

ე. ხინთიბიძე

„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო

თბილისი 2009
„ქართველოლოგი“
გვ. 306-377

ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“

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

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

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

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

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

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

თავის მხრივ, მ. ნუცუბიძე რუსთველის „სახეში“, მართალია, ფორმას ხედავს, მაგრამ „განში“ მოიაზრებს არა საზოგადოდ მაგერიას, არამედ კონკრეტულ საგანს (тело) და ცდილობს რუსთველის დებულება ლოგიკურად დაიყვანოს სხვა ფორმულამდე. იგი წერს: „Форма тел не должна мыслиться независимо от тел, с одной стороны, и от бога как причины бытия, с другой... Поэтому формы, образы тел, поскольку, тела суть соединение и формы (образа) и вещества, могут означать *бытие* тел.

Это уже положение пантеистического материализма. Бог создает образ тел – это значит, что бог служит, сам является образом (первообразом - Urgestalt) тел. Тогда выходит, что бытие тел *есть, состоит* в бытии бога“ (421, გვ. 82-83).

თავი რომ ღვაწლებით იმას, რომ მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა აშკარად ეწინააღმდეგება პირველი სტროფის დებულებას:

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

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

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

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

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

1. თუ ი. ლოლაშვილის კვალდაკვალ რუსთველის „*განს*“ გავიგებთ *გვამად*, მაშინ პოეტი ამბობს: ღმერთმა შექმნა ყოველი გვამის სახე. ეს დებულება კი, წინააღმდეგ მკვლევარის ვარაუდისა, არამც და არამც არ არის იგივეობრივი იოანე დამასკელის სიგყვებისა: „*ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამი უშობელ არს, არამედ არა-აუგებელი, რამეთუ აღეგნეს დამბადებლისა მიერ სიგყვითა მისითა მოყვანებულნი მყოფობად*“ (409, გვ. 29). ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული განსხვავებაა. ჯერ ერთი, *ვეფხისტყაოსანში* საუბარია *გვამის სახის* შექმნაზე და არა თვითონ გვამის შექმნაზე („...შექმენ სახე ყოვლისა განისა“). დამასკელისეულ

დებულებაში კი საუბარია საკუთრივ *გვამის* შექმნაზე. მეორეც, რუსთველი მსჯელობს ყოველი გვამის *სახის* შექმნაზე, მოყვანილი ქრისტიანული დებულება კი გულისხმობს „ყოველი სახისა ცხოველისა“ *გვამის* შექმნას. შემდეგ, ბიბლიურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღვთის სიგყვით მყოფობად მოყვანილია „ყოველი სახისა ცხოველისა *პირველი გვამი*“, რუსთველი კი ლაპარაკობს არა პირველი გვამის, არამედ *ყოველი გვამის* სახის შექმნაზე.

2. ამგვარი წაკითხვით ეს სტრიქონი შეუთანხმებელია პოემის პირველ სტროფთან, მოულოდნელია მის შემდეგ. პოემის პირველ სტროფში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის დასრულებული სურათი. პირველივე სტროფში მოაზრებულია ის, რაც მკვლევარმა მეორე სტროფში გადმოიტანა – ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამის შექმნა; რამდენადაც, ბიბლიის თანახმად, ღმერთმა ჯერ ყოველი სახის ცხოველი შექმნა და შემდეგ ადამიანი („შესაქმე“, 1, 20-27). პოემის პირველ სტროფში იგულისხმება სწორედ ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამით დასახლებული ქვეყნის მიცემა ადამიანებისადმი: „შექმნა ღმერთმან კაცი... მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი და აკურთხა იგინი ღმერთმან, მეტყუშლმან: ... მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუჩყანასა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუჩყანასა ზედა. და თქუა ღმერთმან: აჰა მიგეც თქუშნ ყოველი თივა სათესავი მთესუშლი თესლისა, რომელ არს ზედა ყოველისა ქუჩყანისა: და ყოველი ხე რომელსა აქვს თავსა შორის თვისსა ნაყოფი თესლისა სათესავი, თქუშნდა იყოს საჭმელად. და ყოველთა მკეცთა ქუჩყანისათა, და ყოველთა მფრინველთა ცისათა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა რომელნი ვლენან ქუჩყანასა ზედა, რომელსა აქვს თავსა შორის თვისსა სული სიცოცხლისა, და ყოველი თივა მწუანჯილისა საჭმელად, და იქმნა ეგრეთ“ („შესაქმე“, 1, 28-30). სწორედ ამ ამბავს გულისხმობს რუსთველის სიგყვები: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“ და ამდენად მასში იგულისხმება ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუშის შექმნაც. ამიტომაც, მეორე სტროფში, მას შემდეგ, რაც ღმერთის მიერ ადამიანებისადმი უთვალავფერებიანი ქვეყნის მიცემაზე და ხელმწიფის განწესებაზე საუბარი დასრულდა, განმეორებით იმის თქმა, რომ, ღმერთმა არსად (ანუ მყოფობად მოიყვანა, ე. ი. ააგო) ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში (მაგ., ადამიანი, ძროხა, თევზი და ა. შ.)“ (146), სავსებით უადგილო და მოულოდნელია¹.

¹ როდესაც პირველ სახეთა შექმნაზე ვმსჯელობთ, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბიბლიური წარმოდგენა პირველი ადამიანის შექმნაზე არ შეიძლება *უკომპრომისოდ* იქნეს დაყვანილი იმავე სიბრტყეზე, რომელზედაც „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამის“ აგება განიხილებოდა. საქმე ისაა, რომ „შესაქმე“ თუ ერთგზის მოგვითხრობს *ღმერთის სახელ შექმნილ ადამიანზე* („ხაგად თესად შექმნა იგი“ – 1, 27), სხვა ადგილას საუბარია პირველ ადამიანზე, რომელიც *მიწისაგან იქნა შექმნილი* („და შექმნა ღმერთმან კაცი, მგუშრისა მიმღებელმან ქუჩყანისაგან“ – 2, 7). ეს გარემოება ათქმევინებს პავლე მოციქულს, რომ ღმერთმა შექმნა ზეციური ადამი სულიერი სამყაროსათვის, ხოლო მიწიერი ადამი მატერიალური სამყაროსათვის (1, კორ. 15, 45-50). ამასვე ეუფნებოდა *ფილონი*, როდესაც მიიჩნევდა, რომ ღმერთის ხაგად შექმნილი ზეციური ადამიანი იყო თავისუფალი ხორციელი, მიწიერი ყოფისაგან და განსხვავდებოდა თიხისაგან შექმნილი მიწიერი ადამიანისაგან („De allegoriis legum“, I, 12). ზეციურ ადამიანს

ი. ლოლაშვილის მსჯელობა გააგრძელა და განაგრძობდა ზეიად გამსახურდია. მისი აზრითაც, ამ კონტექსტში „სახე“ ნიშნავს *არქეტიპს*, *პროტოტიპს*, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს *პერსპექტივასაც*, *მომავლის იდეალსაც* (44, გვ. 46). „ყოველივე ამის შედეგად ირკვევა, – ასკენის იგი, – რომ „სახე“ შეიძლება ერთდროულად ნიშნავდეს „პროტოტიპსაც“ და „მომავლის იდეალსაც“. სწორედ ასეთი რამ არის ზეციური ადამის სხეული, კაცობრიობის პირველსხეული: იგი ერთი მხრივ პროტოტიპია, დედანია „ყოველისა განისა“, მეორე მხრივ კი ქრისტეს წყალობით „ხორცი სულიერი გადაიქცევა მომავლის იდეალად (I კორ., 15, 44)“ (44, გვ. 46). „ზეციური ადამის ეს სხეული პროტოტიპია, „სახეა“ იმ სხეულებისა, რომლებიც კაცობრიობამ უნდა მიიღოს სოფლის აღსასრულისა და მკვდართა აღდგომის შემდგომ“ (44, გვ. 47).

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

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

ფილონი (პლატონის გავლენით) წმინდა იდეად მოიაზრებდა, ხოლო მიწიერ ადამიანს გრძნობად აღქმებზე დამოკიდებულად თვლიდა („De mundi opificio“, I, 46) (დაწვრ. იხ. 363, სვ. 442).

მეტყუელმან: აღორძინდით და განმრავლდით, და აღავსეთ ქუჩყანაჲ და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუსლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუჩყანასა, და ყოველთა ქუჩყარმავალთა ქუჩყანასა ზედა“.

აღმოსავლეთის უძველეს მითოლოგიაში, და ამის გავლენით ფილონთან და პავლე მოციქულთან, ეს ზეციური ადამი ანუ მესია, თანდათანობით გადააზრდება რა ლოგოსად ანუ ქრისტედ, გამოცხადდება *მიწიერი ადამის იდეად*. აქედან გამომდინარე მისი სულიერი არსებობა მოიაზრება შექმნის აქტამდე, მაგრამ იგი ყველა შემთხვევაში მიხნეულია *ადამიანის იდეად* (კლიმენტი ალექსანდრიელი) *პირველ საწყის ადამიანად* (ფილონი) (იხ. 363, სვ. 442-445). „Небесный Адам, высоко вознесшийся над первоначальной тьмой, создал земного Адама (Zohar. II, 70). Другими словами, земной человек есть отражение небесного человека и вселенной (Zohar. II, 48), подобно тому, как у Платона и Филона идея о человеке или микрокосме охватывает идею вселенной или макрокосма“ (363, სვ. 445). ზეციურ ადამს მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი, კაცობრიობის, ანუ ადამიანთა მოდგმის პირველსახედ, ანდა „სახედ მერმეთა მათ ჟამთა“, თვლის პავლე მოციქულიც (I კორ. 15, 47. 49): „პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ზეცით... და ვითარცა იგი შევიდოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიდოსთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“. იხილეთ სხვა ადგილიც (რომ. 5, 12. 14): „ამისთჳს, ვითარცა-იგი ერთისა მის კაცისათჳს ცოდვაჲ სოფლად შემოკდა და ცოდვისა ძლით სიკუდილი, და ესრეთ ყოველთა კაცთა ზედა სიკუდილი მოიწია, რომლითა ყოველთა შესცოდეს... არამედ სუფევდა სიკუდილი ადამისითგან ვიდრე მოსესადმდე და მათ ზედაცა, რომელთა-იგი არა ეცოდა მსგავსად გარდასვლისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახედ მერმეთა მათ ჟამთა“. ასევე განასხვავებს *ბიბლიის* ზემოთ განხილულ ადგილთა კომენტარში წმინდა გრიგოლ ნოსელი ადამიანს, რომელიც ღმრთის ხატად არის შექმნილი, სხვა ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნებისაგან. ჯერ ერთი, *შესაქმეში* კაცის უკანასკნელად დაბადებას გრიგოლ ნოსელი იმით ხსნის, რომ ადამიანი გაყოფილია სხვა ცოცხალ და არაცოცხალ არსთაგან და იგი შემოდის სოფლად უკანასკნელი, რომ იყოს დაბადებითგანვე მეფე ყველაფერზე, რაც შექმნილია მის ირგვლივ სოფლად („კაცისა აგებულებისათვის“, თავი 2). ასევე ესმის ადამიანის ადგილი სამყაროს იერარქიაში იგალიური რენესანსის ცნობილ წარმომადგენელს პიკო მირანდოლას. მისი აზრით, ადამიანი არა მხოლოდ პრივილეგირებულია სხვა არსებთა შორის, არამედ გამოყოფილია ამ იერარქიიდან, რადგანაც იგი შექმნილი იყო უკანასკნელად ყველა საგანთა შორის, როდესაც ღმერთმა უკვე გაანწილა ყველა მისი საჩუქარი სხვა არსებებზე (543, გვ. 129). *მეორეც*, წმ. გრიგოლ ნოსელი გახაზავს, რომ „ჭეშმარიტი და სრული სული გონიერი არს და სისრულე მისი მეტყუელებაჲ არს“ (741, გვ. 176) და ამით, ბუნებრივია, ადამიანს გამოჰყოფს ყოველი შექმნილი არსისაგან. *დაბოლოს*, გრიგოლ ნოსელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღვთის ხატად შექმნილია მხოლოდ ადამიანური არსი („ბუნებაჲ ჩუენი“) და თუ იმ სხვა (ზეციურ) არსთა დაუკუკვირდებით,

რომლებშიაც ჩანს ღვთაებრივი მშვენიერება, დავინახავთ მსგავსებას ადამიანურ ბუნებასთან („ამით ფერითა შეამკო დამბადებელმან ხაგი თუხი, ესე იგი არს ბუნებაა ჩუენი, და უკუეთუ შენ მოაწიო გონებაა მიხედვად სხუათა მათ არსთათჳს, რომელ იცნობების მით შუენიერებაა ღმრთისაჲ, უკუე ჰპოვო მსგავსება ბუნებასა ჩუენსა შინა“ – 741, გვ. 150).

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

ჩემი აზრით, საჭიროა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნოსელის თხზულების მითითებულ თავში სულ სხვა საკითხია დასმული. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს „შესაქმეს“ სიტყვებს – „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ – იმ ასპექტში, თუ როგორ ემსგავსება *ადამიანური ბუნება ღვთაებრივ ბუნებას*, როგორ ემსგავსება მოკვდავი უკვდავს. ეს ნათლადაა თქმული ამ თავის სათაურშიც: „და თქუა მებათქუსმეგისა თავისათჳს, გამოძიებისათჳს, რომელი თქუა ღმერთმან „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და მას შინა არს ძიებაა მსგავსებისათჳს, გინა ვითარ ჰგავს ვნებადი იგი, რომელსა არა თანა-აც ვნებაა და მოკუდავი უკუდავსა მას, ვითარ ეგების ყოფად მსგავსთა შორის ღმრთისათა მამალი და ღებალი“ (741, გვ. 177). გრიგოლ ნოსელი სვამს კითხვას: „ანუ რასა-მე მიემსგავსების ღიღებულებაჲ კაცისაჲ? – და პასუხობს, – არარას დაბადებულთაგანსა ამის სოფლისასა, არამედ ხატსა დამბადებლისასა“ (*იქვე*). ქვემოთ წმინდა მამა მსჯელობს იმის თაობაზე, თუ როგორ შეეფერება ღმერთის ხატად შექმნილ კაცს სიტყვები: „მამაკაცად და ღებაკაცად შექმნნა იგინი“ და ფიქრობს, რომ ხატად ღვთისად შექმნილი *კაცი ამ ორი სახის* ზოგადია, საერთოა, მათ შორისაჲ: „და ესე ორ სახედ არს განშორებულ ფრიად ურთიერთას, და კაცი მათ შორის“ (741, გვ. 179). ამ მსჯელობას აგრძელებს გრიგოლ ნოსელი შემოთ მოხმობილ სიტყვებშიც: „რამეთუ რაჟამს ითქუა, ვითარმედ „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“ მოასწავა კაცებაჲ განტევებულად ხოლო, და არა იყო მის თანა დაბადებულებაჲ იგი, არამედ სახელი ადამისი, ვითარ-იგი თქუა წიგნმან. უკუანაჲსკნელ აქსენა და სახელი დაბადებულისაჲ კაცებად არა თუ სახელ-სდვა, არამედ შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს“ (741, გვ. 181). ამგვარად, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით, როდესაც საღვთო წიგნი, პირველქმნილ ხატს „კაცებად“ სახელდება, „კაცებაჲ“ *ზოგადად*, „*განტევებულად*“ მიუთითებს ამ ხატის იმ საერთო ბუნებაზე, რომელიც ყველა ადამიანურ ნათესავში გამოვლინდება. ამიგომ აგრძელებს წმინდა მამა: „აწ უკუე ამით სახელითა შემკრებელითა გულისხმავით, ვითარმედ *პირველი იგი განმარტებაჲ სიტყუაჲ იყო ბუნებისათჳს სათანადოჲსა* და რამეთუ არა გულისრ თქუმაღ, ვითარმცა იყო რაჲმე შეუსაზღვრებელ ღმრთისაგან ყოვლითა სისრულითა მათითა“ (*იქვე*) და კიდევ ქვემოთ: „რამეთუ ხატებაჲ იგი არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, და არცა მადლი საჩინოსა რასმე შინა არს, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწულების ძალი ესე და არს ამისა მაუწყებელ, რამეთუ გონებაჲ იპოების ყოველთა კაცთა შორის, რამეთუ არს მათ თანა გულისკმაჲ და განზრახვაჲ“ (741, გვ. 182). ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის ფრაზის – „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს“ – „ყოვლისა სახისა“-ში იგულისხმება „ყოველი ნათესავი“ *ადამისი*, „ყოველი კაცი“, რომელთა საერთოს მოიცავს ამ პირველშექმნილის სახელი „კაცება“. ეს აზრი ნათლად იკითხება ამ ადგილის ბერძნულ ღებანშიც: მაგრამ სახელი დაბადებული ადამიანისა არ იყო (კონკრეტულად) ვინმე, არამედ იყო საზოგადო – ἄλλ’ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλ’ ὅτι οὐκ ἔστιν (811, სვ. 185).

ამგვარად, ვფიქრობ, რომ *ყოველი ჭანის სახე* არ შეიძლება იყოს *ბეციური ალამი*, რომელიც ბიბლიური წარმოდგენით და ამასთანავე უძველესი მითოლოგიის, უძველესი თეოლოგიის, პავლე მოციქულისა და გრიგოლ ნოსელის, ასევე რენესანსის ეპოქის პლაგონისგან თანახმად *არის მხოლოდ ალამიანთა მოღვმის არქეტიპი*.

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

შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღატორგუნვად მე საგანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასაგანისა,
ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა.

ამ ვედრების დასაწყისში, ჩემი აზრით, მოულოდნელი (სტროფის მთლიანობისაგან მოწყვეტილი) იქნებოდა პირველი სტრიქონის ზემოთ განხილული ყველა წაკითხვა: ღმერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი მაგერიის ფორმა; ღმერთო შენ შეჰქმენი ფორმაც და მაგერიაც; ღმერთო, შენ ხარ ყოველი სხეულის ყოფიერება; ღმერთო, შენ შეჰქმენი „ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში“; ღმერთო, შენ შეჰქმენი ბეციური ალამი, კაცობრიობის პირველსახე.

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

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

სახე ქართულში მრავალი ერთმანეთის მონათესავე მნიშვნელობით იხმარება. ამ მნიშვნელობათაგან ძირითადია: 1. გარეგნობა, შეხედულება, შესახედაობა, ფორმა, მოყვანილობა (299, სვ. 948; 695, გვ. 76; 251, გვ. 359; 696, გვ. 284; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 665, გვ. 211); 2. პირისახე (229, სვ. 948; 695, გვ. 76); 3. მაგალითი, ნიმუში (251, გვ. 359; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 696, გვ. 284); 4. ნიშანი, დამახასიათებელი თვისება (696, გვ. 284; 617, გვ. 162; 162, გვ. 144; 665,

გვ. 211); 5. გამოხატულება (229, სვ. 948; 696, გვ. 284); 6. მოწმობა, დამადასტურებელი საბუთი (617, გვ. 162); 7. მიზეზი (362, გვ. 144). თანამედროვე ქართულში დამატებით ამ სიტყვამ შეიძინა სინამდვილის ასახვის თავისებური ფორმის (ლიგერატურის თეორია) და დაქვემდებარებული ცნების, საგანთა ან მოვლენათა დაჯგუფების მცირე ერთეულის (ლოგიკა) მნიშვნელობები (229, სვ. 947).

ვეფხისტყაოსანში კონტექსტისდა მიხედვით *სახე* განმარტებულია, როგორც: პირისახე, შეხედულება; მსგავსი, ღარი; მსგავსი გამოსახულება, მაგალითი; პერსპექტივა, მიზანი (241, გვ. 381; 10, გვ. 380). კონკრეტულად კი პოემის მეორე სტროფში იგი განმარტებულია, როგორც „გარეგანი შესახედავი, вид“ (251, გვ. 359). დაახლოებით ამგვარადვეა გააზრებული ეს სიტყვა პოემის მეორე სტროფის თითქმის ყველა კომენტატორის მიერ: სახე – ფორმა. და ეს გააზრება არსებითად სწორიც უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ ბერძნული ენიდან თარგმნილ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ლიგერატურაში, კერძოდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში და იოანე პეტრიწის თარგმანებში, ცნება *სახით* ითარგმნება ბერძნული სიტყვები: τὸ εἶδος (696, გვ. 284) და ἡ μορφή (665, გვ. 211). ორივე ეს სიტყვა ქართული *სახის* ძირითად მნიშვნელობას შეესაბამება და ნიშნავს: სახეს, შესახედაობას, გარეგნობას; ხოლო ფილოსოფიურ ნაწერებში ორივე ნიშნავს *ფორმას* (358, გვ. 460, 1110). ამ ორი სიტყვიდან ქართულ *სახეს* ზუსტად შეესაბამება (მის ყველა ნიუანსურ მნიშვნელობას იმეორებს) ბერძნული τὸ εἶδος (იხ. 358, გვ. 460): „εἶδος, εἶος τὸ... 1) вид, внешность, образ, облик... 2) красивая наружность, красота... 3) вид, характер, род... 4) образ, способ... 5) форма правления, государственный строй... 6) лог. вид... 7) филос. (у Платона) Эйдос, идея... 8) филос. форма... (Arist)“. სწორედ ეს ბერძნული სიტყვაა, რომელიც პლატონმა ცალკეული საგნის *იდეად* მოიაზრა და ზეცაში, იდეალურ სამყაროში მოათავსა, ხოლო არისტოტელემ კონკრეტული საგნის *ფორმად* გაიგო და ზეციდან დედამიწაზე ჩამოიგანა, ყოველ კონკრეტულ საგანში დაინახა. ბერძნული ფილოსოფიური ძეგლებიდან იგი ძველ ქართულ ლიგერატურაში ითარგმნება ხან სიტყვით *სახე* (696, გვ. 284) და ხან სიტყვით *გუარი* (665, გვ. 143).

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

რუსთველის *განი* კი ამ კონტექსტში, წინააღმდეგ გავრცელებული მოსაზრებისა, აშკარად არ ნიშნავს *მაგერიას*, რადგანაც *მაგერიის* შესატყვისი ბერძნული ცნება ἡ ψυχή ძველ ქართულ ძეგლებში ითარგმნება როგორც *ნიეთი* (665, გვ. 170) და არა როგორც *განი*. *განის* ძირითადი მნიშვნელობა ქართულში არის *აღამიანის ან ცხოველის სხეული*, ძველი ქართულით *გუამი* (229, სვ. 1241; 695, გვ. 132; 251, გვ. 376). *განი* *ვეფხისტყაოსანში* 60-ზე მეტჯერ იხმარება (77, გვ. 306) და თითქმის ყველა შემთხვევაში მას ეს გაგება

აქვს (შდრ. 129, გვ. 18); თუ არ მივიღებთ მხედველობაში აქედან ნაწარმოებ ახალ მნიშვნელობას: „აბჯარი სამი ტანი“ (1369) – სამი ხელი აბჯარი. ტანის ანუ გვამის შესაგყვისი ბერძნული ცნებაა τὸ σάμα. თანახმად ი. ლოლაშვილის ვარაუდისა, ვფიქრობ, ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს რუსთველის *ტანი* საკვლევ კონტექსტშიც. ასევე ესმოდა ამ სტროფის *ტანი* თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. „ტანი – გუამი და მორფ-ნაკუჭთობა ცხოველთა სახისა“ (613, გვ. 3).

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

რა არის ცოცხალი სხეულის ფორმა, ანდა შესაგყვისი ბერძნული ცნებებით τὸ τίς σάματος εἶδος? ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს იძლევა არისტოტელეს თხზულება „Περὶ ψυχῆς“ – „სულისათვის“, რომელშიაც პირდაპირ იკითხება: *სული* არის არსი, პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი *სხეულის ფორმა* – „...τὴν ψυχὴν ὁσῶν εἶναι ὧς εἶδος σάματος φσιχῶν δυσάμει. ζῶν τὴν ἔχοντι“ (Περὶ ψυχῆς, II, 1) (804, გვ. 444).

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

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

რომ ამ ახალი არისტოტელესეული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა სოკრატესა და პლატონის ნააზრევმა (367, გვ. 3-10)¹. არისტოტელეს ნაშრომის „Περὶ φύξεως“-ის მთელი პირველი წიგნი მიძღვნილია ძველ მოსაზრებათა კრიტიკისადმი. არისტოტელეს თვალსაზრისით სული არ არის იგივე სხეული და არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად. სული სხეულის არსია (ὅσῃα), მისი განხორციელება ანუ დასრულება (ἐντέλεια – ἐντέλεια), ე. ი. სული არის *სხეულის ფორმა* (ἐνδοῦ σάματος) (370, გვ. 177; 315, გვ. 45-47; 321, გვ. 232; 429, გვ. 186, 190, 191; 369, გვ. 65; 263, გვ. 403).

რომ გავერკვეთ არისტოტელეს დებულებაში – სული არის პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი სხეულის ფორმა (ἐνδοῦ σάματος), უნდა გვესმოდეს, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე *ფორმაში* (ἐνδοῦ). რაღა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ფორმა არ ნიშნავს მოხაზულობას, მოყვანილობას. არისტოტელეს შეხედულება სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე თანმიმდევრული განვითარებაა მისი მოძღვრებისა მაგერიასა და ფორმაზე. ფორმა რაიმე საგნისა, არისტოტელეს თანახმად, არის ამ საგნის ყოფიერება, პირველადი არსი, დელაარსი (429, გვ. 186). არისტოტელეს მიერ გააზრებულ ფორმასა და ჩვეულებრივი გაგებით ფორმას, ანუ მოხაზულობას, მოყვანილობას შორის საერთო ის არის, რომ იგი (სული) აქცევს ბუნებრივ, პოტენციურად სიცოცხლის მქონე სხეულს ორგანულ მთლიანობად, ერთიან საგნად. ამ გაგებით ფორმა არის გარკვეული ორგანიზაცია, რომელიც რეალურობას აძლევს სხეულს. არისტოტელე სწორედ იმას უწოდებს სულს, რაც აძლევს რეალურობას მცენარესა თუ ცხოველს; ე. ი. რეალურობის მიცემა არის სული ანუ ფორმა ამ საგნისა (429, გვ. 191). ამ დებულების განსამარტავად მივმართოთ ისევ არისტოტელეს მაგალითებს: თუ თვალს მივიჩნევთ ცოცხალ ორგანიზმად (სხეულად), მაშინ მისი სული (ფორმა) იქნება მხედველობა: რამდენადაც მხედველობა არის თვალის არსი; ხოლო, თავის მხრივ, თვალი არის მხედველობის მაგერია. მხედველობის დაკარგვის შემთხვევაში თვალი აღარ არის თვალი, მას ვუწოდებთ თვალს მხოლოდ ომონიმურად ისევე, როგორც ქვისაგან გაკეთებულ ან დახატულ თვალს. ამგვარად გუგა (თვალის ორგანო) და მხედველობა ერთად ქმნის თვალს, ისევე როგორც სული და სხეული ერთად ქმნიან ცოცხალ არსებას („Περὶ φύξεως“, II, 1). ამიგომაც არის,

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

– სული, – მიუგო კეპესმა.

– მაგრამ ყოველთვის ასეა ეს?

– აბა, როგორ? – თქვა მან.

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

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

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

რომ, არისტოტელეს ამრით, საგნის *ფორმა* და საგნის *სახე* ერთი და იგივეა. ეს არის ერთადერთი, რაზედაც ამბობენ, რომ ეს არის რაღაც გარკვეულობა (...μορφήν και εἶδος, καὶ ἦν ἥδη λέγεται τὸδε τι“) (804, გვ. 444). აქედან გამომდინარე კი საგნის ფორმა იგივეა, რაც საგნის ცნება, გააზრება („ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος“) (804, გვ. 432)¹. ამიტომაც არის, რომ არისტოტელეს განმარტებით, სული არის რაღაც იცნება და ფორმაფა არა მაგერია და სუბსტრატი: „ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ὃ ζῶμεν και αἰσθανόμεθα και διανοούμεθα πρῶτως, ὥστε λόγος τις ἔν ἐῖη και εἶδος ἄλλ’ οὐχ ὡς ἡ ψυχή και τὸ νοοῦμενον.“ (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 446-447)². არისტოტელეს დასკვნით, სული ანუ ფორმა სხეულისა არის სხეულის *განხორციელება და გააზრება*: “Ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχεια τίς ἐστὶ και λόγος τοῦ δυνάμει ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου φανερὸν ἐκ τούτων“ (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 447)³ აქედან გამომდინარე, სული არის *განსულიერებული სხეულის არსი* (ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σαμάτων) (804, გვ. 448).

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

არისტოტელეს დებულება – სული არის სხეულის ფორმა – შუა საუკუნეებში უყურადღებოდ არ დარჩენილა. ეს დებულება უცვლელად მიიღო არაბულმა არისტოტელიზმმა. კერძოდ, სულის ამ განმარტებას უცვლელი სახით იმეორებდნენ და იმეორებდნენ არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები: ალმოსაველეთში ავიცენა (980–1037წწ.) (461, გვ. 21) და დასავლეთში ავეროესი (1126–1198წწ.) (463, გვ. 28, 34).

სულის რაობის არისტოტელესეული განმარტება ბიზანტიაში გაიზიარა იოანე იგალოსმა. იგი თვლიდა, რომ არისტოტელე მართალია, როდესაც სულს უწოდებს სიცოცხლის შესაძლებლობის მქონე ფიზიკური სხეულის ენგელეხიას, ანუ ფორმას, რეალობას („σάματος εἶπὼν ἐντελέχειαν ταύτης φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζῶντος“ ἔχοντος ἐντελέχειαν μὲν ὡς οὖσαν εἶδος και καὶ ἦν τῶν ἄλλων διαφέρει τὸ ἔχειν αὐτήν“) (იხ. 133, გვ. 47). შუა საუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეული განმარტება პირველად გაიზიარა ალფრედ ინგლისელმა 1217 წლის მახლობლად (442, გვ. 136). სულის სხეულის ფორმად მიჩნევა სულის რაობის თითქმის ერთადერთ ინტერპრეტაციად იქცევა XIII საუკუნის მეორე ნახევრის ინტელექტუალური ევროპისათვის. არისტოტელეს ამ დებულებას იმეორებს და ავითარებს ევროპული ავეროიზმის უდიდესი წარმომადგენელი სიგერ ბრაზანგელი. ამას ეძღვნება მისი გრაქტაგები – „საკითხები მესამე წიგნიდან *სულის შესახებ* (Quaestiones in tertium De anima), „ინტელექტის თაობაზე“ (De intellectu),

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

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

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

„ტრაქტატი გონიერ სულზე“ (Tractatus de anima intellectiva). არისტოტელიზმის მძლავრმა აღორძინებამ დასავლეთ ევროპაში იძულებული გახადა დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესია კორექტივები შეეტანა V საუკუნეში ავგუსტინეს მიერ ფორმულირებულ დოგმატიკაში. მოდერნიზებული ქრისტიანული დოგმატიზმის ფუძემდებელი გახდა თომა აკვინელი (1225/26 – 1274 წწ.). თომა აკვინელმა თავისებური კუთხით გაიზიარა არისტოტელეს დებულება სულის რაობაზე. იგი თავის ახალ პოზიციას ასაბუთებდა ავეროისტებთან, კერძოდ სიგერ ბრაბანტელთან, პოლემიკაში. ამას ეძღვნება მისი ტრაქტატი „ინტელექტის ერთიანობის თაობაზე ავეროისტთა წინააღმდეგ“ (De unitate intellectus contra averroistas). მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ ის, რომ არისტოტელეს შეხედულების თანახმად თომა აკვინელის აზრითაც, სული არის სხეულის ფორმა (Summa contra Gentiles, II – 429, გვ. 476; იხ., აგრეთვე, Summa Theologiae, I a, 3, 2 – 837, გვ. 74)¹. თომა აკვინელის პოზიციას სხეულის ფორმად მოაზრებულ სულზე იზიარებს დანტე ალიგიერი (404, გვ. 94), რომელიც სამოგადოდ თავის თვალსაზრისს ადამიანის სულის წარმოშობაზე გარდა თომა აკვინელის შეხედულებებისა ამყარებდა სიგერ ბრაბანტელის და უპირატესად ალბერტ დიდის ტრაქტატებზე (404, გვ. 93). XIII საუკუნის დასასრულს სული სხეულის ფორმად იქნა მიჩნეული ნომინალიზმის უდიდესი წარმომადგენლის ლუნს სკოტის მიერ (442, გვ. 184-185). სხეულის ფორმად მიიჩნეოდა სულს XIII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე მაისტერ ეკჰარტი (463, გვ. 292). კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: სული მოაზრებულ იქნა ყოველი სხეულის სახედ და ბუნების ცენტრად რენესანსის ეპოქის პლატონისტთა მიერ. მარსილიო ფიჩინო ასაბუთებდა რა ჰუმანისტურ თეორიას ადამიანის უპირატესობასა და ღირსებაზე, სულს მიაკუთვნებდა უმაღლეს ადგილს ბუნებაში. ყველა სხვა საგანი ღმერთის ქვემოთ არის

¹ ავგუსტინე აგრძელებდა რა პლატონურ ტრადიციას ქრისტიანულ ასპექტში, მიიჩნევდა, რომ სული არის სხეულისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია. ამდენად, მისი აზრით ადამიანი გაიგივებული იყო სულთან. თომა აკვინელმა კი, შეავსო რა ავგუსტინიზმი ქრისტიანულად გადაამრელებელი არისტოტელიზმით, ადამიანი მოიაზრა სხეულისა და სულის ერთიანობად, compositum. სხული ამ ერთიანობაში ასრულებს შესაძლებლობის ფუნქციას, სული კი არის მისი ფორმა, აქტი (342, გვ. 124).

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

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

მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მარტივი არსება, მაგრამ სული არის ყველა სხვა საგანი ერთად... ამის გამო მას სავსებით შესაბამისად შეიძლება ეწოდოს ბუნების ცენტრი, შუა მუხლი ყოველი საგნისა, მსოფლიოს ელიტა, სახე ყოველივესი, კვანძი და შესაყარი სამყაროსი“ (543, გვ. 129).

ამრიგად უნდა დავასკვნათ, რომ რუსთველის სიტყვები „სახე ყოვლისა განისა“ გულისხმობს სულს. მაშასადამე რუსთველი იზიარებს არისტოტელეს დებულებას სულის რაობაზე, დებულებას, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სწორედ შუა საუკუნეების (XI–XIII საუკუნეების) ფილოსოფიურ-სქოლასტიკურ აზროვნებაში.

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

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

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

მაგალითად, სეირნობის მიზანი² ჯანმრთელობაა და კითხვაზე, თუ რაგომ სეირნობს ადამიანი, ვპასუხობთ, რათა გაჯანმრთელდეს“ (608, გვ. 100).

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

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

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

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

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

2. არისტოტელეს შეხედულებით, სულის უმაღლესი ნაწილი არის გონება. ფილოსოფოსის აზრით, გონება სულის ის ელემენტია, რომლითაც სული აზროვნებს („Περὶ ψυχῆς“, III, 4) და უკვდავიც სულის მხოლოდ და მხოლოდ ეს ნაწილია, რამდენადაც მხოლოდ გონებით უკავშირდება სული ღმერთს, რომელიც თავის მხრივ სხვა არაფერია, თუ არა ფორმათა ფორმა, ანუ გონება („Περὶ ψυχῆς“, III, 8). ვფიქრობ, მიხნევა ღმერთისა (რომელიც არის სუფთა გონება – Nous – 321, გვ. 215) სულის (რომლის უმაღლესი ელემენტიც გონებაა – 321,

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

გვ. 215) შემქმნელად, შემოქმედებით მიზეზად, არისგოგელეს კონცეფციის შესაძლებელი ინტერპრეტაციაა.

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

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

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

¹ როგორც ჩანს, ზემოთ მოყვანილ მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ რუსთველის დებულება – ღმერთმა შექმნა ყოველი სული – არ არის არისგოგელეს დებულება და რომ მასში ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენა შემოქმედ ღმერთზე არისგოგელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებასთანაა დაკავშირებული, კიდევ უფრო ნათლად სჭირდებოდა ხაზგასმა და განმარტება. ეს დასკვნა იქიდან გამომაქვს, რომ ჩემი თვალსაზრისის კომენტირებისას ამ პრინციპულ თეზას სათანადო ყურადღება ვერ მიაქცია ამ სტროფის ზოგიერთმა განმმარტებელმა (იხ. 265, გვ. 69), მათ შორის პლატონის თხზულებათა ქართულ ენაზე მთარგმნელმა და კომენტატორმა ბ. ბრეგვაძემ და დაასკვნა: „შეუძლებელია სამყაროს მარადიულობის ონტოლოგიური კონცეფციის ავტორი კრეაციონისგად მიგვაჩნდეს. ამიტომაც მიმართავა – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ...“ – არისგოგელეს ღმერთს ვერ ვიგულისხმებთ, და მაშასადამე, ვერც სიტყვებს – „სახე ყოვლისა განისა“ – მივანიჭებთ იმნაირ მნიშვნელობას, რომ მათში „ყოველი ცოცხალი სხეული, სული“ ამოვიკითხოთ“ (42, გვ. 342).

განვმარტავთ: რუსთველის სიტყვებში – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“ – შემოქმედი ღმერთი არის ქრისტიანული თეოლოგიის ღმერთი. არისგოგელედან იღებს სათავეს სულის ღეჟინიცია: *სული – განის ფორმა*. რომ ამგვარი შემოტანა არისგოგელეს სულის ღეჟინიციისა ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენაში გრანსცენდენტულ ღმერთზე შესაძლებელი იყო, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა იგი არისგოგელეს მეტაფიზიკური აზროვნების ლოგიკური ინტერპრეტაცია, ჩანს სულის თომა აკვინელისეულ გააზრებაში.

კავშირი ლოგიკურია: ღმერთო, (რადგანაც) შენ ხარ ყოველი სულის შემქმნელი, შენვე დაიფარე ჩემი სულიც¹.

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა.

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე საგანისა,

მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა,

ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა.

ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის მთლიანობის ამგვარი გააზრების შემდეგ ტექსტის კიდევ ერთ ბუნდოვან გამოთქმას მოეფინა ნათელი. კერძოდ, ამ სტროფის კომენტატორებს აკვირვებდათ რუსთველისეული სიგყვათა შეთანხმება „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა“, და ასევე: „ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“. გულისხმობდნენ, რომ უნდა ყოფილიყო: *სიკვდილმდე გასაგანი მიჯნურთა სურვილი* და *მუნ თანა წასაგანი ცოდვათა შესუბუქება*. წინამდებარე გამოკვლევაში ჩამოყალიბებულმა თვალსაზრისმა (კერძოდ იმან, რომ მთელი ეს სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას) ხელი შეუწყო იმის გამოვლენას, რომ პოეტი მთელ თავის პიროვნებას (ხორცს და სულს) ავედრებს ღმერთს: ამქვეყნიურ, ხორციელ ცხოვრებაში, სთხოვს სიყვარულით შთაგონებას და იმქვეყნად მიმავალი სულის ცოდვათა შემსუბუქებას: „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა“ (ანუ ხორცის), „ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ (ანუ სულის)¹.

აქვე უნდა დაისვას საკითხი: ეთანხმება თუ არა მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა პირველ სტროფში წამოყენებულ თვალსაზრისს. ამ გაეპის დღემდე არსებული ყველა განმარტება ეწინააღმდეგებოდა პირველ სტროფს, რამდენადაც კომენტატორები ორივე სტროფში სამყაროს შექმნაზე მსჯელობას ხედავდნენ; მაშინ, როცა საკვლევი გაეპის აზრი ამკარად არ დაიყვანება პირველ სტროფზე. ჩემი აზრით, მეორე სტროფი ემიჯნება პირველ სტროფს. პირველში საუბარია სამყაროს შექმნაზე; მეორეში კი პოეტის ვედრებაა ღმერთის წინაშე. პოეტი მეორე სტროფის ვედრებას ლოგიკურად უკავშირებს პირველი სტროფის შექმნის პრობლემას². ამიტომაც ამ ორ სტროფს შორის წინააღმდეგობა აღარ არის. პირველ სტროფში ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, მიუხედავად

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

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

² იხ. *გ. გონია*, რისთვის რას სთხოვს ღმერთს რუსთველი. – გაზეთი „სიგყვა ქართული“, 7. 10 1999წ.

² პირველი სტროფის დებულებაა: *ღმერთმა შექმნა* მთელი სამყარო და კაცობრიობა; მეორე სტროფის ვედრებაა: *ღმერთო, შენი შექმნილია* ყოველი სული და შენვე დამიფარე *მე*.

იმისა, თუ როგორ წყვეტს რუსთველი სამყაროს შექმნის საკითხს, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მეორე სტროფში გამოთქმულ აზრს.

ვფიქრობ სათანადო ყურადღება უნდა გავამახვილოთ შემდეგ გარემოებაზე: განსხვავებით ამ ტაეპის *ყველა სხვა* კომენტატორისაგან, მე მხოლოდ იმას კი არ ვიკვლევ, თუ რას *შეიძლება* ნიშნავდეს რუსთველის „*განი*“, რას *შეიძლება* ნიშნავდეს რუსთველის „*სახე*“ და აქედან გამომდინარე რა *აზრი შეიძლება გამოიხატოს* ფორმულაში „*სახე ყოვლისა განისა*“, არამედ რუსთველის *მთლიან ფორმულას* – *განის სახე* – ვეძიებ რუსთველის ყველა შესაძლებელ სააზროვნო წყაროში: ანტიკურ ფილოსოფიაში, არაბულ და ბიზანტიურ სქოლასტიკაში და (ტიპოლოგიური მსგავსების თვალსაზრისით) გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებაში. ამ მთლიან *ფორმულას რუსთველთან ფიქსირებული სახით* ეპოულობ არისტოტელესგან, ავიცენასთან, ავეროესთან, იოანე იგალოსთან, ალფრედ ინგლისელთან, თომა აკვინელთან, სიგერ ბრაბანტელთან, დუნს კოტთან, მაისტერ ეკპარტთან (იგი უცხო არაა თვით დანტე ალიგიერისათვის...) და ყველგან იგი ნიშნავს სულს. შესიტყვებაში – *განის სახე* – სულის მნიშვნელობას დებენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც არ იზიარებენ არისტოტელეს ამ განმარტებას სულზე (ნემესიოს ემესელი, იონე პეტრიწი). ამ პირობებში გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნე წარმომადგენელს ალბათ არც კი შეიძლებოდა სხვა რაობა ამოეკითხა ფორმულიდან „*სახე ყოვლისა განისა*“, თუ არა *ყოველი სული*.

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

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

მიუხედავად ამისა, ერთი მაინც უნდა ითქვას: არისტოტელიზმის დიდი წარმომადგენელი ავეროესი არისტოტელზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ სულს არ ახასიათებს უკვდავება (429,

გვ. 443; 463, გვ. 34). რუსთველი კი აშკარად ემიჯნება ავეროესს. თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, პოემაში გაგარებულია სულის უკვდავების რწმენა. ხომ არ უპირისპირდება ამ მომენტში რუსთველი არისტოტელეს? ვფიქრობთ, რომ არა. არისტოტელეს თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე არ არის ისე სწორხაზოვანი, როგორც ავეროესს ესმოდა. ეს საკითხი არისტოტელეს კომენტატორთა ცხარე კამათის საგანს წარმოადგენდა (429, გვ. 190). საქმე ისაა, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, ადამიანის სულის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია გონება, რომელიც უკვდავია. თუმცა სულის ამ ელემენტის უკვდავება პიროვნების უკვდავებად არ შეიძლება გავიგოთ. არისტოტელე აღარ პასუხობს კითხვას: თუ ზოგი ელემენტი (ნაწილი) სულისა უკვდავია, ანუ სხეულისაგან განშორებადია, რა თვალსაზრისით შეიძლება ლაპარაკი სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე (404, გვ. 80). და სწორედ ეს პრობლემა იქცა პოლემიკის საგნად XIII საუკუნის II ნახევრის ქრისტიანულ სქოლასტიკაში. სიგერ ბრაბანტელის აზრით, გონი, როგორც სულის ნაწილი, ანუ გონიერი სული, უკვდავია კაცობრიობის ერთიან ინტელექტში; რაც ნიშნავს ადამიანური მოდგმის სულის უკვდავებას სამოგადოდ და არა უკვდავებას ცალკეული ინდივიდის სულისა. ასე რომ, ინტელექტი შეერთებულია ცალკეულ პიროვნებასთან არა სუბსტანციურად, არამედ მხოლოდ აქციდენტურად (404, გვ. 82). თომა აკვინელის აზრით კი, სული სუბსტანციური ერთიანობაა. იგი სხეულის სუბსტანციური ფორმაა; ხოლო ამ სუბსტანციური ფორმის ნაწილია გონიერი სული. მაგრამ სული, განსხვავებით სხვა მაგერიალური ფორმისაგან, ფლობს განსაკუთრებულ ძალას – ინტელექტს, რის მეშვეობითაც იგი განაგრძობს არსებობას სხეულის დაშლის შემდეგაც (460, გვ. 53-54; 404, გვ. 83). მეორეც, ამ საკითხზე არისტოტელეს ყველა თხზულება ერთ თვალსაზრისს არ შეიცავს. კერძოდ არისტოტელეს იმ აზრს სულზე, რომელიც თხზულებაში „Περὶ ψυχῆς“ არის გაგარებული, აშკარად უპირისპირდება არისტოტელისავე ღიალოგი „ეველემი“, რომელშიც ფილოსოფოსი ხარკს უხდის თავისი მასწავლებლის პლატონის თეორიას სულის უკვდავებაზე (315, გვ. 43). ასე რომ, რუსთველს ჰქონდა საბაბი დაეჭვებულიყო არისტოტელეს თეორიაში (შდრ. 179, გვ. 76) და თავისებურად განემარტა იგი. რუსთველის თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე, რომელიც ქრისტიანული რწმენითაა შთაგონებული, პრინციპულად არ ეწინააღმდეგება არისტოტელეს. პირიქით, არისტოტელეს ფილოსოფია სულის თაობაზე იძლეოდა საბუთს მისი ორგვარი განმარტებისათვის. ამ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების უარყოფა, როგორც ამას ავეროესი მიმართავდა, მაგრამ ამავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების მტკიცებაც. ამის ეჭვიმუგანელ საბუთად შეიძლება დავასახელოთ არაბული არისტოტელიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი ავიცენა, რომელიც არისტოტელეზე დაყრდნობით თავგამოდებით იცავდა სულის უკვდავებას (463, გვ. 21, 24; 442, გვ. 80).

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე სტროფის „სახე ყოვლისა განისაში“ „ყოველი ცოცხალი სხეულის სულის“ ამოკითხვის

წინააღმდეგია ბ. ბრეგვაძე. ამასთან ერთად, მან ზემოთ მოყვანილი არგუმენტების საფუძველზე გაიზიარა რუსთველის ციტირებული სტროფის „სახის“ ანტიკური ფილოსოფიის „ეიდოსად“ მიჩნევა და რუსთველისეული „სახე ... განისა“, ჩემს მიერ შემოთავაზებული გააზრების კვალდაკვალ, „სხეულის ეიდოსად“ (ანუ ფორმად, იდეად) – თბილისი თბილისი – ჩათვალა. ამასთანავე პლატონის მთარგმნელსა და კომენტატორს უკვირს „როცა საკუთრივ „იდეაზე“ მიღება საქმე, რაგომ არ ახსენდებათ ყველაზე უმაღლეს იდეათა თეორიის ავტორი და, საერთოდ, იდეალიზმის ფუძემდებელი“ (42, გვ. 342). თავის მხრივ, ბ. ბრეგვაძემ რუსთველის „სახე ყოვლისა განისას“ ახლებური გააზრება შემოგვთავაზა:

თანახმად პლატონის კრეაციონული კონცეფციისა, „დემიურგოსული გონების მარადიული ქმედითობის... შედეგად... უსხეულმყოფელი იდეები (დემერტის აზრები) იბადებიან, რომლებიც შემდეგ პლატონისეული „სამების“... მესამე ჰიპოტეზის – სამყაროს სულის მეოხებით მაგერიებაში ისხამენ ხორცს და, ამრიგად, დასაბამს აძლევენ გრძნობად-კონკრეტულ საგანთა ურთივ სიმრავლეს“ (42, გვ. 345). „ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, – აგრძელებს მკვლევარი, – ვფიქრობთ, აშკარა უნდა იყოს: რუსთველისეული „ჰე, დემერტო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა განისა“ მხოლოდ პლატონის იდეათა თეორიის მიხედვით განიმარტება მართებულად...“ „ჰე, დემერტო ერთო, შენ შეჰქმენ ყოველი საგნის (სხეულის) იდეა (სახე)...“ (გვ. 346). მკვლევარმა ისიც მიგვითითა, რომ პლატონის „ტიმოლოსში“ იკითხება

„სახე განისა“-ს აბსოლუტურად ანალოგიური, პირწმინდად ფორმალური თუ ვერბალური აღქმვა – „თბილისი თბილისი“ » (42, გვ. 343).

ვფიქრობ, რომ შემოთავაზებული საყურადღებო თვალსაზრისის გაზიარება მართებული არ იქნება:

1. დავიწყეთ იმით, რომ „ტიმოლოს“ მითითებულ ადგილას („ტიმოლოსი“, 53C) პლატონი არ ლაპარაკობს დემერტის ან დემიურგის მიერ სხეულის იდეის შექმნაზე და არც საერთოდ სხეულის, როგორც თავისთავად რაიმე სუბსტანციის, შესახებ. კერძოდ, პლატონი წერს (მოგვყავს ბ. ბრეგვაძისეული თარგმანით): „ყველასათვის ცხადია, რომ ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი სხეულები არიან; ხოლო ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს, სიღრმის მქონეა. ნებისმიერი სიღრმე კი აუცილებლად გარემოცული უნდა იყოს ზედაპირისა თუ სიბრტყის ბუნებით...“ (701, გვ. 314). *სხეულის სახის ანუ ფორმის ქონება* ამ შემთხვევაში სხეულის როგორც რაობის არსებობაზე მითითებაა. „ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს...“ ნიშნავს „ყოველივე რაც *სხეულია*“. დაუკვირდეთ ამ შესიგყების წინა წინადადებას: „ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი *სხეულები არიან*“. ამასვე ამბობს ამ ნაწევრის ს. ავერინცევისეული რუსული თარგმანი: „огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякая форма тела имеет глубину“ (790, გვ. 495). ამრიგად, ამ ნაწევრში პლატონის თბილისი თბილისი („სხეულის სახე“) სულ სხვა აზრის შემცველია და მას რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“-სთან აზრობრივ-შინაარსობრივი მიმართება არა აქვს.

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

3. პლატონის კონცეფციის თანახმად, დემიურგი ქმნის მხოლოდ უსხეულო იდეებს; რაც, რაღა თქმა უნდა, არ ნიშნავს „საგნის (სხეულის) იდეის“ შექმნას. ის გარემოება, რომ შემდგომში პლატონისეული უსხეულო იდეები ხორცს ისხამენ მაგერიებაში კონკრეტულ საგნებად, უკვე აღარ არის

დებულება: ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეა. სხვა არის შექმნა და სხვა არის უკვე შექმნილის სხვა სუბსტანციაში ხორცის შესხმა.

4. დავუშვათ, რომ რუსთველი მეორე სტროფის პირველ ტაქტში პლაგონური კრეაციონული კონცეფციის კვალდაკვალ ამბობს, რომ ღმერთმა შექმნა იდეები. გამოდის შემდეგი: პირველ სტროფში რუსთველმა, თანახმად ქრისტიანული თეოლოგიისა, თქვა, რომ ღმერთმა შექმნა გეციური სამყარო ღვთაებრივი სულის მქონე გეგარდმო არსნითურთ და უთვალავფერიანი ქვეყანა ადამიანით. მეორე სტროფში იგი ისევ ღმერთის მიერ შექმნაზე ლაპარაკობს, მხოლოდ პლაგონის კონცეფციის მიხედვით, და ამჯერად ამბობს, რომ ღმერთმა იდეები შექმნა.

ამგვარი შესაძლებლობის დაშვება არალოგიკურია; რამდენადაც ა) პირველ და მეორე სტროფში სამყაროს შექმნაზე, კრეაციონიზმზე ერთმანეთის საპირისპირო აზრები აღმოჩნდება განვითარებული; ბ) პირველ სტროფში რუსთველი ქრისტიანული თეოლოგიის პოზიციაზე დგას. მეორე სტროფში კი, იმავე პრობლემაზე საუბრისას – პლაგონური ფილოსოფიის პოზიციაზე აღმოჩნდება.

5. დავუშვათ, რომ რუსთველმა მეორე სტროფის პირველ ტაქტში მართლაც თქვა, ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეაო. რა კავშირი აქვს ამ დებულებას ამავე სტროფის შემდეგ სტრიქონებთან? თუ ვითარდება ან გრძელდება ეს დებულება ამავე სტროფში? ამაზე რუსთველის „სახე ყოვლისა განისას“ ამგვარი განმარტება პასუხს ვერ იძლევა. ამიგომაც მისი გაზიარება, ვფიქრობ არ იქნება მართებული.

ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფში პოეტი საკუთარ სულს ავედრებს ღმერთს („შენ დამიფარე, ძლევა მეც ღმერთგუნვად მე საგანისა...“). ამიგომაც ამავე სტროფს იწყებს ღმერთისადმი მიმართვით: ღმერთო, შენი შექმნილია ყოველი სული! აქედან უკვე ლოგიკურია გადასვლა საკუთარი სულის შევედრებაზე: შენ დამიფარე... მომეც „ცოდებათა შესუბუქება მუნ თანა წასაგანისა“. რუსთველი პირველ სტროფშიც და მეორე სტროფშიც ქრისტიანული თეოლოგიის პოზიციაზე დგას: სამყაროს, ქვეყნისა და სულის შემქმნელი ქრისტიანული ღმერთია. იგი ქრისტიანული ღმერთის შექმნილ სულს არისტოტელესეული ღეფინიციით სახელდება. ეს არაა არისტოტელიზმი (უფრო მუსტად, არისტოტელეს კონცეფციით საუბარი სამყაროს შექმნაზე). ესაა ქრისტიანულ აზროვნებაში არისტოტელეს მეტაფიზიკურ-ლოგიკური გერმინოლოგიის და დებულებების შემოგანა, რასაც მიმართავდნენ რუსთველის დროის (XI–XIII საუკუნეების) ინტელექტუალი თეოლოგები.

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

პროტოგის, სახეს, პარადიგმას, რომელიც უშუალოდ ღმერთმა შექმნა“ (გვ. 63).

თავისთავად, როგორც ზემოთ რუსთველის „ძალნი ზეციერნის“ განხილვისას მივუთითეთ (იხ. გვ. 157-162), არ არის მეთოდურად გამართლებული XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული სამეფო კარის აპოლოგეტ პოეტის თხზულების პირველივე სტროფში დავინახოთ ღმერთის ქმედებაზე არაკანონიკური, მსოფლიო ეკლესიის მიერ ერეტიკულად მიჩნეული შეხედულება, როცა პოემაში ამგვარ თეოლოგიურ ნიუანსზე არ ჩანს რაიმე მინიშნება: ან სიმპათია ამ თეორიის ავტორებისადმი (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი), ან დასაბუთება ამ თეორიისა, ან პოლემიკა ბიბლიური „შესაქმეს“ კანონიკურ გააზრებასთან და სხვა. ამავე დროს, როგორც სხვა ვარაუდებზე მსჯელობის დროსაც აღვნიშნავდი, გაუგებარი რჩება სტროფის პირველი ტაქტის კავშირი ამავე სტროფში გამოთქმულ აზრთან: რაგომ უნდა მიემართა პოეტს საკუთარი სულის შევედრების წინ ღმერთისთვის, რომ მან შექმნა „ხილული სამყაროს პროტოგისი, სახე, პარადიგმა?“ მაგრამ უმთავრესი ის არის, რომ მკვლევარის მიერ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება ერთგვარად წინააღმდეგობრივი და არასათანადოდ არგუმენტირებულია. შევედრდები უმთავრეს მომენტებზე.

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

2. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც შემდეგია: მკვლევარის აზრით, გრიგოლ ნოსელი ორიგენეს კვალდაკვალ იზიარებს რა იმ აზრს, რომ მაგერიალური სამყარო იქმნება ღმერთის ჩარევის გარეშე ბუნებრივი კანონზომიერებებით, თელის: «„ყოველი განის“, ანუ ხილული სამყაროს დაფარული მიზეზი არის საგანა» (გვ. 63). ამაზე დაყრდნობით მკვლევარი ასკენის: «რუსთველის ფრაზაში „სახე ყოვლისა განისა“... „სახე“ არის ღმერთის მიერ შექმნილი სულიერი სამყარო, რომლისთვისაც უცხო იყო განებად დაყოფა. „განის“ შემქმნელი, როგორც ვთქვით, ფარულად არის არა ზეციური სამყარო, არამედ საგანა,... ჩვენი აზრით, სწორედ ამიტომ ითხოვს რუსთველი საგანის დაძლევას (II სტროფი, II ტაქტი)» (გვ. 64). „რუსთველის „ყოველი განი“ ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეს ცხადყოფს. რომლებიც, კერძოდ, პირველ სტროფშია ჩამოთვლილი: „ზეგარდმო არსნი“ (ციური მნათობები), ქვეყანა (დედამიწა) და აღამიანი“. (გვ. 63). მაშასადამე, იმ თეორიის მიხედვით, რომელსაც მკვლევარის აზრით რუსთველი ეყრდნობა, „ზეგარდმო არსნი“, ქვეყანა და აღამიანი, ყველაფერი რაც *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის II-IV ტაქტებშია, ფარულად საგანის შექმნილია. ამ აზრს არავითარი საერთო არა აქვს პოემის პირველ და

მეორე სტროფში ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისთან. რუსთველის აზრით, „ზეგარდმო არსნიც“, ქვეყანაც და ადამიანიც შექმნილია ღმერთის მიერ: „რომელმან... ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა...“, „კაცთა მოგვცა ქვეყანა“, „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“. უფრო მეტიც, რუსთველი გარკვევით წერს: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. მკვლევარის მსჯელობიდან ის აზრი გამოდის, თითქოს რუსთველის თანახმად შემოქმედი საგანაა, რომელმაც ეს „ზეგარდმო არსნი“ „ყვნა“; ანდა ღმერთის მიერ ზეცით მონაბერი სულია საგანა. არა, ამგვარი კომენტაჟების გაზიარება არ შეიძლება! რუსთველი არც შემოქმედს და არც ღმერთის მიერ ზეცით მონაბერ სულს საგანად არ თვლის!

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

4. კიდევ ერთი, თუმცა არა არსებითი, დეტალი. ერთგვის მკვლევარი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან მოხმობილი ციტატით ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს წმ. გრიგოლ ნოსელი ღმერთის მიერ ნათლის შექმნის უმაღლეს მართლაც ვარსკვლავთა განუენაზე ლაპარაკობდეს. მკვლევარი წერს: «პირველ სტროფთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, თუ რაგომ იწყებს რუსთველი ხილული სამყაროს გამოჩენის აღწერას „ზეგარდმო არსნიდან“, მაშინ როცა ციური მნათობები ქვეყნის, ანუ მიწის შექმნის შემდეგ არის წარმოდგენილი ბიბლიაში. ვფიქრობთ, აქაც წყარო ნოსელია, რომელიც სამყაროს სამ ნაწილად, სამ ცად გაყოფისას აღნიშნავს: „ვიწყით ზემოთგანვე და ვიგყოდით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა... ურიცხვ ესე სიმრავლე ვარსკვლავთაჲ განუენაჲ» (გვ. 61). მკვლევარს რომ წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან ციტატა სამი წერტილით არ გაეხლიჩა, გამოჩნდებოდა, რომ წმინდა გრიგოლი „ერთობითი ნათელის“ შემდგომ ვარსკვლავთა სიმრავლის განუენაზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ სამყაროს შექმნაზე;

„ვინაჲცა ვიწყით ზემოთგანვე და ვიგყოდით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა, რომელი პირველ სხუათა მათ ნიეთთაჲსა წარმოიჩინა, შეუღა დამტკიცებაჲ სამყაროჲსაჲ, რომელი-იგი მრგულიშეველითა ცეცხლისაჲთა შესაზღვრა; და მერმე უსუბუქესი ბუნებაჲ მძიმისაგან რაჲ განიყო, ჯეროვნად განიწვალნეს ურთიერთარს მძიმეთა სიძოხეთაგან და ქუეყანისა და წყლისა შორის განიმოგნეს“. აქ მოვრდება წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების („პასუხი...“) მერვე თვის მე-10 პარაგრაფი და იწყება მე-11 : „და ქუენა-კერძო რაჲ ესე ბუნებაჲ შეიმკო, წულილი და სუბუქი და სიმაღლედ აღმაჲალი არსებაჲ, ვინაჲთგან არა ერთ იყო, სხუათა მათ შევაშემოსრულსა მას კამსა თჳსთჳსად საკუთრებად ზოგადისაგან განიყო, რომლისაგან ურიცხჳ ესე სიმრავლე ვარსკულაჲთაჲ განეფინა“ (628, გვ. 239-240). მკვლევარმა მოხმობილ ციგატაში სამი წერტილის ჩასმით გამოტოვა ჩემს მიერ გახაზული გეჟსტი და ერთმანეთს დაუახლოვა წმ გრიგოლის თხზულების VIII თავის მე-10 პარაგრაფის „ერთობითი ნათელი“ და იმავე თავის მე-11 პარაგრაფის „სიმრავლე ვარსკულაჲთაჲ“.

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

არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. დაწყებული მესამე საუკუნიდან *პორფირით* და დასრულებული V-VI საუკუნეებში *პროკლეს*, *ამონიოსის* და ამ უკანასკნელის მოწაფეებით არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეოპლატონიკურად და შემდგომში ამგვარად გაგებული არისტოტელე იმეძკვიდრა სქოლასტიკამ. XI საუკუნეში მანგანის აკადემიაში *მიქაელ ფსელოსმა*, *იოანე იგალოსმა* და ამ უკანასკნელთა მოწაფეებმა უკვე წმინდა მამათა გვერდის ავლით სცადეს მისულიყვნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, არისტოტელესთან. რუსთველი, რომელიც აღზრდილი უნდა ყოფილიყო სწორედ ამ მოაზროვნეებზე, სავარაუდებელია, ორიგინალში, ბერძნულ ენაზე იცნობდა არისტოტელეს.¹

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

დაბოლოს, რუსთველისათვის არისტოტელეს მოძღვრება სულზე მისაწვდომი იქნებოდა თვით ქართულ ენაზედაც, რამდენადაც იგი დაწერილებითაა გადმოცემული IV საუკუნის ქრისტიანი ეპისკოპოსის ნემესიოს ემესელის თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა“. ეს უკანასკნელი კი ქართულ ენაზე ითარგმნა იოანე პეგრიწის მიერ.

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

ნემესიოსის თხზულების მეორე თავი სულის რაობის პრობლემას ეძღვნება. მასში ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ აკრიტიკებს ყველა ძველ მოსაზრებას სულზე. შემდეგ კი ღებულად გადმოსცემს თვით არისტოტელეს აზრს. ნემესიოსის მიერ სწორადაა შენიშნული, რომ, არისტოტელეს აზრით, სული არის ენგელეხია ანუ სხეულის ფორმა:

„ხოლო არისტოტელი სულსა „შემასრულებელად“ იცოდის რაჲ, არაჲთ უდარე დაერთვის მათ, რომელნი რომელობად იგყვან მას. არამედ პირველად განვაცხადოთ, თუ „შემასრულებელად“ რომელთა უწოდს. რამეთუ არსებასა სამად იგყვს: პირველად იგყვს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თვით თავით თვსით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისამიმართ; და კუალად, მეორედ, გუარსა, რომლითა გუაროან იქმნების ნივთი; ხოლო მესამედ – ორთაგან ნივთისა და გუარისა ქმნილსა, რომელ არს სულიერი. არს უკუწ ნივთი ძალ, ხოლო გუარი – „შემასრულებელ“ (688, გვ. 36).

Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγειν οὐδὲν ἥττον συμφέρεται τοῖς ποιότητεσσι λέγουσιν οὐτὴν. Διασαφήςαμεν δὲ πρότερον ἐντελέχειαν τίνα καλεῖ. Τὴν οὐσίαν τριχῶν λέγει, τὸ μὲν, ὡς ἡλὴ ὑποκείμενον, ὃ καὶ ἔαυτὸ μὲν οὐδὲν ἔστι, δύναιται δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν· ἕτερον δὲ, μορφὴν καὶ εἶδος, καὶ ἢ εἰδοποιεῖται ἢ ἡλὴ· τρίτον δὲ, τὸ συναμφοτέρον, τὸ ἔκ τῆς ἡλὴς καὶ τοῦ εἴδους γεγενημένον, ὃ ἔστι λοιπὸν ἔμψυχον. Ἔστιν οὖν ἢ μὲν ἡλὴ, δύναιται· τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια“ (822, გვ. 560-561).

ამრიგად, ნემესიოსის სიგყვით, არისტოტელე სულს ენგელეხიას („შემასრულებელ“ – ἐντελέχεια¹) უწოდებს. – განვმარტოთ, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე ენგელეხიაში – სვამს საკითხს ემესელი ეპისკოპოსი და აგრძელებს, – სუბსტანციაში („არსება“ – οὐσία) არისტოტელე განასხვავებს სამ მომენტს: პირველ რიგში, წინამდებარე მაგერიას („ნივთსა წინამდებარესა“ – ἡλὴ ὑποκείμενον), რომელიც თავისთავად არ არის რაიმე (გარკვეულობა), მაგრამ აქვს პოტენცია („აქუს ძალი“ – δύναιται δὲ ἔχει) რაიმეს შექმნისა; მეორედ (არისტოტელე განასხვავებს) ფორმასა და სახეს („გუარი“² – μορφὴν

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

² როგორც მემატი ალვინშენი, ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი εἶδος, რომელიც იდეასი ნიშნავს (პლატონთან) და ფორმასი (არისტოტელესთან), ქართულად ეფრემ მცირის მიერ ითარგმნება სიგყვით სახე (ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში), ხოლო პეტრიწის მიერ სიგყვით გუარი. ამიგომაც პეტრიწის „გუარი“, ისევე როგორც მისი შესაგყვის ბერძნული εἶδος ზოგჯერ ნიშნავს იდეას (იხ. 154, გვ. 199 – 205), ხოლო ზოგჯერ ფორმას. კერძოდ, ამ კონტექსტში იგი ფორმას ნიშნავს.

ⲕⲁⲓ ⲉⲙⲓⲃ), რომლის ძალითაც მაგერია იქცევა განსაზღვრულ საგნად („გუაროან იქმნების ნივთი“ – ⲉⲙⲓⲃⲓⲛⲓⲉⲓⲧⲁ ἢ Კⲗἡ); მესამედ იმას, რაც შექმნილია ორივესაგან – მაგერიისაგანაც და ფორმისაგანაც, რაც დაბოლოს არის სულიერი. ამგვარად, მაგერია არის მხოლოდ პოტენცია („არს უკუშ ნივთი ძალ“ – Ლⲉⲥⲏⲩ ⲟⲩⲛ ἢ Კⲉⲛ Კⲗἡ ᲃⲩⲁⲙⲓ), ხოლო ფორმა – ენგელესია („ხოლო გუარი – „შემასრულებელ“ – ᲃⲃⲉ ⲉⲙⲓⲃ, Ᲊⲛⲧⲉⲗⲉⲭⲉⲓⲁ).

ასე სიგყვასიგყვით გადმოსცემს არისტოტელეს მოძღვრებას სულზე ნემსიოს ემესელი წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“³. შემდეგ კი ემესელი ეპისკოპოსი იძლევა ამ თეორიის კრიტიკას, რამდენადაც იგი ღვას ეკლესიურ-ბიბლიურ ნიადაგზე და აღიარებს სულის არამაგერიალურობას, სუბსტანციურობას და უკვდავებას. მისი აზრით, შეუძლებელია სული იყოს ენგელესია, ფორმა, ანუ სახე სხეულისა (354, გვ. 20), რამდენადაც სული არის თავისთავადი და უსხეულო არსება ანუ სუბსტანცია: „აწ უკუშ არა შემძლებელა არა რომლითა სახითა სული სხეულთა შემასრულებელ ყოფად, არამედ არსება თვითრულ (ⲁⲩⲧⲟⲩⲉⲗἡ) და უსხეულო“ (688, გვ. 38).

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

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

ქრისტიანული სიმბოლიკის რეინისცენცია *ვეფხისტყაოსანში*

(„*დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა*“ ანუ „*დღესასწაულს კი ის დღე არ ჰგავდა*“)

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

„მაედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა.

მოვიდა სიძე გარდაცა დღე 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 ატლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, 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): „კონტექსტის მიხედვით აზრი ნათელია. საშეიმო დღე ტარიელს შეუდარებია აღდგომისათვის (სააღდგომო დღესასწაულისათვის), მაგრამ ეს ნათელი აზრი ფორმის მიხედვით სწორად არ არის გამოხატული. ჩვენს გამოცემაში აზრი ასე შესწორდა“.

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

კერძოდ, წაკითხვაში „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ *დღე* სიგყვას შემასმენლად მოუღის *ჰგვანდა*, რომელიც დამატებად შეიწყობს ნათესაობით ბრუნვაში დასმულ სახელს *აღვსებისა*, რაც გრამატიკულად მიუღებელია. *ჰგვანდა* მმნასთან დამატება მიცემით ბრუნვაში იყო მოსალოდნელი, ისე როგორც პოემის სხვა შემთხვევებში გვხვდება: „*ჰგვანდა ქვესკნელს ჩადრომილსა*, ანუ *გეცად ანაფრენსა*“ (98). გრადიციული წაკითხვის სხვაგვარი გაგებაც იქნა შემოთავაზებული: ფრაზა „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ გულისხმობს გამოგოვებულ სიგყვას „*დღესა*“. ისე როგორც სხვა შემთხვევებში (323): „*ასმათ, შენცა ხარ მოწამე ჩემისა ფერ-მიხდილისა*“ (გამოგოვებულია „*სახისა*“). მეორე მხრივ, შენიშნულ იქნა გრამატიკული მოულოდნელობა კონიექტურაშიც „*არს აღვსებისა*“: განსახილველ სტროფში თხრობა წარსულ დროში ხდება. ამაზე მიუთითებს ყველა მმნა კონტექსტისა: *დავდგი, მოვიდა, გარდახდა, ჰგვანდა*. კონიექტურის მიხედვით კი წარსულში მდგომ „*ჰგვანდას*“ დაქვემდებარებულად მიერთვის აწმყოს ფორმა „*არს*“.

სამოგალოდ კი პოემაში „ჰევანდა“ ზმნა არც ერთხელ არაა დაკავშირებული აწმყოსთან.

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

კონიექტურის წარმატება, ვფიქრობ, განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მისი შემოგანა დაუკავშირდა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში ქრისტიანობის რიგულური 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 „პასექი“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობლებში ნათქვამია „პასქა 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 ალესების ნამდვილი მნიშვნელობის გამოჩინებას თვლიდნენ (30).

ვეფხისტყაოსნის მოყვანილ კონტექსტში გერმინი ალესება 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 ალესებას განმარტავდა როგორც *აღდგომის წინაღღებებს* (708, გვ. 267).

სავსებით სწორი იყო კ. კეკელიძის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ აღდგომასთან ერთად წითელი ფერის გახსენება პოემის მიერ ქრისტიანობის რიგულური პრაქტიკის ცოდნას მიუთითებს. მაგრამ, ვფიქრობთ, 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 ღრობით 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. ამიტომაც 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 ღიდება 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 წინარეარსებულ წმინდა ქალაქ იერუსალიმად, ზეციურ იერუსალიმად: „და ქალაქი იგი წმიდა იერუსალიმში ახლა ვიხილე, გარდამომაგალი ზეციით ღმრთისაგან, განმზადებული, ვითარცა სძალი შემკული ქმრისა მიმართ თჳსისა“ (გამოც., 21, 2).

ქრისტეს საბოლოო მოსვლის და მისი მისტიკური ქორწილის დასტური, თანახმად ქრისტოლოგიისა, *სახარებაა*: ქრისტეს აღდგომა, როგორც პირველი გამარჯვება სიკვდილზე, თავდება საბოლოო გამარჯვებისა, საზოგადო აღდგომისა (472, გვ. 129). *სახარებისეული* გადმოცემებით, მესია უკვე მოვიდა ძედ ღვთისა და მორწმუნეებს შეუძლიათ შეიყნონ იგი მისი აღდგომისეული მოვლინებებით, ამალეებით და სული წმიდის მოფენით. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქრისტოლოგია მაინც ქრისტეს აღდგომისეულ მოვლინებებს 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 გავამახვილებთ *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 შუაღამისას მოვიდა, „სულელ ქალწულთა“ სანთლები უკვე ქრებოდა და ისინი იძულებულნი იყვნენ ზეთის საყიდლად წასულიყვნენ. „და ვითარცა წარვიდიეს იგინი საყიდად, მოვიდა სიძე იგი, და

განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა მას და დაეკმა კარი“.

საქორწილო სამზადისის შემდგომ სიძის მოსვლა სიმბოლურად ქრისტეს მოსვლას მიუთითებს. სწორედ ეს სიმბოლიკა რომ გამოკვეთილიყო, ამ პასაჟს საუკუნეთა განმავლობაში ტექსტოლოგიური 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 (კანტაბრიჯის კოლექს 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 ტექსტოლოგიურ სხვაობას *სახარების* ქართულ რედაქციათა შორის, შეისწავლა მისი მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან და მიუთითა: „უსრულესისა (ქრისტე – ე. ხ.) მიმართ წარებაჲ (აღორძინება, წინსვლა – ე. ხ.) ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ მაღლითაჲე მისითა“ (291, გვ. 178).

ახალი აღთქმისეულ სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკაში ისიც შეინიშნება, რომ სიძის ამქვეყნიური ყოფნა ზეიმის, სიხარულის, ღლესაწაულის განმაპირობებელია. ქრისტემ შეკითხვაზე, რაგომ 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; პარალ: მრკ. 2, 19. 20; ლკ. 5, 34).

ეფესისკეაოსნის განსახილველ ეპიზოდში საუბარია ხვარაზმშაჰის ძისა და ნესტანის ქორწილის სამზადისზე. ზემოთ დამოწმებულ სგროფში 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 გარიელის პირით გადმოსცემს. მისთვის კი შექმნილი სიგუაცია არ არის საზეიმო. პირიქით, გარიელისთვის იგი ძალმომრეობის წინააღმდეგ პროტესტის აღმძვრელია, მომავალი სისხლისღვრის მომასწავებელია, განჯვის მომგვრელია. აქედან გამომდინარე, თუ გარიელი 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 დღესასწაულს გაახსენებს, მაშინ ეს აღდგომაც, ქრისტეს მოვლინებაც და მისი მომავალი მისტიკური ქორწინებაც რუსთველისათვის ზიზღის, 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 გემოგამოთქმული შესაძლებლობის დაშვებას ეწინააღმდეგება. გემოგამოვლენილ 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 გარიელის პირით ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ეს დღე აღდგომას არ ჰგავდა:

„მოედანს დაედგი კარვები წითლისა აგლასებისა,
მოვიდა სიძე გარდახდა, დღე ჰგვანდა არ აღესებისა“.

გარიელის 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 მზადებოდა, არ იყო აღდგომა.

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

იყო ჯვრისწერა: „შენ ჯვარს იწერდი იმ ღამეს მერი!“ იყო საქორწილო იღუმალებით მოსილი სანთლების სიმრავლე: „აფეთქებული და მოცახცახე 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 საბეიმო ცერემონიალი მთელი დიდებულებით ისახებოდა, *ეს დღე არ იყო დღესასწაული*:

„ლოდებთან ვიდაც მწარედ გოდებდა
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 აღესებისა“-ს ახლებური გააზრებაა. საქმე ისაა, რომ როდესაც გალაკტიონის „მერი“ იწერებოდა (1915 წ.), *ვეფხისტყაოსნის* დამოწმებული პასაჟი პოემის ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში ამგვარად იკითხებოდა. გალაკტიონის პოეტური ალლო სწორად აღიქვამს რუსთველისეულ მხატვრულ სახეს, შექმნილს ხვარაზმელი სასიძოსათვის საქორწილო სამზადისსა და გარიელის განწყობილებას შორის არსებული კონტრასტის საფუძველზე.

ვეფხისტყაოსნის განხილული სტროფის კონიექტურა „ღღე ჰგვანდა არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს პოემის არც ერთი ხელნაწერი, მიუღებელია. ამ კონიექტურით გარიელში უარყოფითი ემოციების აღმძვრელი ფაქტები და მოვლენები (ნესტანის ხვარაზმშაჰის ძეგე 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 კონგრასტის 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 ამიგომაც 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 მოგვეცეს *შვილსა* საჩვენოდ, მისებრი არ-რომელი
„ღედოფალმან თქვა: „ხვარაზმშა მეფეა მორჭმით მჯდომელი,
მათსამცა *შვილსა* სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა რომელი“
(516).

„გაგზავნეს კაცი ხვარაზმშას წინა *შვილისა* მოხილელ“ (517).

ამჟამად, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს ხვარაზმშას ძედ სახელდება. ეს დასკვნა უფრო თვალნათლივი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძე პოეტისათვის 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 სპასპეტი 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 სპასპეტი, სახელად მიხმოზენ ავთანდილობით,
ძე დიდებულთა დიდ-გვართა, ზრდილი მეფეთა შვილობით...“ (992).

თავის მხრივ გარიელიც შენიშნავს, რომ მას მეფე და ღედოფალი *ძის დარად* ეპყრობიან.

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

ხოლო ფრიდონთან მის ღამეგობრებას მამისა და ძის
სიყვარულს აღარებს:

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

თინათინიც, მემკვიდრე მეფე როსტევეანისა, პოემაში შემოდის
როგორც ძე:

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

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

ინდოეთის სამეფო კარის მიერ ნესტანიც საძეოდ არის
მიჩნეული:

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

არა მარგო მთავარი პერსონაჟები არიან პოემაში
წარმოდგენილი სიგყვით ძე არამედ მღვთა ხელმწიფის შვილიც,
რომლის საცოლედაც 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 სიგყვითხმარებაში რაღაც ჩანაფიქრია,
კანონზომიერებაა. ამ გარემოებას სხვადასხვა მიზეზი შეიძლება
განაპირობებდეს. ისიც სავარაუდოა, რომ პოეტი გაურბის
ხვარაზმელი სასიძოს ძედ სახელდება ქრისტიანული სიმბოლიკის
ზემოგამოვლენილი 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 ხვარაზმშაჰს ძის სიძედ მოსვლის საქორწილო სამზადისის
მსგავსებას ქრისტიანულ მისტიკასთან გზა მოუჭრას. ალბათ ამ
მიზნითაც არ უწოდებს ხვარაზმშაჰს შვილს ძეს, ხოლო სიძის
მოსვლასთან დაკავშირებით გამართული საქორწილო სამზადისის
ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან კონტრასტის სფეროში
გაღაიგანს და საგანგებოდ გახაზავს: „ღლე ჰგვანდა არ აღვსებისა“.

ღმრთისმორწმუნისათვის 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 გვაბრუნებ, რა მნე 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 სიგეებისა: „მართლად იგყვის მოციქული «შიში შეიქმს სიყვარულსა»“ (1045,4). XVI-XVII საუკუნით ათარიღებენ პოემის ორი ტაეპის (494, 1-2) მინაწერს XVI საუკუნის „დავითნზე“ (H-1796) (39, გვ. 94-95).

ამჯერად ჩვენ ბერთის სახარებაზე ცოდვილი იორდანეს მიწერილი რუსთველის სიგეები გვაინტერესებს, მაგრამ არა როგორც მინაწერი, არამედ როგორც რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური დებულება: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. რუსთველი ამ სიგეებს მოციქულს მიაწერს: „მართლად იგყვის მოციქული“, - ამბობს. მაგრამ ეს სიგეები არც ერთი მოციქულის ეპისტოლეში არ იკითხება. ამ გარემოებამ რუსთველოლოგები სხვადასხვაგვარ დასკვნამდე მიიყვანა. მიუთითეს, რომ მოციქულთა გამონათქვამები (II გიმთ. 1,7; I იოანე 4,18) თითქოს კიდევ ეწინააღმდეგება რუსთველის სიგეებს და სიყვარულისაგან ყოველგვარ შიშს გამორიცხავს (184, გვ.495). მარჯორი უორდროპი ამ გამონათქვამში მოციქულის სიგეების (I იოანე, 4,18) დამახინჯებას თუ გადასხვაფერებას ხელაფდა („in a garbled form“ - 815, გვ. 232). ვ. ნოზაძე ამჯობინებდა ერთადერთი ხელნაწერის (H-599) იკითხვის გაფიარებინა: «მართლად იგყვის მეცნიერი: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“». „იქნებ ვინმე მეცნიერმა მართლა ბრძანა ასეთი რამეო“, - ამბობდა (184, გვ.496). მეორე

მხრივ, რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში რუსთველის ამ სიგეყების პარალელად ძველი ალექსის წიგნებზედაცაა მითითებული (კ. კეკელიძე, გ. წერეთელი); თუმცა ისიც შენიშნულია, რომ უშუალოდ ეს აზრი არც ძველი ალექსის წიგნებში იკითხება (184, გვ.495-496).

დავიწყოთ იმით, თუ რა კონტექსტში იკითხება *ვეფხისტყაოსანში* ზემოთ ციტირებული სიგეყები? 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 გვაინტერესებს: შეიძლება რუსთველისეული დებულება მიეწეროს მოციქულს? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის სიგეყები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ არის თუ არა აპოსტოლური სიბრძნე, ახალი ალექსისეული დებულება? მე ეფიქრობ, 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 იტყვის: „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 ზუსტად მოყვანა. იგი ხშირად წყაროს მიუთითებს და მოჰყავს დებულება, რომელიც წარმოადგენს დასახელებული წყაროს გარკვეული კონცეფციის თუ დებულების დელაბრს, გარკვეული დებულების ინტერპრეტირებას. ასეთი მდგომარეობაა პლატონის დამოწმების შემთხვევაში: „მე სიგეყასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: «სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა»“ (791, 3-4); ანდა მოციქულის კიდევ ერთხელ დამოწმების დროსაც:

„წავიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ.

«სიყვარული აგვამალღებს», ვით ექვანნი, ამას ქერენ.“ (793)

ავტორად იმ საღვთისმეტყველო დებულებისა, რომელსაც ჩვენ ამჯერად ვიხილავთ („შიში შეიქმს სიყვარულსა“), რუსთველმა მოციქული დაასახელა. უნდა ვერწმუნოთ პოეტს, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს სიგეყები მოციქულთა წიგნებში

არ იკითხება. სამოგადოდ რუსთველი არ ცდება მოციქულთა დებულებების გადმოცემისას. მისი გემოთ დამოწმებული სიტყვები („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?... - 793), როგორც რუსთველოლოგიაში მითითებულია (73, გვ.253), აშკარად გულისხმობს პავლე მოციქულისეულ სიყვარულის აპოლოგიას: „სიყვარული სულ-გრძელ არს და გკბილ: სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მაღლინ, არა განლაღის, 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 ესავენ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არასადა დავარდების, გინა თუ წინააღმართმეცხუელებანი განქარდენ, ანუ თუ ენანი და-ვე-სცხრენ, 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 სამოგადოდ 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). აშკარაა, 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 ასკეტური მოძღვრების ცენტრალური ნაწარმოებია „კითხვა-მიგებანი“, რომელიც ორი რედაქციითაა მოღწეული: „ვრცელი წესები“ და „მოკლე წესები“. „ვრცელი წესები“ იწყება ბერების შეკითხვით წმიდა მამის ბასილისადმი: „რაჲ 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 ბაეშვობის ასაკიდან გამოსულნი არიან და შეუძლიათ მტკიცე ღოგმაგებით სრულყონ თავიანთი შინაგანი აღამიანური სამყარო, ღრთა 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 იტყვის: „ვისაც ბევრი მიეცა, ბევრი მოეთხოვება“ (ლუკ. 12,48). (10, ფრ. 15 r-v).

„შიშისათვის ღმრთისა. აწლა მოსრულთათვის ღმრთის მსახურებად. უსახმარეს არს შიშისა მიერი განმტკიცება განწესებისაებრ ბრძნისა სოლომონისსა, რომელი იცყს: დასაბამი სიბრძნისაა შიში უფლისა (იგავ. 1,7); ხოლო თქვენდა, რომელნი-ეგე თანა წარსრულ ხარო ქრისტეს მიერსა სიჩოვებასა და არღარა მოქენე სძისა, არამედ შემძლებელ მტკიცეთა მიერ საზრდელთა შჯულთა სიმაღლისათა სრულყოფად, შინაგანისა მის კაცისა უთავადესთა სათნოებათა საკმარებისა ჟამი არს, რომელთა მიერ ყოველივე ჭეშმარიტება ქრისტესმიერისა სიყვარულისაა წარემართების კრძალულებითა. ცხად არს, ვითარმედ ამისითა ნუსადა სიმდიდრე ნიჭთა ღმრთისათაა უმძიმესისა საშჯელისა მიზეზ გუქქმნეს ჩუენ უმაღლო ყოფითა ქველის-მოქმედისა მიმართ. რამეთუ, რომელსა მიეცა ფრიადი, - იცყვის 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 მივყავართ, დავიცვათ. ასე რომ, რუსთველი ამკარად სწორად წვდება ღვთისმოშიშების სათნოების არსს.

სხვა კითხვაც დგება: რომელია ის მოციქული, რომელსაც ეყრდნობა რუსთველი ღვთისმოშიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას? კ. კეკელიძემ რუსთველის ამ სიგყვების 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 იცყვის 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 შეტანილი. 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 შეილებმა 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“ შეტანილია ე.წ. ბაქარის ბიბლიაში. იგი შეტანილია 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 სიგყვების პარალელად ისო ზირაქის წიგნიდან (I,13) მოყვანილ ზემოთ ციტირებულ სიგყვებს -

„შიში დაადგენს გზათა მედა 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 აგებობს და შვებას, სიხარულსა და ღვგრძელობას ანიჭებს.

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

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

„წიგნი სიბრძნისა ისო ძისა ზირაქისა“ (ბაქარის რედაქცია) (5), თავი ა:

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

ია. შიში უფლისა ახარებს გულსა, და მისცემს შუზბასა, და სიხარულსა, და დღეთა სიგრძესა.

იბ. მოშიშსა უფლისასა კეთილი ეყოს უკანასკნელთა მედა, და დღესა შინა აღსრულებისა მისისასა პოოს მაღლი.

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

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველისეულ დებულებას „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. მას რუსთველი მოციქულს მიაწერს. არაა საგულვებელი, 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 კომენტაჟებას უნდა წარმოადგენდეს რუსთველის სიგყვები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“? ვფიქრობთ, ეს უნდა იყოს მოციქული იოანე და მოყვანილი სიგყვები 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 ჰგიეს 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 დღეს), რომ ისეთივე ვართ, როგორც ის არის ამ ქვეყნად.

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

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

17. ამით აღსრულებულ არს სიყუარული ჩუენ შორის, რაფთა განცხადებულება 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 განჯვამ 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 ღმრთისადმი უდიდესი საღვთო მცნებები, რომელთაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეცა (ბასილი დიდი); დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული (მოციქული იოანე); სიყვარულში კი უკვე აღარ არის შიში (მოციქული იოანე). ღმრთისმოშიშების ამგვარი კომენტირება უღვეს საფუძვლად დებულებას: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და მისი მოციქულთან დაკავშირება („მართლად იცყვის მოციქული“) გამართლებულია.

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

XI საუკუნის დასაწყისში, 1011 წელს, წმ. ეფთვიმე ათონელმა ბერძნულიდან თარგმნა რომის პაპის გრიგოლ დიდის (540-604) „დიალოგონი“, ანუ, როგორც მანვე სათაურშივე განმარტა, „რომელი არს თხრობაჲ სულიერი“. „დიალოგონი“ ანუ „დიალოგები იგალიელი 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 „დიალოგონის“ მიზიდვით ორიგინალური თხზულებებიც იქმნებოდა. შეიძლება დასახელდეს, მაგალითად, გაბრიელ მცირის „ჯვარშემოსილი“ (219, გვ.52-53). „დიალოგონი“ პოლიქანრული ნაწარმოებია. მას მიაკუთვნებენ აგიოგრაფიის ჟანრსაც და ასკეტურ-მისტიკურ ნაწარმოებადაც თვლიან. ზოგიერთი მკვლევარი მას სასწავლო თხზულებადაც მიიჩნევს (219, გვ.54). თხზულების III წიგნი, რომელიც ძირითადად პატივსიკული ხასიათისაა, ბიბლიური და წმიდა მამათა 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 ღვთისმომშიშების სათნოებას და ავითარებს ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო დებულებას შიშის სიყვარულში გადამზრდის თაობაზე. მოგვყავს შესაბამისი ნაწყვეტი (ეფთვიმე ათონელის თარგმანით):

“მრავალსახედ განიყოფების ღმობიერებაჲ და წესი ცრემლთა მათთა, რომელნი მკურვალთა გულითა ინანდენ ცოდვითა მათთა. ამისთჳს ვითარცა პირისაგან მონანულთასა იტყჳს წინაწარმეტყუელი იერემია: განყოფანი წყალთანი გამოეცნეს თუალთა ჩემთა. აწ 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 სიყუარულისაგან. რამეთუ პირველად გირს მონანული და ივლოვს კსენებითა ცოდვითა თჳსთაჲთა და ეშინის ნუუკუე საუკუნეთა მათ საგანჯველთა მიეცეს. ხოლო ოდეს ამით წესითა ფრიად წარებაგოს, მერმე შიში იგი მოაკლდების და იქმნების ღმრთისა მიერ გულსავსებაჲ შენდობისა ცოდვითა მისთა. და მერმე მოვალს სულსა მას ზედა სიყუარული ღმრთისაჲ და სურვილი სასუფეველისა ცათაჲსა.* და

რომელი იგი პირველ გიროდა შიშისათჳს საგანჯველთასა, უკანაჲსკნელ გირს, რომელ შორავნ სასუფეველისაგან, რამეთუ განიცდინ და გამოისახავნ გონებაჲ, ვითარნი არიან მკედრობანი ანგელოზთანი და რაბამ არიან ბრწყინვალეზანი და შუენიერეზანი მათნი და რაჲ საწადელ არს მათ თანა ყოფაჲ და თუ ვითარნი არიან საშუებელნი წმინდათა მოწამეთა და მამათანი. ამისგან კუალად მიიწევის გონებაჲ კსენებად და სურვილად ღიღებისა ღმრთისა და გონებზ, თუ ვითარ მიეფინების ანგელოზთა ზედა და წმიდათა ნათელი პირისა მისისაჲ. ამათ ესევეითართა კეთილთა რაჲ იგონებზ, დიოდიან თუალთაგან მისთა მდინარენი ცრემლთანი. და თუ ვინ შორს არს მათ კეთილთაგან ესრეთ უკუე იქნების სრული იგი ღმობიერებაჲ და ჭეშმარიტი იგი გლოაჲ, *შიშისაგან სიყუარულად მიაველენ 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 ღვთისმომშიშების სათნოების იმგვარი განმარტებისა, რომელიც მას აფორიზმად ამგვარად ჩამოუყალიბებია: „შიში შეიქმს სიყვარულსა.“

ასე რომ, ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიტერატურას და ამის დამადასტურებელია ზემოთ გამოვლენილი მიმართება რუსთველის აფორიზმისა („შიში შეიქმს სიყვარულსა“) და გრიგოლ დიდის „დიალოღონის“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის დებულებას („შიშისაგან სიყვარულად მიაველენ სულსა მას“) შორის. ეს გარემოება საჭიროებს იმაზე მითითებასაც, თუ რამდენად ლეგალიზებული იქნებოდა რომის პაპის გრიგოლ დიდის პიროვნება და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა გვიანდელი შუასაუკუნეების საქართველოში. დავიწყოთ იმით, რომ მაშინ, როდესაც წმ. ეფთვიმე ათონელი „დიალოღონს“ თარგმნიდა,

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

დაპირისპირება ბერძნულ და რომაულ ეკლესიას შორის მხოლოდ ჩანასახის დონეზე არსებობდა. ნახევარი საუკუნის შემდეგაც, კერძოდ 1065 წელს, ქართული ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტი წმ. გიორგი ათონელი ბერძნულ-რომაული სქიზმის საკითხზე მსჯელობისას იმგვარად იცავს ქართული ეკლესიის სიწმინდეს და ახსნის მართლმადიდებლური ეკლესიის ევქარისტული პრაქტიკის დეგალეზს, რომ სიმპათიას ამჟღავნებს რომის ეკლესიის მიმართ (297; 530ა). საკუთრივ გრიგოლ დიდი, ქრისტიანული ეკლესიის წმიდა მამა, აღიარებული ავტორიტეტია არა მარტო დასავლური, არამედ აღმოსავლური ეკლესიის მიერ, სადაც მისი ხსენების დღე 12 მარტს იმეიმებოდა (468, გვ. 711). ქართულ ენაზე გრიგოლ დიდის სხვა თხზულებებიცაა თარგმნილი, კერძოდ „საღმრთოა წირვაჲ სიწმიდის განახლებისაჲ“ (ხელნაწ. A-10, A-77, A-82,...) (219, გვ.5). წმ. ეფთვიმეს ქართულად გრიგოლ დიდის ცხოვრებაც უთარგმნია: „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეგარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი, ჰრომთა პაპისაჲ“ (677, გვ.125-132)

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

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

1. *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილი სიტყვები, თინათინის მიერ კითხვით-მტკიცებითი ფორმით მიმართული მეფე როსტევეანისადმი - „ბოროტმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ (114) – რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში სამართლიანადაა

დაკავშირებული არეოპაგიტულ ფილოსოფიასთან. ისიც შენიშნულია, რომ ამ დებულების ფორმირებისას თვით არეოპაგიტიკის საფუძველი კაპალოკიელ წმიდა მამათა თეოლოგია უნდა იყოს (85, გვ. 164). მაგრამ, ჩემი აზრით, თავისი ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც აქვს ამ სიგყვებს ერთგვარი მიმართება ეუთვიმე ათონელის თარგმნილ ბასილი დიდის „სწავლანის“ ერთ პასაჟთან. დიდი წმიდა მამის ერთი ეთიკური საკითხავი ქართულ თარგმანში ამგვარადაა დასათარგმნებული: „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილისი, ვითარმედ: „არა არს ღმერთი მიგეში ბოროტაჲ“. მოგყავს 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 სიგყვები, 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 მარგვილობა”: მარგალიტი, მრავალ-სასყიდელი საფასე, ვაჭარნი მოიყიდიან); არამედ ორივე პასაჟის ალეგორიულ-სიმბოლური ანუ ძველი ქართული გერმინოლოგიით, სახისმეტყველებითი განმარტებით. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* მოხმობილ გაეპში მისი პირდაპირი, საგნობრივი ინტერპრეტირების შესაძლებლობის გვერდით აშკარად არის (იხ. 65, გვ. 58-85; 71, გვ. 132-153).

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

“ღაო, მეგსა საუბარსა აღარ მამცემს ჟამი და ღრო,

არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გავაადრო;
წავალ ვძებნი....” (849, ვახტანგის გამოცემა).

ძნელია ეჭვი შეიტანო 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 გადამწერელს და თანამედროვე გამომცემლებს, კარგად არ ესმით ავთანდილის ნათქვამის აზრი და ასწორებენ რუსთველის სიგყვებს. პოემის ხელნაწერებში რუსთველის „გავაადროს“ ნაცვლად რამდენიმე სხვა იკითხვისიც გაჩენილა. 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, წყვეტს უკვე გარდასულ საკუთარ საქციელზე წუწუნს. ამბობს: ღრომე, აღრევე შევასრულე 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, ორიოდ 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 ინტერპრეტაციისათვის, რომელიც მან აფორისგულად ჩამოაყალიბა: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ ? ამ კითხვაზე პასუხს მე ვხედავ იოანე მინჩხის ერთი საგალობლიდან ჩემს მიერ გემოთ ციტირებულ სიგყვებში: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყვნის მოშიშნი“ (664, გვ. 306). ამ ღებულებაში 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 ღებულების 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 ღებულების ამ მიმართულებით კომენტირებით.

ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იოანე მინჩხის საგალობლები თავისივე სახეობრივი და ფრაგმენტოლოგიური ქსოვილითაც იპყრობს რუსთველის პოეზიის მკვლევარის ყურადღებას. მხოლოდ ერთი მაგალითი: *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის პირველივე გაეპის ცნობილ გამოთქმას „ძალითა მით ძლიერითა“ („რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“) ეძებნება ზუსტი შესაბამისი იოანე

მინჩხის „მარხვათა მესამე კურიაკეს“ საგალობელში, რომელიც მსგავსად რუსთველის პოემის პირველი სტროფისა შესაქმის აქტს ეძღვნება:

„რომელი ჟამთა დაწყებასა
გამოვიდა პირისაგან მამისა –
საქმედ ცისა და ქუეყანისა,
ძალითა მით ძლიერითა
დაჰბადნა არაარსისაგან
ხილულნი და უხილავნი
კაცთმოყვარეჲმან უფალმან“(664, გვ195)

თუ იოანე მინჩხის საგალობლების ჩემს მიერ მოხმობილ გამონათქვამებში არაა სასულიერო პოემიის გრაფარეტული, შაბლონური სახეები (ამის გარკვევას საგანგებო კვლევა დასჭირდება), მაშინ, ჩემი აზრით შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთველი შთაგონებულია იოანე მინჩხის პოემითაც. 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 გაო-კლარჯეთის ასევე საბაწმინდა-სინის ქართულ საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ ცენტრებში. იოანე მინჩხის ჰიმნები შეგანილი ყოფილა ქართული ეკლესიის ისეთ პოპულარულ კრებულში, როგორიც 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 ღვთისმოსიშობის სათნოების არსის მისეული დეფინიცია, ამგვარი კომენტარების მოციქულიდან მომდინარეობაზე მითითებით: “მართლად იტყვის მოციქული, შიში შეიქმს სიყვარულსა”.

ნაწილი მესამე

ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის
ეთიკურ შეხედულებებში

ეთიკის ძირითადი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა, რუსთველის პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედების მნიშვნელოვანი პრინციპები პოემის კომენტატორთა შორის ე. წ. აღორძინების ხანიდან დაწყებული დღემდე კამათს იწვევს. ძველად ქართული ეკლესია აშკარად უპირისპირდებოდა პოემის მნიშვნელობას. ეს პოლემიკა, ჩემი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციებიდან კანონზომიერი 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 მნიშვნელობისა და ქრისტიანული მორალისა, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებაში თანდათანობით აღორძინებულ ანტიკურ-ბერძნულ მსოფლშეგრძნებას, რომელიც *ვეფხისტყაოსანში*, ისევე როგორც სამოგადოდ შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალ ეპოქაში ძირითად არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის გზით მოდიოდა.

რუსთველმა შუასაუკუნეების ეთიკური ამროვნების განვითარებაში ახალი სიგჷვა თქვა. თანახმად ამროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახლებური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიც ფილოსოფიაზე წარსულის შემკვიდრეობიდან. პოეტისათვის, რომლის მსოფლშეგრძნება გაემიჯნა შუასაუკუნეების რელიგიურ-დოგმატიკურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი გაციდან დედამიწაზე ჩამოიგანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ ამროვნებაში თავისი ბუნებრიობით და ჰუმანური ორიენტაციით, მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია უნდა ყოფილიყო. შუა საუკუნეებში რელიგიური დოგმატიზმისადმი დაპირისპირება სამოგადოდ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ხდებოდა. სწორედ ამგვარი ხაზით ვითარდებოდა ფილოსოფიური აზრი XI–XIII საუკუნეების არაბულ, ბიზანტიურ და ევროპულ ამროვნებაში.

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

არისტოტელეს ეთიკაზე დაყრდნობით რუსთველი რენესანსულ აზროვნებას უახლოვდება. სწორედ რენესანსის უშუალოდ წინა ეპოქა იყენებდა არისტოტელეს რელიგიურ-დოგმატიკური მსოფლშეგრძნების წინააღმდეგ.

ქართული ეპოსია და *ვეფხისტყაოსანი*

ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის განვითარებაში ძირითადი მომენტია ზვარაზმ-შაჰის ძის „მოპარვით მოკვლის“ ეპიზოდი. ნესტანი შექმნილ კრიტიკულ სიტუაციაში უკეთეს გამოსავალს ეძებდა. მისი აზრით, ერთი კაცის, სასიძოს მოკლა საკმარისი იყო იმისთვის, რომ ფარსადანს გარიელისათვის მიეთხოვებინა საკუთარი ასული და ნესტანი და გარიელი ინდოეთში გაემეფებინა. მაგრამ „ზვარაზმ-შაჰის ძე პირადად უდანაშაულო“ (28, გვ. 177), „პერსონალურად უზაკველი“ (24, გვ. 210) იყო. ამიტომაც გმირთა მოქმედებამ პოემის კომენტატორთა ერთგვარი გაკვირვება დაიმსახურა. ნიკო მარი წელა: „Убийство надлежало совершить путем „праведным“, шадя кров невинных“ (408, გვ. XXXIX). მეცნიერის აზრით, გარიელი ამ საქმეს ასრულებდა „в довольно рискованной для чести героя форме“ (*იქვე*). მაგრამ მას შემდეგ რაც რუსთველოლოგთა სიმკაბთია პოემის შეყვარებული წყვილის მიმართ გამოიკვეთა („გარიელი... ავტორის საყვარელი სასიქადული გმირია“; „სამართლანი გზით სიარულმა კდემამოსილ ქალწულ ქალს ხელში ააღებინა მკვეთრი მახვილი“ – 25, გვ. 182; 24, გვ. 210), გაჩნდა ერთგვარი ცდუნება, რომ ნესტანისა და გარიელის მოქმედება პოეტის საგანგებო ჩანაფიქრად მიეჩნიათ და თავისებურად გადაეაზრებინათ პოემის კომპოზიცია. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარეობდა პ. ბერკოვი, როდესაც ამტკიცებდა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში შეინიშნება ერთგვარი პარალელი დოსტოევსკის „დანაშაულსა და სასჯელთან“, და რომ პოემის პირველი ნაწილი ესაა „История невольной вины Тариела и Нестан“; მეორე ნაწილი – ამ პირველისგან აუცილებლობით გამომდინარე, ისტორია „их страдания“. მესამე ნაწილი კი არის „возрождение Тариела к новой жизни и освобождение Нестан-Дареджан из плена“ (337, გვ. 77). ამის დასასაბუთებლად მკვლევარს დასჭიდა იმის მტკიცება, რომ ნესტან-დარეჯანმა შეიგნო თავისი დანაშაულის სიმძიმე, რომ იგი ამხილა სინდისმა, რის გამოც ნებაყოფლობით წავიდა ქაჯეთში (337, გვ. 72). მაგრამ პ. ბერკოვის საბუთები ტექსტის არასწორ გაგებაზეა დაფუძნებული. როგორც ა. ბარამიძემ მიუთუთა, პოემის ტექსტი არ გვაძლევს საფუძველს ვილაპარაკოთ ნესტანის მიერ დანაშაულის შეგნებაზე და ამდენად არც პოემის პ. ბერკოვისეული გააზრება შეიძლება იყოს მართებული (326). მაგარმ ნესტანის და გარიელის საქციელს ერთხმად მაინც ვერ ურიგდება ქართული საზოგადოებრივი აზრი.¹ მაგალითად, ფეოდალური

¹ ბერკოვისეული ცდა *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში ამგვარი იდეური ჩანაფიქრის ამოცნობისა ზოგიერთი მკვლევარის ნაწერებში გაგრძელდა, მხოლოდ ბერკოვზე მითითების გარეშე. *ცოდება, ცოდვის განჯვით*

საქართველოს სამართლებრივი ნორმების მკვლევარის, ი. სურგულაძის აზრით, „ნესტანისა და გარიელის ამ შეცდომას – ხვარაზმშას უფლისწულის მკვლელობას სხვა სახელი არ შეიძლება მოენახოს, თუ არა დანაშაული“ (220, გვ. 101).

ნესტანის და გარიელის საქციელს, ბუნებრივია, რომ ვერ შეურიგდა ქართული ქრისტიანული ეკლესია. პოემაზე ქრისტიანული რელიგიის მესვეურთა თვალსაზრისი რომ გავითვალისწინოთ, განვიხილოთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, კალისტრატე ცინცაძის (კ. ეკაშვილის) მიერ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობაზე დაწერილი სპეციალური წერილი ².

კალისტრატე ცინცაძის აზრით, „დავარ ქაჯის მოწაფე (ნესტანი–ე.ხ.) აღრე იწყებს „ღიაცურად“ ცხოვრებას – თავისუფლად აწარმოებს საამიკო მიწერ-მოწერას, ეძებს გარიელთან საიდუმლოებით მოცულ შეხვედრებს, ერევა ისეთ საქმეებში, რომლებიც მას არ ეკითხება, იჩენს თვალხარბობას და სულსწრაფობას, ოცნებობს მამის სიცოცხლეშივე ხელმწიფედ გახდომას და, სამოგადოდ, ზრუნავს მხოლოდ პირადი გრძნობების დაკმაყოფილებისათვის, რამაც ჩააგდო როგორც ვიციტ, განსაცდელში, თვით ნესტანი, გარიელი და ინდოეთიც თავისი მეფე-დედოფლით“ (73, გვ. 246). გარიელი „საფესებით მოკლებულია ინიციატივას. ნესტან-დარეჯანის დაკარგვამდე ის არის აღმასრულებელი ამ თვითნება უფლისწულის ახირებისა და ბოროტი რჩევა-დარიგებისა“ (73, გვ. 242). ნესტანის და გარიელის თათბირის დასასრულს „ნესტანი იძლევა ისეთ რჩევას, რომელშიაც შეზავებულია ცრუობა, ურცხვობა, ვერაგობა, მშობელთა უპატივცემულობა, მეფის დამცირება-შეურაცხყოფა, ქვეყნისა და სამშობლოს განწირვა და მხოლოდ და მხოლოდ თავმოთენობა“ (73, გვ. 243). დაბოლოს, კათოლიკოსის აზრით, „ბოროტად დაწყებული საქმე ბოროტადვე გათავდა: ნესტანი გადაკარგეს, გარიელი გაიჭრა „ძებნად მისა“ და ინდოეთი ჩაუვარდა მგერს ხელში“ (73, გვ. 244).

ამრიგად, კ. ცინცაძის მსჯელობიდან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკლესიისთვის მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის პოემის სული და გულია: ნესტანისა და გარიელის პიროვნება, მათი ცხოვრებისეული, მოქმედი ფილოსოფია; მაღალი ადამიანური იდეალები და ბრძოლა შუასაუკუნეების გრადიციების

გამოსყიდვა, ბედნიერება – რუსთველის პოემის ფარულ ქვეტექსტად იქნა მოაზრებული. რამდენადაც ეს თვალსაზრისი არაა დამყარებული *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის მონაცემებზე და არც პოემის ამგვარი ინტერპრეტირების შესაძლებლობის თეორიული საფუძვლების ძიებაზე, მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ ამ გიჟის კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიურად მცდარობაზე.

² კ. ცინცაძის აზრს პოემაზე საგანგებოდ იმიტომაც ვიხილავთ, რომ კათოლიკოსი, განსხვავებით აღორძინების ხანის სხვა მესვეურთაგან, ცდილობს პოემა იმგვარად განმარტოს, რომ იგი ქრისტიანული ეკლესიისთვის მისაღები გახადოს. კ. ცინცაძე არ უპირისპირდება *ვეფხისტყაოსნის*, პირიქით. მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებო ის არის, რომ *კათოლიკოსის აზრით*, პოემაში მაინც მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის აზროვნების იდეალია.

წინააღმდეგ. კათოლიკოსს ბოროტებად მიაჩნია ის, რაც, პოემის გმირთა აზრით, უმაღლესი სიკეთეა, რაც „მართალი სამართლის ქმნაა“ და „რაც ხმელ ხეს გაანედლებს“.

მე ვფიქრობ, რომ ქრისტიანული *ეკლესიის პოზიციიდან გამომდინარე* კათოლიკოსის აზრი სავსებით კანონზომიერია. მაგრამ კ. ცინცაძე არ არის თანმიმდევრული. მის მიერ წარმოდგენილი იდეურ-შინაარსობრივი ანალიზი პოემისა ტენდენციურია. საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელის კეთილშობილური ჩანაფიქრი ნათელია. მას ბოლშევიკური იდეოლოგიის ბაგონობის პირობებში ჩვენი ეკლესიის შერყეული ავტორიტეტის ასამაღლებლად სურს დაამტკიცოს, რომ რუსთველი ქრისტიანია და დიდი პოეტის აზროვნება ორთოდოქსულ ქრისტიანულ აზრს მიჰყვება. როგორ ასაბუთებს კათოლიკოსი თავის ჩანაფიქრს? როგორ უხუჭავს თვალს მის მიერ ბოროტად მიჩნეულ ნესტანისა და გარიელის მოქმედებას? კალისგრაგეს აზრით, პოემა მაინც ქრისტიანულია იმიტომ, რომ პოემის მთავარი დადებითი მოქმედი პირი არის თინათინი, ხოლო ნესტანი უარყოფითი პერსონაჟია. პროლოგი, რომელშიც გარიელია მიჩნეული პოემის მთავარ მოქმედ გმირად, კ. ცინცაძის აზრით, რუსთველის დაწერილი არ არის. და აი, კათოლიკოსის ჩანაფიქრით, პოემაში გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის ქვაკუთხედი: „წყალობაჲ მნებაჲს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მათ. 9, 13). მისი აზრით, ქრისტიანულად განსწავლულმა „თინათინმა, მის მიერ მიწვეული გონიერი კაცის დახმარებით... ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ინდოეთის უფლისწული განათავისუფლა“ (73, გვ. 247). მაგრამ ეს პოზიცია უკვე არათანმიმდევრულია. *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-შინაარსობრივი ხაზი ვერ იგანს იმ ტენდენციურ დალაგებას, რომელსაც მკვლევარი მასში ღებს.

კ. ცინცაძე აღარ ფიქრობს იმაზე, თუ როგორ მოხერხდა ნესტანისა და გარიელის მიერ ჩადენილი „ბოროტების“ გამოსყიდვა; გარიელისა და ნესტანის აღორძინება ახალი ცხოვრებისაკენ; როგორ მოახერხეს ქრისტიანულად განბრძნობილმა თინათინმა და „მის მიერ მოწვეულმა გონიერმა კაცმა“ გმირების გამოყვანა განსაცდელიდან. პოემა ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს იძლევა: ავთანდილის მიერ ნესტანის კვალის მიგნებაში გარდამტეხი მომენტი არის ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლა. ჭაშნაგირის მოკვლის შედეგად გაიგო ავთანდილმა დიდი ხნის სანეგარო ამბავი – ნესტანის თავგადასავალი და ადგილსამყოფელი. *ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით* არის თუ არა ჭაშნაგირის მოკვლა ხვარაზმ-შაჰის ძის მკვლელობაზე ნაკლები დანაშაული? არავითარ შემთხვევაში! მართალია, რუსთველი ამ ამბავს თითქოს უფრო „ჩქმალავს“ და მასზე უფრო ნაკლებად ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ხვარაზმ-შაჰის ძის მკვლელობა უფრო მნიშვნელოვანია სიუჟეტის განვითარებისათვის. იგი მკითხველსაც უფრო აკვირვებს და აფიქრებს. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ამ საქმის ჩამგონებელი ნესტანია. ჭაშნაგირის მკვლელობის ჩამგონებელი კი – ფაგმანი (ჭაშნაგირის მკვლელობა, ფაგმანის მწეობიდან გამომდინარე, არ გვეუცხოება. ნესტანის მაღალმორალური სახის ფონზე კი მისი გადაწყვეტილება

სასიძოს მოკელისა გვაფიქრებს). ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით კი ეს მომენტები მხედველობაში არ მიიღება. პირიქით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავთანდილის საქციელი თითქოს უფრო მძიმე დანაშაულიცაა. ავთანდილმა უდანაშაულო კაცი მოკლა „სიძვის ღიაცის“ შესმენით. გარიელმა კი ანალოგიური საქციელი ჩაიდინა მიჯნურის და მომავალი დედოფლის დავალებით. გარიელის საქციელს კეთილი ჩანაფიქრი აქვს: სიყვარულის გამარჯვება, მიჯნურთა შეერთება, ინდოეთის სრული დამოუკიდებლობის შენარჩუნება. ავთანდილი კი ყოველივე ამას მხოლოდ „სიძვის ღიაცის“ კაპრიზით აკეთებს და არ არის დარწმუნებული, რომ მის მოქმედებას რაიმე დადებითი შედეგი დანამდვილებით მოჰყვება. ის უბრალოდ ცნობისმოყვარეობით მოქმედებს: „ამა საქმისა ვერ-ცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნგე არსა“ (1109). ავთანდილმა ჯერ ჭაშნაგირის მცველები დახოცა:

თვითო ხელი ყელსა მიჰყო, მუნვე მისცა სულთა ხდასა,
თავი თავსა შეუგაკა გაურია გვინი თმასა (1114).

შემდეგ ჭაშნაგირის საწოლოსაკენ გაემართა:

ხელ-სისხლიანი ავთანდილ შედგა განითა ჯანითა;
ველარ აესწრა, იღუმალ მოკლა, ვერცა თუ ვცანითა,
ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასკენა, დაკლა ღანითა (1115).

ავთანდილმა ბოროტმოქმედების კვალის დასაფარავად ჭაშნაგირის გვაში სარკმლიდან ზღვაში გადააგდო. ხოლო ფაგმანის ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად მისი უკანასკნელი დავალებაც შეასრულა: „ბეჭდითურთ თითი მოჰკვეთა“ (1116).

ამგვარად, ავთანდილმაც ბოროტი საქმე ჩაიდინა, მაგრამ იგი ბოროტად არ დამთავრდა. პირიქით, თითქოსდა სწორედ ამის პასუხად ავთანდილს აუსრულდა ნანატრი: ფაგმანმა იმავე საღამოს ნესტანის ადგილსამყოფელი აუწყა.

ასე რომ, პოემა არ მიჰყვება კათოლიკოსის ჩანაფიქრს.

ქართული ეკლესია, ძველად, აღორძინების ხანაში, უფრო თანმიმდევრულად მსჯელობდა, როცა არაქრისტიანულად მიაჩნდა რა ნესტანის და გარიელის მოქმედება, თვლიდა მათ პოემის მთავარ გმირებად და პოლემიკას უმართავდა რუსთველს. აღორძინების ხანის ქართულ ეკლესიას არ ამოძრავებდა ის გენდენცია, რამაც აიძულა კალისტრატე ცინცაძე არათანმიმდევრული ყოფილიყო. ამიგომაც მსჯელობდა რა ქრისტიანულ ეთიკაზე დაყრდნობით, ქართულ ეკლესიას პოემა ქრისტიანული მწეობისათვის მიუღებელ ნაწარმოებად მიაჩნდა. ამჟამად ქართული ეკლესიის ერთი ფრთის განწყობილებას გამოხატავს ის სტროფი, რომელიც აღორძინების ხანას პოემისათვის წაუმძღვარებია:

პირველ-თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისცეცხლისობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებას ერთ-არსულად,
თუ უყურა მონაზონმან შეიქმნების გაპარსულად ¹.

¹ ეს სტროფი პოემაში ერთ-ერთი ადრინდელი ჩანართი უნდა იყოს: ა. გაწერილიას აზრით, მისი ავტორი „თამარის ეპოქას თუ არა აღორძინების პერიოდზე ადრინდელ ხანას მაინც უნდა ეკუთვნოდეს“ (50, გვ.37). პ. ინგოროყვა ამ სტროფს XIV საუკუნით ათარიღებს (101, გვ. XXXVII), გრ. რუხაძე კი აღორძინების ხანის ჩანართად მიიჩნევს (206, გვ. 100). ყოველ

ამ სგროფში (მისი ვარიანტიტურთ: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“), როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჩამოყალიბებულია რამდენიმე კრიტიკული დებულება პოემის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე:

1. *ვეფხისტყაოსანი* არსად თვლის ხორცს და არა სულს (67, გვ. 17); 2. პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამეხას; 3. *ვეფხისტყაოსნის* რწმენა-მიბაძვა მონაზონს წარწყმედს; 4. პოემა საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავითარ სარგებელს არ გვაძლევს.

ამგვარად, უდავოა, რომ მოყვანილი შეხედულება პოემას ანტიქრისტიანულ² ნაწარმოებად თვლის ეთიკური თვალსაზრისითაც (1, 2 და 4 დებულება).

პოემის მორალურ-ზნეობრივ მხარეზე აღორძინების ხანის შეხედულების გასათვალისწინებლად უადრესად საინტერესოა ვახტანგ VI ერთი განცხადება. პოემის 1712 წლის გამოცემაზე დართულ „განმარტებაში“ სწავლული მეფე საინტერესო ცნობას იძლევა: „უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიგორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავევისა სამუშაოსა“ (705, გვ. სპვ). ამ ფრაზიდან აშკარად ჩანს, რომ 1712 წლისათვის გავრცელებული იყო პოემის „სამეძაოდ“ თარგმნა. ანტიქრისტიანულად განმარტავდნენ პოემის სწორედ *მორალურ-ზნეობრივ მხარეს*. ამ ძველ თვალსაზრისს ვახტანგმა პოემის ზნეობრივი მხარის ქრისტიანული მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება დაუპირისპირა³.

შემთხვევაში, ამ სგროფს შემოუნახავს ყველა სხვა ცნობაზე უფრო ძველი კრიტიკული აზრი *ვეფხისტყაოსანზე* (67, გვ. 17).

² ვამჯობინებ ტერმინს „ანტიქრისტიანული“ და არა „არაქრისტიანული“. „არაქრისტიანული“ ნიშნავს არა ქრისტიანული რელიგიის, არამედ სხვა რელიგიის, ანდა ათეისტური პოზიციის აღიარებას: „ანტიქრისტიანული“ მე მესმის, როგორც ქრისტიანულ ორთოდოქსული შეხედულებისადმი რაღაცით დაპირისპირებული და მას ამგვარი დატვირთვით ვიყენებ.

³ ვახტანგმა *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიურ-მისტიკური გააზრების შესაძლებლობა დაუშვა. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი კონცეფცია სიყვარულზე ორგანულია ვახტანგის პოეტური შემოქმედებისათვის (170ა), *ვეფხისტყაოსნის* ამგვარი განმარტებისას მეფე-კომენტატორი თვითონ არ იყო დარწმუნებული საკუთარი თვალსაზრისის აბსოლუტურობაში. ამიტომ წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“ (705, გვ. სპვ). მეფეს კეთილშობილური განზრახვა ამოძრავებდა. მას უნდოდა პოემა დაეცა სამღვდელოების დევნისაგან და სწორედ ამიტომ სცადა მისი განმარტება, რომ ეკლესიისათვის მისაღები გაეხადა: „ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი კამს და ამაღ დაეშეერ“ (705, გვ. სპვ). ვახტანგის განმარტება არ გაიზიარეს ქართული ეკლესიის მესვეურებმა და არც XIX საუკუნის რუსთველოლოგებმა. თუმცა ვახტანგის წრეში პოემის ამგვარი განმარტება გავრცელებულა. ვახტანგ VI-ის ამ თვალსაზრისის გაელენას განიცდის დავით გურამიშვილი (629, გვ. 22):

ოღესაც ბრძენმან რიგორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესვ ღრმა-ყო, მრგონო უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოიღებოდა,
ლექსი რუსთვლისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ვნახეო და.

პოემის ანტიქრისტიანულ ხასიათზე აშკარად მიუთითებდა კათოლიკოსი ანტონ პირველი:

შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ჟრიად,

ფილოსოფოსი, მეტყუილი სპარსთა ენის.

თუ-სამ სწალოდა, ღუთის-მეტყუილიცა მაღალ,

უცხო-საკურუმლ პიიტიკოს-მესტიხე,

მაგრა ამაოდ დაჰშურა, საწუხ-არს ესე (607, გვ. 188).

ამ იამბიკოდან უდავოდ ჩანს, რომ ანტონ კათოლიკოსი დიდად აფასებს შოთას პიროვნებას, მის ნიჭს. მაგრამ ქრისტიანული ეკლესიის მამამთავარს უთუოდ იმის გამო მიაჩნია შოთას პოემია „ამაოდ დაშურომად“, რომ იგი პოემას არ თვლის თანმიმდევრულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. ანტონი გარკვევით წერს: „შოთა... იყო... თუ სამ სწალოდა, ღუთის მეტყუილიცა მაღალ“. ამ სიტყვების დღეისათვის მიღებული აკაკი შანიძისეული განმარტებით, კათოლიკოსი ამბობს: შოთა, რომ მოეწადინებინა, დიდი ღვთისმეტყველიც იქნებოდა (243, გვ. 283; 31, გვ. 167-168) (ანდა სხვა შესაძლებელი განმარტებით: სადაც *სწალოდა*, შოთა ღვთისმეტყველიც იყო). მაშასადამე, ანტონ პირველის აზრით, რუსთველი პოეტისად იყო ღვთისმეტყველი: რომ მოეწადინებინა, მაშინ იქნებოდა (ან სადაც სურდა, იქ იყო) ღვთისმეტყველი. აქედან კი ის დასკვნა გამოდის, რომ რუსთველს *არ სურდა, ჭეშმარიტად არ სურდა* (ან ყველგან არ სურდა) ღვთისმეტყველება. ისეთი ნაწარმოები კი, რომლის ავტორს არ სურს იყოს ღვთისმეტყველი (ან რომელიც ყველგან ღვთისმეტყველური არ არის), ორთოდოქსული ეკლესიის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტად ქრისტიანული ვერ იქნება¹. ანტონის აზრით, სწორედ ესაა რუსთველის პიროვნების ძირითადი ნაკლი, ამიტომ დაშურა იგი ამაოდ.

ვეფხისტყაოსანი აშკარად ანტიქრისტიანულ ნაწარმოებად მიაჩნია გიმოთე მთავარეპისკოპოსს. იგი პოემის შესახებ წერს: „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე; თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა, და ამისა გამო დედანი საქართველოსანი ხაგად ღმთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (623, გვ. 80)².

ქართლის მთავარეპისკოპოსის აზრი ნათელია. იგი პოემას *მორალურ-მწეობრივი თვალსაზრისით ქრისტიანული ეთიკისათვის* შეუწყნარებელ თხზულებად მიიჩნევს.

XX საუკუნის რუსთველოლოგთა მიერ უმთავრესად ვახტანგის „თარგმანის“ ძირითადი ხაზი ნაძალადევად და ხელოვნურად იყო მიჩნეული (28, გვ. 426).

¹ სწორედ ეს გარემოება არ არის სათანადოდ გააზრებული იმ ნაშრომებში, რომლებიც ცდილობენ ანტონ კათალიკოსის თვალსაზრისი რუსთველზე ერთგვარად „შეარბილონ“ (67, გვ. 40).

² ეს მინაწერი გიმოთეს თავდაპირველად აშიაზე შეუსრულებია. შემდეგ ერთ-ერთ ხელნაწერში მინაწერი საკუთრივ ტექსტში შეუტანიათ და გიმოთეს იგი სინგაქსურად გაუმართავს (161, გვ. 80).

ამგვარად, ეჭვი არ არის, რომ ქართული ეკლესია, იხილავს რა პოემას ქრისტიანული ეთიკის პოზიციებიდან, მის მორალურ-ზნეობრივ მხარეს ანგიქრისტიანულად თვლის. ხომ არ შემცდარა ქართული ეკლესია? შემთხვევითი ხომ არ არის ქართული ეკლესიის მესვეურთა ნააზრევნი? ვფიქრობ, რომ – არა. *ქრისტიანული ეთიკის თეალსამრისით, ეფუხისტყაოსნის* ზნეობა სამაგალითო არ არის.

ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები

ქრისტიანული *გამოცხადებით* ზნეობრივი კანონის მთელი არსი და სიკეთის უმთავრესი სტიქია ესაა *სიყვარული*, მაგრამ *არ არსებობს სიკეთე*, გარდა ღმერთისა, რადგან „არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლოდ ღმერთი“ (მთ. 19,17) და *არ არსებობს სიყვარული* გარდა ღმერთისა, რადგან „ღმერთი სიყვარული არს... და ჩვენ ვცანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქუს ღმერთსა ჩუენდა მომართ“ (1 იოანე, 4, 16). ჩვენი ზნეობრივი სრულყოფის ხარისხი განისაზღვრება იმ ძალითა და ენერგიით, რომლითაც ჩვენ მივისწრაფვით ღმერთისაკენ, როგორც უმაღლესი სიკეთისაკენ, რამდენადაც ქრისტიანული მოძღვრებით უდიდესი და უპირველესი მცნება, რომელიც უფალმა ადამიანებს ასწავლა, ესაა: „შეიყუარო უფალი შენი ყოვლითა გულითა და გონებითა შენითა“ (მთ. 22, 37; მრ. 12, 30).

ღვთაებისაკენ ამაღლების ამ გზაზე პირველ რიგში აუცილებელია მკაცრი დაცვა ზნეობრივი კანონისა: „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა და შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“ (მთ. 19, 18. 19). ხოლო იმას, ვისაც სურს მთელი თავდავიწყებით შეუერთდეს ღვთაებას, იესო ასწავლის: „უკუეთუ გნებავს, რაჲთა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მთ. 19, 21). *ღმერთისაკენ ანუ სიკეთისაკენ* მისწრაფების გზაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, რომ არ მოიმოქმედო ბოროტი, არამედ იმას, რომ არა იმრახო ბოროტი, რომ საზოგადოდ განეშორო ბოროტ აზრებს. იმისთვის კი, რომ განეშორო ბოროტ ბრახვას, მთლიანად უნდა უარყო ხორციელი, ამქვეყნიური, ადამიანური აზრი, ფიქრი და მისწრაფება და დაამკვიდრო შენში მხოლოდ სულზე, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, ღვთაებრივ არსებაზე ფიქრი : „რამეთუ ბრახვაჲ იგი კორცთაჲ მტერობა არს ღმრთისა; რამეთუ სჯულსა მას ღმრთისასა ვერ დაემორჩილების და ვერცა ძალ-უც“ და „ბრახვაჲ იგი კორცთაჲ სიკუდილ არს, ხოლო ბრახვაჲ იგი სულისაჲ ცხოვრება არს და მშჳდობა“ (რომ 8,7.6.). ღვთაებრივი კანონი გადაჭრით გმობს ხორციელ ცხოვრებას, მიწიერ აზროვნებას, ამქვეყნიურ ფიქრებს, ადამიანურ საქმეებზე ბრუნვას: „რამეთუ რომელნი-იგი კორცთა შინა არიან, ღმრთისა სათნო-ყოფად ვერ ძალ-უც“ (რომ, 8,8). და სწორედ ეს *ხორციელი ცხოვრება*, რომელიც უპირისპირდება *სულიერ ცხოვრებას*, არის ბოროტება, ცოდვა, ანუ სიკეთის საწინააღმდეგო მოქმედება.

ცოდვა ღვთისმეტყველების ენაზე ეწოდება როგორც შეგნებულ, ასევე შეუგნებელ გადახვევას ღვთაებრივი მცნებისაგან; ღვთაებრივი მცნების დარღვევას როგორც საქმით და სიგყვით, ასევე მხოლოდ განზრახვით, გაფიქრებით. მოციქულის განსაზღვრებით, ცოდვა არის უკანონობა: „ცოდვა იგი არს უსჯულოებაჲ“ (I იოანე 3,4). ცოდვა სხვადასხვაგვარია. გამოყოფენ ცოდვის ორ ძირითად კატეგორიას: ერთია გრძნობითი ხასიათის ცოდვა, რომელიც გრძნობით დაკმაყოფილებაში და ცხოვრებისეულ ტკბობაში მდგომარეობს. მეორეა სულიერი ხასიათის ცოდვა: სიამაყე, ქედმაღლობა და სხვა; ცოდვის სხვადასხვა კატეგორიაზე მოციქულიც მიუთითებდა: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულის თქუმაჲ კორცთაჲ და გულის თქუმაჲ თუალთაჲ და სილალე ამის ცხორებისაჲ“ (I იოანე 2, 16). ღვთისმეტყველებაში ღვთაებრივი მცნების დარღვევა გაგებულია როგორც საკუთარი ნების დაყენება უფლის კანონის აღვიწყრებზე: ვინც მიჰყვება საკუთარ ნებას, ის ეწინააღმდეგება ღმერთს. ამ კუთხით სცოდავს არა მხოლოდ ის, ვინც შეურაცხყოფს მოყვასს, არამედ ისიც, ვინც არ ეხმარება მოყვასს; რამდენადაც ღვთაებრივი მცნება არა მარტო ბოროტებისაგან განშორებას, არამედ *სიკეთის ქმნასაც* მოითხოვს.

ცოდვა შეიძლება იყოს: გულისთქმითი, სიგყვიერი და საქმითი. ჩაღვნილი „უსჯულოების“ შინაარსის მიხედვით ცოდვა სამგვარია: ცოდვა ღმერთის წინაშე (ურწმუნობა, ერესი და სხვა), ცოდვა მოყვასის წინააღმდეგ (მოკვლა, ქურდობა, ცილისწამება და სხვა), ცოდვა საკუთარი თავის წინაშე (გარყვნილება, გაუმაძღრობა და სხვა).

მოციქულის სიგყვით, ქრისტიანი ცოდვისათვის უფრო მკაცრად ისჯება, მაგრამ ისჯება წარმართიც, მასაც შეეძლო არ ჩაედინა ცოდვა (რომ. 1, 14-32). საზოგადოდ წარმოდგენა ცოდვაზე დამახასიათებელია არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ ყველა განვითარებული საზოგადოების რელიგიისათვის.

ქრისტიანული სიყვარულის არსი, რომელიც მნებობრივი მოძღვრების ცენტრში დგას, თვითშეწირვაში, საკუთარი პიროვნების მსხვერპლად მიგანაში, თავგანწირვაში მდგომარეობს: „უარ-ყავნ თავი თჳსი“ (მთ. 16, 24), – ასწავლის უფალი მორწმუნეებს. ბოროტების არსი კი თავმოყვარეობაში, საკუთარი პიროვნების სიყვარულში მდგომარეობს. ჭეშმარიტი ქრისტიანული სიყვარული არ ემსახურება საკუთარ მიზნებს. იგი არ იღწვის თავისთვის, არც თავისი მისწრაფებებისა და სურვილებისთვის, რადგანაც „სიყვარული... არა ეძიებნ თავისასა,.... არად შეჰრაცხის ბოროტი“ – „...არ ეძებს თავისას არ განიმრახავს ბოროტს“ (I კორ. 13, 5). მაგრამ სად არის მღვარი საკუთარი თავის სიყვარულსა და მოყვასის სიყვარულს შორის? ამაზეც ნათლად პასუხობს „საღვთო წერილი“, რადგანაც, ვისაც უყვარს თავისი მშობლები, იგი მოქმედებს ღვთაებრივი კანონით, მეხუთე მცნებით („პატივ-ეც მამასა შენსა და ღელასა შენსა“), მაგრამ, ვისაც უყვარს თავისი ცოლი, უყვარს საკუთარი თავი, რადგანაც „რომელსა უყუარდეს ცოლი თჳსი, თავი თჳსი უყუარს“ (ეფეს. 5, 28).

ამგვარად, ქრისტიანული *გამოცხადებით*, პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ორი სახე სიყვარულისა:

ერთი მხრივ – თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა. იგი არის უმაღლესი სახე საკუთარი სულის, საკუთარი მეობის სიყვარულისა. რამდენადაც, უყვარს რა ღმერთი, ადამიანს უყვარს ღმერთში საკუთარი თავი, თავისი უმაღლესი მეობა – გამოხატულება ღვთაებრივი საწყისისა. ღმერთისადმი სიყვარული ანიჭებს მას უმაღლეს ნეგარებას. ასეთ სიყვარულში მდგომარეობს ქრისტიანული მზნეობის არსი, სიკეთე. ღმერთისადმი სიყვარული და მოყვასისადმი სიყვარული არის ამქვეყნად ადამიანური სიკეთის გამოვლენის ანუ ქველმოქმედების უმაღლესი ფორმები. ქრისტიანული ეთიკით, ამქვეყნად, ადამიანთა მოქმედებაში, ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა არის ქველმოქმედება. ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქველმოქმედება ერთგვარად იგივე სიკეთეა.

მეორე მხრივ – საკუთარი თავის, საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, საკუთარი ინტერესების, საკუთარი მისწრაფებების სიყვარული. სწორედ სიყვარულის ამ სახეობას მიჰყავს ადამიანი ცოდვამდე. უფრო მეტიც, თვით ამგვარი სახე სიყვარულისა, ადამიანში ამგვარი ზრახვების არსებობა არის უკვე ცოდვა: და ის, ვინც მისდევს საკუთარ წადილს, საკუთარ ინტერესებს, საკუთარ მისწრაფებებს, არის ცოდვილი.

რელიგიური თვალსაზრისით, ადამიანი თავისი ამქვეყნიური მისწრაფებებით, თავისი ხორციელი ინტერესებით ვერ პოულობს ცხოვრების, არსებობის ჭეშმარიტ გზას. რამდენადაც ჭეშმარიტება სულის სიკეთეში მდგომარეობს, ამქვეყნიური ინტერესი კი ხორცს ემსახურება. ადამიანი თავისი ინტერესით აკეთებს მას, რაც მის ღვთაებრივ მეობას, მის სულს არ უნდა. ამიგომაც, როცა ჩვენში ადამიანი მოქმედებს და არა ღვთაებრივი კანონი ანუ გამოცხადების მცნებანი, ცოდვა მოქმედებს. ასე განმარტავდა ამ თვალსაზრისს მოციქული პავლე:

„ესე უწყით, რამეთუ სჯული სულიერი არს, ხოლო მე კორციელ ვარ და განფრდილ ცოდვასა შინა. რამეთუ რომელსა-იგი ვიქმ, არა ვიცი; რამეთუ არა რომელი-იგი მე მნებავს, მას ვიქმ, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ვჰყოფ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ. რამეთუ უწყი, ვითარმედ არაღარა დამკუდრებულ არს ჩემ თანა, ესე იგი არს, კორცთა შინა ჩემთა, კეთილი, რამეთუ ნებაჲ იგი წინა მიც მე, ხოლო საქმედ კეთილისა მის არა ვჰპოვებ. რამეთუ არა რომელი-იგი მნებავს კეთილი, მას ვჰყოფ, არამედ რომელი-იგი არა მნებავს ბოროტი, მას ვიქმ. ხოლო უკუეთუ, რომელი-იგი არა მნებავს და მას ვჰყოფ, არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ“ (რომ. 7, 14. 15. 17-20).

**ვეფხისტყაოსნის იდეალურ გმირთა გნეობა ქრისტიანული
ეთიკის თვალსაზრისით**

დავებრუნდეთ *ვეფხისტყაოსანს*. ვფიქრობ, ზედმეგია მტკიცება, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება, ზემოთ ჩამოყალიბებული მრწამსის მიხედვით სიკეთედ არ ჩაითვლება. თავისთავად ცხადია, რომ ნესტანისა და გარიელის ინტერესები, მათი მიზანი და მისწრაფებანი სწორედ ის ხორციელი მისწრაფებებია, რომელთაც მოციქული ცოდვას უწოდებს. ხოლო ნესტანისა და გარიელის სიყვარული არის არა თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა, არამედ საკუთარი თავის სიყვარული („რომელსა უყუარდეს ცოლი თჳსი, თავი თჳსი უყუარს“), საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, ინტერესების, მისწრაფებების სიყვარული. ეს აზრი დაუფარავადაა ჩაქსოვილი მათ სურვილში: „მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოველსა სიძე-სძღობასა“ (540). სამოგადოდ ნესტანის პიროვნების, მისი ხასიათის *ერთ-ერთი* ძირითადი თვისება არის სწორედ ის, რაც ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით *სულიერი ხასიათის* ცოდვად ითვლება, ესაა თავმოყვარეობა, სიამაყე და ქედმაღლობა¹. გარიელისა და ნესტანის საქციელი ფარსადანის მიმართ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, არის დარღვევა „უფლის მეხუთე მცნებისა“ („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“). ნესტანისა და გარიელის თათბირი სასიძოს მოსაკლავად და ფატმანის დავალებით ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლის გადაწყვეტა, რელიგიური ეთიკით, არის *ცოდვა შეგნებული, თავისუფალი*, როდესაც ადამიანი გადაწყვეტს, განიმრახავს „უსჯულობას“, უკანონობას და არ ცდილობს წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. რაც შეეხება გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლას და ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლას, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ესაა ცოდვა *საქმითი*, მიმართული *მოყვასის წინააღმდეგ*. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია ის გარემოება, რომ არც ნესტანს და არც გარიელს არა აქვთ შეგნებული თავიანთი „დანაშაული“. მათ არ მიაჩნიათ, რომ ცოდვა ჩაიდინეს (შდრ. 40, გვ. 56). ნესტანის დაკარგვით უმაგალითო ჭირში ჩავარდნილი გარიელი არც ერთხელ არ დაეჭვებულა იმაში, რომ ეს ჭირი იმ ცოდვის პასუხია, რომელიც მან *ჩაიდინა*. არც ერთხელ არ დაფიქრებულა იმაზე, რომ მის მიერ ჩადენილი ცოდვა მოენანიებია. ქაჯეთის ციხეში დამწყვდეული ნესტანის უღრმესი ლირიზმით გამსჭვალულ წერილში, რომელშიც მრავალგზისაა ხაზგასმული, რომ მათ სოფელმა და ბედმა უყო ყოველივე, რაც დაემართათ, არც ერთხელ არაა მინიშნებული მათ მიერ ჩადენილ ცოდვაზე.

¹ ნესტანი „ფაქიში გნეობის ქალია, დიდბუნებოვანი მანდილოსანია. თავიდანვე მშვიდი, წყნარი, მორცხვი, მორიდალი, ენამჭკვერი და წყლიანი“ (24, გვ. 206). მაგრამ ამავე დროს იგი იყო „მახვილი გრძნობის თავმოყვარე, პატივმოყვარე და უფლებამოყვარე ქალი“ (24, გვ. 208). სიტუაციისა და მიხედვით ნესტანის ხასიათში სხვადასხვა თვისება წამოიწვევს წინა პლანზე. მშობლების უსამართლო საქციელმა „გააცოფა სათნო ნესტანი, ... გახადა იგი ურჩი, უკმეხი, კერპი“ (24, გვ. 212): „შვილი, ასული უღმრთელია მშობლების მიმართ, ზომამზე მკაცრია, უდიერია და უხეშია“ (24, გვ. 210).

ნესტანი ემღურვის ბედს და ყოველივეს აბრალებს სოფლის სიმუხთლეს: „ჰხედავა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია?“ (1294); „ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგვყარა სოფელმან და ჟამმან კრულმან!“ (1295); „აჲ სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა დამისართა, არ დასჯერდა ბელი ჩემი მათ პაგიჟთა მრავალ-გვართა“ (1299): „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შეილისა“ (1309). ნესტანის მიერ ქაჯეთის ციხიდან მოწერილი ეს სიგეყები სრულ თანხმობაშია რუსთველისეულ საზოგადო კონცეფციასთან:

ვაჲ, სოფლო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!

ყოფი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ გირსა!

სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადათ ძირსა!

მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა (952).

უფრო მეტიც, ნესტანი თავის საგრფოს დაუფარავად ჩამოუგდებს სიგეყას იმაზე, რაც მათ *დაეშართათ*; მაგრამ ამას ყველაფერს არ აბრალებს მათ საკუთარ ქმედებას, უფრო გამოკვეთილად რომ ვთქვათ, არა მათ მიერ ჩადენილ ცოდვას, არამედ ისევ და ისევ ბედს:

„ბელმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რაცა დაგვეშართა!“ (1299).

ნესტანი აქაც, ქაჯეთის ციხეშიც, საბედისწერო დღეებიდან წლების შემდეგაც, ათასობით უძილო ღლე-ღამისას ცივი გონებით განსჯის შემდეგაც, იმავე სიმართლეშია დარწმუნებული, რამაც საბედისწერო გადაწყვეტილება მიადებინა და საგრფოს საკუთარ სიმართლეში იმავე სიგეყებით არწმუნებს: „ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308). კიდევ უფრო ნიშანდობლივია შემდეგი გარემოება: ფაგმანისადმი წერილში ნესტანი თავის ჭირს *უკავშირებს* საკუთარ თათბირს და მის გადაწყვეტილებას, საკუთარ სურვილს, განმრახვას, „დანაპირებს“: „აჲაღ მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები!“ (1286). რამდენადაც გმირმა საკუთარი ჭირი დაუკავშირა საკუთარ მოქმედებასა და მიზანდასახულობას, ეს უკანასკნელი, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე, უთუოდ ცოდვად უნდა აღქმება. მაგრამ ნესტანს არ მიაჩნია, რომ მან შესცოდა და რომ ამდენად ჭირი, რომელშიაც თვითონ ჩაყარდა, კანონზომიერი. ნესტანი ერთ სიგეყასაც არ ამბობს საკუთარ „ცოდვამე“ და, რაც მთავარია, არ იხანიებს მას. ნესტანის სიგეყებში ნაცვლად მომნანიებული მცოდველისა იმედგაცრუებული ადამიანის ხმა ისმის.

თუ წმინდა რელიგიური ენით ვიგყვით, გმირებს არ ახასიათებს მონანიების გრძნობა, ურომლისოდაც ჭეშმარიტი რელიგიური განცდა წარმოუდგენელია¹. და რითაც მკვეთრად აღაგმავალი შუა და ახალი საუკუნეების მთელი ლიტერატურა. საკმარისია დავასახელოთ წმინდა ავგუსტინეს „აღსარებანი“ (წგ. I, თავი VII); დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თომა აკვინელის თხზულების „სუმმა წარმართთა წინააღმდეგ“ („Summa contra Gentiles“) მეორე წიგნი, რომელიც მიძღვნილია ადამიანური სულის პრობლემებისადმი; რუსოს „საფიქრის ვიკარის აღსარება“;

¹ ამ თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება პოემის გმირთა აზროვნებისაგან საკუთრივ ავტორის პოზიცია. რუსთველი პოემის პროლოგშივე შესთხოვს ღმერთს საკუთარი, სულის „მუნ თანა წასაგანი“, ცოდვების შემსუბუქებას (2).

რომელიც ჩართულია „ემილის“ მეოთხე თავში; გოლსტოის „აღდგომა“ და დოსტოევსკის „დანაშაული და სასჯელი“.

ამგვარად, *ქრისტიანული თვალსაზრისით*, რუსთველის გმირები სცოდავენ, ცოდვას ჩადიან და არ ინანიებენ მას. მაშასადამე, *ქრისტიანული თვალსაზრისით*, პოემის იდეალური პერსონაჟები ბოროტებასთან არიან ნაზიარები და არა სიკეთესთან. ამდენად, *ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე*, სავსებით სწორია პოემის მიმართ წამოყენებული ბრალდებანი: „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“, „არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქმნას აღსასრულად“, პოემამ „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება“.

მაგრამ, რა თქმა უნდა *სხვა თვალსაზრისით* (საერო, ჰუმანისტური, ადამიანური მისწრაფებების პოზიციიდან) *ვეფხისტყაოსანი* ამ ბრალდებებს არ იმსახურებს (313, 314, გვ. 285). პოემის გმირები არ ემსახურებიან ბოროტებას. პოემაში საუკეთესო *ადამიანური* თვისებები და ღირსებებია გაიდევალებული. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ბუნებრივია, რომ რელიგიური კანონის კუთხით შეხედა პოემას და იქიდან შეაფასა მისი ეთიკა. რუსთველოლოგიამ არ გაიზიარა ქართული ეკლესიის აზრი პოემის მორალურ მხარეზე. სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში მიჩნეულია, რომ ნესტანის სახე არის „სახე დიდი ემოციური და ინტელექტუალური პიროვნებისა, ღრმად გრძნობიერი და ღრმად იდეური...“ (24, გვ. 217). გარიელიც „სრულქმნილი რაინდის საკაცობრიო მიმზიდველი“ სახეა (25, გვ. 202). უფრო მეტიც, რუსთველი საგანგებოდ გამოყოფს და მხარს უჭერს გარიელის პიროვნებას. პოემა პროლოგში ყურადღება მხოლოდ გარიელს მიაპყრო: „მო, დავსხდეთ, გარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“ (7). ერთი ფიქრით, შეიძლება გულში გავივლოთ, რომ პოეტი ჩვენი ცრემლით გარიელის ცოდვათა გამოსყიდვისკენ მოგვიწოდებს. მაგრამ არა! რუსთველი გარიელის ღრამის განცდისაკენ მოგვიწოდებს. მას ერთი წუთითაც არ ეპარება ეჭვი გმირის ჭეშმარიტებაში; იმაში, რომ მისი მსგავსი, სწორი დაბადებით არაეინ შობილა: „მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!“ (7).

ყველაზე მეტად ნიშანდობლივი ის არის, რომ რუსთველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას, იგი ქება-დიდებას ასხამს მის საყვარელ პერსონაჟებს, ეთანხმება მათ, აიდეალებს მათ მნეობას. ჩემი აზრით, დასკვნა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: პოემა აგებულია თავისებურ ეთიკურ სისტემაზე. რუსთველის მიერ პოემის საფუძველში ჩაქსოვილი მორალურ-მნეობრივი პრინციპები მკაცრად არ მისდევს ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს. რუსთველი შუასაუკუნეობრივიდან განსხვავებულ ახლებურ მნეობრივ სისტემაზე აგებს ნაწარმოებს.