

ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“

ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფში რუსთველი მოგვითხრობს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სტროფში განვითარებულია ბიბლიური თვალსაზრისი შემოქმედ ღმერთზე, მოსეს პირველი წიგნის – „შესაქმის“ მიხედვით: „დასაბამად ქმნა ღმერთმა ცა და ქუეყანა“ (შეს. 1. 1.). რუსთველი ლაპარაკობს ცის (სამყარო) შექმნაზე სულიერი, ანგელოზური, ძალებით; და ადამიანთათვის უთვალავი ფერებით შემკული მიწის (ქვეყნის) შექმნაზე. ასევე განმარტავს „უსალმუნი“ ცისა და მიწის შექმნას: „რომელმან ქმნა ცანი და ქუეყანაჲ. ცანი ცათანი უფლისანი არიან, და ქუეყანაჲ მოსცა ძეთა კაცთასა“ (ფს. 113, 23-24). რუსთველი: ღმერთმა (რომელმან) შექმნა სამყარო თავისი ძლიერი ძალით (შეადარე, გრიგოლ ნოსელი: „დაბადებაჲ ამის ქუეყანისაჲ დაბადებულისაჲ იქმნა ოთხთა ამთგან ნივთთა მსწრაფლ, და არსებად მოვიდა ძალითა ღმრთისაჲთა“ (741, გვ. 148); „ღმერთმან ძლიერებითა თჳსითა დაჰბადა კაცი ყოვლითურთ განსრულებული“ – 741, გვ. 217). ზეგარდმო არსნი, ანუ ანგელოსთა სამყარო, ზეცით მონაბერი სულით ყვნა (შეადარე, „შესაქმე“ : 1, 2: „და სული ღუთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“). ადამიანებს მოგვცა უთვალავფერებიანი ქვეყანა და ღვთაებრივი სახით ხელმწიფე დაადგინა. (შეადარე, რომ., 13.1: „არა არს კელმწიფებაჲ, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი-იგი არიან კელმწიფებანი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არინ“).

მეორე სტროფში პოეტი მიმართავს ღმერთს და საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს ავედრებს. ეს ვედრება კი იწყება სიგყვებით: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

ეს სტრიქონი რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში სხვადასხვაგვარადაა გააზრებული. გამოთქმული შეხედულებებიდან ყველაზე მეტად საინტერესოა მოსე გოგიბერიძის თვალსაზრისი. მისი აზრით, ამ სტრიქონში „სახე“ ნიშნავს ფორმას, ხოლო „ტანი“ – მაგერიას. ამდენად რუსთველი ღვთაებას მიმართავს: ღმერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი მაგერიის ფორმა. ეს ღებულება მ. გოგიბერიძემ არისტოტელეს და არაბულ არისტოტელიზმს, კერძოდ ავიცენას დაუკავშირა; რამდენადაც

არისტოტელეს კვალდაკვალ სწორედ არაბული არისტოტელიზმი აღიარებდა, რომ ღმერთმა მხოლოდ მაგერიის ფორმა შექმნა, ხოლო საკუთრივ მაგერია კი ყოველთვის არსებობდა (62, გვ. 58-59; 60, გვ. 25; იხ., აგრეთვე, 170)¹. აქედან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძემ დაასკვნა: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“ წმინდა არისტოტელური დებულებაა. შოთას ეპოქაში არაბულ ფილოსოფიას ესმოდა ნამდვილი არისტოტელე და იცოდა, რომ *materia prima*, ე. ი. განი არ იყო შექმნილი ღმერთის მიერ, არამედ მარად არსებული, ღმერთს მიეწერებოდა მხოლოდ მაგერიის ფორმის, ე. ი. „ყოვლისა განისა სახის“ შექმნა“ (58, გვ. 216).

ამ გააზრებას ერთგვარ გაუგებრობამდე მივყავართ. საესებით სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიგერაგურაში, რომ ასეთი გაგებით ერთმანეთს ეწინააღმდეგება პროლოგის პირველ და მეორე სტროფებში გამოთქმული მოსაზრებები: პირველ სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სამყაროში კი იგულისხმება როგორც მისი ფორმა, ასევე მაგერია. მეორე სტროფში კი ეს მოსაზრება დარღვეული ჩანს.

სპეციალურ ლიგერაგურაში ასეთი ამრიცაა გამოთქმული: მართალია, მეორე სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ ფორმის შექმნაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთველი შემოქმედის მიერ მაგერიის შექმნას გამორიცხავდეს, რადგანაც პირველ სტროფში მაგერიის შექმნაცაა ხაზგასმული. ამიგომაც ამ სტრიქონში საუბარია როგორც მაგერიის, ასევე მისი სახის შექმნაზე. მაგრამ კონტექსტიდან ასეთი ამრის გამოგანა, ვფიქრობთ ნაძალადევი; შალვა ნუცუბიძის სწორი მითითების თანახმად „...в названной строфе речь идет о создании образа тел, а не самих тел, так как подчеркивание, да еще в форме выделяющего суждения, образа тел ясно указывает на то, что создание тел исключается“ (421, გვ. 82).

თავის მხრივ, შ. ნუცუბიძე რუსთველის „სახეში“, მართალია, ფორმას ხედავს, მაგრამ „განში“ მოიაზრებს არა სამოგადოდ მაგერიას, არამედ კონკრეტულ საგანს (тело) და ცდილობს რუსთველის დებულება ლოგიკურად დაიყვანოს სხვა ფორმულამდე. იგი წერს: „Форма тел не должна мыслиться независимо от тел, с одной стороны, и от бога как причины бытия, с

¹ მ. გოგიბერიძეზე უფრო ადრე ამ გაეპის ნათესაობა არისტოტელეს ფილოსოფიასთან შენიშნა პ. ცინცაძემ: „ღმერთი აქ საესებით არისტოტელის მოქმედ გონებას წარმოადგენს ანუ სპინოზას *natura naturata*-ს, რომელიც „ქმნის სახეს ყოვლისა განისას“ ანუ ფორმას აძლევს და ყოველივეს რაღაც კერძოდ ანუ გარკვეულობად აქცევს, ე. ი. „სახეს აძლევს“ (259, გვ. 17).

другой... Поэтому формы, образы тел, поскольку, тела суть соединение и формы (образа) и вещества, могут означать *бытие* тел. Это уже положение пантеистического материализма. Бог создает образ тел – это значит, что бог служит, сам является образом (первообразом - *Urgestalt*) тел. Тогда выходит, что бытие тел *есть, состоит* в бытии бога“ (421, გვ. 82-83).

თავი რომ ღაჲანებოთ იმას, რომ მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა აშკარად ეწინააღმდეგება პირველი სტროფის დებულებას: „რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა“, შ. ნუცუბიძის მსჯელობა თვით მეორე სტროფის მიმართაც ხელოვნურია. რუსთველის დებულება: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ *შექმენ* სახე ყოვლისა განისა“, მიუხედავად იმისა, ლოგიკურია თუ არა მისი ღაჲანა დებულებაზე „*бытие тел есть, состоит* в *бытии бога*“ რუსთველთან *ფიქსირებული სახით* პრინციპულად განსხვავდება ამ უკანასკნელი ფორმულიდან; რამდენადაც რუსთაველი ამჯერად ღმერთის მიერ ფორმის *მხოლოდ და მხოლოდ შექმნაზე ლაპარაკობს*. ამიგომაც სავსებით სწორი იყო ნ. ნათაძის შენიშვნა: „*არავითარი* საფუძველი არა გვაქვს აგგორის მიერ პირდაპირ ნათქვამი სიგყვები „*შენ შექმენ* ყოველი განის სახე“ გავიგოთ როგორც: „შენ *ხარ* საგანთა სახე“ და არა მათი პირდაპირი აზრის მიხედვით“ (170).

შემდგომში შ. ნუცუბიძემ ამ გაეპის სულ სხვაგვარი წაკითხვა შემოგვთავაზა. იგი წერს: „ღღეს ვიცით, რომ სახე, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, არ ნიშნავს გამოსახვას, საგნის ფორმას. ასე შეიძლებოდა გვეფიქრა, ვიდრე დამტკიცდებოდა დიდი ფსევდო–არეოპაგელისა და V საუკუნის ქართველი და მსოფლიო გენიალური მოაზროვნის პეტრე იბერის იგივეობა. უკანასკნელისათვის „სახე“ ნიშნავდა სიკეთის გამოსახულებას, რომლიდანაც იწარმოებოდა სიგყვა „სახიერი“, როგორც ღვთაების აგრიბუტი, რომლის მიხედვით სახიერდებოდა ყოველი განი (საგანი) და „უსახო“ არ შეიძლებოდა რაიმე ყოფილიყო. ამასთანაა დაკავშირებული „*მითხარ უსახო რა ქმნილა...*“ მთავარი ღირებულება, ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული, იყო „სიკეთე“, რომელიც „სახეს“, „სახიერებას“ ნიშნავდა“ (196, გვ. 98).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება არამც და არამც არ არის სწორი თუნდაც იმიგომ, რომ თანახმად ივანე ლოლაშვილის მითითებისა, თვით ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართულ თარგმანში „*სახე* ნიშნავს ხატს, ნიშუმს, მაგალითს, ნიშანს, გამოსახულებას და არც ერთხელ არ ნიშნავს სიკეთეს, ანუ სახიერებას, როგორც ღვთაების აგრიბუტს“ (146).

ი. ლოლაშვილმა ეს სტრიქონი ახლებურად განმარტა, მისი აზრით, რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“ ნიშნავს *ყოველი სახის ცხოველის პირველ გვამს* და აქედან გამომდინარე, ამ სტრიქონში „მოცემულია „პირველ სახეთა (პირველ ნიშნათა) შექმნის (არსად მოყვანების) ქრისტიანულ-თეოლოგიური წარმოდგენა“ (147, გვ. 67-68; 146). ამგვარი განმარტება ჩემი აზრით არ უნდა იყოს სწორი, რამდენადაც მასში შეინიშნება წინააღმდეგობები:

1. თუ ი. ლოლაშვილის კვალდაკვალ რუსთველის „განს“ გავიგებთ *გვამად*, მაშინ პოეტი ამბობს: ღმერთმა შექმნა ყოველი გვამის სახე. ეს დებულება კი, წინააღმდეგ მკვლევარის ვარაუდისა, არამც და არამც არ არის იგივეობრივი იოანე დამასკელის სიგყვებისა: „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამი უშობელ არს, არამედ არა-აუგებელი, რამეთუ აღევნეს დამბადებლისა მიერ სიგყვითა მისითა მოყვანებულნი მყოფობად“ (662, გვ. 29). ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული განსხვავებაა. ჯერ ერთი, *ვეფხისტყაოსანში* საუბარია *გვამის სახის* შექმნაზე და არა თვითონ გვამის შექმნაზე („...შექმენ *სახე* ყოვლისა განისა“). დამასკელისეულ დებულებაში კი საუბარია საკუთრივ *გვამის* შექმნაზე. მეორეც, რუსთველი მსჯელობს ყოველი გვამის *სახის* შექმნაზე, მოყვანილი ქრისტიანული დებულება კი გულისხმობს „ყოველი სახისა ცხოველისა“ *გვამის* შექმნას. შემდეგ, ბიბლიურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღვთის სიგყვით მყოფობად მოყვანილია „ყოველი სახისა ცხოველისა *პირველი გვამი*“, რუსთველი კი ლაპარაკობს არა პირველი გვამის, არამედ *ყოველი გვამის* სახის შექმნაზე.

2. ამგვარი წაკითხვით ეს სტრიქონი შეუთანხმებელია პოემის პირველ სტროფთან, მოულოდნელია მის შემდეგ. პოემის პირველ სტროფში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის დასრულებული სურათი. პირველივე სტროფში მოაზრებულია ის, რაც მკვლევარმა მეორე სტროფში გადმოიტანა – ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამის შექმნა; რამდენადაც, ბიბლიის თანახმად, ღმერთმა ჯერ ყოველი სახის ცხოველი შექმნა და შემდეგ ადამიანი („შესაქმე“, 1, 20-27). პოემის პირველ სტროფში იგულისხმება სწორედ ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამით დასახლებული ქვეყნის მიცემა ადამიანებისადმი: „შექმნა ღმერთმან კაცი... მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი და აკურთხა იგინი ღმერთმან, მეგყუშლმან: ... მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუშყანასა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანასა ზედა. და თქუა ღმერთმან: აჰა მიგეც

თქუზნ ყოველი თივა სათესავი მთესუშლი თესლისა, რომელ არს ზედა ყოვლისა ქუშყანისა: და ყოველი ხე რომელსა აქეს თავსა შორის თვისსა ნაყოფი თესლისა სათესავი, თქუზნდა იყოს საჭმელად. და ყოველთა მკეცთა ქუშყანისათა, და ყოველთა მფრინველთა ცისათა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა რომელნი ვლენან ქუშყანასა ზედა, რომელსა აქეს თავსა შორის თვისსა სული სიცოცხლისა, და ყოველი თივა მწუანჯილისა საჭმელად, და იქმნა ეგრეთ“ („შესაქმე“, 1, 28-30). სწორედ ამ ამბავს გულისხმობს რუსთველის სიტყვები: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქეს უთვალავი ფერითა“ და ამდენად მასში იგულისხმება ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუშის შექმნაც. ამიტომაც, მეორე სტროფში, მას შემდეგ, რაც ღმერთის მიერ ადამიანებისადმი უთვალავფერებიანი ქვეყნის მიცემაზე და ხელმწიფის განწყობაზე საუბარი დასრულდა, განმეორებით იმის თქმა, რომ „ღმერთმა არსად (ანუ მყოფობად) მოიყვანა, ე. ი. ააგო ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში (მაგ., ადამიანი, ძროხა, თევზი და ა. შ.)“ (146), საფასებით უაღვილო და მოულოდნელია¹.

ი. ლოლაშვილის მსჯელობა გააგრძელა და განავითარა ზვინად გამსახურდიამ. მისი აზრითაც, ამ კონტექსტში „სახე“ ნიშნავს *არქეტიპს*, *პროტოტიპს*, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს *პერსპექტივასაც*, *მომავლის იდეალსაც* (44, გვ. 46). „ყოველივე ამის შედეგად ირკვევა, – ასკენის იგი, – რომ „სახე“ შეიძლება ერთდროულად ნიშნავდეს „პროტოტიპსაც“ და „მომავლის იდეალსაც“. სწორედ ასეთი რამ არის ზეციური ადამის სხეული, კაცობრიობის პირველსხეული: იგი ერთი მხრივ პროტოტიპია, ღედანია „ყოვლისა ტანისა“, მეორე მხრივ კი

¹ როდესაც პირველ სახეთა შექმნაზე ვმსჯელობთ, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბიბლიური წარმოდგენა პირველი ადამიანის შექმნაზე არ შეიძლება *უკომპრომისოდ* იქნეს დაყვანილი იმავე სიბრტყეზე, რომელზედაც „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გუამის“ აგება განიხილებოდა. საქმე ისაა, რომ „შესაქმე“ თუ ერთგობის მოგვითხრობს *ღმერთის სახედ შექმნილ ადამიანზე* („ხატად თუხად შექმნა იგი“ – 1, 27), სხვა ადგილას საუბარია პირველ ადამიანზე, რომელიც *მიწისაგან იქნა შექმნილი* („და შექმნა ღმერთმა კაცი, მგურისა მიმღებელმან ქუშყანისაგან“ – 2, 7). ეს გარემოება ათქმევინებს პავლე მოციქულს, რომ ღმერთმა შექმნა ზეციური ადამი სულიერი სამყაროსათვის, ხოლო მიწიერი ადამი მაგერიალური სამყაროსათვის (1, კორ. 15, 45-50). ამასვე ეფუძნებოდა *ფილონი*, როდესაც მიიხსენებდა, რომ ღმერთის ხატად შექმნილი ზეციური ადამიანი იყო თავისუფალი ხორციელი, მიწიერი ყოფისაგან და განსხვავდებოდა თიხისაგან შექმნილი მიწიერი ადამიანისაგან („De allegoriis legum“, I, 12). ზეციურ ადამიანს ფილონი (პლატონის გავლენით) წმინდა იდეად მოიაზრებდა, ხოლო მიწიერ ადამიანს გრძნობად აღქმებზე დამოკიდებულად თვლიდა („De mundi opificio“, I, 46) (დაწვრ. იხ. 363, სვ. 442).

ქრისტეს წყალობით „ხორცი სულიერი გადაიქცევა მომავლის იდეალად (I კორ., 15, 44)“ (44, გვ. 46). „ბეციური ადამის ეს სხეული პროტოგოპია, „სახეა“ იმ სხეულებისა, რომლებიც კაცობრიობამ უნდა მიიღოს სოფლის აღსასრულისა და მკვდართა აღდგომის შემდგომ“ (44, გვ. 47).

ამგვარი გააზრებითაც მეორე სტროფის პირველ ტაქტში ისევ და ისევ საუბარია სამყაროს შექმნაზე, კერძოდ კაცობრიობის პირველსახის – ბეციური ადამის შექმნაზე. არის კი ამაზე სიგყვის ჩამოგდება მოსალოდნელი მას შემდეგ, რაც პირველ სტროფში სამყაროს შექმნის სრული სურათია წარმოდგენილი? ვფიქრობ, რომ არა. ბეციური ადამის შექმნა, რუსთველის მიხედვით, მოაზრებულია პირველივე სტროფში.

გარდა ამისა, ვფიქრობ სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებასაც. ამ გაგებით რუსთველი ლაპარაკობს ყველა ცოცხალი სხეულის, და არა მხოლოდ ყველა ადამიანის, სახის შექმნაზე. ბეციური ადამის გააზრება ყველა ცოცხალი სხეულის პირველსახედ, ვფიქრობ ნაძალადევია. მართალია თეოლოგიური მრწამსით ადამიანში შეერთებულია მთელი გრძნობადი და მეგრძნობადი ბუნება; და, სქოლასტიკის თვალსაზრისით, ადამიანი, შეიცავს რა ცხოველობას და გრძნობადობას სხვა ქმნილებებთან შედარებით უფრო მაღალ საფეხურზე, შეიძლება განხილულ იქნას არაგონიერ ცოცხალ არსებათა მომცველადაც; მაგრამ ამ დებულების აღრევა ბიბლიურ კონცეფციაში პირველსახეთა შექმნაზე არ იქნება სწორი. საქმე ისაა, რომ ბიბლიის მიხედვით ღმერთის მიერ ადამი შექმნილია „ქუშწარმავალთა, მფრინველთა და ვეშაპთა“ („შესაქმე“, I, 20, 23), „ოთხფერტა და ქუშწარმავალთა და მკეცთა ქუშყანისათა“ („შესაქმე“, I, 24-25) შექმნის დროს, მათ რიგში და მათ შემდეგ („შესაქმე“, I, 26-27): „და თქუა ღმერთმან ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა: და მთავრობდეს იგი თევზთა ზღვსათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და პირუტყუთა და მკეცთა, და ყოველსა ქუშყანასა: და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანას ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვსად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“. ასე, რომ „შესაქმის“ თანახმად არ შეიძლება ეს ღმერთის მიერ შექმნილი ადამი ჩაითვალოს ყოველი ცოცხალი არსების არქეტიპად. იგი, ბიბლიის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ კაცობრიობის, ადამიანთა მოდემის ბეციური პირველსახეა. ამიგომაა, რომ იგივე „შესაქმე“ აგრძელებს (I, 28): „და აკურთხნა იგინი ღმერთმან, მეტყუშლმან: აღორძინდით და განმრავლდით, და აღავსეთ ქუშყანაჲ და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და

მფრინუშლთა ცისათა, და ყოველთა პირუგყუთა, და ყოველსა ქუჩყანასა, და ყოველთა ქუშწარმაველთა ქუჩყანასა ზელა“.

აღმოსავლეთის უძველეს მითოლოგიაში, და ამის გავლენით ფილონთან და პავლე მოციქულთან, ზეციური ადამი ანუ მესია, თანდათანობით გადაამრდება რა ლოგოსად ანუ ქრისტედ, გამოცხადდება *მიწიერი ადამის იდეად*. აქედან გამომდინარე *მისი სულიერი არსებობა მოიაზრება შექმნის აქტამდე*, მაგრამ იგი ყველა შემთხვევაში მიჩნეულია *ადამიანის იდეად* (კლიმენტი ალექსანდრიელი) *პირველ საწყის ადამიანად* (ფილონი) (იხ. 363, სვ. 442-445). „Небесный Адам, высоко вознесшийся над первоначальной тьмой, создал земного Адама (Zohar. II, 70). Другими словами, земной человек есть отражение небесного человека и вселенной (Zohar. II, 48), подобно тому, как у Платона и Филона идея о человеке или микрокосме охватывает идею вселенной или макрокосма“ (363, სვ. 445). ზეციურ ადამს მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი, კაცობრიობის, ანუ ადამიანთა მოდემის პირველსახედ, ანდა „სახედ მერმეთა მათ ქამთა“, თვლის პავლე მოციქულიც (I კორ. 15, 47. 49): „პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ზეცით... და ვითარცა იგი შევიდოსეთ ხაგი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიდოსოთ ხაგიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“. იხილეთ სხვა ადგილიც (რომ. 5, 12. 14): „ამისთჳს, ვითარცა-იგი ერთისა მის კაცისათჳს ცოდვაჲ სოფლად შემოკდა და ცოდვისა ძლით სიკუდილი, და ესრეთ ყოველთა კაცთა ზელა სიკუდილი მოიწია, რომლითა ყოველთა შესცოდეს... არამედ სუფევდა სიკუდილი ადამისითგან ვიდრე მოსესადმდე და მათ ზელაცა, რომელთა-იგი არა ეცოდა მსგავსად გარდასვლისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახედ მერმეთა მათ ქამთა“. ასევე განასხვავებს *ბიბლიის* ზემოთ განხილულ ადგილთა კომენტარში წმინდა გრიგოლ ნოსელი ადამიანს, რომელიც ღმრთის ხატად არის შექმნილი, სხვა ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნებისაგან. ჯერ ერთი, *მესაქმეში* კაცის უკანასკნელად დაბადებას გრიგოლ ნოსელი იმით ხსნის, რომ ადამიანი გაყოფილია სხვა ცოცხალ და არაცოცხალ არსთაგან და იგი შემოდის სოფლად უკანასკნელი, რომ იყოს დაბადებითგანვე მეფე ყველაფერზე, რაც შექმნილია მის ირგვლივ სოფლად („კაცისა აგებულებისათვის“, თავი 2). ასევე ესმის ადამიანის ადგილი სამყაროს იერარქიაში იგალიური რენესანსის ცნობილ წარმომადგენელს პიკო მირანდოლას. მისი აზრით, ადამიანი არა მხოლოდ პრივილეგირებულია სხვა არსებათა შორის, არამედ გამოყოფილია ამ იერარქიიდან, რადგანაც იგი შექმნილი იყო უკანასკნელად ყველა საგანთა შორის, როდესაც ღმერთმა უკვე გააჩნია ყველა მისი საჩუქარი

სხვა არსებებზე (543, გვ. 129). *მეორეც*, წმ. გრიგოლ ნოსელი გახაზავს, რომ „ჭეშმარიტი და სრული სული გონიერი არს და სისრულზე მისი მეტყუელებად არს“ (741, გვ. 176) და ამით, ბუნებრივია, ადამიანს გამოჰყოფს ყოველი შექმნილი არსისაგან. *დაბოლოს*, გრიგოლ ნოსელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღვთის ხატად შექმნილია მხოლოდ ადამიანური არსი („ბუნებაა ჩუენი“) და თუ იმ სხვა (მეცოურ) არსთა ღვეუკვირდებით, რომლებშიაც ჩანს ღვთაებრივი მშვენიერება, ღვეინახავთ მსგავსებას ადამიანურ ბუნებასთან („ამით ფერთა შეამკო ღამბაღველმან ხატი თჳსი, ესე იგი არს ბუნებაა ჩუენი, და უკუეთუ შენ მოაწიო გონებაა მიხედვად სხუათა მათ არსთათჳს, რომელ იცნობების მით შეუნიერებაა ღმრთისაჲ, უკუე ჰპოვო მსგავსებაა ბუნებასა ჩუენსა შინა“ – 741, გვ. 150).

რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“-ს პარალელად მოყვანილია წმ. გრიგოლ ნოსელის გამოხატევაში „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაა არს“ („კაცისა აგებულებისათვის“, თავი 16).

ჩემი აზრით, საჭიროა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნოსელის თხზულების მითითებულ თავში სულ სხვა საკითხია ღვსმული. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს „შესაქმეს“ სიტყვებს – „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ – იმ ასპექტში, თუ როგორ ემსგავსება *ადამიანური ბუნება ღვთაებრივ ბუნებას*, როგორ ემსგავსება მოკვდავი უკვდავს. ეს ნათლადაა თქმული ამ თავის სათაურშიც: „და თქუა მეათექჳსმეტისა თავისათჳს, გამოძიებისათჳს, რომელი თქუა ღმერთმან „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და მას შინა არს ძიებაა მსგავსებისათჳს, გინა ვითარ ჰგავს ენებადი იგი, რომელსა არა თანა-აც ენებაა და მოკუდავი უკუდავსა მას, ვითარ ეგების ყოფად მსგავსთა შორის ღმრთისათა მამადი და ღვდალი“ (741, გვ. 177). გრიგოლ ნოსელი სვამს კითხვას: „ანუ რასა-მე მიემსგავსების ღიღებულება კაცისაჲ? – და პასუხობს, – არარას ღაბაღვეულთაგანსა ამის სოფლისასა, არამედ ხატსა ღამბაღველისასა“ (*იქვე*). ქვემოთ წმინდა მამა მსჯელობს იმის თაობაზე, თუ როგორ შეეფერება ღმერთის ხატად შექმნილ კაცს სიტყვები: „მამაკაცად და ღვდაკაცად შექმნნა იგინი“ და ფიქრობს, რომ ხატად ღვთისად შექმნილი *კაცი ამ ორი სახის* ზოგადია, საერთოა, მათ შორისა: „და ესე ორ სახედ არს განშოვრებულ ფრიად ურთიერთას, და კაცი მათ შორის“ (741, გვ. 179). ამ მსჯელობას აგრძელებს გრიგოლ ნოსელი შემოთ მოხმობილ სიტყვებშიც: „რამეთუ რაჲმს ითქუა, ვითარმედ „ღმერთმან ღაჰბადა კაცი“ მოასწავა კაცებაა განტევებულად ხოლო, და არა იყო მის თანა ღაბაღვეულებაა იგი, არამედ სახელი ადამისი, ვითარ-იგი თქუა წიგნმან. უკუანაჲსკნელ აჲსენა და სახელი ღაბაღვეულისაჲ კაცებად არა თუ სახელ-სღვა, არამედ შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაა არს“ (741, გვ. 181). ამგვარად, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით, როღესაც საღვთო წიგნი, პირველქმნილ ხატს „კაცებად“ სახელდება, „კაცებაა“ *ზოგადად*, „*განტევებულად*“ მიუთითებს ამ ხატის იმ საერთო ბუნებაზე, რომელიც ყველა ადამიანურ

ნათესავში გამოვლინდება. ამიგომ აგრძელებს წმინდა მამა: „აწ უკუე ამით სახელითა შემკრებელითა გულისხმავყოთ, ვითარმედ *პირველი იგი განმარტებაჲ სიგჳაჲ იყო ბუნებისათჳს სათანადოჲსა* და რამეთუ არა გულისრ თქუმაღ, ვითარმცა იყო რაჲმე შეუსაზღვრებელ ღმრთისაგან ყოვლითა სისრულითა მათითა“ (*იქვე*). და კიდევ ქვემოთ: „რამეთუ ხატებაჲ იგი არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, და არცა მადლი საჩინოსა რასმე შინა არს, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწულების ძალი ესე და არს ამისა მაუწყებელ, რამეთუ გონებაჲ იპოვების ყოველთა კაცთა შორის, რამეთუ არს მათ თანა გულისკმაჲ და განზრახვაჲ“ (741, გვ. 182). ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის ფრაზის – „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს“ – „ყოვლისა სახისა“-ში იგულისხმება „ყოველი ნათესავი“ *ადამისი*, „ყოველი კაცი“, რომელთა საერთოს მოიცავს ამ პირველშექმნილის სახელი „კაცება“. ეს ამრი ნათლად იკითხება ამ ადგილის ბერძნულ ღედანშიც: მაგრამ სახელი დაბადებული ადამიანისა არ იყო (კონკრეტულად) ვინმე, არამედ იყო სამოგადო – ἄλλ’ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλ’ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλ’ ὅτι οὐκ ἔστιν (811, სვ. 185).

ამგვარად, ვფიქრობ, რომ *ყოველი განის სახე* არ შეიძლება იყოს *მეციური ადამი*, რომელიც ბიბლიური წარმოდგენით და ამასთანავე უძველესი მითოლოგიის, უძველესი თეოლოგიის, პავლე მოციქულისა და გრიგოლ ნოსელის, ასევე რენესანსის ეპოქის პლატონისგან თანახმად *არის მხოლოდ ადამიანთა მოდემის* არქეტიპი.

პოემის მეორე სტროფის პირველ ტაქში გამოთქმული დებულება ძალზე საინტერესოა რუსთველის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წარმოდგენებში გასარკვევად. ამ დებულების გახსნას ართულებს ის გარემოებაც, რომ მას პარალელი პოემაში არ მოეპოვება და თითქოს არც მჭიდრო მიმართება აქვს კონტექსტთან. სწორედ ამ უკანასკნელი გარემოების გამო, ამ სტრიქონის წაკითხვის ვარაუდი მრავალი შეიძლება იყოს. მაგრამ სწორედ იმავე მიზეზმა, რომელიც იძლევა მრავალი ვარაუდის არსებობის შესაძლებლობას, უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ამ დებულების გახსნის ყოველი თვალსაზრისი, რომელიც რაიმე წინააღმდეგობას აწყდება, მიუღებელია. თუ საკითხს ამ კუთხით მივუდგებით, არც ერთი ზემოთ მოყვანილი ვარაუდი არ შეიძლება სარწმუნოდ იქნეს მიჩნეული. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ არც ერთი ამ თვალსაზრისთაგანი არ ითვალისწინებს ამ პირველი ტაქის კავშირს ამავე სტროფის დანარჩენ ტაქებთან. თუ პოემის მეორე სტროფიდან ამ ამოსაცნობ პირველ ტაქს გამოვრიცხავთ, აშკარად გამოჩნდება, რომ ამ სტროფში რუსთველი ღმერთს საკუთარ სულს, საკუთარ პიროვნებას ავედრებს...

შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღათრგუნვად მე საგანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასაგანისა,

ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა.

ამ ვედრების დასაწყისში, ჩემი ამრით, მოულოდნელი (სგროფის მთლიანობისაგან მოწყვეტილი) იქნებოდა პირველი სგრიქონის გემით განხილული ყველა წაკითხვა: ღმერთო, შენ შეპქმენი ყოველი მაგერიის ფორმა; ღმერთო შენ შეპქმენი ფორმაც და მაგერიაც; ღმერთო, შენ ხარ ყოველი სხეულის ყოფიერება; ღმერთო, შენ შეპქმენი „ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში“; ღმერთო, შენ შეპქმენი გეციური ადამი, კაცობრიობის პირველსახე.

ამავე დროს ვფიქრობ, რომ სავსებით სწორად იგრძნო მ. გოგობერიძემ ამ დებულების შორეული ნათესაობა არისტოტელეს „მეტაფიზიკასთან“. მაგრამ მ. გოგობერიძის ვარაუდს ფილოლოგიური დახვეწა და დაზუსტება აკლდა, რამაც ჩემი ამრით მკვლევარი შეცდომამდე მიიყვანა.

პირველ რიგში დასაზუსტებელია რუსთველის ცნებების „სახე“ და „განის“ მნიშვნელობა.

სახე ქართულში მრავალი ერთმანეთის მონათესავე მნიშვნელობით იხმარება. ამ მნიშვნელობათაგან ძირითადია: 1. გარეგნობა, შეხედულება, შესახედაობა, ფორმა, მოყვანილობა (229, სვ. 948; 695, გვ. 76; 251, გვ. 359; 696, გვ. 284; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 665, გვ. 211); 2. პირისახე (229, სვ. 948; 695, გვ. 76); 3. მაგალითი, ნიმუში ანუ პარადიგმა (251, გვ. 359; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 696, გვ. 284); 4. ნიშანი, დამახასიათებელი თვისება (696, გვ. 284; 617, გვ. 162; 362, გვ. 144; 665, გვ. 211); 5. გამოხატულება (229, სვ. 948; 696, გვ. 284); 6. მოწმობა, დამადასტურებელი საბუთი (617, გვ. 162); 7. მიზეზი (362, გვ. 144). თანამედროვე ქართულში დამატებით ამ სიტყვამ შეიძინა სინამდვილის ასახვის თავისებური ფორმის (ლიგერატურის თეორია) და დაქვემდებარებული ცნების, საგანთა ან მოვლენათა დაჯგუფების მცირე ერთეულის (ლოგიკა) მნიშვნელობები (229, სვ. 947).

ვეფხისტყაოსანში კონტექსტისა და მიხედვით *სახე* განმარტებულია, როგორც: პირისახე, შეხედულება; მსგავსი, დარი; მსგავსი გამოსახულება, მაგალითი; პერსპექტივა, მიზანი (241, გვ. 381; 10, გვ. 380). კონკრეტულად კი პოემის მეორე სგროფში იგი განმარტებულია, როგორც „გარეგანი შესახედავი, вид“ (251, გვ. 359). დაახლოებით ამგვარადვე გააზრებული ეს სიტყვა პოემის მეორე სგროფის თითქმის ყველა კომენტატორის მიერ: სახე – ფორმა. და ეს გააზრება არსებითად სწორიც უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ ბერძნული ენიდან თარგმნილ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ლიგერატურაში, კერძოდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში და იოანე პეტრიწის თარგმანებში,

ცნება *სახით* ითარგმნება ბერძნული სიტყვები: *τὸ εἶδος* (696, გვ. 284) და *ἡ μορφή* (665, გვ. 211). ორივე ეს სიტყვა ქართული *სახის* ძირითად მნიშვნელობას შეესაბამება და ნიშნავს: სახეს, შესახელობას, გარეგნობას; ხოლო ფილოსოფიურ ნაწერებში ორივე ნიშნავს *ფორმას* (358, გვ. 460, 1110). ამ ორი სიტყვიდან ქართულ *სახეს* ზუსტად შეესაბამება (მის ყველა ნიუანსურ მნიშვნელობას იმეორებს) ბერძნული *τὸ εἶδος* (იხ. 358, გვ. 460): „*εἶδος, εὐς τὸ...* 1) вид, внешность, образ, облик... 2) красивая наружность, красота... 3) вид, характер, род... 4) образ, способ... 5) форма правления, государственный строй... 6) лог. вид... 7) филос. (у Платона) Эйдос, идея... 8) филос. форма... (Arist)“ სწორედ ეს ბერძნული სიტყვაა, რომელიც პლატონმა ცალკეული საგნის იდეად მოიაზრა და ზეცაში, იდეალურ სამყაროში მოათავსა, ხოლო არისტოტელემ კონკრეტული საგნის *ფორმად* გაიგო და ზეციდან დედამიწაზე ჩამოიტანა, ყოველ კონკრეტულ საგანში დაინახა. ბერძნული ფილოსოფიური ძეგლებიდან იგი ძველ ქართულ ლიტერატურაში ითარგმნება ხან სიტყვით *სახე* (696, გვ. 284) და ხან სიტყვით *გუარი* (665, გვ. 143).

ამგვარად, რუსთველის სახე, რომლის შესატყვისი ბერძნულ ფილოსოფიურ ძეგლებში არის *εἶδος* და *μορφή* ნიშნავს *ფორმას*, მხოლოდ იმ გაგებით, რა გაგებითაც იყო იგი გამოყენებული ბერძნულ-ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, *საგნის არსის, საგნის გააზრების, იდეის მნიშვნელობით*.

რუსთველის *განი* კი ამ კონტექსტში, წინააღმდეგ გავრცელებული მოსაზრებისა, აშკარად არ ნიშნავს *მაგერიას*, რადგანაც *მაგერიის* შესატყვისი ბერძნული ცნება *ἡ ἄλγ* ძველ ქართულ ძეგლებში ითარგმნება როგორც *ნიეთი* (665, გვ. 170) და არა როგორც *განი*. *განის* ძირითადი მნიშვნელობა ქართულში არის *აღამიანის ან ცხოველის სხეული*, ძველი ქართულით *გუამი* (229, სვ. 1241; 695, გვ. 132; 251, გვ. 376). *განი ვეფხისგყაოსანში* 60-ზე მეტჯერ იხმარება (77, გვ. 306) და თითქმის ყველა შემთხვევაში მას ეს გაგება აქვს (შდრ. 188, გვ. 18); თუ არ მივიღებთ მხედველობაში აქედან ნაწარმოებ ახალ მნიშვნელობას: „აბჯარი სამი განი“ (1369) – სამი ხელი აბჯარი. განის ანუ გვამის შესატყვისი ბერძნული ცნებაა *τὸ θάψα*. თანახმად ი. ლოლაშვილის ვარაუდისა, ვფიქრობ, ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს რუსთველის *განი* საკვლევ კონტექსტშიც. ასევე ესმოდა ამ სკროფის *განი* თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. „განი – გუამი და მორუნაკუჭობა ცხოველთა სახისა“ (613, გვ. 3).

ამრიგად, ჩემი აზრით, რუსთველი ღმერთს მიმართავს: ღმერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი ცოცხალი სხეულის სახე ანუ ფორმა.

რა არის ცოცხალი სხეულის ფორმა, ანდა შესაგყვისი ბერძნული ცნებებით *τὸ τίς ὁμοίως* *ἔσθις*? ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს იძლევა არისტოტელეს თხზულება „Περὶ φύσεως“ – „სულისათვის“, რომელშიაც პირდაპირ იკითხება: *სული* არის არსი, პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი *სხეულის ფორმა* – „...τὸν φύσιν ὁμοίαν εἶναι ὅς ἐστις ὁμοίως φύσιν ὁμοίαν. ἕχοντος“ (Περὶ φύσεως, II, 1) (804, გვ. 444).

ეს დებულება არ არის არისტოტელეს მიერ შემთხვევით გამოთქმული მოსაზრება. იგი მთელი ამ თხზულების ძირითადი თემისია და ბერძნული აზროვნების ისტორიაში პრინციპული თვალსაზრისი, რომელმაც დიდი გამოხმაურება პოვა შუა საუკუნეებშიც.

სულის რაობის შესახებ ძველ საბერძნეთში სხვადასხვა აზრი იყო გამოთქმული: მილეთის სკოლის წარმომადგენლის ანაქსიმენეს შეხედულებით, სული მაგერიალურად არსებობდა და შედგებოდა ჰაერისაგან (429, გვ. 46). პერაკლიტე ეფესელის აზრით, სული წყლისა და ცეცხლის ნაერთს წარმოადგენდა (429, გვ. 61); ხოლო დემოკრიტეს თვალსაზრისით ატომებისგან შედგებოდა (429, გვ. 91). ასევე მაგერიალურია სული სტოიკოსების შეხედულებით (429, გვ. 309). პითაგორა სულს ჰარმონიად მიიჩნევდა, ხოლო სოკრატე ებრძოდა რა ამ აზრს, ამტკიცებდა, რომ სული არ შეიძლება იყოს ჰარმონია, რამდენადაც ჰარმონია არის რთული, სული კი – მარტივი (429, გვ. 162). თავის მხრივ სოკრატე იზიარებს ძველ მოაზროვნეთა თვალსაზრისს, რომ სულს აქვს სხეულისაგან დამოუკიდებელი არსებობა და ავითარებს ამ აზრს. იგი მიიჩნევს, რომ სული არსებობდა სხეულის დაბადებამდე და იარსებებს მისი სიკვდილის შემდეგაც, გადასახლება სხვა სამყაროში (429, გვ. 108, 150). ამავე აზრს თავის მხრივ ავითარებდნენ პითაგორელებიც, მიიჩნევდნენ რა, რომ სულებს შეეძლოთ ხეგიალი ერთი სხეულიდან მეორეში (370, გვ. 177). პლატონიც სოკრატეს კვალდაკვალ იზიარებს სულის არამაგერიალურობისა და უკვდავობის თემისს. მასაც მიაჩნია, რომ სხეული არის სულის საპყრობილე; მაგრამ ამავე დროს სულს შეაქვს სიცოცხლე სხეულში. მეორე მხრივ, პლატონი ასაბუთებს, რომ სული არის სხეულისაგან განსხვავებული რაობა. სული არის უხილავი და არამაგერიალური; მაშინ, როცა სხეული არის მაგერიალური და ხილული. უფრო მეტიც, სული არის სხეულისაგან განცალკევებადი და უკვდავი (555; გვ. 184).ამ

შეხედულებათა გარემოცვაში და მათი უშუალო კრიტიკით ჩამოყალიბდა არისტოტელეს მოსაზრება, რომელიც მის საგანგებო ნაშრომშია დასაბუთებული. შენიშნულია, რომ ამ ახალი არისტოტელესეული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა სოკრატესა და პლატონის ნააზრევმა (367, გვ. 3-10)¹. არისტოტელეს ნაშრომის „Περὶ φύσεως“-ის მთელი პირველი წიგნი მიძღვნილია ძველ მოსაზრებათა კრიტიკისადმი. არისტოტელეს თვალსაზრისით სული არ არის იგივე სხეული და არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად. სული სხეულის არსია (ὁυσία), მისი განხორციელება ანუ დასრულება (ἐντέλεχεια – ἐντελέχεια), ე. ი. სული არის *სხეულის ფორმა* (ἐνδοῦ σάματος) (370, გვ. 177; 315, გვ. 45-47; 321, გვ. 232; 429, გვ. 186, 190, 191; 369, გვ. 65; 263, გვ. 403).

რომ გავერკვეთ არისტოტელეს დებულებაში – სული არის პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი სხეულის ფორმა (ἐνδοῦ σάματος), უნდა გვესმოდეს, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე *ფორმაში* (ἐνδοῦ). რაღა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ფორმა არ ნიშნავს მოხაზულობას, მოყვანილობას. არისტოტელეს შეხედულება სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე თანმიმდევრული განვითარებაა მისი მოძღვრებისა მაგერიასა და ფორმაზე. ფორმა რაიმე საგნისა, არისტოტელეს თანახმად, არის ამ საგნის ყოფიერება, პირველადი არსი, დედაარსი (429, გვ. 186). არისტოტელეს მიერ გააზრებულ ფორმასა და ჩვეულებრივი გაგებით ფორმას, ანუ მოხაზულობას, მოყვანილობას შორის საერთო ის არის, რომ იგი (სული) აქცევს ბუნებრივ, პოტენციურად სიცოცხლის მქონე სხეულს ორგანულ მთლიანობად, ერთიან საგნად. ამ გაგებით ფორმა არის გარკვეული ორგანიზაცია, რომელიც რეალურობას აძლევს სხეულს. არისტოტელე სწორედ იმას უწოდებს სულს, რაც აძლევს

¹ მართლაც, სოკრატესა და კეპესის დიალოგში („ფედონი“) პლატონი აყალიბებს იმ თეზისს, რომელიც ამოსავალი დებულება უნდა იყოს სულის რაობაზე არისტოტელეს შეხედულების ჩამოყალიბებაში: „– მაშინ მითხარი, – თქვა სოკრატემ, – რა უნდა გამოვლინდეს სხეულში, რომ ცოცხალი იყოს იგი?

– სული, – მიუგო კეპესმა.

– მაგრამ ყოველთვის ასეა ეს?

– აბა, როგორ? – თქვა მან.

– მაშასადამე სულს ყოველთვის სიცოცხლე შეაქვს მასში, რაშიც იგი ვლინდება, არა?

– რა თქმა უნდა, – იყო პასუხი“ (698, გვ. 101).

პლატონის ეს თვალსაზრისი, ქრისტიანულ მწერლობაშიც შემოვიდა. გრიგოლ ნოსელის საკითხავში „ძიებაჲ სულისათჳს“ ვკითხულობთ: „სული თავით თჳსით ცხოველ ჰყოფს ხორცთა“ (იხ. 216, გვ. 40).

რეალურობას მცენარესა თუ ცხოველს; ე. ი. რეალურობის მიცემა არის სული ანუ ფორმა ამ საგნისა (429, გვ. 191). ამ დებულების განსამარტავად მივმართოთ ისევ არისტოტელეს მაგალითებს: თუ თვალს მივიჩნევთ ცოცხალ ორგანიზმად (სხეულად), მაშინ მისი სული (ფორმა) იქნება მხედველობა: რამდენადაც მხედველობა არის თვალის არსი; ხოლო, თავის მხრივ, თვალი არის მხედველობის მაგერია. მხედველობის დაკარგვის შემთხვევაში თვალი აღარ არის თვალი, მას ვუწოდებთ თვალს მხოლოდ ომონიმურად ისევე, როგორც ქვისაგან გაკეთებულ ან დახატულ თვალს. ამგვარად გუგა (თვალის ორგანო) და მხედველობა ერთად ქმნის თვალს, ისევე როგორც სული და სხეული ერთად ქმნიან ცოცხალ არსებას („Περὶ ψυχῆς“, II, 1). ამიგომაც არის, რომ, არისტოტელეს აზრით, საგნის *ფორმა* და საგნის *სახე* ერთი და იგივეა. ეს არის ერთადერთი, რამედაც ამბობენ, რომ ეს არის რაღაც გარკვეულობა („μορφήν καὶ εἶδος, καὶ ἢ ἥνδε λέγεται τὸνδε τι“) (804, გვ. 444). აქედან გამომდინარე კი საგნის ფორმა იგივეა, რაც საგნის ცნება, გააზრება („ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος“) (804, გვ. 432)¹. ამიგომაც არის, რომ არისტოტელეს განმარტებით, სული არის რაღაც ცნება და ფორმა და არა მაგერია და სუბსტრატი: ἢ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθαιόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτα, ὥστε λόγος τις ἔν ἐῖ καὶ εἶδος ἄλλ’ οὐχ ὕλη καὶ τὸ πτοχεῖμενον. (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 446-447)². არისტოტელეს დასკვნით, სული ანუ ფორმა სხეულისა არის სხეულის *განხორციელება და გააზრება*: Ὅτι μὲν οὖν ἐντελεχείᾳ τις ἔστι καὶ λόγος τοῦ δυνάμιν ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου φανερὸν ἔχ τούτων (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 447)³ აქედან გამომდინარე, სული არის *განხორციელებული სხეულის არსი* (ἡ οὐσία τῶν ἐμφύχων σωματών) (804, გვ. 448).

ასეთია შინაარსი სულის რაობის შესახებ არისტოტელეს დებულებისა – *სული არის სხეულის ფორმა, ანუ სახე*. გარდა საგანგებო თხზულებისა ეს თეორია სულის შესახებ განვითარებულია, აგრეთვე, არისტოტელეს „ფიზიკის“ დასასრულში (315, გვ. 44).

არისტოტელეს დებულება – სული არის სხეულის ფორმა – შუა საუკუნეებში უყურადღებოდ არ დარჩენილა. ეს დებულება

¹„Ведь понятие есть форма предмета“ (778, გვ. 7).

²„Душа есть, то чем мы прежде всего живем, ощущаем и мыслим, так что она есть некое понятие и форма, а не материя и не субстрат“ (778, გვ. 41)

³„Из предшествующего ясно, что (душа) есть известное осуществление и осмысление того, что обладает возможностью быть (осуществленным)“ (778, გვ. 42).

უცვლელად მიიღო არაბულმა არისტოტელიზმმა. კერძოდ, სულის ამ განმარტებას უცვლელი სახით იმეორებდნენ და იზიარებდნენ არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები: აღმოსავლეთში ავიცენა (980–1037წწ.) (463, გვ. 21) და დასავლეთში ავეროესი (1126–1198წწ.) (463, გვ. 28, 34).

სულის რაობის არისტოტელესეული განმარტება ბიზანტიაში გაიზიარა იოანე იგალოსმა. იგი თვლიდა, რომ არისტოტელე მართალია, როდესაც სულს უწოდებს სიცოცხლის შესაძლებლობის მქონე ფიზიკური სხეულის ენგელეხიას, ანუ ფორმას, რეალობას („σώματος εἶπὼν ἐντελέχειαν ταύτης φysiკοῦ ὁργανικοῦ διατάξει ζαήν ἔχοντος ἐντελέχειαν μὲν ἂν ὁσῶν εἰδὸς καὶ καὶ ἦν τῶν ἄλλων διαφέρει τὸ ἔχον αὐτή“) (იხ. 133, გვ. 47). შუა საუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეული განმარტება პირველად გაიზიარა ალფრედ ინგლისელმა 1217 წლის მახლობლად (442, გვ. 136). სულის სხეულის ფორმად მიჩნევა სულის რაობის თითქმის ერთადერთ ინტერპრეტაციად იქცევა XIII საუკუნის მეორე ნახევრის ინტელექტუალური ევროპისათვის. არისტოტელეს ამ დებულებას იზიარებს და ავითარებს ევროპული ავეროიზმის უდიდესი წარმომადგენელი სიგერ ბრაბანტელი. ამას ეძღვნება მისი გრაქტაგები – „საკითხები მესამე წიგნიდან *სულის შესახებ*“ (Quaestiones in tertium De anima), „ინტელექტის თაობაზე“ (De intellectu), „გრატაგატი გონიერ სულზე“ (Tractatus de anima intellectiva). არისტოტელიზმის მძლავრმა აღორძინებამ დასავლეთ ევროპაში იძულებული გახადა დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესია კორექტივები შეეცანა V საუკუნეში ავგუსტინეს მიერ ფორმულირებულ დოგმატიკაში. მოდერნიზებული ქრისტიანული დოგმატიზმის ფუძემდებელი გახდა თომა აკვინელი (1225/26 – 1274 წწ.). თომა აკვინელმა თავისებური კუთხით გაიზიარა არისტოტელეს დებულება სულის რაობაზე. იგი თავის ახალ პოზიციას ასაბუთებდა ავეროისტებთან, კერძოდ სიგერ ბრაბანტელთან, პოლემიკაში. ამას ეძღვნება მისი გრაქტაგატი „ინტელექტის ერთიანობის თაობაზე ავეროისტთა წინააღმდეგ“ (De unitate intellectus contra averroistas). მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ ის, რომ არისტოტელეს შეხედულების თანახმად თომა აკვინელის ამრითაც, სული არის სხეულის ფორმა (Summa contra Gentiles, II – 429, გვ. 476; იხ., აგრეთვე, Summa Theologiae, I a, 3,2 – 837, გვ. 74)¹. თომა აკვინელის პოზიციას

¹ ავგუსტინე აგრძელებდა რა პლატონურ ტრადიციას ქრისტიანულ ასპექტში, მიიჩნევდა, რომ სული არის სხეულისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია. ამდენად, მისი ამრით აღმნიშნული გაიგივებული იყო სულთან. თომა აკვინელმა კი, შეავსო რა ავგუსტინიზმი ქრისტიანულად გაღააზრებული

სხეულის ფორმად მოამრებულ სულზე იმიარებს დანტე ალიგიერი (404, გვ. 94), რომელიც საზოგადოდ თავის თეალსაზრისს ადამიანის სულის წარმოშობაზე გარდა თომა აკვინელის შეხედულებებისა ამყარებდა სიგერ ბრაბანტელის და უპირატესად ალბერტ დიდის გრაქტაგებზე (404, გვ. 93). XIII საუკუნის დასასრულს სული სხეულის ფორმად იქნა მიჩნეული ნომინალიზმის უდიდესი წარმომადგენლის დუნს სკოტის მიერ (442, გვ. 184-185). სხეულის ფორმად მიიჩნეოდა სულს XIII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე მაისგერ ეკპარტი (463, გვ. 292). კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიეძღვნა ყურადღება: სული მოამრებულ იქნა ყოველი სხეულის სახედ და ბუნების ცენტრად რენესანსის ეპოქის პლატონისგან მიერ. მარსილიო ფიჩინო ასაბუთებდა რა ჰუმანისტურ თეორიას ადამიანის უპირატესობასა და ღირსებაზე, სულს მიაკუთვნებდა უმაღლეს ადგილს ბუნებაში. ყველა სხვა საგანი ღმერთის ქვემოთ არის მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მარტივი არსება, მაგრამ სული არის ყველა სხვა საგანი ერთად... ამის გამო მას სავსებით შესაბამისად შეიძლება ეწოდოს ბუნების ცენტრი, შუა მუხლი ყოველი საგნისა, მსოფლიოს ელიტა, სახე ყოველივესი, კვანძი და შესაყარი სამყაროსი“ (543, გვ. 129).

ამრიგად უნდა დავასკვნათ, რომ რუსთველის სიტყვები „სახე ყოვლისა განისა“ გულისხმობს სულს. მაშასადამე რუსთველი იმიარებს არისტოტელეს დებულებას სულის რაობაზე, დებულებას, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა

არისტოტელიზმით, ადამიანი მოიპოვებს სხეულისა და სულის ერთიანობად, *compositum*. სხეული ამ ერთიანობაში ასრულებს შესაძლებლობის ფუნქციას, სული კი არის მისი ფორმა, აქტი (342, გვ. 124).

გამოთქმულია აზრი (45, გვ. 168), რომ თომას სიტყვები – *anima est corporis forma* – უნდა ვთარგმნოთ არა როგორც *სული არის სხეულის ფორმა*, არამედ – *სამშენიველი ფორმაა პირველსხეულისა*; რამდენადაც თომას ეს ფრაზა „შესაქმის“ მექანიზმს ღლის ქმედების, ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის, განმარტებისას იკითხება (S. T., quest. 90). უნდა შევნიშნო, რომ თომა აკვინელი სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე, ლაპარაკობს, როგორც ზემოთ მივუთითებდი, მრავალგზის და არა მხოლოდ „შესაქმის“ განმარტებისადმი მიძღვნილ პასაჟში. მეორეც, თომისტურ ლიტერატურაში საეჭვოდ არაა მიჩნეული, რომ თომასეულ გერმინში *anima* იგივე შინაარსი მოიპოვებს, რაც არისტოტელეს *ψυχή*-ში და იგი ნიშნავს არა მხოლოდ პირველშექმნილ სხეულში, არამედ ჩვენს ირგვლივ არსებულ ცოცხალ სხეულებში სიცოცხლის პირველ პრინციპს. მოვიგანთ მხოლოდ ერთ ამონაწერს, F.C. Copleston: «Like Aristotle, Aquinas uses the word 'Soul' in a wide sense. Soul is 'the first principle of life in living things about us' (S. T., Ia, 75, 1). ... Aquinas' *anima* is equivalent to Aristotle's *psyche*» (496, p. 159).

უფრო დაწვრილებით პოლემიკა ამ საკითხზე იხ. ჩემს 1975წ. გამოცემულ მონოგრაფიაში (289, გვ. 190-192).

სწორედ შუა საუკუნეების (XI–XIII საუკუნეების) ფილოსოფიურ-სქოლასტიკურ აზროვნებაში.

რუსთველის სიგყვებში – „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა განისა“ კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება. პოეტის აზრით, ყოველი სული – „სახე ყოვლისა განისა“ ღმერთის მიერაა შექმნილი. ეს დებულება, რა თქმა უნდა, წმინდა რელიგიური, ქრისტიანულია. მაგრამ ისმის კითხვა: რა მიმართებაშია იგი არისტოტელეს შეხედულებასთან? შეეძლო თუ არა რუსთაველს, რომელიც იზიარებდა არისტოტელეს აზრს სულის რაობაზე, მიეჩნია ყოველი სული ღვთაების შექმნილად?

ამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ გათვალისწინება. არისტოტელეს თავისებური შეხედულება აქვს არსებობის მიზეზებზე. ფილოსოფოსი განასხვავებს ყოველი არსების ჭეშმარიტად არსებობის ოთხ მიზეზს. პირველი მიზეზია *მაგერია* – ის, რაც რაღაცად უნდა გარდაიქმნას. მეორე მიზეზია *ფორმა*, საგნის გარკვეულობა – ის, რა განხორციელებაც აქვს მაგერიას ამ კონკრეტულ საგანში. მესამე მიზეზია მოქმედი მიზეზი – ის, რაც მაგერიას აქცევს ამა თუ იმ გარკვეულობად, ფორმად. მეოთხე მიზეზია *მოქმედების მიზანი* – ის, რისთვისაც ხდება, ან არის რაიმე. ესაა ყოველი არსების დანიშნულება. ამგვარად, არისტოტელეს აზრით, ყოველ არსებულს განაპირობებს ოთხი მიზეზი: მაგერიალური, ფორმალური, მოქმედი და მიზნობრივი. მაგალითად, როცა შენდება სახლი, მაგერია არის აგური, ფორმა თვითონ სახლი, მოქმედი მიზეზი – არქიტექტორის მოღვაწეობა, ხოლო მიზანი – სახლის დანიშნულება (263, გვ. 379–381; 321, გვ. 210). თვითონ არისტოტელე ასე განმარტავდა ამ ოთხ მიზეზს „მეტაფიზიკის“ მეოთხე (ზოგი დაყოფით: მეხუთე) წიგნის მეორე თავში: „მიზეზის პირველი მნიშვნელობაა¹ ის მასალა, საიდანაც მზადდება ესა თუ ის საგანი. მაგალითად, სპილენძი ქანდაკების მიზეზია, ვერცხლი – თასისა და სხვა. მიზეზის მეორე მნიშვნელობაა სახე და ნიშუში, რაც საგნის არსების ცნება და გვარია... აგრეთვე ცნების შემადგენელი ნაწილები. მისი შემდეგი მნიშვნელობაა ცვალებადობის ან უძრავობის პირველი საწყისი. მიზეზია რჩევის მიმცემი, ან ბავშვისათვის მამა და საერთოდ, მოქმედი შექმნილის მიზეზია და ის, ვინც ცვლის – ცვალებადისა. მისი მეოთხე მნიშვნელობაა მიზანი, ე. ი. რისთვისაც მოქმედება წარმოებს. მაგალითად, სეირნობის მიზანი² ჯანმრთელობაა და

¹ «Причина в одном смысле» (777, გვ. 79).

² „...τοῦ τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια — „... ut ambulandi sanitas“ (803, გვ. 515). „...цель гулянья — здоровье“ (777, გვ. 79).

კითხვაზე, თუ რაგომ სეირნობს ადამიანი, ვპასუხობთ, რათა გაჯანმრთელდეს“ (608, გვ. 100).

ამ ოთხ მიზეზს გარდა არისტოტელე უშვებს წმინდა იდეალური მიზეზის – პირველმიზეზის არსებობასაც, მაგრამ მისი პირველმიზეზი სამყაროს მამოძრავებელი იყო და არა შემოქმედი. ნეოპლატონიზმმა კი არისტოტელეს პირველმიზეზში სამყაროს შემოქმედი დაინახა და იგი შემოქმედებით მიზეზად გადაიაზრა. ამგვარად გააზრებული არისტოტელეს პირველმიზეზი, ანუ ნეოპლატონიზმის შემოქმედებითი მიზეზი, ქრისტიანობაში მეხუთე მიზეზად შემოვიდა (იოანე პეტრიწთან პირველ ადგილზე დადგა) და დაუპირისპირდა სხვა მიზეზებს, როგორც შეფარდებით მიზეზებს (200, გვ. 55-56).

რუსთველის დებულებაში – ღმერთმა შექმნა ყოველი ტანის სახე – ტანი არისტოტელეს მაგერიალური მიზეზია (იოანე პეტრიწის – ნივთოვნებითი); სახე – არისტოტელეს მეორე მიზეზი, ფორმა (იოანე პეტრიწის – გვაროვნებითი); ხოლო ქრისტიანული შემოქმედი ღმერთი სტრუქტურულად გააზრებულია შემოქმედებით მიზეზად, რაც, თავის მხრივ, არისტოტელეს პირველმიზეზის ქრისტიანობაში შემოსული ნეოპლატონური სახეცვლილებაა.

დებულება – სულის შემოქმედებითი მიზეზი არის ღმერთი – თავისი ბუსტი, სიყვასიყვითი სახით არ არის არისტოტელეს დებულება. რუსთველის ეს ფორმულირება, ერთი მხრივ, ერთმანეთთან აკავშირებს ქრისტიანული ფილოსოფიის შემოქმედ ღმერთს და არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებას და, მეორე მხრივ, სულის შესახებ არისტოტელეს შეხედულებების შესაძლებელ თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

დებულება – ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი – არისტოტელეს შეხედულებების შესაძლებელ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია უმთავრესად ორი გარემოების გამო:

1. არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ თანახმად, ღმერთი არის *პირველმამოძრავებელი*. იგი არის მუდმივი და შეუქმნელი მიზეზი მსოფლიო პროცესისა; მიზეზი ყველაფრისა, რაც ხდება სამყაროში; ყოველგვარი მოძრაობის საწყისი (321, გვ. 214-217). სწორედ ამიტომ გადაიაზრა იგი ნეოპლატონიზმმა შემოქმედებით მიზეზად. ამდენად, ქრისტიანობისათვის ბუნებრივია არისტოტელეს ამგვარი კომენტირება: ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი (შემქმნელი).

2. არისტოტელეს შეხედულებით, სულის უმაღლესი ნაწილი არის გონება. ფილოსოფოსის აზრით, გონება სულის ის ელემენტია, რომლითაც სული აზროვნებს („Περὶ ψυχῆς“, III, 4) და

უკვდავიც სულის მხოლოდ და მხოლოდ ეს ნაწილია, რამდენადაც მხოლოდ გონებით უკავშირდება სული ღმერთს, რომელიც თავის მხრივ სხვა არაფერია, თუ არა ფორმათა ფორმა, ანუ გონება („Πῆρι ψυχῆ“, III, 8). ვფიქრობ, მიიწევა ღმერთისა (რომელიც არის სუფთა გონება – Nous – 321, გვ. 215) სულის (რომლის უმაღლესი ელემენტიც გონებაა – 321, გვ. 215) შემქმნელად, შემოქმედებით მიიღება, არისტოტელეს კონცეფციის შესაძლებელი ინტერპრეტაციაა.

ასე თუ ისე, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დოგმატიკისა და არისტოტელიზმის შერწყმამ სულის სწორედ ამგვარი განმარტება დაამკვიდრა. თომა აკვინელი, რომელიც, ისევე როგორც რუსთველი, იზიარებდა სულის არისტოტელისეულ განსაზღვრებას, რუსთველის მსგავსადვე მიიჩნევდა, რომ ყოველი სული, რომელიც არის სხეულის ფორმა, იქმნება ღმერთის მიერ. ეს ამრიგად გამომდინარეობს თომა აკვინელის იმ დებულებიდან, რომ სული არ გადადის მემკვიდრეობით და, ამავე დროს, არც იბადება და არც კვდება, არამედ ყოველი ადამიანის დაბადებისას უერთდება სხეულს. სულის შემქმნელი კი, თომა აკვინელის აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი (Summa contra Gentiles, II) (429, გვ. 476; 442, გვ. 105).

ამგვარად, პროლოგის მეორე სტროფის პირველი სტრიქონი დამყარებულია სულის რაობის თავისებურ გაგებაზე, რომელიც არისტოტელედან მომდინარეობს და ქრისტიანულ თეოსოფიაშია შემოგანილი; მხოლოდ იმგვარად, რომ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში არისტოტელეს გამოყენებით ახლებური ნიუანსია გამოკვეთილი. ქრისტიანული სქოლასტიკის ისტორია ამ სიახლეს თომა აკვინელის სახელთან აკავშირებს. რუსთველის პოემაში თომა აკვინელზე ნახევარი საუკუნით ადრეა დაფიქსირებული ეს ახლებური თვალსაზრისი სულის რაობაზე¹.

¹ როგორც ჩანს, მემატი მოყვანილ მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ რუსთველის დებულება – ღმერთმა შექმნა ყოველი სული – არ არის არისტოტელეს დებულება და რომ მასში ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენა შემოქმედ ღმერთზე არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებასთანაა დაკავშირებული, კიდევ უფრო ნათლად სჭირდებოდა ხაზგასმა და განმარტება. ეს დასკვნა იქიდან გამომდინარეობს, რომ ჩემი თვალსაზრისის კომენტირებისას ამ პრინციპულ თემას სათანადო ყურადღება ვერ მიაქცია ამ სტროფის მოგიერთმა განმმარტებელმა (იხ. 265, გვ. 69), მათ შორის პლატონის თხზულებათა ქართულ ენაზე მთარგმნელმა და კომენტატორმა ბ. ბრეგვაძემ და დაასკვნა: „შეუძლებელია სამყაროს მარადიულობის ონტოლოგიური კონცეფციის ავტორი კრეაციონისტად მიგვაჩნდეს. ამიტომაც მიმართვაში – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ...“ – არისტოტელეს ღმერთს ვერ ვიგულისხმებთ, და მაშასადამე, ვერც

ახლა დავუბრუნდეთ ისევ მეორე სტროფის მთლიანობის საკითხს. ჩვენი წაკითხვით, ამ სტროფის პირველ ტაქტში პოეტი მიმართავს ღმერთს: ჰე ღმერთო ერთო, შენ ხარ შემქმნელი *ყოველი სულის*. ამის შემდეგ უკვე ბუნებრივია სტროფის დანარჩენი ტაქტები, რომლებშიაც პოეტი *საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს* ავედრებს *ღმერთს*. პოემის მთელი მეორე სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას. ღმერთისადმი ასეთი ვედრება პოემის შესავალში აუცილებელიც იყო, რადგან პოეტი იწყებდა სქელგანიან რომანს. პოეტის მსჯელობა, სტრიქონთა შორის კავშირი ლოგიკურია: ღმერთო, (რადგანაც) შენ ხარ ყოველი სულის შემქმნელი, შენვე ღამიფარე ჩემი სულიც¹.

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა განისა.

შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღმერთგუნვად მე საგანისა,

მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა,

ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა.

ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის მთლიანობის ამგვარი გააზრების შემდეგ ტექსტის კიდევ ერთ ბუნდოვან გამოთქმას მოუფინა ნათელი. კერძოდ, ამ სტროფის კომენტატორებს აკვირვებდათ რუსთველისეული სიტყვათა შეთანხმება „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა“, და ასევე: „ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“. გულისხმობდნენ, რომ უნდა ყოფილიყო: *სიკვდილმდე გასაგანი მიჯნურთა სურვილი* და *მუნ თანა წასაგანი ცოდვათა შესუბუქება*. წინამდებარე

სიტყვებს – „სახე ყოვლისა განისა“ – მივანიჭებთ იმნაირ მნიშვნელობას, რომ მათში „ყოველი ცოცხალი სხეული, სული“ ამოვიკითხოთ“ (42, გვ. 342).

განუმარტავთ: რუსთველის სიტყვებში – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა განისა“ – შემოქმედი ღმერთი არის ქრისტიანული თეოლოგიის ღმერთი. არისგოგელთან იღებს სათავეს სულის ღეფინიცია: *სული – განის ფორმა*. რომ ამგვარი შემოგანა არისგოგელს სულის ღეფინიციისა ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენაში გრანსცენდენტულ ღმერთზე შესაძლებელი იყო, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა იგი არისგოგელს მეტაფიზიკური აზროვნების ლოგიკური ინტერპრეტაცია, ჩანს სულის თომა აკვინილისეულ გააზრებაში.

¹ ამ სტროფის სტრიქონთა შორის იგივე ლოგიკა, იგივე შინაგანი კავშირი ჩანს, რაც შუშანიკის ღმერთისადმი მიმართვაშია. შუშანიკმა თავისი შვილები საკურთხეველის წინაშე მიიყვანა და ღმერთს შეევედრა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ ღამიფარე ესენი“ (658, გვ. 14).

აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება ერთ გარემოებას, რასაც არ ითვალისწინებს ამ სტროფის არც ერთი სხვა კომენტარი: პირველი ტაქტის „ყოვლისა“-სთან ლოგიკური კავშირი უნდა ჰქონდეს დანარჩენი ტაქტების „მე“-ს. ჩემი აზრით, ეს „მე“ პირველი ტაქტის „ყოვლისა“-ს წვევია. ამითაა განპირობებული ღმერთისადმი ვედრება: შენი შექმნილია *ყოველი სული* და შენვე ღამიფარე *მე*.

გამოკვლევაში ჩამოყალიბებულმა თვალსაზრისმა (კერძოდ იმან, რომ მთელი ეს სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას) ხელი შეუწყო იმის გამოვლენას, რომ პოეტი მთელ თავის პიროვნებას (ხორცს და სულს) ავედრებს ღმერთს: ამქვეყნიურ, ხორციელ ცხოვრებაში, სთხოვს სიყვარულით შთაგონებას და იმქვეყნად მიმავალი სულის ცოდვითა შემსუბუქებას: „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა“ (ანუ ხორცის), „ცოდვითა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ (ანუ სულის) (გ. გონია – 221).

აქვე უნდა დაისვას საკითხი პოემის პირველი და მეორე სტროფების მიმართებაზე: ეთანხმება თუ არა მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა პირველ სტროფში წამოყენებულ თვალსაზრისს. ამ ტაქსის დღემდე არსებული ყველა განმარტება ეწინააღმდეგებოდა პირველ სტროფს, რამდენადაც კომენტატორები ორივე სტროფში სამყაროს შექმნაზე მსჯელობას ხედავდნენ; მაშინ, როცა საკვლევი ტაქსის აზრი აშკარად არ დაიყვანება პირველ სტროფზე. ჩემი აზრით, მეორე სტროფი ემიჯნება პირველ სტროფს. პირველში საუბარია სამყაროს შექმნაზე; მეორეში კი პოეტის ვედრებაა ღმერთის წინაშე. პოეტი მეორე სტროფის ვედრებას ლოგიკურად უკავშირებს პირველ სტროფში დასმულ შესაქმნის პრობლემას¹. ამიტომაც ამ ორ სტროფს შორის წინააღმდეგობა აღარ არის. პირველ სტროფში ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ წყვეტს რუსთველი სამყაროს შექმნის საკითხს, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მეორე სტროფში გამოთქმულ აზრს.

ფიქრობ სათანადო ყურადღება უნდა გავამახვილოთ შემდეგ გარემოებაზეც: განსხვავებით ამ ტაქსის *ყველა სხვა* კომენტატორისაგან, მე მხოლოდ იმას კი არ ვიკვლევ, თუ რას *შეიძლება* ნიშნავდეს რუსთველის „*განი*“, რას *შეიძლება* ნიშნავდეს რუსთველის „*სახე*“ და აქედან გამომდინარე რა *აზრი* *შეიძლება* *გამოჩნდეს* ფორმულაში „*სახე* *ყოვლისა* *განისა*“, არამედ რუსთველის *მთლიან ფორმულას* – *განის სახე* – ვეძიებ რუსთველის ყველა შესაძლებელ სააზროვნო წყაროში: ანტიკურ ფილოსოფიაში, არაბულ და ბიზანტიურ სქოლასტიკაში და (ტიპოლოგიური მსგავსების თვალსაზრისით) გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებაში. ამ მთლიან *ფორმულას* *რუსთველთან ფიქსირებული სახით*

¹ პირველი სტროფის დებულებაა: *ღმერთმა შექმნა* მთელი სამყარო და კაცობრიობა; მეორე სტროფის ვედრებაა: *ღმერთო, შენი შექმნილია* ყოველი სული და შენვე დამიფარე მე.

ვპოულობ არისტოტელესთან, ავიცენასთან, ავეროესთან, იოანე იგალოსთან, ალფრედ ინგლისელთან, თომა აკვინელთან, სიგერ ბრაბანტელთან, ლუნს კოტთან, მაისტერ ეკჰარტთან (იგი უცხო არაა თვით დანტე ალიგიერისათვის...) და ყველგან იგი ნიშნავს სულს. შესიტყვებაში – *განის სახე* – სულის მნიშვნელობას დებენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც არ იზიარებენ არისტოტელეს ამ განმარტებას სულზე (ნემესიოს ემესელი, იონე პეგრიწი). ამ პირობებში გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნე წარმომადგენელს ალბათ არც კი შეიძლებოდა სხვა რაობა ამოეკითხა ფორმულიდან „სახე ყოვლისა განისა“, თუ არა *ყოველი სული*.

ყურადღება უნდა მიექცეს კიდევ ერთ საკითხს: რამდენად თანმიმდევრულია რუსთველი თავის შეხედულებებში სულზე? ანუ სხვაგვარად: რადგანაც რუსთველს სული, არისტოტელეს კვალდაკვალ, სხეულის ფორმად ესმის, იზიარებს თუ არა იგი არისტოტელეს მთელ კონცეფციას სულის რაობაზე? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი:

ზემოთ განხილულ დებულებაში რუსთველი სიგყვასიყვით არ იმეორებს არისტოტელეს. მას არისტოტელეს ერთი ფილოსოფიური დეფინიცია შემოაქვს ქრისტიანულ თეოსოფიაში. მაშასადამე, არ არის აუცილებელი, რომ მან მთლიანად გაიზიაროს არისტოტელეს მთელი კონცეფცია სულზე. მეორეც, რუსთველი პოეგია და არა ფილოსოფოსი. იგი მხატვრულ ნაწარმოებს ქმნის. თავის მხატვრულ ამოცანებში რუსთველიც გზადაგზა ფილოსოფიურ დებულებებს ეყრდნობა. მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის საბაბს, რომ პოემაში ვეძიოთ ამა თუ იმ საკითხზე რომელიმე ფილოსოფიური კონცეფცია თავიდან ბოლომდე გაფორმებული. საკითხავი მხოლოდ ის არის, არის თუ არა წინააღმდეგობა პოემის სხვადასხვა ადგილას ერთი და იმავე საკითხის გადაწყვეტის დროს. ამგვარი წინააღმდეგობა კი ჩვენს მიერ განხილული საკითხის თაობაზე პოემაში არ ჩანს. პირიქით, პოემის მიხედვით, სული სწორედ „სიცოცხლის პრინციპია“, „მაცოცხლებელი ძალაა, რომელიც აცოცხლებს სხეულს, აქცევს მას *განად*“, „იგი სხეულის სიცოცხლის წყაროა“ (188, გვ. 15, 36).

მიუხედავად ამისა, ერთი მაინც უნდა ითქვას: არისტოტელიზმის დიდი წარმომადგენელი ავეროესი არისტოტელეზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ სულს არ ახასიათებს უკვდავება (429, გვ. 443; 463, გვ. 34). რუსთველი კი აშკარად ემიჯნება ავეროესს. თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, პოემაში გატარებულია სულის უკვდავების რწმენა. ხომ არ უპირისპირდება ამ მომენტში რუსთველი არისტოტელეს?

ვფიქრობ, რომ არა. არისგოგელეს თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე არ არის ისე სწორხაზოვანი, როგორც ავეროესს ესმოდა. ეს საკითხი არისგოგელეს კომენტატორთა ცხარე კამათის საგანს წარმოადგენდა (429, გვ. 190). საქმე ისაა, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, ადამიანის სულის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია გონება, რომელიც უკვდავია. თუმცა სულის ამ ელემენტის უკვდავება პიროვნების უკვდავებად არ შეიძლება გავიგოთ. არისგოგელე აღარ პასუხობს კითხვას: თუ ზოგი ელემენტი (ნაწილი) სულისა უკვდავია, ანუ სხეულისაგან განშორებადია, რა თვალსაზრისით შეიძლება ლაპარაკი სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე (404, გვ. 80). და სწორედ ეს პრობლემა იქცა პოლემიკის საგნად XIII საუკუნის II ნახევრის ქრისტიანულ სქოლასტიკაში. სიგერ ბრაბანგელის აზრით, გონი, როგორც სულის ნაწილი, ანუ გონიერი სული, უკვდავია კაცობრიობის ერთიან ინტელექტში; რაც ნიშნავს ადამიანური მოდგმის სულის უკვდავებას საზოგადოდ და არა უკვდავებას ცალკეული ინდივიდის სულისა. ასე რომ, ინტელექტი შეერთებულია ცალკეულ პიროვნებასთან არა სუბსტანციურად, არამედ მხოლოდ აქციდენტურად (404, გვ. 82). თომა აკვინელის აზრით კი, სული სუბსტანციური ერთიანობაა. იგი სხეულის სუბსტანციური ფორმაა; ხოლო ამ სუბსტანციური ფორმის ნაწილია გონიერი სული. მაგრამ სული, განსხვავებით სხვა მაგერიალური ფორმისაგან, ფლობს განსაკუთრებულ ძალას – ინტელექტს, რის მეშვეობითაც იგი განაგრძობს არსებობას სხეულის დაშლის შემდეგაც (460, გვ. 53-54; 404, გვ. 83). მეორეც, ამ საკითხზე არისგოგელეს ყველა თხზულება ერთ თვალსაზრისს არ შეიცავს. კერძოდ არისგოგელეს იმ აზრს სულზე, რომელიც თხზულებაში „Περὶ ψυχῆς“ არის გაგარებული, ამკარად უპირისპირდება არისგოგელესავე დიალოგი „ევდემი“, რომელშიც ფილოსოფოსი ხარკს უხდის თავისი მასწავლებლის პლატონის თეორიას სულის უკვდავებაზე (315, გვ. 43). ასე რომ, რუსთველს ჰქონდა საბაბი დაეჭვებულიყო არისგოგელეს თეორიაში (შდრ. 179, გვ. 76) და თავისებურად განემარტა იგი. რუსთველის თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე, რომელიც ქრისტიანული რწმენითაა შთაგონებული, პრინციპულად არ ეწინააღმდეგება არისგოგელეს. პირიქით, არისგოგელეს ფილოსოფია სულის თაობაზე იძლეოდა საბუთს მისი ორგვარი განმარტებისათვის. ამ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების უარყოფა, როგორც ამას ავეროესი მიმართავდა, მაგრამ ამავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების მტკიცებაც. ამის ეჭვმიუტანელ საბუთად შეიძლება დავასახელოთ

არაბული არისტოტელიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი ავიცენა, რომელიც არისტოტელეზე დაყრდნობით თავგამოდებით იცავდა სულის უკვდავებას (463, გვ. 21, 24; 442, გვ. 80).

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე სტროფის „სახე ყოვლისა განისაში“ „ყოველი ცოცხალი სხეულის სულის“ ამოკითხვის წინააღმდეგია ბ. ბრეგვაძე. ამასთან ერთად, მან ზემოთ მოყვანილი არგუმენტების საფუძველზე გაიზიარა რუსთველის ციტირებული სტროფის „სახის“ ანტიკური ფილოსოფიის „ეიდოსად“ მიჩნევა და რუსთველისეული „სახე ... განისა“, ჩემს მიერ შემოთავაზებული გააზრების კვალდაკვალ, „სხეულის ეიდოსად“ (ანუ ფორმად, იდეად) – *то тѣ сѣмъ шѣмъ* — ჩათვალა. ამასთანავე პლატონის მთარგმნელსა და კომენტატორს უკვირს „როცა საკუთრივ „იდეაზე“ მიდგება საქმე, რატომ არ ახსენდებათ ყველაზე უმაღლეს იდეათა თეორიის ავტორი და, საერთოდ, იდეალიზმის ფუძემდებელი“ (42, გვ. 342). თავის მხრივ, ბ. ბრეგვაძემ რუსთველის „სახე ყოვლისა განისაშ“ ახლებური გააზრება შემოგვთავაზა:

თანახმად პლატონის კრეაციონული კონცეფციისა, „დემიურგოსული გონების მარადიული ქმედითობის... შედეგად... უსხეულმყოფელი იდეები (ღმერთის აზრები) იბადებიან, რომლებიც შემდეგ პლატონისეული „სამების“... მესამე ჰიპოსტაზის – სამყაროს სულის მეოხებით მაგერიებაში ისხამენ ხორცს და, ამრიგად, დასაბამს აძლევენ გრძნობად-კონკრეტულ საგანთა ურიცხვ სიმრავლეს“ (42, გვ. 345). „ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, – აგრძელებს მკვლევარი, – ვუიქრობთ, აშკარა უნდა იყოს: რუსთველისეული „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა განისა“ მხოლოდ პლატონის იდეათა თეორიის მიხედვით განიმარტება მართებულად... „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ ყოველი საგნის (სხეულის) იდეა (სახე)...“ (გვ. 346). მკვლევარმა ისიც მიგვითითა, რომ პლატონის „ტიმეოსში“ იკითხება «„სახე განისაშ“-ს აბსოლუტურად ანალოგიური, პირწმინდად ფორმალური თუ ვერბალური აღქევატი – „то тѣ сѣмъ шѣмъ“ » (42, გვ. 343).

ვუიქრობ, რომ შემოთავაზებული საყურადღებო თვალსაზრისის გამოიარება მართებული არ იქნება:

1. დავიწყეთ იმით, რომ „ტიმეოსის“ მითითებულ ადგილას („ტიმეოსი“, 53C) პლატონი არ ლაპარაკობს ღმერთის ან დემიურგის მიერ სხეულის იდეის შექმნაზე და არც საერთოდ სხეულის, როგორც თავისთავად რაიმე სუბსტანციის, შესახებ. კერძოდ, პლატონი წერს (მოგვყავს ბ. ბრეგვაძისეული თარგმანით): „ყველასათვის ცხადია, რომ ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი სხეულები არიან; ხოლო ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს, სიღრმის მქონეა. ნებისმიერი სიღრმე კი აუცილებლად გარემოცული უნდა იყოს ზედაპირისა თუ სიბრტყის ბუნებით...“ (701, გვ. 314). *სხეულის სახის ანუ ფორმის ქონება* ამ შემთხვევაში სხეულის როგორც რაობის არსებობაზე მითითებაა. „ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს...“ ნიშნავს „ყოველივე რაც

სხეულია“. დავეუკვირდეთ ამ შესიტყვების წინა წინადადებას: „ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი *სხეულები არიან*“. ამასვე ამბობს ამ ნაწევრის ს. ავერინცევისეული რუსული თარგმანი: „ОГОНЬ и ЗЕМЛЯ, ВОДА и ВОЗДУХ СУТЬ тела, а всякая форма тела имеет глубины“ (790, გვ. 495). ამრიგად, ამ ნაწევრში პლატონის τὸ τὸν σᾶματις εἶδος („სხეულის სახე“) სულ სხვა ამრის შემცველია და მას რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“-სთან ამრობრივ-შინაარსობრივი მიმართება არა აქვს.

2. რუსთველი არ ლაპარაკობს „ყოველი საგნის (სხეულის) იდეის“ შექმნაზე. იგი ლაპარაკობს „ყოველი განის სახის“ შექმნაზე. რუსთველის „განი“ არ დაიყვანება „საგანზე“; იგი არ ნიშნავს „სხეულს“ საგნის მნიშვნელობით. რუსთველის განი, როგორც გემოთ განიმარტა, ნიშნავს მხოლოდ ცოცხალ სხეულს; ან უფრო მუსტად, პოტენციურად სიცოცხლის შესაძლებლობის მქონე სხეულს, გვამს.

3. პლატონის კონცეფციის თანახმად, ღემიურგი ქმნის მხოლოდ უსხეულო იდეებს; რაც, რაღა თქმა უნდა, არ ნიშნავს „საგნის (სხეულის) იდეის“ შექმნას. ის გარემოება, რომ შემდგომში პლატონისეული უსხეულო იდეები ხორცს ისხამენ მაგერიადი კონკრეტულ საგნებად, უკვე აღარ არის ღებულება: ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეა. სხვა არის შექმნა და სხვა არის უკვე შექმნილის სხვა სუბსტანციაში ხორცის შესხმა.

4. დავეუშვათ, რომ რუსთველი მეორე სტროფის პირველ ტაეპში პლატონური კრეაციონული კონცეფციის კვალდაკვალ ამბობს, რომ ღმერთმა შექმნა იდეები. გამოღის შემღევი: პირველ სტროფში რუსთველმა, თანახმად ქრისტიანული თეოლოგიისა, თქვა, რომ ღმერთმა შექმნა გეციური სამყარო ღვთაებრივი სულის მქონე გეგარღმო არსნიურთ და უთვალაფერიანი ქვეყანა აღამიანი. მეორე სტროფში იგი ისევ ღმერთის მიერ შექმნაზე ლაპარაკობს, მხოლოდ პლატონის კონცეფციის მიხედვით, და ამჯერად ამბობს, რომ ღმერთმა იდეები შექმნა.

ამგვარი შესაძლებლობის ღაშვება არალოგიკურია; რამღენაღაც ა) პირველ და მეორე სტროფში სამყაროს შექმნაზე, კრეაციონიზმზე ერთმანეთის საპირისპირო ამრები აღმოჩნდება განვითარებული; ბ) პირველ სტროფში რუსთველი ქრისტიანული თეოლოგიის პომიციამე ღგას. მეორე სტროფში კი, იმავე პრობლემაზე საუბრისას – პლატონური ფილოსოფიის პომიციამე აღმოჩნდება.

5. დავეუშვათ, რომ რუსთველმა მეორე სტროფის პირველ ტაეპში მართლაც თქვა, ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეაო. რა კავშირი აქვს ამ ღებულებას ამავე სტროფის შემღევ სტრიქონებთან? თუ ვითარდება ან გრძელდება ეს ღებულება ამავე სტროფში? ამაზე რუსთველის „სახე ყოვლისა განისას“ ამგვარი განმარტება პასუხს ვერ იღლება. ამიგომაც მისი გაზიარება, ვუიქრობ არ იქნება მართებული.

ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფში პოეტი საკუთარ სულს ავეღრებს ღმერთს („შენ ღამიუარე, ძლევა მეც ღათრგუნვად მე საგანისა...“). ამიგომაც ამავე სტროფს იწყებს ღმერთისადმი მიმართვით: ღმერთო, შენი შექმნილია ყოველი სული! აქედან უკვე ლოგიკურია

გადასვლა საკუთარი სულის შევედრებაზე: შენ დამიფარე... მომეც „ცოდვითა შესუბუქება მუნ თანა წასაგანისა“. რუსთველი პირველ სტროფშიც და მეორე სტროფშიც ქრისტიანული თეოლოგიის პოზიციებზე დგას: სამყაროს, ქვეყნისა და სულის შემქმნელი ქრისტიანული ღმერთია. იგი ქრისტიანული ღმერთის შექმნილ სულს არისტოტელესეული დეფინიციით სახელდება. ეს არაა არისტოტელიზმი (უფრო ზუსტად, არისტოტელეს კონცეფციით საუბარი სამყაროს შექმნაზე). ესაა ქრისტიანულ ამროვნებაში არისტოტელეს მეტაფიზიკურ-ლოგიკური ტერმინოლოგიის და დებულებების შემოგანა, რასაც მიმართავდნენ რუსთველის დროის (XI–XIII საუკუნეების) ინტელექტუალი თეოლოგები.

პლატონის კონცეფციიდან მომდინარე თეოლოგიური თეორიების მორგება რუსთველის პოემის დასაწყისზე ადრეც სცადეს და ეს ცდაც საყურადღებოა. კერძოდ, ე. ჭელიძე შეეცადა *ვეფხისტყაოსნის* პირველ და მეორე სტროფში დაენახა ორიგენიდან მომდინარე სიმბოლურ-ალეგორიული ეგზეგეზა შესაქმნისა, რომელიც რუსთაველთან წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების „პასუხი ექუსთა მათ ღღეთათჳს“ გზით მოსულად მიიჩნია. „შესაქმეს“ ორიგენესეული არაორთოდოქსული თარგმანება რომ პლატონის კრეაციონული მოდელის გავლენითაა შექმნილი, ამას საგანგებო მტკიცება არ სჭირდება. ამიტომაც, რომ მეკვლევის ამრით, *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის *სამყაროს* („რომელმან შექმნა სამყარო“) რუსთველი „წინამორბედ ქრისტიან ალეგორისტთა მსგავსად... ყოვლისმომცველი უხილავი, მყისიერად დაბადებული, პარადიგმატული სფეროს სიმბოლოდ მოიაზრებს“ (265; გვ. 60); რომელიც არის «ნივთიერი სამყაროს მხოლოდ „თესლოვანი ძალები“, მაგერიალური სამყაროს მხოლოდ მოდელი, მისი სახე, ეიდოსი» (იქვე, გვ. 59). მეკვლევი მეორე სტროფის პირველ ტაქტშიც („ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“) იმავე პარადიგმატული სამყაროს შექმნას ხედავს, რომელიც, მისი ამრით, პირველი სტროფის პირველ ტაქტში მოიაზრება. და აქედან გამომდინარე ამ მეორე სტროფის „სახეც“, მისი ამრით, „აღნიშნავს მთელი ხილული სამყაროს პროტოტიპს, სახეს, პარადიგმას, რომელიც უშუალოდ ღმერთმა შექმნა“ (გვ. 63).

თავისთავად, როგორც ზემოთ რუსთველის „ძალნი მეციერნის“ განხილვისას მივეუთითეთ (იხ. გვ. 157-162), არ არის მეთოდურად გამართლებული XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული სამეფო კარის აპოლოგეტ პოეტის თხზულების პირველივე სტროფში დავინახოთ ღმერთის ქმედებაზე არაკანონიკური, მსოფლიო ეკლესიის მიერ ერეტიკულად მიჩნეული შეხედულება, როცა პოემაში ამგვარ თეოლოგიურ ნიუანსზე არ ჩანს რაიმე მინიშნება: ან სიმპათია ამ თეორიის ავტორებისადმი (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი), ან დასაბუთება ამ თეორიისა, ან პოლემიკა ბიბლიური „შესაქმეს“ კანონიკურ გააზრებასთან და სხვა. ამავე დროს, როგორც სხვა ვარაუდებზე მსჯელობის დროსაც აღვნიშნავდი, გაუგებარი რჩება სტროფის პირველი ტაქტის კავშირი ამავე სტროფში გამოთქმულ ამრთან: რაგომ უნდა მიემართა პოეტს საკუთარი სულის შევედრების წინ ღმერთისთვის, რომ

მან შექმნა „ხილული სამყაროს პროტოტიპი, სახე, პარადიგმა?“ მაგრამ უმთავრესი ის არის, რომ მკვლევარის მიერ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება ერთგვარად წინააღმდეგობრივი და არასათანადოდ არგუმენტირებულია. შევჩერდები უმთავრეს მომენტებზე.

1. მკვლევარის აზრით, რუსთველი „შესაქმებზე“ მსჯელობისას წმ. გრიგოლ ნოსელის გემოთ მითითებულ გრაქტაგს ემყარება. «ნოსელისათვის ღმერთი მხოლოდ „სახის“ შემქმნელია, განი კი იქმნება სახისაგან ბუნებრივი კანონზომიერებით ღვთის უშუალო ჩარევის გარეშე». «თუ „სახე“ „სამყაროს“ ფარდია, „ყოველი განი“ უნდა იყოს პირველი სტროფის II–IV ტაქეებში აღწერილი ხილული შესაქმნის ადეკვატური, ე. ი. მასში უნდა მოვიპოვოთ „მეგარდმო არსნი“, „ქვეყანა“ და „აღამიანი“ (ხორციელი)» (გვ. 63). მე ვფიქრობ: თუ გვინდა მკითხველი დავარწმუნოთ, რომ რუსთველი, გრიგოლ ნოსელის გრაქტაგის თნახმად, „სახეს“ და „სამყაროს“ იდენტურ ცნებებად მოიაზრებს, ხოლო შესიტყვებით „ყოველი განი“ – „ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეზე“ მიუთითებს (გვ. 63); ამის საფუძველს უნდა იძლეოდეს გრიგოლ ნოსელის შესაბამისი გრაქტაგი, რომელიც ქართულად რუსთველამდე იყო თარგმნილი; ანუ გრიგოლ ნოსელის გრაქტაგში გერმინით „სახე“ უნდა იყოს მითითებული „სამყაროზე“, რომელიც შექმნა ღმერთმა; ხოლო გერმინით „ყოველი განი“ მოხსენიებული უნდა იყოს ხილული მატერია (ვარსკვლავები, მიწა, აღამიანი). სხვა შემთხვევაში მსჯელობის შემდგომი განვითარება არამეცნიერულია. ეს გერმინები წმ. გრიგოლის გრაქტაგში ამგვარი დაგვირგით არ გამოიყენება.

2. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც შემდეგია: მკვლევარის აზრით, გრიგოლ ნოსელი ორიგენეს კვალდაკვალ იმიარებს რა იმ აზრს, რომ მატერიალური სამყარო იქმნება ღმერთის ჩარევის გარეშე ბუნებრივი კანონზომიერებებით, თვლის: «„ყოველი განის“, ანუ ხილული სამყაროს დაფარული მიზეზი არის საგანა» (გვ. 63). ამაზე დაყრდნობით მკვლევარი ასკვნის: «რუსთველის ფრაზაში „სახე ყოვლისა განისა“... „სახე“ არის ღმერთის მიერ შექმნილი სულიერი სამყარო, რომლისთვისაც უცხო იყო განებად დაყოფა. „განის“ შემქმნელი, როგორც ვთქვით, ფარულად არის არა მეციური სამყარო, არამედ საგანა... ჩვენი აზრით, სწორდ ამიგომ ითხოვს რუსთველი საგანის დაძლევას (II სტროფი, II ტაქეი)» (გვ. 64). „რუსთველის „ყოველი განი“ ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეს ცხადყოფს. რომლებიც, კერძოდ, პირველ სტროფშია ჩამოთვლილი: „მეგარდმო არსნი“ (ციური მნათობები), ქვეყანა (დეღამიწა) და აღამიანი“. (გვ. 63). მაშასადამე, იმ თეორიის მიხედვით, რომელსაც მკვლევარის აზრით რუსთველი ეყრდნობა, „მეგარდმო არსნი“, ქვეყანა და აღამიანი, ყველაფერი რაც *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის II-IV ტაქეებშია, ფარულად საგანის შექმნილია. ამ აზრს არავითარი საერთო არა აქვს პოემის პირველ და მეორე სტროფში ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისთან. რუსთველის აზრით, „მეგარდმო არსნი“, ქვეყანაც და აღამიანიც შექმნილია ღმერთის მიერ: „რომელმან... მეგარდმო არსნი სულითა ყვნა...“, „კაცთა მოგვცა ქვეყანა“, „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“. უფრო მეტიც, რუსთველი გარკვევით

წერს: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. მკვლევარის მსჯელობიდან ის ამრი გამოდის, თითქოს რუსთველის თანახმად შემოქმედი საგანაა, რომელმაც ეს „ზეგარდმო არსნი“ „ყვნა“; ანდა ღმერთის მიერ ზეცით მონაბერი სულია საგანა. არა, ამგვარი კომენტაჟების გაზიარება არ შეიძლება! რუსთველი არც შემოქმედს და არც ღმერთის მიერ ზეცით მონაბერ სულს საგანად არ თვლის!

3. იმისათვის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფი წმ. გრიგოლ ნოსელის ეგზეგეზამდე დაიყვანოს, მკვლევარმა რუსთველის მიერ აღწერილი ზეცის, „სამყაროს“ შექმნის პროცესში არ მოიაზრა „ზეგარდმო არსნის“ შექმნა. იგი ხილული მაგერიის რაობად ჩათვალა და ვარსკვლავებად მიიჩნია. (მე კი ვფიქრობ, რომ პოემის პირველი სტროფით, ღმერთი ქმნის სამყაროს, რაც ნიშნავს ზეცას, მასში არსებული ღვთაებრივი სულის მქონე არსებებით, ანუ ანგელოზებით, *ზეგარდმო არსნით*. შემდეგ იგი ქმნის ქვეყანას, რაც ნიშნავს მიწას, ადამიანთათვის შემკულს უთვალავი ფერით). მკვლევარი წერს: «სტროფში „შექმნა“ მხოლოდ „სამყაროს“ მიემართება. სხვა შემთხვევაში აღწერილია უხილავი, პოეტური, პარადიგმატული სფეროს თანდათანობითი, ანუ ქამიერი, განხორციელება (და არა „შესაქმე“) ... ვფიქრობთ, „ზეგარდმო არსნი“ („მევიდან არსნი“, ანდა „მელა არსნი“) გულისხმობს ციურ მნათობებს» (გვ. 61). ასე რომ, მკვლევარის ამრით, პირველი სტროფის II-IV ტაქეებში უნდა მოვიპოროთ „ზეგარდმო არსნი“ (ანუ ვარსკვლავები), „ქვეყანა“ და „ადამიანი“. გამოდის რომ, რუსთველი ბიბლიურ „შესაქმეს“ არ ეთანხმება, მოსე წინასწარმეტყველის პირველი წიგნის მიხედვით არ გადმოსცემს ქვეყნის გაჩენის ამბავს. „შესაქმეს“ თანახმად, ღმერთმა ჯერ გააჩინა ქვეყანა და შემდეგ ვარსკვლავები. ხედავს რა ამ წინააღმდეგობას, მკვლევარი ისევ გრიგოლ ნოსელის გრაქტაგს მოიშველიებს და განმარტავს, რომ ვარსკვლავები ღმერთის მიერ შექმნილი ნათელის ალეგორიული გამოხატვაა. მაგრამ, თუ ვარსკვლავები ნათელის თვისების სიმრავლეში გამოხატვაა; ხოლო, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, ამავე კონცეფციით, მნათობთა სიმრავლე საგანის შექმნილია; გამოდის, რომ რუსთველი თავის გმირს (ავთანდილს) საგანის შექმნილ მნათობებს ავედრებს, მათ მოიმედელ ატარებს (სტრ. 837-840 ; 958-965) და ღმერთის ჩანაფიქრის ამქვეყნიურ რეალიზებას ისევ საგანის შექმნილ მნათობებს მიანდობს („ვისგან (*ღმერთისგან*) ძალნი ზეციერი გააგებენ აქა ქმნადსა“— 1050). *ვეფხისტყაოსანში* არ ჩანს არავითარი მინიშნება ამგვარ ღვთის გმობაზე.

4. კიდევ ერთი, თუმცა არა არსებითი, დეტალი. ერთგმის მკვლევარი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან მოხმობილი ციგაგით ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს წმ. გრიგოლ ნოსელი ღმერთის მიერ ნათელის შექმნის უმაღლეს მართლაც ვარსკვლავთა განუენაზე ლაპარაკობდეს. მკვლევარი წერს: «პირველ სტროფთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, თუ რაგომ იწყებს რუსთველი ხილული სამყაროს გამოჩინების აღწერას „ზეგარდმო არსნიდან“, მაშინ როცა ციური მნათობები ქვეყნის, ანუ მიწის შექმნის შემდეგ არის წარმოდგენილი

ბიბლიაში. ვფიქრობთ, აქაც წყარო ნოსელია, რომელიც სამყაროს სამ ნაწილად, სამ ცად გაყოფისას აღნიშნავს: „ვიწყით ზემოთგანვე და ვიგყოდით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა... ურიცხვ ესე სიმრავლე ვარსკულავთაა განუფინა» (გვ. 61). მკვლევარს რომ წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან ციგაგი სამი წერტილით არ გაეხლიჩა, გამოჩნდებოდა, რომ წმინდა გრიგოლი „ერთობითი ნათელის“ შემდგომ ვარსკულავთა სიმრავლის განუფინაზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ სამყაროს შექმნაზე: „ვინაჲცა ვიწყით ზემოთგანვე და ვიგყოდით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა, *რომელი პირველ სხუათა მათ ნიეთთაჲსა წარმოიხინა, შეუღვა დამტკიცებაჲ სამყაროჲსაჲ, რომელი-იგი მრგულიეშეველითა ცეცხლისაჲთა შეისამღვრა; და მერმე ესუბუქესი ბუნებაჲ მძიმისაგან რაჲ ვანიყო, ჯეროვნად განიწვალნეს ურთიერთარს მძიმეთა სიძოხეთაგან და ქუეყანისა და წელისა შორის განიმოგნეს*“. აქ მთვრდება წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების („პასუხი...“) მერვე თვის მე-10 პარაგრაფი და იწყება მე-11: „და ქენა-კერძო რაჲ ესე ბუნებაჲ შეიმკო, წელილი და სუბუქი და სიმაღლედ აღმავალი არსებაჲ, ვინაჲთგან არა ერთ იყო, სხუათა მათ შევაშემოსრულსა მას ეამსა თჳსთჳსად საკუთრებად ზოგადისაგან ვანიყო, რომლისაგან ურიცხვ ესე სიმრავლე ვარსკულავთაა განუფინა“ (628, გვ. 239-240). მკვლევარმა მოხმობილ ციგაგაში სამი წერტილის ჩასმით გამოგოვა ჩემს მიერ გახაზული ტექსტი და ერთმანეთს დაუახლოვა წმ. გრიგოლის თხზულების VIII თავის მე-10 პარაგრაფის „ერთობითი ნათელი“ და იმავე თავის მე-11 პარაგრაფის „სიმრავლე ვარსკულავთა“.

ისევ *ვეფხისტყაოსნის* „სახე ყოვლისა განისას“ დავუბრუნდეთ. რუსთველი, ისევე როგორც XI-XIII საუკუნეების სქოლასტიკა, იზიარებს სულის არისტოტელესეულ დეფინიციას და შემოაქვს იგი ქრისტიანულ თეოსოფიაში. ამ ფაქტის არსი რომ ნათლად იქნას გაცნობიერებული, ყურადღება უნდა მივაპყრათ კიდევ ერთ გარემოებას: რა გზით უნდა მისულიყო რუსთველი არისტოტელეს ფილოსოფიამდე? კერძოდ, იქნებოდა თუ არა რუსთველისათვის ხელმისაწვდომი არისტოტელეს ტრაქტატი „სულისათვის“?

არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. დაწყებული მესამე საუკუნიდან *პორფირით* და დასრულებული V-VI საუკუნეებში *პროკლეს*, *ამონიოსის* და ამ უკანასკნელის მოწაფეებით არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეოპლატონიკურად და შემდგომში ამგვარად გაგებული არისტოტელე იმემკვიდრა სქოლასტიკამ. XI საუკუნეში მანგანის აკადემიაში *მიქაელ ფსელოსმა*, *იოანე იგალოსმა* და ამ უკანასკნელთა მოწაფეებმა უკვე წმინდა მამათა გვერდის ავლით სცადეს მისულიყვნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, არისტოტელესთან. რუსთველი, რომელიც აღზრდილი უნდა

ყოფილიყო სწორედ ამ მოამროვნეებზე, სავარაუდებელია, ორიგინალში, ბერძნულ ენაზე იცნობდა არისტოტელეს.¹

არანაკლებ რეალურია რუსთველის არისტოტელეს ფილოსოფიასთან კონტაქტის მეორე სავარაუდებელი გზა – არაბული ფილოსოფია. რუსთველის ეპოქაში არაბულ ენაზე თარგმნილი და განმარტებული იყო არისტოტელე ცნობილი არაბი ფილოსოფოსების მიერ. რუსთველისათვის არაბული არისტოტელიზმი ნაცნობი და ახლობელი უნდა ყოფილიყო.

დაბოლოს, რუსთველისათვის არისტოტელეს მოძღვრება სულზე მისაწვდომი იქნებოდა თვით ქართულ ენაზედაც, რამდენადაც იგი დაწვრილებითაა გადმოცემული IV საუკუნის ქრისტიანი ეპისკოპოსის ნემესიოს ემესელის თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა“. ეს უკანასკნელი კი ქართულ ენაზე ითარგმნა იოანე პეგრეწის მიერ. ნემესიოსის თხზულების მეორე თავი სულის რაობის პრობლემას ეძღვნება. მასში ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ აკრიტიკებს ყველა ძველ მოსაზრებას სულზე. შემდეგ კი დეტალურად გადმოსცემს თვით არისტოტელეს აზრს. ნემესიოსის მიერ სწორადაა შენიშნული, რომ, არისტოტელეს აზრით, სული არის ენგელესია ანუ სხეულის ფორმა:

„ხოლო არისტოტელი სულსა „შემასრულებლად“ იცოდის რაჲ, არაჲთ უდარე დაერთვის მათ, რომელნი რომელობად იცყვან მას. არამედ პირველად განვაცხადოთ, თუ „შემასრულებელად“ რომელთა უწოდს. რამეთუ არსებასა სამად იცყვს: პირველად იცყვს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თვით თავით თვისით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისამიმართ; და კუალად, მეორედ, გუარსა, რომლითა გუაროან

Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγειν οὐδὲν ἥττον συμφέρεται τοῖς ποιότῃα λέγουσιν οὐτῇ. Διασαφῆσαι μὲν δὲ πρότερον ἐντελέχειαν τίνα καλεῖ. Τὴν οὐσίαν τριχῶν λέγει, τὸ μὲν, ὡς ἄλῃ ὑποκείμενον, ὃ καὶ ἔαυτὸ μὲν οὐδὲν ἔστι, δύναιμι δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν. ἔτερον δὲ, μορφὴν καὶ εἶδος, καὶ ἦν εἰδοποιεῖται ἢ ἄλῃ τρίτον δὲ, τὸ συσᾶμφοτερον, τὸ ἐκ τῆς ἄλῃς καὶ τοῦ εἶδους γεγεννημένον, ὃ ἔστι λειπὸν ἔμψυχον. Ἔστιν οὖν ἢ μὲν ἄλῃ, δύναιμι· τὸ δὲ εἶδος,

¹ რუსთველის ანტიკურ ფილოსოფიასთან მისვლის ეს გზა ქართველი პოეტის პლატონთან დაკავშირების შემთხვევაშიც მიიჩნია სარწმუნოდ პლატონის თხზულებათა ქართულად მთარგმნელმა ბ. ბრეგვაძემ (42, გვ. 276, 331).

იქმნების ნივთი; ხოლო *ἐντελέχεια*“ (822, გვ. 560-561).
მესამედ – ორთაგან ნივთისა
და გუარისა ქმნილსა, რომელ
არს სულიერი. არს უკუშ
ნივთი ძალ, ხოლო გუარი –
„შემასრულებელ“ (688, გვ. 36).

ამრიგად, ნემესიოსის სიგყვით, არისტოტელე სულს
ენგელეხიას („შემასრულებელ“ – *ἐντελέχεια*¹) უწოდებს. –
განემარგოთ, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე ენგელეხიაში –
სვამს საკითხს ემესელი ეპისკოპოსი და აგრძელებს, –
სუბსტანციაში („არსება“ – *οὐσία*) არისტოტელე განასხვავებს სამ
მომენგს: პირველ რიგში, წინამდებარე მაგერიას („ნივთსა
წინამდებარესა“ – *πρὸς ὑποκείμενον*), რომელიც თავისთავად არ
არის რაიმე (გარკვეულობა), მაგრამ აქვს პოტენცია („აქუს ძალი“
– *δύναμις ἐν ἔξει*) რაიმეს შექმნისა; მეორედ (არისტოტელე
განასხვავებს) ფორმასა და სახეს („გუარი“² – *μορφή καὶ εἶδος*),
რომლის ძალითაც მაგერია იქცევა განსაზღვრულ საგნად
(„გუაროან იქმნების ნივთი“ – *ἐκδοποιεῖται ἢ ὑλὴ*); მესამედ იმას,
რაც შექმნილია ორივესაგან – მაგერიისაგანაც და ფორმისაგანაც,
რაც დაბოლოს არის სულიერი. ამგვარად, მაგერია არის მხოლოდ
პოტენცია („არს უკუშ ნივთი ძალ“ – *Ἔστιν οὖν ἡ μὲν ὑλὴ δύνάμεις*),
ხოლო ფორმა – ენგელეხია („ხოლო გუარი – „შემასრულებელ“ –
τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια).

ასე სიგყვასიგყვით გადმოსცემს არისტოტელეს მოძღვრებას
სულზე ნემესიოს ემესელი წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“³.
შემდეგ კი ემესელი ეპისკოპოსი იძლევა ამ თეორიის კრიტიკას,

¹ სიგყვა *ἐντελέχεια* მიღებული ჩანს ბერძნული შესიგყვებისაგან *ἐν τῷ
τέλει ἐξείν* და ნიშნავს სისრულის მქონეს, დასრულებულს, თავისთავში მიზნის
მქონეს, ანუ დასრულებულ და ჩამოყალიბებულ არსებობას. სქოლასტიკოსები ამ
სიგყვას თარგმნიან როგორც *actus et perfectio* (786, გვ. 53). სქოლასტიკოსთა
კვალდაკვალ პეტრიწიც თარგმნის მას სიგყვით „შემასრულებელ“.

² როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი *εἶδος*,
რომელიც *იდეასაც* ნიშნავს (პლატონთან) და *ფორმასაც* (არისტოტელესთან),
ქართულად ეურემ მცირის მიერ ითარგმნება სიგყვით *სახე* (ფსევდო დიონისე
არეოპაგელის თხზულებებში), ხოლო პეტრიწის მიერ სიგყვით *გუარი*. ამიგომაც
პეტრიწის „გუარი“, ისევე როგორც მისი შესაგყვისი ბერძნული *εἶδος* ზოგჯერ
ნიშნავს *იდეას* (იხ. 154, გვ. 199 – 205), ხოლო ზოგჯერ *ფორმას*. კერძოდ, ამ
კონტექსტში იგი ფორმას ნიშნავს.

³ ეს გარეშეობა სპეციალურ ლიგერატურაში შენიშნულია: «Немезий
идет к пониманию Аристотелева учения о душе по следам самого Аристотеля,
приводя почти буквально учение этого философа о сущности и энтелехии» (354,
გვ. 18).

რამდენადაც იგი ღვას ეკლესიურ-ბიბლიურ ნიადაგზე და აღიარებს სულის არამატერიალურობას, სუბსტანციურობას და უკვდავებას. მისი აზრით, შეუძლებელია სული იყოს ენგელეზია, ფორმა, ანუ სახე სხეულისა (354, გვ. 20), რამდენადაც სული არის თავისთავადი და უსხეულო არსება ანუ სუბსტანცია: „აწ უკუშ არა შემძლებელა არა რომლითა სახითა სული სხეულთა შემასრულებელ ყოფად, არამედ არსება თვითსრულ (αὐτοτελής) და უსხეულო“ (688, გვ. 38).

ამრიგად, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე სტროფის პირველ ტაქტში რუსთველი მიმართავს ღმერთს: ღმერთო, შენა ხარ ყოველი სულის, ანუ ყოველი სხეულის ფორმის (სახის) შემქმნელი. და რამდენადაც ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, პოეტი ევედრება უფალს: მისი სული შეინდოს, დაიფაროს, ბოროტი დაათრგუნვინოს, ცოდვები შეუმსუბუქოს.

ქრისტიანული სიმბოლიკის რეზინისცენსია ვეფხისტყაოსანში

(„*ღლე ჰგვანდა არ აღვსებისა*“ ანუ „*ღლესხანაულს კი ის ღლე არ ჰგავდა*“)

ვეფხისტყაოსნის პირველი ე. წ. ვახტანგისეული გამოცემის მიხედვით, გარიელი ამგვარად აღწერს ინდოეთში ხვარაზმშაჰის ძის მიღების ცერემონიალს (706, გვ. 46):

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა აგლასებისა.

მოვიდა სიძე გარდაცა ღლე გვანდა არ აღვსებისა“ (ფმე).

1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში (716, გვ. 110), რომელსაც ეთანხმება ამჟამად მოქმედი "ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია" (75, გვ. 191; 718, გვ. 88), დამოწმებული პასაჟი ამგვარად შესწორდა:

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა აგლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდაცა, ღლე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა“ (555).

კონიექტურა „არ აღვსებისა//არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს ვეფხისტყაოსნის ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი (652, გვ. 363; 715, გვ. 181), პირველად განხორციელდა პოემის 1951 წლის გამოცემაში (712, გვ. 122), გამომცემელთა (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე) ამგვარ შენიშვნაზე დაფუძნებით (712, გვ. 406): „კონგექტის მიხედვით ამრი ნათელია. საგვიმო ღლე გარიელს შეუდარებია აღდგომისათვის (სააღდგომო ღლესასწაულისათვის), მაგრამ ეს ნათელი ამრი ფორმის მიხედვით სწორად არ არის გამოხატული. ჩვენს გამოცემაში ამრი ასე შესწორდა“.

ეს შესწორება სპეციალურ სამეცნიერო ლიგერატურაში იმთავითვე იქნა უარყოფილი (კ. ჭიჭინაძე - 269), რასაც გამომცემელთა საპასუხო წერილი მოჰყვა. აღინიშნა გრამატიკული უმუსტობა როგორც ხელნაწერებისეული წაკითხვისა (30), ისე კონიექტურისა (270).

კერძოდ, წაკითხვაში „ღლე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ ღლე სიგყვას შემასმენლად მოუღის ჰგვანდა, რომელიც დამატებად შეიწყობს ნათესაობით ბრუნვაში დასმულ სახელს აღვსებისა, რაც გრამატიკულად მიუღებელია. ჰგვანდა გმნასთან დამატება მიცემით ბრუნვაში იყო მოსალოდნელი, ისე როგორც პოემის სხვა შემთხვევებში გვხვდება: „ჰგვანდა ქვესენელს ჩაძრომილსა, ანუ გეცად ანაფრენსა“ (98). გრადიციული წაკითხვის სხვაგვარი გაგებაც იქნა შემოთავაზებული: ფრაზა „ღლე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ გულისხმობს გამოტოვებულ სიგყვას „ღლესა“. ისე როგორც სხვა შემთხვევებში (323): „ასმათ, მენცა ხარ მოწამე ჩემისა ფერ-მიხდილისა“ (გამოტოვებულია "სახისა"). მეორე