

ე. ხინთიბიძე

„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-
მსოფლმხედველობითი სამყარო

„ქართველოლოგი“, 2009

გვ. 395-409

მიჯნურობის თეორია *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში

რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ძირითადი ღერძი – სიყვარული ამ გრძნობის უმაღლესი, საუკეთესო სახეობაა. პოემა ეძღვნება სიყვარულის საუკეთესო, ადამიანურ გამოვლინებას. ოღონდ, პოემაში შექებული, გაიდევალებული გრძნობა არ არის სიყვარულის ერთადერთი გამოხატულება. პოეტი იცნობს ამ გრძნობის სამ გამოვლინებას (273, გვ. 284). აქედან მის მიერ შექებული, გაიდევალებული არის სწორედ „საშუალი“ სახეობა მიჯნურობისა, ხოლო დანარჩენ ორ გამოვლინებას იგი უკიდურესობად მიიჩნევს. სწორადაა შენიშნული: „რუსთველი უარყოფს მიჯნურობის ორივე უკიდურეს ფორმას – საზეო-საიმქვეყნიო მისტიკურ გრფიანებას და ხორციელ სულწასულობას“ (28, გვ. 32). მხოლოდ ვამჯობინებდი მეტყვა: რუსთველი ემიჯნება, მხატვრული ასახვის საგნად არ აქცევს, სიყვარულის ორივე უკიდურეს გამოვლინებას. თავის მხრივ, პოეტის მიერ გაიდევალებული „საშუალი“ სახეობა მიჯნურობისა, აერთიანებს რა ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს, წარმოადგენს სიყვარულის ერთადერთ სწორ, იდეალურ, უმაღლეს სახესხვაობას. ჩემი აზრით, თუ არ გავითვალისწინებთ არისტოტელეს „საშუალის“ თეორიას, თუ არ დავდგებით იმ თეორიულ საფუძველზე, რაც არისტოტელეს ეთიკამ წარმოადგინა, ძნელი გასააზრებელია, როგორ აიდეალებს რუსთველი მიჯნურობის მეორე სახეობას, როცა სიყვარულის პირველ სახეობად საღვთო მიჯნურობას მიიჩნევს და ამ მეორე მიჯნურობას მხოლოდ პირველის მიბაძვად თვლის.

ვერ ხელავდა რა რუსთველის აზროვნების ამ საყრდენს – არისტოტელეს „საშუალის“ თეორიას, – ნ. მარი სწორედ აღნიშნულ შეუსაბამობას ამჩნევდა პროლოგის მიჯნურობის თეორიასა და საკუთრივ პოემას შორის და ერთადერთ გამოსავალს იმაში ხელავდა, რომ პროლოგის სამივე საუკეთესო სტროფი (20, 21, 22) დანართად მიეჩნია¹. ნ. მარი დაბეჯითებით წერდა, რომ პროლოგის პირველი სახის მიჯნურობაში ჩანს «новый, чуждый Руставскому поэту момент, именно представление о любви к Богу как не только противоположение всякой человеческой любви, но и единственный высший род любви: сравнительно с нею человеческая любовь даже в лучшем, идеальнейшем ее проявлении есть лишь нечто подражательное, второстепенное. Ничего подобного не мог сказать Шота, творец *Витязя в барсовой коже*, автор тех строф с гимном именно высокой, несравненной человеческой безумной любви, идеальной любви мужчины к женщине...» (408, გვ. 49).

რა თქმა უნდა, მარის დასკვნა ამ სტროფების არარუსთველურობის შესახებ არასწორია, მაგრამ მის მიერ დასმული საკითხი – როგორ შეიძლება მიჯნურობის მეორე სახეობა პირველ სახეობაზე უფრო მაღლა იყოს დაყენებული – იმდენად ლოგიკური ჩანდა, რომ მან შეცდომაში შეიყვანა მკვლევარი ნ. ნათაძეც, რომელმაც ეს სტროფები სპეცილური შესწავლის საგნად აქცია. მკვლევრის წინაშე იგივე გადაუჭრელი საკითხი დადგა: „როგორაა, რომ პირველ სიყვარულს, რომელსაც რუსთველი ახსენებს... რუსთველი ემიჯნება, ვითარცა მაღალს და მიუწვდომელს და, მაშასადამე, თავის იდეალურ გმირთა გრძნობები სრულიად შეგნებულად მეორე რანგში ჩამოჰყავს“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140). ამ წინააღმდეგობისგან თავის დასაღწევად მკვლევარმა სხვა გზა აირჩია. მან პირველი სახის მიჯნურობა განმარტა არა როგორც საღმრთო, მისტიკური (ღმერთის მიმართ აღამიანის) სიყვარული, არამედ როგორც *მეგაფიზიკური სიყვარული*, სიყვარულის პლაგონურ-ნეოპლაგონური იდეა, პლაგონის იდეათა სამყაროში არსებული სიყვარულის იდეა (არსებითად ასევე ესმოდა რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა შ. ნუცუბიძესაც – 193, გვ. 166). მკვლევარის მოსაზრება არ არის სწორი.

ნ. ნათაძის მტკიცება არსწორად მიმაჩნია იმის გამო, რომ ერთი მხრივ, ამ გაგებით რუსთველის

¹«Неизвестный писатель как бы полемизирует с Шотою из Рустава, но, внося свои отличные суждения, подражает строфам подлинника» (408, გვ. 50).

მსჯელობა სიყვარულის პირველ სახეობაზე სავსებით მოწყვეტილი, სავსებით უცხო ჩანს პოეტის აზროვნებისათვის, პოემის იდეური სამყაროსათვის. პოემის იდეურ-შინაარსობრივ ჩანაფიქრში არაფრით არ მოიაზრება ის თვალსაზრისი, რომელიც აქაა განვითარებული. მეორეც, მკვლევარის მსჯელობა ალბათობაზეა დამყარებული და მის მტკიცებაში წინააღმდეგობები შეინიშნება:

1. თუ რუსთველის პირველი მიჯნურობა არის მეგაფიზიკური სიყვარული, იდეა და არა მიჯნურობის სახეობა, მაშინ რატომ უწოდებს მას რუსთველი „საქმე სამეოს“? ამ წინააღმდეგობის მოხსნას მკვლევარი იმით ცდილობს, რომ, მისი აზრით, პოეტის „სიგყვათხმარება“ *არამუსტია, დიფუზურია*: „ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი, როგორც ჩანს, პოეტის სიგყვათხმარების ერთგვარ არასიმუსტეში, მის დიფუზურობაში უნდა ვეძებოთ“ (169, გვ. 172; 172, გვ. 141).

2. თუ პირველი მიჯნურობა სიყვარულის მეგაფიზიკური იდეაა, მაშინ როგორ გავიგოთ პოეტის სიგყვები „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ეს სტრიქონი ხომ აშკარად გულისხმობს ადამიანის სწრაფვას, ადამიანის გრძნობის მიმართებას რაღაცისადმი და არა თავისთავად ირეალურ სამყაროში არსებულ იდეას, რომლისადმი ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს მიმართება და სწრაფვა. რომ აქ რაღაც „შერევაა“, „აღრევაა“ (*იქვე*), რომ აქ „უნდა ვიგულისხმოთ“ (*იქვე*), რაღაც, რაც უშუალოდ ამ სიგყვებში არ მოიაზრება, ამას მკვლევარიც გრძნობს და წერს: „პლაგონის მიჯნურობის თეორიას იცნობდა არაბულ-სპარსული პოეზიაც, სადაც, ძალიან შესაძლებელია, რუსთაველს ადამიანთა მაღალი სიყვარულისა და სიყვარულის იდეალური პროტოტოპის აღრევის პრეცედენტი ჰქონდა“ (169, გვ. 172).

3. თუ პირველ მიჯნურობაში პლაგონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა, მეგაფიზიკურად არსებული სიყვარული იგულისხმება, უნდა დავასაბუთოთ, რომ მას ანტიკურ თუ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ახსიათებდნენ *ისე, როგორც რუსთველი ახასიათებს*: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხედებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავაღდებიან“. მკვლევარის სიგყვები: „ბუნებრივია, რომ იგი (იდეა) იქნება „ძნელად სათქმელი“, „ენათა მიერ ძნელად გამოსაგები“, მას ადვილად მიეწერება სხვა, №21 სტროფში გამოთქმული თვისებები,

სახელდობრ: რომ მას „ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, რომ იგი ძნელად გამოსათქმელია და ყურისათვის ძნელად აღსაქმელი...“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140), ჩემი აზრით, არ არის დამარწმუნებელი. რუსთველს არ შეეძლო დაეხასიათებინა პლატონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა და მისთვის ძნელად გამოსათქმელი და მსმენელთა ყურის დამავალიანებელი ეწოდებინა, თუნდაც იმიტომ, რომ პლატონი ამ სიყვარულის განმარტებას „ნადიმსა“ და „ფედროსში“ რამდენიმე ბრწყინვალე პასაჟს უძღვნის. უფრო წინააღმდეგობრივი ჩანს დებულება: „სიყვარულის მეტაფიზიკურ იდეას „ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“. თუ პლატონურ-ნეოპლატონური სიყვარულის იდეა *შეიმეცნება*, იგი მხოლოდ და მხოლოდ გონებით, ფილოსოფიით, სიბრძნით (ე. ი. „ჭკვიანთა“ მიერ) შეიმეცნება; რუსთველი კი რაღაც ისეთ გრძნობაზე ლაპარაკობს, რომელსაც სწორედ *ბრძენი* ვერ მიხვდება და ვერ მისწვდება.

4. ნ. ნათაძის გააზრებაში გაურკვეველი რჩება *პირველის* („ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“) მნიშვნელობა. ამიტომ მკვლევარს იგი სიტყვა „ტომის“ სინონიმად მიაჩნია: „სიტყვა „პირველი“ ამ ტაეპში... „ტომის“ სინონიმი გამოდის“ (169, გვ. 172; 119, გვ. 134).

5. მკვლევარის აზრით, რუსთველი მიჯნურობის პირველ სახეობაზე საუბარს ასეთი სიტყვებით იწყებს: „სიტყვას ჩამოვაგდებ მიჯნურობაზე – ზეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესაზე მათ შორის“ (*იქვე*). მკვლევრისავე განმარტებით, აქ რუსთველი პლატონის ცნებებით და განმარტებებით საუბრობს. მაგრამ პლატონისთვის უმაღლესი იდეა, იდეათა იდეა იყო არა სიყვარულის, არამედ სიკეთის იდეა. ასევე დარჩა ეს ნეოპლატონიკოსებისთვის. მკვლევარმა არ იცის არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც პლატონის იდეათა სამყაროში სიყვარულს უპირველეს იდეად მიიჩნევდეს, ამიტომ იგი წერს: „ეს თავისებური მეტაფიზიკური კომპლიმენტი მიჯნურობისადმი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სრულებით ორიგინალური აზრია, რომელიც არ ყოფილა გამოთქმული არც ანტიკურ ფილოსოფიაში, არც აღმოსავლურ პოეზიაში“ (169, გვ. 166; 172, გვ. 135). შეეძლო კი რუსთველს ასეთი დიდი სიახლე მეტაფიზიკაში ამგვარ აქსიომურ ფორმაში ჩამოეყალიბებინა ერთ ტაეპში იმგვარად, რომ მთელი მისი პოემის იდეური ჩანაფიქრი ამ დებულებასთან არავითარ კავშირში არ ყოფილიყო?

6. 22-ე სტროფში უშუალოდ გრძელდება მიჯნურობაზე საუბარი და ისევაა დახასიათებული ის პირველი სახე მიჯნურობისა, რომელიც „მომცემი აღმაფრენათა“ იყო და მასზე ნათქვამია: „მოგთა აქვს *საღმრთო სიახლე*, დაშვრების აღმაფრენითა“. აქ აშკარადაა მინიშნებული, რომ ის პირველი სახეობა მიჯნურობისა არის არა სიყვარულის მეგაფიზიკური იდეა, არამედ საღმრთო სიახლე, საღმრთო სურვილი, საღმრთო ახლოყოფნა. ეს უხერხულობაც შენიშნა მკვლევარმა და მისგან თავის დასაღწევად განაცხადა, რომ წინა ორი სტროფი და მომდევნო სტროფი: „ორ სხვადასხვა საკითხს ეხება და სხვადასხვა ლიტერატურული წყაროებიც აქვს მხედველობაში“ (169, გვ. 173; 172; გვ. 142). ეს უკანასკნელი განცხადება კი დაუსაბუთებელია.

პროლოგის მიჯნურობის პირველი სახეობა არის ღვთაებრივი სიყვარული, მისტიკური ელფერი შეფერილი ქრისტიანული სიყვარული ღმერთის მიმართ.

რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა რომ უთუოდ ღმერთის მიმართ სიყვარულია, ამას ამტკიცებს შემდეგი გარემოება:

1. სავესებით სწორადაა დასაბუთებული ნ. ნათაძის მიერ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომებით (169, გვ. 164-165; 172, გვ. 131-133), რომ რუსთველის „ტომი“ უდრის ბერძნულ *γένος* და ნიშნავს თანამედროვე ლოგიკურ ტერმინს *გვარი*, ხოლო რუსთველისავე „გვარი“ უდრის ბერძნულ *ἐξῆς*-ს და ნიშნავს *სახეს*, *იდეას* (*იქვე*; იხ. აგრეთვე, 154, გვ. 201-202). ეს უკანასკნელი სიგევა ნ. მარსაც *არსებითად*, ძირითადად სწორად ესმოდა (408, გვ. 48). მაინც უმჯობესია მისი მნიშვნელობა დაკონკრეტდეს, როგორც „წესი“ (კანონი, მცნება), რის საშუალებასაც იძლევა რუსთველის უშუალოდ წინარე ეპოქაში შესრულებული თარგმანი ძველი აღთქმის ტექსტებისა (იხ. 9, გვ. 98). „პირველი“ არის რიგობითი რიცხვითი სახელი – რიგით პირველი¹. „ზენა“ რუსთველის პოემაში ნიშნავს *ზენიურს*, *ღვთაებრივს*, *საღვთოს*: „ზენა 297, 523, მაღალი, კურთხეული, ზენიური, ღვთაებრივი“ (10, გვ. 362). აქედან გამომდინარე, რუსთველის სიგევები: „ვთქვა მიჯნურობა

¹ არ შეიძლება *პირველის* მიჯნურობის პირველ სახეობაზე მითითებად მიჩნევა („მიჯნურობა პირველი“). კონტექსტს თუ ასე გავიაზრებთ, მაშინ ტექსტი ისე უნდა გასწორდეს, როგორც კ. კეკელიძე ასწორებდა: „ვთქვა მიჯნურობა: პირველი – ტომი და გვარი ზენათა“ (116, გვ. 282). ამგვარი გასწორება და აქედან გამომდინარე ამ სტრიქონში „მიჯნურობა პირველის“ ამოკითხვა მცდარია (169, გვ. 164; 172, გვ. 130).

პირველი და გომი გვართა გენათა“, ნიშნავს: ვიცევი მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივ იდეათა შორის პირველი („პირველი... გვართა გენათა“) და ამ იდეათა იდეა, მათი შემკრები თუ მომცველი იდეა („გომი გვართა გენათა“)².

რა არის ეს საღვთო მცნებები, ღვთაებრივი იდეები, რომელთა შორის რიგით პირველი და რომელთა მომცველი მცნებაც, ანუ იდეათა იდეა არის სიყვარული? ეს მცნებანია: გიყვარდეს ღმერთი შენი, გიყვარდეს მოყვასი შენი (მთ. 22, 36-39), „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და ღელასა შენსა“ (მთ. 19, 18. 19) და სხვა ამის მომღვენო ღვთაებრივი იდეები. არის თუ არა სწორი და ქრისტიანული მოძღვრებით აღიარებული დებულება: ღმერთის სიყვარული არის რიგით პირველი იდეა ღვთაებრივ მცნებათა შორის და ამ მცნებათა თავი და თავი, იდეათა იდეა? არის. ამას სიყვასიყვით ამტკიცებს საღვთო წერილიც და წმინდა მამანიც. „სახარების“ მიხედვით, უფალს ჰკითხეს: „მოძღუარ, რომელი მცნებაა უფროჲს არს სჯულსა შინა? ხოლო იესო ჰრქუა მას: შეიყუარო... ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს ღიდი და პირველი მცნებაა. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო... მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“ (მთ. 22, 36-39; მღრ. მარ. 12, 30. 31). ვფიქრობ, რომ *სახარება* გარკვევით ამბობს, რომ ღმერთის მიმართ სიყვარული არის „ღიდი და პირველი მცნებაა“: უმთავრესი, იდეათა-იდეა და რიგით პირველი მცნება. ასევე იყო ეს აზრი განმარტებული წმინდა მამათა მიერ. ბასილი დიდის „ასკეტიკონში“ ვხვდებით ასეთ ეპიზოდს: ბერები ეკითხებიან ბასილს: „რაჲ არს წესი და შემდგომობისაჲ მცნებათა ღმრთისათა. ვითარმცა რომელიმე იყო პირველი და სხუაჲ მეორე და სხუაჲ შემდგომი...?“ (453, 19 v). ბასილი პასუხობს: „კითხვაჲ ეგე თქუენი ძუელითგანი არს და გემოთგანვე მოცემულ სახარებასა შინა. რაჲამს მოუკდა უფალსა შჯულის მოძღუარი იგი, – მოძღუარ, – ჰრქუა, რომელი არს პირველი მცნებაჲ შჯულსა შინა და უფალმან მოუგო: შეიყუარო უფალი, ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს პირველი და ღიდი მცნებაჲ და მეორე მსგავსი ამისი:

² „გომი გვართა გენათა“ რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში ხშირად საკმაოდ ბუნდოვნადაა ინტერპრეტირებული (185, გვ. 93).

შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუხი. აჰა, ესერა თუთ თავადმან უფალმან დადვა შემდგომობისა წესი მცნებათა თუხთაჲ. რამეთუ *პირველად და უდიდესად მცნებად ღმრთისა მიმართ სიყუარული განსაზღვრა. ხოლო მეორედ და შემდგომად და მსგავსად მისსა უფროჲს სრულ მყოფელად პირველისა მის და მიერ გამომაგალად თქუა სიყუარული მოყუასისაჲ. ვინაჲცა აწ თქუმულთა ამათგანც და სხუათა ესევეითართა ღმრთივ სულიერთა წერილთა შინა პოვნითაგანცა ყოველთავე მცნებათა უფლისათა წესი და შემდგომობაჲ ისწავების*“ (725, 19v-20r). ვფიქრობ, აშკარაა: საღმრთო მცნებათა, იდეათა შორის სიყვარული მიჩნეულია რიგით პირველ და უდიდეს, იდეათა იდეად. მისგან გამოდის სხვა იდეები. აქ მოყვანილი ამონაწერები რომ არ არის შემთხვევითი, ვფიქრობ, ნათლად გამოჩნდა ზემოთ, როდესაც ვამტკიცებდით, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით *სიკეთედ*, მნებორივი მოძღვრების უმთავრეს და ყოვლის მომცველ იდეად ღმრთის მიმართ სიყვარულია მიჩნეული.

2. რუსთველისეული დახასიათება სიყვარულის იმ გამოვლინებისა, რომლითაც იწყებს იგი საუბარს მიჯნურობაზე, ზუსტად შეესაბამება ქრისტიანულ მწერლობაში ღვთაებრივი სიყვარულის კომენტირებას:

ა) რუსთველის სიგყვით ეს სიყვარული არის: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „ენა დამერების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. ამგვარადვეა ქრისტიანული მოძღვრებით გააზრებული ღმრთისადმი სიყვარული: ღმრთისადმი სიყვარული არ აიხსნება, არ განიმარტება, მისი განმარტებისას ენა დაგებმით. ენა დაიღლება მისი ახსნით და მსმენელი მაინც ვერ გაიგებს მას. ბასილ დიდს ასკეტები ეკითხებიან: „პირველად უკუშ ღმრთისა მიმართ სიყუარულისათჳს მეზრახე ჩუენ. რამეთუ ესე გუასმიეს ვითარმედ ჯერ-არს სიყუარული, ხოლო თუ ვითარ შესაძლებელ არს წარმართებაჲ მისი, ამისდა სწავლად მეძიებელ ვართ “ (725, 20r). ბასილი სწორედ ისევე პასუხობს, როგორც რუსთველი ახასიათებს ამ პირველ სიყვარულს: არ შეიძლება ღმრთის სიყვარულის სწავლა. როგორც მზის სინათლის სიხარული, სიცოცხლის სიგებო და დედის სიყვარული არავის უსწავლებია ჩვენთვის, ასევე არ ისწავლება ღმრთის სიყვარული („უსწავლელ არს ღმრთისა მიმართ სიყუარული. რამეთუ არცა ნათლისათჳს სიხარული, გინა ცხოვრებისა შეგებობაჲ, სხჳსა ვისგანმე გჳსწავლიან? არცა სიყუარული მშობელთა გინა მზრდელთაჲ სხუა მან ვინმე გუასწავლნა. ეგრეთვე და

ფრიად უფროდს საღმრთოდ სურვილი არა გარეგნით ისწავლების, არამედ მყის აგებულებასავე თანა ცხოველისა, კაცისასა ვიგყუ თესლოვნებითი, რამდე სიგყუად დათესულ არს ჩუენ შორის“ – 725, 20r). არ გამოითქმის, არ აიხსნება ღმერთის მიმართ სიყვარული, ისევე როგორც საღმრთო სიკეთის ბრწყინვალება, ვერ წარმოაჩინებს მას ადამიანის სიგყვა, ვერც ყური გაიგონებს („რამეთუ ყოვლად გამოუთქუმელ და მიუთხრობელ არიან ელვანი საღმრთოდსა სიკეთისანი“, – განაგრძობს ბასილი დიდი საღმრთო სიყვარულის განმარტებას, – „ვერ წარმოაჩინებს სიგყუად, ვერცა მიითუალავს სასმენელი“ – 727, 12v).

ბ) „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ – აქ ყოველ ეჭვს გარეშე გამოთქმულია დებულება, რომელსაც დაბეჯითებით იმეორებს მთელი ქრისტიანული მისტიკა: საღმრთო მცნებათა, საღმრთო იღვათა, ღვთაებრივ ღოგმათა გონებით, სიბრძნით, ადამიანური ლოგიკით მიწვდომა არ შეიძლება. ადამიანური სიბრძნისათვის საღმრთო მცნება და მათ შორის მისი პირველი მცნებაც მიუწვდომელია („ჭკვიანი“ აქ ნიშნავს რაციონალისტს, ბრძენს – შდრ. 44, გვ. 100).

გ) „იგია საქმე საზო, მომცემი აღმაფრენათა“ – ამაზე უფრო ნათლად ღვთაებრივი სიყვარულის განმარტება ქრისტიანული მისტიკის ენით შეუძლებელია. საღვთო სიყვარული, ქრისტიანული მისტიკით, სწორედ აღმაფრენის მომცემია. ადამიანს ღვთაებრივ შთაგონებას აძლევს. იგი სწორედ იმქვეყნიური, ღვთაებრივი სამყაროს საქმეა. ადამიანი ღმერთთან აჰყავს, ადამიანს ღმერთს უერთებს. ადამიანს ღმერთში ასახლებს.

დ) 22-ე სტროფში პირდაპირაა გამოცხადებული, რომ ეს გამოვლინება *მიჯნურობისა* არის საღმრთო სიახლე, საღმრთო ახლობა, საღმრთო სწრაფვა, საღმრთო სიყვარული: „მოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დამწერების აღმაფრენითა“¹.

¹ რუსთველი სიყვარულის ამ სახეობაზე ამბობს: „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ამ დებულების გაგება ორგვარად შეიძლება, რამდენადაც „თმობა“ და „ღათმობა“ *ვეფხისტყაოსანში* ნიშნავს როგორც *თმენას*, მოთმენას; ასევე *ღათმობას* (10, გვ. 363; 241, გვ. 365):

ა) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), *თმობდეს* (გოგებდეს) მრავალ წყენას (450, გვ. 378). ესეც გიბიური დებულებაა ქრისტიანული მისტიკის: ღვთაებრივი სიყვარული, ჩვენს სულში ღმერთის ჩასახლება, ნიშნავს დაგოვო („თმობამცა“) ყოველი ამქვეყნიური წუხილი, საქმე, საზრუნავი („წყენა“) და იფიქრო მხოლოდ ღმერთზე. ბ) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), *ითმენს* მრავალ წყენას. არც ასეთი გაგება

3. ამ გაგებით პროლოგსა და საკუთრივ პოემაში გატარებული თვალსაზრისი ერთმანეთს თანხვედბა: პოემა პროლოგში ამქვეყნიური სიყვარული ჩაუნაცვლა საღვთო სიყვარულს, დააყენა მის ადგილას; ჩათვალა სიყვარულის უმაღლესი გამოვლინების მიბაძვად. მან სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებას შეუტოლა, შეუნაცვლა ამქვეყნიური ანუ ადამიანური სიყვარული, რომელიც საღვთო სიყვარულს ემსგავსება („ჰბაძავს“) სიწმინდობაში, სიწმიდეში, გრძნობის სიღიადეში (შდრ. 253, გვ. 334). ასევე, საკუთრივ პოემაში ასახული ეთიკურ-მნიშვნელობით, ამქვეყნიური სიყვარული დგას სწორედ იმ ადგილას, რომელიც ქრისტიანულ ეთიკაში საღვთო სიყვარულს უჭირავს. პროლოგისეული დებულება – ამქვეყნიური სიყვარულის საღვთო სიყვარულად მიჩნევა (ანუ ამქვეყნიური სიყვარულის სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებასთან შეტოლება) პოემაში მხატვრულ ტილოზეა გარდასახული (შედარე ნ. მარის თვალსაზრისს პოემის ძირითადი ნაწილისა და პროლოგის ურთიერთობაზე - 411, გვ. 160; იხ. აგრეთვე, 152, გვ. 176; 271, გვ. 30).

ბუნებრივია, რომ ღვთაებრივ სიყვარულს პოეტი სიყვარულის უმთავრეს გამოვლინებად თვლის. სიყვარულის ჭეშმარიტ სახეობად სწორედ ეს სახეობა იყო მიჩნეული ქრისტიანული რელიგიის მიერ. მეორე მხრივ, სწორედ ღმერთისადმი მისტიკური სიყვარული იყო გაიდებებული არაბულ სუფიზმში, რომელსაც რუსთველის მიჯნურობის თეორიის ჩამოყალიბებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის (374, გვ. 282; 16, გვ. 133-144). რუსთველი წერს:

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა
გენათა,

ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;

იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;

ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა
წყენათა (20).

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ
მიჰხვდებიან,

ეწინააღმდეგება იმ აზრს, რომ მიჯნურობის ეს სახეობა არის საღვთო სიყვარული. მხოლოდ ასეთი გააზრებით ამ დებულებაში პოეტის მიერ კიდევ ერთი არგუმენტია წამოყენებული საღვთო მიჯნურობის წინააღმდეგ. ავტორს დებულებებისა: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანი ვერ მიჰხვდებიან“ და „მოგთა აქეთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“, რა თქმა უნდა, ამ აზრის გამოთქმაც შეეძლო.

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავაღლებიან;
ვთქენე ხელობანი ქვენნი, რომელნი ხორცთა
ჰხედებიან;

მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით
ბნდებიან (21).

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა
წყენითა;

ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების
აღმაფრენითა;

კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა
ფრფენითა (22).

საღმრთო სიყვარული, რუსთველის აზრით, სიყვარულის ერთი უკიდურესობაა. პოეტი, რომელმაც აღამიანი, ამქვეყნიური განცდები დააყენა საკუთარი კონცეფციის ცენტრში, აშკარად ემიჯნება სიყვარულის ამ გამოვლინებას მისი გამოუთქმელობის, მისტიკურობის, არაამქვეყნიურობის გამო. სიყვარულის ამგვარი ინტეპრეტაციისკენ რუსთველს წმინდა წერილი წარმართავს: „რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თჳსი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად?“ (1 იოანე, 4, 20). გონების, სიბრძნის, აზროვნების მოგრფიალე პოეტს არ შეუძლია შემოქმედების საგნად აქციოს ამგვარი მიჯნურობა, რადგანაც იგია „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხედებიან“ (147, გვ. 58). სიცოცხლის, სილამაზის, სიმხნის, ამქვეყნიური ტკბობის მოგრფიალე პოეტი აშკარად ვერ ურიგდება „საღმრთო სიახლით“, მხოლოდ და მხოლოდ აღმაფრენით დამაშვრალ, დაღლილ ასკეტებს: „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“.

მეორე უკიდურესობა სიყვარულისა ესაა პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის სხვა გამოვლინება – ამქვეყნიური სულსწრაფვა, ღონეუანობა: „კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“. იგი სიძვაა – ხორციელი სიყვარულის ის გამოვლინება, რომლის არსი „შორით ბნელაში“ აღარ არის; რომელიც დაცლილია იმ რეალური აღმაფრენისაგან, რაც საღვთო სიყვარულს ჰქონდა (სტროფი 21) და სიყვარულის გრძნობის გამოვლენის მეორე უკიდურესობაში ვარდება. რუსთველი მკვეთრად ემიჯნება ამგვარ ხორციელ სიყვარულს. იგი აღარ თვლის მას *ნამდვილ, ჭეშმარიტ* მიჯნურობად. ბუნებრივია, რომ, ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ქება და შესხმა სიყვარულისა, რომელიც არ

იყო ღვთაებრივი და იყო ხორციელი, აღიქმებოდა სიძვად (ასედაც გაიგო რუსთველის მიჯნურობა ალორძინების ხანის ქართულმა სამღვდლოებამ). რუსთველი გრძნობს ამას და განსაკუთრებით, ხაზგასმით ემიჯნება ამ მეორე უკიდურესობას:

მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასაღარი:

იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,

ნუვინ გაჰრევთ ერთმანეთოსა! გესმის ჩემი ნაუბარი? (24, 2-4).

რა თქმა უნდა, ამ სიგყვების ცალმხრივი გაგებაც არ შეიძლება. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სიძვა საერთოდ არ წარმოადგენს სიყვარულის გრძნობის გამოვლინების რაიმე სახეობას. ასე არ ფიქრობს რუსთველი, როცა „*ფაგმანისგან ავთანდილის გამიჯნურების*“ თავს წერს:

ფაგმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნდომა შეუვიდა,

სიყვარული მეგის-მეგი მოემატა, ცეცხლებრ სწვიდა (1082, 1-2).

დაწერა წიგნი საბრალო, მის ყმისა მისართმეველი,

მისისა მიჯნურობისა მისთა პატიეთა მცნეველი (1084, 1-2).

ის, რასაც *მიჯნურობის ჭეშმარიტი გამოვლინება* უნდა გაემიჯნოს, მხოლოდ და მხოლოდ *მიჯნურობა* შეიძლება იყოს, მაგრამ მისი სხვა გამოვლინება, არაჭეშმარიტი. ამიგომაც აგრძელებს რუსთველი იქვე, პროლოგში: „*მძულს უგულო სიყვარული*, ხვევნა, კოცნა, მგლაშა-მგლუში“ (25,4).

კატეგორიულად, ხაზგასმით ემიჯნება რა სიძვას, რუსთველი საუკეთესო საშუალის პოვნის ცნობილი გზით მიდის. არისტოტელე შენიშნავდა, რომ საუკეთესო საშუალი პირველ რიგში მკვეთრად უნდა გაშორდეს, უნდა გაემიჯნოს იმ უკიდურესობას, რომელიც მის ბუნებას ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება და რომელშიც მისი აღრევა სახიფათოა, და შემდეგ უნდა იპოვოს მან თავისი, მეორე უკიდურესობიდან განსხვავებული ადგილი (Eth. Nic., II, 9).

ჭეშმარიტი მიჯნურობა ამ ორი უკიდურესობის საშუალია. მიჯნურობის პირველი უკიდურესობიდან (რომლის გვერდითაც მის მიერ გაიდევალებული ამქვეყნიური სიყვარული დგას) იგი იღებს სულიერ სწრაფვას, აღმაფრენას, შორით ბნედას, სიწმინდეს, გრძნობის სიღიადეს (მდრ. 271, გვ. 34); ხოლო მეორედან (რომელსაც პრინციპულად უპირისპირდება და შორდება) – ამქვეყნიურობას, ხორციელობას, რეალურობას. რუსთველის აზრით, ესაა ერთადერთი ნამდვილი, სწორი,

ჭეშმარიტი, უმაღლესი სახე მიჯნურობისა. პოეტი უკომპრომისოდ იხრება მისკენ და პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვანე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ამ ამროვნების პრინციპი, ჩემი ამრით, ეფუძნება არისგოგლეს მოძღვრებას ორი უკიდურესობიდან გამიჯნულ „საშუალებე“, როგორც სრულქმნილზე, საუკეთესოზე.

რომ უფრო ნათლად გავითვალისწინოთ რუსთველის მიერ გაიდევალებული სიყვარულის არსი, უნდა გვახსოვდეს, რომ არისგოგელესეული საშუალო არ არის ორ უკიდურესობას შორის მარგივი საშუალო ადგილი, ბოშიერად აღება თითოეული უკიდურესობის თვისებებისა. პირიქით, არისგოგელეს საშუალო აერთიანებს ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს იმ ღოშით და იმ მოცულობით, როგორც ისინი ამ უკიდურესობებში არსებობენ და მთლიანად უარყოფს თითოეული უკიდურესობის მანკიერ მხარეებს. ასე რომ, რუსთველის მიერ გაიდევალებული სიყვარული ისეთივე დიდი აღმაფრენის მქონეა, როგორც საბეო სიყვარული და ამავე დროს იგი აშკარად ამქვეყნიურია (ისე როგორც მეორე უკიდურესობა). ამიგომავა, რომ პოემაში მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ამქვეყნიური, მაღალ-აღამიანური სიყვარული დაახლოებით იმავე ფუნქციის მქონეა, რაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ღვთაებრივ სიყვარულს ჰქონდა (შდრ. 176, გვ. 142). *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის სიყვარულის თეორიის მხოლოდ ასეთი გაამრება ეთანხმება საკუთრივ პოემის იდეურ მიმანდასახულობას: პოემის მიხედვით ამქვეყნიური ჭეშმარიტი სიყვარული დაყენებულია ეთიკური სისტემის ცენტრში, იქ, სადაც ქრისტიანობა ღვთაებრივ სიყვარულს მიუჩენდა ადგილს. ამ ახლებურ გაამრებას ქრისტიანული სიყვარულის სათნოებისა, საფუძველი ისევ და ისევ ახალ აღთქმაში აქვს. საქმე ისაა, რომ მოციქული არაორამროვნად ამბობდა: ღვთაებრივი სიყვარულის გამოვლენის ერთადერთი სახეობა ამქვეყნიური სიყვარულიაო: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგოეს და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებელ არს“ (I იოანე, 4, 12). ეს დიდი გადაამრება გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლმეგრძნებაში, საითკენაც მიისწრაფოდა ამ ეპოქის მოწინავე საზოგადოების ამროვნება, *ვეფხისტყაოსანში* მხატვრულ სახეებში

გადაწყვეტილია საკუთრივ პოემაში, ხოლო თეორიულად ჩამოყალიბებულია პროლოგში.

რუსთველის მიჯნურობის თეორია საინტერესოდ განმარტა ზ. გამსახურდიამ. მკვლევარმა გააგრძელა ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისი პოემის მისტიკურ-ალეგორიული გააზრების შესაძლებლობის თაობაზე. მისი აზრით, „შოთას საბოლოო მიზანი იყო მაინც საზოგადოებრივი მიჯნურობის შექმნა, ოღონდ „ხელობანი ქვენანის“ ნიღაბქვეშ, იგავურად, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“ ამსოფლიური მიჯნურობის ეპიზოდები გამოყენებულია საზოგადოებრივი მიჯნურობისათვის ქების შესასხმელად, ვინაიდან მიჯნურთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება სიმბოლურ-ალეგორულ პლანს ქმნის, რომელშიაც ასახულია ადამიანის სულის დამოკიდებულება ღმერთთან“ (44, გვ. 99-100). ამ დებულების ოპონირებისათვის ყურადღებას შევაჩერებ მხოლოდ რამდენიმე გარემოებაზე (დაწვრილებით იხ. 289, გვ. 231-236) :

1) რუსთველის პოემაში შექმნილი სიყვარულის ალეგორიული განმარტებისათვის საკუთრივ პოემა არ იძლევა თითქმის არავითარ რეალურ საბაბს. ჩემი აზრით, რუსთველი პროლოგშიც სხვას ამბობს. იგი მხაგრული ასახვის საგნად არ ირჩევს საზოგადოებრივ სიყვარულს, რადგანაც აცხადებს: ვიტყვი „ქვენა ხელობაზე“, რომელიც ხორციელი (ამქვეყნიური) გრძნობაა („ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“). შემდეგ კი ახასიათებს ამ ხორციელ სიყვარულს და ამბობს, რომ ეს „ხელობანი ქვენანი“, *თუ სიძვაში არ ვარდება, თუ მისი არსი „შორით ბნელაა“*, ჭეშმარიტად იმ საზოგადოებრივ სიყვარულს ემსგავსება („მართ მასვე ჰბადვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“). ე. ი., ჩემი აზრით, რუსთველი იმას კი არ ამბობს, რომ მე საღვთო სიყვარულს ავსახავ „ხელობანი ქვენანის“ სახით, რადგანაც ეს უკანასკნელი მისი მიბაძვააო ; არამედ სხვას: მე ვიტყვი ხორციელ, ამქვეყნიურ სიყვარულზე. იგი, თუ სიძვაში არ ვარდება და შორით ბნელაში გამოვლინდება, ჭეშმარიტად ემსგავსება საღვთო სიყვარულს. ამ ერთი შეხედვით ნიუანსური განსხვავების უკან პრინციპული სხვაობაა: ჩემი აზრით, რუსთველი პოემაში ასახავს არა საღვთო, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს; მაგრამ ეს ამქვეყნიური სიყვარული საღვთო სიყვარულს უსწორდება, რადგანაც მისი მიბაძვაა.

2) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საზოგადოებრივი მიჯნურობაში რუსთველი ამკარად ამჩნევს

არარეალურობას, ადამიანთა მიერ მიუწვდომლობას. ამაზე მიუნიშნებს პოეტის სიტყვები: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „ენა დაშვრების მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“, ამ დებულებათა ფონზე სავსებით ბუნებრივია რუსთველისავე სიტყვები: „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე დაშვრების აღმაფრენითა“. ამ დახასიათებაში აშკარად იგრძნობა, რომ პოეტი ამ მიჯნურობის უმთავრეს ღირსებად *მხოლოდ* აღმაფრენას ხედავს (მხოლოდ ამ მომენტს გამოჰყოფდა იგი ზემოთაც: „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“) და რეალურობას მოწყვეტილ აღმაფრენას შესაბამისად ახასიათებს: „დაშვრების აღმაფრენითა“. არის ცდა, რომ გმნას „დაშვრების“ ამ კონტექსტში გამოეცალოს ის ნიუანსი, რაც მოღვაწეობის შედეგად *დაღლასთან* არის დაკავშირებული და მოგივირება, რის გამოც რუსთველი ემიჯნება ამგვარ სიყვარულს, მოიხსნას. მითითებულია, რომ რუსთველის „დაშვრომაშიც“ *მხოლოდ* ფუძისეული, თავდაპირველი მნიშვნელობა უნდა იყოს (44, გვ. 103). მაგრამ განა *ვეფხისტყაოსანში* ყველა ლექსიკური ერთეული პირველადი მნიშვნელობით უნდა იყოს დადგურებული?! განა ამა თუ იმ ფუძისაგან ნაწარმოები სიტყვები მხოლოდ და მხოლოდ ამ ფუძის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ და რაიმე ნიუანსს არ უმატებენ, ან არ აკლებენ მას?! „დაღლილის“ ნიუანსი „დამაშვრალს“ ჯერ კიდევ V საუკუნის ქართულ სალიტერატურო ენაში აქვს: „და ვითარცა აღივსებოდა მეექუსჱ იგი წელი საჰყრობილესა მას შინა, ჯეკმა *დამაშვრალობითა შერობათა* მათ შინა სიმენისა მისისაჲთა სენი სნეულებისაჲ მოიწია მის ზედა...“ („შუშანიკის წამება“ – 658, გვ. 23). პოემის ამ კონტექსტის „დაშვრომაში“ *დაღლის* ნიუანსს ხედავდა ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე („და უბნობს ზოგთ სამღ~თსა და სასუფეველის ახლო მყოფობა აქუს მაგრამე ბევრი აღმაფრენაზედ კიდევ დამაშვრალა ეშმაკის საფრთხით რომე უცდენია და ველარ აუწევიაო“ – 705, გვ. 64). ასევეა განმარტებული იგი როგორც იუსტინე აბულაძის (*დაშვრობა*, 21₂, 460₂ დაღალვა, დაღლა – 10, გვ. 359), ასევე აკაკი შანიძის (*დაშვრობა, დამშრომა* 460₂ დაღლა; *დაუშრომელი* 75, 4 დაუღლელი – 241, გვ. 359) ლექსიკონებში.

ზემოთ განხილული სტროფის „დაშვრობისაგან“ დაღლის ნიუანსის გამორიცხვა აშკარად შეცდომაა. გარდა იმისა, რომ ამ ნიუანსს კონტექსტი მოითხოვს და ამიგომაც თითქმის ყველა კომენტატორი მას „დაღლად“ განმარტავს, არსებითია ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ეს

სიგყვა მრავალგზისაა ნახმარი და მას ყველა შემთხვევაში
დაღლის ნიუანსი თან ახლავს. აი, ეს ადგილებიც:

მას პატრონ-ყმანი გაუხდეს, ჭვრეტადმცა სჯობდა
რომელი!

აჰა მშვილდი და ისარი და მკლავი დაუშრომელი!
(76, 3-4).

„უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, დავშვრები, თუ
მოვსთვალვიდე“
(463,2).

„არ დამაშვრალხარ, წავიდე, თუცა დამშვრომის
ქამია“ (476,4).

„მაგრამ ვით იოქმის, ვით გახდა, ვითა გიამბო
ცნობილსა!

ენა დამშვრების, გაცვთების, გულსა შეელმის
ლმობილსა“ (850,2)

ენა დამშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღლებიან
(21, 2).

„მე დავშვერ, ვითა წესია საურავ-გარდახდილისა;
მინა წამოვე, მაშვრალსა ქმნა მომნდომოდა
ძილისა“ (556, 1-2).

3) არის ცდა, რომ რუსთველის სიგყვებიდან –
„კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“
– გამოირიცხოს ხორციელი სულსწრაფვა, ღონეუანობა, და
იგი განიზარტოს, როგორც „შორით ბნედა“ („ვულგარული
გამოთქმა რომ ვიხმართ, პლატონური სიყვარული“);
ფიქრობენ, რომ „ამ „ზოგთა“-ში შეიძლება ვიგულისხმოთ
გარიელი და ავთანდილი, რომელთაც „ქვე-უც ბუნება
კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“ ; ხოლო ამ „კეკლუცებში“ კი
– ნესტან-დარეჯანი და თინათინი“. (44, გვ. 106).

ფიქრობთ, ამ კომენტარის დეკალური განხილვა
საჭირო აღარ უნდა იყოს. მივუთითებთ მხოლოდ შემდეგს:

მოყვანილი კონტექსტის „ფრფენას“ რომ მსუბუქი
ნავარდის, გრფობის მნიშვნელობა აქვს, ამას
ვეფხისტყაოსნის ძველი კომენტატორებიც მიუთითებენ
(ვახტანგ მეექვსე: „კეკლუცი ლამაზს ჰქვია და
რაგინდარას ლამაზს მოინდომებს და იმას შეჰფრფინავს“
– 705, გვ. 6; თეიმურაზ ბაგრატიონი: „კეკლუცთა ზედა
ფრფენითა – ფრენა, სიხარულით და მხიარულებით რომ
დასგრფოდეს საყვარელსა, იმას ნიშნავს“ – 613, გვ. 13) და
ვეფხისტყაოსნის სხვა კონტექსტში დამოწმებული
„შეფრფინვაც“: ავთანდილი ფაგმან ხათუნის ქალაქში დიდი
ინტერესით მიიღეს –

ზარი გახდა შემოაკრბეს ქალაქისა ერნი სრულად,

იქით-აქათ იჯარვოდეს: „ვეუჭვრიტოთო ამას რულად“.

ზოგნი ნდომით შეჭურფინეილეს, ზოგნი იყვნეს სულ-წასრულად:

მათთა ცოლთა მოიძულვნეს, ქმარნი დარჩეს გაბასრულად (1075).

კეკლუცი ვეფხისცაოსანში საზოგადოდ მოხდენილს, ლამაზს, გურფას ნიშნავს. პოემის მიხედვით ლაშქარი შეიძლება იყოს კეკლუცად დარაზმული, სიგყვა შეიძლება იყოს კეკლუცი, მაგრამ გარიელს, ავთანდილს, ნესტანსა და თინათინს კეკლუცი არც ერთხელ არ ეწოდებათ. პოემის გმირთაგან მხოლოდ ერთს შეარქვა რუსთველმა კეკლუცი: როცა ავთანდილი ფაგმანთან სტუმრად იყო,

შემოდგა კარსა ყმა ვინმე კეკლუცი, ტან-ნაკვითიანი, შემოვლო ახლოს, შემოჰყვა მონა ხრმალ-დარაკიანი (1099, 2-3).

ამ ვინმე კეკლუც ყმას უფრო ქვემოთ ფაგმანი უკეთ გვაცნობს:

„მე, გმახ, ვიყავ მისი ნემვი, იგი იყო ჩემი ვაცი“ (1204,2).

ასე რომ, , არც გარიელსა და ავთანდილს „ქვე-უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“ და არც ამ კეკლუცებში არ შეიძლება ვიგულისხმოთ ნესტან-დარეჯანი და თინათინი.

4) რუსთველის პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზნად გამოცხადებულია სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება და ამ კუთხითაა იგი მიმსგავსებული დანტე ალიგიერთან : „საბოლოო მიზანი კი ორივესთან ერთია, რუსთველთან „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“, სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება, დანტესთან იმავე საიქიოში ზეაღსვლა“ (44, გვ.99). «По выражению Руставели эта любовь „возвышает" (791,3), ნ „приближает к смерти" (915,3) т. е. к потусторонней действительности, которая по представлению христианства была более совершенной, чем „мир сей"» (347, გვ. 13-14).

რა წინამძღვრებს ეყრდნობა დებულება – პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკვდილთან მიახლებაა? მითითებულია სამი ადგილი პოემიდან: „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792, 4), „სიყვარული აგვამაღლებს“ (793, 3) და „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“ (916, 3). ამ სამი ადგილიდან აშკარად სიკვდილთან მიახლებაზე, ან ღვთაებასთან შერთვაზე პირველი და მესამე ლაპარაკობს. მაგრამ შესაბამის

კონტექსტებში *სიკვდილთან მიახლება* არ არის გამოცხადებული მიჯნურობის მიზნად.

792-ე სტროფში მოცემულია დებულება, რომ სწავლის (მხოლოდ ნასწავლის ცხოვრებაში გაგარების) გზით ვისწრაფვით უზენაესი არსისაკენ (*მიჯნურობაზე და მის საბოლოო მიზანზე აქ საუბარი არ არის!*):

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა მესთ მწყობრთა წყობისა“

(792).

უფრო სპეციფიკურია 916-ე სტროფის „სიკვდილსა მიგვაახლებს“: ავთანდილმა ლომ-ვეფხის დამხოცველი, გულწასული გარიელი იპოვა. იგი სიკვდილის პირას იყო („ახლოს მყოფი სიკვდილსა ჯდა და პირი დაებღნიჯა“ – 869, 3). ავთანდილი შეეცადა მის მოსულიერებას, გარიელი სიკვდილისაკენ ისწრაფოდა. დაბოლოს ავთანდილმა სიცოცხლეს დაუბრუნა მიჯნური. მასთან ერთად ატირდა, კიდევ ერთხელ გამაგრებისაკენ მოუწოდა, უქადაგა: დათმე, ნუ მოჰკედები. მართალია, დიდი ჭირი გაქვს, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა – გასაყრელად რომ სდომოდით, თავიდანვე არ შეგყრიდათ. ასეთია მიჯნურობა: მას ფათერაკი სდევს, მიჯნურს საწუთრომე დაანადგულებს. მაგრამ ვინც ჭირს გაუძლებს, ბოლოს ლხინს შეეყრება. *ძნელია მიჯნურობა, ამიგომაც სიკვდილს მიგვაახლოვებს (ჭირი ახლავს მიჯნურობას, იმით სიკვდილის პირსაც მიგვიყვანს)*; განსწავლულს შმაგად აქცევს, უსწავლელს სწავლულად გახდის. დაუკვირდეთ:

ავთანდილცა მას თანავე გიროდა და ცრემლსა ჰღეროდა;

უთხრა: „დათმე, ნუ მოჰკედები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და-!“

ღმერთი მაგას მოწყალებს, თუცა ჭირმან არ გაგრიდა;

თუ-მცა უნდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა (915).

„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანადგულებს;

მაგრა ბოლოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ პირსა გასძლებს;

მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს,

გასწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლელსა
გაასწავლებს“ (916).

მაშასადამე აეთანდილი ამბობს: მიჯნურობას ჭირ-
ვარამი ახლავს, სიკვდილის პირასაც კი მიგიყვანსო; და
არა იმას, რომ: მიჯნურობის საბოლოო მიზანი
სიკვდილთან, საიქიოსთან მიახლებააო.