

ე. ხინთიბიძე
„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი
სამყარო

„ქართველოლოგი“ თბილისი, 2009
გვ. 614-643

რუსთველი, ღანბუ, პეტრარკა

(სიმკვრივის გადამგრაფი შპს საშუალებებით რენესანსამდე)

ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობითი სამყაროს ცენტრში დგას სიყვარული. იგი რუსთველის თეორიული კომენტარების საგანია პოემის პროლოგში; და, რაც უფრო არსებითია, ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური ღერძი სიყვარულზე გადის. სიყვარული პოემაში არ არის მხოლოდ შეყვარებულ წყვილთა, ქალ-ვაჟთა, ურთიერთმიმართება. იგი უფრო ფართო ადამიანური გრძნობაა – ბუნებრივი ემოცია სულისა, რომელიც შეყვარებულ წყვილთა გარდა, ერთმანეთთან მეგობრებსაც აკავშირებს. ამ ნიშნით ვეფხისტყაოსანი სრულ თანხმობაშია ქრისტიანულ თეოლოგიასთან, რომლის ცენტრში სიყვარულის თემა დგას. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ ამავე ნიშნით რუსთველი ეხმიანება თავისივე ეპოქის როგორც სპარსულ ეპიკას (ფახრ უდ-დინ გურგანი, ნიზამი განჯევი...) და არაბულ პოეზიას, ასევე ევროპის ლიტერატურულ პროცესს: სიყვარული XI-XIV საუკუნეების ევროპული ლირიკისა და ეპიკის ძირითადი თემატური მოტივია.

და მაინც, სიყვარულის რუსთველისეულ კონცეფციაში არის რაღაც ისეთი, რითაც ვეფხისტყაოსანი უნიკალურია შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქების როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის პოეზიაში. ამგვარი დასკვნა გამოაქვს მსოფლიო ლიტერატურული პროცესის ცნობილ მკვლევარს მორის ბოურას იმაზე დაყრდნობით, რომ პოემაში იგრძნობა სიყვარულის მწყობრი, გააზრებული თეორია, რომელიც განსაზღვრავს პოემის მთელ სტრუქტურას. თავის სათქმელს პოეტი თითქოს რელიგიური დონის დაგვირგვინს ანიჭებს. იგი იშვიათად თუ გოვებს თხზულების სტრიქონებს (489, გვ. 52, 53, 67; 38, გვ. 11-13, 27-28) და ამავე დროს, მე დავუმატებდი, ეს სიყვარული რეალურია, ადამიანთა ურთიერთობების ნორმალური

მოვლენაა და არა არანორმალური და ავადმყოფური გადახრა ფსიქიკისა.

ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის კონცეფციის ინტერპრეტირება რუსთველოლოგიური მეცნიერების ერთი უმთავრესი თემაა. ქრონოლოგიურად პირველივე რუსთველოლოგიური ნაშრომის – ვახტანგ მეექვსის „ვეფხისტყაოსნის თარგმანების“ – ერთი ძირითადი პრობლემა რუსთველის პოემის სიყვარულის კომენტირება იყო. ვახტანგის მოწმობით, XVIII საუკუნის დასაწყისის საქართველოში *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ამქვეყნიურ, ადამიანურ, ქალ-ვაჟის სიყვარულად იყო გაგებული და ამიტომაც მეძაობად სახელდებული: „უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიგორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავევისა სამუშაოსა...“ (647, გვ. სპვ; 646, გვ. 7). სწავლული მეფე პოემის ამგვარ განმარტებას დაუპირისპირდა: „აბა, ზოგი ვინმე რომ იტყვის «რუსთველის ნათქვამში სამღვთო არა ურევია რა», მაშ ეს რა არის? თუ ხორცის მიჯნურობაზედ თქვა, ეს რომლის ხორციელ კაცისაგან იქნება. სიმღიდრე და სიყმე ჰქონდეს და მოცლა?...“ (647, გვ. სჟა; 646, გვ. 10). „აქ იხილეთ კაცნო, თუ სიძვაზედ რამ იყოს! რა სათხოვარია სიკვდილამდი ქრისტეს მცნობისა და ამგვარის ფილოსოფოსის კაცისაგან მრუშება?!“ (647, გვ. სპზ; 646, გვ. 8). ვახტანგი დაბეჯითებით უპირისპირდება პოემის სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულად (და ამდენად მეძაობად) გააზრებას: „აწ მე ამისთვის დავშვერ: ეს ხომ ყოველთა მეცნიერთაგან საცნაურ არს, რომ ესევეთარი მეცნიერი კაცი არცა დაშვრებოდა წარსაწყმედელად და, რადგან ქრისტიანი იყო, არცა აღუდგებოდა ესე ოდენსა ხანსა ამას წინ, რომელი იტყვის: «რომელმან მიხედოს დედაკაცს გულის თქმად» შემდგომითურთ“ (647, გვ. სპპ; 646, გვ. 7). ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისით, „აქა აჩენს ქალის მიჯნურობა რა ძნელი გვარია. ლოთებმაც იციან, რა საძნელო დასაწერია. მაგრამე მიჯნურობას სამღვთოს მიჯნურობისათვის ამბობს: ძნელი გვარი ის არისო“ (647, გვ. სჟბ; 646, გვ. 11). „გმართებთ, რომ სასუფეველის მიჯნურნი იყვნეთ ხან-გძლად და არ მეძაობდეთ და არ ბილწობდეთ. ...და ამას ამბობს: რა რომ კაცს მოსცილდეთ, სასუფეველისათვის სულთქმა და უში გქონდესო“ (647, გვ. სჟგ; 646, გვ. 11).

მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგ მეექვსის კომენტარებმა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ამქვეყნიური, ხორციელი, გააზრება ვერ მოსპო, მისმა თვალსაზრისმა საფუძველი ჩაუყარა პოემის ახლებურ – ალეგორიულ-მისტიკურ გააზრებას. ამაზე მეტყველებს ვახტანგის თარგმანების გამოქვეყნებიდან დაახლოებით ნახევარი საუკუნის შემდეგ დაწერილი ქართლის მთავარეპისკოპოსის გიმოთე გაბაშვილის შენიშვნა, თავის მოგზაურობის აღწერაში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის რუსთველის ფრესკის

მოსხენიებისას აშიაზე რომ მიუწერია: „უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე: თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა, და ამის გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღმრთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (624, გვ. 50). ვახტანგის თვალსაზრისმა პოპულარობა და გაგრძელება XX საუკუნის მეორე ნახევრის რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მოიპოვა. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდის ბოგიერთ ნაშრომში *ვეფხისტყაოსნის* სიმბოლურ-ალეგორიული გააზრების უფრო თანმიმდევრული ცდაც შეინიშნება, ამ კონცეფციის მწყობრი და არგუმენტირებული დასაბუთება არც ერთ ნაშრომში არ ჩანს. და მაინც, ამგვარი ხედვით პოემის ცალკეული პასაჟების თუ მხატვრული სახეების, ისე როგორც რუსთველის ბოგი თეორიული თემისის განმარტება არც თუ იშვიათია (43). ამ პოზიციის საფუძველად მიჩნეულია შუასაუკუნეების ამროვნების ალეგორიული სტილი. მართლაც, ბიბლიურის ეგზეგეზა, ისევე როგორც საღვთო სიბრძნის ფარულად გაცხადების სტილი, შუა საუკუნეებში იძლეოდა საფუძველს საღვთო სიყვარულის ალეგორიული ასახვისათვის მისი ამქვეყნიური ბაძვის სახით.

მეორე მხრივ, იმავე მეოცე საუკუნის რუსთველოლოგიას უარი არ უთქვამს რუსთველის პოემის სიყვარულის ამქვეყნიური შინაარსისა და ფასეულობის აღიარებაზე. პირიქით, რუსთველოლოგიურ ნაშრომთა დიდ ნაწილში *ვეფხისტყაოსნის* ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული ჩათვლილია არა მეძაობად (როგორც მეთვრამეტე საუკუნეში ფიქრობდნენ), არამედ მიჩნეულია რუსთველის ჰუმანიზმის ძირითად პოსტულატად. ვფიქრობ, საკმარისია დავიმოწმო *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულზე შექმნილი ფუნდამენტური მონოგრაფიის „ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეგყველების“ ავტორის ვ. ნოზაძის აზრი: გარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის „სიყვარული არის ჯანმრთელი, ბუნებრივი, ამაღლებული, აღმატებული და კდემამოსილი, შეუბღალავი, უმწიკვლო და შეურყენელი, შეუბილწავი. სიყვარული ვეფხისტყაოსნის გმირებს ღმერთზე არ გადააქვთ, ღედაკაცისადმი სიყვარულს ღმერთისადმი სიყვარულით არ ცვლიან, მას არ უნაცვლებენ, – პირიქით: ღმერთის შემწეობით, ღმერთის წყალობით თავისი სიყვარულის განამდვილებას მოეღიან“ (185, გვ. 287).

კიდევ ორიოდ თვალსაზრისზე შევჩერდები:

ნ. მარი იმდენად ღრმად იყო დარწმუნებული *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ ღირებულებებში, რომ მიაჩნდა: რუსთველი ქმნის მაღალადადამიანური სიყვარულის უკომპრომისო ჰიმნს, რითაც იგი სწორედ შუასაუკუნეების საღვთო სიყვარულის თემას უპირისპირდება. ამიტომაც მან პროლოგისეული მიჯნურობის

თეორია, რომელიც მისი აზრით, ერთმანეთს უპირისპირებს პირველ, უმაღლეს საღვთო სიყვარულს და მის მხოლოდ მიბაძვას – ამქვეყნიურ სიყვარულს, *ვეფხისტყაოსნის* ძირითადი იდეის წინააღმდეგ მიმართულად ჩათვალა და სხვა პოეტის შეთხზულად მიიჩნია¹.

ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის ამქვეყნიურად გააზრების თემა კიდევ უფრო გააძაბურა თ. ჭილაძემ. მისი აზრით, ავთანდილს ფაგმანი უყვარდა და ეს იყო „მოულოდნელი სიყვარული“; მას ფაგმანი თინათინის სიმაღლეზე ჰყავს აყვანილი; და შემთხვევით ქალთან კი არ წევს, არამედ საყვარელთან; ფაგმანსაც ნამდვილად უყვარს ავთანდილი და ამით იგი არის „სინამის, კეთილშობილების განსახიერება“; ასმათსაც „ჩუმაღ გულში უყვარდა გარიელი“ (267, გვ. 100, 95, 93)².

ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის ინტერპრეტირებისას არაბულ-სპარსული სუფისტური ლიტერატურული ნაკადიც იყო მოხმობილი. ერთი მხრივ, პოემის გმირთა მიჯნურობა როგორც სიხელე და, მეორე მხრივ, რუსთველის „სიყვარული აგვამალღებს“ (793, 3) და მეგობრობა, როგორც პიროვნებისეული სრულქმნილებისთვის სიყვარულის ფორმა, არის ერთგვარი მინიშნება ადამიანური სიყვარულის გზით ღვთაებრივისკენ სწრაფვისა (597, გვ. 21, 23). ამავე დროს ისიც ამჟღავნებს, რომ არა თუ ავთანდილისა და ფაგმანის სამიჯნურო ეპიზოდი, არამედ გარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის ამაღლებული სიყვარული თავისი ამქვეყნიური მიზანსწრაფვითა და შთაგონებით („მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოვლსა სიძე-სძლობასა“ (540); „მერე მოდი, ლომო, მშესა შეგეყრები, შემეყარე“ – 132) სუფისტური იდეალებით არ აიხსნება.

უმჯობესია *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ინტერპრეტირება რუსთველოლოგიის ტრადიციული დილემით დავიწყოთ: რამდენადაა პოემის სიყვარული მხოლოდ ამქვეყნიურ-ადამიანური? ანუ, შეიძლება იგი მოაზრდეს როგორც ოპოზიციური ღვთაებრივი სიყვარულისადმი? მეორე მხრივ, არის *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული ასახვა? ანდა, თვლის რუსთველი ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს ღვთაებრივის, როგორც სიყვარულის პირველი სახეობის, განსხვავებულ, უფრო დაბალ სახეობად?

ჩემი თვალსაზრისი, რომელიც წინამდებარე ნაშრომშია დასაბუთებული, ხოლო ჩემს ძველ მონოგრაფიებში ნაგულისხმევი, საკითხის დასმის გემოთ ჩამოყალიბებული ფორმულირებებიდან განსხვავდება.

¹ ამ თვალსაზრისის კრიტიკა იხილეთ ჩემს მონოგრაფიაში „მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“ (289, გვ. 223-236).

² ამ მოსაზრების კრიტიკა იხილეთ ჩემს გამოკვლევაში „ლანსელოტი და ავთანდილი“ (531).

დავიწყით იმით, რომ რუსთველი პროლოგში არ ლაპარაკობს „პირველ მიჯნურობაზე“ როგორც საღვთო მიჯნურობაზე და მის საპირისპირო – მეორე ანუ სხვა – მიწიერ, ამქვეყნიურ მიჯნურობაზე. როგორც ვამტკიცებდი, რუსთველის სიკვებები „ვეთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა გენათა“ (20, 1), წინააღმდეგ ამ სიკვებების პოპულარული გააზრებისა, არ მიუთითებს მიჯნურობის პირველ სახეობაზე, რომელიც ემიჯნება შემდეგ დახასიათებულ მეორე და მესამე სახეობებს¹. ამ გაეკში „მიჯნურობა პირველი“ არ ნიშნავს იქვე ინტერპრეტირებული სიყვარულის რამდენიმე სახეობიდან პირველს. რუსთველი სამოგადოდ სიყვარულზე იწყებს ლაპარაკს. იგი ამბობს: ვლაპარაკობ სიყვარულზე, მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივ (გეციურ = გენა) მცნებათა შორის უდიდესი („გომი გვართა გენათა“)¹ და მათ შორის რიგით პირველი. შეადარე სახარების სიკვებები: „შეიყუარო უფალი, ღმერთი შენი... ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ“ (მათ. 22, 37-38). მეორეც, იმავე პროლოგის მიჯნურობის თეორიაში ის კი არ არის თქმული, რომ ღმერთის სიყვარული პირველი, უმაღლესი სახეა მიჯნურობის, ხოლო ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული მასზე დაბალი და მისი საპირისპირო სახეობააო. (ამგვარი გააზრებიდან გამომდინარე ფიქრობდა ნ. მარი, რომ ეს თვალსაზრისი

¹ პროლოგის „მიჯნურობა პირველის“ პარალელად მოგჯერ არასწორად მიუთითებენ იმავე პროლოგის შაირობის თეორიის „შაირობა პირველზე“. ჯერ ერთი, რუსთველი არ ლაპარაკობს „შაირობა პირველზე“. იგი ამბობს: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგია“ (12). ე. ი. რუსთველი ამბობს: *უპირველეს ყოვლისა* შაირობა სიბრძნის დარგია, ანდა: თავდაპირველად (*იმთავითვე*) შაირობა სიბრძნის დარგია; მაგრამ *არაგითარ შემთხვევაში არა*: პირველი შაირობა სიბრძნის დარგია. მეორეც, რუსთველი არ გამოყოფს შაირობის მეორე სახეობას: ამქვეყნიურ, ადამიანური სამყაროს შაირობას. „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგია“ (12) – არაა მითითება შაირობის საღვთო სახეობისაგან განსხვავებულ ამქვეყნიურ სახეობაზე. ესაა შაირობის ადამიანური მხარე და მისი განსაზღვრა – „კვლა აქაცა ეამების...“ – აგრძელებს, ამუშავებს პოეზიის უფრო გემოთ მითითებულ თვისებას „მსმენელთათვის დიდი მარგია“. ასე რომ, ჩემი თვალსაზრისით, რუსთველი ერთმანეთს არ უპირისპირებს შაირობის ორ სახეობას: საღვთოს და საეროს. იგი სამოგადოდ შაირობაზე ლაპარაკობს, რომელიც უპირველეს ყოვლისა სიბრძნის დარგია: ღვთაებრივი დანიშნულებისაა, ღმერთთან საურთიერთოა და მსმენელთათვისაც სასარგებლოა; მომზადებული, განსწავლული მსმენელისათვის ამქვეყნიადაც საამოა.

¹ ამ კონტექსტში „გვარი“ ნიშნავს „წესს“ (კანონს, მცნებას) („გვართა გენათა“ – გეციურ, უმაღლეს წესთა – ღვთაებრივ მცნებათა). გელათის ბიბლია (რუსთველის მოღვაწეობის უშუალოდ წინარე პერიოდში გელათის მთარგმნელობით სკოლაში ე.წ. პეტრიწონული სტილით შესრულებული მთარგმანი ძველი აღთქმის რამდენიმე წიგნისა, მოღწეული ჩვენამდე კატეხეზის სახით შესრულებულ ეგზეგეტიკურ კრებულად – A-1108, Q-1152) სხვა ქართული რედაქციის ძველი აღთქმის გექსტების „წესს“ უნაცვლებს სიკვებას „გუარია“ (იხ. 767, გვ. 98). მაგალითად: „დაიცევით მღელეობაჲ თქუენი ყოვლისაებრ გუარისა საკურთხეველისაჲსა“ (რიცხ. 18, 7).

საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* პოზიციას ეწინააღმდეგება – იქ სიყვარულის უმაღლეს სახეობად ამქვეყნიური მიჯნურობაა მიჩნეული – ამიგომაც პროლოგის მიჯნურობის თეორია რუსთველს არ ეკუთვნისო). არამედ შემდეგი: მიჯნურობის ღვთაებრივი გამოვლინება, ღმერთის სიყვარული („შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი“) ადამიანური ენით არ გამოითქმის, ადამიანთა სმენით არ აღიქმება, ადამიანთა გონებით არ მიიხვედრება, არ მიიწვდომება („მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა ღაგალდებიან“ – 21, 1-2); ამიგომ ვიტყვი სიყვარულზე, მიჯნურობაზე, სიშმაგებე („ხელობანი“); რომელიც ამქვეყნიურია და მას, ღმერთის სიყვარულს, ბაძავს („ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ...“ – 21, 3-4)². თავისთავად ეს აზრი უშუალოდ ეხმიანება რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტურ პოზიციას, რომელიც, ემყარება რა ღვთაებრივის შეუცნებადობის თემას, გრანსცედენტულ სამყაროს ლიტერატურის სფეროდან გამორიცხავს და ესთეტიკური ასახვის საგნად მხოლოდ ადამიანს და ამქვეყნიურ რეალობას გაიხდის (351, გვ. 62). იგივე თემა გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი აზროვნების პრინციპული პოზიციაცაა (დანგე ალიგიერი, ფრანჩესკო პეტრარკა). დანგე პირდაპირ მიუთითებს: რადგანაც ღვთაებრივი არსი ჩვენი ბუნებისათვის მიუწვდომელია, ჩვენ, ბუნებრივია რომ, არ ვცდილობთ მის შეცნობას („ნადიმი“, III, VI, 10). ასე რომ, ჩემი აზრით, პროლოგისეულ მიჯნურობის განმარტებაში, რუსთველი ამბობს: მეციურ, ღვთაებრივ მცნებათა შორის პირველი და უდიდესი არის სიყვარულის იდეა. მისი საღვთო გამოვლინება („გიყვარდეს ღმერთი შენი“) მიუწვდომელი და ენით გამოუთქმელია, ამიგომაც ვლაპარაკობ მის ამქვეყნიურ, ადამიანურ გამოვლინებაზე, რომელიც იმისივე (საღვთო სიყვარულის) მიბაძვაა (მსგავსია). ამ დებულებით რუსთველი სრულ თანხმობაშია სახარებისეულ კრედოსთან (მათ. 22, 37-40): „შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი... ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი... ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინაჲსწარმეცყუელნი დამოკიდებულ არიან“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის აზრით, საღვთო და ამქვეყნიური მიჯნურობა ერთი იდეის –

² „ხორცთა“ ამ კონტექსტში მიუთითებს ადამიანურ, ამქვეყნიურ რეალობაზე; ისევე როგორც ზოგიერთ სხვა შემთხვევაშიც: „მე სიყვავსა ერთსა გაადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: «სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა» (791, 3-4). სიცრუე და ორპირობა უპირველესად პერსონის ამქვეყნიურ ყოფაში მოიგანს უბედურებას, შემდეგ გაჰყვება იგი მის სულს, როგორც მანკი და ზადი. ამ გააზრებით ეხმიანება ეს სწავლება პლატონის ფილოსოფიას (იხ. ქვეთავი: „პლატონისგან სწავლა-თქმული და მისი მსოფლმხედველობითი ლატვირთვა *ვეფხისტყაოსანში*“).

სიყვარულის იდეის ორი გამოვლინებაა (შეადარე! წმიდა მამა ბასილი დიდი იტყვის: უფალი „ყოველსა ადგილსა მცნებათა ამათ შეაერთებს – სიყვარულსა ღმრთისა და მოყუისა“ - 4). პოეტს შეუძლია ილაპარაკოს სიყვარულის მხოლოდ ამქვეყნიურ გამოვლინებაზე, რამდენადაც ღვთაებრივი გამოუთქმელია¹.

ჩემი თვალსაზრისით, ამავე გააზრების უშუალო განვითარებაა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, პოემის ნარატიულ ნაწილში ასახული სიყვარული. იგი მხატვრული ასახვაა სიყვარულის ერთი მთლიანი იდეისა; მისი გამოვლინების იმ ერთადერთი – ადამიანური, ამქვეყნიური ფორმით, რომელიც შესაძლებელია ექვემდებარებოდეს ადამიანურ წარმოსახვასა და ასახვას და რომელიც ამავე დროს არის იგივე ღვთაებრივი სიყვარული, კერძოდ მისი გამოვლინების რეალური ფორმა. წინამდებარე ნაშრომი ეძღვნება *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფციის ამ ახლებური გააზრების დასაბუთებას და ამ კუთხით რუსთველის ადგილის განსაზღვრას ქრისტიანული აზროვნების პროცესში.

ვახტანგ მეექვსეს *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული განმარტების შესაძლებლობაზე მინიშნებისას უპირველეს ყოვლისა (წმინდა მეცნიერული ინტერესის უპირატესად) კეთილი განზრახვა და ქვეყნის და ერის პატივონი ხელმწიფის მოვალეობა ამოძრავებდა („მაგრამ, თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს! ღვთისა და კაცის წინ, მე ასე მიჯობინებია, და ამას იქით მკითხველთ იცით. მე უბრალო ვიყავ და კიდევ უფრო უბრალო ვარ: ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დაეშვერ“ (647, გვ. სპზ; 646, გვ. 8). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბეჭდავდა რა თავისსავე სტამბაში *ვეფხისტყაოსანს*, მეფეს ევალებოდა მისი სანქცირება, იმგვარად განმარტება, რომ მისაღები ყოფილიყო საზოგადოებრივი და საეკლესიო აზრისათვის. ისიც აშკარაა, რომ ვახტანგი პოემის ნარატიული ნაწილის ამქვეყნიურ გააზრებას არ უარყოფს. იგი უპირატესად რუსთველის პოეტური მეტყველების, ცალკეული მხატვრული სახეების, ეთიკურ-ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გერმინოლოგიის სიმბოლურ-ალეგორიული კუთხით ქრისტოლოგიურად განმარტებას ცდილობს.

ამავე დროს ამგვარი განმარტების შესაძლებლობაში ვახტანგ მეექვსეს აშკარად მხარს უჭერდა ქართულენოვანი პატრისტიკა; კერძოდ, ბიბლიური ტექსტების სიყვარულის („ქებათა ქება“) ქრისტიანული ეგზეგეზა – საღვთო სიყვარულად გააზრება – და მთელი ქართული სასულიერო მწერლობის დოგმატიკური და მისტიკური ქვეტექსტი. სწორედ ეს გარემოება გახდა არსებითი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში *ვეფხისტყაოსნის*

¹ უფრო ღეგალურად იხ.ქვეთავი: „მიჯნურობის თეორია *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში“

სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული ინტერპრეტაციისას. ამ პრობლემას უფრო ღეგალური განხილვა სჭირდება: როგორ განმარტავს ქრისტიანული შუა საუკუნეები სიყვარულს? როგორ ხედავს ქალს საზოგადოდ შუა საუკუნეები?

ბიბლიური *გექსტების* ეგზეგეზისას ეკლესიის დიდი მამები ხშირად მიმართავდნენ მისტიკურ-ალეგორიული განმარტების მეთოდს. ალეგორია ცდილობს ლიტერატურულ მოთხრობასა თუ მითოსურ ან ისტორიულ გადმოცემაში რელიგიური ჭეშმარიტების ამოკითხვას. ალეგორიას აბსტრაქტული მოდელები გრძნობად სახეებში გადმოაქვს და მათი მოქმედებით გარკვეულ, უპირატესად მორალურ, პოსტულატებს აყალიბებს. შუასაუკუნეების მწერალთა უმრავლესობის წარმოდგენით ღვთაებრივი გამოცხადების ჭეშმარიტება ალეგორიებით შეიძლება იქნეს ამოკითხული. მაგრამ ეს იმაზე არ მიუთითებს, რომ ალეგორია შუა საუკუნეების პროდუქტია. ალეგორია საზოგადოდ ადამიანის, გონების პროდუქტია. ბუნებრივია, რომ ადამიანის ამროვნებას აქვს მიდრეკილება არამატერიალურის სამყაროსეული საგნობრივი გერმინებით გამოხატვისაკენ (552, გვ. 44). ალეგორია, როგორც გამოსახვის მეთოდი, უფრო ძველია; საწყისს მითოსური ამროვნებიდან უნდა იღებდეს. როგორც მიუთითებენ, შუა საუკუნეებშიც იგი უპირატესად კლასიკურ ფილოსოფიურ და რიტორიკულ ნაკადს მოჰყვებოდა. კერძოდ, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის გარკვეული მიმართულება ცდილობდა განემარტა პლატონის „ტიმოკის“ მიმართება ბიბლიურ „შესაქმესთან“; მაგერიისა და არქეტიპის დაკავშირება ალეგორიულად მოეაზრებინა ქალისა და მამაკაცის შეერთებაში. ამ პოზიციიდან საზოგადოდ *შექმნა* განიმარტება როგორც ქორწილი მოწინააღმდეგე პოლუსების – მაგერიისა და იდეის, სხეულისა და სულის. რუსთველის ეპოქის ლათინურ ლიტერატურაში აღრექრისტიანული ლათინური ალეგორიული გრადიციის გავლენით არც თუ იშვიათია დრამატული სცენები და დიალოგები პერსონიფიცირებული აბსტრაქტული ფიგურებისა – ფილოსოფია, გონი და ფორგუნა, სხეული და სული, ბუნება და გონი; ანდა პერსონიფიცირებულ სათნოებათა და მანკიერებათა – სიხარული, სიუხვე, მოწყალება და შური, ამპარგავნება, სიძუნწე და სხვა (იხ. 512, გვ. 37-64).

რელიგიური ეგზეგეზა ქალისადმი ორ – ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს აყალიბებს. სათნო, მომნანიებელი ბიბლიური ქალები სიმბოლურად ეკლესიის სახეებადაა ინტერპეტირებული და ქრისტეს სარძლოდ მოაზრდება. შუა საუკუნეებში უფრო გავრცელებულია ნეგატიური დამოკიდებულება ქალისადმი. რელიგიური ეგზეგეზა ბიბლიისა გადაგანილია ძველ კლასიკურ გექსტებსა და მითოლოგიურ სახეებზე. იშვიათი გამონაკლისის გარდა ქალი გამოხატავს ადამიანური ნატურის სუსტ მხარეს. რელიგიურ ეგზეგეზაში ქალი სიმბოლოა ადამიანის

დაცემისა. მამაკაცთა საყვარლები ამქვეყნიურ, ხორციელ სურვილებს – ეშმაკისეულს განასახიერებენ. სქესთა დაახლოება უპირატესად ადამიანის მორალურ დამდაბლებად და დამცირებადაა გააზრებული. შუა საუკუნეებისათვის უმაღლესი ქალი არის ქალწული; შემდეგ – ქვრივი. დადებითი ქალის ამ იერარქიაში ბოლო, მესამე ადგილზე დგას ხანში შესული ღიასახლისი, ოჯახის დიდი დედა¹. მიუხედავად ამისა, ბიბლიური ეგზეგეზა „ქებათა ქების“ ვაჟისა და ქალის ამაღლებულ სიყვარულს სიმბოლურად მოიაზრებს ღმერთისა და ეკლესიის სიყვარულად (განსხვავებული კომენტარებით – ღმერთისა და ინდივიდუალური სულის სიყვარულად). ქრისტიანობის პირველ აპოლოგეტებთან ეს სიმბოლიკაც პლატონის ფილოსოფიური მოდელის ალეგორიულ ინტერპრეტირებასთან ცდილობს ხიდის გადებას. ორიგენე (III ს.) ერთმანეთს უპირისპირებს სპირიტუალურ სიყვარულს ქრისტესა და ეკლესიას შორის და ფიზიკურ სიყვარულს. მისთვის ამისი პრელუდიაა სიყვარული სიბრძნისადმი და სიყვარული ქალისადმი. ორიგენე აღიარებს, რომ სიყვარული არის ბუნებრივი ემოცია სულისა და აქედან გამომდინარე სიყვარული ქალისადმი – დედის, დისა და თვით ცოლისადმი – შეიძლება იყოს წმინდა. მაგრამ უშუალო და უმაღლეს ობიექტად ადამიანური სიყვარულისა მისთვის რჩება სიბრძნე და ჭეშმარიტება. ამგვარად ჩასახული ბიბლიური ეგზეგეზა წმინდა მამათა ნაწერებში ძალზე მყარია. იგი დომინირებს რუსთველის ეპოქაშიც. ბერნარ კლერვოელიც (XII ს.) თავის ქადაგებებში „ქებათა ქებაზე“ ლაპარაკობს მხოლოდ სუფთა სპირიტუალურ სიყვარულზე ქრისტესა და ინდივიდუალურ სულს შორის, რომელიც დასრულდება ქორწინებით, რაც ადამიანური სიყვარულის უმაღლესი გამოვლენაა (იხ. 512, გვ. 17-36).

შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, რომ რუსთველი *ვეფხისტყაოსანში* ასახული სიყვარულის კონცეფციას რელიგიური ეგზეგეზის ამგვარ პრინციპზე აგებდა? სხვაგვარად რომ ვთქვათ: შეიძლება თუ არა ჩავთვალოთ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული მისტიკურ-ალეგორიულად? ამ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. სხვა საქმეა ის, რომ ვახტანგ მეექვსეს, რელიგიური ეგზეგეზის მეთოდის ანალოგიით, პოემის კომენტატორთა იმ წრისთვის, რომელსაც *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული თავისი ხორციელ-ადამიანური ბუნების გამო მეძაობად ესახებოდა, შეეძლო შეეთავაზებინა პოემის სიმბოლური გააზრების შესაძლებლობა და მოეწოდებინა მათთვის „რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავევისა სამუშაოსა“ გმობისაგან თავის შეკავებისაკენ. ამავე დროს პოემის ძირითადი იდეური ხაზის საეროდ და არა საღვთოდ განმარტებაში, *ვეფხისტყაოსნის*

¹ შეადარე: „ლაშაზად შვილის აღმზრდელი, დედა მიცენია ღმერთადა“ (ვაჟა-ფშაველა, „საახალწლო“).

პერსონაჟთა სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ, ხორციელ სიყვარულად მიჩნევაში და არა საღვთო – ღმერთის სიყვარულად – გააზრებაში საქართველოს ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურები (აღორძინების ხანის უცნობი კომენტატორი – „პირველთავი, დასაწყისი...“-ს ავტორი, ან შემკვეთი; ანგონ კათალიკოსი; გიმოთე მთავარეპისკოპოსი; კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე) მართალნი იყვნენ. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფცია არც თანამედროვე ფილოლოგიური ინტერპრეტაციის დონეზე და არც შუასაუკუნეების ეგზეგეზის მეთოდური პრინციპებით არა ამქვეყნიურ-ადამიანურ, არამედ ღმერთის სიყვარულის სიმბოლურ ასახვად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ თვით შუა საუკუნეებში მოღვაწე თეოლოგები და წმიდა მამები ბიბლიური ტექსტის სიმბოლურ-ალეგორიულ განმარტებას მხოლოდ მაშინ მიმართავდნენ, როცა საკუთრივ განსამარტავი ტექსტი იძლეოდა მეტყველების ალეგორიულ სტილზე პირდაპირ მითითებას ან აშკარა მინიშნებას. ალეგორიული სტილის თვით პრინციპულად მიმღევარი ეგზეგეტიკოსებიც კი ტექსტის ალეგორიულ-სიმბოლურ გააზრებას მაშინ იწყებდნენ, როცა იგი უშუალო გააზრებით აშკარად აბსურდული ჩანდა. სხვა შემთხვევაში ამ ტიპის ეგზეგეზას შეუძლებლად თვლიდნენ. *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი არ ამბობს, რომ იგი აღწერს საღვთო სიყვარულს, პირიქით, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, იგი გარკვევით წერს: ვლასპარაკობ ამქვეყნიურ-ადამიანურ („რომელნი ხორცთა ხვდებიან“) მიჯნურობაზე – სიმშაგემო („ხელობანი“). უფრო მეტიც, იმავე პროლოგში რუსთველი პოემის პერსონაჟებს ღმერთის სიყვარულით შეპყრობილ საგრფოებად კი არ გვაცნობს; არამედ ერთმანეთის სიყვარულისა და თავდადებისათვის შთაგონებულ გმირებად წარმოგვიდგენს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანეთის მონება“ (6). ამ გარემოებას, რომელზედაც რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში ყურადღება არაა მიქცეული, ჩემი აზრით, პრინციპული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. საკუთრივ პოემის ტექსტში, პერსონაჟთა მოქმედებასა და მეტყველებაში, არ არის არავითარი მინიშნება იმაზე, რომ პოემის მიჯნურები თავიანთ საგრფოების სახით სიმბოლურად ეგრფიან უზენაესს, ღმერთს, ან სხვა რაიმე ამაღლებულ აბსტრაქტულ იდეას.

განვიხილოთ დასმული პრობლემა თანამედროვე ჰერმენევტიკის, ანუ ინტერპრეტაციის თეორიული პრინციპებისა და მეთოდების შესახებ მეცნიერების, დონეზე. რა შემთხვევაში ხელავს თანამედროვე მედიევისტიკა შუასაუკუნეების საერო ლიტერატურულ ძეგლებში ღვთაებრივ სიყვარულს, ანდა ღვთაებრივზე სიმბოლურ-ალეგორიულ მინიშნებას? რა თქმა უნდა, აქცენტი ამ მიმართულებით შუასაუკუნეების ქრისტიანული საერო ლიტერატურის კვლევაზე უნდა გაკეთდეს, რაც ორი გარემოებითაა განპირობებული: ჯერ ერთი, *ვეფხისტყაოსნის*

სიყვარული, მიუხედავად გარეგნული და გენეზისური მსგავსებისა, პრინციპულ განსხვავებას ამჟღავნებს როგორც აღმოსავლურ ხორციელ ვნება-სიყვარულთან („ვისრამიანი“), ასევე სუფისტურ მისტიკურ მიჯნურობასთან („ლეილმაჯნუნიანი“). მეორე და არსებითი ის არის, რომ შუასაუკუნეების მოაზროვნის ძირითად ორიენტირებს რელიგიური პოზიცია განაპირობებს. რუსთველი და მისი *ვეფხისტყაოსანი* ქრისტიანული აზროვნების პროცესს განეკუთვნება და მისი შეფასებაც იმ კრიტერიუმებით იქნება მართებული, რომლითაც აფასებს მედიევისტთა შუასაუკუნეების ქრისტიანულ საერო ლიტერატურას.

მეცნიერული ინტერპრეტირება საერო ლიტერატურულ ნაწარმოებში ჩაქსოვილი სასიყვარულო ურთიერთობებისა უნდა დაიწყოს იმ ეპოქის და იმ ლიტერატურული სტილის გააზრებით და გაანალიზებით, რომელსაც საკვლევი ნაწარმოები მიეკუთვნება. სიყვარული ქრისტიანულ საერო ლიტერატურაში, როგორც წამყვანი ლიტერატურული თემა და იდეა, XI-XII საუკუნეების საკარო პოეზიაში, კურტუაზულ ლირიკაში (გრუბადურთა, გრუვერთა და მინემინგერთა ლირიკა), გამოიკვეთა. იგი ჰუმანისტურ მსოფლშეგრძნებაზე აქცენტის გადატანის შედეგია და ამქვეყნიურ, ადამიანურ, რეალურ სასიყვარულო ურთიერთობებს ასახავს¹. რა თქმა უნდა, რელიგიური განცდა კურტუაზული ლირიკისათვის არაა უცხო. უფრო მეტიც, გრუბადურთა პოეზია ზოგჯერ ღრმად იცქირება რელიგიურ სიმბოლიკაში, მაგრამ რელიგიურ სახეებსა და ტერმინებს უპირატესად ადამიანური სასიყვარულო განცდების გადმოსაცემად იყენებს (436, გვ. 531). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გრუბადურთა ლირიკის სიყვარული განვითარების ბოლო ეტაპზე ღვთაებისა და წმინდა მარიამისაკენ სწრაფვის ტენდენციასაც გამოავლენს (16, გვ. 131). არც ალეგორიული ნიუანსებია საკარო პოეზიისათვის უცხო. საკარო პოეზია ინარჩუნებს ალეგორიული ლიტერატურული სტილისათვის დამახასიათებელ პერსონიფიცირებასაც. პოეტი ეთაყვანება რეალურ ქალად პროექტირებულ სიყვარულის იდეას, ამურს. ზოგჯერ პოეტის მეტყველების სტილია პერსონიფიცირებულ-ალეგორიული. მაგალითად: საგრფოს საშუალებით პოეტი მფლობელი ხდება სამთავროების, მაგრამ ამ სამთავროთა სახელები გვაუწყებს, რომ მან შეიძინა ახალგაზრდობა, გაზაფხული, ახალი სიცოცხლე (პიერ

¹ სამეცნიერო ლიტერატურაში არის ცდა გრუბადურული ლირიკის მისტიკურ-ალეგორიული განმარტებისა. მაგრამ შუასაუკუნეების ევროპული ფილოსოფიის დიდი მკვლევარის ე. ჟილსონის დასკვნით, გრუბადურების სიყვარული და მისტიკური სიყვარული ორი სხვადასხვა მოვლენაა (519, გვ. 201). უფრო დეტალურად ევროპული (ანტიკური და შუასაუკუნეების) საერო ლიტერატურის ალეგორიული კომენტირების შესახებ იხ. ა. ალექსიდის გამოკვლევა „ბიზანტიური რომანის სიმბოლურ-ალეგორიული ინტერპრეტირების გამო“ (19, გვ. 18-28).

ვიდალი – Peire Vidal). ალეგორიული ამროვნების ნიუანსი ზოგჯერ მაშინაც გამოკრთის, როცა პოეტი არ მიმართავენ პერსონიფიცირებას: ალეგორიული სტილითაა გამოვლენილი პოეტის ბრძოლა მაღალ და მდაბალ სასიყვარულო იმპულსებთან; კონფლიქტი საგრძნობს შორის ზოგჯერ ასახავს დაპირისპირებას სიყვარულის კარგ და ცუდ მხარეებს შორის, აღმაფრენასა და ვნებას შორის. ზოგადი სახე ევროპული საკარო პოეზიის ქალისაგრაფოსი არის იდეალური ქალი, ამაღლებული პერსონიფიცირება ყველა საუკეთესო თვისებისა. პოეტი ეთაყვანება მას. მაგრამ ამავე დროს ეს იდეალური პერსონიფიკაცია მოაზრებულია რეალურ ქალად და არა ღმერთად, ან ღმერთის სიმბოლურ სახედ (იხ. 512, გვ. 65-98). XII საუკუნის საკარო ლიგერატურის ეს ტენდენცია – ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივ სიყვარულად ალეგორიული გადააზრების მოხსნა – შემდგომი პერიოდის ქრისტიანულ ლირიკაში ცვალებადი ინტენსივობით ვითარდება. დანტე ალიგიერთან ამგვარი შუასაუკუნეებრივი ალეგორიულ-სიმბოლური მოდელი სხვაგვარ გადააზრებას დაექვემდებარება. საზოგადოდ ალეგორიას დანტეს პოეტურ სტილში ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, მაგრამ ამავე დროს „ღვთაებრივი კომედიის“ ალეგორიულ სახეებს დამოუკიდებელი, რეალური გააზრება აქვთ და ხშირად ისტორიულ პერსონებსაც წარმოადგენენ (351, გვ. 61). დაბოლოს, ფრანჩესკო პეტრარკასთან, ალეგორიულ საფარველში უკვე ამქვეყნიური, ადამიანური რეალობის ელემენტები შეიმოსება. ალეგორია უკვე აღარაა სიმბოლური ასახვა გრანსცედენტულისა, შემოქმედი ღმერთისა. ევროპული ცივილიზაციის ამგვარი მსოფლმხედველობითი გადააზრების პროცესის შედეგად ალეგორია და სიმბოლო რენესანსულ პოეზიაში უკვე პოეტური სამკაულებია და არა ამროვნების შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობითი სტილი – გრანსცედენტულზე, ღვთაებრივზე მეტყველების მითითების და მინიშნების სტილი (იხ. 451, გვ. 73). რუსთველის პოეტურ-მსოფლმხედველობით პოზიციაში გიპოლოგიური პარალელები ამროვნების ამ ახალ პოეტურ სტილთან შეინიშნება.

ვეფხისტყაოსნის სიმბოლურ-ალეგორიული მხატვრული სახეები ერთი მხრივ მეტყველების შუასაუკუნეობრივი მოდელის, ყალიბის შენარჩუნება და ამავე დროს იმავე შუასაუკუნეების ამროვნებითი, მსოფლმხედველობითი სტილიდან გამოსვლაცაა. ალეგორია *ვეფხისტყაოსანშიც* პოეტური სამკაულია. ერთი მაგალითი. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემაში ერთგზის ნესტანი კრონოსთან – მეშვიდე ცასთანაა ასოცირებული (გვ. 185), რასაც სიმბოლური დაგვირგთავა აქვს: პოემის ფინალურ სცენაში გარიელ-ნესტანის შეერთება მუშთარისა და ზუალის ერთად შეყრასთანაა შედარებული – „ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან

მუშთარ, ზუალ შეიყარნენ“ (1420). ზუალი აქაც ნესტანია; ხოლო მუშთარი გარიელია (64). გარიელის მუშთართან სიმბოლური ასოცირებაც, რაზეც სამართლიანადაა მითითებული (43, გვ. 245; 64), დასაშვებია. მაგრამ ამ ეპიზოდების სიმბოლური ქვეტექსტები პოეტური სახეებია და არა მეცყველების სიმბოლურ-ალეგორიული სტილი, როგორც სისტემა. ნესტანი პოემის იდეური გააზრების მიხედვით არ არის კრონოსის ანუ ზუალის, სატურნის სიმბოლური სახე – ბოროტების, ჭირის, უბედურების მხაგრული განსახიერება. ისევე როგორც გარიელი არ არის მუშთარის პერსონიფიცირება. პოემისეულ მნათობთა სიმბოლიკაში გარიელი უპირატესად მშესთანაა ასოცირებული. ამავე ფინალურ ეპიზოდშიც გარიელი მზეა და ნესტანი მთვარე: „ნესტანს მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“ (1419). აი, კიდევ სხვა მითოლოგიური ასოცირება – გველეშაპის მიერ გადაყლაპული მთვარის გამოხსნა. ასე რომ, სიმბოლურ-ალეგორიული სახეები *ვეფხისტყაოსანში* უკვე პოეტური სამკაულებია.

ვეფხისტყაოსნის იდეალურ სატროფებს ქრისტიანული საკარო ლიტერატურის ლირიკასთან აახლოებს ამაღლებულობა, საუკეთესო თვისებების ჰიპერბოლიზება და, რაც მთავარია, რეალურობა. ამ უკანასკნელი თვისების პრინციპული აქცენტირებით რუსთველის იდეალური სატროფო ერთგვარად განსხვავდება კიდევ ევროპული საკარო პოემების სატროფო-ქალის წარმოსახვითი სახისაგან. რუსთველის პოემაში იგრძნობა იმის *პრეგენზია*, რომ ნესტანი და თინათინი (ისევე როგორც სხვა იდეალური გმირები) ცხოვრებისეული, ობიექტურ სამყაროში რეალურად არსებულის შესაძლებლობის მქონე პერსონაჟებია და არა წარმოსახვითი, ფანტაზიური (489; გვ. 54; 38, გვ. 14). ამჯერად ჩვენთვის უფრო საინტერესო ისაა, რომ რუსთველის იდეალური სატროფო, განსხვავებით ევროპული საკარო ლირიკისაგან, არაა ალეგორიულ-პერსონიფიცირებული. ამაზე პოემაში არავითარი მინიშნება არ იგრძნობა. უფრო მეტიც, რუსთველის სატროფო-იდეალი მსგავსად პროვანსული ლირიკის ქალი-იდეალისა ჰიპერბოლური სახეა საუკეთესო უმაღლესი თვისებებისა. იგი სიკეთეა, ქვეყნის მანათობელია. მაგრამ თუ პროვანსულ პოემაში ეს ქალი ღმერთთანაც კი არის შედარებული (და არა ღმერთი ქალში დანახული): იგი ღმერთის მსგავსი სიკეთეა, მისი ღიმილი ღმერთის მსგავსია (რამბაუგ ორანჟელი – Raimbaut d'Orange), პოეტი უცქერის ქალს და ფიქრობს, რომ ხედავს ღმერთს (პიერ ვიდალი); რუსთველი თავის უზომო ჰიპერბოლიზაციაშიც კი („თინათინ მშესა სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინებდა“ – 52; ნესტანია „ქალი, მსგავსი მზეთა ორთა“ – 1172) მკაცრად კორექტული და გონივრულად ფრთხილია: ნესტანი და თინათინი, როგორც ქალი-სატროფო, ღმერთთან არც ერთხელ არაა შედარებული.

XIII საუკუნის პირველი ნახევრიდან დაწყებული ევროპულ ლიტერატურაში თანდათანობით იცვლება ქალისადმი დამოკიდებულება და სიყვარულის გააზრება. ესეც გამოწვეულია ქრისტიანული აზროვნების პროცესის იმ ეტაპის თავისებურებით, რომელიც ჰუმანისტური იდეალებიდან გადაინაცვლებს იმდროინდელ მეცნიერებაზე – სქოლასტიკასა და მეტაფიზიკაზე. ბიბლიური ეგზეგეზისადმი ინტერესი დაქვეითდა, რასაც ხსნიან თეოლოგიური პრობლემებისადმი ინტელექტუალურ-სქოლასტიკური მიდგომით და არა მისტიკური ინტერპრეტირებით. ასევე – არისტოტელიზმის დომინირებით, რასაც მეტაფიზიკა და ლოგიკა მოჰყვა, ნაცვლად გექსტში საგულვეტელი საიდუმლო აზრის ძიებისა. ქალისადმი დამოკიდებულება თვით ადრინდელ ეგზეგეტიკურ გრადიენაზე დამყარებულ თეოლოგთა შორისაც კი უარყოფითია, რაც ასევე არისტოტელეს და პავლე მოციქულის ავტორიტეტებითაა განპირობებული. ქალის მიმართ უფრო მომთმენია მისტიკოსთა პოზიცია. ასეთივე დამოკიდებულებაა ლირიკაშიც, სადაც XII საუკუნის ქალი, როგორც იდეალი, გადააზრდება და დაკონკრეტდება ზეადამიანურ ქმნილებად, ზეციურ არსებად, რომელსაც ღმერთი აძლევს ძალას, რათა კაცი ამოძრავოს ზეცისაკენ. ქალი არის მედიუმი ღმერთსა და კაცს შორის. ამ გემის განვითარება XIII საუკუნის ევროპული ლირიკის იდეალურ ქალად აქცევს წმინდა მარიამს. ამავე დროს ქალის გააზრებას მედიუმად აქვს თავისი მეორე მხარეც. იგი ხშირად მოაზრდება იარაღად არა მარტო მაღალი, არამედ მდაბალი ძალებისთვისაც. ასე რომ, იგი ზოგჯერ გააზრდება ადამიანთა მაცდუნებელ ძალადაც, რომელიც ხელს უშლის ინდივიდის სულის ხსნას და სვლას უმაღლესი იდეალისაკენ – ღმერთისაკენ. ეს მიმართულება უპირატესად გამოიკვეთება კურტუაზულ რომანში. ვულგატური რედაქცია ართურის ციკლის რომანებისა ძალზე ფართოა, რამდენიმე დამოუკიდებელი რომანისგან შედგება და თითოეული მათგანი სხვადასხვა გრადიენტითაა კონფლიქტური დაპირისპირების ფონზე ვითარდება. ამ კონფლიქტურ გრადიენტთანაა უმთავრესია რელიგიური და რაინდული. რაინდული გრადიენია ქალს და სიყვარულს წარმოადგენს შთაგონებისა და ღირსეულ საქმეთა იმპულსად. რელიგიური გრადიენია რომანს იქითკენ ეწევა, რომ ქალი ძალზე სახიფათოა; მამაკაცი მუდმივად სუსტია მასთან ურთიერთობაში. დაბოლოს, გრაალის ციკლის კონტექსტში სასიყვარულო ძებნა რელიგიურ ძიებად გადაიქცევა. აქ ქალი უკვე ამქვეყნიური ცდუნების საგანია, რომელიც ხელს უშლის კაცს მიაღწიოს უმაღლეს მიზანს – საკუთარი სულის ხსნას. ამგვარივე გაორებული მსოფლშეგრძნება დომინირებს პოპულარულ პოემაში „ვარდის რომანი“; სადაც ასევე გამოიკვეთება, ერთი მხრივ, სიყვარულის გებუნებრივი პერსონიფიცირება, ხოლო, მეორე მხრივ, ანტიფემინისტური ტენდენცია, რომლებსაც უპირატესად პოემის სხვადასხვა

ნაწილებში ხედავენ. ასე რომ, XII-XIII საუკუნეების ევროპული რომანი (უპირატესად ართურის ციკლისა) სიყვარულის, როგორც ადამიანური ურთიერთობის უარყოფამდე მიდის; რაც გამოიხატება არა მხოლოდ სექსუალური დამოკიდებულების გმობით, არამედ ოჯახური სიყვარულისა და რაინდული მეგობრობის შეუფასებლობით. როგორც მამაკაცის, ასევე ქალის ამქვეყნიური მოღვაწეობის იდეალი ღმერთისადმი გოგალური თვითშეწირვაა. XI-XII საუკუნის პროვანსული პოემების ამაღლებულ დამოკიდებულებას ქალი-საგოგოსადმი ერთგვარად ინარჩუნებს XIII საუკუნის ახალი პოეტური სკოლა, რომელიც „ახალი საამო სტილის“ სახელითაა ცნობილი (*dolce stil nuovo*). ამ სტილის პოეტებს სჯერათ სიყვარულის, როგორც კეთილი ძალის და ამ სიყვარულში ხედავენ ღმერთისაკენ მიმავალ გზას. თუმცა, მსგავსად იმავე რომანული ციკლისა, მათაც აწუხებთ საერო სიყვარულის თავისთავადი ღირებულება. XI-XII საუკუნეების გრუბადურებთან შედარებით ისინი უფრო ნაკლებად ემოციურ-რეალისტურნი და უფრო მეტად სტილიზებული და მეცნიერულ-ანალიტიკურნი არიან. ამ სტილის პოეზიიდან ამოდის დანტე ალიგიერისეული (1265-1321 წ.წ.) სიყვარულის ახალი კონცეფცია (იხ. 512, გვ. 99-128).

XIII საუკუნის ევროპულ ლიტერატურაში გამოვლენილ ქალისადმი დამოკიდებულების ამ ასპექტებთან *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული უფრო ნაკლებ საერთოს ამჟღავნებს. რუსთველის პოემის შეყვარებულ მოყმეთათვის საგოგოები თავისთავადი და ამქვეყნიური ღირებულების იდეალები არიან და არა ღმერთთან მაკავშირებელი მედიუმები (185, გვ. 287). ართურის ციკლის რომანების პრობლემა საგოგო-ქალისა, როგორც ამქვეყნიური ცდუნების საგნისა, საერთოდ უცხოა *ვეფხისტყაოსნისათვის*. უფრო მეტია შესაძლებლობა რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფციის ცალკეული ელემენტების გიპოლოგიური პარალელები ვეძიოთ „ახალი ცხოვრებისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ ბეატრიქეს სახეში¹. ესაა უპირველეს ყოვლისა ის, რომ ბეატრიქე (მსგავსად ნესტანისა და თინათინისა) არის ამქვეყნიური, მიწიერი ადამიანი. იგი ქალია, რომელიც ფლორენციის ქუჩებში დადიოდა და დანტეს უყვარდა. დანტე ბეატრიქესთან იმქვეყნიურ ურთიერთობაშიც ინარჩუნებს ამქვეყნიურ, ადამიანურ დამოკიდებულებას: მას უჭირს ბეატრიქესთან ლაპარაკი, თავს ხრის მისი გაკიცხვისას, გირის, სუსტდება („სალხინებელი“, XXX-XXXI); ისევე როგორც გარიელი თავის წარმოსახვაში იმქვეყნად ნესტანთან შეხვედრისას („მივეგებვი, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგროს“ – 884). მაგრამ ამასთან ერთად „ღვთაებრივი კომედიის“ ბეატრიქე არის მედიუმი, რომელიც ეწევა დანტეს ღმერთისაკენ. უფრო

¹ იხ. ქვეთავი: „მოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა გიპოლოგიური მიმართებისათვის“.

მეტიც, იგი, ბეატრიჩე, სახეა სიბრძნისა და თეოლოგიისა, იგია არეკლვა ღმერთისა ადამიანურ ფორმაში. აქ კი უკვე აღარავითარი მსგავსება არაა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციასთან. თანამედროვე მედიევისტიკის ფილოლოგიურ-ფილოსოფიური პრინციპებიდან გამომდინარე *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში არ შეიძლება ამოვიკითხოთ ის სიმბოლურ-ალეგორიული დაგვირთვა, რაც „ღვთაებრივ კომედიაში“ ღომინირებს. საქმე ის არის, რომ ბეატრიჩეს აქვს მსგავსებანი ქრისტესთან, რომელზედაც დანტე არაორაზროვნად მიგვანიშნებს. დანტე ჯერ კიდევ „ახალ ცხოვრებაში“ გვამზადებს ბეატრიჩეს გარკვეული თვალსაზრისით ქრისტესთან იდენტიფიცირებისთვის. გავიხსენოთ დანტეს ხილვა ბეატრიჩეს გარდაცვალებაზე, როცა ანგელოზები მიაცილებენ მას „ოსანას“ გალობით („ახალი ცხოვრება“, XXIII). და კიდევ დანტეს შემდგომი ხილვა („ახალი ცხოვრება“, XXIV): როგორც ქრისტეს ამქვეყნად წინ მოუძღოდა იოვანე ნათლისმცემელი, ბეატრიჩეს წინ მიუძღვის ჯოვანა პრიმავერა (prima verrà – ის, ვინც პირველი მოვა). „ღვთაებრივ კომედიაში“ არა მხოლოდ ცალკეული პასაჟები ცხადყოფენ ბეატრიჩეს ასოცირებას ღმერთის მისტიკურ რძლად [ბეატრიჩეს მიმართ მოხმობილია „ქებათა-ქების“ სიგეყები (4, 8): „მოვედ სძალო ლიბანიტ“ („სალხინებელი“, XXX, 11)] და თვით ქრისტედ [ბეატრიჩეს მიმართავენ ისევე როგორც ქრისტეს (მათ. 21, 9): „კურთხეულ არს მომავალი“ („სალხინებელი“, XXX, 19) (იხ. 584, გვ. 312)]; არამედ საზოგადოდ ბეატრიჩეს ქმედების განზოგადება: ბეატრიჩე მოქმედებს დანტეს ხსნისათვის ქალწული მარიამის სურვილით და მასთან ერთად. წმიდა მარიამმა გამოგზავნა ბეატრიჩე დანტეს გონების გამოსაფხიზლებლად, როგორც ღმერთმა გამოგზავნა ქრისტე ადამიანთა ხსნისათვის (იხ. 512, გვ. 129-152).

შენიშნულია, რომ დანტეს კონცეფცია ქალზე, როგორც მხსნელზე, დამრიგებელზე და ამავე დროს შთამაგონებელ და მომხიბვლელ ადამიანურ ქმნილებაზე, უპირატესად მიუთითებს პოეტისა და მოაზროვნის პირად სამყაროზე, პიროვნულ ინტელექტუალურ და სულიერ ფენომენზე, ვიდრე მის ირგვლივ არსებული სამყაროს, მისი ეპოქის მსოფლმეგრძნებასა და განწყობაზე. XIII საუკუნის ევროპული ლიტერატურის წარმოდგენა ქალზე უფრო ნეგატიურია, რასაც ხსნიან ამ საუკუნის უფრო მუქი დამოკიდებულებით ჰუმანისტური ღირებულებებისადმი. ამის საპირისპიროდ XII საუკუნის ლიტერატურულ აზროვნებაში ქალის ბოგადად პოზიტიური წარმოჩენა ჩათვლილია ამ საუკუნის, ამ ეპოქის ახალაფეთქებული ინტერესით ადამიანისადმი, სიცოცხლისადმი – ჰუმანისტური იდეალების აღზევებით (512, გვ. 15).

სიყვარულის იმგვარი კონცეფციის ჩამოყალიბებისათვის, როგორიც რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში* ჩანს, ადრინდელი

შუასაუკუნეების დასასრულიდან რენესანსის ეპოქამდე (XI-XIV სს.) ყველაზე მეტად შესაფერისი აგმოსფერო XII საუკუნის სამოგადოებრივ-ლიტერატურული აზრის განვითარებაში ჩანს. შუასაუკუნეების ლიტერატურის ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, XII საუკუნე, რომელიც სამოგადოლო მიჩნეულია დასავლური ცივილიზაციის გენეზისის გადამწყვეტ ეტაპად (499, გვ. 20), სიყვარულის აღმოჩენის საუკუნეცაა. და ეს აზრი უპირველეს ყოვლისა გრუბადურთა პროვანსული პოეზიის მისამართითაა გამოთქმული (იხ. 185, გვ. 79). რა თქმა უნდა, ამ კატეგორიული თვალსაზრისის გაზიარება ძალზე ძნელია. თუნდაც იმიტომაც, რომ გრუბადურთა ლირიკა სწორედ ამ მიმართულებით ერთგვარად არაბული პოეზიითაცაა დავალებული. ამავე დროს ისიც უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანული შუასაუკუნეების ხანგრძლივ პროცესში ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის ლიტერატურული ასახვის თვალსაზრისით XII საუკუნე მართლაც უნიკალურია.

XII საუკუნე ქრისტიანული მსოფლიოსათვის სამოგადოლო ქალის ემანსიპაციის საუკუნეა. XII საუკუნემ მოიგანა ქრისტიანულ ევროპაში ქალის მეფობის და მმართველობის ინსტიტუტიც. თავი რომ დავანებოთ სამოგადოებრივ და თვით სამხედრო მოღვაწეობასა და საქმიანობაში ამ საუკუნეში გამოვლენილ ქალის ადმინისტრაციული დაწინაურების სხვადასხვა ფორმას, საკმარისია გავიხსენოთ ქალის გამეფების ან რეგენტის ფორმით ქვეყნის მართვის არაერთი ფაქტი: ერმენგარდა ნარბონელმა (Ermengarde of Narbonne) მამისაგან მემკვიდრეობით მიიღო სამხრეთ საფრანგეთის პაგარა ქალაქის ნარბონის და მისი მიმდგომი სანახების განმგებლობა, რასაც წარმატებით უძღვებოდა თითქმის მთელი 60 წლის მანძილზე 1192 წლამდე. ელეონორა აქვიტანელი მართავდა მემკვიდრეობით ბოძებულ მამულებს საფრანგეთის სამხრეთსა და დასავლეთში; იგი იყო აგრეთვე რეგენტი ინგლისში მისი მეუღლისა და ვაჟებისა და აქტიურად მონაწილეობდა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში თვით 82 წლის ასაკში, გარდაცვალებამდე (1204წ.). თავიანთი შვილების რეგენტები იყვნენ და ქვეყანას მართავდნენ მარია (1181-1187 წ.წ.) და ბლანშ (1201-1222 წწ.) შამპანელები. ბლანშ კასტილიელი საფრანგეთის რეგენტი იყო გარდაცვალებამდე, 1226-1252 წლებში. მაგალითების ჩამოთვლა კიდევ შეიძლება. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ეს ხდება XII საუკუნეში და XIII საუკუნის დასაწყისში, რუსთველის ეპოქაში. უფრო მეტიც, ქალ-ხელმწიფეთა მმართველობის ეს შემთხვევები არ ყოფილა ორდინალური, ჩვეულებრივად მიღებული მოვლენები. დისპუტი ქალის მმართველობის ფაქტებს განუწყვეტლივ თან სდევდა. XIII საუკუნიდან დაწყებული იგი უფრო და უფრო მწვავე ხდებოდა და ქალის მმართველობის შემღუღვა ძლიერდებოდა, რაც XIV საუკუნის დასაწყისში როგორც საფრანგეთში ისევე გერმანიაში, მხოლოდ ბევრად უფრო გვიან, ქალის სახელმწიფოს მართვიდან

ჩამოშორებით დამთავრდა (იხ. 546; 512, გვ. 9-10). ასე რომ, რუსთველის პოემის ერთი მსოფლმხედველობითი თემა – ქალის გამეფების პრობლემა – გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული მსოფლიოს პრობლემატიკაა და მისი რუსთველური გადაწყვეტა სწორედ XII საუკუნის სამოგადოებრივ განწყობილებას შეესაბამება. და ეს არაა ერთადერთი მიმართება *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკის XII საუკუნის ევროპის სამოგადოებრივ მსოფლშეგრძნებასთან. XII საუკუნე გოლერანტობის საუკუნეა. ესაა ნაციონალურ კულტურათა ერთიანობით ინტერნაციონალური კულტურის ფორმირების საუკუნე. სოციალურ-პოლიტიკურ ამროვნებაში იბადება ახალი ფილოსოფია; იმპერატორის, მეფის, მთავრის კარზე იბადება მმართველობის და ურთიერთობის ახალი ფორმა; იბადება ახალი – რენესანსული ფილოსოფია, ახალი – ჰუმანისტური პოეზია, ახალი სკულპტურა და არქიტექტურა. და ეს ხდება – XII საუკუნის ქრისტიანულ ევროპაში, უპირატესად საფრანგეთსა და ინგლისში. და ამ მოვლენას „მეთორმეტე საუკუნის სასწაულის“ სახელით მოიხსენიებენ (185, გვ. 62-63).

დავებრუნდეთ XII საუკუნის ევროპული საკარო პოეზიის სიყვარულს. საკარო, რაინდული მწერლობის საგრფო-ქალი, დედოფალი, მოუწოდებს მასზე შეყვარებულ რაინდს საგმირო საქმეებისაკენ: აძლევს დავალებას მეფის და ქვეყნის სამსახურისთვის, საიდუმლოს ამოსაცნობად. დასავლეთის სამეფო კარზე გავრცელებული მოთხოვნები შეყვარებული რაინდისგან მსგავსია *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის მიჯნურის მოვალეობებისა (ერთი საგრფოს ერთგულება, სიყვარულის გაუმჟღავნებლობა, საგრფოს შეხვედრისას გაფითრება, ათრთოლება, და სხვ. – იხ. 185, გვ. 26-27). პროვანსელი პოეტები, ისევე როგორც რუსთველი, თვით პოეზიის დანიშნულებად, პოეტის ერთ ძირითად მოვალეობად მიჯნურისათვის მუსიკობას, პოეტური ქნარის საგრფოსათვის აქედრებას თვლიან („ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს, მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს“ – 18). გრუბადურთა პოეზიის ქალი უმთავრეს შემთხვევებში აღძრავს ჭეშმარიტ სიყვარულს, რომელიც მიჯნურს ღირსეული და მაღალი მოქმედების იმპულსს აძლევს. შეყვარებულ წყვილში სიყვარულს პირველად ქალი გრძნობს და გამოხატავს კიდევ. ევროპული საკარო პოეზიის ქალი არის წყარო ყველა კარგი და ამაღლებული თვისებისა – იგი პოეტის მიერ მოაზრებული იდეალია, რომელსაც ღირიკული გმირი ეთაყვანება; მაგრამ ამავე დროს იგი რეალური ქალია და პოეტს სურვილი აქვს ფიზიკურად ფლობდეს მას (შეადარე! გარიელი ნესტანის მიმართ ამბობს: „მწაღდა, მაგრა ვერ შევჭმართე შეჭიდება, შემოხვევა“ – 549). აი, რატომ მიმანია, რომ რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის საფუძველი XII საუკუნის საკარო პოეზიის ამქვეყნიური, ადამიანური, რეალური

სიყვარულია.¹ საკითხი სხვაგვარადაც შეიძლება დაისვას: რუსთველის პოემის სიყვარულის კონცეფცია რომ იძლეოდეს რეალურ და სერიოზულ საფუძველს მისი ალეგორიულ-მისტიკური ინტერპრეტირებისა, მაშინ რუსთველის XII ან XIII საუკუნის დასაწყისის მოღვაწედ მიჩნევა (თუ განსაკუთრებულ გამონაკლისს არ ვივარაუდებთ) გაძნელებოდა.

ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, რომ რუსთველის სიყვარულის კონცეფცია საკარო სიყვარულში ეგევა და ევროპელ გრუბადურთა სამიჯნურო ლირიკას უთანასწოროდება (იხ. 172, გვ. 172). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული უპირველეს ყოვლისა იმ სპეციფიკური ნიშნებით ხასიათდება, რომლებიც აძლევენ მას თავისთავადობას. იმით უნდა დავიწყოთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულს აშკარად უფრო მეტი მიმართება აქვს აღმოსავლურ კულტურასა და ლიტერატურასთან, ვიდრე ევროპულ საკარო და, თუ გნებავთ, საკუთრივ გრუბადურულ ლირიკას. ნათქვამისთვის საფუძველს მხოლოდ ის არ გვაძლევს, რომ რუსთველი ხშირად ახსენებს სპარსული ეპიკის პერსონაჟებს და კერძოდ შეყვარებულთა წყვილებს. არც თავისთავად ის ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ რუსთველი სიყვარულს არაბული სიყვარულით – „მიჯნურობით“ მოიხსენიებს და მის არაბულ წარმოშობაზე თავად მიუთითებს: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“ (22).¹ არც ის, რომ პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის ცალკეული დეტალები უახლოვდება იმდროინდელ არაბულ სამყაროში გავრცელებულ შეხედულებებს სიყვარულზე (საგრაფოსთან ყოფნა და საგრაფოზე ფიქრი უმაღლესი ბედნიერებაა; სიყვარული არ უნდა გაამჟღავნო და სხვ. – იხ. 185, გვ. 23-24). უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობაში აშკარად არის აღმოსავლური სიშმაგე, გახელება, ველად გაჭრის იმიტირება, მხეცთა შორის სადგომის ძიება; რაც უპირატესად სწორედ არაბული წარმოშობის სუფისტური სიყვარულის მახასიათებელია. სხვა საქმეა, რომ რუსთველი ბოლომდე არ რჩება ამ პოზიციამდე. მაგრამ იგი კი არ გმობს მიჯნურობის ამგვარ გააზრებას, არამედ დაძლევს მას. რუსთველი გარიელს ხაგავს სპარსული ეპიკის ტიპურ მიჯნურად: გახელებული ბრძენი („ბრძენი? ვინ ბრძენი, რა ბრძენი? ხელი

¹ დამატებით იხ. 245, გვ. 234-235.

¹ მე იმ გარემოებაზე ვამახვილებ ყურადღებას, რომ რუსთველის ტერმინი *მიჯნურობა* მიუთითებს სიყვარულის იმ მოდელზე, რომელიც აღმოსავლური ლირიკისა და ეპიკისთვისაა სპეციფიკური: სიყვარულით გახელება, ველად გაჭრა და სხვ. ამავე დროს მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ თვით არაბულ და სპარსულ პოეზიაში სიყვარული ტერმინი *მიჯნურობით* არ აღინიშნება (172, გვ. 62). სიყვარულის ამგვარი სახეობის სამოგადოდ სიყვარულად გადააზრება, ჩემი ფიქრით, უკვე რუსთველის მსოფლმხედველობითი განაცხადია: ამქვეყნიური, ადამიანური მიჯნურობა, სიხელე, სიყვარული არის ჭეშმარიტი სიყვარულის გამოვლენის რეალური ფორმა.

ვითა იქმს ბრძნობასა? ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუ-მცაღა ვიყავ ცნობასა“ – 887); მხეცთა საბუღარში ღამეიდრებული; საგრფოსთან იმქვეყნად შეერთების მოიმედე („აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით!“ – 883). მაგრამ რუსთველი არ რჩება აღმოსავლური, სუფისტური მიჯნურობის ჩარჩოში. გარიელი ახალი ეპოქის შეყვარებული-პერსონაჟია; იგი გამოდის სპარსული ეპიკის მაჯნუნის მოდელიდან (294, გვ. 230). ის ამქვეყნიური დაუძლეველი წინააღმდეგობანი, რომლებიც სუფისტური მოდელით სიყვარულის ამქვეყნიურ განხორციელებას შეუძლებელს ხდის, რუსთველის გმირთა შემართების, მოქმედების ფილოსოფიით დაძლევალია. თითქოს რუსთველი სიყვარულის ამქვეყნიური განხორციელებლობის სუფისტური წინააღმდეგობის გადალახვას ცდილობს და ახერხებს კიდევ. აქ კი მისი ფილოსოფიის ფუნდამენტი ქრისტიანული ცივილიზაციის ახალი, მისი თანამედროვე ეპოქის იმპულსები – ადამიანური ძალის, შემართების, გონების უძლეველობა; მოქმედების ანალიტიკური ფილოსოფია და არა მითოსურ ფაგალიზმზე მინდობა, ანდა გრანსცედენტულიდან მომდინარე სასწაულის ლოდინი. რუსთველი დაძლევს მისი თანამედროვე ეპოქის აღმოსავლური სიყვარულის მოდელსაც და სიყვარულის ამქვეყნიური დაგვირგვინების ფილოსოფიას ეძიებს, რის საყრდენსაც ეროვნულ-ქრისტიანულ ცნობიერებაში პოულობს. ესაა შეყვარებულთა შეუღლება – ცოლქმრობა.

სწორედ სიყვარულის კონცეფციის ამგვარი გადაწყვეტით განსხვავდება *ვეფხისტყაოსანი* როგორც სიყვარულის სუფისტური გაგებისაგან, ასევე საკარო სიყვარულის იდეალისაგან. ევროპული რაინდული სიყვარული, რომლის ძირითადი მოდელი შეყვარებული რაინდის მიერ მეფის, პაგრონის მეუღლისადმი მიჯნურობის ფარგლებში რჩება (182, გვ. 2-3), გამოირიცხავს მეუღლეობის, ცოლქმრული ბედნიერების იდეალს. არც გრუბადურთა პოეზია (გარდა ცალკეული გამონაკლისებისა) უმღერის სიყვარულის ცოლქმრულ იდეალს, არც დანტესთან გადააზრდება სიყვარული ცოლქმრობაში.

რუსთველის მიერ ცოლქმრული ურთიერთობის სიყვარულის კონცეფციის იდეალად მოაზრება ქართულ ეროვნულ ცნობიერებას ემყარება. ქართული ფენომენი ამქვეყნიური ბედნიერების ყველაზე დიდ რიგუალად ქორწილს მიიჩნევს. ამას არაორაზროვნად ადასტურებს როგორც ქართული ხალხური მწე-ჩვეულებები, ეთნოგრაფია და ფოლკლორი, ასევე თანამედროვე ქართული ცნობიერება. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფციის ამგვარ გადაწყვეტას საფუძველს აძლევს აგრეთვე რუსთველის უმთავრესი ფილოსოფიური წყარო ანტიკური ფილოსოფიიდან –

არისტოტელეს ეთიკა¹. წინააღმდეგ პლატონის პოზიციისა, არისტოტელე დიდად აფასებს ცოლქმრულ სიყვარულს, რაშიც ხელავს ადამიანის ბუნებრივ სწრაფვას ერთად ცხოვრება-არსებობისა და თანაგრძნობისაკენ (185, გვ. 17) და მიიჩნევს მას მეგობრობის უმაღლესი ფორმის ერთ-ერთ გამოვლინებად (552, გვ. 4). და რაც უმთავრესია, ცოლქმრულ სიყვარულს აიდეალებს შუასაუკუნეების ქართული საზოგადოებრივი აზრი და ეს გაიდეალება ხდება ქართული ცნობიერების ძირითად ბაზისზე – ბიბლიაზე დაყრდნობითაც. ამ დებულების დასამტკიცებლად საკმარისია მოვიყვანოთ ერთი ამონაწერი რუსთველის ეპოქის ქართული ორიგინალური საისტორიო მწერლობის ბრწყინვალე ნაწარმოებიდან – „ისტორიანი და ამჟამი შარავანდელთანთან“.

როდესაც მემგაგიანე საუბარს იწყებს თამარის გათხოვებაზე, წუხს, რომ არ გამოჩნდა თამარისათვის შესაფერი საქმრო თავისი გმირობით, წარმომავლობით და მიჯნურობით. კერძოდ ისეთი, რომელსაც შეეფერებოდა „გაჭრანი მიჯნურთა ცოფ-ქმნილთანი: ვითარ თამთა თუმიანისთჳს, ვითარ ამირან ხორაშნისთჳს, ვითარ ხოსრო-შანშა ბანუისთჳს, ვითარ მმეჭაბუკ მზისათჳს ხაზართასა, ვითარ იაკობ რაქელისთჳს და იოსებ ასანეთისთჳს, დავით ბერსაბესთჳს და აბისაკისთჳს, ვითარ პელოპი მკნელ მბრძოლი იპოდამისთჳს, ონომაოს ასულისა, ვითარ პლუტონ პერსეფონისთჳს, ვითარ რამინ ვისისთჳს, ვითარ ფრიდონ შაჰრინოს-არნავაზისთჳს, ვითარ შაღბერ აინლიეთისთჳს“ (746, გვ. 35-36). ციტირებულ პასაჟიდან ამჯერად ის გარემოება მიმაჩნია განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად, რომ დასახელებულ შეყვარებულ წყვილთაგან ყველა მათგანს ერთმანეთთან აკავშირებს ცოლქმრული ურთიერთობა. ესენია ბიბლიის, კერძოდ ძველი აღთქმის პერსონაჟები: იაკობ და რაქელი; იოსებ და ასანეთი; დავითი და ბერსაბე; დავითი და აბისაკი; ბერძნული მითოლოგიის წყვილები: პელოპი და ჰიპოდამეა, პლუტონი და პერსეფონე; „შაჰნამეს“ პერსონაჟები: ფრიდონი და მისი ცოლები შაჰრინოსი და არნავაზი, თამთა (როსტომი) და თუმიანი; „ამირანდარეჯანიანის“ წყვილები: ამირანი და ხორაშანი, მმეჭაბუკი და ხაზართა მეფის ასული; „ხოსროვშირინიანის“ შეყვარებულები: ხოსროვი და ბანუი (შირინი); „ვისრამიანის“ ცნობილი მიჯნურნი: რამინი და ვისი. შაღბერ და აინლიეთი – რომლებიც XI საუკუნის სპარსელი პოეტის ონსორის ჩვენამდე არმოდწეული სამიჯნურო თხზულების პერსონაჟებად არიან მიჩნეულნი. გარდა ამ უკანასკნელი წყვილისა საგანგებო კომენტარს მხოლოდ დავით-აბისაკის და ხოსროვ-შირინის ცოლქმრობა საჭიროებს. ფაქტი ისაა, რომ XII–XIII საუკუნის

¹ ანტიკურ ლიგერატურაში მეუღლეობის, როგორც სიყვარულის უმაღლესი სახეობის, აპოთეოზი წარმოდგენილია პლუგარქეს დიალოგში „სიყვარულის შესახებ“.

მიჯნის ქართველი ისტორიკოსი მიჯნურთა სამაგალითო სახეებად ცოლ-ქმართა წყვილებს ასახელებს¹.

ასე რომ, რუსთველის მიერ სიყვარულის კონცეფციის იდეალად მეუღლეობრივი სიყვარულისკენ სწრაფვას, ამქვეყნიური ცოლქმრული ურთიერთობის მიჯნურთა შემართების მიზნად დასახვას საყრდენი ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაში აქვს. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ სიყვარულის ამგვარი იდეალი ზოგადად, თუმცა პრინციპულად, თანხმობაშია ქრისტიანული მისტიკის ფინალურ თემატთან – ქრისტესა და ინდივიდუალური სულის ქორწილთან. ქრისტიანული მისტიკის თანახმად ქორწილი წარმოადგენს უმაღლეს ფორმას ადამიანური სიყვარულისა, რამდენადაც იგი გააზრებულია ქრისტესა და ინდივიდუალური სულის მისტიკურ შეუღლებად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გააზრება გააქტიურდება XII საუკუნის ქრისტიანულ მისტიკაში (კერძოდ, წმ. ბერნარის სწავლანი „ქებათა ქებაზე“). და, რაც ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, იგი თავისებურ გარდასახვას პოულობს XII და XIII საუკუნის დასაწყისის (მაგრამ უკვე არა XIII საუკუნის მეორე ნახევრის) საკარო ლირიკაშიც; სადაც მუშავდება კონცეფცია, რომელიც ქალს კაცის ნაწილად წარმოადგენს და ქალისა და კაცის შეერთებაში სიმბოლურად ჰარმონიას ხედავს. ეს იმპულსი განვითარდება დანტეს შემოქმედებაშიც. თუმცა დანტესთვის ეს გაერთიანება ქალისა და კაცისა შესაძლებელია მხოლოდ გეცაში, ან საგრუოს გარდაცვალების შემდეგ ხილვაში.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, როგორც კონცეფცია, რუსთველის ეპოქის – XII საუკუნის ქრისტიანული საკარო ლიგერაგურის ჰუმანისტურ პრინციპებზეა აღმოცენებული. პოემის შეყვარებულ წყვილთა გიჟაჟის მხატვრული მოდელი ეფუძნება იმდროინდელი სპარსული ეპიკის მიჯნურის სახეს (საგრუოს ვერ მიწვდომისგან გახელებული, ველად გაჭრილი რაინდი). სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფცია მალდება როგორც სპარსული ეპიკის დუალისტურ და სუფისტურ ფილოსოფიაზე, ასევე საკარო პოემის ნორმირებულ პირობითობაზე. ეროვნული ცნობიერების თანახმად, ქართველი პოეტი შეყვარებულ წყვილთა ურთიერთსწრაფვის იდეალს ამქვეყნიურ შეერთებაში, შეუღლებაში ხედავს. ამით კი სიყვარულის საკუთარ კონცეფციას ახამებს ქრისტიანული მისტიკის უმაღლეს იდეალთან: ქორწილი – ინდივიდუალური სულის შეუღლება ქრისტესთან – ღვთაებრივი ჰარმონიის მღვრული ნეგარებაა.

სამოგადოდ მიიჩნევენ, რომ სიყვარულის თანამედროვე, ადამიანური ბუნების ჭეშმარიტი არსის გახსნა ჩვენი

¹ *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობასთან მიმართებაში სხვა კუთხით განიხილავს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ამ პასაჟს ვ. ნოზაძე (იხ. 185, გვ 162-168).

წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის დასაწყისის ევროპულ კულტურაში იწყება. რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სიყვარულს თავისი წრფელი, სულიერი და ამაღლებული სახით არ იცნობდა უძველესი კულტურები – ინდური, ბერძნული და ა. შ. ნათქვამი მხოლოდ იმ ძირითად გენდენციას გულისხმობს, რაც ამა თუ იმ კულტურისათვის არსებითი იყო. ამ ნიშნით კი მიუთითებენ, რომ ბერძნული მითოლოგიის სიყვარული ძირითადად ეროგიკულია, თუმცა ანტიკურმა სამყარომ იცის სასიყვარულო თავგანწირვის არაერთი უპრეცედენტო მაგალითი (435, გვ. 24)¹. ყოველ შემთხვევაში გრძნობა, როგორც სულიერი ემოცია, მასში მეორე პლანზეა გადასული. ისიც შენიშნულია, რომ ჰომეროსის ეპოსის თანახმად, როცა აქილევეს ბრისეისს წაართმევენ, მისი პატივმოყვარეობა უფროა შელახული, ვიდრე მისი გრძნობა. XI საუკუნის ეს სიახლე ცივილიზაციის პროცესში მაინც არ იყო რევოლუცია. იგი სიყვარულის როგორც ანტიკური, კერძოდ პლატონური ფილოსოფიის, ასევე როგორც შუასაუკუნეების ქრისტიანული ეთიკის ცენტრის, გაგრძელება, შეერთება და გადააზრება იყო. ამ თვალსაზრისით, როგორც შენიშნულია, ძალზე მნიშვნელოვანია სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი არსის ახლებური გააზრება, რომელიც თავდაპირველად განვითარებულ სქოლასტიკაში ხდება და რომელზე დაყრდნობითაც დანტე ალიგიერი გზას უხსნის ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივის ნაწილად გააზრების თეზას. კერძოდ, მიუთითებენ „ღვთაებრივი კომედიის“ პასაჟებზე – ვირგილიუსის ორი საუბარი სალხინებელში დანტესთან („სალხინებელი“ XV, 40-75; XVIII, 19-75): იბადება სიყვარულის ახალი გააზრება, რომელშიც ერთმანეთთან დაკავშირებას ესწრაფვის სამონასტრო ძმობის სიყვარულის თეზა („სალხინებელი“, XV, 55), პატრისტიკის ბუნებითი სიყვარული, როგორც ინსტიტუტური ღვთაება სიკეთისა და ნათელისაკენ (4), სქოლასტიკის სულიერი ღვთაება (a motion spiritual), არისტოტელიანური ლექსიკით გადმოცემული და განმარტებული იმ სულიერ სიყვარულად, ადამიანის თავისუფალი ნებით რომაა განპირობებული („სალხინებელი“, XVIII, 62.63. 72), რაციონალური სულის ანალიზისა და არგუმენტირების საგნად ქცეული მაღალი იდეალებისაკენ რომ მიისწრაფვის და მდაბალს ემიჯნება (584, გვ. 210-213). ასე დაიწყო ევროპული შუასაუკუნეების დასასრულს სიყვარულის იმ ახალი იდეალის შემოგანა, საუკუნის შემდეგ „პლატონური სიყვარულის“ სახელით რომ დამკვიდრდა. სიყვარულის ამ ახალი იდეალის ჩასახვას, ჩემი აზრით, გიპოლოგიური პარალელი ეძებნება რუსთველისეულ კონცეფციაში, რაც გამოიხატება, როგორც ჭეშმარიტი სიყვარულის

¹ საკმარისია გავიხსენოთ ორფეუსის სიყვარული ევრიდიკესადმი, პიგმალიონისა გალატეასადმი, ფილისის სიყვარული დემოფონისადმი.

სიძვისაგან გამიჯვნაში, ასევე სიყვარულის გზაზე ადამიანური თავისუფალი ნებით – განსჯით, ანალიზით სელაში და, რაც მთავარია, ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივი არსის მოყვანის სიყვარულის თეზაზე დაფუძნებაში.

ვეფხისტყაოსნის *სიყვარულის* კონცეფცია უთუოდაა შთაგონებული ანტიკური აზროვნებითაც და უპირველეს ყოვლისა სიყვარულის პლატონისეული ფილოსოფიით. ეს ბუნებრივია პლატონის გაგენა სიყვარულის ევროპულ და არაბულ თეორიებზე უზარმაზარი იყო. აი, რამდენიმე ძირითადი თეზა პლატონის სიყვარულის კონცეფციისა, რომელიც იგრძნობა, რომ საფუძველია სიყვარულის რუსთველისეული გაგებისა: ადამიანში სიყვარულის შემოსვლა უკვე ზეციურ სილამაზესთან, ზეციურ არსთან ზიარებაა; სიყვარული ის კიბეა, რომლითაც ადამიანი მაღლდება ცხოვრების შინაარსამდე ანუ უკვდავებამდე. ამ ორი დებულებიდან პირველი რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის ძირითადი თემის (ადამიანური სიყვარული თავისი არსით იგივე ღვთაებრივი სიყვარულია) ერთი არსებითი წანამძღვარია. პლატონისეული თეორიის ზემოთ ჩამოყალიბებული მეორე თეზა კი რუსთველის მიჯნური პერსონაჟის – ავთანდილის მოქმედების ფილოსოფიაა.

სიყვარულით ამაღლების ეს პლატონური თეორია, ჩემი აზრით, არა მხოლოდ თავისი ზოგადი კონცეფციით, არამედ უფრო კონკრეტულად – სახეობრივადაც გამოვლინდება რუსთველის პოემაში. ამ დებულებაზე უფრო ღებალურად უნდა შევჩერდეთ. პლატონის აზრით, თავდაპირველად ადამიანი შეიყვარებს ერთს, თავისი სხეულებრივი მშვენიერების გამო. შემდგომ იგი ცდილობს შეიცნოს არსი ამ მისი საყვარელი ქმნილების მშვენიერებისა და ეძიებს ამგვარ მშვენიერებას სხვა ქმნილებებში. ასე რომ, იწყებს მშვენიერ ქმნილებათა სიყვარულს: ერთის სიყვარულიდან ამაღლება ორის სიყვარულზე, ორიდან – მრავლის სიყვარულზე. შემდგომში იგი სხეულებრივ მშვენიერებაზე მეტად სულიერ მშვენიერებას აფასებს. და ბოლოს ცდილობს ამ სულიერ მშვენიერებაში შეიმეცნოს ცოდნის მშვენიერება, რაც მას აამაღლებს თვით მშვენიერების იდეის, მისი აბსტრაქტული არსის სიყვარულამდე („ნადიმი“, 211C). ასე რომ, სიყვარული, თანახმად პლატონისეული კონცეფციისა, არა მხოლოდ ადამიანის ადამიანისადმი სწრაფვაა. ესაა უმაღლესი გამოვლენა ადამიანურობისა. სიყვარული აქცევს ადამიანს სამყაროს ერთიანობის ნაწილად. სიყვარული ამაღლებს ადამიანს თავის თავზე და შეჰყავს იგი კოსმიურ უსასრულობაში (435, გვ. 68-69).

ჩემი აზრით, რამდენადაც რუსთველისთვის უცხოა პლატონური სიყვარულის კონკრეტული გამოვლინება, როგორც პროლეტკი ანტიკური სოციალური ყოფისა, იმდენადვე რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფცია, ისევე როგორც მსოფლმხედველობითი არსი ახლადჩასახული რენესანსული

იდეალისა, განვითარებაა სიყვარულის პლატონისეული აბსტრაქტულ-ღვთაებრივი გააზრებისა. ესაა შორეული საწყისი და საფუძველი იმ უტოპიისა, რომელიც რუსთველს, და მის შემდგომ ახლადაფეთქებულ რენესანსულ იდეალს, სიყვარულში ადამიანური არსებობის ხსნის და ბედნიერების ახალ კოსმიურ ძალას დაანახევებს; თითქოს სიყვარულის ახალ რელიგიას აქადაგებინებს.

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის ადგილს ქრისტიანული აზროვნების პროცესში შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთველი ეფუძნება და ავითარებს მისი ეპოქის – XII საუკუნის საერო, საკარო პოეზიის მსოფლშეგრძნებას, როგორც ზოგადად, ასევე კონკრეტულად სიყვარულის გააზრებაში. მაგრამ იგი საკარო პოეზიის სიყვარულის ფარგლებში არ რჩება. სიყვარულის მისეულ კონცეფციაში რუსთველის მიახლოება რენესანსულთან აიხსნება არა მხოლოდ ეპოქის იმპულსებით, არამედ უპირატესად თვითონ პოეტისა და მოაზროვნის პირადი შემოქმედებითი სიმალლით; ისევე როგორც ეს ხდება დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში (512, გვ. 15). რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფციის ეს ამალღება უპირველეს ყოვლისა გამოიხატება იმაში, რომ იგი ასახავს, თავისი შემოქმედების საგნად აქცევს, არა თავისთავად სიყვარულს როგორც პერსონიფიცირებულ იდეას, არა იმდენად სიყვარულის ობიექტს – ქალს, რამდენადაც შეყვარებულ პერსონაჟს, სუბიექტს, მის ფსიქოლოგიურ განცდებს და სულიერ თუ ინტელექტუალურ ამალღებას. ამდენად *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ამქვეყნიურ-ადამიანურია, მისი სიმბოლურ-გრანდსცენდენტულად გადააზრების გარეშე. უფრო მეტიც, რუსთველის კონცეფციით ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული თავისთავად (და არა მისი სიმბოლური გადააზრებით) უკვე ღვთაებრივი სიყვარულია. დაახლოებით ამგვარადვე მაღლდება დანტე ალიგიერისეული სიყვარულის კონცეფცია გრუბადურულ და ე. წ. ახალი საამო სტილის პოეზიის სამიჯნურო ლირიკაზე. როგორც მიუთითებენ, დანტესთან აშკარაა, რომ რეალური ქალის ადამიანური სიყვარული პირველი საფეხურია და ამდენად ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა (512, გვ. 129). მაგრამ დანტეს სიყვარულის კონცეფციას ამის შემდეგ სხვა განვითარება აქვს, ხოლო რუსთველისეულს სხვა. ალიგიერთან ამქვეყნიური სიყვარული გზაა, საშუალებაა ღვთაებრივთან (და თვით ღვთაებასთან) მიღწევისა. რუსთველთან კი ამქვეყნიური სიყვარული (რომელიც თავისი არსით იგივეა, რაც ღვთაებრივი სიყვარული) უკვე თავისთავადი ღირებულებისაა, ისაა უმაღლესი მიზანი და ამქვეყნიური ბედნიერება. ადამიანური სიყვარულის ამგვარი გააზრების გიპოლოგიური პარალელი ქრისტიანული ლიტერატურის პროცესში ფრანჩესკო პეტრარკას (1304-1374წ. წ.) შემოქმედებაში შეიძლება ვეძიოთ.

ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის როგორც დასაბუთება, ასევე ასახვა, რომელსაც ფრანჩესკო პეგრარკა აქცევს თავისი შემოქმედების ძირითად თემად და ამკვიდრებს მისი თანამედროვე ევროპის პოეტურ სტილად, ბევრად უფრო რეალური და ადამიანურია, ვიდრე „ახალი საამო სტილის“ და დანტეს სიყვარული. ამ რეალურობას და ამქვეყნიურობას ორი არსებითი გარემოება ქმნის. პეგრარკასთვის სიყვარული არსებობს ამქვეყნიურ ცნობიერებაში და არა სიკვდილის შემდგომ, სულის არსებობაში. ლაურა, დანტეს ბეატრიქესაგან განსხვავებით, არა მხოლოდ სიყვარულის ჩასახვის საწყის ეტაპზეა რეალური, ნამდვილად არსებული ქალი, არამედ პეგრარკას წარმოსახვაში იგი ბოლომდე რჩება მხოლოდ ამქვეყნად არსებული სიყვარულის ობიექტად. იგი როგორც ცოცხალი, ასევე გარდაცვლილი, ერთნაირად მიმზიდველი, მშვენიერი და რეალური, პეგრარკას ამქვეყნიურ წარმოსახვაში და ამქვეყნიურ მოგონებებში არსებობს და არა იმქვეყნიურ ყოფაში. ანუ, პეგრარკა, დანტესაგან განსხვავებით, თავის საგრაფოს იმქვეყნად კი არ მიჰყვება; იმქვეყნიურ, სამოთხისეულ ყოფაში კი არ ასახავს ამ სიყვარულს; არამედ ასახავს თავის ამქვეყნიურ ყოფისეულ მოგონებებს, რომლებშიც ლაურა როგორც ცოცხალი, ასევე გარდაცვალების შემდეგ ერთნაირად მიმზიდველი და მგანჯველია. (შენიშნულია, რომ პეგრარკა შეგნებულად გვერდს უვლის დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დანტეს შემოქმედებით მნიშვნელოვნადაა შთაგონებული). მეორე არსებითი სიახლე პეგრარკასეული კონცეფციისა ისაა, რომ ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული, თავისდათავად გრძნობა, რომელიც ერთგვარად იწვევს როგორც სიხარულს ასევე სევდას და განჯვას, ადამიანს ამაღლებს მის ამქვეყნიურ არსებობაში. ეს სიყვარული, თუ იგი წრფელია, აკეთილშობილებს ადამიანს; ამდიდრებს მას სიყვარულით სიცოცხლისა და ამქვეყნიური სილამაზისადმი; ამაღლებს მას, რათა უკეთ შეიცნოს საკუთარი თავი და თავისი ადგილი და მოვალეობა როგორც ადამიანისა ისევე და ისევე ამქვეყნიურ არსებობაში (იხ. 451, გვ. 68-77; 441, გვ. 5-16).