

ნაწილი მეორე

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისთვის ქრისტიანულ ღვთაებასთან

ვეფხისტყაოსნის საღმრთოთა სახელთათვის

ვეფხისტყაოსანი შუა საუკუნეებში, ქრისტიანულ ეპოქაში შექმნილი ძეგლია. ეს გარემოება განაპირობებს, რომ პოემაში ჩაქსოვილი კოსმოლოგიური შეხედულებით სამყაროს ცენტრში დგას ღმერთი, უზენაესი არსება. მართალია, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემის მიხედვით ღმერთი *უშუალოდ* არ ერევა ამქვეყნიურ, ადამიანურ საქმეებში; ამქვეყნიურ საქმეებს *უშუალოდ* „ძალნი ზეციერი“, ასტრალური ძალები, მნათობები განაგებენ; მაგრამ ასტრალური ძალები ღმერთის, უზენაესი არსების ნებით მოქმედებენ. ამიგომავ, რომ როგორც ღმერთს, უზენაეს არსებას, ასევე ზეციურ ძალებს, მნათობებს, პოემის მოქმედი გმირები მრავალგზის ევედრებიან, დახმარებას სთხოვენ, საკუთარ ტკივილსა და მწუხარებას შესწივიან.

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

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი *მფლობელია „ქვენათ მესსა“* (812). იგი არის *უცნაური* და *უთქმელი* (811, 918, 1250) და *სმენით არ-საქებელი* (918). იგი არის *ყოფილი* და *მყოფი*, *ეკრთავან მოუსმენელი* და *ჭირთა მომალხენელი* (1250).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება „მზიანი ღამეა“, „ერთთარსება ერთია“, „უკამო ჟამია“ (837).

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

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

პოემის უზენაესი არსება უკვდავია, ძალი უხილავია, ღამბაღებელია, მგერთა ძლევის მომნიჭებელია, ყოველი მიწიერის შემწეა, საზღვართა ღამსაზღვრელია, ერთის ასად და ასის ერთად გამზღვლია, ძალისა და შეწევნის მომცემია (6, 794).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის სავსება ყოველთა, მშვეებრ ფენით ამავსებელი; სამართლიანი; იგი წყლულის განმკურნებელია, ყოველი ღანერგულ-ღათესულის მშრდელია (190, 918, 930, 1484).

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

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

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

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების ნება განგებაა: „უგანგებოდ ვერას მიმგენ, შე-ცა-მეზნენ ხმელთა სპანი; განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი“ (1039). „უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების, განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“ (191). „არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა“ (797) და სხვა მრავალი.

რუსთაველის ღვთაება კარგის მომავლინებელია, ბოროტის არღამბაღებელია, ავის შემმოკლებელია, კარგის

გამზანგრძლივებელია (1491). იგი პოეტის სიტყვით „თავსა მისსა უკეთესსა უბაღო-ჰყოფს“ (1491).

რუსთველის ღმერთი „ყოველი განის სახის“ შემქმნელია (2). იგი თავისი ძლიერი ძალით მთელი სამყაროს შემოქმედია: „გეგარდმო არსნის“ შემქმნელია, კაცთათვის უთვალავფერიანი ქვეყნის მიმცემია, ყოველი ხელმწიფის განმწესებელია (1).

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

როგორც ვხედავთ, უზენაესი არსება პოემაში მრავალგვარადაა წარმოდგენილი. ღვთაების ეს ატრიბუტები სხვადასხვა თვალსაზრისითაა საინტერესო და ამიგომაც მრავალმხრივი შესწავლის საგანიცაა. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვება თვალნათლივ ადასტურებს, რომ პოეტი დეტალურად იცნობს ქართულ სასულიერო მწერლობას, რამდენადაც *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა ღვთაებრივი სახელი ქართულ საქრისტიანო ლიტერატურაში დასტურდება (89; 147, გვ. 69-71)¹. სამოგადოდ, რუსთველი იყენებს

¹ მაგრამ არ შეიძლება ამ ფაქტის (და აგრეთვე იმ გარემოების, რომ *ვეფხისტყაოსნისა* და ბიბლიას შორის მრავალი ლიტერატურული პარალელია მიგნებული (114, გვ. 196-199; 73, გვ. 248-260; 184, გვ. 512-529) ცალმხრივად და გადაჭარბებით შეფასება. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ პოემისეული ღვთაების სახელების და ატრიბუტების ერთი ნაწილი ემსგავსება მაჰმადიანური ღმერთის ეპითეტებსაც: პირველი და უკანასკნელი, ხილული და ფარული, თვითკმარი, ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემცველი, საუკუნო, ერთარსება და სხვა უამრავი (412, გვ. 99); მაგრამ მაჰმადიანური ღვთაება თავისი ეჭვიანი და შურისმაძიებლური ხასიათით (*იქვე*) განსხვავდება *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსებისაგან (114, გვ. 187).

სამოგადოდ ღვთაებრივი სახელების დიდი უმრავლესობა, ისე როგორც ბიბლიური გამოთქმები, შეგონებები და იგავები არა მარტო *ვეფხისტყაოსნის* აქვს საერთო სამივე რელიგიასთან: იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობასთან, არამედ თვით ამ რელიგიებს ერთმანეთს შორის. თავი რომ დავანებოთ ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობის საყოველთაოდ ცნობილ მიმართებას (მსგავსებას) იუდაიზმთან, თვით მუჰამედის *გამოცხადების* თითქმის მთელი არსი – რწმენა ზეციური სასუფეველისა და ჯოჯოხეთისა, შემოქმედი და მსაჯული ღმერთისა (შდ. 511, გვ. 316-317) – არ არის მუჰამედის შექმნილი. იგი ამ რელიგიაში მოდის იუდაიზმისა და ქრისტიანობისაგან და ისე ჰგავს, თვით წვრილმანებშიც კი, ორივეს, ძნელი სათქმელია, რომელთან ამყარებს უშუალო მიმართებას (525, გვ. 11). „ყურანში“ უამრავი თხრობაა ჩართული ბიბლიურ წინასწარმეტყველებამე, პატივარქებსა თუ მათ შთამომავლებზე (381, გვ. 50). და თვით *ალაჰი*

ქართული სასულიერო მწერლობის რელიგიური ხასიათის ფრაზეოლოგიას (233, გვ. 10-11). მარამ მაინც ვერ ვიტყვიტ დაბეჯითებით, რომ *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსება ყველა თავისი ნიუანსით ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთია. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელები და ის ატრიბუტები, რომლებიც პოემით ღმერთს მიეწერება, შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ ქრისტიანულ ღვთაებას, არამედ ამავე დროს მაჰმადიანურ, ებრაულ და მეგ-ნაკლებად ყველა მონოთეისტურ ღმერთს. ამავე დროს პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გხვდება არც ერთი ისეთი სახელი, რომელიც კონკრეტულად მიუთითებდეს ისტორიულად არსებულ რომელიმე რელიგიის ღმერთზე. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებას ახასიათებს თითქმის ყველა ნიშანი, რაც საერთოა სხვადასხვა მონოთეისტური რელიგიების ღმერთისათვის, მაგრამ არ ახასიათებს თითქმის არც ერთი ნიშანი, რომლითაც ერთი რომელიმე მონოთეისტური რელიგია განსხვავდება სხვა რელიგიებისაგან (იხ. 336, გვ. 90-91)¹. ერთადერთი, რაც ყველაზე უფრო აშკარად ჩანს *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვებიდან, არის *არაღოგმატური რელიგიური გენდენცია პოეგისა* (500, გვ. 544-548; 453, გვ. 87, 89). ამიგომაც არის, რომ ლოცვა, რომელსაც ასრულებს *მიმგვითში* ავთანდილი, არაფრით ჰგავს მორწმუნე მაჰმადიანის ლოცვას. საესებით სწორად წერდა ნიკო მარი: „за такую молитву

ეკვივალენტია ძველებრაული *იაჰვესი*, რომელსაც იგი შინაგანი ბუნებითაც კი ემსგავსება (412, გვ. 99). ყოველივე ეს გამოწვეულია იმით, რომ მუჰამედის აზრით, სამივე რელიგია გამომდინარეობს უშუალოდ ერთი *ღვთაებრივი წიგნიდან*. ამიგომაა, რომ მუჰამედი ამტკიცებს მოსეს კანონებს, ქრისტეს ევანგელეს, დავითის ფსალმუნებს (412, გვ. 72).

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

¹ ამგვარი გენდენცია პოეგისა – ქრისტიანული რელიგიიდან რელიგიათა საერთო პოზიციისაკენ ღვოლვა – განპირობებული უნდა იყოს როგორც XII საუკუნის ევროპული კულტურისა და აზროვნების გოლერანგიმით, ასევე ამ საუკუნის დასასრულის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობით.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამგვარი პოზიცია უჩვეულო არ არის რელიგიური აზროვნებისათვის. ძველადაც ფიქრობდნენ, რომ თეოლოგია შეიძლება იყოს მრავალი, მაგრამ რელიგია არის ერთი (490, გვ. 34). ჯერ კიდევ IV საუკუნის დასასრულს გამოთქმული იყო ასეთი აზრი: არსებობს ერთადერთი უმაღლესი ღმერთი... ჩვენ კი მას თავყვანს ესცემთ სხვადასხვა სახელით, რადგანაც უეიცნი ვართ მისი ჭეშმარიტი ვინაობისა (490, გვ. 35).

мусульманину предстоит, при самом снисходительном отношении, одно: быть отлученным от ислама, вероотступником, глумящимся над религией пророка Мухаммеда и его верных последователей“ (411, გვ. 129; შდრ. 51, გვ. 120-121)¹.

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

ჯერ ერთი, პოემის გმირები ირონიულად და გულგრილად უცქერიან როგორც მაჰმადიანური რელიგიის წესებს, ასევე მის მსახურთ (411, გვ. 124; 114, გვ. 187; 28, გვ. 201-202; 62, გვ. 32).

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის გარემოებაა, რომ პოემაში ჩაქსოვილი რელიგიური რწმენა არ შეიცავს მაჰმადიანური აღმსარებლობის არსებით მომენტებს (შდ. 525, გვ. 38-50, 67-75; 412, გვ. 69-131; 381, გვ. 41-110):

1. პოემაში ასახული არ არის „ყურანის“ ძირითადი დოგმატები (412, გვ. 97): „Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников“ – 2, 285; „Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением“ – 4, 135 (784, გვ. 48, 85).

2. პოემაში არა ჩანს, რომ „არ არის ღმერთი, გარდა ალაჰისა და მუჰამედი – მოციქული ალაჰისა“ (412, გვ. 108).

3. პოემაში ვერ ვხედავთ მაჰმადიანური რელიგიის წინასწარმეტყველებს: ადამს, ნოეს, აბრამს, მოსეს, იესოს, მუჰამედს, დავითს, იაკობს, იოსებს და იოხს (412, გვ. 102).

4. პოემის გმირთა მოქმედებაში თითქმის არავითარ როლს არ ასრულებს მაჰმადიანური საკულტო წესების ცნობილი ხუთი პუნქტი: რწმენის აღიარება, ლოცვა, მარხვა, დაკანონებული ქველმოქმედებანი, პილიგრიმოზა (412, გვ. 108; 525, გვ. 65; 114, გვ. 187).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის გმირთა ლოცვები არც ერთხელ არ ემსგავსება მკაცრად ორგანიზებულ დღე-ღამის ხუთ-ეჭაპოვან ლოცვას; ავთანდილის წლიურ მოგზაურობებში არც ერთხელ არ გამახვილებულა ყურადღება მკაცრი მარხვის თვეზე – რამადჰანზე; არც ყოველი ჭეშმარიტი

¹ ნ. მარის შენიშვნა ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც მაჰმადიანი მორწმუნის ლოცვის პროცესი მკაცრად რეგლამენტირებული იყო და განსაზღვრული რიგჟალური ელემენტების ზუსტად დაცვას მოითხოვდა (412, გვ. 111-112).

მაჰმადიანის ღვთაებით – მექისა და მედინის მოხილვით – არიან შეპყრობილი პოემის გმირები; კერძოდ ჭარიელი, რომელსაც შექმნილი სიგუჯის გამო უთუოდ უნდა გაჩენოდა სურვილი, მოელოცა წმინდა ადგილები (თუ იგი მორწმუნე მაჰმადიანი იყო).

ასევე არ ჰგავს *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი ორთოდოქსული ქრისტიანული რელიგიის ღმერთს. ქრისტიანული ერთი ღმერთი, განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიის ღმერთისაგან, არის სამება, სამპიროვანი: მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა. ქრისტიანი მორწმუნე ევედრება რა ღმერთს, იგი ყველა შემთხვევაში გულისხმობს ან მთლიანად სამებას, ან რომელიმე პირს ამ სამებისაგან და მიმართავს კიდევ მას თავისი სახელით: „*სამებაო წმიდაო, ერთ-ღმერთებაო, ერთ-არსებაო, დიდება შენდა, ღმერთო!*“ („ღავით გარეჯელის ცხოვრება“ – 633, გვ. 181);

„გურწამს უკუე და აღვიარებთ ერთსა, მხოლოსა ჭეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა *მამასა...* და ერთსა მხოლოდ-შობილსა *ძესა მისსა...* და ერთსა მხოლოსა *სულსა წმიდასა...*“ (ბასილი დიდი „ასკეტიკონი“ – 725, 7r);

„*სთნდა შექმნა ცისა შვიდ-სევეგ-მტკიცისა ერთ არსებასა სამსახიერსა*“ („თამარიანი“ – 760, გვ. 213);

„*სამებით ღმერთმან, არსებით ერთმან მომცეს მე სწავლა*“ („აბდულმესია“ – 761, გვ. 117).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება, რომელსაც პოემაში რამდენიმე ასეულჯერ მიმართავენ გმირები, არც ერთხელ არ არის ხსენებული არც სამებად, არც მამა ღმერთად, არც ძე ღმერთად და არც სული წმიდად. მოსე გოგიბერიძე ყურადღებას აქცევდა რა ამ გარემოებას, წერდა: „რუსთველი, XII საუკუნის ქრისტიანული სახელმწიფოს კაცი, ... მღერის უკვდავ საგალობელს და ქრისტიანულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული ამრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი – ღმერთი სამპიროვანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიანიზმი, ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა – არსად არ გხვდება რუსთველთან“ (62, გვ. 29)¹. გ. დეეგერსი უკვირდებოდა რა *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიურ მსოფლმხედველობას, შენიშნავდა: მართალია, რუსთველის გმირები არიან მაჰმადიანები, მათი სამყარო არის ისლამური, მაგრამ ისინი არაფერს ამბობენ, რისი თქმაც არ შეუძლია ქრისტიანს; პოემაში არა გვქვს მიმართება *ყურანთან*, არ არის

¹ მოსე გოგიბერიძის თემისი რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში მიხნეულია სრულიად დამაჯერებელ დებულებად („სრულიად დამაჯერებელია დებულება, რომ რუსთაველის პოემა არსებითად იგნორაციას ოფიციალური ქრისტიანობისა“ – 254, გვ. 184).

მოხსენიებული ისლამური წინასწარმეტყველები ისე, როგორც ქრისტე, მარიამი და წმინდანები (500). რუსთველი ღუმს სამებაზე და საფიქრებელია, რომ ეს ღუმილი არაა შემთხვევითი. იგი მთელი პოემის მანძილზე არც ერთხელ არ მიუნიშნებს მასზე. არ ცდებოდა ნიკო მარი, როდესაც წერდა: "На всем протяжении поэмы ни одного упоминания ни одного намека на Троицу" (410, გვ. 497). ეს გარემოება შემთხვევითი არ არის იმიტომ, რომ სამებასთან ერთად, პოემის ლექსიკაში არ ჩანს სამპიროვანი, სამგვამოვანი, სამჰიპოსტასიანი, სამსახოვანი, „სამთვითებიანი“ ღმერთი. პოემა არ იცნობს არც მამა ღმერთს და არც მის თვისებებს: მამობა, უშობელობა. პოემა არ იცნობს ძე ღმერთს და არც ქრისტიანულ სამყაროში ესოდენ პოპულარულ მის სახელებს: ქრისტე, მესია,¹ მხსნელი, მაცხოვარი, შობილი, ლოგოსი. პოემა არ ახსენებს სული წმიდას და არც მის ერთადერთ თვისებას: გამოსულობას. პოემის გმირთა სავედრებელი ღმერთი არ არის: განკაცებული ღმერთი, ორბუნიებოვანი ღმერთი, მკვდრებით აღმდგარი ღმერთი, ამალელებული ღმერთი, წამებული ღმერთი, ჯვარზე გაკრული ღმერთი, სისხლდანთხეული ღმერთი, სამშველათ მილურსმული ღმერთი, ქალწულის მიერ შობილი ღმერთი².

¹ თუ არ გავითვალისწინებთ პოეგის ამ გენდენციას, აუხსნელი დარჩება, რატომ უვლის რუსთველი გვერდს თამარის სამეფო კარზე ესოდენ პოპულარულ სახელს *მესიას*. ეს სახელი, რომელსაც სახარების თანახმად თვითონ იესო უწოდებდა თავის თავს (348), ძალზე პოპულარული იყო XII–XIII საუკუნეების ქართულ სამეფო კარზეც (დავით აღმაშენებლის, დემეტრე I-ის, გიორგი III-ის, ლაშა გიორგის და მისი შვილის დავითის დროს მოჭრილ ქართულ მონეტებს აწერია „მესიის მახვილი“; ხოლო თამარ მეფის და რუსუდან მეფის მოჭრილ მონეტებს – „მესიის თაყვანისმცემელი“ – 106, გვ. 46-58) და XII საუკუნის ქართულ საერო ლიგერაგურაშიც („თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“). *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაების სახელი არ არის მესია, მიუხედავად იმისა, რომ შეგავლენა იმ მესიანისტური კონცეფციისა, რომელიც ჩახრუხადის და შავთელის ნაწერებში აისახა, პოემას ერთგვარად ეეყობა (28, გვ. 251).

² პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის, როგორც პროლოგსა და პოეგის ლირიკულ გადახვევებში, ასევე პოემის საკუთრივ ეპიკურ ნაწილში, არ შეიძლება შემთხვევით იყოს გამოგოვებული ქრისტეს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სახელი. ქრისტეს პიროვნება ქრისტიანული რელიგიის ქვაკუთხედი, რამდენადაც ქრისტიანი მორწმუნე ღვთაებრივს ეზიარება მხოლოდ იესოს საშუალებით (558; 348, გვ. 240). ქრისტიანისთვის ყველაზე ღიალი არის ქრისტეს პიროვნება, ხოლო ამ პიროვნების ყველაზე მაღალი სახელი არის *ქრისტე* (558, გვ. 50). ქრისტიანი

პოემა არ იცნობს *ცეცხლის ენებად მოვლენილ ღმერთს* (სული წმიდა), *მგრელის მსგავსად გადმოფენილ ღმერთს* (სული წმიდა). პოემაში არ ჩანს *ლეთისმშობელი, ქალწული დედა, წმინდა მარიამი, დედა ლეთისა*, რომელიც ესოდენ პოპულარული იყო ქრისტიანულ საქართველოში¹. პოემაში არ ჩანს არც ერთი ანგელოზი, არც ერთი წმინდანი. პოემაში არ იხსენიება სახარება², არ იხსენიება ჯვარი.

თუ სათანადოდ შევაფასებთ ამ ფაქტს, არ შეიძლება საეჭვო გახდეს დასკვნა: *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის ღვთაება.

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

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

მორწმუნის თვალსაზრისით, ქრისტეს მოსვლამ და წამებამ ადამიანურ ენაზე თარგმნა უკვდავება; მან დაარწმუნა ადამიანები, რომ ღმერთი სამყაროს ინდიფერენტულად კი არ უყურებს, არმედ ღრმა თანაგრძნობითა და სიყვარულით. უფრო მეტიც, ღმერთს კაცობრიობა უფრო უყვარს, ვიდრე თავისთავი, რადგანაც ღმერთი იყო ქრისტეში, რომელიც ეწამა ადამიანთათვის (558, გვ. 53-54).

¹ წმინდა მარიამის სახე პოემაში, ჩემი აზრით, იმიგომ არა ჩანს, რომ რუსთველი შეგნებულად გვერდს უვლის ქრისტეს პერსონას და მასთან დაკავშირებულ ყოველ დეტალს. თორემ პოემაში დასმული ქალის კულტის საკითხი მარიამსა და აგრეთვე ნინოზე მითითებით სარწმუნო არგუმენტს შეიძენდა. უდავოა, რომ რუსთველი თამარის გახგისა და ავტორიგეტის განსამტკიცებლად ქადაგებს: „ლეკვი ღომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვალია“ და ქმნის ხელმწიფე ქალების თინათინისა და ნესტანის სახეებს. ამავე საქმეს ემსახურებოდნენ თამარის ღრმადღეული ქართული სამღვდელოების წარმომადგენლები. მაგრამ მათთვის, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამ იდეის გატარებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ავტორიგეტებს მარიამ ღვთისმშობელი და ქართლის განმანათლებელი ნინო წარმოადგენდნენ (ნიკოლოზ გულაბერიძე, საკითხავი სუეცისა ცხოველისა, კუარტიისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ – 689).

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

³ იხ. ხელნაწერები: A, B, C, D, F, Y, I, O, U, D¹, F¹, G¹, L¹ (239).

ანდა უკანასკნელი ტაეპის მეორე ვარიანტით: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქმნას აღსასრულად“. ამ სტროფში რამდენიმე კრიტიკული დებულებაა გამოთქმული პოემის *რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე*: *ვეფხისტყაოსანს* არსად მიაჩნია ხორცი და არა სული; პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამებას; მისი რწმენა-მიბაძვა მონაზონს წარწყმელს; საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავითარ სარგებელს არ გვაძლევს. გამოთქმული ოთხივე დებულება *ქრისტიანული ეკლესიის ეთიკურ-დოგმატიკური პოზიციიდან*, ჩემი აზრით, სწორად ხედავს პოემის თეოლოგიურ და მორალურ პოზიციას.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსება ამჟამად არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის სამპიროვანი ღმერთი. მხოლოდ ეს გარემოება სწორად უნდა იქნეს შეფასებული. აქედან არ შეიძლება იმის დასკვნა, რომ პოემის ღმერთი ან მაჰმადიანური რელიგიის, ან სხვა რომელიმე მონოთეისტური რელიგიის ღმერთია. პოემა გვერდს უვლის ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთს, მაგრამ უგულებელყოფს მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთსაც. იგი არ ღვება თავიდან ბოლომდე არც ერთი ისტორიულად არსებული რელიგიური დოგმატიკის პოზიციამ¹. რუსთველის უზენაეს არსებას ახასიათებს თავისთავადობა. პოემის ღმერთი *ამოდის უთუოდ ქრისტიანული რელიგიიდან*, მაგრამ არ რჩება ქრისტიანული რელიგიის *დოგმატიკით* დაკანონებულ ფარგლებში. სწორად გრძნობს მოსე გოგობერიძე: „ნათელია, რომ რუსთველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ქრისტიანობა არ არის რუსთველის მსოფლმხედველობის ნაფასაყუდელი“ (62, გვ. 38). მე ვამჯობინებდი სხვაგვარად მეთქვა: *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი არ ეგევა ქრისტიანულ დოგმატიკაში.

მიუხედავად ამისა, რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში არის ცდა, რომ პოემის უზენაეს არსებაში პირდაპირ იქნეს დანახული ქრისტიანული ღმერთი. ამ ტენდენციას უკიდურესობამდე მიჰყავს რუსთველოლოგიის მიდწევა: რუსთველის მაჰმადიანობის და მანიქეველობის თეორიების კრიტიკა და *ვეფხისტყაოსანსა* და ბიბლიას შორის პარალელური ადგილების გამოვლენა.

¹ ეს გარემოება რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში საყოველთაოდ აღირებულია. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძოებისაგან, რომ იგი „გამოკვეთილად არ ამჟღავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიური სისტემისადმი. იგი ერიდება რელიგიის დოგმატურ-საწესო ფორმების გამოხატვას“ (28, გვ. 201). ეს აზრი აღიარებულია *ვეფხისტყაოსნის* როგორც ქართულ, ასევე უცხოელ მიმომხილველთა მიერ (იხ. 93): 162; 163; 54; 560; 16; 457; 458; 268; 23; 360; 380; 599; 500; 464; 333; 320.

მკვლევარები სხვადასხვა კუთხით წარმართავენ მსჯელობას: *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე ღვთაებრივ სახელში ალეგორიულად ქრისტეს ხელავენ, ანდა მათში ძე ღმერთისთვის დამახასიათებელ ღოგმატიკურ ნიშნებს კითხულობენ. არის *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე სახელის მისტიკური განმარტების, მისტიკური ამროვნებით მათში ქრისტეს დანახვის ცდაც. რამდენადაც ეს გარემოება *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების სწორი ინტერპრეტაციის და შუასაუკუნეების ამროვნების პროცესში რუსთველის ადგილის განსაზღვრის საქმეში მცდარ გენდენციად მიიჩნია, ამ მოსაზრებებს უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ შემდეგი:

პარალელები შუასაუკუნეების მისტიკურ ლიტერატურასთან იძლევა საშუალებას, რომ პოემის ღვთაებრივ სახელებში იქნეს დანახული ის ღმერთი, რომელიც გვსურს. ამ გზით შეიძლება რუსთველის *ერთ ღმერთში* დავინახოთ ქრისტეც, ალაჰიც, ბუდაც, ან კიდევ ყველა ღმერთი ერთად, თუ იმ მისტიკურ რწმენას დავეყრდნობით, რომ ეს სახელები ერთ და იმავე ღმერთზე მიუთითებენ. ეს მისტიკური ამროვნების სპეციფიკაა. მისტიკოსისათვის იმაზე უფრო მეტად მნიშვნელოვანი, რასაც წარმოთქვამს, არის ის სპეციფიკური, რასაც ამ წარმოთქმულში საკუთრივ თვითონ გულისხმობს, განსხვავებით ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობისაგან. მისტიკოსი ღვთაების თითოეულ სახელში მოიპოვებს არა მხოლოდ ამ სახელთან ჩვეულებრივად დაკავშირებულ მნიშვნელობას, არამედ იმ სპეციფიკურ შინაარსს, რომელსაც მას საკუთარი შინაგანი ხილვა უკარნახებს. ამ გზის ანალოგიებით *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთის შეცნობა შეუძლებელია. პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის უნდა ვიპოვოთ ისეთი სახელები, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ამა თუ იმ რელიგიის ღმერთს შეიძლება ეწოდოს და არა სხვას. თუ ასეთი სახელები პოემაში არა ჩანს, მაშინ ეს გარემოება რუსთველის უზენაესი არსების ერთ-ერთ სპეციფიკად უნდა მივიჩნიოთ.

მეორეც; მეცნიერული კვლევა-ძიების თანამედროვე მეთოდოლოგია მოითხოვს მხაგრული ნაწარმოების ცალკეული სიტყვის ან კონტექსტის არა დამოუკიდებელ, თხზულების მთლიანი მიმანდასახულობის და იდეური შინაარსისაგან მოწყვეტით კვლევას, არამედ პირიქით: თითოეული სიტყვის ერთიან სტრუქტურაში შესწავლას (401, გვ. 5, 6, 10). შეუძლებელია *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელთაგან რომელიმე ცალკე, კონტექსტიდან და მთელი ნაწარმოების საერთო სტრუქტურიდან მოწყვეტით კვლევა-ძიების საგნად ვაქციოთ და მიღებული

დასკვნა მზამზარეულად ჩავდოთ პოემაში. პოემის თითოეული სიგევის სწორი ინტერპრეტაცია მხოლოდ და მხოლოდ ის იქნება, რომელიც ღვინდება, პირველ რიგში, რუსთველისეულ კონტექსტში და რომელსაც მხარს უჭერს პოემის საერთო სტრუქტურა, იდეური მიზანდასახულობა და ავტორისეული ტენდენცია.

კიდევ ერთი გარემოება. *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტი არ არის საბოლოოდ დადგენილი. ჩვენ აშკარად არა გვაქვს ხელში *ზუსტად* ის ტექსტი, რომელიც გამოვიდა პოეგის ხელიდან. ასეთ პირობებში პოემის *ცალკეულ გამოთქმებში* ამოკითხვა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი კრედოსი მეთოდური შეცდომაა. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი მრწამსი უნდა ვეძიოთ პოემის არა რომელიმე გამოთქმაში (ეს გამოთქმა *ზუსტად* ამგვარი სახით შეიძლება არარუსთველური აღმოჩნდეს), არამედ პოემის საერთო ტენდენციაში, პოემის სტრუქტურაში, პოეგის მიზანდასახულობაში და ნაწარმოების დელაბრში. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, სავსებით სწორი იყო გ. დეცერსი, როდესაც წერდა, რომ განსაკუთრებით სახიფათოა *ვეფხისტყაოსნის* თითოეული ტაქის, ყოველი ცალკეული წინადადების ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით აწონ-დაწონა (500).

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

ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ყოველი ღვთაებრივი სახელი თუ აგრიბუტი, თუ იგი არ არის სხვა რელიგიის ღმერთის სპეციფიკური სახელი, განმარტებულია ერთი ქრისტიანული ღვთაების – სამების, ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასის სახელად. ასევე, ეგზეგეტიკური თვალსაზრისით ღმერთის ყოველი ქმედება სამების აქტია და ამ აქტის ცალკეული ფაზა შეიძლება

განიმარგოს, და ხშირად განიმარგება კიდეც, როგორც სამების რომელიმე ჰიპოსტასის ქმედება.

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

მეცნიერება ამ გზით იკვლევს არა თუ *ვეფხისტყაოსანს*, რომლის რელიგიური არსი ამოსაცნობია, არამედ თვით აშკარად ქრისტიანული მწერლობის ძეგლებსაც. ასე მაგალითად: ინგლისელი მეცნიერი ჰარი ვულფსონი VIII თავში თავისი ფუნდამენტური ნაშრომისა „ეკლესიის მამათა ფილოსოფია“ იკვლევს ტრინიტარული ფორმულის წარმოშობას *ახალ აღთქმაში*. მიუხედავად იმისა, რომ *ახალი აღთქმა* ქრისტიანული რელიგიის საფუძველია და მისი ღმერთი ქრისტოლოგიურად ყველა შემთხვევაში უნდა განიმარგოს როგორც სამება (გარდა იმ სპეციფიკური შემთხვევებისა, სადაც საუბარია ამ ღმერთის საკუთრივ რომელიმე ჰიპოსტასზე, მაგალითად ქრისტეზე), ამ ძეგლშიც სამპიროვან ღმერთზე მითითებად მიჩნეულია მხოლოდ და მხოლოდ ის ადგილები, რომლებშიც ერთადაა დასახელებული მამა, ძე და სული წმიდა. ავტორი *ახალ აღთქმაში* გამოავლენს ტრინიტარული ფორმულის სამ მაგალითს (უფრო სწორად ორ მაგალითს და ერთ ჯგუფს მაგალითებისას) – ნათლისცემის ფორმულა, მისალმების ფორმულა, ორიოდე შემთხვევა პავლე მოციქულის მოძღვრებაში – და იკვლევს მათ წარმოშობას (603, გვ. 143-154). აი, ეს ადგილებიც: *ნათლისცემის ფორმულა* – მათე, 28, 19: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“¹.

¹ საინტერესოა, რომ ნათლისცემის ამ ფორმულის სხვა ვარიანტს, რომელიც დაკუთვნილია პავლეს პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (6, 11), ავტორი დიდი სიფრთხილით თვლის *მხოლოდ მინიშნებად* ტრინიტულ ფორმულაზე („Perhaps a suggestion of such a trinitarian baptismal formula may also be discerned in Paul's statement“... – 603, გვ. 143), რადგანაც მასში სამივე ჰიპოსტასი გარკვევით არ ჩანს: „და ესრეთ ოდესმე იყვნით: არამედ განიბანენით, არამედ განიწმიდენით, არამედ განჰმართლდით სახელითა უფლისა იესოჲსითა და სულითა ღმრთისა ჩუენისაჲთა“.

მისაღმების ფორმულა – II კორინთელთა, 13, 13: „მადლი უფლისა ჩუენისა *იესო ქრისტესი* და სიყუარული *ღმრთისა* და *მამისაჲ*, და ზიარებაჲ *სულისა წმიდისაჲ* თქვენ ყოველთა თანა“.

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

ამ გარემოებას ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების ცალკეულ სახელებში ხედავენ არა სამოგადოდ ერთი ღმერთის სახელს, არამედ კონკრეტულად სამების და მისი რომელიმე ჰიპოსტაზის, კერძოდ ქრისტეს სახელს¹.

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

¹ *ვეფხისტყაოსნის* ცალკეულ სახელებში მეტაფორულად ქრისტეს დანახვის ყველა ცდაზე დეტალურად არ შევჩერდები, რამდენადაც ბევრი ასეთი შემთხვევა შეიძლება მივიჩნიოთ ამა თუ იმ მკვლევარის პირად აზრად და არა მეტ-ნაკლებად *დასაბუთებულ მოსაზრებად*. ასე მაგალითად: ა) შ. ნუცუბიძის აზრით, პოემის 953-ე სტროფის მე-4 გაეპის („*კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაციმდის*“) „ძეს“ არის პირდაპირი მითითება... ქრისტეზე“. მკვლევარი ასე განმარტავს ამ სტროფს: „ყველა კაცი არაა სწორი (დაწყებული) დიდი ძე კაცით (ქრისტეთი – ე.ხ.) (უბრალო) კაცამდე“ (193, გვ. 218). ამგვარი განმარტება ნაძალადევი და დაუსაბუთებელია. სინამდვილეში რუსთველი მხოლოდ იმას უნდა ამბობდეს, რომ ადამიანები ყველანი თანასწორნი არ არიან, დიდი განსხვავებაა (დიდი მანძილი, დიდი სხვაობა) კაცსა და კაცს შორის. ბ) ივ. ლოლაშვილმა რუსთველის სიტყვები:

„მაგრა ღმერთმან მოწყალებან მით ცნობითა ერთით მშობითა

ორი მისი მოწყალება ღლესცა მომცა ამა გზითა“ (307) –

ამგვარად განმარტა: „მაგრამ მოწყალე მამა-ღმერთმა თავისი გონებით (სიბრძნით) – ერთი მშობით (ე. ი. ძე-ღმერთის საშუალებით) ორი მოწყალება მომცაო“ – (147, გვ. 78). ჩემი აზრით, არც ამ განმარტების გაზიარება შეიძლება. სხვაგვარია გრადიციული აზრი ამ სტროფზე (ვახტანგ VI და ყარაბაღული *ვეფხისტყაოსნის* განმარტება), რომელსაც იზიარებს ეუკ. ბერიძე (36, გვ. 286). თავისებურად ესმის იგი ნ. ნათაძეს (168).

იგყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გოქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოგის წამისად,
ბელსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად! “

ამ სტროფში ღმერთის სამი სახელი ჩანს. ჩვენში იყო ცდა სამივე მათგანში და ავთანდილის მიმართვის ობიექტში – მზეშიც ქრისტე ღმერთის სახელის დანახვისა. ამ სტროფს, საგანგებოდ თუ გაკვრით, მრავალი მკვლევარი შეეხო. შევაჩეროთ ყურადღება მხოლოდ იმ ნაშრომებზე, რომლებშიაც გარკვეული მეცნიერული არგუმენტირებაა წარმოდგენილი ამ სტროფში ქრისტე ღმერთის სახელის ამოსაცნობად.

მზე – „ხაბი ღმრთისა“

ზოგიერთმა მკვლევარმა, კერძოდ კ. ეკაშვილმა და ი. ლოლაშვილმა, ამ სტროფის მზეში, ავთანდილის მიმართვის ობიექტში, ქრისტე დაინახა. არჩევს რა 837-838 სტროფებს, კ. ეკაშვილი წერს, რომ მათ „უნდა უყოთ ასეთი „დეშიფროვკა“: უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი *ფილოსოფოსთა*, მოციქულთა, მსოფლიოთა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (*გოქვეს*) განსაზღვრულ დროს (*ჟამიერად*) მოვლინებულ ხაგად *ერთისა, ერთარსისა* და დაუსაბამოხსა (უკამოსა) სამებისად (*მზიანისა ღამისად*), ბელსა ნუ მიქცევ...“ (73, გვ. 237).

მკვლევარი გამოდის იმ თვალსაზრისიდან, რომ საქრისტიანო ლიგერაგურაში *მზე* ზოგჯერ არის *ქრისტეს* მეტაფორული, სიმბოლური სახელი. მაგრამ ის მზე, რომელსაც ავთანდილი ევედრება, არის *ღვთაების ხაგი, სახე*. ეს გარკვევით და ორგზისაა დადასტურებული გმირის სიტყვებში : „ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გოქვეს...“ და „ვის ხაგად ღმრთისად გიგყვიან ფილასოფოსნი წინანი“ (838). მზე რომ ხაგია ღვთისა, ეს დებულება კი თეოლოგიურ აზროვნებაში ცნობილი და გარკვეული დებულებაა (მდრ. 340, გვ. 316)¹.

კ. ეკაშვილის აზრით, აქ მზე არის ქრისტეს სახელი და ქრისტე მიჩნეულია ღვთაების ხაგად: ავთანდილი მიმართავს ქრისტეს სახელით – მზეო და მას (ქრისტეს) უწოდებს ღვთაების ხაგს. ეს დებულება კი უკვე ნაძალადევია და ქრისტესადმი ამგვარი მიმართვა მოულოდნელი ჩანს. ქრისტე თვითონ არის

¹ ამგვარად ფიქრობს ივ. ლოლაშვილიც. მისი აზრითაც, ამ სტროფის მზე მეტაფორული სახელია და ქრისტეს ნიშნავს (147, გვ. 76).

ღმერთი, ღვთაება. იგი, მართალია, არის ხაგი, მაგრამ *მამა ღმერთის* ხაგი. ამიტომ არის, რომ კ. ეკაშვილი ასხვაფერებს ავთანდილის მიმართვას. ავთანდილი ამბობს: „ჰე, მზეო... ვის ხაგად ღმრთისად გიგყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. კ. ეკაშვილი კი ასე გადმოსცემს ამ სიტყვებს; უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი ფილასოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლიო მამათა და ღვთისმეტყველთა *დავსახეს* (გთქვეს) *განსაზღვრულ დროს (ეამიერად) მოვლინებულ* ხაგად ღვთისა. მაგრამ ეს უკვე *სულ სხვა დებულებაა* და არა პოემისეული „ვის ხაგად ღმრთისად გიგყვიან“. ივ. ლოლაშვილი კი ამ წინააღმდეგობისაგან თავის დასაღწევად მზე-ქრისტეს მიიჩნევს არა საზოგადოდ ღმერთის (სამების) ხაგად, არამედ კონკრეტულად მამა ღმერთის ხაგად (147, გვ. 76). თუ ამგვრად ვიმსჯელებთ, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ „მზიანი ღამე“, „ერთარსება ერთი“ და „უკამო ჟამი“ ნიშნავს არა საზოგადოდ ღმერთს (სამებას), არამედ მხოლოდ და მხოლოდ *მამა ღმერთს*. ამიტომაც ავგორი წინააღმდეგობაში ვარდება, როცა „ერთარსება ერთი“ მიაჩნია სამებად და არ მაინცდამაინც მამა ღმერთად (გვ. 74).

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

1. მართალია, ქრისტიანული მწერლობა მზეს მიიჩნევს ქრისტეს *სახელ*, *ხაგად*; მაგრამ მზე არ არის ქრისტეს *პირდაპირი სახელი*. მზე ქრისტეს და, საზოგადოდ, ღმერთის *მეტაფორული* სახელია. უფრო ზუსტად, მზე სიმბოლოა ქრისტესი. ამიტომაც, როდესაც ქრისტიანულ გრაქტაში, რომელშიაც ქრისტეზეა საუბარი, გექსტში ზოგჯერ ქრისტეს ნაცვლად მისი მეტაფორული სახელი – მზე გამოიყენება, ეს გასაგებია. მაგრამ, როცა პოემაში, სადაც არ არის ნახსენები ქრისტე, სახელ *მზეში* ქრისტეს მოვიაზრებთ, საჭიროა, რომ ამაზე აშკარა მინიშნებას კონტექსტი გვაძლევდეს. ვთქვათ იმგვარად, როგორც თვით ქრისტიანულ კანონიკურ ტექსტებშია: „უპირატესი მზისა მზე შთაჲდა საულაჲად“, ან კიდევ: „გახაროდეს, *ვარსკვლავო* (ღვთის-მშობელო), მომფენო მზისაო“. ასეთი ან ამის მსგავსი რამ *ვეფხისტყაოსნის* სათანადო ადგილას არ ჩანს.

2. საანალიზო კონტექსტიდან ჩანს, რომ ამგვარი მიმართვა სწორედ მზისადმია მოსალოდნელი და არა მზე-ქრისტესადმი. ავთანდილი სხვა ადგილასაც მიმართავს მზეს. კერძოდ, ფრიდონისაკენ მიმავალი ავთანდილი ისევ მზეს ევედრება. აქ რომ მზე აშკარად მნათობს ნიშნავს, უეჭველია, რადგან იგი

მოთავსებულია ცნობილ შვიდ ასკროლოგიურ მნათობთა რიგში. მზისაღმის ამ ორი მიმართვის ერთმანეთთან შედარება ააშკარავებს, რომ ორივე შემთხვევაში საუბარია ასკროლოგიურ მნათობ მზეზე (ორივე შემთხვევაში მზეს გმირი იმგვარ დავალებას აძლევს, რისი შემძლებელიც იყო ასკროლოგიური შეხედულებით ეს მნათობი) და არა ერთ შემთხვევაში მზე-ქრისტეზე და მეორე შემთხვევაში მნათობ მზეზე.

3. გასაანალიზებელ კონტექსტში ავთანდილი მიმართავს მზე-მნათობს და არა მზე-ქრისტეს. ეს იქიდანაც დასტურდება, რომ მზის შემდეგ გმირი *მთვარეს* და *ვარსკვლავებს* ევედრება (და არა მამა ღმერთს, ან სული წმიდას, ან სამებას, ან ღვთისმშობელს, ან წმინდანებს და სხვ.). მათაც იმავეს შესთხოვს, მათაც თინათინის სიყვარულზე ესაუბრება¹:

„რა შეუღამდის, ვარსკვლავთა ამოსულა ეამებოდის,
მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უჭვრეგდის, ეუბნებოდის (839).
მთვარესა ეცევის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა!
შენ ხარ მომცემი მიჯნურთა მიჯნურობისა სენისა...“ (840)

¹ კ. ეკაშვილი გარიელისაღმის ქაჯეთის ციხიდან მიწერილ ნესტანის წერილშიც მზეს ქრისტეს სახელად მიიჩნევს (სგროფი 1305). ჩვენ ამ მოსაზრებას დეტალურად არ შევხებით, რადგანაც: 1. ამ კონტექსტშიც არ არის რაიმე იმგვარი სპეციფიკური, რომ მზეში ქრისტე დავინახოთ. თუ მივიჩნევთ, რომ ნესტანი სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთებაზე ოცნებობს, ამ შემთხვევაშიც მზე სამოგადოდ ღმერთის ხატი იქნება და არა საკუთრივ ქრისტესი, რამდენადაც გარდაცვლილთა სულების ღვთაებასთან შეერთების რწმენა დამახასიათებელია თითქმის ყველა რელიგიური სისტემისათვის. 2. კ. ეკაშვილის მითითებით, „ქრისტე... თავია მორწმუნეთა კრებულისა“ და გარიელი კი, რომელიც პოემით მზის „წილადაა“ გამოცხადებული, არის ნაწილი „ქრისტეს სხეულის“, როგორც თითოეული მორწმუნეთაგანი. ამიგომაც იგი ქრისტეს უნდა შეუერთდეს (73). ციტირებული არგუმენტირება არასწორია, რადგანაც გარიელი არ არის ქრისტიანი მორწმუნე, ქრისტიანული ეკლესიის, ქრისტიან მორწმუნეთა კრებულის ერთ-ერთი წევრი. 3. სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში მიჩნეულია, რომ ამ სგროფში მეტაფორულადაა ჩაქსოვილი მზე-მნათობის და მის წილხვდომილ ლომის ზოდიაქოს ერთმანეთთან შეხვედრის ასკროლოგიური წარმოდგენა. გარიელი, როგორც ლომი, მზე-მნათობს უნდა შეუერთდეს, ამიგომაც ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობზე ამაღლებაზე. ეს რწმენაც რელიგიურ-ასკროლოგიურია და იგი სამოგადოდ გავრცელებულია ქრისტიანულ სამყაროშიც (ამ სგროფის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. ქვემოთ). დანტე ალიგიერმა, „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, მზის ცაზე იხილა ნეტარი ავგუსტინე, ღიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ რუსთველის არც ერთ მხატვრულ სახეს არ გამოუწვევია აზრთა იმგვარი სხვადასხვაობა, როგორც პოემის 837-ე სტროფში ნახსენებმა *მზიანმა ღამემ* გამოიწვია. საკმარისია აღინიშნოს ისიც, რომ თუ ზოგი რუსთველოლოგი ამ სტროფს ყალბად თვლიდა (ალ. სარაჯიშვილი – 210); მკვლევარ-რუსთველოლოგთა მეორე ნაწილი მის შეცვლას მოითხოვდა; „მზიანისა ღლისად“ – დ. ჩუბინაშვილი (707); „მზიანისა სამისად“ – კ. კეკელიძე (126, გვ. 164); „მზიარისა სამისად“ – მ. წერეთელი (714). მკვლევართა მესამე ჯგუფი კი ამ სიტყვათა წყვილის ასახსნელად რას არ მიმართავდა: ირანელთა ძველისძველი სექტის – სეფასიანების გავლენას (იუსტ. აბულაძე – 11); პოლარულ ოთხთვიან ღამეს (გ. იმედაშვილი – 92); ბიბლიურ კოსმოგონიას, პირველყოფილ ქაოსში მზის აღმობრწყინებას (გ. ნადირაძე – 167, გვ. 390); პითაგორელთა „უხილავ ცენტრალურ ცეცხლს“ (თ. ფურემიძე – 74); ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინების სიმბოლოს (ზ. კიკნაძე – 134).

რუსთველის *მზიანი ღამე* ვ. ნოზაძემ 1957 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოსნის მზის მეტყველება“ შეუპირისპირა უძველეს ხალხთა მისტერიებში დამოწმებულ *შუალამის მზის* ხილვის ფაქტს. აღინიშნა, რომ *შუალამის მზის* ხილვა მისტიკური მოვლენაა: მისტიკოსები ცდილობენ *შუალამის* მიწის ქვეშეთში მთვარის მოპირდაპირედ მდგომი მზის ხილვას (528). ეგვიპტურ იმიდასა და ოზირისის მისტერიებშიც იყო რწმენა ტადრის უმთავრეს საიდუმლო ნაწილში *შუალამის მზის* მისტიკური ხილვისა (508). მიუთითეს ელევსინურ მისტერიებში ცნობილ *შუალამის* მგებეც (564). ვ. ნოზაძის დასკვნით, მისტერიების *შუალამის მზის ხილვას* არავითარი კავშირი არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის მზიან ღამესთან* (183, გვ. 189-191). ამ უარყოფის საფუძველი გახდა შემდეგი გარემოებანი: 1. *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, მზე-მნათობს მზიანი ღამის ხაგს, სახეს უწოდებენ („ჰე, მგეო, ვინ ხაგად გოქვეს მზიანისა ღამისად...“). მისტერიული ხილვის *შუალამის მზის* ხაგად მზე-მნათობი კი არც ერთ მისტერიაში არ არის მიჩნეული. 2. მისტერიებში დამოწმებულია *შუალამის მზის ხილვის* ფაქტი. *ვეფხისტყაოსანში* კი მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკი არ არის. ხილვის ობიექტი არის მხოლოდ მზიანი ღამის ხაგი მზე-მნათობი. ამიგომაც ავთანდილიც მას მიმართავს.

ვეფხისტყაოსნის მზიან ღამესა და მისტერიების *შუალამის* მგეს შორის კავშირი სარწმუნოდ ჩათვალა მ. გიგინეიშვილმა (57).

იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ რუსთველის *მზიანი ღამე* არის ინიციაციის მესამე საფეხურზე *შუალამის მზის* ხილვა და ქრისტე ღმერთის გულისხმობს. მ. გიგინეიშვილის აზრთა მსვლელობა ამგვარია: *მზიანი ღამე* იგივე *შუალამის მზეა*. *შუალამის მზის* ხილვა ინიციაციის ერთ-ერთი საფეხურია (57, გვ.48). ინიციაციის ეს საფეხური წარმოდგენილია იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში (გვ. 46). ინიციაციის საფეხურები კი საერთო იყო აღმოსავლური თუ დასავლური ყველა მისტერიისათვის... (გვ.48). *შუალამის მზის* ხილვა ესაა მზიური საიდუმლოს ანუ კოსმიური ქრისტეს წინათგონობა და წინასწარმეტყველება „ისტორიული“ ქრისტესი, რადგანაც ინდოეთის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის უძველესი ღვთაებანი ინდრა, ოზირისი და აპოლონი ქრისტეს წინამორბედები არიან, მათში უშუალოდ ქრისტე აისახებოდა (გვ. 52). მ. გიგინეიშვილის სიტყვით, « „შუალამის მზე“ ინიციაციის სხვადასხვა კერებში უხსოვარი ღროიდან ნიშნავდა მითითებას ღვთიურ სიტყვაზე და მის მომავალ განსხეულებაზე. ეს იყო ემოცერული დოქტრინის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი» (გვ. 56). აქედან კი მ. გიგინეიშვილი პირდაპირ ასკვნის: «„მზიანი ღამე“ ან „შუალამის მზე“... ნიშნავს ძე ღვთისას – ქრისტეს, ლოგოსის პრინციპის ემოცერულ გაგებას» (გვ. 56). ამრიგად, მ. გიგინეიშვილის საბოლოო დასკვნით, „მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ – ქრისტესი“ (გვ. 61).

ჩემი აზრით, ზემოთ მოყვანილი დებულება მიუღებელია, რამდენადაც მისტერიების *შუალამის მზე* და რუსთველის *მზიანი ღამე* სხვადასხვა სახელია.

I. *შუალამის მზე* არის მითითება მხოლოდ ნათელზე, მზეზე. *შუალამე* ამ მზის ფონია, რომელიც ნათელის სიღიადეს, სიკაშკაშეს გახაზავს. როგორც წარმოდგენა (და არა მისტერიის ფაქტი, ინიციაციის საფეხური) *შუალამის მზე* არის მხოლოდ მზე, მაგრამ უფრო ნათელი, კაშკაშა, ბრწყინვალე და საჩინო, ვიდრე ჩვეულებრივი მზე; ისევე ღიადი ჩვეულებრივ მზეზე, როგორც *შუალამის* ფონზე წარმოდგენილი მზე-მნათობი აღემატება ღლის ფონზე წარმოდგენილ მზეს. მისტერიების *შუალამის მზე* არის *სპირიტუალური მზე*, რომლის კულმინაცია (ფიზიკური მზის უკუქცეული ანალოგიით) *შუალამისას* ხდება (504, გვ. 507).

მზიანი ღამე, როგორც წარმოდგენა (და არა როგორც სიმბოლური სახელი ღვთაებისა), არ არის მხოლოდ *მზე*. პირიქით, იგი უპირველეს ყოვლისა არის *ღამე*, მხოლოდ იმგვარი ღამე, რომელიც აშვე ღროს არის ღლეც, მზიანიც (ნაგურალისტურად ამ სახის წარმოდგენა შეუძლებელია, მეტაფიზიკურად კი – შესაძლებელი). *მზიანი ღამე* *გასხივოსნებულ ღამეს* ნიშნავს. და

ეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსული სახელი რელიგიურ-მისტიკურ ლიტერატურაში დასტურდება („Aussi retrouve-t-on chez un Shabestari l' apparent paradoxe de la *nuit lumineuse*...” 504, გვ. 507). ცნებაში *მზიანი ღამე*, *წინააღმდეგ შუალამის მზისა*, წინა პლანზეა წამოწეული *უარყოფითი სიმბოლო* – *ღამე*, როგორც მზის უარყოფა, როგორც შეუცნობადობა, დაფარულობა, მიუწვდომლობა. აი, რას წერს *რუსთველის მზიან ღამეზე* ძველი რელიგიური მწერლობის და თეოლოგიის ცნობილი სპციალისტი; ლუკენის უნივერსიტეტის პროფესორი *რენე დრაგე*: „შემქმნელი გამოთქმისა: „მზიანისა ღამისა“ მეტად დიდ მნიშვნელობას აძლევს იდეას ღმერთ-ღამის შესახებ (შეუგნებელი, დაფარული); მაგრამ, ამას გარდა, როგორც ღმერთ-მზეს, იგი უერთებს, მეორე ხარისხოვან რიგში, ნათელის იმ ცნებას, რომელიც არის მისთვის პირველი ცნება, ცნება ღმერთი-ღამისა“ (იხ. 181, გვ. 196).

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

II. მისტერიების *შუალამის მზის ვეფხისცაოსნის მზიან ღამესთან* დაკავშირებისას მნიშვნელოვანია აგრეთვე საკითხის ამგვარი დასმაც: რისი სიმბოლოა მისტერიების *შუალამის მზე*, რას მიუთითებს მისტერიებში *შუალამის მზის* ხილვის ფაქტი? და აქედან გამომდინარე, შეიძლება თუ არა მისი გაიგივება *მზიან ღამესთან*, რომელიც *ვეფხისცაოსანის* მიხედვით ღმერთის სახელია?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მ. გიგინეიშვილის აზრით, *შუალამის მზე* არის მითითება ღვთიური სიგეჟის მომავალ განსხეულებაზე და ნიშნავს ძე ღვთისას-ქრისტეს.

მკვლევარმა აპულეუსის „მეტამორფოზებში“ ავტორის მიერ საკუთარი ინიციაციის გადმოცემისას ამოიკითხა *შუალამის მზის ხილვის* აღწერა¹. აპულეუსმა ინიციაციის მესამე

¹ მ. გიგინეიშვილი საჭიროდ თვლის გაასწოროს აპულეუსის „მეტამორფოზების“ მ. კუმმინისეულ რუსულ თარგმანში ერთი ადგილი. საუბარია „მეტამორფოზების“ XI წიგნის 23-ე თავის მ. კუმმინის თარგმანზე „...видел я пучину ночи, видел солнце в сияющем блеске...“ (57, გვ.45). მ. გიგინეიშვილი ლათინურ ტექსტზე დაყრდნობით იძლევა საკუთარ თარგმანს: „შუალამისას ვიხილე კაშკაშა შუქით გაბრწყინებული მზე“ (*იქვე*). ეს უკანასკნელი თარგმანი ნამდვილად სწორია. მაგრამ საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ მ. კუმმინმა *თვითონვე* გასწორა საკუთარი ტექსტი და ამდენად დამატებითი ექსკურსი საჭირო აღარ იყო (იხ. აგრეთვე 349, გვ. 12). მ. გიგინეიშვილი იმოწმებს მ.

საფეხურზე იხილა შუალამის მზე. მაშასადამე, შუალამის მზის ხილვა არის სულიერი *გამოცხადების* ერთ-ერთი, კერძოდ მესამე ეტაპი. ეს საფეხური უშუალოდ მოსდევს *სიკვდილის განცდას* და *ელემენტთაგან განთავისუფლებას*. მაგრამ შუალამის მზის ხილვა არ იყო ინიციაციის უკანასკნელი საფეხური. აქედან გამომდინარე, მისტერიების *შუალამის მზე* არ უნდა იყოს სიმბოლო ღმერთისა, მით უმეტეს მაინცადამაინც ქრისტესი. როგორც ინიციაციის საფეხური, იგი სხვა მნიშვნელობის მქონე უნდა იყოს. ღვთაების ხილვა და მასთან შეერთება შესაძლებელია მოხდეს ინიციაციის უკანასკნელ საფეხურებზე, რამდენადაც ყოველგვარი მისტერიის საბოლოო მიზანი ღმერთთან ამაღლება, ღვთაების შეცნობა, მისი ხილვა, მასთან შეერთებაა. აპულეiusის ხილვაშიც ინიციაციის მესამე საფეხურს, შუალამის მზის ხილვას, მოსდევს ახალი, უფრო მაღალი საფეხური – ღმერთების ხილვა. აპულეiusის ხილვის სრული სურათი ასეთია: „Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал перед богами подземными и небесными и вблизи поклонился им“ (772, გვ. 311). ამ ხილვის პირველი საფეხურია სიკვდილის ზღვარის მიღწევა, მეორე – კაკშირთაგან განთავისუფლება, მესამე – შუალამის მზის ხილვა და მეოთხე ღმერთებთან ამაღლება. როგორც პირველი საფეხური არ ნიშნავს მეორეს და მეორე – მესამეს, ასევე მესამე საფეხური არ უდრის მეოთხეს¹.

კუმბინის თარგმანს აკადემიის 1930 წლის გამოცემით. ხოლო იმავე აკადემიის 1931 წლის გამოცემაში, რომელიც მ. კუმბინის ამ თარგმანის მესამე შესწორებული გამოცემაა, ჩვენთვის საინტერესო აღგილი უკვე ამგვარად იკითხება: „в полночь видел я солнце в сияющем блеске...“ (774, გვ. 344). ამგვარადაა წარმოდგენილი ეს აღგილი „მეგამორფოზების“ ყველა შემდგომ გამოცემაში. მათ შორის უკანასკნელ გამოცემებშიც (775, გვ. 249; 772, გვ. 311). სავსებით სწორად იყო ეს აღგილი გადმოცემული ძველ რუსულ თარგმანშიც (773, გვ. 191).

¹ გასათვალისწინებელია ე. ჯაველიძის შენიშვნა: „видение бога не является последней ступенью инициации, после видения происходит полное слияние, а видение и слияние не одно и то же“ (361, გვ. 257). მაგრამ ასევე ანგარიშგასაწევია შუასაუკუნეებრივი სუფიზმის დიდი წარმომადგენლის ემოგერიმზა და მისტერიულ ცოდნას ნაზირები პოეტის ჯელალ-ედ-დინ რუმის თვალსაზრისი, რომელსაც იგივე მკვლევარი ამგვარად აყალიბებს: „Кто видит бога, тот принадлежит богу“ (361, გვ. 258). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინიციაციის მთელი პროცესი მისტერიული და ღვთაებრივი ქმედების აქტია. ასე რომ, ყოველი საფეხური ღვთაებრივის გამოვლენაა. ამიტომაც ყოველ ეტაპზე შეიცნობა უმენაესი და მით უფრო

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

„საიდუმლოებათმცოდნეობის ნარკვევში“ რ. შტაინერი გამოჰყოფს საიდუმლო შემეცნების საფეხურებს. ამ მისტიკური მოძღვრების ამრით, საიდუმლო შემეცნების მხოლოდ უკანასკნელ საფეხურზე ხდება ადამიანის ღმერთთან შეერთება. საიდუმლო შემეცნების მეხუთე საფეხურია მიკროკოსმოსსა და მაკროკოსმოსს შორის მიმართების შეგრძნება, შემდეგი საფეხური – მაკროკოსმოსთან შეერთება და უკანასკნელი, მეშვიდე, საფეხური – ღვთაებაში ნეჭარება (462, გვ. 384). სხეულისაგან განთავისუფლების შეგრძნებას, ამ მოძღვრების მიხედვით, უშუალოდ მოსდევს დაკვირვება საკუთარ სულიერ არსებაზე, სული შეიმეცნებს საკუთარ მეს სამყაროს სახეთა (იმაგინაციებს) შორის (გვ. 304-305). ამ მომზადებას საიდუმლო შემეცნებისათვის კი უშუალოდ მოსდევს სულიერი განათლება, გასხივოსნება (გვ. 322), რომელიც თავისებური დასაწყისია მისტიკური შემეცნების ახალი საფეხურისა.

შუა საუკუნეების ცნობილი მისტიკოსი რიშარ ჯმინდა-ვიქტორიელი (XII საუკუნე) მისტიკურ შემეცნებაში ინტენსიურობის მიხედვით სამ საფეხურს გამოჰყოფდა. მხოლოდ მესამე, უკანასკნელ საფეხურზე ხდებოდა სულის მოწყვეტა საკუთარ მესთან და ღვთაებრივ ჭეშმარიტებაში ჩაფლობა (ღვთაებასთან შეერთება); ხოლო მეორე საფეხურზე იწყებოდა სულში ღვთაებრივი სინათლის შეღწევა, რაც ნიშნავდა შემეცნების საზღვრების გაფართოებას; შემეცნების გამოსვლას იმ საზღვრებიდან, რომელშიც მიმდინარეობს ადამიანის ჩვეულებრივი სულიერი ცხოვრება (463, გვ. 160-161).

მ. გიგინეიშვილი ე. შიურეს წიგნის „Les Grands Initiés“ შესავლიდან იმოწმებს ამრს იმის შესახებ, რომ იმიდასა და ომირისის მისტერიებში დასტურდება შუალამის მზის ხილვა (57, გვ.46).

ვნახოთ როგორაა წარმოდგენილი ე. შიურეს მიერ ინიციაციის სრული პროცესი (589, გვ. 137-143):

ინტენსიურად, რაც უფრო მაღალია ეს საფეხური. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თითოეული ეტაპი ღმერთზე მიუთითებდეს. სიმბოლურად მისტერიების ყოველ საფეხურს თავისი მნიშვნელობა აქვს.

ადეპტი, რომელსაც გადაწყვეტილი აქვს სიცოცხლეშივე ინიციაციის საფეხურების გავლით იხილოს ღმერთი, გაივლის გამოცდის მრავალრიცხოვან და რთულ სტადიებს. შემდეგ იგი ცხოვრობს იმიდას ტაძარში და მარხვითა და სულიერი წრთობით ემზადება ზეციურ იმიდასთან ასამაღლებლად. დაბოლოს დგება ინიციაციის დღე. ადეპტი ცოცხლად შედის საფლავში, წვება სარკოფაგში. სრულდება დაკრძალვის ცერემონიალი. ადეპტს ესმის მიცვალებულის საფლავთან შესასრულებელი ჰიმნები და იწყება მისი სულიერი ხილვებიც: იგი განიცდის სიკვდილის ყველა ტანჯვას და თანდათანობით გადადის ლეთარგიაში. მაგრამ რადგანაც მისი სხეული შეშლება, ეთერიული ნაწილი თავისუფლდება. ადეპტი ვარდება ექსტაზში და აი, სიბნელის შავ ფონზე ბრწყინვალე წერტილს ხედავს. იგი უახლოვდება, დიდდება და გადაიქცევა ვარსკვლავად, რომელიც წყვდიადში აფრქვევს მაგნიტურ სხივთა კონას. ვარსკვლავი მალე მშვედ გარდაიქმნება, რომელიც იმიდავს ადეპტს თავისი გავარვარებული ცენტრის სითეთრეში. იგი თანდათან ქრება და მის ადგილას წყვდიადში იფურჩქნება ყვავილი, თუმცა არამატერიალური, მაგრამ დაჯილდოებული სიცოცხლითა და სულით. ყვავილი იფურჩქნება მის წინაშე თეთრი ვარდის მსგავსად. გადაშლის თავის ფოთლებს და ადეპტი ხედავს, როგორ თრთიან მისი ცოცხალი ფურცლები და როგორ წითლდება მისი მოგიზგიმე გული. მაგრამ აი, ყვავილი ფითრდება და ღნება, როგორც კეთილსურნელოვანი ღრუბელი. მაშინ ექსტაზში ჩაფლული გრძნობს სითბოს გარემოცვას და მოაღერსე ქროლას. ღრუბელი თანდათან ემსგავსება ადამიანს. ესაა სახე ქალის, იმიდას, რომელიც ბრწყინავს და იღიმება. ხელში მას უჭირავს პაპირუსის გრაგნილი. იგი წყნარად უახლოვდება, ესალმება სარკოფაგში მწოლიარეს და ეუბნება: „მე ვარ შენი უხილავი და, მე ვარ შენი ღვთაებრივი სული, ხოლო ეს არის წიგნი შენი ცხოვრებისა. მასში არის გვერდები, რომლებიც შეიცავს შენს წარსულ არსებობათა ფურცლებს, და თეთრი გვერდები, შენს მომავალ ცხოვრებათა. მოვა დღე, როცა მე მათ მთლიანად გადავშლი შენს წინაშე. ესლა მიცანი შენ მე. მომიწოდე და მოვალ!“ იმიდას საუბრის დროს ზეციური სინამის სხივები იფრქვევს მისი თვალებიდან... ადეპტი მათში ხედავს ღვთაებრივ ალთქმას, სასწაულებრივ შეერთებას უმაღლეს სამყაროსთან... სინათლე ქრება, ხილვა იფარება სიბნელით, ადეპტი ფხიზლდება, ინიციაცია მთავრდება.

იმიდას და ომირისის მისტერიის სრულ პროცესზე დაკვირვება უკვე ნათლად გვიჩვენებს, რომ შუალადის მზიდან ღვთაების ხილვამდე რამდენიმე საფეხურია. ასე რომ, შუალადის მზე არ არის ღმერთის სახელი. შუალადის მზის ხილვა, რომელიც ინიციაციის მესამე საფეხურია და უშუალოდ მოსდევს სიკვდილის ზღვარის მიღწევას და მატერიალურ კავშირთაგან განთავისუფლებას, საილუმლო სფეროში შესვლას ანუ სულიერ გასხივოსნებას უნდა ნიშნავდეს. აი, როგორ აღწერს ე. შიურე შუალადის მზის გამოჩენას და რა ინტერპრეტაციას ურთავს მას:

რა არის ეს ბრწყინვალე შორეული წერტილი, რომელიც გამოჩნდა, მაგრამ შეუმჩნეველია სიბნელის შავ ფონზე? იგი ახლოვდება, დიდდება, იქცევა ხუთქიმიან ვარსკვლავად, რომლის შუქი ცისარტყელასავით კიაფობს და აფრქვევს წყვდიადში მაგნიტურ სხივთა კონას. ახლა იგი უკვე მზეა, რომელიც იზიდავს მას (აღეპგს) თავისი გავარვარებული ცენტრის სითეთრეში. ეს მოძღვართა მაგიაა, ამ გეციური ხილვის გამომწვევი? უხილავი ხდება ხილული? თუ წინასწარგრძნობაა გეციური ჭეშმარიტებისა, იმედისა და უკვდავების მოელვარე ვარსკვლავი? (589, გვ. 141).

ამ სიგყვებით მთავრდება შუალამის მზის ხილვა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში. შემდეგ ეს ნათება ქრება. როგორც ვხედავთ, აღეპგი და მასთან ერთად ე. შიურეს ამ მზეში ხედავს *საიღუმლო მოძღვრების ნათელს, მისტიკურ ხილვაში შესვლას*: უხილავი ხდება ხილული, აღეპგს უცხადდება გეციური ხილვის გამომწვევი მოძღვართა მაგია. ეს მზე არის იმედისა და უკვდავების ანთებული ვარსკვლავი – *წინათგრძნობა გეციური ჭეშმარიტებისა*.

სამოგადოდ, სიგყვა ინიციაცია ბერძნულ ზმნას $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\omega$ -ს უკავშირდება და მისი მნიშვნელობა არის აღსრულება, მოკვდინება, სიკვდილის გამოწვევა. მაგრამ სიკვდილი მიჩნეულია ერთი გასასვლელიდან გასვლად და სხვა შესასვლელში შესვლად. ინიციაციური სიკვდილი არ არის ფიზიოლოგიური სიკვდილი, იგი ხილული სამყაროდან მოწყვეტას ნიშნავს და გაგებულია როგორც უცოდინარობის, უვეიცობის ღონიდან გასვლა (504, გვ. 420). ამას კი მოსდევს კოსმიური გამოცხადების ჭეშმარიტებასთან ზიარება. შუალამე სწორედ ის ბუნდოვანი კვანძი და აღმოსავალი წერტილია, საიდანაც იწყება ამ მზიური გამოცხადების აღმასვლა. ინიციაციის მთელი შინაარსი მისტიკურ ცოდნასთან ზიარებამდე დაიყვანება. ამიგომაც ანგიკურ საიღუმლოებათა ინიციაცია გაიგივებული იყო შუალამის მზესთან (504, გვ. 507).

შუალამის მზის ხილვა ინიციაციისას ნიშნავს არა ღმერთის ხილვას, არამედ შემეცნების ახალ საფეხურზე ამაღლებას, მისტიკური ხილვის უნარის შეძენას, გეციური, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წინათგრძნობას.

ეს მნიშვნელობა აქვს *შუალამის მზეს* ყველა მაგალითში, რომლებზედაც მკვლევარმა მიუთითა (57). განვიხილოთ ეს შემთხვევები:

1) *შუალამის მზის* ხსენება დამოწმებულია ე. შიურეს წიგნის წინასიტყვაობიდან, მაგრამ აქ იკითხება შემდეგი: „...მსგესად *შუალამის მზისა*, რომელიც ბრწყინავდა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში, ჰერმესის ამრი, ამსახველი ძველი

მოდღვრებისა ლოგოს-მგეზე (სიგყვა-ღმერთზე), თავიდან აენტო მეფეთა სამარხების სიღრმეში, გაბრწყინდა „მკედართა წიგნის“ პაპირუსის ფურცლებზე, რომელსაც ოთხი ათას წელიწადს იცავდნენ უტყვი მუმიები“ (589, გვ. XVI).

როგორც ვხედავთ, იმიდასა და ოზირისის მისტიკებში შუალამის მზის ბრწყინვა შედარებულია *ჰერმესის ამრთან*. მაშასადამე, როგორც ჰერმესის სწავლა ითვლება მისტიკურ ჭეშმარიტებად, მისტიკურ მოძღვრებად კოსმოსურ სიბრძნეზე, ასევე, ე. შიურეს აზრით, შუალამის მზე არის საიდუმლო მოძღვრების ნათელი, გეციური ჭეშმარიტების ნიშანი.

2) მითითებულია შუალამის მზის მოხსენიება რ. შტაინერის ერთ-ერთ მედიაციაში (57, გვ. 54). მაგრამ ამ მედიაციაში იკითხება: „მზე იყურება შუალამის ხანს... ასე ჰპოვე დასალიერში და სიკვდილის ღამეს ახალი საწყისის შექმნა... სიბნელის გარემოცვაში მცხოვრებმა შეიქმენი მზე, მაგერიის რთვაში შეიცანი სულის ნეგარება“.

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

3) შუალამის მზის ხსენება მიგნებულია უოტ უიგმენტანაც (740, გვ. 14-23). არც უიგმენტან ნიშნავს შუალამის მზე ღმერთს. უიგმენტანაც, ისევე როგორც საიდუმლო მოძღვრებაში, შუალამის მზე არის სიმბოლო, მანიშნებელი იმისა, რომ სუბიექტი ამროვნების, შემეცნების ახალი წესით ხელავს ყველაფერს. ეს არის მზე, რომელმაც სუბიექტს უნდა გაუნათოს მისთვის აქამდე სავსებით მიუწვდომი სამყარო.

4) მკვლევარმა აღნიშნა, რომ შუალამის მზის არსის გამოსახატავად იხმარება სხვა ტერმინი – ნუკტემერონი (Nuktéméron). მანვე მიუთითა, რომ სპეციალურ ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც *საიდუმლო მოძღვრების ნათელი* (486).

შუალამის მზის დამოწმებაზე სუფიზმის დიდ წარმომადგენელთან ჯელალ-ედ-დინ რუმისთან მიუთითა ე. ჯაველიძემ. ეს სიმბოლური სახე ამ შემთხვევაშიც ღვთაებრივ ნათელთან ზიარებაზე, შემეცნების საზღვრების გაფართოებაზე მიმანიშნებელია; მხოლოდ ისიც აშკარად ჩანს, რომ ეს ძალა ღმერთისგანაა მონიჭებული. სუფისტი პოეტი მსჯელობს ღმერთზე, რომელიც წყვდიადს აქცევს მზედ და საკუთარ თვალზე, რომელიც განსხვავდება სხვა თვალისაგან, რადგანაც ღვთაებრივი სათნოების შემწეობით იხილა მზე (361, გვ. 258).

III. მ. გიგინეიშვილის მსჯელობა შუალამის მზის შესახებ ეჭვს ბალებს იმიტომაც, რომ მისი დასკვნები ზოგჯერ ლოგიკურად

არ გამომდინარეობენ იმ ფაქტებიდან, რომლებიც მკვლევარს მოჰყავს:

1) მკვლევარი სწორად *გრძნობს*, რომ მზიანი ღამის ხილვა არის საიდუმლო მოძღვრების მზიარება, ფარული ცოდნის წინათგრძნობა. მაგრამ რამდენადაც ეს ფარული ცოდნა, საიდუმლო მოძღვრება, ქრისტიანული ემოცერიზმის მიმდევართა თვალსაზრისით, კოსმოსური ლოგოსის, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრებაა, ამიგომ იგი ფიქრობს, რომ *შუალამის მზე ნიშნავს ქრისტეს* (კოსმოსურ ქრისტეს). ეს ვარაუდი კი უკვე აღარ არის სწორი. *შუალამის მზე* ერთიანი სიმბოლური სახეა და ნიშნავს *ჭეშმარიტების წინასწარგრძნობას, საიდუმლო მოძღვრების მზიარებას* (ქრისტიანული ემოცერიზმის მიმდევართა აზრით, კოსმოსური ქრისტეს *ჭეშმარიტების წინათგრძნობას*, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრების *მზიარებას* – 588, გვ. 261) და არა *კოსმოსურ ქრისტეს*.

ე. შიურეს წიგნიდან მოყვანილია ეგვიპტის დამპყრობლის კამბიზის ხილვის მაგალითი, რომელსაც მზის ხილვით *ქრისტეს საიდუმლო* ეუწყა. მაგრამ მკვლევარი ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას იმას, რომ კამბიზისათვის *მზის ხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს ხილვას* კი არ ნიშნავს, არამედ *ქრისტეს საიდუმლოს წინასწარგრძნობის* მაუწყებელია;

„...უსასრულო სივრცეში იხილა ვარსკვლავი... ვარსკვლავი ოქროს მზედ იქცა. მისი სხივები მთელ სამყაროს მოიცავდა თითქოს. იგი ახლოვდებოდა და მზის ყვითელ ალში გამოიკვეთა შავი ჯვარი, ჯვარზე კი – ჯვარცმული ღმერთი. ჯვარცმული ღიღებოდა და მზის მთელი დისკო დაიფარა. მას ხელფეხიდან სისხლი სდიოდა, მკვდარ სახეზე მთელი სამყაროს სევდა აღბეჭდილიყო. მაგრამ უეცრად ჯვარცმულმა თავი ასწია და თვალები გაახილა. მკრთალი სხივი გამოკრთა თვალთაგან და შუბლზე მოხვდა კამბიზს. ეს იყო სიყვარულისა და სიბრალულის გამოსხდვა“... შემდეგ კამბიზს ჩაესმის: „ძრწოდე, არიშანო! მუხლი მოიდრიკეთ, მეფენო! მოგვებო, გუნდრუკი აკმეით! მოსვლას აპირებს იგი, ზეციდან ჩამოდის მეუფე მეუფეთა, უზენაესი ღვთაების სხივმოსილი ძე, ღმერთებისა და კაცთა უფალი! იგი მიწაზე ივლის, ჯვარს ეცმება, სიყვარულისათვის მოკვდება და ღიღებით აღდგება მკვდრეთით“ (57, გვ. 52).

მაშასადამე, ქრისტიანული ემოცერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზმა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VI საუკუნეში მზეში იხილა ქრისტეს საიდუმლო: ღმერთის ძის მიწაზე ჩამოსვლა, მისი ჯვარცმა, მისი სიკვდილი, მისი აღდგომა. ასე რომ, თვით ქრისტიანული ემოცერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზისათვის მზის ხილვა ქრისტეს სიმბოლო კი არ არის, არამედ ქრისტეს საიდუმლოს შეცნობის, წინასწარგრძნობის სიმბოლოა.

აქედან გამომდინარე, კანონზომიერია მ. გიგინეიშვილის აზრი: „ღამით მშის ხილვა მისტიკური ფაქტი იყო და ნიშნავდა ჯვარცმამდელი, კოსმიური ლოგოსის შესახებ მოძღვრების, ფარული ცოდნის ზიარებას“ (57, გვ. 56). მაგრამ მცდარია (ანუ მის მიერ მოყვანილი ფაქტებიდან ლოგიკურად აღარ გამომდინარეობს) ამ აზრის განვითარებით მიღებული საბოლოო დასკვნა: „*მზიანი ღამე ან შუალამის მზე*“ (გვ. 56) *არის ქრისტე: „ამრიგად, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ – ქრისტესი“* (გვ. 61)¹.

IV. მ. გიგინეიშვილის აზრით, რუსთველის „*მზიანი ღამე*“ არ არის ერთადერთი დამთხვევა ემოტერულ ლოქტრინასთან“ (57, გვ. 65). მკვლევარი ფიქრობს, რომ მისტიციზმი და ემოტერიზმი რუსთველთან მთლიანობაშია წარმოდგენილი. იგი ემყარება ე. შიურეს აზრს, „ყველგან, სადაც კი გვხვდება რაიმე ფრაგმენტი ემოტერული ლოქტრინისა, იქ ემოტერიზმი წარმოდგენილია მთლიანობაშიც, რადგან ყოველი მისი ნაწილი იწვევს დანარჩენ ნაწილს და მიიზიდავს მათი“ (იქვე).

შეიძლება კი რუსთველთან მთლიანი ემოტერიზმი და სისტემური მისტიციზმი ვეძიოთ? ემოტერიზმი (ბერძნული სიტყვისაგან *ἐμωτικός* – შინაგანი) – არის დაფარული, საიდუმლო მოძღვრება. ემოტერული ცოდნის ზიარების ძირითადი სახე წარულში მისტერიები, საიდუმლო მსახურება იყო (*μυστήριον*; სიტყვისგან *μύω* — ვკეცავ, ვხურავ). საიდუმლო მსახურება ინიციაციის სპეციალური საფეხურებით ამაღლებდა *მისტ*ს ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისაკენ. ეს ამაღლება ხდებოდა ლოცვის, მარხვის, მნებრივი განწყობის საგანგებო საფეხურების გავლით. ემოტერული ცოდნა *მისტ*ს ღვთაებრივი ხილვით,

¹ არის შემთხვევა, როცა სამეცნიერო ლიგერატურიდან დამოწმებული ნაწყვეტი არაა ზუსტად მოყვანილი, რაც შესაბამის დასკვნასაც საეჭვოს ხდის. მკვლევარი წერს: „ძველი ეგვიპტის „მკვდართა წიგნში“ შუალამის მზისადმია მიმართვა: „გამოგვეცხადე შუალამის მზე! მოწყალე ღმერთო და შიშისმგერელო!... გამოგვეცხადე ომირისო!“ (57, გვ. 47).

ამ ნაწყვეტის მიხედვით *შუალამის მზე პირდაპირ გამოცხადებულია ღმერთად* („გამოგვეცხადე, შუალამის მზე! მოწყალე ღმერთო და შიშისმგერელო“) თანაც ციტატი ეგვიპტური „მკვდართა წიგნიდანაა“ მოყვანილი. მაგრამ მ. გიგინეიშვილს არასწორად *მოაქვს წყაროდან გეჟსტი*. ნაწყვეტი მ. გიგინეიშვილის მიერ მოყვანილია Eduard Schuré-ს „L' Evolution Divine“-ს 245-ე გვერდიდან. ე. შიურეს წიგნში კი იგი ამგვარად იკითხება: „Apparais soleil de minuit... Dieu doux et terrible... apparais Osiris!...“ (588, გვ. 245) : „გამოგვეცხადე, შუალამის მზე!“ – შემდეგ არის მრავალწერტილი, რაც მ. გიგინეიშვილს გამოუტოვებია. ამ გამოტოვებით „მკვდართა წიგნის“ სიტყვები – „მოწყალე ღმერთო და შიშისმომგერელო“ – მკვლევარმა „შუალამის მზეს“ მიაკუთვნა. *ღედანში კი აღნიშნული სიტყვები შუალამის მზისაგან მრავალწერტილით არის გამოყოფილი.*

სიმბოლოების სახით ეძლეოდა. ეს ცოდნა ადამიანის ამროვნების, გონების ნაყოფი კი არ იყო, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადებით იყო გაღმოსავლილი. შემდგომში ეს ცოდნა მისტიკოსთა წრეებში საიდუმლოდ გადაეცემოდა თაობიდან თაობას და რწმენის ობიექტად იქცეოდა. თანამედროვე ქრისტიანული ემოციონიზმი უკიდურესად მისტიკური და სპირიტუალისტური მოძღვრებაა, რომელიც ცდილობს სამყაროს არსებობის კარდინალური პრობლემების მხოლოდ შინაგანი, სულიერი ხილვის გზით შემეცნებას. ეს უკიდურესობა მასში იმდენადაა წარმოდგენილი, რომ ეს მოძღვრება ემიჯნება ორთოდოქსულ რელიგიასაც (589, გვ. XX).

როდესაც რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ვმჯდებით, საჭიროა პოეტი არ მოეწვივოთ იმ ეპოქას, რომელშიაც მოღვაწეობდა. ასე რომ, *ვეფხისტყაოსანში* მისტიკური ელემენტების ძიებისას პირველ რიგში პარალელი უნდა გავავლოთ შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ამროვნებასთან და არა ეგვიპტელი მისტის ინიციაციის საფეხურებთან, ანდა XIX და XX საუკუნეების ქრისტიანული ემოციონიზმის ლოქტრინასთან.

შუასაუკუნეების ქრისტიანული მისტიკა კი უკვე გიპიურად განსხვავდება ძველი მისტიკოსების ემოციურული ლოქტრინისაგან. განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან ქრისტიანული მისტიკა აღარ მიიჩნევს *მისტიკურ ჭვრეტას ინტელექტუალური შემეცნების ჩვეულებრივ გზად*. მისტიკურ ჭვრეტაში შუასაუკუნეების მისტიკა ხედავს რაღაც ზეპუნებრივი, ღვთაებრივი მაღლით გასხივოსნებას. ჩვეულებრივი გზა ადამიანური შემეცნებისა მასაც იმგვარად წარმოუდგენია, როგორც სქოლასტიკას (463, გვ. 150). შუა საუკუნეების მისტიკოსები მხოლოდ და მხოლოდ ასკეტურ-შემეცნებითი ცხოვრების აღწერით აღარ იფარგლებოდნენ. ამის გვერდით ისინი ჩვეულებრივი, შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შრომების ავტორები იყვნენ. მათი ნაშრომები მხოლოდ იმით განსხვავდება გიპიური სქოლასტიკისგან, რომ აბსტრაქტული ამროვნება მათთან წარმოდგენილია მისტიკური განცდების ფონზე (463, გვ. 151). თვით *ბერნარ კლერვოელი*, შუასაუკუნეების მისტიკის მეთაური, არ უარყოფს ლოგიკურ სიბრძნეს (519, გვ. 297). ბერნარის მოძღვრების გამგრძელებლებმა კიდევ უფრო დაუახლოვეს მისტიციზმი სქოლასტიკას, კიდევ უფრო მეტად შემოიგნეს მასში ლოგიკური ელემენტი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია *ისაკ სგელას* მისტიციზმი, რომელიც ღმერთის წვდომას უფრო მეტაფიზიკით ცდილობს, ვიდრე ექსტაზით. იგი ცდილობს გონება აამაღლოს ღმერთამდე

დიალექტიკური ანალიზის გზით (519, გვ. 301). რაც შეეხება წმინდა-ვიქტორიანელთა მისტიკურ სკოლას, იქ კიდევ უფრო აშკარაა მისტიკურობის შერწყმა ადამიანურ გონებასთან (519, გვ. 308). *ჰიუგო წმინდა ვიქტორიელის* აზრით, ადამიანისაგან ღმერთის შემეცნების გზა ორგვარია: ერთი გონების საშუალებით, ხოლო მეორე – გამოცხადების გზით. მაგრამ ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ (463, გვ. 154). მაისტერ ეკჰარტის მისტიკურ მოძღვრებაშიც ფარული, ეზოტერული ცოდნის ადგილს წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა იჭერს. ეკჰარტის მისტიკის ძირითადი წყარო ნეოპლატონიზმია, რომელიც გერმანელი მისტიკოსის შემოქმედებაში სკოტ ერიგენას გზით ათვისებულ ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან მოდის (463, გვ. 154).

ასე რომ, შუასაუკუნეების მისტიკაშიც კი ზედმეგია ლაპარაკი „მთლიან ეზოტერიზმზე“, „ეზოტერული დოქტრინის მთლიანობაზე“. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობამ ის ფარული ცოდნა, რომელიც წმინდა მისტერიული გზით, ინიციაციის საფეხურების გავლით, სიმბოლოების სახით ენიჭებოდა ეზოტერულ დოქტრინას ზიარებულს, მისგს, *რწმენის* საგნად აქცია. ფარული ცოდნა მაკროკოსმოსზე და ადამიანის სულზე შუა საუკუნეებში არის არა შინაგანი ხილვის, არამედ რწმენის საგანი. ქრისტიანულ მისტიკასა და წმინდა ეზოტერულ მისტიციზმს, უშუალო მისტიკურ ხილვას შორის ჩადგა ქრისტეს, იესოს პიროვნება, ევანგელე და ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტი. ამგვარად ესმის ქრისტიანული მისტიკის არსი თვით ქრისტიანული ეზოტერიზმის ისტორიასაც. ასე განმარტავდა რ. შტაინერი ნეტარ ავგუსტინეს სიტყვებს: „მე არ ვირწმუნებდი სახარებას, ამას რომ არ მაიძულებდეს კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტი“ (461, გვ. 144; იხ. აგრეთვე, 348, გვ. 317).

მისტიკა შუასაუკუნეების აზროვნების მხოლოდ ერთი მიმართულება იყო და იგი უპირისპირდებოდა იმავე საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების მეორე ხაზს. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მეორე ფრთა ლოგიკურ-დიალექტიკურ გზებს ეძიებდა ადამიანისა და სამყაროს ამოსაცნობად. ეს იყო გზა, რომელიც თანდათანობით უპირისპირებდა რწმენას გონებას; ეს იყო გზა, რომლის ერთ-ერთმა პრინციპულმა მიმდევარმა პიერ აბელიარმა ჯერ კიდევ მეთორმეტე საუკუნის გარიჟრაჟზე განაცხადა: შეუძლებელია ირწმუნო ის, რაც გონებით მიუწვდომელი და დაუშვებელია (545, გვ. 53).

თუ რუსთველს, როგორც შუა საუკუნეების მოღვაწეს, მისი თანამედროვეობის აზროვნებას დაეუკავშირებთ, იგი უთუოდ იმ მოაზროვნეებს უნდა ამოვუყენოთ გვერდში, რომლებიც გონების,

აზრის, ადამიანური ლოგიკის გზას დაადგენ სამყაროს შემეცნებაში. გონების პრიმატი, რომელიც ესოდენ ნათლად გამოკვეთილი რუსთველის შემოქმედებაში, ადამიანის ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლა, მიწიერი სიხარულისადმი სწრაფვა, რომელიც მისი პოემის დედაბრს წარმოადგენს, მკვეთრად მიჯნავს რუსთველს შუა საუკუნეების მისტიკოსებისაგან¹.

ამგვარად, ჩემი აზრით, შეუძლებელია რუსთველთან ვეძიოთ „მთლიანობაშია წარმოდგენილი ემოცერიზმი“, რადგანაც:

1. ემოცერიზმის მთლიანი სისტემის პოვნა ძნელია თვით შუასაუკუნეების მისტიკოსთა აზროვნებაშიც.

2. რუსთველის აზროვნება ემიჯნება შუასაუკუნეების მისტიკას. იგი ემოცერიზმისა და მისტიკის საპირისპირო გზით ვითარდება.

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

„ღმერთსა შემეღრუ, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცეს ფრთენი და აფურინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
ღლისით და ღამით ვჰხედღვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

და ასკვნის: „რაც შეეხება ღლისით და ღამით მზისა ელვათა კრთომის ხილვას, არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ ეს არის შინაგანი, სულიერი ხილვა; მას წინ უძღვის სოფლის შრომათაგან დახსნა, ოთხი კავშირისაგან განთავისუფლება და „აღმაფრენა“ (გვ. 48). ვფიქრობ, რომ მკვლევარი ცდება, რადგანაც:

1. ამ სტროფში საუბარი არის არა ინიციაციის საფეხურებზე, არა *სიეცხლეში* ღვთაების, მაკროკოსმოსის შემეცნებაზე, არამედ *სიკვდილის შემდეგ* ზეცაში ამაღლებაზე.

¹ რა თქმა უნდა, ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ რუსთველთან გამორიცხულია მისტიკის ცალკეული ელემენტების პოვნა. რუსთველის შემოქმედებაში, როგორც შუა საუკუნეების ყველა ქრისტიანი მოღვაწის აზროვნებაში, მისტიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, რამდენადაც სამოგადოდ ქრისტიანული რელიგიის არსი თავის საფუძველში მისტიკურ ელემენტებს ემყარება.

ამას ნათელყოფს კონტექსტი: ნესტანი უთელის საგროფოს, შენს გარდა შენი მთვარე არავის შეხვდება; თავს მოვიკლავ, კლდიდან გადავიჩეხები. შენ მხოლოდ ჩემი სული შეივედრე, რომ იგი ზეცაში ამაღლდეს: „აქეთ თავსა გარდავიტყევე, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი, ჩემი სული შეივედრე, ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი“ (1303). ამ სიგვეებს მოსდევს ზემოთ ციტირებული სტროფი. ნესტანი ქვევითაც სიკვდილზე საუბრობს. სიკვდილის შემდეგ მზეზე ამაღლებაზე ოცნებობს... „თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილი-მცა მქონდა ტკბილი!“ (1305); „მე სიკვდილი აღარ მიმიძის, შემოგვედრებ რათგან სულსა...“ (1306).

ამგვარად, ნესტანი ნამდვილ სიკვდილზე საუბრობს და არა მისტიკური ჭვრეგისათვის სხეულისაგან სულის განთავისუფლებაზე. ამიგომაც ის საფეხურები (ამქვეყნიური ცხოვრებისგან მოწყვეტა, კავშირთაგან განთავისუფლება, სულის ზეცაში აღფრენა), რომლებიც ამ სტროფში ჩანს, არის არა ინიციაციის საფეხურები, არამედ სულის საიქიოში გადასახლების საფეხურები.

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

შუალამის მზის ხილვა მისტიკურად *სიმბოლური ნიშანია* ზეციური საილუმოს მიწვდომისა. ამიგომაც, ინიციაციის ეს საფეხური ჭეშმარიტი მზის, მზე-მნათობის ხილვას არ გულისხმობს, იგი მხოლოდ ღვთაებრივი გასხივოსნების სიმბოლოა. რუსთველთან კი საუბარია ასტროლოგიურ მზეზე, მზე-მნათობზე. ნესტანი მზე-მნათობზე ამაღლებას ოცნებობს. მზე-მნათობზე შეხვედრის ადგილს უნიშნავს ტარიელს. ტარიელი კი უთუოდ მზე-მნათობს შეუერთდება, რადგან ტარიელი ღამია, მზე-მნათობის წილხედომილი ღამის ბოლიაქოა (მღრ. 408, გვ. XLVIII; 114, გვ. 191; 500; 281, გვ. 214; 147, გვ. 62)¹. ნესტანი ოცნებობს არა

¹ რომ დავეუშვათ ისიც, რომ ნესტანი ოცნებობს ღვთაებრივი ჭეშმარიტების („მზის ელვათა კრთომის“) მარადიულ („დღისით და ღამით“), უშუალო, ინტუიციურ ჭვრეგაზე („ეჭხედიდე“), ამ სტროფს ინიციაციის მესამე საფეხურთან – შუალამის მზის ხილვასთან – საერთო მაინც არაფერი ექნება, რამდენადაც ნესტანი *სიკვდილის შემდეგ* ღვთაებრივ ჭეშმარიტებასთან ზიარებაზე ოცნებობს (იხ. 187, გვ. 136; მღრ. 188, გვ. 29).

მისტიკურ ხილვაზე, არა ინიციაციის პირველი სამი საფეხურის გაგებაზე, არამედ სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობთან ასვლაზე. სიკვდილის შემდეგ რჩეულთა სულების მზე-მნათობზე ასვლა, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, სრულიად გასაგები წარმოდგენაა ძველი რელიგიური მრწამსით: რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით, წმინდა, ნეტარ ადამიანებს საბოლოო სამყოფელი ზეცაში სხვადასხვა ცაზე ჰქონდათ; ანდა, სხვა შეხედულებით, ისინი მიისწრაფოდნენ ღმერთისაკენ საფეხურებრივ, ცათა მონაცვლეობით. ნათქვამს გავიმეორებთ: დანტემ „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით მეშვიდე ცაში იხილა პეტრე დამიანე და წმინდა ბენედიქტე, მერვე ცაში მოციქულები: პეტრე, იაკობი და იოანე. ზოგი მაჰმადიანი სწავლულის აზრით, ალაჰი მერვე ცაში სუფევს, ზოგის აზრით კი – მეცხრეში. ნესტანი ოცნებობს მზის ცაზე, ე. ი. მეოთხე ცაზე ამაღლებას. დანტემ მეოთხე ცაში იხილა ნეტარი ავგუსტინე, ღიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

სიკვდილის შემდეგ სულთა მზე-მნათობზე ამაღლება ეზოტერული რწმენითაც მისაღებია. ჰერმესის ხილვის მიხედვით ყველაზე უფრო მშვენიერი სულები განლაგდებიან მზეზე (589, გვ. 144-154).

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

¹ საზოგადოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძველ ტექსტებში დამოწმებული არა თუ ყოველი მზის ხილვა, არამედ *შუალამის მზის* ხილვაც არ არის *ყოველთვის* ინიციაციის საფეხური. *შუალამე* სიმბოლოა უმეცრების, ურწმუნოების, ხოლო *მზე* სიმბოლოა ჭეშმარიტების, სიმართლის და აქედან ღმერთის, კერძოდ ქრისტე ღმერთის. ამიტომაც, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით მირიან მეფე იგონებს, რომ ნინომ მას ურწმუნობაში, უმეცრებაში, სიბნელეში მყოფს („შუვა ღამეს ოდენ“) აჩვენა ჭეშმარიტება, მართალი რელიგია, „მზე იგი სიმართლისაჲ“ ანუ ქრისტე ღმერთი: „ამან წმიდამან აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამეს ოდენ მეჩუენა (მიჩუენა – II რედ.) მე მშჳ მბრწყინვალჳ (მზე იგი სიმართლისაჲ მბრწყინვალედ – II რედ.) ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე. და მიქმნა ჩუენ მოძღუარ და შემრთნა ჩუენ ერსა ქრისტესსა ნათლის-ღებითა წმიდითა და პატიოსნისა ძელისა თავყუანის-ცემითა“ (685, გვ. 158). შეადარე, ლეონტი მროველი: „მაშინ აღიპყრნა კელნი მირიან მეფემან და თქუა: „კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესო ქრისტე, ძეო

V. მაინც რას ნიშნავს რუსთველის *მზიანი ღამე*?

მზიან ღამეს რუსთველი უწოდებს ღმერთს, ღვთაებას. ავთანდილის მზისაღმი მიმართვიდან – „იგყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გოტყევს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად...“ ნათელია, რომ გმირი ღმერთს უწოდებს „მზიან ღამეს“, „ერთ-არსება ერთს“ და „უკამო ჟამს“ და მზე-მნათობს ღვთაების ხაგად თვლის. ამ აზრს უდავოს ხდის მომღვენო სტროფი. ავთანდილი აგრძელებს მზისაღმი ვედრებას: „ვის ხაგად ღმრთისად გიგყვიან ფილასოფოსნი წინანი...“ (838).

ამ მხატვრული სახის (*მზიანი ღამის*) ყველა კომენტატორი, (იხ. *აგრეთვე* 164), რომელიც მასში კონკრეტულად ქრისტე ღმერთს მოიაზრებს, უპირველეს ყოვლისა მეთოდური ხასიათის შეცდომას უშეებს, რაც უმთავრესად ორი მიმართულებით შეიძლება გამოიკვეთოს:

ა) გარკვეული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნების თუ მხატვრული სახის განმმარტებელი უნდა ამოდიოდეს ტექსტიდან, კონტექსტიდან; მკაცრად და ლოგიკურად უნდა განმარტავდეს იმ აზრობრივ ველს, რომელშიც ავტორმა დააფიქსირა განსამარტავი სახე. ამ თვალსაზრისით აქცენტი უნდა გაკეთდეს იმაზე, რომ რუსთველმა მზის ღმერთის ხაგად სახელმძღვანელებად „ფილასოფოსნი წინანი“ გამოაცხადა. „ფილასოფოსნი წინანი“ ძველი ქართული ტექსტების თანახმად, როგორც წესი, წარმართ, ანტიკურ ფილოსოფოსებზე მიუთითებს და არა ბიბლიურ წინასწარმეტყველებზე, ქრისტეს მოციქულებზე თუ მახარებლებზე.

რუსთველს არასგზით არ შეეძლო ეთქვა: მზეო, ძველი წარმართი ფილოსოფოსები შენ ქრისტეს ხატს გიწოდებენო; შეეძლო კი ეთქვა – ღმერთის ხატს გიწოდებენო. იგი ემოცერული ქრისტიანობის თანამედროვე მიმღევართა მსგავსად, უძველესი რელიგიების ყველა ღმერთში ქრისტეს ვერ მოიაზრებდა (ყოველ შემთხვევაში, ამაზე *ვეფხისტყაოსანში* არავითარი მინიშნება არაა). მაშასადამე „მზიან ღამეს“, „ერთარსება ერთს“ და „უკამო ჟამს“ რუსთველი ამ კონტექსტში სამოგადოდ ღმერთის სახელად თვლის და არა კონკრეტულად ქრისტეს სახელად.

ბ) კომენტატორის მიერ ცალკეული კონტექსტის მხატვრული სახის განმარტება უნდა ეთანხმებოდეს ნაწარმოების საერთო გენდენციას, ზოგად მხატვრულ სისტემას¹. ამკარაა, რომ

ღმრთისა ცხოველისაო; რამეთუ პირველითგანვე გინდა კსნა ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილისა მისგან ბნელისა“ (744, გვ. 118).

¹ *სიმკვმოური*, რომ რუსთველის „მზიანი ღამის“ განმარტებისას *ვეფხისტყაოსნის* სრული ტექსტის არცოდნა საკუთარ არაკომპეტენტურობად მიიჩნია ლუენის უნივერსიტეტის პროფესორმა

რუსთველი საზოგადოდ არიდებს თავს მისი პოემის ღვთაების კონკრეტული, კონფესიური, ლოგმატიკური სახელებით ხსენებას. ამიგომაც ამოსაცნობ და განსამარგავ მხაგვრულ სახეში, თუ ამის აშკარა და ჯიუტი არგუმენტები არ გაგვაჩნია, მაინცაღამაინც ის არ უნდა მოვიამზოთ, რასაც პოეტი საზოგადოდ თავს არიდებს.

რუსთველის *მზიანი ღამე* როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, ღმერთის, ღვთაების სახელია¹ და არა მაინცაღამაინც ქრისტეს სახელი. უზენაესი არსების ამ სახელის მეცნიერულად სწორი გაამრება პირველად მოგვცა თეოლოგიაში განსწავლილმა მამა გენადიმ, ეიკალოვიჩმა, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულების “საღმრთოთა სახელთათვის” რუსულად მთარგმნელმა. „მზიანი ღამე“, – წერდა იგი რუსთველის „მზიან ღამეზე“, – ეს მთლიანი სიმბოლო არის კატაფატიკისა და აპოფატიკისა. მზე არის დაღებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვდიადი, ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო“². ეიკალოვიჩმა ისიც მიუთითა, რომ „ნათლისა და წყვდიადის სიმბოლიკით ღმრთეების შესახებ სავსეა შრომანი ნეოპლატონიანთა, და აგრეთვე გამოუკლებელი ყველა მისტიკოსისა“.

საკითხის ისტორიისათვის აუცილებელია შემდეგი განმარტება. იკვლევდა რა *ვეფხისტყაოსნის მზიანი ღამის* პრობლემას, საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველოლოგმა ვ. ნოზაძემ წერილებით მიმართა ცნობილ თეოლოგ მეცნიერ ბერს, დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა რუსულ ენაზე მთარგმნელს, იგუმენ გენადის (გენადი ეიკალოვიჩი) და ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორ რენე დარგეს. მამა გენადიმ უპასუხა (იხ. 183, გვ. 194-195):

<< თქვენი წერილი ჩემთვის იყო მოულოდნელად მეგაღ სასიამოვნო; ამგვარი წერილი – უდიდესი იშვიათობაა! რამოდენიმე წლის წინად მე წავიკითხე ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“, რუსული თარგმანით, რომელიც ერთ-ერთ თანამედროვე ქართველ პოეტს შეუსრულებია. მისი გვარი აღარ მახსოვს. გამოცემა იყო საბჭოური,

რენე დარაგემ. როდესაც მას პოემის სათანადო სტროფი მიაწოდეს და „მზიანი ღამის“ განმარტება სთხოვეს, პროფესორმა უპასუხა: „სამწუხაროდ, იმედი გაგიცრუდებათ, რადგან მე არა ვარ სპეციალისტი ქართული ლიტერატურისა და არა მაქვს სპეციალური ცოდნა, რაც *ვეფხისტყაოსანს* შეეხება“ (იხ. 183, გვ. 196).

¹ ერთი ღმერთის, უზენაესი არსების სახელად გაიგო *ვეფხისტყაოსნის* „მზიანი ღამე“ რუსთველის შემდეგდროინდელმა ქართულმა მწერლობამ, კერძოდ, ეს სახელი დასტურდება *პეტრე ლარაძესთან*, ხოლო მისი მსგავსი გამოთქმა *ღვთიუთა გურამიშვილთან* (252, გვ. 35-36).

² უფრო ადრე სწორად *გრძნობდა* ამ მხაგვრულ სახეს თეიმურაზ ბაგრატიონიც (613, გვ. 123-124; იხ. 275).

ძალიან ძვირფასი... გამიგონია, არსებობს აგრეთვე ბალმონგის თარგმანიც, ოღონდ ასეთი ხელთ არ ჩამვარდნია. წავიკითხე ეს პოემა დიდი ინტერესითა და მწეობრივი კმაყოფილებით. რამაც მე განსაკუთრებით განმაცვიფრა, – ეს არის ქრისტიანული სული, რომელიც გამოშუქს ამ თხზულებიდან. ჩვეულებრივ, ხალხური ეპოსი განსაკუთრებით აღნიშნავს სისასტიკესა და სისხლისმსმელობას: გაუღიგა ამდენი და ამდენი; დამარცხებულ მეფეს ან ბელადს გამარჯვებული ფეხქვეშ სთელავს; ზემოთ მიჰყავს კისერზე საბელ მობოშული მოწინააღმდეგე და სხვა და სხვა. ამ პოემაში (ვგნში) კი მისი გმირი ჰკოცნის თავის მოწინააღმდეგეს, მასში ხელავს უბედურ ძმას და აგზავნის უკან სიყვარულით, მიუხედავად უკანასკნელის მზაკვრობისა... ეს ხომ წმინდა სულია ქრისტესი! მე განმაცვიფრა ამ სცენამ...

რაც შეეხება თქვენს შეკითხვას „მზიანი ღამის“ შესახებ, – ეს მეტად საინტერესო თემაა, და მე ძალიან მრცხვენია, რომ სრული უდროობისა გამო არ ძალმიძს ამომწურავი პასუხი გაცემით. ვცხოვრობ მივარდნილ კუთხეში, სადაც ბიბლიოთეკა არაა და არ შემოიღია პირველ წყაროთა მიხედვით განვიხილო იგი, და ყოველ დღეურმა ზრუნვამ ისე ჩამითრია, რომ უკვე მეორე წელია რაც თვით განვითარების მხრივ აღარაფერი გამიკეთებია. მაგრამ ზოგ რამეს მაინც გიპასუხებ...

„მზიანი ღამე“ – ეს მთლიანი სიმბოლო არის კათაფაგიკისა და აპოფაგიკისა! მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვდიადი, ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო.

ნათელისა და წყვდიადის სიმბოლიკით ღმრთეების შესახებ საცესა შრომანი ნეოპლაგონიანთა, და აგრეთვე გამოუკლებლივ ყველა მისტიკოსისა. ფილოსოფიური (ანუ თეოლოგიური თვალსაზრისით) ამისი განმარტება შეიძლება ასე: ღმერთი არის უუმაღლესი ცნება, რომელიც შეიცავს ყველა დადებად (დამტკიცებით) ნიშნებს, რომელთა მოგონებაც კი კაცს შეუძლია. ღმრთისადმი მიმართული ლოცვითი აღმაფრენით, კაცის სული მიისწრაფვის სიცოცხლის წყაროსაკენ (და სიცოცხლე – ესაა ნათელი!). (გაიხსენეთ იოანეს სახარების პირველნი მუხლნი და მისი სიმბოლიკა ნათელისა და წყვდიადის შესახებ!). მაგრამ ადამიანურ სულს არ შეუძლია შეიწნოს, გაიგოს თვითონ არსება, თვით არსება ღმრთისა, არამედ მხოლოდ ის, რაც „მასთან არის ახლოს“... ხოლო „მის ახლოს“ არიან ღვთიურნი ენერგიანი („ანგელოზნი“), რომელნიც გამოშუქდებიან, ძენი ნათელისა. მაგრამ ამ დამაბრმავებელი ნათელის უკან არის *თვითონ ღმერთი*, რომელიც ცხოვრობს „მიუწევნელ ნათელში“. ოღონდ როგორ გამოვთქვათ ჩვენი უსუსური ადამიანური ენით „მიწევნილობა ნათელისა“? რა მხარეა ეს? ესაა *რალაც*, რომელს ჩვენი მზერა ვერ უძლებს, რომელს თვალს ვერ უსწორებს; ესაა *რალაც კემნელი*, რომელიც ჩვენს წარმოდგენით ძალებს არ შეუძლია შეიგნოს: ამ აუტანელი, გაუძლები ნათელით ჩვენნი მიწიურნი თვალნი *ბრმაველებიან*, ესე იგი, ნათელით დაბრმავების შემდეგ, იწყება წყვდიადი. ეს არ არის ონტოლოგიური... წყვდიადი, არამედ არის იგი ჩვენი სუბიექტური

სიბნელე, უძლურება ჩვენი მშერისა, სისუსტე ჩვენი სულიერი ხილვისა. ამასთან არის დაკავშირებული „მზიანი ღამე“ >>.

ამ განმარტების შემდეგ უკვე ნათელი გახდა, რომ ღვთაების სახელდება *მზიან ღამედ* ემყარება კატაფატიკა-აპოფატიკას, ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც ღვთაების დეფინიციას პოულობს დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანებაში. „ღმერთი არის უუმაღლესი ცნება, რომელიც შეიცავს ყველა დადებად ნიშნებს, რომელთა მოგონებაც კი კაცს შეუძლია“. მაგრამ რამდენადაც ყოველი სამყაროსეული, ადამიანური გონების ნიშანი, რომელიც ღმერთს შეიძლება მიეწეროს, ვერ ასახავს ღვთაებას, როგორც უსასრულოს, ეს დადებითი ცოდნა ღმერთის შესახებ უნდა შეივსოს უარყოფითი ცოდნით, ე. ი. კატაფატიკური სახელის უარყოფით. მაშასადამე, ღმერთის ჭეშმარიტი დასრულებული სახელი კატაფატიკური, დადებითი და შესაგყვისი აპოფატიკური, უარყოფითი სახელების ერთობლიობაშია.¹

ღვთაების დეფინიციების ეს მეთოდი ღმერთის წყვდიაღში მოკაშკაშე ნათელის სახელდებით, როგორც ეიკალოვიჩი მიუთითებდა, თავის ასახვას პოულობდა ნეოპლატონიკოსთა და ქრისტიან მისტიკოსთა შრომებში. იგი დაწყებული მოსე წინასწარმეტყველის ღმერთის სახილველად წყვდიაღში ამაღლებიდან სხვადასხვა ვარიაციით დასტურდება ალექსანდრიულ თეოლოგიურ სკოლაშიც და კაპადოკიელ წმიდა მამათა მისტიკაშიც, ხოლო შემდეგ ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან.

¹ ეიკალოვიჩის გემოთ მოყვანილი განმარტებიდან ზოგმა რუსთველოლოგმა მაინც ის დასკვნა გააკეთა, თითქოს აქაც „აშკარა მინიშნებაა“ იმაზე, რომ ამ გამონათქვამში ქრისტე ვიგულისხმით (164, გვ. 109). ჯერ ერთი, ეიკალოვიჩის განმარტებაში არავითარი მინიშნება არაა იმაზე, რომ „მზიან ღამეში“ სამების მაინცდამაინც რომელიმე ჰიპოსტასი უნდა ვიგულისხმით და არა სამება. მეორეც, უნდა დავუფიქრდეთ იმასაც, რომ ეიკალოვიჩს არ სჭირდებოდა რაიმეზე *მინიშნება*. მას შეეკითხვით მიმართეს და იგი გარკვევით პასუხობს ამ შეკითხვას (სამალავი და მისანიშნებელი არაფერი არა აქვს). დაბოლოს, იმიტომ გვეჩვენება აქ მინიშნება ქრისტეზე, რომ, რაც არის სამოგადოდ ღმერთის და კერძოდ სამების სახელი, იგი ამავე დროს ქრისტეს სახელიცაა. ამას ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც *ვეფხისტყაოსნის* საღმრთო სახელებში მინიშნებით ეძებენ ქრისტეს სახელს. *მინიშნებით* ყველა ღვთაებრივ სახელში (თუ იგი რომელიმე სპეციფიკურ ღმერთს არ მიუთითებს) შეიძლება ქრისტეზე მინიშნება დავინახოთ.

ვ. ნოზაძემ თავის შემდგომ მონოგრაფიაში („ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, პარიზი, 1963წ.) სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით (H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique Etudes carmélitaines*, 1938) ყურადღება გაამახვილა ფილონ ალექსანდრიელის მიერ ღმერთის „ბრწყინვალე ჩრდილებით“ გააზრებაზე; კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ორიგენესეულ კომენტარებზე ბიბლიური „ღრუბლისა და ნისლისა“, რომელიც მალავს იმას, რისი ხილვაც ადამიანის თვალს არ ძალუძს; გრიგოლ ნოსელისეულ გააზრებაზე ღმერთისა, რომელიც „წყვდიადს ანათებს“ და დიონისე არეოპაგელის ღვთაებრივ ნათელზე, „რომელიც ბრწყინავს წყვდიადში“ (184, გვ. 112-116).

ეს სწორი ხაზი რუსთველის „მზიანი ღამის“ განმარტებისა, რუსთველოლოგიაში ერთი მხრივ გაუგებარი აღმოჩნდა (126, გვ. 168), ხოლო მეორე მხრივ, იგი არასწორად იქნა გადააზრებული. ამიგომაც აუცილებელი გახდა კიდევ საგანგებო დაბრუნება ამ საკითხზე, რომელიც განხორციელდა შ. ხილაშელის გამოკვლევაში „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით“ (275). ამ ნაშრომში რუსთველის „მზიანი ღამე“ და „უკამო ქამი“ განხილულია სწორედ იმ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგიტიკა.

ამრიგად, *მზიანი ღამე* არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც ემყარება ბიბლიის ძველ კომენტაგოტოა შრომებს და შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ *მზიანი ღამე* კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგიტიკა რუსთველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის.

მზიანი ღამის დაკავშირება კატაფატიკა-აპოფატიკასთან მით უფრო ღამარწმუნებელია, რომ დადებითი და უარყოფითი ცნებების შეერთებით ღვთაების ერთიანი სიმბოლური სახელის პოვნა არ არის მხოლოდ და მხოლოდ არეოპაგიტიკის სპეციფიკა, იგი საზოგადოდ მიღებულია თეოლოგიაში. ამ მეთოდს მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, კერძოდ იოანე დამასკელი (203, გვ. 112-114). ეს მეთოდი გამოყენებული იყო ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველშიც. კერძოდ, ამავე თვალსაზრისზე იდგა პლოტინიც, რომელიც წერდა: ღმერთი „არის ყველაფერი და

არაფერი ამ ყველაფრისაგან“ (446, გვ. 118). უფრო მეტიც: ეს გნოსეოლოგიური მეთოდი დამახასიათებელი იყო ინდური რელიგიური ფილოსოფიისთვისაც, ძველ-ეგვიპტურ ჰერმეს ტრისმეგისტოსის მოძღვრებისთვისაც, ალექსანდრიული ფილოსოფიისთვისაც და გნოსტიციზმისთვისაც (57, გვ. 14-16). კიდევ უფრო საინტერესოა ის გარემოება, რომ ღვთაების განსაზღვრების ეს მეთოდი არ იყო უცხო დიალექტიკის მამამთავრის ჰერაკლიტე ეფესელისათვის. ჩემი აზრით, ჰერაკლიტე ეფესელის ჩვენამდე მოღწეულ ფრაგმენტებში არის დაცული ღვთაების ერთი სახელი, რომელიც დღემდე მითითებულ ყველა პარალელზე უფრო ახლოს დგას რუსთველის *მზიან ღამესთან*. ჰერაკლიტეს განმარტებით /67(36)/ ღმერთი არის *ღღე-ღამე*:

„Ὁ Θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χεῖρας
 θέρου, πῖλεμος εἰρήνη, χόριος λιπὸς
 (ἀνταντία ἅπαντα)...“ (812, გვ. 90-91).¹

„Бог: ден-ночь, зима-лето,
 война-мир, изобилие-голод (все
 противоположности)...“ (785, გვ. 47).

რუსთველის *მზიანი ღამე* და ჰერაკლიტეს *ღღე-ღამე* ფაქტიურად ერთმანეთს ემთხვევა: ორივეში ღმერთის სახელი გვაქვს; ორივეში ეს სახელი კატაფაგიკურ-აპოფაგიკურ სახელთა ერთიანობაში ამოიკითხება, თანაც იმგვარად, რომ ორივე შემთხვევაში ჯერ დადებითი და შემდეგ უარყოფითი სახელი დგას; ორივეში კონკრეტული აპოფაგიკაა: ღამე და არა ზოგადი: არაღღე. ორივეში კატაფაგიკური სახელია *ღღე* (მზიანი) და აპოფაგიკური *ღამე*. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ რუსთველის სახელი პოეტურია, იგი მხატვრული სახეა. მიუხედავად ამისა, მე არ ეფიქრობ, რომ რუსთველის „მზიანი ღამის“ შექმნაზე უთუოდ ჰერაკლიტეს „ღღე-ღამემ“ იქონია გავლენა. რუსთველისათვის ამოსავალია მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიური მეთოდი – კატაფაგიკა-აპოფაგიკური გზა ღვთაების სახელთა ჩამოსაყალიბებლად. ასეთი მეთოდი კი საყოველთაოდ მიღებული იყო თეოლოგიაში. რუსთველი, სავარაუდებელია, მას ემყარებოდა. როდესაც მუსტად ვცდილობთ ამგვარ აზროვნებაში რუსთველის წყაროს მიგნებას, პირველ

¹ შეადარე ქართული თარგმანი: „ღმერთი არის ღღე-ღამე, ზამთარ-ზაფხული, ომი-სიმშვიდე, სიჭარბე-სიმშვიდე; ის იცვლება როგორც ცეცხლი“ (771, გვ. 273).

რიგში, ფსევდო ღიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაზე უნდა შევაჩეროთ ყურადღება, რადგანაც:

1. ფსევდო ღიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო ღიონისე არეოპაგელის მიერაა შემოგანილი ეს მეთოდი ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველაზე ნათლად იგი დასაბუთებული.

3. რუსთველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო ღიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსნის* „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კაცაფაგიკურ-აპოფაგიკური სახელი.

„უჟამო ჟამო“

ვეფხისტყაოსნის 837-ე სტროფში ღვთაების სახელად გარდა „მზიანი ღამისა“ დასახელებულია „ერთარსება ერთი“ და „უჟამო ჟამი“. ზოგიერთ რუსთველოლოგიურ ნაშრომში ორივე მათგანი მიჩნეულია არა ზოგადად უზენაესი არსების, არამედ კონკრეტულად ქრისტეს სახელად. დავიწყით რუსთველის *უჟამო ჟამით*.

მკვლევარი მ. რაფავა შენიშნავს, რომ „უჟამო ჟამის“ მეორე სიტყვა *ჟამი* ღმერთს მიაწერს ღრთის პრედიკატს. იმ ღვთაებას, რომელიც ღრთზე მაღლაა, არ შეიძლება მიეწეროს ღრთის პრედიკატი (203, გვ. 115). მ. რაფავას აზრით, „ეს გამოთქმა გამართლებული იქნება, თუ ამ ღმერთის ქვეშ ვიგულისხმებთ ქრისტეს, რომელშიც ორი ბუნება იყო შეერთებული, რომელიც ორი შობით იშვა. ერთი შობა... იყო... უჟამოდ, ღრთზე ადრე; ...მეორე შობა კი... მოხდა ღრთში“ (გვ. 116). მკვლევარი ასკვნის: „ქრისტე არის ერთსა და იმავე ღრთს „დაუსაბამო“ ანუ უჟამო და „ჟამიერი“ ანუ „ჟამი“ (გვ. 117).

ეს მოსაზრება გაიზიარა და ამ თვალსაზრისის არგუმენტირება გააგრძელა მ. გიგინეიშვილმა. ამ უკანასკნელის აზრითაც, „უჟამო ჟამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე... „მაგრამ „უჟამო ჟამის“ გაგება სცილდება ქრისტიანული დოგმატიკის საზღვრებს... უჟამო ღოგოსის მომავალში ჟამში მოქცევა ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე დასტურდება სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში“ (57, გვ. 27).

ჩემი აზრით, ეს მოსაზრება არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს სარწმუნოდ შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. იმის დასამტკიცებლად, რომ „უქამო ჟამი“ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი და იგი არის მხოლოდ ქრისტეს სახელი, მოყვანილია ამონაწერები იოანე დამასკელიდან. ყველა მოყვანილი ამონაწერი კი მხოლოდ ერთსა და იმავეს ამბობს: ქრისტე ორბუნებოვანია, რადგანაც იგი ორი შობით იშვა – პირველად საუკუნეთა და ჟამთა მიღმა, მეორედ საუკუნეში, ჟამიერად. ეს ამონაწერები, მართალია იძლევიან ლოგიკური ვარაუდის საშუალებას, რომ შესაძლებელია „უქამო ჟამი“ ეწოდოს ქრისტეს; მაგრამ, ამავე დროს ეს ამონაწერები არ ადასტურებენ, რომ სამოგადოდ შემოქმედი ღმერთის, ღვთაების სახელი არ შეიძლება იყოს „უქამო ჟამი“.

სახელი „უქამო ჟამი“ ისეთი სისრულით ასახავს ძე ღმერთის ქრისტედ განკაცების იდეას, რომ იგი ქართულ სასულიერო პოეზიაში ძალზე პოპულარულია ამ უდიდესი მისტიკის აღსანიშნავად. ამაზე სხვა მკვლევართა მიერაც მრავალგზის იქნა მითითებული (იხ. 164, გვ. 118-120). ამავე დროს ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ ყველა საგალობელში, სადაც ეს სახელი გვხვდება, კონტექსტიდან ჩანს, რომ იგი მიმართულია ქრისტეს მიმართ. სხვა შემთხვევაში (თუ ეს სახელი არ არის მოქცეული ისეთ კონტექსტში, რომ იგი ქრისტეზე მიუთითებდეს) არაა აუცილებელი მხოლოდ ქრისტეს ნიშნავდეს; რამდენადაც ეს სახელი არაა ქრისტეს სპეციფიკურ-დოგმატიკური სახელი, რითაც ქრისტიანული დოგმატიკა ძე-ქრისტეს სხვა ჰიპოსტაზებისაგან (კერძოდ მამისაგან) განასხვავებს.

ნათქვამი რომ უფრო გასაგები გახდეს, *ვეფხისტყაოსნის* უბენაესი არსების კიდევ ერთ სახელზე გავამახვილებ ყურადღებას:

ავთანდილის არაბეთიდან გარიელის დასახმარებლად წასვლის წინ წარმოთქმულ ლოცვაში ქრისტიანული მწერლობის კიდევ ერთი ღრმად თეოლოგიური საღვთო სახელია მოხმობილი – *უფალი უფლებათა*:

„უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,

მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო“ (811).

უფალი უფლებათა ახალი აღთქმისეული სახელია. პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში ეს სახელი მიუთითებს შემოქმედს, მეუფეთა მეუფეს (მამა ღმერთი): „დამარხვად შენდა მცნებაჲ იგი უბიწოდ და უბრალოდ ვიდრე გამოჩინებადმდე უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესა, რომელი-იგი ჟამთა თჳსთა აჩუენოს ნეგარმან მან და მხოლომან ძლიერმან მეუფემან მეუფეთამან და უფალმან უფლებათამან“ (1 გიმ., 6, 14. 15). კონტექსტის უეჭველი გააზრებისათვის მოვიყვანთ იმავე მუხლების თანამედროვე ქართულ და რუსულ ენოვან თარგმანებს: „წმიდალ და უბიწოდ დაიმარხე მცნება, უფლის ჩვენის იესო ქრისტეს გამოჩენამდე, რომელსაც თავის დროს გამოაჩენს ნეგარი და ერთადერთი მბრძანებელი, მეუფეთა მეუფე და უფლებათა უფალი“ (622, გვ. 1180); „Соблюсти заповедь чисто и неукоризненно даже до явления

Господа нашего Иисуса Христа, Которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих” (781).

ქართულ საგალობლებში იგივე სახელი (უფალი უფლებათა) *მეუფე მეუფებათასთან* შეწყვილებული შესანიშნავად მიუთითებს იესო ქრისტეზე:

„მეუფე მეუფებათა და უფალი უფლებათა, მთავარი მთავრობათა მოვიდა დღეს მონისა ხაგითა ნათლისღებად. თუთ მნათობი ნათელი შეუხებელი დღეს იხილვა განშიშულებული მღგომარედ“ („დასდებელნი უფლისა ნათლისღებისნივე, ქართულნი“ – 684, გვ. 164).

სხვა შემთხვევაში, იმავე მიქელ მოდრეკილთან, იგივე სახელი ისევ *მეუფე მეუფებასთან* შეწყვილებული შემოქმედ ღმერთზე მიითითება (684, გვ.1). როგორ აიხსნება ეს? პასუხი მხოლოდ ერთია: ქრისტიანული სამების ღოგმაგი იმას ამბობს, რომ რაც არის მამა, იგივეა ძე და რაც არის მამის სახელი, იგივეა ძის სახელი დ იგივეა სამების სახელი.

კიდევ ერთი მაგალითი: ბიბლიური შესაქმის გრადიციული გააზრება ისაა, რომ სამყაროს ერთი შემოქმედი ქმნის. ქრისტიანულ თეოლოგიაში მისგან წარმოთქმული *სიგყვა*, ხშირად *ძედ* გააზრდება. ქართული ჰიმნოგრაფიაც ერთგულია კრეაციონიზმის ამ მოდელისა: „მეუფემან მეუფებათამან და უფალმან უფლებათამან სიბრძნით დაშაღებელმან ხაგი თუსი ადამ, რომელი დაჰადა კელითა მით საღმრთოთა, მგერისა მაკუვითა ცთუნებული პირველად და დაცემული ცისა მიერ მოხედვა ყო სახიერებით მამამან მოწყალემან და სიგყუა თანა სწორი მოავლინა ხორცითა შემოსად“ (684, გვ.1).

იგივე ქართული ჰიმნოგრაფია მოგვჯერ შესაქმის აქტის შემოქმედად სრული წარმატებით მოიაზრებს ძე-ღმერთს:

„რომელმან ოდესმე დასაბამსა უხილავისა ძალისა წამისყოფითა დააფუძნა ქუეყანაა წყალთა ზედა დაუსაბამომან ღმერთმან, რომელმან პირველ განათუსნა წყალნი შორის წყალთა და გამოაჩინა ქუეყანაა შორის მათსა, დღეს იორდანეს კორცითა განშიშულებული იხილვების“ (*მიქელ მოდრეკილის იადგარი* – 684, გვ 147).

იგივე კომენტარი უნდა გავიმეოროთ: ის ღმერთი, რომელიც დაშაღებულია ცისა და ქვეყნისა, ქრისტიანული თეოლოგიით, არის სამება. ეს იმას ნიშნავს, რომ შესაქმის აქტიც შეიძლება მიწეროს როგორც ერთ შემოქმედ ღმერთს, სამებას, ასევე კონკრეტულად – მამას, ძეს...

დავუბრუნდეთ ისევ *უქამო ჟამს*. ჟამის უწინარესი ლოგოსის, გონის, სიბრძნის ჟამიერად გარდასახვა ქრისტიანული მისტიკით ძე ღმერთის ჰიპოსტასით განხორციელდა, მაგრამ ეს ძე-ჰიპოსტასი იგივე ერთი ღმერთია, სამებაა. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ის უქამო, რომელიც მოაზრდა ჟამიერად, იყო ღმერთი. მამასადამე ეს სახელიც ერთი შემოქმედი ღმერთის სახელია. მაგრამ თუ ქრისტიანულ მწერლობაში იგი ძე-ღმერთთან მიმართებაში მოიხსენიება, იმიტომ, რომ ძე-ღმერთის მისტიკის ყველაზე ნათელი სიგყვიერი გამოსახვაა. ამავე დროს ეს სახელი დამოუკიდებლად მღგომი კი არ მიუთითებს ძე-ქრისტეს, არამედ იგი ყოველთვის მოიხმობა ძე-ქრისტეს ქმედების,

შობის აქტის დასახასიათებლად. მაგალითად: „უწინარეს ჟამთა შობილი სიგყუაჲ უჟამოჲ აღსასრულსა ჟამთასა ჟამიერად იშვე კორცითა“ (684, გვ. 153). დავუკვირდეთ, ძე-ღმერთზე მიუთითებს სახელი *სიგყუაჲ უჟამოჲ*; უჟამო და ჟამიერი შობა მისი მისტერიის აღწერაა.

2. მკვლევართა ერთადერთი არგუმენტი იმის მტკიცებაში, რომ „უჟამო ჟამი“ არ შეიძლება იყოს ერთი, შემოქმედი ღმერთის სახელი, არის ლოგიკური დასკვნა: ღმერთი „არის ზედროული, დროზე აღრე. ჟამი ღმერთთან არის მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაში: ღმერთი მიზეზია ჟამისა“ (203, გვ. 116); *უჟამო ჟამი* „არ გავრცელდება სამების სამივე ჰიპოსტასზე, სამების თვითებათაგან მხოლოდ ძემ მიიღო კაცის ბუნება და განხორციელდა ჟამში“ (57, გვ.26).

მკვლევარები პრინციპულად ცდებიან, როცა ლოგიკური აზროვნებით იჭრებიან დოგმატიკაში და ანალიტიკური მეთოდით ცდილობენ გაიაზრონ ქრისტიანული დოგმები¹. ქრისტიანული დოგმატიკა ადამიანური ლოგიკის კანონებს არ ემორჩილება. ეს რომ ასეა, ამას არც ქრისტიანობა უარყოფს და არც დღევანდელი მეცნიერება. ორთოდოქსული ქრისტიანული შეხედულებით, დოგმატიკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, გონებას, რომ ადამიანს არ შესწევს ძალა ღვთაებრივი აზრის ამოცნობისა. მეცნიერების, ფილოსოფიის თვალსაზრისით, დოგმატიკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, რომ დოგმატიკა არ არის ლოგიკური.

მკვლევარები ფიქრობენ: „უჟამო ჟამი“ ქრისტეს სახელი შეიძლება იყოს, მაგრამ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი. ქრისტიანული დოგმატიკა კი სულ სხვას ამბობს: ის, რაც შეიძლება იყოს ქრისტეს სახელი უნდა იყოს მამა ღმერთის და სული წმიდის სახელიც. ის, რაც მიეწერება სამებისაგან ერთ ჰიპოსტასს, უთუოდ მიეწერება დანარჩენ ორ ჰიპოსტასს და მთლიანად სამებასაც. სხვაგვარად გაუმართლებელი იქნება დოგმა სამების ერთ-არსებისა. რაც არის ერთი პირი ამ სამებისა ის უნდა იყოს სამივე პირიც (შდრ. 348, გვ. 341-342).

ქრისტიანული დოგმატიკა სამების არსებით ერთიდაიგივეობამდე თანდათანობით მიდიოდა. პირველივე სიძნელე, რომელიც წმინდა მამებს ამ გზაზე გადაეღობათ, იყო იმის გარკვევა, თუ რა მიეწინათ ძე-ღმერთის განმასხვავებელ ნიშნად მამა ღმერთისაგან. ასეთი განმასხვავებელი

¹ ორთოდოქსული ქრისტიანული თვალსაზრისი ამის შესაძლებლობას არ იძლევა: «В бoге — никакого внутреннего процесса, никакой диалектики трех лиц, никакого становления, никакой трагедии в абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалось бы троическое развитие божественного существа» (399, გვ. 28).

სახელის, ეპითეტის თუ ნიშნის პოვნა მხოლოდ იმიტომ იყო ძნელი, რომ ირღვეოდა ძე-ღმერთის თანასწორობა მამასთან. პირველად ძე-ღმერთის ყველაზე სპეციფიკურ სახელად პოვეს *ლოგოსი*. მაგრამ მალე შენიშნეს რომ ეს სახელი ამცირებს ძე ღმერთს, რადგანაც იგი აღარ უტოლდება მამას... რამდენადაც იგი გამოდის იმის შემდეგ შექმნილი, როცა მამამ წარმოთქვა. ამიტომაც *ორიგენე* მამა ღმერთში ხელაველა *პოტენციურად* არსებულ ძალას, ხოლო ქრისტიკულად არსებულ ძალას. ეს თითქმის უფრო აერთიანებდა ღმერთის ამ ორ ჰიპოსტასს. მაგრამ პირველი მაინც მამა გამოდიოდა და მეორე ძე. ამიტომაც იყო, რომ ორიგენე მათ სხვადასხვა სახელით იხსენიებს. მამა მის ნაწერში არის ὁ Θεός, ἄλφειος ὁ Θεός, ἄν Ἀυτῆος; ძე კი – უბრალოდ Θεός, ἄν δὲ ἄλφειος ὁ Θεός. მალე გამოჩნდა ახალი პრინციპი: მამა ღმერთი არის *უხილავი*, ხოლო ძე, როგორც პირველის მიერ შექმნილი, არის *ხილული*. მაგრამ ეს პრინციპიც იმავე მოსაზრების გამო ორთოდოქსიამ არ გაიზიარა. *არიანობამ* შეეცადა რა ყოფილიყო ლოგიკური, გამოაცხადა, რომ მამა და ძე განსხვავდებიან როგორც არსებანი, რომელთაგან ძეს აქვს საფუძველი, საწყისი თავისი არსებობისა მამაში, ხოლო მამას – საკუთარ თავში. მაშასადამე, მამა და ძე არსებითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ღრმად განსხვავდებიან. იყო ღრო, როცა ძე არ იყო და მამა იყო. ნიკეის მსოფლიო კრებამ 325 წელს დაადგინა, რომ მამა და ძე ერთმანეთის მიმართ ერთარსებანი არიან. ძე, მართალია, იშვა მამისაგან, მაგრამ ამით მამა ძემე წინ არ არის ღროში. კრებამ დაამტკიცა აზრი შობის მარადიულობის შესახებ. ასე დამტკიცდა ორთოდოქსულ დოგმატიკაში შობის მარადიულობა და მამისა და ძის ერთარსებობა: რაც არის მამა, იგივე არის ძეც და პირიქით. კრებამ საგანგებოდ გახაზა, რომ არც მამა არსებობს ძის გარეშე, რადგანაც ძის გარეშე მას არ შეუძლია დაინახოს თავისთავი. კრებამ სახელწოდება *ლოგოსი* შეცვალა *ძედ*. ეს ორთოდოქსული დებულება ფილოსოფიურად გადაიზარა ავგუსტინემ V საუკუნეში, რომლის შეხედულება მთელ შუასაუკუნეების დოგმატიკას დაედო საფუძვლად. ავგუსტინე პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღმერთის თითოეული ჰიპოსტასი პირველ რიგში ფლობს ყველა თვისებას ერთად, ე. ი. რაც შეიძლება მიეწეროს ერთ ჰიპოსტასს, უნდა მიეწეროს ყველა ჰიპოსტასს. ავგუსტინე ამბობდა: მამა არის ისეთივე გონება, სიბრძნე, როგორც ძე და ისეთივე გრაცია, როგორც სული წმიდა. მამის ერთადერთ განმასხვავებელ თვისებად დოგმატიკაში მიჩნეულ იქნა *მამობა*, ანუ *უშობლობა*. *ძის – ძეობა* ანუ *შობილობა*, ხოლო სულისა – *სულობა* (სულად წოდება), ან *გამოსულობა*. ნიკეის მსოფლიო კრების შემდეგ ეს დოგმატიკა აღარ შეცვლილა. ამიტომ იყო, ჯერ კიდევ ბასილი დიდი (IV საუკუნე) ქრისტიანული ორთოდოქსიის *კრედიში* გარკვევით წერდა: „...მამისა თუთებაა – მამობისა და ძისა თუთებაა – ძეობისა და სულისა წმიდისა თუთებაა – სულად წოდებისა“ (725, 71); ან სხვა რედაქციით: „სულისა წმიდისა თუთებაა არს გამოსლვა“ (724, 13v) (იხ. 470, გვ. 866-872).

მაშასადამე, რაც არის *ძე-ღმერთის სახელი*, არის *მამა ღმერთის* და საზოგადოდ *სამების სახელიც* (გარდა სპეციფიკური

სახელებისა: *ძეობა, მობილობა*). ამრიგად, თუ *ქამი* არის ძე-
ლმერთის სახელი, იგი შეიძლება იყოს სამოგადოდ ერთი
ლმერთის, სამების სახელიც.

3. მ. გიგინეიშვილმა დაინახა რა *უქამო ქამში* ლოგოსის
განსხეულება, შენიშნა რომ ეს თვისება მიეწერება არა მხოლოდ
ქრისტიანულ ღმერთს, და, კერძოდ, მის მეორე ჰიპოსტასს,
ქრისტეს, არამედ თითქმის ყველა ძველი რელიგიის ღმერთს.
აქედან გამომდინარე, მკვლევარს უნდა ეფიქრა, რომ თუ *უქამო*
ლოგოსის *ქამში* მოქცევა დასტურდება ქრისტიანობაშიც და
ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე არსებულ რელიგიურ-
ფილოსოფიურ სისტემებშიც, *უქამო ქამი* არის არა მხოლოდ
ქრისტიანული ღმერთის და საკუთრივ ქრისტეს სახელი, არამედ
სამოგადოდ ყველა რელიგიის ღმერთის სახელი, სამოგადოდ
უმენაესი არსების სახელი. მაგრამ მკვლევარი ამ ლოგიკას არ
მიჰყვება. მისი აზრით, *უქამო ქამი* მაინცდამაინც ქრისტეს ნიშნავს;
რადგანაც, თანახმად ქრისტიანული ეზოტერიზმის მოძღვრებისა,
ყველა ძველი რელიგიის ღმერთი, ის ღმერთი, რომელიც
მისტერიული ხილვის საგანი იყო უძველეს მისტერიებში, იყო ის
არსება, რომელსაც შემდეგ ქრისტე ეწოდა (57, გვ. 39). ამ
არგუმენტზე მეცნიერული კვლევის დამყარება, ჩემი აზრით,
შეუძლებელია. ის, რაც შეიძლება იყოს ყველა რელიგიის
ღმერთის სახელი, ცალკე მდგომი, ანუ ქრისტე ღმერთზე
მიმათითებელი კონტექსტიდან მოწყვეტით მდგომი, აღარ არის
მხოლოდ ქრისტეს სახელი (ანუ არის ქრისტეს სახელიც და ამავე
დროს სამების, სამოგადოდ ღმერთის სახელიც).

4. მ. რაფაეა, ჩემი აზრით, ცდება, როცა ფიქრობს, რომ
ღმერთის სახელი „*უქამო ქამი*“ არ არის, რადგანაც *ქამი* არ
გამოდგება ღვთაების სახელად. *უქამო ქამი* ღმერთის ერთი
სახელია. იგი ერთ ცნებად უნდა იქნეს განხილული. ეს იმას
ნიშნავს, რომ ამ ცნების ერთი კომპონენტი *ქამი*
დამოუკიდებლად, შესაძლებელია, სხვა მნიშვნელობის მქონე
იყოს, მაგრამ ცნებაში *უქამო ქამი* სხვა მნიშვნელობას იძენდეს
(შეად. *პლატონი*, დიდი ჰიპია, XVII-XVIII – 699).

კატაფაგიკის მეთოდით, *ქამი* უთუოდ არის ღმერთის
პრელიკატი. *უქამო* კი, რაღა თქმა უნდა, აპოფაგიკური სახელია
ღმერთისა. ასე რომ, *უქამო ქამი* არის ღვთაების ერთი სრული
ამომწურავი სახელი, ზუსტად შერქმეული კატაფაგიკა-აპოფაგიკის
მეთოდის მიხედვით. მკვლევარები ფიქრობენ, რომ პირველმიზეზი
„დროის ანუ „ქამის მიზეზია“, მაგრამ თვით არ არის დრო“ (203,
გვ. 115). სინამდვილეში თეოლოგია სხვაგვარად მსჯელობს:
პირველმიზეზი, რომელიც დაუბოლოებელია, ქმნის დაბოლოებულ

სამყაროს. სამყარო თავისი გამოვლინების ყველა ფორმით და, მამასაღამე, *ქამითაც* არის ღმერთის მოქმედების შედეგი. ღმერთი კი ამ შედეგის მიმართ არის მიზეზი; ხოლო, რამდენადაც მიზეზი მონაწილეობს მოქმედებაში, ღმერთი მოიაზრება სამყაროში. სწორედ ამ გარემოებას ემყარება არეოპაგელისეული *კატაფატიკური* გზა ღვთაების შემეცნებისა: აპოფატიკასა და კატაფატიკას საფუძვლად უდევს განსხვავება ღვთაებრივ „ერთობასა“ – *ἑνῶσις* და „განყოფილებას“ – *διακρίσις* შორის, განსხვავება საიდუმლო არსებასა (*ὑπάρχῃς ὁὐσίᾳ*) და მის „გამოსლვას“ (*παρῶν*), გამოვლინებას (*ἐκφρασις*) შორის (საღ. სახ., II, 3-4). თავის „გამოსლვაში“ ღვთაება არ მცირდება, რადგანაც ღვთაებრივი ძალები, სხივი გარდმომაველი ქმნილებათაღმი არის ჭეშმარიტი და შეუმცირებელი ღვთაება, თუმცა იგი არ არის ღმერთის ბუნება (*ὑπάρχῃς ὁὐσίᾳ*), რომელიც შეუმეცნებელია და სუფევს წყვილადში, მიუწვდომელია მისგან გადმოფრქვეული შუქის უზომობის გამო (ეპისტ. V). ამიგომაც თავისი ბუნებით შეუმეცნებელი ღმერთი შეიმეცნება მხოლოდ „ყოველთა არსთა განწესებისაგან“ – *ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως* („Из порядка всего сущего“ – თარგმანი ვ. ლოსკის): ე. ი. ღმერთი შეიმეცნება ქმნილებებში, რამდენადაც ისინი არიან ღვთაებრივი იდეის ხატები და სახეები და ამ გზით შეიძლება ამაღლება (*ἄνευ*) მისკენ, რომელიც ყოველი არსებულის საზღვარს იქეთა მიზეზია – „საღ. სახ.“ VII, 3 (400, გვ. 135-138). ასე რომ, ღმერთის კატაფატიკურ სახელად შეიძლება გამოდგეს სამყარო მთელი თავისი კომპონენტებით. არათუ *ქამი* შეიძლება იყოს ღმერთის სახელი, არამედ, არეოპაგელის სიგყვით, თვით ლოდი, მხეცი და მაგლიც კი შეიძლება გამოდგეს ღვთაების დადებით სახელად. რომ *ქამი* შეიძლება იყოს პირველმიზეზის კატაფატიკური სახელი, ეს ფაქტობრივად დასტურდება არეოპაგეიკულ თხზულებებში: „ღმერთი... ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა ქამად იგალობებოდის“ („საღ. სახ.“, X, 3). „ძუელად დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათჳს, ესე იგი არიან: საუკუნე და ქამი“... („საღ. სახ.“, X, 2). „ქამი არს ამიერითგან სიგყჳსა მიერ მრავალ-სახელისა ღმრთისაჲ, ვითარცა ყოვლისა მპყრობელად და ვითარცა ძუელად დღეთად გალობად“ („საღ. სახ.“, X, 1).

ამ ამონაწერებზე დამყარებით სამართლიანადაა შენიშნული, რომ ბიბლიური გამოთქმა „ძუელი დღე“ აერთიანებს და მიაწერს ღვთაებას, ერთი მხრივ, უქამობას, მარადიულობას (ძუელი) და, მეორე მხრივ, ქამს, დროს (დღე) (275, გვ. 103).

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსნის უკამო ქამი* არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფაგიკურ-აპოფაგიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის – ქრისტეს სახელი.

„ერთარსებისა ერთისა“

ამრთა სხვადასხვაობას იწვევს ამავე 837-ე სტროფში დამოწმებული უზენაესი არსების მესამე სახელი – „ერთარსებისა ერთისა“. ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე ამ შესიგყვებაში ქრისტე ღმერთის სახელს ხელაღდა (705, გვ. 6მგ). თეიმურაზ ბაგრატიონმა კი ამ სახელში სამება ამოიკითხა (613, გვ. 124). წინააღმდეგ თეიმურაზ ბაგრატიონისა, ნიკო მარი „ერთარსება ერთში“ სამებას ვერ ხელაღდა (410, გვ. 497). ასევე, ვერ ხელაღდა სამებას „ერთარსება ერთში“ მოსე გოგიბერიძე (62, გვ. 54-55). კ. კეკელიძემ „ერთარსებაში“ სამება მოიამრა. თუმცა მან მაინც მიიჩნია საჭიროდ ტერმინ „ერთარსების“ გვერდით პოემაში *სამის* (სამების) ჩასმა და ავთანდილის სიყვები ამგვარად გაასწორა: „იგყვის: „ჰე, მგეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა სამისად ერთარსებისა, ერთისა, მის უკამოსა ქამისად“ (126, გვ. 164).

თავის მხრივ ის გარემოება, რომ კ. კეკელიძემ საჭიროდ მიიჩნია რუსთველის ტექსტში „ერთარსების“ გვერდით „სამი“ ჩაესვა, მხოლოდ *იმას მიუთითებს*, რომ თვითონ კ. კეკელიძე *შინაგანად* არ თვლიდა პოემაში *ერთარსების* ფიქსირებულ ფორმას სამების მითითებისათვის საკმარისად. რუსთველოლოგიამ შენიშნა, რომ კ. კეკელიძის გასწორება მიუღებელია. მიუხედავად ამისა, *ვეფხისტყაოსნის* „ერთარსებაში“ სამების დანახვა ჩვენში თანდათან პოპულარული გახდა და გაურკვეველი ღარჩა ის ძირითადი ბრალდება, რომელიც ქართულმა ეკლესიამ რუსთველს წაუყენა: „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულადო“¹.

¹ პოემის პირველ სტროფად თითქმის ყველა საუკეთესო ხელნაწერში იკითხება:

„პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქმნას აღსასრულად,“

ამ სტროფზე კ. კეკელიძე წერდა: „აი ეს სტროფი, რომელშიაც თითქოს ნათქვამია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებსო... ჯერ უნდა

რა იწვევს ამგვარ საპირისპირო გააზრებებს? *ვეფხისტყაოსნის* ყველა ხელნაწერსა და გამოცემაში სადავო სიგეყვები უცვლელად იკითხება (652, გვ. 532; 650, გვ. 120). მაშ, რა არის ამ სხვადასხვაობის საფუძველი? ამ კითხვაზე პასუხი სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ ჩანს.

ჩემი აზრით, მკვლევარები სხვადასხვაგვარად *კითხულობენ* რუსთველის სიგეყვებს; სხვადასხვაგვარად *ესმით* „ერთარსებისა ერთისა“. სხვადასხვაობის საფუძველი თვითონ ამ სიგეყვებშია. თვითონ გამოთქმა – „ერთარსებისა ერთისა“ იძლევა საშუალებას, რომ იგი სხვადასხვაგვარად იქნეს წაკითხული.

ერთარსებისა ერთისა შეიძლება იყოს აგრძელებული მსამღვრელ-სამღვრული ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: ერთარსება ერთი). *ერთარსებისა ერთისა* შეიძლება გავიგოთ, როგორც ნათესაობითში დასმული მართული მსამღვრელ-სამღვრული (სახელობითი: ერთარსების ერთი). *ერთარსებისა*

აღვნიშნო, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქოს *ვეფხისტყაოსანი* სამეზას არ ახსენებს; არა! აქ ნათქვამია პირიქით, რომ ის სამეზას კი ახსენებს, მაგრამ არა „ერთარსებით“... ვთქვათ, აქ მართლაც ის ამრია, რომ *ვეფხისტყაოსანი* სამეზას არ ახსენებს, განა შეიძლება ასეთი მასალით სარგებლობა? ამ სკროფის უბადრუკობას ამკვლევებს მისი ვარიაციული სახე, რომელიც იმისაგან უნდა წარმომდგარიყოს, რომ ვერავის გაუგია, რა უნდოდა ეთქვა მის ავტორს. მართლაც განა შეიძლება წარმოიდგინოს ადამიანმა მეტი უაზრობა,... ვიდრე ეს მოცემულია წინადადებაში: „არსსა (თუ გინდ – „არას, არა“) შეიქმს ხორცს, არ სულად?“ (114, გვ. 193-194). ამგვარი მკაცრი პოლემიკური ტონით ილაშქრებდა კ. კეკელიძე ინტერპოლატორის წინააღმდეგ და მოითხოვდა, რომ ამ სკროფში გამოთქმულ დებულებებს ყურადღება არ მიექცოდა.

მე ვფიქრობ, მართალია მოყვანილი სკროფი მხატვრული თვალსაზრისით სუსტია, მთქმელი სათქმელს ცუდად ამბობს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, უაზრობა არ არის სიგეყვები – „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“. ეს სიგეყვები გარკვევით ამბობს: *ვეფხისტყაოსანი* არსად თვლის ხორცს და არა სულს (272, გვ. 68; 67, გვ. 18). უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ინტერპოლატორი სწორად გრძნობს პოემის დედააზრს. ხოლო სიგეყვებში – „არ ახსენებს სამეზასა ერთარსულად“, წინააღმდეგ კ. კეკელიძის აზრისა, ის კი არ არის თქმული, რომ რუსთველი სამეზას ახსენებს, მაგრამ არა ერთარსულად (ეს არ შეიძლება ითქვას პოემაზე, რომელიც *ერთარსულად* ახსენებს რაღაცას, მაგრამ *სამეზას* არ ახსენებს), არამედ ის, რომ რუსთველი ერთარსულად სამეზას არ ახსენებს. ე. ი. რაღაცას ახსენებს ერთარსულად, მაგრამ არა სამეზას („არ ახსენებს სამეზასა ერთარსულად“). მართლაც პოემა *ერთარსულად ახსენებს ერთს და არა სამეზას* („ერთ-არსებისა ერთისა...“).

ერთისა შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც ნათესაობითში დასმული მართული საზღვრულ-მსაზღვრელი (სახელობითი : ერთარსება ერთის). დაბოლოს, *ერთარსებისა ერთისა* შეიძლება გავიაზროთ, როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ორი სახელი, ორივე ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: *ერთარსება, ერთი*; ნათესაობითი: *ერთარსებისა, ერთისა*). მაშასადამე, *ერთარსებისა ერთისა* ოთხგვარად შეიძლება იქნეს გააზრებული: ერთარსება ერთი; ერთარსების ერთი; ერთარსება ერთის და ერთარსება, ერთი. ამ ოთხი გაგებიდან გრამატიკულად ძველი ქართული ენისათვის ყველა *ერთნირად* მისაღები არ არის; მაგრამ რუსთველის პოეტური ენისათვის შეუძლებლად არც ერთი არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ამიგომაც საჭიროა მათი ცალ-ცალკე განხილვა. დავიწყოთ უკანასკნელი მათგანით:

1. ერთარსება, ერთი. ამ გაგებით კონტექსტი ასე უნდა წავიკითხოთ:

იგყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გოქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად...“

უდავოა, ამგვარად კითხულობდა ტექსტს თეიმურაზ ბატონიშვილი. ამიგომ იყო, რომ იგი *ერთარსებას ერთისაგან* დამოუკიდებლად განმარტავდა. ე. ი. *ერთარსებას* და *ერთს* ორ დამოუკიდებელ ცნებად თვლიდა. *ერთის* განმარტება კი საჭიროდ არ მიაჩნდა.

ამგვარადვე კითხულობს ტექსტს კორნელი კეკელიძე. მან *ერთარსების* შემდეგ გარკვევით დასვა მძიმე და იგი *ერთისაგან* დამოუკიდებლად განმარტა.

კონტექსტის ამგვარ წაკითხვას აშკარად ეწინააღმდეგება ტაეპის აზრობრივ ემოციური და რიგმული წყობა. ტაეპში *ერთარსების ერთისაგან* მძიმით გათიშვა არღვევს სტროფის ერთიან წყობას. ავთანდილი ღვთაებას სამი, წყვილი ცნებისაგან შედგენილი აგრიბუგით ახასიათებს. დაუუკვირდეთ:

„იგყვის: ჰე, მზეო ვინ ხაგად გოქვეს მზიანისა ღამისად,

ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად...“

ერთ-არსების შემდეგ მძიმის დასმა არღვევს ამ ღინამიკას.

ამგვარად წაკითხულ ტექსტში ღმერთის ორი აგრიბუგი *ერთ-არსება* და *ერთი* ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ჩანს.

ერთი რუსთველის ღვთაების პოპულარული სახელია. *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი ერთია და რუსთველიც ხშირად მიმართავს მას ამ სახელით. ამ დოგმით *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი ერთნაირად ემსგავსება იუდაიზმსაც, ქრისტიანობასაც და მაჰმადიანობასაც.

ერთ-არსება – ἑρμῆς-ἄρς არსებით, არსით მსგავსს, ერთ და იმავეს ნიშნავს. გერმინი გულისხმობს, რომ რამდენიმე პირს ერთიდაიგივე არსება აქვთ. იგი ანტიკურ მწერლობაში იხმარებოდა ერთი და იმავე საგნების ზოგადი თვისების აღსანიშნავად (126, გვ. 164). ქრისტიანობამ, რომელმაც ღმერთის ერთება, ერთ-ღმრთეება აღიარა და ამავე დროს ეს ღვთაება სამი პირის, სამი ჰიპოსტასის სახით მოიაზრა, გერმინ ერთ-არსებაში ამ სამი პირის ერთიდაიგივეობის თვისება ჩადო. ამგვარად, ქრისტიანული სამება არის ერთარსება. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ *სამება* არის იგივე *ერთარსება*. ერთარსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება ქრისტიანული სამების *თვისებაა*. ქრისტიანულ სამებას ახასიათებს არსებითი ერთობა. ქრისტიანული ღოგმაგი: სამება არის ერთარსება, ანდა ერთარსება არის სამება, ნიშნავს, რომ ქრისტიანული სამების თვისებაა არსებით ერთობა. ამგვარად, ერთარსება ქრისტიანული სამების ერთ-ერთი პრელიკატია. აქედან გამომდინარე, *ვეფხისტყაოსანში* განცალკევებით მდგომი *ერთარსება* ჯერ კიდევ არ ნიშნავს *სამებას*¹.

ქრისტიანულ ღოგმაგიკაში ერთარსება სპეციალური გერმინი გახდა და მიუხედავად იმისა ცალკეულ კონტექსტში იგი წმინდა სამების მიმართ იხმარება, თუ უშუალოდ სამების რომელიმე ჰიპოსტასის მიმართ, მიუთითებს ამ ჰიპოსტასის დანარჩენთან, ანუ მთლიანი სამების ერთობას, არსებით ერთიდაიგივეობას. ამგვარად, როდესაც ქრისტიანი ავტორი ქრისტიანულ-ღოგმაგიკური მსჯელობისას გერმინ ერთარსებას ახსენებს, იგი უთუოდ წმინდა სამების ერთარსებაზე მიუთითებს. მაგრამ სხვა შემთხვევაში, თავისთავად გერმინი ერთარსება შეიძლება მიუთითებდეს არა მაინცდამაინც წმინდა სამების თვისებაზე.

ამგვარად, თუ რუსთველის „ერთ-არსებისა ერთისას“ გავიგებთ როგორც *ერთარსება* და *ერთი*, შემდეგი დასკვნების გამოტანა შეგვიძლია: რუსთველი *იცნობს* ქრისტიანულ ღოგმას –

¹ ზემოთ განვითარებულ თვალსაზრისს – ერთარსება არ არის სამების იგივეობრივი ცნება; ერთარსება სამების პრელიკატია და მისი ფუნქცია მსგავსების, ერთიდაიგივეობის გამოხატვაა – მე 1966 წლიდან ვიცავ (იხ. 279). კმაყოფილებით მინდა აღვნიშნო, რომ 1973 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ძველ ქართულ მწერლობაში ერთარსება გერმინზე დაკვირვებით ანალოგიური დასკვნა გამოიგანა მ. რაფაევამ: „ერთარსება“ გერმინს ორგვარი ფუნქცია აქვს: 1. თანაობა, მსგავსება, რამდენიმეს ურთიერთმიმართება, 2. ერთობა, ერთი და იგივეობა» (204, გვ. 124).

სამეების ერთარსებას. გერმინი ერთარსება მას უღავოდ აქედან აქვს აღებული. აეთანდლის ღმერთი, რომელსაც იგი ერთარსებას უწოდებს, *საფიქრებელია*, არ უნდა იყოს ერთ ჰიპოსტასიანი, ერთპიროვანი; *შესაძლებელია* (მაგრამ არაა აუცილებელი), ეს ღმერთი იყოს ქრისტიანული სამება.

2. *ერთ-არსების ერთი*. რადგანაც ერთარსება რამდენიმე პირს გულისხმობს, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი ამ რამდენიმე პირთაგან. კერძოდ, თუ *ერთარსებაში* სამებაზე მითითებას ღვინახავთ, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი პირი სამებისა.

ასე ესმოდა ეს კონცეფსი ვახტანგ მეექვსეს, როდესაც წერდა: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის“ (705, გვ. 66). ბუნებრივია, რომ ვახტანგ მეექვსეს რუსთველის ერთარსებაში *ქრისტიანული სამების* თვისება ღვინახა. მაშასადამე, მისთვის ერთარსების ერთი არის ერთ-ერთი მამა, ძე და სული წმიდიდან. ვახტანგ მეექვსე შეჩერდა ძეზე – ქრისტეზე (იხ. 279, გვ. 158-159). მაგრამ ასევე ერთი სამებისაგან არის მამა ღმერთი და სული წმიდაც. საერთოდ, ქრისტიანულ-დოგმატიკურ მწერლობაში ერთი ეწოდება სამების სამივე ჰიპოსტასს ცალ-ცალკე. ასე მაგალითად, ბასილი დიდი წერს: „გურუწამს უკუე და აღვიარებთ *ერთსა*, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა, *მამასა*, ყოვლისა მპყრობელსა, რომლისა მიერ არს ყოველი, ღმერთსა და მამასა უფლისა და ღმერთისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა, და *ერთსა*, მხოლოდ-შობილსა *ძესა* მისსა, უფალსა და ღმერთსა ჩუენსა იესუ ქრისტესსა, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა... და *ერთსა*, მხოლოსა *სულსა წმიდასა*...“ (725, 7r); ანდა კიდევ: ფსევდო დიონისე არეოპაგელი წერს: „და *ერთ* არს ღმერთი *მამა* და *ერთ* უფალი *იესუ ქრისტე* და *ერთ* თჳთ *სული წმიდა*...“ (696, გვ. 95).

ერთარსების ერთი უფრო მეტად ემსგავსება ნეოპლატონურ სამებას. პლოტინის კონცეფციით, უმენაესი არსება არის სამება. სამების პირთა სახელებია: *ერთი*, *გონება* და *სული* (იხ. 602, გვ. 35)¹. თუ დავუშვებთ, რომ რუსთველი *ერთარსებაში* ნეოპლატონური სამების თვისებას მოიაზრებს, მაშინ *ერთრსების ერთი* ნეოპლატონური სამების ის პირი იქნება, რომელსაც *ერთი* ჰქვია, რომელიც არის ნეოპლატონური ღმერთი, საწყისი ყოველივესი და, მათ შორის, სამების მეორე პირის – გონების წარმომქმნელიც.

¹ ზოგიერთი ნეოპლატონიკოსი ერთ ღმერთს ასეთი სამი სახით იცნობს: მამა, შემქმნელი და შემქმნილი (მსოფლიო) (602, გვ. 35).

3. *ერთრსება ერთის.* ამ გაგებით საუბარია იმ ერთარსებაზე, რომელიც *ერთს* ახასიათებს.

ასე ესმის სადავო კონტექსტი მოსე გოგიბერიძეს. იგი გარკვევით წერს: „რუსთველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის „ერთარსებისა ერთისა“ (62, გვ. 54-55); ანდა კიდევ: „რუსთველის ღმერთი კი იყო მხოლოდ „ერთ-არსება ერთისა“ (62, გვ. 56).

კონტექსტის ამგვარი წაკითხვით, ერთი მხრივ, ისევ ნეოპლატონიზმთან მივალთ. *ერთის ერთარსებაში* ჩანს იმ სამების ერთ-არსება, რომლის წარმომქმნელი და ძირითადი პირი არის *ერთი*. ნეოპლატონური სამების (ერთი, გონება, სული) წარმომქმნელი და მეთაური არის ერთი. ამიტომაც ამ სამებას შეიძლება ეწოდოს *ერთის სამება*. ხოლო თვისებას, რომელიც შეიძლება ამ პირებს შორის არსებობდეს, შეიძლება ეწოდოს ერთის ერთარსება, ან *ერთარსება ერთის*.

მ. გოგიბერიძე, ალბათ, ამგვარ შინაარსს არ ღებს რუსთველის გერმინში, რადგანაც მისი აზრით: „ნეოპლატონური „ერთარსება ერთისა“ არ ყოფილა რუსთაველის ღმერთი. ნეოპლატონურ ერთარსებას დამოუკიდებელი ღვთაების სახით რუსთაველამდე არ მოუღწევია“ (62, გვ. 57).

ერთარსება ერთის სხვაგვარადაც შეიძლება იქნეს გააზრებული. თუ *ერთში* ღმერთის ჩვეულებრივ სახელს დავინახავთ, მაშინ *ერთარსება ერთის* იგივეა, რაც *ერთარსება ღმერთის*. ღმერთის ერთარსებაში ისევ სამპიროვანი ღმერთის თვისება შეიძლება დავინახოთ. მხოლოდ ეს სამება შეიძლება იყოს ქრისტიანულიც და ნეოპლატონურიც.

არც ამგვარად ესმის რუსთველის *ერთარსება ერთის* მ. გოგიბერიძეს. ამიტომაც იგი დაბეჯითებით წერს: რუსთველი „ყოველთვის „ერთს ღმერთს“ მიმართავს, არ იცნობს არც მის თანამეუბნე ძეს, არც სამ პირს ერთ არსებაში. რუსთველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნება დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის „ერთარსებისა ერთისა“.

კიდევ სხვა აზრი, რომელიც ამგვარად წაკითხულ კონტექსტში შეიძლება ჩავდეთ, ასეთია: *ერთარსება ერთის* გულისხმობს ერთი ღმერთის – ერთპიროვანი ღმერთის ერთარსებას. ლოგიკურად ასეთი გაგება თითქოს შეუძლებელია, რადგანაც ერთარსება გულისხმობს რამდენიმე პირის არსით ერთიდაიგივეობას, ამ თვისების ერთი პირისაღმი მიწერა გაუგებარია. მაგრამ მეორე მხრივ თეოლოგიაში ერთარსება, ერთარსი ღვთაების ერთ-ერთ დამოუკიდებელ თვისებად

შეიძლება იქნეს მიჩნეული და გამოირიცხული არ არის, რომ არსებით ერთობა მიეწეროს ერთპიროვან ღმერთსაც. შეიძლება ავტორი ყურადღებას ამახვილებდეს იმ გარემოებაზე, რომ მისი ერთპიროვანი ღმერთი არსებითაც ერთია.

ალბათ, ამას ვარაუდობდა მ. გოგიბერიძე, რადგანაც რუსთველის *ერთარსება ერთის* მას არ წარმოუდგენია არც ნეოპლატონურ ღვთაებად და არც საერთოდ სამპიროვან ღვთაებად.

4. *ერთარსება ერთი*. ამგვარად წაკითხულ კონტექსტშიც ორგვარი, ერთმანეთის საპირისპირო აზრი შეიძლება ჩავდეთ. ერთი გაგებით, ცნება *ერთი* შეიძლება შევცვალოთ ცნებით *ღმერთი*, რადგანაც როგორც *ვეფხისტყაოსანში*, ასევე საერთოდ თეოლოგიაში, *ერთი* ღმერთის ყველაზე გავრცელებული სახელია. ასე იქცეოდა კ. კეკელიძე, ვიდრე *ერთარსებას ერთს* დააშორებდა და მათ ღვთაების ცალ-ცალკე სახელებად მოიაზრებდა. პ. ინგოროყვასთან კამათში იგი გარკვევით წერდა: „პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა ღვთისა“ (129, გვ. 224). ერთარსება ღმერთი კი თეოლოგიურ მწერლობაში უთუოდ სამეხას ნიშნავს. და თუ არ ვივარაუდებთ, რომ რუსთველი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, სპეციალურად მიუთითებს მისი ერთპიროვანი ღმერთის არსებითაც ერთობაზე, მაშინ სადავო კონტექსტი უთუოდ სამპიროვანი ღმერთის ერთარსებას გულისხმობს. მეორე მხრივ, არის ცთუნება, რომ *ერთარსება* შენაცვლებულ იქნეს ცნებით *სამება* (იხ. 279, გვ. 160). ამიტომაც, კ. კეკელიძემაც *ერთარსება ღმერთში* სამება დაინახა: „გყვილია, – წერდა იგი, – რომ ვეფხისტყაოსანი არ ახსენებს *სამებას*; პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა ღვთისა“ (სგრ. 719), თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთარსება“ *implicite* ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“ (129, გვ. 224).

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ტერმინთა ამგვარი შენაცვლების მეთოდი პრინციპშივე მცდარია.

ჯერ ერთი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ერთარსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება მხოლოდ თვისებაა სამების და ასეთივე წარმატებით შეიძლება იყოს სხვა კატეგორიის თვისებაც. ასეთი პრინციპული შეცდომა უკვე საკმარისია, რომ მთელი მსჯელობა სავსებით არასწორი გზით წარიმართოს.

მეორე მხრივ, არასწორია *ერთის ღმერთით* შენაცვლებაც. მართალია, *ერთი* ღვთაების სახელია, მაგრამ ეს სახელი წარმოშობილია ღვთაების ერთ-ერთი ნიშნიდან. კერძოდ, ეს

სახელი ღმერთის მონოთეიზმზე მიუთითებს. რომ სახელ *ერთს* სპეციალურად ღმერთის ერთებაზე გადააქვს აქცენტი, ეს ღვთისმეტყველებაში ნათლად ჩანს, დაწყებული სახარების უმარტივესი შემთხვევებით – „უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს“ (მარკ. 12,29) და სხვ. – და დამთავრებული ფსევდო დიონისე არეოპაგელის „სადმრთოთა სახელთათვის“ სპეციალური ქვეთავით, რომელიც საკუთრივ ღმერთის სახელს *ერთს* განმარტავს („სრულისათჳს და ერთისა“): „...უგალობდეთ... ერთსა ღმრთეებასა...“. ამგვარად, *ერთი* არ არის *ღმერთის* იგივეობრივი ცნება. *ერთი*, მართალია, უმენაესი არსების სახელია, მაგრამ ისეთი სახელი, რომელიც, განსხვავებით სახელ *ღმერთისაგან*, ყოველთვის შეიცავს ღვთის ერთების ნიუანსს. აქედან გამომდინარე, ყველა შემთხვევაში გერმინი *ერთი* არ უარავს *ღმერთს*. ამიტომაც მათი შენაცვლება პრინციპულად არასწორია და ზოგჯერ შეცდომას იწვევს. მით უფრო არ შეიძლება ასეთი შეცვლა, როდესაც *ერთი* დამოუკიდებელი, ცალკე მდგომი სახელი კი არაა, არამედ სხვა სიტყვასთან ერთად ერთ ცნებას ქმნის, ისე როგორც *ერთარსება ერთის* შემთხვევაში ხდება. ასე მაგალითად, ვახტანგ მეექვსის „სამართლის წიგნის“ შესავალში იკითხება: „ღიდება ღმერთსა, სამებით ერთსა, მამასა ძისა მშობელსა და სულისა გამომავლინებელსა“ (645, გვ. 22). *სამებით ერთი* ერთი ცნებაა, ორი სიტყვისაგან შედგენილი. თუ ამ ცნებაში ერთს შევცვლით *ღმერთით*, ცნება თავის შინაარსს კარგავს. *სამებით ღმერთი* არ უდრის სამებით ერთს. *სამებით ერთი* ნიშნავს, რომ ღმერთი არის სამება და ერთარსება; ხოლო *სამებით ღმერთი* მხოლოდ ღმერთის სამპიროვნებაზე მიუთითებს.

მეორე გააზრებით *ერთარსება ერთი ერთარსება სამის* საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს. თუ ერთარსება სამი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და სამი, ამის საპირისპიროდ ერთარსება ერთი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და, ამავე დროს, ერთი და არა სამი. ამგვარად მოაზრებულ ცნებაში უდავოდ ჩანს სამების ერთარსებისადმი დაპირისპირება. ეჭვს გარეშეა, ასე უნდა ესმოდეს რუსთველის *ერთარსებისა ერთისა* ყველას, ვინც ამ გამოთქმაში სამების უარყოფას ხედავს.

მაინც რა აზრს უნდა დებდეს ავტორი *ერთარსება ერთში*, თუ მას *ერთარსება სამის* საპირისპიროდ მოიაზრებს? ამ შემთხვევაში *ერთარსება* უნდა აღნიშნავდეს ღვთაების თვისებას – *არსებით ერთობას*. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ *არსებით ერთობა* რუსთველს შეეძლო მიეჩნია ღვთაების ერთ-ერთ თვისებად მიუხედავად იმისა, ხედავდა თუ არა ამ ღვთაებაში სამ პირს. *ერთი* ამ შემთხვევაში ხაზგასმია არა მხოლოდ ღვთაების

ერთებისა, არამედ უპირატესად ღვთაების ერთპირიანობისა. ავთანდილის ღმერთი არის *არსებითაც ერთი და ერთპიროვნანიც*.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიგერაგურაში შენიშნულია (62, გვ. 46; 167, გვ. 392; 275, გვ. 84), რომ რუსთველს საერთოდ, და კერძოდ უზენაეს არსებაზე მითითებისას, ახასიათებს ისეთი ცნებების შეერთება, რომლებიც ერთმანეთს გამორიცხავენ. ასე მაგალითად: „იყო არ-ნათლად ნათელი“ (524, 1), „ღლცა მესალამოების“ (646, 3), „ცრემლი ცხელი გარდმოთოვა“ (633, 4) და სხვა. ავთანდილის მშისადმი მიმართვაშიც სწორედ ერთმანეთის მიმართ პოზიტიურ-ნეგატიური ტერმინებით აზროვნება გვაქვს. ავთანდილი ღვთაებას უწოდებს *მზიან ღამეს*, *ერთარსება ერთს და უკამო ჯამს*. *მზიანი და ღამე* ერთმანეთის საპირისპირო ცნებებია. მათ შეერთებაში ხედავს რუსთველი ღვთაების სახეს. ასევეა *უკამო ჯამიც*. ამავე კატეგორიის ცნებაა *ერთარსებისა ერთისა*. ერთარსება თეოლოგიაში სამების თვისებაა, ე. ი. ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად, ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით *ერთარსება* უპირისპირდება *ერთს*. ამგვარად, *ერთარსება ერთის* ცნება ემყარება ღვთისმეტყველებაში ცნობილ მეთოდს – ღვთაების წართქმითი და უკუთქმითი ცნებებით დახასიათებას. *ერთარსება ერთის* უკან იმალება წარმოდგენა ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი). ამ გაგებით, *ერთარსება ერთის* ცნება დაფუძნებულია სწორედ იმავე თეოლოგიურ კონცეფციაზე, რომელიც ღმერთს მოიაზრებს მზიან ღამედ და უკამო ჯამად. მაგრამ *ერთარსება ერთის* ცნება, განსხვავებით *მზიანი ღამისა* და *უკამო ჯამისაგან*, უშუალოდ კი არ *მიუთითებს* ღმერთის ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე, არამედ მხოლოდ *დაფუძნებულია* მათზე. *ერთარსება ერთი* მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთაება, რომელიც არის ერთპიროვნანი, არსებითაც ერთია. მაგრამ პოგენციურად ეს ცნება დაფუძნებულია ღმერთის *ერთად და არაერთად* წარმოდგენაზე, რადგანაც არსებით ერთობა მხოლოდ არაერთის თვისება შეიძლება იყოს.

ამგვარად, *მზიანი ღამე*, *ერთარსება ერთი* და *უკამო ჯამი* ერთი და იგივე პოზიტიურ-ნეგატიური დიალექტიკით შექმნილი ცნებებია. კონტექსტის ამგვარი გააზრება ნათელს ხდის იმ ერთიან აზრობრივ-ემოციურ დინამიკას, რომელიც ავთანდილის მშისადმი მიმართვაში ჩანს:

იგყვის: „ჰე, მზო, ვინ ხატად გოქვეს *მზიანისა ღამისად*,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის *უკამოსა ჯამისად*...“

ამ გარემოებას კი რუსთველის *ერთარსებისა ერთისას* მართებულად გააზრებისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

კიდევე ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: რუსთველს გერმინი *ერთარსება* უთუოდ ქრისტიანული თეოლოგიიდან აქვს შეთვისებული. მაგრამ ეს გარემოება არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ღმერთი, რომლის მიმართაც ავტორმა ეს გერმინი იხმარა, უთუოდ ქრისტიანული დოგმატიკის სამეზაა. გერმინი ერთარსება რუსთველმა ისე გადააჯაჭვა გერმინს ერთი, რომ მის *ერთარსება ერთში* შეიძლება თვით ქრისტიანულ ერთარსება სამეზასთან დაპირისპირებაც კი დავინახოთ.

რუსთველის „ერთარსებისა ერთისას“ თაობაზე ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი და ის შენიშვნები, რომლებიც სამეცნიერო ლიგერაგურაში ამ საკითხზე გამოითქვა კიდევე რამდენიმე კომენტარს საჭიროებს:

I. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თეიმურაზ ბაგრატიონმა და კ. კეკელიძემ რუსთველის *ერთარსებისა ერთისა* ორ ცნებად გაიგეს და *ერთარსებაში სამეზა* დაინახეს. ჩემს მიერ ზემოთ განვითარებული თვალსაზრისის თანახმად, *სამეზა* არ უდრის *ერთარსებას*, *ერთარსება* და *სამეზა* იგივეობრივი ცნებები არ არის¹. ერთარსება ქრისტიანული სამეზის მხოლოდ *თვისებაა* და იგი შეიძლება აღნიშნავდეს არა მხოლოდ ქრისტიანული სამეზის თვისებას, არამედ საზოგადოდ ყოველგვარი სიმრავლის თვისებას, ერთზე მეტის თვისებას. *ერთარსება* მიუთითებს მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ რამდენიმე პირს ერთი და იგივე არსება აქვს. ამის საპასუხოდ მ. გიგინეიშვილმა განაცხადა, რომ „ერთარსების“ გვერდით რუსთველის 836-ე სტროფში „ერთი“ გვექნებოდა თუ არა, ამისაგან დამოუკიდებლად *ერთარსება არის სამეზა...*“ (57, გვ. 57) და გაიმეორა კ. კეკელიძის აზრი: „თეოლოგიურ გერმინოლოგიაში „ერთ-არსება“ ჰგულისხმობს „სამეზას“, ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს“ (129, გვ. 224; 57, გვ. 59). მაგრამ კ. კეკელიძის ამ დებულებაზე დაყრდნობით რუსთველის *ერთარსებაში* სამეზის დანახვა არ იქნება სწორი: კეკელიძე წერდა: *თეოლოგიურ*

¹ *სამეზის* გაიგივებას *ერთარსებასთან* ეწინააღმდეგება დოგმატიკის მთელი ისტორია. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებამდელი წმინდა სამეზის ერთი ნაწილი სამეზას აღიარებდნენ, მაგრამ მასში არ ხელაყდნენ ერთარსებას ნიკეის კრების შემდეგდროინდელი შინაარსით (მღრ. 340, გვ. 324). მაგალითად დავასახელებთ *გერგულიანეს*. იგი „ამაღლდა“ ორთოდოქსულ ფორმულამდე: „ერთი ღმერთი არის თვითონ სამეზა“. იგი აღიარებდა, რომ სამეზის სამივე პირი ღმერთია, სამეზა განირჩევა, როგორც პირები, მაგრამ ერთიანია როგორც სუბსტანცია (340, გვ. 321). მაგრამ მის მოძღვრებაში მაინც არ ჩანდა *სამეზის ერთარსების* ორთოდოქსული გაგება: «Во всяком случае из его слов о св. Троице никоим образом нельзя вывести учения о единосущии лиц св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе» (340, გვ. 322)

ტერმინოლოგიაში ერთარსება გულისხმობს სამეხას¹. მაგრამ ვიცით კი, რომ რუსთველი, როდესაც ერთარსება ერთს ახსენებს, მისი ამბროვნება უთუოდ ქრისტიანულ თეოლოგიურ ტერმინოლოგიას ეყრდნობა და თვითონაც იგივე შინაარსს დებს ამ ტერმინში, რასაც ქრისტიანული დოგმატიკა? ამაში, როგორც ჩანს, შინაგანად დარწმუნებული არ იყო თვით კ.კეკელიძე. ამიტომ იყო, რომ მან *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტი გაასწორა და პოემაში *ერთარსების* გვერდით *სამი* ჩასვა. ამ კონიექტურის მიღება კი შეუძლებელია. საქმე ისაა, რომ ერთარსება, რომელიც ორთოდოქსულ დოგმატიკაში *სამეხას* თვისებაა, ზოგად სიტყვახმარებაში, ლოგიკურ ამბროვნებაში და ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში არ არის მხოლოდ და მხოლოდ სამეხას თვისება. არც თეოლოგიურ ლიტერატურაშია იგი მხოლოდ სამეხას თვისება.

ტერმინ ერთარსებას ქრისტიანულ დოგმატიკაში ბერძნულ ენაზე შეესაბამება ἁπλοῦς; ხოლო ანტიკურ მწერლობაში ქართული ერთარსების თანაფარდი ბერძნული ცნებაა *μία ὁσῶτα* (μία ὁσῶτα — 126, გვ. 164). *μία ὁσῶτα* ერთხანს ქრისტიანულ მწერლობაშიც გავრცელდა. კერძოდ, ეს ტერმინი გამოიყენა ბასილი დიდმა და პოპულარობაც მოუპოვა (587, გვ. 369).

ἁπλοῦς შედგენილი მესართავი სახელია და ნიშნავს არსებით ერთი და იგივე, ერთარსება. იგი ორი ფუძისაგან შედგება: ἁπλός ერთი და იგივე, ერთნაირი, თანაბარი, საერთო, შეთანხმებული; ὁσῶτα — არსება. *μία ὁσῶτα*-ში კი ὁσῶτα (არსება) დაკავშირებულია რიცხვით სახელთან *μία*, რომელიც ნიშნავს *ერთს* (εἷς, *μία*, *ἓν* — ერთი, ერთიანი).

ქართულად როგორც ἁπλοῦς, ასევე *μία ὁσῶτα* ითარგმნება *ერთარსებად*. *ერთარსება* *μία ὁσῶτα*-ის კალკია. ἁπλοῦς-ის უფრო მუსტი თარგმანი იქნებოდა „თანაარსი“, და მართლაც ქრისტიანული დოგმატიკის ტერმინი ἁπλοῦς ჩვეუმი ძველად ითარგმნებოდა ხან ცნებით „ერთარსი“, ხან ცნებით „თანაარსი“. ამ ორი ტერმინიდან გიორგი მთაწმიდელმა უპირატესობა „ერთარსს“ მიანიჭა და ამიტომაც ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც შემდგომში იგი დამკვიდრდა (126, გვ. 164).

ქრისტიანულმა დოგმატიკამ მეტაფიზიკური ტერმინი ἁπλοῦς ანტიკური ამბროვნებისაგან შეითვისა. ამ ტერმინის დამკვიდრებას IV-V საუკუნეების ბიზანტიაში დიდი კამათი და ბრძოლები მოჰყვა. ტერმინი ἁπλοῦς ბიბლიაში არ გვხვდება. ქრისტიანული ორთოდოქსია ამ ტერმინს თავიდანვე მგრულად შეხვდა. 267-268 წლებში ანგიოქიის საეკლესიო კრებაზე პავლე სამოსატელს ედებოდა ბრალად მისი

¹ ამიტომაც, რომ ძველ ქართულ სასულიერო შინაარსის ტექსტებში *ერთარსება* თითქმის ყოველთვის *სამეხას* თვისებაა (თუ არა გვაქვს სპეციფიკური კონტექსტები, რომლებშიაც საუბარი იქნება *ძის* ერთარსებობაზე მამასთან, ან *სულის* ერთარსებობაზე მამასთან და ძესთან). ამგვარ ტექსტებში ტერმინი *ერთარსება* მიუხედავად იმისა, იგი სამეხასთან ერთად გვხვდება, სამეხას რომელიმე ჰიპოსტასთან, თუ ცალკე, მიუთითებს (გულისხმობს, მოიამბრებს) სამეხას. ეს განპირობებულია თხზულების საერთო ხასიათით; იმით, რომ ძველი სასულიერო შინაარსისაა და ქრისტიანულ თემატიკას ეფუძნება.

ხმარება (587, გვ. 369). მაგრამ უკვე 325 წელს ნიკეის საეკლესიო კრებამ იგი ორთოდოქსულ სიმბოლოთა რიგში შეიტანა. როგორც მაშინდელი დაინტერესებული წრეებისათვის, ასევე დღევანდელი ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის ნათელია, რომ ეს ტერმინი აშკარად არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების გავლენითაა შექმნილი (370, გვ. 198).

საქმე ისაა, რომ არსის ერთიანობის, ერთარსების ისეთი შინაარსი, რაც ἁπλοῦς-შია ჩადებული (სამეებისაგან დამოუკიდებლად) არისტოტელეს მეტაფიზიკისათვისაა დამახასიათებელი. მხოლოდ, არისტოტელე ამ ცნების – ერთარსების აღსანიშნავად იყენებდა არა ტერმინ ἁπλοῦς –ს, არამედ $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ ὁὅτι –ს. ამრიგად, ცნება *ერთარსება* არისტოტელესეული ცნებაა. იგი აღნიშნავს არსით მსგავსს, ერთ და იმავეს და გამოიყენება ერთი და იმავე კლასის საგანთა ზოგადი თვისების აღსანიშნავად. აი, რამდენიმე მაგალითი არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ ამ ცნების გამოყენებისა:

1. მეტაფიზიკა, IV, 16:

„Κατὰ γὰρ τὸ ἕν λέγεται πάντα. Ταῦτα μὲν γὰρ ἂν $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ ἢ ὁὅτι (803, გვ. 527).

„ერთი ეწოდება ყოველივე იმათ, რომლებსაც *არსება* ერთი აქვთ“ (608, გვ. 118).

2. მეტაფიზიკა, IV, 9:

„Καὶ τὰ μὲν ὁὕτως λέγεται ταῦτα, ...καὶ ἂν ἢ ὁὅτι $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ “ (803, გვ. 523).

„იგივეობრივია ისიც, რასაც *ერთი აქვს არსება*“ (608, გვ. 106).

3. მეტაფიზიკა, IV, 6:

„...τῷ θειῶντι $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ ὁὅτι ὁὅτι $\sigma\upsilon\mu\phi\acute{\epsilon}\nu\eta\epsilon$ τὸ $\mu\omicron\iota\sigma\tau\alpha\chi\acute{o}\varsigma$...“ (803, გვ. 519).

„... აღამიანს, როგორც *ერთი არსების* მქონეს, ახასიათებს განათლებულიც...“ (608, გვ. 111).

არისტოტელეს შემდეგ, მაგრამ ქრისტიანულ ორთოდოქსიაში დამკვიდრებამდე (მანამდე, სანამ მსოფლიოს პირველ საეკლესიო კრებას იმპერატორი კონსტანტინე ამ ტერმინს ორთოდოქსულ დოგმატებში შეაგანიებდა – 341, გვ. 48), *ერთარსებას ქრისტიანული სამების ერთარსებისაგან* განსხვავებული შინაარსით იყენებდა გნოსტიციზმი (348, გვ. 257).

განსხვავებულ გაგებას დებდა ამ ტერმინში ნეოპლაგონიზმიც. აი, როგორ აფასებს ორთოდოქსულ-ქრისტიანული თეალსაზრისი ნეოპლაგონიზმის ერთარსებას და სამებას: „Интересно отметить, что выражение τὸ ἁπλοῦς ὄντι встречается у Плотина (Ennéade. IV, 4, 28). Плотиновская триада состоит из трех единосущных ипостасей Единое, Ум и Душа мира. Однако их единосущность не поднимается до троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей иерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются“ (399, გვ. 30).

თავისებური მნიშვნელობით შემოიტანა ეს ტერმინი ქრისტოლოგიაში ორიგენემ (473, გვ. 187).

და თვით კანონიკურ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც იგი არ ნიშნავს *მხოლოდ და მხოლოდ* სამების არსებით ერთიდაიგივეობას. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებაზე და ამ პერიოდის წმინდა

მამების მიერ ეს ცნება სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა. მას ერთი მნიშვნელობა და გააზრება არ ჰქონია, *მხოლოდ* სამების ერთარსებაზე მისათითებლად არ იხმარებოდა. უმთავრესად (მაგრამ არა ყველა შემთხვევაში) ნიკეელი მამები ამ გერმინს ხმარობდნენ იმის აღსანიშნავად, რომ *ძე ინაწილებს მამის ბუნებას, ძე არის მამის ერთარსება ანუ ოμοიუსი* (530, გვ. 277); *ძის ერთარსების*, ანუ *ძის ჰომოუსიოსის* პრობლემა ძალზე პოპულარული გახდა ალექსანდრიის 362 წლის საეკლესიო კრების პერიოდში. ამ დროისათვის *ათანასე ალექსანდრიელმა* და *ჰილერ პუგეელმა* გერმინი ჰომოუსიოს (ერთარსება) დაამკვიდრეს ძის მამასთან ერთარსების აღსანიშნავად (530, გვ. 263-266; შდრ. 473, გვ. 232). ჰილერი თავის „De synodis“ -ში (Hilaire de Poitiers, De syn., 67, 84, 88) „ხსნის ამ სიტყვას როგორც აღმნიშვნელს იმისა, რომ ძე არის საცხებით მსგავსი ანუ თანაგოლი მამისა, ვინაიდან იგი წარმოშობილია მამის სუბსტანციიდან“ (530, გვ. 265). მაშასადამე, ერთარსება თეოლოგიურ ლიგერატურაშიც არ გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ სამებას. იგი შეიძლება გულისხმობდეს ძის ერთარსებას მამასთან. უფრო მეტიც, თეოლოგიურ ლიგერატურაში ერთარსება კიდევ სხვა მოდუსით შეიძლება შეგვხვდეს. ათანასე ალექსანდრიელის და კაპადოკიელი მამების თეოლოგიურ მემკვიდრეობაში ხშირად საუბარია *სულის ჰომოუსიოსზე* ანუ *სულის ერთარსებაზე* (530, გვ. 266-274; შდრ. 587, გვ. 369). ათანასე თავგამოდებით იცავს ალექსანდრიაში *სულის ჰომოუსიოსს* (530, გვ. 270). ათანასე თავს იკავებს, რომ სულს უწოდოს ღმერთი, მაგრამ მისი დოქტრინით *სული* მიეკუთვნება *ლოგოსს* და *მამას* და არის ერთარსება (ოμοიუსი) მათთან (530, გვ. 269). კაპადოკიელების წინაშე დაისვა *ძისაგან სულის* განსხვავების დამუშავების პრობლემა, რამდენადაც იყო ცდუნება, რომ რომ „სულის ჰომოუსიოსი თითქოსდა გულისხმობს იმას, რომ მამას ორი ძე ჰყავს“ (530, გვ. 272). ასე რომ, *ერთარსება* (ოμοიუსი) თეოლოგიურ ლიგერატურაში იხმარება ძის მამასთან ერთარსების მნიშვნელობით და სულის ძესთან, ან სულის ძესთან და მამასთან, ერთარსების მნიშვნელობით *ჯერ კიდევ მამინ, როდესაც არ არის გააზრებული სამების ერთარსების ღოგმაგი საბოლოო სახით*. ამდენად, *ძის ჰომოუსიოსი* და *სულის ჰომოუსიოსი* მოყვანილ შემთხვევაში, არ გამომდინარეობს *სამების ჰომოუსიოსისაგან*. ეს არის ღოგამგიკის განვითარების ის პერიოდი, როდესაც სამების ჰომოუსიოსის (სამების ერთარსების) ღოგმაგი ყალიბდება და *ძის ჰომოუსიოსი* და *სულის ჰომოუსიოსი* სამების ჰომოუსიოსის ღოგამგის ჩამოყალიბების წინამავალი საფეხურებია¹. სამების *ორთოდოქსული*

¹ ის გარემოება, რომ ნიკეის საეკლესიო კრების შემდგომ პერიოდში გერმინი *ჰომოუსიოსი* ერთბაშად არ დამკვიდრებულა თავისი საბოლოო ორთოდოქსული შინაარსით, იქიდანაც ჩანს, რომ ჩამოყალიბდა პარგია, რომელიც საზოგადოდ არ იზიარებდა ოμοიუსი გერმინში ფიქსირებულ შინაარსს – *არსებით ერთობა* და დაჯგუფდა მეორე გერმინის ირგვლივ ოμοიუსი – *არსებით მსგავსება*. ბრძოლა ჰომოუსიელებსა (ოμοიუსი) და

დოქტრინის საბოლოო სახით ფორმულირება კი დაკავშირებულია აღმოსავლეთში კაპადოკიელების – ბასილი დიდი (გარ. 379), გრიგოლ ნაზიანზელი (გარ. 390), გრიგოლ ნოსელი (გარ. 394); სოლო დასავლეთში ავგუსტინეს (გარ. 430) მოღვაწეობასთან (530, გვ. 263).

ამრიგად, *ერთარსება* ანტიკურ მწერლობაში ცნობილი ტერმინია და მიუთითებს ერთი და იმავე კლასის საგანთა ზოგად თვისებაზე. იგი სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა ჯერ გნოსტიციზმში და შემდეგ პირველი საუკუნეების ქრისტიან „წმიდა მამებთან“. ბოლოს ეს ტერმინი ქრისტიანულმა ორთოდოქსიამ სამების თვისებად მოიაზრა. მაგრამ ცალკე აღებული ტერმინი *ერთარსება* (თუ იგი სამების გვერდით არ იხმარება, ან ქრისტიანულ დოგმატიკურ ლიტერატურაში არ არის ისეთ კონტექსტში, სადაც უთუოდ სამების თვისებაზეა საუბარი) *არ არის აუცილებელი, რომ მხოლოდ და მხოლოდ სამების თვისებაზე მიუთითებდეს*.

დაბოლოს, რომ სამებისაგან მოწყვეტით ტერმინი *ერთარსება* შეიძლება გამოდგეს არა მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთის, არამედ სხვა ისეთი რელიგიის ღმერთის აგრიბუტადაც, რომელიც სამებას არ აღიარებს, *დოკუმენტურად* მტკიცდება იმით, რომ *ერთარსება* მაჰმადიანური ღმერთის ერთ-ერთ ძირითად ეპითეტადაც იხმარებოდა. მაჰმადიანმა ღმერთისმოსავეებმა შეადგინეს „ალაჰის ყველაზე საუკეთესო სახელების“ სია, რომელშიც ასამდე სახელი (აგრიბუტი) გაერთიანდა. ისლამური რელიგიის ცნობილი ინგლისელი სპეციალისტის ღუნკან მაკდონალდის (1863-1943) სიტყვით, ყველა ამ ეპითეტიდან იქმნება სახე „არსებისა, რომელიც არის თვითკმარი, ყოვლის შემძლე, ყოვლის მცოდნე, ყოვლის შემცველი, საუკუნო, ერთარსება“¹.

ჰომეუსიელებს (ὁμοιουσισ) შორის გადაწყვეტ ფაზაში იყო 361-381 წლებში და ღამთავრდა იგი ჰომოუსიელების გამარჯვებით; თუმცა ჰომოუსიოსის ერთგულმა დამცველებმა ათანასე ალექსანდრიელმა და ჰილერ პუტიელმა ბევრი რამ აიღეს ჰომეუსიოს-ტერმინის შინაარსისაგან (530, გვ. 249, 263-266).

¹ ეს ამრი და მოწმებული და, მამასაღამე, გამიარებულიცაა ცნობილი ფრანგი სპეციალისტის ა. მასეს წიგნში «L' Islam», Paris, 1952 (იხ. 412, გვ. 99).

სამოგალოდ, მაჰმადიანური მკაცრი მონოთეიზმი ვერ გამორიცხავს ღვთაების აგრიბუტაგან „ერთარსებას“, რამდენადაც ის ერთ-ღვთაება ღმერთი, რომელსაც ქრისტიანული სამების საპირისპიროდ მაჰმადიანური თეოლოგია მიიჩნევს უმენაეს არსებად, აბსოლუტური ერთია: არსებითაც ერთია და ჰიპოსტასითაც ერთია. ამიგომ არის, რომ ცნობილი არაბი ფილოსოფოსი ალ-ლაზალი (1058 || 59-1111) არ უარყოფს ერთ ღვთაება ღმერთს. „პირიქით, იგი ღმერთის ერთარსების ერთგულია ყველგან და ყოველთვის. თუნდაც მაშინაც, როდესაც მრავალსა და ერთსაც კი განასხვავებს ერთმანეთისაგან“ (138, გვ. 85). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ალ-ლაზალის

II. მ. გიგინეიშილის აზრით, „ერთარსების ასეთი გაგება: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“, არაა მართებული. არაერთი მრავალს არ ნიშნავს (57, გვ. 57). მკვლევარის კატეგორიული განცხადება „არაერთი მრავალს არ ნიშნავს“ – მიმართულია ჩემი დებულების წინააღმდეგ: არსებით ერთობა ლოგიკურად შეიძლება იყოს *ერთზე მეტის, მრავლის, ე. ი. ერთის საწინააღმდეგო მხარის* ანუ *არა ერთის* თვისება.

მაგრამ სხვა არის დებულება – არაერთი უდრის მრავალს და სულ სხვა, რომ ცნება *არაერთი* გარკვეულ შემთხვევაში მოიაზრო ერთზე მეტის, მრავლის, ანუ ერთის საწინააღმდეგო მხარის მნიშვნელობით. მე მხოლოდ ამ უკანასკნელი ნიუანსით ვიყენებდი ცნებას *არაერთი*. მე ვწერდი: „ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად ერთარსება უთუოდ გულისხმობს *ერთზე მეტს, არაერთს*; ან კიდევ: „*ერთარსება ერთის* უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: *ერთი და არაერთი* (ერთი და მრავალი)“ (279, გვ. 161). როგორც ვხედავთ ცნებას *არაერთი* მე ორივე შემთხვევაში ვაზუსტებ; მივუთითებ, რომ მას ვიყენებ *ერთზე მეტის, მრავლის* მნიშვნელობით. შეიძლება თუ *არა არაერთში* ანუ *ერთის საწინააღმდეგო მხარეში მრავლის, ერთზე მეტის მნიშვნელობა* ჩავდოთ. უფრო ზუსტად, რამდენადაც მსჯელობა რუსთველისეული ცნებების გაგებაზეა: შეეძლო თუ არა რუსთველს *მრავალი* ერთის საწინააღმდეგო მხარეში – არაერთში დაენახა ანდა (ეს კითხვა შემდეგ საკითხზე დაიყვანება): შუა საუკუნეების მეტაფიზიკური აზროვნება დებდა თუ არა *მრავალში ერთის საწინააღმდეგო აზრს*.

ამ კითხვას აშკარად დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ, რამდენადაც ასე ესმოდა ერთისა და მრავლის ურთიერთობა მეტაფიზიკის მამამთავარს არისტოტელეს. აი, რას წერდა იგი “მეტაფიზიკის“ IV წიგნის მე-6 თავში, სადაც საგანგებოდაა საუბარი ერთისა და მრავლის რაობაზე: Φασι δὲ καὶ ὅτι τὰ πολλὰ ἀντικειμένους λεχθήσεται τὸ ἓν (803, გვ. 520). („ცხადია, რომ მრავლის შესახებ ერთის საწინააღმდეგო აზრით შეიძლება ლაპარაკი“ – 608, გვ. 108).

ამგვარად, *არაერთი* შესაძლებელია ნიშნავდეს *მრავალს* რამდენადაც არაერთი არის ერთის *საწინააღმდეგო მხარე*; ხოლო

აზროვნება გიპიურია შუასაუკუნეების ისლამური ფილოსოფიისათვის (590, გვ. 1-2; იხ. 138, გვ. 146).

არც ებრაული მონოთეიზმისათვის უნდა ყოფილიყო მიუღებელი ღვთაების აგრძელება „ერთარსება“. ერნესტ რენანის ერთი მითითება შუა საუკუნეების ცნობილ ებრაელ ფილოსოფოს მაიმონიდზე (1135-1204) ადასტურებს, რომ ებრაელ სქოლასტიკოსებისათვის არ იყო უცხო *ერთარსება* ღმერთი და თუ ზოგიერთი მათგანი ღვთაების ამ აგრძელებს არ ახსენებს, მხოლოდ იმის შიშით, რომ მისთვის (იუდაველისათვის) ვინმეს ქრისტიანული სამება ერთარსების აღიარებაში არ დაედო ბრალი (431, გვ. 110).

თავის მხრივ, *მრავალი* სწორედ ერთის საწინააღმდეგო მხარე, *ერთზე მეტია*.

სწორედ ამგვარი წარმოდგენა იყო დამკვიდრებული რუსთველის ეპოქაში *ერთისა და მრავლის* ურთიერთობაზე. ე. ი. *ერთის* საპირისპირო, საწინააღმდეგო მხარედ *არაერთი* იყო მიჩნეული და ეს უკანასკნელი ნიშნავდა ან *მრავალს*, ან *არაფერს*. ამიგომ არის, რომ ვიყენებ რა *არაერთის* მრავლის მნიშვნელობით ყველა შემთხვევაში იქვე მივუთითებ: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“. აი, რას ვკითხულობთ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითის“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის პირველსავე თავში, რომელიც ეძღვნება ერთის მრავალთან მიმართების პრობლემას და რომლის სათაურია „ერთისა და სიმრავლისათჳს“: „რამეთუ თითოეული, რომელიცა შეიპყრა, ანუ ერთი იყოს ანუ არა ერთი; და თუ არა ერთი, ანუ მრავალ, ანუ არა რაჲ“ (665, გვ. 3). იგივე ამრია ორიგინალის შესაბამის სიტყვებში: τῶν γὰρ πῶς ἄν, ἕκαστος, ἢ περ ἢ ἄλλῃς, ἥτοι ἢ ἄλλῃ ἢ οὐχ ἕν· καὶ εἰ οὐχ ἕν, ἥτοι πῶς ἢ ὁ ἓν (829, გვ. 2).

III. მ. გიგინეიშვილი მიიჩნევს, თითქოს ჩვენ, მოსე გოგიბერიძესთან ერთად, არ გვესმის, ქრისტიანული ღმერთი რომ მონოთეისტური ღმერთია, ამის საბაბს მკვლევარს აძლევს ის, რომ მოსე გოგიბერიძე ქრისტიანობისაგან განსხვავებით რუსთველს *უკომპრომისო მონოთეისტად თვლის*. მკვლევარი ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ ქრისტიანული ერთარსება სამება ღმერთი ზუსტად ისეთივე ღმერთია, როგორიც იმ რელიგიათა ღმერთი, რომლებიც სამებას არ აღიარებენ. თვით ქრისტიანული მართლმადიდებლური განმარტებით, *ქრისტიანული მონოთეიზმი* თავისი მოძღვრებით სამებაზე დაუპირისპირდა ებრაელთა რელიგიის *მკაცრ, ვიწრო მონოთეიზმს* (428, სვ. 816). ხოლო, მეორე მხრივ, იმავე ორთოდოქსული ქრისტიანული პოზიციიდან უნიტარიზმი – ერთ-ერთი ქრისტიანული განხრა, რომელიც არ ცნობს სამების ღოგმაცს – აღიარებს „ღვთაების აბსოლუტურ ერთობას“ (471, გვ. 811). მეცნიერება თვლის, რომ ქრისტიანული ღმერთი მონოთეისტური ღმერთია, რამდენადაც იგი ერთი ღმერთი, ერთარსება ღმერთია. მაგრამ განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიებისაგან, ქრისტიანული ერთი ღმერთი სამპიროვანია, ამიგომაც ქრისტიანობის მონოთეიზმი არ არის ისეთივე მკაცრი, უკომპრომისო მონოთეიზმი, როგორიც იმ რელიგიათა მონოთეიზმი, რომლებიც სამებას არ აღიარებენ (431, გვ.66). არასწორია მკვლევარის პოზიცია, როდესაც ამ თემის ეკამათება მიქაელ მოდრეკილის და იოანე მგბევარის პოზიციიდან. წარმართობასა და ქრისტიანულ-სექტანტურ დაჯგუფებებთან ბრძოლაში ქრისტიანული ორთოდოქსია თავგამოდებით ამტკიცებს სამების განუყოფლობას, მაგრამ ამის გამო ქრისტიანულ მონოთეიზმში ზუსტად ისეთივე მონოთეიზმის დანახვა, როგორიც, ვთქვათ, ებრაელობას და მაჰმადიანობას ახასიათებს, შეცდომაა.

საკამათოდ გახდა ჩემი მსჯელობა *ერთარსება სამის* შესახებ (57, გვ.58). გამოთქმას *ერთარსება სამი* მე ვიყენებ *ერთარსება სამების* ნაცვლად. ეს გარემოება თვალნათლივ ჩანს, თუ ამ შესიგვებას დაუუკვირდებით იმ კონტექსტში, რომელშიც იგი მოვითავსე (279, გვ. 161).

რატომ შევცვალე *ერთარსება სამება ერთარსება სამით?* ეს ცნება შეეუპირისპირე რუსთველის *ერთარსება ერთს*. მივუთითე იმაზე, რომ სადაც ქრისტიანულ ღოგმაგში დგას *სამი* (სამპიროვნება, ანუ სამება), იქ რუსთველმა დააყენა არა *სამი*, არამედ ერთი. ამ კონტექსტში ნათელია, რომ სამი სამპიროვნებას, სამებას ნიშნავს.

შესიტყვება *ერთარსება სამი* სამ ღმერთზე არ მიუთითებს. ქრისტიანულ ღოგმაგში *ერთარსება სამება* ღმერთის ერთებაზე, მონოთეიზმზე მიუთითებს შესიტყვების პირველი ნაწილი *ერთარსება*. ის რაც არსებით ერთია, ერთი ღმერთია. ხოლო შესიტყვების მეორე ნახევარი *სამება* მიუთითებს *სამპიროვნებას, სამგვამოვნებას*. შესიტყვებაში *სამი* მხოლოდ *სამპიროვნებას* შეიძლება ნიშნავდეს და არა სამღმერთობას.

არც იმის თქმაა მართებული, რომ მე ღმერთის სახელს *სამებას* ვცვლი სიტყვით *სამი* და აქედან ქრისტიანული ღმერთი სამ ღმერთად მიმამჩნია. სინამდვილეში, მე ცნებას ერთარსება სამება შევუნაცვლე *ერთარსება სამი*. რა თქმა უნდა, თვით ასეთი შენაცვლება ღოგმაგიკური თვალსაზრისით მიუღებელია. ღვთისმეტყველებაში ამ ტერმინთა პარალელური გამოყენება არ იქნება მართებული. მე ლიტერატურული ინტერპრეტირებისას, კონკრეტულად რუსთველის „ერთარსება ერთის“ გააზრებისას, მივუთითე იმაზე, რომ, სადაც სამების ღოგმაგი ერთარსების შესატყვისად რიცხვითი სახელის სამის შინაარსზე მიაწვდის, იქ რუსთველმა *ერთი* დააყენა. ეს კი აბსოლუტურად სხვაა.

ერთარსება სამის პირობითად *ერთარსება სამების* ნაცვლად ხმარება შესაძლებელია, შეცდომა არ არის. *ერთარსება სამი* მიუთითებს, რომ ღმერთი არის არსებით ერთი (ე.ი. ერთი ღმერთი), მაგრამ იგი რაღაცით არის სამი. იგი სამია ჰიპოსტასით, პირით, გვამით, სახით, „თვითებით“. განა ამასვე არ ამბობს „თამარიანის“: „*ერთარსებასა სამ-სახიერსა*“ (1, 21); ვახტანგ მეექვსის: „*სამთვითებითა და ერთ არსებით ცნობილმან*“ (645, გვ.8); თეიმურაზ მეორის: „*სამ გვამს ეპქებდეთ ერთ უფლად...*“ (657, გვ. 2); თეიმურაზ ბაგონიშვილის: „*ერთარსება სამგვამოვნისა ღმერთისა...*“ (613, გვ. 124). დაუუკვირდეთ ნაწყვეტს თეიმურაზ პირველის „*წამება ქეთევან დედოფლისა*“-ს დანართიდან: „*შენცა მტკიცედ გაქვს, გიპყრია სამ-ერთ-არსების მცნებანი*“ (656, გვ. 137).

ქრისტიანული ღოგმაგიკის ისეთმა მცოდნემ, როგორიც იყო კ. კეკელიძე, იმისათვის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* *ერთარსება სამების* ცნება ჩაესვა სიტყვა *ღამისად* შეცვალა სიტყვით *სამისად* (ე. ი. *ერთარსების* გვერდით დასვა *სამი* და *არა სამება*) და ასეთი წაკითხვა შემოგვთავაზა: „იტყვის: ჰე, მშეო, ვინ ხაგად გოქვეს მზიანისა *სამისად* *ერთარსებისა*, ერთისა, მის უეამოსა *ქამისად*“ (126, გვ. 166)¹.

¹ ამის მსგავსად ასწორებს ტექსტს მ. წერეთელიც *ვეფხისტყაოსნის* საკუთარ გამოცემაში (714).

ასე რომ, *ერთარსება სამი* სხვას არაუფერს გულისხმობს, თუ არა *ერთარსება სამეზას*. იგი სავსებით შესაძლებელი გამოქმაა და ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ერთი, ერთარსება ღმერთი არის სამპიროვანი.

ამრიგად, 837-ე სტროფში ავთანდილი *მზე-მნათობს* უწოდებს ღმერთის, უზენაესი არსების ხაგს, სახეს. ეს უზენაესი არსება კი მისი სიგყვებით არის: *მზიანი ღამე, ერთარსება ერთი და უკამო ჟამი*. ეს სამივე სახელი არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის და არა *მაინცდამაინც* ქრისტიანული სამების, ანდა ამ სამების რომელიმე პირის (კერძოდ, ქრისტეს) სახელი. საგანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს ჩემს მიერ ხაზგასმით დასტავებულ სიგყვას „მაინცდამაინც“. მაშასადამე, ჩემი აზრით, უზენაესი არსების გემოთ განხილული სამივე რუსთველისეული სახელი შესაძლებელია მიუთითებდეს ქრისტიანულ სამებაზეც, მაგრამ ასევე შესაძლებელია მიუთითებდეს სამოვადოდ უზენაეს არსებაზე და არა მაინცდამაინც სამებაზე ან მის რომელიმე პიპოსგასზე. სამივე სახელი *ღამყარებულია* ღმერთის მოაზრების ცნობილ ფილოსოფიურ მეთოდზე (კაგაფაგიკა-აპოფაგიკა), იმ მოძღვრებაზე, რომელიც სამოვადოდ მიღებული იყო ძველ რელიგიურ და ფილოსოფიურ სისტემებში და რომელიც უაღრესად ახლობელი ჩანს ქართული სამოვადოებრიობისა და კერძოდ რუსთველისათვის.

„ბუნება-ზიარო“

რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში ქრისტე ღმერთის სახელს *ვეფხისგყაოსნის* კიდევე ერთ ადგილას ხედავენ. კერძოდ, მ. რაფავა ავთანდილის ერთ-ერთ ეპითეტში, „ბუნება-ზიარო“, ქრისტე ღმერთის სახელს კითხულობს: „რა ესე ესმა ავთანდილს ღალსა, ბუნება-ზიარსა“ – 1109. ავგორის აზრით, „ბუნების-ზიარო“ მოვად-ქრისტიანული ცნებაა, საერთოდ ნიშნავს ღმერთთან ზიარს, ხოლო კონკრეტულად – სამების ერთ წევრთან, ქრისტე ღმერთთან ზიარს“, (203, გვ. 120). მ. რაფავას ეს დასკვნა არ შეიძლება გავიზიაროთ შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. ქრისტიანულ მწერლობაში შესაძლებელია *ბუნება* გამოყენებული იყოს ღმერთის გადაგანით, მეგაფორულ სახელად, რადგანაც *ბუნება* ღმერთის, პირველმთბების დაღებითი, წართქმითი, კაგაფაგიკური სახელია. მაგრამ მკვლევარი უშვებს პრინციპულ შეცდომას: სადაც კი საუბარია *საღმრთო ბუნებაზე*, ანუ *ღვთაებრივ ბუნებაზე* ყველგან *ბუნება* ღმერთის და, უფრო მეტიც, მაინცდამაინც ქრისტე ღმერთის სახელად მიაჩნია. ქრისტიანული ლოგმატიკა სულ სხვას ამბობს: ერთია ღვთაებრივი

ბუნება, ღვთაებრივი არსი და მეორე – ადამიანური ბუნება, კაცებრივი ბუნება, ანუ, როგორც იოანე დამასკელი უწოდებს, *გარემოს ბუნება*. მაგალითად, იოანე დამასკელი წერს: „ხოლო რაოდენთა ვიგყვით ღმრთისათჳს წართქუმიტ, არა ბუნებასა, არამედ *გარემოჲსთა ბუნებისათა ცხადჰყოფენ*, რამეთუ დაღათუ სახიერი, დაღათუ მართალი, დაღათუ ბრძენი, დაღათუ რაჲცა რაჲმე სთქვა – *არა ბუნებასა იგყვ ღმრთისასა, არამედ გარემოჲსთა ბუნებისათა...*“ (იხ. 203, გვ. 113). *სწორედ ამ ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების ურთიერთ განსხვავებაზეა* დაფუძნებული ორთოდოქსული ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატი – ქრისტეს ორბუნებოვნების ანუ დიოფიზიტობის შესახებ: ქრისტე აერთიანებდა ორ ბუნებას – ღვთაებრივს და ადამიანურს. ქრისტიანული მოძღვრებით, ქრისტე ღმერთი *ემიარა* ადამიანურ ბუნებას, რათა ჩვენ აგვაძალდოს, წაგვიყვანოს სასუფეველისაკენ, შეგვაერთოს ღმერთს, *ე. ი. გვაზიაროს ღვთაებრივ ბუნებას*. ქრისტიანულ მწერლობაში ყოველ ნაბიჯზე არის საუბარი ამ მოძღვრებაზე და ამიგომაც არაერთგზის გვხვდება გამოთქმები: „საღმრთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა“, „ზიარ-ყოფა ბუნებასა ღმრთეებისასა“.

2. „ბუნება-ზიარის“ ქრისტეს ეპითეტად გამოცხადება ემყარება ძველი ქართული მწერლობიდან არასწორად განმარტებულ ორიოდე კონტექსტს. „ქრისტიანულ მწერლობაში ბუნება ხშირად იხმარება ღმერთის სინონიმად, – წერს მ. რაფაეა. – ერთი მაგალითი: „შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“ (739, გვ. 96). „ლაპარაკია ქრისტეს შობაზე, – აგრძელებს მკვლევარი, – ბუნება ქრისტეს ეპითეტია. „ბუნება-ზიარი“ ღმრთეება-ზიარია“ (203, გვ. 118). მკვლევარი ცდება. მოყვანილი ნაწყვეტი ამოღებულია *გიმოთე იერუსალიმელის* საკითხავიდან „გაძრად მიყვანებისათჳს“. ამ საკითხავში განმარტებულია სიტყვები ლუკას სახარებიდან (2, 25-35), სადაც საუბარია სვიმეონ იერუსალიმელის შესახებ, რომელსაც სული წმიდას მიერ ეუწყა ახალშობილი (40 დღის) იესოს გაძრად მიყვანის ამბავი და რომელმაც დალოცა მარიამი და მისი ახალშობილი გაძარში. გიმოთე წერს: „ოდეს შევიდა სჳმეონ და დაღვა იგი წინაშე საკურთხეველსა და მოელოდა ცხებულსა მას, რომელი სულმან წმიდამან აუწყა მას, და ჰხედვიდა იგი მრავალთა ღელათა, რომელთა შეჰყვანდეს ყრმანი. შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა, და სჳმეონ ჰხედვიდა ყოველთა ღელათა, ვითარცა არს მიხედვაჲ კაცისაჲ: და ვითარ მიჰხედა წმიდას მას ქალწულსა არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ

ვითარცა მაღლითა შემოსილსა და ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა, მირბიოდა მისა და ეტყოდა იგი სიმრავლესა მას დელათასა: გზა-მცეთ მე, რაჟთა მივეახლო მე წმიდასა მას და სასურველსა...” (739, გვ. 96).

თუ კონტექსტს დავუკვირდებით, ნათლად შევნიშნავთ, რომ *ბუნება* კონტექსტში: „... თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა...” – არ მიუთითებს ქრისტეზე, რადგანაც ამ გაგებით უაზრობამდე მივდივართ. ჯერ ერთი, მარიამზე, რომელსაც 40 დღის იესო მოჰყავს გაძარში, არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი არ იყო ნაზიარები „შობასა მას“ ქრისტესა. არც იმაზე შეიძლება იყოს საუბარი კონტექსტში, რომ მარიამი ამ დროს ქრისტეზე მშობიარე არ იყო. კონტექსტში უკვე გარკვეულია, რომ მარიამმა შვა ქრისტე 40 დღის წინათ. აკი ნაწარმოებს სათაურად აქვს: „უფლისა ჩუენისა, იესუ ქრისტეს შობისა შემდგომად მეორმოცისა დღისათჳს“ (739, გვ. 94).

მაშ, რას გვეუბნება ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტი? ამ კონტექსტში სიტყვები: *მარიამი თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*, ქრისტეს არაბუნებრივად შობაზე მიუთითებს. კერძოდ იმაზე, რომ მარიამმა ქრიგე შვა არა ისე, როგორც საზოგადოდ ყველა ქალი შობს ბავშვს, არამედ სხვაგვარად – იგი ქალწული დარჩა. ასე რომ, მარიამი მაშინ, როცა მას ხელში ჰყავდა ახალშობილი იესო, ჯერ კიდევ არა *ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*. *ე. ი.* იყო ქალწული. მოყვანილ ნაწყევებში საუბარია *სასწაულზე*: სვიმეონ იერუსალიმელს ეუწყა, რომ უფალი მიჰყავდათ იერუსალიმის გაძარში. სვიმეონი სირბილით გაიქცა, რომ მიესწრო მათთვის. მაგრამ სვიმეონმა იხილა გაძარში შემავალი სიმრავლე დელათა, „რომელთა შეჰყვანდეს ყრმანი“, როგორ უნდა გამოეცნო სვიმეონს, თუ რომელი იყო მათ შორის მარიამი? „შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა“, – ამბობს გიმოთე იერუსალიმელი. მაგრამ სვიმეონისთვის მარიამის გამოცნობა ძნელი არ იყო, რადგანაც მარიამი, – ავტორის სიტყვებით თუ ვიგყვით, – „*თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*, და სჳმეონ ჰხედვიდა ყოველთა დელათა, ვითარცა არს მიხედვაჲ კაცისაჲ და ვითარ მიჰხედა წმიდასა მას *ქალწულსა* არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ ვითარცა მაღლითა შემოსილსა და *ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა*, მირბიოდა მისა“.

ვფიქრობთ, ამ კონტექსტიდან მხოლოდ შემდეგი დასკვნის გამოგანა შეიძლება: სვიმეონმა იცნო მრავალთა დელათა შორის მარიამი, რადგანაც იგი განსხვავებით ყველა სხვა ქალისაგან – „თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“, ესე იგი, იყო

ქალწული, „ყოვლად უკრწნელი“. აქ საუბარია იმაზე, რომ მარიამს სხვა ქალებისაგან განსხვავებით *ბუნებისათვის* დამახასიათებელი წესით არ უშვია ქრისტე. იგი ამ მშობიარობის შემდეგ ქალწული დარჩა.

ღვთისმშობლის ეს უქორწინებელი შობა მთელი ქრისტიანული მწერლობის მარადიული თემაა. ამ ადამიანური ბუნებისათვის და ამროვნებისათვის მიუწვდომელ შობას უგალობს მთელი სასულიერო პოეზია:

„განკრდეს ბუნებანი
კაცთა მეგყუელთანი მიუწდომელისა
შობისა შენისათჳს,
უქორწინებელ სძალო, და შემწედ
გხადიან“ (763, გვ. 203).

3. აგიოგრაფიულ საკითხავში „მარგვილობა სერგისა და ბაქომის“ ერთ ადგილას იკითხება: ურწმუნონი „მისრულ იყვნეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და ზიარად *ბუნებასა ხელვიდეს*“. მკვლევარი ასე განმარტავს ამ კონტექსტს: „ზოგიერთი ურწმუნოთაგან მისულან წმინდანის აღსრულების დროს და ხელვიდნენ მას *ბუნების-ზიარად*. კონტექსტიდან მოცილებით ვლესულობთ გერმინს: „*ზიარი ბუნებასა*“. „ზიარი ბუნებასა“ იგივეა, რაც ვეფხისტყაოსნის „ბუნება-ზიარი“. განსხვავება მხოლოდ სიტყვათა რიგშია. ორივეგან „ბუნების“ ქვეშ იგულისხმება ქრისტეს ბუნება, ქრისტეს ღვთაებრიობა. ზიარება ხდება ქრისტე ღმერთთან“ (203, გვ. 120).

კონტექსტი ამ შემთხვევაშიც მცდარადაა გაგებული. „მარგვილობის“ ტექსტი ამბობს: ურწმუნონი „მისრულ იყვნეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და ზიარად *ბუნებასა ხელვიდეს*“. კონტექსტის აზრი ასეთია: ურწმუნონი მისული იყვნენ წმინდანის აღსრულებაზე და ხელავდნენ ბუნებას (*იგულისხმება: მის, წმინდანის*) მოზიარედ. *ხელვიდეს* ორპირიანი ზმნაა: ისინი, მას. სუბიექტია ისინი (ურწმუნონი), ობიექტია (პირდაპირი ობიექტი) მას (ბუნებას). ობიექტი, როგორც მოსალოდნელია, მიცემით ბრუნვაში დგას: მკვლევარს *ხელვიდეს* ზმნის ობიექტად ესმის მას (წმინდანს) და ჰგონია, რომ წმინდანი იყო ბუნების ზიარი. იმისათვის, რომ ასეთი გაგება მიიღოს, მიცემითში დასმული სახელი (*ბუნებას*) მან გადაიყვანა ნათესაობითში (*ბუნების*) და *ჰხელვიდეს* ზმნასთან შემოიგანა ახალი ობიექტი მას (*წმინდანს*). ამით კონტექსტი შეიცვალა. ახლა კი მთლინად გავიზიარეთ კონტექსტი. „სერგისა და ბაქომის მარგვილობაში“ ვკითხულობთ, რომ თურმე *ბუნებამ ვაიზიარა* სერგისის წამება. კერძოდ: სერგისს თავი მოჰკვეთეს და იმ ადგილას, სადაც მისი სისხლი

დაიღვარა, დედამიწა გასკდა, დიდი ნაპრაღი გაჩნდა და ურწმუნოებს აკვირვებდა ბუნების ეს სასწაული. დაუუკვირდეთ: „ხოლო აღვილსა მას, სადა დაითხია სისხლი იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ, განსთქდა ქუეყანაჲ იგი, და იყო დანახეთქი დიდი, რომელი ნებითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა იქმნა. მიერთგან წარმართნი იგი, რომელნი მსგავსად ღორთა ნგორებულ იყვნეს მწკრესა, დანახეთქა მას ვერ იკადრიან მიახლებად და დათრგუნვად აღვილსა მას, სადა იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ სისხლი დაითხია. და ამის ბრალისათჳს იყო დიდი იგი დანახეთქი, ვიდრე აქა ეამდამდე ჩას აღვილი იგი და აუწყებს ბრძანებათა ღმრთისათა, რამეთუ ურწმუნონი თუალითა ხედვენ და უკვრს ესე სასწაული. რომელნიმე მათგანნი მისრულ იყვნეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და მთარად ბუნებასა ხელვიდეს“ (127, გვ. 92).

ასე რომ, ამ კონცექსტშიც ბუნება ნიშნავს არა ქრისტეს და საუბარი არა ბუნებასთან მთარებაზე ქრისტესთან მთარების ამრით, არამედ აქ ბუნება არის ბუნება ჩვეულებრივი გაგებით და საუბარია იმაზე, რომ ბუნება იყო მოწამის მომთარე. ბუნებაჲ გაიმთარა მოწამის ბედი: მიწა გასკდა.

4. შეიძლება თუ არა ვეფხისგყაოსნის საკვლევ კონცექსტში ბუნება-მთარი ქრისტე ღმერთთან მთარის მნიშვნელობით გამოყენებული იყოს ავთანდილის, როგორც სრული პიროვნების ეპითეტად?

ჭამნაგირმა ფაგმანს ავთანდილთან შეუსწრო. ჭამნაგირი დაემუქრა ფაგმანს. ფაგმანმა გლოვა-გირილი მორთო. ავთანდილმა გლოვის მიმეზი გამოიკითხა. ფაგმანმა უკადრი სიგყვები ჰკადრა ვაჭრულად გადაცმულ რაინდს:

„ორისაგან ერთი ქმენით, ამის მეგსა ნურას ჰლამით:

მო-ვითა-ჰკლავ იმა კაცსა, წადი მოკალ მალვით ღამით“... (1107).

„თვარა ღამითვე გვირთები შენი წაილე ვირითა,

დააგლე ჩემი მიღამო, სრულად მიკრიფე, მი-რითა“ (1108).

ავთანდილმა ლახგი აიღო და „სიძვის ღიაცის“ დავალება, რაინდული და ქრისტიანული მორალისათვის ძალზე საეჭვო საქმე, შეასრულა. ავთანდილის ეს მოქმედება ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით დიდი ცოდვაა, მძიმე დანაშაულია. ავთანდილმა ვაჭრის ცოლის შეგონებით იგვირთა სამი უდანაშაულო კაცის მოკვლა, მკვლელობის კვალის დაფარვა, მკვდრისათვის ბეჭდიანი თითის მოჭრა და ფაგმანთან მიგანა.

რუსთველი ასეთ კომენტარს აკეთებს: „ესე მიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!“ (1117)¹.

მ. რაფაეას აზრით, სწორედ ამ კონტექსტში ეჩვენა რუსთველს ავთანდილი ქრისტესთან ნაზიარება, ქრისტე ღმერთთან შეერთების გზით სრულქმნილ ადამიანად. აკი, სწორედ ფატიანის ამ უკადრი სიგყვების შესასრულებლად წასულ რაინდს უწოდა რუსთველმა „ბუნება-ზიარი“:

რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზიარსა,
ადგა და ლახტი აიღო, რა გურუა რამე მხნე არსა!
„ამა საქმისა ვერ ცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნგე არსა“.

ნუ ეჭვ სულ-დგმულსა ქვეყანად, თუ ვითმე მისებრი არსა! (1109).

ვფიქრობ, ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრება, ერთი მხრივ ცოდვის, და მეორე მხრივ ღვთაებასთან ზიარების, ქრისტიანული სისრულის შესახებ, არავითარ შემთხვევაში უფლებას არ გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ამ კონტექსტის ბუნება-ზიარი ავთანდილი ქრისტესთან ზიარს, ქრისტესთან ზიარების გზით სრულყოფილ პიროვნებას ნიშნავდეს.

ამ კონტექსტის „ბუნება-ზიარი“ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გრადიციულად განმარტებულია *დიდ-ბუნებოვნად* (10, გვ. 350; 241, გვ. 351). ეს განმარტება პოეტის ჩანაფიქრზე სწორად უნდა მიუთითებდეს. საინტერესოა, რომ რუსთველს დიდ-ბუნებოვნად მიაჩნია გმირი, რომელსაც შეუძლია რაინდული მნეობის წმინდად დაცვაშიც არ იყოს უკიდურესი; *თუ საჭიროება მოითხოვს, ამ მნეობისათვის უკადრი დავალებაც იკისროს*.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამ კონტექსტის *ბუნება-ზიარი* უფრო კონკრეტულადაც შეიძლება განიმარტოს და იგი შესაძლებელია მოყვასის, როგორც ადამიანის ბუნების თანამოზიარობაზე მიუთითებდეს. (იხ. ქვეთავი „ავთანდილი და ლანსელოტი“).

„სამეპოსა ... მისწორებული და აღმატებული“

ვეფხისტყაოსნის უმენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული ლოგმატიკის სპეციფიკური ლოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთველის პოემაში გამოვლენილი ღრმა ქრისტიანული რელიგიური განცდის ფონზე თვალნათლივ

¹ მოყვანილი სიგყვები შეიძლება სხვადასხვაგვარად გავიამროთ: რუსთველი აღგაცებულია როგორ სანაქებოდ შეასრულა ავთანდილმა ეს საქმე; ანდა რუსთველს უკვირს, როგორ იგვირთა ავთანდილმა ეს ცოდვა.

გამოხატული პოეტიკის არაღოგმატური რელიგიური ტენდენციაც და ეს გარემოება არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი.¹ ეს დებულება და ამ საკითხზე შექმნილი მდიდარი რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, ჩემი აზრით, კიდევ რამდენიმე მეთოდური ხასიათის შენიშვნას საჭიროებს.

დავიწყოთ ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული საეკლესიო სამოგადოების *ვეფხისტყაოსნის* აღმოჩენების საკითხით. ჩვენამდე XVII-XVIII საუკუნეებიდან მოღწეული ცნობების თანახმად, ქართული საეკლესიო სამოგადოება პოემაში ქრისტიანული მორალურ-დოგმატიკური კრელოს საწინააღმდეგო ელემენტებს, ან არასრულყოფილ გამოვლენას ხედავდა. ფაქტობრივად ქართული საეკლესიო აზრის ამგვარმა პოზიციამ განაპირობა რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე ჩვენში ჩამოყალიბებული ყველა თვალსაზრისი. ვახტანგ მეექვსე სწორედ ამ თვალსაზრისის საპირისპიროდ ავითარებდა თავის კონცეფციას პოემის ალეგორიულ-მისტიკური განმარტების თაობაზე (ამბობდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“). მეოცე საუკუნის პირველ ათწლეულებში რუსთველოლოგთა შორის ჩამოყალიბებული თვალსაზრისები რუსთველის არაქრისტიანულ რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე (რუსთველის მაჰმადიანობა – ნ. მარი; მანიქეველობა – პ. ინგოროყვა) უპირველეს ყოვლისა ეყრდნობა ფსევდო-რუსთველური სტროფის განაცხადს – „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულადო“. ეს ტენდენცია გრძელდება რუსთველის მსოფლმხედველობის თაობაზე შემდგომი დროის თვალსაზრისებშიც. კეკელიძე ასაბუთებს რუსთველის ქრისტიანული რელიგიის პოზიციებზე დგომას, მაგრამ ითვალისწინებს იმასაც, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი დაუპირისპირდა რუსთველს. ამიგომაც დაარქვა მან რუსთველის მსოფლმხედველობას ბიბლიური ქრისტიანობა: რუსთველი ეყრდნობა ბიბლიას, მაგრამ არ ითვალისწინებს წმიდა მამათა დოგმატიკასო. შ. ნუცუბიძემ მიუთითა, რომ რუსთველის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან ამოღის და იმისათვის, რომ აეხსნა ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის დაპირისპირება რუსთველთან, არეოპაგეტიკის არაღოგმატიკურ ტენდენციებს გადაჭარბებული მნიშვნელობა მიანიჭა: არეოპაგეტიკაში ანტი-ქრისტიანული ელემენტები დაინახა. მართალი იყო ვ. ნოზაძე,

¹ ამის თაობაზე დაწვრილებით იხ. ქვეთავი „ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარება რენესანსული გზით.“

როდესაც უარყოფდა კ. კეკელიძისეულ „ბიბლიური ქრისტიანობის“ თეორიას იმაზე დაყრდნობით, რომ რუსთველი ეფუძნება წმიდა მამასაც, კერძოდ ღიონისე არეოპაგელს. მეორე მხრივ, ვ. ნოზაძე დაუპირისპირდა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისსაც იმაზე დაყრდნობით, რომ ღიონისე არეოპაგელი ქართულმა ეკლესიამ მსოფლიო ეკლესიის კვალდაკვალ წმინდანად აღიარა და არეოპაგოგია აპოსტოლურ მოძღვრებად მიიჩნია. მასზე დაფუძნების გამო ქართული ეკლესია რუსთველს არ განუდგებოდაო. თავის მხრივ ვ. ნოზაძემ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობა ორთოდოქსულ ქრისტიანობაზე დაიყვანა და ქართული საეკლესიო აზრის დაპირისპირება რუსთველისადმი უარყო. მიიჩნია, რომ ზემოთ მითითებული XVII-XVIII საუკუნეების ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების შენიშვნები რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე არაა მნიშვნელოვანი. ისინი ან გაუგებრობაზეა აღმოცენებული, ან ცალკეული პიროვნებების რუსთველისადმი პირად არასიმპათიურ დამოკიდებულებას ასახავენო (184). ამ პოზიციის პოპულარობას მეოცე საუკუნის 60-70 წლების რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში (147; 203) ხელს უწყობდა ქართული ინტელექტუალური შინაგანი ანტიკომუნისტური მუხტი: ქართული ეკლესია, რომელსაც საბჭოთა წყობილება ათეული წლების მანძილზე ავიწროვებდა, ქართულმა სამოგადოებამ მჭიდროდ დაუკავშირა თავის სათაყვანებელ რუსთველს.

დღეს, როცა ამგვარ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ კონიუნქტურაზე უკვე წარსულ დროში ვსაუბრობთ, რუსთველის რელიგიური პოზიციაც შესაძლებელია წმინდა და მხოლოდ მეცნიერული კუთხით განიმარტოს. იმის თქმა, რომ *ვეფხისტყაოსანში* XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი ქრისტიანობისათვის მიუღებელ პოზიციას არ ხელავდა, მეცნიერული თვალსაზრისით არ იქნება სწორი. ვიმეორებ, *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა ძველი ხელნაწერი იწყება ფსევდო-რუსთველური სტროფით, რომელიც მორალურ-დოგმატიკური ხასიათის ბრალდებებს უყენებს პოემას. რომ ასეთი აზრი დომინირებდა XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართულ სამოგადოებაში, ამას ადასტურებს ვახტანგ მეექვსის *ვეფხისტყაოსნის* „თარგმანება“, რომელიც მიმართულია სწორედ ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ. XVIII საუკუნის შუა წლებში ქართული საეკლესიო სამოგადოების უარყოფით თვალსაზრისს *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ მხარეზე განმარტავს ქართლის მთავარეპისკოპოსი გიმოთე გაბაშვილი. სიმკვრივე, რომ კათალიკოსი ანგონ პირველი, რომელიც აფასებს რუსთველის

დიდ განათლებულობას და მაღალ პოეტურ ტალანტს, პოეტის მთელ მოღვაწეობას „ამაოდ დაშურობად“ თელის სწორედ მისი არათანმიმდევრული ღვთისმეტყველური პოზიციის გამო. ასევე სიმპტომურია, რომ XX საუკუნის ქართული ეკლესიის განათლებული კათალიკოსი კალისტრატე ეკაშვილი, რომელიც ერთ-ერთი პირველი ასაბუთებს რუსთაველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულობის თეორიას და კეთილგანწყობილია პოეტის მიმართ, ქრისტიანული მორალის პოზიციიდან მიუღებლად (უფრო მეტიც, ბოროტებად) თელის *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის ძირითად ხაზს და მთავარი პერსონაჟების – გარიელის და ნესტანის მთელ თავგადასავალს: მათ გრუნვას ამქვეყნიურ დიდებაზე, მშობლებისადმი უპატივცემულობას, უდანაშაულო კაცის მოკვლას.

უარყოფა ქართული საეკლესიო აზრის ამგვარი დამოკიდებულებისა *ვეფხისტყაოსნისადმი* ნიშნავს ან იმის დაშვებას, რომ ქართულმა ეკლესიამ (ეკლესიის მესვეურებმა) არ იცის, რაა ქრისტიანობის მორალური და ღვგმატიკური კრედი; ან იმის დაბრალებას, რომ ქართულმა ეკლესიამ ვერ გაიგო *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიური არსი. ქართული ეკლესიის მიმართ ამგვარი ბრალდების დასაშვებად არავითარი საბუთი არა გვაქვს.

ჩემი აზრით, XVII-XVIII საუკუნეების ქართულმა საეკლესიო აზრმა არათუ *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ-ღვგმატიკური პოზიცია შეაფასა სწორად, არამედ *ვეფხისტყაოსნის* თვით მაღალი კულტურული ფასეულობაც სწორად დაინახა. ჩემი აზრით, სწორედ ქართული ეკლესიის დამსახურებაა ის, რომ *ვეფხისტყაოსანი* გადარჩა, რომ მან ფიზიკურად მოაღწია ჩვენს ღრმდღე და რომ ქაბთა სიავემ უკვალოდ არ გააქრო. დავუკვირდეთ და უფრო პრინციპული შეფასება მივცეთ იმ ფაქტს, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* იმ ღრმდღე, სანამ მისი კრიტიკული შესწავლა დაიწყებოდა, მოაღწია იმ ერთადერთი რედაქციით და გადამუშავებით, რომელსაც ქართულმა საეკლესიო საზოგადოებამ დაურთო წინასიგყვა, მისცა შეფასება და თან სანქცია გამრავლებისა და გავრცელებისა. განვმარტავ ნათქვამს: *ვეფხისტყაოსანი* ვახტანგისა და „მისი კომისიის“ მოღვაწეობამდღე, 1712 წლამდღე, მოღწეულია ერთი რედაქციული გადამუშავებით (იხ. 256, გვ. 180-181), რომელიც აშკარად არ არის უშუალოდ რუსთველის ხელიდან გამოსული (პროლოგი უკვე შევსებულია, გაგრძელებები დართულია). ამ ერთადერთ რედაქციას წინ უძღვის ერთგვარი *წინასიგყვა* – ე. წ. ფსევდო-რუსთველური სტროფი („პირველ-თავი...“), რომელიც სანქციას აძლევს მისი

გავრცელებისათვის გადამწერს, აცხადებს პოემის სათაურს – *ვეფხისტყაოსანი* და მიუთითებს მკითხველს, როგორ უნდა მიიღონ იგი: საეროა, სპარსული წარმოშობისაა; მონაზონმა მას არ უნდა მიბაძოს: საუკუნო ცხოვრებისათვის სულის სასარგებლოს არაფერს შეიცავს; ხორციელ და არა სულიერ ცხოვრებაში მიიჩნევს ადამიანის ცხოვრების არსს და სამება-ერთარსება ღმერთს არ ახსენებს. ეს სგროფი იკითხება ჩვენამდე მოღწეული ამ უძველესი გადამუშავების ყველა ხელნაწერში; გამოკლებით ხელნაწერთა იმ ჯგუფისა, რომელსაც თავში რამდენიმე სგროფი აკლია, ანდა იმ ხელნაწერებისა, რომელთა თავფურცლები დაკარგულია (იხ. 239, გვ. 8-13; 256, გვ. 180). ის გარემოება, რომ ეს სგროფი ქრისტიანული მორალურ-ლოგმატიკური და ასკეტური („თუ უყურა მონაზონმან...“) პოზიციიდან განიხილავს პოემას, მეტყველებს იმაზე, რომ მასში ასახულია ქართული საეკლესიო საზოგადოების თვალსაზრისი. ის გარემოება, რომ სგროფი დამრიგებლური, დამოძღვრითი და დაჯერებული გონით მიმართავს მთელ მკითხველ საზოგადოებას, მეტყველებს იმაზე, რომ მისი ავტორი (თუ შემკვეთი) თავის თავზე იღებს ერის წინამძღოლის, მკითხველის სულიერი მოძღვრის მისიას. აქედან გამომდინარე ვფიქრობ, ეს სგროფი თავიდანვე ერთგვარი ოფიციალური აზრის გამომხატველი იყო, ან მან შეიძინა ასეთი ფუნქცია. ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* XVIII საუკუნემდე მხოლოდ ამგვარი გადამუშავებით და ამგვარი მითითებებით მოაღწია, იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ სწორედ ამგვარმა წინასიტყვამ გადაარჩინა *ვეფხისტყაოსანი* (მისცა გადამწერელს მისი გავრცელების უფლება და მისცა მკითხველს მისი წაკითხვის უფლება, სათანადო გაფრთხილებით). მოქმედების ეს სტილი საეკლესიო კრებების, ეკლესიის, ქრისტიანული ოფიციალის ჩვეულებრივი, მიღებული მეთოდია: დაფარული ე. წ. აპოკრიფული წიგნების გამოყოფა; ყველაფრის, რასაც ეკლესია არ ეთანხმება, არა აკრძალვა, არამედ აპოკრიფულად ანუ დაფარულად გამოცხადება – მომზადებული მკითხველისათვის კრიტიკულად, გამორჩევით წაკითხვის უფლების მიცემა („რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის“ – გიორგი მერჩულე).

რატომ დაისახა მიზნად ე. წ. ალორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო აზრმა *ვეფხისტყაოსნის* გადარჩენა? ამაზე პასუხს არ იძლევა ჩვენამდე მოღწეული წყაროები, ანდა ისინი ჯერ კიდევ არ არიან გამოვლენილნი. აქ შეიძლება მხოლოდ ვარაუდების დაშვება, რომელთაგან ერთი მათგანი მე

ამგვარად მესახება : ქართული საეკლესიო სამოგადოება სწორად გრძნობს თავის მოვალეობას საკუთარი ქვეყნის დიდი კულტურული მემკვიდრეობის წინაშე და ცდილობს მის გადარჩენას. მაშასადამე სავარაუდოა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიმართ ამგვარი აზრის ჩამოყალიბებას წინ უძღოდა მისი დევნა. სწორედ ეს თუ ახსნის იმ გარემოებას, რომ პოემა ჩვენამდე მხოლოდ იმ ერთადერთი რედაქციითაა მოღწეული, რომელსაც წინასიტყვის სახით ერთგვარი სანქცირებაც ახლავს. თავის მხრივ ეს სავარაუდო დევნა დაახლოებით XVI საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს. საქმე ის არის, რომ XIV-XV საუკუნეებში *ვეფხისტყაოსანი* პოპულარულია თვით სასულიერო წოდებაშიც და მის აკრძალვაზე მინიშნება არ ჩანს (პოემის სტროფები, ზეპირად გახსენებული, მიწერილია თვით საეკლესიო ხელნაწერებზე)¹. ამავე დროს ევროპული საეკლესიო აზრი XVI საუკუნეში უკიდურესად რადიკალურად მოქმედებს არაორთოდოქსული გადახრების წინააღმდეგ და იგი გამოიხატება რეპრესიებით არა მხოლოდ კათოლიციზმის საწინააღმდეგო საეკლესიო მოძრაობების მიმართ, არამედ თვით წარსული საუკუნეების რენესანსული განწყობილების კულტურული მემკვიდრეობის წინააღმდეგ (ინკვიზიციის დასაწყისი ესპანეთში – XV საუკუნის ბოლო; XVI საუკუნე – პოლონეთის პროტესტანტული ეკლესიის მკაცრი რეპრესიებით განადგურება; ჯორდანო ბრუნოს კოცონზე დაწვა; დანტეს „მონარქიის“ და რაბლეს თხზულებების აკრძალვა). აი, რაგომ ხდება საჭირო გარკვეული პოზიციის შემუშავება *ვეფხისტყაოსნის* გადასარჩენად, რაც ქართულმა სასულიერო სამოგადოებამ შეასრულა: პოემა გამოიჭნა საეკლესიო აზროვნებიდან, როგორც სპარსული სტილის საერო ლიტერატურა, მაგრამ მის გავრცელებას სანქცია მისცა. XVIII საუკუნის შემდგომი პერიოდის ქართული სამოგადოებრივი აზრის ამსახველი წყაროები უკვე აშკარად გამოკვეთენ ამ ორ პოზიციას რუსთველის პოემის მიმართ. „ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დავშვერ,” – იტყვის სწავლული მეფე (719, გვ. 8) და ამჯერად იმასაც ცდილობს, რომ პოემა თვით სასულიერო წოდებისათვის მისაღებად განმარტოს. საწინააღმდეგო აზრი ისევ არსებობს: „ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა,” – ამ სწავლული მეფის მისამართით იტყვის ქართლის მთავარ-ეპისკოპოსი, – „საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისიო” (719, გვ. 50). უმთავრესი მაინც ქართული

¹ იხ. ქვეთავი: «ღმრთისმოშიშებისათვის ანუ „შიში შეიქმს სიყვარულსა».

ეკლესიის, როგორც ქვეყნის ამროვნების მეთაურის, საკუთარი მოვალეობის წინაშე პასუხისმგებლობა იყო. ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო ამრმა სწორად შეაფასა *ვეფხისტყაოსნის* დიდი კულტურული ღირებულება. ამის ნათელი დადასტურებაა ქართული ეკლესიის დიდი მესვეურის და დიდი ღვთისმეტყველის ანტონ პირველი ქართლის კათალიკოსის ამრი. მიუხედავად იმისა, რომ ანტონი რუსთველის მოღვაწეობას მისი არათანმიმდევრული ღმრთისმეტყველებისათვის („თუ-სამ ჰსწადოდა“), არ თვლის სარგებლის მომგანად („ამაოდ დაჰშურა“), ამკარად სწორად აფასებს და აცხადებს: „შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის... უცხო-საკერუშლი პიიტიკოს-მესტიხე“).

ახლა შევხედოთ იმაზეც, თუ რამდენად სწორად აფასებს *ვეფხისტყაოსანს* სასულიერო პოზიციიდან ე. წ. აღორძინების ხანის საეკლესიო ამრი. ბრალდება ორგვარია: 1. მორალური ხასიათის – *ვეფხისტყაოსანი* ადამიანური ცხოვრების არსს ხედავს ხორციელ, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში და არა სულიერ ცხოვრებაში; ამიგომ იგი იმქვეყნად მიმავალი სულისთვის (აღსასრულისას) სასარგებლო არ იქნება. მეტყველების ქრისტიანულ-თეოლოგიური სტილით ნათქვამია ის, რასაც არაორამროვნად ასკვნის რუსთველოლოგიური ლიტერატურა: *ვეფხისტყაოსნის* გმირები იბრძვიან და მოღვაწეობენ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ბედნიერებისათვის. ეს არის ის, რასაც რენესანსულ და ჰუმანისტურ იდეალს უწოდებენ და რაც პოემაში ამკარად ჩანს. დავუკვირდეთ, საეკლესიო ამრი *ვეფხისტყაოსანში* ხედავს აქცენტის გაღაგანას ამქვეყნიურ, ადმიანურ, ხორციელ ყოფაზე და არა სულიერის, იმქვეყნიურის არსებობის უარყოფას! 2. ღოგმაგიკური ხასიათის ბრალდება – არ ახსენებს სამების ერთარსების ღოგმაგსო; უფრო ზუსტად: სამებად არ ახსენებს ერთარსება ღმერთსო. მართლაც, *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გვხვდება *სამება*. უფრო მეტიც, პოემაში ნახსენებია ერთარსება ღმერთი, მაგრამ იგი ნახსენებია არა სამებად („ერთარსებისა ერთისა“). ფსევდო-რუსთველური სგროფისეული დახასიათება *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელებისა მართებულია. ამ ფაქტის სწორად გაამრებისათვის სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებებს: ფსევდო-რუსთველური სგროფის დებულებაში არაა *თქმული*, *ვეფხისტყაოსანი* უარყოფს სამებასო. ფსევდო-რუსთველური სგროფის დებულება არ ამბობს, *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ

სახელებში არ შეიძლება ვიგულისხმოდ სამებაო. თქმულია მხოლოდ ის, რომ *ვეფხისტყაოსანში არაა ნახსენები* სამებაო.

ამ გარემოებებს ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარები, რომლებიც ცდილობენ პოემის ღვთაებრივ სახელებში მაინცდამაინც სამება ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასი დაინახონ. ე. ი. ცდილობენ დაამტკიცონ (ან დაუმტკიცებლად აცხადებენ), რომ *ვეფხისტყაოსნის* ესა თუ ის ღვთაებრივი სახელი უშუალო მითითებაა სამებაზე, ან მის რომელიმე ჰიპოსტასზე¹. ამით ისინი უპირისპირდებიან ე.წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის აზრს. ანუ მიიჩნევენ, რომ ქართულმა საეკლესიო აზრმა არ იცის, რაა ქრისტიანული დოგმატიკა, ანდა ვერ გაიგო *ვეფხისტყაოსანი*. ვიმეორებთ, ამ ბრალდებას ქართული ეკლესია არ იმსახურებს!

მაინც რაა სტიმული ზოგიერთი რუსთველოლოგის, ან რუსთველოლოგიის საკითხებით დაინტერესებული ავტორის, ამგვარი პოზიციისა. ესაა, უპირველეს ყოვლისა, ზემოთ მითითებული პოლიტიკურ-იდეოლოგიური კონიუნქტურით დამკვიდრებული გენდენცია იმისა, რომ *ვეფხისტყაოსანი* დაუუახლოვოთ ქართულ ეროვნულ რელიგიას, მის დიდ ბურჯს ქართულ ეკლესიას. ამ კეთილშობილური ჩანაფიქრის რეალიზების საჭიროება დღეს აღარ არის და ეს გენდენცია მხოლოდ ინერციით და გაუაზრებლად გრძელდება, რაც ერთი მხრივ ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის აზრის კომპეტენტურობაში ეჭვის შეგანას იწვევს და მეორე მხრივ, ხელს უშლის რუსთველის ადგილის სწორად განსაზღვრას შუასაუკუნეების ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში.

კიდევ ორიოდ მეთოდური შენიშვნა.

ვეფხისტყაოსნის ალბათ ყველა ღვთაებრივ სახელში შეიძლება სამების დანახვაც და თითქმის ყველა მათგანში ქრისტეს დანახვაც. ეს იმიტომ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა სახელი ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებული სახელებია (სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ისინი არაა მოგანილი მაჰმადიანური, ბუდისტური და ა. შ. ღვთისმეტყველებიდან). ამავე დროს ის სახელები, რომლებიც ერთი ღმერთის სახელადაა მოგანილი *ვეფხისტყაოსანში*, ქრისტეს სახელებიცაა (სამების ერთარსების დოგმატიდან გამომდინარე). სწორედ ამიტომ ფიქრობენ ხშირად მკვლევარები: აქ მინიშნებაა ქრისტიანული. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აქ იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტი. საქმე ისაა, რომ

¹ ე. ი. მხოლოდ იმას კი არ აცხადებენ, რომ ამა თუ იმ სახელში შეიძლება ვიგულისხმოდ სამებაო.

პოემაში ღმერთის სახელად არ იხსენიება არც ერთი ისეთი სახელი (ძე, შობილი, განკაცებული, მამა, სული წმიდა, გამოსული...), რომელშიც მაინცდამაინც ქრისტე იგულისხმება, ან სამების რომელიმე ჰიპოსტასი. თვით ის სახელი, რომელიც ოდესღაც ქრისტოლოგიურ ლიტერატურაში უპირატესად ძე ღმერთზე მითითებად გამოიყენებოდა, მაგრამ შემდგომში ღოგმატიკაში მას ამგვარი ღატვირთვა აღარ მიენიჭა (ლოგოსი – სიგყუა), პოემაში ღმერთის სახელად არ იხსენიება, რამდენადაც მას გრადიციით ისევ შერჩა ძე ღმერთზე მითითების გაგება (მდრ. 164, გვ. 111-112). დაუეკვირდეთ! რუსთველი, რომლის პოეტური მეტყველება უპირველეს ყოვლისა ქართულ ჰიმნოგრაფიას ეყრდნობა, რომელიც ქართული ჰიმნოგრაფიიდან იღებს თავისი პოემის ღვთაებრივ სახელთა უმრავლესობას, არ ახსენებს ქართული ჰიმნოგრაფიის ძე ღმერთზე მიმითითებულ თითქმის ყველაზე პოპულარულ სახელს – *სიგყუა ღმრთისა*:

იოანე მინჩხი: „სიგყუა მამისა და ღმრთისა თანა უკამოდ შობილი, ღმერთი, ღმრთისაგან გამოსული“ (664, გვ. 165); „ვითარცა ყრმაჲ იშვა ქალწულისაგან პირველ საუკუნეთა სიგყუა მამისაჲ“ (664, გვ. 169); „სიგყუა ღმრთისაჲ განკაცებული“ (664, გვ. 182). (იხ. აგრეთვე: 664, გვ. 153, 158, 254, 268, 279, 326...).

მიქაელ მოღრეკილი: „რომელი იშვა მამისაგან წინაჲსწარ საუკუნეთა სიგყუა საღმრთოჲ (684, გვ.11); „რაჲამს გჴმევ კორცითა ძეჲ და სიგყუა დაუსაბამოჲ“ (684, გვ. 27); „ქრისტემან ღმერთმან ღმრთისა მამისა უხილავისა სიგყუამან“ (684, გვ.8). (იხ. აგრეთვე: 684, გვ. 13, 20, 28...).

ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი: „ქალწულო, რომელმან შეიწყნარე სიგყუა ღმრთისაჲ საშოსა შესა...“ (763, გვ. 173). (იხ. აგრეთვე: 763, გვ. 85, 99, 121...).

თუ *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელების მინიშნებებს პრინციპულ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, ამ მინიშნებებშიც იგივე გენდენცია – სამების და მისი ჰიპოსტასების სპეციფიკური სახელებიდან თავის არიდების გენდენცია – შეიძლება დავინახოთ. გავაგრძელოთ საუბარი ისევ *ლოგოსზე*. ჩახრუხაძემ „თამარიანში“ ამგვარად გადმოსცა ბიბლიური შესაქმის მიხედვით შემოქმედის ქმედება: „*სიგყვით* ყვნა წყალნი...“, რუსთველმა სხვაგვარად ამჯობინა: „რომელმან შექმნა სამყარო *ძალითა* მით ძლიერითა“ (სგრ. 1). „სიგყვით ყვნა“ ბიბლიური „შესაქმის“ ტექსტთან უფრო ახლოსაა: ღმერთი ყოველივეს სიგყვით ქმნის – „და თქუა ღმერთმან... და იქმნა

ეგრეთ“. რა თქმა უნდა, „შესაქმისეული“ *სიგყვა* თეოლოგიურად ღმერთის ძალიცაა. ამიგომბაა, რომ იგი ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც შემოვა შესაქმისეული „სიგყვის“ ღვთაებრიობის დასახასიათებლად: „სიგყუა ღმრთისაჲ, სიბრძნე და ძალი მისი“ (მინჩხი – 664, გვ. 155). მაგრამ ტერმინოლოგიურ დონეზე თუ ვიმსჯელებთ და მინიშნებები გვაინტერესებს, შეიძლება დავინახოთ, რომ რუსთველი გაექცა გამოთქმას „სიგყვით ქმნა“ ლოგოსზე მინიშნებისგან თავის ასარიდებლად და შესაქმისეული აქტის უშუალო მოქმედზე მისათითებლად ნეიტრალური „ძალი“ აირჩია.

იმავე პირველ სტროფში რუსთველი საუბრობს გეცოდან „მონაბერ“ ანუ გამოსულ სულზე, რომლითაც „ზეგარდმო არსნი“ ანუ ანგელოზებია შექმნილი. მაგრამ სული წმიდის, როგორც სამების ერთი ჰიპოსტასის სპეციფიკური თვისება სწორედ *გამოსულობაა*. ხომ არ დავინახოთ სამების სპეციფიკური სახელების ხსენებიდან თავის შეკავება იმაშიც, რომ თვით ამ კონტექსტშიც რუსთველმა თავი აარიდა *სულის* გვერდით *გამოსულის* თქმას და რითმაში სიგყვა *მონაბერი* მოაქცია: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა გეცით მონაბერითა“.

რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში საკმაოდ პოპულარულია აზრი იმაზე, თითქოს რუსთველი პირველ სტროფშივე სამებაზე მიგვანიშნებს: „რომელმან (მამა) შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა (ძე), ზეგარდმო არსნი სულითა (სული წმიდა) ყვნა გეცით მონაბერითა“. ვერ ითვალისწინებენ, რომ „რომელმან“ არაა მხოლოდ მამა ღმერთის სპეციფიკური სახელი, არც „ძალი“ არაა ძე ღმერთის სპეციფიკური სახელი, „სული“ არ უდრის *სული წმიდას*. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ:

1. ნაცვალსახელი „რომელმან“ საღვთისმეტყველო ტექსტებში მიუთითებს არა მხოლოდ მამა ღმერთზე, არამედ, ასევე ინგენსიურად, ძე-ღმერთზეც: *იოანე მინჩხი* – „რომელმან კელმწიფებით განაღჴმნა ყოველნი... აღღგა მესამესა ღღესა“ (664, გვ. 181); „რომელმან შესცვალე სიმდიდრე სიგლახაკედ, მოხუედ წოდებად ცოდვილთა“ (664, გვ. 228); „რომელმან აღმადგინნა ჩუენ, მომწყდარნი, აღდგომითა თჳსითა“ (664, გვ. 285). *მიქაელ მოდრეკილი* – „შენ რომელი გამოშნდი ცეცხლად მაყულოვანსა შინა და მით გამოჴსახე შობაჲ შენი ქალწულისაგან“ (684, გვ. 7) და სხვა მრავალი.

2. „ძალი“ არაა ღმერთის სახელი. იგი არის ნიჭი, თვისება ღმერთის და ამდენად ზოგჯერ მითითება ღმერთზე. მაგრამ თუ ზოგჯერ იგი არის შემოქმედის *სიგყვის* დახასიათება და ამდენად მითითება ძე-ღმერთზე (664, გვ. 155), ზოგჯერ არის უშუალოდ ძე-მაცხოვარის ნიჭი (და არა თვითონ ძე-მაცხოვარი). ზოგჯერ თვითონ (ძე) ქმნის ცხა და ქვეყანას *თავისი ძალით*: „რომელი ჟამთა დაწყებასა გამოვიდა პირისაგან მამისა – საქმედ ცისა და ქვეყანისა, ძალითა მით ძლიერითა დაჰბადნა არაარსისაგან ხილულნი და უხილავნი

კატმოყუარემან უფალმან“ (მინჩხი – 664, გვ.195). (დავუკვირდეთ: მინჩხი – „ძალითა მით ძლიერთა“; რუსთველი – „ძალითა მით ძლიერთა“). მოგჯერაც იგი სამების თვისებაა და არა მისი რომელიმე ჰიპოსტასი: „ერთარსებასა სამებით თაყუანის-ვცემთ და გუამოვნებით სამთუთებით გქადაგებთ, მამაო, ძეო და სულო სახიერო, და ვაკურთხევთ შენსა მიუწდომელსა ძალსა და ავამაღლებთ მეუფებასა შენსა“ (მინჩხი – 664, გვ. 275-276).

სხვაგვარად მოულოდნელიცაა: სამება (მამა, ძე, სული წმიდა) არის ერთარსება. რაც არის ერთი ჰიპოსტასი, იგივეა დანარჩენიც და ყველა ერთად. ამიტომაც ერთი რომელიმე სახელი და თვისება ყველას ერთად და ცალ-ცალკე ახასიათებს (გარდა სპეციფიკური თვისებებისა: მამობა, ძეობა, გამოსულობა).

ვეფხისტყაოსანში მე ერთ ამგვარ მინიშნებასაც ვხედავ. ქრისტე ღმერთის სიმბოლური ეპითეტი არის *სიძე*, რამდენადაც ქრისტიანული მისტიკური სიმბოლიკით ქრისტე სიძეა, ხოლო ეკლესია – რძალი. რუსთველმა ხვარაზმშაჰის შვილი სიძედ მოიყვანა ინდოეთში წითელი კარვებით სამეიმოდ მორთულ მოედანზე. წითელი ფერი, სიძის მოსვლა აღდგომის დღესასწაულის რემინისცენციას იწვევს. პოეტი გაურბის ამგვარი რემინისცენციით მოსალოდნელ მიმე, ღვთისმგმობელ ალეგორიას. სიძე, რომელიც ინდოეთში მოდის, უარყოფითი ემოციებით გვირთავს პერსონაჟებს; იგი უნდა მოკლან. რუსთველი იმწამსვე უარყოფს მოსალოდნელი შორეული ანალოგიის დაშვებას, მიუთითებს: დღესასწაულს ის დღე არ ჰგავდაო („დღე, ჰგვანდა, არ აღვსებისა“ - 555)¹.

დაბოლოს კიდევ ერთი მინიშნების თაობაზე.

ქართული ქრისტიანული ლიტერატურის ერთი ბრწყინვალე პოეტური ალეგორიაა სამების *სამ ბრწყინვალედ, სამ მშველ* მოაზრება: „ერთობით ერთსა მეუფებასა, ერთსა არსებასა, ერთსა ძალსა *სამ ბრწყინვალედ* ერთხაგად მნათობიერსა, სამებასა წმიდასა, ერთ ბუნებასა, არსება დაუბადებელსა, ბუნება გამოუთქუმელსა, სამ გუამოვანსა ერთსა უფლებასა, ყოველნი მორწმუნენი ქებით ვაკურთხევდეთ აწდა უკუნიით უკუნისამდე“ (მიქაელ მოდრეკილის *იაღვარი* – 684, გვ. 8). საკმარისია გავიხსენოთ კაცხის ექვსაფსიდიანი ტაძრის საკურთხეველის წინ რაჭის ერისთავის რაჭის მიერ აღმართული ჯვარის XI საუკუნის დასაწყისის წარწერა: „ქ. სამმშველ, სამმნათად, სამთავად ერთარსებად აბრაჰამის ზე გუეცნობ სამებაო და ღრმად მოსავთა შენთა ღმერთ ჰყოფ მრჩობლ

1. უფრო დაწვრილებით იხ. ქვეთავი: „ქრისტიანული სიმბოლიკის რემინისცენცია *ვეფხისტყაოსანში*“.

კერძო ვინანი მე რაგ რაჭისა ერისთავი ძითურთ წიაღთა ღირს მყავ აბრაჰამის თანა“ (459, გვ. 277-289).

ვეფხისტყაოსნის სამი მეგობარი მოყმე-რაინდიდან თითოეული მზის ღარიბი: გარიელი – „სახე ხარ მზისა ერთისა, ბეცის მნათისა ბენისა“ (299); ავთანდილი – „იგი რა ნახა გარიელ, თქვა მზისა დასაგვანებლად“ (282); ფრიდონი – „ლომისა მსგავსო ძალ-გულად, მზეო შუქ-მოიფუეო“ (1318). ერთგან შეყრილნიც მზეთა ღარიბი: „ფრიდონისით გაემართნეს იგი ლომნი, იგი მზენი“ (1492). რუსთველი ლაპარაკობს ორ მზეზე, როცა ორი გმირი ერთად შეიყრება: შეყრა გარიელისა და ავთანდილისა – „გამოეგება გარიელ, ჰმართებს ორივე მზე ღარად“ (283). ლაპარაკობს ოთხ მზეზეც, როცა გარიელი, ნესტანი, ავთანდილი და თინათინი ერთად არიან: „ჰგავს, თუ ცა მოდრკა ქვეყანად, შეყრილან ოთხნი მზენია“ (1548). მაგრამ ერთად შეყრილ მის სამ მოყმე რაინდს სამ მზეს არასდროს არ უწოდებს. მათმა სილამაზემ პოეტს ერთგმის კიდეც წაუბიძგა ამის თქმისაკენ, მაგრამ მაინც სხვაგვარად თქვა:

„ჰგვანდა, თუ-მცა შეყრილ იყვნეს ორნი მზენი, ერთი მთვარე“
(1381)¹.

რა შეფასება უნდა მივცეთ ამ ფაქტს? ხომ არ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ რუსთველი გაექცა *სამშენის* ხსენებას სამება ღმერთთან აშკარა ასოცირების გამო?

უფრო მეტიც, რუსთველი ახსენებს *სამ-მზეს*, მაგრამ არა როგორც მის გმირთა ამამაღლებელ მეგაფორას თუ ეპითეტს. ქაჯეთის ციხიდან მოწერილ წერილში ნესტანი ეფიცება მიჯნურს, რომ სასიკვდილოდ თავგადაღებული ქალისთვის (ნესტანისთვის) მასზე (გარიელზე) ღიადი არაფერია; რომ იგი გარდა გარიელისა არავისი არ გახდება, მზადაა თავი მოიკლას:

„შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი
შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მოცა-ვიდენ *სამნი მზენი*!
აქათ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან ღიღნი კლდენი!“ (1303).

რუსთველის *სამნი მზენი* სიმბოლურ პლანში წამოაგვიგვიყვებს რემინისცენციას ქრისტიანულ ღმერთზე, სამებაზე. მით უმეტეს, რომ ამ სცენას პარალელი ეძებნება თინათინის ფიცში ავთანდილის წინაშე:

„ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,

¹ *ვეფხისტყაოსნის* მზეთა და მთვარეთა ერთად შეყრის სიმბოლიკას ბუნებრივ, ასტრალურ ახსნას უძებნის გ. იმედაშვილი. თუმცა შენიშნავს, აგრეთვე, რომ ამ პოეტურ გამოთქმებს უხვად მოეპოვება პარალელები ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც და საერთოდ ლიგერატურულ ძეგლებში (95, გვ. 370-391).

მშეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი“
(134).

როგორც ნესტანის ასევე თინათინის ფიცი მიჯნურთა წინაშე ერთ მოღელზეა აგებული: შენს გარდა არავის, თვით ღმერთისაც კი, არ ვიქნებო. მგრამ რუსთველი ამკარად გაურბის ამ კონტექსტში სიგყვა *ღმერთის* ხსენებას. ორივე შემთხვევაში მას ცელის სიგყვით *მშე*. ამავე დროს რეზინისცენცია ქრისტიანული ღვთაებისა ამკარაა: *მშე* ხომ ღმერთის ერთი უმთავრესი სიმბოლური სახელია და იგი ამ ფიცის ერთ ვარიანტში *ხორციელი, კაცად შექმნილი მშეა*; ხოლო მეორე შემთხვევაში – მიჯნურთან *მოსული სამი მშე*. მაშასადამე, ამკარაა, რომ ნესტანი მისთვის კაცად შენაქმარ ანუ *განკაცებულ სამ მშეზე* მაღლა აყენებს გარიელს. ხომ არაა *სამ მშეში* სიმბოლური მინიშნება სამებაზე? რომც ეს მინიშნება რუსთველისეული არ იყოს, შუა საუკუნეების მკითხველს ხომ შეეძლო ამგვარი სიმბოლიკა დაენახა? მაშასადამე ნესტანი გარიელს მაღლა აყენებს განკაცებულ სამებაზე?!

რა არის ეს? მწერლის შემთხვევითი ლაფსუსი? არა! რუსთველი შემთხვევით არაფერს არ წერს. იგი უაღრესად კორექტულია, ყოველ სიგყვას დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება.

მაშ, რა არის ეს? ღვთის გმობა? არა! რუსთველი ღრმად რელიგიურია, ღვთისმოშიშია. არავითარი საბაბი არ გვაქვს მისი რელიგიური განცდის გულწრფელობაში ეჭვი შევიტანოთ.

ესაა რენესანსულის აფეთქება, რომელიც ეპოქის ახალ იმპულსებს ერთბაშად მოაქვს გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლხედვაში. ესაა ემფაზა ადამიანზე, ადამიანის განდმრთობა, ადამიანის დაყენება სამყაროს ცენტრში. ეს ხდება თამარის მესიად გამომცხადებელ ქვეყანაში და ეპოქაში: „სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და *აღმაგებულა*“ (sic! – ე.ხ.) („ისტორიანი და ამჟანი შარავანდედთანი” – 746, გვ. 25). ეს იგივეა, დანტე რომ სამოთხის მერვე ცაზე იხილავს მოციქულებით გარშემორტყმულ იესო ქრისტეს; ხოლო უფრო მაღლა, მეცხრე ცაზე უფლის სამკვიდრებლის უახლოეს ნეტართა წრეში განაწესებს მის ბიოგრაფიულ, ცხოვრებისეულ სატრფო-ქალის ბეატრიჩეს ნათელში ამაღლებულ სულს.

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 შეპქმენ 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 აზრიცაა 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 აზრის 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 დავანებოთ 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 დაყვანა 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 ავტორის 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: „ღვს 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, – ასკვნის 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 მოგვიტხრობს *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 (მეცოფრ) 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 გამოწათქვამი „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 პლატონისტთა 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 ἄλῃ* 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 არისგოგელეს თხზულება „Περὶ φύσεως“ – „სულისათვის“, რომელშიაც პირდაპირ იკითხება: *სული* არის არსი, პოგენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი *სხეულის ფორმა* – „...τὸν φύσιν ὁμοίαν ἔσθαι ὅς ἔσθις ὁμοίως φύσιν δισάμει. ζῶν ἔχοντος“ (Περὶ φύσεως, II, 1) (804, გვ. 444).

ეს დებულება არ არის არისგოგელეს 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 სგოიკოსების 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 – ἐντέλεια), ე. ი. სული არის *სხეულის ფორმა* (ἐνδοῦ σώματος) (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 σώματος), 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 ἦν ἥδη 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: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθαινομένη καὶ διανοοῦμεθα 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 ἐντελέχειά 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 διαίματι ζῶτην ἔχοντος ἐντελέχειαν μὲν ἂν ὁσῶν εἰδὸς καὶ καὶ ἦν τῶν ἄλλων διαφέρει τὸ ἔχον αὐτήν“) (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, თომასტურ 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 მეშვიდრეობით 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, მემთ 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 გამომაქვს, 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 ღაიცევ 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*.