მან წარმოქმნა იგი მხოლოდ და მხოლოდ თვით კეთილობის აუცილებლობით, ვინაიდან ერთი არის თვით კეთილობა. და ეს აუცილებლობა არის ის, რაც ერთის = ღმერთის თავისუფლებას და ნებას წარმოადგენს. თავის შესაქმეში („გენესის“, „კრეაციო“) ქვეყანა გამოსულია ერთბაშად ღმრთეებრი ბუნებისაგან, ესე იგი; სახიერებისაგან, მთელი თავისი პრინციპის, შვენიერების, სიკეთის, ჰარმონიის ხასიათით. მიზეზნი ამ შვენიერებისა, ამ კეთილობისა, ამ ჰარმონიისა არიან თესლობრივნი აზრნი, რომელნიც ჩადებულ იქმნენ მატერიის ნიაღში და იქ მოქმედებს უძრავისა და სულის კანონთა თანახმადო.²⁹ ნ. 1. გვ. 402.

მაგრამ როგორ ხდება თვით ეს შექმნა? ეს დაბადება? ვიცით: ერთის ბუნება, რომელიც **საჭიროებასა და სურვილებს უარსა ჰყოფს**. მაშასადამე, იგი წარმოქმნის ისე, რომ იგი თავისი თავიდან არ გამოდის, რაიმეს მიმართ არ მოქმედებს. თუ ყველაფერი ეს საჭირო იქნებოდა ღმერთისათვის, რათა შეექმნა, მაშინ შესაქმე აღარ იქნებოდა, რადგან ეს ღმრთეებრ ბუნებასთან შეუგუებელი არისო. თუ იგი წარმოშობს ბონიერებას, ეს იმიტომ კი არა, რომ მას უყვარს დაინახოს იგი დაბადებულად; მითოსი, რომელიც წარმოადგენს მამას, შვილის მშობელს სურვილითა და სიყვარულით, მოკლებულია ჭეშმარიტებას, რაც ღმერთს შეეხება, რამეთუ სურვილი და სიყვარული უსრულობას, ნაკლს ამჟღავნებს. ღმერთი წარმოქმნის თავის პირველ ჰიპოსტასს, როგორც მზე წარმოშობს თავის ნათელს. მარტივი განშუქებით, და ის, რაც აშუქებს, ნათელსა მიმოაფრქვევს, გამოყოფი-

ლი და განცალკავებული არაა, არამედ მხოლოდ განსხვავებულია პირველისაგანო. ამით შეიძლება გაგებულ იქმნას, თუ მართი მრავლობას როგორა ჰქმნის თავისი ერთებისაგან გამოუსვლელადო. მაგრამ როგორ წარმოქმნის იგი, მართი, როდესაც **მას არა აქვს არც საჭიროება, არც სურვილი, არც სიყვარული? მართი წარმოქმნის მხოლოდ სიჭარბის, სიუხვის, ნამეტნაობის შედეგად და არა ვითარცა მარტივი ძალი, რომელიც მიისწრაფვის მოქმედებისაკენო.**

ერთი წარმოქმნის თავის ბუნების აუცილებლობით²⁹. ნ. 1. გვ. 412.

პროკლოსის სწავლის თანახმად, დემიურგოსი წარმოქმნის ყველა სულს, როგორც კერძობრივს, ისე მსოფლიო სულს, როგორც გონებრივ სულთ, ისე ღმრთულ სულთ. რაც მოკვდავ ქმნილებებს შეეხება, ცხოველთ და გვამთ, დემიურგოსი წარმოქმნის მხოლოდ გვართ და აქ ჩერდება, მაგრამ ეს დემიურგოსი თავის შვილთ, თავის ხელქვეითთ, ქვემდებარე დემიურგოსებს უტოვებს ზრუნვას შექმნან პიროვნებანი. გრძნობადნი სახენი კაცისა, ცხენისა, ხისა არიან შეუცვლელნი და მარადულნი; ამიტომ მათი მიზეზნი შეიძლება იყვნენ მხოლოდ მიზეზნი უძრავნი, რომელთ არ შეუძლიათ იბინადრონ არც გვამებში და არც ბუნება-ნატურაში. ეს მიზეზნი იმყოფებიან დემიურგოსისულ გონებაში...²⁹. ნ. 2. გვ. 323, 332.

საერთოდ, როგორც ვიცით, ნეოპლატონიზმის სწავლის თანახმად: მართი შესდგება სამი ჰიპოსტასისაგან (სამი პირისაგან), მაგრამ ეს სამი ერთმანეთთან თანასწორი არ არის.. აქ არის ჩამოქვეითება, ჩამოსვლა მართიდან ბონებასთან, ბონებიდან სულთან. ნეოპლატონური მართი ვრცელდება, ვითარდება არა ნაკლებ სრულიდან მცირედ სრულყოფილიდან უფრო სრულამდე, არამედ პირიქით, და მუდმივი ჩამოხარისხებით, ჩამოქვეითებით, თვითმყოფადი უმაღლესობიდან არსების უმდაბლეს საფეხურამდე. ღმრთეებრი განვითარების პრინციპი ნეოპლატონიზმში არის პრინციპი წარმოქმნისა, გამოვლინებისა („პროდოს“, „პროცესსიონ“), ანუ ჩამოქვეითება უმაღლესი პრინციპიდან უმდაბლეს პრინციპამდე; ოღონდ რაც დამახასიათებელია არსებითად ამ გამოვლინებისათვის, – ეს ის არის, რომ უმაღლესი პრინციპი ვრცელდება უმდაბლესთა შორის ისე, რომ იგი თავისი არსიდან არაფერსა ჰკარგავს. რადგან ყოველივე მართისაგან გამოდის, ამიტომ ყოველივე მას უბრუნდება. ჩამოსვლა და მიბრუნება – ასეთი არის ორი კანონი ღმრთეებრი მოძრაობისა; ეს ორმაგი მოძრაობა ყველაფერს განმარტავს; იგი არის განვრცობა და შეკუმშვა თვით-

მყოფად მართებისა დაუსრულებელ მრავლობისაკენ და მრავლობიდან ერთეულისაკენ. აქ **ღმერთი მოქმედებს თავისი ბუნების მიხედვით და არა თავისი ნებით, არა თავისი ნებლობით; მოქმედებს თავისი სიუხვით; აქ არაა ღმერთის ნება; აქ არ არის წადილი. აქ წარმოქმნა ხდება მართისაგან – მეორესაგან (ბონება), და მეორესაგან – მესამესაკენ (სული) არა ნების მიერ და სურვილით, არამედ თვით არსის ბუნებით**, ისე როგორც ცეცხლი იძლევა სითბოს; სუნნელი – სურნელს; თოვლი – სიცივეს; მზე – სინათლეს; სავსე ჭურჭელი, რომელიც ნაპირიდან გადმოდის... ასეთია ნეოპლატონიზმი.

ქრისტიანობასთან პირიქით ხდება – ღმერთმა შექმნა მსოფლიო **არარასაგან, დაბადა ყოვლადი ქვეყნიერება არაფერისაგან; და მან ეს ქმნა თავისი ნებით, თავისი სურვილით; დაბადება მსოფლიოსი მოხდა არა აუცილებლობით, არამედ ღმერთის წადილის შედეგად; ეს არის მიზეზი მსოფლიოს დაბადების და განვითარებისა**¹⁷⁰. გვ. 817. საერთოდ ძველმა ფილოსოფიამ, კერძოდ პლატონიზმმა და ნეოპლატონიზმმა არ გაიზიარა სწავლა იმაზე, რომ ღმერთმა შექმნა მსოფლიო არარასაგან, არ ღებულობდა მას და ამას ებრძოდა კიდეც, და ამიტომ ამბობს პარიზელი ერთი ეპისკოპოსი, შესაქმის, დაბადების შესახები დებულება სავსებით ქრისტიანული და წმიდად ქრისტიანული არისო¹⁷¹. გვ. 125.

2. შესაქმის საკითხი ქრისტიანობაში

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღმერთმა შექმნა მსოფლიო არარასაგან („ექს ნიჰილო“) და ამის გამო პირველად ლაპარაკია მეორე ნიგნში მაკკაბელთა (2. მაკკ. 7,28), სადაც დედა შვილს ეუბნება – იხილე ცა და ხმელეთი და იხილავ რა ყველაფერს, რაც იმყოფება, შენ გაიგებ, რომ ღმერთმა შექმნა იგი არარასაგანო.

ალექსანდრიული ფილოსოფიური სკოლის მკვლევარ ე. ვაშროს თქმით, ეს ადგილი მაკკაბელთა ნიგნიდან სწორად ნათარგმნი არ არისო. არც ისრაელებმა და არც ბერძნებმა არ იცოდნენ, თუ რა იყო „შექმნა არარასაგან“, და მათ საამისო ცნება არ ჰქონდათო. აღმოსავლეთისათვის „შესაქმე“ იყო „გენესის“, „კრეაციო“, – წარმოშობა, ხოლო მოსეს პირველი ნიგნისათვის „გენესის“ (ქართულად – „დაბადება“) და ფილოსოფოს პლატოს „ტიმაიოს“-ათვის შესაქმე იყო აშენება, „კონსტრუქცია“, განსახიერება – „ფორმაცია“. არარასაგან („ექს ნიჰილო“) შექმნის იდეა არის ქრისტიანული და პირველ ქრისტიან მამათა შორის ჯერ კიდევ რყევა იყო ამ საკითხის გამოო.¹⁷⁴ ნ. 1. გვ. 132.

და ამ მერყევთა დასს ეკუთვნოდა წმიდა მამა იუსტინე, ტაციენი, ათანაგორას. ხოლო წმიდა მამა ირენეოს იყო, რომელმა გარკვევით და მტკიცედ აღიარა

დებულება, რომლის მიხედვით: დაბადება იყო თავისუფალი ნების მოქმედება ღმერთისა, რომელმაც არარაბსაბან მსოფლიო შექმნაო. (იქვე, გვ. 237).

* * *

როგორც უკვე ვიცით, ბერძნული ფილოსოფიურ სწავლათა თანახმად, მსოფლიო მარად არსებობდა. იგი არარასაგან არავის შეუქმნია.

გნოსტიკოსთა შეხედულებით, ეს ნივთიერი ქვეყანა, რომელიც ბოროტებითაა აღსავსე, უზენაესი ღმერთის მიერ არაა შექმნილი; იგი გამოვლინებულია რომელიმე სხვა ღმერთის მიერ, რადგან უზენაეს სახიერ ღმერთს არ შეეძლო ბოროტი მსოფლიო შექმნა. მაშასადამე: არსებობს ორი შემოქმედი ძალა: კეთილი და ბოროტი ღმერთი. ამ აზრს, რასაკვირველია, ქრისტიანობა ებრძოდა.

* * *

საღმრთო წერილი გვასწავლის – 1). ყველაფერი, რაც არსებობს, ღმერთის მიერაა შექმნილი; 2). ყველაფერი შექმნილია არარასაგან; ამით თავის თავად უარყოფილია ორი დებულება ა). თითქო ღმერთმა შექმნა ყველაფერი მარად არსებული მატერიისაგან; ბ). თითქო ეს ქვეყანა გამოვლინებულია ღმერთისაგანო. ამით დაგმობილია ყველა ძველი ფილოსოფიური სწავლა. ანუ, წმიდა ათანასეს თქმით: ღმერთს არ შეიძლება ვუნოდოთ შემოქმედი, მას რომ თვით მატერია არ შეექმნა; 3). ღმერთმა შექმნა მსოფლიო თავისი თავისუფალი ნებით (მას შეეძლო იგი არც შეექმნა) და შექმნა არა ერთი ქვეყანა, არამედ შესაძლებელია მრავალიც, რომელს ჩვენ არც კი ვიცნობთ. 4). ღმერთმა შექმნა ქვეყანა დროში, ესე იგი, ქვეყანის შექმნასთან ერთად დაიწყო დრო, ამიტომ ეს ქვეყანა დროულია და გარდამავალი; 5). საბოლოო მიზანი ქვეყანის შექმნისა არის გამოცხადება ღმერთისა, სადიდებლად მისისა; ღმერთმა შექმნა ჯერ ანგელოზნი და მერმე ქვეყანა; 6). მსოფლიოს შექმნის გეგმა მამა ღმერთისა, წმიდა მამათა შეხედულებით, აღასრულა სიტყვამ, „ლოგოს“-მა, იესო ქრისტემ და დაასრულა სული წმიდამ; 7). მსოფლიოს უწინარეს ღმერთმა შექმნა ანგელოზები, ძალნი ციურნი, წმიდა სულთა ქვეყანა, რომელიც დროის გარეშეა, და ამიტომ უკვდავი. 8). სულიერ ძალთა ბუნება არის უგვამო. კაცი არის გვამიანი და სულიერი; მასში არის ხორცი და სული. 9). მსოფლიოს გამგებლობა, განგება, მთავრობა ღმერთის სიბრძნეს ეკუთვნის; წესრიგი და ჰარმონია = მწყობრი მთელს, ყოვლად მსოფლიოში მოწამეა უზენაესი უფალისა და მბრძანებელის ყოფნისა და სიბრძნისა, რომელსაც ესმის, ყველაფერს საბოლოო მიზნისაკენ როგორ უხელმძღვანელოსო, – როგორც ამბობს წმიდა ათანასე. არაფერი არა ხდება უმიზნოდ, არაფერი – შემთხვევისაგან,

– როგორც იტყოდა წმიდა ბასილ დიდი, – ყველაფერი ღალატებს გამოუთქმელ ბრძნობაზე ღმერთისა⁷¹. გვ. 272.

ქრისტიანულ მრწამსში ნათქვამია –

მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა...

და კატეხიზმო ამ დებულებას ასე განგვიმარტავს – უეჭველად, ღმერთი არის შემქმნელი ხილულ და არა ხილულ ქმნულებათა. პირველად ყოვლისა ღმერთმა შექმნა თავისი გონებით ყველანი ციურნი ძალნი... შემდეგ შექმნა ღმერთმა არარასაგან („ექს ნილილო“) ეს ხილული და ნივთიერი ქვეყანა, და ბოლოს შექმნა მან კაცი... „გენესის“, „შესაქმე“, „დაბადება“ არის წარმოშობა რაიმეს არარასაგან; ღმერთმა შექმნა ეს ქვეყანა „ძალითა მით ძლიერთა“ ნიშნავს: ყველაფერი რაც ღმერთის გარეშე არსებულია, დაბადებულია არარასაგან თვით ღმერთის ძალის მიერ; არ არსებისაგან შექმნილია არსება...

როდესაც ღმერთის მიერ ყოვლადი მსოფლიოს შესაქმნეზე, ანუ დაბადებაზე არის საუბარი, თავის თავად იგულისხმება, ქრისტიანული რწმენით, რომ ამ შემთხვევაში მოქმედებს ღმერთი = სამება: მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი და სული წმიდა-ღმერთი. ჯერ კიდევ წმიდა მამა იუსტინეს და მის მიმდევართა შორის ცნობილი იყო: მამა ღმერთმა დაბადა სიტყვა (ლოგოს, იესო) და მას დაევალა შექმნა ქვეყანისა. სიტყვა, ლოგოს იყო იგი, რომელმა ყველაფერი შექმნა არარასაგან; ქვეყანის შემოქმედი და მომწყობი სიტყვა, ლოგოსი არის; ხოლო სული წმიდა ამ შექმნაში მით მონაწილეობდა, რომ მან თავისი სულით სრულყოფილ ქმნა იგი. ანუ როგორც ამბობს ბასილ დიდი – დაბადებაში პირველი მიზეზი არის ღმერთი, აღმასრულებელი მიზეზი არის ძე და დამასრულებელი მიზეზი არის სული წმიდა... უფალი, რომელმაც ბრძანა; ძე, რომელმა შექმნა; სული წმიდა, რომელმა განამტკიცა. იგივე დებულება აქვს განმეორებული გრიგოლ ნაზიანზელს და საერთოდ ყველა თეოლოგოსს⁶⁷. გვ. 194.

ვახტანგ მეფე, როდესაც იგი ვეფხისტყაოსანის პირველ შაირს შექმნის შესახებ განმარტავს, ამბობს – „რომელმან შექმნა. ღმერთმა შექმნა ქვეყანა: ქუეყანასა მისცა ძალით თვისით ძლიერებით და ზეციდამ სული ცხოველი მოჰბერა,) რომელნიც მყოფნი ვართ: ხოლო მრავლის ფერით შემკობით კაცთა მისცა სოფელი,) და ყოველი ხელმწიფება,) ვითარცა იტყვის პავლე მოციქული ზეგარდმო არს: აგრევე ესეც (რუსთაველი) ამას უბნობს რომე ღვთისაგან არის ყოველი ხელმწიფება იმავე ღვთის მიმზავსებულობით“-ო.

ვეფხისტყაოსანის შეხედულება სამყაროს შექმნის შესახებ არ არის პლატონური, არ არის პერიპატეტული, არ არის ნეოპლატონური, არც სხვა რომელიმე ბერძნული ფილოსოფიური სკოლისა, – იგი არის წმიდა ქრისტიანული.

3. შექმნის საკითხი ისლამში

მუსულმანური ისტორია შესაქმნისა მეტის მეტად მოკლე არისო, – ამბობს დე ბოერ¹⁷². გვ. 597. ყურანის მიხედვით, ქვეყანის შექმნა დასრულდა ექვს დღეში, ქვემოდან ზემოდ: ხმელეთი – ორ დღეში; ყველაფერი რაც მასზე იმყოფება – შემდეგ ორ დღეში; შვიდნი ცანი – ორ დღეში.

შემდეგ ხანაში ისლამის სხვა და სხვა სკოლამ შესაქმნის შესახებ ცალკეულნი მოძღვრებანი განავითარა და ქვეყანის შექმნის გამო ოთხი პასუხი გვაქვს – 1. ღმერთმა შექმნა ქვეყანა თავისი ძლიერი ნებით („ტრადიციონალისტები“); 2. თავისი კეთილი სიბრძნით („მუტაზალიტები“); 3. თავისი ჭარბი სიყვარულით („მისტიკოსები“) და 4. თავისი გონებრივი ქმედობით („ფილოსოფოსები“).

არაბულ, უფრო სწორად: ისლამურ ფილოსოფიაშიც და თეოლოგიაშიც მსოფლიოს დასაბამობისა, დაწყებისა და დაუსაბამობის საკითხის გარშემო მსჯელობა დაძაბული იყო.

არისტოტელესის გავლენა ისლამურ ფილოსოფიაზე ღრმა იყო და უკვე არაბთა პირველი დიდი ფილოსოფოსი **ალ-კინდი** (870წ.) ამტკიცებდა: მსოფლიო თავიდანვე ყოველთვის არსებობდა, და ღმერთი იყო მხოლოდ „აგენს“, აგენტი მოქმედი და მომწყობი მისიო.

აბუ ნასრ ალ-ფარაბი (950წ.), არისტოტელესის მიმდევარი იყო და მისთვისაც, რასაკვირველია, ქვეყნიერებას დასაწყისი არა ჰქონია; მსოფლიო, მისი აზრით, იყო დაუსაბამო.

აბუ ალი იბნ სინა (ლათინური სახელით **ავიცენნა, ავისენა**) (980 – 1038) აგრეთვე ამ სწავლას მისდევდა: მსოფლიოს დასაწყისი არა ჰქონიაო. ამის გამო ისლამური მართლმადიდებლური თეოლოგიის წარმომადგენელი, ფილოსოფოსი **ალ-ღაზალი** მას „ურწმუნოს“ უწოდებდა, თუმცა ამავე დროს მას აქებდა: მასზე უკეთესად არავის დაულაგებია არისტოტელესის სწავლაო.

მუტაკალიმუნ-ის ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებელი **აბუ 'ლ ხასან ალ-აშარი** (873 – 935) არისტოტელესისა და მის მიმდევართა სწავლას მსოფლიოს დაუსაბამობის შესახებ უარსა ჰყოფდა და ყურანის ნიადაგზე იდგა: ალლაჰმა შექმნაო მსოფლიო. „მსოფლიო შექმნილია ღმერთის მიერ არარასაგან“-ო და ამას იგი ამტკიცებდა არა მარტო საღმრთო წერილის = ყურანის მიხედვით, არამედ ფილოსოფიურადაც – არამც თუ მატერია, არამედ ფორმაც = სახე ალლაჰის მიერ არისო შექმნილი არარასაგანო. ალლაჰმა შექმნა მსოფლიო არა იმიტომ, რომ ეს შესაძლებელი იყო, არამედ მას შეეძლო ეს და სურდა ეს და ქვეყნიერების ყოფნა შესაძლებელია, თუ ეს ალლაჰს სურსო.

განსაკუთრებულ დიდ ფილოსოფიურ დავას აწარმოებდა **აბუ ჰამიდ ალ-ლაზ-ზალი** (1059 – 1111), რომელიც ასწავლიდა „მოვალეობა ირწმუნო, რომ მხოლოდ ალლაჰს ეკუთვნის შემოქმედების ქმედობა და გამოყვანა (მსოფლიოსი) არარასაგან; მხოლოდ მან გამოიწვია სიცოცხლე და დაბადა... ყოველივე უზენაესის მიერ შექმნილია... ყველაფერი რაც მის (ღმერთის) გარეშე არსებობს დროში არის შექმნილი და ყველაფერი განაცხოველა მან თავისი ყოვლადი ძლიერებით, რამეთუ მარადისობაში მხოლოდ იგი არსებობდა და მის გარეშე – მხოლოდ არარა“. და სხვა¹⁷³. ნ. 3. რვეული 4. გვ. 14-62.

4. რომელმან შექმნა

ვეფხისტყაოსანი იწყება ასე –

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა (1).

ეს ლექსი უეჭველად ქრისტიანულ დებადს ასახავს – 1). ღმერთმა შექმნა სამყარო, ანუ მთელი მსოფლიო; 2). ღმერთმა შექმნა სამყარო პრარსსპბპნ, **რადგან მან შექმნა იგი**; 3). ღმერთმა შექმნა ქვეყანა სრული თავისუფლებით და თავისი ძალით ძლიერით...

ვეფხისტყაოსანის ეს ლექსი პირდაპირ განმეორება ბიბლიის თქმისა: **რომელმან შექმნა... ძალითა მიერ თვისითა... ძალითა ჩემითა დიდითა... ძალითა შენითა დიდითა...**

დაბადება 14,22 რომელმან შექმნა ცაჲ და ქვეყანაჲ

იერემია 10,12 უფალმან შექმნა ცაჲ და ქვეყანაჲ **ძალითა მიერ თვისისა**

იერემია 27,5 ვითარმედ მე შევქმნე ქვეყანა და კაცი... **ძალითა ჩემითა დიდითა** და მკლავისა მიერ ჩემისა

იერემია 32,17 ძალითა შენითა დიდითა (და სხვა)

გამოცხადება იოანესი 4,11 რამეთუ შენ დაჰბადნე ყოველნივე, და **ნებითა შენითა** იყვნეს და დაებადნეს (და ასე მრავალჯერ).

* * *

ამ საკითხს ეხება თავის ნარკვევში დრ. გაიოზ იმედაშვილი და სწერს¹⁷⁵. ნ. 2. – „ცნობილია, თუ როგორი დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რუსთაველის რელიგიური მრწამსის წარმოდგენისათვის „ვეფხისტყაოსანის“ პირველ სტროფს ღვთაებისადმი მიმართვისა და სამყაროს აგებულების თემაზე:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,

ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,

ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთა (10).

„ამ სტროფებში გამოთქმული შეხედულება ღვთაების ძლიერებისა და მის მიერ სამყაროს შექმნის შესახებ, პოემაში მეორდება ცალკე დეტალების სხვადასხვა ვარიაციით მეორე სტროფში, ავთანდილის ლოცვის სამ სტროფში და აგრეთვე ცალკეულ ტაეპებში, რაც ეჭვს არ სტოვებს, რომ პოეტი ღვთაების გაგებას ამყარებს გარკვეულ და ერთხელ აღიარებულ რელიგიურ სისტემაზე და მისთვის არ არსებობს ამ სისტემისაგან დამოუკიდებელი შემთხვევითი გამოთქმები.

„სათანადო სტროფების ანალიზით ცხადი ხდება, რომ პოეტის ყველა გამოთქმა ღვთაებაზე გამოხატულება უნდა იყოს ქართულ სასულიერო პოეზიაში შემუშავებული და განმტკიცებული ღვთაების ასეთივე გაგებისა ლექსიკურ-სტილისტიკურ თავისებურებათა აშკარა კვალით.

„რუსთაველთან პარალელის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა მიქელ მოდრეკილის შემოქმედება საერთოდ და, კერძოდ, „დასდებელნი აღდგომისანი“-ის ერთი ჰიმნი, რომლის პირველი სტროფი იწყება შემდეგნაირად:

„რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მალაღნი ძალითურთ,
და შექმნა ქვეყანა ყოვლით თანა მკვიდრითურთ“-ო.¹⁷⁵ გვ. 200.

აქ მე მომაქვს ზოგი ამონაწერი ქართული სასულიერო მწერლობის დარგიდან –

„რომელმან სიბრძნით დაამყარნა სამყარონი ყოვლით ძალითურთ“ (მიქელ მოდრეკილი).

„რომელმან სიბრძნით დაჰბადა და შექმნა წყალთაგან ქუეყანა ესე ძალითურთ“ (მიქელ მოდრეკილი).

„რომელმან დასაბამსა დაჰბადნა საღმრთოთა ძალითა
სიბრძნის წამის ყოფითა არარაჲსაგან არსად“ (მიქელ მოდრეკილი).

„რომელმან დასაბამსა ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (იოანე მტბევეარი. და სხვა).

„ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ „არსებითად წარმოადგენს, – ამბობს დრ. გ. იმედაშვილი, – ბიბლიური გაგების გამოხატულებას ქვეყნის შექმნის თემაზე ჩვენი ჰიმნოგრაფებისათვისაც ჩვეულებრივს, და თავისი ერთგვარი მისტიკის ხასიათით მთლიანად სტროფის რეალისტურ სახე-სიტყვას განესხვისება. ჰიმნოგრაფებთან გვხვდება გამოთქმები: „მობერვითა საღმრთოთა სულისაჲთა მალლითა“, და სხვა.¹⁷⁵ გვ. 201

რასაკვირველია, ყველაფერი ამის თქმა მარტივად შეიძლებოდა – „რომელმან შექმნა სამყარო“ და სხვა, არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება.

5. შემოქმედი

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, შემოქმედი არის ყოველთა შემქნელი. და ამ განმარტებისას იგი „მრწამს“-ზე მიუთითებს, სადაც ნათქვამია: მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მყრობელი, **შემოქმედი** ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა“...

წმიდა წერილის თანახმად: ღმერთმა ვითარცა **შემოქმედმა შექმნა** უხილავი და ხილული: ცანი, მათნი ძალითურთ (ანგელოზნი) და ქვეყანა ყოველი გვამით, და დაასრულა ეს **შემოქმედება** კაცის შექმნით, ანუ ადამიანის დაბადებით, რათა იგი „მთავრობდეს თევზთა ზღვისათა, და მფრინველთა ცისათა, და პირუტყვთა და მხეცთა, და ყოველსა ქვეყანასა ზედა“.

ამ გვარად, ღმერთის ძალი არის შემოქმედებითი. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემოქმედება არის ყოველივეს შექმნა არარასაგან შემოქმედებითი ღმერთებრი ძალის მიერ. აქ არის შემოქმედების ძალი, შექმნის მოქმედება; ამ მოქმედებაში არის ნება ღმერთისა, მიზანი და დანიშნულება შექმნულთათვის. მაშასადამე, როდესაც ვინმე უწოდებს ღმერთს „შემოქმედი“, ამით იგი სრულებით გარკვეულად ემიჯნება, უარსა ჰყოფს ნეოპლატონიზმს, რომელსაც „შექმნა“ არა რწამს და ამიტომ ყველა დებულება, რაც წარმოდგენილია ვეფხისტყაოსანში ცნებით „შემოქმედი“, ან მისი შესატყვისით, არ შეიძლება ნეოპლატონური იყოს.

ცნება „შემოქმედი“ ხშირად არის გამოყენებული ბიბლიაში, ვითარმედ – **ესაია 51, 13** ღმერთი შემოქმედი შენი და შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა

როდესაც ტარიელი ავად გახდა, იგი ღმერთს მიმართავს –
თმოზა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვჰკადრე სიტყვა სამუდარი (353).

ტარიელი ღმერთს = შემოქმედს სთხოვს – მომეცო მოთმინება; და ამ თხოვნისათვის მან მას შემოქმედს სიტყვა სამუდარიც, ანუ სახვეწარი მოახსენა.

ვაჭრებს გამარჯვებულმა ავთანდილმა –

ყმამან უთხრა: „მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა“
(1050).

მაშასადამე, ავთანდილის ფილოსოფიურ-რელიგიური გაგებით, ღმერთი არის შემოქმედი.

თინათინის ფილოსოფიურ-რელიგიური რწმენითაც „შემოქმედი“ არის ღმერთი და ეს ღმერთი შემოქმედი არის ის სახიერი, კეთილი, რომელი მხოლოდ კეთილსა ჰქმნის და ბოროტს –

ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა? (113)

ჩვენ ამ კეთილის შემოქმედს უკვე გავეცანით წინ, – და გავიგეთ, რომ ეს შემოქმედი ღმერთი არის **მართი**, რომლის სახელია **სახნიერება**, კეთილობა.

ნესტანი საერთოდ უფრო ასტროლოგიური ენით ლაპარაკობს (იგი ხომ მონაფეა ასტროლოგოს მამიდასი – დავარისა!), მაგრამ როდესაც იგი ღმერთს იხსენიებს, მას უწოდებს „შემოქმედი“ –

ან რა მესმა, შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე (1296).

ამ გვარად: „შემოქმედი“ არის ღმერთი და რადგანაც ჩვენ ვიცით, რომ ეს ღმერთი არის ქრისტიანული და მაშასადამე: „წმიდა სამება“, ამიტომ „შემოქმედი“ არის აგრეთვე „წმიდა სამება“ და მას არავითარი დამოკიდებულება ნეოპლატონიზმთან არა აქვს. არც ისლამურ „ალლაჰ“-თან.

6. არსთა მხადსა

როდესაც საზღვაო ბრძოლაში გამარჯვებულ ავთანდილს ქარავანმა რიალით და უსაზომოდ ქება მოახსენა –

ყმამან უთხრა: „მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა“ (1050).

ვინ არის ეს „არსთა მხადი“?

დ. კარიჭაშვილი ამ სიტყვას ასე განმარტავს: მხადი – გამჩენი; იუსტინე აბულაძე: მხადი – შემქმნელი, გამჩენი.

„არსთა მხადი“ აკად. აკაკი შანიძის განმარტებით – არსებათა სიცოცხლედ მომყვანი, ქვეყნად გამჩენი.

მაშასადამე: არსთა მხადი არის შემოქმედი. იგი არის ღმერთი დამბადებელი.

7. ღმრთისაგან დანაბადია

„დაბადება“ არის „დასაბამად შექმნა სოფლისა და შობა კაცისა“, ანუ როგორც ამბობს –

ესაია 42,15 მე შევქმენ ქვეყანა და კაცი მას ზედა

ფსალმუნი 32,9 რამეთუ მან ჰსთქვა, და იქმნნეს თავადმან (თვითონ) ბრძანა და დაებადნეს

ფსალმუნი 102,14 რამეთუ მან უწყის დაბადება ჩვენი, მიხსენა, რამეთუ მინანი ვართ

ფსალმუნი 103,24 აღივსო ქვეყანა დაბადებულთა შენითა

მარკოსი 13,19 რომელ დაჰბადნა ღმერთმან

ეფესელთა 4,24 ღმრთისა მიერ დაბადებული

კოლასელთა 1,16 რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე, ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა, ხილულნი და არა ხილულნი

გამოცხადება 4,11 შენ (უფალო) დაჰბადენ ყოველნივე, და ნებითა შენითა იყუნეს და დაებადნეს (და ასე მრავალ გზის).

სულხან საბა ორბელიანს ცნება „დამბადებელი“ ასე აქვს ახსნილი: დამბადებელი – ღმერთი ყოელთა. დაბადება არს (დასაბამად) შექმნა სოფლისა და შობა კაცისა. დაბადებული – დაბადება ქმნილი.

ვახტანგ მეფე ზუსტად განარჩევს ორ ცნებას: „დაბადება“ და „შობა“. იგი ამბობს: „დაბადება ქმნად ითქმის და არა შობად, რამეთუ არარსისაგან არსად დაარსებაი ქმნა არს, რამეთუ იტყვის: დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა; და შექმნა ანგელოზნი მისნი სულად, და შექმნა ადამი და ეგევითარნი, რამეთუ პირველი დაბადება ქმნად ითქმის და არა შობად ითქმის მის თვისისა არსებისა და ბუნებისა და მზგავსისა თვისისა წარმოჩენად“-ო.¹⁵⁷ გვ. 104.

„დამბადებელი ღმერთი ყოველთა – არა არსისაგან არსად მომყვანებელი“-ო (იქვე, გვ. 116).

ცნება „დამბადებელი“ არა ერთჯერ გვხვდება სასულიერო მწერლობაში, მაგალითად:

იოანე ოქროპირი ერთ ქადაგებაში ამბობს – „ღმერთმან, რომლისაჲ დიდებულ არს სახელი მისი, შექმნა ხელითა თვისითა კაცი ხატად და მსგავსად თვისა. ვითარმცა უკუე ბოროტად შექმნა იგი? ანუ ვითარ იყოს ესე გმობად **დამბადებელისა ზედა**, რამეთუ იტყვიან ვიეთნიმე, რამეთუ ბოროტად **დაჰბადაო**, ნუ იყოფინ ესე ღმრთისა! რამეთუ ესრე თქუა ღმერთმან **დაბადებასა შინა**, ვითარმედ: ყოველი რომელი **დაჰბადა** ღმერთმან კეთილად ფრიად“.¹⁴¹ გვ. 46.

„რადთა ღმრთისა, **დამბადებელისა ჩუენისა** მივივლტოდეთ“ (იქვე, გვ. 47); რამეთუ ძალსა შენსა უპყრიან **დაბადებულნი**“; „შენ მისცემ ყოველსა კეთილსა ყოველთა **დაბადებულთა შენთა**“ (გვ. 66); „**დაბადებულნი თვისნი**“ (გვ. 69); „ყოველთა სახითა ემსგავსა **დამბადებელი ღმერთი დაბადებულთა თვისთა**“ (გვ. 70). (და ასე ხშირად).

* * *

სწავლა შესაქმის გამო ორად განიყოფება – 1. საერთოდ შესაქმე, ანუ დაბადება ქვეყანისა და 2. დაბადება **სახეთა**. **დაბადება** უხილავი ქვეყანისა, ხილული ქვეყანისა და პატარა ქვეყანისა – ადამიანისა. თუმცა ღმერთმა ადამიანი ერთჯერ დაბადა (ადამ და ევა), **დღეს** მაინც ითქმება: ღმერთი დაბადებს კაცთაო.

განსხვავება პირველი დაბადებისა და ყოველდღიური დაბადების შორის ის არის, რომ ადამიანი ღმერთმა შექმნა პირველად თვითონ, ხოლო შემდეგ და დღესაც თვითეული კაცი იქმნება ღმერთის დალოცვის მეშვეობით, ღმერთის კურთხევის ძალით, რადგან ღმერთმა ბრძანა: გამრავლდით! და აი, ეს სიტყვა, რომელიც ერთჯერ ითქვა, თვით ყოველად შემძლე სიტყვა, თავის ძალას არასოდეს არ ჰკარგავს... და დღეს ღმერთი ბადებს თვითეულის გვამს, ჰქმნის თვითეულის სულს – **საქმენი 17,25** რამეთუ იგი თავადი (თვითონ) მოჰსცემს ყოველთა ცხოვრებასა, და სულსა ყოველსა კერძო

„დაბადების“ ამ სწავლით ქრისტიანობა თავის თავად უარჰყოფს პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის სწავლას და აგრეთვე ორიგენესის შეხედულებასაც სულის წინასწარი არსებობის შესახებ, ისე როგორც არისტოტელესის მიმდევართა სწავლასაც დაგვიანებული გასულიერების შესახებ. ქრისტიანული სწავლით, „დაბადების“ თეორიის მიხედვით, კაცის ბუნებაში ნივთი და სული, ხორცი და სული შთასახვასთან ერთად იქმნება, ჩნდება ხორცი ნივთიერი და სული გონიერი. ამ დებადს, რომ შთასახვასთანვე ხორციც და სულიც ერთსა და იმავე დროს ჩნდება, ჩვენი დროის მეცნიერებაც იზიარებს, რომელიც კაცის შემადგენელ ელემენტთა თავდაპირველ თანაარსებობას აღიარებსო – ამბობს ბასილიო ტატაკის.¹² გვ. 83.

ქართველი ხალხის მართლაც უდიდეს ნიჭს შეეძლო გამოეკვეთა ისეთი დიდებული და უმაღლესი აზრით დატვირთული სიტყვა, რომელიც არის ორსშ-ლი – სული დედისა და სული საშობი მყოფ შვილისა! არ ვიცი, სხვა რომელ ხალხს გააჩნია ასეთი ჩინებული ცნება!

ქმედობა, რომლის თანახმად ღმერთმა ყოველი არსება დაბადა, ღღჳსაც გრძელდება. არც ერთი არსება შექმნილი თავის არსებას თვითონ არა ჰქმნის. არსება, ქმნილება თავის დასაწყისში და გაგრძელებაში მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთისაგან მოდის. ღმერთი ზრუნავს, რათა მის მიერ შექმნილნი არსებანი დაიცვას მარად თავიანთ მოდგმათა გაგრძელებაში, და თუ ღმერთი ერთ წამს ამ ზრუნვას შეაჩერებდა, ყველაფერი დაიღუპებოდა, ისე როგორც, მაგალითისათვის: თუ მზის ნათელი გაჰქრებოდა, მთელი ხილული მსოფლიოც მოისპობოდაო, – როგორც იტყოდა შუა საუკუნეთა უდიდესი თეოლოგოსი თომას აკვინელი (1226 – 1274). და, მაშასადამე, დაბადება ქმნილებათა არის მუდმივი და არის ღმერთის მზრუნველობით³⁶. წ. 2. გვ. 121.

* * *

უეჭველია, ვეფხისტყაოსანი „დაბადებისა“ და „შექმნის“ საკითხში მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას იზიარებს, როგორც ეს გამოირკვა წინა თავში, და თუ ვეფხისტყაოსანის შესავალი, ანუ წინასიტყვაობა ჩართული თუ ჩამატებულია და იგი მას არ ეკუთვნის, როგორც ამას ვიეთნი ფიქრობენ (მაგალითად: დ. კარიჭაშვილი), ამასვე ველარ იტყვიან იმ ცნების გამო, რომელიც არის „დაბადება“, „დაბადებული“, რაც არა ერთ გზის არის მოხსნებული თვით ვეფხისტყაოსანში და რაც იმას ამტკიცებს, რომ ღმერთი არის ის, „რომელმან შექმნა“...

რასაკვირველია, ყოველი მორწმუნეს შეხედულებაში დამკვიდრებულია ის აზრი, რომ შვილის ყოლა ღმერთის ნებაზეა დამოკიდებული. ამ ქრისტიანულ დებულებას მეფე როსტევენი გამოსთქვამს, როდესაც იგი სჩივის –

ღმერთმან არ მომცა ყმა-შვილი...(63).

რომ კაცი ღმერთისაგან „დანაბადია“ ეს დებადი ვეფხისტყაოსანში ხშირად არის განმეორებული. – ტარიელი ვერ ნახეს, ვერც მისი მნახველი კაცი –

ვერ ნახეს მისი მნახავი ღმრთისაგან დანაბადია (116)

და იქვე როსტევენი მეფის სიუხვის გამო ნათქვამია –

მისი მსგავსი სიუხვითა ღმერთმა სხვამცა რა დაბადა (119).

ავთანდილი თინათინს ასე მიმართავს –

კვლაცა ჰკადრა: „აჰა, მზეო, რათგან ღმერთმან მზედ დაგბადა“ (135). თინათინი არის მზე; მზე თინათინი დაბადებულია ღმერთის მიერ. ამ შემთხვევაში, როგორც ბუნების მზე, ისე თინათინიც ღმერთის მიერ არის დაბადებული.

ავთანდილზე ნათქვამი –

ღმერთი, ლომო, შენად ნაცვლად სხვასა ვისმცა დანერგვიდეს (174),

ანუ: ღმერთი ვის დაბადებდა, გაზრდიდაო.

ტარიელი სჩივის მეგობარი არა მყავსო და გარეშე ღმერთის სურვილისა როგორ შეიძლება ის გავაჩინოო –

ღმერთმან სხვაცა ეტლსა ჩემსა სადმცა კაცი რად დაბადა (275),

კაცი ჩემად სამსახურად უღმრთოდ მემცა ვით დაგბადე (277). და ამიტომ ტარიელი ასმათს ეტყვის –

კაცმან ვით ჰპოოს, ღმრთისაგან რაც არა დანაბადია (304).

ვაჟიშვილის არ ყოლის გამო ფარსადან მეფე როსტევეანის აზრს იმეორებს –

გვიბრძანებს, თუ: „ღმერთმან ასრე დაგვაბერნა, დაცაგვლია...“

ყმა არ მოგვცა, ქალი გვივის, ვისგან შუქნი არ გვაკლია (508).

და ტარიელიც ამასვე უთვლის ფარსადანს –

ღმერთმან არ მოგცა ყმა შვილი, გიზის ერთაი ქალია (565).

ფრიდონმა ტარიელს –

კვლაცა მითხრა: „ვისცა ღმერთი საროს ტანსა ტანად უხეზს“ (633), ანუ: ღმერთმა ტარიელს საროს ტანი (წვრილი, მაღალი, ლამაზი) ტანად გაგიხადა საროს ხედ გადაგაქციაო. და მერმე – ვითა ღმერთმან შენი მსგავსი სოფლად არა მოავლინა (634).

ტარიელის შესახებ ავთანდილი ამბობს – რათგან დასწვავს მოახლეთა, ღმერთსა მზედცა დაებადა (734), ანუ: ის, ვინც ტარიელს ეახლება, იგი მას დასწვავს, რადგან ტარიელი ღმერთმა მზედ დაბადა, რომელიც ახლოს მყოფთა დამწველი არისო. აქაც კაცისა და მზის დაბადება ერთნაირად არის მოხსენებული: ორივე ღმერთის მიერ არის შექმნილი.

ავთანდილი თავის ანდერძში სწერს –

ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძღვევად მტერთად (792). და ტარიელიც ამბობს – „ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად“ (928). ორივე შემთხვევაში ღმერთი არის დამბადებელი და აღმზრდელიც. და ავთანდილი იმეორებს – ღმერთიო

იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესილისა (929). და ტარიელს აწყნარებს, შენ და ნესტანი ღმერთმა იმიტომ კი არ დაგბადათ, რომ ერთმანეთს ველარ შეხვდეთო –

ღმერთსაცა ესე რად ექმნა, ეგეთნი დაებადენით.

არლა შეგყარნა... (930).

ფატმანი ავთანდილს თავის სააშიკო წერილში უთვლის –

ჰე მზეო, ღმერთსა ვინათგან მზედ სწადდი დასაბადებლად (1085)

ამ სამ შაირში (135, 734, 1085) უეჭველობით დამტკიცებულია ღმერთისა და მზის ურთიერთობა. ერთი მხრივ, სიტყვით „მზე“ რომელიმე გმირი იგულისხმება, რომელიც, რასაკვირველია, ღმერთის მიერ დაბადებულია; მეორე მხრივ, იგულისხმება მზე-ვარსკვლავი, რომელიც აგრეთვე ღმერთისაგან დანაბადია.

ნესტანის გამო ვაჭართუხუცესი უსენი ამბობს:

ღმრთისაგან კიდევ ვინ იყო კაცი ამისა მსახველად (1180).

ანუ: ღმერთის გარდა (კიდევ) ვინ უნდა ყოფილიყო კაცი, რომელს მას, ნესტანს ასე დასახავდა, ასეთ სახეს, ფორმას მისცემდაო?

ავთანდილმა –

შესწირა ღმერთსა მადლობა ტურფამან დანაბადამან (1244).

ტურფად დანაბადი ავთანდილი, აშკარაა, ღმრთისაგან დანაბადია, რაც იგულისხმება მხოლოდ.

ქვემოთ შაირშიც ღმერთი მოხსენებული არაა – იგი მხოლოდ იგულისხმება.

როდესაც ნესტანი და თინათინი ერთმანეთს ეთხოვებიან და შორდებიან, ამ ამბავისა გამო ერთი შესანიშნავი ასტრონომიული შედარებაა, მათი დაშორება ცისკარისა და მთვარის დაშორებას შეედარება:

მთვარე ცისკრისა ვარსკვლავსა რა თანა შეესწოროსა,
ორნივე სწორად ნათობენ, მოჰშორდეს, მოეშოროსა;
არა თუ იგი მოჰშორდეს, მათ ცამან მოაშოროსა,
მათად საჭვრეტლად მჭვრეტელმან, ხამს, თავი იქედგოროსა (1569).

და მერმე –

მათადვე სახედ, რომელსა ესენი დაუბადიან,
იგივე გაჰყრის, სიშორე არა თუ ნებით სწადიან (1570).

ანუ: მათ მსგავსად, მათადვე სახედ, რომელს ესენი ე.ი. ცისკარი და მთვარე, ღმერთს დაუბადია, მათვე მსგავსად ესენიც, – ნესტანი და თინათინი – დაუბადია და ეს დამბადებელი ღმერთი („იგივე“) მათ გაჰყრის, დააშორებს მათ, თუმცა მათ, ნესტანსა და თინათინს, ეს სიშორე არა სურთო.

ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონის შესახებ ნათქვამია –
სამ თვე ვლეს, – ღმერთსა მათებრივ სხვა რამცა დაებადოსა!
(1578).

და ბოლოს, ავთანდილ-ფრიდონზე –
ღმერთმან სხვანი ხორციელნი მათებრნი ღა რად დაბადნეს!
(1639).

* * *

ვეფხისტყაოსანში დასახული ეს „დაბადება“ სრულებით არა ჰგავს მანიქეიზმში წარმოდგენილ „დაბადება“-ს. მანიქეოსის, ანუ მანი-ს სწავლით: „მესამე მივლინებული“ („წარმოგზავნილი“) ცხადდება მზეზე ვითარცა „ნათელის ქალწული“, შიშველი, ხან დედაკაცის სახით მამაკაც ეშმაკების წინაშე, ხან მამაკაცის სახით დედაკაც ეშმაკების წინ; ამნაირად იგი იწვევს მათ სურვილებს და მათ აღვრევიანებს მათი თესლით იმ ნათელს, რაც მათ შთანთქქეს. მათი „ცოდვა“ ვარდება მიწაზე. ნოტიო ნაწილისაგან იგი აბადებინებს ზღვის საოცრებას, რომელსაც „აღამას – ნათელი“ თავისი შუბით განაპობს; ხმელი ნაწილისაგან იგი აღმოაცენებს ხუთ ხეს, რომლისაგან ყოველი მცენარე გამოვა. თავის მხრივ, ეშმაკი დედაკაცი შობს „ავორტონ“-ებს, რომლებიც მიწაზე გადმოყრილ ხეების კვირტს გადასანსლავენ და ერთმანეთთან შეუღლებით თავის დემონურ შთამომავლობას ავრცელებენ; ეს არის ცხოველის სამეფოს წარმოშობა. „მესამე მივლინებულის“ გამოჩენა შიშის ზარსა ჰგვრის მატერიას, რომელიც განპიროვნებულია „აზ“-ში

და რომელს არა სურს მისი ტყვეობიდან ნათელი გაექცეს. რათა იგი მჭიდროდ ხელში დაიკავოს, მატერია ამ ტყე-ნათელს მოათავსებს პიროვნულ ქმნილებაში: ორი დემონი, ერთი – მამაკაცი, აშაყლუნი, და მეორე – დედაკაცი ეშმაკი – ნამ-რაელი; ისინი მისი, მატერიის გეგმას ახორციელებენ. აშაყლუნი შთანთქავს ყველა „ავორტონ“-ს, რათა შეინუროს ყველა ნათელი, რაც მათ შეიძლება ჰქონდეს. ხოლო მეორე დანვება ნამრაველთან და ამისაგან იზადება ორი პირველი კაცი: ადამი და ევა. შემდეგ ამათგან მთელი კაცობრიობა წარმოიშვება. ამ გვარად, – ამბობს მანიქეიზმის ცნობილი მკვლევარი ანრი შარლ პჟუემ, – ჩვენი ადამიანი შობილია თანამიმდევრო შესაზარ კანნიბალიზმისა და სქესობრივობის მოქმედებათა შედეგად-ო. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ მანიქეიზმი პრინციპში სქესობრივი ცხოვრების, ბავშვთა შობის, თაობათა გაგრძელების წინააღმდეგი იყო.¹³⁷ გვ. 80, 88.

ასეთია მანიქეიზმის დაბადება და შობა! აქვს ამ სწავლას რაიმე უშორეულესი კავშირი მაინც ვეფხისტყაოსანის ცნებასთან, „დაბადება“ - „შობასთან“? – სრულიად არავითარი! ეს ვთქვი მათთვის, რომელნი ფიქრობენ მანის გავლენაზე ვეფხისტყაოსანში.

მთელი ამ მიმოხილვიდან მხოლოდ ერთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება – ვეფხისტყაოსანში ღმერთი არის შემოქმედი, დამბადებელი. და ეს დებულება არის ქრისტიანული.

8. ხორცთა შენთა

ებრაულ ენაში არსებობს მხოლოდ ერთი სიტყვა „ბამარ“, რომელიც „ხორც“-საც ნიშნავს და „გვამ“-საც, ტანს. ეს სიტყვა ბერძნულად ითარგმნება სიტყვით „სარკს“ - ხოლო ლათინურად: „კარო“; მაგრამ რადგანაც ევროპიულ ენებში ამ სიტყვისათვის ორი ცნება არსებობს, ამიტომ იგი ითარგმნება შინაარსის მიხედვით: ხან ვით ხორცი-ხორცი, ხან ვით გვამი, ტანი.¹⁷⁶

მაინც ბიბლიაში სიტყვას „ხორცი“ სხვა და სხვა მნიშვნელობა აქვს და პირველად აღნიშნულია ბიბლიის ლექსიკონში ხორცი ვითარცა გვამი, ტანი. ქართულ ბიბლიაში ეს სიტყვა ნათარგმნია ორ გვარად: 1. „ხორცი“ და 2. „ხორციელი“.

ეს სიტყვა „ხორცი“ უფრო მწერლობითია და გამოყენებულია სასულიერო მწერლობაში, ბიბლიის მიხედვით, სადაც მას აქვს არა მარტო გვამის, ტანის მნიშვნელობა, არამედ იგი არის აგრეთვე ამ ტანთან დაკავშირებულ სურვილთა მისწრაფებანი, რომელნიც საღმრთო წერილის თანახმად, თუ დათრგუნვილნი არ არიან, შეკვეცილნი მაინც უნდა ყოფილიყვნენ.

სიტყვა „ტანი“ ფალაფურია, შუა სპარსული, და იგი ქართულში ძალიან ადრე უნდა იყოს შეხიზნული, ვინაიდან იგი ვეფხისტყაოსანში ჩვეულებრივად იხმარე-

ბა, მაშინ როცა სიტყვა „ხორცნი“ მხოლოდ ორ გზის არის ნახმარი.

სიტყვა „ხორცნი“ მხოლოდობითი რიცხვით, ვით ხორცი არის ჩვეულებრივი ხორცი, ხორცი საჭმელი, ხოლო მრავლობითი რიცხვით („ხორცნი“) იგი არის ტანი, ანუ გვამი, თუმცა ამისათვის გამოყენებულია აგრეთვე სიტყვა „ხორცი“, და სწორედ ამ აზრით არის იგი ნახმარი ბიბლიაში და ვეფხისტყაოსანშიც.

ფსალმუნი 15, 9 ამისათვის განიხარა გულმან ჩემმან, და ჰგალობდა ენა ჩემი, უფროდს და ხორცთა ჩემთა დაიმკვიდრონ სასოებით

აქ „ხორცნი“ ნიშნავს: ტანი, გვამი. „კორპუს“, „პლოტ“.

მათე 10,28 და ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოჰსწყვიდნენ ხორცნი, ხოლო სულისა ვერ ხელენიფების მოკვლად; არამედ გეშინოდენ მის უფროდის, რომელი შემძლებელ არს სულისა და ხორცთა წარწყმედად გენიასა შინა

ლუკა 12,4 რომელთა მოჰსწყვიდნენ ხორცნი

მარკოსი 14,18 სული გულ მოდგინე არს, ხოლო ხორცნი უძღურ

იოანე 1,13 არცა ნებითა ხორცთათა

ბიბლიის ყველა თარგმანში ცნება „ხორცნი“ გადაღებულია ცნებებით: სომა, კორპუს, კორ, ბოდი, კუერპო, ლაიბე, პლოტ, ან ტელო, ქართული – ტანი, გვამი.

* * *

ვეფხისტყაოსანში „ხორცთა“ შესახებ პირველად ლაპარაკია, როდესაც ტარიელი მოსთქვამს:

ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა (274).

და შემდეგ, როდესაც ტარიელს ნესტანი ემუქრება –

ცოცხალ ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაჰყო!

თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო (528).

ორივე შემთხვევაში საკითხი სიკვდილს ეხება: ხორცთაგან სულის გაყრა, ან გაყოფა არის გვამიდან სულის მოცილება, – ეს არის სიკვდილი.

9. ავნებს ხორცსა

ვეფხისტყაოსანში ნახმარია კიდევ სიტყვა – ხორცი – მნიშვნელობით – ხორცთა, ანუ ტანისა, გვამისა.

მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისბან სწავლა-თქმულსა:

სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა (789).

პირველად ამ ლექსს ყურადღება მიაქცია მარჯორი უორდროპმა და ამ ლექსის შენიშვნაში ბრძანა: პლატონთან ასეთი თქმა არ მოიპოვებაო. იგივე დებულე-

ბა სხვებმაც გაიმეორეს (ამ შესანიშნავი მთარგმნელის, მარჯორი უორდროპის მოუხსენებელად).

მართალია, პლატონთან აქ მოტანილ ლექსში გამოთქმული აზრი სიტყვა სიტყვით არ მოიპოვება, მაგრამ მაინც პლატონის მიხედვით ვეფხისტყაოსანის ეს დებულება შეიძლება განიმარტოს.

* * *

პლატონთან სული არის უკვდავი, განუხრწნელი და ამიტომ იგი არ შეიძლება მოისპოს გვამის ვნებით, ხორცთა სისუსტით. მისი შეხედულებით სული სუსტი კაცისა, ცოდვილისა ისევე უვნებელია და მოუსპობელი, ვით სული მართალი კაცისა (რესპუბლიკა, X. 610, ა.). ხორცთა, ტანის ყველა სისუსტეს და ცოდვას შეუძლია სულს მხოლოდ ის ვნება მოუტანოს, რომ იგი გახდება მიზეზი განწმედისა განსაწმედელში, ანუ განსაზღვრული ხანის განმავლობაში სულმა უნდა განვლოს ხვასტაგში და მხეცებში ჩასახლებისა და ცხოვრების, განხორციელების, „რეიკარნაციო“-ს გზა. მართალი თუ ცოდვილი სული, თვითეული უბრუნდება იმ ადგილს, საიდანაც ის მოვიდა ათი ათას წელიწადში. („ტიმაიოს 42. ბ. 91. ფაედროს 249. ბ. 249. ა. კანონნი, X, 905. ა. ფაედროს, 248. ე.).⁵⁶ გვ. 407.

პლატონის აზრით, ღმერთებრი სამართლიანობა დაცულია და გამართლებული იმ ფაქტით, რომ დასაბამიდანვე, როდესაც პირადულნი სულნი პირველად უნდა ჩამდგარიყვნენ კაცებრივ გვამებში, მათ, ამ სულთ მიეცათ ერთი, თანაბარი დასაწყისი და ყველანი თანაბარად გაფრთხილებულნი იყვნენ მათი მომავალი ყოფაქცევის შედეგთა გამო, რადგან, როცა ისინი, სულნი განაწილდნენ ვარსკვლავთა შორის სანამ ისინი კაცებრივ გვამებში შევიდოდნენ, მან (ღმერთმა) აჩვენა მათ მსოფლიოს ბუნება და გამოუცხადა კანონები ხვედრისა (ბედისა), სახელდობრ, – თუ როგორ უნდა მონესრიგებულიყო პირველი განხორციელება, ხორცშესხმა (ინკარნაციო) ყველასათვის ერთნაირად, თანაბრად, რათა არცერთ სულს მისი, ღმერთის ხელიდან ნაკლი არ შეხებოდა, ზიანი არ მიყენებოდა; და თუ როგორ იყო საჭირო, რომ სულნი, როცა ისინი დროის მიხედვით თავიანთ საკუთარ გვამებში მოთავსდებოდნენ, უნდა დაბადებულიყვნენ ვითარცა ფრიად ღმერთის მოშიშნი ქმნილებანი (ანუ კაცებრივობა). თანაბრობა დასაწყისში და თანაბრობა გაფრთხილებაში, პლატონის აზრით, მიენიჭა კაცთ ღმერთისაგან იმ მიზნით, რათა თვითონ ღმერთი უსაყვედუროდ, გაუკიცხავად, დაუგმობელად დარჩენილიყო ამ კაცთა მომავალი სისუსტის, სიავის, სიბოროტის შემთხვევაში.

პლატონი ღმერთს ანთავისუფლებს ზნეობრივი პასუხისმგებლობისაგან კაცთა მიერ ჩადენილ სიავეთა გამო. საყვედური, გაკიცხვა ერგება მას, ვინც

ბოროტებას აირჩევს; თვითონ ღმერთი გასაკიცხი არ არის. ამასთანავე, ღმერთი არაა მიზეზი ბოროტებისა, სიავისა, და არც სული, როგორც სული, არ არის ბოროტების მიზეზი. ბოროტება იქიდან წარმოსდგება, რომ გვამში, ხორცთა შინა ჩამდგარი სული გვამის მიერ დაჯაბნებულია, ნაჯობნია ხოლმე; ხორცი სულს დასძლევს ხოლმე, როცა კაცი თავის არა-გონიერი სურვილებით გვამს ნებას აძლევს, უთმობს, მან ხორცმა სული გადასძლიოს, დაჯაბნოს და აჯობოს. ამიტომ ჩვენი მოვალეობაა, – ამბობს პლატონი, – ვეცადოთ გავიქცეთ მიწიდან, ქვეყანისაგან ღმერთთა სამყოფელისაკენ ისე ჩქარა და სწრაფად, რამდენადაც ძალგვიძს. და ეს გაქცევა, განშორება ჩვენ გაგვხდის ღმერთის მსგავსად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია. და ღმერთის მსგავსად გახდომა ნიშნავს სამართლიანი და წმიდა და ბრძენი შეიქმნეო.⁵⁶ გვ. 432.

შეეძლო თუ არა რუსთაველს ეთქვა პლატონის მიხედვით – სიცრუე და ორპირობა **ავნებს ხორცსა მიერმე სულსა?** რასაკვირველია, შეეძლო ეს ეთქვა!

სიცრუე და ორპირობა არის ზნეობრივი სიავე, ბოროტების გამომჟღავნება; სიცრუე და ორპირობა ყველგან და ყველასაგან დაგმობილია, ვითარცა ბოროტი მოვლენა. და ეს ბოროტება პირველად სწორედ ხორცისაგან მოდის და მერმე ავნებს იგი სულსო, ამბობს ავთანდილი. პლატონი კი ამბობს – ბოროტება იმ ფაქტით წარმოსდგება, რომ გვამში, ხორცთა შინა ჩამდგარ სულს ხორცი დასჯაბნის, სულზე ხორცი იმარჯვებს ხოლმეო. აქედან იმ აზრის დასკვნაც შეიძლება, რომ ეს ბოროტება ვნებს პირველად ყოვლისა გვამს, ხორცს და შემდეგ კი – სულს. ამ დასკვნით გამართლებულია ავთანდილის ნათქვამი: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (789).

ერთჯერ კიდევ იხმარება სიტყვა „ხორცი“ , გარნა უარყოფადი მნიშვნელობით, როდესაც ავთანდილი ფატმანს ეკითხება – ქაჯნი უხორციონი არიან და რად უნდათ, მიკვირს, ქალიო? –

მაგრა ქაჯნი უხორციონი რას აქნევენ, მიკვირს, ქალსა? (1246).

უხორციონი აქ არიან ქაჯნი, ავნი სულნი, რომელთ გვამი არა აქვთ.

10. ხორციელი

სიტყვა „ხორციელი“ დღესაც ჩვეულებრივ ხმარებაშია და მისი მნიშვნელობა სხვა და სხვაა 1). ხორციელი – კაცი, ადამიანი.

იოანე 1,14 და სიტყვა იგი ხორციელ იქმნა

სიტყვა = ლოგოსი ხორც შესხმულ იქმნა და გახდა კაციო – იესო ქრისტე.

1 იოანე 4,2 ყოველმან სულმან, რომელმან აღიაროს იესო ქრისტე ხორციელად, იგი ღმრთისა არს

2 იოანე 1,7 ხორციელად მოსრულსა

აქ ყველგან „ხორციელი“ არის კაცი.

2). ხორცი, როგორც ხორცი, საკვები, ხშირადაა დასახელებული ბიბლიაში; „ხორცთა ჭამას“ კიდევ აქვს მნიშვნელობა დევნისა, წამებისა, მოკვლისა.

3). ხორცი არის აგრეთვე ნათესავობის მაჩვენებელი. ცოლნი და ქმარნი არიან ერთხორც.

მათე 19,4 იყვნენ ორივენი იგი ერთ ხორც

4). სიტყვით „ყოველი ხორცი“, „ხორციელი“ აღინიშნება აგრეთვე კაცობრიობა, ყველა კაცი; „ხორციელნი ყველანი“ = „ხორციელი“ – კაცნი.

ლუკა 3,6 და იხილოს ყოველმან ხორციელმან

მათე 24,22 და უკეთუ არა შემოკლდეს დღენი იგი, არამცა განერა ყოველი ხორციელი

საქმენი 2,17 ყოველსა ზედა ხორციელსა

რომაელთა 3,20 არა განმართლდეს ყოველი ხორციელი... – ყველგან აქ „ყოველი ხორციელი“ არის ყველა კაცი.

1 პეტრე 1,24 რამეთუ ყოველი ხორცი თივა არს

„ყოველი ხორცი“ არის ყველა კაცი, კაცობრივობა.

5). ადამიანი, „ხორციელი“ არის სუსტი ზნეობრივად; იგი არის დატვირთული ცუდი განზრახვებით, ცუდი ვნებებით, ცოდვებით –

ფსალმუნი 55,5 ღმერთსა ვესავ, არა შემეშინოს, რა მიყოს მე ხორციელმან?

ამ მცირე მიმოხილვით ნათელია, რომ ცნება „ხორციელი“ სამი მნიშვნელობითაა: ა). ადამიანი, კაცი, ბ). ყველა კაცი, კაცობრივობა, 3) ხორციელი ვით სუსტი და ცოდვილი, სულთან და სულიერთან დაპირისპირებით.

* * *

სიტყვას „ხორციელი“ ვეფხისტყაოსანში“ პირველად მაშინ ვხვდებით, როდესაც თინათინი ავთანდილს შეაქებს –

პირველ ყმა ხარ, ხორციელი არვინა გვყავს შენად სწორად (130).

შემდეგ ასმათი ავთანდილს ეუბნება ტარიელის შესახებ –

იმა ყმისა მეუწებლე ხორციელი არავინ ა (264).

ტარიელი ასმათს ეტყვის, შენს მეტი არავინ მყავსო –

შენგან კიდე ხორციელი, დაო, მივის არასადა (275). ხოლო ტარიელი ნესტანსა სწერს –

ან რასაცა მე მაღირსებ, ხორციელი არა ღირს-ა (416).

ანუ: ამისი ღირსი ხორციელი არ არისო.

ყველგან აქ „ხორციელი“ არის კაცი, თვითეული კაცი.

შემდეგ „ხორციელი“ = კაცი დაპირისპირებულია ღმერთთან, განგებასთან, – როდესაც ავთანდილი თავის ანდერძში სწერს –

არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა (795). = ხორციელი კაცი განგებას ვერ გადალახავსო. ავთანდილის სილამაზეს როდესაც ფრიდონის სპანი იხილავენ –

თქვეს: „ასეთი ხორციელი შეუქმნია რაგვარ რასა! (990).

ფატმანი ავთანდილს უამბობს ნესტანის მწუხარებისა და ტირილის გამო –

მას ხორციელი ვით გასძლებს სხვა, კიდეგანი ქვისაგან (1147).

ანუ: მას ხორციელი = კაცი როგორ გაუძლებს, გარდა (კიდეგანი) ქვის კაცისაო. ნესტანის სილამაზის გამო უსენი ამბობს:

თუ ხორციელი არისმცა, თვალნიმცა მრისხვენ ღმრთისანი (1155). ამაზე ფატმანი მას უპასუხებს –

„ვთქვი, თუ: „არცა რა მე ვიცი ამისი ხორციელობა“ (1156).

ესე იგი: ნესტანის სილამაზე არ არის ადამიანური, იგი რალაც ზეკაცურიო.

ავთანდილი როდესაც ფატმანს ეკითხება –

ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად? (1245),

იგი უპასუხებს, მათ ქაჯთ ვეძახითო –

თვარა იგიცა კაცნია, ჩვენებრვე ხორციელანი (1249).

და შემდეგ, როდესაც, ტარიელი ავთანდილს უთვლის როსტევან მეფის სანინალმდეგო სიტყვას, ავთანდილი მას უპასუხებს: ასეთი რამ ჩემს საყვარელს შემამდურებს და მას ვერც კი ვიხილავო და –

შენდობასა ხორციელი კაცი ვერა დამიურვებს (1468).

ანუ: ხორციელი = კაცი ჩემი სიკვდილის შემდეგ ჩემი სულისა შენდობისათვის, ცოდვათა პატიებისათვის ველარ იზრუნებს, შენდობას ღმერთს ვერ გამოსთხოვსო.

როდესაც ნესტანი და ტარიელი ტახტზე ავიდნენ –

ვინმცა ჰგვანდა ხორციელი სოფელს შვილი ადამისა! (1636).

და ასევეა ნათქვამი ავთანდილისა და ფრიდონის გამო –

ღმერთმან სხვანი ხორციელნი მათებრნილა რად დაბადნეს! (1639).

* * *

ამ მცირე მიმოხილვამ გვიჩვენა – ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „ხორციელი“ იხ-

მარება მხოლოდ ერთი მნიშვნელობით: ხორციელი = კაცი. კაცი არის ზოგადი სახელი მამაკაცთა და დედაკაცთა, ანუ როგორც გვასწავლის ს. ს. ორბელიანი: კაცი ზოგად ყოელთა ეწოდების; ესე კაცი განიყოფების მამაცად და დიაცად, რომელ არს მამაკაცი და დედაკაცი.

ვეფხისტყაოსანის „ხორციელი“-ც არის კაცი, მამაკაცი და დედაკაცი. და მე მგონია, ვეფხისტყაოსანის ცნებანი: „ხორცნი“ და „ხორციელი“ ბიბლიიდან შემოხიზნულნი არიან, – ეს უკანასკნელი მაინც „ხორციელი“ ხალხურ ენაშიც გავრცელებულია].

11. მიწა ცუდი

ღმერთმა შექმნა ადამიანი ნივთიერებისაგან. ეს ნივთი არის მიწა. ადამ არის კაცი ქვეყნიერი, მიწა განკაცებული. ანუ ვით გრიგოლ ღმრთისმეტყველი ამბობს – ღმერთმა უკვე შექმნილი მიწისაგან შექმნა ადამი და მას თავის მხრივ მისცა სიცოცხლე. სიცოცხლე არის სული; ანუ იოანე დამასკელის თქმით – მიწისაგან შექმნა ღმერთმა ადამიანი, ხოლო სული მეტყველი და გონიერი მისცა მას შთაბერვითო.

ამიტომ ამბობს ავთანდილი –

მე, გლახ, რა ვარ, მიწა ცუდი, თავით ჩემით რამცა ვქმენი?
(1051).

ანუ: მე ვარ მიწისაგან შექმნილი, ვარ მიწა ცუდი, სუსტი და მე თავით ჩემით არაფერი ქმნა არ შემძლია, ყველაფერი ღმერთის ნებაზე არის დამოკიდებულიო.

და რამეთუ ადამიანი მიწა არის, ამიტომ მისი მიწად გარდაქცევა არის სიკვდილი. სწორედ ამ მნიშვნელობით იხმარება „მიწა“ იმ შაირში, სადაც ფიცია აღთქმული –

გეცროო, ღმერთმან მიწა მქმნას... (413),

ღმერთმან მუნამდის მიწა მყოს,

ვირ (ვიდრე) მეფე იყო ცნობილი (1476).

ამ გვარად ეს ცნება „მიწა“ საღმრთო წერილისა არის.

* * *

ეს შეხედულება, რომლის თანახმად კაცი (მამა-და-დედაკაცი) მიწისაგან არის შექმნილი და მიწადვე იქცევა სიკვდილის შემდეგ, გაცილებით უფრო ადრე არის გამოთქმული შუმერულ (სუმერულ)-აკკადურ პოემაში (მეოთხე ათასეული წელი) –

„მეგობარი ჩემი საყვარელი

გარდაიქცა მიწად²³⁵. გვ. 59.
„როგორ გავჩუმდე, როგორ დავწყნარდე?
მეგობარი ჩემი საყვარელი გარდაიქცა მიწად!
ენკიდუ, მეგობარი ჩემი საყვარელი გარდაიქცა მიწად!“ და ეს განმეორებულია
რამოდენჯერმე.²³⁵ გვ. 59, 64.

პარი მეორე

არსნი სულითა ყვნა

1. ზეგარდმო არსნი

ვეფხისტყაოსანის დასაწყისში პირველივე შაირი დიდ სიძნელეს ჰქმნის თავის
გასაგებად და გასარჩევად –

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა (1).

პირველი წინადადება უკვე გავარჩიე და დავადგინე, რომ ლაპარაკია სამყარო
= მსოფლიოს შექმნაზე, ეს არის შექმნა ყოვლადი ქვეყნისა, - მაკროკოსმოსი.

რას ნიშნავს მეორე წინადადება? რანი არიან ეს „ზეგარდმო“, „არსნი“, რო-
მელნიც ყვნა ღმერთმა „სულითა ზეცით მონაბერითა“?

ჩვეულებრივი განმარტება ამ ლექსისა არის შემდეგი – ღმერთმა ზემოდან
(„ზეგარდმო“) არსნი ამა ქვეყნისა ზეცით მონაბერი სულით შექმნაო, ეს არის აღ-
იარებული და მიღებული განმარტება.

დაბადება 2,7 და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტვერისა მიმღებმან ქვეყნისაგან: და
შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად და ცხოველად.

„სული მონაბერი“, „ღმერთული სუნთქვა“, „ღმერთული შთაბერვა“ არის შექმ-
ნა კაცისა; ყველაფერი შექმნილია ღმერთის მიერ არარასაგან ღმერთის კეთი-
ლი ნებითა და სურვილით; ხოლო კაცი შექმნილი არის თიხისაგან, მიწისაგან და
ამ გვარად შექმნილ კაცს, „აღამს“ ღმერთმა სული თავისი შთაბერა, „არსნი სუ-
ლითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“, მოსცა კაცს სული სიცოცხლისა, ანუ როგორც
ამ საქმეს წმიდა მამა გრიგოლ ნაზიანზელი განმარტავს – სიტყვამ (ლოგოს) აი-
ლო რა ახლად შექმნილი მიწის ნაჭერი, თავის უკვდავი ხელებით შექმნა ჩვენი
სახნი და მას მიანიჭა სიცოცხლე, რადგან სული, რომელიც მან მას შთაბერა,
არის უხილავი ღმრთეების ნაბოძები. ამ გვარად, მტვერისაგან, მიწისაგან და
მონაბერი სულისაგან იყო შექმნილი – კაცი, სახნი უკვდავი, რამეთუ როგორც

ერთში (მონაბერ სულში), ისე მეორეში (უკვდავ სახეში) სუფევს სულიერი ბუნება. ამიტომაც, მე ვითარცა მიწის თვისება, დაკავშირებული ვარ აქაურ, მიწიერ ცხოვრებასთან, მაგრამ ამასთანავე ღმრთეებრი ნაწილაკიც ვარ, მე ჩემს თავში ვატარებ სურვილს მომავალი საიქიო ცხოვრებისათვისაც... სული არის სუნთქვა ღმერთისა, და არის იგი ციური, ხოლო შერეული მიწასთან; იგი არის ნათელი ჩამწყვდეული გამოქვაბულში, ოღონდ მაინც ნათელი ღმრთეებრი და ჩაუქრობელი...⁶⁵. გვ. 111.

ამნაირად, გასაგებია ვ.ტ.-ის თქმა – ღმერთმა ზეგარდმო (ზევიდან) შთაბერილი სულით ცოცხალ ქმნა („ყვნა“) სულითო – „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცითა მონაბერითა“. გასაგებია? ჩემთვის პირადად არ არის გასაგებია.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, „ზეგარდმო“ არის „მაღლიდან“, რაც არის აგრეთვე „ზემოდან“. მაშასადამე, ლექსში ნათქვამია – ზემოდან არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითაო! ანუ: ზემოდან, ზეცით მონაბერი სულით არსნი ყვნა-ო. როგორ არის ეს?! ღმერთმა არსნი საზოგადოდ თავისი სიტყვით „ყვნა“, ხოლო არსება კაცისა მან თავისი ხელით მიწისაგან განამზადა და შემდეგ სული შთაბერა. „ზემოდან“, „ზეცით“ ერთ წინადადებაში თითქმის ერთი და იგივე ცნების განმეორებაა.

მაფიქრებს მეორე გარემოება: რალა არის „სამყარო“? ჩვენ ვიცით, „სამყარო“ ამ შაირში არის მსოფლიო, ხილული ქვეყნიერება მთელი თავისი სიცოცხლით (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“, გვ. 122). თუ სამყარო არის ღმერთისაგან ექვს დღეში შექმნილი ქვეყანა ყველა მისი მცხოვრებით, ამ შემთხვევაში აღარ განმეორდებოდა მეორედ „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა“ ესე იგი კაცნი შექმნაო, – ასეთი განმარტება ზედმეტი იქნებოდა.

პირველ სტრიქონში ლაპარაკია სამყაროს, დიდი მსოფლიოს შექმნაზე, რაც ექვს დღეში მოხდა. და იგი გულისხმობს აგრეთვე კაცთა (ადამის და ევას) შექმნა. ამიტომ მგონია, რომ მეორე წინადადებაში – „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ ეხება არა ხილულ არსებათ, არამედ უხილავთ, სახელდობრ: ანგელოზთ.

„ზეგარდმო“ არის „ზემოდან“, „მაღლიდან“ და აქ ნაგულისხმევი უნდა იყოს სასუფეველი ღმერთისა, რომელიც ყველაზე მაღლა „უზეშთაეს“-ში იმყოფება, რასაკვირველია, ანგელოზთა ზემოდაც, მიუღწეველ სიმაღლეში და აქედან ეს ანგელოზებიო. თუ ეს ასე არაა, იქნებ მეორე მოსაზრება გამოგვადგეს.

„ზეგარდმო“ ამ წინადადებაში არ უნდა ნიშნავდეს „მაღლიდან“, „ზემოდან“, არამედ მისი მნიშვნელობა უნდა იყოს: „მაღალნი“, „ზემონი“, ზევით მყოფნი. მაინც და მაინც ასეთ განმარტების სისწორეში დარწმუნებული არა ვარ, მაგრამ თუ ამ ახსნას მივიღებთ, მაშინ ლექსის აზრი სხვა იქნება – ზევით მყოფნი არსნი

ღმერთმა ზეცით მონაბერი სულით ყვნა, ესე იგი – შექმნაო ანგელოზები.

როგორც ბასილ დიდი ამბობს დაბადების ექვსთა დღეთა შესახებ, ანგელოზნი არიან შექმნილნი სამყაროს შექმნამდე, უწინარეს დაბადებისა – შექმნა ღმერთმა ქმნილებანი: გონებრივი ნათელი, გონებრივი და უხილავი ბუნებანი და მთელი სამკაული გონებრივ განსჭვრეტ ქმნილებათა.⁹⁹ ნ. 1. გვ. 6,

ამგვარი შეხედულება გამოთქმული აქვს მე-13 საუკუნის ქართველ მწერალს – **საბა სვინგელოზი** – გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისასი:

„სიტყვა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისაჲთა ყოველი ძალი მათი!

„სიტყვითა შენითა უფალო, ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისათა ყოველი ძალი“⁷³. გვ. 392.

„ძალი მათი“, „ყოველი ძალი“ ნიშნავს – ანგელოზები.

არა ვარ დარწმუნებული, როგორც აღვნიშნე, რომ „ზეგარდმო არსნი“ „ანგელოზები“ არიან. მაგრამ არც ჩვეულებრივი განმარტება ამ შაირისა მომწონს, არც მაჯერებს.

ღმერთის სურვილისა, მოქმედებისა და მიზანდასახულობის მიხედვით და რიგრიგობით, აქ, ამ შაირში თითქო პირველად უნდა ყოფილიყო ლაპარაკი ანგელოზთა გამო, რომელნი უწინარეს ქვეყანისა დაბადებისა, ღმერთმა დაბადა, მაგრამ ეს თანამიმდევრობის წესი ვეფხისტყაოსანში დაცული არ არის, ისე როგორც ეს რიგი დაცული არა აქვს თეიმურაზ მეფესაც, რომელსაც თავის „ქება სრისა“-ში აღწერილი აქვს ცისა და ქვეყანის შექმნა –

ჰქმნა ღმერთმან ცანი, ქვეყანა შეიმკო ზევით – ქვევითა...

და შემდეგ შაირში ამბობს –

დაბადნა ანგელოზთ დასნი – ქერაბინ, სერაბიმები...

და მერმე გვაცნობებს კაცის დაბადების ამბავს –

ჰქმნა ადამ ხატად თავისად...⁵⁵. გ. გვ. 104.

თუ ჩემი მოსაზრება გაზიარების ღირსია, ამ შემთხვევაში ვეფხისტყაოსანის დასაწყისის პირველ შაირში დახატულია ვეებერთელა სურათი დაბადება = შექმნისა და ეს დაბადება წარმოდგენილია 1. ხილული მსოფლიოს შექმნით და 2. არა ხილული მსოფლიოს (ანგელოზთა) შექმნით.

2. ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა

ღმერთმა შექმნა ქვეყანა და ყოველი მცხოვრები მისი. ეს ქვეყანა უთვალავი ფერისა, მრავალი სახისა. და ეს ქვეყანა ღმერთმა ჩვენ, კაცთა მოგვცა, ანუ რო-

გორც ეს არის ბიბლიაში ნათქვამი –

დაბადება 1,26 და მთავრობდეს იგი (კაცი)... ყოველსა ქვეყანასა ზედა

ფსალმუნი 113,24 ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქვეყანაჲ მოჰსცა ძე-
თა კაცთასა

სწორედ ეს აზრია გამოთქმული ვეფხისტყაოსანშიც – ჩვენ, კაცთა, მოგვცა
ქვეყანა...

3. სახითა მის მიერთთა

ვეფხისტყაოსანის დასაწყისში ნათქვამია: ღმერთმა ძალითა მით ძლიერი-
თა შექმნა სამყარო, ანუ მთელი ყოვლადი მსოფლიო („მაკროკოსმოს“) და ჩვენ,
კაცთ, ანუ: მცირე ქვეყანას („მიკროკოსმოს“) მოგვცა მთელი ქვეყანაო და ამას
მოსდევს ლექსი: ღმერთისაგანო –

მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთთა (1).

ღმერთმა კეთილ ინება და ადამიანს მისცა სახე, თავისი სახე, ანუ კაცი არის
შექმნილი ღმერთის მსგავსად –

დაბადება 1,26 და თქვა ღმერთმან, ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა

დაბადება 1, 27 და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვისად შექმნა იგი, მამაკ-
აცად და დედაკაცად შექმნა იგინი

რას ნიშნავს ეს? თვით ბიბლიაში ამ დებადის განმარტება არ მოიპოვება;
ოღონდ წმიდა მამანი ამას გვიხსნიან, მაგრამ თუ კაცი დაიწყებს იმის ძებნას,
არის თუ არა სრულიად გარკვეული განმარტება კაცის ხატობისა და მსგავსობის
შესახებო, – ამბობს თეოლოგოსი ვ. ლოსსკი, – დაიბნევი ამ ძებნის დროს, რადგა-
ნაც ამ საკითხის გამო მრავალი და მრავალი სხვა და სხვა აზრი არისო გამოთქმუ-
ლი, თუმცა ისინი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებიანო.

მართლაც, კაცის ხატობას და მსგავსებას ღმერთისა ზოგი მიაწერს იმ
ღირსებას, რომ კაცი შექმნილია ვითარცა გვირგვინი ქმნულებათა, ვითარცა
უფალი გრძნობად მსოფლიოში; ზოგი ფიქრობს, ხატი და მსგავსება ღმერთისა
კაცს აქვს თავის სულიერ ბუნებაშიო, სულში, ან მის უმთავრეს ნაწილში, მი-
სი არსების მმართველსა და განმგებელ ნაწილშიო, გონიერ სულში („ნუს“-ო),
ანუ უმაღლეს ნიჭში, რომელსაც უწოდებენ „გონება“ („ინტელლიგენცია“),
აზრი („ლოგოს“), ან კაცის თავისუფალ ნებაში, სათნოებაში, რომლის ძალით
კაცი თავის მოქმედების ბატონი არისო; ხან ხატი და მსგავსება გაიგივებულია
სულის რომელიმე თვისებასთან, მის მარტივობასთან, მის უკვდავებასთან, ან
ღმერთის გაგების ნიჭთან, ღმერთთან ზიარების ძალასთან, ღმერთში მონაწილ-
ეობის უნართან, სულისა წმიდის სულში დასადგურებასთან და სხვა და სხვა.⁶⁵

გვ. 110. ამის მიუხედავად, რომ წმიდა მამებს სხვა და სხვა შეხედულება აქვთ გამოთქმული აღძრული საკითხის გამო, მაინც დოგმატიურ თეოლოგიაში დადგენილია ზოგადი სწავლა, თუ რა არის ხატობა და მსგავსება კაცისა ღმერთთან დამოკიდებულებაში, ანუ, როგორც გვასწავლის თეოლოგოსი პროფესორი, ეპისკოპოსი მაკარი –

1). ღმერთი არის თავისი ბუნებით უწმიდესი სული, უგვამო, უნივთო, მამასადამე: ღმერთის სახე არის არა კაცის გვამში, ტანში, არამედ კაცის სულში.

2). ღმერთს ვითარცა სულს, აქვს სულის არსებითი თვისებანი: გონება, თავისუფლება, და თავისი ბუნებით იგი არის უკვდავი. ამიტომ კერძოდ, ღმერთის სახე, ანუ ხატი არის ადამიანის გონებაში, მის სულის უკვდავებაში.

3). ღმერთი უწმიდესი სულია, არსებით ერთი, პირით სამი. ადამიანში ეს გამოხატულია ერთი, მაგრამ სამი ძალით (გონება, ნება, მახსოვრობა; ანუ: სული = გონება; სული = ნება; სული = მახსოვრობა).

4). ღმერთი არის უფალი, მეუფე, მეფე და ბატონი დანარჩენ არსებათა მიმართ. ამიტომ ღმერთი ხატი = სახე არის ადამიანში – სამეუფო ხელისუფლება, ადამიანის ხელმწიფება, მისი ბატონობა ყველაფერ მიწიურზეო.

ბიბლიაში ნათქვამია: შექმნა ღმერთმან კაცი ხატად (ეიკონ, იკონა, იმაგო) და მსგავსად (ჰომოისიოს, სიმილიტუდო) თავისაო.

ხატსა და მსგავსებას შორის განსხვავება არის. ხატი, როგორც გავიცანით, კაცის სულის ბუნებაში არის; არის მის გონებაში, ხოლო მსგავსება კი არის ამ დასახელებულ ძალთა განვითარება, გასრულოვნება, გასრულყოფილება. ღმერთის სახეს, ღმერთის ხატს ვღებულობთ დაბადებასთან ერთად, ხოლო მსგავსებას კი ჩვენ მოვიპოვებთ.⁵³ ნ. 2. გვ. 139.

შესანიშნავ ქართულ ენციკლოპედიაში იოანე ბატონიშვილისა (1772 – 1839), „კალმასობა“- ში ანდრია ეკითხება იოანე ხელაშვილს –

ანდრია: ვის სახედ ჰქმნა ღმერთმან კაცი?

იოანე: მსგავსებისა და ხატისამებრ თვისისა.

ანდრია: რასა შინა მდგომარეობს ხატი და მსგავსება ღვთისა?

იოანე: სულსა შინა, ვინაიდან იგი არს უხილავი, და აქვს სამი უკვე თვისება, ესე იგი: გულის ხმის ყოფა, ნება და მესხიერება, ან ვსთქვათ: გონება, სიტყვა, სული; მსგავსადვე, – ღმერთიცა არს უხილავი, და სამ-გვამოვანი არსება.⁷⁸ ნაწ. 1. გვ. 7.

მამასადამე, ვეფხისტყაოსანში ნათქვამი – მისგან არს ყოვლის ხელმწიფე სახითა მის მიერთა (1),

ნიშნავს: ღმერთმა შექმნა ყოველი ხელმწიფე და მის მიერ შექმნილ თვითეულ ხელმწიფეს აქვს ღმერთის სახე, ესე იგი: ხელმწიფეში არის ღმრთეებრი სული; ხე-

ლმწიფეში, ვით ყოველ ადამიანში, არის ღმერთებრი: გონება, თავისუფალი ნება, სულიერი უკვდავება. ეს არის ღმერთებრი სახე, რაც თვითეულ ადამიანში არის.

* * *

მაგრამ ამას გარდა ღმერთის მიერ შექმნილი ხელმწიფე „ღმერთულებ“ ბატონია ამ ქვეყანაზე რადგან – ღმერთი აყენებს, დაადგენს მეფეს ხალხისათვის; აყენებს ხელმწიფეს როგორც თავის ხილულ მოადგილეს თითოულ სამეფოში და ანიჭებს მას ხელისუფლებას, ძალასა, სახელსა და დიდებას; უცხებს ზეთს და თვითონ განაგებს სამეფოებს ამ მეფეთა მეშვეობით...

ამ გვარად, ღმერთის მიერ დაყენებული ყოველი ხელმწიფე არის ღმერთის სახისა, – ქრისტიანული დებადი ვეფხისტყაოსანში, ბიბლიით დამტკიცებული.

ისლამში ადამიანი, რასაკვირველია, უმაღლესი არის ქმნილებათა შორის. ოღონდ ალლაჰ არის უზენაესი. შემდეგ, გვიანმა ტრადიციამ, რომელზედაც ჰელინიზმის ტურ და აღმოსავლურ იდეების გავლენა დიდი იყო, – ამბობს დე ბოერ, – ამას დაემატა დებულება – ალლაჰმა შექმნა ადამიანი თავისი სახის მიხედვით.¹⁷² გვ. 601.

4. სახე ყოვლისა ტანისა

ვეფხისტყაოსანის შემომქმედი აღფრთოვანებით მიმართავს –

ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა (2)

ღმერთმა შექმნა ყოველი ტანის სახე. სახე არის ხატი, გამოხატულება.

ღმერთმა შექმნა, დაბადა ყველაფერი, რადგან იგი არის არსება, და მან შექმნა ყოველივე თავისი ლოგოსით = სიტყვით და ამით, ამ სიტყვით იგი ყველაფერს იცავს და ინახავს. სანამ ქვეყანას შექმნიდა ღმერთი, უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, ღმერთი იტყოდა სიტყვით; იტყოდა იგი სიტყვით და ამ თქმით გამოითქმოდა ერთბამად მისი არსებისა და მასთან მყოფ იდეათა მთლიანობა; მარადულად სიტყვა = ლოგოს = ვერბუმ-ში არსებობენ უქმნელნი იდეები, როგორც თვით ღმერთი, და არიან ისინი შეუცვლელნი და აუცილებელნი მისი არსების აუცილებლობისათვის.

ეს იდეები პლატონის ფილოსოფიის მიხედვით, არსებობენ ცალკე, თავის თავში როგორც ბონიერი ქვეყანა (შეიძლება ითქვას „ზეყანა“?), დემიურგოსისაგან დამოუკიდებელი; ქრისტიანული ფილოსოფიით კი – ეს იდეები უწინარეს საუკუნეთა გაერთიანებული არიან, იმყოფებიან ღმერთში, ანუ უწინარეს საუკუნეთა ჩასახული არიან მისი შინაგანი სიცოცხლისაგან და თვითონვე არიან სიცოცხლენი, შემქმნელნი ყველაფერი დანარჩენისა. ღმერთული იდეები არიან, ამ გვარად, პირველ დაწყებითნი სახენი, ფორმანი, რომელნიც არსებობენ ყოველივეს და-

საწყისში („ფორმანი პრინციპალური“), რომელიც შექმნა = დაბადებას განაგებენ („კრეანდი რაციონეს“); არიან, ბოლოს, მიზეზნი იმისა, რაც შეიქმნა („კაუსა რეი კრეანდე“). თუ ეს ასეა, ქვეყნის შექმნა არის არა ბრმა აუცილებლობა, არამედ უმაღლესი სიბრძნის ნაყოფი იმისა, რომელმა იცის ყველაფერი, თუ რას შვრება, რასა ჰქმნის და იცის მარადულად... ყველაფერი, რაც არსებობს, ღებულობს თავის სახეს = ფორმას („ომნის ენიმ რეს მუტაბილის, ეტიამ ფორმაბილის სიტ ნეცესსე ესტ“).

ეს **სახე** ყველაფერს მიღებული აქვს ღმერთისაგან, რომელიც თვითონ არის **სახე** შეუცვლელი და მარადული („აეტერნა“). ანუ როგორც სწერია –

ფსალმუნი 101(2) დასაბამად შენ, უფალო შექმენი ხმელეთი და ცანი; ეს შენთა ხელთა საქმეა. ისინი წარხდებიან, და შენ მარად იქნები; ისინი ვითარცა სამოსელნი დაძველდებიან, და როგორც სამოსელს შეცვლი მათ, და შეიცვლებიან, გარნა ხარ იგივე და წელნი შენნი არ დასრულდებიან.

თუ კაცი ამას შეიგნებს, მაშინ გაიგებს, რომ ქვეყანა ღმერთის განგებაშია, ყველაფერი არსებობს თავისი სხეული და როცა მას ეს სახე აკლდება, ეცლება, მაშინ ეს ყველაფერი აღარ არსებობს. მხოლოდ ღმერთი არის შეუცვლელი სახე, ფორმა და ყოველი სხვა სახე-ფორმა ვითარდება ამ ღმერთული სახე-ფორმის კანონის ძალით, და ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი არის მისი განგება. ღმერთმა ყველაფერი შექმნა, ყველაფერს მისცა სხეული-ფორმა და განაგებს მას.¹⁰⁹

საერთოდ, ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ღმერთმა შექმნა ყველაფერი გონებით, ანუ თავის იდეათა, თავის სახეთა, თავის ხატთა მიხედვით. ამ იდეებს წმიდა მამანი უწოდებენ: პირველი ხატნი, პირველი სახენი („პროტოტიპა“ = „პროობრაზი“; „პარადეიგმატა“ = „პრედენაჩერტანია“; „პრორისმოი“ = „პრედოპრედელენია“). ანუ როგორც იტყვის იოანე დამასკელი – ღმერთმა წინასწარ განსჭვრიტა ყველაფერი, სანამ ეს ქვეყანა არსებულ გახადა; უწინარეს საუკუნეთა ღმერთს იგი წარმოდგენილი ჰქონდა გონებით; და თითოეული ნივთი, თითოეული ტანი თავის არსებას განსაზღვრულ დროში ღებულობს, ღმერთის მარად სურვილთან შეერთებული გონებით, რომელიც არის წინასწარ განსაზღვრა, სხეული, მოხაზულობა... ღმერთის წარმოდგენანი თითოეულ საგანზე, ნივთზე, ცხოველზე, რომლებიც ღმერთისაგან არსებობას ღებულობენ, არიან ამ საგანთა, ამ ნივთთა, ამ ცხოველთა ხატნი, სახენი, ნახაზნი...

ეს ცნობილი დებულება გამოთქმულია ქართულ ბალავარიანში შემდეგ ნაირად – დაღაცა თუ ვერ ვიხილე შემოქმედი ჩემი, უწყი, „რამეთუ მან (ღმერთმან) დამბადა, ვითარცა უნდა, და **გამომსახა**, ვითარცა ენება, თვინიერ კითხვისა ჩემისა-ო.⁷⁴ გვ. 70.

ამ საკითხსაც ეხება დიონისე არეოპაგელი და ამბობს – ღმერთმა სახიერებამ

მოგვანიჭა ჩვენ ჩვენი არსება და ჩვენი სიცოცხლე და ამ ღმერთმა ჩვენ შეგვქმნა თავისი სახის = ხატის მიხედვით-ო (436.ც). ქართულ თარგმანში – ... ცხოვრება ჩუენი სახიერების სახიობით დაჰბადოს და სახეთ დასაბამითა მით სიკეთითა ღმრთის სახეობა ჩუენი დაჰსახოს... გვ. 177

განა მთელი ეს წინარი მსჯელობა იგივე არ არის, რაც ვეფხისტყაოსანშია ნათქვამი? –

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა (2)

თავის თავად ცხადია, აქ ღმერთი არის შემქმნელი (და არა დემიურგოსი) და ღმერთმა შექმნა მატერია და მისი სახე, შექმნა ყოველი ტანი და მასთან ერთად მისი სახე.

ეჭვიც არა მაქვს, ვეფხისტყაოსანის ეს დებადი რომ ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნის.

ამ „სახე ყოვლისა ტანისა“ გამო პროფ. მოსე გოგიბერიძე სწერდა: „ყოველ შემთხვევაში წმიდა არისტოტელურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ რუსთაველის თქმა: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“-ო. „ავიცენადან დანყებული არაბული ფილოსოფია ასწავლიდა, რომ „ტანი“, ე.ი. მატერია არ არის ღმერთის მიერ შექმნილი, იგი არაა სულის ემანაცია (როგორც ნეოპლატონიზმი ამტკიცებდა). მატერია, ამ ფილოსოფოსის შეხედულებით ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება. ღმერთმა მხოლოდ ფორმა, ე.ი. ტანის სახე შექმნაო. ეს იყო ამავე დროს ნამდვილი არისტოტელე, არისტოტელე – „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკის“ ავტორი. საშუალო საუკუნეების მანძილზე იყო მხოლოდ ერთად ერთი მოწინავე აზრი, ერთადერთი მსოფლმხედველობა, რომელიც შეიძლებოდა საფუძვლად დასდებოდა რუსთაველის მსოფლმხედველობას, ეს იყო არაბული არისტოტელიზმი, იმ ეპოქის მატერიალისტურ-მონისტური მსოფლმხედველობა“, – ასრულებს თავის მსჯელობას პროფ. მ. გოგიბერიძე.²²⁴ გვ. 25.

მთელი ეს მსჯელობა მცდარია, რადგან იგი ვეფხისტყაოსანის მხოლოდ ერთ წინადადებას – სხვასთან დაუკავშირებელად – ეყრდნობა და სრულებით ანგარიშს არ უწევს, თუ სად და რატომ არის იგი ნათქვამი. ეს ნათქვამი კი: „შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, არის ვეფხისტყაოსანის დასაწყისის მეორე შაირში, – პირველი შაირი კი სრულებით გარკვეულად გვეუბნება: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“-ო. ცხადია და სრულიად ნათელი, რომ აქ ლაპარაკია „შექმნა“-ზე, „დაბადება“-ზე, სწორედ მატერიის შექმნაზე, რაც „არაბული არისტოტელიზმის ნატურალისტურ – მონისტური მსოფლმხედველობის“ მიხედ-

ვით ღმერთს არ შეუქმნია, ვინაიდან ამ თვალსაზრისით, „ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება“. და აი ეს მის მიერ შექმნილი ქვეყანა, ღმერთმა „ჩვენ კაცთა მოგვცა... გვაქვს უთვალავი ფერთა“ და ამას გარდა, ღმერთმა შექმნა ხელმწიფე – მისგან არის ყოველი ხელმწიფე სახითა მის მიერთითა.

თვით პირველივე შაირით უარყოფილია მატერიის მუდმივი არსებობა და მოცემულია დებულება „შექმნის“, „დაბადების“ შესახებ. და ამ მსოფლიოსა და ადამიანის შექმნაზე ნაგალობევ შაირს მოსდევს ის შაირი, რომელიც პროფ. მოსე გოგობერიძემ „არაბულ-არისტოტელურად“ გამოგვიცხადა – ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა(2).

თუ პირველ შაირში ნათქვამია სიტყვა შექმნის გამო და იქვე აღიარებულია, რომ ღმერთისაგან „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთითა“, მეორე მომდევნო შაირში უკვე საერთოდ და ზოგადად ნათქვამია, რომ ღმერთმა შექმნა „სახე ყოვლისა ტანისა“-ო. თავის თავად იგულისხმება, რომ აქ ლაპარაკია არა მარტო „სახის“, „ფორმის“ შექმნაზე, იმ მატერიის გაფორმებაზე, რომელიც უკვე არსებობდა უწინარეს შექმნისა, არამედ თვით მატერიისა და მისი სახის შექმნაზე. მატერიის შექმნა და მისთვის სახის მიცემა არის „დაბადება“ –

დაბადება 1,27 და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვისად შექმნა იგი

ჩვენ წინ გავიცანით ფილოსოფიური საფუძველი „შესაქმისა“ და „შექმნა სახისა ყოვლისა ტანისა“ განხილულის თანახმად არის ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიის დებადი.

და აქ „არაბული არისტოტელობა“ არაფერ შუაში არ არის, საჩინოა!

5. მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე

ღმერთისა და ხელმწიფის ურთიერთობას იმ ხანიდან ვიცნობთ, როდესაც მეფე ჯერ კიდევ ღმერთი იყო თვითონ; მერმე – ღმერთის შვილი; შემდეგ – ღმერთის წარმომადგენელი ამ ქვეყანაზე (იხილეთ ჩემი „ვ.ტ.-ს საზოგადოებათმეტყველება“, თავი „მეფე“, გვ. 32).

ვეფხისტყაოსანის ხელმწიფე იმ ხანას ეკუთვნის, როდესაც მეფე იყო ღმერთის მიერ დაყენებული, – დებულება, რომელიც ქრისტიანულ ღმერთისმეტყველებაში არის ცნობილი –

იობი 12,8 (ღმერთი), რომელი დასვამს მეფეთა საყდართა (ტახტთა) ზედა, რომელი შეარტყამს სარტყელთა ნელთა მათთა

დანელი 2,21 იგი (ღმერთი) სცვალეხს ნამთ და ჟამთა, დაადგენს მეფეთა და გარდაადგენს

რომაელთა 13,1 ყოველნი ხელმწიფეებსა მას უმთავრესისა დაემორჩილენ:

რამეთუ არა არს ხელმწიფებაჲ გარნა ღმრთისაგან; და რომელნი იგი არიან ხელმწიფებანი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან

რომაელთა 13,2 ამიერთაგან, რომელი ასდგებოდეს ხელმწიფებასა. ღმრთისა ბრძანებასა ასდგების; ხოლო რომელი იგი ადგებოდიან თავის თვისისა, სასჯელი მიიღონ

1 პეტრე დაემორჩილენით უკვე ყოველსავე კაცობრივსა დაბადებულსა, უფლისათვის, გინა თუ მეფესა, რამეთუ ყოველთა ზედა არს

ირინეიუს – ვისი ბრძანებითაც იბადებიან ადამიანნი, მისივე ბრძანებით დაყენებულ არიან მეფენი

იოანე ოქროპირი – ღმერთმან მოაწყო ხელმწიფება ყველასათვის საკეთილდღეოდ

აუგუსტინუს – ღმერთი ანაწილებს სამეფოებს... კაცთა სამეფოებს განაგებს ღმერთის განგება...

აი, ეს ქრისტიანული თეოლოგიური დებულება განმეორებულია ვეფხისტყაოსანში: ღმერთისაგანო –

მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა (1).

და ვინაიდან მეფე ღმერთის მიერ არის დაყენებული, ამიტომ ამ მეფის შვილიც, ვაჟი იქნება იგი თუ ასული, სამეფოს მემკვიდრეა, მეფობის გამაგრძელებელია. ამ აზრს როსტევეანის ვაზირნი გამოსთქვამენ –

თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია (39).

ამ გვარად დედაკაცის უფლება მეფობაზე და ტახტზე დაფუძნებულია არა მარტივად როსტევეანის სურვილზე, არამედ ქრისტიანულ თეოლოგიაზე ხელმწიფობის შესახებ. თინათინს ერგება ტახტი ღმერთის ნებითა და წყალობით.

და რადგანაც მეფე ღმერთის მიერ არის დადგენილი, ამიტომაც ღმერთივე მას სვეს, ანუ კარგ სვეს, ბედს მიანიჭებს, ამის გამო –

იყო არაბეთს როსტევეან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი (32).

და რამეთუ მეფე ღმერთის წარმომადგენელია ამ ქვეყნად, ამისათვის იგი არის ღმერთის მსგავსად ძლიერი და ამას გვაცნობებს ტარიელი, როდესაც იგი ხატაეთის მეფეს ფარსადან მეფის შესახებ –

მივსწერე: „მეფე ინდოთა არისმცა ღმრთულე ძლიერი (378).

და ვინაიდან მეფე საერთოდ ძლიერია ვით ღმერთი და ამასთანავე ღმერთისა სწორიც არის (შაირი 856), ამის გამო მის წინაშე ყოველი ურჩობა, ყოველი ორგულობა, ყოველი შეცოდება დასაგმობია თვით ღმერთისა და კაცის მიერაც. ამისთვის ამბობს ავთანდილი როსტევეანზე –

მას ვუორგულე, წამოველ, მართ დავივინყე ყოველი,

მისი შემცოდე ღმრთისაგან კარგსა აღარას მოველი (857).

დებულება, რომლის თანახმად ღმერთი არის მეფის დამადგენელი, დიდად ცნობილია – „დეი გრაცია“ = ღმერთის წყალობითა, ანუ ქართული თქმით: ნებითა ღმრთისათა“ – „დაჯდა ნებითა ღმრთისათა თამარ მეფედ“¹⁰¹. წიგნი 2. გვ. 116. ამ შეხედულებას აღიარებს ავთანდილიც –

ჩემი მზე ტახტსა ზედა ზის მორჭმული ღმრთისა ნებითა (1474).

როსტევან მეფე თავის დებულებას, – რომელს ყველა იზიარებს, – მეფის უფლების ღმერთის ნებელობის მიერ დადგენილად რომ აღიარებულია, მაშინ გამოსთქვამს, როდესაც იგი თავის სიძეს ავთანდილს მეფედ აცხადებს; დიდებულთ და სპათ იგი ეუბნება –

ესეაო მეფე თქვენი, ასრე იქმნა ღმრთისა ნება,

დღეს ამას აქვს ტახტი ჩემი, მე – სიბერე ვითა სნება (1546).

როსტევან მეფის გარდანყვეტილება თავისი სიძის მეფედ დანიშვნისა, არის ნება და გარდანყვეტილება ღმრთისა.

ამ გვარად: ვეფხისტყაოსანის პოლიტიკური და იურიდიული მოძღვრება დამყარებულია მეფობის ღმრთეებრივ წარმოშობაზე: ღმერთის ნებით არის დადგენილი მეფე; ღმრთისაგან არის მეფე სვიანი, ბედნიერი; მეფე ღმრთეებრ ძლიერია.

ეს არის ქრისტიანული სწავლა მეფობის გამო და კარგად ცნობილი ქართულ ისტორიულ ცხოვრებაშიც.

6. მოვლენილო და მორჭმულო

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, „მოვლენა“ არს მოსვლა, გინა გამოგზავნა. ამ ახსნის თანახმად, „მოვლენილი“ არის მოსული, გამოგზავნილი. ასევე განმარტავს ამ სიტყვას დ. კარიჭაშვილი: ძლიერი (!), გამოგზავნილი, გამოჩენილი; ძლიერამოსილი (!) ძლივის შარავანდედით გამობრწყინებული (!).

მორჭმული – მდიდარი (მორჭმა – გასაქონლიანება. ს. ს. ორბელიანი).

რასაკვირველია: ს. ს. ორბელიანის განმარტება არის სწორი და საამისო დასტურად თვით ვეფხისტყაოსანი გამოგვადგება, სადაც ტარიელი ფრიდონს ეუბნება –

ვითა ღმერთმან შენი მსგავსი სოფლად არა მოავლინა (634).

ანუ: ღმერთმა ფრიდონის მსგავსი არ გამოგზავნა, არ მოიყვანა ამ ქვეყანაზეო.

„მოავლინა“ აქ არის რელიგიურ-პოლიტიკური ცნება და ნიშნავს: დაბადება, მოყვანა, კერძოდ ფრიდონის მიმართ ეს არის: 1. ფრიდონის მსგავსი კაცი ღმერთს არ დაუბადებია; 2. ფრიდონის მსგავსი მეფე ღმერთს არ მოუვლენია, არ გამოუგზავნია ამ ქვეყნადო.

და როდესაც ავთანდილი ფრიდონსა სწერს –
მოვლენილო და მორჭმულო, მტერთა სისხლისა მჩქეფეო (1318),
ამით ავთანდილი ამბობს – შენ ფრიდონ ღმერთის მიერ ხარ მოვლენილი, მის მი-
ერ მეფედ დაბადებული, მეფედ გამოგზავნილიო. ამ გვარად: „მოვლენილი“ აქ არის
თეოლოგიური ცნება, რომელიც აღნიშნავს – მეფეს არდგენს, აყენებს ღმერთი.

7. ღმერთი ცათა

ღმერთი არის მთელი მსოფლიოს, ყოვლადი მსოფლიოს შემქნელი, და, ცხა-
დია, არის აგრეთვე ღმერთი ცათა. ეს თქმა ნახმარია ვეფხისტყაოსანში ნადირო-
ბის დროს –

დახოცეს და ამონყვიდეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს (77).

და ავთანდილი თავის ლოცვაში –

ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო (809).

და იგი იქვე იმეორებს –

ღმერთო, ღმერთო გეაჯები, რომელი ფლობ ქვენათ ზესა (810),

ანუ ცებსაო.

რელიგიათა თანახმად, ღმერთის სამყოფელი არის ცაში, ან ცათა გადაღმა, –
ამიტომ ღმერთს ეწოდება ციერი, და ამისთვის ეუბნება ტარიელი ავთანდილს –
მე ვერა გიყო ნაცვალი, ღმერთი გარდიხდის ციერი (1354).
ღმერთი არის ციერი.

* * *

ტარიელს ნესტანი ეფიცება –

გეცრუო ღმერთმან მიწა მქნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა
(413).

ამის გამო ჩემს წიგნში „ვ.ტ.-ის ვარსკვლავთმეტყველება“, 1957 წ. ვწერდი:
„თუ მოგატყუო ჩემს სიყვარულში, ღმერთმა მომკლას (მიწად ქმნას) და ნურც
მეცხრე ცაში ვიჯდომებიო. მეცხრე ცა არის მართალთა, წმიდანთა ცა. ანუ მეორე
განმარტებით: ნურც ვიქმნები ცხრა ცაშიო. საერთოდ, ეს ლექსი არავის გაურჩე-
ვია და იგი ამ თქმით გაუგებარია. უეჭველია, რომელიმე ხელნაწერში უფრო ზუს-
ტი თქმა იქნება და ამის მიხედვით უნდა გასწორდეს იგი“-მეთქი.

1960 წ. თბილისში გამოიცა სოლ. ყუბანეიშვილის რედაქციით „ვეფხისტყაოსან-
ის ხელნაწერთა ვარიანტები“, ნაკვეთი მეორე. ამ „ვარიანტებ“-ში ჩვენ გვაქვს: 1)
ნუმცა ცხრა¹თა²ვე ვზი ცითა, 2) ცხრი³თა²ვე ვზი ცითა, 3). ცხრი³თა²ვე... ჩემი
მოლოდინი არ გამართლდა, – ახალი და უფრო ცხადი თქმა ვერ გავიგონე. ამ თქმა-

თა შორის ასარჩევი მაინც და მაინც ბევრი არაა, – ყველას სჯობია ისევ ის ლექსი, რომელიც დაბეჭდილია უნივერსიტეტისეულ ვ.ტ.-ში: ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა (413). მე ეს თქმა გაუგებრად მიმაჩნია, მაგრამ დიდებული დანტეს ერთმა ლექსმა წამიბიძგა ვ.ტ.-ის ეს ლექსი ხელახლა ამეხსნა და გასაგები გამეხადა.

თავის „ვიტა ნოვა“-ში, თავი 31, დანტე ბეატრიჩეს გარდაცვალებისა გამო სწერს –

ბეატრიჩე წავიდა უზესთაეს ცაში,

სამეუფოში, სად ანგელოზთ აქვთ მშვიდობა.

იგი განისვენებს მათთან, და თქვენ დაგტოვათ, ქალბატონებო!

რამაც იგი აღიყვანა, არ იყო შედეგი ბუნებრივი ყინვისა, ან სიცხისა, როგორც ეს სხვებს ემართებათ,

არამედ მხოლოდ მისი დიდი კურთხევისა;

რამეთუ მისი (ბეატრიჩეს) თავდაბლობის ბრწყინვალეობამ

გადალახა ცანი ისეთი ძალით,

რომ განაცვიფრა უკვდავი უფალი...

და მან (უფალმა) მიიწვია იგი,

რამეთუ მან იხილა, რომ ეს უსიამოვნო ცხოვრება

არ იყო ღირსი ასეთი საამო ვინმესათვის (ბეატრიჩესათვის)²³¹. გვ. 146.

ცნობილია დანტეს შეხედულება ცათა შესახებ. ამ ლექსის მიხედვით ბეატრიჩემ გაიარა რვა ცა და მივიდა მეცხრე ცაში, სადაც ანგელოზები სუფევენ.

ნესტანის თქმა: „ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა“, ნიშნავს: ღმერთმა მომკლას, თუ მოგატყუო, და ნურცა ცხრა ცას ვიჯდეო. ე.ი. თუ ჩემი ფიცი დავარღვიო, გამტყუნო, დაე, აღარ მექნეს საშუალება ცხრა ცაში ვიმყოფებოდე, ცხრა ცა ავიაროო. ჩვენ ვიცით, რომ გარდაცვალებულთა სულნი მნათობების გზით ადიან ცაში და ისინი სანამ მეცხრე ცას, ანგელოზთა ცას მიაღწევდენ. ეს დებადი არის ასტროლოგიური; ამას გარდა იგი აღიარებული იყო გნოსტიკოსთა შორისაც (იხილეთ ზემოდასახელებული ჩემი წიგნის გვერდი 44). საერთოდ, ნესტანი უფრო ასტროლოგიური ენით მსჯელობს, – მისი აღმზრდელი მამიდა ასტროლოგოსი იყო, რომელმან „გრძნებითა ცაცა იცის“ (შაირი 575) და მისმა აღზრდილმა ნესტანმა კარგად იცის ცა და ამ თავის ცოდნას იგი სხვა შაირშიაც გვაჩვენებს (1304); ის ვერ აივლის ცხრა ცას, ცხრა მნათობს და ვეღარ დამკვიდრდება ღმერთის სასუფეველში, რადგან ფიცის გამტეხთ, არა-მართალთ იქ ადგილი არა აქვთ.

8. ღმრთისა სწორნი

სიტყვა „სწორი“ ს. ს. ორბელიანს ასე აქვს ახსნილი: სწორი – მისთანა, (რაც ნიშნავს: თანაბარი). ეს ცნება „სწორი“ არც თუ ისე მარტივია, როგორც პირველი მხედვეთი შეიძლება წარმოიდგინოთ.

პირველ პითაგორასიანთა შორის ცნება „სწორი“ = „ისოტეს“ არის მათემატიკური, რითაც რიცხვთა თანაბრობა გამოიხატება: ორი = ორი, სამი = სამი და სხვა.

იურიდიული თვალსაზრისით, „ისოტეს“ = სწორობა = თანასწორობა არის მართლმსაჯულების ცნება.

სწორობა გამოიხატებოდა პირველად ყოვლისა საკვებისა და საომარი ნადავლის განაწილებაში: თვითეულ მეომარს თანაბარი წილი ნადავლისა, ნაძარცვისა უნდა რგებოდა რიცხობრივი მითვლით. შემდეგ ხანაში, როდესაც საბერძნეთში საზოგადოების ფენათა მკაცრი დანაწილება მოხდა, ეს არითმეტიკულ ნიადაგზე შექმნილი ისოტეს = სწორობა გადავიდა გეომეტრიულ პროპორციაზე: $1 = 2, 2 = 4$ და სხვა ასე. ესე იგი, თვითეული კაცი ღებულობდა საკვებსა და ნადავლს თავისი მდგომარეობის, სამსახურის, ღირსების მიხედვით (მთავარსარდალი), სარდალი, ზემდეგი და სხვა).

ჰერცელის აზრით, პითაგორასიანთა მიერ მოხდა ასეთი ცვლილება „ისოტეს“ ცნებაში.

ძველ საბერძნეთში დემოკრატიის მოთხოვნილება ყოველთვის იყო ისოტესი არითმეტიკული, ხოლო სხვა მოთხოვნილება ისოტეს პროპორციას იცავდა.

არისტოტელესი ამტკიცებდა: ყველა თანახმაა – სამართლიანობა განაწილებაში დამყარებული უნდა იყოს ღირსების, ღირებულების პრინციპზე. თანასწორობა ღირსების მიხედვით ის არის, რომ თვითეულს თავისი სათანადო ერგოს, თუმცაო, ფიქრობს იგი, ზოგიერთ პირობაში არითმეტიკული თანასწორობაც უნდა გამოვიყენოთ. ეს ისოტეს პრინციპი გახდა ფილოსოფიურ, კოსმოსურ პრინციპად, და ფილო ალექსანდრიელთან ისოტეს არის შემოქმედი და მეთვალყურე ნიშანი მსოფლიოსი, კოსმოსური კანონი, რომელზეც მოსეს კანონებია დამყარებული. ღმერთი არის შემოქმედი ისოტეს და ისოტეს არის ყოველთვის ღმერთის გამგებლობის წინამძღოლი. მთელს ბუნებაშიც გავრცელებულია ისოტეს და თანასწორობის პრინციპი ყველა საგანს მის სათანადო ადგილს მიუჩენს, ვითარცა ცაში, ეგრეცა ქვეყანასა ზედა, ურყევ კანონთა და განკარგულებათა თანახმად (დღე და ღამე, მთვარის გავსება-დაკლება, ოთხი არე (სეზონი წელიწადისა და სხვა). ამ გვარად: ისოტეს არის მსოფლიო პრინციპი ცაში, ხმელეთზე, ქალაქში, გვამში სულში, ყველაფერი ეს არის სამართლიანობის ნიადაგზე და იგი არის ისოტეს შედეგი⁸⁷. გვ. 64.

სიტყვა „სწორი“ ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია პირველად ყოვლისა შაირობის დახასიათებისას –

მოშაირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი;
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი (15).

ანუ: ერთი-ორის მთქმელს მოშაირეს თავი ყოვლად ნუ მიაჩნია სწორად, თანასწორად კარგთა მელექსეთაო. აქ არის ღირსების თანასწორობა არითმეტიკულ ნიადაგზე. შემდეგ კი – ყოვლი თათბირი სწორია (437); ჩემთვის ყველაი სწორია (940); მზე სწორად მოეფინების (49); ხორციელი არვინა გყავს შენად სწორად (130); ფათერაკი სწორად მოჰკლავს“ (164). და სხვა.

მაგრამ ამ არითმეტიკული სწორობის გარდა, ვეფხისტყაოსანში გვაქვს სოციალური სწორობის ამბავიც, როდესაც ტარიელი ამბობს, ფარსადანმაო „მამა ჩემი დაიჭირა სწორად თავსა“ და მისი სიკვდილის შემდეგ ფარსადანი ამბობსო – „დაგვაკლდა სწორად თავისა“, აქ უბრალო არითმეტიკული „სწორი“ კი არ არის, არამედ სოციალური სწორობის საკითხია: დიდი მეფე მცირე მეფეს თავისთან ათანასწორებს ღირსების მიხედვით. ეს განსაკუთრებით სჩანს შაირიდან 1555, როდესაც მეფე არაბთა ინდოთა მეფეს ტარიელს ეუბნება –

ან, მეფეო, არ ეგების ჩვენი სხდომა თქვენად სწორად,
სახელმწიფო საჯდომი და სხვა დაუდგა ტახტი შორად,
ქვემოდ დასხნა ავთანდილ და ცოლი მისი მათად სწორად
(1555).

ესე იგი: როსტევეანი ტარიელს ეუბნება, არ შეიძლება ჩვენ და თქვენ სწორად, ერთ ხაზზე დადგმულ ტახტზე დავედეთ, რადგან შენ, ტარიელ, ხარ ინდოეთის დიდი მეფეო. ამის გამო ტარიელსა და ნესტანს სხვა უფრო ამაღლებული ტახტი დაუდგა და მათ ქვემოდ დადგა სხვა ტახტი, რომელზედაც ავთანდილი და თინათინი დასხდნენ, ქვემოდ უფრო, მაგრამ მათ პირდაპირ, სწორად. ამ ლექსით გამოხატულია ერთი მეფის მეორე მეფის მიმართ არა-თანასწორობა, უფროსობა, რაც სოციალ-პოლიტიკური ხასიათისა არის. გვაქვს კიდევ გეომეტრიული პროპორციის სწორობაც, როდესაც როსტევეანმა ავთანდილი მეფედ გამოაცხადა და სპათ უბრძანა –

ჩემად სწორად ჰმსახურებდით, დაიჭირეთ ჩემი მცნება! (1546).

ამით ცხადია, ავთანდილს ერგება მეფური მსახურება ისეთი, როგორც თვითონ როსტევეანს. ეს სამსახური მეფის წინაშე არის პროპორციული სწორობის სამსახური; ესე იგი: მეფეს ვით მეფეს დიდი სამსახური სჭირდება (და არა თანასწორი სხვისა). იგივე სწორობა, ესოტეს გვაქვს კიდევ ავთანდილისა და ფრიდო-

ნის მიმართ. ინდოეთში ავთანდილი და ფრიდონი ცალ-ცალკე ტახტზე დასვეს... ქორწილი დიდ იყო... სმა, პურობა, გახარება.. და –

მათ ორთავე თავის თავის ძღვენსა სწორად მიაართმედეს (1640). ესე იგი: ავთანდილსა და ფრიდონს თავის თავის სწორად, შესაფერისად, რაც მათ მეფურ ღირსებას ერგებოდა, ისეთი ძღვენი მიაართვესო. და საერთოდ, ვეფხისტყაოსანის ძღვენისა და ბოძების საქმეში, დაცულია უმთავრესად ესოტეს.

* * *

სულ სხვა ამბავია, როდესაც საქმე ღმერთისა და მეფის სწორობას ეხება.

ასმათს ავთანდილი ეკამათება ტარიელის საქციელის გამო და თავის თავზე ამბობს –

გამოპარვით წამოსვლითა ღმრთისა სწორნი მოვიმდურვენ (856).

ვინ არიან ეს „ღმრთისა სწორნი“ და ვინ მოიმდურა ავთანდილმა თავისი გამოპარვითი წამოსვლით? ეს „ღმრთისა სწორნი“ არიან როსტევეან მეფე, რომელმაც არ იცოდა ავთანდილის გაპარვა, და თინათინი, რომელმაც იცოდა ავთანდილის წასვლა, ოღონდ მაინც მწუხარე, ყოველ შემთხვევაში, დარჩა.

პირველი შეხედვით, ეს თქმა თითქო ღმერთის გამობას მოგვაგონებს – როგორ შეიძლება კაცი იყოს ღმერთისა სწორი?

* * *

როგორც უძველეს სპარსულ, ისე ძველ ისრაულ და ჰელენისტურ ხანაში ღმერთის შესახებნი წარმოდგენანი გადაიტანეს მეფეზე და ღმერთის თვისებებიც მეფეს მიენერებოდა. უძველეს სპარსეთში მეფე, დიდი მეფე, მეფეთ-მეფე ცხოვრობდა თავის სასახლეში, ხალხისაგან განშორებული და განდგომილი, უხილავი, უძლიერესი, მშვიდობის მომნიჭებელი და სამართალის დამდები და სხვა., რომელიც თავის ვეებერთელა სახელმწიფოს მთავართა, სატრაპთა. მოურავთა, მოხელეთა საშუალებით მართავდა... და ბერძნულ „პერი კოსმოუს“-ში ნათქვამია – ამგვარივეა მეფობა ღმერთისა, რომელიც ზის საყდარზე და არის მიუწვდომელი, ხოლო მსოფლიოს განმგებლობას განავრცობს მით, რომ იგი, ღმერთი თავის ძალებს აგ ზავნის ყველაფერშიო.

ის, რაც იყო ღმერთი დასახელებულ ხანაში, იყო აგრეთვე მეფე. ღმერთი არის მეფეთ-მეფე, მოქმედებს ვითარცა მსაჯული, ომში წინამძღოლი, ქველმოქმედი, მშვიდობის მომნიჭებელი, და თავის კოსმოსურ სასახლეში განაგებს მეფის-ნაცვალთა, მთავართა და მრჩეველთა საშუალებით; იგია დიდი მეფე მართლმსაჯული, სამართლიანი, მწყალობელი და სხვა ასე. ეს შეხედულება ღმერთზე და მეფეზე ფილოსოფიაშიც შევიდა და იქ დასადგურდა. ჰელენისტურ გაგებაში

მეფის შესახებ ზემოაღნიშნულს გარდა ისიც გამოჩნდა, რომ მეფე იყო კიდევ მსხნელი, მაცხოვარი („სოტერ“)⁸⁷. გვ. 39.

ბიბლიაში სახელით ღმერთი იხსენიებიან მეფენი, მსაჯულნი და მღვდელნიც⁵³.
ნ. 1. § 1.

ეს შეხედულება ბიბლიაში არა ერთჯერ არის გამოთქმული, გამოყენებულია მეფის, მთავარის, მსაჯულის და მღვდელის ხელმწიფობის, ძალაუფლების განსამტკიცებლად და გასაძლიერებლად. უწინარეს ყოვლისა მეფეა ღმერთის წარმომადგენელი ამ ქვეყანაზე; იგი თავისი თვისებებით და ღირსებით ღმერთს უნდა ესწორებოდეს, ან ემსგავსებოდეს მაინც, ანუ როგორც ეს უთქვამს ქართველთა კათალიკოსს ბასილს, წმიდა შიოს პირით – „მთავარო, კეთილად იტყვი, რამეთუ მეფენი ოდეს ემსგავსებიან ღმერთსა სიმართლითა და სახიერებითა და მოწყალებითა, არიან ნაცვალ ღმერთისა“-ო.⁷⁶ გვ. 203.

ბიზანტიაში ამ „ღმერთისა სწორსა“ ეწოდებოდა „ისოთეოს“ და სწორედ ეს „ისოთეოს“ გვაქვს ჩვენ ვეფხისტყაოსანში, როდესაც ავთანდილი ლაპარაკობს, გამოპარვით „ღმერთისა სწორნი“, როსტევეან მეფე და თინათინ მეფე მოვიმდურეო.

ქრისტიანულ მწერლობაში ეს „ღმერთისა სწორობა“ ცნობილი დებულებაა, თუ ქართულ მასალებს მივხედავთ, აქაც მსგავსავე თქმას გავეცნობით, ვითარმედ –
ანტონ ჭყონდიდელი თამარ მეფეს ასე მიმართავს:

ღმერთისა სწორს მეფეთა მეფეს თამარს...

თამარ მეფის უცნობი ისტორიკოსი თამარის მამა გიორგიზე ამბობს, იგი არისო „სახედ ჩენილი ღმერთისა“-ო. „მიიცვალა დედოფალი (ბურდუხან), დედა თამარისი, სწორი ძისა ღმერთისა დედისა“-ო.¹²¹ გვ. 25. „სამებისა თანად იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული“ (იქვე, გვ. 25. თამარ მეფე, „მზეთა მზე, ნათელი ნათელთა, ტახტი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი“ (იქვე გვ. 54). „ახილნეს თვალნი მათნი, და არავინ იხილეს მხსნელი და მაცხოვარი მათი, გარნა ღმერთი მხოლოდ და ღმერთისაგან ღმერთქმნილნი დავით და თამარ“ (იქვე, გვ. 63).

ყველა ეს ამონაწერი ამოღებულია თხუზულებიდან „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“.

თამარ მეფემ „შვა ძე, სწორი ძისა ღმერთისაჲ“, და თამარ მეფე არის არა მართო ცხებული ღმერთისა მიერ, იმ ტახტზე მჯდომარე, რომელიც ცამდე აღწევს, არამედ თვით ღმერთება და იგი სამებას უერთდება ვით მეოთხე პირიო: „სამებისაგან ოთხად თანა აღზავებისა“, „სამებისა თანა იხილვების ოთხად თამარ“.¹⁷⁷ გვ. 363, 398. ნალკაში 1936 წელს აღმოჩენილ მეთორმეტე საუკუნის ქვა-ძეგლზე გამოჭრილია გამლილი ხელის მტევანი, რაც უფლებასა და სიმტკიცეს აღნიშნავს

და წარწერაში, სხვათა შორის, ნათქვამია:

„სახელითა ღმრთისაჲთა, ბრძანებითა ღმრთისა სწორთა თამარისა და გიორგისათა... დაღსვა ჴეხი ესე ღმრთესა სწორთა მეფეთ მეფისა გიორგისი“¹⁷⁸. გვ. 19, 21.

ჩახრუხადის „თამარიან“-ში თამარ მეფის გამო მგოსანი გალობს, თამარიო – თანგამწყოდ ძისა, სწორად მამისად.¹¹⁸.

აქ თამარ თანაბარია იესო ქრისტესთან და სწორია მამა-ღმერთთან.

უეჭველია, „ისოთეოს“ = ღმრთისა „სწორი ღმრთისა“ და მეფე-ღმერთი, როგორც სახელი, ბიზანტიის გავლენით არის გავრცელებული საქართველოში და შესულია ვეფხისტყაოსანშიც.

ძველ აღმოსავლეთში, ეგვიპტეში მეფე თუ მეფეთ-მეფე იყო ღმრთის განსახიერება, შთამომავალი ღმრთისაგან და ხან და ხან ღმერთიც, ან ღმრთისა სწორი, ეს შეხედულება გავრცელდა რომშიც და იმპერატორი იყო გაღმერთებული („აპოთეოსის“). თვით იმპერატორებს ალბათ ეს „ღმრთეება“ არა სჯეროდათ, როგორც მაგალითად ტიტუს ფლავიუს ვესპასიანუსს; ეს რომაელი იმპერატორი (69 – 79) სიკვდილის წინ ხუმრობით იტყოდა: „მე ვგრძნობ, ღმერთად ვხდები“-ო. მაგრამ ეს გაღმერთება რელიგიური და პოლიტიკური მოსაზრებით იყო განმტკიცებული. ასე იყო ძველ ეგვიპტეში, ირანში, რომში, შემდეგ ბიზანტიაში და სხვაგანაც.

ისლამის სახელმწიფოებში მეფე იყო „ალლაჰის აჩრდილი ქვეყანაზე“. ქრისტიანულ სახელმწიფოებში მეფე აღარ შეიძლებოდა ღმერთი ყოფილიყო, მაგრამ იგი ღმრთისა სწორად მაინც ითვლებოდა და იყო თვითონ მღვდელი, მეფედ კურთხეული ღმრთისა ნებითა. და ამ კურთხევას ეკლესიის მთავარი წარმომადგენელი ახდენდა: სამეფო გვირგვინს ერის კაცის ხელი უკვე არ ეხებოდა, პატრიარქს უნდა დაედგა იგი მეფის თავზე და მისგანვე ცხებულყო.

ბიზანტიელი იმპერატორი გამოცხადებული იყო „წმიდად“ („ჰაგიოს“) და ფულსაც ეწერა: „... ქრისტეში, მეუფე უკვდავი, მეფე რომაელთა“ (ბერძენთა), „ღმერთი ერთია და იმპერატორიც ერთია“. ბასილეს, იმპერატორი არის მსოფლიოს თვითმპყრობელი („კოსმიკოს აუტოკრატორ“), წარმომადგენელი ღმრთისა; ყველა დასახლებული ქვეყანის უფალი; „მონარხოს ოიკოუმენ“, ვითარცა ეკლესია არის ოიკოუმენური... მეტიც: ბასილეს არის ღმერთი ვითარცა კაცი იმდენად, რამდენადაც ქრისტიანი შეიძლება იყოს; ზოგ დღეობაში იმპერატორი გამოდიოდა ვით ქრისტე; მაგალითად, აღდგომას, როდესაც ბიზანტიის იმპერატორი მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს სამოსელით თავის ქვეშევრდომთ ეჩვენებოდა; მის უკან იდგნენ კარისკაცნი, ვით მოციქულნი, ამათად მიმჩნეული ტანსაცმელით... იმპერატორი (ბიზანტიური ბასილეს) იყო ქრისტე: „ქრისტოს ბასილეს“ და ასე იყო იგი გამოხატული ფულზედაც: „იესო ქრისტე, რომაელთა ბასილეს“.

მის ტახტთან იდგა მეორე ტახტი, ოღონდ ცალიერი იყო იგი; ეს ტახტი ქრისტეს ეკუთვნოდა, და ეს ცალიერი ტახტი ბარბაროსებზე დიდ შთაბეჭდილებას ახდენდა, უფრო მეტს, ვიდრე თვით იმპერატორის ტახტი; ამ ცალიერ ტახტზე ხან და ხან გადაშლილი იყო სახარება, ან რომელიმე ძლიერი წმიდანის ხატი.

საომარი კიჟინაც იყო: „ქრისტე მძლე“! როგორც ბასილეუსი იყო ხატი ღმერთისა, ისე თვით იმპერიაც უნდა ყოფილიყო ცის ხატი. ორივე მხარეში ქრისტიანული რელიგია ბატონობდა და სხ.²¹⁴. ბიზანტიის იმპერატორს ასე მიესალმებოდნენ ხოლმე; „მრავალნი წელნი, ოჰ, ღმრთეებრო სამეფო ხელისუფლებავ!“ ან კიდევ: „ღმერთმა მიანიჭოს ხელისუფლებას მრავალი წელისათვის“.²¹⁶ გვ. 29-30. „მრავალნი წელნი თქვენ, არჩეულს სამების მიერ“, სამჯერ: „წმიდაო!“; „ღმერთმა მიანიჭოს მრავალ ჟამიერ („პოლიხრონიონ“) თქვენს წმიდას“ (მეუფებას); „კეთილი იყოს მობრძანება თქვენი ღმრთეებრი მეუფებისა“ და ასე. (იქვე, გვ. 32, 43).

კონსტანტინე მეათე, დუკას გამო, რომელიც იყო ბიზანტიის იმპერატორი (1059 – 1067 წ.), ფილოსოფოსი და ხრონოგრაფოსი მიხეილ პსელლოსი ამბობს: ეს დიდად „ღმრთული იმპერატორი“.²¹³. და იგივე ნათქვამია უფლისწულ მიხეილის გამო: „დიდად ღმრთული მიხეილ“ (იქვე, გვ. 148); ქართველთა სიძეს, ბიზანტიის იმპერატორ მიხეილ მეშვიდეს (1071 – 1077) მიხეილ პსელლოსი ეუბნება: იმპერატორო, დიდად ღმრთულო! (იქვე გვ. 178).

ბიზანტიის იმპერატორთა ასეთი არა ჩვეულებრივი პატივის მიუხედავად, კონსტანტინოპოლში შემზარავი ამბავნი ხდებოდნენ.

ბიზანტიის იმპერიის, ანუ აღმოსავლეთი რომის ისტორია გაგრძელდა 395 წლიდან 1453 წლამდე (როცა თურქებმა იგი დაიპყრეს კონსტანტინოპოლი ისტამბულად გარდაიქცა). რგვალად ათასი წელიწადის განმავლობაში ბიზანტიის 112 (ასთორმეტ) იმპერატორის შორის 65 ტახტიდან ჩამოაგდეს და ამათ შორის 44 მოჰკლეს, მხოლოდ 8 (რვა) დაიღუპა ომში და 39 კი ბუნებრივი სიკვდილით მოკვდა. ხდებოდა საზიზლარი მკვლელობა აჯანყებისას, ვით მაგალითად: იმპერატორი მიხეილ კალფატოს (1041 – 1042) ყვირილ-ღრიალით გამოათრიეს სტუდიონის საკურთხეველიდან და აწამეს. ანდრონიკოს პირველი (1183 – 1185) დაიჭირეს, მას წვერები დააგლიჯეს, კბილები ჩაუღუნეს, ერთი თვალი ამოუგდეს, ერთი ხელი მოსჭრეს და ბოლოს ნაკუნებად აქციეს ჰიპოდრომზე... თვალთა ამონვა, ან მოღალატური მკვლელობა ხომ ჩვეულებრივი იყო...²¹⁵. გვ. 233.

ასეთი შემადრწუნებელი მოქმედება საქართველოს მეფის წინააღმდეგ ქართულ, მრავალი სისხლით გაჟღენთილ და წამებით აღსავსე ისტორიას არ ახსოვს. მაინც ვინ დაარქვა ქართველი ერის ისტორიას: „ქართლის ცხოვრება“?!? მისი

სახელი უნდა ყოფილიყო: „ქართლის ნამება“! ოღონდ ბრძენი ყოფილა ქართული ისტორიული თხზულების სათაურის დამწერი: „ქართლის ცხოვრება“! ნამებათა და სისხლის მიუხედავად, „ქართლის ცხოვრება“ იყო და იგი უნდა გაგრძელებულიყო მარად...

ქართველნი მეფენი დავით აღმაშენებელის დროსა და შემდეგ ხანაში, მონღოლთა შემოსევამდე, ბიზანტიის ამაყ, ზვიად და ამპარტავან მეფეებს, რომლებიც არა ბიზანტიელ ხალხს ზემოდან დაჰყურებდნენ და საწოდებულად მისთვის აუგი სიტყვა „ბარბაროსი“ ჰქონდათ, თავს აღარ უყადრებდნენ, – ბიზანტია უკვე ისტორიის დაღმართზე მიექანებოდა, ხოლო საქართველო აღმართს ადიოდა, და ეს სჩანს ვეფხისტყაოსანიდანაც, სადაც ქართველთა მეფე ღმერთად არის დასახული...

ვახტანგ მეფე თავის განმარტებაში ცნებისა – „ღმრთისაგან დიდად ცხოველი“ ჭეშმარიტად ბრძანებს – „ეს ნურვის უცხოდ გიჩნსთ მეფე რომ ღმრთად ცხოველად უთქვამს(,) განა მართლა ღმერთად უთქვამს(,) მაგრამ ქვეყნად ფილასოფოსთ მეფენი ცხოვლად და ღმერთად დაუნერია“-თო.

„ხოლო ჩვენ პირველივე გზა აღვლოთ მცირედ კერძო გარდამბიჯებელთა“, ვითარცა ძველად იტყოდნენ და ვეფხისტყაოსანს დავუბრუნდეთ.

მაშ, სრულიად ბუნებრივია, გასაგებია, ავთანდილმა როსტევეანსა და თინათინს „ღმრთისა სწორნი“ უწოდოს და ეს სახელი არის „ისოეთოს“ – ქრისტიანობაში მიღებული სახელი.

როდესაც ფატმანთან მელიქ-სურხავის მონათა უფროსი მოვიდაო – გვიამბობს ფატმანი – მისალამეს: „ფატმან“, – მითხრეს, – „ბრძანებაა ღმრთისა სწორთა“ (1172). აქ „ღმრთისა სწორნი“ არის მეფე მელიქ-სურხავი“. და ბოლოს, ვეფხისტყაოსანის დასასრულში დავით მეფის შესახებ ნათქვამია –

ქართველთა ღმრთისა დავითის...

აქ ქართველთა მეფეს უკვე ეწოდება არა „ღმრთისა სწორნი“, „ესეთოს“, არამედ სახელი „ღმერთი“, რომელიც არის ღმერთი ქართველთა. ქრისტიანული შეგნებით, როგორც გავიგეთ, ეს სახელი არც ისე გასაკვირველია, – იგი გამართლებულია...

საყურადღებოა: ერთ ხელნაწერში განსხვავებით დაბეჭდილისა („ღმრთისაგან დიდად ცხოველი“) ნათქვამია – „ღმერთი და ღმრთულებ ცხოველი). (1036).¹⁷⁹.

როსტევეან მეფე აქ პირდაპირ არის წოდებული: „ღმერთი“! ერთ ხელნაწერ

ვეფხისტყაოსანში ავთანდილს და ფრიდონსაც ღმერთს უწოდებენ –

სრულნი ჰინდონი ავთანდილს და ფრიდონს ღმრთად ხადოდიან (1852).¹⁷⁹ გვ. 268.

(ხადვა = ხადა – ღმერთს მოუწოდა, გინა უღარესსა. ს. ს. ორბელიანი).

როგორც დავრწმუნდით: ეს დებულება მეფის „ღმრთისა სწორობისა“, „ისოთეოსისა“ და მეფის „ღმერთობისა“, არის ქრისტიანული და მას ჩვენ ქრისტიანულ მწერლობაში საერთოდ, კერძოდ კი ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში და ბიზანტიურ საკარისკაცო ცხოვრებაშიც და ვეფხისტყაოსანშიც გავცვანით. ეს დებულება უმთავრესად ერთ მიზანს ემსახურება: განამტკიცოს მეფობის პრინციპი და ქართულ ფეოდალურ პირობებში მეფის უზენაესობა აღიაროს და მას მტკიცე, მაგარი საძირკველი ჩაუდგას.

9. მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს

გულანშაროდან წამსვლელი ავთანდილი ფრიდონის მონებს დაითხოვს, მათ ფრიდონისათვის წერილს გაატანს, რომელშიც იგი მათ სამსახურს აქებს და ფრიდონს ატყობინებს –

ამა მონათა ჩემზედა გარდაუხდელი გულია.

ამოდ მმსახურეს, თქვენიმცა გული ამათთვის სრულია!

ქება რად უნდა მას, ვინცა თქვენთანა ხანდაზმულია?

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

ანუ: შენს მონებს, ფრიდონ, ვერ გადავუხადე სამაგიერო გულით, ე.ი. როგორც მსურდაო; ისინი სასიამოვნოდ, კარგად მემსახურნენ და თქვენი გულიც მათთვის უნდა იყოს სრული, უნაკლო, კმაყოფილიო. ქება რა საჭიროა მათთვის, ვისაც თქვენთან დიდი ხანი აქვს გატარებული, ხანდაზმულიაო. და ამას გარდა, როგორც ბრძენთ უთქვამთ: მსგავსი მსგავსსა შობსო, – ისინი შენ გემსგავსებიან. რასაკვირველია, კეთილი სამსახურითა და თავდადებითო. რა არის ეს „მსგავსება მსგავსსა შობს“?

შემეცნების დებულება, რომლის თანახმად: „თანაბარით თანაბარის შემეცნება“ შეიძლება, პირველად ასწავლა პარმენიდესმა და განავითარა იგი ემპედოკლესმა. თუმცა ემპედოკლესი მის სწავლაში შემეცნებისა გამო ამბობს, ყველა ცნობა (შემეცნება ნივთთა) გამოდისო ჩვენ გრძნობათაგან, რომელნიც შედგენილნი არიან იმავე ელემენტთაგან, როგორც საგნები შემეცნებისაო... ამიტომ

მსგავს ჩვენ ვეცნობით მხოლოდ მსგავსის საშუალებით.³⁴ გვ. 61.

არისტოტელესის აზრით, კაცნი, პირუტყვი და მცენარენი მარადნი არიან, და არა პიროვნულად, არამედ გვაროვნულად. ამის ძალას იძლევა მკვებავი ძალა, რომელიც არსებობს ყოველივეში, არის იგი ცხოველი თუ მცენარე, და ეს მკვებავი ძალა წარმოშობს მეორეს თავის მსგავსსო... ამ მკვებავი ძალის პირველი მიზეზი არის პირველი მძრადი – ღმერთი.

სტოელთა მოძღვრებით, „თესლობრივი ლოგოსი“, „ოსტატი ცეცხლი“, პირველადი ცეცხლის მოქმედი პრინციპი, არის მსოფლიოს შემქმნელი პრინციპი და თესლის მსგავსად ყველა არსებას, ცხოველს წარმოშობს და თავის შთამომავლობას განაგრძობინებს, თესლის ძალითო. სტოელნი: – როცა ისინი ჩვენი აზროვნების დამოკიდებულებას ნივთთან განიხილავენ, ისინი ცნობილი დებულების მიხედვით – მსგავსის გაგება შესაძლებელია მხოლოდ მსგავსითო, ასევე გონებას შეუძლია ყოველადი მსოფლიო გაიგოს მხოლოდ ჩვენი გონების მეოხებითო.⁴² გვ. 79.

იგივე დებულება აქვს წარმოდგენილი ნეოპლატონიან პორფირიოსსაც, როდესაც ამბობს – მსგავსი შეიძლება იცნო მხოლოდ მსგავსის მეოხებითო.²⁹ გვ. 35.

ფილო ალექსანდრიელის თვალსაზრისით: ბუნების კანონია, ღმერთისაგან დადგენილი – გვართა, სახეთა მარადულობა; ღმერთს ენადა, – ამბობს ფილო ებრაეუს, – ბუნებას ევლო იმ გზით, რომელიც მას მიიყვანდა უკან თავის დასაწყისში და ამიტომ ყოველ ტომს, გვარს, სახეს უკვდავება უბოძა: ნაყოფი ხილი გამოდის მცენარესაგან; ნაყოფს აქვს თესლი, რომლისაგან გამოდის ისევე მცენარე; ესაა „თესლობრივი არსი“ „სპერმატიკონ ოვსიაი“ მცენარეთა, რომელიც ანიჭებს მათ ძალას თავისი მსგავსი წარმოშვან; ეს თესლობრივი არსი კი გამსჭვალულია უხილავად და მალულად აღჭურვილია ყოველთა ლოგოსით – თესლობადი არსით, ოსტატი ლოგოსით (ლოგოსი – ღმერთის ძალთა მთლიანობა), რომელიც აგრეთვე ღმერთის მიერ არის წარმოშობილიო.⁵⁶ გვ. 342.

პლოტინოსის სწავლით. ყოველი სრულყოფილი, ვით არსება ცხოველი, რომელიც მნიფობის ასაკს მიაღწევს, თავის მსგავსსა წარმოქმნის. ეს წარმოქმნა შეუგნებელი, უნებური არის და იგი გამონვეულია უხვობით, სიჭარბით, ისე ვითარცა წყალის სათავე როცა ივსება, თავისი სიუხვით წყაროს წარმოშობს, ისე როგორც ნათელი სინათლესა წარმოქმნის. ეს არის სწავლა „ემანაციის“-ა, გამოვლინებისა (ერთ დროს ცუდად ნათარგმნი სიტყვა; ამ უამად უკვე იხმარება არა „ემანაცია“, არამედ „პროდუქცია“, „პროცესსიონ“. (სწორედ ამ ცნებას „წარმოქმნა“ ხმარობს მართებულად იოანე პეტრინი)²⁸. წ. 1. ნაწ. 2. გვ. 453. „წარმოქმნა“, „წარმოდინება“ არის „ემანაცია“. ოლონდ ნაყოფი, – ამბობს პლოტინოსი, – ცდილობს დარჩეს რაც შეიძლება ახლო თავის წარმოქმნელთან, რომლისაგან იგი ყველა თავის სინამდვილე-რეალობას ღებულობს; როგორც კი ეს ნაყოფი წარმოიქმნა, იგი მიუბრუნ-

დება წარმომქმნელს მის სახილველად; ეს მოქმედება მიზრუნებისა, უკუქცევისა არის ის, რომელიც წარმოქმნის მეორე ჰიპოსტასს (თავის თავად ცხადია: უკვდავი და უწყამო წარმოშობით), რომელიც არის ერთბამად არსება, ბონება და ბონიერი ქვეყანა. ასეთი არის პლოტინოსის „მსგავსი მსგავსა შობს“...

„მსგავსის“ გამო მსჯელობს აგრეთვე პროკლოსი, როდესაც იგი წარმოქმნის მიზეზზე ლაპარაკობს – სხვა ნივთთა წარმოქმნის მიზეზი რჩება თავის თავში, როდესაც იგი წარმოქმნის. ის, რომელიც წარმოქმნის არის წარმომქმნელი ნივთთა, რომელნიც მასთან შედარებით მეორე ხარისხისა არიან; წარმოქმნა ხდება (როგორც იტყოდა უფრო ადრე პლოტინოსი) მისი ძალის დიდი სიჭარბით და უზვობის შედეგად... თითოული წარმომქმნელი მიზეზი ნივთთა აძლევს არსებობას თავის მსგავსად; მას არ შეუძლია წარმოქმნას ნივთი, რომელიც იქნება მისი თანაბარი, მისი იგივე, რადგან წარმომქმნელი მიზეზი აუცილებლად უმჯობესია ვიდრე მისი შედეგი – მსვლელობა მიზეზიდან შედეგამდე ნამდვილდება მსგავსებით ნივთთა, რომელნიც მეორენი არიან თავისი ხარისხით იმათთან შედარებით, რომელნიც პირველ არიან. რადგან წარმოქმნილი ნივთი მსგავსია იმისა, რამაც იგი წარმოშვა. ამიტომ პირველი წარმოქმნილი არის ერთსა და იმავე დროს იგივე და სხვა, ვიდრე მისი მიზეზი. ამისთვის იგი ერთსა და იმავე დროს რჩება და მიდის, და არც ერთი ელემენტი მსვლელობისა, რებისა = პროცესისა მეორეს არ სცილდება. თითოული ნაყოფი, პროდუქტი მიიქცევა, მიზრუნდება და სცდილობს თავის მიზეზს მიაღწიოს, რამეთუ ყოველი მიიწვევს სახიერებისაკენ = კეთილობისაკენ, რომელიც არის მისი არსებობის წყარო... მიქცევის, მიზრუნების მიზანია გაერთიანება და ეს არის ყოველთვის მსგავსება, რომელიც აერთიანებს, და სხვა⁴¹. გვ. 166.

პროკლოსის თარგმანში იოანე პეტრინს ეს ადგილი ასე აქვს ნათარგმნი – „რამეთუ მსგავსი მსგავსებისა მიერ იქმნებიან მსგავს და არა უმსგავსოობისა მიერ. ვინაჲ გზავნაჲ არსებითი შორის უდარესობითსა შთამოობასა დაიცავს მასვეობასა შობილისასა მშობლისა მიმართ, და ვითარ არს იგი პირველ, ეს სახეცა წარმოაჩინს შემდგომსა, ვინაჲ მსგავსებასა მიერ აქუს მას მდგომარეობა“⁴⁴. ნ. 1. გვ. 25.

დიონისე არეოპაგელი ამავე საკითხის გამო გვასწავლის – სახიერების წყალობით ყოველი ეზიარება ყოველს; არსებანი ერთმანეთს მოწონებით უყურებენ; მათ ერთმანეთი უყვართ და ისე რომ ერთი მეორეში არ იკარგება; ყველაფერი თანხმოდანდება; ნაწილნი უერთდებიან ერთმანეთს ყოველივეს ნიაღში და უკავშირდებიან ერთმანეთს განუყრელად; თაობანი ერთი მეორეს მისდევენ დაუსვენებელივ; გონებანი, სულნი, გვამნი საერთოდ რჩებიან მტკიცენი და მოძრავნი, რადგან იგი-სახიერება (შვენიერი და სიყვარული) არის მათთვის ერთსა და იმავე დროს მოსვენება და მოძრაობა, და თვითონ მყოფი მოსვენებისა და მოძრაობის ზემოდ,

იგი, რომელი ამტკიცებს თვითეულ არსებას მის შესაფერისად და ამოძრავებს მას იმ მოძრაობით, რაც მისი კუთვნილია... 96.დ. ღმრთეებრი მართლმსაჯულება, ანუ სიმართლე არის აგრეთვე მსოფლიური ახსნა, მაცხოვარება, ვინაიდან იგი არის, რომელი თვითეული არსების სინმიდეს ინახავს და თითოულს მის კუთვნილ რიგს უნარჩუნებს, არ აძლევს საშუალებას ერთი მეორეში აითქვიფოს. 897.ა. სიმართლე ღმერთისა აბრკოლებს არსებას გადაგვარდეს, გაიხრწნას, შეიცვალოს; იგი მათ თვალ-ყურს ადევნებს და აწესრიგებს... თვითეული მიკრულია თავის კუთვნილ არსებასთან და ინახავს თავის თავს; და ყველანი ერთად მიიწევიან შვენიერებისა და სახიერებისაკენ... ჭეშმარიტად ეს არის სახიერების სიუხვით, რომ საყოველთაო მიზეზს 708.ბ. სიყვარულით სურს ყველა არსება, მოქმედებს იგი თვითეულში, ასრულებს იგი ყველა სრულყოფილებას, ინახავს და მოაქცევს თავისაკენ ყველა სინამდვილეს; რომ ეს სიყვარული ღმერთში არის სრულადი სახიერება არსებისა, ყველაფერში კეთილის მკეთებელი, ეს სასიყვარულო სურვილი, რომელიც წინასწარ არსებობს რომელიც ნამდვილდება თვით სახიერების გზით. დიდი უხვობით თვით სახიერების გულში, ნებას არ მისცემს დარჩეს იგი ბერწი და მიეყუდნოს მხოლოდ თავის თავს, არამედ, პირიქით, იგი აღანთებს მას, რათა იმოქმედოს საყოველთაო მოშენების, თაობათა შექმნის უხვი ძალის მიხედვით...

რომ „მსგავსი მსგავსსა შობს“, – ეს დებულება თქმული აქვს უფრო ადრე ბასილ დიდს, როდესაც იგი ამბობს – „ხოლო შობათა შინა არა წინააღმდეგომთაგან, არამედ ერთ-სახეთა და ერთ ტომთა თვითოეული დაბადებდითაგანი წარმოიჩინების“-ო⁹⁹. გვ. 20. და საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ბიბლიის თანახმად, შექმნილი ცხოველობა თავის ურყევ კანონს მისდევს: მსგავსი მსგავსსა შობს, ანუ როგორც ეს გამოთქმულია სახარებაში –

მათე 7,17-19 ყოველმან ხემან კეთილმან ნაყოფი კეთილი გამოიღის. ხოლო ხენეშმან ხემან ნაყოფი ხენეში გამოიღის; ვერ ხელენიფების ხესა კეთილსა ნაყოფისა ხენეშისა გამოღებად; არცა ხესა ხენეშსა ნაყოფისა კეთილისა გამოღებად.

ეს დებადი: „მსგავსი მსგავსსა შობს“ წარმოადგენს მოძრაობისა და უძრაობის ფილოსოფიურ საკითხს, ანუ როგორც განმარტავს წმიდა მამა გრიგოლ ნაზიანზელის ნათქვამს მაქსიმე აღმსარებელი: მასწავლებელი ამბობსო: ხილულნი ნივთნი მოძრავნი, – არიან უძრავად მათი შექმნის იდეის თანახმად. ეს ხილულნი ნამდვილად უძრავნი არიან მათი ბუნებით, მათი უნარით, მათი მოქმედებით, მათი წესითა და სიმტკიცით; ისინი არასოდეს არ გამოდიან მათი ბუნებრივი თავისებურობიდან, რათა შეიცვალონ მეორე რამედ, ან შეეთხზან, შეერიონ სხვას; ამ გვარად, მსგავსი რჩება მსგავსად, და მსგავსი მსგავსსა შობს. ოღონდ მეორე მხრივ, ისინი არიან მოძრავნი, რადგან მუდმივ მდინარებაში არიან, მუდმივ მიმოქცევაში იმყოფებიან, იზრდებიან, მცირდებიან, ეცემიან თვისებრივად, იცვ-

ლებიან, ძველნი ახალს ადგილს უთმობენ, იბადებიან და კვდებიან. მოკლედ: ყველა არსება არის მყარი და უძრავი თავის იდეაში, ლოგოსში, რომლის თანახმად ისინი არსებობენ; მეორე მხრივ, წინაუკმოდ, ისინი არიან მოძრავნი და მერყევიანი თვითეულისათვის მათი დამოკიდებულებით, რომლის მიხედვით ინასკეება და ვითარდება მსოფლიური დრამა... ეს არის მსოფლიოს საიდუმლოების გასაღები: დამოკიდებულება უძრავსა და მოძრავს შორის, რომლის თანახმობა შექმნილი არსების არსს შეადგენს-ო¹⁰. გვ. 105. ეს დებულება „მსგავსი მსგავსსა შობს“ მაქსიმე აღმსარებელთან (580 – 662) გამოთქმულია ასე: ღმერთი არსებობას აძლევს ყველა არსებას და ინახავს, იცავს ყველა არსებას იმ გვარად, რომ მას მისი კერძობრივი სახე არსებობისა შერჩესო. (იქვე, გვ. 77) ან: შექმნილ ქვეყანაში ქმნილი მრავალ არიან და განყოფილნი, ოღონდ თვითეული ქმნილი თავის სახეს ინარჩუნებს და სხვას არ შეერევასო. (იქვე, გვ. 84).

შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსნი, – ამბობს ეტიენ ჟილსონ, – საჭიროდ არა სთვლიდნენ ემსჯელათ ამ საკითხზე: მსგავსი მსგავსსა შობსო... მათთვის ეს საკითხი თავის თავად გარკვეული იყო ცხოვრების მაგალითით: რომ ერთი ცხოველი, ან მცენარე იმავე ცხოველსა და იმავე მცენარეს შობს როგორც თვითონ არის, და ამის გარეშეც, ცხოველური ცხოვრების გარეშეც იგივე ხდება; ცეცხლი შობს ცეცხლს, მოძრაობა – მოძრაობას, – ყოველ ნაბიჯზე მტკიცდება. ამ საკითხს შუა საუკუნეთა ფილოსოფოსნი მხოლოდ ზესთაბუნებრივი = მეტაფისიკური საზრისით განიხილავდნენ და მიღებული იყო დებადი, რომლის მიხედვით ყველა მიზეზი წარმოშობს თავის შედეგს, რომელიც მას ემსგავსებაო¹⁰⁹. გვ. 102.

* * *

რატომ არის ვეფხისტყაოსანის დასახელებულ შაირში ნათქვამი „მსგავსი მსგავსსა შობს“?

ამ თქმით თავის თავად დამტკიცებულია განსხვავება „დაბადებასა“ და „შობას“ შორის.

„დაბადება“ არის არარასაგან არსის შექმნა, – „შობა“ კი არის უკვე ბუნებისა და ცხოველის მოქმედება, სწორედ ამ ცნებით სარგებლობს რუსთაველი, როდესაც მსგავსისაგან მსგავსის შობაზე ლაპარაკობს.

მწერალს კარგად შეეძლო ეთქვა: მსგავსი ყველაი მსგავსს ბადებს, ესე ბრძენთაგან თქმულია. მაგრამ ასეთი თქმით დაზიანდებოდა ეს ქრისტიანული ფილოსოფიურ-რელიგიური დებულება დაბადებისა და შობის შესახებ. ეს განსხვავება „დაბადებისა“ და „შობას“ შორის ძალიან კარგად აქვს შენიშნული ვახტანგ მეფეს, როდესაც იგი ბრძანებს – და ბ ა დ ე ბ ა დ ძ მ ნ ა ლ ი თ ქ მ ის და არა შობა ლ, რამეთუ არარასაგან არსად დაარსებაი ქმნა არს, რამეთუ იცყვის; დასაბამად ქმ-

ნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა; და შექმნა ანგელოზნი მისნი სულად, და შექმნა ადამ და ეგვიპტარნი, რამეთუ პირველი დაბადება ქმნაღ ითქმის და არა შობაღ, ხოლო შობად ითქმის თვისისა არსებისა და ბუნებისა და მზბავსისა თვისისა წარმოქმნად...¹⁵⁷. გვ. 104. ცნება „შობა“ ვეფხისტყაოსანში განზრახ არის ნათქვამი და ამით ნათქვამია, რომ აქ საქმე უკვე შექმნულ არსებათ და პირველ „დაბადებას“ ეხება.

აღსანიშნავია: ლექსში გარკვევით არის ნათქვამი – „ესე ბრძენთაგან თქმული“-ო (და არა „ბრძენისაგან“) და ამით ნაგულისხმევია რამოდენიმე ბრძენი. ეს რამოდენიმე ბრძენი ბევრია და ამ რიცხვს ეკუთვნის ქრისტიანი მამანიც, რომელნი რუსთაველისაგან კარგად ცნობილნი არიან.

* * *

თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ ლექსს ცოტა სხვა გვარად განიხილავს – ამისი თარგმანი ამაზედ უმეტესი არა არს, რომელი ვითარისაცა აქვს გული კეთილი იგი საქმესა კეთილსავე შობს, ამაზედ არის თქმული, თვარა ამას სხვა იგავი აქვს, ყოველი კაცი, თუ პირუტყვი, თუ ნერგი და მდელი თავისს მსგავსსა შობენ-ო¹⁴⁰. გვ. 245.

როგორც სჩანს, თეიმურაზ ბატონიშვილს განხილული ლექსის მნიშვნელობა მას ფსიქოლოგიურ დარგში გადაუტანია, – რასაკვირველია, ასეთი განმარტებაც შესაძლებელია.

„მსგავსი მსგავსსა შობს“, განმეორებული აქვს თბილისის მთავარეპისკოპოსს, იოსებ თბილელს ვეფხისტყაოსანისადმი თავის დამატებაში – „აქა კიდევ სხვა ანდერძი და სოფლის გმობა ტარიელისა და ნესტანდარეჯანისა“ –

მსგავსნი მსგავსსა წარმოშობენ ციერნი და მიწიერნი (698).

* * *

როგორც გავიგეთ, ნეოპლატონიანთათვის დებულება: „მსგავსი მსგავსსა შობს“ არის წარმოქმნა = პროდუქცია და არა ღებდაღება; წარმოქმნა კი ხდება ერთის ნამეტნავი სრულობისა და სიჭარბის, სიუხვის შედეგად...

ვეფხისტყაოსანში კი: ღმერთი ჰქმნის, ბადებს არა აუცილებლობით, არა სიჭარბით, არა სიუხვით, არამედ შეგნებულად, თავისი ნადილით, თავისი ნებით და თავისი მიზანით.

აქედან დასკვნაა – „მსგავსი მსგავსსა შობს“, არის ქრისტიანული დებადი.

10. ვინ გაგავსო

„შესაქმე“, „დაბადება“ შემდეგს გვაუწყებს:

და შექმნა ღმერთმან ორნი მნათობნი დიდნი: მნათობი დიდი მფლობელად დღისა: და მნათობი უმრწემესი მფლობელად ღამისა და ვარსკვლავები. და დასხნა იგინი ღმერთმან ზედა და მთავრობდენ დღესა და ღამესა...

და ეს ღამის მნათობი არის მთვარე, რომელს ღმერთმა განუწესა საკუთარი გზა და რიგი. ამ რიგს ეკუთვნის მთვარის გავსება, დაკლება, დამალვა და ახალ მთვარედ ამოსვლა.

მთვარე სილამაზის სიმბოლო იყო ძველთაგანვე, ანუ: ვით ეს ნათქვამია „ქება ქებათა“-ში – ვინაა იგი, რომელი... ღამაზია ვითარცა მთვარე...

როდესაც ფრიდონი პირველად ტარიელს შეხვდა, მას უთხრა –

... არა ვიცი, რა ხარ, ანუ რას გამსგავსო?

ანუ აგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო? (599).

ამ ლექსის სხვადასხვაობაა: „რამ გაგავსო“, „ვინ გაგავსო“. მრავალ ხელნაწერშია; „ვინ გაგავსო“, და ეს უფრო სწორია, რადგან აქ სიტყვა „დაგლია“ და „გავსო“ სწორედ მთვარეს ეხება. „რამ დაგლია“ და „რამ გაგავსო“ არსებითად არის იგივე „რამ დაგლია“, „ვინ გაგავსო“, და ეს შინა პირველ სიტყვას „რამ“ განმარტავს და აზუსტებს.

მთვარე დაკლებული, მცხრალი სილამაზის აღმნიშვნელად არ ითვლება და ამიტომ ფრიდონი ტარიელის სილამაზეს რომ ამჩნევს და ხედავს, მას რალაც ჭირი აწუხებს და ამ „ჭირს“ იგი „დაუღევი“, ამიტომ ეკითხება – რამ დაგლია შენ, რომელიც პირველად გავსებული იყავიო.

თავის თავად ცხადია, მთვარე მოსე-აური და ქრისტიანული რწმენის თანახმად შექმნა ღმერთმა და ამ მთვარეს გავსებისა და დაკლების წესი მისცა. და როდესაც ფრიდონი ტარიელს ეკითხება „პირველ ვინ გაგავსო“-ო, ამით, რასაკვირველია, იგი ღმერთს გულისხმობს. ამ ლექსში სიტყვებით რამ და შინა ღმერთი და მისი ძალი არის გამოყვანილი. და რომ ეს ასეა, იქვე, იმავე შაირში განიმარტება და დასტურდება –

ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიმცა რად დაგავსო? (599).

სიტყვა „სანთელი“ აქ მთვარეს გულისხმობს.

და ეს მტკიცდება კიდევ ერთი ლექსით, როდესაც ფატმანი განთავისუფლებულ ნესტანს გახარებული ეტყვის –

ან ეგრე ვარ გავსებული, წინას ვიყავ ვითა მცხრალი (1436).

ანუ: წინად მე ვიყავი ვითარცა მცხრალი, დაკლებული (ულამაზო) მთვარეო,

მაგრამ ახლა რომ გხედავ განთავისუფლებულს, ვარ გავსებული ვითარცა მთვარეო, და ამ თქმით იგი თავისი სიხარულის უმაღლესობასა და სილამაზესაც გამოხატავს. და ვინ ქმნა ეს? –

ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გაცამკრთალი (436).

და ეს მთვარეა, რომელმან ღმერთისა ნებით ფატმან გული გაუნათლა, გაავსო ვით მთვარე და სიხარულით აღავსო.

ღმერთის სახელის მოუხსენებელად, მაგრამ ნაგულისხმევად, ავთანდილი ამბობს –

ვინ უნინ ედემს ნაზარდი ალვა მრწყო, დამრგო, მახია,

დღეს სანუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია (715).

ესე იგი: ვინ უნინ დამრგო (გამაჩინა), როგორც ალვა ამზარდა, მომრწყო, ხედ მქმნა (მახია), ანუ მაგარ და ლამაზ ტანად ამაგო, დღეს მე ასეთი, ბედმა (სანუთრომ) ლახვარს მიმცა და დანას მახია, წამომავოო. „ვინ“, დამრგველი, მომრწყველი, აღმზრდელი, არის ღმერთი.

ავთანდილი ვაზირთან მიდის და თან ფიქრობს, ნეტავ მიჯნურობა ჩემი როგორმე დავმალოო – დათმობასა ეაჯების: გულსა შენ რა მოუგვარე!“

ვის სთხოვს (ეაჯების) ავთანდილი, რათა ამ ვინმემ მას დათმობის, მოთმენის ძალა იმით მისცეს, რომ მან თავის გულს მოუგვაროს როგორმე და არ გააჟღავნებინოს მისი სიყვარული? ავთანდილი აქ ღმერთისა სთხოვს: მომეც ძალა დათმობისა და, შენ, ღმერთო, გულსა მოუგვარე, მასზე იზრუნე, იპატრონეო.

ამ ლექსის სხვა სახეც არის, მაგრამ ეს გაგებაზე და მართლ წერაზეა დამოკიდებული – დათმობასა ეაჯების გულსა: „შენ რა მოუგვარე“

ასეთი დაწერა სწორად არ მიმაჩნია, რადგან დათმობის ძალის მინიჭება არა გულს, არამედ მხოლოდ ღმერთს შეუძლია, როგორც ეს უკვე თქმულია –

მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო (809),

მომეც ძალი დათმობისა... (354),

მისცა თურმე ღმერთმან თმობა (765).

სამივე შემთხვევაში დათმობას ღმერთს ემუდარებიან და არა გულს, რადგან კარგად იციან, რომ სწორედ ღმერთი არის მფლობელი გულის სურვილთა.

ამ საბუთის ძალით აღნიშნული ლექსი უნდა იწერებოდეს ასე და არა სხვაგვარად –

დათმობასა ეაჯების: „გულსა შენ რა მოუგვარე!“ (728)

წადილი და ნება მისი

პარი პირველი

ღმერთმან ინება

1. ენებოს ღმრთისა წადილსა

ღმერთი არის მოქმედი ვითარცა თვითმყოფადი, შეგნებული და ნებიერი სული. გონება და ნება ღმერთის არსებითი თვისებაა და იგი გამოდის ღმერთის უბოლოო სრულადობისაგან, დაუსრულებელი სრულობისაგან და მისი სულადობისაგან, მისი მოღვაწეობისაგან, როგორც შემოქმედისა და მსოფლიოს მომწესრიგებელისა, როგორც მიზეზი ზნეობრივი წესრიგისა და ბუნებრივი გამოცხადებისა. გონება და ნება, ვით ყველა თვისება, ღმერთის არსებასთან არის გაიგივებული; ამიტომ ღმერთის შემეცნება, ისე როგორც ნება მისი, არის მარადული, უცვლელი, მოქმედი განუსაზღვრელი, დაუსრულებელი, სრული და შეიცავს ყველა ობიექტს, ვით ღმრთიებერ არსებას, ისე აგრეთვე დასასრულ არსებას მხოლოდ ერთი ქმედობით, ერთი აკტით.

ღმერთის ნებას ობიექტად აქვს თვით ღმერთი და ყველაფერი, რაც მის გარეშე არის. ღმერთი არის თვითონ პირველი ობიექტი თავისი ნებისა და თავისი სიყვარულისა; იგი სცნობს თავის თავს სავსებით ვითარცა უზენაეს სიკეთეს, და ამისთვის უყვარს მას თავისი თავი. ქმნულებანი არიან ღმერთის ნების მეორე ხარისხოვანი საგანნი; მათდამი სიყვარული გამოდის ღმერთის თავისი თავისადმი სიყვარულისაგან; ღმერთი არის სიკეთის მქმნელი და მეგობარი კაცთა. ყოვლად შემძლებელობა ღმერთის ნებისა არის ღმერთის განუსაზღვრელი ძალა; ბრძენია ნება ღმერთისა, რამეთუ თვით ღმერთი არის ბრძენი...

უკვე აღვნიშნე – ღმერთი არის სული; ამიტომ ღმერთს მიეწერებიან ის თვისებანი, რომელნიც სულისათვის არსებითნი არიან: 1. თვით შეგნება და პიროვნება, 2. გონება, 3. თავისუფალი ნება და სხვა.

ღმერთის ნება განისინჯება ორი მხრით:

- 1). ღმერთის ნება თავის თავად
- 2). ღმერთის ნება ქმნულებათა მიმართ

ა). ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღმერთის ნება თავისი არსებით არის უმაღლესად თავისუფალი; მისი მოქმედება არის ყოვლად წმიდა;

ბ). ქმნილებათა მიმართ ღმერთის ნება არის ყოვლად კეთილი, ჭეშმარიტი და სამართლიანი, ანუ: უმაღლესი თავისუფლება („ელეფთეროს“, „ლიბერრიმუს“). ეს ნება ღმერთისა მოქმედებს რაიმე იძულებისაგან სრულიად დამოუკიდებელად და მხოლოდ თავისი სრული გონების იდეათა საფუძველზე, თავისი ბრჭობის თანახმად. და სრული სინმიდე და ამით ნება ღმერთისა თავისუფალია ყოველი ცოდვისაგან. მას არ შეუძლია ცოდვა ჩაიდინოს; მას სძულს ბოროტება; მას უყვარს მხოლოდ სიკეთე.

3). დაუსრულებელი სიკეთე და სიყვარული.

ეს ის თვისებაა, რომლის მიხედვით, ღმერთი ყოველთვის მზად არის ყველა ქმნილებას მიანიჭოს იმდენი სიკეთე, რამდენის მიღებაც მათ შეუძლიათ თავისი ბუნებითა და მდგომარეობით. ეს სიკეთე სხვა და სხვა პირობის მიხედვით სხვა და სხვა ნაირად იწოდება:

ა) მაღლი („ხარის“, „გრაცია“, „ბლაგოდატ“) – როცა კაცს ებოძება სიკეთე, რომელიც მას არ დაუმსახურებია

ბ) შებრალება („ელეოს“, „ოიკტრიმოს“, „მისერიკორდია“), როცა ღმერთი გაჭირვებულთ ეხმარება, მფარველობას აღმოუჩენს;

გ) სულგრძელობა, დიდი მოთმინება („მაკროთუმია“, „ლონგანიმიტას“), – ღმერთს ეცოდება ცოდვილი და დიდ ხანს ელის მის გამოსწორებას, მის დასჯას უცდის;

ე) ღმერთი არის სახიერი 1) ქმნილებათა მიმართ,

2) კაცთა მიმართ კერძოდ, ვითარცა მამა.

4. უსრულოვნესი ჭეშმარიტება და სარწმუნო („ალეთინოს“, „პირსტოს“, „ვერაკს“, „ფიდელის“) – ღმერთი ჭეშმარიტია, მართალი; ერთგულია, ანუ სარწმუნო თავის აღთქმაში.

5. დაუსრულებელი სამართლიანობა („დიკაიოსუნე“, „იუსტიცია“).⁵³

ღმერთი ყველას მიუწყის დამსახურების მიხედვით: კეთილს – აჯილდოებს; ბოროტსა – სჯის...

ასეთნი არიან ღმერთის ნების თვისებანი, მისი წადილი, მისი სურვილი, მისი ნდომა...

სულ სხვა ამბავია ნეოპლატონიზმში.

* * *

და მართლაც – ამბობს დრ. არნოლდ გრუენფელდ – არისტოტელესისა და აგრეთვე ნეოპლატონურ სისტემაში პირველად-არსებას ნების ქმედობისათვის არავითარი ადგილი არა აქვს. პლოტინოსი, რომელიც ერთს ყველა აზრზე და

არსებაზე შორს, ზემოდ აყენებს, მას ნიშნებს განზრახ არ მიანერს, ვინაიდან ნება სიკეთის მოთხოვნილების თანაბარია, ხოლო პირველად არსებას იგი არა სჭირდება (ენეადეს VI. 9,6). ამას გარდა – ნება გულისხმობს განსხვავებას არსებასა და მოქმედებას შორის, ესე იგი, მაშინ ღმერთში ყოფნადი და ნებადი ერთი მეორესგან დაშორებული უნდა იყოს... ღმერთს არ უნდა მიენეროს ის, რაც მას აკლია, თორემ იგი აღარ იქმნება შემქნელი, შემოქმედი ძალა. ფილო ალექსანდრიელი, ვითარცა მოსეს სჯულის მიმდევარი, იძულებულია „ღმერთის ნება“ აღიაროს, ვინაიდან მისთვის ღმერთი არის პიროვნული არსება („პერსონალიზეს ვეზენ“), რომელიც თავისი პიროვნული ნების მოქმედებით მოვლენებში ერევა. ფილო აღიარებს ღმერთის ნებას, თუმცა იგი ძალიან სცდილობს თავისი რელიგიური შეხედულებანი ბერძნულ ფილოსოფიას შეუთანხმოს“-ო¹⁸⁰. წ. 7. რვეული 6. გვ. 10.

როგორი შეხედულებისაა ღმერთის ნებაზე ვეფხისტყაოსანი?

* * *

ღმერთის ნებასა და წადილის გამო პირველად როსტევანი ლაპარაკობს, როდესაც მას თვალ წინ უცხო მოყმე დაეკარგა და –
ბრძანა: „ღმერთსა მოეწყინა აქამდისი ჩემი შვება,
ამად მიყო სიამისა სიმწართა დანავლლება,
სიკვდილამდის დამანყლულა, ვერვის ძალ-უც განკურნება,
მასვე მადლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება (99).

ესე იგი: ღმერთის ნება და წადილი, სურვილი ყოფილა, რომ როსტევანმა უცხო ყმა თავისთან ვერ მოიყვანა, და ამის შედეგად შვებაც მოსწყენია მისთვის ღმერთს, სიამე სიმწართა შეუცვლია, დაუნყლულებია კიდევ და თურმე აღარავის შესძლება მისი განკურნება. ცხადია, ეს თქმა მხოლოდ ნაწყენობისაა, საკუთარი სურვილის აუსრულებელობის შედეგად.

უცხო მოყმის უშედეგოდ ძებნის გამო შენუხებული ავთანდილი ამბობს –
ულმართოდ ვერას ვერ მოვანევ, ცრემლი ცუდად მედინების (190),
თუ ღმერთმა არ მოისურვა, – ცრემლი ტყუილად მედინებო.
დავარი ნესტანსა ლანძღავს და თან სწყევლის:

ან, ღმერთსა უნდეს, ვერ მიჰხვდე, ვის ესე დააშლევინე!“ (578).

ანუ: დაე, ღმერთს ენებოს ეს და შენ ველარ ერგო (ვერ მიჰხვდე) მას, ტარიელს, რომელსაც ესე (ვათხოვება შენი) დააშლევინე, ჩააფუშვინე სასიძოს მოკვლითაო. ფრიდონი თავის მტერთა შესახებ ამბობს –

ან იგი იქმნას, რაცალა ენებოს ღმრთისა წადილსა (608),

ანუ: ყველაფერი ღმერთის ნებაზეა და მისი ნებით ჩემს მტერს სამაგიეროს გარდავუხდით.

ავთანდილი ტარიელსა სთხოვს აქ, ქვაბში დარჩი, მე კი ნესტანის საძებრად წავალ და –

ღმერთსა უნდეს, ვისთვის ჰკვდები, მისთვის ეგრე არ გატირო (665).

აქაც მიზანის აღსრულება ღმერთის ნებაზეა დამოკიდებული.

ავთანდილი ვაზირთან საუბარში ამბობს, მე ტარიელს უნდა მივუბრუნდე და მეფე როსტევეანს მოახსენე: ჩემი წასვლა მას არ ეწყინოს, არ დაჭმუნდესო, ხოლო

–
თავსა ჩემსა გაგებული იქმნას, რაცა ღმერთსა უნდეს (740).

ანუ: თავსა ჩემსა გაერიგოს, დაემართოს ის, რაც ღმერთს უნდოდესო, მანვე იქმნას გაგიმარჯვდეს თქვენ და მე თქვენი თქვენკენვე დავბრუნებულ ვყოფილიყოო. რადგან ყველაფერი ღმერთის ნებაზეა დამოკიდებული და ყველაფერი ხდება მისი სურვილით, მისი წადილით, ამიტომ ავთანდილი თავის ანდერძში სწერს

–
რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქნების (793).

და ამის გამო ვახტანგ მეფე ბრძანებს; „ჭეშმარიტად მართალია (;) რაც ღმერთსა არა სწადს(,) არაფერი არ იქნება რა“-ო.⁴

ამავე შეხედულებისაა ფატმანი, ოდეს იგი ნესტანსა უთვლის –

ღმერთსა უნდეს, მოყვარენი შესაფერნი შეგაზავნე (1274);

ხოლო ავთანდილი თავის რწმენას იმეორებს –

ღმერთი იწადებს, მომივლენ გულის სახმილთა ლხენანი (1475).

მეფის დადგენის, სამეფო ტახტზე ასვლის შემთხვევაში, რასაკვირველია, ღმერთის ნება და გარდამწყვეტილება პირველია, ვით ამას გვიდასტურებს როსტევეანი, ოდეს იგი ავთანდილს მეფედ აცხადებს –

ესეაო მეფე თქვენი, ასრე იქმნა ღმერთისა ნება (1546).

და ბოლოს ტარიელიც გვეუბნება –

ადრე კვლა გნახნე მორჭმულნი, ინებოს ღმერთისა ნებაჲმან (1562).

ამ გვარად, ვეფხისტყაოსანში ღმერთის ნებაზე არის ყველაფერი დამოკიდებული და ღმერთის ნების გარეშე არაფერი არა ხდება. რას ნიშნავს ეს? ნიშნავს ეს იმას, რომ კაცს არა აქვს თავისუფალი ნება; რომ იგი არის მხოლოდ აღმასრულებელი ღმერთის ნებისა, თავისი ნების გარეშე? არის ეს შეხედულება ფატალისტური? ესე იგი, ისეთი, რომლის ძალით ყველაფერი კაცის დაუკითხავად ხდება? რასაკვირველია – არა... ყველა ქრისტიანი თეოლოგოსი ერთი შეხედულებისაა: კაცს აქვს თავისი საკუთარი ნება, თავისუფალი ნება.

2. იგი მოგვცემს წყალობასა

წყალობა არის ზებუნებრივი საბოძვარი ღმერთისა.

1). წყალობა არის განუზომელი, დაუსრულებელი და საუკუნო.

ფსალმუნი 32,5 უყვარს წყალობაჲ, მჰსჯავრი უფალსა და წყალობითა უფლისათა სავსე არს ქვეყანა

ფსალმუნი 35,5 უფალო, ზეცას არს წყალობა შენი

2). წყალობა არის უმაღლესი სიკეთე კაცთათვის

ფსალმუნი 62,3 რამეთუ უმჯობეს არს წყალობაჲ შენი უფროს საცხოვრებელთასა

3). წყალობა განანათლებს და ამაგრებს, ამტკიცებს კაცთ.

ფსალმუნი 35,10-11 რამეთუ შენგან არს წყარო ცხოვრებისა... და მოჰფინე წყალობაჲ შენი

4) წყალობა არის სიცოცხლის წყარო

ფსალმუნი 118,60 წყალობითა შენითა მაცხოვრე მე

ფსალმუნი 142,12 და წყალობითა შენითა მოჰსრნე მტერნი ჩემნი

5). წყალობა არის სიბრძნის მომნიჭებელი

ფსალმუნი 142,8 მასმინე მე განთიად წყალობა შენი, რამეთუ მე შენ გესავ

6). წყალობა არის გზის მაჩვენებელი

ფსალმუნი 22,6 წყალობა შენი, უფალო, თანა მავალ მეყავნ მე, ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა ჩემისათა

8). წყალობა არის გამამაგრებელი, დამანყნარებელი

ფსალმუნი 6,2 მიწყალე მე, უფალო, რამეთუ უძლურ ვარ

და 8) მფარველი

9). წყალობა არის შეწყალება, ნუგეში, იმედი

ფსალმუნი 118,76 იყავნ წყალობა შენი ნუგეშინის მცემელ ჩემდა

10) და განმაკურნებელი

„წყალობა“ „ახალ აღთქმა“-ში იგივე მრავალ მხრივია ვითარცა „ძველ აღთქმა“-ში.

ფსალმუნი 84,7 მიჩვენენ ჩვენ, უფალო, წყალობაჲ შენი, და მაცხოვრებაჲ შენი მომეც ჩვენ

11) წყალობა არის ცოდვათა შენდობა

ფსალმუნი 102,10-11 არა ცოდვათა ჩვენთაებრ მიყო ჩვენ და

12) დამხსნელი და შემწე

ფსალმუნი 6,4 იხსენ სული ჩემი და მაცხოვრე მე წყალობისა შენისათვის

ფსალმუნი 43,26 აღჰსდევ, უფალო, შემეწინე ჩვენ და მიხსენ ჩვენ...¹⁵⁵. წიგნი

1. გვ. 700.

წყალობა – ქრისტიანული თვალსაზრისით – არის სიყვარულის გამოსახვა, ანუ როგორც ამბობს პროფ. ანდერს ნიგრენ – წყალობა და სიყვარული ერთი და იგივე არისო' იგი არის სიყვარული = აგაპე ღმერთისა კაცისადმი.¹⁸¹

წყალობას იძლევა უზენაესი; წყალობას ღებულობს უქვემორესი. ამით შექმნილია ურთიერთობის კიბე. და ამით განსაზღვრულია ღმერთისა და კაცის დამოკიდებულება, და ამას გარდა, სოციალური ურთიერთობა: მეფე კიბისთავში, სხვანი კიბის სხვა და სხვა საფეხურზე.

* * *

როსტევანმა სურვილი ვერ შეისრულა, უცხო მოყმე ვერ დაიმორჩილა და ამის გამო ამბობს: ღმერთმაო –

ტკბილნი მისნი წყალობანი ბოლოდ ასრე გამიმწარნეს (112).

თინათინი ავთანდილს ცოლობას პირდება და პასუხად მას ავთანდილი ეუბნება –

მე რომ თქვენგან მოვისმინე, წყალობანი მედიადნა (135).

სოციალ-პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური ხასიათისა არის ეს წყალობა: თინათინი უმაღლესია, მეფეა; იგი კიბის თავზე სდგას; მას შეუძლია წყალობის ბოძება დაბალისადმი. ეს დაბალი არის ავთანდილი, კიბის მეორე საფეხურზე მდგომი. თინათინი მას წყალობს. ამას გარდა, თინათინი მას სიყვარულს უცხადებს, და ეს ხომ უდიდესი წყალობაა!

ავთანდილი როდესაც როსტევანს ემშვიდობება, მას ეუბნება –

ან ნუთუმცა კვლა ნახვითა ღმერთმან ბნელი გამითენა (145).

აქაც ღმერთის წყალობა არის ნაგულისხმევი.

სამი წლის ძებნის შემდეგ ავთანდილმა ტარიელს მიაგნო და – თქვა, თუ: „ღმერთმან ესე საქმე მეტად კარგად მომიგვარა“ (228).

ავთანდილი ამ ამბავს წყალობად სთვლის და აგრეთვე ასმათის ნახვასაც –

ან ამას ჩემთვის ღმრთისაგან სხვა საქმე რა ვამჯობინო? (229).

და მართლაც, ბოლოს –

ავთანდილს ღმერთმან წადილი მისცა, გულისა ღებინება (248).

და ასმათმაც ეს მას დაუდასტურა –

ქალმა უთხრა: „ყმაო, ღმერთმან მოგვცა ჟამად რაცა გინა (246).

ავთანდილთან შეხვედრის გამო ტარიელი ამბობს –

მაგრა ღმერთმან მოწყალემან...

ორი მისი მოწყალეა დღესცა მომცა... (305).

ასმათი ტარიელს ეტყვის –

ამას თუ ღირს ვარ, ვერ ვიტყვი, მაკლია ღმრთისა წყალობა (374).

ტარიელი ნესტანს უპასუხებს სიყვარულის დადასტურების გამო –

ან რასაცა მე მაღირსებ, ხორციელი არა ღირს ა;

მონყალება იჩქითია, ღმრთისა ამაღ არა მკვირსა (416).

ანუ: მონყალება, რომელს ღმერთი ანიჭებს, არის მოულოდნელი და ამიტომ ეს არ მიკვირსო.

ტარიელი როცა ხატაეთს შეიჭრა, მას რამაზის მოციქულნი შეეგებნენ და მოახსენეს –

თუ ღმრთულე შეგვიწყალებდე, აქა ნუ მოვლენ სპანია (423).

ტარიელი თავისი ლაშქართ ხატაეთს უნდა შეესიოს და მას სთხოვენ, შეინყალოს ხატაელნი ისე, ვითარცა ღმერთი არის მონყალე.

ანუ საღმრთო წერილის თანახმად –

ლუკა 6,36 იყვენით თქვენ მონყალე ვითარცა მამა თქვენი მონყალე არს როდესაც ხვარაზმშას გაეგო, ფარსადანი ჩემს ვაჟს ზედსიძედ მთხოვსო – ებრძანა:

„მოგვხვდა ღმრთისაგან, ჩვენ რომე ვინატრიდითა (515).

ფრიდონი ტარიელს აწყნარებს –

იგი მოგვცემს წყალობასა მისსა, ზეცით მოგვიქუხებს,

ჭირსა ლხინად შეგვიცვალებს, არაოდეს შეგვანუხებს (633).

მონანი ტარიელს ეუბნებიან –

ნუთუ ღმერთმან არ გაგყვარნეს ცხენთა თქვენთა ნატერფალსა (652).

ავთანდილი თინათინს უამბობს, თუ ღმერთმა როგორ მიანიჭა მას წყალობა ტარიელის მოსაძებნად –

მერმე ჰკადრა, სანადლისა ღმერთმან პოვნა ვით აღირსა (698).

ავთანდილი თავის ანდერძში მეფესა სწერს –

შემინდევ და წამატანე მონყალება ღმრთეებრისად (788).

და, რასაკვირველია, ავთანდილი თავის ლოცვაში ამბობს –

ღმერთო, ღმერთო მონყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე (811)

როსტევანი მწუხარედ არის ავთანდილის გაპარვის გამო და ნატრობს იგი –

ნუთუ კვლა ღმერთმან წყალობით გაგვიადვილოს ჭირები (824).

ავთანდილი ტარიელს ანუგეშებს, ნესტანს ვიპოვნითო –

ღმერთი მაგას მონყალებს... (914)

იმ შემთხვევაში, თუ დამხმარეს სამაგიეროს ვერ გადაუხდდი, ითქმის ხოლმე: სანაცვლოს, ანუ მუქაფას ღმერთი მოგვცემსო, როგორც ნესტანი ფატმან უმა-დლობებს –

მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოს მონყალებითა ზენითა (1200).

წყალობად არის ჩათვლილი აგრეთვე რალაც საკვირველის პოვნა; მეკობრე-ლაშქარმა ნესტანი შემთხვევით დაიჭირეს და გადასწყვიტეს იგი ქაჯეთის მეფეს მიჰგვარონ –

ესე ღმერთსა მისაგვრელად მისად ჩვენთვის მოუგვრია (1233).

მოულოდნელად (იჩქითად) ღმერთისაგან წყალობის მიღებაზე ლაპარაკობს კიდევ ავთანდილი –

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი;

წყალობა თქვენი იჩქითად არს ჩვენი გარ-მომფენელი (1250).

აქ საჭიროა შესწორება – „წყალობა თქვენი“ არ არის სწორი, ვინაიდან ღმერთს „თქვენ“-ობით არ შეიძლება მიემართოს, უნდა – „წყალობა შენი“.

და როდესაც ნესტანის აღმოჩენის ამბავს ასმათს მიახარებენ –

ჰე, ასმათო, მოგვივიდა მონყალება ღმრთისა ზენით (1357).

ავთანდილმა და ტარიელმა ქვაბში კიდობანი გახსნეს და აბჯარი იპოვნეს –

ღმერთმან მოგხედნა თვალითა, ზეგარდმო მონახედითა (1371).

ფატმანმა ნესტანი იხილა, მას ეხვეოდა და ტკბილად ეტყოდა –

ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გაცამკრთალი (1436)

გამარჯვებულ გმირთ ფრიდონის დიდებულნი ეუბნებიან –

რომე ღმერთმან გაგვახარნა, კურთხეულ არს მისი ღმრთება! (1454).

ტარიელი ავთანდილს უთვლის –

ღმერთი მოგვცემს წყალობასა მისგან ზეცით შესახულსა (1471).

ციხეში გამაგრებულთ, ინდოეთში, ტარიელმა უყვილა –

ჩვენ მოგვცა მალლით მალალმან წყალობა მისი ზენიო (1620).

რასაკვირველია, ეს ამბავი დედოფალმა აღფრთოვანებით მიიღო და ბრძანა –

ღმერთმან რისხვა მოაქცია წყალობისა გამოსახვად (1626).

ვეფხისტყაოსანში, როგორც ვნახეთ, **წყალობა** ხშირად არის ნახსენები და იგი არის ღმერთისაგან ბოძებული; წყალობა დამოკიდებულია ღმერთის ნებაზე და ამასვე ეკუთვნიან აგრეთვე დებულებანი: „ღმერთმან ქმნას“, „ნუ გეშის“, „ღმერთი უხვია“, „ღმერთი მას მისცემს“, „არ გასწირავს“ და სხვა.

აქვე გარკვევით უნდა აღინიშნოს, რომ ცნებანი: „წადილი“, „წყალობა“, „ნუ გეშის“, „ღმერთი მას მისცემს“, და სხვა ამგვარი თქმა ნეოპლატონიზმს არ გააჩნია; ესენი ნეოპლატონიზმის ლექსიკონს არ ეკუთვნიან და ქრისტიანულ რწმენაში კი ჩვეულებრივნი არიან.

3. ნუ გეშის, ღმერთი უხვია

უხვი, ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, არის მრავლის გამცემი. მრავლის გაცემა, დასაჩუქრება და ბოძება შეუძლია მხოლოდ მას, ვისაც ამისი შეძლება და საშუალება აქვს. რასაკვირველია ღმერთი, რომელს ყოველივე ეკუთვნის და სიკეთით არის აღსავსე, ამ თავის სიკეთეს წყალობის სახით კაცთ ანიჭებს და მათ მოუღებენს.

ღმერთის წყალობასთან დაპირისპირებულია სოფელის = ბედის სიძუნწე. ბედი = სოფელი დიდად ცვალებადია, უხანო; იგი ხან ჭირს, ხან ლხინს იძლევა; ლხინის მოცემაში იგი არის ძუნწი, მეტად ძვირი და თითქო მას შენი ლხინი შურსო, მალე მას ჭირად შეგიცვლის. ღმერთი პირიქით, ბატონია სოფელისა და კაცს უფრო ლხინს ანიჭებს, ჭირს ლხინად შესცვლის, რადგან იგი კეთილი არის და სიკეთის უხვად მომცემი ეს არის რწმენა იმედისა, სარწმუნოება სასოებისა, ფიქრი სიხარულისა და არა შიშისა, – ამიტომ ავთანდილი ტარიელს ეუბნება: ნუ გეშინია, ღმერთი უხვად მწყალობელია და შენ ნესტანს ისევ შეხვდებიო –

ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია (931).

ქაჯეთის ციხიდან განთავისუფლებული ნესტანი ასმათს ეხვევა, მას ეუბნება – ან ღმერთმან მოგვცა წყალობა, ვცან მისი არ სიძვირითა (1452).

წყალობა და ბოძება, მოცემა ღმერთისგან არ არის ძვირი, ანუ იშვიათი, რადგან ღმერთი კეთილია და უხვი.

4. ღმერთმან ქმნას

ღმერთის ნებაშია, ცხადია, „ქმნა“, ნებართვა, რომელს წყალობის მნიშვნელობა აქვს. „ღმერთმან ქმნა“ ნიშნავს: ღმერთმა მოისურვა და ეს და ეს მოვლენა შესრულდაო. იგივე დებულება გამოყენებულია დალოცვის, კეთილის სურვილის მიზნითაც, როდესაც რაიმე უნდა მოხდეს, ან გაკეთდეს: ღმერთმან ქმნას ეს და ეს შეგისრულდესო. ოღონდ ეს თქმა იხმარება აგრეთვე უარყოფითი მიზნითაც: ღმერთმან ნუ ქმნასო!

ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, ჩემს საძებრად წამოსულხარ –

ღმერთმან ქმნა და გიპოვნივარ, შინცა ცდილხარ მამაცურად (300).

ღმერთის ნება, ღმერთის წყალობა იყო, რომ მე შენ მიპოვნე, მაგრამ, შენ, ავთანდილ, ღმერთის ნების გარდა, თვითონაც მამაცურად ცდილხარო. ამ წინადადებაში მკაფიოდ აღნიშნულია ღმერთის ნებისა და კაცის ნების ურთიერთობა ღმერთის ნება თავისუფალი ერწყმება აქ კაცის თავისუფალ ნებასა და მის მოქმედებას, – ღმერთმან ქმნას, ღმერთმან მოისურვოს, – ეს არის ერთი დებულები.

ბა, გარნა თუ კაცმა არა ქმნა, მან მოქმედება არ მოისურვა, საკუთარი ნება არ გამოაჩინა, არ გარდანყვიტა თვითონ თავისი მოქმედება, – ეს მეორე დებულებაა. პირველი დადებითი, მეორე – უარყოფადი. ამ შემთხვევაში რაიმეს მიღწევა შეუძლებელია. ხოლო თუ ღმერთის ნება და კაცის ნებაც არის, ეს ორი ნება ერთმანეთს ეთანხმება, მაშინ მიზანი სამოქმედო მიღწეულია. იგივე დებულება განმეორებულია, როდესაც ტარიელი ამბობს: ღმერთმა იქნება გაძლება მომცეს და მე ხმას როგორ ამოვიღებო –

ნუთუ ყოს ღმერთმან გაძლება, მემცა ვით მივეც ენასა (302).

სწორედ ამ შეხედულების საფუძველზე, ნესტანი როდესაც ტარიელს ხატაეთს სალაშქროდ აგზავნის, მას ეუბნება –

ღმერთმან ქმნას და გაგიმარჯვდეს... (414)

ფრიდონი ტარიელს პირდება: მოვძებნით ნესტანსო და შენ ჭირთ ბოლო მოვლებო –

ნუთუ ქმნას ღმერთმან გარდახდა მაგ შენთა ჭირთა და ვალთა (637).

(ვალი – შეწუხება).

ავთანდილი ტარიელს მობრუნებას პირდება –

ღმერთმან ქმნას და კვლაცა გნახო... (666).

თინათინისა და ავთანდილის შესახებ თქმულია –

ღმერთმან ქმნას და გაუსრულდეს ლხინი ესე აწინდელი (710).

ავთანდილი ვაზირის პირით როსტევანს უთვლის: მე გარდამხდეს ის, რაც ღმერთს სურსო –

მანვე ქმნას და გაგიმარჯვდეს... (740).

ავთანდილი მიემგზავრება უცნობი გზებით და ამიტომ ამბობს – „არ ვიცი ღმერთი რას მიზამს...“ (938).

გულანშაროს ხელმწიფე თავისი შვილის შესახებ ამბობს – ღმერთმან ქმნას შინა მოვიდეს ძე ჩემი გამარჯვებული (1175).

და ავთანდილი თავის იმედს გამოსთქვამს ქაჯეთის ციხის აღებაზე –

ღმერთმან ქმნას, ქაჯთა სამეფო მოგესმას ჩვენგან ძლეული (1267).

ღმერთმან ქმნას, უხვად ვადინო შიგნით სისხლისა რუები (1400).

ამ გვარად, დებულება: „ღმერთმან ქმნას“, რაც ღმერთის ნების, მისი წყალობის ერთი გამოვლენათაგანია, ვეფხისტყაოსანში, ისე ვით ქართველი ხალხის ცხოვრებაში ხშირად იხმარება და იგი არის ქრისტიანული თქმა.

5. ღმერთი მას მისცემს

ღმერთი ვითარცა მწყალობელი არის მბოძებელი, მომცემი ქვეყნისა (შაირი 1), მომცემი სვისა (შ. 32), შვებისა (შ. 99), ლხინისა და სხვა.

როდესაც ავთანდილმა ტარიელს მიაგნო, გახარებულმა სთქვა –
ან ამას ჩემთვის ღმერთისაგან სხვა საქმე რა ვამჯობინო? (248).

ღმერთი იძლევა გაძლებას, მოთმენას (შ. 302), იძლევა შესაფერისს (381), გამარჯვებას (414), აჯის ასრულებას (658, 681, ძლევას (792,) (903), (1389), ყმა შვილს (565), სურვილის ასრულებას (630), საკვირველ რამეს (1232-3), და სხვა.

ყველგან აქ ღმერთი არის მომცემი, მიმცემი, წყალობის მომნიჭებელი, მომქმედი, აქტიური.

6. მშვიდობისა მისცეს გზანი

რატომ მაინც და მაინც ძველის-ძველად, ან ძველად, დღესაც კი მშვიდობა არის სანუკვარი და სანატრელი? რადგანაც, როგორც გვეტყვის ს. ს. ორბელიანი, მშვიდობა არის ისეთი მდგომარეობა, როდესაც და „სადა არა იყოს ამბოხება = არეულობა, შუღლი = სიტყვით ბრძოლა და ტაცება = ძარცვა, წართმევა“-ო. აქ აკლია ერთი სიტყვა: „ომი“, მაგრამ იგი უნდა იგულისხმებოდეს სიტყვაში: „არეულობა“ და „ტაცება“.

მშვიდობა იყო, არის, კაცის მარადი ნატვრა რჩება იგი დღესაც. ამიტომ ძველად მშვიდობის ღმერთს ეთაყვანებოდნენ და მას მშვიდობასა და სინყნარესა სთხოვდნენ, რამეთუ მშვიდობა არის წინააღმდეგი იმისა, რაც არის ომი, მტრობა, ჩხუბი, სისხლის ღვრა, ხოცვა-ჟლეტა კაცთა და იგი მშვიდობა ბუნებრივად დაკავებულია უფლება-სამართალთან და მართლმსაჯულებასთან, რომელმაც დარღვეული და წამხდარი მშვიდობა უნდა აღადგინოს. ამისათვის მშვიდობის საკითხი არა მარტო ცალკე პიროვნებას, არამედ ხალხსა და ხალხებსაც ეხებოდა. ეს სურვილი მშვიდობისა მისალმების სიტყვად არის გადაქცეული და მას ხშირად ვხვდებით „ახალ აღთქმა“-ში: „მშვიდობა სახლსა ამას“ (მათე 10,12; ლუკ 10,5); „მშვიდობა თქვენ თანა“ (ლუკა 24,36 იოანე 20,19; 21,26); მშვიდობასა მშვიდობით“ (ლუკა 8,48; 7,50); „უკეთუმცა გეცნა შენ დღესა ამას მშვიდობად თქვენდა“ (ლუკა 19,42) და „წარმართებად ფერხთა ჩვენთა გზასა მშვიდობისასა“ (ლუკა 1,79) – და ხომ დიდად ცნობილია ქრისტიანული დებადი – „და ქვეყანასა ზედა მშვიდობა“ (ლუკა 2,147) და სწორედ ამიტომ მეთერთმეტე საუკუნის ქართულ ტაძარში გაისმოდა მხურვალე ლოცვა –

„საქართველოს განმტკიცებისათვის, მეფეთა და მთავართა დანყნარებისა,

მტერთა გარემოქცევისა, ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის უფლისა მიმართ ვილოცოთ“-ო.

როგორც ქრისტეს მოციქულნი ქადაგებდნენ მშვიდობასა და კერძოდ მშვიდობის მგზავრობას, – როგორც ძველად და ახლაც მშვიდობას საერთოდ, და კერძოდ, მშვიდობის მგზავრობას ღმერთს ევედრებიან, ამ გვარათვე ვეფხისტყაოსანშიც, ღმერთს ეხვეწებიან, რათა მან მგზავრს მშვიდობა მიანიჭოს.

* * *

ავთანდილი თავის ლოცვაში ღმერთს ეაჯება, ევედრება, სთხოვს – ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე, შენგან ვითხოვ შენვენასა, რაზომსაცა გზასა ვვლიდე: მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარიდე (811), და როდესაც ავთანდილი გაემგზავრა, როსტევეანი ბრძანებს: ვალოცოთ დავრდომილნი, ობოლნი და ქვრივნი სხვანი, რათა ამ ლოცვით ავთანდილს – შევენივნეთ, მშვიდობისა ნუთუ ღმერთმან მისცნეს გზანი (829).

მაშასადამე, ღმერთმა მოგზაურს მშვიდობის გზა უნდა მისცეს, – ამას ითხოვდა ავთანდილი თავის ლოცვაში, ამას თხოვს ღმერთს როსტევეან მეფეც, და როდესაც ავთანდილი დაბრუნდა, იგი როსტევეანსა და თინათინს აცნობებს – ან ვცან და გაცნევ ყოველსა, მოველ შებით და მშვიდობით (680).

და ამის გამო დიდად ნასიამოვნებია თინათინ, რომელიც ავთანდილს ეუბნება, მერგოო –

მომხვდა ყოველი ჩემი წადილი გულისა:

პირველ შენ მოხველ მშვიდობით, მპოვნელი დაკარგულისა (704).

ამ ნაირად, როგორც გავიგეთ, მშვიდობის საკითხი აქ რელიგიურ არეში იმყოფება და მშვიდობა ღმერთს ეთხოვება, რამეთუ ღმერთი არის თვითმშვიდობა და მშვიდობისა მყოფელი.

მაგრამ ამ ღმერთებრივ მშვიდობის გარდა, არის მშვიდობა, რომელიც თვით კაცზეა დამოკიდებული და ეს არის კაცთა შორის მშვიდობა, ან საფრთხე-ხიფათისაგან გადარჩენა. ასეთ მშვიდობაზე ლაპარაკობს ტარიელი, როდესაც იგი გვაცნობებს, მდევრებს გადაჯურჩი და ჩემს ციხე-სიმაგრეს მშვიდობით მივალნიო –

ქალაქი მქონდა მაგარი, მტერთაგან მოურევარი,

მუნ შიგან შევე მშვიდობით... (559).

და შემდეგ ამ კაცობრივ მშვიდობას ვეცნობით მაშინაც, როდესაც ფატმანი

ავთანდილს ჭაშნაგირის მოკვლის გამო ეტყვის –
მუქაფა (სამაგიერო) ღმერთმან შემოგზღოს! –
მადლსა გკადრებდე მე რასა, –

რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მზერასა (1210).

ამ გვარად ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს „მშვიდობა“, რომელს ღმერთი კაცს აძლევს და მშვიდობა კაცობრივი, რაც თვით კაცის მოქმედებაზე არის დამოკიდებული.

7. არ გასწირავს

თავის თავად ცხადია, ღმერთი არის კაცთმოყვარე, ანუ დიონისე არეოპაგელის თქმით, არის „ღმერთ-მთავრობითი კაცთმოყვარება“.

ღმერთის ამ კაცთმოყვარებიდან გამოდის მის მიერ კაცის მფარველობა, დახმარება, შენევნა, არ-განწირვა და სხვა კეთილი მოქმედება.

ღმერთი არის კაცის შემწე; იგი იცავს მას ყოველი ვნებისაგან; მას აძლევს ძალას, რათა ბოროტს მოერიოს, სატანა დათრგუნოს. ეს შედის ღმერთის განგებაში, ეკუთვნის ღმერთის მზრუნველობას კაცის მიმართ, და ამიტომ თავიდანვე ვეფხისტყაოსანში ითქმება –

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა (2).

და შემდეგ ავთანდილი იმედს გამოსთქვამს –

კვლა ნუთუმცა შემოვიქცე, ღმერთმა სრულად არ დამკარგა (163).

და ტარიელიც ასევე ფიქრობს –

ძნელია პოვნა კაცისა ღმრთივ ზეცით განაწირისა (296),

კაცსა ღმერთი არ გასწირავს (589).

ეს დებულება წარმოდგენილია ცნობილ შაირში: „ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ“...: მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა... (951). ამიტომ კაცი ღმერთს თხოვნით მიმართავს, როგორც ტარიელი შვრება –

ვთქვი, თუ: „ღმერთო, ნუ გამწირავ... (354)

ის, რომელი არის ძალი უხილავი – ღმერთი – არის, ავთანდილის რწმენით, – „შემწედ ყოვლთა მინიერთად“ (792). და ამის გამოა ავთანდილი რომ ღმერთს მიმართავს – „შენგან ვითხოვ შეწევენასა“... (811).

ღმერთი მფარველია და წინამძღვარი, ამიტომ ტარიელი ავთანდილს ეუბნება

–

წადი, ღმერთი გინწამძღვრებს, მტერი შენი დაემხოვა (1017).

და ავთანდილი იმეორებს –

ლმერთი გფარავს... (1046). და იგი გამარჯვებული, ვაჭრებს ეუბნება –
ლმერთმან სულსა ეგოდენსა თქვენ გათნივა სისხლი თქვენი (1051);
მან დაგარჩინა (1055).

ტარიელი ავთანდილს პირდება: მგონია, ლმერთის შემწეობით ადრე შეგახვე-
დრებ თინათინსო – ვეჭვ, ლმერთითა ადრე შეგყარო (1512).

მართალია, ლმერთის ნებაა შენი გამარჯვება, მაგრამ ამ გამარჯვებას შენც
უნდა ეცადო, როგორც ამბობს ნესტანი –

ვეცადო რას, ნუთუ ლმერთმან მო-ცა-მრიოს ჩემსა მტერსა (1191) და თუ კაცი
შეიგებს, გაიგებს, მას ლმერთი არ გასწირავს –

კაცსა ლმერთი არ გასწირავს, თუცა კაცი შეიგებდა (1362), რადგან შენი
მფარველი ლმერთი შენს მტერს დახოცავს, მოსრავს, ცხადია, შენი მოქმედებით –
ლმერთმან მოსრნა მტერნი ჩვენნი... (1632).

ამ გვარად, ლმერთი არის გადამწყვეტი, ვითარცა უზენაესი ნება, ოღონდ კაცს
აქვს ნება თავისი; იგი მოქმედებს და იბრძვის თავისი ნებით, – ლმერთი არის მისი
მფარველი, მისი შემწე.

8. მასვე ძალ-უც განკურნება

ლმერთი არის მკურნალი კაცთა, – ეს ცნობილი იყო ძველის ძველად, ძველად
და ქრისტიანობაშიც. იოანე ოქროპირს ნათქვამი აქვს –

„...ლმერთი არს მკურნალი ჩვენი. უკუეთუ ენებოს, განკურნეს, და თუ ენებოს,
დამიტევნეს უძღურებასვე შინა“-ო.¹⁴¹ გვ. 47. „მწყალობელო ძეთა კაცთაო, შემი-
წყალე მე უძღური ესე სენითა დაფარულითა, რომლისა ვერვინ შემძლებელ არს
კურნებად თვინიერ შენსა ცათა დამბადებელისა, რომელი ხედავ დაფარულთა“
(იქვე, გვ. 62). „განმკურნე, მე უფალო, და განვიკურნო“ (იქვე, გვ. 131). და ასე
ხშირად სხვა წყაროებშიც.

ავთანდილი ხატაელ ძმებს უსურვებს მათი დაჭრილი ძმა გამოჯანმრთელდეს

–

ლმერთიმცა ნურას ნულარ იქმს თქვენსა დასაღრეჯილოსა (212).

აგრეცა ლმერთი ნურას იქმს ძმისა თქვენისა ვნებასა (213).

აქედან ცხადია, დაკოდილი კაცის მორჩენის იმედი ლმერთის მიმართ არის; და
ასეთივე აზრი და იმედი მისცა ფრიდონმა ტარიელს, – ლმერთიო –
მას ლახვარსა მოაშორვებს, თუცა პირველ გულსა უხებს (633).

ტარიელმა ნესტანი დაიხსნა. ფრიდონის დიდებულნი ტარიელს აქებენ და
მოახსენებენ –

რომე ღმერთმან გაგვახარნა, კურთხეულ არს მისი ღმრთება!
მან გვიჩვენა პირი თქვენი, აღარა გვწვავს ცეცხლთა დება;
წყლულსა, მისგან დაკოდილსა, მასვე ძალ-უც განკურნება
(1454).

აქ ჩვენ გვაქვს რწმენა ღმერთის მკურნალობისა, რაც ჩვეულებრივია აგრეთვე ხალხის შეგნებაში.

პარი მემორე

სამართალნი შინნი

1. ღმრთისა სამართალია

ყველგან, ყველა რელიგიაში ღმერთი არის მართალი მსაჯული, სამართლიანი. კერძოდ, ქრისტიანობაში ღმერთის სამართლიანობა და წმიდანობა ერთი და იგივე არის; ღმერთი თვით არის კანონი და ყოველთვის კანონიერია მისი გარდანწყვეტილება.

ღმერთი არის უზენაესი კანონმდებელი და სჯულმდებელი, იგია ჭეშმარიტი და მართალი. ეს მისი სინმიდისა და სამართლიანობისაგან გამომდინარეობს; თავისი კანონებით ღმერთი ასამართლებს: ამართლებს, ან სჯის, დროებით, ან საუკუნოდ; ღმერთი არის დაუსრულებელი სამართლიანობა.

ღმერთს ვადიდებთ ვითარცა სამართლიანს – ამბობს დიონისე არეოპაგელი – 893.დ. რადგან იგი სათანადოდ უბოძებს ყველა არსებას ღირსებისამებრ, სათანადო ზომას, შევნიერებას, კეთილ მოწყობილებას, ჰარმონიას, ყოველ გვარ განაწილებასა და მდგომარეობას და 896.ა. ამით თვითეულ არსებას განუსაზღვრავს მის ნამდვილ უსწორეს საზღვარს თანახმად უსრულესი სამართლიანობისა, ვინაიდან ღმერთი არის მიზეზი თვითეულის მოქმედებისა; რადგან ღმერთი ანესრიგებს, საზღვრავს და იცავს ყოველ არსებას, ცალკეულად დანარჩენებისაგან, შეურევნელად და განუსხვავებლად, და ანიჭებს ყოველს თითოეულის ღირსებისამებრ, რაც მას ერგება...

* * *

სამართალი – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არს შჯა, მართლად განმყოფელობა ღირსებისამებრ თითოეულად-ო.

ვინაიდან ღმერთი მართალი და სამართლიანია, ამიტომ ღმერთისაგან ყველა სამართალს მოელის ისე, როგორც ეს მას წარმოუდგენია; და თუ მისი, კაცის აზრით, მის მიერ დასახული სამართალი მან ღმერთისაგან ვერ მიიღო, რასაკვირველია, ამას ეს კაცი სამართალის გამრუდებად ჩასთვლის და ღმერთსა სთხოვს: იგი გამოუსწოროს და ამით დააკმაყოფილოს. ასე ესმის ეს საკითხი ავთანდილსაც და როდესაც სამი წელიწადის გასვლისას იგი ტარიელს ვერ პოვულობს –

იტყვის: „ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ (189).

რამეთუ ღმერთი ყოვლად სამართლიანია – ამბობს ქრისტიანული რწმენა – ამიტომ უნდა მივბაძოთ მას და ვიყოთ სამართლიანი. და თუ კაცი უსამართლობას სჩადის, ამით იგი ზნეობრივ კანონს არღვევს და ამის გამო მას ღმერთი პასუხსა მოსთხოვს, არ შეარჩენს, – ამიტომ ამბობს ავთანდილი –

რაცა საქმე უსამართლო ღმერთმან ვისმცა შეარჩინა (775).

ღმერთი სამართლიანია. ამ დებულებაზე დამყარებით ავთანდილი ტარიელს აჯერებს და ამშვიდებს –

ღმერთსამცა ესე რად ექმნა, ეგეთნი დაებადენით,

არლა შეგყარნა, გაგყარნა, ხელი გქმნა ცრემლთა დადენით! (930).

თქვენ ერთმანეთსა არ მიჰხვდეთ, მე სულნი ამომხადენით! (930).

2. მართალსა ბრჭესა

ცთომილი (პლანეტა) „მუშთარი“, რომელიც ძველად სამართლიანობის ღმერთად ითვლებოდა, ვ.ტ.-ში ასტროლოგიურად გამოყენებული, მართალ ბრჭედ არის აღიარებული. ბრჭე – ს. ორბელიანის განმარტებით, არის ცილების, ცილობათა, დავათა გამსინჯავი. ამ ლექსში „მუშთარი“ (იუპიტერ“) არის მართალი ბრჭე, ანუ მართალი გადამწყვეტი დავისა, მართალი მსაჯული ღმერთულებრ –

ჰე, მუშთარო, გეაჯები შენ, მართალსა ბრჭესა ღმერთულსა,

მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა,

ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წაინყმედ ამით სულსა (959).

როდესაც ქვაბში ასმათს ამბავი მიუტანეს ნესტანის აღმოჩენისა, იქ სიხარული შეიქმნა და ყველამ ღმერთს მადლობა შესწირა; თქვეს – ღმერთმა ის გვიყო, რაცა სჯობდაო და –

ანლა ვცანიოთ, უარესსა პირი თქვენი არ გაბრჭობდა (1363).

ანუ, გავიგეთ, ღმერთის პირი უარეს გარდანყვეტილებას, არა-სამართლიან განაჩენს არ იტყოდაო. ნესტანის აღმოჩენა, რასაკვირველია, ღმერთის სამართლიანობის ნაყოფად ითვლება. (აქაც შესასწორებელია სიტყვა „თქვენი“ სი-

ტყვიტ „შენი“).

მელიქ-სურხავმა ნესტანის განთავისუფლების ამბავი გაიგო და ამის გამო – მისცა მადლი და დიდება ღმერთსა, მართლისა მბრჭობელსა (1432).

ტარიელს სურს ავთანდილს თინათინი შერთოს, თუნდ ხრმალის ძალით, ოღონდ ავთანდილი ამბობს –

რასაცა ჰლამი, არ მოგცემს მას ღმერთისა სამართალია...

ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია (1485).

ავთანდილის აზრით, სამართალი არ არის მეფე-პატრონის წინაშე ხრმალის აღმართვა. მორჩილება, ერთგულება – აი, ეს არის სამართალი, რომელიც თვით ღმერთის მიერაა დაწესებული პატრონის მიმართ ყმისათვის, მეფის წინაშე ქვე-შევრდომისათვის, რადგან პატრონი-მეფე ღმერთის მიერ არის დაყენებული.

თინათინს ტარიელმა უთხრა –

„შენ დაჯე, სწადიან ბრჭეთა ბრჭეთასა;

დღეს ტახტი შენი შენ გმართებს მეტად ყოველთა დღეთასა,

მე ლომი ლომთა დაგისვა გვერდსა შენ მზესა მზეთასა (1542).

ანუ: ბრჭეთა ბრჭე არის მოსამართლე უზენაესი – ღმერთი; და ვინაიდან იგი სამართალს ანამდვილებს, მას სწადია, რომ თინათინი დაჯდეს საკუთარ სამეფო ტახტზე, რაც მას ყოველთა დღეზე უფრო სწორედ დღეს ერგება; ასეთია ღმერთის სამართლიანი სურვილი, და მე გვერდსა დაგისვამ ავთანდილს, რომელს ეს ტახტიც ერგებაო.

აქ სამართლიანობა ღმერთს მიენერება და იგი არის სამართალი იმ დროისა, როდესაც მეფის უფლება და სამართლიანობა თვით ღმერთისაგან იყო დაწესებული.

3. წალმართულია

წალმა არის – ს. ს. ორბელიანის ახსნით – სისწორე. წალმართი – უკუღმართის წინააღმდეგი. უკუღმართი – არ-წალმართის მოქმედი.

დ. კარიჭაშვილის თქმით, წალმართვა – პირდაპირ მიმართვა.

იუსტ. აბულაძის ახსნით: წალმართვა – სწორად, მართლად და კეთილად გამოჩინება.

ყველა ამ განმარტებიდან სჩანს, რომ წალმართი არის სწორი, მართალი. და წამდვილადაც ამ მნიშვნელობით იხმარება ეს სიტყვა ღმერთისა და ტარიელის შესახებ –

ტარიელ მოტკბა, ღმერთისავე მსგავსად იგ წალმართულია (1615).

ღმერთი არის წალმართული, სწორი და სამართლიანი, ხოლო ტარიელ ამ წალმართულ და სამართლიან ღმერთს ემსგავსება, – იგიც არის სწორი და სამართლიანი იმ დებულების თანახმად, რომ ღმერთი არის მართალი და სამართლიანი და კაცთ მას უნდა მიბაძონ.

4. გამკითხველო, გამიკითხე

ბიბლიაში სიტყვა „განკითხვა“ ხშირად იხმარება. მაგალითად –
ლუკა 6,37 ნუ განიკითხავთ, რათა არა განიკითხნეთ
ლუკა 23,14 მე წინაშე თქუენსა განვიკითხე
იოანე 18,31 მიიყვანეთ ეგე და შჯულისაებრ თქუენისა განიკითხეთ
1 კორინთელთა 4,4 ხოლო განმკითხველი ჩემი უფალი არს
1 კორინთელთა 4,5 ამისათვის ნუ წინასწარ ჟამისა განიკითხავთ
რუსულ ბიბლიაში აქ არის: „სუდიტ“ „ისლედოვატ“, „ნე სუდიტე“ და სხვა.
მაშასადამე, „განკითხვა“ არის გასამართლება, გარჩევა და „გამკითხველი“
იქნება – მოსამართლე, ბრჭე. ეს უზენაესი მოსამართლე და ბრჭე, ცხადია, არის:
ღმერთი.

ტარიელი ავთანდილს ფიცს აძლევს –
თუ გიტყუო, მოგალორო. ღმერთმან რისხვით მომიკითხოს (667).,
ანუ: ღმერთმა გამასამართლოს და დამსაჯოსო.
ავთანდილი –
იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე, ეგ ზომ დიდი რა განყინე...
გამკითხველო, გამიკითხე, აჯა ჩემი შეისმინე (865).
უეჭველია, აქ „გამკითხავი“, საქმის გამარჩეველი, გამკითხველი არის ღმერთი,
რომელს ავთანდილი სთხოვს: ჩემი აჯა, თხოვნა შეისმინე, გაიგეო.
შემდეგ ავთანდილი მუშათარს მიმართავს –
მართალი ვარ, გამიკითხე... (959).

5. რა სასჯელი მომივლინე

ღმერთი არის უზესთაესი მსაჯული, მსაჯული არის მოსამართლე. ხოლო სასჯელი არის – 1. სასამართლო, 2. სამართალი, 3. გასამართლება, 4. განაჩენი, 5. მსჯავრის დადება. ყველა ეს მნიშვნელობა ამ ერთ ცნებას ეკუთვნის და ასე იხმარება იგი ოთხთავში, ანუ ოთხ სახარებაში.¹³⁸.

თავის თავად ამკარაა, ღმერთი არის უმაღლესი მსაჯული და იგივეა სასჯელის მომცემი. ანუ როგორც იტყვის –

ესაია 30,18 ღმრთისა არს სასჯელი

იოანე 5,22 არამედ სასჯელი ყოველი მისცა ძესა

იოანე 5,27 ხელმწიფებაჲ მოსცა მას სასჯელისაცა ყოფად

იოანე 5,30 სასჯელი ჩემი მართალ არს (8,16 სასჯელი ჩემი ჭეშმარიტ არს).

აი, ამ ცნებას სასჯელი ჩვენ ვეფხისტყაოსანშიც ვეცნობით. ავთანდილი – იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე, ეგ ზომ დიდი რა განყინე,

რად შემასწარ ამა ბედსა, რა სასჯელი მომივლინე (865)...

აქ, როგორც ვხედავთ, სასჯელი მოვლინებულია ცოდვის შედეგად. და თვით სასჯელი ნიშნავს – განაჩენი, დასჯა. და როცა ასმათი ტარიელის გამო ამბობს, თუ რაოდენ ვაებაში და ჭირშია იგი, გვატყობინებს, რომ მისი მსგავსი სასჯელი არავის მოსვლია, არც არავის გაუგონია, – სასჯელი მისი არამც თუ კაცთ, არამედ ქვასაც კი შეაძრწუნებსო –

ჯეროთ მისი მსგავსი სასჯელი არცა ვის ამბად ჰსმენია:

არა თუ კაცთა, სასჯელი ქვათაცა შესაძრწენია (850).

ცხადია, ეს დიდი სასჯელი არა ამქვეყნიური მსაჯულისაგან, არამედ ღმერთისაგან არს დადებული. და, რასაკვირველია, ასეთი დიდი სასჯელის ატანა, მოთმენა იოლი არ არის და ამიტომ ტარიელი ავთანდილს ეუბნება –

რა ადვილად გიჩნს მოთმენა ჩემთა სასჯელთა თმენისა! (881).

ამ გვარად, ცნება „სასჯელი“ ვეფხისტყაოსანში რელიგიურ-ზნეობრივი მნიშვნელობისაა.

6. ობოლთა მლხენელი

ობოლი არის უდედმამო (ს. ს. ორბ.) ჩვეულებრივ ეს უდედმამო ითვლება „არას-მქონებად“, ნივთიერად უსახსროდ და დახმარების მსაჭიროებლად.

ქურივი არის მეუღლე მკვდარი (ს. ს. ორბ.) და მაშასადამე, ნივთიერად შევიწროებული, შემწეობის აღმოსაჩენი.

რამდენადაც ჯერჯერობით ცნობილია, ობოლთა საკითხს სათანადო ყურადღება მიექცა მხოლოდ რომაელ იმპერატორ ტრაიანუსის დროს (98 – 117), როდესაც მან დააარსა ობოლთათვის სახლი, რომელში ხუთი ათასი ბავშვი თავსდებოდა. შემდეგ ქრისტიანობა გახდა ობოლთა და ქვრივთა დამცველი და საფრანგეთში 654 წ. ანჟერის ეპისკოპოსმა ობოლთა სახლი ააგო. საერთოდ, მონასტრები ფართოდ ხელმძღვანელობდნენ ამ საქმეს უკვე მეშვიდე საუკუნედან.¹⁸² გვერდი 1062. ობოლთა თავშესაფარი არსებობდა ბიზანტიაშიც. ობლად დარჩენილ ბავშვებს პირველად ყოვლისა თავიანთ ნათესავთა შორის ანაწილებდნენ, ან მიჰყავდათ მონასტრებში, სადაც მათ ზრდიდნენ

და ასწავლიდნენ, ან ათავსებდნენ საობლო სახლში „ორფანოტროფეიონ“-ში, რომელს საზრდოს აძლევდა სახელმწიფო, კერძოდ იმპერატორი. არსებობდა აგრეთვე განსაკუთრებული სახლი სახიჩართა, ბრმათა, კოჭლთა და სხვა ხე-იბართათვის.¹⁸³ გვ. 215.

არც ქართველნი მეფენი სტოვებდნენ უყურადღებოდ ქვრივ-ობლებს და ამით თავის ქრისტიანულსა და კაცთმოყვარულ მოვალეობას ასრულებდნენ. როგორც სჩანს, ეს საქმე საქართველოში ფართოდ იყო გამართული, რადგან ქვრივთა და ობოლთა გარდა, მეფე ქორწილსაც კი აწყობდა ობოლ ასულთათვის, თუ ქვრივთათვის.

გიორგი მესამე იყო „გლახაკთა და ქურივთათვის მონყალე“.¹²¹ წ. 2. გვ.4.

თამარ მეფემ „მისცა ობოლთა ღონე და ქურივთა ხელმწიფობა ქორწინებად და ღონიერ ყვნა გლახაკნი“; მისცა „ობოლთა ქორწინებად“; – „ქორწინებად მისცა ობოლთა და ქურივთა კმა-საყოფელი მათი და ხელმწიფება განქორწინებად ობოლთა მათთა“ (იქვე, გვ. 29 და სხვა).

თამარ მეფე იტყოდა – „მე ვარ მამა ობოლთა და მსაჯული ქურივთა“-ო¹²¹. გვ. 81.

საერთოდ, რელიგიაში და კერძოდ, ქრისტიანულშიც ობოლ-ქვრივთა დახმარება ზნეობრივ კანონად იყო გამოცხადებული და მისი აღსრულება სარწმუნოებრივ სავალდებულო წესს წარმოადგენდა.

იაკობი 1,27 მსახურებაჲ წმიდაჲ, შეუგინებელი ღმრთის მიერ და მამისა ესე არს: მიხედვაჲ ობოლთაჲ და ქურივთაჲ ჭირსა შინა მათსა...¹⁸⁴.

* * *

ვეფხისტყაოსანის შეხედულებაც ამ ზნეობრივ კანონს იზიარებს და არამც თუ სიტყვით, არამედ მას ანამდვილებს და ხორცს ასხამს.

თავის თავად ის დებულება, რომლის თანახმად, ღმერთი პირველ ყოვლისა არის ობოლთა დამცველი და მათი მალხინებელი, გვაცნობებს ინდოეთის დედოფალი, როდესაც იგი ნესტანსა და ტარიელს ეუბნება –

თქვენი სიცოცხლე მალხინა ღმერთმან ობოლთა მლხენელმან (1627).

და მეფეც ხომ მისი მბაძავი უნდა იყოს, და ამას ეხვეწება ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევანს

შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას-მქონები (803);

კაცისაგან ამ წყალობასა და ობოლთა შემწეობას ის საფუძველი აქვს, რომ რწმენა ღმერთისა და სარწმუნოება საერთოდ, კეთილ საქმეზეა დამყარებული.

ამიტომ ბრძანებს ინდოეთის დედოფალი –

... ობოლ-ქვრივნი მოასხენით;

ყველაკაი დაამდიდრეთ, საბოძვრითა აავსენით (1641).

და სამივე ძმობილი მეფე –

ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს;

ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს (1664).

და ეს არის კეთილი საქმისა ქმნა, რამეთუ –

„რომელმან იცოდის კეთილისა საქმედ და არა ქმნეს, ცოდვა არს მისა“ (იაკობ 4,7).

ქაჯეთის მეფეც ამ ზნეობრივ საქმეს ასრულებდა და მისი ქვეშევრდომი სწუხს

– მოგვიკვდა შემწე ქვრივისა, შემწყნარებელი ობლისა (1220).

ასეთი მაღალი ზნეობრივი საქმიანობა გამომყენებელ მიზანსაც არაა მოკლებული.

მართალია, ქრისტიანული (და არც სხვა რომელიმე) წესი ობოლთა, ქვრივთა და გლახაკთაგან სანაცვლოს მიღებას ნივთიერად ვერ მოითხოვს, მაგრამ ზნეობრივად მაინც ესენი თავის თავს მოვალედ სთვლიან შემწყნარებელი დალოცონ, მოიგონონ და კეთილად მოიხსენიონ. ეს კარგად იცის ავთანდილმა და ამის გამო ამბობს, ობოლნი და არას-მქონებნი –

მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოგვეგონები (803) და ამასვე ამბობს როსტევეანიც – ვამლოცველნეთ დავრდომილნი, ობოლნი და ქვრივნი სხვანი (829), რათა ასეთი ლოცვა ავთანდილს შეენიოს და მას ღმერთმა მშვიდობის გზა მისცესო.

მათეს (8,14), მარკოსის (1,30), ლუკას (16,200 და იოანეს (5,3) სახარებაში სიტყვას „დავრდომილი“ მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა აქვს: სნეულებით ლოგინად ჩავარდნილი, სნეულად დაცემული.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, დავრდომილი არის – რომელი სიმდიდრისაგან დაცემულ იყოს-ო.

სახარების „დავრდომილი“ არის სამედიცინო ცნება, ხოლო ს. ს. ორბელიანთან, „დავრდომილი“ არის სოციალ-ეკონომიური ცნება.

შეიძლება გავიგოთ, თუ ვეფხისტყაოსანში ამ სიტყვას რა მნიშვნელობა აქვს? როსტევეანის სასახლეში ავთანდილის –

რა ანდერძი წაიკითხეს, კვლა იტირეს დიდი ხანი;

მერმე ბრძანა: „მხიარულნი ნუ ჩაიცმენ ჩემნი სპანი,

ვამლოცველნეთ დავრდომილნი, ობოლნი და ქვრივნი სხვანი (829).

აქ სიტყვა „დავრდომილი“ მოტანილია ობოლთა და ქვრივთა ერთად. ამასთან დაკავშირებით უნდა ვიგულისხმოთ, რომ „დავრდომილი“ აქ არის გა-

ლატაკეზული, როგორც ეს ს. ს. ორბელიანს აქვს განმარტებული.

როდესაც ინდოეთის დედოფალმა ობოლთა და ქვრივთ –
თვით უბოძა უსაზომო, რომ არ ითქმის კაცთა ენით,
– თან დაურთო –

ულოცეთო დღეგრძელობა, ესე ღმერთსა შეჰვედრენით (1641).

ასმათთან ნაჩხუბების შემდეგ ავთანდილი მას ეუბნება –

გაგარისხე, დაგრჩომივარ ღარიბად და ამად ობლად (246).

ამ თქმით ავთანდილი ასმათისაგან შებრალებასა და შემწეობას ითხოვს.

სიტყვა „ობოლი“ ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია აგრეთვე მხატვრული თქმისათვის, როდესაც იგი მარგალიტს ეხება – ვით მარგალიტი ობოლი... (9).

7. მიეც გლახაკთა

ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვყავს „გლახაკი“. ვინ არის „გლახაკი“? ამის გამო-
სარკვევად ჯერ ოთხთავს მივმართოთ –

მათე 5,3 ნეტარ იყვნენ გლახაკნი სულითა

მათე 19,21 განციდე ნაყოფი შენი და მიეც გლახაკთა

ყველგან აქ არის: „გლახაკი“ ბერძნულად – პროხოს; ლათინურად – პაუპერ; გერმანულად არმერ; ინგლისურად – პუურ; ფრანგულად – პოვრ; ესპანურად – პოვრე; რუსულად – ნიშჩიძ.

მათეს სახარებაში, როგორც ვხედავთ, სიტყვა „გლახაკი“ ყველა აქ ჩამოთ-
ვლილში გადმოცემულია მხოლოდ ერთი სიტყვით, რაც ნიშნავს: ლატაკი, ცოტა
ქონების მქონე, ან არას-მქონე, ნივთიერად დიდად გაჭირვებული. მათეს ქართუ-
ლი სახარების „გლახაკი“ რუსულად ნათარგმნია სიტყვით „ნიშჩიძ“, რაც ქართუ-
ლად არის „მათხოვარი“.

მარკოსის სახარებაში სიტყვა „გლახაკი“ სხვა ბიბლიებში გადათარგმნილია
მხოლოდ ერთი სიტყვით: „ლატაკი“, რუსულში კი არის: „ბედნაია“, „ნიშჩიძ“.

ლუკას სახარებაში ქართული სიტყვა „გლახაკი“ გადათარგმნილია ორი სი-
ტყვით: ლათინურად ორჯერ, სიტყვით – მენდიკუს – მათხოვარი (აგრეთვე ესპან-
ურად; ხოლო რუსულად ორჯერ, „ბედნაია“.

იოანეს ქართულ სახარებაში „გლახაკი“ ნათარგმნია აქ აღნიშნულ სახარებებში
ერთი სიტყვით – ლატაკი, მხოლოდ ლათინურში – „ეგენუს“, რაც არის „ლატაკი“.

ზოგადი დასკვნა ამ ნარკვევის მიხედვით ის არის, რომ ქართული ოთხთავის
„გლახაკი“ არის ბერძნული ოთხთავის „პროხოს“. როგორც ბერძნულ სახარებაში
იხმარება სიტყვა „პროხოს“, ისე ქართულ ოთხთავშიც ყველგან გამოყენებულია

სიტყვა „გლახაკი“.

ბერძნული „პროხოხ“ არის ლატაკი, - იგი შეიძლება „მათხოვარი“-ც იყოს, მაგრამ ეს არ არის აუცილებელი, რადგან არა ყველა ლატაკი თუ გაჭირვებული არის მათხოვარი. ამიტომ ს. ს. ორბელიანის განმარტება სიტყვისა „გლახაკი“ მაინც და მაინც ზუსტი არ უნდა იყოს. იგი გვიხსნის: „გლახაკი“ არისო მამა-დედით უქონელიო.

ჩვენ ისტორიულ წყაროებში გვხვდება სიტყვა „გლახაკი“ – სპარსეთში გამარჯვების შემდეგ, თამარ მეფემ „მრავალნი გასცა ობოლთა და გლახაკთა ზედა“... თამარმა „განაძღნა ყოველნი გლახაკნი და აღუვსო წიაღნი მათნი უხუეზით“-თაო¹⁴¹. გვ. 109, 140.

როგორ არის ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში ხმარებული და რა შინაარსი ეძლევა მას?

ავთანდილი შერმადინს უბარებს: თუ სამი წლის განმავლობაში არ მოვბრუნდეთ, მკვდრად ჩამთვალე და –

გლახაკთა მიეც საჭურჭლე, ოქრო, ვერცხლი და რვალია (158).

ამ ანდერძის ძალით შერმადინს ავთანდილის მოძრავი ქონება გლახაკთათვის უნდა დაერიგებინა. თავის თავად აშკარაა, გლახაკნი აქ არიან ლატაკნი, ახლა რომ ვიტყვი: ლარიბნი.

იგივე ავთანდილი თავის ანდერძში მეფისადმი სწერს –

მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები,

შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას-მქონები (803).

აქ ჩამოთვლილნი არიან – გლახაკნი, ობოლი, არას-მქონები, და საერთოდ: „ყოველი“, ვინც ნივთიერად გაჭირვებულია. „გლახაკნი“ აქ არიან „არას-მქონეთა“ გვერდით და უნდა ნიშნავდეს: „ლატაკი“ (ლარიბი).

ინდოეთში როდესაც ხდება „ქორწილი ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა“ – გლახაკთათვის საბოძვარსა საჭურჭლესა ერთგან ჰყრიდეს (1640).

ტარიელ-ავთანდილ-ფრიდონის სახელმწიფოებში დიდი ეკონომიური კეთილყოფა იყო, რადგან ამ მეფეებმა –

ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს (1664).

აი, აქ ჩვენ ვტყობილობთ, რომ „გლახაკნი“ თურმე ითხოვდნენ, გარნა სამი ძმობილის სამეფოში ისეთი საზოგადოებრივი კეთილყოფა შეუქმნიათ, რომ „გლახაკნი“ უკვე აღარ ითხოვდნენო. მაგრამ არის კიდევ ვეფხისტყაოსანში მეორე სიტყვა, რომელიც „გლახაკ“-თანაა გადაბმული: „გლახა“.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: გლახა გლახაკი არისო (გინა დაშავებული).

სიტყვას „გლახა“ ვეცნობით გულანშაროს ამბავთა შორის. მეზალე ავთანდილს

განუმარტავს – აქ დიდი ვაჭრობა არისო, იყიდიან, გაყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ და – გლახა ერთ თვეს გამდიდრდების, სავაჭროთა ყოვლგნით ჰკრებენ;

უქონელი ნელინდამდის საქონელსა დაიდებენ (1076). „გლახა“ აქ არის უქონელი და ეს უქონელი გულანშაროში საქონელიანი ხდებაო ვაჭრობის შედეგად. მაგრამ მგონია, მაინც შეუძლებელია „უქონელ-გლახაკო“ „საქონელი დაედოთ“, თუ მათ ცოტა რამ არ გააჩნდათ თავდა პირველად მცირე ვაჭრობის დასაწყებად. მეზალე, ალბათ დიდ-ვაჭართა დაპირისპირებით ხმარობს ამ სიტყვას „პატარა ვაჭართა“ მიმართ. და რომ ასეა, ამას ფაქტმანი გვაცნობებს, როცა იგი სასახლეში საახალწლოდ მისვლის და ძღვენის ჩვეულებას გვაცნობს –

დედოფალსა ძღვენსა ვუძღვნით, მდიდარი თუ გლახა ვინ ა (1123).

აქ „მდიდარი“ დაპირისპირებულია „გლახა“-სთან და უეჭველია აქ „გლახა“ „უქონელი“, ან მათხოვარი არ არის რადგან არც „უქონელსა“ და არც „მათხოვარს“ სასახლეში სულ მცირე ძღვენის მიტანაც კი არ შეეძლოთ.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს 2 სიტყვა: ა). გლახაკი – უქონელი, ყოველ ნივთიერ სახსარს მოკლებული და მათხოვარიც. ბ). გლახა – ლატაკი, ღარიბი, ნივთიერად მცირედ შეძლებული.

„ქართლის ცხოვრება“-შიც ცნებისა „გლახაკი“ ორი მნიშვნელობა გვაქვს: 1). მათხოვარი, 2). ლატაკი. იქ ნათქვამია: „მაშინ წარვიდეს ქალაქსა ოგსნი ვაჭრობად, და ვითარ მოიქცეს, იხილეს გლახაკნი, და მისცეს ქველის საქმე ოგსთა... და რქუეს: „გლახაკო, ევედრე ღმერთსა, რათა დღეს“... აქ „გლახაკი“ არის მათხოვარი, როგორც ამას სათანადოდ განმარტავს პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი. მეორე ადგილზე ნათქვამია – „და მას ჟამსა შინა იყო ქართლი ფრიად გლახაკი და სახმართაგან უღონო“-ო. გლახაკი აქ არის ლატაკი.¹²¹ წ. 2. გვ. 207, 384, 555.

ქრისტიანული და მაჰმადიანური რელიგიის აღთქმით სავალდებულო იყო ლატაკთა და მათხოვართა დახმარება, – ქრისტიანულ ქვეყნებში ეს იყო მეფისა, დიდებულთა, შეძლებულთა და მონასტრების მოვალეობა, ხოლო ისლამურ ქვეყნებში „საგლახაკო გადასახადი“ არსებობდა, გლახაკთა შემწეობისათვის.

მათხოვრობა წარსულში ყველგან და ევროპაშიც დიდად და ფართოდ გავრცელებული მოვლენა იყო. და ეს იმდენად გავრცელებული იყო, რომ მაგალითისათვის: გერმანიაში ამ მათხოვრობას ცამეტი სახელი ჰქონდა. მათხოვარნი იყვნენ: ფიზიკურად დაშავებულნი, დასახიჩრებულნი, ხეიბარნი, ყრუმუნჯნი, უხელონი, უფეხონი, ბრმანი და სხვანი და სხვანი. შუა საუკუნეთა გასწორვ ქალაქები სავსე იყო მათხოვრებით; ხან და ხან მათ გააძევებდნენ ხოლმე; ზოგ ქალაქში მათ მიკუთვნებული ჰქონდათ განსაკუთრებული უბანი საცხოვრებლად და განსაკუთრებული უბანი სამათხოვროდ, განსაზღვრულ დღეებში. მხოლოდ მე-17 საუკუნედან დაიწყო საკანონმდებლო ზომების მიღება მათხოვრობის წინააღმდეგ.¹⁸² გვ. 68, 33.

ვეფხისტყაოსანში გლახაკათავის ზრუნვა მარტო კერძო პირთა საქმე რო-
დია – კერძო პირნი თავის ქონებას, მართალია, ანდერძით ხშირად გლახაკთ
უტოვებდნენ, – ეს ეხებოდა ლატაკთ და მათხოვართ. მაგრამ ვეფხისტყაოსანში
ჩვენ გვაქვს სახელმწიფოებრივი დახმარების ამბავიც. ტარიელის, ავთანდილის
და ფრიდონის სახელმწიფოებში ამ მეფეებმა –

ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს (1664).

მაშასადამე, დაარსებული ყოფილა ისეთი სამეფო დაწესებულება, რომელიც
გლახაკათავის ზრუნავდა და იმ ზომად, რომ გლახაკთა მოთხოვნილებას აკმაყო-
ფილებდა, და ისე, რომ აღარ ითხოვდნენ, აღარ მათხოვრობდნენ ისინი... თუ რა და
როგორი იყო ეს დაწესებულება, საამისო ცნობა პოემაში არ არის, მაგრამ თვით ეს
ზრუნვა გლახაკათავის იმას გვიჩვენებს, რა ზომამდე იყო განვითარებული სოციალ-
ური უზრუნველობის საქმე. და თვით საქართველოშიც, რადგან – კარგად ცნობილია
– საქართველოში არსებობდა განსაკუთრებული დაწესებულება, რომელიც გლახაკ-
თავის ზრუნავდა და სახელმწიფოს შემოსავალის მეთაფი ნილი გლახაკათავის
იყო განკუთვნილი, ანუ როგორც ნათქვამია ქართლის ცხოვრებაში –

თამარ მეფის დროს „გლახაკათავის განეჩინეს სარწმუნონი ზედა მდგომელნი,
და ყოვლისა სამეფოსა მისისა შემოსავალნი. რაცა იყო შინათ და გარეთ, ყოვლისა
ნათალი გლახაკთა მიეცემოდა დაუკლებელად ერთისა ქრთილისა მარცვულამ-
დეცა“-ო¹²¹. ნ. 2. გვ. 147.

ეს სოციალური მზრუნველობა, რასაკვირველია, ქრისტიანულ ნიადაგზე და
კაცობრივი სიქველთაც აიხსნება და ორივე, როგორც ვეფხისტყაოსანში, და ქა-
რთველი ხალხის ცხოვრებაში ფესვგადგმულია.

8. ფიცი აფიცე ღმრთიანი

ფიცი არის ღმერთის წინაშე მართალი სიტყვის წარმოთქმა, თქმული სიმარ-
თლედ აღიარება და მისი დამოწმება უზენაესი არსების, ან მისი გამომხატველის
წინაშე.

ფიცი უძველესი წესია ყველა რელიგიაში და ყველა ხალხის ცხოვრებაში; ძვე-
ლად ფიცს მხოლოდ აუცილებელ შემთხვევაში მიმართავდნენ ხოლმე. ფიცი ხში-
რად იხსენება ბიბლიაში, ვითარმედ –

დაბადება 24,3 და გაფიცებ შენ უფალსა ღმერთსა ცისასა და ღმერთსა ქვეყ-
ნისასა

ისუ ნავესი 3,12 ან მეფიცენით მე უფალსა ღმერთსა

ღმერთზე ფიცი ვ.ტ.-ში ძალიან ხშირად არ არის და ამას თავის საპატივო მიზეზი აქვს – არ შეიძლებოდა ტყუილ-უბრალოდ და წარამარა ღმერთზე დაფიცება – ეს იქნებოდა ღმერთის შეურაცხყოფა და უპატივობა.

ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გააამეხოს (532).

როცა ტარიელი მეფეს განუდგა, მეფეს – ებრძანა, თუ: „ღმერთმან იცის, გამეზარდე ვითა შვილად (561). ხოლო თავისი დის, დავარის შესახებ ფარსადანი ამბობს –

თუ დავარჩინო, ღმერთი ვგმო!...(574). და თავის მხრივ დავარი კი ფიცულობს – მან ეგრე თქვა: „უბრალო ვარ, უწყოს ღმერთმან სახიერმან! (576).

ავთანდილი ტარიელს –

შენ გენუკვი, შემეჯერო, ღმერთი იღმერთო, ცაცა იცნო,

ერთმანეთი არ გავწიროთ, მაფიცო და შემომფიცო (664), რომე აქათ არ ნახვიდე, შენ თუ ამას შემეპირო, მეცა ფიცით შეგაჯერე, არასათვის არ გავწირო (665). და ამ ღვივე თქმაზე ტარიელი მას უპასუხებს –

თუ გიტყუო, მოგალორო, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს 9667).

ავთანდილი თავის მგზავრობისას –

მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმერთისა შენისა“ (839) (ამის გამო იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“, თავი – „მთვარე“).

ჭაშნაგირის მოკვლის შესახებ ავთანდილი ფატმანს აჯერებს –

თვით მონა შენი მონმად მყავს, ფიცი აფიცე ღმერთიანი (118).

ნესტანის პირველად ნახვისას უსენმა განცვიფრებით წარმოსთქვა –

მე თუ შეილნი მირჩვენიან, ღმერთმან იგი დამიხოცნეს! (1161).

ტარიელს ავთანდილი ეფიცება – ღმერთმან მუნამდის მიწა მყოს (1476), სანამ შენ ინდოეთში ტახტზე არ აგიყვანო.

ასეთი არის ღმერთზე ფიცი ვეფხისტყაოსანში, ხოლო სხვა გვარ ფიცთა შესახებ იხილეთ ჩემი წიგნი: „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“. გვ. 201-210.

9. ვიმონმებ ღმერთსა

ცნება „ვიმონმებ ღმერთსა“ არის ფიცი. თავისი სიმართლის დასამტკიცებლად და დასადასტურებლად კაცს მონმედ მოჰყავს ღმერთი, რამეთუ ღმერთი არის მართალი და ჭეშმარიტი.

ღმერთის დამონმება, მის წინაშე სიტყვის დადება, დიდად მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, და ამის გამო ყველგან და ყველა ენაზე ეს ფიცი რწმენითა და

მოკრძალებით წარმოითქმოდა. ცრუ ფიცი, ან ფიცის დარღვევა დიდი შეცოდებაა, გასაკიცხი და დასასჯელი, – ყველგან, ყოველთვის და დღესაც. ამით აიხსნება, რომ ვეფხისტყაოსანში იფიცებენ ხოლმე მარტო უკიდურეს შემთხვევაში: ღმერთის დამონმებითა და მის მიერ რისხვითი განკითხვითაც.

ავთანდილს სურს ასმათი გამოსტეხოს და მას ტარიელის ამბავი ათქმევინოს. ასმათი უარზეა და ავთანდილი მას ფიცით ემუქრება –

თვარა, ღმერთმან მტერი ჩემი მოკლას, ვითა მოგაკვდინო (239).

ნესტანი ტარიელს თავის სიყვარულს ეფიცება და მას ეუბნება – გეცრუო, ღმერთმან მინა მქმნას... (413).

და ამ ფიცს ნესტანი მას იქვე უმეორებს –

უშენოსა მოწონება ვისიცაო გულსა მიცა,

ღმერთი მომკლავს, ამას იქით თავსა ვეტყვი, ამას ვსწვრთიცა (417).

ხატაელებთან შებმის წინ ვაზირნი ტარიელს ურჩევენ –

ნუ ენდობი მათ, მაგრამ თუ გულმართალ იყვნენ, მიენდე, აფიცე ღმრთითა და ცითა-ო (425). და ამავე გამოთქმას ჩვენ ვხვდებით სახარებაშიც –

მათე 23,22 რომელმან ფიცის ცასა, ფიცის საყდარსა ღმრთისასა და რომელი ზის მას ზედა (ესე იგი: ღმერთსაო)

ტარიელი ნესტანს ეფიცება – შენთვის საქმროს არჩევაში მე უბრალო ვარ, უდანაშაულოო:

კვლაცა ვჰკადრე: „მე თუ, მზეო, შენთვის ფიცი გამეტეხოს,

ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გაამეხოს (532).

ტარიელი ფრიდონს ეფიცება, ძალიან მეზარება შენ მოგშორდეო, და თვით ამის თქმაც მეუცხოება, ამისად ღმერთი მონმედ მყავსო – ამისად მონმად ღმერთი მყავს, სათქმელად მეუცხოების (643).

ტარიელისა და ავთანდილის სილაბაზისა გამო ნათქვამია –

ვიმონმებ ღმერთსა ცხოველსა, მათებრი არვინ შობილა! (872).

ფატმანი ავთანდილს სიყვარულის წერილს უგზავნის –

ღმერთი მყავს მონმად, ვიშიშვი თქვენსა ამისა თხრობასა (1087).

ფატმანის შავი მონა ნესტანს მოახსენებს, მას შემდეგ რაც შენ გადაიკარგე, ფატმანსო –

ღმერთსა ვიმონმებ, მას აქათ ტირილი არ დაჰლევია (1282).

ყველგან აქ „მონმად“, „ვიმონმებ“ არის ფიცის თქმა ღმერთის წინაშე. და ასეთი თქმა დღესაც ჩვეულებრივია ქართველთა შორის.

10. ღმერთო!

თქმა „ღმერთო!“ ფიცის ცნებას ეკუთვნის. ყველა ენაზე და ყველა რელიგიაში ჩვეულებად მიღებულია ღმერთის ხსენება და მისდამი მიმართვა: ან დასამონმებლად, ან უარსაყოფელად, ან ვით მონოდებითი გამოთქმით. იგივეა ვეფხისტყაოსანშიც – ღმერთო!

როსტევანმა ტარიელის კვალს ვერ მიაგნო, დაღრეჯილი წამოვიდა და ამიტომ – ზოგთა თქვეს, თუ: „მართალია“, ზოგი: „ღმერთო!“ უზრახვიდა (100).

ტარიელი ხატაელ მოციქულთ რამაზ მეფესთან აბარებს – მოვახსენე: „ღია, ღმერთო! ბრძანება ვქმნა მეცა თქვენი (429).

ხატაეთთან ომშიო – ამბობს ტარიელი –

შექმნეს რაზმი მრავალ-კეცი, თუცა, ღმერთო, ვერა მავნეს (444).

ნესტანი ტარიელს ემუქრება –

ცოცხალ ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაჰყო! (528).

დაბრუნებული ავთანდილის ნახვისას შერმადინმა – ესე თქვა, თუ; „ნეტარ, ღმერთო, ცხადსა ვხედავ, ანუ ბნელსა? (674).

ფატმანი ავთანდილს მასპინძლობს –

ფატმანს მისი მასპინძლობა უღირს, ღმერთო, არ დაკარგა (1078).

როდესაც ქმარი ფატმანს ეტყვის, ხელმწიფე უნდა ვნახოო, ფატმანმა – მოვახსენე: „ღია, ღმერთო, ბრძანებაა ეგე თქვენი (1163)

ფატმანი მოუთხრობს ავთანდილს, ხელმწიფეს რომ გაეგო, ნესტანი მე გავაპარეო –

შვილთა, ღმერთო, დამაჭმევდა, დამქოლვიდა მერმე ქვითა!“ (1209).

ტარიელი როსტევანსა სთხოვს, თინათინი ავთანდილს მეუღლედ მიეციო, რაზედაც მეფე უპასუხებს –

ღია, ღმერთო, წინაშე ვარ, ესე ჩემგან დადასტურდა (1527).

ანუ: ღიახ, ღმერთო, როგორც მე შენს წინაშე ვარ (და ეს არის ფიცი), ისე ჩემგან ეს თხოვნა დამიდასტურებიაო.

ამ გვარად სიტყვა „ღმერთო!“ ვეფხისტყაოსანში, ისე როგორც ჩვენს ხალხში, იხმარება ვით დამონმების ცნება.

ილოცავს, იტყვის

1. ილოცავს

ლოცვის გამო სულხან საბა ორბელიანი ამბობს – ლოცვა ესე გონებითა ღვთისა მიმართ აღსვლა ანუ თხოვნა ჯეროვანი ღვთისაგან; ლოცვა არს ვედრება, არამედ ესენიცა განიყოფიან: რამეთუ ლოცვა არს ლიტონითა სიტყვითა ღვთისა შემწედ მონოდება, ხოლო ვედრება ცრემლიანითა თვალითა და სიტყვითა.

სიტყვას „ლოცვა“ ბიბლიაში ორი მნიშვნელობა აქვს: 1 საერო. ამ შემთხვევაში „ლოცვა“ არის თხოვნა კაცისადმი –

ლუკა 14,18 გლოცავ შენ, განმიტევე (გთხოვ გამიშვაო)

ლუკა 16,27 გლოცავ შენ, მამაო, მიავლინე ეგე ჩემსა სახლსა (გთხოვ გააგზავნო) და სხვა.

2. ლოცვა სასულიერო –

ებრაელთა 13,18 ილოცვედეთ ჩვენთვისცა (და მრავალჯერ ამ აზრით).

უბრალო მლოცველნი, მეცნიერნი, ბრძენნი, ყველა სარწმუნოებისა და ყოველი რწმენისა, – ამბობს ფ. ჰაილერ თავის თხუზულეებაში ლოცვის შესახებ – ერთხმად აღიარებენ: ლოცვა უუდიდესი მნიშვნელობისა არისო. ლოცვა არის ყოველი სათნოებისა და სასოების კერა; ლოცვა არის გული; ლოცვა არის რელიგიის მთავარი ღერძი; ყველა იდეა ღმერთისა, დაბადებისა და შექმნისა, წესთა და საიდუმლო ქმედობათა, შეწირულებათა და დალოცვათა, მსხვერპლთა და ალაპთა, წმიდა როკვათა და რებათა (რება – პროცესიონ), განდეგილობათა და ზნეობათა შესახებ, – ყველაფერი ეს ყოველი გვარი თავისი გამოხატულობით, რელიგიურ განცდას იძლევა და ეს განცდა პირდაპირ ლოცვით გამოიხატება.

ყველა რელიგიაში, პირველ ყოფილიდან დიდად განვითარებულამდე, ლოცვა არის კაცისა და ღმერთს შორის განსაკუთრებული განწყობილების შექმნის ცდა. ლოცვა არის საშუალება რომლით კაცი ღმერთებთან, თუ ღმერთთან თავის ურთიერთობას ამყარებს.

მორწმუნე, რომელიც ლოცულობს, ცდილობს ღმრთეებაზე იმოქმედოს, მასზე გავლენა მოახდინოს; თავისი ლოცვით მას სურს ღმერთი თავისთვის კეთილმოეფელად გახადოს, ღმრთებრნი განზრახვანი თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს. ამ მიზნით მლოცველი თავის მჭევრმეტყველებას ხმარობს, თავის სიტყვას დამაჯერებლად ხდის და თხოვს ამით ღმერთს, რაც თვითონ ესაჭიროება.

მლოცველმა ღმერთს ყველა სახელი მისი უნდა უთხრას, ყოველი მისი თვისე-

ბა უნდა აღუნიშნოს, ქება მოახსენოს, ხოტბა ჰკადროს.

რომაელებს ჩვეულება ჰქონდათ, რათა ღმერთების სახელნი, თვისებანი, ქებანი არ გამოჩინოდნენ, ეთქვათ ხოლმე – „სივე დეუს ეს სივე დეა ეს“ – ღმერთი მამაცი, თუ ღმერთი დიაცი ხარო! – და თვით ლოცვას ასე დაასრულებდნენ ხოლმე – „ნომინე ვის აპპელარი“ – როგორი სახელითაც კი არ მოგიწოდო¹⁸⁵.

საღმრთო წერილში ლოცვის შესრულების რამოდენიმე წესია ნაჩვენები – 1. ლოცვა გულითა, ლოცვა გულში, (მეორე შჯულისა 11, 13); 2. ლოცვა სიტყვითა, ხმა მაღლად ნათქვამი (მეორე შჯულისა 9, 26; დანიელი 9,4; ფსალმუნი 55,2; 18); 3. ლოცვა გულში, მაგრამ ამასთანავე მოძრაობენ ბაგენი, ოღონდ ხმა არ მოისმის (პირველი მეფეთა 1,13); 4. ლოცვა ჩიფჩიფით, ჩურჩულით⁵². ნ. 2. გვ. 248-51.

წარმართთ, პაგან ბერძენთა შორის გულით, ბუტბუტით ანუ ჩურჩულით ლოცვა მიღებული არ იყო; ისინი ლოცვას ხმა მაღლად იტყოდნენ ხოლმე; პითაგორასთან შორის ხმა მაღალი ლოცვა იყო სავალდებულო, თუმცა ზოგნი განსაკუთრებული შემთხვევისათვის ჩურჩულით ლოცვასაც მიმართავდნენ. (იქვე, გვ. 252).

ქრისტიანულ და მაჰმადიანურ ლოცვაში მიღებულია როგორც უთქმელი, გულით ლოცვა, ისე ხმამაღალი და ჩურჩულით ლოცვა. ვეფხისტყაოსანში ვეცნობით ლოცვას ამავე წესით.

2. იტყვის

თვით ვეფხისტყაოსანის დამწერს ღმერთმა გაუწიოს მფარველობა, მისცეს ძალა სატანის დასათრგუნველად, მიანიჭოს მიჯნურთა სურვილი, ვნება (პასიონი), და შეუმსუბუქოს ის ცოდვანი, რომელნიც მან საიქაოს უნდა თან წაიღოს – ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა, შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა, მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდიმდე გასატანისა, ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა (2).

ასეთი არის მიჯნურის ლოცვის შინაარსი, მაგრამ მიჯნურს არ დავინყებია ღმერთის სახელები ეთქვა, რომ იგი არის, რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა და სხვა. აქ ლოცვა შესრულებულია სრული წესით.

ამ შაირის დამწერი იოანე ოქროპირის შეხედულებას ცოდვის შესახებ იზიარებს და თითქმის მისი ენით ლაპარაკობს – „გემინოდენ უკუე წარდგომად წინაშე მსაჯულისა მის საშინელისა (დიდისა), სადა იგი ყოველნი საქმენი შენნი საცნაურ იყუნენ ცხადად, რამეთუ ყოველნი ცოდვანნი ჩუენნი მუნ აღწერილ არიან. ყოველსა რავდენსა ვიქმთ ან ვიტყვით, მასვე ჟამსა მუნ აღინევის“-ო; ამიტომ

ლოცვა, ტირილი, სინანული საჭიროა, რათა აღხოცო „შეცოდებანი შენნი“... და „რამეთუ ღმერთი სახიერ და მონყალე არს, შეუნდვის შეცოდებანი“.¹⁴¹ გვ. 4-5. „...ეგრეთვე მე მონასა შენსა, მომანიჭე ცოდვილსა მოტყევაჲ ცოდვათა ჩემთაჲ“ (იქვე, გვ. 62).

და ნათქვამია ხომ ვეფხისტყაოსანშიც: მომეციო ღმერთო, „ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა“-ო!

თავის ლოცვაში ავთანდილი რელიგიურ წესს ასრულებს და დიდი მჭევრმეტყველებით, ნრფელი გულითა და ღრმა მხურვალეებით იგი ღმერთს მიმართავს, მას კუთვნილთ სახელთ უწოდებს: მაღალი, ღმერთი ხმელთა და ცათა, შენუხებათა (პატიჟთა) მომცემი, მზად კეთილის მომნიჭებელი, უცნაური, უთქმელი, უფალი უფლებათა, მფლობელი გულის თქმათა, მსოფლიოს მფლობელი, მიჯნურობის დამბადებელი, სიყვარულის დამცველი, მისი წესის დამადგენელი, ყოვლად შემძლე, მონყალე, შემნე... –

ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო,
მომეც დათმოზა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო (809).

ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა,
შენ დაბადე მიჯნურობა, შენ ანესებ მისსა წესსა,
მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა (810).

ღმერთო, ღმერთო მონყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე,
შენგან ვითხოვ შენვენასა, რაზომსაცა გზასა ვლიდე,
მტერთა ძლევა, ზღვათა ლელვა, ღამით მავნე განმარიდე.
თულა დავრჩე, ვმსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევნირვიდე“ (811).

ეს არის სრულყოფილი და მართლაც შესანიშნავი ლოცვა ღრმად და მღვივედ მორწმუნესი, მიჯნურისა და მოყმე-ჭაბუკისა, კავალერ-რიტტერისა.

აქ ჩამოთვლილ ღმერთის სახელთა წარმოთქმა ღმრთისმეტყველებაში მხოლოდ დიდად განათლებულ დიდ მორწმუნეს შეეძლო. ვითარცა მიჯნური ავთანდილი ღმერთსა სთხოვს, არ აღმოუფხვრას მას სიყვარული მისგან, ესე იგი: თინათინისაგან მისთვის დანათესი. როგორც მოყმე-ჭაბუკი-რიტტერი, რომელიც შორს სამგზავროდ მიდის მეგობრის დასახმარებლად, ღმერთსა დახმარება-შემწეობას სთხოვს, გადარჩენის შემთხვევაში სამადლობელოდ მსხვერპლის შეწირვას პირდება.

ამ ლოცვასთან დაკავშირებით ერთ საკითხზე მსურს ყურადღება შევაჩერო, თორემ ამ ლოცვის ცნებანი ცალ ცალკე არიან განხილულნი სათანადო ადგილზე.

აქ ლოცვის საკითხს მხოლოდ ფორმალური თვალსაზრისით შევხვხე და დავადგინე, რომ ეს ლოცვა არის სრულყოფილი რელიგიური რწმენის მიხედვით.– დამრჩა მარტო ერთი საკითხი.

* * *

იუსტინე აბულაძემ 1909 წელს გამოაცხადა – „ავთანდილი არაბია... საშიშ გზას სანამ გაუდგებოდეს მიგზითას შედის და იქ ლოცულობს; **ლოცვა მისი ნამდვილი მაჰმადიანის** ლოცვაა; ეპიტეტები, რომლითაც ის მიმართავს ღმერთს, ჩვეულებრივი საღვთისმეტყველო ეპიტეტებია მუსულმანების სჯულში; „მალალო ღმერთო, ხმელთა და ცათაო, უფლება უფლებათაო... მოვლენილო, მორჩმულო, მფლობელო გულის თქმათაო“ და სხვა ხშირად იხმარებიან მაჰმადიანურ ლოცვაში და საზოგადოდ ღვთის მიმართ წარმოთქმულ სიტყვებში“-ო,¹⁵. გვ. 83.

ძალიან გამაკვირვა იუსტინე აბულაძის ასეთმა უხამსო განცხადებამ და ავთანდილის მაჰმადიანურ ლოცვად დასახვა მხოლოდ სრული გაუგებლობის ბრალია, ან წინასწარ აკინჭილებული აზრის შედეგია; ეს ლოცვა და მისი ცნებანი უკვე შევარჩიე შინაარსობრივ და ახლა ფორმალურადა შევხვხები მას. დამრჩენია მხოლოდ გავიგოთ, თუ როგორ წარმოითქმოდა ისლამში მოგზაურის ლოცვა.

მაჰმადიანისათვის მგზავრობის წინ სავალდებულო იყო წარმოეთქვა „**ისტინარა**“. ეს არის ისლამში მიღებული, გარკვეული ლოცვა.¹⁸⁶. გვ. 231. შემდეგ, როგორც ამ ლოცვას, ისე ყოველ სხვა ლოცვას სავალდებულოდ წინ უძღვის თქმა „**ბასმალა**“-სი. ეს არის: **ბი'სმი ალლიჰ'ილ რაჰმანი 'ლ-რაჰიმი**, – სახელითა ღმერთისათა... ეს „ბასმალა“ („ტასმითა“) გავრცელებულია ისლამის ყველა ქვეყანაში; „ბასლამა“-ს წარმოთქვამენ ან ხმა მალადა, ან ჩიფჩიფით. რასაკვირველია, ისიც მტკიცე ჩვეულებაა, რომ მუსულმანი ყველა საქმეს „ბასმალა“-ს თქმით იწყებს.¹⁸⁶. გვ. 78.

მაჰმადიანისათვის სავალდებულო „ბასმალა“-ს თავისი ლოცვის წინ ავთანდილი არ ამბობს; მაჰმადიანისათვის სავალდებულო სამგზავრო ლოცვას („ისტინარა“) ავთანდილი არ წარმოთქვამს. მაშასადამე, ავთანდილი თავისი გამგზავრების წინ და თავის ლოცვაში ისლამის სავალდებულო წესებს არ ასრულებს. ამნაირად არაბი ავთანდილის ლოცვა ფორმალურად, გარეგნულად მაჰმადიანური არ არის. ხოლო რაც ავთანდილის ლოცვის შინაარსობრივ მხარეს შეეხება გამოთქმანი დღესაც ჩვეულებრივნი არიან ქართველ ქრისტიანთა შორის.

3. ვკადრე სიტყვა

ავთანდილის გარდა, ვეფხისტყაოსანის გმირთა შორის არც ერთი განსაკუთრებულ ლოცვას არ წარმოთქვამს, მხოლოდ სიტყვის კადრებით, შეხვეწნიტა და თხოვნით ღმერთს მიმართავენ ხოლმე.

ტარიელი, ოდეს იგი სნეულია და ფარსადანის სასახლეში წევს, ღმერთს შემწობასა და თმობის ძალასა სთხოვს –

თმობა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვკვადრე სიტყვა სამუდარი“ (353),
ვთქვი, თუ:

„ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე,
მომეც ძალი დათმობისა, ცოტად ვითმე აღმადგინე,
აქა ყოფა გამამუღავნებს, სახლსა ჩემსა მიმანვინე“ (354).

ეს არის სნეული კაცის ლოცვა ჯანმრთელობისა, ძალის დათმობისა და სიყვარულის დამალვის შესახებ.

ტარიელი გვიამბობს, ფრიდონმა შემხედაო –
გამიცადა, ღმერთსა ჰკადრა. (596).

ავთანდილი ასმათს ეტყვის –

თვარა ბედი აზომ თურე მიკვეთს ღმერთსა რალა ვკვადრო
(859).

ამ კადრებასთან დაკავშირებულია, ცხადია – თხოვნა, მიმართული ღმერთისადმი.

ტარიელმა ნესტანს –

მე ვკადრე: „ღმერთმან აშოროს მას ყმასა შენი ქმარობა (541)

ნესტანი სურხავის ძის შესახებ ღმერთსა სთხოვს –

მაშოროს ღმერთმან მამაცი, პირად-მზე სარო ტანია (1193).

თინათინისა და ავთანდილის ტახტზე ასვლისას როსტევანი ღმერთსა სთხოვს –
ან, შვილო, ღმერთმა თქვენ მოგცეს ათას წელ დღეთა
გრძელობა... (1545).

თინათინი ნესტანს ემშვიდობება და მას ეუბნება –

ღმრთისაგან დღეთა თხოვნისა ნაცვლად სიკვდილი ვინებო (1572).

ამ ნაირად: ლოცვა ვეფხისტყაოსანში, ისე როგორც ყველა რელიგიაში, ღმერთთან არის დაკავშირებული, გარნა ვეფხისტყაოსანის ლოცვის შინაარსი და ენა არის ქრისტიანული და ქართული; ამ ლოცვისა და დალოცვის სიტყვანი და გამოთქმანი დღესაც ჩვეულებრივია ქართველ ქრისტიანთა შორისაც.

4. დამლოცვენ

დალოცვა არის ლოცვის ქმნა, ანუ ღმერთის მიმართ თხოვნა რომელიმე სურვილის ასრულებისათვის; მონოდება მან დამლოცველს გაუგონოს და წადილის განხორციელება უბოძოს.

როდესაც მამამ თინათინი ტახტზე დასვა – უკუდგეს და თაყვანი სცეს მეფემან და მისთა სპათა, დალოცეს და მეფედ დასვეს, ქება უთხრეს სხვაგნით სხვათა (46). აქ არის „დალოცვა“ – ბედნიერი მეფობისათვის.

ასეთივე ამბავი „ქართლის ცხოვრება“-შიცაა აღწერილი. თამარის ტახტზე ასვლისას, მას – „თაყუნისცეს, დალოცეს და ადიდეს სპათა შვიდთავე სამეფოსათა“¹²¹. ნ. გვ. 27.

ხატაეთის ომში გამარჯვებული ტარიელი მოგვითხრობს, მეო – ზოგთა შორით დამლოციან, ზოგნი კოცნად გამიპირდეს (454).

ეს არის დალოცვა გამარჯვების შედეგად.

როდესაც ტარიელს საჭურჭლეთა ასი კლიტე მეფე-დედოფალმა მიუსაჩუქრა, მეო –

თაყვანი ვეც და დავლოცენ დავლათნი მათთა სვეთან (487).

ავთანდილი თავისი ქონების ერთ ნაწილს ანდერძით მეფე როსტევეანს უტოვებს, მეორე ნაწილს კი: გლახაკთ, არას-მქონებთ და ისინიო – მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები (803).

ტარიელი ავთანდილს ეუბნება –

ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვითხოვ არ ენით (882).

ანუ: ამას მე მომაკვდავი ვითხოვ, არასოდეს მარტო ენით არ ვითხოვო. ვილოცავ – არის აქ მნიშვნელობით „ვითხოვ“, – როგორც ეს ჩვენ გავიცანით ზემოდ, როცა ლოცვის საკითხი გავარჩიეთ.

ავთანდილი ქარავანს წააწყდა, ქარავანის უფროსმა მას – მოახსენა ხოტბა სრული, დალოცა... (1030).

დალოცვის შესანიშნავი და ლამაზი სახე გვაქვს როსტევეანის სიტყვაში –

ან, შვილო, ღმერთმა თქვენ მოგცეს ათას ნელ დღეთა გრძელობა, სვე-სვია-ნობა, დიდობა, კვლა ჭირთა გარდუხდელობა! ცამცა ნუ შეგცვლის, მოგხვდების თვით მისებრ შეუცვლელობა! თქვენის ხელითა მეღირსოს მიწათა შემომყრელობა (1545).

რამაზის მეომრებმა ტარიელს –

თაყვანის სცეს და დალოცეს...(1616).

ნესტანის დედამ ქერივ-ობოლნი დაამდიდრა და მათ უთხრა –

ულოცეთო დღეგრძელობა, ესე ღმერთსა შევედრენით (1641).

რამაზ მეფეს ტარიელმა ინდოეთზე თავდასხმა აპატივა, დაასაჩუქრა კიდევ და რამაზი – ნავიდა მისი მლოცველი... (1648).

ამგვარად: სიტყვას „დალოცვა“ ვეფხისტყაოსანში რელიგიური მნიშვნელობა აქვს და იგი დღესაც იხმარება.

5. ღმერთსა შემვედრე

შევედრება – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არის შეხვეწება. ოღონდ ამ სიტყვას არა აქვს ჩვეულებრივი საერო მნიშვნელობა ხვეწნისა და თხოვნისა. მას უმთავრესად სასულიერო, რელიგიური აზრი აქვს და ნიშნავს ხვეწნას, ძლიერ თხოვნას ღმერთისადმი და შუამდგომლობას ღმერთის წინაშე. სწორედ ასეთი აზრი აქვს ამ ცნებას „შევედრება“ ვეფხისტყაოსანში.

ავთანდილი გამგზავრების წინ შერმადინს ეუბნება, თუ ველარ დავბრუნდეთ – მეტად კარგად დამიურვე, სული ჩემი შეივედრე 9159).

ანუ: მეტად კარგად მოუარე და იზრუნე ჩემს სულზე და სული ჩემი შეივედრე, ე.ი. ჩემი სული ჩაიბარე, რათა ღმერთს შეახვეწო იგი მომავალი ცხოვრებისათვისო.

ავთანდილი თავის ანდერძში შერმადინს ეტყვის, ანდერძს გიტოვებ მეფისათვის და მასვე –

შენ შეგვედრებ, დაგიჭიროს, ვითა გმართებს ჩემსა ზრდილსა (787). ანუ: შევეხვეწები როსტევეანს შესაფერისად მოგეპყრასო.

ავთანდილი თავის ანდერძში მეფესა სწერს –

შემინდევ და შემივედრე, მკვდარსა რალა გარდმეხდევის (805).

ანუ: სულსა ჩემსა მოუარე, მისი ცხოვრებისათვის დადგენილი რელიგიური წესები აღასრულე, გაპარება ჩემი შემინდევ, მაპატივე და ღმერთის წინაშე შემივედრეო.

ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი ტარიელსა სწერს: „სული ჩემი შეივედრე“ და ეს იმას ნიშნავს, რომ ტარიელი ღმერთს უნდა შეეხვეწოს, სთხოვოს ნესტანის გამო.

ნესტანი კვლავ ამბობს –

მე სიკვდილი აღარ მიმძიმს შემოგვედრებ რათგან სულსა (1306).

დამორჩილებულმა ხატაელებმა –

ღმერთსა შეჰვედრეს ზახილით...(1616).

ინდოეთის დედოფალმა, ნესტანისა და ტარიელის დაბრუნების გამო გახარებულმა, დასაჩუქრებულ ობოლ–ქვრივთ სთხოვა –

ულოცეთო დღეგრძელობა, ესე ღმერთსა შეჰვედრენით (1641).

ამ ნაირად: ვეფხისტყაოსანში ცნებას „შევედრება“ რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს – 1. ჩაბარება, 2. შეხვეწა, 3. უმთავრესად შეხვეწა ღმერთისადმი.

6. აჯა ჩემი შეისმინე

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „აჯა“ ხშირად იხმარება. „აჯა“ არის ფეჰლევურ (ფალავურ, ძველ სპარსულ) ენაზე მსხვერპლის მიტანა, შეწირვა.¹⁸⁷ გვ. 264. არაბულ ენაზე ამ სიტყვას „აჯა“ რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს. „ყურან“-ში „აჯა“ არის ნიშანი (ყურანი 12,13); სასწაული (ყ. 2,261); ლექსი (ყ. 3,5).¹⁸⁸ ჩვეულებრივ ხმარებაში სიტყვა „აჯა“ არის თხოვნა, ხვეწა, მუდარა. სწორედ ამ აზრით ეს „აჯა“ შესულია ვეფხისტყაოსანში და მას პირველად ტარიელი ხმარობს ღმერთისადმი მიმართვისას –

ვთქვი, თუ ღმერთო ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე (354);

სხვად არას ვიაჯ ღმრთისაგან, ვარ სიკვდილისა მქენები (658).

როსტევეანმაც – ბრძანა: „ვცან ჩემი ღმრთისაგან სააჯო და სათხოვნელი“.

ავთანდილიც ხმარობს სიტყვას „აჯა“ თავის ლოცვაში – ღმერთო, ღმერთო გეაჯები... (810) და მგზავრობისას – იაჯდის“ (831) და მზესადმი მიმართვაშიც – მიეაჯე-ო (836). ბოლოს ღმერთს მიმართავს – აჯა ჩემი შეისმინე (865). ტარიელი როსტევეანს მიმართავს თხოვნით – ვიაჯ რასამე-ო (1518).

ამგვარად, სიტყვას „აჯა“ ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა აქვს – თხოვნა, ხვეწა.

7. ხელაპყრობით

„ხელ აპყრობა“, „ხელ განაპყრობა“ არის ხელის მალლა აწევა, ან განევა. და მას სამი გვარი შინაარსი აქვს: 1. მშვიდობისა, 2. სარწმუნოებისა და 3. საზოგადოებრივისა.

1. ძველად კაცი როდესაც გზაში კაცს შეხვდებოდა, თუ ისინი ერთმანეთს მტერად არა რაცხავდნენ, უკვე შორიდან ხელთ მალლა ასწევდნენ ხოლმე. ხელთ მალლა აწევა ნიშნავდა – საბრძოლო საჭურველი არა მაქვს ხელში, მშვიდობით მოვდივარ და არა სამტროდო.

2. ხელთ აწევა ზემოდ, ცისაკენ არის ღმერთისადმი მიმართვა. სწორედ ამ აზრით განმარტავს ს. ს. ორბელიანი – ხელ აპყრობა ესე არს ზეცად მიმართ ხელის განმართვა სავედრებელადო.

3. სოციალური საზრისით – ხელის აპყრობად ითქმის, როგორც ამბობს კიდეც ს. ორბელიანი: უღონოთა და დავრდომილთა შეწვენა – ხელის მიცემა და წამოყენება. სიტყვის ორი უკანასკნელი შინაარსით „ხელ-აპყრობა“ ბიბლიაში ხშირად მოიხსენება, მაგალითად –

მესამე მეფეთა 8,20 და აღიპყრნა ხელნი თვისნი ცად მიმართ

ხელის აპყრობა ვითარცა შემწეობა, ხელის მოკიდება და წამოყენება –

ფსალმუნი 90,2 ხელის ამპყრობელი ხარ ჩემი შენ და შესავედრებელი ჩემი

ვეფხისტყაოსანში ცნება „ხელ აპყრობა“ ორი მნიშვნელობით იხმარება: სოციალური და რელიგიური.

ავთანდილი ასმათის დაუხმარებლად ტარიელის ამბავს ვერ გაიგებს, ამიტომ იგი ასმათს ეუბნება –

სხვად უღონოა უშენოდ ჩემგან აღპყრობა ხელისა (257).

აქ ასმათისაგან დახმარებას მოელის ავთანდილი, ხოლო მერმე კი იგი –

ხელ აპყრობით ღმერთსა მადლობს... (1311). და კიდეც –

ხელგანპყრობილი გულითა არს ღმრთისა საესავითა (1327).

ინდოთ მეფე მხიარული ხელ განპყრობით ამას ხმობდა (1363),

ღმერთს მადლობას უძღვნიდა.

და ფრიდონიც ღმერთსა მადლობს –

ფრიდონ ღმერთსა ხელ-აპყრობით უსაზომო მადლი მისცა (1381).

ყველა ამ შაირში „ხელაპყრობა“ და „ხელ-განპყრობა“ არის წმიდა მოქმედება ღმერთის წინაშე.

მაგრამ ამასთანავე ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს ცნება „ხელ-აპყრობა“ რელიგიურ-ზნეობრივი აზრით, ესე იგი: სუსტის, გაჭირვებულის შემწეობა.

ასმათმა ავთანდილს ტარიელის ამბავი არ გაანდო, მუქარის მიუხედავადაც, და ბოლოს ავთანდილი მას ეუბნება –

სხვად უღონოა უშენოდ ჩემგან აპყრობა ხელისა (257).

ანუ: თუ შენ არ მომეხმარები, ისე ვერაფერს ვიზამო, ამ შაირში მოცემულია „ხელის აპყრობა“ ზნეობრივი მნიშვნელობით.

სოციალურის, საზოგადოებრივის მიდგომით, ანუ შემწეობის, დახმარების აზრით, ოღონდ უარყოფითი შინაარსით („ხელ-აუპყრობელად“), ეს სიტყვა ნახმარია ომის შემთხვევისათვის. ტარიელს ბრძოლაში არავისი დახმარება არა სჭირდება – ჰკრა ერთმანერთსა, დახოცნა თავსა ხელ-აუპყრობელად (94). და ნესტანი ტარიელსა სწერს: ჩემი მშობელი მტერთაგან შევიწროებულა, გაჭირვებაში იმყოფება, „ყოვლგნით ხელაუპყრობელი“ არისო (1307) და, ცხადია, მას დახმარება, ხელის მიშველება ესაჭიროება. აქ ზნეობრივ დახმარებასთან ერთად საჭიროა ფიზიკური დახმარებაც და ამას სთხოვს ნესტანი ტარიელს: წადი, მიეშველე მა-

მა-ჩემსო.

ამრიგად: ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს რელიგიური და რელიგიურ-ზნეობრივი ცნება – „ხელ-აპყრობა“.

8. სუფევითმცა ხართ

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, სუფევა არს მაღალი მეფობა, ხოლო სასუფეველი – სამყოფი ანგელოსთა, სადა წმიდანი არიან.

სიტყვა „სუფევა“ ხშირად არის ბიბლიაში გამოყენებული და იგი ღმერთს მიეკუთვნება –

ფსალმუნი 44,6 კვერთხი განგებისა და კვერთხი სუფევისა; 21,29; რამეთუ უფლისა არს სუფევა... 144,11 დიდება სუფევისა შენისა...

მათე 6, 102 მოვედინ სუფევა შენი; 6,13: რამეთუ შენი არს სუფევა და ძალი (და სხვა).

ევროპიულ ენათა ბიბლიაში ეს სიტყვა „სუფევა“ ნათარგმნია სიტყვით: ბატონობა, ხელმწიფება, მეუფება, მეფობა; იგივე სიტყვა ქართულ ბიბლიაში იხმარება განსაკუთრებით ღმერთის მიმართ, ხოლო იგივე სიტყვა ვეფხისტყაოსანში იხმარება დალოცვის აზრით და პოლიტიკური მნიშვნელობითაც.

თავის ანდერძში ავთანდილი როსტევეანსა სწერს – სუფევითმცა ხართ თავითა, მტერთაგან საკრძალველითა (807); ანუ: იხელმწიფეთ, იბატონეთ თავით თქვენით, რომელიც მტერთათვის მოსარიდებელი, საშიში არისო.

ამგვარად, სიტყვა „სუფევა“, რომელიც უმთავრესად ღმერთის ბატონობას ეკუთვნის, მეფეზე არის გადატანილი, რასაკვირველია, ეს სიტყვა „სუფევა“ რომელიც ჩვეულებრივ ხმარებაში არ ყოფილა და არც არის, ბიბლიის ლექსიკონს ეკუთვნის.

ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს

პარი პირველი

რისხვა ღმრთისა

1. რისხვა მალაღმან

ბიბლიაში ხშირადაა ლაპარაკი ღმერთის ისეთი თვისების გამო, რომელიც მხოლოდ კაცის დახასიათებას თუ მიუდგება – ღმერთის ბინა, მოძრაობა, სმენა, ყნოსვა, გაჯავრება, გაბოროტება, გულფიცხოვა, რისხვა, სიძულვილი, შურის ძიება, ზღვევინება და სხვა და სხვა...

ღმერთს მიეწერება რისხვა. იგი არის სამართლიანობის გამოცხადების სიმბოლო – თავისი რისხვით ღმერთი სჯის უკეთურთა და ცოდვილთ.

სიტყვა „რისხვა“ ბიბლიაში ხშირად არის მოხსენებული. არის შემთხვევა, როდესაც ღმერთი კაცს რისხვას მისცემს, რათა გამოსცადოს იგი. ასეთია მაგ. იობის ამბავი. და სხვა.¹⁸⁹ გვ. 833.

ეს იმით აიხსნება, რომ კაცი ღმერთს იმ თვისებებს მიაწერს, რომელი მისთვის ადვილი წარმოსადგენია და სურათოვანი გამოთქმებით ხატავს მათ.

რისხვა არის დიდად გაჯავრება და გაჯავრებით დაგმობა. რისხვა – უალრესი-სათვის ითქმისო – ამბობს ს. ს. ორბელიანი, ესე იგი: რისხვის უფლება, უალრესს, უფროსსა აქვსო.

* * *

ნადირობისას დიდი სისხლის დაღვრისა გამო ნათქვამია – დახოცეს და ამონყვიდეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს (77).

და ტარიელი როცა ნესტანს ეფიცება, თუ მე შენთვის სიტყვა გამეტეხოსო – ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გაამეხოს (532).

რისხვას იჩენს ღმერთი ნესტანის ამბავის გამო და ასმათი ტარიელს ეუბნება – მითხრა: „ღმერთმან სიმრგვლე ცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა (569).

ესე იგი: ღმერთმა თავზე ცა დაგვატეხოსო. ავთანდილი ტარიელს ეფიცება – თუ გიტყუო, მოგალორო, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს (9667).

ნესტანის სილამაზით განცვიფრებული უსენი იტყვის –

თუ ხორციელი არისცა, თვალნიცა მრისხვენ ღმრთისანი (1155).

როდესაც ფატმანს უთხრეს, ნესტანი სასახლეს უნდა წავიყვანოთო –

ესე მესმას დამტყდეს ცანი, რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა (1172).

როდესაც გმირები ქაჯეთის ციხეს დასაპყრობად შეესევინ –

მაშინ ქაჯეთს მოაწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა (1415).

მაგრამ ღმერთი რისხვას ხშირად წყალობად აქცევს და ამას ამბობენ ინდოეთის მცხოვრებნი ტარიელის დაბრუნებისას –

აქამდის რისხვა მაღალმან ან მოგვცა წყალობანია (1621).

„რისხვა მაღალი“ არის. ცხადია, ღმერთი. ამასვე იმეორებს ინდოეთის დედოფალიც –

ღმერთმან რისხვა მოაქცია წყალობისა გამოსახვად (1626)

* * *

რისხვის დატეხის გარდა, ღმერთის ნებას ეკუთვნის კაცისა მოწყენინება, მობეზრება, დაწყლულება, ჭირს მიცემა, ავის ქმნა, სიკვდილი, – ყველა ეს გამოთქმა, რასაკვირველია, მხოლოდ სურათოვანია და სიმბოლიური.

როსტევან მეფემ –

ბრძანა: „ღმერთსა მოეწყინა, აქანამდის ჩემი შვება,

ამად მიყო სიამისა სიმწარითა დანაღვლება (99),

უცილოდ ღმერთსა მოვსძულდი აქამდის მე მხიარული (111).

ავთანდილიც ამბობს ღმერთის წინაშე –

მე ეგზომი სიარულნი კიდე რად, გლახ, გამიცუდენ,

გულით ჩემით სიხარულნი აღჰფხვრენ, ჭირნი დააბუდენ (189)

და ტარიელი ფიცს წარმოსთქვამს –

ღმერთი მომკლავს, ამას იქით თავსა ვეტყვი, ამას ვსწვრთი-ცა (417).

და სასიძოს მოკვლის წინ ტარიელი იტყვის –

მაგრა თუ ღმერთი რას უზამს, არა იცოდა, გლახ, არა (548). ტარიელმა ნესტანი ზღვაზე ერთ წელიწადი ძებნა უშედეგოდ და დაასკვნა –

რომე სრულად მომიძულვა, ღმერთსა თურე ასრე ვსძაგდი (587).

ხოლო პირველ შეხვედრისას ფრიდონი ტარიელს ეკითხება – ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიცა რად დაგავსო? (599).

თავის თავად ცხადია: ღმერთი მართალი და სამართლიანი უსამართლო საქმეს არავის არ შეარჩენს –

რაცა საქმე უსამართლო ღმერთმან ვისმცა შეარჩინა! (775).

და რასაკვირველია, – მისი შემცოდე, ღმრთისაგან კარგსა არარას მოველი (857).

ღმერთი დასჯის მიზნით მოყვარულთ ერთმანეთს აშორებს, გაყრის ანუ – რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბელსა? (861).

ამიტომ ავთანდილი სიკვდილს ითხოვს –

დაამოკლე დღენი ჩემნი, ჭირნი ამით მომიღხინე! (865).

უსენი ამბობს ნესტანის შვენებისა გამო –

მე თუ შვილნი მირჩვენიან, ღმერთმან იგი დამიხოცნეს (1161).

მოყვარეთა გამყრელი არის ღმერთი – იგი გაჰყრის... და ინდოეთში ნესტანისა და ტარიელის გადაკარგვისა გამო – მეფემან ბრძანა:

ჰე, ღმერთო, რად ცეცხლსა მომიდებ ნელად? (1586).

ამ რიგად: რისხვა, შეძულება, შეძაგება, ჭირი, გაყრა და სხვა ასეთი რამ ღმერთის ნებისაგან გამოდის. ყველა ეს გამოთქმა მხოლოდ სიმბოლოურია და ამით ხასიათდება ღმერთის ურთიერთობა ცოდვილთან, თუ შემცოდესთან¹⁸⁹. გვ. 861.

2. თვალნიცა მრისხვენ

ბიბლიაში სიტყვა „თვალი“ ორი შინაარსით იხმარება: 1. თვალი ვითარცა თვალი და 2. „თვალი უფლისა“ ვით სიმბოლო ყოვლად მცოდნეობისა და ყოვლად ცოდნისა.

„თვალი უფლისა“ ყველაფერს ხედავს –

იგაფნი 15,3 ყოველსა ადგილსა ზედა თვალნი უფლისანი ხედვენ კეთილთა და ბოროტთა

ფსალმუნი 13,2 უფალმან ზეცით მოხედნა ყოველთა ზედა კაცთასა

ებრაელთა 4,13 და არა რაჲ არს დაბადებული, დაფარული წინაშე მისსა, არამედ ყოველივე შიშველ და ქედ დადრეკილ არს წინაშე თვალთა მისთა.

„თვალნი ღმრთისანი“ ვითარცა გამოხატულებანი ღმერთის გაჯავრებისა, განყრომისა, რისხვისა გამოყენებულნი არიან უსენის სიტყვაში, როდესაც მან პირველად ნესტანი იხილა –

თუ ხორციელი არისცა, თვალნიცა მრისხვენ ღმრთისანი (1155). აქ „თვალნი უფლისანი“ არის ხატოვანი გამოთქმა, რისხვითი მნიშვნელობით, მაშინ როცა ქვემოთე შაირში სიტყვა „თვალნი ღმრთისანი“ კეთილის მიხედვით არის ნახმარი, – ავთანდილმა და ტარიელმა კიდობანში აბჯარი ნახეს და თქვეს –

ღმერთმან მოგვხედა თვალითა, ზეგარდმო მონახედითა (1371).

ვეფხისტყაოსანში „თვალნი ღმრთისანი“ და „თვალთა მონახედითა“ ბიბლიის ლექსიკონიდან არის შეთვისებული.

3. ყოვლი ცრუ და მოღალატე

თითოული რელიგია სიცრუესა და ღალატს უარსა ჰყოფს და ჰგმობს; იგი ცოდვად არის აღიარებული და ცრუს, მოღალატეს სასჯელი მოელის. უუძველესი ინდოეთის რელიგიური წიგნი ნარადასმრტი („თარმა“-ს წრიდან) ამბობს –

თქვი მართალი! მიატოვე სიცრუვე! მხოლოდ მართალით მიაღწევ ზეცას; ტყუილის თქმით ჩავარდები საშინელ ჯოჯოხეთში.¹⁹⁰ გვ. 201.

და იქვე განმეორებულია – არა არს სათნოება, უზენაესი გარნა მართალი; არ არს ბოროტება უმაღლესი გარნა სიცრუვე... (იქვე, გვ. 202).

სპარსთა რელიგიაც უარჰყოფდა სიცრუეს და მართალს მიიჩნევდა მხოლოდ ზნეობრივ კანონად¹⁹¹. გვ. 10.

* * *

სპარსეთისა და შემდეგ რომის იმპერიის დიდი ღმერთი „მითრა“, ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის ღმერთი იყო. იგი არის, ეს მითრა, მაზდეური აპოლოლო, მაგრამ ჰელენიზმმა – ამბობს აკად. ფრ. კჟუმონ – რომელსაც უფრო შვენება იტაცებდა, აპოლოლოში ესთეტიური თვისებები განავითარა, ხოლო სპარსეთში კი, სადაც უწინარეს ყოვლისა სინიდისის საკითხებს განიხილავდნენ, თავის ღმერთ „მითრა“-ში მორალური ხასიათი განამტკიცეს, როდესაც ბერძნები პირველად სპარსელებს შეხვდნენ, მათ გაკვირვებას საზღვარი არა ჰქონდა იმის გამო, რომ მათი აღმოსავლური მეზობლები ტყუილს არ ამბობდნენ, – მეფობდა მათ შორის შიში და ტყუილისა და სიცრუვის წინაშე, მაშინ როცა თვითონ ბერძენნი სულ იოლად და დაუდევრად ტყუილს იტყოდნენ. სპარსულ მსოფლმხედველობაში ტყუილი და სიცრუვე ბოროტების ღმერთის აპრიმან-ის გამოსახულება იყო.¹⁹² თავი 4.

ეგვიპტის უუძველეს რელიგიაში ტყუილი და სიცრუვე აკრძალული იყო და „მკვდართა წიგნში“ სწერია – როდესაც გარდაცვალებული თავის თავს იცავს, იგი ამბობს: „უფალო ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობისაო! არავითარი ტყუილი არ მითქვამს კაცთა წინააღმდეგ, არ გამინვალებია ქვრივნი, არც სიცრუე წამომცთენია...“

ტყუილის უარყოფა, სიცრუვის დაგმობა განმტკიცებულია მოსეს, ქრისტეს და მაჰმადის რელიგიაში. ყველა რელიგია ტყუილს უარჰყოფს არა მარტო იმის გამო, რომ ტყუილი ღმერთის გმობას ინვევს, არამედ იმიტაც, რომ იგი კაცის სულს ამახინჯებს და მას ზნეობას ურყენის.

* * *

„ძველი აღთქმა“ სიცრუვეს უარსა ჰყოფს არა მარტო იმისათვის, რომ მას მოყვასისათვის ზიანისა და ზარალის მოტანა შეუძლია, არამედ უმთავრესად იმ-

იტომ, რომ სიცრუე დანინააღმდეგებულია ღმერთის სიმართლესთან. ამის გამო სიცრუე დიდ ზნეობრივ ნაკლად ითვლებოდა და იგი სჯულის დარღვევად მიიმჩნევოდა.

ლევიტელთა 19,11 არცა სტყუოდე

იგავნი 12,22 საძაგელ უფლისა ბაგენი მატყუარნი

ფსალმუნი 5,6 წარსწყმიდნე შენ ყოველნი, რომელნი იტყვიან სიცრუევსა

„ახალი აღთქმა“-ც ამასვე ამბობს –

1 იოანე 5,17 ყოველი სიცრუე ცოდვა არს და არს ცოდვაჲ სასიკვდინე

კოლასელთა 3,9 ნუ უტყუით ერთი ერთსა...

რასაკვირველია, სატანა, ეშმაკი, ეშმა არის მამა სიცრუვისა და თვითონ სიცრუე.

გამოცხადება 21,27 არა შევიდეს ყოველივე შეგინებული და მოქმედი ბოროტისა და ტყუილისა

სწორედ ამიტომ ციურ ქალაქში, სამოთხეში ვერ იქმნებიან მატყუარნი, ცრუნი –

გამოცხადება 22,14 ხოლო გარე იყვნენ ძალნი, და მეძავნი, და კაცის მკვლელნი და კერპთ მსახურნი, და მნამვლელნი, და ყოველი მოყვარე და მოქმედი ტყუილისა

ეს ზნეობრივი მტკიცე კანონი სიცრუვის აკრძალვისა შეტანილია მეცხრე მუხლად ათ მცნებაში – არა ცილი სწამო მოყვასსა შენსა წამებითა ცრუთათა

მართლის თქმა, ტყუილის უარყოფა უდიდესი ზნეობრივი კანონია ყოველ საზოგადოებაში და ცხადია, ვეფხისტყაოსანშიც.

როსტევან მეფე ამბობს უცნობი ყმის – ტარიელის გამო, როდესაც იგი მას თვალ წინ გადაეკარგა –

ვნახე რამე ეშმაკისა სიცრუე და სიბილნეო (118) –

აქ სიცრუე და სიბილნე ეშმაკთან არის დაკავშირებული და როგორც ასეთი, რასაკვირველია, არის დასაგმობი.

ავთანდილი შერმადინს აჯერებს, არ შემოძლიაო შენი თან წაყვანაო და იგი ამ თქმას მას ასე უსაბუთებს – ყმამან უთხრა: „მომისმინე მართლად გითხრობ, არა ჭრელად... კაცი ცრუ და მოღალატე, ხამს ლახვრითა დასაჭრელად (162)

ტარიელიც ასევე გმობს სიცრუევს, რომელს ის ბედს მიანერს –

ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყვი ავისა მქმნელია (339).

რამეთუ სიცრუე და ტყუილი, ვითარცა ზნეობრივი დიდი ნაკლი, უარყოფილია და გასაკიცხი, ამიტომ მისი დაგმობის დამოწმება ღმერთის წინაშე ხდება, რასაც ასრულებს ნესტანი, როცა იგი ტარიელს ეუბნება – გეცრუე, ღმერთმან მიწა

მქმნას...(413).. და ოდეს ნესტანს ჰგონია ტარიელმა მილალატაო, გამწარებით
წამოიძახებს –

მამაცისა სიცრუვესა ნეტარ სხვანი რამცა ჰგვანდეს (526).

და შემდეგ, კიდევ გაჯავრებული, იგი ტარიელს ეკითხება –

ანუ გამწირე, მიტყუე და კვლაცა მოიმცდომარე?! (555). ხოლო ავთანდილი
რელიგიურ ზნეობრივ დებულებას განამტკიცებს, როცა აცხადებს

– ყოვლი ცრუ და მოლალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე

ცრუობს (776).

თავის ანდერძში სწერს –

სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა (789).

და კვლავ ამბობს –

რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,

მე ვით გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?! (790).

ზოგ ხელნაწერში არის: „უბედობისა“. ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, უბა-
დო – ცუდი, ავი, უბედო არის აგრეთვე – ცუდი, ავი, აქ არსებითი განსხვავება არ
არის. მაგრამ ამ ლექსში უმჯობესია იყოს სიტყვა „უბადო“, რადგან თავის თავად,
სიცრუე არ არის „უბედობის“ მიზეზი = „თავი“

ავთანდილი კვლავ იმეორებს, ტარიელსო –

ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,

პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა (797).

ამიტომო –

ვჰგმობ კაცსა აუგვიანსა, ცრუსა და ღალატისა!

ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა (798).

ავთანდილი ქვებს მიუბრუნდა. დაპირებისამებრ ტარიელი იქ არ დახვდა.
ავთანდილი საყვედურობს –

იგი ფიცი ვით გატეხა, არ ვეცრუე, ვით მეცრუა!

ვერ იქმოდა, რად მიქადდა, თუ მიქადა, რად მიტყუა?! (845) (მიქადდა –
დამპირდა).

ასმათი ავთანდილს უპასუხებს, ტარიელმა დამიბარა, შორს აქედან არ წავა-
ლო –

... მას ფიცსა არ ვეცრუები (852), მაგრამ ავთანდილი მაინც არ სცხრება – არ
ვეტყუე... (858). იგი მგ ზავრობისას – იტყვის: „მოგშორდი, სიცრუე, ვა, სანუთრო-
სა კრულისა“ (1025).

სანუთრო კრული არის ბედი დანყვევლილი, რომელს სიცრუე ეკუთვნის. და
ეს საკითხი, რომ ბედი არის მატყუარა, ცრუ, მოლალატე, რომელიც აღძრულია
შაირში 339, სადაც ცრუ და მოლალატე არის სოფელი = ბედი, განმეორებულია

შაირში 1025, სადაც სიცრუეზე ბედ = სანუთროს მიენერება და მოხსენებულია შაირში 1213, სადაც იგივე სანუთრო = ბედი თავისი სიცრუევით სატანას ემსგავსება – ვა, სანუთროო, სიცრუით თავი სატანას ადარე (1213). (იხილეთ ჩემი „ბედის-მეტყველება“). და რადგან ცრუ კაცი არის ცოდვილი და დაგმობილი, ამიტომ – ცრუ კაცი კარგად ვერა იქმს საქმესა გაძნელებულსა (1344).

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანში სიცრუეზე დაგმობილია ვითარცა ცოდვა; იგია რელიგიურ-ზნეობრივი კანონი და იგი ისჯება „მას საუკუნოსა“, საიქიოში.

4. ღმერთსა ჰგმობს

სიტყვა „გმობა“ არის უმთავრესად ღმრთისმეტყველებითი და ნიშნავს ღმერთის შეურაცხყოფას, ანუ როგორც ს. ს. ორბელიანი განმარტავს: გმობა – სიტყვა ღვთის უარყოფისა და შჯულის დამხსნელი.

ფარსადანი თავის დას ემუქრება, მოვკლავო მას და ამბობს თუ დავარჩინო, ღმერთი ვგმო, (574). დავარმა გაიგო ეს მუქარა, რადგან – დავარს, დასა მეფისასა, უთხრა ვინმე ღმრთისა მტერმან (576).

ღმერთისა მტერი აქ არის ეშმაკი, მგმობელი მისი.

ზნეობრივ კანონთა დარღვევითაც კაცს შეუძლია დაგმოს ღმერთი და ამას ამბობს ავთანდილი –

ყოვლი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა ჰგმობს...(776).

ამრიგად, სიტყვა „გმობა“, რაც ჩვეულებრივ არ იხმარებოდა, დაკავშირებულია უმთავრესად რელიგიურ ცნებასთან.

5. ღმერთი მზღველია

ზღვევა არის დანაშაულის გარდახდევინება; ზღვევინება – საზღაურის მიცემა (აღება), ნაცვლის გება (ს. ს. ორბ.). მზღველი კი არის სანაცვლოს მიმცემი, სამაგიეროს გარდამხდელი, ხოლო როდესაც კაცს არ შეუძლია ვინმეს უზლოს, ანუ სამაგიერო გარდაუხადლოს, მაშინ იგი ღმერთს მიმართავს და მას მოუწოდებს, სანაცვლო მან გაიღოს. ასეთ მდგომარეობაშია ტარიელი და ამიტომ იგი ავთანდილს ეუბნება –

რაცა შენ ჩემთვის გიქნია, ღმერთი მზღველია ვალისა (926).

და ნესტანი – ფატმანს – მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოს მოწყალებითა ზენითა (1200).

ფატმანი – ავთანდილს –

მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოს, მაღლსა გკადრებდე მე რასა

(1210). (მუქაფა – სანაცვლო).

რატომ უნდა გადაუხადოს სამაგიერო ფატმანმა ავთანდილს? იმიტომ, რომ ავთანდილმა ჭაშნაგირი მოჰკლა! –

რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მზერასა (1210).

უცნაურია ეს თქმა: ღმერთმა სანაცვლო გადაგიხადოს კაცის მოკვლისათვის, ოღონდ ამაზე საუბარი სხვაგან გვექნება.

ნესტანი მადლობას იმეორებს ფატმანის მიმართ –

ფატმან წამგვარა გრძნეულთა, ღმერთიცა მას ეტერების (1298).

(მას ეტერების – მას უშველის, მოუვლისო).

ნესტანის აღმოჩენისა გამო ტარიელი ავთანდილს ეტყვის –

მე ვერა გიყო ნაცვალი, ღმერთი გარდგიხდის ციერი,

ზეგარდმო მისით შემოგზღოს მუქაფა ჩემ-მაგიერი (1354).

და ბოლოს ტარიელს ეუბნება ფრიდონი –

ღმერთიცა მუქაფად შემოგზღავს ათასსა გახარებასა (1458).

ამ გვარად: კაცი თავისი ვალის, თავის სამაგიეროს ზღვევის მოვალეობაზე ღმერთზე გადააქვს და იგი ღმერთს ავალდებულებს სანაცვლო მან გარდაიხადოს. ეს რწმენა, ცხადია, დაფუძნებულია ღმერთის სრულ კეთილობაზე და უსაზღვრო მონყალებაზე.

* * *

რასაკვირველია, ვეფხისტყაოსანში არის აგრეთვე კაცისა კაცისათვის ზღვევა სამაგიეროს გარდასახდელად. – ტარიელი ხატაელ ერთ მოციქულს, რომელმაც მას ხატაელთა ღალატის განზრახვა აცნობა, მას ეუბნება –

რომე არ მოვკვდე, შემოგზღო, შენ ამას ინატრიდია (436).

გასაკვირველი იქნებოდა, რომ სისხლის ზღვევისა გამო ვეფხისტყაოსანში ლაპარაკი არ ყოფილიყო! დავარი ნესტანს ჰკიცხავს და მწარედ უსაყვედურებს – ანუ სისხლითა მისითა ჩემი რად მოაზღვევინე? (578)

(სისხლის ზღვევის გამო იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“, გვერდი 217).

6. ცოდვათა შემსუბუქება

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ცოდვა არის ავის ქნა. ასეა, მაგრამ ნამდვილად, ცოდვა არის რელიგიური კანონის დარღვევა, ან მისი არ ასრულება. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ცოდვა ორგვარია – 1. მემკვიდრეობითი, და 2. პირადი.

1). ღმერთმა შექმნა ადამ და ევა. ეს პირველნი კაცნი იყვნენ სრული სიკეთე, უცოდველნი, თავისუფალი ნების პატრონნი, უკვდავნი. ღმერთმა ისინი გამოცდის წინაშე დააყენა: ხისა კეთილისა და ხისა ბოროტისა ნაყოფის ჭამა. სატანამ, გველის სახით, ევა შეაცდინა, ევამ – ადამი. მათ თავისი თავისუფალი ნება ვერ მოიხმარეს, ღმერთის ბრძანებაც დაარღვიეს და ამით ცოდვა ჩაიდინეს. შედეგი ცოდვისა იყო: სიკვდილი! – უეჭველია, ღმერთს შეეძლო ევასა და ადამისათვის ხისა ბოროტისა ნაყოფის ჭამა დაეშალა, მათთვის თავისუფალი ნება აღეკრძალა, მაგრამ ცოდვის დაშვება ღმრთეებრი განგების საიდუმლო გეგმაშია და მსოფლიო ბრძნულ წესრიგს ემსახურება. ესაა ცოდვა ევასა და ადამისაგან, რომელიც ყველა კაცს აწევს თავზე და იგი არის მემკვიდრეობითი, ვინაიდან კაცი ადამის შვილია.

2). ცოდვა მეორე გვარი არის პირადული და იგია კაცის მიერ ღმერთის კანონთა გადალახვა, ზნეობრივ ვალდებულებათა არ შესრულება...

ს. ს. ორბელიანი, ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ცოდვათ ასე განასხვავებს –

1. ცოდვა ბუნების გარეგანი – სოდომური და პირუტყვთანა

2. ცოდვა მომაკვდინებელი – ყოველი დიდი ცოდვა

3. ცოდვა შემთხვევითი – ანაზღულ ქმნილი და არა ჩვეულებითი

4. ცოდვა შესანდობელი – მცირე და არა მომაკვდინებელი

5. ცოდვა ჩვეულებითი – შეჩვეული და მრავალგზის ნამოქმედარი.

6). ცოდვილი – ცოდვის მოქმედი. ცოდვილი ეწოდების ქრისტიანესა შემცოდესა, ხოლო უმჯულო – წარმართთა და ქრისტეს ურწმუნოთა, რომელთა არა იციან, ცოდვა თუ რა არს.

ცოდვის ჩადენას მოსდევს სასჯელი, ან სააქაო, ან საიქიო, იმ ქვეყანაში. მაგრამ კაცს შეუძლია თავისი ცოდვა მოინანიოს განსაზღვრული წესის მიხედვით. მონანიება არის სულიერი ტკივილის განცდა ჩადენილი ცოდვისა გამო. მონანიებით კაცს ცოდვა ან სავსებით ეპატიება, ან შეუმსუბუქდება. ეს შესაძლებელია ღმერთთან უშუალო ურთიერთობით, ან უფრო ხშირად, ღმერთის მსახურთა მეშვეობით.

ღმერთი არის განუსაზღვრელი კეთილი და უკვდავი სიყვარული. ვით კეთილი და სახიერი და მოყვარული, იგი მომნანიებელს შენდობას მიანიჭებს, ცოდვებს მიუტევებს, მიჰმადლებს, როგორც ეს მრავალ გზის არის ნათქვამი საღმრთო წერილში.

ცოდვა კაცებრივი არის კაცის თავისუფალი ნებით გამოწვეული და ამიტომ, ან დასასჯელი, ან შესანდობელი.

ვეფხისტყაოსანის შესავალში მწერალი პირდაპირ ღმერთს მიმართავს, შემიმსუბუქეო ცოდვანი, რომელნიც მე თან უნდა წავილო საიქიოსო, მომეციო – ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა (2).

ღმერთი სახიერია; ამიტომ ცოდვის ჩამდენს მონანიების შედეგად, ღმერთი შეუნდობს ხოლმე – და ამავე საფუძველზე, ღმერთის მიბაძვით, კაცმაც უნდა აპატივოს კაცს, – ეს არის რელიგიური კაცებრივი ზნეობის აღსრულება.

ავთანდილი ასმათსა სთხოვს, მაპატივეო და ამ თხოვნას რელიგიურად ასაბუთებს –

ამად რომე შეცოდება შვიდ გზის თქმულა შესანდობლად (246).

და ეს ავთანდილის ნათქვამი დამყარებულია ლუკას სახარებაზე –

ლუკა 17,4 დაღაცათუ შვიდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შვიდ გზის მოაქციოს და გრქვას შენ: შევინანე, მიუტევე მას (სხვათა შორის, იგივე განმეორებულია ისლამშიც).

ამავე რელიგიურ-ზნეობრივ საფუძველზე ტარიელი ფარსადან მეფესა სთხოვს ხატაელ რამაზს აპატივოს და შეუნდოს მისი ცოდვა –

... ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,

უყავით თქვენცა წყალობა მას ღონე-გაცუდებულსა (470).

ვაზირმა სოგრატიმა მეფე როსტევანს ავთანდილის შუამდგომლობა მოახსენა, ტარიელთან მიბრუნება სურსო. მეფე განყრა და ვაზირს სკამიც კი ესროლა; ვაზირი ნანობს, რატომ შეეცდი და ჩემს მეფეს საწყენი რამ მოვახსენეო და – თქვა: „ცოდვათა ჩემთა მსგავსი ღმერთმან მეტი რა მიჩვენოს“ (762).

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის პატრონყმურ საზოგადოებაში „კადნიერად მოხსენება“ მეფის წინაშე ცოდვად ითვლება და ამას თვით ღმერთი შეაჩვენებს.

ავთანდილს ფატმანი ეუბნება მას შემდეგ, რაც ჭაშნაგირმა მათ შეუსწრო, წადიო, თორემ –

ვეჭვ, რომ ჩემთა ცოდვათა შენცა აგავსონ ჭირითა (1108).

ფატმანის ცოდვა აქ არის ორმაგი: 1. მან უღალატა ქმარს და ჭაშნაგირის საყვარელი გახდა, 2. ახლა უღალატა ჭაშნაგირს და ავთანდილთან სარეცელს იზიარებს. ეს ცოდვა მძიმეა რელიგიის მიხედვით და ამიტომ ეუბნება ფატმანი ავთანდილს: ჩემი ცოდვა შენცა დაგედებაო.

თუ როსტევანსა და თინათინს წავეკიდეო, ამბობს ავთანდილი – შენდობასა ხორციელი კაცი ვერა დამიურვებს (1486), ანუ: ვერც ერთი კაცი ჩემს შენდობას ვერ მოუვლის, ღმერთსა ვერ შეევედრებაო.

ამგვარათვე პირად ურთიერთობაშიც – ამიტომ არის, ტარიელი რომ ნესტანს ეკითხება

რა შეგცოდე, რა მიქნია უცნობოსა, ფერ-ნამკრთალსა (524)
მაგრამ უკვე პოლიტიკურ-რელიგიური ხასიათისა ავთანდილის გაპარვის ამ-
ბავი და ამის გამო იგი ითხოვს –
შემინდე და შემივედრე, მკვდარსა რალა გარდმეხდევის (805)
და ამ თავის შეცოდებას ავთანდილი აღიარებს და ამის გამო ღმერთისაგან
სასჯელსაც კი მოელის –
მას ვუორგულე, წამოვე, მართ დავივინყე ყოველი,
მისი შემცოდე ღმერთისაგან კარგსა აღარას მოველი (857).
შემდეგ ჩვენ გვაქვს უკვე „შეცოდება“ წმიდა რელიგიური ხასიათისა, როდე-
საც ავთანდილი – იტყვის:
„ღმერთო, რა შეგცოდე, შენ, უფალსა, არსთა მხედსა (861),
იტყვის: „ღმერთო რა შეგცოდე, ეგ ზომ დიდი რა განყინე (865).
აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ღმერთის წინაშე შეცოდების, ცოდვის ჩადენისა.
ფატმანი ნესტანის დამალვისა გამო, რადგან არაფერი არ უნდა იყოს დამალუ-
ლი ქმარსა და ცოლს შორის, ამბობს –
მო და გავანდო, ნუ შევალ უსენის შეცოდებასა (1152).
ეს არის პირად ურთიერთობაში ცოდვის ჩადენა.
ნესტანი ფატმანმა გააპარა. მელიქ – სურხავის მძებარნი ფატმანთან მოვიდ-
ნენ და ფატმანმა მართალი ფიცი წარმოსთქვა, თუ აქა ჰპოვოთო: მეფეთა ვიყო
შემცოდე (1202). ცხადია, მეფისათვის რაიმე ასეთის დამალვა შეცოდებაა და მას
რელიგიურ - პოლიტიკური ხასიათი აქვს.
ინდოეთს მისვლისას, თავდამსხმელი რამაზი ტარიელს დაემორჩილა და მას
პატივება გამოსთხოვა; ამის გამო ნათქვამია –
კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მის თანაც არსა (1613).
ეს არის რელიგიური დებულება: ცოდვის მონანიების საუკეთესო გზაა – ტი-
რილი ცოდვისა გამო.
ხატაელნი ტარიელს შებრალებასა სთხოვენ. ტარიელ ჯერ გაჩუმებულია, დაყ-
მუნვებით სდგას და ამის გამო ნათქვამია –
ღმერთი აღხენს მონანულთა, არ შეუწდობს კაცი ვინა!,
ვინაიდან –
კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მის თანაც არსა (1613).
და რასაკვირველია –
ღმერთი აღხენს მონანულსა, მოცთომილსა, ცრემლ-ნადენსა (1642).
და ამას გარდა დედოფალმა, ღმერთის მიმსგავსებით რამაზის შესახებ ბრძანა
–
დედოფალმა ლმოზიერად „შევეწდობო“, ესე ბრძანა (1643).

7. შეუნდობს შეცოდებულსა

რელიგიურ კანონის თანახმად, „ცოდვა“ არის ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი ბრალი, ანუ, რელიგიურ კანონთა დარღვევა, დანაშაული „კულბა“.

„შეცოდება“ არის ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, „ცოდვის ქნა“. ესე იგი, საბას განმარტება არის აგრეთვე რელიგიური კანონის თანახმად. ხოლო იურიდიული თვალსაზრისით, „შეცოდება“ არის „დანაშაულობა“, „დანაშაულის ჩადენა“. „დანაშაული“ არის „ვნებისა და ზიანის მნიშვნელობის სახელი“, როგორც გვაცნობებს აკად. პროფ. ივანე ჯავახიშვილი; „შეცოდებული“ კი ეწოდება იმას, „ვისაც შეცოდება აქვს ჩადენილი“¹⁹³. ნ. 2. ნაკვეთი 2.

თავის წიგნში დებულებისადმი ავთანდილი მათ უბარებს, დაემორჩილეთ ჩემს მოადგილეს, შერმადინს, რომელიც ყველას სამართლიანად მოეპყრობაო, ხოლო – შემცოდესა ყველაკასა ვითა ცვილსა დაადნობდეს (168). –

რა შეცოდება შეუძლიათ დიდებულთ? რასაკვირველია: შერმადინის მიმართ ორგულობის გამოჩენა, არ-დამორჩილება, არ აღსრულება მისი ბრძანებისა. ეს სრულიად გარკვეული პოლიტიკური მნიშვნელობის ანდერძია და ამ ანდერძის დარღვევას ავთანდილი „შეცოდებად“ სთვლის. აქ „შეცოდება“ არის პოლიტიკური და ამავე დროს რელიგიურიც, რადგან მეფის სიტყვის არ-ასრულება ღმერთის მიერაც ისჯება.

ტარიელის აზრით, ხატაეთის მეფე რამაზმა ჩაიდინა „შეცოდება“. ეს „შეცოდება“ არის შემდეგი – ტარიელი რამაზს მიიჩნევს ინდოეთის მეფის ვასსალუს-ად, ვასალად. მას ვით ხელქვეითს, ინდოეთის მეფისათვის ყოველ წლიურად ხარკი უნდა გადაეხადა. რამაზ მეფემ ორივეზე ცივი უარი განაცხადა და საომრად მოემზადა, ოღონდ მას დაუმარცხდა. დამარცხებული ხატაელი მეფე ტარიელს ემუდარება, შეგვინდე, გვაპატივე, ღმერთით შეგვინყალო –

რაცა შეგცოდეთ, შეგვინდე, თვით ჩვენვე შეგვინანია (423).

რა იყო მისი შეცოდება? არ-დამორჩილება და საომრად განწყობა. და სწორედ ასეთი შეცოდების შესახებ ეტყვის მას დამარცხებულს გამარჯვებული ტარიელი –

სიმაგრეთა ნუ ამაგრებ, ყველა ხელთა მომითვალე,

თვარა შენი შეცოდება მემცა ზედა რად წასთვალე? (456)

ანუ: სიმაგრე-ციხეებს ნუ ამაგრებ, ყველა მომითვალე, ჩამაბარე დათვლით, თორემ შენი „შეცოდება“ მე ზედ რად უნდა წავთვალო, ესე იგი, რატომ დავტოვო უმნიშვნელოდ, უყურადღებოთო?

ფარსადან მეფე გამარჯვებულ მთავარსარდალს ეკითხება: რა ვუყოთ რამაზს, რომელიც აქამდე ჩვენი მტერი იყოო? ამაზე ტარიელმა –

მე ვჰკადრე: „ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,
უყავით თქვენცა წყალობა მას ღონე- გაცუდებულსა (470).

ტარიელი აქაც იმეორებს თავის აზრს რამაზის „შეცოდების“ შესახებ და ამ ცნებას იგი ზემოდ გარკვეულ მნიშვნელობას აძლევს, ესე იგი, მას პოლიტიკურ-იურიდიულ დანაშაულად რაცხავს.

ამ გვარად: ცნება „შეცოდება“ არის ქართული პოლიტიკურ-იურიდიული.

რამაზ მეფეს „შეცოდება“ აპატივებს, „შენწყალბული“ გაგზავნის და რამაზმა ფარსადანს მოახსენა –

თულა ოდეს შე-ღა-გცოდო, მაშინ მომკალ მეცა, განა! (472).

მამასადამე: სუზერენ – ვასსალუსის ურთიერთობაში ორგულობა ცოდვას ეკუთვნის. ეს ორგულობა არ არის წმიდა რელიგიური ხასიათისა, რადგან იგი მეფეთა შორის მხოლოდ პოლიტიკურ-იურიდიულ დამოკიდებულებას ეხება, მაგრამ ვინაიდან პოლიტიკური წესწყობილება ღმერთისაგან დანესებულად ითვლება და მეფე არის ღმერთის მიერ დადგენილი, ამიტომ მის წინაშე სიტყვის შეუსრულებლობა, ორგულობის გამოჩენა, ან ღალატი დიდ შეცოდებად ირიცხება.

„შეცოდება“ კაცთა შორის ურთიერთობის დასახსიათებლადაც გამოიყენება, პირადი დამოკიდებულების შორის ორგულობის შემთხვევაში. როგორც ეს შემდეგაც ცხადდება: ქაჯეთის ლაშქართა თავადი, ანუ მეთაური ამბობს, თუ ნესტანს დავმალავთ და მეფეს არ მივგვრით, ეს იქნებაო –

პირველ მათი შეცოდება, მერმე დიდი აუგია (1233).

აქაც აღიარებულია შეცოდება და რაიმეს დამალვა მეფის წინაშე, რაც დიდ სირცხვილად, აუგად ითვლება აგრეთვე.

ტარიელი მეფე როსტეევანს შენდობასა სთხოვს იმის გამო, რომ მან მეფის მონები დახოცა –

შემინდოთ, რაცა შეგცოდე, ჰქმნნეთ განყრომისა კმანია (1506).

თუმცა ტარიელის შეცოდება მეფის წინაშე უნებური იყო, მაგრამ იგი ამას მაინც შეცოდებად სთვლის მეფის წინაშე.

* * *

ამ რიგად: ვეფხისტყაოსანში ცნებანი „ცოდვა“, „შენდობა“, „შეცოდება“ გამოყენებულნი არიან რელიგიურად და პოლიტიკურ-იურიდიულად.

შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულნი ცნებანი „ცოდვა“, „შეცოდება“, „შეცოდებულნი“, „შემცოდე“ – არიან ქრისტიანულნი? ს. ს. ორბელიანი გვასწავლის: ცოდვილი ანუ ცოდვის მოქმედი „ქრისტიანისა შემცოდესა“ ეწოდებაო, ხოლო „წარმართთა და შემცოდესა“ ეწოდებაო, ხოლო „წარმართთა და ქრისტეს ურწმუნოთა“ ცოდვა არ იციან თუ რა არისო. ამ

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსანის ცნებანი „ცოდვისა“ და „შეცოდების“ შესახებ, რასაკვირველია, ქრისტიანულნი არიან.

8. თვით ჩვენვე შეგვინანია

ნანვა, ნანა არის სინანული, ხოლო სინანული იგი არს, როგორც ამბობს ს. ს. ორბელიანი, ცოდვის ქმნისათვის მწუხარება და ვაება.

როგორც სჩანს, ს. ს. ორბელიანი ამ ცნებას – სინანული – მხოლოდ რეელიგიურ-ზნეობრივი მნიშვნელობით განმარტავს, მაგრამ არსებითად, ამ ზნეობრივი ხასიათის გარდა მას სულიერი, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს არა მარტივად დღეისეული განსჯით, არამედ ძველებურადაც.

ლუკას სახარებაში (17,4) ლაპარაკია ძმათა შორის ურთიერთობაზე და აქ მოცემულია მაგალითი ძმის წინაშე რაიმე ბრალისა, შეცოდებისა – **ლუკა 17,4** და და თუ შვიდ გზის შეგცოდოს შენ (ძმამან) და შვიდ გზის მოაქციოს (მობრუნდეს) და გრქუას (გითხრას): ვინანი (შევინანე), მიუტევე (აპატივე) მას...

აქ „შეცოდება“ და „ნანვა“ არ არის არსებითად რელიგიური, არამედ ძმათა ურთიერთ შორის უკმაყოფილების გამოხატვასთან დაკავშირებული მოვლენაა. ძმამ ძმას აწყენინა, მერმე შენუხდა ამ წყენინებისა გამო და მან თავის დასაგმობი ხენეში საქციელი ძმის წინაშე მოინანა, – ამისათვის პატივება, შენდობა სთხოვა. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს ფსიქოლოგიური სინანული, სულიერი მწუხარება და ვაება ავი, არა სასურველი ყოფაქცევისათვის, თუმცა მას, რასაკვირველია, სარჩულად მაინც რელიგიური საბაზი გააჩნია. მაგრამ როდესაც ლაპარაკია რელიგიური ხასიათის ცოდვაზე, აქ უკვე ნანვა, სინანული, შენანება წმიდა რელიგიური ხასიათისაა; სწორედ ასეთი სინანულის გამო ქადაგებს იოანე ნათლისმცემელი –

მარკოსი 1,4 მე ნათელ გცემთ თქუენ წყლითა სინანულისასა მისატევებლად ცოდვათა

და თვითონ იესო ქრისტემ რქვა –

მარკოსი 2,17 არა მოვედ ნოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად

მათე 4,17 ინანდით, რამეთუ მოახლოებულ არს სასუფეველი ზეცათაჲ (და ასე მრავალჯერ).

ჩვენ წინა ნარკვევში უკვე გავიგეთ, რომ ცნებას „შეცოდებას“ რელიგიურ-პოლიტიკური მნიშვნელობა აქვს. ეს ასე ესმის ხატაეთის მეფე რამაზს, ტარიელსაც და სხვებსაც. ამიტომ როცა შეცოდებაზე რამაზი ლაპარაკობს, იგი ამით

ინდოეთის მეფის წინაშე თავის დაუმორჩილებლობასა, განდგომას, ორგულობას გულისხმობს, რაც თავის თავად, რელიგიურ ცოდვათა ც ითვლებოდა, და სწორედ ამიტომ რამაზი ტარიელს უთვლის –

რაცა შეგცოდეთ, შეგვიანდე, თვით ჩვენვე შეგვიანანია (423);

რამაზი თავის შეცოდებას (ორგულობის (!) მონანიებას ამჟღავნებს და ტარიელს შენდობას ევედრება. ტარიელმა ხატაელნი დაამარცხა და შემდეგ – ხელთა მომცეს სიმაგრენი, ომნი ასრე შევანანენ (458).

ამით ტარიელი ამბობს: ომნი დაგვიწყეს ხატაელებმა, ისინი დავამარცხე; ციხოვანნი მოვიყვანე და მათნი სიმაგრენი ჩამოვართვი და ამგვარად მათი „შეცოდება“ შევინანეო. აქაც არის პოლიტიკურ-რელიგიური „შეცოდება“.

ინდოეთის მეფეს ხატაეთის მეფემ – მოახსენა: „ორგულობა თქვენი ღმერთმან შემანანა (472). ხატაელის შეცოდება იყო ორგულობა და ამ ორგულობას სჯის ღმერთი და მას ანანებინებს.

ვაზირმა მეფეს აწყენინა; მან დაუშვა შეცოდება და ამის გამო იგი ნანობს – რაცა ვთქვი, მასცა ვინანი-ო (817). ეს ნანვაც პოლიტიკურ-რელიგიურია. ტარიელის შესახვედრად წასული ავთანდილი გზაში სწუხს თინათინთან დაშორებისა გამო – ან სიშორესა ვინანი-ო (837). სატრფოსთან ეს დაშორება და ამის გამო სინანული, არის სულიერი განცდა.

ავთანდილს ქვაბში ტარიელი არ დაუხვდა, – ამაზე სწუხს და ასმათს ეტყვის, რაც მოხდა, მოხდაო – არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიტყვა დავაღადრო, ნავალ, ვძებნი... (859). ლადრობა, ს. ს. ორბელიანის ახსნით არის დაუნდობლობა. ამით ავთანდილი ამბობს: ბრძენთა სიტყვას დაუნდობლობას არ მივცემ, არ გავტეხო. ბრძენთ უთქვამთ: გარდასრული არ ინანოო და ამ ნათქვამს თქვენ ჰპოვებთ ქრისტიანულ-დოგმატიურ ნაწარმოებში: „ცხოვრებაჲ და მოღვაწეებაჲ ბალაჰვარისი“ – „ესე არიან მცნებანი ჩემნი: ნუ ეძიებ მიუნდომელსა, და ნუ ინანი გარდასრულსა“-ო⁷⁴. გვ. 58. რასაკვირველია, ასეთი აზრი სხვასაც ექნება გამოთქმული!

თინათინთან დაშორებისა გამო ავთანდილი ნანობს –

შენ არ გახლავ, ჩემი ჩემთვის სიცოცხლეა სანანელი (920).

ეს სინანულიც არის მხოლოდ სულიერი. ჭაშნაგირი ფატმანს ემუქრება – გამითენდების, განანებ მაგა მოყმისა ყოლასა (1100).

ანუ: სასინანულოდ გაგიხდი ღალატსაო.

ნესტანი ფატმანმა და უსენმა გამოკითხვით შეაწუხეს და ჩვენც მასთან ერთად ვიტირეთო, გვეუბნება ფატმანი და დასძენს –

რაცა გვეთქვა, შევინანეთ-ო (1160).

ამგვარადვე ეს სულიერი წყენა-სინანული ნაჩვენებია შაირებში: 1194, 1194, 1199, 1302, 1424 და 1608.

მაშასადამე: ცნება „ნანვა“, სინანული“, შენანება“ ვეფხისტყაოსანში ორი მნიშვნელობისა არის: 1. პოლიტიკურ-რელიგიური და 2. სულიერი, ფსიქოლოგიური.

პარი მეორე

მისცა მადლი და დიდება

1. დიდ არს უფალი და ქებული ფრიად

დოგმატი ღმერთის არსისა და მისი არსებისა გამო გამოიყენება ცხოვრებაში და კაცი მოქმედებს თავისი ვალდებულებით ღმერთის მიმართ.

1. ღმერთი არის სული და თავისი არსებითი თვისებით არის უსაზღვრო, ანუ უსრულყოფილესი, უუმალესი, უუდიდებულესი, – აქედან: ა) პატივი და სიყვარული ღმერთისადმი, ბ) ეს პატივი და სიყვარული არის წრფელი, სულიერი, გამოთქმული შინაგანი რწმენით, უმალესი და სრული მონივნებით, გ) ვაქებთ ღმერთს გულითა და სიტყვით, გონებითა და მთელი ჩვენი ცხოვრებით, დ) ვისწრაფით ღმერთისაკენ ვით უმალესი სიკეთისაკენ, ჟემმარიტებისაკენ.

2. თუ ღმერთის ცალკეულ არსებით თვისებებზე ვიმსჯელებთ, ვიტყვით – ა) ღმერთი არის თვით მყოფი, ესე იგი, არავისაგან დავალებული არაა და მისგან ყველა არის დავალებული; ამიტომ მარად უნდა ვემორჩილებოდეთ მას, და ყოველთვის მას ვმადლობდეთ, ბ) ღმერთი დამოუკიდებელია და თვითკმარი და ჩვენგან არაფერს თხოულობს, პირიქით, ჩვენ თვითონ გვანიჭებს სიცოცხლეს, და ყველაფერს, ამიტომ ჩვენს თავს მისგან დამოუკიდებლად უნდა ვგრძნობდეთ და მას სავესებით ვემორჩილებოდეთ, მას ვმადლობდეთ, მას მსხვერპლს ვწირავდეთ, გ) ვინაიდან ჩვენ ყოველთვის ღმერთის წინაშე ვიმყოფებით, ამიტომ მის წინ მოკრძალებით და მონივნებით უნდა ვიყვნეთ. ეს მოგვიწოდებს, რათა იგი ვაქოთ და ვადიდოთ და მას ვუმადლოდეთ-ო, – ასეთი არის დასაბუთება ღმერთის ქებისა და მისთვის მადლობის გამოთქმისა.⁵³

როგორ ესმის ვეფხისტყაოსანის გმირებს აქ ჩამოთვლილ საკითხთა მნიშვნელობა და როგორია მათი დამოკიდებულება ამ საკითხებთან?

2. მადლი ღმერთსა

მადლი ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, არის კეთილი და ქველი საქმე, ყოველივე კეთილი და რაიც ცოდვა არ არის-ო.

მადლი არის კეთილი საქმე, რომელიც კეთდება არა სანაცვლოს მიგებისათვის, არცა მოყვრობისათვის, არცა შიშისათვის, არცა სიყვარულისათვის; მადლი არის, მაშასადამე, კეთილის სრული განსახიერება, რომელიც თავის თავად კეთდება.

„მადლობა“, ს. ს. ორბელიანის თქმით, არის ღმერთის მიერ ბოძებული ქველმოქმედების, მისგან მონიჭებული სიკეთის კარგად მოხსენება და სიხარულით აღიარება.

თეოლოგიაში „მადლი“ არის „გრაცია“, „ბლაგოდატ“, და ეს მადლი არის ღმერთის მიერ მონიჭებული ნიჭი, საჩუქარი.

„მადლი“ - „გრაცია“ ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ერთჯერ არის ამ სიტყვის მოუხსენებლად გამოთქმული შაირში 306, რომელიც ცალკე იქნება განხილული, თავში „ღმერთთან ერთი რად აცხოვნოს“.

ვეფხისტყაოსანში ცნებანი: „მადლი“ და „მადლობა“ ერთი და იგივე მნიშვნელობით არიან გამოყენებულნი და ესაა – კარგად მოხსენება, სამაგიეროს გება სიტყვით, ან საქმით, ან თაყვანისცემით – როგორც ეს გამოსახულია ვეფხისტყაოსანში.

როსტევეანი ამბობს: თუმცა ღმერთმა უცხო ყმა არ მაჩვენა, სიამე სიმწარედ შემეცვალა, მაინც ღმერთს –

მასვე მადლი. ესე იყო წადილი და ნება მისი (99).

სარიდანმა ფარსადანს „პატრონობა“ სთხოვა, ამ უკანასკნელს დიდად გაეხარდა ეს და შესთვალა: „ღმერთსა მადლობა შევსწირე ხმელთა მფლობელმან-ო (315).

სწორედ ეს ცნება „მადლი“ გამოყენებულია „ქართლის ცხოვრება“-შიც: თამარის მხედრებმა „წყნარითა ტკბილითა სულითა და ღმობიერიითა გულითა შესწირეს ღმრთისა მიმართ მადლი და ქება ჯეროვანი“-ო.¹²¹ გვ. 73.

ერთ ხატაელ მოციქულს ტარიელი მადლს გარდაუხდის – მადლსა გარდვისდღია (436).

ფარსადანი მადლობას უხდის ღმერთს იმის გამო, რომ სარიდანი მისი ვასალუსი ხდება. ხოლო ასმათი, ნესტანის დაკარგვით მეტად შეწუხებული, ტარიელსა სთხოვს –

დამხსენ ჩემსა სანუთროსა, ღმერთსა შენსა მიავალე (571).

ანუ: ჩემს ბედს = სანუთროს მომაშორე, მომკალ და ამით შენი ღმერთის წინაშე მოვალეობა მოიხადეო. კუნძულზე ლაშქრობის შემდეგ ტარიელზე ამბობენ – ჩემი თქვეს, თუ:

„ღმერთსა მადლი, ვინ აღვისა ხენი ასხნა“ (619).

დაბრუნებულ ავთანდილს შერმადინმა – უბრძანა, თუ:

„ღმერთსა ვჰმადლობ, შენ თუ ჭირად არა გჭირსა (675).

ხოლო საზღვაო ბრძოლაში ავთანდილის გამარჯვების შემდეგ – ქარავანმა იზრიალა, თქვეს:

„უფალო, მადლი შენდა (1048).

და თვითონაც – ყმამან უთხრა:

„მადლი ღმერთსა... (1050).

ნესტანი თავის მცველთ ეუბნება –

მე გამიშვით, ღმერთსა თქვენსა მიავალეთ დიდი ვალი (1195).

ანუ: დიდი ვალი, მოვალეობა ღმერთის წინაშე გადაიხადეთო.

ავთანდილს ფატმანი ეუბნება –

მუქაფა ღმერთმა შემოგზლოს, მადლსა გკადრებდე მე რასა (1210).

როდესაც ავთანდილმა ფატმანისაგან ნესტანის ამბავი გაიგო, მან – შესწირა ღმერთსა მადლობა (1244). აი აქ გვაქვს ჩვენ ცნება „მადლობა“, რომელს ჩვენ დღესაც ვხმარობთ. და ავთანდილმა – თქვა: „ღმერთო, გმადლობ“ (1250). და ხელ აპყრობით ღმერთსა ჰმადლობს (1311). შემდეგ კი ავთანდილმა და ტარიელმა – ღმერთსა მისცეს დიდი მადლი (1363). და – ფრიდონ ღმერთსა ხელ აღპყრობით უსაზომო მისცა მადლი (1381).

ნესტანის ნახვისას – ასმათ ჰკადრა: „მადლი ღმერთსა (1453) და გამარჯვებულნი გმირნი – ღმერთსა ჰმადლობდეს (1497) და შემდეგ – ყველაკაი ღმერთსა ჰმადლობს (1509), ხოლო გახარებული დედოფალი ინდოეთისა ამბობს, – გვმართებს, რომე მადლი მივცე-ო (1626) ღმერთსო. და მერმე ტარიელი ამ დედოფალს ეუბნება – შეინყაღე რამაზ მეფე, მიავალე ღმერთსა შენსა (1642). ანუ: ღმერთის წინაშე ვალი მოიხადე, მადლი, კეთილი საქმე შეასრულო.

ამრიგად, ვეფხისტყაოსანში ცნებანი „მადლი“, „მადლობა“, „მივალევა“ რელიგიური ხასიათი აქვთ: მადლის თქმა არის უმთავრესად ღმერთის მიმართ მადლობა, და იხმარება აგრეთვე კაცის მიმართაც.

3. ღმერთსა დიდება

ს. ს. ორბელიანის თქმით, დიდება არს ღვთის სიკეთისა, ქველმოქმედებისა, ყოველთა სიწმიდისა მადლობით მოხსენება. ხოლო კაცთათვის დიდება არს სიმდიდრისა, წყალობისა, შეწვევისა მიცემა-ო.

ეს „მადლობით მოხსენება“ გამოიხატება ქებით ღმერთისა, ქებით მისი მოხსენება და ეს სიტყვა ამ შინაარსით იხმარება –

ფსალმუნი 95,4 რამეთუ დიდ არს უფალი და ქებულად ფრიად

ფსალმუნი 146,1 აქებდით უფალსა... უგალობდით და იხარებდით და აქებდით

„დიდება“ არის ღმერთის მიმართ: უმაღლესობა და უდიდებულესობა. აგრეთვე ბრწყინვალეობა, პატივი, სიმდიდრე, მორთულობა. ამ სიტყვას აქვს თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა ქრისტიანულ ღმერთმეტყველებაში; იგი აღნიშნავს უწინარეს ყოვლისა ღმერთის შინაგან არსებას, რაც არის შეჯამება იმისა, რომელიც მას ყველა არსებაზე მაღლა აყენებს. ანუ, სევერიანოს გაბალონელის ენით რომ მოგახსენოთ: „ვერაგინ შემძლებელ არს ღირსად პატივის ცემად მისა, ვითარ იგი ჯერ არს; და ლათუ ცაჲ და ქუეყანაჲ და ანგელოზნი და ყოველნი დაბადებულნი ენა იქმნენ, ვერ შემძლებელ იქმნენ ღმერთისა მიცემად ღმრთისა, ვითარ-იგი ჯერ არს“.¹²⁷ გვ. 139.

ვეფხისტყაოსანშიც სიტყვა „დიდება“ რამოდენიმე მნიშვნელობისაა.

როდესაც სწეული ტარიელი მომჯობინდა და ლოგინზე წამოჯდა, ფარსადან მეფე მორბის თავ შიშველი, არ იცოდა რას იქმოდა – იგი ღმერთსა ადიდებდა (355). ეს არის დიდება ღმერთის მიმართ, ხოლო როცა ტარიელი ამბობს, ხატაეთში გამარჯვების შემდეგ –

ერთსა კაცსა ეყოფოდეს, დიდებანი რომე მჭირდეს (454),

აქ უკვე დიდება კაცს შეეხება.

ტარიელი ნესტანს სიყვარულს ეფიცება – ავიღე, ავდეგ მე ღმრთისა... მქებარე (530)

ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევან (და თინათინსაც) სწერს –

თქვენვე გნახნე მხიარულნი დიდებით და დავლა მრავლად (706),

მე რა ვარგო, ესე ჩემთვის დიდებად და კმარის დავლად (796).

პირველი „დიდება“ აქ არის „დავლასთან“ დაკავშირებით, „სიმდიდრე“, და „კეთილყოფა“, ხოლო მეორე „დიდება“ არის გულის დაკმაყოფილება, სახელი და ქება, სახელის მოპოვება.

ნესტანის შესახები ცნობით გახარებული ავთანდილი – გულით ღმერთსა ადიდებს (1250).

და კიდევ – ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა (1251). როდესაც ავთანდილმა ნესტან-ტარიელის ამბავი მოუთხრო ფატმანს, – ფატმან თქვა: „ღმერთსა დიდება“ (1268). და ნესტანი ტარიელს სწერს, შენ ცოცხალი აღარ მეგონეო და –

ან რა მესმა, შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე (1296).

და როცა მელიქ-სურხავმა ნესტანის განთავისუფლების ამბავი გაიგო – მისცა მადლი და დიდება ღმერთსა (1432).

ქაჯეთის ციხის დაპყრობისას დახოცილ გმირთ იგლოვენ და ამბობენ, ისინიო – ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს (1455).

ანუ: მათ დიდებანი ასოცჯერ გაუმრავლდებათო. (ეს შაირი აქვე, ცალკეა გარჩეული).

და ბოლოს, ინდოეთში ყოფნისას, ავთანდილი და ფრიდონი ტახტზე – ზედა დასხედეს ხელმწიფურად, – დიდებანი უდიადნეს (1639).

ამნაირად: „დიდება“ არის ქება ღმერთისა, და კაცთა შორის: ქება, სახელი, სიმდიდრე.

4. მსხვერპლსა შევსწირვიდე

მსხვერპლის საკითხი ძველთა ძველია. აღმოსავლეთის ყველა რელიგიაში იყო იგი და მსხვერპლის შესრულებით ადამიანი ღმერთს ან მადლობას უცხადებდა, ან წინასწარ სათხოვარის ბოძებას ამით შუამდგომლობდა, ღმერთზე გავლენას ახდენდა.

ძველ საბერძნეთში მსხვერპლი პლატონის მიერ უარყოფილი იყო და სტოელთა შორისაც ეს აზრი იყო მიღებული. პოსეიდონიოსი მსხვერპლს გარკვევით უარჰყოფდა და ვარრო ამბობდა, ნამდვილ ღმერთებს მსხვერპლი არა სჭირდებათ, ხოლო ბრინჯაოს, მარმარილოს და გიპსისაგან გაკეთებულ ღმერთთათვის ხომ იგი ზედმეტიაო. ამასვე ამბობდა სენეკა და სხვ. იგივე აზრი განმტკიცდა იუდეველთა ჰელლენიზმში, თუმცა ებრაელთათვის მსხვერპლი მაინც სავალდებულო იყო. მსხვერპლის არა-საჭიროება, უარყოფა მისი ქრისტიანებმა და გნოსტიკოსებმაც გაიზიარეს.

მათი აზრით, არსებობს მხოლოდ ერთი მსხვერპლი – ლოცვა. საკმარისია ლოცვა, გალობა, ქება და შინაგანი განცდა მადლობისა. ღმერთის თაყვანება გამოიხატება აგრეთვე სიჩუმიტ, ლოცვით.

მიუხედავად მსხვერპლის უკუგდებისა, იგი სინამდვილეში მაინც არსებობდა და მას დღესაც მიმართავენ, ოღონდ სხვა და სხვა სახით და შეწირვით. ანუ როგორც ამბობს პროფ. ან. ნიგრენ – ქრისტიანობაში მსხვერპლი არის გზა კაცისა ღმერთისაკენ, როგორც არ უნდა იყოს მსხვერპლი, კაცი მას ასრულებს, რათა ღმერთისაკენ გზა გაიკაფოსო.¹⁸¹ გვ. 79.

ასეთი რელიგიური შესაწირავის, ანუ მსხვერპლის შესახებ ლაპარაკობს ავთანდილი თავის ლოცვაში და ამით იგი ღმერთს წინასწარ თავის უღრმეს მადლობას უხდის მისი განგებისათვის. ლოცვა გულში და არა სიტყვით, არა ხმამაღლადა. ასეთი იყო ნეოპიტაგორასიანთა სწავლაც.⁶³ გვ. 332.

5. სანამებლად

ავთანდილი ვაზირსა სთხოვს, მეფესთან მიშუამდგომლე, რათა მან ტარიელთან წასვლის ნება დამართოსო. ვაზირს ეშინია ეს თხოვნა მეფეს მოახსენოს,

რადგან მან იცის, მეფე ამისათვის გაჯავრდება. ავთანდილი ვაზირს ეხვეწება და დაურთავს –

თქვი, რა გინდა წაგეკიდოს, თავი დადევ სანამებლად (750).

წამება არის დამონება, დამტკიცება თავისი აზრისა, დაცვა საკუთარი შეხედულებისა, ურყევი აღიარება თავისი რწმენისა და ამის გულისათვის ყოველი გაჭირვების ატანა, ყოველი გმობის მოთმენა, ყოველი ტკივილის გამძლეობა და ბოლოს, სულ უმთავრესი: სიკვდილის მიღებაც, რასაც რელიგიურ ცხოვრებაში ეწოდება „მარტვილობა“ = წამება. სანამებლად თავის დადება არის სიკვდილი.

თავისდადება არის დადება, ან გადადება თავისა ძელზე, ან ჯირკვზე; ამ დადებულ თავს კისერზე ცულის დაკვრით ჰკვეთდნენ ხოლმე. თავის დადება, სანამებლად თავის დადება ძველად უმთავრესად, რელიგიური მიზეზით, სარწმუნოების დაცვისათვის, სიმტკიცით რწმენის შენარჩუნებისათვის ხდებოდა ხოლმე, პოლიტიკურ მიზეზთა გამოც ასეთი სასჯელი ხშირი იყო.

ცნება „სანამებლად დადება თავისა“ არის უმთავრესად რელიგიური და იგი მარტვილობის მოვლენას ეკუთვნის და რადგან აქ საქმე ქართულ მწერლობასთან გვაქვს, სწორედ ამიტომ ეს ცნება „სანამებელი“ და „სანამებლად თავის დადება“ ქრისტიანული ცხოვრების ლექსიკონიდან არის ამოღებული და ვეფხისტყაოსანში დამკვიდრებული.

6. სიმტკიცე სჯულისა

სჯული, რჯული, შჯული, რჩეული არს სიტყვა მბრძანებლობით ვიდრემე, რომელ რომელთა ჯერ არს ქმნაჲ. უარმქნელი უშჯულო არს-ო, – ასე განმარტავს ამ ცნებას სულხან საბა ორბელიანი. ამ განმარტებაში მთავარი მნიშვნელობა ეძლევა ცნებას „კანონი“ („გეზეტც“, „ზაკონ“) და ასე არის. სჯული არის სარწმუნოების დოგმათა და სავალდებულო დადგენილებათა და წესთა აღსრულება, რაც კანონთაგან შესდგება და რომელთა დარღვევა ცოდვასა და უსჯულოებას იწვევს. ეს კი ღმერთისა და კაცის მიერ დასჯას მოითხოვს. ამიტომ სჯული არის მტკიცე და ურყევი, უნდა იყოს ასეთი.

ძველ ხალხთა კანონები სჯულთან იყო დაკავშირებული და მოსეს წიგნები კანონებს იძლევა, ხოლო „ათი მცნება“ ამის საუკეთესო გამოსახულება არის.

ქართული იურიდიული შემეცნებაც სჯულთან არის დაკავშირებული და სჯული, ანუ რჯული ვახტანგ მეფის „სამართლის წიგნ“-ში შეტანილია ვით საკანონო დებულება, მაგალითად, მუხლი 78: თუ მამამ შვილი მოკლას, ან შვილმა მამა, მაგისი სისხლი და სამართალი არ დაიწერებოდა, და რჯულის კანონით უნდა გარიგდეს-ო. და რა არის ეს სჯული? ამის განმარტებას იმავე მუხლში ვკითხუ-

ლობთ: თუ მამამ შვილი გალახა, ან უკადრისი რამ ჰკადრა, „იმას ავად მოჰყრობა უნდა, ამიტომ მეათე მცნება მამისა და დედის პატივის-დება არის“-ო. იმავე „სამართლის წიგნ“-ში სწერია (მუხლი 222) – „ვინ კაცმან ქვეყანას და ქრისტეს რჯულს უორგულოს, კიდეც ხედევდეს, იმით რჯული ნახდებოდეს.. ყოველი ავი (დასჯა) იმაზე მართებული არის“-ო.

მაშასადამე, სჯული არის სარწმუნოებრივი კანონი. და მასთან მჭიდროდ არის გადაბმული მთელი რელიგიური კანონმდებლობა.

აქ მსურს ყურადღება მივაქციო იმ განსხვავებას, რომელს ვახტანგის „სამართლის წიგნი“ გარკვევით აღნიშნავს – მუხლი 97: სჯულიანი ქრისტიანი არისო, ხოლო უსჯულო – არა-ქრისტიანიო.²³¹.

* * *

ავთანდილს გზაში ეგვიპტით წამოსული ქარავანი შეხვდება. ქარავანის უხუცესი მას თავის ხალხს აცნობს, ჩვენ ვართო –

მაჰმადის სჯულის მჭირავნი, აროდეს გვისვამს მაჭარნი (1031).

ცნობილია, მაჰმადიანთ მაგარ სასმელთა და ღვინის სმა აკრძალული აქვთ; ეს არის მათი სარწმუნოების კანონი (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“. გვ. 284). და ამ კანონს ვასრულებთო, ამბობს უხუცესი. ისინი კანონის სიმტკიცეს იცავენ.

ავთანდილმა საზღვაო ბრძოლაში გაიმარჯვა. დამარცხებულთაგან – ზოგთა ჰკადრეს ზენაარი: „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა (1045). ანუ: მას აფიცებდნენ, შენი სჯულის გულისათვის, ნუ დაგვხოცავო. და მართლაც, ავთანდილმა ისინი არ დახოცა, არამედ დაიმონა, დაიმორჩილა ისე ვით ტარიელმა ხატაეთში გამარჯვებისას; მას ხალხი არ გაუჟღეცია. საერთოდ უნდა ითქვას: ხალხის ჟღეცასა და მოსახლეობის აწიოკებას ვეფხისტყაოსანის გმირები არ კადრულობენ – ეს მათ ზნეობას არ ეგუება. ისინი, მართალია, ომობენ, მაგრამ ომობენ ლაშქართან და არა ხალხთან. ამასთან გადაბმით მახსენდება ცნობილი ჩვენი თანამედროვე ინგლისელი მწერალის, ოლდუს ჰექსლის კეკლუცად ნათქვამი (როგორც მას სჩვევია) – მონღოლები იყვნენო მილიტარიზმის ესთეტიკოსები; მათ რწამდათ აუცილებლობა არა-საჭირო გაჟღეცისა; რწამდათ დანგრევა დანგრევისათვისო.

აი, ეს დებულება, სიმართლის მღალადებელია, ოღონდ ამგვარი ესთეტიკოსობა ვეფხისტყაოსანის გმირებს არ შეშვენის: ისინი გაჟღეცის აუცილებლობას არ აღიარებენ და დანგრევას დანგრევის გულისათვის თავისი ყოფაქცევით სავსებით უარყოფენ. ისინი არ იყვნენ „მილიტარიზმის ესთეტიკოსები“, მათდა სასახლოდ, რამეთუ იყვნენ კეთილი ზნეობის აღმასრულებელნი, და სწორედ ეს არის ამ გმირთა კაცობის სიდიადე!

* * *

ფატმანს მეუღლე შეპირდა, ნესტანის ამბავს არ გავამჟღავნებო და საამისოდ ფიციც დასდო. მან ეს არ შეასრულა და ნესტანის არამც თუ ამბავი გაამჟღავნა, არამედ იგი მეფე სურხავს სასძლოდ შესთავაზა. ამას ავთანდილს ფატმანი მოუთხოვს და ამბობს –

რას ვაგრძელებდე! გატეხა ფიცი, სიმტკიცე სჯულისა (1170).

აქედან აშკარაა, თუ სჯული რა წესი დაარღვია უსენმა, როგორ შერყვნა მან „სიმტკიცე სჯულისა“ – მან გატეხა ფიცი და ფიცი კი არის ყველა რელიგიაში სიმტკიცე სჯულისა.

ამის გამო ფატმანი კიდევ გოდებს –

უსენ, გამტეხი ფიცისა, მიჩნს უსჯულოთა სჯულითა (1215).

ამგვარად: ცნებას „სჯული“ ვეფხისტყაოსანში იგივე მნიშვნელობა აქვს, როგორც დღეს. იგი არის რელიგიური კანონი.

7. ჰკადრა სრულსა

ს. ს. ორბელიანის ახსნით, სრული არის გასრულებული, უნაკლულო (ნარმატებული).

მაგრამ ამ სიტყვას აქვს კიდევ უფრო ღრმა მნიშვნელობა: რელიგიურ-ზნეობრივი და ფილოსოფიური.

ღმერთი თავისი არსებით არის ზნეობრივი სრული; ამიტომ ღმერთთან ერთობა არავის არ შეუძლია, რომელი ცოდავს, არ ცდილობს იყოს სრული. ამიტომ ყოველი ქრისტიანის მისწრაფება უნდა იყოს გახდეს სრული, ვითარცა ღმერთი, ანუ როგორც ეს ბევრჯერ არის სახარებაში ნათქვამი –

მათე 5,48 იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამა თქვენი ზეცათა სრულ არს.

სხვა ბიბლიებში „სრულის“ შესატყვისია „პერფექტუს“, „ფოლლკომმენ“, „პარფე“, „სოვერშენნიჲ“...

ქრისტიანე მორწმუნე უნდა დაემსგავსოს ქრისტეს მის სრულობაში –

იაკობ 1,4 რათა იყვნეთ სრულ

ღმერთის ნების აღსრულება, მისი სრულადობისადმი მიბაძვა, თავისი თავის სრულ-ქმნა - ზნეობრივი დებულებაა ქრისტიანობაში.

* * *

უფრო ადრე ცნებას „სრული კაცი“ = „გენიკოს ანთროპოს“ ხმარობს ალექსანდრიელი ფილო და მას ზნეობრივ მნიშვნელობას ანიჭებს. მისი აზრით მოსე წინასწარმეტყველი არის „სრული კაცი“. სრული კაცი, ამბობს ფილო, არის საშუალო

ტიპოსი (ტიპი) არსებისა, რადგან იგი ამალღებულია ჩვეულებრივ კაცებრივზე და ხდება საშუალო ტიპოსი არსებისა წარმოუშობელ და განხრწნად ბუნებათა შორისო. სრული კაცი არის ღმერთის კაცი, რადგან იგი ხალხს ამწყალოებს, როგორც ღმერთის წინაშე მლოცველი და შუამდგომელი; სრული კაცი არის შუამდგომელი, რომელიც ხალხს ღმერთის ნებას განუმარტავს, ხალხის თხოვნას ღმერთს მოახსენებს⁸⁷. გვ. 228.

ჰელლენიზმის თანახმად, თუ კაცებრივი ბუნება დანაწილებული იყო, ქრისტიანი მამა ტერტულიან ამტკიცებდა არსებობსო „სრული კაცი“ („ტოტუს ჰომო“) და იგი აქ ფიქრობს სულისა და ხორცის გვამში ერთობაზე. ასევე ფიქრობს წმიდა ირენაიოსი-ც.

დიონისე არეოპაგელის აზრით კაცი სრული უნდა ემსგავსებოდეს ღმერთს, რომელიც არის პრინციპუმ და სრულყოფა არის მიბაძვა ღმერთისადმი, რა ზომაც ეს შესაძლებელია, „რამეთუ ღმერთისა თანა შემწენი ვართ“-ო, როგორც ეს ნათქვამია 1 კორინთელთა-ში, 3,9.

იოანე დამასკელის თქმით, სრული არის მხოლოდ ღმერთი, დანარჩენი არის არა-სრული, მაგრამ კაცი უნდა ცდილობდეს ეზიაროს ღმერთის სრულობას და რამდენად მეტად ეზიარება მას, იმდენად ეს კაცი სრულყოფილი ხდებაო...¹¹². გვ. 125.

ამ „სრული კაცის“ საკითხს ეხება პროფ. მ. ჰორტენ, თუ როგორ არის იგი წარმოდგენილი ისლამის ფილოსოფიაში და ამბობს – წარმოდგენა „სრულ კაც“-ზე აღმოსავლეთის აზროვნებაში დაკავშირებულია ვარსკვლავურ მითოსთანო. აქ სრული კაცი არის კოსმოსური ადამიანი. „სრული კაცი“, ანუ „იდეალური კაცი“ წარმოდგენილია აგრეთვე ვითარცა ლოგოსი, არხეტიპოსი ყოველივე შექმნილისა. ამას გარდა „სრული კაცი“ არის სული წმიდა, მაჰმადის წინარი არსი. იგი ცხადდება მაჰმადში, ზოგიერთ მისტიკოსში, ხალიფაში, იმამში და სხვა. ასეთი არის ისლამის თეოლოგიური და ფილოსოფიური „სრული კაცი“, რომელიც დაკავშირებულია კოსმოგონიურ (მსოფლიოს წარმოქმნის) და კოსმოლოგიურ (მსოფლიოს მოწყობილობის) სწავლასთან. აქვს რაიმე კავშირი ვეფხისტყაოსანის „სრულ კაცს“ ისლამის „სრულ კაცთან“? – არავითარი.

* * *

როდესაც ავთანდილი ვაზირს ეწვია, ეს – მიეგება, თაყვანი სცა, ჰკადრა სრულსა ქება სრული (729). მამ, ავთანდილი არის „სრული“, ანუ სრული კაცი, რომელს სრული ქება ეთქმის. და სწორედ სრული ქებით მოიხსენებს ამ „სრულ კაცს“ ვაჭართა უხუცესი – მოახსენა ხოტბა სრული“. რას ნიშნავს ეს „სრული“,

ნათქვამი ავთანდილზე? აქვს ამ სიტყვას რელიგიური, ან ფილოსოფიური აზრი? ეს უკანასკნელი თავის თავად გამორიცხებულია. ამ სიტყვას „სრული“ შეიძლება ზნეობრივი მნიშვნელობა ჰქონდეს, – ფიზიკური თვისებების დამატებით. ავთანდილი არის „მოყმე“ - კავალერი – რიცარი და როგორც ასეთი პიროვნება, იგი ზნეობის გამსახიერებელი უნდა იყოს და ასე ესმის ეს ვაჭართ უხუცესს. ასე რომ ცნებით „სრული კაცი“ აღინიშნება ავთანდილის ზნეობრივი სიმრთელე და უნაკლულობა და ამას გარდა ფიზიკური სისრულე: სილამაზე და მხნეობა.

რომ ასეთი განმარტება სწორია, ამას გვიდასტურებს სხვა შაირი, რომელიც ავთანდილს ეხება –

მე ვითა ვთქვა უებრობა, სიკეთე და ქება მისი! (773).

აქ ჩვენ გვაქვს ზნეობრივი თვისებანი და მოქმედებანი, რომელნი მოეთხოვებათ და შეშვენის მოყმე-რიტყერ-კავალერს. ამას გარდა, ვაჭართუხუცესი მას „ხმელთა სინათლეს“ უწოდებს. ამგვარად, სრული კაცი არის ზნეობრივად და ფიზიკურად უნაკლო კაცი.

ასეთივე დახასიათებას ვხვდებით „ქართლის ცხოვრება“-ში, სადაც გიორგი მეფეზე ნათქვამია: იყო „კაცი ყოვლითურთ სრული და ბრძენი“, ცოტნე დადიანი იყო „კაცი კეთილი და სრული საღმრთოთა და საკაცობოთა“. აქ ზნეობრივი და საკაცობო სისრულე „კაცსა სრულსა“ ჰქმნის.

ასევეა ვეფხისტყაოსანშიც – ავთანდილი არის „სრული კაცი“, რომელში სულიერი სილამაზე ხორციელ სილამაზესთან არის გაერთიანებული.

ამნაირად: ვეფხისტყაოსანის სრული კაცი არის რელიგიურ-ზნეობრივი და ესთეტიური.

ესაა ვეფხისტყაოსანის ესთეტიური იდეალი.

წინასწარი ზოგადი დასკვნა

როგორც ამ ნარკვევში გავიგეთ, ვეფხისტყაოსანში „ღმერთი“ ხშირად მოიხსენება.

მგონია, გავარჩიე ყველა შაირი, რომელიც კი ღმერთს ეხება და გავარკვიე სახელნი, რომელნი ღმერთისა არიან.

ჩვენ გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის –
ერთი, ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიისა;
არის იგი ერთბრძეპა, ანუ წმიდა სამეპა;
არის იგი ნათელთა სპსე;
არის იგი უცნაური და უთქმელი;

არის იგი უკვდავი; უჟამო ჟამისა;
არის იგი ბონება; ძალი უხილავი;
არის იგი სახიერება; სავსება ყოველთა;
არის იგი საზღვართა დამსაზღვრელი;
ცხოველი; ტკბილი; კურთხეული და სხვ.

ჩვენ გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის შემოქმედი, არახილულისა და ხილულის დამბადებელი და სხვა.

ჩვენ გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის პიროვნება, პერსონა. რას ჰქვია „ღმერთი არის პიროვნება?“

ღმერთის პიროვნება სამ ცნებას შეიცავს – 1). გონება (აზროვნების უნარი), 2). გრძობადობა (გრძობათა უნარი) და 3). მნებელობა (ანუ ნებისყოფა, ნების აღსრულება); ამ დებულებასთან დაკავშირებულია შემეცნება, თავისუფალი არჩევანი.

ამ ნარკვევის მთელი უკანასკნელი ნაწილი სწორედ ღმერთის პიროვნებას ეხება – ღმერთმა თავისი ნებით შექმნა უხილავი და ხილული მსოფლიო, ძალითა მით ძლიერთა; იგი არის შემოქმედი, დამბადებელი; წადილი და ნება მისი ვეფხისტყაოსანში ყველგან მოქმედებს; იგი არის წყალობის მომცემი; უხვი; იგი არის სამართლიანი; მართალი ბრჭყე; გამკითხველი; რისხვით მაღალი; მზღველი, გარნა შემანდობელი და არ გამწირავი და სხვა.

ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის პირი. პიროვნება, პერსონა და ამასთანავე ვეფხისტყაოსანის თვით კაციც (მამაკაცი და დედაკაცი) არის პიროვნება; ამ კაცთა მოქმედებანიც არიან პიროვნულნი, ვინაიდან ყველა მათი მოქმედება არის თავისუფალ ნებაზე დამოკიდებული.

ამ განხილვამ დამაჯერა, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის ღმერთი და ქრისტიანული.

საქართველოში და ევროპაშიც ძალიან კარგად იყო ცნობილი ქრისტიანული დოგმატური და ზნეობრივ-ჰაგიოგრაფიული თხზულება – „ცხოვრება და მოღუანება ბალაჰვარისა“. თუ ჩვენ ამ თხზულების თეოლოგიურ დებულებებს ვეფხისტყაოსანისას შევადარებთ, განსაცვიფრებელ მსგავსებას გავცნობით.

„ცხოვრება“-ში ნათქვამია –

რამეთუ ერთი არს მამაჲ, ძე და სული წმიდაჲ, სამებაჲ, სამგუამოვნებაჲ, და ერთი ღმრთებაჲ, და არა მრავალნი უფალნი; იგი ხოლო მეუფე და თვინიერ მისა ყოველნი – სამეუფეო; იგი ხოლო დამბადებელ და ყოველნი დაბადებულ; იგი ხოლო უჟამო და ყოველნი ჟამიერ; იგი ხოლო ძლიერ და ყოველნი უძლურ; იგი ხოლო მაღალ და ყოველნი მდაბალ, დაუძინებელ, ღონიერ ყოველისაგან; ყოველივე, რააცა უნდეს, და იქმს და ყოველსავე მისნთუთების. ყოველი მის მიერ შეიქმნა და

თვინიერ მისა არარაჲ იქმნა. შეუცვალებელ ჟამთაგან და მიუცვალებელი ადგილითი ადგილად, და ყოველნივე ადგილნი სავსენი არიან მისგან. სახიერ, მონყალე, კაცთ მოყუარე და მართალ მსაჯულ, და განუმზადებიან მორჩილთათვის საშუებელნი და ურჩთათვის სატანჯველნი. ამან, სამებით ცნობილმან და ერთარსებით აღსაარებულმან, გყავნ მეძიებელ ნებასა მისსა, რაჲთა სცხონდე ძალითა ერთარსებისა მისისაჲთა⁷⁴. გვ. 59.

აქ ნათლად, მოკლედ, გამოკვეთილად ნაჩვენებია ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების მთავარნი დებადნი, – და ყველა ამ დებულებას გავეცანით ვეფხისტყაოსანში. მათი გამოცნობა და გაცნობა ადვილი არ იყო, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანი თეოლოგიური თხზულება არ არის, მხატვრულად ქსოვილი ნაწარმოებია, რომლის სიტყვათა თუ თქმათა გამოხსნა და გაგება მკვლევარს დიდ ჭირში აგდებს.

ამასთან მახსენდება ძველი ერთი ბერძნული ლექსი, რომელიც ორფეოსულ წრეს ეკუთვნის – ვილაპარაკებ მათთვის, რომელთ უფლება აქვთ მომისმინონ. უვიცნო, თქვენ ყურებს კარები ჩამოჰკიდეთ...

მე პირადად ვილაპარაკე მათთვის, რომელთ სურდათ ჩემი მოსმენა და გაგება. მათ კი, ვისაც ეს არ შეეძლოთ, ან არ სურდათ, უეჭველია, დაახშვეს კარნი ყურთანი და აბუჩად ამიგდეს... არც ეს იქნება სანყენი.

ანგელოზნი. სამოთხე.

პარი პირველი

ცისა ძალთა დასი

1. მხედრობანი ცისანი

ავთანდილი ამბობს –

მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი. (164),

ვისცა ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა მქნადასა (105.).

რა არის „ცისა ძალთა დასი?“ და რანი არიან „ძალნი ზეციერნი“?

როდესაც ღმერთმა, ბიბლიის სწავლის თანახმად, ცა შექმნა –

დაბადება 2,1 სრულ იქმნა ცაჲ და ქვეყანაჲ და ყოველივე სამკაული მათი

და ვინაიდან ღმერთმა შექმნა ცა და ვარსკვლავნი, ამიტომ მოსე მათ თაყვანე-
ბას კრძალავდა:

მეორე შჯულისა 17,3 ნუცა აღიხილავთ ზეცად რა ჟამს იხილო მზე, გინა მთო-
ვარე და ვარსკვლავნი ანუ თუ ყოველი **სამკაული ცათა** და შესცდეთ თაყვანის
ცემად მათდა, ანუ მსახურებდეთ მათ

მაგრამ როცა ისრაელებმა ვარსკვლავთ თაყვანება დაიწყეს, ამით –

გარდახდეს მცნებათა მისთა და მივიდეს და მსახუროს მან კერპთა და თაყვანი
სცეს მზესა, გინა მთოვარესა, გინა თუ ყოველსავე **სამკაულსა ცისასა**, რომლისა
მე არა ვუბრძანე მათ

გერმანულ, ფრანგულ, ესპანურ, რუსულ ბიბლიაში ეს თქმა „ყოველივე სამ-
კაული ცათა“ გადათარგმნილია ასე: ყოველი მხედრობა ცისა – „აღლერლავი ჰეერ
დეს ჰიმმელს“, „ტუტ ლ არმე დე სიელ“, „ტოდო ეხერსიტო დელ სიელო“, „ვსემუ
გონსტვე ნებესნომუ“ – ანუ მხედრობასა ცისას.

შემდეგ უკვე, ქართულ ბიბლიაში სიტყვა „სამკაული“ აღარ მოიპოვება, არ-
ამედ არიან: „ძალნი“, და „მხედრობანი“.

მეოთხე მეფეთა 17,16... და თაყვანი სცეს ყოველთა ძალთა ზეცისათა

4 მეფეთა 21,3 თაყვანი სცა ყოველსა ძალსა ცათასა და დაემონა მათ

4 მეფეთა 21,5 და უქმნა საკურთხეველი ყოველსა ძალთა ცათასა

4 მეფეთა 23,4 ყოვლისა ძალისა ცისათვის

4 მეფეთა 23,6 და უკმევდეს ბაალსა და მზესა, და მთოვარესა, და მნათობთა, და ყოველსა ძალსა ცისასა

ყველგან აქ „ძალნი ცისანი“ არიან ვარსკვლავნი. ეს „ძალნი ცისანი“ შემდეგში დასახელებულნი არიან ვით „მხედრობანი ცისანი“. – მანასე მეფემ აღადგინა ვარსკვლავთ თაყვანება –

მეორე ნემტა 32,5 და თაყვანი სცეს ყოველსა მხედრობასა ცისასა... აღუშენა სამსხვერპლონი ყოველთა მხედრობათა ცისათა

2 ნემტა 33,3 და თაყვანი სცა ყოველსა მხედრობასა ცისასა და მსახურა მათ „მხედრობანი ცისანი“, „ძალნი ზეციერი“ და „ძალნი ცისანი“ ყველგან არიან ვარსკვლავნი.

შემდეგში ეს ვარსკვლავთ თაყვანება უარყოფილ იქმნა და მეფემ უბრძანა –

4 მეფეთა 22,5 და დანვა მღვდელისანი... რომელნი უკმევდეს ბაალ და მზესა, და მთოვარესა, და მნათობთა, და ყოველსა ძალსა ცისასა

სხვა ენათა ბიბლიაში „მხედრობა ცათა“ და „ძალნი ზეცისანი“ ნათარგმნი არიან სიტყვით – ლაშქარი, მხედრობა, მილიცია, ვოინსტეო და სხ. და ყველგან ისინი არიან ვარსკვლავნი.

2. საბოთ

არის ნათარგმნი, სიტყვით „ძალნი“. მაგალითად **დავითნი 79,19** უფალო ღმერთო ძალთაო

სიტყვას „ძალთაო“ უდრის „საბოთ“; გერმანულში „ცეზაოთ“, ფრანგულში: „ღმერთი არმიისა“ („დიო დე-ზ-არმე“), ესპანურში: „დიოს დე ლოს ეხერსიტოს“, რუსულში: „ბოჟე სილ“. და ქართულში კი ყველგან: „მხედრობისა ცისასა“, „ძალთა ცისასა“...

აღსანიშნავია: ქართულ ბიბლიაში ეს სიტყვა „მხედრობანი ცისანი“ გადათარგმნილია აგრეთვე სიტყვით: „ყოველთა ვარსკვლავთა“. საგულისხმოა, რომ ეს სიტყვა „ყოველთა“ იხმარება სირიული ენის ბიბლიაში, სადაც მას ჰქვია „კისსატ“ და რაც ქართულში ითარგმნება სიტყვით „ყოველი“, მაგალითად: ესაიას 45,12. იერემიას 8,2 ხოლო გერმანულ, ფრანგულ, ესპანურ და სხვა თარგმანში არის სიტყვა: „ძალნი“, „მხედრობანი“.

„ძალნი ცისანი“, „მხედრობანი ცისანი“, რაც ებრაულად არის „საბოთ“, უმთავრესად შეიცავენ შვიდ მნათობთ, და საერთოდ, ვარსკვლავთ, რომელთა თაყვანება ისრაელებმა ქალდეველ-ბაბილონელთა გავლენით აღიარეს.¹⁹⁴ გვ. 50, 72.

სიტყვა „საბაოთ“ ქართულ ბიბლიაში სწორად არის ნათარგმნი – „ძალნი ცისანი“, „ძალნი ზეციერნი“...

მაშასადამე: ქართული ბიბლიის „ძალნი ცისანი“, „მხედრობანი ცისანი“, „ძალნი ზეციერნი“, არიან ბერძნულად – სტრატიონ; ლათინურად – მილიცია კოელი, ექსერციტუს კოელი, ფრანგულად – არმე დე სიჟო, გერმანულად – ჰეერ დეს ჰიმელს, ინგლისურად – ჰოსტ ოვ ჰივენ, ესპანურად – ეხერსიტოს, მილისია დელ სიელი; რუსულად – ვოინსტვო ნებესნოე.

* * *

ბიბლიის ებრაული ტექსტიდან ეს სიტყვა – მხედრობანი, ძალნი ცისანი – ბერძნულად არის ნათარგმნი სიტყვით „საბაოთ“ და ქართულად განმარტებულია იგი ნათარგმნი, იოსებ არიმათიელისადმი მიწერილ რიოშ პატარა ნაწარმოებში: „საბაოთ ესე იგი არს უფალო ღმერთო ძალთაო“ ამ სიტყვით აღინიშნებოდა, როგორც უკვე ვიცით, ძალნი, მხედრობანი ცისანი, ანუ ვარსკვლავნი, – ღმერთი არის უფალი, ბატონი ვარსკვლავთა, ანუ მხედრობათა, ანუ ძალთა, ანუ: საბაოთისა. – ხოლო შემდეგ გაუგებრობის გამო, „საბაოთ“ თვითონ ღმერთს უწოდეს და ასე დარჩაო დღემდე.¹⁹⁵ ნ. 10. გვ. 1433.

იქნებ არ შეცდებიო – ამბობს პროფ. მორი – რომ ეს შეხედულება ციურ ძალთა შესახებ, რომელნიც ვარსკვლავთ ნარმოადგენენ, ებრაელებმა ტყვეობის ხანაში სპარსელთაგან ისესხესო. სპარსელები ვარსკვლავებს ეძახდნენ; ციური ძალანი მხედრობანი, რომელთა მითრა სარდლობდაო.¹⁹⁶ გვ. 164.

პროფ. ხ. ვ. სკიპარელის-ს აზრით, ბიბლიის ზოგ ადგილზე „ძალნი ცისანი“ არიან მნათობნი და ვარსკვლავნი, რომელთაც ისრაელნი აღმოსავლეთის სხვა ხალხებთან ერთად, თაყვანსა სცემდნენ, და რასაც წინასწარმეტყველნი გაშმაგებით ებრძოდნენ ერთი ღმერთის სახელითო; ზოგ ადგილზე კი „ცისა ძალნი“ არიან მხოლოდ ის ვარსკვლავნი, რომელთაც ისრაელნი განსაკუთრებულ პატივსა სცემდნენ და ეთაყვანებოდნენო – მზე, მთვარე, ხუთნი მნათობნი და სხ. – ცის ამ ძალთა დასზე წარმოდგენამ შემდეგ ხანაში უკვე ახალი შინაარსი მიიღო და მეფეთა წიგნში ლაპარაკია ყველა იმ ზეციურ ძალაზე, რომელიც ღმერთის ტახტის მარჯვნივ და მარცხვივ იკრიბებოდნენო –

მესამე მეფეთა 22,19 ვიხილე მე უფალი ღმერთი ისრაელისა მჯდომარე საყდარსა ზედა თვისსა, და ყოველნი მხედრობანი გარემო მისსა მარჯვენით, და მარცხენით მისსა

ეს შეცვლა მოხდა ბაბილონური რწმენის შედეგად და ამის თანახმად, აქ „ძალთა დასნი“ ერთ გვარი სულის სახეს ღებულობენ, რომელიც ბაბილონურ-ქალდეურ შეხედულებაში იყო დამკვიდრებულიო.¹⁹⁵ გვ. 72.

ეს „ცისა ძალნი“ შემდეგ უკვე ანგელოზები არიან.

3. ძალნი ცისანი

ახალ აღთქმაში „ცისა ძალნი“, „ძალნი ცათანი“ ნათარგმნია ბერძნულად „პლეთოს სტრატიან ურანიონ“, ლათინურად – ექსერციტუუმ კოელესციუმ, გერმანულად – დერ ჰიმმლიშენ ჰეერსარენ, და სხვა. ხოლო ქართულად – „ძალნი“. **ლუკა 2,13 სიმრავლე ერთა ცისათა**, აქებდეს ღმერთსა. „ერთა ცისათა“ არის „მხედრობა ცისა“, ოღონდ ეს მხედრობანი ცისა უკვე ვარსკვლავნი კი აღარ არიან, არამედ ანგელოზნი – **1 პეტრე 3,22** რომელი არს (ქრისტე) მარჯვენით ღმრთისა, რომელი ამალღდა ზეცად, და დაემორჩილეს მას ანგელოსნი, ხელმწიფებანი და ძალნი აქ მოხსენებულნი „ძალნი“ არიან ანგელოზნი.

* * *

დიონისე არეოპაგელის სწავლის თანახმად, არსებობს ანგელოზთა ცხრა ხორო, დასი; ეს ჩამოთვლილი აქვს ს. ს. ორბელიანსაც თავის ლექსიკონში – „ხოლო ზეცისა ძალთა ცხრა დასობათა კარგნი (რიგები) ესრეთ განიყოფვიან:

პირველი კარგი (რიგი): საყდარი, სერაბინნი და ქერობინნი;

მეორე კარგი: უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი;

მესამე კარგი; მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი.

ანგელოზთა დანაწილება ცხრა გუნდად სავალდებულოდ აღიარებულია და ამასვე იმეორებს იოანე ბატონიშვილიც (1768 – 1830) თავის „კალმასობა“-ში.

დიონისე არეოპაგელი თავისი თხზულებების „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, მე-11 თავში საკითხს წარმოადგენს: ციურ არსთა სახელად რატომ არის გავრცელებული სახელი „ძალნი ცისანი“? ციურ ძალებს, ანუ ანგელოზებს, 284. ბ. იმის მიუხედავად, რომ ისინი სამ რიგად = კარგად და ცხრა დასად არიან დაყოფილნი და თვითეულ მათგანს საკუთარი სახელი აქვს, – მაინც ყველას მათ ეწოდება კიდევ ზოგადი სახელი: „ძალნი ცისანი“-ო. მაგრამ 284.დ. ამ ზოგადი სახელით თვითეული დასის თვისებათა ერთი მეორეში აღრევა არა ხდებაო. ზეციურ გონებათა = ანგელოზთა შორის განირჩევიან, მათი აზროვნების მიხედვით, რომელნიც მათ შეშვენის და არა ამქვეყნიურნი არიან, სამნი თვისებანი: არსი, ძალი და მოქმედება. და ვუნოდებთ მათ ძალს თუ არსს, ეს არის მხოლოდ გაადვილებული თქმა და სახელი ყველა რიგის ანგელოზთათვისო.

ცხადია, სახელი „ძალნი“ ყოფილა საერთოდ ანგელოზთათვის („ზეცისა ძალთა ცხრა დასობა“. ს. ს. ორბელიანი). და კერძოდ კიდევ მეორე რიგის მეორე დასის ანგელოზთა – ძალნი.

ს. ს. ორბელიანი ამ სიტყვას „ძალნი“ ცალკე კიდევ განმარტავს; ძალნი – ანგელოსთ დასნი.

ამ ანგელოზთა გარდა „ძალთა გუნდს“ ეკუთვნიან აგრეთვე „წმიდანნი“ –
გამოცხადება 19,14 და მხედრობანი წმიდათანი

დიდი კაპაძადდოკიელი მამა, წმიდა ბასილი ამბობს – სულნი, რომელთაც მიიღეს სული წმიდა, არიან განათლებულნი, ხდებიან მისგან ვით სულიერნი... ისინი ცხოვრობენ ცაში და ქმნიან ხოროს (დასს, გუნდს) ანგელოზებთან ერთად.¹⁹⁷ გვ. 198. ესენი არიან წმიდანები.

* * *

რა მოვალეობა აწევთ ანგელოზთ? ყველა კაცს – ამბობს დიონისე არეოპაგელი – ყველა ხალხს ჰყავს თავისი ანგელოზი. 260.გ. და თუ შეგვეკითხებიან: რატომ იყო ისრაელთა ხალხი რჩეული ღმერთისაგან, ამაზე პასუხი შემდეგია – ანგელოზებმა, რომელთაც ყოველ ხალხზე ზრუნვა ევალებოდათ, აღასრულეს თავისი მოვალეობა, მაგრამ ყველა ხალხი არ გაჰყვა მათ გზას ღმრთეებისაკენ, დარჩნენ რა რიოში, ანუ ყალბ ღმერთებთან; ეს თვითონ ხალხებმა დაჰკარგეს წრფელი გზა სულიერი ამალღებისა ღმრთეებისაკენ... არც ჩვენი ცხოვრებაა წინასწარ აუცილებლად გარდაწყვეტილი; არც თავისუფლება ქმნილებათა, რომელნიც ღმრთულ ნათელთა განგებას ემორჩილებიან, არ გვართმევს, არ მოგვაკლებს განმანათლებელი განგებით ძალის ამ ნათელთ, ოღონდ ეს არის გონებრივ ხილვათა არა საკმაო შეთვისება, რაც ხან სავესებით სპობს ყოველ მონანილეობას მამური სახიერების წყალობაში 260.დ. და ამ წყალობათა გავრცელებას აბრკოლებს; ხან მათში ზიარებას იგი არა თანაბრად ჰხდის, მაშინ როცა შუქთა მფრქვევი წყარო (ღმერთი) რჩება მხოლოდ და მარტივი, თავის თავთან ყოველთვის იგივე და ზეუხვი.

ისე ვით ისრაელ ხალხს, სხვა ერებსაც, რომელთ ჩვენ ვეკუთვნივთ, განაგებს მხოლოდ პრინციპი (ღმერთი) და მისკენ მიჰყავს ანგელოზებს, რომელთაც ევალებათ თვითეულ ერზე მზრუნველობა, მათ შეუდგენ, მისდიონო... 261.ა.

გერმანე კონსტანტინოპოლელი († 733) თავის თხზულებაში „საკითხავი მთავარანგელოზთა“ ამბობს: „სახიერმან და მრავალმონყალემან სამეზბით დიდებულმან ღმერთმან ჩუენმან, ვითარცა იტყვის წმიდაა გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, პირველად მოიგონნა ანგელოზთა იგი ძალნი ზეცისანი“-ო.¹¹⁵ ნ. 5. გვ. 23.

4. გუნდნი, ძალნი ცათანი ქართულ მწერლობაში

თუ ქართულ რელიგიურ მწერლობას გადავხედავთ, აქაც გამოვარკვევთ, რა მნიშვნელობისა არიან „ძალნი ზეციერი“, „ცისა ძალნი“.

იოანე მინჩხი (მე-10 ს.) – ძალნი ზესკნელს ცათანი

მიქელ მოდრეკილი (მე-10 საუკ.) – ზეცის გუნდნი წინაუძღოდეს მას
მიქაელ საბანშიდელი (მე-9 ს.) – გუნდთა თანა ანგელოზთასა...
იოანე მტბევაარი (მე-10 საუკ.) – ზეცას უხორცოთა გუნდნი... რომელიცა იყო
დაფარულ ძალთაბან ზეცისა უხორცოთა
გიორგი მთაწმიდელი (1009 – 1065) – ცა და ქვეყანა ზეცისა ძალთა თანა
ეფრემ მცირე (მე 11 საუკ.) შეგაერთოს ზეცისა ძალთა და მთავრობათა
ნიკოლოზ გულაბერიძე (12 საუკ.) – ზენათა მიერ ძალთა
პოემა „აბდულ-მესია-ში (22,4) – არ განშორებად ზეცისა ძალთა.

* * *

ძველ ქართულ მწერლობაში – ძალთა დასი, ძალნი ცათანი, ზეცისა გუნდნი, ზეცისა განწყობილნი (გუნდნი), ძალნი ზეცისა უხორცონი, ზეცისა ძალნი, ზეცისა მხედრობა, წმიდათა მწყობრი (გუნდი), უხორცოთა გუნდი, მწყობრი და განწყობილი, ძალნი ცისა – ყველანი ესენი ანგელოზები არიან.

5. ძალნი – ანგელოზნი

ვინ არიან ეს ძალნი = ანგელოზნი?

სიტყვა „ანგელოს“ არის ბერძნული და ნიშნავს: წარმოგზავნილი, მახარობელი, მოციქული, შიკრიკი.

ს. ს. ორბელიანი ამ სიტყვას „ანგელოზი“ ასე ხსნის – მომთხრობელი, გინა ქადაგი. ესე არს არსება გონიერი, უნივთო, უსხეულო, დასაბამური და დაუსრულებადი, სული ნათელი და სწრაფლ მიმდრეკი, წინაშე ღვთისა მდგომელი-ო.

ანგელოზნი პირველად, სოფლისა დაბადებამდე დაბადა ღმერთმა, ანუ როგორც ამბობს ბასილ დიდი – და რაჟამს ჯერ იყო სოფლისაცა ამას დაბადებამ, განაგო არსთათვის პირველად ამისთვის, რათა იყოს სამოძღურებელ და სასწავლელ კაცობრივთა სულთა“-ო.⁹⁹ გვ. 6.

ქრისტიანულმა მსოფლიომ ნიკაეის მეორე ყრილობის სახით ამ ანგელოზ-ძალთა შესახებ გადაწყვეტილება მიიღო – აგრეთვე აღფრთოვანებით ვღებულობთ... ვადიდოთ... ციურნი ძალნი უმაღლესნი და აგრეთვე წმიდათა ანგელოზთა ძალნი-ო.⁹³ გვ. 39, 249.

ორიგენეს ამტკიცებდა: ცას, ვარსკვლავთ და მნათობთ ღმერთის დავალებით ამოძრავებენ და აბრუნებენ სულიერნი არსნი (სუბსტანციეს სპირიტუალის), ანგელოზნი, ამ საქმისათვის განწესებულნიო. მართალია, საეკლესიო მამათა ყრილობამ ეს სწავლა მწვალებლურად გამოაცხადა, მაგრამ მთელ შუა საუკუნეთა მანძილზე დარჩა მაინც ეს შეხედულება.¹⁹⁸ ნ. 2. გვ. 246.

ქრისტიანობაში გაბატონებულია ანგელოზთა შესახებ სწავლა დიონისე არეოპაგელისა, რომელიც მათ სამ გუნდად და ცხრა წყებად განყოფს. ეს არის ციური ჰიერარქია. (ჰიერარხია ნიშნავს; ჰიეროს = წმიდა; არხე = მთავრობა; ჰიერარქია = წმიდა მთავრობა. ამიტომ არის, ეს ბერძნული სიტყვა ქართულად ნათარგმნი – მღვდელმთავრობა „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, „საეკლესიო მღვდელმთავრობისათვის“. მღვდელი – განმწმედელი, გინა მფარველი. ს. ს. ორბელიანი).

კათეხიზმოს თანახმად; ანგელოზნი მოყვანილნი არიან არარაობიდან არსებობაში, რათა ადიდებდენ ღმერთს, ემსახურებოდენ მას და ამას გარდა ქვეყანაზე ემსახურებოდენ ადამიანთ, ხელმძღვანელობდენ მათ ღმრთეებრი სასუფეველისაკენ⁹⁰.

ყველა წმიდა მამა გვაცნობს ანგელოზთა მოვალეობას ღმერთისა და კაცის წინაშე. ანგელოზნი არიან მფარველნი სამეფოთა, მხარეთა, ქალაქთა, ეკლესიათა, მონასტერთა, და ადამიანთა, ვითარცა სასულიეროთა, აგრეთვე საეროთა. ზოგი მათგანი დაყენებულია უფროსად ბუნების მოვლენათა, ზოგი მხლებელად უფროსად ბუნების მოვლენათა, ზოგი მხლებელად მორწმუნეთათვის (ბასილ დიდი); ანგელოზები მეთვალყურეობენ, განაგებენ ადამიანთ, მთელს ხალხებს (გრიგოლ ღმრთისმეტყველი) და სხვა.

ჩვენთვის აქ მნიშვნელოვანია სწავლა კერძო პირთა მფარველ და დამცველ ანგელოზთა შესახებ. – ყოველ მორწმუნესთან არის ანგელოზი, მართავს მის ცხოვრებას (ბასილ დიდი); ყველა მორწმუნეს ჰყავს თავისი ანგელოზი (იოანე ოქროპირი); ანგელოზები ჩვენზე ზრუნავენ და ჩვენ გვფარველობენ (ანასტასე სინაელი); დიდ არს ღირსება ადამიანთა სულთა, რადგან თვითეულ მათგანს დაბადებისთანავე ჰყავს თავისი მფარველი ანგელოზი (იერონიმუს); მაგრამ რით გამოიხატება ეს მფარველობა ანგელოზთა მხრივ? ვით ქალაქის კედელნი ყოველი მხრით იგერიებენ მტრულ თავდასხმათ, ისე ანგელოზიც მსახურობს კედელად წინიდან, იცავს უკანიდან და ორივე მხრივ დაუფარავად არაფერს სტოვებს (ბასილ დიდი); მფარველ ანგელოზთა სამსახური იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ ხსნას ხელი შეუწყონ (ოქროპირი); და ანგელოზისადმი ლოცვაშიც ნათქვამია: „წმიდაო ანგელოზო... მცველო და მფარველო მდაბლისა სულისა და ხორცთა ჩემთაო... დამიფარე... ყოვლისა განცდისა საბხეთაგან ეშმაკისათა“...¹⁹⁹. გვ. 17.

თეოლოგიური თვალსაზრისით: თვითეულ კაცს ჰყავს თავისი ანგელოზი, შემწე და მფარველი; იგი ჰყავს არა-მორწმუნესაც. ამ ანგელოზის მოვალეობაა დაიცვას თავისი კაცი ხორცთა და სულის საფრთხისაგან; მოაშოროს მას და გააძევეს მისგან ეშმაკურნი მტრობანი; შთაუწეროს მას კეთილნი ზრახვანი და კეთილნი ნებისყოფანი; იგი არის შუამავალი კაცისა ღმერთთან, წარუდგენს მას

თავისი კაცის თხოვნას, მუდარას, ლოცვას და ბოლოს ანგელოზი ეხმარება კაცს სიკვდილის დროს, იგი მას სიკვდილს უმსუბუქებსო²⁰².

ისლამის ჰადითის (ადათის) კრებულში, გადმოცემით, მაჰმადს ეკითხებიან: რა არის სარწმუნოება? ეს არისო – უპასუხებს მაჰმადი – გრწამდეს ღმერთი, მისი ანგელოზები, მისი წიგნი (ყურანი), მისი წინასწარმეტყველი, გრწამდეს აღდგომა და უკანასკნელი ხვედრიო²⁰¹. გვ. 138.

ამ მიმოხილვიდან ორი რამ გამოირკვა – 1. ძალნი ზეციერნი და ძალთა დასნი არიან: ან ვარსკვლავნი, ან 2. ანგელოზნი.

ახლა უკვე წარმოსდგება საკითხი; რომელნი არიან ვეფხისტყაოსანის „ძალთა დასნი“ და „ძალნი ზეციერნი“? არიან ისინი ვარსკვლავნი, თუ ანგელოზნი?

6. ვეფხისტყაოსანის „ცისა ძალთა“ და „ძალნი ზეციერნი“

„ცის ძალთა“ გამო ლაჰარაკობს ავთანდილი, როდესაც იგი შერმადინს ემშვიდობება –

ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;

მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი (164)

პირველი დებულება არის უეჭველად ასტროლოგიური: ფათერაკი არის ბედის მოვლენა და იგი არის ცუდი ხვედრი, ავი შემთხვევა, ვარსკვლავურ ბედთან დაკავშირებული. ფათერაკს შეუძლია ერთი მოჰკლას, თუ გინდ ასიც... მაგრამ – ამბობს ავთანდილი – თუ კი „ცისა ძალთა დასი“ მფარავსო, მარტოობა, ან ფათერაკი ვერას მიზამსო.

რას გულისხმობს ავთანდილი ამ ცნებით: „ცისა ძალთა დასი“? არის ეს დასი „ძალნი ცისანი“ = მხედრობანი ცისანი = ვარსკვლავნი, რომელთ ბედის გამგებლობა მიეწერებათ, თუ არის იგი ანგელოზთა დასი, რომელიც ადამიანთ მფარველობს? თუ ავთანდილი ფიქრობს, „ცისა ძალთა დასი“ ვარსკვლავთაგან შესდგებიანო, მაშინ მთელი მისი თქმა არის ასტროლოგიური, ვარსკვლავური ბედის აღმნიშვნელი. მაგრამ ამ საკითხის მკაცრი გარჩევა გვიჩვენებს, რომ აქ ავთანდილი ასტროლოგიური ენით არ ლაჰარაკობს. რატომ მგონია ასე? აი, რა მოსაზრებით –

პირველ წინადადებაში ავთანდილი ამბობს – ფათერაკი, უბედობის შემთხვევა ერთსაც მოჰკლავს და ასსაცო. მასასადამე, აქ ბედი მოქმედებს. ამ შემთხვევაში, როდესაც უბედური ბედი ავად მოქმედებს, ავთანდილს არ შეუძლია იმედი ჰქონდეს „ცისა ძალთა დასისა“, თუ მას იგი ესმის და გაეგება აგრეთვე ბედის მნიშვნელობით. ერთსა და იმავე შემთხვევაში, როდესაც მოქმედებს ფათერაკი და როდესაც არის მარტოობა, როცა მოსალოდნელია ფათერაკი, არ შეიძლება

უბედური ბედის და „ცისა ძალთა დასის“ = იმავე ბედის შემწეობა და მფარველობა. აშკარა არის, ერთი მხრივ აქ არის ბედი თავისი ფათერაკით და მეორე მხრივ „ცისა ძალთა დასი“? ამ საკითხის გარჩევამ ჩვენ დაგვანახა, რომ „ცისა ძალთა დასი“ არის ანგელოზთაგან შემდგარი დასი. მაშ, ავთანდილი ამბობს – ფათერაკი მე ვერაფერს მიზამს, თუ სწორედ ანგელოზთა მოვალეობაა კაცთა მფარველობა და დაცვა. აქედან დასკვნა – „ცისა ძალთა დასი“ არის ანგელოზთა დასი.

* * *

საზღვაო ბრძოლაში გამარჯვებულმა ავთანდილმა ვაჭრებს – ყმამან უთხრა:
„მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,
ვისგან ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა!
იგი იქმან ყველაკასა, იდუმალსა, ზოგსა ცხადსა,
ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენადსა (1050).

ანუ: მადლობა (მადლი) ღმერთსა, შემოქმედსა (ხილულისა და არა-ხილულის დამბადებელსა), არსებათა გამჩენს (მხადსა); ვისგან, რომელისაგან ძალნი ზეციერნი აქ, ამ ქვეყანაზე ქმნადს, ყოველივე მომხდარს განაგებენო; იგი იქმან, და ეს ეხება არა ღმერთს პირდაპირ, არამედ „ძალთა ზეციერთ“ და ისინი აკეთებენ ყველაფერს, ხან იდუმალს, ფარულს, ზოგს კი ცხადსო; დამიჯერე: ხამს (უნდა) ყოველის დაჯერება, ბრძენსაც სჯერა მოწვენადი, მომავალიო.

ეს უკანასკნელი წინადადება არის ასტროლოგიური, რადგან აქ საუბარია მოწვენადზე. მოწვენადი არის „მომავალი გადანყვეტილი“ (იხილეთ ჩემი წიგნი; „ვ.ტ.-ის ვარსკვლავთმეტყველება“, თავი: „ფათერაკი“ და „მოწვენადი და მოსანევარი“).

ავთანდილის თქმის თანახმად: ღმერთი არის შემოქმედი, არსთა მხადი (არსებათა მომყვანი) და „ძალნი ზეციერნი“, რომელიც აქაურ ქმნადს განაგებენ; ყველაფერს შვრებიან, იდუმალსაც და ცხადსა.

ვინ უნდა იყვნენ ეს „ძალნი ზეციერნი“? არიან ისინი ვარსკვლავნი, ვარსკვლავური ძალნი. ასტროლოგიური გაგებით? ბედის მომნიჭებელთა მნიშვნელობით? მგონია: არა! აქ „ძალნი ზეციერნი“ არიან ანგელოზები.

ზემორე მიმოხილვაში ჩვენ გავიცანით „ძალნი ზეციერნი“ და გავიგეთ, რომ ისინი ანგელოზები არიან. მაშ, „ძალნი ზეციერნი“-ც ანგელოზებს გამოსახავენ.

აღსანიშნავია: ამ „ძალთა დასის“ ნაცვლად ერთერთ ხელნაწერში (რ) ეს თქმა გარკვეულია და დაზუსტებული ცნებით: „ღმერთისა დასი“, რაც ცხადია, ანგელოზთა დასს წარმოადგენს.²⁰² გვ. 112. ამ ხელნაწერის რედაქტორს კარგად აქვს გაგებული „ძალთა დასის“ მნიშვნელობა.

ამგვარად: „ცისა ძალთა დასი“ და „ძალნი ზეციერნი“ არიან ქრისტიანული ანგელოლოგიის ცნებანი.

სრულად მოვსწყდე სამოთხესა

1. სამოთხე – ედემი

ბიბლიის მიხედვით, სამოთხე ღმერთმა დაამყარა „ედენ“, ანუ ედემის ქვეყანაში, „შორეს აღმოსავლეთში“-ო. „ედენ“ არის ნეტარება და მას ქართული სახელი „სამოთხე“ სავსებით შეეფენის.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, სამოთხე არის ნალკოტი (ბალი) შვენიერი, გინა ფუფუნება (ნებიერად განსვენება), გინა ყვავილთა მტილი (ბალი), რომელ დაასხა (გააშენა) უფალმან აღმოსავლეთსა მხარესა ქვეყანასა ზედა-ო. ეს არის ჩვეულებრივი ბიბლიური წარმოდგენა სამოთხეზე, რომლის მიხედვით იგი არსებობდა მესოპოტამიაში, მდინარე ტიგროსისა და ეფრატს შორის; ამ ქვეყანას ძველად ბაბილონის ქვეყანა ერქვა; იქ უნდა ყოფილიყო ღმერთის მიერ დაარსებული სამოთხე –

შესაქმე 2,8 და შექმნა ღმერთმან ედემი და მოათავსა იქ ადამი, რომელიც მან შექმნა.

* * *

ძველი სპარსული რელიგიური წიგნის „ზუნდეჰეშ“ თანახმად, ღმერთმა შექმნა „სამოთხე“ ირანში და სამოთხე იყო ადგილი ნეტარებისა, სადაც მარადი გაზაფხული სუფევდა.

ბერძენ გეოგრაფოსს, სტრაბონს ეგონა, „სამოთხე“ კასპიის ზღვასთან არისო. ზოგი ფიქრობდა, „სამოთხე“ არმენიაში იყოო, საერთოდ, ტიგროსისა და ეფრატის სათავეთა არეშიო.

ყველა ამ ძველ წარმოდგენათა მიხედვით, სამოთხეში ცხოვრობდა პირველი ადამიანი ნეტარებითა და ფუფუნებით.

ძველი სპარსელები სამოთხეს უწოდებდნენ – პარედისა – და ეს სიტყვა „პარადის“ ბერძნულის გზით ყველა ევროპიულ ენაში შესულია.

სპარსული შეხედულების თანახმად, პირველი ადამიანი (კაიმორ, ანუ გაიომარტ) იმყოფებოდა პარადის = სამოთხეში, სამოთხეს იცავდა გაიომორის ორი ჯიმა, რომელიც იქ კეთილმა ღმერთმა დააყენა. ჯიმა გაიტაცა თავისმა სილამაზემ და დაიტრაბახა თვით ღმერთს ვაჯობებო. დასასჯელად იგი ღმერთმა სამოთხედან გააძევა. ეს იყო მეშვიდე ათასეულ წელიწადში, როდესაც ბოროტების ღმერთი აპრიმან გამოჩნდა; იგი ჩამოვიდა ძირს გველის სახით და ქვეყანა

დემონებითა და ავი სულებით გაავსო. მან ადამიანსაც ბრძოლა დაუწყო და სხვა. უგვიანესი გადმოცემით სამოთხე იყო ღმერთის მთასთან (სახელით „ჰარაბურ-დატი“) ერთად, რომელიც ზღვაზე (სახელით „ფორუკაშამ“) უნდა არსებულებოდა; შემდეგ იგი კავკასიაში გადაიტანეს.²⁰³ გვ. 70. სპარსულ-ბაბილონური წარმოდგენა სამოთხე = ედემზე იყო შემდეგი: ადამიანი ცხოვრობდა ნალკოტში; ბუნება ყველაფერს მზა მზარეულად აძლევდა ადამიანს, რომელმაც არ იცოდა, რა იყო მუშაობა და ტკივილი. ეს იყო ბედნიერების ხანა. ებრაელებმა ეს სპარსული სამოთხე ისესხეს და იგი თავისებურად გადააკეთეს. ეს სამოთხე შესულია ბიბლიაში, შემდეგ ქრისტიანობაში და ისლამში.

კონსტანტინოპოლის პატრიარხოსი, განთქმული იოანე ოქროპირი (345 – 407) თავის ერთ ქადაგებაში ამბობდა – რა არის ეს ქვეყანა მოთხვისა (განსვენებისა), რომელზეც საღმრთო წერილი გვესაუბრება? ეს ქვეყანაა, სადაც ნამდვილად იგემებ განსვენებას, რომელს ვერ შებლაღავენ ჭირნი, ვერც მწუხარებანი, ვერც კბილთა ღრჭენანი; სადაც აღარ იქნებიან არც მუშაობანი, არც სევდანი, არც ნუხილნი და არც ის შიშნი, რომელთა მსხვერპლი არის აქ, სააქაოში ჩვენი სული, მაგრამ სადაც ადამიანი სიამით იგემებს ბედნიერებას დიდებული უზენაესობის ხილვით. იქ, სადაც აღარ იქნება უღელი ამ განაჩენისა – ოფლითა შენითა მოიპოვე პური შენი... იქნება: ლხინი, კმაყოფა, მშვიდობა, სიქველე, უცვლელი სინაზე... აღარავითარი სნებანი სულისა და ხორცთა, რომელნიც ახლა გვანუხებენ; მწუხარებანი, შეწუხებანი, მეტოქეობანი და შურნი სამუდამოდ გაძევებულ არიან იქიდან; უბრწყინვალესი ნათელი, დღე მარადული სცვლის ღამის წყვილად; სული მუდამ მოსურნე და მუდამ კმაყოფილი, ღებულობს ახალ ახალ აღტკინებას სრულყოფილი ნეტარების ნიაღში. შეხედეთ ცას... და შევნიერი ცის თაღის გადაღმა გადახედეთ, სადაც ანგელოზნი, არქანგელოზნი ახლოს, სასახლეში არიან, სადაც ღმერთი სუფევს; და ციურნი სულნი, თვით ღმერთის საყდართა, იქ განისვენებენ მართალნი...¹⁶⁴. წ. ნ. გვ. 400.

* * *

ოჰ, შვილნო ადამისნო! – უცხადებს ალლაჰი მორწმუნეთ წინასწარმეტყველი მაჰმადის პირით – ოდეს თქვენ შორის მოვა მოციქული, რომელიც ჩემი ნიშნებით გამოაცხადებს, მაშინ ისინი, ვინც ღმერთის მოშიშ არიან და მსურველნი სათნონი გახდენ, არ უნდა შეიპყროს შიშმა და არ უნდა დამწუხრდენ, რამეთუ ისინი სამოთხეში მოხვდებიან..., სადაც მოჩუხჩუხებენ წყარონი წყლისა უბრწყინელისა, წყარონი რძისა, რომელ გემო არასოდეს ეცვლება და წყარონი ღვინისა; სადაც მიმდინარებს თაფლი; ყველა ხილი მოდის უხვად... მაღლი ალლაჰისა იქნება თქვენს თავზე („ყურანი“ 47, 16, 17)... და იგი ალლაჰი გიზღავთ თქვენ სიმტკიცისა თქვენი-

სათვის წალკოტითა და აბრეშუმით; განსვენებულნი საქორწინო ტახტზე, თქვენ ვერ განიცდით (იგულისხმეთ: დამწველ-დამდაგავ არაბულ) მზეს, ვერც სუსხიან სიცივეს და თქვენ ზემოდ იქნებიან მისნი (ბალთა) ჩრდილნი და ქვემოდ – დაკიდულ ყურძენთა მტევნები; და ჩამოატარებენ თქვენს შორის ვერცხლის ჭურჭელს და ჭიქებს, ვით სურას; სურები – ვერცხლისაგან... და თქვენ შესვამთ სასმელს, რომელიც შეზავებული იქნება კოჭყვითელითა; ერთი წყაროა იქ, რომელს ჰქვია „სალსაბილ“. და იქ მარად სეირნობენ უკვდავნი ბავშვნი. შეხეთ მათ! თქვენ გეგონებათ ისინი გაბნეულნი მარგალიტები. და როცა დააკვირდებით, იხილავთ მაშინ ნეტარებას და დიად სამეუფოს. შემოსილ არიან ისინი აბრეშუმითა და სტავრითა, და შემკულ არიან ვერცხლის ზორტებითა და ანოდებენ ისინი ბატონს, წმიდა სასმელს, – შეხე! ისინი მზდა (ჯილდო) არიან თქვენი და გულმოდგინება თქვენი ნამადლობევია (ყურანი 74, 12-22). სამოთხეში არიან შვენიერნი ასულნი, მარად ქალწულნი, რომელნიც თავიანთ ბატონთ, მართალთ ემსახურებიან... და სხვა და სხვა.

ეს სამოთხე მარტო მუსულმანებისათვის არსებობს. სად არის მაჰმადის ეს სამოთხე?

ღმერთმა შექმნა შვიდი ცა და ამდენივე მიწა (ყურანი, სურაჰ 65, 5, 12). ამ შვიდი ცის გადაღმა არსებობს კიდევ განუსაზღვრელი რიცხვი ეთერის სივრცეთა სხვა და სხვა ნივთიერებისაგან, თითოული შვიდი ხარისხისა და მხოლოდ შემდეგ იმყოფება სამოთხე, რომელიც აგრეთვე შვიდად განიყოფება.²⁰⁴

როგორც ვხედავთ, მიწიური სამოთხე კაცმა ცაში გადაიტანა და ამგვარად ციური სამოთხე დასახა. სხვა და სხვა ხალხმა თავის წარმოდგენათა მიხედვით ამ სამოთხეს თავისი შესაფერისი სახე მისცა და ვარსკვლავთ შორის, ან ვარსკვლავთა გადაღმა სივრცეში მოათავსა.

* * *

როგორია ვეფხისტყაოსანის სამოთხე? არის იგი ქრისტიანული, მაჰმადიანური, თუ სხვა რომელიმე წარმოდგენით?

ვეფხისტყაოსანის სამოთხე არის ბიბლიური და მაშასადამე; ქრისტიანული. ეს დასკვნა მტკიცდება არა მარტო სახელით: ვეფხისტყაოსანში ყველგან იხმარება სახელი „ედემი“ და მხოლოდ ერთჯერ „სამოთხე“. ედემი კი არის სწორედ ბიბლიის სამოთხე. ამას გარდა, ამ ბიბლიურ სამოთხეში იზრდება „აღვა“, რომელიც პოემაში პოეტური შედარებისათვის ხშირად არის გამოყენებული. (იხილეთ ჩემი ნიგნი „ვ.ტ.-ის ვარსკვლავთმეტყველება“, თავი: „აღვა“).

როდესაც თინათინი ავთანდილს ავალებს, უცხო მოყმის საძებნელად წადიო, მას ეუბნება: შენს გარდა არავის შევირთავ და თუ გიღალატო, სწყევლის იგი თავის თავს –

სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი (133), აქ სამოთხე დაპირისპირებულია ქვესკნელთან, და მაშასადამე, ეს არის სამოთხე, ედემი, ციური წალკოტი.

მეფე როსტევეანი თინათინს ეუბნება –

მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია (50).

როსტევეანის წარმოდგენით ხე „ალვა“ სამოთხის ხეა და მრავალი რიცხვით.

მეცნიერი მღვდელი პერნეტის განმარტებით, ალვა არის სამოთხის ხე („ბუა დე პარადი“)²⁰⁵. გვ. 58. მე უკვე გავარჩიე ალვის საკითხი და აღმოჩნდა, რომ იგი არის „აღლოე“-ს = კიპარისის = კვიპაროსის ხე, რომლის მნიშვნელობა ბიბლიაში უეჭველად სპარსული შეხედულების მიხედვით არის გავრცელებული.

ავთანდილი ჰგავსო – ალვას, ედემის ხეს (77); ნესტანი არის – ედემს დანერგული (309); ტარიელი – ტანად ვჰგვანდი ედემს ზრდილსა (332) და კიდევ ნესტანი – ედემს ხლებული (476); ხე ალვა, ედემს ხეებული (522); თინათინიც – ედემს რგული ალვა მჭევრი (694) და სხვა ასე.

ამგვარად: ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს „სამოთხე“, ვითარცა რელიგიური წარმოდგენა ციურ წალკოტზე (თინათინის თქმით) და როგორც ედემი და მისი ხე ალვა პოეტური შედარებისათვის გამოყენებული.

ამიტომ სრულიად ზედმეტად მიმართა ვეფხისტყაოსანის მხატვრული ენის კარგი მკვლევარის შენიშვნა – „მართალია, მგოსანი ზოგჯერ ხის წარმომავლობას (!) ედემს უკავშირებს, მაგრამ ამ სიტყვას რუსთაველის პოეტურ წარმოსახვაში დაკარგული აქვს რელიგიური ელფერი“-ო.²²⁵ გვერდი 111. აბა, რა სადავოა! ედემი არის ედემი, როგორც არ უნდა განიხილო იგი. იგი არის რელიგიური ცნება და სიტყვისა „სამოთხე“ ხმარება ზედმეტად მის მნიშვნელობას ადასტურებს.

2. ბისონი

„პარადის“, ანუ სამოთხე, როგორც აღვნიშნე, არის პირველი ადამიანის ნეტარი სამყოფელი. იგი არსებობდა იმ ქვეყანაში, რომელს ერქვა „ედემი“, ამ ედემში გამოდიოდა მდინარე, ამ წალკოტის მომრწყველი. პირველად ეს უნდა ყოფილიყო ერთი მდინარე და მხოლოდ უფრო გვიან შეიქმნა წარმოდგენა, რომ ედემში ოთხი მდინარე იყო. ზოგის აზრით, ეს ოთხი მდინარე გაჩნდა მას შემდეგ, რაც ღმერთმა ადამ და ევა სამოთხიდან გამოიკეცაო. ზოგის აზრით, ეს ოთხი მდინარე მხოლოდ წარღვნის შემდეგ შეიქმნაო.

თვით ბიბლიაში ნახსენებია ოთხი მდინარე – ხოლო მდინარე გამოვალს ედემით მომრწყველი სამოთხისა და მიერ განიყოფების ოთხად თავად. სახელი ერ-

თისა, ფისონ; ეს გარე მოვლისა ყოველსა ქვეყანასა ევლათისასა; მუნ უკვე არს ოქრო, ხოლო ოქრო, ქვეყანისა მის კეთილ... და სახელი მდინარისა მეორისა, გეონი; ესე მოვლის ყოველსა ქვეყანასა ითიოპისასა და მდინარე მესამე, ტიგრისი (ჰიდდეკელ); ესე ვალს წინაშე ასურეთისა; ხოლო მდინარე მეოთხე ესე ევფრატი (შესაქმე 2,5,6).

ამ მდინარეთა სახელებია –
ებრაულდ – ბერძნულად – ქართულად
პიშონ, ფისონ ფისონი,
გიხონ, გიონ, გეონი,
ხიდდეკელ, ტიგრის ტიგრისი
ფრატ. ევფრატეს. ევფრატი.

ვეფხისტყაოსანში ყველა ამ მდინარეს ვხვდებით, ოღონდ ზოგს უკვე სხვა სახელით.

* * *

ავთანდილი თინათინის მიერ ნაჩუქარ მარგალიტს ეაღერსება –
პირსა დაიდვა, აკოცა, ცრემლი სდის, ვითა ბისონი (719).

ამ „ბისონის“ გამო გაურკვეველობა იყო. ზოგი ფიქრობდა, იგი მდინარის სახელი არისო; ზოგის აზრით, იგი არისო ქსოვილი „ბისონი“, იუსტინე აბულაძემ ორივე ეს განმარტება ერთად მოათავსა ვეფხისტყაოსანის უკანასკნელ გამოცემაში: ბისონი – ედემის მდინარე, ან და ძვირფასი ქსოვილი – ზეზი. ცრემლი ვითა ბისონი, ბისონი ფერი, ე.ი. წითელი-ო. ასეთი განმარტება დიდი შეცდომაა.

სიტყვა „ბისონი“ ბიბლიაში იხმარება ხშირად და ყველგან ქართულად იგი ნათარგმნია სახელით „ზეზი“. ბისონი არის ძვირფასი თეთრი ტილო. ეს სიტყვა „ბისონი“ სწორედ ასე არის ნათარგმნი გერმანულ, ფრანგულ, ინგლისურ, ესპანურ და სხვა ბიბლიაში, რუსულად მისი თარგმანია – „პოლოტინ“, ხოლო ფერი მისიც არის აღნიშნული – ბისონითა სპეტაკითა და ბრწყინვალითა“ = „ვისონ ბელიი ი ჩისტია“, = „ვაისერ უნდ რაინერ ლაინვანდ“. მაშასადამე, „ბისონი“ არის თეთრი, ბრწყინვალე ტილო, რომელსაც ყვითელი ფერი გადაჰკრავს, მაშასადამე: „ბისონი“ არ არის წითელი ფერის ტილო.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის ლექსი – ცრემლი სდის, ვითა ბისონი – არ შეიძლება განიმარტოს, თითქო ცრემლი აქ იყოს წითელი.

რჩება ერთი განმარტება – ბისონი არის მდინარე ფისონი, მდინარე სამოთხისა.

კოლხეთში არის მდინარე, რომელიც ედემს ეკუთვნის და მისი სახელია ბისონი ანუ ფისონი, რომლის სათავე ტიგროსისა და ეფფრატის და არაქსის სათავეთა ახლო ძვეს, როგორც გადმოგვცემს მოსეს მწერლობაო. იგი არ არის რიონი, რომელს ძველად ფაზისი ეწოდებოდა და რომელს სახელის მსგავსებით ზოგი ფისო = ბისონთან აიგივეებსო. რიონი დანარჩენი სამი მდინარისაგან დაშორებულია როგორც სათავეთ, ისე თავისი კალაპოტითა და მიმდინარეობით. ამიტომ ფისონი, ანუ ბისონი უნდა იყოს ძველად ცნობილი „კურუს“, ანუ „კურ“, ეხლანდელი სახელით „მტკვარი“, რომელიც არაქსთან იმავე ურთიერთობაშია როგორც ტიგროსი ეფრატთან. „კურ“ (მტკვარი) გამოდის იმ ადგილიდან, რომელიც შავი ზღვის სანაპიროდან ძალიან დაშორებული არაა და როგორც სტრაბო ამბობს, იგი ჰყოფს არმენიას ალბანიისაგან და არაქსთან შეერთებული ჩადის კასპიის ზღვაში, რომლის ძველი რუსული სახელი „ხვალისკოე მორე“, ამ ქვეყნის სახელს გვაგონებს. ამის მიხედვით, ეფრატისა და ტიგროსის, არაქსისა და მტკვარის მხარე იყო ის ქვეყანა, რომელსაც „ედემი“ ერქვა და სადაც სამოთხე = პარადისი წარმოედგინათ-ო, – ამბობს პროფ. ფრანც კაულენ.²⁰⁶ წიგნი 9. გვერდი 1464, ხოლო რელან და კალმეტ ფიქრობენ, ბისონი (ფისონი) არისო ფაზისიო (რიონი და ჰევლათის ქვეყანა კოლხიდა იყო).²⁰⁷ წ. 2. გვ. 220.

ჩვენი საკითხის გამორკვევისათვის „ფისონი“ არის მტკვარი თუ რიონი, მნიშვნელობა არა აქვს, მთავარია ის, რომ „ბისონი“ არის მდინარე და როდესაც ნათქვამია – ცრემლი სდის, ვითა ბისონი – მით ნაგულისხმევია სამოთხის მდინარე.

3. ჯეონი

ავთანდილი ოდეს ვაზირს ეხვეწება, მიშუამდგომლე მეფესთან, იქნებ გამიშვას ტარიელთანო, ამის საბუთად ისიც მოაქვს, რომ ტარიელის ცრემლებს ვერ ავანაზლაურებ, თუგინდ თვალთაგან „ჯეონი“-ც მომდინდესო –

ვერ გარდვიხდი ცრემლთა მისთა, ჯეონიცა თვალთა მდინდეს (749).

ამ სახელის – ჯეონი – გარშემო თავიდანვე გაუგებრობა იყო.

გრიგოლ აბულ ფარაჯ, ცნობილი სახელით: ბარ ჰებრაეუს, ეპისკოპოსი, თავის თხუზულებში ასტრონომიის შესახებ (დანერილია 1279 წ.) სამ მდინარე „ჯეჰონ“-ს ასახელებს.

ცნობილი არაბი გეოგრაფოსის იბნ ხალდუნის მიხედვით, „ჯიჰოვ“-ი (ჯეჰონ) სათავე არის არმენიაში; ბარ ჰებრაეუსი კი ამბობს – პირველი ჯიჰონი არის ნილოსი; მეორე – ჯიჰუნ, ანუ ოქსუსი, რომელი კასპიის ზღვას უერთდება და მესამე ჯეონი გამოდის კაპჰადოკიის მთიდან და ჩადის ადრიატიკაშიო.²⁰⁸ გვ. 123.

სახელი „ჯეონ“ ხშირად იხმარება ქართულ ვისრამიან-შიც. ვისი რამინთან დაშორებისას მოსთქვამს: „ჯეონისეაებრ მდიდრად მდის თვალთა ცრემლი, გული ჭირითა ამესია“-ო.²⁵ გვ. 137. „მე ვისისა სისხლისა ნაცვლად ჯეონსა ვადენ მისისა მტერისა სისხლთაგან და ჩემთა თვალთაგან“-ო. (იქვე გვ. 154); „თუმცა თვალთაგან ჯეონი არა მდენოდა“-ო. (იქვე, გვ. 191). და სხ.

„ჯეონი“ ხშირად დასახელებულია ფირდაუსის „შაჰნამე“-ში; ამავე სახელს ვხვდებით ქართულ ისტორიულ მასალებშიც; „ხელთ ედვა სულტნობა და ქვეყანათა, რომელი მას ეპყრა ჯიონს აქეთ ხვარასნისა და ერანისა“; „ებრძოდა კვლადცა სულტანი ჯალალდინ მრავალ ჯერ (მონღოლებს) რამეთუ სამ ჯერ ჯეონს (ჯიონს) იქით შეება და ოთხ ჯერ ხორასნის ჯეონს (ჯიონს) აქეთ“; „მონღოლებმა განვლეს თურანი, ჯეონი, ხვარასანი... და მოინივნეს საზღვართა საქართველოსათა“¹⁷⁷ გვ. 558, 559.

„ჯეონ“-ის სახელი წარმოსდგება არაბულ სახელისაგან „ჯეჰონ“ „ჯიონ“, ესაა ის მდინარე, რომელსაც ძველად ერქვა „ოქსუს“ = ოქსუს და შემდეგ კი დაერქვა „ამუდარია“. ხოლო ირანული სახელი მისი არის „დარიჰ აბ“.²⁵ გვ. 408.

ვეფხისტყაოსანში „ჯეონი“ დასახელებულია სამოთხის სხვა მდინარეებთან ერთად და რადგან ძველად ეს მდინარე სამოთხის მდინარედ ითვლებოდა, ამიტომ ჯეონი სამოთხის მდინარედ უნდა ჩავთვალოთ.

4. დიჯლა

ავთანდილი მეორე მგ ზავრობისას თინათინთან დაშორების შედეგად დამწუხრებულია –

მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან, მსგავსად დიჯლისა დენისად (932).

სადაურია ეს მდინარე?

ზოგი ფიქრობს, „დიჯლა“ არისო სპარსული სიტყვა და ნიშნავს: „წყარო“-ს. ინგლისურად ნათარგმნ ვეფხისტყაოსანში „დიჯლა“ გადმოცემულია სიტყვით: „წყარო“ = „ე სპრინგ“. მეკველიანის ქართულ-გერმანულ ლექსიკონში იგივე სიტყვა ნათარგმნია სიტყვით „წყარო“ = „კველლე“. ნამდვილად კი „დიჯლა არის არაბული სახელი მდინარისა: „ტიგროს“-ი = ტიგოი. ებრაულად მას ეწოდება „ხიდდეკელ“, ქალდეურზე – დიგლათ, სირიულად – დიყლათ, არაბულად – დიჯლად²⁰⁹. ნ. 1. გვ. 28.

დასახელებული მდინარე დიჯლა, ანუ ტიგროსი მოხსენებულია ვისრამიან-ში: „თვალთაგან დიჯლა იდინა“²⁵ გვ. 144. შემდეგ დიჯლა დასახელებულია ვით დიდი ქალაქის ბალდადის მდინარე: „თუ ბალდადისაგან ეგების, რომელ დიჯლას ელ-

იოს, მაშინ შენგანცა თურე ეგების უვისოდ“ (იქვე, გვ. 185). ანუ: როგორც ქალაქი ბალღადი მდინარე დიჯლას ვერ შეელევა, ისე რამინიც თავის საყვარელს ვისს ვერ დასთმობს-ო. ცხადია, აქ მდინარე „დიჯლა“ არის „ტიგროსი“.

ფირდაუსი თავის მეფეთა წიგნში ამბობს: ფერიდუნი არვენდს მიადგაო და თან დასძენს – თუ შენ ფეჰლევეური ენა არ გესმის, იცოდე, არვენდს არაბულად ენოდება დიჯლეჰ, ანუ ტიგროსი-ო.²¹⁰.

ამგვარად: ვეფხისტყაოსანის „დიჯლა“ არის მდინარე „ტიგროსი“, სამოთხის მდინარე, დღესაც ამ სახელით არსებული.

5. ეფრატი

ვეფხისტყაოსანში ნათქვამია –

წყლად ეფრატსა უხვად ერწყო ედემს რგული, ალვა მჭევრი
(694).

ეს არის, როგორც ტიგროსი, სამოთხისა და მიწიერი მდინარე ეფრატი, რომელიც არმენიის ზეგანიდან გამოდის და მდინარე ტიგროსს ერთვის შატ-ელ-არაბ-თან და ჩადის ირანის ზღვის ყურეში.

* * *

ამ რიგად: ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს ოთხი მდინარის სახელი და ოთხივე ედემის, ანუ სამოთხის მდინარეა.

ნაკვეთი პირველი

მასალათა მათითებელი

1. Johannes Bühler – Die Kultur des Mittelalters. Stuttgart, 1948-1-47.
2. Prof. A. Khakhanow – Grusinskaja rukopisnaja poema <<Barsowa Kozha>> iz Glawnogo Arkhiwa Ministerstwa Inostrannikh Del. Drevnosti Wostotchnie. Tom Wtoroi, Wipusk I, Moskwa, 1896. Cmr.79.
3. პ. ინგოროცვა – რუსთველიანა. თბილისი, 1926. გვ. 26.
4. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. თბილისი, 1937. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ.
5. კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1954, გვ. 319, 466

6. გაიოზ იმედაშვილი – რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, 1712 – 1956 წლები. თბილისი, 1957.
7. ივ. ჯავახიშვილი – ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1956. გვ. 6, 8.
8. ალ. ბარამიძე – შოთა რუსთაველი. თბილისი, 1958. გვ. 375.
9. Prof. Dr Hermann Sielbeck – Lehrbuch der Religionsphilosophie, Leipzig, 1893. S. 254.
10. Hans Urs von Balthasar – Liturgie cosmique Maxime le Confesseur Aubier. Paris. Editions Montaigne, p. 235.
11. პროფ. კ. კეკელიძე – ძველი ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1923, წიგ. 1. გვ. 239.
12. Teksti i Raziskanja . Peterburg. Tom XII. Str.1.
13. H. Marr – Gruzinskaja poema <<Vitjaz b Barsovoi Schkure>> Shothi iz Rustava i novoe kulturno istoričeskaja problema. Izvestia Akademii Nauk. Peterburg, 1917. Str. 418.
14. ვაჟა ფშაველა – რჩეული ლექსები, თბილისი, 1953. გვ. 344.
15. ი. აბულაძე – მეთორმეტე საუკუნის ქართული მწერლობის ხასიათი და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“. კრებული „ძველი საქართველო“. თბილისი. 1909. წ. 1. გვ. 83.
15. ბ. იუსტინე აბულაძე – მეთორმეტე საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“. თბილისი, 1923. გვ. 5.
16. ალ. ლლონტი – ნ. მარი და „ვეფხისტყაოსანი“. გაზეთი „კომუნისტი“, 1937. მარტის თვისა.
17. ზურაბ ავალიშვილი – ვეფხისტყაოსანის საკითხები. პარიზი, 1931. გვ. 64.
18. ნ. ჟორდანია – ვეფხისტყაოსანი. პარიზი, 1930.
19. Richard Pauli – Das Wesen der Religion. München, 1947.
20. Prof. J. M. Andreeff – Pravoslavno-Khristianskaja Apohogetika. Trojtskij Pravoslavnij Kalendar. Jordanville. N. York, 1953. Str. 16.
21. Dr. Henne am Rhyn – Kultur – Geschichte des deutschen Volkes. Berlin. Bond I. Dritte Auflage. Seite 263.
21. ბ. ვეფხისტყაოსანი. სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი, 1937.
22. Schotha Rustaveli – Vitjaz v tigrovoi schkure. Perevod Schala Nutsbidse. Moskwa, 1941.
23. Viktor Goltsev – Schotha Rustaveli. Moskwa, 1956 Str. 81.
24. Augiste Valentin – Le Christianisme de Dante, Aubier, Paris, 1954, pp. 15, 16.

- 24.ა. „ბედი ქართლისა“. პარიზი, 1951. ნომ. 9.
25. ვისრამიანი. აღ. ბარამიდის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალით. ლექსიკონი ი. აბულაძისა. თბილისი, 1938. გვ. 232.
26. პროფ. კ. კეკელიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. წიგნი 2. გვ. 75.
27. Prof Louis bréhier – La Civilisation byzantine, Paris, 1952. p. 364.
28. Prof. Emile Bréhier – Histoire de la philosophie. Tome I. L'Antiquité et le Moyen Age – 2: Période hellénistique et romaine. Paris, 1955, p. 449.
29. Prof. E. Vacherot – Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie. Paris, 1846, tome II, p. 179.
30. Theodor Kappstein – Die Religionen der Menschheit: Judentum und Christentum. Berlin, 1922. S. 169.
31. Prof. William Newton Clarke – The Christian Doctrine of God. New York, 1914, p. 2.
32. Prof. Karl Gronau – Platonsideen – Lehre im Wandel der Jahrhunderten. Braunschweig, 1929.
33. Prof. J.F. Moore – History of religions. New York, 1916. p. 498.
34. Prof. N. I. Schwartz – Manuel de l'Histoire de la Philosophie ancienne. Liège, 1846, p. 454.
35. Prof. Charles Werner – Histoire de la philosophie. Paris, 1946. Chapitre VI: L'Absolu: Plotin, pp. 238-267.
36. Prof. Albert Rivaud – Histoire de la philosophie. Paris, 1948. Tome I, p. 263.
37. A. Wautier d'Augalliers – Histoire du Mysticisme du V au XIV siècle. Histoire générale des Religions sous la direction de M. Gorce et R. Mortier. Paris, 1947. Vol. II, p. 27.
38. Prof. E. Bréhier – Histoire de la philosophie. Paris, 1928, p. 453-9. – Emile Bréhier – Histoire de la philosophie. Tome I. F. II. Paris, 1955, pp. 459-60
39. Prof. J. Simon – Histoire de l'Ecole d'Alexandrie. Paris, 1945. Tome II, p. 70
40. Prof Ed. Zeller – Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1886. Seite 299.
41. Thomas Whittaker – The Neoplatonists, A study in the history of Hellenism. Cambridge, 1928, p. 158.
42. Prof. Ed. Zeller -Die Philosophie der Griechen. 1881. Dritte Auflage. Band III. Zweite Abteilung S.784.
43. Prof. H. F. Müller – Dyonisios, Proklos, Plotinos. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1918. Band XX.

44. იოანე პეტრინის შრომები. წ. 1. პროკლე დიადოხოსის პლატონური ფილოსოფიის კავშირნი. თბილისი, 1940. გვ. 17 .

45. Prof. Rudolf Eucken – Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1915/ S. 109.

46. Prof. Friedrich Ueberweg – Grundriss der Geschichte der philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin, 1915. S. 3.

47. Prof. Clemens Baeumker – Witelmo. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1908. Band III. Heft 2. S. 347.

48. R. P. Domm Remi Ceillier – Histoire générale des des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Paris, 1729. T. XV, p. 384.

49. O'Euures completes du pseudo Denys l'Aréopagite... par Maurice maurice de Gandillac. Paris, 1943. Chapitres V – XIII.

50. G. Ouardi – La philosophie arabe dans l'Europe médiévale. Paris, 1947, p. 11.

51. E. Vacherot – Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie. Paris, 1851. Tome III, p. 8.

52. Prof. Harry Austryn Wolfson – Philo. Foundations of religions philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, Massachusetts. 1948. Vol. II, p. 100.

53. Prof. Arkhimandrit Makapij – Pravoslavno-dogmatitscheskoe Bogoslovje. Peterburg, 1850. Tom I. Glava I.

54. G. V. Florovskij – Vostotshnie Otzi, Paris, 1931.

55. Opisanie rukopisei Sbornik Materialow. Tiflis. 1904. str. 157.

55.ა. თეიმურაზ პირველი – თხზულებათა სრული კრებული, აღ. ბარამიძის და გ. ჯაკობიას რედაქციით, თბილისი, 1934.

55.გ. თეიმურაზ მეორე – თხზულებათა სრული კრებული, გიორგი ჯაკობიას რედაქციით. თბილისი, 1939. გვ. 122

56. Prof. H. A. Wolfson–Philo. Foundations of religions philosophy in judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, Massachusetts, 1948, Vol. I, p. 194.

57. მოსე ჯანაშვილი – თამარ მეფე და მისი ისტორიკოსნი. კრებული „მომამბე“. 1904. ნომ. 6.

58. Le Koran, traduit de l'arabe... par Savaru. Paris.

59. H.A.R. Gibb – La stucture de la pensée religieuse de l'Islam. Paris, 1950, p. 22.

60. Prof. Max Horten – Die Philosophie des Islam. München, 1924. S. 26.

61. პროფ. კორ. კეკელიძე – „რუსთველიანა“. კრებული „მნათობი“. თბილისი, 1927. გვ. 200.

62. Pierre Gordonne – L'image du monde dans l'Antiquité. Paris, 1949, pp. 186, 190.

63. J. Kroll–Die Lehren des Hermes Trismegistos-Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1914. B. XII. Heft 2-4. S. 71.

64. V. V. Bardavelidze – Drevnejschie religiornie verovanja i obrjadevoe graphitcheskoe iskusstvo gruzunskikh plemjon. Tbilisi, 1957. Str. 2.

65. Vladimir Lossky – Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris. 1944, p.48.

66. Prof. E. W. Hopkins - Origin and evolution of Religion New Haven, 1923, p. 336.

67. Joseph Turmel – Histoire des Dogmes. Paris, 1932, Tome II, p. 17.

68. Prof. René Draguet – Histoire du Dogme catholique. Paris, 1947, p. 36. Prof. J. Schwane – Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster, 1869. S. 128.

69. The Catholic Encyclopedia. New York. Vol. XI, p. 726.

70. Tricalet – Bibliothèque portative des pères... Paris, 1761. Tome IV, p. 157.

71. Prof. J. Schwane - Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster, 1869. S. 607.

72. Dr. Georg Graf - Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adi. Prof. C. Baeumker – Beiträge zur Geschichte der Philosophie des mittelalters. Münster, 1910. Band VIII. Heft 7. S. 10-36.

73. სოლ. ყუბანეიშვილი – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბილისი, 1946. წ. 1. გვ. 98.

74. ბალავარისა ქართული რედაქციები. გამოსცა... ილია აბულაძემ. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1957. გვ. 106.

75. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი პირველი. კიმენი. წ. 2. გამოსცა კორნ. კეკელიძემ, თბილისი, 1946, 85.

76. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები. გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1955. გვ. 107.

77. Drevnosti Vostotschnje. Peterburg, 1911. Tom III. V. II. Str. 79, 81, 104, 125, 135.

78.a. N. Marr – Drevne-gruzinskie Odopistsi (XII veka) Teksti i Paziskanie. Peterburg, 1902. Kniga IV. Str. 10-11.

78. იოანე ბატონიშვილი – კალმასობა. თბილისი, 1862. გვ. 39.

79. ნ. მარრ – დრევნე-გრუზინსკიე ოდოპისცი (12 ვეკა) პეტერსბურგ, 1902. კნიგა 4. სტ. 10-11

80. ვეფხისტყაოსანის სიმფონია, შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობით და გამოკვლევით. თბლ. 1956. გვ. 029.

81. Prof. A. Hillebrandt – Hindu Light and Darkness. Hastings Encyclopaedia of religion and Ethics. New York, 1915. Vol. VIII, p. 60.

82. I. Dyer Ball – Chinese Light and Darkness Hastings. Enc. of Rel. and Ethics. N. Y., 1915. Vol. VIII, p. 51.
83. Louis H. Gray – Iranian Light and Darkness. Hastings Enc. of Rel. and Eth. N. Y., 1915. Vol. VIII, p. 61.
84. William Cruickshank – Semitic and Egyptian Light and Darkness in 82, p. 62.
85. Prof. L. Bücher – Lumière et la vie. Paris-Leipzig, 1883, p. 11.
86. J. S. Reid – Light and Darkness (Greek) in 82, p. 56.
87. Prof. Erwin R. Goodenough – By Light, Light. The mystic gospel of hellenistic Judaism. New Haven, 1935, p. 11.
88. H. Lesétre – Lumière, Dictionnaire de la Bible, parlement F. Vigouroux. Paris, 1908. tome IV, p. 415.
89. Prof. F. C. Cheyne – Encyclopaedia Biblica. Vol. III, p. 2. 795.
90. Prostrannij khristianskij Katekhis. paris, 1921, Str. 27.
91. A. D. Maclean – Christian Light and Darkness, in Hastings Enc. of. Rel. –Eth. Vol. VIII, p. 52 (82).
92. Tvorenia Vasilija Velikoro. Peterburg, 1911. Tom III. Str. 26.
93. Episkop Silvester – Opit pravoslavnogo dogmatitscheskoro bogoclovia. Kiev, 1891. Tom V, Str. 66-142.
94. Saint Denus l'Aréopagite – Oeuvres, traduites du grec, précédées d'une introduction, par Mgr Darboy, archevêque de Paris. Paris, 1932, p. 189.
95. Traité historique et dogmatique... Lyon, 1819. Tome XIV, p. 182.
96. Dr. Bernhard Rösenmöller – Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster, 1925. S. 128.
97. Heinrich Schmidt – Philosophisches Worterbuch. Stuttgart, 1957, S. 354.
98. ვ. ბარდველიძე – ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ). თბილისი, 1944. გვ. 86, 96, 102, 103.
99. ბასილ დიდი – ექუსთა დღეთაჲ. გამოსცა მ. კახაძემ. თბლ. 1947. გვ. 3-4.
100. პავლე ინგოროყვა – გიორგი მერჩულე. თბილისი, 1954, გვ. 595, 632, 684.
101. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი... ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1955. წ. 1. გვ. 362.
102. Prof. Emile Bréhier – La philosophie du Moyen Age. Paris, 1937, p. 87.
103. A. J. Wensinck – La pensée de Gazzali. Paris, 1940, p. 14.
104. S. Pétrement – Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947, p. 81.
105. Prof. I. Hirrschberger – Geschichte der Philosophie. Freiburg, 1943. B. I. S. 385.

106. H. C. Puech – *La ténèbre mystique chez le pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique Etudes carmélitaines*. Oct. 1938, pp. 33-53.
107. Prof. P. G. Théry – *Denys au Moyen Age. L'aube de la "Nuit Obscure"*. *Etudes carmélitaines*. Oct. 1938, p. 74.
108. საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი. ლექსად დანერილი (ძველი ხელნაწერი). გამოცემული დეკ. დ. ლამბაზიძის მიერ, ქუთაისი, 1897, გვ. 112.
109. Etienne Gilson – *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos-Aires, 1952, p. 41.
110. Prof. F. Cayré – *Patrologie et histoire de la Theologie*. Paris, 1955, p.292.
111. Edward Sell – *God (Muslim)*. *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1913. Vol. VI, p. 239.
112. Basilio Tatakis – *Filosofia bizantina*, Buenos-Aires, 1952, p. 60.
113. S. Prampolini – *Historia universal de la literatura*. Buenos-Aires. Tomo I, p. 540.
114. René Roques – *L'Univers dionysien Structure hiérarchique du monde selon le pseudo Denys Aubier*. Editions montaignu, Paris, 1954, p. 79.
115. კ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1957. წიგნი 5. გვ. 22.
116. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1956. წიგნი 1. გვ. 173.
117. შალვა ამირანაშვილი – ბექა ოპიზარი. თბილისი, 1956. გვ. 10.
118. თამარიანი, ჩახრუხაძისა. თბილისი, 1937.
119. შავთელი – აბდულ-მესიანი. თბილისი, 1937. გვ. 15.
120. ქართლის ცხოვრება. ანა დედოფლისეული ნუსხა. სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი, 1942, გვ. 82.
121. ქართლის ცხოვრება. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი, 1959. წიგნი 2. გვ. 259.
122. ვახტანგ მეექვსე – ლექსები და პოემები. ალ. ბარამიძის რედაქციით. თბილისი, 1947.
123. პროფ. მოსე გოგიბერიძე – იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა. იოანე პეტრიწის შრომები. წ. 2. გვ. 162.
124. Prof. Albert Dufourcq – *Etude sur les Gesta Martyrum Romains. Tome IV: Le Néo-Manichéisme et la légende chrétienne*. Paris, 1910, pp. 92-119.
125. „მნათობი“, ნომ. 4. თბილისი, 1927. გვ. 221.
126. ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ (მეცხრე-მეთერთმეტე ს.ს. ხელნაწერთა მიხედვით). ტექსტი დაამზადა... ც. ქურციკიძემ. თბილისი, 1959. გვ. 8.

127. ძველი ქართული ენის ძეგლები. გამოსცა აკაკი შანიძემ. თბილისი, 1948. ნიგნი 1. ნაკვეთი 2. გვ. 114.
127. ბ. სინური მრავალთავი 864 წლისა. აკაკი შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1959. გვ. 6.
128. შ. ი. ნუცუბიძე – ტაინა პსევდო-დიონისია არეოპაგიტა. თბილისი, 1942, გვ. 52.
- 128.ბ. კ. კეკელიძე – რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1957. წ. 4. გვ. 38.
129. სოლომონ იორდანიშვილი – ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1953. გვ. 24, 27.
130. იოსებ მეგრელიძე – რუსთაველი და ფოლკლორი. თბილისი, 1960. გვ. 291-2.
131. J. Scheftelowitz – Der gotliche Urmensch in der manichäischen religion. Archiv für Religions-wissenschaften. Berlin-Leipzig, 1930. Band XXVIII. Heft ¾.
132. სიმ. ყაუხჩიშვილი – ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისაჲ. ტფილისი, 1920, გვ. 276.
133. ტიმოთე გაბაშვილი – მიმოსვლა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა... ელ. მეტრეველმა. თბილისი, 1956, გვ. 80.
134. გიორგი ლეონიძე – გამოკვლევები და წერილები, თბილისი, 1958. გვ. 203.
135. P. Fauriel – Histoire de la Poésie provençale. Paris, 1846. Vol. II, p. 214.
136. E. Aroux – Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Paris, 1854.
137. Henri-Charles Puech –Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, 1949, pp. 82-33.
138. ი. იმნაიშვილი – ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1949.
139. კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. წ. 1.: ძველი ქართული ლიტერატურა (მე-5 – მე-18 ს.ს.). თბილისი, 1954, გვ. 27.
140. თეიმურაზ ბაგრატიონი – განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა. გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით... თბილისი, 1960, გვ. 124.
141. მამათა სწავლანი, მეათე და მეთერთმეტე ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ილია აბულაძემ. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1955.
142. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. მე-5 – 10 საუკუნის ძეგლები. გამოსცა... ი. იმნაიშვილმა. თბილისი, 1953. გვ. 288.
143. Dr. Has Leisegang – Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Prof. Clemens Baumecker. Münster, 1913, S. 16, 39, 42.

144. L.P. Karsavin – Sv. Otsi i 'Utchiteli Tserkvi. Paris. Str. 63.
145. W. D. Niven – Good and Evil – Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, 1913. Vol. VI, p. 318.
146. Fr. Cumont – Die Mysterien des Mithra. Leipzig, 1911. S. 95.
147. Prof. René Draguet – Les pères du désert. Paris, 1949, pp. 174, 148.
148. Prof. Steven Runciman – Le Manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme. Paris, 1949, p. 18.
150. A. B. Sharpe – Evil. The catholic Encyclopaedia, edited by Charles G. Herbermann. New York. Vol V, p. 652.
151. Prof. R. Eucken – Dualisme Hastings Encyclopaedia of religion and Ethics. N. Y., 1912 Vol. V, pp. 133, 179, 291, 307.
152. I. A. C. Bachon – Choix d'ouvrages mystiques. Paris, 1948, p. 62.
153. Pseudo Dionisij Aeopagit – O bojestvennikh imenakh. Perevod Igumena Gennadia. Buenos Aires, 1957. Str. 60.
154. I. H. Becker – Gott. Wetz er und Westés Kirchen lexikon. Freiburg, 1888. S. 861.
155. Prof. Ed. Kalt – Biblisches Reallexicon. Paderborn, 1938. B. I. S. 575.
156. Platon. Oeuvres complètes. **Bibliothèque de la Pléiade**. Traduction par Léon Robin. Paris, 1940, p. 931-2.
157. ლილი ქუთათელაძე – სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები. თბილისი, 1957 გვ. 123.
158. პ. ინგოროცვა – გიორგი მერჩულე. თბილისი, 1954. გვ. 96.
159. Hughs – Dictionary of Islam. London, 1885, p. 141.
160. Fritz Mautner – Worterbuch der Philosophie. Leipzig, 1924. S. 388.
161. Andres Nygern – Eros et Apapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. Paris, 1952. Aubier. II partié. Livre II, p. 188.
162. მერი გუგუშვილი – ვეფხისტყაოსანის პროლოგის საკითხისათვის. თბილისი, 1958, გვ. 34.
163. Fritz Burckhardt. Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam. Lyon, 1955, p. 34.
164. M. N. S. Guillot – Bibliothèque choisie des Pères de l'Eglise grecque et latine. Tome XXI, p. 59.
165. ნემესიოს ემესელი – ბუნებისათვის კაცისა. თბილისი, 1914, გვ. 168.
166. ალ. ბარამიძე – ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1932, გვ. 152.

167. ვ. ბერიძე – რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის. „საბჭოთა ხელოვნება“. ნომ. 3. თბილისი, 1935. გვ. 39.
168. Prof. B. Domanski – Die Psychologie des Nemesius Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1900, p. 160.
169. ქართლის ცხოვრება. ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა. თბილისი, 1897. გვ. 352.
170. Paul Janet et Gabrie Sérailles – Histoire de la philosophie. Paris, 1921, p. 817.
171. Dyonis August Affre – Philosophische Einleitung in die Lehre des Christentums. Aachen, 1849. S. 125.
172. Tjetze de Boer – The moslem doctrines of creation. Proceedings of the sixth International Congress of Philosophy. New York, 1927, p. 597.
173. Dr. M. Worms – Die Letze von der Anfangslosigkeit der Welt beiden mittelälterlichen arabischen philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen theologen (Mutakallimûn). Beiträge zur geschichte der Philosophie des Mittelalters herausgegeben von Prof. Dr. Clemens Baeomker und Prof. Dr. Georg von Hertling. Münster, 1900. Band III, Heft IV. S. 14-62.
174. Prof. E. Vacherot – Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846, p. 402.
175. გაიოზ იმედაშვილი – ვეფხისტყაოსანის პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. „ლიტერატურული ძიებანი“, წიგნი მეორე, თბილისი, 1944.
176. Prof. F. Vigouroux – Dictionnaire de la Bible. Paris, 1895-1912, p. 121.
177. ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით. თბილისი, 1906, გვ. 363, 398.
178. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია – ქართული ხალხური ორნამენტები. თბილისი, 1931. წიგნი 1. ხევისურული. გვ. 19, 21.
179. სოლ. ყუბანეიშვილი – ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა სტროფული შედგენილობა. თბილისი, 1959. გვ. 263.
180. Dr. Arnold Grünfeld – Die Lehre vom Gottlichen Willen. Beiträge zur geschichte der philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Prof. C. Baeumker. Münster, 1909. B. VII. Heft 6. S. 10.
181. Prof. in Lund Anders Nygren – Eros und Agape. Gestatwandlungen der christlichen Liebe. Gütersloh, 1930. S.77.
- 181a. Hans Urs von Balthasar – kosmische Liturgie; trad. franç. Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur. Paris, 1947, Sp.13.

182. Dr.E.Gotzinger– Reallexicon der deutshen Altertümer. Leipzig, 1885. S. 68, 33.
183. Anne Comnène – Alexiade. Régne de l'Empereur Alexis I Comnène (1081 – 1118). Texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris, 1945, Tome III, p. 215.
184. კათოლიკე ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები მე-10-მე-14 საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ქეთევან ლორთქიფანიძემ. თბილისი, 1956.
185. Fr. Heiler. La prière. Paris, 1931, p. 171.
186. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 231.
187. Prof. C. de Harlez – Manuel de Pehlevi des Livres religieux et historiques de la Perse. Paris, 1880, p. 264.
188. Zia Talaat – Die seelenlehre des Korans: Halle-Baale, 1929. S. 29.
189. P. Renard-Collère – Dictionnaire de la Bible de F. Vigouroux. Paris, 1899. Vol. II, p. 883.
190. Prof. Louis Renou – Antologie sanscrite. Paris, 1947, p. 201.
191. Prof. Jacques C. Risler – La civilisation arabe. Paris, 1955, p. 10.
192. Franz Cumont – les religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. Chap. IV.
193. ივანე ჯავახიშვილი – ქართული სამართლის ისტორია. წიგნი 2. ნაკვეთი 2.
194. Juan V. Schiaparelli – La astronomia en el Antiguo Testamento. Buenos Aires, 1945, pp. 50, 72.
195. Prof. Kaulen – Sabbath. Kirchenlexicon. Freiburg, 1897. B. X. S. 1433.
196. L. F. A. Maury – Croyances et légende l'Antiquite. Paris, 1863, p.164.
197. Fr. Picavet - Essais sur l'histoire générale et comparée de Théologie et de Philosophie médiévales. Paris, 1913, p. 198.
198. Piper – Mythologie der christlichen Kunst. Weimar, 1851, B. II. S. 246.
199. ლოცვანი. პარიზი, 1939. გვ. 17.
200. Lexicon für Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. M. Buchenberger. Freiburg im Breisgau, 1931, B. III. S. 693.
201. Louis Gardet et M. M. Anawati – Introduction ä la Théologie musulmane. Paris, 1948, p. 138.
202. სოლ. ყუბანეიშვილი – ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები. ნაკვეთი პირველი. თბილისი, 1960. გვ. 112.
203. Prof. Artur Drews – Der Sternhimmel. Iena, 1923. S. 70.
204. Ernst Diez – Glauben und Welt des islam. Stuttgart, 1945.
205. Pernety – Dictionnaire mythohermétique. Paris, 1757, p. 58.

206. Kirchenlexikon. Freiburg, 1895. B. IX. S. 1464.
207. Calmet – Dictionnaire historique de la Bible. Paris, 1846. Vol. II, p. 220.
208. Le Livre de l'Ascension de l'Esprit. Cours d'astronomie rédigé en 1279 par Grégoire Abulfarag, dit Bar-Hebraeus, publié par F. Nau. Paris, 1900, p. 123.
209. La Sainte Bible, commentée par L. Cl. Fillion. Paris, 1930. Vol. I, p. 28, rem. 14.
210. Firdoussi – Le Livre des rois, traduit par M. Jules Mohl. Paris, 1838, p. 95.
211. Michael Psellos – Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077). Texte traduit par Emile Renaud. Paris, 1926; tome I, p. LIII, 73.
212. ვეფხისტყაოსანის ჩანართი და დანართი. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა ს. იორდანიშვილმა. თბილისი, 1948. გვ. 78.
213. Michel Psellos – Chronographie ou Histoire d'un siècle de Buzance (976-1077). Texte établi et traduit par Emile Renaud. Paris, 1928; tome II, p. 139.
214. Alfred Rambaud – Etudes sur l'histoire byzantine. Paris, 1922, pp. 196-211.
215. Steven Runciman – La civilisation byzantine (390-1453). Paris, 1934, p. 199.
216. Constantin Porphyrogénète – Le livre des Cérémonies. Paris, 1935, pp. 29-30.
217. პროფ. მოსე გოგიბერიძე – ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1941. ნ. 1. გვ. 261.
218. გიორგი ნადირაძე - რუსთაველის ესთეტიკა. თბილისი, 1958. გვ. 386.
219. ვლადიმერ კერძევაძე – შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბილისი, 1960. გვ. 104.
220. Prof. V. L. Saulnier – La Littérature française du Moyen Age. Paris, 1957, pp. 59, 68, 72.
221. იოანე მოსხი. ტექსტი, გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1960. გვ. 17.
222. ქრისტინე შარაშიძე – პირველი სტამბა საქართველოში (1709-1722). თბილისი, 1955. გვ. 130-143.
223. ვეფხისტყაოსანი, ჩანართი და დანართი ტექსტებით. გამოსაცემად დაამზადა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო სოლ. ყუბანიშვილმა. თბილისი, 1956.
224. მოსე გოგიბერიძე – რუსთაველი. პეტრინი. პრელუდიები. კრებული შეადგინა და დასაბუქდად მოამზადა იოსებ მეგრელიძემ, თბილისი, 1961. გვ. 25.
225. შალვა ლლონტი – ვეფხისტყაოსანის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა. სოხუმი, 1961, გვ. 111.
226. კორნელი კეკელიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. ნ. 1.: ძველი მწერლობა. თბილისი, 1960. გვ. 155.

227. კორნელი კეკელიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. ძველი ლიტერატურა. წიგ. 2. თბილისი, 1958. გვ. 204.

228. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი, 1961.

229. ჩვენი საუნჯე. გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. თბილისი, 1960. წ. 1.

230. ვახტანგ მეფე – სამართლის წიგნი. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა... თინა ენუქიძემ. თბილისი, 1955. გვ. 8, 22.

231. Dante Alighieri – Vita Nova. Traduction nouvelle. Paris, 1953, p. 146.

232. ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები. ნაკვეთი მეორე. გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ. თბილისი, 1961. გვ. 474.

233. პროფ. ვუკოლ ბერიძე – რუსთველოლოგიური ეტიუდები. კრებული შეადგინა იოსებ მეგრელიძემ. თბილისი, 1961. გვ. 286.

234. იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება. ძველი ქართული ვერსია. ტექსტი მოამზადა... ი. იმნაიშვილმა. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1961. გვ. 100.

235. Epos o gilgameche (Obsem vidavchem). Perevod s akadskoro. I. M. Dja-konova, Moskwa, 1961.

236. კონსტანტინე ჭიჭინაძე – რუსთაველი და მისი პოემა. თბილისი, 1960. გვ. 65.

238. გრ. ბარამიძე, გ. ჯაკობია – ქართული ლიტერატურა. მერვე კლასის სახელმძღვანელო. თბილისი, 1956. გვ. 106, 144.

239. ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები მეათე – მეცამეტე საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა მზექალა შანიძემ. თბილისი, 1960. გვ. 227.

240. ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. კრებული პირველი. თბილისი, 1962. გვ. 8.

ნაკვეთი მეორე

აქიმ ვახტანგ ღამბაშიძის

აქიმ გიორგი ჭაჭიაშვილის

ინჟ. აპოლონ კობახიძის

მოსხენებისათვის

სიკვდილისათვის

რვეული პირველი

ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა

პარი პირველი

მისგან ყოველი გასწორდეს

1. კისოგოტამი

არ შემიძლია თავი შევიკავო და მკითხველს ინდური ერთი შევნიერი თხრობა არ გავაცნო, რომელიც ბუდთას (მეექვსე საუკუნე ქრისტეს წინ) ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული.

კისოგოტამი იმ ასულს ერქვა, რომლის ქორწილი ზღაპრული წვეულებით გადაიხადეს.

კისოგოტამს ლამაზი ბავშვი შეეძინა და მოუკვდა მაშინ, როცა მან ფეხი აიდგა. მწუხარებით შეპყრობილმა ახალგაზრდა დედამ თავისი მკვდარი მკერდზე მიიკრა და ყველა თავისი თანამგრძნობი მეგობრის სახლს მიადგა; იგი დაძძებულნი დადიოდა და ყველას ემუდარებოდა, მისი საყვარელი ბავშვის გასაცოცხლებელად წამალი რამ მიეცათ. ბუდთას ერთმა მიმდევარმა იფიქრა – მას კეთილგონიერება აკლიაო და უთხრა კისოგოტამს –

– ჩემო საყვარელო შვილო! ისეთი განსაკუთრებული რამ, რაც შენ გსურს, თუმცა არ გამაჩნია, მაგრამ მგონია, ვიცი ერთი კაცი, რომელსაც იგი აქვს.

– ოჰ! მითხრა, ვინ არის იგი...

– ბუდთას შეუძლია შენ სიცოცხლის წამალი მოგცეს; წადი მასთან.

კისოგოტამი მივიდა ბუდთასთან, თაყვანი სცა მას და უთხრა

– ბატონო და ოსტატო! იცი შენ ისეთი წამალი, რომელი ჩემს ბავშვს შეერგება?

– დიაჰ, ვიცი...

ჩვეულებად იყო ინდოეთში: წამალის შესამზადებელი სამკურნალო ბალახები მკურნალობისთვის მსაჭიროებელს უნდა მიეტანა. ამიტომ ჰკითხა ახალგაზრდა დედამ ბუდთას

– რომელი საკურნებელი ბალახი მოგიტანო?

– მდოგვის მარცვალი.

ქალმა ბუდთას აღფრთოვანებით შესძახა

– ახლავე მოგართმევ...

ოღონდ ბუდთამ მაშინათვე უთხრა ქალს

– მდოგვის მარცვლები შენ უნდა მომიტანო ისეთი სახლიდან, სადაც არც შვილი, არც ქმარი, არც მამა, არც დედა, არც მონა არ მომკვდარა!

– კარგი, ჩემო ბატონო! – უპასუხა ბუდთას კისოგოტამმა და გაუდგა გზას, მკერდზე მისვენებული ბავშვითურთ.

რომელ სახლსაც კი მიაკითხა მან, ყველგან სიხარულით მდოგვის მარცვლები გამოუტანეს

– აი, აგერ, მიირთვი!

მაგრამ როდესაც იგი მოსახლეებს ეკითხებოდა

– შეიძლება არის ჩემი მეგობარის სახლში გარდაცვალებული ვინმე: მამა, ან დედა, ქმარი, ან შვილი, ან მონა?

ისინი უპასუხებდნენ ხოლმე

– ქალო! რას ამბობ? ცოცხალნი ცოტანი არიან, მკვდარნი – ბევრი!

და ასე დადიოდა სანწყალი კისოგოტამი სახლიდან სახლამდე და ზოგან ეტყოდნენ მას – „შვილი დაკარგეთ“; ზოგან – „მონა დამელუპა“! გადაუნყდა იმედი კისოგოტამს, ვერ მონახა ვერც ერთი სახლი, სადაც ვინმე არ მომკვდარიყოს და ფიქრებმა მოიცვა იგი: გაუნათლდა მას სული. მან დაასვენა თავისი ბავშვი ტყეში და ბუდთასთან მიბრუნდა; დაემხო მის წინაშე და მოახსენა

– უფალო! ვერ ვიშოვნე მარცვლები! ყველგან მითხრეს: ცოცხალნი ცოტანი არიან, მკვდარნი კი ბევრნი!

ამის საპასუხოდ ბუდთამ ქალს უქადაგა – ამ ქვეყნად ყველაფერი წარმავალია და ცვალებადიო და იმდენი გააგებინა, რომ ქალს ყოველი ეჭვი გაუფანტა. კისოგოტამი თავის ხვედრს შეურიგდა და ქალთა შორის პირველი მოწაფეთაგანი გახდა, ბუდთას კვალს გასდია.¹ გვ. 172.

2. მათ სიკვდილი დაუნესეს

ამ ქვეყანაზე, სადაც ადამიანი ცოცხლობს და ცხოვრობს, სამი მთავარი ბოროტება არსებობს; 1. უსამართლობა, 2. სნეულება და 3. სიკვდილი.

ადამიანი ვერც ერთ ბოროტებას ვერ ურიგდებოდა (ვერ ურიგდება) და მათგან ხსნას ეძებდა (ეძებს).

სიცოცხლის წყაროს ნატვრა, უკვდავების ძიება კაცისათვის მანვალეზელ სურვილად გარდაიქცა და ჯერ კიდევ საამისო წერილობითი საბუთი მეოთხე ათასეულ წლებს ეკუთვნის – ეს საბუთია განთქმული სუმერ-ბაბილონური პოემა „გილგამეშიანი“. მაშინაც კაცი ასე ფიქრობდა. ღმერთებმა სიცოცხლე მოგვანიჭეს და ამას ჩვენ მათ უნდა ვუმადლოდეთო; მაგრამ მოკლეა ეს სიცოცხლე და ამიტომ ღმერთები ოღონდაც საყვედურის ღირსნი არიანო.

სიდური გილგამეშს ეკითხება –

– გილგამეშ! საით ისწრაფვი?

სიცოცხლეს ეძებ, – ვერა ჰპოვებ მას!

ღმერთებმა ოდეს შეჰქმნეს კაცი,

სიკვდილი დაუნესეს კაცს,

სიცოცხლე კი თავისათვის დაინარჩუნეს...⁸³.

და პირველი მოაზროვნე კაცი და მწერალი ღმერთებს სწორედ ასეთ უსამართლობას უსაყვედურებდა: რატომ, რისთვის უნდა კვდებოდეს კაცი? რატომ, რისთვის უნდა იყოს სიკვდილი აუცილებელი და გარდაუვალი? ანუ როგორც ბიბლიაშიც არის ნათქვამი –

ფსალმუნი 88,47 ვინ არს კაცი, რომელი ცხოვნდეს და არა იხილოს სიკვდილი?

(ებრაელთა მეფე დავითი, მეფსალმუნე, ცხოვრობდა 1047 – 1017 წ. ჩვენ წელთაღრიცხვამდე. ეგრეთ ნოდებული „ფსალმუნი“, ანუ „დავითნი“, საგალობელთა კრებული, რომელს დავით მეფეს მიაწერენ, შედგენილია სხვა და სხვა დროს – 586 წლიდან 100 წლამდე ქრისტეს წინ).². წიგნი 2. გვ. 282.

ანუ როგორც ჰომეროსი ამბობს –

ყველა კაცის განუყრელი ბედი არის სიკვდილი – სიკვდილი როგორც მცონარეს, ისე დიდ საქმეთა შემსრულებელს ერგებაო.

ოღონდ სიკვდილი ჰომეროსთან არ არის ცალკეული, პირადული ღმერთი. სიკვდილი არის ზელმერთული და ზეკაცური... თუმცა იგი ღმერთებსა ზოგავს და მათ არა ჰკლავს.³. გვ. 77.

განა იცის ვინმემ, რომ სიცოცხლე სიკვდილი არაა? და რასაც სიკვდილს ვუწოდებთ, საიქიოს სიცოცხლე არა ჰქვია? – ამბობდა ევრიპიდეს (484 – 406 წ. ქრ. წინ).

სიკვდილის გაჩენის საკითხს ქრისტიანული მოძღვრება განმარტავს პირველ ცოდვასთან დაკავშირებით; ადამ და ევამ დაარღვია ალექმა, მიემხრო მტერს-ემუ-მას და ამის შედეგად კაცმა – „ნაცვლად საუკუნოობისა მოკუდავობა განცვა-ლა“–და მიეცა სიკვდილსაო.⁷⁶ გვ. 180.

ძველ ალქმაში სიცოცხლე ნახსენებია 166-ჯერ; სიკვდილი – 354-ჯერ. ახალ ალქმაში; სიცოცხლე მოხსენებულია 135-ჯერ; ხოლო სიკვდილი –128-ჯერ. როგორც სჩანს, ძველ ალქმაში სიკვდილის გამო უფრო ხშირადაა ლაპარაკი, მაგრამ იქ, როდესაც სიცოცხლეს ეხება ახალი ალქმის დამახასიათებელი ის არის, რომ სიცოცხლე აქ არის ხორციელი, სააქაო და აგრეთვე არა-ხორციელი, საიქიო, ხოლო სიკვდილი აქ იესოს და მხოლოდ რამოდენჯერმე კაცს, ან „ორ სიკვდილს“ ეხება..⁴ წიგნი 8. გვ. 16.

რომაელმა მწერალმა მარკუს მანილიუს-მა (პირველი საუკუნე ქრისტეს შემდეგ) თავის პოემაში „ასტრონომიკონ“ ბრძანა –

ნასცენტეს მორიბურ – დაბადებიდანვე ვკვდებით...⁵. ანუ როგორც ნათქვამია მაჰმადიანურ საღმრთო წერილში –

ყურანი 3,182 ყველა სულმა უნდა იგემოს სიკვდილი...⁶

და სწორედ იგივე აზრი, რომელი რომაელმა მანილიუსმა გამოსთქვა, აქვს დიდ სპარსელ მწერალს ფირდაუსის (935 – 1020) – ჩვენ ვეკუთვნიტ სიკვდილს დაბადების წუთიდანვე.⁷ წიგნი 5. გვ. 198.

ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ცხოველი (გარდა ღმერთისა და ღმრთულ ძალთა) თავის არსებაში სიკვდილს ატარებს და ეს სიკვდილი არის გარდაუვალი, მას ვერავინ გაექცევა...

ანუ: როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშია ნათქვამი –

ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი;

მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალგულოვანი...(800).

3. კავშირნი... სიკვდილი

ტარიელი ავთანდილს განუმარტავს; სიკვდილი მახლავს, დამეხსენი; ცოტა ხანი კიდევ დამრჩენია სიცოცხლე, რადგანაცო –

დამშლიან ჩემნი კავშირნი (884)..

„კავშირთა“ შესახებ არა ერთხელ მქონდა საუბარი (იხილეთ ჩემი „ვ.ტ.-ის მზისმეტყველება“ გვ. 170.), მაგრამ მას კიდევ უნდა შევეხოთ.

* * *

ასო – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – ელადთა, ბერძენთა თქმით, ჰქვია კავშირთ, ესე იგი, ასონი არიან: ცეცხლი, ჰაერი (აირი), წყალი და ქვეყანა (მიწა),

რომელთა შემზადებისაგან, შედგენისაგან სხეული და ნივთი წარმოიქმნებაო. ასე ეწოდების აგრეთვე მარცვალთა წიგნისათა; კვალად ასო ჰქვია ხელსა, ანუ ფერხსა, გინა თითოულსა ნაკვეთსა კაცისასა-ო.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, კავშირნი არიან იგივე ასონი: ელადთა (ბერძენთა) ხმითა (ენით) ასონი კავშირნი არიანო. ფილოსოფოსნი შემდეგ ასოთ აღიარებენო: ცეცხლსა, აირსა (ჰაერს), წყალსა და ქვეყანასა; ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმზადების სხეული და სხეულისაგან კაცი სრულიო. ხოლო ამა ასოთა კავშირიდან სახელსდებენ, ვინაითგან მით დაკავშირდებიან ყოველნი ნივთნი... კავშირი – ოთხი იგი ასონი: მინა, წყალი, აირი და ცეცხლი არიან, ვინაითგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება-ო.

ეს ძველთა-ძველი შეხედულება, რომელიც ფილოსოფოსმა ემპედოკლეს-მა (483/2 – 424/3წ. ქრისტეს წინ) გარკვეული სახე მისცა, გაბატონებული იყო მეცხრამეტე საუკუნემდე ევროპაში და, რასაკვირველია, საქართველოშიც. ეს დებულება აღიარებული იყო, როგორც ფილოსოფიაში, ისე მედიცინაშიც.

ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი ამავე ნიადაგზე სდგას და ყოველი სხეულის შემადგენელად: ცეცხლსა, ჰაერსა, წყალსა და ქვეყანას, ანუ მინას სთვლის⁶⁵. წიგნი 2. გვ. 15.

ძველ ქართულ მედიცინაშიც იგივე შეხედულება იყო განმტკიცებული. იგი გადმოღებული იყო ნემესიოს ემესელის თხუზულება „ბუნებისათვის კაცისა“ თარგმანთანაც – „ასო მსოფლებრივი არს ნაწილი ყოვლად უმცირესი სხეულთა თანაშემჯისა. არიან უკუე ასონი ოთხ: ქუეყანა, წყალი, აირი, ცეცხლი“⁶⁶. გვ. 15.

„ეს ოთხი ნივთი ითვლება ყოველი ცოცხალისა და არა ცოცხალი არსების საფუძვლად. მათ უკავშირებდნენ მცენარეებისა და ცხოველების ზრდა-განვითარებას“-ო – ამბობენ მ. გ. სააკაშვილი და ა. პ. გელაშვილი თავიანთ „საქართველოს მედიცინის ისტორია“-ში⁶⁰. წ. 3. გვ. 90.

ძველ სამედიცინო თხუზულებაში მეთერთმეტე საუკუნისა: ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“-ში ნათქვამია: „და ყოველი ფერი დაბადებული რაცა არის კაცი პირუტყვი და რაცა მიწით ამოვა ხე და ანუ ბალახი და თუ ნერგი ყოველსა ესე ოთხი ბუნებანი ზრდიან რომელ არს ქარი (ჰაერი), სიცხე (ცეცხლი), მინა და წყალი“-ო⁶⁰. გვ. 90.

„ადამიანის სხეულიც ამ ოთხი ელემენტისაგან შემდგარად ითვლებოდა. ადამიანი შესდგება ოთხი ელემენტისაგან, ვკითხულობთ დავით ბაგრატიონის „იადიგარ დაუდ“-ში (მეთექვსმეტე საუკუნისა) – წყლისაგან, ცეცხლისაგან, ქარისაგან (ჰაერისაგან) და მიწისაგანო... „აქიმნი და ფილოსოფოსნი ერთნია, და მათ შუა საცილობელი არა არს, რომელი იტყვიან ვითა კაცი ამა ოთხთა ბუნებათა არსნი არიან წყლისა, ცეცხლისა, ჰაერისა და მიწისაგან“-ო⁶⁰. გვ. 91.

როგორც მოგახსენეთ, ეს შეხედულება მეთვრამეტე საუკუნეშიც ბატონობდა და, რასაკვირველია, მას ჩვენ ვეფხისტყაოსანშიაც ვხვდებით.

ტარიელი როდესაც ამბობს: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი“-ო, ამით იგი აღნიშნავს, რომ ჩემი გვამის, სხეულის შემადგენელნი ასონი, ანუ კავშირნი: ცეცხლი, მინა, ჰაერი და წყალი დაიშლებიან, ესე იგი, ჩემი ტანი ამასთან ერთად მოკვდებაო.

იგივე შეხედულება გამოთქმული აქვს ნესტანსაც, როდესაც იგი ტარიელსა სთხოვს, ღმერთსა შემვედრეო, რათა მან ამ სოფლის ტანჯვა მომაშოროს, და მომაშოროს, დამხსნას ცეცხლსა, წყალსა და მინასა და ჰაერსაო (შაირი 1304). ამით ნესტანი ამბობს: ღმერთს შეევედრე ტარიელ, რათა მან მომკლასო; ასეთ სიცოცხლეს სიკვდილი მიჩვენია, იგი ჩემთვის ტკბილი იქნებაო.

ამგვარად, ფილოსოფიურ-ბიოლოგიურ-ქიმიური და საბუნებისმეტყველო შეხედულება ოთხთა კავშირთა გამო ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია პოეტური მკვეთრი თქმისათვის.

ქართული მედიცინის ისტორიის მკვლევარნი მ. გ. სააკაშვილი და ა. პ. გელაშვილი „სიმრთელისა და სნების“ მეორე გვარ გაგებასაც გვაცნობენ. ამ გაგების თანახმად ძველ მედიცინაში საერთოდ „სიცოცხლე და ჯანმრთელობა ოთხი სითხის, წვენის შემცველობაზე და მათ შორის არსებულ ნონანსწორობაზე არის დამყარებული“-ო.

„ანე სისხლისა ვთქვათ და ბალღამისა და ზაფრისა და შავისა ბალღმისა იმათთა გარევითა და გასწორებითა გაიზარდოს ტანი კაცისა, ყოვლისა დაბადებულისა“-ო, ნათქვამია ქანანელის „უსწორო კარაბადინ“-ში (მეთერთმეტე საუკუნისა). ეს ოთხი სითხე იყო: სისხლი, „ბალღამი“, ანუ ლორწო, „ზაფრა“ და „სევდა“, ანუ ყვითელი და შავი ნალღველი.

„იგინი ოთხნია“- ამბობს ხოჯა-ყოფილის „ნიგნი საექიმოჲ“ მეცამეტე საუკუნისა – ერთი სისხლი, მეორე ბალღამი, მესამე ზაფრაი, მეოთხე სევდაი; „ამით გარევათაგან ორფრად არიან: ერთი ბუნებური იგი კაცისა ტანსა შიგან სწორ გარევა იქნების; მეორე არა ბუნებური, და იგი კაცისა ტანსა შიგან არა სწორი გამრეველი იქნების“-ო.

ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილის (მე-15 საუკუნისა) „სამკურნალო წიგნ“-ში ნათქვამია: „თუ ბუნებანი ესე ოთხივე ერთმანეთსა შეზავებით და სწორ არიან, მაშინ კაცი მრთლად და კარგად იქნების... და თუ დამეტდების რომელიმე, დაიბადენის სენი და სნება, ცხრო და ყოველი მიზეზი იმათგან გამოსჩნდების, და ამათგან იქნების სიცოცხლე და სიკუდილი, ჭირი და ლხინი“-ო. „იცოდით, რა კაცი დაიბადების, ვიდრე სიკუდილამდი ამა ოთხთა ბუნებათაგან იქცევის და ამათგან იზრდების, და ამათგან ცოცხალ ა კაცი“-ო. (იქვე, გვერდი 150).

იქნებ საფიქრებელია, რომ ეს შეხედულება სითხის შესახებ ენინააღმდეგება ოთხი კავშირის, ანუ ელემენტთა გაგებას გვამთა შესახებ? არა, რასაკვირველია.

„ორგანიზმის ეს ოთხი (სისხლი, ბალღამი, = ლორწო და ზაფრა = ყვითელი ნაღველი, სევდა = შავი ნაღველი) სამყაროს ოთხის ნივთის: 1. ქარის (ჰაერის), 2. ცეცხლის, 3. წყლის და 4. მიწის თვისებების მატარებლად ითვლებოდა“... „ქარი (ჰაერი) მზურვალი და ნედლია და სისხლი მისგან იქნების და სული მისგან იძურის. და ცეცხლი მზურვალი და ხმელი არის და ზაფრა არის, მიწა გრილი და ნედლი და ბალღამი მისგან არის“-ო. (მეთერთმეტე საუკუნის „უსწორო კარაბადინი“ ქანანელისა. /იქვე, გვ. 151). ასეთივე განმარტება მეცამეტე და მეთექვსმეტე საუკუნეში ცვლილებას განიცდის, მაგრამ ეს ჩვენთვის ნაკლებ მნიშვნელოვანია, რადგან ვეფხისტყაოსანამდე გაბატონებული შეხედულება გვანტერესებს.

მაშასადამე, როგორც საფილოსოფიო, ისე სამედიცინო თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს შეხედულება ოთხთა ელემენტთა და ოთხთა სითხეთა შესახებ, რაც ყოველ გვამს შეადგენს და რომელთა დაშლა სიკვდილს იწვევს.

სიკვდილი, ვეფხისტყაოსანის შეხედულებით, არის კავშირთა დაშლა, რაც სითხეთა დაშლაც არის; ეს გაბატონებული შეხედულებაა იმ ხანაში, ოღონდ ეს „დამშლიან ჩემნი კავშირნი“ არის აგრეთვე „გაყრა ხორცთა და სულისა“, – და მასაც გავეცნობით აქვე.

4. ყოვლათვის გარდუვალა

ავთანდილი შერმადინს ეუბნება: მივდივარო უცხო მოყმის საძებნელად და თუ სამი წლის შემდეგ არ დავბრუნდეთ –

მაშინლა ჰკადრე მეფესა არ საქმე სასურვალა,
აცნობე ჩემი სიკვდილი, – იყავ მართ ვითა მთრვალა, –
მიჰხვდა-თქო საქმე, რომელი ყოვლათვის გარდუვალა (158).

სიკვდილი არის საქმე, და ეს საქმე ყველასათვის გარდაუვალა, სრული უეჭველობით ყველას ერგება (მიჰხვდა), და ყველა მას იგემებს.

შუმერულ-სუმერულ პოემაში, ოთხი ათასი წლის წინად, უტნაპიშტი ასწავლის გილგამეშს: უწყალო სიკვდილი არა ზოგავს კაცს...

ანუნნაკი, დიდი ღმერთები,
მამეტ, შემქმნელი ბედთა, მათთან ერთად მსაჯულობს:
მათ დაანესეს სიკვდილი და სიცოცხლე.
სიკვდილის დღეს არ გაცნობებენ...⁸³.

იგივე ავთანდილი გვასწავლის –

ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი;
ბოლოდ შეყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი, –
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი (800).

სიკვდილს ვერაფერი დაიჭირავს; მისგან ყოველნი სწორდებიან; ყველას ერთ-
გან (ერთად) თავს უყრის მინა; ყველას ერთმანეთს მინა შეახვედრებს. იგივე აზ-
რი გამოთქმულია ბიბლიაშიც –

ეკლესიასტე 3,20 ყველა მიდის ერთსა და იმავე ადგილს; ყველაფერი მიწისა-
განაა და ყველაფერი მიწად იქცევა

ეკლესიასტე (მქადაგებელი) **6,6** თუ გინდ მან ორი ათასი წელიწადიც იცოცხ-
ლოს... განა ყოველივე ერთსა და იმავე ადგილას არ მიდის?

დიდებული ფირდაუსიც ამასვე ამბობს –

სიკვდილი არ ინდობს არც ყრმასა, არც ბერს...

„ყრმანი და მოხუცნი, ჩვენ ყველა, სიკვდილს ვეკუთვნით, არავინ რჩება ამ
ქვეყანაზე სამუდამოდ“. ნ. 7. გვ. 159. „დაიდგამ თავზე გვირგვინს, თუ მუზარადს,
– სულ ერთია – ბრჭალნი და კბილნი სიკვდილისა მოგალწევენ“ და სხ. „სიკვდი-
ლის შემდეგ ლატაკი მეფის თანასწორი არის“; „სიკვდილის შემდეგ ლატაკი მეფის
თანასწორი არის“: „სიკვდილის ქროლვა არის მშთანთქმელი ცეცხლი, არ ზოგავს
იგი არც ყრმას, არც მოხუცს“.⁹ გვ. 15.

ანუ როგორც სპარსი დიდი მგოსანი საადი შირაზელი (1184 – 1291) ამბობს –
განსხვავება მეფესა და მონას შორის ისპობა,
ოდეს ბედის წერა მოდის...¹⁰ გვ. 106.

ამგვარ ამონაწერთა გაგრძელება შეიძლებოდა, მაგრამ ზედმეტია, რადგან
ყველა მოაზროვნეს, ყველა მწერალს, მგოსანს, რომელიც კი სიკვდილის საკითხს
შეხებია, ყველას ერთნაირი აზრი გამოუთქვამს, განსხვავება მხოლოდ გამოთქმის
წესშია, მის სიძლიერეში, ხერხში და სილამაზეში.

მიუკერძოებლად უნდა აღვიარო: ვეფხისტყაოსანში ეს ზოგადი შეხედულე-
ბა სიკვდილზე შესანიშნავი მკვეთრი ძლიერებით არის გამოთქმული, ლამაზი,
მოკვეთილი, ნატიფად გამოკვეთილი, სხარტული, მოკლე და მხატვრული...

5. შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა

ვინაიდან სიკვდილი აუცილებელია, ამიტომ მის წინაშე შიშიც ამავეა, რადგან
შიში ვერ გიხსნის სიკვდილსა, ცუდნი ლა დაღრეჯანია (1603).

ამიტომ რა არის ამ მამაცზე (მამაკაცზე) უარესი (უარე), რომელიც ომში იყოს
პირის მხმეჭელი (შიშით-დაღრეჯილი), შედრეკილ-შეშინებული და სიკვდილის
მეჭველი (სიკვდილზე ფიქრში მყოფი)? – როგორც ამბობს ავთანდილი –

რა უარეა მამაცსა, ომშიგან პირის მხმეჭელსა,
შედრეკილ-შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა? (799).

ვინაიდან ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა... ვერაფერი. და სიკვდილის შემდეგ ამ ქვეყანაზე ყველაფერი დასრულებულია, ანუ როგორც გვეტყვის ბრძენი ავთანდილი –

მე თუ მოვკვდე, ჩემი კერძი სოფელიმცა გარდიფხვრების (769).

ამგვარად, სიკვდილით იკარგება ამ ქვეყანაზე სიცოცხლე, იკარგება ცხოვრება, – ყველა მისი მიმყოლი თვისებით.

სიკვდილს მიაქვს ყველაფერი, მაგრამ კაცს მაინც რჩება აქ, თუ იგი დაიმსახურა, სახელოვანი სახელი. ეს არის ნამდვილი და სრული კაცის მიზანი: აიცილოს ლაჩრობა, რათა ნაზრახი სახელი არ დარჩეს. და გასაკვირველად არ უნდა ჩაითვალოს ის ამბავი, რომ მეოთხე ათასეული წლის უკან კაცი ამასვე ფიქრობდა, როგორც შემდეგ, ყველა საუკუნეში. „გილგამეშიან“-ში ნათქვამია:

„თუ დავეცემი, დავტოვებ სახელს“...

„აღვმართავ ხელს – მოვჭრი კედრებს,

მარად სახელს შევიქმნი ჩემთვის“...

„გავერთიანდეთ და ვქმნათ რაიმე,

რაც არ დაივინყება სიკვდილის შემდეგ“...

„თუ დაეცემიან, სახელს დასტოვებენ“..

„ვინც ბრძოლაში დაეცემა – იგი სახელოვანია“⁸³. გვერდი 22, 31, 34, 52.

რამდენჯერ გამეორებულა ეს თქმა წარსული ოთხი ათასზე მეტი წელიწადის განმავლობაში!

სრულებითაც არაა გასაკვირი, რომ შორეულ იაპონიაში რუსთაველისებურ გამოთქმას ვპოვულობთ.

ერთი განსაკუთრებული ნიშანი იაპონურ ზნეობრივი ინსტიტუტისა მოცემულია ბუშიდო-თა (მებრძოლ რაინდთა) ჩვეულებაში. ეს იყო ზნეობა იაპონიის მაღალი წრისა, რაც აგრეთვე თვით ხალხში იყო ფესვგადგმული. ბუშიდო-ს ზნეობის ერთი მთავარი დებულება არისო – ამბობს პროფ. ალ. ერემიას – შემდეგი: დიალაც სჯობს სიკვდილი ნაზრახ სიცოცხლეს-ო!⁸.

6. სიკვდილი მახლავს

რამეთუ სიკვდილი გარდაუვალია, ამიტომ მას ყოველ წამს უნდა ელოდე. ეს შეხედულება ზნეობის საფუძველია ყველა რელიგიაში. ამ სოფელში ცხოვრება მოკლეა; იცოცხლე და იცხოვრე კეთილად; დაიმსახურე ტკბილი სიკვდილი და ნეტარი მარადი ცხოვნება საიქიოში. ამიტომ შენს სიცოცხლეში, შენს მოკლე სტუმ-

რობაში ამ ქვეყნად ყოველთვის სიკვდილი უნდა გახსოვდეს და კეთილ ზნეობათ აღასრულებდე.

ქრისტიანულმა მწერლობამ ეს შეხედულება მეთერთმეტე საუკუნეში ლათინური მოკლე სიტყვით გამოსახა – მემენტო მორი! = გახსოვდეს სიკვდილი! ასეთი იყო ის ლექსი, რომელიც გერმანიის ერთ-ერთ მონასტერში დაინერა 1055 წ. და იგი შემდეგ ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში გავრცელდა. სხვა და სხვა რელიგიურ ძმობას ეს შესანიშნავი თქმა თავის ყიფინად ჰქონდა აღიარებული, ხოლო ზოგიერთ ქალაქში ბერები ღამით დადიოდნენ და ხმა მაღლა გაიხაძოდნენ – მემენტო მორი!

ეს თქმა „გახსოვდეს სიკვდილი!“ ბიზანტიის საკარისკაცო ცერემონიასაც ეკუთვნოდა. „აკაკი“, ანუ „ანეზიკაკია“ იყო აბრეშუმის ბალიში, რომელიც საფლავის მტვერით იყო გავსებული. ეკლესიაში მისვლისას ყოველი ორი ნაბიჯის შემდეგ იმპერატორს = ბასილესს მინისტრი ეტყოდა ხოლმე: „გახსოვდეს სიკვდილი!“; იმპერატორი იმ ნამსვე მტვერით სავსე ბალიშს დახედავდა და ატირდებოდა. ასეთი იყო წესი 8 სექტემბერის დღეობისათვის (ღმრთისმშობელის დაბადების დღეს).⁷² გვ. 71.

იგივე შეხედულება, ზოგადი და კაცებრივი, ვ. ტყაოსანშიც ავთანდილს აქვს გამოთქმული, გამოძერწილი, ნატიფი სიტყვით –

ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად;

მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან, დლისა და ღამისად (901). ესე იგი: ერთგან (ერთად) (მინაში) ყოველთა შემყრელი, თავმომყრელი სიკვდილი მოვაო ყოველ წამს, რაც ტარიელსაც ცოტა სხვა გვარად აქვს გამოთქმული –

სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსალა დაყოფ მცირასა (884),

სიკვდილი მახლავს ხელ-ქმნილსა, სიცოცხლე არის წამისად (885).

კაცს რომ ეს შეხედულება მტკიცედ შეთვისებული ჰქონდეს, რამდენად შემცირდებოდა ბოროტება ამ მომხიბლველ ქვეყანაზე!

7. გაყრა ხორცთა და სულისა

გადაკარგული ნესტანის გამო მგლოვიარე ტარიელი თავის თავზე ეუბნება – ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა (274).

როდესაც ნესტანი ტარიელს გაჰკიცხავს ფიცის გატეხისა გამო, მას ემუქრება, ინდოეთშიო –

თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო (582).

ანუ: თუ ინდოეთში დარჩენას შეეცადო, მაშინ შენ ხორცთაგან სულს გაჰყოფო, მოკვდებიო. და ოდეს გულწასული ტარიელი ავთანდილმა იპოვნა და იგი მოასულიერა, ეუბნება –

გნახე სულთა გაუყრელმან, ფიცი ასრე დავამტკიცე (873);

ანუ: ცოცხალი დაგიხვდით.

1). „გაყრა ხორცთა და სულისა“, 2). „ხორცთაგან სულის გაყოფა“, 3. „სულთა გაყრა“ – ყველა ეს გამოთქმა ნიშნავს: გვამისაგან, ტანისაგან სულის განშორებას, რაც არის სიკვდილი.

ეს გამოთქმა: „ხორცთაგან სულის დაშორება“, ანუ სიკვდილი არის რელიგიური, ბიბლიური მწერლობისაგან გავრცელებული. ბიბლიაში სიტყვა „ხორცნი“ ნიშნავს გვამს, ტანს და მას ჩვენ ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც ვეცნობით. „**სული ხორცთაგან განეშორებოდეს**“¹¹. გვ. 19 **მარტვილობა შუშანიკისი**: ადრე ყოფად არს დატყვება უბადრუკთა ამათ ხორცთა ჩემთა

მარტვილობა შაბოსი: სულისა და ხორცთაჲსა... ხვალე განსვლა არს ჩემი ხორცთაგან

ევსატე მცხეთელის მარტვილობა: ხორცთა საპყრობილით განვალ... და სხვა.

* * *

სულისა და ხორცთა გაყრის შესახები დებულება დაფუძნებულია ადამიანის არსებაზე: კაცი ორი რამესაგან შესდგება: 1. ტანი, გვამი და 2. სული. ეს შეხედულება კაცის ორი არსების გამო უძველესია და თავიდანვე იყო აღიარებული ორფეოსისა და პითაგორასის მოძღვრებაში: 1. გვამი, რომელიც არის დაბალი ღირსების და 2. სული – მაღალი, უკვდავი.

იგივე შეხედულება უფრო განვითარებულია პლატონის ფილოსოფიაში. პლატონი ადამიანში ორ შემადგენელს აღიარებდა: სული და ხორცნი. იგი სულს ჰყოფს ორ ნაწილად, შეიძლება ითქვას: სამ ნაწილად: 1. გონიერი და უკვდავი ნაწილის სულისა (ნუს) და არა-გონიერი ნაწილი სულისა, რომელიც არის მოკვდავი. არა გონიერი ნაწილი სულისა თავის მხრივ შეიცავს კეთილშობილ ანუ წესნიერ ნაწილს: ნებისყოფას, ანუ იმ გრძნობათ, რომელნიც პიროვნულ ღირსებას გამოხატავენ, და უხეშ ნაწილს, რომელში ყველა დანარჩენი გრძნობაა; გონიერი სული იმყოფება ტვინში; მოკვდავი სულის კეთილშობილი (წესნიერი) ნაწილი არს გულში (მკერდში), ხოლო სულის უხეში ნაწილი მოთავსებულია მუცელში¹².

სული არის უკვდავი, ხოლო ხორცნი და მათთან დაკავშირებულნი არა-გონიერი სულის ნაწილნი არიან მოკვდავნი.

არისტოტელესისათვისაც ადამიანი ორმაგი არსებისაა: სული და ხორცნი. უკვდავია მხოლოდ სულის გონიერი ნაწილი, ხოლო დანარჩენი ხორცთან ერთად კვდება.

აღმოსავლეთის მისტიერიათა (საიდუმლო მოძღვრებათა) და ბერძნული ფილოსოფიის გავლენით ქრისტიანობამ შეითვისა შეხედულება ადამიანში ორი არ-

სების შესახებ; თუმცა თვითონ ქრისტე ამ საკითხს არ შეხებია, პავლე მოციქული უკვე ლაპარაკობს მის გამო თავის წერილში კორინთელთადმი (თავი 15): ადამიანში არსებობს ორი კავშირი, ორივე მისთვის აუცილებელი; სული და ხორცნიო. შემდეგში ამ მიმართულებით განვითარდა ქრისტიანული სწავლა და დადგინდა დებულება დიხოტომიისა, თუმცა ამას იმავე ქრისტიანულ წრეში მონინალმდევე გაუჩნდა, აპოლინარიოს ლაოდიკეალი (+ 392 წ.), რომელიც ტრიხოტომიის, ანუ სამი შემადგენელი ნაწილის ამლიარებელი იყო: 1. სული სამშვინელი ნაწილის ამლიარებელი იყო: 1. სული-გონება = ნუს (გაისტ, დუხ), 2. სული სამშვინელი = ფსიხე (ზეელე, დუმა) და 3. ხორცნი. იგი თავის შეხედულებას მოციქული პავლეს ნაწერითაც ასაბუთებდა:

1 თესლონიკელთა 5,23 ხოლო თავადმან ღმერთმან მშვიდობისამან წმიდა გყვენინ თქვენ ყოვლითა სრულებითა, და ყოვლითა სიცოცხლითა **სული** თქვენი, **სამშვინელი** და **გვამი** უბინოდ მოსვლასა მას უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესსა დაჰმარხენინ...

მაგრამო – ამბობს პროფ. ფრ. უებერვეგ – აპოლინარიოსის შეხედულება არისტოტელესის მიერ სულის (ნუსის) დაყოფას უფრო ნააგავსო¹³. გვერდი 118, 138.

წმიდა მამანი ადამიანის ორი ნაწილისაგან შემადგენლობის აზრს იზიარებდნენ, როგორც მაგალითად მამა კირილე ალექსანდრიელი, ათანასიოს, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, იოანე დამასკელი, ნემესიოს და სხვანი და სხვანი.¹⁴ გვ. 535-548. ქართულად ნათარგმნ გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში: „შემოსვლისათვის წმიდათა მარხვათაჲსა“ ნათქვამია: „კაცი ორთაგან არსებათა შეზავებულ არს. ხილულთა ამათ ხორცთაგან და უხილავისა მის და პირმეტყუელისა და უხორცოჲსა სულისაგან“-ო¹⁵. წ. 5. გვ. 28. აგრეთვე¹⁵. წ. 2. § 82

მეექვსე მსოფლიო სასულიერო ყრილობამ (680-681) აღიარა: სული იქმნება გვამთან ერთად; ანუ, როგორც წმ. თეოდორიტე განმარტავს – სული იქმნება ტანთან ერთად, მაგრამ არა თესლთან ერთად, რომლისაგან გვამი წარმოიშვება, არამედ ამ გვამის შექმნის დროს დედის საშოშიო, როგორც განმარტავს რომის პაპი ლეონ. როგორ ხდება ეს, არის ღმერთის საიდუმლოება – ამბობენ წმიდა მამები. კატეხიზმომი კი ნათქვამია – სული უდგება გვამს, როდესაც იგი სახეს ღებლობს, მზად არის სულის მისაღებად. 689 წელს კონსტანტინოპოლის მერვე ოეკონომიურმა სინოდმა განიხილა საკითხი დიხოტომიის შესახებ და დაამტკიცა; ადამიანი შესდგება მხოლოდ სულისა და ხორცთაგან; ეს სული არის გონიერი სული და იგი არის სახე გვამისა; იგი აცოცხლებს, ასულდგმულებს გვამსო; ამგვარად, სული (სპირიტუს, გაისტ, ესპრი, სპირიტ, დუხ) არის ნამდვილი არსებობის სახე (ფორმა სუბსტანციალის)¹⁶. წ. 11. გვ. 44.

ეს სწავლა უმთავრესად საღმრთო წერილს ემყარება, რომლის მიხედვით ღმერთმა შექმნა ადამიანი მიწისაგან და მას შთაბერა სული; ეს სული სიკვდილის შემდეგ ღმერთს უბრუნდება, ხოლო ხორცი იხვევს მიწად იქცევია. ანუ როგორც იტყოდა დიონისე არეოპაგელი – სიკვდილი არ არის ჩვენი არსებობის მოსპობა; სიკვდილი არის განცალკავება, დაშორება, გაყრა შეერთებულ პრინციპთა, რომელნიც ან უკვე აღარ გამოჩნდებიან, ვინაიდან სული ხორცს სტოვებს და ხორცი კი მიწას მიეზარება...¹⁷. და მოციქული იოანეს გამოცხადების განმარტებაშიც ნათქვამია – „ხოლო სიკვდილი არს განშორებაჲ სულისაჲ და ხორცთაჲ“⁸¹. გვ. 105.

* * *

მაშ ასე – ტარიელის თქმა: „გაყრა ხორცთა და სულისა“; ნესტანის ნათქვამი: „ხორცთა შენთა სული გაჰყო“, და ისევ ტარიელის ნათქვამი: „გნახე სულთა გაუყრელმან“ – გამოხატავს ქრისტიანულ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ შეხედულებას, რაც დღემდე განმტკიცებულია.

8. დადება თავისა

ეს ცნება, რომელიც დიდად გავრცელებულია და ნიშნავს სიცოცხლის განწირვას, სიკვდილს, – თავიდანვე ასეთ კეთილშობილ, წესნიერ მოქმედებას არ გამოსახავდა და იგი იყო მხოლოდ სასჯელი ბოროტმოქმედთათვის. თვით სიტყვისა: „დადება თავისა“ მნიშვნელობა აიხსნება სიკვდილით დასჯის წესით.

სიკვდილით დასასჯელ დამნაშავეს, რომლისათვის თავი უნდა წარეკვეთათ, მოეჭრათ, თავს დაადებინებდნენ კუნძზე, ხოლო დასასჯელის ქედის, კისერის გასწრივ ცუღს აღმართავდნენ და დაარტყამდნენ ხოლმე. ამგვარი საშუალებით ხდებოდა თავის წაჭრა და ამას ეწოდებოდა „დადება თავისა“, ანუ თავის დადება ჯირკზე, ძელზე, ხრმალის საშუალებით თავის წარკვეთისას კუნძზე თავის დადება უკვე საჭირო აღარ იყო – დამნაშავე მხოლოდ უნდა მოლუნულიყო, ან დაჩოქილიყო; მაგრამ თავის წაჭრის ამ წესსაც „თავის დადების“ სახელი შერჩა. წარკვეთილ თავს ჰაერში ასწევდნენ ხოლმე, ან შუბზე წამოაცმევდნენ და ასე შემოატარებდნენ ყველასათვის სახილველად⁴⁰. გვ. 951.

ქრისტიანთა დევნის ხანაში, როდესაც მრავალი ქრისტიანი აღნიშნული წესით ისჯებოდა ხოლმე, ამ ცნებამ „დადება თავისა“, ანუ „თავდადება“, დიდად მაღალი მნიშვნელობა მიიღო და ეს იყო სიცოცხლის განწირვა და სიკვდილი თავისი სარწმუნოებისათვის, რწმენისათვის, მოყვასისათვის და მეგობრისათვის.

ქართულ ისტორიაში ცნობილია მეფე დიმიტრი თავდადებული და მის შესახებ ნათქვამია – მეფემ ილოცა და „მერმე წარუჰყრა ქედი“, „აჰა დღე საშინელი

და ზარის ახსადელი, რომელი იკადრეს ბილნთა ცხებულსა ზედა ღმრთისასა და წარკვეთეს მეფეს დიმიტრის თავი“. (1289 წ.)⁶⁹. გვერდი 291. თავის წარკვეთით იყო დასჯილი სპარსთა მიერ წმიდა ევსტათი მცხეთელი; „და სცეს მახვილითა პატიოსანსა ქედსა მისსა და წარჰკუთეს თავი მისი“. ¹¹. გვ. 54. იგივე სასჯელია აბოს მარტილობაში (იქვე, გვ. 67). ამგვართვე მოჰკლეს კონსტატი კახი, გობრონი, არჩილ მეფე, წმიდა მონამე ნიკოლოზ დვალი და სხვ.

გიორგი მონაზონს მოთხრობილი აქვს თავის „ხრონოგრაფ“-ში ერთი ქრისტიანი ქალის ამბავი: რომის იმპერატორმა ერთ მხედარს აჩუქა დედაკაცი ქრისტიანი. ამას სარწმუნოება თავისი უნდა უკუეგდო. ცხადია, ქრისტიანს ურჯულო მხედართან ცხოვრება არ სურდა. ამიტომ მან შემდეგი ხერხი მოიგონა: მხედარს უთხრა: მე ისეთი წამალი ვიცი, რომელიც უკვდავებას მოგანიჭებს და ბრძოლაში ხრმალი არ შეგეხებაო, მოგცემ მას თუ კი მიბრძანებო. ქალმა დაამზადა რაღაც მალამო ცვილისა, და ზეთისაგან და „მოიცხო ქედსა თვისსა და რქუა მას“: დამკარ მახვილი ძლიერად და თვითონ ნახავ, რომ ხრმალი არ შემეხებაო. მოლაშქრემ მართლაც დაჰკრა მახვილი მას და „მყის წარჰკუეთა პატიოსანი თავისი მისი“...⁶³. გვ. 249. აქაც გვაქვს „თავის წარკვეთის“ მაგალითი, რომელსაც ეწოდება „თავის დადება“. ამგვარი „თავის დადება“ განმეორებული აქვს აკაკი წერეთელს თავის მოთხრობაში „ბაში-აჩუკი“.

ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ უკვე ვიცით, თუ რა არის „თავი დადება“ და რა მნიშვნელობა მიიღო მან ქრისტიანობის ხანაში, როდესაც ეს თქმა უდიდესი კაცებრივი ღირებულების მაჩვენებელი არის: თავის განწირვა, თავისი ნებით სიკვდილი ვინმესა ან რამესათვის.

მათე 12,18 დავდვა სული ჩემი მის ზედა

იოანე 10,15 თავი ჩემი დავდვა ზედა ცხოვართა

იოანე 13,37 თავი ჩემი დავდვა შენ ზედა

იოანე 15,12-15 რათა იყვარებდეთ ურთიერთარს, ვითარცა შეგიყვარენ თქვენ უფროსი ამისა სიყვარული არავის აქვს, რათა თავი თვისი დასდვას მეგობართა თვისთათვის

1 იოანე 3,14 ამით ვცანთ სიყვარული, რამეთუ მან (იესო ქრისტემ) ჩვენთვის სული თვისი დადვა და ჩვენცა გვიღირს ძმათათვის თავისი დადება.

„თავისა დადება“ უდიდესი მოვლენაა და მისი შედეგია სიცოცხლის, ამ უძვირფასესი კაცებრივი ღირებულების დაკარგვა, – სიკვდილი – რწმენისათვის, ძმისათვის, მეგობარისათვის და საერთოდ: მაღალი დანიშნულებისათვის.

სჯულისა და რწმენისათვის თავდადება საქართველოში ხშირი იყო და იგი ეხებოდა ყველას: მდაბიო ხალხსა და მაღალ საზოგადოებასაც. სამცხის ათაბაგი შეკრებილ მთავართ ეუბნება: უნდა გავერთიანდეთ და თურქთ ვებრძოლოთ:

„დავდვით თავი ჩუენი სჯულისა შეუგინებლობისათვის და ძმათა ჩუენთათვის, უეჭველად ღმერთი მოგუანიჭებს ცხოვრებას“-ო. – იგულისხმება საიქიო ცხოვრება⁶⁹. გვ. 312.

ვეფხისტყაოსანშიც გვაქვს „დადება თავისა“ მაგრამ რის გამო და რისთვის?

* * *

პირველად ამ ცნებას „დადება თავისა“ ჩვენ ვეცნობით ვეფხისტყაოსანში სახითა „თავდადებული“, როდესაც შერმადინზეა საუბარი –

ესეა მონა შერმადინ, ზემოდცა სახელ-დებული,
თანა-შეზრდილი, ერთგული და მისთვის თავდადებული (150).

„დადება თავისა“ აქ გამოყენებულია ვითარცა მეგობრობისა და ერთგულობის გამოსახვა – მეგობარი მზად არის მეგობრისათვის თავი დასდოს, მოკვდეს.

ავთანდილმა თინათინს მოუთხრო ტარიელის ამბავი და ბოლოს დასძინა, ტარიელმაო –

მან ჩემთვის დაწვა თავისა დადვა, არ-დასაწვავისა (702),

ანუ: ტარიელმა ჩემთვის თავი დადვა დანვით, მაგრამ იგი არ არის დასაწვავიო, ოღონდ ჩემთვის დროა მასთან მოვბრუნდე, რადგან მას დავპირდი თავის დადებაო –

დრო დამიც ჩემგან დადება თავისა (702) და ამ „დადებას თავისას“ ავთანდილი იქვე ასაბუთებს:

ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად (703);

ანუ: მეგობარმა-მოყვარემ მეგობრისათვის – მოყვასისათვის თავი ჭირს არ უნდა მოარიდოს, გული გულისათვის მისცეს, გულით სიყვარული მისცეს და ეს სიყვარული გზად და ხიდად შეუქმნასო. შემდეგ „თავის დადება“-ზე ავთანდილი – კვლა იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება, სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება (727).

* * *

ერთ მკვლევარს, სახელდობრ ვლადიმერ კერძევაძეს ესე ლექსი ცუდად ესმის და რახარუხით გვაუნწყებს –

„სიცოცხლის თავის დადება – აი რუსთაველის იდეალი, რომელიც განაპირობებს მთელ მის ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობას. ძნელია სიცოცხლის მგზნებარე სიყვარული ამაზე უკეთ გამოხატოს... თუ რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანმა მხოლოდ საიქიო ნეტარებისათვის უნდა იზრუნოს, რუსთაველი, პირიქით, ამქვეყნიური სიცოცხლისათვის თავდადებას ქადაგებს“-ო⁷³. გვ. 92.

სიცოცხლე არის სიცოცხლე, ხოლო თავის დადება კი არის სიკვდილი, ან სიკვდილისათვის მზა ყოფნა; ვლ. კერძევაძის „სიცოცხლისათვის სიკვდილი“ უცნაური რამეა და მხოლოდ მიდმოდება. ავთანდილი არ ლაპარაკობს და არც შეეძლო ასეთი რამ ეთქვა: საჭირო არისო „სიცოცხლისათვის თავისა დადება“-ო! ავთანდილისათვის „თავისა დადება“ სრულებითაც არ ნიშნავს რალაც უაზრო ჩმახვას „სიცოცხლისათვის თავის დადების“ შესახებ. უბრალო, ჩვეულებრივი მკითხველისათვისაც კი გასაგებია, თუ რას ნიშნავს „მისთვის თავისა დადება“! აქ მსჯელობა თინათინს შეეხება: სჯობსო სიცოცხლეს გაუძლო, იცოცხლე და „მისთვის“, ანუ თინათინისათვის თავი დადევო, ოღონდ შენი სიყვარულიო –

მაგრა დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კვლა დება,
ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება (727).

* * *

ტარიელი ფრიდონს ეუბნება –

ავთანდილისგან, შენც იცი, ჩემთვის თავისა დადება (1470). ამით ნათქვამია: თუ რაოდენ ძლიერი და ღრმა მეგობრობა გაუნია ავთანდილმა ტარიელს, თუ როგორი მონადინებითა და ერთგულებით ემსახურა მას, რაზომ მზად იყო იგი თავი გაენირა მეგობრისათვის, „თავი დაედო“, და ამასვე ეტყოდა ტარიელი როსტევეან მეფეს –

ავთანდილ დამდვა წამალი მისგან თავისა დადებით (1521).

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის „დადება თავისა“ არის თავისი მოქმედებითი შინაარსით სიკვდილით დასასჯელის მიერ თავის დადება კუნძზე, რათა მას თავი წარკვეთონ. ასეთი მოქმედება ვ. ტყაოსანში არ არის, ოღონდ არის ცნება „დადება თავისა“, რომელსაც თავის განწირვას და სიკვდილისათვის მზაყოფნის მნიშვნელობა აქვს. და ეს მზად ყოფნა სიკვდილისათვის გამონვეულია სიყვარულით, მეგობრობით, ანუ როგორც ეს ნათქვამია იოანეს პირველ ეპისტოლეში –

ჩვენცა გვიღირს ძმათათვის თავისა დადება...

შეიძლება ვთქვათ, რომ ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „დადება თავისა“ არის ქრისტიანული ზნეობის გამოსახულება? არის აქ „თავის დადება“ ძმისათვის, მეგობარ-მოყვარესათვის? დიახაც, შეგვიძლია, ოღონდ ეს ქრისტიანული ზნეობა „თავის დადებისა“ მარტო ძმისა, მეგობარისა და მოყვარისათვის თავის განწირვის მზად ყოფნით არ შემოიხაზღვრება, – ამ უდიდეს ღირებულებათა გარდა ჩვენ გვაქვს კიდევ თავის განწირვის სურვილის და გადაწყვეტილება სატრფოს გულისათვის, სიკვდილად მზად ყოფნა თავისი საყვარელისათვის.

ამნაირად, „დადება თავისა“ ვეფხისტყაოსანში არის მარადულ ღირებულებათა განხორციელებისათვის სურვილი, მისწრაფება და მოქმედება.

დავინწყებინარ სიკვდილსა

1. ვარ სიკვდილისა მქენები

ღრმა და მწვავე სულიერი განცდა ვეფხისტყაოსანის გმირთა წინაშე ორ დაპირისპირებულ სურვილს იწვევს: 1. მოკვდე, გიჯობს, 2. ნუ მოჰკვდები, გაუძელი სიცოცხლესო.

ტარიელის საძებნელად წასულმა ავთანდილმა, თავისი მიზანის მიღწევის საქმეში ჯერ კიდევ უიმედომ, –

თავსა უთხრა: „მოკვე გიჯობს... (191), თუმცა წინ და წინ გადაწყვეტილი აქვს

–
დღეთა მეტად ნუ მოჰკვდები... (190).

გამწარებულ ასმათს სიკვდილი პატიჟად, ანუ შენუხებად არ მიაჩნია – ჩემი სიკვდილი შენ ჩემად პატიჟად ნურა გგონია (242), ამბობს იგი.

აგრეთვე გამწარებული ტარიელი მოსთქვამს –

მე სიკვდილსა აღარ ვახსოვ, ვარ მისგანცა განწირული (284).

და როდესაც თავგადასავალის მოთხოვნა დაიწყო –

თქვა: „ისმენდი, მაგრა ჩემი სიკვდილისა დღე დასტურ ა (326).

[სიტყვა „დასტურ“ არის ფეჰლევურ-ფალაური. ზარათუშტრას მოძღვრებაში რელიგიურ წესთა დაცვა-შენახვას ეწოდებოდა „დაშტარ“; ამავე სიტყვის მნიშვნელობა იყო: დამონება, დათანხმება. სიტყვა „დაშტარ“ შესულია არაბულში – დასტურ – და ნიშნავს: სარწმუნო, მართლა, ნამდვილად¹⁸. გვ. 266.]

თავგადასავალის მოყოლისას ტარიელს გული მისდის –

დარჩომა და არ-სიკვდილი მას უმძიმდა მეტის მეტად (500).

და იგი დასძენს –

აჰა, ძმაო, მაშინდლითგან აქა ვარ და აქა ვკვდები,

ჩემად ღონედ სიკვდილისა მეტსა არას არ ვეცდები (656);

სხვას არას ვიაჯ ღმრთისაგან, ვარ სიკვდილისა მქენები (658),

– ღმერთს სიკვდილსა ვთხოვო (მქენები), მაგრამო

დავინწყებინარ სიკვდილსა, ნახეთ ნაქმარი ბედისა (853).

ავთანდილიც ნატრობს სიკვდილს, ტარიელსო:

წავალ, ვძებნი, ანუ ვპოვებ, ან სიკვდილი მოვიადრო (859).

და მან ნახა ტარიელი –

ახლოს მყოფი სიკვდილისა, ჯდა და პირი დაებლნიჯა...
მას აღარა შეესმოდა, სოფლით გაღმა გაებიჯა (868),
მიახლებოდა სიკვდილსა, მოჰშორებოდა თმობასა (870).
და ამიტომ ტარიელი ავთანდილს ეხვეწება –
ან დამეხსენ, სიკვდილამდის ვიტურო და თავსა ვიცე (873),
ან მივწურვილვარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა (8810),
მაგრამ შემდეგ ნანობს:

სიცოცხლესა გავეყარე, სიკვდილიმცა დამიძვირდა (913),
ვა, შენი ბრალი, თვარა და სიკვდილი ჩემი ლხინია (918).

ამდენს ლაპარაკობს ტარიელი სიკვდილზე, ნატრობს მას, ლხინად მიაჩნია იგი, მაგრამ თავს მაინც ვერ იკლავს... ავთანდილიც ბრძოლის წინ ამბობს –
ანუ დავხოც იმ ყველასა, ან სიკვდილი ჩემი დღეს ა (1038).

და ფატმანიც კი, ავთანდილით აღტაცებული და გატაცებული, მას სწერს –
სიცოცხლე ანუ სიკვდილი გარდმინყდეს ნეტარძი ოდეს (1088).

ყველგან აქ არის მსჯელობა სიკვდილზე და ნატვრა სიკვდილისა, ოღონდ თავის თავად ცხადია, ეს ნატვრა სიკვდილისა, არის ღრმა და მძიმე სულიერ და ზნეობრივ განცდათა დამახასიათებელი. ამით განისაზღვრება ნატვრა სიკვდილისა.

* * *

ინდოეთის უდიდეს მწერალს რაბინდრანათ თაგორ-ის თავის ლექსთა კრებულში „გიტანჯალი“ აქვს ერთი ლექსი, რომელში, თამაზ ჩხენკელის შვენიერი თარგმანის თანახმად, ნათქვამია –

და რადგან მიყვარს ეს სიცოცხლე,

ვუნყი: სიკვდილიც მეყვარება⁵⁵. გვ. 78.

ასეთი აზრი შეეძლო ინდოეთის შვილს გამოეთქვა; ქართველი მას ვერ იტყოდა. სიკვდილს ნატრობენ ვეფხისტყაოსანში, ოღონდ არა სიყვარულით და სიამოვნებით. მსურს აქ ერთი მოგონებით გვერდზე გადავუხვიო.

სიკვდილი ქართველ კაცს განსაკუთრებულ სიმძაფრითა სძულს; სძულს არა მარტო სიკვდილი, არამედ კუბოც. ქუთაისში სამსონ ქებაძეს კუბოს სახელოსნო და დუქანი ჰქონდა. მაგრამ ერთ დღეს მას აზრად მოუვიდა თავისი დუქანის წინ კუბო გამოედო. კუბოს ასე საჯაროდ გამოტანამ და დუქანის წინ მისმა აყუდებამ საშინელი აღშფოთება გამოიწვია მეზობელთა და იმ ქუჩაზე გამვლელთა შორის. ვილაცამ ფეხი გაჰკრა კუბოს და ეს ვეებერთელა კუბო გაგორდა; დაასვენეს ისევ; მაგრამ კუბო კიდევ გაგორდა. და ეს მოხდა რამოდენიმეჯერმე: იყო ომი კუბოს გამოფენის წინააღმდეგ! და მას შემდეგ სამსონის დუქანთან კუბო აღარავის უნახავს. ეს მოხდა 1912 ან 13 წელს. ასეთი რამე არსად ევროპაში, ან ამერიკაში არ

შეიძლება მოხდეს, სადაც კუბოები ხშირად ფანჯარის უკან არის გამოდებული და ჩრდილო ამერიკის ზოგ დიდ ქალაქში კი მორთულ-მოკაზმულ კუბოებს აჩვენებენ, ხოლო პატარა კუბოებში შვენიერი ტიკინები, თუ თოჯინებია ჩასვენებული... ეს საოცარი სურათი იქ არავის ანუხებს. ოღონდ ქართველ კაცს იგი შეაშფოთებდა.

მე აქ არ ვლაპარაკობს ქართველი კაცის შიშზე სიკვდილის წინაშე, არა! მსჯელობა ეხება თვით სიკვდილის მოვლენის დაფასებას, – და აქ ქართველი, როგორც ბევრი სხვა ერის შვილიც, მის წინაშე ზიზღსა და სიძულვილს განიცდის...

2. მით სიკვდილსა მიგვაახლებს

ვეფხისტყაოსანის დასაწყისში ნათქვამია, ღმერთო – მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა (2). აქ ჩვენ გვაქვს სიყვარულის სიმტკიცე, რომელიც კაცს კუბოს ფიცრამდე უნდა გაჰყვეს. ხოლო შეყვარებულ ადამიანს თავისი სატროფოსათვის სიკვდილი ღმერთს უნდა მიაჩნდეს: შენთვის სიკვდილი მეყოფის ღმერთს ჩემისა თავისად (181), – ამბობს ავთანდილი. და სწორედ მიჯნური = შეყვარებული ეძებს სიკვდილს – ესეცა იცი, სიკვდილსა თვით ეძებს, არ ეკრძალების (249) მიჯნურიო, – ამბობს ავთანდილი.

თუმცა ამავე დროს ავთანდილი ტარიელს ურჩევს – შენ ვისთვის ჰკვდები, მაგითა მას არა არ ელხინების (661). უთხრა: „დათმე, ნუ მოჰკვდები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და (914), ოღონდ შემდეგ ამბობს – მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს (915). (ეს საკითხი გარკვეული მექნება ჩემს წიგნში: „ვეფხისტყაოსანის სიყვარულთმეტყველება“)

3. შენ გეახლო სიკვდილამდის

ავთანდილი ტარიელს უმეგობრდება და მას შეჰფიცავს – შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა (298). ფარსადანი ტარიელს უთვლის – დღედ სიკვდილამდის შენიცა თავი არ მაახლებინე (562). ფრიდონი ტარიელს ეუბნება – დღედ სიკვდილამდის სიცოცხლე შენ ჩემი დაგემონების (610) და ვაზირი სოგრავთი ავთანდილს ეტყვის – შენთვის სიკვდილი ღმერთს მიჩს, ჭირი არ გამცუდებია (766). უეჭველია: ვაზირი ავთანდილისათვის თავს არ მოიკლავს; არც სიკვდილი მიაჩნია მას ღმერთს; ოღონდ აქ აღნიშნული გამოთქმები ვეფხისტყაოსანშიდაც და ჩვეულებრივ ცხოვრებაშიც, ჩვენშიც და სხვაგანაც ზრდილობის წესია, საზოგადოებაში ურთიერთობისათვის ჩვეულებრივი.

მაგრამ როდესაც ავთანდილი ლაპარაკობს მოყვარისა და ძმობილისათვის

თავის დადებაზე, ეს არამც თუ ზრდილობის წესია და თქმა პატრონყმური, ფეოდალური საზოგადოების ღირსეულ წევრთათვის, არამედ პირდაპირი და მაღალი მოვალეობა და წმიდა ვალდებულება არის.

ამიტომ იტყოდა ავთანდილი –

მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვკრეფ კიტრსა ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად (786).

მამაცის საქმე და ვალდებულება სწორედ ესაა: ხამს მოყვრისათვის სიკვდილი, ესე მე დამიც წესადრე (139), ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დარიდოს (306).

პატრონყმურ საზოგადოებაში განმტკიცებულ ზრდილობიან სიტყვაზე სოგრატს ავთანდილი აგრეთვე ზრდილობიანად უპასუხებს –

თულა დავრჩე, შენთვის მოვკვდე, თავი ჩემი დაგამონო (772). და რასაკვირველია, საზოგადოდ: მოშორება და მოყვრისა გაყრა კაცისა მკვლელია (942). ცხადია, ფატმანს სიკვდილი სრულებითაც არა სურს; იგი სიცოცხლეს უეჭველად ამჯობინებს, მაგრამ იგი ავთანდილს მაინც სწერს: შენი პასუხით – სიცოცხლე, ანუ სიკვდილი გარდამიწყდეს ნეტარძი ოდეს (1088) და ნესტანთან შეხვედრისას ასმათი მას მოახსენებს – სიკვდილიცა სიცოცხლედ მიჩნს, ოდენ გნახენ მხიარულნი (1453), ხოლო ფრიდონის დიდებულები ტარიელს ეუბნებიან – თქვენთვის სიკვდილი დია სჯობს მიწათა ზედა რებასა (1458) და თინათინიც ეუბნება ნესტანს – ღმრთისაგან დღეთა თხოვნისა ნაცვლად სიკვდილი ვინებო (1572).

ყველგან აქ, გამოთქმანი – „შენთვის სიკვდილი“, „სიკვდილამდე სამსახური“, „სიკვდილამდე ხლება“, და სხვა ამგვარი, სინამდვილეს არ გამოსახავენ, არამედ არიან საზოგადოებრივი ზნეობისა და ზრდილობის სიტყვანი, ხოლო ოდეს ავთანდილი ამბობს – ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად (786), – ეს უკვე მეგობარისათვის თავდადებისა და ამხანაგური თავგანწირვის რწმენაა, რომელიც ვეფხისტყაოსანის მეგობრობის საძირკველია.

4. თავსა მოვიკლავე

თავის მოკვლა ყველა რელიგიის მიერ აკრძალულია. მხოლოდ სტოელთა ფილოსოფიური სკოლის მასწავლებელი ამტკიცებენ, თვითმკვლელობა მისაღებიაო: იგი არის ბრძენი ადამიანის თავისუფლების უმაღლესი თავმდეგი და საქებია ის, რომელიც თავისი ნებით ამა ქვეყანის ჭირს მოშორდებაო. სტოელთა სკოლის დამაარსებელმა ზენონ-მა თავი ჩამოიხრჩო (264 წ. ქრისტეს წინ); მისმა მემკვიდრემ, სკოლის ხელმძღვანელმა კლევანტეს-მა შიმშილით თავი მოიკლა; ანტიპატერ-მაც მას მიჰბაძა; რომაელმა ფილოსოფოსმა ლუციუს ანნეუს სენეკა-მ

65 წ. თავი მოიკლა და სხ. დიდად ცნობილ ახალგაზრდა კატო-ს თვითმკვლელობას სტოელნი ქებას ასხამდნენ; და საერთოდ თვითმკვლელობა მათთვის ზნეობრივი თავისუფლების უმაღლესი გამოხატულება იყო¹⁹. გვ. 314.

ფილოსოფოსი პლოტინოსის თქმით, ზოგ შემთხვევაში თვითმკვლელობა დასაშვებიაო. ნეოპიტაგორასიანთა და ნეო-პლატონიანთა სკოლამ აღადგინა ძველი ზნეობა, რომლის ძალით თვითმკვლელობა გაკიცხული და დაგმობილი იყო. ყველა ამტკიცებდა – თუმცა სული არის გვამის ტყვეობაში, მაგრამ ღმერთისაგან აკრძალულია საკუთარი ნებით მისი განთავისუფლებაო; თუ სულმა გვამისაგან თვითმკვლელობით თავი დაიხსნა, მას დიდი სასჯელი მოეღოს; სულმა თავის სატუსალო გვამში იმდენ ხანს უნდა იცადოს, სანამ თვით გვამი ბუნებრივი სიკვდილით არ დასრულდება²⁰. გვ. 144.

ქრისტიანული კატეხიზმო თვითმკვლელობას ასე გასინჯავს – თვითმკვლელობა არის რჯულში ყველაზე უფრო დიდი მკვლელობა. რადგან, თუ ბუნების წინააღმდეგია მოჰკლა მეორე – მსგავსი შენისა კაცი – მით უფრო მეტად არის წინააღმდეგი ბუნებისა თავისი თავი მოიკლა. სიცოცხლე ჩვენი ჩვენ არ გვეკუთვნის, არამედ ღმერთს, რომელმა მოგვანიჭა იგი²¹. გვ. 98.

იგივე შეხედულება აღიარებულია ისლამშიც.

* * *

ვეფხისტყაოსანში არა ერთ გზის არის ლაპარაკი თვითმკვლელობაზე, მაგრამ ისე ვით ჩვენი დროის ქართულ ენაშიც, სიტყვას „თავის მოკვლა“ სამი მნიშვნელობა აქვს:

1). თავის მოკვლა – სიტყვით გამოხატვა დიდი მწუხარებისა, უსასოება = უიმედობისა: თავის მოკვლა სჯობია ასეთ სიცოცხლესო! ოღონდ ამის მთქმელი თავს არ იკლავს;

2). თავის მოკვლა – დამუქრებით თქმა, ან ფიცად ნათქვამი, მახლობელთა შესაშინებლად: თავს მოვიკლავ, თუ ასე არ გავაკეთე, ან სხვა ამგვარი თქმა; მაგრამ მთქმელი თავს არ იკლავს.

3). თავის მოკვლა – სიკვდილის მოყვანა ძალით.

* * *

როდესაც ავთანდილი ტარიელის საძებნელად და შესახვედრად მიდის, ის ყველაფერს სტოვებს: თინათინს, სასახლეს, ლხინს და ვარდება გამოურკვეველ მდგომარეობაში, რაც მასში მძიმე სულიერ განცდებს იწვევს და –

მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა (179) და ტარიელიც გვაცნობებს –

მეტმა სევდამან მიმწურა გულსა დაცემად დანისად (517); მაგრამ არც ავთან-
დილი, არც ტარიელი თავს არ იკლავს; ტარიელი თვითონვე აღიარებს – რათგან
თავი ვერ მომიკლავს, ხრმალი ცუდად მომიმახავს (657), ანუ: ხრმალი ცუდად
გამილესიაო. ვაზირთან საუბარში ავთანდილი – ყმა ატირდა, ცრემლით უთხრა:
„ხამს თუ დანა გულსა ვიცი (746), – ეს თქმა მხოლოდ დიპლომატიური ხერხი იყო,
რათა მას ვაზირი თავის მოციქულად გაეხადა. ავთანდილი რომ თავს არ იკლავს,
ამას იგი ასაბუთებს იმით, რომ ჩემი სიკვდილის ამბავი თინათინს ეწყინებო –
თავსა მოვიკლავ, მე თუცა შენგან არ ვეჭვდე წყენასა, მაგრა შენ განწყენ ჩემი-
სა არ-სიცოცხლისა სმენასა (834). ჭაშნაგირი ფატმანს დაემუქრა და ამის გამო
ავთანდილს ფატმანი შესჩივის –

თავი მოვიკალ უთმინოდ სიყვარულითა შენითა (1105); ხოლო ნესტანი თვით-
მკვლელობის წინააღმდეგ გარკვეულ დებულებას არდგენს – სიკვდილამდის ვის
მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა? რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერ-
სა (1191), მაგრამ იგი მაინც თავის გუშაგებს ეტყვის – უცილოდ თავსა მოვიკლავ,
გულსა დავიციე დანასა (1194), და შემდეგ ნესტანი თავისი უაღრესი სიყვარულის
დასამტკიცებლად ტარიელსა სწერს – არამ სიცოცხლე უშენოდ! ვარ აქამდისცა
ნანითა, ან თავსა კლდეთა ჩავიქცევ, ანუ მოვიკლავ დანითა (1302), აქათ თავსა
გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი (1303).

ამნაირად, ვეფხისტყაოსანში თქმა: „თავის მოკვლა“ არის მძიმე სულიერი
განცდის, მწუხარების, ზნეობრივი ტანჯვის და ფიცის გამომხატველი, მაგრამ
ამას გარდა მას რელიგიური მნიშვნელობაც აქვს, როდესაც ავთანდილი ტარი-
ელს უმტკიცებს –

რად სატანას წაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა? (874).

როგორც უკვე აღვნიშნე – ყველა რელიგიას აკრძალული აქვს თვითმკვლე-
ლობა და მას დიდ ცოდვად სთვლის. კერძოდ კი, ქრისტიანული თვალსაზრისით,
თავის მოკვლა არის სატანისებური ბოროტება, რომელს მხოლოდ სატანის გავ-
ლენა და მოქმედება იწვევს; ამიტომ ავთანდილი შერმადინს ეუბნება: თუ ვეღარ
დავბრუნდე: მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა (787).

ამგვარად, თვითმკვლელობა არის ღმერთის საწინააღმდეგო მოქმედება, დი-
დი ცოდვა და რასაკვირველია: სატანის მიერ გამოწვეული.

ვეფხისტყაოსანში თვითმკვლელობა ხდება მხოლოდ ერთხელ, როდესაც ფარ-
სადანის და დავარ თავს იკლავს...

5. მე სიკვდილითა ორითა

ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი ფატმანს სწერს და ეხვეწება: ტარიელს შეუთვალე
ჩემს დასახსნელად ნუ წამოვყო –

გეაჯები, საყვარელსა შემახვენე, შემაბრაღე,
ნუ ნამოვა ძებნად ჩემად, მიუნერე, შე-ცა-სთვალე (1289), რადგან ქაჯეთის
ციხის დაპყრობა შეუძლებელია და აქ, ამ ბრძოლაში ტარიელი დაილუპებაო და –
ნესტანი განაგრძნობს –

მე რომ მჭირს, კმარის, ნუ მომკლავს ამისთავე სწორითა,

მე მკვდარსა ვნახავ, მოვკვდები მე სიკვდილითა ორითა (1290)–.

ანუ: მე რაც მჭირს (ვაება, ჭირი) ესეც მეყოფა; ნუ მომკლავს ჩემი უბედურების
თანასწორ (ამისთავე=ამისთანავე=ამისთანა), ესე იგი – ისეთივე ვაება-ჭირით,
რომელიც ჩემსას უდრისო; მე მას მკვდარს ვნახავ და ამით ორი სიკვდილით მოვკ-
ვდებიო.

ამ შაირის მარტივი ახსნა ასეთი იქნება – ნესტანი ტარიელს როცა მკვდარს
ნახავს, ეს მასში გამოიწვევს უუდიდეს მწუხარებას, რაც მის სულიერ სიკვდილს
გაეთანასწორება და ამას მოჰყვება შემდეგ ხორციელი სიკვდილიც. ეს იქნება,
მაშასადამე, ჯერ სულიერი უღრმესი ტანჯვა და მერმე სიკვდილი ხორციელი,
ამგვარად: ორი სიკვდილი. ეს განმარტება დამაკმაყოფილებელად არ მიმაჩნია.

თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ ლექსს უბრალოდ განმარტავს – სააქაო და საიქიო
სიკვდილი ორ სიკვდილად ითქმის, რომელ ვინცა ველარა მოითმენს და თავს მოი-
კლავს; მაშა მკვლელი ნეფსით, იქაცა წარწყმდების. მეორე (,) ესე ორი სიკვდილი
ეს არის, ერთი რომ თავის თავს მოჰკლავს, ხომ მით მოკვდა და მეორე (,) რასაც
საქმეს ეძიებს, ის საქმეც წარწყმდა და დაეკარგა (,) ამას ნიშნავს, ორისაგანვე
ცარიელი შეიქმნება-ო.

ასეთი განმარტება სწორი არ არის, რადგან აქ ნესტანი თავის მოკვლაზე არ
ლაპარაკობს.

* * *

როგორც ვიცით, „სიკვდილი“ (ბერძნულად – „თანატოს“, ლათინურად –
„მორს“) არის სააქაოში, ამ სოფელში სიცოცხლის შეწყვეტა, ხორცთა და სულის
განშორება.

სიცოცხლე არის სამნაირი: 1. ხორციელი (გვამისა და სული ერთობა); 2. სუ-
ლიერი (პნევმატური, გაისტიკი, სპირიტუალური, დუხხოვნაია) და 3. საუკუნო სი-
ცოცხლე (საიქიო სიცოცხლე).

ამ სამნაირ სიცოცხლეს უპირისპირდება სამგვარი სიკვდილი: 1). ხორცთა
(გვამის, ტანის) სიკვდილი; 2). სულიერი სიკვდილი (დიდი მძიმე ცოდვა, მომაკ-
ვდინებელი ცოდვა); და 3. საუკუნო სიკვდილი (წარწყმედა, საუკუნო ჯოჯოხე-
თური წარწყმედა). სწორედ ამ მესამეს, საუკუნო სიკვდილს ეწოდება; მემორე
სიკვდილი.

I გვამობრივი სიკვდილი –

2 კორინთელთა 5,1 ქვეყნიერი ესე სახლი ჩვენი ხორცისა დაირღვეს

2 კორინთელთა 5,8 განსვლა ხორცთა ამათგან, და მისვლად უფლისა

ეს გვამობრივი სიკვდილი დასრულდება აღდგომით –

1 კორინთელთა 15,52 და მკვდარნი იგი აღჰსდგენ უხრწნელნი და ჩვენ განვახლდეთ

II. სულიერი სიკვდილი არის შედეგი მძიმე ცოდვათა. გვამობრივი სიკვდილის შემდეგ სულიერი სიკვდილის გაგრძელება არის საუკუნო განცალკავება ღმერთისაგან; ეს განცალკავება არის გრძნობადი ტანჯვა იქ, სადაც მატლი არა ჰკვდება და ცეცხლი არა ჰქრება – ჯოჯოხეთში.

III. სიკვდილი მეორე. იგი არის საუკუნო წარწყმედა –

მარკოსი 9,43 შესვლად გეენიასა ცეცხლსა მას უშრეტსა

მარკოსი 9,44 სადა იგი მატლი მათი არა მოაკლდების და ცეცხლი არა დაჰშრტების

მეორე სიკვდილისა გამო ლაპარაკია იოანეს გამოცხადებაში –

გამოცხადება 2,10-11 იქმენ მორწმუნე ვიდრე სიკვდილამდე; და მოგცე შენ გვირგვინი ცხოვრებისა. რომელსა ჰქონან ყურნი ისმინეს, რასა ეტყვის სული ეკლესიათა: რომელმან ჰსძღოს, არა ევნოს მას **სიკვდილისაგან მისგან მეორისა**

გამოცხადება 20,6 ნეტარ არს და წმიდა, რომელსა აქვნდეს ნაწილი აღდგომისა მას შინა პირველსა. მათ ზედა **მეორესა სიკვდილსა** არა აქვს ხელმწიფება; არამედ იყვნენ მღვდელ ღმრთისა და ქრისტესა და სუფევდნენ მის თანა ათას წელ

გამოცხადება 20,14 და სიკვდილი და ჯოჯოხეთი შთავარდეს ტბასა მას შინა ცეცხლისასა, ესე არს **სიკვდილი მეორე** ტბა იგი ცეცხლისა

გამოცხადება 21,8 ხოლო მოშიშართა და ურწმუნოთა და ცოდვილთა, და საძაგელთა, და კაცის მკლველთა, და მეძავთა, და მწვალებელთა, და კერპთ მსახურთა, და ყოველთა ნაწილი მათი იყოს ტბასა მას, ცეცხლითა და წუნუბითა მოტყინარისა, რომელ არს **სიკვდილი მეორე**

იოანეს გამოცხადების თარგმანებაში ამ ორი სიკვდილის გამო შემდეგია ნათქვამი –

ორნი ცხოვრებანი და ორნი სიკვდილნი წმიდათა წერილთაგან გვისწავიეს, რამეთუ პირველი ცხოვრებაჲ საუკუნოჲსა მერმისაჲ. ეგრეთვე სიკვდილი პირველი ხორციელთაჲ ესე წარმავალი, ხოლო მეორე – ცოდვილთა საუკუნოსა მას ცეცხლსა შინა გეჰენისასა-ო⁸¹. გვერდი 103.

„ორი სიკვდილის“ გამო საუბარია აგრეთვე გიორგი ათონელის ცხოვრებაში, მე-11 საუკუნის ქართულ თხზულებაში, სადაც ნათქვამია –

ყრმათათვის, რომელიც **ორსავე სიკვდილსა** თვალით ხედვენ – სულისა და ხორცთაჲსა, და არა აქვს ნუგეშინის მცემელი²². გვ. 211.

ერთი ქრისტიანი უცნობი მწერალი მკვდრეთით აღდგომას აღწერს, რომლის მიხედვით მართალთ უკვდავი, საუკუნო სიცოცხლე მიენიჭებათ, ხოლო ცოდვილნი, ამ აღდგომის შემდეგ, **მეორედ მოკვებიან** და ცეცხლის მორევში შთაინთქმებიან²³. გვ. 75.

ისრაულ-იუდეან მოგვიანო ხანის აზროვნების განვითარებაში აღიარებულია მკვდრეთით აღდგომა და ყველა ადამიანის გასამართლება; კეთილნი გაიგზავნებიან სამოთხეს, ხოლო ბოროტნი ჯოჯოხეთს ჩავარდებიან²⁴. გვ. 38.

მაჰმადიანობაც იზიარებს შეხედულებას ორი სიკვდილის შესახებ: პირველად კაცი კვდება აქ, სააქაოში; მეორედ განსჯის წინ, როდესაც საყვირი პირველად დაიყვირებს, აქ ყველა ცოცხალი მოკვდება. საყვირის მეორე ხმაზე, ძველი და ახალი მკვდარი, ყველა გაცოცხლდება; მერმე მოხდება განსჯა, გაცოცხლებულ მკვდართა გასამართლება – მართალნი სამოთხეს მიდიან, ცოდვილნი – ჯოჯოხეთის ცეცხლში ჩავარდებიან²⁵. გვ. 328. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ცნება „ორი სიკვდილი“ ყურან-ში არ მოიპოვება.

* * *

ნესტანი ამბობს: თუ ქაჯეთის ციხის დაპყრობის გამო ბრძოლაში და, ცხადია, ჩემი განთავისუფლებისათვის, მე ტარიელს მკვდარსა ვნახავ, მე ორი სიკვდილით მოვკვდებიო.

„ორი სიკვდილის“ შესახები რწმენის გაცნობის შემდეგ და მისი გამოყენებით, ნესტანის თქმა: „ორი სიკვდილით“ მოვკვდებიო, შემდეგ ნაირად განიმარტება – მე აქ, ამ ქვეყანაზე ერთხელ მოვკვდები; ეს იქნება ჩემი გვამობრივი სიკვდილი; მე ვარ ცოდვილი: და კიდევ ცოდვა დამედება, თუ ტარიელი ჩემი გულისათვის დაილუპებაო; და შემდეგ, საიქიოში, ამ ცოდვათა შედეგად, „მეორე სიკვდილით“ მოვკვდები, ესე იგი: ჯოჯოხეთს ჩავვარდებიო.

ასეთი არის ჩემი განმარტება და თუ ეს სწორად მისამჩნევია, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ცნება „ორი სიკვდილი“ რელიგიური მნიშვნელობისა და არის იგი ქრისტიანული.

6. სიკვდილსა და სიცოცხლესა

ტარიელის გადაკარგვის შემდეგ როსტევანი ამბობს – სიკვდილამდე დამანწყულა, ვერვის ძალ-უც განკურნება (99). ასეთი შეწუხება გამოწვეულია, ცხადია, ცნობისმოყვარეობით.

ავთანდილისათვის უკან მიბრუნების ვადა სამი წლით არის განსაზღვრული; იგი თავის ანდერძში დიდებულებსა სწერს: ჩემს ნაცვლად თქვენს პატრონად შერმადინი იქნებაო –

სიკვდილსა და სიიცოცხლესა სადამდისცა ჩემსა სცნობდეს (168).

მგზავრობისას ავთანდილი ანგარიშობს და მის ვადას სამი თვე უკლია; მას ჯერ ტარიელი ვერ მოუძებნია; ამიტომ შენუხებულა; შერმადინი ჩემი დავალები-სამებრ ჩემი სიკვდილის ამბავს მეფეს აცნობებსო –

უამბოს ჩემი სიკვდილი, თვით ჩემგან დავედრებული (188).

სიტყვა „სიკვდილი“ ტარიელის მამას, სარიდანს ეხება –

მამა მომიკვდა, მოვიდა დღე სიკვდილისა მისისა (334)

თინათინი ავთანდილს თავის სიყვარულს უმჟღავნებს, რაზედაც გახარებული ავთანდილი მიუგებს –

მე სიკვდილსა მოველოდი, შენ სიცოცხლე გამინამე (134).

განამება – სარწმუნოდ გახდომა. ს. კაკაბაძე. სხვა ლექსიკონში: გამწარება, განვალება. ეს სწორი არ არის, რადგან აქ ავთანდილი ამბობს: მე სიკვდილს მოველოდი, ოღონდ შენ სიცოცხლე გამინამეო. ესე იგი: სიცოცხლე მინყალობეო და სწორედ ამ „წყალობის“ მნიშვნელობით თარგმნის ამ სიტყვას მარჯორი უორდროპი. ეს განმარტება უეჭველად ემყარება ს. ს. ორბელიანის ახსნას: ნამება – მონმობა. ნიკო ჩუბინაშვილი კი გვიხსნის: ნამება – მონმობა, დამონმება; დაჭეშმარიტება; დარწმუნება, სარწმუნოდ გამოჩენა, ანუ როგორც ეს ნათქვამია

ფსალმუნში 18,8 ნამებანი უფლისანი სარწმუნო არიან (რუსულში აქ არის „ოტკროვენიე“);

ფსალმუნი 80,6 ნამებად იოსების თანა დადვა ესე (რუსულად: „ონ უსტანოვილ ეტო ვო სვიდეტელსტვუ დლია იოსიფა“).

მამასადამე: „განამება“ არის დამონმება, ჭეშმარიტად გახდომა. ხოლო „სიცოცხლე გამინამე“: სიცოცხლე გამომიცხადე, დამიდასტურე, ან გადატანითი მნიშვნელობით: მინყალობეო.

ნესტანი სიყვარულისაგან გახელებულ და ბნედიან ტარიელს მისწერს –

ბედითი ბნედა, სიკვდილი, რა მიჯნურობა გგონია? (377), სჯობიაო საყვარელს საგმირო საქმეები უჩვენოო.

ტარიელი ფარსადანს შეუთვლის, მაგარი და ძლიერი ვარო –

თვარა რად მიშლის სიკვდილსა ცეცხლი სირცხვილთა აღისა (563) და ბოლოს, ყველაფერზე ბატონი არის სიკვდილი და გულსაც –

ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერცა მეფეა რომელი (718), რატომ? იმიტომ, რომ გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი. მაგრამ გულს სიკვდილი მაინც სურს ხოლმე, გარნა კაცი გონიერი მას მოთმენას უქადაგებს –

კვლა იტყვის: „გულო რასდენმცა გაქვს სიკვდილისა წადება, სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება (727), ესე იგი: კაცი სიცოცხლეში უნდა იყოს, და როცა საჭიროა, მიჯნურისათვის თავი დასდოსო.

ტარიელს ავთანდილი აჯერებს, ქვაბს წავიდეთო; უნდა მოთმინება იქონიო; საყვარელს ვიპოვნითო და მოხერხებულად დასძენს:

თუ სიკვდილი გიჯობს, მოკვე... (888), ოღონდ ერთხელ კიდეც ცხენოსანი გიხილოო; თვითონ ავთანდილი კი –

გამაგრებოდა სიკვდილსა, ამისთვის არ უმხნეოდა (954). ანუ: ამიტომ არ იყო უმხნეოდ, იყო მხნე, მაგარი, შემძლებელიო.

ნესტანის ამბავი არავის უთხრაო, აფიცებს თავის ქმარს ფატმანი და იგიც უპასუხებს ფიცით –

რაცა მითხრა, სიკვდილამდის არვის ვუთხრა სულიერსა (1154).

ოქროს მოყვარულთ –

დღე სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა (1197).

ფატმანი ავთანდილს არწმუნებს, ჭაშნაგირს მართლა უნდოდა ჩემი სიკვდილიო –

იმას გლახ, ჩემი სიკვდილი გულითა სწადდა, არ ენით (1208) და ან, მისი სიკვდილის შემდეგ – აღარ ვიშიშვი სიკვდილსა (1210).

ნესტანი ტარიელსა სწერს –

თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი (1305). იმიტომ, რომ –

მე სიკვდილი აღარ მიმძიმს, შემოგვედრებ რათგან სულსა (1306) და ბოლოს, ტარიელისაგან ნაპატივებმა ხატაელმა მოლაშქრებმა –

თავები დახსნეს სიკვდილსა (1616), ანუ: სიკვდილს გადაურჩნენო.

* * *

როგორც ვნახეთ, ვეფხისტყაოსანში სიკვდილი ბუნების გარდაუვალი კანონია. სიკვდილი აუცილებელია, ოღონდ ამასთანავე იგი სიცოცხლის დასაწყისიც არის: სიცოცხლე = ცხონება საიქიოში, სიკვდილით არ ისპობა ადამის ტომი, – ისპობა მხოლოდ ერთი გვამი, ერთი სახე, როგორც ეს ხდება საერთოდ ბუნებაში –

რა ვარდმან მისი ყვავილი გაახმოს, დაამჭნაროსა,

იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა (35).

მხოლოდ ყვავილი კვდება, ვარდი – არა! ვარდი შემდეგშიც გაიფურჩქნება, და თუ იგი ერთი ვარდი გახმება ძირიან-ფესვიანად, საბაღნაროში სხვა ვარდიც მოვა...

ეს არის სიცოცხლის მუდმივობის აზრი, დაკავშირებული სიკვდილის აზრთან. აქ გადმოცემულია, თუ გნებავთ, მოციქული პავლეს შეხედულებაც – „შენ რომელი დასთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის“-ო.

კორინთელთადმი მიწერილ ამ პირველ წერილში (15,36), მოციქული პავლე ამბობს – თესლი სანამ არ მოკვდება, სიცოცხლეს ვერ მიიღებსო; მხოლოდ თესლის სიკვდილის შემდეგ იზადება მცენარეო. ესაა საყოველთაო კანონი სიცოცხლე-სიკვდილის შეცვლილებაზე მაგრამ ამასთან ერთად, კაცის სიცოცხლე სიკვდილით არ სრულდება, არ თავდება – იგი გრძელდება, რადგან ქრისტიანული რწმენითაც სიცოცხლე – სული კაცისა თავის არსებობას საიქიოში აგრძელებს. სააქაო სიცოცხლის გაგრძელება არის საიქიო სიცოცხლე. ეს აზრიც გარკვეულად არის ვეფხისტყაოსანში გამოთქმული...

მათ შიქმნან გლოვა-ტირილი

პარი პირველი

მაშინ გმართებს გლოვა, ფლასი

1. მიტირე და მივაგლახე

ყველგან და ყველა ოჯახში უშუველესი დროიდან დღემდე, სიკვდილის შემთხვევაში გლოვა და ტირილი ჩვეულებრივი წესი იყო და არის.

უძველეს დროში ეს წესი იყო მკაცრი, უხეში. პირის ხოკვისა, დაკანრვისა და ტყეების გარდა, მკვდარს თან გაატანდნენ ხოლმე ცოლებს, მონებს, ცხენებს (რომელთაც დახოცავდნენ ხოლმე), საჭმელ-სასმელს, მის საჭურველს და სხვა.

დროთა მსვლელობაში ეს საშინელი წესი შეიცვალა და გადასხვაფერდა, თუმცა მოთქმა-ტირილი, პირის ხოკვა და დაკანრვა, დღესაც არსებობს.

ხმა მაღალი ტირილით მოთქმა, სახის დასისხლიანება, თმისა და წვერის გლეჯა, თავში და მკერდში ცემა-ტყევა, ტანსაცმელის შემოხვევა და სხვა ასეთი უხეში გამოხატვა მწუხარებისა, როგორც ვთქვი, ყველგან და ევროპაშიც ჩვეულებრივი იყო. კერძოდ, გერმანიაში ამას დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ და ბოლოს მთელი ეს შემანუხებელი წესი დაქირავებულ მომტირალეებს დააკისრეს⁴⁰. გვ. 500.

ამ მომტირალთა დანაწესებს, ქართველთა შორის უდრიდა „ზარი“, „მოზარენი“, „მომტირალნი“.

* * *

რა გასაკვირია, ვეფხისტყაოსანში რომ პირთა ხოკვას, დაკანრვას, მოთქმასა და ყვირილ-კივილს ვხვდებოდეთ გლოვის შემთხვევაში? თუგინდ ეს გლოვა სიკვდილითაც არ იყოს გამოწვეული?!

როდესაც ავთანდილი გაიპარა, როსტევანმა ტირილი და მოთქმა დაიწყო; მან წვერის გლეჯას მიჰყო ხელი, პირი დაიხოკა და თავზე ტკაცანის ხმა გაისმა; და კარისკაცებიც –

იგლეჯს და იცემს ყველაი, ხმა ისმის თავსა ტკაცისა (198).

ქრისტიანობამ აკრძალა ხმა მაღლად ტირილი, პირის ხოკვა-დაკანრვა, და მის ნაცვლად ლოცვა დააწესა, მაგრამ ამ აკრძალვამ ძველი ჩვეულება მაინც ვერ გადასძლია.

მაჰმადმა სასტიკად აკრძალა საზარელი ტირილი-მოთქმა; მან ლოცვათა კითხვა დაადგინა, მაგრამ უშედეგოდ.

ტირილი და გლოვა ვეფხისტყაოსანში ჩვეულებრივი წესია; ამიტომ გამოთხოვებისას ავთანდილი შერმადინს ეუბნება –

არ მოვბრუნდე, მომიგლოვე, მიტირე და მივაგლახე (157). და იგი მეფესთანაც მივიდეს, რათა: უამბოს ჩემი სიკვდილი, თვით ჩემგან დავედრებული, მათ შექმნან გლოვა-ტირილი, ქმნან საქმე გამწარებული (188).

ტარიელიც ეუბნება ასმათს –

მკვდარი მნახო, დამიტირე, სულთქმა გაათანისთანე (307). სულთქმა=ოხვრა, ვაება ერთი მეორეზე მიყოლებით ჰქმენი=გაათანისთანეო.

როდესაც ტარიელის მამა მოკვდა –

მამა მომიკვდა, მოვიდა დღე სიკვდილისა მისისა... ერთგულთა შექმნეს ვაება, მტერთა – ხსენება იშისა (334). და ვინაიდან ტირილი სავალდებულო იყო, ამიტომ არა-ტირილით მკვდარს ეს წესი მოაკლდებოდა და ამგვარად, მისი მოვლა-პატრონობა არ შესრულდებოდა; ეს, რასაკვირველია, მკვდარისათვის საიქიო ცხოვრებაში და მისი სულის სიმშვიდისათვის დიდად საზიანო იყო. ამიტომ ამბობს ავთანდილი –

თუ საწუთრომან დამამხოს, ყოვლისა დამამხოებელმან, ღარიბი მოკვდე ღარიბად, ვერ დამიტიროს მშობელმან (802), შენ მაინც, მეფე როსტევან, შემინყალეო.

ამავე აზრს გამოსთქვამს მეფე როსტევანი, როდესაც ავთანდილის გაპარვას გაიგებს –

ვიცი, არ მოგკლავს შიმშილი, რაზომცა დია ირები (დიახ, ივლიო), მაგრამ, თუ მოვკვდე, გაზრდილო, ვისგანღა დავიტირები? (824). დგეს მონანი ნატირებნი, დაეგლიჯა თმა და წვერი (829).

როდესაც ნესტანმა მამის სიკვდილი გაიგო –

ქალმან დიდნი დაიკვილნა, ფიცხლა თავი მოიხადნა (1588), თმა გაიგლიჯა, გაყარა, ღანვი ცრემლითა ავსია (1590), იხოჟს და იგლეჯს, ზახილით ტირს სიტყვა ხაფი უარე; სისხლი და ცრემლი თვალთაგან ჩამოსდის გარე უარე... ტირან ორნივე ქალ-ყმანი... იზახდეს, ტირს მეტად (1622), თავსა იცემდეს, იზახდეს, ტირს მეტად გულ-ფიცხელია (1623), სისხლი და ცრემლი თვალთაგან სდის... (1624) და სხვა.

აი: ტირილი, თავში ცემა, პირის ხოკვა, დაკანწვა, სისხლის ცრემლებით ტირილი... გლოვის გამოსახატავად.

ტირილის საკითხზე მე ზოგადად განვიხილე წიფნში: „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“ (გვერდი 222-240) და აქ აღარ გავიმეორებ.

2. „მიტირილ-მოტირილი“

ჩვეულებრივი ტირილის გარდა ვეფხისტყაოსანში არის ტირილი ერთი განსაკუთრებული სახე, რაც ცალკე უნდა გამოიყოს.

ეს არის „მოტირილი“. მე, მგლოვიარეს ჩემი მეგობარი, ან ახლო ნაცნობი მომიტირებს, გაიზიარებს ჩემს გლოვასა და ტირილს: იქნებ ტირილით, იქნებ ოხვრა-კვნესით, ან სიტყვიერი მოთქმით. სწორედ ეს „მიტირილ“ – „მოტირილი“ გვაქვს ჩვენ პოემაში.

როდესაც ავთანდილი ხატაელ ძმებს შეხვდა, რომელთაგან ერთი დაჭრილი იყო, ერთი მათგანი, რასაკვირველია, დიდად შეწუხებული და ტირილით მოუბარი მას ასე მიმართავს –

სატირელი მოგვიტირენ, ღანვნი შენცა დაიხავსენ (198). უეჭველია, აქ ზრდილობის ერთი წესია ნაჩვენები, როდესაც მტირალს უნდა მიუტირო და მასსავით ღანვნი დაიმხავსო, ხავსის ფერად გაიხადო, ფერი დაჰკარგო, თორემ ავთანდილს სრულიადაც არ ეტირება ამ შემთხვევაში, თუმცა როგორც კეთილად აღზრდილი და თავაზიანი კაცი მათ ამშვიდებს და აწყნარებს.

ტარიელი ნესტანის თავგადასავალს იწყებს, მაგრამ ჯერ მოიტირებს, გამოიტირებს დაკარგულ ნესტანს და მხოლოდ მერმე ამბავს შეუდგება – კვლა დაიწყო თქმა ამბისა მან, რა ხანი მოიტირა (340). არვინ იცის, ნესტანი მკვდარია, თუ ცოცხალი, მაგრამ ტარიელს, მიუტირებს ავთანდილი – იტირეს და გაემართნეს, ქვაბისაკე თავნი არნეს... (916); და როცა ასმათმა ისინი დაინახა, მათ მიუტირა – მოეგება, მოტიროდა, ცრემლმან მისმან კლდენი ღარნეს (916).

ფატმანი ნესტანის ამბავს მოუთხრობს ავთანდილს და ატირდება; ავთანდილიც მას აჰყვება ამ ტირილში, – თანაგრძნობით გამონწვეული ტირილია – და მათ: მოიტირეს... (1138).

დიდი გამოტირილია ფრიდონის სასახლეში როდესაც იგლოვენ ქაჯეთის ციხის დაპყრობისას დალუპულთ, „რაცა ვისცა დაჰკლებოდა“, – აქ იყო საერთო „მიტირილი“ და „გამოტირილი“...

3. მოთქვამს ხმა მალლად

მოთქმა არის ტირილის დროს ხმა მალალი ლაპარაკი გარდაცვალებულის, ან დაკარგულის მიმართ. ამ შემთხვევაში მომტირალი გარდაცვალებულს ხმა მალლად ახასიათებს და შეამკობს, აღწერს მის სიკეთეთ და შევნიერებათ, თუნდ ასეთით ის დაჯილდოებულიც არ ყოფილიყოს. მოსთქვამენ ამგვარად არა მარტო პირდაპირნი ჭირისუფალნი და მგლოვიარენი, არამედ გლოვის მონანილენიც

და მოზარენიც, რომელნიც ამ შემთხვევაში სიტყვისა და მოთქმის ხელოვანნი იყვნენ. ეს „მოთქმა“ აქვს აღწერილი თეიმურაზ მეორეს თავის „აქა კაცის სიკვდილის ამბავი“ – ქვრივი რა დაჯდეს, მოთქმასა დაინყებს გარდაცემითა, სხვა წავა ჭირისუფალი ტირილით, თავში ცემითა, ზარით გაუძღვენ ყოველნი, იყვნენ გულ დანა ცემითა, ტიროდენ მკვდარსა გულწყლულად, სიტყვით აქებდენ, ენითა...⁸⁵. გვ. 98.

მოთქმას ვეცნობით ვეფხისტყაოსანშიც, მაგრამ არა მარტო გარდაცვალებულთან დაკავშირებით, არამედ სხვა და სხვა შემთხვევისათვისაც – როდესაც ტარიელი ქვაბს მიბრუნდა და ასმათს შეხვდა, ისინი –

იზახდიან, მოთქმიდიან, მოსცემდიან კლდენი ხმასა (223). მოთქმით ზახილი აქ გამონვეულია გლოვით ნესტანის გადაკარგვისა გამო. და შემდეგშიც ტარიელი – მოსთქვამს: „ჰაი, საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო, იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო, ვინ მოგკვეთა არა ვიცი, ხეო, ედემს დანერგულო (309).

აქ არის მოთქმის სრული წესი შესრულებული: ტარიელი არამც თუ ტირილით და ხმა მალლად ლაპარაკობს, არამედ თავის სამგლოვიარო მოსაგონარს ახასიათებს კიდევ.

და ამგვარსავე მოთქმას ტარიელი კიდევ იმეორებს – მოგშორდი ედემს ნაზარდო, ტანო ლერწამო და ხეო, შენთა მჭვრეტელთა ნიშატო, ვერ მჭვრეტთა სავაგლახეო, ცხადად ნახვასა არ ღირს ვარ, ნეტარმცა სიზმრად გნახეო! (725). ამას მოსთქმიდის ტირილით ცრემლითა დასალვაროთა (726).

ავთანდილის გაპარვის გამო როსტევეანი – მოსთქვამს, იტყვის: „ვა, გაზრდილო, ველარ გნახვენ თვალნი რეტნი (821) და როსტევეანთან ერთად – ყოვლნი ტიროდეს, მოსთქმიდეს... (827).

მოგზაურობის დროს ავთანდილი თინათინს იგონებს და – ამას მოსთქმიდის, ინვოდის, ვითა სანთელი დნებოდის (838), მარტო მოსთქმიდის, ტიროდის ტანად ალვისა ხიანი (841), ან ვერ ვიტყვი მაშინდელსა მე მის ყმისა რას უბნობდის, რას მოსთქმიდის, რას ტურფასა, რაზომ გვარსა (842).

ტარიელისა და ავთანდილის წასვლის გამო – ასმათ ტირს, მოთქვამს: „ჰე, ლომნო, ვისნი ვით მოგთქმენ ენანი! (944). და ავთანდილი – მიუბნობს, მოსთქვამს მისსავე ლხენასა (975), ხოლო ფრიდონი და ავთანდილი ტარიელისა გამო – ორნივე სწორად მოსთქმიდეს მოთქმითა საქებარითა (1005), ფრიდონ ტირს, მოსთქვამს ხმამალლად, გაყრილი წლისა შვიდისა (1006), ფრიდონ მოსთქვამს... (1007) და ყველა ამ მოთქმაში მომტირალი ახასიათებს დასატირებელს; მას ქებას ეუბნება, შეამკობს, – ეს სავალდებულოა მოთქმისათვის და ისიც მოსაწონია, თუ ეს მოთქმა ლამაზად სრულდება – ფრიდონ თქვნა ესე სიტყვანი მოთქმითა

შვენიერთა (1009). და შემდეგაც – ტარიელ მოთქვა ტირილით სიტყვა ნატიფი, მჭევრები (1336).

ფარსადანის გარდაცვალების ცნობაზე – ტარიელ მოსთქვამს: გამზრდელო, ჰა, ჰა, რა საქმე მსმენია! მიკვირს, თუ მზე ლა რად ნათობს, რად არა დაუჩენია?! (1593).

არის კიდევ ერთი მოთქმა, რომელს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, – ეს არის ლანძღვა-გინების მოთქმა. და ამას შეასრულებს დავარი, როდესაც იგი სასიძოს მოკვლის ამბავს გაიგებს და ამის გამო ნესტანსა ლანძღავს – დავარ მოსთქმიდა სიტყვითა, რომელნი არა მსმენოდეს (577)-ო, – ამბობს ასმათი.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს სამნაირი მოთქმა: 1. სიკვდილისა გამო, 2. გადაკარგულ, დაშორებულისა გამო, 3. და ერთჯერ სიხარულისა გამოც.

„მოთქმას“ დიდი მანუგეშებელი, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა აქვს თანახმად დებულებისა: დიდი ლხინია ჭირთა თქმა, თუ კაცსა მოუხდებოდეს (924)...

ამგვარად, მოთქმა არის არა უბრალოდ ტირილი და ხმა მალლად გამოთქმა თავისი მწუხარებისა, არამედ მკვდარის თუ დაკარგულის შექება, ლამაზად მოხსენება და მისი მჭევრმეტყველურად დახასიათება, – ეს არის გლოვის პოეზია!

4. მას აქეთ იგლოვს ხელმწიფე

სამგლოვიარო შესამოსელი სავალდებულო იყო მგლოვიარეთათვის. ქრისტიანულ ქვეყნებში სამგლოვიარო სამოსელი შავი ფერისა უნდა ყოფილიყო.

ისლამის მსოფლიოში გლოვის სამოსელი სხვა სხვა იყო ქვეყნების მიხედვით, ამბობს ისლამურ ზნე-ჩვეულებათა კარგი მკვლევარი ალი მაზაჰერი. აღმოსავლეთ ირანში (ავღანისტანი, თურქესტანი და სხვა) სამგლოვიარო სამოსელი იყო თეთრი ფერისა. როდესაც ლაზნის სულთანი მაჰმუდი მოკვდა 1030 წელს, ტახტის მემკვიდრემ მთლიანად თეთრი სამოსელი ჩაიცვა და აგრეთვე მინისტრებმაც თეთრი შესამოსელი შეიკერესო.

ისლამის მეორე მხარეშიც, დასავლეთის მაჰმადიანურ ქვეყნებში, მაროკო და არაბულ ესპანეთის ანდალუზიაში სამგლოვიარო ფერი იყო – თეთრი.

დასავლეთ ირანში, ახლო აღმოსავლეთში სამგლოვიარო ფერი იყო შავი, ანუ მუქი ლურჯი²⁶. გვერდი 54-60.

* * *

ვეფხისტყაოსანში გლოვის ფერი არის შავი და იისფერი, ანუ მუქი ლურჯი.

ავთანდილი შერმადინს უბარებს – აქათ სამ წელ არ მოვიდე, მაშინ გმართებს გლოვა, ფლასი (164). „ფლასი“ არის სპარსული სხვილი შალისაგან შეკერილი. ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – ფლასი – ბალნის ძაძა.

ნესტანი ტარიელს აფრთხილებს, თუ მე სვარაზმელს ცოლად გავყევით – ერთმანეთსა გავყეარნეთ, ძონეულნი გავგიფლასდენ (540). ხოლო ავთანდილის წასვლისა გამო მეფემ – მერმე ბრძანა: „მხიარულსა ნუ ჩაიცმენ ჩემნი სპანი“ (829). ავთანდილი ტარიელის შესახებ ამბობს – ვა ჰმართებს მისსა გაყრილსა, შავი ხლა თავსა ხლებია (998). ანუ: შავი მანდილი უნდა ეხუროსო, ცხადია, გლოვისა ნიშნად.

სურხავის სასახლიდან ნესტანის გაპარვისა გამო დარბაზის ერი „შეველენ ისფრითა ლებულნი“ (1203) და ინდოეთიდან მომავალი მოქარავენებს ფარსადანის გარდაცვალებისა გამო, აცვიათ შავი სამოსელი და სახედრებიც შავად შეღებილი ჰყავდათ (1570, 1580).

ინდოეთის ქალაქის მცხოვრებნიც, მეფის სიკვდილისა გამო, ფლასით მოსილნი იყვნენ (1622) და ტარიელმა „ნახნა ხასნი, ვაზირნი ფლასითა დამოსილნია (1623) და, რასაკვირველია, დედოფალსაც სამგლოვიარო სამოსელიც ეცვა...“

ამნაირად, გლოვის წესს ეკუთვნოდა შავი სამოსელის ჩაცმა (იხილეთ აგრეთვე ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, გვ. 74, 79, 151).

გლოვის წესს ეკუთვნოდა აგრეთვე თმის შეკრეჭა და ეს ნათქვამია ინდოეთიდან მომავალ ვაჭართა გამო, რომელთაც – გარეშემო მოეკვეცნეს უკანამო დალაღანი (1579).

ეს წესი თმისა (და წვერის) შეკრეჭისა საქართველოშიც არსებობდა და მოხსენებული არის ქართლის ცხოვრებაში – ბურდუხან დედოფალის სიკვდილის ცნობაზე გიორგი მესამემ „ამფხვრელმან თმათა და წვერისამ გლოვა დაიწყო²⁷. გვ. 399.

5. სრევა რიდისა

ძველად დიდი გლოვისა და უალრესი მწუხარების გამოსახატავად მიღებული იყო სამოსელის ტანზე შემოხვევა, ტანსაცმელის დაგლეჯვა... ეს ამბავი არა ერთ გზის არის ბიბლიაში მოხსენებული, მაგალითად – როდესაც ძმამ რუვიმ იოსებზე ორმოში ველარ იპოვნა, დიდი მწუხარების შედეგად დაიხია თავისი სამოსელი (დაბადება, 37, 29). როდესაც იაკობმა იოსების „დალუპვის“ ამბავი გაიგო, შემოიგლიჯა მან სამოსელი (დაბადება 37,34) და სხვა ასე.

იოზ 1,20 და ესრეთ აღდგა იოზ, დაიპო სამოსელი

იოზი 2,12 და გარდაიპო კაცად კაცადმან სამოსელი თვისი და მიწაჲ გარდაისხეს თავთა

ეზდრასი 9,3 და ოდეს ვისმინე სიტყვანი, ესე დავიპენ სამოსელნი ჩემნი და შევეძრწუნდი

მათე 26,65 მღვდელთ მოძღვარმან მან დაიპო სამოსელი თვისი

იგივე მოვლენას ვეცნობით ბერძნულ და აქედან თარგმნილ ქართულ თხზულებებში, რომელიც აკად. კორ. კეკელიძემ დაასათაურა სახელით „ტავრომენიანი“ – წარვიდა იგი და აუნყა მენიას სიკუდილი ქმრისა მისისაჲ. ხოლო მას ესმა რაჲ, დაიპო სამოსელი თვისი და იგლოვდა იგი ქმრისა თვისისათვის-ო⁵⁶. წიგ. 2. გვ. 27.

შუა საუკუნეთა ევროპაშიც გლოვის ნიშნად ტანსაცმელის შემოხვევა – შემოფხრენა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო⁴⁰. გვ. 584.

* * *

როდესაც ფრიდონი და მისი ლაშქარი ავთანდილისაგან ტარიელის ამბავს მოისმენენ, მაშინ: ლაშქართ შინა შეიქმნა ხმა ტირილისა დიდისა, ზოგთაგან ხოკა პირისა, ზოგთაგან სრევა რიდისა (1006). რა არის ეს „სრევა რიდისა“?

„სრევა“ – ს. ს. ორბელიანის ახსნით – არის „გასროლა“. ამ ახსნის თანახმად, ლაშქარნი რიდეს ისვრიდნენ, გლოვის ნიშნად, ცხადია. წამოსასახამის = რიდის გასროლა შესაძლებელია, მაგრამ ამ შემთხვევაში აქ საქმე გვაქვს არა „სროლასთან“, არამედ „დახვეასთან“.

ს. კაკაბაძის განმარტებით, „სრევა“ არის „დახვევა, მოსპობა“; და სწორედ სიტყვის ასეთი გაგება შაირის აზრსაც შეეფერება და იგი ძველ ჩვეულებასაც გამოხატავს: „ზოგთაგან სრევა რიდისა“, რაც რიდის დახვევას ნიშნავს.

მეორე შემთხვევაში სიტყვა „სრევა“ იხმარება ინდოეთის მეფის სიკვდილის გამო – ან თვითაც მოკვდა, შეიქმნა ბოლო სრვისა და ტკეებისა (1587).

აქ გარკვეულად არ არის ნათქვამი, თუ რას „სრევდნენ“, რას ხევდნენ, ოღონდ გლოვასთან დაკავშირებით და ტკეების-ტყეების, ანუ თავპირში ცემის აღნიშვნით, მგონია, აქ ლაპარაკი უნდა იყოს სამოსელის დახვევაზე, გლოვის გამოსახატავად.

როგორც ვხედავთ ვ.ტ.-ის ამ ლექსში ხმარებულია ცნება „ტკეებნა“ („ტკეებისა“). აქ უეჭველი შეცდომაა. უნდა იყოს: „ტყეებნა“ („ტყეებისა“), როგორც იგი მიღებული იყო გლოვისას –

მათე 11,17 გიგოდებდეთ და არა ეტყებით

მათე 24,30 მაშინ ეტყებდენ ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი

ლუკა 8,52 ჰსტიროდეს მას, ყოველნი ეტყებდეს

ლუკა 23,27 რომელნი ეტყებდეს და ჰგოდებდეს მას

თამარ მეფის მამის, გიორგის გარდაცვალებისა გამო იყო: „რანი გლოვანი, რანი ტყეებანი, რანი ვაებანი, რანი სისხლ-რეულთა ცრემლთა ნაკადნი ათას-კეცნი, რანი მოთქმანი“...⁶⁹. გვ. 25.

ს. ს. ორბელიანის ახსნით – ტყეებნა არის თავსცემა. ტკეებნა კი არის დატკეებნა, დატერფვა, ტკეებნა.

ეს ცნება „ტყება“ ი. იმნაიშვილს ასე აქვს განმარტებული თავის დიდ შრომაში: „ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი“: ტყება – ტირილი პირის ხოკითა და თავში ხელის შემოკვრით.⁶¹ გვერდი 565.

ეს განმარტება სწორია და სწორედ ამ მნიშვნელობით უნდა იყოს აღნიშნულ შაირში სიტყვა „ტყება“ და არა „ტყებნა“.

„ტყება“ ვეფხისტყაოსანში დახასიათებულია სხვა გვარი გამოთქმითაც, როგორც მაგალითად: „ხმა ისმის თავსა ტკაცისა“ (შ. 198), „თავსა ვიცე“ (შ. 873), მკერდზე ცემა და სხვა. ეს „ტყება-ტირილი“ ბატონიშვილ ვახუშტის აქვს მოხსენებული (იხილეთ აქვე, ქვემოდ).

6. ლილ-ჩახსნილი

როდესაც ტარიელი თავგადასავალის თხრობას შეუდგა, მან თავისი სამოსის ლილები გახსნა, საამბობლად დაჯდა და მხარნი ამოყარნა. მთელი ეს ქმედობა არის გლოვის აღმნიშვნელი – ლილ-ჩახსნილი საამბობლად დაჯდა, მხარნი ამოყარნა... ვერ გაახვნა სასაუბროდ მან ბაგენი, გაამყარნა, მერმე სულთქნა, დაიზახნა, ცრემლნი ცხელნი გარდმოყარნა (308).

ლილების გახსნა, მკერდის გაშიშვლება და ტირილი გლოვის დიდი ნიშანია და ამას ადასტურებს ბატონიშვილი თეიმურაზი – ლილნი გაიხსნა და მხარნი თვისნი გამოიჩინნა ძველის ჩვეულების გლოვისამებრ-ო.⁶⁴

ლილ-ასხმული – თედო სახოკიას განმარტებით – ნიშნავს: „ლილ-შეკრული, მოგლოვილი, მოტირება გათავებული. „თუმც ნათესავნი, და-ძმანი აღარ აისხამენ ლილებსა“ (ხალხური პოეზია)... როცა მიცვალებულს ჰგლოვობდნენ, ტანისამოსის ლილები ჩახსნილები ჰქონდათ, რათა უფრო ადვილად ეგვემნათ თავიანთი თავი თავიანთის ხელებით, თავისუფლად დაეკანრათ გულმკერდი ფრჩხილებითა, სისხლი ედინათ. ხოლო გლოვის გათავების შემდეგ ლილები ისევ აისხმებოდა“⁷⁴. წიგნი მესამე. გვ. 30.

ძველად ეს ჩვეულება ფართოდ იყო გავრცელებული ხალხთა შორის და მას ვეფხისტყაოსანშიც ვეცნობით ვით ქართულ ძველ ჩვეულებას.

7. საყელონი გარდებიენეს

საყელოს დახვევა-დაგლეჯა, ისე ვით ტანსაცმელის დაფხრენა, რომელ ძველ ჩვეულებაზე აქვე ვისაუბრეთ, ეკუთვნის ერთსა და იმავე გლოვის ნესს, რაც ძველად გავრცელებული იყო. ამას გვიდასტურებს თეიმურაზ ბატონიშვილი –

ძველად ჩვეულება იყო: დიდს მწუხარებაში ტანის სამოსის საყელოს ჩამოიხე-
ვდნენ და ისე გლოვობდნენ, მკერდსა გამოიჩენდნენ, მას ზედა ხელითა იცემდნენ
და ფრჩხილითა სისხლსა გამოიძინებდნენ მკერდით-ო⁶⁴. გვ. 40.

დიდი სპარსი მწერალის ფირდაუსის (934 – 1027) „შაჰ-ნამე“ - ერთი ნაწილის
ქართულ თარგმანში – როსტომ-ზურაბიანი – გვაქვს გლოვა როსტომისა, რო-
მელმან: გარდისხვა საყელო... ტირს, ამას მოსთქვამს ვაითა...⁸². გვ. 236. ამ შემთხ-
ვევაშიც გვაქვს გლოვისათვის საყელოს დაგლეჯა. დედა ჩემს წინა მივიდნენ
საყელო-გარდახეულნი.⁸². გვ. 237. როსტომ ნახეს გაგლეჯილი, საყელონი გარ-
დებივნეს (იქვე, გვ. 238)... გაგლეჯილიყო, მოსთქვემდა, საყელო-გარდმოხეული
(იქვე) და სხვა.

ურთრუთიან-საამიან-ში „რა ზააქ მამის სიკვდილი შეიგნა, საყელონი გარდის-
ივნა და გლოვა დაიდვა“-ო.⁸⁹. 144.

ქართლის ცხოვრებაშიც არის მოხსენებული სახელოს დაფხრენა გლოვის
ნიშნად. „ხოლო ამისი მხილველნი დედანი ძლიერად იცემდეს მკერდსა მათსა და
საყელოსა თმითურთ იფხურიდეს“-ო. წიგნ. 2. გვ. 154.

ქართულ ვისრამიანშიც არის ასეთი თქმა – რა ვირომ ცნა მოაბადის საქმე და
ცოლისა მისისა მისგან წაგურა, საყელონი გარდაიგლიჯა, თავსა ხელნი იკრა და
უცნობო იქმნა-ო.

თეიმურაზ პირველს „ვარდ-ბულბულიან“-ში აქვს იგივე თქმა – ფეხთ ქვეშ
მოგიკვდე, ჩემზედან საყელო გარდგახევი⁸⁴. გვ. 8.

და თედო სახოკია თავის ლექსიკონში: „ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი“
ამ ჩვეულებას გვიმონებებს – ქართველებში მგლოვიარობის ნიშანია, სხვათა შო-
რის, პერანგის საკინძის ჩამოგლეჯა, საყელოთა გარდახევა, გულის გადაღლევა
დასამჯილად, დასაკანწავად-ო⁷⁴. გვ. 140.

* * *

სწორედ ეს შემთხვევა გვაქვს, როდესაც ტარიელი – ახლოს მყოფი სიკვდილ-
ისა ჯდა და პირი დაებლნიჯა, საყელონი გარდებივნეს, თავი სრულად გაეგლიჯა,
მას აღარა შეესმოდა, სოფლით გაღმა გაებიჯა (მნმ).

ამნაირად, ვეფხისტყაოსანში ორი სიტყვით მოცემულია დახასიათება ძველი
დიდი ჩვეულებისა და გლოვის დიდი წესისა.

8. სიმძიმელი და მიმტკივნება

ტარიელმა პირველად პირისპირ ნახა ნესტანი. საუბარი ვერ მოახერხეს. ტარი-
ელი შეწუხებული წავიდა. ასმათი მას იმედს უღვიძებს და ლხინს უქადის და მან –

მიტხრა: „ეგრე წასვლისათვის ნუ გაჩნია გულსა დალი, სიმძიმელთა ერდო დახაშ, სიხარულის კარი აღი (397).

ერდო არის სახლის ზედა კერძო ბანი. დახშვა – კარის დაჯრა, დაკეტვა (ს. ს. ორბ.). სიმძიმელთა ერდო დახაშ – მწუხარებათა, შეწუხებათა ერდო დაკეტე და სიხარულის კარი გააღეო.

მეფე ფარსადანი ტარიელს შეუთვლის სასიძოს მოკვლისა გამო – ჩემი ასრე რად შესცვალე სიხარული სიმძიმელად? (561).

ცხადია, ცნება „სიმძიმელი“ დაპირისპირებული ცნებასთან „სიხარული“, არის მწუხარება.

და ავთანდილი თავის ანდერძში ამბობს – არას გვარგებს სიმძიმელი, უსარგებლოდ ცრემლთა დენა (795), წესი არის მამაცისა, მამაკაცისა მიერ ჭირთა მოთმენაო.

ყველა აქ ჩამოთვლილ შემთხვევაში „სიმძიმელი“ არის მწუხარება, მძიმე სულიერი ვითარება.

როდესაც როსტევეანმა უცნობი ყმა ვერ ნახა და იგი მას გადაეკარგა, ამის გამო იგი ცუდ გუნებაზე დადგა და „ცუდსა რასმე გონებასა“ ჩავარდა, – ასე მოხდაო, – თვარა აქა სამძიმარი მათი ყოლა არა ქმნილა-ო (58), – ამბობენ.

სამძიმარი – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არის მძიმედ დასადები, მძიმედ მისაჩნვეი.

ლექსიდან გარკვევით სჩანს: „სამძიმარი“ არის ნუხილი, დიდი მწუხარება, მძიმე სულიერი განწყობილება. ეს განმარტება დასტურდება შემდეგ შაირში, როდესაც ავთანდილი ლაშქარს გაეპარა, იგი – პირ-მზე ველარ პოვეს, პირი მათი იფერმკრთალეს... მათსა დიდსა სიხარულსა სამძიმარი ანაცვალეს (173), ანუ: სიხარული მწუხარებით შესცვალესო.

ქაჯეთში დახოცილ გმირთა გამო – ფრიდონს უმძიმს სპათა მისთა (1425).

დამძიმება – ურვა, გინა მძიმის აკიდება. ურვა – მწუხარება დამძიმებული (ს. ს. ორბ.).

ამგვარად: სიმძიმელი, დამძიმება, სამძიმარი არის: მწუხარება დამძიმებელი, დიდი მწუხარება.

ავთანდილი ტარიელს ეძებს. ერთ მინდორზე მას შეხვდება სამი ძმა, რომელთაგან ერთი დაჭრილი იყო. ერთმა ძმამ ავთანდილს უთხრა – ვერა გვარგო, მოგვიმტკივნე-ო (198).

„მომტკივნება“ იგივეა, რაც „მიმტკივნება“, ანუ: ტკივილში, მწუხარებაში, შეწუხებაში მონაწილეობის მიღება. და ასეც განმარტავს ამ სიტყვას ბატონიშვილი თეიმურაზ – მ ი მ ტ კ ი ვ ნ ე ბ ა, რომ მიუსამძიმროს და თავისი გულის მწუხარება მოყვასსა გამოუცხადოს სიტყვით ანუ ტირილითა. ს ი მ ძ ი მ ი ლ ი დამძიმება, ესე იგი მწუხარებით მიღება სამწუხარო ვითარისამე საქმისა-ო.

ქაჯეთის ბრძოლაში არა ერთი მეომარი მოიკლა. ფრიდონის ქვეშევრდომთაგან ყველა სტირის, ვისაც რაცა დაჰკლებოდა; ტირილმა მათ გასამხნევებელი სიტყვა უთხრა და თვითონ მათ ტირილი გაამხნევებს, რომელიც სტიროდა და მას – ავთანდილცა მიუმტკივნა, ეტყვის დიდსა სიმძიმისა (1459).

აქ ცნება „სიმძიმელი“, (რაც არის იგივე „სამძიმარი“), უბრალოდ შეწუხება და მწუხარება კი არ არის, არამედ გლოვაში მგლოვიარის შეწუხებისა და მწუხარების მონაწილეობა, ანუ „მიმტკივნება“, როგორც ეს დღესაც არის მიღებული. ამიტომ ინდოეთის მეფის ქვრივს – ავთანდილ და ფრიდონ ჰკადრეს დედოფალსა მიმტკივნება (1631).

მგლოვიარენი სულიერ ტკივილს განიცდიან ახლობელის სიკვდილისა გამო, ხოლო ვინც ამ ტკივილს გაიზიარებს, რასაკვირველია, გრძნობითა და შეგნებით, იგი ამით მგლოვიარეს „მიუმტკივნებს“. ეს კეთილი ჩვეულება აღნიშნულია ვეფხისტყაოსანში და იგი მიღებული აქვს ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებას და დღესაც მტკიცება ქართველი ხალხის ცხოვრებაში (და სხვაგანაც).

პარი მეორე

გვედრებ დამარხვასა

1. მე სამარე გამითხარე

დამარხვა-დანვის წესის მნიშვნელობა არა მარტო ის არის – როგორც ამბობს ცნობილი მეცნიერი პროფ. ვილჰელმ ვუნდტ – რომ გვამი მტერს ხელთ არ ჩაუვარდეს, მხეცებმა არ შეჭამონ, არამედ აქ საგულისხმოა აგრეთვე სულის ამბავიც. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვაქვს კიდევ დემონის, ეშმაკის შიშიც; ეს კი გარდაცვალებულის სულისაგან ჩნდება და ცოცხალთ ემუქრება, თუ ჭირისუფალნი მასზე არა ზრუნავენ. დამარხვით – ძველთა წარმოდგენით – სული მიდის მიწაში, ხოლო დანვით: ცეცხლში, ან საერთოდ იკარგება იგი. დამარხვისა და დანვის გარდა იყო ჩვეულება გვამის გახრწნისა მზეზე, ან მიცემა გვამისა მხეცთა, ფრინველთა შესაჭმელად, რათა მკვდარის სული მათში გადასულიყო; მერმე კი ძვალთ მარხავდნენ.

ძველ ბერძენთა წარმოდგენით, სული მიდის აჩრდილთა ჯოჯოხეთში, როგორც ეს არის ჰომეროსის გმირთა ხვედრი. აქ სული უკვე გვამისაგან ცალკეა, ცოცხალი და ტანისაგან დამოუკიდებელი.

შემდეგ განვითარებისას მთავარი საზრუნავია სულის გადარჩენა, დახსნა, მოსვენება. იმ ხანაში სული უკვე ზეცას მიდის, ან მიჰყავს იგი ჰერმესს (ჰერმეს ფსიხაგოგოს – სულთა წამყვანი), ან ანგელოზებს...⁷⁷. წ. 4. ნაწ. 1.

ამასთან დაკავშირებულია რწმენა, რომლის თანახმად სული ისევ თავის გვამს უბრუნდება – აღდგომა! ეს არის აღდგომა ხორცთა და მათი გასულდგმულება, ანუ როგორც იტყვის მოციქული პავლე თავის პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (15,44): დაეთესვის ხორცი მშვინვიერი, მაშინლა სულიერი...

ეს არის აღდგომის რწმენა.

დამარხვა სავალდებულო იყო მოსესა, ქრისტესა და მაჰმადის რჯულით –

ისო ძე ზირაქისა 38,16-17 შვილო, მკვდარსა ზედა გარდმოადინენ ცრემლნი, და ბოროტ ვნებულმან იწყე ტირილი, და ვითარცა ღირს არს მისსა, დაჰფარე გვამი მისი; და ნუ უგულებულს ჰყოფთ დაფლვასა მისსა. მწარე ყავ ტირილი, და გოდება მხურვალე, და ქმენ გლოვა, ვითარცა მისსა ღირს არს, დღე ერთ და ორ, ქებისათვის. და ნუგეშინის ეც მწუხარებისათვის, რამეთუ მწუხარებისაგან სიკვდილი იქმნების, და მწუხარება გულისა მოსდრეკს ძალსა

ისრაული დამარხვის წესით, მკვდარს თვალთ უხუჭავდნენ; გვამს განბანდნენ; მერმე მას ზეთს წასცხებდნენ; შემდეგ ტილოში გაახვევდნენ; ფეხთა და ხელთ შეუკრავდნენ; პირზე ტილოს წააფარებდნენ. ამ წესის ასრულების დროს მომტირალნი დედაკაცნი („ზარი“) მოსთქვამდნენ (იერემია 9,17–18) და გაისმოდნენ სამგლოვიარო სალამურთა ხმანი, ანუ როგორც ეს მათეს სახარებაშია ნათქვამი –

მათე 9,23 და მოვიდა იესო სახლსა მის მთავრისასა, და იხილა მუნ მგოსნები, და ერი კრებული და შფოთი

მომტირალნი მკვდარს საფლავამდე გააცილებდნენ; მარხავდნენ უკუბოდ... მკვდარის დასაფლავება კეთილ საქმედ და გულშემატკივარობად ითვლებოდა²⁸. ნიგნი 2. გვ. 219.

ბერძენნი და რომაელნი მკვდარს ღამით ასაფლავებდნენ. მხოლოდ ქრისტიანებმა შემოიღეს მკვდარის დღით დასაფლავება.²⁹ გვ. 75.

* * *

როგორც ძველად, შუა საუკუნეთა მანძილზე ევროპაში გლოვის საზარელ სურათს ვხედავთ – ტანსაცმელის შემოგლეჯა, თმის დაბღვენა, მკერდში მუშტთა ცემა, ფრჩხილებით პირის დაკანწვა, ხმა მაღალი გაკივილი, სასონარკვეთილი

მოთქმა და სხვა. ეს ევროპაში ჩვეულებრივი იყო. ამნაირი სურათი კარგად აღწერილი არის ცნობილ „ნიბელუნგენლიდ“-ში. ვეფხისტყაოსანის მოთქმა-ტირილი და ვაება, გულმკერდში ცემა, სახის დაკანრვა, სისხლის ცრემლები, და სხვა და სხვა არ არის გმონაკლისი და იგი შუა საუკუნეთათვის მეტად ჩვეულებრივი მოვლენაა, მით უმეტეს, რომ ამ წესით გადმოცემულნი და ნაჩვენებნი არიან ვეფხისტყაოსანის გმირთა სულიერი ვითარებანი და მათნი შენუხებული განცდანი.

ქალაქებში მაინც უფრო ადრე შეიცვალა დასაფლავების წესი და ზნე. გარდაცვალების გვამს უკვე დაქირავებული პირები კი არ მიახვეწებდნენ; არამედ შინაურები და მეგობრები – რომელიმე ამქარის წევრს, თვით საამქროს წევრები ასაფლავებდნენ, ხოლო უპატრონოთ – სათნოების საზოგადოებანი.

გარდაცვალების განსასვენებელი ეტლი მხოლოდ მეთექვსმეტე საუკუნის დამდეგს შემოიღეს (ფრანკფურტში 1511 წ.). სხვაგან გარდაცვალებულს თავის ქალაქში ან სოფელში მიახვეწებდნენ ხოლმე, როგორც უკანასკნელამდე ეს იყო ჩვეულება ჩვენში, სვანთა შორის.

სავალდებულო იყო ქელები, და ეს ისე ძვირი ჯდებადა ხოლმე, რომ მთავრობები ებრძოდნენ ამ გამფლანგველ ჩვეულებას, მაგრამ იმხანად ამ წესის მოშლა შეუძლებელი იყო, რადგან „ქელები“ „სულის დაურვების“ ჩვეულებას ეკუთვნოდა, რის გამო ვეფხისტყაოსანშიც არის ლაპარაკი და ამას გარდა საჭირო იყო გლახაკთა დასაჩუქრება, მოწყალეების გაცემა, – ვეფხისტყაოსანის „მიეც გლახაკთა საჭურჭლე“...⁴⁰. გვ. 579.

საქართველოში – ბატონიშვილი ვახუშტის თქმით – ქართველები მკვდარს მარხავდნენ ყოვლითა საჭურველითა, შესამოსელითა და სამკაულითა თვისითა. ტიროდიან. აღიპარსიან თავნი, წვერ-ულვაშნი, წარბნი, წამწამნი. „მამრნი და მდედრნი იცემდიან ვიდრე სისხლის დინებისადმი. არა სჭამდიან ხორცსა და ცხოველსა წლამდე, გარნა მაშინაც იძულებითა დიდითა. შთაიცვიან ძაძაფლასნი და დაიბურვიან თავსა თხისურნი ჩაჩნითა... იმღეროდიან მწუხართა ხმითა, ტ ჰ ე ბ ი ს ა ჟამსა არა ჭირისუფალნი, არამედ სხვანი, მუნ მყოფნი, ხოლო ესე წესი მოშალა 91 მეფემან გიორგიმ. დარჩა შავების ჩაცმა, ხორცის უჭმელობა და ტყება – ტირილი“-ო⁵⁵. გვ. 222.

როდესაც მაჰმადიანი სიკვდილის პირზეა, თუ ეს შესაძლებელია, მას სარწმუნოებრივ განბანვას უსრულებენ, რათა იგი სიცოცხლეს წმიდად გამოემშვიდობოს

და სიკვდილს გასუფთავებული შეეგებოს. მომაკვდავი განუწყვეტილ იმეორებს: არა არს ალლაჰ თვინიერ ჰალახისა და მაჰმადი მისი მოციქული! შემდეგ მგლოვიარენი მას პირით წმიდა ქალაქ მექასაკენ მიაბრუნებენ; გაისმის ხმა მაღალი ტირილი და მოთქმა. ხშირად იმეორებენ: ღმერთს ვეკუთვნიო! მასვე ვუბრუნდებით! ღმერთო, შეინყალე იგი!

ქალები გაჰკვივიან და იკანრებიან – ოჰ, ჩემო ბატონო! ოჰ, ჩემო აქლემო! ოჰ, ჩემო ლომო! მოიწვევენ „ზარს“... მკვდარის რამოდენჯერმე გაბანვის შემდეგ („ლუსლ“), გვამს ტილოში ახვევენ და სათანადო ლოცვას უკითხავენ. გარდაცვალებულს მარხავენ მარჯვენა მხარეზე, პირით მექასაკენ, ანუ წმიდა ქალაქის მიმართულებით („ყობლა“). დამარხვის წინ იტყვიან „შაჰადა“-ს, მაჰმადიანურ მრწამსს და ლექსებს ყურანიდან, რაც აღდგომას შეეხება, რათა ამით მკვდარს დაეხმარონ...³⁰. გვ. 56, 139, 140.

დასაფლავების წესები მუსლიმანურ ქვეყნებში ერთი მეორესაგან არსებითად არ განსხვავდება, მაგრამ მათ მაინც აქვთ ადგილობრივი ხასიათი³¹. წიგნი 4. გვ. 500, 247.

შუა საუკუნეთა მანძილზე – როგორც გადმოგვცემს მუსულმანთა ყოველ დღიური ცხოვრების ისტორიკოსი, ალი მოჰაზერ – მკვდარის განსვენება ქველ და კეთილ საქმედ ითვლებოდა; მკვდრის დაკრძალვას დედაკაცები არ უნდა დასწრებოდნენ, მაგრამ ეს რელიგიური კანონის მიხედვით, რომელს არ ასრულებდნენ. მკვდარს მისდევდნენ პირზე ცემითა და ხოკვით, თმების გლეჯით, გლოვის ზარით. სამლოცველოში მოტირალნი წყნარდებოდნენ; მკვდარს აქ სამგლოვიარო ლოცვებს ეტყოდნენ; მერმე სიტყვას წარმოსთქვამდნენ, ან საქებ სამგლოვიარო ლექსს წაიკითხავდნენ, სადაც დახელოვნებულნი დამბანელნი მას განსაკუთრებული წესით განბანდნენ. საერთოდ აკრძალული იყო სამკაულთა საფლავში ჩატანება. ერთ საფლავში ორი მკვდარის ჩასვენება არ შეიძლებოდა, რათა აღდგომისას გაჩხირვა და არევედარევა არ მოხდესო.

მამა-და დედაკაცის ერთ საფლავში ჩასვენება ბოროტმოქმედებად ითვლებოდა. საფლავს ადებდნენ აგურის, ან ქვის ძეგლს სათანადო წარწერით; მდიდარნი აკლდამებს იშენებდნენ.

მეათე საუკუნიდან დამყარდა ჩვეულება, ვინმეს სიკვდილის დროს რაიმე საგანი გაეტეხათ, რაიმე დაენგრიათ. მაგალითად, თავისი ძმის სიკვდილის გამო ერთმა ხალიფას დედამ მთელი ძვირფასი სახლი დაანგრევინა და ნავეები დაალენწინა.

დამარხვის შემდეგ იმართებოდა ქელეხი, რომლის სიდიდე დამოკიდებული იყო ოჯახის სიმდიდრეზე; დარბაზში ყურანნი ეწყვენენ; მოსულნი წაიკითხავდნენ აღნიშნულ ადგილთ, ხოლო დაქირავებულნი მგალობელნი ლოცვებს გალობდნენ.

გარდაცვალებიდან მეშვიდე დღეს მეორეჯერ ეწყობოდა ქელეხი, ხოლო მესამედ – მეორმოცე დღეს და სხვა.²⁶

* * *

ვეფხისტყაოსანში არსად არა არის მოხსენებული მკვდარის დანვა, ან მზეზე გადგმა – აქ ლაპარაკია მხოლოდ სამარეზე და დამარხვაზე.

სამარე – ებრაულ, ქრისტიანულ, მაჰმადიანურ სარწმუნოებაში ჩვეულებრივი სამარხია, სასაფლაო.

ვეფხისტყაოსანის წინასიტყვაობაშივეა ნათქვამი –

ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი (8).

ავთანდილს შერმადინი ეუბნება – შენ მარტოსა გიგონებდე, მემცა მიწა ვიაკვანი (161). მიწა ვიაკვანი – მიწა ჩემს აკვნად გავიხადე, დასაწოლად, ანუ დასამარხავადო.

ტარიელი ასმათსა სთხოვს, მკვდარი მნახო –

მე სამარე გამითხარე, აქა მიწა მიაკვანე (307).

სამარე და მიწაში დამარხვა ფიცის სიტყვადაც იხმარება. ტარიელი ნესტანს ეფიცება – შენი ვიყო, სადამდისცა დამიყოფდეს მიწა პირსა (416). შემდეგ ტარიელი ავთანდილს ნესტანის გამო ეუბნება – მითხრა ამბავი ჩემი და ჩემისა დამმარხველისა (501). ანუ: ნესტანი არის ტარიელის დამმარხველი, – აქ გამოთქმულია ის რწმენა, რომ „დამმარხველი“ არის ახლობელი, ძვირფასი ადამიანი, ნამდვილი მგლოვიარე, – როგორც ეს ქადაგებულია ყველა რელიგიაში. ამასვე იმეორებს ავთანდილი, ოდეს იგი ტარიელის ამბავს ფრიდონს მოუთხრობს – ჰკლავს სურვილი და ვერ-ჭვრეტა მისისა დამმარხველისა (1000). აქაც „დამმარხველი“ არის ნესტანი.

ვაზირი სოგრატ სამარეზე ლაპარაკობს, როცა იგი ავთანდილს ეტყვის – შენი ოქრო შენვე დაგრჩეს, მე, გლახ, მიწა მესამაროს (743).

ტარიელი ეხვეწება ავთანდილს და ასმათს უბარებს, ავთანდილმაო – თუ მკვდარი მნახოს, დამმარხოს, თქვას ვაგლახი და უები (852). და შემდეგ იგი პირველად ავთანდილს ემუდარება – აწ დამეხსენ, სიკვდილამდის ვიტირო და თავსა ვიცე, მაგრა გვედრებ დამარხვასა, მხეცთა საჭმლად არ მივიცე (873).

ამ დამარხვას ტარიელი დიდ მნიშვნელობას მიაწერს, რადგან, როგორც ვთქვით, ძველდაც სჯეროდათ, დაუმარხავისა და მოუვლელის სული დანანნალებს და შურს იძიებს მის მახლობლებზეო, – და იგი სიკვდილის შემთხვევაშიც კი ფიქრობს ნესტანზე – ამიტომ ტარიელი დაჟინებით მოითხოვს – მო, მოყვარეთა დამმარხეთ, მიწანი მომყარენით (882).

აქ არამც თუ დამარხვაა სავალდებულო, არამედ საფლავის მოვლაც და სულის დაურევებაც. საფლავის შეურაცხყოფა დიდი ცოდვაა ყველგან და საქართ-

ველოშიც, ანუ როგორც ამბობს ერთი წარწერა საფლავის ერთ ქვაზე გელათის მონასტერში – ღმერთო შეიწყალე კათალიკოსი ზაქარია. ესე საფლავი ჩემი და ვინც ეს ჩემს უკან გახსნას შეჩვენებულ იყოს-ო.³² გვ. 227. მაჰმადიანთა შორისაც, თუ მომაკვდავად ხდება მგზავრობის დროს ვინმე და მისი თანამგზავრნი იძულებულნი არიან იგი მიატოვონ, მაშინვე მომაკვდავს სამარეს გაუთხრიან, ან თუ შეუძლია მას თვითონ ამოთხაროს სილა, ჩანვება შიგ, დაიყრის სილას და უცდის სიკვდილს... მალე დამარხვა თავის თავად ხდება: უდაბნოს ქარი გამოუქროლებს, მას სილას მიაყრის...

დაუმარხველობა ვეფხისტყაოსანში მწუხარებით აღინიშნება, როდესაც ავთანდილი ჭაშნაგირს ჰკლავს და მის გვამს ზღვისაკენ გადააგდებს – მისთვის არცა სად სამარე, არცა სათხარად ბარია (1116).

დამარხვა მშობელთაგან, შვილთაგან, ნათესავთაგან, მეგობართა და მახლობელთაგან, როგორც ეს ბიბლიაშიც არის მოხსენებული, კეთილი საქმეა და ვეფხისტყაოსანის გმირთა სურვილიც არის, რასაც უკვე გავეცანით.

ფატმანი და უსენი გამოთხოვებისას ავთანდილს ეტყვიან – და-ცა-გვმარხენო ხელითა ჩვენისა დამმარხველითა (1326). როსტევან მეფე წადიერია, რათა თინათინ-ავთანდილის – თქვენის ხელითა მეღირსოს მიწათა შემომყრელობა (1545). ერთი მხრივ აქ დალოცვაც არის: თქვენ დიდ ხანს იცოცხლეთო. მეორე მხრივ სურვილია გამოთქმული – თქვენის ხელით დავიმარხოო.

როგორც ვნახეთ, ვეფხისტყაოსანში „სამარე“ და „დამარხვა“ აუცილებელი წესია. ხოლო თუ რომელი რელიგიის წესი – ამას ჩვენ შემდეგი თავიდან (3) გავიგებთ.

* * *

აღინიშნოს ისიც, რომ დასაფლავების აუცილებლობა მოხსენებულია მეოთხე ათასეული წლის შუმერულ-პოემამი „გილგამეშიანი“ – აქ ასეთი კითხვა-პასუხია –

„ვინმეს გვამი აგდია უდაბნოში, გინახავს შენ?“ – „მინახავს, მის სულს ქვესკნელში არა აქვს მოსვენება“. „იგი, რომლის სულს პატივსა არა ვცემთ, გინახავს შენ?“ – „მინახავს, ქოთანთაგან დაშთომილს პურის ნამცეცებს, გზაზე რომ ჰყრია, სჭამს იგი“⁸³. გვ. 87.

მეოთხე ათასეულ წლებში ასე გაეგებოდათ სულის მოვლისა და დაურევების საკითხი და შემდეგ უფრო სხვა და სხვა წესის ასრულებით ეს სულის დაურევაბა სავალდებულო იყო, როგორც ბიბლიის თანახმად, ისე ყველა სარწმუნოებაში, ქრისტიანობაშიც და ისლამშიც.

2. თავსა ასუდარებს

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: სუდარა არის მკვდართ სახვეველი, ზენარი მსუდრაღი.

სიტყვა „სუდარა“ ლათინურია: „სუდარიუმ“ და მას რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს: 1. პირსახოცი, 2. მკვდართა თავის შესახვევი და 3. მკვდართა მთელი გვამის სახვეველი. ყველა ამ მნიშვნელობით ეს ცნება „სუდარა“ ახალ აღთქმაში იხმარება –

ლუკა 19,20 აჰა ვეცხლი შენი, რომელი მაქვენდა დაკრძალული სუდარსა
იოანე 11,44 და პირი მისი დაბურვილ იყო სუდარითა
იოანე 20,7 და სუდარი იგი, რომელი იყო თავსა მისსა

სწორედ ეს სიტყვა „სუდარა“-„სუდარიუმ“ ზმნის სახით იხმარება ვეფხისტყაოსანში, სადაც ნათქვამია – ვა, სანუთრო ბოლო თავსა ასუდარებს, აზენარებს (716). ანუ: სანუთრო ბოლოს თავს ასუდარებს, ანუ კაცი კვდება და მას თავს სუდარით შეუხვევენო, ხოლო ტანს ზენარითო.

ავთანდილი ამბობს, მე თუ უცხოეთში მგ ზავრობისას მოგკვდი – ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან (802). ანუ: მათ, რომელთაც დამზარდეს, გამზარდეს და მათ, რომელნიც ჩემთვის მისანდობელნი არიან, ჩემნი კეთილნი არიან, ველარ შემსუდრავენო და ამას მწუხარებით ამბობს, რადგან მას რწამს, რომ წესიერი დამარხვა გარდაცვალებულისათვის აუცილებელია მისი სულის სიმშვიდისათვის და ცხონებისათვის.

როგორც გავიგეთ, „სუდარა“ და „შესუდრვა“, „ზენარება“, ზენარში გახვევა, განსაკუთრებით კი „სუდარა“ არის დამარხვის ქრისტიანული წესი. და სწორედ ამ წესის ასრულებას მოითხოვს ავთანდილი.

ბნელი გვმართებს

1. ბნელსა ვჯე

ტარიელი ავთანდილს უამბობს, მამა მომიკვდაო და ამის გამო –
მე წელიწადსა ბნელსა ვჯე სანუთრო-გაცუდებული,
დღისით და ღამით ვვაებდი, ვერვისგან სულ-დაღებული(335),
ანუ: დამშვიდებულიო.

როდესაც ტარიელმა ერთი წლის განმავლობაში ბნელში ჯდომა დაასრულა, მაშინ მეფემ, ფარსადანმა მასთან წარჩინებულნი=ხასნი მიაგზავნა, რათა იგი „ბნელიდან“ გამოეყვანათ. ამ პირებმა ტარიელი „უკუნით“ (უკუნი – ბნელი წყვილია. ს. ს. ორბ.) გამოიყვანეს და ამას შემდეგ მოეწყო ნადიმი, დასრულდა გლოვა – გაყვანად ხასნი მოვიდეს, მითხრეს მეფისა მცნებული, ებრძანა: „შვილო ტარიელ, ნუ ხარ შავითა ღებული (335), ასი ებოძა საქურჭლე, ებრძანა ახდა შავისა (336), უკუნით გამოიყვანეს ხასთა მათ წინამდგომელთა; გამოსვლისათვის ზეიმი შექმნეს ინდოეთს მფლობელთა (337).

ამნაირად: ჩვენ აქ ვეცნობით გლოვის ერთსა და დიდად მნიშვნელოვან წესს, რაც არის გლოვის გამო „ბნელში ჯდომა“.

ავთანდილის გაპარვის გამო როსტევეანის სასახლეში დიდი გლოვა იყო, ტირილი, ტკაცანი თავისა, გლეჯა წვერთა, სამგლოვიარო სამოსელის დაწესება – ზარი გაისმა, შემოკრბა ჯარი მრავლისა კაცისა, დარბაზს ხასთაგან ჯარია ხელითა წვერთა ტაცისა. იგლეჯს და იცემს ყველაი, ხმა ისმის თავსა ტკაცისა (825). და ასეთი ფრიადი გლოვის დროს – თქვეს: „ბნელი გვმართებს დღე-კრულთა, რადგან მზე მიგვიდრკა ცისა!“ (825).

1). ავთანდილი – მზე ცისა მიგვიდრკა, მიიმალა, ჩაესვენა; 2). რადგან ეს მზე – ავთანდილი მოგვშორდა, ამიტომ ჩვენ გვმართებს გლოვისა გამო „ბნელში ჯდომაო“. აქ ეს შესანიშნავი პოეტური შედარება გამოყენებულია გლოვის წესის აღსანიშნავად: ვინაიდან ავთანდილი – მზე დაგვეკარგა, ამიტომ ჩვენ გვმართებს „ბნელში ყოფნა“, ჩვენ გვევალება „ბნელში ჯდომა“ და დიდი გლოვა.

ტარიელმა გარკვევით გვაცნობა – „ბნელში ჯდომა“ სავალდებულო იყო; გლოვა ერთ წელიწადს გრძელდებოდა, რომლის შემდეგ ბნელიდან გამოყვანა და ზეიმი ხდებოდა და ამით გლოვა თავდებოდა.

ვეფხისტყაოსანში არის კიდევ შაირი, რომელიც ბნელში ჯდომას მიუთითებს.

როდესაც ავთანდილი გულანშაროს სტოვებს – ფატმან, უსენ და მონანი

ტირიან ცრემლითა ცხელითა, იტყვიან: „მზეო, რა გვიყავ? დაგვწვენ ცეცხლითა მწველითა, რად დაგვაბნელენ შენისა მოშორვებისა ბნელითა? და-ცა-გვმარხეო ხელითა ჩვენისა დამმარხველითა!“ (1326).

აქ ავთანდილს ეუბნებიან: შენ ხარ მზე; რა გვიყავ შენ ჩვენ!? ცეცხლითა მწველითა დაგვწვი! შენ მზე=ავთანდილ! შენ გვშორდები; შენი მოშორებით რად დაგვაბნელე? ნუ წახვალ! დაგვმარხე ჩვენ შენი დამმარხველი ხელითაო.

როგორ განვმარტოთ ამ შაირში „რად დაგვაბნელენ შენისა მოშორვებისა ბნელითა“? ამისი განმარტება შეიძლება იყოს: 1. რად დაგვიბნელე მზე შენის მოშორვებითაო. ესე იგი; შენ, ავთანდილ – მზეო, მოგვშორდი და ამით დაგვიბნელდაო; 2). იგივე განმარტება შეიძლება მეორე ნაირად გავიგოთ: შენი მოშორვებისა გამო დაგვიბნელე ბნელითა, ესე იგი: შენი წასვლით ჩვენ დაგვამგლოვიარე და ამიტომ ჩვენ „ბნელს“ უნდა ვიმყოფებოდეთო. ამ ლექსში „დაგვაბნელენ... ბნელითა“ არის გლოვასთან დაკავშირებული „ბნელში ჯდომა“.

იგივე საკითხს ვეჩეხებით შაირში 807.

ავთანდილი თავის ანდერძში მეფეებს – როსტევეანსა და თინათინს – სწერს, ჩემი წასვლის გამო – ნუ სჭმუნავთ ჩემთვის მეფენი, ნუ ხართ მოსილნი ბნელითა (807). პირველი განმარტება – ნუ ხართ შეწუხებულნი, ნუ ხართ მგლოვიარენი და შავი სამოსელით მოსილნი, ან მეორე – ნუ ხართ „ბნელში მჯდომარეო“. მე მგონია მეორე განმარტება უფრო სწორია: აქ პოეტური შედარებით: „მოსილნი ბნელითა“ ნაჩვენებია დიდი მწუხარებისა გამო გლოვა – ბნელში ჯდომა.

ბნელში ჯდომის მნიშვნელობა შეიძლება მიენეროს აგრეთვე შაირს 1203. სურხავის სასახლიდან ნესტანი გაიპარა; ეძებს ბევრი; ვერსად მონახეს. „მას აქეთ იგლოვს ხელმწიფე და ყოვლნი მისნი ხლებულნი“, – დარბაზს მიმსვლელნი კი იისფერ სამოსელში, ბნელი სამოსელით არიან და აქ ნათქვამია: ნესტანი=მზე მოგვეშორა, მას აქეთ ჩვენ ვართ სინათლე კლებულნი (1203). აქ გლოვა არის მზის-ნესტანის მოშორვებისა გამო და ამის შედეგი კი ის არის, რომ მგლოვიარენი „სინათლე მოკლებულნი“ დარჩნენ. ეს „სინათლე მოკლებულნი“ ირიბულად „ბნელსა ჯდომას“-აც აღნიშნავს, გლოვის წესად.

გლოვის გამო „ბნელში ჯდომის“ წესი საქართველოშიც არსებობდა. თამარ მეფის დროს, მისი მამის გარდაცვალების შესახებ ნათქვამია – გიორგი მესამის დაკრძალვის შემდეგ მგლოვიარეთ „**ბნელთა სახლთა შინა შემწყვედევასა**, შთაცმასა და დაფენას ძაძისასა და კიდე-ქმნა სანოვაგისასა“-ში უნდა გაეტარებინათო დრო. გლოვა ასეთი ერთი წელიწადი გასტანდა ხოლმე და „მოქცევასა წელიწადისასა“, როცა წლის თავი შესრულდებოდა და წირვას გარდაიხდიდნენ, მხიარულება კვლავინდებურად გრძელდებოდა.³³ წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, გვერდი 236.

ს. ს. ორბელიანს თავის ლექსიკონში აქვს ერთი სიტყვა, რომელიც „ბნელსა

ჯდომას“ აღნიშნავს. „საბნელო-გლოვის კარავი“. აქედან აშკარაა, რომ საბას დროსაც გლოვის ეს წესი მიღებული იყო და ბნელსა საჯდომს ეწოდებოდა „საბნელო“.

„ბნელში ჯდომა“ მოხსენებული აქვს თეიმურაზ პირველს თავის პოემაში „იოსებ-ზილიხანიანი“ („მიჯნურთ ამბავი იოსებისა და ზილიხანისა“), როდესაც ზილიხანი გარდაცვალებულ ქმარს-ხელმწიფეს გლოვობს –

ბნელსა ზის გლოვად მთიები, ბროლ-მინა, ვარდის ფერები...⁸⁴. გვ. 94.

ბატონიშვილი ვახუშტის თქმით, „ბნელში ჯდომა“ ორმოც დღეს გრძელდებოდაო – „საბნელოსა სხდიან 40 დღე“, „ჯინსა შინსა მსხდომარენი ბნელსა, ძაძითა მოკრულთა“.⁵⁵ გვ. 222.

არჩილ მეფე (1647 – 1712) თეიმურაზ მეფეს ათქმევინებს –

ვით წესია, გარდვიხადე გლოვა დიდი, სულო წესები, სულთქმა, ახი სამუდამო და ტკივილი საკვენესები, ვიჯექ ბნელსა ცეცხლ-ნადები, ნათელ შრეგით დანავსები, ნაღველს ვსმევდი სამსალითურთ, გული მქონდა შენავსები. **ორმოცამდის ბნელსა ვიჯექ, სინათლეს ძვილ სად ვნახევდი...**⁵⁵. გვ. 223-4.

თეიმურაზ მეფემ როცა დედოფალი დაასაფლავა, მერმე „დაბრძანდა ბატონი **საბნელოსა შინა**, იყვის თხუთმეტამდის ტირილი და ვაება გაუწყვეტელად. და რა თხუთმეტი გარდანყდა, წამობრძანდენ ქალაქს“-ო⁵⁵. გვ. 226.

„საქართველოს ძველი დროის თავ-გადასავალში“ პეტრე ლარაძე მოგვითხრობს – დავით აღმაშენებელი –

ქართველთა სულეზრ სატრფობი იგლოვს თვისის წესითა, მიიღეს მეფეთ სამარხოს დიდებით უაღრესითა, იტყებდნენ, იყვნენ ცრემლითა ცეცხლისა უცხელესითა, თავსა იტყოდნენ ობლებად, ნაცარსა მსხდომნი კვნესითა. **წელიწადსა ერთსა ძაძით მოსილნი ბნელსა სხდებოდეს**, სამღვდელი დასნი მსხვერპლისა შეწირვას არ მოსცდებოდეს...³⁴. გვ. 112.

მაშ ასე. ამგვარად: „ბნელსა ჯდომა“ და „ბნელსა შინა შემწყვედვის“ წესი საქართველოში არსებობდა და მას ჩვენ ვეფხისტყაოსანშიც ვეცნობით, მაგრამ ამასთანავე ფირდაუსის „შაჰ ნამე“-შიც.–

შაჰნამე-ში ფირუდუნმა – ქართული თარგმანით – „თავისი ლხინი და სიხარული გაუშვა, მობრუნდა და დარბაზის კარი დაახშევინა და ბნელეთსა შიგან დაჯდა და საბრალოდ ტირილი და მოთქმა დაიწყო“-ო³⁵. გვ. 71.

მაინც აღსანიშნავია, რომ მაჰმადიანთა შორის გლოვა ერთი წელიწადის განმავლობაში არ გრძელდებოდა. მაგალითად: ქვრივს შეძლო ოთხი თვისა და ათი დღის შემდეგ გათხოვილიყო, ან დაქვრივებულ მამაკაცს ქალი შეერთო³⁰. გვ. 139-40. აქედან უკვე მნიშვნელოვან დასკვნას ვღებულობთ: „ქართლის ცხოვრებისა“ და ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, გლოვა გრძელდებოდა ერთი წელიწადი, ბნელში

ჯდომა გრძელდებოდა ძველად ერთი წელიწადი, ხოლო შემდეგ, თეიმურაზის დროს კი უკვე ხუთმეტი დღე და ღამე. აქ ჩვენ ვხედავთ, რომ ვეფხისტყაოსანის გლოვა არის ქრისტიანული წესით შესრულებული.

2. ან სახლად მმართვეს სენები

რა არის ეს „სენები“? იგი შეიძლება იყოს: 1). სენი, ან 2) სენა.

სიტყვა „სენი“ ვეფხისტყაოსანში, სწეულების მნიშვნელობით, გამოყენებულია შაირებში –

სენი მე მჭირს რაცა ჭირად (127),

სენითა მოქვეს გამაბელზებელითა (349),

ესე სენი რა გვარია (352),

რაცა სჭირდეს სენი (662),

მიჯნურისა სენისა (829),

მათ მიჰხვდა ცემა სენისა (1229).

და ამას გარდა –

ან სახლად მმართვეს სენები (822).

ცნობილია სიტყვისა „სენი“ მნიშვნელობა, და ამიტომ არის, რომ ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონებში იგი ჩვეულებრივ განმარტებული არაა; მხოლოდ 1957 წელს დაბეჭდილ ვ.ტ.-ის ლექსიკონში მოტანილია სიტყვა „სენი“ (127; 352): 1) – ავადმყოფობა; სწეული (452,40 – ავადმყოფი. შდრ. სნება. მაგრამ ამ ლექსიკონშიც სიტყვა „სენება“ მოხსენებული არ არის. ხოლო აკ. აკაკი შანიძის „ვეფხისტყაოსანის სიმფონია“-ში ეს სიტყვა „სენები“ მიწერილია სიტყვასთან „სენი“.⁷⁹ გვ. 291.

აქედან ის დასკვნა გვაქვს, რომ სიმფონიის შემადგენელთ სიტყვა „სენები“ გაუგიათ ვით სიტყვა სენი=ავადმყოფობა. რასაკვირველია, ეს ასე არ არის.

ვახტანგ მეფეს ეს სიტყვა „სენი“ განმარტებული არა აქვს, მაგრამ იგი მოეპოვება თეიმურაზ ბატონიშვილს და მას გავეცნობით.

* * *

როდესაც როსტევან მეფემ ავთანდილის გაპარების ამბავი გაიგო, გლოვა ასტეხა, „დაიზახნა მეტის მეტი“, „პირსა ხოკით, წვერსა გლეჯით გააკვირნა მისნი მჭვრეტნი“ და მოსთქვა –

თუ თავი შენი შენ გახლავს, ან სახლად მმართვეს **სენები!**
(822)

თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებით –

„ნინა ტაეპში რომ იტყვის(,) თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენებო, რადგანაც შენ ისეთი სიმხნე გაქვს და ძლიერება, შენ ღარიბად და სანყლად უცხოობაში არ გამოჩნდებიო. მაგრამ ჩემს მახლობლად რომ ჩემი გაზრდილი აღარ მახლავხარო, მე სახლსა ჩემსა უშენოდ დაშთომილსა შენისა მწუხარებით სენები, ესე იგი, სნეულება და სალმობა დამემართებაო. სენები – სნეულებები“⁶⁴. გვ. 118.

ცნებისა „სენები“ ასეთი განმარტება მცდარია და შეუწყნარებელი.

ძალიან კარგად ეს სიტყვა „სენები“ გაუგიათ მარჯორი უორდოპსა და მის მრჩეველებს. მისი ინგლისური თარგმანი ამ სიტყვისა არის შემდეგი – ახლა მე შემეფერის სახლად „სელს“-ო. (შაირი 803). ინგლისური „სელს“ არის ბერძნული „კელი“ და აქედან ქართული და რუსული – კელია. რაც მეორე ნაირად ითქმის სიტყვით „სენაკი“.

სენაკი – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არის მცირე სახლაკი.

მაგრამ ეს განმარტება მაინც და მაინც სწორი არ არის, რამდენადაც იგი სრული არაა.

ნიკო ჩუბინაშვილის განმარტებით, „სენაკი“ არის სამარტოვო ოთახი, მცირე სახლი. (კელია, კაბინეტ).⁸⁰ გვ. 361. არც ესაა სრული განმარტება.

„სენაკი“ ანუ „კელია“ არის მცირე სადგომი, ჩვეულებრივ, ბერმონაზონისა; საპატიმრო ოთახი. და ეს ოთახი არის სინათლეს მოკლებული, ან სრულიად ბნელი სამყოფი... ასეთი არის „სენაკი“, ხოლო „სენა“ იქნება უფრო მოზრდილი სადგომი, ოღონდ ორივესათვის დამახასიათებელია სიბნელე.

როდესაც როსტევეანი გლოვობს და ამბობს –

ან სახლად მმართვეს **სენები**-ო, ამით იგი გლოვის ჩვეულებას აღნიშნავს: – გლოვისათვის მე ან სახლად ბნელ სადგომში, წყვდიადით მოცულ სენაკში, კელიაში ყოფნა შემეფერებაო.

სწორედ ასე აქვს გაგებული რისტევეანის ეს თქმა პროფ. ვუკოლ ბერიძეს: „ამიერიდან სასახლის მაგიერ სენაში, ბნელში უნდა ვიცხოვროო“.⁷⁸ გვ. 264.

ოღონდ მე აქ ეჭვი შემეპარა: არის სენა, სენაკი უსათუოდ და ნამდვილად მხოლოდ ბნელი სადგომი?

გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება-ში აღწერილია სენაკი შემდეგ ნაირად –

სენაკთა მათ შინა იყო მცირე სარეცელი და შეურაცხი ლოგინი და თითოეული სარწყული წყლისათვის. ხოლო სხვადა ნუგეშინის-საცემელი ხორცთა არ აქუნდა და საჭამადისა და სასუმადისა ყოვლადვე, არამედ რომელი ტრაპეზსა ზედა ერთბამად ჭამიან, მით იყო ცხორება მათი... და სენაკებსა მათსა საკუთამი არ აქუნდა, რამეთუ ცეცხლი არ აღევზნებოდა, და არცა ღამე სანთელი აღანთიან, არამედ იყო ფსალმუნება და დღისი წიგნის-კითხვა და ლოცვა მარადის“¹¹. გვ.

118.

აქედან სჩანს, სენაკი არის მეტად ლატაკურად დაწესებული ბინა, მაგრამ სენაკში არც ისე ბნელოდა, რომ წიგნის წაკითხვა შეუძლებელი ყოფილიყოს! მაგრამ რამდენადაც ცნობილია, სენაკები არ იყო ნათელი ბინა და თუ იქ სრული სიბნელე არ იყო, არც ნათელი იყო.

გრიგოლ ხანძთელის ცხორების მიხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როსტევეანის ნათქვამი: „ან სახლად მმართვეს სენები“, გადაითარგმნება ასე: ან მე შემეფერება ჩემ სახლად სენები, ანუ ლატაკი ბინაო, ოღონდ როსტევეანი ამ სიტყვას სამგლოვიაროდ წარმოსთქვამს და ამიტომ, ვგონებ, მას გლოვის ხასიათიც აქვს და ამაზე დაყრდნობით „სენები“ აქ არის ბნელი, ან მობნელო ბინა.

.....

როსტევეან მეფის ნათქვამი დიდი გლოვის აღსანიშნავად – ან სახლად მმართვეს სენები – არსებითად იგივეა, რაც ტარიელმა გვითხრა თავისი მამის გარდაცვალებისა და გლოვის გამო – მე წელიწდამდის ბნელსა ვჯე საწუთრო-გაცუდებული (335)-ო.

როგორც ეს უკვე გაირკვა, „ბნელსა ჯდომა“ არის გლოვის ძველი წესი; აგრეთვე „სენებში“ ყოფნა არის გლოვის წესი, – აქ „სენები“ არის მრავლობით რიცხვში, – მისი მხოლოობითი იქნება „სენა“, ხოლო კნინობითი სახელი – სენაკი.

3. გამოსვლისათვის

ჩვენ გავიგეთ, რომ „ბნელსა ჯდომა“ ვეფხისტყაოსანში ერთი წელიწადი გრძელდება; მეფე ფარსადან ტარიელს ხასებს უგზავნის და შეუთვლის: ან ნუღარ ხარ შავით შემოსილიო; ჩვენც გვტყვივა მამა შენის გარდაცვალებით გული; ახლა ყავლი გავიდა, აიხადეო შავი სამოსელი და ხასებმა იგი უკუწით, ბნელით გამოიყვანეს. – გამოსვლისათვის ზეიმი შექმნეს ინდოეთს მფლობელთა, შორს მომეგებნეს, მაკოცეს პატივით ვითა მშობელთა (333).

აქ ერთი სიტყვით „გამოსვლისათვის“ აღწერილია მთელი ჩვეულება „ბნელში ჯდომისა“ და გლოვის დასრულებისა, რაც ზეიმით თავდება. „გამოსვლისათვის“ ზეიმი და სიხარული ბუნებრივი დასკვნა იყო – ამით სიკვდილი ივიწყებოდა და სიცოცხლე გახარებას განაგრძობდა.

4. მეტად კარგად დამიურვე

სულის დაურვება არის სულის პატრონობა და მოვლა. ეს არის იმ წესთა შესრულება, რომლის ძალითაც მკვდარის სულს საიქიოში შვება და ლხინი, ნეტარება უნდა მიენიჭოს. ზოგადად ამ წესს ეკუთვნის ცოდვათა შენდობა, შეწყალება, ლოცვა, ქველმოქმედება და კეთილნი საქმენი გარდაცვალებულისათვის და მისი სულის საოხად, სულის მოსახსენებლად.³⁷ წ. 3. გვ. 716.

მუსულმანთა შორის დაურვების წესს ეკუთვნის, დამარხვის წესის გარდა, ლოცვა, ქელეხი დამარხვის დღეს, მეშვიდე დღეს და მეორმოცე დღის თავზე; ამას გარდა, სულის დაურვებისათვის ლატაკებს უმართავდნენ სადილს წელიწადში ერთხელ, ან კვირაში ერთჯერ, იმის მიხედვით, თუ ჭირისუფალს რა ქონება გააჩნდა; ან ურიგებდნენ მეჩეთს-მიზგითას კარებთან მცირე ფულს, ნამცხვარს, ხურმას, სამოსელს და სხ. ამას გარდა ყოველ ხუთშაბათს სალამოს ყველა მგლოვიარე კითხულობდა ყურანს, რამეთუ რწამდათ, გარდაცვალებულის სული მობრუნდება შინ ლოცვათა და მსხვერპლთა საძებნელადო.

გავრცელებული იყო კიდევ ასეთი ჩვეულება: ჭირისუფალნი ყოველ ხუთშაბათს სასაფლაოზე შეიკრიბებოდნენ ხოლმე. ამ დღეს დედაკაცები, ბავშვებითურთ, სასაფლაოს ნაშუადღევს ეწვეოდნენ, რათა ეს დრო თავიანთი გარდაცვალებულის საფლავთან გაეტარებინათ, არა საფლავის მოსავლელად და ყვავილებით შესამკობად, – რადგან ასეთი ჩვეულება ჯერ კიდევ არ იყო –

არამედ საფლავის მოსარწყავად; მკვდარისათვის ყველაფერზე უფრო დიდი პატივისცემა იყო მისი საფლავის მორწყვა, რაც შეიძლება ხშირად და ბევრი წყლით; ეს ჩვეულება მუსულმანურ ქვეყნებში ძალიან გავრცელებული იყო. იმ ხანად სასაფლაო ხეებსა და ყვავილებს, საერთოდ მწვანეს მოკლებული – უდაბნო და უკაცური – ხუთშაბათობით ხალხით გაივსებოდა ხოლმე. წყალის მზიდავნი თავისი ტიკებითურთ ჩამწკრივებულნი იყვნენ და წყალსა ჰყიდდნენ; სხვანი მენვრილმანენი ჭირისუფალთ ნამცხვარს, ხილს და სხვა რამეს ანოდებდნენ და განუწყვეტლივ ლაყობდნენ, ხოლო ბავშვები ყიჟინით ერთმანეთს დასდევდნენ და საფლავთა შორის თამაშობდნენ-ო – გვაცნობებს ალი მოზაჰერ²⁶.

სპარს მაჰმადიანთა შორის სულის დაურვების წესს ეკუთვნოდა – მკვდარის გასვენების წინ, კუბოს წინაშე დასდებდნენ ცხვარის შემწვარ ბარკალს, ცოტა ფქვილს... მეორე დღეს ამზადებდნენ ხალვას მკვდარის მოსახსენებლად; ამ ხალვას მართმევდნენ ყველას, ვინც კი ქუჩაში გაივლიდა. იგივე განმეორდება გარდაცვალებიდან მეშვიდე, მეორმოცე დღეს და წლის თავზე; ამას გარდა, შეძლებული კაცი, თუ მას ქველმოქმედება სურდა, ხუთშაბათ სალამოს გამოიტანდა

ხონჩას, რომელზეც იყო ხალვა, ლელვი და ხურმა და მას გამვლელ-გამოვლელს მიანოდებდა. ამზადებდნენ ხალვას გლახაკათავის ერთ განსაკუთრებულ დღეს (შა ბანის თვის 15-ს), გლახაკათავის დასარიგებლად, რათა მათ გარდაცვალებული მოიხსენიონ და მისთვის ილოცონ და სხვა. ასეთი იყო „სულის დაურევების“ ნესი სპარსეთში, შიიტთა შორის³⁸. გვ. 111.

* * *

როცა ავთანდილი შერმადინს ემშვიდობება, მას სთხოვს თუ ვადაზე არ მოვბრუნდე, დაღუპულად ჩამთვალეო და – ნუ თუ ადრე დამივიწყო? მახსენდება ზედა-ზედრე! მეტად კარგად დამიურვე, სული ჩემი შეივედრე (159). ანუ: განა ადრე დამივიწყებ? მეტად კარგად დამიურვე, მომიარე, მიპატრონე, სული ჩემი შეივედრეო. „შევედრება“ ნიშნავს: „ჩაბარება“ –

ლუკა 23,46 ხელთა შენთა შევეჰვედრებ სულსა ჩემსა

ეს ნიშნავს: ჩემს სულს შენ გაბარებო, ღმერთო! როდესაც ავთანდილი შერმადინს ეუბნება: „სული ჩემი შეივედრე“-ო – ამით იგი ამბობს: შენ, შერმადინ, ჩემის სიკვდილის შემდეგ ჩემი სული ჩაიბარე, ანუ მას მოუარე, მას „დაუურვე“-ო. აქ შერმადინმა ღმერთს უნდა სთხოვოს მოწყალება, შეავედროს ავთანდილის სული, რათა მან ამ კაცს ცოდვანი შეუნდოს, და მის სულს საიქიოში ნეტარი ცხოვრება მიანიჭოს. ამისათვის კი საჭიროა განსაკუთრებულად სულის დაურევება.

თავის ანდერძში ავთანდილი მეფე როსტევეანს ემუდარება: მე თუ მოვკვდეო – ამაღ გვედრებს სულსა ჩემსა...(705). ანუ: შენ გაბარებ ჩემს სულს, რათა მას უპატრონო-მოუარო, დაუურვოო – შემინდე და შემივედრე, მკვდარსა რაღა გარდმეხდევის (805).

რით უნდა გამოიხატოს ეს „დაურევება“-მოვლა სულისა?

ჩვენ უკვე ვიცით მაჰმადიანური სულის დაურევების ამბავი.

ქრისტიანული წესით სულის დაურევებას ეკუთვნის პირველად ყოვლისა „ხსენება“. ეს არის სათანადო გლოვა, პანაშვიდის გარდახდა, სამგლოვიარო ლოცვა გარდაცვალებიდან მეცხრე დღეს, მეორმოცეს, ნახევარი წლის და წლის თავზე. ყველა ამ ლოცვაში გარდაცვალებული და მისი სული მოიხსენება და ყოვლად მოწყალე უფალს აქ ეხვეწებიან, რათა მან მავან და მავანს ნებსითი და უნებლიეთი ცოდვანი აპატივოს. აი, ეს არის „ხსენება“, რომელს ავთანდილი მოითხოვს – მახსენებდე ზედი-ზედრე...(159).

საპანაშვიდო გალობაში ითქმის: „საუკუნო იყოს ხსენება მისი, ხსენება და კურთხევა“... აი, ამის გამოძახილი გვაქვს ჩვენ ვეფხისტყაოსანში.

ჭირისუფალმა გარდაცვალებულის სული უნდა ჩაიბაროს; მისთვის იზრუნოს და მას მოუაროს. ამას ითხოვს ავთანდილი. მაგრამ როგორ უნდა მოუარონ, ვი-

თარ უნდა დაიურვონ სული?

ჭირისუფალს ზოგადი წესი უნდა აღესრულებინა – გლოვა სათანადო, მოხსენება პანაშვიდთა გადახდა, ქელეხი, საკურთხი, ალაპი, კეთილნი საქმენი, ქველმოქმედებანი და სხვა.

ყოველ წელს, 1-2 ნომბერს იდღესასწაულება სულთა მოსახსენებელი დღე, რომელს „სულთაობა“, „ფესტუ, ომნიუმ ანიმარიუმ“=ყველა სულის დღეობა ეწოდება. დღესაც ევროპაში ყველა სასაფლაო, ქალაქად თუ სოფლად, ჭირისუფლებით და გარდაცვალებულთა პატივისმცემლებით აივსება ხოლმე. ყველა მიეშურება თავისიანის საფლავთან; უკვე დილიდანვე ეწყობა განსაკუთრებული მიმოსვლის საშუალება და ათასობით ხალხი, ყვავილთა კონებით ხელში, მიეჩქარება სასაფლაოსაკენ, რათა გარდაცვალებულის ხსოვნას პატივი სცეს და ამგვარად მისი სული დაიურვოს. არა ჩვეულებრივი სანახაობაა ამ დღეს ევროპიული სასაფლაო! და არა ერთ-ხელ განზრახ წავსულვარ მენახა ეს დიდებული სურათი პატივისცემისა სულთა მიმართ და ეს დიდებული მოვლენა ჩემში ყოველთვის მწარე ფიქრებს აღძრავდა ხოლმე: აი, ამ ხალხმა იცის გარდაცვალებულის სულის დაურვება, – ყველამ – შეხედულებათა მიუხედავად –

ამ დღეს ეკლესიებში მოიხსენებიან გარდაცვალებულნი და მათ სულთათვის ღმერთს ცხონებას ევედრებიან.

ეკლესიებს ჰქონდათ და აქვთ განსაკუთრებული წიგნები, რომელში გარდაცვალებულთა სახელები აღნიშნული არის და ყოველ წლიურად ან ყოველ კვირეულად მათნი სულნი მოიხსენიებიან. ან ჭირისუფალნი მღვდელს წირვის დროს ქალაღზე აღნიშნული პირის მოხსენებას სთხოვენ. ამას გარდა არსებობდნენ განსაკუთრებულნი დაწესებულებანი, რომელნი პანაშვიდის გარდახდას ხელმძღვანელობდნენ. ამ დღეს გლახაკთა და ლატაკთ მოწყალებას აძლევდნენ (პური, ფული, ან გამართული მაგიდა სმა-ჭამით).

ცხადია, სულის დაურვებას ეკუთვნოდა მონათა განთავისუფლება, ქვრივთა და ობოლთა, ლატაკთა და გლახაკთა შეწევნა. ამავე დაურვებას ეკუთვნოდა საფლავზე სანთელის ანთება დანიშნულ დღეს; სულის დაურვებას ეკუთვნოდა კიდევ საფლავზე ღვინის დასხმა, ჩვეულება, რომელიც ევროპაში მოისპო მეთოთხმეტე საუკუნის შემდეგ⁴⁰. გვ. 576. ხოლო თბილისში კი მეცხრამეტე (და მგონი მეოცე) საუკუნეში ეს წესი სრულდებოდა – გარდაცვალებულის საფლავზე მეგობრები წვეულებას მართავდნენ და ნადიმს აწყობდნენ და არც საფლავს აკლებდნენ ღვინოს.

ცალკეულ ქვეყნებში სულთა დაურვების საქმე ერთმანეთისაგან ცოტათი განსხვავდებოდა, მაგრამ არსებითად ზემოდ აღწერილი მაინც საერთო იყო.

„საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“-ს მიხედვით სულის დაურვება ხდება

17 მაისს – სულის შაბათი – ხსენება საუკუნეთგან აღსრულებულთა მამათა და ძმათა ჩვენთა; 11 იანვარს – სულის შაბათი – ხსენება საუკუნეთგან აღსრულებულთა; 4 ოქტომბერს – მიცვალებულთა ხსენება.⁷⁰

მეორე ცნობით: სულის მოსახსენებელად საქართველოში შემდეგი დღეები იყო განწესებული: ხორცის აღების შაბათი; დიდმარხვის მეორე, მესამე და მეოთხე შვიდეულის შაბათები, სული წმიდის მოფენის წინა შაბათი; ახალკვირის შემდეგი შაბათი⁸⁸. გვ. 234.

* * *

ამგვარად, ჩვენ გავიცანით სულის დაურევების საქმე მაჰმადიანთა და ქრისტიანთა შორის, – არსებით განსხვავებას ამ საქმეში ვერ ვხედავ; ორივე რელიგიაში სულის მოვლა-პატრონობა სავალდებულოა და სულის დაურევების მიზანი არის სულისათვის კეთილი ცხოვრების, ცხოვნების მიღწევა საიქიოში.

საკითხის აღძრვაც კი არ შეიძლება იმის გამო, თითქო ავთანდილი ასეთს, რელიგიურად სულის დაურევებას არ მოითხოვდეს! სრულიად გარკვეულად, სრული შეგნებით ავთანდილი ითხოვს – „ხსენებას“, „შევედრებას“, „სულის დაურევებას“ – და ეს არის რელიგიური წესის შესრულება სულის ცხოვნებისათვის საიქიოში.

ამიტომ მხოლოდ გაუგებრობით, თუ გაუგებლობით, ან განზრახი მიდგომით ამ საკითხისადმი შეიძლება განიმარტოს ისეთი შეხედულება, თითქო ვეფხისტყაოსანში „საიქიო“ არ იყოს; თითქო ამ პოემაში „მეორე ქვეყანა“ არ არსებობდეს; თითქო ვეფხისტყაოსანი ათეისტური, ან პანთეისტურ აზრთა შემცველი იყოს!

რასაკვირველია: არა! ვეფხისტყაოსანში „საიქიო“-ც არის და „საიქიო“-სათვის „სულის დაურევება“-ც.

5. ხიდთა ასაგებლად

ავთანდილი თავის შესანიშნავ ანდერძში მეფე როსტევეანსა სწერს –
რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საჭურჭლეთა დასადებლად,
მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად.

რატომ მოესურვა ავთანდილს თავისი სიმდიდრის ნაწილი ხანაგათა (მონასტერთა, თავშესაფართა) და ხიდთა ასაგებლად? ამ ადგილის წამკითხველმა შეიძლება იფიქროს: აქ ხიდის ამბავი ლექსის გამართვისათვის არისო, ან მას მოეპრიანა ეთქვა – ჩემი ქონება ხიდთა გასადებად მოიხმარეთო! შევცდებით, თუ ამ საკითხს ასე მარტივად შევხედავთ. ხიდის თავგადასავალი სულ სხვა რამეს გვეტყვის...

პირველყოფილი ადამიანისათვის ბუნების ყოველი გამოსახულება და მოვლენა სულიერი იყო და ღმერთის ერთი ნაწილაკი, ან თვითონ ღმერთი. მდინარეს, წყაროს, ზღვას თავის ღმერთი ჰყავდა და, ამგვარად, ისინი წმიდა იყვნენ. ამიტომ მდინარის შეურაცხყოფა, მისი გასვრა დიდ ცოდვად ითვლებოდა. და როდესაც ადამიანს ხიდის გაკეთება დასჭირდა, მან ეს ცოდვად მიიჩნია. და რომ ცოდვა გამოესყიდა, ამიტომ მდინარის ღმერთს ხიდის გადაებისათვის მსხვერპლსა სწირავდა.

ძველ ბერძნებს მდინარის ღმერთის გამოსახულება ჰქონდათ – მოხუცი მამაკაცი, გრძელი თეთრი წვერებით და ლერწამის გვირგვინით.

უძველესი ჩვეულების მიხედვით, მდინარისათვის შესაწირავი მსხვერპლი იყო მოხუცებული მამაკაცი. შეწირვის ამგვარი წესი ძველ რომშიც არსებობდა: მოხუცს მდინარეში აგდებდნენ ხოლმე ხიდის აგების წინ. არის კიდევ მეორე წესი, რომლის ძალით ხიდის საძირკველში ადამიანი უნდა ჩაეტანებინათ. ეს წესი ეხებოდა აგრეთვე ციხე-სიმაგრეთა აშენებასაც და იგი გავრცელებული იყო აზიასა და ევროპაში. დანიელ ჭონქაძის მიერ სურამის ციხის აშენების ამბავი ციხეში ზურაბის ჩატანების შესახებ, თქმულება არ არის, – მართალი უნდა იყოს.

ეს ამბავი წერილობითაც იყო ცნობილი საქართველოში. ვარდან-ის (მეთორმეტე საუკუნე) სომხურ იგავ-არაკთა კრებულში მოთხრობილია ამბავი, ხელმწიფემ რომ კოშკის აშენება მოისურვა და ყოველი აშენებისას იგი ინგრეოდა. მიზეზის გამოსარკვევად მეცნიერნი მოიწვია და მათ ურჩიეს: ერთი ვინმე უმეცარი იპოვნე, ცოცხალი კედელში ჩაატანე და ზედ კედელი ააშენე და აღარ დაიქცევა, დადგებაო. აქ მოთხრობილია ამბავი ამ უმეცარი კაცის ძებნისა და ბოლოს იპოვნეს იგი, ჩაატანეს კედელში, „ჩადვეს კედელში და აღარ დაიქცა“.⁸² წიგნი 2. გვ. 334.

ამ გვარ შეწირვას შუა საუკუნეთა ხალხებში, ევროპაში ხშირად ვხვდებით: ინგლისში, საფრანგეთ, გერმანია, იტალია, იაპონია, ჩინეთში და სხვაგანაც – ხიდის, ციხის, სასახლის აგების დაწყებისას ასულს თუ ვაჟს, ან მამაკაცს, ან ხიდის თვითონ ამგებელის ცოლს, ან პირველ გამვლელ კაცს კედელში, ან საძირკველში ჩაატანდნენ ხოლმე. ამ მსხვერპლით მდინარის სულს აწყნარებდნენ, ღმერთს ამაღლიერებდნენ. ბევრი თქმულება და გადმოცემაა ევროპის სხვა და სხვა ქვეყნის ცნობილ ხიდთა გადაების გამო, როცა ხიდის ძირში, ან კედელში ადამიანი ჩაუტანებიათ და ბევრ ადგილას კიდევ აღმოუჩენიათ ჩონჩხი.

სწავლულნი და მცოდნენი ძველად ღმერთთა მსახურნი იყვნენ, მღვდლები და ხიდის კეთებაც მათ იცოდნენ. რომის მღვდელი ინოდებოდა პონტიფეკს (პონს – ხიდი; ფეკს – მკეთებელი) და ეს წოდება უმაღლეს სამღვდლო პირს ეკუთვნის.

შემდეგ ეს ნოდება იმპერატორებმა მიითვისეს და მათ შემდეგ იგი ეპისკოპოსებს ერქვათ, ხოლო მეხუთე საუკუნიდან კი იგი რომის პაპმა მიითვისა, და მეთერთმეტე საუკუნიდან დღემდე, ეს სახელი „პონტიფეკს“ მხოლოდ რომის პაპს ეკუთვნის.

როგორც ვთქვი, ხიდი შენირული მსხვერპლის გამო წმიდა საგანად გარდაიქცა და ქრისტიანულმა ეკლესიამ იგი თავის გამგებლობაში მიიღო. ხიდი ხელშეუხები წმიდა საგანი იყო და გერმანიის იმპერატორი თავისი კურთხევის დროს სამჯერ ფიცსა სდებდა – დავიცავ რომის თავისუფლებას, ხიდებს, კარებს ვატიკანისასო.

ეკლესიას შუა საუკუნეთა მანძილზე არა ერთი და ორი ძმობა ჰქონდა დაარსებული, რომლის მოვალეობა იყო ხიდის კეთება და ხიდის დაცვა-მოვლა. ამიტომ ხიდთან ახლოს ჩვეულებრივად სამლოცველოსა და თავშესაფარსაც აგებდნენ ხოლმე. ამგვარად, ხიდებისა და ჰოსპიტალების აშენება ქრისტიანული რელიგიის მსახურთა მოვალეობა იყო; ქველი და სათნო, ღირსეული საქმე ღმერთის წინაშე. საფრანგეთში „ავინიონის ძმობამ“ გააშენა დღესაც განთქმული ავინიონის ხიდი. „წმიდა იოანეს ძმობის“ დანიშნულება იყო ხიდებისა და ჰოსპიტალების აგება. და როდესაც ეკლესია თანხას ვერ შოვებოდა, მაშინ იგი ცოდვათა გამოსყიდვით, ინდულგენციით, ფულს აგროვებდა ხიდთა ასაგებად. 1360 წელს ველტონის ეპისკოპოსმა 40 დღის ინდულგენცია გამოაცხადა და ფული ასე შეაგროვა ხიდის გასადებად. დურჰამის ეპისკოპოსმა (1311 – 1336) ამავე ზომას მიმართა უფრო ადრე. და ასეთი მაგალითი მრავალია.

ადვილი წარმოსადგენია, თუ ხიდის აგება კერძო პირის, მეფის ან დიდკაცის მიერ რა წმიდა საქმედ ითვლებოდა!

ლონდონის დღესაც განთქმული ხიდი „ლონდონ ბრიჯ“ აგებულია „ოვერის წმიდა მარიამის ძმობის“ მიერ, ხოლო ასაგებად ხარჯი გაიღო მდინარეზე გადაამყვანის ასულმა.

დანემარკში ხიდებს აგებდნენ წმიდანთა სახელზე, ან გარდაცვალებულის მეგობრის სახელზე, ან დახრჩობისაგან გადარჩენილის სამადლობელოდ. ხიდის დამთავრებისას ყოველთვის დიდი ზეიმი იყო ხოლმე.

ხიდს მეტად გრძელი და რთული ისტორია აქვს და ბ-ნი ნაით ამბობს – ხიდის აგებისათვის პირველად აუცილებელი იყო მდინარის სულის დაწყნარება, მდინარის ღმერთისათვის მსხვერპლის შეწირვა; ამით ხიდი წმიდა შეიქმნა; ქრისტიანულმა ეკლესიამ ეს სინმიდე ხიდისა აღიარა და ხიდის აგება წმიდა საქმედ გამოაცხადა, იგი რელიგიის მოვალეობაში შეიყვანაო.³⁹

ძველ გერმანთა შორისაც გავრცელებული იყო ხიდთა აგება და ეს წმიდა საქმედ ითვლებოდა. „რუნეთა“ წარწერები გადმოგვცემს, რომ შეძლებულნი სიცოცხლეშივე ხიდს აგებდნენ თავისი სულის მოსახსენებლად. და ქრისტიანობამ

დაამტკიცა ეს ძველი ჩვეულება და უფრო განამტკიცა კიდევ⁴⁰. გვ. 86.

სპარსელი დიდი მწერალის ფირდაუსის „შაჰნამე“-ში მეფე კეი ხოსროვ საანდერძოდ გუდერძის ეუბნება – მოუარე სიმაგრეებს და ხიდებს და ხიდებს ირანის საზღვრებზე, რომლებიც დანგრეული არის და ჭებს ირანში, რომლებიც ჩაიქცა; დაარიგე სალარო; აღადგინე ტაძრები; ამოშენე ჭები და სხვა. ამ ანდერძში ჭას უფრო მეტი მნიშვნელობა ეძლევა, რასაკვირველია, უწყლობისა გამო.

ახლა ჩვენთვის უფრო ადვილი გასაგებია ავთანდილის ანდერძში ნათქვამი – ჩემი ქონებიდან ზოგი ხიდთა ასაგებელად გადასდევითო! ხიდის გადება ხომ წმიდა საქმე იყო და ავთანდილი თავის ანდერძში ამასაც არ ივიწყებს თავისი სულის დაუსარვებელად.

ვეფხისტყაოსანში „ხიდი“ ნახსენებია ოთხჯერ – პირველად, როდესაც ავთანდილი ტარიელის ძებნისას კლდიან მთაზე იყო და იქიდან გამოჩნდა მინდორი, ხოლო – მის მთისა ძირსა წყალი დის, არად სანდომი ხიდისა (184). ესე იგი მცირე მდინარე იყო, უხიდო.

ტარიელი ასმათს შესჩივის ნესტანის დაკარგვის და მისი ძებნის უშედეგობის გამო – ყმამან უთხრა: „დაო ასმათ, ხიდნი ზღვასა ჩაგვიცვივდეს (222). ამ ლექსმა გაუგებრობა გამოიწვია – იუსტინე აბულაძე ამ ზღვაზე ხიდის გამო აღნიშნულ ლექსს უგვანოდ და ყალბად სთვლის (ვ. ტ. 1914 წ. შესავალი, გვ. 41). იგი საკითხს არდგენს: განა ზღვაზე ხიდი შეიძლება? პასუხი ცხადია; არ შეიძლება! მამასა-დაამე: ლექსი უშნოა და ყალბი!

მკვლევარი კონსტანტინე ჭიჭინაძე ამბობს – იუსტინე აბულაძე ამ სურათს (ზღვაზე ხიდი!) „უგვანოს“ უწოდებსო და თვითონ გაკვირვებით ჰკითხულობს: ზღვაზე ხიდი შეიძლებაო?! ეს ძალიან ჰგავსო ტყვიის ლბილის გრდემლის ნათქვამსო (იხილეთ ჩემი ნიგნი: „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, გვერდი 104) და კ. ჭიჭინაძე აღძრულ საკითხს პოეტურად უდგება, აღნიშნულ ლექსს ამართლებს და ამბობს –

„რუსთაველის ზემოდ მოყვანილ სტრიქონში მოცემულია კატასტროფის გაზვიადებული, ჰიპერბოლური სახე; პატივცემულ მკვლევარს (იუსტინე აბულაძეს) კი უნდა ეს სურათი დაპატარავდეს და ზღვის მაგიერ რუსთაველმა ხევის აღღვრულ ღელეში ჩაჰყაროს თავისი ხიდები“-ო.⁴¹ გვ. 204. ეს კამათი სრულიად ზედმეტია.

ყველასათვის ცნობილია, რომ ქართულ ხალხურ ენაზედ დიდ მდინარეს „ზღვას“ უწოდებენ – „ზღვა მდინარე“, „ზღვა“, „ზღვა ხალხი“!

სპარსელი ფირდაუსიც დიდ მდინარეს „ზღვას“ უწოდებს.

მაშასადამე: შაირი 222 არც დამახინჯებულია, არც „უგვანო“ და არც ყალბი. „ხიდნი ზღვასა ჩაგვიცვივდეს“ ნიშნავს: დიდ „ზღვა მდინარეზე“ ხიდნი ჩაგვივარდნენ და დავიღუპეთო.

ტარიელი მოყვრობა-მეგობრობის ფილოსოფიას ანვითარებს და ამბობს: ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად, გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად (703); ამ შემთხვევაში ხიდი არის ადამიანთა, ძმობილთა, მოყვარეთა სიყვარულის შემაერთებელი.

მეოთხეჯერ „ხიდი“ მოხსენებულია ავთანდილის ანდერძში, რაც უკვე განვიხილეთ. ხიდათა ასაგებად ქონების დატოვება ავთანდილის მხრივ ჩაითვლება მისი რელიგიური მოვალეობის ასრულებად. აქ წმიდა საქმისათვის ანდერძით ნების განცხადება გვაქვს და მისი მიზანი არის – სულის დაურევება.

6. გლახაკთა მიეც საჭურჭლე

ვეფხისტყაოსანის პატრონყმურ საზოგადოებაში დასაჩუქრება, საბოძვარი, ბოძება, უხვობა ჩვეულებრივი მოვლენაა და ფეოდალური საზოგადოების ზნეობრივ წესს ეკუთვნის. მაგრამ არის ვეფხისტყაოსანში ისეთი ბოძება-დასაჩუქრება, რომელს გარკვეული რელიგიური ხასიათი აქვს და კეთილ საქმეთა აღსრულების ვალდებულებას ისწავლება. ამგვარ ბოძებას, მიცემას, დასაჩუქრებას აქვს ერთი მხრივ სიკეთის გამოცხადების მნიშვნელობა, მეორე მხრივ კი იგი სულის დაურევებას ემსახურება.

როდესაც ავთანდილი უცხო ყმის მოსაძებნად მიდის სამი წლის ვადით, იგი შერმადინს უბარებს – თუ ამ დროის შემდეგ არ მოვიდე, მაშინ დაკარგულად ჩამთვალე და ჩემი სიკვდილი მეფეს აცნობე, ხოლო შენ კი, გლახაკთა მიეც საჭურჭლე, ოქრო, ვერცხლი და რვალია (158).

გლახაკთა ამგვარი დასაჩუქრება სიკვდილის შემდეგ არის სწორედ რელიგიური ხასიათისა, მოქმედება, რომლის მიზანია დალოცვა-ლოცვის მეოხებით გარდაცვალებულის მოვლა-დაურევება, რათა ამას საიქიოს კეთილი საუკუნო ცხოვრება მიენიჭოს და დაემკვიდროს.

და ამიტომ ავთანდილი შემდეგ ამ თავის სურვილს გლახაკთათვის ბოძება-მიცემის შესახებ უკვე გარკვეულად, წერილობით თავისი ანდერძითა და იმეორებს – მაქვს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანანონები, მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები, შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონები, მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოგვეგონები (803).

რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საჭურჭლესა დასადებლად...

ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად! (804).

ავთანდილი ამბობს: მაქვს ურიცხვი საქონელი, რომელიც ვერ აინონებო; საქონელი – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – უსულო ხვასტაგი. მაშასადამე, საქონელი არის მოძრავი უსულო ქონება, რაც ოთხფეხი ცხოველი არ არის და რომლის აწონა შესაძლებელი ყოფილა. აი, ეს საქონელი მიეცი გლახაკთაო; მიეცი საჭურჭლე; გაანთავისუფლე მონებიო; ამ საჩუქარით შენ დაამდიდრე ყოველი კაცი, ობოლი, არას მქონები და ყველანი ესენი მიღწვიან, დამიმადლებენ, მომიგონებენ, დამლოცავენ და ჩემს სახელს მოიხსენებენო. და ნუ დაიშურებ ჩემს საქონელს ჩემთვის დასახარჯავადო (წარგება – დახარჯვა. ს. ს. ორბელიანი).

ამ რელიგიური წესის გარდა, რომელიც პირდაპირ სულის მოვლა-პატრონობას, „სულის დაურვებას“ შეეხება, არის აგრეთვე მეორე ზნეობრივი წესი, რომელიც ობოლთა და ღატაკთა შემწეობას კარნახებს. და ეს წესიც სრულდება ვ.ტყაოსანში – და ამ წესს მიზნად აქვს მიმცემელის დალოცვა მიმღებისაგან და უმწეოთა, ობოლთა დახმარება.

ნესტანისა და ტარიელის ქორწილში –

გლახაკთათვის საბოძვარსა საჭურჭლესა ერთგან ჰყრიდეს (1640). და ინდოეთის – დედოფალმა ეგრე ბრძანა: „ქვრივ-ობოლნი მოასხენით, ყველაკაი დაამდიდრეთ, საბოძვრითა აავსენით“; თვით უბოძა უსაზომო, რომ არ ითქმის კაცთა ენით, „ულოცეთო დღეგრძელობა, ესე ღმერთსა შეჰვედრენით“ (1641).

მაშასადამე: სულის დაურვების წესს ეკუთვნის კიდევ კეთილ საქმეთა აღსრულება; „მიეც გლახაკთა“, „დაამდიდრე ყოველი“, „საბოძვრითა აავსენით“.

ამნაირად: ხსენება და მოგონება გარდაცვალებულისა; შენდობა დანაშაულთა კაცის მიერ; შენდობისათვის ღოცვა ღმერთის წინაშე და კეთილ საქმეთა აღსრულება – ყველაფერი ეს არის სულის დაურვების სასურველი და სავალდებულო რელიგიური წესი, რომლის დასაწყისია „დამარხვა“ და „სუდარაში“ შეხვევა.

ამით სრულდება ვეფხისტყაოსანში გარდაცვალებულის ამბავი საიქიოში და იწყება მეორე, ამბავი მისი საიქიოსათვის. სიკვდილით იწყება ახალი სიცოცხლე... სიცოცხლე საიქიოში. ასეთი არის ვეფხისტყაოსანის მრწამსი.

რვეული მისამე

ძალნი ბოროტნი

პარი პირველი

ქვესკნელს ვიყო

1. ჯოჯოხეთი და ქვესკნელი

ირანმა რელიგიაში შეიტანა და დაამკვიდრა დუალიზმი. ამ დუალიზმმა მითრაიზმი ყველა დანარჩენ რელიგიათა შორის თვალსაჩინო გახადაო – ამბობს აკადემიკოსი ფრანს კჟუმონ – განამტკიცაო დოგმატიკა და ზნეობა, რომელიც რომაული პაგანური რელიგიისათვის უცნობი იყო. მითრაიზმმა მთელი მსოფლიო წარმოადგინა ისეთი სახით, რომელიც ცნობილი არ იყო წინად და მას მისცა ახალი მიზანი.

თუ ცნებით „დუალიზმი“ ვიგულისხმებთ დაპირისპირებას: გონებისა და ნივთისა; სულისა და გვამისა; ცნობისა და გრძნობისა, – ეს ძველად ბერძნულ ფილოსოფიაშიც სჩანდა, – და იგი არის ერთადერთი გაბატონებული იდეა ნეო-პითაგორას მიმდევართა შორის და ფილო ჰებრაეუსის სწავლაში, მაგრამ მოგვთა სწავლა იმით მაინც განსხვავდებოდა – ამბობს დასახელებული აკადემიკოსი – რომ მან პრინციპი ბოროტებისა გააღმერთა და იგი უმაღლეს ღმერთს, ვითარცა მეტოქე დაუპირისპირდა. ამით უბრალოდ გადაწყდა ბოროტების არსებობის საკითხი და თეოლოგიამ იგი განამტკიცა.

ამგვარად წარმოიშვნენ „ანტიდეო“, „ანტითეო“, ანუ ბოროტების ღმერთები, რომლებიც ქვესკნელის უმაღლესი ძალების ბრძანებით უმაღლესი ღმერთის ზეციურ სულთა შიკრიკებს, ანუ ანგელოზებს ებრძვიან. ეს ბოროტნი ძალნი არიან ბოროტების ღმერთის – აჰრიმან – „დევა“-ნი, ანუ „დევ“ები, რომელნიც ნათელის ღმერთის – ორმუზდ – „იაზატ“-ებს, ანგელოზებს ეომებიან: სწორედ ეს უკანასკნელნი პირველთ ზეცას არ უშვებენ.

სპარსულ „აჰრიმან“-ს უწოდებენ „ბოროტების ღმერთი“. იგი არის „სატანა“ და იუდაიზმმა, ძველმა ბიბლიამ რწმენა ამ სატანის შესახებ ძველ სპარსთაგან ისესხა; აქედან იგი, ეს სატანა ქრისტიანულ და ისლამურ რწმენაში შებრძანდა და იქ მოიკალათა.

* * *

ნეოპლატონიანებმა სპარსული დემონოლოგიის სისტემა შეითვისეს; უმაღლესი ღმერთის ქვემოდ, ვარსკვლავთა და ცთომილთა ქვემოდ ცხოვრობენ ურიცხვნი დემონნი; ზოგიერთ აქვთ მინიჭებული საკუთარი სახელი; უმრავლესობა – უსახელოა. დემონთა ეს უზარმაზარი ლაშქარი ორ გუნდად განიყოფება: ერთ გუნდს ეკუთვნიან კეთილის მომქმედნი სულნი; ისინი ანიჭებენ მცენარეთ და ცხოველთ – ნაყოფიერებას; ბუნებას – მშვიდობას; ადამიანებს – მეცნიერებას; ისინი არიან შუამავალნი ღმერთთა და მორწმუნეთა შორის და ააქვთ ცად პატივი და ლოცვანი და ჩამოაქვთ წინასწარმეტყველებანი, ნიშები, გაფრთხილებანი. ესენი არიან კეთილი ანგელოზები.

პირიქით, მეორე გუნდს დემონთა ეკუთვნიან ბოროტნი არსებანი, რომელნიც დედამინის მეზობელ სივრცეებში ბინადრობენ და არ არსებობს ისეთი ავი და ცუდი, რომელს ისინი არ შერებოდნენ. ერთსა და იმავე დროს ძლიერნი და მოხერხებულნი, დაუზოგავნი და გამჭრიახნი, ისინი არიან მომქმედნი ყოველი ჭირისა და უკეთურობისა, რაც ამ ქვეყნად წარმოიშვება: საზარელნი სნეულებანი, მთარულნი სენნი, სიყმილი, ქარიშხალნი და გრიგალნი, მიწის ძრვანი, მათგან არიან. ისინი აღანთებენ კაცის გულში ავ ვნებებს, უკეთურ სურვილებს... ისინი იწვევენ აჯანყებებს და ყოველ უბედურებას; ისინი გახელოვნებულნი არიან ტყუილში და სიცრუეში; ისინი ხელს უწყობენ ბოღვით მოჩვენებითი სურათების შექმნას და კაცს ჯადოსნურად განზრახ ცოდვებს ჩაადენინებენ. ისინი მოითხოვენ სისხლიან მსხვერპლს, რასაც ისინი თავის ბრძანებელს შესწირავენ ხოლმე... და სხვა და სხვა 62. თავი 4.

აი, ეს ბოროტნი ძალანი, ეს ავნი სულნი არიან კაცთა მტერნი, მათნი დამღუპველნი, სიკვდილის მოსურნენი და მისთა გვამთა და სულთა დამპყრობის მოწადინენი და მომკვლელნი.

ამ ბოროტმა დემონმა, ეშმაკმა, სატანამ თან მოიტანა სიკვდილი, ანუ როგორც ეს ნათქვამია **სიბრძნე სოლომონისა 2, 22-23** რამეთუ ღმერთმან შექმნა კაცი უბრუნელებასა შინა, და ხატად მსგავსებასა შინა თვისისა ქმნა იგი რამეთუ შურითა ეშმაკისათა სიკვდილი შემოჰხდა სოფლისა შინა, ხოლო განსცდიან მას, რომელიცა ნაწილისა მისისაგან არიან.

სიკვდილი ეშმაკთაგან არის, მავნე და ბოროტ სულთაგან და მათი უდავო სამფლობელო არის ჯოჯოხეთი. ამ ეშმაკთ, მავნე სულებს, კაცის მომკვლელ სატანათ ვეფხისტყაოსანშიც ვეცნობით.

* * *

თითქმის ყველა ხალხის რწმენაში არსებობდა წარმოდგენა და შეხედულება ჯოჯოხეთზე. ეს არის ადგილი, სადაც ცოდვილნი იმყოფებიან და მრავალგვარ ნამებას განიცდიან.

კლასიკურ მწერლობაში აღწერილია ჯოჯოხეთი მთელი თავისი ნაირნაირი ნამება-ტანჯვით (დანაიდოსთა, სისიფოს, იქსიონ, თესეოს და სხვათა). ვირგილიუსი აღწერს ტარტაროს-ს, რომელსაც გარს არტყია სამი გალავანი; ამ გალავანთან გადის ცეცხლის მდინარე; ტარტაროსი-დან მოისმის ყვირილი, კბილთა ღრჭენის ხმა, შოლტით გვემის ხმაურობა, ჯაჭვთა ჩხრიალი; იქ არიან გველები და ჰიდრას აქვს 50 პირისახე. ასი პირი, ასი ენა, საშინელი ხმა და სხვა და სხვა.

წარმოდგენა ჯოჯოხეთზე, თითქმის ყველა ხალხში გავრცელებული, დამკვიდრდა ქრისტიანობაშიც.

* * *

ჯოჯოხეთი – ს. ორბელიანის განმარტებით – რამოდენიმე ნაწილისაგან შედგება: 1). გარეგანი სფერო მამათ-მთავართ დილეგია (საპყრობილე); მის შიგნითა სფერო – უნათლავ ბავშვთა, ჩვილთა საპყრობილე; მას შიგნით სფერო სალხინებელი ჯოჯოხეთი და შიგნით მეოთხე – საუკუნო ჯოჯოხეთი. ს. ს. ორბელიანის დაწერილ რუკაზე ამ ოთხ წრეს აწერია: 1) დილეგი მამამთავართა, 2). უნათლავთ ჩვილთ სამყოფო, 3). ჯოჯოხეთი და 4). ტარტაროზი. ს. ს. ორბელიანს ამ რუკაზე ჯოჯოხეთის წრეთა სივრცეც კი აქვს აღნიშნული!

რასაკვირველია, მაჰმადიანებსაც აქვთ ჯოჯოხეთის არსებობის რწმენა და მათი წარმოდგენით ჯოჯოხეთში საშინელი ტანჯვაა გამოგონილი ცოდვილთა დასასჯელადო.

დანტეს მიერ აღწერილ ჯოჯოხეთში ცხრა წრეა აღწერილი და ამტკიცებენ, აქ ნაჩვენებნი საოცარნი ტანჯვანი მას მაჰმადიანურ წარმოდგენათა გავლენით აქვს დაწერილიო. (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვ. 78).

* * *

ს. ს. ორბელიანის ახსნით – ქვესკნელი არის ჯოჯოხეთი.

ჯოჯოხეთი, სადაც ცოდვილთა სამყოფელია, არის მიწის ქვეშ, სადღაც. ასე ესმოდათ მისი მდებარეობა ძველ ხალხთ და ბიბლიის ხალხთაც.

ფსალმუნი 62,9 შთახდენ იგი ქვესკნელთა ქვეყანისათა

ეფესელთა 4,9 რამეთუ შთაჰხდა იგი პირველად ქვესკნელთა ქვეყანისათა

ფილიპპელთა 2,10 რათა სახელისა მიმართ იესო ქრისტესისა ყოველი მუხლი მოჰსდრეკეს ზეცისათანი და ქვეყნისათანი და ქვესკნელთანი

ყველგან აქ „ქვესკნელი“ არის ჯოჯოხეთი.

თუ სად მიდიოდა დიდად ცოდვილის სული, იმ ადგილს ნაირი სახელი ერქვა:

1. ჯოჯოხეთი, 2. წყვდიადი, 3. საპყრობილე სულთა, 4. უფსკრული, 5. ქვესკნელი, 6. გენა, 7. ცეცხლი, 8. ცეცხლი დაუშრეტელი, 9. უკვდავი მატლი, 10. დასასჯე-

ლი, 11. მარადი ცეცხლი და სხვა. ბიბლიაში ყველა ეს სახელი ასოცჯერ მეტად გვხვდება.

„ჯოჯოხეთი“ და „ქვესკნელი“ რელიგიური შეხედვით ერთი და იგივეა. ეს სჩანს აგრეთვე ბერძნულიდან ნათარგმნ ეფრემ ასურის „სინანულ“-ში: „უკეთუ ჯოჯოხეთი ყოფად არს სამკვიდრებელი ჩემი და ქუესკნელი საყოფელი ჩემი“-ო. მეორედ ნათქვამია: „ქუესკნელი იგი ჯოჯოხეთისაი“-ო. 42. გვ. 198.

* * *

ქვესკნელი—ჯოჯოხეთი, — სწორედ ამ მნიშვნელობით არის ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანშიც გამოყენებული. როდესაც თინათინი ავთანდილს ეფიცება — სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი (133), აქ სამოთხესთან დაპირისპირებული „ქვესკნელი“, აშკარაა, ჯოჯოხეთს წარმოადგენს.

როდესაც ვაზირი სოგრატ ავთანდილს ხუმრობით ეუბნება — თქმულა: „ქრთამი საურავსა ჯოჯოხეთსა დაიურვებს“ (764) ამით იგი ჩვეულებრივ რწმენას გამოსთქვამს ჯოჯოხეთის არსებობის შესახებ.

ს. ს. ორბელიანის ახსნით: ქრთამი არის საცოდავი ძღუენი. საცოდავი — ცოდვის მომცემი. მაშასადამე, ქრთამი არის ცოდვის შემამოთხვეველი ძღვენი (მისართმეველი).

ეს სიტყვა „ქრთამი“ რუსულ ბიბლიაში ნათარგმნია სიტყვით „პოდარკი“; ფრანგულში — „პრეზან“; ინგლისურში — „რივორდ“. ყველა ეს ნიშნავს: „საჩუქარი“, „ჯილდო“ და გამოყენებულია ეს „საჩუქარი“, რათა მოსამართლემ დამნაშავე გაამართლოს და მართალი გაამტყუნოს. მაშასადამე, ამის მიხედვით, „ქრთამი“ არის ის, როგორც ეს დღეს ჩვენ გვესმის, რუსული „ვზიატიკი“!

საურავი — საბას თქმით — არის განსაგებელთათვის მოვლა; ზოგადად ითარგმნება სიტყვით: „საზრუნავი“. დაურვება არის გარიგება, მოგვარება. თეიმურაზ ბატონიშვილის ახსნით — საურავი — გარდასახადი ხარკი ანუ ქრთამი გარდასახადი, ანუ საქმის გარიგებისათვის ფული დახარჯული. დააურვებს — ურვიდან განათავისუფლებს, ანუ საურავიდამ, საზრუნველიდამ ხსნილ ჰყოფს. საურავი საზრუნველსაც ნიშნავს-ო. 64. გვ. 105.

ამ განმარტებათა მიხედვით ლექსი ასე წაიკითხება — ამბობენო; ქრთამი ჯოჯოხეთის საზრუნავს მოაგვარებსო, ჯოჯოხეთის საზრუნავიდან თავს გაინთავისუფლებსო.

რა აზრი აქვს ამ წინადადებას?

* * *

ავთანდილმა როცა ვაზირს მეფის წინაშე შუამდგომლობა დაავალა, ვაზირი უარზე დადგა. მაშინ ავთანდილი სოგრატს დაჰპირდა ქრთამს — ასი ათასი წითე-

ლი შენ ქრთამად შეიწირეო (741) – მაგრამ ქრთამზე ვაზირმა უარი ბრძანა და მას სიცილით უთხრა: „ქრთამი შენ გქონდეს, გმართებს შენია!“ (742). ვაზირმა როსტევეანს მაინც მოახსენა ავთანდილის შუამდგომლობაზე. მეფე დიდად განყრა. ვაზირი გალანძღა. სკამიც ესროლა. ვაზირი ამას ავთანდილს მოუთხრობს და თან „ქრთამსა სთხოვს და ამხანაგობს, თუცა ცრემლსა არ იწურვებს“ (764). და ავთანდილს ეტყვის – ვინ არ მისცემს ქადებულსა, მოურავსა მოიმდურვებს (764). და აქ დასძენს – თქმულა: „ქრთამი საურავსა ჯოჯოხეთსცა დაიურვებს“ (764).

ესე იგი: თუ ქრთამს შეუძლია თვით ჯოჯოხეთის საზრუნავის მორიგება, მით უმეტეს ვაზირის დაკმაყოფილება შეიძლებაო. თქვენ შეგიძლიათ ეს თქმული, როგორც გსურთ, ისე განმარტოთ, ჩემთვის იგი არის ენამახვილი ხუმრობა, რაც არა ერთი გვხვდება რელიგიურ მწერლობაში.

ვაზირის ეს ხუმრობა მაგონებს ფრანგული მწერლობის ისტორიიდან, **მეთორმეტე საუკუნის** რომანის „ოკასენ ე ნიკოლეტ“-ის („აუკასისი ეტ ნიკოლეტ“) ერთ ადგილს. ოკასენ მამას უპასუხებს: მამა წადი ცად მღვდელთან ერთადო! ამაზე შეიღს მამა მიუგებს – „ჯოჯოხეთს წასვლა მსურს მე; იქ არიან ლამაზნი მანდილოსანნი სასახლეთა, რომელთ ორი ან სამი მეტრფე ჰყავდათ თავის ბარონებთან ერთად და მეჩანგენი და ჟონგლერები“-ო.

ვინ ბრძანა, რომ მეთორმეტე საუკუნის ევროპაში, როდესაც ეკლესია „თავ-შეუკავებლად ბატონობდა“ და „ყველაფერს ხუთავდა“, ასეთი კარგი ხუმრობის თქმა და დანერა არ შეიძლებოდაო! ვეფხისტყაოსანშიც ხომ გვესმის შვენიერი ხუმრობა ჯოჯოხეთის ქრთამისა გამო!

2. კბილთა ღრჭენასა

საბას თქმით, კბილთა ღრჭენა – კბილთ ღრჭენი. საიდან მოდის ეს თქმა „კბილთა რღჭენა“? მას ბუდე აქვს საღმრთო წერილში და კერძოდ კი ჯოჯოხეთის აღწერაში.

მოციქული მათე როდესაც ამბობს: ბევრნი მოვლნენ აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან და განისვენებენ აბრაამ, ისააკ, იაკობთან ერთად ციურ მეუფე-ბაშიო, – იქვე დასძენს: ხოლო შვილნი ბოროტის სამეფოისა ჩაგდებულ იქმნებიან გარე სიბნელეში, და „მუნ იყოს ტირილი და ღრჭენა კბილთა“-ო (8,12), ან (13,42): ძე კაცისა წარგზავნის თავის ანგელოზთ და შეკრებენ ისინი ყველას, მაცთურებს და უკანონობის მომქმედთ და ჩააგდებენ მათ ცეცხლის ღუმელში და „მუნ იყოს ტირილი და კბილთა ღრჭენა“-ო. და ეს გამოთქმა განმეორებულია თავებში: 13,42; 22,13; 24,51; 25,29-30. ლუკას სახარებაში: მუნ იყოს ტირილი თუალთა და ღრჭენა კბილთა (13,28).

ეს „კბილთა ღრჭენა“ („ღრჭენა კბილთა“) უმთავრესად არის გამოთქმა, რომ-

ლითაც ნაჩვენებია ჯოჯოხეთში მყოფთა ტანჯვა-წამება. ამიტომ ეს ცნება ხშირად იხმარება საღმრთო წერილობაში: ცოდვილს საშინელი დემონები მიათრევენ; მინა პირს დააღებს და სული ცოდვილი, შეკრული განუხსნელი ხუნდებით, ჩაგდებულ იქმნება უფსკრულში, სადაც არის მარადი სნეულებანი, დაუსრულებელი ოხვრა-კვნესა, განუწყვეტელი ღრჭენა კბილთა და სხვა ყოველი საშინელება... და აქ აღწერილია ალექსანდრიის ეპისკოპოს, წმიდა კირილეს მიერ ჯოჯოხეთის შემადრწუნებელი ვითარება: „ასეთია ის ადგილი, სადაც არის მოთქმა-ტირილი, ღრჭენა კბილთაი“, – ადგილი, რომლის წინაშე თვით სატანაც ძაგძაგებსო. აი, ეს საღმრთო წერილის „ღრჭენა კბილთა“ გადასულია ვეფხისტყაოსანშიც.

ცხადია, ეს თქმა იხმარება აგრეთვე ჩვეულებრივი გაგებით – ტკივილის, ბასრობის, გაჯავრების დროს კბილთა ღრჭილის დასახასიათებლად, მაგრამ მას საფუძველი მაინც ბიბლიაში აქვს, სადაც ეს თქმა, როგორც პირად მოქმედებასთან, ისე ჯოჯოხეთთან არის დაკავშირებული.

ვეფხისტყაოსანის ცნება „კბილთა ღრჭენა“ გამოყენებულია სწორედ „სიხარბეს“-თან გადაბმით და სიხარბე კი, ცნობილია, ერთ დიდ ცოდვად ითვლება.

ოქრო, ნათქვამია ვეფხისტყაოსანში, არავის ღხენას არ აძლევს –

დღე სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა (1197). ანუ; სიკვდილის დღემდე სიხარბე კაცს „კბილთა ღრჭენას“ შეუქმნისო.

საღმრთო წერილის გამოთქმა „ღრჭენა კბილთა“ ვეფხისტყაოსანში გვაქვს და რადგან ეს ცნება დაკავშირებულია უმთავრესად ჯოჯოხეთის აღწერასთან, ამიტომ მართებულად მივიჩნეო, ეს შაირი სწორედ „უფსკრული“-ს და „ჯოჯოხეთი“-ს შემდეგ მომეთავსებინა, აქ.

3. სატანა

ნათელთან, ცასთან დაკავშირებულია მისი მოწინააღმდეგე ძალა – სიბნელე, წყვდიადი. ცის ღმერთებს უპირისპირდებიან ქვესკნელის ღმერთები; ციურ კეთილ სულებს – ავნი სულნი ქვესკნელისა და დედამიწისა. ბოროტი და კეთილი ერთმანეთზე გადაბმული არის და მათ შორის მუდმივი მძაფრი ბრძოლა არსებობს. ეს შეგნება ყველა ხალხის შეხედულებაში იყო დამკვიდრებული და აქედან არის წარმოშობილი ის ფრიად გავრცელებული რწმენა, რომ არსებობენ მრავალზე მრავალნი მავნენი, რომელთა ძველთა ძველი დროიდანვე სიკეთეს ეომებიან.

ძველი ირანული რწმენის მიხედვით, გადმოცემულია შეხედულება, რომ მსოფლიოს არსებობა დასაბამიდანვე დასასრულამდე, უზენაესი ღმერთი აჰურა მაზდას მიერ 12.000 წელიწადით არის განსაზღვრული. სამი ათასი წლის განმავლობაში მსოფლიო ბოროტის გარეშე იყო; შემდეგი სამი ათასი წლის განმავლობაში, ის

კიდევ უბოროტო იყო. აჭურა მაზდამ შეჰქმნა ადამიანი. ბოროტ ღმერთ აჭრიმანს შეშურდა ეს კარგი კეთილი საქმე და მან წარმოშვა ბოროტი, რომელიც გველის სახით ჩამოვიდა დედამინაზე და მას შემდეგ დემონები დაძრწიან და ყველაფერს ანადგურებენ.

ბიბლიაშიც ასეთსავე სურათს ვხედავთ და აშკარაა, ისრაელთა რწმენა სამოთხისა და ცოდვის გაჩენის შესახებ სპარსულ-ბაბილონურ რელიგიის გავლენით არის შექმნილი.

ბიბლიის მიხედვით: ღმერთმა შექმნა ადამ და ევა და მოათავსა ისინი სამოთხეში; სატანამ გველის სახით, შეაცდინა ისინი და ამის გამო ღმერთმა მათ სამოთხე დაატოვებინა.

ბიბლიის შეხედულებით, სატანა თავდაპირველად ღმერთის მიერ შექმნილი კეთილი არსება იყო – ანგელოზი. მაგრამ ამ კეთილმა ანგელოზებმა თვით ღმერთის წინაშე დაიწყო ამპარტავნობა, ქედმაღლობა და მეტოქეობა. ღმერთმა ეს ანგელოზი დასაჯა: ციდან გადმოაგდო და ეს ანგელოზი და მისი მიმდევარნი ამ ქვეყანაზე ებრძვიან ღმერთსა და ღმრთისმოსავ ადამიანთა, ებრძვიან კეთილსა და ამყარებენ ბოროტს ადამიანთა დასალუპავად, მათზე ხელისუფლების მოსაპოვებლად და მათ დასამორჩილებლად.

სატანა (ებრაულად: „შატან“) სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს: მოწინააღმდეგე, მტერი. და ამ აზრით ეს სიტყვა იხმარება ძველ აღთქმაში. სატანა=შატან არის ყველა სიავისა და ბოროტების გამომწვევი.

ისლამმა იგივე შეხედულება შეითვისა და მაჰმადის წარმოდგენით, ალლაჰმა, როდესაც ადამი შექმნა, ანგელოზებს უბრძანა მისთვის თაყვანი ეცათ. ერთი წყება ანგელოზთა არიელ-ის თაოსნობით, ალლაჰის ამ ბრძანებას არ დაემორჩილა; ალლაჰმა ისინი დასწყევლა, გააძევა ციდან, და ისინი ბოროტ არსებად, ანუ შაითან-ად გარდაიქცნენო. (შაითან არის მზის დამწველი სიცხე; შემდეგ იგი „სატანა“ გახდა).

* * *

ვითარცა ბოროტების სიმბოლო ცნება „სატანა“ ვეფხისტყაოსანში არა ერთჯერ არის გამოყენებული. ჯერ თვით ვეფხისტყაოსანის შესავალშივე მიმართვაა ღმერთისადმი, რათა იგი მწერალს დაეხმაროს სატანის დასამხოზად –

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა (2).

სატანა ბოროტი ძალაა; და ვინაიდან ადამიანი ღმერთის მიერ არის შექმნილი, ამიტომ თვითმკვლელობა არის ღმერთის საწინააღმდეგო საქმე, და მაშასადამე, სატანური. სწორედ ამიტომ ავთანდილი შერმადინს უმტკიცებს: თავის მოკვლა სატანისებური საქმე არისო – მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისაგან ნუ იქმ ქმ-

ნილსა (787) და შემდეგ იგივე ავთანდილი ტარიელს უსაყვედურებს – რად სატანას ნაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა? (874); ბოლოს, სანუთრო=ბედი სატანას-თან არის შედარებული – ვა, სანუთროო სიცრუევით თავი სატანას ადარე (1213).

ამნაირად, „სატანა“ თავისი სახელითა და გაგებით ვეფხისტყაოსანში არის ბიბლიური სატანა.

4. ეშმა

ზარათუშტრას მოძღვრებაში შვიდ „ამეშა-სპენტა“-ს, ანუ წმიდა უკვდავთ, რომელნი აჰურა მაზდას გარშემო თავს იყრიან, ეპირისპირება შვიდი ბოროტი არსება, რომელთა შორის მეშვიდე არის „აეშმა“, „ეშმა“. იგი არის უფროსი დემონი, სატანა, უფროსთა უფროსი რისხვისა, ძალადობისა, მიმძლავრებისა, ბრმა გაჯავრებისა, გონებადაკარგულობისა, – ყველაფერი ეს ახლავს ან იწვევს იგი მათ. ეს „ეშმა“ ჩნდება პირველ რიგში, სადაც საჭიროა გადაყირავება, საოცარ ჩვენებათა გამოტანა, სიკეთის დამხოვა; იგი არის, რომელი მყისვე გაჩნდება, თუ სული საიქიოს შესახებ დაეჭვდება, მაშინათვე ეს აეშმა=ეშმა მას ემუქრება და სცდილობს იგი სული ბნელეთში წაათრიოს; ეს არის ბოროტი „ეშმა“, რომელიც ბიბლიურ-ქრისტიანულ სატანას უდრის; და მას ვხვდებით „ტობია“-ს წიგნში სახელით „ასმოდეა“, ანუ „აეშმდევ“ (აეშმა დევი=ეშმაკი-დევი), იმ წიგნში, რომელიც მაზდეიზმის რელიგიური გავლენით არის გაუღენთილი.⁴³ გვ. 72. ძველ სპარსულ მითოლოგიაში „სრაოშა“ არის „წმიდა, გამარჯვებული მებრძოლი, მფარველი ქვეყანისა“, მონინაალმდევე აეშმა-დევისა.⁴⁴ გვერდი 52.

ეშმა – ებრაულად: სატან; ბერძნულად: დიაბოლოს-დიავოლოს, სატან-სატანას; ლათინურად: ადვერსარიუს, სატან, სატანას=მონინაალმდევე, მტერი; რუსულად: სატანა, დიავოლ, ჩორტ⁴⁵. ქართულად: სატანა, ეშმაკი, ეშმა, მტერი.

სიტყვა „ეშმაკი“ ხშირად არის მოხსენებული „ახალ ალთქმა“-ში... ხშირად იხმარება ეს სახელი ქართულ ვისრამიანშიც და სხვა რელიგიურ თხზულებაში. ს. ს. ორბელიანის თქმით: ეშმა არის ეშმაკი. ეშმაკი დასაბამად კეთილსა არსებისაგან შექმნა ღმერთმან. არამედ აღზუავნა და ამპარტავნებისა მიერ დაეცა. გარდმოცვივნეს და ბნელ იქმნეს-ო. ეს არის ბიბლიურ-ქრისტიანული განმარტება ცნებისა „სატან“. „სატანა“ და „ეშმა“, „ეშმაკი“ ერთი და იგივე ცნებაა.

* * *

ვეფხისტყაოსანში, როსტევეანი მის თვალ წინ გადაკარგულ უცხო მოყმეს ეშმაკად სთვლის – ვითა ეშმა დამეკარგა (110) კაცად ხორცისად ვით ითქმის, ისრე თვალთაგან ფარული? (111). და ავთანდილი თავის ანდერძში სწერს – არას მარ-

გებს, ეშმაკისა საქმეთაგან გაიძლევის (805). და შემდეგ იგი ტარიელს ეუბნება – უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი საეშმაკო (879). (ამ საკითხის გამო იხილეთ თავი ნ: „კარგი საეშმაკო“, აქვე).

ავთანდილი, როგორც ვიცით, თვითმკვლელობას სატანის საქმედ სთვლის და მას სატანურად აცხადებს (შაირი 787, 874); ამასვე იმეორებს კიდევ და თავის მოკვლას აქ იგი ეშმა=ეშმაკის ძმად გახდომას ადარებს – რას გარგებს მოკვლა თავისა? ეშმა ძმად თურე გძმობია (965).

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის „ეშმა“ არის ბიბლიის „ეშმაკი“.

5. ძირი ეშმაკთა კვერთხისა

ფატმანი ნესტანს მოუთხრობს, თუ როგორ მოხდა მელიქსურხავის სასახლიდან ნესტანის გაპარება: ნესტანმა მოისყიდაო მცველნი მსახურნი, რომელთაც დაავიწყდათ შიში მეფისა და ნესტანი ამ ქრთამის გამო გააპარესო და იქვე დასძინს – ნახე თუ ოქრო რასა იქმს, კჳმერთხი ეშმაკთა ძირისა (1196).

მაშასადამე, ფატმანის აზრით: ოქრო (საერთოდ განძეულობა) ყოფილაო „კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“. რას ნიშნავს ეს?

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: ძირი ეწოდება ხეთა და ბალახთა ქვედა კერძოსა (ქვემო წილისა, ქვემო ნაწილისა); ეს არის მასაზრდოებელი, მკვებავი მცენარისა.

კუერთხი=კვერთხი, მისივე ახსნით, არის – საგუემელი ჯოხი (საცემი, დასარტყმელი ჯოხი); კუერთხი არის ჯოხი გრძელი, უთაო საგვემელად შემცოდეთათვისო.

მაშასადამე: „კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“ გადმოითარგმნება ასე – ჯოხი ეშმაკთა ძირისაო.

„ძირი“ არის შემქმნელი, მასაზრდოებელი, გამზრდელი, გამაძლიერებელი და განმამტკიცებელი, საძირკველი.

კვერთხი არის, როგორც აქვე, ამ წიგნშია განმარტებული (თავი „მისცა სკიპტრა“) ჯოხი, – ძალაუფლების სიმბოლო.

ამგვარად: ოქრო ყოფილა ეშმაკთა ძლიერების, ეშმაკთა ხელისუფლების, დამონებული ძალა – ძირი, საძირკველი. ამნაირი განმარტებით სავსებით ნათელია და გასაგები შაირი – ნახე თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა-ო.

საიდან მოდის ეს შეხედულება ოქროს და ეშმაკის ურთიერთობის გამო? რაკავშირი აქვს ოქროს ეშმაკთან?

ისო ძე ზირაქისა 31,6 მრავალნი დაეცნეს ოქროსათვის, და იქმნა წაწყმედა მათი... ძელი (ხე მოკვეთილი, ს. ს. ორბელიანი) შებრკოლებისა არს ყოველთა, რომელნი გამოსცდიან მას, და ყოველი უგუნური შეპყრობილ იქმნეს მით (ოქროთი)

იქვე 31,7).

პავლე მოციქული პირველ ეპისტოლეში ტიმოთესადმი (6,9) სწერს: ხოლო რომელთა ჰნებავს სიმდიდრე, შეჰსცვივიან უცნაურთა განსაცდელსა, და საფრთხესა და გულის თქმათა მრავალთა უცნაურთა და მავნებელთა, რომელთა დაანთქმიან კაცნი მოსასრველად და წარსაწყმედელად. რამეთუ **ძირი არის ყოველთა ბოროტთა ვეცხლის მოყვარება.**

ცხადია: საღმრთო წერილის მიერ ვერცხლის (ოქროს) მოყვარება გამოცხადებულია ყოველთა ბოროტთა ძირად და იგი კაცის დანთქმასა და წარწყმედას იწვევს, რითაც თავის თავად აშკარაა: ოქროს მოყვარული კაცი ეშმაკის ძალაში და მის ხელისუფლებაში ვარდება. ანუ როგორც ამბობს –

ისო ძე ზირაქისა 8,3 რამეთუ მრავალნი წარსწყმიდნა ოქრომან... (31,6) – მრავალნი დაეცნენ ოქროსათვის და იქმნა წარწყმედა მათი...

ამიტომ (31,5) – მოყვარე ოქროსა არა განმართლდეს

ამიტომ გამორკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს ფატმანის ნათქვამის მნიშვნელობა –

ოქრო არის ეშმაკის ძირი, (რაც ეშმაკის ძალასა და ხელისუფლებას ამტკიცებს) და ოქროს მოყვარული ეშმაკის ხელში ჩავარდება და წაიწყმიდება. ფატმანის ასეთი შეხედულება ბიბლიის მსოფლმხედველობაზეა დამყარებული.

6. კარგი საეშმაკო

სიტყვის „კარგი“ ქართულში და სხვა ენაშიც მრავალი მნიშვნელობა აქვს: კეთილი, სათნო, სასიამოვნო, ლამაზი, სასარგებლო, გამოსადეგი, მდიდარი, მხნე, ვაჟკაცი, ქონებიანი, ძლიერი, უნარიანი.⁴⁶ გვ. 80. და კიდევ: კარგი ცემა, კარგი ზომა, კარგი სადილი, კარგი მუსიკა, კარგი მეომარი, კარგი თქმა, კარგი კაცი, კარგი გემო, კარგი სუნი, კარგი მუშა, კარგად ყოფნა, კარგად ქმნა და სხვა და სხვა.

ამნაირად, თქმით „კარგი“ აღიარებულია თვისება და ღირსება და უარყოფილია მისი დანიშნააღმდეგობა: უთვისება და უღირსობა, ცუდობა. მას აქვს აგრეთვე გრძნობადი მნიშვნელობა, გემო: სიამოვნების ჩვენება.⁴⁷ წიგ. 6. გვ. 318.

რასაკვირველია, ღმრთისმეტყველებაში სიტყვას „კარგი“ აქვს ზნეობრივი მნიშვნელობა და იგი არის „კეთილი“ დაპირისპირებით „ბოროტ“-თან.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „კარგი“ ჩვეულებრივი შინაარსით იხმარება, როდესაც მეომარის შესახებ –

ჩვენ ამას ვარჩევთ ნახვიდე კარგითა მართ მამაცითა (425),

მათ ლაშქართაგან სამასი კარგნი მოყმენი, ქველანი (427),
დიდსა რას ვაქმნევთ ლაშქართა? კარგნი გვინდან და ცოტანი
(1387).

ყველგან აქ „კარგი“ არის მხნე, ვაჟკაცი, შემმართებელი, გაბედული და სხვა. მაგრამ ვეფხისტყაოსანში არის კიდევ ერთი სიტყვა „კარგი“, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს და იპყრობს.

* * *

როდესაც ავთანდილი ტარიელს ჭკუას ასწავლის, იგი სხვათა შორის, ეუბნება – უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი საეშმაკო?! (879). ეს ლექსი სხვა და სხვა ნაირად არის დაბეჭდილი, მაგალითად – რაცა კარგი საეშმაკო; რაც ა საქმე საეშმაკო (879) ამ საკითხის გამო ჯერ კიდევ დ. კარიჭაშვილი ამბობდა თავის განმარტებაში – „სხვა გამოცემებში ორი სიტყვა „რაც ა“ ერთად არის დაბეჭდილი, რის გამო ფრაზაში შესმენილი ცხადი არ არის. კ ა რ გ ი ა ქ ნიშნავს კ ე თ ი ლ ს კ ი არა, არამედ გ ა ნ კ ა რ გ უ ლ ე ბ ა ს, გ ა რ ი გ ე ბ ა ს, ს ა ქ მ ე ს ა. აზრი ამ სტრიქონისა ასეთია: კეთილი ვის გაუგონია ეშმაკის გარიგებული ანუ საეშმაკო საქმეო.

ამავე საკითხის გამო მიხ. წერეთელი სწერს –

„ერთ შესანიშნავ ტაეპს ავთანდილის საუბრისა დაბნედილი ტარიელისადმი ლომ-ვეფხისტყაოსანის შემდეგ ერთი სიტყვის შემცდარი აღდგენით რედაქტორის მიერ, სრულიად ეკარგება აზრი: „უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი საეშმაკო“, ან და „რაცაა კარგი საეშმაკო“. ასეა ეს ტაეპი მეცნიერთაგან დაბეჭდილი! და გაკვირვებული მკითხველი იტყვის, – ნეტარ რა აზრს ანიჭებენ ამ უაზრობას მისნი ასე დამბეჭდველნი! ხოლო მცირეოდენი ეჭვია საჭირო და აუცილებელი აღდგენა ტაეპისა სულ უბრალო საქმედ იქცევა:

„უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი უეშმაკო“, ე. ი. ვის გაუგონია, რომ სადმე რაიმე კარგი იყოს და მას ბოროტის, ეშმაკის ელემენტი თან არ ახლდეს! ეს არის უძველესი სპარსული წარმოდგენა, რუსთაველის მიერ აქ მოცემული“-ო – დაასკვნის მ. წერეთელი (ბედი ქართლისა, ნომ. 17).

მთელი ეს მსჯელობა თავიდან ბოლომდე არის მცდარი. და ეს აქვე გამოირკვევა.

ვერც პროფ. ვუკ. ბერიძე განმარტავს სათანადოდ: „უბოროტო ვის ასმია, რაცა კარგი, უეშმაკო“, ესე იგი როგორ შეიძლება ბოროტება არ ახლდეს მას, რაც არის კარგი. მამასადამე, სრულიად კანონზომიერად აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ბოროტი და კარგი. სხვაგვარად, კ ა რ გ ი და ბ ო რ ო ტ ი წინაგამწყონი არიან“-ო⁷⁸. გვერდი 134.

ეს განმარტება, რომლის მიხედვით: „როგორ შეიძლება ბოროტება არ ახ-

ლდეს მას, რაც არის კარგი“, სრულიად მიუყენებელი და გამოუყენებელია ამ ლექსისათვის. პროფ. ვუკ. ბერიძეს ვერ გაუგია სიტყვა „კარგი“ და აქედან მოდის მისივე შეცდომითი შესწორება ამ ლექსისა და დასკვნაც მცდარი: „და მაშინ ჩვენ გვექნება ერთი მხრივ ბორმოტი და მეორე მხრით პარბი=შეშმაპო, რაც დაპირისპირებულთა მთელს, ერთს წარმოადგენს“-ო. (იქვე, გვ. 135).

რასაკვირველია, ამ ლექსში არავითარი „უაზრობა“ არ არის, როგორც ფიქრობს მიხ. ნერეთელი და როცა მას ლექსში შესწორება შეაქვს, ამით იგი ლექსს ამახინჯებს და აფუჭებს მხოლოდ, ისევე როგორც ვუკ. ბერიძე.

ყველა დაბეჭდილ ვ.ტ.-ში სწერია: ან

რაცა კარგი საეშმაკო, – ან

რაც ა კარგი საეშმაკო, – ან

რაც ა საქმე საეშმაკო.

რომელი თქმაა სწორი, ამას გამორკვევა და დამტკიცება სჭირდება.

* * *

ს. ს. ორბელიანი სიტყვას „კარგი“ ასე განმარტავს – კარგი – კეთილი (5,9 ესაია). კარგი – რიგი (28, 17 გამოსლ.).

ლდეს ყველამ იცის, კარგი არის კეთილი; მაგრამ ყველამ აღარ იცის, თუ რა არის მეორე სიტყვა „კარგი“

ს. ს. ორბელიანი თავისი ლექსიკონის მეორე ადგილზე ამბობს:

კარძი რიგია სომხურად და ჩვენს მწერლებს ზოგან გაუსინჯავად კარძის ნაცულად კარბი დაუნწერიათ. პარბი კეთილსა ჰქვიან, ხოლო პარძი რიგსა-ო.

გზა და გზა ეს საკითხიც გამოირკვა.

ქართულ ბიბლიაში სიტყვა პარბი იხმარება:

გამოსვლათა 28,17 და აქვს მას ქსოვით ანთრაკად ოთხ პარბად:

პარბი ერთი იყოს ანთრაკთა სარდიონი, პაზიონი, და სამარაგდონი

და პარბი მეორე ანთრაკი, და საფირონი, და იასპი

და პარბი მეოთხე ლიგვირონი და აქატე, და ამეთვისონი

და პარბი მეოთხე ოქრო ანთრაკი და ბივრილიონი, და ანუქიანი, გარე მოთხზულ ოქროთა, შეტკეცილ ოქროთა იყვნენ კარგად, კარგად იგი მათი და ანთრაკნი იგი იყვნენ ძეთა ებრ მათთა გამოჭრილ ბეჭდებად თვითეულისა სახელისა მათისა ეყვნენ ათორმეტ ნათესავად.-ო.

აქ საქმე ეხება ისრაელთა მღვდელთ მთავარის სამკერდეს, რომელზე სიმბოლიურად გამოხატული იყო ისრაელთა თორმეტი ტომი და მათი გამოხატველი თორმეტი თვალი პატრიოსანი: ოთხ რიგად, ოთხ მწკრივად, ოთხი განლაგე-

ბით, თუ დაწყობით ჩაკერილი. აი, სწორედ პირველ განრიგებაში, ანუ რიგში (რანგ, რიად) არის სამი თვალი პატიოსანი. ეს პირველი რიგი არის კარბი პირ-ველი. შემდეგ მოდის მეორე რიგი, ანუ კარბი მეორე, აგრეთვე სამი ძვირფასი ქვით; მერმე არის მესამე რიგი, ანუ კარბი მესამე, კიდევ სამი პატიოსანი თვალით და ბოლოს არის მეოთხე რიგი, ანუ კარბი მეოთხე, სამი ძვირფასი ქვით. უკანასკნელი ნათქვამია: ეს თვალნი ჩასმულ უნდა იყვნენ ოქროს ბუდეში, ყველა რიგში, ანუ „კარბად (რიგად) იგი მათი“ და მათზე უნდა იყოს გამოჭრილი ისრაელთა თორმეტი ნათესავის, ანუ 12 ტომის სახელიო.

ამგვარად: ბიბლიაში სიტყვას „კარბი“ აქვს მნიშვნელობა: „რიგი“.

თვითონ ს. ს. ორბელიანი ამ სიტყვას კარბი ხმარობს ანგელოზთა რიგის ჩამოთვლის დროს:

„ხოლო ზეცისა ძალთა ცხრა დასობითა კარბნი ესრეთ განიყოფიან: პირველი კარბი: საყდარნი, სერაბინნი და ქერობინნი; მეორე კარბი: უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი, მესამე კარბი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი.

ცხადია, თვითონ ს. ს. ორბელიანი ხმარობს სიტყვას კარბი მნიშვნელობით: „რიგი“.

* * *

ვეფხისტყაოსანში არის კიდევ სიტყვა კარბი, რომლის მნიშვნელობა აგრეთვე არის: რიგი.

ავთანდილი შერმადინს ეუბნება, როდესაც იგი თავის სამეფოს სტოვეებს და ტარიელის ძებნად მიდის, ხოლო სამეფოს გამგეობას და მმართველობას შერმადინს აბარებს –

უშენოსა პატრონობა ვის მივანდო, ვინ იქმს კარბსა? (163).

ფარსადან მეფეს ტარიელისათვის ექმნა –

ბოძება მისეულისა სრულისა სპარბაპისა (336). ამ ლექსს ვახტანგ მეფე ასე გვიხსნის – კარბი რიბსა ჰქვიან და საკარგავი – ყოველს გასარიგებულს-ო.⁴⁸

ამგვარად, ვახტანგ მეფის განმარტებითაც სიტყვა კარბი არის რიგი.

* * *

თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ ლექსს „უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი საემ-აკო“ ასე განმარტავს და სავსებით სწორად:

კარბი ქართულში ორ სახედ განმარტება. კარგი კეთილს რასმე ნიშნავს.

კარგად და წესიერად, ანუ კადნიერად საქმესა რასმე ქმნილსა, ანუ ნივთსა. ძარბი, ანუ კარქი რიგსა ნიშნავს და რაც რომ ეშმაკისაგან გარიგებული, ანუ განწესებული საქმე არის, ის მარადის ბოროტი არის და სასონარკვეთილება და ყოვლითურთ უიმედობა რომ მიიღოს კაცმა, სრულიად იმედი გარდაიწყვიტოს, რადგანაც ჭირში ჩავარდი, აღარა მეშველება რაო, ეს ეშმაკის მიერი ბოროტი განკარგულება და გარიგება იქმნება. ძარბი სპშმპაქო – ეშმაკისა მიერ გარიგებული, ანუ რიგ მიცემული“⁶⁴. გვ. 144.

სრული უეჭველობით დამტკიცდა აქ, რომ ცნება „კარგი“ არის: „რიგი“, „წესი“ და სხვა ამგვარი. მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის სადავოდ ქცეული ლექსი სადავო სრულებითაც არა ყოფილა და ძველი მკითხველი ადვილად მიხვდებოდა, რომ აქ ლაპარაკია „კარგ საეშმაკო“-ზე და არაფერ შუაში აქ „სპარსული წარმოდგენა“ არ არის, როგორც ეს მიხეილ წერეთელს წარმოუდგენია. დ. კარიჭაშვილი მართალი იყო, როდესაც ეს ლექსი განმარტა ასე: „კარგი აქ ნიშნავს კეთილს კი არა, არამედ განკარგულებას, გარიგებას, საქმეს“-ო და სწორია იუსტ. აბულაძეც, როცა იგი სიტყვას „კარგი“ ასე ხსნის: კარგი (სომხური კარგ) – წესი, რიგი, და არა არიან მართალი როდესაც ეს განმარტება მიხ. წერეთელმა და ვუკ. ბერიძემ დაიწუნეს, ვეფხისტყაოსანის ეს ლექსი შეასწორეს და იგი ამით საპყარ ქმნეს, დააკუტეს.

* * *

მაშასადამე: ავთანდილი ტარიელს შემდეგს ეუბნება – ვის გაუგონია უბოროტო, ანუ კეთილი, რაც არის საეშმაკო რიგისაო? ესე იგი: რაც არის საეშმაკო რიგის, ის კეთილი არ არისო – უბოროტო ვის ასმია, რაც ა კარგი საეშმაკო?

7. მავნე

ბოროტ სულთა შორის მავნე არის დასახელებული ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ერთჯერ და ვინაიდან მავნე ადამიანს ზიანს აყენებს, ამიტომ მის წინააღმდეგ ღმერთის შემწეობა არის საჭირო. ამის გამო ავთანდილი თავის ლოცვაში ღმერთს მიმართავს –

მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარიდე! 811).

მავნე არის საერთოდ ის სული უხილავი, რომელი ადამიანს რაიმე ზიანს აყენებს, ხოლო ავი მავნე არის ეშმაკი. ავთანდილი, თუ რომელს მავნეს გულისხმობს, უბრალოდ მავნეს, თუ ეშმაკს, ამას მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან ორივე შემთხვევაში „მავნე“ კაცის მტერია.

8. ბელზებელი

„ბაალზებუბ“, ანუ „ბეელზებუბ“ იყო ღმერთი ფილისტინელთა ქალაქ ეკრონში. ბაალზებუბ დასახელებულია ბიბლიაში და ახალ სახარებაშიც –

მათე 10,25 უკეთუ სახლისა უფალსა ბელზებულით ჰხადოდის... **12,24**: ესე განასხამს ეშმაკთა, გარნა ბელზებულითა, მთავრითა მით ეშმაკთათა...**12,27** და უკეთუ მე ბელზებულითა განვასხამ ეშმაკთა

ლუკა 11,18 რამეთუ იტყვიტ ჩემთვის, ვითარმედ ბელზებულითა განვასხამ ეშმაკთა... **11,19** უკეთუ მე ბელზებულითა განვასხამ ეშმაკთა

მარკოსი 3,22 იტყოდეს, ვითარმედ ბელზებული მის თანა არს, და მთავრითა ეშმაკთათა განასხამს ეშმაკთა

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ბელზებელი არის ეშმაკი დედალი. მაგრამ როგორც ვნახეთ, სახარებაში იგი არის მთავარი ეშმაკთა.

ბელზებული – თეიმურაზ ბატონიშვილის ახსნით – არის „დემონი მდედრნი. დემონი ესე გვარნი ეშმაკნი არიან, რომელთაცა ძველნი ამა ბოროტთა სულთა მდედრად და მამრად აღიარებენ“-ო.⁶⁴ გვერდი 48.

ფილისტინელთათვის ბელზებულ იყო ღმერთი და იგი იმდენად ძლიერად ითვლებოდა, რომ ისრაელთა მეფე აჰასიას ამ ღმერთის მსახურებთან მოციქულებს აგზავნიდა მათგან რჩევა-დარიგების მისაღებად. ღმერთი ბელზებულ იყო კეთილი, მაგრამ ბიბლიაში იგი წარმოდგენილია ვითარცა ბოროტი. ამ გარდაქმნის მიზეზი ის იყო, რომ ისრაელები ფილისტინელებთან მუდმივ ომში იყვნენ და მათ კერპებსაც ბოროტის გამომსახველად სთვლიდნენ. ებრაულ „თალმუდ“-ში სიტყვა ბელზებელი ასეა განმარტებული – მწერი არის ბოროტი სული და ამიტომ მწერთა ეს ღმერთი ბოროტების განსახიერება არისო. „ბაალზებუბ“, სიტყვა არამეული ენისა, გადაკეთდა „ბეელზებულ“-ად და სწორედ ამ სახელით არის იგი შესული ბიბლიაშიც. თვით არამეულად კი ეს სიტყვა ნიშნავს – უფალი მტერობისა, უფალი ბოროტებისა, ხოლო ქრისტიანულ მწერლობაში ეს ბელზებული სატანას, ეშმაკის გამომხატველად გარდაიქცა⁴⁹. წიგნი 2. გვ. 298.

* * *

სიტყვა „ბელზებელი“ ვეფხისტყაოსანში ნახმარია მხოლოდ ერთხელ, ტარიელის ავადმყოფობასთან დაკავშირებით, როდესაც მისი გულისნასვლა და ლოგინად ჩავარდნა ბელზებელის საქმედ გამოაცხადეს –

... სენითა მთქვეს გამაბელზებელითა (349), ანუ:

იმ სენითა არისო შეპყრობილი, რომელი მას ბელზებელმა შეპყარაო.

ამგვარად: ვეფხისტყაოსანის ბელზებელი არის ბიბლიის და საერთოდ ქრისტიანული რწმენის სატანა, ეშმაკი.

9. ღმრთისა მტერმან

სიტყვას „მტერი“ ზოგადი მნიშვნელობისა გარდა („ავის მდომი“, ს. ს. ორბ.), განსაკუთრებული აზრიც აქვს, რაც რელიგიურ მწერლობაშია გამოყენებული.

ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში „ეშმაკის“ ცნების გამოსახატავად სამი სიტყვა იხმარება: 1. სატანა – მონინალმდევე, მოცილე, 2. დიაბოლოს (დიავოლ) – ცილისმნამებელი, ბოროტმეტყველი და 3. „ესთოს“ – მტერი⁵⁰. გვ. 490.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „მტერი“ იხმარება აგრეთვე სატანის=ეშმაკის მნიშვნელობით და ეს საკითხი გარკვევას ბრძანებს.

ამ განმარტების დასამტკიცებლად მრავალი მაგალითის მოტანა შეიძლება, გარნა რამოდენიმე ვიკმაროთ –

ცხორება ადამისი-ში (მეათე საუკ.) ადამი ამბობს – უფალო, ცხორება ჩემი ხელთა შენთა არს, განმაშორე ჩემგან **მტერი** ესე, რომელსა უნებს ცთუნება ჩემი და რომელი ეძიებს წარწყმედასა ნათესავისა ჩემისასა...¹¹. გვ. 5.

აცთუნა იგი (ევა) მტერმან..(იქვე გვ. 7).

მიმოსლვა ღმრთისშობლისა (მეცამეტე ს.)

ჯოჯოხეთს შთავხედ და **მტერი** დავთრგუნე (იქვე. გვ. 19).

მარტვილობა შუშანიკისი (მე-10 ს. ხელნაწ.):

დამიცევ საქმეთაგან **მტერისათა** (იქვე, გვ. 40).

მარტვილობა შაბოღსი (მეათე საუკ.) ებრძოდა **მტერსა მას ეშმაკსა** (იქვე, გვ. 62).

ცხორება გრიგოლ ხანცთელისა (მე-10 საუკ.): აშოტ კურაპალატი **„აცთუნა მტერმან** და მოიყვანა მან დედაკაცი სიძვისა“ .. და ასე ხშირად.

მაშასადამე: „მტერი“ არის ეშმაკი, სატანა.

* * *

ფარსადან მეფე თავისი დის, დავარის მიმართ მუქარას იტყვის – მოვკლავ ჩემს დას, რომელმა ნესტანი ეშმაკის ბადეში დააბაო. ეს მუქარა – დავარს, დასა მეფისასა, უთხრა ვინმე ღმრთისა მტერმან (576). ის, ვინც დავარს მისი ძმის მუქარა აცნობა, ითვლება „ღმრთისა მტერად“=სატანად, რადგან ამ ცნობის შემდეგ დავარმა თავი მოიკლა. „ღმრთისა მტერი“ აქ, უეჭველია, არის სატანა=ეშმაკი.

ავთანდილი თავის ანდერძში, სხვათა შორის, სწერს – ვინ დამბადა, შეძლებაცა მავნე მომცა ძლევად მტერთად (792).

დამბადებელი არის ღმერთი; ამ ღმერთმა კაცს მისცა შეძლება მტერს მოერიოს, ესე იგი: ეშმაკი დაამარცხოს, სატანა დათრგუნოს.

სწორედ ასეთი განმარტება აქვს ვახტანგ მეფეს – ამას ამბობს: ვინც დამბადა მტრის მორევნაც იმან მომცა. მტერი ეშმაკის არის და ეშმაკის მორევნა მომცაო. ეშმაკის მორევნა კაცს მისცა და უნდა მოერიოს...⁴⁸.

ფრიდონი ავთანდილს ეუბნება – წადი, ღმერთი გინინამძღვრებს, მტერი შენი დაემხობის-ო (1017). აქ ფრიდონმა ავთანდილი დალოცა – ღმერთი გინინამძღვრებს, ხელმძღვანელობას გაგინევს და შენი მტერი დაემხობაო. რომელ მტერზე ლაპარაკობს აქ ფრიდონი? ავთანდილს არავითარი მტერი, ვით მტერი, არა ჰყავს; მას ფრიდონისათვის ვინმე მტერის გამო არაფერი უთქვამს, ხოლო ფრიდონს ერთი შეიძლება ეფიქრა – იქნებ ავთანდილს მტერი შეხვდეს გზაშიო და მტერი ხომ არის ავის მდომი. მაგრამ უფრო საფიქრებელია, რომ ფრიდონი აქ არა მოსალოდნელ კაც-მტერზე ლაპარაკობს, არამედ მტერ=ავის მდომ სულზე, მტერ=ეშმაკზე, რომელიც კაცს მარად თანა სდევს ავის მდომელად, ზიანის მისაყენებლად და დასალუპავად. სწორედ ამგვარ მტერ=ეშმაკს უნდა გულისხმობდეს ფრიდონი.

იგივე მნიშვნელობა აქვს სიტყვას „მტერი“ ავთანდილის ლოცვაშიც – მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარიდე (811).

ნესტანიც ლაპარაკობს მტერისა გამო – ვეცადო რას, ნუ თუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა (1191). აქ „მტერი“ არის ეშმაკი, რომელი ნესტანს თავის მოკვლაზე ეჩურჩულება, ოღონდ ნესტანი სიმტკიცეს იჩენს ღმერთის შემწეობით და ამბობს – სიკვდილამდის ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა? (1191).

ამგვარად: ყველა ამ შემთხვევაში „მტერი“ არის ეშმაკი.

10. მტერ-დაცემული ვეგონე

ტარიელი როდესაც სწეულად იყო და მას მუყრნი, მულიმნი და აქიმნი უვლიდნენ და ვერ გამოერკვიათ ვერც მისი სენი და ამისი მიზეზი, იგი ამბობს – მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი, რას ჩმახვიდიან (351).

ცნება „მტერ-დაცემული“ მხოლოდ ერთჯერ იხმარება პოემაში და მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. იგი არის ძველი მედიცინის სიტყვა და ნიშნავს – ავი ზნით, ეპილეფსიით შეპყრობილი. მაშასადამე, „მტერ-დაცემულობა“ არის ეპილეფსია, ავი ზნე⁶⁰.

ძველად ეს მძიმე და განუკურნებელი სენი – მტერდაცემულობა – ეშმაკს მიენ-
ერებოდა, იგი იყო მისი გამომწვევი, საერთოდ ვითარცა სიგიჟე, ჭკუაზე შეშლა,
სატანის მიერ მოვლენილ სნეულებად სთვლიდნენ. სწორედ ამიტომ სახელი იგი
„მტერ-დაცემული“ ანუ ეშმაკის მიერ მოვლენილი სნეულება „მტერ-დაცემულად“
იქმნა აღიარებული, ესე იგი: ეშმაკმა დასცაო იგი, სატანას მიერ დამარცხებული-
აო, ან ეშმაკი ჩაუძვრაო.

პარიზის ერთ-ერთ პატარა მუზეუმში დღესაც არის დაცული ორი ვეებერთე-
ლა სქელი დაფა, რომელს დიდი მუხრუჭები აქვს. ჭკუაზე შეშლილ ადამიანს ამ
ორი დაფის შორის ჩაანვენდნენ და მერმე ნელნელა მუხრუჭს მოუჭერდნენ. ამ
მოქმედების მიზანი იყო გიჟისაგან ეშმაკი გაეძევებინათ, მაგრამ საბრალო გიჟი
ამ ორი დაფის შუა შეუბრალებლად იჭყლეტებოდა და კვდებოდა... ეშმაკი, რასაკ-
ვირველია, გარბოდა...

11. შობილი თუ უშობელი

სიტყვა „უშობელი“, რომელიც ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ერთ გზის ნახ-
მარია, გამოყენებულია უფრო ადრე თხზულებაში „ხრონოგრაფი გიორგი მონა-
ზონისაჲ“ – ბერძნულით ნათარგმნი – და აქ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა
აქვს დაკისრებული –

ხოლო საქმენი ჰრომთანი პირველ სადმე ვიპატოსთა მიერ განეგებოდეს 364
ნელინადსა, ვიდრე იულის კეისარისამდე **უშობელისა**; რამეთუ, მოკვდა რაჲ
დედაჲ მისი მეცხრესა თუესა მიდგომილებისა თვისისა, განუჰეს მუცელი მისი
და გამოუღეს იგი, ვინა იგი ეწოდაცა კესარ და რომლისა გამო კეისარად სახელ
ისხნეს ყოველნი მეფენი ჰრომთანი, რომელ არს გამონაკუეთი ენისა-ებრ და ხმი-
სა ჰრომაელთაჲსა...⁶³. გვ. 146.

ეს სახელი „კეისარ“ (ცეზარ) იულიას რომაულ დიდ გვარს დაერქვა და რადგან
ამ სახელით კაიუს იულიუს რომის იმპერიის ბატონ-პატრონი და უმეტოქო
მბრძანებელი გახდა, ამიტომ შემდგომად იმპერატორები ამ წოდებით იხსენიე-
ბოდნენ, ვით შთამომავალი კეისარისა.

თვით სიტყვა „კეისარი“=კეისარი-ცეზარი. როგორც ეს ხრონოგრაფ მონა-
ზონს აქვს განმარტებული, ნიშნავს – „გამონაკვეთი“, „გამოჭრილი“; ვინაიდან
დედა კვდებოდა, ამიტომ მას მუცელი გაუჭრეს და ბავშვი გამოუღეს. აქედან
არის აგრეთვე დღევანდელი სამედიცინო ცნება „კეისარული გაკვეთა“, რომელს
რუსულად „კეისარევი სეჩენიე“ ჰქვია.

მაშასადამე: „უშობელი“ არის ძველი ქართული ცნება. აქვს რაიმე კავშირი
ვეფხისტყაოსანის „უშობელ“-თან?

* * *

დამწუხრებულ თავის მამას თინათინი ურჩევს – თუ გსურს უცნობი და გადა-
კარგული ყმა (ტარიელი) აღმოაჩინოო, მაშინ –

გაგზავნე კაცი ყოველთაგან მისთა ამბავთა მცნობელი, ადრე სცნობ, არის
იგი ყმა შობილი, თუ უშობელი (114).

თავის თავად აშკარაა, „შობილი“ არის აქ ის, რომელი „იშვა“, ვინც „დაიბადა“,
ესე იგი: არის ადამიანი. მაგრამ ვინლა არის „უშობელი“? აშკარაა, აქ „უშობელი“
კესარული წესით გამოყვანილი კაცი არ არის და არც შეიძლება თინათინს ამაზე
ეფიქრა. მამასადამე, ამ ცნებისა განმარტება სხვაგან უნდა დავძებნოთ და იმედი
მაქვს არ შეეცდები, თუ მას დემონოლოგიის სწავლაში მოვიპოვებ.

ღმერთთან შექმნა ანგელოზები; ესენი იყვნენ კეთილნი სულნი, კარგნი არსება-
ნი; მაგრამ ზოგნი ანგელოზნი აღზავებისა და ამპარტავნების შედეგად დაეცნენ
და ბოროტ არსებად გარდაიქცნენ: გახდნენ სატანად და ღმერთმა ისინი ზეცით
გარდმოყარა. აი, ეს სატანა არის „უშობელი“.

სატანა, ანუ ეშმაკი ვინმესაგან შობილი არ არის და როდესაც თინათინი ამ-
ბობს: ადრე გაიგებ იგი ყმა არის „შობილი“, თუ „უშობელი“-ო – ამით იგი გარკვეუ-
ლად გულისხმობს, რომ უცნობი გადაკარგული ყმა არის: ან ადამიანი=კაცი, შო-
ბილი, ან არისო იგი ეშმაკი+უშობელიო. და სწორედ ასე ესმის ეს როსტევანსაც:
როდესაც უცხო მოყმის მძებნელნი მობრუნდნენ და მეფეს მოახსენეს, არამც თუ
გადაკარგული მოყმე ვერ ვნახეთ, არამედ მისი მნახველიც კი არ შეგვხვედრიაო,
მაშინ როსტევანი უკვე დარწმუნებით იტყვის –

ვნახე რამე ეშმაკისა სიცრუვე და სიბილწეო,

ჩემად მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო (118).

სწორედ ეს ზეცით „წამოსრული“, „გარდმოჭრილი“ „მტერი“=ეშმაკი არის
„უშობელი“. აი, ვინ არის „უშობელი“ ვეფხისტყაოსანისა!

* * *

საინტერესოა აქ აღინიშნოს, რომ მოტანილი შაირის განმარტებას გვაძლევს
ვეფხისტყაოსანის ერთი ჩანართი, რომელიც ჩვენს 114 შაირს მისდევს, სადაც
შემდეგია ნათქვამი –

თუ ყოფილა იგი მოყმე ხორციელი, ხელთა მვლელად,

მას ნახვიდა სხვაცა ვინმე, გამოჩნდების მასწავლელად;

თუ არ, ეშმა გჩვენებია ლხინთა შენთა შემცლელ-მშლელად (169)⁶⁷.

გვ.80.

აშკარაა: ამ შაირის ჩამმატებელს ცნება „უშობელი“ გაგებული აქვს ვით ცნება
„ეშმა“.

ამგვარად: ვეფხისტყაოსანის ეს „უშობელი“ არის სატანა.

12. უჩინარი და უჩინო

ვეფხისტყაოსანში ეშმაკს ვხვდებით კიდევ სახელით: „უჩინარი“.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, უჩინარი არის დანახვად უხილავი.

ქრისტიანული დემონოლოგიის სწავლით და ჩვეულებრივი ხალხური შეხედულებითაც „უჩინარი“ არის ეშმაკი და ამ განმარტებას თვით ვეფხისტყაოსანი გვიდასტურებს, როდესაც თინათინი ტარიელის შესახებ ავთანდილს ეუბნება – სამსა ძებნე წელიწადსა იგი შენი საძებარი...

ვერა ჰპოვებ, დავიჯერებ, იყო თურმე უჩინარი (132) და ამით იგი მამის ნათქვამსაც ადასტურებს – ვითა ეშმა დამეკარგა... (110), ვნახე რამე ეშმაკისა სიცრუვე და სიბილწეო (118).

შემდეგ ტარიელი თავისი უსწრაფესი ცხენის გამო ამბობს – კაცმან ვერ ასწრას თვალისა დაფახვა, დანამწამება, მას გავექცევი... (295) და იგი ამ ცხენს „უჩინო“-ს ადარებს; ესე იგი: ჩემი ცხენი ეშმაკივით გადაიკარგება, უხილავი ხდება და სხვა რას უნდა შევადაროო იგი –

ჩემი ცხენი უჩინოს ჰგავს, სხვასამცა რას დავასახე! (294).

ამგვარად: „უჩინარი“ და „უჩინო“ არის ეშმაკი.

პარი მეორე

კაცნი ბრძნებისა მცოდნენი

1. ქაჯი ყველა უხორცოა

ცნობილი მეცნიერი, პროფ. არლუზ მაზდეანიზმის საღმრთო წერილში, „ავესტა“-ში გამოთქმულ ერთ სიტყვას ასე გადმოგვცემს – „კაჷი“, ანუ „კაჷვი“. ეს სახელი მოხსენებულია „ვენდიდა“-ში (44,142) და იგი არის ბოროტი სული, დევი ვერაგობისა, სილატაკისა, სიცრუისა, სიგონჯისა, დაუძღურებისა, მზაკვრობისა. პროფ. არლუზ აღნიშნავს კიდევ მეორე სახელს, რომელიც ასე გამოითქმის: „კაყჯი“. იგი მოხსენებული არის „ვენდიდა“-ში (21,37): აღსდევით თქვენ და გაძევებულ იქმნება დავი-კაყჯი-ო.

ავესტას ფრანგულ ენაზე მთარგმნელი პროფ. არლუზ ამ სიტყვის გამო ამბობს: ჩვენ არ ვიცით, რომელი მითოლოგიური პიროვნება გამოიხატება ამ

სახელით; ფეჰლევეურ (ფალაურ) მწერლობაში იგი უკვე აღარ მოიხსენება, მაგრამ ამ სიტყვით აღნიშნულია ბოროტების ძალის – აჰრიმან – ერთი ნიშანი. „კაყჯი“ შეიძლება შევადაროთ სპარსულ „კაყ“-ს – სახე მეტად საშინელი, რომელიც შეიძლება თურანული, ან ხამიტური იდოლი იყოს⁵¹. გვ. 202, 214; შენიშვნა 5.

მე მგონია ქართული ქაჯი და სომხური ქაჯი უნდა იყოს სწორედ ავესტის ენიდან ძველის ძველად ქართულსა და სომხურში შეხიზნული სიტყვა სხვა მავნე სულთან ერთად...

სიტყვა „ქაჯი“ ბიბლიაში არაა მოხსენებული, ოღონდ „ქართლის ცხოვრება“-ში ქალაქის სახელია: „ამან ჯოვახეს აღაშენა ორნი ციხე-ქალაქნი: ნუნდა და ქალაქი არტანისა, რომელსა მაშინ ერქვა ქაჯთა ქალაქი“-ო⁵⁷. გვ. 8.

იგივე სახელი განმეორებულია დასახელებული წიგნის მე-19 გვერდზე და შემდეგ ნათქვამია – „და უწოდა სახელად ქაჯატონი (ქაჯატუნი). რომელი ესე ითარგმნების: „დევთა“⁵⁷. გვ.32.

ამგვარად, ქართველებს კარგად სცოდნიათ სიტყვისა „ქაჯი“ მნიშვნელობა და სწორად „ვენდიდა“-ს მიხედვით.

სიტყვა „ქაჯი“ ხშირად იხმარება ქართულ ვისრამიანშიც.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ქაჯი – მაცთურთა რასმე იტყვიან, ან საეშ-მაკოთა, ვითარცა მინოანთა, ჭიმკათა, ალსა, კორვიანტსა და ირონსა ჰაერის მცველთა-ო. ჰაერის მცველნი კი ეშმაკნი არიანო. ამათგან არს საოცრებათა ჩვენება, დაფეთება, ღამე კაცთა მრავალ-სახედ ჩვენება, სახლთა და ცხენთა დაუფლება, ქვათა სროლა, ნაკლული ჭურჭლის ავსება და ეგევითარნი-ო.

ქართული ხალხური წარმოდგენით, ქაჯი ბალნიან-კლანჭებიან სულიერად მი-აჩნიათ; მის ბალანს ღამე კაპკაპი გააქვს და ანათებს; დიდი ტანისა და ღონიერი არის; თანაც კლანჭები და წვეტიანი მკერდი ისეთი მჭრელი აქვს, რომ ადამიანს, თუ მოინდომა, ორად გააპობსო. მათ ტყეში აქვთ ბინაო⁵². წიგნი 1. გვერდი 143.

ქაჯი ვით ბოროტი არსება ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ექვს ჯერ არის ნახსენები. ტარიელი როდესაც უკვალოდ გადაიკარგა და მერმე ავთანდილმა სამი წელიწადის განმავლობაში სძებნა და ვერ იპოვნა, ვერც მის მნახველს წააწყდა, მაშინ გაიფიქრა – უღონოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად სთქვიან (192). მერმე როცა ავთანდილი ტარიელის პირველ დანახვას იგონებს, მას ეუბნება – ვითა ქაჯი დაგვემალე, მონებიცა დავაფეთეთ (289).

როსტევანის დამ დავარმა როცა ნესტანი გადაკარგა, მის წასაყვანად – წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მათ ქაჯებითა (580).

ფატმანისაგან ვტყობილობთ, ეს ქაჯები პირით მონანი შავნი ყოფილან – ორთა კაცთა, ტანად შავთა, თვით პირიცა ედგა შავი (1192). მაგრამ უფრო ყურადსაღებნი არიან ქაჯეთი და მისი მცხოვრებნი.

ნესტანი ქაჯებს ჰყავთ დაჭერილი. როცა ეს ამბავი ავთანდილმა ფატმანის-აგან პირველად მოისმინა, განცვიფრდა და მას გაკვირვებით შეეკითხა – მაგრა საქმე ქაჯეთისა გამაგონე უფრო მრთელად; ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად (1245), მაგრა ქაჯნი უხორცონი რას აქნევენ, მიკვირს, ქალსა? (1246).

მაშასადამე, ავთანდილის შეხედულებით, ქაჯნი არიან უხორცონი, მავნე სულნი, ოლონდ უგვამონი. თავის მხრივ ფატმანი მას განუმარტავს: არ ქაჯნია, კაცნიაო, მინდობიან კლდესა სალსა (1245). მამ რატომ უწოდებენ ამ კაცებს ქაჯებს? და ფატმანი ხსნის ამ საკითხს –

ქაჯნი სახელად მით ჰქვიან, არიან ერთად კრებულნი, კაცნი გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი, ყოველთა კაცთა მავნენი, იგი არვისგან ვნებულნი; მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დანბილებულნი (1247), იქმნენ რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალსა დაუბრმობენ, ქართა აღძვრენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხოვენ, ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ, სწადდეს, დღესა ბნელად იქმენ, სწადდეს, ბნელსა ანათობენ (1248), ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარშემონი ყველანი, თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი...

ასეთნი არიან ეს კაცნი ხორციელანი, რომელნიც თავის გრძნებათა ხელოვნებით, საკვირველ მოქმედებას ანამდვილებენ და ამიტომ მეზობლები მათ ქაჯებს ეძახიან.

მკვლევართა უმრავლესობა ამ ქაჯებს მაინც და მაინც ყურადღებას არ აქცევს და ქაჯთა სამეფო უბრალო ზღაპარის ამბავად მიაჩნიათ; ხოლო ა. გრენი 1895 წ. ამტკიცებდა, ქაჯეთის ქვეყანა მაზანდარან-ს უნდა უდრიდესო⁵⁸. (მაზენდარან – მხარე, კასპიის ზღვის სანაპიროზე, ირანში). მოსე ჯანაშვილი 1904 წ. სწერდა: ვ.ტ.-ის ქაჯები ასასინების შესატყვისია; რუსთაველის ქაჯებსაც სწორედ ის თვისებები აქვთ, რითაც მოლიდნი-ხაშიშები გამოირჩეოდნენო⁵⁸. გ. 252 (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, გვერდი 75).

კორ. კეკელიძე 1927 წ. ამბობდა – „პოეტს (რუსთაველს) არც ერთხელ არ უწოდებია მათთვის (ტარიელ, ავთანდილ, ფრიდონისათვის) ფანტასტიური ან მითოლოგიური არსების, დევის სახელი. ამიტომ საფიქრებელია, თავდაპირველ ტექსტში არ იკითხებოდა არც „ქაჯნი“ და არც „დევთა“, როგორც ჟამთა აღმწერლის სიტყვებიდან სჩანს, ქართველებს სცოდნიათ, რომ მონღოლებს, ერთმანეთი მათი ტომის, უილურთა, სახელით, სხვათა შორის, ეწოდებოდათ „ქაჯუნი“ ხოლო მოლიდ-ასასინების ორდენის ორ საფეხურს ეწოდებოდა დავი და ფედავი, როგორც ეს მათი ისტორიიდან ვიცით. ასე რომ თავდაპირველს ტექსტში უნდა ყოფილიყო: – „თუ ქუჯნი დევთა შეებნენ“, ესე იგი – თუ მონღოლები ასასინ-მოლიდებს

შეეხებენ. შემდეგი დროის გადამწერლებმა, რომელთაც არ ესმოდათ ეს სიტყვები, ნაიკითხეს ისინი, როგორც „ქაჯნი“ და „დევთა“⁵³. გვ. 550, 552.

არა მგონია, ეს მოსაზრება სწორი იყოს. ქაჯთა სახელი ვ.ტ.-ში დაკავშირებულია არა უბრალოდ რომელიმე ტომთან, ან საერთოდ ხალხთან, რომელიც მეორე უფრო დიდი ხალხის შემადგენლობაშია, არამედ ძლიერ სახელმწიფოსთან და დიდად განვითარებულ მაშინდელ ტექნიკასთან, და ამ სახელმწიფოს სახელი არის ქაჯეთი, ან ამგვარი რამ.

საფიქრებელია, – ამბობს ზ. ავალიშვილი, – ვეფხისტყაოსანის ქაჯნი არიან სამხრეთ ავღანისტანში დამკვიდრებული, თურქი მოდგმის ქაჯები, რომლებიც ნაქები მეომრები და მეფეთა დარაჯებიც ყოფილანო⁵⁹.

აღ. სვანიძის აზრით, ქაჯეთი არის ესპანეთის მავრიტანია⁵⁸. გვ. 495.

ეს საკითხი დაბეჯითებით არ გამომირკვევია, მაგრამ ზოგ ცნობას შეგთავაზებთ.

ისტორიაში ცნობილია ხალხი „კპჩ“ (ინგლისური გამოთქმით) და ენა „კპჩი“; ამ ხალხს თავისი სახელმწიფო ჰქონდა კაჩ-ისა და არაბული ზღვის ყურეში; უკანასკნელ ხანაში ეს „კაჩ“ იყო ვასსალური სახელმწიფო ბრიტანულ ინდოეთის იმპერიაში, და მისი მთავარი ქალაქი იყო ბჰუჯ. მთის ძირას, დიდად გამაგრებული.

მეორე ცნობილი სახელი არის „კპჩარ“ – ასსამ-ის პროვინციაში – მთიური ქვეყანა, ინდოეთის უკანა მხარეში.

მესამე განთქმული სახელია „კპჩემირ“ = კაშმირ, ბრიტანეთის ვასსალური სახელმწიფო აღმოსავლეთ ინდოეთში ჰიმალაია-სთან (საქართველოში დიდად მოწონებული იყო (და სხვაგანაც) „ქაშმირის“=ქიშმირის ქსოვილი და ქაშანური ჭურჭელი).

არის კიდევ ერთი სახელი, რომელიც თურქულ-თათრულ ტომს ეკუთვნის – „ყაჯი“, რომელმაც 1794 წელს შეჰქმნა სპარსეთის სამეფო სახლი „ყაჯართა“.

ვეფხისტყაოსანის „ქაჯთა სამეფო“ უეჭველად ისტორიული ქვეყანაა და სწორედ ამ მიმართულებით, უკან მიმართულებით ძიება უნდა მიმართოს მან, „ვისაც ძალი აქვს ცდისაო“.

2. დევთა ყვირილი

ს. ს. ორბელიანი დევის გამო ამბობს – დევი სომხურად ეშმაკსა ჰქვიან, ხოლო ქართულად რომელთამე წერილთა შინა დევი გველემშაპის ალაგს აღუწერიათ და გარეშეთა წერილთა, რომელი საწარამართოი აღუწერიათ ავსახე, კაცის მსგავსი, რქიანი, იგი მოგონებული ტყუილია-ო.

ძველი ინდოეთის სარწმუნოებაში, სანსკრიტულ ენაზე, ღმერთს ერქვა დევი (დივ); ამ სახელისაგან წარმოიშვა ბერძნული დიდი ღმერთის სახელი „ზევეს“ (ზევს, ძეს); აქედან მოდის ლათინური სახელი „დეუს“ და შემდეგ ქრისტიანული სახელი „დეუს“ (დიოს, დიო.)

იმავე სანსკრიტული სახელისაგან „დევ“ წარმოსდგა ძველი სპარსული სახელი, რომელიც ზარათუშტრას რელიგიაში გვხვდება. ძველ ირანულ საღმრთო წერილში „ავესტა“ დევს ეწოდება „დაევა“. აქედან მეცნიერები დაასკვნიან, რომ ძველ ინდოელებსა და ძველ ირანელებს, ორივე არიულ მოდგამს, ერთ რომელიმე ხანაში ერთი სარწმუნოება უნდა ჰქონოდათო, მაგრამ ეს ხალხები ერთმანეთს დაშორდნენ და დროთა განმავლობაში „დევა“ და ავესტას „დაევა“ ერთი და იგივე აღარ არის. სპარსული „დაევა“ გარდაიქცა ბოროტების ძალად. ზარათუშტრას რელიგიაში მთავარი მრწამსია – აღარ ვიქნები დევის მოთაყვანე; ვამტკიცებ, რომ ვარ ზარათუშტრას მოწაფე, მათაყვანებელი აჰურა მაზდასი, მტერი დევებისა...⁵⁴. გვერდი 119.

ქართული შეხედულებით, დევი არის ზღაპრული არსება, განუსაზღვრელი ძალისა და ბოროტებისა, ადამიანის მტერი. იგი მრავალ ნაირადაა დახატული ქართულ ზღაპრებში.

* * *

ვეფხისტყაოსანის მდევებს ქვაბი, ანუ გამოქვაბული უპყრიათ, რომელი მათ თვითონ შეეკაფათ, ანუ სადგომად კლდეში ქვაბი გაეკეთებინათ; მათ აქვთ დაგროვილი უარებელი განძეულობა და საჭურველი...

პირველად დევი მოხსენებულია, როდესაც როსტევეანს თვალ წინ უცხო მოყმე დაეკარგა – კვალი ძებნეს და უკვირდათ ვერ პოვნა ნაკვალევისა, აგრე კვალ-წმიდად წარხლომა კაცისა, ვითა დევისა (98). შემდეგ კი აღწერილია ტარიელის ბრძოლა დევებთან –

ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვე, დევთა შეეკაფნეს; შემოვები, ამოვწყვიდენ... (654),

დევთა ყვირილი, ზახილი ზეცამდის აინეოდა;
მალი ლახტისა ცემითა ქვეყანა შეირყეოდა;
მზე დააბნელეს მტვერითა, აღვის შტო შეირხეოდა,
ასი ერთ-კერძ მომიხდეს, დავფრინე, დაიხეოდა...

საინტერესოა ვეფხისტყაოსანში აღწერილი ეს ბრძოლა, ასე მოკლედ და მკვეთრად, ასე ხატოვნად, შევადართო შაჰ-ნამეს ამგვარსავე სურათს თაჰმურასის (ქართული: თეიმურაზ) ბრძოლას: ოდეს მდევებს შეება – შავნი დევნი მოინევდნენ ყვირილით და მათი ზახილი-ღრიალი ზეცამდის აღწევდა. ჰაერი დაბნელდა,

მინა გაშავდა და ადამიანთა თვალნი წყვდიადში გაეხვივნენ-ო (წიგნი პირველი ფრანგული თარგმანისა, გვერდი 45).

შემდეგ ავთანდილი სხვებს უამბობს ამ ამბავს – ქვაბნი წაუხმან დევთათვის, სრულად გამესისხლება (998) და მერმე ტარიელი ავთანდილს უამბობს – მე ოდეს ქვაბნი წაუხვენ, დავხოცე დევთა დასები (1364), აქ საჭურჭლე არის და არ მინახავსო. იგი გახსნეს და ნახეს საკვირველი აბჯარი, რომელზე ეწერა – თუ ქაჯნი დევთა შეებნენ, დღე იყოს იგი ძნელიო (1368). (ამის გამო იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, გვერდი 101-104.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის დევნი არიან საზღაპრო არსებანი და ისინი აქ გამოყენებულნი არიან ვით მხატვრული ხერხი რომანის მოქმედების განსავითარებლად, გასართულებლად და გასაძლიერებლად.

ბიბლიაში სიტყვა „დევნი“ ნახმარი არ არის, მაგრამ დასახელებულია „ვირდ-ვეი“ რომელიც ბერძნულ „კენტავროს“-ს წარმოადგენს.

3. სავსენი გრძნებითა

ძველთა ძველი დროიდან გარდმოცემულია ის რწმენა, რომ მთელი სამყარო კეთილი და ბოროტი სულებით არის დასახლებული. ეს რწმენა დაკავშირებულია იმ წარმოდგენასთან, რომლის თანახმად ბუნების ყოველ მოვლენას და თითოულ საგანს თავისი ღმერთებრი არსება აქვს, თავისი სული გააჩნია. ანიმიზმიდან დაწყებული ბოროტისა და კეთილი სულის არსებობას აღიარებდნენ და ზარათუშტრას რელიგიაში ეს შეხედულება განსაკუთრებული სიმახვილით არის მოძღვრებული და აქედან სხვა რელიგიაში შეტანილი. სატანა, ეშმაკი, დევი, მავნე, ქაჯი და სხვა მრავალი ასეთი, მრავალივე სახელით ცნობილი, სიკეთის მონინააღმდეგე არიან. როგორ უნდა დაიცვას თავი კაცმა მათგან? ამ უამრავი მტერისაგან? ამ შემთხვევაში კაცი შემწეობას კეთილ ღმერთს მიმართავს, მას მოუწოდებს, მაგრამ კაცმა სხვა გზაც მოსძებნა და თვითონ ამ სულთა მომადლიერება, ან დამორჩილება სცადა. ყველა ხალხის დაჯერებით, გარეშე, ზებუნებრივი ძალა როგორადაც იგი არ უნდა ისახებოდეს, და რა სახელიც მას ერქვას, ამ ქვეყანაზე განაგებს ადამიანის ბედს, მოუვლენს უბედურებას, სიკვდილის საფრთხეში აგდებს და კაციც ლამობს ამ ავთა სულთა დაწყნარებას, დამშვიდებას, მათ მრისხანებათა და მტრების მოღობას მოსყიდვით, მსხვერპლითა, ლოცვითა და მსახურებით. ამავე გზით კაცმა თვითონ მიიღო ძალა ზებუნებრივზე ზეემოქმედა და იგი დაემორჩილებინა. მაგრამ ასეთი რამ ყველას ხომ არ შეუძლია?! ვის ძალ-უც ეს? მხოლოდ მათ, რომელთა ამ ზებუნებრივ ძალებთან ახლო დამოკიდებულება აქვთ, მათ ემსახურებიან და მათთან ახლო ურთიერთობაში იმყოფებიან. ისინი აღწევენ

ხელოვნებას, რომლითაც ისინი ამ ზებუნებრივ ძალებს იმორჩილებენ და თავის სასარგებლოდ იყენებენ. ეს ხელოვნება ცნობილია ბევრი სახელით, მაგრამ მათ შორის ჩვეულებრივია სახელი – „ოკულტიზმი“, „მაგია“, „მისნობა“ „კუდიანობა“, „გრძნება“ და სხვა და სხვა, რაც დღესაც დიდად გავრცელებულია.

ჩვენთვის აქ მნიშვნელოვანია სახელი „გრძნეული“ და „გრძნება“, რომელიც ხშირად გვხვდება ბიბლიაში, განსაკუთრებით ძველ აღთქმა-ში.

გამოსვლათა 7,11 მოუნოდა ფარაო(მ) ბრძენთა მათ მეგვიპტელთა და გრძნეულთა და ყვეს გრძნეულთა... (7,23): ყვეს გრძნეულთაცა მათ ეგვიპტისათა გრძნებითა მათითა...

საქმენი 8,9 კაცი ვინმე იყო... ჰგრძნებდა და განაკვირებდა... (19,19): და მრავალთა გრძნების მოქმედთა (და სხვა მრავალჯერ).

ლათინურ ბიბლიაში სიტყვა „გრძნეული“ ნათარგმნია სიტყვით „მაგიკუს“=„მაგუს“; ინგლისურში – „მეჯიკონ“ (მოგვი); ფრანგულში – „ანშანტჰორ“; გერმანულში – „ცაუბერერ“, ესპანურში – „ენკანტადორ“, „მაგო“, (მოგვი). რუსულში – „ჩაროდეი“, „ვოლხვ“.

ვინ არიან ეს „მაგუსები“—მოგვები და რას აკეთებენ ისინი?

ბერძნული „მაგია“, ლათინური „მაგიკუს“ არის სპარსულ-ქართული „მოგვი“ და წმიდა ქართული „გრძნება“; ამ სიტყვას ს. ს. ორბელიანი ასე განმარტავს: მოგვი – ვარსკვლავთ მრიცხველი, გინა გრძნეული.

ცხადია, პირველი მნიშვნელობით „მოგვი არის ასტროლოგოსი, – კაცი, რომელი ვარსკვლავთა ცაზე განლაგების მიხედვით მომავალის შესახებ მკითხაობს და მარჩიელობს.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, გონება არს ეშმაკით მოქმედება, ეშმაკთ მოქმედება; გრძეული – ეშმაკურობის მოქმედი; ძველად მას კუდური ერქვა – ამას მსოფლიონი გრძნეულს უწოდებენ და არც თვით იციან, და არცა მჩემებელთა მისთა, თუ რა არს და ვითარ გრძნების მოქმედება და ტყუილსა რასმე შესწმასნიან-ო.

ცხადია, პირველი მნიშვნელობით, მოგვი არის ასტროლოგოსი; კაცი, რომელიც ვარსკვლავთა ცაზე განლაგების მიხედვით და გამოანგარიშებით მომავალის შესახებ მკითხაობს და მარჩიელობს.

რას აკეთებენ ეს გრძნეულნი ბიბლიის თანახმად? როდესაც მოსე და არონი ეგვიპტის ფარაო-მეფესთან მივიდნენ და ისრაელთა განთავისუფლება სთხოვეს, იგი უარზე დადგა. რათა მოსეს იგი დაერწმუნებინა ისრაელთა ღმერთის ძა-

ლა-ძლიერებაში, მან მის წინაშე სასწაული მოახდინა. მოსემ უბრძანა აარონს: განაგდე შენი ჯოხიო. მან განაგდო ჯოხი და ეს გარდაიქცა გველად. სანაცვლოდ ფარაომ თავის გრძნეულთ მოუწოდა, რომელთაც დააგდეს ჯოხები და ესენი გველებად გარდაიქცნენ. მეორე დღეს ფარაოს წინაშე მოსემ დაჰკრა თავისი კვერთხი მდინარეს და გარდაიქცა იგი სისხლად. ოღონდ ფარაოს გრძნეულთაც იგივე მოიმოქმედეს. მერმე მოსემ ბრძანა და მთელი ეგვიპტე გაივსო ბაყაყებით, რომელნიც წყალიდან გამოვიდნენ; ფარაომ მოსეს სთხოვა ბაყაყები მოესპო. მოსემ მას თხოვნა შეუსრულა, მაგრამ ისრაელნი მაინც არ გაანთავისუფლა. შემდეგ მოსემ კიდევ სხვა სასწაული მოახდინა, და ბოლოს ფარაო იძულებული იყო ეგვიპტიდან ისრაელნი გაეშვა....

აქ გვაქვს ჩვენ უდიდესი ხელოვნება „გრძნებისა“. ამ ამბავით დახატულია, „გრძნება“, ანუ „მაგია“. „მოგვობა“, რაც არის საიდუმლო უნარი და ცოდნა, თუ როგორ იმოქმედო ნივთზე და კაცზე, გარეშე ბუნების დაუხმარებლად, საკუთარი უცნაური ძალით.

* * *

მოგვები იყვნენ ზარათუშტრას რელიგიის მოძღვარნი, მღვდელნი; მათ ძალიან კარგად იცოდნენ ასტრონომია-ასტროლოგია, იყვნენ განვრთნილნი მკითხავნი, აღჭურვილნი ხან და ხან სასწაულის უნარით, – ამიტომ სიტყვა „მოგვი“ ყველა იმ პირს ეწოდება, რომელიც ამ საქმიანობას ეწეოდა და რადგან ეს საქმე ხშირად მოტყუებასთან და სიცრუესთან იყო დაკავშირებული, ამიტომ ერთ ხანს მოგვებს აეკრძალათ მოღვაწეობა და რომიდან გაძევებულიც იქმნენ...

მოგვობას, რასაკვირველია, ქრისტიანობა ებრძოდა; ცნობილია ქრისტიანობის პირველი ხანიდან სვიმონ, რომელიც როგორც ამბობს გიორგი მონაზონი: „იყო უკეთური იგი მრავალ-გამოცდილი ვიდრე-მე საემმაკოთა შინა მოძღვრებათა“-ო. რას შერებოდა სვიმონ გრძნეული? – გადატრიალდება ცეცხლზე და „არ შეიწოებოდა, ჰაერად აღფრინდებოდა, ქვათა პურად შესცვალებდა, და ვეშაპად შეიქმნებოდა და სხუათა ცხოველთა მსგავს შეიცვალებოდა, ან ორპირად შეიქმნის, ოქროდ გარდაიქცის, კართა დახშულთა და დაკლიტულთა განხუმდა (გააღებდა) და საკვირველთა რკინისათა დახსნიდა, სერობასა შინა კერპნი თვითოსახეთა ნივთთანი წარმოადგინის, ჭურჭელთა სახელისათა თვითმავალ ჰყოფდის მსახურებისათვის მისისა უხილავობითა მიმომხუმელთა მათთაჲთა, აჩრდილთა მრავალთა წინამავალ თვისსა ჰყოფდა, რომლისათვისცა სულელებად მკუდარად იტყოდა ყოფასა მათსა. ხოლო მრავალნი გრძნეულებისა და მაცთურობისა მისისა მიახლებად წადიერნი თავსავე თვისსა დააგნა კუალად, მერმე მიზეზითა რეცა

ხადილობასა (წვეულებაზე) ხარი დაკლა და ასამხარა მათ, რომლითა თითოსახენი და ძნიად საკურნებელნი სენნი და ეშმაკეულებანი შეუქმნა, და სხუანი ესე ვითარნი მრავალნი ქმნა თვისთა ეშმაკთა მიერ“-ო და სხვა და სხვა⁶³. გვ. 187.

აი, ვინ არის მოგვი! აი, ვინ არის გრძნეული!

* * *

შუა საუკუნეთა ქართული სიტყვა-კაზმული მწერლობის გვირგვინი ვეფხისტყაოსანი თავისი „გრძნებით“ გამონაკლისს არ წარმოადგენს იმ საერთო რწმენაში, რომელი ყველგან და ყველა ხალხში იყო და დღესაც არის დიდად გავრცელებული (კერძოდ, ევროპაში, მალულად).

მკითხველი ვეფხისტყაოსანში გრძნეულსა და გრძნებას ხვდება, რომელსაც რომანის განვითარებაში თავისი განსაკუთრებული დანიშნულება აქვს, ვინაიდან შესაძლებელი ხდება ქაჯეთის ციხის კედლებში გამომწყვდეულ ნესტანთან წერილობითი ურთიერთობის დამყარება.

სასიძოს მკვლელობისა გამო ფარსადანი თავის დას დაემუქრა: ნესტანი ცუდად აღზარდეო; ვინც ეს მუქარა მოისმინა, „ღმრთისა მტერმან“, – მან უამბო დავარ ქაჯსა, ვინ გრძნებითა ცაცა იცის (575).

დავარი აქ გრძნებით ცის მცოდნე არის, თუმცა ნესტანისა და ტარიელის მიერ განზრახული მკვლელობისა გამო ვერაფერი შეუტყვია, რადგან, უეჭველია ეს აზრად არ მოუვიდოდა და ამიტომ ცას არ შეჰკითხებია და ვარსკვლავთა განლაგება ამ მიზნით არ შეუსწავლია.

აქ „გრძნება“ ნიშნავს: ასტროლოგიას და ეს არის ერთად ერთი შემთხვევა ვეფხისტყაოსანში, როდესაც ცნება „გრძნება“ ასტროლოგიის დარგში შედის; დანარჩენ ყველა შემთხვევაში მას სხვა მნიშვნელობა და დანიშნულება აქვს – მაგისა, მოგვობისა, შავი ხელოვნებისა.

ფატმანი ავთანდილს უხსნის – ქაჯეთში ბევრნი არიანო გრძნეულნი; ისინი თავისი ხელოვნებით ყველას ავენებენ, თვითონ კი უვნებელნი არიანო; მტერს აბრმავებენ, ქართ აღძრავენ და ნავთ დაამხოვენ, წყალზე ვით ხმელეთზე გაირბენენ; წყალს დააშრობენ; ნათელს ბნელად ხდიან და პირიქით. ავთანდილს ეტყვის:

მე ორნი შავნი მონანი მყვანან სავესენი გრძნებითა:

უჩინოდ წავლენ-წამოვლენ მათითა ხელოვნებითა (1238).

მამ, ამ შავ მონათა ხელოვნება ყოფილა: უჩინოდ, გამოუჩინებლად, უხილავად წასვლა-წამოსვლა.

განსაკუთრებით ბევრია გრძნების მცოდნე ქაჯეთში –

ფატმანი ამბობს – ქაჯეთის მეფე – დიაცი დულარდუხტ სატირალში შორს წასულა და – ყოვლი მცოდნელი გრძნებისა მას თანა წაუტანია (1241). ანუ: გზა გასაჭირი ყოფილა, და მტრები მზად ყოფილან საომრად. გრძნების მცოდნეთა მოვალეობა კი იქნებოდა თავისი სასწაულებრივი ძალით მტერის მოშორება და მშვიდობით მგზავრობის შესრულება. და ფატმანი განმარტავს, ამ ხალხსო – ქაჯნი სახელად მით ჰქვიან, არიან ერთად კრებულნი, კაცნი გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი (1248).

ავთანდილი მოსწრაფეა გაიგოს ნესტანის ამბავი და ამიტომ ფატმანსა სთხოვს –

მომგვარე, ქაჯეთს გავგზავნო იგივე მონა გრძნეული,
ქალსა ვაცნობთ ყველაი ამბავი, ჩვენგან ცნეული (1267).

ფატმანი მას თხოვნას უსრულებს – მოჰგვარა მონა გრძნეული, შავი მართ ვითა ყორანი, უბრძანა: „ქაჯეთს გავგზავნი, ნა, გზანი გისხენ შორანი“ (1269) და თან უმატებს – „ან გამოჩნდების სახმრობა ჩემთვის შენისა გრძნებისა“ (1269), ესე იგი: ანი გამოჩნდება რამდენად მოსახმარია შენი გრძნება ჩემთვისო. და ფატმანმა გრძნეულსა მისცა წერილი ნესტანისათვის გადასაცემად – „ფატმან მისცა დაწერილი მას გრძნეულსა, ხელოვანსა“ (1276). და რა ქმნა ამ შავმა ხელოვანმა?

–

„მან გრძნეულმან მოლი რამე წამოისხა ზედა ტანსა,
მასვე წამსვე დაიკარგა, გარდაფრინდა ბანი-ბანსა (1276);
წავიდა ვითა ისარი კაცისა მშვილდ-ფიცხელისა.
რა ქაჯეთს შეჰხდა, ქმნილ იყო ოდენ ბინდ-ბანდი ბნელისა;
უჩინოდ შევლო სიმრავლე მოყმისა, კართა მცველისა,
მას მზესა ჰკადრა ამბავი მისისა სასურველისა“ (1277).

ამ მზეს-ნესტანს, ცხადია, პირველად შეეშინდა მოულოდნელად და არა-ბუნებრივად მის საპატიმროში შავი ადამიანის გამოჩენისა, მაგრამ გრძნეულმა იგი დაამშვიდა.

როგორც გავიგეთ, გრძნეულმა ქაჯეთს წასასვლელად და შესასვლელად „მოლი“, ანუ ნაბადი წამოისხა; ეს „მოლი“ ანუ მოსასხამი მას სჭირდებოდა უჩინარად გახდომისათვის, რათა ის ქაჯეთის ციხის კარში შეუმჩნევლად შეპარულიყო და ნესტანიც შეუმჩნევლად ენახა (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“, თავი „მოლი“, გვერდი 75).

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ზღაპრებში ცნობილია „ჯუჯა“, გერმანული „ცვერფ“; ეს „ჯუჯა-კაცები“, როცა მათ სურთ, უჩინარი ხდებიან. ამ მიზნით ისინი თავზე განსაკუთრებულ ქუდს იხურავენ; ქართულ ზღაპარში ამ ქუდს ჰქვია:

„უჩინ-მაჩინის ქუდი“, ხოლო გერმანულად – „ნებელკაპე“ – ჩაბალახი; **ზოგი კი აღნიშნული მიზნისათვის სამოსელს, ან წამოსასხამს ხმარობს**⁴⁰. გვერდი 1130.

კერის, „სახლის სულნი“=„კობოლდე“-ნი გერმანულ ზღაპრებში აგრეთვე არიან შემძლე უჩინარნი გახდენ.

* * *

ყურადღება მსურს შევაჩერო თქმაზე: „მასვე წამსა დაიკარგა, გარდაფრინდა ბანი-ბანსა“ (1276) – ეს არ ნიშნავს, თითქო გრძნეული ფრენით წავიდა, როგორც მფრინველი.

ვისაც აღმოსავლეთის ქალაქი უნახავს, ამ წინადადების გაგება მისთვის ძნელი არ არის: ქალაქში სახლები, ახლაც კი, ბანიანი არის და ერთი მეორესთან ისე ახლოს აგებული, რომ ერთი ბანიდან მეორეზე გადახტომა დიდ სიძნელეს არ იწვევს. და ნათქვამი: ბანიდან ბანზე სწრაფი ხტომით გრძეული „მასვე წამსა დაიკარგა“, ანუ: თვალთ აღარ მოინახებოდაო.

ერთი დღეობის აღწერისას ლევან გოთუა თავის შესანიშნავ რომანში: „გმირთა ვარამი“ აღნიშნავს: „ბანიდან მოხტოდნენ მოზარდნი“-ო. და ეს ბანიანი სახლები იყო არა სპარსეთში, არამედ კახეთის სატახტო ქალაქ გრემში, და ბანიდან ბანზე მხტომარენი კი: ქართველნი ახალგაზრდანი⁶⁸. გვერდი 319.

თუ გნებავთ ეს ამბავი ზღაპრული იყოს, მაშინ მისი განმარტება ზღაპრის თვალსაზრისით არც ისე ძნელი იქნებოდა. საერთოდ ზღაპართა გმირები, გარდა უჩინ-მაჩინობისა, აღჭურვილი არიან კიდევ განსაკუთრებული უნარით: მათ შეუძლიათ განსაკუთრებული წაღებით, ან ჩექმების ჩაცმით სულ იოლად უუშორეულესი გზა უუდიდესი სისწრაფით გადალახონ და უკანვე ასევე მობრუნდენ (იქვე, გვერდი 1131).

მაგრამ ფატმანის შავი კაცი არც „ჯუჯა“ არის და არც „კობალდი“; იგი არის ფატმანის მსახური, კაცი ნამდვილი, ოღონდ რომელმაც გრძნეულობა იცის.

* * *

ნესტანსაც სჯერა გრძნებისა და ეს სჩანს მისი წერილიდან ფატმანისადმი – შენ ორთა დამხსენ გრძნეულთა, გამიადვილე ჭირები (1286) და ამას სწერს იგი ტარელსაც – ფატმან წამგვარა გრძნეულთა, ღმერთიცა მას ეტერების (1298). ანუ: ფატმანმა წაართვა ჩემი თავი გრძნეულებს, რომელთაც იგი კიდობანში ჰყავდათ, და ამიტომ ღმერთი ფატმანს დაიფარავს, მოუვლის სამაგიეროდო (ეტერების).

რასაკვირველია, ავთანდილსაც სჯერა გრძნეულთა ხელოვნებისა და ამიტომ ამბობს იგი – ჩემს სატრფოს თინათინს: არცა რა უჭირს ქაჯთაგან, არცა გრძნეულთა გრძნებისა (1474).

* * *

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს ორი სახე გრძნებისა: გრძნეული – ასტროლოგოსი და გრძნეული უცნაური სასწაულმოქმედი, მოგვი, ხშირად გაერთიანებული კულტურის მსვლელობის ისტორიაში.

გრძნება და საერთოდ ოკკულტიზმი კულტურის ისტორიის უუძველეს ხანას ეკუთვნის და მისი გავლენა დღესაც კარგად ცოცხლობს არა მარტო კულტურულად ჩამორჩენილ, არამედ დიდად განვითარებულ ქვეყნებშიც. ვეფხისტყაოსანი ამ მხრივ კულტურის განვითარების ერთ შესანიშნავ სურათს გვიჩვენებს ქართული კულტურის განვითარების ისტორიიდან.

4. ამას არ უნდა მისანი

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, „მისანი“ არის „შემტყობი“ და ამ ახსნას იგი ასაბუთებს ესაია-ს წიგნის 2,6-ით. ოღონდ საბას ასეთი განმარტება დღეს სავსებით დამაკმაყოფილებელი არ არის, რადგან „შემტყობი“, არსებითად თუმცა სწორი თარგმანია, „მისანს“ მაინც არ გამოხატავს. რათა გავიგოთ ცნებისა „მისანი“ ნამდვილი მნიშვნელობა, ამისათვის საჭიროა ბიბლიის სხვა თარგმანებსაც მივმართოთ.

ეს სიტყვა „მისანი“ ნათარგმნია ბერძნულად – „მენტეიოს“; ლათინურად – „აუგურ“, „საგუს“, „ვატეს“, „არსუპეკს“; ინგლისურად – „სუუთსეიერ“; გერმანულად – ფორჰერზეჰერ“; ფრანგულად – „დევინასიონ“; ესპანურად – „აგორერო“; რუსულად – „ჩაროდეი“. ამიტომაც ამბობს ს. ს. ორბელიანი – მისანი შემტყობი არისო.

მისნობა არის ხელოვნება მომავალის გამოცნობისა, მარჩიელობისა, მკითხაობისა – დღესაც ძალიან ფართოდ გავრცელებული, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ამას ეწოდება კიდევ „გულთმისანი“, რაც ს. ს. ორბელიანის ნათქვამით, არისო „გონებით შემტყობი გლეხურად“-ო.

ცნება „მისანი“ ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ ერთხელ არის ნახმარი და მას ახსენებს ტარიელი, როცა მან ბრძანა – „მაგას არა ვიქმ, ამას არ უნდა მისანი“ (1480). ამით ტარიელი ამბობს: საჭირო არ არის მისანი, რათა კაცმა გაიგოს, თუ რას მოვიმოქმედებო.

* * *

როგორც უკვე აღვნიშნე, მისნობა და გრძნეულობა ყველა ხალხსა რწამდა (და რწამს) და მათ შორის ქართველებსაც. მაგრამ, როგორც თითქმის ყველგან, ჩვენშიაც ამ ხელოვნებას ებრძოდნენ, ვინაიდან არსებითად ეს ეგრეთ წოდებული „შავი ხელოვნება“, „ნევრომანტია“ სიცრუეზე და მოტყუებაზე არის აგებული.

* * *

ჯერ კიდევ ათაბაგ ბექა-ალბულას (მე-14–15 საუკუნეში) კანონთა მუხლით 146 აკრძალულია გრძნეულება და იგი დიდ დანაშაულად არის ჩათვლილი. ვახტანგ მეფის კანონთა მუხლი 251 ეხება მკითხავეებს, მარჩიელებს, ჯადოსნებს, კუდიანებს და ჰკრძალავს მათ საქმიანობას, ხოლო ამ ხელოვნებას ვინც ეწევა, იგი დაწყევლილია ღმერთისაგან და კანონითაც დაისჯებაო.

მეფე ერეკლე მეორე იძულებული გამხდარა ამის გამო განსაკუთრებული განკარგულება გამოეცხადებინა – ჩვენ ერეკლე მეფემან, მპყრობელმან ქართლისა და კახეთისამან, ნებაყოფლობითა სრულ ერთიანად ჩვენის ქვეყნების თავადთა, აზნაურთა, დიდ ვაჭართა და გლეხთა... ღვთის მონკალებით ამათ ზედა დიად გულდაჯერებულ ვართ, რომ ჩვენს ქვეყანაში არც ყოფილა და არც არის ამისთანა ავნი და ღვთის განმარისხებელნი საქმენი, მაგრამ ჩვენს ხალხს ვაბრთხილებთ... თუ ვინმე ამისთანა საქმის მქმნელნი გამოჩნდეს – ან მომწავლელნი, ან კაცის შემკვრელნი, ან სიყვარულისა და საძულვარის წამლის მიმცემნი... ესენი უნდა ძალიანი და საანდაზოს ჯაჯაებით დაიხოცნენ-ო.

ასევე სასტიკად ექცეოდა გრძნეულობას და ერეკლე მეფის მიერ ჩამოვლილ დანაშაულობას და მისნობას ბიზანტიური და ფრანკო-გერმანული კანონმდებლობაც.

* * *

ჩვენ გავეცანით ვეფხისტყაოსანის ბოროტთა, ავ სულთა სამყარო – სატანა, ეშმაკი, ეშმა, დევი, ქაჯი, გრძნეული, უცნაური და უცნობი ქვეყანა, რომელიც დღესაც ცოცხალია ხალხურ რწმენაში და რელიგიაში.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანში ნაჩვენებია ხალხური და მასთან ერთად რელიგიური მსოფლ-გაგებისა და შეგრძნობის ნიმუში. ეს მსოფლგაგება-შეგრძნობა საერთოა ყველა ხალხისათვის, როგორც მოსეს, ისე ქრისტეს და მაჰმადის რჯულში, და ამნაირათვე ვეფხისტყაოსანშიც.

მასალათა მათითებელი

ნაკვეთი მეორე

სიკვდილისათვის

1. Theodor Kappstein. Die Religionen der Menschheit. Berlin, 1920. S. 172.
2. Prof. Prampolini. Historia universal de la Literatura. Buenos-Aires, 1940. Tomo II, p. 282.
3. Richard H. Grützmaker. Diesseits und Jenseits in der Geistesgeschichte der Menschheit. Berlin, 1932. S. 77
4. W. I. Cobb. Christian Life and Death. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, 1915. Vol. VIII, p. 16.
5. M. Nisard. Collection des Auteurs Latins, Paris, 1864.
6. Le Coran..., trad. par M. Savary, Paris.
7. Firdousi. Le Livre des Rois, trad. par M. Jules Mohl. Paris, 1877. Vol. V, p. 198.
8. Prof. Alfred Jeremias. Allgemeine Religions-geschichte. München, 1924. S. 203.
9. Auguste Bricteux, Roustem et Sohrab. Liège, 1938, p. 15.
10. Gulistan de Sadi de Chiraz..., par K. Semelet. Paris, 1834, p. 106.
11. სოლ. ყუბანეიშვილი – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია. თბილისი, 1946.
12. Prof. M. de Wulf. Histoire de la Philosophie médiévale. Paris, 1900, p. 53.
13. Prof. Friedrich Ueberwieg. Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholostischen Zeit. Berlin, 1915. S. 118, 138.
14. Prof. Joseph Schwane. Dogengeschichte der patristischen Zeit. München, 1869. S. 535, 548.
15. Episkop makarij. Pravoslavno dogmatitscheskoe bogoslovie. Pèterburg, 1951. Tome II, 82.
16. Pohle-Seele, in Kirchenlexikon, Freiburg, 1899. B. XI. S. 44.
17. Saint Denys L'Arèopagite. Trad. par Darboy. Paris, 1932, p. 90.
18. Prof. C. de Harlez. Manuel du Pehlevi des Livres religieux et historiques de la Perse. Paris, 1880. p. 266.
19. Prof. Ed. Zller. Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1909. Dritter Teil. Este Abteilung. S. 314.
20. Franz Cumont. Aftenlife in roman paganism. New Haven, 1922, p. 144.
21. Prostrannij Khristianskij Katekhisis. Paris, 1921. Str. 98.
22. კათოლიკე ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები მე-10-მე-14 საუკ. ხელნაწ-

ერთა მიხედვით. გამოსცა ქეთევან ლორთქიფანიძემ, აკაკი შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1956.

23. Cl. H. Moore. Greencias antiguas en la inmortalidad del alma. Buenos-Aires, 1948.

24. Prof. Julius Wellhausen. Israelitiser. Indische Religion. S. 38. Geschichte der christlichne Religion. Die Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. IV, 7. Berlin, 1922.

25. D. B. Mackdonald. Al Kiyama. Handwörterdbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 328.

26. Ali Mazahèri. La vie quotidienne des Musulmans au Moyen-Age. X^e au XIII^e siècle. Paris, 1951, p. 54, 60.

27. ქართლის ცხოვრება, ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა. თბილისი, 1897. გვ. 399.

28. Prof. Ed. Kalt. Biblisches Reallexikon. Paderborn, 1938. B. II. S. 219.

29. Johannes Geffcken. Kaiser Julianus. Leipzig, 1914. S. 75.

30. Dr. Ernst Dietz-Glaube und Welt des Islam. Stuttgart, 1945. S. 56, 139, 40. - Prof. R. Hartmann. Die Glaube des Islam. Berlin, 1944. S. 87

31. Stanley Lane-Poole Death and disporal of the dead (Muhammadan). Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, 1911. Vol. IV, p. 500, 247.

32. G. E. Tsereteli. Polnoe sobranie nadpisei Drevnosti Vostotschnie. Moskva, 1891. Str. 227.

33. ივ. ჯავახიშვილი – ქართული სამართლის ისტორია. თბილისი, 1929. წიგნი 2. ნაკვეთი 2. გვერდი 236.

34. საქართველოს ძველი დროის თავგადასავალი, ლექსად დაწერილი (ძველი ხელნაწერი). გამოცემული დეკ. დ. ლამბაშიძის მიერ. ქუთაისი, 1897. გვერდი 36.

35. ივ. ჯავახიშვილი – ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები. თბილისი, 1956. გვ. 71.

36. Prof. R. Hartmann. Die Glaube des Islam. Berlin, 1944. S. 139.

37. G. Bonet-Maury. Commemoration of the Dead. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. London, 1910. Vol. III, p. 716.

38. Prof. Henri Massè. Croyances et coutumes persanes. Paris, 1938. Tome I, p. 111. – G. A. Frank Knight. Bridge.

39. B. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, 1909. Vol. II, p. 848.

40. Dr. E. Goetzing. Reallexikon der deutschen Altertümer Leipzig, 1885. S. 86.

41. „მნათობი“, თბილისი, 1925. გვ. 204.

42. მამათა სწავლანი. გამოსცა ილია აბულაძემ; თბილისი, 1955. გვ. 184.

43. Prof. Victor Henry. Le Parsisme. Paris, 1905, p. 72.

44. A. Audin Les fêtes solaires. Paris, 1945, p. 25.
45. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1912. Tome V, p. 1495.
48. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ. თბილისი, 1937.
52. ივ. ჯავახიშვილი – ქართველი ერის ისტორია. წიგნი 1. გვ. 143.
53. პროფ. კორ. კეკელიძე – ავტორი „ვეფხისტყაოსანისა“ და დრო მისი დანერისა. „მნათობი“, 1927. ნომ. 8. გვ. 215.
54. Félicien Challay. Petite histoire des grandes religions. Paris, 1940, p. 119.
55. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1956 გვერდი 222.
56. კ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1945 წ. 2. გვ. 27.
57. ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი. თბილისი, 1906. გვ. 8.
58. გაიოზ იმედაშვილი – რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712 – 1956 წლები. თბილისი, 1957.
59. ზ. ავალიშვილი – ვეფხისტყაოსანის საკითხები. პარიზი, 1931. გვ. 101.
60. მ. გ. სააკაშვილი და ა. პ. გელაშვილი – საქართველოს მედიცინის ისტორია. თბილისი. 1956. ტომი 3. გვერდი 128.
61. ი. იმნაიშვილი – ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1948-9. გვ. 565.
62. Franz Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1929. Chap. IV.
63. სიმ. ყაუხჩიშვილი – ხრონოლოგიური გიორგი მონაზონისაჲ. ტფილისი, 1920. გვ. 146.
64. თეიმურაზ ბაგრატიონი – განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა. გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით... თბილისი, 1960. გვ. 44.
65. იოანე პეტრინი – შრომები. თბილისი, 1937, წიგნი მეორე, გვ. 12.
66. ნემესიოს ემესელი – ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულთგან გადმოღებული იოანე პეტრინის მიერ, და დაბეჭდილი ს. გორგაძის რედაქციით. თბილისი, 1914. გვ. 15.
67. ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები. გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. თბილისი, 1960. ნაკვეთი პირველი, გვ. 80.
68. ლევან გოთუა – გმირთა ვარამი. თბილისი, 1958. წიგნი პირველი. გვ. 319.
69. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი... ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1959. ტომი მეორე, გვ. 291.
70. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1961 წლისათვის.

71. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი სვ. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1955. ტომი პირველი, გვ. 340.

72. Constantin Porphyrogenète. Le Livre de cèrèmonies. Commentaire par Albert Vogt. Paris, 1935.

73. ვლადიმერ კერძევაძე – შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბილისი, 1960, გვერდი 92.

74. თედო სახოკია – ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. თბილისი, 1954. წიგნი 2. გვ. 240.

75. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1957. წიგნი მეხუთე. გვერდი 28, მუხლი 27.

76. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) – შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი, 1961. გვ. 180.

77. Prof. Wilhelm Wundt. Völkerpsychologie. Band IV. Feil I. Leipzig, 1910.

78. პროფ. ვუკოლ ბერიძე – რუსთაველოლოგიური ეტიუდები. კრებული შეადგინა იოსებ მეგრელიძემ. თბილისი, 1961. გვ. 134, 135.

79. ვეფხისტყაოსანის სიმფონია, შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით. მისივე წინასიტყვაობით და გამოკვლევით. თბილისი. 1957. გვ. 79.

80. ნიკო ჩუბინაშვილი – ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ. აღ. ლლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით. თბილისი, 1961. გვ. 103.

81. იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. იმნაიშვილმა. ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1961. გვ. 103.

82. სოლომონ ყუბანეიშვილი – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბილისი, 1949. ტომი მეორე. გვერდი 236.

83. ეპოს ო გილგამეშე (ო ვსე ვიდავშენ). პერევიოდ ს აკკადსკოგო ი. მ. დიაკონოვა. მოსკვა-ლენინგრად, 1961. სტრ. 59, 64.

84. თეიმურაზ პირველი – თხზულებათა სრული კრებული. აღ. ბარამიძის და გ. ჯაკობიას რედაქციით. თბილისი, 1934.

85. თეიმურაზ მეორე – თხზულებათა სრული კრებული, გიორგი ჯაკობიას რედაქციით. თბილისი, 1939. გვ. 98.

86. თედო სახოკია – ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. თბილისი, 1955. ტომი მესამე. გვ. 30

87. ე. მეტრეველი – შენიშვნები შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის აღაპისა და შოთა რუსთაველის ფრესკის ირგვლივ. კრებულში – „საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე“. თბილისი, 1961. ნომერი მესამე, გვ. 234. შენიშვნა 2.

88. დავით კობიძე – შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები.
თბილისი, 1959. გვერდი 144.

ნაკვეთი მისამამ

საიქიოსათვის

შალვა ამირეჯიბის

გურაბ ავალიშვილის

ნომ შორდანიას

მოსახსენებლად

რვეული პირველი

სად მიდის სული?

პარი პირველი

აღმოსავლური რწმენანი

1. პირველყოფილი რწმენა

კაცი, რომელი განყენებულ აზროვნებას მისდევს, არის ვითარცა პირუტყვი გადამწვარ მინდორზე, სადაც მას ავი სული ირგვლივ წრეში ატარებს და გარშემო კი მწვანე საძოვარია! – ასე ამბობს მეფისტოფელეს გოეთეს „ფაუსტ“-ში და მას ამით იმის თქმა სურს, რომ კაცი მხოლოდ ამქვეყნიურით უნდა დაკმაყოფილდეს, ამ სიცოცხლით უნდა ცხოვრობდეს და საიქიოს, რაღაც უცნაურს, არ უნდა დაეძებდესო! ეს არის მეფისტოფელის, ეშმაკის ნათქვამი, რომელსაც სურს კაცი სააქაოში დააბას და იგი ამით ღმერთს მოჰგლიჯოს, „საიქაოზე“ წარმოდგენა წაართვას. მაგრამ ასე არ უფიქრია პირველ კაცს და მისი აზროვნების დასაბამიდან იგი თავისი სიკვდილით თავის თავს საიქიოსთან რამენაირად გადაბმულად სთვლის.

კაცობრიობის სულიერი და ზნეობრივი განვითარება თავიდანვე სააქაოსა და საიქიოს შესახები ზრუნვით არის დატვირთული და ღმერთზე წარმოდგენასთან მჭიდროდ დაკავშირებული.

უძველესი ირანის ხალხის რელიგიის ერთ-ერთ ლოცვაში ნათქვამია: – მომანიჭე ხორციელი შთამომავლობანი, რომელნი სახლ-კარს ააშენებენ, ჩემს გარშემო შემოიკრიბებიან, გაიზრდებიან, გამრავლდებიან, იქნებიან ცქვიტნი და მარდნი საფრთხესაგან დაცვაში და გამირთაგან შემდგარნი, ჩემი სახლისათვის გამარჯვების მიმღწევი იქნებიან...

და ასულნი მიმართავენ ერთ-ერთ ღმერთს – ეს ნყალობა მომანიჭე, რათა მოვიპოვო ქმარი ახალგაზრდა, ლამაზ-ნაკეთიანი, რომელიც სარჩოს გამიჩენს, სანამ ჩვენ ერთად უნდა ვიცხოვროთ და შთამომავლობას შემიქმნის...¹. გვ. 9-10.

ეს არის უდიდესი ზრუნვა სააქაოზე, რომელიც გადაბმულია საიქიოზე ზრუნვასთან და ნათელისათვის, სიკეთისათვის ბრძოლასთან, რათა კაცმა ბედნიერი საიქიო დაიმკვიდროს.

ყველა განვითარებულ რელიგიას – ამბობს ადდისონ – აქვს ზოგი საერთო შეხედულება, ესაა აზრი ცისა და ქვესკნელის შესახებ. ოღონდ ზოგიერთს აქვს თავისი დამახასიათებელი ნიშნები და ამით ეს რელიგიები ერთი მეორესაგან განსხვავდება.

ბერძენთა რელიგიების ჯგუფმა, რომელს ვუწოდებთ „მისტერიებს“, და ბერძნულმა ფილოსოფიამ, რომელზეც რელიგიებმა გავლენა მოახდინა, გამოაცხადა ხმამაღლად, მტკიცედ და ძლიერი რწმენით: სულის უკვდავება და მისი ცხოვნება ღმერთთან კავშირით.

ინდოეთის რელიგიებმა აღიარა გადასვლა, შეხიზვნა და ჩასახლება, ანუ მეტემპსიხოსის, ანუ ძველი ქართული ცნებით: „სულთა ცვალება“.

ადამიანის სული გადადის სამოსელში, სამკაულში, საჭურველში, ბენვიან მოსასხამში, ფრინველის ფრთებში და მათ ნიშანშიც, და ამიტომ ატარებდა ადამიანი სამკაულს, ფრთიან ქუდს და სხვა ნიშანს, ვინაიდან, მაშინდელი რწმენით, ამათგან მას ერგებოდა სიცოცხლე, სული, ღირსება მისი. სული გადადის ყველა ნივთში და არსებაში – ქვა, მცენარე, ცხოველი, მდინარე, ზღვაში და სხვა და სხვა ყველა მოვლენაში.

მოსეს, ქრისტეს და მაჰმადის რელიგიებში, რომელთა შორის მჭიდრო კავშირია და ახლო ნათესავობა, მთავარი მნიშვნელობა აღდგომასა და მკვდრეთით აღდგენას აქვს მინიჭებული². გვ. 125. უნინარესი ადამიანი ყოველ საგანში სულს არსებულად ფიქრობდა, სული მისთვის ყოველ ცოცხალ და არა-ცოცხალში არსებობდა, – ეს არის კულტურის განვითარების ის საფეხური, რომელიც მონათლულია სახელით „ანიმიზმი“ (ანიმუს – სული). მაგრამ სულის ყოფნის ადგილი, რამდენადაც ეს ადამიანის სულს შეეხება, სხვა და სხვა იყო. ზოგი ხალხის წარმოდგენით, სულის მატარებელი არის თირკმლები, ფალოსი (ფსალმუნი 7,9; 72,21), გული ღვიძლი, თმა (მსაჯულთა 16,19) ფრჩხილი, თვალი, პირი (აქედანაა

ჩვეულება: მკვდართათვის თვალთა დახუჭვის და ბაგეთა დამუწვისა, რათა სული არ გამოვიდეს!), თავი, ტვინი, სისხლი და სხვა და სხვა. ყველა ამ შეხედულების შორის, მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა, დიდი ხნის მანძილზე, სისხლს, რომელიც სიცოცხლესა და სულს შეიცავდა.

ფილოსოფოს პლატო-ს შეხედულებით, თავი არის მოაზროვნე სულის მატარებელი; არისტოტელესის აზრით, გული არის მთავარი სამყოფელი სულისა და ეს შეხედულება მეჩვიდმეტე საუკუნემდე ბატონობდა, სანამ სულის ბინად ფილოსოფოსმა დეკარტმა (1596 – 1650) ტვინი არ გამოაცხადა. ასეთი იყო წარმოდგენა იმ სულზე, რომელიც გვამის რომელიმე ნაწილში ბინადირობს. სულს სხვა გვარი არის „პსიხე“.

„პსიხე“ სული ჩვეულებრივი სულისაგან განსხვავდება. მაშინ როცა ჩვეულებრივი სული მარტო ცოცხალ გვამს ეკუთვნის, ფსიხეზე შეხედულება დამყარებულია ორგვარ წარმოდგენაზე: 1. უკანასკნელ ამოსუნთქვასთან ერთად სიცოცხლის შეწყვეტა, 2. მახსოვრობა, გახსენება, ოცნება, სიზმარი. პირველი სახის სული არის სუნთქვის სული, ხოლო მეორე არის აჩრდილი სული. სუნთქვის სული გვამს სტოვებს სიკვდილთან ერთად, ვით პანანინა ღრუბელი, ვით ნიავი. ეს სუნთქვის სული არის უგვამო, უსახო, ჰაერის მსგავსი. აქედან გამოდის შეხედულება სულის გადასახლება-ჩასახლების შესახებ; და აგრეთვე წარმოდგენა მოჩვენებებზე. როდესაც ადამიანი კვდება, სუნთქვა-სულს შეუძლია გადავიდეს ბავშვში, ან რომელიმე სხვა ადამიანში და ამნაირად მიცვალებულის სული რჩება იმავე ტომში, რომელსაც იგი ეკუთვნოდა. ესაა განხორციელება, ხორცშესხმა, ანუ „რეიკარნაციო“. მისი უუძველესი რწმენა, რომელს რელიგიის ისტორია საფუძვლიანად იცნობს, მოცემულია ბუდთიზმში³. გვ. 19. ჩვეულება, რაც ბევრ ხალხს აქვს, და მათ შორის ქართველებსაც, რომლის მიხედვით, ვაჟს მამა-პაპის სახელს არქმევენ, რეიკარნაციოს რწმენის გადმონაშთს გვიჩვენებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ სული წინაპრისა მომავალ თაობაში გადადის და მარად ერთსა და იმავე გვარში რჩება.

თავიდანვე მკვდარს მარხავდნენ, ან სწვავდნენ; ან მხეცთ და ფრინველთ მისცემდნენ საჭმელად, რათა სული მათში გადასულიყო. მაგრამ გავრცელდა უფრო დამარხვა და დანვა, რაც რელიგიურ წესად გარდაიქცა. სული მოსვენებული უნდა ყოფილიყო, რათა მოჩვენებასავით არ ეწანწალა და ცოცხლები არ ეტანჯა. აქედან დაიბადა წარმოდგენა იმაზე, რომ სული გადადის კვამლში დაწვის დროს, მიდის ცაში, ან ფრინველში. ეს ფრინველი კი ამ სულს მიაფრენს მზისაკენ, სადაც სულთა სადგურია. ამ ფრინველს ნისკარტით მიაქვს სული, რაც უკვე ჭიად და გველად გარდაიქცა. ბერძნულ ჰერმესო-ს, რომელიც არის „ფსიხოგოგოს“+-სულთა მატარებელი, სულთა წამყვანი, ხელთ გველიანი ჯოხი უჭირავს. ესაა

სულის წამყვანის სიმბოლო. ამასთანავე სულის წამყვანად დასახულნი არიან ანგელოზნი, რომელთა ფრთები აქვთ და სულს ცაში მიაფრენენ... ძველ ისრაელთა წარმოდგენით, გარდაცვალებულის სულს მიაფრენენ ცაში ფრინველნი, ან ანგელოზნი...

2. ფსიხე

ბერძნული ძველი რელიგიით, პსიხე, ანუ ფსიქე ვით აჩრდილი სული, ვით სუბუქი, ჰაერის მსგავსი ხატი მკვდარის გვამისა, გამოდის პირით და ჩადის ქვესკნელში, სადაც აჩრდილთა სამეფოა – ჰადეს – და სადაც იგი სხვა აჩრდილებთან ერთად მოჩვენებით ცხოვრებას განაგრძობს.

სიზმარის სურათნი და სიზმარის ჩვენებანი აგრეთვე სულებს წარმოადგენენ.

ამგვარად – როგორც ამბობს პროფ. ვუნდტ – არსებობს სამი სათავე, ანუ სამი წარმოდგენა სულის რწმენის შესახებ. 1. სულიერი სიცოცხლის თვისებანი: გრძნობიერება, გრძნობანი, ნებანი, ცოცხალ გვამთან არიან გადაბმულნი და ამიტომ უამათოდ, გვამს არსებობა არ შეუძლია. 2. უკანასკნელი ამოსუნთქვის დროს ჰაერის მსგავსი რამ ამოდის და მას თან მიაქვს სულიერი თვისებანი. 3. სიზმარში ვხედავთ მეორე სულსა, სულის მეორეს, ორეულს, იგი აჩრდილ სულთან არის დაკავშირებული⁴.

ბერძნებს თავიდანვე არა ჰქონდათ განსხვავება სულსა და სპირიტუსს შორის. „სპირიტუს“ (სპირიტ, გაისტ, დუხ) არის ლათინური სიტყვა და ამით არის ბერძნული სიტყვა „პნევმა“ გადმოთარგმნილი. პლატონი და არისტოტელესი იცნობდნენ ერთ სულს, რომელიც გვამს აცოცხლებს და სიკვდილის დროს მას შორდება. იმ ცნებისათვის, როდესაც მათ სურდათ უმაღლესნი სულიერნი მოქმედებანი გამოესახათ და არა მარტო გრძნობადი სულიერი, ხმარობდნენ ცნებას: „ნოუს“, „ნუს“-ს, რომელიც გვამისაგან ცალკედ წარმოედგინათ. სტოელთა ფილოსოფიამ დასახა საერთო, ზოგადი, მთელი მსოფლიოს შემცველი პრინციპი, რომელსაც ეძახდნენ: „პნევმა“, რაც ყოველის მაცოცხლებელი სუნთქვა იყო, ამ სკოლის მიმდევართა აზრით.

ქრისტიანული წარმოდგენა სულის შესახებ დაკავშირებულია გვამობრივი სულის ცნებასთან, რომელიც აგრეთვე გადაბმულია რწმენასთან ხორცის აღდგენის, მკვდრეთით აღდგომის შეხედულებასთან. ეს აღდგომა ნიშნავს, რომ ხორცს სული დაუბრუნდება და ამგვარად, ხორცშესხმული ჩონჩხი გაცოცხლდება და საფლავიდან აღსდგება ვითარცა ქრისტი. ასეთი ფიქრი ფსიხეს შესახებ ბერძნულ მსოფლმხედველობაში არ არსებულა და იგი ბერძნული აზროვნებიდან არ გამო-

დის. მხოლოდ რენესანსის ხანაში, როცა ბერძნული ფილოსოფია გამოცოცხლდა, მოაზროვნენი ისევ ფსიხეს სწავლას დაუბრუნდნენ, თუმცა ამით გაბატონებული ეკლესიური რწმენა მაინც ვერ გაარღვიეს⁴. წიგნი 4. ნაწ. 1. გვერდი 87, 169, 211 და სხვა.

* * *

სასულიერო წიგნთა ქართველნი მთარგმნელნი იძულებულნი იყვნენ ზემოდ მოხსენებულ ცნებათათვის შესაფერისი ქართული სიტყვა მოეძებნათ. ესაა სიტყვა „მშვინვიერი“ (მსუნთქველი, ცხოველი), რომელიც მარტო სასულიერო მწერლობაშია ნახმარი და რამდენადაც ვიცი, დღევანდელ ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიასაც კი არ ეკუთვნის (როგორც ბევრი სხვა სიტყვა, რომელთა უფრო უშნოდ რუსულიდან თარგმნიან!) და ზოგად მწერლობაში იგი ხომ არ იხმარება. ეს ცნება „მშვინვიერი“ სხვა და სხვა სახით გამოყენებულია ბიბლიაში – სამშვინველი, მშვინვარი, მშვინვიერი... მაგალითი შეიძლება მოვიტანოთ ბევრი, მაგრამ აქ დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ ორით –

პირველი ეპისტოლე კორინთელთადმი 15,44 დაეთესვის ხორცი მშვინვიერი და აღჰსდგების ხორცი სულიერი; არს ხორცი მშვინვიერი და არს ხორცი სულიერი; რუსულად: სეიტსია ტელო დუშევნოე, ვოსსტაეტ ტელო დუხოვნოე. ტელო დუშევნოე, ვოსსტაეტ ტელო დუხოვნოე. ესტ ტელო დუშევნოე, ესტ ტელო დუხოვნოე.

1 კორინთელთა 15,46 არამედ არა პირველად იგი, არამედ მშვინვიერი, მაშინდა სულიერი. რუსულად: ნო ნე დუხოვნოე პრეჟდე, ა დუშევნოე, პოტომ დუხოვნოე.

ამ ცნებებს ევროპიულ ენათა ბიბლიებში შეესაბამება –
ლათინურად – კორპუს ანიმალე; კორპუს სპირიტუალე.
ფრანგულად – კორ ანიმალ; კორ სპირიტუელ.

ინგლისურად – ფიზიკალ ბოდი; სპირიტუელ ბოდი;
გერმანულად – ნატურლიხერ ლაიბ; გაისტლიხერ ლაიბ.

მაშასადამე: „კორპუს ანიმალე, კორ ანიმალ, ფიზიკალ ბოდი, ნატურლიხერ ლაიბ, ტელო დუშევნოე ქართულად არის „ხორცი მშვინვიერი“, ხოლო კორპუს სპირიტუალე, კორ სპირიტუელ, სპირიტუელ ბოდი, გაისტლიხერ ლაიბ ქართულად არის „ხორცი სულიერი“. ესე იგი რუსული „დუშა“, ლათინურად „ანიმა“ და სხვა იქნება „მშვინვიერება“, და ლათინური „სპირიტუს“, რუსული „დუხ“, გერმანულად „გაისტ“ და სხვა ქართულად იქნება „სული“.

3. ბაბილონურ-ქალდეურნი რწმენანი

უძველეს ბაბილონურ კულტურას სულის შესახებ გარკვეული წარმოდგენა არა ჰქონია. აღიარებული არის მხოლოდ, რომ თვითეულ კაცს აქვს შეუგრძნობი რაღაც, რომელიც მას სიცოცხლეს ანიჭებს. სანამ კაცი ცოცხალია, ამ „რაღაცაზე“ არ ფიქრობს, ხოლო სიკვდილის შემდეგ კი ამ მკვდარს „რაღაცას“ სასმელ-საჭმელით უმასპინძლებიან; თუ გარდაცვალებულს კარგად არ დააურვებენ, მას კარგად არ მოუვლიან, მას შეუძლია მობრუნდეს და ცოცხლებს დიდი ზიანი მიაყენოს. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ის შეხედულება, რომ სული არის ქარი, გრიგალი და სხ.⁵ გვ. 54.

სუმერ-ბაბილონელთა რწმენით, სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სული ადის ცაში და აქედან არის შეხედულება, რომ სულნი ვარსკვლავებზე ადიანო. ერთ-ერთ ბაბილონურ ნაწერში დინასტია ურ-ის შესახებ ნათქვამია – მეფე ბურსინ არის იუპიტერი⁶. და ასურული ერთი ლოცვა ამბობს – ვინ იცის, ღმერთო ჩემო, შენი სასუფეველი? შენი ბინა შესანიშნავი? შენი სადგური? მე მათ ვერასოდეს ვიხილავე!

ძველ ასურელებს მიაჩნდათ, სული არაღალღს მიდისო, ქვესკნელში და ვერასოდეს ეღირსება ღმერთი იხილოსო⁷. გვ. 7.

4. სპარსულნი მოძღვრებანი

ძველი ირანული წარმოდგენით: სიკვდილი არის სიცოცხლის გაგრძელება – ადამიანი საიქიოში ცხოვრობს ისე, როგორც აქ, სააქაოში ცხოვრობდა (ვენდიდად 5,7).

ზარათუშტრას სწავლის მიხედვით, გარდაცვალებულის სულის გასამართლება ხდება „ჩინვატის“ („სინვატის“) (ქართული: ბენვის!) ხიდის წინ. კეთილი სული ავა „ქებათა გალობის“ სასახლეში („გაროდემანა“) ანუ „კეთილი აზრის“ ბინაში. ესაა „აგნჰუ“-„ვაშიტა“ – საუკეთესო ცხოვრება სულიერ მხარეში, რომელს ეწოდება აგრეთვე: „დღეგრძელი სიცოცხლე“=„დარეგოჯიატი“; ბოროტნი სულნი კი სინვატის ხიდიდან ჯოჯოხეთს მისცვივიან⁸. გვ. 75, 86-9.

მაზდეიზმის თანახმად: ყველა კეთილი ფიქრი კეთილნი სიტყვანი, კეთილნი მოქმედებანი სამოთხეს მოიპოვებენ. სად მიდის სული? „გათა“-ს ერთი გალობა („იასნა“ 43) აღნიშნავს მზის მხარეს, როგორც ადგილს, სადაც არის სრულყოფილი სათნოება. შვიდკარიან „იასნა“-ში, რომელიც ნაკლებად ძველია, მივიდეს მის ნათელში, უუმაღლეს ზენაში, სადაც მზე იმყოფება, – ამბობენო („იასნა 36). ვარსკვლავნი, მზე და მთვარე ნეტარ სულთ მიესალმებიან. ეს ნეტარნი სულნი

ჯერ ადიან ვარსკვლავთა მხარეში, მერმე მთვარის მხარეში, შემდეგ კი – მზის მხარეში და ბოლოს ისინი შედიან დაუსრულებელ ნათელში, უზეშთაეს ცაში, სადაც უფალი-ღმერთი სუფევს. ამ ცის სახელი არის „გაროდემანა“ – „გათა“-ს წიგნის მიხედვით და „გარონმანა“, „ავესტა“-ს წიგნის თანახმად.

მაზდეზმის სწავლით: ნეტარება არის უფალთან ყოფნა, ღმერთის ზეყანაში ცხოვრება, სადაც ორი გვარი სამოთხე („პარადის“) სუფევს. „ნატოქსტ“-ის წიგნის მიხედვით: ეს ადგილი სამი გვარია: „ჰუმატა“, „ჰუქსტა“, და „ჰვარშტა“, ანუ ვარსკვლავთა, მთვარისა და მზის მხარე, სადაც სამი სხვა და სხვა ხარისხიანი ნეტარება არსებობს. მზის მხარეში აღსვლა მათ შეუძლიათ, რომელნიც სამეფო ხელისუფლებას სამართლიანად მართავდნენ („არტა ვირაფ“, 9, 1). უფრო ნაკლები ღირებულების სათნოებანი მთვარის მხარეში შედიან. და ბოლოს ისინი, ვინც ვარსკვლავთა მხარეში ადიან, ის სულნი არიან, რომელთაც შეასრულეს „იაშტ“, მსხვერპლნი, ან გალობანი „გათა“-სი და სხვა⁹.

„დემანვედ“-ისა და შუა სპარსული მწერლობის თანახმად: სულს გასამართლება მოელის სინვანტის ხიდთან (ეს ხიდი უნდა ყოფილიყო ალბურს ანუ ალბურსის მთაზე!). მოსამართლე არის მითრა, სრაოშა, რაშნუ, ზარათუშტრა, ან თვით უზენაესი ღმერთი – მაზდა აჰურა. კეთილი სული ადის გარონმანა-ში, პარადისი ანუ სამოთხე ძვეს უსანყისო სინათლის სასუფეველში, სადაც მაზდა აჰურას და წმიდა უკვდავთა წრეში მარადი და საუკუნო ნეტარება სუფევს⁸. გვ. 229.

წმიდა წიგნის („დამდათ ნასკ“) მიხედვით – მაზდა ღმერთმა შექმნა შვიდ ცათა სული და მნათობნი. მიწაზე ჩამოსვლისას სული გაივლის ამ შვიდ ცას და თითო-ული ცის უფალი მას თავის ბუნებას მიუბოძებს. გვამის სიკვდილის შემდეგ სული აივლის იმავე შვიდ ცას და თითოულ ცაზე თავის უკეთურ მიდრეკილებებს დასტოვებს. განწმედილი ამგვარად, იგი ღმერთს უბრუნდება. ამ შვიდი ცით ნაჩვენებია შვიდი მნათობი, როგორც ბოროტების ძალები, ვით შვიდი ცოდვის მატარებელი. ღმერთთა ცას იქით არის უუმალლესი და უუნეტარესი ადგილი, მარადი ნათელი პირველადი, ანუ უწინარესი ღმერთისა. მასთან მიდის გვამისაგან განთავისუფლებული სული და მას უერთდება იგი¹⁰. გვ. 20-27.

ამ სწავლაში უკვე არის ასტროლოგიური მოძღვრების გავლენა. ხოლო უფრო გარკვევით ეს შეხედულება მოცემულია ერთ ძველ ირანულ რწმენაში, რომლის თანახმად, სული ვით სინათლე, ან ვითარცა ვარსკვლავური სხეული, რომელიც გარეგნულად მიწიერი გვამის სახეს ინარჩუნებს, სიკვდილის შემდეგ თავის შემქმნელ ვარსკვლავს უბრუნდება და იქ უბრუნდება სწორედ იმ ვარსკვლავის ბრწყინვალეობას, რომელს იგი ეკუთვნის. პირველი რიგის სულნი ბრწყინავენ როგორც ვარსკვლავნი; მეორე რიგის სულნი ანათებენ ვით მთვარე; მესამე რიგის სულნი ელვარებენ ვითარცა მზე. და პროფ. ვ. გუნდელ არდგენს საკითხს – იქნე-

ბა ამ ძველი სპარსული შეხედულებისაა ის სათავე, საიდანაც გამომდინარეობს რწმენა საიქიოში ვარსკვლავებზე სულის მარადის ცხოვრების შესახებო?¹¹. გვ. 159.

5. ინდური სწავლანი

„ვედა“-ს გალობათა მიხედვით: ყველა არის მოკვდავი, ვინც არ იყო ღირსი ღმერთად გარდაქცეულიყო. უკვდავნი სულნი ეტლის საშუალებით ადიან ცად. ის ნაწილი ადამიანთა არსებისა, რომელიც ბუნების წიაღს უბრუნდება, არის სიცოცხლის სული („ჯივატმა“), ხოლო ის ნაწილი, რომელიც უზენაეს სულში შთაინთქმება, არის „პარატმა“¹². გვ. 132.

რომელ ხანაში მიიღო ბრაჰმანიზმმა სულთა გადასახლებისა და ჩასახლების რწმენა, ძნელი გამოსარკვევია, როგორც ამბობს პროფ. ჯეფონს – მაგრამ იგი ძველ სამღრთო წერილში „უპანიშად“ უკვე მოსჩანს. სულთა ტრანსმიგრაციო აქ უკვე დაკავშირებულია განსჯის მარტივ წარმოდგენასთან, რომლის თანახმად, ცუდი და ბოროტი სული დაისჯება რომელიმე პირუტყვის გვამში ჩასახლებით. ოღონდ ამნაირი სულისათვის არსებობს განწმედის საშუალება და მას შეუძლია ისევ ადამიანს დაუბრუნდეს. ეს ჩასახლება სულისა ხდება იმდენჯერ და იმ დრომდე, სანამ სული სავსებით არ განიწმინდება. ეს გრძელი მიმდინარეობა სულისცვალებისა, ანუ „სამსარას“-ი, თუ როდის სრულდება, ამაზე ბრაჰმანიზმი, როგორც რელიგია, პასუხს არ იძლევა, გარნა ფილოსოფიური პასუხი შემდეგია: „ატმან“ („თვითონ“, „თავად“) გაიგივებულია ბრაჰმანთან, რომელიც ერთად ერთი ნამდვილევობა, ჭეშმარიტი არსებობა, ხოლო ხსნა მდგომარეობს არსებობის ჯაჭვისაგან „ატმან“-ის განთავისუფლებაში¹³. გვ. 76.

ინდური წმიდა წიგნის „ვედა“-ს პოეტები აღწერენ ქვეყანას, რომელს „იამა“ ჰქვია; ხან და ხან იგი წარმოდგენილია, როგორც პირველი ადამიანი, მკვდარი, რომელი იქ მივიდა და იგი არის ციური ქვეყანა. მეორე გალობაში „იამა“ არის „ვარუნა“-ს უმაღლეს ცაში, სადაც ნეტარნი ცხოვრობენ უკუნითი უკუნისამდე. სხვა გალობაში კიდევ, იამა არის მზის შუქნი, ან ვარსკვლავთა შუქნი.¹⁴ ან კიდევ: კეთილნი სულნი ცხოვრობენ იამას სამეფოში, ანუ უკეთ – ცის მწვერვალზე, მზეზე, რომლის ცეცხლს ისინი გარეუვლიან, ანათებენ მარად და საიდანაც ისინი თავის შთამომავლობას ამ ქვეყანაში დაჰყურებენო.¹⁵ გვ. 194.

ინდოეთის დიდ ეპოსში „რამაიანა“ მოთხრობილი არის ერთი განდეგილის ცად ამალლების ამბავი – მან მიიღო ღმრთებრი სახე და პირდაპირ ავიდა ცად „საკრა“-სთან („ინდრა ძლიერი“) ერთად. განდეგილი, მხლებელ საკრას-თან ერ-

თად, მიმართავს იმ წამსვე ორ მოხუცს – მე მივალნიე უმაღლეს სასუფეველს – უთხრა მან თავის მშობლებს – იმის წყალობით, რომ მე თქვენზე კარგად ვზრუნავდი. მალე თქვენც მოხვალთ ჩემთან, სრულიად ახლოს. – ეს მოხუცებულნი ავიდნენ კოცონზე და მივიდნენ ცაში¹⁶. გვერდი 124. რელიგიურ თხზულებაში – „პურანა“ (მეოთხე ან მეხუთე საუკუნე) – თარმა ეუბნება მეფეს: მე წაგიყვან ცად... ამოდი ეტლში, მოდი დაუყონებლივ! იგი ავიდა ეტლში და წაიყვანა ჰერიმ ციურ ქვეყანაში (იქ. გვ. 136)

ბუდთას მოძღვრებით, ადამიანის არსებობა დაკავშირებულია დაბადებათა ბორბალთან. ყველაფერი არის ნაყოფი და ყველაფერი არის თესლი. რაც ადამიანი სიცოცხლის განმავლობაში დასთესა, იგივე უნდა მოიმკოს. მაგრამ ვინაიდან მას ამისათვის ერთი სიცოცხლე არა ჰყოფნის და ერთი სიცოცხლის მანძილზე იგი სანაცვლოს ვერ ჰპოვებს, ამიტომ თვითეულმა კაცმა მრავალი არსებობა უნდა გაიაროს, როგორც ადამიანი, ან ვით ცხოველმა: იგი მრავალ ჯერ უნდა დაიბადოს; მრავალ ჯერ ხორცი შეისხას და ახალი ცხოვრება თავის ახალ გვამში უნდა გაატაროს, ვით ადამიანი, ვით პირუტყვი, ან ვით ფრინველმა. თითოული ცხოვრება წინდანი განსაზღვრულია წინა ცხოვრებით. ეს არის მისი „კარმა“. ადამიანის კეთილი და ბოროტი მოქმედებანი გადასწყვეტენ მომავალი ცხოვრებისათვის მის ყოფნასა და ბედს ახალი დაბადების დროს – რამდენად ადამიანი მეტ სიკეთეს მოიპოვებს, იმდენად მისი სული, ახალი ხორცშესხმისას, ანუ დაბადებისას, მალღდება და სპეტაკდება და ბოლოს იგი აღწევს უკვდავებას, ესე იგი, მას აღარ დასჭირდება კვლავ დაბადება და კიდევ ახალ გვამში გარდასვლა. ესაა ადამიანის განთავისუფლება სიკვდილისაგან და ხელახალი დაბადებისაგან. ეს უკვდავება არის „ნირვანა“⁶. გვ. 70, 161.

6. ეგვიპტური შეხედულებანი

მკვდართა ქვეყანის შესახებ ეგვიპტელებს სხვა და სხვა შეხედულება ჰქონდათ. მკვდართა ქვეყანა არის დასავლეთში, მზის ჩასვლის მიმართულებით და მკვდარნი არიან დასავლენი. იქ არიან კარნი შესავალნი სანეტარო ველთაქენ, რომელთაც მკვდარნი ამუშავებენ; ხოლო ეს შესავალნი არიან ღამის გვირაბნი, სადაც საშინელნი არსებანი ცხოვრობენ. ოზირისი არის ღამის ქვეყანაში მკვდართა მსაჯული. მაგრამ ამას გარდა მკვდარნი მიდიან ცად და იქ ოზირის ზის ვით მსაჯული „რე“-მზეს გვერდით.

ეგვიპტელებს რწამდათ, თვითეულ ადამიანს აქვს თავისი საკუთარი სული („კა“), რომელიც არის მისივე ზუსტი გამოსახვა, ანუ ორეული მისი, იმავე ხასიათ-

ითა და ნიშნებით, რაც ჰქონდა ადამიანს. დარჩენილია დღემდე მრავალი ქანდაკება, რომლითაც გამოხატულია ფარაო; იგი რომელიმე ღმერთის წინაშე სდგას და ამ მეფეს უკან უდგას მისი სული, ანუ მისი ორეული: პანანინა, მაგრამ იმგვარათვე გამოსახული ვითარცა თვითონ მეფე.

ხშირად – ამბობს ფრეზერ – სული წარმოედგინათ ვით ფრინველი, რომელიც გასაფრენად მზად არის. ამ შეხედულებამ დასტოვა თავისი კვალი მრავალ ენაში და ხშირად გვხვდება პოეტურ შედარებებში. მაგრამ ის, რაც არის პოეტური შედარება თანამედროვე ევროპიულ მწერლობაში, ჩვენს თანამედროვე მწერლობაში, და ახლაც ზოგი ხალხისათვის, – ის ძველად იყო რწმენა სინამდვილისა, ნამდვილობისა („რეალიტი“=რეალობა), და ასეთსავე აზრს გვეტყვის ნესტანი, როდესაც იგი ტარიელსა სწერს – ზეცით მომხვედენ ნუთუ ფრთენი (1303), მომცეს ფრთენი და აღვფრინდე (1304).

სული მფრინველია და მას შეუძლია გაფრინდეს აგრეთვე ძილის დროსაც. გაღვიძებისას ისევ უკანვე ბრუნდება. და სხვა.¹⁷ გვერდი 247.

ეგვიპტელთა წარმოდგენით, თუმცა მზე ღამით მკვდართა სამეფოს ანათებს, მაინც მკვდართა სადგომია და სასიხარულო იქ არ არის რა. ამიტომ ეგვიპტელთა ფიქრში დროულად სდგება მნიშვნელოვანი საკითხი – ხომ არ შეიძლება ყველა, მართალი და ცოდვილი, ბრალიანი და უბრალო, დიდი და პატარა ამ ბნელ სამეფოში ერთნაირად მოთავსდეს? ხომ უნდა იყოს განსხვავება კეთილსა და უკეთურს შორის? მეფე არის დიდი კაცი, მღვდელიც აგრეთვე! ხომ არ შეიძლება ისინი ქვესკნელში ერთად იმყოფებოდნენ? დიდთა და ძლიერთა სულნი ალბათ წყვდიადის მხარეში არ მიდიან! მაშ სად მიდიან? და აი აქ დაიბადა რწმენა, რომლის თანახმად, მათი სულნი ცაში მიდიან. უდიდესი ღმერთი – მზე – უფალი ცისა და ხმელეთისა ხელს უწოდებს ამ სულებს ცად ასასვლელად ცის ღმერთი-დიაცი და მათ იგი ვარსკვლავებზე ათავსებს; ან მიფრინავენ ეს სულნი, როგორც ერთი პირამიდის უძველესი ტექსტი ამბობს: როგორც შავარდენი (ქორი) და მას აქვს ფრთები ბატისა; ან მიფრინავს ეს სული ვით წერო; იგი ჰკოცნის ცას ვით შავარდენი; ან მკვდარი ახტება ვითარცა კალია!

– ასე მიფრინავს ეს სული თქვენგან, ადამიანებო, თქვენგან! იგი ან აღარ არის მიწაზე! იგი ცაშია თავის ძმა-ღმერთებთან, სადაც მას ცის ღმერთი-დიაცი თავის ხელებს უწოდებს. ადის იგი ცად, ოჰ, „რე“! („მზე-ღმერთი“) შავარდენის თავით და ბატის ფრთებით... ცაში მას გარდაუვალ, მარად ვარსკვლავად აჯენს „ცის-ღმერთი-დიაცი „ნუტ“...¹⁸. გვ. 90.

შემდეგ ხანაში მოხდა ამ რწმენის დემოკრატიზაცია და მეფე-დიდკაცთა გარდა, ყველა მართალის სული ცად მიდის და არა ქვესკნელში, ღამის ქვეყანაში, რომელიც ბოროტათვის არის დანიშნული⁶. გვ. 161.

7. ებრაელთა რწმენანი

რაც სულის ვითარებას სიკვდილის შემდეგ შეეხება, ძველ ებრაელთაც იგივე წარმოდგენა ჰქონდათ, რაც ბაბილონელებს. მათი რწმენით, ადამიანის სული გვამის სიკვდილის შემდეგ, გვამთან ერთად მიდის ქვესკნელში: „შეოლ“, სადაც იგი საცოდავ მდგომარეობაში იმყოფება. ამავე დროს ებრაელებს რწამდათ, მკვდარი იქ, საიქიოში თითქმის იგივეს აკეთებს, რასაც ამ ქვეყანაზე, სააქაოში: გარდაცვალებულნი მეფენი ისხდნენ ტახტზე, თუმცა მათ ჭიები ჰფარავდნენ და სხვა. წინასწარმეტყველი ეზიკიელი ამბობს (32, 27, 32): შეოლ არის ქვესკნელის მხარე, სადაც წყვიადის მცხოვრებთ ჰქვიათ „რეფაიმ“, ანუ უმწეო.

შემდეგ ხანაში სპარსთა და მერმე ბერძენთა გავლენით შეითვისეს ის სწავლანი, რომლის თანახმად სული არის უკვდავი.

ენოქის წიგნი, რომელიც დაწერილია 170 წლებში ქრისტეს წინ, სული უკვდავებას კიდევ უარყოფს, მაგრამ რამოდენიმე წლის შემდეგ, დანიელი სულის უკვდავებასა და აღდგომას აღიარებს (დანიელი 12,2).

ფარისეველებმა შეითვისეს ეს სწავლა, ხოლო სადუქეველნი კვლავ ძველ რწმენას შერჩნენ, უმთავრესად. ბიბლიის შემდეგი ხანის მწერლობა სულის საკითხში უკვე ბერძნული გავლენითაა შეპყრობილი¹⁹. გვ. 749. ხდება სულთა განსჯა. ყოველი სულის ავლადიდება სასწორზე აინონება; განაჩენი სამართლიანია; ცოდვილნი, ურწმუნონი ჯოჯოხეთს ჩაცვივდებიან²⁰. გვ. 106.

8. ასტროლოგიური სწავლანი

ბაბილონურ-ქალდეურმა ასტროლოგიურმა მოძღვრებამ, ადამიანის სულს სიკვდილის შემდეგ, ადგილი ცაში მოუძებნა. ეს ასტროლოგიური რწმენა ბაბილონ-ქალდეველთაგან და ეგვიპტელთაგან საბერძნეთს გავრცელდა და იქედან რომს შეეხიზნა. ამგვარი რწმენა პირველად ყოვლისა პითაგორასის მიმდევრებმა შეითვისეს.

სტოელთა სკოლის სხვა და სხვა მიმდევარი იმ შეხედულებას იზიარებს, რომ სული მთვარეზე მიდის. პოსეიდონიოს აპამაელი, პოხოხის ფიზიკურ დებულებას ემყარება და ამტკიცებს, სული ცეცხლებრივი სუნთქვა არისო და გვამის სიკვდილის შემდეგ მისი სული მიდის ცაში და მთვარის გარშემო მყოფ არეში ბინადრობსო²¹. გვერდი 125-140. სული რომ მთვარეზე, მზეზე, და საერთოდ ვარსკვლავებზე ადის, ეს საერთო რწმენად გარდაიქცა და იგი დღესაც არაა გამქრალი. ცნობილია ციცერონის ერთი გამონათქვამი – თითქმის მთელი ცა სავსეა კაცობრიობით!

9. როგორ ადის სული ცად

მაგრამ როგორ ადის სული მზეზე, მთვარეზე და ვარსკვლავებზე? სპარსელებს და ეგვიპტელებს სჯეროდათ, ერთ რომელიმე ადგილზე ცა და ხმელეთი ერთმანეთს ხვდება და იქ სული პირდაპირ ზეცას ადისო. მეორე რწმენით, რომელიც ყველგან იყო გავრცელებული, სული მიდის ცად კიბის საშუალებით. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია ის შეხედულება, რომლის თანახმად სული ცად მიდის „რა“-ლმერთის, ანუ მზე-ლმერთის ნავითო. 1954 წელს ეგვიპტელმა არქეოლოგოსმა ქემალ ელ-მალახმა ხეოპსის განთქმულ პირამიდაში აღმოაჩინა დღემდე უცნობი ნავი, ხუთი ათასი წლის წინად გაკეთებული; ეს ნავი არის „მზის ნავი“. მზის ნავი მას ეწოდებოდა, რადგან იმ ნავით, ეგვიპტელთა რწმენით, სული მზეზე მიემგზავრებოდა.²²

ასტროლოგიის გავლენით გავრცელდაო – ამბობს ფრანს კჟუმონ – ის რწმენა, რომ სულები მზეზე და მთვარეზე ადიან და ისინი ნავით მისცურავენო²³. გვ. 155.

ეს შეხედულება შეითვისა მანიქეიზმმა, რომლის მიხედვით, სულები მიემგზავრებიან ჯერ მთვარეზე და მერმე მზეზე და იქიდან „დიდების სვეტზე“; ისინი მისცურავენ ნავით. პირველყოფილ ქრისტიანებსაც რწამდათ: სულები სამოთხეში ნავით მიდიანო და დაცულია არა ერთი წარწერა ამის გამო: „მშვიდობით მგზავრობა! ბედნიერი მგზავრობა!“

გავრცელებული იყო აგრეთვე ის შეხედულება, რომ სულები მიჰქრიან ცაში ჰელიოსის-მზის ეტლით. და ეს რწმენა ბაბილონიდან და ასურეთიდან მოდის; იგივე წარმოდგენა ჰქონდათ კიდევ სპარსელებსა და ბერძნებსაც (იქვე, გვ. 156).

* * *

ცეცხლის ცხენები და ცეცხლის ეტლი, რომელმაც ილია წინასწარმეტყველი ცად აიტაცა, უნდა იყოს – ამბობს აკადემიკოსი ფ. კჟუმონ – მზე-ლმერთის ეტლი ცეცხლადი ცხენებითო. მითრას კულტში ცად ასვლა წარმოდგენილია მზის ეტლით. გავრცელებული შეხედულებით, რომის იმპერატორები, რომლებიც მზის მფარველობაში იმყოფებოდნენ და სიკვდილის შემდეგ მზე-ლმერთის თანამგზავრნი ხდებოდნენ, ცაში ცხენებით მიფრინავდნენ და მზესთან ერთად მგზავრობდნენ მარადიულ ცის წიაღში. მაგრამ მდაბიო ადამიანთა საფლავის ქვის წარწერაც მონიშნავს, რომ მათი სულიც ცაში ცხენებით მიჰქროდა.

ხმელთა შუა ზღვის არეში მცხოვრებ ხალხებს და შემდეგ რომშიც რწამდათ, რომ სული გამოდისო გვამიდან ვით ფრინველი, რომლის გამოსახულება საფლავის ქვებზე საბერძნეთში (და ეგვიპტეშიც) ბევრია. სული-მფრინველის თავდაპირველი იდეა შეიცვალა – როგორც ამბობს აკად. ფ. კჟუმონ – იმ რწმენით, რომ

სული მიფრინავსო ცაში ფრინველის მეოხებით²³. გვ. 159. სულის წამყვანი იყო განსაკუთრებით მტაცებელი ფრინველი, რადგან სულს სჭირდება სისხლი – სიცოცხლის გამოხატვა არის ხომ სისხლი. სულს ცად მიაფრენს ზღაპრული ფრინველი – ფასკუნჯი, მაგრამ უფრო ხშირად – არწივი. სირიაში სულის აღმამფრენი არის არწივი. იქ არწივი მზის სიმბოლო იყო და არის დღესაც. რომშიც გავრცელდა ის შეხედულება, რომ სული არწივის ზურგზე მჯდარი მიფრინავსო. ამიტომ ხშირადაა გამოხატული იგი საფლავის ქვებზე, ფრთებგაშლილი და გამარჯვების გვირგვინით, განსაკუთრებით ჰიერაპოლისში და ჩრდილოეთ სირიაში. არწივი თავის ზურგზე მიაფრენს მეფეს და მიჰყავს მისი სული მის პატრონ მზესთან! ფილოსოფოს პლატონსაც აქვს ეს გამოთქმა – სული მიფრინავს! და ეს თქმა ხშირია მწერლობაში და იგი დღესაც იხმარება – ამბობს ფ. კუჟომონ.²³ გვ. 158. ყველა ეს შეხედულება ასტროლოგიურ, ჰერმეტიულ =საიდუმლო მოძღვრებიდან არის გამოტანილი.

10. მითრიაზმის სწავლა

მითრიაზმის წარმოდგენით: სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სულს თავს ესხმიან ბნელი ძაღნი, რათა იგი ჯოჯოხეთს წაათრიონ. ჯოჯოხეთის სულნი და ცის მოციქულნი ერთმანეთს ედავებიან გარდაცვალებულის სულის დასაპყრობად, რომელიც გვამობრივი სატუსალოდან გამოვიდა. ეს სული წარსდგება სამსჯავროს წინაშე, რომელს მითრა თავმჯდომარეობს. კეთილი და ბოროტი ამ სულისა სასწორზე აიწონება და თუ კეთილმა გადასძლია, მაშინ კეთილ სულს მითრა იცავს და ეპატრონება. აჰრიმანი კი, ბოროტების ღმერთი, ბოროტ სულს მფარველობს, ოღონდ ამას არ სჯერდება და კეთილი სულის დამონებასაც სცდილობს. მაგრამ მითრა მიაცილებს მას მფარველობით იმ ცისაკენ, სადაც ორმუზდი ტახტზე ზის მარადულ სინათლეში. ამიტომ მითრას ეწოდება კიდევ: „გამცილებელი“, ანუ „ფსიხოპოპოს“, ანუ „ეგემონ თეონ“.

მითრისტებს არა სჯეროდათ, თითქო სულთა სასუფეველი საიქიოს ქვენაარში, ანუ ქვესკნელში ყოფილიყო. ეს ბნელი, წყვედიადი მითრას მიმდევრებისათვის იყო: ავ სულთა და ბოროტთა ადგილი. მართალთა სულნი განისვენებენ ნათელში, რაც ვარსკვლავთა ზემოდ სუფევს. ეს სულნი იქ განძარცულნი არიან გრძნობადობისაგან, ყოველივე წადიერებისაგან. გვამის სიკვდილის შემდეგ სული გაივლის მნათობებს და გახდება ისეთი ნმიდა, ვით ღმერთნი, რომელთა წრეში იგი დარჩება²¹. გვ. 125-40.

სულმა უნდა გაიაროს მნათობთა ცანი. ერთ-გვარი კიბე, ერთი მეორეზე დამდგარი, რვა კარისაგან შემდგარი, დადგმული იყო მითრას ტაძარში, რო-

გორც გამოსახულება იმ გზისა, რომელიც სულმა უნდა განვლოს, სანამ იგი ვარსკვლავთა უმაღლეს არეს მიაღწევდეს. თითოულ სართულზე კარი არის, რომელსაც ანგელოზი იცავს. მხოლოდ რელიგიის მინევენულს, სრულ მცოდნეს, რომელმაც საამისო განსაკუთრებული ლოცვა იცის, შეუძლია დაამშვიდოს ეს სასტიკი გუშაგი ანგელოზი და კარი გაიაროს. თითოულ მნათობზე სული სტოვეებს ყოველგვარ ვნებასა და თვისებას, რაც მან მისგან მიიღო, როდესაც იგი ადამიანში შთაიბერა და ჩასახლდა. 1. მთვარეზე სული სტოვეებს თავისი ცხოვრებისა და კვების ძალას. 2. მერკურიუსზე – თავის სიხარბესა და ანგარების მიდრეკილებას, 3. ვენუსზე – თავის სქესობრივ სურვილებს, 4. მზეზე – გონებრივ ნიჭს, 5. მარსზე – მხედრულ სიმხნეს. 6. იუპიტერზე – პატივმოყვარე ნადილთ და 7. სატურნუსზე – თავისი სიზარმაცისა და მცონარეობის მიდრეკილებას. ამნაირად, თითოულ მნათობზე სული სტოვეებს იმ თავის თვისებას, რომელიც ამ მნათობს ერგება და სრულიად გაშიშვლებული ყოველი ნაკლისაგან და ავხორცობისაგან, გადადის იგი მერვე ცაში, რათა იქ მარადულ ნათელში, სადაც ღმერთები ცხოვრობენ, მუდმივი და დაუსრულებელი ბრწყინვალეობით ინეტაროს... სანამ მეორედ მოსვლა არ მოვა, სანამ მკვდრეთით აღდგომა არ მოხდება²⁴. გვ. 95-135.

პარი მეორე

ელინურნი სწავლანი სულის შესახებ

1. ჰომეროსიდან პლატონამდე

ჰომეროსის პოემათა მიხედვით: სული გვამის სიკვდილის შემდეგ მიდის ქვესკნელში, სადაც არის უკუნეთი და წყვდიადი. ეს ღამის მხარე სხვადასხვანაირად ჰქონდათ წარმოდგენილი. ჰომეროსის ხანაში რწამდათ აგრეთვე, რომ სული საფლავში მყოფ თავისი გვამის გარშემო დაფარფატებსო. ანტიკურნი სურათნი სწორედ ამ რწმენას გვიჩვენებენ²⁵. 237.

იონური სკოლა. ბერძნული ფილოსოფია, რომლის დასაწყისი მცირე აზიის ნაპირებიდან მოდის და რომლის პირველი მიმდინარეობა ფისის=ბუნების საკითხებთანაა დაკავშირებული, ეს იონელთა სკოლა ადამიანის სულს არ ეძებდა. მისთვის მთავარი იყო მთელი არსების, მთელი ყოფნის, ყოვლადი მსოფლიოს წარმოშობისა, შესაქმნისა და შექმნის ამბავი. იგი ეძებდა იმ ძალას, რომელმაც ყველაფერი დაბადა, მას სიცოცხლის შეძლება მისცა, რაც ყველაფერში მოქმედებს

და ვითარდება. აი, ეს ერთი, რომელიც იქმნა, მოქმედებს, სუფევს და ყველაფერს განაგებს და ყველაფერში არის, ეს არის ერთი ცოცხალი, რომელიც ქვეყნიერებას ჰქმნის და აცოცხლებს. ეს ერთია სიცოცხლის ძალა – ფსიქე=სული. იონური ფილოსოფიური სკოლისათვის ეს არ არის მსოფლიო სული, რომლისაგან ვით ერთი სულისაგან ცალკეული ადამიანის სული გამოდის. ეს სული არის ერთი ძალა, რომელიც ყოველგან, მსოფლიო ყველა მოვლენაში სიცოცხლეს ინვესს და თვითონ სიცოცხლე არის.

თალესი მილეტელი, გადმოცემის თანახმად, პირველია, ვინც ადამიანის სულს უკვდავი უწოდა. და ეს უკვდავება გადაბმულია თვით ბუნების სულიერ ძალთა უკვდავებასთან.

ანაქსიმანდერის აზრით, ადამიანის სული ვით ცალკეული, სიკვდილის შემდეგ პირველად ნივთს უბრუნდება.

ანაქსიმენესი, ვით თალესი, სულს უკვდავს უწოდებს; სული არსებითად მსგავსია ღმრთეებისა, მარად მოძრავ, თავის შინაგან წარმომშობ პირველად ელემენტ ჰაერისა.

ჰერაკლიტოს ეფესელისათვის პსიხე არის ცეცხლი, ერთი ნაწილი ყოვლადისა, რომელიც თვით არის ცეცხლით აღსავსე. სიკვდილი და სიცოცხლე ერთია – სიკვდილი არის მაშინ, როცა გვამში სული აღარ არის; გვამი რჩება, სული მიდის და გადადის მეორე ელემენტში; იგი იყო ცეცხლი, იქნება წყალი, შემდეგ – მიწა და სხვა.

ელევსის მისტერიაში, რომელიც მართლმორწმუნეს სააქაო კეთილდღეობისა და საიქიო უკვდავ სიცოცხლეს ჰპირდებოდა, სული წარმოდგენილი ჰქონდათ ვით ფსიქე, რომელიც ტანთან დაშორების შემდეგ, ჩადიოდა მიწის ქვეშ ღმერთთან „კორე“, რომელიც ქვესკნელის მეუფე იყო²⁵. გვ. 126-34.

პროფ. ზიბეკის თქმით, ელევსის საიდუმლო წესებს საფუძვლად ედო ის შეხედულება, რომ საიქიოში სანატრელი ბედნიერების მიღწევა გაპირობებულია და დამოკიდებულია არა ამ-ქვეყანაზე კეთილი ცხოვრებით, არამედ სწორედ ამ რელიგიურ წესში=კულტში აღსრულებული განსაზღვრული მოქმედებებით, რადგან ეს წესი საიქიოში მყოფ ღმერთებთან არის გადაკავშირებული²⁶. გვ. 71.

დიონისიოსის მისტერიაში – ფრიგია-თრაქიაში წარმოშობილი და საბერძნეთში გავრცელებული საიდუმლო მოძღვრება და თაყვანების წესი, რომელიც დიონისიოსის კულტის სახით იმ ჟამად კულტურულ მხარეებს მოედო – აღიარებული იყო სულის უკვდავება; სულის უკვდავების რწმენა შეჰქმნა სწორედ ამ აღმოსავლურმა მისტერიამ. დიონისიოს თვით იყო პატრონი სულთა და ქვესკნელთა ღმერთი. გარდაცვალებულთა სულნი ჩადიოდნენ ამ ქვესკნელში, სადაც ისინი ნეტარ ცხოვრებას ეწეოდნენ.²⁵

ორფეოსის მისტერიის თანახმად, სულნი გარდაცვალებულთა დაფრინავენ ჰაერში, საპყრობილე გვამისაგან განთავისუფლებულნი; მაგრამ ისინი იძულებულნი არიან გადავიდნენ ახლად შობილ ბავშვებში და ისევ ჩაიკეტონ გვამში ადამიანის სიკვდილამდე. სულის ჩასახლების ეს განმეორება ხდება, სანამ სული მინიურ საპატიმროს თავს არ დააღწევს... ორფეოსის და მისი ბახოსური კურთხევის წყალობით. ამისათვის საჭიროა ორფეოსული ცხოვრება, რომელსაც ადამიანი ასკეტოსობამდე, ცხოვრებისაგან განდგომილებამდე მიჰყავს.

როდესაც ადამიანი მოკვდება, მის უკვდავ სულს ჰადესში (ქვესკნელში) მიაცილებს ჰერმესოს, გზის მაჩვენებელი. იქ სულს სამსჯავრო მოეღის; ცოდვილი სული იგზავნება დასასჯელად და განსანმედელად უღრმეს „ტარტაროს“-ში; არა-ორფეოსული სული იფლება ტალახში და იქ რჩება; ხოლო კეთილმორწმუნეთა სული ნეტარებს ქვესკნელის სამეფოში, ახერონის ველზე, სადაც ღმერთები ცხოვრობენ. მაგრამ აქ სული სამუდამოდ არა რჩება, არამედ ამ წყვიდადის სამეფოდან ნათელის მხარეს უბრუნდება. სინათლეზე გამოსული სული ისევ ადამიანის გვამში გადადის და იწყება სამარადისო სიცოცხლე-სიკვდილის დაუსრულებელი წრე²⁵. გვ. 180-89.

პითაგორასის მოძღვრება. სული ანუ ადამიანის ორეული არის უკვდავი არსება, რომელიც ოდესღაც ღმერთისაგან არის ზეგარდმოსული და ადამიანის გვამში დამწყვდეული. სიკვდილით განთავისუფლებული სული ჰადეს-ში მიდის, საიდანაც იგი, მცირე ხანის შემდეგ, ისევ სინათლეს ანუ ამ ქვეყანას უბრუნდება. აქ იგი, უხილავი, დაფრიალებს ცოცხალთა გარშემო. მზის ცახეში, ბრეში ანუ მზის შუქთა მტვერში იმყოფებიან ჰადესიდან მოსული სულები და მზის შუქის ცახეცახი, მოძრაობა სწორედ ამ სულებზე მიგვითითებს. ჰადესიდან დაბრუნებულმა სულებმა უნდა მოიპოვონ ახლად დაბადებული ბავშვი და ჩასახლდნენ ახალ ტანში. ამგვარად, დაუსრულებელი და მარადული არის სული, სიკვდილ-სიცოცხლის გამოსახულება²⁵. გვ. 189-90.

დემოკრიტისათვის, ვინაიდან მისი თვალსაზრისით, ყოველივე ატომებისაგან შედგება, სულიც აგრეთვე ატომური შემადგენლობისაა. სული არის ის, რაც თავისი შინაგანი არსებით უმოძრაოს მოძრაობას ანიჭებს. ცოცხალ არსებაში ატომები მუდმივად ახლდებიან ჰაერის ატომებისაგან სუნთქვის მეოხებით და როდესაც ეს სუნთქვა სწყდება, არსება კვდება, ატომი – სული მსოფლიოს ატომურ ნივთიერებაში განიბნევა.

სოფოკლესის ტრადედიებში გატარებული აზრის მიხედვით, მკვდარნი ქვესკნელში იმყოფებიან და აჩრდილთა ცხოვრებას ენევიან.

პინდარის შეხედულებით, სული გვამისაგან დაშორების შემდეგ ქვესკნელს მიდის და აქ რჩება მხოლოდ სახელი და დიდება მისი.

გმირთა სულნი. ჰეროს, ანუ გმირი (ჰეროი), რომელიც ძველ ბერძენთა წარმოდგენით ნახევრად ღმერთი მაინც იყო, სიკვდილის შემდეგ მთელი თავისი გვამით და სულით ცხოვრობს ქვესკნელში, ან მეორე შეხედულებით, სადღაც ხმელეთზე, თუ კუნძულზე. ზოგი ჰეროსი ღმერთებს მიჰყავთ და აჰყავთ ცის მზვინვარე ეთერში, ვარსკვლავთა ზეყანაში, სადაც თვით ღმერთები იმყოფებიან. ამ შეხედულებას – ამბობს ე. როჰდე – რომელიც გვიანი წარმოშობისაა, თავის ფესვებში აქვს რელიგიური გუმანი და ფილოსოფიური ჭვრეტა, განსაკუთრებით სტოელთა ფილოსოფიის გავლენით, რომელთა სწავლის თანახმად ადამიანის სულის ცოცხალი ფშვინვა, ანუ სუნთქვა ზეცისაკენ მიისწრაფვისო.

სოკრატესი სულის საკითხს განსაკუთრებით არ შეეხება. სიკვდილის შემდეგ სული მიდის სულთა სამეფოში, რომელიც აჩრდილთა ქვესკნელშია; ან სიკვდილით ადამიანი ჰკარგავს სრულიად თავის შეგრძნობას და იმყოფება უსიზმარო ძილშიო. მისი აზრით, ორივე ეს მოვლენა შესაძლებელია – ვინ უნდა იცოდეს ეს, რაც არავინ იცის?!

2. პლატონის სწავლა

პლატონის სწავლა – ამბობს ე. როჰდე – პიროვნული სულის მარადისობის შესახებ ძნელი შესათვისებელია თვით პლატონის საკუთარ სპეკულიაციასთან იდეათა შესახებ, მაგრამ მან ეს ორი სწავლა ერთმანეთს მჭიდროდ გადააკავშირაო. და მისივე განმარტებით: ადამიანის უმაღლესი ძალა, სული მისი სულისა ამ ქვეყანაზე არ არის, – ეს ქვეყანა ცვალებადია. სული არის წმიდა არსება, სპირიტუალური არსება; ნივთიერი და ცვალებადი მასში არის იდეა, მაგრამ ამ მარად იდეასთან ყველაზე უფრო ახლო სდგას და მისი მსგავსია. მაგრამ იგი, ეს სული ამ ქვეყნიურთანაც არის დაკავშირებული; იგი მოდის იმ ზეყანიდან, ზესკნელიდან, იდეათა სასუფეველიდან; იგი იდეის მსგავსად, რომლის ნათესავი იგი არის, თავიდანვე უქმნელია; იგი უფროსია, უწინარესი, ვიდრე გვამი, რომელსაც იგი უნდა დაუკავშირდეს, რათა მას სიცოცხლე მიანიჭოს; იგი არის ყველა მოძრაობის წყარო, თავიდანვე თვით-მოძრავი, აძლევს იგი მოძრაობას, ძალას გვამს, რომელიც მისი საშუალებით სულდგმულდება. სულის გარეშე ამ ქვეყანაზე არავითარი მოძრაობა და, მაშასადამე, არავითარი სიცოცხლე არ იქნებოდა. მაგრამ ეს სული გვამშია მომწყვდეული, ვით უცხო არსება. სულს თვითონ არა სჭირდება გვამი და მისგან არ არის დამოკიდებული; სული თვითმყოფია; იგი არასოდეს გვამში არ ითქვიფება; მაგრამ გვამი მასზე გავლენას ახდენს; ამიტომ სული შეიძლება გვამისაგან გაისვაროს, სნეულებისაგან შეირყვნას; სნეულება, სიგიჟე და სხვა რამ გვამისაგან, ხორცისაგან გამოდის და ვინაიდან მხოლოდ მსგავსი არის იგი,

და არა თანაბარი, არა თანასწორი, ამიტომ შესაძლებელია სულის დამახინჯება; სულის შინაგანში იჭრება გვამის, ხორცის ბოროტი გავლენა. სული თვით უკვდავი და არა-ნივთიერი სპირიტუალური არსება, გვამურის ხორცულის მსგავსებას ლეულობს, მასთან არსებობით. ამიტომაც სულის წმიდად ყოფნა, ხორცის ბოროტებისაგან მისი გამიჯვნა, ხორცის შერყვნისაგან აცილება – აი, რა მოეთხოვება სულს...

სწორედ ეს შეხედულება არის გატარებული ავთანდილის ანდერძში, როდესაც იგი ხორცისა და სულის ურთიერთობას ეხება –

ვიცი, ბოლოდ არ დამიგმოზ ამა ჩემსა განზრახულსა.

კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;

მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (789).

ამით ნათქვამია: სიცრუე, ორპირობა და სხვა ასეთი ავნებს ჯერ თვითონ ხორცს და შემდეგ კი სულსაც ავნებსო: და ამგვარად, სული ხორცისაგან შეირყვნებაო.

ავთანდილის ეს განმარტება სავსებით ეთანხმება ცნობილი გერმანელი მეცნიერის, ერვინ როჰდეს შეხედულებას, როდესაც იგი პლატონის სწავლას სულის შესახებ განმარტავს.

გვამის სიკვდილის შემდეგ – პლატონის სწავლით – სული გადადის უგვამო არსებათა სასუფეველში, სადაც იგი მინიერ ცხოვრების ნაკლთაგან მონანიებით უნდა განიწმიდოს. შემდეგ სული მინიერ ცხოვრებას ისევ უბრუნდება, სადაც იგი თავის შესაფერ გვამში დგება. ამგვარად, სული მთელ რიგ სხვა და სხვა სიცოცხლეს განიცდის, გადადის პირუტყვიდან მეტყველამდე. სულის საკუთარ დამსახურებაზე, მის ბრძოლაზე გვამის სურვილთა, ვნებათა წინააღმდეგ, დამოკიდებულია მისი უკეთეს სახეში შესვლა. სულს აქვს ერთი მიზანი – მან თავი უნდა დაიხსნას უწმინდური გვამისაგან, და როდესაც სული ამას მიაღწევს, მაშინ იქმნება იგი თავისუფალი და აღარ იქნება იძულებული, რომელიმე გვამს დაუბრუნდეს, და იგი უკვე საბოლოოდ მიაღწევს წყნარი ყოფნის სასუფეველს... იდეათა სამყოფს, სადაც მხოლოდ წმიდა სული დაბინავდება და იქ არის ღმრთეებრი სამეუფო. კეთილობა, სახიერება ვითარცა უზენაესი იდეა, ვით უშუალოდ წინარი ხატი და მაგალითი, უკანასკნელი მიზანი, რომლისაკენაც ყველა ყოფნა, ყოველი არსება და ქმნილება მიისწრაფვის, ამავე დროს მეტი ვიდრე ყველა იდეა, პირველი ნიადაგი და სრულადი ყოფნის მიღწევა, სიკეთისა და უშუალოდ მეცნიერების შეგნებით, შედის შინაგან ერთობაში ღმერთთან, რომლის ახლო ნათესავი თვით არის; უკვდავი და მარადული სული ვით ასეთი, არის ღმრთეებრი; სული თვით არის ღმრთეებრი – ღმრთულია მასში გონება, რომელიც მარადულ ყოფნას უმემკვიდრედ აზრით გეპულობს. არ ყოფილიყო თვალი მზიური, მას არ შეეძლო არასო-

დეს მზე ეხილა! (რეპუბლიკ ნ, 508. ბ.). არ ყოფილიყო სპირიტუს=სული სიკეთის, უმაღლესი იდეის არსებითი ნათესავი და ახლობელი, არასოდეს არ შეეძლო მას სიკეთე, შვენიერება, ყოველი სრულადი და უკვდავი გაეგო! სულს აქვს უნარი მარადისობისა გაიგოს, შეიგნოს და ამ უნარშია უცილო საბუთი, რათა თვითონ იყოს მარადი. ერთი მიზანია სულისათვის დასახული, რომელიც ყოველ გვარ გრძნობადის გარეშე ძევს, სივრცისა და დროთა სრბოლის გარეშეა, უნარსულო და უმყობადო, – ეს არის საუკუნო, ანუ მარადი ანმყო. თვითეულ სულს შეუძლია თავი დაიხსნას დროისა და სივრცისაგან; შეუძლია მას მარადისობაში გადასვლა; იქ იგი ცოცხლობს დაუსრულებელ დროში და ყველა დროის გარეშე. ამგვარად, პიროვნული სული, სული პიროვნებისა არის უკვდავი.

ეს არის პლატონის სწავლა პიროვნული უკვდავების შესახებ, რომელმაც შემდგომ განვითარებაზე დღემდე, წარუშლელი კვალი დააამჩნია – ამბობს პროფ. კ. გრონაუ²⁷. გვ. 299. პროფ. ერვინ როჰდე – პსიხე. წიგნი 2. გვ. 263-295.

3. არისტოტელის სწავლა

სული არის უნივთო და უგვამო; იგი არის საძირკველი გვამის სიცოცხლისა. თვით უძრავი, იგი ამოძრავებს ბუნების ორგანიზმს, რომელშიც იგი იმყოფება; სული იძლევა სიცოცხლის საშუალებას და გვამისაგან მისი ცალკე ყოფნა ძნელი წარმოსადგენია, ვით ხილვისა თვალისაგან ცალკე არსებობა. კვდება თუ არა ცოცხალი არსება, მაშინ სული თავისად მარტოდ აღარ არის. მაგრამ ადამიანის სულში სიცოცხლის ძალთა გარდა კიდევ არის ცოცხალი სპირიტუსის არსება, ზებუნებრივი რიგისა და წარმოშობისა, – იგი არის სული=სპირიტუსი, ის რაც ჩვენში აზროვნებს და ფიქრობს. ეს მოაზროვნე სპირიტუსი=სული ხორცთან და მის სიკვდილთან დაკავშირებული არ არის და იგი არის სული-სპირიტუსი, ის რაც ჩვენში აზროვნებს და ფიქრობს. ეს მოაზროვნე სპირიტუსი=სული ხორცთან და მის სიკვდილთან დაკავშირებული არ არის და იგი არც მასთან ერთად არის წარმოშობილი; უქმნელი იყო იგი ყოველთვის; გარედან მოდის იგი ადამიანში ამ ადამიანის შექმნის დროს; იგი იმყოფება ადამიანში, შეურევნელი ხორცთან და მის ძალებთან, ხორცთა გავლენის გარეშე, ესე იგი: ჩაკეტილია იგი თავის თავში დამოუკიდებელი არსებობით, თუმცა მის ერთ ნაწილს „სული“ ეწოდება. იგი ახლოსაა ღმერთთან და არის იგი ღმრთეებრი მოქმედება. ღმერთი, წმიდა არსება, აუცილებელი, უზენაესი, მარადული ნამდვილვეობა, არის თვითმყოფადი=აბსოლუტური, მუდამ ნამდვილი აზროვნებითი მოქმედება. ასე ამ გვარად: სპირიტუს=სული სავსებით აზროვნებაშია, არის მოქმედი. გვამთან და მის სულთან შეერთებაში ცოცხლობს ეს მოაზროვნე გონება, ვითარცა ორივეზე

მფლობელი, მაგრამ არა როგორც განსახიერება თითო ამ ცალკეული ცოცხალი არსებისა. სპირიტუს=სული ეწოდება მას, რაც არის ცალკე ადამიანში და უმისოდ კვდება, მაშინ ეს მოაზროვნე სული არ კვდება; იგი თავის ცალკე არსებობას ისევ მოიპოვებს. ვით ყოველი უქმნელი, იგი გარდაუვალია; ვით დიდი მსოფლიო სული=სპირიტუს=დუხ, ღმრთეება, იგი მასთან არის გვერდით, მისგან არა-გამომდინარე, არც მასში შემდინარე, რჩება იგი თავის თავად პიროვნული სპირიტუს ადამიანისა მარადულ სიცოცხლეში; იგი გადადის მხოლოდ საუკუნეთში და ადამიანს არ შეუძლია იმის წარმოდგენა, თუ როგორია ამ სპირიტუსის ცალკე სიცოცხლე²⁸. გვ. 296 და მიმდევნო. ანუ როგორც ამბობს მოორ – არისტოტელეს სრულებით არ აინტერესებს საკითხი ადამიანის, ანუ პიროვნული სულის შესახებ სიკვდილის შემდეგ. პირადი უკვდავება მის მოძღვრებაში არ არის. რაციონალური (გონებრივი) სული არის მხოლოდ უკვდავი და არა, პირადული, ინდივიდუალური²⁹. გვ. 508.

4. სხვა ელღინური აზრი სულზე

სტოელთა სწავლა. სტოიციზმის შეხედულებით, ადამიანი არის მიკროკოსმოს (პანია მსოფლიო), რომელიც თავის თავში მაკროკოსმოსს (ყოვლად მსოფლიოს, უნივერსუმს) გამოსახავს. მსოფლიოს აძლევს სიცოცხლეს ღმრთეებრივ ცეცხლი, რომელსაც უზენაესი გონება განაგებს. ის მიმართავს მოვლენებს და ყოვლადობის არსებობას ხელმძღვანელობს. კოსმოსური, ანუ დიდი მსოფლიური სიცოცხლე წარმოდგენილია ვითარცა ერთი და იგივე წრისაგან შედგენილი, რომელიც ზუსტი რიგით მეორდება. ოთხი ელემენტი სიცოცხლისა დროდნ დრომდე შთაინთქმება უწმიდეს თავის რიცხვში, რომელიც არის გონივრული ცეცხლი და საერთო ხანძარის შემდეგ, ისევ გამოიყოფა. ადამიანის გვამი ცოცხლობს და აზროვნებს, ვინაიდან მას ენიჭება ამ ცეცხლური დასაწყისის ნაწილაკები, რომელიც ყველაფერშია. როგორც ეს ცეცხლი მსოფლიოს ყველა საზღვარს აღწევს, ისე ადამიანის სულს უკავია მთელი მისი გვამი, რომელში იგი სდგას.

ზენონისა და მის მოწაფეთათვის ადამიანის სული არის ნაწილაკი ღმრთეებრივ ცეცხლისა, რომელიც ამ თავის მხრით არის შემოქმედი ძალა და მსოფლიოს გონება. ადამიანის გონება ვითარცა ამ მსოფლიოს გონების ნაწილაკი, არის ცეცხლადი გამოვლინება. ვარსკვლავნი ხომ უბრწყინვალესნი გამოვლინებანი არიან ამ მსოფლიური ცეცხლისა! ამიტომ ადამიანის სული, გვამის სიკვდილის შემდეგ, მსოფლიური ცეცხლის განმასახიერებელ ცის სხეულთ უბრუნდება.

დიდი ასტრონომოსი **ჰიპპარხოს** ამტკიცებდა, სული ვარსკვლავებს უბრუნდება, რადგან იგი ციური ცეცხლის ნაწილაკი არისო.

პოსეიდონის სირიელი, თავის მასწავლებელის **პანატიოსის** წინააღმდეგ ამტკიცებდა, სული შესდგება ორი ელემენტისაგან – ბუნება (ნატურა) და თვით სული. სიკვდილის შემდეგ ისინი ერთმანეთს შორდებიან და თვით სული გვამთან ერთად კვდება. პოსეიდონის ასტრონომიას ასწავლიდა და მისი სწავლა პტოლემეიოსის ასტრონომიას საფუძვლად დაედო; მისთვის არსებობს შვიდი მნათობის ცა და ეს შვიდი წრე შემორტყმულია უძრავ ვარსკვლავთა სფეროთი. იქ არის მსოფლიოს საზღვარი; იმას იქით მხოლოდ სიცალიერეა, ან ეთერი. მთელი ეს მსოფლიო ცოცხლობს იმ სულით, რომელიც ჩვენც გვაცოცხლებს. სული, გვამის სიკვდილის შემდეგ მას შორდება, სპირიტუსად გარდაიქცევა; ცოდვილი სული მძიმეა და იგი მძიმე ჰაერს ვერ განშორდება; იგი ჰაერში რჩება, სანამ ახალ გვამში ჩადგებოდეს. წმიდა სული ჰაერს იოლად გადალახავს და ეთერს აღწევს, რომელიც მთვარეს აკრავს. რჩეულ არსებათა სულს, ბრძენთა სულს შეუძლია უმაღლეს სფეროებამდე ავიდეს. მსოფლიოს მმართველი გონება („ეგემონიკონ“) – ღმერთი უძრავ ვარსკვლავთა ცაში ბინადრობს და იგი შეიცავს და განაგებს, ხელმძღვანელობს დანარჩენ სფეროებს; იქ, იმ უმაღლეს სფეროში ნეტართა სულები თავს იყრიანო.

ამ ასტრალურმა (ვარსკვლავურმა) მისტიციზმმა – ამბობს ერ. როჰდე – სტოელთა მოძღვრების შემდგომ განვითარებაზე გავლენა მოახდინაო.²⁸

აპამეას, სენეკას, ვარროს, ვირგილიუსის, მანილიუსის, ციცერონის სწავლანი და სხვათა შეხედულებანი პოსეიდონის სწავლას ემყარებიან – ადამიანთა სულნი, რომელნი უკვდავებას იმსახურებენ, ვარსკვლავთა სასუფეველში აღიანო, – ასეთი იყო მათი რწმენა, რასაც საფუძველი ასტროლოგიურ თეოლოგიაში აქვს³⁰. გვერდი 177.

სულის უკვდავების უარყოფელი. არ უნდა ვიფიქროთ, თითქო ყველა ფილოსოფოსი სულის უკვდავებას აღიარებდა...

კარნეადეს, არისტოქსენოს, დიკაერხიოს, თეოფრასტოს, სტრატონ სამპსაკურელი, დემოკრიტიუს, ეპიკურეიოს, ლუკრეციუს, კაესარ=ცეზარი, მისი მკვლელი კასსიუს, პანატიეოს, მარკუს აურელიუს, ლუკიას სამოსატელი და სხვანი და სხვანი სულის საიქიო ცხოვრებას უარსა ჰყოფდნენ; კალიმახოს საიქიოს დასცინოდა, ხოლო კატულუსს ამბობს: მზე აღმოჰხდება და დაჰხდება ისევ და ისევ, მაგრამ ჩვენი მოკლე სიცოცხლე ჩაქრება და უნდა დავიძინოთ მარადული ღამისათვისო!

ეპიკურეიზმმა ამ მხრით განსაკუთრებული გავლენა იქონია. მთელი ამ მიმართულების დედააზრი იყო – ჩვენ ვართ მოკვდავი; ჩვენ არა ვართ უკვდავი! მე არ ვიყავი, მე ვარ, მე არ ვიქნები... და აქედან დასკვნა – მიზე ლული ვენი=მოდი, ჭამე, სვი, ითამაშე! ამისი გამოძახილი კორინთელთადმი ეპისტოლეშიც არის – ვჰსჭამოთ და ვჰსვათ, რამეთუ ხვალე მოჰკვდებით! (1 კორინთელთა 15,32.)²³. გვ. 6.

პლუტარხოს ხერონელის რწმენით, სული მიდის ცისკენ; იგი გადავა ციურ მდინარე სტიქსზე და მთვარეს მიაღწევს. აქ მთვარეზე რჩებიან ის სულნი, რომელნი არც კარგნი არიან და არც ცუდნი; აქ ხდება მეორე სიკვდილი; და ისე როგორც სული ხორცთ დაშორდა, აქ გონება დაშორდება სულს, მიატოვებს მას, ადის მთვარეზე და თვითონ ამალღდება ციურ სფეროებში (ჰადეს=ჯოჯოხეთი ასეთ რწმენაში არ არსებობს)³¹. წ. 1. ნან. 2. გვ. 442.

5. ნეოპიტაგორასიანთა სწავლა

პიტაგორასის მიმდევართა ფილოსოფიური სკოლა, რომელიც მეოთხე საუკუნეში ქრისტეს წინ მოისპო, თავის სიცოცხლეს განაგრძობდა, როგორც რელიგიური სხვა და სხვა დაჯგუფება, რომელთაგან შემდეგ პიტაგორასის ახალი ფილოსოფიური სკოლა წარმოიშვა – ნეოპიტაგორაიზმი. ამ სკოლის სწავლით, სული განიყოფება სამ გვარად, რომელთაგან მხოლოდ პირველია უკვდავი. ცისა და ხმელეთის შორის არსებული სივრცე სავსეა უხილავი სულებით, რომელთა გამოყენება მარჩიელობის, მკითხაობის საშუალებით შეიძლება. მსოფლიო არის ცოცხალი სანყისი, სათავე არის ცეცხლი, სითბო. სიცხის ცენტრი კი არიან მზე და ვარსკვლავნი, რომელნიც ღმრთეებრნი არიან. უცოდველი, ან განწმედილი სული მთვარეზე მიდის საცხოვრებლად. ხოლო იმ საკითხზე, თუ სად არისო ნეტართა კუნძული, უპასუხებდნენ – სულთა ნეტართა კუნძული მთვარეზე და მზეზე არისო. პიტაგორასიანთა სწავლით, მზე თავმჯდომარეობს სულთა დაბადების დროს; სული მზისაა, მზისაგან მოდის იგი გვამში და დგება იქ; მისი წყალობით ვითარდება სული, მაშინ როცა გვამი მთვარის გავლენით იზრდება. შუქთა მფენი მზე თავის ცეცხლებერ ნაპერწკალთ მარად ქვემოთ აგზავნის და მათი საშუალებით გვამთ ასულდგმულებს. და როდესაც გვამი მოკვდება, გვამის შემადგენელნი ნაწილნი დაიშლებიან; როდესაც სული გვამს დატოვებს, იგი თავის თავს უბრუნდება, განთავისუფლდება, ანუ მიდის მზეზე, თავის ღმრთეებერ სახლში. როგორც მზე მიიზიდავს და უკუაგდება ვარსკვლავთ მარად და მარად, ასევე მარად მზე აგზავნის სულთ დედამიწაზე გვამებში ჩასადგომად. ამგვარად ხდება სულის ჩასახლება და ასახლება უკანვე მზეზე, სულის მუდმივი მოძრაობა და სვლა მზისა და მინის შორის²³. გვერდი 101.

ნუმენიოსი ამტკიცებდა, სული მოდის უმაღლესი ციდან, გაივლის იგი მნათობთა სფეროებს და მათგან მათ თვისებებს ღებულობს და მერმე დგება ბავშვის ტანშიო. მისი სიკვდილის შემდეგ სული ისევ უმაღლესი ცისაკენ მიემშრება, გაივლის მნათობებს, დასტოვებს იქ მათგან მიღებულ თვისებებს და განწმენდილი, უმაღლეს ცას მიაღწევსო (იქვე).

* * *

ამ კნინი მიმოხილვიდან სრულიად ცხადია, თუ ძველ ბერძნებს=ელლინებს სულზე როგორი წარმოდგენა ჰქონდათ. სული არის ადამიანის ორეული, მისი სიცოცხლის ძალა, ფსიქე, სპირიტუსი, პნევმა, რაც ადამიანთან დაშორების მერმე ჰადესში, ელისეს ველზე, ნეტართა კუნძულზე, მსოფლიო სულთან, ღმერთებთან, ცაში მზვინვარე ეთერში, ვარსკვლავთა მხარეში მიდის. სულის გამგზავრება, ცე-ბზე ასვლა, ვარსკვლავებზე დასახლება, მზეზე და მთვარეზე ცხოვრება და ყვე-ლაფერი ასეთი უკვე ელლინურ მსოფლმხედველობას კერძოდ არ ეკუთვნის და იგი მოდის ვით გავლენა ახლო აღმოსავლეთიდან, სადაც ცას და არა ქვესკენელს პირველი ადგილი უჭირავს. ეს გავლენა არის წმიდა ასტროლოგიური, ბერძნული ფილოსოფიისაგან შეთვისებული და შემდეგში გაღრმავებული.

6. ფილო ებრაეოსის სწავლა

ფილო ებრაელი სხვა და სხვა შეხედულებას ეკამათება და ამბობს – გვამთა დატოვების შემდეგ სულნი მიდიან ცაში და იქ ისინი უერთდებიან იმ სულთ, რომელნიც არასოდეს სხეულში არ ჩამდგარან, უერთდებიან უგვამო სულთა, ანუ ანგელოზებსო. ფილოს რწმენით, არის სამი ადგილი, სადაც უკვდავი სული მიდის: 1. ანგელოზთა სადგური, 2. გონიერი ზესკნელი, რათა სული იქ იდეთა შორის იმყოფებოდეს და სადაც ისააკი და ენოხი არიან და 3. ღმერთის წინაშე, გონიერ ზესკნელზე ზემოდ, ანუ იქ, სადაც მოსე წინასწარმეტყველი იმყოფებო.

ისრაელთა „თაღმუდ“-ში („სწავლა“, შჯული) და „მიდრაშ“-ში (რაბინთა, ოსტატთა განმარტებანი ძველი აღთქმისა) უკვდავნი სულნი მიდიან მეშვიდე ცაში და იქ სუფევენ ანგელოზებთან ერთად, ან ანგელოზთა დასნი მიეგებებიან მათ, ან უერთდებიან ანგელოზთ, რომელნიც ღმერთის წინაშე იმყოფებიან...³². წიგნი 1. გვერდი 398-404.

7. ნეოპლატონიზმის სწავლანი

ანტიკის უკანასკნელ ხანაში ძველი საბერძნეთის აზროვნება გაიტაცა აღმოსავლეთიდან შემოსულმა სხვა და სხვა მოძღვრებამ, რომელიც სულს საიქიო ცხოვრებას აღუთქვამდა და მორწმუნეთ ამისათვის ამზადებდა. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა მისტიციზმი და ამავე ნიადაგზე შესდგა ნეოპლატონიზმიც.

ნეოპლატონიზმიც – ამბობს „პსიხე“-ს დიდი მკვლევარი, გერმანელი მეცნიერი ერვინ როჰდე – თავისი დამახასიათებელი მხარით, ქადაგებდა: კაცმა ზურგი უნდა უჩვენოს იმას, რაც არის მისი ბუნებრივი სიცოცხლე=ცხოვრება და აღფრთო-

ვანდეს წმიდა ზესიერი, წმიდა სპირიტუალური მსოფლიოსაკენ, პირველისაკენ, მართისაკენ, – დაუბრუნდეს და ეზიაროს მას; კაცი უნდა ცდილობდეს მიაღწიოს უშორეულეს ღმრთეებრივს, რათა იქ მართს და პირველს მისი სული შეუერთდესო. ეს არის შეერთება-ზიარება, მიღწევა კაცებრივი წმიდა სულისა ფიქრში და ამას გარდა პიროვნების იდეალის, მისტერიული შერწყმით, ჰარმონიით პირველთან, ალგუნებით-ალტაცებით, ექსტასისით, რაც გონების მიღმა არის.

გაქცევა ამა სოფლიდან – ამბობს ერ. როჰდე – და არა ქმედობა ამ სოფლის გაუმჯობესებისათვის, აი დებულება, რომელიც წარმოადგინა ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ საბერძნეთის, ბიზანტიის უკანასკნელ ხანაშიო.

და როცა ელლინური ფილოსოფია ქრისტიანობას დაეჯახა, იგი დაეცა ამ ბრძოლაში, მაგრამ ჰელენიზმი ამით არ მოკვდარა, – დღესაც ცოცხალნი არიან მისნი დიდნი აზრნი და არიან დამკვიდრებულნი კაცობრიობის აზროვნებაში – დესინუნტ ისტ, ნონ პერეუნტ – შემწყდარ არიან, არა მკვდარ არიან.

ნეოპლატონიზმის სწავლით, „მსოფლიო სული“ ყველა ინდივიდუალურ, პირადულ სულს შეიცავს. პიროვნული სულნი არ არიან გამოყოფილნი და განცალკავებულნი ნაწილნი მსოფლიო სულისაგან, არამედ არიან ისინი მისი გამრავლება. როდესაც სული დგება ცალკე პიროვნების გვამში, ეს სული ამ პიროვნების საკუთრებაა, მაგრამ თვითეული სული თავისი გონებრივი, ინტელექტუალური ნაწილით არის მსოფლიური, უნივერსალური და ამავე დროს პირადული, ინდივიდური.

პლოტინოსის აზრით, რაოდენობა და სივრცე, რაც ნივთიერების დამახასიათებელია, სულს არ ეხება, რადგან იგი ნივთიერი არ არის. სულში არის ორგვარი ხარისხი – მაშინ როცა იგი გონება არის, იგი განუყოფელია, მაგრამ მისი დაბალი ბუნება შეიძლება განიყოს ისე, რომ მის ნაწილებს ცალკეული არსებობა ექნეთ. პირადულნი სულნი ჩადიან მატერიაში, იკავებენ მას, აძლევენ მას სახეს, ფორმას, და ამგვარად: სიცოცხლეს, გრძნობასა და გონებას ჰქმნიან. მატერიის გამრყენელი გავლენით მრავალი ადამიანის სული თავის ღმრთეებრივ წარმოშობას ივიწყებს და ცოდვაში ვარდება, რომლისაგან ის უნდა განიწმიდოს, ვინაიდან სულის მიზანი არის ღმერთთან გაერთიანება.

სული არის უკვდავი, გაუხრწნელი, ნამდვილი პრინციპი სიცოცხლისა; მას აქვს ძალა იხილოს მარადულობა და წმიდა ჭეშმარიტება; მას შეუძლია იყოს გარდამავალ, ამ – ქვეყნიურ სადგომში, და ამასთანავე იხილოს თვით ღმერთი. ამიტომ სულის სიკვდილი შეუძლებელია.

სანამ სული ადამიანშია, იგი მრავალ დანიშნულებას ასრულებს, როგორცაა: გრძნობა, მახსოვრობა, ცნობა, ფიქრი, გონება, რაც ამ გრძნობად ქვეყანაში აუცილებელია; მაგრამ როცა სული გვამისაგან განთავისუფლდება, მისი მოქმედე-

ბა რჩება მალული, და შემდეგ ზედმეტიც, – ურგები. გასაგები არ არის, პლოტინოსის მიხედვით, გვამისაგან მოშორებული სული თავის პიროვნებას ინახავს თუ არა. მოშორება, განყოფა, პიროვნულობა მისთვის უსრულობა, ნაკლი არის. პლოტინოსი ზოგჯერ ამბობს, სული საიქიოში დაუშლელი და განუყოფელიაო. იგი მაინც აღიარებს მრავლობით არსებას ერთში, ღმერთში და უყურებს სულთ, როგორც ცალკეულთა ერთიანობას. აქ აუცილებლად არ არის წინააღმდეგობა – ამბობს მოორ – რადგან პიროვნებებს შეუძლიათ განისვენონ ერთში და გვამთაგან განთავისუფლებულნი სულნი შეისრუტებიან, შთაინთქმებიან სულში³⁴. გვ. 44-58.

ასეთი არის პროფ. მოორის განმარტება პლოტინოსის სწავლის გამო, ოღონდ თვით პლოტინოსი მესამე ენნეადას მეოთხე წიგნში, წნ შემდეგსაც ამბობს – როგორი მდგომარეობაა იმ სულთა, რომელნიც ზემოდან არიან ასულნი? ჰკითხულობს პლოტინოსი და თვითონვე უპასუხებს – ზოგნი სულნი არიან გრძნობად მხარეში, ცხოვრობენ მზეზე, ან რომელიმე მნათობზე, ან სამყაროზე, იმის მიხედვით, თუ რამდენად მეტნაკლებად განავითარეს მათ თავიანთი გონება. უნდა ვიცოდეთ, რომ ჩვენი სული თვითონ, შეიცავს არა მარტო გონივრულ მხარეს, არამედ კიდევ მიდრეკილებებს მსოფლიო სულის შესაფერისად. ეს უკანასკნელი კი სხვა და სხვა ძალით გავრცელებულია მოძრავ სფეროებში და უძრავ სფეროებში. ჩვენი სული უნდა ფლობდეს იმ ძალებს, რომელნიც ამათ შეეფერებიან და რომელთაგან თვითეული თავის საკუთარ დანიშნულებას ასრულებს. სულნი, რომელნიც ქვემოდან ცად ადიან, იცხოვრებენ იმ ვარსკვლავებზე, რომელნიც არიან ჰარმონიაში მათ (ამ სულთა) ზნესთან, მათ მიერ განვითარებულ ძალასთან, ან მათ „დაემონ“-ებთან. მაშასადამე, ამ სულებს ეყოლებათ იგივე „დაემონი“, რომელიც უმაღლესია ვიდრე ის ძალა, რომელსაც ისინი აღასრულებენ. „დაემონი“ აქ არის ღმერთი, ან ღმრთეებრი ბუნებისა.³⁵

პროფ. ვაშროს განმარტებით – პრთის განჭვრეტა და მისი ქონება – ეს არის უკანასკნელი ხარისხი, უმაღლესი საზღვარი სულის სიცოცხლისა. ამისი მიღწევა იოლი არაა. პირველად ყოვლისა უნდა გაექცე ხალხს, და არავითარი კავშირი არ უნდა იქონიო არც მის ცხოვრებასთან, არც მის შეხედულებასთან; უნდა გაექცე სურვილებს, რომლებიც ჩვენი სულის ძალებს ანაწილებენ, რომლებიც უწმიდურ სიამოვნებისაკენ მიგვაქანებენ, ხან უგონო მოქმედებას მიგვამთხვევენ, გვაქცევენ ჩვენ სუსტად და ავხორცად; უნდა გაექცე შთაბეჭდილებათ, რომელნი ჩვენ შეუწყვეტელად გვეჩვენებიან და თავისი მრავალ სხვაობით გონებას ატყუებენ; უნდა გაექცე ბევრ-სახიან ოცნებას, რომელიც ჩვენ ერთისაკენ გზას გვიკეტავენ და გრძნობადობისაკენ მიგვაქანებენ. ეს არის გაქცევა სიცოცხლისაგან, უარყოფა სიცოცხლისა პრთ-თან, უზენაესთან შეერთების, შერთვის მიზნით³⁶. წიგნი 2. გვ. 366.

და სწორედ გასაკვირველია, როდესაც ვეფხისტყაოსანს, სადაც მძაფრი ბრძოლაა სიცოცხლისა და სიყვარულისათვის, ნეოპლატონურ ნაწარმოებად აცხადებს ვინმე და ვინმე...

პროკლოსის სწავლით – გონიერ მსოფლიოსა და გრძნობად მსოფლიოს შორის, გონებასა და ბუნებას შორის არავითარი დამოკიდებულება არ არის. ამიტომ ჩნდება აქ მესამე, რომელიც არც ერთია და არც მეორე და მათ კი ერთმანეთთან აახლოებს. ესაა სული. სული წარმოადგენს პირველად ყოვლისა გონებას, რომლის ძე (ასული) იგი არის; ოღონდ იგი წარმოადგენს აგრეთვე ყველაფერს, რაც არის გონებაში, სიცოცხლეში, არსებაში და თვით ქრთმშიც კი. იგი არის ერთება სამეული, სამება, რომელს აქვს თავისი არსი, თავისი სიცოცხლე, თავისი გონება, ანუ უფრო: იგი არის ერთბამად ბრსი, სიცოცხლე და ცნობა. სული არის 1. არსება უგვამო და განყოფილი გვამისაგან, 2. უკვდავი და უხრწნადი, 3. სიცოცხლე და ყველაფერი რაც არსებობს, 4. მას უკავია შუა ადგილი განუყოფელ არსთა და განყოფილ არსთა, რომელნიც გვამებში არიან, 5. ყოველი სული შემძლეა ეზიაროს საუკუნო, მარად ბრსს, 6. ყოველი სული ეზიარება არსებებს, რომლებსაც აქვთ თავისი არსი და შობილ ქმნილებათა შორის, 7. ყოველი სული მოდის დაუყოვნებლივ ბონებისაგან, 8. სული მოზიარე იყენებს საუკუნო, მარად გვამს, იგი განაცხოველებს...

სულთა ჰიერარქია, პროკლოსის სწავლის მიხედვით, შემდეგია: – პირველი: პატივისა და ღირსების მიხედვით, არის „უმოზიარო“ („ამეთეკტე“), სადა სული, რომელიც მეუფებს ყველა ცოცხალ რიგზე-სერიაზე; მეორე: სულია მოზიარე („მეთეკტე“), რომელიც განიყოფება მკაფიოდ სამი რიგით-სერიით: ა. ღმრთულნი სულნი, ბ. არა-ღმრთულნი სულნი, გარნა ბონებასთან მონაწილენი, ბონების მოზიარენი, გ. სულნი, რომელნიც ორში ერთის ამორჩევით, მიდიან ბონებიდან არა-ბონებად; პირველნი, ღმრთეებრივი ნათელით მოფენილნი, ღმერთთ ემსგავსებიან; მეორე სულნი, ბონების თანახმად მოქმედნი, ღმერთებს მიეწერებიან; მესამე სულნი ეზიარებიან ბონებას, ხოლო ღმერთებს კი, შემთხვევით. ღმრთებრ სულთ აქვთ სამი გვარი მოქმედება, მათი სამობრივი ბუნების მიხედვით: ისინი ამოძრავებენ ქმნილებებს, რომლებიც თავისი თავით ვერ მოძრაობენ; ისინი განაცხოველებენ მათ, რომელნიც სიცოცხლეს ღებულობენ; ვითარცა სულნი გონებრივნი, მათ იციან და ყველაფერს აწესრიგებენ; ვითარცა სულნი ღმრთეებრნი, ისინი მოქმედებენ როგორც განგება=პროვიდენცია მსოფლიოში და ავრცელებენ კეთილობის ნიჭთ. ყველა კერძო სულს შეუძლია ჩამოსვლა თაობაში=გენერაციო-ში, დაუსრულებლივ, და ასვლა თაობიდან ბრსებამდე: ვინაიდან ეს კერძო სული ხან ღმერთებს მიჰყვება, ხან კი ვარდება თაობაში, ადამიანთა მოდგმაში; მას, კერძო სულს არ შეუძლია მუდამ ღმერთებთან დარჩეს; მასვე არ ძალუძს

ყოველთვის იყო თაობაში; იგი არის მუდმივ მოძრაობაში: ჩამოდის თაობაში და ადის ღმერთთან განუწყვეტელად²⁶. წიგნი 2. გვ. 307.

აქ ჩვენ მოკლედ გავცანით ნეოპლატონიზმის შეხედულებას სულის საიქიოზე, რადგან ქვემოთ არა ერთ გზის გვექნება მის გამო საუბარი.

8. გნოსტიკოსურნი შეხედულებანი

გვამის სიკვდილის შემდეგ სული სატუსალოდან თავისუფლდება და იწყებს აღსვლას ცად, რომლისაკენაც თვითუღმა სულმა გზა კარგად იცის: მთვარის შემდგომ ზემოთისაკენ არის სულთა სასუფეველი. ჰაერი სულთა აღსვლას არ აფერხებს, მაგრამ არის სულის წინაშე სამი მოირაი; პირველი შეიცავს ოთხ „ხორაი“-ს=რიგს, დედამიწის ზემოდ; მეორე – რვა რიგს იმ სიმაღლემდე, სანამ ჰაერი სწვდება თავისი მოძრაობით; მესამე – გავსებულია ნაზი, სუფთა ჰაერით და თავის მხრივ 16 ხორაის შეიცავს; მეოთხეს აქვს 32 ხორაი; უკანასკნელში არის უნაზესი და უცხადესი ჰაერი; ამასთანავე აქ არის საზღვარი ცეცხლადი ცისა. ამ სამოც რიგ=ხორაიში ცხოვრობენ სულნი და თავისი ღირსების მიხედვით აქ ალაგს მოიპოვებენ³⁷. გვერდი 295-6.

მეორე შეხედულების თანახმად, სულნი ადიან ცად და თვითოულ მნათობზე მისგან მიღებულ თვისებებს სტოვებენ და ამგვარად თავიანთ ცთომათაგან განთავისუფლებულნი და ცოდვათაგან განწმედნი, უმაღლეს ცას მიაღწევენ.

პარი მესამე

ქრისტიანულნი მოძღვრებანი

სულის შესახებ

1. სული – წმიდა წერილთა მიხედვით

საიქიო ცხოვრებასთან დაკავშირებით, სამი დებულება გვაქვს, რომელიც რელიგიებმა გამოიმუშავა: 1. სულის უკვდავება და გაერთიანება ღმერთთან, 2. ცხოვნება=ცხოვრება სულის გადასახლებისა და ჩასახლების გზით=ტრანსმიგრაცია და 3. მკვდრეთით აღდგომა.

გვამის სიკვდილის შემდეგ მკვდრეთით აღდგომის რწმენა – როგორც ამბობს ადდისონ – სპარსული რელიგიიდან, ზარათუშთრას მოძღვრებიდან მოდის. ირან-

ულ საღმრთო წერილში – ავესტა – რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის წინ მეშვიდე-მეექვსე საუკუნეს მიეწერება, და მისი შემდგომი ხანის მწერლობაც, მკვდრეთით აღდგომის რწმენას ატარებს. ამ რწმენის მიხედვით, გამოჩნდება ერთი მხსნელი, მაცხოვარი, „საოშიანტ“, რომელიც მკვდრებს გააცოცხლებს. ეს რწმენა სპარსეთიდან გადავიდა და გავრცელდა ებრაელთა შორის, რომელთა მაცხოვარს „მესსია“ ეწოდება. ამის გამო ლაპარაკია ისრაელთა საღმრთო წიგნებში, რომლებიც ქრისტეს დაბადებამდე ორ უკანასკნელ საუკუნეში დაიწერა. (ისაია, დანიელი (165 წელს), ენოხი (170 წ.), 12 პატრიარქოსის ანდერძი (106-106 წ.) მეორე ეზრა (81-86 წ.), და სხვანი).

ეს შეხედულება მკვდრეთით აღდგომის შესახებ ქრისტიანობამ შეითვისა და მისი მთავარი საძირკველი გახდა, რომელზედაც ეკლესია აეგო. თვით ქრისტე არის მაცხოვარი, მხსნელი, მკვდრეთით აღმდგენელი (ლუკა 14,14; მათე 22, 22-23; პეტრე; საქმენი, თავი 10; პავლე: პირველი ეპისტოლე კორინთელთადმი, ეპისტოლე ფილიპინელთა მიმართ და სხვა). თვით ქრისტიანულ მრწამსში, რომლის არსებითი შინაარსი უკვე მეორე საუკუნის მეორე ნახევარში გამოიმუშავდა, ანუ მოციქულთა მრწამსში ლაპარაკია ხორციით აღდგენაზე: „კარნის რესურექციო“, და დიდი საეკლესიო მამები, ყველანი ერთხმად მკვდრეთით აღდგენას აღიარებენ. გარკვეულად და მტკიცედ ხორციელად აღდგომის შესახები რწმენა მოცემულია მრწამსში, რომელიც დღეს სავალდებულოა ქრისტიანობის ყველა განშტოებაში, მრავალი განხრის მიუხედავად – მოველი აღდგომასა რწმენით და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნესასა, ამინ.

ეს რწმენა მეორედ მოსვლისა და აღდგომისა სავსებით შეითვისა წინასწარმეტყველმა მაჰმადმა და იგი ისლამის ერთ მთავარ რწმენად გარდაიქცა. მკვდრეთით აღდგომის რწმენა ისლამის საღმრთო წერილის – ყურანი – საძირკველია.

ამგვარად: მსოფლიოს სამი მსოფლიო რელიგია – იუდაობა, ქრისტიანობა და მაჰმადიანობა – სულის საიქიოსა და აღდგომას აღიარებს². თავი მე-17.

მაგრამ აქ იჭრება მეორე საკითხი: სანამ ეს მეორედ მოსვლა მოხდებოდა და მკვდარნი აღსდგებოდნენ, – სად მიდის მიცვალებულის სული? ადამიანის სულს მაშინათვე სამსჯავრო და გასამართლება მოეღის თუ არა?

ზარათუშტრას რელიგიაში მთავარი მოსამართლე არის მითრა, სრაოშა და რაშნუ. სასამართლოს განაჩენით: კეთილი სული მიდის ზეცად, ხოლო ბოროტი – ქვესკნელს. კეთილს ეკუთვნის სამოთხე ცაში; ბოროტს – ჯოჯოხეთი ქვესკნელში, სადაც ეს სულნი მეორედ მოსვლამდე, მკვდრეთით აღდგომამდე დარჩებიან.

იუდაიზმში ეს შეხედულება გარკვევით არ იყო გამოთქმული, რადგან იქ მთავარი იყო მესსიის მოსვლა და მკვდრეთით აღდგომა, რომლის შემდეგ მართალნი

სამარადისო სამოთხეში იქნებიან, ხოლო ბოროტნი კი სამუდამოდ გეენაში (მარად ცეცხლში) ჩაცვივდებიან.

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით: მეორედ მოსვლისას თვით ქრისტე გაასამართლებს მკვდრებით აღმდგართ; ხოლო ისლამში, თვით ღმერთი ალლაჰ არის მსაჯული. მაგრამ ვინაიდან ეს მეორედ მოსვლა როდის იქნება, არავინ იცის, ამიტომ წარმოსდგება საკითხი, რომელიც ზარათუშტრას რელიგიამ უკვე გადასწყვიტა. ადამიანის სიკვდილისთანავე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, თვითეული სული გასამართლებული იქმნება დაუყონებლივ: კეთილი სული მიდის სამოთხეში, ბოროტი კი – ჯოჯოხეთს ესტუმრება. ასეთი შეხედულება არის ისლამშიც. ამგვარად: ქრისტიანობა და ისლამი ორ გასამართლებას აღიარებს: დაუყონებლივ ადამიანის სიკვდილის შემდეგ, და მერმე: აღდგომის შემდეგ. ეს რწმენა დღემდე უცვლელია ორივე რელიგიაში (იქვე თავი მე-18).

ქრისტიანული შეხედულებით, სული არის პნევმა, ან პსიხე, რომელიც ადამიანის მიცვალების შემდეგ ცოცხლობს. ახალი აღთქმის იდეა სულის შესახებ წარმოადგენს კაცობრივი ბუნების ერთიანობასა და მთლიანობას, მისი მატერიული და არა-მატერიული ელემენტებით. ეს შეხედულება – რობინსონის თქმით – შემდეგში გადამუშავდა ბერძნული ფილოსოფიის ზეგავლენით და შუა საუკუნეთა მწერლობის მოძღვრებათა მიხედვით³⁸. გვერდი 733.

ქრისტიანული წარმოდგენა სიკვდილის შემდეგ საიქიო ცხოვრების შესახებ დამყარებულია უფრო ებრაულ რწმენაზე აღდგომის შესახებ, ვიდრე ბერძნულ რწმენაზე სულის უკვდავების შესახებ. სული და ხორცი წარმოშობილია ღმერთის მიერ; სიკვდილით კვდება მხოლოდ გვამი, ხორცი; სული კი სიცოცხლეს განაგრძობს; ნამდვილი სიცოცხლე არის ღმერთთან, ქრისტესთან ყოფნა.

სიკვდილი, საღმრთო წერილის თანახმად, არის სულის გამოსვლა საპყრობილედან (ფსალმუნი 101,8), სულის განთავისუფლება ხორცთაგან (ფილიპ. 1,23), განსვლა (ლუკა 9,31 პეტრე 1,15; ებრაელთადმი 13,17), ან გადასვლა (2 ტიმოთ. 4,6), გადასახლება ხელთ უქმნელ ცხოვრებაში (2 კორინთ. 5,1), ოღონდ **სული შეინარჩუნებს თავის ბუნებრივ თვისებებს, ვინაიდან გვამში, რომელშიც სული ცხოვრობს, შეიძლება მოკლულ იქმნას, ან მოკვდეს, ხოლო სული კი – არა** (მათე 10,28). **და ღმერთი არის ღმერთი ცხოველთა, ცოცხალთა** (მათე 22,32); თვით ქრისტემ თავის იგავში ლაზარესა და მდიდარის შესახებ, სული დასახა არა მარტო ვითარცა ცოცხალი, **არამედ იმავე ძალითა და ბუნებით, როგორც მას სიცოცხლეში ჰქონდა, თავისი სიკეთითა და სიბოროტით** (ლუკა 16,22-31); მოციქული იოანე თავის აპოკალიპსისში (გამოცხადებაში) ხედავს, რომ მართალნი ღმერთის შურის გებას მოითხოვენ (6,9-10). სული გვამის სიკვდილის შემდეგ **თავის შეგნებასა და ცნობას ინარჩუნებს** (ფილიპელთა (1,23), მხოლოდ ამიტომ

არის სულის პირადი არსებობა საიქიოში. ამიტომ არის, რომ სულს მოეთხოვება პასუხი მიწაზე ყოფნის დროს თავის გვამთან ერთად ჩადენილ კეთილ და ბოროტ მოქმედებათა შესახებ. კეთილის მომქმედ სულს საიქიოში მოელის ნეტარი ცხოვრება, ხოლო ბოროტ სულთ კი – ტანჯვა-წამება.

რომ არსებობს კერძო განაჩენი მეორედ მოსვლამდე, ამას ამტკიცებენ წმიდა წერილზე დაყრდნობით: სიკვდილისათანავე სულს ელის ღმრთეებრი სასამართლო, ხოლო იესო ქრისტე თავის იგავში ამბობს – ლაზარეს ტანჯული სული მაშინათვე აიყვანეს და გადაიყვანეს წიაღსა შინა აბრაამისასა, სადაც მას დახვდა ნეტარება და ლხინი, ხოლო არა-მართალი მდიდარის სული ჩავარდა ჯოჯოხეთს. ამგვარად, თვითეულ სულს მოელის დაუყოვნებლივი სასამართლო. ამისი დასაბუთება მრავალია წმიდა წერილში. ეს არის წინასწარი სამართალის განსჯა, ეგრეთ წოდებული კერძო სამსჯავრო. მაგრამ სად მიდის ეს სული?

ძველი აღთქმის მიხედვით: სულის სადგურად წარმოედგინათ ქვესკნელი, ანუ ვით ნათქვამია: (27,35; იობი 14,10-12) სული ჩადის ქვესკნელს, გარნა აქ არის განსხვავება მართალთა და ბოროტ სულთა სამყოფელის შორის (ფსალ. 48,15; 18,20; იგავნი 11,18; ეკკლესიასტე 8,12 და სხვა); ესაიას შეხედულებით, მართალთა სულნი მშვიდობაში არიან (57,1; 2,21; 66,24); იეზეკიელის წარმოდგენით, სულნი მიდიან ქვესკნელში, სადაც მართალთა სულნი ამაღლებულ ადგილზე იმყოფებიან, ხოლო ბოროტთა კი – ჩავარდნილ ადგილებში, უფსკრულში (32,18-23) და სხვა.

იესო ქრისტეს ქადაგებით – მართალთა სულნი სამოთხეში იქნებიან, ჩემთან იქნებიან (იოანე 14,2-3; 17,24; ლუკა 23,43); ამის ძალით მოციქულნი ამტკიცებენ: მართალთა სულნი იცხოვრებენ საიქიოში განსაკუთრებულ სანეტარო ადგილზე, განსაკუთრებულ ნეტარებაში, რაც არისო მამაღმერთთან და ძელმერთთან ერთად ყოფნა (2 კორინთ.; 5,1; 5,7-8; ფილიპ. 1,23; ებრაელ. 12,22-24); ისინი სდგანან ღმრთებრ საყდართან, ქრისტესთან (აპოკ. 6,9; 7,9; 4,4); ახალი აღთქმის მიხედვით, ეს არის პირველი სასამართლო, ხოლო მეორე გასამართლება, განკითხვა მოხდება, როდესაც ქრისტე მეორედ მოვა განსჯად კაცობრიობისა, – მაშინ მართალნი დაიმკვიდრებენ საუკუნო ცხოვნებას=სიცოცხლეს, ხოლო ბოროტნი – ჩავარდებიან საუკუნო ცეცხლში...

2. სულის შესახები შეხედულება წმიდა მამათა შორის

წმიდა მამებს ქრისტიანობის პირველ სამ საუკუნეში ასევე რწამდათ, როგორც აქ წინა თავში გაგაცანით. მხოლოდ ფილოსოფოს და თეოლოგოს ორიგენესის (185-254) შემდეგ იწყება ახალი შეხედულება – სულნი საიქიოს მიდიან ან ცაში, ან ჯოჯოხეთში (უეჭველია, ამ შეხედულების გამომუშავებაში ერთი მხრით ასტროლოგია და მეორე მხრით პლატონიზმის გავლენა იყო).

წმიდა კიპრიანე ასწავლიდა: სული ზეცად მიდისო ღმერთთან. ჩვენი სამშობლო – ამბობდა იგი – არის სამოთხე; პატრიარქოსები გახდნენ უკვე ჩვენი მშობლები; მაშ რატომ არ ვიჩქარით ვიხილოთ ჩვენი სამშობლო და მივესალმოთ ჩვენ მამებს? და სხვა.

დიონისიოს ალექსანდრიელიც იმავე აზრისაა: მართალთა სულნი იმყოფებიან ცაში.

ამგვარად, ქრისტიანობაში მკვიდრდება ის შეხედულება, რომ მართალთა სულნი ადიან ცად, ციურ სამოთხეში, ან ღმერთთან, ქრისტესთან. შემდეგი ხანის წმიდა მამანი და მოქადაგენი უკვე მტკიცედ ამ შეხედულების ნიადაგზე სდგანან და მას ფილოსოფიური მიდგომით ადასტურებენ, ნეოპლატონიზმზე დაყრდნობით.

მაკარიოსის აზრით: მართალთა სულნი შეჰყავთ ანგელოზებს თავის **ნათელ ცხოვრებაში და მიჰყავთ ისინი ღმერთთანო**.

ფერემ სირინი ამბობს: სააქაოს დამტოვებელნი მართალთა სულნი მოთავსდებიან ლხინის, შვების სამკვიდრებელში, სადაც არ არის ტირილი, არაა მწუხარება-ოხვრა, არამედ მხოლოდ მხიარულება, ლხინი, თუმცა თვითეული მათგანი თავისი ზომის მიხედვით **ნათლდებიან ერთი გონებრივი მზით** (ღმერთით!) და თავისი ღირსების ხარისხით შვებასა და ლხინს მოიპოვებენ, ხოლო ცოდვილთ მათრევენ ბოროტნი ანგელოზნი ტანჯვა-წამების სამყოფელშიო.

ათანასე დიდი ფიქრობს აგრეთვე: მართალთა სულნი დამსახურებულ სიხარულს განიცდიან, ხოლო ბოროტნი მწუხარებასო.

ბასილი დიდის რწმენით: მართალთა სულნი **იმყოფებიან ნათელ-მხიარულ მდგომარეობაში**, ხოლო ბოროტთა – უკუნეთში. ამავე რწმენას გამოსთქვამდნენ გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი, ეპიფანე, თეოდორიტი, ილარიოს, ამბროსიოს და სხვანი.

საიქიო საცხოვრებელ ადგილს სხვა და სხვა სახელი ეწოდებოდა –

ილარიოსისათვის მართალთა სულთა ადგილი იყო წიაღი აბრაამისა – ასევე ეძახის მას გრიგოლ ნოსელი, ხოლო ამ სამყოფელს შემდეგმა მამებმა უწოდეს: სამოთხე, ედემი: ათანასე დიდი, კირილე იერუსალიმელი, აუგუსტინუს; ხოლო

ეფრემ სირინი, ბასილ დიდი, გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, იოანე ოქროპირი, ეპიფანე, ჰიერონიმუს, ამბროსიუს და იოანე დამასკელი მას პირდაპირ „ცას“ უწოდებენ.

დიდად მნიშვნელოვანია ამ მხრივ **ეფრემ სირინის** აზრი, დამყარებული ნეოპლატონურ შეხედულებაზე. იგი ამბობს – წმიდათა სულნი გადასახლდებიან თავის სამშობლოში – ციური იერუსალიმი – სადაც მათ სიხარულით შეეგებებიან უნინ იქ მისულნი სულნი ჩვენთა მამა და ძმათა; ამას გარდა, ისინი ახლო ურთიერთობას დაამყარებენ თვით ანგელოზებთან და რაც უფრო მნიშვნელოვანია და უუმაღლესი ყოველისა, **მათ მიენიჭებათ საშუალება უმზირონ თვით გონებრივ მზესაც** (ღმერთს), **რომელი მიუღწეველ ნათელს აფრქვევს და რომელსაც განიცდიან სამოთხურნი შვებანი და სტკებებიან დაუშრეტელი ღმრთეებრი წყალობით** · თვითეული მათგანი თავისი ზომისამებრ **ნათლდება ერთი გონებრივი მზით** (ღმერთით)...³⁹. წიგნი 5. გვ. 66-142.

დიონისე არეოპაგელის თქმით, 560.ა.: მღვდელი მიმართავს ღმერთს და სთხოვს მას აპატივოს მკვდარს ყოველნი ციდეანი, რომელთათვის ადამიანურნი სისუსტენი პასუხისმგებელ არიან და მოათავსოს იგი 560.ბ. **ნათელში** და სამყოფელსა ცოცხალთა, წიაღსა აბრაამისასა, ისაკისა და იაკობისა, ის, სად არღა იყოს მერმე არცა ტკივილი, არცა გლოვა, არცა კბილთა ღრჭენანიო...⁴⁰. იცხოვრებს იგი ღმერთში დიდად განათლებული ცხოვრებით.

მეთერთმეტე საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფოსი **ბასილი** გარდაცვალებულ დიდ მოღვაწე ეფთვიმე მთანმიდელს ასე უგალობს –

სრბაჲ შენი აღასრულე მიუდრეკელად გზასა ღმრთისასა მცნებათასა და მყუდროდ ნავთსადგურად მიიწიე და ან **შეერთებულ ხარ შენ კრებულსა თანა წმიდათასა, ცხოვრებასა უცვალებელსა, ნათელსა მას დაულამებელსა და სუფევასა დაუსრულებელსა**-ო.⁴¹. გვ. 359.

სინმიდით აღასრულე ცხოვრებაჲ შენი ქვეყანასა ზედა... · და ძლევა შემოსილი **ნათელსა ღმრთეებისასა დაემკვიდრე**... (იქვე, გვ. 360).

3. ქრისტიანულნი განხრანი

ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში, როდესაც თეოლოგიურ აზროვნებათა და მოძღვრებათა დიდი შეხება-შემოხლა იყო და თვით ქრისტიანობა ამ დავაში იბადებოდა, ძველ ბერძნულსა და იმდროინდელ ფილოსოფიას, ვით მაგალითად: ნეოპლატონიზმს, დიდი გავლენა ჰქონდა; გავლენიანი იყო პირველად ყოვლისა ის პაგანური=წარმართული რელიგიებიც, მათ შორის მაგალითად: მითრაიზმი, რომელთაც ქრისტიანობამ ომი გამოუცხადა და რომელთაგან არა ერთი და ორი

ნესი თვითონ შეითვისა. თვით ქრისტიანთა შორის ყველაზე უფრო სადავო იყო ღმერთის არსების, სამების, სული წმიდის, ქრისტეს საკითხი და აი, ამ ნიადაგზე მრავალი განხრა და სხვა და სხვა სექტა წარმოიშვა, ნაირი სხიზმოსი დაიბადა. ჩვენ აქ ძალიან მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმ სექტებს, რომელნი სულის საკითხში გაბატონებული ქრისტიანობისაგან განსხვავდებოდნენ.

თეოლოგიური დავა გამწვავდა მეორე საუკუნედან განსაკუთრებით; ეს სექტანტური ბრძოლა (ხშირად სისხლიანი) ყოველთვის არსებობდა და დღესაც გრძელდება იგი; თუმცა მას ხალხისათვის დიდი მნიშვნელობა აღარა აქვს და იგი მასში, როგორც უნინ, პირდაპირ აღარაა ჩარეული.

აპელიანნი (აპელეს მიმდევარნი), მეორე საუკუნეში, ამტკიცებდნენ: სული არ არის სავსებით გვამური არსი; სული გაერთიანებულია პანანინა ნაზ გვამთან, რომელსაც ცად ამაღლება შეუძლია. და სული, წმიდა გონება ცაში უზენაეს არსებას იხილავს და იქ სამუდამოდ ნეტარებაში იქნებაო.

არაბული სექტა (მესამე საუკუნეში), აღიარებდა: სული იბადება და კვდება გვამთან ერთადო.

აპონარეტისიანნი (მესამე საუკ.) კაცის სულს განიხილავდნენ, ვითარცა ღმრთეებრ ნაწილავს.

ჰიპნოსისიანნი (მესამე საუკუნეში) ამტკიცებდნენ: სული გვამის სიკვდილის შემდეგ ჰქრება, ხორცთა მკვდრეთით აღდგომამდეო.

პსიხოპანნიხია, ანუ მძინარე სულნი. ზოგი საეკლესიო მამა (ნესტორიანნი, სხიზმატურნი სომეხნი=არმენიანნი, სოციანნი, ისლამის ზოგი თეოლოგოსი, ბევრი ახლანდელი პროტესტანტი) ფიქრობს: მიცვალებულთა სულს, როდესაც იგი გვამს მოშორდება, სადღაც სძინავს ხორცთა აღდგომამდეო.⁴² ნიგნი 9. გვ. 55...

თეოდოტეანნი ფიქრობდნენ: ძე უფალისა, ანგელოზნი, სულნი კაცთა და დემონთა არიან გვამობრივნი; იესო ქრისტეს აქვს ორი სული: ერთი ნივთიერი და მეორე – ღმრთეებრი, რომელიც მას გამოეყო ჯვარცმის წინ.

პრისცილიანუსიანნი (მეოთხე საუკუნეში): იესოს დაბადებას უარჰყოფდნენ; ეს ქვეყანა უზენაესი უფალისაგან არ არის შექმნილი, არამედ ეშმაკისაგან. კაცის გვამი არის საპყრობილე, რომელშიც ბოროტებამ ციური სული ჩაამწყვდიაო.

ნესტორიანნი. ამ დიდად გავრცელებული სექტის სწავლით: სული გრძნობადობისაგან განთავისუფლებული, მიწიერ სამოთხეს მიდის; უკანასკნელ განსჯის შემდეგ, რჩეულთა სული, რომელიც გვამს მიიღებს, ცად ადის; ხოლო ბოროტთა სული, რომელიც აგრეთვე თავის გვამს მიიღებს, მიწაზე რჩება. რჩეულთა სულის ნეტარება არის ქრისტეს ხილვა და მზერა მისი (და არა თვით ღმერთისა).

პროკრტისტიანნი (მეექვსე საუკ.) ფიქრობდნენ: სული კვდებაო გვამთან ერ-

თად.

პროტოკტისტიანნი (მეექვსე საუკუნეში) ამტკიცებდნენ: სული არსებობსო გვამის შემქმნამდეო.

ათოსიელნი (მეცამეტე საუკუნე) ფიქრობდნენ: სული კვდება გვამთან ერთად.⁴³

4. მანიქეანთა სწავლა

მანიქეიზმი დიდად გავრცელებული მოძღვრება იყო და დროთა განმავლობაში თვითონ მას ბევრი განხრა გაუჩნდა. ისტორიკოსები მანიქეურ 70 სექტას სთვლიან. ვინაიდან მართლმადიდებელ ქრისტიანობას მანიქეიზმთან ცხარე და მწარე ბრძოლა ჰქონდა, ხან და ხან სისხლიანიც, და ამ მოძღვრებათა შესახები ნიგნები, ან დაკარგული, ან მოსპობილია, ამიტომ მისი მტრები მის დებულებებს ამახინჯებდნენ ხოლმე და ხშირად გაუგებარი და ერთი მეორეს საწინააღმდეგო აზრებია მანიქეიზმის შესახებ დარჩენილი. ჩვენ აქ მოვიტანთ იმ შეხედულებათ, რაც დარჩენილია მანის მოძღვრებიდან სულისა და საიქიოს ცხოვრების შესახებ.

ადამიანთა გასანათლებლად სინათლის ღმერთი გზავნის მოციქულთ („ბურხან“) ამ სოფლად. უკანასკნელი მათგანი არის მანეს. მისი მიმდევარნი („ელეკტი“) რჩეულნი თავისი ასკეტოსური ცხოვრებით და ფიქრით იმაზე, რომ სულის ნათელი ელემენტი ღმერთული წარმოშობისა არიან, თავის სინმიდითა და თავდაჭერილობით ტყვეობისაგან სინათლის განთავისუფლებას ემსახურებიან; წყვდიადის წარმომადგენელი ხელს უშლიან მათ, ეს ამოცანა აღასრულონ, მაგრამ სანამ ეს რჩეულნი არსებობენ, სინათლის განთავისუფლების საქმეც გრძელდება. როცა სინათლე და წყვდიადი ერთმანეთს დაშორდებიან, როგორადაც ეს თავდაპირველად იყო, მაშინ მსოფლიო ცეცხლი მთელ ქვეყნიერებას მოსპობს და დაჭერილნი ნაწილაკნი სინათლისა გამოვლენ და განთავისუფლდებიან. ამქვეყნიური არსება, მაშასადამე, შერეულია წყვდიადისა და სინათლისგან, მატერიისა და ნათელი სულისაგან: ამიტომ სააქაო არსება ცუდია და არც სასურველი; მაგრამ იმედია, ადამიანის სული განიწმინდება და მონანიებით სინათლის სამოთხეს დაუბრუნდება⁸. გვ. 275. ასე განმარტავს ო. გ. ვეზენდონკ.

მ. ტ. გუიოს ცნობით: მანიქეანთა სწავლის მიხედვით, იესო ქრისტემ კაცს უჩვენა თავისი ჯვარცმით, აღდგომითა და ამაღლებით, რომ სიკვდილი კაცს არა სპობსო; რომ სიკვდილი განწმედილ სულებს თავისუფლებას აძლევს, რათა ისინი თავიანთ ციურ სამშობლოს დაუბრუნდნენ. ვინაიდან შეუძლებელია, ყველა სული სინმიდით სრული იყოს თავის მინიერ ცხოვრებაში, ამიტომ მათი განწმედა ხდება ტრანსმიგრაციით – თვითეული სული გვამის სიკვდილის შემდეგ გადადის ახალ გვამში და ამ ახალი გვამიდან შემდეგ კიდევ ახალში, სანამ იგი არ განიწმინდება.

ამის შემდეგ მხოლოდ, შეიძლება სულის ცად ასვლა. თუ სული ამ ტრანსმიგრაციის შემდეგ კიდევ არ განიწმინდება, მაშინ იგი რჩება ეშმაკთა ხელში; ეს დემონები ჰაერში არიან და უწმიდურ სულებს აწვალავენ, სტანჯავენ. ხოლო განწმედილი სულები გაივლიან ნივთიერ მხარეს და ადიან მთვარეზე. როდესაც მთვარე ივსება (და ეს ხდება მაშინ, როდესაც იქ სულები ბლომად დაგროვდებიან), სულებით გავსებული მთვარე, მათ მზეზე აგზავნის; მზე კიდევ თავის მხრივ ამ სულებს აგზავნის იმ ადგილას, რომელსაც მანიქეველებმა „დიდების სვეტი“ უწოდეს. ვარსკვლავნი არიან ის გემები, რომელთაც ეს სულები აჰყავთ ღმერთამდე, რათა ისინი შთაინთქან მასში. ქრისტეს სული გაერთიანებულია მზესთან და აქედან გამომდინარეობს მზის კულტი და მზესავით მთვარის გაღმერთებაო, – ამბობს გუიო. – წმიდა სული, რომელიც ჰაერშია, ამ სულებს მუდმივად დახმარებას უწევს და მათზე თავის ძვირფას გავლენას ახდენს. მზე, რომელიც განწმედილი და წმიდა ცეცხლისაგან შედგება, ამ სულებს ზეცაში ასვლას უადვილებს. მზე სწმენდს ამ სულებს ნივთიერებისაგან, რაც მათ თან აჰყავთ. როცა ყველა სული და ციური არსის ყველა ნაწილაკი მატერიისაგან გამოეყოფა, მაშინ მოხდება ქვეყნის დასასრული, საუკუნის შთანთქმა – ბოროტი ცეცხლი გამოვარდება გამოქვაბულიდან, სადაც იგი შემოქმედმა დაამწყვდია და ანგელოზი, რომელსაც დედამინა წონასწორობით უჭირავს, მას ხელს გაუშვებს, და დედამინა ცეცხლში ჩავარდება; ან ანგელოზი გადაისვრის მას, ამ უსარგებლო სხეულს, მსოფლიოს საზღვარის გარეშე, რომელსაც საღმრთო წერილი გარესკნელ წყვდიადს უწოდებს; ამ დროს მოხდება ყველა დემონის დაპყრობა და იმ სულებს, რომლებიც ამ დროისთვის არ განიწმინდებიან, დაევალებათ დამწყვდეული დემონების დარაჯობა, რათა მათ კვლავ აღარ სცადონ ღმერთის სამეფოს წინააღმდეგ მოქმედებაო⁴³. გვერდი 220.

რაც შეეხება მანის სწავლას სულისა და მომავალი ცხოვრების გამო, – ამბობს ბევან, – ამის მიხედვით მთელი კაცობრიობა განიყოფება სამ ნაწილად: 1. რჩეულნი, 2. მსმენელნი და 3. ცოდვილნი. რჩეულთა სულნი სიკვდილისთანავე ადიან მთვარეზე და იქიდან სამოთხეში; მსმენელებმა უნდა გაიარონ მრავალი პროცესი განწმედისა, სანამ ისინი რჩეულთ შეუერთდებოდნენ; მაშინ როცა ცოდვილნი დაწინააღმდეგე ქვეყანაზე, უსასო სივარდის პირობებში, საბოლოო ცეცხლამდე, და შემდეგ ისინი წყვდიადის სამეფოში ჩაცვივდებიანო („ფიჰრის“, გვ. 335). ამ წინადადებაში ჩვენ არა გვაქვს, – ამბობს ბევან, – არაფერი, რაც გარკვევით გვიდასტურებდეს აუგუსტინუსის თქმას, თითქო სული მსმენელთა მანიქეანთა რწმენით, გადადიოდა მცენარეებში და ცხოველებშიო. ამავე დროს მეტამფსიქოსის იდეა გამორიცხული არ არისო⁴⁴. გვ. 398.

5. სულის გამოსახულება და ცად ასვლა

როგორი იყო გამოსახულება სულისა, ანუ გამოქანდაკება ბერძნულ ხელოვნებაში? სული წარმოდგენილი იყო ადამიანის შიშველი გვამით. ადამიანის ტანი – ფრთებით (ფრთოსანი ადამიანი) და ფრინველის ფეხებით, საბერძნეთში ითვლებოდა ადამიანური სულის გამოსახულებად და ასეთ ქანდაკებას სასაფლაოზე ხშირად სდგამდნენ ხოლმე. დიდად ცნობილია ამგვარი ქანდაკება, რომელიც ბერლინის მუზეუმშია, ნომერით 1482⁴⁵. გვერდი 72.

როგორიღა იყო ქრისტიანული გამოსახულება სულისა? ქრისტიანობის პირველ ხანაში სული გამოიხატებოდა იგივე ბერძნული ფსიქე-თი, – ფრთებითა და ცისაკენ აშვერილი ხელებით (რომის ტაძარში: სან-პეტრუს). სულს გამოხატავდნენ აგრეთვე ბატკნის, კრავის, ან ტრედის სახით. და ხომ ვიცით უკვე სული როგორ მოგზაურობს ცად ასვლის დროს...⁴⁶. გვ. 136.

ჩვეულება იყო სულის გამოქანდაკება, როგორც პატარა გვამისა, უსქესოდ და შიშველად. მაგრამ უმთავრესად მაინც ტრედია სულის გამოსახულება⁴⁸. ნიგნი 9. გვერდი 403.

იტალიელი დიდი მხატვარი ჯოტო (1270-1337) ერთ თავის ნახატზე, რომელზეც წარმოდგენილია წმიდა ფრანცისკუს ასიზელის სიკვდილი (ფრესკო სან გროჩეს ეკლესიაში), ამ წმიდანის სულის ცისაკენ გამგზავრებას ხატავს. წმიდანი განისვენებს სარეცელზე და მას მგლოვიარენი ახვევიან. მხოლოდ ერთი ბერი მისჩერებია განცვიფრებითა და მოწინებით, აღფრთოვანებითა და აღზნებით, თუ ანგელოზნი როგორ მიაფრენენ ზეცისაკენ წმიდა ფრანცისკუსის გვამს, რომელიც აქ სულის ცად აყვანას წარმოადგენს⁴⁹. გვ. 122.

სულის ცად აფრენა ხშირად არის მოხსენებული ქართულ სასულიერო მწერლობაში და სულის გაფრენის ამბავს სპარსულ მწერლობაშიც ვხვდებით, მაგალითად – სპარსი ისტორიკოსი, იბნ აბდ-ოლ-კარიმ (მეთვრამეტე საუკ.) შირაზის შაჰის კარიმ ხანის გარდაცვალების (1779 წ.) გამო ამბობს: და მისი სული, ვითარცა ფრინველი, გაფრინდა უკვდავების ზესკნელისაკენ⁵¹. გვერდი 366.

მაჰმადიანური მოძღვრებანი სულის შესახებ

1. ყურანის სწავლა

მაჰმადიანურ წმიდა წერილში – ყურანი – სულის აღსანიშნავად ორი სიტყვა იხმარება: 1. „რუჰ“ („რუხ“) და 2. „ნაფს“. პირველად რუჰ ნიშნავდა, როგორც ეს ყველა სემიტურ ენაში, „ქარ“-ს და შემდეგ კი იგი გახდა „სული“. სიტყვა „რუჰ“ ყურანში იხმარება ოცჯერ და მას იქ სხვა და სხვა მნიშვნელობა აქვს: იგი ეხება ანგელოზ გაბრიელს (სურაჰ 16,104), იესოს (4,169), სულიწმიდას (2,81), გულის ნათელს, ან თვით ყურანს, ან გამოცხადებას (40,15; 58,22); მით აღინიშნება აგრეთვე სიცოცხლე და სხვა.

სიტყვა „ნაფს“ („ნაფაზ“ – ბერვა) პირველად ნიშნავდა ბერვას, სუნთქვას, შემდეგ – სულს, პიროვნებას, თვითონ-ს, თავადს. (გამიგონია არა ერთხელ ჩვენში თქმული: თამბაქოს მოწვეისას, ნაფაზი დაჰკრაო. ან: ერთი ნაფაზი დამაკვრევი-ნო! უეჭველია: სიტყვიდან: ნაფაზ – ბერვა!). ცნება „ნაფს“ იხმარება ყურანში 295-ჯერ და აგრეთვე სხვა და სხვა მნიშვნელობით, როგორც სულის მაჩვენებელი (36,26); ვით სიცოცხლე (9,20); ვითარცა ფსიქიური მოვლენა (59,35), როგორც გვამობრივი ტკივილი (41,31); სიძუნწის გამომხატველი (4,127), სურვილთა მატარებელი (41, 31), ვნებათა მიმცემი (53,23), ჭირთა მქონე (35,9), ბოროტი არსება ადამიანში (50,15), შიშით შემპყრობელი (20,70), შურის მქონებელი (2,103), ქედმაღლობისა და ზვიადობის აღმნიშვნელი (25,23), ყველა მოქმედების პასუხისმგებელი (2,281), შეგნება, მასხოვრობა (3,155 და სხვა), რწმენა, ზნეობრივი გრძნობა (13,12), ფიქრი (30,7): სხვა ადგილზე კიდეც: სული, რომელიც გვამს სცილდება (6,93): სიკვდილის დროს, მეორედ მოსვლისას, როცა ნაფს ჩონჩხს დაუბრუნდება და გვამი ხორცს შეისხამს, აღსდგება (81,7 და სხვა).

აქედან სჩანს, ცნება „რუჰ“ გამოხატავს სიცოცხლეს, ხოლო „ნაფს“ – სულიერს, ფსიქიურს. რუჰ მნიშვნელოვანია ადამიანის შექმნისას: პირველი ადამიანი ღმერთმა სულის შთაბერვით შექმნა; მერმე კი რუჰის შესახებ ყურანში ლაჰარაკი აღარ არის, გარდა ერთი შემთხვევისა (იესო ქრისტეს დაბადება): ღმერთმა იგი თავისი რუჰით ჩამოგზავნა.

ნაფს არის ის, რაც სიკვდილისას გვამს შორდება; იგი ღმერთთან რჩება, მაგრამ აღდგომას იმ თავის პირველ ჩონჩხს შეუერთდება. თვითეულ ადამიანს აქვს თავისი საკუთარი ნაფს, რომელიც მეორედ მოსვლისას თავისი მოქმედებისათვის პასუხისმგებელია⁵². გვ. 61-70.

სად იმყოფება და რა ადგილი აქვს ადამიანის გვამში მიკუთვნებული ნაფსს, ან რუჰს, ამის გამო ყურანში არაფერია ნათქვამი, ხოლო ამ საკითხის მკვლევარი ზია ტალაატ დაასკვნის: სულის ადგილი გულ-მკერდში უნდა იყოსო. ძილის დროს და შემდეგ, გვამის სიკვდილის მერმე, ნაფს იმყოფება ღმერთთან (39,43). რა მდგომარეობაშია და რა ემართება მას ღმერთთან, ამაზე ყურანში არაფერია ნათქვამი, გარდა იმისა, რომ სჯულისათვის ბრძოლის ველზე, ისლამისათვის თავგანწირული ღმერთთან ცოცხალი არის, იქვე განაგრძობს ცხოვრებას, როგორც ის დედამინაზე ცხოვრობდაო (3,183).

ღმერთს განაჩენი გამოაქვს სულისათვის თვითულის მოღვაწეობის მიხედვით: მორწმუნეთ – სამოთხეში და ურწმუნოთ – ჯოჯოხეთში („ჯეჰანამ“) ამყოფებს. სამოთხე ნივთიერადაა წარმოდგენილი და იქ მცხოვრებნი ისე ცხოვრობენ, როგორც ცოცხალნი არსებანი: სჭამენ, სვამენ, ჰყავთ ქალები და სხვა და სხვა. სამოთხეში ისინი ნეტარებას განიცდიან, ხოლო ჯოჯოხეთში კი იტანჯებიან; აქაც სჭამენ, სვამენ, მაგრამ საზიზღარია მათი სარჩო.

სააქაოს დამხობისას და მკვდრეთით აღდგომის შემდეგ, ღმერთი ახალ ქვეყანას დაამყარებს, სადაც ნეტარნი იცხოვრებენ საუკუნოდ – ეს არის მეორედ განსჯისა და განკითხვის შემდეგ შექმნილი მარადული სამოთხე.

ისლამის შემდეგ განვითარებაში ეს შეხედულება გადაისინჯა და ზოგი თეოლოგოსი სულის არსებობას სრულიად უარსა ჰყოფდა; ზოგი კი ასწავლიდა, სული მხოლოდ ღმერთთან ერთიანდებაო; ამ სწავლის თანახმად: არსებობს მხოლოდ ერთი სულიერი არსება და ეს არის თვითონ ღმერთი; კაცს ღმერთის სულის მხოლოდ ერთი ნაწილაკი აქვს, რომელიც შემდეგ ისევ ღმერთს უბრუნდება²⁰. გვერდი 105.

გვაქვს კიდევ მეორენაირი დაფასება: მაჰმადს არ ჰქონდაო ზუსტი წარმოდგენა სულის უკვდავებაზე და ამით იგი ქრისტიანული სწავლისაგან განსხვავდებაო. მისთვის სიკვდილის შემდეგ კაცი ვარდება უგრძნობელობაში და შეუგნებლობაში მეორედ განსჯამდე, და იგი გაცოცხლდებაო მხოლოდ აღდგომისას⁵³. გვ. 12.

სხვა განმარტებით კიდევ: მაჰმადს არ განუსაზღვრავს და არ აღუთქვამს, თუ სად იქმნებიან სულნი მკვდრეთით აღდგომამდეო. ამ საკითხმა ისლამში დიდი რყევა შეიტანა და წარმოიშვა მიმართულებანი, რომელთა თანახმად სულნი სამ დიდ ნაწილად განიყოფებიან: 1. წინასწარმეტყველთა სულნი პირდაპირ სამოთხეს მიდიან, 2. წამებულთა, მარტვილთა სულები იმყოფებიან მწვანე ფრინველთა ჩინჩახვში (ჩიყვში), რომელნიც სამოთხის ხილით იკვებებიან და სამოთხის წყალსა სვამენ⁵⁴. წიგნი მეორე, გვ. 394. 3. მესამე სულთა შესახებ, რომელთაც დიდი უმრავლესობა ეკუთვნის, აზრთა სხვადასხვაობა არის: ზოგი ფიქრობს, მესამე რიგის სულნი საფლავში რჩებიან, საიდანაც მათ ამოსვლა და თავისუფალი მოძ-

რობა შეუძლიათ. ამით აიხსნება ის ჩვეულება, რომ მაჰმადიანნი სასაფლაოზე ხშირად დადიან სულთა საპატივცემოდო; ზოგის შეხედულებით, სულნი სადგურობენ ქვემო ცაში, სადაც ისინი თავს იყრიან ადამის გარშემო; ზოგის თქმით, სულნი გროვდებიან მეკაში, ზემოთის წყაროსთან, ხოლო ურწმუნოთა სულნი იკრიბებიან ბარაჰუტის ქვებში, ჰადრამაუტში, მეორედ მოსვლამდე და აღდგომამდე⁵⁵. გვ. 53. ეს არის ჩვეულებრივი შეხედულება სულთა შესახებ.

* * *

ფილოსოფიის თვალსაზრისით სულ სხვა ამბავია. – ისლამური ფილოსოფია ბერძნულის ღრმა გავლენით განვითარდა; პლატონისა და არისტოტელესის სწავლით მან დიდი გაქანება იგემა, განსაკუთრებით პირველის მეოხებით; უფრო ძლიერი იყო ნეოპლატონიზმის გავლენა: მართისა და მრავლობის საკითხი ისლამში დიდ ადგილს იჭერს და მისტიკოსთა ნაწერებშიც მის გარშემო ტრიალებს: თვითმყოფადი მრთებისაგან („აჰადია“) წარმოსდგება მრავლობა, რომელიც ისევ მრთებას უბრუნდება და მასში იძირება. მისტიკოსთა შორის, – როგორც ამბობს მ. ჰორტენ, – დიდი მნიშვნელობა აქვს რელატიურ მრთებას, ანუ: ქვეყნიურნი ნივთნი ჰქმნიან მხოლოდ მოჩვენებით მრავლობას, ნამდვილად კი ისინი მრთებას წარმოადგენენ, რადგან მათში პირველადი არსობა ყველასათვის თანაბარია; ყველაფერს ატარებს ერთი და იგივე არსი, რომელს არაბულად ეწოდება „ჰაყიყა“. მრავლობის ჩვენება არსებითად თავისი სიღრმით ფენაში არის მრთება. ნამდვილი მრავლობა არ არსებობს; აზრი მოჩვენებითი „მაია“-ქვეყანისა („მაია“ – ინდური სწავლა ქვეყნიურის ცრუ, მოჩვენებით არსებობაზე) შესახებ ისლამში მისტიკოსთა შორის, რაც ნეოპლატონურიც და ბუდთისტურიც არის, თავის უფლებას იმტკიცებსო, – ამბობს პროფ. მ. ჰორტენ. ხოლო სპარსულმა მიმართულებამ ნათელზე სწავლის შესახებ შეითვისა დებულება მრთების სწავლისა არსებითად და იგი თავის გემოზე გადაამუშავა⁵⁶. გვ. 64.

ისლამის ფილოსოფიურ სწავლაში საიქიოს გამო სხვა და სხვა შეხედულებაა; ზოგადად აღიარებულია აზრი, ქრისტიანობის გავლენით, რომლის თანახმად კაცის უკანასკნელი მიზანი არის ხილვა ღმრთისა. ავისენა (მეათე-მეთერთმეტე საუკუნეში), თავის თხზულებაში „პირველი პრინციპი და უკუქცევა“, ამბობდა – ნეტარება საიქიოში არის კაცის სულის გაერთიანება მოქმედ გონებასთანო (თუმცა სხვა ნაწერებში ამას აღარ იზიარებდა). ავეროესის აზრით: კაცის უკანასკნელი მიზანია გაერთიანება მსოფლიო სულთანო. ალ. ფარაბი საიქიოში გვამობრივობას არა სცნობდა და მხოლოდ სულის სიცოცხლეს აღიარებდა; სუჰრავანდი სწერდა: ფარაბი და ავისენა ასწავლიანო, რომ სულის მხოლოდ წმი-

და გონებრივი ნაწილი და არა გვამობრივი და მცენარული (სწორი ქართულით: ნერგობრივი) პრინციპი, სიკვდილის შემდეგ არსებობას განაგრძობსო. რაზი ფიქრობდა: სრული სულიერი ცხოვრება იწყება მას შემდეგ, რაც სული მიწიერ გვამს მოშორდება; სული იქნება საიქიოში ან ნათელის გვამისა, ან სრულიად უგვამოო. ალ-ფარაბი გარკვეულად ამბობდა: კაცის უკანასკნელი მიზანი არის სულის ღმერთთან გაერთიანება: „სულის მიბრუნება თავის სამშობლოში“! ამასვე ასწავლიდა ბაღლა და იბნ-თუფალი. რასაკვირველია, მისტიკოსთათვის უდავო რწმენა იყო: სულისა ღმერთთან გაერთიანება, სულის ჩაძირვა და შთანთქმა ღმერთში გაერთიანებით⁵⁶. გვ. 98.

სპარსელი, რელიგიური და ფილოსოფიური მწერალი, აბდ-ორ-რაზზაყ ბენალი ლაჰიჯ თავის „გოვჰარ-ე მორად“-ში ეხება სულის საკითხს და თავისი დროის ყველა ისლამურ შეხედულებას სულის შესახებ გვაცნობს – სწავლულნი ერთმანეთში თანახმანი არ არიან კაცის სულისა და გონების საკითხის შესახებ, თუ რანი არიანო ისინი ნამდვილად. რომელიმე ლიბერალური თეოლოგოსი და ყველა მატერიალისტი ამაზე შეთანხმებული არიანო: სული არის შემთხვევა, ან უკეთ, ფორმა, რომელიც არსებობს მატერიით, რაც არის გვამი, ტანი; იგი სული აუცილებლად უნდა დაიკარგოს მყისვე, როგორც კი სიკვდილის გამო გვამი მოისპობაო. სხვა სწავლულები აღიარებენ: სული არისო არა-ნივთიერი არსი, უგვამო; იგი არ არსებობს გვამის მიერ, მაგრამ შესულია გვამში ვითარცა მისი მმართველი და მასზე მებატონე, ვით მთავარი = პრინცი არის ქალაქთან დამოკიდებულებაში; ეს სული არ იღუპება, როდესაც სხეული ისპობა და კვდება. ფილოსოფოსთა უმრავლესობა სულს განიხილავს ვითარცა შემთხვევას და მოჩვენებას; ისინი არც იმას ამბობენ, რომ იგი სული არის არამატერიული და მარადული; მაგრამ ისინი სულში ხედავენ უთხელეს არსს, რომელიც შედის გვამში, ვით ცეცხლი შედის ნახშირში, ან წყალი ყვავილში – იქცევა არარად და ჰქრება, როდესაც სიკვდილი აღსრულდება; ისინი სიცოცხლეს განიხილავენ, როგორც შემთხვევას, აკციდენტს, რაც არსებობს გვამის მეოხებით და რაც გვამის მოსპობისთანავე სწყდება და სწორედ ეს არისო სიკვდილი. მათი თვალსაზრისით, რომელნიც სულის არა-მატერიულობას ამტკიცებენ, სული არსებობს თავის თავად, თავისი თავით. იგი შედის გვამში და მას სიცოცხლეს ანიჭებს; მაგრამ როცა ეს ურთიერთობა სწყდება, ამ ენერგიის გამოვლინება შესაძლებელი აღარაა – აქედან არის გვამის სიკვდილი; რაც თვითონ სულს შეეხება, ამ ურთიერთობის მოსპობის შემდეგ, სული პიროვნულად ცოცხალი რჩებაო. ყურანი და ჰადითი (ადათი) ბევრ ნაწერს გვაძლევს, რაც გვაჩვენებს სულის არა-ნივთიერობას და მის გადარჩენას გვამის სიკვდილის შემდეგ. საკმარისია გავიხსენოთ ყურანის ლექსი – ოჰ, არ დაიჯეროთ, თითქო მკვდარნი იყვნენ ისინი, რომელნი ღმერთის გზაზე დაიხოცნენ! არა! ისინი ცხოვრო-

ბენ მათ უფალთან, ლეზულობენ რა მისგან არსებობას, ლხინობენ რა წყალობით, რომელს იგი მათ ანიჭებს-ო. (ყურანი 3,163).

იმამ-ოლ-ჰარამაინ-ის გადმოცემული ადათით: მორწმუნე მუსლიმანთა სული ადგილს იკავებს მწვანე ფრინველის ჩინჩახვშიო, ან ანთებულ და ალაჰის მიერ საყდარის ქვეშ დაკიდებულ სანათებშიო. ჩვენი შიიტური ერთი გადმოცემათაგანი გვარწმუნებსო: ერთ-ერთ შეკრებაზე, რომელს თავმჯდომარეობდა იმამი ჯაფარ სადიყ, გაიხსენეს, რომ მუსლიმნი მაჰმადს შემდეგ მტკიცებას მიაწერენო: სული ჭეშმარიტი მორწმუნისა არის ფრიად დიდებული, რომ იგი იყოს ფრინველის ჩინჩახვშიო, დებულება, რაც სულის არა – ნივთიერობას ადასტურებსო და სხვა⁵¹. გვ. 388. ასეთი სხვადასხვაობა და ნაირობაა სულის საკითხის გამო ისლამში.

2. სუფიზმი

სუფიზმი, – ამბობს ა. ე. კრიმსკი, – თავის ნაშრომში „სუფიზმის განვითარების ისტორია ჰიჯრას მესამე საუკუნის ბოლომდე“, არის რელიგიური მიმართულება, რომლის ელემენტები არის: 1. ასკეტიზმი, 2. მისტიციზმი და 3. პანთეიზმი⁵⁷. გვ. 33. ძნელია ცნებისა „სუფიზმი“ – ახსნა. თავით ნისაბურელი სწავლული აბუ მანსურ აბდ ალ-ყაჰირ ალ-ბაღდადი (გარდაიცვალა 1037 წ.) თავის შრომაში, ანბანად დანყობილ ათას განმარტებას აღნიშნავს. მართალია, სუფიზმს აქვს ბევრი საერთო, მაგრამ ბევრი წვრილმანით სუფისტური მიმართულებანი ერთი მეორესაგან განსხვავდებიანო. თვით სიტყვა „სუფ“ ან „შუფ“ ნიშნავს უხეშად მოქსოვილ მატყლის სამოსელს (ქართულად: „ხამი“). ეს სიტყვა დაერქვა იმ პირთ, რომელნიც ამ ხამ სამოსელს ატარებდნენ და ერთგვარი მსოფლმხედველობის მქადაგებელნი იყვნენ. ეს ქადაგება კი წარმოადგენს სწავლას რელიგიის შესახებ, უმთავრესად.

ისლამურ ხალხთა შორის, – როგორც ამბობს პროფ. ე. გოტიე, – ყველა რელიგიურ მოძრაობას ქრისტიანული ბეჭედი აქვს დაკრული. ძველნი ელლინურნი გნოსტიკოსურნი სწავლანი ისლამში ძირს იდგამენ. სუფიზმი – ამბობს პროფ. მეზ, – სხვა არა არის რა, გარდა იმისა, რომ მით აღდგენილია გნოსტიციზმიო. სუფიზმის გვირგვინოსანი ჰალლაჯ, რომელიც 921 წელს ბაღდადში გარდაიცვალა, ქრისტეს დიდი მოთაყვანე იყო. ⁵⁸. გვ. 233.

ისე ვით ისლამური თეოლოგია განვითარდა ბერძნული ფილოსოფიისა და რაციონალიზმის გავლენით, ამგვართვე სუფიზმიც განვითარდა ქრისტიანული მისტიციზმისა და გნოსტიციზმის გავლენით, – ამბობ პროფ. ჰ. ჯიბბ, – სული და თქმანი ყურანული კეთილმორწმუნოებისა თავიდანვე მჭიდროდ არის დაკავშირებული აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის მისტიკოსურ-ასკეტოსურ განწყობილებასთან, ოღონდ როგორც ის იქნება შეცდომა

ვთქვათ, რომ ისლამური თეოლოგია არისო ბერძნული ფილოსოფია ისლამურ სამოსელში გახვეული, თანაბარადვე შეცდომა იქნებოდა გვეთქვა, რომ სუფიზმი არის ქრისტიანული მისტიციზმი, ან გნოსტიციზმი ისლამურ სამოსელში. ისლამურმა თეოლოგიამ მოიხმარა ბერძნული ფილოსოფია და ლოლიკა, რათა გამოემუშავებინა თავისი სისტემა ყურანის დებულებათა საფუძველზე; მსგავსადვე სუფიზმმა, რომელიც მტკიცედ ემყარებოდა ყურანს, გამოიყენა ქრისტიანული გამოცდილების გამოთქმათა სახენი და გნოსტიკოსურნი ხატოვანებითნი თქმანი, სახენი, თავისი ძირითადი რელიგიური განწყობილებისათვისო, – დაასკვნის ჰ. ჯიბზ.

ისლამური თეოლოგია ემყარება გონებაზე, ხოლო სუფიზმი გულს მიმართავს. თეოლოგიამ გამოიმუშავა და დაამტკიცა სწავლა მეცნიერული და გონებრივი, მაგარი შენობა მკვიდრ იდეათა და მათი ერთნაირობა, მაშინ როცა სუფიზმი, გრძნობაზე დამყარებული, არ იყო დოკტრინა, არამედ განწყობილება: სიყვარული ღმერთისადმი. იგი პირდაპირ ღმერთს მიმართავს, ამტკიცებს ღმერთთან უშუალო დამოკიდებულებას, რელიგიური ორგანიზაციის გარეშე და ამით იგი ხშირად რელიგიურ კანონსა და მის წარმომადგენელ მოლას, ულამას... ეჯახება... თავის თავად, სუფიზმის რწმენა დამყარებულ გულზე, მრავალ გვარ იერს ღებულობდა და ხან და ხან ისლამსაც არღვევდაო⁵⁹. გვ. 46-51.

დიდი სუფისტი, სპარსი მგოსანი ჯელალ-ედდინ რუმი (1207-1273) თავის შესანიშნავ ლექსში, რომელიც ალლაჰისადმი არის მიძღვნილი, ამბობს –

დასაბამით სული ჩემი და სული შენი იყო ერთი; გამოჩენა ჩემი და გამოჩენა შენი, განქრობა ჩემი და გაქრობა შენი; რიოში იქნებოდა ბაასი ჩემზე და შენზე; ჩვენ შორის აღარ არსებობს მე და შენ.

მე არა ვარ მე; შენ არა ხარ შენ; არცა ხარ შენ მე. მე ვარ ერთსა და იმავე დროს მე და შენ; შენა ხარ ამასთანავე შენ და მე. შენ მიმართ, ო ლამაზო ხოტენისა, აღარ ვიცი: შენ ვარ მე, თუ მე ვარ შენ.

გასაგებია, მკითხველო?

პიროვნების ზღვარი არის საბურავი, რომელი ღმრთეებრს მალავს ადამიანისაგან. დაკვირვებითი ჩაძირვით, მონინებითი ვარჯიშობით, ლოცვით, მონანიებითი გვემა-ცემით პიროვნებამ უნდა გამოინვიოს აღტაცებული გაბრუება ღმერთით; მაშინ იქმნება პიროვნება, მე-ყოფნა, როდესაც გაორება ღმრთეების წინაშე მოისპობა, სრულოვანი უგრძნობელობა ხორციელი მდგომარეობისადმი მიღწეული იქნება; როდესაც იქმნება ყოფნა „უზრუნველი, უფიქრო სარგებლობაზე“ – როგორც ამას ჯელალ ედ-დინ რუმი იტყვის –

განინმიდე ყველა შენი თავისობის (თვითონობის) თვისებათაგან, რათა იხილო შენი მზვინვარე არსება... თვით სივრცე და დრო იკარგება ამგვარი ყოფნისათვის

– ადგილი ჩემი არის უადგილო, კვალი ჩემი არის უკვალო...

და კიდევ –

რალა ვქმნა, ო მორწმუნენო? მე თვით ჩემ

თავს ველარ ვცნობ:

არცა ქრისტიანი ვარ, არც ისრაელი, არც მაზდეანი, არც მუსლიმანი,

არც აღმოსავლეთისა, არც დასავლეთისა,

არც ზღვისა და არც ხმელეთის,

არცა მბურნავ ცათა

და არც ბუნების მალაროთა...

იგი! მე მას ვეძებ და მას ვიცნობ;

მე მას ვხედავ და მას ვხადი!

იგი ანი და ჭანი!

იგი! ცხადი და უხილავი,

და არა ვიცი არავინ გარნა იგი,

და ვიძახი: იგი! ოჰ, იგი, რომელ არს!⁵¹. გვ. 196

კიდევ რუმი –

სიყვარული, ესაა აღმაფრენა ზეცისაკენ, ერთ წამს ასთა ფრთათა დაღხობა, უწინარესად უარყოფა თავისი თავისა, და ბოლოს, შთანთქმა ღმერთში, განსჯა ამა ქვეყანისა, ვითარცა არა-ნამდვილი მოლანდებისა და არ-ხილვა არსებითად იმისა, რაც შენ თვალებს ხვდება. „ოჰ, გულო ჩემო!“ ვიტყვი, „რა ბედნიერებაა! შეხვიდე საიდუმლოთა წრეში, ნახო საიქიოს, რასაც ხედავენ, ჩახვიდე უფსკრულს შინაგანისა!“⁵¹. გვ. 197.

სუფისტიკათვის არ არსებობს „ზემო“ და „ძვემო“, „მარჯვნივ“ და „მარცხნივ“, „დღეს“ და „გუშინ“.

„რომელი არ გამოდის ბუნებრივი არსებობის სასახლიდან – ამბობს შემს ედდინ მაჰამმედ ჰაფიზ – სპარსი დიდი ლირიკოსი (გარდაიცვალა 1389 წ.) – მას არ შეუძლია სიმართლის სოფელში შესვლა“...

ან კიდევ რუმი –

ღმერთთან ახლო ყოფნა არის ყოფნის სალტეთაგან გაქცევა.

ყველა იმ თვისებათა მოსპობა, რაც თვითეულისათვის გარეშე ქვეყანის შთაბეჭდილებითაა გამოწვეული; მისწრაფება სრული უფერულობისაკენ („ბირენგი“); ნებისა და გრძნობის ყველა ზემოქმედების უარყოფა და სხვა ამ გვარი, გამოიხატება სიტყვით „ჯამ“ (შეკრებილობა, შეყრილობა), – ყველაფერს ამას სუფისტი უწოდებს სიმთვრალეს, გაბრუებას, ლოთობას. იგი გაბრუებულია ღმერთის სინათლის მშვენიერების სასმელით, რომელი სიშვენიერეც მის სულში აშუქებს და ავსებს იმ სულს, რომელიც გვამობრივ გრძნობადობას აშორებულია.

სუფის ცხოვრების უმაღლესი მიზანი არის – ადამიანის შესვლა ღვთიური არსების ერთადერთ სინამდვილეში – და ამას ეძახიან აგრეთვე: სიყვარულს („მახაბა“). მათრობელ სასმელსაც სუფისტები, ანუ სუფნი სიყვარულის სასმელს უწოდებენ („შარაბ მახაბა“).

„სიყვარული არის გაქრობა ნებისყოფისა და დაწვა ყოველი გვამობრივი თვისებისა და წადილისა“...

ღმერთისადმი სიყვარული არის სულის მთლიანი სწრაფვა; პიროვნული არსებობის მოჩვენების შესვლა ღმრთულ სინამდვილეში, ყოვლის შემცველ არსებაში...⁶⁰. გვ. 153.

ვინც ვეფხისტყაოსანს იცნობს და ამასთანავე სუფიზში გაუცვნია, შეუძლებელია იფიქროს, თითქო ვეფხისტყაოსანში რაიმე სუფისტური იყოს!

პარი მესუთე

სხვა სწავლაც

1. მანდიზმის რწმენა

მანდიზმის რელიგია, რომელიც დუალიზმზე (კეთილი – ბოროტი) არის დამყარებული, გნოსტიკოსურია. მორწმუნეს მიზანია სიკვდილის შემდეგ ნათელის სასუფეველში შევიდეს. ყველა კეთილის ცხოვრება იქ არის. არსებობა, ცხოვრება აქ, არის ტანჯვა-წამება და ცოდვა კაცისათვის; სული შექმნილია სინათლის და ღმრთებერ პრინციპისაგან. გვამი შექმნილია წყვდიადისაგან და მას დატუსაღებული ჰყავს „მანა“, დიდი, ძლიერი სიცოცხლე, ანუ კიდევ: „უთრა“ ზეციური. ამიტომ ცხოვრება არის სულისა და ხორცის განშორება, სულის დაბრუნება სიცოცხლისა და დიდების სასუფეველში, საიდანაც იგი ჩამოვიდა. ამიტომ მანდიზმის რელიგიაში ტირილი აკრძალულია. გვამის ტყვეობიდან თავდაღწეული სული, განძარცვული ხორცისა და სისხლისაგან, პირდაპირ კი არ მიდის სიცოცხლის ციურ სასახლეში; მან უნდა გაიაროს საგუშაგონი, რომელნიც სააქაოსა და საიქიოს შორის არის შექმნილი. თითოულ ამ საგუშაგოსთან სდგანან ქვესკნელის არსებანი და საკუთრივ, მნათობნი. იქ, თითოულ იმ დიდ საგუშაგო-სატუსაღოში, მართალნი სულთ დაჰკითხავენ და ასამართლებენ; სულნი ამნაირად აივლიან ყველა მნათობს და მიაღწევენ მერვე და უკანასკნელ საგუშაგოს, სადაც მისი სიკეთე და ცოდვა სასწორზე აინონება; ცოდვილი სული იქ ბორკილებით დაიჭედება და დროთა დასასრულს მოუცდის, როდესაც იგი განთავისუფლდება. მართალის სუ-

ლი გადაივლის ციურ მდინარეს და დარჩება ბრწყინვალე, ჩაცმული დიდებული სამოსელით, შემკული გამარჯვების გვირგვინით, სინათლის სარქველით და სხვა, და სამარადისო ნათელის სასუფეველში განისვენებს⁶¹. გვ. 67.

2. ნოსაირთა რწმენა

ნოსაირთა (ნუსაირთა) მრწამსით: მართლმორწმუნის სული ვარსკვლავად გარდაიქცევა. თუ ნოსაირი ცოდვილი იყო, მისი სული გადადის ებრაელ, სუნიტ, ქრისტიან ადამიანში და ეს გრძელდება მანამ, სანამ იგი არ განიწმინდება და უკვე გასუფთავებული, ვარსკვლავად არ გარდაიქცევა. არა-ნოსაირის, ანუ ურწმუნოს სული შედის აქლემ, ვირ, ძაღლ, ცხვარსა და სხვა ხვასტაგში, რაც დასაკლავი არისო. ერთ ნოსაურ ლოცვაში ნათქვამია – გვიხსენ ჩვენ კაცური სახისაგან და შეგვმოსე ნათელი სამოსელით, ცის ვარსკვლავთა შორის...⁶². თავი მეოთხე.

3. მუსლიმანური განხრანი

სულის ჩასახლების თუ გადასახლების რწმენა ისლამურ სექტათა შორისაც იყო გავრცელებული. შაჰრასტანი ასახელებს მეტემპსიხოსის ოთხ ხარისხს. სულის გადასახლება ადამიანიდან ხვასტაგში, გარკვეული არაა, მაგრამ უმაღლესი გადასახლებაა სულის ჩადგომა ანგელოზში, ან წინასწარმეტყველში, ხოლო უმდარესი – დემონში ან გველში. ისმაელიტები უარსა ჰყოფდნენ სულის ჩასახლებას ხვასტაგში; მათი აზრით: სული გადადის სხვა ადამიანში, სანამ იგი იმამს არ აღიარებს, რის შემდეგაც სული ნათელის ზესკნელში ადის (იქვე, გვერდი 122).

4. ქარრანული შეხედულება

საბაელნი, ანუ საბაეალნი, ანუ შებაელნი არიან მცხოვრებნი ქარრანთა მხარისა – სამხრეთ არაბეთში.

ეს ხალხი ცნობილი იყო ვით ვარსკვლავთა თაყვანისმცემელი, რომელი რწმენა მან მაჰმადიანობის ხანაშიც შეინარჩუნა, გარეგნულად მაჰმადიანობის მიღებით. საბაელთა შეხედულებით: თუ ვის რა კანის, თმის, თვალის ფერი აქვს, მიცვალების შემდეგ, მისი სული ამ ფერის შესაფერ ვარსკვლავზე გაემგზავრება.

5. მატერიალისტური და პანთეისტური

მატერიალისტური მსოფლმხედველობის მიხედვით: სული არის მხოლოდ გვამის დანიშნულება, მისი ჰარმონია, მისი წესიერი მმართველი; ამიტომ გვამთან ერთად სულიც კვდება, – უფრო სწორად: ვინაიდან გვამი თავის შემადგენელ ნაწილებად, კავშირებად იშლება, ეს ნაწილი და მათ შორის სულიც კი არ ისპობა. არამედ შედის ბუნებაში და გადადის სიცოცხლის ახალ სახეში; ამგვარად, მხოლოდ ბუნება არის უკვდავი და არა ადამიანი და სული.

პანთეიზმის მიხედვით: ვინაიდან სული არის სრულყოფილი არსის („აბსოლუტური სუბსტანციის“) გამოცხადება, ანუ გამოვლინება, ამიტომ სიკვდილის შემდეგ, იგი იმავე არსს უბრუნდება და იქ იკარგება, ინთქმება, და ამნაირად, სული თავის სახეს და პიროვნობას ჰკარგავს⁶³. გვ. 46.

მთელი ეს მიმოხილვა იმ საკითხისა გამო, თუ სული, გვამის სიკვდილის შემდეგ, სად მიდის, მნიშვნელოვანი იყო იმ მხრით, რათა გაგვეგო, ვეფხისტყაოსანში არა ერთხელ დასახელებული სული სად მიდის და აქ აღწერულ შეხედულებათა მიხედვით ეს საკითხი გაგვესინჯა.

ძველი აღმოსავლური-ორიენტული და ელინურ-ბერძნული შეხედულება, რომელს აქ მოკლედ გავეცანით, საკმაო არ არის იმის გამოსარკვევად, თუ ვეფხისტყაოსანის სული სად, როგორ და ვისთან მიდის. ამის გამოსარკვევად და ნათელ საყოფელად საჭირო არის სხვანაირი მიდგომა და ამ საკითხისადმი სხვა კუთხიდან განხილვა. – ეს არის ფილოსოფიური და რელიგიური თვალსაზრისი, რომელს თუმცა თავისი საწყისი ძალიან შორეულ წარსულში აქვს, მაგრამ ქრისტიანულ ფილოსოფიაში განვითარებული და დამტკიცებული არის. მე მომიხდა ამ სულის საკითხის გასარჩევად სწორედ ამ მხრივაც გასინჯვა და განხილვა; ამიტომ ვითხოვ აღიჭურვოთ მოთმინებით ამ მეტად რთული და ღრმა ამოცანის ამოსახსნელად.

შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა

პარი პირველი

მწყობრისათვის

1. ცნებისა „მწყობრი“ გარკვევისათვის

ავთანდილი თავის ანდერძში ბრძანებს –

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა (790).

წადიერ ვარ მკითხველს ერთი ამბავი გავახსენო – დანტეს „დივინა კომედია“ ფრანგულად კიდევ ხელახლა ითარგმნა (არ ვიცი მერამდენჯერმე) და დაიბეჭდა 1947 წელს (და მას შემდეგ გამოიცა ოთხჯერ). მასერონ თავის წინასიტყვაობაში ამბობს – ყველაზე ბრწყინვალე იტალიელი დანტელოგოსები მარად სრულ უთანხმოებაში არიანო; მათი წინააღმდეგობა არის ცხადი, მოელვარე და იგი ეხება იმ ჭეშმარიტ აზრს, რაც დანტეს ლექსებს უნდა ენიჭებოდესო; როცა ისინი ამ ლექსებს პროზით ათარგმანებენ, ან გაუგებარ სიტყვებს ტოლფასოვანი, ნათელი სიტყვებით სცვლიან, ათავებენ იმით, რომ საკმაო გამართობი წესიერებით, ამ სიტყვებს მაინც სათანადო ადგილს ვერ მიუჩენენო¹⁵⁷. გვ. 12.

ამ საშიშროების მიუხედავად, რაც მომელოდება სწორედ ცნებათა სწორად და ჭეშმარიტად გარკვევის საკითხში, როცა დასახელებულ, წინ, აქ მოტანილ შაირს (790) შევხებით, არ შემიძლია უარი ვთქვა ცდაზე, რათა ცნებები დავადგინო – გავხსნა და დავხსნა.

ვეფხისტყაოსანის მხატვრული ენის მკვლევარი, შალვა ლლონტი თავის ნარკვევში „ვეფხისტყაოსანის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა“-ზე, ამბობს –

„რუსთაველისებური რითმები არაა ერთსახოვანი. პოეტი ამ მხრივ თანამედროვეებთან შედარებით დიდ თავისუფლებას იჩენს. იგი არ მისდევს რითმებში თანხმოვანთა ზუსტად განმეორებას, უნაცვლებს მსგავს ბგერებს, ზოგჯერაც აკლებს ან უმატებს თანხმოვანს. მაგრამ ეს შემთხვევები გამოუვალნი მდგომარეობით კი არ უნდა აიხსნას. ისინი მხოლოდ და მხოლოდ იმაზე მიგვივითებს, რომ რუსთაველი აქაც ვერ ეგუება ერთფეროვნებას და მსგავსი ბგერების შენაცვლებით ან რითმის საზღვრებში განსხვავებული ფონემების მოხვედრით აღწევს მაღალ მუსიკალურ ჟღერადობასა და პოეტური სათქმელის სრულქმნილად გამოხატვას“-ო¹⁵⁹. გვ. 133-4.

იქნებ ასეც იყოს! ეს საკითხი არ შემისწავლია და ვერაფერს ვიტყვი, მაგრამ ჩვენთვის აქ გასარკვევი და განსახილველი შაირი, სავალალოდ, სხვა და სხვა გვარია და ეს ამბავი ისედაც ძნელ საკითხს ფრიად ართულებს –

* * *

ვახტანგისეულ ვეფხისტყაოსანში (1712 წ.) დაბეჭდილია – მწყობრთა მწყობრისა

ქართველიშვილისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

კარიჭაშვილისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

აბულაძისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

კარიჭაშვილისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

კაკაბაძისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

ჭიჭინაძისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

უნივერსიტეტულში – მწყობრთა მწყობრისა

შანიძისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

ინგოროყვასეულში – მწყობრთა მწყობრისა

ყუბანეიშვილისეულში – მწყობრთა მწყობრისა

აღ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის, ა. შანიძის სარედაქციო კოლეგიის მიერ გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში 1957 წლისა – მწყობრთა მწყობრისა

საერთოდ, ვ. ტყაოსანის ხელნაწერებში გვაქვს – „მწყობრისა“, „მწყობრისა“, „მწყობრისა“, „ცნობისა“, „წყობრისა“¹⁶³. გვ. 505.

ასეთია „მწყობრთა მწყობრისა“ საკითხი.

მკვლევარ შალვა ლლონტის დებულების მიუხედავად, მაინც მგონია, ეს შაირი უნდა გამოირკვეს რითმის თვალსაზრისითაც –

მთელი ეს შაირი ასე ბოლოვდება –

უბედო ბისა

ძმო ბისა

ბრძნო ბისა

მწყობრისა – ან მეორე ნაირად –

მწყობრ ისა

არც ერთი ეს ორი უკანასკნელი დაბოლოება მისაღებად არ მიმაჩნია – სიტყვა „მწყობრ – ბრისა“ თავისი ასოთი „რ“ რითმას არღვევს, ხოლო მეორე სიტყვა „მწყობრ – ისა“, დანარჩენ სამს არ შეეფერება. ყველა ოთხივე დაბოლოებაში უნდა იყოს: „ბისა“, და არა მგონია ეს პირმშო ლექსში დარღვეული ყოფილიყო.

მაშასადამე, აქ უნდა იყოს: ან 1) მწყობრისა, ან 2) მწყობრისა; ეს ასო „მანი“ („მ“) მეტისმეტად მნიშვნელოვანია და გადამწყვეტი იმ საკითხისათვის, თუ ამ

შაირში რომელი დებულება არის წარმოდგენილი – 1. ასტროლოგიური, 2. ფილოსოფიური, თუ 3. წმიდა რელიგიური.

რა არის „მწყობრთა წყობა“? საიდან მოდის იგი ამ რომანში? არის იგი ასტრონომიული? ასტროლოგიური? თეოლოგიური? ფილოსოფიური? ფილოსოფიურ-თეოლოგიური? თუ მარტივი, თუ გნებავთ რთული, პოეტური თქმა?

ავთანდილი თავის უტოლო და უმეტოქო ანდერძში, სხვათა შორის, წერს – რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა (790).

ანუ: ყოველი უბედობის თავი, სათავე არის სიცრუე; მე ვერ ვეცრუები ტარიელს, რომელს უკან მიბრუნება შეეპირდი; მე რად უნდა გავწირო მოყვარე, რომელი ძმაზე უმტკიცესი ჩემი ძმა არის? თუ ამას არ ვიზამ, რად მარგებს, რად გამომადგება ფილოსოფოსთა სიბრძნე; ეს სიბრძნე კი გვასწავლის – აქ აღნიშნული დებულების აღსრულებით: სიცრუის უარყოფით და ძმობის დამტკიცებით – ჩვენ მოგვეცემა, მოგვენიჭება შერთვა, ანუ შეერთება ზესთ „მწყობრთა წყობისა“-ო.

ვახტანგ მეფე ამ შაირს ასე განმარტავს – უბადობა ცუდსა ჰქვიან(,) ამას ამბობს სიცრუვისათვის(;) მე მოყვარე რატომ დავსთმო და ამასაც ისწავლება(;) კაცს რომე ცოდნა ჰქონდეს და ვერ ხმარობდეს(,) დიად უსარგებლო არის(;) ამასაც ისწავლება(,) რაც ვისწავლოთ რომე ზეციერს მწყობრს შევანყოთ(,) მეცნიერნო(,) აქ გაშინჯეთ(,) რასაც ამბობს მართებულად და კაის საქმით ამბობს(,) თვარ სიცრუვისა და ბოზობისათვის არა უთქვამს რა-ო.

ვახტანგ მეფის ეს განმარტება არც სრულია, არც სწორი და ამიტომ მიუღებელი.

რა არის „მწყობრი“? რა არის „წყობა“? ან რა არის „მწყობრთა წყობა“, თუ „მწყობრთა მწყობი“?

ს. ს. ორბელიანის ახსნით, „მწყობრი“ არის – 1. რაზმი ლაშქრისა, 2. შეწყობილი, სამწყობრო, ანუ მუსიკათა განწყობა.

მაშასადამე: საბას აზრით, მწყობრი არის ორკესტრი, ჰარმონია და ლაშქართა ნყოფა, რაზმი.

ნადიმზეო, – ამბობს ბატონიშვილი ვახუშტი, – სანამ სამღვდელო პირნი ისხდნენ, „არა იყო მწყობრთა ძალთა ცემანი, არამედ გალობანი“-ო. მოვილხენდითო „მგოსანთა, მწყობრთა და სახიობითა“-ო⁶⁴.

აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი ამ „მწყობრისა“ გამო ამბობს – „ძველად-აც არსებობდა ის, რასაც ბერძნული სიტყვითგან წარმომდგარი ო რ ქ ე ს ტ რ ი ეწოდება. ამას ქართულად მ ნ ყ ბ რ ი ერქვა“-ო^{72ა}. გვ. 216.

აქედან ცხადია, მწყობრი არის ორკესტრი, მუსიკური ჰარმონია. და ეს დასტურდება ს.ს. ორბელიანის განმარტებითაც. „სახიობა ესე არს მუსიკა მწყობრი ძალთა და საკრავთან და ხმოანება ტკბილი, გალობა, თუ სიმღერა“-ო. სამწყობრო – მუსიკათა განყოფილება.

მაშასადამე: მწყობრი არის მუსიკური ჰარმონია, ორკესტრი, გალობა, თუ სიმღერაც.

ამისაგან განსხვავებულია ცნება „მწყობრი“ იოანე პეტრინთან – ეს ცნება „მწყობრი“ იოანე პეტრინს გამოყენებული აქვს თავის თარგმანში და განმარტებაში პროკლოსის თხუზულებისა და იქ იგი იხმარება შემდეგ შემთხვევაში –

ხოლო ხუთი რიცხუთა შორის იხილვების და სქესსა და მწყობრსა სათუალავთასა⁶³. წიგნი მეორე, თავი მესამე, გვ. 24. აქ „მწყობრი“ არის რიგი, „სტროი“ მათემატიკური.

„რაფთა ყოველთა უბრწყინვიდეს და არა ვითარ გათვითებული შორის მწყობრსა სირაფასასა“ იტყვის“ (პროკლოსი).

„მწყობრსა სირაფასასა არა ყოველთად წარმოდგომილა“ (იქვე, გვ. 64.) მწყობრი აქ არის წესრიგი, „პორადოკ“, „რად“.

„ხოლო წარმოქმნაჲ ყოველი მწყობრსა შორის სირაფასა სხუჴ შობითისა მიზეზისგან“.

„მწყობრი“ აქ არის რიგი, წესრიგი, „რაზრად“.

„მწყობრი ესე ფილოსოფოსისა მონაცვალეთაჲ“. იქვე, გვ. 79, 213, მწყობრი არის აქ რიგი.

საერთოდ, როგორც ვხედავთ, „მწყობრი“ იოანე პეტრინთან არის „რიგი“.

დიონისე არეოპაგელის ეფრემ მცირეს ქართულ თარგმანში „მწყობრი“ არის „დასი“ და „ხორო“.

ამ განხილვის შემდეგ ვიცით უკვე, რომ ეს სიტყვა „მწყობრი“ არის: 1. ორკესტრი, მუსიკური ჰარმონია, გალობა, 2. რიგი, წესრიგი, 3. დასი, გუნდი, ხორო.

2. მწყობრი ციური

„ფილოსოფუმენა“-ში ერთი ქალდეველი, სახელით ზარასტას, პითაგორასის მიხედვით ასწავლის – დასაბამით არის ორი სანყისი ყოვლადი არსებისათვის: მამა და დედა. მამა არის ნათელი და დედა – ბნელი; და ნაწილნი ნათელისანი არიან: სიცხე, სიმშრალე, სისუბუქე, სისწრაფე. ნაწილნი ბნელისანი არიან: სიცივე, სინესტე, სიმძიმე, სინელე, ანუ აუჩქარებელობა. ყველა ამისაგან არის შექმნილი მთელი მსოფლიო, – ორი სანყისის შეზავებისაგან: მამაცისა და დიაცისა. და მსოფლიო არის მწყობრი მუსიკური (ჰარმონია მუსიკური), რადგან მზე მისდევს თავის ტრიალში მწყობრ სვლასო, ჰარმონიულ სრბოლასო⁶⁵. გვ. 198.

პითაგორასისათვის მსოფლიო (კოსმოს, უნივერსუმ) ცოცხალია და მას აცოცხლებს სული, რომელი მას განაგებს. ამ მოვლენის ბრწყინვალე გამოცხადება არის ვარსკვლავთა მოძრაობა, რომელი მარადული წესით ხდება. მსოფლიო არის ყველაფერი, რაც მოწესრიგებულია; კოსმოსი, რომლის ნაწილნი ერთმანეთთან გადაბმულნი არიან, ჰარმონიის კავშირებით. და ვინაიდან მსოფლიო ჰარმონიულად, მწყობრად მოწესრიგებულია, ამიტომ ყველაფერი რიცხვის კანონს ემორჩილება. ჰარმონია, ორკესტრი არ სუფევს მსოფლიოს ყველა ნაწილში; იგი არსებობს უმთავრესად მსოფლიოს ზემო ნაწილში, ზესკენლში, სადაც იგი ვარსკვლავთა სამარადისო მოძრაობით არის ნაჩვენები. ვარსკვლავთა ზეყანა არის სინამდვილე (ნამდვილეობა) და კარგად მწყობრი, ხოლო ქვეშეთი, დამხე, მიწის ქვეყანა, არის მოკვდავი და ნაწილობრივ უწესრიგო (ეს განსხვავება ზემოთსა და ქვეშეთს შორის არისტოტელესმაც აღიარა და მისი შეხედულება ამ საკითხზე, ახალი ხანის დაწყებამდე ბატონობდა, როგორც ამბობს პროფ. შ. ვერნერ⁶⁶. გვ. 31).

პითაგორასის შეხედულებით, მნათობნი საშინელი სისწრაფით მოძრავნი, ხმას გამოსცემენ – არისტოტელესი ამას უარჰყოფდა – ხმას წარმოშობენო.

პითაგორასის და მის მოწაფეთა შეხედულებით და რწმენით: მნათობთა სიდიდის, მოძრაობის სიჩქარის და ერთი მეორეზე დაშორების მიხედვით, ეს ხმანი სხვა და სხვანი არიან, მაგრამ ერთად შეხმატკბილებულნი განსაცვიფრებელი ჰარმონიით. მნათობთაგან წარმომდგარი ჰარმონია ხმათა შეუდარებელია რომელიმე მიწიერ გალობასთან და თუ კაცთ მნათობთა ჰარმონიული გალობა არ ესმით, მაინც მათ შეუძლიათ ეს განიცადონ ჩანგის შემწეობით. სამუსიკო საკრავის გამომგონებელმა ჩანგი გააკეთა მნათობთა სფეროების მიხედვით და წინაუკმოდ: მნათობთა აგებულობა წარმოდგენილი იყო ვით უზარმაზარი შვიდსიმიანი ჩანგი. ეს შეხედულებაც ევროპის შუა საუკუნეთა მსოფლმხედველობაშიც იყო გაბატონებული⁶⁷. წიგნი 2. გვ. 246.

ბიბლიაში, ფსალმუნის მე-18 თავი ასე იწყება – ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა, და დღე დღესა აუნყებს სიტყუასა და ღამე ღამესა ქმნულსა ხელთა მისთასა მიუთხრობს სამყაროდ. მიუთხრობს მეცნიერებასა,

არა არიან თქუმულ არცა სიტყუა, რომელთა-იგი არა ესმა ხმაჲ მათი.

ყოველსა ქუეყანას განხდა ხმა მათი, კიდეთა სოფლისათა – სიტყუანი მათნი. მზესა აღდგა კარავი თვისი;

და თავადი, ვითარცა სიძე რაჲ გამოვალნ ეზოთ თვისით, იხარებდეს იგი ვითარცა გმირი სრბად გზასა.

ცის კიდითგან არს გამოსლვაჲ მისი, და მიწვენად მისი ვიდრე კიდედ ცისამდე; და არა არს, ვინ დაეფაროს სიცხესა მისსა¹⁶⁸. გვ. 40-1.

და პროფ. ბოლლ ფიქრობს – აქ, ამ ფსალმუნში საქმე გვაქვს პითაგორასიანთა სწავლასთან ჰარმონიის შესახებო.

შექსპირის ტრალედიამიც – ვენეციელი ვაჭარი – უკანასკნელ მოქმედებაში ლაპარაკობს ნათელ-თვლიან ქერუბიმთა, ამ მარად სულთა ჰარმონიის შესახებო⁶⁸. გვ. 14.

ბუნებასა და ადამიანს შორის არსებობს ჰარმონია, ანუ მწყობრი, ცასა და ხმას შორის არსებობს ჰარმონია; მუსიკასა და სულს შორის არის ჰარმონია; მუსიკურ ტონთა წყობა შეფარდებულია ცის მოძრაობის ჰარმონიასთან; მწყობრი მუსიკური, ანუ ორკესტრი და მწყობრი ზეციური, ანუ ორკესტრი გაიგივებულია. ძველ ასტრონომიაში. ეს სწავლა პტოლემეოსმა განავითარა და ამ ნიადაგზე მუსიკური ჰარმონიის სწავლაც შეჰქმნა⁶⁹. გვ. 280.

(იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, თავი „მზე მუსიკაში“. გვ. 97).

* * *

უძველესი ხელნაწერი, რაც ცათა დაყოფასა და ციურ გვამთ შეეხება, არის „ეპინომის“, რომელს ფილოსოფოს პლატონის მოწაფეს, ფილიპე ოპუსელს მიანერენ. იქ სხვათა შორის სწერია: – როდესაც ადამიანი ცის ჰარმონიასა და მისი ტრიალის შეუცვლელ წყობას შეიცნობს, იგი ადამიანი პირველად აღივსება სიხარულით და განცვიფრდება აღტყინებით. ვინაიდან კაცში არის მისწრაფება, შეიტყოს ყველაფერი ის, რაც მის მოკვდავ ბუნებას ძალუძს; ვინაიდან მას სჯერა, ამნაირად მას ექნება საუკეთესო და უბედნიერესი ცხოვრება და რომ იგი სიკვდილის შემდეგ იმ ადგილზე იქნება, რაც მის ღირსებას შეეფერებაო...

პოსეიდონიოსმა განსაკუთრებით განავითარა ყოვლადი მსოფლიოს ორკესტრის, მსოფლიოს დიდი მწყობრის აზრი.

თუ კაცი ნამდვილად მიწვევულია, ჩახედულია სიბრძნეში, მისი გონება მონაწილეობს სიბრძნეში, თავის დანარჩენ დროს ატარებს იგი ხილულ საგანთა უშვენიერეს, ცისა და ვარსკვლავთა მზერაში. ბრძენის გონება, რომელიც ცის ჰარმონიის გაგებას საბუთად ეძებს და ვარსკვლავთა მზერაში თავს იფიქსებს, სიკვდილის შემდეგ, იგი ვარსკვლავებზე მიდის და იმ ჰარმონიის სრულ განმარტებას პოულობს. თვით ბუნებამ ადამიანს მიანიჭა უნარი ცას უცქიროს. ყველა ცხოველი დაღუნულია, და მხოლოდ კაცს შეუძლია თავი აღმართოს და იცქიროს; მისი თვალი, პანია სარკე, რომელში მთელი მსოფლიო მოსჩანს, თვალი – სულის კარი, გაღებული დაუსრულებლობისათვის – მისდევს (თვალს ადევნებს) ქვემოდან ციურ გვამთა ტრიალს და ეს ტრიალი იპყრობს მას და მისი დიდებულობა აიძულებს, მას თავყვანი სცეს. ციურ გვამთა რთული მოძრაობანი, რომელთაც წარმართავს შეუცვლელი წყობა და რითმოსი, გაუგებარია, თუ ისინი უცთომელი გონებით არ არიან დაჯილდოვებულნი...

ცის მიმართ ცქერა არის არა მარტო დაუშრეტელი წყარო ესთეტიური გრძობისა, – ამბობს ფ. კუმონ, – იგი სულსაც, რომელიც არის მომორებული ნაწყვეტი ეთერული ცეცხლისა, აერთიანებს ღმერთებთან, რომლებიც სამყაროში ბრწყინავენ. სულს სურს გაიგოს, შეიცნოს ისინი და იგი მათგან გამოცხადებას ლებულობს. ისინი ასწავლიან სულს თავიანთ ბუნებას და მათი წყალობით სულს ესმის და გაეგება მსოფლიო გვამში მომხდარი ცვლილებანი. სიყვარული ჭეშმარიტებისადმი წმიდანობას უფრო ნამდვილად იწვევს, ვიდრე მიწვევულობა და ღმერთისადმი სამსახური. ასე ფიქრობდნენ ფილოსოფოსნი, ეს იყო ფილოსოფოსთა ბრძნობა.

სული თუ გონება, გვამისაგან განთავისუფლებული, თავის უდიდეს ძალას ლებულობს და ცოდნის გაუმადლარ სურვილს იკმაყოფილებს, – როგორც განმარტავს აკადემიკოსი ფ. კუმონ, – და საიქიოში ნეტარ სულს შეუძლია მსოფლიოზე ცქერით და მისი გაგებით დასტკბეს. მას არ მოსწყინდება ვარსკვლავთა ხოროს რითმოსულ მოძრაობას თვალი ადევნოს, რომელთა ნაწილი თვითონ იქმნება, ვინაიდან სული თვითონ, ვარსკვლავებზე მიემგზავრება. ამგვარად, ზესთაში მყოფი, მიწიურ მოვლენებსაც გებულობს და არაფერი, რაც დედამიწაზე ხდება, მას არ გამოეპარება. მე ვიცი, – ამბობს პტოლემეაიოს, – მე ვარ მოკვდავი, მაგრამ ოდეს თვალს ვადევნებ ვარსკვლავთა დასებს მათ ტრიალში, ფეხი ჩემი მიწას აღარ ეკარება; მე მივდივარ ზევსთან თვითონ და ვძლები ამბროსიით-ო (ღმერთთა საჭმელით).

ფილოსოფოს პლოტინოსს უკვე აღარ აკმაყოფილებენ ცის ხილული ღმერთები; მისთვის სული გადადის და სცილდება იდეათა მსოფლიოსაც, გადალახავს ყოველ გვარ ზესთა ზენას და მიაღწევს ღმრთებერ გაერთიანებას, სადაც იგი ყოველი შეგნებისაგან და სახისაგან (ფორმისაგან) თავისუფლდება. ეს შეუძლია

მხოლოდ მას, ვინც სრულყოფილდება. სინმიდის ხარისხზეა დამოკიდებული – განმარტავს ფ. კჟუმონ – თუ სული სად მიდის, რომელ ცაში ადის; სულთა უმრავლესობა ვარსკვლავებზე მიდის და იქ უერთდება ვარსკვლავთა ჰარმონიას, ხდება ვარსკვლავისებრ ღმრთეებრი და ეხმარება მათ ქვეყანის გამგებლობაში; სრულყოფილი სული მიდის გონების კოსმოსში და იგი შთანთქმულია წმიდა იდეათა მზერაში-ო²³. გვ. 213.

* * *

მიმოვიხილეთ სხვა და სხვა სწავლა – და არსებითად ერთი და იგივე – მწყობრთა წყობის შესახებ.

ამ მცირე მიმოხილვით გავიგებთ, რომ მწყობრთა წყობა არის ცის ჰარმონიული მოწყობის რიგი. და სულთა შეერთება მწყობრთა წყობასთან არის ცაში, ზესთაში, ზეშთას გადაღმაც, სულთა ასვლა ვარსკვლავებზე და იქ ციურ ჰარმონიაში ყოფნა. ეს შეხედულება, როგორც გავიცანით, არსებითად არის ასტროლოგიური, რომელიც ფილოსოფიაშიც არის დაბუდებული.

ამ შეხედულებით შეიძლება იყოს გასაგები ავთანდილის ნათქვამი – მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა-ო.

იქნებ ავთანდილის შეხედულებით, ბრძენთა ნათქვამი ნიშნავს: სიკვდილის შემდეგ, მართალი სული და არა სიცრუით ნაცოდვილენი, ციურ ორკესტრს შეერთვის, ვარსკვლავთა ორკესტრს და მათ ჰარმონიას შეუერთდება, ციურ გვამთა ჰარმონიაში დაისადგურებსო.

ავთანდილი ლაპარაკობს მხოლოდ თვით მსოფლიო ჰარმონიაზე, ან ცათა და მათ ვარსკვლავთა ორკესტრზე, ეხება მუდმივსა და უცვლელს, მწყობრს, მარადულ მოწესრიგებულს, სამუდამოდ შეუცვალელებელ წყობას, რომელსაც სული უერთდება, შეერთვის.

ამგვარად, როგორც სჩანს, ვეფხისტყაოსანის „მწყობრთა წყობა“ არის ცათა წყობა, ანუ ციურ ორკესტრის ჰარმონია. და სულის ამ მწყობრში შესვლა და მასთან შეერთება არის მისი ვარსკვლავებზე ასვლა.

სწორია ასეთი დასკვნა? მართალია, რომ ზესთ მწყობრთა წყობისა“ არის ციური ჰარმონია? ხდება აქ სულის შეერთება ვარსკვლავთა ჰარმონიასთან? არის, მაშასადამე, ავთანდილის ნათქვამი ასტროლოგიურ-ფილოსოფიური მრწამსი?

თუ ვეფხისტყაოსანის დედანში მართლა და ნამდვილად ეწერა „წყობრთა წყობისა“, ამ შემთხვევაში მისი თარგმანება იქნება ზემორე მსჯელობის შედეგად, შემდეგი – სული შეუერთდება ცის ორკესტრს, ციურ ჰარმონიას, ესე იგი, სული ადის ვარსკვლავთა ზეციურ ჰარმონიაში, რომელიმე ვარსკვლავზე საცხოვრებლად...

მაგრამ ცნება „მწყობრი“ არ არის მარტო ციური ჰარმონიის გამომსახველი. ამიტომ ცნებისა „მწყობრი“ სხვა მნიშვნელობაც უნდა შევისწავლოთ.

3. მწყობრი ანგელოზური

ცნება „მწყობრი“ ბიბლიაში ხშირად მოიხსენება –

ლევიტელთა 26,5 და მწყობრი არა შემოვიდეს ქვეყანასა შორის თქვენსა მწყობრი აქ არის რაზმი, ლაშქარი.

ივდითი 16,2 ვაგალობდით ჩვენსა მწყობრითა, უგალობდით მას გალობასა ახალსა

მწყობრი აქ არის გუნდი, ხორო.

იერემია 31,4 და გამოხვიდე მწყობრსა შორის მემღერეთესა

ბერძნულად – „ხოროუს ტონ აგალოლომენონ“ (ხორო მროკავთა, მომხიარულეთა); გერმანულად – „ტანც“ (როკვა); ფრანგულად – „დანს“ (როკვა); ესპანურად – „კორრო დე დანსანტეს“ (ხორო მროკავთა); რუსულად – „ხოროვოდ“; ქართულად – „მწყობრთა შორის მემღერეთესა“.

ამგვარად, ბიბლიაში სიტყვა „მწყობრი“ სხვა და სხვა მნიშვნელობისაა: 1. რაზმი, ლაშქარი, 2. მგალობელთა დასი, 3. მროკავთა დასი.

აღსანიშნავია: მროკავთა დასი ორკესტრთან, ან გალობასთან აყოლებით როკავდა ხოლმე.

(სხვათა შორის: დროა უკვე ამ ცნებას „როკვა“ თავისი მნიშვნელობა დაუბრუნდეს და ისევ ხმარება მიენიჭოს. იგი არის „დანს“, „ტანცენ“, „ტანცოვატ“, „ბაილენ“ (ბალეტი); ხოლო „ცეკვა“ კი არის როკვის ერთი სახე, თავისებური როკვა.).

* * *

ქართულ საქრისტიანო მწერლობაშიც გვხვდება ცნება „მწყობრი“.

სერაპიონ ზარზმელის (მეათე საუკ.) ცხოვრებაში – ჰეი პატიოსანო და საღმრთო კრებულო და **მწყობრ-** დგომობით მიმსგავსებულნო ზეცისა დასთან... – ანუ: მღვდელი, მამანი მეუდაბნოენი, საღმრთო კრებული ემსგავსება ზეცის დასთ, ესე იგი: ანგელოზთა გუნდებს თავისი მწყობრ-მდგომობით, გუნდ-გუნდათ დაწყობილობითო.

იოანე ზოსიმე (მეათე საუკ.) თავის საგალობელში ამბობს – გუნდნი ზეცისანი, **განწყობითნი** გიგალობენ⁷⁷. გვ. 329.

იოანე მტბეყარი (მეათე საუკ.) თავის საგალობელში – რაითა ზიარ მყვნეს ზეცისა განწყობილთა თანა (იქვე, გვ. 334).

„განწყობითნი“ და „განწყობილთა“ არის „ხორო“, ორკესტრი. ამ განმარტებას ადასტურებს ბერძნულით ნათარგმნი **თეოდორას ცხოვრების** ერთი ადგილიც – აჰა ორთა კაცთა წარმიყვანეს მე და მიმანის სიმაღლესა (ცისას) და ვიხილე მე **განწყობილება** ანგელოზთა და მოინია ჩემდა ხმაა...

ზეცის „უხორცოთა გუნდი“, რომლის გამო **მიქელ მოდრეკილი** (მეათე საუკ.) გალობს, არის აგრეთვე გუნდი, ანუ ხორო, რომელსაც წმიდა აბო უერთდება – „ზეცის უხორცოთა გუნდსა თანა შეერთებულო, მონამეთა და მართალთა შორის ქებულო“...

„რაჟამსა შეჰვედრა ჰაბო(მ) სული უფალსა, ზეცისა გუნდნი წინაუძლოდეს მას, სიხარულით აღიყვანეს გალობითა ზეცა“... (იქვე, გვ. 339,43). **ეზრა ათონელის** მიერ დანერილ (მე-11 საუკ.) იოანეს საგალობელში ნათქვამია –

„ახალი შევენიერება ეკლესიასა ქრისტესსა დღესასწაული შენი, მამაო იოანე, ბრწყინვალედ შეუმოსიეს დღეს და ყოველთა ახარებს ახალსა სიხარულსა, რამეთუ (სიკვდილის შემდეგ) შეერთებულ ხარ **წმიდათა მწყობრსა** ძისა შენისა თანა და ერთობით იხარებთ წინაშე ღმრთისა... (იქვე, გვ. 355). „წმიდათა მწყობრი“ აქ არის ანგელოზთა და წმიდანთა დასი.

„მოვედით, ჰეი **მწყობრნო მგალობელთანო**, და **განვანყოთ ჩვენი ხორო** ტაძარსა შინა ღმრთისა ბედისასა... (იქვე, გვ. 356).

ეფრემ მცირეს (მე-11 საუკ.) ბერძნულით აქვს ნათარგმნი გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ერთი გალობა, მიძღვნილი ბასილ დიდისადმი –

„ნუ დამივიწყებ მე სრულიად, არამედ მიხსენ მე ხორცთაგან ამათგან მიუნდობელთა და ხორციელისა ცხოვრებისაგან; და წარმიყვანე მე შენ თანა ნეტარსა მაგას სამკვიდრებელსა შენსა და **შემრთე მწყობრსა მაგას და განწყობილსა**, რომელსა შენ განწყობილ ხარ და იხარებ... (იქვე, 372).

ცხადია, „მწყობრი“ აქ არის ანგელოზთა გუნდი.

ნიკოლოზ გულაბერიძე (მე-12 საუკ.) – მამათა და ქალწულთა **მწყობრნი** მოისწრაფეთ ყოველთა და მოიფრინვეთ, ძნობდით, ხმობდით და ლალადებდით, სცემდით ქნარსა (იქვე, გვ. 387).

ცხოვრება იოვანე ზედაზნელისა – იოვანე იგი შემდგომად გარდაცვალებილსა... „იხარებს იგი **მწყობრსა თანა** მამათასა განწესებული და განცხრების **გუნდთა თანა ანგელოზთასა ხმითა მედღესასწაულეთა მგალობელი**...⁷⁰. გვ. 67.

ცხოვრება შიოხსი და ევაგრესი – ცამდე იხილვებოდა **მწყობრი ანგელოზთა**, რომელნი გალობდეს გალობასა სინმიდისასა ტკბილითა რაფთმე⁷⁰. გვ. 95.

ყველგან აქ „მწყობრი“ არის წმიდა მამათა, ან ანგელოზთა დასი, ხორო.

ბასილ დიდის ქართულ თარგმანში ხმარებულია ცნება „მწყობრი“ – და ესრეთ იქმნების ხორო რაფმე, და მწყობრი...⁹⁶. გვ. 47.

აქ საუბარია მსოფლიო წყობის ჰარმონიაზე.

მაშასადამე: ქართული სასულიერო მწერლობის ამ კნინი მიმოხილვით ირკვევა შემდეგი – „მწყობრი“ არის დასი, გუნდი, ხორო, ანგელოზთა, ან წმიდანთა – უმთავრესად.

შერთვა, ანუ შეერთება „მწყობრთან“ იქნება ანგელოზთა და წმიდანთა დასთან შეერთება.

4. ციური ჰიერარხია

საიდან გავრცელდა ეს დებულება, რომ ცნება „მწყობრი“ წარმოადგენს ანგელოზთა გუნდთ? რა მოძღვრებიდან და ვისი სწავლის მიხედვით დამკვიდრდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ცნება ანგელოზთა მწყობრის შესახებ?

ანგელოზთა მწყობრთა შესახები სწავლა ეკუთვნის ვეფხისტყაოსანში ცნობილ ქრისტიან ფილოსოფოსსა და თეოლოგოსს დიპნოსს, რომელიც არის, როგორც დავრწმუნდით, დიონისიოს არეოპაგიტე=დიონისე არეოპაგელი; მან ეს სწავლა მწყობრთა გამო განავითარა თავის თხზულებაში „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“, რაც ქართულ ენაზე ნათარგმნი იყო ეფრემ მცირეს მიერ და გამოცემული 1961 წელს მკვლევარი სამსონ ენუქაშვილის დიდი რუდუნებითა და მეცადინობით, სათანადო რედაქციით. ამ წიგნის გამო იხილეთ ჩემი წერილი ქართველოლოგიურ კრებულში¹⁷⁴. გვ. 177.

* * *

რას გვასწავლის ციურ მწყობრთა გამო დიონისე არეოპაგელი?

როგორი არის ნამდვილად დიონისიოს არეპაგიტესის „ჰიერარხია“? „ჰიერარხია“ ნიშნავს – წმიდა მთავრობა (ჰიეროს – წმიდა; არხოს – უფროსი). ამიტომ არის, ეს „ჰიერარხია“ ქართულად ნათარგმნი ეფრემის მიერ სიტყვით – „მღდელთ-მთავრობა“; „ციური ჰიერარხია“=ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“; „ეკლესიური ჰიერარხია“=„საეკლესიოესა მღდელმთავრობისათვის“.

თუ იმ დებულებას მივიღებთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ცნება „მწყობრი“ შეიძლება იყოს დიონისე არეოპაგელის „ჰიერარხია“, მაშინ ზუსტად უნდა გავიგოთ „ჰიერარხიის“ მნიშვნელობა.

* * *

დიონისე არეოპაგელის: ყოვლადი მსოფლიოს წყობა, ან მწყობრი დამყარებულია პლატონურ და ნეოპლატონურ ტრადიციაზე. პლატონურზე იმდენად, რამდენადაც პლატონს მსოფლიო ორ დაწინააღმდეგებულ მხარედ აქვს წარმოდგე-

ნილი: 1. გრძნობადი და 2. ბონიერი, საბქაო და საიქაო) ნეოპლატონურზე იმდენად, რამდენადაც ნეოპლატონიანთ ცალკეულად ეს ორი მსოფლიო სამეზად აქვთ დანაწილებული. ასე განმარტავს ამ საკითხს რენე როკ⁴¹.

დიონისე არეოპაგელთან პირველად ყოვლისა, არის ორი მსოფლიო: 1. წმიდა გონებისა და 2. განხორციელებული გონებისა. პირველი არის ციური ჰიერარხია; მეორე – ეკლესიური ჰიერარხია. ორივე ეს მსოფლიო მონაწილეობს ღმრთეებრ ნიჭში, ეზიარება ღმრთულ წყალობას, მაგრამ სხვა და სხვა ხარისხით და სხვა და სხვა ნაირად. მათი დაპირისპირება საბოლოოდ განისაზღვრება გრძნობადით და გონიერით, და ეს მოგვაგონებს განსაკუთრებით პლატონს, რომელმაც ამ ორ მსოფლიოს შორის ეს დაპირისპირება დაადგინა. მაგრამ ვით პლატონმა, დიონისემაც ეს ორი მსოფლიო ერთმანეთს არ მოსწყვიტა, არ დააშორა. პირველი, ანუ გრძნობადი მსოფლიო, ეს ჩვენი ქვეყანა არის ხატი (ეიკონ, იკონა) მეორე, ანუ გონიერი მსოფლიოსა. სულის მთელი ძალა ის არის, რომ მეორე, ზესკნელ მსოფლიოს, გონიერ მსოფლიოს მიაღწიოს. რადგანაც ეს ორი მსოფლიო საბოლოოდ ერთმანეთისაგან გაყრილი არ არის; გრძნობადი მსოფლიო არის გადმონახატი პირველი, გონიერი მსოფლიოსი, მათ შორის უნდა იყოს მაინც რაღაც საერთო, მიმსგავსებული მათ აღნაგობაში, – ამის დადგენას მისდევს დიონისე არეოპაგელი.

პირველი განყოფა, ზოგადი, დაადგენს ჰიერარხიის ყველა წესს: – ყველა ჰიერარხიის სამეულად დაყოფაში არიან: 1. ფრიად ღვთიურნი კურთხევანი („საკრამენტოს“), 2. ღვთიურნი ქმნულნი, რომელთაც იციან ეს კურთხევანი და არიან მათში მიწვევულნი, 3. ისინი, რომელნიც წმიდად მიწვევულნი არიან, ნაზიარებნი არიან ამ უკანასკნელთაგან.

ამ განყოფას მოსდევს მაშინათვე განყოფა თითოეული ჰიერარხიისა. ციური ჰიერარხია=ზეცათა მღვდელთ-მთავრობას აქვს როგორც კურთხევა: ცნობა სავსებით არა-ნივთიერი, ცნობა ღმერთისა და ღმრთეებრ ნივთთა და მდგომარეობა სავსებით ღმრთული სახისა („დეიფორმული“, „თერეიდუს“). მიწვევულნი არიან პირველნი არსნი ანგელოზურნი; ნაზიარები არიან მდაბიო არსნი. ეკლესიურ ჰიერარხიაშიც ამგვარსავე ცნებებს ვეცნობით: კურთხევანი, მიწვევულნი, ნაზიარებნი⁴¹. გვ. 68-70. ოღონდ ნუ გამოვუდგებით ამ რთულ თეორიულ აღწერას და მარტივი სიტყვით არეოპაგელის ციური ჰიერარხია პირდაპირ გავიცნოთ.

დიონისე არეოპაგელი ციურ ჰიერარხიას უწოდებს „წმიდა სამთავრო“ და მას სამად ანაწილებს: 1. წესრიგი, 2. მეცნიერება, 3. მოქმედება. 1. წესრიგი აღნიშნავს იმ ძალის ხარისხს, რომელსაც თვითეული ციური სული ფლობს; 2. მეცნიერება არის ის ნათელი, რომელიც ამ სულთ ხელმძღვანელობს და 3. მოქმედება კი არის ის დავალება, რაც ამ ციურ სულთ დაკისრებული აქვთ შესრულებისათვის. ღმერთი არის დასასრული, ბოლო ამ ჰიერარხიაში, ანუ წყობის კიბეზე, თავში.

და ამ ჰიერარხიის სრულყოფილებაა ემსგავსოს ღმერთს არა მარტო სათნოთი, არამედ იმ ძალის მოხმარებითაც, რომელს ღმერთი ამ ციურ სულთ ანიჭებს და რომელთაგანაც ეს ჰიერარხია არის შემდგარი. ეს ღმერთისაგან არის, რომ ყოველი ქმნულება თავის სისრულეს, ანუ სრულყოფილებას ღებულობს; ისინი, ვისაც ეს სრულება ნაკლებად აქვთ, უფრო დაშორებულნი არიან ღმერთისაგან, ვინემ ისინი, ვისაც ეს სრულადობა უფრო მეტი აქვთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ციურნი სულნი იმდენად უფრო სრულყოფილნი არიან, რამდენად ისინი ღმერთთან ახლოს იმყოფებიან. ამ ციურ სულთ უწოდებენ ანგელოზებს, ანუ მახარობელთ, ან შიკრიკებს, ანუ მოციქულთ, რადგან ისინი ღვთიურ სიტყვას გვაცნობებენ; რადგან ნათელს გვანიჭებენ, რომელიც მათ მიიღეს. ანგელოზნი განიყოფებიან სამ ჰიერარხიად: 1. პირველ წყობას ეკუთვნიან სერაფიმი, ქერუბიმი და ტახტის, საყდარის ანგელოზნი; 2. მეორე წყობას ეკუთვნიან ანგელოზნი თავადნი, არხიანგელოზები და ანგელოზნი მარტივად; მესამე წყობას ეკუთვნიან საერთოდ ანგელოზები...

მივხედოთ ჩვენ საყვარელ და უდიდეს მეცნიერს სულხან საბა ორბელიანს. მას თავის ლექსიკონში სიტყვაზე „საყდარნი“ ჩამოთვლილი აქვს ანგელოზთა დასანი (დიონისე არეოპაგელის თანახმად) –

ხოლო ზეცისა ძალთა ცხრა დასობათა კარგნი ესრეთ განიყოფვიან:

პირველი კარგი (რიგი): 1) საყდარნი, 2) სერაბინნი და 3) ქერობინნი,

მეორე კარგი: 4) უფლებანი, 5) ძალნი, 6) ხელმწიფებანი,

მესამე კარგი: 7) მთავრობანი, 8) მთავარანგელოზნი და 9) ანგელოზნი.

განმარტებანი: კარგი = რიგი = კარქი

საყდარი = ტახტი; საყდარნი = საყდრობანი გადმოითარგმნებიან განხურვებულად და განმფენელ სიბრძნეთა

სერაბიმი = სერობიმი = სერაფიმი – ცეცხლის პირება, გინა მომწველ პირისა ქერობინი = ქეროფინი – მეცნიერება და გულისხმის ყოფა.

უფლებანი – მეოთხე დასი ანგელოზთა

ძალნი – ანგელოზთა დასნი (მეხუთე)

ხელმწიფებანი – მეექვსე დასი ანგელოზთა

მთავრობა – ხელქვეშეთთა უფროსი მთავარი – ესე არს უფროსი, გინა თემის მპყრობელი

ანგელოზი = მომთხრობელი, გინა ქადაგი. ესე არს არსება გონიერი, უნივთო, უსხეულო, დასაბამიერი და დაუსრულებადი, სული ნათელი და მიმდრეკი, წინაშე ღმრთისა მდგომელი-ო.

პირველი წყობის ანგელოზნი ღმერთთან ახლო სდგანან; მეორე ხარისხის ანგელოზებთ უჭირავთ შემდეგი ადგილი, ხოლო მესამეთ – უკანასკნელი. პირველი

წყება ანიჭებს მეორეს ნათელს და მეორე წყება – მესამეს, ხოლო მესამე – ჩვენ გვანიჭებს ნათელს, ჩვენ, კაცთ⁷¹. ნ. 15. გვ. 376.

* * *

აი, ესაა იერარხიული წყობა, ანუ მწყობრნი ანგელოზთა, რომელთა გამო ქართულსა და, რასაკვირველია, სხვა ქრისტიანულ მწერლობაშიც – პროზა და პოეზიაში – არის ლაპარაკი.

ამ მიმოხილვის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ვეფხისტყაოსანის „მწყობრნი“ არიან ანგელოზთა გუნდნი? ასეთი დასკვნის უფლება მივიღეთ მას შემდეგ, რაც აღმოჩნდა, რომ ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში „მწყობრნი“ ნიშნავენ ანგელოზთა დასებს, ანგელოზთა გუნდებს, რიგებს და წყებათ.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ავთანდილი მსჯელობს ანგელოზთა გუნდებთან შეერთებაზე?

ამ შემთხვევაში ავთანდილის ნათქვამი გადმოითარგმნება ასე – შევუერთდებიო ანგელოზთა რიგებს, ანუ ანგელოზთა ჰიერარხიასო.

სწორედ ასე გაუგია ეს ლექსი ინგლისურად ვეფხისტყაოსანის სახელოვან მთარგმნელს მარჯორ უორდროპს და მის მრჩეველთ. ამ თქმას „შერთვა ზესთა მწყობრთა წყობრისა“ მარჯორ უორდროპ შემდეგ ნაირად სთარგმნის – ამით ვისწავლებით, რომ ჩვენ შეიძლება გაერთიანებულ ვიქმნეთ ციურ დასთა ხოროსთან-ო. (771) –

THEREFOR ARE WE THAUGHT THAT WE MAY BE UNITED WITH THE CHOIR OF THE HEAVENLY HOSTS (771).

ინგლისური „ჰივენლი ჰოუსტს“ ნიშნავს – ციურნი მხედრობანი, ხოლო „კუაირ“ არის „ხორო“. მაშასადამე: გაერთიანება, ამ თარგმანის მიხედვით, ხდება ციურ დასთან, ციურ ხოროსთან, ანუ ანგელოზთა ცხრა დასის ციურ ჰარმონია-მწყობრთან.

5. ზესთა

ამ „მწყობრის“ საკითხის საბოლოო გამოსარკვევად მნიშვნელოვანია ცნება „ზესთა“.

შაირში ნათქვამია: „მოგვეცეს შერთვა **ზესთ მწყობრთა წყობისა**“ (ან: „მწყობრისა“, ან: „მწყობისა“). რას გვეუბნება ეს ცნება „ზესთა“? და რომელ სიტყვას ეკუთვნის იგი: „ზესთ მწყობრთა“ თუ „ზესთ ... წყობრისა“ („წყობისა“, „მწყობრისა“)?

ზესთა, ზემთა, ს. ს. ორბელიანის განმარტებით არის ზენას უმეტეს უმაღლესი. ზენა არის ზეთ მყოფი. მაშასადამე, ზესთა არის უმაღლეს ზემოთზე უმაღლესი. იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ ცნებას „ზესთა“ იოანე პეტრინთან:

ზესთა – მალალ საფეხურზე, უზენაესი. მიღმა არსებული. ⁶³.

ოთხთავში ეს სიტყვა „ზესთა“ იხმარება მეორე გამოთქმით: „ჟეჟთა“, ვით იოანეს სახარებაში იოანე 3,31 მოსულ ზეცით „ყოველთა ჟეჟთა არს“.

ქართული ოთხთავის სიმფონიის შემადგენელი ი. იმნაიშვილი ამ სიტყვას ასე განმარტავს – ჟეჟთა = ზესთა = ზემთა = ზეშთა – ზედა, უმაღლესი.

ლათინურ ბიბლიაში ცნებას „ყოველთა ჟეჟთა არს“ შეესიტყვება: „სუბრა ომნეს ისტ“ – ყოველთა უმაღლეს არს. ინგლისურში – „ეზავ ოლლ“ – ყოველზე მაღლა. გერმანულში – „უებერ ალლე“ იგივეა. და ასე სხვაშიც და რუსულშიც – „ესტ ვიშე ვსეხ“.

დავით აღმაშენებელი თავის „გალობან“-ში ღმერთს უწოდებს – „ზესთა ღმერთი“²²⁹. წიგნი 1. გვ. 519.

„ზესთა“ აქ არის – ზევით, მაღლა. დასასრულს იგივე ამბობს – „ნათელსა ზემთა საუკუნეთასა“; ანუ ღმერთსა, რომელი არს ნათელი საუკუნეთა ზემოდ, არის უმაღლესი საუკუნეთა, ზესთა საუკუნე, ანუ მარადი ნათელი.

ნიკოლოზ გულაბერიძე – „ზეშთა მბრძოლისა ჩემისათვის“, ანუ ზემოდ, ზეცაში იბრძვის ჩემთვის, ჩემი შემწეობისათვის, ესე იგი: ღმერთი. (იქვე, გვ. 539).

საბა სვინგელოზი – „სიტყვისა ღმერთისა ხატსა ზესთ“. (იქვე, გვ. 546).

„ზესთა დიდებისა სფეროთასა“ (იქვე, გვ. 547).

ესე იგი დიდებისა სფეროთა ზემოდო.

მაშასადამე: სიტყვისა „ზესთა“ განმარტება ყველასთან არსებითად ერთია – ზესთა არის უმაღლესი. აქედანვე: ერთი დასკვნა: ვეფხისტყაოსანის აღნიშნულ შაირში „ზესთ“, რაც არის იგივე „ზესთა“, ნიშნავს – „უმაღლესი“.

ამნაირად: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობრისა“ იქნება – მოგვეცეს შერთება ზესთა, უმაღლესის, ან უმაღლესში მწყობრთა მწყობრისაო.

ახლა წარმოსდგება საკითხი: რომელ სიტყვას ეკუთვნის „ზესთ=უმაღლესი“?. ეკუთვნის იგი სიტყვას „მწყობრთა“?

თუ ცნება „ზესთ“ = „ზესთა“ = „უმაღლესი“ ეკუთვნის ცნებას „მწყობრთა“, მაშინ „ზესთ“ ანგელოზთა მწყობრს მიეკუთვნება და „ზესთ მწყობრთა“ იქნებიან ანგელოზთა წყობანი, ანუ ანგელოზთა ცხრა წყობა, რომელს უკვე გავვეცანით.

ასეთი განმარტების თანახმად – ავთანდილის ნათქვამი: „მოგვეცეს შერთვა მწყობრთა მწყობრისა“ ნიშნავს – მოგვენიჭოს შერთება ანგელოზთა უმაღლეს,

ან უმაღლესში მყოფ მწყობრებთანო, რომელთა ცხრა მწყობრი არის, და მათი დამწყობელის, ღმერთის მიერ არის შექმნილი.

ასეთი განმარტების შედეგად, ავთანდილის ნათქვამში თუ მივიღებთ ცნებას „ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“, მაშინ მისი მნიშვნელობა იქნებოდა: „ზესთ=უ-მაღლესის ანგელოზთა მწყობრთა, ანუ დასთა „მწყობრისა“, ანუ მომწყობელისა, ღმერთისაო, ან უმაღლესში მყოფ ანგელოზთა დასების მომწყობელი ღმერთისაო.

თუ მივიღებთ ცნებას: „ზესთ მწყობრთა წყობისა“, მაშინ იქნებოდა: ზესთ=უ-მაღლესში ანგელოზთა მწყობრთა წყობას შეუერთდებოა სული. „მწყობრთა წყობა“ არის ანგელოზთა წყობა, მისი ცხრა დასი. ამ შემთხვევაში ღმერთი არსად სჩანს, – იგულისხმება მხოლოდ.

ასეთი განმარტება საერთოდ სავსებით შესაძლებელია და ამ შემთხვევაში „ზესთ მწყობრთა წყობა“ არის „უმაღლესნი დასნი ანგელოზთა წყობისა“.

შეერთება სულისა ანგელოზთა მწყობრთან, წყობასთან, ანგელოზთა დასთან არის ხშირი თქმა ქართულ რელიგიურ მწერლობაში და ცხადია, ამის მიხედვითაც შეიძლება ავთანდილის ნათქვამის განმარტება. მაშასადამე – ავთანდილის ანდერძის ისეთ ტექსტში, სადაც სწერია: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“, – „ზესთ“ არის უმაღლესი; „მწყობრთა“ არიან ანგელოზთა დასნი; „მწყობრისა“ არის დამწყობელი, მომწყობი ღმერთი (ამ ანგელოზთა „მწყობრთა“, დასთა). აქ გვაქვს შეერთება უმაღლესში ანგელოზთა მწყობრის მომწყობ ღმერთთან.

ავთანდილის ანდერძის ისეთ ტექსტში, სადაც დაბეჭდილია „ზესთ მწყობრთა წყობისა“, არის „ზესთ“ – უმაღლესი; „მწყობრთა“ არიან ანგელოზთა დასნი; „მწყობრთა წყობა“ არის ანგელოზთა დასთ წყობა, ანუ ცხრა დასი ანგელოზთა.

დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანთა შორის ცნებანი „ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“ და „ზესთ მწყობრთა წყობისა“, – მისაღებია არსებითად მხოლოდ პირველი. რატომ?

პირველში – ზესთ მწყობრთა მწყობრისა – ლაპარაკია ღმერთზე, რომელმაც მოაწყო „მწყობრნი“, ანუ ანგელოზთა დასები – ცხრა დასი.

მწყობრთან, მომწყობ ღმერთთან შეერთებაზე სხვა შაირშიც არის ლაპარაკი: „ერთსა მიხვდეს საზიაროდ“. ამას გარდა, „ზესთ“ არ მიეკუთვნება ცნებას „მწყობრთა“. ეს ცნება – „ზესთ“ – ეკუთვნის უკანასკნელ სიტყვას: – „მწყობრისა“. –

„ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“ არის უმაღლესი მწყობრი, მომწყობელი, ღმერთი, რომელმაც მოაწყო ანგელოზთა დასნი, ანუ „მწყობრნი“-ო. ან: ზესთაში, უმაღლესში მყოფმა ღმერთმა მოაწყო მწყობრნიო, ესე იგი: ანგელოზთა დასნიო.

მეორე ნაირად დაბეჭდილში: „ზესთ მწყობრთა ნჲობისა“ განიმარტებოდა ასე: „უმალლესი ნყობა“ მწყობრთა, ანუ ანგელოსთა დასთა დაწყობა.

არა მგონია, ავთანდილი აქ ლაპარაკობდეს მარტივად „ანგელოზთა ნყობასთან“ გაერთიანებაზე.

არსებითად სწორად მიმაჩნია ის ტექსტი, რაც შეიცავს თქმას: „მწყობრთა მწყობრისა“; ოღონდ ეს ლექსთწყობა არ მაკმაყოფილებს. როგორც უკვე აღვნიშნე – „რ“ აქ ზედმეტია. იგი ლექსს არღვევს. არსებითად ეს თქმა სწორად მიმაჩნია, რადგან ეს იგივე თქმა არის, რაც სხვა ვეფხისტყაოსანში არის დაბეჭდილი, სახელდობრ – „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“. სიტყვა „მწყობრისა“ და „მწყობისა“ – ასო „რ“ არ ჩაითვლება – ერთი და იგივე არის ზუსტად.

თუ ვინ არის ეს „მწყობი“ და რატომ უნდა იყოს აქ ცნება „მწყობი“, ამის გამო აქვე, ქვემოთ იქნება საუბარის გაგრძელება.

6. ზე ნესთა მწყობრისა

ყველა დაბეჭდილ ლექსიკონში, როგორც ვნახეთ, საკამათო ლექსი არის ასეთი:

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა ნყობისა (მწყობრისა, მწყობისა).

აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა ამ ლექსის სრულიად განსხვავებული სახე დაბეჭდა –

მით ვისწავლებით, მიგვეცეს შერთვა ზე ნესთა მწყობრისა.

როგორც უკანასკნელად გამოვარკვიე, ეს არის ხელნაწერი TIZ და F-ს ხელნაწერის შესაძლებელი მართლწერა¹⁶³. გვერდი 504-5.

რა არის „ნესი“?

„ნესი“: ბერძნული „ტაკსის“, ლათინური „ორდო“, გერმანული „ორდნუნგ“, ფრანგული „ორდრ“, რუსული „პორადოკ“ არის – რიგი, თანამიმდევრობა, განწყობილება, წყობილება, განწესება, განკარგულება, კანონი, კატეგორია, კლასი და სხვა –

ამ სიტყვით „ნესი“ ბევრი რამ იგულისხმება – 1) მათემატიკურად: თანამიმდევრობა და რიგი; 2). პოლიტიკურად: წესწყობილება, განგება, კანონი, რომელიმე სახელმწიფოში; 3). ფიზიკურად: წყობილება, რაც გვამში არის დაცული და დამარხული; 4). ბუნებითად: განგება და კანონი ბუნების წყობისა; 5). ზესთაბუნებრივად, მეტაფიზიკურად: პრინციპი კოსმოსისა (სიტყვა „კოსმოსი“ ნიშნავს: „მწყობრი“, წესი); 6). ფილოსოფიურად: არსებათა კატეგორიები, კლასები, არსებათა ფენების პრინციპი, წეს-რიგი, ტაქსისი; 7). რელიგიურად:

„ნესი დახსნისა“ = „ორდო სალუტის“, ცხონებისა, რომლის მისაღწევად სამი საფეხურია ასასვლელი: ა. განწმედა („პურიფიკაცია“), ბ. გაბრწყინება, განათლება („ილუმინაცია“), და გ. შეერთება=შერთვა („უნიონ“); 8). ეთიკურად: მკაფიო, ცხადი დანაწესები რაიმე არსებულისა კაცის არსებობისათვის. განსაკუთრებით, ზნეობის საქმეში. 9). სიტყვას „ნესი“ ცალკე მნიშვნელობა აქვს საღმრთო წერილში: **2 პეტრე 3,10** ცანი მძაფრად წარხდენ და წესნი იგი დაინუნენ-ო. ესე იგი: ცანი ძლიერად და მოუკლებელად წარვიდენ, მოისპონ და ელემენტები (წესნი) ცეცხლით დაინვენენო. ლათინურ ბიბლიაში ეს სიტყვა „წესნი“ ნათარგმნი არის „ელემენტა“, რუსულში – „სტიხიი“ და სხვაგანაც ასე. აგრეთვე **2 პეტრე 3,12** ცანი მხურვალენი დაირღვენ და წესნი დაინუნენ და დადნენ-ო. მაშასადამე: ძველ ქართულში (მეათე საუკუნეში) „წესნი“ ნიშნავდა აგრეთვე „ელემენტები“, „სტიხიი“, და ასევე აქვს განმარტებული ეს სიტყვა სულხან საბა ორბელიანს: წესნი – ოთხნი ნივთნი=კავშირი, ოთხი იგი ასონი: მიწა, წყალი, აირი და ცეცხლი.

10). იოანე პეტრიწთან ცნება „წესნი“ იხმარება ბერძნული ფილოსოფიური შინაარსით: „ტაკსის“⁶³. გვ. 11, 12, 27, 39, 88, 93 და სხვა.

11). აქ, პროკლოსის შეხედულების თანახმად, პირველი, ერთი, ღმერთი არის მსოფლიოს წესის, ტაკსის დამადგენელი, ბუნების წესის=კანონის შემქმნელი; ერთი=პირველი=სახიერება (კეთილობა)=ღმერთი არის წესის დასაბამი, დასაწყისი.

12). ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – წესი: ჩვეულება განმტკიცებული და მდგომარე, სახელი „ჩვეულება“ არის სახელი არა მარტო დროთა განმავლობაში შექმნილი რაიმე, არამედ ეწოდება იმასაც, რაც ბუნებითა არის წეს-განმტკიცებული, რადგანაც უსულოთა და უძრავთა აქვს ესრეთი დაბადება, რამეთუ წეს ეწოდების მსგავსებითსა და შემსგავსებულსა საქმესა-ო.

13). „წესი“ არის კიდევ დასი, რიგი ანგელოზთა – „შენ განუკვირდა ანგელოზთა წესსა, რამეთუ დაითმინე სიკვდილი ქრისტესათვის“-ო („ქებაჲ წმიდისა ჰაბოდასი“¹¹⁶).

ეს ცნება „წესი“ ანგელოზთა მიმართ ხმარებული გვხვდება კიდევ იოანე ოქროპირის ქართულად ნათარგმნ ერთ წერილში – „რამეთუ ნეფსით თავისით გამოჰხადე თავი შენი რიცხვისაგან ძმათაჲსა და წესისაგან ანგელოზებისა“⁷³. გვ. 107. 14). ბიზანტიის იმპერატორ კონსტანტინე მეშვიდეს, პორფიროგენეტოსს (912-959) ეკუთვნის თხზულება ბიზანტიის საიმპერატორო სასახლის წესთა, „კარის გარიგების“ შესახებ. ამ წიგნის ცნებათა განმარტებისას ალ. ფოგტ სიტყვისა „ტაქსის“ გამო ამბობს – სიტყვას „ტაქსი“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს, როგორც ჩვეულებრივ ლაპარაკში, ისე მმართველობის ენაზე. იგი არის „წესი, წეს-

რიგი“ ადმინისტრაციაში და ამით აღინიშნება „კლასი“ მოხელეთა, გამგეთა, ან წარჩინებულთა რიგი; ეს „ნესი“=„ტაკსის“ აღნიშნავს ზოგადად ყველა დიდებულს და მოხელეს, რომელიც იმპერატორს ახლავს, – ესაა რიგი, ნყობა წოდებათა და იგი შეიძლება გადმოვთარგმნოთ ახლანდელი ცნებითო „სასახლე“ (ვეფხისტყაოსანის „დარბაზის ერნი“, შაირი 1164). ეკლესიურ ენაზე „ტაკსის“ ნიშნავს: „ბრძანებული წესი რომელიმე ცერემონიაში“-ო¹⁴⁹. გვერდი 7. 15). ქრისტიანული თვალსაზრისით, „ტაკსის“ არის საზოგადოება, მოწყობილი ღმერთის მიერ და ღმერთისათვის და დიონისე არეოპაგელისათვისაც ეს „ნესი“, რომლის შესახებ ვეფხისტყაოსანის შაირში საუბარი არის, შეიძლება იყოს და არის კიდევაც „ნესი წმიდა“ = „ტაკსის ჰიერა“. ეს არის დიონისე არეოპაგელის ჰიერარხია მსოფლიოსი, მაგრამ არა კოსმოლოგიური მნიშვნელობით, არამედ წმიდა ჰიერარხია. არეოპაგელისათვის ციური ჰიერარხია და ამასთანავე ჰიერარხია ეკლესიური არის მსოფლიო იერარხია; პირველი არის წმიდა გონებათათვის; მეორე არის კაცებრივ გონებათათვისო, – ამბობს რენე როკ⁴¹. გვ. 29.

ჩვენ განვიხილეთ 15 მნიშვნელობა ცნებისა: „ნესი“, იქნება სხვაც არსებობს, მაგრამ ამათგან ვეფხისტყაოსანის აღნიშნულ ლექსს „ზე წესთა მწყობრისა“ მიუდგება მხოლოდ დიონისე არეოპაგელის ცნება „ტაკსის“=„ნესი“.

დიონისეს „ტაკსის“=„ნესი“ არის ნყობა წმიდა ღმრთეებრი=ტაკსის ჰიერა და მისი კანონი ღმრთეებრი=„თესმოს“. მთელი ჰიერარხია არის წესწყობილება, კონსტიტუცია და ყველაფერი იქ არის წესში, წესრიგში.

დიონისე არეოპაგელის ციური ჰიერარხია არის ანგელოზთა წესწყობილება, ცხრა ჯგუფად დაყოფილი. აქ ყველაფერი არის წესში = „ენ ტაკსეი“ და წესისამებრ = „კატა ტაკსინ“. იგივე არის საეკლესიო ჰიერარხიაშიც.

ღმერთი თვითონ არის წესი, პრინციპი წესისა და ღმრთეებრი კანონები შესანიშნავ წესს წარმოადგენს.

ამგვარად, „ტაკსის“ (ღმრთული წესი) და „თესმოს“ (ღმრთული კანონი) ერთმანეთთან მჭიდროდ გადაბმულია. ჰიერარხიული წესის მიღება ნიშნავს ღმრთული კანონის განხორციელებას, სიკეთით ცხოვრებას და შეძლებისამებრ თვით განღმერთობასაც; უარყოფა წესისა არის ღმრთული კანონის დარღვევა⁴¹. გვ. 36-40.

აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ დაბეჭდილი შაირი ასეთია – „მიგვეცეს შერთვა ზე წესთა მწყობრისა“. როგორ გავარკვიოთ ის საკითხი, თუ რას ნიშნავს ეს? რა არის აქ „ზე წესთა“?

ცნება „ზე წესთა“ გულისხმობს იმ წესებს, რაც ზემოდ, უზენაესში არსებობს. ასეთი გაგებით აქ ლაპარაკია არა იმ წესებზე, რომლის მიხედვით მთელი ნივთიერი მსოფლიო არის მოწყობილი, არამედ იმ წესებზე, რაც ნივთიერი ქვეყანის გარეშე, მის აღმა და გადაღმა არის დადგენილი.

ეს ზესთა ციურნი წესნი, ეს „ზენესნი“ არიან ანგელოზთა გუნდთა წყობა, რაც ცხრა დასისაგან შესდგება, – თითო დასი ანგელოზთა სამი ჯგუფით არის განსაზღვრული.

მაშასადამე, ავთანდილი გვეუბნება: მოგვენიჭება შეერთება („ენოსის“) ზემოდ, ზევით ანგელოზთა რიგთა („ზე წესთა“) მომწყობელთან, ანუ – ღმერთთან („მწყობრისა“).

აქ ღმერთის მიერ მომწყობელობის საკითხი შემოფარგლულია მხოლოდ ანგელოზების წესთა მოწყობით. აქ ღმერთი არის მომწყობი ანგელოზთა წესისა.

არამგონია, ვეფხისტყაოსანის დამწერს, ანუ ანდერძის შემდგენელ ავთანდილს ღმერთის მომწყობელობითი ნება და ძალი მარტო ანგელოზების დასთა მოწყობით შეეზღუდოს.

თუ მომწყობ ღმერთზეა ლაპარაკი, მაშინ ეს არა ნაწილობრივ მოწყობას, არამედ მთლიან მოწყობას უნდა შეეხებოდეს, ღმერთის მიერ ვეებერთელა მსოფლიოს, უხილავი და ხილული მსოფლიოს შექმნასა და დაწესებას, მოწყობას უნდა აღნიშნავდეს.

მაგრამ ავთანდილის ანდერძის შაირის შემასწორებელი და გადამკეთებელი უნდა იყოს ისეთი პირი, რომელსაც უპირატესობა დიონისე არეოპაგელისათვის მიუნიჭებია და მისი სწავლის მიხედვით, ეს შაირი შეუსწორებია და „ზე წესთა“, ანგელოზთა დამწყობელი „მწყობრი“=ღმერთი ჩაუწერია.

ვ.-ტყაოსანის არც ერთ გამომცემელს თუ რედაქტორს ეს შესწორება არ მიუღია და არ დაუბეჭდავს, და კარგიც უქნიათ, რადგან ეს შესწორება აშკარა მიკერძოებით ხასიათს იჩენს და თეოლოგიურ სახეს მეტის მეტად ააშკარავებს.

7. ზეცისა მწყობრისა

„მ“-ხელნაწერში ჩართულია იგივე შაირი 750 შაირის შემდეგ (ესე იგი: არა თავის საკუთარ ადგილზე, ანუ არა 799 შაირის შემდეგ) და ეს დამატებული შაირი, უკანასკნელი სტრიქონით უკვე ცნობილი და მიღებული სტრიქონისაგან განსხვავდება, და არსებითად –

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზეცისა მწყობრისა (221).

რას ნიშნავს აქ „ზეცისა მწყობრისა“ და სიტყვათა ჩამამატებელი რას გულისხმობდა?

„ზეცისა“ წყობა ორ გვარად შეიძლება განიმარტოს: 1. ასტრონომიული თვალსაზრისით: – ზეცის შვიდი, რვა, ცხრა, ან ათი სფერო და 2. რელიგიური მიდგომით: ანგელოზთა ცხრა გუნდი. ორივე შემთხვევაში მწყობი, მომწყობი, დამლაგებელი და განმგებელი ზეცისა არის ღმერთი=მწყობი.

შეუძლებელია მივუხვდეთ, თუ ამ შაირის შემასწორებელი რას გულისხმობდა: ასტრონომიულ თუ რელიგიურ ცნებას. ერთი რამ ცხადია: ამ გადასხვაფერებელი შაირით „მწყობრი“ არის ღმერთი, რადგან მწყობი ზეცისა სხვა არავინ შეიძლება იგულისხმებოდეს. თავის თავად, რასაკვირველია, ეს შაირი ყალბია და ამიტომაც იგი ვეფხისტყაოსანიდან გაგდებულია და მოთავსებულია ცალკე წიგნში: „ვეფხისტყაოსანის ჩანართი და დანართი“¹³³.

პარი მეორე

მსოფლიური მწყობი

1. მწყობრი ფილოსოფიურ სწავლათა მიხედვით

კოსმოსის=მსოფლიოს ჰარმონიის საკითხს შეეხო **ჰერაკლეიტოს** (544-493), რომელს ეწოდება „ბნელი“ (ძნელად გასაგები) და „მტირალა ფილოსოფოსი“. – ყოვლადი მსოფლიო=მაკროკოსმოს=დიდი მსოფლიო არ არის შექმნილი არც ღმერთთა მიერ და არც კაცთა მიერ, არამედ იგი იყო მუდამ და არის და იქნება მარად ცოცხალი ცეცხლი, კანონზომიერად აღგზნებული და კვლავ ჩამქრალი. ამ ყოვლად გამგე პირველადი ცეცხლისაგან, რომელიც არის წმიდა და სუფთა გონება, ლოგოსი, გამოდის უთანხმოებისა და ჩხუბის გზით ნივთთა მრავლობა („გზა დაღმართი“). თანხმობასა და მშვიდობას შედეგად აქვს გაჩერება, გაშეშება, სანამ ამ გაშეშებას კვლავ არ მოაქვს პირველადი ცეცხლის ერთიანობა („გზა აღმართი“). ამ მარად დაღმართში და აღმართში იქმნება პრთისაგან ჰველაფერი და ჰველაფერისაგან პრთი. ყველაფერი მიმდინარეობს, ოღონდ ამ მდინარეებაში გამგებლობს ლოგოსი ვით კანონი. ასე: ღმერთი არის დღე და ღამე, ზაფხული და ზამთარი, ომი და მშვიდობა, გაძღომა და შიმშილი; კარგი არის ცუდი და ცუდი არის კარგი; ყველაფერში დაწინააღმდეგობა გაერთიანებული არის და არის დიაჰაც ჩამალული შეთანხმება, ჰარმონია და ეს უხილავი ჰარმონია უკეთესია, ვიდრე ხილული დაწინააღმდეგობა. ომი არის ყველაფერის მამა...¹¹⁷. გვ. 238.

ემპედოკლეს აგრიგენტელი (483-424), რომელს არისტოტელესი მჭევრმეტყველების=რიტორიკის მამად სთვლის, ორფეოსულ მისტიკაზე დაყრდნობით

ასწავლიდა: დაარსება, წარმოშობა და წარსვლა, გარდასვლა, დასრულება როდი არსებობსო; იგი არის მხოლოდ შერევნა, შეთხზვა და განცალკევება, შეკავშირება და ჩამოშორება შეუცვლელ, დაუარსებელ, წარმოუშობ და გარდაუვალ ელემენტებისა: ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა. თვითმყოფადი, აბსოლუტი შერევნისაგან, რომელში ცალკეულად არაფერია, თანისთანობით ვითარდება მდგომარეობა ელემენტთა, თვით მყოფადი, აბსოლუტური განყოფისა, განცალკევებისა; ამისაგან კიდევ მომდინარეობს მდგომარეობა შერევნისა და ასე დაუსრულებელად. ამ განვითარების მოქმედ ძალებს იგი უწოდებს: სიყვარული და სიძულვილი (მეგობრობა და ჩხუბი, მიმზიდველობა და უკუგდება), რომელიც ცვალებადად თვითმპყრობელობამდე მოდის¹⁷. გვ. 128.

პლატონურ ფილოსოფიაში დახატულია ვეებერთელა კოსმოსი, რომელიც ორ მხარედ განიყოფება: ქვეყანა სააქაო და ზეყანა საიქიო. სააქაო კოსმოსი მოწყობილია საიქიო კოსმოსის მიხედვით. საიქიო კოსმოსი არის იდეათა ზეყანა, რომელიც დახარისხებულია და პირამიდისაგან არის აგებული. ამ პირამიდის მწვერვალზე აქვს უზენაესი იდეა – **ეროი**, რომელს შეიძლება ღმრთეება ვუნოდოთ.

სტოელ ფილოსოფოსთა შორის მსოფლიო ერთიანება და მსოფლიო სიმპათია დაფუძნებულია მოქმედ პრინციპზე, პირველად **ცეცხლში**, რომელს აგრეთვე ლოგოსი ეწოდება.

ფილო ალექსანდრიელის შეხედულებით, შესაქმისას, ანუ ქვეყანის დაბადებისას ღმერთმა განყო ყველაფერი თანასწორად, ხოლო ეს თანასწორნი ნაწილნი არიან დაწინააღმდეგებულნი: „ყველაფერი თავისი ბუნებით რაიმეს ეწინააღმდეგება“-ო. ამ განყოფის შემქმნელი არის შინაგანი, მუდმივ თანაარსი, ანუ იმმანენტური ლოგოსი=სიბრძნე, რომელიც მარად განყოფს და არის „ჩამომჭრელი“, მაგრამ არსებითად ღმერთია ამ განყოფის მქმნელი. მეორე კანონი ბუნებისა არის ჰარმონია დაწინააღმდეგებულთა; განყოფილნი და მოწინააღმდეგენი ბოლოს თანხმობას, ჰარმონიას ჰქმნიან. ამ ჰარმონიის შემქმნელი არის თვითონ ღმერთი³². ნიგნი 1. გვ. 332.

მსოფლიოს მწყობრი, ანუ ჰარმონია ნაგალობევია აგრეთვე **ჰერმეს ტრისმეგისტოს** მოძღვრებაში (მეხუთე ტრაქტატი), მოკლედ ასე – ცა მოუთხრობს მარადულ პატივზე და მისთა ხელთა ნამუშავევი – სამყაროზე. განიცადეთ ერთჯერ მაინც ცა! საკვირველი ჰარმონია და წყობა ციურ ღმერთთა მეუფისა, მზისა, თვით პანანინა ვარსკვლავამდე, რომელნი განსხვავებული გზებით ცაში მიმოსრბიან. ვინ მოაწყობს ასე ყველაფერი ეს? ვინ მიაკუთვნა მათ მათი სრბოლა? ვინ მიაგო ზღვას საზღვარნი და მისცა ხმელეთს მყარი საძირკველი? ყველაფერ ამას ხომ შემომქმედი და მწყობი უნდა ჰყავდეს! გასაკვირველი და ყოვლად ბედნიერი გრძნობა უნდა იყოს, ამაღლდე დედამინიდან, ზესა და ხმელეთს შორის, კოსმო-

სის შუაში იქანაო და იქიდან ნეტარი მზერით ამ მსოფლიოს მთელ დიდებულებას გაკვირვებით უცქირო. მიწა, მდინარენი, მხარენი ჰაერთა, მცხუნვარნი მნათობნი მსრბოლნი, მსწრაფლ მბრუნავი ცა – რალაც დიდებულ უნდა იყოს ამისი შეცნობა... ასეთია მაკროს კოსმოს – დიდი მსოფლიო... შეხედეთ ადამიანის გვამს. უხელოვნურესად თვით წვრილმანამდე არის ყველაფერი და ვის უნდა შეექმნა ასეთი ყოვლად ნაზი სხეული, გვამის ასონი და კეთილნი ორგანონი... ასეთია მიკრო კოსმოსი – პატარა მსოფლიო.

ვითარცა ქანდაკება მოქანდაკის გარეშე, სურათი მხატვარის გარეშე არ შეიძლება შეიქმნას, ამგვარადვე ეს შექმნილი ყველაფერი არ შეიძლება შექმნილიყო შემქმნელის გარეშე. ეს არის სწორედ **ერმი**, რომლის მოქმედება იმით გამოიხატება, რათა იყოს მამა და რომლის არსი ის არის, რათა ყველაფერი გამოიყვანოს და შექმნას. ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ **ერმი**, რომელმან შექმნა ეს ყოვლად სავსებით რთული მანქანა, რომელი ანყოფს, იცავს და ინახავს. მარტო ის რომ იფიქრო, თუ რაოდენი მრავალნაირობაა მიწყევ სხვა და სხვა მოძრაობათა ურთიერთ შორის, არ შეეძლო ეს შეექმნა და შეენახა ორს, ისე, რომ სადმე რალაც უთანხმოება არ გამოჰქლავებულყო. როგორ შეიძლებოდა არსებულყო ერთ მატერიასთან, ერთ ფსიქესთან, ერთ კოსმოსთან, ერთ მზესთან, ერთ ქვეყანასთან ორი შემოქმედი და შემნახველი, ანუ დამმარხველი? მხოლოდ **ერმი** და ერთება არის მისაღები.

მსოფლიოს წესრიგი, ანუ მწყობრი აღწერა **არისტოტელესმა** და დიდი ქებით გადათარგმნა **ციცერონმა**, ხოლო **სირიელმა აპამემ**, **ნეოპიტაგორასიანებმა**, **პოსეიდონიუსმა** და მისმა მიმდევრებმა, თვითონ **ციცერონმა**, **სენეკამ...** და ბოლოს **ქრისტიანმა მწერლებმა** მსოფლიოს მწყობრი შეაქეს, მას უგალობეს და შემოქმედების საბუთად გამოიყენეს, შემოქმედებით და შექმნულთა არსებით ღმერთის შემეცნება დაამტკიცეს (ტელეოლოგიური შემეცნება ღმერთისა): ერთიანობა ჰარმონიისა, ანუ ერთიანობა მწყობრისა არსებობს ერთი მიზეზით და ეს მიზეზია ყოვლად მსოფლიოში მოქმედი ერთი – ღმერთი³⁷. გვ. 38...

ამ წიგნში წინ მოკლედ განვიხილეთ პლოტინოსისა, პროკლოსისა და სხვა ფილოსოფოსთა სწავლანი კოსმოსის გამო და აქ აღარ გავიმეორებ. ყველას შეხედულებით: კოსმოსი არის მონყობილი და დაწყობილი ერთი მთლიანობა, რომლის წესი სხვა და სხვა გვარად იყო წარმოდგენილი. ამას ჩვენ უკვე გავეცანით.

2. მწყობრი წმიდა მამათა მოძღვრებაში

თითქმის ყველა წმიდა მამა ეხება მსოფლიოს მონყობა-დაწყობას – მას ღმერთის საქმედ აღიარებს და მას ამის გამო დიდებას უგალობს.

ბასილ დიდისათვის: წესრიგი, „აღმკულებად“ („დიაკოსმესის“), ანუ ეფრემ მცირეს მიერ ხმარებული ცნებით: „შემკობილება“⁽¹⁶⁰⁾. გვ. 7, 157, 179, და სხვა), მორთულობა, მონყობილობა მსოფლიოსი, არის საქმე ღმერთისა; მან შეათანხმა სხვა და სხვა მხარე მსოფლიოსი და მისგან შექმნა თანხმობა და ჰარმონია. წესი და თანაზომიერება შვენიერების პირობა არის და თითოული აღწევს ამ შვენებას მთლიანობაში ყოფნით. ამიტომ ეს ბედნიერი წესი, წესრიგი ჩვენს აღფრთოვანებას იწვევს მაშინ, როდესაც მთლიანი მსოფლიოს წესრიგს ვხედავთ, და მაშინაც, ოდეს მის ნაწილთა წესს ვუმზერთ – ფრინვა მფრინველთა, შრომა ფუტკართა, წესრიგიანობა თევზთა და სხვა – თუმცა ისინი გონებას მოკლებულნი არიან, მაგრამ ბუნების კანონი მათ იმაზე მიუთითებს, რაც მათ უნდა ქმნან. ყველაზე უმცირესნი ქმნულნი, ყველაზე უმცირესნი ჯგუფნი მთელი მსოფლიოსა წესრიგს მისდევს, რომელიც ბატონობს და ასევე ემორჩილება წესრიგს მთელი მსოფლიოც. ეს იგივე წესია, რომელში მთლიანი და ნაწილი თავის ბრწყინვალე ჰარმონიას პოუფლობს. მცენარენი აძლევენ მინას თავის შვენებას, ვარსკვლავნი – ცას. მდაბალი და დიდი, ყველა ელემენტი ღმერთის მალულ თვისებებს აცხადებს. ოღონდ ყველაზე უფრო: მზის შვენიერება, მისი დიდებულება, სისწრაფე მისი მოძრაობისა, წესიერება და სიმართლე მის ბრუნვათა, გვირგვინებს, თუმცა სუსტად, თუ რა უნდა იყოს შვენიერება „მზისა სიმართლისა“ (სახელი იესო ქრისტესი)⁴¹. გვ. 52.

კლიმენტიუს რომაელი – ზეცანი, ღმერთის გამგეობით მოძრავნი, მსოფლიოში ემორჩილებიან მას (ღმერთს): დღენი და ღამენი აღასრულებენ დანიშნულ მათ გზას და ერთმანეთს არ უშლიან. მზე, მთვარე და გუნდნი ვარსკვლავთა, ბრძანებისამებრ ღმერთისა თანხმოვანად ტრიალებენ მათთვის დანიშნულ საზღვრებში და ერთი ცახეთიც გზიდან არ დასცდებიან. ნაყოფმომცემი დედამინა, ნებისამებრ ღმერთისა, წამოზრდის თავის დროზე უხვ საზრდოს ადამიანთა, მხეცთა და ყოველთათვის, რომელნი მასზე არსებობენ და ღმერთის მიერ დანიშნულ კანონებს არ გადადიან და არა სცვლიან; გამოურკვეველნი და მიუწვდომელნი კანონნი უფსკრულთა და ქვესკნელთა იგივე ბრძანებით ინახებიან. განუსაზღვრელი ზღვა, მისი მოწყობით კალაპოტში შეკრებილი, არ გამოდის დადებული საზღვრებიდან და აკეთებს ისე, როგორც მას ღმერთმა უბრძანა. ოკეანე, გარდაუსვლელი ადამიანთათვის, მის გაღმა მყოფნი ქვეყანანი, აგრეთვე ღმერთის ბრძანებით იმართებიან. წელთა დრონი – გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა და ზამთარი მშვიდად ერთი მეორეს მისდევენ; ქარნი თვისი მიმართულებით თავის დროზე გაუჩრებლივ სამსახურს ასრულებენ. უშრეტნი წყარონი, სიამოვნებისა და სიმრთელისათვის მოწყობილნი, განუწყვეტელად უბოძებენ იმ სითხეს ადამიანებს, რაც ამათი სიცოცხლისათვის აუცილებელი არის. ბოლოს, უმცროსნი ცხოველნი მშ-

ვიდად და თანხმობით თავიანთ შორის საზოგადოებას ანცობენ. ყველაფერს ამას ინახავს თანხმობაში და მშვიდობაში უდიდესი შემოქმედი და უფალი ყოველივესი და ყველაფერს კეთილმოქმედებს იგი.

როგორც გვესმის, მთელი ეს მსჯელობა ვეფხისტყაოსანის ცნობილ დებულებაზეც მიგვითითებს – „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“!

ათანასე ალექსანდრიელი – ღმერთი თავს უყრის ერთად ნივთიერი ბუნების დასაწყისს, სითბოს და სიცივეს, ნოტიოსა და ხმელს; ჰქმნის ისე, რომ ისინი ერთნი მეორეთ არ ებრძვიან, არამედ წარმოადგენენ ერთ, დაწყობილ ჰარმონიასა და მწყობრს. ღმერთით და მისი ძალით არც ცეცხლი არის ბრძოლაში სიცივესთან, არც ნოტიო მშრალთან (ხმელთან), მაგრამ თავისი ბუნებით მონინალმდეგენი, არიან ვით მეგობარნი და ნათესავნი და გვამთა ყოფნის დასაწყისი არიან. ვითარცა დიდი ხელოვანი, რომელიც ჩანგს მოაწყობს და ხელოვნურად უთანხმებს ერთმანეთს მაღალ, შუალ და დაბალ ხმებს, წარმოშობს ერთ დაწყობილ გალობას, ასევე ღმერთიც, რომელი თავისი სიბრძნით მსოფლიოს ინახავს ვით ჩანგს და აერთიანებს ჰაეროვანს მიწიურთან, ციურს ჰაეროვანთან, და ყველაფერს თავისი ნებით განაგებს, გასაკვირველად და შვენიერად იცავს ერთიან ქვეყანასა და ერთიან წესრიგს-ო.

აქაც გვაქვს ვეფხისტყაოსანის დებულება, ავთანდილის მიერ გამოთქმული: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“.

წმიდა ათანასე ამბობს – როგორ შეიძლება, კაცი ან სხვა რომელიმე ცოცხალი არსება დაბადებულიყო, თუ ელემენტები შეურიგებელ წინააღმდეგობაში იქმნებოდნენ, რომელთაგანაც ერთი, თუ კი იგი მხოლოო ბატონობას მიაღწევდა, მაინც საკმარისი არ იქნებოდა გვამთა შესაქმნელად?... რამეთუ არა არეუდარევა, არამედ წესრიგი მეფობს მსოფლიოში; არაუნესრიგობა, არამედ თანაზომიერებაა, სიმეტრია არის; ვინაიდან ქვეყნიერება კოსმოსს (მწყობრს) წარმოადგენს და ყველაფერს უშვენიერეს ჰარმონიაში=თანამეხმეობაში აყენებს: ამიტომ უნდა აუცილებელად აღვიაროთ, რომ ყველაფერი ეს მოაწყო და მოაწყოსრიგა ერთმა, უფალმა, რომელმან ქვეყნიერებაში ჰარმონია შექმნა; და თუმცა ამ ღმერთის ხილვა თვალთ არ შეიძლება, მაინც ყველაფერის ამ მწყობრიდან და ჰარმონიიდან მას ვეცნობით როგორც ხელმძღვანელს, მომწყობს და მეუფეს... ყოვლადი მსოფლიო ორგანიულად შეზრდილ მიკროკოსმოსს (დიდ მსოფლიოს) წარმოადგენს და ღმრთეებრი გრძნობა მსოფლიოს როგორც ერთიანობაში ისე მის ჰარმონიულ, მწყობრულ მრავალ ნაირობაში მოსჩანს და იგია სარკე, ხატი თვით ღმერთისა-ო⁷⁴.

აქაც გვაქვს ვეფხისტყაოსანის „საზღვარსა დაუსაზღვრებს“.

გრიგოლ ღმრთისმეტყველი – ღმერთმა როგორც კი მოაწყო მსოფლიო, პირველი წამიდანვე, დიდებული და გარდაუვალი კანონებით აამოძრავა იგი და წაიყვანა იგი. რამეთუ არა თვით შემთხვევითი არს ბუნება ამ ფართო და შვენიერი ქვეყანისა, რომლის მსგავსის წარმოდგენაც კა არ შეიძლება, და ამდენი ხანის განმავლობაში მიგდებული არაა იგი თვითშემთხვევის კანონზე. მგალობელთა გუნდიც დაინგრევა, თუ მას ვინმე არა მართავს... და მსოფლიოსათვის არა არს სხვა ვინმე მმართველი, გარდა იმისა, ვინც მოაწყო და დააწყო იგი...

ეს არის ვეფხისტყაოსანის „საზღვარსა დაუსაზღვრებს“...

თეოდორიტი – შეხედეთ ხილულ ქმნულებათა ბუნებას, მათ მდგომარეობას, წესს, დგომას, მოძრაობას, თანაზომელობას, სარგებლობას, შვენებას, სხვადასხვაობას, ცვლილებას, სიამოვნებას... შეხედეთ ღმრთეებრ იმ განგებას, რომელიც ცხადდება მსოფლიოს ყველა ნაწილში... (ცათა შინა და ციურ მნათობთა შორის, მზეში, მთვარეში და ვარსკვლავებში, ჰაერში და ღრუბლებში, დედამიწაზე და ზღვაზე, და იმაშიც, რაც არსებობს მიწაზე: მცენარეებში, მწვანეილში და თესლში; ცხოველებში, გონივრულსა და უგონოში, მიწაზე მოარულთა და მფრინავეში, წყალის ცხოველებში, ქვემძრომელში და ზემძრომელში, მშვიდში და მხეცში, გაშინაურებულში და ველურში განსაჯეთ თვითონ: ვინ იცავს ცათა წრიადებს? როგორ სდგას მრავალი საუკუნის განმავლობაში ცა და არ ხუცდება? ხანდაზმულობისაგან როგორ არ შეიცვლება, თუმცა მას აქვს ცვალებადი ბუნება... მას აქვს ცვალებადი და ხრწნადი არსება, მაგრამ დღემდე რჩება ისე, ვითარ დაბადებულ იქმნა: იმიტომ, რომ მას ინახავს ძალა შემოქმედისა; რამეთუ შემქნელი მისი სიტყვა (იესო ქრისტე) იცავს მას და განაგებს მას, აძლევს მას სიმყარესა და სიმტკიცეს, სანამ ეს მას ენებება...⁷⁵ გვ. 301.

გრიგოლ ნისელის სიტყვით: ღმერთის მიერ შექმნილი ქვეყნიერება არის „მწყობრი მუსიკური“, „ჰიმნოსი განსაცვიფრებელად შეთხზული“ ყოვლად შემძლეს მიერ.

წმიდა აუგუსტინუსმა დაადგინა მთელი სწავლა ბუნების თეოლოგიის („თეოლოგია ნატურალის“) შესახებ: ღმერთმა მოაწყო, მოაწესრიგა მსოფლიო „ბუნებათა ჰიერარქიული წესის“ სახით. ამ ბუნებათა დაწყობის მიხედვით, სადაც ჩვენ შემოქმედის ძალასა ვხედავთ, შეგვიძლია გადავლახოთ მისი მთელი შემოქმედებული სულ უმდაბლესი ნამდვილევობიდან სულ უუმაღლეს ნამდვილეობამდე და ბოლოს მივალწიოთ მასთან, ღმერთთან, რომლისაკენაც ყოველივე მისწრაფვის. კაცს, რომელიც სულითაა დაჯილდოებული, უკავია საშუალო ადგილი; თუ იგი თავის ყურადღებას მდაბიურ საგნებისაკენ მიმართავს, მატერიალურ ქვეყანას ნახულობს; თუ იგი უზენაესისაკენ მიემართება, ღმერთს იპოვნის. მაშასადამე, არსებობს ის, რომ კაცის გონება=სული უზენაესისაკენ მიიზიდებოდეს.

ღმერთი არ არის ნივთიერი, რათა იგი იხილო; არ უნდა ეძებო იგი აქ, ქვემოთ, არამედ ეგრეთ წოდებულ ნივთიერ ქვეყანას გონებით გასცილდე და იქამდე ამა-
ლდე, რაც უზენაესი არის.

ბუნება დანყობილია მიწიდან ცამდე (ამისი ჩათვლით) ჰიერარხიულად და ეს არის „ბუნებათა ჰიერარხიული წესი“, კიბისებური წესი: მიწა, ჰაერი, შექმნილი და დამტკიცებული ღმერთის მიერ. და ეს წესი დაანესა მისმა მომწყობმა, მისმა შემოქმედმა – ღმერთმა⁷⁶. გვ. 68.

დიონისე არეოპაგელის თქმით – ღმერთი არის ბრძნობა (872. ბ.) – მსოფლიო შემოქმედი და მსოფლიური მომწყობი, მიზეზი ჰარმონიისა და დაუშლელი წეს-რიგისა ყოვლად მსოფლიოში, მაკროკოსმოსში. ღმერთის სიბრძნის მიერ არის მსოფლიო, ყოვლადი მსოფლიო მოწყობილი და იგი არის მარადი, მუდმივი მომ-წყობი დიდი მსოფლიოსი, ანუ როგორც არის ეს ნათქვამი ფსალმუნში: რაოდენ მრავალნი არიან საქმენი შენნი, უფალო! ყველაფერი ჰქმენ ბრძნულად: ხმელეთი სავსეა, ზღვაც სავსეა შენი ქმნილებით და ასაზრდოებ ყოველივეს (103; იგავნი 8,24 და სხვა). ღმერთი არის მიზეზი ქვეყნიერების ჰარმონიისა და წესი დაუშლე-ლი, განუწყვეტელი, რადგან იგი ღმერთი ერთმანეთთან აერთებს და აკავშირებს დასაბამსა და შევნიერებით, მთელი მსოფლიოს ერთ სიმპათიასა და ჰარმონიას წარმოშობს, ანუ დიონისე არეოპაგიტეს ქართული თარგმანის მიხედვით – „ყოველთა მოქმედი იგი და მარადის ყოველთა შეტყუებული (შეფარდებული) და თვით მის ყოველთა შეტყუებისა (შესაბამისობა, შეფარდება) და წესისა მიზეზი და მარ-ადის დასასრულისა პირველთასა შეანყობს დასაბამთა თანა მეორეთასა და ერთ-სა ყოველთ ერთ-სულობასა და შეწყობასა კეთილის-მოქმედებს“-ო¹⁶⁰. გვ. 72.

აი, ეს ერთსულობა და შეწყობა არის მწყობრი, და მწყობრის შემოქმედი არის მწყობი = ღმერთი, „შემწყობი“ და „კეთილ-მოქმედი“.

დიონისე არეოპაგელის შეხედულებით – ხატი ქვეყანისა არის პირველად ყოვლისა წესისა და რიგის (დანყობის, მოწყობის, მწყობრის) იდეა, ანუ კეთილყოფა, ღმრთეებრი მშვიდობის იდეა. ამ მშვიდობის საფუძველი ღმრთეებრი სი-ცოცხლის უთქმელ განსვენებაში არის, რომელიც ქვეყნიურ წესრიგში ცხადდება. ღმერთი არის ღმერთი მშვიდობისა: ყველაფერი ქვეყანაზე წესიერი არის, მწყობ-ბრია, თანხმოვანია; ყველაფერი არის დანყობილი და მოწყობილი, ურთიერთ შორის შეთანხმებული. და ამასთანავე, არაფერი თავის სხვასახეობას, ნაირობას არა ჰკარგავს, არამედ ერთდება ცოცხალ ჰარმონიაში (მწყობრში)¹¹⁸. ა. გვერდი 94 და სხვა.

და ს კ ვ ნ ა: ქრისტიანული თვალსაზრისით – **მ**რთი, ანუ ღმერთი არის **მ**წყობ-ბი **მ**წყობრთა, მწყობი ყოვლადი მსოფლიოსი. და ეს არის აგრეთვე ვ. ტ.-ის „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“.

3. მწყობრთა მწყობი

ამ განკითხვათა შემდეგ ბუნებრივად ისმება საკითხი, რაც იმის მიხედვით უნდა გადაიჭრას, თუ ავთანდილის ნათქვამი როგორია და რომელია: ამბობს იგი – „მწყობრთა ნყოფისა“, თუ „მწყობრთა მწყობის“ შესახებ?

იმ აზრს თუ გავიზიარებთ, რომ ავთანდილი აქ ლაპარაკობს „მწყობრთა ნყოფის“ შესახებ, მაშინ ჩვენ აქ ასტროლოგიურ შეხედულებასთან გვაქვს საქმე. აქ გვაქვს სულის შერთვა ანუ შეერთება ციურ ჰარმონიასთან.

მაგრამ მეორე შეხედვით, ამასთანავე შეიძლება ითქვას, რომ შერთვა სული-სა ზესთ მწყობრთა ნყოფასთან არის აგრეთვე შერთვა სულისა ანგელოზთა გუნდებთან, ანგელოზურ ნყოფასთან.

რომელია ავთანდილის თქმა: 1. ასტროლოგიური, ციურ მწყობრთა, ვარსკვლავთა ნყოფის ჰარმონიის შესახები სწავლა? 2. თუ ქრისტიანულ-თეოლოგიური: ციურ მწყობრთა, ანგელოზთა ნყოფის შესახები სწავლა?

პასუხი – არც ერთი, ვინაიდან სული აქ არ უერთდება არც ვარსკვლავთა ნყოფას, არც ანგელოზთა ნყოფას, არამედ ვარსკვლავთა ნყოფისა, ანგელოზთა ნყოფისა და საერთოდ ყოვლადი მსოფლიოს, დიდ მსოფლიოს, ხილულისა და უხილავის მწყობს, დამწყობელ ღმერთს. ამ შაირში არის მწყობი მწყობრთა, – ღმერთი დამბადებელი ყოვლადი მსოფლიოსი, ხილულ-უხილავისა; მრთი=ღმერთი = მწყობრთა მწყობი. მაშასადამე: აქ არის დებულება ღმერთთან შეერთების შესახებ, ერთთან ზიარებისა, რომელზეც საუბარია შაირში 1455 – ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ...

ამ „მწყობრთა მწყობის“ პრინციპს ეკუთვნის აგრეთვე პრინციპი: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“ და ამით ნათელი ხდება ამ „მწყობრთა მწყობის“-თან დაკავშირებით აგრეთვე ცნება – „საზღვარის დასაზღვრა“.

გარჩეული შაირი უნდა იკითხებოდეს ასე – მოგვეცეს შერთვა ზესთ **მწყობრთა მწყობისა...**

ეს ლექსი გადმოითარგმნება შემდეგ ნაირად: მოგვეცეს შერთვა=შეერთება ზესთ=უმალეს მწყობთან, ღმერთთან, რომელმაც მოაწყო „მწყობრნი“, ანუ მსოფლიოს მთელი ნყოფაო.

ამ ღმერთს მწყობს ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ეწოდება: „ორდინატორ“, „ორდერ“, „ორდინადორ სუპრემო“ = მწყობი უზენაესი. და ავთანდილი ლაპარაკობს ყოვლადი მსოფლიოს უზენაეს მომწყობ, უზეშთაეს გამრიგე ღმერთთან შერთვის, შეერთების შესახებ.

მაგრამ როგორ და რა გზით ხდება ეს „შერთვა“, ეს შეერთება ღმერთთან?

„ეროსი“

პლატონის, პლოტინოსის, პროკლოსის სწავლაში

1. წინარი („ეროსი“ ძველ მისტიკურებში)

ძველ მისტიკურებში რელიგიურ ნიადაგზე ვდგევართ. მისტიკრიათა რელიგიის პირველი მოთხოვნილება იყო განწმედა. ვინც პირველი მოთხოვნილება განწმედისა შეასრულა, იგი ღებულობს ღმრთულ გაბრწყინება=განათლებას, რომლის დანიშნულებაა მას საიდუმლოება (მისტიკრია) უჩვენოს; გარეგნულად ამას იმით ცხად ჰყოფდნენ, რომ საიდუმლო მორწმუნეს ბნელი სადგომიდან განათებულ სადგომში შეიყვანდნენ ხოლმე; ოღონდ გაბრწყინება=განათლება=ილლუმინაცია მიზანი არ იყო; ეს მიზანი მიიღწევოდა მხოლოდ თვით ღმრთეებასთან ალტ-აცებული, ალტყინებული სულის გაერთიანებით. ამ უძველეს მისტიკურ რწმენაში ჩვენ უკვე გვაქვს სულის ამალლების საფეხური.

ამგვარი გაგება მეორე ხანაში შედის, როდესაც პლატონმა იგი ფილოსოფიის დარგში შეიტანა. პლატონის აზრით, ფილოსოფიის მიზანია უწინარეს ყოვლისა ამ განწმედის ქმნა.

ის სული, რომელს სურს განჭვრიტოს უზენაესი ზესკნელი (რამდენადაც შესაძლებელია), დაცული უნდა იყოს თანამქონე ჭუჭყისაგან, რაც გამოწვეულია ხორცთაგან და ნივთიერისაგან, მატერიალურისაგან, რაც მხოლოდ და მხოლოდ მატყუარა და არა-ჭეშმარიტად ნამდვილს გვიჩვენებენ. ასეთია პლატონის განწმენდის=კათარსისის შინაარსი. და თუმცა ეს შეხედულება მაინც და მაინც მკაფიო არ არის, განათლება = ილლუმინაციას და შეერთება=ენოსისს აქვს ადგილი.

აქ საკითხი ეხება ნამდვილად განჭვრიტო იდეები, მაგრამ პლატონისათვის დამახასიათებელიაო – ამბობს ანდერს ნიგრენ – ის, რომ უკანასკნელ ხარისხში პლატონი დიალექტიკასა და თავის მსჯელობას თავს ანებებს და გადადის ექსტა-სის = ალფრთოვანების, ალტაცების გამოცდილებაზე; მხოლოდ ღმრთეებრი გატაცებით, სიგიჟით სული ღმრთეებრივს უერთიანდება.

მესამე ხანაში ეს აზროვნება თავის ძველ რელიგიურ ნიადაგს უბრუნდება, მისტიკურების სწავლას განიმეორებს, ოღონდ უფრო ამალლებულად (ნეოპლატონიანნი: პორფიროს, იამბლიხოს). ამ მხრივ პროკლოსს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია: მან ძველი რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებები დამთავრებულ თეორიად გარდააქცია, და იგი ქრისტიანულმა მისტი-

ციზმმა გარდაილო; იგი შეითვისა დიონისე არეოპაგიტემაც და მან დანერგა იგი ქრისტიანობაშიო, – ამბობს ნიგრენ.

ნეოპლატონიკოს პროკლოსს ქრისტიანული თეოლოგიისათვის უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ მხრივ, ვიდრე ეკლესიის მამათა უმრავლესობასო.

პროკლოსის სქემა განწმენდის, განათლებისა და შეერთებისა გამო საუკუნეთა განმავლობაში მეორდებოდა ქრისტიანულ მისტიციზმში, მისი სამი გზით – 1. „ვია პურგატივა“ = გზა განწმენდისა, 2. „ვია ილლუმინატივა“ = გზა განათლებისა და 4. „ვია უნიტივა“ = გზა შეერთებისა, შერთვისა, გაერთიანებისა. განუწყვეტელი ხაზი მოდის პირველ მისტიკურიათაგან, გადის იგი პლატონ, პლოტინოს, პროკლოს, დიონისე არეოპაგელზე, შუა საუკუნეთა მისტიკაზე და ბოლოს ჩვენ ხანას აღწევს.

ლათინური ცნებაა „ანტიკუუს“ (გადაკეთებით: „ანტიკ“, „ანტიგუო“, „ანტიკა“) გახდა ცნებად, რომლითაც ბერძნულ=ჰელენურ – რომაული დროის ფილოსოფია აღინიშნება.

[„ანტიკიტე“, „ანტიკიტი“, „ანტიგუედად“ და სხვა ამგვარი, არის ცნება, რომლითაც ძველი ძვირფასი ნივთები იწოდება – ძეგლები, ფულები, სამკაულები, ნაგებობები და სხვ. და ამ ცნებით მათი სილამაზეც გვესმის. სიტყვა „ანტიკა“ ქართულად ყმანვილობისას მსმენია: საჩხერელი მეხამლენი, დამამზადებელნი წულებისა, ჩუსტებისა, მესტებისა, ჩექმებისა, ქალამნებისა და სხვ. თავის კარგ ნახელავს ჰაერში შეათამაშებდნენ და აღტაცებით შესძახებდნენ ხოლმე „ანტიკაა!“ „ნამდვილი ანტიკაა!“ და ამით ისინი თავის კარგ, ლამაზ ხელობაზე მიუთითებდნენ ხოლმე (თუმცა, უეჭველია, მათ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობა არ იცოდნენ და ეს მეც გვიან გავიგე).

ჰო და, ქრისტიანობის პირველ ხანაში ანტიკური აზროვნება და ქრისტიანული სწავლა ერთმანეთს მძაფრ დაენინააღმდეგა და ორი მსოფლმხედველობის შორის მწარე ბრძოლა გაიმართა, რასაც ორივესათვის უშედეგოდ არ ჩაუვლია – მათ ერთიმეორეზე გავლენა მოახდინეს. განსაკუთრებით სიყვარულისა და ღმერთთან მიახლოებისა და შეერთების საკითხში.

2. პლატონის „ეროსი“=სიყვარული

პლატონის შეხედულების თანახმად, რაც მოცემულია მის ნაწარმოებში „ლხინი“, ეროსთან მისაღწევი პირდაპირი გზა უნდა დაიწყოს აქ, ამ ქვეყანაზე შვენიერ საგანთა განხილვით, შემდეგ უნდა ამაღლდე ზესიერი შვენიების ხილვამდე; ეს ხდება ნელ-ნელა: ნახო ჯერ ერთი შვენიერი საგანი, მერმე – ორი შვენიერი საგანი;

შემდეგ – შვენიერნი ქმნილებანი; მერმე – შვენიერნი ცოდნანი და იარო, სანამ ამ შვენიერ ცოდნას, რაც სხვა არა არის რა, თუ არ ცოდნა შვენიერებისა თავის თავად=თვითშვენიერება. ასეთია მოკლედ პლატონის გზა, რომელსაც კაცი მაცხოვარებისაკენ მიჰყავს; ასეთია წესი დახსნისა – „ორდო სალუტის“ – დამყარებული ეროს = სიყვარულზე.

პლატონური პირველი სახით ეროს=სიყვარულს აქვს გარკვეული გეზი და ძირითადად ერთი: ეს არის სიყვარული, რომლის მისწრაფებანი მიიდრიკებიან იმისაკენ, რაც არის ამაღლებული, აღზევებული. ეროსი=სიყვარული არის სურვილი, რომელიც არის მდაბიორი, მდაბალი იმის მიმართ, რაც არის უზენაესი; რომელიც არის უსრული იმის მიმართ, რაც არის სრული; რომელიც არის მოკვდავი იმის წინაშე, რაც არის უკვდავება. ამის შედეგად, როცა პლატონი დაუდევრად ლაპარაკობს ეროს=სიყვარულზე, რომელს ღმერთები განიცდიან, ეს სავსებით ლოლიკურია. ეროს=სიყვარული თავის გამოსავალ წერტილს ნახულობენ კაცებრივი (ჰუმანური) ცხოვრების ნაკლოვანებაში, რაც უნდა შეავსოს არსებობის უმაღლესმა სახე=ფორმამ; ამიტომ იგი ეროსი არ მიეყენება, არ მიუდგება ღმრთეებრივ სიცოცხლეს, რომელიც არის „ეროსი სრული“, სრულყოფილი.

3. პლოტინოსის „ეროსი“

„პლოტინოსმა ეროსის შესახები აზრი მოათავსა ალექსანდრიული სკოლის სწავლაში მსოფლიოზე. პლოტინოსის შეხედულებაში ამ ნაბიჯმა პლატონური შეხედულების გადასხვაფერება გამოიწვია და იგი შესცვალა. თუ პლოტინოსს უფრო აინტერესებდა ზესთა ზეყანად სულის ამაღლების საკითხი, ეს ამაღლება მისთვის იყო მხოლოდ მეორე მოქმედება კოსმოსურ ისტორიაში, რომლის პირველი მოქმედება იყო ის, რომ ყველაფერი გამოდის პროქსიდან.

„ალექსანდრიული სკოლისა და პლოტინოსის მიხედვით ისტორია ვითარდება ორ მოქმედებაში – 1. „გზა დაღმართი“ (ჩამომავალი), რომლით, რაც არსებობს, ჩამოდის პროქსიდან = ღმრთეებისაგან; 2. „გზა აღმართი“ (აღმავალი), რომლით ყოველივე უკუნიქცევა, უბრუნდება თავის პირველ წყაროს და ღმრთეებრივს. სწორედ ამ უკანასკნელ მოძრაობაში, ამ „აღმართში“, აღმავლობის ამ მოძრაობაში პოველობს ეროსი = სიყვარული თავის ადგილს, მაშინ როცა მხოლოდ „დაღმართს“ აქვს კოსმოლოგიური ღირებულება (და აქ მოაქვს უკვე პროკლოსს თავისი სწავლა ეროსი=სიყვარულზე).

პლოტინოსთან ცნება ეროსი=სიყვარული ორ წერტში სუსტდება, მცირდება: ერთი მხრივ, პლოტინოსი აცხადებს არა მარტო იმას, რომ ის, რაც არის მდ-

აბიური, მიისწრაფის იმისაკენ, რაც არის უზენაესი, არამედ იმასაც, რომ რაც არის უზენაესი, ეს პატრონობს, თვალყურს ადევნებს მას, რაც არის მდაბიური, ამას აწესრიგებს და ამშვენებებს. მეორე მხრივ, პლოტინოსი ამტკიცებს წრფელად, უჭოჭმანოდ, რომ ღმრთეებრი სიცოცხლე თვითონ ეს არის ეროსი, და არა, როგორც იტყოდა პლატონი, მხოლოდ ეროსის საგანი = ობიექტი. ოღონდ პლატონური ცნება ეროსისა არც ერთ ნერტში მოსპობილი არაა. თუ ის, რაც არის უმაღლესი, „აწესრიგებს და ამშვენებებს“ მას, რაც არის მდაბიური, უმდაბლესი, პლოტინოსი ამას არ განავრცობს ეროსის ცნებაზე და ამიტომ მასში არავითარი შეცვლა არ შეაქვს. რაც შეეხება დებულებას – ღმერთი არის ეროსი – პლოტინოსი ამტკიცებს: არ უნდა იყოსო ლაპარაკი მარტო ერთი ეროსის შესახებ; არსებობსო მრავალ ნაირი ეროსი: არის ეროსი, რომელიც მსოფლიო სულს შეეფერება; ამასთან ცალკე აღებული თვითეული სული თავის საკუთარ ეროსს ჰფლობს; ცალკეული ეროსები მსოფლიო სულთან მიმართებით ისე არიან, როგორც ცალკეულნი სულნი მსოფლიო სულის მიმართ.

პლოტინოსის ამ განმარტებამ შემდეგში ნეოპლატონიანთა შორის აღფრთოვანება გამოიწვია და მას სხვა და სხვა მიმბაძველი გამოუჩნდა.

[პლოტინოსი თავის ენნეადას მეხუთე წიგნში პლატონის მითოსის („ლხინი“ „სიმპოსიონ“-ში) განმარტებას იძლევა: ეროსის დაბადების გამო. ეროსი არის ვაჟი პენია-სი და პოროს-ისა. (პენიას – სილატაკის, უქონელობის ღმერთი; პოროსი – უხვობის, სიმდიდრის ღმერთი)].

4. პროკლოსის „ეროსი“

თუმცა პროკლოს ახალს არაფერს ამბობს, არამედ პლატონისა და პლოტინოსის აზროვნებით მემკვიდრეობას განმარტავს, მაინც მისი მეოხებით ეროსზე დაფუძნებული თეორია ახალ საფეხურზე ადის.

პროკლოსის აზრი სავსებით თავსდება ალექსანდრიულ გაგებაში მსოფლიოს შესახებ. მაგრამ ამასთანავე პროკლოსი არ ჯერდება დაადასტუროს ის, რომ ერთისაგან გამოდის მრავლობა და ეს მრავლობა ერთსავე უბრუნდება, უკუნიქცევა; მას ჰგონია, – ამბობს ნიგრენ, – აღმოვაჩინეო პრინციპი, რომლით ეს წარმოქმნა, ემმანაცია და მიბრუნება, უკუნიქცევა, შეიძლება გახდეს გასაგები.

თუ ერთი წარმოშობს მრავლობას – პროკლოსის მიხედვით – ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებობს მათ შორის, ერთსა და მრავლობას შორის მიზეზოვანი დამოკიდებულება: ერთი არის მიზეზი და მისგან წარმოქმნილი მრავლობა კი არის მისი შედეგი. ოღონდ როგორც შედეგი, იგი არის ნაყოფი, ერთგვარად თავისი

წარმომქმნელის, ავტორის თანაბარი, თანაგვარი და ამავე დროს, მისგან განსხვავებული – და ყველაფერი თავის წარმომქმნელს, ირმის უბრუნდება.

აქედან გამოდის სამეული გეგმა: 1. „მონე“ – განსვენება (პეტრინის თარგმანით: „გება“, უძრავად ყოფნა), 2. წარმოქმნა (პეტრინით: „წარმოქმნა“, „წარმონაარსი“, „წარმოარსება“), 3. „ეპისტროფე“ – მიბრუნება, უკუნქცევა (პეტრინით: „უკუნქცევა“).

გება, წამოქმნა და უკუნქცევა არის სამეულის გეგმა, „ნაკვეთი“, რომლითაც პროკლოსს სურს შესცვალოს „ალექსანდრიული გაგება მსოფლიოსი“, გაგება ორეული: 1. გზა დაღმართი და 2. გზა აღმართი. არსებითად განსხვავება მანინც და მანინც ღრმა არ არისო, – ამბობს ნიგრენ, – ძირითადი აზრი იგივეა, თუმცა ეს გადასხვაფერება ალექსანდრიული გაგებისა მსოფლიოს შესახებ უმნიშვნელო არ იყო: ერთი მხრივ, თავისი სამეული სახით (გება, წარმოქმნა, უკუნქცევა) ამ გეგმამ, სქემამ დიდი გავლენა იქონია შუა საუკუნეთა თეოლოგიური აზროვნების წიაღში; მეორე მხრივ, ეს გადასხვაფერება ზუსტად შეეფერება იმას, რაც პროკლოსის აზროვნებაში ცნებამ „ეროსი“-ს შესახებ განიცადა.

პლოტინოსი პლატონის „სრულყოფილ ეროსს“ ისე განმარტავს, რომ ეროსი არის ის, რასაც თვითონ ღმერთი განიცდის; იგი ეროსი=სიყვარული არის მარგებლობა ღმერთისა, რომელიც თავისი თავის საკუთარი სრულადობით, სრულობით ხალისობს, სიამოვნებს, და ეს სახე ეგოიზმისა, თავისი თავის სიყვარულისა თავის ადგილს დაუყონებლივ იმ სიყვარულში პოულობს, რომელსაც სურს, ესე იგი: რომელსაც უყვარს.

პროკლოსთან სულ სხვანაირად არის: საგრძნობი ცვლილება მოხდა ძველ ღირებულებათა რიგში: ის, რაც უმაღლესია, ამან გამოიჩინა ინტერესი იმისადმი, რაც მდაბიურია, უმდაბლესია და მას მიუახლოვდა, რათა მას შეენიოს და გადაარჩინოს, დაიხსნას იგი. პროკლოსის ამ შეხედულებაში შეიძლება დავინახოთ ანტიკური რწმენა განგება=პროვიდენციისა და ქრისტიანული აზრი აგაპე=სიყვარულისა. ყოველ შემთხვევაში, – ამბობს ანდერს ნიგრენ, – პროკლოსი განსხვავდება რა პირველ ნეოპლატონიანთაგან, ქრისტიანულ აგაპე-ზე დაფუძნებულ შეხედულებას ამტიციებსო: ღმრთული ჩამოდის და კაცებრივი ცხოვრებით ინტერესდება. რასაკვირველია, ეს არის ქრისტიანული შეხედულება იესოს განკაცების და გარდამოხდომის, ჩამოსვლის შესახებ, რაც ნეოპლატონიანისათვის გაუგებარი იყო, მაგრამ პროკლოსთან მოცემულია იმ ღირებულებათა შეცვლა, რომელნიც ანტიკაში გაბატონებულნი იყვნენ: უკვე აღარ არის აღსაშფოთებელი და დასაგმობი ის აზრი, რომ გარდამოხდება ღმრთეება, ჩამოდის იგი მდაბიურ ქვეყანაში. ამნაირმა შეცვლამ ძველ ღირებულებათა რიგში სიყვარულის თეორიაზე კვალი დასტოვა: ეროსმა შეიცვალა თავისი მოძრაობის მიმართულება. ეროსი აღარ არის მარტო

ის სიყვარული, რომელიც უზენაესისაკენ მიისწრაფის; იგი არის ამასთანავე უმთავრესად სიყვარული, რომელიც ქვეითდება, გარდამოხდება, ჩამოდის.

პროკლოსის დებულებაა: საიდან უნდა მოსულიყო კაცთა შორის სიყვარული, თუ ეს სიყვარული არ არსებობდა, პირველად ყოვლისა, ღმერთთა შორის? მართლაც, ყველაფერ კარგსა და მაცხოვრებელს, რაც სულში არსებობს, თავისი წარმოშობა ღმრთეებაში აქვთო. ამგვარად, ეს შეცვლილი შეხედულება ეროს=სიყვარულზე აგაპეს=სიყვარულს უახლოვდება. თუ თვითონ ეროსი არის ღმრთული სიყვარული, რომელიც ჩამოქვეითდება, რათა კაცობრიობას მოუტანოს დახსნა და ცხოვნება, მაშინ აქ უკვე ეროსსა და აგაპეს შორის დანიინალმდეგობა აღარ არსებობს.

პროკლოსს ეროსის მრავალნაირობა ასე წარმოუდგენია: სხვა და სხვა ეროსი გადაბმულია ერთმანეთთან როგორც რგოლნი ეროსის გრძელი ჯაჭვისა („ე როტიკე სეირა“), რომელიც ცასა და მიწას აკავშირებს.

თავის პირველი რგოლით იგი შეკრულია უზენაეს ღმრთულ წესთან („ორდო“) და მაშასადამე, უზენაეს სულიერ (გონებრივ) შევნიშვასთან. იქიდან ეს ჯაჭვი ეშვება უმდაბლეს ღმრთეებათა სფეროში, ჩამოივლის რა ანგელოზთა ხოროებს, დემონთა გუნდებს, ჰეროსთა (გმირთა) ლეგიონებს და ბოლოს ჩვეულებრივ კაცებრივ სულებს მიაღწევს. ამგვარად, ყველა არსება გადაბმულია ზესთამინიერ შევნიშვასთან და ამისი გამოვლენის, წარმოქმნის ნაწილაკს ღებულობს. უზენაესი მხარედან ეროსი ჩამოდის, ქვეითდება მთლიანი არსებობისაკენ; იგი ამას იზიარებს უზენაეს სიცოცხლესთან და მისკენ ყველა არსების მიწნაფებას მიმართავს.

წმიდა მამა გრიგოლ ნისელი უფრო ადრე ლაპარაკობდა სიყვარულის ჯაჭვის შესახებ, მაგრამ ეს იყო მხოლოდ გადაკვრითი თქმა, და არა სწავლა. პროკლოსთან სიყვარულის ჯაჭვი არ არის გადაკვრითი თქმა; ჯაჭვი, რომელიც ცასა და მიწას აკავშირებს, იგი პროკლოსთან არის ხატი („იმაგო“), რომელიც ხშირად მეორდება. ამისი განსაკუთრებული ინტერესი იმაშია, რომ იგი ეროსის ახალ დანიშნულებაზე მიუთითებს – ეროსი აქ ჩამოდის, ქვეითდება. უკვე, ცასა და მიწას შორის დამოკიდებულება ორი აზრით მყარდება. სიყვარულის ჯაჭვი უზენაესი მხარის ღმრთეებათა ძალებს უმდაბლესი ქვეყანისაკენ მიმართავს, ჩაჰყავს და უმდაბლესი ქვეყანისაკენ მიწნაფებებს ღმრთეებრივი ზენასაკენ მიჰყავს, აღმართავს, აჰყავს. მისი საქმიანობა არა მარტო ზეციური შევნიშვების ჩვენთან ჩამოყვანა არის, არამედ ჩვენვე გვაძლევს საშუალებას მისკენ ავმალდეთ.

თავისი თავის ცნობა, ცოდნა არის პირველი საფეხური ღმერთის ცოდნისა. თავის თავში ჩასვლა და თავისი საკუთარი ბუნების გაგება არის დასაწყისი ღმ-

რთულისაკენ ასამაღლებლად. როგორ ხდება ეს ამაღლება და შეერთება ღმერთთან? („ანაგოგე“); პეტრინის ცნებით ეს „აღყვანება“?

პირველად სული განმინდავს თავის თავს მატერიული ელემენტების ამშლელი გავლენისაგან; მეორე ხანაში სული ღებულობს განათლებას=ილლუმინაციოს, რომელი მას მოსდის ზეგარდმო, გონიერი ზესკნელისგან; სული შემდეგ უნდა აძვრეს მესამე ხარისხზე. მართლაც, სულს თავის წიაღში მოეპოვება ღმერთული ელემენტი და ამიტომ შეუძლია მას ღმერთულს ეზიაროს, მას გაუერთიანდესო.

აქ პროკლოსი ძველ ცნობილ პრინციპზე ემყარება, რომლის თანახმად: ის რაც მსგავსია, შეიძლება შემეცნებულ იქმნას მხოლოდ იმის მიერ, რომელიც მას ემსგავსება: გონებით, რომელიც ჩვენში არის, ჩვენ ვგებულობთ, შევიცნობთ ღმერთს და ვუერთდებით მას – ჩვენ ვხდებით „ენთეოი“= ღმრთეებრი და მივალწევთ ქრისტთან სრულ „ენოსის“-ს=შერთვას, შეერთებას.

ამაღლების, აღყვანების ამ სამ ხარისხში (1. განწმენდა=კათარსის; 2. ელლამპსის=განათლება და 3. „ენოსის“=შერთვა) მაინც და მაინც ახალი არაფერიაო, – ამბობს ანდერს ნიგრენ: ამ გაგების ელემენტი პლატონთან გვხვდება და უკვე ძველ მისტერიებშიც, როგორც აქვე მოგახსენეთ⁷⁶. წიგნი 2. ნაწ. 2. გვ. 131-145.

პარი მემოთხე

სიყვარული=ნომოს=აგაპე=ქარიტას=კჰჰიდიტას

1. ქართული ცნებისათვის: „სიყვარული“

ცნება „სიყვარული“, სიტყვა ფრიად გავრცელებული, ნაირმნიშვნელოვანი და გაცვეთილი, ქრისტიანულ მწერლობაშიც სხვა და სხვა შინაარსისა არის და ბიბლიის თარგმანში მას პირველადი სახე თითქმის დაკარგული აქვს. ბიბლიაში, კერძოდ, ახალი აღთქმა=სახარება=ევანგელიეში და მოციქულთა წერილ=ეპისტოლეებში და შემდეგ, წმიდა მამათა მწერლობაში ცნებისათვის „სიყვარული“ იხმარება სამი სიტყვა, სამი სხვა და სხვა ცნება, რომელს თავისი სიყვარულადი მნიშვნელობა აქვს. ცნებას „სიყვარული“ გამოხატავს: 1. ნომოს (კანონი სჯულ-ლი) ძველ აღთქმაში, 2. „ეროს“=სიყვარული (ელლინურ=ჰელლენისტური) და 3. „აგაპე“ სიყვარული ახალი აღთქმისა, უმთავრესად. – ასეთი იყო სამი პრინციპული სახე ქრისტიანული „სიყვარულისა“.

ქართულ, ინგლისურ, გერმანულ, რუსულ სახარებაში და სამოციქულო წერილებში ბერძნული ცნება „აგაპე“ გადმოთარგმნილია სიტყვით: „სიყვარული“

(„ლავ“ – ინგლისურად; „ლიბე“ – გერმანულად; „ლჟუბოვ“ – რუსულად; ლათინურად – „კარიტას“, ფრანგულად – „შარიტი“, ესპანურად – „კარიტად“).

მაგალითისათვის: **პეტრე მოციქულის** პირველი წერილი (4,8) – ყოვლისა წინა ურთიერთარს სიყვარული განმარტებულნი გაქუნდინ, რამეთუ სიყვარულმან დაფარის სიმრავლე ცოდვათა¹⁰⁷. გვ. 021.

ბერძნულ ბიბლიაში აქ არის: „აგაპე“, ლათინურში – კარიტატემ (ხარიტატემ), ფრანგულში – შარიტი; ინგლისურში – ლავ; გერმანულში – ლიბე; ესპანურში – კარიდად; რუსულში – ლჟუბოვ.

ხოლო როცა საქმე ღმერთებს ეხება, აქ ფრანგულად უკვე აღარ იხმარება სიტყვა „შარიტი“, არამედ „ლ'ამურ“=სიყვარული. მაგალითად – **1 იოანე 4,16** ღმერთი **სიყვარული** არის.

ბერძნულში – აგაპე, ლათინურში – კარიტას, ფრანგულში – ლ'ამურ, გერმანულში – ლიბე, ინგლისურში – ლავ, ესპანურში – ამორ (სიყვარული), რუსულში – ლჟუბოვ.

მაშასადამე – ბერძნული „აგაპე“ ითარგმნება ფრანგულ, ინგლისურ, გერმანულ, რუსულად ორი სიტყვით: „კარიტას“ და „სიყვარული“

სწორია და ბერძნულ ტექსტს ზუსტად გამოსახავს ის თარგმანი, რომლითაც ბერძნული „აგაპე“ ნათარგმნია სიტყვით კარიტას და არა სიტყვით „სიყვარული“ (ამორ, ლავ, ამურ, ლჟუბოვ). რატომ? მხოლოდ იმიტომ, რომ ბერძნულ ტექსტში ცნებას „აგაპე“ თავისი საკუთარი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ არც მისი თარგმანი ცნებით „სიყვარული“ არ შეიძლება შეცდომად ჩაითვალოს, რადგან, ბერძნულ „აგაპეს“ თავისი პირდაპირი მნიშვნელობის გარდა, მეორე დამატებითი აზრიც აქვს, სახელდობრ: „ეროს“=სიყვარულისა.

როგორც გავიგეთ, ცნება „აგაპე“ ქართულად ნათარგმნია ცნებით „სიყვარული“. ცნება „ეროს“ საერთოდ არა გვხვდება ახალ აღთქმაში (და ძველი აღთქმიდან ძლივს თუ გამოიყენება: იგავნი 4,6 და სიბრძნისა 8,2), მაგრამ იგი იხმარება ქრისტიანულ მწერლობაში, ოღონდ ეს სიტყვა „ეროს“ ლათინურად, და სხვა ენებზედაც ითარგმნება სიტყვით – „სიყვარული“ (ამორ, ამურ, ლიბე, ლავ), რადგანაც ამ გავრცელებულ სიტყვას „ეროს“ გაფუჭებული და შერყვნილი მნიშვნელობა ჰქონდა. აგაპე და ეროსიც სიყვარულია, მაგრამ თითოეულ მათგანს შინაარსისა და მნიშვნელობის სხვადასხვაობა ახასიათებს და მათ შორის ჭიდილია ქრისტიანული მწერლობის განვითარების გზაზე.

საქმე ისაა, თუ ცნებას „სიყვარული“ რომელი შინაარსი და მნიშვნელობა უფრო აქვს, უმთავრესად: 1. „ნომოს“, 2. „ეროს“ თუ 3. „აგაპე“, ან მათი განხრა, ან შეთხზულება, ამით თავის თავად გამოირკვევა ამ სიყვარულის გზით ღმერთთან შერთვის, შეერთების, ზიარების საკითხიც.

2. ნომოსი

ქრისტიანული იდეა სიყვარულისა უკვე იუდაიზმში მოიპოვება. იგი ჩვენ გვაქვს, – როგორც განგვიმარტავს ანდერს ნიგრენ, – ძველ აღთქმაში. კანონი სიყვარულის შესახებ, რაც ღმერთისადმი სიყვარულისა მოთხოვნილებას შეიცავს და რაც ამასთანავე მოყვასისადმი სიყვარულსაც მოითხოვს, არის ძველი აღთქმის მცნება (მცნება არის ღვთისა მიერ შჯულისდება, გინა მეფეთა და უაღრესთაგან ბრძანებული. ს. ს. ორბელიანი).

მცნება სიყვარულისა ღმერთის მიმართ იუდაიზმში არის სჯულის, კანონის უდიდესი ბრძანება –

მეორე სჯულისა 6,5 და შეიყვარო ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა, და ყოვლითა გონებითა შენითა, და ყოვლითა ძალითა შენითა

„სიყვარული ღმერთისადმი გამოხატავს ძველს აღთქმაში იმას, რაც არის ფრიად უღრმესი და უგულითადესი დამოკიდებულებაში კაცისა ღმერთის მიმართ. ოღონდ კაცის სიყვარული ღმერთისადმი მის იურიდიულ ხასიათს არა სპობს და კანონით (სჯულით) მონესრიგებულია ღმერთისა და კაცთა შორის ერთიანობა. ნომოს (სჯული, კანონი) არის პრინციპი, რომელიც აქ სჭარბობს. სიყვარული ჩართულია სჯულის ჩარჩოში და ეს ჩარჩო იუდაიზმში არასოდეს დამსხვრეულა“⁷⁶. გვ. 26.

ქრისტიანობამ ეს შეხედულება გარდაცვალა: იესო ქრისტემ ძველი აღთქმის სიყვარულის კანონი მიიღო, ოღონდ განავრცო იგი და გაარღმავა. ეს არ არის ჩვენი სიყვარული, რომელსაც ჩვენ გვთხოვენ და რომელს ჩვენ ვაძლევთ, ეს არ არის ის, რაც იესოს თვალში მთავარ ადგილს იჭერს; არის მეორე უფრო დიდი მნიშვნელობისა: ესაა სიყვარული ღმერთისა ჩვენს მიმართ, რომელს იგი ჩვენ გვიცხადებს თავისი მოქმედებით. და მაშინ სიყვარული ღმერთისა არ შეიძლება სჯულის, კანონის, ნომოსის ჩარჩოში მოთავსდეს (იქვე).

რათა მოკლედ გამოითქვას ის განსხვავება, რაც ერთი მეორეს აშორებს იმ სიყვარულს, რომელიც ისრაელთა შორის იქადაგებოდა, და რაც პირველ ყოფილ ქრისტიანობაში იყო, შეიძლება ვიხმაროთ ორი თქმა: სიყვარული ჩასმული ჩარჩოში და სიყვარული ამ სჯულის ჩარჩოს დამამსხვრეველი. მხოლოდ ეს მეორე თქმა, ანუ სიყვარული, რომელმა უარყო კანონის ჩარჩო, არის „აგაპე“, ამ ცნების უღრმესი მნიშვნელობით.

ქრისტიანობის მეორე საუკუნეში ამ შედეგმა შიში გამოიწვია, ამიტომ იმ ხანაში „აგაპე“ წარმოიდგინეს იმ სიყვარულად, რომელზე სჯული ლაპარაკობდა და ამგვარად: „აგაპე“ ისევ ნომოსის ჩარჩოში შერჩა. ესაა ის სახე იმ „სიყვარულისა“, რომელს მოციქულნი და წმიდა მამანი ჰქადაგებდნენო.

3. აგაპე

ქართული „ალაპი“, – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, – არის: მკვდრისათვის ჭამა, გერმანულად – „ლიბესმაჰლ“. ეს არის საერთო პურობა პირველ ქრისტიანთა (სერობისა მოსახსენებლად), წირვასთან დაკავშირებით. ვინაიდან ამ პურობამ ნადიმისა და ღრეობის ხასიათი მიიღო და შეირყვნა, ამიტომ მეოთხე საუკუნეში იგი ეკლესიამ აკრძალა. ქართული კულტურის ისტორიაც ადასტურებს: „ალაპი“, ვითარცა წვეულება სულის მოსახსენებლად და „სულის დასაურვებლად“ ჩვენში ძალიან მტკიცე იყო და ქართულ ცხოვრებაში მას თავისი განსაკუთრებული გამოსახულება ჰქონდა – ცოდვათა პატივებისა და შენდობისათვის ტაძარს, ან ეკლესიას შეძლებული ხალხი შეწირულებას მიართმევდა იმ მიზნით, რათა შემწირველის სული მოეხსენებინათ და ღმერთისათვის პატივება ცოდვათა ეთხოვნათ... ტაძარს სწირავდნენ გლეხებსაც, რომელთ „მეალაპე“ ერქვა. ამათი ერთად ერთი ვალდებულება იყო: ერთხელ წელიწადში, რომელიმე დღეს, როდესაც ალაპი იმართებოდა, წირვის შემდეგ, პურისჭამაზე მონეული ხალხისათვის საჭირო საჭმელ-სასმელი დაემზადებინათ და მიეტანათ. რასაკვირველია, ამ წირვით, სულის მოხსენებით და საერთო წვეულებით ზოგადად ამ „ალაპის“ სახით ღმერთისადმი სიყვარულიც არის გამოხატული და თვით გარდაცვალებულისადმიც⁷⁰. გვ. 74.

შეიძლებოდა ბერძნული ცნებისა „აგაპე“ ქართულად სიტყვით „ალაპი“ გადმომეტა, ოღონდ ამას მოვერიდე, რათა ცნებათა აღრევა არ მომხდარიყო და ამიტომ ამ სიტყვის ბერძნული გამოთქმა დავტოვე – აგაპე.

პირველი ორი საუკუნის ქრისტიანთათვის კაცისადმი ღმერთის უდიდესი სიყვარულის მოქმედება გამოიხატა მით, რომ იგი ღმერთი (იესო ქრისტი) ჩამოვიდა ქვეყნად, დაქვეითდა თვითონ ჩვენამდე, კაცის ხორცი შეისხა, განკაცდა, ცხოვრობდა კაცთა შორის და იგი ჩვენთვის, კაცთათვის მსხვერპლად შეინირა ჯვარზე გაკვრით. ეს არის ღმრთული სიყვარული კაცისადმი, ღმერთის სიყვარული ქვემარისტი, გამოცხადებული იესოს ცხოვრებითა და სიკვდილით. სიყვარული აქ არის მჭიდროდ დაკავშირებული განხორციელება-განკაცებასთან და ჯვარცმასთან.

და ეს არის მოვლენა – „აგაპე“=სიყვარული, რომლითაც კაცი ღმერთს უერთიანდება.

აგაპე=სიყვარულის გვერდით ჩნდება მეორე ნაირი სიყვარულის ცნება, რომელიც გზას უხვევდა და მას სცილდებოდა. ეს მეორე გვარი სიყვარულის ცნება

ქრისტიანობაში დასადაგურდა ჰელენიზმის მეოხებით და იგი არის „ეროს“. ცნება „აგაპე“ შეივსო ცნებით „ეროს“.

წმიდა მამა იუსტინოსი (მეორე საუკ.) ნათლად გვაჩვენებს იმ განსხვავებას, რაც ელლინურ და ქრისტიანულ ცნებაშია მაცხოვრობის შესახებ, ეროსისა და აგაპეს ცნებაში. მისი თქმით: პლატონური სწავლა, რაც დაფუძნებულია ეროს-ზე, გაუმართლებელ შეცდომას შეიცავს, როცა ამტკიცებს, თითქო კაცში არსებობდეს ბუნებრივი უნარი, რაც მას ღონეს აძლევდეს ღმერთისაკენ გზა გაიკაფოსო და დაუყოვნებლივ ღმერთის ხილვას მისწვდესო. კაცი არ არის, როგორც პლატონი ფიქრობდა, ღმრთებრი თავისი შინაგანი არსით, რომლისათვისაც საკმაო არის მოიგონოს, გაიხსენოს თავისი ბუნება, რათა ღმერთისაკენ მისავალი გზა გამოსძებნოსო. იუსტინოსი უარსა ჰყოფს პლატონის მიერ აღიარებულ ღმერთისა და კაცის ნათესავობას და სასტიკი წინააღმდეგია პლატონური თეორიისა სულის უკვდავების შესახებ. თუ ღმერთსა და კაცს შორის ზიარება, შერთვა, გაერთიანება არსებობს, ეს იქიდან კი არ გამომდინარეობს, რომ კაცმა ეროსი=სიყვარულის მეოხებით და გონების საშუალებით ღმერთისაკენ გზა გაიკაფა, არამედ მოდის იქიდან, რომ კაცისადმი თავის აგაპე=სიყვარულში თვით ღმერთი ჩამოქვეითდება, ჩამოდის ჩვენთან და მიეწოდება „გამოცხადების“=საჩინოების „რეველაციო“-ს გზით. გონების საშუალებით კი არ აღწევს კაცი ღმერთთან ზიარებასა და შერთვას; ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ კაცს ღმერთი სულიწმიდას ანიჭებს. თუ კაცი უკვდავ ცხოვრებას ღებულობს, ეს ხდება არა ბუნებრივი ნათესავობით, რომელიც ვითომ გამოწვეულია მისი სულის, მისი გონების თვისებით; თუ კაცი საუკუნო ცხოვრებას, ცხოვრებას ღებულობს, იგი მას ვითარცა ღმერთის ნიჭს, ბოძებას, საჩუქარს ღებულობს. აქ არის მოცემული წმიდა იუსტინოსის სწავლა ქრისტიანული ცხოვრების შესახებ, და არა ელლინური. მისთვის ქრისტიანობა არის „ახალი სჯული“ (კანონი, ნომოს), ოღონდ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქო ძველი აღთქმის სჯული უარყოფილია – პირიქით, იგი აღიარებულია, მაგრამ მოძებნილია ახალი გზა ღმერთისაკენ, რომელი გზაც ქრისტიანობამ გამოაჩინა. ეს გზა ჯვარცმისა, რომლითაც იესომ ყველა ცოცხალი გამოისყიდა და კაცი ჯვარცმამ ღმერთთან მიიყვანა. ეს არის თეოლოგია ჯვარისა, – გზა, რომელს კაცი ნამდვილად ღმერთთან მიჰყავს, მას აზიარებს, მას უერთებს. ესაა ცხოვრება, დამყარებული ქრისტიანულ აგაპეზე და არა ელლინურ ეროსზე; ეს არის აგაპე=სიყვარული ჯვარისა⁷⁶. გვ. 44-56.

4. ეროსი

ალექსანდრიული ფილოსოფიის და აგრეთვე ნეოპლატონიზმისა და გნოსტიციზმის სკოლის გაგება მსოფლიოსა ორ მონინააღმდეგე მოძრაობას შეიცავს: „გზა დაღმართისა“ („გზა ჩამომავალი“) და „გზა აღმართი“ („გზა აღსავალი“), ანუ

ჩამოქვეითება კოსმოლოგიური და აღსვლა სოტეროლოგიური. (კოსმოლოგიური – რაც მსოფლიოს მმართვეის კანონთ ეხება; სოტეროლოგიური – რაც კაცის დახსნას, მაცხოვარებას, ცხონებას შეეხება).

ასეთი გაგება მსოფლიოსი მაშინდელი ხანისათვის ზოგადი იყო და ქრისტიანული თეოლოგია ალექსანდრიულ კულტურაში შექმნილი, მის გავლენას ვერ ასცდებოდა; ნმიდა მამა კლემენტის ალექსანდრიელი და უდიდესი ქრისტიანი თეოლოგოსი ორიგენეს (რომლის ზოგი დებულება შემდეგში კონსტანტინოპოლის საეკლესიო ყრილობამ დაჰგმო 553 წ.), ამ შენაზავები ელლინური კულტურის ნიადაგზე იდგნენ და მათთვის „ეროსი“ გახდა ქრისტიანული სწავლის მთავარი დებულება.

5. კლემენტის ალექსანდრიელის „აგაპე“ – „ეროსი“

ელლინურ სიბრძნისმეტყველებაში და ზნეობაში მთავარი ადგილი უჭირავს ცნებას „ეროს“=სიყვარული. კლემენტის ალექსანდრიელი თავის ქრისტიანულ მოძღვრებაში ამ ცნების – „ეროს“ – ნაცვლად ხმარობს ცნებას „აგაპე“, მაგრამ ამ აგაპეს მასთან ეროსის შინაარსი და მნიშვნელობა აქვს.

გზა სოტეროლოგიური, ცხონებისაკენ, მაცხოვარებისაკენ არის: 1. სარწმუნოება, 2. ცოდნა, 3. სიყვარული (სურვილი), 4. ფლობა, ქონება ღმერთისა.

პირველი სამი ხარისხი მინიური ცხოვრებისაა, იგი აქ სრულდება, ხოლო უკანასკნელი – ფლობა ღმერთისა – საიქიო ცხოვრებას ეკუთვნის, ოღონდ აქ, ამ სოფლად ვზრუნავთ მას მივალნიოთ: ღმერთთან ვიქმნეთ. აგაპე არის სიყვარული ღმერთისადმი მისწრაფებისათვის, და მაშასადამე, უმაღლესი ხარისხი, რომელს შეუძლია აქ, სააქაოში კაცმა მიაღწიოს. რასაკვირველია: აგაპესთან დაკავშირებულია სარწმუნოებაც და ცოდნაც (გნოსის). ამ თავისი დებულების დამტკიცებაში კლემენტის იყენებს ახალი აღთქმისა ცნებას „აგაპე“, რომელიც ნამდვილად პლატონის ცნებას „ეროსი ციური“ უდრის. „აგაპე“ არის მისწრაფება ზეცისაკენ, ღმერთთან მისასვლელად, და ამ აგაპეს აქვს სასუფეველი ზესთაში. იგი არის საზრდო ციური მოციქული პავლესი და ეს ზეციური აგაპე არასოდეს არ ეცემის (1 კორინთელთადმი 13,8).

6. ორიგენესის „ეროსი“

ორიგენეს არის მღვივე ქრისტიანი და პლატონიანი. მან გადააკავშირა ელლინურ=ჰელენისტური ფილოსოფია ქრისტიანულთან და კერძოდ სიყვარულის საკითხში მისი დებულება იყო: ღმერთი არის ეროსი და ღმერთი არის აგაპე.

ღმერთის=ქრისტეს ჩამოქვეითება, განკაცება გამოწვეულია ქრისტეს მიერ კაცისადმი უდიდესი სიყვარულით და ამ ღმერთის ჩამოსვლას ამ ქვეყანაზე მიზნად აქვს შემოკრიბოს დაკარგულნი ცხოვარნი. ღმერთი არის აგაპე=სიყვარული. ოღონდ ორიგენესის რელიგიურ მხედველობაში მთავარი ადგილი მეორე გაგებას უკავია: ესაა გაგება ღმერთი=ეროსისა. ეს ცხადდება მკაფიოდ რელიგიური შეხედულებით ორ საკითხზე – 1. ბუნება და როლი ღმერთთან ზიარება-გაერთიანებისა (შერთვისა) და 2. გზა, რომელიც მიდის ამ შერთვისაკენ, ანუ გზა მაცხოვარებისა, ცხონებისა.

ეროსის დასაბუთების დროს ორიგენესი სდგას სავსებით პლატონისა და ნეო-პლატონიზმის საფუძველზე. ორიგენესის აზრით, ქრისტიანული ცხოვრების მიზანია ნეტარი ჭვრეტა ღმერთისა სწორედ ისე, როგორც ეს პლატონს აქვს აღწერილი მის „ფაედროსის“ საუბარში და აქედან ამოაქვს მას ის გამოთქმანიც კი, რომელთა საშუალებით იგი ქრისტიანულ სასოებას ასაბუთებსო, – ამბობს ან. ნიგრენ, – ქრისტიანი დახუჭავს გვამის თვალებს, გაახელს სულის თვალებს, ამაღლდება ქვეყანიდან, არ შეჩერდება ცათა თაღთან, არამედ წაყვანილი ღმერთის სულის მიერ, იგი აღინევს თავისი გონებით ზესთაციურ სასუფეველში, სადაც იგი თვით ღმრთეების ბუნებას მისწვდება. ეს არის ეროსი=სიყვარული ღმერთისადმი.

7. ირენაეოსის „აგაპე“

ირენაეოსმა ნათლად დასახა აგაპეს შინაარსი და მნიშვნელობა – სიყვარულის შედეგად ღმერთმა შექმნა ქვეყანა და დაუნიშნა კაცს თვითონ ეზიაროს მას, თვითონ გაუერთიანდეს ღმერთს. სიყვარულის გამო ღმრთეებრი სიტყვა=ლოგოს=იესო ქრისტე განკაცდა, რათა ცოდვილი ადამიანი ღმერთთან შეერიგებინა და სიყვარულის შედეგად ჯვარს ეცვა იგი, დასთხია სისხლი ჩვენთვის ცოდვილთათვის; და ბოლოს სიყვარულისა გამო, აღდგომის საშუალებით, ღმერთი მიანიჭებს უკვდავ და უხრწნად სიცოცხლეს იმ არსებათ, რომელნიც მან შექმნა და რომელნიც მან აცხოვნა. ეს არის ღმერთის სიყვარული=აგაპე.

აგაპე და ეროსი ირენაეოსის სწავლაში მჭიდროდ დაკავშირებულია – კაცობრივი მაღლდება ღმრთეებამდე. ეს გაგება საერთოა ელლინური გაგებისათვის და ირენაეოსისათვისაც; და ეს არის დაფუძნებული ეროსზე. ოღონდ კაცის ამაღლება თვით კაცის მოქმედებათა შედეგი როდი არის, – იგი ღმერთის მოქმედებაა, ღმერთის საქმეა – აქ აზრი დამყარებულია აგაპეზე. გაერთიანება, შერთვა მასთან, ზიარება ღმერთთან სავსებით დაფუძნებულია განკაცების საფუძველზე, – იმაზე, რომ ჩვენი სიყვარულისათვის ღმერთი ჩამოვიდა ჩვენთან იესოს სახ-

ით, – ეს არის აგაპე. ამასთანავე გაერთიანება, შერთვა, და ზიარება ღმერთთან დამკვიდრებულია ღმერთზე, წმიდანობისა და სრულყოფილების ნიადაგზე. ამგვარად, აქ ირენაეოსის შეხედულება ელლინური ეროსის მოვალეა.

8. ათანასე დიდის „აგაპე“

ათანასე დიდი იყო ქრისტიანულ დოგმათა განვითარებისათვის დიდი მოაზროვნე და მომქმედი მონაწილე ნიკაეიოსის საეკლესიო ყრილობისა, რომელმაც „მრწამსი“ („კრედო“) დაადგინა 325 წელს. იგი სდგას აგაპეს ნიადაგზე და მან პირველმა შეიტანა ქრისტიანობაში ბერმონაზონური განდევილობის იდეალი, რაც ეროსზე იყო დამკვიდრებული.

ქრისტიანულ აზროვნებაში იმ დროს იყო გამძაფრებული ბრძოლა ქრისტოლოგიის, ანუ ქრისტეს შესახები სწავლის გამო: აქ დაპირისპირებული იყო ელლინური და ქრისტიანული აზროვნება ღმერთთან გაერთიანების საკითხის შესახებ. ეკლესიის ქრისტოლოგიის მიზანი იყო დაემტკიცებინა და განემტკიცებინა ელლინური გაგების სანინაალმდეგოდ, შეხედულება აგაპის საშუალებით ღმერთთან შერთვა-გაერთიანება-ზიარების დებულება. განკაცების, იესოს ბუნების საკითხი მთავარი იყო: ქრისტეში ღმერთმა კაცთ მისცა ნება ღმერთს შერთვოდენ, შეერთებოდენ.

ეკლესიის თვალსაზრისით: ქრისტე არის ღმერთი სიტყვა=ლოგოსი=ვერბუმ განხორციელებული. ღმერთი, ნამდვილად განკაცებული, ნამდვილად ხორცშესხმული და იგი კაცთადმი სიყვარულის გულისათვის ჩამოვიდა ჩვენთან, გახდა კაცი, ანუ საქვეყნო და დროებით. წუთიერ პირობებში მოექცა და ჩვენთან ზიარება, გაერთიანება დაამყარა. თუ ქრისტეს აქაური ცხოვრება იყო მხოლოდ მოჩვენებითი, მაშინ ის სიყვარული, რომელიც მან გამოაჩინა თავის ცხოვრებაში და თავისი სიკვდილით, აგრეთვე მოჩვენებითი იქნებოდა. ოღონდ თუ გსურს ილაპარაკო ნამდვილი სიყვარულის გამო, მაშინ პირობად უნდა დასდო, რომ ქრისტე არის იმავე არსებისა, ვით მამა-ღმერთი; მხოლოდ ეს პირობა გვაძლევს საშუალებას ვიხილოთ ქრისტეს სიყვარულში თვით ღმერთის კუთვნილი სიყვარული. ამაზეა აგებული ქრისტოლოგიის დებულება, რაც ალიარეს ნიკაეოსის (325 წ.) და საბოლოოდ ხალკედონის ყრილობაზე (451 წ.): ქრისტე არის – „ღმერთი ჭეშმარიტი, ღმერთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი, თანა არსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა, რომელი ჩვენთვის კაცთათვის და ჩვენისა ცხოვრებისათვის გარდამოხდა ზეცით, და ხორცი შეისხნა სულისაგან წმიდისა, და მარიამისაგან ქალწულისა განკაცნა და ჯვარს ეცვა ჩვენთვის... და აღსდგა მესამესა დღესა... მოველი აღდგომასა მკვდრეთით და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნესა“...

იესო ქრისტეში თვითონ ღმრთული სიცოცხლე მოვიდა ჩვენთან. მისი სიკვდილით და მისი აღდგომით მან დათრგუნა სიკვდილის ძალა და წარიყვანა სიცოცხლე ნათელში და არის იგი უკვდავი, უხრწნადი. თვითონ ღმერთი, იესო ქრისტეს სახით, ჩვენ მაცხოვრებას, ცხონებას გვანიჭებს. ასეთია ათანასეს თეოლოგიის ძირითადი დებულება – ეს არის ღმერთთან მისვლისა, გაერთიანების, ცხონების იდეა დამყარებული აგაპე=სიყვარულზე.

მეორე მხრივ, კაცს შეუძლია ღმერთი იხილოს, მას გაუერთიანდეს ღმერთისავე წყალობითა და თავისი ძალით. კაცს შეუძლია გასცდეს ამქვეყნიურს, მოშორდეს მინიურს, განჭვრიტოს ლოგოსი=ქრისტე და მამა ლოგოსისა. თავის სინამდვილეში კაცს შეუძლია განჭვრიტოს თვით ღმერთი ვით სარკეში. – აქ მოსჩანს ათანასეს დებულება ეროსის შესახებ.

ირენაეოსთან ღმერთის სიყვარული=აგაპე ცხადდება განკაცებით, იესოს ხორცშესხმით, მაგრამ მისი მიზანია (ელლინური აზრის თანახმად) კაცის გაღმერთება=დივინაცია; უფრო ძლიერად იგივე არის ათანასესთანაც: თუ ღმერთის სიტყვა=ლოგოს=იესო განკაცდა და ჩამოვიდა ჩვენთან, ეს იმიტომ, რომ ავეყვანეთ ღმერთთან: „იზი (იესო) გახდა კაცი, რათა ჩვენ გავღმერთებულიყავით“. ამ საკითხში აღმოსავლეთის ეკლესია ათანასეს თვალსაზრისს იზიარებს: მართლმადიდებელი, ორთოდოქსული ეკლესია აღმოსავლეთისა ისევე იზიარებს ღმერთის განკაცებას, როგორც ამ განკაცებით კაცის გაღმერთების იდეას აღიარებს.

ცხონების შესახებ შინაგანი და მარადი კავშირი ღმერთსა და კაცს შორის ქრისტეს ღმრთეებრ და კაცებრივ პიროვნებაში, არის საფუძველი მაცხოვრობის ახალი სინამდვილისა, კაცობრიობის გაღმერთებისა და ქვეყანის ფერისცვალებისა, სახეცვლილებისა. ესაა დედაბოძი მართლმადიდებლური რწმენისათვის (იქვე, გვ. 298-17).

9. გრიგოლ ნისელის „ეროსი“

გრიგოლ ნოსელი, მისი ძმა ბასილი დიდი და ამის მეგობარი გრიგოლ ნაზიანზელი, სამნი დიდნი კაპადოკიელნი მამანი, ნიკაეოსის მრწამსის გამავრცელებელნი და განმამტკიცებელნი, თავიანთ სწავლაში აგაპეს დიდ ადგილს უთმობდნენ. გრიგოლ ნისელი, ორიგენესის აზროვნებასთან და ნეოპლატონიზმთან დანათესავებული, დიდ მნიშვნელობას ეროსსაც ანიჭებს, უფრო ზუსტად, მის გაგებაში ეროსს უჭირავს ადგილი. იგი ჩვენ გვამცნობს მისტიკოსობის სიმბოლიზმს და ყველა გამოთქმას, რასაც ხმარობდნენ ფილოსოფოსები – ფილონიდან პლოტინოსამდე –. ჩვენ მასთან ვეცნობით: ზეალმაფრენით ჭვრეტას ღმერთისა; გა-

მოთქმებს: „ბრწყინვალე ბნელის“, უხილავში ხილულის, შეუმცნებელის შემეცნების, „ზომიერი სიმთვრალის“ და სხვათა შესახებ. მთავარი საგანი მისთვის არის ღმერთთან შერთვა, გაერთიანება ამაღლების გეგმით.

თავის თხზულებაში „მოსეს ცხოვრების მისტიკოსური განმარტება“, იგი განიხილავს სულის ღმერთთან ასვლის საკითხს: რათა განჭვრიტო, რაც სულიერია, უნდა გრძნობადის შემეცნებაზე ამაღლდე, ყოველი გრძნობადობისაგან განინმიდო და ბოლოს შეგეძლება მიაღწიო „ბრწყინვალე წყვდიადს“ – ვეფხისტყაოსანის „მზიანისა ლამისა“ –, სადაც თვით ღმერთი სუფევს. ღმერთის შემეცნების, გაგების დასაწყისში არის ნათელი კაცისათვის, რადგან იგი სჩანს დაწინააღმდეგებულ გრძნობათა ქვეყანის სიბნელესთან; მაგრამ საბოლოოდ ყველაფერი თავსდება ღმრთებერ დიდ წყვდიადში (ამის გამო იხილეთ აგრეთვე, აქვე, თავი: „მზიანი ლამისა“).

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც უკან მოიტოვებ არამარტო ყველაფერს, რაც გრძნობებს ეკუთვნის, არამედ თვით გონებასაც და შთაენთქმები რა სავსებით მასში, რაც არის უხილავი და გაუგებარი; ღმერთს განჭვრეტ, და ეს იქნება შვება და ნეტარება.

კაცი შექმნილია ხატად ღმერთისა. და რადგან საერთოდ თითოული ბუნება, რაც მისი ნათესავი არის, თავისაკენ მიიზიდავს, კაცის სული აგრეთვე აუცილებელად მიიზიდება, მიიდრიკება, მიისწრაფის ღმერთისაკენ, რომლის მონათესავე იგი არის.

სურვილი კაცში როდი უნდა მოისპოს; იგი უნდა განინმიდოს მხოლოდ და ღმერთისაკენ მიილტვოდეს. ეს იქნება ზეციური ეროსი, სიყვარული ღმერთისადმი.

გრიგოლ ნისელს ეროსის დასახასიათებლად სიმბოლური გამოთქმები აქვს: 1. ციური კიბე („კლიმაქს“), რომლითაც სული თანდათანობით ღმერთისაკენ ადის; 2. ფრთენი სულისა, რომელთა მეოხებით სული ზეცად მიფრინავს; 3. ასვლა მთაზე, რომლის მწვერვალზე კაცის სული იხილავს ღმერთს ღმრთებერი ბრწყინვალეების ბნელში, ანუ წყვდიადში; 4. ცეცხლი, რომელიც მიექანება ზემოდ; 6. სიყვარულის ჯაჭვი, ციური ჯაჭვი, რომელს სული აჰყვება ღმერთთან მისასვლელად. (ეს სიმბოლო გამოყენებულია შემდეგში პროკლოსთან, დიონისე არეოპაგელთან და შუა საუკუნეთა აზროვნებაში)⁷⁶. გვ. 217.

10. აუგუსტინუსის „კარიტას“

წმიდა მამა აუგუსტინუსმა ქრისტიანული სიყვარულის შესახებ სწავლაში ახალი გზა მონახა: თუმცა იგი ახალ აღთქმაში გამოცხადებული სიყვარულის

ნიადაგზე სდგას, იგი მას ახალ გაგებასა და ახალ განმარტებას აძლევს, რამაც მომდევნო განვითარებაზე წარუშლელი კვალი დასტოვა. აუგუსტინუსთან აგაპესა და ეროსის ცნებათა შეხვედრამ მესამე ცნება წარმოშვა. ეს არის „კარიტას“.

ქართული ახალი აღთქმის სხვა ევანგელიებთან შედარებამ ჩვენ გვიჩვენა, რომ „კარიტას“ ქართულად ნათარგმნია სიტყვით „სიყვარული“.

რა შინაარსი და მნიშვნელობა აქვს „კარიტას“ აუგუსტინუსთან? იგი არ არის არც აგაპე=სიყვარული და არც ეროს=სიყვარული ცალკეულად, არამედ არის მათი გაერთიანება, მათი შეზავება – კარიტას=სიყვარული არის ის სიყვარული, რომელიც ახალ ცნებას წარმოადგენს, და სწორედ ამაზეა დამყარებული ქრისტიანობა.

წმიდა აუგუსტინუსთან ორი დებულებაა – ა). ყველა სიყვარული არის სიყვარული, რომელს სურს, სწაღია, ბ). ეს სიყვარული არის ჩვეულებრივი და საძირკველიანი კაცობრივი ცხოვრებისათვის. ღმერთმა კაცი ისე შექმნა, რომ მან, ამ კაცმა უსათუოდ უნდა ისურვოს, მას აუცილებელად უნდა უყვარდეს და სურდეს, რაიმე. სურვილი სავსებით მარტივი კაცობრივია და სურვილი გამოსთქვამს მხოლოდ იმას, რომ კაცი არის დროებითი ქმნილება. დაპირისპირება კეთილისა და ბოროტის შორის, კარგ სიყვარულსა და ცუდ სიყვარულს შორის ჩნდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ სიყვარულის საგანის საკითხი წარმოადგება. სიყვარული არის კარგი, როდესაც მისი სურვილი მიდრეკილია კარგისაკენ, იგი მიისწრაფის კეთილისაკენ. სიყვარული არის ცუდი, როდესაც იგი მიმართულია ცუდი საგნისაკენ და თუ იგი კაცს დააკმაყოფილებს, ეს მხოლოდ მოჩვენებითად.

სიყვარულის რა საგანისაკენ უნდა მიეზიდებოდეს კაცი? სიყვარულის საგანი მრავალზე მრავალია; ოღონდ გასარჩევია იგი. სიყვარული მიემართება ან უმაღლესი საგანისაკენ, ღმერთისაკენ; ან მდაბიო საგანისაკენ, შექმნილ რამეებისაკენ. ამგვარად ხდება განსხვავება „კარიტას“=სიყვარულსა და „კუპიდიტას“=წაღილს, ვნებას შორის. „კარიტას“=სიყვარული არის ის სიყვარული, რომელიც მიდრეკება ამაღლებულისაკენ, ხოლო „კუპიდიტას“=სიყვარული არის ის სიყვარული, რომელი მიიწვევს მდაბიურისაკენ. „კარიტას“ არის სიყვარული, შეგრძნებული და განცდილი ღმერთისათვის; „კუპიდიტას“ არის სიყვარული, შეგრძნებული და განცდილი ქვეყანისათვის; კარიტას არის სიყვარული, რომელიც არის მარადული; კუპიდიტას არის სიყვარული, რომელიც დროებითია. საიდან არის ეს ორი გვარი სიყვარულისა? იქიდან, რომ კაცში მისი ბუნებით დაპირისპირებულია ორი ცნება: 1. სულიერი=გონებრივი და 2. ხორციელი. სულით კაცი მიისწრაფის ამაღლებისაკენ, მას სურს რაც არის მარადული, სურს იგემოს მუდმივი ბედნიერება, ოღონდ ხორციელი მისი ბუნება თავისი სიმძიმით მიიზიდავს მას მიწიურისაკენ, დროებითისაკენ და ხელს უშლის მას აღფრთოვანდეს, აფრინდეს

ცისაკენ. ამის შედეგად კაცს აქვს ასარჩევი კარიტას და კუპიდიტას შორის, მარადულ სიყვარულსა და დროებით სიყვარულს შორის. რასაკვირველია, კარიტას არის კარგი სიყვარული მხოლოდ. (კარიტას ლათინურად ნიშნავს: სიყვარული, პატივი, ღმობა, ქველობა. კუპიდიტას – სურვილი, წადილი, ვნება, პიტივმოყვარება, სიყვარულის გაღვივება).

ღმერთმა კაცს მისცა საშუალო მდგომარეობა ორი მსოფლიოს შორის და მიანიჭა მას შესაძლებლობა თავისი სიყვარული აირჩიოს და მიმართოს ეს სიყვარული თავისი არჩევანით: ან უზენაესისაკენ, ციური მხარისაკენ ან მდაბიურისაკენ, მიწიური მხარისაკენ. ეს კაცისაგან არის დამოკიდებული. პირველ შემთხვევაში კაცი აღმართულია; მეორე შემთხვევისას – მოღუნული, მოკუნტული. პირველია სიყვარული = ეროსი, მიმართული ღმერთისაკენ; მეორეა – მიწიერი სიყვარული; პირველია კარიტას; მეორე – კუპიდიტას.

ვეფხისტყაოსანის ენით რომ ვთქვათ, კარიტას=სიყვარული არის „საძმმ საზემო, მომცემი აღმაფრენათა“, ხოლო კუპიდიტას=სიყვარული არის „ხმლობანი ძვენანი, რომელნი ხორცსა ჰხვდებიან“ (შაირი 21).

კარიტას=სიყვარული არის ვეფხისტყაოსანის **„მიჯნურობა პირველი“** და იგი არის კარიტას=სიყვარული **„გვართა ზენათა“** ტომისა, ან მაღალ არსებათა ტომის, მაღალ კაცთა სიყვარული, რომელიც არის **„ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“**, ანუ ძნელად ენით გამოსათქმელი, გამოსარჩევი. კუპიდიტას=სიყვარული მიწიერია, ოღონდ მაინც მაღალი ხარისხის, თუ მას სიძვა და მრუშობა თან არ ახლავს და მოსიყვარულენი **შორით ბნდებიან** (შ. 21).

წმიდა მამა აუგუსტინუსის თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანის შესავალი რომ განვიხილოთ, აქ ვნახავთ, რომ **„მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა... იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“**, ყოფილა კარიტას=სიყვარული; ხოლო მეორე გვარი მიჯნურობა, მიჯნურობანი ქვენანი, **„რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“** – ყოფილა კუპიდიტას=სიყვარული. პირველი არის საზეო; მეორე – მიწიერი; ოღონდ ეს მიწიერი სიყვარული არის კარგი, **„თუ ოდეს არ სიძვენ“**.

აუგუსტინუსი განაგრძობს, – რაც ღმერთმა შექმნა, ყველაფერი კარგია. თუ კუპიდიტას, რომელიც მიიღრიკება მიწიურისაკენ, შექმნილისაკენ; არც იგია ცუდი; ესეც კარგია, ოღონდ შემოკლებულია, შემცირებულია მისი სიკეთე, რადგან იგი არც სავსებით დამაკმაყოფილებელია და არც საბოლოო, – იგი მხოლოდ დროებითია, წარმავალი და ამავე, ფუჭი. კარიტას კი, სიყვარული ღმერთისა მიმართ, დაკავშირებული მარადიულობასთან, არის უხრწნადი, მუდმივი, რომელიც ღმერთთან და მარადისობასთან გვაერთიანებს. კაცი მოკვდავია და გახრწნადი, მაგრამ ღმერთთან ზიარებით, ღმერთთან გაერთიანებით, კაცი საუკუნო ცხოვრებას, მუდმივ ცხოვნებას აღწევს. ამგვარად, კარიტასსა და კუპიდიტას შო-

რის განსხვავება არის არა ბუნებაში, არა არსებაში, არამედ ამ სიყვარულის საგანში, სიყვარულის ობიექტში⁷⁶. ნიგ. 3. გვ. 5-130.

ამგვარად, აუგუსტინუსის სწავლაში ცნება სიყვარული=კარიტას შედგენილია ქრისტიანული ცნება სიყვარული=აგაპე-საგან და ელლინურ-ნეოპლატონური ცნება სიყვარული=ეროსისაგან.

11. დიონისე არეოპაგელის „ეროსი“

დიონისე არეოპაგელი ღმერთთან გაერთიანებისა და სიყვარულის საკითხში ეროსის ნიადაგზე იმყოფება. მისი ქრისტიანობა, – ამბობს ან. ნიგრენ, – მოციქული პავლეს და საერთოდ ახალი აღთქმის ქრისტიანობისაგან განსხვავდება, მაგრამ როდესაც აღმოაჩინეს მის მოძღვრებაში ქრისტიანული მისტიციზმი, ეს ზოგადი განსხვავება უყურადღებოდ დასტოვეს. ახალი აღთქმა, – ფიქრობდნენ – იმ ქრისტიანულ სწავლას შეიცავს, რომელიც მარტივ, უბრალო ხალხს უნდა ექადაგოს, გარნა დიონისე დამალულ სიბრძნეს (ვეფხისტყაოსანის: – „ამ საქმესა დამალულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“) ასწავლის და იმ გვარს, რომლის გამოთვით მოციქულმა პავლემ სთქვა კორინთელთადმი პირველ წერილში – სიბრძნეს ჩვენ ვქადაგებთ სრულთა, სრულყოფილთა შორის, ოღონდ არა ამა სოფლისა სიბრძნეს, არცა უფალთა წარმავალ მსოფლიოსაო... ვქადაგებთ ღმერთის სიბრძნეს, ფარულს, საიდუმლოს, რომელიც ღმერთმა წინასწარ დანიშნა უწინარეს საუკუნეთა...

თუ აუგუსტინუსმა თავის სწავლაში იხელმძღვანელა თავისი დებულებით კარიტასის შესახებ, რაც იყო ეროსისა და აგაპეს სინთესის (პეტრინით, სინთესის – თანშედგომაჲ, შედგმულობაჲ), დიონისე არეოპაგელმა გამოიყენა ნეოპლატონური ეროსი და შეიტანა იგი ქრისტიანობაში.

დიონისეს სწავლის საფუძველში მოთავსებულია პროკლოსისაგან მემკვიდრეობით მიღებული იდეა ეროსისა, და ეს ეროსი=სიყვარული გადის მთლიანად არსებაში და ყველაფერს ერთმანეთთან აკავშირებს.

ეროსის მოქმედება არ განსაზღვრავს რომელიმე გარკვეულ დარგს; იგი მოიპოვება ყველა ხარისხში, უზესთაესი ხარისხიდან უმდაბლესამდე. ჩვენ მას ვხედავთ თვით ღმრთებაში, ანგელოზებში, გონიერ და სულიერ არსებებში; მისი, ანუ ეროსის მოქმედება უმდაბლეს ხარისხს, ფიზიკურ ქვეყანას სწვდება. და სადაც კი არ უნდა ვხვდებოდეთ მას, იგი მხოლოდ ერთ დანიშნულებას ასრულებს: იგი არის ძალა, რომელიც ყველაფერს ერთმანეთთან აერთიანებს და ჰკრავს.

ეს არის ეროსი, რომელიც იწვევს მას, რაც არის უზესთაესი, იზრუნოს მასზე, რაც არის მდაბიური, უდაბლესი; და რაც არის მდაბიური, მასაც იწვევს მისწრა-

ფოს, ეროსის ნახვის სევდით გატაცებული და ამაღლდეს იმისაკენ, რაც არის უზესთაესი. ეროსი არის ის, რომელიც აახლოვებს ერთმანეთთან მათაც, რაც ერთდონეზე სდგანან და რაც არის ეგოიზმის დასაწყისში, და ეს ეგოიზმი ხომ ბუნებრივად თანაარსებულა თვითეულ არსებაში.

ისე ვით პროკლოსი, დიონისე არეოპაგელიც ამტკიცებს, რომ ეროსს თავისი დასაწყისი აქვსო ღმრთეებაში. ზემოდან იგი გადმოდის მთლიანი არსებობისაკენ, უკიდურეს საზღვრებამდე და მონაწილეობას აღებინებს, აზიარებს ყველა არსებას ღმრთეების მისტიურ ძალებთან და ამასთანავე მაინც ყველა მისწრაფებას ღმრთეებისაკენ მიმართავს.

ჩვენ საცხოვრებელ ქვეყანაზე ამაღლებული ყველა არსებობაზე უზენაესი – **ერთი**, ღმრთეება, საყდარი მის უდიდებულეს დიადომაში, სრულადობაში და სავსებით განსვენებაში („გება“-ში), ყოველთვის თავის თავში მყოფი, მიუწოდმელი ყველა ჩვენი გაგებისათვის. ღმერთის შესახებ შეიძლება მხოლოდ მარტო ის ითქვას, რომ იგი არის მიზეზი ყველაფერისა, ყოველივესი; არის სათავე, საიდანაც გამომდინარეობს ყველა შევნიერება და ყველა კეთილობა, და საერთოდ, ყველა არსება. მაგრამ ამასთანავე ეს ღმრთეებრი მიზეზობრივობა შეიცავს, როგორც მოქმედ მიზეზს („კაუსა ეფფიციენს“), ისე საბოლოო (სომხურ-ქართული ცნებით „ოხჭანურ“) მიზეზს („კაუსა ფინალის“). მთლიანად ღმერთი არის დასაბამი=დასაწყისი და უკანასკნელი დასასრული ყოველივესი; ეს ყველაფერი მისგან მოდის და ყველაფერი მასვე უბრუნდება.

ღმერთს მრავალი სახელი აქვს, მაგრამ ამ **ერთის**, ღმრთეების უშესანიშნავესი სახელია – ეროსი=სიყვარული. ეროსი არის ცნება, რომლითაც აღინიშნება მსოფლიო, უნივერსალური ძალა, რომელს არსებობა ერთ მთლიანობაში მოჰყავს, ერთობლივად შეჰკრავს. ეროსი არის აუცილებელი, თანაფარდოვანი, თანაბარი „იმისა, რაც არის“, „იმისა, რაც კეთილია“, „იმისა, რაც შევნიერია“; ეროსი მსოფლიოს გაშლას განვითარებას თავის მძვრად, დინამოს-ებურ ბუნებას ანიჭებს. რომ ღმრთეებრნი ძალანი ეროსისა განვენილნი, გავრცელებულნი არ იყონ მთელს არსებობაში, მაშინ აღარც იქნებოდა საკითხი „კეთილისა“, არც „შევნიერისა“ შესახებ, რადგანაც ესენი განსაზღვრულნი არიან იმ მისწრაფების სევდითა და სურვილით, რომელს ეროსის ღმრთეებრნი ძალნი აღვიძებენ, რომელს ეროსი იწვევს.

წარმოშობა და წყარო ეროსისა იმყოფება თვით ღმრთეების არსში, რომელიც მარადული მიზეზოვნებაა. იქიდან ეროსულნი ძალნი გადმოჰყვებიან ჯაჭვს, ჩამოჰყვებიან მიზეზოვნობის ჯაჭვს, ანუ ეროსის ჯაჭვს უმდარეს ნამდვილობამდე, ჭეშმარიტად არსებულამდე. ამ ჯაჭვში თვითეული არსება მოთავსებულია ერთ განსაზღვრულ ადგილზე, როგორც რგოლი. თითო რგოლი პირველად ყოვლისა

კარგად ჩაკეტილი უნდა იყოს თავის თავში „ეგოიზმით“, – მაგრამ ამას გარდა ჯაჭვში ამ თავის მიჩენილ ადგილზე მას აქვს ორმაგი მოვალეობა: პირველი მისი მოვალეობაა მიიღოს ღმრთეებრი ეროსული ძალები ჯაჭვის თავის წინა მყოფ, ზემო რგოლისაგან; მეორე მისი მოვალეობაა, ეს ძალები ჯაჭვის თავის შემდეგ მყოფ, რგოლს გადასცეს, და ასე თავიდან ბოლომდე. ამგვარად, ზემოდ მყოფი ქვემოდ მყოფზე ზრუნავს; ხოლო რაც ძირს მყოფია, სევდიანი ნახვის ნატვრით მიისწრაფის ზემოდ მყოფისაკენ; ერთ დონეზე მყოფნი კი ერთი მეორეს უერთდებიან და თვითეული არსება თავის თავში ეგოიზმით, თავის თავისადმი სიყვარულით არის ჩაკეტილი. ამნაირად, ეროსი არსებობის მოძრავი საწყისია, მძრადობის პრინციპი. ესაა ეროსი, რომელმაც დაუშალა **ერთი**, ღმრთეებას თავის თავში დარჩენილიყო; სიყვარულმა=ეროსმა გამოიწვია ღმრთეება ემოქმედა და შეექმნა ყველაფერი; ეროსია რომ ამოძრავებს ყველაფერს, რაც **ერთისაგან** გამოდის; ეროსია, რომელიც ყველაფერსვე **ერთს** მიუბრუნებს, ყველაფერი მასთანვე მოჰყავს. ეროსი არის ალტაცებული, აღგზნებული, რადგან იგი ნებას არ აძლევს მას, რომელსაც უყვარს, თავის თავში დარჩეს; ეროსი იძულებულს ხდის ამას თავისი თავიდან გამოვიდეს და მიემართოს იმისაკენ, რაც მას უყვარს. ამ შემთხვევაში დიონისე არეოპაგელი, – ამბობს ნიგრენ, – ნაწილობრივ ძველ ტრადიციაზე სდგას. ეროსით შეპყრობილ სულს შეუძლია **ღმრთეებას გაუერთიანდეს მხოლოდ ალტაცებით**, ექსტატიზმით; ასეთივე შეხედულებაა პლატონთან და ნეოპლატონურ სიბრძნეში. დიონისემ, პროკლოსზე დაყრდნობით, ამ იდეას ახალი სახეც მისცა; იგი ღმერთს მიუყენა: ღმერთი არის ეროსი=სიყვარული, ესე იგი: ღმერთი, რომელიც არის ყველაფრის პირველი მიზეზი, თავისი შვენიერი და კეთილი სიყვარულით მსოფლიოსადმი, ამ სიყვარულის ჭარბობის გამო, გამოდის თავისი თავისაგან და ზრუნავს ყველაფერზე სიყვარულით, სურვილით და სახიერებით გატაცებული, თითქო მოჯადოებული. და თუმცა ღმრთეება ყველაფერზე უზესთაესია და ყველა საზღვარის გადაღმაა, იგი მაინც გადმოდის ყველაფერის წინააღმდეგ, ალტაცებული, და ზეარსითი ძალით; თვითონ კი რჩება განუყოფელი, დაუნვრილმანებელი. ამ გამოსვლაში, გარდამოხდომაში, – ამბობს ნიგრენ, – თითქოს მოსჩანს აგაპეს იდეა, მაგრამ იგი არსებითად მაინც თავის აღნაგობაში ეროსის ხასიათს ინარჩუნებს.

მოკლედ: დიონისე არეოპაგელის გაგებაში ძირითადი იდეა არის იდეა სიყვარულის ჯაჭვისა, რომელიც ცასა და დედამიწას აკავშირებს, ხელმძღვანელობს ღმრთეებრი ეროსი ძალებს მდაბიური ქვეყანისაკენ, ჩვენი მინის მიმართ და წინაუკმოდაც: მთლიანად მდაბიურ ქვეყანას, სევდიანი ნახვის ნატვრით („ნოსტალგიით“) ღმრთეებისაკენ აღიყვანს. ანუ: ეს არის იდეა, **ერთისა**, ღმრთეებისა, რომელიც არის: 1. „მონე“=განსვენება, მოსვენება; 2. „პროოდოს“=წარმოქმნა; 3.

„ეპისტროფე“=უკუქცევა, მიბრუნება, – იდეა დაკეტილი კიკლოსისა=ციკლუსისა=წრიადისა, რომელშიც ღმრთეებრი სიცოცხლე მარადულად თავის თავს უბრუნდება, უსაწყისოდ და დაუსრულებლად; რომელს თავის თავისაგან მუდმივი აღტაცებით ყველაფერი გამოჰყავს და თავის თავთან აჰყავს და ამასთანავე თვითონ რჩება მარად იგივე, შეუცვალელებელ.

დიონისე არეოპაგელის შეხედულებით, ჩვენი სიცოცხლის მიზანი არის განღმრთობა=„დივინაციო“. რას წარმოადგენს „განღმრთობა“? ეს არის კაცის ცდა ღმერთს ემსგავსოს და დაიკავშიროს, გაიერთიანოს იგი, რამდენადაც შესაძლებელია.

დიონისეს შეხედულებით, ზიარება=„კომმუნია“ არის ზიარება ღმერთის დონეზე და ეს წინასწარად გულისხმობს **სულის ამაღლებას, რომელიც აღნიშნულია სამი მთავარი ხარისხით: განწმენდა, განათლება, გაერთიანება. განწმენდისათვის საჭიროა მოშორდე სოფელს, გაექცე მატერიულ ქვეყანას; სული უნდა მოსწყდეს ყოველივე გარემეს და შევიდეს თავის თავში; ამგვარი სული მეორე საფეხურზე აღის: იგი ხდება გაბრწყინებული, განათლებული; მხოლოდ ასეთ განათლებულ სულს შეუძლია ღმერთს გაუერთიანდეს, და ისიც აღტაცებით, აგზნებით, ექსტატიისით. ამით სული თავის მიზანს აღწევს: განღმრთობას, გაღმერთებას. ისე ვით „ღმრთებრივ მოსეს“ შეუძლია ამაღლდეს ღმრთებრივ ბრწყინვალე წყვდიადამდე და უჭვრიტოს ღმრთეებას ისეთს, როგორც ეს ღმრთეება არის, – ეს არის „ხილვა უხილავში“, „აღქმა აღუქმელში“.**

12. „სამოთხის კიბე“

მეექვსე საუკუნის დასასრულს დანერგილი სინაელი მონაზონის, **იოანე კლიმაქსის** „კიბე სამოთხისა“ გარკვევით გვიჩვენებს გზას დახსნისათვის, ცხოვრებისათვის და ღმერთთან შეერთებისათვის. მონაზონმა უნდა გაიაროს 20 ხარისხი განწმენდისა (აქამდე ცნობილი იყო 12 საფეხური), რომელთა შორის ქვეყანის სრულიად უარყოფის გარდა, ცრემლით განბანვა დიდად მნიშვნელოვანია.

ეს არის მისტიკოსურად აღსავალი კიბე, კიბე ეროსისა.

13. მაქსიმე აღმსაარებელის „აგაპე“ და „ეროსი“

მაქსიმე აღმსაარებელისათვის აგაპე და ეროსი ერთი და იგივე სინამდვილის გამოხატვაა; მხოლოდ სახელი „ეროსი“ „უფრო ღმრთებრია“, ვიდრე „აგაპე“. ამიტომ მისთვის „ღმერთი არის ეროსი“, და ამასთანავე, „ღმერთი არის აგაპე“. მონასტერული გავლენა ცხადად ჩნდება მაქსიმესთან, როდესაც იგი ცნებას

„აგაპე“ ზნეობრივი და ასკეტოსური მიდგომით განმარტავსო, – ამბობს ან. ნიგრენი, – რატომღა ღმერთი კაცი? ამაზე მაქსიმე უპასუხებს სიყვარულზე მითითებით – ღმერთის განკაცება, იესოს ხორცშესხმა არის საშუალება აგაპეს სამსახურისათვისო.

უფალმა ჩვენი დახსნა, ჩვენი ცხოვრება ჩვენ ხელთ მოგვცა; ყველაფერი ჩვენზეა დამოკიდებული; ჩვენ ნებაზეა ახლა ჩვენი ცხოვრება; ეს არის ზეციური კიბე ასკეტოსის დახსნისა. ქრისტეს განკაცების იდეა საბოლოოდ არის ის, რომ კაცი ღმერთი უნდა გახდეს.

14. დანტეს „ეროსი“

შუა საუკუნეთა ლათინურ თეოლოგიაში ქრისტიანობა და საზოგადოდ რელიგია და ეთიკა განსაზღვრულია „კარიტას“-ის მიერ. რელიგიური სახე, რომელიც დასავლეთის შუა საუკუნეთა მსოფლმხედველობაში მსოფლიოს ეძლევა, არის უზარმაზარი ერთიანობაო, – ამბობს ნიგრენი. იგი განსაზღვრულია ცხადი და ნათელი აზრით, მსოფლიოს ალექსანდრიული გაგებით, კიბის იდეით და ამაღლების მიდრეკილებით; ამ მუდმივ მისწრაფებას ამაღლებისაკენ რელიგიურ ცხოვრებაში მიზნად აქვს ღმერთთან შეერთება-შერთვა, თვით ღმერთის დონეზე. აქ ჩვენ გვაქვს ტრადიცია, რომლის უკან არის პლატონური იდეა, რის თანახმად სული მიისწრაფის იდეათა ზესკნელისაკენ ამაღლდეს; არისტოტელესის ცნება კიბის შესახებ, გაგება ეროსისა, ანტიკური ასტრალური შეხედულება, ნეოპლატონურნი სფერონი ცათა, აუგუსტინუსის მისტიკა, ამაღლების ხარისხებით, დიონისე არეოპაგელის ჰიერარხიები და იოანე კლიმაქსის კიბე სამოთხისა.. შორს წავიყვანდა შუა საუკუნეთა შეხედულებათა მოთხრობა, ოღონდ დანტე მაინც უნდა მოვიხსენიოთ, რადგან მთელი ზემოდ აღნიშნული ტრადიცია შესანიშნავად გამოსახულია დანტეს „დივინა კომედია“-ში.

მსოფლიოს რელიგიური ხატი იგივეა, თავისი ხარისხებისა და ამაღლების მისწრაფების გაგებით, რაც შუა საუკუნეს არსებითად ახასიათებს. მთელი მსოფლიო დანტესთან გაყოფილია სამ მთავარ ნაწილად: ცა, მიწა (თავისი განსაწმენდელით=„პურგატორიო“-თი) და ჯოჯოხეთი, აგებული მრავალი კიბით.

დანტესთან ერთად მკითხველი ყველა ხარისხს გაივლის, ჯოჯოხეთის სიღრმიდან ზეცამდე, სადაც თვით ღმერთი სამება სუფევს მიუწევნელ ნათელში, აზრისა და გრძნობისათვის მიუწევნელ ნათელში. სული დიდი გაჭირვებით გადალახავს მრავალ ხარისხს, შვიდ კიბეს, რომელ თითოეულზე განიწმინდება თითოეულ მეშვიდე მოკვდავი ცოდვისაგან და ბოლოს მთის მწვერვალზე მიაღწევს მინიურ სამოთხეს, საიდანაც პირველნი ადამიანნი გამოძევებულ იქმნენ ცოდვათა გამო;

რაც სულმა განვლო „განსაწმედელი“=„პურ გატორიო“, ცოდვაც მოისპო და იგი სული კვლავ გახდა წმიდა და სუფთა, მზად ცისკენ ასაფრენად, რათა იქ იხილოს ღმერთი, მის ბრწყინვალეებაში და დიდებულებაში (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“, თავი 2: დანტე ალიგიერი, გვ. 77-81).

რას მიჰყავს სული და რას აჰყავს სული ამ ამალღებაში? დანტე ამის ახსნას პოველობს სულიერი მიმზიდველობის ძალაში, იმ წესში, რომელიც მსოფლიოში ყველაფერს ჰკრავს, აკავშირებს, რომლის გამო პროკლოსი და დიონისე არეობაგელი მსჯელობდნენო, – ამბობს ნიგრენ.

ყველაფერი მიედრიკება თავის სათავეს, თავის პირველს დაუბრუნდეს; ისე ვით ცეცხლი თავისი ბუნებით ზემოდ მიიზიდება, აგრეთვე სულიც ღმერთისაკენ მიიზიდება. პროკლოსისა და დიონისე არეობაგელის იდეათა გარდა, ჩვენ დანტესთან გვხვდება წინა ტრადიციის სხვა იდეებიც, მაგალითად: აუგუსტინუსის იდეა, რომლის თანახმად კარიტას=სიყვარულით შეპყრობილი სული მიისწრაფის უზენაესისაკენ ამალღდეს; გრიგოლ ნისელის იდეა, რომლის მიხედვით ცეცხლის ალი ზემოდ მიექანება და იდეა ეროსისა და აგაპეს ისრისა შესახებ – დაგებული ეს ისარი გაიტყორცნება ზეციურ თავისი მიზანისაკენ.

დანტე ოდეს განსაწმედელის მწვერვალზე ამალღდება, ადის, იგი მინიურ სამოთხეშია და ამ დროს მას მხოლოდ ნახევარი გზა აქვს გავლილი. სულიერი მიმზიდველობის ძალით აყვანილი სული თავის ამალღებას განაგრძობს და იწყება ცათა აღსვლა, მნათობიდან მნათობზე, ბედნიერებიდან ბედნიერებისაკენ. ბეატრიჩეს წინამძღოლობით, დანტე სულის ფრთებით მფრინავი სხვა და სხვა მნათობის სფეროს გაივლის და ხედავს უკანასკნელ ცას, სადაც ნათელის წმიდა სამება სუფევს, ნათელის დაუსრულებელ ოკეანეში, გარშემორტყმული ნეტართა მიერ, რომელნიც განყობილნი არიან ღმერთის საყდარის გარშემო...

ამ აღწერაში, – ამბობს ანდერს ნიგრენ, – დანტეს არ სურდა მარტო თავისი ალგზნებადი, ექსტასისური განცდა გამოესახა; მას ამავე დროს სურდა ამით კაცებრივი ცხოვრების მიზანიც დაესახა. ეს მიზანია ზურგის შექცევა მინიური ქვეყნისადმი და სიყვარულის ფრთებით ამალღება ზეციური მხარესაკენ, რათა ზემოდ სულმა მარადულად ისრბოლოს ღმრთეების გარშემო, იმ ღმრთეებისა, რომელიც ყველაფერის დასაწყისი და უკანასკნელი დასასრული არისო⁷⁶. გვ. 163.

* * *

ასეთი არის ზოგადად ურთიერთობა ღმერთისა და მსოფლიოს შორის, ღმერთისა და კაცის შორის. ოღონდ ღმერთთან გასაერთიანებლად კაცის სულს ამალღება სჭირდება; ხოლო საამისოდ, სულ მცირე, სამი რამ აუცილებელია – 1. განწმედა („კათარზის“, „პურიფიკაცია“), 2. განათლება – ბრწყინვალეება („ელლამპ-

სის“, „ილუსტრაციო“, „ილუმინაციონ“), და 3. შეერთება=შერთვა= ზიარება ღმერთთან („ენოსის“, „ჰენოსის“, „უნიონ“).

ვისაც ქრითან, ღმერთთან გაერთიანება სწადია, უწინარეს ყოვლისა, მან თავი უნდა განინმდოს, ჩამოშორდეს ყოველივე ნივთიერს, მატერიულ ცხოვრებას მოსწყდეს. აზრნი გაფანტულნი, სურვილნი აწეწილნი უნდა შემოკრბენ, და სული მხოლოდ შემდეგ თავის თავში შევიდეს. ამგვარად ამაღლებული სული იხილავს და გასინჯავს, განიცდის უზენაეს მხარეს და ღმრთებრივ ბრწყინვალეებას მიიღებს; ამის შემდეგ სული დიად აღტაცებაში ბრწყინვალეებას მიჰყავს ქრითან შესაერთებლად, ღმერთთან საზიარებლად. ეს არის სულის სრულების, სრულყოფის უმაღლესი ხარისხი. აქ სული უკვე ამნაირად განღმრთობას, გაღმრთებას მიაღწევს⁷⁶. გვ. 154.

* * *

ანდერს ნიგრენს შესანიშნავი გამოკვლევის მიხედვით ჩვენ მიმოვიხილეთ და გავიცანით საკითხი ღმერთთან გაერთიანებისა, ქრითან ზიარებისა, ღმრთებასთან შერთვისა. ჩვენ გავიგეთ, რომ ელლინურ ფილოსოფიაში ღმერთთან გაერთიანება=შერთვის საკითხი ეროსთან არის დაკავშირებული; ასევე ეროსთან არის გადაბმული ღმერთთან ზიარების საქმე დიონისე არეოპაგელთან; ხოლო აუგუსტინუსთან – „კარიტას“-თან, რაც „ეროსისა“ და „აგაპეს“ შეზავებას წარმოადგენს.

ჩვენ გავიცანით ამ ცნებათა მნიშვნელობა და თავგადასავალი სხვა და სხვა მოაზროვნესთან და დაგვრჩენია მხოლოდ სუფიზმის საკითხიც ძალიან მოკლედ განვიხილოთ.

15. სუფისტური „შერთვა“

ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, სუფიზმს („ატ-ტასავვუფ“), რომელიც არის ეზოტერიული, უმინაგანესი („ბატინ“) სწავლა ისლამში, მიზანი თავის თავში აქვს, – როგორც ამბობს ბურკჰარდტი¹³⁵. გვ. 15.

სუფისტს შეუძლია ღმერთის და მარადულობის შემეცნებას დაუყონებლივ მიაღწიოს, და ღმერთს ასწვდეს თავის ცხოვრებაში, თავისი სიცოცხლის დროს; და ვინაიდან სუფისტის შემეცნება ღმერთისა მისი მიზანია, ამიტომ სუფისტს ეს შემეცნება პიროვნული არსებობის ჯაჭვისაგან ანთავისუფლებს – ეს არის სულიერი ვითარება „ბაყა“, როცა სუფისტი არსებობს ყოველგვარი ფორმის გარეშე, ესე იგი: ეს „ბაყა“ არის შთანთქმა გონებაში, ესპირიტუს-ში (სულში), ღმერთში, ანუ წმინდა არსებაში, გალხობა ღმრთებრ უკვდავებაში. და ეს ხდება სუფისტის დაძაბული შემეცნებით აქ, ამ ქვეყანაზე ყოფნის დროს.

სულ სხვაა გზა ჩვეულებრივი მორწმუნისა. აქ მორწმუნეს და მართლმორწმუნეს მიზნად აქვს ნეტარების ვითარებას მიაღწიოს სიკვდილის შემდეგ. და ეს კი შესაძლებელია ღმერთთან პირდაპირი მონაწილეობით, ზიარებით და სიმბოლურადაც აქვე, ამ ცხოვრებაში სჯულის მიერ დანაწესებ მოქმედებათა, სჯულის კანონთა აღსრულების მეოხებით.

აქ აღნიშნული ეს განსხვავება საკმაო არის იმის გასაგებად, რომ ვეფხისტყაოსანში არავინ, არც ავთანდილი, არც ტარიელი და არც სხვა რომელიმე სუფიზმის სწავლას არ მისდევს – ყველა გმირი ვეფხისტყაოსანში ლაპარაკობს მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ მისაღწევ ნეტარებაზე. და სწორედ ეს არის ვეფხისტყაოსანის გმირთა დამახასიათებელი შეხედულება სააქაოსა და საიქიოს შესახებ და მას არავითარი საერთო ხაზი არ აქვს არც სუფიზმთან და არც მისტიციზმთან საერთოდ.

16. „შერთვა“ ვეფხისტყაოსანში

ჩვენ გავიცანით **პრტიან**, ღმერთთან გაერთიანების, ანუ შერთვის საკითხი პლატონური, ნეოპლატონური და ქრისტიანული, და კიდევ სუფისტური თვალსაზრისით. როგორც დავრწმუნდით, მათ შორის გარეგნულად, ფორმალურად განსხვავება არაა, მაგრამ მაინც არსებითად ქრისტიანობა მათგან განსხვავდება და ეს იმით გამოისახება, რომ ნეოპლატონური „ერთი“ და ნეოპლატონურ-სუფისტური „პრტი“ არ არის ქრისტიანული „პრტი“-ღმერთი. ოღონდ მთავარი მაინც ის არის, რომ დიონისე არეოპაგელის „პრტი“ და საერთოდ ქრისტიანული „პრტი“ არის სამეზობო, სახელდობრ: „წმიდა სამეზობო“, რაც, ცხადია, არც ნეოპლატონიზმს და არც ნეოპლატონურ სუფიზმს არ გააჩნია და არც შეიძლება იგი მათ გააჩნდეთ.

* * *

როგორც უკვე ვიცით, ქრისტიანული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ღმერთთან შერთვისა, ანუ შეერთების საკითხი გადაბმულია: ნომოს, აგაპეს და ეროსთან. არსებითად, ღმერთთან გაერთიანება შესაძლებელია ამ სამი სიყვარულის: 1. ნომოს=სჯულის, კანონის, 2. აგაპე=სიყვარულის და 3. ეროს=სიყვარულის საშუალებით (და კარიტასის გზით). ეს სიყვარული გულისხმობს „შერთვას“-ს, შეერთებას ღმერთთან, მაგრამ სხვა და სხვა გზით.

ნომოსი არის გზა მარტივი: აღსრულება სჯულისა, დაცვა ზნეობრივ კანონთა და ამ ნიადაგზე შეერთება ღმერთთან არა სიცოცხლეში, არამედ სიკვდილის შემდეგ.

აგაპე=სიყვარულის გზა, სხვა და სხვა განხრით, უფრო რთულია: აქ ჩვენ გვაქვს სიყვარულის მეოხებით ღმერთთან შეერთება ლოგოსის, იესო ქრისტეს განკაცებით, ჯვარის მეოხებით. ამ გზით კაცს შეუძლია ღმერთს თავის სიცოცხლეშივე გაუერთიანდეს.

ეროსის გზა კიდევ უფრო რთულია ზოგის აზრით: ღმერთთან შეერთება შესაძლებელია მხოლოდ საიქიოში, ოღონდ უნდა ვეცადოთ აქაც ღმერთთან ვიქმნეთ: სიყვარულით ღმერთისადმი მისწრაფების გზით.

ზოგის აზრით: კაცს შეუძლია ღმერთს შეუერთდეს, მას ეზიაროს „ნეტარი ჭვრეტით“, მისტიკოსური მიღწევით, ეროსით ღმერთისადმი.

ზოგის აზრით: კაცობრივი უნდა ამაღლდეს ღმრთეებამდე და ეს შესაძლებელია წმიდანობისა და სრულყოფილების საფუძველზე, ღმერთისადმი მღვივე სიყვარულით.

ზოგის აზრით: კაცს შეუძლია ღმერთს გაუერთიანდეს თვით ღმერთის წყალობით და თავისი ძალითაც, ოღონდ დებულება საამისო არის კავშირი ღმერთსა და კაცს შორის ქრისტეს ღმრთეებზე და კაცობრივ პიროვნებაში.

ზოგის აზრით: ღმერთთან გაერთიანება შესაძლებელია მისტიკოსური მხილველობით, განჭვრეტით აქ, სიცოცხლეშივე.

ზოგის აზრით, ღმერთთან შერთვა შესაძლებელია მის დონეზე ასვლით, სიყვარული=ეროსის გზით, ოღონდ საამისოდ საჭიროა სხვა და სხვა განწმედისა და აღვზნების გავლა – ეს არის წმიდა მისტიციზმის გზა, რაც ხშირად ასკეტიზმთან არის გადაბმული.

მისტიციზმი, – ამბობს პროფ. ე. ბრეიერ, – არ არის თეორია; იგი არის დაუყონებლივი, ანაზდეული, მოულოდნელი განცდა ღმრთეებრივისა; განცდა ძალიან იშვიათი, წამობრივი, უცბადი ღმრთეებრივი ხილვისა, რაც ჩვენს ყოველდღიურ გამოცდილებაში არ შედის; იგი არის გრძნობა ღმერთთან შერთვისა, წამდვილვეობასთან (რეალობასთან) შერწყმისა, რომლის დროსაც თავისი მეს შეგნება იკარგება¹⁹. გვ. 225.

* * *

იქნებ მთელი, ამ მოსაბეზრებელი მიმოხილვის შედეგად დავრწმუნდეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის „შერთვა“, გაერთიანება, შეერთება ღმერთთან, არ არის მისტიური; იგი არ არის არც პლატონური; არ არის არც ნეოპლატონური; არც იმ ქრისტიან მამათა წამოძღვარები, რომელნიც „ეროს“-ს აღიარებდნენ. საერთოდ ვეფხისტყაოსანის „შერთვა“-ზიარება-გაერთიანება ღმერთთან არ არის მისტიკოსური. რატომ?

ავთანდილი თავის ანდერძში ბრძანებს – ცოდვა არისო სიცრუე; ცოდვა არისო მოყვარის განირვა; ცოდვა არისო ძმის, ძმობილის დაღალატიანებაო. მე თუ სიცრუეს მივდე; მე თუ მოყვარეს გავნირა; თუ მე ძმას ვულალატებ – რალა მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფოსთა ბრძნობის სწავლას?! მაგრამ რა არის ეს ბრძნობა? პასუხს თვითონ ავთანდილი გვითხრობს: არა თქვა სიცრუე, არ განირო მოყვარე, არ დაღალატიანო ძმა. ეს არის უმტკიცესი ზნეობრივი მოთხოვნილება და თუ ამას შეასრულებ, მხოლოდ მაშინ მოგეცემა შერთვა-შეერთება ზესთ მწყობრთა მწყობისა, ანუ ღმერთთანო.

მაშასადამე: ავთანდილის ნათქვამში არა გვაქვს მისტიკოსური სამ, შვიდ, რვა, თორმეტ, ოცდაათ, ან მეტ საფეხურიანი კიბე ღმერთთან აღსავალისა, ანუ მისტიკოსური კიბე, ან ჯაჭვი. და ცხადია, ამიტომ ავთანდილის ნათქვამი **ერთიან** შერთვაზე არ არის არც ძველი მისტიერიისა, არც პლატონური, არც ნეოპლატონური, არც სუფისტური მისტიური გზა აღმავალი ღმერთთან შერთვისათვის; და არც ასკეტოსური.

მაშასადამე: ავთანდილის ანდერძში არა გვაქვს არც ეროსი-აგაპე, არც კარიტას და არც მათი განხრანი, ან შეერთებანი.

ავთანდილის თქმით: შეერთება ღმერთთან, ვითარცა მსოფლიოს, უხილავი და ხილული მსოფლიოს მწყობთან ამ შაირში დასაბუთებულია მხოლოდ ზნეობრივი კანონით, სჯულის აღსრულებით, ზნეობრივ მოვალეობათა განამდვილებით, იმ ნომოსით, რომელიც აგაპესთან არის შეკავშირებული. ეს არის აგრეთვე გზა „პიეტას“-ი. „პიეტას“ არის ღმრთისმოსავობა, მოკრძალებითა და მონინებით რელიგიურ ზნეობათა აღსრულება და ამ ზნეობის აღსრულებას გვიბრძანებს ავთანდილი თავის ანდერძში.

* * *

ავთანდილმა თავის ანდერძში დასწერა –

რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,

მე რად გავნირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა (790).

მაშასადამე: ავთანდილის საანდერძო ნათქვამის განმარტება არის შემდეგი:

1. ყოველი უბადობის=უბედობის თავი, სათავე არის სიცრუე. იგი დასაგმობია.
- ეს არის ზნეობრივი კანონი.
2. მე არ უნდა გავნირო მოყვარე. ეს არის ზნეობრივი კანონი.
 3. მე არ უნდა გავნირო ძმა უმტკიცესი ძმობისა. ეს არის ზნეობრივი კანონი.

4. თუ მე ამ ზნეობრივ კანონთ არ შევასრულებ, რაღას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობა?

5. ამ ფილოსოფოსთა სიბრძნით, ჩვენ ვისწავლებით: ალვასრულოთ ზნეობრივი კანონი.

6. და თუ ამ ზნეობრივ კანონს, რომლითაც ვისწავლებით, ალვასრულებთ, მაშინ და მხოლოდ ამ შემთხვევაში –

7. მოგვეცემა:

ა). შერთვა=შეერთება

ბ). ზესთ, ზესთაში

გ). მყოფ მწყობთან, რომელიც არის ღმერთი,

დ). იმ მწყობთან, რომელიც არის მწყობრთა, ყოვლადი მსოფლიოს, ხილული-სა და არახილულის მომწყობი.

ეს არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება, ზნეობრივ საფუძველზე დამკვიდრებული.

* * *

განსვენებული კონსტანტინე ჭიჭინაძის მიერ გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში (1934 წ.) და სოლომონ ყუბანეიშვილის რედაქციით დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანის ერთ ხელნაწერში ეს ადგილი ამგვარია –

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა (962).

აი, სწორედ ასეთი წაკითხვა მიმაჩნია მართებულად და სათანადოდ, რადგან აქ სიტყვა მწყობრი არის შაირის რითმასთან შეწყობილი, არის ის იგივე მწყობრი და ორივე ერთსა და იმავეს ნიშნავს – მწყობრთა მწყობრი და „მწყობრთა მწყობრი“ არის ღმერთი, რომელმან ყოვლადი მსოფლიო მოაწყო, განაგო, დააწყო, ყველაფერს, ყოველივეს თავისი წესი და რიგი მისცა და დაუდგინა.

აქ ლაპარაკიც არ არის ნეოპლატონურ სერიებზე და ქრისტიანული მსოფლიოს წარმოქმნაზე. ეს არის ხალასი ქრისტიანული დებულება ყოვლადი მსოფლიოს შექმნის შესახებ.

და აქვე არის დადგენილი გზა, რომლითაც კაცი, მისი სული ღმერთს შეიძლება შეერთვას, ამ უზენაეს მწყობს შეუერთდეს ზნეობრივ კანონთა აღსრულების შედეგად.

ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ

პარი პირველი

მერმე არა არს?

1. უფალო, შენ უწყი ეგენი...

ადამიანი კვდება. რა მოელის მას? გაცოცხლება იგი? ამ საკითხს მრავალ ტან-ჯული იობი ამ გვარად არდგენს: ხეს აქვს იმედი მოჭრის შემდეგ ისევ ამოვიყრიო და მას ნორჩი არ მოაკლდება, თუ კი მისი ძირი დაბერდება. მაგრამ კაცი? დაეცა და მერმე არა არს? ანუ სიტყვა-სიტყვით, – **იობი 14-18** რამეთუ არს ხისა სასოება, ხოლო უკვეთუ მოეკვეთოს, კვალად აღყვავდეს, და ნორჩნი მისნი არა მოაკლდენ, რამეთუ უკვე დაბერდეს ქვეყანასა შინა ძირი მისი; ხოლო ქვასა ზედა აღესრულოს, რტონი მისი სურნელებისაგან წყლისა აღყვავდეს. ხოლო ჰყოფს მკასა, ვითარცა ახალ ნერგი. ხოლო კაცი მოკვდავი განვიდა. ხოლო დაეცა კაცი, მერმე არა არს?... და კაცი დაძინებულ არღარა აღდგეს რამეთუ უკეთუ მოკვდეს კაცი, ცხონდეს? აღუსრულნა დღენი ცხოვრებისანი თვისანი, მოვითმენ ვიდრე კვალად ვიქმნე...

და, ეზეკიელიც ჰკითხულობს –

და ვთქვა ჩემდამო, ძეო კაცისაო, უკეთუ განცოცხლდეს ძვლები ესე, და ვთქვი, ადონაჲ უფალო შენ უწყნი ეგენი... (37, 3).

ინდოეთის „კათაკა-უჰანისად“ – ში იგივე საკითხი ასე არის წარმოდგენილი –

მიიხედე უკან – ამგვარნი იყვნენ ისინი ერთ დროს; გაიხედე წინ – ამგვარივე იქნებიან ისინი მომავალში! მოკვდავი მნიფდება ვითარცა ხორბალი და ვითარცა ხორბალი ხელახლა იზადება¹⁶. გვ. ნმ.

სიკვდილისაგან დახსნისათვის ადამიანმა ღმერთებსა და ღმერთს მიმართა. კაცის წარმოდგენით, იყო მრავალი ღმერთი (პოლითეიზმი), თუ ერთი ღმერთი (ჰონოთეიზმი), თუ ერთად ერთი, მხოლოდ ღმერთი (მონოთეიზმი) მათგან (მისგან), შველას ელოდა (ელის) და ამ ნიადაგზე წარმოიშვა საიქიოს რწმენაც.

ვინაიდან ამ ქვეყანაზე, სააქაოში, კაცს ანუხებს სნეულება, უსამართლობა და სიკვდილი და მათ იგი ვერავითარი ძალით ვერ დასძლევს, ამიტომ მხოლოდ ღმერთის შემწეობით შეიძლება კაცმა შვება მოიპოვოს და იმ მხოლოდ, სადაც ეს ღმერთი სუფევს, ციურ ზესთაში, საიძიოში. აი, იმ არ იქნება არც უსამართლობა, არც სნეულება და არც სიკვდილი!

2. საიქიოში

სასუფეველი უკვდავთათვის, როგორც ამას უკვე გავეცანით, სხვა და სხვა რელიგიის მიხედვით სხვა და სხვა არის – ნეტარი კუნძული, ცა, ვარსკვლავები, ციური ქალაქი, სამოთხე, ღმერთები, ღმერთი... .

როგორია ეს უკვდავება? რა არის ეს ნეტარება? სხვა და სხვა სარწმუნოების მიხედვით ამაზეც პასუხი სხვა და სხვა არის – უზრუნველი ცხოვრება, ფუფუნება, ღმერთებთან ჭამა-სმა, სამოთხეში ნადიმი, ნათელში ცხოვრება, ღმერთთან გაერთიანება...

რა გვარი სახით იქნება იმ ადამიანი? აქაც პასუხი მრავალია – თავისი საკუთარი გვამით: როგორც აქაურ ქვეყანაში იყო, ისე იქნება იქაურ მხარეშიც; სიკვდილის შემდეგ კაცი იქნება უგვამო, ვარსკვლავური ტანისა; იგი იქნება ვით ანგელოზი; იგი იქნება ვითარცა მართოდ სული; იგი იქნება ღმერთთან ერთი...

ვის შეუძლია დაიმკვიდროს სასუფეველი ცათა? მიაღწიოს უკვდავებას საიქიოში? ამაზედაც პასუხი მრავალია – მეფეებს; ბრძენთ; საიდუმლო მოძღვრებათა (მისტერიათა) წევრებს; მართალთ; გულით წმიდა ადამიანთ; რელიგიურ კანონთა აღმასრულებელთ...

მცირე-აზიური, ეგვიპტური და გაბერძნებულ-გარომაელებული აღმოსავლური საიდუმლო მოძღვრებები, ანუ მისტერიები თავიანთი სწავლით, წირვით და მრავალი წესის აღსრულებით, მორწმუნეთ პირდებოდნენ, რომ ისინი სიკვდილის შემდეგ უეჭველად ღმერთთან კავშირს მიაღწევენ და ღმერთის თანაზიარნი გახდებიანო.

დიდი დიაც-ღმერთის=კიბელას დიდი რელიგია, იზისისა და ოზირისის, მითრას, ბაკხოსის, ელ ევსინოსის, ორფეოსის და სხვა მისტერიები ამ საფუძველზე, მეოთხე საუკუნემდე არსებობდნენ და თვით მსოფლიო რელიგიებშიც რწმენა ღმერთთან ურთიერთობით კავშირზეა დამყარებული.

ფილოსოფიაც, – როგორც ამბობს პროფ. მორ, – თავის იმედებს სულის უკვდავებისა და ღმერთთან გაერთიანების შესახებ ორფეოსულ მისტერიაზე და პლატონურ შეხედულებაზე ამყარებდაო³⁴. თავი 4, 5, 6,

ყველა ეს საკითხი ჩვენ უკვე განვიხილეთ.

3. შვება

ქაჯეთის ციხის დაპყრობისას ფრიდონის მეომარნი დაიხოცნენ ბრძოლაში, და რასაკვირველია, ეს დანაკლისი ფრიდონის დიდებულთ მიუსამძიმრეს. თვითონ ტარიელი –

მეფე იტყვის: „ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს, იგი შვიპბ სსშქშნოს ცხადად პოვეს, არ იოცნეს, ერთსა მიჰხედეს სსზიაროლ, დიდებანი იასოცნეს (1455). თუმცა მე მათი დახოცა მტკივის და სატკივარია, მაგრა მათ მიჰხვდა უკვდავი მუნ დიდი სსჩშქარია (1456).

ანუ: თქვენმა ძმებმა (მეომრებმა-გმირებმა) ჩვენი გულისათვის (მეფეთათვის) თავნი გასწირეს, დაიხოცნენო; მაგრამ ამ დახოცილებმა შვება ცხადად, ნამდვილად მოიპოვესო საუკუნოს...

შვება არის ნებეირყოფა (ს. ს. ორბელიანი); შვება არის ნეტარებით ცხოვრება; ეს ცნება – შვება – ცნობილია ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაშიც, მაგალითად –

ცხოვრება იოვანე ზედაზნელისაჲ, სადაც ნათქვამია: რამეთუ ნაცვალად ტკივილთა და ლუანლთა, რომელნი მოითმინნეს სანუთოსა ამას შინა ცხოვრებასა, ბრწყინვალენი ნიჭნი და სიმდიდრენი უხრწნელთა **შუებათანი მოენიჭნეს მათ, ზეცისა სავანეთა და ფუფუნებათა შინა მკვიდრ ქმნულთა...**⁷⁰. გვ. 5.

დაუსრულებელსა მას საუკუნესა მოვილოთ წმიდათათვის განმზადებული იგი სასუფეველი და **შვება** იგი წარუვალი და კეთილნი იგი სამოთხისანი (იქვე, გვ. 138).

ცხოვრება და მოლუანება ბალაჰვარისი: სუფევაჲ **საუკუნოჲ შუებაჲ არს**, რომელსა არა შეუდგეს სიგლახაკე; და სიხარული არს, რომელსა არა შეუდგეს ურვაჲ; და სიმართლე არს, რომელსა არა შეუდგეს სალმობაჲ; და მეფობაჲ არს, რომელსა არა აქუს აღსასრული; და მშვიდობაჲ არს, რომელსა არა შეუდგეს შიში; და ცხოვრებაჲ არს, რომელსა არა შეამრღუევს სიკუდილი, და იგი არს სოფელი უხრწნელებისა და მიიღებენ სანადელსა მათსა თვინიერ შრომისა და რუდუნებისა-ო...⁷⁸. გვ. 51-2. „ადგილი საუკუნოჲ“, ესე იგი, საიქიო ცხოვრება, არის „სავანე ყოვლითა კეთილითა გამოუთქუმელითა და ყოვლითა **საშუებელითა**, აღსავსე მონყალბითა“... გვ. 62.

ეგსტატე მცხეთელის მარტვილობაში: ღირს მყავ „მონამეთა შენთა მათ თანა, და სამკვიდრებელსა მათ თანა, სიხარულსა მათ თანა, უოხჭნოსა (დაუსრულებელსა) **შუებასა მათ თანა**“-ო⁴¹. გვ. 54.

დიონისე არეოპაგელის „საეკლესიო მღდელთმთავრობისათვის“ ქართულ თარგმანში გარდაცვალებულს ეწოდება „დაძინებული“ და მისთვის ეთხოვება ღმერთს, რათა მან მას ჩადენილნი ცოდვანი შეუნდგეს და დაამკვიდროს „საღმართოდ ნათელსა შინა და სოფელსა ცხოველთასა“ (იქ, საიქიოში, სადაც ცოცხალნი არიან) „აღსავსესა ყოვლითავე სამღდლოთა (წმიდათა) **შვებულებითა (შვებითა, ლხინითა, გახარებითა)** და ყოვლით კერძოთა და ნეტართა კეთილთა უშურველითა მინიჭებითა, რომლისა მიერ მხიარულებითა აღივსებიან (და იესო

ქრისტე მათ) მარადისა განსუენებასა მიანიჭებს, **შუებულებასა კეთილთასა მიამთხუევს და თანად აღავსებს მათ**“-ო. ¹⁶⁰. გვ. 256.

აი, რა ყოფილა შვეება!

* * *

ტარიელის თქმით ეს „შეება“, ეს ნეტარი სამარადისო ცხოვრება დახოცილმა მოლაშქრეებმა ცხადად მოიბოვეს, არ იოცნესო, და რადგან ოცნება არის ფანტაზია, ამიტომ დახოცილთა მარადული ცხოვრება იქ ოცნება კი არ არის, არამედ ნამდვილიაო. (ოცნება – ფანტაზია, „ვოობრაჟენიე“⁷⁹. გვ. 82).

რა არის ტარიელის თქმით, ეს ნამდვილი შვეება იქ, საუკუნო ცხოვრებაში?

4. ზიარება

ტარიელის განმარტებაა – დახოცილნი ქრისტეს მიჰხვდეს საზიაროდო. ეს ქრისტე არის ღმერთი, რომელს ჩვენ ამ წიგნში უკვე გავცვანით.

სიტყვას „ზიარება“ გარეგნულად სხვა და სხვა მნიშვნელობა აქვს, არსებითად კი მხოლოდ ერთი: თანამონაწილეობა.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ზიარი – მოწილე; ზიარება – თანამონაწილეობა.

ეს არის ზოგადი განმარტება, რომლისაგან კერძო მნიშვნელობა „ზიარი“ განირჩევა.

1 იოანე 1,3 რომელი ვიხილეთ, ვნამებთ და გითხრობთ თქვენ, რაფთა თქვენცა **ზიარებამ** გაქუნდეს ჩუენ თანა და **ზიარებამ** იგი ჩუენი მამისა თანა და ძისა მისისა თანა იესუ ქრისტესა

1 იოანე 1,6 უკუეთუ ვთქუათ, ვითარმედ **ზიარებამ** მაქუს მის თანა და ჩუენ ბნელსა შინა ვიდოდეთ, ვტყუვით და არა ვყოფთ ჭეშმარიტებასა

2 კორინთელთა 1,7 და **ზიარება** სულისა წმიდისა თქვენ ყოველთა თანა

ფილიპპელთა 1,7 რათა **ზიარ** ჩემთანა მადლისა მის თქვენ ყოველნი იყვნეთ (სხვა და სხვა).

ყველგან წარმოდგენილია ზიარება ღმერთთან, იესო ქრისტესთან, სული წმიდასთან, ზოგადად: ღმრთეებასთან, ღმერთის ბუნებასთან, როგორც ეს გარკვევით და მკაფიოდ არის ნათქვამი: „იქმნენით **საღმრთოესა მის ზიარ ბუნებისა**“ (1 პეტრე 1,4).

2 პეტრე 1,4 რათა ამის მიერ იქმნეთ **საღმრთოესა მის ზიარ ბუნებისა** („დივინაე კონსორტეს ნატურაე“, „პრიჩასტნიკამი ბოჟესკოგო ესტესტვა“, რაც ვეფხისტყაოსანის „ბუნება – ზიარსა“ სავსებით შეედარება).

ქრისტიანული ეკლესიის მიერ დადგენილი „ზიარება“ („სინაკსის“, „ვეზარის-ტია“, „პრიჩაშჩენიე“) არის ზიარება ღმერთთან = ქრისტესთან. ეს არის საიდუმლო ქმედობა ეკლესიაში, ზიარების მეშვეობით: მზიარებელი ღმერთს ეზიარება და საღმრთო მისტერიათა მონაწილე ხდება²⁸. გვ. 183.

ვეფხისტყაოსანში ამგვარ ზიარებასთან არა გვაქვს საქმე, იმ უბრალო საბუთით, რომ აქ „ზიარება“ – უშესანიშნავესი სიმბოლიური მონაწილეობა ღმერთში – მხოლოდ ცოცხალ მორწმუნეთ შეეხება და ამასთანავე არის მომზადება „ცხოვრებად საუკუნოდ“; მაშინ როცა ვეფხისტყაოსანის „ზიარება“ **ერთთან = ღმერთთან** ხდება სიკვდილის შემდეგ. და ეს სიკვდილის შემდეგ სულის ზიარება ერთთან = ღმერთთან, არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის ერთი მთავარი დებულებათაგანი.

5. ზიარება=შერთვა

ცნება „ზიარება“ და ცნება „შერთვა“, (რაც იხმარება შაირში 790) ერთი და იგივე მნიშვნელობისა არის. ამას გვარწმუნებს ჰაგიოგრაფიული თხზულება –

ცხორება საბა პალესტინელისა – ამისათვის უწინამძღუროთა მათ ზიარებასა და მის თანა შერთვასა ყოვლადვე უვარ ვჰყოფთ“-ო⁸⁰. წიგ. 2. გვ. 189. „კათოლიკე ეკლესიასა ეზიარა“, (იქვე, გვ. 184); „ეზიარა იგი წმიდასა ეკლესიასა“, (იქვე, გვ. 189); ესე იგი: შეუერთდაო. საამისო მაგალითი ბევრია.

მაშასადამე: ტარიელი როდესაც ამბობს, დახოცილნი ერთს მიჰხვდეს საზიაროდო – ეს იმას ნიშნავს, რომ მათნი სულნი ღმერთს შეერთვენ, ერთს ეზიარებინ, და რადგანაც ისინი ღმერთის მონაწილენი გახდნენ, ამიტომ „დიდებანი იასოცნეს“-ო. ესე იგი: დიდებანი მათ ასოცჯერ გაუმრავლდათო.

6. დიდება

სიტყვა „დიდება“ საერთოდ ნიშნავს – პატივი, ბრწყინვალება, სიმდიდრე, სამკაული; კერძოდ: უმაღლესობა, უდიდესობა; ხოლო ამ სიტყვას ღმერთის მიმართ განსაკუთრებული დანიშნულება აქვს, იგი აღნიშნავს: ღმერთის არსებას, რომელი მას ყველა ქმნილებაზე მაღლა აყენებს⁸¹. წიგ. 1. და ტარიელის თქმით, ქაჯეთის დახოცილთ საიქიოში ერგოთ ასოც ჯერ მეტი უმაღლესობა, უდიდესობა, პატივი, ბრწყინვალება, დიდება, ვიდრე ეს მათ ამ ქვეყანაზე ჰქონდათ.

ყველაფერი ეს: საუკუნოს, ანუ საიქიოს შვება, ერთთან ზიარება, ასოცჯერ გამრავლებული დიდება – არის უკვდავი მუნ (იმ) საჩუქარი...

თითქმის ამგვარივე გამოთქმა არის თხზულებაში –

ცხორება და ვით გარესჯელისა: „რამეთუ ჭირი აქაჲ მცირე არს და წარმავალ. ხოლო დიდება იგი მუნ მოუკლებელ არს და წარუვალ და დიდებაჲ საუკუნოჲ...“⁷⁰. გვ. 152.

7. უკვდავი საჩუქარია

მთელ თავის თქმას დახოცილ გმირების ერთთან ზიარებისა, საუკუნოს შვებისა და დიდებათა შესახებ ტარიელი იმით ასრულებს, რომ დახოცილთ ერგოთ „უკვდავი მუნ დიდი საჩუქარი“-ო.

მაშასადამე: ღმერთმა დახოცილთ უწყალობა უკვდავება: ზიარებით, შვებით, დიდებით...

„უკვდავი“ არის მარადული, მუდმივი: „მუნ“ ნიშნავს – იქ, საიქიოში.

მაშასადამე: ტარიელი გვაცნობს თავის შეხედულებას მომავალ საუკუნო ცხოვრებაზე და ამ რწმენაში რამოდენიმე დებულებაა –

1. გმირნი თავს მეფეთათვის სწირავენ
 2. დახოცილთა სულნი საუკუნოს, საიქიოში შვებას ცხადად, ნამდვილად მოიპოვებენ
 3. დახოცილთა სულნი **ირთს**, ანუ ღმერთს ეზიარებიან, შეერთვიან, შეუერთდებიან
 4. და ამგვარად: ამ სულთ მუნ, საიქიოში დიდი საჩუქარი ერგებათ.
- ყველა ეს დებულება ჩამოსხმულია ერთ მთავარ აზრში – **ირთთან**, ანუ ღმერთთან შერთვა, ზიარება, გაერთიანება.

8. ერთსა მიჰხედეს

ჩვენ უკვე კარგად ვიცით, თუ რა არის **ირთი**. ჩვენ მას გავეცანით ნეოპლატონურ, ქრისტიანულ და ისლამურ ფილოსოფიაში.

რომელ მათგანს ეკუთვნის ტარიელის „ერთი“?

ჩემი გამორკვევით ვეფხისტყაოსანის „**ირთი**“ არის **წმინდა სამება**, და მაშასადამე, ქრისტიანული ღმერთი (იხილეთ წინ, აქვე თავი: „ერთისა“, „ერთარსებისა“). ცხადია, ტარიელი ლაპარაკობს ქრისტიანული ენით. რატომ? იმიტომ რომ „**ირთი**“ ქრისტიანული, არ არის არც ნეოპლატონური და არც მაჰმადიანური;

„**ირთი**“ არის „**ირთ-არსება**“;

„**ირთ-არსება**“ არის სამება, ქრისტიანული **წმინდა სამება**;

გაერთიანება და ზიარება **ირთთან** არის გაერთიანება და ზიარება ქრისტიანულ ღმერთთან – ერთ-არსება ერთთან.

ეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულება, რომელს ამ შაირში ვეცნობით, სრულებით არაა დასაბუთებული და გაპირობებული მისტიკოსური შეხედულებით ღმერთთან გაერთიანებისა და განღმერთობის შეხედულებით. აქ არა გვაქვს ღმერთის მიმართ მსგავსება და ერთობა, ვინაიდან ასეთი გაერთიანებისთვის ღმერთთან და კაცის განღმერთობა დამოკიდებულია ისეთ დებულებაზე, რომელიც თვით შაირში გამოთქმულ დებულებას არ უდგება და არ შეეფერება. შერთვა და გაერთიანება, ზიარება პირთან დაფუძნებული არ არის წმიდა წერილზე: „უკეთუ ვისმე უყვარდე მე (ამბობს იესო ქრისტე), სიტყვანი ჩემნი დაიმარხნეს და მამამან ჩემმა შეიყვაროს იგი, და მოვიდეს მისსა, და მისსთანათა დავადგნეთ (მასთან დადგეთ)“-ო (იოანე 14,23), ანუ როგორც ამას განმარტავს დიონისე არეოპაგიტა თავის ნაწარმოებში: „საეკლესიო მღვდელთ-მთავრობისათვის“ – „თქმულ არს ჩუენ მიერ სამღვდლოდ (წმიდად), ვითარმედ ესე არს პირი ჩუენისა ამის ღმდელთ-მთავრობისაჲ (ჰიერარხიისა), რაოდენ მისანთომელ არს, ღმრთისა მიმართ მსგავსებაჲ და ერთობაჲ ჩუენი, ხოლო ამას ვითარცა საღმრთონი სიტყუანი გუასწავებენ, მხოლოდ სამსახურებელთა მათ ოდენ მცნებათა შეეყარებითა და მოქმედებითა მივემთხუვით, რამეთუ იტყვის: – „რომელსა უყუარდე მე, მცნებანი ჩემნი დაიმარხნეს და მამამანცა ჩემმან შეიყუაროს იგი და მოვიდეს მისსა და მის თანა სავანე ვყოთ“-ო²²⁸. გვერდი 160. და როგორ? რა გზით? ჩვენი სული ისე უნდა გავანყოთ და ისე უნდა მოვამზადოთ, რომ შეძლებისამებრ საუმჯობესოდ მიიღოს წმიდანი სიტყვანი და წმიდანი მოქმედებანი, რომელნიც ჩვენ გვეძლევიან და გავკაფოთ გზა, რათა სულიერად ავმალდეთ იმ სასუფეველამდე, რომელს ჩვენ ვიგემებთ ცათა გადაღმა, ზესთაში – ეს იქნება ზიარება ღმერთთან – და ბოლოს უნდა მივალწიოთ წმიდა და ღმრთულ უმაღლეს განახლებას...

ვეფხისტყაოსანის შაირი ღმერთთან, ერთთან ზიარებისა და მის განსასვენებელში ყოფნის საკითხი სრულებით არ არის აქ მოტანილი თეოლოგიური დებულებით განსაზღვრული. ვეფხისტყაოსანის შაირში („ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“) ზიარება ერთთან = ღმერთთან დასაბუთებული არის სამხედრო თვალსაზრისით, – საომარი, სალაშქრო დებულებით – ვინაიდან თქვენი ძმები მეომრები ქაჯეთის ციხის დაპყრობისას ჩვენთვის, მეფეთათვის დაიხოცნენო, ამიტომ მათ მიენიჭებათ პირთან საზიაროდ ყოფნა და მათ დიდება ასოცჯერ გაუმრავლდებათო.

თავის თავად ცხადია, ეს დასაბუთება ღმერთთან ერთად განსასვენებელსა ყოფნისა და პირთან ზიარება არის საომარი და აგრეთვე რელიგიური დებულება და მას პოლიტიკურ-რელიგიური საძირკველი აქვს.

ერთთან ზიარებისათვის

1. ერთთან-ღმერთთან შერთვისა და ზიარების გზა

ეს ზიარება ერთთან, შერთვა მწყობთან რა ნიადაგზე ხდება? არის ეს გაერთიანება მომხდარი ნომოსის, აგაპეს, ეროსის, თუ კარიტასის საფუძველზე?

ღმერთთან მიღწევის საფუძველი ნომოსის მიხედვით: კაცისათვის არის სჯულის შესრულება; ზნეობრივ კანონთა განამდილება.

აგაპეს თვალსაზრისით: თვით ღმერთი, სიყვარულით აღზნებული, ჩამოდის ჩვენთან და ამ ღმერთი იესო ქრისტეს გზით კაცი ღმრთეებას უერთიანდება.

ეროსის საშუალებით კაცი თვითონ, ან ღმერთის შემწეობით, თავისი სიყვარულით ღმერთისაკენ მიილტვის. ასეთივეა კარიტასის გზაც.

ტარიელის ნათქვამში არც აგაპეს, არც ეროსის, არც კარიტასის დებულება არა გვაქვს.

ტარიელის დებულება ღმერთთან გაერთიანებისა დამყარებულია იმ აზრზე, რომ მეფეთათვის განწირულნი ერთთან ზიარებას დაიმსახურებენო. ამ თავდადებაში, ამ თავგანწირვაში მოცემული გვაქვს არა აგაპეს, არა ეროს, არა კარიტას, არამედ სიყვარული მეფისადმი; ეს არის თავდადება საყვარელი კაცისათვის; თავგანწირვა უფროსისათვის; თავდადება მეგობარისათვის; ესე იგი: ზნეობრივი ვალდებულება, რომლის ძალით ეს თავგანწირვა უნდა აღსრულდეს.

თავდადება მეფისათვის არის ზნეობრივი კანონი განმტკიცებული ქრისტიანობაში ნომოსის, ანუ სჯულის ნიადაგზე; და ამავე დროს ეს ზნეობრივი კანონი პოლიტიკური არის.

აქედან დასკვნა: ვეფხისტყაოსანის დებულება ერთთან ზიარებისა არ არის არც აგაპე, არც ეროსი, არც კუპიდიტას, არც მისტიკოსური კიბე, არც მისტერიული ჯაჭვი, რომელთაც წინ გავეცანით.

აქ არის ზნეობრივი მოთხოვნების შესრულება და მას ჩვენ ვხვდებით კიდევ ერთჯერ ვეფხისტყაოსანში, როდესაც მეფეთათვის მკვდართა სულნი „ზეცას რბიან“ (შაირი 449).

მეფეთათვის თავდადების ზნეობრივ-პოლიტიკური ვალდებულება ისტორიულად მეფეთა ხანას ეკუთვნის, მაგრამ თავის თავად ეს თავდადება სხვა ხანისათვისაც ხდება, ვითარცა: თავდადება სამშობლოსათვის, მეგობარისათვის,

რომელიმე იდეისათვის... თავდადება... სხვა და სხვა გვარი პოლიტიკური და სოციალური რწმენისათვის... ეს არის თავდადება, რომელს კანონად ხდის ან ძველი ჩვეულება, ან სახელმწიფო, ან პარტია და საერთოდ საზოგადოება.

ვეფხისტყაოსანში ჩვენა გვაქვს დროის შესაფერისად მეფეთათვის თავდადება და სწორედ ამ თავდადების შედეგია **ერთიანი ზიარება**, ღმერთთან გაერთიანება სჯულის ზნეობრივი კანონის ძალით.

2. პიროვნების დაკარგვა?

ეს გაერთიანება ღმერთთან (შაირში 790: მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა) და ზიარება ერთთან (შაირში 1495: ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ) ხომ არ იწვევს, კაცის სულის „შერთვისა“ და „ზიარების“ შედეგად, ამ სულის ღმერთში გალხობას და ამგვარად: სულის პიროვნების დაკარგვასა და პიროვნულობის მოსპობას?

* * *

მისტიკოსთა შეხედულებით: კაცის სული სავსებით ღმერთში შედის; იგი ღმერთში ინთქმება, იძირება, ითქვიფება, ან ლხვება, და ამნაირად სულს თავისი პიროვნება, თავისი საკუთარი არსებობა ეკარგება...

შემიძლია ვიფიქრო, რომ შაირში 790: ავთანდილის „შერთვა“ და შაირში 1456, ტარიელის ნათქვამი: „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ ასეთი მისტიკოსური მოვლენა გვაქვს?

უკვე განვიხილეთ: „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“ და ვნახეთ, რომ იქ არავითარი მისტიციზმი არ მოიპოვება, არამედ არის გაერთიანება ღმერთთან და ისიც პიროვნების დაუკარგავად, რადგან ავთანდილს სჯერა, რომ ტარიელს იგი **საიძიოში** შეხვდება და კიდევ შიშობს, ჩემი შესაძლებელი სიცრუისათვის მან იქ არ შემარცხვინოსო (შაირი 797), რაც გარჩეულია ქვემოთ.

ტარიელის ნათქვამი: დახოცილთა სულნი მიჰხვდებაო ერთსა საზიაროდ, სრულებითაც იმას არ გულისხმობს, თითქო ეს სულნი ამ ღმერთში ჩაიძირებიან, გალხვებიან, დაიკარგებიან, – პირიქით: მათ ექნებათ იქ თავისი საკუთარი არსებობა, თავისი კერძო პიროვნულობა; ისინი საიქიოში „შვებას“ მოიპოვებენ ნამდვილად და მათ დიდებანი ასოცჯერ გაუმრავლდებათ და იქ ერგებათ უკვდავი დიდი საჩუქარიო. აქ არავითარი სულის შთანთქმა, ჩაძირვა არ არის და თუ საამისო მსგავსებას მოვძებნით ქართულ რელიგიურ მწერლობაში, სწორედ ამგვარსავე დებულებას გავეცნობით –

ცხორებაჲ შიოსი და ევაგრესი (მეათე საუკუნე): „ასი წილი განმზადებულ არს თქვენთვის“ საიქიოს, სადაც „განსვენებისა საუკუნოჲ დიდებაჲ მიიღე“-ო.

ცხორებაჲ დავით გარესჯელისა – „შეგბაჲ და დიდებაჲ ღირსთა მოღვაწეთა საუკუნო არს და მოუკლებელ მერმეთა შინა სამყოფელთა“-ო⁷⁰. გვერდი 139, 153.

ღმერთთან „შერთვა“ და „ზიარება“ არის მხოლოდ ურთიერთობა და ერთობა და არა ამ ერთობაში დაკარგვა. ამ საკითხს კიდევ ქვემოთ გავეცნობით.

* * *

ვახტანგ მეფე (1712 წ.) ამ შაირის გამო ასეთ განმარტებას გვანოდებს – „ამას ამბობს(,) ვინც ბატონისათვის თავს მოიკლავს(,) მართებული საქმე არისო და ცხონებაცა აქვს(,) როგორც პავლე (მოციქული) ბრძანებს(;) ვინც მეფეთ ბძანებას ადგეს(,) ღმრთის ბძანებასაც ადგება“-ო. (ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. გვერდი ტნა).

რასაკვირველია, თუმცა ეს დებულება არსებითად სწორია, მაგრამ შაირი მაინც ასე მარტივად არ განიმარტება.

* * *

„ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ განხილული აქვს თეიმურაზ ბატონიშვილს (1782-1826), მაგრამ „ერთი“ ვითარცა სახელი ღმერთისა, მისთვის აქ უცნობია და ამიტომაც ამ ლექსს იგი სათანადოდ, სწორად ვერ აგვისნის. მისი განმარტება შემდეგია: **ცხადად ჰპოვეს არ იოცნეს** – არა თუ ოცნებით, ანუ მოჩვენებით, ანუ ცარიელის ფანტაზიით, არამედ ჭეშმარიტებით საუკუნო შეგება იპოვნეს. **ერთსა მიხვდეს საზიაროდ** – ესე იგი ყოველნი იგი, რომელთაც სისხლი დასთხიეს ერთს საზიაროსა, ანუ საზოგადოს საშვებელსა სამოთხესა მიხვდეს და იმ ერთის მიხვედრითა **დიდებანი იასოცნეს**, ესე იგი, დიდება თვითოეულთა მათ გარდიქცა ასოცს რიცხვად და უმეტესადცა“-ო.¹⁴¹ გვ. 263- 64.

აქედან ვგებულობთ, რომ ერთი ბატონიშვილი თეიმურაზისათვის არის „ერთი საზიარო, ანუ საზოგადო საშვებელი სამოთხე“ – რასაკვირველია, ასეთი განმარტება „ქრტი“-სა ვეფხისტყაოსანის „ქრტი“-ს სრულებით არ შეეფერება...

* * *

მთელი ამ მიმოხილვიდან მხოლოდ ერთი დასკვნის მიღება შეიძლება: ვეფხისტყაოსანის „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“ და „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ არის შეერთება ღმერთთან და ეს ქრისტიანული დებულებაა.

სულნი მათნი ზმცას რბიან

1. აღმა-ფრენა სულისა

ძველი საბერძნეთის სახელმწიფო კაცი და ლაშქართ დიდი მთავარი პერიკლესი (493-429) ერთ თავის სამგლოვიარო სიტყვაში, რომელი მან დახოცილ მეომართა შესახებ წარმოსთქვა, იტყოდა –

ისინი, რომელთაც ქვეყნისათვის თავი დასდევს, ღმერთებად გარდაიქცნენ; უხილავნი გახდებიან, და ჩვენ, ცოცხალთ, კეთილყოფას მოგვანიჭებენო.

რომაელი დიდი პოეტი ჰორაციუსი (65-08) ერთი თავის ლექსში ამბობს –

ვირტუს რეკლუდენს იმპერიტის კაელუმ. ანუ: მათმა მხნეობამ გაუხსნა მათ ცაო. ესე იგი: დახოცილთა სულნი ვარსკვლავებზე ავლენო საცხოვრებელადო.

ბერძნული სიტყვით „ბიათანატოს“ იწოდებოდა ძალით მოკლული, ანუ ბრძოლის ველზე დაცემული და იგი – ბიათანატოს – გავრცელებული რწმენით, ციურ საცხოვრებელში ადიოდა. სწორედ ამ ბიათანატოსთა შესახებ ლაპარაკობს დიდი პოეტი ვირგილიუსი (70-19) თავის „აენეის“-ის მეექვსე წიგნში.

რომაელი მთავარ სარდალი ტიტუსი (41-70), რომელმაც იერუსალიმი დაიპყრო 70 წ., თავის მეომრებს ეტყოდა –

მხნენი და მამაცნი სულნი, რომელნი ბრძოლის ველზე გვამისაგან ხრმლით განთავისუფლდნენ, უწმიდეს ეთერულ ელემენტებს მიიღებენ და დაისადგურებენ რა ვარსკვლავთა შორის, ჩვენი შთამომავლობისათვის გახდებიან ვითარცა ღმერთნი და კეთილმოყოფენი გმირნიო.

რომაელ სახელმწიფო კაცსა და ფილოსოფოსს, მწერალს ციცერონს (106-43) ამავე საკითხის გამო შემდეგი აზრი აქვს გამოთქმული (დე რესპუბლია, 8) –

მათ, რომელთაც გადაარჩინეს თავისი სამშობლო, დაეხმარნენ მას, გაზარდეს იგი, აქვთ ცაში წინასწარ განმზადებული ადგილი, სადაც ისინი განუსაზღვრელ ნეტარებაში იქნებიან... ციდან ჩამოდიან ისინი, რომელნი ერებს ხელმძღვანელობენ და მათ ინახავენ, იცავენ და ცა არის ის ადგილი, სადაც ისინი ბრუნდებიან... (თავი 8). ავარჯიშე სული დიდი მიზნებისათვის; ყველაზე დიდი მიზანი არის სამშობლოს დაცვისათვის სამსახური. ამ კეთილშობილურ ვარჯიშს მიჩვეული სული თავისი ციური სადგურისაკენ იოლად აფრინდება (იქვე, თავი 21).

ცად სულის აფრენის საკითხს არა ერთხელ შევეხე და მას თავისი დასაწყისი ასტროლოგიურ რწმენაში აქვს, როგორც არა ერთ გზის ითქვა.

ყველა ჰერმეტიულ (დაკეტილ, დახურულ, საიდუმლო) მოძღვრებაში, პითაგორასიანთა, ორფეოსიანთა, ნეოპითაგორასიანთა და სხვა ფილოსოფიურ სკოლებშიც, სჯერათ, რომ სული ზეცას ადის და იქ ვარსკვლავებზე ცხოვრობს. ეს ასტროლოგიური სწავლა სირიელმა სტოელმა ფილოსოფოსმა პოსეიდონოსმა (135-50) გაავრცელა, ხოლო მასზე დაყრდნობით სერვიუსი-ს და ვარროს-ს სწავლით რომს ფართოდ მოეფინა. ეს რწმენა აღიარებული იყო აღმოსავლეთში და შემდეგ დასავლეთშიც; მხოლოდ ებრაელი ენინაალმდეგებოდნენ მას, მაგრამ მაინც მაკკაბელთა შემდგომ ხანაში ისინიც აღიარებდნენ, რომ რელიგიისათვის დაღუპულნი ცაში დიდებულ უკვდავებას დაიმკვიდრებენო; იგივე შეხედულება გაიზიარეს გნოსტიკოსებმა და ბოლოს, ქრისტიანთა შეხედულებითაც სული ცად მალღება: მონამეთა, მარტილთა სულნი პირდაპირ ცად, სამოთხეს მიფრინავენო³⁷. გვ. 301, 30. გვ. 182. 23. გვ. 1, 114, 141... 'სულის აფრენის შესახებ პლატონი ლაპარაკობს „ფაიდონ“-ში და მას აღწერილი აქვს სულის აღმა-ფრენა ცად (ფაიდონ, 81. ა.). (საზოგადოდ სულის აღმა-ფრენის საკითხი უკვე გავარკვევ ჩემს „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“-ში, გვ. 197-202).

ისლამმა თავის მხრივ შეითვისა ეს რწმენა და მაჰმადიანობაში განმტკიცებულია ის შეხედულება, რომ „შაჰიდ“, ანუ მონამე=მარტილი, ალლაჰის გზაზე ბრძოლაში მოკლული, დაუყოვნებლივ სამოთხეში მოთავსდება და იქ ნეტარებით იცხოვრებსო.

მაჰმადი (570-632) თვითონ გარკვეულად ქადაგებდა –

ყურანი 3,163,5 და ნუ ჩარიცხავთ მკვდართა შორის ალაჰისათვის თავდადებულთ. არა! ცოცხალ იქმნებიან ისინი და უფალი მათი იზრუნებს მათთვის

ყურანი 4,76 რომელია ამა ქვეყნისა ცხოვრებას გასწირავენ მომავალი ცხოვრებისათვის, დაირაზმებიან დროშისა ქვეშ უფალისა და დაეცემიან ისინი ბრძოლაში, დიდებულ ჯილდოს მიიღებენ.

ყურანი 41,10-12 თუ თქვენ ინამებთ ალლაჰს და მოციქულსა მისსა, და იბრძოლებთ ალლაჰის გზაზე თქვენი ქონებითა და თქვენი სიცოცხლითა... მაშინ იგი (ღმერთი) მოგიტყვებთ თქვენ ცოდვებს და შეგიყვანთ მდინარეთა მიერ მორწყულ ბაღებში, შვენიერ ბინებში, ნეტარებისა ნალკოტში...⁸².

იგივე ჰანგები გვესმის ფირდაუსის (939-1020) მეფეთა წიგნში, სადაც მინურჩერის ლაშქარს ბრძოლის დასაწყისს ასე მიმართავენ –

იცოდეთ, ეს ბრძოლაა აჰრიმანის წინააღმდეგ, რომელიც თავისი გულით შემოქმედის მტერია... ვინც ამ ბრძოლაში მოკვდება, იგი შევა სამოთხეში, განრეცხილი ყოველი ცოდვისაგან...⁸³. თარგმანი მოლისა. პარიზი, 1838. გვ. 187.

ზოჰრაბ ეუბნება რუსტემს –

შენი სული აფრინდება, ხოლო გვამი შენი სამარეში ჩაესვენება (იქვე, წიგნი 2. გვ. 163).

მაგრამ მეფის სული გაფრინდა ჭრილობისა გამო (იქვე, წიგ. 4. გვ. 171). მისი სული გაფრინდა ზეცას (იქვე, წიგ. 6. გვ. 546).

და ბოლოს, ქრისტიანული შეხედულება აქვს გამოთქმული თამარ მეფის მამას, გიორგის, როდესაც იგი თავის ლაშქარს მიმართავს –

კაცნო, ძმანო, ერთ სულნო და ერთ სჯულნო! რაოდენ კეთილ არს საღმრთოთა სჯულითა და ქრისტეს სახარებისათვის სიკვდილი, ვინემ ბუნებრივი, სნეულებით განღვეით, ვინაიდან სახე და სახელი კეთილად საუკუნოდ გზად გაყვების... ·

ქართლის ცხოვრებაში ჩვენ ვკითხულობთ სწორედ ისეთ გამოთქმას, რაც ვეფხისტყაოსანის შაირის აზრს გამოხატავს –

შანქორის ომის წინ (1185 წ.) ქართველნი სპასპეტნი ლაშქარს ეუბნებიან:

„აჰა, ჩუენცა ხელნი ხრმლად და სულნი ღმრთად“.

აქ შესანიშნავი სიმკვერივით გამოთქმულია შემდეგი აზრი: ჩვენ ჩვენი ხელნი ხრმალს მოვკიდოთ, ვიბრძოლოთ და მზად ვიყოთ ჩვენი სული ღმერთს ჩავაბაროთ. სხვა გვარად ამ მოწოდების განამარტება შეუძლებელად მიმაჩნია. მაშასადამე: აქ იგივე დებულებაა, რაც ვეფხისტყაოსანში გამოთქმულია – დახოცილთა სულნი ზეცას რბიანო.

„სულნი ღმრთად“ და „სულნი ზეცას რბიან“ გაიგივებული რელიგიური და ქრისტიანული დებულებაა.

ეს ვალდებულება მეფისათვის თავდადებისა, როგორც ცნობილია, გამოხატულია დასავლეთი ევროპის „შევალრი“=კავალერობის მიერ აღიარებული დებულებით – სული ჩემი ღმერთს, სიცოცხლე ჩემი – მეფეს, პატივი - მე¹⁷². გ. 57.

და სწორედ ეს იყო მოყმეობა=ჭაბუკობის დამახასიათებელი დასავლეთი ევროპის ცხოვრებისათვის და ვეფხისტყაოსანის ფეოდალური საზოგადოებისათვის, რაც ვეფხისტყაოსანში გამოთქმულია დებულებით: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“.

2. ზეცას რბიან

ვეფხისტყაოსანშიც არის ლაპარაკი დახოცილ მეომართა და მათ სულთა გამო. ხატაელთა წინააღმდეგ ბრძოლის დაწყების წინ ტარიელი თავის ლაშქარს ამხნევებს –

ვთქვი, თუ: „ძმანო, ისი კაცნი ჩვენ ღალატსა გვიდგებიან,

მკლავთა ჩვენთა სიმაგრენი ამისთვიმცა რად დაღებიან?

ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან!

ან, შევებნეთ ხატაელთა, ხრმალნი ცუდად რას გვაბიან? (440).

ტარიელი მკაფიოდ ამბობს: ბრძოლაში დახოცილთა სულნი ზეცას რბიანო. რას გულისხმობს ამ თქმით იგი? და რას ნიშნავს აქ „ზეცა“? არის ეს „ზეცა“ უძრავ ვარსკვლავთა ცა, მნათობთა სფეროები, ვარსკვლავნი, სასუფეველი ღმერთისა, თუ სხვა რამ?

გაკვრით ამ საკითხს შეეხო პროფ. ნ. მარრი და გამოაცხადა: – ქართული ნეოპლატონური წყაროდან **შეიძლება** მოდიოდეს სხვათა შორის აზრიც იმის შესახებ, რომ მიწიერ მეფეთათვის დახოცილთა სულნი წმიდა მონამებებთან გათანასწორებულინი არიან-ო⁸⁴.

ეს „შეიძლება“ მართლაც არ შეიძლება, რადგან შეხედულება – მეფეთათვის დახოცილთა სულნი ზეცას რბიან – ყველგან გვხვდება, ფილოსოფიურ მოძღვრებებშიაც და რელიგიურ შეხედულებაშიც – და მართოდ ნეოპლატონური არ არის – ეს საკითხიც უნდა გაირკვეს თვით ვეფხისტყაოსანის მიხედვით და არა „შეიძლებათად“.

ტარიელის თქმა – სულნი მათნი ზეცას რბიან – ადვილად გამოირკვევა მეორე მისივე ნათქვამით, რაც აგრეთვე დახოცილ გმირთა სულთ შეეხება.

ქაჯეთის ციხის დაპყრობისათვის ბრძოლაში ფრიდონის გმირნი დაიხოცნენ და, რასაკვირველია, მას სამძიმარს უცხადებენ, თვით ტარიელი: მეფე ეტყვის – „ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს,

იგი შვება საუკუნოს ცხადად პოვეს, არ იოცნეს, ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს (1455).

ტარიელის პირველი თქმა – მეფეთათვის დახოცილთა სულნი ზეცას რბიანო და ტარიელის მეორე თქმა – ჩვენთათვის, მეფეთათვის, დახოცილთა სულნი საუკუნოს, ანუ საიქიოს შვებას მოიპოვებენ, ისინი ერთს, ანუ ღმერთს ეზიარებიან და მათ დიდებანი ასჯერ გაუმრავლდებათო – **ერთი და იგივე არის.**

ტარიელი პირველად მოკლე სიტყვით გვეუბნება, ხოლო მეორედ მოკლე სიტყვას განმარტავს.

ამგვარად: „სულნი მათნი ზეცას რბიან“ არის იგივე სულნი მათნი „ერთს“ ეზიარებიანო და ეს შეხედულება, როგორც აქვე, წინ გაირკვა, არის ქრისტიანული, ზნეობრივ ვალდებულებათა აღსრულების ნიადაგზე.

თვით ტარიელის მიმართვას ლაშქარისადმი, ომის წინ, ცალკე გავარჩევ, როცა ვეფხისტყაოსნის საომარ საქმესა, შეჭურვილობასა და ზნეთა სამამაცოთა შევებები.

შევრთვივარ სულთა სირასა

პარი პირველი

„სირასა“

1. ცნებისათვის „სირა“

განვიხილოთ სიტყვისა „სირა“ მნიშვნელობა, რაც კი ვიცით –

1. სეირიანო (ბერძნულად) – განათება, დანვა (მზისაგან),

სეირიოს – დამწველი, ცხელი,

სეირიოეის – ცხელი, სიცხე, ზაფხულის სიცხე,

სეირიოს ასტერ – დამწველი ვარსკვლავი (ხან მზე, ხან სირიუსი),

2. სეირ, სეიროს, სეირო – მზე (უძველესი ბერძნული სახელი).

3. სეირიოს – სირიუსი (კანიკულა, ძალის ვარსკვლავი).

4. სეირიონ – ვარსკვლავი.

5. სეიროს, ანუ სიროს – ორმო, რომელში ხორბალს ინახავენ.

6. სეირის – პატარა თოკი.

7. სეირა – ცხენის შესაბმელი ბანარი; თოკი; მტერის დასაჭერად თავზე გადასაგდები ბანარი; კარის დასაკეტი ჯაჭვი; ხოლო გადატანითი აზრით: თანდათანობა, მიმდევნობა, რიგი, მწკრივი, სერია; შთამომავლობის ხაზი.

8. სირა არის იგივე სეირა⁸⁶. გვ. 1276.

9. სერრ – არაბული სიტყვა – საიდუმლოება, საიდუმლო სათნოება, მისტერია.

10. სირრ – თურქული გამოთქმა არაბული სიტყვისა: „სერრ“⁸⁷. გვ. 805.

11. სირი – ფრინველი (ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: ჩიტი. და სპარსულ ენაზე: სირ – ფრთა).

12. სეირა ვითარცა ფილოსოფიური ცნება – რიგი, წყება; სერიი, სერია.

13. სირა – იოანე პეტრიწის ნათარგმნ პროკლოსის თხზულებაში.

14. სირა – მოსე ჯანაშვილის თქმით: ინგილოური კილოს თანახმად: წყება, რიგი, დგმა, წკრივი.

15. სირ – ძველ ფეჰლევეურ და ახალ სპარსულ ენაზე – მხნე, გამბედავი, გამარჯვებული⁸⁸. გვ. 241.

16. სიროს – სპარსულად: კრება, ჯგუფი, გუნდი, ჯოგი.

17. სირა – ს. ს. ორბელიანის ახსნით: მორიგებითი (გამოსლვათა 28, 32).

18. სირა – ს. ს. ორბელიანის თქმით: კიდევინება (არსებათა და ძალთა დასაბამი): სიგრილე (ქვეყანისა), სინოტივე (წყალისა), სიმზურვალე (ჰაერისა), სიხმელე (ცეცხლისა). (ოთხნი კავშირნი=ასონი=ელემენტები).

19. სირა – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: ესე არს ბაიათა (დანაკის – ფინიკის ფურცელია) – გინა ჭილათა (საგრეხლად ბალახი) და ხრალთაგან (ხის ქერქისაგან გაკეთებული ქსოვილი) დანწული, ან შეკერილი სამი თითის სიფართოდ.

იოანე მოსხის „ლიმონარ“-ში ნათქვამია: „მინვა მონაფე იგი სირასა ზედა და შეისუვენა“-ო. „სირა“ აქ არის „ჭილობი“ (ჭილოფი)¹⁵⁶. გვ. 45.

20. სირა – ვახტანგ მეფის განმარტებით: „სირა რიგსა ჰქვიან და ოქრომჭედლის პირით საბერველს ლულასაც, ორივე კარგად ითქმის“⁸⁹.

22. სირა – თეიმურაზ ბატონიშვილის ახსნით: სირა არის სულისა ძალი¹⁴¹. გვ. 146.

22. სიჰრ – არაბულად: ჯადოსნობა, გრძნეულობის მოქმედება⁹⁰. გვ. 697.

23. სირა – არაბულად: მაჰმადის ცხოვრების აღწერა (იქვე, გვ. 699).

24. სირა – ნახმარია დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში და მისი ქართული თარგმანია: საბელი, თოკი¹⁶⁰. გვ. 25, 26. ფრანგულად აქ არის სიტყვა: „ჯაჭვი“.

სირას რომელი მნიშვნელობა არის გამოსადეგი ვეფხისტყაოსანის „სულთა სირას“ განსამარტებლად?

* * *

როდესაც ავთანდილმა დაბნედილი ტარიელი იპოვნა, რომელიც სიკვდილის პირზე იყო მიმდგარი, მათ შორის შესანიშნავი საუბარი გაიმართა. ავთანდილის საყვედურზე, თუ რატომ იკლავს თავს ტარიელი ტყუილად, მას იგი უპასუხებს –

მართ გარდანყვევით იცოდი, გეტყვი მართალსა პირასა:

სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსა ლა დავეოფ მცირასა;

არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევ(ჰ)რთვივარ სულთა სირასა (884).

ანუ: იცოდე, ავთანდილ, ეს არის ჩემი გარდანყვევითლება და ამას თვითონ ჩემი პირით მართლად გეუბნები: სიკვდილი მახლავს, იგი ახლოს არის ჩემთან; ამიტომაც დამეხსენ, დამანებე თავი; კიდევ სულ მცირე ხანი მაქვს დარჩენილი; მე თუ ცოცხალი ვიქნები, რას მაქნევ, რად გამოგადგები; თუ ცოცხალი დავრჩები, რით უნდა შემენიო მე ხელსა, რით უნდა დამეხმაროო მე გიჟსა; ჩემნი კავშირნი, ანუ შემადგენელნი ელემენტები (ცეცხლი, მინა, ჰაერი, წყალი, რომელთაგან ყველა სხეული შესდგება), დაიშლებიან, გვამი ჩემი ამით მოკვდება და სულნი ჩემნი „სულთა სირას“ შეერთვიან, ანუ შეუერთდებიანო.

ნესტანიც ხომ ამასვე ამბობს თავისი კაცობრივი გვამის გამო –
ღმერთსა შემვედრენ, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა (1304).

ეს შეხედულება, რომლის თანახმად ყოველი გვამი ოთხი ელემენტისაგან შეს-
დგება, ძველთა ძველია და ვეფხისტყაოსანშიც განმეორებულია (იხილეთ ჩემი
„ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვერდი 170).

გვამის დაშლის შემდეგ, ტარიელი იმედოვნებს, რომ მისნი სულნი „სულთა
სირას“ შეუერთდებიან.

* * *

ზემოდ აქ აღინიშნა „სირას“ სხვადასხვა მნიშვნელობა. რომელი მათგანი გა-
მოგვადგება ამ სიტყვის ასახსნელად?

სეირიოს=განათება, სეირ=მზე, სეირიოს=სირიუსი, სეირიონ=ვარსკვლავი,
სეიროს=ორმო, სეირის=თოკი, ჩვენთვის გამოუხსადეგარია. სეირა=რიგი, მწკრივი,
სერია, – უნდა ცალკე განვიხილოთ. სერრ=საიდუმლოება, სირრ=საიდუმლოება,
ამაზე ვიმსჯელებთ. სირი=ჩიტი, სირი=ფრთა, ამასაც ცალკე შევეხები. სირა=მ-
ორიგებთი, სირა=კიდოვნება, სირა=ნათხზი ბაიასი, სიჰრ=ჯადოსნობა, სირ-
ა=მაჰმადის ცხოვრების აღწერა და სირა=ლულა არაა გამოსაყენებელი.

ა. სირი – ფრინველი

დ. კარიჭაშვილის აზრით, „სირა“ იხმარება ნაცვლად სიტყვისა „სირი“ = ჩიტი.
ეს სიტყვა „სირი“ ახალ აღთქმაში იხმარება –

მათე 10,29 ანუ არა ორი სირი ერთის დანგის განისყიდების...?

მათე 10,31 მრავალთა სირთა უმჯობეს ხართ თქვენ

ლუკა 12,6 ანუ არა ხუთი სირი ორის დანგის...

იგივე სახელი „სირი“ მოხსენებულია ვეფხისტყაოსანში, როდესაც ტარიელი
ამბობს –

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

ანუ: ჩემთვის შენუხება არ იყო ლომის მოკვლა – ლომს ისე ვკლავდი, ვით ჩიტ-
საო.

თუ სიტყვას „სირი“ ტარიელის ზემოთ ნათქვამს მივუყენებთ, მისი წინა-
დადების აზრი ასეთი იქნება: ჩემნი სულნი შეუერთდებიან სულთა ფრინველსო!
ამას თავის თავად ერთ გვარი აზრი აქვს, რადგანაც ფრინველი სულის ზეცად
მატარებელად ითვლებოდა და სულის ამყვანად ცაში.

ამ მოვლენას ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაშიც ვეცნობით.

გიორგი ათონელის ცხოვრებაში, რომელიც დაწერილია 1066-1068 წ.წ. და მისი უძველესი ტექსტი შემონახულია დღემდე მეთერთმეტე საუკუნის ხელნაწერით, ერთი მეტად საყურადღებო მოვლენაა აღწერილი, რაც შემდეგს გადმოგვცემს –

„განტევებულ იქმნა სიმეონ და განთავისუფლებულ საკვრელთაგან ხორცთადასა (ესე იგი: მოკვდა და განთავისუფლდა სული მისი შემკვრელი გვამისაგანო), საბრხე შეიმუსრა (ესე იგი: მახე, რა სიტყვაც გვამს ეწოდება, შეიმუსრა, მოისპოო), ხოლო **სირი აღფრინდა**, დაუტევა ეგვიპტე იგი მენამული, არამედ შავი ესე წყვილი (სადაც სიმეონი ცხოვრობდა), რომელ არს ცხოვრება ესე ნივთიერი, და წიაღვლო არა ზღვათა ზღვაა ამის საწუთროსა (ესე იგი: განვიდა შავი და ბნელი ზღვა საწუთროსი, სააქაოსი), შევიდა ქვეყანასა მას აღთქმისასა, რომელ არს ზეცათა იერუსალიმი, მთასა ზედა სიბრძნისმეტყველებს ღმრთისა თანა, წარიხადა ხამლი სულისა (გაიხადა ფეხის საცმელი სულისა, მოიშორა ტანი) და, რათა საღრმთოდა მით სლვითა გონებისადათა წმიდასა მას ქვეყანასა შინა უნივთოდ (უგვამოდ) იმოთხვიდეს (განისვენებდეს სიამით), რომელსა იგი (სადაც) შინიხილვებს ღმერთი, და თვისთა საკუთართა ხედავს და განუსვენებს“-ო.

მაშასადამე, სულმა თავი იხსნა გვამის ტყვეობისაგან და შევიდა ღმერთის სასუფეველში. მაგრამ როგორ? რა გზით წავიდა სული სამოთხისაკენ? ამის გამო ნათქვამია: „სირა აღფრინდა“-ო. როგორც ვხედავთ, სულის ასვლა აქ წარმოდგენილია სირის, ანუ ფრინველის აღფრენად. მაშასადამე: სული ფრინველის სახით აფრინდა ღმერთის სასუფეველში. არის ეს „სირი“ ვეფხისტყაოსანის „სირასა“? არა! ტარიელი ლაპარაკობს: „შევრთვივარ სულთა სირასა“-ო. გაუგებარი იქნება ასეთი განმარტება: შევრთვივარ სულთა ფრინველსაო, ანუ სულთა ამყვან და წამყვან ფრინველსაო. აქ, ცხადია, მსჯელობა არაა სულთა ჩიტთან შეერთებაზე. ეს ლექსიდან სრულებით არა სჩანს.

ბ. სირრი

პროფ. მაქს ჰორტენ, როდესაც სირრის საკითხს განიხილავს, ამბობს – მისტიციზმი არის ფარული, საიდუმლო მოძღვრება. ისლამურ მისტიციზმში შეზავებულია პლატონიზმი, გნოსტიციზმი, ბრაჰმანიზმი და ბუდიზმი, აგრეთვე მოქმედებს ქრისტიანული გავლენაც. ისლამური მისტიციზმისათვის მსოფლიო არის თეოცენტრული, ესე იგი: ღმერთი (თეო) წარმოდგენილია ვითარცა ცენტრი; იგი არის პირველადი ყოფნა, უწინარესი არსი; ამ პირველად არსებაში იმყოფება არ-

სებითი შინაარსი ცალკეული საგანისა მარად; ამ აზრით არსებობს უკვდავება და მუდმივი ბედნიერება. ჩვენი არსების ძირითადი მარცვალი, ბირთვი არის „სირა“, საიდუმლო საძირკველი არსისა, მარადი და უკვდავი („სემპიტერნუმ ეტ იმმორტალე“).

ეს მისტიკოსური სწავლა მონათლეს დინამიურ პანთეიზმად, რათა იგი ნეოპლატონიზმთან დაეკავშირებინათ, ოღონდ ეს ასე არ არისო; ეს სწავლა არის არსებითი პანთეიზმი. ღმერთი არის მხოლოდ არსი სინამდვილეში და ეს არსი თავის თავში მსოფლიოს საგნებს ატარებს. საგნები, ნივთები არიან არა მარტო ღმერთისაგან გამომდინარე ძალანი ღმერთისა, რომელნიც ყოველ საგანში მოქმედებენ, არამედ არიან თვითონ ღმერთი. ღმერთი არის „ჰუვა ჰუვა“, ანუ იგი-იგი, ანუ: იგი-ობა („უვიდა“), ანუ არსი, რომელში მსოფლიო საგანნი მყოლნი, მხოლოდ თანამყოლნი, მუნმყოფნი არიანო⁵⁶. გვ. 236.

აქედან აშკარაა: ისლამური ფილოსოფიის „სირა“-ს არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს ვეფხისტყაოსანის „სირა“-სთან, რადგან ისლამში „სირა“ არის მხოლოდ საიდუმლო საძირკველი არსისა და არა „სულთა სირა“ ვეფხისტყაოსანისა.

2. „სირა“ ფილოსოფიაში

კაცის სიკვდილის შემდეგ, თუ სად მიდის სული ნეოპლატონიზმის მიხედვით, გვაქვს ზოგადი და ფრიად გავრცელებული შეხედულება – გარდაცვალებულის სული ქრისტიანულ ღმერთს უბრუნდება, ოღონდ ასეთი მიბრუნებისათვის და შეერთებისათვის ბევრი რამ არის საჭირო.

ის სულნი, რომელნი გვამის სიცოცხლეში გრძნობად და ხორციელ ცხოვრებას გადაჭარბებით მისდევენ, მცენარეებში შედიან.

ამ თვალსაზრისით: ფატმანის სული რომელიმე ხეს, ან ბალახს ვერ ასცდება...

ის სულნი, რომელნი გრძნობად ჩვეულებრივ ცხოვრებას ეწეოდნენ, დაბინადრდებიან პირუტყვებში, ხვასტაგში.

უეჭველია: ავთანდილის, ტარიელის, თინათინის, ნესტანის და სხვათა სულნი ლომის, ვეფხის, ვირის, კატის, ან სხვა რომელიმე ცხოველის გვამს ვერ ასცდებიან...

ის სულნი, რომელნი ცხოვრობდნენ კაცური წმიდა ცხოვრებით, გვამის სიკვდილის შემდეგ ხელახლა დაიბადებიან ადამიანში...

საეჭვოა: ვეფხისტყაოსანის რომელიმე გმირის სული ადამიანს დაუბრუნდეს...

მხოლოდ ის სულნი, რომელთაც თავიანთ თავში განავითარეს ღმრთეებრივ ცხოვრება, ღმერთს შეუერთდებიან...¹²². თავი: ნეოპლატონიზმი.

ასე გვაცნობენ ნეოპლატონიზმის სწავლას სულთა გადასახლება-ჩასახლების საკითხისა გამო, მაგრამ ეს ზოგადი დაფასებაა, და საჭირო კი ხდება პლოტინოსისა და პროკლოსის შეხედულება გავიცნოთ.

პლოტინოსის შეხედულება უკვე ვიცით: **ერთი**, მის მიერ აუცილებლობით წარმოქმნილი – **ბონება**, გონების მიერ წარმოქმნილი – **სული**, მსოფლიო სული.

ბონება წარმოქმნის **სულს**, ისე ვით **ერთი** წარმოქმნის **ბონებას**, წარმოქმნის აუცილებლობისა გამო, ვითარცა მზე – ნათელს.

სულში არის მრავლობა; სულის მხარეში მრავალნი სულნი არიან. ეს სული არის მსოფლიურ-უნივერსალური. ამ მსოფლიური სულისაგან გამოდიან გრძნობადი ქვეყანის სულნი, ცხოველთა სულნი. მსოფლიო სული არის ცხოველი სული, და ეს სულნი მსოფლიო სულს უბრუნდებიან, გვამის სიკვდილის შემდეგ. ოღონდ რა ემართებათ, რა მოუვათ მათ იქ? ითქვიფებიან ისინი მსოფლიო სულში, თუ რჩებიან ცალკეულად, როგორც ამ ქვეყანაზე იყვნენ? დაიკარგა, მაგალითად, სოკრატესის სული? ან სხვისა?

პლოტინოსის აზრით: პირადნი სულნი შედიან მსოფლიო სულში ისე, რომ ისინი იქ არ დაღვებიან, არ ითქვიფებიან. და თუ ყოველნი სულნი მსოფლიო სულში იკრიბებიან, თავს იყრიან ერთ სულში, მათ არა აქვთ მაინც ერთი და იგივე სახე არსებობისაო. მიუხედავად მათი პრინციპისა და თვით მათი არსის იგივეობისა, მათ არ შეუძლიათ იგივე აფექტები, გრძნობები განიცადონ. მაინც სულნი მსოფლიო სულში ცალკეულად არსებობენ და ერთი მეორესაგან განსხვავდებიან. რით აიხსნება ეს განსხვავება? არა ადგილით; რადგან მსოფლიო სული არსად არ ბინადრობს. განსხვავდებიან ისინი შინაგანი არსითი თვისებებით და არა მატერიალური პირობებით, რომელიც მათ იქ არა აქვთ; ისინი განსხვავდებიან ან თავიანთი არსით, ან მოქმედებებით, ან ბოლოს: თავიანთი ინტუიციის ობიექტებით: ყველა ეს განსხვავება არის შინაგანი და დამოუკიდებელი იმ გვამთაგან, რომელთა შიგნით ისინი ცხოვრობდნენო³⁶. წიგ. 1. გვ. 412-422.

* * *

უკვე აღვნიშნე თავში: „სად მიდის სული“ პროფ. მორის განმარტება, რომლის თანახმად პლოტინოსის შეხედულებით: ინახავს თუ არა ადამიანის სული (სიკვდილის შემდეგ) თავის პიროვნებას, მაინც და მაინც გარკვეული არ არისო და ის აზრიც დავურთეთ, რომ პლოტინოსის თქმით: სულნი ვარსკვლავებზეც ცხოვრობენო.

ახლა აქ, მე მოვიტანე პროფ. ე. ვაშროს განმარტებაც, რომლის თანახმად, პლოტინოსის შეხედულებით: კაცთა სულნი იყრებიან, შედიან მსოფლიო სულში, სადაც მათ არა აქვთ ერთი და იგივე სახე არსებობისა და ისინი შინაგანი არსები-

თი თვისებებით განსხვავდებიანო. ალბათ არის კიდევ სხვა გვარი განმარტებაც. ასე არის ეს საკითხი სადავო.

ტარიელის თქმით: მისი სული „სულთა სირას“ შეუერთდება. წარმოვიდგინოთ, რომ ტარიელის სული პლოტინისებურ მსოფლიო სულს გაუერთიანდება. მაშ, იქ ტარიელის სული უნდა იქმნეს გაურკვეველ მდგომარეობაში, ან იარსებოს იქ მხოლოდ თავისი არსითი თვისებებით. ტარიელს ეს აზრადაც არ მოსვლია და ეს მას სრულებითაც არა სურს. პირიქით: ტარიელს თავისი სულის შეერთება „სულთა სირას“-თან ძალიან ცოცხლად და მეტის მეტად გარკვეულად აქვს წარმოდგენილი. მისი სული იქ მკაფიო პიროვნება იქნება, რომელიც ნესტანის სულს ნახავს, შეხვდება, გაიხარებს, იტირებს და სხვა. აქ სული სრული პიროვნებაა მთელი თავისი განცდით. არა! ტარიელის „სირა“-ს არავითარი კავშირი არა აქვს პლოტინოსის მსოფლიო სულთან.

კერძო სულნი – ამბობს პლოტინოსის მოწაფე, სირიელი პორფირიოს – იმყოფებიან მსოფლიო სულში, გვამისაგან დამოუკიდებელად, ისე რომ ამ სულთა მრავლიანობა მსოფლიო სულის ერთიანობას არ აქუცმაცებს და ეს სხვადასხვაობა სულთა მასში არ დაიღუპება, მასში არ გალხვება. კერძო სულნი დაკავშირებულნი არიან მსოფლიო სულთან, მაგრამ არ არიან მასში გათქვეფილნი; მეორე მხრივ, ისინი მსოფლიო სულისაგან სადა, მარტივ მთლიანობას არა ჰქმნიან. ეს კერძო სულნი არ არიან არც საზღვარით გაყოფილნი ერთი მეორესაგან და არც ჩადნობილნი ერთ მხოლოო არსებაში. ეს კერძო სულნი, ადამიანთა სულნი არიან მსოფლიო სულში ვითარცა სხვა და სხვა მეცნიერებანი ერთ მხოლოო გონებაში. ერთი სიტყვით: ეს კერძო სულნი ერთი და იმავე მსოფლიური არსის სხვა და სხვა ძალნი არიან და არა ნამდვილად, მართლად განშორებულნი არიან ერთი მეორესაგან, ვითარცა გვამნი, სხეულნი³⁶. ნიგ. 2. გვ. 23.

არც ფილოსოფოს პორფირიოსის აზრს შესახებ კაცის სულის ვითარებისა მსოფლიო სულში, არა აქვს კავშირი ტარიელის „სულთა სირა“-სთან, რადგან ტარიელს თავისი სულის არსებობა საიქიოში ცოცხალ პიროვნულ, კერძო სულად აქვს წარმოდგენილი (და ამას ქვემოთაც გავიგებთ).

პროკლოსის ირთების სწავლა პლოტინოსის ამავე სწავლისაგან განსხვავდება: პლოტინოსთან ირთისა და ბონებებს შორის არავითარი შუამავალი, არავითარი დემიურგოსი არ არის. პროკლოსმა კი, რათა ქვეყანის წარმოშობის აუცილებლობა უკეთესად განმარტოს და უეჭველია აგრეთვე, ამ სწავლის რელი-

გიურ რწმენას შეუფარდოსო, – ამბობს პროფ. ე. ვაშრო, – გამოიგონა და დააყენა ერთსა და ბოწიბას შორის დაუსრულებელი სერია (სირა) შუამავალ პრინციპთა ღმერთთა, ან ღმრთებერ ერთებათა სახელითო.³⁶ ნიგ. 2. გვ. 380.

ერთის შემდეგ, პროკლოსის სწავლაში, მოდის ბონიერი არსი, რომელიც პირველ სამებას შეადგენს. ეს სამება არსებისა, სიცოცხლისა და ბონებისა ემეზობლება კეთილობას, ოღონდ ამ სამებას არა აქვს რაიმე სახელი ბერძნულ მითოლოგიაში. გარნა პროკლოსმა არსს დაარქვა მამა და მთელ ამ სამებას ღმერთი მამური („თეოი პატრიკოი“), მამა ღმერთთა.

ამას მოსდევს არსი გონებრივ-გონიერი ერთბამად, რაც აგრეთვე სამებას წარმოადგენს. იგი არსების ნაყოფიერებას წარმოსახავს და მისგან გამოდის ყველა არსება გონიერი ზესკნელისა; ამიტომ ეწოდება მას დედა ღმერთთა, ანუ „თეოი მეტრიკოი“, ანუ კიდეგ „ურანუს“.

შემდეგ მოდის, სახელდობრ, გონებრივ ზესკნელში, არსი პირწმიდად გონიერი, რომელიც შეადგენს სამებას ბონიერ ღმერთთა; ამ სამებას ეწოდება არა მამა, არამედ მამანი. თვითეული ამ მამათაგან თავის საკუთარ სახელს ღებულობს: პირველი მამა – კრონოს; მეორე მამა – რჰეა, მეუღლე კრონოსისა; მესამე – იუპიტერ, – ძე კრონოსისა და რჰეასი. ამ ბონიერ არსთა სამების შემდეგ, ბონიერ ზესკნელსა და გრძნობადი ქვეყანის შორის, შედის დემიურგოსი და მისი ღვანლი შუამავალ ძალებს ასახავს.

ამ ახალ პრინციპთა რიგს შეეცყვისება სამება ღმერთთა. სამი შვილი იუპიტერისა: მინერვა, პროსპერინა და ბაკხოსი იკავებენ ადგილს იუპიტერსა და ქვეყანის შორის, ინახავენ სუფთად და გამოყოფილად ბუნებისაგან მათი მამის ღირსებას; ამიტომ მათ ეწოდებათ „ღმერთნი მფარველნი“; დედა მათი არის რჰეა, მსოფლიური ნაყოფიერება, ხოლო როცა იგი იუპიტერს უერთიანდება, მას ერქმევა კერეს=ცერეს. პირველი ამ ღმერთთა იფარავს სატურნუს – ერთება უზენაესი ამ სამებისა; მეორე იცავს მატერიისაგან რჰეას ძალს; მესამე განყოფს დემიურგოსს მის მიერ წარმოქმნილთაგან. ბოლოს, დემიურგოსი წარმოქმნის, აწესრიგებს, ინახავს, იცავს, მართავს არსებებს. შემოქმედში მოქმედებათა მრავალწინაობა და აგრეთვე შექმნულთა შორის მრავალწინაობა, წარმოდგენილია ღმერთთა რამოდენიმე სერიით. აქ არის სამი სერია ღმერთთა.

ღმერთნი მფარველნი: ვესტა, მინერვა, მარს. ღმერთნი განმაცხოვებელნი: კერეს, იუნონ, დიანა. ღმერთნი ამყვანნი სულისა („ანაგოგურნი“): მერკურეუს, ვენს, აპოლოლო.

ამ ღმერთთა გარშემო წარმოსდგება სხვა და სხვა სერია=სირა ანგელოზთა, დემონთა, გმირთა („ჰეროი“) და მრავალ კერძო სულთა, შემდეგ მრავალსახიანნი გვარნი მოკვდავ ცხოველთა.

ასეთი არის პროკლოსის თეოლოგიურ სერიათა სწავლა.

მეორე თვალსაზრისით პროკლოსის სერიათა ამბავს ჩვენ უკვე წინ, აქვე გავიცანით და იქ გავიგეთ –

კერძო სულნი „სულთა სირას“ უერთდებიან; ყველა კერძო სულს შეუძლია ჩამოსვლა თაობაში=გენერაციო-ში, დაუსრულებლივ და აღსვლა თაობიდან არსებამდე: ვინაიდან ეს კერძო სული ხან ღმერთებს მიჰყვება, ხან კი ვარდება, ჩამოდის თაობაში, ადამიანთა მოდგმაში; მას კერძო სულს არ შეუძლია მუდამ ღმერთებთან დარჩეს; მასვე არ ძალუძს ყოველთვის იყოს თაობაში; იგი არის მუდმივ მოძრაობაში: ჩამოდის თაობაში და ადის ღმერთებთან განუწყვეტელად²⁶. წიგნი მეორე. გვ. 307.

თუ პროკლოსის სირას, ანუ სერიას აღვიარებთ, ამ შემთხვევაში ვეფხისტყაოსანის ლექსი: „შევრთვივარ სულთა სირასა“ ასე შეიძლება განიმარტოს – ტარიელის აზრით, სიკვდილის შემდეგ, „მისნი სულნი“ სულთა სერიას შეუერთდებიან. გვაქვს რაიმე საბუთი დავასკვნათ, რომ ტარიელის „სულთა სირა“ და პროკლოსის „სულთა სერია“ = სირა ერთი და იგივე არის? როგორ შეიძლება ამის დამტკიცება? მარტო სიტყვათა მსგავსება განა საკმარისია იმის დასადგენად, რომ ტარიელი პროკლოსის ენითა და მისი ფილოსოფიის მიხედვით ლაპარაკობს? რასაკვირველია – არა! პროკლოსისებური „სირა“ ვეფხისტყაოსანში არ არის.

ტარიელის „სირას“ სრულებითად არა სურს ეს მუდმივი მოგზაურობა: ასვლა და ჩამოსვლა! პირიქით, მას სურს იქ იყოს ნესტანის სულთან ერთად და განიცადოს მასთან ერთად ბედნიერი საიქიო ცხოვრება.

* * *

დიონისე არეოპაგელი სიტყვას „სირა“ ხმარობს მხოლოდ ლოცვასთან დაკავშირებით და ამ ცნებას „სირა“ აქ სრულიად არავითარი კავშირი არა აქვს პროკლოსის „სირა“-სთან. სადაც დიონისე არეოპაგელი სიტყვას „სირა“ ხმარობს, იქ მას აქვს მხოლოდ მხატვრული სიტყვის მნიშვნელობა და მით იგულისხმება „ჯაჭვი“⁴¹. გვ. 128, 131, 133.

680. ც. შევეცადოთ ჩვენი ლოცვებით ავინოთ ღმერთებზე და ქველ შუქთა მწვერვალისაკენ ისე, თითქო ხან ერთ, ხან მეორე ხელს ვავლებთ დაუსრულებელად ნათელ ჯაჭვს („პოლიფოტოე სეირას“), რომელიც ციდან არის ჩამოშვებული...

ქართულ თარგმანში – „მრავალნათლოვანად თხზული საბელი სიმაღლესა ცათა“¹⁶⁰. გვ. 26. „სეირა“ აქ არის „საბელი“. ფრანგულ თარგმანში: „ჟენ შენ“⁴⁰. გვ. 90. რუსულ თარგმანში: „ცეპ“¹²⁶.

* * *

მაშ ვისი ენით ლაპარაკობს ტარიელი? ლაპარაკობს მისტიკოსთა ენით? ლაპარაკობს სუფისტური ენით? ლაპარაკობს ნეოპლატონიანთა ენით? არც ერთ ამ ენას არ შეუძლია სთქვას ის, რასაც ტარიელი გვეუბნება. ტარიელის მსჯელობა აქ არის ქრისტიანული, სადა, მარტივი და არა მისტიკოსური, რადგან მისტიკოსის სულს „სულთა სირას“-თან გასაერთიანებელად სამი, შვიდი, რვა, ოცდაათი და მეტი საფეხურიც სჭირდება. „სულთა სირასთან“ შერთვა, გაერთიანება არის სულთა რიგთან, სულთა მწკრივთან გაერთიანება პირდაპირი, უშუალო გზით. ასე ფიქრობს ვახტანგ მეფე, როდესაც იგი ცნებას „სირა“ განმარტავს: სირა რიგი არისო.

* * *

ანუ: მაქსიმე აღმსარებელის (589-662) თქმით: გვამის სიკვდილის შემდეგ სული მონოდებული არ არის იყოს სული ერთგვარ განყენებულად, მაგრამ ეს სული არის სული კაცისა, იგი ჰფლობს მთლიანობას, როგორც თავის საკუთარ აზრს და რადგან მისი არსება რჩება რელატიური როგორც ნაწილი, გვეჩვენება სრული სული კაცისა. იგივე გვამსაც ეხება და ამასთან არის დაკავშირებული აღდგომა კაცისა, სულითა და ხორციით⁹¹. გვ. 124.

არის კიდევ ამისი მსგავსი ქრისტიანული შეხედულება და რწმენა საიქიოზე, რომლის თანახმად გვამის სიკვდილის შემდეგ კაცი არსებობას განაგრძობს არა თავისი საკუთარი ხორციით, არამედ გადასხვაგვარებული და გარდაქმნილი ხორციით, რომელს ეწოდება „უკვდავებისა ხორცი“, ან „უკვდავი ხორცი“.

და ეს არის საიქიოში სულთა არსებობა, სადაც სულნი წარმოდგენილნი არიან, როგორც „სირა“, ვითარცა რიგი, ვით დასნი სულთა.

* * *

არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ ბატონიშვილი თეიმურაზის განმარტება ამ საკითხზე – **შერთვიან სულთა სირასა** – ს ი რ ა სხვა და სხვა რიგად განიმარტებიან, მაგრამ სულთა სირა აქა სულისა ძალთა ნიშნავს. ს ი რ ა ს უ ლ თ ა არს ნაწევრობის სახელსავით რეცა ნათესაობით, ესე იგი გონება და გულისხმის ყოფა სულისა და ცხოველობისა არიან სახენი, როდისაც კაცისა სხეულისა კავშირნი ხორცთა დაიხსნებიან, მაშინ ყოველნი ცნობანი და მოქმედებანი სიცოცხლისანი ხორცთა განეყრებიან და სულსა შინა დაშთებიან. ამისთვის იტყვის სტიხის მოქმედი ჩვენი რუსთაველი დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შერთვიან სულთა სირასა-ო¹⁴¹.

თეიმურაზ ბატონიშვილი მარტივად განმარტავს: გვამი კვდება, ხოლო ცნობა-შეგნებანი და მოქმედების უნარნი სიცოცხლისა სულში იყრიან თავს და იქ

რჩებიანო. ამიტომ ეწოდება მასთან „სულთა“ „სირას“ – „სულთა ძალნი“, მაგრამ ვეფხისტყაოსანის ლექსში „სულთა ძალების“ სირაში დარჩენის გამო სიტყვაც არ არის. წინაუკმოდ: სულნი და მათნი ძალები სადღაც მიდიან და სულთა სირას უერთდებიან, შეერთვიან. „სულთა სირა“ აქ გარედ იმყოფება. იგი არის გარეგანი და შინაგანი, კაცის სულში არსებული. მართალია თეიმურაზ ბატონიშვილი, როდესაც ამბობს: „ყოველნი ცნობანი და მოქმედებანი სიცოცხლისა განეყრებიან და სულსა შინა დაშთებიან“-ო, მაგრამ ყველაფერი ეს სულთან ერთად საიქიოში „სულთა სირას“ უერთდება. ეს შეერთება არის სულთა რიგებთან, იქ, საიქიოში, ზესთასოფელში, ღმერთთან.

და ჩვენ ამას გარკვევით შევიგნებთ, როცა ტარიელის სხვა ნათქვამსაც გავეცნობით.

პარი მეორე

„მუნ“ – „მუნცა“

1. ცნებისათვის „მუნ“

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: „მუნ“ ნიშნავს „იქ“. ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში ხშირად იხმარება და „მუნ“ მართლაც არის „იქ“. ოღონდ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა საიქიოსთან გადაბმულობით.

როდესაც ნათქვამია: ღმერთო! შემიმსუბუქე ცოდვანი „მუნ თანა წასატანისა“ (შ. 2), ამით იგულისხმება „მუნ“, რაც საიქიოს გამოხატავს.

სიკვდილის შემდეგო – ამბობს ტარიელი – აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,

მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ · (882),

აქ გარკვევით საიქიოზე არის ლაპარაკი. ეს საიქიო არის „მუნ“ = იქ, მეორე მხარე, ზეყანა, ზესთასოფელი, სადაც „მუნ“ ტარიელი და ნესტანი ერთმანეთს შეხვდებიან, იქ=მუნ ისინი სიკვდილის შემდეგ ერთმანეთს ნახავენ.

ტარიელი როდესაც ქაჯეთში დახოცილ გმირთა გამო გლოვობს და ამბობს: მათ ერთმანეთს ზიარება, შვება, დიდება ერგებათო, დაასკვნის – მათ მიჰხვდა უკვდავი მუნ დიდი საჩუქარია...

მეფეთათვის დახოცილმა გმირებმა ეს საჩუქარი მიიღეს „მუნ“ = იქ, ანუ საიქიოში, ღმერთთან ზიარებით.

ყველა ამ შემთხვევაში „მუნ“ არის საიძიო.

ტარიელს სრულებით არა სწადია, მისი სული პლოტინოსისებური სწავლის თანახმად: რალაც გაურკვეველ მდგომარეობაში ჩავარდეს, ან თავისი მხოლოდ არსი შეინარჩუნოს...

წინაუკმოდ: ტარიელს აქვს სრულიად ცხადი, მკაფიო და ნათელი წარმოდგენა ამ სულის არსებობაზე და ეს სული დახატულია ძალიან ცხოველად, ნამეტანად ცოცხლად და ისე ძლიერად, რომ გეგონებათ: აქ ტარიელი მთელ გვამობრივ არსებობაზე ლაპარაკობსო, ოღონდ ნამდვილად იგი სულთა შესახებ მსჯელობს –

ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვითხოვ არ, ენით:

აძა გაყრილნი მიჯნურნი მშნამცა შევიყარენით,

მშნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით,

მო, მოყვარეთა დამმარხეთ, მიწანი მომაცარენით (882).

საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით განიროს!

მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს,

მივეგებვი, მომეგებოს, ატირდეს და ამატიროს! (883). არა! არა! ასეთი რამეს თქმა შეუძლებელია შეუთანხმდეს ნეოპლატონურ, ან სუფისტურ, ან რომელიმე გნოსტიკოსურ, თუ ასკეტოსურ შეხედულებას.

2. „შევრთვივარ“

„შევრთვივარ“ ეს არის ცნება, რომელს ავთანდილი ხმარობს –

„შევრთვივარ“, ეს არის ცნება, რომელს ტარიელი ხმარობს მეორე გამოთქმით: „მიჰხედეს საზიაროდ“ –

„შევრთვივარ სულთა სირასა“ ნიშნავს: შევერთებულვარ სულთა რიგს, სულთა მწკრივს, სულთა წყებასო. ეს შერთვა=შევრთება ხდება საიქიოში, იქ სადაც სულნი იკრიბებიან და იქ მყოფთ სულთ უერთდებიან.

რატომ მგონია, ტარიელი ფიქრობს: სულნი საიქიოს იკრიბებიანო? იმიტომ, რომ წინა შაირში ტარიელი ამბობს –

აქ, ამ ქვეყანაზე გაყრილნი მიჯნურნი იძ, „მშნამცა“ შევხვდებით ერთმანეთსაო; იძ = „მშნ“ ერთჯერ კიდევ გავიხარებთო. და ამასთანავე ტარიელი ასე მსჯელობს: საყვარელმა საყვარელი ვით არ ნახოს? როგორ გასწიროს? როდესაც მოვკვდები, მისკენ (ნესტანისკენ) წავალ მხიარული; მერმე იგიც (ნესტანი) ჩემსკენ წამოვა; მივეგებები, მომეგებება, სიხარულით ატირდება და მეც ამატირებსო...

მართლაც შესანიშნავი სურათია აქ დახატული!

რომელი წარმოდგენით არის შესაძლებელი დაახლოებით მაინც ასეთი ცოცხალი შეხვედრა სანიმიში? რასაკვირველია, არა ნეოპლატონური, არა სუფისტური არა მისტიკოსური, არამედ უბრალო, სადა, მარტივი ქრისტიანული რწმენის საფუძველზე. და აქ იოანე ოქროპირის თქმა მოვიგონოთ –

3. საიქო

იოანე ოქროპირი ამბობს –

იქ არ უნდა გეშინოდეს სილატაკისა და სნეულებისა; ვერ ნახავ შეურაცხმყოფელს, ვერც შეურაცხყოფილს, ვერც გამაჯავრებელს, ვერც გაჯავრებულს, ვერც შურიანს, ვერც ბილწ ვნებათა მიერ აღგზნებულთ, ვერც თვით ტანჯვით მზრუნავთ ცხოვრებისათვის საჭიროს მოსაპოვებელად, ვერც მწუხარეს მთავრობისა და ხელისუფლებისათვის, ვინაიდან ჩვენთა ვნებათა გრიგალი მიყუჩებულია, შეწყვეტილი, ყველაფერი მშვიდია და წყნარი, ყველაფერი დღეა და ნათელი, და ნათელი არა-აქაური, არამედ სხვაგვარი, იმდენჯერ უნათლესი, რამდენად ეს ნათელი (მზისა) უძლიერესია სანთელის სინათლეზე. რადგან იქ ნათელი არ შეიბნელება არც ღამით, არც ღრუბელთა მოვარდნით; არცა სწვავს და არცა ჰდაგავს გვამთ, ვინაიდან არ არის იქ ღამე, არც მწუხრი, არც სიცივე, არც სიცხე, არც სხვა რაიმე ცვლა დროთა; არამედ რაღაც ისეთი მდგომარეობა, ისეთი, რომელს მხოლოდ ღირსნი გაიცნობენ. არ არის არც სიბერე, არც მოხუცებათა თანამხლებელნი; გარნა ყოველივე გახრწნადი გაძევებულ არს, ვინაიდან ყველგან სუფევს უხრწნადი დიდება; და რაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია – ეს არის განუწყვეტელი ნეტარება ქრისტესთან ურთიერთობით, ანგელოზებთან, მთავარ ანგელოზებთან, ციურ ძალებთან და სხვა და სხვა⁷⁵. წიგნი 5. გვ. 259.

ან გავიხსენოთ კიდევ კიპრიანეს მიერ აღწერილი სურათი –

სულნი, წუთისოფლის დროებითი გზის დასრულების შემდეგ გადადიან, გადასახლდებიან საუკუნო ცხოვრებაში – ღმერთთან და ქრისტესთან საცხოვრებელად; ეს სულნი უბრუნდებიან საკუთარ ბინას; იმკვიდრებენ სამოთხეს და ცისა სამეფოს. ჩვენ, – განაგრძობს კიპრიანე, – ჩვენ სამშობლოდ ვრაცხთ სამოთხეს. პატრიარქები გახდნენ უკვე ჩვენ მშობლებად; რატომღა არა ვჩქარობთ ვიხილოთ ჩვენი სამშობლო? მივესალმოთ ჩვენ მშობლებს? ჩვენ იქ მოგველის ჯარი ჩვენთა საყვარელთა; გვიცდიან მრავლობანი მშობელთა, ძმათა, შვილთა, რომელნიც საშიშროებისაგან თვით უბრუნველ ყოფილნი, ჩვენს დახსნაზე ზრუნავენ; მათი ნახვა, მათი შემოხვევნა – ოჰ, რა სიხარულია მათთვის და ჩვენთვის! როგორი შვებაა ციურ სამეფოში, სადაც აღარ არის შიში სიკვდილისა – როგორი უუმაღლესი და მარადი ნეტარებაა საუკუნო ცხოვრებაში!³⁹ გვ. 108.

აი, იმ სასუფეველში ღმერთისა, იმ საუკუნო ცხოვრებაში არის „სულთა სირა“, სულთა რიგი, სულთა კატეგორია და „შევრთვივარ სულთა სირასა“ არის იქ, სულებთან მისვლა და მათ რიგთან შეერთება.

ამას გვიდასტურებს **გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება**, სადაც მისი გარდაცვალების გამო ნათქვამია –

და ესრეთ შეჰვედრა სული უფალსა და **შეერთო ანგელოზთა კრებულსა, რამეთუ უხორცონი ანგელოზნი და სულნი კაცთანი ერთ – ბუნება არიან და სულსა კაცისასა აქვს მეტყველება ანგელოზებრივი...**

აქ არამც თუ გარკვეულია სულის შერთვა ანგელოზთა კრებულთან, ანუ ანგელოზთა რიგთან, არამედ დასაბუთებულია კიდევ, თუ რატომ ხდება ეს შერთვა.

საერთოდ კი, ქრისტიანული თვალსაზრისით: „სულის უკვდავება იმაში მდგომარეობს, რომ ხორცთაგან სულის გაცილების, განყრის შემდეგ, სული საიქიოში განაგრძობს არსებობას ვით არსება პიროვნული, თვითშეგნებითი, გონივრულ-ზნეობრივი, რომელსაც ახსოვს თავისი წარსული ცხოვრება. სულის უკვდავება არის სააქაო ცხოვრების სანიძიოში გაგრძელება, მაგრამ სხვა სახით და სხვა პირობებში, **თავისი თვითშეგნების დაუკარგავად და თავისი პიროვნების მოუსპობელად. ადამიანის პიროვნული არსის განუწყვეტელობა და ერთიგვიეობა**, – აი, ეს არის უკვდავება, – ქრისტიანული თვალსაზრისით⁹². გვერდი 49.

* * *

სწორედ ამ ღრმა რწმენით და სასოებით ლაპარაკობს ტარიელი: ჩემი სულიო სულთა სირას, ანუ მწკრივს, შეუერთდება იქ=მუნ, საიქიოში, სადაც მე, ჩემი სული, პიროვნებისა და „მეობის“ დაუკარგავად შეუერთდები ნესტანის სულს, რომელიც აგრეთვე თავისი პიროვნების დაუკარგავად და თვითშეგნებით შემეგებება და სწორედ ამიტომაც: „აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით“... „მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით“...

ასეთი არის ტარიელის რწმენა „სულთა სირას“-თან შერთვის გამო და ეს რწმენა არის ხალასი ქრისტიანული.

მივალთ მას საუკუნოსა

პარი პირველი

საუკუნოსათვის

1. მსოფლიო და საუკუნე

აეტიუსის გადმოცემით, – როგორც ამბობს ი. კროლლ, – მსოფლიოს დაარქვეს „კოსმოსი“ მისი წყობისა, მონყობილობისა გამო, რადგანაც მსოფლიო არის „მწყობრი“ და „ჰარმონიული“. ეს სახელი „კოსმოსი“=მწყობრი განსაკუთრებით გავრცელდაო პოსეიდონიოსის სწავლის შემდგომ. ლათინურად „კოსმოსს“ უწოდებდენ: „კოსმოს გრაეცი“=მსოფლიო ბერძნული.

აი, ეს მსოფლიო=კოსმოსი პლატონისათვის იყო უკვდავი; მსოფლიო არ შეიძლებაო დაიღუპოს, არ შეიძლება წარხდეს, რადგან ეს სახიერების (კეთილობის) წინააღმდეგ იქნებაო.

არისტოტელესმა თავის მხრით, კიდევ უფრო განამტკიცა ეს რწმენა მსოფლიოს უკვდავების შესახებ.

რომ მსოფლიო არავის შეუქმნია და მას დასაბამი=დასაწყისი არა აქვს და არც აქვს მას დასასრული, ეს შეხედულება არისტოტელესსაც ეკუთვნის. ღმერთი, რომელიც არის გონება წმიდა („ინტელიგენცია პურა“) ვერ შექმნიდა ზადიან, ნაკლულვან მსოფლიოს, ვინაიდან თუ მსოფლიოს ექნებოდა დასაწყისი და დასასრული, იგი უეჭველად ზადიანი იქნებოდაო⁹³. გვ. 143.

ეს შეხედულება ზოგადი იყო როგორც პლატონიანთა აკადემიკოსთა, ისე არისტოტელესიანთა=პერიპატეელთათვის; სტოელთა სკოლიდან ამავე აზრს იზიარებდა პანატიოს; ნეოპლატონიანნი და ნეოპითაგორასიანნიც მსოფლიოს მარადულობას ადასტურებენ და ჰერმეს ტრისმეგისტოს სწავლაშიც მსოფლიო არის ძე ღმერთისა და თვით ღმერთი, ამიტომ დაუზადებელი, დაუსაბამო და უკვდავი. ოღონდ სტოელთა სკოლიდან ყველა ამ აზრისა არ იყო და თვით პოსეიდონიოსის რწმენით, ვინაიდან მსოფლიო არის ღმრთეების მხოლოდ გადმონახატი, ამიტომ მომავკვდავი არისო³⁷. წ. 12. რვ. 2-4. გვ. 158, 178.

ნეოპლატონური სკოლა საერთოდ ასწავლიდა: მსოფლიო არის საუკუნო, მარადი, გაუხრწნადი და დაუღუპავიო. პროკლოსი ამტკიცებდა: მსოფლიო არის სამარადისო და ამ დებულებით იგი ქრისტიანობას ებრძოდა.

ქრისტიანული თვალსაზრისით მსოფლიო შექმნა ღმერთმა არარასაგან; ნეო-პლატონიანთა მოძღვრებით: მსოფლიო ყოველთვის არსებობდა, იგი იყო და არის მარადი; პროკლოსის სწავლით, მსოფლიო არის დასრულებადი და ამ აზრმა გამოიწვია იოანე ფილოპონოსის გრძელი თხზულება, რომლითაც, ქრისტიანული თვალსაზრისით, უარყოფილ იქმნა პროკლოსის აღნიშნული დებულება⁹⁴. გვ. 182.

2. საუკუნო ბიბლიაში

შეხედულება მსოფლიოს უკვდავების შესახებ თავიდანვე არ არსებობდა ძველ აღთქმაში, განსაკუთრებით ფსალმუნში, სადაც მსოფლიოს წახდენაზე ხშირად არის საუბარი.

ღმერთის გამოცხადებით: ბუნება ძრწის, მზე, მთვარე და ვარსკვლავნი ბნელდებიან; ცანი იძვრიან, ტორტმანობენ და ერთმანეთს ასკდებიან; მთანი და გორანი განიბნევიან; ხმელეთი დაიწვის, ან წაილეკება წყალთა მიერ, ან შეინძრევა და გადაინაცვლება, ან დაიშლება და სხვა.

განსაკუთრებით მიუღებელი იყო აზრი მსოფლიოს უკვდავების შესახებ ქრისტიანობისათვის და სოფლის წარხდენაზე არა ერთგზის არის ლაპარაკი სახარებაში –

მარკოსი 13,31 ცანი და ქვეყანა წარჰხდენ

იოანე 2,17 და სოფელი ესე წარჰხდეს

ებრაელთა 1,11 იგი (ქვეყანა და ცანი) წარხდენ

მაშასადამე, დიდი განსხვავება იყო პლატონურ, არისტოტელესურ, ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას შორის მსოფლიოს უკვდავებისა და წარხდენის გამო: ქრისტიანთათვის ეს სოფელი არის წარმავალი, წარსახდომი და განხრწნადი. ამიტომ ძველ აღთქმაში თავიდანვე ღმერთი ვით საუკუნო არსება და უკვდავი დაპირისპირებული არის სოფელთან და ამ სოფლის წარმართულ ღმერთებთან, რომელნიც იყვნენ წარმოშობილნი, ქმნულნი და მოკვდავნი.

ისრაელთათვის ღმერთი იყო და არის საუკუნო და თვით სახელი ღმერთისა „აჰვე“ („იეგოვა“) ნიშნავს: რაც არის, რაც არსებულია (მუდმივი, მარადი, საუკუნო).

დაბადება 21,33 და ხადა (მოუნოდა) სახელსა უფლისასა, ღმერთი საუკუნე

ესაია 40,28 ღმერთი საუკუნე

იერემია 0,10 ღმერთი ცხოველ და მეუფე საუკუნო

ფსალმუნი 9,36 უფალი მეუფე არს უკუნისამდე და უკუნითი უკუნისამდე (და სხვა მრავალჯერ)

რასაკვირველია, ახალ აღთქმაშიც, ოთხივე სახარებაში ხშირად ვხვდებით ცნებას „საუკუნო“ –

მათე 19,16 რათა მაქენდეს ცხოვრება საუკუნო

მარკოსი 10,30 და საუკუნოსა მას მომავალსა ცხოვრება საუკუნო

ლუკა 18,30 საუკუნესა მომავალსა ცხოვრება საუკუნო

იოანე 3,15 არამედ აქენდეს ცხოვრება საუკუნო

ღმერთი არის საუკუნო და ეს საუკუნო ღმერთი კაცს საუკუნო ცხოვრებას ანიჭებს... საიქიოში, რომლის მიღწევა ყველას შეუძლია იესო ქრისტეს, მაცხოვარის აღიარებით –

იოანე 3,15 რათა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარჰსწყმდეს, არამედ აქენდეს ცხოვრება საუკუნო

იოანე 6,47 ამინ, ამინ გეტყვი თქვენ, რომელსა ჰრწმენეს ჩემი, აქენდეს ცხოვრება საუკუნო

ცხოვრება საუკუნო არის ცხოვრება ღმერთის სასუფეველში, რომელს ორი პირობა უძევს: 1. ობიექტიურ-ღმერთეებრი, ესე იგი: სიკვდილი და აღდგომა ქრისტესი და 2. სუბიექტიურ-კაცობრივი, ესე იგი: მეორედ შობა, ანუ ნათვლა=მონათვლა, ნათლისღება.

იოანე 3,16 რამეთუ ესრეთ შეიყვარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მხოლოდშობილი მოჰსცა მას, რათა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარჰსწყმდეს, არამედ აქენდეს ცხოვრება საუკუნო

მთელი ეს მუხლი 16 არის უარის მყოფელი ყოველი გვარი კოსმოგონური თეორიისა – არის იგი პლოტინოსისა, პროკლოსისა, თუ სხვა ნეოპლატონიანთა მიერ წარმოდგენილი.

იოანეს სახარებით, სოფლის, ანუ მსოფლიოს შექმნა დასახულია თავისუფალი, მსხვერპლითი და შეგნებული სიყვარულით ღმერთისა სოფლის მიმართ, და არა ბრმა, უპიროვნო წარმოქმნა=გამოვლინება=ემმანაცია. ამ სიყვარულის ძლიერებას მონაშობს და ამტკიცებს მსხვერპლის სიღიადე: მოცემა მხოლოდ-შობილისა იესო ქრისტესი, რათა რომელს რწამს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ საუკუნო ცხოვრება დაიმკვიდროს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველას შეუძლია საუკუნო ცხოვრებას მიაღწიოს. კაცის მიზანია – ცხოვება, საუკუნო ცხოვრება, ესე იგი: ღმრთებრ ყოფნა ღმერთთან ზიარებით, ღმერთთან ყოფნით. ამით იგულისხმება ყოფნა კაცისა ღმერთის სასუფეველში. სასუფეველი ღმერთისა და ცხოვრება საუკუნო ერთი და იგივე არისო – ასე ასწავლის ქრისტიანული ღმრთისმეტყველება.

იოანეს გამოცხადების („აპოკალიპსის“) ბერძნულით ნათარგმნ განმარტებაში ნათქვამია: „ვინაფთვან ესე სანუთროდ მცირე არს და არარაჲ მერმესა მას საუკუნესა თანა“-ო¹⁶⁴. გვ. 39.

სანუთროდ=სააქაო დროებითია, ხოლო „მერმესა მას საუკუნოსა=საიქიოსა არის მუდმივი.

მაგრამ, რასაკვირველია, არის აგრეთვე საუკუნო ჯოჯოხეთიც, საუკუნო წარწყმედა –

მათე 18,8 და შთავარდე ცეცხლსა მას საუკუნესა

3. „საუკუნო“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური

ქართული თეოლოგიის ცნება „საუკუნე“ არის ლათინურად „აეტერნიტას, ფრანგულად – „ეტერნიტე“, გერმანულად – „ვეიგაით“; რუსულად „ვეკ“, „ვეჩნოსტ“. ესაა ყოფნა, რომელს დასაწყისი და არც დასასრული არა აქვს; ეს არის ვეფხისტყაოსანის ენით: „უჟამო ჟამი“ (შ. 836).

ბერძნულ ფილოსოფიაში, დაწყებული ელეატური სკოლიდან და ნეოპლატონიზმამდე, ამისი ჩართვით, ორ გვარს სახეს განარჩევდნენ: ყოფნა და წარმოქმნა. წარმოქმნა გულისხმობს ყველა ნივთს და მას აქვს დასასრული, ხოლო ყოფნა კი არის თვითმყოფადი, აბსოლუტუს. პლატონი და არისტოტელესიც ამ განსხვავებას აღიარებდნენ. არსი სრული არ იქმნება, არ წარმოიქმნება, არ შეიცვლება, უხანოა, იგი არის მარად. არსი უსრული არ არის; ის წარმოიშობა, იცვლება, იქმნება, ხანგრძლივდება. არსი სრული არის საუკუნო = ეტერნელ, ერთი, შეუცვლელი, უმემკვიდროდ თავის სრულ არსებაში და განუყოფელი, – იგი დროს არ იცნობს.

დროში ხანგრძლივობა არის შექმნა უსრულ ნივთთა, ქვეყანისა და არსებათა, რომელთაგან იგი შესდგება. ამ აზრით, ამ ორ სახეს შორის დიდი განსხვავებაა და მათი შედარებაც შეუძლებელია: ერთი განუყოფელია; მეორე – განსაყოფელი დაუსრულებლობამდე. ამ აზრითვე, მსოფლიოსა და დროს არასოდეს არა ჰქონია დასაბამი და არც ექნება დასასრული.

ფილოსოფიურად და ჩვეულებრივადაც „საუკუნე“ არის უსაზღვრო განხრძლივობა წარსულში და მომავალშიც, მთლიანობა დროისა, რომელს არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. ამ აზრით, ღმერთი არის საუკუნო, რადგან იყო ყოველთვის და იქნება ყოველთვის, გარნა მსოფლიოს, რომელიც ღმერთმა შექმნა, დასაწყისიც აქვს და დასასრულიც.

შუა საუკუნეთა ქრისტიანულ ფილოსოფიაში „უჟამო ჟამს“, ანუ დაუსრულებელ დროს, ანუ საუკუნოს ორად გაჰყოფდნენ, რასაკვირველია, ანმყოს თვალსაზრისით: ერთი იყო საუკუნე = აეტერნიტას ა პარტე ანტე – ეს არის ხანგრძლივობა დაუსრულებელი, რომელიც მიმდინარეობს და მეორე – საუკუნო ა პარტე პოსტ – ესაა უკუნითი უკუნისამდე, საუკუნეების საუკუნეთა შემდეგ კიდევ გაგრძელებული, დაუსრულებელნი საუკუნენი. ღმერთს ეკუთვნის ორივე გვარი ეს საუკუნე: საუკუნენი უწინარესნი და საუკუნონი მომავალნი; ხოლო ადამიანის სულს კი ეკუთვნიან მხოლოდ მომავალნი საუკუნენი.⁹⁵

* * *

მაგრამ რატომ ასე შორს მივდივართ!? ჩვენ აქა გვყავს ჩვენი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი სულხან საბა ორბელიანი, რომელიც თავის ქართულ სიტყვარში შესანიშნავად და ყოველ მხრივ გვაგებინებს, თუ რა არის საუკუნე და რას შეიცავს ეს ცნება ქართულ მსოფლმხედველობაში.

ეს რთული საკითხი მოკლედ და მკაფიოდ აქვს განმარტებული ს. ს. ორბელიანს: საუკუნო – სხვა და სხვა შინაარსისაა: 1. საუკუნოდ ითქმის თითოეულისა მყოფთაგანისა ცხოვრება (ესე იგი: თითოეულისა კაცისა საბქაო ცხოვრება); 2. კულად (კვალად) საუკუნოდ ითქმის ათასეულთა და ასეულთა წელიწადთა ჟამნი (ესე იგი: დროის აღრიცხვა); 3. კულად საუკუნოდ ითქმის ჟამნი ესე აწინდელისა ცხოვრებისა (ესე იგი: ჩვენი დრო); 4. საუკუნეთა მიმართ ყოფადი იგი დაუსრულებელი განსვენება (ესე იგი: საიძიოში საუკუნო ცხოვრება = ცხოვნება); 5. ხოლო მხოლოთ არს საუკუნე ღმერთი შემოქმედი ყოელთა საუკუნეთა; ხოლო საუკუნე საუკუნო ცხოვრებას; და საუკუნოსა ტანჯვასა ცხად ჰყოფს ყოფადისასა (≠ საუკუნეობა მარადის ყოფად ითქმის). მამასადამე: საუკუნო არის ღმერთი; საუკუნო არის საიძიო ცხოვრება ღმრთებერ სასუფეველში; და საუკუნო არის კიდევ ცხოვრება ჯოჯოხეთშიც.

რისთვის ჩამოვაგდეთ ამაზე საუბარი? განა ვეფხისტყაოსანში არის ლაპარაკი საუკუნო ცხოვრებისა გამო?! დიაჰ, არის და სრულიად გარკვევით, ცხადად.

4. ავთანდილის „საუკუნოსა“

ავთანდილი როსტევეანს თავის ანდერძში სწერს, ტარიელს ვერ ვუღალატებ; ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა, რადგან ორნივე, მეც და ტარიელიც, „მას საუკუნოსა“ მივალთ; იქ ერთმანეთს შევხვდებით და ჩემი სიცრუისა გამო პირის პირ შემარცხვენსო –

ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ მას საქმეს საძაბუნოსა,
პირის პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა (797).

უწინარეს ყოვლისა ამ ლექსში წარმოდგენილი არის ნების თავისუფლების, ნებელობის საკითხი. ავთანდილი ამბობს, ტარიელსო –

ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ მას საქმეს საძაბუნოსა (797),
არ- დავინწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა,
გვმოზ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატინსა (898).

* * *

პლატონის ფილოსოფიის თანახმად, კაცი თავისუფალია თავის გადანწყვეტილებაში, ოღონდ შეზღუდვით, რადგან იგი ორ დებულებას განარჩევს: ა. კაცის

მოქმედება ნებიერი და ბ. უნებური, უნებლიეთი. მაგალითად: ა. ნებსითი, ნებიერი=ნეფსითი და ბ. უნებური, უნებლიეთი სიცრუე. ცნებას „ნებსითი“=თავისუფალი ნება პლატონი ორი აზრით ხმარობს: 1. ნებაზე გავლენას არ ახდენს, მას არ აიძულებს გარეშე მოვლენა და 2. კაცმა იცის, თუ რა არის სიცრუე და მას თუ წარმოსთქვამს, ეს მხოლოდ უვიცობის შედეგად. ამის თანახმად ნებსითი, ნებითი სიცრუე და ნებითი ბოროტება ნიშნავს მხოლოდ სიცრუესა და ავ მოქმედებას, გარედან იძულების გარეშე და თავისი მოქმედების სრული ცოდნით. სწორედ ამ „ცოდნის“ მნიშვნელობით პლატონს გამოყენებული აქვს ცნება „ნებსითი“ თავის დებულებაში: „არავინ არის ნებსითი ბოროტი“. ცოდნისას, პლატონის თქმით, გონება გაძლიერებულია თავის ბრძოლაში გვამის ვნებებთან და სჯობნის მას თავისთავად. ავტომატიურად.

არისტოტელესის თანახმად, კაცი პასუხისმგებელია თავისი მოქმედებისათვის და მას აქებენ, ან აძაგებენ მის თავისუფალ მოქმედებას სიკეთის, ან ბოროტების გამო, რადგან ერთიც და მეორეც არჩევით გადაწყვეტილებას მოითხოვს.

წმიდა მამანი ამ საკითხის გარკვევისათვის ემყარებიან დებულებას, რომელიც გამოთქმულია ნიგნში „მეორე შჯულთათვის“ (30,15 და 19), სადაც ღმერთი არსებობს – აი, შენს წინაშე მოგეცე შენ სიცოცხლე და სიკვდილი, კეთილობა და ბოროტება; აირჩიე სიცოცხლე. ღმერთი კაცს წინადადებას აძლევს კეთილობისა და ბოროტების შორის აირჩიოს და ურჩევს მას სიცოცხლე აირჩიოს, რადგან ბოროტება სიკვდილს იწვევს³². ნიგნი პირველი, გვერდი 435-7.

* * *

ავთანდილმა ეს ფილოსოფიური საკითხი კარგად იცის და ამიტომაც იგი ბოროტებას გამოხს, სიცრუეს უარსა ყოფს, და ეს სიცრუე მას საძაბუნო საქმედ მიაჩნია; მანვე კარგად იცის, თეოლოგიური თვალსაზრისითაც, რომ სიცრუე არის ბოროტება, ხოლო ბოროტება კი ისჯება ღმერთისა და კაცის მიერაც; ამიტომ ამბობს ავთანდილი: თუ მე ტარიელს ვუმტყუნებ, ვეცრუები, იგი მე პირის პირ მარცხვენს იძ, საიძიოში, როდესაც მას შევხვდებით. ამიტომაც გამოხს ავთანდილი „კაცსა აუგანსა, ცრუსა და ღალატისა“ და დაასკვნის: ტარიელს „ვერ ვეცრუებო“.

ავთანდილი ნების თავისუფლებას აღიარებს და სიცრუის დაგმობით იგი კაცს კეთილის არჩევის წინაშე აყენებს. თვითონ, რასაკვირველია, კეთილის ნიადგზე სდგას და ამიტომაც, როცა ის „მას საუკუნოსა“ მივა, თავს არ შეირცხვენს ტარიელის წინაშე. იგივე ნების საკითხია ლექსში: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს“, „რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბა(ე)დობისა“ (შ. 790). აქაც ვითარცა შაირში „შევრთვივარ სულთა სირასა“ სული წარმოდგენილია საიქიოში, როგორც პიროვნული და შეგნებული.

5. „მას საუკუნოსა“ რელიგიურ მწერლობაში

ავთანდილი ამბობს – ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა
არის ეს თქმა „მას საუკუნოსა“ ცნობილი? დიაჰ, იგი ცნობილია ქრისტიანულ
მწერლობაში, სწორედ ამ სახითვე, კერძოდ სახარებაში –

მათე 25,41 მას საუკუნოსა

მარკოსი 10,30 საუკუნესა მას მომავალსა ცხოვრებად საუკუნოდ

ლუკა 20,35 ხოლო რომელნი იგი ღირს, იქმნენ საუკუნესა მას მიმთხვევად

იოანე 6,27 რომელნი დაშთეს ცხოვრებასა მას საუკუნესა

1 იოანე 1,2 და გითხრობთ თქვენ ცხოვრებასა მას საუკუნოსა

1 პეტრე 5,10 რომელმან გიჩინა თქვენ საუკუნესა მას დიდებასა

2 პეტრე 1,11 არამედ ესრეთ მდიდრად წარმოგემართოს თქვენ შესავალი
საუკუნესა მას სასუფეველსა უფლისა ჩვენისა

1 ტიმოთეს 6,20 საუკუნესა მას ცხოვრებასა

და ქრისტიანულ მრწამსში ნათქვამია –

მოველი... ცხოვრებასა მერმისა მას საუკუნესა...

გარდაცვალებულთა გლოვის ლოცვაშიც არის ნათქვამი – და სასოებით მკ-
ვდრებით აღდგომასა და საუკუნოსა ცხოვრებასა ზედა.

ცნება „საუკუნოსა“ ხშირად არის გამოყენებული ბერძნულით ნათარგმნ სა-
სულიერო მწერლობაში, მაგალითად, სინას მრავალთავში –

864 წლისა –

მათ შინა ელით ცხოვრებასა საუკუნესა

რამეთუ ესენი აღდგენ ცხოვრებასა საუკუნესა

და ვინ-მე იყოს მსგავს შენდა საუკუნესა მას და მერმესა ცხოვრებასა და
განსუენებასა?

ღირსაცა ვართ დამკვიდრებად ცხოვრებასა მას საუკუნესა...¹²⁶. გვ. 11, 53, 59,
79.

ეს ცნება „მას საუკუნესა“ ნახმარი აქვს **გიორგი მთაწმინდელს** ბასილ დიდის
„ექუსთა დღეთა“-ს თარგმანში: „...მერმესა მას საუკუნესა“... „განაღე უეჭუე-
ლად საუკუნესა მას“. არამედ მერმისა მისთვის საუკუნოესა გაქუნდეს ყოველი
მისწრაფებად ჩვენი“. „არა წინასწარ დაიუნჯოა საწუთროსა ამას შინა მერმისა
მის საუკუნოესა განსუენებად?“¹⁰⁷. გვ. 28, 83, 107.

ოქროპირის ქადაგებაში –

„და სუფევასა მას საუკუნესა ღირს ყვნა“¹⁴³. გვ. 48. „ნეტარ არს, რომელმან
დაუთმოს განსაცდელისა და მწუხარებასა სოფლისა ამის წარმავალისასა, რა-
მეთუ პატივცემულ იქმნეს იგი ღმრთისა მიერ საუკუნესა მას“⁷³. გვ. 59.

„და მოგვიყვანონ საუკუნესა მას ცხორებასა“⁷³. გვ. 74. „იგინი იშვებენ საუკუნესა მას“ (იქვე, გვ. 95). „რამეთუ საუკუნესა მას ვერღარა პოოს წყალობა“ (იქვე, გვ. 97). „მან პოოს საუკუნესა მას წყალობა დაუსრულებელი“ (გვ. 97). და ასე მრავალჯერ.

რომან ანტიეოქიელი. მონამე. შესხმად იოანე ოქროპირისად – „და მერმესა მას საუკუნესა ცხოვრებასასა“¹⁵⁴. წიგნი მეხუთე, გვ. 204.

მარტვილობა ლუკიანოზისა – რაათა ღირს ვიქმნე სასუფეველსა ცათასა და ცხორებასა საუკუნესა...⁸⁰. გვ. 13.

მარტვილობა პავლე... – და მძლენი ცხორებასა მას საუკუნესა იჩინებოდეს (იქვე, გვ 21).

„ვიშვებდით სიხარულსა შინა საუკუნესა“ (24)

მარტვილობა ბოასი – და მოველით საუკუნესა მას ცხორებასა (გვერდი 48).

ცხორება და მოღუანება ბალაჰვარისი – გიხაროდენ ქრისტეს მიერ პატივისა შინა ზეცისასა და ცხორებასა საუკუნესა...⁷⁸. გვ. 77.

საქმენ და სწავლანი იოვანჭსნი – ცხორებასა მას საუკუნესა...¹²⁵ გვ. 63. „საუკუნისა ცხორებასა“ (იქვე).

იოანე მოსხის ლიმონარში – რავდენ უფროს-საუკუნესა მას განაბრწყინვნეს უფროს მზის-თუალისა!?¹⁵⁶. გვ 33. „რაათა ქრისტემან მომცეს იგი საუკუნესა მას მომავალსა“ (იქ. გვ. 82).

6. „საუკუნოსა“ ქართულ სასულიერო მწერლობაში

ამავე გამოთქმას „საუკუნესა“ ჩვენ ვეცნობით ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც –

ცხორება შიოხსი და ევაგრესი – ასი წელი მოვილოთ მისგან (ღმერთისაგან) მომავალსა მას საუკუნესა⁷⁰. გვ. 75. საუკუნოს მას ჰპოო განსუენება (იქვე, გვ. 123). მერმესა „მას საუკუნესა“ (იქვე, გვ. 123). მიელის თითეულისა ჩუენგანსა საუკუნოსა მას შინა რომელსამე განსუენება (იქ. გვ. 127). დაუსრულებელსა მას საუკუნესა (იქვე, გვ. 138-9).

იოანე მინჩხი: არამედ შემდგომად სიკვდილისა უფრო გადიდა წინაშე მისსა, პატივცემული მეფეთა თანა, საუკუნესა...⁷⁷. გვ. 331. და ითხოვენ ქრისტესაგან სანუთროსა წილ საუკუნესა (იქვე, გვ. 331). ას წილად პატივი და მერმესა საუკუნესა (იქვე, გვ. 339).

მარტვილობა კონსტანტი კახისად – ხოლო საუკუნესა მას ცხორებასა (იქვე, გვ. 77).

ცხორება გრიგოლ ხანძთელისა – არამედ იყავნ მეოხება თქვენი ჩვენ ზედა აქ და საუკუნესა მას (იქ, გვ. 120). არაა დაგაკლდეს ქრისტემან აქა და საუკუნესა მას (იქვე, გვ. 149).

ფრიად საგულისხმოა, რომ ავთანდილი თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს გრიგოლ ხანძთელის ნათქვამს – კდემულ იყვენ და სრულიად ჰრცხვენეს ამას სანუთროსა და „მას საუკუნესა“ (იქვე, გვ. 131).

ავთანდილიც ხომ ამბობს: პირის პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ „მას საუკუნოსა“.

ეს ცნება „მას საუკუნესა“ გვხვდება აგრეთვე ჯუანშერის ისტორიაშიც, სადაც ვახტანგ მეფეს ათქმევინებს: „არცა სურვიელ ხარ შენ მისლვად ცხოვრებასა მას საუკუნესა, ნათელსა მას დაუსრულებელსა, დიდებასა მას მოუგონებელსა და მიუნდომელსა“-ო¹⁵⁰. ნიგ. 1. გვ. 192.

ცნება „საუკუნესა მას“ და „მას საუკუნოსა“ ქრისტიანული მწერლობისა უდრის თუ არა ვეფხისტყაოსანის ცნებას „მას საუკუნოსა“?

ყველა განხილული საბუთის ძალით, არავითარი ეჭვი არაა, რომ ავთანდილის თქმა: „მას საუკუნოსა“ გარეგნულადაც და არსებითადაც არის ქრისტიანული ცნება „მას საუკუნოსა“.

7. ვისრამიანის „მას საუკუნო(ე)სა“

ვისრამიანის ამბავი და მისი შინაარსი თავისი დროით ქრისტიანობისა, და ამით ცხადია, მაჰმადიანობისაც უწინარესია. – ვისრამიანის ერთი მთავარი პირი, მეფე მოაბადი იყო: „ესე ხელმწიფე ქრისტეს მოსლვასა წინათ“-ო (ვისრამიანი. ¹³⁴. გვ. 5). ამის მიუხედავად ქართულ ვისრამიანში მრავალი შეუსაბამობა არის: აქ დასახელებულნი არიან: დიაკონი, ღმრთის განგება, რაც თავისი გაგებით ქრისტიანულნი არიან (გვ. 13). „ღმერთი კმა თქვენად მოწმედ და ანგელოზნი მისნი“-ო (გვ. 13). „ღმერთი და ანგელოზნი მისნი“ (გვ. 15) და სხვა.

ვისრამიანის ხანისათვის ამ შეუსაბამო ცნებათა გარდა, არის კიდევ ერთი ცნება, რომელმაც ჩემი განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო. ეს არის ცნება „მას საუკუნესა“. მე ამ ცნებით მეტის მეტად დავინტერესდი, ვინაიდან ცნება „მას საუკუნე(ო)სა“ ვეფხისტყაოსანში იხმარება და როდესაც ჩემთვის ცხადი შეიქმნა, რომ ვეფხისტყაოსანის „მას საუკუნოსა“ არის ქრისტიანული ცნება იმ წუთსავე ეჭვი დამებადა ვისრამიანის „მას საუკუნესა“ გამო. ეს ეჭვი მიკარნახებდა, რომ ვისრამიანის ცნება „მას საუკუნესა“ არ შეიძლებოდა ქრისტიანული ცნება ყოფილიყო და იგი სპარსულ ვისრამიანში არ იქნებოდა. ვფიქრობდი, ცნება „მას საუკუნესა“ ქართულ ვისრამიანში შეტანილი იყო ქართველი მთარგმნელის მი-

ერ და იგი ცნება ვისრამიანში ერთჯერ, ან ორჯერ როდი გვხვდება! მაგალითად: „მოვკვდები და **მას საუკუნესა** კალთასა მოგეკიდები (გვ. 16). „თუცა კაცი იყავ, **საუკუნოსა** საგზალსამცა იურვოდი სიბერესა, არა ყრმასა ცოლსა“ (გვ. 17). „ამ სიბერის დროს ყრმა ცოლზე კი არ უნდა ფიქრობდე, არამედ **საუკუნესათვის** საგზალს იმზადებდე, მისთვის ზრუნავდე“... : „მე ამა ჩემი სიყმანვილითა ღმრთისაგან **საუკუნოსათვის** მეშინიან. შენ შენითა სიბერითა ღმერთსა რად ივიწყებ?“ (გვ. 29). „**მას საუკუნოსა განკითხვა** იქმნების, რაცა ვის აქა ავი ექმნას. შენ ღმერთსა რას პასუხს გასცემ, თუ შეცოდებული იყო“? (გვ. 33). „რაზომიცა სისხლი ქმნილა, **მას საუკუნოსა** ყველა შენ გეკითხვის“ (გვ. 34). „დედანი უსრულად დაბადებულნია, მით მიწყევ თავისა წადილი მორევს, საწუთროსა და **საუკუნოსა** გასწირვენ ერთისა წადლისა გასრულებისათვის“ (გვ. 65). „რა ღმერთი გამიკითხვიდეს, რა მიზეზი უთხრა?“, (გვ. 80). „ერთისა წამისა გულს ნების პოვნისათვის **საუკუნოსა** აუგსა და მოყივნებას ნუ ჩაიჭრები“ (გვ. 84). „ნუ გასცემ საწუთროსა და **საუკუნესა**“ (გვ. 90). „**მას საუკუნესა** ჯოჯოხეთსა შინა ისჯებოდე“ (გვ. 171). „ამა საწუთროსა ორნივე მოვსწყდებით და **მას საუკუნესა** დასასჯელნი ვართ; მამა საწუთროსა შიგან სახელოვანი იქნები და **მას საუკუნესა** ღმრთისაგან წყალობანიო“ (გვ. 198). „შენგან კიდე ლხინი მას აღარცარა **მას საუკუნესა** მომინდების“; (გვ. 212). „ამა საწუთროსა ჩემისა გულისა შესწრობითა არა გამიხარებია და **მას საუკუნოსა ჩემისა ფიცისა გამტეხელობისათვის ასრევე ლხინსა (არ) მოველი**“ (გვ. 241). „ამა სოფლისა სიამესა და **საუკუნოსა** შვებასა ერთ ავკაცად და უზანოდ ვერ გავსცვლი“ (გვ. 272). „**მას საუკუნესაცა** შენი სიახლეა ღმრთისაგან ჩემთვის თხოილი და აქა ამისი გონება ნუგეშინის მცემელი ჩემი“ (გვ. 204). არაცა **მას საუკუნესა ღმერთმა მე მკითხოს**“ (გვ. 324). ასე ხშირად არის ქართულ ვისრამიანში ცნება „მას საუკუნოსა“ გამოყენებული.

როგორ შემეძლო ჩემი ეჭვი ამ საკითხისა გამო გამეფანტა? როგორ და რა გზით შემეძლო გამომერკვია, თუ რას ნიშნავს ვისრამიანის „მას საუკუნესა“ და არის იგივე ეს ცნება, როგორც ვეფხისტყაოსანშია?! მე ამის გამორკვევა არ შემეძლო, რადგან აუცილებელი იყო ქართული ვისრამიანის სპარსულ ვისრამიანთან შედარება და შედარება სწორედ იმ ადგილებისა, სადაც ცნება „მას საუკუნესა“ არის გამოყენებული. არ შემეძლო ეს შედარება მომეხდინა, ვინაიდან ჩემთვის სპარსული ვისრამიანი ხელ მიუწდომი იყო, და ეს წიგნი კიდევ რომ მქონოდა, შედარებისათვის სპარსული ენის კარგ მცოდნესათვის უნდა მიმემართა და იგი შემეწეებინა.

გადავწყვიტე ამ საკითხისა გამო მიმეწერა ჩინებული რუსთველოლოგოსისათვის და ქართული ლიტერატურის მაღალ ხარისხოვანი მეცნიერისათვის. ეს გახლდათ აკადემიკოსი პროფესორი ალ. ბარამიძე – თვით ქართული ვისრამიან-

ის ერთი გამომცემელთაგანი. მოუთმენლად მოველოდი პასუხს და თან მრწამდა: რუსთველოლოგიის გულისათვის პროფ. ალ. ბარამიძე შრომას არ დაიზარებდა გამოერკვია საკითხი „მას საუკუნესა“. იმედი მალე გამიმართლდა და ამან ძალზე მასიამოვნა, რის გამო ჩვენს მეცნიერს უღრმეს მადლობას მოვახსენებ.

აკად. პროფ. ალ. ბარამიძემ მომწერა (ჩილეში)

„სამწუხაროდ, ეს ერთი თვეა ავად ვარ (გულის სნეულებით). მუშაობა აკრძალული მაქვს. თქვენთვის საჭირო მასალების შემონახვა დავავალე სპარსული ენის მშვენიერ მცოდნე ახალგაზრდა მკვლევარ ალექსანდრე გვახარიას. სათანადო ტექსტები შეუდარა სპარსული ორივე გამოცემას (კალკუტურსა და თეირანულს). შემონახვის შედეგებს აქვე ვურთავ. ქართული „მას საუკუნოსა“ ჩვეულებრივად უდრის სპარსულის „იმ ქვეყანაში“, საიქიოში. აზრი სისწორითაა გადმოცემული. ტერმინი კი მართლაც ქართველი მთარგმნელისაა და, შეიძლება ითქვას, ერთგვარად ქრისტიანული აღმსარებლობის იერი დაჰკრავს“-ო.

ასეთია პოფ. ალ ბარამიძის პასუხი და როგორც ხედავთ, იგი ერთგვარ სიფრთხილეს იჩენს. მას შემდეგ, რაც მე ცნება „მას საუკუნესა“ გავიცანი, ასეთ სიფრთხილეს ვერ გამოვიჩინე: ქართულ ვისრამიანში ცნებას **„მას საუკუნესა“** არამც თუ „ქრისტიანული აღმსარებლობის იერი დაჰკრავს“, არამედ იგი არის სავსებით ქრისტიანული ცნება, როგორც ეს არის თვით ვეფხისტყაოსანში.

მკვლევარი ალექსანდრე გვახარია ქართული ვისრამიანის სპარსულ ვისრამიანთან შედარების შედეგებს მაცნობებს და მას აქვე, ჩემი უგულითადესი მადლობის თქმასთან ერთად, ვბეჭდავ –

(გამოტოვებული მაქვს, ცხადია, თვით სპარსული ნაწერი): 1. „ქართული ტექსტი შევადარეთ შესაბამ სპარსულ ადგილებს ორივე გამოცემის მიხედვით (კალკუტა, 1865 წ.; თეირანი, 1935): (კალკუტაში გამოცემული ვისრამიანი, კ. 29, თ. 48) სიტყვა-სიტყვით: „თუ წყალობას არ მომივლენ, მოვკვდები, **იმ ქვეყანაში** შენ კალთას შეგტაცებ (ე. ი. არ მოგეშვები, პასუხს გაგებინებ.) „ვისრამიანით“: „თუ არ შეგებრალები, მოვკუდები, და **მას საუკუნესა** კალთასა მოგეკიდებ“.

„მაშასადამე, „მას საუკუნესა“ შეესიტყვისება სპარსულ „ბედან გითი“, ან „დარ ან გითი“ – „იმ ქვეყანას“ (ასევეა „ვისრამიანის“ გვ. 241).

2). „ვისრ“. გვ. 29: კალ. 45; თ. 70: „მე ჩემი სიყმანვილით, ღვთისა მეშინის, შენ კი არ გეშინია, თუმც უძლური მოხუცი ხარ“. (ქართულ თარგმანში ჩამატებულია „საუკუნოსათვის“).

3). „ვისრ“. გვ. 33: კ. 50, თ. 76.: „უთხარ: ამ ქვეყანასთან [ერთად] მეორე ქვეყანაც (საიქიოც) არის, სულის ტყვეობა (ტანჯვა) მარადიულიან.

4). „ვისრ. გვ. 34. თეირ. 78. (კალკ. არ არის): ასევეა „ვისრ“. გვ. 171, 198).

„მთელი სისხლი, რომელსაც ჩვენ აქ დავღვრით, შენი სატანჯველი (საზღვეველი) იქნება იმ ცხოვრებაში (? „სარ“ ნიშნავს თავს, მწვერვალს, აგრეთვე ცხოვრებას).

5). „ვისრ. გვ. 65. კალკ. 86. თეირ 130: „ორ ქვეყანას კარგავენ ერთის წადილ-ისათვის“. შდრ. სანუთროსა და საუკუნოსა გასწირავენ ერთისა წადილისა გასრულებისათვის“.

(ამ მაგალითით ნათლად ჩანს თარგმანში ზუსტად და კარგად გადმოცემულ ტერმინების მნიშვნელობა: სპარსულის ორი ქვეყანა“ („დუ გიჰან“ – სააქაო და საიქიო) გახსნილია, როგორც სანუთრო=სააქაო და საუკუნო=საიქიო. შინაარსი დედნიეულია, ტერმინი – მთარგმნელისეული).

6). „ვისრ“. გვ. 66. იხილეთ ნომ. 4. (კალკ. 87, თეირ. 131: „ბედინ სარ“, და „ბედან სარ“; „აზინ სარ“ და „ვაზან სარ“ (ასევეა „ვისრ“. გვ. 171, 198).

7). „ვისრ“. გვ. 66. იხი. ნომ. 5: კ. 87, თ. 131: „დამწვავს მე (ჩემთვის) [იმ] ქვეყანას უფალი“.

8). „ვისრ“. გვ. 77 (ამ გვერდზე ასეთი გამოთქმა არ გვხვდება).

9). „ვისრ“. გვ. 80, (კალკ. თ. 152); „იმ ცხოვრებაში (ბედან სარ) ვით წარვუდგე ჩემს უფალს“.

10). „ვისრ“. გვ. 48. თეირ. 158.: „რატომ უნდა აიკიდო სამარადისო სირცხვილი“; „ჯავიდან“ – მარადი, მუდმივი, საუკუნო (დროა აქ)-ო.

ამგვარად: ამ შედარებით ნათელი გახდა, რომ

1. ქართული ვისრამიანის ცნება „მას საუკუნოსა“ ნიშნავს: „იმ ქვეყანას“, „საიქიოს“;

2. ქართული ვისრამიანის ცნება „მას საუკუნესა“ სიტყვა-სიტყვით სპარსულ ვისრამიანში არ მოიპოვება;

3. ეს ცნება „მას საუკუნესა“, რაც არის „იმ მარადულ ქვეყანას“, „საიქიოს“ ქართულ ვისრამიანში შეტანილია ქართველი მთარგმნელის მიერ;

4. ეს ცნება „მას საუკუნესა“ ჩვეულებრივია ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში; და

5. სწორედ ეს ქრისტიანული ცნება „მას საუკუნესა“ ვისრამიანის ქრისტიან ქართველ მთარგმნელს გამოუყენებია სპარსული ცნების „იმ ქვეყანას“ აღსანიშნავად;

6. ბოლოს და ბოლოს, როგორც ვხედავთ, ეს ამბავი კიდევ ზედმეტად იმას გვიმტკიცებს, რომ ვეფხისტყაოსანის „მას საუკუნოსა“ არის წმიდა ქრისტიანული ცნება.

8. „საუკუნო“ და „საუკუნო“

მკითხველს უნდა შეემჩნია, რომ სიტყვა „საუკუნე“ ორი სახით გვხვდებოდა ხოლმე: 1. საუკუნე და 2. საუკუნო.

რა განსხვავებაა ამ ორ გვარ გამოთქმაში? ამას გავიგებთ სახარების სათანადოდ ადგილთა გარკვევით –

მათე 19,16 ცხორება არის საუკუნო ბერძნულად – ზოენ აიონიოს; ლათინურად – ვიტამ ტერნამ; რუსულად – ჟიზნ ვეჩნუჟუ

მარკოსი 10,17 ცხორებაა საუკუნო ბერძნულად – ზოენ აიონიონ; ლათინურად – ვიტამ აეტერნამ; რუსულად – ჟიზნ ვეჩნუჟუ

ლუკა 10,25 ცხორებაა საუკუნო... ბერძნულად – ზოენ აიონიონ; ლათინურად – ვიტამ აეტერნამ; რუსულად – ჟიზნ ვეჩნუჟუ

იოანე 12,50 ცხორება არის საუკუნო ბერძნულად – ზოენ აიონიონ; ლათინურად – ვიტამ აეტერნამ; რუსულად – ჟიზნ ვეჩნუჟუ

ამგვარად: „საუკუნო“ არის სიტყვა ზედსართავი და მისი მნიშვნელობაა – სამარადისო, მუდმივი, მარადული, „ვეჩნი“.

ცნება „საუკუნა“ არის სახელი არსებითი, თავისი მნიშვნელობით – მარადისობა, მუდმივობა, მარადულობა, „ვეკ“, ვეჩნოსტ“.

მაშასადამე: ცნებისა „მივალთ მას საუკუნოსა“ მნიშვნელობა არის: მივალთ მას მარადულს, მას მუდმივს, მას სამარადისოს, რაც თავისთავად არის: მუდმივი, სამარადისო ცხოვრება, სანიძიო მარადული ცხოვრება.

9. „მივალთ მას საუკუნოსა“

ამ მიმოხილვის დასკვნა გახლავს –

1. ტარიელის ლაშქრის მიმართ მოწოდება „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“ (შაირი 440).

2. ავთანდილის ანდერძში დანერილი: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“ (შ. 790).

3. ავთანდილის ნათქვამი: „ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა, პირის პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (შ. 797).

4. ტარიელის ნათქვამი: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“ (შ. 884).

5. ტარიელის სამგლოვიარო სიტყვა: დახოცილმა მეომრებმა „იგი შვება საუკუნოს ცხადად პოვეს, არ იოცნეს, ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს“ (შ. 1455).

- ყველა ეს ხუთივე დებულება ჩვენ გმირთა რელიგიურ რწმენას გვაცნობს:
- ა). სულს შეუძლია ღმერთს, *ერთს იძ*, საუკუნეში შეერთვას, გაუერთიანდეს,
 - ბ). სულს შეუძლია იძ = მუნ, საიძიოში, ღმერთის სასუფეველში საუკუნო სიცოცხლით იცოცხლოს,
 - გ). სულს შეუძლია სულთა სირას = რიგს შეუერთდეს იქ, საუკუნეში,
 - დ). კაცის მარადული სიცოცხლე „მას საუკუნოსა“ არის პიროვნული, თავისი „მეობის“ დაუკარგავად.
 - ე). ყველა ეს რწმენა არის ქრისტიანული დებულება.

პარი მემორე

ყოფნაცა მქონდეს ჟამისად

1. „მივეგები, მომეგებოს“

ტარიელსაც ავთანდილივით იგივე წარმოდგენა აქვს თავის მომავალ საიქიო ცხოვრებაზე. იგი ამბობს: მოკვდებიო და ჩემი გვამით ნავალ მიწაში, სადაც ცრემლის ლამი გამდისო, დაიშლებიან ჩემნი კავშირნი, ხოლო სული ჩემი სულთა რიგს შეუერთდება – და მერმე რა მოხდება?

ამას მოკვდავი ვილოცავ, არ ოდენ ვითხოვ, არ ენით:

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუწამცა შევიყარენით.

მუწ ერთმანერთით კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით.

მო, მოყვარეთთა, დამმარხეთ, მიწანი მიმყარენით (882).

ანუ: მომაკვდავი ამას გთხოვ, გვედრები (ვილოცავ); არ ვითხოვ ამას (სიკვდილს) ზეპირად, მარტო ენით, არამედ ნამდვილად; აქ სააქაოში დაშორებულნი მიჯნურნი, მე და ნესტანი, მუწამცა=იქ, სწორედ იძ შევიყრებით, იქ შევხვდებით; იძ ერთმანეთს ისევ (კვლა) ვნახავთ, ისაქ რამე გავიხარებთ; მოდით, მოყვარენო, დამმარხეთ და მიწა მომყარეთო.

და შემდეგ, იგივე ტარიელი ამბობს –

საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით გასწიროს!

მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს,

მივეგები, მომეგებოს, ატირდეს და ამატიროს...

ამგვარად დახატული ცოცხალი, გამოჩინებული სურათით ჩანს, თითქო ტარიელს თავისი თავი ცოცხალ ადამიანად წარმოუდგენია საიქიოში, თავისი გვამითა და მისი განცდებით...

ერთ დროს ქრისტიანობაში დიდი დავა იყო საიქიოს ცხოვრებისა გამო და ბევრი ფიქრობდა, თითქო საიქიოში კაცმა ახლანდელი მიწიური სახით უნდა იცხოვროსო. წმიდა მამა იუსტინე ამბობდა: კაცი (მამაკაცი და დედაკაცი) იგივე გრძობად ცხოვრებას განაგრძობს საიქიოში, როგორც მას აქ, ამ სოფლად ჰქონდაო. წმიდა მამა ტერტულიანუს ამტკიცებდა: მართალნი ღმერთის სასუფეველს დაიმკვიდრებენ და იქ შევლენ არა უხორცო სულნი, არამედ ვით ადამიანები, თავისი ხორციითა და სულითო³⁴. გვ. 76. წმიდა მამა აუგუსტინუსიც არდგენს კითხვას: „მაგრამ შეუძლია მიწიურ გვამს იცხოვროს ცაში? თუ ღმერთს ასე სურს, მიწიური გვამი ცაში იცხოვრებს“-ო.

ტარიელსაც შეეძლო ასეთი რამ ეფიქრა, მაგრამ მან გარკვევით, მკაფიოდ გვითხრა: სიკვდილით ჩემი გვამი მის შემადგენელ ნაწილებად დაიშლება; იგი დამარხვას მოითხოვს: მოდით, მოყვარენო, დამმარხეთო. მასასადამე: ნესტანთან იქ შეხვედრა, მხიარულად იქ მისვლა, იქ მიგებება და მოგებება, იქ ღვინის ტირილი და სხ. არის არა ხორციელი, არამედ სულიერი. ეს სულიერი განცდა უდიდესი ოსტატობით არის ამ შაირში გამოთქმული.

ტარიელი აქ ლაპარაკობს საიქიოს შესახებ, რომელიც აქ ნაჩვენებია სიჭყვიტ „მუნ“. ტარიელის ეს „მუნ“ და „მუნამცა“ არის ავთანდილის „მას საუკუნოსა“ – ორივე ეს ცნება საიქიო სასუფეველს გამოხატავს, სადაც სულნი, იქ ცხოვრებით, ღმერთთან არიან.

ტარიელის ასე ცოცხლად დახატული სიყვარული, ისეთი მარადი სიყვარული, რომელიც საიქიოშიც გრძელდება სამუდამოდ, სრულებით არ ჰგავს დანტეს სიყვარულს ბეატრიჩესადმი. ბეატრიჩე არის, – როგორც ამბობს ანდრე პეზარ, – ქმნილება ანგელოზური, ღმრთისმშობელი მარიამის ფიგურა კაცთა შორის; დანტეს თაყვანისცემა ბეატრიჩესადმი იმგვარივე ალგზნებით არის, ვით მსახურება ღმრთისმშობელისადმი. ბეატრიჩე არის იგი, რომელი ქვეყანისა და ცის შორის შუამდგომელიაო.

არაფერი ამისი მსგავსი ტარიელ-ნესტანის სიყვარულში ცათათ აღმა ნაფიქრი არ არის. და არ არის იგი არც ტოსკანელი პოეტის (მეცამეტე საუკუნის) გინიციელის წარმოდგენა, როდესაც იგი მეორედ მოსვლისას, ანუ განკითხვის ჟამს შეეკითხება ღმერთს –

შენ გახადე ჩემი ქალბატონი ანგელოზის მსგავსად: განა არ შემიძლია მიყვარდეს იგი, როგორც ასეთი? ¹⁶¹. გვ. 33.

ტარიელს ასეთი შეკითხვა ფიქრადაც არ მოსდის; მას წინასწარ რწამს, რომ იგი ნესტანს იხილავს, იქაც განაგრძობს მის სიყვარულს და იქნება მუნ ამ სიყვარ-

ულით ბედნიერი. ეს არის აღიარება და ქება მარადული სიყვარულისა! ეს არის დიდება დიდი და უკვდავი სიყვარულისა!

* * *

განა მკითხველს ეჭვი შეიძლება შეეპაროს, რომ აქ, ამ შაირში საიქიო ცხოვრებაზე არ იყოს ლაპარაკი?! განა შეიძლება დაეჭვდეს ვინმე, აქ ღმერთი არ იყოს და მასთან ზიარება საიქიოში არა ხდებოდეს?! განა შეიძლება ამ ფიქრმა თუნდაც გაიეღვოს, თითქო აქ ათეიზმია, ან უარყოფა საიქიოსი?! მაგრამ არის პატივცემული მკვლევარი, რომელიც გვიმტკიცებს: რუსთაველს ათეისტური იდეები ჰქონდა და საიქიო ცხოვრებას უარყოფდაო, – ამტკიცებს ამას სხვა უხამს და საკვირველ დებულებათა გარდა! ეს მკვლევარი გახლავს ჩემს თვალში დიდად პატივცემული და დამსახურებული მეცნიერი, აკადემიკოსი, პროფესორი შალვა ნუცუბიძე.

პროფესორმა შალვა ნუცუბიძემ თვითონ დასწერა „ვეფხისტყაოსანი“, ესე იგი, გადათარგმნა თავის გემოზე და ახლა ამ თავის ვეფხისტყაოსანს არჩევს ამ რუსული თარგმანის მიხედვით და დიდ უცნაურ რამეს გვასწავლის; იმას, რაც ვეფხისტყაოსანთან არაფერი საერთო არა აქვს...

პროფ. შ. ნუცუბიძე ბრძანებს:

„მისმა (რუსთაველის) ათეისტურმა იდეებმა და საიქიო ცხოვრების უარყოფამ იგი საეკლესიო რეაქციას შეაძულა“-ო¹²³. გვ. 259.

და ეს ათეისტური იდეები რუსთაველს, თურმე დიონისე არეოპაგელისაგან ჰქონია შეთვისებული (იქვე, გვერდი 261).

მაგრამ ამაზე არ შეჩერებულა ჩვენი პატივცემული პროფესორი. იგი იმავე წიგნში შემდეგს გვასწავლის –

„ვ ზაპრედელნოი სფერე“ უნდა გაგრძელდეს მიწიური, სიყვარული, შვენიერება და ბედნიერება მიწიური უნდა გაგრძელდეს სიკვდილის შემდეგაც“-ო (იქვე, გვ. 331).

განზრახ არ გადავთარგმნე ცნება „ვ ზაპრედელნოი სფერე“. რა არის იგი? იგი შეიძლება იყოს „საიქიო ცხოვრება=ზაგრობნაია ჟიზნ“, რომელიც რუსთაველმა თურმე უარყო, პროფ. შალვა ნუცუბიძის თქმით! სხვაგვარი განმარტება თვითონ გვიბრძანოს.

ყოველ შემთხვევაში: პროფ. შ. ნუცუბიძის სწავლით, რუსთაველი უარყოფს „ზაგრობნაია ჟიზნ“-ს და აღიარებს, როგორც ვნახეთ, „ზაპრედელნაია სფერა“-ს. იქნებ სხვას, ოღონდ მე ეს არ მესმის!

ასე გვიქადაგა პროფ. შ. ნუცუბიძემ 1947 წელს და მერმე კი, 1958 წელს გამოგვიცხადა –

„ეს ადგილი [იგულისხმება შაირი 1455: „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“...] კიდევ ზედმეტად გვიმტკიცებს, რომ ღმერთი, რომლის შესახებ ლაპარაკობს რუსთაველი პოემის მთელ სიგრძეზე, სულ სხვანაირია შედარებით საეკლესიო ქრისტიანულ ღმერთთან. ეს – პანთეისტური ღმერთია, რომელშიც მონაწილეობს მთელი მსოფლიო, სდგას მასში, ანუ ლეზულობს მასში თავის არსებას. უფრო ნათლად გამოთქმა პანთეისტური – მატერიალისტური შეხედულებისა ღმერთის შესახებ ძლივ თუ შეიძლება“-ო¹²⁴. გვ. 357.

ან კიდევ –

„რუსთაველმა ჩააბარა თავისი თავი იმ ღმერთის ზრუნვასა და პატრონობას, რომელშიც იგი, როგორც პანთეისტური მატერიალისტი, მსოფლიოს მომწყობსა ხედავდა“-ო (იქვე, გვ. 337).

და ამასთანავე თვითონ პროფ. შ. ნუცუბიძე ერთ ადგილას ამბობს –

„ასეთ სერიოზულ საკითხში ფანტაზიით ვარჯიშობას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს“-ო.

ჭეშმარიტებაა: „არ შეიძლება ჯერ კონცეპციები შექმნა და მერმე მას ძალით მიუყენო ფაქტები, რადგან ეს უკანასკნელი (ფაქტები) არ კი ამდიდრებს კონცეპციას, არამედ იგი ყოველ გვარ აზრს ჰკარგავს“-ო¹²⁴. გვ. 267, 288.

ეს ბრძანა აკადემიკოსმა, პროფესორმა შალვა ნუცუბიძემ და ეს სიტყვები სწორედ მის „კონცეპციებს“ მიუდგებოდა და რა კარგი იქნებოდა, რომ ამისათვის თვითონ მას მიექცია თავისი კეთილი ყურადღება.

გავიმეოროთ კიდევ ტარიელის ნათქვამი –

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,

მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით...

საყვარელმა საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით გასწიროს!

მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს,

მივეგებვი, მომეგებოს, ატირდეს და ამატიროს...

ტარიელის ეს ნათქვამი მარტივი სიტყვა არაა. ტარიელს თავისი მღვივე სიყვარული საიქიოშიც გადააქვს. მისი სიყვარული საუკუნეშიც გრძელდება და ამ გვარად: ტარიელის სიყვარული გამარადისებულია, ზოგადად: სიყვარული გამუდმივებულია.

აქ წარმოდგენილია ტარიელის მიერ დებულება სიყვარულის მუდმივობის შესახებ: სიყვარული აქ, ამ ქვეყანაში და გაგრძელდება იქ, იმ ქვეყანაში. ეს არის მარად ცოცხალი სიყვარული, რომელს სიკვდილი ვერა ჰკლავს და რომელიც სიკვდილის შემდეგ საიქიოშიც ცოცხალია. ტარიელს ეს რწამს და ეს არის უუშესანიშნავესი და უძლიერესი რწმენა სიცოცხლისა და სიყვარულისა აქაც და იქაც: სააქაოში და საიქიოშიც.

* * *

რალას ფიქრობს ნესტანი თავის სიყვარულზე? სიკვდილის შემდეგ?

ნესტანმა ტარიელს თავისი წერილით დაავალა, იგი ღმერთს შევედრებოდა, რათა მას ნესტანის სული მზეზე აეფრინა და იქ ტარიელთან შეხვედრა მის დაჩრდილულ გულს გაანათლებდა, და თუ ნესტანს სიცოცხლე აქ მწარე ჰქონდა, სიკვდილი ტკბილი ექნებოდა. ამ სიკვდილით ნესტანს ტარიელისადმი სიყვარული არ ეკარგება, რადგან მას თან მიაქვს ეს სიყვარული, რომელიც მან –

მაგრამ შენი სიყვარული ჩავიტანე, ჩამრჩა გულსა
ამიტომო –

ნუცა მტირ და ნუცა მიგლოვ, ჩემო, ჩემსა სიყვარულსა (1306).

ცხადია, ნესტანს სიყვარული ტარიელისადმი საიქიოს თან მიაქვს და ამიტომაც სწერს იგი ტარიელს: ნუ მიგლოვო, ჩემო, ჩემსა სიყვარულსა. ამგვარად, ნესტანის რწმენითაც: სააქაო სიყვარული საიქიოში გრძელდება, ვინაიდან სიყვარული არის მარადი.

* * *

საკვირველი ამბავი მოხდა 882 შაირის გამო. პროფ. შ. ნუცუბიძემ ეს შაირი – აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით – თავის რუსულ თარგმანში მეტის მეტად დაამახინჯა და ამ დასახიჩრებული თარგმნიდან უფრო მეტად დახეიბრებული დასკვნა მოგვცა.

პროფ. შ. ნუცუბიძემ ეს შაირი ასე სთარგმნა:

„ია მოლიუ პრედ სმერტიუ ნებო ი ა ტომ ლიშ ლუკე, ტამ სოშლის მიდუნური სნოვა, ი უზრევ დრუგ დრუგა, სჩასტია ობშჩილის ვნოვ ზემნოგო“.

გადათარგმნა რა ასე დამახინჯებულად ეს შაირი, პროფ. შ. ნუცუბიძე ამ თავის თარგმანს ეყრდნობა და მკითხველს ასეთ დასკვნას აწოდებს:

„უფრო ნათლად თქმა შეუძლებელია: გასვლისას ერთი ქვეყნიდან მეორეში, ტარიელი ოცნებობს არა იქაურ, არა რაიმე საიქიო ქვეყანაზე. მას უნდა ეზიაროს კვლავ მიწიერ ბედნიერებას. ეს რელიგიურ – ქრისტიანული წარმოდგენა კი არაა, არამედ რწმენა მიწიური ცხოვრების გაუმჯობესებაში. რუსთაველს ცა სჭირდება მიწისათვის, სიმაღლე ცისა – მიწიურის ასამაღლებლად“-ო¹²⁴. გვ. 92.

აი, ასეთი განსაცვიფრებელი დასკვნა მიაღწევა რუსთაველის რუსულად მკითხველს პროფ. შალვა ნუცუბიძემ.

* * *

როგორც შეიძლება ამ საოცარი დებულების წინააღმდეგ მსჯელობა, როცა ყველაფერი აქ ამ შაირის რიოშ და მახინჯ თარგმანზეა დამყარებული!

პლატონთან, როგორც ცნობილია, სულის უკვდავება საიქიოში არის არა – პიროვნული, არის იმპერსონალური¹³⁸. გვ. 76. აქ კი, ვეფხისტყაოსანში ავთანდილს, ტარიელსა და ნესტანს სული წარმოდგენილი აქვთ ვითარცა ცოცხალი არსება პიროვნული, პირადი. მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის შეხედულება საიქიოში სულის ყოფნის შესახებ არ შეიძლება პლატონური ფილოსოფიისა იყოს.

არისტოტელესთან სული (ვით წმიდა გონება=ნოუს= ნუს, პრინციპი აზროვნებისა) არის უკვდავი, ოღონდ მას აქვს ორი სახე: 1. ქმედობითი და 2. უმოქმედო. ქმედობითი სახე სულისა, ანუ გონება ქმედობითი, ანუ აზროვნების აქტი მთელი თავისი სინმიდით, არის მარადი და იგი არის პრპ–პიროვნული, არის იმპერსონალური, უპიროვნო და ყველა ადამიანისათვის ერთიგივე; და არის იგი ღმერთი = ბონების ნაპერწკალი, რომელიც ღმერთს უბრუნდება პიროვნების სიკვდილის შემდეგ¹³⁸. გვ. 77.

მაშასადამე: არისტოტელესის შეხედულება სულის შესახებ საიქიოში, ვეფხისტყაოსანს სრულეებით არ მიუდგება და მას არა ჰგავს, რადგან ვეფხისტყაოსანის მიხედვით: საიქიოში სული არის საესებით პერსონალური, არის პიროვნული და ცოცხლად წარმოდგენილი.

პირველ სტოელთ საიქიოში სული წარმოდგენილი ჰქონდათ ვითარცა უკვდავება პრპპიროვნული, ვით უკვდავება იმპერსონალური, უპიროვნო, ხოლო ეს უკვდავება კიკლოსური, წრიადი იყო. ხანძარი განსაზღვრული ხანის შემდეგ მთელს მსოფლიოს შესჭამს, შთანთქავს და მერმე ისევ აღსდგება ვით ახალი მსოფლიო, რაც პირველი უკვე გადამწვარი მსოფლიოს ზუსტი განმეორება იქნებაო. და ასე ყოველთვის. რა კავშირი აქვს პირველ სტოელთა შეხედულებას ვეფხისტყაოსანთან? – არავითარი.

რომაულ სტოელთა წარმოდგენა სულის შესახებ უფრო პიროვნულია, უფრო პერსონალურია და ქრისტიანულს უახლოვდება... სენეკა ჭოჭმანის შემდეგ მაინც იტყოდა: როცა მოკვდები, მე მივატოვებ ჩემს გვამს და ღმერთს დაუბრუნდებიო... სიკვდილი, რომელს თქვენ ვით თქვენს დღეთა უკანასკნელს განიცდით, არის თქვენი დაბადება მარადისობისთვისო. ეპიკტეტი ფიქრობდა: შენ იქნები სიკვდილის შემდეგ კიდევ, მაგრამ სხვა რაღაც, რაც მსოფლიოს, უნივერსუმს ესაჭიროებაო, არსებითად, – ამბობს ფრ. გრეგუარ, – სტოელთათვის გამორიცხულია შემეცნება საიქიო ცხოვრებისაო¹³⁸. გვ. 80.

რა კავშირი აქვს სტოელთა შეხედულებას ავთანდილ–ტარიელ–ნესტანის შეხედულებასთან? – არავითარი.

ნეოპლატონიზმის გამო არა ერთხელ გვექონდა საუბარი. როგორც გავიგეთ, პლოტინოსს გარკვეული და მკაფიო წარმოდგენა არ მიუცია იმის შესახებ, თუ გარდაცვალებულთა სულნი საიქიოში თავის პიროვნებას, თავის პიროვნულ არ-

სებობას ცალკეულად ინარჩუნებენ თუ არა. ასე ახასიათებს ამ საკითხს ცნობილი მკვლევარი სულისა („პსიხე“) ერვინ როჰდე, ხოლო პროფ. მორის განმარტებით, პლოტინოსის მიხედვით, სული შთაინთქმებიანო მსოფლიო სულში.

მაშასადამე, ეს საკითხი სადავო ყოფილა, მაგრამ აქ მაინც აღვნიშნავ იმ დასკვნას, რომელს მკვლევარი ფრანსუა გრეგუარ გვანოდეებს თავის ნიგნში „საიქიო“ ნეოპლატონიანთა წარმოდგენაზე სულის შესახებ –

თვითეული სული მიდის იქ, იმ ადგილას, რაც მან დაიმსახურა მინიური ცხოვრების დროს; ის სული, რომელმაც შესძლო გვამისაგან თავი გაეთავისუფლებინა, კაცობრივ გვამსვე უბრუნდება; ის სული, რომელიც ცხოველურ=პირუტყვეულ ცხოვრებას მისდევდა, შევა პირუტყვე-ხვასტაგის გვამში; სხვა სული, უფრო უკეთესი, თავის მომავალს თვითონვე აირჩევს: ზოგი ვარსკვლავად გადაიქცევა, ხოლო ყველაზე უფრო წმიდა სული მიაღწევს იმას, რომ შთაინთქას, გალხვეს ღმერთულ ქართში¹³⁸. გვ. 81.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ნეოპლატონურ სწავლას სულის საიქიოს შესახებ ვეფხისტყაოსანის შეხედულებასთან საერთო არა აქვს რა, რადგან ავთანდილ – ტარიელის შეხედულებით: სული არც პირუტყვეში შედის, არც ვარსკვლავად გადაიქმნება, არც პირუტყვე – ხვასტაგში ჩასახლდება, არც კაცობრივ გვამს ესტუმრება, არც თვითონ აირჩევს თავის მომავალს და ბოლოს: არც ღმერთში ქართში შთაინთქმება და დაიკარგება.

ვეფხისტყაოსანის შეხედულება საიქიოში სულის მდგომარეობაზე არის სრულიად გარკვეული და ცხადი: სული მიდის საიქიოში ღმერთთან, ქართთან და იქ იგი – სული არის პიროვნული და ცალკეული, ცოცხალი.

ღმერთთან ზიარების, ღმერთთან შერთვის საკითხში, თავისთავად ნათელია, არის მხოლოდ მარადი ნეტარება ღმერთის ხილვით, რაც ნამდვილ სიციცხლეს, ამოუნურავ ცხოვნებას ნამდვილ მაცხოვარებას იძლევა; ხოლო ეს ზიარება, შერთვა, ხილვა ღმერთისა, როგორც ქრისტიანი თეოლოგოსები დაჟინებით ამტკიცებენ, არ არის კაცის სულის პიროვნების ღმერთში გალხობა, არ არის პიროვნების მოსპობა. პირიქით: სული თავის სახეს, თავის პიროვნებას=პერსონალობას ინარჩუნებს; მას აქვს ცოდნანი ზნეობრივი, გონებრივი („ინტელექტურნი“), მეცნიერულნი, – ყველაფერი, რაც მას აქ დედამიწაზე შეძენილი ჰქონდა, ოღონდ გადიადებული, ამაღლებული, გაბრწყინებული; მისი, ამ სულის ინტერესი ცოცხალთადმი არის ცოცხალი; მისი კავშირი აქ დარჩენილთადმი, მათთან, ვისთანაც მინიერი ცხოვრების დროს დამოკიდებულებაში იყო, რჩება ცოცხალი; ღმერთთან მოზიარე სულის ნეტარება არ არის უგულო აღტაცება და აღფრთოვანება, არამედ თვით სულის დიდება და დიდებულება და ისეთი, რომელს აქ, ამ ქვეყანაზე სული ვერასოდეს ვერ მიაღწევდაო, – ამბობს

ფრანსუა გრეგუარ, როდესაც იგი ქრისტიანულ თვალსაზრისს გვაცნობს¹³⁸. გვ. 55.

აი, სულის ასეთი საიქიო ცხოვრებაა ვეფხისტყაოსანში ავთანდილ-ტარიელის მიერ დასახული და შეგნებული.

2. მუნ თანა წასატანისა

სულის საიქიო ცხოვრების საკითხთან გადაბმით ყურადღებას იპყრობს ვეფხისტყაოსანის დასაწყისის ლექსი –

მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,
ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა (2).

ვეფხისტყაოსანის დამწერი ღმერთსა სთხოვს – მისცეს მას მიჯნურთა სურვილი=ვნება, რომელიც მან სიკვდილამდე უნდა ატაროს; სთხოვს მისცეს მას ცოდვათა შემსუბუქება, რათა ეს შემსუბუქებული და შენდობილი „მუნ თანა წასატანისა“.

რას მოითხოვს ამ სტრიქონთა დამწერი? მხოლოდ ერთს: მას ღმერთმა საუკუნო ცხოვრება დაუმკვიდროს საიქიოში, „მუნ“, სადაც ღმერთის სასუფეველია, გახადოს იგი თავისი მოზიარე.

* * *

იქნებ ვიეთს გაუგებარად მოეჩვენოს: ვეფხისტყაოსანის ამ სტრიქონთა დამწერი ღმერთსა სთხოვსო: შემიმსუბუქე ცოდვანი, რომელნი მე **საიქიოს**, მუნ, უნდა **წავიტანო**, წავილოო.

რასაკვირველია, ყველა იმ რელიგიაში, რომელს საიქიოს რწმენა აქვს და სამოთხე – ჯოჯოხეთს აღიარებს, კეთილნი საქმენი, ან ბოროტნი საქმენი, სიკეთენი, ან უკეთურებანი, ცოდვანი თან მიაქვთ სამსჯავროს წინაშე განსაკითხველად; ამიტომ იხვენება ავტორი: ცოდვები შემიმსუბუქე, მაპატივეო.

არამც თუ ცოდვანი თან მიაქვს ქრისტიან გარდაცვალებულს, არამედ ყველა მოგონება მასთან ერთად, მის სულთან განუყრელია და თუ რაიმე მას შეუსრულებელი დაურჩა, ამის გამო გულის ტკივილიც კი თან ახლავს.

* * *

საქართველოს სახელმწიფო მჭედელი, დიდებული მეფე დავით აღმაშენებელი ღმერთს ემუდარება და ევედრება შენდობას იმის გამო, რომ მეო „დავჰბადე ბოროტი, ხოლო ხილულთა მიერსა გემოვნებასა ვრცლად განუხუენ [გაუღლე] გრძნობანი“-ო... „მე ვნებათა ბილნთა მონებად მივჰყიდე თავი“-ო... „ბოროტად გარდავხედ

საზღუართა და შევჭრთე სახლი სახლის“-ო... გავერთიანე საქართველო, გავხდით თვითმპყრობელი მეფე... და სხვა და სხვა: ჩამოთვლილია მის შესანიშნავ გალობაში – „გალობანი სინანულისანი“ ყველა მისი მოქმედება, რაც მას ცოდვად მიაჩნია და ამიტომ დავით აღმაშენებელი მიმართავს ღმერთს: „მიღხინე, მეუფე... და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა და ნუ მოიხსენებ ძვირთა ჩემთა და ნუ დამსჯი მე ქვესკნელთა თანა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი მონანულთა“... „შემინყალე, მსაჯულო ჩემო!“⁷⁷. გვ. 374-6.

და არამც თუ ცოდვებს ინანიებს, ისე ვით ვეფხისტყაოსანის ავტორი თავის წინასიტყვაობაში, და ღმერთს შენდობას ევედრება დავით აღმაშენებელი, არამედ მის ანდერძში სწერია – „ხოლო დარჩა მონასტერი [გელათისა], სამარხავი ჩემი და საძვალე შვილთა ჩემთა უსრულად და **წამყვა მისთვისცა ტკივილი სამარადისო**. ან შევილმან ჩემმან დიმიტრი(მ) სრულ ჰყოსა ყოვლითურთ“-ო¹⁶⁹. გვ. 12. „საუკუნოდ ჩემთვის და მისთვის და მომავალთა ჩემთათვის“-ო¹⁷⁰. გვ. 17.

მაშასადამე: დავით აღმაშენებელი ბრძანებს – გელათის აშენება ვერ დავასრულე და ამის გამო **„წამყვა მისთვისცა გულის ტკივილი სამარადისო“-ო**. აქედან ცხადია, ქრისტიანული რწმენის თანახმად: არამც თუ მარტო ცოდვანი თან მიაქვს გარდაცვალებულის სულს, არამედ „გულის ტკივილიც“, რომელიც მისთვის „სამარადისო“ იქნება საიქიოში. ეს არ არის მხატვრული თქმა, რადგან როგორც აქვე წინ გავიგეთ, ქრისტიანს საიქიო ცხოვრება ნამდვილად და ცოცხლად აქვს წარმოდგენილი. ამას შემდეგ რაა უცნაური, ან გასაკვირველი, რომ ქრისტიანი მწერალი ვეფხისტყაოსანის დასაწყისშივე ღმერთს ეხვეწება – მომეცო ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა... .

სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ (1956 წ.) გამოცემულ ვეფხისტყაოსანის ერთი ხელნაწერის თანახმად, ავთანდილმა ასმათს –

უთხრა: „დავო, ღმერთმან შემოგზღოს საიქიოს მისაგები“ (შაირი 361).¹

ეს ჩამატებული შაირი თავის თავად ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ რწმენას განმარტავს ცნებით: „საიქიო“ და „საიქიოს მისაგებით“.

3. ქრისტიანული საიქიო

წმინდა ნეტარი დედაკაცი თეოდორა ბერმონაზონ გრიგოლს ხილვისა გამო ეუბნება: საიქიოში, სამოთხეში, ყველგან გაისმოდაო სიხარულისა და სულიერი ღვინის ხმა; და ვხედავდი მართალთა მოციხარ სახეებს, რომელთაც ჩემი მის-

¹ ეს არის ავალიშვილისეულ ხელნაწერში სტრ. 341. უნდა იყოს: „უთხრა: „დაო, ღმერთმან შეგზღოს საიქიოს მისაგები“.

ვლისას უხაროდათ ჩემი დახსნა; სიყვარულით მეგებებოდნენ, მემამორებოდნენ და აქებდნენ ღმერთს, რომელმან მტერთა დემონთა ბადესაგან მიხსნა-ო¹⁴⁰. ასე წარმოუდგენია სამოთხეში ყოფნა ქრისტიანს და როცა ჩვენი დროის მორწმუნე სულის საიქიო და საუკუნო ცხოვრებას ეხება, სულის მდგომარეობასა და თავგადასავალს შემდეგნაირად აღწერს –

საიქიოს ადამიანები უკვე მიწიური აღარ არიან – ისინი არიან მხოლოდ სულნი, სავსებით განცხადებულნი, ყველა თავისი შინაგანი თვისებით, რომელთაც შესაფერისი სახე აქვთ; ამ სახეთა მიხედვით სულნი ერთმანეთს სცნობენ და გრძნობათა ძალით იცნობენ მათაც, რომელთანაც სააქაოში დაახლოებულნი იყვნენ... და მიდის სული განუსაზღვრელ ნათელში, უმაღლესი ნათელისა და სიკეთის წყაროსაკენ – ღმერთთან⁹². გვ. 32.

ასეთი არის ქრისტიანული მრწამსი საუკუნო საიქიო ცხოვრებაზე და მხოლოდ ამ მრწამსის თანახმად შეეძლო ტარიელს ეთქვა – აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით...

4. სხვა რამე რწმენა

იქნებ ვეფხისტყაოსანში საქმე გვაქვს მანიქეიზმის შეხედულებაზე საიქიოზე? კაცთა სულნი, მანიქეიზმის თანახმად, არიან კეთილნი ღმერთის ნაწილაკნი; არსებობს თანაარსებობა ღმერთსა და სულთა შორის; სულნი არიან მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთული არსების ნატეხნი; ეს იმას ნიშნავს, რომ ნათელი ღმერთის სწორედ ერთი ნაწილია, რომელიც აქ, ამ ქვეყანაზე არის ჩამოვარდნილი, ჩამოქვეითებული, შეკავშირებული გვამთან და მატერიასთან (ბნელთან), შერეული ბოროტებასთან. მაგრამ უეჭველად დაჯერებული უნდა ვიყოთ, რომ ღმერთს ექნება ინტერესი დაიხსნის თავისი წევრები ასე შთანთქმული და ტანჯული; რომ მათ ეს ღმერთი დაიხსნას და მათ თავის თავთან გაიერთიანებს. ამგვარად, ჩვენის მეოხებით თვით ღმერთი დაიხსნის თავის თავს; ღმერთი იქნება ერთსა და იმავე დროს დამხსნელი (მაცხოვარი) და დახსნილი; იგი იქნება „დამხსნელ-დახსნილი“, – სახე, რომელიც ყოველ გნოსტიციზმში გვხვდება – ამბობს შარლ პუშ. – სული ჩამოქვეითებული და შერეული მატერიაში, დახსნილი იქნება თავისი ნუს=გონებით, თავისი ინტელიგენტობით, თავისი ცოდნით=გნოსისით. ნათელის ნაწილაკნი ღმერთისა შთანთქმული ბნელ მატერიაში, თავს დაიხსნიან და ნათელ ღმერთს შეუერთდებიან¹³⁹. გვ. 73. აქვს რაიმე საერთო მანიქეიზმის ამ სწავლას ვეფხისტყაოსანის სწავლასთან საიქიოზე? – არავითარი.

მაგრამ იქნებ ვინმეს ეჭვი აღეძრას და იფიქროს პროფ. ნ მარრივით, ან მის ბრმა მიმბაძველთა მიხედვით, თითქო ვეფხისტყაოსანის შეხედულება და რწმენა

მუსულმანურიო? და მაშასადამე: „მას საუკუნესა“ არის არა ქრისტიანული, არამედ მაჰმადიანური?

სხვათა შორის, – ამბობს დ. სურდელ, – მაჰმადი ქრისტიანთაგან განსხვავდებოთ თავისი წარმოდგენით მომავალი ცხოვრების შესახებ: მას არ აქვს ცნობა სულის უკვდავების შესახებ, რომელს იგი სუნთქვად სთვლის... მაინც მაჰმადს აქვს სამოთხე, სადაც იმყოფებიან მართლმორწმუნენი მართალნი და ალლაჰისათვის დახოცილნი; იმყოფებიან თავისი გვამით და მათ ემსახურებიან შვენიერნი ყრმანი – ვაჟნი და მათ ჰყავთ თავის გასართობად მარად ქალწულნი შვენიერნი – ჰურნი. იმ სამოთხეში არიან მამაკაცები. სადღა არიან დედაკაცნი? იგინი მაჰმადის სამოთხეში არ იმყოფებიან. შეუძლებელია ყველა დედაკაცი ჯოჯოხეთს იგზავნებოდეს – არც ამის გამო ამბობს რაიმეს მაჰმადი; მან დაივიწყა კეთილ მორწმუნენი, მართალნი დედაკაცნი, ხოლო მაჰმადიანნი მოძღვარნი, სჯულის მასწავლებელნი დღემდე ვერ შეთანხმებულან იმაზე, ექნებათ თუ არა სანყალ და ბეჩავ მუსულმან დედაკაცთ თავიანთი სამოთხე მთელი მისი სიამოვნებითო, – ჰკითხულობს ე. ტიხომიროვი, როდესაც იგი საიქიოს ცხოვრების საკითხს არჩევს.⁹²

მაჰმადიანური, ანუ ისლამური საიქიოს შესახებ ყველა მკვლევარს ერთი და იგივე შეხედულება აქვს: რა ემართება კაცს სიკვდილის შემდეგ და მეორედ მოსვლამდე, აღდგომამდე, საამისო გარკვეული დებულება არ არსებობსო, – ამბობს ფრანსუა გრეგუარ, – გაბატონებული აზრის მიხედვით: მკვდარს დაჰკითხავენ ანგელოზები: მუნკარ და ნაკირ; მკვდარი რჩება თავის საფლავში; თუ იგი კეთილი იყო, მას სამოთხის ხილვა შეეძლება. ზოგი პროფეტი, წამებულნი სიკვდილის მერმე დაუყოვნებლივ სამოთხეს მიდიან. მაგრამ ზოგის აზრით: მართლმორწმუნენი იქნებიან ადამის მარჯვნივ, ქვემო ცაში, ხოლო არა-მორწმუნენი და არა ერთგულნი ადამის მარცხნივ დადგებიან...¹³⁸ გვ. 57. სხვათა შორის, აღსანიშნავია ის შეხედულებაც, რომლის თანახმად „სამოთხეში ყველაზე უფრო მცირერიცხოვანნი მცხოვრებნი დედაკაცნი არიან – ისინი ჯოჯოხეთის ცეცხლის შემად იხმარებიანო“....¹ გვ. 58.

ტარიელს რომ ისლამი სწამდეს, იგი ვერ იფიქრებდა საიქიოს ნესტანს შევხედებო...

5. ყოფაცა მქონდეს ჟამისად

ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევან მეფესა სწერს –
თუ ვერა გნახე ცოცხალმან, ყოფაცა მქონდა ჟამისად (801).
ეს ადგილი ხელნაწერებში სხვა და სხვა გვარად არის ჩანერილი:
1. ყოფაცა ბქონდეს ჟამისად, –

ამ შემთხვევაში სურვილი მიმართულია თვით როსტევეან მეფისადმი და ამით ნათქვამია: ყოფა (ყოფნა) ბქონდესო მრავალჟამიერ.

2. სიცოცხლე ბქონდეს ჟამისად, (განმარტება იგივეა).

3. სიცოცხლე მქონდეს ჟამისად.

აქ ავთანდილი თავის თავს უსურვებს მრავალ ჟამიერ სიცოცხლეს, ოღონდ ეს წინადადება სავსებით ეწინააღმდეგება წინა წინადადებას: „თუ ვერა ბნახე ცოცხალმა“...

4. სიკვდილი ბქონდეს ჟამისად – ანუ თავის დროზე, მოხუცებული მოკვდიო... ამას ავთანდილი როსტევეანს ვერ ეტყოდა.

5. ყოფამცა მქონდა ჟამისად, ან ყოფაცა მქონდეს ჟამისად.

ანუ: მე თუ მოვკვდები, ვერ გნახე ცოცხალმა, მე მაშინ „ყოფაცა მქონდა (მქონდეს) ჟამისად“.

რას ნიშნავს ეს თქმა?

პროფ. იუსტინე აბულაძის განმარტებით (ვ. ტ. 1937) ამ შაირში ცნება „ჟამისად“ ნიშნავს: „მარად ჟამს“. თუ ეს განმარტება სწორია, მაშინ „მარადი ჟამი“ არის უკვდავება, რაც მხოლოდ საიქიოშია შესაძლებელი. ავთანდილი აქ ამბობს: თუ ცოცხალმან ვერ გნახო, მეფეო, მაშინ დაე, მე უკვდავი ცხოვრება მომენიჭოსო, ცხადია, საიქიოში.

6. „ღმრთეებრი საღ“

საიქიოს საკითხთან დაკავშირებით მსურს კიდევ ერთ შაირს შევხებო, რომელიც აკადემიკოსმა პროფ. აკაკი შანიძემ შეასწორა (უფრო ნამდვილად: ერთი სიტყვა მეორეს დააშორა და ცალკე დასწერა): ეს აქვე წინ აღვნიშნე.

თავის ანდერძში ავთანდილი როსტევეანსა ემუდარება –

შემინდევ და წამიტანე მოწყალება ღმრთეებრი საღ (788).

დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში ყველგან არის თქმა: „ღმრთეებრისად“. აკად. ა. შანიძის შესწორების თანახმად კი უნდა იყოს „ღმრთეებრი საღ“. ეს შესწორება მართებულია და ამგვარად მოცემულია ახალი დებულება – იძ, სადაც ღმრთეება იმყოფება, ესე იგი, საიქიოში, მარად ცხოვრებაში. ასეთი თქმა ავთანდილისა სრულებით გასაგებია, რადგან მას ეს საიქიო და ღმერთთან ყოფნა რწამს.

7. სოფლით გაღმა გაეზიჯა

როდესაც ავთანდილმა ტარიელი მონახა (ლომ-ვეფხვთან შეყრის შემდეგ) დიდად შეწუხდა, ვინაიდან ტარიელი –

ახლოს მყოფი სიკვდილისა ჯდა და პირი დაეზღნიჯა,

საყელონი გარდებივნეს, თავი სრულად გაეგლიჯა,

მას აღარა შეესმოდა, სოფლით გაღმა გაეზიჯა (868). ანუ: ტარიელი სიკვდილთ-
ან ახლო მყოფი იყო და „სოფლით გაღმა გაეზიჯა“-ო. ეს უკანასკნელი წინადადება
ნიშნავს: ტარიელი ამ ქვეყანას, ამ სოფელს სტოვებდა და მისგან გაეზიჯა, ბიჯი
გადაედგა, წასულიყო. სად? ცხადია, მეორე სოფელს, საიქიოს. სწორედ ეს ცნე-
ბა „გაღმა“ არის საიქიო. სათანადოდ ასე ესმოდა ეს ლექსი თეიმურაზ ბატონიშ-
ვილს, რომელიც ამის გამო ამბობს – „სოფლით, ესე იგი, ამ სოფლიდამ, ანუ ამა
სფეროდამ, რომელშიაც კაცნი ვცხოვრობთ. გაღმა გაეზიჯა, გაღმა (სტიხის
მოქმედი აქა გაღმას იმ სოფელს ეძახის, სადაცა სიკვდილის შემდგომად კაცნი
წარვლენ). მაშასადამე, გამოღმა ეს სოფელი იქმნება ჩვენი სამკვიდრებელი კაც-
თა... ტარიელი მწუხარებით სიკვდილს ახლოს მიწვენილ იყო, ამ სოფლის კიდებედ
მისრულ იყო, და იმ სოფლის ნაპირზე გარდაეზიჯა ფეხი და სრულიად აპირებდა
ამ სოფლიდან განსვლას“-ო.¹⁴¹ გვ. 140.

ამნაირად, ამ ლექსის გაგება და მისგან გამომდინარე დასკვნა ასეთია: „სოფ-
ლით გაღმა გაეზიჯა“ სიკვდილსა და საიქიოს ნიშნავს. ეს არის „გაყრა ხორცთა და
სულისა“, სულის საიქიოს გასვლა, მეორე სოფელს ასვლა.

8. მზისა ელვათა კრთომასა

ავთანდილი ლაპარაკობს ქრისტიანული ენით; ტარიელიც ქრისტიანული ენით
ლაპარაკობს; ხოლო ნესტანი უფრო ასტროლოგიურ ენას მიმართავს, როდესაც
იგი თავის წერილში ამბობს –

მომცნეს ფრთენი და აღფვრინდე, მივჭხვდე მას ჩემსა ნდომასა,

დღისით და ღამით ვჭხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა (1304).

ნესტანის წარმოდგენით: მისი და ტარიელის სული ერთმანეთს მზეზე შეხ-
ვდებიან (იხილეთ ჩემი „ვ.-ტყაოსანის მზისმეტყველება“ გვ. 197).

დიდი იტალიელი დანტეც ასევე ანანილებს სულთ მნათობებზე (იხილეთ იქვე,
გვ. 199). ამ საკითხისა გამო ინგლისელი მკვლევარი ნეოპლატონიზმისა, შენიშ-
ნავს – რასაც დანტე ამბობს, ეს ის არის, რომ სულნი მნათობებზე ნამდვილად კი
არ არიან, არამედ გვეჩვენებიან იქ დროებითო; სულნი ნამდვილად არიან ემპირიე-
უმში, ღმრთებერ სასუფეველშიო⁹⁴. გვ. 193.

არავითარი ხელშესახები საბუთი არ მაქვს იმის საჩვენებლად, რომ ნესტანიც
ასე ფიქრობდა, ოღონდ პარალელურად, შეიძლება ნესტანის ასტროლოგიური
შეხედულება მისი და ტარიელის მზეზე ასვლის შესახებ გავიგოთ ისე, როგორც
დანტეს შეხედულებას ამ შემთხვევაში განმარტავენ. ნესტანის რწმენითაც სულ-
თა ყოფნა მზეზე დროებითი და მოჩვენებითი უნდა იყოს, ხოლო საუკუნო, მუდ-
მივი ყოფნა ამ სულთა კი ღმერთის სასუფეველში, „ემპირიუმ“-ში იმყოფება, იქ,

სადაც საუკუნო ცხოვრება არსებობს.

* * *

ბიზანტიელთა სიყვარული სილამაზისადმი ძალიან დიდი იყო; განსაკუთრებით დიდად ფასდებოდა კაცთა სილამაზე. მეშვიდე საუკუნეში, მაგალითად, ლაშქარს სურდა ერთი სომეხი, სახელად “მიზიზიოს“, იმპერატორად გამოეცხადებინა, რადგან იგი ძალიან ლამაზი იყო. ცხადია: უყვარდათ ბუნება, ნალკოტნი, ყვავილნი, შვენიერნი შენობანი, კარგნი ნაკეთობანი ქსოვილთა, მხატვრობანი და ნივთნი კეთილნი და სხვა. ამის მიუხედავად მაინც, ბიზანტიის ისტორიის გასაგებადო, – ამბობს რენსიმენ, – არსებითია იმისი მოგონება, რომ ამქვეყნიურ ცხოვრებას ბიზანტიელის თვალში მცირე მნიშვნელობა ჰქონდა და საიქიოს ცხოვრება, ნეტარი ცხოვრება მალლად ფასდებოდა¹⁵². გვ. 112.

ყოველ შემთხვევაში არც საქართველოს და არც ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობის ასეთი დაფასება არ მოერგება, – აქ სააქაო ცხოვრება, ეს სოფელი მაინც პირველ რიგზე მოსჩანს, თუმცა, რასაკვირველია, და გასაგებიც არის: არც საიქიო არის მივიწყებული.

9. დამხსნას ბნელსა...

პროფ. სარგის კაკაბაძის მიერ 1927 წ. გამოცემულ ვ. ტ.-ში (და შემდეგ კ. ჭიჭინაძის მიერ გამოცემულში) არის ორი შაირი, რომელიც არც საიუბილეო და მერმე დაბეჭდილ არც ერთ ვეფხისტყაოსანში აღარ მოიპოვება.

ავთანდილის ანდერძში შაირის 803 (უკანასკნელ გამოცემათა მიხედვით) მისდევს ზემოთაღნიშნულ ვ. ტ.-ში (ს. კაკაბაძის შაირი 802 და კ. ჭიჭინაძისა შ. 859) შემდეგი, რომელიც გაძევებულ არის, – მისი გაძევება არავის დაუსაბუთებია.

ავთანდილი ამბობს თავის ანდერძში: თუ მოვკვდეო, ჩემი ქონება ობოლთ და არას-მქონეთ გაუნანილეთ და ისინი მომიგონებენ და დამლოცავენო და –

ღმერთს შემვედრებენ მრავალნი გლახაკნი, გულ მხურვალეები;

დახსნას ხორცთა და სოფელსა, ნუმცა რად შევიცვალეები;

კვლა ცოცხალი ჯოჯოხეთსა ნუმცა მწვავს იგი ალები,

მომცეს მკვიდრივე მამული მუნ ჩემი სასურვალეები.

თავისი გამართულობითა და მორთულობით ეს შაირი ვეფხისტყაოსანის ჩვეულებრივ შაირთაგან განსხვავდება და ძალიან უხეშია. რაც თვით შაირის შინაარსს შეეხება, ესეც შეუწყნარებელია; მაგრამ გადავთარგმნოთ თვით ამ შაირის ორი ლექსი: მრავალნი გლახაკნი, „გულ-მხურვალეები“ ღმერთს შემავედრებენ, რათა „დამხსნას ხორცთა და სოფელსა“-ო, ანუ მომკლასო. ავთანდილის

სურვილი სრულებითაც არ არის სიკვდილი და ამიტომ იგი „მრავალ გლახაკთ“ ვერ დაავალებდა: ღმერთსა შემვედრეთ, მან მომკლასო! „დამიხსნას ხორცთა და სოფელსა“-ო. თავის თავად, ამის თქმა სავსებით ეწინააღმდეგება ავთანდილის ანდერძის აზრს, და ამიტომ ეს ლექსი მართლაც ჩანართად და რიოშად უნდა გამოცხადდეს.

მეორე შაირი, რომელიც წინარეს მისდევს, უფრო საინტერესოა, ოღონდ მიუღებელი, რადგან რიოში=ყალბი –

დამხსნას ბნელსა და ნათელი შემმოსოს ზესთა ზენისა;

მუნ დამიუნჯოს წამალი, სადა ძეს სულთა ლხენისა;

ჩემი არ ჰქონდეს შეძლება სოფლისა მლილთა კბენისა,

ფრთენი მომესხნეს და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა (კაკაბ. შ. 803, ჭიჭ. შ. 860).

ესე იგი: მომაშოროს ბნელს, დამხსნას (ღმერთმა) და (მანვე) ზესთა-ზენის, უმაღლესის ნათელით შემმოსოსო; იქ (მუნ), საიქიოში დამიუნჯოს, მომცეს საუნჯედ (საუნჯე-შესაკრებელი საქონლისა. ს. ს. ორბ.), სადაც არის (ძის) წამალი სულთა ლხენისა, ნეტარებისაო; (მომკლას ღმერთმა), რათა სოფლის, ქვეყანის მლილთა (მლილი – ჭუა-ჭია-უნჯოთ გამრყენელი. ს. ს. ორბ.) კბენის საშუალება აღარ ჰქონდეთო; ფრთები მომესხას და ძალი მომეცეს აღმაფრენისაო.

ამგვარად: ავთანდილი იხვეწება: „გულ მხურვალეში“ მრავალნი გლახაკნი შევედრონ ღმერთს, რათა მე დამხსნასო ბნელსა.

აქ „ბნელად“ არის გამოცხადებული ეს სოფელი, სადაც „მლილთა კბენა“ ბატონობს; ამიტომ მირჩევნიაო „ზესთა ზენის“, უუმაღლესის ნათელით შემმოსოსო ღმერთმა იქ, საიქიოში, სადაც სულთა ლხენა არისო.

ამ შაირში გარკვევით დაპირისპირებულია ორი დებულება: ბნელი სააქაო და ნათელი საიქიო. ასეთი დებულება გნოსტიკოსთა სალაროდან არის ნასესხები და ვეფხისტყაოსანის მსოფლგაგებას სრულებით არ შეესაბამება, არ შეეგუება, რადგან ვ.ტ. ის სოფელი=სააქაო, თუმცა ნუთიერია და გარდამავალი კაცთათვის, იგი მაინც „ბნელი“ არ არის, ესე იგი, არ არის უკუსაგდები, დასაგმობი, გასაკიცხი, – წინაუქმოდ: ამ ქვეყანაში მოქმედებენ და იბრძვიან ვ.ტ.-ის გმირები სიყვარულისა და სიკეთისა, ლხინისა და ბედნიერებისათვის. აქ არ არის სოფლის=ქვეყანის დამტკიცება, დადასტურება, თუმცა არც საიქიო არის უარყოფილი, ვით სიკვდილის შედეგად გაგრძელება სიცოცხლისა.

ამგვარად, ეს შაირი არის ჩანართი რომელიღაც გნოსტიკოსური გემოვნების კაცისა, რომელს ეს ქვეყანა „ბნელად“ მიაჩნია და ამ შაირით იგი ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობას სავსებით ეურჩება. ამიტომაც ეს შაირიც ვეფხისტყაოსანს მართლაც უნდა ჩამოშორდეს.

10. საეკლესიო და საერო

მკვლევარი შალვა ხიდაშელი თავის ნარკვევში: „საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“⁹⁸ - ეხება, რასაკვირველია, ვეფხისტყაოსანსაც. იგი გვიმტკიცებს – საქართველოში არსებობდა ძირითადად ორი საერთო მსოფლმხედველობითი მიმართულება: საეკლესიო და საერო; ამ უკანასკნელს ეწოდებოდა „გარეშე“, „უსაეროსი“ და ამ საკითხის გარჩევის შემდეგ დაასკვნის – „წ. ჩვენის აზრით საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობანი (საერო - მის არსებით გამოხატულებაში) არსებითად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. ამ წინააღმდეგობის საფუძველი ამქვეყნიური, ხილული სინამდვილისადმი სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებაში მდგომარეობს: საეკლესიო მსოფლმხედველობისათვის ჭეშმარიტი რეალობა სულიერი, იდეალური და ამავე დროს, ბუნებისათვის ტრანსცენდენტურია, ხოლო საერო მსოფლმხედველობა რეალობას ამქვეყნიურ, მატერიალურ სამყაროში ხედავს. „გარეშე“, „უსაეროსი“ შინაარსობრივადაც „ამ სოფელთან“ არის დაკავშირებული. ეს მოძღვრებანია, რომელთათვის „ამ სოფელს“ უპირველესი მნიშვნელობა ექნებოდა. ფილოსოფიაში ამგვარ მიმდინარეობას მატერიალიზმი წარმოადგენდა, ხოლო ხელოვნებაში და, კერძოდ, მხატვრულ მწერლობაში ისეთი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ამქვეყნიური სინამდვილის, „ამ სოფლის“ მატერიალურ სამყაროს დამოუკიდებელი ღირებულებათა თავისთავად იყო ნაგულისხმევი. ძველი ქართული მწერლობის დარგებიდან ამგვარმა მსოფლმხედველობამ ყველაზე თანამიმდევრულად მკვეთრი გამოხატულება საერო მხატვრულ მწერლობაში და, კერძოდ, ვეფხისტყაოსანში პოვა... გასაგებია აგრეთვე ვეფხისტყაოსანის დევნაკლერიკალური წრეების წარმომადგენელთა მხრივ“... და კიდევ: „ჩვენ შევეცადეთ დაგვესაბუთებინა, რომ შინაარსეულად წინააღმდეგობა და ბრძოლა საეკლესიო და საერო („გარეშე“ – „უსაეროსი“) მსოფლმხედველობებს შორის იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენდა“-ო.

მკვლევარი შალვა ხიდაშელი ხელმძღვანელობს ყოველთვის წინასწარ გამიზნული დებულებით და ამიტომ ყველგან ეძებს მატერიალიზმი მონახოს და გაამართლოს, რათა მკითხველს ის აზრი ჩაუნერგოს, რომ მატერიალისტური შეხედულება არსებობდაო, როგორც ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ისე მხატვრულ მწერლობაშიო. რასაკვირველია, ამიტომ მის კვლევას მიუდგომელობის ბეჭედი არ ეღირსება. შეუძლებელად მიმაჩნია ქართული „საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“, და თუ გნებავთ სხვაგანაც, ყველგან, ევროპაში, ასეთ მკაცრ განმყოფელ ფორმულებში მოთავსდენ და ცალკეულ კალაპოტში ჩაიჭედონ. მით უმეტეს, ვერ

გავიზიარებ მის დებულებას ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობის შეფასებისას, რადგან ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიური თეოლოგიის საკითხთა ამ ნიგნში განხილვამ სრულიად ცხადად გვაჩვენა, რომ ვეფხისტყაოსანში საქმე გვაქვს არა მარტო „მატერიალური სამყაროს დამოუკიდებელ ღირებულებასთან“, არა მარტო „ამ სოფელთან“, არამედ იდეალურ „სამყაროს დამოუკიდებელ ღირებულებასთანაც“, იმ სოფელთან, საიქიოსთან. ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს არა მარტო „საერო მსოფლმხედველობა“, არამედ „საეკლესიო მსოფლმხედველობა“-ც. ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა „რეალობას“ – ნამდვილობას არა მარტო „ამქვეყნიურ, მატერიალურ სამყაროში ხედავს“, არამედ „იმქვეყნიურში“-ც.

ვეფხისტყაოსანი, როგორც ამ დაწვრილებითი განხილვის შედეგად დავრწმუნდი, თავისი რელიგიური მიმართულებით არ არის მისტიციზმის მოქადაგე; იგი არ არის ასკეტოსთა იდეალების მატარებელი; იგი არა ჰგმობს „ამქვეყნიურს“; არ უარყოფს „ამ სოფელს“, რომელიც არის საწუთო, წარმავალი (და ვინ არ ფიქრობს ასე? ბრძანეთ! ქართველმა ხალხმა უკვე დიდი ხანია ეს წარმოსთქვა: წუთისოფლის სტუმრები ვართ, ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება...). ვეფხისტყაოსანიც, ცხადია, ამ სოფელს ღებულობს, მისი გმირები მასში ცხოვრობენ, ხორცშესხმულ და სისხლსავსე სიცოცხლეს უგალობენ, მაგრამ განა ისინი ივიწყებენ „იმქვეყნიურს“? საიქიო ცხოვრებას? რამდენი შაირი გავიცანით, სადაც სწორედ „იმქვეყნიურზე“, საიქიოზე იყო საუბარი! ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა არის მთლიანი, ჰარმონიული, დაფუძნებული „ამქვეყნიურზე“ და „იმქვეყნიურზე“. ვეფხისტყაოსანი სიცოცხლის რომანია, მთლიანი ცხოვრების ამსახველი და მართლაც გასაკვირველი იქნებოდა, მასში ჩვენ არ შევხვედროდით ამ ცოცხალი სააქაო ცხოვრების გარდა, წარმოდგენას საიქიო ცხოვრებაზეც, რაც კაცს დღესაც, გარდაუვალი სიკვდილის შედეგად, ამა თუ იმ მიმართულებით ესახება.

ღმერთთან ერთი რად აცხოვნოს

პარი პირველი

წინარგანინებისათვის

1. განგება და წინარგანინება

ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, როდესაც იგი ძმობისა და დობის გამო ესაუბრება –

ყმამან უთხრა: „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს, ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს;

ღმერთთან ერთი რით (რად) აცხოვნოს, თუ მეორე არ წარწყმიდოს (306).

ერთ თავის კერძო წერილში აკაკი წერეთელი ამ შაირისა გამო ამბობს: „ვეფხისტყაოსანში“ ერთი ახირებული ტაეპია ჩართული: „ღმერთთან ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოსო“¹³⁶.

მართლაც ახირებულად მოისმის ეს ლექსი!

* * *

ვითარცა ზექვეყნური, უსაზღვრო, დაუსრულებადი, პირადი მიზეზი მსოფლიოსი – ღმერთი ამ მსოფლიოსთან სამ გვარ ურთიერთობაშია. ვით მსოფლიოს დამბადებელი, შექმნელი, ღმერთი არის იგი, რომელმან თავისი ყოვლადი ძალით არარასაგან შექმნა ყოველი არსება. მსოფლიო თავისი ყოფნით და მოქმედებით ღმერთზეა დამოკიდებული. ღმერთი მიმართავს, ხელმძღვანელობს და მიჰყავს ყველა შექმნილი ისე, რომ მსოფლიო თავის დანიშნულებას აღწევს. მმართვეა – განგება – ხელმძღვანელობა არის სწორი მიზანისაკენ წაყვანა. ღმერთის ეს მოქმედება არის განგება (ვინრო მნიშვნელობით).

განგება, ფართო მნიშვნელობით, არის: დაცვა-შენარჩუნება, გაგრძელება ქმნულებათა და ამ ქმნილებათა მოქმედების გამონვევა, მიზეზი.

ქრისტიანული თვალსაზრისით: ღმერთმა შექმნა ყოველი არსება მხოლოდ ძალითა თვისითა და ღმრთეებრი მართვა განგება მას თან ახლავს; ეს არის ღმრთეებრი განგება, რომელიც ყველაფერს იცავს და მართავს თავისი განგებულობით.

განგება არის კიდევ წინასწარ ხედვა, წინ დახედულობა, მომავლის ცნობა, წინარ ცოდნა და გაგება. და ამგვარ განგებას საფუძველად აქვს უწინარეს საუკუნეთა ღმერთის მიერ დადგენილი გეგმა მსოფლიო მმართველობისათვის.

არსებობს ორგვარი წესი: 1. ბუნებრივი და 2. ზესთაბუნებრივი – ამიტომ ორგვარი განგებაც არის: ა. ბუნებრივი განგება („პროვიდენცია ნატურალის“) და ბ. ზესთაბუნებრივი („პროვიდენცია სუპერნატურალის“).

1. ბუნებრივი განგება ეხება ყველაფერს, რაც ქმნილებასთან არის აქ, ბუნებაში დაკავშირებული; 2. ზესთაბუნებრივი განგება ეხება იმას, რაც ბუნების („ნატურა“) გარეშეა და ზნეობრივ წესრიგშია.

წინასწარი გარდანყვეტილება, წინარგანჩინება=(„პრაედესტინაცია“) არის ზესთაბუნებრივი განგება (ვიწრო მნიშვნელობით სავსებით), რომელიც ზებუნებრივი ცხოვნების წესს ეხება⁹⁹. წიგნი 12. გვ. 1097. ეს ცნება „წინარი განჩინება“, წინასწარი გადანყვეტილება, „პრაედესტინაცია“ არის გარდანყვეტილება, რომელიც ღმერთის მიერ უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა მიღებულია და ეხება იმას, რაც დროში უნდა მოხდეს, კერძოდ, წინაგანჩინება არის ღმერთის გადანყვეტილება, რომელიც კაცის საიქიო ცხოვრებას შეეხება.

წინარგანჩინება ანუ პრაედესტინაცია ორგვარი არის: 1. წინასწარი გადანყვეტილება რჩეულთა შესახებ ნეტარი საუკუნო ცხოვრებისათვის, ნეტარი ცხოვნებისათვის, დიდებისათვის, ანუ „პრაედესტანციო ად გლორიამ“ და 2. წინარი განჩინება რჩეულთა ნეტარი ცხოვრებისათვის, ბოძებული ღმერთის მადლით მისი წყალობით, ანუ „პრაედესტინაცია ად გრაციამ“. ორივე ამ წინარ განჩინებას ეწოდება: სრული, ანუ „პრაედესტინაცია კომპლეტა“¹⁰⁰. გვ. 256.

ღმერთის ყოვლადი მცოდნეობისა და წინასწარი მცოდნეობისაგან გამოდის მისი განგეობაც; განგება განაგებს მსოფლიოს და განგების გარეშე არაფერი ხდება. ამ გვარად, წინარგანჩინება არის ნაწილი განგებისა და იგი, როგორც გავიგეთ, საიქიო ცხოვრებას, ცხოვნებასაც შეეხება, თუმცა როგორც მოციქული პავლე ამბობს: ღმრთეებრი სიბრძნე კაცისათვის მიუწვდომელია და ამიტომ წინარგანჩინების საკითხიც მისთვის გაუგებარი იქნება¹⁰¹. გვ. 426.

მეორე ცნება რომელიც პრაედესტინაციოს მოპირდაპირეა, არის „რეპრობაცია“=დაგმობა. ეს არის აგრეთვე წინარგანჩინება ღმერთისა, მაგრამ წარწყმედის შესახებ. რეპრობაცია=დაგმობა ორ გვარია: 1. წარწყმედა ჩადენილ ცოდვის შედეგად („რეპრობაცია კონსეკვენს“) და 2. ღმერთის მიერ უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა მიღებული გადანყვეტილება წარწყმედის შესახებ („რეპრობაცია ანტეცედენს“). ეს მეორე დაგმობა არის პრაედესტინაციოსთან დაკავშირებული.

თუ პრედესტინაციო ცხონებას ეხება, რეპრობაციოს მიზანია: წარწყმედა. ცხონებაც და წარწყმედაც ყოველთა საუკუნეთა უწინარეს არის გადანყვეტილი ღმერთის მიერ.

ღმერთის უფლებაა კაცს მიანიჭოს ცხონება; მისივე უფლებაა დასაჯოს კაცი წარწყმედით. ეს წარწყმედისათვის წინასწარი გადანყვეტილება არის ორი: 1. დადებითი და 2. უარყოფითი; დადებითი დაგმობა არის წარწყმედა; უარყოფითი დაგმობა არის ბრძანება-არჩევა ცხონებისათვის, მხოლოდ არა – ცხონება. არა – ცხონების შემთხვევაში ორი მოვლენაა: 1. ღმერთის მიერ გადანყვეტილება უსათუო, უეჭველი დაგმობის შესახებ და 2. კაცის მიერ ჩადენილ ცოდვათა შედეგად წარწყმედა; ეს არის სათუო, პირობითი დაგმობა.

2. წინარგანჩინება ბიბლიის მიხედვით

ძველ აღთქმაში, ცნობილია, ღმერთმა არამც თუ წინასწარ იცის თვითეული კაცის მომავალი, არამედ – კაცის თავისუფლების დაუზიანებლად – მას, კაცს წინასწარ მომავალს განუჩინოს. –

ფსალმუნი 138,16 რომელი იგი არა მექმნა, იხილეს თვალთა შენთა; და წიგნსა შენსა ყოველნივე შთაინერნენ, დღისი დაიბადნენ, და არღარა იყო ნაკლულოვანება მათ შორის

იერემია 1,5 პირველ ჩემგან აღზელამდე მუცელსა შინა გიცი შენ, პირველ გამოსვლისა შენისა სამოთ განგზიდე შენ; წინასწარმეტყველად ნათესავისა მიმართ დაგდე შენ

ისო ძე ზირაქისა 33,11 და სიმრავლითა მცნობიერებისათა უფალმან განწყო იგინი და შესცვალნა გზანი მათნი

ახალ აღთქმაში ცნება „წინარგანჩინება“ არის არა მარტო ღმერთის მიერ მოწოდება რწმენისა და ეკლესიის წყალობისადმი, არამედ არჩევანიც ნეტარებისა და დიდებისათვის. ახალ აღთქმაში ხშირად არის ნათქვამი: საუკეთესო წილი თვითეულისა სიკვდილის შემდეგ იქნებაო საუკუნო წამება კაცის კეთილი, ან ბოროტი საქმის მიხედვითო.

რომაელთა 8,27-31 ხოლო რომელი იგი გამოძიებელ არის გულთა, იცის თუ რა არს ზრახვა იგი სულისა... რომელნი იგი წინასწარ იცნნა, წინასწარცა განაჩინნა თანა მსჭვავსად ხატისა მის ძისა თვისისა... ხოლო რომელნი იგი წინასწარ განაჩინნა (გამოარჩია), მათაც უწოდა, იგინიცა აღიღდა

რომაელთა 9,15-18 შევიწყალო, რომელი იგი; და შევიწყნარო, რომელი იგი შევიწყნარო. და ან რომელი ჰნებავს, განაფიცებს

ბევრი ამონაწერის მოტანა შეიძლებოდა, მაგრამ ამით დავკმაყოფილდეთ.

3. კამათი წინარგანჩინებისა გამო

ამ ცხონებადი წინასწარგანჩინებისა და წარწყმედითი წინასწარ გარდაწყვეტილებისა გამო ქრისტიანულ თეოლოგიაში დაუსრულებელი კამათი, დავა იყო. ამ წინარგანჩინების საკითხს გვაცნობს მამა ბერუიე⁴³. წიგნი 5.

1. ღმერთში არის სული და ნამდვილი ნება: მიანიჭოს სასუფეველი ცათა, ცხონება ყველას, ვისაც ეს მართლა ერგება.

2. ღმერთმა ოდეს გარდაუწყვიტა ვინმეს საუკუნო დიდება, მასვე მისცა საშუალებანი და წყალობანი, რომელთა შემწეობით, იგი ღმერთს ამ დიდებისაკენ მიჰყავს.

3. ეს ნება ღმერთში არსებობს უწინარეს ყველა საუკუნისა და იგი მან შეჰქმნა ქვეყანის შექმნამდე.

4. ეს არის წმიდა სიკეთის შედეგი, მაშასადამე, მისი გარდაწყვეტილება არის სავსებით თავისუფალი და ყოველივე აუცილებლობის გარეშე.

5. წინასწარ გარდაწყვეტილება არის უსათუო და უცთომელი: იგი უეჭველად შესრულდება; მას ვერაფერი დააბრკოლებს.

6. განზრახული გამოცხადების გარეშე არავის შეუძლია დარწმუნებული იყოს, თუ რაოდენია რიცხვი წინარგანჩინებულთა, ანუ რჩეულთა.

7. რჩეულთა რიცხვი განსაზღვრულია და უცვლელი; მისი არც გამრავლება შეიძლება და არც შემცირება, ვინაიდან ღმერთმან იგი (ეს რჩეულთა რიცხვი) უწინარეს საუკუნეთა გარდასწყვიტა და მისი წინასწარი ცოდნა არ შეიძლება იყოს შემცდარი.

8. წინარგანჩინება არ მოითხოვს წინარ განჩინებულისა, ან რჩეულისაგან სიკეთის ქმნას; წინასწარგანჩინება სრულდება ყოველთვის.

9. წყალობითი (მადლითი) წინასწარი გარდაწყვეტილება არის სრულიად დაუმსახურებელი; მისი სათავეა ღმერთის მიერ შეწყნარება.

10. წინასწარი განჩინება დიდებისათვის არ არის დამყარებული ადამიანის ღირსებაზე; იგი ღმერთის ნებაა.

11. ცათა სასუფეველში შესვლა არის მადლი ღმერთისა („გრაცია დეი“).

* * *

წინარგანჩინების საკითხისა გამო, როგორც მოგახსენეთ, საუკუნოთა განმავლობაში კამათი იყო. ბევრი სხვა და სხვა განხრა გაჩნდა ამ საკითხისა გამო, მაგრამ მათ აქ აღარ შევხები.

იმ განხრათა შორის, რომელთაც რწამდათ, რომ ღმერთმა შექმნა ერთი რიცხვი კაცთა წარსაწყმელათო, არის ორი მიმართულება: ა. „სუპრა ლაპსუმის“ და ბ. „ინფრა ლაპსუმის“. პირველი სკოლის მიმდევარნი ამბობდნენ: „ანტე ლაპსუმ“, ანუ „სუპრა ლაპსუმ“, ესე იგი პირველი ადამიანის, ადამის ცოდვამდე ღმერთს გარდამწყვეტილი ჰქონდა გამოცხადებინა თავისი მადლი და სამართლიანობა. ეს მისი მადლი ცხადდება იმით, რომ ღმერთმა შექმნა ერთი განსაზღვრული რიცხვი ადამიანთა, რომელნიც ბედნიერნი უნდა იყვნენ მარადულად – სამოთხისათვის. ღმერთის სამართლიანობა ცხადდება იმითაც, რომ შექმნა ადამიანთა მეორე განსაზღვრული რიცხვი დასასჯელად, წარსაწყმედელად – ჯოჯოხეთისათვის. მაშასადამე: ღმერთი ერთს ანიჭებს ცხონებას; მეორეს კი ამაზე უარს ეუბნებაო.

მეორე სკოლის, ანუ „ინფრა ლაპსუმის“ მიმდევარნი ამტკიცებდნენ: პირველი ცოდვის, ანუ ადამის ცოდვის შემდეგ ღმერთმა გადასწყვიტა ერთი ადამიანის ცხონება და მეორეს წარწყმედა.

თავისი პირველი ცოდვით ადამიანმა დაკარგა ღმერთის პირველი სამართლიანობა და მადლი („გრაცია“, „ბლაგოდატ“) და ამიტომ ადამიანი ღირსია მხოლოდ სასჯელისა; მთელი კაცობრიობა დასასჯელია და წარსაწყმედი; ოღონდ ღმერთი მოწყალეა და ამიტომ ზოგს აცხონებს; იგი ერთს წარწყმედს, მეორეს კი აცხონებსო¹⁰⁴. 187.

* * *

კამათი წინარწარჩინებისა და წყალობის გამო დიდ ხანს გრძელდებოდა. რომის ეკლესიის მეთაურნი სწავლულნი არა ერთხელ აცხადებდნენ: ჩვენ ამ საკითხში არც ერთ მიმართულებას არ ვემხრობითო და ქათოლიკეს შეუძლია იმსჯელოს წყალობისა და ნების თავისუფლების შესახებო. ამის გამო რომის პაპმა 1607 წელს, პავლე მეხუთემ თეოლოგოსებს აუკრძალა ერთს მეორესათვის ჰერეტიკოსი ეწოდებინა და სექტანტობა შეენამებინა. ამაზე უფრო ადრე, ტრიენტოს ყრილობაზე 1546 წ. აუგუსტინუს ბოცენიომ თავის ქადაგებაში ბრძანა: ნუ გაიძახით, ეს არის ჰერეტიკოსი! დასწვით! დადაგეთ! თქვენ პატივი ეცით საბჭოს გადაწყვეტილებას და განახორციელეთ დადგენილებანი მისნი, ხოლო რაც სადავო საკითხებს შეეხება, მათზე იდავეთ, ოღონდ ღმერთის იდეის დაუზიანებელადო¹⁰⁴. გვ. 67.

საერთო მართლმადიდებლურ და ქართულ ქრისტიანობაში ის რწმენაა აღიარებული, რომ ღმერთი არის სამართლიანი და ამიტომ მას არ შეუძლია უმიზეზოდ ზოგის ცხონება, ზოგის – წარწყმედა; რწამს: ღმერთი დაუსრულებელად კეთილია, მაშასადამე: მას არ შეუძლია უმიზეზოდ ზოგი ანეტაროს და ზოგი აწამოს; რწამს: ღმერთი განუსაზღვრელად ბრძენია, მაშასადამე, მას არ

შეუძლია – მიანიჭა რა კაცს თავისუფალი ნება – შეუზღუდოს იგი თავისი უპირობო აუცილებელი წინარგანჩინებით და ამ კაცის ყოფა – ქცევა – მოქმედებას მთელი ზნეობრივი ღირებულება წაართვას, მაშასადამე: ღმერთის წინასწარი განჩინება კაცის ნების თავისუფლებას არ აბრკოლებს; კაცს შეუძლია კეთილიც იყოს და ბოროტიც. ხოლო ღმერთმა, რომელსაც სურს ყველას ნეტარება მიანიჭოს საიქიოში, ყველას უბოძოს დიდება, დაამკვიდროს თავის სასუფეველში, წინასწარ ხედავს და წინასწარ იცის, თუ ვინ ისარგებლებს; ვინ იქნება კეთილი და ვინ – ბოროტი; ამიტომ ღმერთი ზოგთ წინასწარ გარდაუწყვეტს საუკუნო ცხოვნებას – მათ, რომელთა შესახებ მან წინასწარ იცის, რომ ისინი, კეთილ იქნებიან და ღმრთეებრი მადლით ისარგებლებენ; და ზოგთ კი მიუსჯის წარწყმედას, რომელთა შესახებ მან იცის, რომ ისინი ღმრთეებრივ მადლს არ გამოიყენებენ და ბოროტ იქნებიანო.

ქათოლიკურმა ეკლესიამ უარჰყო დადებითი დაგმობა და გამოაცხადა: არა გვრწამს, ღმერთის მიერ წინასწარ რომელიმე კაცი ბოროტმოქმედად იყოს დანიშნული; ამით უარყოფილი იქნებოდა ღმრთეებრი წყალობა, ცხოვნება, კაცის ნების თავისუფლება (კეთილისა ბოროტის არჩევაში) ცოდვისათვის დასჯა, და საერთოდ, მთელ ზნეობრივ წესს აზრი დაეკარგებოდაო. ამით უარყოფილი იქნებოდა ღმრთეებრი სამართლიანობა, სიბრძნე, სიკეთე და სინმიდე. არ არსებობს ღმერთის გადაწყვეტილება ადამიანთა წარსაწყმედელად, ოღონდ არსებობს ღმერთის მიერ გარდაწყვეტილი წარწყმედა მხოლოდ მათთვის, ვინც მომავალი ცოდვებით მართლა წარსაწყმედი არიან, ვინაიდან ყოვლად მცოდნე ღმერთმა წინასწარ იცის, თუ ცოდვებს ვინ ჩაიდენს, ამიტომ აღვიარებთ: ღმერთს წინასწარ გარდაწყვეტილი აქვს მხოლოდ იმ პირთა წარწყმედა, რომელთა შესახებ მან წინასწარ იცის, რომ ისინი ცოდვილნი იქნებიანო¹⁰². გვ. 1063.

4. წინარგანჩინება ისლამში

ცნობილია: არც ერთი წინასწარმეტყველი, ან დამაარსებელი რელიგიისა არ ლაპარაკობს თეოლოგიური, ან ფილოსოფიური ენით. იგი პირველად ყოვლისა გულს მიმართავს და მას ღმერთისაკენ მოუწოდებს. თეოლოგიური და ფილოსოფიური დამუშავება საკითხთა ხდება მერმე, უკვე დოკტორთა, ანუ სწავლულთა მიერ. ამგვარათვე იყო ისლამშიც და ამგვარათვე წინარგანჩინების საკითხშიც¹⁴⁴. გვ. 141.

სიტყვა „ისლამი“ ნიშნავს: დამორჩილება, ერთგულება, გულდადებით დამონება ღმერთის წინაშე. ისლამი – პროფ. გოლდციჰერის თქმით: ერთ მთავარ ღებულებაზეა დაფუძნებული – იგი არის მაჰმადიანური მრწამსი („შაჰადა“): არა

არს ღმერთი გარდა ღმერთისა და მაჰმადი მისი მოციქული („ლა ილაჰა ილლა – ალლაჰ ვა მუჰამმა დუნ რასულ უ-ილაჰ“). მაჰმადის რწმენით, ამ ერთი ღმერთის წინაშე საგაღმადლო სრული მორჩილება, დაქვემდებარება, მისდამი ყოვლადი მინდობა, მის წინაშე თავის მოდრეკა. სიტყვა „ისლამი“ სწორედ ამ მოვლენას გამოხატავს.

ისლამის საღმრთო წიგნი – ყურანი – სხვა და სხვა მოპირდაპირე აზრებითა და მოწინააღმდეგე შეხედულებებით არის დატვირთული. და ღმერთისა, ნებისყოფისა, განგების, ბედის საკითხი აქ გამოაკლისს არ წარმოადგენს და მათ გარშემო დიდი აღრევა იყო. ამ დავას უნდა გვერდი ავუხვიოთ. იხილეთ: ⁶⁰. გვერდი 83-101; ¹⁰⁵. გვ. 39-42; ¹⁰⁶. გვ. 42 და შემდეგი.

ხანგრძლივი ცხარე დავის შემდეგ ისლამურმა თეოლოგიამ ბოლოს და ბოლოს გაიზიარა ქრისტიანული დებულება ნების თავისუფლების შესახებ, ოღონდ ნების უარყოფის სწავლა მაინც დარჩა ასტროლოგიურ აზროვნებაში, – ამბობს პროფ. მაქს ჰორტენ ⁵⁶. გვ. 201.

5. „ცხოვნება“ და „წარწყმედა“

არის თუ არა წინარგანჩინების, პრაედესტინაციის საკითხი ვეფხისტყაოსანში? და თუ იგი არის, რა ხასიათისაა იგი? ეკუთვნის თუ არა ქვემოთ ლექსი წინარგანჩინების დარგს?

ტარიელმა ავთანდილს –

ყმასა უთხრა: 1. „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს და დაცა იდოს, 2. ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს; 3. ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს! (306).

გავიგოთ ეს ლექსი: 1. რომელმა კაცმა ვინმე ძმად გაიხადოს (იძმოს), ან დად გაიხადოს (იდოს), ამ შემთხვევაში საჭიროა (ხამს) მან მისთვის სიკვდილსა და ჭირს არ მოარიდოს თავისი თავი; 3. ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს. აი, ეს უკანასკნელი ბზკარია, ყურადღებას რომ მიიზიდავს.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: ცხოვნება, ანუ დღეგრძელებული; ცხოვნდა – დღეგრძელდა. ცხოვნება არის დღეგრძელობა; ცხოვნებული – დღეგრძელებული. მისივე განმარტებით: წარწყმედა არის დაკარგვა.

მათე 9,18 ასული ჩემი აღესრულა (მოკვდა); არამედ მოველ, და დაჰდეგ ხელი შენი მას ზედა და ჰსცხოვნდეს (გაცოცხლდესო)

მათე 8,25 მიხსენ ჩვენ, რამეთუ წარვჰსწყმედით (ზღვის ღელვისაგანო)

იაკობი 4,12 ერთი არის შჯულისა მდებელი და გამკითხველი, რომელი შემძლებელ არს ცხოვრებად და წარწყმედად... ¹⁰⁷. გვ. 015.

აქ მოციქული ლაპარაკობს ამ ქვეყანაზე ცხოვრების დღეგრძელობასა და მოსპობის შესახებ.

ყველგან აქ ცხოვნება=ცხოვნება არის სააქაო ცხოვრება, ხოლო წარწყმედა კი – დაკარგვა, სიკვდილი.

რა მნიშვნელობა აქვს ამ ცნებებს ძველ ქართულ რელიგიურ მწერლობაში?

მეათე საუკუნის „**ადამის ცხორება**“-ში ნათქვამია: „უფალო, ცხორება ჩემი ხელთა შენთა არს, განმაშორე მტერი ესე, რომელსა უნებს ცთუნება ჩემი და რომელი იძიებს წარწყმედასა ნათესავისა ჩემისასა, რომლისაგან წარწყმედილ არს ევა“... „და მას ჟამსა უჩინო იქმნა ბელიარ [ემმაკი]... [ცხონდი ადამ]... რამეთუ მცნებას არ გადაუხვიეო“⁴¹. გვ. 5.

ევსტათი მცხეთელის მარტილობა-ში (მეთერთმეტე საუკუნის ხელნაწერი): „და ცხონდებოდა წმიდა ევსტათი ქრისტიანობასა შინა“⁴¹. გ. 45. „რათა ფერხთა თქვენთა გბანდე და ვცხონდე თქვენთანა“⁴¹. გვ. 306. (და სხვა).

ამნაირად: ცხოვრება, ანუ ცხოვნება არის სიცოცხლე, ხოლო წარწყმედა არის დაღუპვა, დაკარგვა, სიკვდილი.

* * *

სიტყვა „წარწყმედა“ უნივერსიტეტისეულ ვ.-ტყაოსანში ორ გვარად იწერება:
1. „წარწყმედა“ და „წაწყმედა“.

ტარიელი მოგვითხრობს –

მით ვტიროდი, მომეგონა მე, გლახ, ჩემი წარწყმედელი (202). წარწყმედელი – დამღუპველი.

ავთანდილი მოსთქვამს –

ერთი ორთა მგონებელი, ვარ საქმესა წარსაწყმედსა (861), ანუ: მე ერთი, ავთანდილი ორის (თინათინისა და ტარიელის) მომგონებელი, მათზე მოფიქრალი ვარ; მე ვარ საქმესა წარსაწყმედსაო; ეს საქმე მე დამკარგავსო.

მართალ ბრჭეს, მართალ მოსამართლე მნათობ მუშთარს, იუპიტერს ავთანდილი უსაყვედურებს, შენო – ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წაიწყმედ ამით სულსა (959). ანუ: ამით სულს ნუ დაიღუპავო! აქ არის „წაწყმედა“, უასოდ „რ“.

ფატმანმა გარდასწყვიტა თავის ქმარს გაანდოს მის სახლში ნესტანის ყოფნის ამბავი და რომ უსენმა ეს არ გაამჟღავნოს, დავაფიცებ და იგი ამ ფიცს ვერ გააცუდებს, ვერ გასტეხსო –

სულსა ვერ წაწყმედს, ვერა იქმს ფიცისა გაცუდებასა (1152). აქაც სიტყვას „წაწყმედა“ აკლია ასო „რ“. კაცი აქ სულს წაიწყმედს ესე იგი სულს დაღუპავს. სად? ამ ქვეყანაზე? თუ იქ, საიქიოში? ცხადია, აქ საუბარია საიქიოში სულის დაღუპვის შესახებ.

6. ვეფხისტყაოსანის წინარგანჩინება

მივუბრუნდეთ ტარიელის ნათქვამს: „ღმერთმან ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“ (306). ანუ: ღმერთმა ერთი ვით (?) აცოცხლოს (აცხოვნოს), თუ მეორე არ წაწყმიდოს, არ დაკარგოს არ დალუპოსო.

კავშირს „ვით“ კითხვითი ნიშანი მივუსვი, რადგან ეს ადგილი საცილოა: როგორც ხელნაწერ, ისე დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში.

ვეფხისტყაოსანის ცხრა ხელნაწერში აქ არის „ვით“; ოთხში – „რათ“; სამში – „რით“; არის წაკითხვაც: „რად“, რაც იგივე „რათ“ არის ¹³⁷. ნაკვეთი პირველი. გვერდი ორასოთხი.

რომელი უფრო სწორია: „რად“, „რით“ თუ „ვით“?

„რად“ ნიშნავს: „რასათვის“ (ს. ს. ორბ.), ანუ რისთვის, რატომ.

„რით“=„რა“=რად არს: რა საშუალებით.

„ვით“=„ვითარ“, როგორ: რა ნაირად, რაგვარად.

ღმერთმა ერთი რიო დასაჯოს = ღმერთმა ერთი რა საშუალებით დასაჯოსო! აკად. ა. შანიძის განმარტებაა: ღმერთმა ერთი როგორ გადაარჩინოს, თუ მეორე არ დალუპოს-ო (ვეფხისტყაოსანი, 1957. გვ. 394).

მგონია: ეს განმარტება და სხვა მისი მსგავსი მაინც გაუგებარი რჩება და არც თვითონ ლექსს შეეფერება, პირიქით: მას ამრუდებს.

რატომ? იმიტომ, რომ ღმერთისათვის არ შეიძლება იდგეს საკითხი იმისა, თუ რომელი გადაარჩინოს ერთი, თუ მეორე არ დალუპოს!? რატომ? რისთვის? რა დააშავა ამ ერთმა და რა წაახდინა მეორემ? ეს არა სჩანს ზემორედ მოტანილი განმარტებიდან. ამას გარდა ღმერთისათვის არ შეიძლება იდგეს საკითხი: რომელი.

არც „ვიო“, არც „რიო“ აქ, ამ სტრიქონში ლექსს არ შეეფერება და მას ვერ განმარტავს, ხოლო კავშირად „რად“ ლექსი კი გასაგებია. „რად“ დაბეჭდილი არის ვეფხისტყაოსანის უმრავლეს ტექსტში.

* * *

ვახტანგ მეფის განმარტება ამ ლექსისა ასეთია:

„რა კაცი კაცს გაუმუსაიბდეს და საყვარლად შეექმნას, იმისთვის სასიკვდილოდ არ უნდა დაზოგოს. ეს იგავად მოუყვანია: თუ ღმერთი კაცს არ წაწყმიდებს, მეორეს რა შიში ექნება (,) რომ ცხოვდეს“-ო.

ეს განმარტება სწორი არ არის, თუ გნებავთ მარტო იმიტომ, რომ აქ შიშზე ლაპარაკი არაა.

თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ ლექსს ასე განმარტავს: „როდესაც კაცი თავსა თვისსა სრულად გამოიმეტებს სიყვარულისათვის და მოყვისა თვისისა გამოხ-

სწისათვის ჭირისა განსაცდელისა და სიკვდილისაგან იგი თუმცა თვისსა ხორცსა წარწყმედს, მაგრამ სულსა კი ღმერთი აცხოვნებს კეთილისა მოქმედებისა მისისათვის და თუ თავის თავს არ გამოიმეტებს კაცი მოყვსისათვის, მაშინ ვითარღა ძალ უცს შეწევნად მისსა, ასე არის საღმრთო წერილში ბრძანებული (:) „მეგობარმან მეგობრისა თვისისათვის დასდვის თავი თვისი“-ო¹⁴¹.

ასეთი განმარტება სრულიად უსაბუთოა, ვინაიდან ლექსში: „ღმერთმან ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“ – ეს ცხოვნება და წარწყმედა კაცზე კი არ არის პირდაპირ დამოკიდებული, არამედ ღმერთზე, რომელიც გადასწყვეტს ლექსის თანახმად, თუ ვინ „აცხოვნოს“ ან „წაწყმიდოს“.

აკად. პროფ. ნ. მარრის განმარტებით: ღმერთს შეუძლია ცოცხალი დასტოვოს ერთი მეგობართაგანი, ერთი ძმათ-შეფიცულთაგანი, თუ მეორეს დალუპავსო იგი.¹²¹

შეუწყნარებელია ასეთი განმარტება, რატომ უნდა დალუპოს ღმერთმა „ერთი მეგობართაგანი და გადაარჩინოს „მეორე“? რა მოსაზრებით? ასეთი გარდანწყვეტილება და სასჯელი ღმერთის სამართლიანობას ჰბლავს.

7. რად აცხოვნოს

ტარიელი ამბობს: თუ ვინმე იძმო, ან ვინმე დად გაიხადო, ამ ძმობილისათვის, ან დობილისათვის ჭირსა და სიკვდილს არ უნდა დაერიდო; ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოსო.

პირველი განმარტება: აქ, ამ ქვეყანაზე ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, რად აცოცხლოს, რისთვის ადღეგრძელოს, თუ მეორე არ დალუპოს, არ დაკარგოს, არ მოჰკლასო.

ამ პირველი განმარტებით, აღნიშნული ლექსის აზრი განგების დარგს ეკუთვნის, ესე იგი: ეს ლექსი თავისი შინაარსით განგების შინაარსშია მოქცეული – ღმერთის ხელშია ადამიანის სიცოცხლის ვადა –

1 მეფეთა 2,6 უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჯოჯოხეთად და აღმოიყვანებს

რომაელთა 14,7-8 არავინ ჩვენთაგანი თავით თვისით ცოცხალ არს, და არავინ თავის თვისით მოკვდების... რამეთუ გინა თუ ცხოველ ვართ, უფლისად ცხოველ ვართ; და გინა თუ მოვსწყდებით, უფლისა მიერ მოვჰსწყდებით; გინა თუ ცოცხალ ვიყვნეთ, გინა თუ მოვჰსწყდეთ უფლისანი ვართ.

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის აღნიშნული ლექსის (შაირი 306) პირველი განმარტების თანახმად: ტარიელი აქ თავის ზოგად რწმენას განგების შესახებ გა-

მოსთქვამს: ღმერთის, განგებისა კაცის სიცოცხლე და სიკვდილი: ღმერთი ერთს აცხონებს, მეორეს წარწყმედს, მოჰკლავსო.

ღმერთმა იცის, თუ ერთს რატომ უნდა მისცეს გრძელვადიანი სიცოცხლე, იყოს დღეგრძელი, ღმერთმა იცის, თუ მან მეორეს რატომ უნდა მისცეს სიკვდილი. ეს არის ღმერთის გამგეობაში, მის ნებაში. ასეთია ლექსის პირველი განმარტება, რაც საკმაოდ და დამაკმაყოფილებლად არ მიმაჩნია, არა იმიტომ, რომ ამგვარი განმარტება არის სადა და მარტივი, არამედ არსებითადაც, ვინაიდან კავშირი „რად“ თავის სრულ გამართლებას ვერ პოვულობს.

მეორე განმარტება. ეს უკვე არის პრაედესტინაციოს, წინარი განჩინების საკითხი, რაც საიქიოში ცხონებასა და წარწყმედას ეხება. ეს არის ის ღმრთეებრივი წინარი განჩინება, წინასწარი გარდაწყვეტილება, რომელზე აქ წინ საკმაოდ და მგონი გასაგებად ვისაუბრეთ.

ტარიელის თქმა სწორედ ამ წინარგანჩინების სწავლით აიხსნება.

ტარიელი ამბობს ღმერთმა ზოგიერთს გარდაუწყვიტა ცხონება, ხოლო ზოგიერთს კი წარწყმედაო. ტარიელი არ ამბობს, თითქო ღმერთმა შექმნა წინასწარ განსაზღვრული რიცხვი კაცთა მარტო ცხონებისათვის და განსაზღვრული რიცხვი კაცთა მხოლოდ წარწყმედისათვისო.

ტარიელი არ ამბობს, თითქო მთელი კაცობრივობა არის წარსაწყმედი, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა და ამიტომ ზოგიერთს აცხონებსო.

ტარიელი ამბობს: ღმერთმა ერთს გადაუწყვიტა ცხონება, მიანიჭა მას ნეტარი სიცოცხლე საიქიოში; ხოლო მეორეს გარდაუწყვიტა წარწყმედა, საუკუნო ნამება საიქიოში.

კავშირი „რად“ ნიშნავს მიზეზსა და მიზანს, და ამით დაცულია ღმერთის სამართლიანობა.

ღმერთი ყველასათვის კეთილია და სამართლიანი. მაშ ღმერთმა ერთი რად უნდა აცხონოს და მეორე კი წარწყმიდოს?

ამის მიზეზი ის არის, რომ ღმერთმა წინასწარ იცის, თუ ვინ იქნება კეთილი და ვინ – ბოროტი; ვინ ისარგებლებს მისი წყალობით და ვინ – არა; და რადგან ღმერთმა ეს წინასწარ იცის, ამიტომ ერთის ცხონებით და მეორეს წარწყმედით შესრულებულია ღმერთის სამართლიანობა.

ღმერთმა ერთი რად უნდა აცხონოს, თუ მეორე არ წარწყმიდა? თუ მეორე არ წარწყმიდა, მაშინ იგიც უნდა აცხონოს ღმერთმა! ღმერთი ამას არ იზამს, რადგან დარღვეული იქნებოდა მისი სამართლიანობა.

ღმერთმა ერთი რად უნდა აცხონოს? იმიტომ, რომ მის შესახებ მან იცის, ვითარცა ყოვლად მცოდნემან და ბრძენმა, წინასწარ იცის, რომ ერთი (კაცი) კეთილი იქნება და ამიტომ მას საუკუნო ცხონება საიქიოში მიეკუთვნება.

ღმერთმა მეორე რად უნდა წარწყმოდოს? იმიტომ, რომ ღმერთმა იცის, ვით ყოვლად მცოდნემა და ბრძენმა, წინასწარ იცის, რომ მეორე (კაცი) ცოდვილი იქნება და მას საიქიოში წარწყმედა, წამებითი ცხოვრება ექნება.

ყველაფერი ეს ღმერთმა წინასწარ იცის და ღმერთი ამიტომ ერთს წინასწარ ცხოვნებას, ხოლო მეორეს წინასწარ წარწყმედას გადაუწყვეტს, რადგან მან ერთისა და მეორისაც წინასწარ ყველაფერი იცის.

მგონია, ეს მეორე განმარტება, რომელიც უკანასკნელად განვიხილე, უფრო მისაღებია, ვიდრე პირველი. და ამგვარად, ამ ლექსში გვაქვს წინარგანჩინების საკითხი, არა ისლამური, არამედ ქრისტიანული თვალსაზრისით განხილული.

8. შესახულსა

ტარიელი ფრიდონს აბარებს, ავთანდილს უთხარიო: მე როგორ შემიძლია გარდავიხადო შენი ჭირნახული; რაც შენ ჩემთვის გაგიკეთებია, მის სამაგიეროს რაგვარად შევძლებო, მაგრამო – ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა (1471).

ცნება „შესახული“ ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონში (1937 წ.) ასეა ახსნილი: შემზადებული, გაჩენილი, შექმნილი. და ეს არის ჩვეულებრივი, მარტივი ახსნა. ოღონდ ეს ცნება არც ისე მარტივია და არც იოლად გასაგები, ვინაიდან იგი არის თეოლოგიური და მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ოდეს იგი ღმერთთან და ზეცასთანაა დაკავშირებული: „ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა“-ო.

ეს ცნება „შესახული“ წინარგანჩინებას ეკუთვნის და იგი გარკვევით აღნიშნავს: წყალობა, რომელიც ღმერთს გარდაუწყვეტია შენთვის, მას წინასწარ ზეცით დაუდგენია შენთვის სანაცვლოდ იმისა, რაც გაჭირვება – ჭირი გარდაგხდაო. აქ ტარიელი თეოლოგიური ენით ლაპარაკობს და ეს ცნება „შესახული“ თეოლოგიის წინარგანჩინების დარგს ეკუთვნის.

პარი მემორე

ორისაჲ იყოს მხლებელი

1. ბეღია მაყივნებული

ვეფხისტყაოსანში ბედი არ არის გარდაუვალი, არ არის მტკიცე; მის განჩინებას შეიძლება შეებრძოლო, მის გარდამწყვეტილებას შეიძლება ომი გაუმართო;

მის წინააღმდეგ შეიძლება დახმარება ღმერთისა ითხოვო, რამეთუ ღმერთია ყველაფერის უფალი. ბედის რწმენა, ამგვარად, სრულდება ღმერთში, თავდება ღმერთით.

და ბოლოს ვეფხისტყაოსანში აღიარებულია საცხოვრებო მრწამსი – ყველაფერი არის წარმავალი, ყოველი მინიური სიკვდილით სრულდება და კვდება, და იქ, საიქიოს რაღა იქმნება?

ამაზედაც გვეძლევა პასუხი.

გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა;

გარდახდეს, გავლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა!

ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა (1665).

ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი,

რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ(?), ბედია მაყივნებელი,

ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისსაჲ იყოს მხლებელი (1668).

მთელი ეს ამბავი, რაც ვეფხისტყაოსანში აღინერა, დასრულდა ვითა სიზმარი ღამისა; ვეფხისტყაოსანის შესანიშნავი გმირებიც გარდახდენ, გარდავიდნენ, გაიარეს ეს ქვეყანა=სოფელი მათაც და გარდაიცვალნენ. ნახეთ, ბედის=ჟამისა ანუ ბედის=დროის სიმუხთლე, ლალატი – ვისაც გრძელად ეჩვენება ეს სოფელი = ქვეყანა, მისთვისაც იგი ერთისა წამისა არის! ასეთია ეს სოფელი, რომელსაც არავინ უნდა მიენდოს; იგი არის კაცთა თვალის წამწამის დროისა და წამწამზე უფრო მომსწრები, უფრო სწრაფი, ჩქარად გარდამავალი და მცირე... მაშინ ვინ რას ეძებთ და რას აქნევთ? რას აკეთებთ? ბედი არის მაყივნებელი, ანუ შემარცხვენელი; ესე იგი: რაც არ უნდა ეძებო და აკეთო, ბედის წინაშე მაინც შერცხვენილი დარჩებიო.

ეს შაირი, როგორც არა ერთ და ორს სხვას დაემართა, ნაირნაირად არის დაბეჭდილი –

კარიჭაშვილისეულ ვ. ტ.-ში –

რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ, – ბედია მაყივნებელი?!

აბულაძისეულში – რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ, ბედია მაყივნებელი?!

სხვა დაბეჭდილ ვ. ტ.-ში – რასა ვინ ეძებთ რას აქნევთ, ბედია მაყივნებელი...

რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ? ბედია მაყივნებელი... (ვ.ტ. 1957 წ.).

ინგლისურად მარჯორი უორდროპ და რუსულად პროფ. ნ. მარრ ამ ადგილს ასე სთარგმნიან: „ბედი (სულ ერთია) შეგარცხვენთ. კარგია, თუ ვისმეს იგი არ უღალატებს, თუ ვისმეს გაჰყვება (ბედი) ორივეში (ორივე ქვეყანაში)“-ო⁸⁵. 109. ისიც უნდა აღვნიშნო, რომ პროფ. ნ. მარრ მთელ ამ შაირს ყალბად სთვლის და მას აძევებს.

თავის მხრივ, მიხ. წერეთელმა გამოგვიცხადა: „ტექსტი წარყვნილია: „ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავ იყოს მხლებელი“, უაზრობაა“-ო (კრებული „ბედი ქართლისა“, პირიზი, ნომ. 9, 1951 წ.). ხშირად ხმარობს ამ სიტყვას „უაზრობა“ ვ. ტ.-ის შაირთა შესახებ პროფ. მიხ. წერეთელი! და ხშირადვე უსაბუთოდ! აქ კი იგი ამ შაირს თავისებურად ასწორებს, თავის გემოვნებაზე!

მე კი მოგახსენებდით წინაუქმოდ: ამ ლექსში დიდი აზრია და იგი არც ყალბია, რადგან იგი ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობის ერთი დასკვნათაგანია – თუ გინდ ეს შაირი საერთოდ ვეფხისტყაოსანის ძირითად დედანსაც არ ეკუთვნოდეს.

2. „ორისავე“, „ორსავე“, „ორისავ“

„ორისავე“, „ორსავე“, „ორისავე“ ცნობილი გამოთქმაა სბაქაო და სბიძიო ცხოვრების აღსანიშნავად. ამ ცნებას („ორისავე“) ვხვდებით ჯერ კიდევ გიორგი მერჩულის მიერ (951 წ.) დაწერილ თხზულებაში, სადაც ნათქვამია –

„რაითა ნაცვალად უფალი მოიგოთ სასოდ ორისავე ცხოვრებისაჲ“. ან კიდევ: „უხვება მისთაჲ არა დაგაკლდეს ორსავე სოფელსა“-ო.

„ორისავე ცხოვრება“, „ორისავე სოფელსა“, „ორსავე სოფელსა“ ერთსა და იმავეს აღნიშნავს სბაქაო და სბიძიო ცხოვრება.

ამავე გამოთქმას ორთა ცხოვრებათა შესახებ ვხვდებით მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში, ცნობილი ლიპარიტის ერთ-ერთი წიგნის მინაწერში –

„მხოლოდ შობილო, ძეო ღმრთისაო, მაღლისაო, ადიდეთ დღეგრძელებით და დაიცვენ ორთავე შინა ცხოვრებათა ძლიერი ერისთავთ-ერისთავი ლიპარიტ და ძენი მისნი რატი, ივანე და ნიანია“.

მარიამ დედოფალის ბრძანებით გადაწერილ ქართლის ცხოვრებაში, ამ დიდი ისტორიული საბუთის გადამწერი, ქართლის ცხოვრების ზოგიერთ თავს შემდეგი სიტყვით იწყებს ხოლმე –

„ღმერთო, დაიცევ დედოფალი მარიამ ორსავე ცხოვრებასა შინა მასსა, ამინ“¹¹⁰. გვ. 76. „ღმერთო, წარმართე ცოდვილი მარიამ, რომელთა ბრძანებითა ინერეზიან ესე წიგნი.. ამ სოფელს დღენი განუგრძელე და მას საშუაწმოს ქალწულთა თანა დაამკვიდრე“ (იქვე, გვ. 78). „ღმერთო და საშინელო [ძლიერო, დიდო] სვეტო ცხოველო, დაიცევ და წარმართე ორსავე ცხოვრებასა დედოფალი მარიამ“ (იქვე გვ. 281). „ღმერთო და წმიდაო ღმრთის მშობელო, შეიწყალე და დაიცევ ორსავე ცხოვრებასა შინა მისსა დედოფალი მარიამ“ (იქვე, გვ. 336 და სხვ.).

კაცხის ტაძარის ბარძიმის წარწერით (მეთექვსმეტე საუკუნე) ნათქვამია: „ქ. მოიხსენე, ღმერთო ორთავე ცხოვრებასა ლორთქიფანიძის ასულ გულქან“ · „კეთილად დაიცევ ორსავე ცხოვრებასა შინა“¹¹¹. გვ. 49, 53.

„წმიდაო სტეფანე შემწე მექმენ ორსაჲში შინა ცხოვრებასა“¹¹². გვ. 49.

„მეოხ მეყოს ორსაჲში შინა ცხოვრებასა“ (იქვე, გვერდი 52). ამგვარივე გამოთქმა ერთ ძველ ხატზე წარწერილი – „ადიდე ორსაჲში სუფევათა შინა პატრონი ჩვენი მანდატურთუხუცესი ბექაჲ“.¹¹³ გვ. 49.

„სამებაო სრულო, ძლიერო ღმერთო და ხატო ფერისცვალებისაო: დაიცევ ორსაჲში შინა ცხოვრებათა კეთილად ძით და ასულით“¹¹³. გვერდი 70. გამოთქმა „ორსავე“ იხმარება აგრეთვე „ქილილა და დამანა“-ს ქართულ თარგმანში. დამანას სიკვდილი გარდაუწყვეტეს და ამის გამო ნათქვამია: „ორსაჲში სოფელს სატანჯველს მიეცემა“-ო¹¹⁴. წიგნი 1. გვ. 269. „ქილილა და დამანა“-ს თარგმანი ეკუთვნის მეფე ვახტანგ მეექვსეს, ხოლო მისი გაშალაშინება და ლექსები სულხან საბა ორბელიანს და როდესაც იქ სააქაო და საიქიო ცხოვრების გამო არის საუბარი, ნათქვამია – „რათა შეიტყოთ რომე საქონელი სააქაოსა და საიქაოსათვის სვიანობის ძირია. რაცა თქვენი სანადელია, ორისაჲ სოფლის დიდების შოვნა საქონლის მეშუალობით იქნება და ხელთ მოსცეს“-ო¹⁶³. გვ. 345. და ეს საკითხი უფრო გარკვეულია და დაზუსტებულია იქვე, შემდეგი თქმით – პირველი სოფელი არის ჩვენი ქვეყანა, მეორე სოფელი არის: „მას საშუქუნოს პოვნა და განსასვენებელთა ადგილთა მიწვენა“-ო¹⁷⁵. გვ. 111, 359.

არავითარი იჭვი არ შეიძლება აღიძრას იმის გამო, რომ ცნება „ორისავე“, „ორსავე“, „ორთავე“, „ორისაჲ“ არის იგივე ვეფხისტყაოსანის ცნება: „ორისაჲ“.

არც ის არის სადავო, რომ ეს ცნება არის ქართული და ქრისტიანული, თუმცა შეხედულება სააქაო და საიქაო, ამა ქვეყანისა და იმა ქვეყანის შესახებ ცნობილია ისლამშიც –

ყურანი 12,102 შენ ხარ ჩემი შემწე ამ ქვეყანაში და იმ ქვეყანაში

ყურანი 24,19 ისინი დასჯილ იქმნებიან ამ ქვეყანაში და იმ ქვეყანაშიც

ყურანი 24,23 ისინი წარწყმედილ იქნებიან ამ ქვეყანაში და იმ ქვეყანაში.

3. „ორისავე იყოს მხლებელი“

რას ნიშნავს: „ორისავე იყოს მხლებელი“?

თუ ადამიანს კარგი ბედი აქვს, მას ეს კარგი ბედი ორივე მხარეში, სააქაოშიც ექნება და საიქიოშიც მას თან გაჰყვება, თან ეახლება.

ამნაირად, ბედი ადამიანს სააქაოსაც აქვს და საიქიოსაც. როგორ უნდა გავიგოთ ეს შეხედულება?

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ბედად ითვლება ღმერთის ნყალობა და ბედი ბანგებასთან, წინარგანჩინებასთან არის დაკავშირებული. „ბედი“ („ფა-

ტუმ“, „შიკზალ“), „განგება“ („პრონოია“, „პროვიდენცია“) და წინარგანჩინება, წინასწარგარდაწყვეტილება („პრაედესტინაცია“) ღმერთისაგან მოდის, მისი ნებაა, მის ხელთაა და ღმერთი თუ ამ ქვეყანაში სიკეთესა და წყალობას და ბედნიერებას მოგანიჭებს, მასვე შეუძლია ეს სიკეთე და წყალობა, ბედნიერება იმ ქვეყანაშიც, საიქიოშიც მოგვცეს, გაახლოს, თავის სასუფეველში, სამოთხეში ბინა დაგინესოს. განგება არის ღმერთის ნებელობა (ნება), რომელიც ყოველსავე არსებულს მიზანშეწონილად მართავს. ერთი არის შემოქმედი და იგივე უნდა იყოს, და არის განმგებელიც. განმგე არის ღმერთი, ხოლო მისი ნებელობა არის განგებაო, – ამბობს ქრისტიანი ფილოსოფოსი ნემესიოს ემესელი⁷⁹. გვერდი 162. ხოლო წინარგანჩინება არის ღმერთის წინასწარი განაჩენი მადლის, წყალობის შესახებ. მადლი და წყალობა ენიჭებათ მხოლოდ რჩეულთ. მაგრამ არავის შეუძლია ამ ქვეყანად იცოდეს, არის თუ არა იგი ღმერთისა მიერ რჩეულთა შორის და გადაწყვიტა მას სააქაო საუკუნო ნეტარი ცხოვრება თუ არა. ამის გამო მოციქული პეტრე იტყვის – ამიტომ, ძმანო, იღვანეთ ფრიად, რათა კეთილი საქმეებით ღირსი გახდეთ იმისა, რათა წვეულ და რჩეულ იქმნეთ-ო (2 პეტრე 1).

ამგვარად: ღმერთზე არის დამოკიდებული კეთილი ცხოვრება აქ, ამ სააქაოში; და კეთილი ცხოვრება იქ, საიქიოში. ეს წყალობა ღმერთის ნებაზე დამოკიდებული არის კაცის ბედი.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის უკანასკნელ შაირში ცნება „ბედი“ გამოყენებულია ღმერთის წყალობის გაგებით: შენ, კაცო, რას ეძებ, რას აკეთებ? „ბედია მაყივნებელი“, ბედი არის შენი შემარცხვენელი, როგორც მას სურს ისე ახდება აქ „ბედი“ არ არის ჩვეულებრივი ბედი, ასტროლოგიური ბედი, არამედ ბედი – წყალობის სახით – რომელს ღმერთი კაცს ანიჭებს სააქაოში და საიქიოშიც.

ანუ: როგორც ამბობს წმიდა მამა აუგუსტინუს – ღმერთი აირჩევს კაცს, მას განუჩინს საუკუნო ცხოვრებას და მან, ღმერთმა იცის თავისი ყოვლად ძლიერებისა და ყოვლად სიბრძნის მიხედვით ის საშუალება, რომლით კაცი საუკუნო ცხოვრებაში უნდა შეიყვანოს. შეიძლება ასეთმა, საუკუნო ცხოვრებისათვის წინარგანჩინებულმა კაცმა, რამოდენიმე ხანით ამ ცხოვრებაში, სააქაოში რწმენა დაჰკარგოს, ღმერთის წყალობას განუდგეს, მაინც ღმერთი განმაკურნებელი სასჯელით მას სწორ გზაზე დააყენებს და მას სიმტკიცის წყალობას მიანიჭებს⁷⁴. გვ. 719.

ამგვარად: ღმერთი სააქაოშიც და საიქიოშიც კაცს თავის წყალობა=ბედს ანიჭებს.

4. ვის არ შეუცვლის

მაგრამ რაღას ნიშნავს – „ვის არ შეუცვლის“ – ვინ ახდენს ამ შეცვლას? ვინ ვის არ შეუცვლის? და მერმე ვინ რას არ შეუცვლის?

რასა ვის ეძებთ, რას აქნევთ? ბედია მაყივნებელი?!

ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავე იყოს მხლებელი.

პირველ სტრიქონში ლაპარაკია ბედი=წყალობის შესახებ. ვინ რას ეძებთ? ვინ რას აკეთებთ? ის, რომელიც კაცს არ შეუცვლის ბედს, – კარგია; ეს კარგი ბედი = წყალობა ამ კაცს ამ ქვეყანაშიც და იმ ქვეყანაშიც წაჰყვება („ორსავე იყოს მხლებელი“), მაგრამ ვინ არის ის, ვინც არ შეუცვლის? პასუხი აქ მხოლოდ ერთია – ღმერთი.

მაშასადამე: თუ ღმერთი კაცს (ვის, ვინმეს) ბედს=წყალობას არ შეუცვლის – კარგია, რადგანაც ეს კარგი ბედი (წყალობა) იმ კაცს ორსავე ქვეყანას ექნება: ორივე სოფელში.

ამ ახსნა-განმარტების დასადასტურებლად აქ უნდა მოვიყვანო რომელიც კათოლიკე მეცნიერის, პროფესორ ი. კონრადის შეხედულება ღმერთზე და ბედზე ¹¹⁵. გვერდი 316. –

რამდენად ნაკლებად ადამიანი ბედის სათამაშოა, მისი ტიკინაა, იმდენად იგი ღმერთის ტიკინა არის. თუ ღმერთის მიერ კაცს კარგი ბედი აქვს მინიჭებული, იგი ამით მას წყალობს და ეს წყალობა მას საიქიოსაც გაჰყვება და ამ კაცის კარგი ბედი იქნება: ცხოვნება, საუკუნო ნეტარება.

თეოლოგიური ინტერესი ბედისა და ღმერთის საკითხთან დაკავშირებით თავის უმაღლეს ნერტილს პრაედესტინაციო=წინარგანჩინებაში პოვულობს – ამბობს პროფ. ი. კონრად. – თუმცა სიტყვა „ბედი“ ბიბლიაში არ არის, მაგრამ იგი ნაგულისხმევია და ეხება იგი ჩვენს თავისუფლებას, ჩვენს ბედისებურ სახეს. ეს ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ბედი არის ბანგების საკითხში; რომ იგი ღმერთის მიერ ადამიანის განგებობასა და ხელმძღვანელობას ნიშნავს; არამედ იმასაც, თუ ღმერთი ადამიანს როგორ ხვდება მასთან როგორ ურთიერთობას ჰქმნის, და ეს ურთიერთობა, ეს შეხვედრა ღმერთისა და ადამიანისა არის ბედისებური-ო ¹¹⁵. გვ. 208, 297.

ანუ, როგორც ეს ნათქვამია ერთ ფილოსოფიურ ლექსიკონში – ქრისტიანობამ შესცვალა ცნება „ბედი“ ცნებით „ბანბედი“, რაც არის ღმერთებრივი წინარგანჩინება, ხედვა და ზრუნვა კაცის მიმართო ¹¹⁷. გვ. 526.

ვეფხისტყაოსანის შეხედულება ბედის შესახებ სავსებით გარკვეულია: ბედი ღმერთის ხელშია (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის ბედისმეტყველება“ ნიგნში „ვ.ტ.-ის ვარსკვლავთმეტყველება“ გვ. 125). – ეს ბედი, აქ გამორკვეულია, ბანგება–წინარგანჩინებასთან არის დაკავშირებული. და ამნაირად, ვეფხისტყაოსანის

„ორისაჲ იყოს მხლებელი“ – არის ბანგების წინარგანჩინება, არის წყალობა = ბედი სააქაოში და საიქიოშიც.

ამ მცირე ნარკვევის დასკვნა ის გახლავს, რომ აღნიშნული შაირი არც რიო-შია და არც გასაძევებელად განწირულად უნდა ჩაითვალოს. ამ შაირში (1668) გამოთქმული აზრი ვეფხისტყაოსანის რელიგიური რწმენის გამოსახულებაა და იგი ღმერთსა და კაცისათვის მის წყალობას გვიჩვენებს

5. ჩანართი-დანართვისათვის

ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“ „უნყებულებაში მკითხველისათვის“, მას მოვახსენებდი – ცნობილია, ვეფხისტყაოსანში ბევრი ჩამატება და დამატებაა, გარნა ეს მოვლენა ჩემი მიზნისათვის მაინც და მაინც ხელის შემშლელი არა ყოფილა, ვინაიდან მსურდა ვეფხისტყაოსანის კულტურის შესწავლა; ამიტომ, თუ რომელიმე ლექსი რიოშია, ყალბი, ან ჩამატებული, ან მიმატებული რომელიმე მომდევნო საუკუნეში, მნიშვნელოვანი არაა, რადგან მთლიანად ვეფხისტყაოსანი საქართველოს შუა საუკუნეთა კულტურას გვაჩვენებს და მასთან ნათესავობას გვიმჟღავნებს, მიზანიც ესაა – მას გავეცნოთ – მეთქი (გვერდი 6).

1948 წელს თბილისში დაიბეჭდა წიგნი: „ვეფხისტყაოსანი. ჩანართი და დანართი. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა და წინასიტყვაობა შენიშვნებით დაურთო ს. იორდანიშვილმა“¹³³.

აქ აღნუსხულნი შაირნი – რიცხვით 765 – ჩანართს და დანართს წარმოადგენენ და იმდენად ცხადია მათი სიყალბე, რომ ისინი ვეფხისტყაოსანიდან თავიდანვე განკვეთილ იქმნენ. მაინც ქართული კულტურის ისტორიისათვის ამ ჩანართ-დანართ შაირებს თავისი დიდი მნიშვნელობა აქვს და დღეს აქ მათ თეოლოგიის თვალსაზრისით შევისწავლით.

* * *

სიცოცხლე და ცხოვრება რომ წარმავალია – ეს დებულება ყველგან და ვეფხისტყაოსანშიც ცნობილია, ჩანართ-დანართ შაირებშიც, ხალხურ სიბრძნეშიც: ყველგან და ჩვენშიც. მაგრამ კაცს რა მოელის სიცოცხლის შეწყვეტის შემდეგ, როდესაც – ძველი შეხედულების თანახმად – „კავშირნი“ დაიშლება, მე ამ საკითხს მთელი ეს ნაკვეთი მივუძღვენ. ხოლო ჩანართ-დანართ შაირებში იგივე შეხედულებას ვეცნობით საიქიოში ცხოვრებაზე, ოღონდ უფრო გარკვეულად და საჩინოდ, ცხადად, რაც განმარტებულია და ახსნილი სწორედ ქრისტიანული თვალსაზრისით.

ჩანართი: „ამბავი ავთანდილისა როს ეუბნების ქვაბშიგან“, ავთანდილმა ას-
მათს – უთხრა: „დაო, ღმერთმა“ შემოგზლოს საიქიოს მისაგები (119).

აქ ცნება „საიქიო“ უეჭველად არის კაცის სიკვდილის შემდეგ, მეორე სი-
ცოცხლე იქ, საიქიოში, ოღონდ ამ შაირში გარკვეული არაა, თუ სად და როგორია
იგი, გარნა ამას კარგად გავიგებთ სხვა შაირთა მიხედვით.

დანართში: „ანდერძი ტარიელისა, ოდეს მიიცვალებოდა მის ჟამისა ნათქვამი“
არის –

ან ეს ვითხოვო ღმრთისაგან, სააჯოდ დიდად ძნელია,
სადა არს ჩემი სავანე, მუნ განმინათლოს ბნელია.
მისთა ელვათა მაკრთობდეს, არ მცხინვარე ყოს, ნელია,
ანგელოზთ თანა ვფრინვიდე, ვადიდო ჩემი მხსნელია (650).

ანუ: თუმცა სათხოვნელად (სააჯოდ) დიდად ძნელი არის, მაგრამ ან ღმერთსა
ვთხოვო: სადაც ჩემი სავანე (დასადგურებელი. ს. ს. ორბ.) არის, იქ ბნელი განმი-
ნათლოს; იგი ღმერთი ელვათ, ანუ ნათელთ მანიჭებდეს, რაც არ უნდა იყოს მცხ-
ინვარე (სინათლის სიცხიანობა. ს. ს. ორბ.), არამედ ნელი (საამოვნო. ს. ს. ორბ.);
სადაც ანგელოზებთან ერთად ვიფრინო და ვადიდო ჩემი მხსნელი, ესე იგი: ღმერ-
თიო.

აქ ყველაფერი იოლად გასაგებია, გარდა ერთისა: რატომ ნატრობს ტარიელი
იმ ნათელს, რომელიც პრ იქნება მცხინვარე, დამწველი, არამედ ნელი=სასამოვ-
ნო?! იმიტომ, რომ სამოთხის ნათელი არის ნელი, ხოლო ჯოჯოხეთის ცეცხლი კი
არის დამწველი და მტანჯავი.

მთელი ეს შაირი, როგორც ვხედავთ, არის ქრისტიანული წარმოდგენა
ღმერთ-სამოთხე-ჯოჯოხეთზე – დებულება, რომელიც ქრისტიანულ თეოლოგი-
აში ხშირად არის გამოყენებული.

შემდეგ ამ შაირს (651) მისდევს სახელდებითი განმარტება –
სული, რომელი ან ჩემგან ჩანს უტყვად დანასულები,
მუნ დაამკვიდროს, სადაცა ყვანან მართალთა სულები;
შორს ქნას ნაწილსა, რომელთა არს დამზრალ დანასულები,
რომელსა თიკნად უწოდეს, არს მარცხნით ნანასულები (651).

ანუ: სული, რომელიც ჩანს უტყვად დამწნარი (დანასული), დაე დაემკვიდროს,
მოთავსდეს იქ, მუნ, სადაც ღმერთს მართალთა სულები ჰყავს – სამოთხეში – და
ჩემი სული მოაშოროს იმ ნაწილს სულთა, რომელნიც გაყინულ-გაფუჭებულ-
ნი, ვერ-კეთილნი არიანო (დამზრალ-დანასულები) (მანუჩას ამ ადგილზე აქვს:
„დამზარდ-დანასულები“, ესე იგი: დაზრდილნი ვერ-კეთილადო). და რომელნი
„თიკნად უწოდეს“ და არიანო „მარცხნით ნანასულები“-ო. ეს გასარკვევია.

როდესაც ძე კაცისა მოვა დიდებითა ანგელოზებთან ერთად, იგი-(იესო

ქრისტე) „მაშინ დაჯდეს საყდართა დიდებისა თვისისა (მათე 25,31) და იქ შეიყრებიან ხალხები და იესო განარჩევს მათ ერთი მეორესაგან, როგორც მწყემსი გადაარჩევს ცხვართა და თხათა („მწყემსმან განარჩინის ცხოვარნი თიკანთაგან“-ო. მათე 25,32) და

მათე 25,33 დაადგინის ცხოვარნი მარჯუენით მისა და თიკანნი – მარცხენით (სხვათა შორის: სხვა ენათა ბიბლიაში აქ არის „ცხვარი“ და „თხა“ და არა თიკანი – თუმცა ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: თიკანი არის თხის შვილი).

მაშასადამე: იესო ქრისტე განსჯისას ცხოვართ (ცხვართ) დააყენებს მარჯვენა მხარეზე, ხოლო თხათ კი (თიკანთ) – მარცხენაზე.

ამასთანავე გასარკვევია ცნება „მარცხნით წანასულები“. ცნება „სულთა მარცხნით წასვლა“ („მარცხით წანასულები“) გადაბმულია აგრეთვე ქრისტიანულ რწმენასთან. –

იესო ქრისტეს ამაღლების გამო ნათქვამია –

მათე 26,64 ამიერითგან იხილოთ ძე კაცისაჲ მჯდომარე მარჯუენით ძლიერებათა

მარკოსი 16,19 დაჯდა მარჯუენით ღმრთისა

1 პეტრე 3,22 რომელი არს მარჯუენით ღმრთისა, რომელი ამაღლდა ზეცად და განსჯისას, მეორედ მოსვლისას ყველა წმიდა, ყველა მართალი დადგება მარჯვენით ღმრთისა=იესოსა და ყველა ცოდვილი დადგება მარცხენით ღმრთისა=იესოსა და ყველა ცოდვილი დადგება მარცხენით მისაგან. –

მათე 25,34. 41. მაშინ ჰრქუას მეუფემან მან მარჯვენით კერძოთა მათ მისთა (რომელნიც მისგან მარჯვენა მხარეზე იმყოფებიან), თქვენ „დაიმკვიდრეთ განმზადებული თქუენთვის სასუფეველი, ხოლო „მაშინ ჰრქუას მარცხენითთა მათ: „წარვედით ჩემგან, წყეულნო ცეცხლსა მას საუკუნესა“, „რომელი განმზადებულ არს ეშმაკისათვის და მსახურთა მისთა“-ო – და

მათე 25,46 წარვიდნენ ესენი სატანჯველსა საუკუნესა... მართალნი (წარვიდნენ) ცხორებასა საუკუნესა...

ამიტომ ამბობს ტარიელი ამ დანართ შაირში: ღმერთმა დაამკვიდროს იქ, სადაც მართალთა სულები მას ჰყავსო და ამაშოროს „მარცხით წანასულებს“-ო.

საკამათო არაა, აქ ქრისტიანულ შეხედულებასთან გვაქვს საქმე.

* * *

და შემდეგ შაირში ნათქვამია –

ან სააჯოსა ღმრთისაგან კვლა ველარ ვითხოვ აროსა:

გლახ სულსა დახსნას ბნელი და ნათლისა გზასა აროსა.

მართალთა თანა შერაცხოს, ზრდიდეს მართ ვითა საროსა,

ედემს ბუნაგი ალეგოს(,) სამოთხეს დაამყაროსა (652). ამ შაირში ყველაფერი გასაგებია, ხოლო გაუგებარი შეიძლება იყოს დებულება: „სულსა დახსნას ბნელი“. ბნელი – უხედველი და უნათლო (ს. ს. ორბ.) არის ის ადგილი, სადაც ცოდვილნი იმყოფებიან;

მათე 8,12 ძენი იგი... განითხინენ (ჩავარდნენ) ბნელსა მას

მათე 22,13 (25,30) განაგდეთ ეგე ბნელსა მას გარესკნელსა

ამნაირად: ბნელი=წყვედიანი არის არჩივი და წილი ცოდვილთა, ხოლო ნათელი მართალთ მიენიჭებათ. ამიტომ ამბობს ტარიელი თავის ანდერძში: ჩემს „სულსა (ღმერთთან) დახსნას ბნელი“-ო და სამოთხეს განანესოსო.

* * *

შემდეგი დანართია: „ანდერძი ავთანდილისა რომელ თქვა ჟამსა სიკვდილისა-სა(,) ნანუჩას ჩამატებული მას უკან“.

ამ ჩამატებულში ნანუჩა ავთანდილს ათქმევინებს –

მინა მიიქცეს მიწადვე, ხორცი მოკვდების(,) განა სულ! (704).

ანუ: ხორცი მოკვდება; იგი მიწისაგან ღმერთის მიერ შექმნილი, ისევ მიწად მიიქცევა, გარნა სული კი არა, ესე იგი, სული უკვდავი არისო.

და შემდეგ –

მუნ იუნჯებით, სად ღმერთი დასდგამს სიმართლის კარავსა,

სადა ვერ უკბენს მღილი და არ ძალ-უც პარვა მპარავსა (707).

ესე იგი: თქვენ იქნებით, დაემკვიდრებით იქ, სადაც ღმერთი სიმართლის კარავს დასდგამსო, სამოთხეშიო, –

მათე 6,20 სადაცა არცა მღილ, არცა მჭამელმან განრყვნეს... სადა არცა მპარავთა დათხარონ და განიპარონ იგი

ლუკა 12,33 სადა იგი... არცა მღილ განრყუნეს... : სადა-იგი მპარავი არ მიეხების...

მაშასადამე: ნანუჩას ამ შაირში გამოთქმული აქვს ქრისტიანული შეხედულება საიქიოზე. ნანუჩასავე უნდა ეკუთვნოდეს ტარიელის ანდერძის შაირები 650, 651, 652, რომელი აქვე, წინ განვიხილეთ. ეს შაირები მას არა ტარიელის, არამედ ავთანდილის ანდერძში აქვს მოთავსებული (713, 714, 715).

* * *

ჩვენ წინაპრებს ვეფხისტყაოსანი რომ ქრისტიანული სულის თხუზულებად მიაჩნდათ, ამას გვაჩვენებს შაირთა ჩამმატებელ და დამმატებელ მწერალთა ლექსები, სადაც მოხსენებული არიან: სოლომონ მეფე, ღმრთისა მშობელი მარიამ, წმიდა თომა, რომის პაპი, კათოლიკოს-მანყვერელი, ჯვარი და სხვა.

...თქვან, რომ სოლომონ დარია...

თვალთ აღახუნეს საფლავით, მარიამს შევეყარენით...

თომა მოგვითხრობს ქადაგი...

ხამს, თუმცა რომი პაპისა, რომ შენტვის იყოს მწირველი...

ქათოლიკოს-მანყვერელი...

თავზედა ნიში ჯვარისა...

ყოველ კვირას ლოცვასა ნუ აიცილებ შენეო, ღმრთის სამსახურში შეუდეგ...

რასაკვირველია, თავის თავად ამგვარ შაირთა ვეფხისტყაოსანში შეტანა მის სტილს არღვევდა და ამდაბიურებდა, ამდაბიობდა, მაგრამ მაინც აქ მოტანილ ლექსთა დამწერთ ვეფხისტყაოსანის ქრისტიანობა შეგნებული ჰქონდათ, ისე როგორც თვით მკითხველ საზოგადოებასა და ხალხს, და ეს გადამწერი და დამრთველნი თუ ჩამმატებელნი ქრისტიანულ სახელთა მოხსენებითაც გამომხატავდნენ ვეფხისტყაოსანის ქრისტიანულ სულს, თუმცა შეუფერებლად და უხეშად.

ამგვარად, ყველა დანართი შაირი, რაც საიქიო ცხოვრებას ეხება, გამართული არის ქრისტიანული თვალსაზრისით და ამით განმარტებულ-ახსნილია ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, თუმცა ეს, რასაკვირველია, ვეფხისტყაოსანის გამგები მკითხველისათვის საჭირო არ იყო.

* * *

და თავის თავად ცხადია ერთი მოვლენა, რომელს შეიძლება გადაჭარბებითაც კი ქება-დიდებათ მოიხსენებენ ხოლმე. მე ვგულისხმობ იმ გავრცელებულ შეხედულებას, თითქო ქართველმა ხალხმა ვეფხისტყაოსანი ზეპირად იცოდა და იგი ერთ უსაყვარლეს ნიგნად ითვლებოდა. უეჭველია, მკითხველი მას კითხულობდა, არა-მკითხველი ნაკითხულს უსმენდა და ბევრიც ზეპირად სწავლობდა. ერთი ნუთით ნარმოიდგინეთ: ვეფხისტყაოსანი რომ ათეისტური, ან პანთეისტურ-მატერიალისტური ყოფილიყო, როგორც ეს ამ უკანასკნელად აღმოაჩინეს, როგორ გგონიათ, ეს ქართველი ქრისტიანი მკითხველი და ეს ქართველი ქრისტიანი მსმენელი, ან ეს ქრისტიანი ქართველი დამზეპირებელი, ან საერთოდ ხალხი, რომელმაც ასეული წლები თავისი თავის დაცვას სწორედ ქრისტიანული დროშითა და ჯვარით ეწეოდა, თავის ვინაობას ქრისტიანობით იცავდა, ეს ხალხი შეიყვარებდა ათეისტურსა და პანთეისტურ-მატერიალურ ნაწარმოებს? ჩაფიქრდით ცოტა ბატონებო!

ან იქნებ ახალმა მკვლევარებმა გამოჩხრიკეს, აღმოაჩინეს ვეფხისტყაოსანის საიდუმლოება და გაგვაბედნიერეს მით, რომ გაგვიმჟღავნეს ვეფხისტყაოსანის დამალული, რაც ხალხს, მრავალ თაობას ვერ გაეგო და მხოლოდ ბოლოს, ჩვენს ხანაში გაიგეს?!? ჩაფიქრდით ცოტა, ბატონებო!

კვლა აქაცა იამების

როდესაც რუსთაველი პოეზიის რაობას განიხილავს, ამბობს –
შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი.

სალმრთო(,) სალმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა იამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი (12).

როგორ უნდა განიმარტოს ეს დებულება?

შაირობა=პოეზია თავიდანვე – მას შემდეგ, რაც იგი გაჩნდა – არის სიბრძნის დარგი (დარგი – სიბრძნის მხარე ს. ს. ორბელიანი). ეს ნიშნავს: შაირობა სიბრძნის ერთ ნაწილს ეკუთვნისო და ეს კი არის არა ამქვეყნიური, არამედ „სალმრთო“. მაშასადამე: ეს პირველი შაირობა არის რელიგიური პოეზია. და ამიტომაც სალმრთოდ შესაგნები და საცნობი; ასეთ რელიგიურ პოეზიას მსმენელთათვის დიდი მარგებლობა მოაქვს, იგი არის დიდი მარგი; ეს არის სასულიერო შაირობა და იმ კაცს, რომელიც არის ვარგი „აქაცა იამებისო“. რას ნიშნავს სიტყვა „აქაცა“?

იესო ქრისტე ამბობს: მეტყვიანო, შენ მოგიხდენია სასწაული, გაგვიგია რაც ჰქმენი კაპერნაუმში და იგი შენს სოფელშიც, აქაც გააკეთეო –

ლუკა 4,23 ქმენ აქაცა მამულსა შენსა

რუსულ თარგმანში აქ არის: „სდელია ი ზდეს ტო, ჩტო... ბილო ვ კაპერნაუმე“.

მაშასადამე, სიტყვა „აქაცა“ გულისხმობს სიტყვას „აქ“ და ამას გარდა სიტყვას „იმ“, ანუ იმ ადგილზე, და აქ, ამ ადგილზე.

ამგვარად: ამ შაირის სტრიქონი: „კვლა აქაცა იამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“, ნიშნავს – აქ, ჩვენთან, თუ კაცი ვარგა, კეთილია და განმგები, მასაც ეს-იამოვნებაო სალმრთო პოეზია. ეს-იამოვნებათ სალმრთო პოეზია. ეს-იამოვნებათ იგი მონასტერში, ეკლესიაში და ეს-იამოვნებათ იგი საერთო სახლშიდაცო.

ამგვარად, მთელი შაირის აზრი არის შემდეგი: პირველადვე, თავიდანვე პოეზია არის სალმრთო, ანუ რელიგიური, იგი ეკუთვნის სასულიერო ცხოვრებას, ოღონდ ეს სალმრთო შაირობა, თუ მას კეთილი, კარგად გამგე მოისმენს და მის აზრს შეეთვისებს აქაც, ჩვენს საერთო წრეშიც, სასიამოვნო, საამებელი არისო.

ამგვარად, რუსთაველი აღიარებს სამონასტრო პოეზიას, რომელიც საამებელია აგრეთვე გამგები საერო საზოგადოებისათვისაც.

ქრისტიანული ღმერთი და ვეფხისტყაოსანის ღმერთი

განუსაზღვრელნი და დაუსრულებელნი არიან სახელნი ღმერთისა — მაინც ზოგადი ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების თვალსაზრისით და ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების თანახმად, ამ ჟამად უკვე უნდა ჩამოითვალონ და დაჯგუფდნენ სახელნი ღმერთისა (რასაკვირველია: ვეფხისტყაოსანიდან მხოლოდ სანიმუშო სახელები და შაირები მომაქვს და არა ყველა).

1. ღმერთი — ერთი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების მიხედვით, **„ჰე, ღმერთო, ერთო“** (შაირი 2); **„ერთისა“** (შ. 836); **„ერთსა“** (შ. 1455).

3. ღმერთი - ერთ-არსება - წმიდა სამება, ანუ ვეფხისტყაოსანის **„ერთ-არსებისა“**, (შაირი 836).

4. ღმერთი - სახიერება, ანუ ვეფხისტყაოსანის **„ტკბილი მისნი წყალობანი“** (შაირი 112); **„ტკბილად“** (შ. 113); **„კეთილისა შემოქმედსა“** (შ. 113); **„სახიერმანი“** (შ. 576); **„კარგსა მოავლინებს“** (შ. 1492), **„კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს“** (შ. 1492 და სხვ.).

5. ღმერთი - ბონება, ანუ ვეფხისტყაოსანის: **„ბუნება-ზიარისა“** (შაირი 1109); **„გონებაჲნი დაფარულნი“** (შ. 1295); **„გონებაჲნი დაფარულნი“** (შ. 1453).

6. ღმერთი - უკვდავი; უქამო, ანუ ვეფხისტყაოსანის **„ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“** (შაირი 792); **„უქამო ჟამისა“** (შ. 836); **„ყოფილი, მყოფი“** (შ. 1250).

7. ღმერთი - ცხმოველი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის: **„ვიმონებ ღმერთმა ცხოველსა“** (შაირი 872).

8. ღმერთი - სიხვედრე, ანუ ვეფხისტყაოსანის **„შემნე ყოველთა მინიერთად“** (შაირი 792); **„კაცსა ღმერთი არ გასწირავს“** (შ. 1362); **„ბოროტსა არ დაბადებს“** (შ. 1492 და სხვ.).

9. ღმერთი - უზესთაესი ნათელი, ანუ; ვეფხისტყაოსანის: **„ნათელთა სახემანი“** (შაირი 738); **„მზიანისა ღამისად“** (შ. 836).

10. ღმერთი - შემოქმედი, ანუ ვეფხისტყაოსანის: **„რომელმანი შექმნა სამყარო“** (შაირი 1); **„შემოქმედსა“** (შ. 353); **„არსთა მხადსა“** (შ. 1050); **„შემოქმედი ვადიდე“** (შ. 1296).

11. ღმერთი მწყობრთა მწყობრი, ანუ ვეფხისტყაოსანის **„მწყობრთა მწყობრისა“** (შაირი 790); **„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“** (შ. 792).

12. ღმერთი - ძალი, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**ვინ არს ძალი**“ (შაირი 729); „**ღმრთისა ძალი**“ (შ. 1046); „**მისსა ძალსა**“ (შ. 1609).
13. ღმერთი - სავსება ყოველთა, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**შენ ხარ სავსება ყოველთა**“ (შაირი 917).
14. ღმერთი - ყოველად ძლიერი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**ძალითა მით ძლიერთა**“ (შაირი 1); „**ასსა ერთად, ერთსა ასად**“ (შაირი 792).
15. ღმერთი - ყოველად მცოდნე, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**ღმერთმან იცის**“ (შაირი 561 და სხვ.).
16. ღმერთი - ჰეროვნება, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**მოვსძულდი**“ (შაირი 111); „**შეუნდობს**“ (შ. 470); „**ღმერთი ინადებს**“ (შ. 1475); „**ღმრთისა ნებითა**“ (და სხვა).
17. ღმერთი - უცნაური, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**უცნაური**“ (შაირი 809).
18. ღმერთი - უთქმელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**უთქმელი**“ (შაირი 809); „**არ საქებელო სმენითა**“ (შ. 917); „**უთქმელი**“ (შ. 1250).
19. ღმერთი - უხილავი, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**ვინ არს ძალი უხილავი**“ (შაირი (792)).
20. ღმერთი - განგება, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**განგებასა ვერვინ შესცვლის**“ (შაირი 190); „**მის განგებისა**“ (შ. 1477 და სხვ.).
21. ღმერთი - წინარბამჩინებელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**ღმერთმან ერთი რად აცხოვროს**“ (შაირი 306); „**ორისავ იყოს მხლებელი**“ (შ. 1668).
22. ღმერთი - შეუცვლელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**უზადო ჰყოფს, არ აზადებს**“ (შაირი 1492).
23. ღმერთი - უფალი, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**შენ უფალსა**“ (შაირი 809); „**უფალო უფლებათაო**“ (შ. 809); „**უფალო**“ (შ. 1620).
24. ღმერთი - მაღალი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**მაღალო ღმერთო**“ (შაირი 809); „**მაღლით მაღალმან**“ (შ. 1620).

II

ქრისტიანული ღმერთის ურთიერთობა კაცთან და ვეფხისტყაოსანში

1. ღმერთი - გამკითხველი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**გამკითხველო, გამკითხე**“ (შაირი 865).
2. ღმერთი - მართალი და სამართალი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**სამართალნი შენნი**“ (შაირი 189); „**ღმრთისა სამართალია**“ (შ. 1485).
3. ღმერთი - დამბადებელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე**“ (შაირი 1); „**შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა**“ (შ. 2); „**ღმრთისა დანაბადია**“ (შ. 39); „**ვინ დამბადა**“ (შ. 792).

4. ღმერთი - მომცემი შვილისა, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**ყმა მოგვცა**“ (შაირი 508); „**ღმერთმან არ მოგვცა ყმა შვილი**“ (შ. 565); „**დანერგულ-დათესილი-სა**“ (შ. 929).

5. ღმერთი - მფლობელი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**მფლობელო გულის თქმათაო**“ (შაირი 809).

6. ღმერთი - მიჯნურობის დაგზადავებული, ანუ ვეფხისტყაოსანის: „**შენ დაჰბადე მიჯნურობა**“ (შაირი 810).

III

ქრისტიანული სწავლა ღმერთთან კაცის ურთიერთობაზე და ვეფხისტყაოსანი

1. ღმერთი სამიჯნურო, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**მიჯნურობა პირველი**“ (შაირი 20).

2. ღმერთი - მომცემი ძალისა, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**მომეც ძალი**“ (შაირი 6); „**ძლევა მეც**“ (შ. 2); „**აჯა ჩემი შეისმინე**“ (შ. 354); „**აფიცე ღმერთითა**“ (შ. 425); „**ღმერთისა მადლი**“ (შ. 619); „**ღმერთო გმადლობ**“ (შ. 1250); „**გულითა ღმერთსა ადიდებს**“ (შ. 1250 და სხვა).

IV

ცოდვა ქრისტიანული თვალსაზრისით და ვეფხისტყაოსანი

1. ღმერთი - ცოდვათა შემსუბუქებელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**ცოდვათა შემსუბუქება**“ (შაირი 2).

2. ღმერთი - შეგანდობელი, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „**შეუნდობს შეცოდებულსა**“ (შაირი 470); „**შემინდევ**“ (შ. 788).

3. ღმერთი - დამსჯელი, ანუ ვეფხისტყაოსანის „**ქვესკნელს ვიყო**“ (შაირი 133); „**ნაწყმიდოს**“ (შ. 306); „**ჯოჯობეთსა**“ (შ. 764); „**სიკვდილითა ორითა**“ (შ. 1290).

V

ქრისტიანული საიჟიო და ვეფხისტყაოსანი

„**სამოთხესა**“ (შაირი 133); „**ღმერთმან ერთი რად აცხონოს**“ (შ. 306); „**სულნი მათნი ზეცას რბიან**“ (შ. 440); „**ედემს**“ (შ. 476); „**შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა**“ (შ. 790); „**მივალთ მას საუკუნოსა**“ (შ. 797); „**მუნამცა შევიყარენით**“ (შ. 882); „**შევრთვივარ სულსა სირასა**“ (შ. 884); „**ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ**“ (შ. 1455);

„იგი შვება საუკუნოს“ (შ. 1455); „უკვდავი მუნ საჩუქარია“ (შ. 1456); „ორისავ იყოს მხლებელი“ (შ. 1668).

VI

ქრისტიანული ანგელოზობა და ვეფხისტყაოსანი

კეთილი ანგელოზები – ანუ ვეფხისტყაოსანის „მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ (შაირი 164); „ძალნი ზეციერნი“ (შ. 1050).

VII

ქრისტიანული დემონოლოგია და ვეფხისტყაოსანი

ბოროტი ანგელოზები, ანუ: ვეფხისტყაოსანის „უშობელი“ (შაირი 114); „ემ-მაკისა სიცრუევო“ (შ. 118); „უჩინარი“ (შ. 132); „ბელზებელი“ (შ. 349); „სატანისა-გან“ (შ. 787); „მტერი“ (შ. 811); „მავენე“ (შ. 811); „ემმა“ (შ. 965).

VIII

ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა და ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების შრთიერთობა

ასეთი არის ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა და ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების უმჭიდროესი ურთიერთობა და გაუზზარავი კავშირი. მიუდგომელ კაცს არ შეიძლება ეჭვიც კი შეეპაროს, თითქო ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიური ფილოსოფია ქრისტიანული არ იყოს. ყოველგვარი სხვა შეხედულება, რასაც ვეფხისტყაოსანს მიაწერენ მხოლოდ უხეშ, ხენეშ, ცუდმად შეცდომად ჩაითვლება და ეს ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიის გაუგებლობით, მაგრამ უფრო ხშირად: წინასწარ განზრახული დამახინჯებით, დახეიბრებით და დაგონჯებით აიხსნება.

* * *

ხოლო ჩვენ დაშთომილსა სიტყვისა მიმართ აღვიდეთ – როგორც ძველად იტყოდნენ ხოლმე. დასაწყისშივე ჩვენ გავეცანით იმ უკმაყოფილებას, თუ ბრძოლას, რაც ვეფხისტყაოსანის წინააღმდეგ იყო მიმართული ბერ-მონაზონური ერთი მცირე წრის მიერ.

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით ბრძოლა ვეფხისტყაოსანის წინააღმდეგ არ გამოცხადებულა და არც შეიმჩნევა სადმე, ესე იგი: ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ნიადაგზე წამოყენებული რაიმე ბრალდებას ვერსად ვხედავთ,

რადგან იგი არ არსებობს. თუ ეს ბრალდება არსებობდა, იგი იდეოლოგიური, დოგმატური უნდა ყოფილიყო.

* * *

ექვთიმე ათონელი (გარდაიცვალა 1028 წ.) ასწავლიდა – „ნიგნნი, რომელთა კათოლიკე ეკლესიაჲ არ შეიწყნარებს, არიან ყოველნი, რომელნი მწვალებელთა მიერ აღინერნეს“-ო¹⁶⁷. გვ. 23. მწვალებელნი არიან ერეტიკოსნი, რომელნი „კათოლიკე ეკლესიის“ მიერ რაიმე დებულებას არ იზიარებენ.

ვეფხისტყაოსანში რომ მწვალებლური აზრი მართლა ყოფილიყო, ეს აღუნიშვნელი არ შეიძლება დარჩენილიყო. მაგრამ გვაქვს ვეფხისტყაოსანის წინააღმდეგ მხოლოდ ერთად ერთი ბრალდება – ზნეობრივი თვალსაზრისით ამ რომანის უარყოფა, რომელშიც ნაგალობევი და შექებული არის ხორციელი, გარნა მაღალი და წმიდა სიყვარული. არც ფილოსოფოს-თეოლოგოსს დიდ კათალიკოსს, ანტონ პირველს და არც განათლებულ მოქადაგ მთავარეპისკოპოსს, ტიმოთეს და არც რომელიმე სხვა პირს თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიდგომით არ გამოუმჟღავნებია და არც ვინმეს დაუსაბუთებია!

როგორც ცნობილია, გვაქვს მხოლოდ სამდურავი ანტონ კათალიკოსისა და დატუქსვა მთავარეპისკოპოს ტიმოთეს მიერ და ეს მხოლოდ და მხოლოდ ხორციელი სიყვარულისა გამო.

თუ ქართველ ბერ-მონაზონთა ძალიან ვიწრო წრეს ვეფხისტყაოსანის წინააღმდეგ სათქმელი ექნებოდა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით, ეს იქნებოდა მხოლოდ ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა, რასაც ჩვენ ამ რომანში გავეცანით. მაგრამ ვეფხისტყაოსანის არც ერთ ძველ „კრიტიკოს-მჩხრეკელს“ კრინტიც არ დაუძრავს ამ საკითხზე და მათ არც სწავლა, არც განათლება აკლდათ, – კათალიკოსი ანტონი დიდი თეოლოგოსი იყო და სხვებიც იყვნენ ამ დარგში კარგად განვრთნილნი. ეს წინააღმდეგობის საფუძველი უნდა ყოფილიყო: ან ვეფხისტყაოსანის „მწვალებლობა“, ანდა წინააღმდეგობა, გამოწვეული პლატონიზმისა და არისტოტელიზმის მიხედვით, რაც არა ერთჯერ მომხდარა ქრისტიანულ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, როგორც დასავლეთი ევროპის თეოლოგოსთა შორის, ისე ბიზანტიაშიც, ხოლო ამგვარი ფილოსოფიური დავა ვეფხისტყაოსანს არ შეჰხებია.

* * *

როგორც დავრწმუნდით, ქრისტიან თეოლოგოსთა და ფილოსოფოსთა შორის, ვეფხისტყაოსანში დასახელებულია მხოლოდ „დივნოსი“, ანუ დიონისე არეოპაგელი=დიონისიოს არეოპაგიტეს. მე თქვენთან ერთად განვიხილე დივნოსის სწავ-

ლანი და მისნი დებულებანი, რომელნი გამოყენებულნი არიან ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიურ თეოლოგიაში და ჩვენ არამც თუ მარტო ერთ შაირში, სადაც ლაპარაკია დივნოსის გამო (შაირი 1492: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს განაცხადებს“), არამედ მრავალ სხვა ადგილსაც გავიცანით ვეფხისტყაოსანში სწორედ ამ დივნოსის=დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულებები. და მკითხველისათვის თავის თავად ისიც უეჭველი და ცხადი უნდა იყოს, რომ დიონისე არეოპაგელის გარჩევა, გარკვევა და მისი მსოფლმხედველობის დადგენა ჩვენი დროის, ახლანდელი თვალსაზრისით ყოვლად შეუძლებელია. დიონისე არეოპაგელი ისე უნდა იყოს მიღებული და აღიარებული, როგორც ეს ეკლესიაში იყო მიღებული და აღიარებული, როგორც ეს ეკლესიაში იყო იმ ჟამად, ანუ ვ.-ტყაოსანის დანერის ხანაში ცნობილი იყო. ეს საანბანო ჭეშმარიტებაა, რომლის გარდახვევა დიდ შეცთომებს ინვევს ვეფხისტყაოსანის მიმართაც. ქართველ რუსთველოლოგებს ეს სავალდებულო წესი მხედველობაში უნდა ჰქონდეს მიღებული.

* * *

ვეფხისტყაოსანში მოხსენებული დივნოსი, ანუ დიონისე არეოპაგელი ეკლესიის მიერ წმიდანად იყო აღიარებული და გამოცხადებული. მისი მოხსენების დღე არის ოქტომბრის სამი. მისი გამოხატულება არის უთავო მარტილი=ნამებული, რომელს თავის საკუთარი თავი, მოკვეთილი, ხელთ უჭყრია.

ამიტომ ჩემთვის არც მოულოდნელი და არც გასაკვირი იყო, რომ გელათში, ღმრთისმშობელის ეკლესიაში „დასავლეთ მინაშენის დასავლეთ კედელში“, „მეორე სარკმლის სიღრმეში“, დიონისე არეოპაგელია გამოხატული. აქ წარმოდგენილია „რომის იმპერატორი მარკიანე, რომელიც ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილების ტექსტს აძლევს სასულიერო პირს. ეს პირი, სპეციალისტების დაკვირვებით, უნდა იყოს“ დიონისე არეოპაგელი¹⁷⁰. გვ. 48.

ესეც ზედმეტი საბუთია იმ დებულების გასამაგრებლად, რომ ქართული ეკლესია დიონისეს „მწვალებლად“ არა სთვლიდა და არც შეეძლო მიეჩნია, რადგან არც ერთ ეკლესიას ასეთი შეხედულება არ გამოუთქვამს.

ყველა დამტკიცებადი და უარყოფადი სახელი ღმრთისა ვეფხისტყაოსანში არის ჭეშმარიტად ისეთი, რომელს „კათოლიკე ეკლესია“ შეინყნარებს და ვეფხისტყაოსანი არის თავისი ფილოსოფიური თეოლოგიით – ხალასი ქრისტიანული.

სწორედ ამით არის ასახსნელი ჩვენი ბრწყინვალე კომენტატორის, ვახტანგ მეექვსის თარგმანება, რაც მან მის მიერ დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანს დაურთო: „ეს საღმრთოც არის და საეროც, სამღვდელთაც კარგად ითარგმნება, საეროთაც უთქვამს“-ო! სრული ჭეშმარიტებაა! და ამ ჭეშმარიტებას ვერც ერთი გაექცევა, თუ

იგი მართლა უგბილი, განგებ დაჟინებული ვეფხისტყაოსანის განმაქიქებელი და „სხვა და სხვა“ მოსაზრებით გატაცებული, ან თუ იგი „მტერდაცემული“ არ არის!

თუ ასეთი გასაკილაგი, გასაბასრავი და შესარცხვენი იყო ვეფხისტყაოსანი, როგორ მოხდა ეს, რომ კლარჯეთში, ბერთას მონასტერის ცნობილ სახარების ერთ არშიაზე მიწერილია ვეფხისტყაოსანის ერთი ლექსი, ნუსხური ასოებით, და ეს მინაწერი მეხუთმეტე საუკუნის ხელად ითვლება – მართლად იტყვის მოციქული: შიში შეიქს სიყვარულსა...¹⁷³. წ. მე2ე, ნაკ. 1. გვ. 429 შენ.

იქნებ ვინმემ ბრძანოს: ეს ლექსი მოციქულს ეხება და ამიტომ მით ისარგებლესო! მაგრამ ხომ წაიკითხა ამ სტრიქონის დამწერმა ვეფხისტყაოსანი და თუ ასე დასაგმობი იყო თეოლოგიური თვალსაზრისით, ამ წიგნიდან განა ადგილს ამოინერდა?!

მაგრამ თურმე ვაჰანის (ვანის) ქალთა მონასტერშიც, ერთი ეკლესიის კედელზე ყოფილა ვეფხისტყაოსანიდან ამონაწერი: „ციხეს ვზი ეზომ მაღალსა“ და „ნუ თუ ესენი გეგონენ“. ამ მინაწერთ მეხუთმეტე საუკუნის ხელს მიაკუთვნებენ. დამახასიათებელია: იქვეა „როსტომიანის“ სტროფებიც. და მკვლევარი ლევან მენაბდე შენიშნავს – „აღნიშნული წარწერებით ეცნობით არა მხოლოდ მონასტრის ბინადარი ქალების განწყობილებას და ლიტერატურულ გემოვნებას, არამედ ქართველი საზოგადოების კულტურულ დონესაც“-ო¹⁷³. გვ. 511.

სადღესასწაულო ერთ ხელნაწერზე (№3480) მიწერილია: „ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ“ და სხვა¹⁷⁶. გვ. 94. ეს მინაწერი – როგორც ამბობს თ. ბრეგვაძე – „დანერილია ეტრატზე მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნისათვის დამახასიათებელი ნუსხურით“-ო. არის კიდევ ხელნაწერი „დავითნ“-ზე (მე-16 საუკუნისა): „ღმერთმა თუმცა ენა ჩემი“ და სხვა. არის კიდევ მინაწერი ოთხთავში, სახარების წიგნში: „საწუთრო ყოველი“ და სხვა (მეჩვიდმეტე საუკუნისა).

თავის თავად ცხადია, საეკლესიო – სასულიერო წიგნებზე ვეფხისტყაოსანიდან ამოღებულ შაირთა მინაწერები ამ პოემის „მწვალებლობასა“ და დაგმობა-დევნას გამორიცხავს.

* * *

შოთა რუსთაველი ქრისტიანი არის.

ვეფხისტყაოსანი ქრისტიანული თხზულება არის.

ყველა – დიდი და მცირე – რა გინდ მიუწდომელი მწვერვალის გენიოსიც არ არის, იგი თავისი დროის წინაშე ხარკს იხდის. და შოთა რუსთაველმა – და მისმა ქმნილებამ – ვეფხისტყაოსანმა – ამ განუზომელმა და უღრმესმა ქართულმა სიბრძნემ – მეთორმეტე საუკუნის ქრისტიანული სამშობლოს წინაშე უძვირფასესი და უუმდიდრესი ქრისტიანული ხარკი გადაიხადა.

* * *

ამ წიგნის წამკითხველი ჩემთან ერთად თუ არ დარწმუნდა, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია ქრისტიანულ ურყევ საძირკველზე არის მტკიცედ დამყარებული, ამ შემთხვევაში ეს ჩემი დანაშაული და ბრალი იქნება: მაშ მე ვეფხისტყაოსანის უვარგისი მკითხველი ვყოფილვარ და ჩემს კითხულობასა და განკითხვას ფუჭად ჩაუვლია! მაგრამ მჯერა, ამით ვეფხისტყაოსანის ხალას, წმიდა ქრისტიანულ თეოლოგიურ ფილოსოფიას ზიანი მაინც არ მიადგება! ამინ!

ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების საკითხები

პარი პირველი

ძველი მსოფლიო და ქრისტიანობა

1. ელლინიზმი და ქრისტიანობა

ზოგი ფიქრობსო, – ამბობს პროფ. ე. ბრეიერ, – ჰელენიზმსა და ქრისტიანობას შორის, ამ ორი კულტურის განხეთქილება და დაჯახება არისო, თითქო ძველ ბერძნებს=ჰელენებს=ელლინებს სურდათ თავისი კულტურა შეენარჩუნებინათ და ქრისტიანები ამას უარსა ჰყოფდნენო. ნამდვილად კი, როგორც ამ წიგნში წინ აღვნიშნეთ, როცა პროფ. ვაშროს შეხედულებას გავეცანით, ელლინ ფილოსოფოსთა და ქრისტიანებს ელლინური=ჰელენისტური კულტურის მიმართ იგივე განწყობილება ჰქონდათ. თითქმის არავინ არ უარჰყოფდა ამ კულტურის ღირებულებებს, რაც დღემდე აღიარებულია.

ერთი მხრივ პლოტინოსისა და მეორე მხრივ თვით ქრისტიანისათვისაც დიდი საზრუნავი იყო ღმრთეებთან მიღწევა, „დაბრუნება ძვირფას სამშობლოში“, ოღონდ ამ საკითხის გარდანყვეტა ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანიზმს სხვა და სხვა ნაირი ჰქონდათ.

ელლინებს, – ამბობს პროფ. ე. ბრეიერ, – თავისი გონებრივი, ინტელექტუური ადათით, არ შეეძლოთ დაეშვათ და არც შეეძლოთ გაეგოთ ის დოგმები, რომელიც ქრისტიანობამ შემოიტანა: არც შემოქმედი ღმერთის მონოთეიზმი, არც თვით დაბადება ქვეყანისა, არც დაცემა კაცისა ცოდვის შედეგად, არც განკაცება სიტყვისა=ლოგოსისა = იესო ქრისტესი, არც დახსნა და მაცხოვარება, ვითარცა გადასხვაფერება – ყველაფერი ეს გაუგებარი და მიუღებელი იყო ჰელენიზმისათვის. და ეს ასე, რადგან ძველი ლუკრეციუსის თქმისა არ იყოს, არაფერი არ გამოდის არარაობისაგან და არაფერი არარაობას არ უბრუნდება; ეს სახელმძღვანელო პრინციპი გაბატონებული იყო ძველ ბერძენ მოაზროვნეთა შორის, დანყებული წინარ-სოკრატესისული ფიზიკოსებისაგან და გაათავებული უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსით.

ძველი ბერძენისათვის, სივრცეში მსოფლიო იყო შენობა ყოველთვის ერთი და იგივე, მუდამ ერთნაირი და დროში კი მიმოქცევით, წრიადი, კიკლოსური სახით ცვალებადი, ოღონდ მუდამ უკანვე მიბრუნებული, ისე როგორც დღე და

ლამის მარადი ცვლილება. უამი, დრო, როგორც იტყოდა პლატონი თავის „ტი-მაიოს“-ში, არის ხატი მოძრავი მარადულობისა; მისი მიმოქცევითი, კიკლოსური მიმოზრუნების მაგალითი, მოდელი, არის შეუცვლელ და უკვდავ ნამდვილეობა—რეალობაში, რომელიც მას წინარუძღვის და რომელსაც იგი ჰბაძავს. მსოფლიო არის აუცილებელი შედეგი მარადი ნამდვილეობა—რეალობისა, რომელმაც იგი არ შექმნა ნების მიერ და რომელს იგი, როგორც კაცი თავის ჩრდილს, არა სცნობს.

თუ სული გონიერი თავისი ბუნებითა და თავისი წარმოშობით მარადისობას-თან გადაკავშირებულია და ჩამოდის რამენაირადმე კოსმოსურ წრიადში და ამგვარად ქვეყანის ტყვე ხდება, და თავის წარმოშობას ივინყებს — მისთვის საკმაოა თავისი არსი კვლავ შეიგნოს, რაც არის ღმრთეებრი, რათა ღმერთთან ავიდეს და მას ხელახლა გაუერთიანდეს.

ელლინ მოაზროვნეთათვის, — ამბობს ე. ბრეიერ, — არ არიან მოვლენანი. როგორ შეუძლიათ მათ აღიარონ იდეა ისეთი ქვეყანისა, რომელიც სავსეა თავისუფალი თავოსნობით, ინიციატივითა და მოულოდნელობით? რომელიც მოვლენათა მდინარებას ღრმად სცვლის?

მონოთეიზმი? — უეჭველია: ნეოპლატონიანთ რწამთ ყოველი მოვლენის ძირითადი ერთი და სახიერება, რომელიც არის გამოუთქმელი და სადა. მარტივი, მაგრამ ამავე დროს ისინი მონოთეისტებს უყურებდნენ და განიხილავდნენ ვითათეისტებს, უღმერთოებს (და ამის გამო ქრისტიანებს ბრალს უყენებდნენ), რომელთაც არა სჯერათ, რომ ერთისაგან იწყება და გამოდის მრავლობა და გამრავლება ჰიერარქიულად დანყობილ ღმრთულ რეალობათა — ღმერთები, დაემონები, სულები, ერთი მეორესაგან გამომდინარე — რომელთაგან თითოული მცირედ მაინც თავისი წარმოშობის ყველა სათნობას იმარხავს, ინახავს — გამოვლინება მარადი და აუცილებელი.

შექმნა. დაბადება ქვეყნისა? ეს შეუსაბამოა ამ ღმრთულ მარადიულ განფენასთან, გავრცელებასთან, რაც მრავალღმერთიანობას ამტკიცებს. ღმერთს შეუძლია შექმნას მხოლოდ ღმერთები და ღმრთულნი არსებანი. ქრისტიანული შესაქმე, დაბადება კი სულ სხვაა; იგი არის დაბადება, შექმნა ღმერთის მიერ არსებათა. რომელნიც მას არ ემსგავსებიან და რომელთაც აქვთ თავისი ბუნება. თავისი ნებელობა (ნება); რომელთა ხვედრი მათივე თავოსნობიდან გამოდის და რომელთა დაცემა, ჩამოვარდნა მსოფლიოს ისტორიაში მოულოდნელ განვითარებას იწვევს.

დაცემა? სჩანს, ამ წერტში მაინც ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობას საერთო რამ ჰქონდათ. როგორც პირველისათვის, ისე მეორესათვისაც, კაცი, ვითარასეთი, არის დაცემული არსება, ჩამოცილებული ღმერთისგან იმ შეცდომისა გამო, რომელიც მან, კაცმა ჩაიდინა. მაგრამ მაინც მითოსი კაცის დაცემისა ორ-

ჭოფულია, როგორც ამას პლოტინოსი აღწერს. ეს დაცემა აღწერილია ვითარცა ზემოდან სულის გვამში ჩამოქვეითება: სული ღმრთეებზე ზესთას სტოვებს, რომელიც მას ეკუთვნის, რათა იგი გაუერთიანდეს. მაგრამ ამ სულის ჩამოქვეითებას პლოტინოსთან ორგვარი აზრი აქვს: ერთი მხრით, სული გაგებულია ვით კოსმოსური ძალა, რომელიც თავისი განშუქებით, ქვეყანის სხეულში მოძრაობასა და ცხოველობას ჰქმნის, და ამგვარად, სულის ჩამოსვლა ზესთადან როდი არის შეცდომა. არამედ არის იგი, სულის ეს ჩამოქვეითება, მსოფლიური ანუ უნივერსალური კანონის შედეგი.

ქრისტიანული მსოფლიო კი არის იგი, სადაც ნამდვილნი მოვლენანი არიან. ქრისტიანისათვის კაცი დაეცა, მან ცოდვა ჩაიდინა; ამიტომაც მას სჭირდება დახსნა, გადარჩენა, ცხოვნება. ლოგოსი არის ქრისტე, განკაცებული ღმერთი. ცოდვილ ქმნულებათა გადამარჩენელი და სულთა მაცხოვრებელი „მას საუკუნოსა“, 119. გვ. 165-71 – როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშია ნათქვამი.

2. ნეოპლატონური რელიგია და ვეფხისტყაოსანი

რელიგიური თვალსაზრისით, – ამბობს პროფ. ემილ ბრეიერ, – ნეოპლატონიზმი თანდათანობით პაგანთა, წარმართთა რელიგიებს გაუამხანაგდა, შეუთანხმდა. პლოტინოსის სწავლაში მისი ფილოსოფიური დოქტრინისაგან რელიგიურად განსხვავდება, მის რელიგიას ორი ხასიათი აქვს: 1. ციურ არსებათა, ვარსკვლავთა გაღმერთება, 2. რელიგიურ ქმედობათა ერთობა: ლოცვანი, სულთა გამონვევა – გამოძახებანი, შელოცვანი, მოგვური მკითხაობა და მარჩიელობა და ყველაფერ ამასთან დაკავშირებულ წესთა მტკიცე აღსრულება ეს პლოტინოსის მიერ მოგონებული არ იყო; იგი არსებობდა ყოველთვის; და პლოტინოსმა თავის ფილოსოფიას შეუმატა იგი; ნეოპლატონიზმმა ხალხური ცრუმორწმუნოება ფილოსოფიის ერთ ნაკვეთად გარდააქცია.

ერთი ძირითადი დოგმა ნეოპლატონურ რელიგიაში იყო ის, რომელიც ქრისტიანულ რწმენას სავსებით ეწინააღმდეგებოდა; ეს არის ქვეყნის მარადულობა; ნეოპლატონიზმის რწმენით: ქვეყანა იყო, არის და იქნება მარად; ამიტომ იგი ქვეყნის შექმნას ღმერთის მიერ, მსოფლიოს დაბადებას არა სცნობდა. რომ მას ეს ეცნო, მაშინ ვარსკვლავთა ღმერთობასა და მრავალღმერთობას ბოლო უნდა მოჰღებოდა; ამიტომ ნეოპლატონიანნი დაუღალავად ამტკიცებდნენ: მსოფლიო მარად ჟამს არსებობდაო, იგი არავის შეუქმნია, იგი ღმერთის მარადულობასთან დაკავშირებული არისო.

მეორე მნიშვნელოვანი ხასიათი ნეოპლატონიზმის რელიგიაში არის ის ძალა, რომელიც რელიგიურ წესს=რიტუალს მიეწერება, რითაც ყოველი საწესო ქმე-

დობა ჯადოსნურ ქმედობად გარდაიქცა: მარჩიელობა, მკითხაობა, შელოცვა, სიყვარულის წამალი, კუდიანობა, ზმობა, გრძნეულობა, საერთოდ: მოგვეური გავლენა და ასტროლოგია, რაც ძველი აღმოსავლეთიდან დასავლეთში მტკიცედ გავრცელდა, ნეოპლატონიზმის რელიგიის საუნჯეს ეკუთვნის. რომისა და კონსტანტინოპოლის მთავრობა ხშირად იძულებული იყო აღეკრძალა: ასტროლოგია (296 წ.), მარჩიელობა და მკითხაობა (319 წ.), მსხვერპლთა შეწირვა=ზორვა (368 წ.), გამართა სასამართლო მოგვთა და ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ (370 წ.) და საერთოდ ეს ბრძოლა ნეოპლატონიანთა რელიგიური ქმედობის მიმართ, გაგრძელდა და ამას თავისი მიზეზი ჰქონდა, არა მარტო ქრისტიანული უარყოფა ასტროლოგიისა და მოგვობისა, არამედ შიში; ქრისტიანსაც და წარმართსაც, ორივეს ეშინოდა, გაუნათლებელი და განათლებული, ორივე შეპყრობილი იყო ამ შიშით უცნობი მომავალისა და მარჩიელობის წინაშე.

ვარსკვლავთა გაღმერთება, მსოფლიოს მარადულობა, მოგვობა, რწმენა სულთა ღვთაებრივი წარმოშობისა და რომ ეს სულნი დანიშნულნი არიან ღმერთს დაუბრუნდენ – ესენი არიან დოგმები რწმენისა, რომელთ ჩვეულებრივ ჰელენიზმს უწოდებენ ქრისტიანობასთან დაპირისპირებით³¹. წიგნი 2. გვ. 465. ⁹⁴. გვ. 157.

* * *

რა კავშირი აქვს ნეოპლატონურ რელიგიას ვეფხისტყაოსანის რელიგიასთან, რომელს ჩვენ აქ გავეცანით? რა კავშირი აერთებს ნეოპლატონურ დოგმებს ვეფხისტყაოსანის დოგმებთან, რასაც ჩვენ აქ დაწვრილებითაც კი შევვხებით? – არავითარი!

სულ სხვაა ფილოსოფიურ სწავლათა საკითხში. ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას, კერძოდ ნეოპლატონიზმს და ქრისტიანულ ფილოსოფიას, ბევრი რამ აქვთ საერთო, ზოგადად თეოლოგიური ფილოსოფია მათი ნათესავურია და მას ჩვენ შევხვდით. კერძოდ, დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში და აქ დასახელებულ სხვა ქრისტიან მამათა სწავლაში. ოღონდ ამ ძველი ბერძნული ფილოსოფიის დოქტრინები, და კერძოდ, ნეოპლატონიზმის დებულებანი უკვე გაქრისტიანებულნი არიან და ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნიან, როგორც ეს მკითხველთან ერთად არაერთჯერ გავიგეთ.

3. გნოსის

შესაძლებელია ვეფხისტყაოსანის ზოგი დებულება ზერელედ გნოსტიციზმს დაუკავშირდეს. საკითხი: ნათელისა, ერთთან ზიარებისა, სულის მზეზე აფრენი-

სა, სულის შერთვისა და „მას საუკუნოსა“, გნოსტიციზმთან ადვილი გადასაბმელია. არ ვიცი, იქნება კიდევ სცადა ვინმემ ამ მხრით ვეფხისტყაოსანის განხილვა, ან იქნებ ვიეთი შეეცადოს! ამიტომ მიზანშეწონილად მიმაჩნია გნოსტიციზმის მოკლედ გარკვევა, რათა წინასწარ მოვუშალო გემო მათ, ვინც ასეთ ამავე ცდას განიზრახავს. და ეს არც ზედმეტი იქნება, რამეთუ გნოსტიციზმზე მკაფიო წარმოდგენა არც სხვისათვის იქნება შემანუხებელი. საამისოდ ვისარგებლებ სულ უკანასკნელად დაბეჭდილი შესანიშნავი გამოკვლევით - „ეროსი და აგაპე“ – რომელიც ლუნდის ეპისკოპოსს, პროფესორ ანდერს ნიგრენს ეკუთვნის⁷⁶ ნიგნი პირველი. ნაწილი მეორე.

* * *

გნოსტიციზმი არის შენაზავები სარწმუნოება და მის უმთავრეს წყაროდ ითვლება ან ბაბილონური, ან ირანული, ან ორფეოსული და სხვა, ან მათი შეთხზვა სხვა და სხვა იერით. ეს იყო მრავალ ნაირი ცდა ერთი მთლიანი საღმრთისმეტყველო მოძღვრებისა, და ამ ცდამ ქრისტიანობაზეც გავლენა მოახდინა.

საერთოდ გნოსტიციზმში ბატონობს „ეროსი“. ამ სწავლის თანახმად: სული ზეშთა მხარეს, ცის გადაღმას ეკუთვნის; ეს სული ჩამოდის ამ ქვეყნად და ბავშვის გვამში დგება; ბავშვი საშოში ხდება სულდგმული; ამ სულს აქვს სევდიანი ნატვრა ისევ თავის სამშობლოს შეუბრუნდეს, ზესთაციურში, ზეყანაში; სულმა უნდა განვლოს, მას შემდეგ, რაც გვამი მოკვდება და სული მას დასტოვებს, ციურნი გზანი სხვა და სხვა საშუალებით და განწმედის შემდეგ, დაიმკვიდროს სასუფეველი. ეს არის ცნების „ეროსი“ გაგების წესი; და ეს სვლა არის გზა დახსნისა, მაცხოვარებისა.

„ბნოსის“ ნიშნავს: „ცოდნა“. ოღონდ იგი როდის არის ყოველგვარი ცოდნა, ცოდნა ცნობისმოყვარეობის დამაკმაყოფილებელად; იგი არც არის კიდევ მსოფლიოთა საიდუმლოების ამოხსნათა ცდა – ეს „ცოდნა“ არის განსაკუთრებული: ცოდნა გზისა, რომლის საშუალებით სულს შეუძლია ავიდეს და შევიდეს უზესთაესი ზესკნელის კარში და იქ ღმრთეებრს ეზიაროს, ღმერთს შეუერთდეს, იქ ცხონდეს. ამგვარად, გნოსტიციზმში მთავარი არის სულის ცხონება.

ქვეყანა, სადაც ჩვენ ვცხოვრობთ, არის ნარევი, ერთი მეორესთან დაპირისპირებული და დანინააღმდეგებული მოვლენა: სულიერი და ნივთიერი ელემენტები, ზესთამხარეს კუთვნილი ნათელისა და ჩვენი ქვეყნის ბნელის ელემენტები. კაცს აქვს ღვთიური სულიერი=პნევმატიური ელემენტი; ეს ღმრთეებრი სულის ელემენტი თავის ბუნებრივ სამშობლოს უნდა დაუბრუნდეს, ავიდეს წმიდა სულიერ მხარეში. ეს მაცხოვრობის, ანუ სოტეროლოგიური, ცხონების მოძღვრება, გარეგნულად და შინაარსითაც პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის სწავლას

ნააგავს. ეროსის შესახებ სწავლას მოგვაგონებს, გარნა განსხვავებაც მნიშვნელოვანია.

პლატონური გაორება=დუალიზმი: სული (სპირიტუს) და ნივთი (მატერია), იდეათა მხარე და გრძნობადი ქვეყანა, აქ გადაბმულია აღმოსავლურ=ორიენტალურ სარწმუნოებრივ კოსმოლოგიის (მსოფლიოს წარმოშობის სწავლის) გაორებასთან, სადაც არსებობს ნათელის ციური ზესთა და ბნელის დამხე – ეს ჩვენი ბნელი ქვეყანა. გნოსტიკოსისათვის ეს განსხვავება და დაწინააღმდეგობა ამ ორი: ნათელისა და ბნელი ქვეყანის შორის, არის ნამდვილი, დავა მათ შორის არის ჭეშმარიტი. გნოსტიციზმში მანძილი, რომელიც ღმრთეებზე ზესიურ მხარეს ნივთიერი ჩვენი ქვეყნისაგან ჰყოფს, განუსაზღვრელად დიდია და გრძელი, ისეთი, როგორც მანამ არავის წარმოედგინა. ეს მანძილი ამ ორი მხარის შორის ორი მიმართულებით იგრძნობა: ღმრთეებრი ელემენტი უფრო და უფრო ზემოდ მიდის, ხოლო ნივთიერი ელემენტი კი ქვემოდ. უფრო ქვემოდ ჩადის. ღმერთი აღარ არის იდეა იდეათა შორის; პირიქით: თავის მიუწევნელ დიდებულებაში, ღმერთი უზენაესიდან, ზეგარდმოდან ბატონობს იდეათა მხარეზე.

გნოსტიკოსისათვის ეს ჩვენი ქვეყანა მდაბიორია: ნივთიერი, გრძნობადი დაქვეითებულია. პლატონიც მძაფრად სწუნობდა და აკრიტიკებდა ამ ჩვენს გრძნობად ქვეყანას, მაგრამ პლატონთან ვერ შეხვედებით სწავლას ამ ქვეყანის ისეთ დაცემასა და გაბიაბრუებაზე, როგორც ეს გნოსტიკოსთ აქვთ. პლატონთან გრძნობადი ქვეყანა იდეათა ზესკნელს, ზემო მხარეს ეზიარება. მსოფლიო-კოსმოსი არის ერთგვარად შვენიერი და ის, რაც არის შვენიერი, თუნდაც იგი ნივთიერიც იყოს, მიმართულია თავისთავად შვენიერებისაკენ, მიილტვის და ისწრაფის იდეათა ზესის შვენიერებასთან. გნოსტიციზმი ამას სავსებით უარჰყოფს. გნოსტიკოსისათვის არ არის ისეთი საგინებელი სიტყვა, რომლითაც არ გაელანძლოთ ეს ქვეყანა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. ეს შვენიერი ქვეყანა კი არ არის, არამედ არის ქვეყანა ბედკრული, ბილწი, ჭუჭყიანი, ბინძური... პლატონური და გნოსტიკოსური შეხედულების ამ განსხვავებას მინიური ქვეყანის შესახებ პლოტინოსი ნათლად გამოსთქვამს, როდესაც იგი გნოსტიკოსთ ეკამათება, რომელნიც ამ ქვეყანას და მის შემქმნელს ბოროტად სთვლიან. ეს პლოტინოსისათვის მიუღებელია და დასაგმობიც. თუმცა ამ მინიური ქვეყანის შვენება არის მხოლოდ ხატის შვენება. არის მხოლოდ ბამონახბატი (ხატი თვით იდეურ ზესთაშია) და ეს ქვეყანა ცვალებადია, მაინც ამა ქვეყანისა შვენება კაცს მოაგონებს და მიუთითებს ზესთაციურ მხარეზე.

რამეთუ ჩვენი ქვეყანა გნოსტიკოსებისათვის არის ბილწი, ამიტომ ღმერთისა და ქვეყანის ურთიერთობის საკითხი მწვავეა: 1. როგორაა შესაძლებელი, რომ დიდებულმა და სრულყოფილმა ღმერთმა შექმნა ეს ქვეყანა ასეთი ცუდი და

ბინძური? 2. როგორ გადავურჩეთ ამ ქვეყანას და ავმაღლდეთ ღმრთეებრი ცხოვრებისაკენ? პირველი საკითხი არის კოსმოლოგიური, ქვეყანის შექმნისა; მეორე კი სოტეროლოგიური, – მაცხოვარებისა.

ამ საკითხთა გადაწყვეტა გნოსტიკოსებმა აღმოაჩინეს „ალექსანდრიული სკოლის მიერ მსოფლიოს გაგება“-ში და იმ ორმაგ წესში, რაც არსებობას ეხება: ჩამოქვეითება ღმრთეებრივისა და ამაღლება კაცობრივი სულისა, წარმოქმნა, (ემმანაცო) ღმერთისაგან და მიბრუნება ისევ ღმერთთან.

მაშინდელ სწავლათა ჩვეულების მიხედვით: ღმერთსა და მსოფლიოს შორის მრავალ სხვა და სხვა ხარისხის შუამავალს, „ეონ“-ს ათავსებდნენ. რამდენად ეს შუამავალი, დემიურგოსი ღმერთისაგან შორს არის, იმდენად ნაკლებად იგი ღმრთეებ არსს ეზიარება. ერთმა ქვემოფთავანმა შუამავალმა, დემიურგოსმა, ხურომ შექმნა ეს ნივთიერი – მატერიული ქვეყანა. და რადგან ეს ქვეყანა ამ დემიურგოსის ხატის მსგავსად არის შექმნილი, ამიტომაც ეს ქვეყანა არის ბილწი და განხრწნადი. ამის გამო ღმერთი უზენაესი სრულებითაც არ არის პასუხისმგებელი. ეს ჩვენი ქვეყანა შექმნა მდაბიორმა ღმერთმა, რომელიც არის გრძნობადი ქვეყანის ღმერთი.

სულ სხვა ამბავია ვეფხისტყაოსანში. აქ ქვეყანა არ არის წარმოდგენილი როგორც ბილწი და ბინძური. ვეფხისტყაოსანის სანუთრო არის მერყევი, გარდამავალი, უხანო; ვეფხისტყაოსანის სოფელი არის გარდამავალი, დაუზოგავი, ნამიერი, მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ ამ ქვეყანაზე არსებობას, სიცოცხლის გარდამავლობას, სიცოცხლის სიმოკლეს, გარნა ამ გარდამავალ და წარმავალ ხანმოკლე სიცოცხლეს ვეფხისტყაოსანი უფრო მეტად და გატაცებით უგალობს შვენიერი გალობით და ამ გალობის გამოძახილი დღესაც მოისმის და ჩვენს სმენას სულიერი სიამით ატკბობს.

ვეფხისტყაოსანის მსოფლიო შექმნილია უზენაესი ღმერთის მიერ; იქ არ არის რომელიმე დემიურგოსი, ვიეთი ღმერთი ავი და ცუდი გრძნობადი ქვეყანის შემქმნელი. ვეფხისტყაოსანში ღმერთი არის სახიერება და კეთილობა და მოწყალება.

ალექსანდრიული სკოლის გაგებაში ქვეყანის შესახებ კოსმოლოგიური მდაბიურობა შენაცვალეულია სოტეროლოგიური, მაცხოვარებითი აღვსილის სწავლით.

„გნოსის“ არის ტექნიკა დახსნისა, ცხოვნებისა. რათა ღმერთს მიუბრუნდეს, კაცობრივმა სულმა უნდა განვლოს გარკვეული გზა, გადალახოს ნაბიჯ-ნაბიჯ ყველა გასაველი; ცისაკენ მოგზაურობისას კაცობრივმა სულმა უნდა ააღწიოს სხვა და სხვა სფეროში, რომელიც მას უზენაეს ღმერთისაგან აშორებს და თითოულ სფეროში მან უნდა დასტოვოს თავისი გვამური სამოსელის ნაწილი –

არამარტო თავისი უხეში ნივთიერი ტანი, არამედ თავისი ყოვლად უნაზესი და უსუბუქესი ნაწილიც, თავისი ეთერული გვამიც, ანუ ვარსკვლავური სხეული და სხვა. და ასე სანამ იგი არ განიწმინდება ბინძური ნივთიერისაგან და არ გახდება საბოლოოდ წმიდა სულიერი, სპირიტუალური.

თუმცა გნოსტიკოსური სისტემა არის ბნელი, – მაინც გასაგებია: მაცხოვარება, ცხოვნება მდგომარეობს იმაში, რომ კაცის სული თავისუფლდება იმ საბელისაგან, რომელიც მას გრძობად და ნივთიერ ქვეყანასთან აბამს და ბრუნდება ზესიერ მხარეში.

გნოსტიკოსთა შეხედულებას სულის ღმერთთან გაერთიანებისა და მას საუკუნოსა ცხოვრების შესახებ არავითარი საერთო არა აქვს ვეფხისტყაოსანის ამავე საკითხთან, როგორც იგი ამ წიგნში გავიცანით. ვეფხისტყაოსანის „მართი“ არ არის, თავისთავად ცხადია, გნოსტიკური ღმერთი და ვეფხისტყაოსანის ზიარება სულისა, გაერთიანება ერთთან არ არის გნოსტიკოსური, როგორც ეს აშკარაა გნოსტიკოსთა სწავლის მიხედვით. მაგრამ ამას გარდა, ვეფხისტყაოსანში თუმცა არის მზეზე სულის აფრენის საკითხი, მაგრამ გნოსტიკოსურ სწავლასთან სულის გზის შესახებ სფეროთა შორის და ღმერთთან მისაღწევად განწმენის გზებზე სიარულთან საერთო არა აქვს რა. ნესტანის ნათქვამი მზეზე აფრენის შესახებ არის მარტივად ასტროლოგიური (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვ. 197-202).

გნოსტიკოსთა შეხედულებით: ღმერთი არ შეიძლება იყოს „შემოქმედი ცისა და ქვეყნისა“, მას არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს გრძობად მსოფლიოსთან, ბილწ, განხრწნად ქვეყანასთან, რომელიც არის უმდარესი არსების, დემიურგოსის მიერ შექმნილი.

ვეფხისტყაოსანში კი ღმერთმა „შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა, ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა“ და სხვა. ამგვარად: ვეფხისტყაოსანის „შესაქმე“ („გენესის“ „კრეაციო“, „დაბადება“) გნოსტიკოსურ შესაქმეს სავსებით ეწინააღმდეგება.

ისე ვით ვეფხისტყაოსანში, გნოსტიციზმშიც ღმერთი არის „უცნაური“. გნოსტიციზმის ღმერთი სუფევს ზესიერ სიშორეში და მას მიწიერ ქვეყანასთან არავითარი კავშირი არა აქვს; მაგრამ იგი ჩვენთვის „უცხო“ არაა და არც ჩვენა ვართ მისთვის „უცხონი“; ჩვენ ვართ მისი მოდგმისა, მისი რასისა; მისი ღმრთეებრი ბუნება ჩვენ ღრმად ჩადგმული გვაქვს და ჩვენი ღმერთთან მისვლა და მასთან გაერთიანება. ჩვენი მაცხოვარობა ხდება იმ გზით, რომელს აქვე წინ გავცანით. გნოსტიკოსთა ღმერთი არის „უცნაური“, მაგრამ არა უცხო.

ვეფხისტყაოსანში თუმცა ღმერთი არის „უცნაური“, მაინც იგი არ არის არც „არა უცხო“ და არც „უცხო“. ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის უცნაური, ოღონდ

ეს უცნაური ღმერთი სრულებით არ ემსგავსება გნოსტიციზმის ღმერთს, რომელსაც, ამ უკანასკნელს, მიწიურთან არაფერი საერთო არა აქვს. ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის შემოქმედი და პიროვნული, რომელიც მიწიერს განაგებს და მიწიერ საქმეებშიც ერევა.

პარი მეორე

რა უთქვამს...

ვეფხისტყაოსანის გამო მკვლევართა, თუ წერის მოყვარულთა მიერ ბევრი რამ დაწერილა, ან თქმულა. ყველაფერის განხილვა არც ჩემს წადილშია და არც ძალმიძს; ოღონდ საჭიროდ ვრაცხ ზოგი პატივცემული მკვლევრის დებულებებს ანგარიში გავუსწორო და დავიწყო, როგორც ძველად იტყოდნენ: უკურღვევა თქმულთა მათთა, ხოლო ჩემისა დამამტკიცებლად...

1. სოლარიზმი და ვეფხისტყაოსანი

ა. მზე – ღმრთეობა

მზის საკითხს წიგნი მივუძღვენი და თავის თავად საგულისხმოა; აქ ხელმეორედ მზის ამბავს აღარ შევხვები. ძალიან მოკლედ აქ მსურს შევჩერდე სოლარიზმის შესახებ გამოთქმულ ზოგ შეხედულებაზე.

სოლარიზმი („სოლ“ – მზე, ლათინურად) არის რელიგია, რომელში მზე ღმერთად არის აღიარებული. ეს რელიგია არის „ნატურ-რელიგიონ“-ისა, ესე იგი იმ საფეხურისა, როდესაც ბუნების ძალთ ღმრთეობა მიეწერება. არც მითრაიზმში, არც მანიქეიზმში **მზე მხოლოდ ღმერთი არ ყოფილა; მზეს უზენაესობა არ მიენიჭებოდა;** და არც რომელიმე განვითარებულ რელიგიას, რომელიც ბუნების ძალთა გაღმერთებას გაშორდა. მზე ღმერთად აღარა ჰყავს და აი, ამიტომ გასაოცარია, რომ ზოგმა მკვლევარმა ვეფხისტყაოსანში მზის რელიგია, სოლარიზმი გამოსჩხრიკა და ეს დიდი შეცდომა ჩაიდინა. რათა ვეფხისტყაოსანის მანიქეური მსოფლმხედველობა ეჩვენებინა. ამით ახალი სიტყვა ებრძანა!

მკვლევარი პავლე ინგოროყვა 1926 წელს გვიცხადებს –

„ვეფხისტყაოსანში გადმოცემული მსოფლმხედველობის თანახმად, მზე არის ღვთაების უშუალო ემანაცია, იგივე ღვთაება. ეს სავეფხიტო შეეფერება მანიქეიზმის იდეებს“-ო.

(თუ „ემმანაციო“ არის, როგორღაა „იგივე“!).

ეს კიდევ ცოტაა. თურმე –

„პოემის თავდაპირველ დედანში წარმოდგენილი ყოფილა ისეთი ადგილები, სადაც პოეტი [რუსთაველი] პირდაპირ მიმართავდა მზეს, როგორც ღვთაებას“-ო¹⁴⁵ გვ. 60-61.

შემდეგ უკვე, 1937 წელს, სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ გამოცემული ვეფხისტყაოსანის შესავალში პ. ინგოროყვა ბრძანებს –

„შოთას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეიცავს პანთეისტურ ელემენტებს. შოთა ჰქადაგებს სინათლის ერთგვარ მატერიალიზმს. შოთას პოემაში ღმერთი წარმოდგენილია როგორც კოსმიური ნათელი, რომლის სრულყოფილი გამოვლინებაა მზე. ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს პოეტური რელიგია ღვთაება – მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური წყობის დასაბამად“-ო.

მზის ღმერთობის საკითხი დაწვრილებით გავარჩიე ჩემს წიგნში და იქ მკითხველს მოვახსენე: არც ერთი მსოფლიო მნიშვნელობის რელიგია, არც ბრაჰმანიზმი, არც ბუდთიზმი, არც მაზდაიზმი, არც მითრაიზმი, არც მოსეს რჯული, არც ქრისტეს რჯული, არც გნოსტიციზმი, არც მანიქეიზმი, არც ისლამი „მზეს“ „ღმერთად“ არ აღიარებდა. „მზე“ ვეფხისტყაოსანში არ არის ღმერთი: მზე ვეფხისტყაოსანში შექმნილია თვით ღმერთის მიერ; მზე ვეფხისტყაოსანში არის მხოლოდ ხატი ღმერთისა. ასეთია მიუდგომელი დასკვნა ვეფხისტყაოსანის მიუდგომელი შესწავლის შედეგად.

* * *

დავით სოსლანს (მგონი: დავით კეზელი იყო) გაზეთ „ნოვოე ობოზრენიე“-ში 1886 წელს, სექტემბრის ოთხს დაუბეჭდავს –

„ამ ბოლო დროს გამრავლდნენ ლიტერატურული სახელის მაძიებელნი, რასაც სურთ მიაღწიონ შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსანზე მუშაობით; ამასთან დაკავშირებით ჩვენში გაჩნდნენ თარგმანები, ლექციები და წერილები“-ო¹³⁰.

თუ დ. სოსლანს 1886 წელს ასეთი რამ უთქვამს, რაღა ითქმის უკანასკნელი 40 წლის მანძილზე ლიტერატორობის სახელის მაძიებელთა შესახებ, რომელთა რიცხვი მცირე არაა. ეს ჭია სახელისა ქართველ კაცს საერთოდ და კერძოდ და უმთავრესად წვრილფეხა ინტელიგენტს მოსვენებას არ აძლევს, მას ღრღინის... ადვილია ვეფხისტყაოსანის გამო წერა. რატომ არა?! ვწეროთ რაც ენაზე მოგვადგება, ოღონდ ჯერ ერთხელ მაინც გადავიკითხოთ და მერე... დავწეროთ... ასეა. არ გჯერათ? ჩაიხედეთ გაიოზ იმედაშვილის მიერ გულმოდგინებითა და ბეჯითად გამოცემულ წიგნში: „რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712 წლიდან 1956 წლამდე“.

დიდი ხანია უკვე სცადეს ვეფხისტყაოსანის თარგმნა, მთლიანად თუ ნაწილად, ან მისი სათეატრო ნაწარმოებად გადაკეთება. გოდერძი ფირალიშვილმა (1805-1808 წ.) იგი დრამად გადააკეთა. ოქროპირ ბატონიშვილმა რუსული ლექსით დასწერა პიესა „ვეფხისტყაოსანი“. კოტე მესხმა დასწერა დრამა „რუსთველი“ და სხვა¹⁴². გვ. 82.

ჩემი მონაფეობისას, ქუთაისში, არც მაინც და მაინც ბრწყინვალე მსახიობმა ვანო ბარველმა დასწერა დრამა ვეფხისტყაოსანის შინაარსზე და ერთხელ გვიჩვენა კიდეც ქუთაისის თეატრში; ეს ჩვენება სამარცხვინო მარცხით დასრულდა, ხოლო შემდეგ, იმავე თეატრში სახუმარო სიმღერებში „ვაი-ვუის ხმაზე“ მღეროდნენ ხოლმე: „ბარნოვმაც დასწერა ვეფხისტყაოსანის, ვაი, ვაი, ვაი.“

აბა! მოსწრებოდა „დავით სოსლანი“ ჩვენს ხანას, როდესაც ვეფხისტყაოსანს მრავალი ეპოტიენება, ბევრი ებლაუჭება და ამით „ლიტერატურულ სახელს“ ეძებს... შეგიძლიათ იგივე ჩემს შესახებაც ბრძანოთ... და ვინ გაართმევს თავს ამ ნაწერთა სიმრავლეს?! ჭეშმარიტად ბრძანებს აკ. პროფ. კორნელი კეკელიძე –

„ყველაფერს რომ გამოეხმაურო, რაც ვეფხისტყაოსანის შესახებ იწერება, სხვა არა იყოს რა, ხმა არ გვეყოფა“ -ო¹⁴³. გვ. 160.

ბ. მზე – „ემანაცია“

1934 წ. მალაქია ტოროშელიძე ვეფხისტყაოსანის გამო სწერდა –

ამ პოემის დამწერის „ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა ხასიათდება სოლარიზმით-ო.... მზე ვეფხისტყაოსანში არის ღვთაების ემანაცია“-ო.

განა ეს მისი ნათქვამია?! ესმოდა მას: რა არის სოლარიზმი და რა არის ემანაცია? და მერმე ბრძნულად დაასკვნის –

„ამ თავისებური სოლარული პაგანიზმით შოთა რუსთაველი მალლა დგას, როგორც ქრისტიანობის, ისე მუსულმანობის წესობრივ რელიგიურობაზე“-ო.

საწყალი მალაქია! საწყალი ვეფხისტყაოსანი!

ბ. მზე და ღმერთი იგივეა

აკადემიკოსი, პროფესორი შალვა ნუცუბიძე 1935 წელს განიხილავს რა და გაარჩევს რუსთაველის მსოფლმხედველობას, ბრძანებს –

ვეფხისტყაოსანში „პოეტური ფორმა ემთხვევა ფილოსოფიურ შინაარსს და ადამიანთა ამბავის სახით არის გაშლილი მთლიანი და დამთავრებული ფილოსოფიური კონცეფცია „სინათლისა და ბნელისა“ -ო, რომელშიც ცენტრალური ადგილი უჭირავს მზე-ღმერთს არარელიგიური გაგებით. ავტორის აზრით, „მზე

და ღმერთი იგივეა“. – „ღმერთის განმარტება ემთხვევა მზის განმარტებას“. „მზის ასეთ მიღებაში მოჩანს აღმოსავლეთის, უპირველეს ყოვლისა, ინდური პოეზიის და ელინიზმის შედუღება, რაც ნიშნავს მობრუნებას წარმართობისაკენ, რადგან **რუსთაველის ლტოლვა მზისაკენ არის მზის ნამდვილი გაღმერთება**, რომელიც მას წარმოსახული აქვს როგორც სამყაროს წესიერების წყარო თავის მრავალფეროვნებასა და ერთიანობაში“-ო. ასე გადმოგვცემს გაიოზ იმედაშვილი პროფ. შალვა ნუცუბიძის არსებით დებულებას „რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის“¹³⁰. გვ. 469.

მამ ასე: აკადემიკოსი, პროფესორი შალვა ნუცუბიძე 1935 წელს გვიმტკიცებს – ვეფხისტყაოსანის „მზე და ღმერთი იგივე“ არისო. „ღმერთის განმარტება ემთხვევა მზის განმარტებას“-ო; რუსთაველის ლტოლვა მზისაკენ არისო მზის ნამდვილი გაღმერთება... – ეს მისი დებულება დავიმახსოვროთ.

დ. „არდი უჩინოა“

პირველად ყოვლისა უნდა აღინიშნოს ის მოვლენა, რომ იოანე პეტრინის შრომათა მეორე ტომს ჰქვია „განმარტებაჲ პროკლესისთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“ (თბილისი, 1937 წ. ეს ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა).

იოანე პეტრინის შრომათა პირველ ტომს კი ეწოდება: „პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი“ (ქართული ტექსტი გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა (თბილისი, 1940 წ.).

თვითონ იოანე პეტრინს თავისი შრომისათვის დაურქმევია: „პროკლე დიადოხოსი, პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“.

ასეთი სათაური აქვსო ჩვენს მუზეუმებში დაცულ ყველა ხელნაწერს, – ამბობს პროფ. მოსე გოგიბერიძე პირველი ტომის წინასიტყვაობაში, და დასძენს: „პეტრინის ტომის მეორე ტომისათვის კი გამომცემლებს გაუკეთებიათ აზრის შემცვლელი და გაუგებრობაზე, თუ რაღაც სხვა მოსაზრებებზე აშენებული სათაური: „განმარტება პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“ და ისიც ძველი ქართული ტრანსკრიპციით დაუნერიათ, ასე რომ მკითხველმა უნდა იფიქროს, ვითომც პეტრინს შრომა დაუნერია პლატონის ფილოსოფიის განმარტებისათვის. სინამდვილეში პეტრინი წერს და ბაასობს პლატონურ ფილოსოფიაზე, ე. ი. პროკლეზე და არა პლატონის ფილოსოფიაზე“⁶³. შესავალის გვერდი 48.

ქართული მეცნიერებისათვის ასეთი წესი მუშაობისა, თავისთავად ცხადია, დიდად დამაზიანებელია, მაგრამ ეს ამბავი, სამწუხაროდ, დიაჰაც უმნიშვნელოა

იმასთან შედარებით, რაც პეტრინის შრომათა გამოცემაში მოხდა. რატომღაც დაბეჭდეს პეტრინის შრომათა ჯერ მეორე ტომი, „განმარტება“, რომლის „ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა“. წერილს, რომელიც წინ მიუძღვის „განმარტება“-ს, სათაურად აქვს: „იოანე პეტრინი და მისი „განმარტება“. და იგი ხელმოუწერელია, მაგრამ პირველი გვერდის ჩვენების, მითითების მიხედვით იგი შ. ნუცუბიძეს და ს. ყაუხჩიშვილს ეკუთვნის.

ამ წერილში ავტორები (უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა: ერთი ავტორი), შემდეგ გვიმტკიცებენ –

„საგულისხმოა, რომ პეტრინი ანტიკური წარმართული ფილოსოფიის ნიადაგზე ანტიკურ წარმართობას კი არ დაუბრუნდა, არამედ ძართულ წარმართობას. ხოლო მასში ის ცვლილება მოახდინა, რომელიც მის მიერ აღიარებულ ფილოსოფიურ სოფლგაგებას ესაჭიროებოდა. ამიტომ იყო, რომ მან ქართულ წარმართულ სისტემაში „კრონოსისა“ და „მთვარის“ შუა მოთავსებული „მზე“ ამოიღო „პირველად“ და „ერთად“ – ყოველის დასაბამად დასახა: ამ გზით მოხვდნენ ერთი მეორის გვერდით „კრონოსი“ და „მთვარე“ პეტრინის სისტემაში. ამრიგად, თუ ბერძნული ფილოსოფიის რენესანსმა ბიზანტიელი ფილოსოფოსები ანტიკურ წარმართობისაკენ წაიყვანა, ამ ფილოსოფიის გამოყენებით შექმნილმა ფილოსოფიამ პეტრინი ქართული წარმართობისაკენ გადახარა“-ო⁶³. წიგნი მეორე, გვ. 74. (ხაზგასმა ჩემია. ვ. ნ.).

ეს „გადახრა“, როგორც სჩანს, დასრულებულა „მისვლით“, ანუ როგორც თვით ამბობს შ. ნუცუბიძე –

„საქმე თავდება ქართული წარმართობით. ასე მივიდა ქართული გამგრძელებელი ბერძნული წარმართული ფილოსოფიისა წარმართობამდე, მაგრამ არა ბერძნულ და არც აღმოსავლურ, არამედ ქართულ წარმართობამდე“-ო⁶³. გვ. 104.

და კიდევ –

„წარმართულმა ფილოსოფიამ იგი [პეტრინი] წარმართულ გადათარგმნის ცდა გააბედვინა“-ო, ამბობს პროფ. შ. ნუცუბიძე (იქვე, გვ. 105).

არსებითად ამ საკითხს არ ვეხები. მაგრამ მოხდა რა? პეტრინის შრომათა პირველ ტომს (1940 წ.) დართული აქვს „შესავალი სტატია – მოსე გოგიბერიძის“. ამ შესავალ წერილში პროფ. მ. გოგიბერიძე პეტრინის მსოფლმხედველობას არკვევს და საკითხს არდგენს –

„მაშ, რომელია ის მსოფლმხედველობა, რომლის გაშლისათვის მას [პეტრინის] ანტიკური ფილოსოფია გამოუყენებია? რასაკვირველია, ქრისტიანობა, და არც შეიძლება სხვა რაიმე ყოფილიყო“-ო⁶³. გვ. 51 და შემდეგ შენიშვნაში დასძენს – „პეტრინის შრომების მეორე ტომის წინასიტყვაობაში პეტრინი არა თუ რენესანსის ეპოქის გმირად არის წამოყენებული და სპინოზას ინტელექტუალური ტრაგე-

დიის დამძლევადაც, არამედ ქართული წარმართობის აღმდგენად. ეს შეხედულება, სამწუხაროდ, აშენებულია ძველი ქართულის ვერ გაგებაზე, თუ რაღაც ჩემთვის უცნობ გარემოებაზე, რაზედაც არ უნდა იყოს აგებული იგი, ყოველ შემთხვევაში პეტრინის ნაწერში ამდაგვარი არაფერი სწერია და ვისაც ისტორიის რაიმე კი ესმის, მისთვის ნათელია, რომ წარმოუდგენელია ასეთი რამე ენეროს იქ“-ო⁶³. გვ. 52.

მაშ ასე: პეტრინის შრომათა ორტომიანი წიგნის ორ განმარტებაში გამოთქმულია ორი სრულიად მონინაალმდევე აზრი: 1. პროფ. შ. ნუცუბიძე გვიმტკიცებს: ანტიკური ფილოსოფიით პეტრინი ქართულ წარმართობამდე მივიდაო; 2. პროფ. მოსე გოგიბერიძე გვიმტკიცებს: პეტრინის ანტიკური ფილოსოფია ქრისტიანობისათვის აქვს გამოყენებულიო.

რასაკვირველია, შესაძლებელია რომელიმე ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობის სხვადასხვა მიდგომით განმარტება. ამ განმარტებაში სხვადასხვაობის გამონახვა, მაგრამ ერთი და იგივე ფილოსოფოსის, ამ შემთხვევაში, პეტრინის მსოფლგაგების ასე არსებითად დანინაალმდეგება, დიდად გაუგებარი რამეა! ცხადია, მართალია მ. გოგიბერიძის მსჯელობა. მე კი აქ ყურადღებას ვაქცევ მზის საკითხს და ამიტომ სხვა საკითხთ აღარ შევეხები.

პროფ. შ. ნუცუბიძე გვასწავლის –

„იგი [იოანე პეტრინი] გაბედულად გაჰყვა „წარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში საფუძვლები ჩაუყარა მზისა და ფერის იმ სოფლგაგებას, რომელიც ერთი საუკუნის შემდეგ მე-12-13 საუკუნეთა მიჯნაზე რუსთაველის პოეტურ სოფლგაგებაში უკუიფინა“-ო. გვ. 52 წინასიტყვაობისა. ერთის ღმერთის საკითხის გარჩევის შემდეგ პროფ. შ. ნუცუბიძე პეტრინს მიაწერს შეხედულებას, რომლის მიხედვით –

„მზე გამოცხადებულია „ერთად“ რომელსაც ეზიარება „ნამდვილ მყოფისა მიერ“ ყოველი“-ო (გვ. 59) და მერმე პროფესორი თავის შეხედულებას ასაბუთებს ვითომც პეტრინის ნათქვამით –

„პეტრინი მიმართავს ქრისტიან მონინაალმდევეთ. „თუმცა სიტყუაჲ სივრცოდმი არ [...] ინარებოდა გიჩუენემცა თქუენთა ულუმპიანთა ძლევანი“ – ე. ი. თუ სიტყვის გაგრძელება [უსიამოვნებას არ გამოიწვევდა], გიჩვენებდით თ ქ ვ ე ნ თ ა – ქ ა რ თ ვ ე ლ ო ლ ი მ პ ი ე ლ თ ა ს ი ძ ლ ი ე რ ე ს ა-ო. ვინ არიან ეს ქართველნი ოლიმპიელნი („ულუმპიანნი“)? ცხადია, აქ ლაპარაკია ქართველ წარმართობის ღმერთებზე, რომელთა ახსნას... პეტრინი შეასრულებდა, „კეთილ-ბჭეთა“ „მიხვედრის“ იმედი რომ ჰქონდეს“-ო⁶³. წიგ. 2. წინასიტყ. გვ. 102.

ასე მსჯელობს პროფ. შ. ნუცუბიძე.

მაშასადამე: პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით „ქართველნი ოლიმპიელნი ყოფილან „ქართველი წარმართობის ღმერთები“!

მაგრამ აქ ხდება საოცარი რამ:

პეტრინის ასე აქვს დანერვილი:

„გიჩუენემცა თქუნთა ულუმპიანთა ძლევანი“⁶³. წიგნი 2. გვ. 219.

როგორც ვნახეთ: პეტრინის ტექსტში სიტყვა „ქართველნი ოლიმპიელნი“ სრულიად არ არის მოხსენებული. აშკარაა: თვითონ პროფ. შ. ნუცუბიძემ ჩაუმატა ეს სიტყვა „ქართველნი“.

და ამას შემდეგ მოგვართვა დასკვნა –

„ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია ქართველ წარმართობის ღმერთებზე“-ო (გვ. 102).

გავიდა საკმაო ხანი და აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძეს შემდეგში წარბი არ შეუხერია და თავისი „ფილოსოფიის“ მეორე ტომის მე-30 გვერდზე კი სულ სხვა რამ გვითხრა –

თურმე ეს „ქართველნი ოლიმპიელნი“ ახლა ქართველნი სასულიერო მოღვაწენი ყოფილან: თუ უსიამოვნებას არ გამოიწვევდა (იგი პეტრინი) მზადაა შეეზღოს ქართველ ლიტერატურულ ოლიმპიელებს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ „ულუმპიანთა“ შორის, რომელთა განადგურებით ი. პეტრინი იმუქრება, უნდა ყოფილიყო არსენ იყალთოელიც – მისი იდეოლოგიური მონინაალმდეგე“-ო – გვიმტკიცებს შ. ნუცუბიძე.

ერთი ეს გვიბრძანეთ, ჩემო ბატონო –

„ქართველნი“ ოლიმპიელნი, რომელნიც „ქართველი წარმართობის ღმერთები“ იყვნენ როგორ გარდაიქცნენ (ერთი აზრის დაბეჭდვიდან მეორე აზრის დაბეჭდვამდე) ოცი წლის მანძილზე „ქართველ ლიტერატურულ ოლიმპიელებად“?

„ქართველნი ოლიმპიელნი“, „ლიტერატურული ოლიმპიელები“! „ქართველი წარმართობის ღმერთები“...

რომელია ეს ოლიმპი=ოლიმპოს=ულუმპოს=ულუმბო? თესალიისა? ბითვინიისა?

ცნობილია ორი მთა, სახელით „ოლიმპოს“. დიდათ ცნობილია ძველი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთთა სასუფეველი მთა – ოლიმპოს =ულუმპოს=ელიმპოს, დღევანდელი სახელით.

მეორე ოლიმპოსი არის მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთით და მას ჰქვია ბითვინიის ოლიმპოს=ულუმპო (ამ მხარის მთავარი ქალაქი იყო. ნიკომედია), სადაც სამონასტრო ცხოვრება იყო განვითარებული.

ვინ არიან „ქართველნი ოლიმპიელნი“? სადაურნი არიან „ლიტერატურული ოლიმპიელები“? როგორ გახდნენ „ქართველნი ოლიმპიელნი“ „ქართველ ლიტერატურულ ოლიმპიელებად“? ეს ისეთი საიდუმლო ამოცანაა, რომლის ამოხსნას პროფ. შ. ნუცუბიძის მეტი ვერავინ შესძლებს...

გარნა „საქმე“ ამით არ თავდება.

რათა ერთხელვე აკინჭილებული აზრი დაასაბუთოს, პროფ. შ. ნუცუბიძე განზრახ სხვა ხერხს მიმართავს. მან იპოვა პეტრინის ტექსტში სიტყვა „არღი“.

„ეს არის მზე არღი“-ო – გვეუბნება პროფ. შ. ნუცუბიძე და დაასკვნის –
„ეხლა თავის წარმართულ სოფლგაგების ცენტრალურ მომენტს – მზეს – ის [პეტრინი] ძველი ქართული წარმართული სახელწოდებით – „არღიო“ გამოხატავს“-ო (გვერდი 103).

და რათა თავის დებულებას მეტი წონა და ფასი დასდოს, ამ საკითხისათვის პროფ. ივანე ჯავახიშვილს იმონებს –

„პროფ. ივ. ჯავახიშვილი გამოსთქვამს მოსაზრებას ტერმინ არდადეგის გარჩევისას, რომ მზეს ქართულად ოდესღაც „არღი“ უნდა ჰქრქმეოდა, მაგრამ ფიქრობს „ეს სახელი... ჩვენამდის მოღწეულ ძეგლებში, რომ აღმოჩნდეს ძნელი მოსალოდნელია“. პეტრინის თხზულება ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას ადასტურებს – და ეხლა ხელთ გვაქვს ძეგლი, რომელშიც **„არღი“ მზის მნიშვნელობით იხმარება“-ო**, – გვეუბნება პროფ. შ. ნუცუბიძე. (იქვე, შენიშვნა 1).

აბა, ვინ დაიჯერებს ამას, რომ პროფ. ივ. ჯავახიშვილი პეტრინის ნაწერებს არ იცნობდა და თუ იქ სიტყვა **„არღი“ ნახა მზის მნიშვნელობით, ამას არ აღნიშნავდა?!**

პროფ. ივ. ჯავახიშვილი დიდად პასუხისმგებელი მეცნიერი და ნამეტანზე ნამეტანად ფრთხილი, – თავის მოსაზრებათა გამოთქმის შემდეგ ამბობდა –

„თუ ეს მცდარი აზრი არ არის, მაშინ, მაშასადამე, ისე გამოდის, რომ მზეს ქართულად **ოღმესღაც „არღი“ უნდა ჰქრქმეოდა“-ო**¹⁴⁶. გვ. მნ (ჩემი თხოვნის თანახმად, ამ ამონაწერის მოწოდებისათვის მადლობას ვუძღვნი ბ-ნ ალექსანდრე ჭეიშვილს, ბუენოს აირესში).

მაგრამ ვთქვათ, უუძველეს დროში, „ოღმესღაც“ მზეს ქართულად მართლაც ერქვა „არღი“, მაგრამ რა შუაშია და რა დამოკიდებულება აქვს პეტრინის მიერ ხმარებულ სიტყვას „არღი“ უძველეს შესაძლებელ სახელთან „არღი“? აი, საკითხი როგორია!

ვკადნიერდები და ჩემს საყვედურს გამოვთქვამ პროფ. სვიმონ ყაუხჩიშვილის მიმართ, რომელმაც ძალიან კარგად, ზედმიწევნით იცოდა, თუ რას ნიშნავს პეტრინის მიერ ხმარებული სიტყვა „არღი“ და მან არ მიუთითა პროფ. შ. ნუცუბიძეს მის ნამდვილ მნიშვნელობაზე, მით უმეტეს, რომ იოანე პეტრინის მეორე ტომს აწერია: **„ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა“-ო**.

მე კი მგონია, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს არც ნაუკითხავს პროფ. შ. ნუცუბიძის წერილი მის დაბეჭდვამდე. სხვა გვარი ახსნა შეუძლებელია, ვინაიდან პროფ. სვ. ყაუხჩიშვილმა შესანიშნავად იცის, რომ პეტრინის მიერ ხმარებული სიტყ-

ვა „არღი“ არის ბერძნული სიტყვა და თვითონ სვ. ყაუხჩიშვილს იგი ასე აქვს განმარტებული – არღი (არტი) – „შმაღ“, „მჰის“.

აბა, ახლა რა სადავოა, რომ **პეტრინის მიერ გამოყენებულ სიტყვას არღი მზესთან სრულებით არავითარი კავშირი არა აქვს!**

მეტი კიდევ! პროფ. სვ. ყაუხჩიშვილი თავის წერილში („შესავალი“), რომელშიც ჩინებულად არის გარჩეული პეტრინის გადარჩენილი ხელნაწერები, ახელნაწერის შესახებ ამბობს –

„ახელნაწერის [ეკუთვნის მე-17-18 საუკუნეს] ზედაყდის შიგნით დაკრულია კონვერტი, რომელშიაც ჩანყობილია ცალკე ქალაღდები, სადაც ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი ნ ი ს მიერ ნახმარი ზოგიერთი სიტყვაა განმარტებული“ – და მათ შორის სიტყვა „არღი“: – „არღი ან, მაგრა არღი არ უნდაო, არტი უნდაო, რომელ არს ან“ 63. ტომი მეორე, გვერდი 73, გვ. 235.

მაშ ასე: სიტყვა „არღი“ არის ბერძნული „არტი“ და ნიშნავს იგი: „უმაღ“, „მყის“ „ან“.

ეს სიტყვა „არღი“ სულხან საბა ორბელიანსაც აქვს განმარტებული ლექსიკონში. აქ სამი „არღი“ არის: არღი – ან (კავშირი) რაც იგივე ბერძნული „არტი“ არის და არა „მზე“; 2. არღი = შინაური ვარდკაჭკაჭა (ბალახი) და არა „მზე“; 3. არღი = ცხენის ოფლა და არა „მზე“!

* * *

ეს სიტყვა „არღი“ პეტრინის რამოდენჯერმე აქვს ნახმარი: „არღი ფრუდ იქმნას წესი და დგომად არსთა“ 63. წიგ. გვ. 40. ანუ: მაშინვე = არღი = მყის მოისპოს არსთა წესიერი მდგომარეობა“-ო. „ამათ და ესევეითართა ყოველთა სუეტნი სიბრძნისანი ყოველნი, პლატონურნი დიდნი და ჭემმარიტებით ღმრთისმეტყუელნი, არღი უჩინო ჰყოფენ“-ო. (იქვე, გვ. 212). „დაუთანაებს ყოველთა ხელითქმულთა და იდელობრივთა არღი უჩინო ყოფასა“-ო. (იქვე, გვ. 212).

მაქვს თუ არა სრული უფლება ამის შემდეგ ვთქვა, რომ პროფესორმა შალვა ნუცუბიძემ პეტრინი დაასახიჩრა, დაამახინჯა, როდესაც მან „არღი“ „მზე“-დ გაასალა და ამაზე მთელი მსჯელობა ააგო და დასკვნა გამოიტანა იოანე პეტრინის „წარმართობის“ შესახებ? პროფ. ნუცუბიძემ არა ერთჯერ გვითხრა: –

ეს ზეციურ აღის უჩინობა პეტრინს, როგორც ვნახეთ, აგრეთვე გამოსახული ჰქონდა წარმართული ღმერთის – მზის – „არღის“ სახედ – არღი უჩინო“-ო (?!?).

რად დასჭირდა ასეთი მკრეხელობა პროფ. შ. ნუცუბიძეს? მას ეს სჭირდებოდა მხოლოდ იმისათვის, რომ იოანე პეტრინი ქართული რენესანსის წარმომადგენელად გაესაღებინა, რომელიც ვითომ ებრძოდა ქართულ ეკლესიას, „კონსერვატი-

ულ სააზროვნო წრეს“ და თითქო მივიდა წარმართობამდეო და მას შოთა რუს-თაველიც მიაყოლა!

პროფ. შ. ნუცუბიძეს ერთი აკვიატებული აზრი აწვალეზს: უსათუოდ სურს დაამტკიცოს, რომ საქართველოში მე-11 მე-12 საუკუნის გასწვრივ ქართული რენესანსი წარმოიშვა და რაც მთავარია: წარმოიშვა პანთეისტური მატერიალიზმის ნიადაგზე და სწორედ ამ პანთეისტური მატერიალიზმის უდიდესი გამომხატველი იყო შოთა რუსთაველი!

ამას ემსახურება მისი „ფილოსოფიის ისტორიის“ ორი, სქელ-ტანიანი წიგნი და სხვა ნაწერებიც, განსაკუთრებით კი წიგნი – „ტვორჩესტვო რუსთაველი“ (1958 წ.). ამ მისთვის „წმიდა მიზანის“ მისაღწევად იგი არ ერიდება არც დიონისე არეოპაგელის, არც პეტრინის და არც თვითონ ვეფხისტყაოსანის შაირთა დამახინჯებას, სამწუხაროდ და სავალალოდ... ქართული მეცნიერებისათვის...

მ. „მზის ღვთაებრივი პატივი“

„ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში – 1958 – პროფ. შ. ნუცუბიძე გვაცნობებს –

„რუსთაველი თავის პოემაში მზის ღვთაებრივი პატივით მოხსენიების საქმეს პოეტურად კვლავ ახორციელებს, იგი წერს:

„იტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად, გთქვეს მზიანისა ღამისად...“

„... მზე არის ხატი ღმრთისა, ე. ი. იგი შემკულია „ღმრთებრივი პატივით“... აქ საკმაოდ ბუნდოვანადაა მზის ღმერთად გამოცხადება აღიარებული და ამ ადგილს, ვგონებ, არ გამოუწვევია წინააღმდეგობა. მაგრამ, როგორც კი იგივე აზრი კონფესიონალურ იერს იღებს და **მზეს**, ვედრებისას, **მიმართავენ ვითარცა ღმერთს**, ეს უკვე ველარ აუტანია მეცამეტე საუკუნის მომდევნო დროს და იგი შეუცვლია“-ო, – ასე მოგვითხრობს პროფ. შ. ნუცუბიძე¹⁴⁷. წიგნი, მეორე, გვ. 199.

მ. ქრისტე ვეფხისტყაოსანში

და იმავე თხზულებების მე-216 გვერდზე პროფ. შ. ნუცუბიძე განაგრძობს –

„მართალია, როგორც ცნობილია, რუსთაველი არ ახსენებს არც სამებას და არც ქრისტეს სახელდებით, ესე იგი ქრისტეს სახელწოდებით, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა, რომ ის ქრისტიანულ ნიადაგზე არ იდგა და ქრისტიანული კულტურის ნიადაგს არ სცნობდა“-ო.

და თურმე ქრისტე დასახელებულიც ყოფილა ვეფხისტყაოსანში, მხოლოდ ეს ადგილი შერყვნილიაო მოწინააღმდეგეთა მიერ –

„პირველად ყოვლისა ქრისტიანული არის „აღვსების დღე“, რაც არის აღდგომის დღე (შაირი 552). ასე აქვს რუსთაველს აღდგომის შესახებ წარმოდგენა გამოყენებული, როგორც უმაღლესი საზეიმო დღის გამოხატულება; ამას ქრისტიანულ ნიადაგზე მდგომი კაცის გარდა არავინ იზამდა“-ო.

მეორე შაირში თურმე ქრისტიანული მითითება და მას მოაქვს შაირი –

„კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“.

ამ წინადადებას აზრი არა აქვსო – ბრძანებს პროფ. შ. ნუცუბიძე; აქ უნდა სხვა რამე იყოსო –

„მათ შორის საფეხურებრივი წყობაა, რიგები, ანუ სირაჲ. კაცის ცნებაში უმაღლესი საფეხური, ცხადია, არის ღმერთ-კაცი ანუ ძე ღვთისა და ძე კაცისა – სხვანაირად – ქრისტი, მისი შემდგომი საფეხურები სხვადასხვა ვითარების კაცები იქნებოდნენ და ასე უბრალო კაცამდე“-ო...¹⁴⁷. გვ. 218.

დიდად გასაკვირველი მსჯელობაა! უსაბუთო!

ზ. „წარმართული ნააზრევის დაწოლა“

დაგავიწყდათ?! პროფ. შ. ნუცუბიძემ 1937 წელს ბრძანა და ეს ადგილი წინაც მოტანილია –

„ეხლა თავის წარმართულ სოფლგაგების ცენტრალურ მომენტს – მზეს – ის [პეტრინი] ძველი ქართული წარმართული სახელწოდებით – „არდით“ გამოხატავს“-ო (პეტრინი, წიგ. 2. გვ. 103). და ახლა „ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ნიგში (გვ. 226) პროფ. შ. ნუცუბიძე გვასწავლის –

„რა თქმა უნდა, ასეთი ადგილების მიხედვით ისევე არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ი. პეტრინი წარმართობას დაუბრუნდა და მზე ღმერთად აღიარა, როგორც ასეთსავე მხატვრულ – იდეოლოგიური სიტუაციის გამო რუსთაველსაც იგივე ბრალდება წარუყენოთ. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს წარმართული სახეებით სარგებლობასთან, წარმართული ნააზრევის ერთგვარ დაწოლასთან და არა მის აღიარებასთან“-ო.

არ დაივიწყოთ!

ც. „არავითარი ნიშანი წარმართობისა“

დაგავიწყდათ არა?! პროფ. შ. ნუცუბიძე 1936 წელს გვიქადაგებდა – მზე და ღმერთი იგივე არისო.

1958 წელს იგივე პროფესორი შ. ნუცუბიძე გვასწავლის –

„რუსთაველი თავის პოეტურ ასახვაში ქართული, მეოთხე ნეოპლატონური სკოლის (!?! ვ. ნ.) იდეებს იყენებს და, სხვათა შორის, მზის სახეს „უცნაური და

უთქმელი“ ღმერთის სანვდომად. **ამას და მეტს არაფერს ნიშნავდა** (ხაზი ჩემია. ვ. ნ.) მისი ზემოთ მოყვანილი სტროფის აზრი მზის, როგორც ღმერთის შესახებ. აქ არავითარი ნიშანწყალი წარმართობისა, როგორც კონფესიონალობისა. აქ იყო პოეტური თქმა, ანტიკურობიდან (პროკლედანაც) ნასესხები. არც მეტი, არც ნაკლები“-ო. – ბრძანებს პროფ. შ. ნუცუბიძე.

და დასრულდა ამბავი ესე იმით, რომ პროფ. შ. ნუცუბიძემ რუსთაველი „პანთეისტურ – მატერიალისტურ მსოფლგაგებად“ მიიყვანა¹⁴⁷. გვ. 345.

2. „მისი ათეისტური იდეები“

იქნებ მართლა შეიძლება ითქვას, ვეფხისტყაოსანში, ათეისტური აზრები არისო? მაგრამ ხომ უნდა ვიცოდეთ, რა არის ათეიზმი და ამის მიხედვით განვიხილოთ ვეფხისტყაოსანის შაირები!

თვით სიტყვა „ათეოს“ არის ბერძნული და ნიშნავს „უღმერთო“. ეს არის უარყოფა ღმერთისა, რის თანახმად ღმერთი არ არსებობს – ამ მხედველობას ეწოდება „ძირითადი ათეიზმი“; მეორე შეხედულებას, რომლის თანახმად „უარ-ჰყოფენ ღმერთს და ამტკიცებენ, თუ იგი არსებობსო, კაცს შეუძლია იგი რამენაირად მაინც შეიცნოს, გაიგოსო“ – ეს არის აგნოსტიკური ათეიზმი. ამგვარი ათეიზმი ძველთაგან ცნობილი არის: ჯერ – დემოკრიტოსი (371 წ. †), პროტაგორას (410 წ. †), გორგიას (375 წ.), ეპიკურეოს (270 წ. †) და მისი სკოლა, კინიკოსები (კინიკოსები) და სკეპტიკოსები „აგნოსტიკური ათეიზმის“ მქადაგებელნი იყვნენ. „ძირითად ათეიზმის მომხრენი არიან მატერიალისტები და მათი მიმდევრები. მატერიალისტური შეხედულების თანახმად: მატერია, ნივთი არის ყოველი ნამდვილვეობის=რეალობის საძირკველი და არსი; ესე იგი: მატერია არის არამარტო ნივთიერის არამედ სულიერის, გონებრივის საფუძველი და არსება. ასეთი აზრი ძველ ფილოსოფიაში მოიპოვება, მაგრამ მატერიალიზმის სრული განვითარება მოხდა საფრანგეთში (ლამეტრი, † 1751 წ.; ჰოლბახ, 1789 წ.; დიდრო, 1784 წ.) და შემდეგ მან გავლენა მოიპოვა მეცხრამეტე საუკუნის მოაზროვნეებზე (ფოიერბახ, მარქს, ენგელს, დ. შტრაუს, კ. ფოგტ, ჰაეკელ და სხვ.).

* * *

მაშასადამე: ათეიზმი არის ღმერთის არსებობის უარყოფა და თურმე ათეისტური იდეები შოთა რუსთაველს თავის ვეფხისტყაოსანში გამოუთქვამსო – ასე გვიმტკიცებს აკადემიკოსი და პროფესორი შალვა ნუცუბიძე თავის რუსულ ნარკვევში: „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“¹²³. გვერდი 238.

ეს ნაუცბათებად ნათქვამი არ არის. ამ დებულებას შ. ნუცუბიძე იმავე წიგნში იმეორებს – „უეჭველია ათეისტური იდეები რუსთაველისა“-ო (გვერდი 251). და კიდევ – „მისი ათეისტური იდეები და უარყოფა საიქიო ცხოვრებისა“-ო (გვერდი 259).

საიდან გაჩნდნენ ეს „ათეისტური იდეები“ ვეფხისტყაოსანში აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძემ სად გამოსძებნა და როგორ გამოატყვერინა ეს „ათეისტური იდეები“, ანუ ღმერთის უარმყოფი იდეები ვეფხისტყაოსანში, სადაც ყველგან ღმერთი სუფევს; სადაც ყველგან ღმერთი მოქმედებს; სადაც ყველგან ღმერთს შეჰლა-ლადებენ?

ჩვენ ვნახეთ, რომ ვეფხისტყაოსანში ათეისტური იდეები არ მოიპოვებიან, მაგრამ პროფ. შ. ნუცუბიძემ იგი მონახა თავის გაგებაში და მან ეს თავისი გაგება რუსთაველს თავს მოახვია... განზრახ. ამ განზრახვის მიზანი ძალიან მარტივი იყო: მას სურს დაამტკიცოს, რომ რუსთაველი თავი და მეთაური იყო თვით პროფ. ნუცუბიძის მიერ გამოგონილ, არ-არსებულ „აღმოსავლეთის რენესანსი“-სა.

პროფ. შ. ნუცუბიძემ ვეფხისტყაოსანი რუსულად თარგმნა მრუდედ და ამ ლექსურ თარგმანში მან თავისი საკუთარი იდეები ჩაანასკვა; ახლა ამ რუსულ მრუდ თარგმანს რუსულ ენაზევე განიხილავს და რუსულის მკითხველს ისეთ რამეს უმტკიცებს, რომ კაცს თმა (თუ კი აქვს!) ყალბზე დაუდგება!

განა მარტო მე ვამბობ ამას? განა უსაფუძვლოდ და უსაბუთოდ ვეპაექრები ჩემს საყვარელს, დამსახურებულ მკვლევარს, აკადემიკოსსა და პროფესორ შალვა ნუცუბიძეს? რასაკვირველია, არა. საინტერესოა – აკად. პროფ. კორ. კეკელიძეს 1948 წელს ზოგადად გაუსინჯავს შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი, გამოთქმულნი მის წიგნში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ და სხვათა შორის, ამბობს –

პროფ. შ. ნუცუბიძე „მზადაა ვეფხისტყაოსანში აღმოაჩინოს მთელი სისტემა არეოპაგიტიკების და პეტრინის წარმართულ-ერეტიკული შეხედულებისა. მისი ცდები ამ მიმართულებით აგებულია პომის ტექსტის ყალბ გაგებასა და ინტერპრეტაციაზე. ავტორი ჯერ წამოაყენებს ამა თუ იმ დებულებას და მერე ასაბუთებს ამას თავისებური თარგმანით, რომელიც დედანს არ შეესაბამება. შეუძლებელია ყველა ამგვარი ადგილის მოყვანა და ჩვენება, ეს არცაა საჭირო, მაგალითისათვის დავასახელებ მხოლოდ რამოდენიმე შემთხვევას. პეტრინთან დასაკავშირებულად ტაეპი – „ერთსა მიხვდეს საზიაროს, დიდებანი იასოცნეს“ (1525), მას უთარგმნია ასე: „სოუჩასტვოვატ ვ ედინომ ი პროსლავიტსია სტო კრატ“. ტე-

ქსტში, როგორც დავინახეთ, არის... არა „სტოკრატ“, არამედ „იასოცნეს“ – „120-კრატ“.

„იმის დასამტკიცებლად, რომ რუსთაველს საიქიო ცხოვრება არ სწამს, [შ. ნუცუბიძეს] მოჰყავს შემდეგი ტაეპი: „გზა არ წავსა თავსა წინა, სიცოცხლე გლახ ვით გათნიო“ (259) და ასე თარგმნის მას: „ზა კონცომ უჟ ნეტ დოროგი, ტაკ ზაჩემ ნამ ჟიზნ ტერიატ“. ეს ნიშნავს: უნდა გაუფროთხილდეთ ამ ცხოვრებას, რადგანაც მისი დასასრულის შემდეგ („ზაკონცომ,) სხვაგან მიმავალი გზა არ არის. ნამდვილად კი ტაეპის აზრი ასეთია: გზა თავისთავს ვერ გაუსწრებს, ესე იგი სიცოცხლის გზას თავისი ბუნებრივი მსვლელობა აქვს, მისი ხელოვნური აჩქარება არ შეიძლება. ამიტომ, ეუბნება შერმადინი ავთანდილს, რად უნდა ავილო ხელი უდროოდ სიცოცხლეზე (მას ეშინოდა – როსტევეანი მომკლავსო)“...

„პოემის ეპილოგში ავტორს (შ. ნუცუბიძეს) უპოვნია რაღაც „ზემნაია ტემნიცა“, ის შენიშნავს: „ზემნაია ტემნიცა, ო კოტოროი სკაზანო უ რუსტაველი, ეტა – ტა სამაია „ტემნიცა“, იზ კოტოროი სტრემიტსია ვიიტი ნესტან – დარედჟან, ტ. ე. მირ ჩეტირიოხ სტიხიი“ (332). ეს ადგილი, რომელში მას „ზემნაია ტემნიცა“ უპოვნია, ტექსტში ასე იკითხება: „რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ? ბედია მაყივნე-ბელი“, გადათარგმნილია – „როკ, სუდია ზემნოი ტემნიცი“; სად მაყივნებელი „და სად „სუდია ზემნოი ტემნიცი?“¹⁴⁸. წიგნი 4. გვ. 54.

მართალსა ბრძანებს აკად. პროფ. კორნ. კეკელიძე. ვეფხისტყაოსანის რუსულად მთარგმნელი, აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე ძალიან „თავისებურად“ სთარგმნის მას, თარგმნის კი არა, ამახინჯებს, ასახინჩრებს.

ასეთი აზრი სხვასაც გამოუთქვამს, უფრო ადრე. მოვუსმინოთ მასაც –

ვეფხისტყაოსანის მკვლევარი კონსტანტინე ჭიჭინაძე 1948 წ. სწერდა შ. ნუცუბიძის მიერ რუსული თარგმანის გამო: „შ. ნუცუბიძე ამახინჯებს რუსთაველს რუსულ თარგმანში და ამგვარად იყენებს მის პოემას თავისი შეხედულებების დასამტკიცებლად“-ო¹⁶⁶. გვ. 132.

რამდენი ასეთი მახინჯი თარგმანი აქვს აკად. შალვა ნუცუბიძეს, რასაკვირველია, რომელიმე ყალბი დებულების დასამტკიცებლად და გასამაგრებლად! გაგაცნობთ სამაგალითოდ კიდევ ერთს –

„რუსთაველი პსევდო-დიონისეს სწავლის მოთხრობაში ჩვენ გვაცნობებს, რომ მასში ჩასკვნილი არის ერეტიკული ნაკადი, რომლის უცბადი გამოცნობა ძნელი იყო მეთორმეტე საუკუნის საეკლესიო პირთათვის, რუსთაველისათვის უცხო არ არის იდეა „საიდუმლო სწავლისა“ – სექტანტობისა. სტროფში 1261 რუსთაველი დადებითად იხსენებს „საიდუმლო სწავლას“. იგი ფატმანს ალაპარაკებს –

ტი სეგოდნია მნე პოკაჟემ პოლზუ ტაინოგო უჩენია...

„ცხადია – განაგრძობს აკად. შ. ნუცუბიძე – რომ ეს „საიდუმლო“ დიონისესი (დივნოსისა) არ შეიძლება დადებითად არ ეჩვენებინა. სიმახვილე (მახვილგონიერება). რაც აქ უნდა აღინიშნოს, იმაში არის, რომ რუსთაველი ფსევდო-დიონისესს შეხედულებათა გადმოცემისას მანიქეური ერესის იმ გასწორებას იძლევა, რომელიც დამუშავებული არის პეტრინთან“-ო. (აღმოსავლეთის რენესანსი, გვერდი 252) და სხვა და სხვა ამგვარად.

რაზედ არის დამყარებული ეს უჯერო მსჯელობა – ვიკითხოთ. პასუხი – დამახინჯებულ თარგმანზე!

ფატმანი ზანგს ეუბნება, როდესაც იგი მას ქაჯეთს აგზავნის –

აქ გამოჩნდების სახმრობა ჩემი შენისა გრძნებისა (შაირი 1296. ნუც. იგივე: 1271).

ამით ნათქვამია: აქ გამოჩნდება, თუ რამდენად გამოსადეგი იქნება, მოსახმარებელი იქნება ჩემთვის შენი გრძნებაო.

სად არის აქ დიონისე=დივნოსი? სად არის აქ „ერეტიკული ნაკადი“? სად არის შესწორება“ მანიქეური ერესისა“? ნეტავ არ გაენია პროფ. შ. ნუცუბიძეს „სლოჟნაია რაბოტა“ ამ შაირის ასახსნელადაც –

ვერ დაჰშრეტ, შენცა დაინვი სოფლისა ქმნისა წესითა (927). ამას თარგმნის ასე: სამ სგორიშ, მენია სპასაია; სტროზ ოგონ, მირი ტვორიაშჩიი

მართლაც არ შეიძლება ასეთი უხამსი და დასახიჩრებული თარგმანი! და რად სჭირდება ეს? რათა დაამტკიცოს, რომ აქ: ჰერაკლეიტოსის იდეა არის მოტანილი, ანუ თვით მთარგმნელის სიტყვით – „ორივე მომენტი: დანვისა და შექმნისა ცეცხლში აქ მოცემულია ისეთ განსაკუთრებულ კავშირში, რომ ჰერაკლეიტოსის კოსმოლოგიის გავლენა არავითარ ეჭვს არ იწვევს“-ო (იქვე გვერდი 253). ჰერაკლეიტოსის სწავლის მიხედვით კი – როგორც აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე განმარტავს – მსოფლიონი, ქვეყანანი პერიოდულად ილუპებიან ცეცხლით (ინვიან) და ხელახლა ისევ შეიქმნებიან, აღდგინდებიანო.

აბა, რა კავშირი აქვს ამას ფატმანის ნათქვამთან? – არავითარი. რა კავშირი აქვს ზანგის ცოდნას გრძნებისა ჰერაკლეიტოსის სწავლასთან? – არავითარი!

და ასეთი მაგალითი ბევრია. მკვლევარ კონსტანტინე ქიჭინაძეს აღნიშნული აქვს შ. ნუცუბიძის თარგმანის მხოლოდ 130-ზე მეტი დამახინჯება! ¹⁶⁶. გვ. 229. მაგრამ გაცილებით მეტია!

დამახინჯებას ვინ დაეძებს! მთავარი ის არის, რომ ამ თავის დამახინჯებულ თარგმანს აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე რუსთაველის მსოფლგაგების „გამოსარკვევად“ ხმარობს. ეს არის უბედურება და არა თარგმანი! კარგად მესმის: ძნელია ლექსად გადათარგმნა სიტყვასიტყვითა და ზუსტად, თარგმანი მაინც თავ-

ისუფალია, მაგრამ არც დამახინჯება შესაწყნარებელი! და მითუმეტეს ლექსად ნათარგმნ პოემაზე დაყრდნობით მისი განხილვა ხომ ყოვლად შეუძლებელია!

* * *

აი, ქაჯთა საკითხი შ. ნუცუბიძეს გამოყენებული აქვს ამის დასამტკიცებლად – „დიდ ღირებულებას წარმოადგენს [ავთანდილისა და ფატმანის საუბარი ქაჯთა გამო] შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის მატერიალისტური ნაკადის დასადგენად- („რუსტაველი ი ვოსტოჩნი რენესანს“, გვერდი 251).

რით? როგორ? რით ასაბუთებს „მატერიალისტური ნაკადის“ არსებობას? იმით, რომ იგი სთარგმნის ფატმანის სიტყვას გაყალბებულად და მერმე მასვე ეყრდნობა.

ფატმანის ნათქვამი –

ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი, თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი...

შ. ნუცუბიძეს ასე გადაუთარგმნია –

„პოტომუ ი იმია „კადჟევ“, იმ დანა ტამ ვსია ოკრუგა, ნა დელე ლიუდი, იხ, კაკ ნაშა, პლოტ უპრუგა“.

აი ეს, „ჩვენებრვე ხორციელანი“ შ. ნუცუბიძის კალამით გარდაქცეულან: „კაკ ნაშა, პლოტ უპრუგა“! და სწორედ ამ მახინჯ თარგმანზე დაყრდნობით შ. ნუცუბიძე გვიცხადებს – ასეთი რამ შეეძლო ეთქვა მხოლოდ მას,

„ვინც იდგა ნიადაგზე რეალიზმისა, რომელიც ესაზღვრება მატერიალიზმს“-ო... განსაცვიფრებელია!

3. პანთეიზმი და ვეფხისტყაოსანი

ცნება „პანთეიზმი“ ორი ბერძნული სიტყვისაგან არის წარმომდგარი: „პან“ – „ყოველი, ყოვლადი“; „თეოს“ – ღმერთი. „პანთეიზმი“ – „ყოველისღმერთობა“, პირველად ინგლისელმა ტოლანდ-მა 1705 წელს გამოიგონა და იხმარა იმ მოძღვრების აღსანიშნავად, რაც ღმერთსა და მსოფლიოს ან აიგივეებს, ან ერთმანეთში აერთებს, ურევს. ამით დამახასიათებელი სწავლა ძველადაც ცნობილი იყო ინდოეთში, ეგვიპტეში, საბერძნეთში და ამიტომ ამ ცნებით „პანთეიზმი“ ყველა ეს სწავლა მოინათლა.

* * *

პროფ. შ. ნუცუბიძემ 1947 წ. გაგვიმჟღავნა, რუსთაველს ათეისტური იდეები აქვსო. 1958 წ. შ. ნუცუბიძე ბრძანებს რუსთაველის

„პოლიტიკური იდეა დამყარებული იყო პანთეისტურ მატერიალიზმზე“-ო¹²⁴. გვ. 99. ეს ცოტაა... თურმე რუსთაველს პოეტური შემოქმედების ცალკეულ გამოთქმებშიც კი აქვს პანთეისტური მატერიალიზმის მთლიანი მხედველობის გამოსატყულება (იქვე, გვერდი 109). –

„რუსთაველმა გამოიყვანა პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები სავსებით რეალური პოემის შექმნისას“-ო. გვასნავლის შ. ნუცუბიძე (იქვე, გვერდი 117).

და კიდევ: როდესაც ტარიელი ფრიდონს მიუსამძიმრებს ქაჯეთის ციხის აღებისას დაღუპულთა გამო და ეუბნება, ისინი შეუერთდებიანო ერთს=ღმერთს, ამის შესახებ პროფ. ნუცუბიძე გვეუბნება –

„ეს ადგილი ზედმეტად გვიმტკიცებს, რომ ღმერთი, რომელზე რუსთაველი ლაპარაკობს მთელი პოემის სიგრძეზე, – სულ სხვა გვარია საეკლესიო, ქრისტიანულ ღმერთთან შედარებით. ეს – პანთეისტური ღმერთია, რომელში მონანილეობს მთელი ქვეყანა, სდგას მასში ან ღებულობს მასში თავის მყოფობას. შეუძლებელია ამაზე ნათლად გამოთქმა შეხედულებისა პანთეისტურ-მატერიალისტურ ღმერთზე“-ო (იქვე, გვერდი 357).

თურმე „პანთეისტურ-მატერიალისტური წარმოდგენანი“ აქ ნათლად გამოდიან – ყოვლად ერთი (ვსეედინი) ანუ „ერთი“, რომელიც ყველაფერს შეიცავს, მთელი მსოფლიოს ყველა მყოფობას, რომელიც „ზიარობს ერთში“; და „მარადი დაბადება“, რომელიც ქვეყნის შექმნას უარსაჰყოფს“... და სხვა. „ერთი, რომელიც ქვეყანას შეიცავს, არის აგრეთვე მისი წესრიგი – წმიდა პანთეისტური მატერიალიზმის თეზისი“-ო. (იქვე, გვერდი 365). და რაზედ არის დამყარებული აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძის ხენეში ფილოსოფია? რაზედ? ვეფხისტყაოსნის 1569 (1570) შაირზე, რაც მას ყალბად აქვს განმარტებული, როგორც ვნახეთ.

ამასადაამე: აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით: შოთა რუსთაველი ათეისტური იდეების კაცი ყოფილა! ამასთანავე: შოთა რუსთაველი პანთეისტური მატერიალისტი ყოფილა. როგორ თანხმდება აქ ათეიზმი და პანთეიზმი?!

* * *

საბოლოოდ რომ შევაჯამოთ აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძის შეხედულება ვეფხისტყაოსნის გაგების შესახებ, შემდეგ დასკვნებს მივიღებთ –

1935 წ. იგი ამბობს –

ვეფხისტყაოსანში ცენტრალური ადგილი უჭირავს მზე – ღმერთს არა-რელიგიური გაგებით... მზე და ღმერთი იზივიან... რუსთაველის ლტოლვა მზისაკენ არის მზის ნამდვილი გაღმერთება...

1937 წელს იგი ამბობს –

პეტრინი მივიდა წარმართობამდე... იოანე პეტრინი გაბედულად გაჰყვა „წარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში ჩაუყარა საფუძვლები მზისა და ფერის იმ სოფლგაგებას, რომელიც რუსთაველის სოფლშეგრძნობაში უკუიფინა... პეტრინთან მზი გამოცხადებულია „ერთი“-ად=ღმერთად... ამგვარათვე რუსთაველთან.

1947 წ. იგი ამბობს –

რუსთაველს აქვს ათეისტური იდეები... რუსთაველი სანიქიმო ცხოვრებას უარჰყოფს...

1958 წელს იგი ამბობს –

მზე რუსთაველთან შემკულია ღვთაებრივი პატივით... მზეს მიმართავენ ვითარცა ღმერთს... რუსთაველი ქრისტიანულ ნიადაგზე იდგა... რუსთაველთან ქრისტეზეა მითითება... არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ პეტრინი წარმართობას დაუბრუნდა და მზი ღმერთად აღიარა... რუსთაველთან ეს მზის-ღმერთობა მხოლოდ პოეტური ასახვა ყოფილა... აქ არაა არავითარი ნიშანწყალი წარმართობისა... აქ იყო პოეტური თქმა... რუსთაველს აქვს ათეისტური იდეები... რუსთაველს აქვს პანთეისტური-მატიერიალისტური მსოფლგაგება... რუსთაველის პოლიტიკური იდეა დამყარებული იყო პანთეისტურ მატერიალიზმზე... რუსთაველის ღმერთი პანთეისტურია...

ასე იტყოდა აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე.

აქ გამახსენდა ვაჟაფშაველას პოემა „ბახტრიონი“-ს გმირი ლუხუმის სიტყვა – არ რადმე მეჭაშნიკება სიტყვა კოჭლი და ლუგუმი...

* * *

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ვეფხისტყაოსანის მიუდგომელი ძიება და კვლევა გვიჩვენებს, რომ იქ არც ათეისტური და არც პანთეისტური აზრნი არ მოიპოვებინან. ოღონდ გავიგოთ მაინც რა ხილია ეს პანთეიზმი, როგორც იგი ძველად ისწავლებოდა.

* * *

პანთეიზმის მოძღვრებისათვის არ არსებობს არავითარი განსხვავება ღმერთსა და ქვეყანას შორის. ან ღმერთი შედის მატერიაში, ან მატერია აღიარებულია ღმერთის თვისებად. ზოგადად, პანთეიზმისათვის ჰოვლადობა („დას ალლ“), ბუნება არის ღმერთი.

თეომონისტური პანთეიზმის თანახმად: არსებობს მარტოდ, ღმერთი და მას უკავია მსოფლიოს არსებობა.

ფიზიომონისტური პანთეიზმის მიხედვით არსებობს: ბუნება, მსოფლიო და მას ეწოდება ღმერთი.

ტრანსცენდენტური (მისტიკოსური) პანთეიზმის, ანუ პანთეიზმის სწავლით: ყოვლადი მსოფლიო სუფევს ღმერთში; მსოფლიო არის ღმერთის ერთგვარი გამოცხადება

იმმანენტ-ტრანსცენდენტური პანთეიზმი – ღმერთი საგნებში ნამდვილდება, ნივთებში ხორციელდება¹¹⁷.

* * *

სტოელთა შეხედულებაში „ღმერთის“ ცნების შესახებ, – ამბობს პროფ. ედ. ცელლერ, – წინ არის წამოწეული ხან ნივთიერი, ხან სულიერი ცნება. სტოელთა შორის, ღმერთი არის აღნიშნული, ხან როგორც ცეცხლი, ხან ეთერი, ხან ჰაერი, უფრო ხშირად: სუნთქვა, ანუ პნევმა, რომელიც ყოველივეში, ავს და კარგში, ლამაზსა და გონჯში შედის, გამჯდარია. იგი აღნიშნულია აგრეთვე, როგორც მსოფლიო სული, გონება, ან ჭკუა, როგორც ერთნაირი მთლიანობა, რომელიც ყველა სახეს შეიცავს, როგორც ერთად ყოფნა ნივთთა, საყოველთაო კანონი, როგორც ბუნება, როგორც ბედისწერა, განგება, როგორც სრულყოფილება, ნეტარება, ყოვლადი კეთილობა, ყოვლადმცოდნეობა – ყველაფერი ეს ღმერთის ცნებას ეკუთვნის. მაგრამ ყველა ეს სხვა და სხვა თქმა სტოელთა სისტემაში ერთსა და იგივეს ნიშნავს. სავსებით უმნიშვნელო განსხვავებაა, თუ პირველადი ძალი როგორც სუნთქვა, ან ეთერი, ან სითბო, ანუ ან ცეცხლი აღიწერება; იგი არის სუნთქვა (პნევმა) იმდენად, რამდენადაც საზოგადოდ ჰაერთა მდინარებანი არიან, რომელნიც ნივთებს მათ თავისებურებას, მათ მჭიდროობას და მათ სახეს აძლევენ; მაგრამ იგი, პირველადი ძალი, არის აგრეთვე ცეცხლი, რომელიც ამ ჰაერში არის მხოლოდ თბილი ჰაერი, ანუ ცეცხლადი სითხე, რაც ხან ეთერად, ხან ცეცხლად, ხან სითბოდ იწოდება; იგი არის აგრეთვე მსოფლიო სული, მსოფლიო გონება, ბუნება (ნატურა), საყოველთაო კანონი, განგება, ბედისწერა – ყველაფერი ეს არის ერთი პირველადი ძალი, რომელიც სრულადი კანონზომიერებით გადამწყვეტია და მთელ მსოფლიოში შეჭრილი; არსებითად, ეს პირველადი ძალი არის ღმერთი – პირველადი ცეცხლი („ურფოიერ“), რომელიც ღმერთს და მატერიას როგორც თავის ელემენტს შეიცავს, მსოფლიოს თავის პირველ პნევმატურ მდგომარეობაში, საზოგადო არსს (სუბსტანციას) განსაკუთრებულ მატერიაში გარდაქმნის და მისგანვე აღსდგება, და ნამდვილეობის ხან ყოველივეს, ხან ნაწილს მოიცავს. ამიტომ სტოელთათვის ღმერთსა და მსოფლიოს შორის არავითარი განსხვავება არ არის და მათი სწავლა არის პანთეისტური, ყოვლადღმერთობის სისტემა¹²⁷. წიგნი 3. ნაწილი 1. გვ. 141-149.

რა კავშირი აქვს ამას ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობასთან?

ანუ ამავე საკითხისადმი მეორე მიდგომით – სტოელთა ფილოსოფიის მიხედვით: ცნობილი არის, რომ ძალნი („დინამიის) ღმერთისა შედიან სავსებით მსოფლიოში და არ არსებობენ ვითარცა უსხეულო არსებანი მსოფლიოს გარეშე. თვით ღმერთიც კი, სტოელთა შეხედულებით, მსოფლიოში არის შიგნეული, შინაგანი, შესული არის მასში, იმმანენტურია მსოფლიოში და იგი ღმერთი არ არის უსხეულო არსება მსოფლიოს გარეშე. ღმერთი, რომელიც მსოფლიოში იმმანენტურია=შინაგანი და რომლის ძალანი სავსებით შესულნი და შეთვისებულნი არიან მსოფლიოში, გაიგვივებულია სტოელთა მიერ, მოქმედ, აქტიურ პრინციპთან პირველყოფილ, პრიმიტიულ ცეცხლთან, რომლისაგანაც მსოფლიო წარმოიქმნა და ეს აქტიური დასაბამი = პრინციპი სტოელთა მიერ იწოდება ლირსეპა („პოიოტეს“), ლირსეულობა. ეს ქმედობითი დასაბამი, ანუ ლირსეულობა=კუალიტას=თვისება განუშორებელად დაკავშირებულია (სტოელთა აზრით) უმოქმედო=პასსიურ („პასხონ“) პრინციპთან, რომელსაც ისინი მატერიას („ჰილე“-ს), ანუ უღირსებო, უთვისებო სუბსტანციუმს=არსს, დედა-არსს უწოდებენ. ეს ძალანი, ანუ ლირსებანი, თვისებანი, რომელნიც ყოველივეში შედიან, სტოელებს წარმოადგენილი აქვთ ვითარცა არსებულნი ნივთი და ისინი ბინადრობენ მატერიულ ნივთებში ვით მათთან თანაშეზავებულნი. შემდეგ, მატერიულნი ძალანი, ანუ ლირსება=თვისებანი შერეულნი, შეზავებულნი არიან მატერიულ ნივთებთან და არიან მოქმედნი=აქტიური თავისი საკუთარი ბუნებით და არა რომელიმე ზევით, მათზე მყოფი ძალით, რადგან სტოელთა აზრით, არ არსებობს ძალი, რომელიც ლირსებებზე მალლა სდგასო³². წიგ. 1. გვ. 276.

ანუ კიდევ: სტოელთა ფილოსოფიით ღმერთი არის გვამობრივი, და იგი არასოდეს გვამობრივი მსოფლიოს შინაგანობიდან არ გამოდისო, – როგორც ამბობს პროფ. ვოლფსონ¹²⁸. 2. გვ. 448.

და პროფ. ბრეიერის დასკვნით – სტოიკოსებს მონოთეიზმი არასოდეს არ უფიქრიათ პოლითეიზმისაგან განყოფილად, მრავალ ღმერთიანობისაგან ჩამოცილებულად¹¹⁹. გვ. 144 და სხ.

ასეთია სტოელთა ღმერთი! პანთეისტური ღმერთი! რა კავშირი აქვს ამას ვეფხისტყაოსანის ღმერთთან? – არავითარი!

ზოგადად თუ ვიტყვით: პანთეიზმი არის სწავლა, რომლის თანახმად „ღმერთია ყველაფერი და ყველაფერი არის ღმერთი“. ქვეყნიერება=მსოფლიო=კოსმოსი არ არის ქმნილება, არ არის შესაქმე ღმერთისაგან განსხვავებული, არც მისი ნაწილი; ღმერთი არ არის მსოფლიოს გარეშე, არ არის ზესთა ბუნებრივი, არაა ტრანსცენდენტური, და არც თვითონ ღმერთი არის მსოფლიოს ნაწილი, ან შინაგანი არსებითი ნიშანი მსოფლიოსი. მსოფლიო არის ღმერთი და ღმერთი არის მსოფ-

ლიო. ამას თუ დაუვმატებთ „პიროვნების“ საკითხს, ცხადი გახდება, რომ ღმერთი პანთეიზმისა, როგორი სახისაც არ უნდა იყოს ეს სწავლა, არ არის პიროვნება, არ არის პერსონა, არ არის მამა თვისთა შვილთა, არ არის მამა კაცობრიობისა. და კაცი პანთეიზმის მიხედვით, როგორც პიროვნება, სიკვდილის შემდეგ, იკარგება, მას ესპობა საუკუნო ცხოვრება, საიქიო ცხოვნება.

ვეფხისტყაოსანის ღმერთი. თქვენი არ ვიცი, ხოლო მე კი დავრწმუნდი, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის ყოვლადი მსოფლიოს შემქმნელი, ყოველის დამბადებელი, შემოქმედი, პიროვნება თავისი ნებითა და ნადილით, ყოვლად ძლიერი, რომელს ყველა ევედრება, ყველა ეთაყვანება, ყველა შემწნობას ეხვეწება და ეს ღმერთი ვითარცა განგება ყოვლის მომვლელი, პატრონი და გამგეა; და რომ ვეფხისტყაოსანში საბაძაშოსთან ერთად სანიძიო ცხოვრებაც არსებობს... დავრწმუნდი, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის ქრისტიანული და ამიტომაც ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობასა და მსოფლგაგება-შეგრძნობას არც ათეიზმთან, არც პანთეიზმთან, არც პანთეისტურ მატერიალიზმთან და არც სხვა რომელიმე „იზმთან“ არავითარი კავშირი არა აქვს.

* * *

და როდესაც პოლ. ცინცაძე გვასწავლის – ვეფხისტყაოსანში „ღმერთი რუსთაველს სტოიკურად აქვს გაგებული“-ო¹³⁰. გვ. 503. ეს იმის დასამტკიცებელი საბუთი არის, რომ პოლ. ცინცაძეს ან სტოელთა ფილოსოფიის არა ესმის რა, ან ვეფხისტყაოსანისა არაფერი გაეგება, სამწუხაროდ.

მკვლევარი შალვა ხიდაშელი ვეფხისტყაოსანის ერთ შაირში სპინოზას (1632-1677) დებულების მსგავსებას პოულობს –

დასასრულ, – სწერს იგი, – სპინოზას ცნობილი დებულება – „ყოველივე, რაც არსებობს, არსებობს ღმერთში და ღმერთის გარეშე არაფერი არ შეიძლება არც არსებობდეს და არც წარმოდგენის საგანი იყოს“ – პოულობს ზოგად ანალოგიას რუსთაველის ცნობილ დებულებასთან, რომ ღმერთი არის „სავსება ყოველთა“-ო (შაირი 917)¹²². წიგ. 7.

ეს დებულებაც სრული გაუგებრობის თუ გაუგებლობის შედეგია!

4. დეიზმი და ვეფხისტყაოსანი

პეტრე მირიანაშვილი გვასწავლიდა 1915 წ. – შოთა რუსთაველი ღმერთი არისო¹³⁰. 235.

გავიგოთ რა არის ეს „დეიზმი“. დეიზმი (ლათინური „დეუს“=ღმერთი), როგორც მოძღვრება ინგლისში წარმოიშვა მე-17 საუკუნეში. ედვარდ ლორდ ჰერ-

ბერტ შერბორმა (1583-1648) დაასაბუთა ეგრეთ წოდებული „ბუნების რელიგია“ („ნატურრელიგიონ“) ¹¹⁷. გვ. 84, 95. დეიზმის მთავარი დამახასიათებელი ის არის, რომ პრინციპის მიხედვით, ღმერთი მსოფლიოზე უზეშთაეს კი არ სუფევს, არამედ მის გვერდით სდგას. თუმცა ღმერთი არის მსოფლიოს შემქმნელი, მაგრამ ამ ღმრთეებრი შემოქმედების ნიადაგზე მსოფლიო გახდა სრულყოფილი მანქანა, რომელიც სწორედ ამ თავისი სისრულით თავის თავს ინახავს. თუმცა მსოფლიოს შემოქმედი=ღმერთი როგორც უმაღლესი გონება უნდა ითაყვანებოდეს, იგი ღმერთი მსოფლიოსა და განსაკუთრებით კაცობრიობის მიმართ არა სდგას პრაქტიკული შეგნებისათვის არავითარ ცოცხალ ურთიერთობაში, რომელიმე მნიშვნელობით. და რამდენად შეგნება და მიზანშეწონილება ბუნებისა ღმერთის არსებობას – ვითარცა მის შემქმნელს – გვიჩვენებს და გვიმონუმებს, იმდენად უფრო ქმედობა, საქმიანობა ღმერთისა ამით შორსაა გადატანილი.

დეიზმის თანახმად: არსებითად ღმერთი სხვა არა არის რა, გარნა მარტო პირველი მიზეზი მსოფლიოსი, რომელიც ამავე დროს არის უკანასკნელი საშუალება კაცობრივი ბედნიერების სათავედებოდ. დეისტური მიმართულების რწმენა თითქმის უფრო „განგებას“ აღიარებს, ვიდრე ღმერთსო, – ამბობს პროფ. ჰ. ზიბეკ ²⁶. გვ. 368. ყველაფერი ეს უფრო გასაგებად რომ მოგახსენოთ: დეიზმის მთავარი დებულებაა – ღმერთი არის მსოფლიოს შემოქმედი, მაგრამ შესაქმის=მსოფლიოს შექმნის შემდეგ იგი ღმერთი მსოფლიოს მიმდინარეობაში აღარ ერევა, მასში არ მონაწილეობს არც ვით სასწაული, და არც ვით წარმომგზავნელი თავისი ძისა (იესო ქრისტესი) ამა ქვეყნად.

ამ დეისტებს „თავისუფალ მოაზრებებს“ უწოდებდნენ.

რა კავშირი აქვს „დეიზმს“ ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ ხედვასთან? რა კავშირი აქვს „დეიზმს“ ვეფხისტყაოსანის მოქმედ-აქტიურ ღმერთთან? რომელიც ყველაფერს განაგებს და ყველაფერში მონაწილეობას ღებულობს და კაცთ მფარველობს, მათ შემნეობას აღმოუჩენს!

„დეიზმსა“ და ვეფხისტყაოსანს შორის არავითარი კავშირი არ არსებობს.

დამსახურებულმა პედაგოგმა პეტრე მირიანაშვილმა ან გარკვევით არ იცოდა „დეიზმის“ რაობა, ან არ იცნობდა ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ ხედვას, ან ორივე შემთხვევა იყო!

5. თეიზმი და ვეფხისტყაოსანი

ნოე ჟორდანიამ და ზურაბ ავალიშვილმა ვეფხისტყაოსანის რელიგიური შეგნება თეისტურად გაგვაცნეს, თუმცა მათ ეს არც დაუმტკიცებიათ და არც მაინც და მაინც უჩვენებიათ, თუ ეს თეიზმი რა ხილია და რა გემოსია. გვითხრეს მხოლოდ – ვეფხისტყაოსანი თეისტური არისო.

ახლა ჩვენ მაინც გავიგოთ, ზოგადად მაინც თუ რა არის „თეიზმი“.

პროფ. პ. ჯ. ტონერ ამბობს: თვით თეისტთა შორის შეხედულებაში სხვადასხვაობა არისო და ამით გართულებულია თეიზმის საკითხი და ძნელი ხდება მასთან გაცნობა მოკლედ და იოლადო¹³¹. წიგნი 7. გვ. 608.

თეიზმი (ბერძნულად „თეოს“=ღმერთი), ფართო მნიშვნელობით, არის რწმენა ღმერთის არსებობის შესახებ. პირველად ეს ცნება „თეიზმი“ იხმარეს ინგლისში 1678 წელს და ამ სიტყვის მნიშვნელობის თანახმად: იგი არის შეგნება, რაც ღმერთის არსებობას აღიარებს, ოღონდ ნამდვილად კი თეიზმი არის **პრათი** და **მსოფლიო** ღმერთის არსებობის რწმენა და ამიტომ იგი მონოთეიზმისაგან (ერთღმერთიანობისაგან) ძნელი გასარჩევიაო -ამბობს პროფ. ვ. რ. მატთეუს¹³². გვ. 46. წიგნი 22. თავის თავად ცხადია, თეიზმი წინააღმდეგია ათეიზმისა, რომელიც არ სცნობს ღმერთის არსებობას და თეიზმი განსხვავდება დეიზმისაგან, რომელიც დამყარებულია გონებაზე და ღმერთისა და მსოფლიოს შორის ურთიერთობას უარჰყოფს. ღმერთი დეიზმის მიხედვით არის გარეშე, შორეული შემოქმედი და მმართველი, რომელიც ქვეყანის საქმეებში არ ერევა.

თეიზმი განსხვავდება პანთეიზმისაგან, რადგანაც ამ უკანასკნელის მიხედვით ღმერთსა და მსოფლიოს შორის ერთიგვებობა არის აღიარებული.

თეიზმი როგორც რელიგია არასოდეს გავრცელებული არა ყოფილა. იგი სწავლულთა შეხედულება იყო ხოლმე.

თავის ისტორიულ განვითარებაში თეიზმს შერეული და შეცული აქვს სხვა და სხვა ელემენტი, ანუ თვით თეიზმია საფუძველი მათი.

ქრისტიანობა, – ამბობს პროფ. მატთეუს, – არის თეისტური რელიგია, მაგრამ მათ შორის დიდი განსხვავებაა, რომ ქრისტიანობას რწამს განკაცების, ღმერთის ხორცშესმის იდეა.

მაჰმადიანობაც თეისტური რელიგიაა, ოღონდ ამას აქვს ალლაჰის მიერ მაჰმადის საშუალებით გამოცხადების, „რეველაციო“-ს იდეა.

საფუძვლიანი გაგება თეიზმისა იმაში მდგომარეობს, რომ კაცს რწამს არსებობა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის უზენაესი ღირებულება და წყარო ყოველი უსრული ყოფნისა. ჩვეულებრივი თეიზმისათვის უზენაესი არსება წარმოდგენილი არის ერთგვარ პერსონალურად, ან ვითარცა მართი, რომელთანაც პირადული ურთიერთობა შესაძლებელია. თეისტური რწმენის ღმერთი არ არის გაიგივებული მსოფლიოსთან და არც სდგას იგი განცალკევებულად და მისგან დაშორებულად.

თეისტური ღმერთის, როგორც მიზეზის, მსოფლიოსთან დამოკიდებულება გაგებული იყო სხვადასხვა გვარად. უმრავლეს შემთხვევაში თეისტების ღმერთი არის შემოქმედი, თუმცა ემმანაციოს=წარმოქმნას იდეასაც აღიარებდნენ, როგორც ეს ნეოპლატონურ ფილოსოფიაშია.

თეისტური სწავლის განსაკუთრებულებას ხშირად შემდეგი დებულებით გამოსთქვამენ – თეიზმის ღმერთი არის ტრანსცენდენტური და იმმანენტური¹³². გვ. 47. ანუ მარტივად და სადად რომ ითქვას, თეიზმი არის ფილოსოფია რელიგიისა, რომელიც ამტკიცებს – არსებობსო მხოლოდ ერთი ღმერთი, პირადული=პერსონალური, გონიერი და თავისუფალი, რომელმაც შექმნა მსოფლიო; რომელიც იცავს თავის შექმნილ მსოფლიოს და ინახავს მას; რომელიც მას თავისი განგებით განაგებს.

ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიის შესახებ მართლაც შეიძლება ითქვას, ის არისო თეისტური, მაგრამ ამას მძიმე დასაბუთება სჭირდება. მე კი შევისწავლე ვეფხისტყაოსანის ყველა შაირი (თუ არ გამომრჩა) და გავარჩიე, განვმარტე იგი. ამ შესწავლის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთისმეტყველება არის ხალასი ქრისტიანული და არა რალაც ხელოვნური, სწავლულ კაცთა მიერ გამოგონებული. ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიის დებულებებით განსაზღვრული და ამიტომ არც თეიზმი არის მისთვის მისაყენებელი.

6. ღმერთი – „განგებისა და გონების სინთეზი“

ვეფხისტყაოსანის რელიგიის საკითხს შეხებია უდროოდ გარდაცვალებული ჩემი ამხანაგი, პროფესორი მოსე გოგიბერიძე. იგი ამტკიცებს –

„რუსთაველს არც ქრისტიანული ღმერთისათვის უცია თაყვანი და არც მაჰმადიანურისათვის, მაგრამ რუსთაველი არც ათეისტი ყოფილა და არც წარმართი. მის შემოქმედებაში ოფიციალური ღმერთი არ არის-ო“¹⁵⁸. გვ. 28.

რა საბუთი აქვს პროფ. მ. გოგიბერიძეს ამ დებულების დასამტკიცებლად? პირველი საბუთი სხვათა მიერ მრავალჯერ გადაღეჭილია და კარგად ცნობილი – რუსთაველი „ქრისტიანულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული აზრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი – ღმერთი სამპიროვანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიანიზმი. ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა – არსად არ გვხვდება რუსთაველთან; არსად არავითარი პატივისცემით არ არის მოხსენებული არც ოფიციალური მაჰმადიანური ღმერთი, თუმცა, პოემის მხატვრული რეალიების თანახმად, რუსთაველს სჭირდება გვიჩვენოს მაჰმადიანური ღვთაება“-ო (იქვე, ¹⁵⁸. გვერდი 29). და აი, პროფ. მ. გოგიბერიძე განგვიმარტავს –

„ღმერთის ძიებაშიც რუსთაველი განახლების გზას დაადგა... მან ქრისტიანული ოფიციალური დოგმის დაძლევით ღვთაების ცნებაც ახალი წარმოაყენა“-ო (იქვე, გვერდი 31).

„ქრისტიანულ ღმერთზე რუსთაველი არც კარგს ამბობს და არც ავს. იგი უბრალოდ იგნორირებულია შოთას გენიალურ შემოქმედებაში“, – გვეუბნება მ. გოგიბერიძე (იქვე, გვ. 34).

მისივე აზრით: „ნათელია, რომ რუსთაველის ამოსავალი ქრისტიანობაა. მაგრამ ქრისტიანობა არ არის რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი... ავტორის [რუსთაველის] ქრისტიანული ამოსავალი წერტილი თავს იჩენს იქ, სადაც მის გმირებს ლოცვა და სარწმუნოება სჭირდებათ. ისინი ამისათვის ქართული საეკლესიო ენით ლაპარაკობენ, ეს ენა კი იყო ენა ქართული ქრისტიანობისა. ლოცვის ცნებაც რუსთაველს ქრისტიანული აქვს“-ო (იქვე, გვ. 38).

„მაგრამ, – განაგრძობს პროფ. მ. გოგიბერიძე, – რუსთაველური ღვთაების ცნება არ არის ქრისტიანული“-ო. (იქვე, გვ. 38).

მაშ როგორია იგი? და აქ ავტორი გვიცხადებს:

„უპირველეს ყოვლისა უდავოდ არის დადგენილი, რომ რუსთაველი უკომპრომისო მონოთეისტია. იგი 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 „ერთ არსება ერთისა“. მონოთეიზმი პირდაპირ მონარქიანიზმში გადადის“-ო (იქვე, გვ. 54 -55).

„მეორე მხრივ, რუსთაველის დახასიათებით, ღმერთი არის ძალა... ღმერთი... არის იმავე დროს სიკეთის სათავე, იგი მხოლოდ კარგსა და კეთილს წარმოშობს. ბოროტება უცხოა მისი ბუნებისათვის. ასევე ფიქრობდა, ასე მსჯელობდა ღმერთის შესახებ იოანე პეტრიწი. ამ ლექსით რუსთაველს გამოთქმული აქვს პეტრიწის აზრი იმის შესახებ, რომ ბოროტებას არა აქვს საკუთარი არსება და ამიტომ ბოროტება, როგორც სუბსტანცია, არ არსებობს ღვთაებაში“-ო.

და ამის გასამართლებლად და დასამტკიცებლად პროფ. მ. გოგიბერიძე 1492 შაირს ეყრდნობა –

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს (1492).

მაგრამ ერთი ვიკითხოთ: რა შუაშია აქ ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი, როდესაც თვითონ შოთა რუსთაველი გვეუბნება, თუ ვის ეკუთვნის ამ შაირში გამოთქმული დებულება?!

პროფ. მოსე გოგიბერიძე კვლავ იმეორებს, მაგრამ ახლა უკვე სიტყვით „ეტყობა“. იგი ამბობს –

„**ეტყობა** იგი („ბოროტთა უარსებობა“) რუსთაველმა იოანე პეტრიწის მეშვეობით შეითვისა“-ო (იქვე, გვერდი 56).

გასაკვირველი ამბავია! შოთა რუსთაველი პირდაპირ მიგვითითებს და ასახელებს იმ ფილოსოფოს-თეოლოგოსს, რომელსაც „ბოროტთა უარსებობა“-ზე

და ღმერთის კეთილობაზე უთქვამს და პროფ. მ. გოგიბერიძე კი თავისას გაიძახის – იოანე პეტრიწის ნათქვამით ისარგებლა რუსთაველმაო. მართლაც განსაცვიფრებელია ასეთი მსჯელობა!

ვეფხისტყაოსანის შაირში 1492 შოთა რუსთაველი შემდეგს გვეუბნება – ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოაპვლინებს და ბოროტსა არ ღაბაღებს... (1492).

აქ დასახელებული ბრძენი არის დივნოს, ანუ დიონისე არეოპაგელი. აბა, რა შუაშია აქ იოანე პეტრიწი, ან პროკლოს დიადოხოსი, ან სხვა ვინმე, რადგან ამ საქმეს „ბრძენი ღივნოს“ გააცხადებს... ეს ქრისტიანი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი. განა გარკვევით და მკაფიოდ არ არის ნათქვამი?!

პროფ. მ. გოგიბერიძე განაგრძობს და ახლა გვასწავლის –

„რუსთაველის ღმერთი ძალიან ბევრ ქრისტიანულ ელემენტებს შეიცავს, მაგრამ იგი ორთოდოქსალური ქრისტიანული მაინც არ არისო“-ო. რატომ?!

იმიტომ, რომ პროფ. მოსე გოგიბერიძის აზრით, „ერთარსება ერთი“ სამეზას, ტრინიტეტს არ შეიცავსო –

„რუსთაველის მონოთეიზმი მონარქიული ბუნებისაა“-ო.

რატომ?! რა საბუთის ძალით გვიცხადებს მ. გოგიბერიძე, რომ „ერთ არსება ერთი“ სამეზას არ შეიცავსო?! მე ამისი საბუთი მასთან ვერ ვიპოვნე. ოღონდ არის მასთან ერთი საბუთი, რომელიც ვეფხისტყაოსანის გარეშე მოიპოვება. ეს არის პოლიტიკური საბუთი შემდეგი –

„მეთორმეტე საუკუნის საქართველოში პოლიტიკური მონინავე აზრი და სოციალური პროგრესი, საერთოდ, აბსოლუტური მონარქიის დაცვაში უნდა გამოხატულიყო, და რუსთაველიც უდიდესი იდეოლოგი იყო აბსოლუტიზმისა“-ო (იქვე. გვ. 30). და აი, პროფ. მ. გოგიბერიძე ამიტომ გვიმტკიცებს – „ერთ-არსება ერთი“ არა „სამეზას“, არამედ მის წინააღმდეგ დებულებას, მხოლოდ ერთებას, მონოთეიზმს გამოხატავსო!

თავის თავად ცხადია: ცნებისა „ერთ-არსება ერთისა“ ამ გზით განმარტება ყოვლად შეუწყნარებელია, რადგან „ერთ-არსება ერთი“ ფილოსოფიური და თეოლოგიური თვალსაზრისით არის – „სამეზას“: განუყოფელი, მთლიანი. ერთი-არსებიანი, მონოთეისტური, მონარქიული და მონოლიტური, საჭირო არ არის ამისათვის თეოლოგიის ღრმად ცოდნა!

შემდეგ. მ. გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველთან –

„ღმერთი მრავალჯერ არის დასახელებული, როგორც გონების სათავე, მაგრამ იგი ნოოლოგიური პრინციპი მაინც არ არის“-ო.

რა არის ეს „ნოოლოგიური“ პრინციპი? იგი ორი ბერძნული სიტყვისაგან შესდგება: ნუს=გონება, სული და ლოგოს=სწავლა. ესე იგი: ეს არის სწავლა ღმერთის

გონების („გაისტ“) შესახებ, ისე როგორც გონება=სული თავისთავადი საკუთარი სიცოცხლის მატარებელია, ან თავის თავთან თვითყოფნა არის.

როგორ?! ვეფხისტყაოსანი ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტრაქტატი ხომ არ არის, რომ იქ ყველაფერზე იყოს თანისთანობით დალაგებული მსჯელობა?! განა სავალდებულოა ასეთ პოემაში თეოლოგიის ყველა საკითხის გამოჭიმვა და მათ გამო გრძელი საუბარი?!

პროფ. მ. გოგიბერიძე ამბობს –

„თუმცა რუსთაველის გაგებით, გონების მიხედვით მოქმედება ღვთაების მიხედვით მოქმედებაც არის, მაგრამ ყველა ასეთ შემთხვევაში ღვთაება გვევლინება განგების სახით, ღმერთი უდრის განგებას“-ო. (იქვე, გვერდი 56).

მაგრამ რა არის ეს განგება? აქ პროფესორი მ. გოგიბერიძე თავის ჭკუას და ცოდნას ძალას ატანს და განგვიმარტავს –

„რუსთაველის მსოფლმხედველობაში განგება უდიდეს როლს თამაშობს. ამ შემთხვევაში მისი აზრი სტოიციზმიდან ნაზიარებს უფრო ჰგავს, ვიდრე ქრისტიანობას“-ო (იქვე, გვერდი 57).

რატომ? ამას არ გვიმხელს, მაგრამ მაინც გვიცხადებს: „რუსთაველის ღმერთი განგებისა და გონების სინთეზია“-ო. (იქვე, გვ. 57).

და ამას განგვიმარტავს ასე –

„რამდენადაც ადამიანი უზენაეს არსებასთან დამოკიდებულებას იჭერს, იმდენად იგი ადამიანისათვის განგების სახეს ღებულობს. „ვეფხისტყაოსანში“ ღვთაება, როგორც განგება, ცხრაჯერ არის ნახმარი და ყველა შემთხვევაში ამ აზრით. მეორე მხრივ სიტყვა „განგება-განგებიანი“ რუსთაველის ლექსიკით ბრძენსა და გონიერს ნიშნავს, ამიტომ ადამიანისათვის ღმერთი გონებისა და განგების სინთეზია. გონიერად იმოქმედო, ეს იმას ნიშნავს, განგებას მოუსმინო და მისი განაჩენი შეასრულო“-ო.

აი, ასეთი მიდგომით მიდის პროფ. მ. გოგიბერიძე „განგებისა“ და „გონების“ საკითხთან და აი აქედან გამოაქვს მას დასკვნა –

ღმერთი „განგებისა და გონების სინთეზია“-აო.

მაგრამ ეს დებულებაც ნაძალადევი, რადგან „განგება-განგებიანი“ ვეფხისტყაოსანში, ვით ცნება არ არსებობს: ნახმარია იქ ცნება „განგება“ ცხრაჯერ და ყველა შემთხვევაში „განგება“ არის ღმერთი და მხოლოდ ერთჯერ არის გამოყენებული ცნება „განგებიანი“ (შაირი 32), რაც მეფეს ეხება და ნიშნავს: გამგებელი, კარგი მმართველი.

პროფ. მ. გოგიბერიძე იქვე განაგრძობს –

„გონიერად იმოქმედო, ეს იმას ნიშნავს, განგებას მოუსმინო და მისი განაჩენი შეასრულო. გონიერება, შოთას აზრით, არ ეწინააღმდეგება განგებას, რადგან,

როგორც ვიცით, „ღმერთი ბოროტს არ დაბადებს“ და ამიტომ განგების მიერ ადამიანისათვის განკუთვნილი არ შეიძლება სიბრძნესა და სიკეთეს ენიანალმდეგებოდეს. პირდაპირ ანტიკური ბრძენის ენით ლაპარაკობს ავთანდილი [რატომ ანტიკური ენით და არა მარტივად ქრისტიანული ენით? ვ. ნ.], რომ ვინც განგების ეს მაღალი ძალა გაიგო, იმას აქვს ყველა უმაღლესი სიკეთე ადამიანისა. იგი მისებრ არის ვაჟკაცი, გულოვანი, გამძლე და პირდაპირი: „უგანგებოდ ვერას მიზმენ“... „მაშასადამე, ყველა შემთხვევაში განგება გაგებულია, როგორც უზენაესი ძალა, ისე აუცილებელი, როგორც კოსმიური ძალები; ამიტომ მის გაგებას ადამიანი აღწევს სიბრძნითა და გონებით. განგება უბრალოდ ადამიანის ბედი კი არ არის, სიბრძნის წინაშე ბედი და უბედობა, ლხინი და ჭირი სრული არარაობაა. რუსთაველმა ჩინებულად იცის, რომ კაცს ბრძენს „ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი“ (1184). განგებისადმი დამორჩილება კი სიბრძნის პირველი სათავეა“-ო, – დაასკვნის პროფ. მ. გოგიბერიძე, რომლის ანტიკურნი სწავლანი განგების შესახებ ქრისტიანულ განგებასთან შეუნაცვლებია და აქედან გამოდის არეკვარევა ცნებათა.

ვეფხისტყაოსანში „განგება“ არის ღმერთი და არის რაღაც მხოლოდ უმაღლესი „კოსმოსური ძალა“... იგი განგრძობილად მსჯელობს არისტოტელის მიზმზე, პლატონის მიზმზე, არაბულ ფილოსოფიაზე, არისტოტელის მიზმის განხრით, და რენესანსზე, მაგრამ ვეფხისტყაოსანის რელიგიურ ცნებებს იგი არ იცნობს და ამ რომანიდან ერთი-ორი ლექსის მოტანით ფიქრობს იგი თავისი დებულება გაამართლოს და სრულიად არავითარ ყურადღებას არ აქცევს მთლიანად ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობას. თუმცა მის მიერ მოტანილი ერთი-ორი ლექსიც მას ცუდად აქვს გაგებული, რადგან მას წინასწარი მიდგომით არკვევს და ჰგონია, აქ უეჭველად არაბული არისტოტელიზმი არისო ჩამარხული! ამგვარი მსჯელობის ერთ ნიმუშს წინ, მეორე შაირთან დაკავშირებით შევხე: „ჰე, ღმერთო (!) ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. თურმე ეს არისტოტელის ფილოსოფიური დებულება ყოფილა და ისიც ისლამური ფილოსოფიის ზეგავლენით დაწერილი, კერძოდ კი, ავიცენას სწავლის მიხედვით! აი, ასეთ მსჯელობას რუსულად კარგი დახასიათება აქვს: „მუდრსტგოვატ ლუკავო!“, და რასაკვირველია პროფ. მ. გოგობერიძის დასკვნა თავის თავად რიოში გამოდის და იგი სრულებით შეუნყნარებელია, ვინაიდან სრულებით დაუმტკიცებელი: –

„არაბული ფილოსოფიის ზეგავლენით წარმოიდგინა პოეტმა (რუსთაველმა) უზენაესი არსება კოსმიურ ძალად. ადამიანის სიბრძნისათვის განგებად მოვლენილად, ამით ქრისტიანობის გადამუშავების ნიადაგზე რუსთაველმა შექმნა ახალი მცნება უზენაესი არსებობა“-ო.

ყველაფერი აქ გაუგებრობაა. ვეფხისტყაოსანში ღმერთი არც ერთ შემთხვევაში არ არის დასახელებული ვითარცა „კოსმიური ძალა“ და აგრეთვე ღმერთი არ არის „ადამიანის სიბრძნისათვის განგებად მოვლენილი“, როგორც ეს პროფ. მოსე გოგიბერიძეს წარმოედგინა. ღმერთი არის, ვეფხისტყაოსანში ყველგან, ღმერთი და ღმერთი=განგება. ვითარცა ეს ცნობილია ქრისტიანულ ფილოსოფიურ ღმრთისმეტყველებაში, როგორც ეს აქვე დაწვრილებით გაიჩვენება.

გადაჭარბებულად და არა-სათანადოდ ვთვლი პროფ. მ. გოგიბერიძის თქმას. თითქო არსებობდა რაღაც „საშუალო საუკუნეების ბნელეთი“; თითქო „რუსთაველმა ადამიანი განათავისუფლა ღმერთის მონობისაგან, შეიყვანა იგი ბუნებაში და აჩვენა სიამე ამქვეყნიური ბედნიერებისა“-ო. და ცხადია, სავსებით მცდარია მტკიცება, თითქო – „რუსთაველმა თავისი გმირები არც ერთი გაჭირვების დროს არ შეავედრა ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთს. მათ ბრძოლით მოაპოვებინა თავიანთი ბედი და ამქვეყნიური ბედნიერება“-ო¹⁵⁸. გვ. 11.

ჯერ ერთი; შუა საუკუნეთა ხანა მარტო ბნელეთი არ ყოფილა; იქაც დღე და ღამე განათლებისა ერთმანეთს ენაცვლებოდა, მეორე: არ შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველმა ადამიანი განათავისუფლა „ღმერთის მონობისაგან“, რადგან რუსთაველის საზოგადოებაში და ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებაშიც „ღმერთის მონობა“ არ არსებულა და მაშასადამე: არც საჭირო იყო „ღმერთის მონობისაგან“ განთავისუფლება, ხოლო რუსთაველის საზოგადოებას არ ესაჭიროებოდა „ბუნებაში შეყვანა“ და მით უმეტეს „ამქვეყნიური ბედნიერების სიამის ჩვენება“! ყველა ეს მსჯელობა გამომდინარეობს მიღებული და აღიარებული ევროპიული, დღეს შემცდარად მიჩნეული მიდგომისაგან, თითქო შუასაუკუნეთა ევროპა იყო „მონა ღმერთისა“, იყო სრული დამონება ადამიანისა. დღეს ცნობილია, ეს ასე არ იყო და როგორც ყოველთვის და ყველგან, ევროპაშიც ცხოვრება იყო რთული და მისი კულტურის გამოსახვაც რთული და ნაირი, ყველა მიმართულებით...

ჰოი, რამდენჯერ ლოცულობენ და ევედრებიან რუსთაველის გმირები ღმერთს გაჭირვებისას და ემადლობებიან. ლოცავენ, აკუთხებენ დალხინებისას, მაგრამ პროფ. მ. გოგიბერიძის თქმით, ეს ღმერთი თურმე სამპიროვანი არა ყოფილა! ცხადია, განსვენებულ ფილოსოფოსს ცნება „ერთ-არსება“ და ღმერთი -მრთი „სამპიროვნებად“ არ ჰქონდა გაგებული და არც სურდა გაეგო, რადგანაც იგი ვეფხისტყაოსანში რაღაც ახალს ეძებდა და, როგორც ვნახეთ, აღმოაჩინა სრულიად მცდარი და რიოში „ახალი ცნება უზენაესი არსებისა“.

თუ რამდენად შორს არის პროფ. მ. გოგიბერიძე ვეფხისტყაოსანის რელიგიის გაგებისაგან, ამას ვხედავ მისი მტკიცებით. თითქო რუსთაველი უარს ამბობს იმქვეყნიური ბედნიერებით დაკმაყოფილებულ იმედზე“-ო (იქვე, გვ. 23).

თუ პროფესორს ამით სურდა ეთქვა, ვეფხისტყაოსანის გმირები არ ცხოვრობენ და არ კმაყოფილებიან იმ იმედით, რომ მათ ექნებათ მხოლოდ იმქვეყნიური ბედნიერებაო, – ეს გასაგებია, რადგან ვეფხისტყაოსანის გმირები ბმქვეყნიური ბედნიერებისათვის იბრძვიან. მაგრამ მათ არც იმქვეყნიური ცხოვრება აქვთ დავინწყებული და ტარიელი სწორედ იმქვეყნიურ, სანიქიო ბედნიერ ცხოვრებაზეც ლაპარაკობს, ამის იმედს გამოსთქვამს, როდესაც იგი ავთანდილს განუმარტავს – „აქა გაყრილნი მიჯნური მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანეთი კვლავ ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით“ (882) და სწორედ იმ სანიქიოში - „მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს, მივეგებვი, მომეგებოს, ატირდეს და ამ-ატიროს“ (883). აი, ეს არის ტარიელის იმ ქვეყნიური ბედნიერება და ეს იმედი დარჩენია მას სწორედ უიმედობის დროს.

არა, მართლა არ შეიძლება ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობის გარკვევა და დადგენა ზოგი და ზოგი შაირის გამოგლეჯით, მისი გარჩევით და აქედან განზოგადებული დასკვნის გამოტანით. ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა და კერძოდ, მისი რელიგიის საკითხი უნდა გამოირკვეს მთლიანად ვეფხისტყაოსანის შესწავლით, მთლიანად ყველა სათანადო შაირის გამოკვლევით და როცა ეს საქმე შესრულებული იქნება, მაშინ მოიმარჯვებ, ბატონებო, თქვენი ცოდნა კლასიკური, თუ არაბული ფილოსოფიისა და ყველა სწავლა, რაც თქვენ მოგესურვებათ!

7. „სახითა ოდენ სამითა“

კრებულში „მნათობი“ (თბილისი, 1962 წლის ნოემბერი) მოთავსებულია ვიქტორ გაბესკირიას წერილი: „ვეფხისტყაოსანის ერთი ტაეპის გაგებისათვის“.

მაგრამ ამ წერილის აზრი რათა გავიგოთ, უნდა ვიცოდეთ ამ ტაეპის ისტორიაც როდესაც ტარიელი სასახლეს მიიწვიეს, დარბაზში შესვლისას მას დახვდა მეფე ფარსადანი, დედოფალი... და ტარიელი გვიამბობს –

ვნახე, ორნივე ერთგვან სხდეს **სახითა ოდენ სამითა** (507).

ქართული ძველი მწერლობის დამსახურებულმა მკვლევარმა, აკად. პროფ. ალ. ბარამიძემ ამ საკითხის გამო 1962 წელს, მარტის 25-ის გაზეთ „კომუნისტ“-ში მოათავსა წერილი, რომლით იგი გვაცნობებს, რომ ზემოაღნიშნული შაირი 1937 წლის ვეფხისტყაოსანის ტექსტის დამდგენმა კომისიამ შეასწორა –

ვნახე, ორნივე ერთგან სხდეს **ხასითა ოდენ სამითა**“ (507) და თვითონ პროფ. განგვიმარტავს:

„პოემის მიხედვით ტარიელი იხმეს სახლში. იგი დაუყონებლივ ეახლა მეფე-დედოფალს. „ვნახე, ორნივე ერთგან სხდეს სახითა ოდენ სამითა“-ო – უამბობდა ტარიელი შემდეგ ავთანდილს. ასე იკითხება უმრავლეს ხელნაწერ-

ში, თუმცა აშკარა უაზრობა გამოდის. დარბაზში თოთქო ყოფილა ორი პირი სამი სახით“-ო და კომისიას ეს ადგილი ასე შეუსწორებია. რასაკვირველია, ვეფხისტყაოსანის სხვა ხელნაწერთა თანახმად –

„ვნახე, ორნივე ერთგან სხდეს, **ხასითა** ოდენ **სამითა**“.

„არავითარი ეჭვი არ არის, რომ პოემის თავდაპირველ დედანში იყო სწორედ სიტყვა – „**ხასითა**“. ხასი ვეფხისტყაოსანში ხშირად გვხვდება, ნიშნავს დიდებულს, წარჩინებულს, მაშასადამე, ტარიელს დარბაზში დახვედრია მეფე და დედოფალი **სამი დიდებულთურთ**“-ო, – ამბობს აკადემიკოსი პროფესორი ალექსანდრე ბარამიძე.

ვიქტორ გაბესკირიას არ მოსწონებია ასეთი ახალი სახე ლექსისა და პირველად ყოვლისა არჩევს ცნებას „ხასი“. მისი აზრით: „მართალია, ვეფხისტყაოსანში გვაქვს მაგალითი, რომლის მიხედვით შეიძლება დიდებულისაგანაც შედგეს ჯარი. მაგრამ იმდენად მრავალრიცხოვანი, რომ ათი ათასს კაცს აღწევდეს? დიდებულები ხომ დიდად წარჩინებულნი პირნი არიან და ამის გამო მათი რიცხვი მცირეა. განა კიდევ რამდენი უნდა ყოფილიყვნენ ქაჯების ციხეში დიდებულები, თუ კი ათი ათასი კაცი ყველანი ახალგაზრდა დიდებულები იყვნენ. „რუსთაველი რომ ხასებს დიდებულებად არ მიიჩნევს, იქიდან სჩანს, რომ სწორედ იმ ათი ათას კაცზე სხვა ადგილას („ტარიელისა და ავთანდილისგან წასვლა ფრიდონისას“) ნათქვამი აქვს:

გვირაბის კარსა ჭაბუკი **ათი ათასი მცველია**. დიდებულები ციხის გვირაბის მცველების როლში? დაუჯერებელია!“-ო – დაასკვნის ვ. გაბესკირია და განაგრძობს – „ხასი უსათუოდ ნიშნავს რჩეულს, შეიძლება წარჩინებულ პირსაც, მაგრამ არა დიდებულს“-ო.

აქ ერთი წამით უნდა შევჩერდე. ჩემს წიგნში: „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“ (გვერდი 55) ამ ხასის საკითხს შევეხე და იქ გამოვარკვიე, რომ ცნება „ხასი“ ნიშნავს: 1. წმიდა, წამდვილი (როცა ეს სიტყვა პატიოსან თვალს ეხება); 2. წარჩინებული; 3. წარჩინებული დიდებული. ყველა ეს მნიშვნელობა სათანადოდ გარკვეული მაქვს. ვეფხისტყაოსანში სახმარი ცნება „ხასი“ უნდა გავიგოთ შაირის აზრთან დაკავშირებით და აქ ჩვენ სამ გვარ გაგებას გავეცანით. ასე რომ, ამ მხრივ, ვ. გაბესკირიას ცდა უარპყოს სიტყვა „ხასი“, მნიშვნელობით „დიდებული“, ფუჭია. გარნა ეს არ არის მთავარი. ვიქტორ გაბესკირია გვარწმუნებს –

„ტაეუი „ვნახე, ორნივე ერთგან სხდეს, **სახითა** ოდენ – სამითა“, როცა კი წავიკითხავს, ყოველთვის ისე გვესმოდა, რომ ტახტზე მსხდომნი მეფე – დედოფალნი ტარიელმა, მათმა ერთგულმა მონამ და მათზე შეყვარებულმა ადამიანმა, ისე დაინახა, როგორც **ერთ არსებად ქცეული სამპიროვანი ღმერთი... ტარიელმა ჯერ ერთ არსებად** აღიქვა შემდეგ კი **სამპიროვან ღმერთად**“-ო. (67). ასეთ განმარტებას ვ. გაბესკირია არ სჯერდება და მას აფართოებს –

„ამ მხატვრული სახის ერთ-ერთ ქვეტექსტად ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მეფე-დედოფლის ხილვის დროს მათი ასული ნესტან-დარეჯანიც ელანდებოდა, ორი საყვარელი არსების სახეებს შორის ნესტანის სახეც ციმციმებდა; ტარიელის მიერ ამგვარ ხილვას ხომ ხელს შეუწყობდა მეფე-დედოფლის გარეგნული მსგავსება საკუთარ ასულთან“-ო.

დიაჰაც მესიამოვნებოდა ასეთი მტკიცება, რომლის ძალით ამ ლექსში **პრთ-არ-სიპბ სამპროვან ღმერთად** არის დასახული და მომეცემოდა ჩემი დებულების გასამაგრებელი ზედმეტი საბუთი, ოღონდ ეს ასე არ არის. ვეფხისტყაოსანის კვლევისას ხშირად ხდება, რომ მკვლევარი თავისი წარმოდგენით გატაცებულია და ამ თავის აზრს ეძებს იქ, სადაც მას არ შეუძლია იგი მიაგნოს და ამიტომ იძულებული ხდება თვით ვეფხისტყაოსანის გასარჩევ ადგილს თავისი საკუთარი აზრი მოახვიოს, ან სულ მარტივად: თავის ფანტაზიას ფართო ასპარეზი დაუთმოს. ამის შედეგია ლექსის წვალება და წამება! ასეთი შემთხვევა აქაც გვაქვს.

საქმე კი არც ისე რთულია, როგორც ეს ვ. გაბესკირიას წარმოუდგენია. ტარიელი, ვით საზღვაო და სახმელეთო ლაშქარის მინისტრი, მიიწვიეს სასახლეში, სადაც მეფე-დედოფალს საბოლოოდ ნესტანისათვის საქმრო უნდა გამოერჩიათ. ასეთი დიდი მნიშვნელობის საკითხის გამოსარკვევად მეფე-დედოფალმა, რასაკვირველია, ტარიელიც მიიწვია. მაგრამ განა მარტო ტარიელი? არ ეკითხებოდა ეს საქმე მთავრობის ხელმძღვანელს? მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარეს? ან სხვა დიდ მინისტრს? მეფე-დედოფალი (თუ კი მათ მთავრობა ჰყავდათ, და ჰყავდათ კი უსათუოდ) თავისი მთავრობის სხვა წევრებს, გარდა ტარიელისა, გვერდს ვერ აუვლიდა და ამ სხდომაზე მათაც მიიწვევდა. მაშასადამე: ამ მნიშვნელოვან რჩევას ესწრებიან – 1. მეფე-დედოფალი, 2. სამი მინისტრი და 3. მეოთხე მინისტრი თვითონ ტარიელი. აქ ჩვენ ვხედავთ იმ მთავრობას, რომელში მხოლოდ (ოღონ) ოთხი მინისტრია წარმოდგენილი. ცხადია, ოთხივე დიდებული. ასეთი ოთხ-მინისტრიანი მთავრობა სწორედ თამარ მეფის მთავრობაც იყო.

ბ-ნი ვ. გაბესკირია ერთ საბუთსაც იშველიებს. იგი ამბობს – „იმ თათბირში, როგორც ყველას კარგად მოეხსენება, სიტყვები წარმოსთქვეს მეფემ, დედოფალმა, ტარიელმა; დიდებულებად მიჩნეულ ხასებს კი ერთი სიტყვაც არ წარმოსცდენიათ. რატომ? უსულო საგნები იყვნენ? თუ სიტყვას არ იტყოდნენ, რაიმე სახის რეაგირება მაინც უნდა შემჩნეოდათ ისეთი დიდი მნიშვნელოვანი თათბირის მონაწილეებს, სადაც ნესტან-დარეჯანის გათხოვების საკითხი წყდებოდა. ან, თუ აუცილებელი არ არის, რომ ყველა იქ დამსწრენი თათბირის მონაწილეებად იყვნენ დახატულნი. მაშინ რაღა საჭირო იყო თათბირს მაინცდამაინც სამი უსულო ხასი დასწრებოდა, ერთი ვერ იქნებოდა საკმარისი?“-ო, – გაკვირვებით ჰკითხულობს ავტორი.

როგორც განვმარტე: ამ საბჭოს სხდომაზე ოთხი მინისტრი ესწრება. ტარიელი როცა სასახლეს მივიდა, მას იქ უკვე დახვდა: მეფე-დედოფალი და სამი მინისტრი – მეფე-დედოფალი ერთად „სხდეს ხასითა ოდენ სამითა“. მაშასადამე: ტარიელის მისვლამდე ამ სამ მინისტრთან უკვე იყო საუბარი ნესტანის გათხოვებაზე და თვითონ ტარიელიც ამბობს –

რომე პირველვე დაესკვნა. მათ ესე შეეტყვებოდა (512). და ამას კიდევ ადასტურებს ტარიელი, როდესაც იგი ნესტანს ბჭობის ამბავს მოუთხრობს –

მე მეფეთა დარბაზს მიხმეს, მექმნეს დიდი ვაზირობა. მათ წინასვე დაეპირა იმა ყმისა შენი ქმრობა (533). აი, აქაც სჩანს, რომ საბჭოში „დიდი ვაზირობა“ იყო. დიდი რჩევა და გადაწყვეტილებაც მიღებული.

ვეფხისტყაოსანი ძალიან მკვრივი და შეკუმშული პოემაა და აქაც, ამ შემთხვევაში, არ არის მოთხრობილი, თუ იმ სამმა პირმა, სამმა მინისტრმა გათხოვებაზე რა ბრძანა. უფრო საფიქრებელია, მათ ბევრი რამ არ უთქვამთ, რადგან ტარიელის საბჭოში მისვლამდე და იქნებ უწინაც, მათ საკითხი უკვე გამორკვეული ჰქონდათ და შემდეგი მსჯელობისას კი ეს სამი ხასი მხოლოდ ემონებოდა, თავს უქნევდა და მეფე-დედოფალს არჩევანს უდასტურებდა. აი, ასე მარტივად არის საქმე და სრულებით საჭიროდ არ მიმაჩნია და არც შეიძლება ამ „სამ სახეს“ ფილოსოფიურ-რელიგიური მნიშვნელობა მივაკუთვნოთ: ერთ-არსება სამპიროვანი ღმერთის გამოყვანით. ამიტომ ეს ლექსი უნდა დარჩეს ისე, როგორც ვეფხისტყაოსანის ცხრა თუ ათ ხელნაწერშია –

ვნახე, ორნივე ერთგან სხდეს ხასითა ოდენ სამითა... (507).

8. ვეფხისტყაოსანის დღეისელი კვლევის დასახასიათებლად

თუ ვლ. კერძევაძის ნარკვევს ვეხები, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მკითხველს ვუჩვენო – ვეფხისტყაოსანის საქმეში როგორი წესი რკვევისა არის გაბატონებული.

უწინარეს ყოვლისა, ვლადიმერ კერძევაძეს ჰგონია შოთა „რუსთაველის იდეები... თავისი პროგრესიულობით ჩვენს დიად საბჭოთა ეპოქას ეხმაურება“-ო¹⁵¹. გვ. 3.

„შოთა რუსთაველი თავისი მონინავე ჰუმანისტურ-ეთიკური შეხედულებებით გამოვიდა რელიგიურ-ასკეტური მორალის ბატონობის პერიოდში, როდესაც ამ ქვეყნის და ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულება სხეულისა და ადამიანური, ხორციელი გრძნობების დათრგუნვა, მიწიერ ბედნიერებასა და სიხარულზე ხელის აღება – მორალურ დამსახურებად ითვლებოდა“-ო (იქვე).

თურმე ვლ. კერძევაძის აზრით – „**დამპყრობელთა წინააღმდეგ გამარჯვებით დამთავრებულმა ომმა საქართველოში ღმერთისა და ტრანსცენდენტური ქვეყნის, ანუ საიქიოს ნაცვლად ყურადღების ცენტრში დააყენა ადამიანი და მის ამქვეყნი-**

ურ ხორციელ არსებობასთან დაკავშირებული მოვლენები. ადამიანმა შეიგნო თავისი ძლიერება, ღირსება და მშვენიერება. იგი იმსჭვალება ამქვეყნიური, მინიერი სიყვარულით. ადამიანმა ცნო ამქვეყნიური არსებობის სრულფასოვნება და ბედნიერებასაც ამ ქვეყნად დაუნყო ძიება. ამასთან ადამიანის ხორციელი მშვენება ქების ობიექტი გახდა. მოკლედ, შემუშავებას იწყებს საეკლესიო მსოფლმხედველობის საინააღმდეგო ჰუმანისტური იდეოლოგია“-ო იქვე, ¹⁵¹. გვ. 18.

ხომ გაიგეთ, მკითხველო: ყველაფერი ეს მომხდარა მეთორმეტე საუკუნეში.

რას შვრებოდა ქართული საზოგადოება **„დამპყრობელთა წინააღმდეგ გამარჯვებით დამთავრებულ ომა“-**მდე?! თურმე ეს საზოგადოება მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთზე ფიქრობდა; თურმე მხოლოდ საიქიოზე ოცნებობდა; თურმე ხორციელ არსებობაზე არა ზრუნავდა; თურმე თავისი ძლიერება, ღირსება და შვენიერება არ გაეგებოდა; თურმე მინიური სიყვარული მას არაფრად მიაჩნდა; თურმე ხორცის შვენების ქება არც ითქმობდა... და იყო „გამარჯვებულ ომამდე“ ქართველი ხალხი... პირუტყვი... არა, ბატონებო! ეს ქართველი ხალხის ისტორია არ არის – ეს არის ვლადიმერ კერძევაძის ნალრძობი გონების უშვერი ზღაპარი!

თურმე ქრისტიანული რელიგია მარტო ღმერთის შვენიერებას ადიდებს, ხოლო რუსთაველი **„ერთ სიტყვასაც არ ამბობს ღმერთისა და საერთოდ ზემატერი-ალური მშვენიერების შესახებ“-**ო (იქვე, გვ. 83). რელიგია თურმე ბუნებას უარსა ჰყოფს და აი, რუსთაველი მას აქებს! (იქვე). როდესაც ავთანდილი მნათობებს მიმართავს, ვლ. კერძევაძეს ჰგონია, ეს მიმართულია ბიბლიის წინააღმდეგო (მას წარმოდგენა არა აქვს ასტროლოგიაზე!). თურმე შოთა რუსთაველი „სოფლის ქმნის წესის“, ანუ ბუნების მოქმედების კანონის შესახებ ლაპარაკობსო. „ბიბლიის მიხედვით „ცხოვრება და სიკვდილი უფლისაგან არიან“, ხოლო რუსთაველის აზრით, ადამიანის სიკვდილი ბუნებრივი მოქმედების შედეგია; მცხოვანი როსტევეანი აღნიშნავს: „დღეს არა, ხვალე მოგკვდები. სოფელი ასრე მქმნელია“. (იქვე, გვ. 86). თურმე „ადამიანის სხეულისადმი სიძულვილი რელიგიური მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია“-ო. და სხვა და სხვა თურმე!

განა არ იცის ვლ. კერძევაძემ, რომ „რელიგიური მოძღვრება“ საერთოდ არც სხეულს უარსა ჰყოფს, არც ცოლს, არც შვილს და არც სახლ-კარს, არც შვენიერ ძეგლებს, არც ძვირფას ტაძრებს, არც მომხიბლველ მხატვრობას, არც უმდიდრეს და წარმტაც ოქრომჭედლობას, არც ძვირფას სამოსელს და სხვა და სხვა შესანიშნავ კულტურულ გამოვლენას და მიღწევას წარსულში და აწმყოში? მგონია: იცის! მაგრამ როგორღა ებრძოლოს მაშინ „რელიგიურ მოძღვრებას“, თუ კი ამას აღიარებს?!

ერთია აკვიატებული=აკინჭილებული დებულება აქვს ბევრ მკვლევარს: რუსთაველის შეხედულებებს ისინი ქრისტიანული, თუ სხვა რელიგიის ასკეტოსურ,

ბერმონაზონურ მიმართულებას უპირისპირებენ, ამ უკანასკნელის დებულებებით ხელმძღვანელობენ და მათ ზოგადად საეკლესიო მიმართულებად, სახალხო რელიგიად ასაღებენ და რადგან რუსთაველი არც ასკეტოსი არის, არც ბერმონაზონი ამიტომ იგი, რუსთაველი ამ ნიადაგზე რელიგიის მოწინააღმდეგედ გამოჰყავთ, რაც თავის თავად, დიდი უხამსობა და სრული შეუსაბამობაა.

ვლ. კერძევაძე განაგრძობს და გვასწავლის – „შოთა რუსთაველი დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება ადამიანის სხეულებრივი უძლურების ბიბლიურ გაგებას და თავის გენიალურ ვეფხისტყაოსანში ადამიანის ფიზიკური ძლიერების აღიარებას იძლევა. იგი ლაპარაკობს მკლავის დაუღლელობასა და სიმამაცეზე. ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, ადამიანთა შორის ხშირად შეჯიბრებაც კი იმართება ფიზიკური ძალის მხრივ უპირატესობის მოპოვებისათვის და ტარიელი სიმძლავრით ლომსა ჰგავს, მაგრამ მასზე ძლიერია... ასევე მძლავრ ადამიანებად წარმოგვიდგენს რუსთაველი ფრიდონსა და ავთანდილს... მონათა სხეულებრივ შესახებაც“¹⁷¹-ო და სხვა (იქვე, გვ. 89).

კეთილი ინებოს და ნაიკითხოს მკვლევარმა ბიბლიის მეოთხე, მეექვსე წიგნი, ოთხი წიგნი მეფეთა, დავითნი, ისო ძე ზირაქისა, წინასწარმეტყველთა, სამი წიგნი მაკაბელთა, და იქნებ იპოვნოს იქ ქება ძალისა და ძლიერებისა! არა! მართლა დასაგმობია ასე ცალმხრივად და მიკერძოებით ლაყბობა!

და თუ შუა საუკუნეთა ყბადაღებულ მწერლობას – ბერძნულსა და ლათინურს მოვიხსენებ – ზოგიერთს მაინც გვახსენებდი, რომ ბერძნულ-ბიზანტიური თქმულებებში და ისტორიულ პოემებში, განთქმულნი გმირნი შექებულნი არიან, ხოლო მეათე საუკუნის პოემაში „დიგენის აკრიტას“ მხოლოდ გმირთა ხოტბა-დიდება ისმის. მეათე საუკუნის მწერალი ბერმონაზონი სტ. გალღერ მოენკ, ეკვეჰარტ თავის თხზულებაში „ვალტე და ჰილტგუნთ“ მამაკაცურ, ვაჟკაცურ ძალასა და ძლიერებას განსაკუთრებულ ქებას მიუძღვნის. პოემა დე ფერნან გონზალეზ, დაწერილი კასტილურ ენაზე მეთერთმეტე საუკუნეში, მონასტერსან პედრო დე არლანზა-ში, ბენედიკტელი ბერმონაზონის მიერ, აგრეთვე ძალისა, ძლიერებისა და ვაჟკაცობის ქებაა...

გერმანიის კაიზერ ლუდოვიგ მესამეს ბრძოლა ნორმანებთან და 881 წელს მისი დიდი გამარჯვება საეკლესიო პირმა „უფალო შეგვიწყალო“-სთან ერთად ლექსით შეამკო და მებრძოლთა ვაჟკაცობას დიდება უმღერა! ეს სიმღერა მამინდელ გერმანულ ენაზე იყო დაწერილი და არაჩვეულებრივად მიღებულ ლათინურ ენაზე, რომელსაც სასულიერო პირთა მიერ ისტორიული ამბები ლექსად იყო ხოლმე შეთხზული; ხოლო ბავარიის, ტაგერზე-ს მონასტრის ერთმა ბერმა 1030 წელს რომანი „რუოდლიხტ“ დასწერა, და აღარაფერს ვამბობ გმირულ „ზაგე“-თა დამწერთა გამო¹⁷¹.

ტეურინგიაში მღვდელმა ულრიხ ფონ ცატციკ-ჰოვენ-მა, დაახლოებით 1195 წელს, დასწერა არტუს-რომანთა პირველი რომანი („ლანცელეტ“) გერმანულ ენაზე. ფრანგული ამავე რომანის საფუძველზე (იქვე, გვ. 40). მაგრამ ამას ხომ ცოდნა უნდა!

და ქართულ ენაზე ვინ შექმნა და ვინ დასწერა ქართული რომანები, თუ მისი ნაწყვეტები? განა არა სასულიერო პირებმა? ვლ. კერძევაძეს ვურჩევდი აკად. პროფ. კორ. კეკელიძის და სხვათა ქართული ისტორიის და ლიტერატურის ისტორიას გასცნობოდა...

თურმე, ვლ. კერძევაძის კვლევის თანახმად, „რუსთაველის სიდიადე, სხვათა შორის, იმაშიც მდგომარეობს, რომ მან რელიგიის მიერ დამცირებული გონება განადიდა“ და ამის დასამტკიცებლად მას მოაქვს შაირი, რომელში ლაპარაკია გონიერი კაცის შესახებ (შ. 215) და „რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა“ (შ. 1194)“... რუსთაველის აზრით, ყოველი ფარული საქმე ბოლოს ცხადი და ნათელი გახდება: „ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს“ (შ. 939). მაგრამ ამ საქმეს, რუსთაველის შეხედულებით, ასრულებს გონება: „ბოლოდ ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი“ (შ. 1453)“ (იქვე, გვ. 90).

ოღონდაც არც ისე იოლია ვეფხისტყაოსანის შესახებ წერა. ყოველ შემთხვევაში: ყველას არ უნდა ჰქონდეს კადნიერება ჯღაბნოს და დაბეჭდოს, რაც მოეპრიანება!

იცის თუ არა ვლ. კერძევაძემ, რომ ლექსი: „ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე, ცხადად გამოცხადდეს“. გადასხვაფერება არის ბიბლიის, სწორედ ბიბლიის, კერძოდ: მათეს სახარებისა? მე-10, 26; მარკოსისა 4,22; ლუკასი 8,17; ლუკასი 12,2 – „ხოლო არა რაჲ არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსცხადნეს, და დამალული, რომელი არა საცნაურ იყოს“!

რაც მეორე ლექსს შეეხება – „ბოლოდ ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი“, იგი ვლ. კერძევაძეს ვერ გაუგია და მას აქ „გონება“ კაცის გონებად მიუჩნევია, ნამდვილად კი აქ გონება – ღმერთზეა საუბარი!

სრულიად გაუგებარია ვლ. კერძევაძისათვის სიკვდილის საკითხი. მას ჰგონია, რომ ვეფხისტყაოსანში საიქიო არსებობა სიბნელედ არის დასახული და ყურით მოათრევს ისეთ მაგალითებს, რასაც სიკვდილთან კავშირიც არა აქვთ – ეს აიხსნება შაირთა გაუგებლობით, უფრო სწორად, წინასწარი დამახინჯების სურვილით, რაც მკვლევარის გონება – მოძარცულობას გვიხასიათებს და სწორედ ამ ნიადაგზეა მიღებული მისი დასკვნაც:

„რუსთაველის გამოცხადება რომელიმე ოფიციალური რელიგიის, კერძოდ ქრისტიანული სარწმუნოების აღმსარებლად შეუძლებელს ხდის ვეფხისტყაოსან-

ის რენესანსული ხასიათის ეთიკური და ესთეტიკური იდეების საფუძვლიან გაგებას, რადგან რუსთველის ქრისტიანულ მოაზროვნედ აღიარება ეწინააღმდეგება მისი პოემის მთელ აზრთა ნყოფას“-ო (იქვე, გვ. 105).

ბოლოს და ბოლოს, ყველას შეუძლია წამოროშოს სისულელე და ისეთი, რომელიც არამც თუ თბილისში, არამედ მთელ საქართველოშიც არ დაეტევა და უცხოეთსაც მიაღწევს!

ვლ. კერძევაძეს არ გაეგება სახელნი ღმერთისა დამტკიცებადნი და უარყოფადნი მნიშვნელობით ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ამიტომ იგი ზოგ შაირთა განმარტებას (1250, 189, 587, 865, 306 და სხვ.) ხენეშად გვანვდის. იგივეა მატერიის საკითხზეც. ვლ. კერძევაძე გვეუბნება –

„აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსთაველის კონცეფციით მატერიული მარადიული გამოდის, რაც ყოვლად შეუთავსებელია ღმერთის მიერ არარაობისაგან მთელი სინამდვილის შექმნის რელიგიურ მოძღვრებასთან“-ო (იქვე, გვ. 117). აი, რქუა რუქამ არაკი!

ავტორი გვეუბნება: „შოთა რუსთაველის პოემაში ზოგჯერ პანთეისტური დებულებებიც გვხვდება“-ო და დასძენს – „რუსთაველის პოემაში ღმერთს ხშირად ცვლის ბუნება, რაც შოთა რუსთაველის პანთეისტური მრწამსის მაუწყებელია. ვეფხისტყაოსანის პერსონაჟები ხშირ შემთხვევაში ღმერთის მაგივრად დახმარებისათვის გრძნობად მატერიალურ სამყაროს მიმართავენ, რაც ბუნების გაღმერთებას, ღმერთის ბუნებასთან გაიგივებას მოასწავებს“-ო (იქვე, გვ. 119).

ამას გარდა, ავტორის აზრით, თურმე „ვეფხისტყაოსანის გმირები დახმარებისათვის ხშირად მიმართავენ ცბს, როგორც მატერიალურ სამყაროს და მისგან ელიან ხსნას. მათი შეხედულებით, ცბ არის როგორც წყალობის, ისე რისხვის მომცემი“-ო და ავტორს არ ესმის, რომ ეს „მატერიალური სამყარო“= ცბ სწორედ რელიგიური სწავლიდან მოდის, სადაც ცბ არის ღმერთის სიმბოლო და არა თვით ღმერთი.

მაგალითები გენბავთ? მიირთვით –

მათე 5,12 სასყიდელი თქუენი დიდი იყოს ცათა შინა

მათე 11,25 უფალო ცისა და ქუეყანისაო

მათე 19,21 გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა

ხშირია სასუფეველი ცათა, სასუფეველსა ცათასა...

ლუკა 15,18,21 ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა

ეფრემ ასურის ერთ-ერთ ლოცვაში განა არ არის ცნება „ცა“ ცნებისა „ღმერთი“-ს ნაცვლად ნახმარი? –

„ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა“ (ეფრემ მცირეს თარგმანით). „ვცოდე ცად მიმართ“ (ექვთიმე ათონელის თარგმანი)¹⁵⁴. გვ. 51, 49.

დღესაც ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში ცა მოიხსენება ხოლმე ღმერთად, უფრო სწორედ: ღმერთის სიმბოლოდ და ამის მაგალითად შემიძლია გაგაცნოთ რომის პაპის უკანასკნელი 1961 წლის იენისში მიმართვა და დალოცვა დომინიკის ხალხისა, როდესაც იგი ბრძანებს – „ცა გვფარავდეს თქვენ“-ო!

1962 წლის შობა-დღისათვის ნათქვამ სიტყვაში რომაულ ქრისტიანთა მამამთავარმა ბრძანა – ვერავითარი ფილოსოფია, ვერავითარი ცდა ვერ გამოდგება ამა ქვეყნის თანამედროვე სისტემის განსაახლებელად, თუ ჩვენს სულში არ დასადგურდა „ციური წყალობა“-ო.

ამის გასაგებად საჭირო არ არის თეოლოგიაში იყოთ განვრთნილი!

მაგრამ ეს ახალ-მოდის თეოლოგოსი ვლ. კერძევაძე გვასწავლის –

„თუ გავითვლისწინებთ, რომ რელიგიური მოძღვრების მიხედვით, ძლიერი მხოლოდ ღმერთია, ხოლო ყოველივე სხვა დანარჩენი კი – უძლური, მაშინ რუსთაველის მიერ სამყაროში მზის „უმძლესთა მძლეთა მძლედ“ გამოცხადება ღმერთს, როგორც ტრანსცენდენტურ ძლიერ ძალას, კატეგორიულად გამორიცხავს“-ო (იქვე, გვ. 120). „ამრიგად, ღმერთის ადგილს ვეფხისტყაოსანში ხშირად იჭერს ბუნება (სოფელი, ცა), რომელიც ადამიანს აძლევს როგორც წყალობას, ისე რისხვას; რითაც რუსთაველმა არსებითად მოხსნა ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური ძალა და მისი ატრიბუტები ბუნებას მიანერა. ამით რუსთაველი მივიდა ღმერთისა და ბუნების იდენტიფიკაციამდე, ანუ პანთეისტურ – მატერიალისტურ კონცეფციამდე“-ო. მაააა! აბააა!!!

ვლ. კერძევაძის აზრით: თურმე რელიგია სიყვარულს უკუაგდებს; თურმე რელიგია მეგობრობას ჰგმობს; თურმე რელიგია ამქვეყნიურ ბედნიერებას ჰკიცხავს; თურმე რელიგია მოუწოდებს: „არ შესცვალო... ბოროტი კეთილად“; თურმე რუსთაველი, „წინააღმდეგ ბიბლიური თეოლოგიის მოწოდებისა, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს ღმერთის სიყვარულის შესახებ“; თურმე „რელიგია აღვივებს ნაციონალურ შუღლს“; „ეროვნებათა ურთიერთ სიძულვილის გრძობას“; თურმე ხალხთა მეგობრობა „სრულიად უცხო და მიუღებელ იდეას წარმოადგენს საეკლესიო მსოფლმხედველობისათვის“; თურმე... მაგრამ კმარა! ყველაფერი ეს სავალალოა და აქ მახსენდება ერთ ძველ ხელნაწერში ნათქვამი – „ველის ვირთა დასათრგვენელად დატევებული“ არ შეიძლება იყოს ვეფხისტყაოსანი. ამის დამწერი, არა ვეფხისტყაოსანს ეხებოდა, ოღონდ ამ შემთხვევაშიც გამოსადეგია!

9. რენესანსისა და ჰუმანიზმისათვის

ვეფხისტყაოსანის კვლევასთან დაკავშირებით, დიდი მონონება აქვს შეხედულებას, რომლის თანახმად საქართველოს კულტურის განვითარებამ მეთორმეტე

საუკუნეში 2-3 საუკუნით ევროპის განვითარებას გაუსწრო და კერძოდ, „მოდა“-ში არის ის დებულება, რომლის მიხედვით: რუსთაველი რენესსანსისა და ჰუმანიზმის წინამორბედად არის დასახული.

ქართული კულტურის ისტორიულად შედარება ევროპიულთან მხოლოდ პირობითად და სუსტად შეიძლება, ვინაიდან ევროპის შუა საუკუნეთა კულტურას თავისი საკუთარი განვითარების გზა ჰქონდა, ისტორიულ პირობებთან მჭიდროდ დაკავშირებული; ძველი ბერძნული, კლასიკური კულტურა სქელად ნაცარნაყრილი იყო და რენესსანსი, ანუ ხელახლად შობა ძველი კულტურისა და ჰუმანიზმი, კაცობა ადამიანის თავისუფალი უფლების აღიარება ევროპისათვის მრავალ საუკუნეთა შემდეგ, მართლაც იყო ღრმა და ფართო მნიშვნელობის მოვლენა. ოღონდ ეს რენესსანსი და ჰუმანიზმი თავისი ნორმალური გზით ვითარდებოდა აღმოსავლეთში, ბიზანტიაში, კერძოდ: საქართველოსა და მთელს ისლამურ კულტურაში.

აღმოსავლეთს არ დასჭირვებია და არც ჰქონია „რენესსანსი“, რადგან იქ ძველ ბერძნულ და ბიზანტიურ კულტურასთან პირველი შეხებიდანვე ბერძნული კლასიკური კულტურა მაჰმადიანობასთან შეთვისებით, შეწყნარებული და აღიარებული იყო. მეტიც: წინ წანეულიც!

კერძოდ, ბიზანტიაში არავითარი რენესსანსი არ იყო, რადგან კლასიკური კულტურა, დროის მიხედვით, ავად თუ კარგად, არასოდეს შეწყვეტილა; ხოლო ქრისტიანული თეოლოგია ხომ ამ კლასიკურ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით, ქრისტიანული რელიგიის ფილოსოფიას ჰქმნიდა, ავითარებდა და განამტკიცებდა. ამიტომაც, როდესაც ბიზანტიის რენესსანსზე ვინმე მსჯელობს, – ესეც მხოლოდ პირობითად დასავლეთი ევროპის რენესსანსის მიმართ.

არც საქართველოს, არც ისლამის მრავალ ქვეყანას რენესსანსი არა ჰქონია და ეს სრულიად უბრალო მიზეზისა გამო – სარენესსანსო არაფერი იყო, რადგან ბერძნული კლასიკური კულტურა აქაც, ავად თუ კარგად, ყოველთვის ცოცხლობდა.

* * *

უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობამ, – როგორც ამბობენ, პროფ. კ. კრუმბახერ და პროფ. ფ. ჰ. მარშალ, – დიდად მნიშვნელოვანი ძირითადი ცვლილება შეიტანა ძველ ჰელენიზმში; მაგრამ ეს გარდასვლა ჰელენიზმიდან ქრისტიანობაზე არც სწრაფი და არც უცაბედი არა ყოფილა. გეზი მომზადებული იყო ძველი სარწმუნოებით, სტოელთა კაცობრივი, ჰუმანური სწავლით და ბოლოს ნეოპლატონიზმის გონებრივი ტენდენციებით. კიდევ მეტი: მრავალ მხრივ ქრისტიანობა შეხვდა პაგანიზმს შუა გზაზე, სადაც მან შეითვისა ხალხური ჩვევები და აზრები,

პაგანური ლიტერატურის მნიშვნელოვან ნაწილთა მიღებით. განსაკუთრებით მთელი აღზრდა-განათლების სისტემა ქრისტიანობის ხანაშიც თითქმის სავსებით დამყარებულია პაგანიზმისაგან მიღებულ მემკვიდრეობაზე მეთოდებისა და მასალათა მხრივ, რომისა და ქრისტიანობის გავლენის გარდა. ბიზანტიური ცივილიზაციის განვითარებაზე და ბიზანტიური ლიტერატურის განსხვავებულ ხასიათზე გავლენა მოახდინა აღმოსავლეთმა. უფრო მეტი, ეს გავლენა მოდიოდა ძველი ხანიდან, სახელდობრ, ალექსანდრე მაკედონელისა და მის მემკვიდრეთა დროიდან¹⁵⁵. გვ. 840.

მსჯელობა იმაზე, თითქო ელლინურ-ჰელენისტური კულტურა ბიზანტიის ცივილიზაციის განვითარების რომელიმე ხანაში არ არსებულა, მცდარია: ძველი ბერძნული კულტურის ძირები ბიზანტიაში, და საერთოდ: აღმოსავლეთში, არასოდეს არ აღმოფხვრილა და იგი მუდმივ განვითარებაში იყო, ხან ნელი, ხან ჩქარი მსვლელობით.

თუ ჩვენ ბერძნულ-ბიზანტიური ლიტერატურის განვითარებას მივხედავთ (ძველი ბერძნული ფილოსოფია ხომ დაიპყრო და გამოიყენა ქრისტიანობამ!), ამ დარგშიც ძველი საბერძნეთის გავლენა ისეთი ძლიერი იყო, რომ ძველი ბერძნული, ატიკური ენის კილო გაბატონებული იყო ბიზანტიის მწერლობაში; ეს ენა ხალხური სალაპარაკო ენისაგან დაშორებული იყო, თუმცა არა ერთჯერ იყო ცდა მეექვსე საუკუნედან მათე საუკუნემდე, ლიტერატურაში ხალხური ბერძნული ენა დაემკვიდრებინათ. მეცხრე საუკუნედან, პატრიარხოს ფოტიოს-ის ხანიდან, კლასიკური კულტურის გაძლიერებული სწავლა დაიწყო და ძველი ბერძნული, ატიკური ენა კიდევ უფრო განმტკიცდა და ასე დარჩა მეთუთხმეტე საუკუნემდე, როცა თურქთა შემოსევამ ბიზანტიის იმპერია დაამხო¹⁵⁵. გვ. 841.

პროფ. კ. კრუმბახერ და პროფ. ფ. ჰ. მარშალ ამბობენ – ბიზანტიური კულტურისა და ლიტერატურის მნიშვნელობა მსოფლიო ისტორიაში ყოველი ეჭვის გარეშეა. აღმოსავლეთის რომაულ იმპერიის (ბიზანტიის) ქრისტიანებმა ათასწელნიადზე მეტხანს შეინახეს და დაიცვეს ანტიკის, ძველი საბერძნეთის გონებრივი მემკვიდრეობა ბარბაროსთა საშინელ თავდასხმათა მიუხედავად. იმ ქრისტიანებმა წარმოშვეს აგრეთვე განსაკუთრებული კულტურა და ლიტერატურა შუა საუკუნეთა. იმ ქრისტიანებმა მიანოდეს ძველი პაგანურისა და აგრეთვე საკუთარი ქრისტიანული ლიტერატურის განძი ერებს: პირველად სირიელებს, მერმე: კობტებს, სომხებს, ქართველებს; შემდეგ: არაბებს, ბულღარელებს, სერბებსა და რუსებს... და ბოლოს მომაკვდავი ბიზანტიის იმპერიის სწავლულმა კაცებმა, რომლებიც თურქთა ბარბაროსობას გამოექცნენ, ჰელენური სიბრძნის განძები გამოიტანეს დასავლეთში და ამით ევროპის ხალხები კულტურის მდიდარი თესლით გაანაყოფიერეს¹⁵⁵. გვ. 845.

ასეთია ნამდვილი (და არა გამოგონილი), აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურის ამბავი.

იგივე ითქმის ჰუმანიზმის შესახებაც. ცხოვრების ისტორიაში კაცს ყოველთვის პირველი ადგილი ეჭირა და თავის უფლებებს ამ ადგილისათვის იგი არასოდეს არ უთმობდა: არც ეკლესიასა და არც მეფეს. ისტორიულ პირობათა მიხედვით, კაცობის ინტერესი ხან გაბატონებული იყო, ხან ქვეშევრდომი, ოღონდ იგი არასოდეს არ მოსპობილა არც დასავლეთში და მით უმეტეს, არც აღმოსავლეთში, სადაც კაცი, მისი თავისუფლება ცხოვრებისა და აზროვნებისათვის, როგორც თვით ცხოვრებაში, ისე მწერლობაშიც, ეკლესიის შედარებითი ბატონობის მიუხედავად, არასოდეს მოსპობილი არა ყოფილა...

პროფ. ვ.ლ. სოლნიერ სამართლიანად შენიშნავს – მთელ შუა საუკუნეთა გასწვრივ არ შეწყვეტილა მიზანი დაეპყროთ, ან შეენარჩუნებინათ ძველი კულტურა, „ანტიკიტე“. ეს გემოვნება შუა საუკუნეებს არასოდეს უარყვიაო. ამისი მოპოვება კი ცოტა თუ ბევრად ბედნიერი შემთხვევის, „შანს“-ის საქმე იყოო¹⁵³. გვ.¹⁰⁷.

განსვენებული, დიდად დამსახურებული მეცნიერი აკად. პროფ. კორ. კეკელიძე (და ბევრი სხვაც) ამ ჭარბად გავრცელებულ შეხედულებას იზიარებს და შუა საუკუნეთა ვითარებას ასე ახასიათებს – „საშუალო საუკუნეთა ბნელეთით მოცული გონებრივი ცხოვრება“-ო¹⁶⁹. წიგნი მესამე, გვ. 108. რასაკვირველია, ასე არ იყო. ეს თქმა და ყველა ამგვარი დებულება აიხსნება ფეოდალური ხანის წესწყობილებისა და კულტურის წინააღმდეგი ბრძოლით რენესანსის ხანაში და ასეთი ეპოქალური ბრძოლის დროს გადაჭარბება ყოველთვის ხდება – ამისი მონაწილე ჩვენი თაობაც არის ახალი ვითარებისა და ახალი მდგომარეობის დროს...

* * *

საერთოდ უნდა ითქვას: ევროპიული მეცნიერების ტერმინები ლიტერატურისა თუ კულტურის დარგში, მაგალითად, საქართველოსათვის და ზოგადად აღმოსავლეთისათვის ადვილად გამოსაყენებელი არ არის; და თუ მათ მკვლევარი ხმარობს, ეს უნდა იყოს მხოლოდ პირობითად. მეც მითქვამს განა და დამინერია კიდევ: რუსთაველმა რამოდენიმე საუკუნით გაუსწრო ევროპის ჰუმანიზმს-მეთქი, მაგრამ ამ შემთხვევაში მე მხოლოდ ევროპიული განვითარებისათვის გამოჭედილ ტერმინს ვხმარობდი და ისიც შესადარებელად, თორემ სინამდვილეში, საქართველოს კულტურის ისტორიაში არსებითად არც რენესანსი და არც ჰუმანიზმი არ არსებულა, ვინაიდან მას ეს არ ესაჭიროებოდა: ამ ქართულ კულტურას არც კლასიკური ფილოსოფია – თეოლოგიის გზითაც – და არც კაცის ინტერესების ცხოვრების ცენტრში ყოფნა არ მოჰკლებია, ხან სუსტად, ხან ძლიერად, დროთა ვითარებათა მიხედვით. ამ ჟამად მარტო ამ მცირე შენიშვნით დავეკმაყოფილდები...

მასალათა მათითებელი

ნაკვეთი მისამი

1. Richard H. Grützmaker. Diesseits und Jenseits in der Geistesgeschichte der Menschheit. Berlin, 1932. S. 9.
2. J. T. Adison. La vie après la mort dans les croyances de l'Humanité. Paris, 1936, p. 125.
3. C. H. Toy. Introduction to the History of Religion. Boston, 1913, p. 19.
4. Prof. W. Wundt. Völkerpsychologie, Leipzig, 1910. B. IV, Teil I: Mythus und Religion. S. 88 ff; 169, 211 ff, 230.
5. Prof. A. Jeremias. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Berlin, 1922. S. 20, 424, 461.
6. Prof. Alfred Jeremias. Allgemeine Religionsgeschichte. München, 1924. S. 54.
7. Fr. Martin. Textes religieux assyriens et babyloniens. Paris, 1900. Introduction, p. 17.
8. O. G. Wesendonck. Das Weltbild der Iraner. München, 1933. S. 75. 80, 89.
9. N. Soedorblom. La vie future d'après le Mazdeizme. Paris, 1901, p. 97. 103; 128, 135. Cap. 2.
10. Richard Reitzenstein. Vorträge 1924-25. Bibliothek von Warburg. Leipzig, 1927. S. 20-27.
11. Prof. W. Gundel. Sterne und Sternbilder. Bonn, 1922. S. 159.
12. L. F. A. Maury Croyances et légendes de l'Antiquité. Paris. 1868, p. 132.
13. Prof. F. B. Jevons. Comparative Religion. Cambridge, 1913, p. 76.
14. J. E. Carpenter. Comparative Religion, London, p. 243.
15. Prof. V. Henry. Le Parsisme. Paris. 1905. P. 194.
16. Prof. Louis Renou. Anthologie Sanskrite. Paris, 1947, p. 124-5.
17. J. G. Frazer. The Golden Bough. London, 1905. S. 247.
18. Adolf Ermann. Die ägyptische Religion. Berlin, 1905. S. 90.
19. George A. Barton. Semitic and egyptian Soul. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. B., p. 749.
20. Prof. J. Witte. Das Jenseits im Glauben der Völker. Leipzig, 1929, p. 106-114.
21. Fr. Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1922, p. 125-140.
22. «La Razôn» de 23 de martes de 1954. Buenos-Aires.
23. Fr. Cumont. Afterlife in Roman Paganism. Hew Haven, 1922, p. 96-155.

24. Fr. Cumont. Die Mysterien des Mythra. Leipzig, 1911. S. 95-135.
25. Prof. Erwin Rohde. Psyche. S. 237 ff.
26. Prof. Hermann Siebeck. Lehrbuch der Religionsphilosophie Leipzig, 1893. S. 71.
27. Prof. Karl Gronau. Platos Seelenlehre im Wandel der lahrhunderten. Braunschweig, 1929.
- Prof. Hugo Dingler. Von der Tierseele zur Menschenseele. Leipzig, 1943. S. 293.
28. Prof. E. Rohde. Psyche. Tübingen, 1925. B, II. S. 263-295.
29. Prof. F. Moore. History of Religion. New York, 1916 (1922), p. 508.
30. Fr. Cumont. Astrology and Religion among the greecs and Romans. London, 1912, p. 177.
31. Prof. Emile Bréhier. Histoire de la Philosophie. Paris, 1955, tome I, p. II, p. 442.
32. Prof. Harry Austryn Wolfson Philo. Foundations of religions philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge-Massachusets, 1948. Vol. I, p. 398, 404
33. Erwvin Rohde. Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Mexico. Buenos-Aires, 1948, p. 291, 296.
34. Prof. C. H. Moore. Creencias antiguas en la inmortalidad del alma. Buenos-Aires, 1948, p. 44-58.
35. Plotin. Les Enneades de Plotin, par M. N. Bouillet. Paris, 1857.
36. Prof. E. Vacherot. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. Tome II, p. 366.
37. J. Kroll. Die Lehren des Hermes Trismegistos. Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1914. Band ** *II. Heft 2-4. S. 295.
38. H. V. Robinson. Christian Soul. Encyclopaedia of Religion and Ethics, by Hastings, p. 733.
39. Episkop Silvester. Opit pravoslavnogo dogmatitscheskogo bogoslovia. Kiev, 1891. Tom. V. Str. 66-142.
40. Œuvres complètes du pseudo Denys l'Aréopagite. Traduction, préface et notes, par Maurice Gandellac. Aubier. Editions Montaine. Paris, 1943, p. 318.
41. René Roques. L'Univers dionisien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo Denys. Paris, Aubier 1954, p. 29.
42. Schanz- Seele. Kirchenlexikon, Freiburg, 1899. B. IX. S. 55.
43. M. Guyot. Dictionnaire universel des hérésies. Paris, 1847.
44. A. A. Bevan. Manicheism Encyclopaedia of Religion and Ethics, by Hastings. London, 1915, p. 398.
45. Walter Reincke. Einführung in die griechische Plastik. Berlin, 1931. S. 72.

46. Prof. W. Bousset. Die Himmelreise der Seclé. Archiv für Religionswissenschaften. 1901. B. IV. S. 136-50.
47. Alma. Enciclopedia Ilustrada Hispano-Americana. Barcelona.
48. Prof. J. Sauer – Seele. Lexikon für Theologie und Kirche. B. I***. S. 403.
49. Emile Jebar. Florence. Paris, 1906, p. 53.
50. Pierre Gusman. Venise. Paris, 1902, p. 122
51. Henri Massé. Anthologie persane. Paris, 1950, p. 366.
52. Zia Talaat. Die Seelen-lehre des Korans. Halle-Saale, 1929. S. 61-70.
53. Dominique Sourdel. L'Islam. Paris, 1954, p. 12.
54. M. H. Pauthier. Les Livres sacrés de toutes les religions Paris, 1865. Tome II, p. 594.
55. Ernst Diez. Glaube und Welt des Islam. Stuttgart, 1945. S. 53.
56. Prof. Max Horten. Die Philosophie des Islam. München, 1924. S. 64.
57. A. E. Krimskij. Otscherki Razvitia sufizma de Kontsa III veka Gidschri. Drevnosti Vostozschnie. Moskva, 1896. Tom III. V. I. Str. 33.
58. Prof. E. F. Gautier. Moeurs et coutumes des Musulmans. Paris, 1955, p. 233.
59. H. Gibb. La structure de la pensée religieuse de l'Islam. Paris, 1950, p. 46-51.
60. Prof. Ignaz Goldzieher. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1925. S. 153.
61. Henry Charles Puech. Le Masdeisme. Histoire générale de la religion. Paris, 1947, p. 67.
62. René Dussaud. Histoire et religion des Nosairis. Paris, 1900. Chap. 4.
63. იოანე პეტრინის შრომები. ტომი პირველი. ტექსტი გამოსცა სიმ. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1940. ტომი მეორე, თბილისი. 1937.
64. ბატონიშვილი ვახუშტი – საქართველოს ცხოვრება. თბილისი, 1913.
65. Pierre Gordon. L'image du monde dans l'Antiquité. Paris, 1949, p. 198.
66. Prof. Charles Werner. La philosophie grecque. Paris, 1946, p. 31.
67. Piper. Mythologie der christlichen Kunst. Weimer, 1851. B. II. S. 246.
68. Prof. F. Boll. Die Entwicklung der astronomischen Weltbildes. Astronomie, unter der Redaktion von J. Hartmann. Leipzig, 1921, S. 14.
69. Ingmar Duering. Ptolemaios und Porphirios über die Musik. Goetenborg, 1934. S. 280.
70. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1955. გვ. 67.
71. R.P. Dom Remi Ceiller. Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques. Paris, 1723. Tome XV, p. 372.

72. ივ. ჯავახიშვილი – ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1956. გვ. 45.

72^ა. ივანე ჯავახიშვილი – ქართული მუსიკის ძირითადი საკითხები. თბილისი, 1938. გვ. 216.

73. მამათა სწავლანი მე-10 და მე-11 საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1955. გვ. 107.

74. Prof. J. Shwane. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. München, 1869. S. 121.

75. Episkop Makarij. P'ravoslavno dogmatitscheske bogoslovie. Peterburg, 1851. Tom II. Str. 301-309.

76. Anders Nygren. Erôs et Agapè. La Notion chrétienne de l'Amour et ses transformations. Traduction de Pierre Jundt. Deuxième partie. Livre premier. Editions Montaigne, Aulier. Paris, p. 68.

77. სოლ. ყუბანეიშვილი – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბილისი, 1946.

78. ბალაფარიანის ქართული ვერსიები. გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1957. გვ. 51-2.

79. ნემესიოს ემესელი – ბუნებისათვის კაცისა. თბილისი, 1914. ბერძნულითგან გადმოდებული იოვანე პეტრინის მიერ. ს. გორგაძის რედაქტორობით. გვ. 162.

80. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები. ნაწილი პირველი. კიმენი. ტომი მეორე. გამოსცა კორნ. კეკელიძემ. თბილისი, 1946. გვ. 189.

81. Prof. Ed. Kalt. Biblisches Reallexikon. Wien, 1939. B. I: Herrlichkeit.

82. El Coran... par Savari, Paris.

83. Firdoussi. Le Livre des Rois, trad. par Prof. Jules Mohl. Paris, 1838, p. 187.

84. Texti i Raziskanij. Peterburg, 1910. Kniga XII.

85. The Man in the Panter's skin, a romantic epic by Shot'ha Rust'haveli, a close rendering from the Georgian, attempted by Marjory Scott Wardrop. London, 1912.

86. C. Alexandre. Dictionnaire grec-français. Paris, 1888, p. 1276.

87. D'Herbelot. Bibliothèque Orientale. Paris, 1697, p. 805.

88. C. Harlez. Manuel du Pehlevi, p. 241.

89. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ. თბილისი, 1937.

90. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 697.

91. Hans Urs von Balthasar. Liturgie cosmique, Aubier. Paris, p. 124.

92. E. Tikhomirow. Zagrobraia Zhizn. Peterburg. Str. 49.

93. Pedro Hernandez Riffo-Lecciones de filosofia. Santiago de Chile, 1954, p. 153.

94. Thomas Whittaker. The Neoplatonists. Cambridge, 1928, p. 182.
95. A. Lemoine. Dictionnaire des Sciences philosophiques, sous la direction de Ad. Franck. Paris, 1875, p. 492.
96. ბასილ დიდი - ექუსთა დღეთა. გამოსცა მ. კახაძემ. თბილისი, 1947. გვ. 28.
97. ვეფხისტყაოსანის სიმფონია. შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით. თბილისი, 1956. გვ. 029.
98. შ. ხიდაშელი – საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში. თბილისი, 1952. გვ. 98.
99. Jos. Schröder. Vorschung, in Kirchenlexikon. Freiburg, 101. B. XII. S. 1097.
100. Hergenröter's Kirchenlexikon. Freiburg, 1897. S. 256.
101. P. Fr. R. Jarrigou-Lagrance. Dieu, Son Existence et Sa Nature. Paris, 1914, p. 426.
102. Réprobation. Wetzer und Weste's Kirchenlexikon. Freiburg, 1897. S. 1063.
103. Abbé Bergier. Dictionnaire de Théologie. Paris, 1843, tome V, p. 326.
104. Prof. René Draguet. Histoire du Dogme catholique. Paris, 1946, p. 67.
105. Prof. R. Hartmann. Die Religion des Islam. Berlin, 1944. S. 39-42.
106. Von Mohammed bis Ghazali. Iéna, 1915. 8. 42-4.
107. ქათოლიკე ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები მე-10-მე-14 საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ქეთევან ლორთქიფანიძემ, აკაკი შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1965. გვ. 015.
108. ვეფხისტყაოსანი. თბილისი, 1957. სახელგამი. ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონი შეადგინა აკაკი შანიძემ. გვ. 394.
109. Texti i Raziskanie. Pelerburg. 1910. Tom XII. Str. 53.
110. ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი. ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქტორობით. თბილისი, 1906. გვ. 76, 78, 89, 281, 336.
111. მ. ჯანაშვილი – დიდი ხელნაწერი. „მომბე“. თბილისი, 1901. გვ. 49, 53.
112. ექვთ. თაყაიშვილი – არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი. „მომბე“. თბილისი 1901. გვ. 49, 52.
113. Sbornik Materialoff... Tiflis, 1905. Str. 96.
114. Drevnosti Vostotschnie. Tom. I. Str. 269.
115. prof. I. Konrad. Schicksal und Gott, München, 1947. S. 316.
117. Prof. H. Schmidt. Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart, 1957. S. 238.
118. G.V. Florovski. Vizantijskie Otzi V-VIII v. Paris, 1933.
118. a. G.V. Florovski. Vostotschnie Otzi IV veka. Paris, 1932, p. 118 ff
119. Prof. Emile Bréhier. Etudes de Philosophie antique. Paris, 1956, p. 222.
120. ო ბოჟესტვენის იმენაჰ პსევდო-დიონისია არეოპაგიტა. პერევიდ იგუმენა გენნადია (ეიკალოვიჩა). ბუენოს აირეს, 1957.

121. N. Marr. Grusinskaia poema „Vitiaz v. barsovoi schkeure“. J. A. N. 1917. Str. 426.
122. Néoplatonisme. Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle, par P. Larousse. Paris. Tome XI, p. 921.
123. შ. ი. ნუცუბიძე – რუსტაველი ი ვოსტოჩნი რენესსანს. ტბილისი, 1947. გვ. 259.
124. შალვა ნუცუბიძე – ტვორჩესტვო რუსტაველი. ტბილისი, 1958. 357.
125. ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ. გამოსცა... ც. ქურციკიძემ. თბილისი, 1959. გვ. 63.
126. სინური მრავალთავი. აკაკი შანიძის რედაქციით. თბილისი, 1959. გვ. 11.
127. Prof. Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1909. B. III. Abt. I. S. 141-149.
128. Prof. H. A. Wolfson. Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge – Massachusetts, 1948. Vol. II, p. 448.
129. ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები. თბილისი, 1957. ტომი 7. გვ. 293.
130. გაიოზ იმედაშვილი – რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, 1712-1956 წლები. თბილისი, 1956. გვ. 503.
131. The Catholic Encyclopedia. New York, 1913. Vol. II, p. 608.
132. Prof. W. R. Matthews – Theism. The Encyclopaedia Britannica. London, 1939. Vol. 22, p. 46.
133. ვეფხისტყაოსანი. ჩანართი და დანართი. ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ს. იორდანიშვილმა. თბილისი, 1948.
134. ვისრამიანი. აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი წერილით. ტფილისი, 1938.
135. Titus Burckhardt. Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam. Lyon, 1955, p. 15.
136. „მნათობი“. თბილისი, 1960. ნომ. 9. გვ. 85.
137. ვეფხისტყაოსანის ვარიანტები. გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. თბილისი, 1960. ნაკვეთი პირველი. გვ. 204.
138. François Grégoire. L'Au-delà. Paris, 1957.
139. Henri-Charles Puech. Le Manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine. Paris, 1949, p. 71.
140. პროტოიერეი ლეონიდ კოლჩევ – ტაინი ზაგრობნოი ჟიზნი. კოპენგაგენ, 1934. გვ. 42.
141. თეიმურაზ ბაგრატიონი – განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა. გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით. თბილისი, 1960. გვ. 43-44.

142. იოსებ მეგრელიძე – რუსთაველი და ფოლკლორი. თბილისი, 1960. გვ. 82-87.
143. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1945. წიგნი მეორე. გვ. 160.
144. Louis Gardet et M. M. Anawati. Introduction à la Théologie musulmane. Paris, 1948, p. 141.
145. პ. ინგოროყვა – რუსთაველიანა. თბილისი, 1926.
146. ივ. ჯავახიშვილი – ქართველი ერის ისტორია. წიგნი 1. თბილისი, 1928.
147. შალ. ნუცუბიძე – ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1958. ტომი მეორე.
148. პროფ. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1957. ტომი მეოთხე. გვ. 54.
149. Constantin VII Porphyrogénète. Le Livre des Cérémonies. Commentaires par Albert Vogt. Paris, 1935, p. 7-8.
150. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1955. წიგნი 1. გვ. 192.
151. ვლადიმერ კერძევაძე – შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბლ. 1960.
152. Steven Runciman. La civilisation byzantine (330-1453). Paris, 1934, p. 112.
153. Prof. V. L. Saulnier. La littérature française du Moyen Age. Paris, 1957, p. 107.
154. კ. კეკელიძე. – ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბილისი, 1957. წიგნი მეხუთე. გვ. 51, 49.
155. Prof. K. Krumbacher and Prof. F. H. Marshall. Byzantine Literature. The Encyclopaedia Britannica. London, New York, 1929, p. 840.
156. იოანე მოსხი-ლიმონარი. ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ. თბილისი, 1960. გვ. 45.
157. Dante. La Divine Comédie. Traduction. Introduction et Notes de Alexandre Masseron. Paris, 1960, p. 12.
158. მოსე გოგობერიძე – რუსთაველი. პეტრინი. პრელიუდიები. თბილისი, 1961. გვ. 28.
159. შალვა ლლონტი – ვეფხისტყაოსანის მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა. სოხუმი, 1961. გვ. 133-4.
160. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) – შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი, 1961.

161. Dante Alighieri. Vita Nova. Traduction nouvelle, par André Pézard. Paris, 1953, p. 33.

162. კორ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. წიგნი მესამე. გვ. 108.

163. ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები. ნაკვეთი მეორე. გამოსაცემად მოამზადა ლიანა კეკელიძემ. თბილისი, 1961. გვ. 505.

164. იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება. ძველი ქართული ვერსია. ტექსტი გამოსცა ი. იმნაიშვილმა. თბილისი, 1961. გვ. 39.

165. სოლომონ ყუბანეიშვილი – ძველი ქართული ქრესტომათია. თბილისი, 1949. წიგნი მეორე. გვ. 345.

166. კონსტანტინე ჭიჭინაძე – რუსთაველი და მისი პოემა. თბილისი, 1960. გვ. 132.

167. გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტომი პირველი. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი, 1961. გვ. 23.

168. ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები მე-10-მე-13 საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა მზექალა შანიძემ. პირველი ტექსტი, თბილისი, 1960. გვ. 40-41.

169. სიმ. ყაუხჩიშვილი – გელათის აკადემია. თბილისი, 1948. გვ. 12.

170. ბ. ლომინაძე – გელათი. თბილისი, 1955. გვ. 17.

171. Prof. Dr. Max Koch. Geschichte der deutschen Literatur. Berlin-Leipzig, 1920. S. 18-19.

172. Ph. du Puy de Clinchamps. La Chevalerie. Paris, 1961, p. 57.

173. ლევან მენაბდე – ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი, 1962. ტომი პირველი, ნაკვეთი მეორე. გვ. 429, 511.

174. Revue de Kartvélogie. Vol. XIII-XIV. N° 41-42. Paris, 1962, p. 177.

175. სულხან-საბა ორბელიანი – თხზულებანი. თბილისი, 1962. აღ. ბარამიძის და ელ. მეტრეველის რედაქციით. ტომი მეორე. ნაკვეთი მეორე, გვ. 111, 359.

176. თ. ბრეგაძე – ვეფხისტყაოსანის კიდევ რამდენიმე ტაეპი ძველ ხელნაწერთა მინაწერებში. „მომბე“. თბილისი, 1962. გვ. 94.

ნაკვეთი მეოთხე

ბიბლია და ვეფხისტყაოსანი

თეოლოგიის დოქტორ ვარშავის უნივერსიტეტის პატროლოგიის პროფესორ გერმანულ „კონცლაგერ“-ში დაღუპულ არქიმანდრიტ გრიგოლ ფერაძის მოსახსენებელად

რვეული პირველი

სახელთა შრტიერთობანი

წინარი

მკითხველი და მსმენელი საზოგადოება ქართველთა შორის, შუა საუკუნეთა გასწრივ, ორი წიგნით იყო შეპყრობილი და მოხიბლული.

პატრონცმური ქართული საზოგადოების მცირეს, გარნა ძვირფას სამკითხველოს ეკუთვნოდა სასულიერო წიგნი – ბიბლია – და საერო წიგნი – ვეფხისტყაოსანი. –

შუა საუკუნეთა პატრონცმური, ანუ ფეოდალური საზოგადოებისათვის ბიბლია იყო მისი სულიერი საკვები, მისი რელიგიური შეგნებისა და გრძნობის დამაკმაყოფილებელი, ხოლო ვეფხისტყაოსანი იმავე საზოგადოების ფილოსოფიურ-რელიგიური, პოლიტიკური და სოციალური შეგნებისა და სიყვარულის გრძნობის ესთეტიური გამომხატველი, ზოგადად: მისი კულტურის ღირებულე-ბათა ამსახველი.

სასულიერო ბიბლია და საერო ვეფხისტყაოსანი ქართული საზოგადოების მოთხოვნილებას სავსებით ერთი მეორეს ავსებდა და ამ საზოგადოებას ამკობდა და ამშვენებდა.

ვეფხისტყაოსანი თავის თავად ქართველი ხალხის მეორე ბიბლია იყო, როგორც ეს აღვნიშნე 1938 წელს ჩემს წერილში: „ვეფხისტყაოსანი – ეროვნობის კავშირი“.⁶³

ვეფხისტყაოსანს ქართული ბიბლია უკვე მზად დახვდა და ქრისტიანული საზოგადოება ამ წიგნით იყო აღზრდილი და განათლებული. ამიტომ გასაკვირი არ არის, ვეფხისტყაოსანში თუ ბევრ აზრს, ბევრ გამოთქმას, ბევრ იმ სიტყვას

ვხვდებით, რაც ბიბლიაშიც მოიპოვება. ამ აზრთა და თქმათა მსგავსება ბიბლიაში და ვეფხისტყაოსანში ბუნებრივად ჩაითვლება, რადგან ორივე ქრისტიანულ კულტურას მიეკუთვნება.

ამ თავისთავადი მსგავსების გარდა, ვეფხისტყაოსანში ბიბლიის პირდაპირ გავლენას ვეცნობით, რამდენადაც ბიბლიის ზოგი შეხედულება ვეფხისტყაოსანში არის შეტანილი სხარტული და გამოკვეთილი მშვენიერი ლექსით.

არა მგონია, ეს ნარკვევი ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის ზოგად აზრთა და საერთო შეხედულებათა მსგავსების ამომწურავი იყოს, – მე მას ვრაცხ პირველ ცდად ამ გეზით და მივყვით მათ თანისთანობით, შეძლებისამებრ –

პარი პირველი

ბიბლიურნი სახელნი ვეფხისტყაოსანში

1. ადამი

ებრაულად „ადამ“ ნიშნავს: ნითელი, იმ მიწის მიხედვით, რომლითაც ღმერთმა პირველი კაცი – ადამი – შექმნა. სახელი „ადამი“ არის ზოგადი და როგორც მამაკაცს, ისე დედაკაცს მიეკუთვნება, რადგან იგი კაცობრივ არსებას გამოხატავს, ბერძნულად – ანთროპოს, ლათინურად – ჰომო.

სახელი „ადამ“ პირველად იხმარება „შესაქმე“-ში („დაბადება“, „გენესის“) 3,17. ღმერთმა კაცი შექმნა მეექვსე დღეს (მეექვსე ხანაში) მსოფლიოს შექმნის შემდეგ და ამ ქმნულებით მან შესაქმე დაავიკრგვინა: „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა“-ო. ამ თქმას წმიდა მამანი ასე განმარტავენ: ღმერთმა ამ სიტყვით „ექმნეთ (მრავლობითი რიცხვია) თავის ძეს მიმართავს; აქ ძე და სული წმიდა იგულისხმება. ამგვარად, ადამის, კაცის შექმნა შესრულდა სამების მიერო¹. წიგნი 1. გვ. 171. ასეთი არის ქრისტიანული სწავლა კაცის – ადამის შექმნის შესახებ.

ს. ს. ორბელიანი ამ სახელს „ადამი“ განიხილავს, ცხადია, ბიბლიის თანახმად და გვაცნობებს – ადამ: კაცი ქვეყნიერი, გინა მენამული (სისხლისფერი), გინა მიწა განკაცებული, გინა ქუეყანა ქალწული, გინა განხორციელებული-ო. ადამიანი – ადამისგამონი; ადამიერი – ერთაგანი.

სახელი „ადამი“ – ამბობს წმიდა მამა გრიგოლ ნოსელი – არ არის კერძო სახელი, დარქმეული რომელიმე განსაკუთრებული კაცისათვისო. ეს კაცი „ადამი“ არის ყოვლადი კაცი საქვეყნიერო, კაცი უნივერსალური. ამ ყოვლადი სახელით „ადამი“ ჩვენ უნდა გავიგოთ ის მოვლენა, რომ განგება და ძალა ღმრთეებრი ამ

პირველ კაცში მოთავსდა და ამგვარათვე მთელ კაცობრივ მოდგმაშიც... ხატი ადამისა გადატანილი არის მთელ კაცობრულ რასაზე. არავითარი განსხვავება არაა ამ მხრივ იმ კაცს შორის, რომელი ღმერთმა პირველად შექმნა და იმ კაცს შორის, რომელიც დაიბადება ქვეყანის დასასრულსო². გვერდი 115.

სწორედ ამ თვალსაზრისით: ადამი ვითარცა ზოგადი კაცი, ყველა კაცი, იგი დასახელებულია ვეფხისტყაოსანში.

ავთანდილი ტარიელის ძებნაშია და –

თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს, ვერას შვილსა ადამისსა (183).

თუცა მხეც-ქმნილი ავთანდილ გულ-ამოსკვნით და კვნესით ა,

ეგრეცა ჭამა მოუნდის ადამის ტომის წესითა (195). „ადამი“ აქ როგორც ცნება არის ყველა კაცის, ყოვლადი კაცის გამოხატულება.

ტარიელი და ნესტანი არიან ადამის შვილნი –

ტახტსა ზედა ერთგან მსხდომნი ტარიელ და ცოლი მისი

ერთმანერთსა შეჰფერობდეს, ქალი ყმისა შესატყვისი...

ვინცა ჰგვანდა ხორციელი სოფელს შვილი ადამისი! (1636).

აქაც „ადამი“ არის ყოვლადი კაცი.

„ადამის“ აღსანიშნავად ვეფხისტყაოსანში ნახმარია კიდევ ერთი სიტყვა: „პირმეტყველი“ დაპირისპირებით „პირუტყვის“ მიმართ.

ტარიელი –

არას ნახავს პირ-მეტყველსა, ვით ნადირი კაცთა ჰკრთების (1001).

„პირმეტყველი“ – ადამიანი.

2. მოსე

ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა... სახელი „მოსე“ ძალიან ხშირადაა ბიბლიაში მოხსენებული. მოსე (ებრაულად – მოშე) არის წინასწარმეტყველი, მეომარი, სახელმწიფო კაცი, კანონმდებელი, (აღზრდილი ფარაოს სასახლეში). ორმოცი წლისა იყო, როცა მას ეგვიპტელი შემოაკვდა და მან დასტოვა ეგვიპტე; შემდეგ მიბრუნდა ფარაოსთან და ებრაელთა მონობისაგან განთავისუფლება მოსთხოვა. ცნობილია მისი თავგადასავალი.

3. მეგვიპტელნი

ავთანდილის გალობის მოსასმენად მოვიდნენო რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი (968).

„მისრი“, „მისირი“, ქართული „მისრეთი“ არის არაბული სახელი ეგვიპტისა. „მისირის ტრედი“, – ამბობს ს. ს. ორბელიანი, – არისო ეგვიპტის ტრედი. „მისრეთით მეგვიპტელნი“ ნიშნავს – ეგვიპტიდან ეგვიპტელნი.

ამ სიტყვას ყურადღება მივაქციე, რადგან ვეფხისტყაოსანში იხმარება სიტყვა „მეგვიპტელნი“ სწორედ ისეთი მართლწერით, როგორც ეს არის ბიბლიაში, მაგალითად –

დაბადება 41,56 ფარაო ყოველთა მეგვიპტელთა

ესაია 19,2 და ზედ აღდგენ მეგვიპტელნი მეგვიპტელთა ზედა

ეზეკიელი 30,26 ცნან ყოველთა მეგვიპტელთა

არავითარი ეჭვი არაა, სახელი „მეგვიპტელნი“ ვეფხისტყაოსანში სწორედ ამ სახით ბიბლიიდან არის შესული.

4. სპარსნი

ვეფხისტყაოსანში სახელი ხალხისა „სპარსნი“ შემდეგ შემთხვევაში იხმარება – ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ (540), სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა (544), მოვიდიან... სპარსნი... (968).

ეს სახელი „სპარსი“ ბიბლიაში არა ერთჯერ არის მოხსენებული.

5. თამარ

სახელი „თამარ“ ძველსა და ახალ აღთქმაში მოიხსენება –

მათე 1,3 იუდა შვა ფარეზ და ზარა თამარისაგან

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, თამარ – დანაკის კუდი (ფინიკი, ხე ფინიკისა), გინა რტო.

ვეფხისტყაოსანში სახელი „თამარ“ მოიხსენება მეფისა მზის თამარისა (3), თამარს ვაქებდეთ მეფესა (4).

6. გაბაონი

ებრაულად „გიბონ“, ბერძნულად „გაბაონ“, იყო ქალაქი პალესტინაში, სადაც ჰევეანნი ცხოვრობდნენ (იოს. 11,19). იგი იყო დიდი ქალაქი, ერთი სამეფო ქალაქთაგანი, რომლისაგან დამოკიდებული იყვნენ სხვა ქალაქები: გაფირა, ბეროთ და გარიათარიმ. გაბაონ იყო იერუსალიმთან ახლოს და მისი ადგილი ახლა უნდა იყოს სოფელი ელ-ჯიბ, როგორც მკვლევარნი ამტკიცებენ.

გაბაონის გარშემო და მისი გულისათვის ხშირად ყოფილა ომი და იგი ხელიდან ხელში გადადიოდა. ისრაელთა სარდალმა ისუს ნავინმა გაბაონთან დაამარცხა ამორრელნი და აქ ამ ბრძოლის დროს არის ნათქვამი ცნობილი სიტყვა: „დადევინ მზეო სწორ გაბაონსა ზედა და მთოვარი სწორ ხევსა ზედა ელონისსა. და დადგრა მზე და მთოვარე, ვიდრემდის სძლო ღმერთმან მტერთა მათთა-ო (ისუ ნავესი, 10, 12-13) ⁵. წიგნი 3. გვ. 15.

გაბაონი იყო კეთილმონყობილი ქალაქი-ბაღი, რომელს რამოდენიმე აუზიც კი ჰქონდა. აი, სწორედ ამ გაბაონზეა ლაპარაკი ვეფხისტყაოსანში, სადაც აღწერილია სასახლე ნესტანისა და ნათქვამია –

მუნ იზრდებოდა ტანითა, გაბაონს განაზარდითა (331).

ამ შედარებით, ცხადია, ნაგულისხმევია გაბაონის ბაღთა ხე, რომლის ტანს ნესტანის ტანი შეეძარება.

7. ნინეველი

რამაზის ლაშქარის შესახებ ნათქვამია –

ვით ნინეველი იხსემდეს თავსა მტვერსა და ნაცარსა (1613).

ვინ არიან ეს ნინეველი და რას ნიშნავს თავზე მტვერისა და ნაცარის დასხმა?

ნინევია მოიხსენება პირველად მოსეს პირველ წიგნში (10,11-12), სადაც ნათქვამია: ასსურმა აღაშენა ნინევია; ეს ასურ იყო მებროთის (ნემროდის) სახლიდან (სხვა თქმულებით: ქალაქი ნინევი დააარსა ნინუს-მა).

იოანე ოქროპირი ერთ თავის ქადაგებაში ნინეველთა ამბავს ასე აგვიწერს – როდესაც იონამ იქადაგა, ქალაქი ნინევი სამი დღის შემდეგ დაიქცევაო, მაშინ ნინეველი „ყოველნივე ერთბამად ძაძა-შთაცმულ და ნაცარ თავსა გარდასხმულ იქმნებოდეს, ყოველნი გლოვასა და მწუხარებასა შევარდებოდეს. და თვით მეფე იგი მათი... ძაძასა შთაიცუმიდა და ნაცარსა თავსა გარდაისხმიდა“-ო ⁵⁹. გვ. 107.

წინასწარმეტყველთა თქმა აღსრულდა: ნინევის ნაცვლად ნანგრევები ლა დარჩა... ნინეველი გაიჟლიტნენ. ნაბუხოდონოსორმა გააპარტახა იგი 625 წელსა ქრისტეს წინ. გადარჩენილი მცხოვრებნი ქალაქის დიდების დაღუპვას დასტიროდნენ და გლოვობდნენ.

თავზე ნაცარის, მიწის დაყრა და აგრეთვე ნაცარში ჯდომა უდიდესი გლოვის აღმნიშვნელი იყო, ჩვეულება, თითქმის ყველგან გავრცელებული. სწორედ ეს წესი გლოვისა აღნიშნულია ვეფხისტყაოსანის ზემორე მოტანილი ლექსით.

8. ურია

სახელი ურია, უფრო სწორად: „ჭურია“ ხშირად იხმარება ბიბლიაში, ხოლო ისრაელის ქვეყანის სახელად: „ჭურიასტანი“

ლუკა 7,17 განეფინა სიტყვაჲ ესე ყოველსა ჭურიასტანსა
იოანე 4,9 შენ ჭურია ხარ

ურია=ჭურია ბერძნულად იადაია, ლათინურად – იუდაეუს.

ვეფხისტყაოსანში სახელი „ურია“ მხოლოდ ერთჯერ არის გამოყენებული –
...ურია მე... (816).

9. ურია მე ლევი

ავთანდილს განზრახული ჰქონდა ტარიელთან მიბრუნებულიყო. მეფე როსტევეანთან მან ვაზირი სოგრატ მიაგზავნა: მიშუამდგომლე, მეფემ წასვლის ნება დამართოსო. ვაზირმა მეფეს ავთანდილის შუამდგომლობა მოახსენა. „რა მეფემან მოისმინა, გაგულისდა, გააცნობდა“ და გაჯავრებულმა ვაზირს შესძახა: „რა სთქვი, შმაგო“, მაგას სხვა ვინმე როგორ გამიბედავდაო, ავთანდილის მიერ რომ მოგზავნილი არ ყოფილიყავ, თავმან ჩემმან, თავს მოგკვეთდიო; წადი აქედან შენ ავო, უმეცარო, შლეგო... ამასთან მეფემ სტაცა სკამს ხელი და ვაზირს ესროლა, მაგრამ დააცდინა. ვაზირი გაიპარა... მეორე დღეს მეფე როსტევეანმა დაიბარა თავისი ვაზირი და მას უთხრა: „მანყენინე, ვერ დავიღე დიდხან სული“ და გაგლანძღე, გაგათრივეო. როსტევეანმა მაინც კიდევ აამბობინა ვაზირს ავთანდილის ამბავი და მოსმენის შემდეგ უთხრა:

შენ თუ უშმაგო მგონიხარ, ვარმცა ურია მე ლევი,

კვლა ამის მეტად ნუ მასმენ, თვარა მე სრულად გელევი (816).

* * *

თეიმურაზ ბატონიშვილი შეცდომას სჩადის, როდესაც ამ ლექსს თავისებურად განმარტავს – ეს შეცდომა მით არის გამოწვეული, რომ მას ასეთი ნაკითხვა აქვს: „ვარმცა ურია მელევი“. სიტყვა „მე ლევი“ მასთან შეერთებულია და გამოდის „მელევი“. და ამის მიხედვით განმარტავს კიდეც – „ესე რომ არის ხსენებული მელევი მეესრეთ ვგონებ, ლევი არის ურია, ურია მელევი, რადგან ურიანი ცბიერნი ხარაკტირისანი არიან, მელათა ამსგავსებს ურიათა. მელევი მელის მოქმედებისა მყოფელი. მელევი – მელთა მიმბაძველი“-ო. ⁷². გვ. 116.

ასეთი განმარტება სწორი არ არის.

მეფე როსტევეანი ვაზირ სოგრატს ამას ეუბნება: შენ თუ უშმაგო, წყნარი, ჭკვიანი გგონივარ, ეს არ არის ასე; მე ვარო ლევი.

ვინ არის ეს ურია ლევი და როსტევეან მეფე რატომ მას ადარებს თავის თავს?

ვახტანგ მეფის განმარტებით: ლევი – თორმეტი ტომის ისრაილის ნათესავთაგანი იყო-ო.

ეს ასე არის, მაგრამ ვ. ტ.-ში ტომთან არა გვაქვს საქმე.

* * *

ურია ლევის ამბავი აღწერილია მოსეს პირველ წიგნში, შესაქმე, 34 –

იაკობი დასახლდა ქალაქ სიხემთან ახლო, ქანაანთა ქვეყანაში; იაკობის ასული დინა მოეწონა სიხემის თავადის ემმორის ვაჟს სიხემს და მან „მოიტაცა“ იგი. სიხემს უყვარდა დინა და თავის მამას სთხოვა, მოლაპარაკებოდა ქალის მამას იაკობს, მიეცა იგი ცოლად. იაკობი და მისი შვილები, როდესაც დინას ამბავი გაიგეს, დიდად აღშფოთდნენ, რადგან ქალის ასე წაყვანა უპატივოდ ითვლებოდა. მამა და შვილმა მშვიდობის გზა არჩია და თხოვა მშვიდობა იაკობსა და მის შვილებს: მოეციოთ ჩემს ვაჟს სიხემს თქვენი ასული და დაე დინა, მიიღეთ ჩემგან საჩუქარი და იცხოვრეთ ჩვენს მიწაზე ჩვენთან მეზობლად კეთილადო. იაკობი და მისნი შვილნი დაეთანხმნენ ემმორსა და სიხემს ერთი პირობით: ჩვენი წესი არის და თქვენ პირადად და ქალაქის ყველა მამაკაცმა წინცვეთა უნდა შეასრულოსო. და მართლაც ქალაქის ყველა მამაკაცმა ეს პირობა შეასრულა; მესამე დღეს, როცა ყველა ავად იყო, იაკობის ორნი შვილნი, სვიმონ და ლემუელ აღიჭურვნენ ხრმალით, შეიჭრნენ თავისიანებით ქალაქში და ამოხოცეს მთელი მამაკაცური მოსახლეობა; მოჰკლეს თვითონ ემმორ და სიძე სიხემ; წამოიყვანეს თავიანთი დაე დინა: იაკობის შვილები შეესივნენ ქალაქს, გაძარცვეს იგი, წამოიღეს ყოველი სიმდიდრე, ხოლო დედაკაცები ტყვედ წამოიყვანეს...

როდესაც ეს ამბავი იაკობმა შეიტყო, დიდად შეწუხდა და შვილები დარისხა. და რქვა სვიმონსა და ლევის: საძულველ მყავთ მე-ო.

შემდეგ ამ ამბავის გამო ნათქვამია –

სვიმონ და ლევი ძმათა აღასრულეს სიცრუეზე ხდომისაგან მათისა. განზრახვასა მათსა ნუ მივალნ სული ჩემი, და შეკრებასა მათსა ზედა ნუ აღყვებიან ღვიძლნი ჩემნი. რამეთუ გულის წყრომითა მათითა მოსწყვიდდეს კაცთა, და გულის თქმითა მათითა, ძარღვე ყვეს კუროდ (49,6).

სიკვიდილის წინ იაკობმა მიიხმო თავისი შვილები, რომელთაც მან მომავალი უწინასწარმეტყველა; სიმეონსა და ლევის შესახებ მან თქვა: სვიმონ და ლევი არიან ძმანი; მათი ძალმომრეობის საჭურველნი არიან ხრმალნი მათნი... განრისხებისას მოკლეს კაცნი და დაყვერეს კურონი.. წყეულიმც იყოს რისხვა მათი, რადგან

იყო იგი სასტიკი; წყეულმც იყოს გაბრაზება მათი, რადგან მრისხანე იყო იგი... (შესაქმე, 49,5-7).

1 მოსე 49,4-7 წყეულ იყავნ გულის წყრომა მათი, რამეთუ თავხედობა და ბორგვაჲ მათი განფიცხნა...

აქ დასახელებული ლევი დაწყველილია და შეჩვენებული აგრეთვე ერთ ძველ ლექსში, ისრაულ ენაზე –

5. სვიმეონ და ლევი იყვნენ ძმანი:

მათ ჩაიდინეს ძალმომრეობა მათი ხრიკებით...

6. დაე, არ შეეზიაროს სული ჩემი მათ შეთქმულებას, დაე, ღირსება ჩემი არ გაუერთიანდეს მათ კავშირს

რამეთუ სიცოფით ამოჟლიტეს კაცნი,

და მათ თავისი ჟინით დაყვერეს კურონი...

7. დაწყველილ იყოს მათი გაჯავრება,

რამეთუ იგი იყო მრისხანე;

და მათი სიბრაზე – შეუკავებელი...³. წიგ. 4. გვერდი 201.

ამ ამბავით ჩვენ ვტყობილობთ, რომ ურია ლევი არის კაცი სავსე გულისწყრომითა, მრისხანე, ბრაზიანი, ცოფიანი, მბორგავი, თავშეუკავებელი და სხვა ასეთი. ეს არის ბიბლიის პირველი წიგნის ლევი და ასეთივეა ვეფხისტყაოსანის ურია ლევი, რომელსაც მეფე როსტევეანი თავის თავს ადარებს.

ვაზირთან როსტევეანის ყოფა-ქცევა, მასთან მოპყრობა იყო განრისხება, ბრაზიანობა და შმაგობა, შლეგობა, რასაც მეფე თვითონვე აღიარებს; „მანყინე და გამარისხე, ვერ დავიღე დიდ ხანს სული“-ო. და იქვე დასძენს – „მართალ უთქვამს მეცნიერთა: „წყენაო ჭირთა ბადე“ (815).

აქ ყურადღებას იქცევს გამოთქმა „ჭირთა ბადე“. ეს სწორი არ არის. აქ უნდა იყოს „ჭირთა მბაღი“, ესე იგი: წყენა არის დამბადებელი ჭირთაო.

ამ ცნებას გვიდასტურებს ქართლის ცხოვრება, რომელში ნათქვამია –

„ხოლო ურჩეულეს ყოველთა ძალთა და ყოველთა ზესთა ძეს [ღმერთი] ვითარ მბაღი ყოველთა ძალთა და მოქმედებათა“-ო. „მბაღი“ აქ არის დამბადებელი, რაც არის იგივე „მბადე“=მბადებელი.

უმჯობესად მიმაჩნია, და აზრიც უფრო ნათელ იქნება, თუ აქ სიტყვისა „ბადე“ ნაცვლად ვიხმართ ცნებას „მბადე“.

ვეფხისტყაოსანის უკანასკნელ, 1957 წლის გამოცემაში, რომელს აკადემიკოსი ა. შანიძის ლექსიკონი აქვს დართული, ამ „ლევის“ გამო ნათქვამია –

იგულისხმება, ალბათ, მეზვერე ლევი, რომელსაც ფარისევლები და მნიგნობრები ცოდვილად თვლიდნენ და მასთან პურის ჭამას ერიდებოდნენ-ო (ლუკა 5, 28-30).

ასეთი განმარტება სწორად არ მიმაჩნია. ლუკას სახარების მეზვერეს „ლევი“ არავითარი კავშირი არა აქვს ვეფხისტყაოსანის „ლევი“-თან. სახარებაში, და საერთოდ მაშინდელ ისტორიულ ვითარებაში, მეზვერენი (ბაჟის, გადასახადის ამკრებნი) ცოდვილად ითვლებოდნენ და რადგან ისინი რომაელთა ფინანსიური აგენტები იყვნენ, ხალხს ისინი სძულდა; ხოლო ოდეს იესომ მეზვერე „ლევი“ დაინახა, მას უთხრა: აღსდევ და მომდევდევო. იგი ადგა და გაჰყვა ქრისტეს. მეზვერემ მას წვეულება გაუმართა და ქრისტემ გაიზიარა წვეულება სხვა „ცოდვილებთან“ ერთად. მნიგნობარნი და ფარისევლნი კი იესოს მოწაფეებს საყვედურით ეუბნებოდნენ: რაისათვის სჭამთ და სვამთ ცოდვილებთან ერთადო? ხოლო იესომ მიუგო მათ: არა მრთელნი საჭიროებენ მკურნალს, არამედ სნეულნიო; მე მოველ მოვუნოდო მონანიებისაკენ არა მართალთ, არამედ ცოდვილთაო.

ლუკა 5,31 არა უხმს ცოცხალთა მკურნალი, არამედ რომელნი ბოროტსა შინა სენსა არიან

ლუკა 5,32 არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა, რაჟთა შეინანონ

ამ ამბავში ყველაფერი ნათელია – მეზვერე ლევი და მისთანანი ცოდვილნი არიან და მათ იესო მონანიებას უქადაგებს.

ვეფხისტყაოსანის „ლევი“ კი სულ სხვა პიროვნებაა. როსტევანი თვითონვე ამბობს – შენ თუ უშმაგო მგონიხარ, ვარმცა ურია მე ლევი (816), ანუ: არა ვარ წყნარი, გონიერი, ვარ შმაგი, გადარეული, ვარო ურია ლევი.

მაშასადამე: ურია ლევი აქ გამოყვანილია არა უბრალოდ ცოდვილ ადამიანად, არამედ არა-გონიერ, შმაგ, გიჟ კაცად. სწორედ ასეთი კაცი, სახელით „ლევი“, არის იაკობის შვილი „ლევი“, რომლის გამო ზემოდ ვისაუბრეთ.

აქედან ცხადია: ვეფხისტყაოსანის „ლევი“ არის ბიბლიის პირველი წიგნის (შესაქმე, თავი 34) ლევი.

10. დავითი

ვეფხისტყაოსანის ბოლოსიტყვაობაში მოხსენებულია „დავით“ – დავითის ქნარნი, ვითა ვთქვენე, სიჩალხე სიხაფეთანი (1667).

დავით იყო ისრაელთა მეფე, დაახლოებით ათას წელს ქრისტეს წინ. იგი იყო ქნარზე დამკვრელი, მგოსანი და მგალობელი და როგორც ამ ნიჭთა პატრონი,

უნინ იყო მეფე საულის გამართობი და თან საჭურველმტვირთველი. დავითმა დაამარცხა ფილისტიმელნი, მოჰკლა გოლიათი. მას მიაწერენ ფსალმუნს, საგალობლებს, რომელს ქართულად ეწოდება „დავითნი“.

11. გოლიათი

გოლიათი არის გმირი ფილისტიმელთა, რომელთაც ისრაელთა მეფის საულის წინააღმდეგ ომი ჰქონდათ. ფილისტიმელთა ბანაკიდან გამოვიდა მებრძოლი ერთი, ვეებერთელა კაცი, აღჭურვილი ჯავშანით და ინვევდა ისრაელთ საბრძოლველად. ეს იყო გოლიათი. ყველას შეეშინდა მისი; ყველა შეძრწუნდა. ორმოცი დღის განმავლობაში გამოდიოდა იგი ბანაკიდან და ისრაელთ ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა. ძმების სანახავად მოსულმა ყმანვილმა დავითმა გაიგონა გოლიათის გამომწვევი სიტყვა; არ შეშინდა; გავიდა და მოჰკლა იგი შურდულით (1 მეფეთა, თავი 17).

ეს სახელი „გოლიათი“ ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია გმირთა დასახასიათებლად – მათ სამთავე გოლიათთა მზისა ფერად ღაწვნი ღებნეს (1535).

ან ნახეთ, თუ გოლიათი გული ვითა ამაგარა (1597). გოლიათი გული – მტკიცე, უშიშარი გული.

12. სხვა ქვეყნები

ბიბლიაში და ვეფხისტყაოსანში სხვა ქვეყნებიც არიან მოხსენებული, მაგრამ აქ მათ არ ვეხები, რადგან ეს პოლიტიკურ გეოგრაფიას მიეკუთვნება და ცალკე მექნება გარჩეული.

13. როდია

არ დავივიწყოთ ერთი სახელი, რომელიც დღემდე გარკვეულად და ცნობილად არ შეიძლება ჩაითვალოს. ეს სახელი არის როდია.

სახელისა „როდია“ განმარტება არ შემხვედრია. ყველას ჰგონია „როდია“ არისო ვაჟის სახელი, რადგან იგი მოხსენებულია ვით „ძმის წული“ –

დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე ვითა ლოდია...

მას უსხენ წვრილნი ძმის-წულნი: როსან და ერთი როდია (1221).

„წული“ – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არის „ვაჟი“. ეს ასეა, ოღონდ „წული“ იხმარება საერთოდ „შვილის“ აღსანიშნავად – ძმისწულნი – ძმისშვილნი. კერძოდ კი ამ სახელით ასული, ქალიშვილი აღინიშნებოდა.

ქართლის ცხოვრებაში ნათქვამია – ხოლო არჩილ მოუწოდა ერისთავთა ქართლისათა, და მისცნა **ძმისწული** მისნი: ერთი მისცა მამის ძმისწულსა მისსა, შვილსა გუარამ კუროპალატისასა.. მეორე მისცა პიტიახშსა... და ექვსივე ასული გაათხოვა-ო²⁷. წიგ. 1. გვ. 241.

„და განუტევა მთავარნი ესე ცოლებითურთ თვის-თვისად ადგილად“. და კიდევ: „მაშინ მისცა ლეონს ცოლად ძმის წული მისი გურანდუხტ“²⁷. წიგნი 1. გვ. 242.

მაშასადამე: „წული“ არის ასული, ქალიშვილი.

ვისი სახელია ვეფხისტყაოსანის „როდია“? იგი არის ასულის, ქალის სახელი. ამას გვიმონწმებს კიდევ სახარება, სახელდობრ: „საქმენი მოციქულთანი“, სადაც ნათქვამია –

საქმენი 12,13 გამოვიდა მხევალი ერთი სმენად, რომელსა ერქუა რქი...²⁷

აქ რუსულ ბიბლიაში არის სახელი „როდა“: „სლუჟანკა, იმენემ როდა“. ეს სახელი, როგორც ვხედავთ, არის ქალის სახელი. და სწორედ იგი გამოყენებულია ვეფხისტყაოსანში დულარდუხტის ძმისწულის, ასულის აღსანიშნავად.

ეს სახელი „როდია“ ქართველთა შორის იხმარებოდა. ცნობილია ხომ მეჩვიდმეტე საუკუნის მხატვარი და მომღერალი ქალი: „როდია მიქელაძე“, რომლის სურათი ნეტარხსენებულმა ქრ. კასტელიმ დაგვიტოვა!

სახელი „როსან“ არის ფეჰლევეური (ფალაური): „როშან“ ნიშნავს – ბრწყინვალე, მოელვარე, მანათობელი⁴. გვ. 247.

ვინაიდან სახელებზე ჩამოვარდა საუბარი, ამიტომ ნურც ერთ საკითხს დავტოვებთ უყურადღებოდ: კაენ, სალამან.

პარი მემორე

ვერ კაენ, ვერცა სალამან

1. კაენისა და სალამან-ის ამბავი

როდესაც ავთანდილმა ტარიელს ნესტანის რიდის ნაკვეთი აჩვენა, მას, ტარიელს –

სულნი გაექცნეს... (გული შეუნუხდა)

მისნი ვერ გასძლნეს პატიჟნი ვერ კაენ, ვერცა სალამან (1341). ანუ: ტარიელის მწუხარებებს (პატიჟნი) ვერ გაუძლებდა ვერც კაენი და ვერც სალამან-იო.

პროფ. ნ. მარრის განმარტებით, „კაენ“ არ არის ბიბლიური „კაენ“ და ამის დასადასტურებლად მას მოაქვს ერთი ლექსი „თამარიანი“-დან –

და სტირს კაენის
ის ვით კაენის
ძმის მკვლელობისა
დანაბრალევად
ამან თავი რად
მართ აზავირად

შექმნა ლეილის ნამიჯნურევად (26 და 27).

როგორც ცნობილია: ლეილის (ლაილის) მიჯნური არის სახელით „ყაისი“ და რადგან ამისი გადაკეთება შეუძლებელია, ამიტომ პროფ. ნიკო მარრი სწერდა: ამ სახელში „კაენის“ არის ცნობილი სახელი „კაისი“-ო⁶. წიგ. 12.

ჩემთვის გაუგებარია: როგორ იყო შესაძლებელი ცნობილი სახელის, ლეილას (ლაილას) საყვარელის სახელი „ყაისი“ გადაკეთებულიყო, გადამახინჯებულიყო სახელად „კაენი“?!

პირველად ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ სახელი „ყაის“, „კაის“ არის არაბული ერთი-ერთი ტომის სახელი. მერმე ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს სახელი „ყაის“ ერქვა ერთ-ერთ თავადს ქვემო ირაკში: იბრუ ყაის (კაის) იბნ აბრ (მეოთხე საუკუნის პირია); შემდეგ კიდევ „ყაის“ – აბდ-ალ-ყაის – ბაჰრაინში ებრძოდა სპარსელებს; მერმე მოდის პოეტი იბრუ-ლ-ყაის, ნინარისლამური პოეზიის ერთი საუკეთესო წარმომადგენელთაგანი. შემდეგ ვეცნობით პოეტ ყაის-იბნ-ალ-ხატიმს, რომელიც ცნობილია იმითაც, რომ თავისი ბაბუის და მამის სისხლი იძია. დიდად ცნობილია თქმულება პოეტ „მაჯნუნისა“, ყაისის და ლაილას სიყვარულის შესახებ, რომლის მიხედვით არა ერთი პოემაა დანერგილი და მათ შორის ნი-ზამი განჯელის პოემა; ცნობილია აგრეთვე თქმულება „ყაის“-ისა და „ლუბნა“-ს სიყვარულის შესახებ.

„მაჯნუნ“-ისა“ და „ლაილა“-ს სიყვარულის ამბავი არ არის ისტორიული, – იგია მხოლოდ თქმულება, ისე როგორც თქმულებათა აგრეთვე „ყაის“-ისა და „ლუბნა“-ს სიყვარულის ამბავი. „გალობათა წიგნის“ ავტორმა – აბუ-ლ-ფარაჯ – უკვე იცოდა, რომ ყაისისა და ლაილას სიყვარულის ამბავს არავითარი ისტორიული საფუძველი არ გააჩნდა, მთელი ეს თხრობა მერვე საუკუნეში არის შედგენილი⁷. გვ. 45, 59, 71, 114, 137 და სხვა. არსად, არც არაბულ ისტორიულ მწერლობაში და არც არაბულ სიტყვა-კაზმულ მწერლობაში, არც სპარსულ ლიტერატურაში სახელი „ყაისი“ არ არის გადაკეთებული სახელად „კაენი“.

„თამარიანი“-ს „და სტირს კაენის ის ვით კაენის“ ჯერ კიდევ ტექსტურ დადგენას მოითხოვს და თვით ამ სიტყვისა „კაენის“ განმარტებას საჭიროებს. ამ მოსაზრების თანახმად, ვეფხისტყაოსანის „კაენ“ არ შეიძლება იყოს არაბულ-სპარსული სახელი „ყაის“=„კაის“.

პროფ. ნ. მარრი ამტკიცებდა, ვ. ტ.-ის ამ ლექსში არ არის არც ბიბლიური „კაენი“ და არც „სალამანი“-ო. აქ „კაენ“ და „სალამან“ არიან სიყვარულის ტანჯვით განთქმული გმირნიო, და თავისი შეხედულების გასამართლებლად მას „თამარიანი“-ს შემდეგი ლექსი მოჰქონდა –

სალმანს სალმოზად
უჩნს სვე და ლმოზად
სხვათავის ხელ ქმნა
ლხინ უნახავად (5,24).

პროფ. ნ. მარრი ფიქრობდა, სწორედ ეს „სალმან“ არის სპარსული პოემის „სალმან და აბსალ“-ის გმირი, ან რომელიმე თხზულების გმირი; აქ ცოცხალ პიროვნებაზე არისო ლაპარაკი, – ეს უეჭველიაო. და პროფ. ნ. მარრი თვითონვე დასძენს – გასაგებია, პოემა „სალმან და აბსალ“, არის არა პოეტი ჯამ-ისა, არამედ რომელიღაც ძველი ვერსია არისო.

ჩემი მხრივ უნდა აღვნიშნო, რომ პოეტი ჯამ ცხოვრობდა მეთხუთმეტე საუკუნეში (1414-1492) და მართლაც მისი პოემიდან გმირი „სალმან“-ის სახელი ვ. ტ.-ში ვერ მოხვედებოდა. ამიტომ ფიქრობდა პროფ. ნ. მარრი, ეს სახელი რომელიმე თხზულებაშია, რაც ძველ ვერსიას ეკუთვნისო. მაგრამ არსებობდა რომელიმე ძველი წიგნი უწინარესი, სადაც „სალმანი“ არის გამოყვანილი? ეს პროფ. ნ. მარრმა არ იცოდა.

ვ. ტ.-ის აღნიშნული ლექსის განმარტება იუსტინე აბულაძისა შემდეგია: კაენის – ადამის უფროსი ვაჟი – ძმის მკვლეელია, რომელს საშინელი სასჯელი მიუფლინა ღმერთმა. ამ ტაეპში მოხსენებული სიტყვა „სალა“, რომელსაც შეცდომით სთვლიანო საკუთარ სახელად, ვილაც „სალად“, მაშინ როდესაც ცხადია აქ „სალა“ კლდეს აღნიშნავსო; არა თუ ადამის ტომთაგანი, თუნდ კაენ და კლდეც კი ვერ აიტანსო მისდონ გაჭირვებასო.

იმავე ი. აბულაძეს უკვე ნათქვამი ჰქონდა: სალამან – სპარსული რომანის მიჯნურიო (ვ. ტ. 1914. გვ. 231). და ეს მან კიდევ განიმეორა: სალმან – „სალამან და აბსალის“ გმირის სახელი არისო (ვ. ტ. 1937. გვ. 375).

და აქ თავის თავად წარმოსდგება უპასუხო საკითხი: ვისი რომანის? რომელი რომანის? რა ხანის? ი. აბულაძემ გაურკვეველად დაგვიტოვა ეს ამბავი.

„შაჰ-ნამე, ვისრამიანი, ლეილ-მეფუნუნიანი, სალამან შოთას ეპოქაში უკვე თარგმნილი იყო სპარსულიდან ქართულად“, სწერდა თავის რუსთველიანაში პ. ინგოროყვა. ვისრამიანი რომ თარგმნილი იყო, ეს ცნობილია, მაგრამ საიდან გაიგო მკვლევარმა, რომ დანარჩენი თხზულებანიც თარგმნილი იყო? გასაოცარია!

* * *

„კაენი“, ებრაულად „ყაინ“, ბერძნულად: „კაენ“ ნიშნავს: ქმნილება, ყლორტი, ჩამომავალი.

კაენმა მოჰკლა თავისი ძმა აბელი შურისა გამო; რადგან ამ უკანასკნელის შეწირული მსხვერპლი ღმერთმა უფრო სიამოვნებით მიიღო; ან მეორე განმარტებით: რადგან კაენის მსხვერპლის შეწირვას აკლდა რწმენა, რაც წირვას თან უნდა ახლდესო.

კაენმა არ შეისმინა ღმერთის დარიგება, გაფრთხილება და თავისი განზრახული მკვლელობა ჩაიდინა. ღმერთმა კაენი დაჰკრულა – შენ იქნები დაწყველილი ამ ქვეყანაზე; შენ მას, მინას დაამუშავებ და იგი ნაყოფს არ მოგცემს; შენ იქნები მანანნალა და მოხეტიალე ამ ქვეყანაში (დაბ. 4,10-12)... კაენმა დაჰკარგა ყოველი იმედი, ჩავარდა სასონარკვეთილებაში და იგი ამბობს – დიდ არს ჩემი სასჯელი, რათა ვზიდო იგი, ყველა შემხვედრს შეუძლია მე მომკლასო (დაბ. 9, 5). და მერმე დაიწყო კაენის მანანნალა ცხოვრება და დაუსრულებელი ტანჯვა.⁸ წიგ. 2. გვ. 38.

* * *

ბიბლიაში მოხსენებულია აგრეთვე „სალამან“, რომლის გამო ნათქვამია – **იოსე 10,14** და აღსდგეს წარწყმედა ერსა შორსა შენსა, და ყოველნი მოზღუდვილობანი შენი ოხრიდენ, ვითარცა **სალამან** სახლისა იერობამისსა, დღეთა შინა ბრძოლისათა დედაჲ შვილთა ზედა დაახეთქენს... ანუ: მოხდება არეულობა. შფოთი შენს ხალხში და ყველა შენი სიმაგრე დანგრეულ იქნება ისე, როგორც სალამან დაანგრია ბეთ-არბელ ბრძოლის დღეს :დედა მოკლულ იქმნა შვილებითურთო.

ვინ არის ეს სალამან?

სალამან(ებრაული „შალმუნა“) იყო მიდიელთა მეფე, რომელი პალესტინას შეესია, ოლონდ დამარცხდა და გედეონის მიერ მოკლულ იქმნა. იგი, სალამანა მოიხსენება შემდეგ, ფსალმუნში (82,11), სადაც ნათქვამია: გაჟლიტე ისინი და აქციე ისინი მიწის ნეხვად; მოეპყარ მათ, მათსავე მთავრებს, როგორც ორივოსს და ზივს, და ყველა მათ მეთაურებს, ვით ზევეეს და სალამანო. მეტი ცნობა ამ სალამანის შესახებ არ არსებობს. იგი ომში მოჰკლეს.

მეორე ამ გვარი სახელი „სალმანა“ (ებრაული „შალმან“, ბერძნული „სალამან“) დასახელებულია იოსეს წიგნში და საამისოდ ამონაწერს უკვე გავეცანით. ამ სალამანის გამო სწორი ცნობა არ არსებობს. სალმან გამოყვანილია ვითარცა ამაოხრებელი და დამანგრეველი ბეთ-არბელისა და ნათქვამია: ბრძოლაში დედა შვილთა ზედა დაახეთქესო. ზოგი მკვლევარი კი ფიქრობს, „სალმან“ აქ კაცის სახელი როდი არისო, არამედ არის ადგილის სახელიო: სალმან-ბეთ-არბელ⁹. წიგნი 5. გვ. 1375. აქედან თავის თავად ცხადია, ბიბლიის არც „სალმა-

ნა“-ს და არც „სალამან“-ს ვეფხისტყაოსანის „სალამან“-თან დამოკიდებულება არა აქვთ.

მაშ, რჩება აკად. პროფ. ნ. მარრის მოსაზრება, თითქო არსებობდა რომანი „სალმან და აბსალი“-სა (და არა **სალამანი!**), რომელიც ვ. ტ.-ის ხანას წინ უსწრებდა. მაგრამ ეს დასაბუთებული არ არის.

* * *

აკად. პროფ. კ. კეკელიძის მოსაზრებით, „თამარიანი“-ს „სალა“ არის ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანი“-ს გმირი „სალამ“ და ვეფხისტყაოსანის გმირიც „სალმან“ არისო. „ლეილ-მაჯნუნიანი“-ს გმირი „სალამ“, რომელს ლეილა უყვარდა (ნამდვილი სახელი მისი არის: „იბნ-სალამ“) და რომელს ლეილა ძალით მიათხოვეს, განა არის იგივე „სალამან? ამ საკითხის გამო ივანე ლოლაშვილი სამართლიანად ამბობს: „კ. კეკელიძის ეს საინტერესო მოსაზრება, რომელიც გაიზიარა ა. ბარამიძემ, საეჭვო არ იქნებოდა, რომ ენათმეცნიერულად ს ა ლ ა მ -ის გადმოქართულება ს ა ლ ა-დ დასაბუთებულიყო. გაუგებრობას ინვეეს მ-ს ამოვარდნა. რომ „თამარიანი“-ს საინტერპრეტაციო ტაეპში „ლეილ-მაჯნუნიანი“-ს იბნ-სალამი ივარაუდებოდეს, მაშინ უნდა გვექონდეს ს ა ლ ა მ ს და არა ს ა ლ ა ს. ს ა ლ ა ს და იბნ-სალამის ერთი და იგივე პირად მიჩნევა საგრძნობ დაეჭვებას ინვეეს“-ო⁵⁴. გვ. 108-9.

აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე თავის წიგნში: „რუსტაველი ი ვოსტოჩნი რენესანს“ ამ აბსალის გამო მოგვითხრობს – „ე. ე. ბერტელსი გვატყობინებს მეტად საინტერესო ცნობებს, რომ ტამკენტის სახელმწიფო ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა შორის არის ხელნაწერი ავისენა-ს ნაწარმოებისა სახელწოდებით „სალამან და აბსალ“. შესაძლებელია, რომ ამ სახელით პოემა, ცნობილი როგორც ნაწარმოები აბდურახმან ჯამი-სა, იმყოფება ავისენა-ს პოემასთან. ხელნაწერის შინაარსის გადმოცემის მიხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ იგი მართლა ავისენა-ს ეკუთვნის“-ო⁶². გვ. 375. საკითხი მაინც გამოურკვეველი რჩება. ყველაფერი ეს მხოლოდ მოსაზრებაა ჯერჯერობით, და სჯობია ისე განუმარტებელი დარჩეს.

2. ჰინდონი

ტარიელი თავის თავზე ამბობს –

ამირზარი ვარ, ხელმწიფე, სრულად ინდონი მმონებენ (365),

იგი ვარსკვლავთა ურიცხვი მოკრბეს ინდოთა ჯარია (402)

იციოთ, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია? (402). აქ და სხვა მრავალ შაირში საკითხი ინდოეთ-ინდოსტანს ეხება. გარნა ვეფხისტყაოსანში არიან შაირ-

ნი, რომელნი ჩემთვის გაუგებარნი იყვნენ, ვიდრე სიტყვისა მნიშვნელობა „ინდონი“ (=ჰინდონი“) არ გამოვძებნე.

ავთანდილი მგზავრობისას თინათინს იგონებს და ამბობს –

ინდოთა რაზმი ჩემად კლვად თქვა... (835), ანუ: ინდოთა რაზმი აქ არის თინათინის წარბ-წამწამები. მეტად შავი.

ავთანდილი ტარიელს ეუბნება თინათინის გამო –

სადა ინდონი ბროლ-ვარდსა სარვენ გიშრისა სართა, მას მოვეშორვე, წამოვე სიჩქარით, არ სინყნართა (889), ანუ: იქ, სადაც „ინდონი“ თინათინის ბროლ-ვარდს (ვარდივით წითელ და ბროლივით თეთრ პირისახეს) სარვენ, სარებს უდგამენ, შემორტყმულნი არიან გიშერის (ძალიან შავი) სარებით, ანუ შავი წამწამებითო, მას მოვეშორეო. მაშასადამე, „ინდონი“ აქ არიან შავნი, ვითარცა თვით თინათინის შავნი წარბ-წამწამნი.

როდესაც ტარიელი გრძნობის დაკარგვის შემდეგ მოსულიერდა, მან –

თვალნი აახვნა, შეიძრა რაზმი ინდოთა ტომისა (1346), ანუ: თვალნი გაახილა და ამით, რასაკვირველია, შეიძრა რაზმი ინდოთა ტომისა, ანუ ტარიელის წამწამებით.

ვიციოთ, ვ. ტ.-ის ყველა მოქმედ პირს აქვს შავი, ღრმად შავი წარბ-წამწამები. მაშასადამე, ამ შაირშიც „ინდონი“ არიან შავნი, ვით ინდონი.

* * *

შავ წამწამთა საჩვენებლად სიტყვა „ჰინდონი“ (=ინდონი) იხმარება აგრეთვე ჩახრუხადის ნაწერებში –

ვნახე რა სახე?

შამბნარისა ხე

ჰინდოთა ცვად ჰყონ ნამუხთალევად (5. 51,1-4).

ანუ: რა სახე (რა ფიგურა) ვნახე მე? – ხე (მაშასადამე: ტანი მაღალი, წვრილი) შამბნარისა (შამბი- მაღალი და მსხვილი ბალახი. ს. ს. ორ.), რომელს იცავენ (ცვად ჰყონ) ნამუხთალევად=დაუხნობელ მოღალატესავითო (ს. ს. ორბ.).

ვნახე ჰინდონი

ვითა რინდონი

რომე სჩნდეს ზანგნი

ალალებულად (12. 12,1-4).

ანუ: ვნახე ჰინდონი (ინდონი), რომელიც იყვნენ ვითარცა „რინდონი“ (მთვრალნი), რომ სჩანდა, თითქო ზანგნი იყვნენო ალალებულნი, ე. ი. მოურიდებულად თამამნიო (ს. ს. ორბ.).

აკად. პროფ. ნ. მარრი ამ სიტყვებს „ჰინდოთა“ სთარგმნის სიტყვით: „ინდი-ცი“, ანუ: ინდოეთის=ჰინდუსტანის=ინდოსტანის მცხოვრებნი, რაც, რასაკვირველია, **სწორი თარგმანი არ არის.**

სახელი „ინდი“ გამოყენებული აქვს ჩახრუხადეს სხვა შაირშიც (5,6) –
ბროლისა ველსა, თვალ-უნვდომელსა,
ინდონი ეყვნეს დამონებულად...

„თამარიანი“-ს გამომცემელი ივანე ლოლაშვილი ამ ლექსს ასე განგვიმარტავს – „მეტაფორა ბ რ ო ლ ის ვ ე ლ ი ნიშნავს ბროლივით თეთრ პირისახეს (შეადარეთ: რუსთაველი – ბროლისა ველსა სტურფობდეს გიშრისა მუნ საყენია); „თვალუნ-დომელი ველი“ არის გაბადრული პირისახე, ხოლო ი ნ დ ო ნ ი – წარბნამნამები“. ტაეპის აზრი ასეთია: თამარის გაბადრულ, ბროლივით თეთრგამჭვირვალე პირისახეს ამშვენებდნენ (შავი) წარბ-წამნამებიო“-ო⁵⁴.

„ქართველთა მოქცევის“ საკითხთა განხილვისას აკად. პროფ. კ. კეკელიძეს მოაქვს ისტორიკოსთა: გელასი კესარიელის და რუფინოსის აზრი: ეთიოპიის და იბერიის მოქცევა დაახლოებით ერთსა და იმავე დროს მოხდაო და ამას დასძენს შენიშვნაში ამონაწერს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-დან – „ქრისტიანები იგი ჰრომნი და ყოველნი ჰინდნი ჯუარისათა სძლევენ მტრებსა“-ო⁵⁵.

* * *

ქართლის ცხოვრებაში არა ერთჯერ მოხსენებულია „ჰინდოეთი“ ვახტანგ გორგასალის ლაშქრობასთან დაკავშირებით, და ეს ინდოეთი არის „ჰინდოსტან“=ინდუსტანი. დასახელებულ არიან იქვე, რასაკვირველია, „ჰინდონი“²⁷. გვ. 67.; ერთ ადგილზე ნათქვამია: „ბრძოლა იგი ინდოთა და სინდთა და აბაშთა“²⁷. გვ. 141. „ჰინდოთა“ არიან ინდოელნი, ინდუსტანელნი; „სინდთა“ არიან სინდეთის მცხოვრებნი, ანუ ახლანდელი პაკისტანის პროვინცია „სინდ“, მთავარი ქალაქით: „კარაჩი“, ხოლო „აბაშთა“ არიან აბაშელნი, ანუ დღევანდელი ეთიოპიის აბისინიის მცხოვრებნი.

ამგვარივე დასახელებაა კიდევ ქართლის ცხოვრებაში ერთ ადგილზე: „და შენ შემწე მეყო მე თავითა შენითა მტერთა ჩემთა ზედა, აბაშთა და ელამთა, ჰინდოთა და სინდთა“-ო.²⁷ გვ. 184. „ცეცხლებერ ეგ ზებოდეს ბრძოლისათვის ჰინდოთა, სინდელთა და აბაშთა“... (იქვე, გვ. 187).

მაგრამ არის კიდევ სიტყვა „ჰინდონი“, რაც მონღოლთა ერთ ტომს ეწოდება ჩვენი ქართლის ცხოვრების მიხედვით⁵⁶. გვ. 160.

და ბოლოს, ვინ არიან ეს „ინდონი“, რომელნიც ვეფხისტყაოსანის ზოგ შაირში არიან მოხსენებულნი?

* * *

ეს საკითხი განსაკუთრებულ გამოკვლევას მოითხოვს, რადგან „ინდონი“, რომელთაც ვ. ტ.-ის ზემორე მოტანილ სამ შაირში ვხვდებით, არიან შავნი, ნამეტანად შავნი.

რასაკვირველია, ქართველებმა იცოდნენ და იცოდნენ კარგად, რომ ინდოეთის მცხოვრებნი „შავნი“ არ არიან.

ვეფხისტყაოსანი სხვა და სხვა გამოცემაში ამ შაირებში დაბეჭდილია სიტყვა „ინდონი“ (და არა „ჰინდონი“); მხოლოდ პ. ინგოროყვას მიერ გამოცემულ ვ. ტ.-შია დაბეჭდილი „ჰინდონი“; მას „ინდონი“ ხელნაწერის მიხედვით შეუსწორებია სიტყვით „ჰინდონი“. და ამასთანავე შენიშვნაში განმარტავს: „ჰინდონი“ ზანგები არიანო.

* * *

როდესაც დავარმა ნესტანის გადაკარგვა გადასწყვიტა, მან მოიხმო ორნი მონანი „პირითა მით ქაჯებითა“ და ნესტანი მათ გადასცა; შემდეგ, ვიცით, როდესაც ფრიდონმა ნესტანი და ეს ორნი მონანი კიდობანში დაინახა, მათ შესახებ მერმე ამბობდა –

ამოძრვენეს ორნი მონანი, შავნი მართ ვითა ფისანი (626), როგორც მათ უწოდებს ფრიდონი. იგი მკაფიოდ გვიხატავს –

აქა მათ ზანგთა მონათა მზე მოიყვანეს ნავითა (1022). მაშასადამე, ეს „ორნი მონანი პირითა მით ქაჯებითა“ ყოფილან ზანგნი, შავნი „ვითა ფისანი“ (626).

და შემდეგ კიდევ, ამ „ორთა მონათა“ შესახებ ფატმანი ავთანდილს მოუთხრობს –

ორთ კაცთა, ტანად შავთა, თვით პირიცა ედგა შავი (1129), მოიყვანეს ზღვით ნესტანიო, და მე ჩემს მონებს მათზე –

ვუჩვენე: „ჰხედავთ, ინდოთა ტყვედ ჰყვანან შუქნი რომელნი? (1133).

აი, აქ ფატმანიც გვირკვევს, რომ ეს „ორნი მონანი“ ყოფილან შავნი ვითარცა კუპრი, ყოფილან ზანგნი და ეს ზანგნი ყოფილან ინდონი. და ამას ფატმან ადასტურებს ნესტანისადმი შეკითხვით: იმა ზანგთა სით მოჰყვანდი შენ... (1139).

მაშასადამე: ინდონი, ანუ ჰინდონი არიან ზანგნი, როგორც აქ გაირკვა.

* * *

ვინ-ლა არიან ეს ინდონი=ჰინდონი=ზანგნი? არიან ისინი ინდოეთის მცხოვრებნი? ეს ყოვლად შეუძლებელია, რადგან ინდუსტანის მცხოვრებნი შავნი არ არიან და არც ზანგნი. ეს ზანგნი შესაძლებელია სასახლეში მსახურნი იყვნენ, მაგრამ მაინც: რატომ ეწოდება მათ „ინდონი“?!

* * *

ამ საკითხისათვის ყურადღება მიუქცევია თეიმურაზ ბატონიშვილს (1782-1846), რომელიც ერთი ლექსის გამო ამბობს –

ვინ გიშერი დააჯოგა და წამწმისა არემა რე (1532). „დააჯოგა – შეკრიბა. გიშერი ფერისა გამო და შავად ელვარებისა, მელექსეთაგან ინოდება კავთა, ზილფთა, წარბთა და წამწამთა (რომელიცა შეეკრიბა თავის შორის მშვენიერს თინათინს). არე – ეს ლექსი აქა ნიშნავს განწყობილსა, ანუ ერთ მწკრივზედ მდგომარეობათა წამწამთასა. მარე – ეს ლექსი ნიშნავს შავთა ინდთა, აბაშთა ანუ არამთა და სხვათა. აღმოსავლეთის მელექსენი, ანუ პიტიკნი, ინდთა, ანუ აბაშთა შავთა რაზმსა, ანუ მწკრივსა უწოდებენ მეტაფორითა მშვენიერთა ქალთა წამწამსა, რამეთუ ვითარცა მხედრობანი მებრძოლნი ესვრიან მტერთა საკვდავად ისართა, ეგრეთვე მშვენიერნი და სატრფონი ქალნი ტრფიალთა მისთა წამწამთა მიერ გულისა მოსაწყველთა გრძნობათა ისართა სტყორცნიან“-ო¹⁰. წიგნი 5. გვ. 13-4.

ბატონიშვილი თეიმურაზის მიერ ამ შაირის ამ გვარად განმარტება გამოწვეულია მისი წაკითხვით: არე-მარე (ნამდვილად კი არის: „არემა“ „რე“). ამიტომ მას სიტყვა „მარე“ განუმარტავს სიტყვით „მავრ“-ი მაროკანელი, რომელს იგი „შავ“ კაცად სთვლის. ყოველ შემთხვევაში, თეიმურაზ ბატონიშვილის ცნობით: „შავნი ინდნი, აბაშნი ანუ არამნი“ შავნი, ზანგნი, ნეგრები (ნეგრო – შავი) ყოფილან და ამ სიტყვას პოეტები შავი თმისა, წარბთა და წამწამთა სიშავის საჩვენებლად ხმარობდნენო. საინტერესო აქ ის არის, რომ „ინდნი“, ბატონიშვილი თეიმურაზის თქმით, აბაშნი ყოფილან.

ვინ არიან ეს აბაშნი? სახელი „აბაში“ არის არაბული წოდება აბისინიისა, ეთიოპიის ხალხისა. მაშასადამე, ეს „ინდნი“ ყოფილან აბაშნი=აბესინელნი=ეთიოპიელნი.

თანამედროვე სპარსულ ენაში სიტყვა „ჰენდუ“, ნიშნავს: 1. ინდო, ინდოელი, 2. შავი მონა, 3. ავაზაკი, 4. შავი¹¹. გვ. 598.

* * *

ამ ინდოთა საკითხს ყურადღება მიაქცია მარჯორი უორდროპმა ვ. ტ.-ის ინგლისურად თარგმანის დროს და შენიშვნაში გვაცნობა (შაირი 1139): ინდონი ეთიოპიელნი არიანო, თუმცა ეს ცნობა მას არ დაუსაბუთებია⁴⁹.

პირადად ინდოთა საკითხი დარწმუნებით გამოვარკვევ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ქართულ ბიბლიაში სწორედ ამ სიტყვას: „ჰინდოეთი“, „ჰინდო“ გავეცანი.

ფსალმუნი 67,30 მოვიდენ მოციქულნი ეგვიპტით; **ჰინდოეთმან** უსწროს ხელისა მიცემა ღმრთისა...

ბერძნულ ბიბლიაში ეს სიტყვა „ჰინდოეთი“ ნათარგმნია სიტყვით: „აეთიოპია“=აბესინია; ლათინურ ბიბლიაში – ეთიოპია; ფრანგულში – კუს (ს. ს. ორბელიანი: ქუს – ეთიოპია); (ქუს, როგორც ბიბლიაშია); გერმანულში – მოჰრენლანდ (მოჰრთა, ანუ მავრთა ქვეყანა). სწორედ ამ „მავრს“-ს ჰგონებს ბატონიშვილი თეიმურაზ ზემო ლექსში. ესპანურში – ეტიოპია; რუსულში – ეფიოპია.

ფსალმუნი 71,9 მის წინაშე პირველად **ინდონი** შეუვრდენ და მტერნი მისნი მინასა ჰლოშნიდენ

ზემოაღნიშნულ თარგმანში სიტყვა „ინდონი“ არის მხოლოდ ესპანურში, ხოლო სხვაგან ნათარგმნია სიტყვით – „მცხოვრებნი უდაბნოსა“.

ფსალმუნი 73,14 შენ შეჰმუსრე თავი ვეშაპისა მის, და მიეც იგი საჭმელად ერსა მას **ჰინდოეთისასა...**

აქაც სიტყვა „ჰინდოეთისასა“ ბიბლიის დასახელებულ სხვა თარგმანებში არ არის; არის-მცხოვრებნი უდაბნოსა.

ფსალმუნი 86,4 აჰა ესერა უცხო თესლნი: და ტვიროს, და ერი **ჰინდოთა**, ესენი იშვნეს მუნ.

აქ „ჰინდონი არიან ბერძნულად – ეთიოპია; ლათინურად, ინგლისურად, ესპანურად, რუსულად -ეთიოპია; ფრანგულად კუს (ქუს=ეთიოპია).

იობი 28,19 არა ესწოროს მას ტოპაზი **ჰინდოეთისა**

აქ რუსულ თარგმანში არის – ეფიოპია.

იერემია 13,23 ეთიოპიელს არ შეუძლია გათეთრდესო

სოფონიას წინასწარმეტყველებაშიც გამოყენებულია სახელი **ინდოეთი** (6,10): კიდეთგან მდინარისა **ინდოეთისაჲთ**.

პროფესორ რობერტ ბლეკს ეს სახელი „ინდოეთი“ ლათინურად ნათარგმნი აქვს სიტყვით – „ეთიოპია“: „ა რიპა ფლუმინის აეთიოპიაე (ლიტ. ინდიაე“). იხილეთ: პატროლოგია ორიენტალის. ტომ 29. ფასკ. 2. პარი, 1961. პ. 344-5.

საქმე მოციქულთა 8,27 და აღსდგა და წარვიდა (ფილიპპე). და ეჰა ესერა, კაცი **ინდო**, საჭურისი ძლიერი კანდაკისი, დედოფლისა მის **ინდოეთისა**, რომელ იგი მოსრულ იყო თავყვანის ცემად იერუსალიმად.

აქ „ინდონი“ და „ინდოეთი“ არის ეთიოპია, აბისინია, ეთიოპიელი.

ამგვარად ირკვევა, რომ ბიბლიის თარგმანთა თანახმად, „ჰინდოეთი“ (=ინდოეთი) არის ეთიოპია (=აბისინია). ჰინდონი არიან ეთიოპიელი.

ცხადია, სხვა საკითხია: რატომ არის ქართულ ბიბლიაში „ეთიოპია“ და „ეთიოპიელი“ ნათარგმნი სახელით „ჰინდოეთი“ და „ჰინდო“ და რატომ არ არის ზოგჯერ ქართული ბიბლიის „ჰინდოეთი“ და „ჰინდონი“ სხვა ბიბლიებში მოხსენებული, არამედ მხოლოდ ნათქვამია – მცხოვრებნი უდაბნოსა!

* * *

გიორგი მონაზონი თავის „ხრონოგრაფ“-ში (რომლის ქართულად გადათარგმნის დროდ სიმ. ყაუხჩიშვილი მეთერთმეტე საუკუნეს მიიჩნევს), არა ერთჯერ არის დასახელებული „ჰინდოეთი“, „ჰინდია“, „ჰინდო“⁷⁸. გვ. 8, 20, 22, 34, 126, 262. ამ ცნობაზე დაყრდნობით და სხვა მასალათა ძალითაც აკად. პროფ. კ. კეკელიძე ამტკიცებს: „ეთიოპიელი, ანუ ჰაბაშნი, ან („ინდია ულტერიორ“) გაქრისტიანდნენ იმ ხანაში, როდესაც ქართველებმა მიიღეს ქრისტიანობა. გელასი კესარიელის მიხედვით ეპისკოპოსმა ფრუმენტიმ მონათლა ეთიოპიელებიო“, ანუ 355-356 წ.წ.⁵⁵. წიგნი მეორე. გვ. 279, 280, 282.

ქართულმა ეკლესიამაც კარგად იცის ეს საკითხი. „საქართველოს ეკლესიის კალენდარ“-ში – 1961 წლისათვის – ნოემბერის 13-ს თარიღით მოხსენებულია წმიდა „ფრუმენტი, ინდოელი (ეთიოპიელი) მთავარეპისკოპოსი“⁷⁵. გვ. 61.

* * *

არის სხვა ამბავიც.

ჰიერონიმეს თქმულების თანახმად, მოციქულმა მ ა ტ თ ე მ ქადაგა „მეორე ეთიოპიაშიო“; ამ ცნობას აკად. კორ. კეკელიძე ასე განმარტავს: „ძველად ეთიოპიას ეძახდნენ კოლხიდასაც, ესე იგი დასავლეთ საქართველოს... მათეს კი ეთიოპია-კოლხიდაში უქადაგნია, სადაც ორი მდინარეა: აპსარი და ფაზისი; აქედან, მაშასადამე, ბერძნის მწერლის ს ო ფ რ ო ნ ი ს ა თ ვ ი ს ა დვილი იყო თქმა, რომ ანდრიამ იქადაგა დიდს სებასტოპოლში, რომლის მახლობლად ზღვას ერთვის მდინარე აპსარი და ფაზისიო და სადაც ეთიოპიელები მკვიდრობენო... არსებობდა ისეთი გარდმოცემა, რომელიც მათეს წილხვდომილად ეთიოპიას თვლიდა, ეთიოპიად კი ხშირად კოლხიდასაც გულისხმობდნენ“-ო⁵⁵. წიგნი მეოთხე, გვ. 257. ასეთია ეს ცნობა, ოღონდ ეთიოპია-კოლხიდა ჩვენი საკითხისათვის მოსატანი არ არის, ამიტომ ძველი გამოთქმის თანახმად: „დაშთომილისა სიტყვისა მიმართ აღვიდეთ“.

* * *

ან, გამოსარკვევია, თუ ეთიოპია=აბესინია=აბაშეთი რატომ იწოდება სახელით „ინდოეთი“.

არსებობს წიგნი „ლიბერ გენეალოგუს“=„წიგნი წარმოშობისა“, რომელში, სხვათა შორის, ინდოეთის ამბავიც არის მოხსენებული.

„წიგნში „ლიბერ გენეალოგუს“ ნათქვამია – არისო სამი ინდოეთი: 1. ინდოეთი ეთიოპური, 2. ინდოეთი მედური (ძველი სპარსეთის) და 3. ინდოეთი ოკეანური და ბნელი... სპარსეთი და ეთიოპია რომის იმპერიის მოსაზღვრენი იყვნენ, ხოლო

ოკეანის ინდოეთზე რომში ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათო – ამბობს პროფ. ალბერ დეფუჟურკ¹². წიგნი. 4. გვ. 350.

მოციქულთა აპოკრიფულ მოგზაურობაში ცნობილია ბართლომეს მიერ ინდოეთის – (ინდოსტანის) გაქრისტიანების ამბავი. ეს წიგნი იწყება ასე: „არის სამი ინდოეთი; ისტორიკოსები გვარწმუნებენ: პირველს მივყევართ ეთიოპიაში, მეორეს – მედელებთან, მესამეს – ქვეყნის დასასრულს, რადგან ეს მესამე ქვეყანა ერთი მხრით ეკვრის ბნელეთს და მეორე მხრით – ზღვა-ოკიანეს. აი, იქ, იმ ინდოეთს მივიდა მოციქული ბართლომე“-ო.

ეს თქმულება საშუალებას იძლევა დადგინდეს, რომ ამბესინიას, ანუ ეთიოპიას ერქვა ინდოეთი.

მეორე აპოკრიფული თხრობა მოციქულთ სვიმონ და იუდას ეხება. მოციქულმა სვიმონმა ქადაგების შემდეგ კერპთა შინა ჩამალულ სატანებს უბრძანა: „დემონებო, გამოდით ქანდაკებიდან, დალენეთ ეგენი“... „და გაშეშებულმა ხალხმა დაინახა, რომ ორი ეთიოპიელი, შავი და შიშველი, ყვირილითა და ბლავილით, გამხეცებული თავს დაესხა მოციქულთ და ამოხოცა იგინი“-ო.¹²

ამ ზღაპრული ამბავიდან ვტყობილობთ, რომ ეთიოპიელნი წარმოედგინათ ვითარცა შავი კაცი¹². გვ. 337, 347.

ჩვენ დღეს ასეთ შავ კაცს „ნეგრ“-ს ვუნოდებთ (ნეგრო – შავი). და თურმე უფრო ძველადაც ასე წარმოედგინათ ეთიოპიის მცხოვრები.

ძველი საბერძნეთის მოაზროვნე ქსენოფონტეს (მე-ნ-მე-5 საუკუნე ქრისტეს წინ) ამბობდა – ხალხებს ღმერთი თავიანთი პირის მსგავსად წარმოუდგენიათო; მაგალითად, ეთიოპიელნი ამტკიცებენ: მათი ღმერთები შავნი და ცხვირბრტყელნი არიანო; ხოლო თრაკელთ სჯერათ: მათი ღმერთები ლურჯ-თვალა და ქერა-თმიანი არიანო.¹³ გვ. 49.

ცხადია, მეხუთე საუკუნის ბერძნებს ჩვენ წელთა-აღრიცხვამდე და უეჭველად შემდეგაც ეთიოპიელნი შავ და ბრტყელ-ცხვირა ხალხად წარმოედგინათ, ესე იგი, ნეგრად. ამას ადასტურებს ალექსანდრიის არქიეპისკოპოსი, ნმიდა კირილე როდესაც იგი ქადაგებაში ამბობს – დემონები (ემმაკები) წარმოსდგნენ ვით „შავი ეთიოპიელნი“-ო⁷⁰. გვ. 6.

* * *

ისლამის ენციკლოპედიაში ეთიოპია-აბისინიის შესახებ სწერია –

ეთიოპია, ანუ აბისინია არის: ქვეყანა და სახელმწიფო აფრიკის ჩრდილო-აღმოსავლეთის მხარეში. მისი არაბული სახელია: აბაშ, რაც, ფიქრობენ შავს ნიშნავსო; შერეულნი მოდგმანი ხალხთა; უფრო კი, უნდა იყოს სახელი იმ არაბული მოდგმისა, რომელიც უუძველეს ხანაში სამხრეთი არაბეთიდან იქ გაიხიზნა. ერთ

ხანს იქ გავრცელდა ქრისტიანობა (დღესაც არის სახელით ეკლესია „კოპტი“) და შემდეგ მომაგრდა მაჰმადიანობა. რასიულად ეს ხალხი დღესაც შერეული არის“-ო¹⁴. წიგნი 1. გვ. 126.

ფრანგულ ენციკლოპედიაში ნათქვამია –

ეთიოპია, ბერძნულად: აითიოპია, ლათინურად: ეთიოპია; თვით სიტყვა ნიშნავს: ქვეყანა ხალხისა, რომელ მზისაგან არის დამწვარი; ზოგადად – მოშავო=აითიოპს; (ოპს – პირისახე; და აითენ – დანვა). **ძველად ამ სიტყვას (ეთიოპიელნი) ნეგრებსაც, ანუ შავ ხალხებსაც უწოდებდნენ, მაგრამ ნამდვილად კი ეთიოპიელნი არიან მოსახლეობის ის ჯგუფნი, რომელთა აქვთ მზისაგან გარუჯული ფერი, ღრმა შავგრემანი;** ისინი ნეგრებისაგან სავსებით განსხვავდებიან პირი – სახის სწორი ხაზებით, ხშირად სწორი ცხვირითა და გამოკვეთილი ნიკაპით. მათი ფერი ჩვეულებრივ არის ბრინჯაოს, ბრონზის ფერი; მათი თმა არის გადაგლესილი და მოხუჭუჭო; ეთიოპიელთა აქვთ ტუჩები ცოტა მოსქელო და ტანი მათი დიდი სილამაზისაა; ისინი არიან მხნენი, ნიჭიერნი, მოჩხუბარნი...¹⁵. წიგნი 3. გვ. 314.

* * *

გვაქვს კიდევ ერთი ცნობა, რომელიც უფრო გარკვეულად გვიჩვენებს – ეთიოპიის, აბაშეთის ხალხი რატომ „შავ“ ხალხად წარმოედგინათ.

ბერძენმა ისტორიკოსმა ჰეროდოტემ (500-424) ძალიან კარგად იცის ეთიოპიელთა ვინაობა და ამბობს: ეთიოპიელნი ყველაზე მაღალი და ყველაზე ლამაზნი კაცნი არიანო.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეთიოპია ეწოდებოდა კიდევ იმ ქვეყნებსაც, რომლებს ახლა ჰქვია ნუბია, სენაარ, კორდოფან და სამხრეთი აბესინია; აქ კი მართლაც უმთავრესად შავი ხალხი ცხოვრობდა და, რასაკვირველია, ასეთად გახდნენ ცნობილნი საერთოდ ეთიოპიელნი.

მეფე-ქალი კანდაკე, რომელიც სახარებაში დასახელებული არის, არ იყო ეთიოპიელი. იგი იყო მაშინდელი ერთი სამეფოს – „მეროე“ – ქალი მეფე. სახელთა შერევის ნიადაგზე ამ სამეფოს (არაბული მხარე: „შეზა“) წინასწარმეტყველნი უწოდებდნენ: „სება“, „საბა“, რომლის დედოფალი სოლომონ ბრძენს ეწვიაო. ეს სამეფო „მეროე“ არსებობდა მდინარე ნილოსის მარცხენა ნაპირზე⁸. წიგნი. 2. გვ. 207.

* * *

ამ მიმოხილვით გავიგეთ, რომ „ჰინდონი“ ყოფილან ეთიოპიელ=აბისინელ=აბაშელნი, რომელნიც ძველად „ზანგ“=ნეგრ=შავ ხალხად წარმოედგინათ. ეს ხალხი, რასაკვირველია, არ იყო ინდოეთ=ჰინდუსტან=ინდოსტანის ხალხი,

რომლის შესახებ შემდეგი ცნობა გვაქვს – ისლამის ენციკლოპედიის თანახმად – ჰინდ – ზოგადი სახელი ინდოეთისათვის არაბული და სპარსული ენით. ძველს მწერლობაში განარჩევდნენ ორ ქვეყანას: 1. სინდ და 2. ჰინდ. სინდ ეწოდებოდა მხოლოდ იმ მხარეს, რომელიც იყო ჰინდუს-ზე და მიჰრან-ზე. ჰინდ ეწოდებოდა იმ მხარეს, რომელიც იყო ბრპ-ისლამურ ბატონობაში მყოფი ინდოეთი. ასე განყოფს იბნ ხორდათბიჰ, ალ-მასუდ, იბნ-ხავრალ და ალ-ბირუნ. ასევეა ნაჩვენები რუკაზე-დაც. შემდეგ ხანაში სახელი „ჰინდ“ – ორივე მხარეზე გავრცელდა, ხოლო სახელი „ჰინდუსტან“ ჯამანა-ს მდინარე განგეს მხარეს და ჩრდილოეთ ნაწილს დაერქვაო. ღაზნაველთა და გორითთა=ლორითთა მიერ ჰინდუსტანის დაპყრობის შემდეგ სახელი „სინდ“ აღარ იხმარებოდაო¹⁶. წიგნი. 2. გვ. 331.

* * *

მაშასადამე, საბოლოოდ გამორკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ინდოეთი=ჰინდოეთი ეწოდებოდა აგრეთვე ეთიოპიასაც, და ეთიოპიელნი შავ ხალხად წარმოედგინათ.

ამ გამორკვევის თანახმად, გასაგებნი არიან ვეფხისტყაოსანის ის შაირნი, სადაც შავ ინდოელებზე არის ლაპარაკი. და ამ შაირებში – 835, 889, 1133, 1316 – სახელის განსასხვავებლად და ბიბლიის მიხედვითაც უნდა იწერებოდეს „ჰინდონი“, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანის ზოგ ხელნაწერში ყოფილა –

ჰინდოთა რაზმი ჩემად კლვად თქვა... (835),

სადა ჰინდონი ბროლ-ვარდსა სარვენ... (889),

ვუჩვენე: „ჰხედავთ ჰინდოთა... (1133),

... შეიძრა რაზმი ჰინდოთა ტომისა (1316).

ყველგან აქ „ჰინდონი“ არიან ეთიოპიელნი, ძველი წარმოდგენის თანახმად: შავნი=ზანგნი=ნეგრნი.

3. „მოაბადნი“

საკვირველი რამ ხდება ვეფხისტყაოსანის კვლევის დარგში. მკვლევარნი თავის მოსაწონ დებულებათა დაუსაბუთებელ გადმოსროლას და ყოყოჩობას მიეჩვივნენ: აი, რა ახალი და განსაცვიფრებელი რამე ვთქვიო! აი, რა შესანიშნავი რამ აღმოვაჩინეო!!

ეს ყოვლად შეუწყნარებელი და დასაგმობი მოვლენა ხშირად უყურადღებოდ რჩება და მკითხველი, რომელიც რომელიმე საკითხში განრთვნილი არ არის, ალტაცებულა ასეთი მკვლევარის მიერ. მაგალითისათვის ავიღოთ სიტყვა „მოაბადნი“.

მკვლევარი პავლე ინგოროყვა შოთა რუსთაველს ასე გვაცნობს –
„პოეტი თუმცა იცნობს ქრისტიანულსა და პლატონურ მწერლობას ქართული
წყაროების საშუალებით, მაგრამ მისი განათლების წრე უფრო ა ღ მ ო სა ვ ლ ე თ
ს ეკუთვნის.

„შოთას, როგორც ცნობილია, პოემაში მოხსენებული ჰყავს ყრუდ „მოაზადნი“
(ხელნაწერში – შ. სტრ. 7775-პზ და 796 - პრ). ვინ არის ნაგულისხმევი ამ „მოაზად-
თა“, მეცნიერთა სახელით? თვით ტერმინი „მოაზადის“ სადაურობა გვიჩვენებს,
რომ აქ იგულისხმება აღმოსავლეთის, კერძოდ, სპარსული ფილოსოფიური ან რე-
ლიგიური თხზულებანი“-ო¹⁷. გვ. 265.

ბრძანა პ. ინგოროყვამ ეს და თავმომწონედ ჩაიარა. რომელი „სპარსული“, რო-
მელი „ფილოსოფიური“, რომელი „ან რელიგიური თხზულებანი“??? – ამაზე, თუ
გნებავთ, თქვენ თვითონ იტყვით თავი, მე ამისათვის არა მცალიაო! მე ვთქვი და
გავათავეო!

მკვლევარი პავლე ინგოროყვა კიდევ იმეორებს 1937 წ. – „შოთას მოხსენებუ-
ლი ჰყავს „მოაზადნი“. თვით ტერმინი „მოაზადი“-ს სადაურობა გვიჩვენებს, რომ
აქ იგულისხმება აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ-რელიგიური თხზულებანი“-ო⁸².
გვერდი 272.

და რომ მკითხველი უფრო დაარწმუნოს და იგი გააბრუოს, შემდეგ კიდევ
დაურთავს –

„შოთა გაცნობილია აღმოსავლეთის (კერძოდ, არაბულ) მეცნიერებას; იგი იც-
ნობს აღმოსავლეთის ფილოსოფიასაც („მოაზადნი“-ო¹⁷. გვ. 270.

ცოდვა გამოტეხილი სჯობია; არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ ფილოსოფიურ
თხზულებას, რომელს ერქვას „მოაზადნი“; არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ ფილო-
სოფიურ სკოლას, რომელს ერქვას „მოაზადნი“; არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ
რელიგიურ თხზულებას, რომელს ეწოდებოდეს „მოაზადნი“.

დიდად სასიამოვნო იქნებოდა, თუ მკვლევარი პავლე ინგოროყვა ამ საკითხში
მეც და სხვასაც გაგვანათლებდა! არა დაცინვით ვამბობ ამას, არამედ სრულიად
გულწრფელად.

* * *

ამ „მოაზადის“ საკითხს გაკვრით ეხება აგრეთვე პროფ. მიხ. წერეთელი („ბედი
ქართლისა“, ნომ. 16. გვ. 23.). –

... „როსტევეანის მიმართავაში ვაზირისადმი „მეცნიერსა“ (ვარიანტი: „მეცნიერ-
თა“) სწერია: მართლად უთქვამს მეცნიერსა, წყენააო ჭირთა ბადე“. „ხოლო სხვა
რედაქტორს, – განაგრძობს მ. წერეთელი, – არც ეს, „მეცნიერსა“, ან „მეცნიერ-
თა“ მოსწონს და სცვლის მას „მოაზადთა“. ტექსტის ნაკითხვის დროს მხოლოდ

დაკვირვებაა საჭირო, რომ ჩვენ მიერ რომლისამე ვარიანტის არჩევას საფუძველი ჰქონდეს: უკანასკნელ შემთხვევაში რასაკვირველია „მეცნიერსა“ არის სწორი წაკითხვა, რათგანაც აქ ნაგულისხმევია ვინმე მეცნიერი, ფილოსოფოსი. „მოაბადთა“ გვიანდელი შესწორებაა სპარსული გავლენით“-ო.

აი, მიხ. წერეთელსაც ჰგონია, სიტყვა „მოაბადთა“ სპარსული გავლენით არისო ჩანერილი ვ. ტყაოსანის ერთ-ერთ ხელნაწერშიო! და ისიც ნაგვიანევად! მან ალბათ წარმოიდგინა: „მოაბადთა“ ნიშნავსო **„მოაბედთა“**, რაც დიდი შეცდომა არის!

ცნება „მობედი“ ს. ს. ორბელიანს არა აქვს.

„მობედი“ ეწოდება „მოგვ“-ს. თანამედროვე, ჩვენი დროის სპარსულ ენაში „მუბად“ არის მისი გამოთქმა და ამით იწოდება „ზოროასტრიზმის“ მსახური, მღვდელი¹¹.

ეს „მოგვნი“ დასახელებულნი არიან მათეს სახარებაში, როდესაც ნათქვამია, რომ კაცნი მოვიდნენ აღმოსავლეთიდან ბეთლემს, რათა ჩჩვილ იესოსათვის თაყვანი ეცათო –

მათე 2,1 მოგუნი აღმოსავალით მოვიდეს

მათე 2,7 მაშინ ჰეროდე ფარულად მოუწოდა მოგუთა მათ

ეს სახელი „მოგუნი“=„მოგვნი“ ნათარგმნია ბერძნულად – „მაგოი“; ლათინურად – „მაგი“; გერმანულად – „დი ვაიზენ“ (ბრძენნი); ინგლისურად – „ვაიზ მენ“ (ბრძენნი კაცნი); ფრანგულად – „ლე მაჟ“ (მოგვნი); ესპანურად – „მაგოს“ (მოგვნი); რუსულად – „ვოლხვი“ („მუდრეცი“).

* * *

ძველად „მოგვნი“ შეადგენდნენ სამღვდელო წოდებას და ღმრთისმსახურთა მოვალეობაში მათი მნიშვნელობა განსაკუთრებული იყო და ამიტომ ისინი ცალკეულ ფენებად იყვნენ დაყოფილნი. მათ შორის იყვნენ სიზმარის ამხსნელნი, რომელთ ს. ს. ორბელიანი უწოდებს „ლაზარინელნი“ (სიზმრის ამხსნელნი, გინა ვარსკვლავთმრიცხველი). იყვნენ აგრეთვე ნამდვილნი ჯადოსანნი (გრძნეულების მოქმედნი). ისინი იყვნენ განათლებულნი პირნი სასულიერო დარგში და სწორედ მათ შორის აირჩეოდა ხოლმე უფროსი, მოგვთა მოგვი (რაბ-მაგ). კულტის მომსახურეთა პირნი უკვე ბავშვობიდანვე იწრთვნებოდნენ და შემდეგ მიწვენილობის ხარისხს როცა აღწევდნენ, სასულიერო წოდებას მიეკუთვნებოდნენ ხოლმე. მათი ცხოვრება იყო სასტიკი პირობით განსაზღვრული, რაც სინამდეს საფუძველად ედო: არ ჭამდნენ ხორცს, ან ძალიან მცირედ და სხვ., ირთავდნენ მხოლოდ ახლო ნათესავთ, რასაც მათ უსაყვედურებდნენ ხოლმე, ოღონდ ამითი ისინი თავიანთი წრის უფლებებს და უპირატესობას იცავდნენ. საერთოდ მათი ცხოვრება

იყო ღირსეული, სათნო, წესიერი და ამის გამო მათ დიდი პატივი ჰქონდათ დამსახურებული.

ნაბუქოდონოსორის ხანაში (604-561 წ. ქრისტეს წინ), თუმცა მედელთა შორის მოგვთ დიდი უპირატესობა ჰქონდათ, მათი გავლენა შემცირდა, განსაკუთრებით მას შემდეგ, როცა მოგვთა-მოგვმა გაუმატა-მ სპარსეთის ტახტი დაიკავა. იგი ძალიან წააგავდა სპარსეთის დიდ მეფის კამბიზის, დიდი ხნით დაკარგულ ძმას, სახელით სმერდის, და მან თავისი თავი სწორედ სმერდისად გაასაღა. მალე ეს გამოირკვა. მოგვთა-მოგვი გაუმატა მოჰკლეს და მას კიდევ მრავალი მოგვი მიაყოლეს. იყო დიდი ჟღერა მოგვთა, რომლის აღსანიშნავად შემდეგ დაწესდა დღეობა – „მაგოფონია“. მაშინ სპარსეთის დიდ მეფედ გახდა ისტორიაში კარგად ცნობილი: დარიოს. მაგრამ ვინაიდან მოგვნი სარწმუნოებას ემსახურებოდნენ, ამიტომ ისინი მაინც გავლენას მოკლებულნი არ დარჩნენ.

მოგვთა რელიგია იყო ზარათუშტრას სარწმუნოება. როგორც ვიცით, ზარათუშტრას სწავლით არსებობს უზენაესი ღმერთი აჰურა მაზდა, ანუ ორმუზდი, ღმერთი სახიერებისა, კეთილობისა; მისნი ხელქვეითნი არიან ექვსნი ამჰასპანდანი და მათ ქვემოდ ათასობით იაზატანი, ანუ იზედნი, რომელნი არსებათა კეთილ მოქმედებას მეთვალყურეობენ; ამ იაზატათა უფროსი არის მითრა, რომელი შემდეგ მითრაიზმის რელიგიის მესვეური გახდა, – ცა ბრწყინვალე, შემდეგში მზესთან გაიგივებული (იხილეთ ჩემი წიგნი: „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“, გვ. 23, 11, 17, 18). კეთილ ღმერთ მაზდასთან დაპირისპირებულია მეორე ღმერთი: აჰრიმან, ანუ აგრომაინიუსი, – ღმერთი ბოროტებისა და სიავისა. იგი დევებსა და დემონებს ბრძანებლობს.

ამ ორი ღმერთისა და მათ მიმდევართა შორის განუწყვეტელი ბრძოლაა და მართლმორწმუნის მოვალეობაა კეთილთა რიგში ჩადგეს.

* * *

ეს რელიგია გავრცელებული იყო მედია-ში, სპარსეთში და ბახტრია-ში. მედიის მოგვებმა ამ რელიგიაში შეიტანეს თავიანთი შესწორებანი, დაადგინეს დოგმანი და წესნი წირვისა, მეტად მრავალ გვარი და რთული. მოგვნი განიხილავდნენ „ცეცხლს“ ვითარცა აჰურა მაზდას ძეს და მას უმთავრესად ღმერთულ წარმოშობად სთვლიდნენ. ცეცხლი მუდამ ენთო მათ ტაძრებში, ჩაუქრობელად; უკეთურებად ითვლებოდა ცეცხლის გაუნმინდურება კაცობრივი სუნთქვით, ჩაბერვით, ან მკვდართა შეხებით (ისინი მკვდარს არა სწავდნენ ხოლმე), ან სიბინძურის მასში ჩადებით. ცეცხლის მსახურ მდდელს ერქვა „ათარვან“, კაცი ცეცხლისა. ამ კულტს დაუკავშირდა მზის კულტი, მზისა, რომელიც იყო „თვალი ორმუზდი“-ისა

(აჭურა მაზდასი). კეთილმყოფელად და კეთილმოქმედად ითვლებოდნენ მთვარე, ზოდიაკონი, საერთოდ ვარსკვლავნი. „ძალის ვარსკვლავედი“ დიდი და განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა, რადგან „ავესტა“-ში, საღმრთო წერილში, ძალის პატივი კაცის პატივს უდრიდა და სხვ.³ წიგნი 4. გვ. 543.

ამგვარად, ზარათუშტრას რელიგია შეეზავა ვარსკვლავთაყვანისცემის (ასტროლატრიის) რელიგიას და წარმოიშვა ეგრეთ წოდებული „ხალდეანთა“ – ქალდეველთა მოძღვრება, სხვა და სხვა სახით. მაგრამ რადგან მოგვნი მკითხაობასა სიზმართა ახსნასაც, ჯადოსნობასაც მისდევდნენ, ამიტომ ეს სახელი „მოგვი“ ყველა ამ საქმის მოქმედს დაერქვა და მოგვობა გარდაიქცა კიდევ ისეთ ხელობად, რომელსაც ზოგადად ჯადოსნობა ეწოდება და იგი ცუდი სახელის მატარებელი გახდა. ამ მხრივ ს. ს. ორბელიანის განმარტება სიტყვისა „მოგვი“ ზუსტია – ვარსკვლავთმრიცხველი, გინა გრძნეული (ემმაკურობის მოქმედი).

* * *

ისლამურნი განხრანი კარგად ცნობილნი არიან და არსად „მოაბადნი“ არ მოიხსენებიან. – შია, დრუზები, იეზიდები, ბატინიფე, მუყანე, ისმაილია, ნუსარი, ელი-ილლაჰი, ტაჰტალი, მუტავილე, ჰურუფი, ვეკტაში, სადრა, შეიხი, აჰბარი, ბაბ, ეზელი, ბეჰა, ულლაჰ, სიხ, მაჰდიზმი, – ყველა ეს სექტა თუ სექტის მეთაურნი ღმერთის გამოცხადებას აღიარებს და მას განხორციელება=„ინკარნაციო“-სთან და წარმოქმნა=„ემმანაციო“-სთან დამოკიდებულება არა აქვს¹⁹. გვ. 114-154. ყველა ესაა გამოცხადების სწავლის განხრა და ამ განხრათა შორის „მოაბადურ“ მიმართულებას ვერსად ვპოვულობთ.

* * *

გარნა უნდა ვთქვა: ვიცნობ ერთ სიტყვას, რომლის გამო პ. ინგოროყვა ლაპარაკობს: „მოაბადნი“. ეს სიტყვა – მოაბადი – ყველას შეუძლია მონახოს სულხან-საბა ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში –

მოაბადნი=მეზადურნი

მკითხველი გაიკვირვებს: რა კავშირი აქვს მოაბადნი=მეზადურნი-ს სპარსულ ფილოსოფიურ, ან რელიგიურ თხზულებასთან? სად „მოაბადნი=მეზადურნი“ და სად ფილოსოფია-რელიგია?

ცნება „მოაბადი“ არის ქართული და ქრისტიანული და „მოაბადნი“ არიან „მეთევზენი“, „მეზადურნი“, რომელნიც თევზებს იჭერენ. ეს „მეთევზენი“ კი არიან

ის ცნობილი მეთევზენი, რომელნიც იესო ქრისტემ თავის პირველ მიმდევრებად გახადა. რომ სწორედ ასე არის, ამას გვიდასტრებს ქართული ისტორიული თხზულებები: „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, რომლის შესახებ აკად. პროფ. კეკელიძე შემდეგს ამბობს –

„ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ არის შემოკლებული სახელი თამარის პირველი ისტორიისა, რომელიც უცნობს ეკუთვნის და რომლის მთლიანი სათაურია –

„რომელმან წყლისა მოაბაღნი რიტორთა მძლედ გამოაჩინნე ყოველთა, ენა უტყუი მეტყველ ჰყავ ანგელოზთა მთავრისა მიერ, ანცა განმარტე ენაჲ ბრგუნელი ისტორიათა და აზმათა მეტყუელებასა შინა შარავანდედთასა“.

აკად. პროფ. კ. კეკელიძე განმარტავს – ამ უცნობს, თამარის პირველ ისტორიკოსს

„საეკლესიო მწერლობიდან ყველაზე მეტ მასალას ჩვენს ავტორს აძლევს ბიბლია, ძველისა და ახალი აღთქმის წიგნები. საკმარისია მოვიგონოთ ამ მხრივ, რომ თვით სათაური თხზულებისა ბიბლიურ მოტივზეა აგებული: აქ აღნიშნულნი მოაბაღნი არიან ქრისტეს მონაფეები, რომელთაც, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უბრალო მეთევზენი იყვნენ, სძლიეს წარმართთა განსწავლულ რიტორებს. ამასთან ერთად აქვე ნათქვამია, რომ ღმერთმან „ენა-უტყვი მეტყუელყო ანგელოზთა-მთავრისა მიერ“, იგულისხმება ერთ-ერთ სერაფიმთაგანი, რომელმაც ნაკვერცხალი შეახო ისაია წინასწარმეტყველის ენას და პირში ჩაუდო მას საქადაგებელი სიტყვა (ისაია, ნ. 6-7). იშვიათია ისეთი ბიბლიური წიგნი ან პირი, რომელიც გამოყენებული არ იყოს მოხდენილი მხატვრული შედარებისა და სურათისათვის“-ო²⁰. წიგნი 1. გვერდი 152.

ახლად გამოცემული „ქართლის ცხოვრებ“-ის მეორე ტომი (ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, 1959 წელი) იწყება წიგნით „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და იხსნება ამ წინადადებით –

„რომელმან წყლისა მოაბაღნი რიტორთა მძლე ჰყავ ყოველთა, ენა-უტყვი მეტყუელ ჰყავ ანგელოზთა მთავრისა მიერ“...

ეს სიტყვა „მოაბაღნი“ განმეორებულია კიდევ თვით „ისტორია და აზმათა“ ტექსტში –

„აღაშენა მათ ზედა ტაძარი და სადგური შვიდთავე მადლთა სამპყრობელოთა განმანათლებელად (რედაქტორის შენიშვნა, 5: იგავნი 9, 1: „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახელი და ქუეშე შეუდგა მას შვიდნი სუეტნი“). და შვიდმზის დღესა შინა მადიდებელმან ღმრთისა მან შვიდ წილ განწმენდილ ყვნა სიტყუანი სახედ მოაბაღნისა და მეფისა, ვითარ იტყუის რომელსამე ესაია და რომელსამე დავით. „და პატივის-მცემელი შვიდთა უფროსლა ნანილ-ჰყოფს და მერვისა მისთვის (რე-

დაქტორის შენიშვნა: ეკლესიასტე 11,2: „ეც წილი შვიდთა და მერვეთაცა“), სიტყუითასაებრ სოლომონისსა, განმაბრწყინვებელი შვიდ არედ ერთად: კუალად შვიდცა და სამოცდა ათ შვიდცა ყვის (რედაქტორის შენიშვნა: 7: მათე 18,22: არა გეტყვი შენ: ვიდრე შვიდ-გზისამდე, არამედ ვიდრე სამოცდაათ შვიდ გზის“) შვიდუელსა თვითოეულსა შინა შენმდობლობა ბრალეულთა“-ო⁵⁶. გვ. 27.

ლექსიკონში ამ სიტყვას „მოაბადნი“ სიმ. ყაუხჩიშვილი განმარტავს ასე: „მეთევზე“, „მეზადური“⁵⁶. წიგნი მეორე. გვ. 579.

მაშასადამე: „მოაბადნი“ არიან ქრისტეს მოწაფენი=მეთევზენი.

თუ პ. ინგოროყვას მიერ დასახელებულ ხელნაწერში სწერია: „მოაბადნი“, – და სწერია კიდევ – ეს უეჭველად მართლმორწმუნე ქრისტიანი გადამწერელის მიერ არის გადაკეთებული და ეს ამბავი, სანამ პ.ინგოროყვას არ უჩვენებია მკითხველისათვის „სპარსული ფილოსოფიური, ან რელიგიური თხზულებანი“ – მოაბადნი – არაფრად გამოადგება მის მიერ აკვიატებული მოჩვენების განსამარტავად, თითქო ვეფხისტყაოსანი სპარსული ან მანიქეური ყოფილიყოს...

ყველა დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში სწერია: ან „მეცნიერსა“, ან „მეცნიერთა“ – მართალ უთქვამს მეცნიერთა: „წყენაო ჭირთა ბადე“ (815). და ამის გამო 1953 წელს მის მიერ გამოცემულ ვ.-ტ.-ში პ. ინგოროყვა გვეუბნება:

„მეცნიერთა“ ნაცვლად ხელნაწერებში პარალელურად გვხვდება: „მოციქულთა“ და „მოაბადთა“. თავდაპირველ დედანში ჩანს იყო „მოაბადთა“ [საიდან და როგორ „ჩანს“ ეს მხოლოდ პავლე ინგოროყვამ იცის. ვ. ნ]. და შემდეგ ეს გაუგებარი სიტყვა [?! ვ. ნ.] შეუცვლიათ სიტყვებით: „მოციქულთა“ და „მეცნიერთა“. ჩვენ მაინც ჯერჯერობით თავი შევიკავებთ ძველი, – თანამედროვე მკითხველისათვის უცნობი, – ნაკითხვის აღდგენიდან და ტექსტში დავტოვებთ „მეცნიერთა“-ო, – დასძენს პ. ინგოროყვა.

აბა, რა კარგი რამ უქმნია! ასეთი სიფრთხილე მარტო ამ შემთხვევაში არ არის საჭირო: იგი თვით ცნებისა „მოაბადნი“ გამორკვევისათვის სასარგებლო იქნებოდა...

როგორც უკვე გავიგეთ, „მოაბადნი“ არიან ქრისტეს მოწაფენი, და მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომელიმე მათგანს უთქვამს: „წყენაო ჭირთა ბადე“. ამ ნათქვამის მოსაძებნელად განსაკუთრებით გადავიკითხე ოთხივე სახარება,

სამოციქულო და ეპისტოლენი. ვერსად ასეთ გამოთქმას ვერ შევხვდით. მაგრამ მიახლოებით ასეთი შეხედულება არა ერთჯერ აქვს გამოთქმული ისო ძეს ზირაქისა, რომელიც „მოაბადი“=მეთევზე=ქრისტეს მოწაფე არა ყოფილა, რადგან იგი ორი საუკუნით ადრე ცხოვრობდა –

ისო ძე ზირაქის 30,22 ნუ მისცემ მწუხარებასა სულსა შენსა და ნუ აჭირვებ თავსა შენსა ზრახვითა შენისა

ისო ძე ზირაქისა 30,24 და მწუხარება შენგან განაგდე შორად

ისო ძე ზირაქისა 30,25 რამეთუ მრავალნი მოსრნა მწუხარებამან და არა არს სარგებელი მას შინა

ისო ძე ზირაქისა 30,26 შური და გულის წყრომა დაამცრობენ დღეთა, და მწუხარება პირველ ჟამისა სიბერესა გარდამოიყვანს

ისო ძე ზირაქისა 38,18 მწუხარებისაგან სიკვდილი იქნების, და მწუხარება გულისა მოსდრეკს ძალსა

ასეთია ისო ძე ზირაქისა შეხედულება მწუხარების ძალის შესახებ, რაც ძალიან ნააგავს როსტევეანის ნათქვამს: „წყენაა ჭირთა ბადე“, მაგრამ სიტყვა „ბადე“, აქ აზრს ზუსტად არ უნდა გამოხატავდეს: ბადე, რომელიც ჭირთაგან შესდგება, არისო წყენა, ანუ წყენა ქმნის ჭირთა ბადეს, ანუ ისეთ ვითარებას, რომელშიც ჭირი ბუდობსო. მგონია კი: წყენა არის ის, რაც ჭირთ ბადებსო, ესე იგი: წყენა არის ჭირთა დამბადებელიო. ასეთი აზრი როსტევეანის განწყობილებას უფრო ზუსტად გამოხატავს და ისო ზირაქის თქმასაც განგვიმარტავს. ვფიქრობ: აქ უნდა იყოს არა „წყენააო ჭირთა ბადე“, არამედ: „წყენააო ჭირთა მბადე“, როგორც ეს ს. კაკაბაძის მიერ ერთ-ერთ გამოცემაში ყოფილა. მ. წერეთელი გვეუბნება, სიტყვა „მბადე“ არის კაკაბაძისეულ ვ.ტ.-შიო, მაგრამ რომელ გამოცემაში, ამას არ ასახელებს. სარ. კაკაბაძის 1927 წელს გამოცემულ ვ. ტ.-ში ჩვეულებრივი „ბადე“ არის და არა „მბადე“ – მართლად უთქუამს მეცნიერთა: წყენააო ჭირთა ბადე (817).

პირადად იმ შეხედულებას ვიზიარებ, რომ აქ უნდა იყოს სიტყვა „მბადე“. მთელი ეს ნათქვამი რომელიმე „მოაბადს“ არ ეკუთვნის. იგი უახლოვდება ისო ძე ზირაქისა ნათქვამს და უთუოდ გამოთქმული იყო სხვა „მეცნიერთა“ მიერაც და არა რალაც მოგონილი, თუ გამოგონილი „სპარსული გავლენით“, როგორც ეს მ. წერეთელს ჰგონია და არა რალაც „სპარსული ფილოსოფიური ან რელიგიური თხზულებით“, როგორც ეს პ. ინგოროყვას წარმოუდგენია...

ამიტომ ვფიქრობ: ცნება „მოციქულთა“ და ცნება „მოაბადთა“ უნდა შეცვლილ იქმნას ცნებით „მეცნიერთა“, ვითარცა ეს არა ერთ ხელნაწერშია აღნიშნული. ხოლო თუ ვინ იყვნენ ეს „მეცნიერნი“, ამის გამორკვევა საჭირო შეიქმნება და მათ გამოძებნა უნდა.

4. კლდე

ცნება „კლდე“, ვითარცა ღმერთის აღმნიშვნელი, უძველესად აღმოსავლეთში ცნობილი იყო და იგი მოხსენებულია ასსირულ-ბაბილონურ ღმერთთა სიაში²¹. ნიგ. 1. გვ. 536.

მითრას რელიგიაში სიტყვა „კლდე“ არის თვით ღმერთი მითრას წოდება: „ინ-ვიკტუს დე პეტრა ნატუს“ – კლდისაგან შობილი დაუმარცხებელი (მითრა).

კლდე არის სიმბოლო მაგრობისა, მტკიცობისა, დაურღვეველობისა, შეურყეველობისა; აგრეთვე ამგვარივე არის კლდისაგან შობილი ღმერთი და ამ სახელის მატარებელიც²². გვ. 36-7.

ბიბლიაშიც ღმერთს ეწოდება „კლდე“, მაგალითად ლათინურ ფსალმუნში (31,4): „ნამ პეტრა მება“ – (რამეთუ შენ ხარ კლდე ჩემი). ფრანგულში – „კარ ტჟუე მონ როშერ“; რუსულში – (30,4): „იბო ტი კამენნაია გორა მოჟია“; ფსალმუნში 61,7: „ტვერდინია მოჟია“ (ლათინურში – რუპეს მება – კლდე ტინი ჩემი). ამგვარათვე მეფეთა მეორე წიგნში, 22,2.

ქართულ ფსალმუნში აქ არის – „რამეთუ განმადლიერებელი ჩემი... ხარ“ (30,4); „და მე არა შევირყიო“ (61,7).

სიტყვა „კლდე“ როგორც სიმაგრის, სიმტკიცის, სიძლიერის გამოსახულება იხმარება მათეს სახარებაში (16,18) – შენ ხარ კლდე (ანუ პეტრე). ამას კლდესა ზედა აღვამენო ეკლესიაჲ ჩემი – ამბობს ქრისტე მოციქული პეტრეს შესახებ. **იოანეს სახარებაში 1,42** შენ გენოდოს კეფა, რომელ ითარგმნების: კლდე...

სიტყვით „კლდე“ დახასიათებულია თვითონ იესო ქრისტე: **პირველი კორინთელთა 10,4** – რამეთუ სუმიდეს იგინი სულიერსა მისგან კლდისა, რომელსაცა შეუდგეს, ხოლო კლდე იყო ქრისტე.

დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ ეს ცნება „კლდე“ გამოყენებულია ვითარცა სახელი ღმერთისა; ღმერთი დასახელებულია, სხვათა შორის, „მზედ, ვარსკულავად, ცეცხლად, წყალად, ქარად, ცუარად, ღრუბლად, **ლოდად და კლდედ**, ყოვლად-ყოვლად და არცა ერთად მათ ყოველთაგანად“⁸⁰. გვ. 12.

ყველა ეს სახელი საღმრთო წერილიდან არის მოტანილი (ფილიმ. 4,7; თესალ, 5,23; იოანე 1, 10; ესაია 66,1; მათე 6,11; მალაქია 4,2; გამოცხადება 22,16; ოსე 14,5 და სხვა).

ფილო ალექსანდრიელის განმარტებით, ძველ აღთქმაში მოხსენებული კლდე, რომლიდანაც მოსემ კვერთხის დაკვრით წყალი გამოადინა, ნიშნავს – უზენაესი ძალა, სიბრძნე („სოფია“), ან, მეორე შემთხვევაში, „წყარო სიბრძნისა“²³. გვ. 211.

ამგვარად: ძველი წარმართული სახელი უძველეს ღმერთთა დამკვიდრებულთა ბიბლიაში და ამ სახელს „კლდე“ აქვს იგივე ძველი მნიშვნელობა: სიმტკიცე, სიმაგრე, შეუნძრევლობა, სიძლიერე და სხვა ასეთი. ამ სიტყვის ესევე სიმბოლო შეტანილია მეფეთა სახელშიც, რადგან მეფე იყო წარმომადგენელი ღმერთისა ამ სოფლად და ამიტომ სახელს „კლდე“ მეფის დასახასიათებლად ვეფხისტყაოსანშიც ვხვდებით.

* * *

ქაჯეთის ციხის ერთი მოლაშქრე ქაჯეთის მეფე დიაცს ასე ახასიათებს –
დულარდუხტი არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოღია,
ვისცა არ დაჰკოდს, ყმა მისი ვერავის დაუკოღია...

ან იგი ქაჯეთს ხელმწიფედ ქვე ზის მორჭმული (ს)წოღია (1221).

დულარდუხტი არის ხელმწიფე; მას ეწოდება მორჭმული (ძლიერი და მდიდარი); იგი არის დიაცი, მაგრამ კლდე, ვით ლოღი. აქ უბრალო შედარებასთან არა გვაქვს საქმე; მეფე არის დიაცი, ოღონდ ვითარცა ხელმწიფე იგი არის კლდე ლოღივით (კლდე – მთათა, გინა ბორცვთა, ანუ გვერდობათა ნაკვეთი რაიმე დიდი ქვა იყოს. ლოღი – დიდი ქვა. ს. ს. ორბელიანი). დულარდუხტი არის კლდე, ანუ მაგარი, მტკიცე, ძლიერი, ვითარცა ხელმწიფე-კლდე და ამიტომ არის, რომ იგი ყველას ამარცხებს, ხოლო მისი ყმა, მისი მოლაშქრე არავის დაუკოღია.

ამგვარად: ეს ცნება „კლდე“, რომლითაც ხელმწიფე არის დახასიათებული, არის სიმბოლო, რომლითაც უუძველეს ხანაში წარმართულნი ღმერთნი შეიმკობოდნენ და რომელნი სახელითაც ბიბლიის ღმერთიც და ქრისტეც არის შექმნილი, სახელი გადატანილი აგრეთვე მეფეზეც, რასაც ვეფხისტყაოსანშიც ვეცნობით.

რვეული მეორე

რაბვარ სწერენ

პარი პირველი

წიგნსა სწერია

1. მოციქულნი

ვეფხისტყაოსანში მოიპოვებიან ისეთი სიტყვანი, რომელთა გარკვევა და გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ბიბლიის დახმარებით; რომელთა განმარტება და შინა-არსის დადება შეიძლება მარტო ბიბლიის მეშვეობით. ასეთ სიტყვათა და ცნებათა განხილვა ვეფხისტყაოსანის შაირთა შეთვისებას ხელს შეუწყობს და ამასთანავე, თვით პოემის მსოფლმხედველობით ცნებათა დადგენაში დაგვეხმარება.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, მოციქული ესე არს ღვთისა მიერ მოვლინებული სჯულის მასწავლელად.

მოციქული, ანუ ბერძნულად „აპოსტოლოს“, ქრისტეს შემდგომ ხანაში საერთოდ ქრისტეს მოძღვრების მასწავლებელი არის, განსაკუთრებით, ქრისტეს თორმეტი მონაფე პირველად, და 70 – შემდეგ. მერმე მოციქულად, ან მოციქულთა თანასწორად გამოჩენილი წმიდა მამანი, ან ქრისტიანობაზე მომაქცეველნი იწოდებოდნენ. ქართველი ერის განმანათლებელი წმიდა ნინო მოციქულთა თანასწორად ითვლება.

ამას გარდა, მოციქული არის – მიგზავნილი კაცი, განსაკუთრებული დავალებით რაიმე საქმისათვის, ანუ როგორც ს. ს. ორბელიანი ამბობს – მოციქულია მივლინებული: არს კაცმან ვინმემ ამხანაგსა ანუ უაღრესსა მიუგზავნოს საქმესა ზედა.

* * *

ვეფხისტყაოსანში სიტყვას „მოციქული“ მაშინ ვხვდებით, როდესაც ტარელის მამა, მეფე სარიდანი მეფე ფარსადანთან კაცს აგზავნის და მას უთვლის: შემინყნარე და შენი ყმა (ვასსალუს, ვასსალ) გამხადეო. აქ არის კაცის მივლინება სახელმწიფო საქმისათვის –

ფარსადან წინა დაასკვნა გაგზავნა მოციქულისა (314).

ამ შემთხვევაში, ეს მოციქული არის დესპანი, ანუ როგორც ს. ს. ორბელიანი გვაცნობს – დესპანი არს მეფისაგან მეფესთან მიგზავნილი მოციქული საქმესა

რასმე ზედა (რომელსა სპარსნი ელჩად უწოდებენ). მაშასადამე, ეს არის დროებითი თანამდებობა გარკვეული საქმის გამოსარკვევად და გადასანყვეტად.

(სხვათა შორის: სიტყვა „ელჩი“ თურქულია, ხოლო სიტყვა „დესპანი“ კი – სპარსული.⁸⁵).

მეფე ფარსადანის მეუღლე როდესაც ლოგინად იყო –

ნიგნი ნიგნსა ეწოდა, დედოფალი ოდეს შობდა, მოციქული მოციქულსა, ინდოეთი სრულად სცნობდა (33). აქ საქმე გვაქვს განსაკუთრებულ მოციქულებთან; მათ პოლიტიკური ამოცანა აქვთ დაკისრებული: მთელ ინდოეთს აცნობონ სახელმწიფო მემკვიდრის დაბადება.

ტარიელი როდესაც ხატაეთს ილაშქრებს, გზაში მას ხატაეთის მეფის, რამაზის კაცი შეხვდება და – მან მითხრა მოციქულობა გულისა მოსაფხანია (421), ანუ: ნუ გვეომებით, დაგემორჩილებითო. ეს კაცი არის სამხედრო მოციქული, მივლინებული მშვიდობის დასამყარებლად.

ამ კაცის გარდა, ტარიელთან –

კვლა მოციქულნი მოვიდეს, საღამათ არ დამრიდესა (430). და – მე დილასა მოციქულთა სიტყვა ტკბილი შევეუთვალე (438) და შემდეგ კიდევ – კაცი მოვიდა, მომართვა მეფისა მოციქულობა (442). ყველა ეს მოციქული ტარიელისაგან მშვიდობას ითხოვს და როცა ხატაელნი მიხვდნენ, ტარიელმა ჩვენი განზრახვა-ლაღატი გაიგო – რა მივიდა მოციქული, კვლავცა რადლა გამოგზავნეს (444).

აღსანიშნავია, მოციქულთ თან საჩუქარი მოაქვთ და მიძღები აგრეთვე ასაჩუქრებს მათ – ნესი, რომელიც ყველგან იყო შემოღებული.

როდესაც ავთანდილმა ტარიელი იპოვნა, იგი არაბეთს მიბრუნდა თავის სამეფოში; იქედან მან თავისი ყმა შერმადინი გააგზავნა როსტევან-თინათინთან, რათა მათთვის თავისი დაბრუნების შესახებ ეცნობებინა. ასეთ მოციქულს ს. ს. ორბელიანი უწოდებს: მთხრობელი და მივლინებული. შერმადინ მოციქულობა თვით მოახსენა ყოველი: „ავთანდილ მოვა წინაშე, მის ყმისა ვისმე მპოვნელი“ (681).

ავთანდილი ვაზირ სოგრატს მეფე როსტევანთან მიაგზავნის, გარნა ვაზირს ეშინია მეფეს გაუმხილოს ავთანდილის ტარიელთან მიბრუნების სურვილი –

მეშინიან, თუცა შიშსა მოციქული ვერ დაჰრიდობს (754). ანუ: მოციქული შიშს ვერ დაერიდებაო – ამბობს სოგრატი – რადგან მან იცის: მოციქული ყოველთვის და ყველგან საპატივო და საკრძალავი პირი იყო, ხელუხლებელი, თუმცა აქ ეს ნესი დარღვეულია, რადგან ამგვარი მოციქულობით გაცოფებული როსტევანი მოციქულ ვაზირს ლანძლავს და სკამსაც კი ესვრის. მოციქულობის ნესის ამგ-

ვარი დარღვევა გამოყენებულია იმ დიდი სიყვარულის საჩვენებლად, რომლით როსტევეანი ავთანდილისადმი იყოს გამსჭვალული.

* * *

მოციქულობის ეს წესი დაირღვა აგრეთვე თამარ მეფის კარზე, როდესაც თამარს სელჯუკიანთა სულთანის ელჩი ეწვია და შეურაცხმყოფელი წერილის გარდა, თვით ელჩმა „ინყო არა-საკადრებელთა სიტყვათა თქმად“: თამარმა დაუტევოს სჯული თავისი და „იპყრას სულტანმა ცოლად“; და უკეთუ არა დაუტევოს სჯული, იყოს ხარჭად (ხარჭა – ცოლს გარდა სხვა ქალი. ს. ს. ორბელიანი) სულტნისა“-ო. ვითარ ამპარტავნად იტყოდა სიტყვათა ამათ, წარმოდგა ზაქარია ამირსპასალარი და უხეთქა ხელითა პირსა, და ვითარცა მკვდარი დაეცა და იღვა. ვითარ აზიდნეს და ამართეს და ცნობად მოვიდა, რქუა (უთხრა) ზაქარიამ (ელჩს): „თუ მოციქული არა იყავ, პირველად ენისა აღმოკვეთა იყო შენი სამართალი და მერმელა თავისა, კადნიერად კადრებისათვისო“. მოციქულთა წესის დარღვევის მიუხედავად, მაინც ელჩი „შემოსეს და ნიჭი (საჩუქარი) უბოძეს, წარგზავნეს პასუხითა მწვავეთა“-ო⁵⁶. გვ. 94. სხვაგანაც ხდებოდა მოციქულობის წესის დარღვევა. მაგალითად, ბიზანტიაშიც: თუ რომელიმე მოციქული ბიზანტიის იმპერატორის ღირსებას აბუჩად მოეპყრობოდა და სასახლის განრიგებას დაარღვევდა, მას აერთმეგოდა მოციქულებრი პატივი, დიპლომატიური ხელშეუხებლობა და ხანდახან მას საპატიმროშიც მიაბრძანებდნენ ხოლმე⁷⁷. გვ. 166.

* * *

როდესაც გულანშაროდან გაპარულ ნესტანს გზაში ქაჯეთის მოლაშქრენი ნააწყდებიან, იგი ცდილობს ხელშეუხებლობა მოიპოვოს და მოტყუებით თავისი თავი დესპანად გაასაღოს –

გულანშაროთ მოციქული ქაჯეთს მივალ, მერიდენით (1227). ოლონდ, როცა მოლაშქრეებმა გამოარკვეეს, რომ იგი დედაკაცი იყო და დარწმუნდნენ, რომ იგი გულანშაროს მოციქული არ იყო, ნესტანი დაატყვევეს.

* * *

ტარიელი ავთანდილთან მოციქულად ფრიდონს აგზავნის, არაბეთს უნდა წამომყვეო.

„რა ფრიდონ უთხრა ავთანდილს ტარიას მოციქულობა“ (1473), იგი უარზე დადგა. ამიტომ ტარიელი მას ისევ შეუთვლის – ესე უთხრა: „ამის მეტსა ჰმოციქულობ ნურას ნუო“ (1482) და – უამბო ფრიდონ ავთანდილს ტარიას მოციქულობა (1483). აქ ყველგან ფრიდონი არის მოციქული მივლინებული, მთხრობელი.

* * *

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანში გვაქვს ოთხი გვარი მოციქულობისა: 1. მოციქული დესპანი – მეფისა მეფესთან; 2. მოციქული სამხედრო ზავისათვის; 3. მოციქული პოლიტიკური – სახელმწიფო საქმეთა ამბავის მაცნე; 4. მოციქული მთხრობელი და მივლინებული.

საერთოდ, ამ საკითხის გამოკვლევა თავის თავად დიდად მნიშვნელოვანი არ იქნებოდა, რომ ვ. ტ.-ში არ იყოს კიდევ ერთი გვარი მოციქულობისა, რომელი არც სამეფოა, არც პოლიტიკური, არც სამხედრო და არც საამხანაგო. ეს არის მოციქული ქრისტიანული – „აპოსტოლოს“.

* * *

ვეფხისტყაოსანში მაჰმადიანური ქვეყნებია; მომქმედნი პირნიც მაჰმადიანნი არიან – ყოველ შემთხვევაში, გარეგნულად, თავისი ქვეყანის მიხედვით და წარმოშობით. და ამის მიუხედავად, არაბი ავთანდილი, მხედართმთავარი არაბეთისა, რომელი გარეგნულად ისლამის მიმდევარი უნდა ყოფილიყო, თავის ანდერძში სწორედ ქრტიან მოციქულთა შესახებ არაბეთის მეფე როსტევანს აუწყებს –

ნაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ;

„სიყვარული აღგვამალღებს“, ვით ეუფანნი ამას ჟღერენ,

შენ არ სჯერხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ (701).

ავთანდილი ამბობს – მეფე როსტევანი არისო სწავლული კაცი; მაშასადამე, მას ნაუკითხავს, თუ სიყვარულის გამო მოციქულნი რანაირად სწერენ; როგორ ამბობენ სიყვარულის შესახებ; როგორ აქებენ სიყვარულს; გაიგე, შენ როსტევან, და შენი შემეცნება, შენი გონება ამ თქმულს შეუფერეო; „სიყვარული აღგვამალღებს“-ო – ვით ეუფანნი ამას ჟღერენო მოციქულნი; შენ თუ ამას არ სჯერხარ, მაშ უსწავლელნი კაცნი როგორღა დავაჯეროო.

რომელნი არიან ეს მოციქულნი ეუფანივით რომ ჟღერენ? სიყვარული აღგვამალღებსო!

მაჰმადიანურ საღმრთო წერილში – ყურანი – სიყვარულს ასე არ აქებენ და ამგვარ თქმას იქ ადგილი არა აქვს. ამას გარდა, ამ ლექსში ლაპარაკია მოციქულობაზე (მრავლობითი რიცხვით) და არა ერთ მოციქულზე; ისლამში მხოლოდ ერთი მოციქულია აღიარებული და ცნობილი – უკანასკნელი მოციქული – მაჰმადი. მაშასადამე, ამ შაირში (791) გამოთქმული აზრი მოციქულთა და სიყვარულის შესახებ და სიყვარულის ქება არაა ისლამური, არ არის მაჰმადიანური. მაშ იგი ქრისტიანული უნდა იყოს, ოღონდ ამას დამტკიცება ესაჭიროება.

საერთოდ, ახალი აღთქმის, სახარების უმთავრესი დებულებაა: სიყვარული: ღმრთისა კაცისადმი; კაცისა – ღმრთისადმი; კაცისა – კაცისადმი. ამ უუშესანიშნავეს დებულებაზე არის დამყარებული ქრისტიანობა.

იოანეს სახარებაში ნათქვამია –

იოანე 15,13 უფროსი (უმალღესი) ამისა სიყვარული არავის აქვს, რათა სული თვისი დასდვას მეგობართა თვისთათვის.

სიყვარულის მოძღვრებას არა ერთჯერ ეხებიან მოციქულნი, ამ იდეას ანვითარებენ და ავრცელებენ. მოციქული პავლე თავის ეპისტოლეში კორინთელთადმი სწერს –

1 კორინთელთა 13,4-8 სიყვარული სულ გრძელ არს და ტკბილ, სიყვარულსა არა ჰშურნ (არ შეშურს), სიყვარული არ მალღონ (თავს არ იმალღებს, არ ამპარტავნობს, არ ზვიადობს), არ განლაღის (უნესო არაა); არა სარცხივნედ იქმნის (სასირცხოს არ იზამს), არა ეძიებნ თვისასა (თავისათვის არაფერს ეძებს), არა შეჰრაცხნის ბოროტი (არ ფიქრობს ბოროტზე); არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა; ყოველთვის თავს იდებნ (თავის თავზე ღებულობს, თვითონ კისრულობს სხვის დანაშაულს), ყოველივე ჰრწამნ (რწამს), ყოველსა ესავნ (იმედნეულობს), ყოველსა მოითმენს; სიყვარული არა სადა დავარდების (არ შეწყდება, თუნდაც წინასწარმეტყველებანი მოისპობიან, ენანი დაჩუმდებიან და ცოდნანი გაჰქრებიან);

1 კორინთელთა 13,14 სარწმუნოება, სასოება (იმედი) და სიყვარული; სამი ესე; ხოლო უფროს (უმალღეს) ამათსა სიყვარული არს.

იოანე მოციქულის პირველ მიმართვაში ნათქვამია –

1 იოანე 3,11 რამეთუ ესე აღთქმა, რომელი გვესმა პირველითგან, რამეთუ ვიყვარებდეთ ურთი ერთარს (ერთმანეთს);

1 იოანე 4,7 საყვარელნო... ვიყვარებდეთ ურთიერთარს, რამეთუ სიყვარული ღმრთისაგან არს;

1 იოანე 4,11 საყვარელნო, უკეთუ ღმერთმან ესრეთ შეგვიყვარნა, ჩვენცა თანა გვიდს ურთიერთას სიყვარული;

1 იოანე 3,16 რომელსა არა უყვარდეს ძმა, სიკვდილსა შინა დადგრომილ არს (იმყოფება); ჩვენცა თანა გვიდს ძმათათვის სულთა ჩვენთა დადება.

2 თესალონიკელთა 1,3 და განმრავლდების სიყვარული კაცად კაცადისა თქვენისა ურთიერთარს...

რამდენი ამონაწერი უნდა შეგთავაზოთ სახარებიდან, მოციქულთა ნაწერებიდან, წმიდა მამათა თხზულებებიდან სიყვარულის ქებაზე? – ქრისტიანობა ხომ სავსებით სიყვარულზეა დაფუძნებული?!

მაშასადამე, ის მოციქულნი, რომელთაც ავთანდილი თავის ანდერძში იხსენიებს, არიან ქრისტიანნი მოციქულნი.

* * *

იუსტ. აბულაძემ, მისი რედაქტორობით ცუდად დაბეჭდილ ვ. ტ.-ში (1914 წ.) ამ ლექსის შესწორება მოისურვა და ეს თავისი გაუმართლებელი წადილი ასე დაგვისაბუთა –

„728,1. – წავიკითხავ, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ. აქ შესაძლებელია ყოფილიყოს „მეცნიერნი“: მოციქულნი-ს ნაცვლად, რადგან საფიქროა, რომ ამგვარ ადგილებში ყველგან სიტყვა „მეცნიერი“ შემდეგის დროის ქართველობას შეეცვალოს ქრისტიანული-სარწმუნოებრივის ფანატიკოსობის ნიადაგზე მოციქულად.

ასეთი შესწორება უჯეროა, უხამსი და შეუწყნარებელი. ერთი ვკითხოთ: ეს რა საბუთია: „შესაძლებელია ყოფილიყოს“-ო?! ცუდი ნათქვამია? ან იქნებ მოციქულთა ამისი მსგავსი რამ არ უთქვამთ?! და თუ მოციქულთ, რასაკვირველია, ქრისტეს მოციქულთ, არ უთქვამთ „სიყვარული აღგვამალლებს“-ო, მაშ ვინ ბრძანდებიან ეს „მეცნიერნი“, რომელთაც ეს ბრძანეს! ან რა „ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი ფანატიკოსობა“ არის მეცნიერის ნაცვლად მოციქულის დანერა, თუ კი ეს მართლა მოხდა?! მაგრამ მართალი ის არის, რომ მოციქულთ, როგორც ვნახეთ აქვე, სიყვარული შეუქიათ და უთქვამთ კიდევ „სიყვარული აღგვამალლებს“-ო.

ოჰ! რა შემზარავია ვეფხისტყაოსანის შაირთა ასეთი უსაბუთო და თვითნება შესწორება!

2. ღმრთისაგან თქვის სასწაულად

პლატო (პლატონი: 427-347) იმ აზრისაა, რომ შექმნილ მსოფლიოში დამტკიცებულია ურყევი და მტკიცე კანონი, რომლის შეცვლა არავის შეუძლია. არისტოტელესთანაც ბუნების კანონი შეუცვლელია. ამიტომ ამ ფილოსოფოსთათვის არავითარი სასწაული არ არსებობს, რამეთუ სასწაული ბუნების კანონის (დროებით) შეცვლას გულისხმობს და ეს მხოლოდ ღმერთს შეუძლია (მოსე 1. 31. 174. 2. 47, 1. 19,24. 1,32. და სხვა).

საღმრთო წერილი სასწაულს აღიარებს და ბიბლია სასწაულებრივი მოვლენითაა სავსე. ფილო ალექსანდრიელი საღმრთო წერილის (ძველი აღთქმის) საფუძველზე სდგას და სასწაულს სცნობს.²⁴ წიგნი 1. გვ. 348.

კერძოდ, ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში სასწაული მიმჩნეულია ვით ისტორიული მოვლენა; სასწაულის შესახებ დებულება იმას ემყარება, რომ

ღმერთმა შექმნა არარასაგან ყველაფერი, და თუ ეს ასეა, ღმერთსავე შეუძლია რაც სურს, ის შესცვალოსო. წმიდა მამა ტერტულლიანეს თქმით, აღდგომა შესაძლებელია, რადგან ღმერთმა შექმნა ყველაფერი და მასვე შეუძლია ხორცთა გაცოცხლება და აღდგომაც. წმიდა აუგუსტინუსიც ამავე საბუთს არდგენს და ამით აღდგომასა და ყველა სასწაულს სარწმუნოდ ჰხდის²⁴. გვ. 354. წმიდა თომას აკვინელის თანახმად ბუნების კანონი არის ღმერთის განგება („დივინა პროვიდენცია“), რომელს იგი უწოდებს აგრეთვე ღმრთული გონება („რაციო დივინა“), ანუ საუკუნო, მარადი გონება („რაციო აეტერნა“), ანუ ღმრთული სიბრძნე („დივინა საპიენცია“).

* * *

არაბულ ფილოსოფიაში, ორივე: მუსულმანურ და ებრაულში, ეს შეხედულება სასწაულის შესახებ გაბატონებული იყო წინააღმდეგ ორთოდოქსალურ რწმენისა („ყალამ“), რომელიც სასწაულს უარსა ჰყოფდა და არისტოტელესის აზრს იზიარებდა²⁴. წიგნი 1. გვ. 358.

თუმცა მართლმადიდებელური ისლამური თეოლოგია „სასწაულს“ უარსა ჰყოფდა, სუფისტურმა მიმართულებამ ეს „სასწაული“ აღიარა და გამოაცხადა: წმიდანებს ალლაჰის წყალობით შეუძლიათ სასწაულის მოხდენაო და ამით ამ მიმართულებამ განამტკიცა ხალხური რწმენა სასწაულის არსებობის შესახებ. სუფიზმმა ამგვარად, – ამბობს ჰ. ჯიბ, – წმიდანთა კულტი შეიტანა ისლამში და ამით მან გააცოცხლა რელიგიის ძველი კავშირი მაგიასთან (მოგვობასთან). დაიყვანა მკითხაობა-მარჩიელობამდე და ხალხურ დერვიშებამდე, წინარისლამურ ანიმიზმამდე²⁵. გვ. 53.

სასწაული ნახსენებია აგრეთვე ვეფხისტყაოსანში.

ვისცა ვუჩვენე, უკვირდის, ღმრთისაგან თქვის სასწაულად (461). აქ საუბარია იმ რიდის გამო, რომელიც ტარიელმა ხატაეთში მოიპოვა და შემდეგ იგი ნესტანს მიუძღვნა. ამ რიდეს –

არცა ლარულად ჰგებოდა მას ქსელი, არ ორხაულად.

სიმტკიცე ჰგვანდის ნაჭედსა, ვთქვი ცეცხლთა შენართაულად (461).

და ვინაიდან ასეთი რამ გაუგებარი და უცნაურ იყო ამ რიდის რაობა და ნაქმნარობა, ამიტომ იგი ტარიელმა „ღმრთისაგან სასწაულად“ ჩასთვალა.

ს. ს. ორბელიანის ახსნით: სასწაული არის საქმე გამოჩენილი. მართალია, გარნა ამ ცნებას კატეხიზმით უფრო სრულოვანად განმარტავს – სასწაულნი არიან საქმენი, რომელთა შესრულება არ შეიძლება არც ძალით, არც კაცის ხელოვნებით, არამედ მხოლოდ ღმერთის ყოვლადი ძლიერებით. ვინც ჭეშმარიტად სასწაულთ ქმნის, იგი მოქმედებს ღმერთის ძალით, ანუ როგორც თვით იესო ქრისტე ამბობს –

იოანე 5,36 რამეთუ საქმენი, რომელნი მომცნა მე მამამან, რათა აღვასრულო იგინი, ესევე საქმენი ჰსწამებენ ჩემთვის, რომელთა ვიქმ, რამეთუ მამამან მომავლინა მე.

ეს ცნება „სასწაული“, რასაკვირველია, ბიბლიაში ხშირად იხმარება. და ხალხთა შორისაც.

ვეფხისტყაოსანში ხატაური რიდე იმდენად არაჩვეულებრივი იყო თავისი ნაკეთობით, რომ იგი კაცის ხელოვნებით მოქსოვილად არ ჩაითვლებოდა და ამიტომ იგი ღმერთისაგან სასწაულად ჩასთვალეს.

3. დღე აღვსებისა

ცნებას „აღვსება“ ორი მნიშვნელობა აქვს: 1. აღვსება – შესრულება, 2. აღვსება – აღდგომის დღე.

შუმანიკის მარტვილობაში (მეათე საუკ. ხელნ.). ნათქვამია – „და ვითარ აღვსებოდა მეექვსე წელი საპყრობილესა მას შინა“-ო. აქ „აღვსება“ არის შესრულება.

„და ვითარ მოიწია აღვსებისა ორშაბათი“. აქ „აღვსების ორშაბათი“ არის აღდგომის ორშაბათი.

„ხოლო პურისა გემოდ არა იხილოს, ვიდრე აღვსებამდე“-ო. აქაც „აღვსება“ არის აღდგომის დღე.

„ჰაბოს მარტვილობა“-ში (მეათე საუკ. ხელნ.) – „დიდსა დღესასწაულსა აღვსებასა, აღდგომასა

ცნება „აღვსება“ იხმარება აგრეთვე ქართლის ცხოვრებაში: „და დღესა კვირიაკესა აღვსებისა, ქრისტეს ღმრთისა ჩვენისასა“-ო²⁶. გვ. 38, 41, 62. „შემდგომად აღვსებისა წარვიდეს“. „ამისათვისცა **დღესა აღვსებისა, თვით მას აღდგომასა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა**“. „დღესა აღვსებასა“²⁷. გვ. 122, 323, 269, 370. პროფ. სიმ. ყაუხჩიშვილი ამ სიტყვას დართულ ლექსიკონში ასე განმარტავს: „აღვსება – აღდგომა“-ო.²⁸

* * *

ეს ცნება „აღვსება“ გვაქვს ვეფხისტყაოსანში, მაგრამ ლექსი თვითონ არის ნაირადი –

1. სიძე მოვიდა, გარდახდა, დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა

2. სიძე მოვიდა, გარდახდა, დღე, ჰგვანდა არს აღვსებისა (552).

მხოლოდ უკანასკნელად დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში (1937 და 1951 წ.წ.) შეიტანეს: „არს აღვსებისა“. ძველად ყველგან იყო – „არ აღვსებისა“.

ვახტანგ მეფე (1675-1737) თავის განმარტებაში იტყვოდა: „აღვსება აღდგომა არს და ქართველი კაცისათვის უქვამს“ რუსთაველსაო. და მაშასადამე, ეს ქრისტიანული ცნება „აღვსება“ ღიად და აშკარად ვეფხისტყაოსანში მოიპოვება და ვახტანგ მეფე თვითონ თითქო ბოდიშობს – ქართველი (ქრისტიანი) კაცისათვის უთქვამსო, თორემ მაჰმადიანურ ქვეყნებს და იქაურ პირებს არ შეეფერებოდაო.

თვით ლექსის განმარტება ასეთია – სიძე მოვიდა, გარდახდა (ჩამოხტა ცხენიდან, დღევანდელი ცუდი ქართულით); ეს დღე ჰგვანდა აღდგომის დღეს, აღვსებას, ლხინისა და სიხარულის დღესო.

4. ნიგნსაცა აგრე სწერია

ნიგნის სამშობლო არის უუძველესი ეგვიპტე. ძველად ეგვიპტეში დიდნი ნიგნთსაცავნი უკვე არსებობდნენ. მაშინდელი ნიგნის სახე იყო: დარგვალებული, გრძლად დახვეული: გრაგნილი.

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, ნიგნი არის წერილთაგანი ერთი. – და სწორედ ამ მნიშვნელობით იგი იხმარება ბიბლიაში –

იაკობ 4,5 ანუ ჰგონებთ, ვითარმედ ცუდად იტყვის ნიგნი?

2 კორინთელთა 7,9 რამეთუ დაღათუ შეგანუხენ თქვენ ნიგნთა მით, არა ვინანი

გალატელთა 3,17 ნიგნი აღქმისა დამტკიცებულად ღმრთისა მიერ (და სხვა).

ცხადია, ცნება „ნიგნი“ ვითარცა „საღმრთო ნიგნი“, ანუ ბიბლია ხშირად არის ნახსენები წმიდა მამათა ნაწერებში. მაგალითად: ბასილ დიდს თავის „ექუსთა დღეთა“-ში ნათქვამი აქვს – „ამისთვისცა უწოდა მას **ნიგნმან** „უხილავად“. ეს სიტყვა „ნიგნი“ ეხება „შესაქმე“-ს (1,2). „რადთა ღმრთისათვისცა ესრეთვე ჰგონებდე **ნიგნსა** მეტყველად“ (ეხება „შესაქმე“-ს). „დალაცა თუ მარტივ არს სიტყვაჲ იგი **ნიგნისაჲ**“ და სხვა და სხვა²⁸. გვ. 15, 48, 69, 76, 101.

„წერილი“-ს შესახებ ს. ს. ორბელიანი ამბობს: იგი ეწოდება ყოველსა კალამთაგან აღწერილსა, და წერილნი განიყოფებიან: 1). საღვთო წერილი და წმიდათ წერილი; 2). გარეშე წერილი და ზღაპრობანი. 1. საღვთო წერილი არის ძველის რჯულის მატთანე და ახალი აღთქმა (სრული ბიბლია), ხოლო წმიდათ წერილი არის მათი თარგმანი და ღვთისმეტყველებანი და წმიდათა ჰამბავნი (რელიგიური მწერლობა). 2. გარეშეწერილნი არიან მსოფლიონი ჰამბავნი, ლექსნი, იგავნი რამენი და მისთანანი (საერო მწერლობა); ხოლო ზღაპრობანი – საწარმართონი, საცრუო მოგონებულნი და ტყუვილნი შემქმევრებულნი (მჭევრი – ლამაზად, ენასიტყვაობით დაწერილნი) – მითოლოგია შემდეგ ს. ს. ორბელიანი ნიგნთა სახელებს

ჩამოთვლის და სიტყვის შესახებ „უსტარი“ ამბობს: წიგნი ეწოდების ერთსა წერილთაგანსა მრთელსა, ვისიცა იყოს; ხოლო, მინაწერთა მოკითხვათა და სასაქმოთა – უსტარი. სხვა სახელნი წიგნისა, რაც ს. ს. ორბელიანს ჩამოთვლილნი აქვს, ვეფხისტყაოსანში არ მოიპოვებიან.

აკად. პროფ. ივანე ჯავახიშვილი წარმოდგენილი საკითხის გამო ამბობს – „ყოველ ცალკე ხელნაწერს დანიშნულების მიუხედავად „წიგნი“ ეწოდებოდა“-ო.²⁹ გვ. 61.

ვეფხისტყაოსანში კი „წიგნი“ არის წერილი და ამ წერილთა შორის განსხვავება იქ გარკვევით აღინიშნება, – მაშასადამე: „წიგნი“ შინაარსისა და დანიშნულების მიხედვით განსხვავდება.

ბ. მოკითხვისა და ამბავის წიგნი

უწინარეს ყოვლისა ჩვენ ვხვდებით „წიგნს“, რომლის შინაარსი არის მოკითხვა და საქმის გამო მოხსენება, როცა ავთანდილი შერმადინს ავალებს, მეფე როსტევეანს ჩემს ნაცვლად „წიგნი“ მისწერე და დაუფასებელი, ძვირფასი ძღვენი გაუგზავნე ხოლმეო –

წიგნსა სწერდი ჩემს მაგიერ, უფასოსა ძღვენსა სძღვნიდი (156).

როდესაც დედოფალი სამშობიაროდ დანვა, ამ სასიხარულო ამბავს ფარსადან მეფე თავის ხელქვეითთ სასწრაფო წერილებით ატყობინებდა –

წიგნი წიგნსა ეწეოდა, დედოფალი ოდეს შობდა (323). ტარიელი ამბობს: ასმათის –

მონამან წიგნი მომართვა, მე წავიკითხე ნებასა: წიგნსა შევატყევე, ლამობდა, შეყრისა მოსწრაფებასა (364).

„მე წავიკითხე ნებასა“ – ამ თქმას ბატონიშვილი თეიმურაზ ასე განმარტავს: „ნებითა და ნებზე (ნები – ხელის სიბრტყე შინაგანი. ს. ს. ორბელიანი) დადებით წარიკითხვენ პატივით შესაწყნარებელსა წიგნსა“-ო.⁷² გვ. 49.

ეს განმარტება სწორად არ მიმაჩნია. „მე წავიკითხე ნებასა“ ნიშნავს: წავიკითხეო წიგნი ჩქარად, სასწრაფოდ და ეს ცნება „ნებასა“ მე განვმარტე ჩემს წიგნში: „ვ. ტ.-ის საზოგადოებათმეტყველება“. გვ. 196. ტარიელს სწორედ რომ ერქარებოდა წიგნის შინაარსი გაეგო. და ეს ბუნებრივია, რადგან იგი სატრფოს ამბავს მოელოდა.

ტარიელი ამბობს –

მონამან წიგნი მომართვა, მე წავიკითხე ნებასა; წიგნსა შევატყევე, ლამობდა შეყრისა მოსწრაფებასა (364). (მოსწრაფე – სწრაფად მდომი ს. ს. ორბელიანი).

ტარიელი ასმათსა სთხოვს, ხშირად მომწერე ხოლმე ნესტანის ამბავიო –

ჩემთანა წიგნსა ნუ გასწყვედ შენ ზედა ზედა მავალსა (398). და –
მონა მოვიდა, მომართვა წიგნი ასმათის ტკბილისა (553).

ნესტანს ფატმანი წერილსა სწერს და მას ტარიელ-ავთანდილის ამბავს ატყობინებს და იგი თავის წერილს ეუბნება –

წადი, უსტარო, ისწრაფე, თუ მუხლი გქონდეს მალეები – და თან წერილს დანატრის:

ბედად შენ მჯობხარ, უსტარო, გნახვენ დამწველის თვალეები (1275). და –
ფატმან მისცა დანერილი მას გრძნეულსა ხელოვანსა:

„ესე წიგნი მიაართვით ქალსა, მზისა დასაგვანსა (1276). გრძნეულმა სწრაფად შეასრულა ფატმანის დავალება და ციხეში ნესტანს წერილი=წიგნი მიაართვა და სიტყვიერადაც ამბავი მოახსენა, თან დაურთო –

ამა წიგნმან გამამართლოს, არ ტყუილად გეუბნები (1279). მან იგი წიგნი მონამან მისცა თავისი ხელითა, იკითხავს, სულთქვამს, უსტარსა ალბობს ცრემლითა ცხელითა (1280). და შემდეგ ნესტანი ფატმანს უპასუხებს – ან ვნახე შენი უსტარი, მე დიდად მეიმედაო (1285).

ავთანდილი ფრიდონს წერილობით ატყობინებს ნესტანის აღმოჩენის გამო = ფრიდონს მიაართვით უსტარი ჩემგან, ძმად ნაფიცარისა (1317). და ავთანდილმა –

ესე უსტარი დანერა, შეკრა და წაცახვია მან (1324). აქ ირკვევა: წერილი გრძელ ფურცელზე იწერებოდა; შემდეგ ამას დახვევდნენ რგოლად და შეკრავდნენ ხოლმე რგოლად. ასეთ წერილს „გრაგნილი“ ეწოდებოდა (გრაგნილი – ნახვეული; გრაგნა – ნახვევა ს. ს. ორბ). ამგვარი წერილი უმთავრესად შორს გასაგზავნი იყო და ამ გრაგნილს სანთლით დაზელილ ტილოში ახვევდნენ ხოლმე.

დაშორებისას ნესტანი თინათინს ეტყვის – ამბავსა სცნევდი, მაცნევდი, წიგნითა მეუბნებოდი (1571). ანუ: ამბავს გაიგებ ჩემგან; შენს ამბავს გავიგებ შენგან (მაცნევდი); წიგნით, ანუ წერილით მეტყვოდი შენს ამბავსაო.

ყველა ამ შემთხვევაში „წიგნი“ არის წერილი, სახელით: „უსტარი“, მოკითხვითი და მაცნეველი, ამბავი წიგნი.

ბ. წიგნი ბრძანებითი

ავთანდილი თავის სამეფოს ფარულად სტოვებს. შერმადინს იგი წერილს აძლევს –

წიგნსა მოგცემ, გმორჩილებდენ, ვინცა იყოს ჩემი ხასი (164). და თავის ხელქვეითთ მიუწერს – წიგნი ჩემი მოისმინეთ, ყოველნო, ერთგან შეყრილნო (165). და როცა – ეს წიგნი დაასრულა წყლიანმა და სიტყვა ნაზმა (170),

ავთანდილმა იგი შერმადინს გადასცა; ამან შეკრებილთ დიდებულთ იგი აჩვენა და წაუკითხა –

უჩვენა იგი უსტარი, ამბავი მისი თქმულები (175).

როგორც აქედან ვტყობილობთ, ეს „უსტარი“ არ არის მოკითხვის წერილი; იგია ბრძანების წერილი. ხოლო ამ წერილის სიმტკიცის აღსანიშნავად იმ მოქმედების შესახებაც არის განცხადებული, რომ ეს წერილი საკუთარი ხელით არისო დაწერილი – თვით ვიქმ ხელითა ჩემითა ამა წიგნისა წერასა (166).

ბ. წიგნი სააშიკო

სააშიკო წიგნი არის წერილი სიყვარულის შესახებ. ტარიელი ამბობს, მონაო – შემოვიდა, სააშიკო წიგნი მომცა, წავიკითხე (359). ტარიელი ასმათის წიგნი-წერილით გებულობს სიყვარულის ამბავს – ამან წიგნმან გაგაგონოს, ჩემთვის რაცა უთქმევია (375) და ტარიელმა – თვალთა დავიდეგ უსტარი მე მისგან მონაწერია (381). როგორც ეს უკვე განვმარტე, („ვ. ტ.-ის საზოგადოებათმეტყველება“, გვ. 247): წერილის თავზე, ან თვალეზე დადება დიდი მონიწებითი პატივისცემის ნიშანია წერილის გამომგზავნელის მიმართ.

ხატაეთს სალაშქროდ მიმავალი ტარიელი მხიარულად იყო, რადგან –

წიგნი მქონდა საიმედო, ამაღ ვიყავ მხიარული (391). ომიდან მობრუნებულ ტარიელს ნესტანის სასიყვარულო წერილს მიართმევენ –

წიგნი მომართვა, ჩავხედენ, პირისა თემთა მთენისა (493). და შემდეგ ნესტანი მას სამხრეს უგზავნის წიგნთან ერთად – წიგნი რა ვნახე, მომართვა ესე საბამი მკლავისა (502). – წიგნი მომართვა, ეწერა: „ვინ სჩან აღვისა ტანისად“, ადრე მოდიო (517). ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი – ან საყვარელსა მიუწერს გულ-ამოსკვნილი მტირალი... დაწერა წიგნი, მსმენელთა გულისა გასაგამირალი (1292) – ჰე, ჩემო, ესე უსტარი არს ჩემგან მონაღვანები; ტანი კალმად მაქვს, კალამი ნავლელთა ამონანები (1293).

ნესტანის ეს სასიყვარულო უსტარი მართლაც შეუდარებელია. მას ვერ დაეტოლება ვერც ერთი წერილი სიყვარულისა მსოფლიო მწერლობაში. – ესე წიგნი, საყვარელსა მისსა თანა მინაწერი (1310) შემდეგ ავთანდილმა ტარიელს მიართვა. ამან – წიგნი და კიდე რიდისა იცნა და გაცაშალა მან (1340)... იკითხავს, თუცა აშეთებს კითხვა წიგნისა მისისა (139). და შემდეგ – ავთანდილ ასმათს უსტარი მისცა მისისა ზრდილისა. – ასმათ რა ნახა უსტარი, ცნა მისი დანაწერობა (1360).

მეორე მიწერმოწერაა ფატმანისა და ავთანდილის სააშიკო წერილებით, ოლონდ სხვა ხარისხისა. ფატმანს ავთანდილი მოეწონა და მას სააშიკო წერილი

გაუგზავნა – დაწერა წიგნი საბრალო მის ყმისა მისართმეველი... უსტარი შესანახავი არ-ცუდად დასახეველი (1084). და თან მიმართა – მე ვიდრე ამა წიგნისა პასუხი მომივიდოდეს (1088), იქნებ გავძლოო როგორმე და არ მოვკვდეო! – ფატმან ხათუნ დაწერა გაუგზავნა წიგნი მისი (1089). როდესაც ავთანდილმა იგი ნაიკითხა, ბრძანა – რა უთქვამს, რა მოუჩმახავს, რა წიგნი მოუწერია (1090), მაგრამ მაინც ფატმანს – მიუწერა: „წავიკითხე შენი წიგნი, ჩემი ქება (1095).

დ. წიგნი სანვეველი

„სანვეველი წიგნი“ ვეფხისტყაოსანში არის ის წერილი, რომელს ჩვენს დროში „დაპატიუების ბარათი“ ჰქვია: მოსანვევი წერილი. „სანვეველს“ ფატმანი ავთანდილს უგზავნის – მას ღამესა სანვეველი რა მიათვეს წიგნი ყმასა (1097).

ე. ანდერძის წიგნი

ანდერძი, ანუ მოკვდავთაგან დარიგება (ს. ს. ორბ.). არის იურიდიული ხასიათის წერილი, რომელიც დამწერის ნებას ამტკიცებს გარდაცვალების შემდეგ ქონების მოხმარებისა, თუ სხვა განკარგულებათა შესახებ. ავთანდილი –

დაჯდა წერად ანდერძისად, საბრალოსა საუბრისად (788). და ეს ანდერძი თხოვნით სრულდება: ამაღ გვედრებ სულსა ჩემსა, წიგნი გკადრებს, არ გეთნევის (805).

ამ იურიდიულ წერილში აღნიშნულია, იგი საკუთარი ხელით არისო დაწერილი – გასრულდა ჩემი ანდერძი, ჩემგან ნაწერი ხელითა (807).

აქ თქმა იმისა, რომ წიგნი დაწერილია საკუთარი ხელით, არის ანდერძის დამამტკიცებელი.

ვ. წიგნი დიპლომატიური

ხატაეთთან ომის დაწყებამდე ტარიელმა რამაზ მეფეს მისწერა: ინდოეთის მეფის ყმა = ვასალუს ხარ, ჩვენი ხელქვეითი და სათანადო გადასახადი უნდა მოგვართვაო. ამ შინაარსით – გავგზავნე კაცი ხატაეთს და წიგნი ჩემმაგიერი (387). ამაზე მას რამაზმა – მოუწერა: „რამაზ მეფე წიგნსა გინერ ტარიერსა... გამიკვირდა, რა ეწერა წიგნსა შენგან მონაწერსა... ამის მეტსა ნუმცა ვჰნახავ კვლაცა წიგნსა შენ მიერსა (401).

ამგვარად, ამ უკანასკნელი „წიგნით“ ხატაეთსა და ინდოეთს შორის ურთიერთობა შესწყდა და ომი დაიწყო.

ზ. მოხსენება-ნიგნი

ნიგნი-მოხსენება არის აღწერა იმ ამბავისა, რომლის მონაწილე სხვას უგზავნის. ტარიელი ფარსადან მეფეს აცნობებს ხატაეთის დაპყრობის გამო – „ნიგნი დავწერე“ და ამით არის ომის ამბავი მოთხრობილი.

წ. ნიგნი საფიცარი

ნესტანი და ტარიელი ერთმანეთს სიყვარულს ეფიცებიან და ფიცის დასამტკიცებლად ისინი წმიდა ქმედობას მიმართავენ: ფიცულობენ „საფიცარ ნიგნზე“. აქ საფიცარი ნიგნი არის საღმრთო წერილი, წმიდა ნიგნი.

ტარიელი ამბობს – ზედა ნიგნსა საფიცარსა შეჰვფიცე და შემომფიცა (417).

რომელია ეს საფიცარი ნიგნი? ამის გამორკვევა იოლია, რადგან ვიცით, თუ რა ნიგნი ჰქონდა ნესტანს, როდესაც თავისი თავის გასამართლებლად ტარიელმა ხელთ აიღო ნიგნი დასაფიცებელი – შევხედე, ვნახე სასთუმალს მუსაფი გაშლით მდებარე, ავიღე, ავდეგ, მე ღმრთისა და მერმე მათი მქებარე (530).

როგორც ცნობილია, „მუსაფი“ არის ისლამური საღმრთო წერილი, ანუ „ყურანი“ (იხილეთ აქვე თავი: „მუსაფი“). მაგრამ ტარიელი რატომ უწოდებს ამ „მუსაფს“ „ნიგნს“? და მას გარკვევით თვითონ არ ასახელებს? მხოლოდ იმიტომ, რომ „ყურანის“ სახელთა შორის არის სიტყვაც „ნიგნი“ – ალ-კიტაბ – „ნიგნი“, „წერილი“ (ყველაზე უფრო გავრცელებული სახელი „ყურანი“-სა³⁰. გვ. 347).

თ. ბიბლია – ნიგნი

ავთანდილი ფატმანს აწყნარებს და მის დასამშვიდებლად ერთი „ნიგნიდან“ ერთ ბრძნულ ნათქვამს ეტყვის –

ავთანდილ უთხრა: „ნუ გეშის, ნიგნსაცა აგრე სწერია: მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია. არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია (1211).

რა არის ეს ნიგნი და რომელ ნიგნში სწერია ასეთი მწარე გაფრთხილება მოყვარის შესახებ?

ვახტანგ მეფე შემდეგ განმარტებას გვანოძებს:

„თვითო ოროლას(,) სადაც მოხდომია ადგილს სიტყუაზე საღმრთო ყუელგან ჩაურთავს(;) თუ ეს საღმრთო არ ეთქუას(,) მაშ რომელს ნიგნში სწერია(;) მოყუარე მოყუარეს ნუ მიენდობაო; მაგრამ საქმე ეს იმ საქმის იგავად მოყუევანია და ნიგნ-შიაც ესე სწერია(;) მოყუარე მტერი მოყურისა(;) ქრისტე მოყუარე არის და ეშმაკი იმისი მტერი(;) კაცისათვის ყოვლის მტრისაგან უფრო მტერი არის(.) ვინც ჭკვიანი

და მეცნიერია(,) ეშმაკის საქმეს ვინა იქს და ან ვინ მიენდობა(,) ეს იმისი იგავია(,) რომ ეშმაკური საქმე ჩამოგვარდნოდათ(,) იმისაგან ნულარ იშიშვით“-ო³¹.

* * *

ქრისტიანულ საღმრთო წერილს ეწოდება „ნიგნი“. მისი ბერძნული სახელია: „ბიბლია“, საერთაშორისოდ ხმარებული. ამ სახელით მოინათლა საღმრთო, წმიდა წერილი, რაც ორი ნაწილისაგან შესდგება: 1. ძველი აღთქმა, 2. ახალი აღთქმა. ძველი აღთქმა, რომლის შედგენა დასრულებული არის 100 წლებში ქრისტეს წინ 46 (კანონიერ 39) წიგნს შეიცავს, ხოლო ახალი აღთქმა შესდგება: ოთხი სახარებისაგან, მოციქულთა საქმენისა, 21 სამოციქულო წერილისაგან და იოანეს „გამოცხადები“-საგან („აპოკალიპსის“).

მაშასადამე, გამოსარკვევია, თუ წიგნის=ბიბლიის რომელ ნაწილში არის მოხსენებული ავთანდილის ნათქვამი. აქ საუბარი შეიძლება იყოს მხოლოდ ბიბლიის=წიგნის და არა ყურანის=წიგნის შესახებ, რადგან ავთანდილის მიერ გამოთქმული აზრი, ან მისი მსგავსი რამ ყურანში არ მოიპოვება. მამ, მოვძებნოთ –

* * *

ჯერ ენა ამ ნათქვამისა. ავთანდილმა თქვა – „ნიგნსაცა ეგრე სწერია“-ო. ეს თითქო განმეორება არის –

ისო ძე ზირაქისა 1,33; 1,42 წერილ არიან წიგნსა

ფილიპველთა 4,3 წერილ არს წიგნთა

ებრაელთა 10,7 წიგნთასა წერილ არს... და სხვა. ავთანდილი ფატმანს ეუბნება – წიგნსაცა აგრე სწერიაო. რა სწერია წიგნში? – „მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია, არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია“-ო.

და მართლაც, ამგვარ ნათქვამს ბიბლიაში ვეცნობით –

ისო ძე ზირაქისა 37,1-2 ყოველი მეგობარი იტყვის: დავემეგობრე მას მეცა, არამედ არს მეგობარი სახელით, გარნა მეგობარი. მწუხარება არ დაადგრების, თუ სიკვდილამდე მოყვარე და მეგობარი შეიცვალნენ მტერად...

ანგეა 2,22 თვითოეული მახვილითა ძმისა მიმართ თვისისა

მიქია 7,5-6 ნუ მინდობით ირწმუნებთ ტომთა შორის, ნუცა ესავთ წინამძღვართა მიმართ, თან მესარეცლესაგან დაფარე, ან თხრობად რაიმე მინდა. რასათვის ძე უბატო ჰყოფს მამასა, ასული ზედა აღსდგების დედისა ზედა თვისსა, სძალი დედამთილისა ზედა თვისისა მტერებ მამაკაცისა მამანი სახლსა მისსა შორისნი...

ამას გადმოვაქართულებ დღეისელი ენით, ფრანგული ბიბლიის მიხედვით – ნუ ენდობი მეგობარსა შენსა; არ ერწმუნოთ თქვენთა შინაურთა; მის წინაშე, რო-

მელიც შენთან ერთად წევს, დამუნე პირი. რადგან შვილი შეურაცხჰყოფს მამასა, ასული წინააღმდეგება დედასა, რძალი – დედამთილსა. მტერი კაცისა – შინაურნი მისნი.

იერემია 9,4-8 კაცად კაცადი მოყვრისაგან თვისისა ერიდენით, და ძმათა თქვენთა ნუ ესავთ, რამეთუ ყოველი ძმა წიხლითა წიხლვიდეს და ყოველი მეგობარი ზაკულად ვილოდეს. კაცად კაცადი ძვინად მოყვსისა თვისისა მოკიცხვარობს... ენა მათი მზაკვარებ სიტყვანი პირისა მათისანი. მოყვასსა თვისსა ჰზრახავს მშვიდობითა და გულსა თვისსა შორის აქვს მტერობა.

ესაია 9,19(18) და კაცმან ძმა თვისი არა შეინყალოს

ესაია 19,2 და ჰბრძოდის კაცი ძმასა თვისსა და კაცი მოყვასსა, ქალაქი ქალაქსა ზედა, შჯული შჯულსა ზედა

სახარება მათესი 10,36 და მტერ იყვნენ კაცისა სახლეულნი თვისნი...

ამგვარად: ავთანდილის ნათქვამი –

მოყვარე მტერი ყოვლისგან უფრო მტერია, არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია – და წინასწარმეტყველი მიქიას მიერ ნათქვამი: ნუ ენდობი მეგობარსა შენსა, არ ერწმუნო შინაურთა – ისო ძე ზირაქისა – ერიდენით მეგობარსა – იერემიას ნათქვამი – კაცადი კაცი (ყოველი კაცი) მოყვარისაგან თვისისა ერიდენით და ძმათა თქვენთა იმედი ნუ გექნებათო და ყოველი მეგობარი მტრულად ვილოდეს და მტერ იქნებაო – ესაიას ნათქვამი – ებრძოლება კაცი ძმასაო და კაცი მოყვარესაო – და მოციქული მათეს ნათქვამი – და მტერ იყვნენ კაცისა სახლეულნი მისნი – არსებითად ერთი და იგივეა.

ამგვარად: „ნიგნი“, რომლის შესახებ ავთანდილი ლაპარაკობს და საიდანაც მას აღნიშნული აზრი მოაქვს – მოყვარე მტერი ყოვლისგან მტრისაგან უფრო მტერიაო – არის „ბიბლია“=„ნიგნი“.

* * *

ამგვარად: ვეფხისტყაოსნის „ნიგნი“ სხვა და სხვა სახისა და შინაარსისა არის: 1. მოკითხვის ნიგნი, 2. ბრძანებითი ნიგნი, 3. სააშუკო ნიგნი, 4. საწვეველი ნიგნი, 5. ანდერძი-ნიგნი, 6. დიპლომატიური ნიგნი, 7. მოხსენება-ნიგნი, 8. საფიცარი ნიგნი, 9. მუსაფი-ნიგნი, 10. ბიბლია-ნიგნი.

5. შიში შეიქმს სიყვარულსა

როდესაც ავთანდილმა საზღვაო ბრძოლაში მეკობრენი დაამარცხა, მან ისინი არ დახოცა, რადგან მას ევედრებოდნენ: არ დაგვხოცოო. და აქ ნათქვამია – მართალ იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045).

არც ერთ მოციქულს ასეთი აზრი არ გამოუთქვამს. წინაუკმოდ: ყველა მოციქული სიყვარულს მაღლა აყენებს და მისგან ყოველ შიშს განაშორებს. საამისო საბუთი მრავალია, ოღონდ რამოდენიმეს გავეცნოთ –

ტიმოთესადმი 1,7 რამეთუ არ მომცა ჩვენ ღმერთმან სული მოშიშებისა, არამედ ძლიერებისა და სინმიდისა

1 იოანე 4,18 შიში არ არს სიყვარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყვარულმან გარე განჰსდევნის შიში; რამეთუ შიშსა ტანჯვავა აქვს. ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყვარულსა ზედა.

* * *

„შიში შეიქმს სიყვარულსა“, არც ერთ მოციქულს არა აქვს ნათქვამი და ამიტომ ეს ლექსი გაუგებრობას იწვევს.

ვეფხისტყაოსანის ინგლისურად მთარგმნელი მარჯორი უოდროპ ამის გამო ამბობდა – ეს ლექსი ხუმრობის სახით არის ნათქვამიო.

„შიში შეიქმს სიყვარულსა“-ო – ამბობს აკად. კორ. კეკელიძე – პოეტს გადაკეთებული უნდა ჰქონდეს საღმრთო წერილის შემდეგი აზრი – იმ შიშის გავლენით, რომ ღმერთი არ განვარისხოთ და არ ვანყენინოთ მას, უნდა გვიყვარდეს იგიო³². წიგნი 2. გვ. 105.

ასეთი განმარტება შესაძლებელია, გარნა სწორი მაინც არ არის.

პროფ. მ. წერეთელი კი გვასწავლის¹⁸. გვ. 23:

„უნდა ნავიკითხოთო: „მოციქულსა“, რადგან რუსთაველი ძველ აღთქმაში „მოციქულისაგან“ ნათქვამს გულისხმობსო: შიშისაგან სიყვარული წარმოსდგებაო და სამაგალითოდ მ. წერეთელი მიუთითებს სოლომონის იგავზე 9,8 და მოსე 10, 12. ვნახოთ რა არის დანერილი ამ ადგილებზე.

ეს „მოსე, 10,12“ არის წიგნი მეორე შჯულთა, სადაც ნათქვამია: ასე, ისრაელ, რას მოითხოვს შენგან უფალი, ღმერთი შენი? მხოლოდ იმას, რომ გქონდეს შიში უფალისა, ღმერთისა შენისა; ვიდოდე ყველა მისი გზით, და გიყვარდეს იგი და მსახურებდე უფალსა, ღმერთსა შენსასა, მთელი გულითა შენითა და მთელი სულითა შენითა...

აქ ნათქვამია: გეშინოდეს ღმერთისა და გიყვარდეს ღმერთიო. ამ დებულებიდან იმ დასკვნის გამოტანა არ შეიძლება, თითქო „შიშისაგან სიყვარული წარმოსდგებაო“ – როგორც ამბობს მ. წერეთელი. აქ „შიში“ და „სიყვარული“ არის განცალკევებული, თუმცა ორივე ღმერთის მიმართ საჭიროა.

ვნახოთ რა სწერია იგავში (9,8): ნუ განკიცხავ მგმობელსა იმ შიშით, რათა მან არ შეგიძულოს; განკიცხე ბრძენი და შეგიყვარებს იგი შენ.

აქ არც „შიშ“-ზეა ლაპარაკი და არც „სიყვარულ“-ზე.

საერთოდ, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ საღმრთო წერილის გადაკეთების ნიადაგზეა გამოთქმული, მაგრამ ის გარკვევით უნდა აღინიშნოს: არც ერთ მოციქულს ასეთი აზრი არ გამოუთქვამს.

ისო ძე ზირაქისა მოციქული არ არის, თუმცა მას ნათქვამი აქვს (1,13) – **შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა...**

ამ აზრს ეხმაურება წმიდა მამა კირილე ალექსანდრიელი, როდესაც ამბობს – რწმენა არის საფუძველი სიყვარულისა, თვით სიყვარული; და სიყვარული არის უდიდესი სიკეთე, რომელი ჩვენ ღმერთს მიგვამსგავსებს და მასთან გვაერთიანებს. რწმენის შემდეგ წარმოიშვება შიში, იმედი და სინანული; ამათ კი მივყევართ სიყვარულთან და ცოდნასთან-ო (გნოსის).

„შიში შეიქმს სიყვარულსა“, – ასეთი გამოთქმა არც ისლამში – ყურანი – იხმარება.

საკითხის სინათლისათვის მე უპირატესობას მივანიჭებდი იმ ხელნაწერებს, სადაც ნათქვამია – მართლად იტყვის **მეცნიერი**: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (იხილეთ „ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები“, თბილისი, 1962. ნაკვეთი მესამე. გვ. 659).

იქნებ ვინმე მეცნიერმა მართლა ბრძანა ასეთი რამ.

6. თხა და მგელი ერთად ძოვდეს

ვეფხისტყაოსანის ესხატოლოგიის საკითხს უკვე შევეხე ჩემს წიგნში: „ვ.ტ.-ის საზოგადოებათმეტყველება“ (გვ. 140); მაგრამ ვინაიდან იგი ბიბლიასთანაა დაკავშირებული, ამიტომ მაინც კიდევ მსურს აქ მოკლედ განვმარტო იგი.

ესხატოლოგია არის სწავლა უკანასკნელ ამბავთა, დასასრულისა კაცობრიობის მომავალ ცხოვრებაში, როდესაც დამყარდება ნეტარება და ბედნიერება; ოდეს კაცთა შორის ყოველი ჭირი მოისპობა; უფეხონი ისეირნებენ; ყრუნი – მოისმენენ; მუწუნი – ილაპარაკებენ; ბრმანი – დაინახავენ; აღარ იქნება ტირილი და გლოვა; არც ღრჭენა კბილთა; საზრდო იქნება ბევრი და იოლად მოსაპოვებელი; უდაბნონი სამოთხედ გარდაიქცევიან; მგელნი იცხოვრებენ თიკნებთან ერთად; დათვნი – ზროხებთან; მხეცნი ვით ხარნი ბზესა სჭამენ, – ერთი სიტყვით: იქნება სრული მშვიდობა და სამართლიანობა, ჭეშმარიტება და კაცთმოყვარება...

სპარსულ ძველ რელიგიასთან დაკავშირებული ეს შეხედულება ფესვმოდგმულია ძველ რელიგიებში და შემდეგ ქრისტიანობაში და მაჰმადიანობაში. ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში ხშირად არის საუბარი ამ მომავალ სანეტარო ცხოვრებაზე; ამ შეხედულებით ისარგებლეს პოეტებმა, ისტორიკოსებმა და მეფეთა შესაქებად სწორედ ასეთ სურათს აღწერენ ხოლმე. დიდ სპარსელ მგოსანს ფირდაუსს არა

ერთჯერ აქვს ნათქვამი: ცხვარი და მგელი ერთად იმოთხვიდნენ, ანუ სეირნობდნენ, ერთად წყალსა სვამდნენ ამა და ამ მეფის დროსო...

ქართული ვისრამიანიდან არა მქონდა ჩემს ნარკვევში: „ვეფხისტყაოსანის ესხატოლოგია“ სათანადო ადგილები (ამ წიგნის უქონელობისა გამო) და მას აქ გავეცნობით –

ესრე უშიშრად გახდა გურგანი, რომელ ცხვარნი და მგელნი ერთად იყვნიან და ცხვართა მგელნი უჩობდიან (მწყემსავდნენო). ეგ ზომსა სვმიდნიან და იხარებდიან, რომელ, თუ სთქვა, მის ქვეყნისა მდინარე ყველა ღვინისა იყო, მისისა მოსამართველობისაგან ყოველი კაცი მუტრიბთა ჯდის მისისა შიშისაგან ყოველი მტერი დამონდებოდა. პირუტყვთაგან თმობა მისცემოდა ავის-მოქმედთაგან... მისგან (რამინისაგან) უკეთესნი და უფროსნი ლაშქარნი არავის ჰყვეს, მისითა სიკეთითა და მოსამართლეობითა გამოუსვენა ყოველსა სულიერსა. აშენდეს ქვეყანანი, და გამოიღეს ხეთა ნაყოფი და ყოველი კაცი მის ქვეყნისა ჰმადლობდა ღმერთსა მისისა ეგეთობისათვის“-ო⁷¹. გვ. 182. რამინი როდესაც გახელმწიფდა, „ყოველნი გალხინიანდეს. მთხოელნი გამდიდრდეს, ცხვარნი მგელთა თანა ძოვდეს“-ო⁷¹. გვ. 321.

ქართულ ისტორიულ წყაროებშიც ესხატოლოგიური სურათით არა ერთჯერ უსარგებლებიათ, მაგალითად –

უბედური რუსის დამარცხების შემდეგ, საქართველოში „შეიქმნა მშვიდობა, სიხარული და ერთობა, რომელი არაოდეს სადა ვის უხილავს... ერთბამად ძოვდეს ლომი და ხარი, და იხარებდეს ვეფხი თიკანთა თანა, და მგელი ცხუართა თანა“, „განდიდნა სახელი თამარისი ყოველსა ზედა პირსა ქუეყანისასა“-ო⁵⁶. წიგ. 2. გვ. 54.

რელიგიურ მწერლობაში ხომ, თავის თავად გასაგებია, ესხატოლოგიის სურათს უყუყურებთ ხშირად: „მაშინ ძოვდენ მგელნი კრავთა თანა და ვეფხი განისვენებდეს თიკანთა თანა“...

როგორც ვთქვი, ესხატოლოგიის აღწერა დამყარებულია ბიბლიის საამისო ნაწერებზე და კერძოდ წინასწარმეტყველი ესაიას წიგნზე, სადაც იგი ამბობს – მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა, ვეფხი თიკანთა თანა განისვენებდეს, და ზვარაკი (ნასუქარი ხზო. ს. ს. ორბ.) და ლომი და კურო, ერთად ძოვდენ... ლომი ვითარცა ხარი ბზესა ჭამდეს... მაშინ მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთბამად (ერთობილად)...

* * *

ვეფხისტყაოსანში ავთანდილი, ტარიელი და ფრიდონი მოკავშირე მეფენი გახდნენ; მათ გაადიდეს თავ-თავისი სამეფო და მათ წინააღმდეგ არავინ

იყო; ბრძანების შემცილენი ისჯებოდნენ; ყველას წყალობას მიანიჭებდნენ; ქვრივ-ობოლნი და გლახაკნი დაამდიდრეს და აღარავინ მათხოვრობდა და – ავის მქმნელნი დააშინეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოდეს, შიგან მისთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს (1664)...

შესანიშნავია ეს ესხატოლოგიური სურათი და როგორც აღვნიშნე აქ დახატულია: 1. ხელმწიფეთა ურთიერთისადმი სიყვარული, 2. მათი სახელმწიფოებრივი მეგობრული კავშირი, 3. ამ კავშირის ხრმალით დაცვა თავდამსხმელთა წინააღმდეგ, 4. გაძლიერება და გამდიდრება მოკავშირე სახელმწიფოთა. ეს არის პოლიტიკურ-ეკონომიური კავშირი ხელმწიფეთა, ურთიერთ სიყვარულზე და მეგობრობაზე დაფუძნებული. ამით არსებითად წარმოდგენილია ხალხთა მეგობრობის კავშირი. ამასთანავე, ამ მოკავშირეთა სახელმწიფოებში ხელმწიფენი 1. ყველას წყალობას მიათოვენ, 2. ქვრივ-ობოლთ და გლახაკთ ამდიდრებენ, 3. ავისა და ბოროტის მქმნელთა ჰკვეთავენ და იმ ზომამდე, რომ კრავნი (მუნუკნი, ან სისხლის მწოვნელნი მწერნი) კრავთ ველარ უწოვენ და 4. მათ საბრძანებელში თხა და მგელი ერთად სძოვენ...

7. ძისაგან ითავსებოდა

როდესაც როსტევეანმა თავისი ასული თინათინ ტახტზე აიყვანა, თინათინი სტიროდა, რადგან მას მამის ტახტზე საჯდომად თავისი თავი ღირსად არ მიაჩნდა. მაგრამ მამა-მისი მას სწრთვინდა და ეუბნებოდა: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“ (შაირი 47). ასე არის ეს ლექსი უნივერსიტეტისეულ და სხვა გამოცემაში. ხოლო სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით გამოცემულ ვარიანტებში ეს ადგილი ასეა დაბეჭდილი –

მეფე სწვრთნის: „მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა“ (64, (47)). და იქვე სხვა გვარი ნაწერიც არის მოტანილი: მამა „ყოველი“, მამა „ყოვლისა“⁶⁹. გვ. 31. მამა-სადამე, გვაქვს სამი ცნება: 1. მამა ყოველი, 2. მამა ყოველთა, 3. მამა ყოვლისა.

ვახტანგ მეფე ამ შაირს შემდეგ ნაირად განმარტავს –

„მამა ყოველთა ღმერთთა და უბნობს (როსტევეანი) ყოვლისა მამა მეფეს სწვრთნიდაო: იმან აქნევიდაო და ძე ქრისტედ უბნობს(,) ის ითავსებსო“³¹. გვ. ტპ.

„მამა ყოველი“ არის ყველა მამა, თვითეული მამა. ბატონიშვილი თეიმურაზის განმარტების თანახმად, „მოთავსება ის არის, რომ ორნი ვინმე ერთ საქმეზე თანა ხმა შეიქმნენ. მამის ბრძანება ძესა მართებს აღსრულებად. ი თ ა ვ ს ე ბ ო დ ა თ ა ვ ს დ ე ბ ა ს ა ნ ი შ ნ ა ვ ს“-ო⁷².

ს. ს. ორბელიანის თქმით: თავს დება არის თავსმდეები, ანუ თავმდეები, ანუ საქმე თავს დაიდვასო.

ზოგადი განმარტებით: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“ ნიშნავს: თვითეული მამა იცვლებოდა ძის, შვილის მიერო; ყოველი მამის ნაცვლად შვილი რჩება; მის სამაგიეროდ იმყოფება, ან „ყოველი მამის ალაგს ძე იჭერდა“, როგორც ეს აკად. აკ. შანიძეს აქვს განმარტებული.

ასეთი შეხედულება მამისა და ძის ურთიერთობის შესახებ ჩვეულებრივია და მას, მემკვიდრეობის გარდა, არავითარი განსაკუთრებული მნიშვნელობა არა აქვს. ხოლო სულ სხვა აზრი და მნიშვნელობა ექმნება, თუ სხვა ხელნაწერთა ამავე ადგილს სწორად და მართებულად მივიჩნევთ, სახელდობრ: 1. „მამა ყოველთა“, 2. „მამა ყოვლისა“. ამ ორ ცნებას კი მხოლოდ რელიგიური აზრი და მნიშვნელობა მიეკუთვნება.

რასაკვირველია, არავინ უწყის, თუ როგორი იყო ეს შაირი თვით დედანში, თორემ საკითხი საცილო არ იქნებოდა! „მამა ყოველთა“ არის „მამა-ღმერთი“; „მამა ყოველთა“ არის ღმერთი, რომელმა ყოველივე შექმნა, ყველა სულიერი დაბადა და ბადებს. ამ შემთხვევაში „მამა ყოველთა“ არის ქრისტიანული თეოლოგიის ცნება ჯერ თავის თავად და მერმე ძესთან დაკავშირებით.

„მამა ყოველთა“ არის „დამბადებელი დაბადებულთა, ღმერთი გარეშეუწერელი (უსაზღვრო) და მიუწდომელი, უხილავი და გამოუთქმელი, რომელმან სიბრძნით დაჰბადა და შექმნა წყალთაგან ქვეყანაჲ ესე ძალითურთ და სამყაროჲ“ – როგორც გალობს მიქელ მოდრეკილი. ეს არის „მამა ყოველთა“. ხოლო ძე არის იესო ქრისტე, „ნათელი ნათლისაგან შობილი, სიტყუაჲ მამისაგან გამოსრული, სრული ღმრთეებითა, თანაარსი და თანამოსაყდრე, სწორი მამისაჲ ბუნებით“ – როგორც ღალადებს იგივე მიქელ მოდრეკილი.

„მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა“ ნიშნავს: მამა ყოველთა (მამა-ღმერთი) ძისაგან (იესო ქრისტესაგან) ითავსებოდა, ესე იგი: მამა-ღმერთი ძე-ღმერთში ითავსდება, მისი თანაარსია და თანამესაყდრე, არის სრული ღმრთეებითა.

ამგვარად, „მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა“ არის ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების დებულება.

სავსებით იგივე ითქმის მეორე ცნების გამოც: „მამა ყოვლისა“.

* * *

როსტევან მეფე თინათინს ასწავლის: „მამა ყოველთა“-ს, ანუ მამა-ღმერთის; „მამა ყოვლისა“-ს, ანუ: მამა-ღმერთის თანაარსი, თანამოსაყდრე არისო, მისი ძე ქრისტე. ამ ცნებათა „მამა ყოველთა“ და „მამა ყოვლისა“ და „ძე“ სხვა გვარი განმარტება, არა მგონია, შესაძლებელ იყოს.

ახლა გამოსარკვევია, თუ რამდენად შეეფერება ეს ცნება „მამა ყოველთა“, ან „მამა ყოვლისა იმ შაირის აზრს, სადაც ეს დებულება არის გამოყენებული.

თინათინსო – „მამისა ტახტსა საჯდომად თავი არ ეღირსებოდა, ამაღ ტირს, ბალი ვარდისა ცრემლითა აივსებოდა; მეფე სწვრთის: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა, ამისად ქმნამდის დამწველი ცეცხლი არ დამეცებოდა“ (47). ანუ: სანამ მე შენ, თინათინ, ტახტზე არ დაგსვამდი, (ამისა ქმნამდის), მანამ ცეცხლი არ დამეცებოდა, ჩემს ძლიერ წუხილს და წუხილის მიერ წვას ვერ მოვიშორებდიო. აქ არის მამაშვილური ურთიერთობის საკითხი ტახტის მემკვიდრეობის საკითხთან გადაბმული. ამ გვარ საკითხთან დაკავშირებით როსტევეანს შეეძლო მოეტანა შედარება მამა-ღმერთისა და ძე-ღმერთის ურთიერთობის შესახებ და იგი თავისი და თინათინის ურთიერთობის აღსანიშნავად გამოეყენებინა? არა მგონია. რატომ? იმიტომ, რომ მამა-ღმერთი („მამა ყოველთა“, „მამა ყოველისა“) და ძე-ღმერთი=იესო ქრისტე ქრისტიანული თვალსაზრისით, თანაარსი და თანამოსაყდრე არიან, ორივე ღმრთეება და აქ არავითარ მემკვიდრეობაზე, ანდა შენაცვლებაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება. იმიტომ „მამა ყოველთა“ და „მამა ყოველისა“ ამ შაირში არ უნდა იყოს. აქ, ვფიქრობ, არის ჩვეულებრივი მემკვიდრეობითი საკითხი – „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“-ო, ანუ ყოველი მამის ადგილს ძე იჭერდაო, – მეფის მემკვიდრე (ვაჟია თუ ასული) არისო მემკვიდრე.

ეს მოსაზრება მიკარნახებს უარვეყო ვეფხისტყაოსანის ის შაირი (47), სადაც ნათქვამია „მამა ყოველთა“ და „მამა ყოველისა“ და მხარს უჭერ იმ ხელნაწერს და დაბეჭდილს, სადაც სწერია – „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“.

პარი მეორე

გვირგვინი დასდგა

1. არა აქვს კეისარობა

ტარიელი ავთანდილს უამბობს, თუ მისი მამა სარიდანი ფარსადანის ყმა=ვას-სალუს როგორ გახდაო –

მეფე რა დაჯდა, არა ჭირს ხელისა მიუმცთარობა;

სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა (316). როდესაც სარიდანი ფარსადანის ყმად შეიქმნა, იგი ისევ მეფედ დარჩა, არ იყო ხელისმიუმცდარი, ანუ ხელისუფლებით იყო აღჭურვილი, თვით იყო პატრონი, მაგრამ კეისარობა აკლდაო (იხილეთ ჩემი „ვ. ტ.-ის საზოგადოებათმეტყველება“ თავი: „კეისარი“).

კეისარობა არის უზენაესი, დამოუკიდებელი ხელისუფლების გამოსახულება. კაისარ, ცეზარ (გერმანული – კაიზერ, რუსულ – ცარ, სირიული – კესარ), ქართული – „კეისარი“ არის ბიბლიიდან შეტანილი ვეფხისტყაოსანში, რადგან სწორედ ბიბლიაში იხმარება ეს ცნება ამ გამოთქმით –

მარკოსი 12,16 ხოლო მათ (იესოს) მოართვეს (ფული) და ჰრქვა მათ: ვისი არს ხატი ესე და ზედწერილი? ხოლო მათ ჰრქვეს: კეისრისა.

მარკოსი 12,17 მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა ღმერთსა (ლუკა 20,22; 20,24; და სხ.).

ყველგან აქ „კეისარი“ არის უმაღლესი ხელის უფალი, თვითმპყრობელი მეფე, დამოუკიდებელი. და სწორედ ამ მნიშვნელობით ეს ცნება „კეისარი“ იხმარება ვეფხისტყაოსანში.

ბიზანტიის სახელმწიფო წესრიგში „კეისაროს“=კეისარი იყო თითქმის მეთერთმეტე საუკუნის დასასრულამდე ბასილევუსის=იმპერატორის შემდეგ უმაღლესი თანამდებობა-წოდება; კეისარს ჰქონდა გვირგვინი-დიადემა, ერგებოდა მას მისალმება („მრავალყამიერ“) და სხვა უპირატესობა, ამ წოდებასთან დაკავშირებით⁶⁸. ნიგნი 1. გვ. 89. როდესაც ალექსი კომნენი ბიზანტიის იმპერატორი გახდა (1081-1118), მან თავისი ძმისათვის შექმნა ახალი წოდება: „სებასტოკრატოს“, რომელიც „კესარ“-ზე მაღლა იდგა და არსებითად თითქმის მეორე „ბასილევუსი“, ანუ იმპერატორი იყო (იქვე, გვ. 113).

ცხადია, ვეფხისტყაოსანის „კეისარი“ არ არის ბიზანტიური საკარისკაცო სახელწოდება. გამოირკვა ხომ, რომ ვ.ტ.-ის „კეისარი“ არის უზენაესი ხელისუფალი მეფე, თვითმპყრობელი!

2. მისცა სკიპტრა

ბერძნულად – სკეპტრიონ; ლათინურად – სცეპტრუმ; ქართულად – სკიპტრა, ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, არის: სამეფო ჯოხი, ქართულად ფაენი ჰქვიანო. მართლაც, სიტყვა „სკიპტრა“ ნიშნავს: ჯოხი, საყუდელი, ყავარჯენი.

ვინაიდან ჯოხს ატარებდნენ უმთავრესად მოხუცნი, რათა სიარულისას მას დაყრდნობოდნენ, და ძველად მოხუცთ, უხუცესთ კი სრული უფლება ჰქონდათ ოჯახურ, რელიგიურ, სასამართლოსა და აღსასრულებელი ბრძანების საქმეში, ამიტომ ჯოხი მისი ძლიერების და პატივის, ხელისუფლების ნიშანად გარდაიქცა. უკვე ჰომეროსის ხანაში (დაახლოებით 900-850 წ.წ. ქრ. წინ) მეფეებს ჯოხი უჭირავთ ხელში, აგრეთვე ღმრთისმსახურთ, მსაჯულთ და საერთოდ, ხელის უფალთ; და ვინაიდან ჯოხი თავდასხმისა და თავდაცვის საშუალებაც იყო, ამიტომ იგი ლაშქართა უფროსის ხელისუფლების ნიშანიც იყო.

სხვა და სხვა ხანაში სკიპტრას, ანუ ხელისუფლებითი ჯოხის სახე ნაირი იყო: გრძელი, მოკლე, სხვილი, წვრილი, მორთულ-შემკული, მოჭედული სურათებით, ყვავილებით, ფრინველთა სახეთი, პირუტყვთა გამოხატულებით და სხვ.

ჩვეულებრივი სკიპტრა იყო ხისა, მაგრამ მეფეებსა და მთავარსარდლებს ოქროს სკიპტრა ჰქონდათ, როგორც მაგალითად: ირანში. უძვირფასესი იყო, ცხადია, სპილოს ძვალის სკიპტრა.

ბიზანტიის იმპერატორებს ჰქონდათ სკიპტრა, რომელზე იყო წამოცმული ბურთი და მასზე კიდევ დარჩობილი იყო არწივი; ქრისტიანობის შემდეგ ხანაში სკიპტრის თავზე აღმართული იყო ჯვარი, ან მობურთულ თავზე – ჯვარი.

ამგვარად, სკიპტრა გახდა მეფური უზენაესობისა და თვითმპყრობელობის ნიშანი³³. ნიგ. 4.

ეს სიტყვა „სკიპტრა“ ქართულ ენაში და ვეფხისტყაოსანში შესული და დამკვიდრებულია, ან ბიბლიის მეშვეობით, ან პირდაპირ ბიზანტიური სასახლის განრიგების გავლენით.

1 მეფეთა 9,21 უმცირესი სკიპტრისა... ყოვლისაგან სკიპტრისა (და მრავალ-ჯერ).

ზაქარია 10,11 და სკიპტრა ეგვიპტისა მოისპოს

სიბრძნისა 10,14 ვიდრემდის მიულო მას სკიპტრა მეფობისა (და სხვა).

ქართლის ცხოვრებაში ხშირადაა ნახსენები სიტყვა „სკიპტრა“, ვითარმედ: „პორფირი და გვირგვინი სკიპტრითა და საჭურველითა“⁵⁶. გვ. 25. „წარიმძღვარეს ძელი ცხოვრებისა, მცველი და მფარველი მეფეთა სკიპტრისა“-ო (იქვე, გვ. 38) და ასე ხშირად.

* * *

ვ. ტ.-ში სიტყვა „სკიპტრა“ იხმარება მხოლოდ ერთხელ, ოდეს როსტევეან მეფეს თავისი ასული თინათინი სამეფო ტახტზე აჰყავს და მას მეფობას გადააბარებს – მისცა სკიპტრა და შემოსა მეფეთა სამოსელითა (45). სკიპტრა და მეფეთა სამოსელი თინათინის, კეისარობას, მის უზენაესობას და თვითმპყრობელობას ამტკიცებს.

3. თავსა გვირგვინი

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით, გვირგვინი არის სამეფო სახურავი. ბერძნულად – „კორონე“ და აქედან ევროპიულ ენათა: კურონ, კრონ, კროენე, კორონა; სომხურად და ქართულად – გვირგვინი. ძველად იგი იყო: რგვალი სამკაული, თავ-

ზე დასადგმელი, ან დასარქმელი ყვავილთა, მირთის, დაფნის, მუხის, ზეთისხილის და სხვა ფურცელთაგან დაწნული, ან შეთხუზული.

გვირგვინი უძველესი სამკაულია დედათა და მამაკაცთათვის და შეჯიბრშიც გვირგვინით ამკობდნენ ხოლმე. შემდეგ გვირგვინის სახე დანაწილდა და ოქროს გვირგვინი სამეფო ნიშანი გახდა, ხოლო გვირგვინი ეკალისა მონაწიბრივობის მაჩვენებელია.

გვირგვინი ხელისუფლების სიმბოლოა და მისი სახე მრავალი იყო: მეფისა, თავადისა, აზნაურისა, დუკისა, მარკიზისა, ბარონისა, დოჯისა, საეკლესიო დიდ პირთა და სხვა.

გვირგვინს ადგამდნენ თავზე აგრეთვე „მეფე-დედოფალს“, ანუ სასიძოსა და სარძლოს ქორწინების წესის შესრულებისას – ეს იყო ძველი ებრაული ჩვეულება და მიღებულია იგი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ (თუმცა ამტკიცებენ, ეს ძველი ჩვეულება მოდის ხალდია-დან, სადაც სასულიერო პირმა ჰიპურ-მა პირველად გააერთიანა წყვილი ასეთი წესით) ⁶¹.

რომის იმპერატორ ტიტუს ფლავიოს ვესპასიანუს-ის დროს (69-79) ებრაელთა ეს ჩვეულება მოისპო. მაგრამ მათ აღადგინეს იგი შუა საუკუნეთა გზაზე და მათი გავლენით გვირგვინის დადგმისა და კურთხევის ჩვეულება ქორწინების დროს ქრისტიანულ ეკლესიაში განმტკიცდა. სომხეთში და საქართველოში ამის გარეშე ქორწინება არ არსებობდა.

შუა საუკუნეთა ევროპაში დასაქორწინებულთა გვირგვინი იყო ოქრო, ან ვერცხლისა, ან ყვავილთაგან გაკეთებული ³⁴.

ოქროს გვირგვინი თავისი შემკობილობით (ბურთი=ქვეყანა, ჯვარი და სხვა) მხოლოდ სამეფო ნიშანია. ბიზანტიაშიც, რასაკვირველია, ჩვეულებრივი ქორწინება ხდებოდა დაგვირგვინებით. იმპერატორისა და მისი ცოლის ჯვრისწერა რთული იყო: ჯერ იყო დაგვირგვინება; იმპერატორსა და მის საცოლეს ჯვარსა სწერდნენ და მათ გვირგვინებს თავზე ადგამდნენ. ეს იყო „სტეპსიმოს“ (ასე ვთქვათ: პოლიტიკური ქორწინება). ამას მოსდევდა „სტეფანომა“, ანუ ცოლ-ქმარული ჯვარისწერა. ამგვარად, სამეფო პირთა ჯვარისწერა და დაგვირგვინება ორჯერ ხდებოდა. იმპერატორის მეუღლე ჯერ მიიღებდა პატივს დიდებულისა, ბრწყინვალისა, ხოლო შემდეგ ხდებოდა აუგუსტუსის, იმპერატორის ცოლი ⁷⁶.

* * *

ამ გვირგვინის გამო მეტად მნიშვნელოვანი მოსაზრება წარმოადგინა მეცნიერმა ვერა ბარდაველიძის ასულმა თავის კარგ თხზულებაში ქართველთა უძველესი სარწმუნოების შესახებ. იგი განიხილავს მზის კულტთან დაკავშირე-

ბულ სვანურ „გირგედ“-ს, რაჭულ-ლეჩხუმურ „გვერგვი“, გურულ „კალპი“-ს და მათ „გვირგვინ“-ს საქორწინო გვირგვინს ადარებს. „გურია-სამეგრელოს და, საზოგადოდ, დასავლეთ საქართველოს ქართველი მოსახლეობის საქორწინო გვირგვინი ლერწამისაგან მოწნულ რგოლს წარმოადგენდა. გვერგვი-ს მსგავსად, განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართლ-კახური ნეფე-დედოფლის გვირგვინი აგრეთვე რგოლის ფორმისა, რომელსაც აქვს ოთხი მოგრძო ტოტი და რგოლის წინა ნაწილზე განსხივოსნებული ჯვარი; გვირგვინი რძისფერის შუშების მძივებითაა შემკული და მთლიანად ოქროს ან ვერცხლისფერი სირმით არის გადაკრული. ერთი სიტყვით, თავისი ფორმით, ტოტებით, სამკაულით და ფერით ქართლურ-კახური საქორწინო გვირგვინი თითქოს მზის გარეგნულ გამოსახულებას, ფერსა და სხივოსნობას (განსაკუთრებით გვირგვინის ტოტების წყალობით) ასახავს. საფიქრებელია, რომ ნეფე-დედოფლის თავზე ამგვარი გვირგვინის დადგმა ოდესღაც მაგიური ზემოქმედების მიზნით ხდებოდა – ახლად დაქორწილებულებს მზის მსგავს საგანს ადგამდნენ იმისათვის, რომ მზის ცხოველყოფელი ძალა და ნაყოფიერების თვისება ნეფე-დედოფალზე გადასულიყო“-ო³⁵. გვ. 76. და ნამდვილადაც: ეს მოსაზრება სწორია.

* * *

გვირგვინი, რასაკვირველია, ბიბლიაში ხშირად არის მოხსენებული. გერმანიაში, როდესაც პიპინ (714-768) მეფედ აღიარეს, იგი ეკლესიაში ზეთის ცხებით აკურთხეს. გვირგვინის თავზე დადგმა ჯერ არ იყო წესად. მეფე იყო მეფედ „დეი გრაცია“, ანუ ღმერთისა წყალობით, მაღლით ღმერთისა. კარლოს დიდი როდესაც კაიზერ = იმპერატორად აკურთხეს (800 წელს), მას უკვე გვირგვინი დაადგეს თავზე. საერთოდ, სამეფო ნიშანი იყო: გვირგვინი, სკიპტრა, ხრმალი, მოსასხამი („მანტია“) და საჯდომი (ტახტი). მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგმა კაიზერმა თავის მემკვიდრეს თვითონ თავისი ხელით დაადგა გვირგვინი³⁶. როგორც ეს ვეფხისტყაოსანში ხდება და აგრეთვე საქართველოშიც.

ქართლის ცხოვრებაში არა ერთხელ არის ნახსენები გვირგვინის დადგმა – „რამეთუ ხელითა მისითა დამადგა გვირგვინი თავსა ჩემსა“-ო²⁷. გვ. 67.

ვახტანგ გორგასალმა თავის შვილს დაჩის თავისი ხელით დაადგა გვირგვინი: დაჩი „იყო ხუთისა წლისა, და დაადგა გვირგვინი და დაუტევა ქართლისა მეფედ“-ო⁵⁷. გვ. 125.

დავით აღმაშენებელი (1089-1125) „მას ჟამსა იყო ჰასაკისა თექუსმეტისა წლისა... თვით მამამან დაადგა გვირგვინი მეფობისა“-ო²⁷. წიგ. 1. გვ. 324. დავით აღმაშენებელმა თვითონ თავის შვილს დემეტრეს „დაადგა თავსა შუნიერსა გვირგ-

ვინი ქვათაგან პატიოსანთა... და შეარტყა წელთა ძლიერთა მახვილი... და შემოსა პორფირი... და დაულოცა ცხოვრება წარმართებული და განგრძობა დღეთა ბედნიერებით“-ო¹²⁷. გვ. 363.

გიორგი მეფემ თავის ასულს თამარს... „დაადგა გვირგვინი ოქროსა თავსა მისსა“-ო⁵⁶. წიგ. 2. გვ. 31.

ამ უკანასკნელ ამბავში დიდად მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ თამარს თავზე გვირგვინს ადგამს თვითონ მამა მისი, მეფე გიორგი, თუმცა ამ მეფობის დალოცვას სასულიერნო პირნიც ესწრებოდნენ. ეს ამბავი ასეა აღწერილი თხზულებაში: „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“: „განრჩევითა და გამორჩევითა, განგებითა და გაგონებითა ზენისა მის ხუედრისა შარავანდედთა მნებებელისათა მეფე ყო თამარ, თანადგომითა პატრიარქთა და ებისკოპოზთა, დიდებულთა იმერთა და ამიერთა, ვაზირთა და სპასალართა და სპასპეტთა. და დაისვა მარჯუენით მისსა მეფე და დედოფალი... და დაადგა გვირგვინი ოქროსა თავსა მის ოფაზისა“-ო⁵⁶. გვ. 21.

* * *

ისლამის მიხედვითაც, მთავრობა არის ღმრთეებრი წარმოშობისა. ხელისუფლება არის ღმრთეებრი, რადგან მან ამ ქვეყანაზე ღმერთისა უფლება უნდა გაანამდვილოს და კაცს ღმერთისაკენ გზა გაუკაფოს, რაც ყურანში არის ნაჩვენები. ამით თავის თავად კაცის მოქმედება განსაზღვრულია, რადგან მას არ შეუძლია ყურანის კანონები გადალახოს¹⁹. გვ. 40. აბასსიდებმა, რომელთაც ხალიფას ხელისუფლება დაიპყრეს, უმაიადებ-ის სამეფო ნიშნებს მიუმატეს მაჰმადის წამოსასხამი და თავი გამოაცხადეს ალლაჰის მიერ დანიშნულ მოურავად, მის აჩრდილად ამ ქვეყანაზე¹⁹. გვ. 41.

უკვე მოგახსენეთ, გვირგვინი არის-მეთქი სამეფო სიმბოლო და ამასთანავე ქრისტიანული. ისლამის ქვეყნებში გვირგვინის დადგმის წესი არ არსებობდა და არც დღეს არსებობს. გვირგვინის ნაცვლად სამაჰმადიანოში იხმარება ტურბანი. ეს არის მუსლიმანთა ქუდი, რომელს გარედან შემოხვეული აქვს ფართო ნაქსოვი, ხშირად ძალიან გრძელი, ასე რომ ტურბანი ვეებერთელა სახისა არის ხოლმე.

ტურბანს აქვს სამი მნიშვნელობა:

1. ეროვნული – ტურბანი არის არაბთა სარქველი (ქუდი) თავისა,
2. რელიგიური – ტურბანის დახურვა მარტო მაჰმადიანს შეუძლია,
3. სახელმწიფოებრივი – სახელმწიფო მოხელეებს, თითოულ რიგს, თავისი განსაკუთრებული, მათთვის მიკუთვნებული ტურბანი ჰქონდათ.

მაგრამ ამ საქმეში მთავარი ის არის, რომ ტურბანი არის ინვესტიტურის, ხელისუფლების დაპყრობის, თუ მიღების ნიშანი.

როდესაც ისლამურ ქვეყნებში რომელიმეს მეფედ აცხადებენ ხოლმე, მას თავზე გვირგვინს კი არ ადგამდნენ, არამედ ტურბანს ახურავდნენ და ეს იყო მეფედ აღიარების სიმბოლო. ამგვარად აღიარებული და ცნობილი ხელისუფალი=მეფე თავის ვაზირთ, დიდ კაცებსა და მოხელეებს ხალათთან (ხილ'ა) ერთად სახელმწიფო ადგილისა და პატივის აღსანიშნავად ტურბანს მიუძღვნიდა ხოლმე, ოღონდ ამ ტურბანთა შორის იყო დიდი განსხვავება: ქსოვილის ხარისხის, მისი ფერის და სიგრძე-სიფართის მიხედვით³⁷. გვ. 757.

აქედან დასკვნაა, რომ გვირგვინის დადგმა, რომლის გამო ვეფხისტყაოსანში ლაპარაკი, არ არის მუსულმანური წესი, არ არის ისლამის ქვეყანათა შორის განმტკიცებული სიმბოლო.

იგი არის ქრისტიანული წესი და ქრისტიან მეფეთა ტახტზე აყვანისა და მეფედ დამტკიცების სიმბოლო. ამას გარდა, ისლამის ქვეყანათა შორის ისტორიამ არ იცის შემთხვევა, რომ სამეფო ტახტზე დედაკაცი აეყვანოთ.

* * *

არაბეთის მეფე როსტევენი თავის ასულს თინათინს მეფედ გამოაცხადებს და იგი ტახტზე აჰყავს და მას თვითონ თავისი ხელით გვირგვინს ადგამს თავზე (ისე ვით გიორგი მეფე თავის ასულს თამარს) –

დასვა და თავსა გვირგვინი დასდგა თავისა ხელითა (45).

გულანშაროში, მეფე-სურხავის სასახლეში ნესტანს –

დაადგეს თავსა გვირგვინი ერთობილისა ლალისა (1187), ვით სიმბოლო დედოფალად გახდომისა, გარნა ნესტანმა არ ინება დედოფლობა და –

მოიხადა გვირგვინიცა გამჭვირვალი, ვითა ლალი (1195) და სასახლედან გაიპარა.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის „გვირგვინი“ არის ქრისტიანული სამეფო ნიშანი. და ეს წესი გვირგვინის დადგმისა საერო კაცის მიერ, თვით მეფის მიერ საქართველოშიც განმტკიცებული იყო, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშია აღწერილი.

4. კრულსა

„შეკრული“ = „კრული“ და „გახსნილი“ = „ხსნილი“ არის რელიგიურ-იურიდიული და ჯადოსნურ-მოგვეური ცნება ძველთა ძველთაგან დარჩენილი. ცნებანი „შეკვრა“ და „გახსნა“ ასირულ-ბაბილონურ ლექსიკონში მოიპოვებიან და მათ დასჯისა (შეკვრა) და განთავისუფლების (გახსნა) მნიშვნელობა ჰქონდათ. მაგრამ ამას გარდა „შეკვრა“ იხმარებოდა საიდუმლო ჯადოსნურ-მოგვეურ წესებში: დანყველის, დარისხვის მნიშვნელობით, რათა შენი მტერი ჭირმა და სნეულებამ

შეიპყრას, დაასახიჩროს, ან მოჰკლას; რათა ვიეთი ეშმაკმა დაიპყროს და შეკრას, თავის მონად გაიხადოსო. „გახსნა“ არის ამავე წესთა მიხედვით: ეშმაკისაგან განთავისუფლება, სნეულებისაგან გადარჩენა, ჭირისაგან თავის დახსნა. ამნაირად: ორივე ამ სიტყვას ზეგრძნობადი, მოგვეური აზრი აქვს; დასჯისა და განთავისუფლების, დაწყევლისა და მისგან დახსნის აზრით, ეს ორი სიტყვა ასირულ-ბაბილონური ქვეყანიდან ბერძნულ კულტურას შეეხიზნა და საერთოდ, მთელს აღმოსავლეთში გავრცელდა, უკვე ადრე ქრისტეს მოსვლამდე.

ქრისტემ გამოიყენა ეს ორი ცნება (კრული და ხსნილი), ვინაიდან იგი აღმოსავლეთში გავრცელებული და ცნობილი იყო, – ამბობს პროფ. ედ. კალტ, – და იგი ქრისტეს მონაფეთათვის იოლად გასაგები იქნებოდაო²¹. წიგ. 1. გვ. 271.

ბიბლიაში სიტყვა „კრული“ იხმარება ჩვეულებრივი აზრით, ვითარცა შეკრული, შებორკილი, შებოჭვილი, დაბმული საბელით, ჯაჭვით და სხვა –

საქმენი 9,2 მამები ანუ დედები, კრულნი, მიიყვანეს იერუსალიმად (და სხვა მრავალჯერ).

მაგრამ უფრო საყურადღებოა ამ სიტყვის მეორე, რელიგიური მნიშვნელობა. იესო ქრისტე თავის მონაფე პეტრეს ეუბნება –

მათე 16,19 და მიგცნე შენ კლიტენი სასუფეველისანი, და რომელი შეჰკრა ქვეყანასა ზედა, კრულ იყოს იგი ცათა შინა. და რომელი განჰხსნა ქვეყანასა ზედა, ხსნილ იყოს იგი ცათა შინა

მათე 18,18 რაოდენი შეჰკრათ ქვეყანასა ზედა, კრულ იყოს იგი ცათა შინა; და რაოდენი განჰხსნათ ქვეყანასა ზედა, ხსნილ იყოს იგი ცათა შინა.

იესო ქრისტეს მიერ ნახმარ ამ ორ სიტყვას – კრული, ხსნილი – დამსჯელი და განმათავისუფლებელი ხასიათი აქვს, მაგრამ უფრო მეტი გარმავეებით, ვიდრე ეს რაბბინულ მწერლობაშია. პირველი სიტყვა „კრული“ იმას ნიშნავს, რომ იესო ქრისტემ თავის მონაფეებს ნება მისცა კაცნი დაეკრულათ, შეეკრათ, კრულ ექმნათ, ანუ მათთვის ცოდვები არ ეპატივებინათ, ისინი არ შეენდოთ და ამით ცისაკენ, სასუფეველისაკენ გზა გადაეკეტათ. გარნა მონაფეთ შეეძლოთ კაცთათვის მათ მიერ ჩადენილი ცოდვები მიეტევებინათ, შეენდოთ და ამგვარად: ამ ყოფილ ცოდვილთა და განწმედილთათვის სასუფეველში დამკვიდრების უფლება მიენიჭებინათ: ესენი არიან „ხსნილი“.

რასაკვირველია, რელიგიურ ენაზე „კრული“ არის ცოდვილი და ამნაირად: დაწყველილი, დაკრულილი, წარწყმედილი.

სწორედ ეს აზრი აქვს სიტყვას „კრული“ ვეფხისტყაოსანში.

* * *

ტარიელი თავის თავზე ამბობს –

ვა, კრულია დღემცა იგი, მე მივეცი ამირზარსა (317). ანუ: დანყველილი არისო ის დღე, როდესაც მამა-ჩემს შევეძინე, დავიბადეო.

აქ თითქოს წინასწარმეტყველი იერემიას ნათქვამის გამოხმაურება არის – **იერემია 20,14** დანყველილ იყოს დღე იგი, ოდეს დავიბადე (აგრეთვე **იობი 3,1-2**).

ახალ ქართულში იხმარება სიტყვა „შეკვრა“, რომელს ჩვეულებრივი მნიშვნელობის გარდა („დაბმა საბლითა, გინა სხვა რითიმე საკრველითა“, „შეშარტვა“), აგრეთვე მოგვეური მნიშვნელობაც აქვს (დანყველისა, შელოცვით ან განსაკუთრებული დათრგუნვადი სიტყვით, ან შესრულებული გრძნეულობადი ქმედობით).

ალექსანდრ ყაზბეგს აქვს ნახსენები „შეკვრა“, რაც მოხვევთა შორის გავრცელებული იყო: „რიგი მოვიდა შეკვრისა, ვინც მოლაღატე გამოვიდოდა და ვინ ამ მოლაღატეს ან დაიფარავდა, ან დაინდობდა და რომელსამე შემწეობას მისცემდა“-ო.

„შეკვრას“ საგნად აქვს, – ამბობს თ. სახოკია: თვალში ამოღებული, ათვალწინებული ობიექტი შეიკრას, ე. ი. თითქო თოკით შეიგრაგნოს, წაერთვას ყოველი საშუალება მოძრაობისა, თავის სასარგებლოდ ვისმე ავნოს, ვინმე დააზარალოს“-ო⁸³. გვ. 58.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვას „კრული“ არა ერთჯერ ვეცნობით. მაგალითად: გულის გამო ნათქვამია –

გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი (718). ანუ: კაცის გული არის შეკრული ცოდვებით, დანყველილი, დაზიანებული, ცოდვილიო.

ავთანდილი სოგრატს ეტყვის –

ან, ვაზირო, მაგა პირსა გული კრული ვით მოთმინდეს (749). ანუ: მაგა პირს, მაგ პირობაზე, მაგ სიტყვაზე კრული (დანყველილი, ცოდვილი) გული როგორ დანყნარდება, შერიგდება, მაგას როგორ მოითმენსო.

ავთანდილის გაპარვას ყველა მწარედ იგლოვდა და –

თქვეს: „ბნელი გვმართებს დღე-კრულთა, რათგან მზე მიგვიდრკა ცისა!“ (825). დღეკრული აქ არის დღე დანყველილი, გაცუდებული, გაუბედურებული.

თინათინის გამო ავთანდილმა –

თქვა: „ჩემო, შენი შორს-მყოფი კრულია, ვინცა დადუმდეს“ (833). ავთანდილი ფრიდონს –

მაგრა არა მცალს დღე-კრულსა... (1015).

ყველგან აქ „კრული“ არის „დანყველილი“.

ავთანდილი –

იტყვის: „მოგშორდი, სიცრუევე, ვა სანუთროსა კრულისა“ (1025).

ფატმანი ავთანდილს სწერს –

ღმერთი მყავს მონმად, ვიშიში თქვენსა ამისსა თხრობასა,

მაგრამ რა ვირგო დღე-კრულმან, სრულად გავყრივარ თმობასა (1087).

სანუთროს, ანუ ბედის სიცრუე კრულია, როგორც ამბობს ავთანდილი – სიცრუე, ვა, სანუთროსა კრულისა! (1025).

ავთანდილი მოაშიკე დიაცის შესახებ ამბობს: აუგი და მოყივნება არად შესწონს ყოლა კრულსა (1093). ანუ: სირცხვილი (აუგი) და ცუდი, ავი სახელი (მოყივნება) არაფრად (არად) არის ყოვლისა (ყოლა) კრულ, ანუ დაწყველილი დიაცისათვისო.

ფატმანი გავჯავრებული თავის ქმარზე ამბობს: ვერ მიმიახლოს საახლოდ კრულმან პირითა კრულითა (1215). ქმარი, რომელიც (ფიცის გატეხის შემდეგ) არის კრული – დაწყველილი თავისი კრული პირისახითო, და რასაკვირველია, ფატმანი კიცხავს ყოველ მამაცს, ანუ თვითეულ მამაკაცს, რომელსაც დაწყველილი ფიცი (ზენაარი) აქვსო –

ვთქვი: „კრულია ზენაარი ყოვლისავე მამაცისა“ (1216). მომდევნო შაირში საერთოდ ჟამი არის სრული ცნება; და ეს „ჟამი“ არის ბედი. იგი დაწყველილია, როგორც ამ ჟამს=ბედს ნესტანი ახასიათებს –

ჰხედავ, ჩემო, ვით გავგყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან? (1295).

ამ გამოკითხვით ირკვევა, რომ „კრული“ არის „დაწყველილი“ და ეს ცნება გავრცელებულია ამ მნიშვნელობით ბიბლიის მიხედვით და ამავე მნიშვნელობით არის იგი ვეფხისტყაოსანშიც გამოყენებული.

პარი მესამე

1. ზღვისა ჭიბი

დავარმა როდესაც ზანგ-მონებს უბრძანა ნესტანი გადაეკარგათ –

მან უთხრა: „ნადით, დაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა ჭიბია;

წმიდისა წყალი ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია“ (581). ესე იგი: ნადით, ნესტანი გადაკარგეთ და მიიყვანეთ ისეთ ადგილზე, სადაც არისო ზღვისა ჭიბი; სადაც ვერ ნახოს მყინვარე=ცივი წყალი და ვერ ნახოს ვერცა ლიპია.

ლიპი არის, ს. ს. ორბელიანის ახსნით, – მთელი ადგილი გაყინული, ანუ: გზანი და ადგილნი თოვლთა ნადნობითა თუ მოიყინა. ლიპი არისო. აქედან ცხადია, ის ადგილი, სადაც ნესტანი უნდა მიიყვანონ, არის ცხელი ჰავის ადგილი, სადაც ცივი წმიდა წყალი არ მოიპოვება; სადაც არ არის ლიპიანი, ანუ გაყინული ადგილი, და მაშასადამე, ეს ადგილი არის უზამთრო, მუდმივი ცხელი ჰავისა.

ეს შიირი ზოგს ყალბად გამოუცხადებია⁵⁸. გვ. 97. რატომ? იმიტომ, რომ ვერ გაიგეს თუ რა არის „ჭიპი ზღვისა“. სხვა რამ ამ ლექსს არც დასაწილი აქვს, არც გასაკიცხი და თავის ადგილზე საჭირო და აუცილებელიცაა.

მაშ რა არის „ზღვისა ჭიპია“?

* * *

ცნობილია, არსებობს ჭიპი ქვეყანისა. ძველთა კოსმოლოგიურ შეხედულებათა მიხედვით, რომელნი ებრაელთა და ქრისტიანთა შორის, ხოლო შემდეგ მაჰმადიანთა შორისაც გავრცელდა. არსებობს „ჭიპი ქვეყანისა“.

დედამინას აქვს თავისი საკუთარი ჭიპი, რომლის დანიშნულება იგივე არის, რაც ბავშვის ჭიპს ევალება. ეს ჭიპი არის დედამინის ნაწილი და მისგან მთელი ქვეყანა საზრდოს ლეზულობს; ეს ჭიპი არის აგრეთვე შუამდგომელი, მეოხი ადგილი ზემო და დამხე ქვეყანისა, ცისა და ქვესკნელის შორის.

ებრაელთა და ქრისტიანთა რწმენის თანახმად ეს ჭიპი მსოფლიოსი იყო წმიდა ქალაქი იერუსალიმი, ხოლო მაჰმადიანთათვის ეს ჭიპი ქვეყანისა იყო, რასაკვირველია, მეკკა (მექა, მაქა).

მაშასადამე, „ჭიპი ქვეყანისა“ არის შუაგული ქვეყანისა, მთელი მსოფლიოსა³⁸. გვ. 242.

გვიან ხანაშიც, მეჩვიდმეტე საუკუნეში, სპარსი ენციკლოპედისტი ამინ აჰმად რაზი ამ ქვეყნის შუაგულის=ცენტრის ანუ: ქვეყანის ჭიპის შესახებ სწერდა: ბაბილონი, ერთი შვიდთა ქალაქთაგანი, იმყოფებოდა ირაციის ცენტრში, ისე როგორც ირაცი იმყოფება მსოფლიოს ცენტრში-ო³⁹. გვ. 379.

* * *

თუ ქართულ ბიბლიას, ქართული ენის ამ საუნჯეს მივმართავთ, აქ ჩვენ გავეცნობით ცნებას „ჭიპი“ –

ნიგნის მსაჯულთა 9,37 აჰა ესერა, ერი იგი რომელი აღმოვალს ზღვით კერძო ჭიპისაგან ქვეყანისა ანუ: აი, აჰა, ერი, რომელიც ამოდის (აღმოვალს) ზღვის მხარიდან (კერძო) ქვეყანის ჭიპისაგანო.

იმის გამოსარკვევად, თუ აქ რა არის ეს „ჭიპი ქვეყანისა“, სხვა ენათა ბიბლიის ეს ადგილი მოვნახოთ.

გერმანულად ეს თქმა: „ჭიპი ქვეყანისა“, ნათარგმნია სიტყვით: შუა ადგილი, შუაგული ქვეყანისა; ფრანგულად: შუა ადგილი ქვეყანისა; ინგლისურად იგივეა. რუსული ბიბლიის ამ ადგილის თარგმანი არც ერთ სხვა თარგმანს არ უდგება.

ამას გარდა, მნიშვნელობას არაა მოკლებული შემდეგი მოვლენაც: დღესაც კი იერუსალიმის ერთი ტაძარის („აღდგომისა“) შუაგულში სდგას მარმარილოს

ლარნაკი ჯვართურთ. ეს არის გამოსახულება მიწის ცენტრისა, ეგრეთ წოდებულ-
ლი, „ჭიპი მიწისა“ („პუპ ზემლი“) ⁶⁷. ნომ. 4. გვ. 37.

მამასადამე, ქართული ბიბლიის თანახმად – „ჭიპი ქვეყანისა“ არის შუაგული,
ცენტრი ქვეყანისა.

ეს დასკვნა საშუალებას იძლევა გავიგოთ, თუ რა არის „ზღვისა ჭიპი“.

ამგვარად, ლექსი –

„სადაცა ზღვისა ჭიპია“ ამნაირი განმარტებით ძალიან იოლად გასაგებია:
„ზღვის ჭიპი“ არის ადგილი ცენტრი მსოფლიოსი.

ეს „ზღვის ჭიპი“ მოხსენებულია ჰომიროსის პოემაში „ოდისეა“ – „ოდი ტ'ოვსა-
ლოს ესტი თალასსენ“ (1.50). ანუ: ინგლისური თარგმანის თანახმად – მაგრამ
გული ჩემი დაკავებულია ბრძენი ოდისეოსისათვის, უმწესათვის, რომელი იმყოფება შორს მის მეგობართაგან, დიდი ხანია ჭირშია ჩავარდნილი კუნძულზე,
„სადაც არის ზღვისა ჭიპი“, Where is the navel of the sea ⁴⁰. ნიგ. 1. გვ. 2.

ამის გასაგებად საჭიროა შემდეგი გავიხსენოთ: გმირი ატლასის ასულს, კა-
ლიპსოს, რომელიც კუნძულ ოგიგიას-ზე ცხოვრობდა, ოდისეოსი 7 წლის გან-
მავლობაში დაკავებული ჰყავდა. მამასადამე, ეს კუნძული ასული კალიპსოსისა,
იმყოფებოდა იქ, სადაც „ზღვის ჭიპია“, ანუ ზღვისა ცენტრი. ეს ზღვა კი არის
ხმელთაშუა-ზღვა, – „მედიტერრანუს“. თავის თავად ცხადია, ჰომიროსის „ზღვი-
სა ჭიპი“ და რუსთაველის „ზღვისა ჭიპი“ ერთი და იგივე არ არის. არც ის მგონია,
ამ შემთხვევაში რაიმე გავლენაზე შეიძლებოდეს ლაპარაკი, რადგანაც ეს „ჭიპი“
ცნობილი არის აგრეთვე ბიბლიაში, როგორც „ჭიპი ქვეყანისა“ და რუსთაველს არ
დასჭირებოდა ჰომიროსის „ზღვისა ჭიპი“ განემეორებინა.

ეს „ზღვისა ჭიპი“=ცენტრი ჰომიროსისათვის, ცხადია, უნდა ყოფილიყო ხმელ-
თაშუაზღვაში და არა ინდოეთის ოკეანეში, ან პასიფიკის, წყნარ ოკეანეში. უეჭვე-
ლია, კალიპსოს კუნძული „ოგიგიას“ არ არის ვეფხისტყაოსანის „მუნ, სადაცა
ზღვისა ჭიპია“, რადგანაც ხმელთაშუაზღვის არც ერთი კუნძულის ჰავა ვეფხ-
ისტყაოსანის კუნძულის ჰავას არ უდგება: წმიდისა წყალი ვერ ნახოს, ვერა ლიპია!

* * *

მაგრამ მთავარი მაინც ეს არის, ინდოეთიდან ნამოსული კიდობანი ვერასო-
დეს ხმელთაშუაზღვას ვერ მიაღწევდა, რადგან ასეთი საზღვაო გზის არსებობა
მაშინ არც კი წარმოედგინათ.

ევროპიდან ინდოეთს მისასვლელი საზღვაო გზა მხოლოდ მეთუთხმეტე
საუკუნის დასასრულს აღმოაჩინეს. პორტუგალელმა ვასკო დე გამა-მ 1497 წელს
თავისი გემით აფრიკას შემოუარა და 1498 წელს ინდოეთის ქალაქ კალკუტაში
მივიდა!

მაშასადამე, ქართული ბიბლიის საშუალებით ჩვენ ვგებულობთ, რომ ვეფხისტყაოსანის „ზღვისა ჭიპი“ ყოფილა ზღვისა ცენტრი, სადაც ყოფილა რომელიღაც კუნძული, თავისი მუდმივი ცხელი ჰავით.

არაჩვეულებრივი და განსაცვიფრებელი წიგნი მივიღე. იგი დაუნერია აკადემიკოს პროფესორ შალვა ნუცუბიძეს და ამ წიგნის სახელია: „ტვორჩესტვო რუსტაველი“⁴¹. ეს წიგნი არაჩვეულებრივი და განსაცვიფრებელია მით, რომ ავტორი თავისი გემოსა, სურვილისა და ფანტაზიის მიხედვით ვეფხისტყაოსანს განიხილავს, აქ მხოლოდ ერთ საკითხს შეეხები „ზღვის ჭიპთან“ დაკავშირებით.

აკად. პროფ. შალვა ნუცუბიძე სწერს –

ავთანდილმა ჩაიცვა სავაჭრო სამოსელი და ვაჭრებთან ერთად გემით მივიდა **„ხმელთაშუა ზღვის სანავთსადგურო ქალაქში, ყველა მონაცემებით, როგორც აღინიშნა, იტალიაში“**-ო⁴¹. გვ. 343. ეს ამბავი გაგვიმჟღავნა შ. ნუცუბიძემ და არც კი მოიხსენია, რომ ასეთი აზრი გამოსთქვა უფრო ადრე ალექსანდრე სვანიძემ და უფრო ზუსტადაც გვითხრა: გულანშარო არისო ვენეცია, ქაჯთა ქალაქი – გიბრალტარი და სხ.⁶⁰ გვ. 450. თვითონ ნუცუბიძე ვერ ბედავს ბრძანოს: გულანშარო ვენეცია არისო. მაგრამ მაინც ავთანდილი მიიყვანა იტალიის ერთ-ერთ ქალაქში. და, აი, იქ გაიცნო მან ფატმანი. და იწყება ნამდვილი ზღაპარი.

ფატმანმა ავთანდილს მოუთხრო, თუ ნესტანის კიდობანი-ნავი როგორ მიადგა მისი სასახლის ბაღს, ზღვის პირად, და როგორ დაიჭირა მან ნესტანი.

აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე ამ საკითხს ეხება და მკითხველს მოუთხრობს –

„განსაკუთრებით დანვრილებით აღწერილია საზღვაო სადგური გულანშარო დასავლეთში, სადაც მიდიოდნენ ვაჭარნი სრულიად სხვა და სხვა ქვეყანიდან და სადაც სწარმოებდა ისეთი ცოცხალი („ბოიკაია“) ვაჭრობა, რომ მცირე ხანაში მდიდრდებოდნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ნავთსადგური, გამოგონებული სახელით, გულანშარო, იყო ერთი ადგილთაგანი იტალიაში, რასაც მონმობს აღწერა ბუნებისა და მოსახლეობის ცხოვრების სახე“⁴¹. გვ. 8.

აკად. პროფ. შალვა ნუცუბიძე განმეორებით გვაჯერებს და გვიმტკიცებს –

„ნესტანის საძებნელად წასული ავთანდილი გზაში ხვდება სავაჭრო ქარავანს, უერთდება მას და გადასწყვეტს მასთან ერთად **შევიდეს ხმელთაშუაზღვის დიდ სავაჭრო ქალაქში**“-ო. (იქვე, გვ. 435). ეს ქალაქი თურმე ყოფილა გულანშარო და ამ იტალიურ ქალაქში მიუყვანიათ ზანგებს ნესტანი, მჯდარი კიდობანში, რომელიც ინდოეთის ნაპირიდან გავიდა ზღვად... სამჯერ განგვიმარტა ეს ამბავი შ. ნუცუბიძემ და შემდეგ დაიწყო „მაჟორნოე ოპისანიე როლი კუპჩესტვა ვ ობშჩესტვე ი გოსუდარსტვე“ (იქვე, გვ. 15).

ყველაფერს აღწერს შ. ნუცუბიძე „მაჟორულად“ და უმთავრესად თავისი ფანტაზიის მიხედვით. მაგრამ მას გადაავინწყდა ერთი ასეთი ფანტაზია: ნესტანი ჩასვეს

კიდობან-ნავში ინდოეთის სანაპიროზე. ამ ნავმა ცოტა იარა, თუ ბევრი ინდოეთის ოკეანეში; მერმე ამოცურდა ხმელეთზე, შეცურდა ირანის მიწაწყალზე; ისრიალა, თუ ასრიალეს ეს ნავი ხმელეთით და მშვიდობიანად მიადგა იგი ხმელთაშუაზღვის სანაპიროს, სადაც ის კვლავ ჩაცურდა ზღვაში, გადასცურა ხმელთაშუაზღვა და მივიდა იტალიის ერთ-ერთ სავაჭრო ქალაქში! ამ ქალაქს დაარქვა რუსთაველმა გამოგონებული სახელი „გულანშარო“ და სწორედ ამ იტალიის სავაჭრო ქალაქის სანაპიროზე ფატმანმა თავის მონებს ნესტანი შეაპყრობონა! მერმე იმავე ქალაქს მიცურდა გემით ავთანდილი და იქ ფატმანისაგან გაიგო ნესტანის ამბავი!

არ მოგწონთ ეს ჩემ მიერი ფანტაზია?! მეორეს მოგახსენებთ მოკლედ: ინდოეთის სანაპიროდან გასული კიდობანი ნესტანისა აფრინდა ინდოეთის ოკეანედან და პირდაპირი საჰაერო გზით ჩაფრინდა იტალიის ერთ-ერთ სავაჭრო ქალაქთან.

უკაცრავათ, ბატონო მკითხველო! თუ ასეთ ფანტაზიას არ მივმართავთ, ისე ყოვლად შეუძლებელია გავიგოთ, როგორ მოხდა, რომ ინდოეთის სანაპიროდან ზღვაში გასული კიდობანი იტალიას მიადგა!?? ან იქნებ ვეფხისტყაოსანის ინდოეთი არ არის ინდოეთი და იგი ხმელთაშუაზღვის სანაპირო ქვეყანა არის!? თუ ეს ასეა, მაშინ რაღა არის და სად ხატაეთი=კიტაი (კიტაეთი)?! მაშ ხატაეთიც სადმე ხმელთაშუაზღვის სანაპიროზე უნდა მოვძებნოთ, არა?! ეს კი სრულიად არღვევს ვეფხისტყაოსანის პოლიტიკურ გეოგრაფიას და ყირამალა აყენებს საზღვაო მიმოსვლის ისტორიასა! ცნობილია და უდავოა – საზღვაო გზა ინდოეთიდან ევროპისაკენ გაიკვლიეს მხოლოდ მე-15 საუკუნის დასასრულს და – ეს მოვლენა არავის უნდა დაავინწყდეს და მით უმეტეს აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე არის მოვალე ეს იცოდეს!

2. რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა

როდესაც ფატმანს მოულოდნელად ნესტანის მეფესთან გაგზავნა მოსთხოვეს, იგი ფრიად შენუხდა და ამბობს –

ესე მესმა, დამტყდეს ცანი, რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა (1172).

ვინაიდან ეს ლექსი იოლად ასახსნელი არ არის, ამიტომ იგი თავისებურად გარდაქმნეს. მაგალითად – პროფ. დ. ჩუბინაშვილმა ეს ლექსი ასე შეასწორა – ესე მესმა და დამატყდეს, ცანი რისხვით ეცა გორა გორთა... დ. კარიჭაშვილმა იგი ამგვარად შეასწორა – ესე მესმა, დამტყდეს ცანი. რისხვით ეცა გორთა.. ალბათ სხვამაც შეასწორა, არ ვიცი!

სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში არის „რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა“ და სწორედ ასეც უნდა იყოს. ამ ლექსის განმარტებით არ იქნება ძნელი, თუ ბიბლიას მოვიშველიებთ –

იოზი 9,5 (ღმერთი) „რომელი დააძულებს (დასძრავს, გადასწევს) მათა, და მათ არა უწყინ, რომელი გარდააქცევს მათ რისხვითა, რომელი შეაძრწუნებს ცა-სა ქუეშა საფუძველთა“...

ფსალმუნი 17,8 დაიდრა და შეძრწუნდა ქვეყანა, და საფუძველნი მათათანი შემფოთნეს და შეიდრნეს, რამეთუ შერისხდა მათ ღმერთი

ესაია 64, 1-3 უკეთუ განაღო ცაჲ, ძრწოლამან შეიპყრნეს შენგან მათნი

ყველგან აქ ერთი და იგივე თქმაა: ღმერთის რისხვით, რომელიც მთებს ეცა, შეიდრნენ მათნი, გარდაიქცნენ, დაემხვენო. სწორედ ასეთი გამოთქმა არის ვეფხისტყაოსანშიც – რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა (ანუ მათათა).

3. ვითა სანთელი დნებოდის

ბ. სანთელი

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „სანთელი“ მხოლოდ სამჯერ იხმარება და ჩემი გულისყური მიიპყრო იმ საკითხმა, თუ ეს სანთელი რას წარმოადგენს: არის იგი სანთელი თაფლისა, თუ არის იგი საერთოდ სანთელი როგორც აღსანთებელი, ზეთით თუ ნავთით ნაკვები.

ს. ს. ორბელიანის ახსნით „სანთელი“ არის – აღსანთებელი და ამასთან ერთად მიუთითებს მახარებელ ლუკაზე, 15,8.

ოთხთავში სიტყვა „სანთელი“ არა ერთხელაა მოხსენებული, ოღონდ მას სხვა და სხვა მნიშვნელობა აქვს.

მათე 25,4 ბრძენთა მათ მიიღეს მათ თანა ზეთი ქურჭრითა მათითა სანთელთა მათათანა თანა

ეს სიტყვა „სანთელი“ რუსულ ბიბლიაში არის „სვეტილნიკ“. აქ არის ზეთის ასანთი.

ლუკა 15,8 არა-მე აღანთოსა სანთელი

რუსულ ბიბლიაში აქ არის „სვეჩა“.

მარკოსი 4,21 აღ-ნუ-ვინ-ანთის სანთელი

რუსულად აქ არის „სვეჩა“.

იოანე 18,3 მოვიდა მუნ სანთლებითა და ლამპრებითა

რუსულ ბიბლიაში: „ს სვეტილნიკამი“: ლამპრებითა=„ს ფონარიამი“.

როგორც სჩანს, სახარებაში სიტყვა „სანთელი“ ორ გვარ ასანთს გვაჩვენებს:

1. ზეთის სანთური=სვეტილნიკ და 2. სანთური თაფლისა, თაფლის სანთელი=სვეჩა.

სანთელი და კერძოდ სანთელი თაფლისა თავიდანვე ისრაელთა სამლოცველოში იხმარებოდა. ისრაელთა ყოველ სამლოცველოში იყო შვიდ სახელურიანი სასანთლე, რომელზეც შვიდი სანთელი ენთო. ქრიტიანობამ სანთელის ხმარების ჩვეულება შეითვისა და თავდაპირველად სანთელი ქრისტიანულ სამლოცველოში იხმარებოდა საკურთხეველის გასანათებლად, ხოლო ლამპარას ხატთა წინაშე ასანთებად ხმარობდნენ (ლამპარი არისო, – ამბობს ს. ს. ორბელიანი, – სანათი). ლამპარა იყო ზეთის სანათი. წმიდა ხრიზოსტომოსის დროს (მეოთხე საუკუნეში) ჩვეულება იყო საკურთხეველის წინ ანთებული ლამპარის დაკიდება – იგი დღე და ღამე ენთო; ჭურჭელი მისი იყო ფერადი, ხოლო სანვაგი ზეთი აუცილებელად უნდა ყოფილიყო ნაკურთხი ზეთისხილის ზეთი („ორლეუმ ბენედიკტუმ“). ამ მუდმივი ლამპარის ანთების ჩვეულება დაახლოებით 900 წელს დაიწყო³⁶. გვ. 742.

თაფლის სანთელი უკვე ადრევე მიღებული და გავრცელებული იყო; იგი იყო სხვა და სხვა სისხოსი და სიგრძისა და იგი სასაფლაოზედაც იხმარებოდა აღდგომის ღამეს. (იქვე, გვ. 492, 564).

* * *

როგორი არის ვეფხისტყაოსანის სანთელი? არის იგი ზეთის სანთელი, თუ არის იგი თაფლისა? ეგრეთ-წოდებული „წმიდა სანთელი“?

სიტყვას „სანთელი“ ვ. ტ.-ში უწინარეს მაშინ ვხვდებით. როცა ტარიელს ფრიდონი ეუბნება – პირველ მითხრა: „არა ვიცი, რა ხარ ანუ რას გამსგავსო? ანუ ეგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო... ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიცა რად დაგავსო?“ (599). ესე იგი: არ ვიცი, რა ხარ, რას დაგამსგავსოო; ანუ პირველ რამ გაგავსო, ანუ ეგრე რამ დაგლია... აქ მთვარის დაუსახელებლად გვაქვს შედარება მთვარესთან: ტარიელი ყოფილა სავსე მთვარე: ბრწყინვალე და ლამაზი; შემდეგ იგი დალეულა, მცირე გამხდარა და გამცხრალა: სავსე მთვარე ნაკლულ მთვარედ რამ გადაგაქციაო? ღმერთმა მის მიერ ანთებული სანთელი რად დაგავსო, ესე იგი, რად ჩაგაქროო (დავსება – ცეცხლის, სანთლის დაშრეტა. ს. ს. ორბ.). აქ, როგორც სჩანს, სანთელი შედარებულია მთვარესთან და მთელი ეს შედარება ტარიელის მიმართ არის ნათქვამი; ოღონდ აქედან ვერ გავიგებთ მკაფიოდ, არის აქ სანთელი ზეთისა, თუ თაფლისა. მაგრამ შემდეგ შაირში უკვე გვეცოდინება, რა გვარ სანთელზეა საუბარი. ამასთან დაკავშირებით წინასწარ უნდა გავიხსენოთ: სანთელის გამო ქართველი მეცნიერი მკვლევარი პროფ. ვერა ბარდაველიძის ასული რასა სწერს – მზის ნათელი სხვა და სხვა სახით აღინიშნება ქართველი ხალხის უძველეს რელიგიურ რწმენაში, როგორც მაგალითად, „თვალი“, „მთვარე“, რითაც კაცი ხასიათდება, მაგრამ ამას გარდა ამავე წარმოდგენას

მიეკუთვნება „სანთელი“. ხევსურთა შეხედულებით სახალხო გმირები როდესაც იბადებიან, მათ მარჯვენა ბეჭზე ნათელი აზის: „... დაბადების დღეს გამოგყო (გამოგყვა) მარჯვენა მხარზე სანთელი“. და ქართველი დედა თავის იავნანაში ბავშვს უწოდებს: „ანთებულო სანთელი!“⁷⁴. გვ. 397.

თავის თავად ცხადია, აქ ჩვენ უუძველეს ასტრალური რელიგიის გადმონაშთი გვაქვს, რაც ქართულ გადმოცემასა და ხალხურ ლექსს შემოუნახავს, გარნა არც ის დავივიწყოთ, რომ თვითონ იესო ქრისტე ლაპარაკობს სანთელზე, როდესაც იგი იოანე ნათლისმცემელს გაიხსენებს –

იოანე 5,35 იგი იყო სანთელი აღნთებული საჩინოა

ვეფხისტყაოსანში სანთელი-ტარიელი თვითონ ღმერთმა აანთო და ახლა რად დაგავსო? ეკითხება ტარიელს ფრიდონი. აქ ჩვენ სიმბოლიკასთან გვაქვს საქმე: სანთელი არის სიცოცხლის და სილამაზის სიმბოლო.

თავისი მგზავრობისას ტარიელთან შესაყრელად ავთანდილი თავის სატრფო თინათინთან დაშორებაზე სწუხს, ვაებს და მოსთქვამს – ამას მოთქმდის, ინვო-დის, ვითა სანთელი დნებოდის (837). ამ შაირში უკვე ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია თავლის სანთელზე: სანთელი, რომელიც ინვის და დნება – ასეთი მოქმედება ზეთის ან სხვა რომელიმე მაშინდელ ასანთს არ აქვს.

მესამედ, სიტყვა „სანთელი“ გამოყენებულია სინათლის საჩვენებელად, პოეტური შედარებით. როდესაც ავთანდილი და ფრიდონი ერთმანეთს შეხვდნენ, ეს ისე იყო, როგორც

მზე უჩინო იქმს მნათობთა, რა ახლოს შეიყრებიან, დღისით ვერ ნათობს სანთელი და ღამით შუქნი ჰკრთებიან (989). ცხადია, ეს არის ასტრონომიული შედარება. სანთელი თავის ნათელს ველარ აჩენს, ველარ ბრწყინავს დღისით, მზის ნათელში ყოფნისას.

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის „სანთელი“ არის თავლის სანთელი, რომელიც ეკლესიაში იხმარებოდა და დღესაც ხმარებაშია. რატომ მგონია ასე? იქნებ თავლის სანთელი, წმიდა სანთელი სახლის გასანათლებლადაც იხმარებოდა?

უკვე მეთათე-მეთერთმეტე საუკუნედან ეკლესიაში აღარ იხმარებოდა ღამპარი – ეს ღამპარი=ღამფანი იხმარებოდნენ შინ, სახლის გასანათებლად, ხოლო თავლის სანთელი და კელაპტარი მხოლოდ ეკლესიაში იხმარებოდა და თუ მეთათე საუკუნის ევროპაში მოხსენებულია სანთელი ყოველდღიურ გამოყენებაში, – ეს ამბავი მხოლოდ უმაღლესი წრის ხალხისა და უწარჩინებულეს სასულიერო პირთა ბინებს შეეხებოდა³⁶. გვ. 589. აი, ამიტომ მგონია, ვ. ტ.-ის „სანთელი“ ზეთის ასანთი კი არ არის, არამედ: თავლის წმიდა სანთელი, რომელიც **ინვის და დნება**, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანში არის ნათქვამი (შაირი 838).

ბ. ცვილი

„ცვილი“ – ს. ს. ორბელიანის განმარტებით – არის თაფლის სანთელი. თეიმურაზ ბატონიშვილიც ამგვართვე გვიხსნის: ცვილი არის წმიდა სანთელი(,) ბუნებით ლბილი და შემწყნარებელი ცეცხლისა არს-ო. ⁷². გვ. 156.

სიტყვა „ცვილი“ პირველად გვხვდება ავთანდილის წერილში, რომლით იგი შერმადინს თავის ნაცვალად სტოვეებს და მას სამეფოს აბარებს: შერმადინო, ნათქვამია –

შემცოდესა ყველაკასა ვითა ცვილსა დაადნობდეს (168). ცვილის დადნობა – სანთელის დადნობაა. ავთანდილი თავის მწუხარებაზე მოსთქვამს და ამბობს –

რკინა, ჩემი მონაცვალე, ხამს, გაცვილდეს, არ გატინდეს (740). ანუ: რკინა ჩემი მონაცვალე, ჩემს მაგიერ იყოს, უნდა (ხამს) ისიც გაცვილდეს და არ გატინდეს, არ გამაგრდეს ტინი კლდესავითო (ტინი – კლდე მაგარი და აღმა ამართული. ს. ს. ორბელიანი). შემდეგ ტარიელი ამბობს – ცვილსა ცეცხლის სიმხურვალე უგავს, ამაღ აენტების (905). ეს დებულება ალქიმისა არის – ცვილის სიმხურვალე ცეცხლის სიმხურვალესა ჰგავს და ამიტომ აენტებაო, – ისინი მსგავსი ბუნებისანი არიანო და იმიტომ ინთებიანო (იხილეთ ჩემი „ვ.ტ.-ის ვარსკვლავთმეტყველება“. გვ. 244). ვაჭრები, რომლების საქმე ომი არ იყო, ავთანდილს ეტყვიან –

შენგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენ ვიცით ჩვენი ცვილობა (1054). ანუ: ჩვენ ვიცით: სუსტნი, ლბილნი, უძლურნი ვართო; ვით ცვილი უშალ დავდნებითო.

ამგვარად: ვეფხისტყაოსანში პოეტური შედარებისათვის გამოყენებულია „სანთელი“ და „ცვილი“. ორივე თაფლის ნაყოფი.

გ. ბაზმა

ხელოვნური სინათლის მოსაცემად და პოეტური შედარებისათვის დასახელებულია კიდევ „ბაზმა“ –

ტარიელს პირსა ციმციმი ათქს, უნათლესი ბაზმისა (1519).

ს. ს. ორბელიანს მარტივად აქვს ნათქვამი: ბაზმა არის სანათი; ბაზმაკი – სანათივე. და რუსულად ნათარგმნია სახარებიდან ჩვენთვის ცნობილი სიტყვით: „სვეტილნიკ“.

აკად. პროფ. აკ. შანიძის განმარტებით, ბაზმა არის ლამპარი: სარგის კაკაბაძის ახსნით, ბაზმა არის სომხური სიტყვა და ნიშნავს: სანათი. დ. კარიჭაშვილის თქმით: ბაზმა არის ზეთის სანათი. იუსტინე აბულაძისათვის, ბაზმა არის სომხური „ბაზმ“, „ბაზმაკ“, – სანათი, ლამპარი, საკმევი. კონსტანტინე ჭიჭინაძე გვიხსნის:

„ბაზმა არის სანათი (დანაყილი კაკლისაგან, უნთებენ სახადით ავადმყოფებს). ყველა ამ განმარტებიდან სწორთან უფრო ახლო არის კ. ჭიჭინაძის განმარტება.

სიტყვისა „ბაზმა“ სრული განმარტება აქვს ვ. ვ. ბარდაველიძის ასულს თავის წიგნში: ქართველ ტომთა უძველესი სარწმუნოების შესახებ.

ნიგვზის სანთელი ანუ ბაზმა საქართველოში სხვა და სხვა ნაირი იყო: 1. თხილსა და თხილის გულს ერთად სდებდნენ ჭურჭულში და მას აანთებდნენ. 2. თხილის გულს ბამბასთან ერთად ნაყავდნენ; მერმე დანაყულს ბურთიკებად, ან ძეხვებად, ან პირამიდებად ასორსალებდნენ, სდებდნენ ჭურჭელზე და ასე ანთებდნენ. 3. თხილის გულსა და ბამბას ურევდნენ შაქარის ფხვნილს. 3. ბაზმას ზედ აყრიდნენ დანაყილ ყინულ-შაქარს. 5. დანაყილ თხილის გულს შეურევდნენ თხის ქონს. ეს ნიგვზის სანთელი იხმარებოდა „ყვავილ-ბატონების“ სნეულების დროს და იგი ითვლებოდა, ამგვარად, ამ „ბატონების“ საყვარელ სანთელად-ო⁷³. გვ. 87-8.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვას „ბაზმა“ არც რელიგიური და არც მოგვური მნიშვნელობა არა აქვს. აქ იგი ნიშნავს მარტივად „სანთელი“, რომელიც კარგად ციმციმებს და გამოყენებულია პოეტური მიზნით – ტარიელს პირზე ისეთი ციმციმი აქვს (ათქს), რომ იგი ბაზმის სინათლეზე უნათლესი არისო.

4. ხატვა ხატისა

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა „ხატი“ და „ხატვა“ იხმარება და მას სხვა და სხვა მნიშვნელობას მიაწერენ. საკითხის გამოსარკვევად მივადევთ ჩინებულს, ქართულ სიტყვათა კიდობანს: ბიბლიას. აქ ჩვენ ხშირად გვაქვს ეს სიტყვა და ნიშნავს – ხატი: ეიკონა, იკონა, ბილდ, იმაჟ, იმეჯ, ობრაზ. იგივეა დაბადებაში 1, 27.

ესაია 40, 19: იკონა, გეგოსსენეს ბილდ (ჩამოსხმული), იმაჟ, გრეივნ (ჩამოსხმული) იმეჯ, იდოლ. (იგივე, 40, 20).

ეზეკიელი 23, 14: და იხილნა კაცნი გამოხატულნი ზღუდესა ზედა ხატნი ქელდეველთაგანი, გამოხატულნი დაწერილ – ანუ: გამოხატულნი ზღუდესა ზედა=ვირეზანნიე ნა სტენე. ხატნი=იზობრაჟენია; გამოხატულნი დაწერილ=კრასკამი ნარისოვანნიე (ასევე სხვათა ენის ბიბლიაშიც).

დანიელი 2, 31 აჰა ხატი ერთი დიდი და ხატი იგი ხატი – იკონა, ბილდ, სტატუე, იმეჯ, იმახენ, ისტუკან (იგივე, 2, 34; 2, 37(35); 3, 1 და სხვა მრავალ გზის.

მარკოსი 12, 16 ვისი არს ხატი ესე ზე დაწერილი? (ფულზე). იკონა, იმაგო, ბილდ, იმაჟ, იმეჯ, იმახენ, იზობრაჟენიე.

მარკოსი 16, 12 ხოლო ამის შემდგომად ორთა მათგანთა სლვასა შინა გამოეცხადა (იესო ქრისტე) სხვითა ხატითა. ხატი – მორთე (მორფი – სახე; მორფოანი=სახოვანი; უმორფოდ = უსახოდ. ს. ს. ორბ.), ფორმა, გეშტალტ, ფორმ,

ფორმა. ობრაზ. რომაელთა 2,20 და გვაქვს ხატი იგი მეცნიერებისა (ხატი – ფორმა – რეგლ=ფორმ-ფორმა – ობრაზეც).

1 კორინთელთა 7,31 რამეთუ წარვალს ხატი ამის სოფლისა (სხემა – სპეციეს – ვეზენ = ფიგურ, ფაშენ-აპარენსია – ობრაზ). და სხვა და სხვა. იოანე დამასკელის განმარტებით. „ხატი“ (იკონა) არის გამოცხადება და გამოჩვენება იმისა, რაც არისო დამალული⁶⁶. გვ. 81.

ამ მიმოხილვამ გვიჩვენა, რომ სიტყვას „ხატი“ რამოდენიმე შინაარსი და აზრი ჰქონდა:

1. ხატი – მსგავსი სახე (ს. ს. ორბელიანიც ასე განმარტავს: ხატი – მსგავსი სახე).

2. ხატი – სტატუა, იდოლ, ისტუკან; ხისა, ქვისა, ან ლითონისაგან გამოქანდაკებული თავპირი, ან მთელი გვამი.

3. ხატი – რელიეფი, კედელზე, ან ფულზე გამოჭრილი, გამონახნაგებული თავპირი, ან გვამი.

4. ხატი – მორფე, ფორმა, იკონა, იმაგო, სახე.

5. ხატი – სქემა, ფიგურა, ფასონი, არსება, სახე.

6. მხატვარი – ხურო, ხუდოჟნიკ.

7. გამოხატულნი დაწერილ – სურათები ფერადით შესრულებული.

ასეთი არის შინაარსი და აზრი სიტყვისა „ხატი“ ბიბლიაში.

სიტყვას „ხატი“ პროფ. ჟ. კარსტ განმარტავს: ხატი არისო წმიდა სახე, იკონა; ღმრთეება, მფარველი გენიოსი, წმიდანნიანი; ადგილი წმიდა, სალოცავი, ადგილი წმიდა ქმედობათა ღმრთული წირვისა; ხატში ყოფნა – სალოცავად ყოფნა. ხატი უმთავრესად ჰქვია წმიდა გიორგისო. სიტყვა „ხატი“ წარმოშობილი არის სიტყვისაგან: „ხარტი“, რაც შეეცყვისება ღმერთს „ხალდი“. ეს იყო ძველ ივერიელთა და აღაროდიელთა ღმერთიო. პროფ. კარსტ მეორე განმარტებასაც გვანოდებს: ხატი – ფიგურა, სახე, არის არაბული ჰატტ, ანუ ხაზი, წერის ხაზი, ანუ ანბანი, წერა, ხაზვა და ეს სიტყვა ქართულმა ენამ არაბული კულტურისაგან ისესხა მერვე საუკუნეშიო⁴³. წიგნი 2. გვ. 492. შენ. 424-424.

სიტყვა „ხატი“ სპარსულ ლექსიკონშიც არის: „ხატე“ – ნაწერი; „ხატე“ – ხაზი; „ხატემ“=მოზაიკა⁴³. გვ. 69, 127, 142. „ხაზი“ – „ხათ“⁴⁴. გვ. 147.

„ხევსურელი ორნამენტის ტერმინოლოგია შეიცავს მეტად საყურადღებო სახელებს. კერძოდ, ჯვარისათვის ჩვენ მოცემული გვაქვს ტერმინი „ხატი“ და მისგან წარმოებული სიტყვებია: „ხატნი“, „ხატის-ხატნი“, „ხატულა“ და სხვა. ხატი აქ აღნიშნავს არა მარტო ჯვარის გამოსახულებას, არამედ იმას, რასაც ჩვენ ხატს ვეძახით. იგი აღნიშნავს აგრეთვე წარმართულ საკულტო შენობასაც“-ო⁴⁵. წიგ 1. გვ. 5, 14, 15.

ძველ საქართველოშიო, – ამბობს აკად. პროფ. ივ. ჯავახიშვილი, – ფულზე გამოყვანილ თავპირს ხატი ერქვა, ხოლო წარწერას – ზედწერილიო⁴⁶. გვ. 86.

ჩვენს დროში სიტყვა „ხატი“ იხმარება მნიშვნელობით: „იკონა“, „ობრაზ“, წმიდანთა დასურათება, ხოლო „ხატვა“ და „მხატვრობა“ არის სურათთა შესრულება ფერებით (პინტურა, მალერაი, პეინტინგ. ჟივოპის). ამ მნიშვნელობით, ძველ ქართულში იხმარებოდა არა სიტყვა „ხატი“. „ხატვა“ და „მხატვრობა“, არამედ „წერა“, როგორც ეს ბიბლიაშიც არის („გამოხატულნი დაწერილ“. ეზეკიელი 23,14).

დღევანდელი სიტყვისათვის „ხატვა“ ამირან-დარეჯანიანში ნახმარია სიტყვა „დაწერა“ – იყვნეს ცალ-კერძ ქაბუკნი სამნი დაწერილნი და მათ შორის სახე ქალისა... მარცხენა „მხარსა იგი სამნი ქაბუკნი ეწერნეს“⁴⁸. გვ. 77. მაშინ ააგეს მას ადგილსა ზედა სახლი ქუთკირისა და დაეწერნეს სამნივე და ჩუენცა მათნი ყმანი დაგუწერნეს (იქვე, გვ. 72); „ეწერნეს მას ზედა კლდესა ზედან კაცი შვენიერი“ (იქვე, გვ. 59) და სხვა.

როგორც ვხედავთ, ყველგან აქ სიტყვა „ეწერნეს“, „დაწერილნი“, „დაეწერნეს“ და სხვა, ნიშნავს: ფერით წერა, ფერადებით სურათის შესრულება, ანუ „ხატვა“ დღეისელი, ჩვენი დროის მნიშვნელობით.

ნემესიოს ემესელის თხზულებაში: „ბუნებისათვის კაცისა“, რომელიც ნათარგმნია იოვანე პეტრიწის მიერ, სიტყვა „მწერალი“ ნიშნავს: მხატვარი=ჟივოპისეც⁴⁷. წირნი – ნახატი (იქვე).

ს. ორბელიანი სიტყვას „წერა“ ასე განმარტავს: წერა – დახატვა.

* * *

ამ მიმოხილვის შემდეგ ვეფხისტყაოსანს მივუბრუნდეთ. სიტყვა „ხატი“ აქ იხმარება პირველად, ოდეს ავთანდილი ასმათს თინათინის შესახებ მოუთხრობს –

მისი სახე გულსა ჩემსა ხატად ასრე გამოვხატე, მისთვის ხელმან, გამოჭრილმან, ლხინი ჩემი ვაალქატე (251). ზოგ ხელნაწერში ცნებისა „ხატი“ მაგიერ ნახმარია „სახე“, „სახედ ასრე გამოხატე“ და ამგვარი შეცვლა გადამწერელის მიერ არსებითად არაფერსა სცვლის, რამეთუ „ხატი“ და „სახე“ ერთი და იგივე ცნებაა ამ შემთხვევაში⁶⁹.

მარჯორი უორდროპს ეს ადგილი ინგლისურად ასე აქვს ნათარგმნი: მისი სახე მე დავბეჭდე ჩემს გულზე ვით (წმიდა) სურათიო⁴⁹.

ამ განმარტებით, მარჯორი უორდროპმა ამ სიტყვას „ხატი“ რელიგიური მნიშვნელობა მისცა და იგი „იკონად“ გახდა. ასეთი განმარტება არ იქნებოდა სწორი.

ბატონიშვილი თეიმურაზის განმარტებით – „გამოხატვა ორსახედ განიყოფების, შინაგანად და გარეგან, შ ი ნ ა გ ა ნ ი გ ა მ ო ხ ა ტ ვ ა ი გ ი არის, რომელცა სამარადისოდ და წარუწყმედელად გონებასა შინა თვისსა აქვს დამარხუ-

ლად. ამისთვის მესტიხე შინაგანსაცა გულსა თანა ახსენებს და მეორე გ ა მ ო
ხ ა ტ ვ ა გ ა რ ე გ ა ნ ი ქარტათა (ქარტა – ქალაღი. ს. ს. ორბელიანი), გინა
გამონაკვეთთა რაჲმესა, გინა მეტალთა ზედა და სხვათა სახესა, რომელთაცა
ვიხილავთ რა გამოვხატავთ და მერმე აღარა გვახსოვს. კვალად შ ი გ ო (საი-
უბილეო ვ. ტ.-შია: „გულსა ჩემსა“) გამოითარგმნების რასაცა საქმესა და ნერგს
შიგან გულსა შინა თვისსა კაცი კვალად მასვე სტიხსა შინა ორას მეორმოცდა
მეცხრესა“ (249-251).

მაშასადამე, თეიმურაზ ბატონიშვილის აზრით, „ხატად... გამოვხატე“ ნიშნავს:
მტკიცე მახსოვრობას. „სამარადისოდ და წარუწყმედელედ გონებასა შინა თვის-
სა აქვს დამარხულად“. ეს განმარტება სწორია და მართებული. ხატი აქ არის სუ-
რათი, ფიგურა.

ქართულ ვისრამიანშიც არის ასეთი თქმა: „მე შენი სახე გულსა ჩემსა ზედა
გამომისახავს“-ო, – ამბობს რამინი ვისის გამო. აქ „სახე“ არის „ხატი“, იგივე სუ-
რათი და მას არავითარი რელიგიური მნიშვნელობა არა აქვს.

თითქმის იგივე თქმა აქვს იტალიელ დიდ დანტეს (1265-1321) თავის „ვიტა
ნოვა“-ში, თავი 38: „მე გამოვხატე ჩემს ხსოვნაში ხატი ამ ქალბატონისა“-ო.⁸¹ გვ.
161.

ტარიელი და ავთანდილი ფრიდონისაკენ გაემგზავრნენ და აქ ნათქვამია –
აქა, მხატვარო, დახატე ძმად უმტკიცესად ძმობილნი (1373).

პირველი შთაბეჭდილებით, მხატვარი აქ არის „მხატვარი“, როგორც ეს დღეს
გაგვეგება – ფერადებით მწერალი სურათებისა და სწორედ ამგვარი შინაარსით
აქვს მარჯორი უორდროპს ეს ლექსი. მე ეჭვი მაქვს: არა ვარ დარწმუნებული, რომ
მეთორმეტე საუკუნეში სიტყვას „ხატი“ და „მხატვარი“ ის მნიშვნელობა ჰქონდა,
როგორც შემდეგ, უფრო მოგვიანო ხანაში: ფერით მწერალისა! ამ მოსაზრებით,
ეს შაირი მე პირადად ჩანართად მიმაჩნია: აქ არ შეიძლებოდა ყოფილიყო სიტყვი-
სა „მხატვარი“ გვიანდელი მნიშვნელობით.

ფრიდონის სასახლეში ნესტანისა და ტარიელის საჩუქრად –

მოიღეს ძღვენი უსახო ფრიდონის არ-ალქატისა, ცხრა მარგალიტი, სიდიდით
მართ ვითა კვერცხი ბატისა,

კვლა ერთი თვალი, სამსგავსო მზისა შუქ-მონამატისა,

მას წინა ღამით ძალედვა მხატვარსა ხატვა ხატისა (1465). ანუ: მოიტანეს
(მოიღეს) ფრიდონისაგან საჩუქარი (ძღვენი) უმაგალითო (უსახო) ფრიდონი არ
იყო გლახაკი (ალქატი), არაფერის მქონე; მარგალიტი ვით ბატისა კვერცხი. მოი-
ტანეს კიდევ (კვლა) ერთი თვალი (ძვირფასი ქვა); იგი ემსგავსებოდა იმ მზეს, რო-
მელს შუქი მომატებული ჰქონდაო (ნაგულისხმევია ზაფხულის მცხუნვარე მზე);
ეს თვალი პატიოსანი ღამით ისე ანათებდა ძლიერად, რომ მის წინა ღამით მხ-

ატვარს შეეძლო (ძალ-ედვა) ხატისა დახატვაო (იხილეთ ჩემი „ვ. ტ.-ის ფერთამეტყველება“. თავი 8: „კვლა ერთი თვალი“. გვ. 101).

* * *

რას ნიშნავს აქ „ხატვა ხატისა“? არის აქ სურათის გაკეთება ფერებით? როგორც ეს გაეგება კონსტანტინე ჭიჭინაძეს – „ეს თვალი იმდენად ბრწყინავდა, რომ ღამით მის წინ მჯდარ მხატვარს ხატის თუ სურათის ხატვა შეეძლო“-ო⁸³. გვ. 249. მე კი მგონია, აქ საუბარია არა დახატვაზე და ხატზე დღევანდელი მნიშვნელობით. მე მგონია აქ ლაპარაკია გემმეს, ან კამეოს გამო.

* * *

„გემმა“, „ფსეფოი“ არის ძვირფასი ქვა, რომელზეც არის რაიმე სახე=ფიგურა ამოჭრილი. იგი ორ გვარი არის: 1. ვით ბეჭედი (სფრაგის, სიგეელუმ ინტაგლიო) და 2. ვით ხელოვნების საგანი და სამკაული (ეკტიპაე, კამეო). მისი ისტორია ბაბილონიდან იწყება, სადაც გემმას ბეჭედის მნიშვნელობა ჰქონდა.

როდესაც ბეჭედზე ვსაუბრობთ, საქმე ეხება არა თითზე წამოსაცმელ ჩვეულებრივ ბეჭედს, არამედ ისეთს, რომელზეც რამე სახე, რაიმე ფიგურა, ან წარწერა არის ამოჭრილი და ამგვარად მას დაბეჭდვისათვის, დამონმებისათვის, საბუთთა დამტკიცებისათვის ხმარობდნენ ხოლმე (და ასეთი რამ თითის ბეჭედათაც იხმარებოდა). ქართული ძველი სახელი საბუთისა: „სიგელი“ სწორედ ლათინური სახელისაგან: „სიგეელუმ“, არის წარმომდგარი და იგი ნიშნავს: ბეჭედი. ამგვარ ბეჭედს ხმარობდნენ მეფენი, დიდკაცნი და მღვდელთმთავარნი და სხვ. იგი მათ საკუთარ ნიშანს წარმოადგენდა. ოღონდ ამას გარდა კიდევ იყო ბეჭედი-სამკაული ძვირფასი ქვისა, რომელზე რაიმე ფიგურა = სახე: ღმერთისა, ფილოსოფოსისა, იმპერატორისა და სხვა. ძვირფას ქვაზე სურათის ამოჭრასთან ერთად განვითარდა ძვირფასი ქვისაგან სურათის გამოჭრა, ანუ ამობურთული ხატის-ფიგურის გაკეთება; სწორედ ამ გამოჭრილ სურათს დაერქვა „კამეო“. ძნელი იყო ეს ხელოვნება, ვინაიდან იგი დიდ გემოვნებასა და ხელის სიმარჯვეს მოითხოვდა.

კამეოს დამზადება ძალიან განვითარდა ალექსანდრე მაკედონელის ხანაში (356-323), მაგრამ დღესაც ცნობილია გადარჩენილი შვენიერი ნიმუში ეგვიპტის უძველესი ხანიდან, დაახლოებით ხუთი ათასი წლის წინად. გემმისა და კამეოს გასაკეთებლად იხმარებოდა: სარდიონი, ზურმუხტი, საფირონი, ონიქსი, იაშმა, ბერილლი, ბროლი, აგატ და სხვა. ამოჭრილნი სახენი – გემმა – და გამოჭრილნი სახენი=კამეო – ხშირად იყვნენ: ადამიანნი, პირუტყვნი, ფრინველნი, ქვენარმავალნი, მითოლოგიურნი პირნი. განთქმულმა პირგოტელეს-მა ამოჭრა ალექსანდრე მაკედონელის თავი⁵⁰. გვ. 134. 137. ეს ხელოვნება არასოდეს შეწყვეტილა;

იგი განვითარებული იყო ბიზანტიაში და საქართველოშიც, – ყოველ შემთხვევაში, საქართველოს მუზეუმი მდიდარია ამ ხელოვნების ნაყოფით. ჩვენში მოიპოვება არა ერთი გემმა, რომელზე გამოსატულნი არიან ცხოველნი, ფურცელნი, მცენარენი და სხვ. და არიან გემები, რომელზე კაცის პირია გამოყვანილი, ან მთელი ტანი და სხვა⁵¹. წიგ. 5.

ჩვენს მეცნიერს ექვთიმე თაყაიშვილს აღნიშნული აქვს ერთ თავის მოხსენებაში სოფელ ბორიდან (შორაპანის მაზრა) თბილისს მიტანილი ნივთები. აქ ზოგზე გამოსატულია მამაკაცის, ზოგზე დედაკაცის თავი და სხვა⁵². გვ. 28.

მთელი ეს ამბავი დამჭირდა, რათა გამომერკვია წინადადება: „ძალ-ედვა მხატვარსა ხატვა ხატისა“.

შუქმონამატი მზის მსგავსი ძვირფასი ქვის, პატოსანი თვალის (წითელი იაგუნდის) სინათლეზე მხატვარმა შესძლო ხატვა ხატისაო. აქ არაა ფერებითა და ყალამით სურათის გაკეთება! აქ არის თვალი-ქვისაგან სახის ამოჭრა.

ამ ჩემი დებულების გასამაგრებელი ერთად ერთი საბუთი ის გახლავს, რომ ეს სიტყვა „ხატი“ ძველ ქართულ ენაში და ბიბლიაში იყო: გამოქანდაკებული სახე, გამოჭრილი ფიგურა, სტატუა, ქანდაკი და გემმა-კამეო საქართველოშიც კარგად ცნობილი იყო.

პროფ. მოსე გოგიბერიძე გვეუბნება –

„ფერების მაღალი სიმფონიის მიხედვით მორთო რუსთაველმა საზეიმო დარბაზი მეფე ფრიდონისას ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ქორნილის დღეს: აქ მეფე ფრიდონმა ეს დარბაზი გაამართვინა მხატვრებს. „მას წინა ღამით ძალ-ედვის მხატვარსა ხატვა ხატისა“ (1465). და სტუმრებმა მეორე დღეს ნახეს დიდებული, ფერწერის ხელოვნებით მორთული დარბაზი, სადაც მხატვრებს სავარძლებიც კი განსაკუთრებული გემოვნებით დაეხატათ და გაეფორმებიათ“-ო⁷⁹. გ. 268. 271. აბა, საიდან გაიგო პროფ. მოსე გოგიბერიძემ, რომ ფრიდონმა „ეს დარბაზი გაამართვინა მხატვრებს“? საიდან და როგორ გაიგო მან, ფერწერით ხელოვნებმა მორთესო საქორნილო დარბაზი? ამ დარბაზის გამო ვ. ტ.-დან ჩვენ ვიცით მხოლოდ აღწერა საჯდომთა, ანუ ტახტთა. სხვა რამ ცნობა საზეიმო, საქორნილო დარბაზის შესახებ არ მოგვეპოვება. მაგრამ პროფ. მ. გოგიბერიძემ ოღონდაც გამოიხატა მხატვრები და ფრიდონმა ეს „დარბაზი გაამართვინა მხატვრებს“ ეს არის ერთადერთი მხატვარი, რომელიც მოხსენებულია მესამე შაირში დარბაზის შემდეგ – „მას წინ ღამით ძალ ედვის მხატვარსა ხატვა ხატისა„. ამ ერთ მხატვარს ქორნილის წინა ღამეს შესძლებია „ხატვა ხატისა“!

როგორც ვნებავთ, ისე გაიგეთ ეს „ხატვა ხატისა“. მაგრამ ეს რომ არც დარბაზია საერთოდ, არც საქორნილო დარბაზი და არც „საჯდომი“, ტახტი – აქ ეჭვიც არ შეიძლება იყოს! და საერთოდ ეს ლექსი მხატვარის შესახებ მოქცეულია ძლ-

ვენთან დაკავშირებით: მოიღეს ძღვენი უსახო ... ცხრა მარგალიტი ბატის კვერცხით და – კვლა ერთი თვალი სამსგავსო მზისა შუქმონამატისა. მას წინა ღამით ძალ ედვის მხატვარსა ხატვა ხატისა (1465).

აი, ეს ძვირფასი ქვა, ჩემი გამორკვევის თანახმად („ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“) არის „ნითელი იაგუნდი“. რაც სამსგავსოა თავისი ძლიერი სინათლით მზისა შუქმონამატისა, ხოლო ამ სინათლეზე ღამით მხატვარმა ამოსჭრა ანუ გამოსჭრა გემმა დაქორწინებულთათვის მისართმეველად.

ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის ნათესავ აზრთა ერთობა

პარი პირველი

1. რომელმან შექმნა

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა (1).

ფსალმუნი 113,23 რომელმან ქმნა ცანი და ქვეყანაჲ.

2. ჩვენ, კაცთა, მოგვცა

ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერიითა (1).

ფსალმუნი 113,24 ხოლო ქუეყანა მოსცა ძეთა კაცთასა.

3. მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე

მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა (1).

რომაელთა 13,1 არა არს ხელმწიფეებაჲ, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი იგი არიან ხელმწიფენი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან.

4. ერთო

ჰე, ღმერთო, ერთო... (2).

ზაქარია 14,9 მას დღესა შინა იყოს უფალი მხოლოჲ ერთ და სახელი მისი ერთ

მარკოსი 12,32 ერთ არს ღმერთი

5. შენ დამიფარე

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა (2).

იოზი 5,18-21 ექვს ჭირისაგან გიხსნას შენ... დაგიფაროს შენ, და არა გეშინოდეს მომავალისა ბოროტისა.

ფსალმუნი 9,10 უფალი მნე ჟამსა ჭირისასა

ფსალმუნი 59,12 მომეც შენევენა ჭირსა

მეორე შჯულისა 4,31 უფალი ღმერთი შენი. არა დაგაგდოს შენ, არცა წაგწყმიდოს შენ

ებრაელთა 13,5 არა დაგიტეო და არცა დაგაგლო შენ

6. ბედმან მისცეს

რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს (11).

1 კორინთ. 7,20 კაცად კაცად ჩინებითა მით, რომლითაცა იჩინა, მას ზედა ეგენ

1 კორინთელთა 7,24 კაცად კაცადი რომლითაცა იჩინა, ძმანო, მას ზედა ეგენ ღმრთისა მიერ

7. ავსა კაცსა

ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა (30). ავსა კაცსა ურჩევნია, ავსაცა რას ადრე სცნობდა (756).

ლუკა 6,45 კეთილმან კაცმან კეთილისაგან საუნჯისა გულისა გამოიღის კეთილი; და ბოროტმან კაცმან ბოროტისაგან საუნჯისა გულისა თვისისა გამოიღის ბოროტი; რამეთუ ნამეტნავისაგან გულისა იტყვინ პირი მისი

მათე 7,17 ეგრეცა ყოველმან ხემან კეთილმან ნაყოფი კეთილი გამოიღის, ხოლო ხემან ხენეშმან ნაყოფი ხენეში გამოიღის

მათე 7,18 ვერ ხელენიფების ხესა კეთილსა ნაყოფისა ხენეშისა გამოღებად, არცა ხესა ხენეშსა ნაყოფისა კეთილისა გამოღებად

8. ღმრთისა დანაბადია

თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია (39).

იობი 10,8 ხელთა შენთა შემქმნეს მე და დამბადეს მე

ფსალმუნი 118,73 ხელთა შენთა შემქმნეს და დამბადეს მე

9. მზეებრ განაცხადია

შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზეებრ განაცხადია (39).

ისო ძე ზირაქისა 17,14 ყოველნი საქმენი მათნი ვითარცა მზე

10. სწორად მოეფინების

ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების (49).

მათე 5,45 რამეთუ იყვნეთ თქვენ შვილ მამისა თქვენისა ზეცათასა; რამეთუ

მზე მისი აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და ჰსწვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა

ისო ძე ზირაქისა 43,16 მზე განანათლებს ყოველსა ზედა მოხედვითა

11. დიდთა და წვრილთა წყალობა

დიდთა და წვრილთა წყალობა შენცა ნუ მოგეწყინების (49). მას დღეს გასცეს ყველაკასა სივაჟისა მოგებულსა, რომე სრულად ამოაგებს მცირესა და დიდებულსა (53).

ისო ძე ზირაქისა 29,26 მცირესათვის და დიდისათვის კმა იყავ
საქმენი 20,35 ნეტარ არს მიცემა უფროჲს ვიდრე მოღებისა

12. ზღვათაცა შესდის

უზვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების (49).

ეკკლესიასტე 1,7 ყოველნი ღვარნი შესდიან ზღვასა შინა, და ზღვა არ არს აღვსებულ; ადგილსა ზედა სადაცა ღვარნი მივლენ, მუნცა იგინი მიიქცევიან მისლვად

(ეს არის ძველი შეხედულება, რომლის თანახმად, მდინარენი ზღვას უერთდებიან და შემდეგ ზღვის ქვეშეთი გზით თავის სათავეს უბრუნდებიან და კვლავ დენას იწყებენ).

13. სმა-ჭამა დიდად შესარგი

სმა-ჭამა – დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია? (50).

ეკკლესიასტე 8,15 და ვაქე მე შვებულება, რამეთუ არა არს კეთილი კაცისა მზისა ქვეშე, არამედ თვინიერ რომელ ჭამად და სუმად

ეკკლესიასტე 9,7 მოველ და ჭამე შინა პური შენი, სვი გულითა კეთილითა ღვინო შენი, რამეთუ ეგერა სათნო იჩინა ღმერთმან ქმნილნი შენნი

14. ტკბილად მხედსა

რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა (113).

ფსალმუნი 85,5 რამეთუ შენ, უფალი, ტკბილ და მართალ ხარ და დიდად მონყალე

1 პეტრე 2,3 ტკბილ არს უფალი

15. დანაბადია

ვერ ნახეს მისი მნახავი ღმრთისაგან დანაბადია (116).

ფსალმუნი 88,47 შექმენა ყოველნი ძენი კაცთანი

ფსალმუნი 118,73 ხელთა შენთა შემქმნეს მე და დამბადეს მე

16. დაბადა

ღმერთმან სხვამცა რა დაბადა (119). ვინ დამბადა, შეძლებაცა... (792).
ღმერთსამცა... ეგეთნი დაეზადენით (930).

მარკოსი 13,19 რომელ დაჰბადა ღმერთმან

17. ყოვლათვის გარდუვალია

მისვდა-თქო საქმე, რომელი ყოვლათვის გარდუვალია (158).

ფსალმუნი 88,47 მოიხსენე შენ, რად არს არსება ჩემი ანუ ამაჟოდ ნუ შექმენა
ყოველნი ძენი კაცთანი, ვინ არს კაცი ცხოვნდეს და არა იხილოს სიკვდილი?

ებრაელთა 9,27 ვითარცა იგი წინა უძს კაცთა ერთ გზის სიკვდილი

18. ვითა ცვილსა

შემცოდესა ყველაკასა, ვითა ცვილსა, დაადნობდეს (168).

ფსალმუნი 67,2 და ვითარცა ცვილი, რა დადნის წინაშე ცეცხლსა

მიქია 1,4 დადნენ ვითარცა ცვილი წინაშე პირსა ცეცხლისასა

19. სამართალნი შენნი

იტყვის: „ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ? (189).

ფსალმუნი 9,5 ჰყავ სამართალი ჩემი... მსაჯულო სამართლისაო

20. ჭირთა ხსოვნა

მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა (211).

იოანე 16,20 მწუხარებაჲ თქუენი სიხარულად გარდაიქცეს

იოანე 16,21 არლარა მოიხსენების მწუხარებაჲ იგი სიხარულისა მისთვის

21. მოგვიმტკივნე... მოგვიტირენ

ვერა გვარგო, მოგვიმტკივნე. ჭირნი ჭირთა მოგვისავსენ, სატირელნი მოგვიტირენ, ლანჯნი შენცა დაიმხავსენ (198).

რომაელთა 12,15 გიხაროდენ მოხარულთა თანა და ჰსტიროდეთ მტირალთა თანა

22. გრძელი სიტყვა

გრძელი სიტყვა სანყინოა, ასე მოკლედ მოგახსენო (237).

ტარიელ ეტყვის: „რად უნდა სიტყვისა თქმა მრავალისა? (926).

ისო ძე ზირაქისა 329 შემოკლებულად სიტყვისა მცირითა მრავალთა ეტყოდე: იქმენ ვითარცა მეცნიერ და ზოგადად დუმენ

23. შვიდ გზის

ამად რომე შეცოდება შვიდ გზის თქმულა შესანდობლად (246).

მათე 18,21-22 უფალო! რაოდენ გზის შემცოდოს ძმამან ჩემმან და მიუტეოს მას? ვიდრე შვიდ გზამდეა? ჰრქვა მას იესო: არა გეტყვი შენ: ვიდრე შვიდ გზამდე, არამედ ვიდრე სამეოცდაათ შვიდ გზის

ლუკა 17,4 დაღაცათუ შვიდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შვიდ გზის მოაქციოს და გრქვას შენ: შევინანე, მიუტევე მას

24. გულისა ლხინება

ავთანდილს ღმერთმან ნადილი მისცა, გულისა ლხინება (248).

ფსალმუნი 129,4 რამეთუ შენ მიერ არს ლხინება

25. ჭირთა დამთმობარი

ხარ ვინათგან აქანამდის მაგა ჭირთა დამთმობარი (258). მაგრა თუ ჭირსა არ დათმობ, ლხინი რა დასათმობია? (965).

რომაელთა 12,12 სასოებასა გიხაროდენ; ჭირსა დაუთმობდით

26. მე სიკვდილსა აღარ ვახსოვ

მე სიკვდილსა აღარ ვახსოვ, ვარ მისგანცა განწირული (284); ჩემად ღონედ

სიკვდილისა მეტსა არას არ ვეცდები (656); სხვად არას ვიაჯ ღმრთისაგან, ვარ სიკვდილისა მქენები (658).

გამოცხადება 9,6 და მათ დღეთა შინა ეძიებდენ კაცნი სიკვდილსა, და ვერა ჰპოვონ მათ, და სუროდეს მოკვდომად, და ივლტოდეს მათგან სიკვდილი იგი

27. ღმერთი არ გასწირავს

ძნელია ნახვა კაცისა ღმრთივ ზეცით განაწირისა (296); მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა (951).

ფსალმუნი 36,24-25 უფლისა მიერ წარემართების სლვა კაცისა, და გზა მისი ენების ფრიად. რა ჟამს დაეცეს, არა დაიმუსროს, რამეთუ უფალი განამტკიცებს ხელსა მისსა

ფსალმუნი 61,8 ღმერთი მნე თქვენდა არს

მეორე შჯულისა 4,31 რამეთუ უფალი მონყალე არს და შემწყნარე უფალი ღმერთი შენი, არა დაგაგდოს შენ, არაცა წარგწყმიდოს შენ

იობი 5,18-21 ღმერთი კვალად აღადგენს დაცემულს და ხელი მისი განკურნებენ

28. სული დადვას

ყმასა უთხრა: ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს, ხამს თუ, მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს (306); ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად, გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად (703); შენთვის სიკვდილი ლხინად მიჩნს (766); ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად (786); შენთვის დავსდებ გონებასა, სულსა, გულსა (902).

იოანე 3,16 ჩვენ თანა გვაძს ძმათათვის სულთა ჩვენთა დადებამ

იოანე 15,13 უფროსი ამისა სიყვარული არავის აქვს, რათა სული თვისი დასდვას მეგობართა თვისთათვის

29. თავი არ დაჰრიდოს

ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს, ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს (306).

იგავნი 17,17 ყოველსა ზედა ჟამსა რათა იყოს შენდა მეგობარი, ხოლო ძმანი ჭირსა შინა სახმარ არიან, რამეთუ ამისათვის იშობიან

30. რად აცხოვნოს

ღმერთმან ერთი რით (რად) აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს (306).

იოანე 5,21 ვითარცა იგი მამაჲ აღადგინებს მკვდართა და აცხოვნებს, ეგრეცა ძე, რომელთა ჰნებავს, აცხოვნებს
მარკოსი 8,35 მან აცხოვნოს იგი
მათე 16,25 მან წარწყმიდოს იგი
ლუკა 17,27 წარწყმიდნა ყოველნი

31. ვა, კრულია დღემცა იგი

ვა, კრულია დღემცა იგი, მე მივეცი ამირბარსა (318).

იოხი 3,1-2 და დასწყევა დღენი თვისნი მეტყველმან, რათა წარწყმდეს დღე რომელსა შინა ვიშევ და ღამე იგი რომელსა შინა თქვეს, აჰა არს ნული ... წყეულ იყავნ დღე იგი... და ღამე იგი

32. ცოტად ვითმე აღმადგინე

მომეც ძალი დათმობისა, ცოტად ვითმე აღმადგინე (354).

ფსალმუნი 40,11 არამედ შენ, უფალო, მიწყალე და აღმადგინე მე

33. ღმერთსა დიდება

იგი ღმერთსა ადიდებდა (355); გულითა ღმერთსა ადიდებს (1250); ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა (1251); მისცა მადლი და დიდება ღმერთსა (1432)

მათე 9,8 დაუკვირდეს და ადიდებდეს ღმერთსა

მარკოსი 2,12 ადიდებდეს ღმერთსა

ლუკა 17,18 მიჰსცეს დიდებაჲ ღმერთსა

იოანე 9,24 მიეც დიდებაჲ ღმერთსა

34. დიდება შენდა

იგი ღმერთსა ადიდებდა (355); დიდება შენდა (917); გულითა ღმერთსა ადიდებს (1250); ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა (1251); შემოქმედი ვადიდე (129).

ლუკა 5,25 და ადიდებდა ღმერთსა

მათე 5,16 ადიდებდენ მამასა თქუენსა ზეცათასა

35. კურთხეული

კურთხეულ არს (372); კურთხეულ არს მისი ღმრთება (1454).

მათე 21,9 კურთხეულ არს მეუფე რომელი არს მალალთა შინა

ლუკა 1,68 კურთხეულ არს უფალი ღმერთი

36. ღმერთმან ქმნას

ღმერთმან ქმნას და გაგიმარჯვდეს (414); მანვე ქმნას და გაგიმარჯვდეს (740); ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო ცა გხვდების (903); ღმერთი ინადებს (1475).

იგავნი 21,31 ცხენი განემზადების დღესა შინა ბრძოლისასა, ხოლო უფლისა მიერ შენვენა

37. შევინანეთ

თვით ჩვენვე შევვინანია (423); ღმერთმან შემანანა (472); რაცა გვეთქვა, შევინანეთ (1160).

ლუკა 17,4 გრქუას შენ: შევინანე, მიუტევე მას

მათე 21,30 უკანაჲს კნელ შეინანა

მარკოსი 6,12 რათა შეინანონ

38. შეგვინყალებდე

თუ ღმრთულებრ შეგვინყალებდე (423).

2 მოსე 34,7 უფალი ღმერთი მონყალე და შემწყნარებელი სულგრძელ და დიდად მონყალე და ჭეშმარიტ

ლუკა 6,36 იყვენით თქუენ მონყალე ვითარცა ღმერთი თქუენი მონყალე არს

მარკოსი 5,19 შეგინყალა შენ (უფალმან)

მათე 18,33 რათამცა შეინყალე მოყვასი იგი შენი

39. რაცა შეგცოდე

რაცა შეგცოდე, შემინდევ (423); რა შეგცოდე (524); შეცოდება შვიდ გზის თქმულა შესანდობლად (246).

მათე 18,15 უკუეთუ შეგცოდოს შენ

მათე 18,21 რაოდენ გზის შემცოდოს

მათე 6,41 უკუეთუ მიუტევენეთ თქუენ კაცთა შეცოდებანი მათნი

40. აფიცე ღმრთითა და ცითა

გულ-მართლად იყვენენ, აფიცე ღმრთითა და ცითა (425).

მათე 23,21 და რომელმან ჰფიცოს ცასა, ჰფიცავს საყდარსა ღმრთისას და რომელი ჰზის მას ზედა

41. განგებაა, დღესცა მომკლავს

განგებაა, დღესცა მომკლავს, ქვემცა სადა დავიმაღე?! (438); განგებაა, არ დაფრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი (1039).

1 მეფეთა 2,6 უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს

ისო ძე ზირაქისა 13,19 კეთილი და ბოროტი, ცხოვრება და სიკვდილი სიგლახ-აკე და სიმდიდრე უფლისაგან არიან

რომაელთა 14,7-8 უფლისა მიერვე მოვჰსწყდებით; გინათუ ცოცხალ ვიყვნეთ, გინათუ მოვჰსწყდეთ, უფლისანი ვართ

42. არ შეუნდობს კაცი ვინა?

მე ვჰკადრე: „ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა, უყავით თქვენცა ნყალობა მას ღონე-გაცუდებულსა (470); ღმერთი აღხენს მონანულთა არ შეუნდობს კაცი ვინა! (1612).

კოლასელთა 3,13 ვითარცა იგი ქრისტემან მიგმადლა თქვენ, ეგრეცა თქვენ მიჰმადლეთ მათ

43. სისხლი კაცისა უბრალო

სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანცა ვით იტვირთაო (543); ხვარაზმმას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე? (562).

მეორე შჯულისა 19,10 არ ითხოვდეს სისხლი უბრალო ქვეყანასა მას შენსა

იერემია 7,6 სისხლსა უბრალოსა არა დასთხევდით

იერემია 22,3 სისხლსა უბრალოსა ნუ დასთხევთ

44. სახიერმან

მან აგრე თქვა: „უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან (576).
ფსალმუნი 134,4 აქებდით უფალსა, რამეთუ სახიერ არს უფალი
მათე 19,17 ერთი არს სახიერი ღმერთი
მარკოსი 10,18 არავინ არს სახიერ, გარნა მხოლოდ ღმერთო

45. ჭირსა ლხინად

ჭირსა ლხინად შეგვიცვალეbs, არა ოდეს შეგვანუხეbs (633). ყოლა ჭირი არ
ეგების, თუცა ლხინმა არ დასძლია (638). (705, 1250).
იოანე 16,20 მწუხარება თქვენი სიხარულად გარდაიქცეს

46. სიკვდილიცა დამიძვირდა

ჩემად ღონედ სიკვდილისა მეტსა არას არ ვეცდები (656); დავინწყებვარ სიკ-
ვდილსა (853); სიკვდილიცა დამიძვირდა (913).
იობი 3,21 რომელთა სნადის სიკუდილი და ვერ მიემთხვიან და ეძიებედ მას
ვითარცა საფასესა

47. დადება თავისა

დრო დამიც ჩემგან მისღვისა, მითქვამს დადება თავისა (702); მისთვის თავისა
დადება (727); ჩემთვის თავისა დადება (1470); მისგან თავისა დადებით (1521).
1 იოანე 3,16 ამით ვცნათ სიყვარული, რამეთუ მან ჩუენთვის სული თვისი
დადვა და ჩუენცა გვიღირს ძმათათვის თავისა დადება
1 იოანე 15,13 ხოლო უფროჲს ამისსა სიყუარული არავის აქუნ, ვითარმცა თა-
ვი თვისი დადვა მეგობართა ზედა თვისთა
რომაელთა 16,4 რომელთა იგი სულისა ჩემისათვის ქედნი მათნი წარუპყრნეს

48. შენ არ გატეხა კარგი გჭირს

შენ არ გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა ხამს გასრულება მოყვრისა
სიყვარულისა მტკიცისა (706).
რიცხვთა 30,3 კაცმან, რომელმან აღუთქვას უფალსა, ანუ ფუცოს ფიცი, არა გა-
ნაცრუვოს სიტყვა თვისი; ყოველი, რაოდენი გამოხდეს პირისაგან მისისა, ყოს იგი

49. ხამს სიყვარული მოყვრისა

ხამს სიყვარული მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა (706).

ისო ძე ზირაქისა 6,14 მეგობარი სარწმუნო საფარდული ძლიერი, ხოლო რომელმან პოოს იგი, უპოვნიეს საუნჯე. მეგობრისა სარწმუნოსა არა არს ნაცვალი და არა არს საზომი სიკეთისა მისისა

1 იოანე 3,14 რომელსა არა უყვარდეს ძმაჲ, სიკვდილსა შინა დადგრომილ არს

50. ჭირნიცა შევიწყნაროთა

თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჭირნიცა შევიწყნაროთა (726).

იოზი 2,10 უკეთუ კეთილ შევიწყნარეთ ხელისაგან უფლისა, ბოროტი არ მოვითმინოთა თუ?

(სხვა თარგმანით: უკუეთუ კეთილ იგი მოვიღეთ ხელისაგან უფლისა, ბოროტი ესე ვერ მოვითმინოთა?).

51. ოდეს კაცსა დაეჭიროს

ოდეს კაცსა დაეჭიროს, მაშინ უნდა ძმა და თვისი (733).

იგავნი 17,17 ყოველსა ზედა ჟამსა რათა იყოს შენდა მეგობარი, ხოლო ძმანი ჭირსა შინა სახმარ არიან, რამეთუ ამისთვის იშობიან

52. ჩემნი ღღენი

ვინცა კაცმან კადნიერად პატრონსა რა მოახსენოს, ჩემნი ღღენი მასცა ადგან, რაძი ვითა გაისვენოს! (762).

იგავნი 20,2 ხოლო რომელმან განარისხოს იგი (მეფე) (,) შემრეველი მისი სცოდავს სულსა თვისსა შინა

53. რისხვასა ვერავინ დაჰრიდებია

განგებით ქმნილსა რისხვასა ვერავინ დაჰრიდებია (766).

მათე 3,7 (ლუკა 3,7) ვინ გიჩუენა თქუენ სივლტოლვაჲ (გაქცევა) მომავლისაგან მისგან რისხვისა

54. ყოვლი ცრუ და მოლალატე

ყოვლი ცრუ და მოლალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე ცრუობს (776).
ვგმობ კაცსა აუფიანსა, ცრუსა და ლალატიანსა (798).

ფსალმუნი 10,5 ხოლო ვის უყვარს სიცრუე, მას ჰსძულს სული თვისი
ლუკა 13,27 განმეშორენით ჩემგან ყოველნი მოქმედნი სიცრუისანი
1 იოანე 5,18 ყოველივე სიცრუევე ცოდვა არს
საქმენი 5,18 არა ვეცრუე შენ კაცთა, არამედ ღმერთსა

55. ძმა უმტკიცესი ძმობისა

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა? (790).

იგავნი 18,25 კაცი მოყვარული მოყვისისა მიმართ, არს მოყვასი თანა მიკრული
უფროს (უმეტესად) ძმისა

56. სიყვარული აღგვამალლებს

წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ? ვით იტყვიან, ვით
აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ: „სიყვარული აღგვამალლებს“, ვით ეყვანნი, ამას
ჟღერენ (791).

კორინთელთა 13,4-5, 6,7,8 სიყვარული სულ გრძელ არს და ტკბილ, სიყ-
ვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მალლიონ, არა განლალის; არა სარცხვინელ
იქმნის, არა იძიებნ თვისასა, არა განჰრისხნის, არამედ შეჰრაცხნის ბოროტი; არა
უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა; ყოველთვის თავს
იდებ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავნ, ყოველსა მოითმენნ; სიყვარული არა სადა
დავარდების; (13,8): ხოლო ან ესერა ჰგიეს: სარწმუნოება, სასოება, და სიყვარუ-
ლი სამი ესე; ხოლო უფრო ამათსა სიყვარული არს

1 იოანე 3,11 რამეთუ ესე არს აღთქმა, რომელი გესმა პირველითგან, რამეთუ
ვიყვარებოდეთ ურთიერთარს (4,7): საყვარელნო, ვიყვარებოდეთ ურთიერთარს,
რამეთუ სიყვარული ღმრთისაგან არს; (4,11): საყვარელნო, უკეთუ ღმერთმან ეს-
რეთ შემიყვარნა, ჩვენცა თანა გვიძს ურთიერთარს სიყვარული...

57. ვინ დამბადა

ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად (792).

ფსალმუნი 70,7-11 საშოთგან დედის მუცლით ჩემისაჲთ შენ ხარ მფარველი...
და შემნე ძლიერი ჩემი ხარ შენ... ღმერთო ჩემო, შენვენასა ჩემსა მომხედენ

58. ძალი უხილავი

ვინ არის ძალი უხილავი (792).

შესაქმე 18,1 რაფცა იგი არს ღმერთი, არცა ერთსა უხილავს, არცა იხილვების
საქმენი 10,3 ღმერთი არავინ სადა იხილა

59. საზღვარსა

ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს (792).

მეორე შჯულისა 32,8 დაადგინნა საზღვარნი

იობი 38,8-13 და დაუხსენ მას საზღვარნი, დაგაგენ კლიტენი და ბჭენი

იგავნი 8,29 ხოლო ოდეს ზღვასა დაუდვა საზღვარი მისი

ფსალმუნი 73,17 შენ შეჰქმენ ყოველნი საზღვარნი ქვეყანისანი; (103,10(9)):

საზღვარნი დაჰსდევ

60. ზის უკვდავი

ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად (892).

ფსალმუნი 29,10 და დაჯდეს უფალი მეუფედ უკუნისამდე

მათე 23,22 რომელმან ფუცა (ჰფიცა) ცასა, ფუცა საყდარსა ღმრთისასა და
რომელი ზის მას ზედა

61. სახელისა მოხვეჭა

სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა (799).

იგავნი 22,1 უმჯობეს სახელი კეთილი, ვიდრე სიმდიდრესა მრავალსა, ხოლო
უფროს ოქროსა და ვერცხლისა მაღლი კეთილი

ეკლესიასტე 7,2 კეთილ არს სახელი უფროს ზეთისა კეთილისა

ისო ძე ზირაქისა 41,15 იზრუნე სახელისათვის, რამეთუ იგი დადგრების შენდა
უფროს ათასთა დიდთა საუნჯეთა ოქროსათა

62. სიკვდილი სახელოვანი

სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი (800).

პირველი მაკაბელთა 3,59 რამეთუ უმჯობეს არს ჩვენდა სიკვდილი ბრძოლა-
სა შინა, ვიდრე ხილვად ძვირთა ერთა ჩვენთა

63. ბოლოდ შეყარნეს მინამან

ბოლოდ შეყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მსცოვანი (800).

ეკკლესიასტე 3,20 ყოველნი ამაგო, ყოველნი მივლენ ადგილსა ერთსა შინა, ყოველი შეჰქმენ მინისაგან და ყოველნი მიიქცევიან მინადვე
ეკკლესიასტე 6,6 ნუ თუ არა ერთსა შინა ადგილსა თუ მივლენ ყოველნი

64. ვინ არ მოელის წამისად

ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად (801).

ისო ძე ზირაქისა 14,11 მოიხსენე, რამეთუ სიკვდილი არა ყოვნის

65. მიეც გლახაკთა

მიეც გლახაკთა საჭურჭლე (803).

მათე 19,20 მიეც გლახაკთა

მარკოსი 14,5 მიცემად გლახაკთა

ლუკა 18,22 მიეც გლახაკთა

იოანე 12,5 მიეცა გლახაკთა

66. მკვდარსა რალა გარდმეხდევის

შემინდევ და შემივედრე, მკვდარსა რალა გარდმეხდევის (805).

ფსალმუნი 48,18 რამეთუ არა სიკუდილისა მისსა წარილოს მან ყოველი

67. უფალო უფლებათაო

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო (809).

გამოცხადება 17,14 რამეთუ უფალი უფლებათა არს და მეუფე მეუფეთა

68. ხმელთა და ცათაო

ღმერთო ხმელთა და ცათაო (809).

მათე 11,25 უფალო ცათა და ქუეყანისაო

69. მფლობელო გულის თქმათაო

მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო (809).

ფსალმუნი 37,10 უფალო, შენ წინაშე არს ყოველი გულის თქუმამ ჩემი

ფსალმუნი 43,22 რამეთუ მან უწყის საიდუმლო გულისაჲ

1 იოანე 3,20 უფროჲს არს ღმერთი გულისა ჩვენისა და იცის ყოველი

ებრაელთა 4,12 და მისწვთების... ზრახვათა გულისათა

70. ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა

ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო (809).

ესაია 60,7 ნაცვლად პატიჟისა თქვენისა, მხიარულება

ისო ძე ზირაქისა 13,9 კეთილი და ბოროტი, ცხოვრება და სიგლახაკე და სიმ-
დიდრე, უფლისაგან არიან

71. მაღალო ღმერთო

ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო“ (809).

შესაქმე 14,18 ღმრთისა მაღლისა

დანიელი 5,18 ღმერთმან მაღალმან

ფსალმუნი 46,2 უფალი მაღალ არს

72. ვითხოვ შენვენასა

შენგან ვითხოვ შენვენასა, არვინ მივა შენგან კიდე (811).

ფსალმუნი 53,6 ღმერთი შემნე ჩემდა არს

მარკოსი 9,22 შემენიე ჩუენ, უფალო

73. შენდა მსხვერპლსა შევნირვიდე

თუ ღა დავრჩე, გამსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევნირვიდე (811).

იონა 2,10 მსხვერპლი შევნირო შენდა

ფსალმუნი 53,8 და ნებითა ჩემითა მსხვერპლი შევნირო შენდა

მათე 5,24 შენირე მსხვერპლი იგი შენი

74. გაგვიადვილდეს ჭირები

ნუთუ კვლა ღმერთმან წყალობით გაგვიადვილოს ჭირები (824).

ფსალმუნი 9,10 მწე კეთილ ჟამსა ჭირისასა

ფსალმუნი 36,39 (უფალი) მფარველ მათდა არს ჟამსა ჭირისასა (46,1-2): შემწე ჭირთა შინა

75. ძებნად წყლისად

გამოვჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად (855). შენთვის ასრე მომწყურდების, წყაროსათვის ვით ირემსა (1656).

ფსალმუნი 41,1 ვითარცა სახედ სურინ (სურს) ირემს წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი ღმერთო.

76. ღმერთსა ცხოველსა

ვიმონმებ ღმერთსა ცხოველსა, მათებრი არვინ შობილა (872).

უზეკიელი 34,7 ცხოველ ვარ მე, იტყვის აღონაი უფალი

იოანე 6,69 რამეთუ შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა

77. დიდად ცხოველი

ღმრთისაგან დიდად ცხოველი (857).

ლუკა 20,38 ყოველნი ცხოველ არიან მის წინაშე

იოანე ,57 ცხოველ ვარ მამისა მიერ

78. არსთა მხედსა

შენ უფალსა, არსთა მხედსა (861).

იობი 28,24 რამეთუ იგი (ღმერთი) ყოველსავე, რაჲ არს ცასა ქვეშე, ჰხედავს და იცის ყოველივე, რაოდენი ქმნა ქვეყანასა ზედა

79. გამკითხველო, გამიკითხე

გამკითხველო, გამიკითხე, აჯა ჩემი შეისმინე (865).

ფსალმუნი 118,75 გულისხმა ვყავ უფალო, რამეთუ სიმართლით არიან განკითხვანი შენნი

ფსალმუნი 118,137 მართალ ხარ შენ. უფალო, და წრფელ არიან გაკითხვანი შენნი
იაკობ 4,12 ერთ არს შჯულის მდებელი და გამკითხველი, რომელი შემძლებელ
არს ცხორებად და წარწყმედად

80. რაცა არ გნადდეს

რაცა არ გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევე წადილთა ნებასა (880).
რომაელთა 7,15 რამეთუ არა რომელი იგი მე მნებავს, მას ვიქმ

81. ილოცავს, იტყვის

ამას მოკვდავი ვილოცავ (882), ილოცავს, იტყვის (809).
მათე 26,39 ილოცვიდა და იტყოდა
მათე 26,44 ილოცვიდა და მასვე სიტყუასა იტყოდა

82. არის წამისად

სიცოცხლე არის წამისად (885).
იოზი 8,9 რამეთუ სანუთრონი ვართ

83. შენთვის დავსდებ

შენთვის დავსდებ გონებასა, სულსა, გულსა (902).
1 იოანე 3,14 ამით ვცნათ სიყვარული, რამეთუ მან ჩვენთვის სული თვისი დადვა
და ჩვენცა გვიღირს ძმათათვის თავისი დადებამ

84. საუნჯესა დაფარულსა

არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმნ ბრძენთა თქმულსა: არ იხმარებ, რა
ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა (902).
ისო ძე ზირაქისა 20,30 სიბრძნე დაფარული, საუნჯე გამოუჩინებელი, რაი
სარგებელ არს ორთავე შინა

85. არა კაცი არ მოკვდების

არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვდების? (903); არვის ძალ-უც ხორ-
ციელსა განგებისა გარდავლენა (795).

ფსალმუნი 29,6 და ცხორებად არს ნებითა მისითა
გალობად ანნაჲსი 3,6 უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს
რომაელთა 14,7-8 რამეთუ არავინ ჩვენთაგანი თავით თვისით ცოცხალ არს,
და არავინ თავით თვისით მოკვდების... რამეთუ გინათუ ცხოველ ვართ, უფლი-
სად ცხოველ ვართ, გინათუ მოვჰსნყდებით, უფლისა მიერ მოვჰსნყდებით; გი-
ნათუ ცოცხალ ვიყვნეთ გინათუ მოვჰსნყდეთ, უფლისანი ვართ

86. ღმერთსა უნდის, მო-ცა-გხვდების

ბედი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდის მო-ცა-გხვდების (903).
ფსალმუნი 26,3 გან-თუ-ენყოს ჩემ ზედა ბანაკი, არა შეეშინოს გულსა ჩემსა,
აღ-თუ-დგეს ჩემზედა ბრძოლად, ამისათვისცა მე შენ გესავ
ფსალმუნი 43,6 არა მშვილდასა ჩემსა ვესავ, და არცა მახვილმან ჩემმან მაცხ-
ოვნოს მე, რამეთუ შენ მაცხოვნენ ჩვენ მაჭირვებელთა ჩვენთაგან და მოძულეთა
ჩვენთა არცხვინე

87. სავსება ყოველთა

შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვაგსებ მზეებრ ფენითა (917).
იერემია 23,24 ნუ არა ცასა და ქვეყანასა აღვაგსებ? იტყვის უფალი.
სიბრძნისა 1,7 რამეთუ სულმან უფლისამან აღავსო ქვეყანა, და უპყრიეს
ყოველივე მეცნიერებითა მქონებელი ხმისა
ამბაკუმ 2,14 რამეთუ აღივსო ქვეყანად მეცნიერებითა დიდებისა უფლისაჲთა
ფსალმუნი 23,1 უფლისად არს ქუეყანა და სავსებად მისი, სოფელი და ყოველნი
დამკვიდრებულნი მას შინა
ეფესელთა 1,23 რომელი იგი არის გვამი მისი, აღსავსება იგი, რომელმან ყოვე-
ლივე ყოველსა შინა აღავსო

88. ამოსა ეუბნებოდეს

ამოა, რომე კაცი კაცს ამოსა ეუბნებოდეს! მან გაუგონოს, რაცა თქვას, არ
ცუდად ნაუხდებოდეს, ცოტად ეგრეცა დაუვსებს, ცეცხლი რაზომცა სდებოდეს.
დიდი ღვინია ჭირთა თქმა, თუ კაცსა მოუხდებოდეს (924).
იგავნი 16,24 გოლი თაფლისა სიტყვანი კეთილნი, ხოლო სიტკობება მათი
კურნება სულისა

89. მასვე ძალ უც განკურნება

ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად (298); ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა? (929); წყლულსა, მისგან დაკოდილსა, მასვე ძალ უც განკურნება (1454).

მეორე შჯულთა 32,39 იტყვის უფალი: მე მოვსწყლი და მე განვჰკურნი
ფსალმუნი 102,3 რომელმან განკურნა ყოველნი სნეულებანი შენნი
ლუკა 5,17 ძალი ღმრთისა იყო განკურნებად მისა
მათე 8,17 სნეულებანი ჩვენნი განკურნეს

90. იგია მზრდელი ყოვლისა

ღმერთსაცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა, იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ დათესილისა (929).

ფსალმუნი 103,14 რომელმან აღმოუცენა თივაჲ პირუტყვთა, და მწვანე სამსახურებელად კაცთა, ამოღებად პურით ქვეყნით; (103,27): ყოველნივე შენგან ელიან მოცემად საზრდელი თვისი ჟამსა; (103,28): მოჰსცი მათ, და აღიზარდიან იგინი, ხოლო ალალი რაჲ ხელი შენი, ყოველნივე განაძლი სიტკბოებითა; (146,8): რომელმან აღმოაცენის თივა მათათა და მწვანე სამსახურებელად კაცთა, რომელმან მოსცის საზრდელი პირუტყვთა

ლუკა 12,24 ღმერთი ჰზრდის მათ

1 კორინთელთა 3,6 მე დავასხ. აპოლო მოჰრწყო, ღმერთმან ალაორძინა; (3,7): ან უკვე არცა დამსხმელი რა არს, არცა მომრწყველი, არამედ აღმაორძინებელი ღმერთი; (3,8): ღმერთისა ნამუშავენი, ღმრთისა აღშენებული ხართ

91. ცხადად გამოცხადდეს

ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს (939).

მათე 10,26 არა არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსჩნდეს, და არცა საიდუმლო, რომელი არა გამოჰსცხადნეს

მარკოსი 4,22 რამეთუ არა არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსცხადნეს, არცა იყოს საიდუმლოდ, არამედ განცხადებულოდ მოვიდეს

ლუკა 8,17 რამეთუ არა არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსცხადნეს, არცა საიდუმლო, რომელი არა საცნაურ იყოს

ლუკა 12,2 ხოლო არა რაი არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსცხადნეს და დამალული, რომელი არა საცნაურ იყოს

92. გაამაღლებ

ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ სვესა (957).

1 მეფეთა 2,7-8 უფალი დააგლახაკებს და განამდიდრებს, დაამდაბლებს და აღამაღლებს... აღამაღლებს დავრდომილსა, რათა დასვას იგი ძლიერთა თანა ერისათა

ლუკა 1,52 რომელმან აღამაღლა მდაბალნი

93. უგანგებოდ ვერას მიზმენ

უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მებმენ ხმელთა სპანი (1039).

ფსალმუნი 3,6 არა შემეშინოს მე ბევრეულისაგან ერის (მეომართა), რომელთა იგი მომიცვეს მე; (55,4): ღმერთსა ვესავ, არა შემეშინოს; რაჲ მიყოს მე ხორციელმან? (55,11): ღმერთსა ვესავ, არა შემეშინოს; რაჲ მიყოს მე კაცმან?

94. შიში შეიქმს სიყვარულსა

მართლად იტყვის მოციქული: – „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045).

ისო ძე ზირაქისა 1,13 შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა

95. ძალსა ნუ იქადი

კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვებ ვითა მთრვალი (1046).

გალობა ანნაისი, დედისა სამოელისი 3,10 ნუ იქადინ სიბრძნითა თვისითა და ნუ იქადინ ძლიერი ძალითა თვისითა (ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები, მეათე და მეცამეტე საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა მზექალა შანძის ასულმა. თბილისი, 1960 წ. გვ. 425).

96. არას გარგებს ძლიერება

არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი... ღმერთი გფარავს, სწორად გაჰკვეთს, შეშა ვის ჰკრა, თუნდა ხრმალი (1046).

1 მეფეთა 26-10 უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჯოჯოხეთად და აღმოიყვანებს. უფალი დააგლახაკებს და განამდიდრებს, დაამდაბლებს და აღამაღლებს. აღადგენს ქვეყანისაგან გლახაკსა და სკორეთაგან აღამაღლებს დავრდომილსა. რათა დასვას იგი ძლიერთა თანა ერისათა და საყდარნი დიდები-

სანი დაუმკვიდრნეს მას. მოსცის ლოცვა მლოცველსა და აკურთხნა წელიწადნი მართლისანი, რამეთუ ვერ უძლოს ძლიერმან კაცმან; უფალმან უძლურ ყოს მხდომი თვისი; უფალი წმიდა არს; ნუ იქადინ ბრძენი სიბრძნითა თვისითა და ნუ იქადინ ძლიერი ძალითა თვისითა; და ნუ იქადინ მდიდარი სიმდიდრითა თვისითა

იერემია 9,23-24 ნუ იქადინ ბრძენი სიბრძნესა მიერ თვისისა, და ნუ იქადინ ძლიერი ძლიერებისა მიერ თვისისა და ნუ იქადინ სიმდიდრესა ზედა თვისისა... რამეთუ ამათ შინა არს ნება ჩემი, იტყვის უფალი

1 მაკაბელთა 3,20 რამეთუ არა სიმრავლითა შინა მხედართა ძლევა ბრძოლისა არს, გარნა ზეცისა ძალისაგან

1 კორინთელთა 3,21 ვინაიცა ნუ ვინ იქადინ კაცთაგანი

97. მადლი შენდა

თქვეს: „უფალო, მადლი შენდა“ (1048).

ლუკა 2,38 ჰმადლობდა უფალსა

98. შემოქმედსა

მადლი ღმერთსა შემოქმედსა (1050).

ესაია 51,13 ღმერთი შემოქმედი შენი და შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა

99. მინა ცუდი

მე, გლახ, რა ვარ მინა ცუდი, თავის ჩემით რამცა ვქმენი? (1051); მინად ვექმენეთ, ვინცა მინად მოგვიყვანნეს (1547).

1 მოსე 3,19 რამეთუ მინა ხარ და მინადვე მიქცე

1 მოსე 18,27 რამეთუ მე ვარ მინა და ნაცარ

იობი 10,8-9 მოიხსენე უკუე, თიხა შემქმენ მე, ხოლო კუალად მინად მიმაქციო; (34,15): ყოველნი კაცნი მინად მიიქცეს, სადათგან დაბადებულ იქმნა.

100. თავით ჩემით

თავით ჩემით რამცა ვქმენი? (1051).

ფსალმუნი 19,8 ესენი ეტლებითა და ესენი ჰუნებითა, ხოლო ჩუენ სახელითა უფლისა ღმრთისა ჩუენისაჲთა ჩუენ ვხადოდით

1 კორინთელთა 3,10 მაღლითა მით ღმრთისათა მოცემულითა ჩემითა... არა მე, არამედ მაღლი იგი ღმრთისა, რომელი იყო ჩემ თანა.

101. მან დაგარჩინა

მან დაგარჩინა, მე რა ვარ, მე, გლახ, რა მომიღებინა (1055).

იგავნი 21,31 ცხენი განემზადების დღესა შინა ბრძოლისასა, ხოლო უფლისა მიერ შენვენა

რომაელთა 9,16 ან უკვე არა რომელსა იგი უნებს, არცა რომელი იგი ჰრბის, არამედ რომელი ეწყალის ღმერთსა

102. გაჰკვეთს, რასცა დაესობის

სჯობს სიშორე დიაცისა, ვისგან ვითა დაეთმობის: გილიზღებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობის, მართ ანაზდად გილალატებს, – გაჰკვეთს, რასცა დაესობის (1081).

იგავნი 5,34 ნუ მიხედავ დედაკაცსა ბოროტსა: რამეთუ თავილი გარდამოსწვეთიან ბაგეთაგან დედა კაცისა მეძვისათა, რომელმან ნუთ ერთ დაატკბოს სასა შენი, ხოლო უკანასკნელ უმწარეს ნაღვლისა ჰპოო, და უმკვეთლეს უფროს მახვილისა ღესულისა ორპირისა

103. დიაცსა სამალავი

მით დიაცსა სამალავი არასთანა არ ეთხრობის (1081).

მიქია 7,5 ცოლისა შენისაგან ეკრძალე და საიდუმლოსა შენსა ნუ უთხრობ მას (მეორე თარგმანი: თანასარეცელისაგან დაფარე არა თხრობად რაიმე მისდა).

104. დედის მუცლით

დედის მუცლით რა გამოიყვა? მბოძებია თქვენგან მეო (1168).

ეკკლესიასტე 5,14 ვითარცა გამოვიდა მუცლით დედისაგან თვისისა შიშველი იობი **1,21** მოვედ შიშველი მუცლისაგან დედისა ჩემისაჲთ

ფსალმუნი 21,10 რამეთუ შენ ხარ, რომელმან გამომიყვანე საშოთ, სასოო ჩემო, დედის ძუძუთ ჩემითგან

105. რისხვა ღმრთისა

ესე მესმა, დამტყდეს ცანი, რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა (1172).

ნაუმი 1,5 მთანი შეიძრნეს მისგან და ბორცვნი შეირყინეს; (1,6): პირისაგან რისხვისა მისისა ვინმე დაუდგეს, გულისწყრომაჲ მისი დაადნობს მათა და კლდენი შეიმუსრნეს მისგან

ესაია 5,25 და გულ მწყრალ იქმნა რისხვა უფლისა საბაოთისა... და განძვდეს (აკანკალდნენ, შეირყინენ) მთანი

ფსალმუნი 17,8 და იძრა და შეძრწუნდა ქუეყანაჲ და საფუძველნი მათათანი შეშფოთნეს და შეიძრნეს, რამეთუ შეჰრისხდა მათ ღმერთი

106. კვერთხი ეშმაკთა ძირისა

ნახე, თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა (1196).

1 ტიმოთე 6,9 რამეთუ ძირი არს ყოველთა ბოროტთა ვერცხლისმოყვარება, რომლისათვის ვიეთმე თავნი თვისნი შესთხინეს საღმობათა მრავალთა

107. აქა სულსა დაუბამს

ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ღმრთისა, დღე სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა; შესდის და გასდის, აკლია, ემდურვის ეტლთა რბენასა, კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა (1197).

ეკკლესიასტე 5,10 მოყვარე ვეცხლისა ვერ განძღეს ვეცხლითა და ვინ შეიყვარა სიმრავლესა შინა მათთა ნაყოფი; ესეცა ამაყოება. სიმრავლესა შინა კეთილისასა განმრავლდეს მჭამელნი მისნი, და რაი სიმხნე მყოფისა მისგან; რამეთუ დასაბამ რომელი ხილვად თვალთა მისთა (6,7): ყოველი შრომა კაცისა პირსა შინა მისსა, და სული მისი არა აღივსოს; (5,13): და წარწყმდების სიმდიდრე იგი ზრუნვასა შინა ბოროტსა; (5,16-17): რამეთუ ყოველნი დღენი მისი ბნელსა შინა, და ტირილსა შინა, და გულის წყრომასა შინა მრავალსა და სნეულებასა შინა და რისხვასა შინა

ისო ძე ზირაქისა 31,1 მღვიძარება სიმდიდრისა გაადნობს ხორცთა და ზრუნვა მისი განდევნის ძილსა; (31,6): მრავალნი დაეცნეს ოქროსათვის, და იქმნა წაწყმედა მათი წინაშე პირსა მათსა; (31,7): ძელი შებრკოლებისა არს ყოველთა რომელნი გამოსცდიან მას, და ყოველი უგუნური შეპყრობილ იქმნეს მით (ოქროთი); (31,8): ნეტარ არს მდიდარი, რომელმან პოვოს უნაბრძვილოდ და რომელი უკანა ოქროსა არა ვიდოდა

1 ტიმოთე 6,10 რამეთუ ძირი არს ყოველთა ბოროტთა ვეცხლის მოყვრება

108. სიხარბე შეაქნევს

დღე სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა (1197).

იობი 36,12 დაიღრჭინნის მას ზედა კბილნი მისნი

გოდებანი. 2 აინ 16 დაიღრჭინეს კბილნი

ისო ძე ზირაქისა 34,16 იღრჭენდე კბილსა შენსა

ფსალმუნი 36,12 დაიღრჭინნის მის ზედა კბილნი

საქმენი 7,54 და იღრჭენდეს მის ზედა კბილთა

109. ღმერთმან შემოგზლოს

მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოს მონყალებითა ზენითა (1200); მე ვერა გიყო ნაცვალი, ღმერთი გარდგიხდის ციერი (1354).

ისო ძე ზირაქისა 35,10 უფალი ნაცვლის მგებელ არს და შვიდ წილ მოგაგოს შენ

110. ვერ მოვიმკი

ვერ მოვიმკი, რაცა ვთესი (1201). ფატმანის ეს ნათქვამი უარყოფითად გამოყენებაა დადებითი თქმისა –

გალატელთა 6,7 რამეთუ რაჲცა სთესოს კაცმან, იგიცა მოიმკოს

111. მოყვარე მტერი

მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია, არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია (1211).

იერემია 9,4-8 კაცად კაცადი მოყვრისაგან თვისისა ერიდენით, და ძმათა თქვენთა ნუ ესავთ, რამეთუ ყოველი ძმა ნიხლითა ნიხლვიდეს და ყოველი მეგობარი ზაკულად ვიდოდის. კაცად კაცადი ძვინად მოყვსისა თვისისა მოკიცხარობს... ენა მათი მზაკვარებ სიტყვანი პირისა მათისანი, მოყვასსა თვისსა ჰზრახავს მშვიდობითა, და გულსა თვისსა შორის აქვს მტერობა

ანგეა 2,22 თითოეული მახვილითა ძმისა მიმართ თვისსა

მიქია 7,6 და მტერ იყვნენ კაცისა კაცნი სახლისა მისისანი

112. ხარ ჭირთა მომალხენელი

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი“ (1250).

ფსალმუნი 12,6 იხარებდეს გული ჩემი მაცხოვარებითა შენითა; (5,8): მოეც სიხარული გულსა ჩემსა; (30,12): მოაქციე გლოვამ ჩემი სიხარულად ჩემდა; განხეთქე ძაძამ ჩემი და გარე შემარტყ მე სიხარული

იოანე 16,22 ხოლო თქვენ ან ჭირი გაქვს, და მერმე კვალად გიხილნე თქვენ და უხაროდეს გულთა თქვენთა

113. ჩვენი გარ მომფენელი

წყალობა თქვენი იჩქითად არს ჩვენი გარდმომფენელი (1250).

ფსალმუნი 31,5 უყვარს წყალობა... უფალსა და წყალობითა უფლისათა სახსვე არს ქვეყანად

114. ყოფილი, მყოფი

ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი (1250).

გამოცხადება 1,8 მე ვარ ანი და ლ, პირველი და უკანასკნელი, რომელი არს, და რომელი იყო, და რომელი მომავალ არს, ყოვლისა მპყრობელი

115. გონებამან დაფარულნი

გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან (1295); გააცხადა გონებამან დაფარულნი (1453).

ფსალმუნი 4,13 და არა რად რას დაფარულ წინაშე მისსა, არამედ ყოველივე შიშველ და ქედ დადრეკილ არს წინაშე თვალთა მისთა

მათე 6,6 რომელი ჰხედავს დაფარულთა, მოგაგოს შენ ცხადად

მათე 10,36 არა არს დაფარული, რომელ არა განცხადნეს

116. ნაცვალი ჭირნახულისა

ჩემი ყველა აქანამდის ჭირნი ლხინსა შევანონე (1296); ჭირნი ვნახენ და მო-ცა-მხვდა ნაცვალი ჭირნახულისა (1319); ღმერთსა ჰმადლობდეს შეცვლასა ლხინად ჭირისა დღეთასა (1497).

იერემია 31,13 და გარდავაქციო გლოვა მათი სიხარულად

ფსალმუნი 125,4 რომელნი ჰსთესვიდნენ ცრემლით, მათ სიხარულით მოიმკონ

იოანე 16,20 არამედ მწუხარება თქვენი სიხარულად გარდაიქცეს

117. თავმოხდილსა დაუშვენდა

თავმოხდილსა დაუშვენდა სისხო, სიგრძე, თმათა ფერი (1310).

1 კორინთელთა 11,15 ხოლო დედაკაცმან თუ გარდაუტეოს (თმანი), დიდება არს მისა, რამეთუ თმა იგი სამკაულად მოეცა მას

118. ხელ აღპყრობით

ხელ აღპყრობით ღმერთსა ჰმადლობს, ცნობა სრული, არა მთრვალი (1311).

1 მოსე 14,22 განვიპყრობ ხელსა ჩემსა ღმრთისა მიმართ მალლისა
ფსალმუნი 58,18 რამეთუ ღმერთი ხელის ამპყრობელი ჩემი ხარ(ი) შენ
ფსალმუნი 140,2 შენ წინაშე აპყრობა ხელთა ჩემთა

119. გულ-მხიარული

გულ მხიარული ვიხარებ, ამაღ არ ცრემლი მილდების (1321).

იგავნი 15,13 გულისა მხიარულისა, პირიცა ყვავინ, ხოლო მწუხარებისა შინა მყოფისა, მჭუნვარებს

120. ღმრთისა საესავითა

ხელნგანპყრობილი გულითა არს ღმრთისა საესავითა (1327).

ფსალმუნი 45,8 ხელის ამპყრობელ ჩუენდა ღმერთი; (17,3): ღმერთი ჩემი მწე ჩემდა და მე ვესავ მას; (24,2): ღმერთო ჩემო, შენ გესავ; (26,3): მე შენ გესავ

121. ღმერთმან მოგვხედნა

ღმერთმან მოგვხედნა თვალთა ზეგარდმო მონახედითა (1371).

მეორე შჯულისაჲ 11,12 თვალნი უფლისა ღმრთისანი მარადის მას ზედა არიან
მესამე მეფეთა 8,9 იყავნ თვალნი შენნი მოხედვად
ფსალმუნი 13,2 უფალმან ზეცით მოხედნა ყოველთა ძეთა ზედა კაცთასა ხილვად
სოფონია 2,7 რამეთუ მოხედვა ყოს მათ ზედა უფალმან ღმერთმან

122. განმინათლდა გული

იტყვის: „ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რათგან ბნელი“ (1435);
ღმერთმან გული განმინათლა გახეთქილი, გა-ცა-მწკრალი (1436).

მეორე კორინთელთა 4,6 რომელმან გამოაბრწყინვა გულთა შინა ჩვენთა

123. მინა მყოს

მუნამდის ღმერთმან მინა მყოს (1446); მინად ვექმნეთ, ვინცა მინად მიგვიყვანნეს (1547).

1 მოსე 3,9 რამეთუ მინა ხარ, და მინადვე მიიქცე (18,27): რამეთუ მე ვარ მინა და ნაცარ

იოზი 10,8-9 თიხა შემქმენ მე, ხოლო კვალად მინად მიმაქციო; (34,15): ყოველნი კაცნი მინად მიიქცეს, სადათგან დაბადებულ იქმნა

124. მოგვცა წყალობა

ან ღმერთმან მოგვცა წყალობა, ვცან მისი არ სიძვირით ა (1452).

ფსალმუნი 117,2 რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი; (117,3): უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი

125. კურთხეულ არს

კურთხეულ არს მისი ღმრთება (1454).

ფსალმუნი 17,47 ცხოველ არს უფალი და კურთხეულ არს ღმერთი; (40,14): კურთხულ არს უფალი ღმერთი

ზაქარია 11,5 კურთხეულ არს უფალი

ლუკა 1,68 კურთხეულ არს უფალი ღმერთი

მათე 21,9 კურთხეულ არს მეუფე, რომელი არს მაღალთა შინა

126. ცუდნია რბენანი

უმისჟამისოდ ცუდნია ჩემგან მიდა მო რბენანი (1475).

ფსალმუნი 36,23-25 უფლისა მიერ წარემართების სლვა კაცისა, და გზა მისი ენების ფრიად რაჟამს დაეცეს, არა დაიმუხროს, რამეთუ უფალი განმტკიცებს ხელსა მისსა

იერემია 10,23 უწყი, უფალო, ვითარმედ არა კაცისა არს გზა, არცა მამა კაცი ვიდოდის, და წარჰმართოს სლვა თვისი

რომაელთა 9,16 ან უკვე არა რომელსა იგი უნებს, არცა რომელი იგი ჰრბის, არამედ რომელი ეწყალის ღმერთსა

127. ღმრთისა სამართალია

რასაცა ჰლამი, არ მოგცემს მას ღმრთისა სამართალია (1485).

ფსალმუნი 11,7 რამეთუ მართალ არს უფალი და სიმართლენი შეიყვარა; (18,9): სიმართლენი უფლისანი წრფელ არიან და ახარებენ გულთა

128. პატრონსა ზედა ხრმალია

ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია (1485).

1 მეფეთა 26,9 ვინ განმარტოს ხელი თვისი ცხებულსა ზედა უფლისასა?

129. ჭირისა დღეთასა

ღმერთსა ჰმადლობდეს შეცვლასა ლხინად ჭირისა დღეთასა (1497).

ფსალმუნი 29,12 მიაქციე გლოვამ ჩემი სიხარულად ჩემდა

130. ბოროტსა უმყოფოო

თქვეს: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენნი მზანი (1509).

იაკობ 1,13 რამეთუ ღმერთი გამოუცდელ არს ბოროტითა და არავის განიცდის იგი

131. სიყვარულის არ წახდომა

ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ წახდომა (1544).

ქება ქებათა 8,7 არ ძალ უც წყალსა მრავალსა დაშრეტად სიყვარულისა, და მდინარე ვერ წალენის მას

იგაენი 10,12 სიძულვილმან აღადგინის ბრჭობა: ხოლო ყოველნი მოლალენი დაჰფარავს სიყვარულთა

1 კორინთელთა 13,8 სიყვარული არა სადა დავარდების

132. შიში ვერ გიხსნის

შიში ვერ გიხსნის სიკვდილსა, ცუდნია დაღრეჯანია (1603).

ისო ძე ზირაქისა 9,16 ნუ იშიშვი შიშსა სიკვდილისა (ვინაიდან შიშით კაცი სიკვდილს ვერ ასცდებო).

133. თავსა მტვერსა და ნაცარსა

ვით ნინეველნი ისხმიდეს თავსა მტვერსა და ნაცარსა (1613).

ივდითი 4,16 და დაისხმიდეს ნაცარსა თავსა ზედა თვისთა
ესთერი 4,1 დაისხა ნაცარი

134. შეჰვედრეს

ღმერთსა შეჰვედრეს ზახილით (1616); ესე ღმერთსა შეჰვედრენით (1641);
ღმერთსა შემევედრე (1304).

ფსალმუნი 30,6 და ხელთა შენთა შევეჰვედრო სული ჩემი; მიხსენი მე, უფალო
ღმერთო

135. ხორცი მოიმშვიერეს

ტარიას ხრმალნი ვერ გაძღეს, ჯეროთ ხორცი მოიმშვიერეს (1616).

(აქ უარყოფითი, ბიბლიაში იგივე აზრი გამოთქმულია დადებითად):

მეორე შჯულისაჲ 33,42 დავათვრნე ისარნი ჩემნი სისხლითა და ხრმალი ჩემი
შჭამდეს ხორცსა

ერემია 46,10 შეჭამნეს მახვილმან და განძღეს, და დაითხიოს სისხლი მათისა
ესაია 1,20 მახვილმან შეგჭამნეს თქვენ

136. ობოლთა მლხენელმან

თქვენი სიცოცხლე მალხინა ღმერთმან, ობოლთა მლხენელმან (1627).

ფსალმუნი 67,5 რომელი იგი, მამა არს ობოლთაჲ

იოანე 14,18 არა დაგვიტევნე თქვენ ობლად

137. ობოლ-ქვრივნი

დედოფალმან ეგრე ბრძანა: „ობოლ ქვრივნი მოასხენით, ყველაკაი დაამ-
დიდრეთ, საბოძრითა აავსენით“; თვით უბოძა უსაზომო, რომ არ ითქმის კაცთა
ენით (1641).

იაკობი 1,27 მსახურებაჲ წმიდაჲ, შეუგინებელი ღმრთისა მიერ და მამისა ესე
არს: მიხედვად ობოლთაჲ და ქვრივთაჲ ჭირსა მათსა

138. ხარკსა

უბრძანა: „ხარკსა მოგვცემდი (1648).

მარკოსი 12,14 ჯერ არს მიცემად ხარკი

ლუკა 20,22 ჯერ არს მიცემა ხარკი

139. ბოროტი სცვალო კეთილად

ბოროტი სცვალო კეთილად (1652).

ფსალმუნი 33,15 მოიქეც ბოროტისაგან და ქმენ კეთილი (36,27); მოიქეც ბოროტისაგან და ქმენ კეთილი

ესაია 7,15 შეურაცხყოს ბოროტი და გამოირჩიოს კეთილი; (7,16): დაუტეოს ბოროტი და შეიყუაროს კეთილი

ამოს 5,15 ვითარცა ეგე სთქუთ: მოვიძულეთ ბოროტი და შევიყუარეთ კეთილი
რომაელთა 12,21 ნუ იძლევი ბოროტისაგან, არამედ ჰსძლია კეთილითა მით ბოროტსა მას

140. თხა და მგელი

შიგან მისთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს (1664).

ესაია 11,6-9 მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა და ვეფხი თიკანთა თანა განისვენებდეს

ესაია 65,25 მაშინ მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთბამად

141. არის ერთისა წამისა

გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა; გარდახდეს, გავლეს სოფელი, – ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა! – ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა (1665).

იოზი 8,9 რამეთუ სანუთრონი ვართ და არა ვიცით, რამეთუ აჩრდილ არს ცხოვრება ჩვენი ქვეყანასა ზედა.

ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის თქმათა ერთობა

1. დათხეული

სისხლისა ცრემლ-დათხეული (4).

მარკოსი 23,35 სისხლი დათხეული (ლუკა 11,50).

2. არ ესვა

სხვა ძე არ ესვა მეფესა (33); ძე არ ესვა მეფესა და დედოფალსა (318).

მათე 22,25 არა ესვა მას შვილი

ლუკა 1,7 არა ესუა მათ შვილი

3. გაახმოს

რა ვარდმან მისი ყვაფილი გაახმოს (35); ვარდი თუ გახმეს (37); რუ გახმა ცრემლთა დენისა (946)

მათე 13,6 ძირი არა დაედვა, განხმა

მარკოსი 11,21 აჰა ლელვი იგი... განხმა

4. გარდასრულვარ

მე გარდასრულვარ (36); ვით დღისა გარდასრულისა (696); გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა (211).

ლუკა 1,7 ორნივე გარდასრულ იყვნეს დღეთა მათთა; (2,36): ესე გარდასრულ იყო დღეთა მრავალთა

5. გვირგვინი დასდგა

თავსა გვირგვინი დასდგა (45); დაადგეს თავსა გვირგვინი (1187).

მარკოსი 15,17 დაადგეს მას შეთხზული ეკლისა გვირგვინი

იოანე 19,5 ედგა ეკლისა გვირგვინი

6. ცილობა

შექმნეს ამისი ცილობა (56); ამას არ უნდა ცილობა (1054).

ლუკა 22,24 იყო ცილობაცა მათ შორის

იოანე 9,16 ცილობაჲ იყო მათ შორის

7. გარისხდე

არ გარისხდე, არ გასწყრეო (65); გაგარისხე, ან არ ვიცი (243); გაგარისხე (246)
მანყინე და გამარისხე (814).

მათე 2,16 განრისხნა ფრიად

ლუკა 14,21 მაშინ განრისხნა სახლისა უფალი

8. შემიდრწუნდა

გული მეტად შემიდრწუნდა (90); განალამცა შეგვიდრწუნდა (609).

მათე 24,6 იხილეთ და ნუ შეძრწუნდებით

იოანე 14,1 ნუ შეძრწუნდებიან გულნი თქუენნი

9. მკერდსა იცემს

ქალი ტირს და მკერდსა იცემს (226); მკერდსა იცემს (713); და მკერდსა იცემს
(812).

ლუკა 18,13 იცემდა მკერდსა; (23,48): ყოველნი იცემდეს მკერდსა მათსა

10. საბელი

ან, დაო, შენთა ხელსაა ჩემი საბელი ყელისა (257).

3 მეფეთა 20,32 და დაიდვეს საბელი ქელსა ზედა ჩვენთა (20,32): საბელნი ქედ-
სა ზედა თვისსა

11. გამიცდია

რაცა საქმე გამიცდია (276); საქმე ხოლო გაიცადე (815); განჭვრიტეთ, გაიცა-
დენით (930).

ლუკა 12,27 განიცადეთ შროშანი; (12,24); განიცადენით ყორანნი

12. შენამება

გამეგო მე არას არ შენამება (295); რამცა შევინამე (134); სხვამცა რალა შევინამეთ (1160).

მათე 26,62 რასა ესენი შეგნამებენ შენ
იოანე 18,29 რას... შესნამებთ კაცსა მაგას

13. ან ვაშად მოხველ

ან ვაშად მოხველ, მეამა ნახვა პირისა შენისა (296) მითხრა: „ვაშად ამოგიღე (393).

ეს სიტყვა „ვაშა“ ავესტას ენაზე და ფეჰლევურში არის „ვამ“ – მნიშვნელობით: სატრანსპორტო, სამოგზაურო საშუალება. ახალ სპარსულში მას აქვს გამოთქმა „ვაჰჰაჰ“ და ნიშნავს: კეთილად, კარგად. ს. ს. ორბელიანის თქმით: „ვაშა-ვაშა“ მოასწავებს შურისგებასა და სანადელის მიმთხვევასა (რომელ არს მსოფლიოთა ენითა ვახ-ვახ).

ეს სიტყვა „ვაშა“ იხმარება ქართულ ვისრამიანშიც, მაგრამ მნიშვნელოვანია მისი ხმარება ბიბლიაში, სადაც იგი რამოდენჯერმეა გამოყენებული –

იეზეკიელი 21,15 ვაშა მახვილ იქმნა კლვად, ვაშა იქმნა ლესულებით ვითარცა ელვა (26,2): ვაშა, ვაშა, შეიმუსრა; წარწყმდეს წარმართნი; (36,2): ვაშა, ვაშა ოხერ საუკუნე

ფსალმუნი 34,21 განავრცეს ჩემ ზედა პირი მათი და ჰსთქვეს: ვაშა, ვაშა, იხილეს თვალთა ჩემთა; (34,25): ნუ იტყვიედ გულთა შინა მათთა: ვაშა, ვაშა სულსა ჩემსა; (39,15): მიიღეთ მეყვსეულად სირცხვილი მათი, რომელნი მეტყოდეს მე: ვაშა, ვაშა! (69,3): რომელი მეტყოდეს მე: ვაშა, ვაშა!

ინგლისურად ეზეკიელთან ეს სიტყვა „ვაშა“ ნათარგმნია „ოჰ“, ფრანგულად „აჰ“, გერმანულად „ახ“, რუსულად „უვი“. ფსალმუნში კი ეს სიტყვა „ვაშა“ ნათარგმნია ინგლისურად „აჰა“, გერმანულად „და, და“, ფრანგულად „აჰა“, რუსულად „ხოროშო! ხოროშო!“. დიონისე არეოპაგელის ქართულ თარგმანში „ვაშა“ ნიშნავს: „შესანიშნავია“, „საუცხოვო“ (გვ. 262).

ვეფხისტყაოსანში ეს სიტყვა „ვაშა“ ნიშნავს: კარგად, მშვიდობით.

14. განცხრებოდეს

მზე და მთვარე განცხრებოდეს, სიხარულით ცა ნათობდა (323).

პირველი ნეშტა 16,31 იხარებდინ ცანი და იშვებდინ ქვეყანა

ესაია 49,13 იხარებდინ ცანი და იშვებდინ ქვეყანა და მოადინეთ მათათა შვება
ლუკა 15,24 იწყეს განცხრომად; (15,25): ესმოდა ხმაჲ სიხარულისაჲ განცხრო-
მისაჲ

15. ახენა

მე რა მნახა თვალ-ახმული (350); თვალნი აახენა (1346).
იოანე 9,10 ვითარ აღგეხუნეს თუალნი შენნი
მათე 9,30 აღეხუნეს თუალნი მათნი

16. დახაშ

სიმძიმითა ერდო დახაშ (397); თუ ზედ დაგვიხშან კარია (1393); ციხისა კარ-
ნი დახშულნი (1278).
მათე 6,6 დაჰხაშ კარი შენი
ლუკა 13,25 და დაჰხაშას კარი
იოანე 20,26 შევიდა იესუ კართა დახშულთა

17. მზემან არ დაგწვენ

მზემან არ დაგწვენ, იცოდეთ, დაგყარენ დაუგვაღავად (459).
ფსალმუნი 120,6 მზემან დღისი შენ არ შეგწუას

18. ჭამასა

ჰკადრე თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა (544).
რისხეთა 14,9 ხოლო თქვენ ნუ გეშინინ ერისა ქვეყანისა მისთვის, რამეთუ შეს-
აჭმელ ჩვენდა არიან
ესაია 9,12 (11) ასურნი მზის აღმოსავალით და იონნი მზის დასავალით, რო-
მელნი შეშქამენ ერსა ჩემსა ყოვლითა პირითა; (9,21(20): რამეთუ ჭამდეს ეფრემ
მანასესა და მანასე ეფრემისსა; (1,8): სოფელთა თქვენთა უცხო თესლნი მოსჭამენ
ფსალმუნი 13,4 რომელნი შეჰსჭამენ ერსა ჩემსა საჭმელებრ პურებრ; (52,4):
რომელნი შეჰსჭამენ ერსა ჩემსა, ვითარცა ჭამადსა პურისასა; (78,7): რამეთუ
შესჭამეს იაკობი და ადგილი მისი მოაოხრეს
ოსე 7,9 და შეჭამეს უცხოთა ძალი მისი
მათე 23,13 შეჰსჭამთ სახლებსა ქვრივთასა (ლუკა 20,47).
მარკოსი 12,40 რომელნი შეჰსჭამენ სახლებსა

19. თვალს ვუგებდი

აქა ვდეგ და თვალს ვუგებდი ქორსა იქით განაფრენსა (623).
ამოს 9,4 და ვაგნე თვალნი ჩემნი მათ ზედა

20. გაბასრული

რას ვიტყოდი მოცთომილი, გაბასრული (632). გაკიცხულა, გაბასრულა (862);
ქმარნი დარჩეს გაბასრულად (1075).

ლუკა 23,11 განბასრა იგინი
იოანე 9,28 მათ განბასრეს იგი

21. განისვენა

ინადიმა, განისვენა (678).
ლუკა 12,19 განისვენე, ჭამე, სუ და იხარებდ

22. გული ბრმა

გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი (718).
მარკოსი 3,5 სიბრმისათვის გულთა მათთასა
მარკოსი 8,17 რამეთუ დაბრმობილნი გულნი გქონან თქვენ

23. სისხლი შენნი

შენ თუ მოგკლა, სისხლი შენნი ჩემმან ქედმან მიიქედნეს (758). მოვკვდე, თავი არ მენყალვის, ჩემი სისხლი ჩემსა ქედსა (861).

3 მეფეთა 1,15-16 და მიაქცია უფალმან სისხლი უსამართლო მისი თავსა ზედა მისსა; (2,33): და მიიქცეს სისხლი მათი თავსა ზედა მისსა

უზეკიელი 33,4 სისხლი მისი თავსა ზედა მისსა იყო
საქმენი 18,6 სისხლი თქვენი თავსა ზედა თქვენთა

24. გარდავლენა

არვის ძალ უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა (795).
მათე 15,2 მოწაფენი შენნი გარდაჰვლენ მოძღვრებასა მას ხუცესთასა

25. თავსა ასუდარებს

ვა, სანუთრო ბოლოდ თავსა ასუდარებს (716); ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა (802).

იოანე 11,44 პირი მისი სუდართა დაბურვილ იყო; (20,7): სუდარი იგი, რომელ იყო თავსა

26. ჩემგან ნანერი ხელითა

ჩემგან ნანერი ხელითა (817).

ტობიას 8,24 და ქმნა ხელით ნერილი, რათა მისცეს ტობიას და მეორე ნილი დანარჩომი შემდგომად სიკვდილისა მისისა სამკვიდრებელსა შინა

ფილიმონი 1,19 მე პავლე დავჰსწერე ხელითა ჩემითა

27. ვით ვეგები

იტყვის: „ჩემო, ვით ვეგები მე უშენოდ სულთა მდგმელი (920); ფრიდონისებრი მოყმანი ვინმცა ვინ ვით ვეგებთან (989).

იოანე 6,27 რომელი ჰგიეს ცხოვრებად საუკუნოდ; (12,24): იგი ხოლო ეგოს

მათე 12,26 ეგოს მეუფება მისი

28. აღუფხვრი

სად აღუფხვრი სადით ძირსა (951).

მათე 15,13 ძირითურთ აღიფხურეს

29. გახდა

ზარი მის ყმისა გაყრისა გახდა (1021); გახდა ზათქი და ზარები (1179); დღე მიიყარა, ხმა გახდა (1202).

მათე 4,24 განჰხდა ჰამბავი იგი

იოანე 21,23 განხდა სიტყვაჲ ძმათა შორის

30. დამქოლეთ

თქვა: „დამქოლეთ, მოდით, ქვითა (1102).

3 მოსე 20,27 ქვითა დაქოლენით იგინი

1 მეფეთა 30,6 რამეთუ განიზრახვიდეს ერი ქვითა დაქოლვასა მისსა

2 მეფეთა 16,13 და ქვითა ჰქოლვიდა

3 მეფეთა 12,18 და დაქოლეს იგი ქვითა
იოანე 10,31 ქვები აღიღეს... დაქოლეს იგი

31. დავიწუხენ თვალნი

დავიწუხენ თვალნი, ყოლა ვერ შევადგენ, ვითა მზესა (1132).
ესაია 6,10 თვალნი მათნი დაიწუხნეს
მათე 13,15 თვალნი მათნი დაიწუხნეს
საქმენი 28,27 თვალნი მათნი დაიწუხნეს

32. შემასმინეს

შესმენისა მქონდა რიდი (1150). შემასმინეს, მეფე გითხოვს (1174). შემასმენდა
ჯავრიანი (1209).

ლუკა 23,14 რასა-იგი შეასმენთა მას
მათე 12,10 შეასმინეს იგი
მარკოსი 15,3 შეასმენდეს

33. წიგნსაცა

წიგნსაცა აგრე სწერია (1211).
ეზდრა 1,33 წერილ არიან წიგნსა (1,42).
ლუკა 3,4 ვითარცა წერილ არს წიგნსა მას
იოანე 20,30 რომელ არა წერილ არიან წიგნსა მას

34. ასპიტი

ვითა ასპიტი (1231).
ფსალმუნი 57,4 გულის წყრომა მათი მჰსგავს არს გველისა და ვითარცა ას-
პიტსა ყრუსა; (90,12): ასპიტსა; (138,3): გველი ასპიტთა ბაგეთა მათთა (რომაელ-
თა (3,13).

35. ხადოდიან

სრულნი ინდონი ავთანდილს და ფრიდონს მწედ ხადოდიან (1647).
მათე 23,8 თქუენ ნუვის ჰხადით
მარკოსი 12,37 თვით იგი დავით უფლით ჰხადის
იოანე 13,13 თქუენ მხადით მე

ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის იშვიათ სიტყვათა ერთობა

ამ მესამე კარს ველარ ვბეჭდავ ამ წიგნის ადგილის დაზოგვისათვის. აქ მქონდა ამონერილი ყველა ეს სიტყვა, რომელი დღეს ჩვეულებრივ ხმარებაში აღარ არის, ხოლო ბიბლიაში და ვეფხისტყაოსანში ხშირად გვხვდება.

შემდეგ, შედარებული მქონდა ქართული ოთხთავისა და ვეფხისტყაოსანის სიტყვათა ერთიგობა. ამ საკითხის გამოსარკვევად, ჩემი რკვევის წესი ასეთი იყო: 1. ამოვწერე ქართული ოთხთავის სიმფონიის სიტყვანი, რომელნი ვეფხისტყაოსანში არ მოიპოვებიან; 2. ამოვწერე ვეფხისტყაოსანის სიმფონიის სიტყვანი, რომელნი ოთხთავის სიმფონიაში არა გვხვდებიან; და ბოლოს ამოვწერე ოთხთავისა და ვეფხისტყაოსანის სიმფონიის ლექსიკონების საერთო სიტყვანი.

ამ შედარებამ მიჩვენა, რომ ვეფხისტყაოსანის სიტყვათა მარაგი ოთხთავთან შედარებით ორჯერ მეტია და ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანი მხატვრული თხზულებაა და მისთვის სიტყვათა სიმდიდრე აუცილებელია. ამის მიუხედავად, ოთხთავისა და ვეფხისტყაოსანის საერთო სიტყვათა მარაგი მაინც დიდია: ათას სიტყვას აღემატება. სურათი, რასაკვირველია, გამოიცვლებოდა, თუ კი ვეფხისტყაოსანს მთელ ბიბლიას შევადარებდით.

* * *

ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის აზრთა და გამოთქმათა ერთობის საკითხი, ცხადია, ამონურულად არ მიმაჩნია. აქ მოტანილნი შედარებანი მხოლოდ შემთხვევითნი არიან და არა შედეგნი თანისთანობითი კვლევისა. სრული შედარება არც შემეძლო, რადგან ქართული ბიბლია ხელთ მქონდა მხოლოდ ორიოდ თვით.

ნაკვეთი მხუმთე

1. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1895. Tome I, p. 171.
2. VI. Lossky. Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 1944, p. 115.
3. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1908. Tome IV, p. 201.
4. Prof. C. de Harlez. Manuel du Pehlevi des Livre religieux et historiques de la Perse. Paris, 1880, p. 247.
5. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1903. Tome III, p. 15.
6. Prof. N. Marr. Teksti i Razickanie. Peterburg, 1910. Tom XII.
7. Prof. Régis Blanchère. Histoire de la littérature arabe. Paris, 1952, p. 45, 59, 71, 114, 137 ff.
8. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1899. Tome II, p. 38.
9. F. Vigouroux. Dictionnaire de la Bible. Paris, 1912. Tome V, p. 1375.
10. „მოამბე“, 1901 წ. წიგნი 5. გვ. 13-14.
11. Prof. B.V.Miller. Persidsko russkijx Slovar. Moskva, 1953. Str. 598.
12. Prof. Al. Dufourcq. Etudes sur les Jesta Martyrum Romains. Tome IV. Paris, 1910, p. 350.
13. Walter Kranz. Die Griechische Philosophie. Leipzig, 1941. S. 49.
14. Albert Rivaud. Histoire de la Philosophie. Paris, 1948. Tome I, p. 51.
15. Enzyklopaedie des Islam. Leiden, 1913. B. I. S. 126.
16. Larouss du **XX** siècle. Paris, 1930. Tome III, p. 314.
17. Enziklopaedia des Islam. Leiden, 1913. B. II. S. 331.
18. პ. ინგოროცვა – რუსთველიანა. თბლ. 1923.
19. „ბედი ქართლისა“. ნომ. 16. გვ. 23.
20. Prof. Max Horten. Die Philosophie des Islam. München, 1924. S. 114-154.
21. L. Garden et M.M. Anadati. Introduction a la Théologie musulmane. Paris, 1948, p. 41.
22. კ. კეკელიძე და ა. ბარამიძე – ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბლ. 1954. წიგნი 1. გვ. 152.
23. Prof. Ed. Kalt. Biblisches Reallexikon. Paderborn, 1938. B. I, p. 536.
24. Richard H. Grützmacher. Diesseits und Jenseits in der Geschichte der Menschheit. Berlin, 1932. S. 36-37.
25. Prof. Erwin R. Goodenough. By Light. Light. New Haven, 1935, p. 211.

24. H. S. Wolfson. Philo. Cambridge – Massachusetts. Harvard University Press. 1948. Vol. I, p. 348.
25. H. A.R. Gibb. La structure de la pensée religieuse de l'Islam. Paris, 1950, p. 53.
26. სოლ. ყუბანიშვილი – ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბლ. 1946. გვ. 38, 41, 62.
27. ქართლის ცხოვრება. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბლ. 1955. ტომი 1. გვ. 122.
28. ბასილ დიდი – ექუსთა დღეთა. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. კახაძემ. თბლ. 1947. გვ. 15, 48, 69, 76, 101.
29. ივ. ჯავახიშვილი – ქართული დამწერლობითი მცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია. თბლისი, 1926. გვ. 61.
30. Al Kur'an. Handwörterbuch des Islam, herausgegeben von A. I. Wensinck, und J.H. Kramers. Leiden, 1941. S. 347.
31. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. თბლ. 1937 ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ.
32. პროფ. კორ. კეკელიძე – ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. წიგნი მეორე. გვ. 105.
33. Grand Dictionnaire. Paris. Tome IV, p. 334.
34. Prof. Jen. d'Hautcourt. La vie au Moyen Age. Paris, 1952, p. 100.
35. ვ. ბარდაველიძე – ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ – ბაზარ). თბლ. 1941. გვ. 76.
36. Dr. E. Götzinger. Reallexicon der deutschen Altertümer. Leipzig, 1885. S. 519.
37. W. Bjökman. Turban. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 757.
38. A. J. Wensinck. Ka'ba. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 242.
39. Prof. Henri Masse. Anthologie persane. Paris, 1950, p. 379.
40. The complete works Homer. The Iliad an the Odissey. The Modern Library. New York. Book I, p. 2.
41. Shalva Nutsubidsé. Tvortschestvo Rustaveli. Tbilisi, 1958.
42. Prof. J. Karst. Code géorgien. Vol. II, p. 492, hit. 422-424.
43. Fr. Malek-Karame. Dictionnaire français-iranien. Téhéran, 1937, p. 69, 27, 142.
44. Sharapheddin Kakhremani. Novij Russko-Persidskij Slovar. Téhéran, 1932. Str. 147.
45. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია – ქართული ხალხური ორნამენტები. 1. ხევსურული. თბლ. 1939. გვ. 5, 14, 15.

46. ივ. ჯავახიშვილი – საქართველოს ეკონომიური ისტორია. თბლ. 1907. გვ. 86.

47. ნემესიოს ემესელი – ბუნებისათვის კაცისა. ბერძნულითგან გადმოღებულა იოვანე პეტრინის მიერ. გამოცემული ს. რ. გორგაძის რედაქტორობით. თბლ. 1914.

48. აკ. შანიძე – ძველი ქართული ენა და ლიტერატურა. თბლ. 1934. გვ. 17.

49. Shot'ha Rustaveli. The Knight in the Panthers skin. Translated by Marjory Scott Wardrop. London, 1912.

50. Prof. Ed. Jannetaz. Diamants et pierres précieuses. Paris, 1881, p. 134, 137.

51. Prof. A. Zakharow. Gemmen und Siegel des Museums Georgiens. Bulletin du Musée de Géorgie. Tiflis, 1930. Tome V.

52. „ძველი საქართველო“. თბლ. 1909. გვ. 28.

53. Louis Gardet et M.M. Anawati. Introduction a la Théologie musulmane. Paris, 1948, p. 395.

54. ძველი ქართველი მესობტენი. ჩახრუხაძე – ქება მეფისა თამარისი. ტექსტი გამოსცა ივანე ლოლაშვილმა. თბლ. 1957. გვ. 92.

55. კ. კეკელიძე – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბლ. 1957. წიგნი მეოთხე. გვ. 280.

56. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბლ. 1959. ტომი მეორე.

57. ანასეული ქართლის ცხოვრება, გამოცემული ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბლ. 1942. გვ. 125.

58. ზ. ავალიშვილი – ვეფხისტყაოსანის საკითხები. პარიზი, 1931. გვ. 97.

59. სინური მრავალთავი. აკაკი შანიძის რედაქციით. თბლ. 1959. გვ. 107-8.

60. გაიოზ იმედაშვილი – რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712-1956 წლები. თბლ. 1957.

61. Claudia de Lys. L'amour a travers les ages. Montréal, 1944, p. 186.

62. პროფესორ შალვა ი. ნუცუბიძე – რუსტაველი ი ვოსტოჩნი რენესსანს. ტბილისი, 1947. სტრ. 375.

63. ვ. ნოზაძე – ვეფხისტყაოსანი – ეროვნობის კავშირი. „ქართლოსი“. პარიზი, 1938. გვ. 160.

64. ი. იმნაიშვილი – ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. ა. შანიძის რედაქციით. თბლ. 1948/49.

65. ვეფხისტყაოსანის სიმფონია, შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით. თბლ. 1956.

66. Lossky. Essai sur la théologie mystique.

67. ჟურნალ მოსკოვსკოი პატრიარხიი. მოსკვა, 1960. ნომ. 4. სტრ. 31.
68. Anne Comnène. Alexiade, texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris, 1937. Tome I, p. 89.
69. ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერთა ვარიანტები. გამოსაცემად მოამზადა სოლ. ყუბანეიშვილმა. თბლ. 1960. ნაკვეთი პირველი. გვ. 170.
70. ლეონიდ კოლჩევი – ტაინი ზაგრობნოი ჟიზნი. კოპენგაგენ, 1934. სტრ. 6.
71. ვისრამიანი, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი წერილით. თბლ. 1938. გვ. 182.
72. თეიმურაზ ზაგრატიონი – განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა. გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით. თბლ. 1960. გვ. 17.
73. V.V. Bardavelidse. Drevneishie verovania i obrjadovoe grafitcheskoe iskusstvo grusinskikh plemen. Tbilisi, 1957. Str. 87-88.
74. W. Bardawelidse. Die thermatischen Darstellungen des Silberpokals aus dem Gräberhügelfeld von Trialet im Lichte der grusinischen Ethnographie. Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biro Sacra. Akadémiai Nyomda, Budapest, 1959. S. 397.
75. საქართველოს ეკლესიის კადენდარი (1961 წლისათვის). თბლ. 1961. გვ. 61.
76. Alfred Rambaud. Etudes sur l'Histoire byzantine. Paris, 1922, p. 245.
77. Steven Runciman. La civilisation byzantine. Paris, 1934, p. 166.
78. სიმ. ყაუხჩიშვილი – ხრონოლრაფი გიორგი მონაზონისაჲ. თბლ. 1920.
79. მოსე გოგიბერიძე – რუსთაველი, პეტრინი, პრელუდიები. თბლ. 1961. კრებული შეადგინა და დასაბუჟდად მოამზადა იოსებ მეგრელიძემ.
80. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) – შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბლ. 1961.
81. Dante Alighieri. Vita Nova. Paris, 1953, p. 161.
82. ქართველი მწერლები – შოთა რუსთაველს. კანდიდ ჩარკვიანის, პავლე ინგოროყვას და სიმონ ჩიქოვანის რედაქციით. თბლ. 1937. გვ. 271.
83. თედო სახოკია – ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. თბლ. 1955. ტ. 3. გვ. 58.
84. კონსტანტინე ჭიჭინაძე -რუსთაველი და მისი პოემა. თბლ. 1960. გვ. 249.
85. ც. აბულაძე – თურქული ლექსიკური მასალის შესახებ ს. ს. ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში. „მოამბე“, ნომ. 4. თბლ. 1962. გვ. 59.

ნაკვეთი მისხუთე

ვეფხისტყაოსანის ისლამი

მეხედ ბებ აბაშიძის ხსოვნისათვის

რვეული პირველი

ისლამისათვის

პარი პირველი

ვეფხისტყაოსანის ისლამური ძვეყნები

1. ისლამი

ძველ არაბეთში, მე-7 საუკუნემდე, გავრეცელებული იყო წარმართობა, უმთავრესად ანიმიზმის სახით (თუმცა არაბთა შორის იმ ხანად უკვე ბევრი ქრისტიანი იყო).

ანიმიზმი არის სარწმუნოების განვითარების ის დონე, როცა ადამიანს წარმოუდგენია, თითქო ქვეყანა დასახლებული იყოს ცოცხალი და მკვდარი არსებებით, რომლებსაც სული უდგიათ. ცხოველი და არა ცხოველი, მგელი თუ კლდე, ზროხა თუ მდინარე, ძალღი თუ ხე, კაცი თუ ყვავილი – ყველა ცოცხალი არსება და ყოველივე სულიერია. ამ სულის სათაყვანებლად ადამიანმა განსაკუთრებული წესები დაადგინა და თავყვანება შეჰქმნა. ეს სული, იმჟამადი რწმენით, გარდაიქცა ადამიანის დამცველ არსებად, წმიდა სულად. ამგვარად, ხდება სულის განსახიერება, თვითარსებად გარდაქცევა და ბოლოს ღმერთად გახდომა. ხე, მდინარე, კლდე, ძალღი, ზროხა, მგელი და სხვა და სხვა, ღმერთად დაისახა და ამ ღმერთთა წინაშე საერთო თავყრილობა, ლოცვა, წირვა და მსხვერპლი აღესრულებოდა. აქ სარწმუნოება გადადის უკვე შემდეგ საფეხურზე და წესდება პოლითეიზმი, სადაც ყველა არსება, ყველა საგანი არის ღმერთი. ხოლო განვითარების შემდეგ საფეხურზე ამ მრავალღმერთიანობისაგან წარმოიშობა მცირეღმერთიანობა: გამოირჩევა რამოდენიმე ძლიერი ღმერთი, ბატონდებიან წარჩინებული ღმერთები. ამ ხანაში იყო სარწმუნოების მხრივ არაბეთი, როდესაც თავისი მოღვაწეობა დაიწყო მაჰმადმა (მუჰამად, მუჰამედ), 612 წელს. მის დროს ქალაქ მაკკა-ში (მექა, მეკა) დასადგურებულნი იყვნენ მთავარნი ღმერთნი: ალლაჰ და მისნი ასულნი: ალლატ, ალუზუზა, და მანატ.

ალლაჰი იყო შემქმნელი სამყაროსი და მასთან ერთად უმთავრესი სათაყვანებელი იყო: შავი ქვა, მეტეორის წარმოშობისა, რომელს ქართულად „ცისნატეხას“ უწოდებენ. არაბთა სწავლით, ეს „შავი ქვა“ არის ღმერთის მიერ ნაბოძები, რომელიც მთავარანგელოზმა გაბრიელმა აბრაამს მიართვა. ამ „შავ ქვას“ აუგეს სახლი სამლოცველო. ეს ქვა იყო კერპი, იდოლი, რომლის თაყვანებასთან დაკავშირებით თვით ქალაქი მაკკა (მეკკა, მეკა, მექა) წარმოსდგა. ამ შავი ქვისათვის აგებულ შენობას ჰქონდა კუბის სახე და აქედან წარმოიშვა ამ შენობის სახელიც „კააბა“, (კაბა, კუბა, ევროპიულ ენათა კუბ, კუბუს). ქალაქი მექა გახდა არა მარტო სარწმუნოებრივ, არამედ სავაჭრო ცენტრადაც. მექაში ლოცვად მისვლის დროში ჩერდებოდა ყველა მტრობა, შეტაკება და ბრძოლა.

ასეთი ვითარება სუფევდა, ოდეს მაჰმადმა აქ დასახლებულ, ძველ ღმერთებს ომი გამოუცხადა და აღიარა: არსებობს მხოლოდ ერთი ღმერთი: ალლაჰი. ეს იყო ერთღმერთიანობის აღიარება, მონოთეიზმის დადგენა.

მაჰმადს ახალი სარწმუნოება არ შეუქმნია – მისნი მთავარნი დებულელებანი მოესესა და ქრისტეს სჯულიდანაა ნასესხები და თავისებურად გადაკეთებული, სადაც ამ „შავ ქვას“ – აც დიდად საპატივო ადგილი უკავია.

თუმცა ისლამის ისტორიას მამოძრავებელნი ძალნი პირველი ხარისხისა არ აკლიანო, – ამბობს ისლამის მცოდნე პროფ. გოლდციჰერ, – მაინც იგი არის უმთავრესად უცხო გავლენათა შერევა, რაზედაც მისი ისტორიის უმნიშვნელოვანესი წამები მიგვიჩვენებსო. ისლამის თეოლოგიური განვითარება ხდება ელლინური აზროვნების ნიშანით; მისი კანონმდებლობითი მორთულობა რომაული უფლებების გავლენას გვიჩვენებს; მისი სახელმწიფოებრივი დანყობილება, რაც აბასიდთა ხალიფების დროს შეიქმნა, სპარსულ სახელმწიფოებრივ აზრთა გადამუშავებას წარმოადგენს; მისი მისტიციზმი ნეოპლატონური და ინდურ აზროვნების შეთვისების საფუძველზეა შემუშავებული. მაგრამ თვითოულ ამ არეში ისლამი ამტკიცებს თავის უნარს, შინაგანად შეისისხლბორცოს და გადაამუშაოს უცხო შემადგენელი ნაწილები და ისე, რომ ამ უცხო სახე ჩნდება მხოლოდ მკაცრი კვლევის შემდეგო, – დაასკვნის პროფ. დრ. იგნაც გულდციჰერ¹. გვ. 3.

ისლამის საღმრთო წერილი, რომელს ეწოდება „ყურანი“ (საკითხავნი, წიგნი, მოხსენება და სხვა) არ არის ამომწურავი ყველა იმ შეკითხვისათვის, რომელს ცხოვრება არდგენს. იგი არ არის არც მთლიანი და ერთიანი მსოფლმხედველობა, არამედ მოპირდაპირე აზრებითაა დატვირთული და დამძიმებული. ცხოვრების ახალ შეკითხვებზე, დროთა განმავლობაში წამოჭრილ ახალ საკითხებზე და თვით ყურანში გამოთქმულ აზრთა მონინაალმდეგობის მოსასპობად, ან შესაღბილებელად, წარმოიშვნენ სწავლანი, რომელნი ან თვით მაჰმადს, ან მის თანამოახლეთ მიეწერებიან: რას ამბობდა მაჰმადი ამა თუ იმ შეკითხვისა გამო, რას იტყოდა

იგი, ან როგორ გადასწავიტა რომელიმე საკითხი მისმა თანამედროვემ, ან ამ თანამედროვეთა მიმდევრებმა, ან ჩამომავლებმა – ამას არჩევდნენ და სწერდნენ ხოლმე შემდეგ ხანაში. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ხადით (ჩვეულება, ადათი), რომელზედაც დაყრდნობილია „სუნნა“ (გზა, მიმართულება, გეზი), ანუ გადმოცემა და თქმა, თავისი მნიშვნელობით რომ ყურანს ედრება და მას ავსებს. მაგრამ ისლამის ერთი განშტოება „შია“ (პარტია), რომელს სპარსელები აღიარებენ, ამ „სუნნა“-ს სავსებით უარჰყოფენ და მას რიოშად, ყალბად აცხადებენ.

„ჰადით“ და „სუნნა“ მრავალ ნასესხებ აზრს შეიცავს, მაგრამ იგი ისეა გადამუშავებული და გათქვეფილი ისლამურ მსოფლმხედველობაში, რომ ხშირად ძნელი არის მათი ფესვების მოძებნა. „ძველი და ახალი აღთქმის“ აზრნი, რაბბინულნი თქმანი, შეხედულებანი რიოში სახარებიდან, ბერძენ ფილოსოფოსთა ფიქრნი, სპარსულნი და ინდურნი სიბრძენი, ქრისტიანული „მამაო ჩვენო“ და იგავნი და მრავალი სხვა, თავმოყრილია „ხადით“-ში (ადათში) და ყველაფერი ეს მაჰმადს, ან მის მოწაფეთ, ან მოწაფეთა მოწაფეთ, ან მათ ჩამომავალთ მიეწერება. იქვე, ¹. გვ. 39.

მაჰმადმა ღალად ჰყო: არ არსებობს ღმერთი თვინიერ ალლაჰისა და მაჰმადი მოციქული მისი!

თვითოული მორწმუნის მოვალეობაა ალლაჰის წინაშე მორჩილება. „მორჩილება“ არაბულად არის „ისლამ“ და ეს სახელი ეწოდა მაჰმადის მიერ ნაქადაგებ სარწმუნოებას, რომელს დღეს, ქრისტიანობის შემდეგ, პირველი ადგილი უჭირავს სხვა რელიგიათა შორის.

მაჰმადის გარდაცვალების (632 წელს) შემდეგ ჩაწერილ იქმნა მისი ნათქვამი და ნაქადაგები, მაჰმადის ნაცვალის, ანუ ხალიფას, ომანის დროს (653 წ.) და ამგვარად შეიქმნა ისლამის საღმრთო წიგნი – ყურანი –

ისლამის მთავარნი დებულებანი არიან:

1. მრწამსი: არის მხოლოდ ალლაჰი და მისი მოციქული მაჰმადი;
2. განწმედა (წყალით დაბანვა, და თუ წყალი არ იშოვება, სილით დაბანვა პირისა, ხელებისა იდაყვამდე, ფეხებისა კოჭებამდე, დღეში ხუთჯერ, ლოცვის წინ, და ლოცვა ხუთჯერ ყოველ დღიურად);
3. მარხვა მთელი რამადანის განმავლობაში (რამადანი არის მეცხრე თვე მაჰმადიანური, მთვარის წელიწადისა). მზის ჩასვლამდე: არც სასმელი, არც საჭმელი;
4. მოლოცვა წმინდა ადგილებისა (წასვლა სალოცავად მექაში, ერთჯერ

მაინც სიცოცხლის განმავლობაში);

5. ქველმოქმედება, უფრო სწორად, ლატაკებისათვის ზრუნვა გადასახადთა გაღებით, რაც შემდეგში სახელმწიფო გადასახადად დაწესდა.

ამ ხუთ მთავარ დებულებას ემატება კიდევ ერთი მნიშვნელოვანიც:

6. ჯიჰად. იგი არის წმიდა ომი ურწმუნოთა წინააღმდეგ (ჯიჰად – გზა ღმერთისკენ). ასეთ წმიდა ომში დაღუპულნი პირდაპირ სამოთხეში მიდიან. ამ კიჟინით ჯიჰადისა ისლამმა დაიპყრო მრავალი ქვეყანა და შეჰქმნა უდიდესი იმპერია ტურკესტანიდან ესპანეთამდე.

2. ვეფხისტყაოსანის ისლამური ქვეყნები

ვეფხისტყაოსანში ისლამის რელიგიური გეოგრაფიიდან ცნობილია მხოლოდ ორი ქვეყანა – არაბეთი და ინდოეთი, უფრო სწორად: ინდოეთის ჩრდილოეთი ნაწილი. სახელმწიფო „ხვარაზმ“-იდან ნესტანის საქმრო იყო და ეს ქვეყანა ვეფხისტყაოსანის გმირთა ასპარეზი არაა. ეს ქვეყანა ისლამური იყო.

არაბეთი დღესაც უმთავრესად მუსლიმანური მხარეა. ინდოეთი, არც ძველად და არც ამ ჟამად მთლიანად მაჰმადიანური არ ყოფილა; ეს სარწმუნოება გავრცელდა იქ მხოლოდ ჩრდილოეთ ნაწილში და ინდოეთის მცხოვრებთა დაახლოებით 350 მილიონ მცხოვრებთაგან მაჰმადის მიმდევარია მხოლოდ 80 მილიონი სული.

თუ რა რელიგია იყო გაბატონებული ფრიდონის სამეფოში – მულაზანზარი – ამის რაიმე გარკვეული ნიშანი არ მოგვეპოვება. მაინც და მაინც არც გულანშარო – მელიქ სურხავის სამეფო – არის გამოჩენილად ისლამური. ფატმანის ერთი ნათქვამი –

ამა ქალაქსა წესია, დღესა მას ნავროზობასა (1121) და –
დღე მოვიდა ნავროზობა (1124).

ქალაქის მცხოვრებთა მაჰმადიანობის დასამტკიცებლად არ გამოდგება (იხილეთ ჩემი „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ გვ. 163), რადგან „ნავროზობა“ ისლამის დამახასიათებელი არ არის და მის წარმოშობასა და ჩვეულებას ისლამთან არავითარი კავშირი არა აქვს. გულანშაროს მაჰმადიანობის საბუთად ფატმანის მხოლოდ ეს ნათქვამია გამოსაყენებელი, როდესაც იგი თავისი ქმარის მიერ ფიცის დარღვევის გამო ამბობს – ...რა მუსაფნი, რა მაქანი (1166). ამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ აქ ისლა-

მის მიმდევრებთან გვაქვს საქმე.

ვეფხისტყაოსანში არის კიდევ ლექსი, რომელიც მაჰმადიანურ ქვეყანას შეეხება.

ავთანდილი როცა გზაში ვაჭართა ქარავანს წააწყდა, ზღვის პირად, აქ მას –

ჰკადრეს: „ჩვენ ვართო მობალდადენი ვაჭარნი, მაჰმადის სჯულის მჭირავნი, – აროდეს გვისმან მაჭარნი (1031).

ბალდადენი ვაჭარნი ისეთნი მართლმადიდებელნი მაჰმადიანნი არიან, რომელნიც ახალ ღვინოსაც, ტკბილსაც კი არ მიირთმევენ.

აღსანიშნავია: ზღვაზე მეკობრეთაგან დალუპული ქარავანი ეგვიპტით იყო წამოსული. ეგვიპტე არის ისლამის ქვეყანა. მისი არაბული სახელიც არის: მისრ (ქართულად: მისრეთი).

ეს „მისრეთი“ ვეფხისტყაოსანში ორჯერ არის მოხსენებული – მოვიდინ... მისრეთით მეგვიპტელნი (968); ინდოეთს მისრით მოსულთა გვივლია გზა უგრძესია (1580).

ხატაეთის სარწმუნოების გამო ვეფხისტყაოსანში არც ერთი ნიში არა სჩანს და იგი არც იყო ისლამური.

3. ქრისტიანობა და ისლამი

ისლამი და ქრისტიანობა, საერთოდ ორივე ეს რელიგიური აზროვნება მონოთეისტური, წარმოშობით სემიტური, ბერძნული ფილოსოფიის ცნებებზე დაეშენაო, ოღონდ მათ შორის მალე განსხვავებაც აღმოჩნდაო, – ამბობენ ლუი გარდე და მ. ანავატი. თეოლოგიური ქრისტიანული აზროვნება პირველ საუკუნეთაგან იყო ბერძნული ფილოსოფიის გამოხატულება; იგი განვითარდა ბერძნული კულტურისა და ცივილიზაციის წრეში. აღმოსავლეთის ეკლესიის წმიდა მამათა უმრავლესობა ჰელენიზმით ღრმად დადაგული იყო. წინააღმდეგ, ისლამისათვის ბერძნული აზროვნება გარედან იყო მოსული და შეჭრილი, აბასიდთა ხანიდან, იმ წრეში, სადაც ირანული კულტურული გავლენა იყო დამკვიდრებული და ბიზანტიური კი, გაძევებული. სირიაში და ეგვიპტეში მცხოვრებმა თვით ქრისტიანებმაც კი დაივიწყეს ბერძნული ენა და არაბულზე გასცვალეს იგი. ისლამმა გაიცნო ბერძნული აზროვნება ბერძნულ ფილოსოფიურ წიგნთა თარგმანით და მან იგი ნაკლებად შეითვისა: ბერძნული აზროვნების სახენი ისლამში სათანა-

დოდ ვერ მოშინაურდა³. გვ. 220.

მაგრამ ისლამმა მოიხმარა ბერძნული აზროვნება თავისი ყურანის დასაცავად და განსამტკიცებლად, და ამ ბრძოლაში წარმოიშვა ისლამური „კალამი“, ანუ თეოლოგია (იქვე, გვ. 224), რომელიც ცალკეულ მიმდინარეობად და კლასებად განვითარდა. მაინც, ამის მიუხედავად, ისლამურ კულტურასა და ქრისტიანულ კულტურას ბევრი საერთო აქვს და იგი ელ-ლინურ კულტურაზეა დაფუძნებული.

თუკი ვინმე მოისურვებს ვეფხისტყაოსანის კულტურა განიხილოს, მას არასოდეს არ უნდა დაავიწყდეს ეს ზოგადი მოვლენა და ვეფხისტყაოსანის რომელიმე შაირში აღმოჩენილი თეოლოგიური დებულება არ უნდა გასინჯოს მხოლოდ ამ შაირის მიხედვით, არამედ მთელი თეოლოგიური მსოფლმხედველობის თანახმად, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეცდომას ვერავინ ასცდება და ამით შაირსაც დაამახინჯებენ.

პარი მემორე

ა ლ ლ ა ჰ

1. ს უ მ ბ ჰ ა

როცა ყველა ხე გარდაიქცევა კალამად; როცა შვიდი ოკეანე გადმოანთხევს მელანთა ტალღებს – ესეც კი არ იქნება საკმაო უშუაღლესის (ალ-ლაჰის) საკვირველებათა აღსაწერად, რამეთუ ის არს ძლიერ და ბრძენ – ნათქვამია ყურანში⁴. თავი 31, მუხ. 26.

ა ლ ლ ა ჰ! არ არს ღმერთი გარეშე მისსა; ღმერთი ცხოველი, მარადი! მან არ იცის არც თვლენა, არცა ძილი! მისია, რაჲცა არს ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა; ვინაა იგი, რომელი შუამავლობას გასწევს მის წინაშე, მის უნებართვოდ! მან იცის, რაც მის ხელთა შორისაა და მის უკანაა (ანწყო და მომავალი) და ვერას გაიგებ მისი ცოდნისაგან თვინიერ იმისა, რაჲც მას არა სწადია. შორს უწევს ტახტი მისი ცათა შინა და ხმელთა ზედა. იგი არს უზენაესი, ამაღლებული...

ცხადია, ისლამში ა ლ ლ ა ჰ, ვითარცა უზენაესი ღმერთი, მრავალი თვისებითაა და მრავალი სახელითაა ცნობილი, ოღონდ მაჰმადიანურ ყურანში აღნიშნულია ა ლ ლ ა ჰ ის 99 სახელი და მათ მოსახსენებლად მაჰმადიანები

„სუმბჰა“ს („სებჰა“) ხმარობენ, რომელს თურქნი ეძახიან: „თესბიჰ“. სუმბჰა არის 99 ბურთიკი (ჭიქისა, კენჭისა, მარგალიტისა, გიშერისა, ქარვისა და სხვა), ძაფზე აცმული, რომელს თავში აქვს მესამე ბურთიკი, თვით ალლაჰის დამასახელებელი⁵. გვ. 701.

„სუმბჰა“ არის ქრისტიანული „კრიალოსანის“ მსგავსი. „კრიალოსანი“, ნამდვილი სახელით: „კირიელეისონ“ (=უფალო შეგვიწყალებენ!), როგორც ცნობილია, იხმარებოდა ლოცვათა სათვლელად და ჩამოსათვლელად, ლოცვათა განმეორებისათვის. ლათინურად მას ჰქვია „როსარიუმ“, გერმანულად: „როზენკრანც“ და დანარჩენ ენებზე: „როსალია“. ეს იყო მძივი, ანუ ძაფზე აცმული მარგალიტები, ან სხვა ძვირფასი ქვა, ან ქარვა, ან გიშერი, ან უბრალო ქვის კენჭი და სხვა. პირველად იგი იხმარებოდა ბერ-მონაზონთა მიერ „მამაო ჩვენოს“ სათქმელად მეხუთე საუკუნეში. ამ მიზნით მძივს ჰქონდა სამასი კენჭი; მაგრამ მისი ხმარება გავრცელდა და განმტკიცდა დომინიკანურ მონაზონთა შორის, შემდეგ მთელს ევროპაში და მერმე კიდევ ყველგან. ჩვეულებრივ დომინიკურ „როსალია“-ს 150 მძივი ჰქონდა, მაგრამ იყო სხვა რიცხვითაც.⁶

ამ „როსალია“-ს ქართულად ჰქვია „სავარდე“, ანუ „სავარდი“, რომლის გამო ს. ს. ორბელიანი ამბობს: „ესე არს 150 მარცვალი კრიალევსანი (კრიალევსონი) ფსალმუნის სათვალავზედ, საუფლო საიდუმლოთათვის ლოცვის სათქმელად“ო (სავარდე, სავარდი – სიტყვისაგან: ჩავარდნა, ჩაგდება მარცვალისა).

ბუდთისტთა შორის კრიალოსანის კენჭთა რიცხვია 108, რაც ბუდთას სახელებს აღნიშნავს.

მოგახსენეთ: მაჰმადიანური კრიალოსანი, ანუ სუმბჰა 99 ბურთიკს, უფრო სწორად: 100 მარცვალს შეიცავს და მას ალლაჰის სახელთა განმეორებისათვის ხმარობენ.

ალლაჰის ეს 99 სახელი გამოაქვეყნა ინგლისურ ენაზე პროფესორმა ჰოუგმა არაბულ შესატყვისთან ერთად⁷. მე ეს ნუსხა ქართულად ვთარგმნე და გადავუგზავნე მამა შალვა ვარდიძეს ბეირუტში (ლიბანოს), რათა მას ჩემი თარგმანი არაბულისათვის შეედარებინა.

2. ალლაჰის 99 სახელი

ალლაჰის სახელთა ჩემი თარგმანის შესახებ მამა შალვა ვარდიძე შემდეგს მწერდა 5. 9. 1955 წელს –

„თქვენი თარგმანი ინგლისურის მიხედვით თითქმის ყველა სწორეა. ხოლო უნდა უწყოდეთ, რომ ალახის თვისებების აღმსახველი სიტყვების მნიშვნელობა ხშირათ ევროპიულ ენებში და თვით ქართულში არ არსებობს, რადგან ისეთი მცირედი განსხვავებაა, რომ არ ღირს მასზედ შეჩერება. ფრანგულად „რუა“ და „სუვერენ“ იგივეს ნიშნავს. ქართულში კაცი, მამაკაცი, ქალი, დედა კაცი, მანდილოსანი, მონაფე, მოსწავლე და მსგავსნი იგივე შესატყვისი მნიშვნელობისა არიან. არაბულში უფრო ნაკლები განსხვავებაა როდესაც ალახის თვისებებს ასახავენ სხვა და სხვა არაბთა ქვეყნებში და დიალექტებში, რომელი თვისებები ყურანში შეტანილნი არიან, არა 99 სიტყვა არამედ 93. და როგორც განმიმარტა არაბულის ენის მასწავლებელმა; ეს 93 სიტყვა **სინონიმები** არიანო და ბევრათ არ განსხვავდებიანო. თქვენვე ნახავთ: გამჩენი, შემომქმედი, დამბადებელი, დამწყობი, წარმოშობილი და სხვაც, არარაიდან, მთელ მსოფლიოსი და ადამიანისა, ფრანგულად იტყვიან: „კრეატორ“. აგრეთვე გამჩენი სხვა და სხვა თვისებების, რომელთაც ვხედავთ მსოფლიოში, ანუ წარმოვიდგენთ ფილოსოფიურათ, ღვთის-მეტყველურათ, მეცნიერულათ და ხელოვნებაში, კიდევ „კრეატორ“ს იტყვიან. საკვირველი არ არის, რომ ამდენი თვისებებით აღსახავენ ხან ამ სიტყვის ძირით, ხან იმ სიტყვის ძირით ალახსა. თურმე არაბულში 8.000 სიტყვის ძირი ყოფილა ამა თუ იმ ძველი ენებისაგან ნასესხი; და ამ ძირებზე შექმნილი – 80.000. სიტყვების აზრი მთლიანად საბოლოოდ განსაზღვრული არ არისო, როგორც ევროპიული და ქართულ ენებში და დიალექტებში; თურმე აქლემზე ცხრა, ათ სიტყვას ხმარობენ და ლომზე უფრო მრავალს.

ჯერეთ ჩემ მეგობარ ი. თავილს მივანდე და მასთან ერთად ინგლიზური და თქვენი ნათარგმნი ოდნავ შევასწორეთ; მერმე გადავწერე ფრანგულათ ჩვენი ნათარგმნი და მივეცი არაბულის კარგ მცოდნეს იოსებ ლაღბინი-ს და მან შეასწორა ჩვენი ფრანგული ნათარგმნი არაბული სიტყვების ნამდვილი შესატყვისით და მითხრა, რომ ამა და იმ სიტყვების სინონიმების საპირდაპირო სიტყვები არ არსებობს სხვა ენებშიო, რადგანაც მცირეოდენი განსხვავება არისო იმ თვისებებისა რომელთაც არაბები ხმარობენ ალახის ასახვისათვისო. ასრე რომ თავილმა და მე ხელ მეორ განვიხილეთ და

დავრწმუნდით, რომ არაბული სიტყვები ყველგან სწორეთ არ არიან ინგლისურად ნათარგმნი.

გადავწერე თქვენი ნათარგმნი და საპირდაპიროთ ი. ლალბუნიის შესწორებანი და ჩემიც ლალბუნიის აზრის და თანხმობის მიხედვით. მგონებ შესძლებთ შესწორებას, რომ სინამდვილეში იყოთ როგორც მთარგმნელი ალახის თვისებებისა, არა ფრანგულად, არამედ ქართულად, თუ გესაჭიროებათ რაიმე შრომისათვის. შეგეძლებათ გამოძებნოთ უკეთესი სიტყვები ქართულ ენაში, ან ქართულ ენის სიტყვების ძირებში რათა არაბული სიტყვების საპირდაპირონი იყვნენ“.

განუელი შრომისათვის მამა შალვა ვარდიძეს და მის მეგობრებს ჩემ გულითად მადლობას მოვახსენებ. ეს ქართველი დიდი პატრიოტი და ბერი შალვა ვარდიძე ამ მადლობის ნაკითხვას ველარ მოესწრო, – იგი გარდაიცვალა.

* * *

მიღებული მასალისა და ჩემი თარგმანის თანახმად ალლაჰის 99 სახელი ქართულად ასე დავადგინე –

1. მოწყალე, 2. თანამგრძობი, 3. მეუფე, 4. უუნმიდესი, 5. მშვიდობა, 6. ერთგული, 7. მფარველი, 8. ძლიერი, 9. გამასწორებელი, 10. დიდი, 11. შემოქმედი, 12. შემქნელი, 13. გამასახიერებელი, 14. მაპატივებელი, 15. მფლობელი, 16. მომნიჭებელი, 17. მზრუნველი, 18. მძლე, 19. ყოვლად მცოდნე, 20. მაიძულებელი, 21. უხვი, 22. დამბადებელი, 23. ამამალლებელი, 24. პატივმცემელი, 25. დამწევი, 26. შემასმენელი, 27. გამჭვრეტელი, 28. ფრიად ბრძენი, 29. ქველ მოქმედი, 31. დიადი, 32. შემბრალე, 33. დიდებული, 34. შემანდობელი, 35. დამაჯილდოვებელი, 36. უუმალლესი, 37. უდიდესი, 38. დამცველი, 39. ყოვლად ძლიერი, 40. აღმრიცხველი, 41. უდიდებულესი, 42. გულუხვი, 43. გუშაგი, 44. მომსმენელი, 45 დიდად მბოძებელი, 46. თვითსიბრძნე, 47. დიდად მოყვარული, 48. სახელოვანი, 49. აღმადგენელი, 50. მოწამე, 51. ჭეშმარიტება, 52. ვაქილი, 53. დიდად მაგარი, 54. მტკიცე, 55. პატრონი, 56. საქები, 57. მრიცხველი, 58. დამწყები, 59. აღმაშენებელი, 60. გამაცოცხლებელი, 61. სიცოცხლის წამართმეველი, 62. მარად ცხოველი, 63. თვითმყოფი, 64. ყველაფრის მქონე, 65. ბრწყინვალე, 66. ერთი, 67. საუკუნო, 68. ყოვლად ძალოვანი, 69. მპყრობელი, 70. წინამძღვარი, 71. დამაგვიანებელი, 72. პირველი, 73. უკანასკნელი, 74. ცხადი, 75. უხილავი,

76. მმართველი, 77. წარჩინებული, 78. სამართლიანი, 79. შემწყნარებელი, 80. შურის მაძიებელი, 81. კეთილის მიმპყრობი, 82. შემწყალობელი, 83. ბატონი ძალისა, 84. უფალი დიდებულებისა და წარჩინებულებისა, 85. მართლისა მბჭობი, 86. შემომკრებელი, 87. უმდიდრესი, 88. გამამდიდრებელი, 89. მბოძებელი, 90. შემწე, 91. დამსჯელი, 92. დიდად გამოსადეგი, 93. ნათელი, 94. ხელმძღვანელი, 95. ყოველთა შემქმნელი, 96. შეუცვლელი, 97. მემკვიდრე, 98. მიმმართველი კეთილ გზაზე, 99. მომთმენი.

ეს სია ან იწყება, ან სრულდება სახელით „აღლაჰ“ და ამგვარად, იქმნება ასი სახელი, რასაც მორწმუნე თავისი სუბმაჰს, თესბის თვალის ჩაგდებათ იმეორებს.

ვაჰჰაბიტები სუბჰას არა ხმარობენ, არამედ ითვლიან აღლაჰის სახელთ თითებზე, რაც მათი თქმით თვით მაჰმადის ჩვეულება იყო.

აღლაჰის ეს სახელ-თვისებანი განიყოფებიან: 1. დიდებულ და 2. მრისხანე სახელებად. დიდებული სახელი არის, მაგალითად: მონყალე, შემანდობელი, მფარველი და სხვა ამ გვარი; ხოლო მრისხანე სახელია: სიცოცხლის წამართმეველი, შურის მაძიებელი, დამადამბლებელი და სხვა.

ლოცვის დროს მლოცველმა აღლაჰს იმ სახელით უნდა მიმართოს, რაც მას სათხოვნელად სჭირდება. მაგალითად: თუ მლოცველი აღლაჰს შენანებასა სათხოვს, მაშინ უნდა სთქვას აღლაჰის სახელი: „შემანდობელი“ და სხვ.

რწმენა რომ არსებობს აღლაჰს, – ამბობს პრ. ჰოუგს, – რომ არსებობს მისი ერთება, მისი სრულ მყოფი ძალა და სხვა არსებითი ნიშანი ყოვლად შემძლე და მარადი არსისა, არის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი მუსლიმანურ რელიგიაში და გამოითქმება იგი ცნობილი დებულებით: არა არს ღმერთი, გარნა აღლაჰ! ⁷. გვ. 141.

ამ სახელთა რიცხვისა გამო თანხმობაა, გარნა დავა იწყება ამ სახელთა ბუნების გამო; მაგალითად: შიფატის მიმდევარნი ფიქრობენ, ეს სახელნი არიანო მუდმივნი, საუკუნონი, ხოლო მუტაზალიტები კი ამტკიცებენ, ისინი მარადნი არ არიანო და აშარიტნი ამბობენ, ისინი არიან მარადნი, ოღონდ თავისი არსებით განსხვავებულნი. პირველი ოთხი სახელი ითვლება „არსებითად“, ვინაიდან უამათოდ დანარჩენთ არსებობა არ შეუძლიათო; მათ არ შეუძლიათ ღმერთში მოპირდაპირე ჰყავდეთ; მაგალითად: სიკვდილი – მოპირდაპირე სიცოცხლისა – არ შეიძლება იყოს ღმერთის სახელიო; სიცოცხლე ღმერთში არისო არსებითი თვისება და სხვა ასე.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ყველაზე უფრო დიდებულნი სახელნი“ აღ-

ლაჰისა, რომელნიც წარმოდგენილნი არიან 99-იან რიცხვში, – ამბობს ედ. სელლ, – არ შეიცავენ არც ერთ სახელს, რომელიც აღნიშნავდეს ღმერთის ურთიერთობას ვით მამისა თავის ხალხთანო. ეს აზრი შეუწყნარებელია მუსლიმანური გონებისათვის და ამგვარად, ისლამში დამოკიდებულება კაცისა ღმერთთან ყოველთვის უნდა იყოს დამოკიდებულება იმ მონისა, რომელს თავისუფლება და ღირსება არ გააჩნიაო⁹. წიგნი 6, გვ. 302.

თუმცა ღმრთეების წარმოდგენაში ისლამი ძლივს თუ განსხვავდება არსებითად ძველი აღთქმისაგანო, – ამბობს გ. ვან ლეუუვ, – მაინც ნება ღმერთისა, დიდებული და მიუწვდომელი, განუზომელი, წინარგანჩინების წარმოდგენით თითქმის სწეულებამდე ადისო: ვერაფერი მას ვერ წაუევა⁸. წიგ. 19. რვეული 1/2. გვ. 97.

არც ის დავივიწყოთ, რომ გავრცელებული შეხედულების წინააღმდეგ, თითქო ისლამი ფატალისტური რწმენა არისო, სასტიკად გაილაშქრა ისლამური თეოლოგიის უკანასკნელმა დიდმა წარმომადგენელმა მუჰამმად აბდუჰ-მა (1849-1905), რომლის სწავლის მიხედვით, მთელი ეს ბრალდება ისლამური ფატალიზმის შესახებ გამონკვეულია ყურანის მიერ გადმოცემულ არსებით პრინციპთა ყალბი განმარტებებითო; იგი ფატალიზმის შესახებ ბრალდებას უარყოფსა და ჰგმობს³. გვ. 85.

3. ღმერთი და ალლაჰი

აქ ცალკე აღნიშნულნი არიან ვეფხისტყაოსანის ღმერთის დასახელებულნი სახელნი და თუ ამ სახელთ შევადარებთ ალლაჰის აქ ჩამოთვლილ სახელებს, აღმოჩნდება, რომ ამ ორ ღმერთს საერთო სახელნი მხოლოდ შემდეგნი ჰქონიათ –

1. ერთი (არა ფილოსოფიური გაგებით), 2. ძლიერი, 3. ნათელი, 4. უკვდავი, 5. მაღალი, 7. მყოფი, 8. შემოქმედი, 9. მცოდნე, 10. საქები, 11. მართლისა მბრჭობელი, 12. მონამე, 13. უხვი, 14. შემქმნელი, 15. მწყალობელი, 16. მფარველი, 17. შემნე, 18. მზღველი.

როგორც ვხედავთ, ვეფხისტყაოსანის ღმერთისა და ალლაჰს შორის საერთო სახელი ბევრი არ არის. მაგრამ ალლაჰის სახელნი, რომელნიც აქ აღნიშნული არიან, ყურანიდან არიან ამოღებულნი, ხოლო ყურანი თავიდანვე განათლებულ მორწმუნეთათვის დამაკმაყოფილებელი არ იყო და ამიტომ ალლაჰის არსების თეოლოგიური და ფილოსოფიური ძიება დაი-

ნყო. ამ ძიების დაწყება მოხდა ბერძნული ფილოსოფიის საფუძველზე უმთავრესად და ქრისტიანული გავლენით¹⁰. გვ. 44. და აქ წარმოიშვა სხვა და სხვა სკოლა: მუტაძილისთა, აშარიანთა, ჰანიფაიანთა, მისტიკოსთა, სუფისტთა და სხვათა, რომელთა განხილვა აქ საჭიროდ არ მიმაჩნია.

თვით ყურანის ღმერთი არის სადა, მარტივი ერთი; მას არ აწუხებს არც სამების, არც ქრისტოლოგიის და არც მადლის (გრაციის) საკითხი; ყურანის ღმერთი არის ზოგადი და სადა, როგორც თვით უდაბნოს სურათი და ყურანის გარეშეა ელლინური გემო რთული მსჯელობისა ღმრთეებრი სინამდვილის გარშემო, – ამბობს პროფ. ემ. ბრეიერ¹¹. წიგ. 1. რგ. 3. გვ. 612.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსანის ღმერთსა და ალლაჰის სახელთა შორის ცოტა საერთო სახელია, მაგრამ რელიგიურ ფილოსოფიური თვალსაზრისით შეიძლება მეტიც მოიძებნოს; ოღონდ რელიგიის ფილოსოფიის საკითხებს მე გზა და გზა განვიხილავდი და თქვენთან ერთად ვეცნობოდი.

რვეული მეორე

ისლამური სახელნი

პარი პირველი

„მაქანი“

1. „მაქა“ ქართულ მწერლობაში

ვეფხისტყაოსანის „მაქა“ – მრავლობითი რიცხვით: „მაქანი“ – არაბულად არის „მაკკაჰ“, ცნობილი მაჰმადიანთა წმინდა ქალაქი მეკკა, მეკა, მექა, მაკკა¹². წიგ. 8, გვ. 511.

სახელი „მაქა“ ნახმარი აქვს თავის „ვარდ-ბულბულიან“-ში თეიმურაზ პირველს (1589-1663) –

შენზედ ვილოცავ, არ ვიცი მაქა, მადინა, მეჩითი...

იგივე სიტყვა „მაქა“ ნახმარია იოანე ბატონიშვილის „კალმასობა“-ში – მაჰმად... არაბიასა შინა ქალაქსა მაქასა შობილა...¹³. გვ. 67.

პეტრე ლარაძე 1799 წლის ერთ თავის წერილში ბაგრატ ბატონიშვილისადმი ამბობს, თითქო ნაპოლეონმა „მაქა და მადინა“-ცა დაიპყრო¹⁴. გვ. 17.

პარიზის ბიბლიოთეკაში დაცულია სამდივნო წიგნი, ქართულ წერილთა ნიმუში¹⁵, სადაც ერთ წერილში სულთანი ამბობს: „მე ვადიდებ მაქასა, მადინსა. ყოველი მუსურმანი მაქს ილოცავს“ და სხვა.

თეიმურაზ ბატონიშვილი ცოტა სხვაგვარ განმარტებას იძლევა: მაქან არაბულად ადგილს ეწოდება და მაქა რომ თათრების სალოცავი არის, მას ეწოდებაო.³⁸ მაქა არის ქალაქი, წმიდა ქალაქი და იქ არის აგრეთვე წმიდა სალოცავიც.

2. ვეფხისტყაოსანის „მაქანი“

ფატმანი ამბობს, ჩემმა ქმარმა ფიცი გასტეხა: დაავინყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი (1166). როგორც სახელი „მუსაფი“, ისე სახელი

„მაქა“ ვეფხისტყაოსანში მრავლობითი რიცხვით არის ნახმარი, რაც მორწმუნე მაჰმადიანისათვის წესიერი არ იქნებოდა. „მაქა“, როგორც ვნახეთ, არის ისლამის წმიდა ქალაქი „მეკა“, ხოლო „მაქანი“ არის მრავლობითი რიცხვით გამოთქმული სახელი „მაქა“-სათვის.

პარი მემორე

„მუსაფნი“

1. მუსაფის რაობა

ვეფხისტყაოსანში სახელი „მუსაფი“ ნახმარია სამ გზის (შაირი 351, 530, 1166).

სიტყვა „მუსაფი“ იუსტ. აბულაძეს სწორად ჰქონდა განმარტებული: მუსაფი (არაბული მასჰაფ, – შეადარე ქართული – მასაფი): ყორანი, მაჰმადიანთა სჯული წიგნი (ვ. ტ.-ი, 1914). მან ეს სწორი განმარტება შემდეგ გაართულა შეცდომით: მაჰმადიანთა სჯულის წიგნი, მოჰამედის მიერ შედგენილი (ვ. ტ.-ი 1937). იგივე განმარტება განმეორებულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის ინსტიტუტის მიერ 1951 წელს გამოცემულ ვ. ტ.-ში!

აქ შესწორება სავალდებულოა. პირველად ყოვლისა, მაჰმადიანთა რჯულის წიგნი, მაჰმადის მიერ შედგენილი, არც არსებობდა და არც არსებობს. მაჰმადს არავითარი წიგნი არ დაუწერია! არც შეუდგენია! ისე, როგორც მისი ტომის („ყორაიში“) კაცთა უმრავლესობამ, მან, მაჰმადმა არ იცოდა არც კითხვა, არც წერა, მაგრამ იყო გონიერი, ენერგიული; თავის აზრებს იოლად გამოსთქვამდაო, – ამბობს პროფ. ჟაკ რისლერ¹⁶. გვ. 27. უეჭველად ითვლება, რომ მაჰმადის სიცოცხლის უკანასკნელ ხანაში მისი ბევრი ქადაგება უკვე ჩანერილი იყო, ოღონდ იგი მთლიან წიგნს, ან ამ ქადაგებათა კრებულს არ წარმოადგენდა. მხოლოდ მაჰმადის სიკვდილის შემდეგ (632 წ.), შედგენილ იქმნა ის მაჰმადიანური წიგნი რომელს ეწოდება ყურანი (კორანი). ზაიდ ბენ ტაბიტმა, ხალიფა აბუ ბეკრის ბრძანებით დააგროვა ყველა არსებული მასალა და იგი აბუ ბეკრს წარუდგინა, რომლის სიკვდილის შემდეგ, ყველა ეს მასალა ხალიფა ომარის ხელში გადავიდა. განსაკუთრებულმა კომისიამ მთელი ეს მასალა დაამუშავა და მას უკანასკნელი სახე მისცა. ასე წარმოიშვა „ყურანი“, რაც ნიშნავს: საკითხავნი (არსებობს ყურანის სხვა და სხვა რედაქცია).

ყურანი დაწერილია ლექსად და დაყოფილია 114 „სურაჰ“=თავად, ლექსთა სიგრძის მიხედვით: იწყება გრძელი და სრულდება სულ მოკლე ლექსით ¹⁷. გვ. 300.

ყურანს ჰქვია კიდეც: „ალ კიტაბ“: ნიგნი (სალმრთო ნიგნი, მსგავსად ბიბლიისა=ნიგნი).

ყურანის სახელია: „თიკს“ (გაფრთხილება, სახარება, ევანგელიე);

ყურანს ეწოდება: „ფურხან“ (განცხადება, დამტკიცება, დახსნა).

ყურანის სახელია: „ალ ხიკმა“ (სიბრძნე);

ყურანს ეძახიან: „ალ მოშაფ“ – „ალ მოსჰაფ“ – „ალ მასჰაფ“=ნიგნი, ტომი, ვოლჟუმ ¹⁸. გვ. 485.

„მოსჰაფ“. „მესჰაფ“ არაბულად არის „ნიგნი“, – ამბობს დ'ერბელო, – და ეს სახელი გარდაიქცა მუსლიმანური სალმრთო წერილის „ყურანი“-ს კერძო სახელადო ². გვ. 627. იგივე არის „რჯულდება“ ¹⁹. ნიგ. 143. გვ. 1403.

ვახტანგ მეფის განმარტებით: „მუსაფი თათრის წიგნს ჰქვიან და აჩენს, რომე ისინი თათარნი იყვნენო“. აკად. პროფ. აკ. შანიძის შენიშვნა: „თ ა თ ა რ ი“ აქ მუსლიმის მნიშვნელობით არისო ნახმარი. ²⁰.

მუსაფი – თეიმურაზ ბატონიშვილის აზრით – ნიგნსა ეწოდებისო ³⁸. გვ. 48. მეორე ადგილზე იგი „მუსაფს“ ასე ახსნის: „რჯულის წიგნი საფიცარი“-ო. რასაკვირველია, ეს განმარტება ვ. ტ.-ის ლექსის შინაარსის მიხედვით არის.

ჩვენი დროის სპარსულ ლექსიკონში ეს სიტყვა აღნიშნულია გამოთქმით: „მასჰაფ“, რაც ნიშნავს: „ყურანი“ (ამას გარდა: ნიგნი, ტომი, სჯულდება) ²¹. გვ. 501.

ეს „მასჰაფ“, „მოსჰაფ“ არის ვეფხისტყაოსანის „მუსაფი“, ანუ „ყურანი“.

პოემა „ლეილმაჯნუნთან“-ში თეიმურაზ პირველისა მოხსენებულია „მუსაფი“ –

მათ ფეხამბარსა სამოთხე მ'უსაფში ესრეთ უქიან.

ეს არაბული სიტყვა „მუსაფი“ ქართულ ენაში შერჩენილია გამოთქმით „მასაფი“. ეს „მასაფი“ იხმარება დაწყევლისა და ლანძღვის შემთხვევაში, მაგალითად: „ჰაიტი, შენი რჯული და მასაფი არ იქნა“ ³². გვ. 193. „მათი რჯული და მასაფიც არ იქნა“ (იქვე, გვ. 265); „ნადი შენი რჯული და მასაფიც არ იყოს მეთქი, შევეუტიე გაგულისებით“ (იქვე, გვ. 294).

ქიზიყურ ლექსიკონში ეს „მუსაფი“ არის „მასაბი“, ხოლო იმერულ-

რაჭულ თქმაში: „მასაფი“³³. გვ. 106. და აი, ამის შემდეგ გასაკვირველი არ არის ნოე ჟორდანიას თქმა: ვეფხისტყაოსანში „არც ყურანი“ არისო?!³⁷. სავალდებულო იყო მას სცოდნოდა და ვეფხისტყაოსანის ყველა მკვლევარსაც, რომ „მუსაფი“ არის „ყურანი“.

2. ვეფხისტყაოსანის მუსაფი

ვეფხისტყაოსანში „მუსაფი“ მოხსენებულია იმ დროს, როცა ტარიელი სნეულად არის, ნევს და მას უვლიან –

სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე-შემომცვიდიან; მათ ხელთა ჰქონდათ მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან (351).

ძველად ნესი და ჩვეულება იყო ავადმყოფის წინაშე საღმრთო წერილის კითხვისა და ამ წმიდა წიგნის კითხვით ღმერთს სნეულის განკურნებას ევედრებოდნენ, რასაც ტარიელი უაზრობას, ჩმახვას უწოდებს.

ნესტანი ტარიელს ფიცის გატებას დასწამებს; ტარიელი თავს იმართლებს; იგი მოგვითხრობს: შევჰხედენ, ვნახე სასთუმალს მუსაფი გამლით მდებარე, ავიღე, ავდეგ მე ღმრთისა და მერმე მათი მქებარე (530). და ამ დროს მან მუსაფზე დაიფიცა: დამნაშავე არა ვარო.

და ბოლოს, მუსაფზეა საუბარი, ოდეს უსენმა ფატმანისათვის მიცემული ფიცი გასტება და ნესტანის ამბავი მეფე სურხავს აცნობა –

დაავიწყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი! მართლად თქმულა: „არა ჰმართებს ყვავსა ვარდი, ვირსა რქანი“ (1166).

ამგვარად, სიტყვა „მუსაფი“ ყველგან აქ დაკავშირებულია მაჰმადიანობასთან და უეჭველია, ვეფხისტყაოსანის „მუსაფი“ არის არაბული „მასჰაფ“ (მოსჰაფ, მესჰაფ).

მაგრამ არსებობს კიდევ ერთი სიტყვა, რომელიც სწორედ ისე იწერება და გამოითქმება, ვით ვეფხისტყაოსანის „მუსაფი“ და იგი გამოყენებულია ისრაველთა წირვაში. „მუსაფ“ არის ლოცვა, რაც მხოლოდ განსაკუთრებულ დღეებში იხმარება, უქმე დღეს და ახალ მთვარეზე. „მუსაფ“ არის დილის ლოცვა და დიდ უქმე-დღის ლიტურგიის ნაწილი²². ნიგ. 11. გვ. 1347.

იმის მიუხედავად, რომ ებრაული სიტყვა „მუსაფი“ ისე გამოითქმება ვითარცა ვეფხისტყაოსანის „მუსაფი“, მაინც არ შეიძლება ითქვას, რომ პოემის „მუსაფი“ მაჰმადიანური არ იყოს.

სასულიერო პირნი

1. მუყრი

სიყვარულით გამოწვეულ თავის სწეულებას ტარიელი გაიხსენებს და ავთანდილს ეტყვის – სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვიდიან; მათ ხელთა ჰქონდათ მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან (351).

ვინ არიან ეს „მუყრნი“?

ს. ს. ორბელიანის ცნობით: მუყრი არის მაჰმადიანთა მოლა.

ვახტანგ მეფის ახსნით: მუყრნი მოლასა ჰქვიან, აზანას რომ დაიძახებს მეჩიტიში, ის არისო.²⁰

თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებით: მუყრნი არიან მოაზანნი. ესე იგი აზანის დამყვრებელნი მაჰმადიანთ მოლათაგანნი მეჩეთისა მაღალთა მინართა ზედა ლოცვისა მათისა ჟამსა აღვლენ და მუნითგან აზანისა ლოცვასა გარდმოიძახებენ მაღლისა ხმითა. მაშინ რა ისმენენ მაჰმედიანნი აზანისა ხმასა, ყველანი თავიანთ წესით ილოცვენ-ო³⁸. გვ. 48.

„ქართლის ცხოვრება“-ში ნათქვამია – ქართველთა მიერ დაპყრობილ ერთ ქალაქში „ჰკრეს ძელთა (ზარები დარეკეს) და ნაცვლად **მუყრთა** იხილვებოდა ლალადება მღვდელთა“-ო²³. ვინ არიან ეს მუყრნი? ამას იქვე ვტყობილობთ – ქალაქს... „ვითარ ხმა ყო ქადაგმან ბილწისა ქადაგისა მათისამა და გახშირდა **მუყრთა** ყივილი“²³ გვ. 513. აქედან აშკარაა: მუყრი არის ქადაგი, ანუ ის სასულიერო პირი, რომელიც მანარიდან (მინარეტიდან) მლოცველთ შესაკრებად ყვირილით მოუწოდებს. ამ ყვირილს-მოწოდებას ჰქვია „ათან“ („აზან“). ამ ქადაგს არაბულად ეწოდება „მუნადი“, „მუათთინ“, რომელს აგრეთვე „მუეზზინს“ ეძახიან.

2. მულიმი

„მულიმი“ ვახტანგ მეფის განმარტებით: თათრული მკითხავი არისო.

მულიმნი – თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებით – არიან მეცნიერნი

სჯულისანი, რომელთაც ექიმობაც იციან და სწავლულება აქვსთ თავიანთ ნესზედო³⁸. გვ. 48.

არაბული „მაულა“, „მავლა“, „მუალიმი“ ვეფხისტყაოსანის „მულიმი“ უდრის. ამ სიტყვას რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს: 1. მზრუნველი, შემწე, დამხმარე; 2. უფალი, ბატონი; 3. პატრონი; 4. განთავისუფლებული ყმა, თავისი თავის პატრონი; 5. სხვა და სხვა სამსახურის პირის სახელი, ოღონდ ამ პირთ დასრულებული უნდა ჰქონდეთ მაჰმადიანური თეოლოგიური სასწავლებელი („მადრასაჰ“); 6. „მულლა“ ეწოდება სასულიერო პირს, რომელს მეჩეთში ღმრთისმსახურება აქვს დაკისრებული, შეიძლება გახდეს „იმამ“-ად და დაინიშნოს მსაჯულად მცირე საქმეთა გასარჩევად²⁴. წიგ. 8. გვ. 909.

არაბული „მაულა“, თურქული „მევლა“ ნიშნავს: ბატონი, ოსტატი, პატრონი, მონა, კლიენტი, და იხმარება ეს სახელი მაჰმადიანთა შორის ყველგან; ინდოეთში ამ სიტყვის გამოთქმა არის: „მაულავი“, ან „მუვლი“²⁵. წიგ. 8. გვ. 909.

სპარსულად „მულემ“ არის მასწავლებელი, მოძღვარი²⁶. გვ. 160.

თანამედროვე სპარსულ ენაზე სიტყვა „მულიმი“ გამოითქმის ასე „მოალემ“ და იგი არის მასწავლებელი, დამრიგებელი, ცოდნის მიმცემი²¹. გვ. 512.

სწორედ იმავე გამოთქმით, როგორც ეს არის ვეფხისტყაოსანში, ეს სიტყვა „მულიმი“ იხმარება ქართლის ცხოვრებაში: „ყადი და მულიმნი“²⁹. წიგ. 2. გვ. 72. იქვე ს. ყაუხჩიშვილი ამ სიტყვას ასე განმარტავს: „სწავლული“.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის „მულიმი“ არის სწავლული კაცი, მასწავლებელი, რომელს მაჰმადიანური სასულიერო სასწავლებელი აქვს დასრულებული. და ამიტომ არის შაირში ნათქვამი: სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვივდიან; მათ ხელთა ჰქონდათ მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან (341). როგორც უკვე აქვე წინ აღვნიშნე, საღმრთო წიგნის კითხვა სწავლულთათვის ძველად ჩვეულება იყო.

სასულიერო დაწესებანი

1. ხანაგა

ავთანდილი თავის ანდერძში მეფე როსტევეანს სწერს –

რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საჭურჭლესა დასადებლად, მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად (804). ანუ: რაც თქვენთვის არ ვარგა თქვენს საჭურჭლეში, საგანძურში დასადებლად, დანარჩენი ჩემი ქონებიდან მიეცი ხანაგებს და ხიდთა ასაშენებელად. რა არის ხანაგა?

ს. ს. ორბელიანის განმარტებით: ხანაგა არის ობლების საკრებულო სახლები.

თეიმურაზ ბატონიშვილის თქმით: ხანაგა არის საობლო სახლიო.

ს. კაკაბაძე – ხანაგა არის საობლო სახლი (ვ. ტ.-ი 1927).

იუსტინე აბულაძე – ხანაგა არის სამადლო სახლი, ობოლთა თავშესაფარი (ამგვართვე განმარტავდნენ ამ სიტყვას დ. ჩუბინაშვილი, დ. კარიჭაშვილი, კ. ჭიჭინაძე).

იუსტინე აბულაძის მიერ 1914 წ. გამოცემულ ვ. ტ.-ის ლექსიკონში ეს სიტყვა „ხანაგა“ ასე აქვს ახსნილი – ხანაგა (ხანაგაჰ, ხანგაჰ, ან ხანკა) – დერვიშების მონასტერი.

მაშ რა ყოფილა „ხანაგა“?

ისლამის მიმდევართა შორის ჩვეულება იყო: ღრმად მორწმუნე მაჰმადიანნი ხშირად სამლოცველო სახლებში ჩერდებოდნენ და რჩებოდნენ ხოლმე. ისინი ცხოვრობდნენ ან სამლოცველოს ზემო სართულში, ან მინარეტზე, ან მეზობელ შენობაში, ან საკანში. ხშირად კიდევ აქ თავს იყრიდნენ ხოლმე ყურანის შესასწავლად, ან სასულიერო ფიქრთა სავარჯიშოდ. ამგვარ სასულიერო შენობას ერქვა „ზავია“ (=კუთხე, ყუდე).

საერთოდ, მეჩეთი, მიზგითა დღით და ღამით ღია იყო და მის მრავალ შენობაში თავს იყრიდნენ მოგზაურნი, მათხოვარნი, ბოგანონი; როცა მუეზზინი, მოლა მლოცველთ მოუწოდებდა, (ხუთჯერ დღეში) სალოცავად იქ მრავლად მიდიოდნენ, მაგრამ ამ ლოცვის გარდა, ამ ლოცვის გარეშეც, იქ თავს იყრიდნენ მეგობრები, მოლაყბენი, ჭადრაკის მოთამაშენი, ახალ ამბავთა გასაგებად მომსვლელნი; იქვე იყვნენ მგოსნები, რომელნიც თა-

ვის ნანარმოებთ შეკრებილთ უკითხავდნენ; იქვე იყვნენ ზღაპართა მომყოლნი, მოგვები, ფოკუსთა მქმნელნი; იქვე იმართებოდა კრებები (ზოგჯერ რამოდენიმე ათასი კაცი ეტეოდა); ინიშნებოდა პაემანი და სხვა და სხვა. ასეთი იყო საერთოდ თურქთა გაბატონებამდე (მეთოთხმეტე-მეხუთმეტე საუკუნემდე) ისლამის მეჩეთი, მაგრამ ველურმა თურქებმა ყველაფერი ეს მოსპეს და მეჩეთი გარდაიქცა მხოლოდ სამლოცველო სახლად²⁷. გვ. 15.

მაჰმადიანნი ღმრთისნიერნი განდეგილები – ქრისტიანული სამონასტრო ცხოვრების გავლენით – აარსებდნენ ხოლმე მონასტრებს, რომელთა წარმოშობას მაჰმადის დროს მიაწერდნენ. ამ განდეგილთა და სუფიანთათვის, განსაკუთრებით „კარამიას“ განხრის მიმყოლთათვის დაარსებული იყო მრავალი მონასტერი, ანუ „ხავანიყ“, „ხუვანიკ“ – მხოლოდობითი რიცხვით – „ხანაყაჰ“.

ასეთი მონასტერი „ხანაყაჰ“ ბევრი იყო ფერგანა, მერვ, ალ-რუთ, სამარყანდ, ჯურჯან, თაბარისტან, სირია, ეგვიპტეში.

„ხანაყაჰ“-სთან გვერდით არსებობდა „რიბათ“ (მრავლობითი: „რუბუთ“), ანუ ბინა მათთვის, ვინც ჯიჰადისათვის, ანუ საღმრთო ომისათვის მზად უნდა ყოფილიყვნენ; „ხანაყაჰ“ იყო აგრეთვე სუფიანთათვისაც, რომელნიც სულიერი ჯიჰადით ვარჯიშობდნენ.

ეს სიტყვა „ხანაყაჰ“ დასავლეთით ნაკლებ იყო გავრცელებული; დასავლეთში მაჰმადიანურ მონასტერს ჩვეულებრივ ეწოდებოდა „ზავიჰა“.

ხანაყაჰ, ზავიჰა და რიბათ, სამივე ეს სიტყვა, მონასტერს გულისხმობდა, მაგრამ ამასთანავე ჩვეულებრივად მონასტერში მგზავრთაც თავშესაფარს აძლევდნენ ხოლმე (როგორც ეს იყო ქრისტიანულ მონასტრებში) და სტუდენტებიც იქვე ცხოვრობდნენ, რადგან „ხანაყაჰ“-სთან სასულიერო სკოლაც არსებობდა²⁸. გვ. 389, 392.

* * *

ამგვარად გამოირკვა: ხანაგა არის მონასტერი. და ავთანდილი სწორედ მონასტერისათვის სტოვებს თავისი ქონების ნაწილს.

მეორედ სიტყვა „ხანაგა“ ვ. ტ.ში იხმარება, როდესაც ფატმანი ავთანდილს უამბობს, თუ როგორ შეიტყო მან ნესტანის ქაჯეთში ყოფნის ამბავი; მეო –

დღესა ერთსა, საღამო ჟამ, – ჩასვლა იყო ოდენ მზისა, – ნავდეგ წინა დარაჯავთა, კარი მიჩნდა ხანაგისა (1216). მოვიდა სითმე ღარიბი მონა

მოყვსითა სამითა... სასმელ-საჭმელი მოიღეს, ქალაქს ნასყიდი დრამითა, სმიდეს, ჭამდეს და უზნობდეს, სხდეს მხიარულნი ამითა (1217).

ფატმანი ამბობს: ერთ საღამოს სადარაჯოს წინ წავდეგი და აქედან ხანაგის კარი მოსჩანდაო; აქ მოვიდა ერთი მონა უცხო საამი მგზავრითურთ; ქალაქში დრამით ნასყიდი საჭმელ და სასმელი მოიტანეს, სვეს, ჭამეს, ამბებს ჰყვებოდნენ და ასე მხიარულობდნენო; აი, აქ მოისმინა ფატმანმა ნესტანის ამბავი.

ხანაგა აქ არის მონასტერი, სადაც მგზავრები ჩერდებიან და ღამესაც ათევენ.

მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის „ჰანაგა“ არის მაჰმადიანური მონასტერი.

2. მიზგითა

სიტყვა „მიზგითა“ ვეფხისტყაოსანის ტექსტში არ მოიპოვება; იგი ხმარებულია მხოლოდ პოემის ერთი თავის სათაურად –

1. ლოცვა ავთანდილისა მიზგითას და გაპარვა მისი;
2. ლოცვა ავთანდილისაგან მიზგითას და გაპარვა მისი;
3. ლოცვა ავთანდილისაგან მიზგითას...
4. ლოცვა ავთანდილისაგან მიზგითას
5. ლოცვა ავთანდილისა;

6. ლოცვა ავთანდილისა (ყველა უკანასკნელად გამოცემულ ვეფხისტყაოსანში).

აკადემიკოსი ი. ორბელი ფიქრობდა (1937 წ.): „ლოცვა ავთანდილისაგან მიზგითას“ ჩამატებულია³⁹. გვ. 572. და მაშასადამე: ყალბი. ამის გამო უნდა ითქვას: თვით ლოცვა ავთანდილისა ბუნებრივია და გასაგები, – შორს გასამგზავრებელი ძველად და ახლაც ლოცულობს; ჩამატებულია და ყალბი აქ მხოლოდ სათაური: „ლოცვა ავთანდილისა მიზგითას“ და ეს სათაური ვეფხისტყაოსანის ახალ გამოცემებში უკვე ამოგდებულია და ახალ სათაურად აქვს: „ლოცვა ავთანდილისა“.

თავის თავად „ლოცვა ავთანდილისა მიზგითას“ („მიზგითას“), ყალბია, მაგრამ განუმარტებლად ვერც ამ სიტყვას დავტოვებ.

უნინარეს ყოვლისა, თვით სიტყვის „მიზგითა“-ს შესახებ. „მიზგითა“ თუ „მიზგითა“? რასაკვირველია, სწორი გამოთქმაა: „მიზგითა“.

სწორედ ასე გამოითქმის ეს სიტყვა იერუსალიმის ჯვარის მონასტერის ალაპებში; იქ სწერია: „მიზგითა“ – „ნარტყუენული მონასტერი და ეკლესიაჲ მიზგითად შეცვალეული“. ⁴⁴.

„მისგითა“ არაბულად არის სამლოცველო. სპარსულად და თურქულად მას ჰქვია: „მესგედ“ („მესგით“) და აქედან არის ქართული: „მიზგითა“. იტალიელებმა ეს სიტყვა გადააკეთეს და მივიღეთ: „მესკიტა“, ხოლო სხვა ევროპიულ ენებზე: „მოსკე“.

ამით ამოიწურება ვეფხისტყაოსანში ისლამის საკითხები.

ბოლოსიტყვა

არსებობს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ნიმუში ქართული მხატვრობის ისტორიისა: ეს არის ავთანდილის ლოცვა. ⁴².

ამ სურათის ზემო ნაწილში, მარცხნით, დახატულია თავი, გვერდით მიბრუნებული, მოხრილი და გრძელი წარბით, ფართოდ გაჭრილი ნუშისებური თვალით, პირდაპირი ხაზით გადმოსული ცხვირით და პატარა ბაგეთი; თავს აკრავს რკალი.

ეს სურათი ასტროლოგიურ ნიშანს წარმოადგენს: იგი არის მთვარის სიმბოლო.

ამავე სურათის ზემო ნაწილში, მარჯვნივ, არის თავი პირდაპირი სახით, მრგვალი პირით და მოხრილი გრძელი წარბებით; აქედან გადმოსული ხაზი სწორ ცხვირს ასახავს; ნუშისებური გაგრძელებული დიდი თვალები, გრძლად გაჭრილი; და პატარა ბაგე; თავი ჩასმულია რგვალ, წრიად ჩარჩოში, რომელიც დაყოფილია ხაზებით.

ეს სურათიც არის აგრეთვე ასტროლოგიური ნიშანი: მზის სიმბოლო.

სურათის მარცხენა მხარეზე შუაში მოსჩანს ავთანდილის ცხენის თავი.

ეს არის სიმბოლო მოყმეთა, ჭაბუკთა, ანუ კავალეროთა, რიცარული ცხოვრებისა.

სურათის დიდი ნაწილი მარჯვნივ უკავია სამლოცველოს, რომელიც არქიტექტურულად ქართული ხელოვნების ტაძარს წარმოადგენს; მას აქვს აგრეთვე ქართული ეკლესიის გუმბათი და გუმბათის წვეროზე დასმულია ჯვარი.

მთელი ეს სამლოცველო არის სიმბოლო ქრისტიანობისა.

ამ სამლოცველოს მარცხნით, წინ დაჩოქილია ავთანდილი. იგი გამოწყო-

ბილია თურქულ სამოსელში და თავს ახურავს სამეფო ქუდი; დაჩოქილს ხელეები ეკლესიისაკენ აქვს განპყრობილი.

სურათს ქვეშ აწერია: „ავთანდილ მიზგითას ილოცავს“.

ავთანდილის სურათი არის სიმბოლო ისლამის ქვეყანათა, რომელთა გმირნი ვეფხისტყაოსანში მოქმედებენ.

აქ აღწერილი სურათი დახატულია მამუკა თავაქარაშვილის მიერ, 1646 წელს.

მამუკა თავაქარაშვილი იყო იმერეთის მეფის მდივანი; იგი დადიანს ტყვედ ჩაუვარდა; ოდიშის მთავარ, ლევან დადიანის დავალებით მამუკა თავაქარაშვილმა ვეფხისტყაოსანი დაასურათა.

სხვათა შორის: ვეფხისტყაოსანის დამსურათებელის თავაქარაშვილის ავტორობაში ლ. შერვაშიძეს ეჭვი შეუტანია⁴³. გვ. 557. ამის გამო არ შემოიძლია დავა. შესაძლებელია 1646 წლის ვეფხისტყაოსანის ხელნაწერის დამსურათებელი სხვა იყოს, მაგრამ ამით ჩემთვის არაფერი იცვლება, – დასურათება ხომ იგივე რჩება – გამოიცვლება მხოლოდ დამსურათებლის გვარი!

* * *

მამუკა თავაქარაშვილის ამ შესანიშნავმა სურათმა პირველი ნახვისათანავე დაიპყრო ჩემი ყურადღება.

პირველადვე თქვენ ხედავთ დიდ სამლოცველოს, რომელსაც ჯვარი აქვს დასმული, ხოლო სურათს კი აწერია: „ავთანდილი მიზგითას ილოცავს“-ო.

ქრისტიანული ჯვარით არის შემკობილი სამლოცველო და მამუკა თავაქარაშვილი მას „მიზგითას“ უწოდებს!

შეუძლებელია მამუკა თავაქარაშვილს არ სცოდნოდა, რომ ქრისტიანული ეკლესია არ არის „მიზგითა“.

წარმოუდგენელია, მამუკა თავაქარაშვილს არ სცოდნოდა, რომ ისლამურ მიზგითას არ შეიძლებოდა გუმბათზე ჯვარი ჰქონოდა!

ეს იქნებოდა დიდი შეგმანება, მკრეხელობა, გმობა, მაგრამ ასეთი სურათის დახატვისათვის მამუკა თავაქარაშვილს გარკვეული მოსაზრება ანუხებდა და ეს იყო: სრული სისწორით ვეფხისტყაოსანის იდეური შინაარსის მკითხველისათვის ჩვენება!

არავინ იცის, პოეტმა და მხატვარმა მამუკა თავაქარაშვილმა, თუმცა

მან თვითონ გადასწერა ვეფხისტყაოსანი, იგი შეისწავლა იდეოლოგიური თვალსაზრისით, თუ არა, – ალბათ არა! მაგრამ ჩემთვის ერთი რამ არის სრულიად ცხადი: მამუკა თავაქარაშვილი დიდი ხელოვანის მიწვევით, დიდი მიწვევულობით ჩასწვდა ვეფხისტყაოსანს, განიცადა, შეიგრძნო და შეიგნო მან ეს დიდებული პოემა.

ჩემთვის ნათელია: შესანიშნავმა მხატვარმა და პოეტმა მამუკა თავაქარაშვილმა თვისი შვენიერი სურათით „ავთანდილი მიზგითას ილოცავს“, გვაჩვენა ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებისა და თვით მწერალის მსოფლმხედველობის სამი მთავარი დებულება – 1). ქრისტიანული, 2). ასტროლოგიური და 3). სოციალური.

I. ისლამური მიზგითა, გადაკეთებული ქართულ ეკლესიად, მართლაც არის ვეფხისტყაოსნის ქრისტიანული რელიგიის ამსახველი.

მთელი ეს წინამდებარე ჩემი წიგნი ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ საკითხთ გამორკვევას მიეძღვნა და შეძლებისამებრ დავადგინე, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია არის: ქრისტიანული. პოეტ და მხატვარ მამუკა თავაქარაშვილს უეჭველია, კარგად ესმოდა, რომ ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიურ-რელიგიური მრწამსი ქრისტიანულია, მაგრამ ისიც კარგად იცოდა, რომ ამ რომანში გმირები მაჰმადიანად არიან გამოყვანილი. ამიტომ მან ეს ორი სრულიად სხვა და სხვა მოვლენა გამოხატა მაჰმადიანური სამლოცველოს – მიზგითას – სახით და ვეფხისტყაოსანის ქრისტიანობის საჩვენებელად ეს მიზგითა ქართულ გემოზე ააგო და მას ქართული გუმბათი და ჯვარი გაუკეთა.

* * *

II. მზე და მთვარე და სხვა მნათობნიც, ვეფხისტყაოსანის შემამკობელნი და ხშირად ასტროლოგიურ მსოფლგაგების და შვენების მაჩვენებელნიც არიან. ოღონდ მზით, მთვარით, ზოდიაკოებით ქრისტიანული ტაძრის შემკობა ჩვეულებრივი იყო და საქართველოშიც მიღებული. ქართული მხატვრობის ჩინებული ისტორიკოსის, შალვა ამირანაშვილის აღწერის მიხედვით – დავით გარეჯის დოდოს ტაძარში ქრისტეს ერთ გვერდით გამოხატულია დედაკაცის ნახევარი ფიგურა ნახევარი მთვარით თავზე. მეორე გვერდზე არის ყმანვილის ნახევარი ფიგურა, რომელსაც თავს ახურავს ფრიგიული ქუდი და მარჯვენა ხელში უჭირავს ანთებული ჟინჯილი.

ხელოვნების ისტორიკოსს, შალვა ამირანაშვილს ჰგონია, და ნამდ-

ვილად ასეც არის, რომ ერთი სურათი არის მთვარისა და მეორე – მზის გამობნატულება³⁰. გვ. 31.

კაპაძოკოკის ტაძარის მობნატულობაშიც ქრისტესთან ახლოს მოთავსებულია მზე, – ყმანვილის, და მთვარე, – ასულის სახით, მაგრამ მათ არა აქვთ კუთვნილი ნიშნები. ლატმოსის მობნატულობაში ქრისტეს მარჯვნივ გამობნატულია მზის განსახიერება ჟინჟღილით ხელში, ხოლო მთვარე – დედაკაცის ნახევარი ფიგურა – გაშლილი ქერა თმით და ნახევარი მთვარით თავზე, მოთავსებულია მარცხნით³⁰. გვ. 35.

ქართულ იშხანის ტაძარში ვარსკვლავიან ფონზე გამობნატულია მთვარის დისკოსი და იქვე მზის დისკოსი³⁰. გვ. 106.

ისტორიკოს შალვა ამირანაშვილის აზრით – მზის გამობნატულობა ყმანვილის სახით, ფრიგიულია ქუდით თავზე და ჟინჟღილით ხელში, ხოლო მთვარისა – დედაკაცის ნახევარი ფიგურით და თავზე ნახევარი მთვარით, არის ჰელენისტური ხელოვნების მემკვიდრეობა. ასეთი გამობნატულებანი ცნობილნი არიანო უადრეს ქრისტიანულ სარკოფაგებზე, უადრეს ჯვარცმის ნახატთან³⁰. გვ. 32.

დავით გარეჯის დოდოს ტაძარში მთვარე განსახიერებულია დედაკაცის ნახევარი ფიგურით, ნახევარ მთვარით თავზე. მზე კი არისო – ფიქრობს შ. ამირანაშვილი – ყმანვილი ღმერთი, ჟინჟღილით ხელში და სარქველით, რაც ღმერთ მითრას მიეკუთვნებოდაო. ამგვარად, დოდოს ტაძარის მობნატულობა ჰელენისტური ხელოვნების მემკვიდრეობის გადმონაშთს კი არ წარმოადგენს, არამედ უფრო აღმოსავლურსო. ამ ხელოვნებაში შერჩენილია კიდევ ელემენტები, რაც მითრას ღმრთეების კულტისათვის დამახასიათებელიაო³⁰. გვ. 35.

იშხანის ტაძარი, რომელიც ხელახლა გადაკეთებული იყო 1032 წ. სავსებით მობნატული იყო, და სხვათა შორის, იქ მთვარისა და მზის დისკოსიც იხილვებოდა³⁰. გვ. 106.

ეს ასტრონომიულ-ასტროლოგიური მხატვრობითი ტრადიცია მარტო საქართველოში არ იყო დაცული. საერთოდ ქრისტიანულ რელიგიურ მხატვრობაში მზე და მთვარე არის სიმბოლო მარადისობისა და ღმრთეებისა; ამას გარდა, მზე და მთვარე არის სიმბოლო რომაული ეკლესიის მეუფის, უწმიდესი პაპისა, და ამას გარდა კიდევ: იმპერატორისა, კაიზერისა. მზე და მთვარე ვარსკვლავებითურთ არის ნიშანი ღმრთისმშობელი მარიამის წმიდანობისა და შვენიერებისა³¹.

* * *

ვეფხისტყაოსანის გადამწერმა და მხატვარმა მამუკა თავაქარაშვილმა ვეფხისტყაოსანის სურათზე (ლოცვა ავთანდილისა მიზგიტას) სწორედ მზე და მთვარე მოათავსა. ამით მან გვაჩვენა ქრისტიანული ტაძარის მხატვრობითი ტრადიცია და ისიც გაგვახსენა, რომ მზე და მთვარე ასტროლოგიური მსოფლგაგების სიმბოლო არისო.

* * *

III. ავთანდილის ცხენი (მოსჩანს მარტო თავი) მართლაც არის ვეფხისტყაოსანის კავალერული, ჭაბუკურ-მოყმური=რიტეტერულ-რიცარული საზოგადოების ამსახველი და გამომაჩვენებელი იმ წრისა, სადაც იბრძვიან სიყვარულისა, კეთილისა და ღვინის გამარჯვებისათვის.

IV. ავთანდილი მთელი თავისი გარეგნული ჩაცმულობა-მოკაზმულობით მართლაც არის ვეფხისტყაოსანის გმირთა და ისლამურ ქვეყანათა წარმომადგენელი.

* * *

ზოგადად, მამუკა თავაქარაშვილის სურათი გვეუბნება: გარეგნულად მაჰმადიანი გმირები ვეფხისტყაოსანისა თავისი სარწმუნოებრივი შეხედულებით არიან ქრისტიანები და ვეფხისტყაოსანის ხანის ქართული კულტურის შვილებიო.

იქნებ ფიქრადაც არ მოსვლია ჩვენს მხატვარსა და პოეტ მამუკა თავაქარაშვილს ყველაფერი ის, რაც მე მის სურათს მივანერე. იქნებ ეს მუსულმანური სამლოცველო=მიზგიტა – ჯვართ გუმბათზე – მხოლოდ მისი მარტივი ფანტაზიის ნაყოფია და შემთხვევითი?! იქნებ ეს ასტროლოგიური სიმბოლონი აქ შემთხვევით არიან ნაჩვენებნი?! იქნებ ცხენის თავი მხოლოდ შემთხვევით იმიტომა გამოხატული, რომ ავთანდილი ცხენოსანი იყო და მოგზაური?!

არა! შეუძლებელია ყველაფერი ეს შემთხვევითი ყოფილიყო! არ შეიძლება ყველაფერი ეს მხატვრის შემთხვევით ოცნებას მივანერო! ეს ვეფხისტყაოსანის ღრმა გაგებისა და შეგრძნობის ნაყოფია.

გსურთ იფიქრეთ: ეს სურათი არისო მამუკა თავაქარაშვილის უბრალო ფანტაზიის გამონაღები! მაგრამ მე ხომ სრული უფლება მაქვს მისი სურათი

თი ჩემებურად განვმარტო!

* * *

ვეფხისტყაოსანი, ჩასმული ისლამურ ჩარჩოებში, – გარეგნულად მაჰმადიანიური – არის შინაგანად და მსოფლმხედველობრივად ქართული ქრისტიანული და ამ ქართული ქრისტიანული კულტურის უნარჩინებულესი ძეგლი, ამ ქართული კულტურის ხანისათვის ყველა დამახასიათებელი, შესანიშნავი უდიდესი ხელოვნებით გამოძერწილი ნაკვთებით გამშვენებული.

* * *

ქართული ქრისტიანული კულტურისა და ისლამური კულტურის ურთიერთობა მრავალგვარი იყო და იგი გვეჩვენება არა მარტო იმ ძირთა ერთობით, რაც ერთსაც და მეორესაც ბერძნულ-ელლინურ კულტურაში აქვს, არამედ ეკონომიკურ-პოლიტიკური დამოკიდებულებითაც. საამისო ცხად-მყოფი მაჩვენებელი არის ქართული ნუმიზმატიკა, არა მარტო ეკონომიკისა და პოლიტიკის მიხედვით, არამედ ზოგადად კულტურის ერთობით. რა შეიძლება ამაზე უკეთესი საბუთი იყოს?

ბაგრატ მესამის (980-1014) ვერცხლის მონეტა=ფული, არაბულ ყაიდაზე მოჭრილი, რომლის წინაპარს აქვს **არაბული წარწერა**: „არა არს ღვთაება გარდა ერთი ალლაჰისა, არა ჰყავს მას თანა განმზრახი“, ხოლო ფულის ზურგზე, ცენტრში **არაბულად**: „მუჰამადი, მოციქული ალლაჰისა“. აქ მოცემულია ისლამის რელიგიის მთავარი დებულების წარწერა არაბულად, მაშასადამე: ისლამის კულტურის მათითებელი. მაგრამ ამავე ფულს, სწორედ იმავე მონეტას გარეშემო **ქართული ასომთავრულით აწერია**: „ქრისტე, ადიდე ბაგრატ აფხაზთა მეფე“.

ბაგრატ მესამის დროს (980-1014) საქართველოში არაბთა ბატონობა (თბილისს გარდა) არ არსებობდა, და ბაგრატ მეოთხის ვერცხლის მონეტას წინაპირზე აქვს **ბერძნული წარწერა**: „წმიდა ღმრთისმშობელი“; ხოლო ზურგზე **ქართულად**: „ქრისტე ადიდე ბაგრატ აფხაზთა მეფე და ნოველისიმოსი“. ამავე ტიპოსის არის გიორგი მეორის (1072-1089), დავით აღმაშენებლის (1089-1125) ფული. დიმიტრი პირველის (1125-1156) ფულს წინაპირზე აწერია **ქართულად**: „დიმიტრი“; **არაბულად**: „მეფეთა მეფე“ და „მესიის მახვილი“. სხვა და სხვა ფულზე მოხსენებულია ხალიფა ალ მუკთაფი (1136-1160), ან ერაციის სულტანი მაჰმუდ ძე მაჰმუდისა (1118-1131), ან მასსუდი.

დიმიტრი პირველის ძის, გიორგი მესამის, თამარის მამის (1156-1184) მონეტათა ნაწილი დიმიტრის მონეტების მსგავსია და მეორე გვარის მონეტას წინაპირის **ქართული წარწერაა**: „გიორგი“, ხოლო გარშემო, **არაბულად**: „მეფეთა მეფე გიორგი, მესიის მახვილი“. ფულის ზურგს აწერია არაბულად: „ალ მუკთაფი ლიამრ ალლაჰ, მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი“.

თამარ მეფის მონეტას წინაპირზე აწერია: „თამარ“; გარშემო აგრეთვე **ქართულად**: „სახელითა ღმრთისათა იქნა ჭედაი ვერცხლისი ამის ქორონიკონსა 407“=1187 წ.; ფულის ზურგს: „შვენება ქვეყნისა და სარწმუნოებისა, თამარ, ასული გიორგისა, მესიის თაყვანისმცემელი. განადიდოს ღმერთმან ძლევენი მისნი“. ფულის გარშემო აწერია **არაბულად**: „განადიდოს ღმერთმან დიდება მისი, განაგრძოს ჩრდილი მისი და განამტკიცოს კეთილ დღეობა მისი“...³⁴. გვ. 283.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, ამ ქართულ ფულთა მაგალითით, ქართული ცხოვრება დაკავშირებულია ერთი მხრით ბერძნულ და მეორე მხრით ისლამურ კულტურასთან, არამც თუ მარტივად ნივთიერი, არამედ სულიერი ცხოვრებითაც.

დიდად ცნობილ მეცნიერ გ. ნ. ჩუბინაშვილს აღწერილი აქვს მაჩხაანის ეკლესია, დილომის ხევში, თბილისთან. რა გნებავთ! თვით ქართულ ეკლესიაში, ქართული წარწერის ცენტრში, მოთავსებულია წარწერა არაბული ენით, მაჰმადის ენით!³⁵.

* * *

ვეფხისტყაოსანი მთელი თავისი სულიერი სახით ქრისტიანული კულტურის მაჩვენებელია – არა ქრისტიანულ ქვეყანათა ნიადაგზე.

ვეფხისტყაოსანი არის ქრისტიანული კულტურის მატარებელი ისლამურ და არა ისლამურ ქვეყნებში, სადაც მისი გმირები მოღვაწეობენ.

უმძლავრესი და შვენიერი ბერძნულ-ბიზანტიური კულტურა, დიდი და შესანიშნავი ისლამური კულტურა, შეჯვარადინებული და დამყნული ქართულ მიწაზე, ქართული ბრძენი ხელით, იძლევა ქართული ეროვნული კულტურის ლამაზ ხეს, წვეწავს და კეთილ-გემრიელი ნაყოფით, რომლის მსგავსი არც ახლობელ, არც შორეულ მეზობელ ქვეყანას არ მოუცია. ქართული კულტურა არის წარმტაცი და მომხიბლველი ასული სხვა ასულთა შორის და ამ ასულის სახე ვეფხისტყაოსანში თვალის დაბრმავებამდე ბრწყინვალეებს...

* * *

იქნებ მკითხველი დაკმაყოფილდა ასეთი ახსნა-განმარტებით, რამეთუ აქ წარმოდგენილი დებულება არსებითად ცნობილია ვეფხისტყაოსანის მკვლევართა შორის და მას ბევრი იზიარებს კიდევ. მე აქ მხოლოდ ახალი საბუთები მივუმატე და ამგვარად ვეცადე გამემაგრებინა უკვე ცნობილი დებადი, რომ ქართული კულტურა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შეჯვარადინებულ ნიადაგზე არის შექმნილი, გადამუშავებული და ქართულ ეროვნულ კალაპოტში ჩაყენებული. ვეფხისტყაოსანიც, ქართული კულტურის უუდიდებულესი მიღწევა, ამ ნიადაგზე არის წარმოშობილი.

* * *

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა მიჯნაზე მყოფი საქართველო, უეჭველია, ორივეს გავლენას განიცდიდა და ქართულ კულტურას ბევრი რამ აქვს საერთო შუასაუკუნეთა ისლამურ და ქრისტიანულ კულტურასთან, რომელიც ძველ კლასიკურ და ელლინურ კულტურასთან მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული.

* * *

ნუ გამინყრებიან, მაგრამ ვეფხისტყაოსანს რაც შეეხება, ამ დებულებას ვერ გავიზიარებ.

* * *

აღმოსავლეთის და დასავლეთის კულტურათა დიდ გავლენას განიცდიდა სომხეთი (არმენია), მაგრამ სომეხ ხალხს ვეფხისტყაოსანი არ შეუქმნია. მე არ ვმსჯელობ ვეფხისტყაოსანის გამო, ვით უჩინებულესი სიტყვა-კაზმული ხელოვნების ნიმუშზე! არა! როდესაც აქ ვეფხისტყაოსანზე ვლაპარაკობ, მხედველობაში მაქვს ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება; ამ საზოგადოების იდეოლოგია, მისი რწმენა, სოციალური და პოლიტიკური წესწყობა, მისი ნატრიონი, – საერთოდ: ვეფხისტყაოსანის ცხოვრება.

ასეთი თხზულება არ შეუქმნია სომხურ მწერლობას მიუხედავად იმისა, რომ სომხეთი საქართველოზე უფრო ადრე განიცდიდა როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის კულტურულ დანოლას – სხვას რომ თავი დავანე-

ბოთ, მარტო ის ამბავია საკმაო, რომ სომხეთს ჰყავდა მეექვსე საუკუნეში ნეოპლატონიანი ფილოსოფოსი დავით ანახტი!

* * *

ყოვლად შეუწყნარებელია ის დებულება, თითქო ნეოპლატონურმა სწავლამ იქონია გავლენა ქალის თაყვანების განვითარებაზე საქართველოში და კერძოდ ვეფხისტყაოსანზე – ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ უნინარეს ყოვლისა სწორედ თვით ბიზანტიაში, და შემდეგ მისი კულტურის გავლენაში მყოფ ხალხთა შეგნებას უნდა წარმოეშვა იგი.

ვეფხისტყაოსანის საზოგადოების ცხოვრებისა და მსოფლმხედველობის, მისი ნატრიონის თხზულება არა აქვს არც თვით ბიზანტიას და არც სომხეთს.

* * *

სირია იყო ნოყიერი და ნაყოფიერი ნიადაგი აღმოსავლეთისა და ელლინური კულტურის შეუღლებისა, ოღონდ არც სირიას შეუქმნია რაიმე, რაც ქართველმა ერმა ვეფხისტყაოსანის სახით გვიანდერძა.

ბალკანეთის ხალხები უშუალოდ და პირდაპირ ბიზანტიის გავლენაში იყვნენ და ბალკანეთის არც ერთ ხალხს არ მოუცია ისეთ რამ, როგორც არის ვეფხისტყაოსანი, თავისი სახელმწიფოთი, თავისი საზოგადოებით და მსოფლმხედვით.

* * *

ისლამის ქვეყნებში, სადაც უკვე მერვე საუკუნედან ბერძნული კულტურა დამყნელი იყო და კიდევ მეტი: ვითარდებოდა, იზრდებოდა და ახალ ღირებულებებს ჰქმნიდა, რაც შემდეგ დასავლეთი ევროპის საზრდოდ გადაიქცა, – აი, ამ ისლამის ქვეყნებში – დაწყებული ჩინური ტურქესტანიდან და დასრულებული ესპანეთის მაჰმადიანური ქვეყნებით – ამ ვეებერთელა სივრცეზე, არავითარი რამ მსგავსი ვეფხისტყაოსანისა არ შექმნილა.

ისლამის ქვეყნებს ჰყავდა მრავალი უწარჩინებულესი და არა ერთი და ორი გენიოსი მწერალი, მაგრამ არც ერთ მათგანს ვეფხისტყაოსანის მსგავსი რამ არ შეუთხზავს.

გაუგებრობის ასაშორებლად კვლავ ვიმეორებ: მე აქ ვმსჯელობ ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებაზე, მის ცხოვრებაზე, რწმენაზე და იდეალებზე, რაც ამ რომანი-პოემის ხერხემალია.

სპარსეთი, რომლის შვილმა, შესანიშნავმა ფილოსოფოსმა იბნ სინა-მ (ავიცენა), რომელიც 980-1037 წ.წ. მანძილზე ცხოვრობდა, და რომელ-მაც როგორც მისმა მასწავლებელმა, ალ-ფარაბი-მ, ნეოპლატონურისა და არისტოტელესური ფილოსოფიის შერწყმა მოახდინა, და შემდეგ ევროპა-ში ფეხი გაიდგა, სწორედ ამ სპარსეთში, დიდი მწერლობა შეიქმნა, ოღონდ ვეფხისტყაოსანური რამ არავის დაუწერია, – სპარსეთს არ აკლდნენ იმ ხანად გენიოსი მწერლები!

საქართველოს მეზობელ შირვანში, სადაც სპარსული მწერლობა ჰყვა-ოდა, – არც იქ შექმნილა ვეფხისტყაოსანის მიმსგავსებული რამე თხზულება.

აი, მთელ მაშინდელ აღმოსავლეთის კულტურულ საზოგადოებას, მაჰ-მადიანური იყო იგი, თუ ქრისტიანული, რომელიც კლასიკური, ელლინური და აღმოსავლური მემკვიდრეობით იკვებებოდა და იზრდებოდა, – ვეფხ-ისტყაოსანი არ გაუჩენია.

ნურავინ იტყვის, თითქო ამ დიდებულ საზოგადოებას აკლდა ნიჭი, უნ-არი, ან ცოდნა! ოჰ! რამდენი გენიოსი მწერალი და მოაზროვნე დღესაც ბრწყინავს იმ შორეულ წარსულიდან!

მაშასადამე, სრულიად მიუკერძოებელად იმ დასკვნას მივადევგი, რომ ვეფხისტყაოსანი შექმნილია საქართველოში და მისი ნიადაგი არის ის ქა-რთული საზოგადოება, რომლის მსგავსი არ არსებულა არც ბიზანტიაში, არც ბალკანეთში, და საერთოდ არც უზარმაზარ ისლამურ მსოფლიოში, არც ქრისტიანულ და არც არაქრისტიანულ აღმოსავლეთის ქვეყნებში, თუმცა ამ ვეებერთელა სივრცეზე ელლინურ-ქრისტიანული და ელლი-ნურ-მაჰმადიანური აზროვნება ბატონობდა.

* * *

განსვენებული იუსტინე აბულაძე 1908 წელს უცნაურ რამეს იტყოდა – „თამარის დროის ქართული ლიტერატურის საუცხოოვო აყვავებას, რა-საკვირველია, ხელს უწყობდა ის გარემოებაც, (გარდა სპარსულის გავ-ლენისა), რომ იმ დროინდელ ქართველს აღარ შეეძლო დარჩენილიყო მარ-თოდენ სასულიერო მწერლობის ქრისტიანული ასქეტიზმის ფარგლებში, რასაც ამკარად ვამჩნევთ მეზობელ სომხურს სასულიერო ხასიათის მწერ-ლობაში. იმდროინდელის ქართული აზროვნების ინტერესები მოითხოვდა უფრო მეტს: ხანგრძლივმა რაინდულმა ბრძოლამ სახელმწიფოებრივობის შესაქმნელად მომამზადებელ ხანაში და საბერძნეთის და აღმოსავლეთის

ცივილიზაციის დაახლოვებით გაცნობამ, ადრე გაათავისუფლა ქართველობა სარწმუნოებრივი ასქეტიზმის გავლენისაგან; ამიტომაც ქართველები მწყურვალეობით დაენაფენ სპარსულ ლიტერატურას და იწყეს სპარსული ეპოსის ნიმუშებით სარგებლობა“-ო⁴⁰. გვ. 17.

და იუსტინე აბულაძე ბოლოს დაასკვნის – „ჩვენი მეთორმეტე საუკუნის საერო მწერლობა სპარსული ლიტერატურის პირმშო შვილია; იგი სპარსული საკარო ლიტერატურის გავლენით იყო გამონვეული; სპარსული საკარო ლიტერატურა სრულიად შეესაბამებოდა თამარის საქართველოს პოლიტიკურ მდგომარეობას და ძველი ქართველის რაინდულ მიმართულებას; ამ ლიტერატურის მიმართულების უძლიერესი გამომხატველია რუსთველის ვეფხისტყაოსანი“-ო⁴⁰. გ. 62.

* * *

ეს სრულიად დაუსაბუთებელი დებულება მართლა გასაკვირველი და უცნაურია:

1). საერთოდ: ქართული სასულიერო მწერლობა უკვე ადრიდანვე, მერვე-მეცხრე საუკუნიდანვე არ დარჩენილა „ასქეტიზმის ფარგლებში“. ამისი საბუთი არა ერთი და ორი თხზულებაა წმიდათა ცხოვრების შესახებ და მათში ჩართული რომანული ამბები!

2). „ხანგრძლივი რაინდული ბრძოლა სახელმწიფოებრივობის შესაქმნელად მომამზადებელ ხანაში“ – თურმე იმისი მიზეზი ყოფილა, რომ ქართველობა ადრე გაათავისუფლდა „სარწმუნოებრივი ასქეტიზმის გავლენისაგან“!

„ხანგრძლივი რაინდული ბრძოლა“ სახელმწიფოს შესაქმნელად არ არსებობს. ეს უცნაური დებულება ისტორიულ მოვლენათა გაუგებლობით აიხსნება და ცნებათა უვიცობითა და აღრევით არის გამონვეული. „რაინდული ბრძოლით“ არც საქართველოს და არც სხვა ერის სახელმწიფო არ შექმნილა. ამ საქმეში არაფერ შუამია ეს „რაინდობა“!

3). „საბერძნეთისა და აღმოსავლეთის ცივილიზაციის გაცნობამ“ „ადრე გაათავისუფლა ქართველობა სარწმუნოებრივი ასქეტიზმის გავლენისაგან“-ო! სრულიად მოკლებულია სიმართლეს ეს დებულება.

პირველად ყოვლისა, ქართულ აზროვნებაში და მწერლობაში არავითარი „სარწმუნოებრივი ასქეტიზმი“ გაბატონებული არ ყოფილა (ამისი მლალადებელი მონამეა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა!). სომხეთი და სხვა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნები საქართველოზე უფრო

ადრე, ან იმავე დროს „საბერძნეთის და აღმოსავლეთის ცივილიზაციის დაახლოვებით გაცნობით“ არიან ცნობილი და მათ არ შეუქმნიათ საერო მხატვრული მწერლობა.

4). სრულებით ზედმეტია კავშირი „ამიტომ“ – თითქოს „ამიტომ“, რომ ქართველები განთავისუფლდნენ არ-არსებული „სარწმუნოებრივი ასქეტიზმისაგან“, „მწყურვალევით დაენაფენ სპარსულ ლიტერატურას“-ო. და, რასაკვირველია, იუსტინე აბულაძის თქმით:

5). „ჩვენი მეთორმეტე საუკუნის საერო მწერლობა სპარსული ლიტერატურის პირმშო შვილია; იგი სპარსულის საკარო ლიტერატურის გავლენით იყო გამონვეული“-ო!

სრული შეუსაბამობაა! ნამდვილი მიდმოდება, თუ უარესს არ ვიტყვით!

„საკარო“ მწერლობის არაერთი და ორი ნიმუში თვით ქართულ სასულიერო მწერლობაში მოიპოვება და თუ „საკარო მწერლობა“, ანუ საკარისკაცო პოეზია იუსტინე აბულაძეს სწორედ გაეგებოდა, ანუ იგი მისთვის იყო „ჰოფპოეზი“, ტრუბადურთა, ტრუვეერთა, მინნეზინგერთა პოეზია, ან ეგრეთ წოდებული „პროვანსური პოეზია“, მაშინ უნდა ითქვას: ასეთი რამ საერთოდ სპარსულ ლიტერატურაში არ არსებობდა. ევროპიული ლიტერატურის ისტორიის გაგებით, „საკარო პოეზია“=„ჰოფპოეზი“ მარტო ევროპაში არსებობდა და იგი იყო სწორედ რიტტერული საზოგადოების პოეზია.

* * *

რაც დედაკაცის „გაღმერთებასა“ და სიყვარულს შეეხება, სწორედ ისეთს, როგორსაც ჩვენ ვეცნობით ვეფხისტყაოსანში, აღმოსავლეთის არც ერთი ხალხის პოეზიას არ გააჩნია, არც კერძოდ: სპარსეთს, და არც შეიძლება ჰქონოდათ მათ. ანუ გერმანელი დიდი ფილოსოფოსის შლეგელის აზრით რომ მოგახსენოთ – პოეზია, რომელიც დამყარებულია დედაკაცთა თაყვანებაზე, როგორ შეიძლება იყოს გადმოღებული იმ ხალხისაგან (არაბთაგან), სადაც დედაკაცი არის მონა, ფრთხილად კარჩაკეტილი?! ან ალფრედ ჟანრუას სიტყვით – როგორ შეიძლება, რომ ცივილიზაცია, რომელიც დამყარებულია მონობაზე და ჰარამხანებში დედაკაცთა გამრავლებაზე, წარმოშობდეს პოეზიას, სადაც დედაკაცი არის გაღმერთებული?!⁴¹. გვ. 61-69.

თანაბარად „გაღმერთებულია სილამაზე და თაყვანება დედაკაცისა და მამაკაცისა ვეფხისტყაოსანში; ზედმატებულია მიწიური სიყვარუ-

ლი ვეფხისტყაოსანში; ამაზე არც სპარსულსა და არც არაბულ მწერლობას გავლენა არ შეიძლება ჰქონოდა! თქვენ მიგვითითებთ ვისრამიანზე და ბრძანებთ: ამას ხომ მაინც შეეძლო გავლენა მოეხდინაო! რა გავლენა? თემატური? დედაკაცის „გალმერთება“? არა! ვისრამიანში არის შიშველი ხორცის სიყვარული, მრუშობა და სიძვა, რომელსაც ჩვენ ვეცნობით ქართულ მწერლობაშიც, მაგალითად: გიორგი მერჩულის თხზულებაში მეთავე საუკუნისა – „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, სადაც აშოტ კურაპალატის რომანი არის აღწერილი! მეთავე საუკუნეში!

6). იუსტინე აბულაძეს „საკარო პოეზია“ ესმოდა და გაეგებოდა, როგორც „მეფეების ხოტბა“ (და აქ არის ევროპიული ტერმინუსის ცუდი ხმარება!). ეს, რასაკვირველია, სწორი არ არის, მაგრამ ამას უბედურებად არ ჩავთვლიდი, რომ მას უხამსი რამ არ ეთქვა!

1908 წელს თავის გამოკვლევაში „მეთორმეტე საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“, იგი სწერდა –

„სადევგმირო მოთხრობების არსებობა მე-12 საუკუნის (ქართულ) მწერლობაში შეგვიძლია გავამართლოთ იმ მოსაზრებითაც, რომ **საკარო პოეზიის შინაარსადაც, მეფეების ხოტბებს გარდა**, უნდა გამხდარიყო აგრეთვე ხელმწიფეების შესახები **სადემირო ამბები**, რადგან ეს უკანასკნელები წარმოადგენდნენ თავისი შინაარსით სამეფოდ მოწოდებული პირების სადემირო საქმეებს“⁴⁰. გვ. 23. და აი, ამის დასამტკიცებლად იუსტინე აბულაძე „ვისრამიანის“, „ამირანდარეჯანიანის“, „ბარამიანის“ ვეფხისტყაოსანთან შედარებას შეუდგა და იქ მსგავსი აზრები და ზოგი საერთო ნათქვამი გამოიძებნა...

უნდა სრულიად მკაფიოდ აღინიშნოს, რომ ე. წ. „საკარო პოეზია“ („ჰოფ-პოეზიი“) სავსებით გარკვეული და ცნობილი ცნებაა ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში და ამ ცნებას არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს სპარსულ მწერლობასთან, მაგრამ რაც მთავარია ქართველისათვის, – ვეფხისტყაოსანი არ არის „სადევგმირო“ ნაწარმოები.

* * *

ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება მე შევისწავლე ჩემს წიგნში: „ვ. ტ-ის საზოგადოებათმეტყველება“ და აღვნიშნე ის სინამდვილე, რომ ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არის პატრონყმური, ანუ ფეოდალური. ჩემთვის უეჭველი გახდა ის ფაქტიც, რომ ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება – იგ-

ივე პატრონცემური, ანუ ფეოდალური – არის ქართული საზოგადოება. ისიც ნათელვყავ, რომ ამგვარი პატრონცემური საზოგადოება არსად არსებობდა, თვინიერ დასავლეთი ევროპისა, სადაც ფეოდალიზმი ბატონობდა.

ქართული ფეოდალიზმისა და დასავლეთ-ევროპიული ფეოდალიზმის მსგავსება აშკარაა და აქ ურთიერთ რაიმე გავლენას ადგილი არა ჰქონია. დასავლეთევროპიული სახის ფეოდალიზმი არსად არსებობდა, – იგი მხოლოდ დასავლეთ ევროპასა და აგრეთვე საქართველოს ეკუთვნის.

* * *

ჩემს წიგნში „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“ ნათქვამია –

„უეჭველია, ქართული პატრონცემობა არის მხოლოდ ქართული და ეს ქართული ფეოდალიზმი აღმოცენებულია ქართულ ნიადაგზე და მას არა აქვს კავშირი არც სპარსულ, არც არაბულ, არც ბიზანტიურ და არც სომხურ წესწყობილებასთან; იგი ენათესავება მხოლოდ (დასავლეთ)-ევროპიულს და მისგან დამოუკიდებლად განვითარებულია. ეს ქართული ფეოდალიზმი, რომელს ჩვენ ისტორიული მასალებით ვიცნობთ, წარმოდგენილია ვეფხისტყაოსანში...“

„ქართული პატრონცემობა ვეფხისტყაოსანში არის დახატული და ამგვარად, ეს შესანიშნავი რომანი ქართული ცხოვრების შუა საუკუნეთა ადრე ხანის, თუმცა ძალიან ძუნწს, სახეობრივ აღწერას წარმოადგენს, წყობილი სიტყვითა და ნაირი ფერებით. ამიტომ სრულებით ბუნებრივია ის შეხედულება, რომ ვეფხისტყაოსანი არის ქართული ცხოვრების რომანი და მას არც შინაარსობრივ და არც მსოფლმხედველობით არავითარი კავშირი არა აქვს არც სპარსულ, არც ინდურ, არც არაბულ და არც სხვა რომელიმე ერის ცხოვრებასთან“ (გვ. 28).

* * *

აწ ვუბრუნდები აქ თავში დასმულ საკითხს:

1). არის თუ არა ქართული კულტურა საზოგადოდ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურათა შეჯვარადინების ნიადაგზე შექმნილი და ქართულ ეროვნულ კალაპოტში ჩაყენებული?

2). არის თუ არა ვეფხისტყაოსანი ამ ნიადაგზე წარმოშობილი?

პირველი საკითხისა გამო არ შემძლია უარყო ის დებულება, რომლის თანახმად ქართული კულტურის განვითარებაში აღმოსავლეთისა და

დასავლეთის კულტურას გავლენა არ ჰქონდაო; ვერ ვიტყვი, რომ ქართული კულტურა იყო თვით მყოფი, თვით კმარი, – ყველაფერს რომ თავი მივანებოთ, მარტოდ ქრისტიანობის შემოღებას უუდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა და ქრისტიანობის გარეშე ქართული კულტურა არც კი წარმოიდგინება!

მაგრამ როდესაც ვეფხისტყაოსანს შევეხე და მისი წარმოშობის ამბავი გამოვიკითხე, ჩემთვის ნათელი გახდა ის დებულება, რომლის ძალით ვეფხისტყაოსანი წმიდა და ხალას ქართულ ნიადაგზე იყო წარმოშობილი და ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება, რომელიც ამ პოემა-რომანში არის ასახული, წარმოადგენს ქართულ საზოგადოებას, პატრონყმურ საზოგადოებას და ასეთი საზოგადოება კი დასავლეთ ევროპაში და მწერლობაში არსებობდა, ოღონდ მაშინდელი დასავლეთი ევროპის (იტალია, საფრანგეთი, ინგლისი, გერმანია, ესპანეთი...) ფეოდალიზმსა და მის მწერლობას ქართულ საზოგადოებაზე გავლენა არ შეეძლო და ეს გავლენა არც იყო.

ამგვარად ცხადია: ვეფხისტყაოსანი მხოლოდ და მხოლოდ ქართული საზოგადოების საფუძველზეა შექმნილი და ამიტომ ამ პოემაში: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“, სრულებით სინამდვილეს არ შეესაბამება და მხოლოდ პოეტური ხერხისათვის არის გამოყენებული, რაც ძველად და მერმეც მწერლობაში მიღებული იყო.

* * *

ქართული ფეოდალური საზოგადოების ამსახველი და მაჩვენებელი ვეფხისტყაოსანი, მაშასადამე, არის მხოლოდ ქართული და ამიტომ ამ დიდებული თხზულების მსგავსს რაიმეს ვერსად აღმოაჩინოთ, ვერც ბიზანტიაში და მის გავლენაში მყოფ ხალხთა შორის, და ვერც ისლამურ მსოფლიოში, სადაც ის პატრონყმური=ფეოდალური საზოგადოება არ არსებობდა, რომელიც ვეფხისტყაოსანის საკუთარი დედა იყო.

დასავლეთ ევროპაში კი ფეოდალიზმი ბატონობდა, და მის შესაფერად და მისი ცხოვრების ამსახველად კავალერულ-რიტეტურული მწერლობაც განვითარებული იყო; ქართულსა და დასავლურ ფეოდალიზმს დიდი ნათესავობა აქვთ, მაგრამ ეს ნათესავობა არ არის სისხლითი, არამედ შორეული. ასევე მათი მწერლობისაც. ქართულ პატრონყმობასა და ვეფხისტყაოსანს თავისი საკუთარი ეროვნული სახე აქვთ და ამით, ეროვნულობის მიხედვით ევროპასთან დიანაც განსხვავებულია.

* * *

ვეფხისტყაოსანის ამ გამოძიების საბოლოო ჩემი დასკვნა არის –

1. ზოგადად: ქართული კულტურა არის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შეთავსება-შერწყმის ნიადაგზე წარმოშობილი, ქართული სულით გაჟღენთილი;
2. ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არის პატრონყმური საზოგადოება;
3. ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არის ქართული საზოგადოება;
4. ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არის ქრისტიანული საზოგადოება;
5. ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება და ქართული საზოგადოება – ორივე ქრისტიანული – არის დასავლეთ-ევროპიული საზოგადოებრივი წყობის მსგავსი და მსოფლმხედველობით: – ახლობელი ნათესავი.

* * *

და ბოლოს მსურს მთელი ეს წიგნი დავასრულო მეცამეტე საუკუნის მწერალის არსენ ბულმაისიმის ძის ნათქვამის განმეორებით –

„დიდ არს ძალი სიყვარულისა, რომელი მორჩილ ჰყოფს გონებასა შეკადრებად შეუკადრებელთაცა, ვითარ ესე იქმნა ან ჩემზედა... ვითარმედ ყოველი წერილი ძეგლი არს მეტყუელი, გამომაჩინებელი აღმწერელისაჲ საუკუნოდ, რომელსამე საქებელ ყოფად, ხოლო სხვისა განქიქებად უმეცრებისა, ვითარ ვხედავ ან ჩემსა“...

მასკალათა მათითებელი

ნაკვეთი მუხუთე

ვეფხისტყაოსანი და ისლამი

1. Prof. Ignaz Goldziher. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1925. S. 3.
2. D'Herbelot. Bibliothèque Orientale. Paris, 1783. Tome IV, p. 117.
3. L. Gardet et MM. Anawati. Introduction à la Théologie Musulmane. Paris, 1948, p. 220.
4. Le Coran, par M. Savary. Paris. Chap. 31, 26.
5. A. J. Weinsinck. Subha. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 701.
6. Reallexicon der deutschen Altertümer, bearbeitet von Dr E. Götzinger. Leipzig, 1885. S. 887.
7. Prof. Houghs. Dictionary of Islam. 1885, p. 141.
8. G. van der Leeuw. Die structure der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens. Archiv der Religionswissenschaften. Band XIX. Heft 1/2. Leipzig, und Berlin, 1931. S. 97.
9. Ed. Sell. Muslin God. Hastings Enciclopaedia dia of Religion and Ethics. New York, 1913. Vol. VI, p. 302.
10. D. B. Macdonald. Allah. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 44.
11. Prof. Emile Bréhier. Histoire de la Philosophie. Tome I. L'Antiquité et le Moyen Age. Fasc. 3: Moyen Age et Renaissance. Paris, 1947, p. 611.
12. D. S. Margoliouth. Mecca. Encyclopaedia of Religion and Ethics, by Hastings. New York, 1915. Vol. VIII, p. 511.
13. იოანე ბატონიშვილი – კალმასობა. თბლ. 1862. გვ. 67.
14. „დროშა“, ნომ. 9. თბლ. 1958. წერილი შ. ხანთაძისა: „საინტერესო ცნობა ნაპოლეონ ბონაპარტეს შესახებ“.
15. გაზეთი „საქართველოს გუშაგი“. პარიზი, ნომ. 40, 54, 55.
16. Prof. Jacques C. Risler. La civilisation arabe. Paris, 1955, p. 27.
17. Prof. Nöldecke. Geschichte des Korans. S. 300.

18. Les livres sacrés de toutes les religions Paris, 1865, p. 485.
19. L'abbé Migne Encyclopédie Théologique. Paris, 1851. Tome 1943, p. 1403.
20. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. თბილისი, 1937. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ.
21. Prof. B. V. Miller. Persidsko-russkij Slovar. Moskva, 1953. Str. 501.
22. Esser – Pephissa. Wetzter und Wester's Kirchenlexikon. Freiburg, 1899. B.XI. S. 1347. Das grosse Brockhaus, 1928.
23. ქართლის ცხოვრება. მარიამ დედოფლის ვარიანტი. ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქტორობით. თბილისი, 1906 წ. გვ. 469.
24. A. J. Wensinck – Mawla. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 466.
25. W. Popper – Mulla. Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, 1928. Vol. VIII, p. 909.
26. Fr. Malek-Karam. Dictionnaire françaisiranien. Téhéran, 1937, p. 160.
27. Ali Mazahéri. La vie quotidienne des Musulmans au Moyen Age. Paris, 1951, p. 15.
28. I. Pedersen – Madrasa. Handwörterbuch des Islam. Leiden, 1941. S. 389, 392.
29. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბლ. 1959. წიგ. 2. გვ. 72.
30. Sh. A. Amiranashvili. Istoria Gruzinskvi Dschivopici. Tbilisi, 1957. Str. 31.
31. Dr E. Götzinger. Reallexicon der Deutschen Altertümer. Leipzig, 1885. S. 74.
32. დემნა შენგელაია – ბათია ქექია (რომანი). თბილისი, 1954. გვ. 193.
33. სტეფანე მენტეშაშვილი – ქიზიყური ლექსიკონი. თბლ. 1943. გვ. 106.
34. თ. ლომოური – ფული შოთა რუსთაველის ეპოქაში. შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა. თბლ. 1938. გვ. 283.
35. ეპიგრაფია ვოსტოკა. მოსკვა, 1960. გვ. 140.
36. Prof. Louis Bréhier. Vie et mort de Byzance. Paris, 1947, p. 220.
37. თეიმურაზ ბაგრატიონი – განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსანისა.

გაიოზ იმედაშვილის რედაქციით. თბლ. 1960. გვ. 226.

39. გაიოზ იმედაშვილი – რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712-1956 წლები. თბლ. 1957.

40. იუსტინე აბულაძე – მეთორმეტე საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“. თბლ. 1923. გვ. 17, 62.

41. Prof. G. Cohen. La vie littéraire au Moyen Age. Paris, 1953, p. 61-69.

42. მიხეილ ქვლივიძე – ვეფხისტყაოსანის დასურათების ისტორიისათვის. თბლ. 1960.

43. ლევან მენაბდე – ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბლ. 1962. წიგნი 1. ნაკვეთი მეორე, შენიშვნა მეექვსე.

44. ელენე მეტრეველი – მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის. (მე-11-17 სს.). თბლ. 1962. გვ. 106. ნომ. 925. ტაბ. 32.

დასასრული წიგნისა:

„ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“

სარჩევი

უწყებულება მკითხველისათვის	20
ნაკვეთი პირველი: სახელისათვის ღმერთისა	22
რვეული პირველი: აჟა ამბავი ვეფხისტყაოსანის ჩხრეპისა	22
პარი პირველი: აჟა ამბავი ვეფხისტყაოსანის განძიძებისა	22
1. ვტის მჩხრეკელნი ძველად	22
2. ვეფხისტყაოსანის განხილვის ამბავი ახალ დროში	35
3. ვეფხისტყაოსანის განხილვის ამბავი უახლოეს დროში	37
4. ვ.ტ.-ის კვლევანი ჩვენს დროში	41
პარი მეორე: აჟა ამბავი ვეფხისტყაოსანის განძიძებისა	44
1. 1922 წლიდან 1937 წლამდე	44
2. ვ.ტ.-ის განხილვანი 1938 წლიდან დღემდე	53
რვეული მეორე: ფილტსოფიურ-რელიგიური სწავლანი	68
პარი პირველი: პლატონიზმი და ნეოპლატონიზმი	68
1. პლატონიზმი	68
2. ნუმენოსი	70
3. პლოტინოსი	71
4. ამელიუსი	79
5. პორფირიოსი	79
6. თეოდორე ასინელი	81
7. იამბლიხოსი	81
8. იმპერატორი იულიანუს	82
9. ათინური სკოლა	82
10. პროკლოს	83
პარი მეორე: ქრისტიანული თეოლოგია	86
1. პლატონიზმისა და ნეოპლატონიზმის გავლენა	86
2. დიონისე არეოპაგელის სწავლა	89
3. ერთი-სათვის	93
პარი მესამე: დამოძიებადნი და უარყოფადნი სახელნი ღმერთისა	95
1. დამტკიცებადნი სახელნი ღმერთისა დიონისე არეოპაგელთან	95
2. უარყოფადნი სახელნი ღმერთისა	100
პარი მეოთხე: მართი-სა	103
1. ერთი „ძველ აღთქმა“-ში	103

2. ახალი აღთქმის ერთი	104
3. ქრისტიანული ფილოსოფიის ერთი	106
4. ნეოპლატონური და ქრისტიანული ერთი	109
5. ვეფხისტყაოსანის ერთი	111
კარი მესამე: ღმრთივებრი+სად	113
1. ღმრთეება დიონისე არეოპაგელთან	113
2. ღმრთეება ქართულ რელიგიურ მწერლობაში	115
3. ვეფხისტყაოსანის ღმრთიება	117
რვეული მესამე: მრთ-არსებისა მრთისა	119
კარი ჰირველი: მრთ-არსება	119
1. ერთარსების საკითხისათვის	119
2. ერთისა	124
3. სამება წარმართულ რელიგიებში	126
4. სამების საკითხი ფილოსოფიაში	127
5. ნეოპლატონური სამება	128
6. ცნებისათვის „სამება“	129
7. ცნებისათვის „სამება ერთარსება“	130
8. ვეფხისტყაოსანის „ერთ-არსებისა“	132
9. სამებასთან მზის შედარება	134
კარი მმორე: სამებასა მრთ არსებასა	136
1. სამება – ერთარსების საკითხი ქრისტიანულ სწავლაში	136
2. წმიდა სამება – ერთარსების გარკვევისათვის	138
3. სამება-ერთარსება ქართულ სასულიერო მწერლობაში	139
4. სამება-ერთარსება ნათარგმნ თხუზულეებში	141
5. სამება – ერთარსება ძველ ქართულ საერო მწერლობაში	143
6. სამება – ერთარსება ქართული ისტორიულ მწერლობაში	145
7. ერთ არსება ვეფხისტყაოსანისა	146
ღამათება: მანიჭვიჭვის სამების საკითხისათვის	146
რვეული მმორე: ნათელთა სახემაწ	150
კარი ჰირველი: ნათელი აღმოსავლეთის მსოფლგაგებაში	150
1. ინდური ნათელი	150
2. ჩინური ნათელი	150
3. ბუდთისტური ნათელი	151
4. ირანული ნათელი	151

5. ფეჰლაფური (ფალაური) ნათელი	152
6. ზარათუშტრას ნათელი	152
7. ზირვანიზმის ნათელი	152
8. სემიტურ-ეგვიპტური ნათელი.....	153
9. დეუს – ნათელი	153
10. ბერძნული ნათელი	153
პარი მემორა: ნათელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სწავლაში	155
1. პლატონის ნათელი	155
2. ფილოს ნათელი.....	155
3. ნათელი სტოელთა	159
4. გნოსტიკოსთა ნათელი	160
5. ნათელი პლოტინოსთან	160
6. ნათელი პროკლოსთან	163
7. ბიბლიური ნათელი	164
8. ნათელი კაბზალისტურ და აპოკრიფულ მწერლობაში	166
პარი მესამე: ნათელი წმიდა მამათა სწავლაში.....	167
1. ნათელის შესახები სწავლა	167
ქრისტიანობის პირველ ხანაში.....	167
2. ნათელის სწავლა ბასილ დიდთან	168
3. ეფრემ სირინ-თან.....	168
4. ეპისკოპოს სინეოსთან.....	168
5. გრიგოლ ნაზიანზელთან.....	169
6. აუგუსტინუსთან	169
7. ნათელის შესახები სწავლა	169
დიონისე არეოპაგელისა.....	169
8. სვიმონ ახალი თეოლოგოსი.....	171
9. ნათელი ადრინდელ სქოლასტიკაში.....	172
პარი მემოთხე: ნათელი ქართულ სასულიერო მწერლობაში	174
1. ნათელი ქართულ წარმართობაში	174
2. ნათელი ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში	174
3. ნათელი ქართულ საერო მწერლობაში	177
პარი მესამე: ნათელი ისლამში.....	177
1. სხვა და სხვა გავლენა ისლამში	177
2. ნათელი მაჰმადისა.....	179

3. ნათელი სუფიზმისა	180
4. ნათელი გამოცხადებისა	181
5. ნათელი „მწვალებელთა“ შორის	182
პარი მემქვსე: ვეფხისტყაოსანის ნათელი	184
1. „შეუმზრახემან“ – „მეუმზრახემან“	184
2. „სახე“ თუ „მსახე“	185
3. ვეფხისტყაოსანის „ნათელთა სახისა“	186
4. ღმერთმან გული განმინათლა	189
პარი მემვიდე: ღმერთი და მგე	191
1. მზიანი ღამისად	191
2. ვის ხატად ღმრთისა	204
რვეული მესუთე: უცნაურო და უთქმელო	208
პარი პირველი: ცნებისათვის: „უცნაური და უთქმელი“	208
1. „უცნაური და უთქმელი“ პაგანურ ფილოსოფიაში	208
2. უცნაური და უთქმელი წმიდა წერილში	209
3. უცნაური და უთქმელი ქრისტიანულ ფილოსოფიაში	209
4. „უცნაური“ და „გამოუთქმელი“ ქართულ სასულიერო მწერლობაში	211
5. „უცნაური“ და „უთქმელი“ ვეფხისტყაოსანში	211
6. არ საქებელო სმენითა	212
პარი მეორე: მის უკვდავი ღმერთი ღმერთად	214
1. უკვდავი ღმერთი	214
2. ზის უკვდავი	215
3. ღმერთი ღმერთად	216
პარი მესამე: უჟამოსა ჟამისად	217
1. ჟამის საკითხისათვის	217
2. ჟამის საკითხი ქრისტიანულ ფილოსოფიაში	219
3. „უჟამოსა ჟამისა“ ქართულ მწერლობაში	221
4. უჟამო ჟამისა ვეფხისტყაოსანში	221
5. უკვდავებისა სწორანი	222
რვეული მემქვსე: და ბორთოსა არ დაბადებს	223
პარი პირველი: კეთილი და ბორთი ძველ რელიგიებში	223
1. „კარგი“ და „ავი“	223
2. ზარათუშტრა	225

3. ზერვანიზმი.....	226
4. მითრანიზმი	226
5. გნოსტიციზმი.....	226
6. მარკიონ.....	226
7. მანდეანნი.....	227
8. მანიქეიზმი	227
პარი მემორე: „ბოროტი“ და „კეთილი“ ქრისტიანულ განხრაში	230
1. პაულიკიანნი	230
2. თოდრაკიანნი.....	231
3. კათაროსნი	231
4. ბოგომილნი	232
5. ალბიელნი	233
პარი მესამე: ბოროტისა და კეთილის საპითხი ფილოსოფიაში.....	234
1. „ბოროტი“ და „კეთილი“ ელლინურ ფილოსოფიაში.....	234
2. ბოროტების საკითხი ქრისტიანობაში.....	236
პარი მემოთხე: ბრძენი დივნოს გააცხადებს	238
1. ბრძენი დივნოს	239
2. დაფარულსა	239
3. კარგსა მოავლინებს.....	240
4. და ბოროტსა არ დაბადებს	242
5. ბოროტიმცა რად შეექმნა.....	244
6. ბოროტსა უმყოფო	245
7. ავსა ერთ-ნამ შეამოკლებს	246
8. ვცან სიმოკლე ბოროტისა	246
9. კეთილია შენი გრძელი	247
10. არსება მისი გრძელი	247
11. კეთილნია შენნი მზანი.....	249
12. დუალიზმი?.....	249
13. დიონისე არეოპაგელი, ვეფხისტყაოსანის დივნოსი და ვეფხისტყაოსანი.....	250
პარი მესამე: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“ (?)	253
1. ავი და ჰავი	253
2. ავი	256
3. მიშეებისათვის.....	259

4. ბოროტი სცვალო კეთილად	260
5. ვერვინ შესცვლის	261
რვეული მეშვიდე: უზადო ჰყოფს, არ აზადებს	263
პარი პირველი: თავსა მისსა უკეთესსა	263
1. შევნიერების საკითხისათვის	263
2. უკეთესსა	265
3. უზადო ჰყოფს	266
პარი მეორე: არ აზადებს	268
1. ცნებისათვის „არ აზადებს“	269
2. ცნებისათვის „თვითსრული“	269
3. ვეფხისტყაოსანის: „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ყოფს, არ აზადებს“	272
პარი მესამე: გონებაბან დაფარულნი	273
1. ღმერთი-გონება – ფილოსოფიაში	273
2. ღმერთი = გონება	275
ქრისტიანულ ფილოსოფიაში	275
3. „გონება“ ქართულ მწერლობაში	276
4. დაფარულნი	277
5. „გონებაბან დაფარულმან“	277
6. „გონებაბან დაფარულნი“	278
პარი მეოთხე: ვინ არს ძალი უხილავი	281
1. ძალი	281
2. ვეფხისტყაოსანის ღმერთი – ძალი	283
3. უხილავი	286
რვეული მერვე: კურთხეულ არს	287
პარი პირველი: ყოფილი, მყოფი	287
1. სახიერმან	287
2. ყოფილი, მყოფი	289
3. ღმერთსა ცხოველსა	290
პარი მეორე: შენ ხარ სავსება ყოველთა, აზვავსებ მგებარ ფენითა	292
1. სავსება ყოველთა	292
2. მზეებრ ფენითა	295
პარი მესამე: ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს	296
1. ცნებისათვის „საზღვარი“	296
2. „დაუსაზღვრებს“	299

3. „დასაზღვრა“ რელიგიურ მწერლობაში	300
4. ერთსა ასად, ასსა ერთად	304
პარი მემოთხე: უფალო!	305
1. ღმერთმან იცის	305
2. ტკბილად მხედსა	307
3. შენ უფაღსა	308
4. რომელი ჰფლობ	309
5. უფალო უფლებათაო	310
6. მაღლით მაღალმან	311
7. კურთხეულ არს	312
პარი მესუთე: ბუნება გიარსა	313
1. ბუნება – ფისის	313
2. ცნებისათვის „ბუნება“ ქართულ მწერლობაში	315
3. ცნებისათვის „ბუნება“ თეოლოგიური თვალსაზრისით	316
4. ბუნება = ღმერთთან ზიარებისათვის	317
5. ცნებისათვის „ბუნება“ = ღმერთი ქართულ სასულიერო მწერლობაში	319
6. ავთანდილი – „ბუნება ზიარსა“	319
რვეული მემოთხე: „ღმერთი სიყვარული არს“	321
პარი პირველი: სიყვარულისათვის	321
1. „ღმერთი არის ჭეშმარიტი სიყვარული“	321
1. მიჯნურობა პირველი	322
პარი მემორე: მიჯნურობისათვის	326
1. შენ დაბადე მიჯნურობა	326
2. ღმერთი – შემწე სიყვარულში	327
3. მომეც დათმობა სურვილთა	329
4. მფლობელო გულის თქმათაო	329
რვეული მემოთხე: განგებასა ვერვინ შესცვლის	331
პარი პირველი: განგებისათვის	331
1. ფილოსოფიური „განგება“	331
2. ქრისტიანული განგება	335
3. ვეფხისტყაოსანური განგება	339
პარი მემორე: მხედსა	345
1. არსთა მხედისა	345
2. ზეცით მოსრულნი ზენანი	347

რვეული მეთერთმეტი: რომელმან შექმნა	349
პარი პირველი: ძალითა მით ძლიერითა	349
1. შექმნის საკითხი ძველ ფილოსოფიაში	349
2. შესაქმის საკითხი ქრისტიანობაში.....	353
3. შექმნის საკითხი ისლამში	356
4. რომელმან შექმნა	357
5. შემოქმედი.....	359
6. არსთა მხადსა	360
7. ღმრთისაგან დანაბადია	360
8. ხორცთა შენთა.....	366
9. ავნებს ხორცსა.....	367
10. ხორციელი.....	369
11. მიწა ცუდი	372
პარი მეორე: არსნი სულითა ყვნა.....	373
1. ზეგარდმო არსნი	373
2. ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა	375
3. სახითა მის მიერთთა	376
4. სახე ყოვლისა ტანისა	378
5. მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე.....	381
6. მოვლენილო და მორჭმულო.....	383
7. ღმერთი ცათა.....	384
8. ღმრთისა სწორნი.....	386
9. მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს.....	393
10. ვინ გაგავსო.....	399
რვეული მეთორმეტი: წადილი და ნება მისი	401
პარი პირველი: ღმერთმან ინება.....	401
1. ენებოს ღმრთისა წადილსა	401
2. იგი მოგვცემს წყალობასა	405
3. ნუ გეშის, ღმერთი უხვია	409
4. ღმერთმან ქმნას.....	409
5. ღმერთი მას მისცემს	411
6. მშვიდობისა მისცეს გზანი.....	411
7. არ გასწირავს	413
8. მასვე ძალ უც განკურნება	414

პარი მეორე: სამართალნი შინნი	415
1. ღმრთისა სამართალია.....	415
2. მართალსა ბრჭესა	416
3. წაღმართულია	417
4. გამკითხველო, გამიკითხე	418
5. რა სასჯელი მომივლინე	418
6. ობოლთა მღხენელი.....	419
7. მიეც გლახაკთა	422
8. ფიცი აფიცე ღმრთიანი.....	425
9. ვიმონებ ღმერთსა	426
10. ღმერთო!	428
პარი მესამე: ილოცავს, იძჳვის	429
1. ილოცავს	429
2. იტყვის	430
3. ვკადრე სიტყვა.....	433
4. დამლოცვენ.....	434
5. ღმერთსა შემვედრე	435
6. აჯა ჩემი შეისმინე.....	436
7. ხელაპყრობით	436
8. სუფევეთმცა ხართ	438
რვეული მეცამედი: ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს	439
პარი პირველი: რისხვა ღმრთისა.....	439
1. რისხვა მაღალმან.....	439
2. თვალნიცა მრისხვენ	441
3. ყოვლი ცრუ და მოღალატე.....	442
4. ღმერთსა ჰგმობს	445
5. ღმერთი მზღველია	445
6. ცოდვათა შემსუბუქება	446
7. შეუნდობს შეცოდებულსა	450
8. თვით ჩვენვე შეგვინანია.....	452
პარი მეორე: მისცა მადლი და დიდება	454
1. დიდ არს უფალი და ქებული ფრიად	454
2. მადლი ღმერთსა	454
3. ღმერთსა დიდება.....	456

4. მსხვერპლსა შევსწირვიდე.....	458
5. სანამებლად	458
6. სიმტკიცე სჯულისა	459
7. ჰკადრა სრულსა.....	461
წინასწარი გოგადი დასკვნა	463
რვეული მეთოთხმედი: ანგელოზნი. სამოთხე.....	466
პარი პირველი: ცისა ძალთა დასი	466
1. მხედრობანი ცისანი.....	466
2. საბაოთ	467
3. ძალნი ცისანი	469
4. გუნდნი, ძალნი ცათანი ქართულ მწერლობაში	470
5. ძალნი – ანგელოზნი	471
6. ვეფხისტყაოსანის	473
„ცისა ძალნი“ და „ძალნი ზეციერნი“	473
პარი მეორე: სრულად მოგსწყდემ სამოთხესა.....	475
1. სამოთხე – ედემი.....	475
2. ბისონი	478
3. ჯეონი	480
4. დიჯლა	481
5. ეფფრატი.....	482
ნაკვეთი პირველი: მასალათა მათითებელი	482
ნაკვეთი მეორე: სიკვდილისათვის	495
რვეული პირველი: ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა	495
პარი პირველი: მისგან ყოველი გასწორდეს	495
1. კისოგოტამი	495
2. მათ სიკვდილი დაუნესეს.....	497
3. კავშირნი... სიკვდილი	498
4. ყოველთათვის გარდუვალია	501
5. შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა	502
6. სიკვდილი მახლავს	503
7. გაყრა ხორცთა და სულისა	504
8. დადება თავისა.....	507
პარი მეორე: დავვიწყებვივარ სიკვდილსა	511
1. ვარ სიკვდილისა მქენები.....	511

2. მით სიკვდილსა მიგვაახლებს	513
3. შენ გეახლო სიკვდილამდის	513
4. თავსა მოვიკლავ	514
5. მე სიკვდილითა ორითა.....	516
6. სიკვდილსა და სიცოცხლესა	519
რგვეული მემორე: მათ შამშნან გლოვა-თირილი.....	523
პარი პირველი: მაშინ გმართებს გლოვა, ფლასი	523
1. მიტირე და მივაგლახე	523
2. „მიტირილ-მოტირილი“	525
3. მოთქვამს ხმა მალლად	525
4. მას აქეთ იგლოვს ხელმნიფე	527
5. სრევა რიდისა.....	528
6. ღილ-ჩახსნილი	530
7. საყელონი გარდეხიენეს	530
8. სიმძიმილი და მიმტკივნება	531
პარი მემორე: გვედრებ დამარხვასა	533
1. მე სამარე გამითხარე.....	533
2. თავსა ასუდარებს	539
პარი მესამე: ბნელი გმართებს	540
1. ბნელსა ვჯე	540
2. ან სახლად მმართებს სენები	543
3. გამოსვლისათვის	545
4. მეტად კარგად დამიურვე	546
5. ხიდთა ასაგებლად	549
6. გლახაკთა მიეც საჭურჭლე	553
რგვეული მესამე: ძალნი ბოროთნი	555
პარი პირველი: ჟმესკნელს ვიყო	555
1. ჯოჯოხეთი და ქვესკნელი	555
2. კბილთა ღრჭენასა	559
3. სატანა	560
4. ეშმა	562
5. ძირი ეშმაკთა კვერთხისა	563
6. კარგი საეშმაკო.....	564
7. მავნე.....	568

8. ბელზებელი	569
9. ღმრთისა მტერმან	570
10. მტერ-დაცემული ვეგონე	571
11. შობილი თუ უშობელი	572
12. უჩინარი და უჩინო	574
კარი მემორე: კაცნი გრძნებისა მცოდნენი	574
1. ქაჯი ყველა უხორცოა	574
2. დევთა ყვირილი	577
3. სავსენი გრძნებითა	579
4. ამას არ უნდა მისანი	585
მასალათა მათითებელი	587
ნაკვეთი მემორე: სიკვდილისათვის	587
ნაკვეთი მესამე: საიძიოსათვის	592
რვეული პირველი: სად მიდის სული?	592
კარი პირველი: აღმოსავლური რწმენანი	592
1. პირველყოფილი რწმენა	592
2. ფსიხე	595
3. ბაბილონურ-ქალდეური რწმენანი	597
4. სპარსული მოძღვრებანი	597
5. ინდური სწავლანი	599
6. ეგვიპტური შეხედულებანი	600
7. ებრაელთა რწმენანი	602
8. ასტროლოგიური სწავლანი	602
9. როგორ ადის სული ცად	603
10. მითრაიზმის სწავლა	604
კარი მემორე: ელლინური სწავლანი სულის შესახებ	605
1. ჰომეროსიდან პლატონამდე	605
2. პლატონის სწავლა	608
3. არისტოტელესის სწავლა	610
4. სხვა ელლინური აზრი სულზე	611
5. ნეოპიტაგორასიანთა სწავლა	613
6. ფილო ებრაეოსის სწავლა	614
7. ნეოპლატონიზმის სწავლანი	614
8. გნოსტიკოსური შეხედულებანი	618

პარი მესამე: ქრისტიანულნი მოძღვრებანი სულის შესახებ	618
1. სული – წმიდა წერილთა თანახმად	678
2. სულის შესახები შეხედულება წმიდა მამათა შორის	622
3. ქრისტიანულნი განხრანი	623
4. მანიქეანთა სწავლა	625
5. სულის გამოსახულება და ცად ასვლა	627
პარი მეოთხე: მაჰმადიანური მოძღვრებანი სულის შესახებ	628
1. ყურანის სწავლა	628
2. სუფიზმი	632
პარი მესამე: სხვა სწავლებ	635
1. მანდეიზმის რწმენა	635
2. ნოსაირთა რწმენა	636
3. მუსლიმანური განხრანი	636
4. ქარრანული შეხედულება	636
5. მატერიალისტური და პანთეისტური	637
რვეული მეორე: შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა	638
პარი პირველი: მწყობრისათვის	638
1. ცნებისა „მწყობრი“ გარკვევისათვის	638
2. მწყობრი ციური	642
3. მწყობრი ანგელოზური	646
4. ციური ჰიერარხია	648
5. ზესთა	651
6. ზე წესთა მწყობრისა	654
7. ზეცისა მწყობრისა	657
პარი მეორე: მსოფლიური მწყობრი	658
1. მწყობრი ფილოსოფიურ სწავლათა მიხედვით	658
2. მწყობრი წმიდა მამათა მოძღვრებაში	660
3. მწყობრთა მწყობრი	665
პარი მესამე: „ეროსი“ პლატონის, პლოტინოსის, პროკლოსის სწავლაში	666
1. წინარი („ეროსი“ ძველ მისტიკებში)	666
2. პლატონის „ეროსი“=სიყვარული	667
3. პლოტინოსის „ეროსი“	668
4. პროკლოსის „ეროსი“	669
პარი მეოთხე: სიყვარული=ნომოს=აგაპე=პარიტას=კუპიდიტას	672
1. ქართული ცნებისათვის: „სიყვარული“	672

2. ნომოსი	674
3. აგაპე.....	675
4. ეროსი	676
5. კლემენტიოს ალექსანდრიელის „აგაპე“ – „ეროსი“	677
6. ორიგენესის „ეროსი“	677
7. ირენაეოსის „აგაპე“	678
8. ათანასე დიდის „აგაპე“	679
9. გრიგოლ ნისელის „ეროსი“	680
10. აუგუსტინუსის „კარიტას“	681
11. დიონისე არეოპაგელის „ეროსი“	684
12. „სამოთხის კიბე“	687
13. მაქსიმე აღმსარებელის „აგაპე“ და „ეროსი“	687
14. დანტეს „ეროსი“	688
15. სუფისტური „შერთვა“	690
16. „შერთვა“ ვეფხისტყაოსანისა.....	691
რვეული მესამე: ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ	695
პარი პირველი: მერმე არა არს?	695
1. უფალო, შენ უწყი ეგენი... ..	695
2. საიქიოში	696
3. შვება	696
4. ზიარება.....	698
5. ზიარება=შერთვა	699
6. დიდება	699
7. უკვდავი საჩუქარია	700
8. ერთსა მიჰხვდეს	700
პარი მეორე: ერთთან ზიარებისათვის	702
1. ერთთან-ღმერთთან შერთვისა და ზიარების გზა.....	702
2. პიროვნების დაკარგვა?	703
პარი მესამე: სულნი მათნი გაცას რბიან	705
1. აღმა-ფრენა სულისა	705
2. ზეცას რბიან.....	707
რვეული მეოთხე: შმვრთვივარ სულთა სირასა	709
პარი პირველი: „სირასა“	709
1. ცნებისათვის „სირა“	709

ა. სირი – ფრინველი.....	711
ბ. სირრი	712
2. „სირა“ ფილოსოფიაში	713
პარი მემორე: „მუნ“ – „მუნცა“	719
1. ცნებისათვის „მუნ“	719
2. „შევრთვივარ“	720
3. საიქიო	721
რვეული მემუთე: მივალთ მას საშუაუნოსა	723
პარი პირველი: საშუაუნოსათვის	723
1. მსოფლიო და საუკუნე	723
2. საუკუნო ბიბლიაში	724
3. „საუკუნო“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური	726
4. ავთანდილის „საუკუნოსა“	727
5. „მას საუკუნოსა“ რელიგიურ მწერლობაში	729
6. „საუკუნოსა“ ქართულ სასულიერო მწერლობაში	730
7. ვისრამიანის „მას საუკუნო(ე)სა“	731
8. „საუკუნე“ და „საუკუნო“	735
9. „მივალთ მას საუკუნოსა“	735
პარი მემორე: ყოფნაცა მქონდეს ჟამისად	736
1. „მივეგებვი, მომეგებოს“	736
2. მუნ თანა წასატანისა	743
3. ქრისტიანული საიქიო	744
4. სხვა რამე რწმენა	745
5. ყოფაცა მქონდეს ჟამისად	746
6. „ღმრთეებრი სად“	747
7. სოფლით გაღმა გაებიჯა	747
8. მზისა ელვათა კრთომასა	748
9. დამხსნას ბნელსა	749
10. საეკლესიო და საერო	751
რვეული მემუქსე: ღმერთმან ერთი რად აცხოვნოს	753
პარი პირველი: წინარგანჩინებისათვის	753
1. განგება და წინარგანჩინება	753
2. წინარგანჩინება ბიბლიის მიხედვით	755
3. კამათი წინარგანჩინებისა გამო	756

4. წინარგანჩინება ისლამში	758
5. „ცხოვება“ და „წარწყმედა“	759
6. ვეფხისტყაოსანის წინარგანჩინება	761
7. რად აცხოვნოს	762
8. შესახულსა	764
კარი მემორე: ორისავ იყოს მხლებელი	764
1. ბედია მაყივნებელი	764
2. „ორისავე“, „ორსავე“, „ორისავ“	766
3. „ორისავ იყოს მხლებელი“	767
4. ვის არ შეუცვლის	769
5. ჩანართი-დანართვისათვის	770
დანართი: კვლა აჰაბა იამების	775
გამოკითხვის შედეგი:	
I ქრისტიანული ღმერთი და ვეფხისტყაოსანის ღმერთი	776
II ქრისტიანული ღმერთის შრთიმერთობა კაცთან და ვეფხისტყაოსანი	777
III ქრისტიანული სწავლა ღმერთთან კაცის შრთიმერთობაგე და ვეფხისტყაოსანი	778
IV ცოდვა ქრისტიანული თვალსაზრისით და ვეფხისტყაოსანი	778
V ქრისტიანული საიქით და ვეფხისტყაოსანი	778
VI ქრისტიანული ანგებულოგია და ვეფხისტყაოსანი	779
VII ქრისტიანული დემონოლოგია და ვეფხისტყაოსანი	779
VIII ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა და ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების შრთიმერთობა	779
რვეული მეშვიდე: ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების საკითხები	784
კარი კირველი: ძველი მსოფლიო და ქრისტიანობა	784
1. ელლინიზმი და ქრტიანობა	784
2. ნეოპლატონური რელიგია და ვეფხისტყაოსანი	786
3. გნოსის	787
კარი მემორე: რა შთქვამს	792
1. სოლარიზმი და ვეფხისტყაოსანი	792
ა. მზე – ღმრთეება	792
ბ. მზე – „ემანაცია“	794
გ. მზე და ღმერთი იგივეა	794
დ. „არდი უჩინოა“	795
ე. „მზის ღვთაებრივი პატივი“	801

ვ. ქრისტე ვეფხისტყაოსანში	801
ზ. „წარმართული ნაზრევის დანოლა“	802
ც. „არავითარი ნიშანი წარმართობისა“	802
2. „მისი ათეისტური იდეები“	803
3. პანთეიზმი და ვეფხისტყაოსანი	807
4. დეიზმი და ვეფხისტყაოსანი	812
5. თეიზმი და ვეფხისტყაოსანი	813
6. ღმერთი – „განგებისა და გონების სინთეზი“	815
7. „სახითა ოდენ სამითა“	821
8. ვეფხისტყაოსანის დღეისეული კვლევის დასახასიათებლად	824
9. რენესსანსისა და ჰუმანიზმისათვის	829
ნაკვეთი მესამე: მასალათა მათითებელი	833
ნაკვეთი მეოთხე: ბიბლია და ვეფხისტყაოსანი	841
რვეული პირველი: სახელთა ურთიერთობანი	841
პარი პირველი: ბიბლიურნი სახელნი ვეფხისტყაოსანში	842
1. ადამი	842
2. მოსე	843
3. მეგვიპტელნი	843
4. სპარსნი	844
5. თამარ	844
6. გაბაონ	844
7. ნინეველნი	845
8. ურია	846
9. ურია მე ლევი	846
10. დავითი	849
11. გოლიათი	850
12. სხვა ქვეყნები	850
13. როდია	850
პარი მეორე: ვერ კამენ, ვერცა სალამან	851
1. კაენისა და სალამან-ის ამბავი	851
2. ჰინდონი	855
3. „მოაბადნი“	864
4. კლდე	872
რვეული მეორე: რაგვარ სწვირენ	874
პარი პირველი: წიგნსა სწვირია	874
1. მოციქულნი	874

2. ღმრთისაგან თქვის სასწაულად	879
3. დღე აღვსებისა	881
4. წიგნსაცა აგრე სწერია.....	882
ა. მოკითხვისა და ამბავის წიგნი.....	883
ბ. წიგნი ბრძანებითი	884
გ. წიგნი სააშუკო	885
დ. წიგნი სანვეველი.....	886
ე. ანდერძის წიგნი	886
ვ. წიგნი დიპლომატიური	886
ზ. მოხსენება-წიგნი	887
თ. წიგნი საფიცარი	887
თ. ბიბლია – წიგნი.....	887
5. შიში შეიქმს სიყვარულსა.....	889
6. თხა და მგელი ერთად ძოვდეს.....	891
7. ძისაგან ითავსებოდა	893
პარი მემორე: გვირგვინი დასდგა	895
1. არა აქვს კეისარობა.....	895
2. მისცა სკიპტრა.....	896
3. თავსა გვირგვინი	897
4. კრულსა	901
პარი მესამე: ზღვისა ჭიპია	904
1. ზღვისა ჭიპია	908
2. რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა	908
3. ვითა სანთელი დნებოდის.....	909
ა. სანთელი.....	912
ბ. ცვილი	912
გ. ბაზმა.....	912
4. ხატვა ხატისა	913
რვეული მესამე: ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის ნათესავ აზრთა ერთობა	920
რვეული მეოთხე: ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის	
თქმათა ერთობა	950
რვეული მეხუთე: ბიბლიისა და ვეფხისტყაოსანის იშვიათ სიტყვათა	
ერთობა.....	957
მასალათა მათითებელი: ნაკვეთი მეხუთე.....	958
ნაკვეთი მეხუთე: ვეფხისტყაოსანის ისლამი.....	962

რვეული პირველი: ისლამისათვის	962
პარი პირველი: ვეფხისტყაოსანის ისლამური ქვეყნები	962
1. ისლამი.....	962
2. ვეფხისტყაოსანის ისლამური ქვეყნები	965
3. ქრისტიანობა და ისლამი	966
პარი მეორე: ალლაჰ	967
1. სუმბჰა.....	967
2. ალლაჰის 99 სახელი	969
3. ღმერთი და ალლაჰ	972
რვეული მეორე: ისლამური სახელნი	974
პარი პირველი: „მაჰანი“	974
1. „მაჰა“ ქართულ მწერლობაში.....	974
2. ვეფხისტყაოსანის „მაჰანი“	974
პარი მეორე: „მუსაფნი“	975
1. მუსაფის რაობა	975
2. ვეფხისტყაოსანის მუსაფი.....	977
პარი მესამე: სასულიერნი პირნი.....	978
1. მუყრი	978
2. მულიმი.....	978
პარი მეოთხე: სასულიერნი დაწესებანი	980
1. ხანაგა.....	980
2. მიზგითა	982
ბოლოსიტყვა.....	983
მასალათა მათითებელი: ნაკვეთი მხხუთე.....	999
ვეფხისტყაოსანი და ისლამი	999

ვიკტორ ნოზაძე

ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება

ბუენოს აირეს, 1953

ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება

ჩანართი წიგნიურთ – ვეფხისტყაოსანის ბუნებისმეტყველება

სანტიაგო დე ჩილე, 1957

ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება

სანტიაგო დე ჩილე, 1957

ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება

სანტიაგო დე ჩილე, 1958

ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება

პარიზი, 1963

მისამართი – 26, RUE LACRETELLE, PARIS (XV)

I.M.P. rue des Jeuneurs

