

ე. ხინთიბიძე
„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი
სამყარო

თბილისი 2009
„ქართველოლოგი“

გვ. 293-302

„სამებისა ... მისწორებული და აღმაბეჭული“

ვეფხისტყაოსნის უმენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური დოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთველის პოემაში გამოვლენილი ღრმა ქრისტიანული რელიგიური განცდის ფონზე თვალნათლივაა გამოხატული პოეტის არადოგმატური რელიგიური გენდენციაც და ეს გარემოება არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი.¹ ეს დებულება და ამ საკითხზე შექმნილი მდიდარი რუსთველოლოგიური ლიგერატურა, ჩემი აზრით, კიდევ რამდენიმე მეთოდური ხასიათის შენიშვნას საჭიროებს.

დავიწყოთ ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული საეკლესიო სამოგადოების ვეფხისტყაოსნისადმი დამოკიდებულების საკითხით. ჩვენამდე XVII-XVIII საუკუნეებიდან მოღწეული ცნობების თანახმად, ქართული საეკლესიო სამოგადოება პოემაში ქრისტიანული მორალურ-დოგმატიკური კრედოს საწინააღმდეგო ელემენტებს, ან არასრულყოფილ გამოვლენას ხედავდა. ფაქტობრივად ქართული საეკლესიო აზრის ამგვარმა პოზიციამ განაპირობა რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე ჩვენში ჩამოყალიბებული ყველა თვალსაზრისი. ვახტანგ მეექვსე სწორედ ამ თვალსაზრისის საპირისპიროდ ავითარებდა თავის კონცეფციას პოემის ალეგორიულ-მისტიკური განმარტების თაობაზე (ამბობდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“). მეოცე საუკუნის პირველ ათწლეულებში რუსთველოლოგთა შორის ჩამოყალიბებული თვალსაზრისები რუსთველის არაქრისტიანულ რელიგიურ

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

მსოფლმხედველობაზე (რუსთველის მაჰმადიანობა – ნ. მარი; მანიქეველობა – პ. ინგოროყვა) უპირველეს ყოვლისა ეყრდნობა ფსევდო-რუსთველური სტროფის განაცხადს – „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულადო“. ეს ტენდენცია გრძელდება რუსთველის მსოფლმხედველობის თაობაზე შემდგომი დროის თვალსაზრისებშიც. კეკელიძე ასაბუთებს რუსთველის ქრისტიანული რელიგიის პოზიციაზე დგომას, მაგრამ ითვალისწინებს იმასაც, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი დაუპირისპირდა რუსთველს. ამიტომაც დაარქვა მან რუსთველის მსოფლმხედველობას ბიბლიური ქრისტიანიზმი: რუსთველი ეყრდნობა ბიბლიას, მაგრამ არ ითვალისწინებს წმიდა მამათა დოგმატიკასო. შ. ნუცუბიძემ მიუთითა, რომ რუსთველის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან ამოდის და იმისათვის, რომ აეხსნა ე. წ. ალორძინების ხანის ქართული ეკლესიის დაპირისპირება რუსთველთან, არეოპაგეტიკის არადოგმატიკურ ტენდენციებს გადაჭარბებული მნიშვნელობა მიანიჭა: არეოპაგეტიკაში ანგი-ქრისტიანული ელემენტები დაინახა. მართალი იყო ვ. ნოზაძე, როდესაც უარყოფდა კ. კეკელიძისეულ „ბიბლიური ქრისტიანობის“ თეორიას იმაზე დაყრდნობით, რომ რუსთველი ეფუძნება წმიდა მამასაც, კერძოდ დიონისე არეოპაგელს. მეორე მხრივ, ვ. ნოზაძე დაუპირისპირდა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისსაც იმაზე დაყრდნობით, რომ დიონისე არეოპაგელი ქართულმა ეკლესიამ მსოფლიო ეკლესიის კვალდაკვალ წმინდანად აღიარა და არეოპაგოტიკა აპოსტოლურ მოძღვრებად მიიჩნია. მასზე დაფუძნების გამო ქართული ეკლესია რუსთველს არ განუდგებოდაო. თავის მხრივ ვ. ნოზაძემ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობა ორთოდოქსულ ქრისტიანობაზე დაიყვანა და ქართული საეკლესიო აზრის დაპირისპირება რუსთველისადმი უარყო. მიიჩნია, რომ გემოთ მითითებული XVII-XVIII საუკუნეების ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების შენიშვნები რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე არაა მნიშვნელოვანი. ისინი ან გაუგებრობაზეა აღმოცენებული, ან ცალკეული პიროვნებების რუსთველისადმი პირად არასიმპათიურ დამოკიდებულებას ასახავენო (184). ამ პოზიციის პოპულარობას მეოცე საუკუნის 60-70 წლების რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში (147; 203) ხელს უწყობდა ქართული ინტელექტუალური შინაგანი ანგიკომუნიკური მუხტი: ქართული ეკლესია, რომელსაც საბჭოთა წყობილება ათეული წლების მანძილზე ავიწროვებდა, ქართულმა საზოგადოებამ მჭიდროდ დაუკავშირა თავის სათაყვანებელ რუსთველს.

დღეს, როცა ამგვარ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ კონიუნქტურაზე უკვე წარსულ დროში ვსაუბრობთ, რუსთველის

რელიგიური პოზიციაც შესაძლებელია წმინდა და მხოლოდ მეცნიერული კუთხით განიმარტოს. იმის თქმა, რომ *ვეფხისტყაოსანში* XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი ქრისტიანობისათვის მიუღებელ პოზიციას არ ხელაუღდა, მეცნიერული თვალსაზრისით არ იქნება სწორი. ვიმეორებ, *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა ძველი ხელნაწერი იწყება ფსევდო-რუსთველური სტროფით, რომელიც მორალურ-დოგმატიკური ხასიათის ბრალდებებს უყენებს პოემას. რომ ასეთი აზრი დომინირებდა XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართულ სამოგადოებაში, ამას ადასტურებს ვახტანგ მეექვსის *ვეფხისტყაოსნის* „თარგმანება“, რომელიც მიმართულია სწორედ ამ თვალსაზრისის წინააღმდეგ. XVIII საუკუნის შუა წლებში ქართული საეკლესიო სამოგადოების უარყოფით თვალსაზრისს *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ მხარეზე განმარტავს ქართლის მთავარეპისკოპოსი გიმოთე გაბაშვილი. მღ. სიმპტომურია, რომ კათალიკოსი ანტონ პირველი, რომელიც აფასებს რუსთველის დიდ განათლებულობას და მაღალ პოეტურ ტალანტს, პოეტის მთელ მოღვაწეობას „ამაოდ დაშურობად“ თვლის სწორედ მისი არათანმიმდევრული ღვთისმეტყველური პოზიციის გამო. ასევე სიმპტომურია, რომ XX საუკუნის ქართული ეკლესიის განათლებული კათალიკოსი კალისტრატე ეკაშვილი, რომელიც ერთ-ერთი პირველი ასაბუთებს რუსთაველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულობის თეორიას და კეთილგანწყობილია პოეტის მიმართ, ქრისტიანული მორალის პოზიციიდან მიუღებლად (უფრო მეტიც, ბოროტებად) თვლის *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის ძირითად ხაზს და მთავარი პერსონაჟების – გარიელის და ნესტანის მთელ თავგადასავალს: მათ მრუნვას ამქვეყნიურ დიდებაზე, მშობლებისადმი უპატივცემულობას, უდანაშაულო კაცის მოკვლას.

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

ჩემი აზრით, XVII-XVIII საუკუნეების ქართულმა საეკლესიო აზრმა არათუ *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ-დოგმატიკური პოზიცია შეაფასა სწორად, არამედ *ვეფხისტყაოსნის* თვით მაღალი კულტურული ფასეულობაც სწორად დაინახა. ჩემი აზრით, სწორედ ქართული ეკლესიის დამსახურებაა ის, რომ *ვეფხისტყაოსანი* გადარჩა, რომ მან ფიზიკურად მოაღწია ჩვენს დრომდე და რომ ჟამთა სიავემ

უკვალოდ არ გააქრო. დავუკვირდეთ და უფრო პრინციპული შეფასება მივცეთ იმ ფაქტს, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* იმ დრომდე, სანამ მისი კრიტიკული შესწავლა დაიწყებოდა, მოაღწია იმ ერთადერთი რედაქციით და გადამუშავებით, რომელსაც ქართულმა საეკლესიო საზოგადოებამ დაურთო წინასიტყვა, მისცა შეფასება და თან სანქცია გამრავლებისა და გავრცელებისა. განვმარტავ ნათქვამს: *ვეფხისტყაოსანი* ვახტანგისა და „მისი კომისიის“ ყმოდვაწეობამდე, 1712 წლამდე, მოღწეულია ერთი რედაქციული გადამუშავებით (იხ. 256, გვ. 180-181), რომელიც აშკარად არ არის უშუალოდ რუსთველის ხელიდან გამოსული (პროლოგი უკვე შევსებულია, გაგრძელებები დართულია). ამ ერთადერთ რედაქციას წინ უძღვის ერთგვარი *წინასიტყვა* – ყ. წ. ფსევდო-რუსთველური სტროფი („პირველ-თავი...“), რომელიც სანქციას აძლევს მისი გავრცელებისათვის გადამწერს, აცხადებს პოემის სათაურს – *ვეფხისტყაოსანი* და მიუთითებს მკითხველს, როგორ უნდა მიიღონ იგი: საეროა, სპარსული წარმოშობისა; მონაბონმა მას არ უნდა მიბადოს: საუკუნო ცხოვრებისათვის სულის სასარგებლოს არაფერს შეიცავს; ხორციელ და არა სულიერ ცხოვრებაში მიიჩნევს ადამიანის ცხოვრების არსს და სამება-ერთარსება ღმერთს არ ახსენებს. ეს სტროფი იკითხება ჩვენამდე მოღწეული ამ უძველესი გადამუშავების ყველა ხელნაწერში; გამოკლებით ხელნაწერთა იმ ჯგუფისა, რომელსაც თავში რამდენიმე სტროფი აკლია, ანდა იმ ხელნაწერებისა, რომელთა თავფურცლები დაკარგულია (იხ. 239, გვ. 8-13; 256, გვ. 180). ის გარემოება, რომ ეს სტროფი ქრისტიანული მორალურ-დოგმატიკური და ასკეტური („თუ უყურა მონაბონმან...“) მტკიცებითან განიხილავს პოემას, მეტყველებს იმაზე, რომ მასში ასახულია ქართული საეკლესიო საზოგადოების თვალსაზრისი. ის გარემოება, რომ სტროფი დამრიგებლური, დამოძღვრითი და დაჯერებული ტონით მიმართავს მთელ მკითხველ საზოგადოებას, მეტყველებს იმაზე, რომ მისი ავტორი (თუ შემკვეთი) თავის თავზე იღებს ერის წინამძღოლის, მკითხველის სულიერი მოძღვრის მისიას. აქედან გამომდინარე ვფიქრობ, ეს სტროფი თავიდანვე ერთგვარი ოფიციალური აზრის გამომხატველი იყო, ან მან შეიძინა ასეთი ფუნქცია. ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* XVIII საუკუნემდე მხოლოდ ამგვარი გადამუშავებით და ამგვარი მითითებებით მოაღწია, იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ სწორედ ამგვარმა წინასიტყვამ გადაარჩინა *ვეფხისტყაოსანი* (მისცა გადამწერელს მისი გავრცელების უფლება და მისცა მკითხველს მისი წაკითხვის უფლება, სათანადო გაურთხილებით). მოქმედების ეს სტილი საეკლესიო კრებების, ეკლესიის, ქრისტიანული ოფიციალობის ჩვეულებრივი, მიღებული მეთოდია: დაფარული ე. წ. აპოკრიფული წიგნების გამოყოფა;

ყველაფრის, რასაც ეკლესია არ ეთანხმება, არა აკრძალვა, არამედ აპოკრიფულად ანუ დაფარულად გამოცხადება – მომზადებული მკითხველისათვის კრიტიკულად, გამორჩევით წაკითხვის უფლების მიცემა („რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის“ – გიორგი მერჩულე).

რაგომ დაისახა მიზნად ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო აზრმა *ვეფხისტყაოსნის* გადარჩენა? ამაზე პასუხს არ იძლევა ჩვენამდე მოღწეული წყაროები, ანდა ისინი ჯერ კიდევ არ არიან გამოვლენილნი. აქ შეიძლება მხოლოდ ვარაუდების დაშვება, რომელთაგან ერთი მათგანი მე ამგვარად მესახება: ქართული საეკლესიო სამოგადოება სწორად გრძნობს თავის მოვალეობას საკუთარი ქვეყნის დიდი კულტურული მემკვიდრეობის წინაშე და ცდილობს მის გადარჩენას. მაშასადამე სავარაუდოა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიმართ ამგვარი აზრის ჩამოყალიბებას წინ უძღოდა მისი დევნა. სწორედ ეს თუ ახსნის იმ გარემოებას, რომ პოემა ჩვენამდე მხოლოდ იმ ერთადერთი რედაქციითაა მოღწეული, რომელსაც წინასიტყვის სახით ერთგვარი სანქცირებაც ახლავს. თავის მხრივ ეს სავარაუდო დევნა დაახლოებით XVI საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს. საქმე ის არის, რომ XIV-XV საუკუნეებში *ვეფხისტყაოსანი* პოპულარულია თვით სასულიერო წოდებაშიც და მის აკრძალვაზე მინიშნება არ ჩანს (პოემის სგროფები, ბეპირად გახსენებული, მიწერილია საეკლესიო ხელნაწერებზე)¹. ამავე დროს ევროპული საეკლესიო აზრი XVI საუკუნეში უკიდურესად რადიკალურად მოქმედებს არაორთოდოქსული გადახრების წინააღმდეგ და იგი გამოიხატება რეპრესიებით არა მხოლოდ კათოლიციზმის საწინააღმდეგო საეკლესიო მოძრაობების მიმართ, არამედ თვით წარსული საუკუნეების რენესანსული განწყობილების კულტურული მემკვიდრეობის წინააღმდეგ (ინკვიზიციის დასაწყისი ესპანეთში – XV საუკუნის ბოლო; XVI საუკუნე – პოლონეთის პროტესტანტული ეკლესიის ცეცხლით და მახვილით განადგურება; ჯორდანო ბრუნოს კოცონზე დაწვა; დანტეს „მონარქიის“ და რაბლეს თხზულებების აკრძალვა). აი, რაგომ ხდება საჭირო გარკვეული პოზიციის შემუშავება *ვეფხისტყაოსნის* გადასარჩენად, რაც ქართულმა სასულიერო სამოგადოებამ შეასრულა: პოემა გამიჯნა საეკლესიო აზროვნებიდან, როგორც სპარსული სტილის საერო ლიტერატურა, მაგრამ მის გავრცელებას სანქცია მისცა. XVIII საუკუნის შემდგომი პერიოდის ქართული სამოგადოებრივი აზრის ამსახველი წყაროები უკვე აშკარად გამოკვეთენ ამ ორ პოზიციას რუსთველის პოემის მიმართ. „ქვეყნის უფროსი ავის

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

დამშლელი ხამს და ამაღ ღავშვერ,” – იგყვის სწავლული მეფე (719, გვ. 8) და ამჯერად იმასაც ცდილობს, რომ პოემა თვით სასულიერო წოდებისათვის მისაღებად განმარტოს. საწინააღმდეგო ამრი ისევ არსებობს: „ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა,” – ამ სწავლული მეფის მისამართით იგყვის ქართლის მთავარ-ეპისკოპოსი, – „საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისიო” (719, გვ. 50). უმთავრესი მაინც ქართული ეკლესიის, როგორც ქვეყნის ამროვნების მეთაურის, საკუთარი მოვალეობის წინაშე პასუხისმგებლობა იყო. ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო ამრმა სწორად შეაფასა *ვეფხისტყაოსნის* დიდი კულტურული ღირებულება. ამის ნათელი დადასტურებაა ქართული ეკლესიის დიდი მესვეურის და დიდი ღვთისმეტყველის ანტონ პირველი ქართლის კათალიკოსის ამრი. მიუხედავად იმისა, რომ ანტონი რუსთველის მოღვაწეობას მისი არათანმიმდევრული ღმრთისმეტყველებისათვის („თუ-სას ჰსწადოდა, ღვთის-მეტყუშლიცა მაღალ, საწუხარ-არს ესე“), ამკარად სწორად ხედავს და აცხადებს: „შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყუშლი სპარსთა ენის... უცხო-საკურუშლი პიიგიკოს-მესტიხე“).

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

გარემოებებს: ფსევდო-რუსთველური სტროფის დებულებაში არაა თქმული, *ვეფხისტყაოსანი* უარყოფს სამებასო. ფსევდო-რუსთველური სტროფის დებულება არ ამბობს, *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელებში არ შეიძლება *ვიგულისხმეთ* სამებაო. თქმულია მხოლოდ ის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* არაა ნახსენები სამებაო.

ამ გარემოებებს ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარები, რომლებიც ცდილობენ პოემის ღვთაებრივ სახელებში მაინცდამაინც სამება ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასი დაინახონ. ე. ი. ცდილობენ დაამტკიცონ (ან დაუმტკიცებლად აცხადებენ), რომ *ვეფხისტყაოსნის* ესა თუ ის ღვთაებრივი სახელი უშუალო მითითებაა სამებაზე, ან მის რომელიმე ჰიპოსტასზე¹. ამით ისინი უპირისპირდებიან ე.წ. ალორძინების² ხანის ქართული ეკლესიის აზრს. ანუ მიიჩნევენ, რომ ქართულმა საეკლესიო აზრმა არ იცის, რაა ქრისტიანული დოგმატიკა, ანდა ვერ გაიგო *ვეფხისტყაოსანი*. ვიმეორებთ, ამ ბრალდებას ქართული ეკლესია არ იმსახურებს!

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

კიდევ ორიოდ მეთოდური შენიშვნა.

ვეფხისტყაოსნის ალბათ ყველა ღვთაებრივ სახელში შეიძლება სამების დანახვაც და თითქმის ყველა მათგანში ქრისტეს დანახვაც. ეს იმიტომ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა სახელი ქართული ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებული სახელებია (სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ისინი არაა მოგანილი მაჰმადიანური, ბუდისტური და ა. შ. ღვთისმეტყველებიდან). ამავე დროს ის სახელები, რომლებიც ერთი ღმერთის სახელადაა მოგანილი *ვეფხისტყაოსანში*, ქრისტეს სახელებიცაა (სამების ერთარსების დოგმატიდან გამომდინარე). სწორედ ამიტომ ფიქრობენ ხშირად

¹ ე. ი. მხოლოდ იმას კი არ აცხადებენ, რომ ამა თუ იმ სახელში შეიძლება *ვიგულისხმეთ* სამებაცო.

მკვლევარები: აქ მინიშნებაა ქრისტიანობა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აქ იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანობა. საქმე ისაა, რომ პოემაში ღმერთის სახელად არ იხსენიება არც ერთი ისეთი სახელი (ძე, შობილი, განკაცებული, მამა, სული წმიდა, გამოსული...), რომელშიც მაინცდამაინც ქრისტიანობა იგულისხმება, ან სამების რომელიმე ჰიპოსტასი. თვით ის სახელი, რომელიც ოდესღაც ქრისტოლოგიურ ლიტერატურაში უპირატესად ძე ღმერთზე მითითებად გამოიყენებოდა, მაგრამ შემდგომში დოგმატიკაში მას ამგვარი ღატკირთვა აღარ მიენიჭა (ლოგოსი – სიგყუა), პოემაში არ იხსენიება, რამდენადაც მას ქრისტოლოგიურ ლიტერატურაში გრადიციით ისევ შერჩა ძე ღმერთზე მითითების გაგება (შდრ. 164, გვ. 111-112). დავუკვირდეთ! რუსთველი, რომლის პოეტური მეტყველება უპირველეს ყოვლისა ქართულ ჰიმნოგრაფიას ეყრდნობა, რომელიც ქართული ჰიმნოგრაფიიდან იღებს თავისი პოემის ღვთაებრივ სახელთა უმრავლესობას, არ ახსენებს ქართული ჰიმნოგრაფიის ქრისტიან ღმერთზე მიმთითებელ თითქმის ყველაზე პოპულარულ სახელს – *სიგყუა ღმრთისა*:

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

მიქაელ მოდრეკილი: „რომელი იშვა მამისაგან წინააღმდეგ საუკუნეთა სიგყუა საღმრთო“ (684, გვ. 11); „რაჟამს გვშევ კორციითა ძე და სიგყუა დაუსაბამო“ (684, გვ. 27); „ქრისტიან ღმერთმან ღმრთისა მამისა უხილავისა სიგყუამან“ (684, გვ. 8). (იხ. აგრეთვე: 684, გვ. 1, 3, 20, 28...).

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

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

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

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

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

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

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

ძლიერითა დაჰბადნა არაარსისაგან ხილულნი და უხილავნი კაცთმოყუარებან უფალმან“ (მინჩხი – 664, გვ.195). (დაუკვირდეთ: მინჩხი – „ძალითა მით ძლიერითა“; რუსთველი – „ძალითა მით ძლიერითა“). ზოგჯერაც იგი სამების თვისებაა და არა მისი რომელიმე ჰიპოსტასი: „ერთარსებასა სამებით თაყუანის-გცემთ და გუამოვნებით სამთუთებით გქადაგებთ, მამაო, ძეო და სულო სახიერო, და ვაკურთხევთ შენსა მიუწდომელსა ძალსა და ავაშაღლებთ მეუფებასა შენსა“ (მინჩხი – 664, გვ. 275-276).

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

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

დაბოლოს კიდევ ერთი მინიშნების თაობაზე.

ქართული ქრისტიანული ლიტერატურის ერთი ბრწყინვალე პოეტური ალეგორიაა სამების *სამ ბრწყინვალედ, სამ მშედ* მოაზრება: „ერთობით ერთსა მეუფებასა, ერთსა არსებასა, ერთსა ძალსა *სამ ბრწყინვალედ* ერთხაგად მნათობიერსა, სამებასა წმიდასა, ერთ ბუნებასა, არსება დაუბადებელსა, ბუნება გამოუთქუმელსა, სამ გუამოვანსა ერთსა უფლებასა, ყოველნი მორწმუნენი ქებით ვაკურთხევდეთ აწდა უკუნითი უკუნისამდე“ (მიქელ მოლრეკილის *იაღვარი* – 684, გვ. 8). საკმარისია გავისვენოთ კაცხის ექვსაუსიდიანი გაძრის საკურთხეველის წინ რაჭის ერისთავის რაგის მიერ აღმართული ჯვარის XI საუკუნის დასაწყისის წარწერა: „ქ. სამმშედ, სამმნათად, სამთავად ერთარსებად აბრაჰამის ზე გუეცნობ სამებაო და ღრმად

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

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

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

„ჰგვანდა, თუ-მცა შეყრილ იყვნეს ორნი მზენი, ერთი მთვარე“

(1381)¹.

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

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

„შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხედეს მთვარე შენი

შენმან მზემან, ვერვის მიჰხედეს, მოცა-ვიდენ *სამნი მზენი!*

აქათ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან ღიღნი კლდენი!“ (1303).

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

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

„ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევიროთ რაცა ქმარი,
მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო
დასანთქმარი“

(134).

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

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

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

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