

კონცეფციის თვალსაზრისით, აღნიშნული მოქმედებანი არის საშუალება სიკეთის მისაღწევად, ანუ ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური პრინციპები, ის შეხედულებანი, რომელთაც ემყარება პოემის გმირთა მოქმედება ეთიკის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტაში, სიკეთისა და ქველმოქმედების რაობის გაგებაში, მკვეთრად განსხვავდება რა ყველა სხვა ეთიკური შეხედულებებისაგან, პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკას.

ეს მსგავსება მე შემთხვევით მოვლენად არ მიმაჩნია. რუსთველი შეგნებულად იყენებს არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს საკუთარი ეთიკური სისტემის ასაგებად¹. ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთველი საკუთარ პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური კონცეფციით სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს. ამ დებულების ნათელსაყოფად შევჩერდები რამდენიმე საკითხზე.

არისტოტელეს „საშუალო“ და *ვეფხისტყაოსანი*

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება გააზრებული და შეძენილი სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს *კონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალში; თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი. იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას – სიჭარბესა და უკმარობას შორის* (Eth. Nic., II, 6). რა არის ეს „საშუალო“, რომელიც არისტოტელეს სათნოებად მიაჩნია? განვიხილოთ მისი განთქმული დოქტრინა ე. წ. „საშუალისა“ (იხ. 524, გვ. 129-151). ფილოსოფოსის აზრით, ყოველი სათნოება არის საშუალო ორ უკიდურესობას შორის, რომელთაგან თითოეული მათგანი არის ნაკლი, ბადი, ბიწი. ასე მაგალითად, *სიუხვე* საშუალია *მფლანგველობასა* და *სიძუნწეს* შორის, *სიამაყე* – *თავმომწონეობასა* და *მორჩილებას* შორის, *მახვილგონიერება*

¹ ეს გარემოება იმგვარად კი არ უნდა გავიგოთ, რომ რუსთველმა წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან საკუთარი ინიციატივით გამოძებნა არისტოტელე და მის „ეთიკაზე“ დააფუძნა საკუთარი პოემა, არამედ სხვაგვარად: ეპოქამ და იმ სააზროვნო გარემოცვამ, რომელშიაც რუსთველი მოღვაწეობდა, წამოჭრა ინტერესი იმგვარი ეთიკური იდეალისა, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს. ამიტომაც, რუსთველის ეთიკური სისტემა *თავისი არსით, რაობით* (სხვა წყაროებს გარდა) ენათესავება არისტოტელეს ეთიკას (შდრ. 176, გვ. 146).

ხუმრობასა და უხეშობას შორის, *თავმდაბლობა* – მორცხვობასა და ურცხვობას შორის და სხვა (429, გვ. 194). აი, სწორედ ამგვარი საშუალი არის სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) და იმიგომ არის იგი ძნელად მისაღწევი, რომ ძნელია ამ საშუალის მიგნება. ამიგომაც არის ზნეობრივი სრულქმნილება იშვიათი, სანაქებო და საუკეთესო მიღწევა (321, გვ. 287). მართალია, თავისი არსით და გააზრებით სათნოებას (ზნეობრივ სრულქმნილებას) „საშუალი“ ეწოდება, მაგრამ თავისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით იგი მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესობაა, საუკეთესოა (321, გვ. 286). არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: სათნოებას მისი არსითა და გააზრებით უნდა ეწოდოს საშუალი, ხოლო მისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით – საუკეთესო – Eth. Nic., II, 6 (Δὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀχρότης - 803, გვ. 20).

არისტოტელეს „საშუალის“ იდეალი არ შეიძლება დავიყვანოთ იმ კომპრომისზე, რომელიც მოიაზრება ჰორაციუსის „ოქროს საშუალობაში“ – aurea mediocritas (ოდეზი, II, 10. 5), ან ოვიდიუსის გამოთქმაში „უვნებლად შუაში გაივლი“ – medio tutissimus ibis (მეტამორფოზები, II, 137). სრულქმნილების თვალსაზრისით არისტოტელეს „საშუალი“ არის საუკეთესო – ἀχρότης (370, გვ. 19).

ყოველ ეთიკურ სათნოებაზე (ზნეობრივ სრულქმნილებაზე) მსჯელობისას არისტოტელე დეტალურად ჩერდება ამ სათნოების „საშუალ“ ანუ საუკეთესო ხაზზე. დეტალურად მსჯელობს იგი ასევე თვითონ „საშუალის“ ბუნებაზე, მისი პოვნის სირთულესა და აუცილებლობაზე (Eth. Nic., II, 6-9); დაბოლოს, ფილოსოფოსი ასკვნის: ეთიკური სათნოება არის საშუალი; საშუალი ორი ბოროტების, ნაკლის, კერძოდ სიჭარბისა და უკმარობის. იგი ამგვარია თავისი მისწრაფებით საშუალისაკენ აფექტებსა და მოქმედებაში. ისევე როგორც მათემატიკოსის გარდა სხვას არ შეუძლია წრის ცენტრის პოვნა, რთულია სათნოებაც, რადგან საშუალის მიგნება ყველაფერში ძნელია – Eth. Nic., II, 9 (Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἀρετή ἡ ἡμετέρα μεσότης, καὶ πᾶς, καὶ ὅτι μεσότης δὴ καὶ κακῶν, τῆς μὲν κατ’ ὑπερβολῆς τῆς δὲ κατ’ ἑλλείψεως, καὶ ὅτι τοιαύτη ἐστὶ δὴα τὸ στοιχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς ἀθέτοις καὶ ταῖς πράξεσι, ἵκανῶς εἴρηται – 803, გვ. 23).

მოძღვრება „საშუალის“, როგორც საუკეთესოს, შესახებ არისტოტელეს ეთიკის სული და გულია, მისი განუყოფლი ნაწილია, ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი მომენგია დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკურ სისტემაში (შდრ. 524, გვ. 129-130).

პიროვნების სრულქმნილებისათვის ქცევის ნორმებში უკიდურესობისაგან განდგომას მხარს უჭერს *ძველი აღთქმა*, კერძოდ „ეკლესიასტე“ (იხ. 622, გვ. 591): „ნუ იქნები ზედმეტად მართალი და მეტისმეტად ნუ დაბრძნობები – რად გინდა, რომ შეძრწუნდე? მეტისმეტად ნუ იბოროტებ, არც გაბრიყვდე – რად გინდა, რომ უდროოდ მოკვდე? უმჯობესია ერთიც იყო და მეორეც, არც ერთი უარყო და არც მეორე: რადგან ღვთის მოშიში ყველაფრისგან თავს აღწევს“. (ეკლ. 7, 16-18). იხილე ციტირებული პასაჟის თანამედროვე ინგლისური თარგმანიც: So don't be too good or too wise – why kill yourself? But don't be too wicked or too foolish, either – why die before you have to? *Avoid both extremes. If you are religious you will be successful anyway* (Eccl. 7, 16-18 – 809, p. 654).

უფიქრობ, იმის გამოც, რომ არისტოტელეს „სამუშალის“ თეორია არ ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიურ სიბრძნეს, ამ მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა გვიანდელი შუა საუკუნეების და რენესანსის ეპოქათა აზროვნებაზე. შევაჩერებ ყურადღებას მხოლოდ იმაზე, რომ ეთიკურ სათნოებებზე მსჯელობისას ყოველი სათნოების უმაღლეს კატეგორიად სწორედ „სამუშალი“ მიაჩნია „სათნოებათა კიბის“ ქართველ მთარგმნელს. იგი ამგვარად ახასიათებს სიმშვიდეს და უვნებლობას (ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ თხზულების ბერძნული დედნის – იოანე სინელის „კლემენტის“ შესაბამის ადგილებში „სამუშალზე“ საუბარი არ ჩანს – იხ. 667, გვ. 227, 239):

უმანკოსა ჰრწამნ ყოველივე, სიმშვიდით;
მოითმენს იგი სატკივარსა ყოველსა;
არ შეშოთნების, განმწარდების არავე.
მოყუისა მიმართ გკბილ არს და სახიერცა,
მდაბალ და მაღალ სამუშალსა ზედა მყოფ. /238/
რომელმან ძალნი გონიერად კეთილად
სამომსა ზედა იპყრნეს სამუშალობით,
არ მიდრეკებოდეს მარჯულ, გინა მარცხენით,
არას ივნებდეს მოღუაწე, მოითმენდეს.
მას ეწოდების უვნებელ საკუთრებით. /287/

ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ამ მოძღვრებას ჩემი აზრით კვალი დაუმჩნევია რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებზე. რუსთველის პოემაში, *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებაში ორგანულადაა ჩაქსოვილი არისტოტელეს შეხედულება სამუშალზე, როგორც საუკეთესოზე. მხოლოდ, რა თქმა უნდა, არც ამ შემთხვევაში გვაქვს არავითარი თეორიული მსჯელობა, ფილოსოფიური მტკიცება. ეს მოძღვრება ასახულია მხოლოდ მხატვრულ სახეებში; იგი რუსთველის გიჟაჟის შინაგანი თანმიმდევრობაა, გმირთა მოქმედების ეთიკური ნორმაა; იგი

პოემაში გადმოცემული, ჩამოყალიბებული კი არ არის, არამედ მასზე დაფუძნებულია გმირთა მნეობა, მორალი და მოქმედება.

ასე რომ, პოემის იდეალურ გმირთა თვისებანი: სიუხვე, სიმამაცე და სხვა მრავალი, რომლებიც ერთი შეხედვით ამ თვისებათა უკიდურეს, უდიდეს სახეობად ჩანს (უკიდურეს სიუხვედ, უკიდურეს სიმამაცედ), სინამდვილეში უკიდურესობა არ არის. სიუხვე და სიმამაცე პოემაში გამიჯნულია ამ თვისებათა უკიდურესი სახეობისაგან და მათი საუკეთესობა, უმაღლესი სრულქმნილება სწორედ იმ „საშუალში“ მდგომარეობს, რომელსაც არისტოტელე მოითხოვდა.

ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს არისტოტელეს ამ ეთიკურ თეორიას და მას ემყარება. ამის ნათელსაყოფად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე შევჩერდებით.

მიჯნურობის თეორია პეშისტაინის პროლოგში

რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ძირითადი ღერძი – სიყვარული ამ გრძნობის უმაღლესი, საუკეთესო სახეობაა. პოემა ეძღვნება სიყვარულის საუკეთესო, ადამიანურ გამოვლინებას. ოღონდ, პოემაში შექმნილი, გაიდევალებული გრძნობა არ არის სიყვარულის ერთადერთი გამოხატულება. პოეტი იცნობს ამ გრძნობის სამ გამოვლინებას (273, გვ. 284). აქედან მის მიერ შექმნილი, გაიდევალებული არის სწორედ „საშუალი“ სახეობა მიჯნურობისა, ხოლო დანარჩენ ორ გამოვლინებას იგი უკიდურესობად მიიჩნევს. სწორადაა შენიშნული: „რუსთველი უარყოფს მიჯნურობის ორივე უკიდურეს ფორმას – საზოგადოებრივ მისტიკურ გრუბალებას და ხორციელ სულწასულობას“ (28, გვ. 32). მხოლოდ ვამჯობინებდი მეთქვა: რუსთველი ემიჯნება, მხაგრული ასახვის საგნად არ აქცევს, სიყვარულის ორივე უკიდურეს გამოვლინებას. თავის მხრივ, პოეტის მიერ გაიდევალებული „საშუალი“ სახეობა მიჯნურობისა, აერთიანებს რა ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს, წარმოადგენს სიყვარულის ერთადერთ სწორ, იდეალურ, უმაღლეს სახესხვაობას. ჩემი აზრით, თუ არ გავითვალისწინებთ არისტოტელეს „საშუალის“ თეორიას, თუ არ დავდგებით იმ თეორიულ საფუძველზე, რაც არისტოტელეს ეთიკამ წარმოადგინა, ძნელი გასააზრებელია, როგორ აიდეალებს რუსთველი მიჯნურობის მეორე სახეობას, როცა სიყვარულის პირველ სახეობად საღვთო მიჯნურობას მიიჩნევს და ამ მეორე მიჯნურობას მხოლოდ პირველის მიბაძვად თვლის. ვერ ხედავდა რა რუსთველის აზროვნების ამ საყრდენს – არისტოტელეს „საშუალის“ თეორიას, ნ. მარი სწორედ აღნიშნულ შეუსაბამობას

ამჩნევდა პროლოგის მიჯნურობის თეორიასა და საკუთრივ პოემას შორის და ერთადერთ გამოსავალს იმაში ხედავდა, რომ პროლოგის სამივე საუკეთესო სტროფი (20, 21, 22) დანართად მიეჩნია¹. ნ. მარი დაბეჯითებით წერდა, რომ პროლოგის პირველი სახის მიჯნურობაში ჩანს «новый, чуждый Руставскому поэту момент, именно представление о любви к Богу как не только противоположение всякой человеческой любви, но и единственный высший род любви: сравнительно с нею человеческая любовь даже в лучшем, идеальнейшем ее проявлении есть лишь нечто подражательное, второстепенное. Ничего подобного не мог сказать Шота, творец *Витязя в барсовой коже*, автор тех строф с гимном именно высокой, несравненной человеческой безумной любви, идеальной любви мужчины к женщине...» (408, გვ. 49).

რა თქმა უნდა, მარის დასკვნა ამ სტროფების არარუსთველურობის შესახებ არასწორია, მაგრამ მის მიერ დასმული საკითხი – როგორ შეიძლება მიჯნურობის მეორე სახეობა პირველ სახეობაზე უფრო მაღლა იყოს დაყენებული – იმდენად ლოგიკური ჩანდა, რომ მან შეცდომაში შეიყვანა მკვლევარი ნ. ნათაძეც, რომელმაც ეს სტროფები სპეცილური შესწავლის საგნად აქცია. მის წინაშე იგივე გადაჭრელი საკითხი დადგა: „როგორაა, რომ პირველ სიყვარულს, რომელსაც რუსთველი ახსენებს... რუსთველი ემიჯნება, ვითარცა მაღალს და მიუწვდომელს და, მაშასადამე, თავის იდეალურ გმირთა გრძნობები სრულიად შეგნებულად მეორე რანგში ჩამოჰყავს“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140). ამ წინააღმდეგობისგან თავის დასაღწევად მკვლევარმა სხვა გზა აირჩია. მან პირველი სახის მიჯნურობა განმარტა არა როგორც საღმრთო, მისტიკური (ღმერთის მიმართ ადამიანის) სიყვარული, არამედ როგორც *მეტაფიზიკური სიყვარული*, სიყვარულის პლაგონურ-ნეოპლაგონური იდეა, პლაგონის იდეათა სამყაროში არსებული სიყვარულის იდეა (არსებითად ასევე ესმოდა რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა შ. ნუცუბიძესაც – 193, გვ. 166). მკვლევარის მოსაზრება არ არის სწორი.

ნ. ნათაძის მტკიცება არსწორად მიმაჩნია იმის გამო, რომ ერთი მხრივ, ამ გაგებით რუსთველის მსჯელობა სიყვარულის პირველ სახეობაზე სავსებით მოწყვეტილი, სავსებით უცხო ჩანს პოეტის აზროვნებისათვის, პოემის იდეური სამყაროსათვის. პოემის იდეურ-შინაარსობრივ ჩანაფიქრში არაფრით არ მოიაზრება ის თვალსაზრისი,

¹«Неизвестный писатель как бы полемизирует с Шотою из Рустава, но, внося свои отличные суждения, подражает строфам подлинника» (408, გვ. 50).

რომელიც აქაა განვითარებული. მეორეც, მკვლევარის მსჯელობა ალბათობაზეა დამყარებული და მის მტკიცებაში წინააღმდეგობები შეინიშნება:

1. თუ რუსთველის პირველი მიჯნურობა არის მეტაფიზიკური სიყვარული, იდეა და არა მიჯნურობის სახეობა, მაშინ რატომ უწოდებს მას რუსთველი „საქმე საზღოს“? ამ წინააღმდეგობის მოხსნას მკვლევარი იმით ცდილობს, რომ, მისი აზრით, პოეტის „სიტყვათხმარება“ არამუსტია, დიფუზურია: „ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი, როგორც ჩანს, პოეტის სიტყვათხმარების ერთგვარ არასიმუსტეში, მის დიფუზურობაში უნდა ვეძებოთ“ (169, გვ. 172; 172, გვ. 141).

2. თუ პირველი მიჯნურობა სიყვარულის მეტაფიზიკური იდეაა, მაშინ როგორ გავიგოთ პოეტის სიტყვები „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ეს სტრიქონი ხომ აშკარად გულისხმობს ადამიანის სწრაფვას, ადამიანის გრძნობის მიმართებას რაღაცისადმი და არა თავისთავად ირეალურ სამყაროში არსებულ იდეას, რომლისადმი ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს მიმართება და სწრაფვა. რომ აქ რაღაც „შერევაა“, „აღრევაა“ (იქვე), რომ აქ „უნდა ვიგულისხმოთ“ (იქვე), რაღაც, რაც უშუალოდ ამ სიტყვებში არ მოიაზრება, ამას მკვლევარიც გრძნობს და წერს: „პლაგონის მიჯნურობის თეორიას იცნობდა არაბულ-სპარსული პოეზიაც, სადაც, ძალიან შესაძლებელია, რუსთაველს ადამიანთა მაღალი სიყვარულისა და სიყვარულის იდეალური პროტოტოპის აღრევის პრეცედენტი ჰქონდა“ (169, გვ. 172).

3. თუ პირველ მიჯნურობაში პლაგონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა, მეტაფიზიკურად არსებული სიყვარული იგულისხმება, უნდა დავასაბუთოთ, რომ მას ანტიკურ თუ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ახსიათებდნენ ისე, როგორც რუსთველი ახსიათებს: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. მკვლევარის სიტყვები: „ბუნებრივია, რომ იგი (იდეა) იქნება „ძნელად სათქმელი“, „ენათა მიერ ძნელად გამოსაგები“, მას აღვიღად მიეწერება სხვა, №21 სტროფში გამოთქმული თვისებები, სახელდობრ: რომ მას „ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, რომ იგი ძნელად გამოსათქმელია და ყურისათვის ძნელად აღსაქმელი...“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140), ჩემი აზრით, არ არის დამარწმუნებელი. რუსთველს არ შეეძლო დავებასიათებინა პლაგონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა და მისთვის ძნელად გამოსათქმელი და მსმენელთა ყურის დამავალიანებელი ეწოდებინა, თუნდაც იმიტომ, რომ პლაგონი ამ სიყვარულის განმარტებას „ნადიმსა“ და „ფედროსში“ რამდენიმე ბრწყინვალე პასაჟს უძღვნის. უფრო წინააღმდეგობრივი ჩანს დებულება: „სიყვარულის მეტაფიზიკურ იდეას „ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“. თუ პლატონურ-ნეოპლატონური სიყვარულის იდეა შეიმეცნება, იგი მხოლოდ და მხოლოდ გონებით, ფილოსოფიით, სიბრძნით (ე. ი. „ჭკვიანთა“ მიერ) შეიმეცნება. რუსთველი კი რაღაც ისეთ გრძნობაზე ლაპარაკობს, რომელსაც სწორედ ბრძენი ვერ მიხვდება და ვერ მისწვდება.

4. ნ. ნათაძის გააზრებაში გაურკვეველი რჩება *პირველის* („ეთქვა მიჯნურობა პირველი...“) მნიშვნელობა. ამიტომ მკვლევარს იგი სიტყვა „ტომის“ სინონიმად მიაჩნია: „სიტყვა „პირველი“ ამ ტაეპში... „ტომის“ სინონიმი გამოდის“ (169, გვ. 166; 172, გვ. 134).

5. მკვლევარის აზრით, რუსთველი მიჯნურობის პირველ სახეობაზე საუბარს ასეთი სიტყვებით იწყებს: „სიტყვას ჩამოვადებ მიჯნურობაზე – მეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესაზე მათ შორის“ (*იქვე*). მკვლევრისავე განმარტებით, აქ რუსთველი პლატონის ცნებებით და განმარტებებით საუბრობს. მაგრამ პლატონისთვის უმაღლესი იდეა, იდეათა იდეა იყო არა სიყვარულის, არამედ სიკეთის იდეა. ასევე ღარჩა ეს ნეოპლატონიკოსებისთვის. მკვლევარმა არ იცის არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც პლატონის იდეათა სამყაროში სიყვარულს უპირველეს იდეად მიიჩნევდეს, ამიტომ იგი წერს: „ეს თავისებური მეტაფიზიკური კომპლიმენტი მიჯნურობისადმი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სრულებით ორიგინალური აზრია, რომელიც არ ყოფილა გამოთქმული არც ანტიკურ ფილოსოფიაში, არც აღმოსავლურ პოეზიაში“ (169, გვ. 166; 172, გვ. 135). შეეძლო კი რუსთველს ასეთი დიდი სიახლე მეტაფიზიკაში ამგვარ აქსიომურ ფორმაში ჩამოეყალიბებინა ერთ ტაეპში იმგვარად, რომ მთელი მისი პოემის იდეური ჩანაფიქრი ამ დებულებასთან არავითარ კავშირში არ ყოფილიყო?

6. 22-ე სტროფში უშუალოდ გრძელდება მიჯნურობაზე საუბარი და ისევაა დახასიათებული ის პირველი სახე მიჯნურობისა, რომელიც „მომცემი აღმაფრენათა“ იყო და მასზე ნათქვამია: „მოგთა აქვს *საღმრთო სიახლე*, დაშვრების აღმაფრენითა“. აქ ამკარადაა მინიშნებული, რომ ის პირველი სახეობა მიჯნურობისა არის არა სიყვარულის მეტაფიზიკური იდეა, არამედ საღმრთო სიახლე, საღმრთო სურვილი, საღმრთო ახლოყოფნა. ეს უხერხულობაც შენიშნა მკვლევარმა და მისგან თავის დასაღწევად განაცხადა, რომ წინა ორი სტროფი და მომდევნო სტროფი: „ორ სხვადასხვა საკითხს ეხება და სხვადასხვა ლიტერატურული წყაროებიც აქვს მხედველობაში“ (169, გვ. 173; 172; გვ. 142). ეს უკანასკნელი განცხადება კი დაუსაბუთებელია.

პროლოგის მიჯნურობის პირველი სახეობა არის ღვთაებრივი სიყვარული, მისტიკური ელფერით შეფერილი ქრისტიანული სიყვარული ღმერთის მიმართ.

რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა რომ უთუოდ ღმერთის მიმართ სიყვარულია, ამას ამტკიცებს შემდეგი გარემოება:

1. სავსებით სწორადაა დასაბუთებული ნ. ნათაძის მიერ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომებით (169, გვ. 164-165; 172, გვ. 131-133), რომ რუსთველის „ტომი“ უდრის ბერძნულ ἔρως და ნიშნავს თანამედროვე ლოგიკურ ტერმინს *გვარი*, ხოლო რუსთველისავე „გვარი“ უდრის ბერძნულ εἰδος-ს და ნიშნავს *სახეს, იდეას* (*იქვე*; იხ. აგრეთვე, 154, გვ. 201-202). ეს უკანასკნელი სიტყვა ნ. მარსაც *არსებითად*, ძირითადად სწორად ესმოდა (408, გვ. 48). მაინც უმჯობესია მისი მნიშვნელობა დაკონკრეტდეს, როგორც „წესი“ (კანონი, მცნება), რის საშუალებასაც

იძლევა რუსთველის უშუალოდ წინარე ეპოქაში შესრულებული თარგმანი ძველი აღთქმის ტექსტებისა (იხ. 9, გვ. 98). „პირველი“ არის რიგობითი რიცხვითი სახელი – რიგით პირველი¹. „ზენა“ რუსთველის პოემაში ნიშნავს *ბეციურს, ღვთაებრივს, საღვთოს*: „ზენა 297, 523, მაღალი, კურთხეული, ბეციური, ღვთაებრივი“ (10, გვ. 362). აქედან გამომდინარე, რუსთველის სიტყვები: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა ზენათა“, ნიშნავს: ვიგყვი მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივ იდეათა შორის პირველი („პირველი... გვართა ზენათა“) და ამ იდეათა იდეა, მათი შემკრები თუ მომცველი იდეა („გომი გვართა ზენათა“)².

რა არის ეს საღვთო მცნებები, ღვთაებრივი იდეები, რომელთა შორის რიგით პირველი და რომელთა მომცველი მცნებაც, ანუ იდეათა იდეა არის სიყვარული? ეს მცნებანია: გიყვარდეს ღმერთი შენი, გიყვარდეს მოყვასი შენი (მთ. 22, 36-39), „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და ღელასა შენსა“ (მთ. 19, 18. 19) და სხვა ამის მომღვენო ღვთაებრივი იდეები. არის თუ არა სწორი და ქრისტიანული მოძღვრებით აღიარებული დებულება: ღმერთის სიყვარული არის რიგით პირველი იდეა ღვთაებრივ მცნებათა შორის და ამ მცნებათა თავი და თავი, იდეათა იდეა? არის. ამას სიტყვასიტყვით ამტკიცებს საღვთო წერილიც და წმინდა მამანიც. „სახარების“ მიხედვით, უფალს ჰკითხეს: „მოდლუარ, რომელი მცნებაა უფროჲს არს სჯულსა შინა? ხოლო იესო ჰრქუა მას: შეიყუარო... ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს *ღიღი და პირველი* მცნებაა. და *მეორე*, მსგავსი ამისი: შეიყუარო... მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“ (მთ. 22, 36-39; მდრ. მარ. 12, 30. 31). ვფიქრობ, რომ *სახარება* გარკვევით ამბობს, რომ ღმერთის მიმართ სიყვარული არის „*ღიღი და პირველი* მცნებაა“: უმთავრესი, იდეათა-იდეა და რიგით პირველი მცნება. ასევე იყო ეს აზრი განმარტებული წმინდა მამათა მიერ. ბასილი დიდის „ასკეტიკონში“ ვხვდებით ასეთ ეპიზოდს: ბერები ეკითხებიან ბასილს: „რაჲ არს წესი და შემდგომობისაჲ მცნებათა ღმრთისათა. ვითარმცა რომელიმე იყო პირველი და სხუაჲ მეორე და სხუაჲ შემდგომი...?“ (725, 19 v). ბასილი პასუხობს: „კითხვაჲ ეგე თქუენი ძუელითგანი არს და ზემოთგანვე მოცემულ სახარებასა შინა. რაჟამს მოუკდა უფალსა შჯულის მოძღუარი იგი, – მოძღუარ, – ჰრქუა, რომელი არს პირველი მცნებაჲ შჯულსა შინა და უფალმან მოუგო: შეიყუარო უფალი, ღმერთი

¹ არ შეიძლება *პირველის* მიჯნურობის პირველ სახეობაზე მითითებად მიხნევა („მიჯნურობა პირველი“). კონტექსტს თუ ასე გავიანზრებთ, მაშინ ტექსტი ისე უნდა გასწორდეს, როგორც კ. კეკელიძე ასწორებდა: „ვთქვა მიჯნურობა: პირველი – გომი და გვარი ზენათა“ (116, გვ. 282). ამგვარი გასწორება და აქედან გამომდინარე ამ სტრიქონში „მიჯნურობა პირველის“ ამოკითხვა მცდარია (169, გვ. 164; 172, გვ. 130).

² „გომი გვართა ზენათა“ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ხშირად საკმაოდ ბუნდოვნადაა ინტერპრეტირებული (185, გვ. 93).

შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს პირველი და დიდი მცნებაჲ და მეორე მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი. აჰა, ესერა თუთ თავადმან უფალმან დადვა შემდგომობისა წესი მცნებათა თჳსთაჲ. რამეთუ *პირველად და უდიდესად მცნებად ღმრთისა მიმართ სიყუარული განსაზღვრა*. ხოლო *მეორედ* და შემდგომად და მსგავსად მისსა უფროჲს სრულ მყოფელად პირველისა მის და მიერ გამომაგალად თქუა სიყუარული მოყუასისაჲ. ვინაჲცა აწ თქუმულთა ამათგანც და სხუათა ესევეითართა ღმრთივ სულიერთა წერილთა შინა პოვნილთაგანცა ყოველთაჲც მცნებათა უფლისათა წესი და შემდგომობაჲ ისწავების“ (725, 19v-20r). ვფიქრობ აშკარაა: საღმრთო მცნებათა, იდეათა შორის სიყვარული მიჩნეულია რიგით პირველ და უდიდეს, იდეათა იდეად. მისგან გამოდის სხვა იდეები. აქ მოყვანილი ამონაწერები რომ არ არის შემთხვევითი, ვფიქრობ, ნათლად გამოჩნდა გემოთ, როდესაც ვამტკიცებდით, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით *სიკეთედ*, მნებობივი მოძღვრების უმთავრეს და ყოვლის მომცველ იდეად ღმრთის მიმართ სიყვარულია მიჩნეული.

2. რუსთველისეული დახასიათება სიყვარულის იმ გამოვლინებისა, რომლითაც იწყებს იგი საუბარს მიჯნურობაზე, მუსგად შეესაბამება ქრისტიანულ მწერლობაში ღვთაებრივი სიყვარულის კომენტირებას:

ა) რუსთველის სიგყვით ეს სიყვარული არის: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „ენა ღამერების, მსმენლისა ყურნიცა ღავალდებიან“. ამგვარადვეა ქრისტიანული მოძღვრებით გააზრებული ღმრთისადმი სიყვარული: ღმრთისადმი სიყვარული არ აიხსნება, არ განიმარტება, მისი განმარტებისას ენა დაგებმით. ენა დაიღლება მისი ახსნით და მსმენელი მაინც ვერ გაიგებს მას. ბასილი დიდს ასკეტიკები ეკითხებიან: „პირველად უკუშ ღმრთისა მიმართ სიყუარულისათჳს მებრახე ჩუენ. რამეთუ ესე გუასმიეს ვითარმედ ჯერ-არს სიყუარული, ხოლო თუ ვითარ შესაძლებელ არს წარმართებაჲ მისი, ამისდა სწავლად მეძიებელ ვართ“ (725, 20r). ბასილი სწორედ ისევე პასუხობს, როგორც რუსთველი ახასიათებს ამ პირველ სიყვარულს: არ შეიძლება ღმრთის სიყვარულის სწავლა. როგორც მშის სინათლის სიხარული, სიცოცხლის სიგებო და ღედის სიყვარული არავის უსწავლებია ჩვენთვის, ასევე არ ისწავლება ღმრთის სიყვარული („უსწავლელ არს ღმრთისა მიმართ სიყუარული. რამეთუ არცა ნათლისათჳს სიხარული, გინა ცხოვრებისა შეგებობაჲ, სხჳსა ვისგანმე გჳსწავლიან? არცა სიყუარული მშობელთა გინა მზრდელთაჲ სხუა მან ვინმე გუასწავლნა. ეგრეთვე და ფრიად უფროჲს საღმრთოჲ სურვილი არა გარეგნით ისწავლების, არამედ მყის აგებულებასავე თანა ცხოველისა, კაცისასა ვიგყჳ თესლოვნებითი, რაჲმე სიგყუაჲ დათესულ არს ჩუენ შორის“ – 725, 20r). არ გამოითქმის, არ აიხსნება ღმრთის მიმართ სიყუარული, ისევე როგორც საღმრთო სიკეთის ბრწყინვალეობა, ვერ წარმოაჩინებს მას ადამიანის სიგყვა, ვერც ყური გაიგონებს („რამეთუ *ყოვლად გამოუთქუმელ და მიუთხრობელ არიან* ელვანი

საღმრთოჲსა სიკეთისანი“, – განაგრძობს ბასილი დიდი საღმრთო სიყვარულის განმარტებას, – „ვერ წარმოაჩინებს სიბეჭუაჲ, ვერცა მითუალაგს სახმენელი“ – 727, 12v).

ბ) „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ – აქ ყოველ ეჭვს გარეშე გამოთქმულია დებულება, რომელსაც დაბეჯითებით იმეორებს მთელი ქრისტიანული მისტიკა: საღმრთო მცნებათა, საღმრთო იდეათა, ღვთაებრივ ღოგმათა გონებით, სიბრძნით, ადამიანური ლოგიკით მიწვდომა არ შეიძლება. ადამიანური სიბრძნისათვის საღმრთო მცნება და მათ შორის მისი პირველი მცნებაც მიუწვდომელია („ჭკვიანი“ აქ ნიშნავს რაციონალისტს, ბრძენს – შდრ. 44, გვ. 100).

გ) „იგია საქმე საბეო, მომცემი აღმაფრენათა“ – ამაზე უფრო ნათლად ღვთაებრივი სიყვარულის განმარტება ქრისტიანული მისტიკის ენით შეუძლებელია. საღვთო სიყვარული, ქრისტიანული მისტიკით, სწორედ *აღმაფრენის* მომცემია. ადამიანს ღვთაებრივ შთაგონებას აძლევს. იგი სწორედ იმქვეყნიური, ღვთაებრივი სამყაროს საქმეა. ადამიანი ღმერთთან აჰყავს, ადამიანს ღმერთს უერთებს. ადამიანს ღმერთში ასახლებს.

დ) 22-ე სტროფში პირდაპირაა გამოცხადებული, რომ ეს გამოვლინება *მიჯნურობისა* არის საღმრთო სიახლე, საღმრთო ახლობა, საღმრთო სწრაფვა, საღმრთო სიყვარული: „მოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“¹.

3. ამ გაგებით პროლოგსა და საკუთრივ პოემაში გაგარებული თვალსაზრისი ერთმანეთს თანხვდება: პოეგმა პროლოგში ამქვეყნიური სიყვარული ჩაუნაცვლა საღვთო სიყვარულს, დააყენა მის ადგილას; ჩათვალა სიყვარულის უმაღლესი გამოვლინების მიბაძვად. მან სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებას შეუგოლა, შეუნაცვლა

¹ რუსთველი სიყვარულის ამ სახეობაზე ამბობს: „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ამ დებულების გაგება ორგვარად შეიძლება, რამდენადაც „თმობა“ და „დათმობა“ *ვეფხისტყაოსანში* ნიშნავს როგორც *თმენას*, მოთმენას; ასევე *დათმობას* (10, გვ. 363; 241 გვ. 365):

ა) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), *თმობდეს* (გოვებდეს) მრავალ წყენას (450, გვ. 378). ესეც გიპიური დებულებაა ქრისტიანული მისტიკის: ღვთაებრივი სიყვარული, ჩვენს სულში ღმერთის ჩასახლება, ნიშნავს დაგოვო („თმობამცა“) ყოველი ამქვეყნიური წუხილი, საქმე, საზრუნავი („წყენა“) და იფიქრო მხოლოდ ღმერთზე. ბ) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), *ითმენს* მრავალ წყენას. არც ასეთი გაგება ეწინააღმდეგება იმ აზრს, რომ მიჯნურობის ეს სახეობა არის საღვთო სიყვარული. მხოლოდ ასეთი გააზრებით ამ დებულებაში პოეგის მიერ კიდევ ერთი არგუმენცია წამოყენებული საღვთო მიჯნურობის წინააღმდეგ. ავტორს დებულებებისა: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანი ვერ მიჰხვდებიან“ და „მოგთა აქვთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“, რა თქმა უნდა, ამ აზრის გამოთქმაც შეეძლო.

ამქვეყნიური ანუ ადამიანური სიყვარული, რომელიც საღვთო სიყვარულს ემსგავსება („ჰბაძავს“) სიწმინდეში, სიწმიდეში, გრძნობის სიდიადეში (შდრ. 253, გვ. 334). ასევე, საკუთრივ პოემაში ასახული ეთიკურ-ზნეობრივი პრინციპებით, ამქვეყნიური სიყვარული ღვას სწორედ იმ ადგილას, რომელიც ქრისტიანულ ეთიკაში საღვთო სიყვარულს უჭირავს. პროლოგისეული დებულება – ამქვეყნიური სიყვარულის საღვთო სიყვარულად მიჩნევა (ანუ ამქვეყნიური სიყვარულის სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებასთან შეტოლება) პოემაში მხატვრულ გილოზეა გარდასახული (შედარე ნ. მარის თვალსაზრისის პოემის ძირითადი ნაწილისა და პროლოგის ურთიერთობაზე - 411, გვ. 160; იხ. აგრეთვე, 152, გვ. 176; 271, გვ. 30).

ბუნებრივია, რომ ღვთაებრივ სიყვარულს პოეტი სიყვარულის უმთავრეს გამოვლინებად თვლის. სიყვარულის ჭეშმარიტ სახეობად სწორედ ეს სახეობა იყო მიჩნეული ქრისტიანული რელიგიის მიერ. მეორე მხრივ, სწორედ ღმერთისადმი მისტიკური სიყვარული იყო გაიდებულებული არაბულ სუფიზმში, რომელსაც რუსთველის მიჯნურობის თეორიის ჩამოყალიბებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის (374, გვ. 282; 16, გვ. 133-144). რუსთველი წერს:

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა გენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).
მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენე ხელობანი ქვენნი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან (21).
მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა;
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზელა ფრუენითა (22).

საღმრთო სიყვარული, რუსთველის აზრით, სიყვარულის ერთი უკიდურესობაა. პოეტი, რომელმაც ადამიანი, ამქვეყნიური განცდები დააყენა საკუთარი კონცეფციის ცენტრში, აშკარად ემიჯნება სიყვარულის ამ გამოვლინებას მისი გამოუთქმელობის, მისტიკურობის, არაამქვეყნიურობის გამო. სიყვარულის ამგვარი ინტეპრეგაციისკენ რუსთველს წმინდა წერილი წარმართავს: „რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თჳსი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად?“ (I იოანე, 4, 20). გონების, სიბრძნის, აზროვნების მოგროვიალუ პოეტს არ შეუძლია შემოქმედების საგნად აქციოს ამგვარი მიჯნურობა, რადგანაც იგია „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ (147, გვ.

58). სიცოცხლის, სიღამამის, სიმხნის, ამქვეყნიური ტკობის მოგრუილჲ პოეტი აშკარად ვერ ურიგდება „საღმრთო სიახლით“, მხოლოდ და მხოლოდ აღმაფრენით დამაშვრალ, დაღლილ ასკეტებს: „მოგთა აქეს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“.

პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის მიხედვით მეორე უკიდურესობა სიყვარულის გამოვლინებისა ესაა ამქვეყნიური სულსწრაფვა, ღონეუანობა: „კელა მოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა მედა ფრფენითა“. იგი სიძვაა – ხორციელი სიყვარულის ის გამოვლინება, რომლის არსი „შორით ბნელაში“ აღარ არის; რომელიც დაცლილია იმ რეალური აღმაფრენისაგან, რაც საღვთო სიყვარულს ჰქონდა (სტროფი 21) და სიყვარულის გრძნობის გამოვლენის მეორე უკიდურესობაში ვარდება. რუსთველი მკვეთრად ემიჯნება ამგვარ ხორციელ სიყვარულს. იგი აღარ თვლის მას *ნამღვილ, ჭეშმარიტ* მიჯნურობად. ბუნებრივია, რომ ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ქება და შესხმა სიყვარულისა, რომელიც არ იყო ღვთაებრივი და იყო ხორციელი, აღიქმებოდა სიძვად (ასედაც გაიგო რუსთველის მიჯნურობა აღორძინების ხანის ქართულმა სამღვდელოებამ). რუსთველი გრძნობს ამას და განსაკუთრებით, ხაზგასმით ემიჯნება ამ მეორე უკიდურესობას:

მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:

იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მღვარი,

ნუვინ გაჰრევთ ერთმანეთრთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი? (24, 2-4).

რა თქმა უნდა, ამ სიტყვების ცალმხრივი გაგებაც არ შეიძლება. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სიძვა საერთოდ არ წარმოადგენს სიყვარულის გრძნობის გამოვლინების რაიმე სახეობას. ასე არ ფიქრობს რუსთველი, როცა „*ფაგმანისგან ავთანდილის გამიჯნურების*“ ამბავს წერს:

ფაგმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნდომა შეუვიდა,

სიყვარული მეგის-მეგი მოემაგა, ცეცხლებრ სწვიდა (1082, 1-2).

დაწერა წიგნი საბრალო, მის ყმისა მისართმეველი,

მისისა მიჯნურობისა მისთა პაგიჟთა მცნეველი (1084, 1-2).

ის, რასაც *მიჯნურობის ჭეშმარიტი გამოვლინება* უნდა გაემიჯნოს, მხოლოდ და მხოლოდ *მიჯნურობა* შეიძლება იყოს, მაგრამ მისი სხვა გამოვლინება, არაჭეშმარიტი. ამიგომაც აგრძელებს რუსთველი იქვე, პროლოგში: „იმჟულს *უგულო სიყვარული*, ხვეენა, კონცა, მგლამა-მგლუში“ (25,4).

კატეგორიულად, ხაზგასმით ემიჯნება რა სიძვას, რუსთველი საუკეთესო საშუალის პოვნის ცნობილი გზით მიდის. არისტოტელე შენიშნავდა, რომ საუკეთესო საშუალი პირველ რიგში მკვეთრად უნდა გამოირდეს, უნდა გაემიჯნოს იმ

უკიდურესობას, რომელიც მის ბუნებას ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება და რომელშიც მისი აღრევა სახიფათოა, და შემდეგ უნდა იპოვოს მან თავისი, მეორე უკიდურესობიდან განსხვავებული ადგილი (Eth. Nic., II, 9).

ჭეშმარიტი მიჯნურობა ამ ორი უკიდურესობის საშუალია. მიჯნურობის პირველი უკიდურესობიდან (რომლის გვერდითაც მის მიერ გაიდევალებული ამქვეყნიური სიყვარული დგას) იგი იღებს სულიერ სწრაფვას, აღმაფრენას, შორით ბნელას, სიწმინდეს, გრძნობის სიღიაღეს (შდრ. 271, გვ. 34); ხოლო მეორედან (რომელსაც პრინციპულად უპირისპირდება და შორდება) – ამქვეყნიურობას, ხორციელობას, რეალურობას. რუსთველის აზრით, ესაა ერთადერთი ნამდვილი, სწორი, ჭეშმარიტი, უმაღლესი გამოვლინება მიჯნურობისა. პოეტი უკომპრომისოდ იხრება მისკენ და პირდაპირ აცხადებს: „ოქტენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ამ აზროვნების პრინციპი, ჩემი აზრით, ეფუძნება არისტოტელეს მოძღვრებას ორი უკიდურესობიდან გამიჯნულ „საშუალებე“, როგორც სრულქმნილზე, საუკეთესოზე.

რომ უფრო ნათლად გავითვალისწინოთ რუსთველის მიერ გაიდევალებული სიყვარულის არსი, უნდა გვახსოვდეს, რომ არისტოტელესეული საშუალი არ არის ორ უკიდურესობას შორის მარტივი საშუალო ადგილი, მომიერად აღება თითოეული უკიდურესობის თვისებებისა. პირიქით, არისტოტელეს საშუალი აერთიანებს ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს იმ დოზით და იმ მოცულობით, როგორც ისინი ამ უკიდურესობებში არსებობენ და მთლიანად უარყოფს თითოეული უკიდურესობის მანკიერ მხარეებს. ასე რომ, რუსთველის მიერ გაიდევალებული სიყვარული ისეთივე ღიდი აღმაფრენის მქონეა, როგორც სამეო სიყვარული და ამავე დროს იგი აშკარად ამქვეყნიურია (ისე როგორც მეორე უკიდურესობა). ამიგომბაა, რომ პოემაში მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ამქვეყნიური, მაღალ-აღამიანური სიყვარული დაახლოებით იმავე ფუნქციის მქონეა, რაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ღვთაებრივ სიყვარულს ჰქონდა (შდრ. 176, გვ. 142). *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის სიყვარულის თეორიის მხოლოდ ასეთი გააზრება ეთანხმება საკუთრივ პოემის იდეურ მიზანდასახულობას: პოემის მიხედვით ამქვეყნიური ჭეშმარიტი სიყვარული დაყენებულია ეთიკური სისტემის ცენტრში, იმ ადგილას, სადაც ქრისტიანობა ღვთაებრივ სიყვარულს მიუჩენდა ადგილს. ამ ახლებურ გააზრებას ქრისტიანული სიყვარულის სათნოებისა, საფუძველი ისევ და ისევ

ახალ აღთქმაში აქვს. საქმე ისაა, რომ მოციქული არაორაზროვნად ამბობდა: ღვთაებრივი სიყვარულის გამოვლენის ერთადერთი სახეობა ამქვეყნიური სიყვარულიაო: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენ შორის ჰგეის და სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებელ არს“ (I იოანე, 4, 12). ეს დიდი გადაზრება გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნებაში, საიტკენაც მიისწრაფოდა ამ ეპოქის მოწინავე სამოგადოების აზროვნება, *ვეფხისტყაოსანში* მხატვრულ სახეებში გადაწყვეტილია საკუთრივ პოემაში, ხოლო თეორიულად ჩამოყალიბებულია პროლოგში.

ვეფხისტყაოსნის მიჯნურობა საინტერესოდ განმარტა გვიად გამსახურდია. მკვლევარმა გააგრძელა ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისი პოემის მისტიკურ-ალეგორიული გააზრების შესაძლებლობის თაობაზე. მისი აზრით, „შოთას საბოლოო მიზანი იყო მაინც საზეო მიჯნურობის შექება, ოღონდ „ხელობანი ქვენანის“ ნიღაბქვეშ, იგავურად, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“ ამსოფლიური მიჯნურობის ეპიზოდები გამოყენებულია საზეო მიჯნურობისათვის ქების შესასხმელად, ვინაიდან მიჯნურთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება სიმბოლურ-ალეგორულ პლანს ქმნის, რომელშიაც ასახულია ადამიანის სულის დამოკიდებულება ღმერთთან“ (44, გვ. 99-100). ამ დებულების ოპონირებისათვის ყურადღებას შევაჩერებ მხოლოდ რამდენიმე გარემოებაზე (დაწვრილებით იხ. 289, გვ. 231-236) :

1) რუსთველის პოემაში შექებული სიყვარულის ალეგორიული განმარტებისათვის საკუთრივ პოემა არ იძლევა თითქმის არავითარ რეალურ საბაბს. ჩემი აზრით, რუსთველი პროლოგშიც სხვას ამბობს. იგი მხატვრული ასახვის საგნად არ ირჩევს საზეო სიყვარულს, რადგანაც აცხადებს: ვიგყვი „ქვენა ხელობაზე“, რომელიც ხორციელი (ამქვეყნიური) გრძნობაა („ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“). შემდეგ კი ახასიათებს ამ ხორციელ სიყვარულს და ამბობს, რომ ეს „ხელობანი ქვენანი“, *თუ სიძვაში არ ვარდება, თუ მისი არსი „შორით ბნელაა“*, ჭეშმარიტად იმ საზეო სიყვარულს ემსგავსება („მართ მასვე ჰბადვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“). ე. ი., ჩემი აზრით, რუსთველი იმას კი არ ამბობს, რომ მე საღვთო სიყვარულს ავსახავ „ხელობანი ქვენანის“ სახით, რადგანაც ეს უკანასკნელი მისი მიბადეაო ; არამედ სხვას: მე ვიგყვი ხორციელ, ამქვეყნიურ სიყვარულზე. იგი, თუ სიძვაში არ ვარდება და შორით ბნელაში გამოვლინდება, ჭეშმარიტად ემსგავსება საღვთო სიყვარულს. ამ ერთი შეხედვით ნიუანსური განსხვავების უკან პრინციპული სხვაობაა: ჩემი აზრით, რუსთველი პოემაში ასახავს არა საღვთო, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს; მაგრამ ეს ამქვეყნიური სიყვარული საღვთო სიყვარულს უსწორდება, რადგანაც მისი მიბადეა.

2) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საზეო, საღვთო მიჯნურობაში რუსთველი აშკარად ამჩნევს არარეალურობას, ადამიანთა მიერ

მიუწვდომლობას. ამაზე მიუნიშნებს პოეტის სიტყვები: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „ენა დაშვრების მსმენლისა ყურნიცა დავალდებთან“. ამ დებულებათა ფონზე სავსებით ბუნებრივია რუსთველისავე სიტყვები: „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე დაშვრების აღმაფრენითა“. ამ დახასიათებაში აშკარად იგრძნობა, რომ პოეტი ამ მიჯნურობის უმთავრეს ღირსებად *მხოლოდ* აღმაფრენას ხედავს (მხოლოდ ამ მომენტს გამოჰყოფდა იგი ზემოთაც: „იგია საქმე საზგო, მომცემი აღმაფრენათა“) და რეალურობას მოწყვეტილ აღმაფრენას შესაბამისად ახასიათებს: „დაშვრების აღმაფრენითა“. არის ცდა, რომ გმნას „დაშვრების“ ამ კონტექსტში გამოეცალოს ის ნიუანსი, რაც მოღვაწეობის შედეგად *დაღლასთან* არის დაკავშირებული და მოტივირება, რის გამოც რუსთველი ემიჯნება ამგვარ სიყვარულს, მოიხსნას. მითითებულია, რომ რუსთველის „დაშვრობაშიც“ *მხოლოდ* ფუძისეული, თავდაპირველი მნიშვნელობა უნდა იყოს (44, გვ. 103). მაგრამ განა *ვეფხისტყაოსანში* ყველა ლექსიკური ერთეული პირველადი მნიშვნელობით უნდა იყოს დადგურებული?! განა ამა თუ იმ ფუძისაგან ნაწარმოები სიტყვები მხოლოდ და მხოლოდ ამ ფუძის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ და რაიმე ნიუანსს არ უმატებენ, ან არ აკლებენ მას?! „დაღლილს“ ნიუანსი „დამაშვრალს“ ჯერ კიდევ V საუკუნის ქართულ სალიტერატურო ენაში აქვს: „და ვითარცა აღივსებოდა მეექვსს იგი წელი საპყრობილესა მას შინა, ჯეკმა *დამაშვრალობითა შურომითა* მათ შინა სიმკნისა მისისაფთა სენი სნეულებისაჲ მოიწია მის ზედა...“ („შუშანიკის წამება“ – 658, გვ. 23). პოემის ამ კონტექსტის „დაშვრობაში“ *დაღლის* ნიუანსს ხედავდა ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე („და უბნობს ზოგთ სამღოსა და სასუფეველის ახლო მყოფობა აქუს მაგრამე ბევრი აღმაფრენაზედ კიდევ დამაშვრალა ეშმაკის საფრთხით რომე უცდენია და ველარ აუწევიან“ – 705, გვ. 64). ასევეა განმარტებული იგი როგორც იუსტინე აბულაძის (*დაშვრობა*, 21₂, 460₂ დაღალვა, დაღლა – 10, გვ. 359), ასევე აკაკი შანიძის (*დაშვრობა*, *დაშრომა* 460₂ დაღლა; *დაუშრომელი* 75, 4 დაუღლელი – 241, გვ. 359) ლექსიკონებში.

ზემოთ განხილული სტროფის „დაშვრობისაგან“ დაღლის ნიუანსის გამორიცხვა აშკარად შეცდომაა. გარდა იმისა, რომ ამ ნიუანსს კონტექსტი მოითხოვს და ამიგომაც თითქმის ყველა კომენტატორი მას „დაღლად“ განმარტავს, არსებითია ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ეს სიტყვა მრავალგმისაა ნახმარი და მას ყველა შემთხვევაში *დაღლის* ნიუანსი თან ახლავს. აი, ეს ადგილებიც:

მას პაგრონ-ყმანი გაუხდეს, ჭვრეგადმცა სჯობდა რომელი!

აჰა მშვილდი და ისარი და *მელავი დაუშრომელი!* (76, 3-4).

„უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, *დაეშვრები, თუ მოვსთვალვიდე*“ (463,2).

„არ *დამაშვრალხარ*, წავიდეთ, თუცა *დაშვრომის ქამია*“ (476,4).

„მაგრა ვით ითქმის, ვით გახდა, ვითა გაიამბო ცნობილსა!

ენა დაშვრების, გაცეთების, გულსა შეელმის ლმობილსა“ (850,2)

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებთან (21, 2).

„*მე დაეშვერ, ვითა წესია საურავ-გარდახდილისა;*

შინა წამოვე, მაშვრალსა ქმნა მომნდომოდა ძილისა“ (556, 1-2).

3) არის ცდა, რომ რუსთველის სიგევეებიდან – „კვლა მოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“ – გამოირიცხოს სორციელი სულსწრაფვა, ღონეუანობა, და იგი განიმარტოს, როგორც „მორით ბნელა“ („ვეულგარული გამოთქმა რომ ვიხმართო, პლატონური სიყვარული“); ფიქრობენ, რომ „ამ „მოგთა“-ში შეიძლება ვიგულისხმოთ ტარიელი და ავთანდილი, რომელთაც „ქვე-უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“; ხოლო ამ „კეკლუცებში“ კი – ნესტან-დარეჯანი და თინათინი“. (44, გვ. 106).

ვფიქრობ, ამ კომენტარის დეკალური განხილვა საჭირო აღარ უნდა იყოს. მიუეთითებ მხოლოდ შემდეგს:

მოყვანილი კონტექსტის „ფრფენას“ რომ მსუბუქი ნავარდის, ტრფობის მნიშვნელობა აქვს, ამას *ვეფხისტყაოსნის* ძველი კომენტატორებიც მიუთითებენ (*ვახტანგ მეექვსე*: „კეკლუცი ლამაზს ჰქვიან და რაგინდარას ლამაზს მოინდომებს და იმას შეჰფრფინავს“ – 705, გვ. 3ა; *თეიმურაზ ბაგრატიონი*: „კეკლუცთა ზედა ფრფენითა – ფრენა, სიხარულით და მხიარულებით რომ დასტროფოდეს საყვარელსა, იმას ნიშნავს“ – 613, გვ. 13) და *ვეფხისტყაოსნის* სხვა კონტექსტში დამოწმებული „შეფრფინავს“: ავთანდილი ფაგმან ხათუნის ქალაქში დიდი ინტერესით მიიღეს –

ზარი გახდა შემოაკრბეს ქალაქისა ერნი სრულად,

იქით-აქით იჯარვოდეს: „ვეჭვრიტოთ ამას რულად!“.

მოგნი ნდომით შეჰფრფინვიდეს, მოგნი იყენეს სულ-წასრულად:

მათთა ცოლთა მოიძულენეს, ქმარნი დარჩეს გაბასრულად (1075).

კეკლუცი ვეფხისტყაოსანში საზოგადოდ *მოხდენილს*, *ლამაზს*, *ტურფას* ნიშნავს. პოემის მიხედვით ლაშქარი შეიძლება იყოს *კეკლუცად დარამბული*, *სიგევა შეიძლება იყოს კეკლუცი*, *მაგრამ ტარიელს*, *ავთანდილს*, *ნესტანსა და თინათინს კეკლუცი არც ერთხელ არ ეწოდებათ*. პოემის გმირთაგან მხოლოდ ერთს შეარქვა რუსთველმა კეკლუცი: როცა ავთანდილი ფაგმანთან სტუმრად იყო,

შემოდგა კარსა *ყმა ვინმე კეკლუცი*, გან-ნაკეთიანი,

შემოვლო ახლოს, შემოჰყვა მონა ხრმალ-დარაკიანი (1099, 2-3).

ამ *ვინმე კეკლუც ყმას* უფრო ქვემოთ ფაგმანი უკეთ გვაცნობს:

„მე, გმახ, ვიყავ მისი ნეზვი, იგი იყო ჩემი ვაცი“ (1204,2).

ასე რომ, , არც ტარიელსა და ავთანდილს „ქვე-უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“ და არც ამ კეკლუცებში არ შეიძლება ვიგულისხმოთ ნესტან-დარეჯანი და თინათინი.

4) რუსთველის პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზნად გამოცხადებულია სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება და ამ კუთხითაა იგი მიმსგავსებული დანტე ალიგიერთან : „საბოლოო მიზანი კი ორივესთან ერთია, რუსთველთან „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“, სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება, დანტესთან იმავე საიქიოში ზედსვლა“ (44, გვ.99). «По выражению Руставели эта любовь „возвышает“ (791,3), „приближает к смерти“ (915,3) т. е. к потусторонней действительности, которая по представлению христианства была более совершенной, чем „мир сей“» (347, გვ. 13-14).

რა წინამძღვრებს ეყრდნობა დებულება – პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკვდილთან მიახლება? მითითებულია სამი ადგილი პოემიდან: „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792, 4), „სიყვარული აგვაძალღებს“ (793, 3) და „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“ (916, 3). ამ სამი ადგილიდან აშკარად სიკვდილთან მიახლებაზე, ან ღვთაებასთან შერთვაზე პირველი და მესამე ლაპარაკობს. მაგრამ შესაბამის კონტექსტებში *სიკვდილთან მიახლება* არ არის გამოცხადებული მიჯნურობის მიზნად.

792-ე სტროფში მოცემულია დებულება, რომ სწავლის (მხოლოდ ნასწავლის ცხოვრებაში გატარების) გზით ვისწრაფვით უზენაესი არსისაკენ (*მიჯნურობაზე და მის საბოლოო მიზანზე აქ საუბარი არ არის!*):

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,
მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!
არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!
მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“
(792).

უფრო სპეციფიკურია 916-ე სტროფის „სიკვდილსა მიგვაახლებს“: ავთანდილმა ლომ-ვეფხის დამხოცველი, გულწასული გარიელი იპოვა. იგი სიკვდილის პირას იყო („ახლოს მყოფი სიკვდილსა ჯდა და პირი დაებღიჯა“ – 869, 3). ავთანდილი შეეცადა მის მოსულიერებას, გარიელი სიკვდილისაკენ ისწრაფოდა. დაბოლოს ავთანდილმა სიცოცხლეს დაუბრუნა მიჯნური. მასთან ერთად ატირდა, კიდევ ერთხელ გამაგრებისაკენ მოუწოდა, უქადაგა: დათმე, ნუ მოკვდები. მართალია, დიდი ჭირი გაქვს, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა – გასაყრელად რომ სდომოდით, თავიდანვე არ შეგყრიდათ. ასეთია მიჯნურობა: მას ფათერაკი სდევს, მიჯნურს საწუთროზე დაანაღვლებს. მაგრამ ვინც ჭირს გაუძლებს, ბოლოს ღმერთს შეეყრება. *ძნელია მიჯნურობა, ამიგომაც სიკვდილს მიგვაახლოვებს (ჭირი ახლავს მიჯნურობას, იმით სიკვდილის პირსაც მიგვიყვანს)*; განსწავლულს შმაგად აქცევს, უსწავლელს სწავლულად გახდის. დავეკვირდეთ:

ავთანდილმა მას თანავე გიროდა და ცრემლსა ჰღვრიდა;
უთხრა: „დათმე, ნუ მოკვდები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და-!
ღმერთი მაგას მოწყალებს, თუცა ჭირმან არ გაგრიდა;
თუ-მცა უნდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა (915).
„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანაღვლებს;
მაგრა ბოლოდ ღმერთსა მისცემს, ვინცა პირველ პირსა გასძლებს;
მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლოვებს,
გასწავლულსა გაამშაგებს, უსწავლელსა გაასწავლებს“ (916).

მამასადამე ავთანდილი ამბობს: მიჯნურობას ჭირ-ვარამი ახლავს, სიკვდილის პირასაც კი მიგვიყვანსო; და არა იმას, რომ: მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკვდილთან, საიქიოსთან მიახლებააო.

არისტოტელეს მითითებით „საშუალის“ პოვნა ცალკეულ მოქმედებაში ძალზე რთულია (Eth. Nic., II, 9). ამიტომაც, რაღა თქმა უნდა, „საშუალი“ თითოეულ სათნოებასა და კონკრეტულ ქმედებაში არ არის მათემატიკური „საშუალი“, არამედ იგი „გონებით განსაზღვრულ *სუბიექტურ* საშუალებში“ მდგომარეობს (Eth. Nic., II, 6). როგორ უნდა ვიპოვოთ საშუალი? – სვამს არისტოტელე კითხვას და თვითონვე პასუხობს:

ის ვინც ისწრაფვის *საშუალობა*კენ, პირველ რიგში, უნდა გაემიჯნოს იმას, რაც უფრო მეტად უპირისპირდება საშუალს... რადგანაც ერთი უკიდურესობა ყოველთვის უფრო მცდარია, ვიდრე მეორე. მაგრამ რამდენადაც ძალზე ძნელია *საშუალის* პოვნა, მეორე რიგში, საჭიროა ავირჩიოთ ორი ბოროტებიდან ნაკლები (როგორც ამბობენ მეზღვაურები). ამას კი უნდა მივაღწიოთ ჩვენი ნაჩვენები გზით. მაგრამ უნდა მივაქციოთ, აგრეთვე, ყურადღება იმას, რისკენაც გვაქვს ჩვენ უპირატესად მიდრეკილება, რამდენადაც ალაბიანთა სასიათი სხვადასხვაგვარია, ჩვენს მიდრეკილებას კი გავიგებთ იმ ტკბობისა და ვნებისაგან, რომელსაც განვიცდით. ამ ჩვენი მიდრეკილებისაგან უნდა გადავიხაროთ საპირისპირო მხარეს და თუ მოვახერხებთ, რომ იმდენად ღაფშორღეთ ჩვენს მცდარ მიდრეკილებას, რამდენადაც არის საჭირო, მივაღწევთ საშუალს... საზოგადოდ კი ამბობენ, რომ ის არ იმსახურებს გაიციხვას, ვინც ოდნავ გადაიხრება საშუალისაგან სიჭარბის ან უკმარისობისაკენ. მხოლოდ ის არის დასაგმობი, რომელიც მკვეთრად გადაიხრება, რადგანაც მისი შეცდომა შეუმჩნეველი არასდროს არ რჩება (Eth. Nic., II, 9).

განვიხილოთ ამ კუთხით ნესტანის თათბირი და სასიძოს მოკვლის გადაწყვეტა. არის თუ არა ეს მოქმედება ის *საშუალი*, რომელიც, არისტოტელეს აზრით, სრულქმნილებაში მდგომარეობს?

ნესტანმა გაითვალისწინა გარიელის მიდრეკილება ერთი უკიდურესობისაკენ. რა თქმა უნდა, გარიელი ნესტანის ხვარამშმას ძეგზე გათხოვებას არ აპირებდა. ინდოეთის მთავარსარდალს და უბადლო მეომარს გული მიუწევდა ხვარამშეთის მთელი ლაშქარი ამოეწყვიტა. მოვუსმინოთ თვითონ გარიელს:

„მე ვჰკადრე: „ღმერთმან აშოროს მის ყმისა შენი ქმარობა!
რა შემოვიდენ ინდოეთს, შევიგნა მათი გვარობა,
უჩვენო ჩემი ძალ-გული და ჩემი მეომარობა: