

ე. ხინთიბიძე
„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი
სამყარო

თბილისი 2009
„ქართველოლოგი“

გვ. 227-240

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება

*ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისთვის
ქრისტიანულ დგოვებასთან*

ვეფხისტყაოსნის საღმრთოთა სახელთათვის

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

უზენაეს არსებას პოემაში თითქმის ყველა ნაბიჯზე ვხვდებით. ამ თვალსაზრისით *ვეფხისტყაოსანი* ღრმად თეისტური ძეგლია. ღმერთს ევედრება, ღმერთს შესთხოვს დახმარებას, ღმერთს უამბობს თავის სატკივარს პოემის თითქმის ყველა გმირი. ეს უზენაესი არსება სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა სახელით იხსენიება. მისი ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელი პოემაში არის სახელი *ღმერთი* (იხ. სტროფები: 2, 64, 112, 120, 428 და სხვა). რუსთველის სიტყვით, „მის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ (794). ეს

უზენაესი არსება არის *ერთი* (2, 1454 და სხვა), რომელზედაც ზოგჯერ მითითებულია ნაცვალსახელით *რომელმან* (1). პოემაში ღმერთის ზოგჯერ ეწოდება *უფალი* (862, 1048). ხან კი ეს უფალი არის *უფალი უფლებათა* (811).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი *მფლობელია „ქვენათ გესა“* (812). იგი არის *უცნაური* და *უთქმელი* (811, 918, 1250) და *სმენით არსაქებელი* (918). იგი არის *ყოფილი* და *მყოფი*, *ყურთაგან მოუსმენელი* და *ჭირთა მომალხენელი* (1250).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება „მზიანი ღამე“, „ერთარსება ერთია“, „უქამო ქამია“ (837).

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

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

პოემის უზენაესი არსება *უკვდავია*, *ძალი უხილავია*, *ღამზადებელია*, *მგერთა ძლევის მომნიჭებელია*, *ყოველი მიწიერის შემწეა*, *სამღვართა ღამსამღვრელია*, *ერთის ასად და ასის ერთად გამზდელია*, *ძალისა და შეწევნის მომცემია* (6, 794).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის *საესება ყოველთა*, *მზეებრ ფენით ამავსებელი*; იგი *წყლულის განმკურნებელია*, *ყოველი დანერგულ-დათესულის მზრდელია* (190, 918, 930, 1484).

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

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი *ადამიანის წინამძღვარია*, *მისი გამმარჯვებელია*, *მგრის ღამამხობელია*, *მუქაფის მომზღვევია* (1017, 1200, 1388). იგი *ემა-შვილის მომცემია*, *ადამიანის ღამბერებელია*, *ზოგის მცხონებელია* და *ზოგის წარმწყმედი*, *მიწაში, ქვესკნელში განმწესებელია* (64, 308, 416, 511).

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

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

რუსთველის ღვთაება *კარგის მომავლინებელია, ბოროტის არღამბადებელია, ავის შემმოკლებელია, კარგის გამხანგრძლივებელია* (1491). იგი პოეტის სიტყვით „*თავსა მისსა უკეთესსა უბადო-ჰყოფს*“ (1491).

რუსთველის ღმერთი „*ყოველი განის სახის*“ შემქმნელია (2). იგი თავისი ძლიერი ძალით მთელი *სამყაროს შემოქმედი*ა: „*მეგარდმო არსნის*“ შემქმნელია, კაცთათვის უთვალაფერიანი ქვეყნის მიმცემია, ყოველი *ხელმწიფის განმწესებელია* (1).

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

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

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

საზოგადოდ ღვთაებრივი სახელების დიდი უმრავლესობა, ისე როგორც ბიბლიური გამოთქმები, შეგონებები და იგავები არა მარტო *ვეფხისტყაოსნის* აქვს საერთო სამივე რელიგიასთან: იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობასთან, არამედ თვით ამ რელიგიებს ერთმანეთს შორის. თავი რომ დავანებოთ ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობის საყოველთაოდ ცნობილ მიმართებას (მსგავსებას) იუდაიზმთან, თვით მუჰამედის *გამოცხადების* თითქმის მთელი არსი: რწმენა ზეციური სასუფეველისა და ჯოჯოხეთისა, შემოქმედი და მსაჯული ღმერთისა (შდ. 511, გვ. 316-317) – არ არის მუჰამედის შექმნილი. იგი ამ რელიგიაში მოდის იუდაიზმისა და ქრისტიანობისაგან და ისე ჰგავს, თვით წვრილმანებშიც კი, ორივეს, ძნელი სათქმელია, რომელთან ამყარებს უშუალო მიმართებას (525, გვ. 11). „*ყურანში*“ უამრავი თხრობაა ჩართული ბიბლიურ წინასწარმეტყველებებზე, პატივსაცემად თუ მათ შთამომავლებზე (381, გვ. 50). და თვით *ალლაჰი* ეკვივალენტია ძველებრაული *იაჰვესი*, რომელსაც იგი შინაგანი ბუნებითაც კი ემსგავსება (412, გვ. 99). ყოველივე ეს გამოწვეულია იმით, რომ მუჰამედის აზრით, სამივე რელიგია გამომდინარეობს უშუალოდ ერთი *ღვთაებრივი წიგნიდან*. ამიტომაც, რომ მუჰამედი ამტკიცებს მოსეს კანონებს, ქრისტეს ევანგელეს, ღვთის ფსალმუნებს (412, გვ. 72).

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

საზოგადოდ, რუსთველი იყენებს ქართული სასულიერო მწერლობის რელიგიური ხასიათის ფრაზეოლოგიას (233, გვ. 10-11). მარამ მაინც ვერ ვიგყვით დაბეჯითებით, რომ *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსება ყველა თავისი ნიუანსით ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთია. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელები და ის აგრიბუგები, რომლებიც პოემით ღმერთს მიეწერება, შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ ქრისტიანულ ღვთაებას, არმედ მეგ-ნაკლებად, მაჰმადიანურ, ებრაულ და საზოგადოდ ყველა მონოთეისტურ ღმერთს. ამავე დროს პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გხვდება არც ერთი ისეთი სახელი, რომელიც კონკრეტულად მიუთითებდეს ისტორიულად არსებულ რომელიმე რელიგიის ღმერთზე. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებას ახასიათებს თითქმის ყველა ნიშანი, რაც საერთოა სხვადასხვა მონოთეისტური რელიგიების ღმერთისათვის, მაგრამ არ ახასიათებს თითქმის არც ერთი ნიშანი, რომლითაც ერთი რომელიმე მონოთეისტური რელიგია განსხვავდება სხვა რელიგიებისაგან (იხ. 336, გვ. 90-91)¹. ერთადერთი, რაც ყველაზე უფრო აშკარად ჩანს *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვებიდან, არის *არადოგმატური რელიგიური გენდენცია პოეტისა* (500, გვ. 544-548; 453, გვ. 87, 89). ამიტომაც არის, რომ ლოცვა, რომელსაც ასრულებს *მიმგითში* ავთანდილი, არაფრით ჰგავს მორწმუნე მაჰმადიანის ლოცვას. სავსებით სწორად წერდა ნიკო მარი: „За такую молитву мусульманину предстоит, при самом снисходительном отношении, одно: быть отлученным от ислама, вероотступником, глумящимся над религией пророка Мухаммеда и его верных последователей“ (411, გვ. 129; შდრ. 51, გვ. 120-121)¹.

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

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

¹ ამგვარი გენდენცია პოეტისა – ქრისტიანული რელიგიიდან რელიგიათა საერთო პოზიციისაკენ ღვთაება – განპირობებული უნდა იყოს როგორც XII საუკუნის ევროპული კულტურისა და ამროვნების გოლერანგიზმით, ასევე ამ საუკუნის დასასრულის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური კულტურული მდგომარეობით.

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

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

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

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

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

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

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

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის გმირთა ლოცვები არც ერთხელ არ ემსგავსება მკაცრად ორგანიზებულ დღე-ღამის ხუთ-ეგაპოვან ლოცვას; ავთანდილის წლიურ მოგზაურობებში არც ერთხელ არ გამახვილებულა ყურადღება მკაცრი მარხვის თვეზე – რამადჰანზე; არც ყოველი ჭეშმარიტი მაჰმადიანის სურვილით – მექისა და მედინის მოხილვით – არიან შეპყრობილი პოემის გმირები; კერძოდ გარიელი, რომელსაც შექმნილი სიტუაციის გამო უთუოდ უნდა გაჩენოდა სურვილი, მოელოცა წმინდა ადგილები (თუ იგი მორწმუნე მაჰმადიანი იყო).

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

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

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

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

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება, რომელსაც პოემაში რამდენიმე ასეულჯერ მიმართავენ გმირები, არც ერთხელ არ არის ხსენებული არც სამებად, არც მამა ღმერთად, არც ძე ღმერთად და არც სული წმიდად. მოსე გოგიბერიძე ყურადღებას აქცევდა რა ამ გარემოებას, წერდა: „რუსთველი, XII საუკუნის ქრისტიანული სახელმწიფოს კაცი, მღერის უკვდავ საგალობელს და ქრისტიანულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული აზრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი – ღმერთი სამპიროვანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიმიზმი, ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა – არსად არ გხვდება რუსთველთან“ (62, გვ. 29)¹. გ. დეეგერსი უკვირდებოდა რა *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიურ მსოფლმხედველობას, შენიშნავდა: მართალია, რუსთველის გმირები არიან მაჰმადიანები, მათი სამყარო არის ისლამური, მაგრამ ისინი არაფერს ამბობენ, რისი თქმაც არ შეუძლია ქრისტიანს; პოემაში არა გვქვს მიმართება *ყურანთან*, არ *არის მოხსენიებული ისლამური წინასწარმეტყველები ისე, როგორც ქრისტე, მარიამი და წმინდანები (500)*. ვფიქრობთ, რომ რუსთველი ღუმს სამებაზე და ეს ღუმილი არაა შემთხვევითი. იგი მთელი პოემის მანძილზე *არც ერთხელ არ მიუნიშნებს მასზე*. არ ცდებოდა ნიკო მარი, როდესაც წერდა: "На всем протяжении поэмы ни одного упоминания ни одного намека на Троицу" (410, გვ. 497). ეს გარემოება შემთხვევითი არ არის იმიტომ, რომ *სამებასთან* ერთად, პოემის ლექსიკაში არ ჩანს *სამპიროვანი, სამგვამოვანი, სამპიპოსტასიანი, სამსახოვანი, „სამთვითებიანი“ ღმერთი*. პოემა არ იცნობს არც *მამა ღმერთს* და არც მის თვისებებს: *მამობა, უმობელობა*. პოემა არ იცნობს ძე ღმერთს და არც ქრისტიანულ სამყაროში ესოდენ პოპულარულ მის სახელებს: *ქრისტე, მესია,¹ მხსნელი, მაცხოვარი, მობილი, ლოვოსი*. პოემა არ ახსენებს *სული წმიდას* და არც მის ერთდერთ თვისებას:

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

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

გამოსულობას. პოემის გმირთა სავედრებელი ღმერთი არ არის: *განკაცებული ღმერთი, ორბუნებოვანი ღმერთი, მკედრებით აღმდგარი ღმერთი, ამაღლებული ღმერთი, წამებული ღმერთი, ჯვარზე გაკრული ღმერთი, სისხლდანთხეული ღმერთი, სამშჳვალით მიღურსმული ღმერთი, ქალწულის მიერ შობილი ღმერთი*².

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

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

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

პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ-სპარსულად,
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,

² პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის, როგორც პროლოგსა და პოემის ლირიკულ გადახვევებში, ასევე პოემის საკუთრივ ეპიკურ ნაწილში, არ შეიძლება *შემთხვევით* იყოს გამოტოვებული ქრისტეს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სახელი. ქრისტეს პიროვნება ქრისტიანული რელიგიის ქვაკუთხედი, რამდენადაც ქრისტიანი მორწმუნე ღვთაებრივს ეზიარება მხოლოდ იესოს საშუალებით (558; 348, გვ. 240). ქრისტიანისთვის ყველაზე ღიადა არის ქრისტეს პიროვნება, ხოლო ამ პიროვნების ყველაზე მაღალი სახელი არის *ქრისტე* (558, გვ. 50). ქრისტიანი მორწმუნის თვალსაზრისით, ქრისტეს მოსვლამ და წამებამ ადამიანურ ენაზე თარგმნა უკვდავება; მან დაარწმუნა ადამიანები, რომ ღმერთი სამყაროს ინდიფერენტულად კი არ უყურებს, არმედ ღრმა თანაგრძნობითა და სიყვარულით. უფრო მეტიც, ღმერთს კაცობრიობა უფრო უყვარს, ვიდრე თავისთავი, რადგანაც ღმერთი იყო ქრისტეში, რომელიც ეწამა ადამიანთათვის (558, გვ. 53-54).

¹ წმინდა მარიამის სახე პოემაში, ჩემი აზრით, იმიგომ არა ჩანს, რომ რუსთველი შეგნებულად გვერდს უვლის ქრისტეს პერსონას და მასთან დაკავშირებულ ყოველ ღვაწლს. თორემ პოემაში დასმული ქალის კულტის საკითხი მარიამსა და აგრეთვე ნინოზე მითითებით სარწმუნო არგუმენტს შეიძენდა. უდავოა, რომ რუსთველი თამარის გახდისა და ავტორიგეტის განსამტკიცებლად ქადაგებს: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძე იყოს თუნდა ხეაღია“ და ქმნის ხელმწიფე ქალების თინათინისა და ნესტანის სახეებს. ამავე საქმეს ემსახურებოდნენ თამარის ღრმინდელი ქართული სამღვდლოების წარმომადგენლები. მაგრამ მათთვის, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამ იდეის გაგარებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ავტორიგეტებს მარიამ ღვთისმშობელი და ქართლის განმანათლებელი ნინო წარმომადგენდნენ (ნიკოლოზ გულაბერიძე: „საკითხავი სუეგისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ – 689).

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

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

თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად.

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

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

მიუხედავად ამისა, რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში არის ცდა, რომ პოემის უზენაეს არსებაში პირდაპირ იქნეს დანახული ქრისტე ღმერთი. ამ გენდენციას უკიდურესობამდე მიჰყავს რუსთველოლოგიის მიღწევა: რუსთველის მაჰმადიანობის და მანიქეველობის თეორიების კრიტიკა და *ვეფხისტყაოსნისა* და ბიბლიას შორის პარალელური ადგილების გამოვლენა. მკვლევარები სხვადასხვა კუთხით წარმართავენ მსჯელობას: *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე ღვთაებრივ სახელში ალეგორიულად ქრისტეს ხედავენ, ანდა მათში ძე ღმერთისთვის დამახასიათებელ დოგმატიკურ ნიშნებს კითხულობენ. არის *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე სახელის მისტიკური განმარტების, მისტიკური აზროვნებით მათში ქრისტეს დანახვის

¹ ეს გარემოება რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში საყოველთაოდ აღიარებულია. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძოებისაგან, რომ იგი „გამოკვეთილად არ ამჟღავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიური სისტემისადმი. იგი ერიდება რელიგიის დოგმატურ-საწესო ფორმების გამოხატვას“ (28, გვ. 201). ეს აზრი აღიარებულია *ვეფხისტყაოსნის* როგორც ქართველ, ასევე უცხოელ მიმომხილველთა მიერ (იხ. 65): 116; 48; 343; 23; 290; 291; 176; 30; 229; 243; 367; 318; ; 296; 215; 202.

ცდაც. რამდენადაც ეს გარემოება *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების სწორი ინტერპრეტაციის და შუასაუკუნეების ამროვნების პროცესში რუსთველის ადგილის განსაზღვრის საქმეში მცდარ ტენდენციად მიმაჩნია, ამ მოსაზრებებს უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ შემდეგი:

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

მეორეც; მეცნიერული კვლევა-ძიების თანამედროვე მეთოდოლოგია მოითხოვს მხატვრული ნაწარმოების ცალკეული სიგყვის ან კონტექსტის არა დამოუკიდებელ, თხზულების მთლიანი მიზანდასახულობის და იდეური შინაარსისაგან მოწყვეტით კვლევას, არამედ პირიქით: თითოეული სიგყვის ერთიან სტრუქტურაში შესწავლას (401, გვ. 5, 6, 10). შეუძლებელია *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელთაგან რომელიმე ცალკე, კონტექსტიდან და მთელი ნაწარმოების საერთო სტრუქტურიდან მოწყვეტით კვლევა-ძიების საგნად ვაქციოთ და მიღებული დასკვნა მზამზარეულად ჩავდოთ პოემაში. პოემის თითოეული სიგყვის სწორი ინტერპრეტაცია მხოლოდ და მხოლოდ ის იქნება, რომელიც დგინდება, პირველ რიგში, რუსთველისეულ კონტექსტში და რომელსაც მხარს უჭერს პოემის საერთო სტრუქტურა, იდეური მიზანდასახულობა და ავტორისეული ტენდენცია.

კიდევ ერთი გარემოება. *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტი არ არის საბოლოოდ დადგენილი. ჩვენ ამკარად არა გვაქვს ხელში *მუსგად* ის ტექსტი, რომელიც გამოვიდა პოეტის ხელიდან. ასეთ პირობებში პოემის *ცალკეულ გამოთქმებში* ამოკითხვა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი კრედოსი მეთოდური შეცდომაა. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი მრწამსი უნდა ვეძიოთ პოემის არა

რომელიმე გამოთქმაში (ეს გამოთქმა ზუსტად ამგვარი სახით შეიძლება არარუსთველური აღმოჩნდეს), არამედ პოემის საერთო გენდენციაში, პოემის სტრუქტურაში, პოემის მიზანდასახულობაში და ნაწარმოების დედაზრში. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, სავსებით სწორი იყო გ. დეეგერსი, როდესაც წერდა, რომ განსაკუთრებით სახიფათოა *ვეფხისტყაოსნის* თითოეული ტაეპის, ყოველი ცალკეული წინადადების ფილოსოფიური გერმინოლოგიით აწონ-დაწონა (500).

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

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

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

მეცნიერება ამ გზით იკვლევს არა თუ *ვეფხისტყაოსანს*, რომლის რელიგიური არსი ამოსაცნობია, არამედ თვით აშკარად ქრისტიანული მწერლობის ძეგლებსაც. ასე მაგალითად: ინგლისელი მეცნიერი ჰარი ვულფსონი VIII თავში თავისი ფუნდამენტური ნაშრომისა „ეკლესიის მამათა ფილოსოფია“ იკვლევს ტრინიტარული ფორმულის წარმოშობას *ახალ აღთქმაში*. მიუხედავად იმისა, რომ *ახალი აღთქმა* ქრისტიანული რელიგიის საფუძველია და მისი ღმერთი ქრისტოლოგიურად ყველა შემთხვევაში უნდა განიმარტოს

როგორც სამება (გარდა იმ სპეციფიკური შემთხვევებისა, სადაც საუბარია ამ ღმერთის საკუთრივ რომელიმე ჰიპოსტასზე, მაგალითად, ქრისტეზე), ამ ძეგლშიც სამპიროვან ღმერთზე მითითებად მიჩნეულია მხოლოდ და მხოლოდ ის ადგილები, რომლებშიც ერთადაა დასახელებული მამა, ძე და სული წმიდა. ავტორი *ახალ აღთქმაში* გამოავლენს ტრინიტარული ფორმულის სამ მაგალითს (უფრო სწორად ორ მაგალითს და ერთ ჯგუფს მაგალითებისას) – ნათლისცემის ფორმულა, მისალმების ფორმულა, ორიოდე შემთხვევა პავლე მოციქულის მოძღვრებაში – და იკვლევს მათ წარმოშობას (603, გვ. 143-154). აი, ეს ადგილებიც: *ნათლისცემის ფორმულა* – მათე, 28, 19: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა *მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა*“¹.

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

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

ამ გარემოებას ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც *ეფესისეცეაოსნის* უმენაესი არსების ცალკეულ სახელებში ხედავენ არა საზოგადოდ ერთი ღმერთის სახელს, არამედ კონკრეტულად სამების და მისი რომელიმე ჰიპოსტასის, კერძოდ ქრისტეს სახელს¹.

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

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

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

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

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

„მაგრა ღმერთმან მოწყალებან მით ცნობითა ერთით მზითა
ორი მისი მოწყალება ღღესცა მომცა ამა გზითა“ (307) –

ამგვარად განმარტა: „მაგრამ მოწყალე მამა-ღმერთმა თავისი გონებით (სიბრძნით) – ერთი მზით (ე. ი. ძე-ღმერთის საშუალებით) ორი მოწყალება მომცაო“ – (147, გვ. 78). ჩემი აზრით, არც ამ განმარტების გაზიარება შეიძლება. სხვაგვარია გრადიციული აზრი ამ სტროფზე (ვახტანგ VI და ყარაბაღული *ვეფხისტყაოსნის* განმარტება), რომელსაც იზიარებს ვუკ. ბერიძე (36, გვ. 286). თავისებურად ესმის იგი ნ. ნათაძეს (125).