

ე. ხინთიბიძე
« ვეფხისტყაოსნის » ილუზი-მსოფლმხედველობითი სამყარო
თბილისი 2009
« ქართველპრესი »
გვ. 474-496

**„პლატონისგან სწავლა-თქმული“ და მისი
მსოფლმხედველობითი ღაბღირთვა**

ავთანდილი გოვეს საგრფოს, სამშობლოს, მეფეს და დიადი საქმის სამსახურისთვის მიისწრაფვის, „ცეცხლთა მომღებელი“ მეგობრის დასახმარებლად მიემართება. მეფეს უმტკიცებს თავისი გადაწყვეტილების ჭეშმარიტებას. მისი მსჯელობა ეყრდნობა *ვეფხისტყაოსნის* ორ უმთავრეს საამროვნო წყაროს – ბიბლიას და ანტიკურ ფილოსოფიას. ვერ განვუდგები სიყვარულსო, – უთვლის მეფეს: „წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?“ (793); „ოდეს წამოვე, შევჭფიცე ფიცითა საშინელითა: „კვლა მოვალ, გნახავ...“ (737); „ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუბამ საქმესა საძაბუნოსა“ (799); „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“ (792). და ეს ფილოსოფოსი, რომლის სიბრძნის აღსრულებისკენ ისწრაფვის ავთანდილი, პლატონია. პლატონისეულ „სწავლა-თქმულს“ ავთანდილი როსტევენს იქვე მოახსენებს:

„მე სიგყვასა ერთსა გაადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

«სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა»“ (791).

საზოგადოდ რუსთველი არც თუ ძალზე იშვიათად იმოწმებს დიდ ავტორიტეტებს და მათ სიბრძნეს: ორგზის მოციქულთა სიბრძნეა დამოწმებული, ერთხელ დიონისე არეოპაგელი, ერთგზის ვინმე „დიონოსი, ბრძენი ეზროს“. ზოგჯერაც მორალური შეგონებანი მოგანილია ავტორზე მითითების გარეშე, როგორც ცნობილი სიბრძნე. უმთავრესი მახასიათებელი, რაც ამ გიჟის ციტირებების მიმართ შეინიშნება, ისაა, რომ რუსთველი ყოველთვის უცდომლად მიუთითებს ავტორზე და უცდომლად მოაქვს გარკვეული დებულება მაშინაც კი, როცა ავტორი არაა დასახელებული, მაგრამ ნათქვამით აშკარაა, რომ პოეტი რომელიღაც ცნობილ დებულებას იმოწმებს (421, გვ. 102). ასე მაგალითად: ერთგზის პოეტი ერთ სტროფში ჩამოაყალიბებს მეგობართა ურთიერთ დამოკიდებულების ძირითად მახასიათებელ ნიშნებს, როგორც ცნობილ თვალსაზრისს:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:

პირველ ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,

მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არ-მოწყენა,

გაველენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა“ (779).

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში რუსთველი არისტოტელეს ცნობილ ეთიკურ თხზულებაში „ნიკომაქეს ეთიკაში“ განვითარებული თვალსაზრისის სუმირებას ახდენს (294, გვ. 157-161).

უფრო მეტიც, რუსთველი დიდ პასუხისმგებლობას ამკლავნებს თავისი სიგყვებისადმი ისეთ შემთხვევებშიც, როცა, ერთი შეხედვით, თითქოს ნათქვამს ზღაპრული გაუცხოების იერი აქვს. ასმათი გარიელის საძებრად მიმავალ ავთანდილს შემდეგი სიგყვებით აცილებს:

„ესე არაჲი მართალი, ჩინს ქვასა ზედა სწერია:

«ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მგერია»“ (855).

ცნობილია, რომ ჩინეთში უძველესი დროიდან არსებობდა ე. წ. „ქვის ბიბლიოთეკა“ – ქვის სტელეებზე ამოკვეთილი მორალურ-რელიგიური სენტენციები. შენიშნულია, რომ ქვის კედლებზე წარწერილ თხზულებათა შორის იყო ხალხურ პოეტურ თქმულებათა განთქმული კრებული „ში-ძინი“, სადაც იკითხება ერთი ოღა მეგობრობაზე, რომელიც კაცს მეგობრის ძეხვისაკენ მოუწოდებს (418, გვ. 221-224; 165, გვ. 3-16).

მეორე თვისება, რაც ჩემი დაკვირვებით რუსთველისეულ დამოწმებებს ახასიათებს, არის თავისუფალი დამოკიდებულება მოყვანილი ამრისადმი. რუსთველს ციგატა სიგყვა-სიგყვით თითქმის არასდროს არ მოაქვს, თვით ბიბლიიდანაც კი. იგი თითქმის ყოველთვის გადმოსცემს რაღაც დებულების ან თხზულების დედაამრს, ან გარკვეულ კომენტაჲრებას (532).

მაგრამ ეს დასკვნები რუსთველოლოგიური მეცნიერების შედარებით ახალი მიღწევებია. პლატონის დამოწმებამ ზემოთ მოხმობილ სტროფში ყურადღება უფრო ადრე მიიქცია, მაგრამ ამგვარ დებულებას პლატონის თხზულებებში ვერ მიაგნეს. ჯერ კიდევ მ. უორდროპი წერდა, რომ რუსთველისეული დამოწმება პლატონთან არ დაიძებნა¹. ამიგომაც მკვლევარებმა რუსთველის პლატონთან მიმართებაც კი ეჭვის ქვეშ დააყენეს.

კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ამ შემთხვევაში შესაძლებელია რუსთველი პლატონზე მითითებით სამოგადოდ მიუთითებდეს ბრძენსა თუ ფილოსოფოსზე, როგორც ავტორიტეტზე; მსგავსად აღმოსავლური მწერლობის გრადიციისა (ე. ი. „პლატონი“ ამ შემთხვევაში არ იყოს საკუთარი სახელი, იგი სამოგადოდ „ბრძენის“, „ფილოსოფოსის“ ღაგვირთვის მქონე იყოს) (114, გვ. 180). არსებითად ამავე ამრს ემოწმება ა. ბარამიძე (29, გვ. 171). ამ ამრის არაპლატონურობაში დარწმუნებული ზოგიერთი მკვლევარი არ დაეჭვდა სიცრუის მგმობელი რუსთველის მიერ იქვე სიცრუის დაშვებაში (მიაწერდა პოეტი პლატონს იმ ამრს, რაც მას არ ეკუთვნის?) და ამ ქმედების ახსნაც სცადა. შ. ნუცუბიძე ამ ფრაზაში სულის ხორცზე დამოკიდებულებას ხედავს და რუსთველის მაგერიალისგურ გენდენციებზე ლაპარაკობს. პლატონის ხსენებას იგი „ლიგერატურულ ფიქციას“ უწოდებს და პლატონის ამრისადმი დაპირისპირებაზე მინიშნებად თვლის (421, გვ. 91, 96, 102). ერთმა ქართველმა მწერალმა თურმე

¹ „The referance has not been traced“ (815, გვ. 180).

რუსთველის მიერ დიდი ავტორიტეტის მცდარად დამოწმება „ფილოსოფიური ციკატით ლაღად ხუმრობადა და თამაშად“ ჩათვლა (იხ. 21, გვ. 106).

რუსთველისეული ციკაციის წყაროს ძიების შემდგომ ეგაპს სხვაგვარი დასკვნები მოჰყვა. ი. მეგრელიძეს ამ გამონათქვამის პლაგონის თხზულებებში მოძებნისათვის ბერძნული წყაროების მცოდნე ცნობილი რუსი სპეციალისტებისათვის მიუმართავს, მაგრამ უშედეგოდ და ამიგომაც ისეთი დასკვნა გამოუგანია, რომ ამ შემთხვევაში რუსთველს შემოუნახავს პლაგონის ჩვენამდე არმოდწეული ნათქვამი, რომელიც ალბათ რაიმე წიგნში იყო შესული ან ბეპირი გადმოცემით იყო დაცული (153, გვ. 348). პ. ინგოროყვამ რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობას მიაწერა XVI საუკუნის ქართულ ხელნაწერებში დაცული ქართული აპოფთეგმური კრებული „სიბრძნისაგან პლაგონ ფილოსოფოსისა“, რომელშიც ერთ-ერთ აპოფთეგმად იკითხება: „შური და გყუვილი და ორპირობაჲ თავი არს ყოვლისა უბედურებისა“ (102) და ჩათვალა, რომ რუსთველს ამ კრებულიდან მოაქვს პლაგონის აზრი. ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ამ აპოფთეგმური კრებულის გამომცემელმა ი. ლოლაშვილმა, რომელმაც თავის გამოცემაში შემოთ მოყვანილი აპოფთეგმა დაუახლოვა რუსთველის სიტყვებს: ხელნაწერებისეული „უბედურებისა“ ჩაასწორა და დაამთხვია *ვეფხისტყაოსნის* „უბადლობისა“-ს (148, გვ. 73). პირადად მე ეჭვი შევიტანე ამგვარ დასკვნაში; ხოლო რუსთველისეული ციკაციის პლაგონისაგან მომდინარეობა საკამათოდ არ გამიხდია (289, გვ. 347-348). მიუხედავად, რომ ქართული აპოფთეგმების კრებული არაა რუსთველის წყარო: რუსთველის მიერ პლაგონის სახელით მოყვანილი აზრი არ ეტევა აპოფთეგმების კრებულის გამონათქვამში. იქ არაა თქმული, რომ *სიცრუე და ორპირობა ჯერ ხორცს ავნებს, შემდეგ სულს*. ქართული ხელნაწერების აპოფთეგმური გამონათქვამი თავად მომდინარეობს *ვეფხისტყაოსნის* შესაბამისი ადგილიდან: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (791); „რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადლობისა“ (792). უფრო მეტიც, ჩემი აზრით, ეს კრებული, ან ყოველ შემთხვევაში მასში შესული ეს აპოფთეგმა, უფრო გვიანდელია, ვიდრე *ვეფხისტყაოსანი*. მასში რუსთველისეული ლექსიკა უკვე გამარტივებულია და საზოგადოდ კრებულის აპოფთეგმები პლაგონის აზრებთან ძალზე შორეულ მსგავსებას ამჟღავნებენ.

ვეფხისტყაოსნისეული ციტირების მსგავსი ამონაწერები პლაგონის თხზულებებიდან რ. თვარაძემ და ლ. ალექსიძემ მოიგანეს (88, გვ. 446-465; 21, გვ. 106-112). ამ ამონაწერთაგან, ჩემი აზრით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია: 1. მითითება სიცრუით სულის გამრუდებაზე („*გორგია*“ 524d-525a)¹; 2.

¹ „И вот умершие приходят к судье... к Радаманту, и Радамант... обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена

ცრუთათვის სიბერის ქამს მარგობის წინასწარმეტყველება („კანონები“, V, 730C)²; 3. მითითება იმაზე, რომ უსამართლოთა ხვედრი ამ ქვეყნად ბოროტების მიღებაა, ხოლო ქვესკნელში სამარცხვინო ხეგიალი („წერილები“, VII, 335C)³.

რუსთველის ამ სენტენციის პლაგონის ფილოსოფიასთან დაკავშირების პირველი ცდა ეკუთვნის ვ. ნოზაძეს. მან პოემის ამ სტროფის ახსნა პლაგონის სულის ანთროპოლოგიის მოძღვრებაზე დაყრდნობით სცადა. იგი ეყრდნობა გერმანელი მეცნიერის ე. როჰდესეულ ინტერპრეტაციას (579, გვ. 213-295): სული – იდეათა სამყაროს სპირიტუალური არსება – მოდის ამ ქვეყნად, რათა დაუკავშირდეს გვამს (სხეულს) და მას სიცოცხლე და მოძრაობა მიანიჭოს. სული გვამში არ ითქვიფება, მაგრამ გვამი ახდენს მასზე გავლენას. რადგანაც სული არაა ბეციური იდეა (იგი მხოლოდ მსგავსია მისი), ამიტომ გვამისაგან შეიძლება იგი შეირყვნას, გაისვაროს; გვამის ბოროტი გავლენისაგან შეიძლება დამახინჯდეს. ვ. ნოზაძის აზრით, ეს მოძღვრებაა გადმოცემული რუსთველის მიერ: „სიცრუე და ორპირობა და სხვა ასეთი ავნებს ჯერ თვითონ ხორცს და შემდეგ კი სულსაც ავნებსო: და ამდენად სული ხორცისგან შეირყვნებაო“ (184, გვ. 338-339). უკანასკნელი დროის რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში *ვეფხისტყაოსნის* სენტენციის პლაგონის მოძღვრებასთან დაკავშირება სწორედ ამ მიმართულებით გაგრძელდა.

პლაგონისეულ სულის ანთროპოლოგიაში ეძიებს რუსთველისეული სენტენციის ახსნას პლაგონის თხზულებების ცნობილი მთარგმნელი და კომენტატორი ბ. ბრეგვაძეც. ოღონდ იგი ამ კონცეფციის ინტერპრეტირებისას უპირატესად ეყრდნობა სულის პლოტინისეულ ფსიქოლოგიას, აშკარად ანგარიშგასაწევი შენიშვნით: „ამ მხრივ, ჩვენ მხოლოდ შუასაუკუნეობრივ გრადიციას მივღევთ, უპირატესად ნეოპლაგონიზმის პრიმიტივულ რომ უყურებდა და აღიქვამდა კიდევ პლაგონიზმს“ (42, გვ. 377). თუმცა იქვე ლაპარაკობს პლაგონისა და პლოტინის გაიგივების შუასაუკუნეებისეულ გრადიციამე, რასაც კატეგორიულობას მაგებს შუასაუკუნეების ფილოსოფიის დიდი მეკლევარის ეგიენ ჟილსონის სიგყვებით: „ევსევი კესარიელიდან მოყოლებული, როცა ქრისტიანი მწერალი ამბობს „პლაგონი“, ხშირად უნდა ვგულისხმობდეთ „პლოტინს“ (519, გვ. 61)¹. თანახმად პლოტინის „ენეადებისა“,

бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков“. (788, გვ. 362).

² „...кому же мила невольная ложь, тот безрассуден... он сам себе подготавливает в конце жизни тяжкое одиночество старости“ (792, გვ. 203)

³ „...великое зло сопутствует каждой несправедливости; совершивший ее неизбежно тащит зло за собой, живя на земле, а возвратившись под землю, обречен на позорное и во всех отношениях несчастное скитание“ (792, გვ. 536).

¹ მე ვფიქრობ, რომ ამ ჟილსონისეულ „ხშირ შემთხვევებში“ პლაგონის რუსთველისეული დამოწმება არ უნდა შევიგანოთ. ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, რუსთველი ყოველთვის

სული, ცოცხალ სხეულში ხორციან შეერთებული, ისევე როგორც მაგერიამში ხორცშესხმული ყოველი ეილოსი თუ ფორმა, უკვე აღარაა იმგვარი, როგორიც იგი იქნებოდა თავისთავად, მაგერიისგან განკერძოებით. ესაა სულის დაცემა. იგი ჩაინთქმება მაგერიამში და დაძაბუნდება. მაგერიამ სულის ბიწიერების მიზეზი. მაგრამ ყოველივე ეს უპირველეს ყოვლისა სულის არაგონიერულ ნაწილს ახასიათებს. სულის გონიერული ნაწილი ახერხებს თავი დააღწიოს მაგერიის ტყვეობას. მაგრამ სულის არაგონიერული ნაწილი ზოგჯერ გონიერულ სულსაც ჩაითრევს მაგერიალურ ბუნებაში და ისიც მაგერიალური ბუნებით იბღალბება და ისვრება („ენნება“, I, 8) (42, გვ. 381-385). აქედან გამომდინარე მკვლევარი ასკვნის: «პლატონური და ნეოპლატონური ანთროპოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მიხედვით, „ხორცი“, ანუ „სხეული“, რასაც პლოტინი „ცოცხალ არსებასა“ თუ „ცხოველს“ უწოდებს, სხვა არა არის რა, თუ არა სულისა და ხორცის ნაერთი“... ყოველგვარი აფექტაციის მგვირთველი სწორედ „ხორცია“, ანუ „სხეული“, რომელშიაც ქვენა გრძნობების (მათ შორის „სიცრუის“ და „ორპირობის“) და მდაბალი ინსტინქტების მძლავრობა, უწინარეს ყოვლისა, „ხორცს“ – სულის არაგონიერული საწყისისა და სხეულის ნაერთს ვნებს... თუმცა აფექტაციისგან არც ადამიანის ჭეშმარიტი „მე“ – სულის უზენაესი, გონიერული საწყისია მთლიანად თავისუფალი, მაგრამ ეს აფექტაცია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორადია, მეორეული (აქედან – „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“), რამდენადაც ის მხოლოდ არაგონიერული საწყისის მიერ აღიძვრის გონიერულ სულში » (42, გვ. 386).

ამგვარად, რუსთველისეული სენტენციის პლატონურობა ეჭვს აღარ იწვევს. ისიც სწორადაა შენიშნული, რომ რუსთველის მითითება – „პლატონისგან სწავლა-თქმული“ – უპირველეს ყოვლისა პლატონისეულ მოძღვრებებზე მითითებაა და არა მის რომელიმე გამონათქვამზე (42, გვ. 374).

მიუხედავად ყოველივე ზემოთ თქმულისა, მე ვფიქრობ, რომ რუსთველის მიერ დამოწმებული პლატონის „სწავლა-თქმული“ – „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე

კორექტულია თავის ციტირებებში. მეორეც, და ეს უფრო არსებითია, რუსთველის უშუალოდ წინა პერიოდის ქართული ფილოსოფია, ერთმანეთისგან კარგად ასხვავებს პლატონს და პლოტინს და მათ ერთმანეთში არ ურევს. ამის საბუთად ერთი ამონაწერიც კმარა იოანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულებიდან „განმარტება პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“: „ხოლო დიდი პლატონ და ყოველნი ღმრთისმეტყველნი, ვითარ მეგუჰქელი დიდი პლოტინოს, კათიგემონი პორფირისი, და დიდი იამელიხოს ფინიკ, გონებაჲ ფინიკელი, დასდებენ ხრონოქსათვის და იგყჳან ხაგად სამარადმყოფოჲსად“ (666, გვ. 167-168); თანამედროვე ქართულ ენაზე (დ. მელიქიშვილის თარგმანი): „ხოლო დიდი პლატონი და ყველა ღმრთისმეტყველი, როგორცაა ეგვიპტელი დიდი პლოტინოსი, პორფირის მოძღვარი (კათიგემონი), და დიდი იამელიხოს ფინიკელი, ფინიკიელთა გონება, ხრონოსს თვლიან მარადიულობის (სამარადმყოფოს) ხაგად“ (668, გვ. 104).

სულსა“ – არ უნდა იყოს მითითება უშუალოდ პლაგონისეულ სულის ანთროპოლოგიაზე. თუმცა, რამდენადაც პლაგონისეული სულის ანთროპოლოგია ნაწილია პლაგონის ერთიანი კონცეფციისა სულზე, რა თქმა უნდა, რუსთველისეული სენტენციის გააზრებაში მისი გათვალისწინება აუცილებელია.

ჯერ ერთი, მემოთ გადმოცემული პლაგონის და პლოგინის შეხედულებები განმარტავს ადამიანის სხეულში ჩასახლებული სულის ხრწნილების მიზეზს: სულის არაგონივრული ნაწილი ხორციან შეზავების გამო, ხორცისაგან მიიღებს მაგერიალურის ბუნებას. ესაა მისი დაცემის მიზეზი.. „სწორედ მაგერიაა სულის სიძაბუნისა და ბიწიერების მიზეზი“ (პლოგინი) (42, გვ. 380). „გვამი მასზე გავლენას ახდენს; ამიგომ სული შეიძლება გვამისგან გაისვაროს“ (პლაგონი, ე. როპდეს ინგერპრეგაციით) (184, გვ. 339). ესაა სულის პლაგონისეული ანთროპოლოგია; სულის ფსიქოლოგიაზე, მის ბუნებაზე მსჯელობა: „სულის ბუნება... ხრწნილების მდგომარეობაში... დანთქმულია სხეულსა და მრავალ სხვა ბოროტებასთან ურთიერთობის წყალობით“ (პლაგონი) (702, გვ. 379). ამ მოძღვრებით გვამი, როგორც მაგერიალური სამყაროს ნაწილი, თავადაა ბოროტება, ბიწიერება, სიძაბუნე (პლოგინი: „ის [მაგერია], უწინარეს ყოვლისა, ბოროტია და თვითონვეა პირველი ბოროტება“ – 42, გვ. 380). რუსთველისათვის კი ხორცი, სხეული და ხორციელი, ამქვეყნიური ყოფა თავისდათავად არაა ბოროტება და ბიწიერება. ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. არც ამ სენტენციით („სიცრუე და ორპირობა..“) ლაპარაკობს რუსთველი ხორცის ბოროტებაზე. მისი მსჯელობა მნეობის, მორალის სფეროს განეკუთვნება: „სიცრუე და ორპირობა“, ანუ მორალური ბიწი, ბოროტება (მოგადად – უსამართლობა) ვნებს ხორცსაც და სულსაც. ასე რომ, რუსთველი სხვას ამბობს.

მეორეც, რუსთველისეული დებულებით მორალური ბიწი, უსამართლობა („სიცრუე და ორპირობა“) ვნებს როგორც ხორცს, ასევე სულს და თანაც იგი მოქმედებს დამოუკიდებლად ორივეზე: ჯერ ხორცზე, შემდეგ სულზე. ამას არ ამბობს პლაგონისა და პლოგინის სულის ანთროპოლოგია (ყოველ შემთხვევაში, იმ ინგერპრეგაციით, რომელიც განხილულ გამოკვლევებშია მოგანილი). ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმას ამბობს, რომ სხეული ხორცის, როგორც მაგერიალურის, და სულის, კერძოდ მისი არაგონივრული საწყისის, ნაერთია. ამიგომ აღიქმება სულის მიერ ყველა სხეულებრივი განცდა როგორც საკუთარი. (პლაგონი, „ფედონი“: „ყველა სიხარული, ყველა წუხილი სულს თითქოს სამსჭვალთ ამსჭვალავს და ერთგვარად კიდევ ამსგავსებს სხეულს, ხოლო სხეულის თანამოაზრედ ქცეული მისი თანამგზავრი და თანამეინახეც ხდება“ – 42, გვ. 384). პლაგონის სულის ანთროპოლოგია ცდილობს ახსნას სხეულებრივი განცდის ბუნება, რომ იგი სხეულში გაერთიანებული ხორცისა და სულისთვის საერთოა. რუსთველის სენტენცია კი სულ სხვას ამბობს: პიროვნების მნეობრივი მანკი მოქმედებს „ხორცზეო“...“ ამიგომაა, რომ

მკვლევარი ცდილობს თვითონ განავრცოს და გააფართოოს პლატონისა და პლოტინისეული სულის ანთროპოლოგიის თეზა და გადაიგანოს იგი მორალის სფეროში (რაც სპეკულატიურად შეუძლებელი არ არის) და წერს: „იგივე ითქმის ყველა ვნების თუ ქვენა გრძნობის – შურის, ღვარძლის, მრისხანების, სიცრუის, სიფიცხის, შიშის, ძრწოლის, ვერაგობის, ორგულობის, გაუგანლობის და სხვა მისთანათა მიმართაც“ (42, გვ. 384).¹ რუსთველისეული მორალური სენგენცია კი, ზემოთ გადმოცემული თვალსაზრისისგან განსხვავებით ლაპარაკობს მნეობრივი მანკის „ხორცზე“ მოქმედების შემდეგ უშუალოდ სულზე მოქმედებაზე („ავნებს ხორცსა მერმე სულსა“). ამის ასახსნელად მკვლევარი იშველიებს პლატონისეულ თვალსაზრისს სულის გონივრული და არაგონივრული საწყისების თაობაზე და განმარტავს, რომ ხორცთან თანამიარო სულის არაგონივრული ნაწილი გონივრულ სულსაც ჩაითრევს ხორცისეულ მაგერიალურში: „თუმცა აფექტაციისაგან არც ადამიანის ჭეშმარიტი „მე“ – სულის უზენაესი, გონივრული საწყისია მთლიანად თავისუფალი, მაგრამ ეს აფექტაცია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორადია, მეორეული (აქედან – „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“), რამდენადაც ის მხოლოდ არაგონივრული საწყისის მიერ აღიძვრის გონივრულ სულში“ (42, გვ. 386).

სულის ანთროპოლოგიაზე პლატონისა და პლოტინის ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, რუსთველი არ ლაპარაკობს სიცრუის ხორცის მეშვეობით სულზე მეორადი მოქმედების თაობაზე. რუსთველისეული „მერმე“ მეორეულ მოქმედებაზე არ მიუთითებს. იგი მხოლოდ დროში შემდგომობას შეიძლება ნიშნავდეს („პირველ ამოდ ილალბეს, მერმე მედგრად წაიკიდნეს“ – 910); ანდა სამოგადოდ რიგითობას („პირველ, ყმა ხარ, ... მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ“ – 131). რუსთველისეული სენგენცია ამგვარად აყალიბებს პლატონის აზრს: მნეობრივი მანკი (უსამართლობა) ჯერ მოქმედებს ხორცზე, ხოლო შემდეგ იგი მოქმედებს სულზე. ეს აზრი პლატონის და პლოტინის მოხმობილ ანთროპოლოგიურ შეხედულებებში არ ჩანს.

დაბოლოს, რუსთველი ლაპარაკობს მხოლოდ მნეობრივი მანკის და კონკრეტულად *უსამართლობის* („სიცრუე და ორპირობა“, შეიძლება განზოგადდეს როგორც „უსამართლობა“¹), ბოროტ, მავნებლურ, დამღუპველ მოქმედებაზე „ხორცისა“ და სულის მიმართ. ამ მნეობრივი მანკის, უსამართლობის, გამოვლინების კონკრეტული სახიდან

¹ მკვლევარი ამ დებულების ინტერპრეტირებისათვის მიგვიითითებს მ. ვლადისლავლევის ნაშრომზე: М. Владиславлев, Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы, СПб, 1868, стр. 165-169.

¹ ამიგომავ, რომ პარალელები რუსთველის „სიცრუე და ორპირობისთვის“ პლატონის ნაწერებიდან მოიგანეს სწორედ უსამართლობის მიერ სულის ვნებაზე (იხ. რ. თვარაძის და ლ. ალექსიძის მითითებული სტატიები).

რუსთველი *სიცრუეზე* აკეთებს აქცენტს. დავუკვირდეთ „პლაგონისგან სწავლა-თქმულის“ („სიცრუე და ორპირობა...“) მოხმობის შემდეგაც უშუალოდ აგრძელებს: „რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმგვიცესი ძმობისა?!“ (792). და ეს არაა შემთხვევით. ავთანდილის მსჯელობაში ემუხაბა სიცრუის დაუშვებლობაზე: „ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუბამ საქმესა საძაბუნოსა“ (799). ასე რომ, ავთანდილი პლაგონს ხორცის და სულის ურთიერთობის ფსიქოლოგიის დემონსტრირებისათვის კი არ იმოწმებს, არამედ სიცრუის, როგორც მნეობრივი მანკის, მორალური აქტის ასახსნელად. მემოთ ინგერპრეტირებულ პლაგონისა და პლოგინის სულის ანთროპოლოგიურ მოძღვრებაში სიცრუეზე (ანდა მის უფრო ზოგად სახეზე – უსამართლობაზე), აქცენტი არ კეთდება.

უშუალოდ მემორე მსჯელობის განვითარებით მინდა დავიწყო *ვეფხისტყაოსნის* ამ სენცენციის ჩემეული კომენტირება. რუსთველი მოიხმობს პლაგონის მოძღვრებას სიცრუის, როგორც მნეობრივი მანკის, დასაგმობად. მაშასადამე პლაგონის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ პასაჟები, სადაც სიცრუე, როგორც მნეობრივი აქტი, არის დაგმობილი. უფრო მეტიც, რუსთველი აცხადებს, რომ სიცრუეა სათავე, ანუ უმთავრესი ყოველი სიცუდის, მანკიერების, მორალური ნაკლოვანების: „რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა“ – 792. 1 (*თავი* – „მთავარი მიზეზი, საფუძველი“ – 24, გვ. 128; *უბადობა* – „ცუდსა ჰქვია“ – 25, გვ. 64; „ცუდი“ – 26, გვ. 152; „უღირსობა, უხეირობა, მორალური ნაკლოვანება“ – 27, გვ. 260; „უბედურება“ – 28, გვ. 116). თანაც ამ ამრს რუსთველი ამბობს არა როგორც საკუთარ თვალსაზრისს, არამედ როგორც ცნობილ თემას („რათგან თავია სიცრუე... მე რად გავწირო მოყვარე...“ – 792. 1-2). ამავე დროს იგი აგრძელებს პლაგონის „სწავლა-თქმულისაგან“ გამოგანილ დასკვნაზე მსჯელობას („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა“ – 792. 3). მაშასადამე პლაგონი უნდა ამბობდეს, რომ მნეობრივ ნაკლოვანებათა, სიცუდეთა თუ სხვა ადამიანურ მანკიერებათა შორის სიცრუე ერთი უმთავრესთაგანია. (ამ არსებით გარემოებას მკვლევარები სათანადო ყურადღებას ვერ აქცევენ).

ამავე დროს, როცა უშუალოდ პლაგონის სახელით ლაპარაკობს, რუსთველი განაზოგადებს სიცრუეს, როგორც მნეობრივ მანკს – „სიცრუე და ორპირობა“. მაშასადამე პლაგონიც უნდა ლაპარაკობდეს უფრო ზოგად მორალურ თუ სამართლებრივ მანკიერებებზე, რომელშიც *სიცრუე* შედის, – ვთქვათ, უსამართლობაზე. დაბოლოს, პლაგონი უნდა მსჯელობდეს, რომ ეს რაღაც მანკიერი მნეობრივ-სამართლებრივი კატეგორია (ვთქვათ, უსამართლობა) უნდა დამდუპველად მოქმედებდეს („ავნებს“) ჯერ „ხორცს“, შემდეგ სულს. ამგვარი მოძღვრება პლაგონის ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებებში იკითხება და ესაა მის ერთ უმთავრეს დიალოგში, რომელსაც ბერძნულ ორიგინალში ეწოდება ΠΟΛΙΤΕΙΑ (პოლითეია), ხოლო ქართულად „სახელმწიფო“.

„სახელმწიფო“ პლაგონის ერთი უმნიშვნელოვანესთაგანი და მოცულობითაც თითქმის ყველაზე დიდი დიალოგია. მას დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი, როგორც ვარაუდობენ, საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში წერდა. დიალოგი მოიცავს ფილოსოფიური წიაღსვლების ძალზე ვრცელ სფეროს და აერთიანებს ჩვენი ცივილიზაციის სპეკულაციურ აზროვნებაში უაღრესად პოპულარულად ქცეულ პლაგონისეულ იდეებს: კონცეფციას უწინამძღვრო საწყისზე, პლაგონის ცნობილ იდეათა თეორიას და გამოქვაბულის ალეგორიას, სახელმწიფოებრივი წყობის ფორმათა კრიტიკას, სულის უკვდავების მტკიცებას, მოძღვრებას სხეულებისა და სულების წრებრუნვაზე (398, გვ. 6) და სხვა. და მაინც მთელ ამ უდიდეს სფეროს ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური და ეთიკურ-პოლიტიკური აზროვნებისა პლაგონი უძღვნის ერთ წარმმართველ თემას – სამართლიანობის, როგორც ეთიკური და პოლიტიკური კატეგორიის განსაზღვრას. ამიტომაც, რომ ამ დიალოგს ბერძნულ ორიგინალში *პოლითეიას* გვერდით მეორე სათაურიც აქვს: პოლითეია ანუ პოლიტიკური სამართლიანობის შესახებ – ΠΟΛΙΤΕΙΑ (Η ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ).¹ და მივეუახლოვდეთ ჩვენს საკვლევ თემას: “პოლითეია“- “სახელმწიფოა“ პლაგონის ის დიალოგი, რომლის თემაა ეთიკური ცნების – სამართლიანობის განსაზღვრა. ამ ცნების განსაზღვრისათვის პლაგონი არ იმღუდება ეთიკის და პოლიტიკის სფეროებით და სამართლიანობის არსზე მსჯელობისას განიხილავს მოძღვრებებს ჭეშმარიტი მიზეზების ანუ იდეების და მათ შორის უმაღლესი იდეის - სიკეთის შესახებ: სული, მისი შემეცნებითი ძალები, სულისა და სხეულის ურთიერთობა, სულის ჩასახლება სხეულში და მისი ბედი ადამიანის სიკვდილის შემდგომ და სხვა (322, გვ. 579). და აი, პლაგონის „სახელმწიფოს“ მეორე წიგნში, რომელიც ძირითადად ეხება უსამართლობის, როგორც მნეობრივი მანკის, რაობის განსაზღვრას, საგანგებო პასაჟები ეძღვნება სწორედ სიცრუეს („სახელმწიფო“, II, 382 a-c). სოკრატე უმტკიცებს თავის თანამოსაუბრეებს: იმაში, რაც საკუთარი პიროვნებისთვის არსებითია და საზოგადოდ ძალზე მნიშვნელოვანი, ნებაყოფლობით არავინ არ იკადრებს გყუილს. ამ თვალსაზრისით ყველას ყველაზე მეტად აშინებს სიცრუე (382 a)¹. შეაცდინო საკუთარი სული სინამდვილესთან მიმართებაში,

¹ ამ სათაურს ბერძნულ-ინგლისურ ორენოვან გამოცემაში შემდეგი სახე მიუღია: THE REPUBLIC [OR ON JUSTICE: POLITICAL] – (825).

¹ ...τῷ χυρῳτάτῳ πού ἐαυτῶν φεῦδεσθαι καὶ περὶ τὰ χυρῳτάτα ὀνδρεῖς ἔχων ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβέεται ἐκεῖ αὐτὸ χεῖρῃσθαι. Ὀνδὲ νῦν πα, ᾗ δ' ὅς, μαινόνα.

„...falsehood in the most vital part of themselves, and about their most vital concerns, is something that no one willingly accepts, but it is there above all that everyone fears it.” (825, გვ. 192-195).

„... არავინ ნებაყოფლობით არ ისურვებს სიცრუის თქმას იმის თაობაზე, რაც ყველაზე არსებითია თვით მასში და არანაკლებ არსებითია საერთოდაც, რადგანაც არაფერი ისე არ აშინებს კაცს, როგორც აშინაირი სიცრუე.“ (702, გვ. 82).

დაგოვო იგი მოგყუილებული და თვითონაც დარჩე უმეცრებაში და სიყალბეში – არავისთვის არაა მისაღები და ამ შემთხვევაში სიცრუე ყველასთვის ყველაზე უფრო ამაზრზენია (382b)². ნამდვილი სიცრუე საძულველია ღმერთებისთვისაც და ადამიანებისთვისაც (382 a. c)³. პლატონი „სახელმწიფოს“ სხვა პასაჟებშიც გვობს სიცრუის გამოვლენის ყველა ფორმას: წინასწარგანზრახულსაც და უნებლიესაც (VII, 535e).

როგორც ვხედავთ, რუსთველი არა მხოლოდ მუსკად მიუთითებს „ფილოსოფოსთა ბრძნობის“ ავტორზე – პლატონზე, არამედ ამ „ბრძნობასაც“ უცდომლად იმოწმებს: „...თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა...“. უფრო მეტიც, ამ სიბრძნის დამმოწმებელი გმირი–ავთანდილი მას იხსენებს სწორედ იმ მომენტში, რომელიც ნიუანსებშიც კი ემსგავსება ფილოსოფოსის დებულებაში გამოკვეთილ აზრს: ავთანდილს არ ხელ-ეწიფება შეაცდინოს საკუთარი სული და დაგოვოს იგი უმეცრებაში და სიყალბეში საკუთარი პიროვნებისთვის იმ არსებობისა და

„...относительно самого для себя важного и о самых важных предметах никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам – тут всякий всего более остерегается лжи.“ (791, გვ. 162).

² ...τῇ ψυχῇ περὶ τὰ θῆτα φεῦδεσθαι τε καὶ ἐφεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ χεῖρῃσθαι τὸ φεῦδος πάντες ἥκιστα ἂν δέξαιντο καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιοῦτῳ.

„... deception in the soul about realities, to have been deceived and to be blindly ignorant and to have and hold the falsehood there, is what all men would least of all accept, and it is in that case that they loathe it most of all.“ (825, გვ. 194-195).

„...ყველაზე ძნელი ასაგანია გაცრუებული დარჩე საგანთა არსში წვდომისას, თავიდან ვერ აიცილო უმეცრება და სიყალბე; ამ მხრივ, სიცრუეზე უფრო საძულველი მართლაც რომ არა არის რა“. (702, გვ. 82).

„...Вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью – это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь“. (791, გვ. 162).

³ Οὐκ οἶσθα, ...τὸ γὰρ ὧς ἀληθινὸν φεῦδος, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἶπεῖν, πάντες θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν.

„Don't you know, ...the veritable lie, if the expression is permissible, is a thing that all gods and men abhor?“ (825, გვ. 192-193).

„ნუთუ არ იცი, რომ ნამდვილი სიცრუე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თანაბრად საძულველია ღმერთთა და კაცთათვისაც?“ (825, გვ. 82).

„Ты не знаешь, что подлинную ложь – если можно так выразиться – ненавидят все боги и люди,?!“ (791, გვ. 162).

Τὸ μὲν δὲ τῷ θῆτι φεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται.

„...Essential falsehood, then, is hated not only by gods, but by men“. (825, გვ. 194-195).

„ნამდვილი სიცრუე საძულველია არა მარტო ღმერთებისათვის, არამედ კაცთათვისაც“ (702, გვ. 82).

„Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям.“ (32, გვ. 162).

სამოგადოდ იმ უმნიშვნელოვანესის თაობაზე, რასაც „მოყვასის სიყვარული“ ჰქვია:

„ვჰგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატიანსა.

ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუბამ მას ხელმწიფესა მზიანსა“ (800).

აი, როგორი ნიუანსური სიზუსტით მიჰყვება გმირი პლაგონის „სახელმწიფოს“ ზემოთ დამოწმებულ პასაჟებში გადმოცემულ ფილოსოფიას:

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბალობისა,

მე რად გაეწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა!

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“

(792).

და მაინც, ძირითად აქცენტს *ვეფხისტყაოსნის* ამ პასაჟის განმარტებისას მოითხოვს საკუთრივ პლაგონის სახელით გადმოცემული სენგენცია – „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.“ ერთი შეხედვით, ეთიკის და ფსიქოლოგიის პოზიციიდან აქ რაღაც ნონსენსია. სწორად შენიშნა ბ. ბრეგვაძემ, „სიცრუე და ორპირობა“ სულის მანკია – და რატომ უნდა ვნებდეს იგი სხეულს და მხოლოდ შემდეგ – სულს? (42, გვ. 374). ალბათ ამიტომაც იყო, რომ რუსთველოლოგთაგან ერთნი პლაგონის ნაწერებში ასეთი აზრის ამოკითხვის შესაძლებლობას უარყოფდნენ; ხოლო მეორენი შეჩერდნენ პლაგონის ანთროპოლოგიურ შეხედულებებზე, რომლის თანახმადაც, მსჯელობა შეიძლება ხორცისა და სულის ნაზავში ხორცის სულზე გავლენის შესახებ. იმ ამონაწერებში კი, რომლებშიც აშკარად გამოჩნდა, რომ ეს სენგენცია ნამდვილად პლაგონის მოძღვრებაზეა დაფუძნებული („გეორგია“, „კანონები“, „წერილები“), ძირითადად მითითებაა უსამართლობის მიერ მაინც საკუთრივ სულის ვნებაზე (სულის ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ არსებობაში) – სიბერის ეპოს მარგობა, ამ ქვეყნად ბოროტების ზიდვა; და სრულყოფილად არაა გამოვლენილი პლაგონის აზრი უსამართლობის გამო ადამიანის ამქვეყნიურ, სხეულებრივ ანუ ხორციელ გვემაზე.

როგორც დავინახეთ, რუსთველი აშკარად ეთიკის სფეროში რჩება. იგი პლაგონის სახელით ამბობს, რომ უსამართლობა, რომლის სათავეში დგას სიცრუე, ვნებს ჯერ „ხორცს“ და შემდეგ სულს.

ჩაგარებულმა კვლევა-ძიებამ რამდენიმე არსებითი მნიშვნელობის დასკვნამდე მიგვიყვანა: 1. არ არის სწორი ამ დებულების პლაგონის ფილოსოფიიდან გაუცხოება. რუსთველი აშკარად პლაგონს იმოწმებს. 2. არაა სწორი ამ დებულების პლაგონისეული სულის ანთროპოლოგიის სიბრტყეზე გადაგანა. დებულება აშკარად ეთიკურია: მნეობრივი ზადი, მანკი (უსამართლობა, სიცრუის მოთავეობით) „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.“ 3. ეთიკისა და ფსიქოლოგიის პოზიციიდან შეუძლებელია, რომ მნეობრივი მანკი მოქმედებდეს ჯერ ხორცზე და შემდეგ სულზე. მამასადამე გასარკვევია: რას გულისხმობს ამ შემთხვევაში რუსთველი სიტყვებში: „*ხორცსა, მერმე სულსა?*“ არის კი ამ შემთხვევაში *ხორცი* და *სული* ადამიანში შეზავებული ორი რაობა (როგორც ძველები

იგყოდნენ: კაცი სულისაგან და კორცისა შეზავებულ არსო), რომელთაგანაც, თანახმად შუასაუკუნეობრივი რწმენისა, სულია არსის მქონე, ხოლო ხორცი მისი დროებითი სამყოფი, ჭურჭელი?

ხომ არ არის რუსთველის „ხორცი“ და „სული“ ამ შემთხვევაში სხვა გააზრების მქონე, რომლებიც ამ სიგყვებს შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენით ამკარად აქვთ: ხორცი – მითითება ხორციელზე, ამქვეყნიურზე, მიწაზე მცხოვრებ ცოცხალ არსებათა ყოფაზე; სული – მითითება სამარადქამისოზე, საუკუნოდ ცხოვრებაში მიმავალზე, პიროვნების გეციურ სამყაროში სულიერ ამაღლებაზე?¹ ამგვარი გააზრება *ხორცისა* და *სულისა* დასტურდება ბიბლიური ტექსტებითაც: სიგყვა *ხორცი* ბიბლიაში ზოგჯერ აღნიშნავს საზოგადოდ ადამიანებს, კაცთა ან ყოველ ცოცხალთა მიწიერ არსებობას (424, გვ. 329). მაგალითად: „და გამოჩნდეს ღიღება უფლისა და იხილოს *ყოველმან კორცმან* მაცხოვარება ღუთისა, რამეთუ უფალი იგყოდა... ყოველი კორცი თივა და ყოველი ღიღება კაცისა ვითარცა ყვავილი თივისა. განკმა თივა, და ყვავილი დამოსცვივა... რამეთუ მართლიად *თივა არს ერი ესე*“ (ეს. 40, 5-7); „და იყოს უკუნაძეცნელთა ღღეთა, – იგყვს უფალი ღმერთი, – მივჭვინო სულისაგან ჩემისა *ყოველსა ზედა კორციელსა*, და წინააღმდეგეველებდნენ ძენი თქუენნი...“ (საქმე 2, 17); „და იხილა უფალმან ღმერთმან ქუეყანა, და იყო განხრწნილ რამეთუ განხრწნა *ყოველმან ხორციელმან* გზა თჳსი ქუეყანასა ზედა“ (დაბ. 6, 12); „ხოლო მე მოვხადო რღუნა, წყლისა ქუეყანასა ზედა, განხრწნად ყოვლისა ხორცისა, რომლისა თანა არს სული სიცოცხლისა ცასა ქუეშე“ (დაბ. 6, 17)¹.

სული ბიბლიურ ტექსტებში როგორც სამშენიელის (душа), ასევე საკუთრივ სულის (дых) მნიშვნელობით ზოგჯერ აღნიშნავს სხეულისაგან განშორებულ ადამიანურ სულს, პიროვნებას; ანდა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უკვდავს ადამიანში, მის სამარადისო არსებობას, რომელიც არ კვდება

¹ ამ სენგენციის „ხორცის“ ამგვარი გააზრება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დაშვებულია, მაგრამ არაა დასაბუთებული (ნ. ნათაძე: « ხორცის ვნებაში » იგულისხმება ამქვეყნიური უბედურება: სიცრუე ამქვეყნადაც უბედურებას მოგვიგანს – 177, გვ. 527; ლ. ალექსიძე: „სიცრუე და ორპირობა სიცოცხლეშივე ვნებს ადამიანს («ხორცს») და მავნებელია მერეც, სიკვდილის შემდეგ უხორცოდ დარჩენილი სულისთვის“ – 21, გვ. 107).

¹ როგორც ზემოთ მოყვანილი ბიბლიური ამონაწერებიდან ჩანს, ქართული თარგმანი („ახალი აღთქმის“ ტექსტი გიორგი მთაწმიდელის რედაქციით; ხოლო ძველი აღთქმის ტექსტი ე. წ. ბაქარის ბიბლიით) ჩვენთვის საინტერესო ბიბლიურ „ყოველ ხორცს“ ზოგ შემთხვევაში უნაცვლებს „ყოველ ხორციელს“ (საქმე 2, 17; დაბ. 6, 12). ბერძნულ ორიგინალში ორივე შემთხვევაში შენარჩუნებულია „ყოველი ხორცი“ (ΠΡΑΞΕΙΣ 2, 17: ἐπὶ πᾶσαν σάρκα; ΓΕΝΕΣΙΣ 6, 12: πᾶσα σὰρξ); რასაც იცავს თანამედროვე ევროპული თარგმანებიც (ინგლისური all flesh და რუსული всякая плоть).

(33, გვ. 113). მაგალითად: „ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყვდნენ კორცნი, ხოლო *სულისა ვერ კელ-ეწიფების მოკლვად*“ (მათ. 10, 28); „და ეკლესიასა პირმოთთასა, აღწერილსა ცათა შინა, და ღმრთისა მსაჯულისა ყოველთაჲსა და *სულებისა მართალთა* მათ აღსრულებულთაჲსა“ (ებრ. 12, 23).

აი, რა მნიშვნელობითაა რუსთველისეულ სენტენციაში სიგყვები *ხორცი* და *სული*. *ვეფხისტყაოსნის* განსახილველ სტროფში *ხორცი* მითითებაა ადამიანის ხორციელ, ამქვეყნიურ, მიწიერ არსებობაზე; ხოლო *სული* სხეულისაგან განშორებულ მის უკვდავ პერსონაზე, მის სამარადისო სულზე. მაშასადამე რუსთველი ამბობს: სიცრუე, როგორც ზნეობრივი მანკი, ჯერ ავნებს ადამიანს ხორციელ ყოფაში – ამქვეყნიურ, მიწიერ არსებობაში; შემდეგ კი ავნებს მის სხეულისაგან განშორებულ უკვდავ სულს.

განსახილველი სენტენციის ამგვარ გააზრებაში ისიც გვარწმუნებს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სხვა ადგილებშიც აქვს სიგყვებს *ხორცი* და *სული* ზემოთ მითითებული გააზრება. დავიწყოთ იმით, რომ *ვეფხისტყაოსანში სული* არა მხოლოდ ხორციდან შემავებული რაობაა, რომელიც სხეულს სიცოცხლეს ანიჭებს, არამედ, თანახმად ზემოთ განხილული ბიბლიურ-ქრისტიანული წარმოდგენისა, პიროვნებისეული უკვდავება, რომელიც სხეულს განშორებული სამარადისო სამყოფელისკენ მიემართება. საკმარისია იმავე ანდერძიდან, რომელშიც ავთანდილი ზნეობრივ მანკს სულის დამლუპველ ცოდვად თვლიდა, მივუთითოთ მისსავე რწმენაზე: „პირის-პირ მარცხენს ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (799). ანდა კიდევ ერთ პასაჟზე – ამჯერად გარიელის რწმენის სფეროდან: „სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსაღა დავჰყოფ მცირასა;... დამშლიან ჩემნი კაეშინი, შევჰრთვიარ სულთა სირასა“ (885). ასევე, ნესტანიც ოცნებობს საკუთარი სულის ხორციელ-მაგერიალურისგან განთავისუფლებასა და ზეციურ სასუფეველში ამაღლებაზე:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცეს ფრთენი და აფურინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
ღლისით და ღამით ვჰხედვიდე მშისა ელვათა კრთომასა“ (1304).

ახლა *ვეფხისტყაოსნის ხორცის* შესახებ. პოემაში *ხორცი*, გარდა მისი უშუალო საგნობრივი მნიშვნელობისა (ირმის ხორცი, ნადირის ხორცი, ხმალის მიერ ხორცის გაკვეთა...), ინარჩუნებს ორივე უმთავრეს გააზრებას იმ მნიშვნელობათაგან, რომლებიც ამ სიგყვას ბიბლიაში გააჩნია: ერთი – კაცის აგებულებაში შემავებული სულის საწინააღმდეგო რაობა – გვაში („ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“ – 275; „თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო!“ – 531). მეორეა ის მნიშვნელობა, რომლის ბიბლიური მაგალითები ზემოთ განვიხილეთ: ხორციელი, ამქვეყნიური, მიწიერი არსება. ამ მნიშვნელობით პოემაში უფრო ხშირად იხმარება *ხორციელი* („ხორციელი არავინ გყავს შენად სწორად“ – 131), *ხორციელა* („თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე

ხორციელანი“ – 1249), *ხორციელობა* („არცა რა მე ვიცი ამისი ხორციელობა“ – 1156). როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ასევე ენაცვლება *ხორციელი ხორცის* ბიბლიის ქართულ ტექსტში. ამავე დროს *ვეფხისტყაოსანშიც* გვხვდება *ხორცი* აშკარად *ხორციელის* მნიშვნელობით: „კაცთა ხორცისად ვით ითქმის ისრე თვალთაგან ფარული?“ (112). უფრო მნიშვნელოვანია პროლოგისეული „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“ (21), რომელიც „მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა ბენათა“-ს (20) კონგრასტულად ნიშნავს: ვლასპარაკობ ამქვეყნიურ, ხორციელ (აღამიანური სამყაროს) მიჯნურობაზე („ხელობანი“). უფრო მეტიც, *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში აშკარად ჩანს პოეტის წარმოდგენა პიროვნების არსებობის ორ ეტაპზე – ამქვეყნიურზე და იმქვეყნიურზე; ამქვეყნიურის გავლის შემდეგ პიროვნების იმქვეყნიურ ყოფაზე. პოეტს სათხოვარი აქვს ღვთის მიმართ როგორც ამქვეყნიური ყოფისთვის („მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასაგანისა“ – 2), ასევე მისი სულის იმქვეყნიური ყოფისათვის („ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ – 2). არსებობს იმგვარი მოსაზრებაც (34), ჩემი აზრით არც თუ უსაფუძვლო, რომ, რამდენადაც „სიკვდიმდე გასაგანი“ ხორციელი, ამქვეყნიური ცხოვრებაა, ხოლო „მუნ თანა წასაგანი“ სულია, პოეტი ევედრება ღმერთს, რომ მას მისცეს ხორცის (ანუ „სიკვდიმდე გასაგანის“) სიყვარული („მიჯნურთა სურვილი“) და სულის (ანუ „მუნ თანა წასაგანის“) „ცოდვათა შესუბუქება“.

დავუბრუნდეთ ისევ პლატონის „პოლითეიას“. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ამ თხზულების ძირითადი პრობლემა სწორედ სამართლიანობის, როგორც ეთიკურ-პოლიტიკური კატეგორიის რაობის, გაანალიზებაა. მაგრამ საკითხავია, ავითარებს თუ არა პლატონი იმგვარ თვალსაზრისს, როგორსაც მას მიაკუთვნებს რუსთველი, რომ უსამართლობა ჯერ ხორციელ, ამქვეყნიურ ყოფას აფენებს, ხოლო შემდეგ პიროვნების იმქვეყნიურ ყოფას, სულს? დიახ! პლატონის თვალსაზრისი, ამ თხზულების თანახმად, სწორედ ამგვარია. ესაა ძირითადი თემა პლატონის კონცეფციისა უსამართლობის, როგორც ეთიკური კატეგორიის, რეზულტატზე, შედეგზე მსჯელობისას.

დავიწყოთ იმით, რომ „პოლითეიას“ მეორე წიგნში, რომელიც ეძღვნება სამართლიანობის არსის ინტერპრეტირებას, პლატონი სოკრატეს თანამოსაუბრე ადიმანტეს პირით განაცხადებს, რომ უსამართლობა თავის უარყოფით შედეგს არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ აქვე, ამქვეყნიურ ყოფაშიც მოიგანს.¹ უსამართლონი ცხოვრებაშივე ისჯებიან. სოკრატეს თანამოსაუბრე იმოწმებს პოეტების აზრს იმაზე, რომ სამართლიანთა საზღაური თვით მათ შთამომავლობაზეც გადადის, ხოლო უპატიოსნონი და უსამართლონი ჰაღესში იგანჯებიან. და სანამ ჯერ კიდევ ცოცხალნი არიან, მათ ცუდ

¹ ეს აზრი პლატონის სხვა თხზულებებშიც ფიგურირებს, კერძოდ მის მეშვიდე წერილში, რომელზედაც ლ. ალექსიძემ მიუთითა (21, გვ. 110).

რეპუტაციაზე ლაპარაკობენ და მათვე მიუთვლიან ყველა იმ საგანჯველს, რომლებსაც სხვა თანამოსაუბრე გლავკონი იმ სამართლიანთა ხვედრად თვლიდა, რომელნიც სხვების მიერ უსამართლოებად არიან მიჩნეულნი (363e)¹.

უმთავრესი ამ მიმართულებით „პოლიტიკას“ ბოლო, მეათე, წიგნია. ეს წიგნი სხვა არსებით თემებთან ერთად ისევ უბრუნდება სამართლიანობის და სულის უკვდავების პრობლემებს. პლატონი აქ დაბეჯითებით მსჯელობს სამართლიანობის საზღაურზე. სოკრატეს პირით იგი აცხადებს, რომ სამართლიან კაცს ბოლოს და ბოლოს, სიცოცხლეში თუ არა, სიკვდილის შემდეგ მაინც, ყველაფერი სიკეთედ ექცევა (613a). „უსამართლოს მიმართ კი საპირისპიროს უნდა ვფიქრობდეთ?“ – სვამს კითხვას სოკრატე და მისი მოსაუბრეც უდასტურებს (613b) (702, გვ. 382). სოკრატე აგრძელებს განსჯას: სამართლიანი კაცისთვის არა მარგო ღმერთებს აქვთ სათანადო საზღაური, არამედ ადამიანებსაც. „უსამართლო არამზადები, მთელი თავიანთი სიმარჯვისა და გაჭნელობის მიუხედავად, ორმაგი გარბენის მონაწილეებს ჰგვანან, ერთი ბოლოდან მეორემდის სწრაფად რომ გარბიან, მაგრამ მეორიდან პირველისკენ შემობრუნებულთ ძალა აღარ ჰყოფნით; ღიახ, ჯერ ქარივით მიჰქრიან, მაგრამ შემდეგ, ქანცაწყვეტილნი, ქვეყნის სასაცილონი ხდებიან და გამარჯვებულის გვირგვინით შუბლშემკულნი კი არა, თავჩაქინდრულნი და ცხვირჩამოშვებულნი ტოვებენ ასპარეზობას“ (იქვე). სამართლიანი კაცი, სოკრატეს მგკიცებით, ამ ცხოვრებაში იმკის თავის სამართლიანობას. ისევე როგორც უსამართლოს, თავისი უსამართლობის საზღაური ამქვეყნადვე მიეზღვება. სამართლიანთა საპირისპიროდ უსამართლოთა შესახებ მინდა ვთქვა, – აგრძელებს სოკრატე, – რომ მათი უმრავლესობა, ახალგაზრდობაში კიდევაც რომ მოეხერხებინათ თავის დამალვა, სიცოცხლის ბოლოს მაინც გამოაშკარავდება. მათ სასაცილოდ აიგდებენ. სიბერისას უბედური ხვედრი ელთ: შეურაცხყოფილნი იქნებიან როგორც უცხოელთა, ასევე თანამოქალაქეთა მიერ; სცემენ და როგორც შენ თქვი, რაც

¹ ...ἔτι τε ζῶντας εἰς κακὴν δόξαν ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ τῶν δικαίων δι᾽ ἀζομένων δὲ ἄδικων δι᾽ ἧθε τιμωρήματα, ταῦτα περὶ τῶν ἄδικων λέγουσιν... „...and, while they still live, they bring them into evil repute, and all the sufferings that Glaucon enumerated as befalling just men who are thought to be unjust, these they recite about the unjust...“ (825, გვ. 130-131).

„...თუმცა არც სიცოცხლეში ათავისუფლებენ მათ განჯვისაგან, და ყველა ის სასჯელი, რაც გლავკონს იმ სამართლიან კაცთა ხვედრად მიაჩნდა, უსამართლონი რომ ჩანან ხალხის თვალში, მათი მგკიცებით, სწორედ ნამდვილ უსამართლოთ აგყდება თავს...“ (702, გვ. 54-55).

„Таким людям еще при их жизни приписывают дурную славу: то наказание, о котором упоминал Главкон, говоря о людях справедливых, но прославивших несправедливыми, и постигает, как уверяют, людей несправедливых.“ (791, გვ. 138).

ყველაზე საშინელია, ძელზეც გააკრავენ და გახურებული შანთითაც აწამებენ (613 d-e).¹

პლატონი უსამართლოთა საზღაურს მათი უსამართლობის გამო მხოლოდ ამქვეყნიურ, ხორციელ ყოფაში არ ხედავს. იგი, როგორც რუსთველმა თქვა მისი თვალსაზრისის ინტერპრეტირებისას, ამბობს და განმარტავს, თუ როგორ ვნებს უსამართლობა, ანუ მნებობრივი მანკი, ადამიანის სულს იმქვეყნიურ ყოფაში; მას შემდეგ, რაც იგი ხორცს განშორდება.

სოკრატე მის თანამოსაუბრეებს უამბობს სულეთის ამბავს: რა ხდება მას შემდეგ, როგორც კი სული სხეულს გაეყრება და სხვა მრავალ სულთან ერთად დაადგება სულეთის გზას (614c). „მაგრამ ყველაფრის დაწვრილებით განხილვა შორს წაგვიყვანდა“, – მიმართავს იგი თავის თანამოსაუბრე გლაუკონს, – „ხოლო მთავარი... აი, რა იყო“ (615a) (702, გვ. 384): ყოველი სიცულისათვის, რომელიც ოდესმე ვინმეს მიმართ ჩაუდენია და ყოველი შეურაცხყოფილისათვის ყველა შეურაცხყოფელს მიეგებოდა სასჯელი ერთი ათად. და თითოეული სასჯელი გრძელდებოდა ას წელიწადს, რადგანაც ამდენია ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა (615b).¹

¹ ...καὶ οὖν καὶ περὶ τῶν ἀδίκων, ὅτι οἱ πολλοὶ αὐτῶν, καὶ ἐν νέῳ ὄντες λάθασιν, ἐπὶ τέλους τοῦ βίου αἰρεθέντες καταγέλαστοι εἰσι καὶ γέροντες γυγνόμενοι ἄθλιοι προπηλακίζονται ὑπὸ ξένων τε καὶ ἰσθμῶν, μαστιγίσμῳ καὶ ἄλλοις ἄλγεσι σὺ εἶπαι, ἀληθεῖ λέγων, [εἴτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυσθήσονται.]

„...and in turn I will say of the unjust that the most of them, even if they escape detection in youth, at the end of their course are caught and derided, and their old age is made miserable by the contumelies of strangers and townsfolk. They are lashed and suffer all things which you truly said are unfit for ears polite“ (826, გვ. 488-491). [„they will be racked and burned“] (830).

„უსამართლო ხალხზე კი იმას მოგახსენებთ, რომ მათ უმრავლესობას ახალგაზრდობაში კიდევაც რომ მოეხერხებინა თავისი ავკაცობის მიჩქმალვა, სიცოცხლის მიწურულს მაინც ამხელენ, შავ ღღერს დააყრიან და ქვეყნის სასაცილოდ აქცევენ, უცხოელებიცა და თანამოქალაქეც აბუჩად აიგდებენ და ცემა-გყეპასაც არ აკმარებენ: ძელზე გასვავენ და შანთით დაღაღავენ“ (702, გვ. 382.).

„А с другой стороны, о несправедливых людях я говорю, что большинство из них, если смолоду им и удалось притаиться, под конец жизни все равно уличат, они станут посмешищем, и под старость их ждет жалкая участь: ими будут помыкать и чужеземцы, и свои, не обойдется дело и без побоев, наконец, – что ты упомянул тогда как самое жестокое (и ты был прав) – их будут пытать на дыбе и раскаленным железом“ (791, გვ. 446).

¹ ...πᾶσι πάποτέ τινα ἥδικησαν καὶ ὅσους ἐκάστωι, ὑπὲρ ἅπαντων δίκην δεδωκέναι ἐν μέρει, ὑπὲρ ἐκάστου, δεκάκις, τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἐκατανταετηρίδα ἐκάστην, ὥς βίου ὅντος τοσοῦτου τοῦ ἀνθρώπου...

„...For all the wrongs they had ever done to anyone and all whom they had severally wronged they had paid the penalty in turn tenfold for each, and the measure of this was by periods of a hundred years each, so that on the assumption that this was the length of human life the punishment might be ten times the crime..“ (826, გვ. 494-497).

ორიოდე სიგყვა იმის შესახებაც, თუ როგორ აღწერს პლატონი მთლიანობაში სულეთს. სოკრატე ყვება ძველ ამბავს ერთი მამაცი მეომრის (ერი არმენიუსის ძე²) შესახებ, რომელიც, ბრძოლის ველზე დაცემული, მეთორმეტე დღეს გაცოცხლდა და ყველას უამბო, რაც სულეთში იხილა. მისი ამბავი ორფიკული მისტიკების გადმოცემაში მითების ტიპისაა: სულეთში ჩასული სულეები განისჯებიან მათი ამქვეყნიური ქცევის შესაბამისად. მართალნი ზეცისკენ მიმავალი გზით ათასწლოვან ზეციურ ნეგარებაში განწესდებიან; უსამართლოები კი ქვემოთ მიმავალ გზაზე ათასწლოვან საგანჯველში იგზავნებიან. იქვე მიწის წიაღიდან ამოდიოდნენ ათასწლოვანი ტანჯვაგამოვლილი სულეები, ხოლო ზეციდან ჩამოდიოდნენ წმინდა სულეები. რამდენიმე დღის შემდეგ ყველა მათგანი თავისი ნებით ირჩევდა მომავალ სიცოცხლეს. ასე გადარჩა და არ დაიღუპა ეს მითი, – ამ სიგყვებით ამთავრებს სოკრატე მბობას, ხოლო პლატონი თავის თხზულებას (621c), – იგი „თუ ვერწმუნებით, ჩვენც გვიხსნის... მერწმუნეთ, სული უკვდავია და უნარი შესწევს აიგანოს ყოველგვარი სიკეთე და ყოველგვარი ბოროტება; *თუ ყოველთვის აღმაველი გზით ვივლით, განუხრელად აღვასრულებთ სამართლიანობას* (ხაზი ჩემია – ე. ხ.) და ყურს მივუგდებთ გონების ხმას¹... ასე მოვიმკით სამართლიანობის საზღაურს... და ბედნიერი ვიქნებით როგორც ამ ქვეყნად, ისე იმ ათასწლოვან მოგზაურობაშიც, ზემოთ რომ აღვწერეთ“. (702, გვ. 391).

აი, ეს არის პლატონის „პოლითეიას“ ერთი ძირითადი აზრი: ადამიანის ამქვეყნიური ქცევა უნდა იყოს სამართლიანი და გონივრული, რათა ამქვეყნიურ ყოფაშიც და ზეციურ არსებობაშიც იყოს ბედნიერი. უსამართლონი და არა გონივრულად მოქმედნი („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს“) ავნებენ თავის ხორციელ ყოფასაც და შემდეგ იმქვეყნად მიმავალ სულსაც.

„...ყოველი უსამართლობისა თუ ვისიმე შეურაცხყოფის სასჯელად ყველა უსამართლოსა და შეურაცხმყოფელს ერთი ათად მიაგებდნენ სანაცვლოს (ხოლო ყოველი ნაცვლისგება ას წელიწადს გრძელდება, რადგანაც ასეთია ადამიანი სიცოცხლის ხანგრძლივობა)...“ (702, გვ. 384).

„...за всякую нанесенную комулибо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни)...“ (791, გვ. 447-448).

² Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου - Er, the son of Armenius (614b).

¹ ἵνα ἄρα ὁμῶς ἀεὶ ἐξῆμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τῷ πᾶσι ἐπιτηδύμεσθαι...

„and so we shall hold ever to the upward way and pursue righteousness with wisdom always and ever...“ (826, გვ. 518-519).

„...мы все – если вы мне поверите – всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью...“ (791, გვ. 454).

ამგვარად, რუსთველის მიერ დამოწმებული „პლაგონისაგან სწავლა-თქმული“ ჭეშმარიტად და თანმიმდევრულად გადმოსცემს პლაგონის თვალსაზრისს ეთიკური მანკის – უსამართლობის თაობაზე: უსამართლობა („სიცრუე და ორპირობა“), მნეობრივი მანკი, რომელსაც სათავეში სიცრუე უდგას („რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადლობისა“), ვნებს ადამიანს თავდაპირველად მის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, მის ხორციელ არსებობაში („ავნებს ხორცსა“), ხოლო შემდეგ ავნებს იგი პიროვნების სულს მის ზეციურ სამყოფელშიც („მერმე სულსა“). ამ სიბრძნის მხოლოდ ცოდნა არ კმარა, მისი შესრულებაცაა საჭირო („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა“).

ვფიქრობ, ერთი შენიშვნაც აუცილებელი იქნება. რუსთველის მიერ პლაგონის ზემოთ განხილული თვალსაზრისის დამოწმება, იმას არ მიუთითებს, რომ რუსთველი იზიარებს პლაგონისეულ სულთა მიგრაციის თეორიას. ამაზე მიმანიშნებელი არავითარი ნიუანსი არ ჩანს *ვეფხისტყაოსანში*. პლაგონის ამრი რუსთველის მიერ დამოწმებული სახით სრულ თანხმობაშია ქრისტიანულ რწმენასთან. რუსთველი პლაგონისგან იღებს იმას, რაც მისაღებია ქრისტიანული თეოლოგიისთვის. და სწორედ ამიგომაც, აქვე ჩნდება ერთი კითხვა: რატომ იმოწმებს რუსთველი პლაგონს იმ ამრის დემონსტრირებისათვის, რომელიც მისი თანამედროვე ეპოქის იდეოლოგიურ-რელიგიური პოზიციიდან უეჭველი და ბანალურია? ეს საკითხი კომენტარს საჭიროებს.

ის, რომ სული მის მარადიულ სამყოფელში ამქვეყნიური ცოდვის გამო დაიგანჯება, ქრისტიანული მრწამსის ერთი ძირითადი თემაა: „და ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყვდნენ კორცნი, ხოლო სულისა ვერ კელ-ეწიფების მოკლვად, არამედ გეშინოდენ მისა უფროჲს, რომელი შემძლებელ არს სულისა და კორცთა წარწყმედად გეჰენიასა შინა“ (მათ. 10, 28). ციტირებული თემა მათე მახარებლისა სრულ თანხმობაშია ბიბლიურ-ქრისტიანულ მრწამსთან. ადამიანი ამქვეყნიური ქცევის გამო საბოლოო საზღაურს მარადიულ სამყოფელში მიიღებს. ამიგომაა, რომ ქრისტიანული პოპულარული საზოგადო რწმენის თანახმად, ჯოჯოხეთში ცოდვილნი თავიანთი სხეულითურთ კუპრის ცეცხლში იწვიან. (მაგალითად გავიხსენოთ „წმიდისა ღმრთისმშობელისაგან კაცთა ცოდვილთა საგანჯველთა ხილვაჲ“: „იხილა მდინარე ცეცხლისაჲ და საშინელად გურგვნვიდა და შუაცა ღგეს ორნი ღედანი და ვეშაპნი ცეცხლისანი სწოდეს ენათა მათთა“; (759, გვ. 17); და სხვა მრავალი ხილვა). ადამიანთა ამქვეყნიური ქცევის საბოლოო განკითხვა იმ ქვეყნად ხდება. ამიგომ აცხადებს ასე დარწმუნებით წმიდა შუშანიკი: „განვისაჯნეთ მე და ვარსქენ პიგიახში მუნ, სადა-იგი არა არს თუალდებაჲ წინაშე მსაჯულთაჲსა და მეუფისა მის მეუფეთაჲსა“ (659, გვ. 26).

ბიბლიურ-ქრისტიანული რწმენა არ უარყოფს იმას, რომ უსამართლობის გამო ადამიანი ამ ქვეყნადაც შეიძლება დაისაჯოს. ამიგომაა, რომ ღავით მეფსალმუნე რწმენით

მიმართავს უფალს: „შენ გძულს ყველა, ვინც უსამართლობის ჩამდენია. შენ დაღუპავ სიცრუის მოქმედს“ (ფსალმ. 5, 6-7); „დაიგმანება გყუილის მოლაპარაკეთა პირი“ (ფსალმ. 62, 12). ამ რწმენას სოლომონის „იგავნიც“ ღაღადებს: „მართლის პირი სიბრძნეს აღმოაცენებს, ღაღადიანი ენა კი მოიკვეთება“ (იგავ. 10, 31); „ცრუმორწმუნე დაუსჯელი ვერ გადარჩება და გყუილის მოქმელი თავს ვერ იხსნის“ (იგავ. 19, 5); „ცრუ კაცის გზა უკუღმართია“ (იგავ. 21, 8); „ცრუმორწმუნე დაიღუპება“ (იგავ. 21, 28). წმინდანთა ცხოვრების მომთხრობელნი იმგვარ სასწაულებმეც გვიამბობენ, უფალი ავის მეგყველს რომ მიაგებს („სერაპიონ მარმეელის ცხოვრება“: წმინდა სერაპიონის მგმობელს გასივებული ენა გადმოუვარდა პირიდან; „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება“: ღვთისმგმობელი ურია ეფთვიმეს შერისხვით დამუწჯდა; და სხვ.). მაგრამ უსამართლოთა ამქვეყნიურ დასჯას მხოლოდ ეპიზოდური ხასიათი აქვს და უმთავრეს შემთხვევებში ღვთის მიერ ამ ეპიზოდში მონაწილე წმინდანისადმი სიმჰათიის გამოვლენას მიუთითებს.

ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრება კატეგორიულად მხოლოდ იმას აცხადებს, რომ უსამართლონი იმქვეყნად უთუოდ დაისჯებიან. და ამ თეზას ასე გამოკვეთილად უპირატესად *ახალი აღთქმა* დაამკვიდრებს. ესეც სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია: ამქვეყნიურის წარმავლობის და იმქვეყნიურის სამარადისოს მტკიცების ბუნებრივი შედეგია ჭეშმარიტი სამღაურის და სასჯელის იმქვეყნად მოლოდინის ქადაგება. ამიგომ განაცხადებს ასეთი კატეგორიულობით იოანე ღვთისმეგყველი: “ხოლო მხდალთა და ურწმუნთა, ბილწთა და მკვლელთა, მეძავთა და მწამელელთა, კერპთაყვანისმცემელთა და ყოველთა ცრუთა ხვედრი ტბაშია, ცეცხლითა და გოგირდით მოგიზგიზებ. ეს არის მეორე სიკვდილი” (გამოც. 21, 8); ხოლო სასუფეველში “ვერ შევლენ ... სიბილწისა და სიცრუის ვერცერთი მოქმელი და თანაზიარი” (გამოც. 21, 27).

ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო ღვთაებრივი ჰარმონიის და სამართლიანობის ამქვეყნიურ ყოფაში გამოვლენასა და დამკვიდრებას წამოსწევს წინა პლანზე და ამავე დროს იგი ინარჩუნებს იმავე სამართლიანობის იმქვეყნიურ, სამარადისო ყოფაში არსებობის რწმენას. (ამქვეყნიური სიყვარული იგივე ღვთაებრივი სიყვარულია; ამქვეყნიური ბედნიერება ჭეშმარიტი ბედნიერებაა და სხვ.)¹. რუსთველი იმას ქადაგებს, რომ ზნეობრივი მანკი არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ ამ ქვეყნადაც განიკითხება და რომ უსამართლობა არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ ამ ქვეყნადაც ავნებს აღამიანს. ეს თეზა ასეთი კატეგორიულობით ბიბლიურ-ქრისტიანულ მოძღვრებაში გამოკვეთილი არ არის; თუმცა ეს უკანასკნელი მას არ ეწინააღმდეგება. პლატონის მოძღვრებაში კი ამგვარი პოზიცია, როგორც დავინახეთ,

¹ დაწვრილებით ის. ქვეთავები: „რუსთველი, დანტე, პეტრარკა“ და „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“.

კატეგორიულადაა დაფიქსირებული. ამიტომ სჭირდება რუსთაველს პლატონის ავტორიტეტის მოხმობა.

სხვა საქმეა, თუ რამდენად თანმიმდევრულია პლატონი უსამართლობის ამქვეყნიური დასჯის ღებულების მტკიცებისას. შენიშნულია, რომ პლატონის დიალოგების მთავარი პერსონაჟი სოკრატე ერთგვარად ყოყმანობს უსამართლობის ამქვეყნიური დასჯის თემის რეალურობის ჭეშმარიტებაში. პლატონის დიალოგებში ჩანს ამ თემის მტკიცების ონტოლოგიური და პრაგმატული საფუძველიც; თუმცა ამავე დროს მინიშნებულია იმავე თემისადმი ონტოლოგიურ და პრაქტიკულ-ცხოვრებისეული ფაქტების წინააღმდეგობაზეც (21, გვ. 111). მაგრამ ჩვენთვის ამჯერად არსებითი მხოლოდ ის არის, რომ პლატონმა დაუშვა თემა იმის თაობაზე, მორალური მანკი, უსამართლობა უმრავლეს შემთხვევებში ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფასაც რომ ენებს და შემდგომში მისი სამარადისო სულის იმქვეყნიურ ათასწლოვან არსებობასაც. ისიც შენიშნულია, ეს თემა შუა საუკუნეების სხვა დიდ მოაზროვნეთა წინაშეც დილემურად რომ დამდგარა. კერძოდ ბოეთიუსი (V-VI საუკუნეების მიჯნა) თავის “ფილოსოფიის ნუგეშში” ცდილობს მკითხველის დარწმუნებას იმაში, რომ ის, ვინც ბოროტია, ამ ქვეყნადაც უბედურია (85, გვ. 32).

რუსთველი ოცნებობს ღვთაებრივი პარმონიით მოწესრიგებულ ამქვეყნიურ ყოფაზე. სწორედ ამისთვის სჭირდება მას კატეგორიულად მტკიცე თემა – მნეობრივი მანკის გამო ადამიანი დაისჯება არა მხოლოდ საიქიოში, არამედ ამ ქვეყნადაც. უფრო ზუსტად, ჯერ ამ ქვეყნად დაისჯება, შემდეგ იმ ქვეყნად. ამ თემის დეკლამირებას იგი პოულობს პლატონთან.