

ქრისტიანული სიმბოლიკის რეზინისცენსია ვეფხისტყაოსანში

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

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

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა აგლასებისა.

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

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

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა აგლასებისა.

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

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

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

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

მხრივ, შენიშნულ იქნა გრამატიკული მოულოდნელობა კონიექტურაშიც „არს აღვსებისა“: განსახილველ სტროფში თხრობა წარსულ დროში ხდება. ამაზე მიუთითებს ყველა ზმნა კონტექსტისა: დავდგი, მოვიდა, გარდახდა, ჰგვანდა. კონიექტურის მიხედვით კი წარსულში მდგომ „ჰგვანდას“ დაქვემდებარებულად მიერთვის აწმყოს ფორმა „არს“. საზოგადოდ კი პოემაში „ჰგვანდა“ ზმნა არც ერთხელ არაა დაკავშირებული აწმყოსთან.

გასწორება „არს აღვსებისა“ გაიმეორა 1951 წლის შემდეგ განხორციელებულმა თითქმის ყველა გამოცემაში. გრადიციული წაკითხვა შეინარჩუნა მხოლოდ პ. ინგოროყვას გამოცემებმა (იხ. 650, გვ. 80).

კონიექტურის წარმატება, ვფიქრობ, განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მისი შემოტანა დაუკავშირდა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში ქრისტიანობის რიგუალური ელემენტების გამოვლენას. კ. კეკელიძე, რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული არსებითად ამ პასაჟის განმარტება, გვთავაზობდა რა ამ გასწორებას, მიუთითებდა: რუსთველმა „იცის აგრეთვე ქრისტიანთა უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც „აღდგომა“ ან „აღვსება“, გინა თუ „პასეჟი“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობლებში ნათქვამია „პასეჟა წითელი“, შეად. აგრეთვე აღდგომას კვერცხის წითლად შეღების ჩვეულება) იყო მიღებული“ (117, გვ. 200). *ვეფხისტყაოსნის* 1951 წლის გამომცემლებიც პოლემიკურ წერილში, ამ კონიექტურასთან დაკავშირებით, თავიანთ დამსახურებად გერმინ აღვსების ნამდვილი მნიშვნელობის გამოჩინებას თვლიდნენ (30).

ვეფხისტყაოსნის მოყვანილ კონტექსტში გერმინი *აღვსება* სწორად განმარტა პოემის პირველივე კომენტატორმა ვახტანგ მეექვსემ: „აღვსება აღდგომა არის და ქართველის კაცის გულისათვის უთქვამს და იმ ქორწილობის რიგებსაც ისწავლება“ (706, გვ. გლა). ეს სწორი განმარტება *ვეფხისტყაოსნის* გამოცემებზე დართულ ლექსიკონებში თანდათან გამრუდდა. ასე მაგალითად, დ. კარიჭიშვილი *ვეფხისტყაოსნის* 1920 წლის გამოცემაში პოემისეულ *აღვსებას* განმარტავდა როგორც *აღდგომის წინაღღებებს* (708, გვ. 267).

სავსებით სწორი იყო კ. კეკელიძის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ აღდგომასთან ერთად წითელი ფერის გახსენება პოეტის მიერ ქრისტიანობის რიგუალური პრაქტიკის ცოდნას მიუთითებს. მაგრამ, ვფიქრობ პოემის ამ პასაჟის პარალელები ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო შორსაც მიდის.

აღდგომის დღეს წითელი ფერის გვერდით *სიძის მოსვლაზე* მითითებამ არ შეიძლება არ მოგვაგონოს, რომ *სიძე* ქრისტიანული მისტიკით ქრისტეს სახელია.

შენიშნულია, რომ წარმოდგენა ღმერთისა და ხალხის ქორწინებაზე ჯერ კიდევ *ძველი აღთქმის* ტექსტებშია ჩაქსოვილი (იერემია, 31, 32). იუდაისტური რელიგიის უზენაესი ღვთაება - იაჰვე ერთგულია თავის სიყვარულში ხალხისადმი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელმა დაარღვია მეუღლეობრივი კავშირი, რაც გამოიხატა სიყვარულის აღთქმის დარღვევით, უცხო ღმერთებისაკენ დაბრუნებით. ღმერთი – ქმარი სჯის თავის ურწმუნო ცოლს იმისათვის, რომ დაიბრუნოს (ოსია, 6, 4 –11; 8 -11; იერემია, 12, 7). იგი სამუდამოდ კი არ მოეკვეთება თავის მეუღლეს, არამედ ღროებით განშორდება, რათა შემდგომ ისევ უჩვენოს თავისი დიდი სიყვარული (ესაია, 49, 15; 50, 2; 54, 4 – 8; 60, 15). სოლომონის „ქებათა ქებათაში“ ხედავენ მეუღლეობრივ სიყვარულს იაჰვესა და ისრაელ ხალხს შორის (481, გვ.554 – 555).

ახალ აღთქმაში ეს წინამძღვრები გადაიმრდება ქრისტესა და ეკლესიას შორის ქორწილის სიმბოლიკაში (ეფეს. 5, 21-33; იოანე 3, 29). საზოგადოდ ქორწილი, ქრისტოლოგიის თანახმად, არის ქრისტეს მიერ დამყარებული კავშირი, მისი ეკლესიასთან მიმართების ანალოგიით. ამიგომაც იგი დიდი საიდუმლოებაა. ქრისტეს ქორწილი მორწმუნე კაცობრიობასთან ქრისტიანული მისტიკის ერთი პრინციპული ელემენტია. იგი ესქატოლოგიური მნიშვნელობისაა და უკავშირდება უფლის მოსვლას (პაროუსია), როცა მისი ღვთაებრივი ძალა და ღიღება საბოლოოდ და სრულად გამოვლინდება თავისი ბრწყინვალეობით (571, გვ. 635). პავლე მოციქული ერთ-ერთ ეპისტოლეში (2 კორ. 11, 2) კორინთელთა მიმართ წარსდგება როგორც სულიერი მამა, რომელიც მიაცილებს კორინთელებს, როგორც თავის ქალიშვილს, როგორც ქალწულ სარძლოს ქრისტესაკენ, სასიძოსაკენ. მისი მოსვლა კი გააზრებულია მომავლის კონკრეტულ აქტად, როდესაც მას ჩაბარდება ქალწული სარძლო (481, გვ. 555). *ახალი აღთქმის* უკანასკნელ წიგნში, იოანეს „გამოცხადებაში“, ეს მისტიკური ქორწილი გააზრებულია ქრისტე-კრავის და ზეციური თემის, საზოგადოების მარადიულ სიმბოლურ ქორწილად. ეს ზეციური თემი, რძალი ქრისტესი, სხვა შემთხვევაში სახელდება ღვთაებრივ წინარეარსებულ წმინდა ქალაქ იერუსალიმად, ზეციურ იერუსალიმად: „და ქალაქი იგი წმიდაა იერუსალიმი ახლა ვიხილე, გარდამომაგალი ზეცით ღმრთისაგან, განმზადებული, ვითარცა სძალი შემკული ქმრისა მიმართ თვისა“ (გამოც., 21, 2).

ქრისტეს საბოლოო მოსვლის და მისი მისტიკური ქორწილის დასტური, თანახმად ქრისტოლოგიისა, *სახარება*: ქრისტეს აღდგომა, როგორც პირველი გამარჯვება სიკვდილზე, თავდება საბოლოო გამარჯვებისა, სამოგადო აღდგომისა (472, გვ. 129). *სახარებისეული* გადმოცემებით, მესია უკვე მოვიდა ძელ ღვთისა და მორწმუნეებს შეუძლიათ შეიცნონ იგი მისი აღდგომისეული მოვლინებით, ამაღლებით და სული წმიდის მოუენით. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქრისტოლოგია მანიც ქრისტეს აღდგომისეულ მოვლინებას ანიჭებს (598, გვ. 425-427).

ამგვარად, *ახალი აღთქმის* მიხედვით, *საქორწილო სამზადისი*, *სიძის მოსვლა*, *აღდგომა* მწყობრი კომპონენტებია იმ ქრისტიანული სიმბოლიკისა, რომლის მიხედვითაც სიძე არის ქრისტე.

ყურადღებას გაგვამახვილებთ *ახალი აღთქმის* კიდევ ორიოდე პასაჟზე:

სახარება მოგვითხრობს ათი ქალწულის იგავს (მათე, 25, 1--12): „მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათაჲ ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი თჳსნი და განვიდეს მიგებებად სიძისა“. ხუთი ქალწული ბრძენი აღმოჩნდა. მათ თადარიგი დაიჭირეს და ლამპრისთვის ზეთი მოიმარაგეს. მეორე ხუთი კი, მახარებლის თქმით, იყვნენ სულელნი. მათ ამგვარი თადარიგი არ დაიჭირეს. სიძე შუალამისას მოვიდა, „სულელ ქალწულთა“ სანთლები უკვე ქრებოდა და ისინი იძულებულნი იყვნენ ზეთის საყიდად წასულიყვნენ. „და ვითარცა წარვიდიეს იგინი საყიდად, მოვიდა სიძე იგი, და განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა მას და დაექა კარი“.

საქორწილო სამზადისის შემდგომ სიძის მოსვლა სიმბოლურად ქრისტეს მოსვლას მიუთითებს. სწორედ ეს სიმბოლიკა რომ გამოკვეთილიყო, ამ პასაჟს საუკუნეთა განმავლობაში გექსტოლოგიური ცვლილება განუცდია. *სახარების* უძველეს რედაქციებში საუბარი ყოფილა არა *სიძის*, არამედ *სიძისა* და *რძლის* შესახვედრ სამზადისზე („განვიდეს მიგებებად სიძისა და სძლისა“--*სახარების* ჯრუჭისა და პარხლის ნუსხები). ეს ძველი ვითარება შემოუნახავს *სახარების* არა მხოლოდ ძველ ქართულ რედაქციებს (ქართულ რედაქციათაგან ცვლილება პირველად აისახა გიორგი მთაწმიდელისეულ თარგმანში), არამედ ძველ ლათინურ და სირიულ თარგმანებსაც და უძველეს ბერძნულ რეცენზიებსაც (კანგაბრიჯის კოდექსს და კესარიულ რედაქციას – 824, გვ.68). უძველესი რედაქციის მიხედვით, უფრო გამოკვეთილია ქორწილის ანალოგიის სურათი (სიძისა და რძლის

მოსვლა); ხოლო შეცვლილი რედაქციის მიხედვით, უფრო ნათელია სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკა (სიძის მოსვლა და ქორწილი). ამ ცვლილებამ რომ ქრისტესა და ეკლესიის მისტიკური მიმართება გამოკვეთა, ეს ჯერ კიდევ XI საუკუნის ქართველ თეოლოგს ეფრემ მცირეს შეუნიშნავს. მან პირველმა მიაქცია ყურადღება ამ გექსტოლოგიურ სხვაობას *სახარების* ქართულ რედაქციათა შორის, შეისწავლა მისი მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან და მიუთითა: „უსრულისისა (ქრისტე – ე. ხ.) მიმართ წარემაგა (აღორძინება, წინსვლა – ე. ხ.) ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ მადლითაჲჲ მისითა“ (291, გვ. 178).

ახალი აღთქმისეულ სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკაში ისიც შეინიშნება, რომ სიძის ამქვეყნიური ყოფნა გეიმის, სიხარულის, ღლესასწაულის განმაპირობებელია. ქრისტემ შეკითხვაზე, რატომ არ იცავენ მარხვას მისი მოწაფეები, ამგვარად მიუგო: „კელ-ეწიფებისა ძეთა სიძისათა გლოვად, ვიდრემდე მათ თანა არს სიძე? მოვლენან ღლენი, რაჟამს ამაღლდეს მათგან სიძე იგი, და მაშინ იმარხვიდენ“ (მთ. 9, 15; იხ. აგრეთვე : მრკ. 2, 19. 20; ლკ. 5, 34).

ვეფხისტყაოსნის განსახილველ ეპიზოდში საუბარია ხვარაზმშაჰის ძისა და ნესტანის ქორწილის სამზადისზე. გემოთ დამოწმებულ სტროფში კი *ქორწილისათვის სამზადისს* უშუალოდ მოსდევს *სიძის მოსვლა* და სიმბოლური წითელი ფერით შექმნილ საზეიმო განწყობილების სახელდებისათვის *აღდგომის* გახსენება. ეჭვი არ არის, რომ ავტორის ცნობიერებაში ქრისტიანული სიმბოლიკის დასახელებულ სახეთა რემინისცენცია ხდება.

სხვა საკითხია, როგორ რეალიზაციას იღებს ეს სახე-სიმბოლოები ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლის ეპიზოდში. რუსთველი ამ ამბავს ტარიელის პირით გადმოსცემს. მისთვის კი შექმნილი სიგუაცია არ არის საზეიმო. პირიქით, ტარიელისთვის იგი ძალმომრეობის წინააღმდეგ პროტესტის აღმძვრელია, მომავალი სისხლისღერის მომასწავებელია, განჯვის მომგვრელია. აქედან გამომდინარე, თუ ტარიელი ინდოეთში გამართულ ქორწილის სამზადისს ქრისტესთან კაცობრიობის მომავალ შეუღლებას ამსგავსებს, თუ ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლა მსგავსების ნიადაგზე ქრისტეს მოვლინების ასოციაციას აღუძრავს, თუ წითელი კარვებით მორთული მოედანი აღდგომის ღლესასწაულს გაახსენებს, მაშინ ეს აღდგომაც, ქრისტეს მოვლინებაც და მისი მომავალი მისტიკური ქორწინებაც რუსთველისათვის გიზღის, ძალმომრეობის, უარყოფითი ემოციების აღმძვრელი სიმბოლოები უნდა იყოს.

ვეფხისტყაოსნის ზოგადი რელიგიური ფონი, რუსთველის მოკრძალებული და წრფელი მიმართება ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოების, ბიბლიური წიგნებისა და ზოგადად ქრისტიანული მოძღვრებისადმი ზემოგამოთქმული შესაძლებლობის დაშვებას ეწინააღმდეგება. ზემოგამოვლენილ ასოციაციებში არ უნდა იყოს ქრისტიანული სიმბოლიკისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება.

აქედან გამომდინარე, ერთადერთი სწორი გააზრება ამ კონტექსტისა შეიძლება ამოკითხულ იქნას ხელნაწერების გრაფიკით ნაანდერძევე წაკითხვაში, რომლის მიხედვითაც, რუსთველი ტარიელის პირით ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ეს დღე აღდგომას არ ჰგავდა:

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა აგლასებისა,
მოვიდა სიძე გარდახდა, დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“.

ტარიელის გადმოცემით, იყო სამზადისი ქორწილისათვის, იყო წითელი ფერიც, მოვიდა სიძეც, მაგრამ ეს დღესასწაული აღდგომას არ ჰგავდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქორწილი, რომლისთვისაც ემზადებოდნენ, არ ჰგავდა კაცობრიობის მომავალ სიმბოლურ ქორწილს; სიძე, რომელიც მოვიდა, არ ჰგავდა მაცხოვარს; დღესასწაული, რომლისთვისაც წითელი ფერებით მორთული მოედანი მზადდებოდა, არ იყო აღდგომა.

პოეტური ხატი, რომელიც რუსთველის წარმოსახვაში იქმნება, უფრო თანამედროვე მხატვრული სახეებით შეიძლება გავიაზროთ გალაკტიონის „მერის“ ანალოგიით:

იყო ჯვრისწერა: „შენ ჯვარს იწერდი იმ დამეს მერი!“ იყო საქორწილო იღუმალეებით მოსილი სანთლების სიმრავლე: „აფეთქებული და მოცასცახე იწოდა ნათელ ალთა კრებული“. იყო სადღესასწაულოდ მორთული გაძარი: „იწოდა გაძრის გუმბათი, კალთა! ვარდთა დიოდა ნელი სურნელი“. იყო საქორწილო საიდუმლოების ფიციც: „მესმოდა შენი უგონო ფიცი“. მაგრამ ღირიკული გმირისათვის, რომლის თვალწინ ჯვრისწერის საზეიმო ცერემონიალი მთელი დიდებულებით ისახებოდა, *ეს დღე არ იყო დღესასწაული*:

„ლოლებთან ვილაც მწარედ გოლებდა
და ბეჭდების თვლებს ქარში კარგავდა...
იყო თბლობა და შეცოდება,
დღესასწაულს კი ეს დღე არ ჰგავდა“.

ვარაუდის სახით ისიც შეიძლება დავუშვათ, რომ გალაკტიონის „დღესასწაულს კი ეს დღე არ ჰგავდა“ რუსთველის „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“-ს ახლებური გააზრებაა. საქმე ისაა, რომ როდესაც გალაკტიონის „მერი“ იწერებოდა (1915 წ.), *ვეფხისტყაოსნის* დამოწმებული პასაჟი პოემის ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში ამგვარად იკითხებოდა. გალაკტიონის პოეტური

აღლო სწორად აღიქვამს რუსთველისეულ მხატვრულ სახეს, შექმნილს ხვარაზმელი სასიძოსათვის საქორწილო სამზადისა და გარიელის განწყობილებას შორის არსებული კონტრასტის საფუძველზე.

ვეფხისტყაოსნის განხილული სკროფის კონიექტურა „დღე ჰგვანდა არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს პოემის არც ერთი ხელნაწერი, მიუღებელია. ამ კონიექტურით გარიელში უარყოფითი ემოციების აღმძვრელი ფაქტები და მოვლენები (ნესტანის ხვარაზმშაჰის ძეზე ქორწინებისათვის სამზადისი, ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლა, წითელი კარვებით მორთული მოედანი), მსგავსების ნიადაგზეა ასოცირებული ქრისტიანული სიმბოლიკის ძირითად ელემენტებთან (კაცობრიობის სიმბოლური ქორწილი, ქრისტეს მოსვლა, აღდგომა).

სინამდვილეში კი, გმირის წარმოსახვაში ასოცირება კონტრასტის საფუძველზე ხდება. პოემის ხელნაწერებით მოღწეული ტექსტის მიხედვით, ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლასთან დაკავშირებულ ფაქტებსა და მოვლენებს, რომლებიც გარიელში მხოლოდ უარყოფით და მგანჯველ ემოციებს აღძრავენ, პოეტი მიჯნავს ქრისტიანული სიმბოლიკის ძირითადი ელემენტებისაგან.

პოეტის წარმოსახვაში ჩანს ქრისტიანული სიმბოლიკის მწყობრი სისტემა და, ამავე დროს დასტურდება ამ სიმბოლიკისდმი არა ნეგატიური, არამედ პოზიტიური დამოკიდებულება.

როდესაც *ვეფხისტყაოსნის* განხილული პასაჟის ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, კიდევ ერთ გარემოებას შეიძლება მიექცეს ყურადღება. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, პოეტი ცდილობს, რომ არ მოხდეს ასოცირება მსგავსების ნიადაგზე *ხვარაზმშაჰის ძის* ქორწილისა ქრისტეს სიმბოლურ ქორწილთან, *ხვარაზმშაჰის ძის* – სიძის მოსვლისა ქრისტე-სიძის მისტიკურ მოსვლასთან. ალბათ ამიტომაც პოეტი ხვარაზმელ სასიძოს არც ამ ეპიზოდში და საზოგადოდ არსად არ უწოდებს ხვარაზმშაჰის ძეს. იგი ყველა შემთხვევაში სახელდება ხვარაზმშაჰს *შვილად*:

„მეფემან ბრძანა: „ხვარაზმშა, ხელმწიფე ხვარაზმელია,
თუ მოგვეცემს *შვილსა* საჩვენოდ, მისებრი არ-რომელი
„დედოფალმან თქვა: „ხვარაზმშა მეფეა მორჩმით მჯდომელი,
მათსამცა *შვილსა* სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა რომელი“
(516).

„გაგზავნეს კაცი ხვარაზმშაჰს წინა *შვილისა* მთხოვლი“(517).

ამკარაა, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს ხვარაზმშაჰს ძელ სახელდებას. ეს დასკვნა უფრო თვალნათლივი

გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძე პოეტიკისათვის მიღებული, მოწონებული სიტყვაა ვაჟიშვილისა და მემკვიდრის აღსანიშნავად. ამ სიტყვითა და მისი სხვადასხვა მოდულაციით ხდება პოემაში ძირითად პერსონაჟთა, უპირატესად მეფეთა და დიდგვაროვანთა შვილების, წარმოდგენა, მოქმედებაში შემოყვანა, ანუ ექსპონირება.

„ავთანდილ იყო სპასპეგი ძე ამირ-სპასალარისა“ (41).

– ამ სიტყვებით შემოიყვანს რუსთველი პოემაში თავის საყვარელ პერსონაჟს. ავთანდილიც ასევე წარუდგენს თავის თავს გარიელს:

„მე ვარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით,
დიდი სპასპეგი, სახელად მიხმოზენ ავთანდილობით,
ძე დიდებულთა დიდ-გვართა, ზრდილი მეფეთა შვილობით...“ (992).
თავის მხრივ გარიელიც შენიშნავს, რომ მას მეფე და დედოფალი *ძის ღარად* ეპყრობიან.

„მათ საჯდომთა ახლოს დამსვენს, პატივს მცემდეს *ძისა ღარად*“ (341).

ხოლო ფრიდონთან მის დამეგობრებას მამისა და ძის სიყვარულს ადარებს:

„თანა წამომყვა, წავედით უტკბოსნი *მამა-ძეთასა*“ (600).

თინათინიც, მემკვიდრე მეფე როსტევეანისა, პოემაში შემოდის როგორც *ძე*:

„სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარგოლ ასული“ (34).

„ჩემი ძე ღავსვით ხელმწიფედ, ვისგან მზე საწუნელია“ (37).

ინდოეთის სამეფო კარის მიერ ნესტანიც საძეოდ არის მიხნეული:

„არს ერთი ქალი *საძეო*, არ კიდე-გასათხოელი“ (517).

არა მარგო მთავარი პერსონაჟები არიან პოემაში წარმოდგენილი სიტყვით ძე არამედ ზღვათა ხელმწიფის შვილიც, რომლის საცოლელაც ამზადებენ ნესტანს:

„სხვა რამე მითქს სასძლო თქვენი, შესართავი თქვენის *ძისა*“ (1169).

„ღმერთმან ქმნას შინა მოვიდეს ძე ჩემი გამარჯვებული“ (1185).

ასე რომ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ხვარაზმშაჰის შვილის *ძედ* არ ხსენება. რუსთველის სიტყვათხმარებაში რაღაც ჩანაფიქრია, კანონზომიერებაა. ამ გარემოებას სხვადასხვა მიზეზი შეიძლება განაპირობებდეს. ისიც სავარაუდოა, რომ პოეტიკა გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს *ძედ* სახელდება ქრისტიანული სიმბოლიკის მემოგამოვლენილი რემინისცენციის გამო. საქმე ის არის, რომ „ძე“ ქრისტიანული სიმბოლიკით ქრისტეს უპირველესი სახელია: ქრისტე არის ძე ღმერთი. პოემაში ხვარაზმელი სასიძო, რომლის ინდოეთში მიღების საქორწილო ცერემონიალი ისედაც იწვევს ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან, *ძედ* რომ

ყოფილიყო სახელდებული, მსგავსება ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო საგრძნობი იქნებოდა. რამდენადაც ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლა პოემის ძირითად პერსონაჟთა უარყოფითი ემოციების აღმძვრელია, რამდენადაც პოემის იდეური ხაზი – სიყვარულის გამარჯვება, ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლა – ამ სასიძოს მოკვლას მოითხოვს, პოეტი ცდილობს ხვარაზმშას ძის სიძედ მოსვლის საქორწილო სამზადისის მსგავსებას ქრისტიანულ მისტიკასთან გზა მოუჭრას. ალბათ ამ მიზნითაც არ უწოდებს ხვარაზმშას შვილს *ძეს*, ხოლო სიძის მოსვლასთან დაკავშირებით გამართული საქორწილო სამზადისის ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან კონგრასტის სფეროში გადაიგანს და საგანგებოდ გახაზავს: „დღე ჰგევანდა არ აღვსებისა“.

ღმრთისმოწოდებისათვის ანუ „შიში შეიქმს სიყვარულსა“

(*ვეფხისტყაოსნის* შრავილოზიური მიმართებისათვის ქართულ სასულიერო

მწერლობასთან)

ვეფხისტყაოსნის ტექსტოლოგიური პრობლემების კვლევას უმთავრეს სირთულეს ის უქმნის, რომ რუსთველის პოემის XVII საუკუნის უწინარესი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება. ეს გარემოება სხვა რიგის კითხვასაც სვამს: იყო *ვეფხისტყაოსანი* პოპულარული საქართველოში XVII საუკუნემდე? ამ კითხვას დადებითად მხოლოდ იმის წყალობით ვპასუხობთ, რომ მიგნებულია პოემის ცალკეული ტაეპების მინაწერები ძველ ხელნაწერებზე, შესრულებული XV და, შესაძლებელია, თვით XIV საუკუნეშიც. ეს ფაქტი კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. ქრონოლოგიურად უფრო ძველი მინაწერები პოემის ცალკეული ტაეპებისა საეკლესიო ლიტერატურის ხელნაწერებზე გვხვდება. კერძოდ, XIV საუკუნით ათარიღებენ (39, გვ.93-94) საეკლესიო „საღვთისწაულობე“ (S-3480) მიწერილ *ვეფხისტყაოსნის* 952-ე სტროფის ტაეპებს: „ვაჟ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნვებ, რა ზნე გჭირსა! ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ გირსა!“ XV საუკუნით ათარიღებს ა. შანიძე (485; იხ. 77, გვ. 016-017) X საუკუნის ბერთის სახარებაზე ნუსხური ასოებით შესრულებულ ვინმე ცოდვილი იორდანეს მინაწერს რუსთველის სიგეყებისა: „მართლად იგყვის მოციქული «შიში შეიქმს სიყვარულსა»“ (1045,4). XVI-XVII საუკუნით ათარიღებენ პოემის ორი ტაეპის (494, 1-2) მინაწერს XVI საუკუნის „ღავითნზე“ (H-1796) (39, გვ.94-95).

ამჯერად ჩვენ ბერთის სახარებაზე ცოდვილი იორდანეს მიწერილი რუსთველის სიგეყები გვაინტერესებს, მაგრამ არა როგორც მინაწერი, არამედ როგორც რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური დებულება: „შიში შეიქმს

სიყვარულსა“. რუსთველი ამ სიყვეებს მოციქულს მიაწერს: „მართლად იცყვის მოციქული“, - ამბობს. მაგრამ ეს სიყვეები არც ერთი მოციქულის ეპისტოლეში არ იკითხება. ამ გარემოებამ რუსთველოლოგები სხვადასხვაგვარ დასკვნამდე მიიყვანა. მიუთითეს, რომ მოციქულთა გამონათქვამები (2 ტიმ. 1,7; I იოანე 4,18) თითქოს კიდევ ეწინააღმდეგება რუსთველის სიყვეებს და სიყვარულისაგან ყოველგვარ შიშს გამორიცხავს (184, გვ.495). მარჯორი უორდროპი ამ გამონათქვამში მოციქულის სიყვეების (I იოანე, 4,18) დამახინჯებას თუ გადასხვაფერებას ხედავდა (“in a garbled form” - 815, გვ. 232). ვ. ნოზაძე ამჯობინებდა ერთადერთი ხელნაწერის (H-599) იკითხვის გაემიარებინა: «მართლად იცყვის მეცნიერი: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“». „იქნებ ვინმე მეცნიერმა მართლა ბრძანა ასეთი რამეო“, - ამბობდა (184, გვ.496). მეორე მხრივ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში რუსთველის ამ სიყვეების პარალელად ძველი აღთქმის წიგნებზედაცაა მითითებული (კ. კეკელიძე, გ. წერეთელი); თუმცა ისიც შენიშნულია, რომ უშუალოდ ეს აზრი არც ძველი აღთქმის წიგნებში იკითხება (184, გვ.495-496).

დავიწყოთ იმით, თუ რა კონტექსტში იკითხება *ვეფხისტყაოსანში* ზემოთ ციტირებული სიყვეები? ვაჭრებთან ერთად გულანშაროსკენ ზღვით მიმავალმა ავთანდილმა მეკობრეთა წინააღმდეგ უთანასწორო ომში გაიმარჯვა. დამარცხებული მეკობრეები გმირს ევედრებოდნენ: „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა!“ ავთანდილმაც არ დახოცა ისინი, დაიმონა. აქ მოიხმო რუსთველმა მოციქულის ავტორიტეტი და თქვა: „შიში შეიქმს სიყვარულსაო“. ეს პასაჟი უპირველეს ყოვლისა იმითაა საინტერესო, რომ რუსთველი ადამიანური ურთიერთობების კატეგორიებს საღვთო ურთიერთობების კატეგორიებით ხსნის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველი სიყვარულს, რომელიც შესაძლებელია დამონებულ მეკობრეებს ავთანდილის მიმართ გაუჩნდეს, ანუ ადამიანურ სიყვარულს, საღვთო სიყვარულის ანალოგიით ხსნის. ეს გარემოება უაღრესად საინტერესოა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის სწორად გააზრებისათვის. როგორც ჩანს, რუსთველისთვის სიყვარული – საღვთოც და ადამიანურიც – ერთი რაობაა, ერთი კატეგორიაა. ეს პრობლემა საგანგებო შესწავლას საჭიროებს. ჩვენ ამჯერად ამ დებულების მეორე ასპექტი გვანტერესებს: შეიძლება რუსთველისეული დებულება მიეწეროს მოციქულს? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის სიყვეები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ არის თუ არა აპოსტოლური სიბრძნე, ახალი აღთქმისეული

დებულება? მე ვფიქრობ, რომ ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, რამდენადაც ქრისტიანულ სათნოებათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესი სწორედ ღმრთისმოშიშების სათნოებაა. და მორწმუნის გზა საუკუნო სასუფეველისაკენ აშკარად ღმრთის მიმართ შიშზე გადის; რასაც ქართველი ჰიმნოგრაფი ამგვარად იგყვის: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყვნის მოშიშნი“ (იოანე მინჩხი – 664, გვ.306).

ჩემი აზრით, ამ შემთხვევაშიც რუსთველის მის წინამორბედ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან ჩვეულებრივი დამოკიდებულება ჩანს. რუსთველს არ ახასიათებს ბიბლიური თუ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური წიგნებიდან ციტატის ბუსგად მოყვანა. იგი ხშირად წყაროს მიუთითებს და მოჰყავს დებულება, რომელიც წარმოადგენს დასახელებული წყაროს გარკვეული კონცეფციის თუ დებულების დედაბრს, გარკვეული დებულების ინტერპრეტირებას. ასეთი მდგომარეობაა პლატონის დამოწმების შემთხვევაში: „მე სიგყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: «სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა»“ (791, 3-4); ანდა მოციქულის კიდევ ერთხელ დამოწმების დროსაც:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იგყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ.

«სიყვარული აგვამალღებს», ვით ევეანნი, ამას ჟერენ.“ (793)

ავტორად იმ საღვთისმეტყველო დებულებისა, რომელსაც ჩვენ ამჟერად ვიხილავთ („შიში შეიქმს სიყვარულსა“), რუსთველმა მოციქული დაასახელა. უნდა ვერწმუნოთ პოეტს, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს სიგყვები მოციქულთა წიგნებში არ იკითხება. საზოგადოდ რუსთველი არ ცდება მოციქულთა დებულებების გადმოცემისას. მისი ზემოთ დამოწმებული სიგყვები („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?... - 793), როგორც რუსთველოლოგიაში მითითებულია (73, გვ.253), აშკარად გულისხმობს პავლე მოციქულისეულ სიყვარულის აპოლოგიას: „სიყვარული სულგრძელ არს და გკბილ: სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მაღლოინ, არა განლაღნის, არა სარცხუნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი, არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა. ყოველსა თავს-იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავნ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არასადა დავარდების, გინა თუ წინაღსწარმეტყუელებანი განქარდენ, ანუ თუ ენანი და-ვე-სცხბრენ, გინა თუ მეცნიერებანი განქარდენ“ (1 კორინთელთა 13, 4-8). ამასვე ეხმაურება პასაჟები მოციქულთა სხვა ეპისტოლეებიდანაც: 1 კორ. 8,1; 1 კორ. 13, 1-3; 1 პეტრე 4,8.

რუსთველის დებულება „შიში შეიქმს სიყვარულსა“, ბიბლიური დებულებაა. საღვთო სიბრძნე საზოგადოდ მოუწოდებს მორწმუნეს ღვთის შიშისაკენ: „შენი ღვთისა გეშინოდეს“ (ლევ. 19,32; რჯლ. 6,13; 8,6; 10,12; 13,4; იესო 24,14; 1 მეფ. 12,24; ფს. 32,8; ლუკ. 12,5; 1 პეტ. 2,17; გამოც. 14,7); „ისურვებს უფალი თავის მოშიშებს“ (ფს. 146,11); „შეიწყნარა უფალმა მოშიშნი მისნი“ (ფს. 102,13). ძველი აღთქმა ხაზგასმით აცხადებს, რომ უფლის შიში სიბრძნის დასაბამია (ფს. 110, 10; იგავ. 3,7), ცოდნის სათავეა (იგავ. 1,7; 9,10). ამჟამად, რომ რუსთველის ეს დებულება ერთგვარი თარგმანებაა, განმარტებაა იმ საღვთისმეტყველო სწავლულებისა, რომელსაც ჰქვია „შიშისათვის ღმრთისა“, ღმრთისმოშიშების ქრისტიანული სათნოებისა.

ღმრთისმოშიშება ქრისტიანული მოძღვრების ერთი ძირითადი სწავლულებაა. წმიდა მამა ბასილი დიდი მას ღმრთის სიყვარულისა და მოყვასის სიყვარულის შემდეგ უთმობს ადგილს, ე.ი. უდიდეს ქრისტიანულ სწავლულებათა შორის მესამე ადგილზე აყენებს. წმ. ბასილის ასკეტიკური მოძღვრების ცენტრალური ნაწარმოებია „კითხვა-მიგებანი“, რომელიც ორი რედაქციითაა მოღწეული: „ვრცელი წესები“ და „მოკლე წესები“. „ვრცელი წესები“ იწყება ბერების შეკითხვით წმიდა მამის ბასილისადმი: „რაა არს წესი შემდგომობისაჲ მცნებათა ღმრთისათაჲ?“ წმ. ბასილი პასუხობს, რომ თვით უფალმა განსაზღვრა თანამიმდევრობა საღვთო მცნებათა და ამ თანამიმდევრობით იგი განმარტავს თავდაპირველად საღვთო სიყვარულს, შემდგომ მოყვასის სიყვარულს და მის შემდეგ ღმრთისმოშიშებას (618, გვ.27-30). წმიდა მამა ღმრთისმოშიშების სათნოების განმარტებას სოლომონის სიტყვებზე აფუძნებს: „დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა“ (იგავ. 1,7) და უმტკიცებს ბერებს: რადგანაც ისინი ბავშვობის ასაკიდან გამოსულნი არიან და შეუძლიათ მტკიცე ღოგმატებით სრულყონ თავიანთი შინაგანი ადამიანური სამყარო, დროა დაიცვან უმთავრესი სათნოებანი, რომელთა გზითაც მიიღწევა ქრისტეს სიყვარულის ჭეშმარიტება; რათა ისინი საღვთო ნიჭთა სიმდიდრემ მათ მიმართ უმაღლო ქცევის გამო უმძიმეს საშჯელამდე არ მიიყვანოს. აკი მახარებელი იცყვის: „ვისაც ბევრი მიეცა, ბევრი მოეთხოვება“ (ლუკ. 12,48) (616, ფრ. 15 r-v).

„შიშისათჳს ღმრთისა. აწლა მოსრულთათჳს ღმრთის მსახურებად. უსახმარეს არს შიშისა მიერი განმტკიცებაჲ განწესებისაებრ ბრძნისა სოლომონისსა, რომელი იცყჳს: დასაბამი სიბრძნისაჲ შიში უფლისაჲ (იგავ. 1,7); ხოლო თქვენდა, რომელნი-ეგე

თანა წარსულ ხართ ქრისტეს მიერსა სიჩოებასა და არღარა მოქენე სძისა, არამედ შემძლებელ მტკიცეთა მიერ საზრდელთა შჯულთა სიმაღლისათა სრულყოფად, შინაგანისა მის კაცისა უთავადესთა სათნოებათა საკმარებისა ჟამი არს, რომელთა მიერ ყოველივე ჭეშმარიტებაჲ ქრისტესმიერისა სიყვარულისაჲ წარემართების კრძალულებითა. ცხად არს, ვითარმედ ამისითა ნუსადა სიმდიდრე ნიჭთა ღმრთისათაჲ უმძიმესისა საშჯელისა მიზეზ გუექმნეს ჩუენ უმაღლო ყოფითა ქველის-მოქმედისა მიმართ. რამეთუ, რომელსა მიეცა ფრიადი, - იგყვის ვითარმედ, - უმეტესიცა მოჰკადონ მას (ლუკ. 12,48)“.

დიდი წმიდა მამის ღმრთისმოშიშების სათნოების მოყვანილი განმარტება მიგვანიშნებს იმგვარ კომენტირებაზე, რომელიც რუსთველისეულ დებულებაში ჩანს. ბასილი დიდი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ შიში უნდა გვქონდეს, რათა უდიდესი საღვთო მცნებები, რომლებსაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეყავართ, დავიცვათ. ასე რომ, რუსთველი აშკარად სწორად წვდება ღვთისმოშიშების სათნოების არსს.

სხვა კითხვაც დგება: რომელია ის მოციქული, რომელსაც ეყრდნობა რუსთველი ღვთისმოშიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას? კ. კეკელიძემ რუსთველის ამ სიტყვების პარალელად ძველი აღთქმის არაკანონიკური წიგნის „სიბრძნე ზირაქისას“ ერთი მუხლი დაასახელა. *ვეფხისტყაოსნის* ბიბლიასთან აშკარა მიმართების მტკიცებისათვის კ. კეკელიძეს მოჰყავს პარალელური ადგილები რუსთველის პოემისა და ბიბლიური წიგნებისა, რომელთა შორის იკითხება: „19. მართლად იგყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045); ბრძენი ისო ზირაქი ამბობს: „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ (1,13)“ (114, გვ.199; იხ. აგრეთვე 184, გვ.521). „ისო ზირაქის წიგნი“ , როგორც არაკანონიკური, ძველი აღთქმის ყველა ქართულ რედაქციაში არაა შეგანილი. კ. კეკელიძის მითითებით, ისო ზირაქისა და მაკაბელთა წიგნები, რამდენადაც ისინი ქართულ ენაზე არ აღმოჩნდა, არჩილ მეფემ თარგმნა სლავური 1663 წელს გამოცემული ბიბლიიდან, როცა იგი მოსკოვში ქართული ბიბლიის დაბეჭდვას აპირებდა. შემდეგ არჩილის საქმე ვახტანგ VI-ის შვილებმა ბაქარმა და ვახუშტიმ გააგრძელეს. ვახუშტიმ არჩილისეული ქართული ბიბლია კიდევ ჩაასწორა ისევ სლავურის მიხედვით, ხოლო ბაქარმა დაბეჭდა იგი მოსკოვის ქართულ სტამბაში 1743 წელს (113, გვ.426-427). ასე რომ, „ისო ზირაქის წიგნი“ შეგანილია ე.წ. ბაქარის ბიბლიაში. იგი შეგანილია აგრეთვე ბიბლიის ახალ ქართულ თარგმანში, საქართველოს საპატრიარქოს 1989 წლის გამოცემაში. ამ გამოცემაში „სიბრძნე ზირაქის“ წიგნს აქვს შენიშვნა: „ებრაული დედანი შემონახული არ არის; თარგმნილია ბერძნულიდან.

ტექსტი არაკანონიკურია“ (622, გვ.612). „ისო ზირაქის წიგნის“ პირველი თავი სიბრძნის აპოლოგიაა. მასში აქცენტირებულია ძველი აღთქმის ზემოთ მითითებული დებულება იმის თაობაზე, რომ სიბრძნის სათავე უფლის შიშია. რაც შეეხება რუსთველის სიტყვების პარალელად ისო ზირაქის წიგნიდან (I,13) მოყვანილ ზემოთ ციტირებულ სიტყვებს - „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ - იგი ჩვენს მიერ მითითებულ „ზირაქის სიბრძნის“ ქართულ რედაქციებში უშუალოდ არ იკითხება.

„სიბრძნე ზირაქისა“ (ახალი ქართული თარგმანი), თავი I:

„11. უფლის შიში დიდება და პატივია, შვება და გვირგვინია სიხარულისა.

12. უფლის შიში გულს ატკბობს და შვებას, სიხარულსა და ღლეგრძელობას ანიჭებს.

13. უფლის მოშიშს ბოლო კეთილი ექნება და იკურთხება თავისი აღსასრულის დღეს.

14. სიბრძნის სათავე უფლის შიშია და მორწმუნეებს საშოდანვე დაჰყვება იგი.“

„წიგნი სიბრძნისა ისო ძისა ზირაქისა“ (ბაქარის რედაქცია) (632), თავი ა:

„ი. შიში უფლისა დიდება და ქება, და შუშა, და გვრგვნი სიხარულისა.

ია. შიში უფლისა ახარებს გულსა, და მისცემს შუშასა, და სიხარულსა, და ღლეთა სიგრძესა.

იბ. მოშიშსა უფლისასა კეთილი ეყოს უკანასკნელთა ზედა, და ღლესა შინა აღსრულებისა მისისასა პოოს მაღლი.

იგ. დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა, და მორწმუნეთათანა საშოსავე შინა შეიქმნეს მის თანა, და კაცთათა საფუძველმან საუკუნემან დაიბუდა, და თესლისა მათისა თანა სარწმუნო იქმნეს.“

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველისეულ დებულებას „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. მას რუსთველი მოციქულს მიაწერს. არაა საგულვეტელი, რომ რუსთველი ცდება, ან მოციქულს შემთხვევით ასახელებს ძველი აღთქმის რომელიმე წიგნიდან მოხმობილი სიბრძნის ავტორად. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, სხვა შემთხვევაში იგი მოციქულზე მითითებისას („წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი ...“) არ ცდება. რომელი მოციქულის დებულების კომენტირებას უნდა წარმოადგენდეს რუსთველის სიტყვები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“? ვფიქრობთ, ეს უნდა იყოს მოციქული იოანე და მოყვანილი სიტყვები ერთგვარი კომენტარია იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავისა.

იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავი სიყვარულის აპოლოგიაა. სწორედ აქ გაშლის მოციქული იოანე ქრისტიანული თეოსოფიის ძირითად თემას: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე 4,8); და რომ ღმერთის სიყვარულის გამოვლენის ფორმა მოყვასის სიყვარულია: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგის და

სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (I იოანე, 4.12). სწორედ ამ კონტექსტში გვიქადაგებს იოანე მოციქული, რომ ამ დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული და სიყვარულში კი აღარ არის შიში:

საქართველოს საპატრიარქოს ახალი ქართული თარგმანი: „16. და ჩუენ შევიცნეთ და ვიწამეთ სიყუარული, რომელიც აქვს ღმერთს ჩვენდა მომართ. ღმერთი სიყვარულია, და სიყვარულის მკვიდრი ღმერთში მკვიდრობს, ხოლო ღმერთი – მასში.

17. ამით აღესრულა სიყვარული ჩვენს შორის (რათა გულდანდობილი ვიყოთ განკითხვის ღღეს), რომ ისეთივე ვართ, როგორც ის არის ამ ქვეყნად.

18. სიყვარულში არ არის შიში, არამედ სრულქმნილი სიყვარული აძეგებს შიშს; ვინაიდან შიშს თან ახლავს განჯვა, ხოლო მოშიში არასრულქმნილია სიყვარულში.“

გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი: „16. და ჩუენ ვცანთ და გურწმენა სიყუარული, რომელი აქვს ღმერთსა ჩუენდა მომართ. ღმერთი სიყუარული არს და რომელი ეგოს სიყუარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰგიეს და იგი ღმრთისა თანა.

17. ამით აღსრულებულ არს სიყუარული ჩუენ შორის, რათა განცხადებულებაჲ გუაქუნდეს ღღესა მას სასჯელისასა, რამეთუ ვითარცა იგი იყო, და ჩუენცა ვართ სოფელსა ამას შინა.

18. შიში არა არს სიყუარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყუარულმან გარე განდევნის შიში, რამეთუ შიშსა განჯვაჲ აქუს, ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყუარულსა ზედა.“

ასე რომ, ღმრთისმოშიშების სათნოების კომენტირების ძირითადი პოსტულატები გამოკვეთს იმ თეოლოგიურ დებულებას, რომელსაც *ვეფხისტყაოსანში* ვკითხულობთ. კერძოდ: უნდა გვქონდეს შიში, რომ დავიცვათ უდიდესი საღვთო მცნებები, რომელთაც ქრისტეს სიყვარულთან მივყავართ (ბასილი დიდი); დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული (მოციქული იოანე); სიყვარულში კი უკვე აღარ არის შიში (მოციქული იოანე). ღვთისმოშიშების ამგვარი კომენტირება უდევს საფუძვლად დებულებას: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და მისი მოციქულთან დაკავშირებაც („მართლად იცყვის მოციქული“) გამართლებულია.

კიდევ დაისმის ერთი კითხვა: ღმრთისმოშიშების სათნოებიდან ამგვარი დებულების (“შიში შეიქმს სიყვარულსა“) ჩამოყალიბებისას აქვს თუ არა რუსთველს რაიმე პატივისცემულ-ლიტერატურული წყარო? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის თუ არა ღვთისმოშიშება ამგვარად გააზრებული რუსთველის წინამორბედ ლიტერატურაში? ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. საქმე ისაა, რომ სულის შიშისაგან სიყვარულზე გადასვლის თაობაზე

საუბარი ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიგერაგურაში უკვე რუსთველამდელ ეპოქაში ჩანს.

XI საუკუნის დასაწყისში, 1011 წელს, წმ. ეფთვიმე ათონელმა ბერძნულიდან თარგმნა რომის პაპის გრიგოლ დიდის (540-604) „დიალოღონი“, ანუ, როგორც მანვე სათაურშივე განმარტა, „რომელი არს თხრობაჲ სულიერი“. „დიალოღონი“ ანუ „დიალოგები იგაღიელი მამების ცხოვრებისა და სულის უკვდავების შესახებ“ შუა საუკუნეების ძალზე პოპულარული თხზულებაა როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში. იგი VIII საუკუნეში ითარგმნა ბერძნულად, რომლისგანაც მომდინარეობს ეფთვიმესეული ქართული თარგმანი. ქართულად იგი სამი რედაქციითაა ცნობილი და დაცულია ერთ ათეულზე მეტ ხელნაწერში, რომელთაგან უძველესია XI საუკუნის A -1103. ძველ საქართველოში „დიალოღონის“ მიბაძვით ორიგინალური თხზულებებიც იქმნებოდა. შეიძლება დასახელდეს, მაგალითად, გაბრიელ მცირის „ჯვარშემოსილი“ (219, გვ.52-53). „დიალოღონი“ პოლიენარული ნაწარმოებია. მას მიაკუთვნებენ აგიოგრაფიის ჟანრსაც და ასკეტურ-მისტიკურ ნაწარმოებადაც თვლიან. ზოგიერთი მკვლევარი მას სასწავლო თხზულებადაც მიიჩნევს (219, გვ.54). თხზულების III წიგნი, რომელიც ძირითადად პატერიკული ხასიათისაა, ბიბლიური და წმიდა მამთა ცხოვრებების ცალკეული ეპიზოდების ალეგორიულ ინტერპრეტირებას და ქრისტიანულ სათნოებათა განმარტება-ქადაგებას ეძღვნება. „დიალოღონის“ ამავე III წიგნის 34-ე თავში (ეფთვიმე ათონელის ქართული რედაქციით II წიგნის 26-ე თავი) საუბარია სინანულის, როგორც ქრისტიანული სათნოების, შესახებ. აქვე განმარტავს გრიგოლ დიდი ღვთისმოსიშების სათნოებას და ავითარებს ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო დებულებას შიშის სიყვარულში გადამრდის თაობაზე. მოგვყავს შესაბამისი ნაწყევგი (ეფთვიმე ათონელის თარგმანით):

“მრავალსახედ განიყოფების ღმობიერებაჲ და წესი ცრემლთა მათთა, რომელნი მეურვალთა გულითა ინანდენ ცოდვითა მათთა. ამისთჳს ვითარცა პირისაგან მონანულთასა იგყჳს წინაწარმეგყეული იერემია: განყოფანი წყალთანი გამოეცნეს თუალთა ჩემთა. აჲ უკუე საცნაურ არს, ვითარმედ დაღაცათუ მრავალი არს სახე ცრემლთაჲ, არამედ თავნი სახენი ორნი არიან. რამეთუ ოდეს სულსა სუროდის ღმრთისა, *პირველ შიშისაგან მოვლენ ცრემლნი და მერმე სიყვარულისაგან. რამეთუ პირველად გირს მონანული და იგლოვს კსენებითა ცოდვითა თჳსთაჲთა და ეშინის ნუჲკუე საუკუნეთა მათ საგანჯველთა მიეცეს. ხოლო ოდეს ამით წესითა ფრიად წარებგოს, მერმე შიში იგი მოაკლდების და იქმნების ღმრთისა მიერ გულსავსებაჲ*

შენდობისა ცოდვითა მისთა. და მერმე მოვალს სულსა მას ზედა სიყვარული ღმრთისა და სურვილი სასუფეველისა ცათაჲსა. და რომელი იგი პირველ გიროდა შიშისათჳს საგანჯველთასა, უკანაჲსკნელ გირს, რომელ შორაჲს სასუფეველისაგან, რამეთუ განიცდინ და გამოისახავნ გონებაჲ, ვითარნი არიან მკედრობანი ანგელოზთანი და რაბამ არიან ბრწყინვალეხანი და შუენიერეხანი მათნი და რაჲ საწადელ არს მათ თანა ყოფაჲ და თუ ვითარნი არიან საშუებელნი წმინდათა მოწამეთა და მამათანი. ამისგან კუალად მიიწევის გონებაჲ კსენებად და სურვილად დიდებისა ღმრთისა და გონებნ, თუ ვითარ მიეფინების ანგელოზთა ზედა და წმიდათა ნათელი პირისა მისისაჲ. ამათ ესევეითართა კეთილთა რაჲ იგონებნ, დიოდთან თუალთაგან მისთა მდინარენი ცრემლთანი. და თუ ვინ შორს არს მათ კეთილთაგან ესრეთ უკუე იქნების სრული იგი ღმობიერებაჲ და ჭეშმარიტი იგი გლოაჲ, შიშისაგან სიყვარულად მიაველენს სულსა მას და ამას გამოსახავს წერილი სახისმეტყუელებით.“ (იხ. ხელნაწერი A-121, ფურც. 108-110) (219, გვ.52-53)¹.

როგორც ვხედავთ, რუსთველს საკუთრივ ქართულ მწერლობაში აქვს პრეცედენტი ღვთისმომიშეების სათნოების იმგვარი განმარტებისა, რომელიც მას აფორიზმად ამგვარად ჩამოუყალიბებია: „შიში შეიქმს სიყვარულსა.“

ასე რომ, ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს ქართულენოვან პაგრისტიკულ ლიგერაგურას და ამის დამადასტურებელია ზემოთ გამოვლენილი მიმართება რუსთველის აფორიზმისა („შიში შეიქმს სიყვარულსა“) წმინდა გრიგოლ დიდის „დიალოგონის“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის დებულებასთან („შიშისაგან სიყვარულად მიაველენს სულსა მას“). ეს გარემოება საჭიროებს იმაზე მითითებასაც, თუ რამდენად ლეგალიზებული იქნებოდა რომის პაპის გრიგოლ დიდის პიროვნება და მისი ლიგერაგურული მემკვიდრეობა გვიანდელი შუასაუკუნეების საქართველოში. დავიწყოთ იმით, რომ მაშინ, როდესაც წმ. ეფთვიმე ათონელი „დიალოგონს“ თარგმნიდა, დაპირისპირება ბერძნულ და რომაულ ეკლესიას შორის მხოლოდ ჩანასახის დონეზე არსებობდა. ნახევარი საუკუნის შემდეგაც, კერძოდ 1065 წელს, ქართული ეკლესიის უდიდესი ავგორიგეგი წმ. გიორგი ათონელი ბერძნულ-რომაული სქიზმის საკითხზე მსჯელობისას იმგვარად იცავს ქართული ეკლესიის სიწმინდეს და ახსნის მართლმადიდებლური ეკლესიის ექვარისტული პრაქტიკის დეტალებს, რომ სიმპათიას ამჟღავნებს რომის ეკლესიის მიმართ (297 ; 530ა). საკუთრივ გრიგოლ დიდი, ქრისტიანული ეკლესიის

¹ პარალელური ბერძნული და ლათინური ტექსტები იხ. Sancti Gregorii Papae I, Opera omnia, tomus tertius. – Patrologiae latina, t. 77 (J. - P. Migne-ის გამოცემა), 1849, სვ. 299-300

წმიდა მამა, აღიარებული ავგორიგეგია არა მარტო დასავლური, არამედ აღმოსავლური ეკლესიის მიერ, სადაც მისი ხსენების დღე 12 მარტს იმეიშებოდა (468, გვ.711). ქართულ ენაზე გრიგოლ დიდის სხვა თხზულებებიცაა თარგმნილი, კერძოდ „სადმართოა წირვაჲ სიწმიდის განახლებისაჲ“ (ხელნაწ. A-10, A-77, A-82,...) (219, გვ.5). წმ. ეფთვიმეს ქართულად გრიგოლ დიდის ცხოვრებას უთარგმნია: „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეკარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი, ჰრომთა პაპისაჲ“ (677, გვ.125-132)

ამგვარად, რუსთველის აფორიზმი “შიში შეიქმს სიყვარულსა” წარმოადგენს ქრისტიანული ღვთისმომიშების სათნოების თეოლოგიური არსის კომენტირებას. მოციქული, რომელსაც რუსთველი ამ კომენტირებას უკავშირებს, იოანე მოციქულია, კერძოდ, მისი პირველი ეპისტოლეს მე-4 თავი. ღვთისმომიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას რუსთველი ეყრდნობა ქართულენოვან პატრისტიკას, კერძოდ, გრიგოლ დიდის “დიאלოგონს” ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანს.

წინამდებარე გამოკვლევის შედეგად მიღებული დასკვნები რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებისათვის კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. კერძოდ, რუსთველი ამკარად ემყარება არა მხოლოდ ბიბლიას, არამედ მთელ ქართულენოვან სასულიერო მწერლობას. რა თქმა უნდა, ქართულენოვანი სასულიერო მწერლობის მსოფლმხედველობითი არსი ბიბლიური თეოლოგიაა. და რუსთველი, რომელიც ბიბლიურ ამროვნებას ეფუძნება, ცხადია, რომ ემყარება სამოგადოდ ქართულ სასულიერო მწერლობასაც. მაგრამ მოამბროვნის, და უპირატესად მწერლის, მეტყველების სტილი თავისი არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოსტულატებით, არამედ ლექსიკურ-სინტაქსური და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც გარკვეულ ლიტერატურულ გარემოება ამოზრდილი. სწორედ ამ ლიტერატურული, მწიგნობრული გარემოს გამოვლენაა ძალზე მნიშვნელოვანი რუსთველის როგორც მწერლისა და მოამბროვნის ჩამოყალიბების თაობაზე მსჯელობისას. ამ თვალსაზრისით რუსთველის ქართულენოვან პატრისტიკასთან ამჟამად გამოვლენილი მიმართება ძალზე მნიშვნელოვანია. *ვეფხისტყაოსნის* ქართულ სასულიერო მწერლობასთან ამ გიპის მიმართების კიდევ მხოლოდ ორიოდ შემთხვევაზე შემიძლია მივუთითო.

1. *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილი სიგეყები, თინათინის მიერ კითხვით-მტკიცებითი ფორმით მიმართული მეფე როსტეყანისადმი - „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ (114) -

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა დაკავშირებული არეოპაგიტულ ფილოსოფიასთან. ისიც შენიშნულია, რომ ამ დებულების ფორმირებისას თვით არეოპაგიტიკის საფუძველი კაპადოკიელ წმიდა მამათა თეოლოგია უნდა იყოს (85, გვ.164). მაგრამ, ჩემი აზრით, თავისი ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც აქვს ამ სიტყვებს ერთგვარი მიმართება ეფთვიმე ათონელის თარგმნილ ბასილი დიდის „სწავლანის“ ერთ პასაჟთან. დიდი წმიდა მამის ერთი ეთიკური საკითხავი ქართულ თარგმანში ამგვარადაა დასათაურებული: „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილისი, ვითარმედ: „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაჲ“. მოგვყავს ერთი ამონაწერი ამ საკითხავიდან: „ ... უკუეთუ დაბადებულნი ყოველნი ღმრთისაგან არიან, ბოროტი კეთილისაგანმცა ვითარ იყო?“ ... აღმოიკითხე „დაბადებაჲ სოფლისაჲ“ და ჰპოო, ვითარმედ მუნ „ყოველივე კეთილ არს და კეთილ ფრიად“ (დაბ. 1,31). არა დაბადებულ არს უკუე ბოროტი კეთილთა თანა ...“ (619, გვ.62).

2. მეორე შემთხვევა, ვფიქრობ, უფრო ნაკლებ სარწმუნოა, მაგრამ მაინც საჭიროდ ვთვლი, რომ მასზე მკითხველის ყურადღება მივაქციო.

ვეფხისტყაოსნის სიტყვები, შერმადინის შეგონებად ავთანდილის პირით წარმოთქმული, - „მარგალიტი არვის მიჰხედეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“ (163) – მოგვაგონებს ხოლმე იოანე საბანისძისეულ ღმერთის სახელთა განმარტებათაგან ერთ მათგანს: „მარგალიტ ეწოდა, რამეთუ იგი, ვითარცა მარგალიტი შორის ორთა მათ ფიცართა, სულისა და კორთაჲსა ღმრთეებით გამობრწყინდების, რომელსა ღმრთის მოყუარენი იგი ვაჭარნი სასუფეველისანი, ვითარცა ღმერთსა არა შიშუელსა და კაცსა არა ლიგონსა, არამედ ვითარცა ღმერთსა და კაცსა, სარწმუნოებით ეძიებენ და მოიყიდიან მხოლოსა მას მრავალ-სასყიდლისასა ყოვლისა საფასისა წარგებითა და სისხლთა თჳსთაჲ დათხევითა“ (670, გვ.13).

ამ შემთხვევაში პარალელი შეიძლება გავავლოთ არა მხოლოდ ლექსიკურ-სემანტიკური თვალსაზრისით (კერძოდ, *ვეფხისტყაოსანი*: მარგალიტი, სასყიდელი, ვაჭრობა; “ჰაბოს მარტვილობა”: მარგალიტი, მრავალ-სასყიდელი საფასე, ვაჭარნი მოიყიდიან); არამედ ორივე პასაჟის ალეგორიულ-სიმბოლური ანუ, ძველი ქართული გერმინოლოგიით, სახისმეცხველებითი განმარტებით. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* მოხმობილ ტაეჰში მისი პირდაპირი, საგნობრივი

ინგერპრეგირების შესაძლებლობის გვერდით აშკარად არის (იხ. 65, გვ.58-85; 71, გვ.132-153).

3. კიდევ ერთი საინგერესო პარალელი. რუსთველამდელი საქართველოს უაღრესად პოპულარული თხზულება “სიბრძნე ბალავარისი” მგალობელი ჩიგის - მჭურინავის პირით ასეთ სიბრძნეს გვასწავლის: “გარდასულსა ნუ ინანი” (614, გვ.58). გარიელის დასახმარებლად არაბეთიდან ასმათთან დაბრუნებულ ავთანდილს გარიელი ქვაბში არ დაუხვდა. მოყმე მეწუხებულია თავისი ქცევით: მოშორდა საგრფოს, უორგულა გამმრდელ პაგრონს. მაგრამ იგი მალე მოეგო გონს:

“ღაო, მეგსა საუბარსა აღარ მამცემს ქამი და ღრო,
არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გავაადრო;
წავალ ვებნნი...” (849, ვახტანგის გამოცემა).

ძნელია ეჭვი შეიგანო იმაში, რომ *ვეფხისტყაოსნის* “არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გავაადრო” მომდინარეობს “სიბრძნე ბალავარისის” “გარდასრულსა ნუ ინანი”-დან. სწორედ იმის გამო, რომ ეს მიმართება გაცნობიერებული არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის* ყველა ძველ გადაშწერელს და თანამედროვე გამომცემლებს, კარგად არ ესმით ავთანდილის ნათქვამის აზრი და ასწორებენ რუსთველის სიგყვებს. პოემის ხელნაწერებში რუსთველის „გავაადროს“ ნაცვლად რამდენიმე სხვა იკითხვისიც გачენილა. თანამედროვე კომენტატორები თავიანთ მხრივ ახალ კონიექტურებს გვთავაზობენ. გამომცემლები ვერ ახერხებენ მხარი დაუჭირონ პოემის უფრო სანდო ხელნაწერებით მოღწეულ წაკითხვას “გავაადრო”(715, გვ.283). პასაჟის აზრი ასეთია: ავთანდილს ეჩქარება, უნდა წავიდეს გარიელის საძებრად, წყევტს უკვე გარდასულ საკუთარ საქციელზე წუწუნს. ამბობს: ღრომე, აღრევე შევასრულებ ბრძენთა სიგყვას (“ბრძენთა სიგყვა გავაადრო”). “ბრძენთა სიგყვა” ბალავარის სიბრძნის სწავლებაა. ნათქვამი ფაქტობრივად ციტირებაა “სიბრძნე ბალავარის” სწავლებისა: “არ ვინანი გარდასრულსა” – “გარდასრულსა ნუ ინანი” (207, გვ.159-166).

4. დაბოლოს, ორიოდე სიგყვა *ვეფხისტყაოსნის* მიმართებისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან. აშკარაა, რომ რუსთველი შთაგონებულია ძველი ქართული სასულიერო პოეზიით, მაგრამ მის უშუალო მიმართებაზე რომელიმე ჰიმნოგრაფიულ კრებულთან, ან ჰიმნოგრაფთან, რაიმეს კატეგორიულად თქმა ძნელია. ამ თვალსაზრისით მე უპირველეს ყოვლისა დამაინტერესა წინამდებარე გამოკვლევაში წამოჭრილი პრობლემის კვლევა. რა აძლევს სტიმულს რუსთველს იოანე მოციქულის საღვთისმეტყველო თემის – სრულქმნილი სიყვარული

აძევებს შიშს – იმგვარი ინტერპრეგაციისათვის, რომელიც მან აფორისგულად ჩამოაყალიბა: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ ? ამ კითხვაზე პასუხს მე ვხედავ იოანე მინჩხის ერთი საგალობლიდან ჩემს მიერ ზემოთ ციტირებულ სიგეყებში: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყვნის მოშიშნი“ (664, გვ.306). ამ დებულებაში ცხადად გამოჩნდა გადასვლა ღმრთისმოშიშების სათნოებიდან იოანე მოციქულის თემაზე - სრულქმნილი სიყვარული აძევებს შიშს.

რა თქმა უნდა, ამჯერად არსებითი ის არ არის, თუ რამდენად ორიგინალურია მინჩხი ამ დებულების ფორმირებისას, ანდა იგი ბერძნული ორიგინალის უშუალო ან არაპირდაპირი თარგმანია თუ არა. მთავარია, რომ რუსთველი ქართული ჰიმნოგრაფიული მასალით და კერძოდ იოანე მინჩხის საგალობლებით შეიძლებოდა შთაგონებულიყო იოანე მოციქულის დებულების ამ მიმართულებით კომენტირებისას.

ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იოანე მინჩხის საგალობლები თავისივე სახეობრივი და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც იპყრობს რუსთველის პოემის მკვლევარის ყურადღებას. მხოლოდ ერთი მაგალითი: *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის პირველივე გაეპის ცნობილ გამოთქმას „ძალითა მით ძლიერთა“ („რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერთა“) ეძებნება ზუსტი შესატყვისი იოანე მინჩხის „მარხვათა მესამე კურიაკეს“ საგალობელში, რომელიც მსგავსად რუსთველის პოემის პირველი სტროფისა შესაქმის აქვს ეძღვნება:

„რომელი ჟამთა დაწყებასა
გამოვიდა პირისაგან მამისა –
საქმედ ცისა და ქუეყანისა,
ძალითა მით ძლიერთა
დაჰბადნა არაარსისაგან
ხილულნი და უხილავნი
კაცთმოყვარემან უფალმან“ (664, გვ.195)

თუ იოანე მინჩხის საგალობლების ჩემს მიერ მოხმობილ გამონათქვამებში არაა სასულიერო პოემის გრაფარეგული, შაბლონური სახეები (ამის გარკვევას საგანგებო კვლევა დასჭირდება), მაშინ, ჩემი აზრით შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთველი შთაგონებულია იოანე მინჩხის პოეზიითაც. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ იოანე მინჩხის ჰიმნები ძველ საქართველოში ძალზე პოპულარული იყო. მისი საგალობლები X საუკუნიდან დასტურდება ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში. მინჩხის ჰიმნები პოპულარულია როგორც ტაო-კლარჯეთის ასევე საბაწმინდა-სინის ქართულ საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ

ცენტრებში. იოანე მინჩხის ჰიმნები შეგანილი ყოფილა ქართული ეკლესიის ისეთ პოპულარულ კრებულში, როგორც იყო „მარხვანი“, მის როგორც X საუკუნის, ასევე გიორგი ათონელის შედგენილ XI საუკუნის რედაქციებში.

ასე რომ, რუსთველი აშკარად ეხმიანება ქართულენოვან პაგრისტიკას და საზოგადოდ სასულიერო ლიტერატურას. ამ თვალსაზრისით, ძალზე მნიშვნელოვანია ღვთისმოშიშობის სათნოების არსის მისეული დეფინიცია, ამგვარი კომენტარების მოციქულიდან მომდინარეობაზე მითითებით: “მართლად იტყვის მოციქული, შიში შეიქმს სიყვარულსა”.

ნაწილი მესამე

ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში

ეთიკის პირითაღი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა, რუსთველის პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედების ზნეობრივი პრინციპები პოემის კომენტატორთა შორის ე. წ. აღორძინების ხანიდან დაწყებული დღემდე კამათს იწვევს. ძველად ქართული ეკლესია აშკარად უპირისპირდებოდა პოემის ზნეობას. ეს პოლემიკა, ჩემი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციებიდან კანონზომიერიც იყო, რამდენადაც რუსთველმა პოემაში ჩააქსოვა ეთიკის ახლებური სისტემა, რომელიც, მართალია აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ მნიშვნელოვან დეტალებში ამჟღავნებს თავისებურებას¹. რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული ზნეობისა და ქრისტიანული მორალისა, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებაში თანდათანობით აღორძინებულ ანტიკურ-ბერძნულ მსოფლშეგრძნებას, რომელიც *ვეფხისტყაოსანში*, ისევე როგორც სამოგადოდ შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალ ეპოქაში, ძირითად არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის გზით მოდიოდა.

რუსთველმა შუასაუკუნეების ეთიკური ამროვნების განვითარებაში ახალი სიკცვა თქვა. თანახმად ამროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახლებური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიც ფილოსოფიაზე წარსულის მემკვიდრეობიდან. პოეტისათვის,

¹ ვსაუბრობთ რა ეთიკურ პრინციპებზე *ვეფხისტყაოსანში*, მხედველობაში გვაქვს ის ეთიკური კონცეფცია, რომელზედაც არის დაყრდნობილი პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედება. ეს ეთიკა პოეტის მხატვრული ამროვნების უკუფენაა; ამ კონცეფციაზე წარმოდგენის შექმნა მხოლოდ და მხოლოდ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების განზოგადებით შეიძლება. მხოლოდ ამ შინაარსით და მნიშვნელობით ვიყენებთ ჩვენ გამოთქმებს – *რუსთველის ეთიკური შეხედულებები და ვეფხისტყაოსნის ეთიკა*.