

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

ტ რ ს თ ზ ე ლ ი ლ ი გ ი ა

VII

თბილისი
2015

UDK(უაკ) 821.353.1.092[რუსთაველი შოთა]
რ-939

სარედაქციო საბჭო:

ბაჩანა ბრეგვაძე
მაკა ელბაქიძე
ირმა რატიანი
გრივერ ფარულავა
ელგუჯა ხინთიბიძე

სარედაქციო კოლეგია:

ივანე ამირხანაშვილი (რედაქტორი)
ლია კარიჭაშვილი (რედაქტორის მოადგილე)
ნანა გონჯილაშვილი (პასუხისმგებელი მდივანი)
მარიამ კარბელაშვილი
თამარ ხვედელიანი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

თინათინ დუგლაძე

რედაქციის მისამართი: 0108, თბილისი, მერაბ კოსტავას ქ. 5
ტელ. 99-53-00; E-mail: litinstitutu@yahoo.com

ISSN 15123081

სარჩევი

ლიტერატურულ-ესთეტიკური თეორიები და „ვეფხისტყაოსანი“

ნანა გონჯილაშვილი

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმული
სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“
(XII-XVIII ს.ს-ის ქართული მწერლობის
კონტექსტში).....7

ქეთევან ბეზარაშვილი, ნინო ქავთარია

მაქსიმე აღმსარებლისა და
შოთა რუსთაველის პატრისტრიკული
ღმრთისმეტყველება და ქრისტიანული ფრესკა.....29

ნესტან სულავა

„ცნობითა ბრძნად მხედველითა“62

პარალელები

მარიამ კარბელაშვილი

პლატონის მაქსიმე
ვეფხისტყაოსანსა და „პარციფალში“71

ირმა მაკარაძე

სულისა და სხეულის ინტერაქციის
პრობლემა და ლიტერატურული ტრადიცია.....79

ოქტაი ქაზუმოვი

„ვეფხისტყაოსნის“ მუსლიმური ნაკადის
კრიტიკის ზოგიერთი ასპექტისათვის.....95

ტექსტი და კონტექსტი

შორენა კვანტალიანი

ფსიქოლოგიური პასაჟები „ვეფხისტყაოსანში“115

ხეთისო ზარიძე

„ქმნა მართლისა სამართლისა...“131

ლია კარიჭაშვილი

„ლეკვი ლომისა სწორია...“
სოციალური თუ ეთიკური კონტექსტი.....146

ისტორიული რეალიები

თინათინ ბიგანიშვილი

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეული
რეცეფციის საკითხი.....158

ცნება და ტერმინი

თამარ ხვედელიანი

„მხედრობა ცისა “ –
მფარველ ანგელოსთა დასი.....174

ინტერტექსტი

ქეთევან გვაზავა, ქეთევან გაფრინდაშვილი

უცნობი რომანი შოთა რუსთველის შესახებ
(ივანე ელიაშვილის „უკვდავნი“ –
„თამარ მეფე და შოთა რუსთველი“).....189

ტექსტი და ტოპოსი

ლია წერეთელი

„ვეფხისტყაოსნის“ ინდოეთი.....206

ახალი თარგმანები

ლინ კოფინი

ამერიკელი პოეტი, პროზაიკოსი,
დრამატურგი, მთარგმნელი.....224

Шота Руставели

«Витязь в тигровой шкуре»
(Перевод с грузинского Константина Гулиашвили).....233

ხსოვნა

უხმაურო მებრძოლი.....243

Contents

Literary and Aesthetic Theories and the “Knight in the Panther’s Skin”

Nana Gonjilashvili

The Paradigm of the
“Pillar of Light” in the Vepkhistqaosani
(in the context of considering literary works
of Georgian writing of the 12th to 18th centuries).....7

Ketevan Bezarashvili, Nino Kavtaria

Maximus the Confessor’s and Shota Rustaveli’s
Patristic Theology and the Christian Fresco.....29

Nestan Sulava

“And sun like, omniscient,
her gaze shed light in the farthest places”.....62

Parallels

Mariam Karbelashvili

The Maxim of Plato in the
Knight in the Panther’s Skin and Parzieval.....71

Irma Makaradze

The Problem of Interaction of the
Soul and Flesh and Literary Tradition.....79

Oktai Kazumov

For Some Aspects of the
Criticism of the Muslim Flow in
The Night in the Panther’s Skin.....95

Text and Context

Shorena Kvantaliani

Psychological Passages in the
“Knight in the Panter’s Skin”.....115

<i>Khvtiso Zaridze</i>	
To Do True Justice Makes Even a Dry Tree Green.....	131

<i>Lia Karichashvili</i>	
Social and Ethical Context of: “The Lion’s Whelp is a Lion...”.....	146

Historical Realities

<i>Tinatín Biganishvili</i>	
The Reception of Orbel’s Rebellion in the Poem “The Knight in the Panther’s Skin”.....	158

Concept and Term

<i>Tamar Khvedeliani</i>	
Protecting the Angels of Heaven – Army Group.....	174

Intertext

<i>Ketevan Gvazava,</i> <i>Ketevan Gaprindashvili</i>	
Unknown novel about Shota Rustaveli.....	189

Text and Topos

<i>Lia Tsereteli</i>	
India of the “Knight in the Panther’s Skin”.....	206

New Translations

<i>Lyn Coffin</i>	
American Piet, Prosaist, Dramatist, Translator.....	224

<i>Shota Rustaveli</i>	
«The Knight in the Panther's Skin» (Translated from the Georgian Konstantine Gulisashvili).....	233

Memoria

Silent Warrior.....	243
---------------------	-----

ლიტერატურულ-ესთეტიკური თეორიები და „ვეფხისტყაოსანი“

ნანა გონჯილაშვილი

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმული სახისმეტყველება „ვეფხისტყაოსანში“ (XII-XVIII ს.ს-ის ქართული მწერლობის განხილვის კონტექსტში)

„ქართული თეოლოგიური ისტორიოსოფიის მიხედვით, საზრისი ისტორიისა სვეტი-ცხოველია...“ და „სვეტი-ცხოველია“ საზრისი ქართველთა სულიერი ცხოვრებისა“ (რ. სირაძე).

„ვეფხისტყაოსანი“ გამორჩეულია მხატვრული განსახოვნებების მრავალფეროვნებითა და სახექმნადობათა შინა-არსით, უნივერსალიებად ქცეულ პარადიგმათა ახლებური გააზრებითა და მათი მრავალმხრივი პერსპექტივის ჩვენებით. რუსთაველი საკუთარი სათქმელის გასაცხადებლად, უმეტესწილად, ბიბლიურ პარადიგმებს მოიხმობს, მაგრამ მათ საკუთარი აზრით „ბეჭდავს“ და ერთი ახალი შტრიხის შეტანითაც კი რუსთაველურად აქცევს აგრერიგად ნაცნობ მოვლენებს, სახეებს, სახე-სიმბოლოებსა თუ სახე-იდებს. ამ რიგის სახექმნადობებში ყურადღებას იპყრობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა, რომელიც პოემის რამდენიმე ეპიზოდში წარმოჩინდება. ეს გარემოება იმთავითვე ცხადყოფს მის მნიშვნელოვნებას, რამეთუ რუსთაველი „საგულისყურო“ აზრის გამოსათქმელად ერთსა და იმავე პარადიგმებს თითქმის არ მიმართავს. ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის შესწავლა, მისი არქეტიპთან მიმართებათა დადგენა, განსახოვნების თავისებურებათა წარმოჩენა და მისი შემდგომი პერსპექტივის ჩვენება, მით უფრო, რომ აღნიშნული პარადიგმა მთელი ქართული მწერლობის და, ზოგადად, ქართული კულტურის თანამდევნი მნიშვნელოვანი და რომელიც საგანგებოდ დღემდე შესწავლილი არაა.

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიის წიგნებში („გამოს-
ლვათა“, „ეზეკიელ წინასწარმეტყველი“) მოხმობილი „ღრუბლის
სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“, იგივე „ნათლის სვეტი“, თეოფანიის,
უფლისჩენის სახე-ხატია, ღვთის მყოფობის ნიშან-სვეტი, მისი
სუფევის დამამონმებელი, რომელიც ისრაელის, იაკობის სახლის,
წინამძღოლია, მსხნელი, მწყალობელი და მფარველი ზღუდეა; ამავე-
დროულად, გულბოროტი და მოშურნე ეგვიპტელებისთვის უფლის
მრისხანებისა და დაუნდობლობის მაჩვენებელი. როგორც ირკვე-
ვა, ისრაელთა კეთილისმყოფელი ღრუბლისა და ცეცხლის სვეტნი
შესაძლოა, ღვთის – „შურისმომგებლის ხატის“ – სვეტად იქცეს,
როდესაც რჩეული ერი ღვთის აღთქმას არღვევს. ამგვარი გააზ-
რებები ეძებნება ზემოაღნიშნულ ბიბლიურ პარადიგმას, რომელიც
შემდგომი ეპოქების შემოქმედთა ნააზრევში ამავე ნერგზე ამოზ-
რდილი ახალი სახექმნადობების დასაბამი გახდა.*

ძველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების („წმ.წინოს
ცხოვრების“ რედაქციების, „აბო თბილელის მარტვილობის“, „გობ-
რონის მარტვილობის“, „დავითისა და ტირიჭანის მარტვილობის“,
„იოანე ზედაზნლის ცხოვრების“, „შიოსა და ევაგრეს ცხოვრების“,
„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“, „დავით და კონსტანტინეს წა-
მების“) შესწავლის შედეგად ირკვევა, რომ „ნათლის სვეტი“ თე-
ოფანიაა, უფლისჩენაა, უფლის სიტყვაა ქვეშარიტების ნათლად
გამობრწყინებული, „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ პერსონაჟების
სულიერი სრულყოფილების, მათი ღვანლის, სინმინდის, სიმარ-
თლის საქვეყნოდ დამამონმებელი; სიმბოლურად, ნათელი სვეტი
„იაკობის კიბეა“ მონამის ცად აღმყვანებელი. „ნათლის სვეტი“ მე-
უდაბნოე მამათა სამოღვაწეო ასპარეზის განმსაზღვრელი და წარ-
მმართველი, მათი გზის დამსახავი და წინამძღვარია, მსგავსად იმ
ღრუბლის სვეტისა, რომელიც მოსეს წინამძღოლობით ეგვიპტიდან
გამოსულ ებრაელ ხალხს უდაბნოში აღთქმული ქვეყნისაკენ მი-
უძღოდა. წმ. მამები არიან „სუეტნი შეურყეველნი, ვითარცა გან-
მტკიცებულნი დაუცემელად სუეტნი ცათანი“ (გიორგი მერჩულე
1963: 264).

* „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის შესახებ ბიბლიასა და ქართულ აგიოგრაფიულ
თხზულებებში იხ. ჩვენი წერილი – „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანში“
(ქართული მწერლობის თხზულებათა განხილვის კონტექსტში. ლიტერატურული
ძიებანი. XXXV. თბილისი: 2014, გვ. 114-133).

ზემოაღნიშნული თხზულებების მიხედვით, ავტორთა მიერ, ზოგადად, გამოიკვეთება სვეტის არსობრივი რაობა და, კონკრეტულად, „სვეტად“ წოდების საფუძველი – „ღრუბლის სვეტი“, „ცეცხლის სვეტი“, „ნათლის სვეტი“, „ცხოველმყოფელი სვეტი“, „ჭეშმარიტების სვეტი“, „მოთმინების სვეტი“ და სხვ. მათგან პირველი ოთხი ღვთისჩენის ნიშან-სვეტია, უმაღლესი ნათლის მყოფობის მაჩვენებელი, ხოლო „ჭეშმარიტების სვეტი“ და „მოთმინების სვეტი“ სრულყოფილების გზაზე შემდგარი პიროვნების „ნათლის სვეტთან“ მიახლების მიმანიშნებელი.

ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებებში – „საკითხავი სუეტი-სა ცხოველისაჲ, კუართისა საუფლოსაჲ და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“ და „საგალობელი წმიდისა და ცხოველმყოფელისა სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა“ – გამოთქმული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის სჯანი, ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების წარმომაჩენელი და განმსაზღვრელი ფაქტორების გამოკვეთის ცდანი „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმას მრავალსაფეხურიანი სიმბოლური დატვირთვით წარმოაჩენს, კერძოდ – „სვეტი-ცხოვლის“ ნათელი სამების სახე-ხატი, სახე-სიმბოლოა; „სვეტი-ცხოველი“ მამა ღმერთის, „ბერისა კაცის“, „მოხუცებულის“ სახე-ხატია; „სვეტი-ცხოველი“ ქრისტეს ნათელი სვეტია; „სვეტი-ცხოველი“ ღვთისმშობლის განმასახოვნებელია; „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა უმაღლეს ნათელთან ზიარების სიმბოლოა; „სვეტი-ცხოველი“ ურწმუნოების, კერპთა ბოროტების აღმოფხვრის, მტერთა დათრგუნვის და იმავდროულად ახალი სარწმუნოების „აღმოჩენის“, მოკლებული რწმენის განახლების სიმბოლოა; „სვეტი-ცხოველი“ მიწისა და ზეცის შემაერთებელია, რომელიც „იაკობის კიბეს“ განასახოვნებს; „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა იმედი, მფარველი და მცველი ზღუდეა, მარადჟამს სავედრებელი, რომელიც ღმრთებრ უხილავად მყოფობს ადამიანთა შორის; „სვეტი-ცხოველი“ ქართველთა „ერად საზეპუროდ“ გაცხადების სიმბოლოა.

საინტერესოა, როგორაა წარმოდგენილი „ნათლის სვეტის“, „სვეტი-ცხოვლის“, პარადიგმა საერო ლიტერატურის თხზულებებში. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა იოანე შავთელის „აბდულმესიანი“, ე.წ. „დავითისა და თამარის ქება“, რომელშიც, მიუხედავად ბიბლიური, მითოსური, ანტიკური, აღმოსავლური ასტროლოგიური

სახეების სიჭარბისა, მხატვრული სახისმეტყველებაა უმთავრესი. ავტორი ხოტბას ასხამს იესეს ძირთავან წარმომავალ და ღვთის-მშობლის წილხვედრი საქართველოს მეფე, თამარს და მას „სჯულის სვეტს“ და „სულის ზღუდეს“ უწოდებს –

ძირით მისისა იესესისა
შვილი მართალი იშვა ცხოვრებად
ქალწულ-წმიდისა წილხდომილისა,
საქართველოსა მეფედ წოდებად,
სვეტად სჯულისად, ზღუდედ სულისად,
აგარის ერთა ცეცხლთა მომდებად!
(იოანე შავთელი 1988: 16, 1-4).

აგიოგრაფ ავტორთავან განსხვავებით, რომლებიც „ნათლის სვეტის“, „ღრუბლის სვეტის“, „ცეცხლის სვეტის“, „ცხოველმყოფელი სვეტის“, „მომინების სვეტის“, „ჭეშმარიტების სვეტის“ პარადიგმებს მხოლოდ ღვთისჩენასა და ღვთაებრივის გამოვლენას, წმინდანობის შარავანდედის ღირს და სრულყოფილებამიღწეულ მამათა და მოწამეთა ღვანლს უკავშირებენ, იოანე შავთელი (საერო მწერლობის სპეციფიკიდან გამომდინარე) ამ რიგის პარადიგმას თამარ მეფის პიროვნული სიდიადის გამოსახატავად მოიხმობს. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ სახოტბო მწერლობისთვის დამახასიათებელი ჰიპერბოლიზაციის მეთოდიც; და უმთავრესად ისიც, რომ სახოტბო (განსაკუთრებით) თუ საისტორიო თხზულებებში თამარი, ფიზიკურად და სულიერად, სიტყვითა და საქმით, სრულყოფილებამიღწეულ ადამიანადაა წარმოდგენილი. ავტორი, როგორც მოხმობილი ციტატა გვაუწყებს, თამარს „სჯულის სვეტს“ უწოდებს, ანუ ქრისტიანობის სვეტს, რაც სავსებით ლოგიკური და მართებულია მეფე-ქალის პიროვნული ცხოვრების წესისა და მისი საქვეყნო მოღვაწეობიდან გამომდინარე. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „სვეტი“ სიმტკიცის, შეურყევლობის დატვირთვითაა მოხმობილი, რომელიც რწმენასა და სარწმუნოებას უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, „სჯულის სვეტი“ თავის არქეტიპებს „ნათლის სვეტს“, „ღრუბლის სვეტს“, „ცეცხლის სვეტს“ მიემართება და გულისხმობს.

იოანე შავთელი „სჯულის სვეტთან“ ერთად თამარს „სულის ზღუდეს“ უწოდებს. ვფიქრობთ, აქ კვლავ სარწმუნოებრივი მხა-

რე უნდა იგულისხმებოდეს – ქრისტიანული მორალურ-ეთიკური ნორმების დაცვა და მათი აღსრულებით თავის შემოზღუდვა, ნვრთნა ნებელობის გაძლიერებისთვის, სულიერი მღვიძარებისათვის განუხრელი ზრუნვა და ღვწა. ამგვარი წესით მცხოვრები მეფე თავად იყო ნიმუში და სხვათათვისაც „სულის ზღუდე“. სხვაგვარად „სულის ზღუდის“ გააზრება, ვფიქრობთ, გაძნელებდა, რამეთუ სულის დასაზღვრა-შემოზღუდვა ადამიანურ შესაძლებლობებს აღემატება (აქ გვახსენდება გალაკტიონის ლექსის ერთი ტაეპი – „სულს სწყურია საზღვარი, როგორც უსაზღვროებას“...).

იოანე შავთელი აგრძელებს რა თამარის ქებას, მომდევნო სტროფშიც მოიხმობს სვეტთან დაკავშირებულ ეპითეტს –

ცნობისა სვეტი, ხვეჭით საჭვრეტი,
სიმაღლედ, სივრცედ, სიგრძედ და სიღრმედ,
სჯულის ფიცარი ძნელ-საფიცარი,
მადლთა ბარძიმი ერთა განსანმედ,
მზე დაუვალი, მყის დაუვალი,
არს შვიდი მნათი მის ზედ მონამედ.
წმიდად აქვს სული დასთა-დასული
სამყაროს ნათლად, არა თუ ღამედ.
(იოანე შავთელი 1988: 339)

„ცნობის სვეტი“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიბრძნეს (საეროსა და საღვთოს) უნდა გულისხმობდეს და სოლომონის „იგავებში“ (სოლ. 9, 1) მოცემულ აზრს უნდა უკავშირდებოდეს. ამგვარ ფიქრს აღძრავს სტროფის მომდევნო ტაეპებში გამოთქმული აზრები, კერძოდ, „ხვეჭით საჭვრეტი“, სავარაუდოდ, თამარის პიროვნული მთლიანობის ერთიან აღქმა-ჭვრეტას, გასიგრძეგანებას, გულისხმობს („ცნობის სვეტიც“ ამგვარად უნდა იკითხებოდეს). აღნიშნულ აზრს მოწმობს შემდეგი ტაეპი – „სიმაღლედ, სივრცედ, სიგრძედ და სიღრმედ“, ანუ, როგორც ბ-ნი რ. სირაძე იტყოდა, მოხმობილი სახე-იდებები ჯვარსახოვნებითაა წასაკითხი და გასააზრებელი.

„სჯულის სვეტი“, „ზღუდე სულისა“ და „ცნობის სვეტი“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სარწმუნოებრივ სფეროს მიემართება. მოხმობილი ქების მომდევნო ტაეპებიც ამას თვალნათლივ მოწმობს, კერძოდ, აქ თამარი იწოდება „სჯულის ფიცრად“, „მადლთა ბარძიმად“, „მზე დაუვალად“, „სამყაროს ნათლად“, რომლებიც ეიკონურ

სახისმეტყველებას განეკუთვნებიან და მათი შინა-არსი „სულითა ხოლო საცნაურ არს“.

„ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმული სახე-ხატი, სახე-იდეა თუ სახე-სიმბოლო „ვეფხისტყაოსნამდე“ არსებულ სხვა საერო თხზულებებში („ამირანდარეჯანიანი“, „თამარიანი“), გარდა „აბდულმესიანისა“, არ გვხვდება.

ამჯერად განვიხილავთ რუსთაველის პოემაში „ნათლის სვეტთან“ დაკავშირებულ სახექმნადობებს, რომლებიც, როგორც ყოველთვის, ახალი დატვირთვით წარმოჩინდება და წმინდა რუსთაველურ განსახოვნებებად წარმოდგება.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის კვლევისას ყურადღება მიიქცია ერთმა გარემოებამ. ზოგადად, პოემის (და არა მხოლოდ აღნიშნული პარადიგმის) შესასწავლად უაღრესად მნიშვნელოვანია ვახტანგ VI-ის „თარგმანი“ და თეიმურაზ ბატონიშვილის „განმარტებანი“. აღმოჩნდა, რომ აღნიშნულ ნაშრომებში „ნათლის სვეტი“ და მასთან დაკავშირებული პასაჟები საერთოდ არაა განმარტებული. ვფიქრობთ, აღნიშნულის ახსნა შესაძლებელია ერთი ფაქტორით, კერძოდ, ვახტანგ VI და თეიმურაზ ბატონიშვილი, სავარაუდოდ, „ნათლის სვეტს“ ბიბლიურ „ცეცხლის სვეტთან“ (რომელიც უდაბნოში ებრაელთ უძლოდათ) აიგივებდნენ და, აქედან გამომდინარე, საჭიროდ არ ჩათვალეს მისი, როგორც ყველასათვის ცნობილი სასწაულის, განმარტება.

„ვეფხისტყაოსანში“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ნათლის სვეტი“ რამდენიმე ეპიზოდში გვხვდება. პირველი ეპიზოდი, რომელშიც „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება, წარმოადგენს ხატაეთში ლაშქრობის წინ ნესტანთან მიმავალი ტარიელის განცდებს, მიჯნურის ხილვით აღძრულს –

შემავლო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა;
გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მონავანითა,
ფარდაგსა შიგან მჯდომარე შესამოსელით მწვანითა,
და საკრძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა.

შევე, ნავდეგ ნოხთა პირსა, მე დამიწყო ცეცხლმან შრეტად,
გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა **ლხინი ადგა სვეტად.**

მას ბალიში შემოეგდო, მზისა შუქსა სჯობდა მეტად,
და ჩემგან პირსა იფარვიდა, აიხედის წამის ჭვრეტად.
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.408-409)

მოხმობილ პასაჟთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე წერს, რომ ამ შემთხვევაში განსხვავებული სვეტის მნიშვნელობა – წარმართული და ასტროლოგიური, შემდგომში გაქრისტიანებული „სინათლის სვეტის“ ნაცვლად „აქ სვეტი ნათელისა არის ლხინის, სიხარულის სიმბოლო“ (ნოზაძე 1957: 90).

საკითხის გასარკვევად, ვფიქრობთ, საჭიროა მოხმობილი სტროფების დაწვრილებითი ანალიზი. წინარე თხრობიდან ჩანს, რომ ხატაეთში ნასასვლელად გამზადებული ტარიელი ნესტანის ვერხილვის გამო გაულდამძიმებულია. იგი „თავს სტირის“, იგლოვს, ავ ბედს საყვედურობს; აფიქრებს, თუ „მზე“-ნესტანი ვერ ნახა, რამდენად შესძლებს სალაშქროდ სვლას. „დაღრეჯილი“, „ცხელ ცრემლთა გადმომჩქეფარი“, „ხელი“, „უბედო ბედის“ – ამგვარი ეპითეტებით გადმოგვცემს რუსთაველი (ტარიელის სიტყვებით) თავისი გმირის სულიერ მდგომარეობას –

„ბედი ჩემი უბედური, – ვთქვი, თუ, – ჯერთცა ვერ გამეფდა!
და ხელმან ვარდი რად იხელთა, რათგან ასრე ვერ მოჰკრეფდა?“
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.405)

შემდგომი თხრობა გვამცნობს, რომ ტარიელმა მიიღო ასმათის წერილი და შეიტყო, რომ ნესტანი თავისთან უხმობდა. ტარიელის ნუხილი უზომო სიხარულმა შეცვალა. „ვითა მმართვედა, ეგზომი რამცა ვით გავიხარეო!“ – ამბობს გმირი და „ცხელ ცრემლთაგან“ „ნააზატევი“ მიჯნური ნესტანთან ფრთაშესხმული, ამაღლებული განწყობით მიდის. რუსთაველი, როგორც ზემომოხმობილი სტროფიდან ირკვევა, ბუნებაშეცვლილი, სიხარულისგან ურვაგანშორებული ტარიელის მდგომარეობას კიდევ ერთი ნიუანსით წარმოაჩენს – ამირბარი გარემოსაც კეთილისმყოფელი თვალთ უცქერს და ნესტანის კოშკის სილამაზეს („ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა“) ჯეროვნად აღიქვამს. ამავდროულად ეს შტრიხი ტარიელის შინაგან სამყაროზე მიგვანიშნებს და გმირის მშვენიერებისა და სილამაზის ხედვა-განცდის უნარზე მეტყველებს; და ეს მაშინ, როდესაც ოცნებაახდენილ მიჯნურს, ნესტანის ნახვის გარდა, სხვა არაფერი უნდა აინტერესებდეს.

მომდევნო ტაეპებიდან ვიგებთ, რომ ტარიელის ცნობიერებაში სხვა განცდებიც იჭრება, აღფრთოვანებისა და გაცეცხისა. კომპკში მისული ამირბარი მწვანე კაბით მოსილ მიჯნურს ნათლით „შუქ-მონავან“ მთვარედ აღიქვამს. ნესტანის ხილვისას ამგვარი განცდა მას პირველად ეუფლება. ინდოთ ასულის მწვანე კაბით შემოსვას კი გარკვეული სიმბოლური დატვირთვა აქვს – ფერთა სიმბოლიკის მიხედვით, მწვანე განახლების, ცხოველმყოფელობის მაჩვენებელია და, იმავდროულად, იგი სულიერი ნონასწორობის, სულიერი სიმშვიდის ფერადაა მიჩნეული.

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ ფერთამეტყველების შესახებ საუბრისას ნესტანის კაბის ფერის სიმბოლიკას ამგვარად განმარტავს – „...მწვანე არის ნესტანის მარადი ქალწულობის, ახალგაზრდობის, სიყვარულის დანყების, მისი ერთგულების და იმედის ფერი“ (ნოზაძე 2001: 85).

მოხმობილი ტაეპები ცხადყოფს, რომ მიჯნურთან შეხვედრა ტარიელის გრძნობად-ემოციურ სამყაროში ერთობ შთამბეჭდავ ემოციებს აღძრავს. ამგვარი ხილვა ტარიელის წარმოსახვაში ნესტანს საუცხოოსა და განსაკუთრებულს ხდის – მზეზე აღმატებული შუქის მფენელი ინდოთ ასული გარეგნულად „უცხო“ და „ღარიბი“ სანახავია. როგორც ჩანს, ნანახმა ააფორიაქა გმირის შინაგანი სამყარო, რომელიც თანდათან მომშვიდდა და ამირბარის „ცეცხლმა დაშრეტა“ იწყო. ტარიელის შინაგანი განცდების მონაცვლეობის დეტალურ ჩვენებას აგვირგვინებს ამირბარის მიერ საკუთარ არსებაში განცდილი მდგომარეობის გადმოცემა – „გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად“ („ნათელი გამოუბრწყინდა მართალსა და გულითა წრფელთა სიხარული“ – ფსალმ. 96, 11). ვფიქრობთ, ყველა ზემოჩამოთვლილ განცდათაგან ეს უკანასკნელი ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანია (ამას ადასტურებს ისიც, რომ მომდევნო სტროფებში გმირი საკუთარ გრძნობებზე აღარ საუბრობს). ტარიელის თქმით, მის გულში ბნელი (ყოველგვარი უსიამოვნო განცდა – ნუხილი, დარდი, შფოთვა და სხვ.) ნათელმა განდევნა და ამ ნათელს „ზედა ლხინი ადგა სვეტად“. ამ შემთხვევაში ჩნდება „ლხინის სვეტი“ („ნათლის სვეტის“ ყველა ზემოგანხილული გააზრებისაგან განსხვავებული), რაც უდიდესი სიხარულის მაჩვენებელია. მთავარი ისაა, რომ ეს განცდა („ლხინის სვეტად“ ჩადგომა) ტარიელის გულის ნათლით

აღვსებას მოჰყვება. ნათელი და სიხარული ერთურთს გულისხმობს, მიემართება, საერთმანეთისოდ მყოფობს. ნათელი ყოვლისმომცველი ფენომენია, ადამიანის სულში და გარესამყაროში განფენილი, სიხარულიც საამქვეყნო (ადამიანური) და საიმქვეყნო გრძნობაა (გავიხსენოთ თუნდაც შუშანიკის სიტყვები – „...დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამჴ ესე“ – იაკობ ხუცესი 1963: 18; ან ტარიელის თქმული – „და ან მივსწურვილვარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა“ – სტ. 881, 4; „მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით“ – სტ.882, 3; „მისკენ მივალ მხიარული, მერმე მანცა ჩემ კერძ იროს“ – 883, 2 და სხვ.). ამდენად, „ლხინის სვეტი“ იგივე „ნათლის სვეტია“. მთავარი ამ პასაჟში ისაა, რომ რუსთაველი „ლხინის“ ანუ „ნათლის სვეტს“ პიროვნების სულიერი სამყაროს, ადამიანური განცდების ჩვენებისათვის მოიხმობს; უფრო მეტიც, მას არარეალურ, გამონაგონ პერსონაჟთა გრძნობებს უკავშირებს, განსხვავებით აგიოგრაფიისაგან, რომელშიც, როგორც უკვე ვნახეთ, „ნათლის სვეტი“ მხოლოდ და მხოლოდ წმინდანობის გზაზე მდგარ, სრულყოფილებამიღწეულ ბერ-მონაზონთ ან წამებულთ ადგათ, ვითარცა ღვთისჩენის, ღვთაებრივი მოწმობის ნიშან-სვეტი. რუსთაველის მიერ „ლხინის სვეტის“ პოემის მთავარ გმირებთან (გამონაგონ პერსონაჟებთან) წარმოჩენა რენესანსული იდეალების გამომხატველია, რაც თავისთავად, უდიდესი სიახლეა, ბიბლიური არქეტიპის ერთგვარი გარდასახვა-მოდიფიცირებაა. აღნიშნული პარადიგმული სახის მნიშვნელოვნება შემდეგდროინდელმა ქართულმა მწრლობამ არაერთგზის დაამოწმა.

რუსთაველი „ნათლის სვეტს“ არა მხოლოდ ტარიელის პიროვნებას, მის ფსიქო-ემოციურ სამყაროს უკავშირებს, „სინათლის სვეტით“ ავთანდილსაც განამშვენებს; აღნიშნული პარადიგმა წარმოჩინდება იმ ეპიზოდში, როდესაც როსტევანი ავთანდილის გაპარვის შესახებ შეიტყობს და კიდევ ერთხელ იხმობს „ფლიდ“ ვაზირს ამბის მოსაყოლად –

კვლა შევა დარბაზს ვაზირი დაღრეჯით, არ მხიარულად;
მეფემან ჰკითხა: „წასრულა მზე დაუდგრომლად, მთვარულად?“
მან მოახსენა ყოველი, ვით წასრულიყო ფარულად:
და „მზე აღარ მზუოვს ჩვენთანა, დარი არ დარობს დარულად!“

რა მეფემან მოისმინა, დაიზახნა მეტის-მეტინი;
მოთქვამს, იტყვის: „ვა, გაზრდილო, ველარ გნახვენ თვალნი რეტინი! –

პირსა ხოკით, წვერსა გლეჯით გააკვირვნა მისნი მჭვრეტნი, –
და სად ნაჰჰე და სად დაჰკარგენ **სინათლისა ეგე სვეტნი?**
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ. 820-821)

ვ. ნოზაძე, მოხმობილ პასაჟთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ „...ნარმართული და ასტროლოგიური, და მერმე გაქრისტიანებული, ქართული შეგნებით გამომუშავებული სინათლისა სვეტი ვეფხისტყაოსანში გამოყენებულია, სადაც „სინათლის სვეტის“ მატარებლად ავთანდილი არის დასახული... სინათლის სვეტი აქ არის ავთანდილი, მისი ტანი, და ამით დახატულია მისი სილამაზე და შვენება“ (ნოზაძე 1957: 90).

ვფიქრობთ, რომ „სინათლის სვეტი“ მხოლოდ ავთანდილის გარეგნობას არ უნდა უკავშირდებოდეს. ამასვე მიანიშნებს როსტევიანის სიტყვები, რომ ავთანდილის წასვლით არაბეთში მწუხარებამ, სევდა-ნალველმა დაისადგურა, „მზე აღარ მზეობს“ და „დარი არ დარობს“. ეს სიტყვები ავთანდილის მხოლოდ გარეგნობას, მის „ტანს“ არ უნდა მიემართებოდეს, რადგან რუსთაველი თავის გმირებს ნათლით ერთიანად ასხივოსნებს, სულიერად და ხორციელად. ამდენად, ჩვენი აზრით, ავთანდილის – „ყმა ტკბილი და ტკბილ-ქართული, სიკეთისა ხელის მხედის“, „სევდის მუფარახისა“ და „ცნობიერთა დასტაქარის“, „ლადისა“ და „ბუნება-ზეარის“, „სოფლისა ხასიათის“ – შესახებ ნათქვამ „სინათლის სვეტებში“, მისი მთლიანი პიროვნების (ფიზიკურისა და სულიერის) დანახვაა აუცილებელი. ვფიქრობთ, სიტყვის მრავლობით რიცხვში მოხმობა ამას უნდა მიანიშნებდეს (და არა მხოლოდ ტანს, ფიზიკურ სილამაზეს). რჩება შთაბეჭდილება, რომ რუსთაველმა „სინათლის სვეტის“ მოხმობით თითქოს განასრულა ავთანდილის პიროვნული მშვენიერება და „მისთვის ენა მუსიკობა“.

რუსთაველი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას ტარიელის მიერ ქაჯეთის ასაღებად გამართულ „თათბირშიც“ წარმოაჩენს. ტექსტის მიხედვით, ბჭობის შემდგომ, როგორ უნდა აელოთ ქაჯეთი, გმირებმა „დაასკვნეს“ ტარიელის განზრახული. სწორედ ამ მონაკვეთში შემოდის ავტორისეული „მე“ –

იგი ჭაბუკნი შუქითა ვნახენ მზისაცა მეტითა;
მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ **ნათლისა სვეტითა;**

ტარიელ შავსა ზედან ზის ტანითა მით წერნეტითა;
და დალიენეს მტერნი ომითა, ვითა მჭვრეტელნი ჭვრეტითა.
(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.293)

ვ. ნოზაძე „ნათლის სვეტის“ შესახებ საუბრისას ზემოაღნიშნულ სტროფსაც მოიხმობს, თუმცა, არ განმარტავს მას და მხოლოდ შვიდ მნათობზე ამახვილებს ყურადღებას – „ამ სამ გმირს ჰფარავს შვიდი მნათობი. ეს არის ასტროლოგიური დებულება, აქ პოეტურად გამოყენებული“ (ნოზაძე 1957: 90).

სავსებით მართებულია ვ. ნოზაძის დაკვირვება შვიდ მნათობთან დაკავშირებით, რომლებიც პოემაში უზენაესს „მორჩილებენ“ და მისი ნებით მოქმედებენ და რომელთაც რუსთაველი, უმეტესწილად, მხატვრული განსახოვნებისათვის იყენებს. მოხმობილ სტროფში პოეტი გმირ მოყმეთ მზეზე ზეაღმატებული შუქით, თვალშეუდგამი ნათლით აცისკროვნებს, რათა მათი განსაკუთრებულობა წარმოაჩინოს. რუსთაველის მიერ შვიდი მნათობისგან გმირთა „ნათლის სვეტით“ მფარველობის ჩვენება, ვფიქრობთ, მთავარი იდეისთვის (ბოროტების წინააღმდეგ სიკეთის გამოსახსნელად) შემართულ „სამთა ფერთა საქებელთა“ სიყვარულით ერთობას, ერთსულოვნებას ეძღვნება, რაც მათი გამარჯვების საწინდარია. ამას სტროფის მეოთხე ტაეპიც ამოწმებს, შემდგომ კი – ქაჯეთის ციხის აღება.

ზემოაღნიშნულ ეპიზოდთან დაკავშირებით აქვე უნდა გამოიკვეთოს „ნათლის სვეტის“ შინა-არსი, რომელიც, ვფიქრობთ, პოემის ზემოგანხილულ ეპიზოდებში გამოყენებული ამავე პარადიგმის მნიშვნელობისაგან განსხვავდება. რუსთაველი ამ შემთხვევაში „ნათლის სვეტს“ ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინა-არსით მოიხმობს. „ნათლის სვეტი“ სამ ფერ-მოყმეს ნესტანის (სიმბოლურად – სიკეთის, სიყვარულის, მშვენიერების იდეის) გამოსახსნელად „ძნელად საომარ“ ქაჯთა წინააღმდეგ მფარველობს და წინამძღვრობს, როგორც ზემოაღნიშნული პარადიგმები („ცეცხლის სვეტი“ და „ღრუბლის სვეტი“) ისრაელის ხალხს ეგვიპტელთაგან იცავს და აღთქმული ქვეყნისაკენ გზას უჩვენებს. აქაც, ჩვეულებისამებრ, ისევე როგორც რუსთაველის შემოქმედების სხვა საკითხთა განხილვისას (ჩვენს შემთხვევაში სახექმნადობების, პარადიგმების), უმთავრესი განმასხვავებელი ფაქტორი ისაა, რომ ყოველივე ეს მხატვრულ, გამონაგონ სინამ-

დვილეს მიემართება და ამქვეყნიური ბედნიერების მოპოვებისკენ პერსონაჟთა დაუცხრომელ სწრაფვას უკავშირდება, რაც კვლავ და კვლავ რენესანსული იდეალების, რენესანსული სულისკვეთების წარმომარჩენელია.

და ბოლოს, რუსთაველი კიდევ ერთხელ, პოემის დასასრულს, მოიხმობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ ინდოეთში დაბრუნებული ტარიელი და მისი ძმადნაფიცნი ხატაელთა წინააღმდეგ სალაშქროდ მოემზადნენ, თუმცა, ვითარება შეიცვალა და მუხლმოყრილი რამაზ მეფე და ხატაელები ტარიელისგან შეწყალებას ითხოვდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ინდო-ხატაელთა ამბის ამ ეპიზოდში ავტორის ფენომენი ძალზე ხშირად წარმოჩინდება. ზემოთხმობილ პასაჟსაც ახლავს პოეტის შეფასება-განმარტება – „და ღმერთი ალხენს მონანულთა, არ შეუნდობს კაცი ვინა!“ (შოთა რუსთაველი 1957: სტ.1612, 4), რომ ცოდვილი, მაგრამ სინანულის ცრემლის მდენი ადამიანი შენდობას იმსახურებს, რომ წუთისოფელი თავისსავე არეულს „წაღმავე წაგრეხს“, რომ მოყმის გულოვნებაზე მეტყველებს ძლეული მტრის შენდობა და ა.შ. შესაბამისად, მკითხველიც ამირბარისგან მიტევებას ელოდება, ერთხელ უკვე მომხდარის (ისიც რამაზ მეფესთან დაკავშირებით) მსგავსად. რუსთაველი აღნიშნავს, რომ ყოველივე ამის შემყურე და მსმენელი ტარიელი „მოტკბა“, მისი რისხვა სიტკბომ გადაწონა-დაფარა, „ღმერთისავე მსგავსად იგ წაღმართულია“ (იქვე, სტ. 1615, 1) – დასძენს რუსთაველი. ტარიელმა შეინდო „ძლეულნი“ და დანაშაული აპატია, არავინ დახოცა. სწორედ ამ მონაკვეთში ჩნდება „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა –

ტარიას ნახვად მოსრული მუშთარი ახლოს მჭვრეტია;
რისხვისა ცეცხლი ტარიელს სიტკბოთი დაუშრეტია;
მოვიდეს, ნახეს: რამაზის ლაშქარი ძლივლა ეტია;

და ინდოეთს ზეცით **სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია.**

(შოთა რუსთაველი 1957: სტ.1617)

ავტორი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტარიელისგან მტრის შენდობას „ღმერთულეზ“ წყალობას ამსგავსებს. ამირბართან სიახლოვეს სამართლიანობის ვარსკვლავის, მუშთარის, გამოჩენას, როგორც ჩანს, ტარიელის მიერ საკუთარ პიროვნებაში დაბუდე-

ბული რისხვის სიტკბო-სიკეთით „დაშრეტა“ განაპირობებს. ამას მეორე ტაეპი გვამცნობს, ზემოაღნიშნულ სურათს კი ინდოეთში ზეციდან ჩამოსვეტებული ნათელი, „ნათლის სვეტი“ განასრულებს, რაც, ზოგადად, დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, ქვეყანაში სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების, მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია. ამ ეპიზოდშიც, ზემომოხმობილი პასაჟის მსგავსად, „სინათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი-ცხოველი“ შინა-არსით თავის ბიბლიურ არქეტიპებს („ღრუბლის სვეტი“ და „ცეცხლის სვეტი“) მიჰყვება და თეოფანიის, ღვთისჩენის სახე-სიმბოლოა, ახალი ცხოვრების დასაწყისის, ჰარმონიისა და წესრიგის, ბედნიერი მერმისის მოსწავების პარადიგმული სახე.

ამდენად, რუსთაველი „ლხინის“ ანუ „ნათლის სვეტს“ პიროვნების და მისი სულიერი სამყაროს, ადამიანური განცდების ჩვენებისათვის მოიხმობს; ღვთაებრივი მიწიერში ჩამოსვეტდება და, სრულიად ბუნებრივად, ადამიანური დაიტევს ღვთაებრივს. ამგვარი განსახოვნება პერსონაჟის სახეს უსაზღვროდ ამაღლებს და მონუმენტურს ხდის, ამავდროულად – მის ესთეტიკურობას შეგვაგრძნობინებს. ამასთანავე, „ვეფხისტყაოსანში“ „ნათლის სვეტი“ ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინა-არსითაა მოხმობილი. აღნიშნული პარადიგმა ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლ „სამთა ფერთა საქებელთა“ წინამძღვარი და მფარველია სიკეთის გამოსხნისათვის გამართულ ბრძოლაში. „ნათლის სვეტი“ ღვთისჩენის სახე-სიმბოლოა და დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების, მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია. ბიბლიური არქეტიპისაგან განსხვავებით, „ნათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი ცხოველი“, მხატვრულ სინამდვილეს მიემართება და გამონაგონ პერსონაჟთა საფუძვლში მკვიდრობს.

ყოველივე ზემოგანხილულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ქართული მწერლობისა და, ზოგადად, ქართული კულტურის ძეგლთა შესწავლა წარმოაჩენს არა მხოლოდ მსოფლიოს კულტურათა წიაღში შემუშავებულ, „დანერგილ“ პარადიგმებს, არამედ გამოკვეთს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების მატარებელ, ქართული სულით, მსოფლმხედველობით დატვირთულ სახე-იდეებსა და სახე-ნიმუშებს, რომლებიც ერის აზრთანყოფის, ცნობიერების, მისი ბუნების განმსაზღვრელი ხდება. ამ რიგის პარადიგმათა შორის გამოირჩევა „ნათლის სვეტის“, იგივე „სვეტი-ცხოველის“

პარადიგმა, რომელიც მთელ ქართულ მწერლობას ნათლის სვეტად მიჰყვება და სხვადასხვა ეპოქის შემოქმედთა ნააზრევში განსახოვნების ახალ შრეებს წარმოაჩენს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა თეიმურაზ I-ის თხზულებაში – „ნამება ქეთევან დედოფლისა“ – წარმოჩინდება. მეფე-პოეტი ქეთევან დედოფლის ნამების თარიღთან დაკავშირებით წერს —

მათ ანამეს წმიდა ესე სეკდენბერსა ათორმეტსა,
შვიდსა თვემდე მოგახსენებ სასწაულსა მეტის-მეტსა
საქართველო აღებულა წელს ნაჭამი ათერთმეტსა,
მარტში დარჩა მას მეუფეს ქრისტიანი **ნათლის სვეტსა**.
(თეიმურაზი 1934: 135, სტ. 76)

კ.კეკელიძე პოემის დაწერის თარიღს სწორედ მოხმობილი სტროფის მიხედვით არკვევს. იგი ამგვარად განმარტავს სტროფის შინაარს – „ეს ნიშნავს: ქეთევანი ანამეს 12 სექტემბერს, მე მოგახსენებ დიდ, მეტისმეტ სასწაულს, რომელიც მოხდა ამ ნამებიდან შვიდი თვის გასრულებამდე: შვიდი თვის შესრულებამდე, მარტში, ჩემ მიერ აღებულ ან დაკავებულ იქნა საქართველო, რომელიც თერთმეტი წლის განმავლობაში ნაჭამი, ექსპლუატირებული იყო სპარსთაგან. ამით ის, საქართველო, დარჩა მეუფეს, სვეტისნათელს, ქრისტიან ქვეყნად“ (კეკელიძე 1981: 496).

მოხმობილ ნაწყვეტში, როგორც ჩანს, ჩვენთვის საინტერესო საკითხიცაა განმარტებული, კერძოდ, კ. კეკელიძე „ნათლის სვეტს“ „სვეტისნათლად“ მოიხსენებს და მას „მეუფის“ სახელდებით სიმბოლოდ მიიჩნევს. ეს განმარტება, როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, ბიბლიური „ცეცხლის სვეტის“ (იგივე „ნათლის სვეტის“) პარადიგმის, რომელიც ლეთისჩენის ნიშან-სვეტია, შესატყვისია და კ. კეკელიძეც სავსებით მართებულად წარმოაჩენს მის რაობას. მხოლოდ ერთს დავძენთ, რომ თეიმურაზი სპარსთაგან თერთმეტი წლის მანძილზე პყრობილ და მისივე ძალისხმევით გათავისუფლებულ საქართველოს „**ქრისტიანს**“ უწოდებს და მას კვლავაც უფლის, „ნათლის სვეტის“, განმგებლობაში მყოფ ქვეყნად თვლის. ამდენად, თეიმურაზი ქრისტიანობას და „ნათლის სვეტს“ ერთ მთლიანობად სახავს, რითაც ბიბლიურ არქეტიპს ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველი „სვეტი-ცხოვლის“ პარადიგმის შინა-არსით გაიაზრებს.

„ნათლის სვეტის“ ბიბლიური პარადიგმა იხილვება არჩილ მეფის თხზულებაში „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა...“. მასში გადმოცემულია ერანის ხელმწიფის, შაჰ აბაზის, მიერ (თეიმურაზ I-ის იმერეთიდან კახეთს გადასვლის გამო) ალი-ყული-ხანის მეთაურობით ყიზილბაშთა დიდი ლაშქრის გაგზავნა. თხზულებაში აღწერილია „შებმა და დიდი ომის გადახდა“ –

გამოგზავნა ერანითა, არ დააკლო ყელის მეტი,
თოფხანა და ჯაბახანა, მოემზადა მეტის-მეტი,
სხუას საომარს იარაღსა, მოუმატა რკინის-კეტი,
მაგრამ ღმერთი განურისხდათ, არ ჰფარვიდა **ნათლის სუფტი**.
(არჩილი 1853: 79, სტ.338)

ეს ომი თეიმურაზისა და ქართველთა გამარჯვებით დამთავრდა. დამონმებულ სტროფში არჩილი სპარსთა გარდაუვალი დამარცხების საჩვენებლად მოიხმობს „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას, რითაც წინასწარვე ამზადებს მკითხველს სასიხარულო ამბისათვის და მომავალი გამარჯვების იმედით განანყოფს. ციტატიდან როგორც ჩანს, ნათლის სვეტის მეშვეობით ქართველთა ჯარის მფარველობა ღვთის სახიერების, გულმონყალების, სიყვარულის დამონმებაა. საპირისპიროდ ამისა, ღვთის რისხვის გამო ნათლის სვეტი სპარსთა არ წყალობს და ამდენად, „ურჯულოები“ დამარცხებისათვის არიან განწირულნი.

ნათლის სვეტი არჩილ მეფის მხატვრული ნააზრევის მიხედვით, თეოფანიის ნიშან-სიმბოლოა ისევე, როგორც მისი ბიბლიური პარადიგმა – „ცეცხლის სვეტი“ და „ღრუბლის სვეტი“, რომლებიც იფარავენ ისრაელთა და რისხვით „უბრუნდებიან“ ეგვიპტელთ. ამავდროულად, ზემოაღნიშნულ პასაჟში ნათლის სვეტის რუსთველისეული განსახოვნება საცნაურდება („მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა“ – შოთა რუსთაველი 1957: სტ. 293; „ინდოეთს ზეცით სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია (იქვე, სტ. 1617).

პარადიგმულ სახეთა კვლევის თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესია დავით გურამიშვილის პოეზია, რომელიც თავისი მსოფლმხედველობით, ამაღლებულობით, ყოვლისმომცველი ჯვარსახოვნებით, განუმეორებელი პიროვნულ-ინდივიდუალური ლირიკით გამოირჩევა ქართულ მწერლობაში.

„სუბიექტური სანყისების გაძლიერება, პიროვნული სანყისების დამკვიდრება დავით გურამიშვილის უმთავრესი პოლიტიკური და ესთეტიკური სიახლეა“ (სირაძე 1982: 226) – აღნიშნავს რ. სირაძე.

მთელ „დავითიანს“ მსჭვალავს მზისა და ნათლის ესთეტიკა, რომელიც უმაღლეს სიკეთესა და სილამაზეს განასახოვნებს და რომელიც, ძირითადად, ორპლანიან ნაკითხვას ითხოვს.* „დავითიანში“ არაერთგზისაა თავჩენილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა, რომელიც სახისმეტყველების თვალსაზრისით ერთობ საყურადღებოა.

დ. გურამიშვილი იამბიკოში – „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“ – შემოქმედს, „ჩვენს გამკაცებელს“, მოწყალეა-მფარველობას, მადლის მოფენას შესთხოვს; უფლის გაჩენილი, მისგანვე ელის „დარჩენას“. ამავდროულად, პოეტის თხოვნა-ვედრებაში ქვეშარიტი მორწმუნის სიტყვები ხმიანდება – „იყავნ ნება შენი ჩემზე, ჩემო მეუფეო“ (გურამიშვილი 1955: 143).

დ. გურამიშვილი უფალს ევედრება, რათა მას, „დაკარგულ ტყვეს“, მოხედოს და მოწყალეა მოიღოს, „უნყალოს“ ისე, ვით პირველმამებს –

ცათა შინა ისრაელთა საზრდო უწვიმეო,
ეგრეცა **ნათლის სვეტითა** ღამე ავლინეო,
ქვეყანასა ვარ უცხოთა დაკარგული ტყვეო,
ზედა მათსა ავართასა ან მამეშველეო.

(გურამიშვილი 1955: 96)

აღნიშნული სტროფიდან ცხადად ჩანს, რომ დ. გურამიშვილი მოიხმობს „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ ბიბლიურ პარადიგმას და მას სახავს „ნათლის სვეტად“, რომელიც ეგვიპტელთა ტყვეობიდან უდაბნოში მიმავალ იუდეველთ ღამით წინამძღვრობდა და გზას უჩვენებდა. პოეტის მიერ უფლის წყალობის ნიმუშად ებრაელი ერის უდაბნოდ სვლის გახსენება, როგორც ტექსტიდან ჩანს, მიზანმიმართულადაა მოხმობილი; ისრაელელთა მსგავსად, იგი უცხო მხარეში „დაკარგული ტყვეა“, რომელიც სულიერ და ხორციელ „შველას“, შემწეობას ელის და უფლისაგან

* „დავითიანში“ მზისა და ნათლის ესთეტიკის შესახებ იხ. რ. სირაძის წერილი – დავით გურამიშვილის ესთეტიკისათვის. წიგნში – რ. სირაძე. სახისმეტყველება. თბ., 1982

წყალობას, „პურს არსობისას“ და „ნათლის სვეტის“ მოვლინებას ითხოვს, რომელიც უწინამძღვრებს, ბნელს გაუთენებს და სამშვიდობოს გაიყვანს; უფლის ტყვეს „ნათლის სვეტი“ „დაკარგული ტყვეობიდან“ გამოიხსნის და სულით ხორცამდე ნათელს აზიარებს.

დ. გურამიშვილის პოეზიაში ალევგორიული განსახოვნებით გამოირჩევა ლექსი „ზუბოვკა“, რომელშიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული, სატრფო-ქალი უფლის სახე-სიმბოლოა და პოეტის ტრფობა „საყვარლის“ მიმართ „საღვთო მიჯნურობას“ განსახოვნებს.

ამასთან დაკავშირებით რ. სირაძე აღნიშნავს: „თავდაპირველად აქ ჩანს სახე ქალისა, რომელიც დახატულია საკმაოდ რეალისტურად... პოეტი მას სიყვარულს უცხადებს, თითქოსდა ქალიც აძლევდა მას საბაბს. მაგრამ საბოლოოდ მან უარი თქვა სიყვარულზე და მკაცრად მოიშორა პოეტი. ასეთია ამ ლექსის ერთი მხარე. ამის შემდეგ იწყება მოულოდნელი და უჩვეულო გადასვლა. ვხედავთ, რომ ლამაზი ქალის სახით წარმოდგენილი სატრფო ყოფილა ღმერთი. და ახლა პოეტი მას ევედრება, რომ ნუ გასწირავს და მიუხაფრად ნუ დატოვებს. ასეთია ამ ლექსის მისტიკური დასასრული. მისტიკური შინაარსი მასში სიმბოლურად ამოიკითხება“ (სირაძე 1982: 232).

ტექსტიდან ვიგებთ, რომ პოეტის გულმხურვალე გრძნობა-განცდებს „ზუბოვიკიდან მომავალმა... ერთმა ქალმა“ არ უპასუხა, უარი უთხრა სიყვარულზე და აუკრძალა კიდეც ამაზე საუბარი –

მითხრა: „შენგნით ნუმცა მსმია სიტყვა მაგის მეტი“.

აილო და დამიშინა თავში დიდი კეტი,

დავრეცრეცდი, გარდავიქეც, დამეხვია რეტი;

და შავბრალდი, თავს დამადგა, ვით ბნელს, **ნათლის სვეტი**.

(გურამიშვილი 1955: 213)

მოხმობილ სტროფში პოეტი საკუთარ მდგომარეობას სიბნელედ წარმოსახავს, რომელიც „ქალის“ – „ნათლის სვეტის“, ბრწყინვალეობით გაცისკროვნდება. აქ უკვე ჩანს, რ.სირაძის თქმით, „უჩვეულო გადასვლა“ და „... მიუხედავად ასეთი მისტიკური სიმბოლიკისა, თავდაპირველი რეალისტური სახე ქალისა თავის მნიშვნელობას არ კარგავს“ (სირაძე 1982: 232).

ამდენად, ზემომოხმობილი სტროფი ჯვარსახოვნებითაა წა-
საკითხი; ჰორიზონტალური წაკითხვით „ნათლის სვეტი“ მიემარ-
თება ლამაზ ქალს, ვერტიკალურით – უფალს და იგი ღვთისჩენის
სიმბოლოდ წარმოდგება. ამ შემთხვევაში ლირიკული სუბიექტის
სიბრალულით აღვსილი სახიერი ღმერთი პოეტს წყალობად, „ნათ-
ლის სვეტად“, ევლინება.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმა იხილვება ლექთა ტყვეობიდან
გამოპარული დავითის „გალობაში“. „ქვესკნეთს ჩავარდნილი“, სუ-
ლითა და ხორციით შეჭირვებული პოეტი უფალს გულმხურვალედ
შენევენასა და შველას შესთხოვს –

მამავ, შენი ძეო, ვითხოვ, მიბოძეო;
ვიქცევი, ქვესკნეთს ვარდები, **მისვეტ-მიბოძეო!**
რად გძინავს, აღდეგ, უფალო, ან განიღვიძეო,
მოდი, გამმართე წელ-გულში, სულ დავიბლუნძეო;
ღმერთო დავითის მთნეველო, მამაო და ძეო,
ის მტერნი ჩვენი მდევენელნი დევნე, განაძეო,
და შენ გამირკვიე დავითს, რაც წინ გზა მიძეო.
(გურამიშვილი 1955: 130)

დავითი, როგორც მოხმობილი ტაეპებიდან ჩანს, მამა ღმერთს
შესთხოვს, რომ მისი ძე ცხოველმყოფელ სვეტად და ბურჯად მო-
უვლინოს, რათა ქვესკნელს არ დაინთქას, მისი მდევენელი მტერი
„განაძოს“ და „წელ-გულში გამართოს“. ეს უკანასკნელი ფრაზა,
ვფიქრობთ, დავითის სულიერ და ხორციელ ბუნებას მიემართება.
პოეტი ქრისტესაგან ფიზიკურ და სულიერ ხსნას ელის. დავითის
სიტყვები – „მისვეტ-მიბოძეო“, რომ უფლის „ნათლის სვეტად“
მოვლინებას გულისხმობს, ამას გვაფიქრებინებს უკანასკნელი
ტაეპის შინაარსიც – „და შენ გამირკვიე დავითს, რაც წინ გზა მიძ-
ეო“, რომელშიც თვალნათლივთაა გაცხადებული აზრი, რომ ნათ-
ლის სვეტმა დავითს უნდა უწინამძღვროს და ბნელითმოცული გზა
„გაურკვიოს“, ხსნის გზა, ნათელი გზა დაუსახოს.

„ნათლის სვეტის“ პარადიგმის ამგვარივე გააზრება წარმოჩინ-
დება თხზულების კიდევ ერთ თავში – „დავითის შესხმა პირველი“.
დავითი, უპირველეს ყოვლისა, ქებას აღუვლენს მამა ღმერთს –
„მზეთა მზეს“, რომელმაც თავისი თვალშეუდგამი ნათლით იგი
ბნელიდან იხსნა და კვლავაც ნათელს აზიარა –

მან დამაყენა, ნამოაყენა
მან მზეთა-მზემან შარავანდედი!
ბნელში მდებარე გამოვედ გარე,
ვითა დავლამდი, ისევ გავსთენდი!
(გურამიშვილი 1955: 181)

მომხობილი სტროფიდან იკვეთება აზრი, რომ როგორც ღმერთია დიდი სიცხადე და ამავედროულად დიდი შეუცნობლობა (ნათლისა და ბნელის ანტინომია), ასევე ღვთის სახე-ხატში, ადამიანში, მყოფობს დღისა და ღამის ანტინომიური წყვილი, რომელთა „მზიანი-ჩრდილის“ განფენა ადამიანის ნებელობაზეა დამყარებული, „მზეთა მზისა“ და „მზის“ სახე-ხატისკენ სწრაფვის – „სულითა ცოცხალ“ ყოფნის, თუ მათგან დაშორების – „სულითა მკვდარ“ ყოფნის, არჩევანზე.

„მზეთა მზის“ შესხმის შემდგომ დავითი ახსენებს მხსნელს, რომლის ძალით, წყალობითა და ნუგეშით კვლავაც აღდგა –

ძე მოგვებოძა, **გვესვეტ-გვებოძა,**
მე დაქცეული მისგან ავშენდი,
დავითს, დავითო, მიხამდა ვითო
ეგრეთ ნუგეშმსცა და მად ვაქებდი.
(გურამიშვილი 1955: 181)

დავითი მამისაგან „ბოძებულ ძეს“ სამყაროს სვეტად და ბურჯად სახავს, ჭეშმარიტების ნათლის სვეტად, რომელმაც გამოიხსნა კაცობრიობა, რწმენის სიმტკიცის სვეტად დაუდგა და სიკვდილისა სიკვდილით დათრგუნვით მოკვდავნი უკვდავებას აზიარა.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, დავით გურამიშვილი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმას რიგ შემთხვევებში („ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“, „დავითის შესხმა პირველი“ და „გალობა“) ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ პარადიგმის შინა-არსით მოიხმობს, რომელიც თეოფანიას მოასწავებს. ბიბლიური პარადიგმა „დავითიანში“ „ნათლის სვეტის“, „სვეტი-ცხოვლის“, „ჭეშმარიტების სვეტის“ სახე-ხატად წარმოდგება; ერთგან კი, კერძოდ, „ზუბოკაში“, „ნათლის სვეტი“ ორპლანიანი საზრისის შემცველი სახე-სიმბოლოა (უფალსა და „საყვარელს“ მიემართება).

დავით გურამიშვილის პოეზიის შემდეგ „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა თავჩენილია ბესიკ გაბაშვილის ლექსში – „სოლომონ მეფის ეპიტაფია“, რომელშიც პოეტის მეორე პოეტური „მე“ იმერეთის მეფე სოლომონია (რომლის სამეფო კარზეც თბილისიდან „განდევნილი“ ბესიკი დიდ პატივში იყო), რომლის სათქმელსაც თავად აღმოიცყვის.

ეპიტაფია გვამცნობს, რომ „ვაზი“-სოლომონი ადამის ცოდვის გამო დავითის სამოთხისგან „მოისხლა“, რომ მან, მეფემან, „მნდველი ქრისტე“ საკუთარი სისხლის ფასად მიიღო და შიენწყნარა, „ითნო“ მეუფის ბრძანება. სოლომონმა, სოლომონის ძირთაგან წარმომავალმა, უწინდელ მესიტყვე მეფეთა ძემ და მათმა სვეტმა, ღვთისმშობლის ძალითა და შემწეობით სძლია და გააცამტვერა მტერი –

სოლომონითგან სოლომონ ნორჩ წარმომან
მეფეთ წინ მეთქვთა **სვეტმან** და ძემან მათმან
აღვსთქვენ და აღუფხვრნენ აგარიან-ოსმანნი
ჩემსა მყოფნი შენ ძლით, ღვთისა დედაო!
ვინაი ვარ მე მინა, მოქენე ბრალთა!

(ბესიკი 1921: 103)

ლექსის ბოლო ტაეპებში მეფის სინანულია გამოთქმული საკუთარი ბრალეულობის გამო და ბრძენი სოლომონი შთამომავალთაგან შენდობას ითხოვს ითხოვს („ან უტყვი სიტყვით მლოცვეთ ძემან შენდობად!“ – იქვე).

მოსმობილი ნაწყვეტის მიხედვით როგორც ჩანს, ბესიკი სოლომონ მეფეს მესიტყვე, ბრძნად მეტყველ მეფეთა „სვეტს“ ანუ ბრძნადმეტყველების, სიტყვიერების „სვეტს“ უწოდებს. აღნიშნული სახელდებით პოეტი „ნათლის სვეტის“ პარადიგმის შრეთაგან გამოყოფს მანამდე გამოუთქმელ (თუმცაღა, იმთავითვე ნაგულისხმევ) სახექმნადობას.

ჩვენ მიერ მოძიებული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ბესიკ გაბაშვილის პოეზიით ერთგვარად სრულდება „ნათლის სვეტის“ პარადიგმისა და მისი სახექმნადობების თავჩენა ძველ ქართულ ლიტერატურაში. XII ს-იდან XVIII ს-ის ჩათვლით ქართველ შემოქმედთა ნააზრევში, როგორც ზემოგანხილულიდან ირკვევა, „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ბიბლიური „ცეცხლის სვეტისა“ და „ღრუბლის სვეტის“ შინაარსითაა მონოდებული („ვეფხისტყაოსა-

ნი“, „დავითიანი“, „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა...“) და თეოფანიის ნიშან-სიმბოლოა; ამასთანავე, დაკარგული ჰარმონიის აღდგენის, სიკეთის, სიყვარულის, ბედნიერების, მშვიდობის დამკვიდრების ნიშან-სვეტია („ვეფხისტყაოსანი“); „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ზოგადად ქრისტიანობის სიმბოლო და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდეალების გამომხატველია („ქეთევანიანი“); „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ისტორიული პირისა და გამონაგონი პერსონაჟის პიროვნული სრულყოფილების, მისი სიღიადის, სიმტკიცისა და შეურყევლობის გამოსახატავადაა („აბდულმესიანი“, ე.წ. „დავითისა და თამარის ქება“, „ვეფხისტყაოსანი“) მოხმობილი. ამავედროულად ნათლის სვეტი ადამიანური განცდების ჩვენების-თვისაცაა მონოდებული და ესთეტიკური დატვირთვის შემცველი („ვეფხისტყაოსანი“); ბიბლიური არქეტიპისაგან განსხვავებით, „ნათლის სვეტი“, იგივე „სვეტი ცხოველი“, მხატვრულ სინამდვილეს მიემართება და გამონაგონ პერსონაჟთა ყოფიერებაში მკვიდრობს; „ნათლის სვეტის“ პარადიგმა ორპლანიანი განსახოვნების (რეალურისა და ირეალურის) წარმომარჩენელია („დავითიანი“); „ნათლის სვეტის პარადიგმა, ზოგადად, სიტყვიერების, ბრძანდამეტყველების პარადიგმადაა დასახული („სოლომონ მეფის ეპიტაფია“).

დამოწმებანი:

არჩილი 1852: არჩილი. „ცხოვრება თეიმურაზ პირველისა, აღწერილი ლექსად არჩილისაგან მეფისა“. კომენტარები და შენიშვნები პ.იოსელიანისა. თფილისი: 1853.

გაბაშვილი 1921: გაბაშვილი ბ. *თხზულებათა სრული კრებული*. ტექსტი, გამოკვლევა, შენიშვნები, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და ვ. თოფურისა. თბილისი: „ფედერაცია“, 1921.

გიორგი მერჩულე 1963: გიორგი მერჩულე. „შრომა და მოლუაწება გრიგოლისი...“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. ტ. 1. თბილისი: საქ.სსრ.მეცნ.აკად. გამომცემლობა, 1963.

გურამიშვილი 1955: გურამიშვილი დ. „დავითიანი“. ალ. ბარამიძის რედაქციით. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“, 1955.

თეიმურაზ I 1934: *თეიმურაზ I*. გამოცემა პირველი. ტექსტი, გამოკვლევა, ლექსიკონი ა. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით. ტფილისი: „ფედერაცია“, 1934.

იაკობ ხუცესი 1963: იაკობ ხუცესი, „ნამებად შუშანიკისი დედოფლისაჲ“. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. ტ. I. თბილისი: საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1963.

იოანე შავთელი 1988: იოანე შავთელი. „აბდულმესიანი“. *ქართული მწერლობა*. ტ. III. თბილისი: „ნაკადული“, 1988.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. II. თბილისი: „მეცნიერება“, 1981.

ნოზაძე 1957: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება*. სანტიაგო დე ჩილე: ავთანდილ მერაბიშვილის გამოცემა, 1957.

ნოზაძე 2001: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება*. თბილისი: „სადარა“, 2001.

სირაძე 1982: სირაძე რ. *სახისმეტყველება*. თბილისი: „ნაკადული“, 1982.

რუსთაველი 1957: რუსთაველი შოთა. „ვეფხისტყაოსანი“. ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედაქციით. თბილისი: სახელგამი, 1957.

Nana Gonjilashvili

The Paradigm of the “Pillar of Light” in the Vepkhistqaosani (in the context of considering literary works of Georgian writing of the 12th to 18th centuries)

Summary

In the work – The Paradigm of the “Pillar of Light” in the *Vepkhistqaosani* (in the context of considering literary works of Georgian writing of the 12th to 18th centuries) – the paradigms of the “pillar of light” in the specimens of writing of the above mentioned epochs have been found and studied. Their relation to biblical archetypes is shown, their peculiarities, a new understanding and attempts of interpreting are revealed. It has been stated that the paradigm of a “pillar of light” is a symbol of Christianity and expresses national and religious ideals. It is used to demonstrate personal perfection of historical figures and fictitious characters, and at the same time, has a loading of two plane content.

**მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის
პატრისტიკული ღმრთისმეტყველება და
ქრისტიანული ფრესკა**

პატრისტიკული ღვთისმეტყველების კონცეფციების ინტერპრეტაცია რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ – ღვთაებრივი სიყვარულის, მშვენიერებისა და ჭვრეტის ცნებების ურთიერთმიმართება მაქსიმე აღმსარებლისა, რომელმაც თავისი შეხედულებები ჩამოაყალიბა პოლემიკურ თხზულებებში და რუსთაველის მიხედვით.

***ქრისტიანული საზოგადო ცნებები
(მაქსიმე აღმსარებლისა და სხვა წმიდა მამათა
შრომების მიხედვით)***

სიყვარულისა და ჭვრეტის ცნებები წმინდა მამათა ნაწერებში ღვთაებრივი მშვენიერების ცნებას უკავშირდება. მშვენიერების ცნება კლასიკური გაგებით გამოხატვის საშუალებების, ფორმებისა და პროპორციების (სიმეტრია და ჰარმონია), რიტორიკული შემკულობის, რიტმული ელემენტებისა და ა.შ. ესთეტიკურ ასპექტს გულისხმობდა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის გონივრულ მშვენიერებად აღიქმებოდა.* გვიან ანტიკურ ხანაში გარეგანი ლიტერატურული საშუალებებისა და რიტორიკული ხერხებისადმი დიდი ინტერესიდან გამომდინარე ამ ცნების საპირისპირო გაგება ჩამოყალიბდა. ადრე, ქრისტიანულ და შემდგომი პერიოდის ქრისტიანულ ლიტერატურაში კი ის სემანტიკური მნიშვნელობისა და

* J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, Munich, 1974, 72; 338-40, 342, 345; 139, 169-70, 174, 249, 252. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Munich, I-II, 1960. 141, 249, 352, 521, 598-99. Th. Ernesti, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Leipzig, 1795 / Darmstadt, 1962, s.v. κάλλος, χάρις, καλλωπίσσειν, κομψεύσειν, κόσμος. Я.Н. Любарский, *Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла*, Античность и Византия, Москва, 1975, გვ. 129-30, 139.

ამაღლებული აზრის მშვენიერების კულტმა ჩაანაცვლა.* თუმცა ელინისტურ და რომაულ რიტორიკულ თეორიებში მშვენიერების ცნება (*kallō*, *cari*) მხოლოდ ლიტერატურულ ფორმასა და რიტორიკულ ოსტატობას (*technē*) არ უკავშირდებოდა და შინა-არსის ამაღლებულობასაც გულისხმობდა,** მაგრამ ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში მისი დანიშნულება სწორედაც რომ ქრისტიანული იდეის, თეოლოგიის, ღვთაებრივი აზრის მომხიბვლელობისა და ამაღლებულობის, ღვთაებრივი მშვენიერების გამოხატვაა. ამდენად, ესთეტიკურ სფეროსთან ერთად (რომელიც კლასიკური ტრაქტატებიდან ბიზანტიის თეორეტიკოსებმაც მიიღეს მემკვიდრეობით***) მშვენიერების ცნება ახალი მნიშვნელობითაც იქნა გაგებული, ანუ, ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური კუთხით,**** რასაც წინ უსწრებდა მეტაფიზიკური სილამაზის ცნების

* სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, რომ ბიზანტიურ პატრისტიკულ ესთეტიკაში ყველა სახის ესთეტიკური მოსაზრება ამაღლებული იყო. იხ. Michelis, P.A., *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, ლონდონი, 1955. В.В. Бычков, *Малая история византийской эстетики*, Киев, 1991, გვ. 9, 26-30, 221. В.В. Бычков, *Эстетика поздней античности*, Москва, 1981, გვ. 231-32.

** რის გამოსახატავადაც ფსევდო-ლონგინე ტერმინებთან: τὸ ἴψλον, τὰ ἴψλη, τὸ ἴψως ერთად სინონიმების სახით იყენებს ტერმინებს: μεγάλως, τὸ θαυμάσιον, θαυμαστόν, γευναίως, *semnai ta yucikon megeqo*, μεγαλιγορία, ὄγκος, ἀξίωμα, χάρις, κάλόν და ა. შ. ამაღლებული აზრის ცნება, რომელსაც, ძირითადად, ფსევდო-ლონგინე გამოხატავდა, ჰერმოგენემაც მიიღო. იხ. Longinus, *On the Sublime*, ed. with Introduction and Commentary by D.A. Russel, Oxford, 1964, pp XLVI; XXII, XXVI, n.7. იხ. G.L., Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki, 1973, გვ. 130. Аверинцев, С.С., *Греческая "литература" и ближневосточная "словесность"* (Противостояние и встреча двух творческих принципов), в сборнике: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, Москва, 1971, გვ. 244 (ორი პრინციპის დაპირისპირება და ურთიერთმიმართება). Aristotle, *The Poetics*; Longinus, *On the Sublime*, with an English Translation and Introduction by W. H. Fyfe, London, 1960, გვ. IX-XX. ბ. ბრეგვაძე, *შესავალი ფსევდო-ლონგინეს „ამაღლებულის შესახებ“ ქართული თარგმანის შესახებ*, თბ., 1975, გვ. 39-40.

*** E. Orth, *Photiana. Rhetorische Forschungen*, I, Leipzig, 1920. 95; Psellos, *Ad Pothum*, in: A. Mayer, 'Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazian'z, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 20, 1911. 49, 46-50. Patrologiae Cursus Completus Series Graeca, t. 35-38 (S. Gregorii Nazianzeni Opera).

**** „მშვენიერების“ გამოხატველ სიტყვებს დაემატა სიტყვა „ჭემმარიტი“, რომ „მშვენიერების“ ცნება მისი აღრინდელი მნიშვნელობისაგან განსხვავებული ყოფილიყო (τὸ κάλλος ἀληθινόν - „ჭემმარიტი მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 6, 17). გარდა ამისა, დაინერგა სილამაზის ეთიკური გაგება (τῶν ἡθῶν τὸ κάλλος - „მორალური ხასიათის მშვენიერება“. Clem. Alex. Paed. 2, 10; τὸ περὶ τῆς ἀρετῆς κάλλος - „სათნოების მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 2, 21; τὸ τοῦ ἀγίου κάλλος - „სინონდის მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 6, 17). ასევე აღინიშნება მშვენიერების ონტოლოგიური

პლატონური და ნეოპლატონური ინტერპრეტაცია (Plat. Sympos. 210E-211D. Plotin. Ennead. I,6,1-2. Cfr. Dion. Areop. De divinis nominibus, IV,7. De coelesti hierarchia, 3 და ა.შ.).*

უგულებელყოფდა რა რიტორიკულ შემკულობას, გრიგოლ ღვთისმეტყველი აცხადებდა, რომ „ჩვენთვის“, ანუ ქრისტიანებისათვის,** მშვენიერება ჭვრეტაშია (τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεωρίᾳ – PG 37, carm. II, 1, n. 39, v. 51); ის მშვენიერებას ასევე უწოდებდა „ან განიცადენ მუნ მყოფნი იგი შუენიერებანი“ და არსებული მშვენიერების ჭვრეტა (τὰ ἐκείν κάλλη θεωρησιν – Greg. Naz. Or. 45, c. 24. PG 36, 656C12). შეად. ფოტიოსის გამონათქვამებს: „მისტიკური მშვენიერება“ (τὸ μυστικὸν κάλλος – Gr. Naz. Or. 2, c. 48. PG 35, 457A2-3); „ღვთაებრივი მშვენიერება“, „ზეციური მშვენიერება“ (θεία χάρις, ἄσασθεν χάρις – Phot., PG 101, 945C, 697D; PG 102, 861D, 657D), რომლებსაც ის წმინდა პავლეს ეპისტოლეების სტილისა და დიონისე არეოპაგელის ენის დახასიათებისას იყენებდა; ასევეა თავად ღვთიური ჭეშმარიტების სულიერი მშვენიერება (τὸ νοητὸν τῆς ἀληθείας κάλλος – P.20,1,1 Pap.-Keram. ed.; Phot. hom.17,171,26.

მნიშვნელობა (τὸ θεῖος κάλλος – „ღვთაებრივი მშვენიერება“. Greg. Nyss. Virg. 12 tit; τὸ δὲ ὑπερούσιον κάλον – „ზეციური მშვენიერება“. Dion. Ar. A.n. 4.7). ეს გაგებას ეფუძნება იდეას, რომ ღმერთი თავად არის მშვენიერი (καλὸν δὲ καὶ καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα ὁ μονογευῖς ἐστὶ Θεός. Gr. Nyss. Contra Eunom. PG 45, 469D1). მისი გაგება შეიძლება სულიერი ჭვრეტის გზით (τὸ κάλον σοφία θεωρητὸν καὶ νοητὸν – „სიბრძნით ჭვრეტა და აღქმული მშვენიერება“. Clem. Alex. Ecl. 37; κάλλος δὲ ἀληθινόν ... μόνα τῷ τὸν νοῦν κεκαθαμένῳ θεωρητὸν – „მხოლოდ განწმენდილი ჭვრეტის გონებით ჭეშმარიტი მშვენიერება“. Bas. Caes. Hom. in Ps. 29). ზეციური, არქეტვიპული მშვენიერება ბაძვის საგანია სულიერი მშვენიერებისათვის“ (τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτατύπου γεινόμενον – „პროტოტიპის იმიტაციით შექმნილი სულიერი მშვენიერება“. Greg. Nyss. Virg. 12) და ა. შ. დამატებითი მაგალითებისათვის იხ. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, s.v. τὸ κάλλος, καλός. იხ. В.В. Бычков, *Малая история византийской эстетики*, Киев, 1991, გვ. 69, 236-38.

* W. Tatarkiewicz, 'The Great Theory of Beauty and its Decline' in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Winter, 1972, გვ. 165-80.

** პატრისტიკულ ლიტერატურაში „გარეს“ / „გარეშე“, „უცხო“ (ცნება (ἐξωθεν), ξένος, ἄλλοτριος – გარეშე, უცხო) არაქრისტიანულ, არასაეკლემო/სასულიერო, წარმართულ, ან საერო სწავლებას აღნიშნავს (იხ. ებრ. 13, 9; II პეტრ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9; 16, 23 და ა.შ.); ებრ. 13, 9; II პეტრ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I აკორ. 2, 6, 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9, 16, 23 ადა ა. შ.); ხოლო „ჩვენი“ (ἡμέτερος) ქრისტიანულ, სასულიერო სწავლებას, ღვთიურ სიბრძნეს ნიშნავს (იხ. I კორ. 2, 7. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968).

Laourdas).^{*} მიქაელ ფსელოსმა თეოლოგიური და „ჩვენი“ (ანუ ქრისტიანული) მშვენიერების ახალი კონცეფცია დაამკვიდრა (τὸ θεολογικὸν καὶ ἡμέτερον κάλλος – Psellos, Ad Pothum, c. 12²¹⁴). ამასვე გულისხმობს მისი შემდეგი ფრაზები: „ზეციური მშვენიერება და სიდიადე“ (τὸ τοῦ οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος – c. 6¹²³⁻¹²⁴); „გამოუთქმელი მშვენიერება და ფარული მადლი“ (κάλλεσσί τε ἀμυθήτοις καὶ χάρισις ἀπορρήτοις – c. 19³⁴⁶⁻³⁴⁷; ἄρας ἀμυθήτου ... καὶ χάριτος – c. 3⁴⁷).^{**}

ასევე ახასიათებენ „ჭვრეტის მშვენიერებას“ (ხედვათა შუენიერებანი) XI საუკუნის ყველაზე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი იოანე პეტრინი (სამეცნიერო წრეებში საბოლოოდ დადგენილია, რომ ის მე-12 ს-ის მინურულისა და მე-13 ს-ის დასაწყისის მწერალი იყო)^{***} და სხვა ქრისტიანი ავტორები. ცნებამ *Ἑσάρια*, რაც ფილოსოფიურ განსჯას ნიშნავს, ღვთიური ჭვრეტის მნიშვნელობა შეიძინა, რომელიც მისი წინამორბედი *არისტოტელესეული* დიალექტიკური მსჯელობის მნიშვნელობისაგან განსხვავდება (Arist. *Metaph.* 6.1.1025b25). თუმცა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, ის მნიშვნელობა, რომელიც ჭვრეტას მიენერება (*qewria*), პირველ რიგში, პლატონისეულ შთაგონებას განეკუთვნება. ეს იდეათა სამყაროს გულისხმობს, როგორც ადამიანის გონებით ჭვრეტის ობიექტს (შდრ. Plato's *Ἑσάρια* – სიკეთისა და მშვენიერების ჭვრეტა. Plat. *Resp.* 540a-c; *Symp.* 210b-212a). გვიან პლატონიზმსა (პლოტინუსი) და ადრე ქრისტიანობაში ყურადღება სულიერ სრულყოფილებასა და ამ ცნების გაგებასთან დაკავში-

^{*} G.L. Kustas, 'The Literary Criticism of Photius. A Cristian Definition of Style', *Ελληνικά [Hellenica]*, 17, 1962, გვ. 141, 144-49. G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, 1978, გვ. 155. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*, t. 101-102 (Photii Patriarchi Opera).

^{**} მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში მშვენიერების ცნების ამ ორი ასპექტის უფრო დეტალური ანალიზისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათაქართული თარგმანების მიხედვით*, თბილისი, 2004, გვ. 546-62.

^{***} *Ioannis Petritzii Opera*, t. II. *Commentaria in Procli Diadochi Stoiceivwsin Qeologikhvn. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidze et S. Kauchtschischvili*, თბილისი, 1937, შუენიერებაი („მშვენიერება“) ლექსიკონში: 154, 28; იხ. ასევე: 62, 28; 76, 30. ე. ჭელიძე. იოანე პეტრინის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ნ. I, რელიგია, № 3-4, 1994, გვ. 113-126; ნ. II, „რელიგია“, 1995, № 1-2-3, გვ. 76-89.

რებულ „ხედვაზე“ მახვილდებოდა.* როგორც თეოლოგიაშია მიღებული, სულიერი ჭვრეტა (πνευματικῆ θεωρία) უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს, ვიდრე გონებრივი შემეცნება (ეპისტემოლოგია), მას გონება საკუთრივ თეოლოგიის სფეროში შეჰყავს.** ჭვრეტისა და ღვთიური აღქმის ობიექტი თავად ღმერთი ხდება (ζητεῖν τὸν Θεόν. Clem. Alex. Str. 2,10). ჭვრეტის გზით მიიღწევა ღმერთთან ზიარება (ἐν Χριστῷ ἄν διὰ τοῦ θεαρίαν. Jo. Dam. etc.).*** ამდენად, ღვთაებრივი ჭვრეტა მისტიკური ცოდნაა, რომლის გაგებაც მხოლოდ ბრძენს, ღვთისმეტყველს, სულიერი წვდომის უნარის მქონე პირს ძალუძს, ხოლო „თეორია“, როგორც ადამიანის ცოდნა, ხდება კარი ამალღებული აზრისა და შემეცნებისაკენ, ღვთის სიბრძნის შეურყენელი ცოდნისაკენ, რომელიც ადამიანის გაგების დონის მიღმაა.****

ახალი ესთეტიკური იდეალი ღვთაებრი-ქრისტიანული სიყვარულის ახალ კონცეფციას ემყარებოდა, რომელიც ღვთის სიყვარულს გულისხმობს, რაც, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ უნდა გიყვარდეს მოყვასი შენი და პირიქით; ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ღმერთი მსხვერპლად წირავს საკუთარ თავს კაცობრიობის გულისათვის (მათ. 22, 37-39; მარკ. 12, 28-31; ლუკ. 10, 25-27; ეფეს. 5, -12; I იოან. 3, 11. 16; 4, 7-21; იოან. 15, 13). სიყვარული ყველაზე ცნობილი და ზოგადი სათნოებაა (I Cor. 13, 13; იხ. ἡ ἀγάπη ... τὴν ἀγάπην τὸ πρῶτον - Maxim. Conf. Ad Joannem cubicularium. PG 91, 401C7), მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, „აგაპე“, როგორც ღვთაებრივი სიყვარული და სიქველე (ანუ, მოყვასის სიყვარული), ყოველი სათნოების მწვერვალია, ქრისტიანული ცხოვრების დამახასიათებელი ნი-

* L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, გვ. 343. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*, t. 90-91 (Maximi Confessoris Opera).

** ღვთიური შემეცნების ორი გზის ურთიერთმიმართების შესახებ: „პრაქსისი“ როგორც პირველი დონის ქრისტიანული საქმიანობა, სამონასტრო ცხოვრება, და „ჭვრეტა“, როგორც უმაღლესი დონე და სულიერი ჭვრეტა. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მაქსიმე აღმსარებლისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის აზრების თანხვედრის შესახებ იხ. ასევე J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze Théologien*, Pariz, 1951, გვ. 81-105, 362. იხ. ასევე *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. И. Сидорова, Москва, 1993, гв. 272, n. 52.

*** G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, s.v. θεωρία.

**** G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s.v. θεολογία, σοφία, σοφοί, etc.

შან-თვისებაა (Maxim. Charit. 4, 100).* ღვთაებრივი სიყვარულის ახალი კონცეფცია პატრისტიკულ ტექსტებში ღვთაებრივი სილამაზისა და ჭვრეტის ცნებებს უკავშირდება.

ერთი მხრივ, **agaph**-ად სახელდებული ღვთაებრივი სიყვარული ზეციური სილამაზის ერთ-ერთი გამოხატულებაა (Clem. Alex. Paed. III, 3, 1; Strom. IV, 116, 2) და საკუთრივ მშვენიერება ეწოდება (**eſti kallo**" **ajqrwpwn agaph** - Clem. Paed. 3, 1),** მეორე მხრივ კი, ის ჭვრეტას უკავშირდება (უმალღესი განღმრთობის მწვერვალს). სამეცნიერო ლიტერატურაში, აღმოსავლური ქრისტიანული მისტიციზმის მიხედვით, უმთავრესად, თეოზისის ორი გზა ფიქსირდება: 1. აბსტრაქტულ-განსჯითი გზა, რომელიც მისტიკური შემეცნებით მიიღწევა (*კლიმენტი ალექსანდრიელი; დიონისე არეოპაგელი*); 2. ზნეობრივ-პრაქტიკული გზა, რაც ღვთაებრივი მისტიკური სიყვარულით მიიღწევა (**efw**" - **agaph**), რომელიც gnosis-ზე აღმატებულია (ორიგენე, მაკარიოს ეგვიპტელი, სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი). ამ ორი გზის – ღვთაებრივი ცოდნისა და სიყვარულის – შეერთება ახალ ეთიკურ-გნოსტიკურ გზას წარმოშობს, რომლის მიხედვითაც სიყვარული ჭვრეტასთან ერთად უფლისაკენ გახსნილი კარია (კაპპადოკიელი მამები, ისააკ სირიელი, მაქსიმე აღმსარებელი).*** შესაბამისად, მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, სიყვარული არის გზა უფრო მაღალი ცოდნისაკენ (მისტიკური გნოსისი – **gnwsi-**), რომლის საშუალებითაც ხდება ადამიანის თეოზისი, ანუ განღმრთობა (**dia; th**" **agaph**" **eij**' **thn gnwsin tou** **Qeou**' - Maxim. Charit. 1, 69. PG 90, 976A11-12), რაც თავისთავად არის გზა სულიერი მშვენიერებისაკენ.****

* *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. Сидорова, М., 1993, гл. 267. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, რომ ტერმინები **efw**" და **agaph** მაქსიმე აღმსარებლის ნაშრომებში მხოლოდ ღვთაებრივ დონეზე შეიძლება ჩაითვალოს სინონიმებად (Max. schol. in Dion. Areop. de div. nom. 4, 14. PG 4, 265CD), ხოლო ფრაზა **efw**" **th**" **agaph**" (Charit. 1, 10) ღვთის სიყვარულის სურვილს ნიშნავს L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, გვ. 310-11, 313, 484.

** G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. **agaph**.

*** П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, 6 книге: *Мистическое Богословие*, Киев, 1996, гл. 313-66, 385-86.

**** В.В. Бычков, *Малая история...* Киев, 1991, гл. 71, 217. В. В. Бычков, *Эстетика поздней античности*, М., 1981, гл. 239.

ღვთაებრივ სიყვარულსა და ჭვრეტასთან დაკავშირებული მშვენიერების ამ ახალი გაგების ციტირება შესაძლებელია თუნდაც ზემოხსენებულ მამათა: გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და კლემენტ ალექსანდრიელის თხზულებათა ორი ტიპური ექსპლიკაციის საშუალებით (εἶτι καλλο" ἀἰϰρῶπων ἀγάφῃ – Clem. Alex. Paed. III,3,1; Str. IV,116,2; το; καλλο" ἡμῆς ἐπὶ ἡρώων – Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, n. 39, v. 51).

შოთა რუსთაველისა და მაქსიმე აღმსარებლის პატრისტიკული თხზულებები

ღვთაებრივი სიყვარულისა და ჭვრეტის ცნებები, მშვენიერების ონტოლოგიური გაგება (ღმერთი, როგორც სრულყოფილი ღვთაებრივი მშვენიერება – რუსთ. ტ. 1492/1478), რუსთაველის პოემაშიც ფიქსირდება. სიყვარულის რუსთაველისეული ცნების "agape"-სა და ღვთაებრივ "eros"-თან მიმართება პატრისტიკულ ნაწერებზე დაყრდნობით ხაზგასმულია სამეცნიერო ლიტერატურაში.* რუსთაველის აფორიზმები სიყვარულის თემაზე გაანალიზებულია მოციქულთა თხზულებების ფონზე.** თუმცა, *რუსთაველის პოემაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ყველა ამ ცნების ერთმანეთთან მიმართებაა* (პატრისტიკული ლიტერატურის, კერძოდ, მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებების ფონზე) და არა განკერძოებული ანალიზი***.

პოემის პროლოგში ღვთაებრივ სიყვარულს რუსთაველი „პირველს“ უწოდებს: „ვთქვა მიჯნურობა *პირველი* და ტომი გვართა ზენათა, ... იგია საქმე საზეო მომცემი *აღმაფრენათა*“, რომელიც მინიერი სიყვარულისაგან განსხვავდება: „ვთქვენ ხელობანი ქვე-

* ვ. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება*, პარიზი, 1963, გვ. 150, 182. რუსთაველის სტროფები ციტირებულია გამოცემიდან: ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, თბ., 1957.

** კ. ეკაშვილი, *ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის*, შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 227-75.

*** K. Bezarashvili, The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty and Contemplation in the Writings of *Maximus the Confessor* and *Shota Rustaveli*, – Iberica Caucasia (Volume Three), Maximus the Confessor and Georgia, edited by Th. Mgaloblishvili, L. Khoperia, Centre for the Exploration of Georgian Antiquities, Bennett & Bloom, London, 2009, p. 133-150.

ნანი, რომელნი ხორცთა ხედებთან;“ „ქვე ... ბუნება“*. სიყვარულის სახელდება პატრისტიკულ მეთოდოლოგიას შეესაბამება, სადაც ტერმინი „პირველი“ *ამაღლებულს* ნიშნავს, რათა მისი ადამიანური სიყვარულისაგან განსხვავება მოხდეს, იხ. მაგალითად, პირველი სიბრძნე და პირველი სწავლება გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით: *sofia prwth, prwto* " logo" (Greg. Naz. Or. 16, c. 1. PG 35, 936C4; Or. 36, c. 12. PG 36, 279A1-4). ამ ფაქტთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველისათვის უცხო არ იყო ის, რომ ღვთაებრივი მშვენიერება იმავე პატრისტიკულ ტექსტებში იწოდებოდა როგორც *ამაღლებული*, პირველი, არქეტაპული (*kallō* " *afiston prwton* – Clem. Alex. Paed. 3, 11; *to ajrcetupon kallō* – Gr.Naz. Or. 38, c. 59. Greg. Nyss. hom 5 in Cant.); თუმცა პოეტი პირდაპირ არ ახსენებს მშვენიერებას როგორც „პირველს“, იგი ღვთაებრივ სიყვარულს უწოდებს „*მშვენიერს*“: „მიჯნურობა არის *ტურფა*“; იხ. და შდრ. ზემოთ ნახსენები *eĭsti kallō* " ... *agaph* - Clem. Alex.) და მის საპირისპირო ცნებას – ადამიანურ მშვენიერებას განმარტავს: „მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს.“ პოემაში მშვენიერება ღვთაებრივ სიყვარულთან მიმართებაში ამ ცნების მნიშვნელობითაა ინტერპრეტირებული (*kallō* " *cari*"), რაც ამ ცნების ახალი ასპექტია, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ბიზანტიურ ლიტერატურაში და რუსთაველის მიერაც – აღიარებული.**

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველის მიხედვით სულიერი სიყვარული, მშვენიერი, ნაზი, პოემის პროლოგში ღვთაებრივ ჭვრეტასთან კავშირშიც მოიხსენიება; ის სულიერი მნიშვნელობით უნდა იყოს აღქმული: „საღმრთოდ გასაგონი“; „კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს“; „საცოდნელად ძნელი გვარი“. დადგენილია, რომ რუსთაველის მიერ ციტირებული სიტყვები: *გამგონეობა*, *გასაგონი*, *საცოდნელად*, *გამოსცნობდეს* *ნოეტიკური* (*noew*) ტერმინებია და ძველ ქართულში სულიერი ჭვრეტის მნიშ-

* ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984. რ. თვარაძე, *არეოპაგელი და რუსთაველი, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა*, თბილისი, 1985, გვ. 279-81.

** K. Bezarashvili, *The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty and Contemplation (Maximus the Confessor and Shota Rustaveli)*, – London, 2009, p. 133-150.

ენელობა აქვს.* ამდენად რუსთაველი ჭვრეტის ცნებას ღვთაებრივ სიყვარულთან და მშვენიერებასთან მიმართებითაც იყენებს. ამ ცნების გამოსახატავად იგი სხვა ტრადიციულ ტერმინსაც მიმართავს – ხედვის ცნებას: „ცნობითა ზე-მხედველითა;“ „მაღლად მხედი“.

ღვთისმეტყველისა და ღვთიურ სიბრძნეში გამოცდილი ადამიანის აღსანიშნავად რუსთაველი ასევე იყენებს სიტყვებს ბრძენი და ფილოსოფოსი („ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წარხდომა.“ ტ. 1544, 4; იხ. I კორ. 13, 8; „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს.“ ტ. 1492, 1; „ჰე მზეო, ... ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.“ ტ. 837, 1; „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა.“ ტ. 790, 3.). რუსთაველის გმირის ავთანდილის მთავარი მიზანია, მეფე როსტევეანი (რომელსაც ის ბრძნად მოიხსენიებს)** სიყვარულის ამაღლებულ მნიშვნელობაში დაარწმუნოს – მოყვასის მიმართ სიყვარული (სახარებისეული გაგებით). მისი მთავარი არგუმენტი ფილოსოფიური ღვთიური სიბრძნეა: ბრძენი ადამიანი მეგობარს საფრთხეში ვერ მიატოვებს („კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა.“ ტ. 789, 2.). პრაქტიკულ ქმედებებში გამოვლენილი ადამიანური სიყვარულით ავთანდილი სულის ამაღლებას აღწევს და მიზნად ისახავს, სიბრძნისა და ღვთის სიყვარულსაც მიაღწიოს, დაარწმუნდეს, რომ მისი მეფეც ისევე ღრმად ჩასწვდება ამ ცნებებს („ცან, ცნობანი მიაფერენ“ ტ. 791, 2).

თავის ანდერძში ავთანდილი საუბრობს მეგობრების/ძმების სიყვარულის მსხვერპლად შეწირვაზე როგორც ღმერთთან მისასვლელ გზაზე და მოციქულთა მიერ სიყვარულის შესახებ ამაღლებულ სწავლებას: „წავიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?“ ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ. „სიყვარული აღგვამაღლებს“, ვით ეჟვანნი, ამას ჟღერენ. შენ არ ჯერხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!“ (ტ. 791).

* ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984, გვ. 94, 98. ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, რელიგია*, 3-5, 1994; გვ. 115-16; *რელიგია*, 1-3, 1995, გვ. 79.

** მეფე როსტევეანის სწავლება მისი ქალიშვილისადმი ბრძნად მოსასმენად მიიჩნევა („ამა მამისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა“ ტ. 51, 1); როსტევეან მოიხსენიება როგორც ის, ვისგანაც უნდა ისწავლო, რადგან ავთანდილი ახსენებს გაუნათლებელ ადამიანებს (რომელთაც არ ესმოდათ მაღალი ცნებები) მეფის ცოდნის დონის საწინააღმდეგოდ.

აღნიშნულ თავს მოციქული პავლეს კორინთელებისადმი დაწერილ ეპისტოლედან სამეცნიერო ლიტერატურაში ეწოდება ჰიმნი სიყვარულისადმი.* მოციქულთებთან ერთად *მაქსიმე აღმსარებელიც* წმინდა მამათა რიცხვს მიეკუთვნება და თანამედროვე ღვთისმეტყველების მიერ ასევე სახელდება როგორც სიყვარულის მასწავლებელი.** რუსთაველის მიერ მოციქულის თხზულებებიდან ზემოთ მოყვანილი სიტყვების ზუსტი წყაროები მითითებულია სამეცნიერო ნაშრომში.** ასევე აღნიშნავენ, რომ სიყვარულის რუსთველისეული ცნება, ძირითადად, მაქსიმე აღმსარებლის *Capita de charitate*-ის დეფინიციებს ეფუძნება.**** მაქსიმე აღმსარებლის მეორე თხზულებას *Ad Joannem cubicularium* სიყვარულის ხოტბა (*encomium*) ეწოდება და გამოირჩევა როგორც ბრწყინვალე გამოთქმით, ასევე ამ თანამედროვე ღვთისმეტყველის მიერ ფილოსოფიური და პრაქტიკული სწავლების სიღრმისეულად გაერთიანებით.**** სიყვარულის აბსტრაქტული განმარტება და პრაქტიკული სწავლება ამ მხრივ ერთმანეთს უკავშირდება, ხოტბას ასხამს სიყვარულს როგორც ყველა სხვა სათნოებაზე აღმატებულ სათნოებას, როგორც გაღმერთების საშუალებას, რომელსაც ადამიანი ნეტარებით ღვთაებრივი სრულყოფილებისაკენ მიჰყავს. ზემოთ აღნიშნული ორივე ნაშრომის საფუძველზე: წმინდა პავლეს ეპისტოლენისა და წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის ტრაქტატების,***** ავთანდილის ანდერძსაც შეიძლება ეწოდოს სიყვარულის, კონკრეტულად კი სიქველის, როგორც ღვთის სიყვარულის ჰიმნი.

მაქსიმე აღმსარებლის დეფინიციებთან რუსთაველის ცნებების პარალელების ციტატებია:

* E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd.I, Bd.II, Leipzig, Berlin, 1918, 509.

** *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. М. Сидорова, 1993, გვ. 64.

*** შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, ხელმოწერად რედაქტირებული შანიძის მიერ, თბილისი, 1937, გვ. 338. ნოზაძე, ვ., *ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება*, პარიზი, 1975, გვ. 130. ვ. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება*, პარიზი, 1963, გვ. 488-89.

**** გამსახურდია, ზ., *ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე*, თბილისი, 1984, გვ. 91.

***** A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 84.

***** მაქსიმეს თხზულებები და მათ შორის *Capita de charitate* ნათარგმნია ძველ ქართულ ენაზე, მაგრამ *Ad Joannem cubicularium* ამ თარგმანებს შორის არ იქნებოდა. თუმცა ევრისტიკული სამუშაოები ჯერ არ დასრულებულა და შესაძლებელია, ეს ტექსტი აღმოაჩნდეს კიდევ. ნებისმიერ შემთხვევაში, რუსთაველის განათლებულიდან გამომდინარე, ის შესაძლოა, ორიგინალშივე იცნობდა ყველა ამ თხზულებას.

1. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, მოყვასისა და ღმერთის სიყვარული, და პირიქით, ადამიანის ცხოვრების მთავარი მიზანია (Max. Charit. 1, 13. 15-16. 23. 42; 2, 7. 9; Ad Joan. cub. PG 91, 401D-404A). ღმერთის სრულყოფილი სიყვარული და მოყვასის ჭეშმარიტი სიყვარული ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება, პირიქით მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან და ერთმანეთს ეხმარება დანიშნულების შესრულებაში. მოყვასის სიყვარული ღმერთის სიყვარულის ნაწილია და ადამიანს ღმერთთან აერთიანებს (Ad Joan. cub. PG 91, 401C7-D12). მაქსიმეს მიხედვით, მოყვასისათვის ტანჯვა და კეთილგანწყობა სიქველეს განეკუთვნება, თუმცა მათი არარსებობა მას არაპირდაპირ დააშორებს ღმერთისაგან (Max. Charit. 1, 38).* ამგვარი სიყვარული მოხუცი ადამიანის ახალგაზრდად გარდაქმნას ნიშნავს, რაც ზებუნებრივ ღვთაებრივ სიყვარულს მიჰყავს ღმერთთან მისტიკური კავშირისაკენ (Max. Thal. 59; Amb. 7. PG 91, 1077AB. Ad Joan. cub. PG 91, 405D4-498A1).

ავთანდილი ღვთაებრივ სიყვარულს აღიქვამს როგორც სიქველეს, რომელიც მისთვის კარია მარადისობისაკენ („არ დავინყება მოყვრისა.“ v. 798, 1; „მიტევამს დადება თავისა.“ v. 702, 3; „პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“. ტ. 797, 4; „სიყვარული აღგვამალღებს“. ამ თეოლოგიური კონცეფციის საფუძველზე ავთანდილის (და შესაბამისად, რუსთაველის) წარმოდგენა სიყვარულზე განსხვავდება სოციალური ჰუმანიზმის, ფეოდალური *filanrwpia* -ისა და მეგობრული *filia*-ისაგან, რომელიც მხოლოდ ერთმანეთის პატივისცემას ეფუძნება, კერძოდ, ვასალისა და მფარველის/პატრონის ან მონათესავე სულის მქონე მეგობრებისა, მაშინ, როცა სიყვარულის თეოლოგიური კონცეფცია ღმერთთან ერთიანობას ნიშნავს, რომელიც სიყვარულის ყველა სხვა გრძნობაზე აღმატებულია, როგორც ტერმინი *agaph*, რომელმაც ახალ აღთქმაში ახალი სულიერი მნიშვნელობა შეიძინა.** ამიტომაც ბუ-

* L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 314-15.

** П.А. Флоренский, *Стоп и утверждение истины*, Москва, 1990, гв. 402-06, 412-13, 417. K. Treu, 'Filia und Agaph. Zur terminologie der freundschaft bei Basilius und Gregor von Nazianz', in: *Studii Clasici*, III, 1961, pp 412-27. "philia"-სა და "agape"-ის ურთიერთმიმართების შესახებ რუსთაველის პოემაში იხ. ე. ხინთიბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის, შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“, თბილისი, 1993, გვ. 129-65. ქ. ბეზარაშვილი, *ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და „ტურფა საჭურჭელი“*, I, გვ. 74-5.

ნებრივია, რომ რუსთაველი ხშირად იყენებს ტერმინებს მოყვარე, ძმა, რომლებიც ახალი აღთქმის ტერმინებს: *plhsion*, *apel fol'* (მოყვარე, ძმა) და ა. შ. უკავშირდება.*

2. როგორც ზემოთ ითქვა, მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ღვთაებრივ სიყვარულს – ‘agape’ ადამიანი ჭვრეტამდე მიჰყავს (Ad Joan. cub. PG 91, 393 B9; Charit. 1, 10-12. PG 90, 964A4-10) და მისი გაღმერთების გზაა (*dia; th" agaph" ei|' thn gnw'sin tou' Qeou' – Maxim. Charit. 1, 69. PG 90, 976A11-12; Ad Joan. cub. PG 91, 396B1-5, 407C; 393C1-2; 401C7-D2*). ამდენად, ღვთაებრივი ცოდნა (*hl qeia gnw'si"*), [ზეციური] ნათელი [მისტიკური] ცოდნისა (*ton th" gnw sew" fwtismon. Charit. 1, 31*), სიყვარულით აღიქმება (*dia; agaph"*. Charit. 1, 47.69). სწორედ სიქველეს მიჰყავს ადამიანი *gnosis*-ამდე და განსწავლულობამდე (Charit. 1, 46. 81-82).** ეს იდეა წმინდა პავლეს განმარტებას ეფუძნება, რომლის მიხედვითაც სიყვარული ცოდნაზე მაღლა დგას (I Cor. 8, 1; 13, 2; Ephes. 3, 19). მაქსიმეს აზრითაც, ცოდნა სიქველეზე მაღლა კი არაა, არამედ, სიყვარული არის მასზე აღმატებული, რადგან ადამიანს არ ძალუძს, ბოლომდე შეიცნოს ღმერთი (Charit. 2, 1); სწორედ სიყვარულის მეშვეობით იზიდავს ღვთის ცოდნა სუფთა გონებას (Charit. 1, 32), ხოლო ცოდნა, თავის მხრივ, აუცილებელია სიყვარულისათვის (Charit. 1, 9. 19; 4, 60. 62. Amb. 7. PG 91, 1073C).*** ამგვარად, წმინდა მამებისა და მაქსიმეს აზრით, სიყვარული ღმერთისაკენ კარი და ხიდია (*agaph odo;" hl ajniferousa ei|' Qeon. Ign. Ephes. 9, 1; hl agaph ... pro;" Qeon ... tou;" ej| aujth'/peripatouhta agousa ... Max. Ad Joan. cub. PG 91, 396B1-5*). ეს გადარჩენის ერთადერთი მიზეზია. არაფერი სიამოვნებს ღმერთს სიყვარულის გარეშე. ღმერთი განკაცდა, ხოლო ადამიანი ღმერთდება სიყვარულის იდუმალი ძალით (Max. Ad Joan. cub. PG 91, 407C; cfr. Joh. 4, 9-10; Philip. 2, 7; *to; th" agaph" musthrion to;*

* იხ. ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, თბილისი, 1973. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

** L. Thurberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, გვ. 316. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

*** L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 321-22. როგორც ზემოთ ითქვა, *გნოსის*-ი და ავაჰე ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული აღმოსავლურ ქრისტიანულ მისტიციზმში; იხ. В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, გვ. 156.

hna" qeou" ej ajqrwpwn poiouh. Ad Joan. cub. PG 91, 393C1-2). სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული ინტერპრეტაციით, მაქსიმე აღმსარებლისეული თეოზისის ცნება ერთგვარი ხიდია, გადებული ონტოლოგიურ ყურეზე, რომელიც შემოქმედსა/ღმერთსა და მის მიერ შექმნილ ყველა არსებას შორის არსებობს.*

ავთანდილისათვის სიყვარულის ცნება ამქვეყნიური სიქველის სახით ის ხიდიცაა, რომელსაც ადამიანი ღვთაებრივი სიყვარულისა და გაღმერთებისაკენ მიჰყავს („ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად, // გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად.“ ტ. 703, 1-2. იხ. ასევე მის მიერ ზემოთ მოყვანილ ქებას მოციქულთა სიყვარულის ცნებისა.

3. აღსანიშნავია, რომ *გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და მაქსიმე აღმსარებლის* მიხედვით, პრაქსისი (ქმედება), როგორც ღმერთში ცხოვრების *პირველი* დონე, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე უფრო მაღალი დონის თეორია. მათ თხზულებებში ორივე საფუძველშივეა დაკავშირებული ერთმანეთთან (Max. Ambig. 10. PG 91, 1108 AB. Thal. 54; Quinq. cent. I. PG 90, 1341-1344). პრაქტიკული ფილოსოფია ადამიანის გულისა და სულის განმმენდას გულისხმობს და მასში ამქვეყნიური სიყვარული ამაღლებულ სათნობად აღიქმება, რის შემდეგაც თეორიული ჭვრეტა ღვთის შემეცნებას ნიშნავს (Max. Thal. 3; 51; cfr. Gr.Naz. Or. 20, c. 12. PG 35, 100B). პრაქსისი მზადდება იმისათვის, რომ გონების გათავისუფლება მოხდეს უფრო მაღალი დონის საქმეებისათვის, ხოლო გონება ღმერთისაკენ ჭვრეტითი გაგების გზით მაღლდება (Max. Thal. 3), რომელსაც სიბრძნესთან, უხრწნად ცოდნასთან მივყავართ (Max. Gnost. 1, 20. PG 90, 1092A). მიიჩნევა, რომ *vita practica* ბევრად უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს მაქსიმეს აზროვნებაში, ვიდრე მანამდე მოღვაწე სხვა მამების ნაწერებში, მაგალითად, ევაგრიუსისთან.**

ავთანდილისათვის ფილოსოფოსთა სიბრძნეს არანაირი ღირებულება არ გააჩნია პრაქტიკული ქმედებების გარეშე, ხოლო ამ უკანასკნელში იგი სიქველეს მოიაზრებს («მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?! არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს

* *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. И. Сидорова, Москва, 1993, гл. 300, 23.

** L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, pp 338-43, 337, n. 46.

ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!“ ტ. 790, 2-3).* სათნოებისა და ცოდნის ჰარმონია აქ იმას გულისხმობს, რომ სიყვარულის გარეშე არც გონებით და არც თეორიულ ცოდნას აქვს მნიშვნელობა. პრაქტიკული ქმედებები და სათნოება გლახაკათავის საგანძურის მინიჭებასაც ნიშნავს, რათა იმ ქვეყნად მარადიულ ცეცხლში არ დაინჯან ან უფსკრულში არ ჩაცვივდნენ (იხ. ავთანდილის ანდერძი: „მიეც გლახაკთა საქურჭლე.“ ტ. 803, 2; „ნურა ნუ გმურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად, // შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ცხელთა დამავსებლად.“ 804, 3-4, და ა.შ. შდრ. ფს. 111, 10; მათ. 19, 21; ლუკ. 18, 22; Prax. 20, 35; I ტიმ. 6, 18-19).

4. როგორც ზემოთ ითქვა, *მაქსიმე აღმსარებელი* ღვთაებრივ სიყვარულს *პირველ* და ყველა სხვა სათნოებაზე მაღლა მდგომ სათნოებად მიიჩნევდა (hlagaph ... twh agaqwh to: prw'ton - Max. Ad Joan. cub. PG 91, 401 C7; cf. Thal. 40. Amb. 21. PG 91, 1249 B). მაქსიმეს აზრით, წმინდა სიყვარული ნეტარი ვნებაა (Charit. 3, 67), რომელსაც ღვთისა და მოყვასის საქებარი ვნება შეცვლის აღდგენილ ადამიანში (Charit. 3, 71). იგი ღვთაებრივში მონაწილეობს (Thal. 59; Amb. 7. PG 91, 1077AB). ამ გაგებით, სიყვარული სამუდამოდ გრძელდება და მხოლოდ მას მიჰყავს ადამიანი ღმერთთან მისტიკური ზიარებისაკენ.**

რუსთაველი ამაღლებულ სიყვარულს ასევე *პირველ* (ანუ, უზენაეს) სიყვარულს უწოდებს; ადამიანის გონება მას სრულად ვერ აცნობიერებს (იხ. ზემოთ სტროფები პოემის პროლოგიდან). ავთანდილის ანდერძის მიხედვით, სიყვარული ადამიანს ამაღლებს (იხ. ზემოთ: ავთანდილის მიერ ციტირებული მოციქულის ცნება ამაღლებული სიყვარულის შესახებ). კეთილი საქმეებისა და სიქველის გზით ზეცად ამაღლება სიყვარულის გახანგრძლივებასა და მისი ამქვეყნიური ბუნების ღვთაებრივად გარდაქმნას გულისხმობს, როგორც ეს ნესტანის წერილშია ნათქვამი (ავთანდილის

* ტერმინს „ფილოსოფია“ ორივე ეს მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეებში. ტერმინი ფილოსოფიის მნიშვნელობისათვის იხ. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich, 1978, 4-11, 42-54. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge (Mas.), 1956, გვ. 17. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, I-II, Graz, 1958, p 1678, s.v. *filosofia*. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, s.v. *filosofia*, *filosofio*".

** L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 311, 316-17, 320. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

ანდერძიცა და ნესტანის წერილიც სიკვდილის მოლოდინშია დაწერილი; ამიტომაც აქვთ მათ ანდერძის შინაარსი; იხ. აგრ. ნესტანის წერილი: „ვზი მზრდელად სიყვარულისა“, ტ. 1297, 4; „დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“. ტ. 1304, 4.

5. მაქსიმე აღმსარებლისა და სხვა წმინდა მამების აზრით, სიყვარული მარადიულია (hl de; agaph eij' apeirou" aijwha". I კორ. 13, 8). ის ერთადერთი სათნოებია ყველა სხვა „თეოლოგიური“ სათნოებიდან, რომელიც მას შემდეგაც არ შეწყვეტს არსებობას, რაც ადამიანი იმქვეყნად განემორება, რადგან იგი თავის თავში აერთიანებს ყველა სხვა სათნოებას, ხოლო ამ სათნოებების შედეგი და ბოლო სიქველეა (hl de; agaph eij' apeirou" aijwha" - Charit. 3, 100. PG 90, 104 8A; cf. Thal. 54; Ad Joan. cub. PG 91, 393C-396B). თეოლოგიური სათნოებები: *რწმენა, იმედი და სიყვარული* ადამიანის საშუალებებია თავიდან ბოლომდე, მაგრამ ნეტარებამდე ის მხოლოდ სიქველეს მიჰყავს, რა დროსაც ყველა სხვა სათნოება უსარგებლო ხდება (Ad Joan. cub. PG 91, 393D-396AC). ამყარებინებს რა ადამიანს ღმერთთან მისტიკურ კავშირს, სიყვარული დროსა და მარადისობასაც აკავშირებს ერთმანეთთან (Max. Charit. 3, 100. PG 90, 1048A). მაქსიმე ხშირად ადიდებს სიყვარულს, როგორც შთაგონებისა და მისწრაფების მიზეზს, როგორც გრძნობის ნეტარ ამაღლებას, ჭვრეტით სინათლეს: სიყვარული იპყრობს გონებას, სულს ღმერთთან საბოლოოდ ზიარებისათვის (Qu Dub. I, 10).* „არაფერს ისე ღმერთის მსგავსად, მისტიკურად და ამაღლებულად არ მიყვავართ გაღმერთებამდე, როგორც ღვთიურ სიყვარულს“ (Oupen gar ohtw" th" qeia" agaph" qeoeidesteron, oupe; musthriwdesteron, oupe; ajqrwpoi" pro;" qewsin syhloteron ... Ad Joan. cub. PG 91, 393B9). „ღვთის სიყვარული შთაგონებს გონებას [სიტყვასიტყვით: ფრთებს შეასხამს ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას] ღმერთთან სამარადისო ზიარებისათვის (hl men eij' Qeon agaph eij' thn qeian omil ian aþi; filei' pterwsai ton nouh. Max. Charit. 4, 40. PG 90, 1055D1).

ავთანდილი ასევე საუბრობს მარადიულობასა და სამოთხეზე, რომელიც სიყვარულით მიიღწევა. სიყვარული, როგორც ამაღლებული და აღმაფრთოვანებელი სათნოება, არის განმარტებული ავთანდილის ანდერძში და პოემის პროლოგში. ამ ანდერძს ისიც გამოარჩევს, რომ მასში განხილულია ამქვეყნიურისა და მარადი-

* L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 311, 316.

ულის, ანმცოსა და მომავლის ურთიერთმიმართება. ცხოვრების საბოლოო მიზანი ღმერთთან ზიარება, მასთან საუკუნო ადგილის მოპოვებაა. სათნოების მეშვეობით ადამიანი სულის ამქვეყნიურიდან წმიდა სურვილებისაკენ მიფრინავს, უფრო მაღალი სიყვარულისა და მისწრაფებისაკენ. ავთანდილის სიტყვებიც ამას მოწმობს: “დამსხნას ხორცსა და სოფელსა, სხვად ნურას შევიცვალები, // კვლა ცეცხლი ჯოჯოხეთისა, ნუმცა მწვავს, იგი ალები, // მომცეს მკვიდრივე მამული მუნ ჩემი სასურვალეი. // დამსხნას ბნელსა და ნათელი შემოსოს ზესთა ზენისა, // მუნ დამიუნჯოს, წამალი სადა ძეს წყლულთა ლხენისა ... // ფრთენი მომესხნეს და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა.*

6. გაღმერთებული სიყვარული ყველა სირთულეს გადალახავს და ადამიანს გარდაქმნის მასში ღმერთის განსახიერების ჭკმმართი დიდების გამოვლენით.** ამ ღვთიური მადლის წყალობით ადამიანი სრულყოფილი ხდება და ამაღლებულ ხორცმცემსმას აღწევს,*** ვნებებისაგან განწმენდილი ღვთაებრივი სიყვარულის ნეტარებას განიცდის (Max. Charit. 1, 34). სიყვარული ასევე ღმერთის შეცნობის საშუალებაა მიწიერი სიამოვნების დაუფლების გზით (Max. Charit. 4, 100; 2, 48; 1, 21. Ad Joan. cub. PG 91, 397B). *მაქსიმე აღმსარებლის* აზრით, სიყვარულით შთაგონებული გონება ადამიანს ამქვეყნიურ საგნებზე და მოვლენებზე დამოკიდებულებისაგან ათავისუფლებს და მარადიული ნათელის ჭვრეტის საშუალებას აძლევს (Max. Charit. 1, 10-12. PG 90, 964A4-10). როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში მიიჩნევა, ვნებისაგან თავისუფლება (*apatheia* – Charit. 1, 2) *განწმენდილ სიყვარულს* ნიშნავს, მაქსიმეს განსაზღვრების მიხედვით, ვნება სულის ბიძგებაა ბუნების წინააღმდეგ (Charit. 1, 35; 2, 16), ანუ დაუცემელი ბუნების წესის წინააღმდეგ.**** ამდენად, ვნების უარყოფითი მნიშვნელობისაგან განსხვავებით, რომელიც მას ბიზანტიურ ასკეტურ ტრადიციაში მიენერებოდა, მაქსიმე ადამიანის ღვთაებრივი სიყვარულის სურვილს მშვენიერს

* ავთანდილის ანდერძის ეს ტაეპი 976-977 პოემის უმეტეს ხელნაწერში ფიქსირდება, გარდა 1957 წლის გამოცემისა. იხ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები, II, თბილისი, 1961, გვ. 511-12.

** A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 85.

*** В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, გვ. 161-62.

**** A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

უნოდებს, რომელსაც გონება სულიერ ჭვრეტასთან მიჰყავს (tou' makariou paqou" th" agia" agaph". Charit. 3, 67).

ავთანდილის სიყვარულით ხდება განმნენდა, როდესაც ის ამქვეყნიური საგნებისა და ვნებების დათმობაზე („მომეც დათმობა სურვილთა მფლობელო გულისთქმათაო“. ტ. 809, 4) საუბრობს ლოცვაში (რომელიც ძალიან ახლოს დგას მის ანდერძთან); იგივე გამოსჭვივის მისი ანდერძიდან („ლარიბი მოვკვდე ღარიბად“. ტ. 802, 2), რომელშიც მინიერ საგნებზე დამოკიდებულების ვნების აღმძვრელ მატერიალურ კეთილდღეობაზე უარის თქმა და ღვთაებრივი ჭვრეტის მისტიკური გზაა.

7. თეოზისი ღვთიური მადლის საშუალებით მიიღწევა (Maxim. Ambig. PG 91, 1308A-D). ამქვეყნიური საგნები და სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულისა და სულიწმიდის მადლით მარადიული ხდება; სწორედ ეს არის ზეციური ენერგიის გადმოსვლა მინიერ მოვლენებზე.* წმინდა მამების მიხედვით, ჭვრეტა ღვთიურ სიბრძნეს, ღმერთს, გასხივოსნებას, სილამაზესა და სიყვარულს უკავშირდება. როგორც აღვნიშნავდით, *კლემენტი ალექსანდრიელი* სიყვარულს მოიხსენიებს როგორც მშვენიერს, ხოლო *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* ჭვრეტას უნოდებს მშვენიერს. სამივე ამ ცნებას ერთად ახსენებს *მაქსიმე აღმსარებელი*. მისი თქმით, სიყვარული არის გზა ღვთაებრივი სამების მშვენიერებისაკენ, ეს გზა ადამიანს მის მჭვრეტელად აქცევს. (Aujth [i.e. *hlagaph*] ejstin hlqura, di jh' oleijsercomeno" eij' ta; Agia ginetai twh agiwn, kai; tou' aprositou kallou" th" agia" kai; basilikh" Triado" qeath" genesqai kaqis-tatai akio" ... – Ad Joan. cub. PG 91, 404 A1-10). ამ ფრაზაში სამივე ცნებაა წარმოდგენილი: ღვთაებრივი სიყვარული – "agaph", მშვენიერება – "kall o~", და ჭვრეტა (გამოხატული აქტიური ფორმის "qeath~" – მჭვრეტელი – საშუალებით). იხ. აგრეთვე: „მშვენიერი გონება, როცა ყველა მინიერ საგანს დატოვებს, ღვთაებრივი მშვენიერების ჭვრეტით დატკბება“ (Makarion olnou", olpanta ta; ohta perasa", kai; th" qeia' whaiothto" apdialeiptw" katatrofwh. Max. Charit. 1, 19. PG 90, 964D7).**

* В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, гл. 161-62. П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, в книге: *Мистическое Богословие*, Киев, 1996, гл. 361, 368, 370.

** სიმონ ახალი ღვთისმეტყველი ციტირებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში როგორც პიროვნება, რომელიც ღვთაებრივ სიყვარულს ამაღლებული სილამაზის

სიყვარულის შესახებ მოციქულთა სიტყვების პოეტურ ციტირებასა და პერიფრაზას ავთანდილის ანდერძში მოსდევს ღმერთის *სამივე ჰიპოსტასის ქების შემცველი სტროფი*, რომელშიც ამ მიზნით გამოიყენება ტერმინები „შემოქმედი“, რომელიც მამა ღმერთს გულისხმობს, „ძალა“, რომელიც ადამიანებს ეხმარება და პატრისტიკული ტექსტების სიმბოლოებისა და ეპითეტების მიხედვით გულისხმობს „ძეს“ (არსთა გამრიგეს), რომელიც შექმნილ არსებებს, ცნებებს განუსაზღვრავს, – იგულისხმება სულიწმინდა: („ვინ დამბადა, შეძლებამცა მანვე მომცა ძლევად მტერთა, // ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთად მიწიერთად, // ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, და ა.შ. ტ. 792/783).* მომდევნო სტროფი ადასტურებს, რომ ღვთიური მადლი და ენერგია ტრანსცენდენტული სფეროდან ამქვეყნიურში გადმოდის და მოიცავს მას: „რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების, // მზისა შუქთა ვერ მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭვნების; // თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოოდ რადმე ეშვენების; // მე ვით გავძლო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნევის“ (ტ. 793)

სამივე ცნება: ღვთაებრივი სიყვარული (ხოტბაშესხმული მოციქულთა მიერ, ანუ მაცოცხლებელი ნათელი, რომლის გარეშე ადამიანი ვერ იარსებებს), ღვთაებრივი ჭვრეტა („ტურფა საჭვრეტელი“) და ღვთაებრივი სილამაზე („უცხოოდ რადმე ეშვენების“) აქ იმგვარადვეა წარმოდგენილი, როგორც ზემოთ მაქსიმეს ტექსტში. მეტაფორულ დონეზე რუსთაველი (ანუ, ავთანდილი თავის ანდერძში) საუბრობს მეგობრის (ტარიელის) სიყვარულზე და მას მზის მაცოცხლებელ სხივებს ადრის იებისა და ვარდებისათვის. ავთანდილი ცდილობს ტარიელის სული სიყვარულის ძალით გააცოცხლოს, რადგან მზის სითბოს გარეშე ის მკვდარია (ალსანიშნავია, რომ პატრისტიკულ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით *მზის ხატსა და სიმბოლოს*, მის სხივებს, ნათელსა და სითბოს, საზოგადოდ, ღმერთის, სამებაში იპოსტატთა ერთიანობისა და თავად ჰიპოსტატთა, კერძოდ კი შექმნილ არსებათათვის სიცოცხლის მიმ-

ჭვრეტის მიზეზად ახსენებს; იხ. П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, გვ. 366-67, ბ. 1; 368, ბ. 1; 379.

* ეს ტაეპები სამეცნიერო ლიტერატურაში ინტერპრეტირებულია თეოლოგიური კუთხით; იხ. გამასახურდია, ზ., *ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე*, თბ., 1984, გვ. 49.

ნიჭებელი სულიწმინდის აღმნიშვნელად).* ამგვარად, მისტიკური შინაარსის დონეზე რუსთაველი საუბრობს ჭვრეტის არსის მშვენიერებაზე (საჭვრეტად მშვენიერი რამ [ეგზავნება] თვალებს დასანახად და მოსალხენად). განვიხილავ ჭვრეტის არსს, როგორც ღვთაებრივ სიყვარულს (ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და ეთიკური კუთხით), რომელსაც ავთანდილი აქებს თავის ანდერძში, როდესაც სიყვარულის ცნებაზე მოციქულთა ციტირებას ახდენს.** ამდენად, რუსთაველი აქ ჭვრეტის ცნებას გულისხმობს (სიტყვებს *qewria* – ბერძნულში და ხედვა, ჭვრეტა – ქართულში ორმაგი მნიშვნელობა ჰქონდა: ფიზიკური დანახვის და სულიერი ხედვის, ანუ ჭვრეტის).*** ჭვრეტის ცნება ნახსენებია მშვენიერებასთან მიმართებით და ორივე მოყვასის სიყვარულს გულისხმობს, რაც საკუთარი თავგანწირვის საშუალებით გამოიხატება, რითაც ადამიანი ღმერთთან ერთიანდება.

ადამიანური სიყვარულის ყველა გრძნობა ხორცშესხმული, ამაღლებული და მშვენიერი მხოლოდ ღვთაებრივ სიყვარულთან გაერთიანების გზით ხდება, რომელიც მარადიული და მშვენიერია

* Г. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, Париж, 1931, გვ. 108-09. პარტიკულური ტექსტიდან მაგალითები ასევე ციტირებულია ნაშრომში: ვ. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება*, თბილისი, 2006, გვ. 154-55.

** აღსანიშნავია, რომ ამ ტაეპის თეოლოგიური მნიშვნელობა სწორადაა თარგმნილი რუსულ ენაზე *შალვა ნუცუბიძის* მიერ, რომელიც დაახლოებით მსგავსი ცნებითაა გადმოცემული: красота нетленным видом возвышает благородно, ანუ „მშვენიერება მისი უხრწნელი სახით სათნოდ აამაღლებს“ (ტ. 784). იხ. შოთა რუსთაველი, *Витязь в тигровой шкуре*, перевод с грузинского Ш. Нуцубидзе, Тбилиси, 1988, გვ. 121. თავის თარგმანში ნ. ზაბოლოცკი ასევე ცდილობს გადმოსცეს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა, მაგრამ სიკეთის ცნების საშუალებით: Всякий взор к добру стремится, нет достоинства во зле, ანუ „მზერა, ჭვრეტა სიკეთის მიღწევის მცდელობაა, არ არსებობს სათნოება ბოროტში“ (იხ. შოთა რუსთაველის, შოთა რუსთაველი, *Витязь в тигровой шкуре*, перевод с Н.А. Заболоцкого, Тбилиси, 1987, გვ. 152). მშვენიერების ცნება ვ. ურუშაძის მიერაცაა გადმოცემული (შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*, ინგლისური თარგმანი ვ. ურუშაძისა, თბ., 1986), მაგრამ მას მთარგმნელი თვალის გახარების დანიშნულებას მიაწერს, რითაც მეტაფიზიკური მნიშვნელობა იკარგება. ეს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა ასევე არასწორად აქვს ნათარგმნი მ. უორდროპს: "every lovely thing is desirable for the eye to gaze on" (ყველა საყვარელი რამ სასურველია თვალისათვის სამზერად) (ტ. 774. იხ. *The Man in the Panther's Skin. A Romantic Epic by Shota Rustaveli, A Close Rendering from the Georgian Attempted by Marjory Scott Wardrop with a Preface by Sir Oliver Wardrope*, Tb., 1966, გვ. 181).

*** ქართველი ჰელენოფილების, ძირითადად ფილოსოფოსის იოანე პეტრინის, გავლენის შესახებ რუსთაველის ტერმინოლოგიაზე იხ. ქ. ზეზარაშვილი, ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხები ანტიოქიის კოლოფონების მიხედვით: ეფრემ მცირე, ნ. I, ნ. II, ნ. III, თბ., 2011-2012.

შესამეცნებლად. მხოლოდ ღვთაებრივ სიყვარულსა და მადლს ძალუძს, სრულყოფილი მიწიერი საგნები და მოვლენებიც კი ნაზად აქციოს მათთვის ჭეშმარიტი სიცოცხლისა და *მარადისობის შთაბერვით*. სამეცნიერო ლიტერატურაში ის ინტერპრეტირებულია როგორც ბუნებრივი სურვილების სიყვარულისა და სინათლის უზენაეს ნიჭად გარდაქმნა, * რომელიც ადამიანის სულს ღმერთისაკენ წარუძღვება; ** ადამიანური სურვილის ამავე დონეზე ეხმარება მას ღვთაებრივი სიყვარულის ზეციური მადლი. ***

ავთანდილის რწმენა ეფუძნება მარადიულ საგნებს, რომლის მადლსაც – უფრო მაღალი საფეხურის მშვენიერებას აღიქვამს იგი. მას არ სურს მის გარეშე ცხოვრება, რათა ადრინდელსავით იცხოვროს, მკვდარ სამყაროში, რომელიც მაცოცხლებელი სულით განათებული არ არის, რასაც პოეტი *მეტაფორულად ვარდებისა და იების მზის* გარეშე კვდომით გამოხატავს. ამის მიზეზი ის არის, რომ ავთანდილის რელიგიური გრძნობა (წმიდა მამათა მიხედვით) მხოლოდ სიტყვების, ანუ დოგმების, ცოდნა როდია, ან პრაქტიკული ქმედებებისა, არამედ სულიერი ცხოვრება ღვთის მადლით, და აქედან გამომდინარე, მარადიულობის განცდაა. ****

როგორც თანამედროვე თეოლოგიაში მიიჩნევა, სიყვარულისა და თავგანწირვის გრძნობა ხორცშესმულს ხდის ადამიანს. ***** გარდა ამისა, სიყვარულის მარადიულობის შეგრძნებით მიიღება ჭეშმარიტი სულიერი ბედნიერება და ღვთაებრივი მშვენიერება. ***** მეგობრობის გრძნობის მეტაფიზიკური ბუნება ასევე განიხილება სამეცნიერო ლიტერატურაში: ის არ არის მხოლოდ ფსიქოლოგიური ან ეთიკური, არამედ ონტოლოგიური და მისტიკურია. სიყვარული და მეგობრობა განმარტებულია, როგორც საკუთარი თავის ღმერთში შემეცნება მეგობრის დახმარებით. ***** ამიტომაც

* A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 39-40.

** L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 312-14.

*** П. А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва, 1990, гв. 443-44.

**** П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, 6 книге: *Мистическое Богословие*, Киев, 1996, гв. 375-76.

***** Св. Юстин (Попович), *Тайна России и славянства*, в книге: Достоевский о Европе и славянстве, перевод с сербского Даниленко, Л.Н., С.Петербург, 1997, гв. 22.

***** Св. Иустин (Попович), *Толкование на 1-ое соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова*, Москва, 1998, гв. 95, 89.

***** П.А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва, 1990, гв. 438.

სრულიად ბუნებრივია, რომ ავთანდილის ანდერძში სრულყოფილ მეგობრობასა და მოყვასის სიყვარულის მშვენიერებას, რომელსაც ადამიანი ღმერთთან, საუკუნო სიცოცხლესთან და გასხივოსნებასთან მიჰყავს, „მშვენიერი ჭვრეტა“ ჰქვია.

ამგვარად, რუსთაველის პოემაში წარმოდგენილია პატრისტიკულ მწერლობაში განხილული ღვთაებრივი სიყვარულის ყველა ფუნქცია: ღვთისა და მოყვასის სიყვარული, სიყვარული, როგორც ამაღლებული და სხვა თეოლოგიურ სათნობათა შორის პირველი, სიყვარული, როგორც კარი გნოსისა და თეოზისისაკენ, ანუ ხიდი ამაღლებულობისაკენ, ასევე ერთმანეთთან დაკავშირებული ღვთაებრივი სიყვარულისა და ჭვრეტის მშვენიერება.

კვლავ კვლევის საგანია შოთა რუსთაველის ფრესკის მნიშვნელობაც, რომელიც იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის სვეტზე არის გამოსახული წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის ფრესკებთან, ამ ორი წმინდანის ფრხით. ეს პირველი შემთხვევაა, როდესაც მაქსიმესა და რუსთაველის სახეები ერთად გამოჩნდა, რასაც რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკვლევადა სიმბოლური კონცეპტუალური მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ. იგივე შეიძლება ითქვას იოანე დამასკელის შესახებაც მომავალში.

შოთა რუსთაველის ფრესკა

შოთა რუსთაველის ფრესკული გამოსახულება იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მოხატულობის პროგრამაშია ჩართული. მისი პორტრეტი ტაძრის სამხრეთ-დასავლეთ ბურჯის აღმოსავლეთ ნახნაგზე, *წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის* ფიგურებს შორის მუხლმოყრილი, ვედრების პოზაშია გამოსახული. მდიდრულ საერისკაცო სამოსით შემოსილი მოხუცი დიდგვაროვანის პორტრეტს ხუთხაზიანი ასომთავრული წარწერა ამკობს: *„ამის დამხატ/ავსა შოთად/მეუნდოს ღმერთმან. ამინ/ რუსთვე/ლი“*.

ღღეს უკვე აღარავინ დავობს, რომ ჯვარის მონასტრის ფრესკაზე „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი შოთა რუსთაველია წარმოდგენილი. მაგრამ მისი ჩართვა მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის ფიგურებს შორის სავარაუდოდ, იმ ქრისტიანული ესთეტიკის მხატვრული იდეალების თანაზიარობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რაც ამ წმინდა მამების ნაშრომებსა და შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ სრულქმნილი. იმავდროულად, შოთა რუსთა-



მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა და
შოთა რუსთაველის ფრესკა

ველის გამოსახულება ტაძრის ბურჯების იმ გამოსახულებათა შორისაა, რომელთა ტრადიციაც გავრცელებული იყო იერუსალიმში და უცხო იყო ქართული ხელოვნებისათვის. უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი პორტრეტული გამოსახულებები ძალიან მწირადაა ჩვენამდე მოღწეული (არც ერთი არაა პოეტის სიცოცხლეში შესრულებული და ავთენტური; ვეფხისტყაოსნის ზაზაეული ნუსხის პორტრეტი, მამუკა თავაქარაშვილისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შოთას პორტრეტი და სხვ). ერთ-ერთი ადრეული მათ შორის სწორის ჯვარის მონასტრის გამოსახულებაა.

ჯვარის მონასტრის მხატვრობა სხვადასხვა ეპოქაშია შესრულებული და განსხვავებული მხატვრულ-სტილური თუ ესთეტიკური ტრადიციების მატარებელია. ამასთანავე საუკუნეთა მანძილზე გაცხოველებულ თუ გადანერილ მხატვრობის ფენებს დაკარგული აქვთ თავდაპირველი სახე, რაც მათ დათარილებას ართულებს. ტაძარი და მისი ფრესკები, 1643 წელს ჯვრის მონასტრის მაშინდელ მამას ნიკიფორე ჩოლოყაშვილს საფუძვლიანად განუახლება სამეგრელოს მთავრის ლევან II დადიანის შეწევნით.*

ყველაზე ადრეულ ცნობებს კი ჯვრის მონასტრის კედლის მხატვრობის შესახებ პილიგრიმი დანიელი გვანდის, რომელმაც 1106-1108 წლებში იმოგზაურა კონსტანტინოპოლსა და წმინდა მინაზე; სხვა სინწინდებებს შორის მან მოილოცა ჯვრის მონასტერიც; მისი ცნობით, ტაძარი იმ დროისთვის მთლიანად ყოფილა დაფარული მოზაიკით.**

პირველი ცნობა იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის პორტრეტის არებობის შესახებ ტიმოთე გაბაშვილს ეკუთვნის. „მიმოსლვაში“ მოგზაური არ აზუსტებს შოთა რუსთაველის პორტრეტის ადგილმდებარეობას ტაძარში და წერს „მუნ

* ამ მოვლენის დამადასტურებელი ვრცელი ქართული და ბერძნულენოვანი წარწერები ტაძრის შესასვლელის თავზე, დასავლეთ მხარეს ჩანს: ქ. დაიხატა და განათლდა წმიდაი ესე ყოვლად პატროსანი ტაძარი ჯვარისა ცხოველის-ყოფელისა, ჯერჩინებითა და შეწევნითა ყოვლად სახელოვანისა და ბრწყინვალისა დადიანისა ლეონისათა, ჰელითა და ფრიად ჭირგანცდილებითა ყოვლად უღირსისა ჯვრისა და წმიდისა გოლგოთისა მამისა ნიკიფორესითა ჩოლოყაშვილისა, ომანის ძისათა, მსასობელისა და სარწმუნოსა ამის მონასტრისასა, რომელმან გუმბადი და წმინდა საკურთხევი გავაკეთე ჩემის ალალითა საფასითა, ქორონიკონსა ტკია. ამენ“ (1643). Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, Тбилиси, 1973, გვ. 17.

** Путешествие Данила, Издание Прав. Палестинского общества, СПб., 1985, გვ. 833.

ხატია შოთა რუსთველი, მეჭურჭლეთ უხუცესი“.* ტიმოთე გაბაშვილი მიიჩნევს, რომ ტაძარი და ფრესკები შოთა რუსთაველს განუახლებია: „ჯვრის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუხლებია და დაუხატვინებია შოთა რუსთაველს, მეჭურჭლეთ უხუცეს[ს]. თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული“.**

1845 წელს რუსთაველის ფრესკა უნახავს და გადმოუხატავს ნიკოლოზ ჩუბინაშვილს.*** მისი ჩანახატებით მისივე ხელნაწერში ჩართული რუსთაველის პორტრეტი შეუსრულებია უცნობ პეტერბურგელ მხატვარს. 1883 წელს რუსთაველის პორტრეტიც და მისი წარწერა ჯვრის მონასტერში იხილა ა. ცაგარელმაც.****

ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის პორტრეტის არსებობა კიდევ ერთხელ დაადასტურა ტაძრის მაშინდელმა არქიმანდრიტმა ანტონინმა, V არქეოლოგიური ყრილობისათვის ინფორმაციის მიწოდებით.*****

პ. კონჭოშვილის იერუსალიმში მოგზაურობის დროსაც შოთა რუსთაველის პორტრეტი ჯერ კიდევ ჩანდა ტაძრის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯზე, თუმცა წარწერა უკვე გადაღებილი დახვდა.***** დაახლოებით იმავე პერიოდში მოიხილეს ჯვრის მონასტერი რუსმა ბიზანტინოლოგმა ნ. კონდაკოვმა და გერმანელმა მეცნიერმა ა. ბაუმშტარკმა. მეცნიერი თავიდანვე აღნიშნავდა ტაძარში სხვადასხვა ქრონოლოგიური ფენის არსებობას და ყველაზე ადრეულად XI-XII საუკუნის ფენას მიიჩნევდა. თავიანთ ნაშრომებში ჯვრის მონასტრის ფრესკებზე საუბრისას ისინი არაფერს ამბობენ შოთა რუსთაველის გამოსახულებაზე.*****

* ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი, 1956, გვ. 82.

** ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, გვ. 80.

*** ხელნაწერი A-1767, ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A-კოლექცია, ტ. 5, 1956, გვ. 248.

**** А. Цагарели, Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синай, Православный Палестинский сборник, V, I, 1888, СПб, 50.

***** Архимандрит Антонин, О грузинских и армянских древностях в Иерусалиме, Труды У-го Археологического Съезда в Гифлисе 1881, Москва, 1887, гв. 321-327.

***** პ. კონჭოშვილი, მოგზაურობა წმინდა ქალაქ იერუსალიმსა დაათონის მთაზე, თბილისი, 1901, გვ. 264-265.

***** Н. Кондаков, Археологическое путешествие по Сирии и Палестине, СПб, 1904, гв. 264-265. А. Baumstark, Die Wendgemälde in der Kirche de Kreuzesklosters bei Jerusalem, Sonderabdruck aus den Monatsheften für Kunstwissenschaft, Leipzig 1907, гв. 771-784.

1960 წლის სამეცნიერო ექსპედიციის დროს ხელახლა აღმოაჩინეს და განმინდეს შოთა რუსთაველის გამოსახულება და წარწერა.* სწორედ ამ ექსპედიციის შემდეგ საბოლოოდ დადასტურდა, რომ ფრესკაზე გამოსახული მუხლმოყრილი დიდგვაროვანი შოთა რუსთაველია. ამ აღმოჩენამ საფუძველი დაუდო ჯვრის მონასტრის მოხატულობის შესწავლის დაწყებას.

პირველი ქართველი მეცნიერი, რომელმაც ამ ექსპედიციის ფოტოების მიხედვით გამოიკვლია მოხატულობა თ. ვირსალაძეა;** იგი ტაძარში ორ ქრონოლოგიურ ფენას – XIV და XVII საუკუნეებს – განიხილავს. შოთა რუსთაველის პორტრეტთან მიმართებაში საინტერესო დასკვნები შემოგვთავაზა შ. ამირანაშვილმა.***

ჯვრის მონასტერში გამოსახული ისტორიული პორტრეტების საკითხს ეხებიან თავიანთ ნაშრომებში კ. კეკელიძე და პ. ინგოროყვა.**** იერუსალიმის სიძველეების შესწავლის დროს გერმანელმა მეცნიერმა გუსტავ კიუნელმა და ბერძენმა მკვლევარმა ვასილიოს ცეფერისმა ჯვრის მონასტერი და მისი მოხატულობაც შეისწავლეს.***** გ. კიუნელი ტაძრის მთელ მხატვრობას XVII საუკუნით ათარილებს და განსხვავებას მხოლოდ მხატვართა შესრულების მანერაში ხედავს.

ბოლო წლებში გააქტიურდა იერუსალიმის ქართული სიძველეების შესწავლის საკითხი; ქართულმა სამეცნიერო ექსპედიციამ გამოიკვლია და გამოაქვეყნა იერუსალიმში შემორჩენილი ქართული მემკვიდრეობა; მათ შორის საგანგებოდ შეისწავლეს ჯვრის მონასტრის მოხატულობაც.***** ადგილზე ჩატარებულმა, მოხატულობის სტილისტურ ანალიზზე დამყარებულმა კვლევამ მეცნიერებს ქრონოლოგიური ფენების დადგენის საშუალება მისცა და XIV, XVII საუკუნეების გვერდით მათ XVI საუკუნის

* ი. აბაშიძე, ა. შანიძე, გ. წერეთელი, შოთა რუსთაველი ჯვრის მონასტერში: ახალი მონაცემები დიდი ქართველი პოეტისა და მოაზროვნის შესახებ, საბჭოთა ხელოვნება, № 12, 1969, გვ. 3-8.

** Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, Тбилиси, 1973.

*** შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1961, გვ. 365-379.

**** კ. კეკელიძე, ნიკიფორე ირბახი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV. თბილისი, 1958. პ. ინგოროყვა, ტ. 1, 1963.

***** V. Tzeferis, The Monastery of the Holy Cross, Athens, 1987.

***** მ. დიდებულიძე, მ. ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, ACADEMIA, 5, 2003, გვ. 26.

მოხატულობის არსებობა დაადასტურეს. მოხატულობის ამ რიგში მოხვდა შოთა რუსთაველის გამოსახულებაც.*

იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში დღეისათვის მოხატულობა შემორჩენილია ტაძრის აფსიდაში (ძლიერ გაფერმკრთალებული), ბემაში, ბურჯებზე, დასავლეთ კედლის ქვემო რეგისტრში, კამარათა სოფიტებში. ასევე უნდა გავიხსენოთ ბოსტონის მუზეუმში დაცული ფერწერის ფრაგმენტები** და ბოლო დროს კერძო პირების მიერ შეძენილი და საქართველოს საპატრიარქოსათვის გადაცემული მოხატულობის ნიმუშები.

ქრისტოლოგიური თემების გვერდით, ტაძრის მოხატულობაში თვალნათელია ქართველი წმინდანებისა და ქტიტორული პორტრეტების სიმრავლე. დასავლეთ კედელზე კარის ღიობში ორანტის პოზაში სავარაუდოდ გამოსახულია პეტრე იბერის მონაფე იოანე ლაზი, ხოლო კარის მარჯვნივ, XVII საუკუნით დათარიღებულ, თავად პეტრე იბერის ფიგურას ვხედავთ. დასავლეთ კედლის პილასტრზე წარმოდგენილი არიან ათონელი მოღვაწეები – წმ.ეფთვიმე და გიორგი (XVIII ს.). დღესდღეობით აღარ არსებობს, მაგრამ პილიგრიმთა აღწერებიდან ვიგებთ, რომ დასავლეთ კედელზე გამოსახული იყო ქართველ მეფე-ქტიტორთა გრძელი რიგი: მირიან მეფე, ვახტანგ გორგასალი, ბაგრტ IV, კარის თავზე კი ჯვრის მონასტრის მაშენებელი – გიორგი-პროხორე, ასევე პაატა და ქაიხოსრო წულუკიძეები; დაიკარგა ლევან დადიანის ოჯახის პორტრეტული გამოსახულება, ისევე როგორც ჩრდილოეთ კედელზე გამოსახული ეფთვიმე გრძელისძის, არსენ ვაჩეს ძის, იოანე ჭიჭიმელის, აფხაზეთის კათალიკოს მაქსიმეს, ელისე თბილელის და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის გამოსახულებები*** სავარაუდოდ, როგორც შემორჩენილი ჩანახატებიდან ირკვევა, ისინი მთელი ტანით იყვნენ გამოსახულნი.

ყველაზე სრულად ტაძარში ბურჯების მოხატულობაა შემორჩენილი.**** სამხრეთ აღმოსავლეთ ბურჯზე გამოსახული ფერწე-

* მ. დიდებულიძე, მ. ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, გვ. 27-29.

** H.Swarzenski, Two Heads from Jerusalem, Bulletin Museum of Fine Arts, v. LIV, N 296, Boston, 1956, გვ. 34-38.

*** ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, გვ. 82, 85-86, სურ. 12, 13.

**** Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, გვ. 15-16, მ. დიდებულიძე, მ. ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, 31-32.

რის ფრაგმენტების ნაწილი დღეს საქართველოში ინახება (სვეტიცხოვლის ტაძარში – ნმ. ლუკა და ნმ. პროხორე, ხოლო სიონში – ნმ. სებასტიანი, მის წინ მუხლმოყრილი ვინმე იოანე გურულის გამოსახულება კი დაკარგულია; სიონშივეა დაბრძანებული XVII საუკუნით დათარიღებული „ელიას ამაღლება“ და ნმ. ელიასა და ნმ. ელისეს გამოსახულებები). ამავე ბურჯის დასავლეთ ნახნაგზე გამოსახულ ნმ. საბასა და ნმ. ეფთვიმეს ფიგურებს მათ წინაშე მუხლმოყრილი გრიგოლ არსენავრის ვოტივური პორტრეტით კი ადგილი შეუცვალეს და დღეს სამხრეთ კედელზე ვხედავთ, ისევე როგორც მათ თავზე წარმოდგენილ ნმ. ბასილისა და ნმ. იოანე ოქროპირის ფიგურებს.*

სამხრეთ-დასავლეთ ბურჯის დასავლეთ ნახნაგზე ნმ. პეტრესა და პავლეს ფიგურებს შორის წარმოდგენილია გაბრიელ პატარაიძის ვოტივური გამოსახულება; სამხრეთ გვერდის ზედა რეგისტრში ნმ.მარკელი და ნმ. იაკობ სპარსი, ხოლო ქვედა რეგისტრში – ნმ. არტემი და სავარაუდოდ გამოსახული იყო თეოდორე სტუდიელი, მათ წინაშე მუხლმოყრილი თეოდოსი მანგლელი-რევიშვილის ვოტივური პორტრეტით; რაც შეეხება ამ ბურჯის აღმოსავლეთ ნახნაგს აქ ვხედავთ *ნმ. მაქსიმე აღმსარებელსა და ნმ. იოანე დამასკელს*, მათ შორის მუხლმოყრილი შოთა რუსთაველის გამოსახულებით, ზედა რეგისტრში კი წარმოდგენილი არიან მიქელ სინელისა და ნმ.ნიკიტას ნახევარფიგურები. ჩრდილოეთ გვერდი კი წმინდა მხედრების – ნმ. გიორგისა, ნმ. თევდორეს, ნმ.დემეტრესა და ნმ. ნესტორის სრულ ფიგურებს უჭირავთ.

რაც შეეხება ჩრდილო-დასავლეთ და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ბურჯებს აქ ძირითადად ძველი ალთქმისეული სიუჟეტები და წმინდანებია წარმოდგენილი.

ჯვრის მონასტრის შოთა რუსთაველის გამოსახულების შესწავლის საქმეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ჯვრის მონასტრის სვინაქსარის აღაპებს. ჩვენამდე შემორჩენილი ორი ნუსხიდან (ტიშენდორფისა და საკუთრივ სვინაქსარის) შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის აღაპი ორივე მათგანში ჩანს: 1. „ორშაბათსა სულისა წმიდისა მოსლვისასა ნირვაჲ და აღაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ, შეუნდვენ ღმერთმან“** და 2. „[ორშაბათსა სულისა

* მ. დიდებულიძე, მ.ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, გვ. 31.

** ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XIX-VIII სს.). თბილისი, 1962, გვ. 109.

წმიდისასა]. ამასვე ორშაბათს ალაპი შოთაძესა მეჭურჭლეთ-უხუ-
ცესისაჲ. ვინ შეცვალოს, შე-მცა-ცვალებულ არს სჯულისაგან
ქრისტიანეთისაჲ.* მარხვა-ზატიკის დღეებზე განანილებულ ალაპ-
თა შორისა XII საუკუნეში, კლასიკური ნუსხურით შესრულებული
შოთას ალაპიც. როგორც ე.მეტრეველი ვარაუდობს ამ ალაპის შეს-
რულების დრო არ უნდა სცილდებოდეს XIII საუკუნის დამდეგს.**
მეცნიერი ვრცლად ეხება ჯვრის მონასტრის მოხატვის საკითხებ-
საც და ცდილობს დაადგინოს მხატვრობის ქრონოლოგიური ფენე-
ბი. მისი აზრით, ქართველებისათვის 1305 წელს დაბრუნებული
მონასტერი თავიდან უნდა მოეხატათ 1305-1314 წლებში.*** ასევე
აღნიშნავს ნიკიფორე ჩოლოყაშვილისეულ განახლება-გაცხოველე-
ბის პროცესს და ადასტურებს ზოგადად გავრცელებულ მოსაზ-
რებას XI-XII საუკუნის მოხატულობის შემდგომი განახლების თა-
ობაზე. შოთა რუსთაველის პორტრეტს მეცნიერი XIV საუკუნის
ბოლოთი ათარილებს, რომლის თავდაპირველი ვარიანტიც უფრო
ადრეულად მიაჩნია, ხოლო მის წარწერას XVI საუკუნეზე ადრე
შესრულებულად არ მიიჩნევს.****

ე. მეტრეველის მართებული დაკვირვებით, ტაძრის ბურჯებზე
წარმოდგენილი, ვოტივური გამოსახულებების წარწერაში დაფიქ-
სირებული იდენტური განსაზღვრებები – სამხრეთ-დასავლეთ
ბურჯის აღმოსავლეთ ნახნაგზე – „ამის დამხატავსა შოთაჲ შეუნ-
დევს ღმერთმან, ამინ. რუსთველი“, ან სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურ-
ჯზე – წმ. საბასა და წმ. იოანე ოქროპირს შორის „ამის დამხატავსა
არსენავრის, გრიგოლს და მისთა დედა-მამათა შეუნდოს ღმერ-
თმან, ამინ“ (ჩარჩოში ჩასმული ეს გამოსახულება დღეს სამხრეთ
კედელზე კიდა) ან სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯის დასავლეთ
ნახნაგზე წმ. პეტრესა დაწმ. პავლეს „ამისა დამხატავსა პატრადეს,
დრანდელ მათავარეპისკოპოზსა გ-ბლს და მისთა მამა-დედათა
მ-ნს ღმერთმან, ამ-ნ“ და სხვ – ასევე იდენტური კომპოზიციური
აგებით, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამ ადამიანებს გარკვეული
წვლილი მიუძღვით ტაძრის ამ მონაკვეთის მოხატვაში. საინტერე-
სოა ისიც, რომ ბოლოდროინდელი კვლევებით მოხატულობის ეს

* ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-
XVII სს.). თბილისი, 1962, გვ. 109.

** ე. მეტრეველი, მასალები ..., თბ., 1962, გვ. 179.

*** ე. მეტრეველი, მასალები ... თბ., 1962, გვ. 64.

**** ე. მეტრეველი, მასალები ... თბ., 1962, გვ. 67-68.

ნაწილი XVI საუკუნით თარიღდება. შესრულების მანერით, დამ-
ჯდარი პროპორციებით, ერთმანეთისადმი მიტრიალებული ფიგურ-
რებით, მონუმენტურობით, ფართო ფერწერული მონასმებით ისი-
ნი განსხვავებიან XIV საუკუნის, პალეოლოგოსური ეპოქის მხატ-
ვრობის ფენისაგან, ისევე როგორც XVII საუკუნის მკვეთრად კონ-
ტრასტული, თითქოსდა არაბუნებრივი ფიგურებისაგან. სამწუხა-
როდ, ჩვენამდე ამ დროისათვის ტაძრის განახლების მიმანიშნებე-
ლი არანაირი წარწერა ან დოკუმენტი არ შემორჩენილა.

ტაძრის მოხატულობის XVII საუკუნის ნიკიფორე ჩოლოყაშვი-
ლისეულ განახლებას უკავშირებს შოთა რუსთაველის გამოსახუ-
ლებას თ. ვირსალაძე. მეცნიერმა პირველად დასვა შეკითხვა თუ
*რა შინაგანი კავშირი არსებობდა შოთა რუსთაველს, მაქსიმე
აღმსარებელსა და იოანე დამასკელს შორის.* თუმცა ეს საკითხი
პასუხგაუცემელი დარჩა.*

საინტერესოდ ჩნდება მოხატულობის დაყოფა არა ქრონოლო-
გიური თანმიმდევრობით, არამედ გამოსახულ პირთა საქმიანო-
ბით; ტაძრის დასავლეთ კედლის გრძელი ქტიტორული რიგი აერ-
თიანებდა მაშენებლებს, ხოლო ბურჯების გამოსახულებები კი
განმაახლებლებს. როგორც თ. ვირსალაძე შენიშნავს, თითოეული
მათგანი აერთიანებს სხვადასხვა დროის „ისტორიულ პორტრეტს“
შერწყმულს „სიცოცხლეშივე შესრულებულ პორტრეტთან“. თავის
არგუმენტს შოთა რუსთაველის ფრესკის XVII საუკუნით და-
თარიღებაში მეცნიერი უკავშირებს ტაძრის განმაახლებლის ნიკი-
ფორე ჩოლოყაშვილის მოღვაწეობას, მის ოჯახს და ეპოქას.**

შოთა რუსთაველი ფრესკაზე წარმოდგენილია მოხუცი თეთრ-
წვერა დიდგვაროვანის სახით, მომრგვალებული ფორმის თეთრი
თავსაბურავითა და სიასამურის ბენვით შემკული მონიტალო-ის-
ფერი მანტიით, რომელსაც „სკარამანგიონს“ უწოდებენ.*** მას
ტანთ მომწვანო ფერის კაბა მოსავს, ნითელი სარტყლით შეკრული.
სავარაუდოთ მას ქართველი დიდებულისთვის სახასიათო სამოსი
მოსავს, რომელიც საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა შუა
საუკუნეების საქართველოში. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქართვე-
ლი მოღვაწე წარმოდგენილია *საერო სამოსში და არა ბერის შესა-*

* Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, გვ. 8.

** კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, გვ. 25.

*** შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, გვ. 370.

მოსელში, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობდა ზეპირი გადმოცემა ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის ბერად აღკვეცის შესახებ.

საინტერესოა ისიც, რომ XIV საუკუნით დათარიღებულ იოანე დამასკელის ფიგურაზე აღმოჩენილია 1615 წლის არაბული წარწერა, რომელზეც 1643 წელს გადაუნერიათ მისივე სამოსის ნაკეციები. ამდენად, სხვადასახვა ქრონოლოგიური ფენების არსებობა აძნელებს შოთა რუსთაველის პორტრეტის თავდაპირველი სახისა და თარიღის დაზუსტებას. უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ XX საუკუნეში ტაძრის მხატვრობამ მრავალჯერადი განახლება განიცადა და ქართულ წარწერებს ბერძნული ჩაენაცვლა.

2004 წელს კი შოთა რუსთაველის პორტრეტი ვანდალურად დააზიანეს, სამწუხაროდ აღდგენის შემდეგ გამოსახულებამ საბოლოოდ დაკარგა ავტენტიური სახე.

ამდენად, შოთა რუსთაველის ქტიტორული პორტრეტი (რომელ ქრონოლოგიურ ფენასაც არ უნდა განეკუთვნებოდეს) თვალნათელი ნიშანია ამ ქართველი მოღვაწის იერუსალიმში საქმიანობისა და მისი წვლილისა ჯვრის მონასტრის აღმშენებლობა-განახლების საქმეში. მის სახელზე შესრულებული ალაპებიც ხომ ამის ნათელი მტკიცებულებაა. სამწუხაროდ ჩვენამდე სხვა ისტორიულ საბუთებს არ მოუღწევია.

შემთხვევითი არ უნდა იყოს მისი დაკავშირება ქრისტიანული სამყაროს დიდი მოღვაწეებთანაც. მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის ნაშრომები ესთეტიური შეხედულებებით, ქრისტიანული სახისმეტყველებით ახლო კავშირებს ამჟღავნებს შოთა რუსთაველის შემოქმედებასთან. შესაძლებელია, რომ რუსთაველის პორტრეტი ტაძარში XII საუკუნიდან არსებობდა და შემდგომი საუკუნეების განახლება-გაცხოველების დროს ისიც განიცდიდა ცვლილებებს. უდავოა ისიც, რომ ტაძრის მომხატავმა ან განმაახლებელმა კარგად იცოდა ამ მოღვაწეების სულიერი კავშირი და მათი ერთად გამოსახვით ისინი კიდევ უფრო ძლიერად დაუკავშირა ერთმანეთს.

შოთა რუსთაველის ღვთაებრივი ჭკრეცა და ფრესკები

შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ღვთაებრივი ჭკრეცისა და ცნებების ურთიერთმიმართება და გააზრება პატრისტიკული ლიტერატურის კვალობაზე მაქსიმე აღმსარებლისა და რუსთავე-

ლის ფრესკების ანალიზითაც არის შესაძლებელი. შოთა რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლხედვა მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის საღვთისმეტყველო შრომებს ემყარება, რაც ამ წმინდა მამათა თხზულებების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისის ასახვით ვლინდება ქრისტიანული და საკაცობრიო პრობლემატიკის ურთიერთმიმართებათა დასადგენად.

მოკლედ აღვნიშნავთ: ღარიბობა – ქრისტიანული გააზრება ბიბლიური წიგნების კვალობაზე, რაც ჭვრეტის ცნებას უკავშირდება და რაც მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის თხზულებებშია ასახული; ასევეა სხვა ცნებებიც: ღვთაებრივი სიყვარული (მოყვასისა და ღმერთისა), ღვთაებრივი მშვენიერების ჭვრეტა, ღვთაებრივი სილამაზე; სიყვარულის განცდა; ამაღლებულის ან ღვთაებრივი მშვენიერების გამოხატვა; მარადიული ღვთაებრივი სიყვარული და პირველი მაღალი სათნოება, ან პირველი უზენაესობა, თეორიული ჭვრეტა, გულისა და სულის განწმენდა და სხვა მრავალი (იხ. დასაწყისში). ასევე მსხვერპლად წირავს საკუთარ თავს კაცობრიობის გულისთქმის ცნობილი სათნოების მიხედვით და მაქსიმესა და შოთას თხზულებებში მსგავსი მიმართულება შეინიშნება.

ცნობილია, რომ იერუსალიმის ჯვარის ქართული მონასტრის ფრესკაში ზემოთ მინერილია: „ამისა დამხატავსა შოთას შეუღვენეს ღმერთმან. ამინ“. ცხადია, ფრესკაზე წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის ფრესკათა შორის ჩახატულია ლოცვად ხელებაპყრობილი ქართველი დიდგვაროვანი მოხუცი ერისკაცის პორტრეტი, წარწერით “რუსთაველი”. ასევე მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის სააღაპო წიგნში, რომელიც ელენე მეტრეველის მიერ არის გამოცემული, მოთავსებულია აღაპი შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელზე.

ცნობები შოთა რუსთაველის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის ფრესკის შესახებ მოკლედ იყო მოწოდებული XVII საუკუნის ერთ-ერთი ცნობილი მოღვაწის ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მიერ. ამჯერად მხოლოდ მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ ვმსჯელობთ. ნიშანდობლივია ის, რომ ქართველი მოღვაწე წარმოდგენილია საერო სამოსში და არა ბერის შესამოსელში. შესაბამისად, მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის შეხედულებათა მიმართებანი წლების შემდეგ კიდევ უფრო ვრცლად შეიძლება შესწავლილ იქნას ფრესკისა და ცნება-დამოწმების მიხედვით.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი თანხვედრები მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველისა წმ. მამათა პატრისტიკული ნაწერების საფუძვლეზე იხ. ქეთევან ბეზარაშვილის ნაშრომში, ხოლო შოთა რუსთაველის ფრესკის თაობაზე ნინო ქავთარიას ნაშრომში.

Ketevan Bezarashvili, Nino Kavtaria

Maximus the Confessor’s and Shota Rustaveli’s Patristic Theology and the Christian Fresco

Summary

Interrelation and interpretation of the divine vision and other terms in Shota Rustaveli’s “Man in the Panther’s Skin” can be done on the basis of patristical literature. But for this can be also done analyzing frescos of Shota Rustaveli and Maxim the Confessor. Shota Rustaveli’s conception of Christianity is based on John of Damascus and Miximus the Confessor’s theological works and ideas and views of these saint fathers are revealed in the interrelation of the Christian teaching and common problems of humankind.

The Christian interpretation of the term “vision” and other theological terms, based on Biblical books, is reflected in the works of Maximus the Confessor and Shota Rustaveli. Here are the other terms too, such as divine love (love between the God and the faithful), vision of the divine beauty, divine grace, expression of divine beauty, feeling of love, eternal divine love and the first and the main virtue, theoretical vision, purification of heart and soul and many others (see in the beginning). Also personal sacrifice for humankind – all this is reflected in the works of Shota Rustaveli and Maximus the Confessor too.

As it is well known, that in the Jerusalem monastery of the Holy Cross over the fresco is written: “May Lord forgive the painter of this. Amen”. On the fresco placed between frescos of Maximus the Confessor and John of Damascus is depicted the noble old man with his hands rose up for praying. The fresco has inscription “Rustaveli”. Also is important the fact that in the Book of Commemoration of Jerusalem Holy Cross church is a separate commemoration (aghapi) for Shota the Treasurer.

Nikoloz Cholokashvili, the public figure of the 18th century Georgia, was the first who delivered the brief information about Shota Rustaveli's, Maximus the Confessor's and John of Damascus' frescos. Now we discuss fresco of only Maximus the Confessor. It is noteworthy that Georgian noble is presented here in secular dress and not in the monk's clothes, although according to the verbal tradition Shota Rustaveli took monastic vows in the Church of the Holy Cross. Accordingly, after certain period of time inter-relation of Shota Rustaveli's and Maximus the Confessor's ideas can be studied deeper with regard to the frescos.

Concurrence in Christian theological views in the works Maximus the Confessor, Shota Rustaveli, saint fathers are presented in details in the work of Ketevan Bezarashvili, for more information about Shota Rustaveli's fresco please see work of Nino Kavtaria.

ნესტან სულავა

„ცნობითა ბრძნად მხედველითა“

თინათინის ხატ-სახის ინტერპრეტაციისას ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ტიპის მეტაფორებს, რომლებიც საღვთო სახელების ტრანსფორმაციას წარმოადგენენ და საერო თხზულებებში პერსონაჟის სრულყოფილების ჩვენების მიზნით გამოიყენება.

როსტევეან მეფის მიერ ასულის გამეფება ძველი დროიდან მომდინარე სიბრძნითა მოტივირებული//განმტკიცებული, მამამეფე წინაპართაგან მიღებულ სიბრძნეს თავის მემკვიდრეს გადასცემს, რათა მან შემდგომში, როდესაც მას მოუწევს თავისი მემკვიდრისთვის ტახტის ბოძება, წინაპართაგან ნასწავლი სიბრძნე მასაც გაუნანილოს და ასწავლოს, რომ ყველაფერი წესისამებრ უნდა წარიმართოს, კერძოდ, ლეგიტიმიზმი უნდა დაიცვას, რაც სახელმწიფოს, სამეფოს სრულყოფისა და წინსვლის გარანტი იქნება. ლეგიტიმიზმის პრინციპის რღვევა სახელმწიფოში პოლიტიკურ არეულობას გამოიწვევს.

რას ასწავლის მამამეფე თავისი ნებით ახალგამეფებულ ძეასულს, რომელიც „მზეებრ სჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ბრძნად მხედველითა?“ (46); თინათინი მამისაგან სწავლებულს ბრძნულად ისმენს:

ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!
უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების.
უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების.
მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია;
უხვსა ჰმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია;
სმა-ჭამა – დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?!
რასაცა გასცემ, შენია; რაც არა, დაკარგულია! (50-51)*.

საგანგებო დაკვირვებას მოითხოვს, ერთი მხრივ, თინათინის რუსთველური შეფასება, „ცნობითა ბრძნად მხედველითა“, მეორე მხრივ, როსტევეანის დარიგება, რომელიც თინათინის მეფობის სამოქმედო პროგრამად ისახება. უწინარესად, უნდა განიმარტოს

* ტექსტი მითითებულია შემდეგი გამოცემით: შოთა რუსთველი. ვეფხის ტყაოსანი. I. აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით. თბილისი: „მეცნიერება“, 1966.

„ცნობითა ბრძნად მხედველითა“ საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სააზროვნო სისტემის, კერძოდ, წმ. იოანე დამასკელის შეხედულებათა მიხედვით, რომელიც სიბრძნეს, ცნობას, ცოდნას განმარტავს, როგორც შემეცნების შედეგს: „სიბრძნე ესრეთ ჰმატს მეცნიერებასა, რამეთუ მეცნიერება არს ცნობაჲ ხილულთაჲ, ხოლო სიბრძნე არს, რა ხილულნიცა უწყოდნის და უხილავთაცა მეცნიერ იყოს და ვითარმედ ხილულნი ესე დაქსნად, ხოლო უხილავნი იგი დაუქსნელ არიან“ (წმ. იოანე დამასკელი 1976: 179). წმ. იოანე დამასკელის ნააზრევიდან ჩანს, რომ ცოდნა თვალთ ხილულს ემყარება, ხოლო სიბრძნე – თვალთ ხილულსაც, მაგრამ, უპირატესად, თვალთ უხილავს. ესაა სიბრძნის უმთავრესი უპირატესობა. სიბრძნის სახისმეტყველებითი ასპექტი შთაგონებულია ფსალმუნის სიტყვებით: „შიში უფლისაჲ დასაბამ არს სიბრძნისაჲ“. საგულისხმოა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ცნებები „ცნობა, ცნობიერება“, რომელთაც, აგრეთვე, წმ. იოანე დამასკელის განმარტებიდან დავიმონწიებ: „ხოლო ჰმატს წესი გუარსა, რამეთუ წესი ძნიად შესაცვალებელ და მრავალჟამეულ არს, ვითარ-იგი არს ცნობაჲ, რამეთუ არა მყის შეიცვალეზის ცნობიერებისაგან უცნობოებად“ (წმ. იოანე დამასკელი 1976: 142). ამავე საღვთისმეტყველო ტრაქტატში განსაზღვრულია გონების ოცნებაც (ოცნების ძველი ქართული ფორმაა „უცნება“, რომელიც უცნობობას, შეუცნობლობას, უცოდინრობას უკავშირდება): „ხოლო ოცნებაჲ გონებისაჲ არს ერთად შეთხზვაჲ გრძნობისა და ოცნებისაჲ ესევეითართა რათმე ყოფათათჳს, რომელნი არაოდეს ყოფილ იყვნენ, რათა-იგი შეაერთნეს და ჰრწმენდენ“ (წმ. იოანე დამასკელი 1976: 171). შემეცნება სულიერი ცხოვრებით იწყება, იგი ზეალმავალი გზით მიედინება, სულსა და პირველსაწყისს შორის არსებულ ყველა საფეხურს გაივლის. სულსა და პირველსაწყისს შორის მდებარე ყოველი საფეხური გვევლინება, როგორც შემეცნებელი და, ამავე დროს, შესამეცნებელი; ამიტომ ცნობა, ცნება, შეცნობა ძირითადად ღვთის შეცნობას უკავშირდება. ცნობის//შეცნობის გასააზრებლად საყურადღებოა დავით აღმაშენებლის საგალობელში ადამიანთა მიერ ღმრთის ვერცნობაზე საუბარი: „ელლინთა მიერ ვერ ცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ და შემოქმედისაგან შექმნულთა მიმართ ცვალეზაჲ თაყუანისცემისაჲ, სრულ ვყავ, რაჟამს თითოეულისა ვნებისა კერჳსა ვჰმსახურე“ (გრიგოლაშვილი 2005: 216).

ლ. გრიგოლაშვილმა დავით აღმაშენებლის საგალობლის განხილვისას აღნიშნა, რომ ეს სიტყვები ეხმიანება პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლის შემდეგ მუხლს: „რამეთუ ვინაფთაგან სიბრძნითა მით ღმრთისათა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თვისითა ღმერთი, ჯერ-იჩინა ღმერთმან ქადაგებითა მით სისულელისათა ცხორებად მორწმუნეთა მათ“ (I კორ. 1, 21). ახალი აღთქმის მიხედვით, კაცობრიობას ღვთაებრივი სიბრძნე ბუნების შეცნობის საშუალებით მიეცა. ადამიანი ბუნების მოვლენების შეცნობით, მისი კანონზომიერების ამოკითხვით უნდა მისულიყო სამყაროს შემოქმედის, დასაბამიერი ერთის აღიარებამდე, მაგრამ ადამიანის გონებამ ეს ვერ შეძლო და შემოქმედის ნაცვლად მის მიერ შექმნილი გააღმერთა (გრიგოლაშვილი 1975: 191). ვ. ლოსკის სიტყვით: „სრულყოფილი შემეცნება უჩნდება ყველას მხოლოდ ღვთაებრივ ნათელში, ქრისტეს მეორედ მოსვლისას...“ (ლოსკი 1991: 250). თინათინის შესახებ ნათქვამში „ცნობითა ბრძნად მხედველითა“ „ცნობა“ შეცნობას, ცოდნას აღნიშნავს, რაც თვით თინათინის სულიერ გამოცდილებას, ნათლით ბრწყინვას, ღმერთთან ყოფნას მოწმობს.

ცნობილია, რომ ახალი აღთქმა, კერძოდ, პავლე მოციქულის პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, ორგვარ სიბრძნეს განასხვავებს და ღვთაებრივ სიბრძნეს „საიდუმლო სიბრძნეს“ უწოდებს: „სარწმუნოებად ეგე თქუენი არა იყოს სიბრძნითა კაცთათა, არამედ ძალითა ღმრთისათა. ხოლო სიბრძნესა მას ვიტყუ სრულთა მათ მიმართ, სიბრძნესა არა ამა სოფლისასა, არცაღა მთავართასა მას ამის სოფლისასა, რომელნი განქარვებად არიან, არამედ ვიტყუ ღმრთისა სიბრძნესა, საიდუმლოსა მას დაფარულსა, რომელ-იგი პირველადვე გამოაჩინა ღმერთმან უწინარეს საუკუნეთა სადიდებლად ჩუენდა“ (I კორ. 2, 5-7). სიბრძნის დაფარულობა მის მიუღწევადობას, ადამიანისაგან მის „გამოუკულებელს“, „გამოუთქუმელობას“, მოუსმენელობას, შეუცნობლობას ნიშნავს; იგი მხოლოდ ღვთის ნებით, განგებით განცხადდება ადამიანის წინაშე. ღვთისმეტყველ წმინდა მამათა მოძღვრებების მიხედვით, სიბრძნის დაფარულობა, ადამიანის გონებისათვის მისი მიუწვდომლობა არ ნიშნავს უმაღლესი ჭეშმარიტების, არსის არარსებობას. ამით მხოლოდ ის მოინიშნება, რომ ადამიანის გონება დასაზღვრული, შემოფარგლულ-შემოზღუდული. ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ „ცნობითა ბრძნად მხედველითა“ თინათინის სულიერ სამყაროს, შინაგან ბუნებას, სულიერ გამოცდილებას, თინათინის მიერ ღმერ-

თის, სამყაროს, ადამიანის, ირგვლივ არსებულის ცოდნასა და ბრძნულად აღქმას გვამცნობს, რაც პერსონაჟის მხატვრულ სახეს სიმბოლურად და ენიგმურად წარმოგვიდგენს.

როსტევეანის მიერ თინათინის დასარიგებლად წარმოთქმულ სიტყვებში განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ უხვად გაცემისა და წყალობის აუცილებლობას, რასაც არა მხოლოდ ქრისტიანული სარწმუნოება, არამედ სხვა რელიგიებიც ქადაგებენ და რაც საუკუნეთა სიღრმიდან მომდინარეობს; ეს სიბრძნე წინაპართა სულიერი გამოცდილების შედეგია. მთავარი ისაა, რომ უხვად გაცემა მხოლოდ მატერიალურზე მითითება არაა, პირიქით, მატერიალური მეორეხარისხოვანია, უმთავრესი სულიერების, მდიდარი გამოცდილების, წინაპართა ნაანდერძევი სიბრძნის გაცემად გადაცემაა. სწორედ ამითაა ფასეული როსტევეანის მიერ თინათინისათვის მიცემული დარიგება.

როგორია თინათინის დამოკიდებულება მამისაგან სიბრძნის გადაცემის მიმართ, როგორ აღიქვამს მას? იგი მამისაგან სწავლებულს ბრძნულად შეისმენს არა მხოლოდ სასმენელით, არამედ უმთავრესად გულისყურით: „ამა მამისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა, ყურსა უპყრობდა, ისმენდა, წვრთასა არ მოიწყინებდა“.

ესაა ღირსეული მემკვიდრე-შვილის დამოკიდებულება არა მხოლოდ მამის, არამედ მამა-პაპათა საუკუნეებგამოვლილი სიბრძნისადმი. ჩანს, რომ თავად როსტევეანსაც ასე აქვს მოსმენილი მამისაგან ის სიბრძნე, რასაც ის ახლა თინათინს, თავის ასულს, ტახტის მემკვიდრეს გადასცემს. როსტევეანის მიერ ასულისათვის, ტახტის ახალი მფლობელისათვის სიბრძნის გადაცემა, იმას ნიშნავს, რომ თინათინმა ახალი სამყარო უნდა შექმნას, ახალი არაბეთი უნდა ჩამოაყალიბოს. ამ მოსაზრებას გამეფებისთანავე თინათინის ქმედება, მისი სიქველე მონუმობს, რასაც როსტევეან მეფე კმაყოფილებით შეხვდა: „მეფე სმასა და მღერასა იქმს, მეტად მოილხინებდა“.

მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ „თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა“, რაც ახალი მეფის ბრწყინვალეობასა და ღირსეულობას მონუმობს, აგრეთვე, იმასაც, რომ არაბეთში ყველაფერი წესისამებრ მიემართება და ჰარმონიულობა სუფევს, არაა საკმარისი პირობა სამეფოს სრულყოფილებისათვის, რასაც გამეფებისას თინათინის ტირილი მონუმობს. ცხადია, თინათინის ტირილი მისი თავმდაბლობის გამოხატულებაა, რადგან, პოემის მიხედვით,

„მამისა ტახტსა საჯდომად თავი არ ეღირსებოდა, ამაღ ტირს, ბაღი ვარდისა ცრემლითა აღივსებოდა“. მისი ცრემლი გამეფებისას იმაზე ფიქრის შედეგია, როგორ შეძლებს მასზე ღვთისაგან დაკისრებული მოვალეობის აღსრულებას, ღვთისაგან რწმუნებული თავისი სახელმწიფოსა და ხალხის ღირსეულად გაძლოლას, პატრონობას. ამიტომ თინათინის გამეფებისას მისი ბრძნული საქციელი წარმოაჩენს მის რიდას და კრძალვას მამის წინაშე, ხოლო ეს გრძნობები და დამოკიდებულება მამისადმი მას ამკობს და ამშვენებს.

თინათინის სიბრძნე, გონიერება „ვეფხისტყაოსანში“ მისივე სახელის სიმბოლურობა-მეტაფორულობითაც წარმოისახება. მის სახელს ორგვარი სიმბოლიკა და ენიგმა გასდევს: 1. იგი მზის სხივის ანასხლეტს, ათინათს აღნიშნავს, თინათინი – ეს სახელი მთელ სამყაროს განეფინება და ანათებს, მზის ათინათი ირგვლივ ყოველივეს განაბრწყინებს, მასში დროსივრცული განზომილება იკითხება და მოიაზრება. არაბეთში უნდა დადგეს თინათინური ეპოქა; 2. თინათინის სახელი ბერძნული მითოლოგიის სიბრძნის ქალღმერთს, ზევსის თავიდან შობილ ათენას უკავშირდება, რითაც მინიშნებულია ის ფაქტი, რომ თინათინს სიბრძნე მამისაგან მოსდგამს, რასაც ადასტურებს ასულისათვის მამისაგან, როსტევანისაგან მიცემული რჩევა-დარიგებები და ავტორისეული შეფასება თინათინის ღმრთივგანბრძნობილებისა. მოგვიანებით გამოჩნდება, რომ თინათინი ღრმად იცნობს წინარექრისტიანულ და ქრისტიანულ სიბრძნეს, ნათლად ჩანს, რომ იცის ტყავითმოსილობის მნიშვნელობა, ტყაოსანთა ფუნქცია. არაბეთის კულტურულ-სააზროვნო სივრცეში არსებობს ცოდნა ბერძნული მითოლოგიური პერსონაჟების – დიონისეს, იაზონის, ოდისევის, მშვენიერი ელენეს ქმრების – მენელაოსის, პარისის, აქილევსის ვეფხვის ტყავით შემოსილობისა, გილგამეშის (მას ლომის ტყავის სამოსელი ჰმოსავს), რამას და სხვა გმირთა სხვადასხვა ცხოველის ტყავით შემოსვის მნიშვნელობისა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი მეტად საყურადღებო ფაქტი: პოემაში თინათინი იხსენიება არა დედოფლად, არამედ მეფედ, ძედ. ნაწარმოების დასაწყისში როსტევანი ვაზირებთან თათბირზე ხაზგასმით აღნიშნავს: „ჩემი ძე დავსვით ხელმწიფედ“. ამასვე ამბობს დასასრულსაც: „თვით მეფობა ქალსა ჩემსა მივეც, აქვს და მას ეფერა“ (1525), ხოლო ავთანდილს საუკეთესო სასიძოდ მიიჩნევს: „მე სიძესა ავთანდილის უკეთესსა ვჰპოვებ ვერა“ (1525/1526). ავთანდილის შესახებ თქმული იმითაც უნდა იყოს განპირობებული,

რომ იცის, წინააღმდეგობამ უარყოფითი შედეგი შეიძლება გამოიღოს და არაბეთს დიდი უბედურება დაატყვის თავს. როსტევეანს ხომ ინდოეთის მაგალითი თვალწინ აქვს და იცის, რა განსაცდელიც მოეველინა ინდოეთს სამეფო ტახტის პრობლემის უმართებულოდ, უფრო ზუსტად, ძველი წესების მიხედვით გადაწყვეტის გამო. თინათინის სახით მამის მოღალატე ასულის დემითოლოგიზება ხდება. ამიტომაცაა, რომ არაბეთში ყოველივე ღვთის ნებით ხდება, როსტევეან მეფე ახლად გამეფებულ ასულს დალოცავს და ბრძნულ დარიგებებს აძლევს. არაბეთში იმთავითვეა მოცემული სამყაროს მთლიანობის დაცვის იდეა, სახელმწიფოს მთლიანობა, ადამიანის შინაგანი მთლიანობა, მაგრამ უცხო მოყმის გამოჩენა არღვევს წარმოდგენას სამყაროს მთლიანობა-ერთიანობის შესახებ. ყოველი ელემენტი ჰარმონიულად უკავშირდება სხვა ელემენტებს და ქმნის ერთ მთლიანობას. სწორედ ეს ორგანული მთლიანობაა სილამაზის, მშვენიერების არსობრივი საფუძველი. ამიტომ თუ სადმე ბოროტებას აქვს გასაქანი და უბედურება არსებობს, აუცილებელია მისი აღმოფხვრა, რასაც არაბეთი უნდა შეეცადოს, მან სამყაროს დარღვეული წონასწორობა უნდა აღადგინოს.

თინათინი პოემის დასაწყისშივე წარმოისახება სრულყოფილ პიროვნებად, რომელიც მამისაგან სწავლებულ სიბრძნეს ასრულებს და მუდმივად ფხიზლობს. მისი გონება ვერ იღებს იმას, რომ ნადირობისას გამოჩენილი უცხო მოყმე რეალური არაა, როგორც როსტევეანს მიაჩნია, უხორცოა. ამასთან, ზემოთ უკვე ითქვა, რომ თინათინის სახის სრულყოფილებას ისიც ადასტურებს, რომ **პოემაში იგი იხსენიება არა დედოფლად, არამედ მეფედ, ძედ.**

პოემაში თინათინი სულ რამდენიმეჯერ გამოჩნდება და იმთავითვე სრულყოფილად. არაბეთი რომ საღვთო სიბრძნისა და მეცნიერების საუფლოა, ამას როსტევეანის მოკლე დახასიათება, ვაზირებთან საუბარი და თინათინის გამეფებისას მისი დარიგება ადასტურებს. როსტევეანი იშვიათი შეზავებაა ძველი და ახალი სიბრძნისა, ფაქტობრივად, იგი, ძველი სიბრძნის მფლობელი, ახალ სიბრძნეს უყრის საფუძველს, იწყებს ახალ ერას. მაგრამ არაბეთს სრულყოფილება თინათინმა უნდა მოუტანოს. არაბეთში ყოველივე ღვთის ნებით ხდება, როსტევეან მეფემ ახლად გამეფებული ასული დალოცა და ბრძნული დარიგებებიც მისცა. არაბეთში იმთავითვე მოცემული სამყაროს, სახელმწიფოსა და ადამიანის მთლიანობა „ვეფხისტყაოსანში“ ღვთისნებითობას ეფუძნება. მაგრამ სამყაროს მთლიანობის შესახებ არაბეთში უცხო მოყმის მოულოდნელი გამო-

ჩენით დარღვეული წარმოდგენის აღსადგენად ახალი თაობის წარმომადგენელთა, თინათინისა და ავთანდილის, გარჯა და ცდა გახდა აუცილებელი.

ღმრთივგანბრძნობილმა თინათინმა სავსებით სწორად შეაფასა უცხო მოყმის ნახვის შემდეგ შექმნილი ვითარება. ერთი მხრივ, აქ თინათინის რიდი მამის წინაშე კიდევ ერთხელ გამოჩნდა, როდესაც მამის დარბაზთან მისულმა თინათინმა მამის განწყობილების შეტყობა მოინადინა და მოიკითხა, ხოლო მსახურებმა ამცნეს როსტევეანის მოწყენილობის ამბავი; მეორე მხრივ, მამისა და ბრძენთაგან განსწავლული თინათინი ხმობისთანავე გამოცხადდა მამასთან და დადარდიანებული, დანალვლიანებული მამის დამშვიდებას შეეცადა, როდესაც უთხრა, რომ ღმერთისა და ბედის მდურვა სიკეთეს ვერ მოიტანს, მით უფრო, რომ კეთილის შემოქმედი ღმერთი, ყოველთათვის ტკბილად მხედი, ბოროტს არ შექმნიდა; თუ ბოროტება არსებობს, იგი მხოლოდ წუთისოფლისეულია და არა ღვთის ნებისაგან მომდინარე, ანუ იგი არაა ღვთის ნებისაგან მომდინარე, ანუ განგებისმიერი:

ჰე მეფეო, რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა?
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა?
ბოროტიმცა რად შექმნა კეთილისა შემოქმედსა?! (114)

ამიტომ თინათინი როსტევეანს უცხო მოყმის მოძებნას ურჩევს, რათა შეიცნოს, „არის იგი ყმა შობილი, თუ უშობელი“ (115), ე. ი. გაარკვიოს მისი არსებობა-არარსებობა. თინათინის ზემოთ დამონმებული სიტყვები მისი ღმრთივგანბრძნობილობის, საღვთო სიბრძნით განსწავლულობის გამოვლინებაა, რაც მისი, როგორც ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟის, პოემის სიუჟეტის ძირითადი მამოძრავებელი პერსონაჟის, მხატვრულ ფუნქციას განსაზღვრავს.

თინათინის კითხვა ბოროტის არსობა-უარსობის შესახებ კომპოზიციური თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან პოემის დასაწყისში დასმულ კითხვას კეთილის მარადიულობისა და ბოროტის უარსობის შესახებ პოემის დასასრულს **ავთანდილმა** გასცა პასუხი ისევ ბიბლიურ-ევანგელური სწავლებითა და არეოპაგიტული სიბრძნით: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“ (1361). სიკეთის მარადიულობისა და ბოროტების უარსობის არეოპაგიტული მოძღვრებით თინათინისა და ავთანდილის სულიერი ერთიანობაა წარმოდგენილი, რაც ამ პერსონაჟთა სახე-

ხასიათების გახსნას ემსახურება.

თინათინი რომ არა, გულდასენილი და დასევდიანებული როსტევეანი უღონო იყო, ვერ საზღვრავდა, რა უნდა მოემოქმედა, როგორ უნდა გაეგო უცხო მოყმის ამბავი. არც ავთანდილს მოსდიოდა აზრად უცხო მოყმის მოძებნა. თინათინის მარადიული მღვიძარება და ცნობიერი გონება იყო საჭირო ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სულიერი ცხოვრების ასალორძინებლად, რასაც უნდა მოჰყოლოდა პიროვნების ღირსების აღდგენა და სამშობლოს//სამშობლოში დაბრუნება. თინათინმა, როგორც მარად მღვიძარე სულისა და სალი გონების პატრონმა, არ დაიჯერა უცხო მოყმის ამქვეყნად არარსებობა; მთელ არაბეთში ერთადერთი იყო თინათინი, რომელსაც არ ეეჭვებოდა ვეფხისტყაოსანი მოყმის რეალური არსებობა და მუდამდღე მასზე ფიქრობდა. ეს იმიტომ, რომ მან ძალიან კარგად იცოდა ვეფხისტყაოსნობის არსი, იცოდა, რომ ვეფხისტყაოსან უცხო მოყმეს ძლიერ გასჭირვებია, მისი სულიერი სამყარო შეძრულია და ძიებაშია, ვილაცის ძიებაში, მისი პიროვნული მთლიანობა დარღვეულია; ყოველივე ამის მიზეზი თინათინისათვის უცნობია. ამიტომ სამყაროსა და ღვთით ბოძებული ადამიანის შინაგანი სამყაროს მთლიანობის აღსადგენად აუცილებელია, რომ თინათინმა გაიგოს ვეფხისტყაოსანი მოყმის ამბავი, შეიტყოს მისი გასაჭირი, რად შემოსილა იგი ვეფხვის ტყავისაგან შეკერილი სამოსლით, რად ახურავს ვეფხვის ტყავისაგან შეკერილი ქუდი და ხელი შეუწყოს მათგან განძარცვაში. თავისთავად, ეს თინათინის მაძიებელი ბუნების, ღმერთისაკენ მიმავალი გზის ძიების გამოვლინებაა. ვ. ლოსკის განმარტებით: „ძველი აღთქმა რწმენას ამკვიდრებდა, ამ ეპოქის კაცობრიობა რწმენით ცხოვრობდა და იმედისაკენ მიისწრაფვოდა; ევანგელური ეპოქის კაცობრიობა იმედით ცხოვრობს და სიყვარულისაკენ მიისწრაფვის; სიყვარული არის საიდუმლო, რომელიც გაიხსნება და სრულად განხორციელდება მხოლოდ მომავალ საუკუნეებში. როგორც იოანე ღვთისმეტყველი ამბობს, ვინც სიყვარულს მისდევს, მიენდობა, ბნელი განქარდება და უკვე ჭეშმარიტი ნათელი ანათებს“ (1 იოანე 2, 8) (ლოსკი 1991: 249). თინათინის სახით მითოსურ, ლეგენდურ, ლიტერატურულ ტრადიციებში არსებული მამის მოლაღატე ასულის, – მაგალითად მედეა შეიძლება დავასახელოთ, – დემითოლოგიზება მოხდა და იგი შოთა რუსთველმა თავისი დროის ლიტერატურული იდეალის, იდეალური გმირის ნიმუშად წარმოსახა.

დამოწმებანი:

გრიგოლაშვილი 1975: გრიგოლაშვილი ლ. *დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“*. ტექსტის პუბლიკაცია შენიშვნებითურთ. თსუ შრომები, 163. თბილისი: 1975.

ლოსკი 1991: Лосский Вл. «Очерк мистического богословия восточной церкви». *Мистическое Богословие*. Киев: 1991.

წმ. იოანე დამასკელი 1976: წმ. იოანე დამასკელი. *დიალექტიკა*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფაევამ. თბილისი: 1976.

Nestan Sulava

“And sun like, omniscient, her gaze shed light in the farthest places”

Summary

Working on the interpretation of fiction and the character of Tinatin from “Knight in the Tiger’s Skin” the main interest must be the metaphors showing and giving the transformation of the names of the Lord and which are used in secular poetries to show the perfect face of the characters. Considering the case we discuss the characteristic of Tinatin given in the beginning of the poem and the citation: “And sun like, omniscient, her gaze shed light in the farthest places, when the King Rostevan giving the advices to his daughter taking her on the throne which is the action plan for the future king. “And sun like, omniscient, her gaze shed light in the farthest places” means spiritual feeling of Tinatin, her nature, spiritual experience. It gives the explanation of Tinatin’s wisdom, knowledge, how she explain the world, the Lord and her attitude to the wisdom of the world. It is the example of giving the character’s name and face by symbols and enigma. In poem “Knight in the Tiger’s Skin” the author gave us the face of the character already existing in the legends, in literary tradition and myths the face of daughter traitor to her father and the author Shota Rustveli made her as a sample of the ideal hero, literary ideal of his epoch.

პარალელები

მარიამ კარბელაშვილი

პლატონის მაქსიმა ვეფხისტყაოსანსა და „პარციფალში“

მე-12 საუკუნის საქართველოს ინტელექტუალურ წრეებში ყველაზე დიდი პოპულარობით პლატონი სარგებლობდა. მაგალითად, დავითის ისტორიკოსი წერს, რომ კეთილი არათუ კეთილს „არა აბრალის“, არამედ არც ბოროტს „არა აბრალის“ და „არცა ბოროტად მოქცეულ არს და არცა ეჭველ“.

ხოლო თამარის პირველი ისტორიკოსი მიმართავს შემდეგ მაქსიმას: „ვითარ იტყვის მზე ბერძენთა სიტყვისა პლატონი, კეთილი კეთილისთვის არს კეთილ, კეთილი ბოროტისთვის არს ბოროტ“ (ქართლის ცხოვრება: 426, M332r).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს პლატონის ცნობილი შეგონება ავთანდილის მიერ თქმული:

მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.

რომელმაც მკვლევართა განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია. მისი ვრცელი კომენტარი ზოგადად რენესანსის, ხოლო კონკრეტულად რუსთაველის ფილოსოფიურ ხედვასთან დაკავშირებით ეკუთვნის აკად. შალვა ნუცუბიძეს.

აღსანიშნავია, რომ ეს მაქსიმა არის „პარციფალში“ და მას იგივე დატვირთვა აქვს, მაგრამ ამის შესახებ ცოტა მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

მაშასადამე, აკად. შალვა ნუცუბიძე საგანგებოდ ანალიზებს პლატონის ამ მაქსიმას ზოგადად რენესანსის, კერძოდ კი რუსთაველის იდეოლოგიის კვლევის თვალსაზრისით, იგი წერს, რომ საქართველოს შუასაუკუნებრივი ფეოდალური იერარქიული წყობა არ იცნობდა და არც სურდა სცოდნოდა წმინდა ნეოპლატონური სწავლება „მთლიანზე/ერთიანზე“, როგორც აბსოლუტზე. ამის

შესახებ პირდაპირ საურობს პეტრინი, რომელიც ადანაშაულებს თავის მასწავლებლს – პეტრე იბერს, რომ მან საკმარისად არ განუმარტა თავის თანამედროვე ქართველებს, რომ „პირველი-მთლიანი“ მნიშვნელოვანია არა თავისთავად, როგორც ამას ფიქრობდნენ პროკლემდელი ნეოპლატონიკოსები, არამედ როგორც „პირველი – როგორც პირველი შემდგომებით ან მასთან მიმართებაში“.

რუსთაველის, როგორც ქართული რენესანსის პოეტის პოლიტიკური იდეოლოგია ემყარებოდა პანთეისტურ მატერიალიზმს, როგორც შუასაუკუნეობრივი მატერიალიზმის ერთ-ერთ ფორმას, რომელიც დასავლეთშიც ასეთივე მოვლენას დაედო საფუძვლად. მატერიალისტური პანთეიზმის იდეები დასავლეთში აღმოსავლეთიდან შემოვიდა და შესაბამის სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში იქაც გამოიწვია ასეთივე მატერიალისტური მოძრაობა, განსაკუთრებით კი ეს საფრანგეთს ეხება, სადაც მას სათავეში ჩაუდგნენ ამალრიკ ბენელი და დავიდ დინანტი. ეს უკანასკნელნი კი როგორც ერეტიკოსები 1210 წელს პარიზში საეკლესიო სასამართლომ გაასამართლა.

პარიზის სასამართლოს გადაწყვეტილებაში წერია, რომ დასახელებული „ერესის“ საფუძველი იყო რომელზეც ახლა შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ იგი სწორედ ის თხზულებაა, რომელსაც პეტრე იბერი თავის ნაწარმოებში „ღმერთების სახელდებაში“ უთითებს. ეს თხზულება დოკუმენტური მონაცემებით დანერილი იყო პეტრე იბერის მიერ თავის მასწავლებელ იეროთეოსთან (იოანე ლაზის ფსევდონიმი) ერთად არაბულ ენაზე, რომელიც არაბულიდან ლათინურად ითარგმნა (1187 წელი) და უკვე მე-12 საუკუნის ბოლოს დასავლეთში პანთეისტური მატერიალიზმის საფუძვლად იქცა (ნუცუბიძე 1965: 99).

ამრიგად, ცხადია, რომ მე-11-მე-12 საუკუნეების საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ პირობებში ერთმმართველობის, როგორც ისტორიულად პროგრესული მოვლენის ჩასახვის და განვითარებისას, რუსთაველმა შეითვისა პროგრესული პოლიტიკური იდეოლოგია და უკვე ამასთან მიმართებაში პეტრინის ფილოსოფიიდან შეძლო ისტორიულად პროგრესული ელემენტების ამოღება, რომელიც მან საეკლესიო-ქრისტიანული ფორმით მოგვანოდა.

როგორც აშკარად გამოჩნდა, ამ იდეოლოგიურ მოვლენათა შესწავლისას საჭიროა რომ მკვლევარი ფლობდეს შესაბამის ცოდნას

მითითებულ სპეციფიურ სფეროში ქრისტიანული ფორმით ნეო-პლატონიზმის გაგრძელების თაობაზე, ხოლო მთავარი იარაღი კი დიალექტურ-იდეოლოგიური მატერიალიზმია, რომელიც შესაძლებელს ხდის აღმოაჩინოს „რაციონალური მარცვალი“ რელიგიურ საფარქვეშ (ნუცუბიძე 1965: 99-100).

ამის გაკეთება ვერ შეძლო აკად. კ. კეკელიძემ, რომელიც „არეოპაგეტიკის“ არსს ხსნიდა, როგორც „აბსტრაქტულ-სპეკულატიურ მისტიკურ სწავლებას“ და „უკიდურესად განვითარებული ასკეტური სწავლებას“. ავტორმა ვერ შეძლო ოპერირება ფილოსოფიური ცნებებით. ასე, მაგალითად, „აბსტრაქტული“ და „მისტიკური“ არსობრივად შეუთავსებელია. მისტიკური ფილოსოფია ძლიერ იყო განვითარებული რევოლუციამდელ რუსეთში – ვლ. სოლოვიოვიდან მოყოლებული ტრუბეცკოებამდე და იგი უპირისპირდებოდა აბსტრაქტულ ფილოსოფიას (მაგალითად, ჰეგელს) და საკუთარ თავს „კონკრეტულ იდეალიზმს“ უწოდებდა; იმის მაგალითი, რომ მისტიციზმი არასოდეს არ ყოფილა აბსტრაქტული ფილოსოფია, უცხოეთშიც მრავლადაა (ნუცუბიძე 1965: 100-101).

კ. კეკელიძე სვამს კითხვას: „განა შეიძლება, რომ ამგვარი სწავლება საფუძვლად დასდებოდა რენესანსს?“ რა თქმა უნდა, არ შეიძლება, მაგრამ ეკლესიურ-რელიგიური სამოსის ქვეშ უნდა ამოვიკითხოთ სხვა, პროგრესული ნაკადი, რომელიც ფილოსოფიურად დადიოდა პანთეისტურ მატერიალიზმამდე, ღმერთის მატერიალურობამდე, ღმერთამდე, როგორც მატერიის მარადიულ ფორმამდე, რომელიც ასრულებს წრიულ კოსმიურ მოძრაობას. ეს იყო მთავარი და ამის გულისთვის ადიოდნენ კოცონზეც და ეშაფოტზეც ისინი, ვინც შენიშნა და შეითვისა სიბრძნის მასწავლებელთა იდეების ეს მხარე, იმათ, ვინც აგრძელებდა ანტიკურ ფილოსოფიას ქრისტიანობის და უაღრესი რელიგიურობის საფარქვეშ (ნუცუბიძე 1965: 101).

მაქსიმე აღმსარებელს, რომელსაც ქართული რენესანსის პოეტი შავთელი ადარებდა მეფე დავითს, არეოპაგეტიკის მოსწავლე და მიმდევარი, ჯალათის ხელით დაიღუპა (მე-7 საუკ.). დასავლეთში სკოტ რიგენა იგივესთვის მოკვდა, ამაღრიკ ბენელი და ავიდ დინანტი გაასამართლეს იმისთვის, რომ მათ არეოპაგეტიკიდან შეითვისეს პანთეისტური მატერიალიზმი. ეს როგორ მოხდებოდა, არეოპაგეტიკა მხოლოდ ასკეტიზმი, „ჩამორჩენილი ასკეტიზმი“,

„აბსტრაქცია და ა.შ. რომ ყოფილიყო? არადა ისე ადვილი გასაგებია განსხვავება ასკეტიზმსა და ცხოვრებისეულ განცდათა მრავალფეროვნებას შორის (ნუცუბიძე 1965: 101).

დადგა რა პანთეისტური მატერიალიზმის გზაზე, რუსთაველმა საგანგებოდ გაუსვა ხაზი, რომ ცხოვრება არის სიკეთე, **ხოლო სიბოროტე მხოლოდ სიკეთის დამკვიდრებას, მის განმტკიცებას ემსახურება** (ხაზი ჩემია – მ.კ.).

რუსთაველი ეყრდნობა პლატონს, ამასთან, უნდა შეექმნას შთაბეჭდილება, რომ იგი ზედმინწევნით ახდენს მისი სიტყვების ციტირებას. ეს ადგილი ასე უღერს:

*მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.*

იგი ამგვარად აყენებს საკითხს ჭეშმარიტებისა და სიცრუის შესახებ – ფილოსოფიის ამ საკვანძო საკითხების შესახებ, რომლებიც სიკეთისა და სიბოროტის თანამონაწილეა. ჭეშმარიტება სიკეთეა, სიცრუე კი – ბოროტება. როგორ შეუძლია ბოროტებას ტანჯვის მიყენება, რუსთაველი შემდგომ ხსნის:

*რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,
მე რად გავნირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?*

აქ ერთდროულად მოცემულია ორი მსოფლმხედველობითი მომენტი: ქმედების ფილოსოფია, რის გარეშეც სიბრძნეს არავითარი ფასი არა აქვს და მეორე – რომ ამ მოქმედებით და აქტიურობით ადამიანი ერთვება („ერწყმის“) უმაღლესი ნყოფის გამართულობას/ სიმწყობრეს. მაშასადამე, ყოველივეს საერთო საფუძველი არის სამყაროს სიმწყობრე, მისი ერთიანობა, რომელიც ხორციელდება ამ სიმწყობრეში. ამ სიმწყობრის შეცნობა ნიშნავს მისკენ სწრაფვას. აქ, დიალექტურ ერთობაში გამოდის მოქმედება, რომელსაც ამოძრავებს სამყაროს შეცნობის სურვილი და შემეცნება, რომელიც არის კიდევ მონაწილეობა მოქმედების მეშვეობით მწყობრი სამყაროს არსებაში (ნუცუბიძე 1965: 101).

* * *

ეს მაქსიმა რომ ნამდვილად პლატონისაა, რომლიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული, მონაწილეობს ის, რომ ხსენებული მაქსიმა არა

მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის, არამედ ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალის“ კუთვნილებაა. ამ მაქსიმას განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი ჰქონი და რენე კეინების ვრცელ გამოკვლევაში (კეინი 1965). ავტორები აღნიშნავენ, რომ ვოლფრამი საკმაოდ ბევრს მოგვითხრობს თავისი ამბის წარმომავლობის შესახებ. ოთხი გაფანტული ამბავი ურთიერთიკვეთება გარკვეული პირობების რეცეპციით და იძლევა საკმაოდ კომპაქტურ ინფორმაციას (კეინი 1965: 2-3) და ნიმუშად მოყვანილია სტრიქონები გერმანულ ენაზე, რომელსაც ახლავს ინგლისური პნკარედული თარგმანი:

2,5 *“ouch erkande ich nie só wîsen man,
er enmôchte genre künde hân
welher stiure disiu maere gernt
und waz sig outer lêre wernt”.*

[„არასოდეს შევხვედრივარ ისეთ ბრძენ კაცს, რომელსაც უბრალოდ ენდომება აღმოაჩინოს თუ რა ძალას მოითხოვს და რა კარგ გაკვეთილებს გვანვდის იგი“ 115, 29].

ხოლო შემდეგ ვკითხულობთ:

465,19: *“nemet aldiu maere vür niuwe,
ob si iuch lêren triuwe
der pareliure Plâtô
sprach bî sinen zîten dô
und Sibile diu profêtisse,
sunder vâlieres misse
si sageten dâ vor manec jâr,
uns solide komen al vür wâr
vür die hoesten schulde phant”.*

გამოკვლევაში მოცემული ამ სტრიქონების ინგლისური პნკარედული თარგმანი, რომლის ქართული თარგმანიც ასე უღერს: „ახლა აქ არის ძველი ამბები, **რომლებსაც შეუძლია გასწავლონ სიმართლის თქმა. პლატონმა ეს თავის დროს წინასწარმეტყველა** (ხაზი ჩემია – მ.კ.), და ასევე წინასწარმეტყველმა სიბილამაც. მათ მრავალი წლის წინ შეუცდომლად ბრძანეს, რომ ჩვენთვის,

ჩადენილი დიდი დანაშაულისთვის საზღაურის გადახდის ხანა აუცილებლად დადგება“.

ავტორები ასე აჯამებენ ამ ინფორმაციას: ამბის ორიგინალური ვერსია, რომელსაც ხელახლა ყვება ვოლფრამი, კიოტის მიერ იყო ნაპოვნი; იგი ხელმისაწვდომი გახადა ვოლფრამისთვის, თუმცა არა წიგნის სახით. მისი წარმომავლობის დეტალები საიდუმლოდაა შენახული, მაგრამ ეს არის ძველი ამბავი, რომელიც კონცენტრირებულია მთავარი სათქმელის გარშემო, რაც მდგომარეობს რწმენასა და ცოდვისგან გათავისუფლებაში. იგი არაბულადაა დაწერილი, მაგრამ შეიცავს მთავარ სათქმელს, რომელიც მოიპოვება ბერძნულ ფილოსოფიაში. მაშასადამე, არაბული წარმოშობის ძველი ეთიკური და რელიგიური ტრაქტატების ათვლის წერტილი გარკვეულწილად დაკავშირებულია ბერძნულ თეოლოგიურ დოქტრინასთან და იგი ვოლფრამს გადაეცა კატალონია-არაგონის, კიოტის სამშობლოდან.

მაგრამ ამ ჩარჩოთი დადგენილი შესაძლებლობათა დიდი სიმრავლე შევიწროვდა ვოლფრამ ფონ ეშენბახის მიერ პლატონისა და სიბილას უცნაური დამონებით. ამ ორის მითითება ასევე თავს იჩენს IV საუკუნის ავტორის ლაქტანიუსის ზოგიერთ პასაჟში. ლაქტანიუსი ცნობილი იყო, როგორც ქრისტიანული ციციერონი (Martini, Komentari, ad 465, 21). მოგვყავს ერთი ფრაგმენტი (FestII, 48-50), De ira, XI, 11-12 (Kraft-Wlosok): ღმერთი ერთია, მაშასადამე საწყისი და წარმომავლობა ნივთებისა/არსებათა, როგორც პლატონი გვასწავლიდა „ტიმეოსში“: მისი ბრწყინვალეობა იმდენად დიდია, იგი აცხადებს, რომ არც გონებას შეუძლია ჩასწვდეს მას და არც ენას შეუძლია გამოხატოს ეს. იგივეს მონშობს ჰერმესიც, ვის შესახებაც ციციერონმა ბრძანა, რომ ეგვიპტელები მას ღმერთად თვლიდნენ და რომელიც თავისი შესაძლებლობების/მონაცემების და მრავალი ხელოვნების ცოდნის გამო წოდებული იყო „სამჯერ დიდად“. იგი ბევრად გამოცდილი იყო არა მხოლოდ პლატონზე, არამედ პითაგორასა და შვიდ ბრძენზეც. *Divinae institution, VI, 6,3* (Brandt) ღვთისა და მისი ვაჟის დისკუსიაში ნათქვამია, რომ იგი არის უმაღლესი ღმერთის ვაჟი, რომელიც აღჭურვილია უდიდესი ძალაუფლებით. აქ არის მთავარი ელემენტები: პლატონი და სიბილა (The Rhythrean, cf. Lactanius, Divin. inst., IV, 6.5) და გამოსყიდვის წინასწარმეტყველებაში იგულისხმება მზის ძლიერება. მაგრამ ყველაზე საინტერესო

მომენტი არის იმ კონტექსტში, რომელშიც ჩნდებიან პლატონი და სიბილა. ისინი დაკავშირებულია ტრისტან ტრისმეგისტთან, ლეგენდარულ რელიგიურ ბრძენთან. ლაქტანიუსის თანახმად, ჰერმესი, პლატონზე უფრო გამოცდილი წინასწარმეტყველია და ღვთის მაგვარი არსება. ლაქტანიუსი ამატებს გაქრიატიანებას *Divin. IV, 9,3*: ტრისმეგისტმა, რომელმაც (არ ვიცი, როგორ) აღმოაჩინა თითქმის მთელი სიბრძნე, ხშირად აღწერს სამყაროს ძალაუფლებასა და სიდიადეს. ჰერმესის შუუცდომლობის შესახებ განცხადება ასევე აისახა ვოლფრამის მიერ აღწერილი წყაროს შუუცდომლობაში. ყოველივე ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ვოლფრამის ნაწყვეტი არის ობსკურანტული მითითება იმაზე, რომ ძველი ამბავი, რომელსაც იგი ხელახლა ყვება, დაკავშირებულია ტრისტან ტრისმეგისტთან. ხოლო ჰერმეტიზმი წარმოადგენს თავისუფალ სინკრეტული სისტემა. მიუხედავად მისი მჭიდრო კავშირისა ქრისტიანულ იდეებთან, იგი არა-ქრისტიანულია; იგი, სინამდვილეში წარმოადგენს გნოსტიციზმის წარმართულ მიმდინარეობას. ჰერმეტიზმის ქრისტიანიზაციის ძალიან კარგი დახასიათება მოცემულია ა. ნოკის გამოკვლევაში „ადრეული წარმართული ქრისტიანობა და მისი ელინისტური საფუძველი“ მოტანილია ფრაგმენტი ჰერმეს ტრისმეგისტის ტრაქტატიდან: ჩვენ შევნიშნეთ, რომ სიბრძნე ძვეს ღვთისმოსაობაში და სიკეთის არჩევაში და რომ ცოდნა არის სინათლე, სულის სხეულისგან დახსნის სიხარულზე“... ამაში ბევრი რამაა პლატონური აზროვნებიდან, ზოგი რამ სტოიციზმიდანაა, ზოგიც იუდაიზმიდან, ისევე, როგორც გნოსტიციზმის დეფორმაციიდან და ქრისტიანული იდეებიდან. ასევე მკვლევარი ვლოსოკი გვთავაზობს საინტერესო რეზიუმეს ჰერმეტიზმის შესახებ ლაქტანიუსის პოზიციიდან, რომ თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ნიშანი ქრისტიანობისა წინასწარმეტყველები იყო ჰერმეტიზმით; იგი საუბრობს სპირიტუალურ და ტრანსცედენტურ ერთ მამა ღმერთზე, მის გამოცხადებაზე ძის მეშვეობით, ადამიანის მდგომარეობის გამოუვლობაზე, ადამიანის უკვდავობის ან მისი გამოსყიდვის წინასწარ წარმართვაზე. ეს ფრაგმენტი გვიჩვენებს, თუ როგორ შეუძლია ჰერმეტისტულ დოქტრინას მოპიოვოს ქრისტიანული ავტორის დაინტერესება.

მასასადამე, ხსენებული მაქსიმა არა მხოლოდ ვეფხისტყაოსნის, არამედ ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალის“ კუთვნილებაცაა და მას იგივე დატვირთვა აქვს.

დამოწმებანი:

ნუცუბიძე 1965: Нуцубидзе Ш. *Творчество Руставели*. Тбилиси: “Заря Востока”, 1958.

კეინი 1965: Henri and Rene Kane in collaboration with A. Pietrangeli. *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*. Illinois Studies in Language and Literature. 56. University of Illinois Press, Urbana, 1965.

ქართლის ცხოვრება 2008: ქართლის ცხოვრება. მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბილისი: „მერიდიან არტანუჯი“, 2008.

Mariam Karbelashvili

The Maxim of Plato in the Knight in the Panther’s Skin and Parzival

Summary

In the intellectual circles of the 12th century Plato was the most popular philosopher. Especially interesting is the Plato’s famous indoctrination told by Avtandil: “*I venture to remind thee of the teaching of certain discourse made by Plato: ‘Falsehood and two-facedness injure the body and then the soul’*”. It is worthy to note that this maxim is in *Parzival* as well and it has the same meaning.

This article deals with the philosophical and political aspects of the above-mentioned maxim.

სულისა და სხეულის ინტერაქციის პრობლემა და ლიტერატურული ტრადიცია

სულისა და სხეულის ინტერაქციის საკითხი ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა, რომელსაც განიხილავდა თითქმის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა და სხვადასხვა რელიგიური სისტემა. საკითხი აქტუალურია როგორც ანტიკურ ფილოსოფიურ სააზროვნო სივრცეში, ისე საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. შესაბამისად, დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა განსხვავებული შეხედულებები და თეორიები. ამ ფონზე, ჩემთვის საინტერესოა ორი ქართული (ერთი ნათარგმნი და ერთი ორიგინალური) ძეგლი, კერძოდ, იოანე სინელის *სათნოებათა კიბე* და რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანი*. წინამდებარე სტატია გულისხმობს საკითხის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ტრადიციის გათვალისწინებით, იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის*, როგორც *ვეფხისტყაოსნის* ერთი პასაჟის ერთ-ერთი შესაძლო წყაროს გამოვლენას. *ვეფხისტყაოსნის* ჩემთვის საინტერესო, განსახილველი ტაეპის ავტორია ნანარმოების ერთ-ერთი მთავარი გმირი – ავთანდილი. მეგობრის დასახმარებლად მიმავალი ავთანდილი ტოვებს ანდერძს, სადაც თავისი საქციელის გასამართლებლად ამბობს, რომ ის ვერ უღალატებს, ვერ მოატყუებს ჭირში ჩავარდნილ მოყვარეს, რადგანაც „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (სტ. 791).

სანამ უშუალოდ გადავალ საკვლევ თემაზე, მანამდე ორიოდ სიტყვით შევეხები ანტიკურ ფილოსოფიურ სისტემებში არსებულ თეორიებს სულის ანთროპოლოგიის შესახებ და სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების პრობლემას. ჩვ. წ. აღ-მდე V საუკუნის ბოლოს ანტიკურ საბერძნეთში სული გაიგება, როგორც ცოცხალი ქმნილებების განმასხვავებელი ნიშანი, რომელსაც შეიძლება ჰქონოდა ემოცია, პასუხისმგებლობისა და პრაქტიკული აზროვნების უნარი. სული ატარებს ისეთ სათნოებებს, როგორიცაა სიმამაცე და სამართლიანობა. ანტიკური აზროვნება სულის იდეას განიხილავს ძალიან ფართოდ, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის

ყველანაირ მოქმედებას. ეს კონცეფცია ყველაზე ამომწურავად აისახა არისტოტელეს ფილოსოფიაში.

ჰერაკლიტეს აზრით, სული სხეულებრივია, შეზავებული არაჩვეულებრივად კარგი და იშვიათი სახეობის მატერიისგან. სულის ამგვარი, სხეულებრივი ხედვა ერთგვარად ხსნიდა სულსა და ხორცს შორის ურთიერთობის პრობლემას – სული და სხეული არ მოიაზრებოდა ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებულ კატეგორიებად.

პლატონის მიხედვით, სული არის კოგნიტური და ინტელექტუალური. სული არის ის, რაც მსჯელობს, ფიქრობს და რაც არეგულირებს და აკონტროლებს სხეულსა და მის სურვილებს, განსაკუთრებით, თუ ეს ბრძენი სულია. იგი მოიცავს ისეთ თვისებებს, როგორცაა: მოთმინება, სამართლიანობა, სიმამაცე. პლატონს სულის არსი ორგვარად ესმის: როგორც განმასხვავებელი მოძრავის და უძრავის და როგორც პასუხისმგებელი ადამიანის არა ყველა მენტალურ და ფსიქოლოგიურ ქმედებაზე, არამედ მხოლოდ მის გარკვეულ ნაწილზე.

ფედონში სოკრატე ბევრ თვისებას მიაწერს არა სულს, არამედ სხეულს. მაგალითად: ცრურწმენას, სიამოვნებას (Phaedo: 83d), ასევე სურვილს და შიშს (Phaedo: 94d). სულის ფუნქციაა სხეულის ამგვარი მისწრაფებების რეგულაცია და კონტროლი. იმავე დროს სული არ არის მხოლოდ ინტელექტუალური, რადგან მას აქვს ასევე სურვილები (Phaedo: 81d) (მაგალითად, არაფილოსოფიური სულის ხორციელი სიყვარული (erôs) (Phaedo: 80b); ან კიდევ, შიმშილის სხეულებრივი სურვილი, რასაც არ ავლენს არასულიერი, უსულო საგანი, თუმცა ვერც იმას ვიტყვით, რომ სული აყალიბებს ამგვარ სურვილებს. ფედონში არ არის მკვეთრად გამიჯნული საკვების ინტენსიური სურვილი მოდის სულიდან თუ ხორციდან. როგორც ჩანს, ხორციელი სურვილი დაკავშირებულია სულთან ისევე, როგორც პროცესები მეტაბოლიზმსა და სხეულის ზრდაში (ეს პროცესებიც უკავშირდება იმას, რომ სხეულს გააჩნია სული).

არისტოტელეს თეორია სულის შესახებ ამომწურავად არის გაშლილი მის ტრაქტატში *De Anima*, რომლის მიხედვითაც, ცოცხალი ორგანიზმის ყველა სასიცოცხლო ფუნქცია მიენერება სულს. იგი პასუხისმგებელია სხვადასხვა ცოცხალი ორგანიზმის ქმედებაზე და ასევე იგი არის განმასხვავებელი ნიშანი ცოცხალი ორგა-

ნიზმისა არაცოცხალისგან. ურთიერთობა სულსა და სხეულს შორის არის კონკრეტული ნიმუში უფრო ზოგადი ურთიერთობისა ფორმასა და მატერიას შორის (cf. De Anima 2.2, 413a32; 2.3, 415a9). არისტოტელეს მიხედვით, სული არ არის სხეულებრივი და ხორციელი, ანუ მატერიალური. თუმცაღა, პლატონის პოზიციის საპირისპიროდ, იგი ფიქრობს, რომ ადამიანის სულს სხეულისგან დამოუკიდებელი არსებობა არ შეუძლია (cf. De Anima 1.1, 403a3-25, esp. 5-16).

სულის ანთროპოლოგიის ანტიკურ თეორიებს, განსაკუთრებით პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებს, არ დაუკარგავთ აქტუალობა შემდეგ პერიოდშიც. ქრისტიანი მწერლები, გრიგოლ ნოსელი და კლიმენტი ალექსანდრიელი, სულის ანთროპოლოგიაზე მსჯელობისას, დავალებულნი არიან სწორედ პლატონისგან, თუმცა, საკითხის გააზრებაში შემოაქვთ ახალი ნიუანსები. მიუხედავად ამისა, ამ და სხვა ფილოსოფიური პრობლემების პოსტკლასიკური განვითარების ინტერპრეტაცია უნდა ხდებოდეს ყველა შემთხვევაში კლასიკური თეორიების ჩარჩოსა და კონტექსტში (ლორენცი 2009).

ამგვარად, სულისა და სხეულის ფუნქციის, მათი ურთიერთმომართების საკითხი ანტიკური სამყაროდან მოყოლებული ყველა დიდი მოაზროვნის განსაკუთრებული ინტერესის საგანი ყოფილა. მათი არსის, რაობის განსაზღვრა მით უფრო არსებითი იყო, რამდენადაც სწორედ ამის საფუძველზე ხდებოდა შესაძლებელი ადამიანის ამა თუ იმ მიდრეკილების სრულყოფილი ანალიზი და გამოვლენა იმ საშუალებებისა, რომლითაც დაითრგუნებოდა ამგვარი არასასურველი მიდრეკილებები და ადამიანი მიაღწევდა სრულყოფილებას.

აღნიშნული პრობლემა მეტად აქტუალურია შუასაუკუნეების საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური აზროვნებისთვისაც. ქრისტიანულმა რელიგიამ უფრო მკვეთრად დასვა სხეულისა და სულის ურთიერთმომართების პრობლემა. გაჩნდა უამრავი ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორია, იყო აზრთა სხვაობა, განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ადრეულ ეტაპებზე. ქრისტიანული ანთროპოლოგია განვითარდა, როგორც ქრისტოლოგიის ერთი ნაწილი, ამიტომ ძალიან რთულია პატრისტიკულ ლიტერატურაში მწყობრი ანთროპოლოგიური შეხედულებების პოვნა, თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე გამონაკლისს, როგორებიცაა მაგალი-

თად, გრიგოლ ნოსელის, ნემესიოს ემესელის ანთროპოლოგიური შრომები. გარკვეული დილემები ჩანს ასევე, ამ ეტაპზე, ჩემთვის საინტერესო ძეგლში, იოანე სინელის *სათნობათა კიბეში*.

აქ ორი სიტყვით შევჩერდებით იოანე სინელის ტექსტის მნიშვნელობასა და აქტუალობაზე შუა საუკუნეების და, გარკვეულწილად, შემდგომი ეპოქის ქართული და ევროპული სულიერი კულტურისთვის.¹

სათნობათა კიბე ასკეტური-მისტიკური ნაწარმოებია. იგი ქრისტეს ცხოვრების წლების ანალოგიით, 30 საფეხურისაგან შედგება. ტექსტის თითოეული საფეხური მოიცავს ერთ სათნობას, ან ერთ ნაკლოვანებას, რომლის დაძლევის, ან მოპოვების გზით ადამიანი მაღლდება ღვთისკენ მიმავალ სულიერ კიბეზე. *სათნობათა კიბე* აღიქმებოდა მოსეს *ათი მცნების* თანაფარდ მოვლენად, იმ განსხვავებით, რომ მოსეს *ათ მცნებაში* წესები და რეგულაციები მშრალად არის გადმოცემული, ხოლო *სათნობათა კიბეში* უფრო ვრცლად და სათანადო ახსნა-განმარტებებით.

იოანე სინელის ტექსტის ამგვარი შეფასება, ასევე მისი ქართული თარგმანების სიმრავლე,² რაც თხზულების აქტუალობიდან და პოპულარობიდან გამომდინარეობს, გვაძლევს საფუძველს, ვივარაუდოთ, რომ შესაძლოა, სწორედ აღნიშნული ტექსტის ერთი კონკრეტული პასაჟი იყოს რუსთაველის სტრიქონის – „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (სტ. 791)* – წყარო. *სათნობათა კიბის* ჩემთვის საინტერესო თეზა მოთავსებულია ტექსტის იმ საფეხურში, რომელიც ეხება სიძვას: „რომელნიმე ვნებანი გონებისაგან ხორცთა მომართ მოვლენ და რომელნიმე კუალად ხორცთაგან გონებად და სოფლიოთა თანა მეორე ესე იქნების, ხოლო უდაბნოს მყოფთა თანა პირველი იგი, რამეთუ არა არიან მათ თანა ნივთნი ნებათანი ხილულად“ (ცინცაძე 1965: 268).**

უპირველეს ყოვლისა, შევეცდებით განვმარტოთ მოყვანილი პასაჟი იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რას გულისხმობს ავტორი, რის შემდეგაც პარალელი *ვეფხისტყაოსანთან* უფრო ცხადი და გასაგები გახდება. ტექსტში გამოყენებული ცნება – *გონება* – სე-

* *ვეფხისტყაოსნიდან* სტროფებს ვუთითებთ 1966 წლის გამოცემიდან. რედ. ა. შანიძე.

** *სათნობათა კიბიდან* ჩემთვის საინტერესო ფრაზებს ვიმონუმებთ ექვთიმე ათონელისეული თარგმანიდან, რომელიც არის პროფ. მერი ცინცაძის საკანდიდატო დისერტაციაზე დართული (A-285; A-134; A-445; Ier – 20 ხელნაწერებზე დაყრდნობით) მეცნიერულად დადგენილი, კრიტიკული ტექსტი.

მანტიკურად სულის თანაფარდია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ ქრისტიანულ ლიტერატურაში და განსაკუთრებით სულიერ ცხოვრებაზე დაწერილ ტრაქტატებში არ არის მოსალოდნელი სისტემური ანთროპოლოგია და შესაბამისად, მწყობრად განსაზღვრული ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგია. *სათნობათა კიბე* არ არის ანთროპოლოგიური ნაშრომი და შესაბამისად, ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგიის გამოყენებისას ავტორი არ იცავს მკვეთრ ზღვარს მათ გასამიჯნად. ამგვარი „აღრევა“ დამახასიათებელია შუა საუკუნეების პატრისტიკული ლიტერატურისთვის. ედიშერ ჭელიძე გრიგოლ პალამას ტექსტზე – *აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა* – დართულ კომენტარებში აღნიშნავს, რომ სულს ანუ პნევმას სახელდებენ, აგრეთვე, გონებად (võმც). ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი „პნევმას“ ასე განმარტავს: „იგი, ვფიქრობ, არის, აგრეთვე, გონება (võმც)“ (PG. 89, col. 532). *პნევმის* აღიარებამ ფსიქეს ნაწილად, რაც მეტ-ნაკლებად ყველა საეკლესიო ღვთისმეტყველთან ვლინდება, გამოიწვია „*პნევმის*“ სინონიმური სახელდების გონების (võმც), აგრეთვე, *ფსიქეში* ჩართვა (ჭელიძე 2012: 153-154).

ბევრ ქრისტიან მწერალთან, მათ შორის, იოანე სინელთანაც გონება და გული არ არის განსაზღვრებული, არამედ ისინი შეიძლება აღინეროს მხოლოდ მათი მოქმედებების შესაბამისად. ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგია გამოიყენებოდა ძირითადად სულიერი ცხოვრებასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტების მარტივად გადმოსაცემად. ამდენად, იოანე სინელი გულს და სულს ან კიდევ, გონებას და სულს ხშირად სინონიმებად იყენებს (კორდოჩკინი 2003: 31-34).

იოანე სინელი გონებაში რომ სულს გულისხმობს ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიხმო იოანე სინელის ტექსტიდან მრავალი პასაჟი. მაგალითად, *სათნობათა კიბის* შიშისადმი მიძღვნილი საფუხური: ავტორი სემანტიკურად იმავე აზრს ავითარებს, რაც ზემოთ მოვიყვანე, ოღონდ ამ შემთხვევაში გონებას ცვლის სულით: „ოდესმე პირველად სული შეშინდის და ოდესმე პირველად ხორცნი და მეორე იგი ზიარ-ყვის ვნებისა მის რომელმაც პირველად მიიღის იგი“ (ცინცაძე 1965: 299).³ შესაბამის ადგილს ანტონ კათალიკოსი მის მიერ გალექსილ *სათნობათა კიბის* ტექსტში ფილოსოფიური

ტერმინოლოგიით დატვირთული სტროფით გადმოგვცემს, რომელშიც სულსა და გონებას ენაცვლება ტერმინი „პსიხი“ (ფსიქე):

პსიხი და ხორცნი თვის თუსრე შენაშინნი
ერთი მეორეს გარდაჰსცემენ, ჰსთქუჴს მოძღვართ,
მაგრა პსიხისა შესაბამ ვნება ესე
მეტაჴისიკებრ მაგრა უსიტყურებრი.
პსიხის ვნება ჰსთქუჴს ხორციელ შეშინებად.
(A-711, თავი 20, სტ. 7)

ამგვარად, იოანე სინელი საუბრობს ვნებაზე, ცოდვაზე, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ხორცში და შემდგომ უკვე გადაეცეს და დააზიანოს სული, ან კიდევ, პირიქით. ამ ფონზე, საინტერესოდ გვეჩვენება, სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხის ავტორისეული ხედვა. რა ტენდენციები იკვეთება *სათნობათა კიბის ტექსტში* ამ მიმართულებით?

სათნობათა კიბეში აისახა ყველა ძირითადი იდეა ისეთი მისტიკურ-ასკეტიკური ფილოსოფიური მიმდინარეობისა, როგორცაა ისიხაზმი. იგი, მეტაფიზიკურ-ანთროპოლოგიური აზრით, მონისტურია. ადამიანი სხეულებრივი და სულიერი სახით ერთი მთლიანობაა – ონტოლოგიური მონადა. მისი სული ისევე ძლიერ არის დაშორებული ღვთისგან, როგორც სხეული, შესაბამისად, განწმენდის (წმინდანობის) ფენომენი ერთნაირად მიღწევადია არამარტო სულისთვის, არამედ სხეულისთვისაც (პოპოვა 2011: 22). აქედან გამომდინარე, ცოდვა (მიუხედავად მისი სხეულებრივი თუ სულისმიერი წარმომავლობისა) აზიანებს ადამიანის ორივე ნაწილს სულსაც და სხეულსაც, როგორც ერთ მთლიანობას. *სათნობათა კიბის* ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდში ხაზგასმია იმაზე, რომ ცოდვა ნებისმიერ შემთხვევაში მოიცავს ადამიანს მთლიანობაში, უბრალოდ დაცულია რიგითობა, ცოდვის წარმომშობი, მოქმედი შეიძლება იყოს ხან სული, ხან კიდევ სხეული („ოდესმე პირველად სული შეშინდის და ოდესმე პირველად ხორცნი და მეორე იგი ზიარყვის ვნებისა მის რომელმაც პირველად მიიღის იგი“ (ცინცაძე 1965: 299)). ამგვარ პოზიციას იოანე სინელი ავითარებს მოულოდნელად, ლოგიკური მსჯელობის გარეშე, რადგან ცოტა უფრო ზემოთ, ავტორი საკმაოდ „დაბნეული“ ჩანს: „რომელნიმე იტყჴან, ვითარმედ: გულის-სიტყუათაგან გულისათა მოვლენ ჳორცნი ვნებად და აღ-

ძვრად, და კულად სხუანი იტყჳან, ვითარმედ საცნობელთაგან ჳორცთადას იშვებიან ბოროტნი გულის-სიტყჳანი. და პირველნი იგი იტყჳან, ვითარმედ: უკუეთუმცა გონებაჲ არა წინამძღუარ ქმნულ იყო ვნებისა, ჳორცნიმცა არა მიყოლილ იყვნეს; ხოლო მეორენი იგი ჳორცთა ვნებისა სიბოროტესა შემწედ თჳსისა სიტყჳსა სიტყჳასა მოიღებენ და იტყჳან, ვითარმედ – მრავალგზის ხილვითა პირისადათა ანუ შეხებითა ჳელისადათა, ანუ ყნოსითა სულნელები-სადათა, ანუ სმენითა ჳმისა ჳამოდასადათა მოვლენ გულის-სიტყჳანი გულად. ამათ საქმეთა ჳქმმარიტებაჲ; რომელსა ძალ-ედვას, უფლისა მიერ გამოაცხადენ და გუასწავენ“ (ცინცაძე 1965: 267). ამგვარი „დაბნეულობა“, სავარაუდოდ, მიანიშნებს იმ ეპოქისეულ დილემებზე, რომელშიც მოღვაწეობდა იოანე სინელი, როცა ჯერ კიდევ მიმდინარეობს დისკუსიები და მსჯელობები სხვადასხვა, ქრისტიანული დოგმატიკისთვის არსებით, საკითხებზე. ეს ბუნებრივიც ჩანს ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ადრეულ ეტაპზე. კონტექსტი გვაჩვენებს, რომ იოანე სინელმა იცის მისი თანამედროვე მოაზროვნეებს შორის არსებული სხვადასხვა პოზიციის, თუ დისკუსიის შესახებ. მიუხედავად ერთგვარი მერყეობისა იოანე სინელი მაინც ეთანხმება, შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ტრადიციაში არსებულ თეორიას სულისმიერი და ხორცისმიერი ცოდვების დიფერენციაციისა, რომელიც, ცოტათი ადრე, უფრო მკაფიოდ აქვს წარმოდგენილი IV-V საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე ბერს იოანე კასიანეს თავის ტრაქტატში, რომელიც ეძღვნება შვიდ მომაკვდინებელ ცოდვას. მისი აზრით, ვნებები იყოფა ხორციელ და მშვინვიერ სახეობებად. ხორციელი ვნება სხეულში იშვება და მას ატკობს, ხოლო მშვინვიერი სამშვინველის მიდრეკილებიდან მომდინარეობს, სამშვინველს კვებავს და ხანდახან ხორცსაც აზიანებს. იოანე კასიანე უფრო მეტადაც კონკრეტდება და ჩამოთვლის, თუ რომელი ცოდვები წარმოიშობა ხორცში/სხეულში და რომელი სულში (კასიანი: 4.3.\4.4.). ამგვარად, ცოდვის დაყოფა სულისმიერად და სხეულისმიერად შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნებისთვის ნაცნობი და აქტუალური თემაა. რუსთაველი, როგორც ჩანს, იცნობს საკითხის დასმის ამგვარ პრინციპს, თუმცაღა ვეფხისტყაოსანი მხატვრული ტექსტია, ხოლო მისი ავტორი შემოქმედი, პოეტი, და რადგანაც მხატვრულ ტექსტში კონკრეტული თეოლოგიური აზრის ზუსტ ასახვას არ უნდა ველოდეთ, ამიტომ აქ აღარ გავაგრძე-

ლებ იმაზე მსჯელობას სიცრუე შეიძლება ჩაითვალოს სულისმიერ ცოდვად, თუ ხორცისმიერ.

ამგვარად, იოანე სინელის ტექსტის განხილულ პასაჟში ასახულა შუა საუკუნეების თეოლოგიური ლიტერატურისთვის პრობლემური, საკამათო საკითხი – ვნების სულიერი, თუ სხეულებრივი წარმომავლობის შესახებ.

როგორც *სათნობათა კიბის* ტექსტიდან გამოჩნდა, ვნება მოიცავს ჯერ ხორცს, თუკი საერო ადამიანთან გვაქვს საქმე და სულს, თუკი მონაზონზე ვსაუბრობთ, რადგანაც საერო პირს მეტი ცდუნება ემუქრება გარემომცველი პირობების გამო. *ვეფხისტყაოსნის* სტრიქონი: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა მერმე სულსა“, როგორც ვიცით, ეკუთვნის ავთანდილს, საერო პირს, როსტევეან მეფის სპასპეტს. ამგვარად, *სათნობათა კიბის* განხილული პასაჟიდან გამომდინარე, მოსალოდნელია, რომ ცოდვა, ვნება თავდაპირველად მოიცავს ავთანდილის, როგორც საერო პირის, სხეულს, რადგანაც იგი სათანადოდ არ არის დაცული მრავალფეროვანი საცდურისგან. ვგულისხმობთ ხორციელ საცდურს, რომელიც საერო პირს გარემომცველი პირობების გამო უფრო მეტად ებრძვის. იმის საილუსტრაციოდ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ეული „ავნებს“ არ უნდა გავიგოთ, როგორც ზიანი, ამ შემთხვევაში ხორცის ზიანი, თავისი ვიწრო შინაარსით – სხეულის დასნეულება, შეიძლება დავიმოწმოთ ერთი ეპიზოდი იოანეს სახარებიდან. ამ ეპიზოდის მიხედვით, მაცხოვრის მიერ განკურნებული კაცის ავადმყოფობის მიზეზი წარსულში ჩადენილი ცოდვა ჩანს, რომელმაც თავი იჩინა ფიზიკური სნეულების სახით: „ამისა შემდგომად პოვა იგი იესუ ტაძარსა მას და ჰრქუა მას: აჰა, ეგერა, განკურნებულ ხარ, ნულარა სცოდავ, რათა არა უძჯრესი გეყოს“ [იოანე 5, 5-14]. ამგვარად ესმით მოყვანილი სახარებისეული ეპიზოდი ბიბლიის ტექსტის ცნობილ ეგზეგეტიკოსებსაც (თეოფილაქტე ბულგარელი, თომა აქვინელი), მაგრამ ცოდვა, ვნება, რომელსაც ადამიანი სჩადის, თვით სახარების მიხედვითაც კი, ყოველთვის არ იჩენს თავს სნეულების სახით. როგორც ელგუჯა ხინთიბიძე აღნიშნავს, *ვეფხისტყაოსანში* გადაჭრით და კატეგორიულად არის ნათქვამი, რომ ცოდვა, ამ შემთხვევაში *სიცრუე და ორპირობა*, ყოველთვის, გამონაკლისის გარეშე ავნებს ხორცს და მერე სულს (ხინთიბიძე 2009: 474-497). ამიტომ ფრაზის *ავნებს ხორცსა* გაგება ვიწრო მნიშვნელობით, როგორც

სხეულის დასწევლება – არასწორია, რადგან *ვეფხისტყაოსნის* კატეგორიული ტონი – მანკიერებით თანმიმდევრულად ხორცსა და სულზე მიყენებული ზიანის შესახებ, სახარებაში არ ჩანს. პირიქით, სახარებაში ხაზგასმულია, რომ ვნება ყოველთვის არ გამოვლინდება ფიზიკური სწეულების სახით. აქედან გამომდინარე, გამართლებულად მიმაჩნია ცნების *ავნებს* იოანე დამასკელისეული ინტერპრეტაცია, დეფინიცია: „ვნებაა ერთსახელ არს და ორპირ, რამეთუ ვნება ეწოდების ჴორციელსაცა, ვითარ-იგი არიან სენნი და წუთხნი. და კუალად, სულიერთაცა ვნებად სახელ-ედების, ვითარ იგი არიან გულისთქუმა და გულისწყრომა“. ცოტა ქვემოთ ვნებულებას იგი განმარტავს, როგორც ბუნების სანინაალმდეგო მოძრაობას: „ან უკუე მოქმედება არს ბუნებითი აღძრვაა, ხოლო ვნებაა გარეშე არს ბუნებისა. ვინაცა ამათვე მიზეზთაგან მოქმედებადცა იგი ვნებად ითქუმის, რაჟამს არა ბუნებითი იყოს აღძვრად იგი, გინა თუ თავით თჳსით, ანუ თუ სხჳსა მიერ შემთხუეული“ (იოანე 2000: 126). ვნებულება არის ყველა მოძრაობა, რომელიც არის მძაფრი და რომელიც გრძნობაში შემოდის. სიცრუე და ორპირობა ბუნების სანინაალმდეგო მოძრაობაა, იგი ავნებს, ანუ ამ სანინაალმდეგო მოძრაობისკენ უბიძგებს ჯერ ხორცს, როგორც ამ ვნების წარმოშობის პირველად მიზეზს და შემდეგ უკვე სულს, რასაც საბოლოოდ მივყავართ სულიერი, სამარადისო ცხოვრების ზიანამდე. მეორე მხრივ, ცოდვაში ჩავარდნა, ცოდვით მოცვა სხვა რა შეიძლება იყოს, თუ არა ზიანი. „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ შეიძლება გავიგოთ, როგორც ცოდვაში ჩავარდნა, ცოდვით მოცვა, რაც თავისთავად ვნებაა, ზიანია და ამ ვნების თავდაპირველი მატარებელი *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით სწორედ სხეულია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ავთანდილი, როგორც საერო პირი, უფრო ნაკლებად არის დაცული ხორციელი საცდურისგან და შესაბამისად, ცოდვაც, რომელიც შეიძლება ჩაიდინოს მან, პირველ რიგში, სხეულებრივია, სხეულში აღმოცენდება და შემდეგ მოიცავს სულსაც: „ვგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ლალატანსა“ (799) – ეს უკვე არის ადამიანი, რომლისთვისაც სიცრუე და ორპირობა ერჯერადი ქმედება კი აღარ არის, არამედ ცხოვრების წესი, მისი ბუნების ნაწილია. ამგვარი კაცი საიქიოსაც ვერ გამართლდება და ღვთის წინაშე შერცხვენილი და ცოდვილი წარსდგება.

ჩემი აზრით, მოცემული სტრიქონის ამგვარი განმარტება და მის წყაროდ სწორედ *სათნობათა კიბის* ერთი პასაჟის მიჩ-

ნევა უფრო მყარდება ტექსტის ერთ-ერთი საფეხურით: *მისივე თქმული ტყუვილისათვის*. დასახელებული საფეხური მიძღვნილია სიცრუისადმი, როგორც სულიერ კიბეზე აღმავალი ქრისტიანისათვის ერთ-ერთ ყველაზე ხელისშემშლელი ვნებისადმი. ტექსტში ვკითხულობთ – „ტყუვილი არს განმრყუნელი სიყუარულისა და მშობელი ცრუ-ფიცობისა, რომელ არს ღმრთისა უარის-ყოფა (ცინცაძე 1965: 216)“.

სიცრუე, იოანე სინელის თხზულების მიხედვით, ღმერთის უარყოფაა, ღმერთის უარყოფა კი უდაოდ ყოველგვარი უბედურების საწყისია: „რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა“ (სტ. 792) – ამბობს ავთანდილი ანდერძში. სხვა მაგალითიც ვნახოთ: „ორგულება დედა არს ტყუვილისა და საქმე მისი; რამეთუ ორგულება სხუად არარად არს გარნა წრთუად ტყუილისა და მოპოვნება ფიცთა ცუდთა“ (ცინცაძე 1965: 217). *ვეფხისტყაოსანშიც* ღალატი, ფიცის გატეხა და სიცრუე ერთმანეთთან არის დაკავშირებული და ერთნაირად შეუნყნარებელი დანაშაულია. ფიცი არის წმინდათანმინდა და მისი გატეხა სასტიკად ისჯება ღვთისგან:

შენ გასტეხე ფიცი ჩემი, სიმტკიცე და იგი მცნება,
ღმერთმან ქმნა და დაგირჩინა ცუდად შენი ხელოვნება. (528)

ან კიდევ:

კვლაცა ვჰკადრე: „მე თუ, მზეო, თქვენთვის ფიცი გამეტეხოს
ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გაამეხოს!“ (535);
შენ არ-გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა. (708)

ვეფხისტყაოსანში ფიცი დაკავშირებულია ღმერთთან. ნაწარმოების პერსონაჟებს სწამთ, რომ ფიცის გატეხა და სიცრუე ღვთის რისხვის გამომწვევია, ამიტომ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში ერთ ადგილსაც ვერ იპოვით, სადაც მთავარი გმირებისგან ფიცის გატეხის ერთი ფაქტი მაინც ფიქსირდება:

ვგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატისა.
ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირის-პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა. (799)

– წერს ავთანდილი ანდერძში, რომელშიც აგრძელებს სიცრუის და ორპირობის თემას და განსაზღვრავს მოსალოდნელ შედეგს, რომ საუკუნო ცხოვრებაში ღმერთის პირისპირ ამ ვნების გამო შერცხვენილი იქნება. ანალოგიური აზრია გატარებული სათნოებათა კიბეშიც სიცრუესთან და ცრუ ფიცთან მიმართებით. ვინც დაძლევს ამ საფეხურს, იგი ჭეშმარიტებას მოიპოვებს: „ესე მეთორმეტე კიბე არს, რომელი მძლე ექმნას ამას გუელსა, მას ძირი კეთილთაჲ მოუგის, რომელ არს ჭეშმარიტებაჲ“ (ცინცაძე 1965: 219).

ავთანდილმა იცის, რომ სიცრუე და მეგობრის ლალატი დაუსჯელი არ დარჩება. მისი ეს ცოდნა კი, მოითხოვს პრაქტიკულ განხორციელებას:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა
მით ვისნავლებით მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“. (792)

ქმედებაში მოყვანილი სიბრძნე ერთი პირობაა ღმერთთან მისასვლელად და ჭეშმარიტების მოსაპოვებლად. ტყუილი კი ერთ-ერთი მთავართაგანია იმ მანკიერებათა შორის, რაც უშლის ადამიანს ხელს სათნოებათა კიბეზე ამაღლებაში, ღმერთთან ზიარებასა და ამგვარად ჭეშმარიტების მოპოვებაში, რადგან როგორც სათნოებათა კიბეში ვკითხულობთ: „რამეთუ სულმან წმიდამან საშინელად თქუა მისთჳს დავით წინასწარმეტყუელისაჲთა ვითარმედ: რომელი იტყოდის სიცრუესა, მას არა წარემართოს წინაშე თუალთა ჩემთა“ (ცინცაძე 1965: 216). ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანშიც* და *სათნოებათა კიბეშიც* ერთნაირად შეუწყნარებელ ცოდვად ითვლება სიცრუე. იგი ყოველგვარი უბედურების მიზეზია და ამ მანკის დაუძლეველად შეუძლებელია მორიგ სულიერ საფეხურზე ამაღლება.

სათნოებათა კიბის ერთ-ერთი პირველი თარგმანი ექვთიმე ათონელს ეკუთვნის. აღსანიშნავია, რომ *ვეფხისტყაოსანში* გამოყენებული ქართულენოვანი წყაროები, ძირითადად, ექვთიმე ათონელის თარგმანებიდან მომდინარეობს. ელგუჯა ხინთიბიძე ფრაზის „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (სტ. 1045) წყაროს ძიების შედეგად მიდის შემდეგ დასკვნამდე: „ღვთისმოშიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას რუსთველი ეყრდნობა ქართულენოვან პატრისტიკას, კერძოდ, გრიგოლ დიდის დიალოგონის ეფთვიმე ათონელი-სეულ თარგმანს“ (ხინთიბიძე 2009: 347-361). ასევე ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ბასილის დიდის სწავლანის ერთი პასაჟი

მიაჩნია მკვლევარს ფრაზის – „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ – (114) წყაროდ. ასევე საინტერესოა, რომ რუსთველის ტექსტსა და *სათნოებათა კიბის* პეტრე გელათელისეულ თარგმანს შორის გვხვდება რამდენიმე ლექსიკური თანხვედრა, რაც საგანგებოდ აქვს აღნიშნული მაია ბარამიძეს.⁴ მკვლევარი შენიშნავს, რომ საინტერესო შედეგს მოგვცემს ორი ძეგლის ამ მიმართულე-ბით შესწავლის გაგრძელება.

მსგავსება *ვეფხისტყაოსანსა* და *სათნოებათა კიბეს* შორის შენიშნული აქვს ასევე ივანე ლოლაშვილს. კერძოდ, მკვლევარს მოჰყავს ერთი სტროფი ე.წ. იოანე პეტრიწისეული გალექსილი ვარიანტიდან:

წინამდებარე ესე განიგონე შენ
დუმილისა გზად დაფარულად გონებად,
ხოლო ენისა მეტყველებად და ცხადად
წარმომჩენელად გულისათა, ვინადთგან
სჯობს საქმე უჭმო სიტყუასა უსაქმოსა.
(ლოლაშვილი 1968: 195)

პეტრიწის ეს ქრისტიანულ-თეოლოგიური შეხედულება შეზავებული არეოპაგიტული თეორიით (ხილული სამყარო არის ღვთაებრივი ემანაცია) კეთილისა და ბოროტის შესახებ, მკვლევარის აზრით, ემსგავსება *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილ ტაეპებს „გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმა“ ან კიდევ, „ბოლოდ ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი“. ორივეგან „გონება“ და „დაფარული გონება“ არის ღმერთი. პოემის გმირები ეძებენ ნესტანს და აი ღმერთმა აპოვნინა მათ ქაჯეთის ციხეში გამოძვინებული. ამით მან გააცხადა ის დიდი საიდუმლო, რომლის გამჟღავნებით „ბოროტსა სძლია კეთილმან“. ტერმინი „დაფარული გონება“ ნასესხებია ქრისტიანული ფილოსოფიური შრომებიდან და შეიძლება პოეტი ამ შემთხვევაში *სათნოებათა კიბითაც* იყოს შთაგონებული (ლოლაშვილი 1968: 140).

ამგვარი მსჯელობის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთაველი სავარაუდოდ იცნობდა *სათნოებათა კიბის* ტექსტს მისი რომელიმე თარგმანიდან. ამ ვარაუდს მხარს უჭერს ელგუჯა ხინთიბიძის მოსაზრება „რუსთაველი აშკარად ემყარება არა მხოლოდ ბიბლიას, არამედ მთელ ქართულენოვან სასულიერო მწერლობას“ (ხინთიბიძე 2009: 356-357). მკვლევარი ასევე შენიშნავს,

რომ რუსთაველი პლატონისგან იღებს იმას, რაც მისაღებია ქრისტიანული თეოლოგიისთვის (ხინთიბიძე 2009: 474-497). საკითხი, რომლის შესახებაც ინერებოდა უზარმაზარი ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური ტრაქტატები, მხოლოდ ერთი სტრიქონით გადმოიცა რუსთაველთან, რომელსაც ამავე სტრიქონში წინ უძღვის მითითება გამოთქმული აზრის ავტორზე – „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა თქმულსა, სიცრუე და ორპირობა ავენებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (სტ. 791). ავტორის ამგვარი დაკონკრეტება გახდა საფუძველი იმისა, რომ პლატონის ფილოსოფიაში ეძიათ ამ ფრაზის წყარო, თუმცაღა ამგვარი აზრის პირდაპირი ფორმულირება პლატონის დიალოგებში არ ჩანს. აღნიშნულ თემასთან დაკავშირებით გამოქვეყნებული კვლევები მიმოიხილა ელგუჯა ხინთიბიძემ სტატიაში „პლატონისგან სწავლა თქმული და მისი მსოფლმხედველობითი დატვირთვა“ (ხინთიბიძე 2009: 474-497), ამიტომ ამ საკითხზე მე აქ აღარ შევჩერდები.

ამგვარად, სულისა და სხეულის ინტერაქციის საკითხი კარგად ნაცნობი და აქტუალურია ანტიკური თუ შუა საუკუნეების სააზროვნო სისტემებისთვის, რომელშიც იგი ფართოდ გაიშალა და პოლემიკის საგნად იქცა, მიედღვნა მრავალი ფილოსოფიური, თუ საღვთისმეტყველო ტრაქტატი. იოანე სინელის ტექსტში ჩანს ანარეკლი ამგვარი აზრთა სხვაობისა შუა საუკუნეების თეოლოგიური ლიტერატურისთვის ერთ პრობლემურ, საკამათო საკითხზე – ვნების სულიერი და სხეულებრივი წარმომავლობის შესახებ. ამგვარ თეოლოგიურ პრინციპზე პოეტური მინიშნება კი, გვხვდება, ცოტა მოგვიანებით, შოთა რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანში*.

შენიშვნები:

1. როგორც ცნობილია, XIX საუკუნის რუსი კლასიკოსები აქტიურად იყენებდნენ მას თავიანთ ნაწარმოებებში. დოსტოვესკის თან დაჰქონდა *სათნოებათა კიბის ტექსტი* და ინერდა ხოლმე მისთვის საინტერესო ადგილებს. გოგოლის მოთხრობაში *შინელი* აკაკის პროტოტიპი სწორედ *სათნოებათა კიბის* იმავე სახელის მქონე პერსონაჟი – აკაკია. (კორდოჩკინი 2011).

2. ეს ტექსტი ქართულად მეთვრამეტე საუკუნემდე სამჯერ უთარგმნიათ და ორჯერ პოეტურად დაუმუშავებიათ, რაც თავისთავად მიუთითებს მის დიდ მნიშვნელობაზე. პირველი თარგმანი ექვთიმე ათონელის ცნობით დაკარგულა, მეორე თავად ექვთიმემ შეასრულა თავისი

ცნობილი კლება–მატების მეთოდის გამოყენებით, შემდეგ უთარგმნია პეტრე გელათელს (ბერძნულ დედანთან უფრო დაახლოებული თარგმანი). ადრინდელი პოეტური ტექსტის ავტორად ტრადიცია იოანე პეტრინს მიიჩნევს, ხოლო მეთვრამეტე საუკუნეში იგი თავიდან გაულექსავს ანტონ კათალიკოსს.

3. აქვე ორიოდე სიტყვით შევეხებით რას გულისხმობს ავტორი შიში, რომელიც ვნებულებად განიხილება და მოვიშველიებთ იოანე დამასკელს *გარდამოცემის* სამოცდამეშვიდე თავს, სადაც ავტორი განმარტავს: „შიშის“ სახელს ორმაგი გააზრება აქვს, რადგან არსებობს ბუნებითი შიში, როდესაც არ ნებავს სულს სხეულისგან განყოფა... არსებობს კიდევ შიში, რაც წარმოიქმნება აზრთა დაღატის, ურწმუნოებისა და სიკვდილის ჟამის არცოდნის შედეგად, როგორც, მაგალითად, გვაძინებს ღამით მომხდარი რამ ხმაური. ეს შიში ბუნების გარეგანია და, განვსაზღვრავთ რამას, ვამბობთ: „ბუნების გარეგანი შიში არის გაუაზრებელი განრიდება“. როგორც ვხედავთ *სათნოებათა კიბის* წარმოდგენილ ტექსტში იგულისხმება სწორედ არაბუნებითი შიში (2000: 416–417).

4. „დავინყება – მიცილება, შეცილება“;

ძველი ქართული ენის ლექსიკონებში არ ჩანს პეტრე გელათელისეული თარგმანის *მიცილება, შეცილება დავინყების* მნიშვნელობით: „ნუ დავინყებ მას“ E42v – „ნუ მიგუცილდების მეტყუელისა უფლისა“ G39r. „...დამავინყდა... თქუნდა ესეცა პური სათნოებათა“ E45r – „შემცილდა თქუნდა... სათნოების პურისა წინადაგებად“ G41r. „ჭორციელი იგი ჭირი დავინყდა სიხარულითა მით“ E135r – „ესელა პირველი სიგლახაკე მათი მისცილდა“ G107v. გვხვდება ამ ფუძის მიმღებობაც: „სიმრავლითა ურვათა მათთადათა დავინყებულ იყო ჭამად პურისა მათისა“ E63r – „ყო მუნ... მიმცილებელთა და ჭამად პურსა მათსა“ G56r. საინტერესოა, რომ „მიცილება“ ამ მნიშვნელობით არის *ვეფხისტყაოსანში*:

არ მისცილდების თინათინ მისი მას, ვისგან სწვავ ალი;
რად დავინყდი, რად მივსცილდი.

უზაკუველად - უჭრელოდ, უჭრელოდ

პეტრე გელათელის რედაქციის ზედსართავის – „უჭრელოდ“ და მისგან ნაწარმოები ზმნიზედის – „უჭრელოდ“ მნიშვნელობა კონტექსტითა და ექვიმეს თარგმანის მიხედვითაც არის „მართალი, ნამდვილი“; ნამდვილად, მართლა, ერთგულად. „უზაკუველად და მარტივითა და წმიდითა გულითა მოუჴდეთ მას“ 113r – „უჭრელოდ და უბოროტოდ ვითარცა მოძღუარსა მოუჴდეთ“ G129v. „ძარღუ ამისსა და გზაებ... ზრახვა დუჭრელოდ“ G140r. უჭრელოდ და უჭრელოდ თარგმანია ბერძნული ტექსტის სიტყვებისა: *αποικλος* და *αποικλας* (1001C). *αποικλας* ა წინსართით ნაწარმოებია ზედსარ-

თავისაგან *παικιδε*, რომლის ათი მნიშვნელობიდან (ჭრელი, ფერადოვანი...) ერთ-ერთი (მეცხრე) არის გაქნილი, ეშმაკი, ცხიერი, მზაკვარი. წყაროს-ეული *απεικιδε* (უჭრელი) და *απεικιδε* (უჭრელი) ჭრელის (*παικιδε*) და ჭრელად (*παικιδε*) სიტყვების საპირისპირო მნიშვნელობისაა. ამ ლექსიკურ ერთეულებსაც პარალელი ეძებნებათ *ვეფხისტყაოსანში*:

რადმცა რა ვჰკადრე მეფესა თხრობა რასაცა ჭრელისა;
ყმამან უთხრა: მომისმინე, მართლად გითხრობ, არა ჭრელად.

კონტექსტით კარგად ჩანს, რომ „ჭრელი“, „ჭრელად“ „მართლის“, „მართლად“ მნიშვნელობის საპირისპიროა. არა ჭრელად მნიშვნელობით იგივეა, რაც სათნოებათა კიბის პეტრე გელათელისეული თარგმანის უჭრელი (ბარამიძე 2013: 52-53).

დამონეშებანი:

A-711- ხელნაწერი: კათალიკოსი ანტონ. იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* გალექსილი ტექსტი. A-711- ხელნაწერი.

ბარამიძე 2013: ბარამიძე მ. ზოგიერთი სინონიმი იოანე სინელის კიბის ქართულ პროზაულ თარგმანებში. *თეზისები საერთაშორისო კონფერენციიდან „ბიზანტილოგია საქართველოში-4“*. თბილისი-ბათუმი-კაბადოკია: 2013.

ბარნსი 1984: Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

იოანე 2000: იოანე. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინეწითი გარდამოცემა*. თბილისი: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

კასიანე: Cassian, John. *The Eight Principal Vices*. Chapter 4, 4.4., 4.3.

კორდოჩკინი 2011: Кордочкин, А *ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК*. Православная Энциклопедия. Том XXIV. опубликовано: 11 марта 2011г. URL - <http://www.pravenc.ru/text/471351.html>

კუპერი ... 1997: Cooper, J. M. & D. S. Hutchinson, (eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett, 1997.

ლოლაშვილი 1968: ლოლაშვილი ი. (რედაქტორი). *იოანე პეტრინი სათნოებათა კიბე*. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1968.

ლორენცი 2003: Lorenz, H. *Ancient Theories of Soul* [book on-line]. The Stanford Encyclopedia of philosophy, accessed October 23, 2003; available from <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>

მიგნე 1858: Migne J. P. (editor). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Vol. 45, col. 1181.

მიგნე 1865: Migne J. P. (editor). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Vol. 89, col. 532.

პობოვა 2011: Попова, Т. Г. *Лествица Иоанна Синайского в славянской книжности*. Саарбрюкен: 2011.

ცინცაძე 1965: ცინცაძე მ. *იოანე სინელის კიბის ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი ენა* (ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონითურთ). საკანდიდატო დისერტაცია. დანართი: იოანე სინელის კლემაქსი თარგმნილი ბერძნულიდან ექვთიმე ათონელის მიერ (XII საუკუნის ხელნაწერების მიხედვით). ბათუმი: 1965.

ჭელიძე 2012: ჭელიძე ე. *კომენტარები ტექსტზე: წმ. გრიგოლ პალამა. აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა*. გული გონიერი, № 1 (4), 2012.

ხინთიბიძე 2009: ხინთიბიძე ე. *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*. თბილისი: „ქართველოლოგი“, 2009.

Irma Makaradze

The Problem of Interaction of the Soul and Flesh and Literary Tradition

Summary

One of the main problems, which is discussed by almost all the philosophical movements and different religion systems, is the interaction of body and soul. The issue is topical as for the ancient philosophical thought, as well as for the theological literature. Accordingly, in time different views and theories were developed. This article considers the revealing of the John Climacus's *The Ladder of Divine Ascend* as the possible source of *The Man in the Panther Skin*, in favor of literary-philosophical tradition.

ვეფხისტყაოსნის მუსლიმური ნაკადის კრიტიკის ზოგიერთი ასპექტისათვის

„ვეფხისტყაოსნის“ მუსლიმურ სამყაროსთან მიმართების საკითხი ყოველთვის აქტუალური იყო და იქნება იმდენად, რამდენადაც რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და აღმსარებლობის თეორიათა მრავალრიცხოვნობაში (ქრისტიანობა, მაჰმადიანობა, მანიქეიზმი, სეფასიანობა, სოლარიზმი და ა.შ.) ქრისტიანობის მერე სწორედ მუსლიმურ სამყაროსთან იგივეობის საკითხი იკავებს მნიშვნელოვან ადგილს, უფრო ზუსტად, რუსთაველოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ქრისტიანობის შემდგომ დიდი წილი გამოკვლევებისა მას ეთმობა. დღემდე „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლურ მუსლიმურ სამყაროსთან მიმართებით კვლევა ძირითადად ორი მიმართულებით ხორციელდება:

1. „ვეფხისტყაოსანი“ და მუსლიმურ სამყაროში შექმნილი მხატვრული ლიტერატურა (მაგალითად პარალელები ნიზამისთან, ფირდოუსთან, ფახრ ედ-დინ გურგანისთან და ა.შ. აგრეთვე მინიშნებები სუფიზმზე);

2. „ვეფხისტყაოსანი“ და ისლამური აღმსარებლობა. აქ ერთიანდება ისეთი სახის ნაშრომები, რომლებშიც უმეტესწილად უარყოფილია ღმერთის, სამყაროს, მიჯნურთა, ასევე ქალთა და მამაკაცთა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ მუსლიმური გააზრებების „ვეფხისტყაოსანში“ არსებობა.

ჩვენი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველის შემსწავლელ მეცნიერთა მიერ კვლევის მიმართულება სწორად იყო შერჩეული, მეთოდები და მიდგომა საკითხისადმი მაინც ზერელე რჩებოდა; რუსთაველოლოგიურ ნაშრომთა უმეტესობის გაცნობის შემდეგ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არც ერთი საკითხი მუსლიმურ აღმსარებლობასთან დაკავშირებით არ არის საფუძვლიანად შესწავლილი არც ისლამურ ღვთისმეტყველებაში, არც ფილოსოფიაში და არც მხატვრულ ლიტერატურაში. ასე რომ, სამომავლოდ რუსთაველის, როგორც შემოქმედის, დამოკიდებულება მუსლიმურ სამყაროსთან და აღმსარებლობასთან შემდეგი სამი მიმართულებითაა შესასწავლი:

1. რუსთაველი და მუსლიმური თეოლოგია/კოსმოგონია

2. რუსთაველი და მუსლიმი ფილოსოფოსები (იბნ სინა, ალ ლაზალი, იბნ არაბი და ა.შ.)

3. რუსთაველი და სუფიზმი/მუსლიმურ აღმოსავლეთში შექმნილი მხატვრული ლიტერატურა.

ზემოთ ჩამოთვლილი საკითხები, რა თქმა უნდა, მრავალწლიან მუშაობას გულისხმობს და ითვალისწინებს, რადგან თითოეული მათგანი, თავის მხრივ, მრავალ სხვა ასპექტს მოიცავს და შესაბამისად, იგი ერთი ადამიანის ძალისხმევას აღემატება. ამიტომ, ჩვენი ნაშრომის მიზანია, ამ კუთხით შევისწავლოთ დღემდე გამოტყმული მოსაზრებები და კრიტიკულად მივუდგეთ მხოლოდ იმ პრობლემატიკას, რომელიც ახლაც გამოიყენება „ვეფხისტყაოსნის“ მუსლიმური ნაკადის კრიტიკის დროს; თუმცა, ჩვენი აზრით, დღეის-თვის მათ მეტად სუსტი მტკიცებულებითი ძალა გააჩნიათ. ეს ოდნავადაც არ აკნინებს იმ მეცნიერთა დამსახურებას რუსთველოლოგიის წინაშე, რომლებიც ღირსეულად ემსახურებოდნენ და დღესაც ემსახურებიან ამ მიმართულების განვითარებას.

„ვეფხისტყაოსნის“ ისლამთან მიმართებით კვლევას ქართველი მეცნიერები მისი ავტორის აღმსარებლობასთან მიჰყავდა. მართალია, აქაც ძალზე საინტერესო არგუმენტები და კონტრარგუმენტებია წარმოდგენილი, მაგრამ ამჯერად ჩვენს მიზანს, როგორც აღინიშნა, უშუალოდ ნაწარმოებში მუსლიმური კვალის ძირეულად ან მხოლოდ გარეგნულად არსებობის მტკიცებულებათა გადასინჯვა წარმოადგენს და არა ავტორის პირადი აღმსარებლობის კვლევა.

ქართველი მეცნიერების (ნ. მარის, პ. იოსელიანის, პ. ინგოროყვას, ი აბულაძის, ალ. მანველაშვილის, ნ. ყორდანიას, ზ ავალიშვილის, მ. გოგიბერიძის, კ. ჭიჭინაძის, კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის, ე. ხინთიბიძის) ნაშრომების გაცნობის შემდეგ, მრავალი საკვანძო დებულება გამოიკვეთა. ამიტომაც, მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ მათი საფუძვლიანი შესწავლა-ანალიზი, რათა ნათლად წარმოჩნდეს არგუმენტთა და კონტრარგუმენტთა ჭეშმარიტება თუ მცდარობა. ამ თვალსაზრისით გამოიკვეთა შემდეგი რიგის საკითხები: 1) ღმერთის გააზრება „ვეფხისტყაოსანში“ და მისი გამიჯვნა ისლამისაგან; 2) რუსთაველის დამოკიდებულება ისლამისადმი ე.წ. „სარკაზმი“; 3) ავთანდილის ლოცვა; 4) მუსლიმისთვის სავალდებულო რელიგიურ წესები: ყოველდღიური ლოცვები, მარხვა, პილიგრიმოზა და

ა.შ. 5) ღვინო როგორც ვეფხისტყაოსნის გმირების არამუსლიმობის დამამტკიცებელი ფაქტორი; 6) ქალის კულტი „ვეფხისტყაოსანში“; 7) ავთანდილისა და ფატმანის სასიყვარულო ეპიზოდთან მიმართებით დროებითი ქორწინების საკითხი ისლამში.

ვგიქრობთ, ჩამოთვლილი საკითხების გადასინჯვას რუსთველოლოგიის თანამედროვე დონე მოითხოვს, რისთვისაც ჩვენ ნაშრომში ინტერტექსტუალურ კვლევას ვიყენებთ.

ქართულ-აღმოსავლური ურთიერთობების მეცნიერულ შესწავლას, როგორც ცნობილია, ნ. მარმა და მისმა მოწაფეებმა ჯერ კიდევ პეტერბურგის უნივერსიტეტში ჩაუყარეს საფუძველი, სისტემური ხასიათი კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ მიეცა. რა თქმა უნდა, უმთავრეს საკვლევადობო საკითხს „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენდა და, შესაბამისად, კვლევაც ავტორის მსოფლმხედველობის შესწავლით დაიწყო. რუსთაველის მუსლიმური მსოფლმხედველობის მქონეობას წინა პლანზე აყენებს და იცავს აკად. ნ. მარი წერილში „შოთა რუსთაველის ქართული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ და ახალი კულტურული ისტორიული პრობლემა“, რომელშიც აღნიშნავს: „პოეტი არც ერთ ადგილას არ ღალატობს თავის წარმოდგენას მაჰმადიანურ ერთ-ღმერთობაზე, ანუ ღმერთი ერთია და არ არის არავინ მის გარდა, იქაც კი სადაც გამოდის თვითონ: მთელი პოემის მანძილზე არც ერთი ხსენება, არც ერთი მინიშნება არაა სამებაზე, არც ერთხელ არაა ნახსენები არც ერთი ქრისტიანი წმინდანი, ღვთისმშობელიც კი. შოთა, საფიქრებელია, ნაკითხი იყო ქრისტიანულ ლიტერატურაში და მას არაერთხელ შეეძლო ეს გამოემყლავნებინა“ (მარი 1917: 497).

კ. კეკელიძე „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ II ტომში, რომელშიც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობაზეა საუბარი, აკად. ნ. მარის მოსაზრების საპირისპიროდ შემდეგ არგუმენტებს იშველიებს: „ავტორი ჩვენი პოემისა არ შეიძლება მაჰმადიანი იყოს, ვინაიდან: 1) ვეფხისტყაოსნის ღმერთი როგორც დავინახეთ, არის უხვი, სახიერი, მოწყალე, ტკბილად მწყალობელი და ტკბილად მხედი, ჭირთა მომლხენელი; ასეთი ატრიბუტები ღვთაებისა მაჰმადიანობამ არ იცის, მისი ღმერთი არის საშინელი, მრისხანე ტირანი, ამავე დროს გულქვა არსება, რომელიც ყოველთვის და ყველაფერში ხელმძღვანელობს არა

სიყვარულითა და სამართლიანობის პრინციპით, არამედ თვითნებობით. ამიტომ მაჰმადიანს არ შეუძლია უყვარდეს ღმერთი, მისდამი დამოკიდებულებაში ის მხოლოდდამხოლოდ შიშით ხელმძღვანელობს“ (კეკელიძე 1981: 187).

მ. გოგიბერიძე – წერილში „უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ – ისლამში მოაზრებულ ღმერთს ამგვარად განიხილავს: „მაჰმადიანობას ქრისტიანობიდან მთლიანად დამოუკიდებელი ცნება ღმერთისა არ გააჩნია, მაჰმადიანური თვალსაზრისი ამ სფეროში ქრისტიანულ სექტანტურს უფრო ჰგავს, ვიდრე ორიგინალურს; მაგალითად მაჰმადის ცნება ღვთაებისა არიანული ღვთაებისგან თითქმის არ განსხვავდება. ამას ისიც ემატება, რომ ოფიციალურ-მუსულმანურ რელიგიას რუსთაველი ისე აღმაცერად უყურებს, როგორც ქრისტიანულს (ხაზგასმა ჩვენია – ო.ქ.) (გოგიბერიძე 1941: 97-121).

კ. კეკელიძისა და მ. გოგიბერიძის აზრს ეყრდნობა მკვლევარი ე. ხინთიბიძეც მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყარო“ (2009), როდესაც „ვეფხისტყაოსნის“ საღვთო სახელებზე მსჯელობისას სქოლიოში განმარტავს – „უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ პოემისეული ღვთაების სახელებისა და ატრიბუტების ერთი ნაწილი ემსგავსება მაჰმადიანური ღმერთის ეპითეტებსაც: პირველი და უკანასკნელი, ხილული და ფარული, თვითკმარი, ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემცველი, საუკუნო, ერთარსება და სხვა უამრავი. მაგრამ მაჰმადიანური ღვთაება თავისი ეჭვიანი და შურისმაძიებელი (ხაზგასმა ჩვენია – ო.ქ.) ხასიათით გასხვავდება ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსებისაგან“ (ხინთიბიძე 2009: 229).

ე. ხინთიბიძე ასევე წერს: „მართალია, გარეგნულად პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, მაგრამ მათი რელიგიური რწმენა არ თავსდება ამ აღმსარებლობის ფარგლებში და არც მათი ღმერთია მაჰმადიანური ღვთაება“ (ხინთიბიძე 2009: 231). მეცნიერს ამის დასტურად ისლამისადმი და მისი მსახურებისადმი თავად გმირების „ირონიული დამოკიდებულება“ მიაჩნია. იგი აგრეთვე იმონებებს ნ. მარის გამოთქმულ აზრს, რომ ასეთი ლოცვისათვის ავთანდილს მიზგითიდან გამოაგდებდნენ.

ე. ხინთიბიძე სავსებით მართებულად შენიშნავს, რომ „ასევე არ ჰგავს ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ორთოდოქსული ქრისტიანუ-

ლი რელიგიის ღმერთს. ქრისტიანული ღმერთი, გასხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიის ღმერთისგან არის სამება, სამპიროვანი...“; ამის შემდგომ მეცნიერი დასკვნის სახით ასეთ ფორმულირებას გვთავაზობს: „ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება აშკარად არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის სამპიროვანი ღმერთი. მხოლოდ ეს გარემოება სწორად უნდა იქნეს შეფასებული. აქედან არ შეიძლება იმის დასკვნა, რომ პოემის ღმერთი ან მაჰმადიანური რელიგიის, ან სხვა რომელიმე მონოთეისტური რელიგიის ღმერთია. პოემა გვერდს უვლის ქრისტიანული რელიგიის ღმერთს, მაგრამ უ გ უ ლ ე ბ ე ლ ყ ო ფ ს (ხაზგასმა ჩვენია – ო. ქ) მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთსაც... რუსთველის უზენაეს არსებას ახასიათებს თავისთავადობა“ (ხინთიბიძე 2009: 235).

საკითხის განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, კ. კეკელიძის არგუმენტაციით უნდა დავიწყოთ. ზოგადად აღსანიშნია, რომ ისლამსა და ყურანზე ქართველი მეცნიერების წარმოდგენა, უპირატესად, ეყრდნობა არა უშუალოდ ამ სამყაროს მიერ შექმნილ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ თხზულებებს, არამედ – უცხოელ მეცნიერ-სწავლულთა მხრიდან უმეტესწილად ისლამის ტენდენციურად ინტერპრეტირებულ ნაშრომებს, რომლებშიც პოლემიკური განწყობა უფრო ჭარბობს, ვიდრე ობიექტური ანალიტიკური მსჯელობა.

იმთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კ. კეკელიძის ზემოაღნიშნულ მტკიცებულებებს არ ეთანხმება არც ყურანი და არც წინასწარმეტყველ მუჰამადის მიერ ღმერთზე თქმული სიტყვები.

ყურანში წინასწარმეტყველი მუჰამადი მოხსენიებულია როგორც „წინასწარმეტყველთა ბეჭედი“ (ხათიმ ალ ანბია), რაც მის მიერ ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა საქმის გაგრძელებასა და დასრულებას გულისხმობს. ეს კი, თავის მხრივ, ყოველი წინასწარმეტყველის ერთი წყაროდან წარმომავლობაზე, ერთი ღმერთისგან ნასაზრდოობაზე მიანიშნებს. მაგრამ ვინაიდან ღმერთი მუჰამადის შემდეგ წინასწარმეტყველს არ მოავლენს, ამიტომ იგი (უფალი) საბოლოოდ აფრთხილებს ადამიანებს, რათა ირწმუნონ მისი, ხოლო „ღვთის რწმენა თავისთავად განაპირობებს მიღმური, იდუმალი, დაფარული (ალ-ლაიბ) სამყაროს რწმენასაც, რომლის ორი ასპექტი – სამოთხე და ჯოჯოხეთი, პრაქტიკულად, ადამიანური ქცევის საპირწონედ წარმოისახება“ (ყურანი 2006: 60) ეს კი

თავისთავად ღვთის მიერ ადამიანური ნების თავისუფლების ცნობის ხაზგასმაა.

„ყურანი“ 114 სურასგან, ე.ი. თავისგან შედგება. აქედან 113 იწყება ფორმულით – „სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა“ (ბისმილაჰ არ-რაჰმან არ-რაჰიმ), გარდა ერთისა – მეცხრე სურისა „მონანიება“.

თუმცა, ოცდამეშვიდე სურაში „ჭიანჭველანი“ ფორმულა „სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა“ – ორჯერაა მოცემული: ერთხელ, სურის დასახელებისა და აიების რაოდენობის მითითების შემდგომ, მეორეჯერ – უშუალოდ ტექსტში, კერძოდ 30 აიაში, რომელშიც მოთხრობილია დედოფალი ბულკაისის მიერ სულაიმანისაგან (სოლომონისაგან) წერილის მიღების ამბავი. მოგვყავს 29-ე და 30-ე აიები: „თქვა დედოფალმა: ო, დიდებულნო, ჩამომეწოდა მე წიგნი კურთხეული; იგი სულაიმანისაა და არის იგი სახელითა ალაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა“ (ყურანი 2006: 261). შესაბამისად, ყურანში ღმერთის მონყალობა და მწყალობლობა 114-ჯერ დასტურდება მხოლოდ სათაურებში; რაც შეეხება უშუალოდ ტექსტს და უფრო სიღრმისეულ პლასტებს, ღმერთი ყურანში თვალთმაქცების, წარმართებისა და ღმერთისთვის საზიაროს ჩამნაცვლებლებისთვის მკაცრი სასჯელის აღთქმის შემდეგ ყოველთვის დასძენს, რომ მომნანიებლებისთვის „ჭეშმარიტად, ალაჰი მიმტევებელია, მონყალე...“.

აღნიშნულის გარდა, თავად მუჰამადი ცდილობდა „ალაჰი“ „არ-რაჰმანით“ ანუ „მონყალით“ შენაცვლებულიყო – „წარმართობასთან ყოველგვარი კავშირის განწყვეტის მიზნით, ერთხანს სურდა, სახელი ალ-ლაჰი, რომელსაც შესაძლოა, მორწმუნეთათვის წარმართულ კერპებთან დაკავშირებული მოგონებანი აეშალა, ამ ეპითეტი (იგულისხმება „არ-რაჰმანი“ – ო.ქ.) ჩაენაცვლებინა“ (ლობჟანიძე 2008: 240).

კ. კეკელიძის არგუმენტი, რომ ისლამში მოაზრებული ღმერთი შურისმაძიებელია, საფუძველსმოკლებულია, ვინაიდან მისი ნათქვამიდან გამომდინარეობს აზრი, თითქოს შურისგება ღმერთის თვითმიზანს წარმოადგენდეს. არადა ყურანში ღმერთი სასჯელით ემუქრება მხოლოდ მათ, ვინც უკეთურებას ამრავლებს ქვეყანაზე, ხოლო ვინც მოინანიებს – მისთვის ღმობიერი და გულმონყალეა. აღსანიშნავია, რომ ღმერთის ასეთი გააზრება სულაც არ არის უცხო

არც იუდაიზმისთვის და არც ქრისტიანობისთვის, რადგან აქაც ღმერთი ამბობს – „განვიმზადო შჯად ხელი ჩემი, შური ვიძიო და მივაგო სასჯელი“ (მეორე შჯულისა. 32:41).

ამდენად, საქმე გვაქვს არა შურისმაძიებელ, არამედ ამა თუ იმ პიროვნებისა თუ ხალხის უკეთურებისთვის დამსჯელ უზენაეს არსებასთან და ამაში არაფერია გასაკვირი. ასე რომ, უშუალოდ ყურანში და მის ეგზეგეტიკაში ღმერთის „შურის მაძიებლობაზე და მით უმეტეს მის „ეჭვიან ბუნებაზე“ არავითარი მინიშნება არ არსებობს. ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ამის საფუძველზე „ვეფხისტყაოსანში“ „მოაზრებული“ ღმერთისა და ისლამის მიერ ნაქადაგებ ღმერთს შორის რაიმე სხვაობაზე მითითება ყოველგვარ აზრსმოკლებულია. რაც შეეხება ე. ხინთიბიძის დასკვნას, რომ „პოემა გვერდს უვლის ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთს, მაგრამ უგულვებლყოფს მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთსაც“ – ისლამთან მიმართების ნაწილში, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვერ მტკიცდება. გარდა ამისა, გაუგებარი რჩება, თუ რატომ მაინც-დამაინც „უგულვებლყოფს“, ეგებ მასაც ასევე უვლის გვერდს? „ვეფხისტყაოსანი“ ხომ პოლემიკური ხასიათის ნაწარმოებია არ არის?

მეორე საკითხი რომელიც რუსთაველის ანტიმუსლიმურ განწყობად მიიჩნევა, ე.წ. „სარკაზმი“, „ირონია“, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ „მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთის“ უარყოფისას ასევე ერთ-ერთ არგუმენტად სახელდება. კ. კეკელიძე ამასთან დაკავშირებით წერს: „ჩვენი პოეტი დაუფარავი სარკაზმითა და ირონიით იხსენიებს მაჰმადიანობას, მის წესებს ის პირზე ღიმილით აღნიშნავს ხოლმე. ასეთი ტონი გვესმის ავთანდილის მიერ გადარჩენილი ვაჭრების სიტყვებში:

გარდახდა, ჰკადრეს: „ჩვენ ვართო მოზალდადელნი ვაჭარნი
მაჰმადის რჯულის მჭირავნი აროდეს გვისმან მაჭარნი“. (1031)

გვესმის ის ტარიელის სიტყვებშიც:

სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვიდიან
მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან;
მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი რას ჩმახვიდიან. (354)

ასეთივე რამ გვესმის მოთხრობაში უსენის შესახებ – აგრძელებს მეცნიერი – რომელსაც „დაავიწყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფი, რა მაქანი?“ (1166). ცხადია, მართლმორწმუნე მაჰმადიანისაგან ასეთი რამე მოსალოდნელი არაა! არ არის მოსალოდნელი მისგან გულგრილობა ისლამის მორალური კოდექსის მოთხოვნებთანადმი (მარხვა, ლოცვა, პილიგრიმოზა, სიმართლე), რომელიც თავს იჩენს პოემაში“ (კეკელიძე 1981: 186-187).

კ. კეკელიძის ამ აზრს იმეორებს ე. ხინთიბიძე – „მართალია, გარეგნულად პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან მაგრამ მათი რელიგიური რწმენა არ თავსდება ამ აღმსარებლობის ფარგლებში და არც მათი ღმერთია მაჰმადიანური ღვთაება“ (ხინთიბიძე 2009: 231) – დასძენს და პირველ არგუმენტად შემდეგი მოაქვს: „... პოემის გმირები ირონიულად და გულგრილად უტყერიან როგორც მაჰმადიანური რელიგიის წესებს, ასევე მის მსახურთ“ (იქვე).

პირველი ეპიზოდი, რომელიც მეცნიერებს რუსთაველის მხრიდან მაჰმადიანობის მიმართ გამოთქმულ ირონიულ დამოკიდებულებად მიაჩნიათ, ტარიელისგან ნესტანის პირველად ნახვით გამოწვეულ „დაბნედას“ უკავშირდება. ტარიელი ავთანდილს თავისი იმჟამინდელი მდგომარეობის ამბავს უყვება. აღნიშნული საკითხის გააზრების მართებულობის შესასწავლად, უპირველეს ყოვლისა, ტექსტის შესაბამისი ეპიზოდების დანვრილებითი ანალიზია საჭირო:

სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვიდიან
მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან;
მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი რას ჩმახვიდიან
სამ დღემდის ვიყავ უსულოდ, ცეცხლნი უშრეტნი მწვიდიან. (354)

მოულოდნელი სიყვარულის უდიდესი ზემოქმედებისაგან გონის დაკარგვა რუსთაველამდეც ცნობილი იყო ლიტერატურაში, რაც ამ გრძნობის, როგორც ასეთის, ჭეშმარიტების, მარადიულობის მიმანიშნებელია; მაგალითად, „ვისრამიანში“ რამინის მიერ ვისის ნახვა და გამიჯნურება ამგვარადაა გადმოცემული: „რა რამინ ვისის პირი ნახა, ვითამცა გულსა უტევანი ისარი სცემოდა, ცხენისგან ფურცელის ოდნად სუბუქად ჩამოიჭრა, დაბნდა და დიდხან უჭკუოდ იდვა. პირი მისი, ვარდისა მსგავსი, ზაფრანად გარდაექცა და ბაგე, ნითლისა იაგუნდისა მსგავსი, ცის-ფერად შეექმნა: სიცოცხლის-

გან უიმედო იქმნა. ვინც დიდებულნი და მოყმენი იახლნეს, ქვეითნი და ცხენოსანნი, მოეხვივნეს რამინს, ზედა უჭვრეტდეს და ვერავინ შეატყვა, თუ ესრე უგრძნეულოდ რა წაეკიდაო. მისისა ასრე გას-
ვლისათვის ყოველი კაცი ტიროდა და მისისა ჭირისათვის ყველა
მისგან უძნელე იყო... მოახლე-მნახავსა ყველასა ა ს რ ე ე გ ო ნ ა ,
ულონიოდ მ ტ ე რ ი ა ნ ი იყო რამინ და ან მ ტ ე რ მ ა ნ დასცაო“
(ხაზგასმა ყველგან ჩვენია – ო.ქ.) (ვისრამიანი 1964: 44-45).

„ლეილსა და მაჯუნში“ ამ კუთხით მსგავსი სურათი იხილვე-
ბა. ლეილის სიყვარულით გახელეზულ ყაისსაც „მაჯუნს“ ეძახიან.
„მაჯუნნი“ წარმოებულია „ჯინ“ ფუძისაგან, რაც ავსულს ნიშნავს.
როგორც „ვისრამიანში“, ასევე „ლეილსა და მაჯუნშიც“ გარშემო-
მყოფი საზოგადოება ვერ ხვდება ამ გმირთა ბნედისა და გახელე-
ზის საბაბს. შესაბამისად, მათი ყოველი მცდელობა, უწამლონ მათ,
ცუდი მაშვრალობაა. ასევეა ტარიელის შემთხვევაშიც, ამირბარმა
ნესტან-დარეჯანს თვალი მოჰკრა თუ არა, მოულოდნელად დაიბ-
ნიდა და სამი დღის განმავლობაში, დროდადრო მოსულიერებას თუ
არ ჩავთვლით, გონწასული იწვა. მასაც, როგორც რამინს, ხალხი ახ-
ვევია: „გარე მომრტყმოდა ჯალაბი, ვითა ჩამსხდომი ნავისა“ (352).
ასევე ექცევიან მაჯუნსაც, როცა სურთ ჩააგონონ, რომ ლეილი-
სადმი ტრფობას თავი დაანებოს და ამ მიზნით მექაში ქააბას მო-
სალოცად მიჰყავთ. ქააბასთან მისულმა მაჯუნმა სიტყვა „სიყვა-
რული“ რომ გაიგონა, ხელი ქააბას მოსასხამის კალთას ჩასჭიდა და
ღმერთს ასე ეაჯა:

„უფალო ღმერთო მამეგობრე სახმილს ტრფიალის!
ერთი წამითაც არ მაშორო სამძიმს მტრფიალის!

.....
რაც კი ვარსებობ მომეცი თმენა სატანჯველისა,
მეც მინდა ტანჯვა, რადგან მას სურს ჩემთან ტრიალი.
ტრფობის ვარამში ნებისყოფა არ შემისუსტო,
რათა სატრფომ არ დამაყვედროს გრძნობათ ცრიატი!
რაც ხანი გავა ჩემ ნანდაურს შვენა უმატე,
რაც კი დრო მოვა მისი დარდი მიღვზნე ბრიალით“ და ა.შ.

(ფიზული 1977: 53)

როგორც ვხედავთ, ავსულისაგან ადამიანის გასათავისუფლე-
ბლად წმინდა ალაგთა მოლოცვა თუ მისთვის წმინდა ტექსტების

ნაკითხვა ტრადიციული მეთოდებია. სამეფო კარში ტარიელიც „მტერ-დაცემული“ ჰგონიათ, ამიტომ: „მუყრნი მოასხნეს, სენითა მთქვეს გამაბელზებელითა“ (352), ხოლო ეს „მუყრნი და მულიმნი“ „მტერს“, ანუ ავსულსა და ეშმაკს, ბუნებრივია, ებრძვიან წმინდა წიგნით, „მუსაფით“, რაც ყურანის ერთ-ერთი ზედწოდებაცაა. მაგრამ ვინაიდან მაჯუნუნის შემთხვევაშიც და ტარიელთანაც საქმე გვაქვს არა ავსულ-ეშმაკთან, არამედ ღვთაებრივ სიყვარულთან, ყურანით თუ ქაბას მოლოცვით მისი გამოდევნა ამაო საქმიანობაა. შესაბამისად, სიტყვა „ჩმახვა“ არ გულისხმობს უშუალოდ ისლამისა და ყურანის დაცინვას, იგი უფრო ამ საქმით დაკავებულ „მუყრნსა და მულიმნს“ მიემართება, ოღონდ ისიც ნაწილობრივ, რადგან: 1) ხსენებული პირები ტარიელის გამოსალოცად მოიყვანეს მათ, ვისაც, პირველ რიგში, იგი „მტერ-დაცემული“ ეგონა; 2) თავად ტარიელი ამბობს – „მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი რას ჩმახვიდიან“, ე.ი. „ჩმახვენ“ ისინი, ვინც ასეთად მიმიჩნევენ, რადგან ვერ ჩახვედრილან ამ მოვლენის არსში და ღვთიურს ღვთიურითვე ებრძვიანო; 3) „ჩმახვა“ ნათქვამია არა „მუსაფის“ სტრიქონში („მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი...“), არამედ – „მტერდაცემულობასთან“ („მტერდაცემული ვეგონე, არ ვიცი რას ჩმახვიდიან“). „ჩმახვა“ სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონში“ ამგვარადაა განმარტებული: ცუდის სიტყვის მითქმა-მოთქმა, ხოლო „ჩმახული“ – „მითქმა-მოთქმული“ (გვ. 321) და ვინაიდან ყურანის კითხვა დილოგურად ანუ „მითქმა-მოთქმულად“ ვერ წარიმართებოდა, მაშასადამე, ხსენებული სიტყვა მუსლიმთა წმინდა წიგნს არ გულისხმობს. ასე რომ, აღნიშნული პასაჟი მიემართება არამხოლოდ სასულიერო პირებს, არამედ ყველას, ვინც ამგვარად ფიქრობს. გარდა ამისა, არ უნდა დაგვავინწყდეს პოემის სხვა პასაჟი, რომელშიც ყურანი გმირთათვის წმინდა წიგნსა და მთავარ საფიცარს წარმოადგენს. გავიხსენოთ ნესტანის გათხოვების თათბირის შემდგომ ვეფხვივით პირგამეხებული მეფის ასულის ტარიელთან შეხვედრა, როდესაც მის პირგამეხებას ტარიელი ყურანზე დაფიცებით მოამშვიდებს და რითაც საკუთარ უდანაშაულობას დაამოწმებს:

„შევჰხედენ, ვნახე სასთუნალ მუსაფი გაშლით მდებარე,
ავიღე, ავდეგ მე ღმრთისა და მერმე მათი მქებარე“ (533).

ამ ეპიზოდთან როგორც ჩანს, ნესტან-დარეჯანი ყურანს კითხულობს („შევჰხედენ, ვნახე სასთუნალ მუსაფი გაშლით მდე-

ბარე“, 533) და ტარიელიც პატივისცემითა და მოწინებით იღებს მას, შემდეგ დგება ფეხზე და ღვთის ქება-დიდებას მუსაფით ხელში იწყებს. მის ქმედებებსა და სიტყვებში, შესაბამისად – რუსთაველის ნააზრევში, „ირონიისა და სარკაზმის“ ნატამალიც კი არ ჩანს.

„სარკაზმისა“ და „ირონიის“ მეორე არგუმენტად ბალდადელი ვაჭრების ეპიზოდი სახელდება. მივმართოთ ტექსტს:

„გარდახდა, ჰკადრეს: „ჩვენ ვართო მობალდადელნი ვაჭარნი
მაჰმადის რჯულის მჭირავნი აროდეს გვისმან მაჭარნი“. (1031)

კ. კეკელიძის მიხედვით ისლამის მიმართ, აქაც ირონიული დამოკიდებულება იჩენს თავს. მეცნიერს, შესაძლებელია, ამის თქმის საბაბს ორი გარემოება აძლევდა: 1) რატომ აკონკრეტებს რუსთაველი ვაჭრების პირად აღმსარებლობას ასე უშუალოდ? 2) მაშინ როცა ყველა სამეფო კარზე სვამს, „ვეფხისტყაოსანში“ ღვინის უსმელობა („აროდეს გვისმან მაჭარნი“) უცნაურად, სასაცილოდ მოჩანს, ე.ი. ირონიაა და თანაც მხოლოდ ვაჭრების კი არა, ისლამის მიმართაც, რადგან ეს უკანასკნელნი სწორედ მუსლიმები არიან.

ვეიქრობთ, აღნიშნულს ისლამში ვაჭრობისადმი, როგორც ხელობისადმი, დამოკიდებულება მოჰყენს ნათელს. საქმე ისაა, რომ თავად მოციქული მუჰამადის საქმიანობა, როცა მას აქლემების მწყემსობის შემდგომ ქარავანი ჩააბარეს, სწორედ ვაჭრობა იყო. ისლამის გავრცელებამდეც არაბებს ქარავნები საკმაოდ შორს დაუდიოდა, მაგრამ მუჰამადმა მას კიდევ უფრო დიდი პატივი შესძინა, როცა სინდისიერებაზე და სამართლიანობაზე დაფუძნებული ვაჭრობა ღვთისმოსაობად დასახა, ე.ი. ეთიკა დაანესა. გარდა ამისა, ვაჭრებს არა მხოლოდ ალებ-მიცემობა, არამედ მაშინდელი დროისთვის მეტად მნიშვნელოვანი მისიებიც ეკისრათ. მაგალითად, ისინი იყვნენ მოგზაურები, დიპლომატიური მისიით აღჭურვილებიც და არც თუ იშვიათად – რომელიმე ქვეყნის მსტოვარნიც. აგრეთვე გამომდინარე თავიანთი საკომერციო საქმიანობიდან მათ ხშირად ისლამის სხვადასხვა წმინდა ქალაქშიც უწევდათ სავაჭროდ ჩასვლა და წმინდა ადგილების მომლოცველებიც იყვნენ. სწორედ აქედან დაიბადა ცნობილი გამოთქმა: „თან ვაჭრობა და თან მომლოცველობაო“, რაც ორმაგი სარგებლის – ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ერთდროულად შეძენაზე მიანიშნებს. გამომდინარე თავიანთი პილიგრიმობიდან და ამ საქმეში მათ მისაბაძ ნიმუშად

მოციქულ მუჰამადის დასახვიდან, ვაჭრები რელიგიური წესების დაცვისადმი უფრო მეტ ერთგულებას იჩენდნენ, უფრო სწორად, ვაჭრისათვის მორწმუნე კაცისა და ღვთისმოსავის სახელი აუცილებლობას წარმოადგენდა, რადგან ეს მათდამი ნდობის ფაქტორს კიდევ უფრო ამაღლებდა. იმისდა მიხედვით, რომ ვაჭრები თავად მეომრები არ იყვნენ, ქარავნების დასაცავ რაზმებს ყოველთვის ქირაობდნენ. ასე რომ, პოემის აღნიშნულ ეპიზოდში: 1) თავად ვაჭრები ახასიათებენ თავიანთ თავს „მაჰმადის რჯულის მჭირავნ“-ად და თავად აღნიშნავენ, რომ „აროდეს გვისმან მაჭარნიო“, ე.ი. საკუთარი თავისადმი ირონია აქ გამორიცხულია 2) ასეთი ხაზგასმა ერთგვარი სიამაყეცაა, რითაც ავთანდილის წინაშე თავს იწონებენ. ვაჭრებისადმი ირონია, უფრო სწორად არისტოკრატის მათდამი დამოკიდებულება ჭკვიის ავთანდილის შემდეგ სიტყვებში:

„თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი,
შორს ისრითა არ დაგხოცნენ, ჩაიხშენით თანა კარნი;“ (1031)

„ვეფხისტყაოსნის საპატრონემო საზოგადოებაში ვაჭრულ წრეს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს; ეს ვაჭრული წრე საზოგადოებრივი ნყოფის ქვემო საფეხურზეა და ფეოდალური წრე მას ზემოდან დაჰყურებს... ვაჭარი მეომარი და მებრძოლი არაა, და ეს უკვე საკმარისია ფეოდალურ საზოგადოებაში მას რომ ამპარტავნულად ზემოდან უყურებდნენ“ (ნოზაძე 1958: 85-86). ვაჭრებისადმი ასეთი დამოკიდებულებაა, მაგალითად, აზერბაიჯანულ ეპოსში – „ქოროლი“. ქოროლი მათ უსამართლოდ გამდიდრებულებად, მლიქვნელებად, მშიშრებად და მსტოვრებად მიიჩნევს. მიუხედავად იმისა, რომ თავად არისტოკრატული წარმოშობის არაა (მამამისი ჰასან ხანის ცხენთა რემას მწყემსავდა), ვაჟკაცობის ზოგადი კანონებიდან გამომდინარე, მათ ქედმაღლურად ექცევა და უკანა გზაზე ძარცვავს. ასევე იქცევიან მისი დავალებით მისივე დელიბაშებიც:

„– სოვდაგარო, – ახლა ისე ეკითხება დალი ჰასანი, – მე არ მიცნობ, ვინცა ვარ?

– როგორ არ გიცნობ, -მკერდში შეიდრიკა აჰმედ თავჯირბაში, – შენ ყოჩ ქოროლის სარქალი ხარ, დალი ჰასანი! საქონელი, ფული, ჯორ-აქლემი, ნოქარ-ნაიბი -სუყველაფერი, რაცა მაქვს – შენი ფეშქაში და თავზე შემოსავლები იყოს!

დალი ჰასანმა სიტყვა დაუბრუნა:

– ეგ ლაქარდიანი ენა კარგად შეინახე, ბაზარში გამოგადგება. ხარაჯა მოგვეცი და წადი, გზას ბარაქა დააყარე“ (ქოროლლი 2010: 432-433).

ასე, რომ ავთანდილისა და ვაჭრების ეპიზოდშიც ისლამისა და მისი მოციქულისადმი არავითარი ირონია არაა.

ამ საკითხის გაგრძელებაა უსენის შემთხვევაც („დაავიწყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი?“). აქაც ძალზე მოკლედ რომ ვთქვათ, ღვინით შემთვრალმა უსენმა ცოლისათვის მიცემული ფიცი გატეხა და მეფეს ნესტან-დარეჯანის შესახებ მოუყვა. უსენის მიერ ფიცის დარღვევას/გატეხვას გულისტკივილით იხსენებს ფატმანი:

„რა მეფემან უსენს წინა სვა მრავალი დოსტაქანი,
კვლა შესვეს და კვლა აუფსნეს სხვა ფარჩნი და სხვა ქიქანი.
დაავიწყდა იგი ფიცი; რა მუსაფი, რა მაქანი!
მართლად თქმულა: „არა ჰმართებს ყვავსა ვარდი, ვირსა რქანი“ (1166).

აქედან ცხადი ხდება, რომ უსენი უპრინციპო ადამიანია. ხოლო მის მიერ ფიცის გატეხვას სიმთვრალე ესაბაბება, რომელიც ავიწყებს მიცემული სიტყვის ფასს და იმ წიგნისა და ადგილის სინმინდეს, რაზეც შეჰფიცა. როგორც ვხედავთ მეცნიერის მითითება, რომ „ცხადია, მართლმორწმუნე მაჰმადიანისაგან ასეთი რამე მოსალოდნელი არაა! არ არის მოსალოდნელი მისგან გულგრილობა ისლამის მორალური კოდექსის მოთხოვნილებათადმი (მარხვა, ლოცვა, პილიგრიმოზა, სიმართლე), რომელიც თავს იჩენს პოემაში“ მხოლოდ ზოგად პრინციპად შეიძლება შეფასდეს და უსენის ასეთი მოქცევა, არც მის მიერ და არც რუსთაველის მიერ ისლამისადმი ირონიულ დამოკიდებულებას არ ამჟღავნებს.

გამომდინარე იქიდან, რომ ე.წ. „სარკაზმის“ საკითხი ჩვენთვის საინტერესო ღვინის თემასაც მოიცავს, მის განხილვას აქვე შევუდგებით. მთელი პოემის მანძილზე ალბათ ერთადერთი შემთხვევა, რა დროსაც ერთმანეთს „მსმელნი“ და „არამსმელნი“ ემიჯნებიან, ავთანდილის ბალდადელ ვაჭრებთან შეყრის ეპიზოდია. მაგრამ სანამ იმაზე ვიმსჯელებდეთ თუ „ვეფხისტყაოსანში“ ღვინის სმა რამდენად გამოირიცხავს მისი გმირების მუსლიმობას, დავძენთ, რომ ავთანდილთან მოლაპარაკე ბალდადელი ვაჭრებიც მუსლიმები არიან (რომლებიც არ სვამენ) და გულანშაროს ვაჭართ-

უხუცესი უსენიც მუსლიმია (რომელიც სვამს), ე.ი. გამოდის, რომ რელიგიური ღვთისმოსაობა როგორც ყველგან, ასევე ვაჭრებშიც პიროვნული არჩევანი ყოფილა, ანდა სამეფო კარის მოხელე და დიდგვაროვნებთან ახლო ურთიერთობის მქონე და ამდენად, მათი გავლენის ქვეშ მყოფი უსენი სვამს მხოლოდ.

„ვეფხისტყაოსანში“ ღვინის ფენომენი განხილული აქვს ცნობილ ქართველ ღვანლმოსილ მეცნიერს – ვიკტორ ნოზაძეს, ნიგნში – „ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება“, რომელშიც ავტორი ძალზე მოკლედ განიხილავს ღვინის საკითხს ისლამში, მუსლიმურ ქვეყნებსა და „ვეფხისტყაოსანში“. მისი თქმით, ძველ ქართულ მწერლობაში ღვინის სადიდებლად შექმნილი პოეტური ნიმუშები ძალზე მწირია „მაშინ როცა სპარსულ-არაბულ პოეზიაში... ღვინოს დიდი ადგილი მიეკუთვნება არა მარტო სალხინო პოეზიაში, არამედ მისტიურ მიღწევათა ცდამიც“ (ნოზაძე 1958: 284). ვ. ნოზაძე აგრეთვე აღნიშნავს, რომ მართალია ისლამი კრძალავს ღვინის სმას, „...მაგრამ არისტოკრატია, მაღალი წრე იშვიათად თუ მისდევდა ამ კანონს ღვინის აკრძალვის შესახებ“ (იქვე). თუმცა, აქ იმის ნაცვლად, რომ მეცნიერს „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებითაც მსგავსი ლოგიკური დასკვნა გამოეთანა (ანუ მიეთითებინა, რომ პოემაშიც მსგავსი ვითარებაა – ო.ქ.), საკითხს ისევ ღიად ტოვებს, როცა წერს, რომ: „ვეფხისტყაოსანში ჩვენ ვიმყოფებით ისლამურ ქვეყნებში და ვეფხისტყაოსნის გმირები, რომლებიც თითქო მაჰმადიანები არიან, ისლამის წესების აღსრულებასა და დაცვას უნდა მისდევდნენ თუ ისინი სათნო და მართლმორწმუნენი მართლა არიან. ისლამის თანახმად ღვინის სმა აკრძალულია, მაგრამ ვეფხისტყაოსანში აურწყავი და განუზომელი ღვინო იღვრება“ (ნოზაძე 1958: 284). ზემოთმოხმობილ ამონარიდებში აშკარად ჩანს წინააღმდეგობრიობა, რომელიც შეგვიძლია ასე გადმოვცეთ: თუკი მუსლიმი არისტოკრატია ყველაფრის მიუხედავად მაინც სვამს (და უმრავლეს შემთხვევებში ასეც იყო – ო.ქ.), მაშინ რატომ მიგვაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ არისტოკრატია სმის გამო არამუსლიმად?

გარდა ამისა, ღვინოს სვამენ მუსლიმურ აღმოსავლეთში შექმნილი საგმირო თუ სამიჯნურო ეპოსთა გმირებიც, იქნებიან ესენი ფირდოუსის „შაჰნამეს“, ნიზამისა თუ ფიზულის, ასევე აზერბაიჯანული ხალხური საგმირო ეპოსის „ქოროღლის“ პერსონაჟები და ა.შ. მაგალითად, ნიზამისთანაც და ფიზულისთანაც მაჯნუნი,

რომელსაც ნავფალი ლეილისთან შეყრას ჰპირდება, ოღონდ კი მასთან იამხანაგოს, ღვინოს სვამს და ღვინო აქ სულაც არ არის თეოზისის განმაცდვეელი საშუალება, ჩვეულებრივი ღვინოს ატრიბუტია.

ღვინის უხვი სმავა „ქოროლიშიც“, რომელშიც ღვინოს ორი დატვირთვა აქვს: 1) ღვინოსა და ჩვეულებრივი პურობის ატრიბუტი; 2) ღვინო როგორც გამოცდის, ფიცის საშუალება. მივმართოთ მაგალითებს: „ქოროლიმ ხელი გაიწოდა, ერთი თასი ღვინით აავსო, თასი აიღო და დელიბაშებს მიუბრუნდა: -აბა, ვინ დაცლის ამ თასს და ვინ წავა თელი ხანუმის მოსაყვანად? ... საქმე რომ ეგრე ნახა, დემირჩოლი წამოდგა, ქოროლის თასი გამოართვა, ასწია, დაცალა“ (ქოროლი 2010: 147).

ან კიდევ – „ქოროლის რისხვა ეკიდებოდა. რაკი დანაშაულს გრძნობდა, ხმას არ იღებდა, მაგრამ სიმწრისაგან სულ უღვაშებს იკვნეტდა. უცებ წამოდგა ფეხზე და აივაზს ეუბნება:

– აივაზ ღვინო!

აივაზმა ღვინო მოუტანა. ქოროლიმ შვიდი თასი მიყოლებით გამოცალა“ (ქოროლი 2010: 324).

ამისი მსგავსი სხვა უამრავი მაგალითის მოყვანა-დასახელება შეიძლება აღმოსავლურ მუსლიმური ლიტერატურიდან, რომლებშიც ღვინოს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, მაგრამ მათი ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს. ამდენად, ცხადად ჩანს რომ, მხოლოდ სმითა თუ უსმელობით გმირთა აღმსარებლობის დაზუსტება მეცნიერულად მყარი ვერ იქნება.

კიდევ ერთი საკითხი რომელსაც ნ. მარი გამორჩევით ეხება არის „ავთანდილის ლოცვა მიზგითში“. იგი ავთანდილის ლოცვას განიხილავს, როგორც მუსლიმობის წარმომადგენელ ეპიზოდს პოემაში, მაგრამ ასევე შენიშნავს, რომ: „ასეთი ლოცვისათვის მუსლიმანი, ყველაზე უკეთეს შემთხვევაში უნდა წარმოდგეს, როგორც ისლამისაგან განდგომილი, რწმენაზე ხელაღებული, რომელიც დ ა ს - ც ი ნ ი ს (ხაზგასმა ჩვენია – ო.ქ.) წინასწარმეტყველი მუჰამადის რელიგიას და მის ერთგულ მიმდევრებს“. ნ. მარის ამ აზრს ეყრდნობა რა ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს: „განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის გმირთა ლოცვები არც ერთხელ არ ემსგავსება მ კ ა ც რ ა დ ორგანიზებულ დღე-ღამის ხუთეტაპოვან ლოცვას; ავთანდილის წლიურ მოგზაურობებში არც ერთხელ არ გამახვი-

ლებულა ყურადღება მკაცრი (ხაზგასმა ორივეგან ჩვენია) მარხვის თვეზე – რამადჰანზე“ (ხინთიბიძე 2009: 231). მეცნიერთა ზემოთ მოყვანილი ამონარიდებიდან მხოლოდ ასეთი დასკვნის გამოტანა შეიძლება – ავთანდილი არა თუ მაჰმადიანი არ არის, არამედ მიზანმიმართულად აკნინებს და შეურაცხყოფს ისლამს მთელი თავისი მქადაგებელ-მიმდევრებიანად. ვფიქრობთ, გარდა იმისა, რომ ასეთი მიდგომა არსებითად ეწინააღმდეგება თავად რუსთაველის სულისკვეთებას, საქმე გვაქვს ცნება „ლოცვის“ მხოლოდ ერთ-პლანიან გაგებასთან და გაუგებრობასაც სწორედ ეს ქმნის. არადა „ლოცვას“ აქვს ფართო და ვიწრო შინა-არსი – ფართო გაგებით იგი ღვთისმსახურებაა, რომელსაც ადამიანი გარკვეული, დადგენილი წესების მიხედვით აღასრულებს, ხოლო ვიწრო მნიშვნელობით იგი ვედრებაა, აჯაა, ღვთისგან ამქვეყნიურ საქმეთათვის შეწვევის თხოვნაა (ს.ს.ორბელიანი „ლექსიკონში“ ასე განმარტავს: „ლოცვა არს გონებით ღმრთისა მიმართ აღსვლა ანუ თხოვა ჯეროვანი ღმრთისაგან; ლოცვა არს ვედრება...“ (ორბელიანი 1991: 423). შესაბამისად ისლამში „დუა“ (არაბ. ვედრება) და „სალათ“ (არაბ. სარიტუალო ლოცვა) ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. სათქმელია, რომ ყველა რელიგიას და მათ შორის ისლამსაც გააჩნია დღის და ღამის გარკვეული მონაკვეთისათვის განკუთვნილი სარიტუალო ლოცვა, სადღესასწაულო თუ უბრალოდ მადლისმომინჭებელი, ასევე რაიმე დიდი კატასტროფის შესაჩერებლად აღსასრულებელი. ისლამში სავალდებულო სარიტუალო ლოცვის რიცხვი ექვსს შეადგენს:

1. ყოველდღიური ლოცვები;
2. მიცვალეზულისათვის აღსასრულებელი ლოცვა;
3. ბუნებრივი მოვლენების (ქარიშხლის, წყალდიდობის, მიწისძვრისა და ა.შ.) დროს აღსასრულებელი ლოცვა;
4. ქააბას მომლოცველობისას აღსასრულებელი ლოცვა;
5. მამის დანატოვარი (გარდაცვალების გამო) ყოველდღიური ლოცვები, რომელთა გასტუმრებაც მის მაგიერ უფროსი ვაჟისთვისაა სავალდებულო;
6. დაპირებისას, დაფიცებისას, აღთქმისას აღსასრულებელი და საპარასკევო ლოცვა.

ზემოჩამოთვლილთაგან ყოველდღიურად სავალდებულო მხოლოდ პირველი – დღე-ღამეში ხუთჯერ აღსასრულებელი სარიტუალო ლოცვებია. ისინი ერთიმეორის მიყოლებით კონკრეტული

დროის მონაკვეთში, განთიადიდან შუალამემდე, არიან განაწილებული და თითოეულს თავისი დროის შესაფერის სახელი აქვს:

1. განთიადის ლოცვა;
2. შუადღის ლოცვა;
3. დასავლის ლოცვა;
4. საღამოს ლოცვა;
5. ღამის ლოცვა.

ხოლო რაც შეეხება არასარიტუალო ლოცვა-ვედრებას, იგი სარიტუალო ლოცვამდეცაა შესაძლებელი, ამავე ლოცვაშიც და სარიტუალო ლოცვის მერეც. ავთანდილის ლოცვაც, როგორც ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, არ არის არც მუსლიმური სარიტუალო ლოცვის წესებით წარმართული და არც ქრისტიანული, სამაგიეროდ ცნება „ლოცვის“ ვიწრო გაგებიდან გამომდინარე, ანუ როცა იგი (ლოცვა) იგივეება წმინდა ადამიანური გასაჭირიდან გამოხატულ ვედრებასთან, ყველაფერი თავის ადგილზე დგება. მით უმეტეს, რომ მძიმე განსაცდელის ჟამს გმირებისაგან ლოცვის აღვლენა გარდა იმისა, რომ თავისთავად ეს ძალზე ბუნებრივი და ადამიანურია, მხატვრულ ლიტერატურაში მნიშვნელოვან ფსიქოლოგიურ დრამასაც ასახავს: 1. თვით უძლეველი გმირიც კი უმწეოქმნილა და ღმერთს შესთხოვს გამარჯვებას; 2. შეისმენს ღმერთი მის ვედრებას? 3. თუ შეისმენს; ე. ი. გმირი მართალ საქმეს ემსახურება და ა.შ. ავთანდილის ლოცვაც ცალკე აღებული უფრო ვედრებაა თავისი ფორმითაც და შინაარსითაც, ვიდრე სარიტუალო ლოცვა, სხვა დანარჩენზე პოეტი დუმს, რადგან როგორც ე. ხინთიბიძე მართებულად ასკვნის ასეთია „არადოგმატური რელიგიური ტენდენცია პოეტისა“. მართალია რუსთაველმა მიზგითში კი შეიყვანა ავთანდილი, მაგრამ ჩვენთვის საცნაური გახადა მისი ვედრება-ღალადისი („ღმერთო, ღმერთო გეაჯები...“), რომელიც აღთქმით სრულდება: „თულა დავრჩე გამსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე (813) და არა სავალდებულო სარიტუალო ლოცვა. ავთანდილიც ისე ავედრებს თავის სიყვარულს ღმერთს: „ნუ ამოჭფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა“ (812), როგორც მაჯნუნი ქაბაში:

„ტრფობის ვარამში ნებისყოფა არ შემისუსტო,
რათა სატრფომ არ დამაყვედროს გრძნობათ ცრიატი!
(ფიზული 1977: 53)

ყოველივე აქედან გამომდინარე, კითხვა – თუ კონკრეტულად რაში ვლინდება ავთანდილის მიერ მუსლიმური რელიგიის და მისი საღვთისმსახურო ნესების აბუჩად აგდება და შესაბამისად, რატომ უნდა „წარმოდგეს“ იგი რწმენისგან განდგომილად – ვერ პოულობს თავის სათანადო ახსნას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ რუსთაველის მიზანს სრულებითაც არ წარმოადგენს ისლამის უარყოფა ან თუნდაც მისი მიზანმიმართული ქადაგება-პროპაგანდა და ამდენად, ქართველ მეცნიერთა ზემოთ მოყვანილი არგუმენტები მოსაძიებელი და შესანაცვლებელია სხვა უფრო მყარი მტკიცებულებებით, რომლებიც ვითარებას უფრო ობიექტურად წარმოაჩენენ, რადგან:

1. როგორც გამოიკვავა, ქართველი მეცნიერები ჯეროვნად არ იცნობენ მუსლიმურ რელიგიას, თეოლოგიასა და ფილოსოფიას; ამდენად მათ არგუმენტებს, მოყვანილს ისლამისგან მოაზრებული ღმერთის თვისებებსა და ბუნებასთან დაკავშირებით, რუსთაველოლოგია აღმოსავლური სამყაროს კვლევის ასპექტში არასწორი მიმართულებით მიჰყავს.

2. ქართველი მეცნიერების მიერ პოემიდან მოყვანილ არცერთ მაგალითსა და არგუმენტში არ ჩანს ისლამის არც უგულუბელყოფა და, მით უმეტეს, არც „სარკაზმი და „ირონია“ მის მიმართ.

3. ჩანს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გმირების არამუსლიმობის დამტკიცება მხოლოდ ღვინის სმის გამო მყარი მეცნიერული არგუმენტი არ არის, რადგან აღმოსავლურ საგმირო თუ სამიჯნურო ეპოსებში უხვადაა საამისო მაგალითები.

4. „ავთანდილის ლოცვა“ არაფრით არ ეწინააღმდეგება ისლამს და იმის მომიზეზებით რომ იგი არ ჰგავს მუსლიმურ სარიტუალო ლოცვას, ვერ დავამტკიცებთ ავთანდილის რწმენისგან (ისლამისგან) განდგომილობას და მის ქრისტიანობას მხოლოდ ამაზე ვერ ავაგებთ.

დამოწმებანი:

ახალი აღთქმა 1991: ახალი აღთქმა და ფსალმუნები. სტოკჰოლმი: 1991.

გოგიბერიძე 1941: გოგიბერიძე მ. უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“. მნათობი, № 5, მაისი, 1941.

გორგანი ფახრ ედ-დინ 1964: გორგანი ფახრ ედ-დინ. „ვისრამიანი“. ა. გვახა-რიასა და მ. თოდუას რედაქციით). თბილისი: 1964.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. II., თბილისი: 1981.

ლექსიკონი 1985: არაბულ-სპარსულ სიტყვათა ლექსიკონი (აზერბაიჯანულ ენაზე). ბაქო: 1985.

ლობჯანიძე 2008: ლობჯანიძე გ. *მუჰამადის ცხოვრება*. თბილისი: „კავკასიური სახლი“, 2008.

მარი 1917: მარი ნ. *შოთა რუსთაველის ქართული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ და ახალი კულტურულ-ისტორიული პრობლემა* (რუსულ ენაზე). პეტერბურგი: 1917.

ნიზამი 2004: ნიზამი. *ლეილი და მაჯნუნი*. აზერბაიჯანულად თარგმნა სამედ ვურლუნმა. ბაქო: „ლიდერი“, 2004.

ნოზაძე 1958: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებრივ-მეცნიერებრივად*. სან-ტიაგო დე ჩილე: 1958.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.ს. *ლექსიკონი ქართული. ტ. I-II* (ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ). თბილისი: „მერანი“, 1991.

რუსთაველი 1966: შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*. თბილისი, 1966.

ფიზული 1977: ფიზული მ. *ლეილი და მაჯნუნი*. ბაქო: „გიანჯლიქი“, 1977.

ქოროღლი 2010: *ქოროღლი* (აზერბაიჯანულიდან თარგმნა ზეზვა მედულაშვილმა). თბილისი: „უნივერსალი“, 2010.

ყურანი 2006: *ყურანი* (ქართულად თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო გ. ლობჯანიძემ). თბილისი: „კავკასიური სახლი“, 2006.

სისტანელი : სისტანელი აიათულაჰულ-უზმა სეიდ ალი ჰოსეინი. *შარიათის განმარტებული საკითხები* (აზერბაიჯანულად თარგმანი როვშან ისლამოვისა და სხვებისა), ქ. ყუმი, ირანის ისლამური რესპუბლიკა.

ხინთიბიძე 2009: ხინთიბიძე ე. *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყარო*. თბილისი: „ქართველოლოგი“, 2009.

Oktai Kazumov

For Some Aspects of the Criticism of the Muslim Flow in The Night in the Panther's Skin

Summary

The paper deals with the revision of the notions expressed concerning the Muslim flow in *The Night in the Panther's Skin*, which are quite timely till today. More exactly, the opinions of N. Marr, K. Kekelidze and E. Khintibidze are considered in this article:

1) Considering God in Islam and marking Him off “the Supreme of The Night in the Panther’s Skin”;

2) So called “irony and sarcasm” that are presented in two aspects: a. sarcasm to Koran and Muslim ecclesiastics (“they were holding a conversation... I have no idea what nonsense they were talking about”) b. irony to the merchants (“holding the religion of Mohammed, having never drunk new wine”);

3) “Avtandil’s prayer in Mizgit” strictly separating such a prayer from Islam;

4) The voice of wine as a proving factor of being non-Muslims among the main characters of The Night in the Panther’s Skin”.

The considerations are presented in a new manner. Fundamental scientific research has been carried out concerning the designated issues and the following conclusions have been reached:

1) In Islam God is “Well-wisher”, “Gracious” and “Merciful” that proves the text of Koran and its exegetics; The surahs of Koran starts with the formula “In the name of Allah, Most Gracious, Most Merciful”;

2) In the extracts taken from The Night in the Panther’s Skin that are presented as arguments, there is no irony or sarcasm based on religion towards Islam as in every religion those who went into convulsion used to be brought to consciousness through reading holy books and prayers. Accordingly, “talking nonsense” does not refer to Koran but those people who think of Tariel having gone into convulsion. As for the merchants from Baghdad, there is no irony based on religious factor to them since the merchants describe themselves as “holding the religion of Mohammed, having never drunk new wine”. Due to the fact that they do their best to endear themselves to Avtandil, it is quite unclear why they would have decided to refer to self-irony.

3) There is no contradiction between Avtandil’s prayer in Mizgit and Islam as his prayer is more imploring than a ritual prayer;

4) The heroes of the east epos drink wine too despite being Muslims as well as those characters of The Night in the Panther’s Skin who are definitely Muslims (The king of Gulansharo, Usen).

ფსიქოლოგიური პასაჟები „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის რენესანსული მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი უმთავრესი განმსაზღვრელი ფაქტორი ადამიანის ფსიქიკის უღრმესი შრეების წვდომა და მისი შემეცნება გახლავთ. აღნიშნულ საკითხის შესახებ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში არაერთი ნაშრომი მოიპოვება. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის წიგნი, რომელიც სხვადასხვაგვარი ნაკითხვის, ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. ამავდროულად, მის სიდიადესა და მნიშვნელობაზე ისიც მეტყველებს, რომ მკითხველი პოემის ყოველი ნაკითხვისას, მისთვის თითქოს ნაცნობ ეპიზოდებსა და სიტუაციებში, გმირთა სახე-ხასიათებში, მათ სიტყვა-ქმედებაში ახალ შრეებს, პლასტებსა და ნიუანსებს აღმოაჩენს. ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟები პირველი სახე-ხასიათებს ქმნიან ქართულ მწელობაში.

ნ. ნათაძე საუბრობს რა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა სახე-ხასიათებზე, დასძენს: „რუსთველის იდეალურ სახეებს ახასიათებს სხვა თვისებაც, რომელიც მათ ცოცხალ ადამიანებად ხდის და არა იდეალურ სქემებად... ესაა სრული ფსიქოლოგიური სიმართლე და სიზუსტე, რომელიც გმირთა მოქმედებისა და განცდების ყველა პერიპეტიებშია დაცული და ამ ჰიპერბოლურად გამოთქმულ გრძნობის დინამიკას რეალურს ხდის“ (ნათაძე 1966: 110).

ფსიქოლოგიზმი, რომელიც გასდევს მთელ „ვეფხისტყაოსანს“ ავტორის მიერ პერსონაჟთა და სიტუაციათა ხატვისას ვლინდება. ჩვენი დაკვირვების საგანი სწორედ ამ მხრივ საინტერესო პასაჟებია. ვფიქრობთ, ფსიქოლოგიური დატვირთვით ასმათისა და ტარიელის „აშვიკობა“ ერთ-ერთი გამორჩეული ეპიზოდია.

მოკლედ შევახსენებთ ტექსტის მოცემული მონაკვეთი შინაარსს. ნესტანის ნახვით დაბნედილი ტარიელის სულიერი მდგომარეობა სახლში დაბრუნების შემდეგ უფრო დამძიმდა. ამ დროს მას შეატყობინეს, რომ ასმათის მონა იყო მისული. მან ტარიელს

სააშვიკო წიგნი გადასცა. ტარიელი ამ ამბავმა დიდად გააკვირვა, თუმცა გადანწყვიტა:

მიუყოლობა არ ვარგ-ა, დამნამებს უზრახობასა,
ჩემგან იმედსა გარდასწყვედს, მერმე დამიწყებს გმობასა,
დავწერე, რაცა პასუხად ჰმართებდა აშვიკობასა (363, 2,3,4).*

მიუხედავად დიდი სიმძიმისა და დარდისა, ნესტანზე გამიჯნურებული ტარიელი საკმაოდ გონივრულად მსჯელობს, ითვალისწინებს სხვადასხვა ფაქტორს და მეტად წინდახედულად იქცევა, რაც ერთობ საკვირველია მისი ფსიქო-სომატური მდგომარეობიდან გამომდინარე. ასმათისა და ტარიელის შემდგომი მიმონერა ამირბარისთვის კვლავ მძიმე სულიერ ვითარებაში გრძელდება. ყველაფერს ნათელი ასმათის ამირბართან პირველად ნარდგომისას ეფინება.

ტექსტიდან ვიგებთ, რომ აშვიკობისთვის მისული ქალი ხალიჩასთან იდგა და ტარიელთან მიახლების ღირსად არ მიიჩნევდა თავს. ტარიელი გააკვირვებული იყო ქალის საქციელით და ამიტომაც ამგვარად მიმართა:

მანდა რად ჰზი შენ, თუ სიყვარული ჩემი გჭირსა?
მან პასუხი არა მითხრა, ჩემთვის ჰგვანდა სიტყვა-ძვირსა (376, 3,4).

– ამბობს გმირი.

ტარიელი, როგორც მოხმობილი ტაეპებიდან ჩანს, გააკვირვებული იყო იმითაც, რომ აშვიკობის მსურველი და წამომწყები ქალი ამ საქმისთვის შეუფერებლად იქცეოდა, კერძოდ, მას თაყვანი სცა და მორცხვად შორს დადგა „მიჯნურისგან“, მოაშვიკის სიტყვაძვირობამაც გააკვირვა ამირბარი.

თავის მხრივ, ძალიან საინტერესოა, ასმათის შემდგომი სიტყვა-პასუხი, რომ მას ძალიან რცხვენოდა საკუთარი საქციელის, თუმცა გახარებული იყო იმ ფაქტით, რომ ტარიელმა უარი არ თქვა მასთან აშვიკობაზე, რაც მაჩვენებელი გახლდათ იმისა, რომ არც თუ ისე უღირსი იყო და ამისთვის ღმერთს ჰმადლობდა. ვფიქრობთ, ასმათის ეს სიტყვები ქალური ფსიქოლოგიის მაჩვენებელია. მიუ-

* ციტირებებისთვის გამოყენებულია „ვეფხისტყაოსნის“ 1966 წლის გამოცემა (სარედაქციო კოლეგია: ი. აბაშიძე, ა. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე, გ. წერეთელი).

ხედავად ასეთი სიტუაციისა და მდგომარეობისა, ასმათმა საკუთარ თავზე იფიქრა, ქალური აღტაცებით უთხრა ტარიელს, რომ ასეთი მოყმის აშიკობაზე დათანხმება ნიშნავდა იმას, რომ თავად თვალად არ დაინუნებოდა და მასთან ღირდა ურთიერთობა. რაც მთავარია, ასმათი ამას თავისთვის, გულში კი არ ამბობდა, არამედ ხმამაღლა წარმოთქვამდა და ტარიელს უზიარებდა თავის განცდებს. ამავდროულად იგი ამგვარი ფრაზებით ამირბარის სასურველობაზეც აკეთებდა აქცენტს.

აღნიშნული ეპიზოდის შესახებ თ. ხვედელიანი წერს: „ასმათი უმაღლესი არისტოკრატიის წრიდან გამოსული, განათლებული და განსწავლული, სიმდიდრესა და ფუფუნებაში აღზრდილი სეფექალია... როგორც ჩანს, სხვის თვალში, ასმათს ჰქონდა უფლება ამირბარის სიყვარულზე ეოცნება და თავისი გრძნობა არ დაეფარა, რადგან ორივე მაღალი არისტოკრატიის წიაღში დაიბადა და აღიზარდა... როდესაც ნესტანის ფარული გრძნობა ასმათისთვის ცხადი გახდა, მან უყოყმანოდ ანაცვალა მეგობრის სურვილს საკუთარი სახელი და ღირსება, არ დაერიდა სასახლის ჭორებსა და მითქმამოთქმას და ტარიელისთვის განკუთვნილ სამიჯნურო ბარათს უყოყმანოდ მოაწერა ხელი, მოგვიანებით, კიდევ მეტი გაბედულება გამოიჩინა და ტარიელს თავად ეწვია“ (ხვედელიანი 2005: 231-232).

როგორც ტექსტიდან ჩანს, დამალული საქმე გაცხადდა, საბოლოოდ გაირკვა აშიკობის წამომწყების ვინაობა. თუმცა ამით მაინც არ დასრულებულა ასმათისა და ტარიელის „აშიკობის“ ამბავი. როდესაც ნესტანი და ტარიელი ერთმანეთს მიჯნურობას გაუცხადებენ, ინდოთ ასული მათი ფარული მიმონერისა და შეხვედრების დასამალად და ტარიელის კოშკში მისვლის გასამართლებლად, კვლავ ასმათისა და ტარიელის „აშიკობას“ იყენებს. ასმათი ეუბნება ტარიელს:

მე მიბრძანა, ესე ვქმნათო, ესე სჯობდეს:
ვინცა განახოს, ჩემგან მისსა საუბნარსა ვერა სცნობდეს,
ჩემად ნახვად მოვიდოდეს, შენ ვითამცა გაშიკობდეს;
და-ცა-მვედრა: ამირბარსა უთხარ, ასრე ნამუსობდეს. (386)

ტარიელმა, როგორც ვიცით, მოინონა ნესტანის ჩანაფიქრი, მათი მიჯნურობის ასმათთან „აშიკობად“ წარმოჩენის შესახებ: „მეკეთა ესე თათბირი, სიბრძნე გულისა მისისა“. და მართლაც, მათი შემდგომი ურთიერთობა კვლავ ასმათის შუამავლობით გაგრძელდა.

ყოველივე ზემოთთქმულიდან ცხადი ხდება რომ, მოხმობილი ეპიზოდი გარკვეული ფსიქოლოგიური დატვირთვის მქონე პასაჟია, რომელიც გამოკვეთს ასმათის ხასიათის შტრიხებს, მის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს, კერძოდ, მისი სახე გაიაზრება როგორც ნესტანის თანამდგომის, თანამზრახველისა და მეგობრისა. იგი ნესტანის გამო მზადაა მისთვის მიუღებელი და სამარცხვინო საქციელიც კი ჩაიდინოს.

ზემოაღნიშნული ეპიზოდიდან ძალიან საინტერესოდ წარმოჩინდა ტარიელის, როგორც ერთობ ჭეშმარიტი რაინდის ხასიათის ზოგიერთი შტრიხი. ჩვენი აზრით, ტარიელის საქციელი გამომხატველია იმდროინდელი საქართველოს არისტოკრატიულ საზოგადოებაში დამკვიდრებული „მიჯნურობის“ წესისა, რომლის თანახმად, მამაკაცი ვალდებული იყო, უყურადღებოდ არ დაეტოვებინა მასზე შეყვარებული ქალი, რასაც ამონშებს ჩვენ მიერ ზემოთ მოხმობილი ტარიელისვე სიტყვები („მიუყოლობა არ ვარგ-ა, დამწამებს უზრახობასა, ჩემგან იმედსა გარდასწყევდს, მერმე დამინყებს გმობასა“). ვფიქრობთ, ყველაზე საინტერესოა ნესტანის სახე-ხასიათის ის შტრიხები, რომელებიც გამომჟღავნდა სწორედ ამ ეპიზოდში, კერძოდ, იმ ქმედებით, რითაც დაიწყო მან ტარიელთან ურთიერთობა (ვგულისხმობთ ასმათის სახელით დაწყებულ „აშიკობას“). საინტერესოა, რა მიზანი ამოძრავებდა თავისი მსახურის სახელს ამოფარებულ ქალს, როცა იგი ინდოეთის ამირბარს „სააშიკო“ წერილს უგზავნიდა. იყო ეს ტარიელისთვის უბრალო გამოცდა, წავიდოდა თუ არა იგი საერთოდ ამგვარ „მსუბუქ აშიკობაზე“ უცხო ქალთან, თუ ეს იყო ნესტანის რალაც სხვა ინტერესით გამონვეული? როგორ მიიღებდა ტარიელი ქალის ინიციატივით წამოწყებულ ურთიერთობას?! ან იქნებ ნესტანს ამირბარის „რიდი“ და „კრძალვა“ ჰქონდა და მიჯნურობის გასაცხადებლად პირველი ნაბიჯის გადადგმა ეძნელებოდა და ერცხვინებოდა?

ვფიქრობთ, უკანასკნელი მიზეზი უფრო სარწმუნოა. ნესტანი პოემაში ნამდვილად არაა მორიდებულ ქალად წარმოდგენილი. ის ვეფხვისდარია, შემეტევი და მოურიდებელი. ანალოგიურ სიტუაციაში (მიჯნურობის გაცხადება) მყოფი თინათინი ავთანდილის წინაშე უფრო მეტი სითამამით გამოირჩევა. გავიხსენოთ მისი სიტყვები:

აქანამდის ნაუბარსა თუცა ვერას ვერ გატყვია,
მაგრა შორით სიყვარული შენგან ჩემი შემიტყვია.(130, 1,2)
...ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად. (131, 3)

ამგვარი სითამამე, შესაძლოა, არც იყო გასაკვირი მეფე ქალისგან (ავთანდილს ეს ხომ არც გაჰკვირვებია), მაგრამ ნესტანიც თუ მეფე არა, მეფის ასულია. მაშინ რატომ იქცევა იგი ამგვარად, შეფარვით, სხვისი ნიღბით? საფიქრებელია, რომ მას აინტერესებდა ტარიელის ხასიათის მისთვის ჯერ კიდევ უცნობი დეტალები, რასაც შენიღბვით (ასმათის გზით) გაარკვევდა, კერძოდ, ტარიელი ქალისგან გამხელილ სიყვარულს როგორ უპასუხებდა, დაჰყვებოდა თუ უარყოფდა. მას არ უნდა ჰქონოდა ამის შიში. თავად პირველს რომ გაემხილა სიყვარული, ამირბარი უპასუხოდ არ დატოვებდა მის ამ გაბედულ ქმედებას, რადგან შემდგომში, როგორც ირკვევა, ნესტანი იმთავითვე მიხვდა ფარსადანთან ერთად კოშკში მისული ტარიელის დაბნედი მიზეზს. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ ზემოაღნიშნულთან ერთად, მიზეზი ნესტანის ამირბარისადმი მორიდებასა და კრძალვაში უნდა ვეძებოთ. მართალია, ქალ-ვაჟი ერთად „განაზარდები“ იყვნენ, მაგრამ ფარსადანის გადაწყვეტილებით, შემდგომ ცალ-ცალკე დაიწყეს მათი გაზრდა, ნესტანს სამეფოდ წვრთნიდნენ, ტარიელი კი მამასთან დააბრუნეს. ამდენად, მონიფულობის ასაკში, როდესაც ყალიბდება ადამიანის ცნობიერება, მისი ბუნება-ხასიათი, ისინი პიროვნულად ერთმანეთს აღარ იცნობდნენ. ვფიქრობთ, ნესტანი ამ ნაბიჯით ტარიელის დამოკიდებულებასაც გაარკვევდა ამ საკითხისადმი, თანაც დიდი ხნის განშორებისა და უნახაობის შემდგომ ფარსადანის ასულს, მართლაც, შესაძლებელია, რიდი ჰქონოდა ამირბარისა. ამიტომ აირჩია მან ამგვარი გზა, რადგან წერილით სიყვარულის და, ზოგადად, უმტკივნეულები სულიერი განცდების გადაცემა უფრო ადვილია. ამ შემთხვევაში ადამიანს არ უნევს „აღსარების“ თქმა ძვირფასი ადამიანის პირისპირ დგომისას; არ უხდება, არ ეშინია, არ ერიდება თვალის გასწორება და თავისუფლად ამბობს სათქმელს. აღნიშნული მოსაზრებების დამადასტურებელია ტარიელისა და ნესტანის პირველი შეხვედრის ეპიზოდი, როდესაც ნესტანი ერთ სიტყვასაც ვერ ეტყვის სატრფოს:

დიდხან ვდევ და არა მითხრა სიტყვა-ა მისსა მონასურსა,
ოდენ ტკბილად შემომხედნის ვითამცა რა შინაურსა. (398, 1,2)

ასმათმა გულდამძიმებულ ტარიელს ამგვარად აუხსნა ნესტანის საქციელი:

სირცხვილი აქვს საუბრისა, მერმე თავსა ჰკრძალავს ლალი. (400, 4)

შემდეგ შეხვედრაზე კი თავისი საქციელი ნესტანმა ამგვარად აუხსნა ტარიელს:

..ხამს ჩემგან სირცხვილი და რიდი ამირბარისა. (414, 4)

თუცა ჰმართებს დედაკაცსა მამაცისა დიდი კრძალვა,

მაგრა მეტად უარეა არა-თქმა და ჭირთა მალვა:

მე თუ ზე-პირ მიცინია, ქვე-ქვე მითქვამს იდუმალ ვა;

ძოლან ქალი გამოვგზავნე, ვქმენ მართლისა შემოთვალვა. (415)

ნესტანმა და ტარიელმა სიკვდილამდე სიყვარული და ერთგულება შეჰფიცეს ერთმანეთს. ამის შემდეგაც მათი მიჯნურობა ფარულად, ასმათისა და ტარიელის „აშიკობის“ სახელით გაგრძელდა, რასაც გარკვეული საფუძველი ეძებნება. იმდროინდელ საქართველოში და მომდევნო ეპოქებშიც ადამიანი არ იყო თავისუფალი სიყვარულის არჩევანში. პიროვნების გადაწყვეტილებას არ ითვალისწინებდნენ, მით უფრო, რომ დასაქორწინებელი ასაკი საკმაოდ მცირე იყო. რაც შეეხება სამეფო ოჯახს, აქ საქვეყნო ინტერესი იყო უმთავრესი და პიროვნებათა ბედის წარმმართველი. ამდენად, საკუთარი ინიციატივით სატრფოს არჩევა მიუღებელი იყო და ამას უმაღლესი არისტოკრატიის წარმომადგენელი არც კი დაუშვებდნენ.

ამგვარად, ტარიელისა და ასმათის „აშიკობის“ ეპიზოდი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით ერთ-ერთი საინტერესო და მრავალნახნაგოვანი შრეების შემცველია, რაც მრავალმხრივი ნაკითხვაგააზრების საშუალებას იძლევა. რუსთველი აღნიშნული პასაჟებით, რომლებიც ერთგვარი ინტრიგის შემცველია, იწყებს ტარიელისა და ნესტანის საიდუმლოებით მოცულ მიჯნურობის ამბავს. ზემოაღნიშნული ეპიზოდი გმირთა ხასიათის კონკრეტულ ფსიქოლოგიურ შტრიხებს წარმოაჩენს, რომელთა საშუალებით რუსთველი პერსონაჟთა ადამიანურ ბუნებას, მათ ინდივიდუალობას გამოკვეთს, რაც, თავის მხრივ, რენესანსული სულისკვეთების გამოხატულებაა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზისაა აღნიშნული, რომ რუსთველის მიერ ადამიანთა ფსიქოლოგიის ღრმა ცოდნისა და ნვდომის თვალსაზრისით მრავლისმთქმელ ეპიზოდს წარმოადგენს „ამბავი ავთანდილისა, ასმათს რომ ეუბნების ქვაბს შიგან“.

რუსთველოლოგიაში, უმეტესწილად, ამ თავის მიხედვით განიხილება ავთანდილის სახე-ხასიათი და ხაზგასმულია გმირის მი-

ერ ადამიანთა ფსიქოლოგიის შესანიშნავი ცოდნა და ამ ცოდნის საფუძველზე ქმედების უნარი.

აღნიშნულ ეპიზოდში რუსთველს საუცხოოდ აქვს წარმოჩენილი ავთანდილის ფსიქოლოგიური პორტრეტი, რომელსაც პოეტი ფაქიზად და დიდი სიზუსტით ძერწავს. „სევდის მუფარახი“ და „გონიერთა დასტაქარი“ ავთანდილი, რომელიც პოემის ყველა პერსონაჟისგან გამოირჩევა თავისი ბუნების სინატიფით, შორსმჭვრეტელობით, გონიერებითა და სიბრძნით, გამოირჩევა ასევე ადამიანთა ფსიქოლოგიის ღრმა ცოდნით, რაც საკუთარი თავისა და სამყაროს შეცნობის მეშვეობითაა განპირობებული. ავთანდილი მოყმეა, რომელსაც კარგად აქვს გააზრებული, თუ „ვინ არის, სიტგან მოსულა, სად არის, წავა სადაო“. მოხმობილი პასაჟიდან კარგად ჩანს ადამიანის ბუნების ურთულესი შრეების, ფსიქოლოგიური განწყობის ღრმა ცოდნა. ამის დასტურია ავთანდილის მიერ მტრადქმნილი ასმათის სამოყვროდ, დად და დობილად შემობრუნების ფაქტი, რასაც პერსონაჟი ნაბიჯ-ნაბიჯ, ქალის ბუნებაზე, მის ფსიქოლოგიაზე დაკვირვებითა და განსჯით აღწევს. ავთანდილი თავდაპირველად ღმობიერად მოეპყრობა ქალს, შემდეგ სიკვდილითაც დაემუქრება, საბოლოოდ კი მოყმის გონებამახვილობა ვლინდება. მოთქმით მტირალი ავთანდილის თვალსა და ყურს, ასმათის მტიციცე უარის მიღების შემდეგ, არაფერი ეპარება და უმალ შეამჩნევს ქალის ხასიათის ცვალებას. მტირალი ავთანდილისგან სიტყვა „მიჯნურის“ ხსენება ასმათის შემობრუნების საწინდარი ხდება.

რუსთველოლოგიაში ავთანდილის სახეს ძირითადად ტარიელთან მიმართებით განიხილავენ ხოლმე. მ. ელბაქიძის თქმით, ამ ორ პერსონაჟს შორის „განსხვავება გვაქვს „ცნობის“ (განსჯის უნარის) „სიშმაგესა“ და „სისრულეში“, რომელიც სიტუაციათა მიხედვით ორივე მთავარ პერსონაჟს ახასიათებს. თუმცა ამ მხრივ, ტარიელი უფრო „ცნობა-შმაგია“ („მიუხედავად გონიერებისა, თავის სიბრძნეს საკუთარ ქცევაში ვერ ავლენს“), ავთანდილი კი, „ცნობა-სრული“ (ელბაქიძე 2007).

საინტერესოა, ავთანდილი ამ ეპიზოდში „ცნობა-სისრულისა“ და „ცნობა სიშმაგის“ მიხედვით, რომელს განეკუთვნება. თავდაპირველად ავთანდილის საქციელი მისი მხრიდან ვითარების სწორი განსჯის უნარზე მიუთითებს, იგი სამჯერ სთხოვს დახმარებას ასმათს, თავს შეაცოდებს, ეტყვის, რომ ძალიან დიდი გზა გამოიარა,

ბევრი გასაჭირი მოითმინა, რომ უცხო მოყმის ამბავი შეეცყო. მესამე ცდის შემდეგ კი ავთანდილი კარგავს მოთმინების უნარს და ხდება „ცნობა-შმაგი“, ანუ ისეთი, როგორსაც მას მკითხველი არ იცნობს:

ეგრე უთხრა: მე ეზომი ჯავრი ვითა შეგარჩინო?
რაგვარა თუ ამატირო, ცრემლი ცუდად დამადინო?
გიჯობს, მითხრა, ამის მეტი მართ აღარა არ განყინო,
თვარა, ღმერთმან მტერი ჩემი მოკლას, ვითა მოგაკვდინო! (240)

ასმათისგან კვლავ უარყოფითი პასუხის მიღების შემდეგ ავთანდილის საქციელი, ვფიქრობთ, არის არა „ცნობით“ ნაკარნახევი, არამედ ეს ის ბუნებრივი მდგომარეობაა, რომელიც სასონარკვეთილ ადამიანს ეუფლება: „გაუშვა და ცალკე დაჯდა, ტირს, დაინყო ცრემლთა ფრქვევა“. ბოლომდე „ცნობა-სრული“ ავთანდილი ხდება მაშინ, როდესაც მიხვდება, რომ სიტყვა „მიჯნურის“ ხსენება ქალზე სასიკეთოდ მოქმედებს და სპეციალურად იმეორებს მას ხშირად („იტყვის, თუ: ამა სიტყვითა მას ფერი შეეცვალე“). მოცემული ეპიზოდით კიდევ ერთხელ მტკიცდება, რომ ავთანდილის მიჩნევა მხოლოდ „გონისმიერ“ პერსონაჟად არ არის მართებული. არამედ აქ უნდა ვისაუბროთ მის „ცნობა სისრულესა“ და „ცნობა სიშმაგეზე“. ავთანდილის მიერ ასმათის დაყოლიების ეპიზოდი წარმოადგენს საფეხურებრივ განვითარებას ავთანდილის ფსიქიკური მდგომარეობისა, რომელიც საკმაოდ ბუნებრივი ჩანს და თავდაპირველად სასონარკვეთილი, ხოლო შემდგომ გონების კარნახით მოქმედი ადამიანის საქციელს წარმოადგენს. და თუ მაინცდამაინც პოემაში აუცილებელია პერსონაჟთა დაყოფა „ცნობა სისრულისა“ და „ცნობა სიშმაგის“ მიხედვით, „ცნობა-სრულთა“ სიაში, ვფიქრობთ, აუცილებლად უნდა შევიდეს ასმათიც, რადგან მისი ყოველი ქმედება ცხადყოფს, რომ მისი საქციელი ყოველთვის წინასწარაა განსჯილი გონებით და მხოლოდ ამის შემდეგაა განხორციელებული.

ვფიქრობთ, ამ ეპიზოდში, ფსიქოლოგიური პასაჟის როლს ასრულებს არა მარტო ავთანდილის მიერ ასმათის დასაყოლიებლად (რათა გაუმხილოს ქალმა მას უცხო მოყმის ვინაობა) გამონახული გზა, არამედ ასმათის მიერ ავთანდილის ტარიელთან უვნებლად შეყრისთვის არჩეული გზაც, რაც ასმათის გამჭირაობაზე და ქალისგან ტარიელის ხასიათის კარგ ცოდნაზე მეტყველებს:

ამას გვედრებ, მოიცადო, თავი სხვაგან არსად არო;
რა მოვიდეს, შევეხვეწო, ნუთუ ვით რა მოვაგვარო,
ერთმანეთსა შეგამეცნე, თავი შენი შევაყვარო,
თვით გაამბოს საქმე მისი, საყვარელსა გაახარო. (262)

– ეუბნება ასმათი ავთანდილს.

ტექსტის მიხედვით, ასმათი ავთანდილს გამოქვაბულში დამალავს და ცდილობს, მათი შეხვედრისა და გაცნობისათვის მშვიდობიანი ფორმა მონახოს, რაც მეტად რთული საქმეა და დიდ სიბრძნეს, ინტუიციასა და ენამჭევრობას მოითხოვს:

რათგან ღმერთსა ვაზირობა შენი ჩემზედ მოუგდია,
ვერ დავმაღავ უკეთესსა, რაცა საქმე გამიცდია. (276)

– ეუბნება ასმათი ტარიელს.

იგი ტარიელს დაარწმუნებს, რომ მისთვის აუცილებელია ისეთ ადამიანთან ურთიერთობა, რომელიც მას გვერდში დაუდგება, „შემქცევად“ ეყოლება და სიხარულს მოჰგვრის:

იგი გაეახლოს, ილხინე მისითა შემეცნებითა. (278)

ასმათი ფიცს დაადებინებს ტარიელს, რომ არ მოკლას მის საძებნად მისული უცხო მოყმე:

და ფიცე, არ მოკლა, არ იყო, არ სავნებლისა ვნებითა. (278)

ყმამან უთხრა: თუ მიჩვენებ, ვნახავ, დიდად გავიხარებ,
სიყვარულმან მისმან, ვისთვის სული მინდორს თავსა ვარებ,
არას ვუზამ უგუნურსა, არაოდეს გავამწარებ;
რაც ჩემგან ეამების, ვაამებ და შევიყვარებ. (279)

და მას მხოლოდ ამის შემდგომ ანახებს.

ეს ეპიზოდი ცხადყოფს, რომ ქალი კარგად იცნობს ტარიელის ფსიქიკას, მის ხასიათს, გრძნობა-განცდათა სიმძაფრეს, ქცევის წესს. აბსოლუტურად მართებულ გადანყვეტილებას იღებს და თანდათანობით, შეპარვით შეძლებს ტარიელის დაარწმუნებას. მისი მჭევრმეტყველება, სიტბოთი და მზრუნველობით წარმოთქმული სიტყვები ამირბარს მისთვის სასურველი ქმედებისკენ წარმართავს, ქალის დამაჯერებელი საუბარი ცნობას მოუმშვიდებს გმირს

და ავთანდილის სასიკეთოდ განაწყობს. მათი შეხვედრაც რაინდული ღირსებისა და ჰუმანიზმის წარმოჩენის საუცხოო ნიმუშია.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხვის დახოცვის სცენაზე, ტარიელის ქმედების ფსიქოლოგიურ საფუძვლებზე. მიზეზი ისაა, რომ მოცემული ეპიზოდი თავისი ფსიქოლოგიური სიღრმით უაღრესად დატვირთული პასაჟია პოემისა, რაც აზრთა მრავალგვარობის საფუძველი ხდება. ის, რაზეც მეცნიერები ერთხმად თანხმდებიან არის ასოციაციის საკითხი-ტარიელისთვის თავისი სატრფოს, ნესტანის სიმბოლო არის ვეფხი.

ზ. ავალიშვილის შეფასებით, „მთელი ის მძლავრი სცენა-ტარიელის ნაამბობი, ავთანდილმა თითქმის გონება დაკარგული, დახოცილ მხეცთა შორის, შამბნარში რომ იპოვა- რუსთველის მიერ უდიდესი და მგლოვიარე ხელოვნებითაა აღწერილი; ხოლო მისი შინაარსი პსიქოპათოლოგიის დარგს ეკუთვნის“ (ავალიშვილი 1931: 161).

ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ „ეს ერთ-ერთი ზეიმური, მხატვრულად სწორუპოვარი ადგილია რუსთაველის პოემაში. ის მოქარგულია უჩვეულო სილამაზის შინაგანი სიმკაცრით, რომელიც ძლიერი მიმზიდველობითაც ხასიათდება და უკადრი უკუგდებითაც, რაც თავის ერთობლიობაში „პირგამეხებული ვეფხის“ თუ „უნწყალო ჯიქის“ სახედ ყალიბდება, რომლის გულში ჩახვევა მხეცის მომაკვდინებელ კლანჭებში მოქცევას ნიშნავს, რომელსაც შეუძლია სიყვარული სიკვდილად აქციოს“ (ნუცუბიძე 1980: 285).

ვ. ნოზაძის აზრით, „აქ არის აღწერილი შესანიშნავი ფსიქოლოგიური სურათი. ტარიელმა წარმოიდგინა, თითქო ვეფხი და ლომი მიჯნურნი იყვნენ, ამ წარმოდგენამ მას საკუთარი სულიერი ვითარება გაახსენა, ისინი მოყვარულთ დაამსგავსა, თითქო შეყვარებულთა ნახვამ იგი გაახარა, პირადი სიყვარულის ცეცხლი დაუვსო, ჩაუქრა. მან წარმოიდგინა ვეფხი ნესტანად, ხოლო თავისი თავი ლომად (და „ლომად“ სთვლიდა იგი თავის თავს და ნესტანიც, და სხვაც). და როცა პირველი ლალობის, თამაშობის შემდეგ ერთმანეთს მათ ტოტი ჰკრეს და ვეფხმა თავისი სისუსტე ლომის წინაშე იგრძნო, გაიქცა; ლომი მას გამოეკიდა; ლომის მოქმედება ტარიელმა დაგმო და მას უსაყვედურა: შენ საყვარელს რად აწყენ? ფუ მაგა მამაცობა-

საო და იგი ხრმალით მოჰკლა. ეს სურათი უფრო ძლიერდება ვეფხის დაჭერით და ვეფხზე კოცნის ცდით. ამ წუთში ტარიელმა ვეფხი, ვითარცა სიმბოლო ნესტანისა, ნესტანად წარმოიდგინა, ვისი ცეცხლი ცხელი მას სწავდა და კოცნით მოისურვა ამ სიყვარულის ცეცხლის დავსება. მაგრამ ვეფხი მან ვერ დაამშვიდა და ისიც მოკლა. ვეფხთან მისმა ბრძოლამ მას მოაგონა ის პირველი შემთხვევა, როდესაც ის თავის საყვარელს, ნესტანს წაეკიდა. აქ მას ცოცხლად წარმოუდგა სურათი აპპერცეპციის ძალით და ამ ფსიქიკური განცდით მან გადმოგვცა ნესტანთან თავისი ურთიერთობის ამბავი“ (კვატაია 2003: 465-483). ვ. ნოზაძე დასძენს, რომ „ეს უნდა ყოფილიყო სიმბოლური კოცნა. ტარიელს აქ სურს აკოცოს ვეფხს, რომელიც მისთვის ნესტანის გამოხატულება არის, - ამით შესრულებულიყო კოცნა სიმბოლური, სიმბოლურ ხატზე“ (ნოზაძე 1975: 255).

ნ. ნათაძის შეფასებით ისეთ ქმედებას, როგორცაა ლომ-ვეფხვის დახოცვა, აქვს განვითარების საკუთარი შინაგანი ლოგიკა, იგი ფსიქოლოგიურადაა მოტივირებული (ნათაძე 1966). ნ. ნათაძე და ს. ცაიშვილი ლომ-ვეფხვის დახოცვის სცენის ასახსნელად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ნესტანის სახის გააზრებას და ამბობენ: „ნესტანის სამყარო ნამდვილი სისხლის და ხორცის ფერებშია ნახატი. ეს ბრძოლის, ვნებების, საბედისწერო სწრაფვათა შეჯახების სამყაროა, რომელთა შორის სიყვარული არ არის ერთადერთი. ამ სამყაროში ბატონობს და ნესტანს ასახიერებს ვეფხის ხატისიმბოლო. რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ნესტანისა და ტარიელის დამოკიდებულება უფრო რთულია, ვიდრე მხოლოდ ტრფობა და ურთიერთსწრაფვა. ეს ორი განსხვავებული ნების, ორი ამაყი და თავმოდნე პიროვნების დაპირისპირებაა“ ... „ტარიელისა და ნესტანის დამოკიდებულებაშიც ტრფიალი და წინააღმდეგობის გრძნობა, ერთიანობა და დაპირისპირებულობა ირაციონალურადაა შეზავებული ერთმანეთთან, რაც მათ ურთიერთობას თავიდანვე დაჰყვება, თავის კულმინაციას კი ტარიელისგან ვეფხის მოკვლის სცენაში აღწევს“ (ნათაძე ... 1966: 97-98).

რ. სირაძე ფიქრობს, რომ „ვეფხვის კოცნა იმგვარი ეგზალტაციაა, როცა კაცი ველარ ერევა თავის გრძნობას და გახელება სიამოვნებად ექცევა. ამგვარი სიმბოლო „მამაცთა უაზრობაა“. ვეფხვის კოცნა სიმბოლოა სიკვდილ-სიცოცხლის მთლიანობის შეგრძნებისა. სიცოცხლით სავსება სიკვდილს ეთამაშება. სიცოცხლით სავსება

სიყვარულია და თუ სიყვარული ბადებს სიცოცხლეს, ის სიკვდილსაც ბადებს. ტარიელი კლავს ვეფხს, რომ ამ სიკვდილით სიკვდილი დათრგუნოს. სპობს სიკვდილის ცოცხლად არსებობას, კლავს ვეფხვს და მას გადააქცევს სიყვარულის „წმინდა სიმბოლოდ“-ვეფხვის ტყავად, რათა თვითონ „შეიმოსოს“ სიყვარულით, მაგრამ მისთვის სიყვარული რჩება ოდენ ესთეტიკურ ფაქტორად და აქედანვე მოდის მისივე შეგრძნება უკმარისობისა“ (სირაძე 1987: 35).

საინტერესო მოსაზრება აქვს ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხვის შესახებ ნ. სულავასაც. მისი აზრით, „იმისათვის, რომ ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანში დაიბადოს „ახალი ადამიანი“, მათში „ძველი ადამიანი“ უნდა მოკვდეს. ამის დამადასტურებელია გამარჯვება ლომსა და ვეფხვზე. ამ ქმედებით ტარიელი თითქოს „კლავს“ მის და ნესტან-დარეჯანის წარსულს. ამის შემდგომ სულიერად აღმდგარმა ტარიელმა ნესტან-დარეჯანი უნდა იპოვოს და გაათავისუფლოს, ინდოეთი „ძველიდან“, ფარსადანის მონური მორჩილებიდან გამოიყვანოს“ (სულავა 2007: 339).

ნ. გონჯილაშვილის აზრით, „ტარიელის ვეფხვთან ბრძოლა, ამ შემთხვევაში, საკუთარ განცდათა წინააღმდეგ ბრძოლაა. ტარიელისათვის სინამდვილეს აზრი აქვს დაკარგული. იგი მისთვის აღარ არსებობს ნესტანის გარეშე. დაღუპული სიყვარული სასონარკვეთის სათავედ იქცა: ველარ გავუძელ, იგიცა მოვკალ გულითა ხელითა (900), – ამბობს ტარიელი.“ (გონჯილაშვილი 2000).

წაწარმოებიდან ვიგებთ, რომ ავთანდილის მომლოდინე ტარიელი, შეწუხებული გამოქვაბულში ყოფნით, მინდორში წავიდა. შამბნარის გავლის შემდეგ იგი ქედს გადაღმა აღმოჩნდა, სადაც ასეთი სურათი იხილა: ლომ-ვეფხვი, რომლებიც ტარიელმა მიჯნურებს ამსგავსა („სახედ ვამსგავსენ მიჯნურთა“) და მათი ნახვით გაიხარა, ჯერ საამოდ აღერსობდნენ, შემდგომ წაეკიდნენ და სიკვდილისთვისაც კი არ ინდობდნენ ერთმანეთს:

პირველ ამოდ ილაღობეს, მერმე მედგრად წაიკიდნეს:
თვითო ტოტი ერთმანეთსა ჰკრეს, სიკვდილსა არა დაჰრიდნეს,
გამოჰრიდა ვეფხმან გული, – დედათა-მცა გამოჰრიდნეს! –
ლომი მედგრად გაეკიდა, იგი ვერვინ დაამშვიდნეს. (910)

ტარიელი გაბრაზდა ლომის საქციელის გამო, ის ფიქრობდა, რომ მიჯნურის წყენინება არამამაცული საქციელი იყო, ამიტომ

ვეფხისტყაოსანმა მოყმემ მოკლა ლომი „თავსა გარდავჰკარ, მო-ცა-ვკალ, დავჰხსენ სოფლისა თმობასა“, – ამბობს გმირი და ავთანდილს მოუთხრობს შემდგომ ქმედებებს:

ხრმალი გავსტყორცე, გარდვიჭერ, ვეფხი შევიპყარ ხელითა;
მის გამო კოცნა მომიხდა, ვინ მწვავს ცეცხლითა ცხელითა;
მიღრინვიდა და მანყენდა ბრჭკალითა სისხლის მღვრელითა
ველარ გაუფქელ, იგიცა მოვკალ გულითა ხელითა. (912)

ტარიელის თქმით, ამ ბრძოლამ მას თავისი და ნესტანის კამათი გაახენა – „მომეგონა, ოდეს ჩემსა საყვარელსა წავეკიდე“.

საინტერესოა, იყო თუ არა მხოლოდ ეს მიზეზი ვეფხის მოსაკლავად საკმარისი?! ვფიქრობთ, ტარიელის მიერ დასახელებული მიზეზი ამ ეპიზოდის გააზრების ერთ-ერთი ფსიქოლოგიური შტრიხია და არა ერთადერთი. ავტორს ლომ-ვეფხვი მიჯნურებად ჰყავს წარმოჩენილი („სახედ ვამსგავსენ მიჯნურთა“), ერთ-ერთი მიჯნურის სიკვდილის შემდეგ კი ძნელად სარწმუნოა, რუსთველს გამართლებულად მიაჩნდეს მეორე მიჯნურის სიცოცხლე, რაც ტექსტში არაერთგზისაა გაცხადებული და მთელი პოემაც ხომ მიჯნურთა „სიკვდიმდე“ ერთადმყოფობის, ამქვეყნიური ბედნიერების მოპოვებისთვის დაუცხრომელი ბრძოლის მონოდება-ქადაგებაა. ჩვენი აზრით, სწორედ ამიტომ კლავს ტარიელი ვეფხვს და ამით მას საშუალებას აძლევს იმ ქვეყნად მაინც იყოს თავის ლომთან ერთად ბედნიერი. ამ მოსაზრებას ცხადად ეხმიანება და ამოწმებს ქაჯეთის ციხიდან ტარიელისთვის გაგზავნილი ნესტანის წერილი. იგი გვამცნობს, რომ ნესტანი მზადაა „უტარიელოდ“, ტანჯვაში „დადაგული“ და „ერთობ წყლულიანი“ გულით იცოცხლოს, თუ ეცოდინება „იმედად გულისად“, რომ მისი მიჯნური ცოცხალია:

შენი სიცოცხლე მეყოფის ჩემად იმედად გულისად,
გულისად ერთობ წყლულისა და ასრე დადაგულისად!
მომიგონებდი, გახსოვდი მე შენთვის დაკარგული სად;
ვზი მზრდელად სიყვარულისა, მის ჩემგან დანერგულისად. (1297)

ნესტანის სიტყვებიდან ჩანს, რომ მიჯნურთათვის „გაყრა“ და „შორს მყოფობა“ გულისტკივილთან ერთად „გულის იმედია“, თუნდაც „დადაგული გულისა“, რადგან კვლავმიახლებისა და შეყრის

იმედი აცოცხლებთ მოყვარეთ. ამიტომაც „ზრდიან სიყვარულს“, გულში ღრმად ჩანერგილს.

აღნიშნულ წერილში, თუ დაფუკვირდებით, ნესტანის ხასიათის სხვა შტრიხებიც ვლინდება, კერძოდ, თუ ტარიელი ნესტანს არ დაუფერებს და მაინც წავა მის გამოსახსნელად და „სხვათა მებრძოლთა წესითა“ მეომარ ქაჯებს შეებმება, ქალი უყოყმანოდ მოისწრაფავს სიცოცხლეს, რადგან მიჯნურის სიკვდილი მისი სიკვდილის ტოლფასი იქნება: „შენ მკვდარსა გნახავ, დავინვი, ვითა აბედი კვესითა“, „არამც სიცოცხლე უშენოდ!...ან თავსა კლდეთა ჩავიქცევ, ანუ მოვიკლავ დანითა“, „აქათ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი“ – ამბობს ნესტანი. ეს სიტყვები ქალის უკომპრომისობის დასტურია, ერთგვარი გაფრთხილებაა მიჯნურისა. ამავედროულად, ტარიელის სიცოცხლის შესანარჩუნებლად გამიზნული ფრაზები (თუმცა, ნესტანმა მშვენივრად იცის, რომ ტარიელს ვერ შეაჩერებს; ამირბარი მიჯნურის მოწოდებით უყოყმანოდ მიდის ხატაეთში და სატრფოს გამოსახსნელად დაიშურებდა სიცოცხლეს?!), სრული ჭეშმარიტებაა. მკითხველი დარწმუნებულია და ერთი წუთითაც არ ეპარება ეჭვი, რომ ამირბარის სიკვდილის შემთხვევაში ნესტანი თავს არ იცოცხლებს, „უმისყმისოდ“ სიცოცხლეს აზრი არ აქვს. სიკვდილის შემთხვევაში მათ ის იმედი ასულდგმულებთ, რომ „მუნ“ შეიყრებიან და სასუფეველში მოიპოვებენ სრულ ბედნიერებას. მთელი „ვეფხისტყაოსანი“ იმ აზრითაა გაჯერებული, რომ სიკვდილსა და სიცოცხლეში მიჯნურები ერთად უნდა იყვნენ.

მიჯნურის საიქიოში ნახვის და მასთან ერთად იმ ქვეყნად ბედნიერად ყოფნის აზრია გამოთმული ნესტანის შემდეგ სიტყვებში: „მუნა გნახო, მანდვე გსახო, გამინათლო გული ჩრდილი, თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილი-მცა მქონდა ტკბილი“ (1305, 3, 4).

ამგვარადვე მსჯელობს ტარიელი მაშინ, როცა ავთანდილი მას ლომ-ვეფხვის დახოცვის შემდეგ დაბნედილს იპოვის და მოასულიერებს. ტარიელს უკვე ყოველგვარი იმედი აქვს გადანურული, რომ ნესტანი ცოცხალია („მისკე მივალ მხიარული“, „მუნ მეცა მივალ“) და მხოლოდ მარადიულ სასუფეველში აქვს მისი ნახვის იმედი:

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,
მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით! (883, 2,3)

მისკე მივალ მხიარული, მერმე იგი ჩემკე იროს,
მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს. (884, 2, 3)

მოსმობილი ტაეპების მიხედვით, როგორც ჩანს, რუსთველის პერსონაჟები „მწარე“ სიცოცხლის შემთხვევაში „ტკბილი სიკვდილის“ იმედით არიან აღვსილნი და ამქვეყნად ვერმიღწეულ ბედნიერებას იმ ქვეყნად მოელიან; ამგვარი რწმენა და ოცნება ნუთისოფლის უკუღმართობას უფერმკრთალებთ.

ლომ-ვეფხვის დახოცვის ეპიზოდში, რაც რუსთველოლოგიაში არაერთგანაა აღნიშნული, ლომ-ვეფხვი ტარიელის წარმოსახვაში მიჯნურებს განასახიერებს. მათ და მათს ქცევას ამირბარი საკუთარ თავსა და ნესტანს ამსგავსებს. გამოთქმული თვალსაზრისი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეცნიერთა შორის საცილო არ არის. ლომ-ვეფხვის დახოცვის გააზრება-ახსნას კი სხვადასხვაგვარი ფსიქოლოგიური საფუძველი ეძებნება. ვფიქრობთ, ეს ეპიზოდი კიდევ ერთხელ ცხადყოფს რუსთველის მიერ პოემაში არაერთგზის გამოთქმულ აზრს – მიჯნურთა ერთად მყოფობის აუცილებლობის შესახებ. სიცოცხლეში ერთად და სიკვდილშიც ერთად – ასეთია მათი ცხოვრების წესი და საზრისი. ამდენად, მოცემულ ეპიზოდში ლომის სიკვდილი მიჯნური ვეფხვის სიკვდილის სანინდარი ხდება. ტარიელი ამ ფაქტით სიყვარულს არ კლავს, პირიქით, მარადისობაში გადააქვს. ჩვენ მიერ გამოთქმული შეხედულება, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს და არ ეწინააღმდეგება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმულ მრავალრიცხოვან მოსაზრებას. ჩვენი მოკრძალებული შეხედულება მკითხველი ფენომენის, ალქმის თავისუფლებისა და აზრის პლურალიზმის მაჩვენებელია, რომელიც საერო ჟანრის ნაწარმოებს მუდამ თან ახლავს.

დამონებიანი:

ავალიშვილი 1931: ავალიშვილი ზ. *ვეფხისტყაოსნის საკითხები*. პარიზი: 1931.

გონჯილაშვილი 2000: გონჯილაშვილი ნ. *შოთა რუსთაველის პოემის სათაურის სახისმეტყველება*. მაცნე (ელს), №1-4, 2000.

ელბაქიძე 2007: ელბაქიძე მ. *ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი შუასაუკუნეების ფრანგულ რაინდულ რომანთან ტიპოლოგიურ მიმართებაში*. თბილისი: 2007.

კვატაია 2003: კვატაია მ. ვიქტორ ნოზაძის არქივიდან. *ლიტერატურული ძიებანი*. XXIV. თბილისი: 2003.

ნათაძე 1966: ნათაძე ნ. *რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი*. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1966.

ნათაძე ... 1966: ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს. *შოთა რუსთველი და მისი პოემა*. თბილისი: „განათლება“, 1966.

ნოზაძე 1975: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება*. პარიზი: 1975.

ნუცუბიძე 1980: ნუცუბიძე შ. *რუსთველის შემოქმედება*. შრომები. ტ.7. თბილისი: „მეცნიერება“, 1980.

რუსთველი 1966: რუსთველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი* (სარედაქციო კოლეგია: ი. აბაშიძე, ა. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა, ა. შანიძე, გ. წერეთელი). თბილისი: 1966.

სირაძე 1987: სირაძე რ. *ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები*. თბილისი: „განათლება“, 1987.

სულავა 1987: სულავა ნ. *შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“, ანუ გზა სამყაროს ჰარმონიისაკენ*. წერილები და კომენტარები (რუსულ ენაზე). იორდანიშვილი ს. „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე შესრულებული ბზკარედის გამოცემა. პეტერბურგი: 2007.

ხვედელიანი 2005: ხვედელიანი თ. ასმათის სახის გააზრებისთვის. *ლიტერატურული ძიებანი*. XXVI. თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამოცემა, 2005.

Shorena Kvantaliani

Psychological Passages in the “Knight in the Panther’s Skin”

Summary

The article – Psychological Passages in “The Knight in the Panther’s Skin” represents an analysis of several passages from the poem, particularly Asmat’s “attachment”, “the Story of Avtandil he told Astam in the cave” and demolishment of lion and tiger by Tariel. As a result of study and discussion the interesting features of characters were presented, their individual speech and affairs, which fulfill the psychological portraits of the characters with the new details and points. After conducting studies of the issue it became absolutely obvious that Rustaveli had an astonishing knowledge of personality psychology and individuals’ layers of soul.

„ქმნა მართლისა სამართლისა...“

1. საკითხის დასმისათვის

„ვეფხისტყაოსნის“ მართალმა სამართალმა, რომელიც ხმელ ხე-საც კი გაანედლებს თურმე, როცა განუხრელად სრულდება, კარგა ხანია მკვლევართა ყურადღება მიიქცია. დადგინდა, რომ ასეთი სამართლის პრობლემა პოემაში ფარსადან მეფესა და ტარიელს შორის არის წარმოქმნილი (ბარამიძე 1945: 190, 191, 212; კიკნაძე 2001: 15). კერძოდ, ფარსადანმა, სანამ ნესტანი ეყოლებოდა, რაკი მისი გვარისა იყო ტარიელი, იშვილა და სამეფო აღზრდისათვის საგანგებო პირებს ჩააბარა, მაგრამ როცა ნესტანი იშვა და უკვე შვიდი წლისას ქვეყნის გაძლოლის უნარი შეამჩნია, ტარიელი მამასვე დაუბრუნა და მემკვიდრედ იგი გამოაცხადა. პოემაში არ ჩანს, როგორ მიიღო ფარსადანის ეს გადაწყვეტილება ტარიელის მამამ, სარიდანმა, სავარაუდოა, მშვიდად შეხვდა, **რადგან მამამ საკუთარი ასული ინდო-მა მემკვიდრედ**, მაგრამ მოგვიანებით, როცა ნესტანის გათხოვების დრო მოვიდა და მეფემ მის საქმროდ და ქვეყნის პატრონად ზვარაზ-მშაპის ძე მოინვია, ამას კი ველარ გაუჩუმდა დავაჟკაცებული და მამისეულ სახელოთა სრული მფლობელი ტარიელი და თავისი ლეგიტიმური უფლების დაცვისათვის ნესტანთან ერთად პრინციპულად დაუპირისპირდა მას. ამ კონფლიქტს კი, ბუნებრივია, ძალზე მძიმე შედეგი მოჰყვა როგორც დაპირისპირებულთა, ისე სამეფოს ცხოვრებაში. რუსთაველს ეს წინააღმდეგობა, რაკი პოემის სიუჟეტს სრულიად ახალ მიმართულებას სძენს, ჩვეული ოსტატობით აქვს გაშლილი და დასაბუთებული; ამიტომ **მოულოდნელი ჩანს, როცა მკვლევარნი, რომელნიც ამ საკითხს სწავლობენ, მართალი სამართლის დარღვევას ფარსადან-ტარიელის ხსენებულ დაპირისპირებაში კი არა, ტარიელის მიერ ზვარაზმელი სასიძოს მკვლელობაში ეძებენ და რაკი მხოლოდ იმ სტროფიდან ამოდიან, რომელშიც ამ მკვლელობის გადაწყვეტილება ზეა ლაპარაკი, თითქოს პოულობდნენ კიდევ**. რუსთველოლოგიას დღეს ეს თვალსაზრისი სრულიად უდავოდ მი-აჩნია, ამიტომ არაერთი ახალი ძიების საფუძვლადაც კი არის იგი აღებული, ტექსტის სათანადო შესწავლას კი, როგორც ირკვევა,

უფრო სხვაგვარ დასკვნამდე მივყავართ და ამაზე უნდა ითქვას უსათუოდ, რაკი ეს საკითხი ძალზე პრინციპული და როგორც ითქვა, არაერთი საკმაოდ შორის მიმავალი ძიების სანდო საფუძვლად არის უკვე მიჩნეული, შევეცდები, რაც შეიძლება ზუსტად მივყვე ტექსტის ჩვენებას და მხოლოდ მისგან გამომდინარე დასკვნებით ვიხელმძღვანელო. ეგების ამან გვიხსნას მეტი შეცდომებისაგან.

როცა ნესტანი დარწმუნდა, რომ ტარიელი არსებითად მხოლოდ დროის მოგებისა და სიტუაციაში კარგად გარკვევის მიზნით დაეთანხმა თურმე მეფე-დედოფალს მის გათხოვებაზე და რეალურად კი ხვარაზმელებს პირნიმნდად უპირებდა ამონყვეტას, როგორც კი ინდოეთის საზღვრებში გამოჩნდებოდნენ, უკიდურესად შეშფოთდა: ჯერ ერთი ასეთი გამოსვლა უსათუოდ მეფესთან დააპირისპირებდა მას, რასაც ინდოეთის გაპარტახება მოჰყვებოდა და მეორეც: უდანაშაულოთა დიდ სისხლში გაეხვეოდა. მას კი არც ერთი სურდა და არც მეორე. ამიტომ თავის ქალურ შესაძლებლობას მიმართა, უჩვეულოდ დაუტკბა მიჯნურს, ისიც კი მალირსა, ახლოს დამისვა, რის ნებაც მანამ არასოდეს მოუცია ჩემთვისო (536, 3), იგონებს შემდეგ ტარიელი, რითაც იმას მიაღწია, რომ დაარწმუნა შექმნილ ვითარებაში უფრო დაფიქრებული და თავშეკავებული მოქმედება იყო აუცილებელი:

მიბრძანა, თუ: „ხამს დიაცი, დიაცურად საქმედელად,
დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ, ვერ ვიქმნები შუა კედლად,
რა მოვიდეს, სიძე მოკალ მისთა სპათა აუნყველად.
ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად (540).

თუ ცალკე განვიხილავთ ამ სტროფს, იგი თითქოს მართლაც იძლევა ისეთი დასკვნის საფუძველს, რაც გაკეთებული აქვს კიდევ რუსთველოლოგიას, მაგრამ როცა მომდევნო სტროფიდან ირკვევა, რომ ამავე მკვლევლობას ნესტანი, **ახლა უკვე უბრალო, ანუ სრულიად უდანაშაულო კაცის სისხლის დაღვრად თვლის, ცხადია, იგი საეჭვო ხდება.** აი დავაკვირდეთ:

ასრე ქმენ, ჩემო ლომო და მჯობო ყოველთა გმირთაო,
მიპარვით მოკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთავო,
მისთა სპათაცა ნუ დაჰხოც, ზროხათა, ვითა ვირთაო,
დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთაო? (541).

ხოლო ამ „დიად“, ანუ დიდ სისხლში რომ სასიძოსიც იგულის-
მება, კარგად ჩანს ფარ-სადანის ენათვალადან ტარიელისადმი:

ხვარაზმშას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე“ (560, 1).

ახლა რუსთველოლოგიაში ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს, თითქოს
ამ პერიოდში ნესტანი ყმანვილურ თავნებობას არის მიცემული და
ტარიელსაც ისე ათამაშებს, როგორც სურს (ცინცაძე 1966: 242),
მაგრამ ამას არ ადასტურებს ტექსტი, როგორც ითქვა, ფარსადან-
მა ტარიელის ნაცვლად თავის მემკვიდრედ სწორედ იმიტომ გამოა-
ცხადა ჯერ კიდევ შვიდი წლისა ნესტანი, რომ იმ ასაკშიც კი მეფური
ქცევითა და თავდაჭერით გამოირჩეოდა, ხოლო იგი რომ მართლაც
ასეთია თურმე, განა არ დადასტურდა იმიტაც, როგორ დაიყოლია
განრისხებული და უკიდურესად შეურაცხყოფილი ტარიელი, თავ-
შეკავებითა და მეტი დაფიქრებით ემოქმედნა აღნიშნულ სიტუა-
ციაში?! ამიტომ დაუშვებელია, ამ წინააღმდეგობას აერთიანებდეს
ნესტანი. **უბრალო, ანუ, უდანაშაულო კაცის სისხლის ღვრას მარ-
თაღ სამართლად მიიჩნევდეს.** ახლა რუსთველოლოგიას თუ რამე
ეშლება, ეშლება ის, რომ ამ წინააღმდეგობის მიუხედავად მაინც
ნესტანთან და სასიძოსთან დაკავშირებით ხსნის მას. აი, მაგალი-
თად, რას წერს ამის შესახებ ა. ბარამიძე გასული საუკუნის ოთხმო-
ციან წლებში, და როგორ იმონმებს თავის ყველა იმ ნაშრომს იმავე
საუკუნის ორმოციანი წლებიდან რომ გამოუქვეყნებია ამ საკითხზე
და იმონმებს სწორედ იმის დასამტკიცებლად, რომ მუდამ ამ აზრს
იცავდა: „ჩვენო, მიმართავს იგი ამ საკითხში ოპონენტს, **ყოველთვის
იმ აზრს ვადექით**, რომ ხვარაზმშაჰის შვილი იყო პერსონალურად
„უზაკველი“, „პირადად უდანაშაულო“, ამასთან იმასაც ვამბობდით,
რომ „პირადად უდანაშაულო ხვარაზმ შაჰის ძეს **იყენებენ იარაღად
უსამართლო გარიგებისათვის, ამიტომ აუცილებელი გახდა მისი
მოშორება. ამ შემთხვევაში რუსთველს გამონახული აქვს შესანიშ-
ნავი აფორიზმი:** „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა
ნედლად“ (545, 4). **უიარაღოდ საქმე ვერ მოგვარდებოდა. ნესტანმა
ტარიელი გააფრთხილა:**

დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ, ვერ ვიქმნები შუაკედლად,
რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუნვედლად.

(ბარამიძე 1980, ხაზი ჩვენია, ხ. ზ.)

ერთადერთი, რაც ამ დაკვირვებაში უდავოა, ისაა, რომ ხვარაზმ-შაჰის ძე მართლაც უბრალო, ანუ უდანაშაულოა, ოღონდ, როგორც ითქვა, ნესტანის პირითვე ამას თავად ბრძანებს რუსთაველი ისევე, როგორც იმას, რომ მართალი სამართალი, როცა იგი განუხრელად სრულდება, ხმელ ხესაც კი ანედლებს თურმე, მაგრამ იმ დაკვირვებაში **სწორედ ეს წინააღმდეგობაა არამართებულად ახსნილი**. აბა დავფიქრდეთ, რუსთაველს თურმე ეს აფორიზმი ტარიელის დანაშაულის შემსუბუქებისა თუ სულაც პატიებისათვის მოუგონია, რაც ტექსტის თანახმად წინააღმდეგობრივი და ძალზე მცდარია. **არა და ეს მიღებული გვაქვს ახლა და უკვე იმას ვცდილობთ, როგორმე ავხსნათ**, გავამართლოთ და დავასაბუთოთ იგი. ვცდილობთ, მაგრამ არაფერი გამოგვდის, რადგან მცდარად დასმული საკითხიდან როგორ შეიძლება დადებითი დასკვნის მიღება?! ყოვლად უსაფუძვლოა და „ვეფხისტყაოსანში“ ძნელად მოეძებნება ახსნა ა. ბარამიდის შემდეგ ნათქვამსაც, თითქოს „ხვარაზმ შაჰის ძეს იყენებენ იარაღად უსამართლო გარიგებისათვის“. მაგრამ ვინ იყენებს, როგორ იყენებს, ჩანს კი ტექსტიდან?! ასეთივეა თითქოს „ნესტანმა გააფრხილა“; ეს კი მარტო ფაქტიურად კი არა, ინტონაციურადაც მცდარია; ჩვენ ხომ ვნახეთ, როგორი ქალური ტაქტით მოალობო მან ტარიელი. შეაგონა, თავშეკავება გამოეჩინა. არა და რაღაც ამგვარი, თითქოს ნესტანი **აფრთხილებს ტარიელს, ნესტანმა უბიძგა ტარიელს სასიძოს მოკვლისაკენ** და ა. შ. ახლა ისეა გამჯდარი რუსთველოლოგიაში, რომ აღარ მეგულება მკვლევარი, რომელიც არ წერდეს, თითქოს ყოველივე ამ უკეთურების შთამაგონებელი მართლაც სწორედ ეს ასულია.

არადა თავად ა. ბარამიდეს აქვს შენიშნული, თავისი სათუთი ქცევით მართლაც „როგორ დააცხრო, დაამშვიდა“ ნესტანმა ტარიელი (ბარამიძე 1945: 190, 191, 212), მაგრამ რატომღაც ბოლომდე ვერ მიჰყვა ხასიათის ამ და სხვა ნიშანთა მეშვეობით ეჩვენებინა, როგორ ამთლიანებს რუსთაველი ნესტანის სახეს. ეს, არსებითად, ცალკე კვლევის საგანია, მაგრამ რაკი ჩვენი ძიებაც გაკვრით მანაც თხოულობს ამაში გარკვევას, ძალზე მოკლედ მოვხაზავთ ტექსტის შესაბამისად, როგორია ეს სახე. როგორც ითქვა, თავისი ქალური ტაქტით მან მართლაც დააცხრო აბორგენული ტარიელი, მაგრამ იმავე ქალური ბუნების გამო ძალა არ ეყო, მოთმინებით ედევნებინა თვალყური, როგორ მიიყვანდა ბოლომდე იმ გადაწყვეტილებას,

ერთად რომ მიიღეს ხვარაზმელთა შესახებ, როგორ აღასრულებდა იგი ამ კაცის „სისხლის მოპარვას“, სტუმართა ხანგრძლივი მიღება-დაბინავებით დაქანცული იხმო ტარიელი და კვლავ ღალატში დაეჭვებულმა მკვახედ მიახალა:

...რასა სდგა? დღე მიგიჩს წინ საომარე!

ანუ გამწირე, მიტყუე და კვლაცა მოიმცტომარე?! (553,3)

ტარიელი პირდაპირ გააცეცხლა ამ საყვედურმა. აი, როგორ იგონებს იგი ამას:

მე მენყინა, აღარა ვთქვი, ფიცხელა გარე შემოვბრუნდი,
უკუვჭყვიველ: „ან გამოჩნდეს, არ მინდოდეს, ვისცა უნდი!

ქალი ომსა რაგვარ მანვევს, აგრე ვითა დავძაბუნდი?

შინა მოვე, მოკლვა მისი დავაპირე, არ დავყმუნდი. (554)

ასსა უბრძანე მონასა: „საომრად დაემზადენით!“

შევსხდით, გავვლეთ ქალაქი, არავის გავეცხადენით (555, 1-2)

და ა. შ. ამდენად, **აქ მოპარვით მოკვლავზე ანუ ისეთზე, როგორიც ავთანდილმა შეძლო ჭაშნაგირის მოკვლით, ლაპარაკი უკვე აღარ შეიძლება** და არც ტარიელის დამუნათება მძინარე კაცი მიპარვით, ქურდულად მოკლაო, რასაც არაერთი რუსთველოლოგი ჩასჭიდებია. **ასი კაცით შეუმჩნევლად რომ ვერ შეაღწევდა თუნდაც სტუმრად მონვეული უფლისწულის კარვამდე ტარიელი, ნუთუ ეს ძნელი გასაგებია?** მაგრამ დავუბრუნდეთ ჩვენი გამოკვლევის ძირითად მიმართულებას.

როგორც ითქვა, „მართალი სამართალი“ მოცემული ტექსტის ლოგიკით ყოვლად შეუძლებელია ეწოდოს მკვლელობას, რომელიც ამ „მართალი სამართლის“ მთქმელისავე სიტყვით უბრალო, ანუ უდანაშაულო კაცის კვლავ, მაგრამ რეალურად რა არის ამით ნათქვამი, ამაში რომ სწორედ გავერკვიოთ, ჯერ ის უნდა ავხსნათ, როგორ მივიდა ამ მცდარ თვალსაზრისამდე ა. ბარამიძე, რომლის გამოკვლევებითაც გამყარდა იგი რუსთველოლოგიაში.

როგორც ცნობილია, მასვე ეკუთვნის დაკვირვება „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფთა კომპოზიციაზე, სადაც იგი წერს: „რუსთველი ჩვეულებრივ ერთი სტროფის ფარგლებში ათავსებს აფორისტულად გამოსახატავ თავის მოსაზრებას. სტროფის პირველ სამ ტაეპში წანამძღვრის სახით ავითარებს და ასაბუთებს მისთვის

საჭირო მოსაზრებას (თვალსაზრისს, ამა თუ იმ დებულებას), მეოთხე ტაეპში კი წანამძღვრებით წარმოდგენილი საბუთიანობის კვალობაზე ბრწყინვალე ფორმით საბოლოოდ აყალიბებს უკვდავ აფორიზმებს“ (ბარამიძე 1966: 352).

„ვეფხისტყაოსნის“ სტროფთა კომპოზიციაში ასეთი ტენდენცია მართლაც შეინიშნება, ოღონდ, არა მაინცდამაინც აფორიზმებისთვის. საამისოდ პოემაში უფრო დიდი, კერძოდ, ეპიზოდური, ან კიდევ უფრო მეტი კომპოზიციური დიაპაზონია მოძებნილი. მაგალითად, ვინ იტყვის, რომ „გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი“ მხოლოდ იმ სტროფის კომპოზიციით არის შემზადებული, რომელშიც არის მოცემული, კერძოდ, 898-ე სტროფით და არა მთელი იმ ეპიზოდით, რომელშიც რაღა საშუალებას არ მიმართა ავთანდილმა, რომ ტარიელი აპათიიდან სიცოცხლისაკენ შემოებრუნებინა ისევ?! ან როგორ ჩავკეტავთ ერთი სტროფის ფარგლებში აფორიზმს „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“ (1356, 4), როცა იგი არა მარტო მთელი პოემის სიუჟეტით, ავტორის ფილოსოფიური მრწამსითაც კი არის შეპირობებული?! რუსთაველს აფორიზმები, როგორც თვალის ერთი გადავლებითაც კი უდავო ჩანს, მარტო ასე კი არა, პერსონაჟთა ხასიათების თანახმადაც კი ჰქონია დიფერენცირებული. მაგალითად, რაც ბუნებრივია როსტევეანის ვაზირისათვის, რომელსაც ქრთამად ასი ათასი წითელი მთართვა ავთანდილმა, სრულიად წარმოუდგენელია უკანასკნელისთვის. ვაზირის მრწამსია: „მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს“ (741, 3) და ეს აფორიზმი თხზულებაში თავის ადგილზეა როგორც ეპიზოდის კომპოზიციის, ისე თავად ამ ვაზირის ხასიათის თანახმად. ავთანდილს კი სწამს, რომ ქვეყნად სახელის მოხვეჭაზე მეტად არაფერი ამშვენებს რაინდს, ამიტომ მისეული ნასიბრძნი: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ (797, 4), ასევე ყველანაირად თავის ადგილზეა პოემაში. ე. ი. აფორიზმებს რუსთაველი მხოლოდ სიტუაციათა თანახმად კი არა, თავად მის მთქმელთა ბუნების შესაბამისადაც კი ანაწილებს პოემაში, რაც გვაგვარადებინებს, რომ სხვაგვარად არც „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“ შეიძლება გამოჩენილიყო თხრობაში. **უდავოა, იგი იმ ეპიზოდის სათქმელს ყველაზე ტევადი და თანაც დახვეწილი აქცენტია, რომელშიც არის ჩართული.** ვცადოთ ამის დამტკიცება.

2. „მაგრა თვით იცი ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა“

რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია, რომ ეს ეპიზოდი, რომელიც ინდო-ხვარაზმელთა დამოყვრებისა და მისი ჩაშლის ტრაგიკულ ამბავს მოგვითხრობს, სიტუაციურად ერთი უმთავრესია „ვეფხისტყაოსანში“ (ხინთიბიძე 2009: 473). აქედან ხომ სრულიად ახალ, ისეთ მიმართულებას იძენს ამბის განვითარება თხზულებაში, რითაც უკიდურესად დრამატიზდება პერსონაჟთა ყოფაც. კერძოდ, ტარიელის ვეფხისტყაოსნობასაც სანყისი სწორედ ამ ეპიზოდში ეძებნება. რუსთაველი აქედან მოვლენათა კონტრასტულ ჩვენებას იწყებს. რაც აქამდე იყო, ის მხოლოდ ტკბილ მოგონებადღა რჩებათ, განსაკუთრებით ტარიელს და ნესტანს...

როგორც ვიცით, ტარიელმა ნესტანის დავალებით ილაშქრა ხატაეთში: „ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია“ (375, 1), „ნა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე“ (377, 2), სწერდა იგი ტარიელს, მაგრამ ეს მაინც არ იყო მხოლოდ გამირობის დამტკიცებისთვის მიცემული დავალება. ამ ომს ქვეყნის ინტერესებიც მოითხოვდა, რის გამოც მეფისაგან სანქციონების გარეშე იგი ვერ მოხდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ამაზე ძალზე თავშეკავებით ლაპარაკობს ავტორი, იგი მაინც აშკარაა. მაგალითად, ომამდელი მინერ-მონერა ხატაელებთან, რაც ტარიელმა ითავა, შეუძლებელია მეფის უნებურად მომხდარიყო, მაშინ ამირბარი ვერც ჯარს შეყრიდა ქვეყნის დედაქალაქში, სადაც ალღუმიც გამართა ამ მხედრობისა. ერთი სიტყვით, ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ამ ომს, ასე ვთქვათ, ორი მიზანი ჰქონდა, ტარიელს ნესტანისათვის საქმით უნდა დაემტკიცებინა მიჯნურობა, რაც მისი ფარული მიზანი იყო, ღიას კი საქვეყნო პრობლემების გადაჭრა, თავგასულ ხატაელთა მოთვინიერება ევალებოდა. ახლა რატომ ვამახვილებთ მასზე ყურადღებას? ამ მონაკვეთში ომის ორივე მიზანი ისეა პარალელიზებული, რომ ტარიელის ყველა ნაბიჯი თითქოს განუწყვეტილად ზრდის მოლოდინს, რომ მიჯნურთა ბედი უთუოდ ისე გადაწყდებოდა, როგორც მათი ერთიმეორისადმი სწრაფვა იმსახურებს. ამისათვის აბა გავიხსენოთ, ფარსადანი როგორ შეეგება ხატაეთს გამარჯვებულ ტარიელს ჯერ კიდევ ქალაქგარეთ, სადაც გამზრდელ-გაზრდილმა ღამე ნადიმსა და ერთიმეორისადმი სიყვარულში გალიეს, დილით კი ქალაქში ტყვეთა მიღებისას – მათი ბედის გადაწყვეტა-

შიც ტარიელის ნება გაითვალისწინა მეფემ და როგორც კი მოიცალა, ახლა სანადიროდ გაიწვია გაზრდილი, თანაც როგორი მამობრივი განცდით: რაც შენ გაგყრივარ, სამი თვეა და მინდორს ისრით მოკლული ნადირი არ მიჭამია, თუ არ დამაშვრალხარ, სანადიროდ წავიდეთო (471). იქიდან დაბრუნებული ტარიელს ხომ რეალურად ტრიუმფი მოუწყეს მოქალაქეებმაც:

ჩემთა მჭვრეტელთა მოეცვა ქალაქი, შუკა და ბანი,
ომ-გარდახდილსა მშვენიოდეს მე ენიანნი კაბანი. (476, 1, 2)

და ა. შ. არანაკლებ შთამბეჭდავია ნესტანის გამოჩენაც ნადიმზე:

მას მზესა ტანსა ემოსნეს ნარინჯისფერნი ჯუბანი,
ზურგით უთქს ჯარი ხადუმთა, დას-დასად, უბან-უბანი;
სრულად ნათლითა აევსო სახლი, შუკა და უბანი. (478)

და ა. შ. მეფე-დედოფალმა საგანგებოდ დაასაჩუქრეს ტარიელი (484, 485) და მერე კი სუფრასთან ნესტანის პირისპირ დასვეს, რაც ერთადერთი, მაგრამ მაინც ძნელად მოსათმენი სატანჯველი აღმოჩნდა მათთვის, რაკი მხოლოდ თვალებით შეეძლოთ ერთიმეორესთან საუბარი. ამიტომ იყო, რომ ნადიმის გაყრის შემდეგ მარადიული ერთგულების ნიშნად წერილი და საჩუქარი გაუგზავნა ნესტანმა ტარიელს და სათავისოდ იმავს ნიშნად რიდე ითხოვა.

ერთი სიტყვით, ხატაეთიდან მობრუნებულ ტარიელს შეუძლებელია რაიმე ეჭვი გასჩენოდა, რომ სულ მალე ნესტანის დაკარგვის საშიშროების წინაშე აღმოჩნდებოდა, ე. ი. ისეა აგებული მთელი ეს თხრობა, რომ უფრო საიმედოს ელი, ვიდრე ავს, მაგრამ გათენდა თუ არა, სადარბაზოდ უხმეს ტარიელს და პირდაპირ განუცხადეს, რომ ნესტანის გათხოვება სურდათ და ვისთვის აპირებდნენ მითხოვებას, ესაც ისე აცნობეს, რომ ამის განსჯის ნებას კი არა, მხოლოდ დასტურს ითხოვდნენ დარბაზისგან. მოგვიანებით აი როგორ აუხსნა ეს სიტუაცია ტარიელმა ნესტანს:

რომე პირველვე დაესკვნა, მათ ესე შეეტყვებოდა;
ერთმანერთსაცა უჭვრეტდეს, სიტყვაცა აგრე სწებოდა.
ჩემგან დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა,
ოდენ დავმიწდი, დავნაცრდი, გული მი და მო კრთებოდა. (510)

მისმა ასეთმა სულიერმა მდგომარეობამ, რაც ამ უკანასკნელი სტრიქონიდან ჩანს, ივარაუდება, საკმაო ხანს გასტანა. ტექსტიდან ირკვევა, განსაკუთრებით რა აფორიაქებდა თურმე მას. მაგალითად, როცა ნესტანი დაარწმუნა, რომ მისთვის არ უღალატნია და არც არავის დაუთმობს მის თავს, შემდეგაც დასძინს: „ვისმცა მივეც თავი შენი, შენვე რადმე არ წამგვარო?“ (533, 4). ეს კი იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მას ერთხანს ეჭვი შეპარვია: მეფე-დედოფალს ნესტანთანაც ხომ არ ჰქონდათ შეთანხმებული სადარბაზოდ გამოტანილი მისი გათხოვების საკითხი?! თუ ასე იყო, მისთვის უსათუოდ ცხადი უნდა გამხდარიყო, რომ ტახტს, რომელიც შთამომავლობით მას ეკუთვნოდა, ველარასოდეს ეღირსებოდა, მაგრამ ნესტანის რეაქციამ ამ საკითხზე და მისთვის ბრალის წაყენებამ – „შენ ჯდომილხარ სავაზიროდ, შენი რთულა ამას ნება“ (523, 2) და ა. შ. დაარწმუნა, რომ ასე არ იყო:

...რა მესმა ესე მისგან, მეიმედა მეტისმეტად,
კვლა მოეცა თვალთა ძალი მის ნათლისა ეგრე ჭვრეტად (527, 1,2),

ე. ი. შვეებით ამოისუნთქა და ნესტანს ახლა კი პირდაპირ უთხრა, რატომ არ შეედავა, იქვე რატომ არ დაუპირისპირდა მეფეს და მთელ ამ ეპიზოდში სწორედ აი ესაა მთავარი:

მემცა დაშლა ვითა ვჰკადრე, რათგან იგი ვერ მიმხვდარა!
არ იცის, თუ ინდოეთი უპატრონოდ არ გამხდარა?
ტარიელ არს მემამულე, სხვასა მართებს არად არა;
ვის მოიყვანს, არა ვიცი, ანუ იგი ვინ მომცდარაო? (532)

ამ გამოკვლევის წინა ნაწილში უკვე შევნიშნეთ, რაკი ფარსადანმა საკუთარი ასულის სასარგებლოდ უშალა პირი სარიდანს, ამას მათ შორის რაიმე უთანხმოება არ მოჰყოლია, ჩანს, მაშინდელი უფლება-სამართლებრივი შეხედულებით ლეგიტიმაცია მაინც კანონიერი გამოდიოდა. მაგრამ ახლა, როცა ფარსადანმა უცხოელის მარტო სიძედ კი არა, ქვეყნის პატრონად მოწვევა გადანყვიტა, ამაში ტარიელმა თავისი ლეგიტიმური უფლების დარღვევა დაინახა და მეფისაგან მართალი სამართლის აღსრულება მოითხოვა.

რა სამართალია ეს, ამის ახსნას ა. გურევიჩის „შუასაუკუნეთა კულტურის კატეგორიებში“ ვპოულობთ. მოკლედ იგი ასეთია: ქრისტიანულ სამყაროში სამართალი მხოლოდ მართალი შეიძ-

ლება ყოფილიყო, რადგან მისი წყარო ღვთის ნებას და ბიბლიას შერწყმული ის სამართლებრივი შეხედულებები იყო, თაობიდან თაობამდე რომ იხვეწებოდა საზოგადოებაში. მისი აღსრულება კი ღვთივკურთხეულ მეფეს ევალეობდა თავის ქვეშევრდომებთან ერთად, ხოლო თუ გვირგვინოსანი მას დაარღვევდა, ქვეშევრდომს უფლება ჰქონდა არ დამორჩილებოდა მას. მაგალითად, ერთ-ერთ მაშინდელ კოდექსში ასე გადმოუკეთებიათ ჰორაციუსის შესაბამისი ერთი გამონათქვამი: მეფეა ის, ვინც სამართალს იცავს და ა. შ. (გურევიჩი 1984: 169-180). ცხადია, ეს არსებითად იგივეა, რაც აღნიშნული გადანყვეტილების გამო ტარიელმა შეუთვალა ფარსადანს, როცა მან ამბოხში დასდო მას ბრალი:

მაგრა, თვით იცით, ხელმწიფე, ხამს მქმნელი სამართალისა (561,3).

დავუკვირდეთ, როგორ არის ყოველივე ეს ფორმულირებული ტარიელის დამონშებულ ნათქვამში: „მემცა დაშლა რამცა ვჰკადრე“ და ა.შ. ამიტომაც, რომ მთელ იმ დაძაბულ საუბარში, რომელიც გაიმართა მიჯნურთა შორის, ყველაზე მეტად ტარიელის ამ მწვავე და თანაც საფუძვლიანმა შენიშვნამ შეძრა ნესტანი. იგი უმაღ ჩასწვდა ტარიელის სიმართლეს და არსებითად იმასაც, რომ სავაზიროში მართლაც ვერაფერს მიაღწევდა თუ მისდამი გულისნადილს გაამჟღავნებდა, რომ მას ვერავის დაუთმოზდა და ა. შ. ეს ისეთი მოთხოვნა იქნებოდა, რაც მეფე-დედოფალს, რუსთაველის სიტყვითვე რომ ვთქვათ – „ამბად არ ეგებოდა“, ანუ ყურადღების ღირსად არ ჩათვლიდნენ. აი, აღნიშნული მხილება კი მართლაც სხვა იყო: **მეფემ მართალი სამართალითა და ტრადიციით გამყარებული ლეგიტიმაციის წესი დაარღვია და სწორედ ამიტომ ურჩია მიჯნურს, მათი სიყვარული არც კი ეხსენებინა მეფესთან წამონყებულ დავაში, რადგან მიზანს მხოლოდ იმ უფლების დაბრუნების მოთხოვნით მიაღწევდა, რაც წაართვის;** აი უფრო ზუსტად ეს რჩევა:

ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნუცა ნდომა,
ამით უფრო მოგეცემის *სამართლისა* შენ მოხდომა,
ქმნას მეფემან ყელმოტეხით შემოხვენა, შემოკვდომა,
ხელთა მოგცემს თავსა ჩემსა, შეგვეფეროდეს ერთგან სხდომა. (543)

რას სიმართლეზეა აქ ლაპარაკი თუ არა ხსენებულ მართალ სამართალზე, რაც იმითაც დასტურდება, რომ აქედან ტარიელის ყვე-

ლა მოთხოვნა, მხოლოდ მასზე აქცენტირებით იგება და საბუ-
თიანდება. აი დავუკვირდეთ:

მე შეუთვალე, მეფეო, ვარ უმაგრესი რვალისა,
თვარა რად მიშლის სიკვდილსა ცეცხლი სირცხვილთა აღისა?
მაგრა, თვით იცით, ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა,
მე თქვენმან მზემან, მაშოროს ნდომა თქვენისა ქალისა! (561)

ხოლო სამართლის რა დარღვევას შეახსენებს მას ტარიელი,
ესაც ცხადად არის გამოკვეთილი მომდევნო სტროფში; აი ისიც:

იცით, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია, –
ერთილა მე ვარ მემკვიდრე, ყველაი თქვენ მოგხდომია;
ამოსწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია;
დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავის არ მონდომია! (562)

და შემდეგ:

ვერ გათნევ, თქვენმა კეთილმან, **ან ეგე არმართალია:**
ღმერთმან არ მოგცა ყმა შვილი, გიზის ერთაი ქალისა,
ხვარაზმშა დასვა ხელმწიფედ, დამრჩების რა ნაცვალია?
სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, **მე მერტყას ჩემი ხრმალია?!** (563)

ამიტომ: შენი ქალი არად მინდა, გაათხოვე, გამარიდე!
ინდოეთი ჩემი არის არვის მივსცემ ჩემგან კიდე,
ვინცა ჩემსა დამეცილოს, მისით მასცა აღმოვფხვრიდე! (564)

დამონმებული სტროფებიდან 562-ეს მეოთხე სტრიქონი ზოგ
გამოცემაში ასეც იკითხება: „**სამართლით ტახტი უჩემოდ** არავის
მისახდომია“; მაგ. იხ.: ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის
1957 წლის გამოცემა; ასეა პ. ინგოროყვას რედაქციით გამოცემულ
ტექსტშიც, რომელიც 1970 წელს გამოვიდა. შენიშნულია კიდეც რამ-
დენიმეშიც, უბრალოდ, აღარ ჩამოვთვლი მათ, რის თქმაც მსურს,
მისთვის ეს ორი მაგალითიც კმარა. 1988 წლის, ე. წ. აკადემიურ
გამოცემაში კი, რომლითაც ვხელმძღვანელობ, როგორც ვნახეთ,
წერია: „დღესამდი ტახტი უჩემოდ არავის არ მონდომია“, იგი, სა-
ვარაუდოა, ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსნიდან მოდის, მაგრამ,
როგორც ჩანს, მთელი ეპიზოდის შინაარსით უფრო ლოგიკურია

მაინც „სამართლად ტახტი უჩემოდ“...; ხოლო თუ კარგად დავუკვირდებით აღნიშნულს –

ერთილა მე ვარ მემკვიდრე – ყველაი თქვენ მოგხდომია,
ამოწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია,

მაშინ უეჭველიც კი ჩანს. მართლაც: თუ უკვე ყველა ამოწყვეტილია სამეფო გვარიდან გარდა ტარიელისა, მაშინ სხვას ვისლა უნდა მოეთხოვნა ეს ტახტი? ამიტომ „დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავის არ მონდომია“ მცდარია და იგი ასე უნდა შეიცვალოს: „სამართლად ტახტი უჩემოდ არავის მისახვდომია“.

წარმოდგენილ მასალაში ფაქტების მანიპულირებაში ვერავინ დამდებს ბრალს, ყველაფერი თავისთავად ლაგდება სწორედ ასე, როგორც გიჩვენეთ და ამით, ვგონებ, გასაგებია უკვე რა ყოფილა მართალი სამართალი და ვის შორს არის თურმე ის გარჩეული „ვეფხისტყაოსანში“; ამიტომ მიღებული თვალსაზრისი, თითქოს იგი ტარიელის დანაშაულის შემსუბუქებისა თუ ახსნისათვის არის შემოტანილი პოემაში, მცდარია.

3. „კვლა თუ სიძე შემოუშვა“

ახლა რაც აქ ითქვა, ის რომ კიდევ უფრო უეჭველი გახდეს, უნდა გავარკვიოთ, მაშინ რატომ გაიმეტა ნესტანმა ხვარაზმელი სასიძო, თუკი იცოდა, რომ მისი მოკვლით უცოდველი კაცის სისხლი დაიღვრებოდა? ეს ფრიად საყურადღებო კითხვაა და ჩვენი დაკვირვებით „ვეფხისტყაოსანში“ ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობით იხსნება.

ჩვენ მიჩვეულები ვართ ქალის განსაკუთრებით როლზე საუბარს „ვეფხისტყაოსანში“; მიგვაჩნია, რომ იგი ამაღლებულია და ისეთი ბრწყინვალეობით არის წარმოდგენილი პოემაში, რაც უმაგალითოა იმ ეპოქაში და არ გვინდა დავინახოთ, მამაკაცთან შედარებით მაინც უფრო ჩამოქვეითებული ადგილი რომ უკავია საზოგადოებაში. არადა განა ამას არ მეტყველებს როსტევეანის წუხილი, პოემის პირველივე სტრიქონებიდან რომ მუქდება თანდათან:

ეგე არ მიმძიმს, ვაზირო, ესეა, რომე მწყენია:
სიბერე მახლავს, დავლიენ სიყმანვილისა დღენია;

კაცი არ არის, სითგანცა საბრძანებელი ჩვენია,
რომე მას ჩემგან ესნავლნეს სამამაცონი ზენენია (62)

ერთი მიზის ასული, ნაზარდი სათუთობითა;

ღმერთმან არ მომცა ყმანელი, ვარ სანუთროსა თმოობითა, –
ანუშმცა მგვანდა მშვილდოსნად, ანუშმცა მობურთლოობითა (63) და ა.შ.

თინათინს თავის სიბრძნისა და სხვა მრავალი სიკეთის გამო მეფედ სვამენ, მაგრამ ტახტზე მის ასვლას მაინც უსიამოვნო განცდად სდევს დათმობითი „თუცა“; გავიხსენოთ რაღა არ უთხრეს ვეზირებმა როსტევეანს, რომ მის უდავო ღირსებაში დაერწმუნებინათ იგი, მაგრამ ამ ერთი „**თუცათი**“ მაინც ყველაფერი ისე დატოვეს, როგორც მაშინდელ საზოგადოებისთვის უნდა ყოფილიყო ჩვეულებრივი: „თუცა ქალია, ხელმწიფედ, მართ ღმერთსა დანაბადიანო“ (39, 1) და აქ სწორედ აი ეს „თუცა“ არსებითი!

ცხადია, ასეთივეა ფარსადანის პოზიცია; შვიდი წლის ნესტან-ნი მან იმიტომ გამოაცხადა მემკვიდრედ, რომ ამ ასაკშივე შენიშნა სამეფო უნარი: „მეფე ქალსა ვით ხედვიდა მეფობისა ქმნისა მწვთომსა“ (325, 2), მე მამასთან დამაბრუნაო, აკი იგონებს ტარიელი, მაგრამ აი როცა იგი უკვე მოწიფულია, მამა მაინც ისეთ ქმარს ეძებს მისთვის, რომელიც სახელმწიფოს პატრონად, ტახტისა და ქვეყნის შემნახავად გამოდგება. ე. ი. გამოდის, რომ ქალს, მიუხედავად მრავალი სიკეთისა, ქვეყნის სათანადო მოვლა მამაკაცისათვის მაინც არ შეუძლია, არ გამოსდის. განა რით გაახარა ავთანდილმა როსტევეანი, რომელმაც შვილის გამეფების აღსანიშნავ წვეულებაზე თავი მხოლოდ იმის გამო ჩაჰკიდა, რომ ღმერთმა ვაჟიშვილი არ მისცა? ცხადია, გაახარა იმით, რომ ნადირობაში გამარჯვებით დაარწმუნა, რომ არაბეთში მის გარდა სხვაც არის მამაკაცი, რომელიც მას არაფრით ჩამორჩება და ტარიელთან ხელმეორედ წასულს უკვე სწორედ იმიტომ მისტირის როსტევეანი, რომ უმისოდ ქვეყნის მართვა გაუჭირდება: „ან უშენოდ რა, გლახ უყო **საჯდომსა და სრასა სრულსა?**“ (821, 4).

ამ საკითხს, გასაგებია, უფრო გულმოდგინედ გამოკვლევა სჭირდება, მაგრამ ამ ზოგადი მიმოხილვითაც ცხადია, რომ პოემაში ქალისა და კაცის არა მარტო შესაძლებლობათა, **უფლებათა შორისაც საკმაოდ დიდი ზღვარია გავლებული**; მაგალითად, ფარსადანი ნესტანს ათხოვებს ისე, რომ არც ფიქრობს, ამის შესახებ

რამე ჰკითხოვს მას და განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ამის გამო რაღაც ნყენა, პროტესტის გრძნობა ნესტანსაც არ უჩნდება. გამოდის, რომ მამის ასეთი ნება მისთვის ბუნებრივია და თავადაც უსიტყვოდ უნდა დაემორჩილოს მის სურვილს, გადანყვეტილებას, რაც ასევე სრულიად უდავოდ მიაჩნია მას: **სწორედ ამის გამო ეშინია მას ხვარაზმელი სასიძოს უვნებლად დარჩენისა:**

კვლა თუ სიძე შემოუშვა, მე შემირთოს, იყოს ასდენ? (538, 1),

– ნუხს ის და ეს იმას ნიშნავს, რომ მამას ვერ დაუპირიპირდება, უარს ვერ შეჰკადრებს, თუკი იგი ამას მოითხოვს მისგან.

რაკი ასეთი იყო ქალის უფლება-მოვალეობა მაშინდელ საზოგადოებაში, ცხადია, ხვარაზმელის ცოლობისაგან მას მხოლოდ მისი დროული მოშორება იხსნიდა. სწორედ აი ეს არი მიზეზი, რამაც შეინირა სასიძო და არა სხვა რამ, რაც აღნიშნულია რუსთველოლოგიაში.

აღბათ, ცოტა ნაჩქარევობის იერი და ზოგან მეტი დასაბუთების აუცილებლობა ეტყობა ჩვენს გამოკვლევას, **მაგრამ საკითხი რომ ამ მიმართულებით ჩანს განსახილველი, ეს უდავოდ მიმაჩნია.** და კიდევ: დაინტერესებული მკითხველი დაინახავს, რომ მკვლევართაგან ბევრს, არ ვასახელებ, როცა მათ თვალსაზრისს ვერ ვეთანხმები; ამას იმიტომ ვაკეთებ, რომ მთავარი სათქმელი უფრო მარტივად მიმეყვანა ბოლომდე.

დამონებიანი

ბარამიძე 1945: ბარამიძე ა. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. ტ. 1. თბილისი: 1945.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე ა. *შოთა რუსთაველი და მისი პოემა*. თბილისი: 1966.

ბარამიძე 1980: ბარამიძე ა. *ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები*. თბილისი: 1980.

გურევიჩი 1984: Гуревич А. Я. *Категории средневековой культуры*. Москва: 1984.

კიკნაძე 2001: კიკნაძე ზ. *ავთანდილის ანდერძი*. თბილისი: 2001.

რუსთაველი 1988: რუსთაველი შოთა. „ვეფხისტყაოსანი“. საქ. სსრ, მეცნ. აკადემია შოთა რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტერატურის ინსტიტუტი, „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია. თბილისი: 1988.

ცინცაძე 1966: ცინცაძე კ. (ეკაშვილი კ). „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის (შოთა რუსთაველი)“. *ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი*. თბილისი: 1966.

ხინთიბიძე 2009: ხინთიბიძე ე. „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყარო. თბილისი: 2009.

Khvtiso Zaridze

To do true justice makes even a dry tree green

Summary

There is an accepted opinion in Rustvelology as though the aphorism: "To do true justice makes even a dry tree green" (540, 4) was introduced in the text by Rustaveli for the relief of Tariel's crime of killing the innocent bridegroom from Khwarazm.

The analysis of the text reveals that the legal controversy in the poem takes place between King Parsadan and Tariel; this aphorism is a kind of a logical and figurative emphasis of this entire episode.

As for the bridegroom from Khwarazm, he became a victim of woman's social position of those times; Nestan was afraid that she could not resist her father's demand to marry the bridegroom from Khwarazm; therefore she asked Tariel to kill him.

„ლეკვი ლომისა სწორია...“

სოციალური თუ ეთიკური კონტექსტი

არა მხოლოდ რუსთველოლოგთა, მკითხველთა ფართო წრის ინტერესს ყოველთვის იწვევდა „ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპი – „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“ (40)*.

ხშირად ტაეპის შინაარსს თანამედროვე საზოგადოებრივ პრობლემებს მთარგმნენ ხოლმე და ყურადღების მიღმა რჩება ის ეპოქა ან თუნდაც კონტექსტი, რომლის გათვალისწინების გარეშე ფრაზა თავის რეალურ შინაარსს მონყვეტილია.

აღნიშნული ტაეპის თანამედროვე ინტერპრეტაციები ძირითადად ასეთია: მას უკავშირებენ გენდერული თანასწორობის იდეას, ან ფიქრობენ, რომ ტაეპში საუბარია მეფის შვილთა, ვაჟისა და ქალის, უფლებრივ თანასწორობაზე. როგორც ჩანს, ორივე მოსაზრების არგუმენტები მყიფეა და ავტორთა მსჯელობა თავადვე მოიცავს ალოგიზმებს. მაგალითად, თანამედროვე მედიაში შესაძლოა წაიკითხოთ ამგვარი განმარტება: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“, – წერს შოთა რუსთაველი. ეს სიტყვები XII საუკუნეშია ნათქვამი, მაშინ სიტყვა გენდერი არ არსებობდა, მაგრამ იდეა ქალისა და მამაკაცის თანასწორობისა ამ სიტყვებში აშკარად ჩანს. თუმცა ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ავტორი ამ სიტყვებში ზოგადად ქალსა და კაცს ნამდვილად არ იგულისხმებდა, და არც მათი იმ სახით თანასწორობაზე ისაუბრებდა, რა შინაარსის თანასწორობასაც ახლა ჩვენ ვგულისხმობთ. წინა საუკუნეებში არავინ არ თვლიდა, რომ ქალსა და მამაკაცს ერთნაირი უფლებები ჰქონდა. პირიქით, მთელს მსოფლიოში გავრცელებული იყო პატრიარქატი. ამ პერიოდში ქალებს არავითარი უფლებები არ გააჩნდათ და პროტესტსაც არავინ გამოხატავდა. ამ ფაქტის ასახსნელად შეიძლება მოვიშველიოთ ის ფაქტი, რომ თავად ჩვენი რელიგია ქადაგებს იმას, რომ ქალები თავმდაბლები და მამაკაცის მორჩილნი უნდა იყვნენ. მხოლოდ მოგვიანებით გაუჩნდათ ქალებს პროტესტის გრძნობა იმის შესახებ, რომ ისინიც ისევე სრულუფლებიანები არი-

* ტექსტი დამონმებულია „ვეფხისტყაოსნის“ 1966 წლის საიუბილეო გამოცემიდან.

ან, როგორც მამაკაცები. დემოკრატიის საყოველთაო გავრცელებამ წამოჭრა სქესთა თანასწორობის საკითხი ანუ ე. წ. „გენდერული სიმეტრია“.

ცხადია, ამ მსჯელობით ავტორი თავადვე აქარწყლებს იმას, რის დამტკიცებასაც ცდილობს, რომ „იდეა ქალისა და მამაკაცის თანასწორობისა ამ სიტყვებში აშკარად ჩანს“.

არც რელიგიის მოხმობა იქნებოდა ამ დისკურსში გამართლებული, რადგანაც ქრისტიანული მორჩილების საკითხი, კერძოდ, ქალის მორჩილება მეუღლისადმი, არ გულისხმობს მის სოციალურ დისკრიმინაციას და მისი სწორი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ქორწინების ქრისტიანული საზრისის გათვალისწინებით.

ტაუპის გაგების მეორე თვალსაზრისით, „ლომი“ მეფეს ნიშნავს და თანასწორობაც მხოლოდ მეფის შვილებს ეხება: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“. „გულუბრყვილობა“ იქნებოდა, რუსთაველის ამ აფორიზმში თანასწორობის იდეა დაგვენახა და ტრაბახს მოვყოლოდით, თუ როგორ წინ იყო ქართული ცივილიზაცია, მაშინ როცა ევროპელი ველურები ტყეებში დარბოდნენ. გენდერის და თანასწორობის მოდერნული გაგება XII საუკუნეში არ არსებობდა და არც შეეძლო, რომ ეარსება. აქ მხოლოდ ლომის ლეკვებზეა საუბარი და არა კატის კნუტებზე. თანასწორნი მხოლოდ ლომის ლეკვები შეიძლება იყვნენ, რადგან რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, მეფეებს სქესი არა აქვთ; ისევე როგორც არაა აქვთ ეროვნება და რაიმე სახის იდენტობა. ამის დასტურად ევროპელ მეფეთა დინასტიების (ბურბონების, ჰანოვერების, ლუქსემბურგების თუ რიურიკების) წარმოშობის ადგილისა და მათ მიერვე მართული ქვეყნების შედარებაც კმარა. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან მეფეთა ღვთაებრივი წარმოშობა მისი რაიმე ნიშნით მიკუთვნებულობას და მათ დიფერენციაციას შეუძლებელს ხდის. მეფის მისტიკურ, ანგელოზურ სხეულს სქესი და ეროვნება არა აქვს, რამეთუ ქრისტეს ტახტზე მჯდომი, იერარქიის მწვერვალი, ყოველგვარი იერარქიულობის და სოციალური წესრიგის მიღმა იმყოფება“ (გიორგი ხარიბეგაშვილი).

მსგავსი შეხედულებაა გამოთქმული გაიოზ მამალაძის ნაშრომში – „რას ნიშნავს სინამდვილეში „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“, ანუ სამეფო ლეგიტიმიზმის პრინციპები ვეფხისტყაოსანში“. ავტორი წერს: „რუსთველისეული აფორიზ-

მი, „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“, დიდი ხნის მანძილზე „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხოლოდ გენდერული, ფემინისტური თანასწორობის შეგნების გამომხატველ, მაშასადამე, ქართული იდეოლოგიისა და ტრადიციის „პროგრესულობის“, „დემოკრატიულობის“ დამამტკიცებელ საბუთად ცხადდებოდა. ვაზირები ამბობენ, რომ თინათინი მეფის შვილია, ხელმწიფედ არის დანაბადი. „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“, ნიშნავს მეფის შვილი, მამრობითი თუ მდედრობითი, არის თანაბარი. რუსთველს რომ სდომოდა ეთქვა, ყველა მდედრობითი და მამრობითი ადამიანი თანაბარიაო, იტყოდა სულ სხვაგვარად და სხვა კონტექსტში... **რადგან ნახსენებია ლომი, უნდა ვიცოდეთ, რომ ლომი ნიშნავს მეფეს.**

ოდნავ ქვემოთ ავტორი ეხება ისტორიულ ტრადიციას და აღნიშნავს, რომ „თუ მეფეს მხოლოდ ასული ჰყავს, ხოლო დინასტიას ჰყავს მამრობითი წარმომადგენელი, თუნდაც გვერდითი შტოდან, მაშინ ტახტი ეკუთვნის ვაჟს, თუმცა სასურველია (ეს მხატვრულად არის გადმოცემული) გვერდითი შტოს ვაჟი დაქორწინდეს მეფის ასულზე. „ცხადია, ეს რეალობა ეწინააღმდეგება ზემოგამოთქმულ მეფის შვილების თანაბარუფლებიანობის თვალსაზრისს. მართლაც, არამხოლოდ საქართველოს, ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში, ტრადიციის თანახმად, მეფის შვილთა, ქალსა და ვაჟს შორის, ტახტის მემკვიდრედ ცალსახად მოიაზრება ვაჟი და კითხვა, თუ რომელი უნდა გამეფებულიყო მათ შორის, არც დადგებოდა. არც ვაჟიშვილები არიან თანაბარუფლებიანნი ამ თვალსაზრისით, ტრადიციულად მეფობა გადადის უფროს ვაჟზე. სულ ორიოდ შემთხვევა აღინიშნა საქართველოს ისტორიაში, როდესაც იყო მცდელობა მემკვიდრეობის ლეგიტიმური უფლება გადასცემოდა უმცროს ვაჟს. ამის დასტურად მოვიხმობთ დავით აღმაშენებლის ანდერძს, რომელშიც მეფე თავის მემკვიდრედ და მომავალ მეფედ აცხადებს უფროს ვაჟს, დემეტრეს: „და მივანდვენ შვილნი და დედოფალნიცა, შუამდგომლობითა ღმრთისაითა, რათა ძმაჲ მისი გაზარდოს. და თუ ინებოს ღმერთმან და ვარგ იყოს ცვატა, შემდგომად მისსა მეფე ყოს მამულსა ზედა“ (ქართული სამართლის ძეგლები 1965: 198).

ამდენად, დავით აღმაშენებლის სურვილი ყოფილა, დემეტრეს შემდგომ მისი უმცროსი ძმის, ცვატას, გამეფება. კიდევ ერთი შემთხ-

ვევა უმცროს ვაჟზე ტახტის მემკვიდრეობის უფლების ლეგიტიმიზაციის მცდელობისა უკავშირდება მეფე ერეკლე მეორის სახელს, თუმცა ეს შემთხვევები (რომლებიც რეალურად არც განხორციელებულა) გამონაკლისებად აღიქმება ისტორიულ ტრადიციაში. როდესაც საქმე ეხება მეფის ასულს, როგორც ერთადერთ მემკვიდრეს, მისი გამეფების პრეცედენტი (ვგულისხმობთ თამარ მეფეს) იყო უჩვეულო (და პირველი) მოვლენა, რომლის განხორციელებას წინ უძღვოდა საკმაოდ რთული და მტკივნეული პროცესები (დაკავშირებული დემნა უფლისწულთან).

„ვეფხისტყაოსანში“ ქალი მემკვიდრის გამეფება არაბეთის სამეფო ტახტზე არ არის მიჩნეული ჩვეულებრივ, ტრადიციულ ფაქტად და მას ახლავს თავისი გამამართლებელი გარემოებანი, რომლებზეც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

როგორც ჩანს, აღნიშნული ტაეპი ადრევე გამხდარა რუსთველოლოგთა პოლემიკის საგანი. ნიკო მარი წერდა: „ამ ლექსს ძალიან აწვალებდნენ, რათა გამოენურათ მისგან იმის დამამტკიცებელი საბუთი, რომ შოთა ქალთა სწორუფლებიანობის მომხრე იყო. ნამდვილად კი აქ ლაპარაკია თანასწორობაზე მეფის ოჯახის ვინრო წრეში, როგორი თანასწორობაც ნადირთა მეფის ოჯახშიც არის“ (მარი 1917: 74).

კორნელი კეკელიძე ამგვარ ინტერპრეტაციას არ ეთანხმებოდა: „ნ. მარს, ალბათ, ყურადღება არ მიუქცევია იმისათვის, რომ მეფე როსტევანი, ეს შეუდარებლად სრულქმნილის, უმშვენიერესი ქალიშვილის-თინათინის მამა სწუხს და გოდებს იმის გამო, რომ ღმერთმა მას ვაჟიშვილი არ მისცა. მაშასადამე, მეფის ოჯახისთვისაც სულ ერთი არ ყოფილა ვაჟისა და ქალის ყოლა“ (კეკელიძე 1981: 123).

ვუკოლ ბერიძის აზრით, აფორიზმში ქალთა თანასწორობაზე ლაპარაკი არ იქნება სწორი. „როსტევან მეფე დამწუხრებულია: ვაჟი მემკვიდრე არ ჰყავს, მხოლოდ ერთი ქალი უზის. ვაზირები ანუგეშებენ: „თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია..“ ე.ი. ქალი გყავს, მაგრამ ხელმწიფედ წინდანინვეა დაბადებული (ლაპარაკია სამეფო უფლების ღვთისმიერობაზე). პირში არ გეფერებით, იცის მეფობა, ეს უთქვენოდაც გვითქვამს, საზოგადოდ, მისი საქმეები მისი შუქივით განათებულია. რატომ? იმიტომ, რომ **იგი შენი, ლომის, ე.ი. მეფის შვილია** და შენი შვილი, ქალი

იქნება თუ ვაჟი – სულ ერთია. მაშასადამე, ამ მეოთხე სტრიქონში, თუ ვინმეა შექებული, ისევ მეფე და არც შეიძლებოდა მაშინ, მე-12 საუკუნეში, ამგვარი საკითხების წამოყენება” (ბერიძე 1936: 83).

ნიკო მარს ტაეპი „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“, პოემის „სპარსული ორიგინალიდან“ გადმოღებულად მი-აჩნდა. მსგავს აფორიზმს ნიზამი განჯელთანაც ვხვდებით: „ლომი ბრძოლაში სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“.

კორნელი კეკელიძის ღრმა რწმენით კი ეს აფორიზმი ქართულ-მა ისტორიულმა სინამდვილემ წარმოშვა: „ყველაფერი ეს შესაძ-ლებელი და მოსალოდნელი იყო იმდროინდელ საქართველოში, სადაც ქალში ხედავდნენ არა „ბოროტის საწყისს ევას“, არამედ „ბოროტის დამთრგუნველის იესოს დედას“, იმ „ღვთისმშობელს“, რომლის „წილხვდომილად“ რუსთაველის ეპოქის დასაწყისში, გამოცხადებულ იქნა საქართველო. ეს მოსალოდნელი იყო საქარ-თველოში, რომლის „განმანათლებლად“ ნინოს სახით, ქალი იყო აღიარებული... იმ საქართველოში, სადაც მეფობდა ქალი, თამარი, სადაც აჯანყებულ დიდებულ ფეოდალებს, ისტორიკოსის ცნობით, ამშვიდებდნენ და მორჩილებაში მოიყვანდნენ ხუაშაქი ცოქალისა და კრავაი ჯაყელის მსგავსი მანდილოსნები“.

ამ აზრს ნიკო მარიც იზიარებდა: „საქართველოში – XII სა-უკუნის ბოლოს სათანადო პირობები იყო ლიტერატურაში ამ საინტერესო მოვლენის განვითარებისათვის,” – წერდა იგი. აქვე შენიშნავდა, რომ „ქალის კულტი“ არ არსებობდა აღმოსავლურ მუსლიმანურ ლიტერატურაში“.

მკვლევარმა სარგის კაკაბაძემ „ქალის კულტი“, როგორც ქარ-თული ეროვნული მოვლენა, „სხვა საბუთებთან ერთად“ პოემის სიუჟეტის ორიგინალობის თეორიას დაუკავშირა.

„ღირსება დედათა პატივისა“ განსაკუთრებით ხაზგასმულია ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებაში „საკითხავი სუეტისა ცხო-ველისა, კუართისა საუფლოისა და კათოლიკე ეკლესიისა“, რომელშიც ავტორი სვამს კითხვას: „რასათვის უკუე დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა ღმერთმან ჩუენდა მიმართ“ და თავადვე ასახე-ლებს მიზეზებს: საქართველო „ნაწილი იყო დედისა ღმრთისა“ და ამი-ტომაც ღვთისმშობელმა დედაკაცი წარმოავლინა საქართველოში; ღვთის განგებულებით, წარმართი ქართველები სუსტმა დედაკაც-მა მოაქცია; უფალი თვით არჩევს დედაკაცს, განსაკუთრებულ პა-

ტივს სდებს მას, თვით მაცხოვრის აღდგომა ხომ პირველად ეუნყა დედაკაცს და მის მიერ სხვებს ეხარა.

ამდენად, თამარის ეპოქის საქართველოში როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური თვალსაზრისით, არსებობს მყარი საფუძველი „ქალის კულტისთვის“.

დავუბრუნდეთ აფორიზმს „ლეკვი ლომისა სწორია...“, რომლის მართებულად გაგებისათვის აუცილებელია რამდენიმე საკითხის შესწავლა პოემის ფაქტობრივი მონაცემების გათვალისწინებით. მაგალითად, იდენტურია თუ არა ცნებები „ქალი“ და „დიაცი“? ჩანს თუ არა პოემის სიუჟეტის მიხედვით ქალისა და კაცის თანასწორობა რაიმე ნიშნით (სოციალური, მორალური ...) რას ნიშნავს „ლომი“ მოცემულ ტაეპში და ზოგადად პოემაში რა მხატვრული ფუნქცია აქვს მას? როგორია კონტექსტი საკვლევი ტაეპისა?

ქალი და დიაცი:

პოემაში გამიჯნულია ეს ცნებები: დიაცად არც ერთხელ არ იხსენიება არც თინათინი, არც ნესტან-დარეჯანი, არც ასმათი. „დიაცი“ უკავშირდება ფატმანის ეპიზოდს ან უშუალოდ მიემართება მას. ის ძირითადად თითქოს სქესს, ქალურ სისუსტეს, ემოციურობას უსვამს ხაზს. ორიოდ შემთხვევაა, როდესაც ნესტანი თავს ადარებს დიაცს იმედგაცრუების ან თავმდაბლობის გამო:

ხამს დიაცი, დიაცურად, საქმე დედლად,
დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ ვერ ვიქნები შუა კედლად (542).

დიაცურად რად მოვლორდი (524,4).

განრისხებული დავარი მოიხსენიებს ნესტანს დიაცად, ცხადია, მისი დამცირების მიზნით.

ფატმანისა და ავთანდილის ეპიზოდს უსწრებს სტროფი, რომელშიც დიაცის მუხანათურ ბუნებაზეა საუბარი (უნდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარი შინაარსის გამო სპეციალისტთა ნაწილი ამ სტროფს ჩანართად მიიჩნევს, თუმცაღა გამოცემათა უმრავლესობაში ის შესულია):

სჯობს სიშორე დიაცისა, ვისგან ვითა დაითმობს,
გილიზლებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობს,

მართ ანაზდად გილაღატებს, გაჰკვეთს რაცა დაესობის,
მით დიაცსა სამალავი არასადა არ ეთხრობის (1092).

ფატმანი საკუთარ საქციელს ასე განსაზღვრავს:

ესე ამბავი მას თანა ვთქვი დიაცურად, ხელურად (1221).

ავთანდილი ფატმანის შესახებ ამბობს:

ისი დიაცი აქა ზის მნახავი კაცთა მრავალთა,
მოსადგურე და მოყვარე მგზავრთა ყოველგნით მავალთა (1105)
თქვა, დიაცსა ვინცა უყვარს გაექსვის და მისცემს გულსა,
აუგი და მოყვენება არად შესწონს ყოლა კრულსა,
რაცა იცის გაუცხადებს, ხვაშიადასა უთხრობს სრულსა,
მიჯობს მიყვე, განლა სამე ვსცნობ საქმესა დაფარულსა (1106).

ჭაშნაგირი მიმართავს ფატმანს:

არ გიშლი დიაცო ფერთა მიდამო კრთომასა,
გამითენდების, განანებ მაგა მოყმისა ყოლასა (1100).

ქაჯთა ხელმწიფე დულარუხტი მოიხსენიება დიაცად, თუმცაღა
იქვე მინიშნებულია მისი მტკიცე ხასიათი:

დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოღია. (1255)

ავთანდილის „ანდერძი“ ჩანს დიაცი და თან ძალიან საყურად-
ღებო კონტექსტში:

რა უარეა მამაცსა ომშიგან პირის მხმეჭელსა,
შემდრკალსა, შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა,
კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა,
სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა (799).

ტაეპი „**კაცი ჯაბანი რითა სჯობს...**“ თავის თავში მოიაზრებს
პირუკუ თეზასაც, რომ თუ კაცი არ არის ჯაბანი, ის თავისი **მნიშ-
ვნელოვნებით** აღემატება ქსლის მბეჭველ ქალს. ეს, ცხადია, გამო-
რიცხავს, ქალისა და კაცის ზოგადი თანასწორობის იდეას.

ლომი – სამეფო ნიშანი, ძლიერების სიმბოლო. ქრისტიანული
საღვთისმეტყველო სიმბოლიკით ლომს ბინარული სემანტიკა აქვს:

პირველი გაგებით, ის ქრისტეს სახეს უკავშირდება („გაიმარჯვა ლომმა იუდას ტომიდან“. ლომის სიმბოლურ-ალეგორიული მიმართება მაცხოვართან წარმოჩენილია ბასილი დიდის ნაშრომში „სახისა სიტყვაჲ“. ლომი მარკოზ მახარებლის სიმბოლოცაა და საღმრთო წერილშიც ხშირად კეთილშობილი, განსაკუთრებულად ძლიერი, ძალაუფლების მქონე ადამიანების დასახასიათებლად გამოიყენება – (დანიელი 7,4) მეორე მნიშვნელობით ლომი დემონურ ძალს, უხილავ მტერს გულისხმობს, როგორც ეს დასტურდება ფსალმუნშიც: „აღიღეს ჩემ ზედა პირი მათი ვითარცა ლომი მტაცებელმან და მყვირალმან“ (3. 21. 12); „მიხსენ მე პირისაგან ლომისა და რქათაგან მარტორქისაგან“ (3. 21. 20). აგრეთვე მოციქულის ეპისტოლედან: „წინა-მოსაჯული თქვენი ეშმაკი ვითარცა ლომი მყვირალი მიმოვალს და ეძიებს ვინმცა შთანთქა“ (1 პეტრე 5,8).

„ვეფხისტყაოსანში“ „ლომი“ ერთ-ერთი აქტიური სახელია. არა პირადაპირი, არამედ მხატვრული მნიშვნელობით, ის გამოყენებულია 56-ჯერ სხვადასხვა მხატვრულ სახეში: შედარება, მეტაფორა, ეპითეტი. პროლოგში იგი უკვე ჩანს. საგულისხმოა, რომ 1903 წლის გამოცემამდე, რომელიც განახორციელა დავით კარიჭაშვილმა, მას განმარტავდნენ, როგორც მაცხოვრის სიმბოლოს. 1903 წლის გამოცემის კომენტარებში ეს სახე დაუკავშირდა დავით სოსლანს და მტკიცედ დამკვიდრდა რუსთველოლოგიაში. ძალზე მნიშვნელოვანია დადგენა იმისა, თუ ვის უწოდებს რუსთაველი ლომს, რადგანაც ტაეპის „ლეკვი ლომისა სწორია...“ გასაღები სწორედ ლომის მხატვრულ სახეშია. ვინ არის ლომი? მხოლოდ მეფე ან სამეფო ოჯახის წევრი? კონკრეტული სოციალური ფენის აღმნიშვნელია თუ ზოგადი ეთიკურ-ესთეტიკური სახე? საკუთრივ პოემის შინაარსი ცხადყოფს, რომ ლომმა შეიძლება აღნიშნოს მეფეც (მაგალითად, როსტევენი, ფრიდონი, ტარიელი) და არამეფეც, მაგალითად, ავთანდილი, როდესაც ის მხოლოდ და მხოლოდ სპასპეცია. როგორც კი იგი გამოჩნდება, პოემის პირველსავე თავში, შედარებულია ლომთან:

თავსა ზის პირმზე ავთანდილ, მჭვრეტთაგან მოსანდომია,
სპათა სპასპეტი, ჩაუქი, ვითა ვეფხი და ლომია (57).

ასევე მას მიემართება ტაეპები:

მუნ დადგა ლომი ავთანდილ, (1513)

რა ფატმანისსა შევიდა ლომი... (1118)

წავიდა ლომი მის მზისა მძებნელად, (1586)

ავთანდილისთვის ლომისა ძღვენი ფრიდონის ქველისა. (1466)

როდესაც ტარიელი პირველად ჩნდება მკითხველის თვალსაწი-
ვრზე და იგი „უცხო მოყმეა“, უკვე ლომს უწოდებს რუსთაველი:
„შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა“.

არც ერთხელ ხატაეთის მეფე რამაზს არ უკავშირდება ლომის
სახე, თუნდაც მისივე მსახურთა ან მოციქულთა მიერ. იგი ინდო-
ეთის მოღალატე ქვეშევრდომია, იბრძვის თავისი ქვეყნის სუვერე-
ნიტეტისთვის, მაგრამ ბრძოლის მისეული მეთოდები მუხანათური,
რაინდისთვის შეუფერებელია.

ლომი, როგორც პერსონაჟის აღმნიშვნელი მხატვრული სახე,
გამოყენებულია „ამირანდარეჯანიანშიც“ და საყურადღებოა, რომ
ის მიემართება, როგორც პატრონს, ისე ყმას. „უბრძანა ყმასა მისსა,
ინდო ჭაბუკსა მას **ლომსა**, და უთხრა ყოველი“. „**იგი ლომნი** – ალი
დილამი და ინდო ჭაბუკი...“ – ორივე ყმაა. ბადრი იამინსიძე, ინდო
ჭაბუკის პატრონი, „**ლომთა ლომად**“ იწოდება. გამოდის, რომ ორივე
თხზულების მიხედვით, ლომი არ აღნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ
მეფეს ან სამეფო ოჯახის წევრს, ის შეიძლება მიემართებოდეს
რაინდსაც, პერსონაჟს, რომელიც არის აღმატებული, ძლიერი, მა-
მაცი და ღირსეული.

საყურადღებოა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვაზირები ლომის
ცნებას იყენებენ ქალთან მიმართებაში. ესე იგი, სქესობრივი კუთ-
ვნილება აქ გადამწყვეტი არ არის, რაღაც სხვა ფაქტორის ხაზგას-
მა ხდება. დავაკვირდეთ კონტექსტს, როდის წარმოთქვამენ ისინი
„ლეკვი ლომისა სწორია...“

ამ სიტყვებს წინ უსწრებს ტაეპები:

თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღვთისა დანაბადია;

არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვითქვამს კვლა დია;

შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია ... (39)

ამ სტროფში ვაზირები თინათინს ახასიათებენ. „თუცა ქალია“ კი
მიანიშნებს, რომ მისი გამეფება ჩვეულებრივი ამბავი სულაც არ
არის. ტაეპში სიტყვასიტყვით ნათქვამია: მიუხედავად იმისა, რომ
ქალია, ხელმწიფედ დაბადა ღმერთმა. შესაძლოა ამ ტაეპის ორგ-

ვარი გაგება: 1. **ხელმწიფედ დაიბადა, ვითარცა შენი ერთადერთი მემკვიდრე.** თუ მეფის შვილობა, მიუხედავად იმისა, მემკვიდრე ქალია თუ ვაჟი, მომავალ მეფობას უპირობოდ გულისხმობს, რაღა საჭირო იყო საგანგებო თათბირი, ან აღნიშვნა იმისა, რომ „თუცა ქალია“, ან დარდი მეფისა: „ღმერთმან არ მომცა ყმა-შვილი, – ვარ სანუთროსა თმობითა.“

2. ჩვენი აზრით, ტაპის უფრო საგულისხმო შინაარსია: **თინა-თინი თავისი პიროვნებით, მონოლითური, ძლიერი ხასიათით, სიბრძნით, სამართლიანობით თუ სხვა, მეფეა, მეფურია, ხელმწიფედ დაბადა ღმერთმა.** მართლაც, ვაზირები სწორედ მის ღირსებებსა და მეფობისთვის მზაობას უსვამენ ხაზს:

არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვითქვამს, კვლა დია,
შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია.

ამას მოსდევს ერთგვარი დასკვნითი ხასიათის მეტაფორული აფორიზმი: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“. **თუ ლომი ძლიერ, კეთილშობილ, გამორჩეულ, მეფური თვისებების მქონე ადამიანს გულისხმობს, მაშინ ლეკვი, როგორც მომავალი ლომი, ეწოდება მემკვიდრეს, თუ ის ამ ღირსებათა მატარებელია, ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს, ქალია თუ ვაჟი. აქ აქცენტირებულია პიროვნული რანგი (ან არსებითი, თვისებრივი მსგავსება მშობელთან) და არა სქესი.** ამ მეტაფორას ერთგვარად ესადაგება რუსთაველის მიერ სხვა ეპიზოდში ნათქვამი: „მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“ (1323,4). გამოდის, რომ ვაზირები მეფეს ეუბნებიან: თინათინი შენი არა მხოლოდ ბიოლოგიური მემკვიდრეა, არამედ ღირსებათა მემკვიდრეც არის. შენი მსგავსია. სწორედ ამ ნიშნით თანაბარია ის მამაკაცთან.

სულხან-საბა ორბელიანის პერსონაჟი ჯუმბერი („სიბრძნე სიცრუისა“) ამბობს: „კარგის ნერგის ხილი ვარ“. „კარგი ნერგი“ აქ იმავე მხატვრული ფუნქციითაა მოხმობილი, რომლითაც „ლომი“ რუსთაველის ტაეპში. „ლეკვი ლომისა სწორია ...“ შინაარსობრივად ახლოა ქართულ ანდაზასთან: „ქორი ქორსა სჩეკს და ძერა ძერუკასაო“ (ესე იგი, ქორის შვილი ქორია, ამავე ლოგიკით, ლომის ლეკვი ლომია, მიუხედავად იმისა, ძუა თუ ხვადი).

საინტერესოა, როგორ, რა ანალოგიით განმარტა ილია ჭავჭავაძემ ეს ტაეპი:

„ლეკვი ლომის სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადიაო, უთქვამს რუსთაველს. ლომი ლომია, ერთია, – ძუ იყოს, თუნდა ხვადიაო, ამბობს დღესაც გლეხკაცი. მართალია, სწორია, ამას ჰმონმობს ჩვენი ქართული ენაც და ენა ხომ ერთობ იმისთანა რამ არის, რომ მარტო იმას ამოიძახებს ხოლმე, რასაც კაცი ჩასძახებს. ქართველი დედასაც კაცად ჰხადის და ამიტომ „დედა-კაცს“ ეძახის, როგორც მამას – „მამა-კაცს“. განსხვავება მარტო იმაშია, რომ თქვენ ერთი სქესისანი ხართ და ჩვენ მეორისანი, თქვენ დედობითა ხართ კაცნი და ჩვენ მამობით. არსება-კი ერთია, ორნივე კაცნი ვართ, ორნივე ღვთის სახისა და მსგავსებისანი. ასე შეუნახავს დიდი ღირსება დედისა ჩვენს ენას. არა გვგონია რომელსამე სხვა ენაში დედაცა და მამაც ერთნაირად კაცად წოდებულყო“ („პატარა საუბარი“, „ივერია“, 1898 წელი).

როგორც ვხედავთ, ილია რუსთაველის ტაეპის შინაარსს უკავშირებს ენაში შემონახული ღრმა საზრისის ცნებათა – მამაკაცისა და დედაკაცის – ურთიერთმიმართებას. ორივე კაცია, დედაკაციც და მამაკაციც, ამაში ჩანს მათი არსობრივი ერთობა – ხატობა ღვთისა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, მეტი საფუძველი არსებობს იმისათვის, რომ ტაეპი, „ლეკვი ლომის სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“, მოიაზრებოდეს არა გენდერული თანასწორობის იდეის შემცველად, ან მეფის შვილების თანაბარუფლებიანობის ხაზგასმად, არამედ ეთიკური კონტექსტის მქონე მეტაფორად, რომელშიც განზოგადებულია იდეა: ლომის (კეთილშობილი, გამორჩეული, ღირსეული პიროვნების) ლეკვი (ღირსებათა მემკვიდრე) ლომია, მიუხედავად იმისა, ძუ (ქალი) არის თუ ხვადი (ვაჟი).

დამოწმებანი:

ბერიძე 1936: ბერიძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის გარშემო*. თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 1936.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. წ. 2. თბილისი: 1981.

მარი 1917: Марр Н. Я. „*Грузинская поэма “Витязь в борсовой шкуре” Шоты из Руставы и новая культурно-историческая проблема*“. ИАН, 1917.

ქართული სამართლის ძეგლები 1965: დავით აღმაშენებლის ანდერძი. *ქართული სამართლის ძეგლები*. ტ. II. თბილისი: საქ.სსრ მეცნ. აკადემია, 1965.

**Social and Ethical Context of:
“The Lion’s Whelp is a Lion...”**

Summary

Work offers analysis of the stance of the “Knight in the Panther’s Skin”: “The lion’s whelp is a lion, be it male or female”. It studies interpretations of the stance and states the view that according to the textual data the lion is not only king’s metaphor and it implies also supreme, distinguished person with king’s qualities, whelp, as a future lion is bearer of these qualities. In this case it does not matter whether it is male or female. I.e. metaphorically the viziers tell the King: Tinatin is not your biological successor, she is the successor of your qualities and by this she is equal to male.

Thus, it is reasonably regarded that the stance: “The lion’s whelp is a lion, be it male or female” – should be regarded not as the one containing idea of gender equality or emphasizing equality of the King’s children but the metaphor with the ethical context generalizing the idea: lion’s (superior, kingly personality) whelp (child – similar to him, successor of his qualities) is a lion, whether male or female.

ისტორიული რეალიები

თინათინ ბიგანიშვილი

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეული რეცეფციის საკითხი

რუსთველის პოემის ერთ-ერთი გამორჩეული ნიშანი არის ის, რომ პოემა, ერთი მხრივ, ისტორიული რეალობის მხატვრულ ვარიანტს წარმოადგენს, მეორე მხრივ კი – მასში ვხვდებით იმაჟინიზმის მოცემულობას, რაც წარმოსახვით, გამოგონილ სიუჟეტს გულისხმობს. ეს არის სწორედ ის თვისება, რომელიც რუსთველს რენესანსის ეპოქას მიაკუთვნებს.*

იმაჟინიზმის მიუხედავად, „ვეფხისტყაოსანში“ თამარის ეპოქა მხატვრულად აისახა. ეს საკითხი რუსთველოლოგებს შორის, თუკი ნიკო მარის, კორნელი კეკელიძისა და სხვა რამდენიმე ავტორის ალტერნატიულ თეორიებს მხედველობაში არ მივიღებთ, საკამათო არ არის, მაგრამ თამარისა და გიორგი III-ის ეპოქის კონკრეტული რეალიები, მაგალითად, ორბელთა აჯანყების, დემეტრე (დემნა) უფლისწულის დასჯის რუსთველისეული რეცეფციის საკითხი მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს.

პოემის ისტორიულ რეალიებზე ერთ-ერთმა პირველმა აკაკიმ გაამახვილა ყურადღება. XII საუკუნის ისტორიული სურათის აღსადგენად, აკაკის თქმით: „უნდა ავიღოთ უკვდავი პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, გავარჩიოთ და იქ ვნახავთ ჩვენს ქვეყანას მისი კუთხეებით და მცხოვრებლებით ისე გამოხატულს, როგორც სარკეში ჩასახულს რამეს“ (წერეთელი 1887:1,2).

აკაკის აზრით, ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ნესტან-დარეჯანი საქართველოს სახე-სიმაღლოა. ავთანდილი, ტარიელი და ფრიდონი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის შვილებს განასახიერებენ და პოემაში ქართული პატრონცმური ყოფიერება გამოხატული.

* ჩვენ ვიზიარებთ ქართული ლიტერატურის პერიოდიზაციის იმ თეორიას, რომლის მიხედვითაც, ქართულმა ლიტერატურამ ევროპული ლიტერატურის არსებითი ეტაპები განვლო, თუმცა ალტერნატიული თეორიებიც საყურადღებოდ მიგვაჩნია.

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეულ რეცეპციას ვრცელი სამეცნიერო ნაშრომი მიუძღვნა თამარ ერისთავმა. ის თავისი სამეცნიერო ვარაუდებით იმდენად შორს წავიდა, რომ დემეტრე ბატონიშვილი (დემნა) „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად გამოაცხადა. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თამარ ერისთავის რადიკალურ პოზიციებს ჩვენ არ ვიზიარებთ.

ისტორიული რეალიების რუსთველისეული რეცეფციის შესახებ ასევე რადიკალურ თეორიად მიგვაჩნია ანზორ დარცმელიძის „ოჯახი „ვეფხისტყაოსანში“. ა. დარცმელიძე პოემაში გიორგი III-ის დესპოტური მმართველობის წინააღმდეგ რუსთველის მხატვრულად გადმოცემულ პროტესტს ხედავს: „დესპოტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა, ადამიანთა საზოგადოებრივი და პირადი ცხოვრების ჰუმანიზმისა და დემოკრატიზმის პრინციპებით მოწესრიგებაა რუსთაველის მთავარი სათქმელი, ხოლო დანარჩენი მოტივები თუ იდეები ამ მთავარი სათქმელის შენაკადებია“ (დარცმელიძე 2004: 336).

ა. დარცმელიძე განიხილავს ხვარაზმშას ვაჟის მკვლევლობას და რუსთველის მიერ ისტორიული დესპოტიზმის ასახვის კონკრეტულ მაგალითად ასახელებს: „ამ მკვლევლობით რუსთაველი ბრალს სდებს დესპოტურ რეჟიმს, რომელმაც შექმნა ისეთი ექსტრემალური პირობები, რომ ნესტანი და ტარიელი იძულებულნი არიან ხვარაზმელი სასიძოს ცხედარზე გადაიარონ“ (დარცმელიძე 2004: 268).

რუსთველის პოემაში ისტორიული პლანის დომინანტურ კონტექსტად გამოცხადება მართებულად არ მიმაჩნია, შესაბამისად, ვიზიარებ იმ მეცნიერთა თვალსაზრისს, რომლებიც თანაბარი მნიშვნელობით განიხილავენ პოემაში, როგორც ისტორიული, ისე მისტიკურ-საკრალური შინაარსის სიმბოლურ-ალეგორიულ შრეებს, მაგალითად, პოემაში ისტორიულ და საკრალურ დროს (კარიჭაშვილი 2011: 44). ლ. კარიჭაშვილი აღნიშნავს: „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა სახეები, მიუხედავად ჰიპერბოლიზაციისა, შექმნილნი არიან ერთგვარი რეალიზმით... ისინი არ არიან უნაკლონი. რუსთაველს თავისი გმირები უყვარს, თანაუგრძნობს მათ, მტკივნეულად განიცდის მათ ბედს“ (კარიჭაშვილი 2012: 16). შესაბამისად, რუსთველის პოემის არც ისტორიული და არც სიმბოლურ-ალეგორიული შრის განხილვა არ ღირს პირველის გასაშუქებლად პოემაში მეორის

მნიშვნელობის დაკნინების ხარჯზე, ან პირიქით. ამ საკითხს არაერთი მკვლევარი უსვამს ხაზს. „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოსახულისა და ისტორიულის, ალეგორიულისა და რეალურის შერწყმის შესახებ ლ. ხეცურიანი წერს: „ალეგორიულისა და რეალურის შერწყმა-ჰარმონიზაცია დიდ მწერალთა ხვედრია მხოლოდ, მათი განმარტება კი ჭეშმარიტ ლიტერატორებს ხელენიფებათ“ (ხეცურიანი 2005: 72).

დემეტრე ბატონიშვილის დასჯისა და ორბელთა ამბოხის რუსთველისეული რეცეფცია განსაკუთრებით აქტუალური გახდა მას შემდეგ, რაც რუსთველოლოგია „სპარსული ამბის“ განმარტების სხვადასხვა ვერსიას გაეცნო. რუსთველოლოგები ერთხმად აღიარებენ, რომ „სპარსული ამბავი“ უარყოფითს, არაქრისტიანულს, არაჰუმანურს ნიშნავს, თუმცა მისი ინტერპრეტაციის დროს არსებითად ორი მიმართულება შეიძლება გამოიყვით. რუსთველოლოგთა ნაწილი სპარსულ ამბავს ბიბლიურ-სარწმუნოებრივი ასპექტით განიხილავს (ზ. გამსახურდია, ნ. სულავა, ლ. წერეთელი, ნ. გონჯილაშვილი და სხვ.), ხოლო „სპარსული ამბის“ ისტორიულ-პოლიტიკური ასპექტი დეტალურად განიხილეს მ. კარბელაშვილმა, თ. ერისთავმა, რ. პატარიძემ, ლ. გუგუნავამ, ლ. ხეცურიანმა და სხვა ავტორებმა.

ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის დასჯის რუსთველისეულ რეცეფციას რ. პატარიძის უდავოდ მნიშვნელოვან ნაშრომში ვრცელი ადგილი დაეთმო. რ. პატარიძის მტკიცებით, პროლოგში რუსთველი გვამცნობს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის ამბავი ტარიელისა და ქება თამარ მეფისა. წინათქმა შეფარულად იმასაც გვეუბნება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირი – ტარიელი – რუსთველის თანამედროვის, საქართველოს ტახტის კანონიერი მემკვიდრის – დემეტრე უფლისწულის მხატვრული განსახიერებაა (პატარიძე 1999).

პროლოგის სტრიქონების, „მო, დავსხდეთ ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“, განმარტების დროს რ. პატარიძე აღნიშნავს, რომ ტარიელის სახელით მოხსენიებულია დემეტრე (დემნა) უფლისწული, რომ პოეტმა დემეტრე ბატონიშვილი პოეტურ პიროვნებად გამოიყვანა, ხოლო მისი ტრაგიკული თავგადასავალი არ გაამჟღავნა: „რუსთველი შეფარულად გვიმხელს, რომ მან დემნა უფლისწულის სპარსული ამბავი (იგულისხმება მისი დაბრმავება და დასაჭურისება) პოემაში უარყო“ (პატარიძე 2006: 56-59).

პატარიძის აზრით, თამარმა რუსთველს თავად დართო ნება, რომ დემეტრე ბატონიშვილის ამბავი გადმოეცა და გადაესხვაფერებინა. მკვლევრის მტკიცებით, „სპარსული ამბავი“ დემეტრე უფლისწულის დასჯას გულისხმობს, ხოლო რუსთველმა საქართველოში დატრიალებული სისხლიანი სპარსული ამბავი 1176-1177 წლებისა სპარსული ამბის უარყოფით დაგმო (პატარიძე 2006).

ტერმინს „ამბავი სპარსული“ XII საუკუნის ისტორიული რეალობის, როგორც დესპოტიზმის, რუსთველისეული რეცეფციის გამოვლინებად აღიქვამს მ. კარბელაშვილი. მან განაცხადა, რომ „სპარსული ამბავი“ მეტაფორაა და მასში გადატანითი მნიშვნელობით იგულისხმება მეფის შეუზღუდავი ძალაუფლება – დესპოტიზმი (კარბელაშვილი 1987).

XII-XIV საუკუნეების ისტორიულ ძეგლებში რუსთველს რომ არ ახსენებენ, გ. ალიბეგაშვილმა და რ. ძნელაძემ ეს ფაქტი ასე ახსნეს: „რა არის ამის მიზეზი? იქნებ პოეტმა შეფარვით ისეთი ისტორიული ვითარება გადმოსცა ბაგრატიონთა დინასტიაზე, რომ მათიანეთა მიღმა აღმოჩნდა? რა როლს ასრულებდა იგი XII-XIII საუკუნეების ისტორიულ კატაკლიზმებში? იქნებ მართლაც დემნა ბატონიშვილის 1177 წლის აჯანყების მონაწილე შოთა ართავაჩოს ძე იყო?“ (ძნელაძე 2012: 239).

ს. ქვარიანი ტარიელისა და ნესტანის ამბავს თამარისა და დემეტრე უფლისწულის ამბის მხატვრულ ასახვას უწოდებს. ს. ქვარიანი აღნიშნავს, რომ დემნა აუჯანყდა თამარის მამას – გიორგის, იმ მიზნით, რომ ის ტახტიდან ჩამოეგდო და თვითონ გამეფებულიყო. ამისთვის მას, დამარცხების შემდეგ, ჯერ თვალეზი დასთხარეს, დაასაჭურისეს და ამის გამო ის უდროოდ გარდაიცვალა. მკვლევარი ამბობს, რომ დემნასა და თამარს უყვარდათ ერთმანეთი და მათ განზრახვასა და გრძნობებს წინ აღუდგა მამა თამარისა (ქვარიანი 1903).

მოსე ჯანაშვილს კი ავთანდილისა და თინათინის ამბავი დავით სოსლანისა და თამარ მეფის ამბად მიუჩნევია (ჯანაშვილი 1923).

ს. ქვარიანსა და მოსე ჯანაშვილს არ ეთანხმება კ. კეკელიძე. ის აცხადებს: „ეს ჰიპოთეზა სრულიად უსაფუძვლოა: არსად ისტორიიდან არ ჩანს, რომ დემნასა და თამარს შორის რაიმე ამგვარი განწყობილება ყოფილიყო და არც შეიძლება ყოფილიყო, ვინაიდან თამარს ისე სწამდა ნათესაობა, რომ შორეულ ნათესავებსაც კი

უარი უთხრა ცოლად გაყოლაზე (ბერძენთა უფლისწული ალექსი და შარვანშა)“ (კეკელიძე 1979: 89).

კ. კეკელიძეს ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ ვეთანხმებით. დემეტრე უფლისწულსა და თამარს შორის სასიყვარულო განწყობილებები რუსთველს არ აღუწერია, რადგან, როგორც ჩანს, მსგავსზე ლაპარაკი არც იყო. რაც შეეხება ს. ქვარიანის თვალსაზრისის იმ ნაწილს, რომელშიც დემეტრე უფლისწულის აჯანყების რუსთველისეულ რეცეფციაზეა საუბარი, აქ ჩემი პოზიცია ს. ქვარიანის ვერსიას უფრო ემთხვევა, ვიდრე კ. კეკელიძისას.

ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის დასჯის რუსთველისეული რეცეფციის უკეთ წარმოსაჩენად საჭიროა XII საუკუნის ისტორიული რეალობის, კერძოდ, 1177 წლის ამბოხის დოკუმენტურად მეტ-ნაკლებად ზუსტი სურათის აღდგენა.

უნინარეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ 1177 წლის აჯანყებას სრულიად პირობითად ეწოდება დემეტრე (დემნა) ბატონიშვილის ამბოხი, რადგან სინამდვილეში ეს იყო ორბელთა გვარის ფეოდალური ამბიციების გამოვლინება და დემეტრე უფლისწული მათი ვერაგი განზრახვების მხოლოდ საფარველი იყო. გარდა იმისა, რომ დემეტრე უფლისწულს თავად არც დაუგეგმავს და არც წამოუწყია აღმზრდელი ბიძის წინააღმდეგ ამბოხი (1155 წელს გარდაიცვალა დემეტრეს მამა დავით V და შესაბამისად, დემეტრე უფლისწულს სიყრმიდან გიორგი III უწევდა მამობას. არსად, არც ერთ ისტორიულ წყაროს არ შემოუნახავს ცნობები იმის თაობაზე, რომ გიორგი III დემეტრეს ავინროვებდა. გავიხსენოთ, რომ ჟამთააღმწერელმა დეტალურად გადმოგვცა ამბავი იმის შესახებ, თუ როგორი გაუგონარი სისასტიკით ცდილობდა რუსუდან თამარის ძე უმამოდ დარჩენილი დავით ულუ თავიდან მოეცილებინა, გველებით სავსე ხაროში ჩაგდებითა და ა.შ.). ამას ისიც ადასტურებს, რომ როცა „აჯანყებულთა შორის არევ-დარევა დაიწყო, თვით დემეტრეს (დემნა) საბელი გადმოუშვია ციხიდან, გამოპარულა და მეფესთან მისულა“ (მეტრეველი 2012 : 416).

როგორც რ. მეტრეველის ისტორიოგრაფიული კვლევა ცხადყოფს, დემეტრე ორბელთა პირადი ამბიციების საფარველი იყო. მისი მონაწილეობა ამ აჯანყებაში იმდენადაა აღსანიშნავი, რამდენადაც მას ნებისყოფამ უმტყუნა და ორბელთა განზრახვას წინ არ აღუდგა. ამას გარდა, თავად ის ფაქტი, რომ დემეტრემ გაქცევა

არ სცადა, არამედ მეფეს ეახლა, ნიშნავს იმას, რომ გიორგი III-ისაგან ის პატიებას ელოდა. მან კი სანაცვლოდ ისეთი სასჯელი მიიღო, რომ, როგორც ჩანს, სწორედ მაშინ, როცა ლორეს ციხიდან დიდი წვალებით გამოქცეული კვლავ აღმზრდელი ბიძის კარზე საკუთარი ნებით აღმოჩნდა, ასეთ სისასტიკეს ვერ წარმოიდგენდა.

რუსთველს სწორედ დემეტრეს წინააღმდეგ გიორგი მეფის სისასტიკე უნდა დაეგმო და ამის შესახებ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არაერთი მკვლევარი წერს.

პროლოგში რუსთველოლოგთა იმ ნაწილს, რომელსაც დემეტრე ბატონიშვილის ამბოხის რუსთველისეული რეცეფციის დასტურად პოემაში ქარაგმულ შრეებს ეძებს, რამდენიმე ნიშანდობლივი სტრიქონი მიუთითებიათ, კერძოდ:

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი (7,1).

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები (9,1).

„სპარსული ამბის“ ისტორიულ-პოლიტიკური რეალების მეტაფორად განმარტების შესახებ ზემოთ ვიმსჯელებთ და რუსთველოლოგიური ლიტერატურაც დავიმონწმეთ. რაც შეეხება პროლოგის სტრიქონს – „მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის...“ (7,1), ამ სიტყვებს დემეტრე უფლისწულის სასტიკი დასჯისა და უდროო სიკვდილის შესახებ უშუალო მინიშნებად მიიჩნევს რ. პატარიძე (პატარიძე 2006:56-59), რადგან, მკვლევრის აზრით, ამ სიტყვებით რუსთველი პირდაპირ მიმართავს მკითხველს, ტარიელი ანუ დემეტრე უფლისწული დავიტიროთო.

პოემაში გადმოცემული ტრაგიკული ისტორიის რეალისტურობიდან გამომდინარე, კ. კეკელიძე ასკვნის, რომ შეუძლებელი იყო ასეთი ტრაგიზმი პოეტს თამარის სიცოცხლეშივე გამოეხატაო. ამ ვარაუდით ის ბევრად შორს მიდის და „ვეფხისტყაოსანს“ მონღოლების შემოსევების შემდეგ შექმნილ პოემად მიიჩნევს (კეკელიძე 1979:69-76).

მართალია, კ. კეკელიძეს ამის დასამტკიცებლად სხვა არგუმენტებიც მოეპოვება, მაგრამ ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი მისთვის პოემაში გადმოცემული ტრაგიზმის რეალისტურობაა.

რუსთველი არც უარყოფს, რომ თამარი უყვარს. შესაბამისად, პოემაში გადმოცემული სევდა ამით უნდა იყოს განპირობებული, თუმცა სიუჟეტის არსებითად ტრაგიკული პასაჟები არა მარტო

წარმოსახული, არამედ რეალური ამბის ტრაგიკულობასაც უნდა გულისხმობდეს – აი ეს შეიძლება დავასკვნათ კორნელი კეკელიძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისიდან.

ამ პოზიციის განსამტკიცებლად საინტერესოა ზ. გამსახურდიას მიერ დამონმებული სამეცნიერო ვერსია, რომელიც მ. ანთაძეს ეკუთვნის და ამ უკანასკნელს ეს პოზიცია XII სამეცნიერო სესიის ფარგლებში გადმოუცია და აღუნიშნავს, რომ პროლოგის მე-10 სტროფში („თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა“ – 10,1) რუსთველი ხორციელ გაუსინათლოებას გულისხმობსო (გამსახურდია 1991:121).

მ. ანთაძის მიერ გამოთქმული აზრის საპირისპიროდ ზ. გამსახურდია აღნიშნავს: „ჩვენთვის გაუგებარია, თუ რას გულისხმობს მკვლევარი „ხორციელად გაუსინათლოებაში“, ვინაიდან მოცემული სტროფიდან უფრო უნდა ვივარაუდოთ, რომ აქ პირიქით, „სულიერად გაუსინათლოება“ უფრო იგულისხმება“ (გამსახურდია 1991:121). შემდეგ კი ზ. გამსახურდია პროლოგის მე-10 სტროფს სიმბოლურ-ალეგორიულად, კერძოდ, მისტიკურ-ბიბლიური მნიშვნელობით განმარტავს და აღნიშნავს, რომ მე-10 სტროფში საუბარია ოდესღაც ხილული და აწ დაბრმავებული თვალების უსინათლობაზე და იმის შესახებ, რომ „უნათლო თვალებს“ „ახლად ჩენა“ ენატრებათ. თუმცა ამ შინაარსს ზ. გამსახურდია თავიდან ბოლომდე სულიერი სინათლის დაკარგვისა და კვლავ დაბრუნების სურვილის მნიშვნელობით განმარტავს: „ეს ნაადრევი შემეცნება კეთილისა და ბოროტისა აკარგვინებს პირველკაცთ ცხოვრების ხეს, სამოთხეს, ღვთაებრივ ცნობიერებას... ბუნებრივია, „უნათლო“ თვალებს ენატრებათ „ახლად ჩენა“ ღვთისა, დაბრუნება სამოთხის ყოფისა“ (გამსახურდია 1991:122,123).

როგორც ვხედავთ, ზ. გამსახურდიას მიერ პროლოგის მე-10 სტროფი ბოლომდე მისტიკურ-ბიბლიური ასპექტით არის განმარტებული. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ რუსთველოლოგიის არსებითი პოსტულატებიდან გამომდინარე პრინციპს, რომ რუსთველისეული სიმბოლო, ალეგორია, სახე, სიუჟეტი, ამბავი, ტროპის სახეობებიც კი პოლისემიურია, მრავალნახნაგოვანია (რ. სირაძე, ნ. სულავა), შესაბამისად, უდავოა, რომ რუსთველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობა მისი პოემის სიბრძნისმეტყველებითი ტერმინებისა და ზოგადად, მისი ცნებათმეტყველების მასშტაბით

ვლინდება, მაგრამ, ვერ უარვყოფთ პოემის ისტორიულ-პოლიტიკური საფუძვლის მნიშვნელობას, რომლის გავლენაც არა მარტო სიუჟეტის, არამედ ცალკეული ცნებებისა და მხატვრული ფორმების განმარტებისას უნდა გამოვავაშკარაოთ.

ამგვარი მიდგომის განსამტკიცებლად საინტერესო თვალსაზრისი შეგვიძლია დავიმოწმოთ. ერთია, თანამედროვე მკითხველი თუ მკვლევარი როგორ აღიქვამს პოემის ტექსტს და მეორეა, XII საუკუნის მკითხველისათვის რა იქნებოდა პოემის სტრიქონებს შუა მისაგნები საზრისი.

ლ. კარიჭაშვილი ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ ნაკითხვის ისტორიიდან“ აღნიშნავს: „რუსთველოლოგიური ლიტერატურის ისტორია მეტად საინტერესოდ წარმოაჩინეს, ზოგადად, ლიტერატურათმცოდნეობის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ საკითხს – მკითხველთა და ეპოქათა მიმართებებს მხატვრული ტექსტის, ამ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-ესთეტიკური რაობისადმი. პოემის მრავალპლანიანობამ განაპირობა მისი რეცეფცია-ანალიზი განსხვავებული რაკურსებით, ხშირად კი არა კომპლექსურად, როგორც ეს მიღებულია მედიევისტიკაში, არამედ ცალმხრივად. შესაბამისად, განსხვავებულია სხვადასხვა ეპოქის მკითხველი საზოგადოების დამოკიდებულება ტექსტის მიმართ და ეს განსხვავება არ არის ოდენ ეპოქალური, მსოფლმხედველობრივი თუ მხატვრულ-ესთეტიკური ცვლილებებით გამოწვეული, რადგანაც მხატვრული ტექსტი იკითხება, პირველ ყოვლისა, პიროვნების მიერ და ეს უკანასკნელიც კი შეიძლება იყოს არაერთგვაროვანი მკითხველის ესთეტიკურ-ინტელექტუალური ზრდა-განვითარების შესაბამისად“ (კარიჭაშვილი 2012:106).

ზემოთქმული კი საფუძველს გვაძლევს თამამად გამოვთქვათ აზრი იმის შესახებ, რომ მ. ანთაძის აზრი, რომლის მიხედვითაც, პროლოგის მე-10 სტროფში ფიზიკური სიბრმავეც იგულისხმება, საფუძველს მოკლებული არ არის. უდავოა, რომ პროლოგის მე-10 სტროფში სულიერი განწმენდის მისტიკური გამოცდილების ეტაპებზეა საუბარი, მაგრამ თუკი პოემის ისტორიულ-პოლიტიკურ რაკურსზე გავამახვილებთ ყურადღებას, მაშინ „უნათლო თვალეზის“ მნიშვნელობა მისტიკურ-ბიბლიურ შინაარსთან ერთად სხვა მნიშვნელობასაც ატარებს.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი, როგორც მასშტაბური ნიჭითაც არ უნდა იყოს დაჯილდოებული, თავის რეცეპიენტად, მისი ქმნილების მიმღებ ობიექტად უწინარესად მაინც თანამედროვეებს განიხილავს. პოეტი, მწერალი წერს თანამედროვე საზოგადოებისთვის (მაგ: „ინდოეთს შვიდთა მეფეთა ყოვლი კაცი ხართ მცნობელი“. აქ რუსთველი თანამედროვე მკითხველს მიმართავს, რომ ინდოეთში, როგორც სიმბოლურად საქართველოს გამომხატველ ქვეყანაში, ყველამ იცით, რომ შვიდი სამეფოა და მაშასადამე, ყველა კარგად ხვდება, რომ თამარის საქართველოს ამბავს გადმოვცემო. თამარის მეფედ კურთხევის შესახებ „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ გვამცნობს: „თაყუანისცეს, დალოცეს და ადიდეს სპათა შვიდისავე სამეფოსათა. და დაიპყრა ჟამიერად თვითოეულმან თვისი ადგილი“ – მეტრეველი 2012: 420). ამ არგუმენტს განსაკუთრებით ამყარებს პროლოგში პოეტის მიერ ნათქვამი, რომ მან ნაბრძანები შეასრულა და პოემა თამარ მეფეს მიუძღვნა. მარტივი ფსიქოლოგიური კანონის მიხედვით, რომელსაც ასოციაციის პრინციპი ჰქვია, XII საუკუნის მიწურულს, ნეზისმიერს, ვინც 1177 წლის ამბოხის და დემეტრე უფლისწულის დასჯის ამბებს მოსწრებოდა თუ ამის შესახებ მშობლებისგან რამე სმენოდა, „თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა“ – ამ სტრიქონების წაკითხვის შემდეგ ოდესღაც მხედველი, მაგრამ შემდეგ ძალისმიერად დაბრმავებული თვალების ხსენებაზე სულიერ შინაარსთან ერთად აუცილებლად გაახსენდებოდა თვალებდაბნელებული დემეტრე უფლისწული, რომელსაც, სავარაუდოდ, სიცოცხლის ბოლო წუთებში ენატრებოდა „ახლად ჩენა“.

ზემოაღნიშნული კონტექსტიდან გამომდინარე, არც პროლოგის მე-4 სტროფის პირველი სტრიქონის საგულისხმო ტერმინის, „სისხლისა ცრემლ-დათხეული“, განმარტება უნდა გაჭირდეს, რადგან ამ სიბრძნისმეტყველებით ერთეულსაც მისტიკურ-ბიბლიური მნიშვნელობა აქვს უდავოდ (გამსახურდია 1991) და იქვე მოეპოვება ისტორიულ-პოლიტიკური ასპექტიც, რომლის მიხედვითაც, სისხლის ცრემლები თვალების დაბრმავების თანმდევ მოვლენად უნდა აღვიქვათ, ხოლო ზემოხსენებული ფსიქოლოგიური კანონის – ასოციაციის პრინციპიდან გამომდინარე, XII საუკუნის მკითხველს სისხლიანი ცრემლების ხსენებაზე თვალებდათხრილი დემეტრე ბატონიშვილი აუცილებლად უნდა გაახსენებოდა, მით უმეტეს თამარს, რომლის ოჯახშიც დატრიალდა ეს ტრაგედია.

დემეტრე უფლისწულის ამბავი პოემაში მხოლოდ ტარიელის თავგადასავლის ანალოგია არ არის. შეუძლებელია, ფრიდონის გასაჭირმა, რომ მას ბიძა და ბიძაძენი პაპისეულ კუნძულს ეცილებიან, თუნდაც ასოციაციით არ გაახსენოს, როგორც XII საუკუნის, ისე თანამედროვე მკითხველს, რომ დემეტრეს სწორედ ბიძა და ბიძაძენი ეცილებოდნენ სამკვიდროს. როგორც ფრიდონი, დემეტრეც მიიმწყვდიეს და მწარედ გაუსწორდნენ. ფრიდონი ცხენით გამოიქცა, ხოლო დემეტრემ ლორეს ციხიდან საბელი გადმოჰკიდა და ამბოხებულებს იდუმალ დააღწია თავი.

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეული რეცეფციის ცენტრალური ნაწილი სწორედ ტარიელისა და ნესტანის მიერ დაგეგმილი ამბოხია.* ტარიელი ისევეა სამეფო გვარის წარმომადგენელი, რომელიც ტახტის გარეშე დარჩა და რომელსაც მემკვიდრეობის უფლება ჩამოართვეს, როგორც დემეტრე უფლისწული; ფარსადანისა და ტარიელის დაპირისპირება, თუკი პოემის სიუჟეტის ისტორიულ საფუძველზე გვსურს საუბარი, გიორგი III-ისა და დემეტრე უფლისწულის დაპირისპირების მხატვრულ ვერსიად და ქარაგმულ მინიშნებად, ასევე 1177 წლის შემზარავი ამბების რუსთველისეულ მხატვრულ რეცეფციად უნდა დავსახოთ.

საინტერესოა, ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის სასტიკად დასჯის საკითხთან ხვარაზმმას ვაჟის ანუ უფლისწულის მკვლელობის საკითხის დაკავშირება. ფორმალურად ხვარაზმელი სასიძოს მკვლელობა დემეტრე ბატონიშვილის სასჯელთან არავითარი მსგავსების ნიშნებით არ გამოირჩევა. დემეტრე ბატონიშვილს თვალები დასთხარეს და ის დაასაჭურისეს, ციხეში გამოკეტეს და იქ საკმაოდ მალე გარდაიცვალა. ხვარაზმელი „სასიძო“ კი „უსისხლოდ“ მოკლეს – ტარიელმა ის თავით ბოძს მიახეთქა.

ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლის უთუოდ შთამბეჭდავ და მხატვრული თვალსაზრისით სრულყოფილ სცენაში არის რამდენიმე დეტალი, რომლებმაც ოდითგანვე მიიქცია რუსთველოლოგთა ყურადღება. ესაა რამდენიმე სტრიქონი, კერძოდ:

* აღნიშნული პარალებლები, როგორც აღვნიშნეთ, არაერთი მეცნიერის კვლევის საგანი გახდა. კ. კეკელიძე კი 1177 წლის ამბოხსა და ტარიელის სამხედრო გადატრიალებას შორის აბსოლუტურად ზუსტ მსგავსებებს ეძებდა და ასეთი ზუსტი მსგავსებების არარსებობის გამო ის ამტკიცებდა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტსა და ამ ისტორიულ მოვლენებს შორის პარალებლებზე საუბარი მეცნიერთა წარმოსახვის ნაყოფი იყო და რეალობისგან სრულებით შორს იდგა (კეკელიძე 1979).

მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდახდა დღე, ჰგვანდა არ-აღვსებისა (558,1-2).

კარავსა შევე, იგი ყმა ვითა წვა, ზარ-მაც თქმად ენით,

უსისხლოდ მოვკალ იგი, გლახ, თუმცა ხმდა სისხლისა დენით (563,3-4).

ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლის ეპიზოდს, არსებითად, ორგვარად განმარტავენ. პირველი ვერსიის მიხედვით, სასიძოს მოკვლა, როგორც პოემის ერთ-ერთი საკვანძო ეპიზოდი, „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლურ-ალეგორიული პლანის მისტიკურ-ბიბლიური მნიშვნელობით განმმარტებელთა მიერ ახსნილია, როგორც მსხვერპლის პარადიგმა, რომლის იპოდემური მოცემულობაცაა ძველი აღთქმის სამსხვერპლო კრავის დაკვლის ეპიზოდი – პასექი, ხოლო ახალ აღთქმაში ებრაული პასექის დღე ჯვარცმის წინა დღეს ემთხვევა (სულავა 2009: 81-91; ხინთიბიძე 1993: 88-91; გამსახურდია 1991: 276-278).

„ვეფხისტყაოსნის“ რედაქციების ნაწილი განსახილველი სტრიქონის ასეთ ვარიანტს გვთავაზობს: „დღე ჰგვანდა არს აღვსებისა“, თუმცა სამეცნიერო ანალიზი ცხადყოფს, რომ სწორი ვარიანტია: „დღე ჰგვანდა არ-აღვსებისა“ (ნ. სულავა, ელ. ხინთიბიძე). აღვსება ვნების შვიდეულს უკავშირდება (სულავა 2009:85). შესაბამისად, რუსთველს სასიძოს მოკვლის დღე არ მიაჩნდა აღვსების ტოლფარდ დღედ, რადგან აღვსების დღეებში აღსრულდა სამართალი და სიკვდილით სიკვდილი დაიძლია, ხოლო ამ დღეს, რომელიც „ჰგვანდა არ-აღვსებისა“, პირიქით, უსამართლობამ იზეიმა. რუსთველის მიხედვით, უდანაშაულო სასიძოს მოკვლით არ აღსრულდა „მართალი სამართალი“.

აღნიშნულთან დაკავშირებით ნესტან სულავა წერს: „ვეფიქრობ, „აღვსების“ ე. ქელიძისეული გააზრება შეცვლის სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ შეხედულებას ვეფხისტყაოსნისეული „დღე აღვსებისას“ აღდგომის დღედ მიჩნევის შესახებ. ასეთ შემთხვევაში ვნების შვიდეულის დღესთან შედარებული „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები „დღე აღვსებისა“ სხვა მნიშვნელობას შეიძენს, კერძოდ, იგი ხვარაზმის შვილის ვნების (სიკვდილის) წინაპერიოდს მიანიშნებს, რასაც აბსოლუტურად განსხვავებულ დასკვნამდე შეუძლია მიგვიყვანოს. კერძოდ, თუ ამ კონტექსტში „აღვსება“ ვნების კვირის ორშაბათს გულისხმობს, მაშინ შოთა

რუსთველთანაც იგივე კონტექსტის გასააზრებელი და ამ ფრაზით ხვარაზმშას შვილის მოკვლის მოლოდინია წარმოსახული. ტარიელი, რომელიც, როგორც მარიამ კარბელაშვილმა შენიშნა, შედარებებს „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთაგან ყველაზე ხშირად იყენებს, ამ შედარებით („დღე ჰგვანდა არ-ადვსებისა“) წლების შემდეგ ხვარაზმშას შვილის მოკვლისადმი თავის დამოკიდებულებას ამჟღავნებს და მას „მართალ სამართლად“ არ მიიჩნევს“ (სულავა 2009: 85,86).

ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ სასიძოს მოკვლა რუსთველმა უსამართლოდ დაღვრილ სისხლს, ავი მოვლენების მსხვერპლს დაუკავშირა. ფაქტია, რომ საკუთარი საქციელი ტარიელისთვისაც შემზარავია:

კარავსა შევე, იგი ყმა ვითა წვა, ზარ-მაც თქმად ენით,
უსისხლოდ მოგკალ იგი, გლახ, თუმცა ხმდა სისხლისა დენით (563,3-4).

დემეტრეს სასტიკად დასჯის შესახებ რუსთველის ქარაგმული მეტყველება, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სასიძოს ეპიზოდს მიესადაგება. როგორც აღვნიშნეთ, 1177 წლის ისტორიული მოვლენები პოეტმა ზუსტად და უცვლელი სახით არ გადმოგვცა, თუმცა პოემა სავსეა ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის სასტიკად დასჯის შესახებ მინიშნებებით და ამის შესახებ არაერთი მკვლევარი საუბრობს.

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეულ რეცეფციად შეუძლებელია არ მივიჩნიოთ ფრიდონის კონფლიქტი მის ბიძასა და ბიძის ძეებთან. ქარაგმულ მინიშნებად პაპის დანატოვარი მემკვიდრეობა და უიარალოდ, უმხლებლებოდ დარჩენილი ფრიდონის სასიკვდილოდ განირვა შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის რუსთველისეულ რეცეფციაზე საუბრის დროს შეუძლებელია არ დაგვაფიქროს ქვემოთ მოყვანილმა ციტატამ. შესაბამისად, ზემოხსენებული ფსიქოლოგიური კანონის – ასოციაციის პრინციპის თანახმად, ასეთ აშკარა მინიშნებას დემეტრე I-ის შემდეგ ტახტისა და მემკვიდრეობის გამო ატეხილ დავაზე, შეუძლებელი იყო XII საუკუნის მკითხველიც უყურადღებოდ დაეტოვებინა, იმათაც არ გახსენებოდათ ჯერ დავით V-ის შემთხვევა, შემდეგ კი – ორბელთა ამბოხთან და დემეტრე ბატონიშვილის დასჯასთან დაკავშირებული რეალიები:

„მამის ძმა და მამა-ჩემი პაპა-ჩემმან გაყვნა ოდეს,
ზღვასა შიგან კუნძულია, ჩემად წილად მას იტყოდეს,
თვით ბიძასა ჩემსა მიხვდა, ვისთა შვილთა ან დამკოდეს,
მათვე დარჩა სანადირო, არ მივსცემდი, მომერჩოდეს (607).

წარმოდგენილი ქარაგმული მეტყველება იმდენად აშკარა მინიშნებაა 1177 წლის მოვლენებისა, რომ არათუ XII საუკუნის, არამედ თანამედროვე მკითხველიც კი ვერ გაექცევა 1177 წლის ორბელთა ამბოხისა და დემეტრე ბატონიშვილის დასჯის შესახებ ბუნებრივ ფიქრებს, ასოციაციებს. შესაბამისად, რუსთველისთვის ეს ეპიზოდები 1177 წლის ამბოხის ისტორიული რეალობის რემინისცენციაა, ხოლო მკითხველისათვის – ამავე ისტორიული რეალების ასოციაცია.

ორბელთა ამბოხის რუსთველისეულ რეცეფციაზე საუბრის დროს განსაკუთრებით ნიშნეულია ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი სტრიქონები ავთანდილის ანდერძისა.

ანდერძში რამდენიმე დომინანტური მოტივია: საღმრთო სიყვარული, მოყვასისადმი თავდადება, სიკვდილ-სიცოცხლის არსი, მეომრის, რაინდის კოდექსი, მოწყალება და ცოდვის, დანაშაულის შენდობა.

შესაბამისად, თუკი გიორგი III-ის წინაშე დემეტრე ბატონიშვილის ბრალეულობას გამმართლებელი ვერ მოეძებნა, რუსთველმა კი თამარის ბრძანებით შექმნილი პოემა ასეთი აშკარა მინიშნებებითა და განსაკუთრებით იმ პერიოდში ადვილად გასაშიფრი ქარაგმებით აავსო, რადგან 1177 წლის მოვლენები ახლო წარსულში განვითარებული იყო, მაშინ საფიქრებელია, რომ დემეტრე ბატონიშვილის შემდეგ, განსაკუთრებით მაშინ, როცა გიორგი III გარდაიცვალა („ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღი 1189 წელზე ქვემოთ, ფაქტობრივად, არ განიხილება, რადგან სიტყვები: „ვის შვენის, ლომსა, ხმარება შუბისა ფარ-შიმშერისა“ – დავით სოსლანს მიემართება. ეს ქორწინება კი 1189 წლით არის დათარიღებული). დღის წესრიგში დადგა დემეტრე უფლისწულის შენდობის საკითხი. აქედან გამომდინარე, რუსთველის მიერ ქართულად, ქრისტიანულად „ნათარგმანები“ „ამბავი სპარსული“ იმასაც გულისხმობს, რომ რუსთველის მხატვრულ სივრცეში ავთანდილის პირით დემეტრე ბატონიშვილი გიორგი III-ს, როსტევიანს, შენდობას სთხოვს:

შემინდევ და შემივედრე, მკვდარსა რალა გარდმეხდევის! (815, 4).

შემინდევ და წამატანე მონყალეა ღმრთეებრისად! (796,4).

რაზომცა სწყრები, შემინდევ შეცვლა თქვენისა მცნებისა! (802,1).

მიღწიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები (811,4).

უპატიოდ და უპატრონოდ მიცვალების ამსახველია ანდერძის შემდეგი სტროფები:

თუ სანუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან,
ლარიბი მოვკვდე ღარიბად, ვერ დამიტყროს მშობელმან,
ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან,—
მუნ შემინყალოს თქვენმანვე გულმან მონყალე-მღმობელმან (810).

.....

ამას იქით ჩემგან ჩემი ამბავიცა არ გეცნევის,
ამად გვედრებ სულსა ჩემსა, წიგნი გკადრებს, არ გეტნევის,
არას არგებს, ეშმაკისა საქმეთაგან დაეძლევის,
შემინდევ და შემივედრე, მკვდარსა რალა გარდმეხდევის! (815)

ყოველივე ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ აშკარა მინიშნებანი პოემის ავტორის თანადროული საქართველოს ისტორიული რეალებისა სამართლიანად გამხდარა რუსთველოლოგთა ინტერესის საგანი. დემეტრე ბატონიშვილის სასტიკი დასჯა და მისი სიკვდილი თუ ორბელთა ამბოხი პოემაში ქარაგმულად არის ასახული და ეს თითქმის არც არის სადავო, რადგან ზემოთ ნახსენებ რამდენიმე უშუალო მინიშნებას ძნელია გვერდი აუარო, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ 1177 წლის ამბოხთან დაკავშირებული ისტორიული მასალების უკეთ შესწავლა და გაანალიზება კიდევ ბევრ ქარაგმულ ფენას გაამჟღავნებს „ვეფხისტყაოსანში“, რომელიც დღემდე დაუღვევნელ სიბრძნის წყაროდ აგერ უკვე მერამდენე თაობას გვეგულება.

დამოწმებანი:

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება. თბილისი: „მეცნიერება“, 1991.

დარცმელიძე 2004: დარცმელიძე ა. „ოჯახი „ვეფხისტყაოსანში“. ქუთაისი: საგამომცემლო ცენტრი, 2004.

კარბელაშვილი 1987: კარბელაშვილი მ. „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის პრობლემისათვის. *ლიტერატურული ძიებანი*. XVIII. თბილისი: „მეცნიერება“, 1987.

კარიჭაშვილი 2011: კარიჭაშვილი ლ. „ვეფხისტყაოსანი“ და პოსტმოდერნიზმი. თბილისი: 2011.

კარიჭაშვილი 2012: კარიჭაშვილი ლ. „ვეფხისტყაოსნის“ წაკითხვის ისტორიიდან. *რუსთველოლოგია*. ტ. VI. თბილისი: ლიტ. ინსტ. გამომცემლობა, 2011-2012.

მეტრეველი 2012: მეტრეველი რ. „ორბელთა ამბოხება“. *საქართველოს ისტორია*. ტ. II. თბილისი: „პალიტრა“, 2012.

პატარიძე 1999: პატარიძე რ. „ისევ რუსთველზე“. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 8-15 იანვარი, თბილისი: 1999.

პატარიძე 2006: პატარიძე რ. *როდის დაიწერა „ვეფხისტყაოსანი“*. ლიტერატურა და ხელოვნება. თბილისი: 2006.

სულავა 2009: სულავა ნ. „ვეფხისტყაოსანი“ – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა. თბილისი: „ნეკერი“, 2009.

ქვარიანი 1903: ქვარიანი ს. მოამბე, № 7,8. 1903.

ძნელაძე ... 2012: ძნელაძე რ., ალიბეგაშვილი გ. „არაბეთი და ინდოეთი“. *რუსთველოლოგია*. ტ. VI. თბილისი: ლიტ.ინსტ.გამომც. 2011-2012.

წერეთელი 1887: წერეთელი ა. *რამდენიმე სიტყვა პატ. ილია ჭავჭავაძის საპასუხოდ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო აკაკისა*. თბილისი: გამომც. ზ. ჭიჭინაძისა. 1887.

ხეცურიანი 2005: ხეცურიანი ლ.. ხვარაზმშას შვილის ინდოეთს მოსვლა საქორწილოდ და ტარიელისაგან მისი მოკვლა. *რუსთველოლოგია*. ტ. IV. თბილისი: ლიტ.ინსტ. გამომც., 2005-2006.

ხინთიბიძე 1993: ხინთიბიძე ე. *შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1993.

ჯანაშვილი 1923: ჯანაშვილი მ. „თამარ მეფის მეხოტბენი“. გაზ. „ტრიბუნა“. № 478, 481, 483. თბილისი: 1923.

**The Reception of Orbel's Rebellion in
the Poem "The Knight in the Panther's Skin"**

Summary

The work deals with one of the chief motifs of Rustvelology – historical realities of the 12-th century, specifically – one of the most important historical occurrence, which is known as the rebellion of Orbel's and the punishment of prince Demetre.

In the poem we found an allegorical narrative about the rebellion of Orbel's and the punishment of prince Demetre. There are a few episodes in the poem, which contains an allegorical narrative about this historical occurrence. They are: The rebellion of Tariel against Pharsadan; The story of Phridon and the testament of Avtandil.

There are several scientists, who are interested in scientific analysis of this problem. This article contains reflection on their works.

ცნება და ტერმინი

თამარ ხვედელიანი

„მხედრობა ცისა“ – მფარველ ანგელოსთა დასი

უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული ადამიანის ინტერესს გამუდმებით იპყრობდა ზეცა. ის ყოველთვის იყო დაკავშირებული რაღაც იდუმალთან, ამოუცნობთან. ადამიანს მუდმივად იზიდავდა ცის თალის მეორე მხარე. მეცნიერების განვითარება, წინსვლა ამ ინტერესს კიდევ უფრო ამძაფრებდა, რამეთუ ადამიანის გონება ზოგადად მიდრეკილია იდუმალის ჭვრეტისკენ, მას მუდმივად აინტერესებს მიღმა სამყარო, „ზენაართ სამყოფი“ (ნიკოლოზ ბართაშვილი). ადამიანის გონებამ თავიდანვე მიუჩინა იქ ადგილი ღმერთს და მისი შეცნობა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მიზნად დაისახა. საკითხი კი რაც უფრო მიუწვდომელი, ამოუხსნელი და საიდუმლოებით მოცულია, მით უფრო საკვლევი და საინტერესო. მით უფრო, თუ ეს ინტერესი ცის სივრცეს, ღმერთს, ანგელოსთა დასს, მართალ ადამიანთა სამუდამო სამყოფელს ეხება.

ძველ ადამიანებს ცა წარმოედგინათ, როგორც სვეტებზე დაყრდნობილი თალი (კამარა), რომელსაც აქვს სარკმლები და იქიდან, წვიმის სახით, იღვრება წყალი. მისი დახურვის შემთხვევაში წყდება წვიმა. იყო წარმოდგენა, რომ ცა კარავია, აუცილებლობის შემთხვევაში მისი დაკეცვაც შესაძლებელია. მსგავსი შეხედულება დასტურდება დაბადების, მეფეთა, იობის, მეორე სჯულის წიგნებში, ფსალმუნებში (ლექსიკონი 2000: 10).

ადამიანის აზროვნება სამ სივრცეს მოიცავს. მეტს მისი გონება უკვე ვეღარ სწვდება. ადამიანი შუასკნელის მკვიდრია, მაგრამ მისი ცხოველი ინტერესის სფეროა ქვესკნელი და ზეციური სამყარო. ადამიანი ხედავს, რა არის ხმელეთი, მაგრამ რა ხდება მინისქვეშეთსა და ზეციურ სამყაროში? ცოდნის ნაკლებობა ფიქრის სიჭარბეს იწვევს. მკვლევარი ვიქტორ ნოზაძე მიიჩნევს, რომ ოდესღაც სწორედ ამ ინტერესმა განაპირობა წმინდა რიცხვი სამის წარ-

მოშობა. „ამ სახით გამოიხატებოდა სამი მიუწვდომელი და აუხსნელ – გაუგებარი არსება... ცა, ხმელეთი და ქვესკნელი. ამასთან დაკავშირებით იბადება სამი ღმერთის არსება და იქმნება მოძღვრება სამების შესახებ“ (ნოზაძე 2005: 102).

უნდა აღინიშნოს, რომ ხალხურ წარმოდგენებში სამი ერთ-ერთი წმინდა რიცხვია, თუ არ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სხვა წმინდად მიჩნეული რიცხვებიც გარკვეულწილად უკავშირდება სამს. მაგალითად: სამი მდინარე, სამი ჯვარი, სამი ფიცი, ხელმწიფის სამი ვაჟი ან სამი ასული, ცხრა (3x3) მთა, ცხრა (3x3) ზღვა, ზღაპრებიდან ყველასთვის კარგად ცნობილი (ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტი) გზაგასაყარი, სამი მიმართულებით მიმავალი გზის სანყისი, სამთავიანი, ექვსთავიანი (2x3), ცხრათავიანი დევი... ჩამონათვალი უსასრულოდ შეიძლება გაგრძელდეს.

მართალია, არანაკლები მნიშვნელობისაა რიცხვი ოთხი (სამყაროს ოთხი მხარე; ოთხი შემადგენელი ელემენტი: მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი...), თუმცა ასე თუ გავყევით, არც ხუთი იქნება უმნიშვნელო და არც ექვსი, მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ, რომ „სამს“ მეტოქეობას მხოლოდ „შვიდი“ და „ცხრა“ თუ გაუწევს. მათ მეტი ყურადღება დაიმსახურეს და ღირსეული ადგილიც დაიმკვიდრეს.

შუმერულ-ბაბილონურ სწავლებაში ამ ორ რიცხვს გამორჩეული ადგილი ეჭირა. წინარე პერიოდს კი ადამიანის მეხსიერება, სამწუხაროდ, ვეღარ სწვდება.

დავინწყოთ იმით, რომ ცნობილი იყო შვიდი მნათობი. იგულისხმებოდა, რომ თითოეულ მათგანს საკუთარი სამკვიდრო უნდა ჰქონოდა. რამდენადაც ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში თითოეულ მნათობში ღვთაებას მოიაზრებდნენ და ის თავის საბრძანებელ არეს საჭიროებდა, შესაბამისად ცის სივრცე იყოფოდა შვიდ ნაწილად.

მკვლევარი ვიქტორ ნოზაძე წერს, რომ ძველ ებრაელთა რწმენა იცნობს შვიდ ცას, ამასვე ამტკიცებს პტოლომეოსიც. ქრისტიანობაც და ყურანიც შვიდი ცის არსებობას უჭერს მხარს. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ არ იყო განსხვავებული შეხედულებები. შვიდი ცის გვერდით ცნობილი იყო ხუთი ცა, რვა ცა, ზოგი წყარო ათ ცასაც ასახელებს. მკვლევარი ახსენებს საიდუმლო მოძღვრებათა წიგნს, რომელიც, მისი ვარაუდით, მესამე-მეოთხე საუკუნეებში უნდა იყოს დაწერილი. იქ ნახსენებია მეცხრე ცა, რომელიც სხვა-

თავან გამოირჩეოდა იმით, რომ იგი „უხილავი ცა იყო, მარად ერთ-ნაირი და მარად მყარი“ (ნოზაძე 2005: 103).

სავარაუდოდ, ეს ის ადგილია, სადაც არსებობა მარადიულია და ჟამთასვლა არა თუ იმორჩილებს, არამედ თავად ემორჩილება მეცხრე ცის კანონებს.

ქრისტიანული რწმენა იცნობს და აღიარებს შვიდ ცას. ვიქტორ ნოზაძე მას შვიდ ციურ ეკლესიასთან აკავშირებს. იგი ახსენებს ქრისტეს დაბადების ხანაში გავრცელებულ და ფრიად პოპულარულ ჰენოხის წიგნს, რომელშიც აღწერილია პატრიარქის მოგზაურობა შვიდ ცაზე. თითოეული ცა თითოეული მნათობის კუთვნილებაა. მეშვიდე ცაში, ნაცვლად იუპიტერისა, უფალი სუფევს. ამ წიგნის მიხედვით, სამოთხე იმ ცაში კი არ არის, სადაც უფალია, არამედ მესამე ცაში, რომელიც აფროდიტე-ვენერას კუთვნილებაა. ამ შეხედულებას იზიარებს მოციქული პავლეც (ნოზაძე 2005: 104)

ბიბლიას სამოთხე წარმოუდგენია, როგორც ღმერთის ბაღი (ნალკოტი), რომელშიც მისი სასახლე დგას, ჩამოედინება „სიცოცხლის წყარო“, ხარობს „ხე ცხოვრებისა“. ღმერთი „მავალია სამოთხესა შინა“ (დაბადება 3:8). სამოთხე ადამიანებისთვის შეიქმნა, მაგრამ ადამიანმა, ნაირგვარი ცოდვებით სულდამძიმებულმა, თავად თქვა უარი მასზე. ბიბლიური წარმოდგენით, სამოთხე თავდაპირველად ძველი ბაბილონის ტერიტორიაზე მოიაზრებოდა, მართალია, არსებობდა განსხვავებული შეხედულებებიც, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მთავარია არა ის, თუ რეალურად სად იყო სამოთხე, არამედ ის, თუ რას წარმოადგენდა იგი.

სამოთხეში უნდა ყოფილიყო ღვთაებრივი სიმშვიდე, უშფოთველობისა და ბედნიერების სრული განცდა, ადამიანის სული დაცული უნდა ყოფილიყო მღელვარებისგან, მრისხანებისგან, ხმაურისგან, რაც სამოთხეს არსებითად განასხვავებს ჯოჯოხეთისგან, სადაც ადამიანს უხვად მიეცემოდა მადლი, ღვთაებრივი ნათელი, სიკეთე, სიყვარული, სადაც არავინ იცოდა, რა იყო ტკივილი, დარდი, ცრემლი, სადაც ერთპიროვნულად მეფობდა ღმერთი, ღმერთი კი მხოლოდ სიყვარულის მომცემია, რადგან თავად სიყვარულია.

ვფიქრობთ, რამდენადაც ქრისტიანობა ქადაგებს სიყვარულს, მის აუცილებლობას, უფრო მეტიც, თავად სიყვარულს მიიჩნევს ღმერთად ან პირიქით, ღმერთს სიყვარულად, „სიყუარული ღმერთისაგან არს და ყოველი, რომელსა უყუარდეს, ღმერთისაგან მო-

ბილ არს და იცის ღმერთი, რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“ (1 იოანე 4. 7–8), რამდენადაც სამყაროს მამოძრავებელი ძალის როლს სიყვარულს აკისრებს, შესაძლოა, ეს შეხედულება გარკვეულწილად დაუკავშირდა და საბოლოოდ სულაც გაიგივდა სიყვარულის ქალღმერთად მიჩნეული აფროდიტე – ვენერას კუთვნილ სამკვიდრო სფეროსთან. ვენერას ცაზე ცხოვრობს სიყვარული, იქაა მისი სახლი. რაც შეეხება მეშვიდე ცას, სადაც ნაცვლად იუპიტერისა უფალი სუფევს, ვფიქრობთ, ესეც სავსებით ბუნებრივია, რამეთუ იუპიტერი უმაღლეს და პირუთვნელ მსაჯულად იყო მიჩნეული, სამართლის მამად, ქრისტიანობამ კი არ იცის უფრო მიუკერძოებელი და პირუთვნელი მსაჯული, ვიდრე უფალია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქრისტიანობამ შეითვისა ის დიდი ცოდნა, რაც უთუოდ ჰქონდა ქრისტიანობის წინარე პერიოდის ცხოვრებას. მას ხომ არ შეეძლო ადამიანთა გონებიდან ერთბაშად აღმოეფხვრა და წაეშალა ის რწმენა, რაც ქრისტეს წინარე ეპოქაში არსებობდა და მისი სჯეროდა ხალხს.

გარდა შვიდი ცისა, ქრისტიანობა იცნობს შვიდ მილიონ ანგელოზს, შვიდ ქერუბიმს, შვიდ ექვსფრთიან ანგელოზს და ა.შ. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ქრისტიანული სამყარო მკვეთრად ემიჯნება ცხრას და მის სინმინდეს. ჯერ კიდევ დანტე ახსენებდა ცხრა ცას: შვიდ მნათობთა ცას, უძრავ ვარსკვლავთა (მერვე) და ანგელოზთა ბროლის (მეცხრე) ცას.

ცხრა ცა ცნობილია მაჰმადიანთა რწმენაში, ქვეყნის დაბადების შესახებ არსებულ ისლანდიურ საგალობლებში, ტიბეტელთა და აზიის ხალხთა სარწმუნოებაში (ნოზაძე 2005: 105), არც ქართველი ქრისტიანებისთვისაა უცხო მეცხრე ცა. „ცა – ზე აღსახედი... ქუეყანა მგრგვალი და გარეშეცული ჰაერისაგან. ჰაერი გარეშეცული ეთერისა მიერ და ეთერი მთოვარისა ცისა მიერ...“ შემდეგ ჩამოთვლილია მნათობთა კუთვნილი ცის სფეროები და მას მოსდევს ვარსკვლავთა ცის, ბოლოს კი ბროლის ცის ხსენება – აღწერა (ორბეულიანი 1991: 330).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას: პოემა ზუსტად ასახავს გავრცელებულ შეხედულებას, რომ ცა არის რამდენიმე, მაგრამ ერთი ღმერთის საბრძანებელი, ამიტომაც ნათქვამი: ... რომელი ხარ ცათა შინა (მათე 6.9); სასყიდელი თქუენი დიდი იყოს ცათა შინა (მათე 5.12); იყავნ ნება შენი, ვითარცა ცათა

შინა (მათე 6.10); ღმერთი ცათა და ხმელთა, მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა (კოლას. 1.16) და ა.შ. ამიტომ ამბობს რუსთველი, რომ ნადირობის ჟამს როსტევეან მეფემ და მისმა სპასპეტმა „ცათა ღმერთი“ შეარისხეს, ამიტომ მიმართავს მას ავთანდილი „ღმერთო ხმელთა და ცათაო“, ამიტომ აზუსტებს ნესტანი ცათა რიცხვს და „ცხრა ცას“ ახსენებს. ეს ცოდნა ნესტანს აღმზრდელისგან ჰქონდა მიღებული, „ვინ გრძნებითა ცაცა იცოდა“ და ვისი განათლებული გონებაც სწვდებოდა ჩვეულებრივი ადამიანის თვალისათვის იდუმალსა და ამოუცნობს.

ნესტანისათვის შვიდი ცაც ცნობილია და ცხრა ცაც. „გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა!“ – ამბობს ერთგან, მაგრამ მოგვიანებით იტყვის: „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შვიდისა“.

ნათლად ჩანს, რომ ნესტანისათვის მეცხრე ცაზე არმოხვედრა სამოთხის ნეტარებაზე ნებაყოფლობით უარის თქმას ნიშნავდა, რაც თავისთავად დიდი სასჯელი იყო სულისთვის, მაგრამ არანაკლებ უბედურებად იყო აღქმული შვიდივე ცის ბორბლის ადამიანის თავზე რისხვით მობრუნება, რამდენადაც შვიდივე მნათობის ან ღვთაების რისხვა მეხთატეხის მსგავსად დამლუპველად იმოქმედებდა მასზე.

ეს ასტროლოგიური შეხედულებაა, რომელიც პარალელურად შეიძლება დავუკავშიროთ ქართული ფოლკლორისათვის ცნობილ გამოთქმას: მის თავზე წისკვილის ქვა (ბორბალი) არ დატრიალებულაო, რაც გაუგონარ უბედურებასა და უამრავ ცხოვრებისეულ დაბრკოლებასთან ასოცირდება, ასევე შეიძლება გავიხსენოთ წმიდა გიორგის ბორბალზე წამება, რაც ასევე დიდი განსაცდელის გამომხატველია.

ფრიდონისათვის საკმარისი აღმოჩნდა მხოლოდ ერთხელ მოეკრა თვალი ნესტანისათვის, რომ მაშინვე შეემჩნია მისი გარეგნული მიმზიდველობა და განეცხადებინა მეშვიდე ცას დავთმობდი მისი სხვიმოსილი მშვენიერების გამოო („ცა მეშვიდე მასმცა ვეცი“).

თავიდან ფრიდონი ამბობს, რომ ზღვაში რაღაც დაინახა, თუმცა შორიდან ვერ გაარჩია, რა იყო: „ზღვასა შიგან ცოტა რამე დავინახე, თუცა შორსა...“, მაგრამ როცა ის „რაღაც“ („ცოტა რამე“) ნაპირს მოუახლოვდა: „ვთქვი, რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია ანუ მხეცი? ნავი იყო, გარ ეფარა სამოსელი მრავალ-კეცი... მთვარე

უჯდა კიდობანსა, ცა მეშვიდე მასმცა ვეცი...“

მკვლევარი სარგის ცაიშვილი სტროფის აზრს ასე კითხულობს: ქალი იმდენად ლამაზი იყო, მისთვის მეშვიდე ცას არ დავიშურებდიო (ცაიშვილი 1974: 328).

ალექსი ჭინჭარაული განმარტავს: ისეთი მშვენიერი იყო, მას მეშვიდე (ყველაზე მაღალ) ცასაც მივცემდიო (რუსთველი 1986: 212).

მაგრამ საინტერესოა, რატომ იმეტებს ფრიდონი ასე და-უნანებლად ყოველგვარი უბედურების, ცრემლისა და ჭირის მაუნყებელი მნათობის წილ ცას ისეთი სხივოსანი ქალისთვის, რომელმაც დანახვისთანავე გაუთბო გული და სიყვარულის ცეცხლის სიმხურვალე აგრძობინა? ამას თავადაც არ მალავს და აცხადებს: „იგი ვარდი შემეყვარდაო...“

მკვლევარ ვიქტორ ნოზაძის აზრით, ფრიდონმა ქალი ღამის მზედ – სატურნად აღიქვა, რამდენადაც მეშვიდე ცა ასტროლოგიურად სატურნის წილია და ასტროლოგიაში ღამის მზედ ითვლება (ნოზაძე 2005: 107).

ჩვენც ეს გვაინტერესებს, რატომ სწორედ სატურნად? არა მთვარედ (არადა სწორედ მთვარედ მოიხსენიებს ქალს „მთვარე უჯდა კიდობანსა“... რატომ არ მისცემდა ფრიდონი მთვარის კუთვნილ ცას მთვარესავით მშვენიერ ქალს? ან ვენერას წილ ცას, სადაც ბინადრობს სიყვარული, სადაც სამოთხის ბაღია გაშენებული და უკვე შეყვარებულ ფრიდონს თავისთავადაც, ზედმეტი ფიქრისა და განსჯის გარეშეც უნდა გახსენებოდა სიყვარულის სამკვიდრო?

პროფ. ელგუჯა ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ ნავში მყოფი ქალი ფრიდონმა ასოციაციურად დაუკავშირა ბრწყინვალე შუქშემოვლებულ მნათობს (ხინთიბიძე 1975: 83). მკვლევარი გამოთქმაში „მეშვიდე ცა“ გულისხმობს ქართულ სინამდვილეში ცნობილ ხატოვან ფრაზას, რაც დიდ სიხარულთანაა ასოცირებული, „ეს სიტყვები გამოხატავს ქალის მშვენიერებას და ფრიდონის განცდებს მისი ხილვის შემდეგ. ვფიქრობთ, საუბარია მეშვიდე ცასთან მსგავსებაზე და არა მეშვიდე ცის ჩუქებაზე“ (ხინთიბიძე 1975: 83) ანუ ფრიდონი სიხარულით მეშვიდე ცაზე აღმოჩნდა, იმდენად მოხიბლა ქალმა, რომელსაც „ელვა ჰკრთებოდა“ და რომელმაც „განანათლა სამყარო“.

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ფრიდონს მსგავსი განწყობა ნესტანის მნუხარე სახემ შეუქმნა. მართალია, ნესტანი სხივს ჰფენდა მი-

დამოს და აცისკროვნებდა, მაგრამ მისი სევდიანი და ცრემლიანი გამომეტყველება ფრიდონის მახვილ თვალს შეუშინეველი არ უნდა დარჩენოდა, მით უფრო, რომ ფრიდონი იმხანად უკვე საკმაოდ ახლოს უნდა ყოფილიყო ნაპირთან – „ქალი გარდმოსვეს, სისხონი ვნახენ მისისა თმისანი“, ისიც ხომ ფაქტი იყო, რომ მსგავსი გარეგნობის ქალი კიდობნით, თანაც სეფექალების გარეშე, მხოლოდ ქაჯი მონების თანხლებით არ ნავიდოდა სამოგზაუროდ? ფრიდონმა მაშინვე იგრძნო გატაცებული ქალის სასონარკვეთილება, ამიტომაც გაეშურა დასახმარებლად. სატურნი ბნელი, მონყენილი, ცრემლიანი და უბედურების მაუნყებელი მწუხარე მნათობია, თან სატურნი ამავე დროს კრონოსია – შვილისაგან დამხობილი, სამარადისოდ ციხის სენაკში გამომწყვდეული ღვთაება, უსასრულო წამებისთვის განწირული. თუ ასტროლოგიურ თვალთახედვაზე ვსაუბრობთ, მაშინ ფრიდონს უნდა ამოეცნო სხივმფინარე მზეთუნახავში სასონარკვეთილი და ტყვედქცეული ქალი და მისი მწუხარება სამუდამოდ დატყვევებული, სადღაც მიწისქვეშეთში ჩაკარგული ღვთაების განცდებთან დაეკავშირებინა, რაც, ჩვენი აზრით, მოხდა კიდევ.

სატურნს, როგორც მითოლოგიურ ღვთაებას, როგორც თუნდაც ასტროლოგიურ მნათობს, მხოლოდ იმის მიცემა-განაწილება ძალუძს, რასაც თავად ფლობს, რისი ძალიც თავად შესწევს. შემთხვევითი არაა, რომ ავთანდილი თავის ცნობილ ვედრებაში ზუალს (სატურნს) ცრემლის, ჭირის, მწუხარების მატებას, კაეშნის ტვირთსა და სადარდელის გამრავლებას სთხოვს, ანუ იმას, რაც მნათობის შესაძლებლობებს არ აღემატება, სხვა შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ავთანდილის სათხოვარი: მომიმატე ჭირი, ცრემლი, დარდი, შემომყარე კაეშანი და სხვა. სულიერი ტკივილები, სავარაუდოდ, ისედაც არ აკლდა სატროფოსთან განშორებულ ავთანდილს, „უავთანდილოდ“ დარჩენილი არაბეთის დარდიც ხომ მუდმივად ექნებოდა, ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ფრიდონმა ასოციაციურად გააიგივა მწუხარე ქალის განცდა მწუხარე ღვთაების სევდასთან.

ცა, თავის ციურ სხეულებთან ერთად, დედამიწის გარშემო ტრიალებს. მათ შორისაა მზეც, რომელიც გარეგნულად ბორბალს ჰგავს და ამიტომ ბორბალი მზის სიმბოლოდ იყო მიჩნეული. ქრისტიანობამ შეითვისა მზის თაყვანისცემის ეს გამოვლინება. „ხატებს რომ შუქთა გვირგვინი (შარავანდედი) აქვს, ეს იგივე მზის ბორბალია და მზის ნიშანი. ეკლესიებში ჯვარი რომ ბორბალშია ჩასმული,

ესეც მზის სიმბოლოა“ (ნოზაძე 2005: 324) მზის სიმბოლოს ხშირად იყენებდნენ ტაძრებშიც, სახლებშიც, გამორჩეულად დედაბოძის სამკაულად.

„ვეფხისტყაოსანში“ იხსენიება ბორბალი და მისი ბრუნვა: რისხვით მობრუნდა ჩვენზედა ბორბალი ცისა შვიდისა“ (1309), რასაკვირველია, ეს ღვთიური სასჯელის მომასწავებელია. ქაჯეთის იერიშის შემდეგ ნათქვამი სიტყვები: „მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა“ – ანალოგიური შინაარსისაა, მით უფრო, რომ სატურნმა (კრონოსმა) მოიშორა მზის სიტკბო და თავისთვის დამახასიათებელი მრისხანებით გადმოხედა ქაჯეთის ციხეს: „კრონოს, წყრომით შემხედველმან მოიშორვა სიტკბო მზისა...“ ასმათიც აღნიშნავს, რომ ღმერთმა ცის სიმგრგვალე რისხვით წამოგრაგნა და დაამხო ინდოეთს, სადაც უდანაშაულო ადამიანის სისხლი დაიღვარა.

მკვლევარ ელგუჯა ხინთიბიძის აზრით, კრონოსი „საქ ასტროლოგიურ პლანეტას ნიშნავს და არა მითოლოგიურ ღმერთს“ (ხინთიბიძე 1975: 90)

ვფიქრობთ, ქაჯეთის ომი ქაჯეთსავე უწინასწარმეტყველებს უბედურებას. თავიდანვე გასაგები ხდება, რომ ტარიელის მრავალწლიანი ტანჯვა უნდა დასრულდეს, დიდი ხნის განმავლობაში „კაცთაგან განაკიდ“ რაინდს შემწედ ევლინებიან არა მხოლოდ მისი ტკივილის უტყვი მოზიარენი (ასმათი), არამედ აქტიური შემწენი (ავთანდილი, მისი მხრიდან კი ფატმანი), ავთანდილისგან ნესტანის კვალის მიგნება, „აბჯარი საკვირველი“ უკვე ცხადყოფს, რომ ტარიელის უბედურება დასასრულს უახლოვდება. ერთადერთი შემაფერხებელი ზღუდე ქაჯეთია, რომელიც უნდა დაემხოს. ამ შემთხვევაში კრონოსი (მითოლოგიურ ღმერთს მოვიაზრებთ თუ ასტროლოგიურ მნათობს) იცილებს მზის სიტკბოს, სითბოს და თავის რეალურ სახეს აჩენს. რეალურად კი იგი უბედურების მაუწყებელი, შვილებისგან დამხობილი, მარადიული პატიმრობისათვის განწირული ღვთაებაა ან მზისგან შორსმყოფი, მის მაცოცხლებელ სითბოს და ცხოველმყოფელ ძალას მოკლებული ფერმკრთალი პლანეტა.

ცა ხშირ შემთხვევაში ღვთის სახელს ჩაენაცვლება. მაგალითად, ახალ აღთქმაში ღმრთისა და ცის ცნებები გაიგივებულია. ცა ღვთის გამოხატულებაა, ცა ღმერთია. ანალოგიური დამოკიდებულება ჩანს პოემაში. ტარიელი ამბობს, რომ ძნელია მასავით „ზეციით განანი-

რი“ ადამიანის პოვნა; ნათქვამია, რომ „ზეცით მოსრულა ინდოეთს რისხვა ზეცისა“ (1582); ნესტანი ფიცის გამტეხ ტარიელს ღვთის რისხვით ემუქრება: „მაგრამ ნაცვალსა პატიჟსა მიგცემსო ზენა, მი, ცისა (523.3); ფატმანმა ნესტანის სასახლეში წაყვანის შემდეგ თავისი მდგომარეობა ასე აღწერა: „ცა მობრუნდა რისხვით ჩემკე, იავარ-მყო, ამფხვრა სრულად“ (1174): ინდოელებთან მებრძოლ ხატაელებს ცა რისხავს: „კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან“ (449). პოემაში ვხვდებით გამოთქმას „ცამცა მრისხავს“, „მოსულა... რისხვა ზეცისა“, რაც ასევე ღმერთს გულისხმობს.

რამდენადაც ცა ღვთის გამოხატულებად ითვლება, პოემაში გვხვდება ცაზე დაფიცების შემთხვევებიც. ასეთი ფიცი სახარებაშიცაა დადასტურებული (მათე 23.22). ბუნებრივია, ცა არც მწყალობელია და არც ვინმეს მრისხველი, თუ მას ღვთის გამოხატულებად არ მივიჩნევთ. ზეცის რისხვა ღმერთის ნების მორჩილია. პოემის პერსონაჟები თავიანთ ბედს ღმერთს და „მინცივ“ მბრუნავ ცას უკავშირებენ, თუმცა ორივე შემთხვევაში უფალი მოიაზრება: „არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მინცივ მბრუნავი“; „კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან“; ფატმანმა ნესტანის სასახლეში გადაყვანის ბრძანება რომ მოისმინა, „დამტყდეს ცანიო“, – ამოიკვნესა. „ცამცა მრისხავს, – იფიცებს ტარიელი; „ცამცა ნუ შეგცვლის“, – ლოცავს ასულს როსტევანი.

მაგრამ ღმერთი ყოველთვის როდი ერევა ადამიანთა ცხოვრებაში. არსებობენ ზეციური ძალები, მფარველი ანგელოზები, ასტროლოგიური მნათობები, რომლებიც ღვთის ნების შესაბამისად განაგებენ ადამიანთა ყოველდღიურ ცხოვრებას და სათხოვარსავედრებელიც ზეციური ძალების შემწეობითა და მეშვეობით აღწევს ღმერთამდე.

„ვეფხისტყაოსანში“ ხშირადაა ნახსენები ზეციურ ძალთა დასი, ზეგარდმო არსნი. პოემა სწორედ მათი ხსენებით იწყება: „რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა, ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა...“

ამ სტროფის სათქმელს განსხვავებულად განმარტავენ. ჩვენ იგი ასე გვესმის: მან, ვინც შექმნა ეს სამყარო, შექმნა თავისი უზენაესი ძალით, მანვე ღვთაებრივი სულის შთაბერვით შექმნა ზეციური არსებები, ჩვენ კი, ადამიანებს, საცხოვრებლად მოგვცა ამქვეყნი-

ური ფერადოვანი სამყარო. ეს თავისთავად სამყაროს დაბადების ბიბლიური სურათია. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა... ხოლო ქვეყანა იყო ბნელ და თქვა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი და იქმნა ნათელი...“

ბიბლიაში ნათქვამია: რომელმან შექმნა ცაი და ქუეყანაი“... (დაბადება 14.22).

„უფალმან შექმნა ცაი და ქუეყანაი ძალითა მიერ თვისითა“ ... (იერემია 10.12).

მე შევქმნე ქვეყანა ... ძალითა ჩემითა ... (იერემია 27.5).

საინტერესო მასალა იძებნება ქართულ სასულიერო მწერლობის ძეგლებშიც: „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მალაღნი ძალითურთ და შექმნა ქუეყანაი ყოვლითა თანა მკვიდრითურთ“ (მიქაელ მოდრეკილი)

„რომელმან დასაბამსა ჰქმნა ცაი და ქუეყანაი“ (იოანე მტბევარი).

ადამიანებიც სწორედ ამ ღვთაებრივ ძალასა და შენევენას ითხოვენ უფლისგან: „შენ დამიფარენ, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,“ – რამეთუ მშვენივრად უწყიან, რომ მხოლოდ მონდომებითა და ადამიანური ძალისხმევით, სამამაცოთა ზნეთა სრულყოფილი ცოდნა-გამოყენებითაც კი ვერ მოხერხდება ბოროტების დამარცხება ანუ „არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი“ (1046), თავად პოემის ავტორიც ითხოვს უზენაესისგან „ძალსა და შენევენას“.

„ძალი არს ღმერთი... ყოველისავე ძალისა მიზეზი და ურიცხუთა სხუათცა ძალთა დაბადებად შემძლებელი“ (დიონისე არეოპაგელი).

სულხან საბა სიტყვას „ძალნი“ ასე განმარტავს: ძალნი – „ანგელოზთ დასი“ (ორბელიანი 1991: 350) და ანგელოზთა გარდა ამ დასს ეკუთვნიან წმინდანნი – მხედრობანი წმიდათანი, რამეთუ წმინდად მცხოვრებნი და სათნოებით აღსრულებულნი ანგელოზთა შორის იმკვიდრებენ ადგილს.

„ძალ-ი: ძალნი ზეციერნი (1050); ცისა ძალთა დასი (164); ანგელოზები“ (შანიძე 1956: 383).

უღმერთოდ არავითარი „ძალი“ არ არსებობს. „ვეფხისტყაოსანში“ ხშირად იხსენიება „ძალი უხილავი“. მაგალითად: ავთანდილი მიიჩნევს, რომ სწორედ ის არის „შემწე ყოვლთა მიწიერთა“ (792) და გამარჯვებისთვის მხოლოდ ადამიანური შესაძლებლობები საკმარისი არაა. „მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ (164); „... ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა მქნადას“ (1050).

საინტერესოა, რას ნიშნავს „ძალნი ზეციერნი“ და „ცისა ძალთა დასი“?

ბიბლიაში იხსენიება „სამკაული ცათა“.

დაბადება 2.1 – „სრულ იქმნა ცაი და ქუეყანაი და ყოველივე სამკაული“

II შჯული 17.3 – „რაჟამს იხილო მზე, მთოვარე და ვარსკულავნი ანუ თუ ყოველი სამკაული ცათა...“

ბიბლია გვასწავლის, რომ საჭიროა მხოლოდ ღმერთის და არა მისი ქმნილებების თაყვანისცემა, თუნდაც ეს ქმნილებები „ცათა სამკაული“ და ადამიანის გონებაში ბევრი პასუხგაუცემელი კითხვის აღმძვრელი იყოს, მაგრამ ისრაელი ერი მაინც იწყებს ვარსკვლავების თაყვანისცემას, ბიბლიის თარგმანებში ეს „ცათა სამკაული“ უკვე „ცის მხედრობის“ სახელითაა თარგმნილი, ანალოგიური ვითარებაა ქართულ თარგმანშიც. მაგალითად:

IV მეფეთა 17.16. – თაყვანი სცეს ყოველთა ძალთა ზეცისათა;

IV მეფეთა 21.3 – თაყვანი სცა ყოველთა ძალსა ცათასა და დემონა მათ;

IV მეფეთა 21.5 – უქმნა საკურთხეველი ყოველთა ძალთა ცისათა;

IV მეფეთა 23.6 – და უქმევედეს ბაალსა და მზესა და მთოვარესა და მნათობთა და ყოველსა ძალსა ცისასა...

შემდგომ „ძალნი ცისანი“ „ცის მხედრობამ“ შეცვალა. ბიბლიაში ხშირია ამ სახელის გამოყენების შემთხვევებიც. მკვლევარი ვიქტორ ნოზაძე მიიჩნევს, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში „ცის სამკაული“ ანუ ვარსკვლავები (მნათობები) იგულისხმება (ნოზაძე 1963: 362).

ახალ აღთქმაში „მხედრობა ცისა“ და „ძალნი ცისანი“ უკვე ანგელოზების სახელია.

1. პეტრე (3.22) ქრისტეს ემორჩილებიან ანგელოზნი, ხელმწიფებანი და ძალნი. დიონისე არეოპაგელი ანგელოზთა ცხრა დასს ასახელებს (პეტრე იბერიელი 1961: 45). მას ეთანხმება სულხან საბა ორბელიანი და იოანე ბაგრატიონი: პირველი რიგი: საყდარნი, სერაბინნი და ქერობინნი; მეორე რიგი: უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი; მესამე რიგი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. მათი ზოგადი სახელია „ძალნი ცისანი“.

ანგელოზთა მთავარი ფუნქცია ხალხის მსახურება, მფარველობა, ზრუნვა და ღვთისკენ სავალ გზაზე ადამიანთა თანხლებაა. ზე-

ციურ ძალთა ხსენება ხშირია ქართულ მწერლობაში: იოანე მინჩხი, მიქაელ მოდრეკილი, მიქელ საბანმიდელი, იოანე მტბევაარი, გიორგი მთანმიდელი, ეფრემ მცირე, ნიკოლოზ გულაბერისძე და სხვანი ხშირად იმონებენ მათ. ვიქტორ ნოზაძის აზრით, ყველა შემთხვევაში ანგელოზები იგულისხმება.

„ანგელოზი“ ბერძნული სიტყვაა და მაცნეს, მახარებელს, მოციქულს ნიშნავს. სულხან საბა ორბელიანი მას „მომთხრობელს გინა ქადაგს“ უწოდებს, რომელიც უსხეულოა, გონიერი, ღვთის წინაშე მდგომელი (ორბელიანი 1993: 55) ბასილი დიდი მიიჩნევს, რომ ანგელოზები ქვეყნის გაჩენამდე შექმნა ღმერთმა (ბასილი დიდი 1947: 6.)

ანგელოზთა დასში არსებობს იერარქიული განსხვავება, მაგრამ მათი ფუნქცია უცვლელი რჩება, ისინი მფარველობენ, ამიტომ მათ ნათქვამი საგანგებო ლოცვაში: „დამიფარე და დამიცევე მე და მეოხ იყავ ჩემთვის ღმრთისა მიმართ...“, მაგრამ საინტერესოა პოემაში ნახსენები ზეციური ძალები ანგელოზები არიან თუ მნათობები?

ავთანდილი ნასვლის წინ შერმადინს ეუბნება: „მარტოობა (ფათერაკი) ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ ანუ აქ გარკვევითაა თქმული, რომ ცის ძალთა დახმარების შემთხვევაში ადამიანს ვერაფერს დააკლებს მარტოობა და ხიფათი.

პოემაში ავთანდილი ავლენს ასტროლოგიის სათანადო ცოდნას, მაგრამ, ამავე დროს, ის ღვთაებრივი ძალის მოიმედება. თუ „ხალხური ღვთაებები ადვილად შეიძლება გადააზრებულ იქნენ ასტროლოგიურ მნათობებად“ (ხინთიბიძე 1975: 80), ისიც შეიძლება, რომ ადამიანებს ოდესღაც თავიანთი რწმენა ზეციური მნათობების მიმართ ღვთაების სახელებთან დაეკავშირებინათ. სამყარო ხომ ერთი დიდი მთლიანობაა, განუყოფელი სივრცეა და ერთი და იგივე საგანი თუ მოვლენა განსხვავებულად გაიზრება.

წარმართული სამყარო ქმნიდა კერპებს, შემდეგ მათ ნიშნთვისებებს აწერდა მნათობებს, რომლებიც ისეთივე ამოუცნობნი და იდუმალნი იყვნენ, შემდეგ გადაიზრებდა ანგელოზებად, ზეცის მხედრობად. საუკუნეთა მანძილზე იცვლებოდა რწმენა-წარმოდგენები, უცვლელი რჩებოდა მათი ფუნქცია – მფარველის, დამცველის, პატრონის, რომელიც მუდამ ზრუნავდა ადამიანზე, სანაცვლოდ კი პატივის მიგებასა და რწმენის სიმტკიცეს ითხოვდა.

იუპიტერი (ზეცსი, მუშთარი), მარსი (არესი, მარიხი), სატურნი (კრონოსი, ზუალი) მებრძოლ ღვთაებათა სახელებია, მითოლოგიური წარმოდგენით მებრძოლი ღვთაებები. ვფიქრობთ, მოგვიანებით ისინი ზეცის მხედრობად იქნა გადააზრებული (ხომ ცნობილია, რომ არაერთი წმინდანი ზეცაშიც სრული საომარი აღჭურვილობით სუფევს, მაგალითად: მიქაელ მთავარანგელოზი, წმინდა გიორგი...) და გარკვეულწილად დაუკავშირდა ქართული ფოლკლორისათვის ცნობილ მებრძოლ ღვთისშვილებს (კოპალა, იახსარი...), ისინიც ანალოგიური დატვირთვის მატარებელნი არიან – იბრძვიან უსამართლობის წინააღმდეგ და ზრუნავენ ადამიანებზე.

ცის ძალებს ავთანდილი მეკობრეებთან ბრძოლის შემდეგ კიდევ ახსენებს: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა, ვისცა ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა“ (1050). ანუ მადლობას უხდის ღმერთს, ვისი ნებითაც ანგელოზები განაგებენ ადამიანების ყოველდღიურ ცხოვრებას.

მიუხედავად იმისა, რომ მეათე – მეთორმეტე საუკუნეების ჰიმნოგრაფიაში, კიდევ უფრო ადრე, ახალი აღთქმის რედაქციებში ზეციურ ძალებში ანგელოზები მოიაზრებიან და თითქოს ბუნებრივი იყო ანგელოზები გვეგულისხმა „ვეფხისტყაოსანშიც“, მკვლევარი ელგუჯა ხინთიბიძე მიიჩნევს, რომ „ზეციური ძალნი“ ანგელოზების აღმნიშვნელი არ არის.

მკვლევარი თავის შეხედულებას შემდეგი საბუთებით განამტკიცებს: 1. მართალია, პეტრე იბერი წერს, რომ „ძალნი ზეციერნი“ ანგელოზთა ერთ-ერთი ზოგადი სახელია („ზეცის არსებათა საზოგადოდ ძალნი ზეცისანი სახელ-ედებიან“), მაგრამ პომის არცერთი პერსონაჟი არ ახსენებს „ანგელოზს“, არც ანგელოზთა საკუთარ სახელებს იცნობს; 2. არ ჩანს, რომ რომელიმე პერსონაჟისთვის ცნობილია ანგელოზთა „გარეგნობა“: ადამიანის მსგავსი, მაგრამ უსხეულო, სხივმოსილი, ფრთოსანი, შარავანდედით, არ ჩანს მათი უნარი – საჭიროების ჟამს გამოეცხადონ და გააფრთხილონ ადამიანი მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ. შესაბამისად, მკვლევარი დაასკვნის: პომეაში ანგელოზი რაიმე განსაკუთრებულ ფუნქციას რომ ასრულებდეს, შეუძლებელია ზეციური ძალები რაიმე ნიშნით არ დამსგავსებოდნენ მათ (ხინთიბიძე 1975: 53), ამიტომ მკვლევარს უფრო სარწმუნოდ მიაჩნია, რომ „ძალნი ზეცისანი“ ვარსკვლავებს, უფრო კონკრეტულად კი იმ მნათობებს გულისხმობს, რომლებსაც

ხალხი თაყვანს სცემდა (ხინთიბიძე 1975: 57). როგორც ჩანს, ქრისტიანობამ ვერ შეძლო ვარსკვლავთა რწმენის ხალხის მეხსიერებიდან სრულად წაშლა, ამიტომ ზეციურნი ძალნი ანუ ვარსკვლავები ანგელოზებად გადაიარა.

პოემაში ავთანდილი ყველაზე კარგად იცნობს ასტროლოგიურ საკითხებს, სწამს ზეციური ძალებისა, სწამს, რომ მოსახდენი აუცილებლად მოხდება, რომ „მონენადი“ გარდაუვალია, ასტროლოგიურ მნათობებს სთხოვს შველას, ასტროლოგიურია მისი ვედრება მნათობთა მიმართ, სწამს, რომ ღმერთია ყველაფრის განმგებელი, მაგრამ შუამავლის ფუნქციას სწორედ მნათობები ასრულებენ. ეს შეხედულება მიიღო და გაიზიარა ქრისტიანობამ, რამდენადაც, რელიგიური თვალსაზრისით, ანგელოზებიც შუამავლებად მოიაზრებიან.

ფილოსოფოსი პლოტინი მნათობებს ერთგვარ სარკეს უწოდებს, რომელიც აირეკლავს ღვთაებრივ ფიქრს და ამას წინასწარ აცნობებს ადამიანს, ანალოგიური დატვირთვა შეიძინეს ანგელოზებმაც, ისინი შემოქმედის ნებას დაემორჩილნენ და ადამიანთა სამსახურში ჩადგნენ.

დამონებიანი:

ბასილი დიდი 1947: ბასილი დიდი. *ექუსთა დღეთაი*. თბილისი: 1947.

იმნაიშვილი 1986: იმნაიშვილი ი. *ქართული ოთხთავის სიმფონია – ლექსიკონი*. თბილისი: 1986.

ლექსიკონი 2000: ბიბლიის ლექსიკონი. თბილისი: 2000.

ნოზაძე 1957: ნოზაძე ვ. *„ვეფხისტყაოსნის“ მზისმეტყველება*. სანტიაგო დე ჩილე: 1957.

ნოზაძე 1963: ნოზაძე ვ. *„ვეფხისტყაოსნის“ ღვთისმეტყველება*. პარიზი: 1963.

ნოზაძე 2005: ნოზაძე ვ. *„ვეფხისტყაოსნის“ ვარსკვლავთმეტყველება*. თბილისი: 2005.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. I. თბილისი: 1991.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. II. თბილისი: 1993.

პეტრე იბერიელი 1961: პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი) . *პრომები*. 1961.

რუსთველი 1986: რუსთველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი* (სასკოლო გამოცემა). თბილისი: 1986.

სულავა 1999: სულავა ნ. ლოცვა ავთანდილისა. *ლიტერატურული ძიებანი*. XX. თბილისი: 1999.

შანიძე 1956: შანიძე ა. „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია. თბილისი: 1956.

ცაიშვილი 1974: ცაიშვილი ს. *შოთა რუსთაველი – დავით გურამიშვილი*. თბილისი: 1974.

ხინთიბიძე 1975: ხინთიბიძე ე. *მსოფლმხედველობრივი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“*. თბილისი: 1975.

Tamar Khvedeliani

Protecting the Angels of Heaven – Army Group

Summary

The paper deals about theological concepts: Heaven, Paradise, Angels troupe, army of the sky, which was interpreted and explained differently at different times and sometimes referring to idols, sometimes astrological luminaries.

Later, the establishment and strengthening of Cristian religion were reviewed as the protecting saint of angels team.

ინტერტექსტი

ქეთევან გვაზავა, ქეთევან გაფრინდაშვილი

უცნობი რომანი შოთა რუსთველის შესახებ (ივანე ელიაშვილის „უკვდავნი“ – „თამარ მეფე და შოთა რუსთველი“)

აღორძინების პერიოდის ქართულმა პოეზიამ თავისი ეპოქისათვის პოპულარული ჟანრის, გაბაასების, მოშველიებით რუსთველი ორგზის აამეტყველა. ვგულისხმობთ „როსტომიანის“ პროზაული ვერსიის გამლექსავ სერაპიონ საბაშვილის (კედელაურის) „რუსთველისაგან პასუხის შექცევას“ და არჩილ მეფის საკმაოდ ვრცელ „გაბაასებას თეიმურაზისა და რუსთველისა“, რომელშიც გადმოცემულია მოპაექრეთა არგუმენტირებული ბჭობა-ცილობა პოეზიის არსის, ასასახავი რეალობის, შემოქმედებითი ნიჭის რეალიზებისა და უპირატესობა-უდარესობის შესახებ.

XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის პირველი მეოთხედის ცნობილ საზოგადო მოღვაწეს, მეცენატს, მეცნიერს, საყმანვილო მწერალს, აკაკი წერეთლის პირად ექიმსა და მეგობარს, დღევანდელობისათვის, სამწუხაროდ, უცნობ მწერალს – ივანე ელიაშვილს – ეკუთვნის ისტორიული რომანი „უკვდავნი“ („თამარ მეფე და შოთა რუსთველი“). ეს გახლავთ პირველი მხატვრული ნაწარმოები, რომელშიც რუსთველი თავადაა პერსონაჟი და გადმოცემულია მისი თავგადასავალი. დღევანდელი გადმოსახედიდან საინტერესო და უცნაური თხზულება შექმნა ავტორმა გასული საუკუნის გარიჟრაჟზე, ესაა „ტექსტი ტექსტში“ (ან უკეთ: ტექსტი ტექსტის შესახებ), გაცოცხლებული ისტორია, კომენტარებითა და თვალსაზრისებით გაჯერებული, მრავალმხრივი. სწორედ სამყაროს მრავალმხრივი აღქმა გამოარჩევდა ელიაშვილსაც თავის თანამედროვეთაგან.

საპოლიტიკო და სალიტერატურო გაზეთი „თემი“ (№16, 25.04.1911) წერდა: „დარწმუნებით შევიტყვეთ, რომ პატივცემულს მოღვაწეს ივანე ელიაშვილს დაუნერია დიდი რომანი სათაურით „შოთა რუსთველი“. ერთს ჩვენს მწერალს ნაუკითხავს იგი და ამ-

ბობს, რომ სწორედ ძალიან დიდ ყურადღებას დაიმსახურებს ჩვენი საზოგადოებისასო. ჩვენ, ჩვენის მხრით, სურვილს გამოვთქვამთ, რომ სასურველია, რაც შეიძლება მალე დავინახოთ ეს რომანი დასტამბული ან ცალკე, ანდა რომელსამე ჟურნალში“ (საგაზეთო პუბლიკაციაზე ყურადღება მიგვაქცევინა მ. ჯაიანმა. – ქ.გ.). ასეთი გამოცემა ჯერჯერობით არ ჩანს.

ი. ელიაშვილის რომანის ის ვერსია, რომელიც ხელთ გვაქვს, გამოუცემელია, დაცულია ხელნაწერის სახით (№ 403) მის პირად არქივში, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში. წინასიტყვაობა დათარიღებულია 1910 წლით, მითითებულია ადგილიც, ქ.ბაქო, სადაც ის მოღვაწეობდა და ჩვენს სათვისტომოსა და ყველა ქველ ქართულ საქმეს თავკაცობდა. აღსანიშნავია მისი მოწადინება ჰერელ ქართველებში ეროვნული იდენტობის შემეცნებისა და ინგილოური ფოლკლორის მოძიების საქმეში. თხზულებაში მან ისტორიული აზერბაიჯანი და მასთან დაკავშირებული პოლიტიკური რეალიები ასახა და აშკარად მეტი ქვეტექსტურობით დატვირთა ისინი.

თხზულება მოიცავს 66 გვერდსა და ერთ ჩანართს, ტექსტი ორგზის ჩანს რედაქტირებული თავად ავტორის მიერ, მუქი მელნით შესრულებული ხელნაწერი ჩასწორებულ-დაზუსტებულია (ფაქტობრივადაც და ლექსიკურადაც) იისფერი მელნით, ფანქრით კი აშიაზე დადასტურებულია ვერტიკალურად მიწერილი მინიშნებები და აბზაცის აღმნიშვნელი სიმბოლოები. თხზულება ტოვებს დაუსრულებლის შთაბეჭდილებას. თუ სადმე არსებობს სრულყოფილი ვერსია, მაშინ კერძოდ ამ ხელნაწერს, ვვარაუდობთ, უნდა აკლდეს მეორე ნაწილი. სათაურთა სიჭრელეც („უკვდავნი“//„თამარ მეფე და შოთა რუსთველი“// „შოთა რუსთველი“) ჩვენ ინვარიანტულობის ნიშნად გვესახება.

ნაწარმოები ჟანრობრივად და კომპოზიციურადაც მყიფეა და საკმაოდ არაერთგვაროვანი. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორმა სათაურის ქვემოთ „ისტორიული რომანი“ მიაწერა, მრავალმხრივ საყურადღებო წინასიტყვაობის შემდგომ, თავად თხზულების დაწყებამდე ხელახლა მიუთითა მხოლოდ „რომანი“. საკუთრივ მხატვრული ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტექსტის სხვადასხვა ფრაგმენტი გარკვეულ შემთხვევაში ტოვებს, ბევრი პასაჟი კი ისტორიულ ოპუსსა და პუბლიცისტურ ესეს მოგვაგონებს. ავტორი ცდილობს, გარკვეული სიუჟეტური ქარგა გამოკვეთოს, ხანდახან იგრძნობა,

როგორ გაიტაცებს ხოლმე განმანათლებლური პათოსი, რომელიც, საზოგადოდ, არის ამ ავტორის შემოქმედებითობის გასაღები.

ტექსტი მრავალმხრივ საყურადღებოა მკვლევართათვის და საინტერესო – ფართო მკითხველისათვის. რაკილა თხზულება გამოუცემელია, შევეცდებით წარმოდგენა შეგიქმნათ მის შინაარსზე:

მწერალი გადმოგვცემს თამარის მიბრძანებას რჩეულ სასწავლებელში (იგულისხმება აკადემია), რომლის დღესასწაულად ქცეულ, კურსდამთავრებულთა საჯარო გამოცდა-პაექრობასაც ესწრება და ისიც სხვებთან ერთად (შავთელი, მოსე ხონელი, სარგის თმოგველი, სასულიერო იერარქები) აფასებს ახალგაზრდების განსწავლულობას ფილოსოფიასა და ღმრთისმეტყველებაში.

მეფისათვის მისართმევი თაიგულით ჩნდება რომანში შოთა, „ჩამომავლობით მესხი (გვარი აქაც და სხაგანაც გადაშლილია და არ იკითხება), ამხანაგებში რუსთველად ცნობილი“. გამოცდა-გაპაექრებისას სწორედ შოთას სიბრძნისმეტყველება მოხიბლავს ყველას. შავთელს ცრემლი მოერევა და ფეხზე წამომდგარი უსმენს „უზენაესი ნიჭით აღჭურვილ ახალგაზრდას, რომელსაც სულმა წასძლია და პროზიდამ ლექსით გააბა პასუხი“ (ექსპრომტად). ავტორს მოჰყავს შვიდი სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგიდან (ე.წ. მოძღვრება შაირობაზე). სადღესასწაულო პურობის შემდგომ შოთა სამშობლოში, „რუისთავში“, მიდის. ავტორი გვიხატავს მის პიროვნებას, ინტერესებს, ვარაუდობს და გადმოგვცემს რუსთველის შეხედულებებს ხელოვნებისა და სამწერლობო ენის შესახებ, მის ფილოსოფიურ და სოციალურ ორიენტირებს. სიუჟეტური თხრობის კვალდაკვალ ელიაშვილს არ ეთმობა მწიგნობარ-მეცნიერის, შემფასებლის როლი და მკითხველს ზოგჯერ გეჩვენება, რომ ავტორი (ჩანართის სახით) რუსთველის შესახებ ლიტერატურულ პორტრეტს, ესეს გვთავაზობს.

გადააქვს რა თხრობა რომანის მეორე მთავარ პერსონაჟზე, თამარზე, ავტორი შესაშური გულმოდგინებითა და პატიოსნებით, საისტორიო ნყაროების ცოდნით გადმოგვცემს მისი გამეფების ისტორიასა და შემდგომ ხანას, ამკვეთრებს აქცენტებს და მკითხველს ამზადებს ლიტერატურის აღორძინების, კულტურული ზეობის, რუსთველის შემოქმედებითი მასშტაბის შესამეცნებლად.

რომანი ასახავს თამარის კარზე რუსთველის სამხედრო, საზოგადოებრივ თუ პოეტურ მოღვაწეობას. ვრცლადაა მოთხრობილი

თამარის გათხოვება (ორივე), შვილიერება, ასევე, გამიჯნურებულ მეფე-ქალის მიერ შოთასთვის მისდამი სიყვარულის გამხელა. ამ ერთგვარად უხერხულ სიტუაციაში, რომელიც, ცხადია, „ვეფხისტყაოსნის“ კვალობაზეა შეთხზული, ქართული სამყაროს ურჩეულეს გვირგვინოსანს ავტორი ჯეროვანი ტაქტით, კდემითა და ღირსეული პატივით წარმოაჩენს. რაინდული, ამაღლებული მიჯნურობა – ყოველგვარი ჰეროიზმის წყარო – ესთეტიკურობის აღმავლობის წინაპირობაცაა, დიდი ხელოვნების შექმნის მოტივი და ფაქტორი, ამიტომაც ი.ელიაშვილი „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის საბაბს თამარისა და შოთას მიჯნურობაში ეძიებს და მოიხმობს კიდევ თავისი სათაყვანებელი აკაკი წერეთლის ლექსს, „რამ გამოიწვია ვეფხისტყაოსანი“, ყოფს მას ორ ნაწილად, სიტყვა-მიგებად და მიაწინებს ზნეობრივი თვალთახედით შოთას უხინჯო ტრფიალებას ღმრთაებრივად მიჩნეული არსებისადმი. ამ მიჯნურობის შესახებ ავტორი რომანში სხვაგანაც ვრცლად მსჯელობს თავად და ასაუბრებს მიჯნურებსაც. შეყვარებული შოთას სახე მოიცავს როგორც ავთანდილის, ასევე, ტარიელის ხასიათის შტრიხებს. ასე ხედავს მას რომანის ავტორი. ამიტომაც, ბუნებრივია, კვლავ „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართავს, პროზაულ ტექსტს შეუნაცვლებს ვრცელ პოეტურ პასაჟ-ციტაციას (პროლოგის 6 სტროფი მიჯნურობაზე), რომელსაც შემდეგ მთლიანად გადახაზავს (ეტყობა, გადაიფიქრა ამ ადგილას ციტირება, მიუხედავად იმისა, რომ მინანქრში მიგვანიშნა: „ეს დასკვნა გამოიყვანა შოთამ თავისი გრძნობის ანალიზიდან, ეს უკვდავი ლექსი შექმნა მისმა მგზნებარე გრძნობა-გონებამ“).

თხზულება ასახავს შოთასდროინდელ პოლიტიკურ ვითარებას, ვრცლად და ხატოვნადაა გადმოცემული ადირბეიჯანის ათაბაგის ძმის, ამირმირანისა და ამირბუბაქრის ამბები, შეხვედრა აგარაში (სომხეთში) ვასალებთან, ქვეშევრდომებსა და დიდებულებთან. ამ შეხვედრაზე მიმართავს თამარი მგოსან შოთას: „სასიამოვნო რამ მოთხრობით ან ლექსით გაართოს“ შემოკრებილი ერი. აი, სწორედ აქ, ამ სიტუაციაში გამოათქმევენებს ავტორი რუსთველს „უზენაესი პოეზიის ძალით“ სიყვარულის შესახებ საკუთარ თვალთახედვას (ავტორი იმონებს 8 სტროფს პროლოგიდან, გადახაზულია სხვა 5). თამარიცა და სხვებიც ვაშათი აჯილდოებენ შოთას, შირვანშა (რომელმაც ქართული იცოდაო) ეუბნება, „როსტომიანის“ დამწერიც დასტკბებოდა ამ ლექსის მოსმენითო, ბეჭედს უსახ-

სოვრებს და მის ჩანერას სთხოვს. დიდი პურობის აღწერის შემდეგ კვლავ პოლიტიკურ ვითარებას უთმობს ყურადღებას ავტორი, აღწერს სალაშქროდ მზადებას, ბრძოლასა და ჯარის გამარჯვებით შემოქცევას.

სამხედრო წარმატებით აღტაცებულ ავტორს არ ავინწყდება რუსთველის ფიქრებისა და მიჯნურობის შესახებ მისივე განცდების გადმოცემა, თამარის პიროვნების შოთასეული აღქმა-შეფასება, ხელმწიფის ღმრთაებასთან ნილნაყარობის თეოლოგიური გააზრება და ამ თემაზე თამარისა და შოთას კამათი. ამ პასაჟში ცხადად ცნაურდება „მიჯნურთ ზნეობა“, წყვილის ემოციური და ფსიქოლოგიური განცდები. ი.ელიაშვილი შოთას პირად ცხოვრებასაც გადმოგვცემს: მის დაოჯახებას (ბოცო ჯაყელის დისწულ მარიამზე), უშვილობას, ურთიერთობას მეუღლესთან, აქვე გაკრთება მარიამის ეჭვიანობა მეტოქეზე, ე.წ. „სასიყვარულო სამკუთხედი“, რომელიც თავს იჩენს თამარის გათხოვების შემდგომაც და მარიამის სიკვდილის მერეც, ვითარცა გვირგვინოსანი, გათხოვილი ქალისა და მიჯნური რაინდის (დასავლური) ტრფობა-თავგადასავლის ერთგვარი აღუზია. მიუხედავად რაყიფული განცდებისა, ავტორი ახერხებს ფსიქოლოგიური დამაჯერებლობით აღწეროს მარიამისა და თამარის პიროვნული ურთიერთსიმპათია და ზრუნვა. ასევე, დამაჯერებელია შოთას განცდები და მისი გაუზზარავი, მაღალსულიერი მიჯნურობა თამარისადმი მანამდეც და კენტად დარჩენის შემდგომაც, ყურადღება გამახვილებულია საქვეყნო საქმეებში რუსთველის თავდაუზოგავ მონაწილეობაზე.

თხზულების წინასიტყვაობაში ავტორისეული განცდა და მსჯელობა წარსულზე ისტორიოსოფიურია, ე.ი. შემავგონებელი, ხოლო დაკნინებულ, სახელმწიფოებრიობანაგვირღ ქართველობაში – პიროვნული და ეროვნული თვითობის განმაცხოველებელი, ტექსტში ამიტომაცაა ვრცელი მსჯელობა ქვეყნის აღმავლობის ხანაზე, სამხედრო და კულტურულ მიღწევებზე, წარჩინებულ მოღვაწეებზე, რომელთა შორის სწორედ შოთა იყო ურჩეულესი. ავტორი არ გაურბის დემნას ტრაგედიას, მეფე თამარის – დიადი წარსულის ამ ნიშანსვეტის – ერთგულ და უნარიან მეხოტბედ ესახება რუსთველი, რომელმაც „პირველად აღიარა საქართველოში ის აზრი, რომ თამარი თვით მაღალმა ღმერთმა მოუვლინა საქართველოს, რომ თავად ღმერთმა უკურთხა გვირგვინი და სამეფო“.

ავტორი ცდილობს გვიჩვენოს მანდილოსნის ფიქრები, შიში, სიყვარულის ტკივილი და სათნოება ჯეროვნად გვაგრძნობინოს. საამისოდ ის არ „ამოკლებს ქართულს“, არ ერიდება ვრცელ მსჯელობას. ტექსტი ამბად გვანვდის რუსთველისათვის მოღარეთუხუცესის ხელის მიბოძებასა და სასახლეში დამკვიდრებას. აქვეა გადმოცემული დაქვრივებულ მიჯნურთან ქმრიანი ბანოვანის გულახდილი, ქალური ნაუბარი, მიუხედავად მისი იდეალისტური პათოსისა, ის საკმაოდ თამამია და ავტორისაგან, რომელიც ერთგვარად უნდა გათავისუფლებულიყო ღმრთაებრივი თამარის შესახებ დამკვიდრებული სტიერეოტიპისაგან, დიდ ტაქტსა და სიფრთხილეს ითხოვდა, რათა მონათხრობი ვულგარულობას არიდებოდა.

აცნობიერებენ რა თავიანთ როლსა და დანიშნულებას, ორივე პერსონაჟს სამშობლოს სამსხვერპლოზე მიაქვს თავისი გრძნობა: „ჩვენი ერთიმეორესადმი სიყვარული ჩვენს წამებულ ქვეყნის სამსახურს სარჩულად და საფუძვლად დაუდგათ და ჩვენი გრძნობაც დაკმაყოფილებული იქნება...დეე, ჩვენი დამწვარი გულის ყოველივე მოძრაობა მსხვერპლად დაედვას იმ წმინდა ტაძრის საკურთხეველს, რომელიც სამშობლოდ იწოდების“. ამ აზრს ამყარებენ პერსონაჟები, აქეთკენ მიჰყავს წარმოსახული სცენების ანალიზი ავტორს. უკვე გაამხილა და გამოკვეთა რა თავისი პოლიტიკური იდეალები, ავტორი შესაძლებლად მიიჩნევს შედარებით შეკუმშოს სამხედრო ვითარებისა და ორთაბრძოლების ამსახველი პასაჟები. სამაგიეროდ, ვრცლადაა აღწერილი თამარის მგზავრობა აფხაზეთისაკენ, ქვეშევრდომთა მოხილვა და მეფისა და სამწყსოს სანატრელი ურთიერთობანი. თამარის თანმხლებია შოთაც, მიჯნურ წყვილს შავი ზღვისპირა სანახები მოგონებებს აღუძრავს, თამარი იგონებს „იმ საუცხოო ლექსს, რომელიც შოთამ მიუძღვნა“, მასში ცხადად გამოსჭვიოდა მის მიმართ რუსთველის სიყვარული. შოთასაც „ვეფხის ტყაოსნის საუკეთესო თავები გულის ჯიბეში უწყევია მისდა ნასაკითხად. მხოლოდ ამას დრო უნდა, მარტოხელობა“. თხზულებაში (უკეთ, იმ ვერსიაში, რომელიც ხელთ გაქვს), ეს თემა შემდეგ აღარ ვითარდება. ტექსტი სრულდება ლიხნის ტაძარში პარაკლისით, მოკვეთილად, მოულოდნელად, რუსთველსა და მის თხზულებაზე მეტის მოსმენის დაუკმაყოფილებელი გრძნობით, ამიტომაც მიგვაჩნია, რომ თხზულებას ბოლო ნაწილი აკლია ან რომანის ეს ვერსია დაუსრულებელია (ხელნაწერიც, ფაქტობრივად,

არცაა „თეთრი“ პირი, ის ავტორისგანვე ორგზის რედაქტირებული დედანია).

თხზულება გვიბიძგებს შევეხოთ რამდენიმე საკითხს:

როგორც რომანის წინასიტყვაობაში გვიმხელს ელიაშვილი, თხზულების შესაქმნელად ის შეაგულიანა თავად აკაკი წერეთელმა: „ჩემდა თავად, მე ამას ვერ გავბედავდი, რომ აკაკი არა. აკაკიმ გამამხნევა და გამაბედვინა იმის დაწერა, რასაც მკითხველი საზოგადოება, იმედია, თვისს პირუთვნელ მსჯავრს დასდებს“. სავარაუდოა, თეორიული თვალთახედვითაც ზოგი რამ ტექსტში სწორედ აკაკის გავლენით (მისი რუსთველოლოგიური შეხედულებებით) უნდა აიხსნებოდეს.

ტექსტი ამჟღავნებს როგორც ქართული საისტორიო მწერლობის, ასევე, XX ს.-ის 10-იან წლებამდე რუსთველოლოგთა ნააზრევის, ფოლკლორული გადმოცემების ცოდნას; გვხვდება ალუზია და ციტაცია „თამარიანიდან“; ავტორი ერკვევა ლიტურგიკულ საკითხებში, არსებითად სწორად იაზრებს მეფის (აქ: თამარის) ღმრთაებასთან წილნაყარობის ძველ მწერლობაში მომნიჭებულ იდეას; მიჯნურობის რუსთველურ მოძღვრებას, მიჯნური რაინდის სახისმეტყველებას; მსჯელობს ფაბულის წყაროს, რუსთველის სოციალური თვალთახედვის, შოთას შესაძლო, არმოღწეული თხზულებების, პოემის „სპარსულობის“ შესახებ.

თავად რომანში იგრძნობა, ქვეტექსტად იგულვება „ვეფხისტყაოსანი“. მიჯნური შოთას პიროვნებასაც აშკარად ეტყობა ხან რაციონალისტი ავთანდილის, ხან კი ტარიელისეული ხასიათის შტრიხები. შესაძლოა, ელიაშვილისათვის – ემპირიზმით გამორჩეული დარგის წარმომადგენლისათვის, რომლისათვისაც, თუნდაც პროფესიონალურად, მისაღები იყო ერთგვარი ემოციური სიმტკიცე, – პიროვნულად უფრო მომხიბლავი ავთანდილი აღმოჩნდა, ამიტომაც მისი შოთა უპირატესად ავთანდილს უფრო მიემსგავსება, ვიდრე ტარიელს. მიუხედავად იმისა, რომ რომანში ტარიელისებურმა სიმშაგემაც გაჰკრა მხარი რუსთველს (ასეთი „მიჯნურობა სწეულებასავითაა, წარმოადგენს ერთგვარ სულით ავადმყოფობას, რომელიც უსპობს ადამიანს წესიერ მსჯელობასა და აზროვნებას, უკარგავს ძილსა და მადას...ყველას აოცებს...უტვინო კაცსა ჰგავს“), ავტორს მისი ამგვარი სტატუსი ჭკუაში არ უჯდება, ამიტომაც ცდილობს პერსონაჟის (პოეტის) გრძნობის რაციონალიზაციას, რათა ფსიქიკური წონასწორობა აღუდგინოს.

საინტერესოა, თავად რუსთველის შესახებ კონკრეტულად რომელი ცნობები ჩათვალა ელიაშვილმა თხზულებაში ასახვისათვის მიზანშეწონილად?

ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ რომანის შექმნის დროისათვის (ქრონოლოგიური აცდენის გამო) მაინცდამაინც ვერ ვივარაუდებთ ავტორის შეხედულებებზე, ვთქვათ, შემდეგდროინდელი რუსთველოლოგიური თვალსაზრისების გავლენას. დავიწყოთ მისი მესხობით, რასაც ის პირველ თავშივე უთითებს. ავტორი, ცხადია, ეყრდნობა პოემის ეპილოგს, შესაძლოა, არჩილსაც, ამასთანავე, ფოლკლორულ გადმოცემებს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ჩვენი ფრიად ერუდირებული ავტორი იცნობდა რუსეთში მოღვაწე ქართველოლოგების (დ.ჩუბინაშვილისა და ალ.ხახანაშვილის) შეხედულებებს (სხვათა შორის, მათი და სხვათა სამეცნიერო შრომები და მწერალთა თხზულებები მან, როგორც მთარგმნელთა კომისიის ხელმძღვანელმა და რედაქტორმა შეარჩია(კომისიასთან ერთად) და გაგზავნა მაქსიმ გორკისთან, იმპერიაში შემავალი ეროვნული მწერლობების ამსახავი წიგნის გამოსაცემად. ეს კომისია სწორედ ბაქოში მუშაობდა).

ფილოსოფოსად, რიტორად, ღმრთისმეტყველად რაცხს ელიაშვილი შოთას. ასეთი შთაბეჭდილება მას, როგორც მკითხველს, არა მხოლოდ რუსთველის ქმნილებიდან შეიძლება გასჩენოდა, არამედ მოსალოდნელია, უშუალოდ წყაროებით ან სხვა პირის (ნ. მარი, აკაკი...) მეშვეობით თუ მითითებით გასცნობოდა არჩილისა თუ თეიმურაზ პირველის, ანტონ პირველისა თუ იოანე ბაგრატიონის, დ.ჩუბინაშვილის, ალ.ხახანაშვილის, მ.ჯანაშვილის... შეფასებას რუსთველისა.

როცა ავტორი რომანში უთითებს შოთას მიერ უცხო ენების ცოდნას, მიუხედავად იმისა, რომ ანტონიცა („მეტყუელი სპარსთა ენის“) და იოანე ბაგრატიონიც („სპარსულისა და სომხურის მცოდნე“) გვანვდიან ამის შესახებ ცნობებს (თუმც გასაკვირია, არც ერთი არ უთითებს ბერძნულს, რომლის არცოდნა ისეთი განათლებული არისტოკრატისათვის, როგორც რუსთველი უნდა ყოფილიყო, წარმოუდგენელიც კია. ასეთივე რამ ეგებ არაბულზეც ითქმოდეს...), ავტორი არ აკონკრეტებს ენებს. შოთა – მრავალთა ენათა მეტყუელი – თამარის ეპოქის კულტურული ან პოლიტიკური კომუნიკაციების გათვალისწინებით ნავარაუდევია ელიაშვილისეული დაშ-

ვება კი არ არის მხოლოდ, არამედ დაბეჯითებით გამოთქმული აზრი.

„ვეფხისტყაოსანი“ ყველას და, მათ შორის, ივანე ელიაშვილსაც უცილობელ აზრს უყალიბებს შოთას, როგორც გენიალური პოეტის დაუსაზღვრავი ნიჭიერების შესახებ. ამ აზრს იმთავითვე იზიარებდნენ აღფრთოვანებული მიმდევრები და ვერ აბათილებდნენ მონინალმდეგეებიც (ანტონ პირველი, ტიმოთე გაბაშვილი, ანონიმი ავტორი ჩანართი სტროფისა „პირველ-თავი, დასაწყისი...“), ზოგს პაექრობის სურვილს უჩენდა შოთას „ხელოვანება“, მაგ.: ს.საბაშვილს (კედელაურს), არჩილს (მისი „გაბაასების“ თეიმურაზს). რომანში ჩვენი ავტორი არ იშურებს ეპითეტებს, რათა რუსთველის სიდიადით მოგვრილი აღტაცება ჩვენც აღგვიძრას.

„ვეფხისტყაოსნის“ თემისა და თხზულების შექმნის წინაპირობად ელიაშვილს თავად პოემის ავტორისა და თამარის ურთიერთობის ფოლკლორიდან მომდინარე ვერსია ესახება. ამ თვალთახედვას ის ამყარებს, აფუძნებს აკაკის ლექსზე „რამ გამოიწვია ვეფხისტყაოსანი“, რომელსაც უთითებს კიდევ სქოლიოში („განათლება“, № 1, 1911). საგულისხმოა, რომ თავად აკაკი ამ ლექსს ლეგენდას უწოდებს. რომანის წინასიტყვაობას, ზემოთ ვახსენეთ, 1910 წ. იანვარი უზის თარიღად. 1911 წლის პუბლიკაციის მოხმობა და მითითება ცხადყოფს, რომ ტექსტი საკმაოდ ხანგრძლივად ინერებოდა. გაზეთ „თემის“ ცნობით, გამოდის, რომ 1911 წლის აპრილისთვის ავტორს რომანი დაუსრულებია.

ფოლკლორულმა ვერსიებმა იცის რუსთველის არა მხოლოდ ხსენებული მესხობა ან მისი სახელი, ასევე, შოთას რომანტიკული თავგადასავალი, დაცოლშვილება (ელიაშვილთან მას შვილი არ ჰყავს), მისი ყარიბობა (ამაზეც ამახვილებს ყურადღებას ჩვენი ავტორი), სამეფო კართან დაახლოება, მდივან-მწიგნობრობა (ელიაშვილთან – კარის პოეტობა), მეჭურჭლეთუხუცესობა (რომანში – მოლარეთუხუცესობა). აღორძინების ეპოქის ლიტერატურული წყარო (კერძოდ, ს. საბაშვილი (კედელაური) რუსთველს ათქმევინებს: „აშიყი ვარ თვალ-წარბისა, ვინ სოფელი დააშვენა“ (იგულისხმება თამარი), ასეთივე ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგიც იძლევა, მაგრამ მეტი დოკუმენტური წყარო, რომელსაც უტყუარად დაეყრდნობოდა ი.ელიაშვილი შოთასა და თამარის მიჯნურებად გამოსაცხადებლად, გარდა

ზემოთ მითითებული, ძირითადად, ფოლკლორული ვერსიისა, არც არსებობს. ასეთივე სიფრთხილეს იჩენდა ამ თვალსაზრისით, ცნობილია, აკაკიც. ამ სიყვარულის გაშლა, რუსთველური სულიერებით წარმოჩენა და გაიდევალება მთლიანად ჩვენი ავტორისეულია. მეორე საკითხია, როგორ აცოცხლებს ის ამ მითიურ სიყვარულს.

რუსთველი, პროლოგის მიხედვით, თამარის ბრძანებით ქმნის თხზულებას (ასევეა თეიმურაზ პირველთან, არჩილთან, თეიმურაზ მეორესთან). ელიაშვილთან არ ჩანს ეს შემოქმედებითი დაკვეთა. პირიქით, შოთას ინსპირაცია მიმართული იყო თამარისაკენ, მეფისა და სამშობლოს სადიდებლად.

ფაბულის წყაროს საკითხშიც ელიაშვილი ეყრდნობა „ვეფხისტყაოსნის“ ე.წ. ხალხურობის თეორიას, რომელიც უპირატესად ალ.ხახანაშვილს უკავშირდება. ვვარაუდობთ, რომ ელიაშვილის შეხედულება ფაბულის ხალხური ვერსიებიდან მომდინარეობის შესახებ ეყრდნობა სწორედ ხახანაშვილის ჰიპოთეზას, მით უფრო, რომ ხალხოსნური იდეებით გატაცება იმ ეპოქისათვის, საზოგადოდ, დამახასათებელი გახლავთ. რომანს ბევრგან ეტყობა მსგავსი ტენდენცია. ეს, ალბათ, მისი მსოფლმხედველობითი არჩევანიც იყო, რადგან ნაკლებად სავარაუდოა, თუნდაც გაგონილი არ ჰქონოდა საპირისპირო, ვთქვათ, ვაჟასეული თვალსაზრისის შესახებ..

ელიაშვილი რომანში წერს, შოთა სოფელ-სოფელ აგროვებდა ხალხურ ზღაპრებს, იგავ-არაკებს, ლეგენდებსო: „მხოლოდ ლექსების წერა მას აღარ აკმაყოფილებდა. ხალხში გავრცელებული ავთანდილისა და ტარიელის გმირული ზღაპრები, სპარსული ზღაპრების ზეგავლენით შექმნილნი და ირანულ გეგმაზე შენათხზნი, მოსვენებას არ აძლევდნენ რუსთველს“. როგორც დ.ჩუბინაშვილი (რომლის „ქრესტომატია“ და რუსთველოლოგიური ნააზრევი შეუძლებელია, ელიაშვილს არ სცოდნოდა, ყოფით რეალიკებთან შოთას პოემის შესატყვისობის მინიშნება რომანში, ეგებ, მისი გავლენაც იყოს), ალ.ხახანაშვილიც, ცნობილია, არ ეთანხმებოდა „სპარსულობის“ თეორიას, მიუხედავად ამისა მიაჩნდა, რომ თავად ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ („ტარიელიანის“) ვერსია აღმოსავლური წარმოშობისა შეიძლება აღმოჩენილიყო და ის შემდგომ ლექსად გარდაეთქვა შოთას.

ვახტანგისეული თეზა პოემის ორიგინალობის შესახებ, შეუძლებელია არ სცოდნოდა ელიაშვილს (თუნდაც აკაკისაგან), მაგრამ

საყურადღებოა, რომ „სპარსულობის“ გააზრების დღეისათვის ცნობილი სამი ინტერპრეტაციის გარდა, ელიაშვილი განსხვავებულ, ახლებურ თვალთახედვას გვთავაზობს: „ის ჰლამობდა ამ ზღაპრების შემუშავებას ერთს ხელოვნურს ნამოქმედარად, რომელშიც უნდა გამოსახულიყო თანამედროვე ქართველობის ზნე-ჩვეულებანი, ხასიათი და მისწრაფებანი. ამ ვითომდა სპარსულ (ეს ორი სიტყვა გადაშლილია. ქ.გ.) ზღაპართა ფერად-ფერადი ვარიანტები გაფანტული იყო საქართველოს სხვა და სხვა კუთხეებში. ქართლსა და სამცხეში ამ ზღაპრებს ირანის სახელი ჰქონდათ, ხოლო საქართველოს სხვა კუთხეებში კი – ქართულის. და რადგან ერთის მხრით ქართლში უფრო გავრცელებული იყო ეს ზღაპრები და მეორეს მხრით თვით რუსთველისთვის უფრო ხელსაყრელი იყო მათი სპარსულის სახელით მონათვლა, რათა თავიდან აეცილებინა ის მითქმა-მოთქმა, რომელიც უთუოდ უნდა გამოეწვია... პოემას“. აშიაზე ირიბად ნაუნერია აქ ავტორს: „მას ჰქონდა სურვილი გამოეხატა სიყვარული თამარისადმი და მასთან ერთად მთელი საქართველოს ისტორია. მან მომქმედ პირთა და ადგილების სახელწოდებანი უცხონი აირჩია. და ქვეყნის დასამშვიდებლადაც გამოაცხადა, რომ „ესე ამბავი ... საჭოჭმანები“ (სტროფს ციტირებს სრულად. ქ.გ.) ამგვარად ჰფიქრობდა რუსთველი თვისი „მიჯნურობის არ დაჩენას, ჭირთა მალვას“. ცხადია, ეს ძალზე ორიგინალური თვალთახედვაა.

პროლოგში მიჯნურობის მოძღვრების გადმომცემი სტროფებიდან ოთხი („მას ერთსა მიჯნურობასა...“, „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან...“, „მიკვირს, კაცი რად იფერებს...“, „თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს...“), ხოლო შაირობის პასაჟიდან ერთი („რაცა ვის რა ბედმან მისცეს...“) ჯერ დაწერა ავტორმა, შემდეგ კი გადახაზა. დაბეჯითებით ვერ დავიჩემებთ, მაგრამ მივუთითებთ ერთ არცთუ უინტერესო დამთხვევას: 1888წ. ქართველიშვილისეულ გამოცემაში ალ.სარაჯიშვილმა ეს ხუთი სტროფი (ზოგ სხვასთან ერთად) 90-იან წლებშივე ჩათვალა საეჭვოდ (ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი 1986:129). სავარაუდოა, ჩვენმა ავტორმა იცის ამის შესახებ და ამიტომაც ფრთხილობს. სხვაფრივ, ნაკლებად მოსალოდნელია ეს სტროფები მას რომანისათვის კონცეპტუალურად შეუსაბამოდ მიეჩნია. ი.ელიაშვილი თხზულებაში ამ ადგილის სიცოცხლეშივე კორექტირებასაც ვერ მოასწრებდა, რადგან ის უკვე გარდაცვლილი იყო (1932 წ.), როცა მოგვიანებით, „ვეფხისტყაოსნის“ 1937 წლის გამოცემაში ეს სტროფები კვლავ შეიტანეს.

როცა შესაძლო გავლენებსა თუ გარკვეული ინფორმაციის ფლობაზე ვსაუბრობთ, ვითვალისწინებთ ი.ელიაშვილის საურთიერთობო წრეს, მეცნიერებისა თუ ხელოვნების სფეროს წარმომადგენლებს. ერთ-ერთი მათგანი იყო მისი თანაკლასელი და ახლო მეგობარი აკად. ნიკო მარი. აკაკისთან ერთად სწორედ მას ახსენებს ის რომანის წინასიტყვაობაში, როგორც სახეს ქართველ სწავლულთა ახალი თაობისა, რომელიც „დიდის ნიჭითა და მხნეობით ჰლამობს ნათელი მოჰფინოს ჩვენი ძველი კულტურის ნაშთებს“, მისგანაც მოელოდა, როგორც ერთგან წერს, წყაროებს თხზულებისათვის. მართალია, რომანს დიდად არ ეტყობა მარის რუსთველოლოგიური ჰიპოთეზების კვალი (ეროვნულ-სოციალურსა და ხალხურ ძირებს ხომ სხვებიც უთითებდნენ), მაგრამ შოთას ენის მაღალმხატვრულობის შეფასებაში ისინი თანხმიერნი აღმოჩნდნენ. ჩვენი ავტორი უდავოდ უნდა იცნობდეს ნ. მარის „ძველ ქართველ მეხოტბეებს“, ის მიმართავს ციტიციასა და პერიფრაზირებას „თამარიანიდან“, მთლიანად მოიხმობს მეთავე თავის 62-ე სტროფს (ჩახრუხაძე 1979: 246): „გზმობ თამარ მზესა, უმზესად მზესა...“, რომელსაც ჩვენი ავტორი დაამატებს: „თამარი, რასაკვირველია, მიხვდა, რომ ამ ლექსებში რუსთველი ჩახრუხაძეობდა. ან ვის შეეძლო ამგვარი მარგალიტების ჩამოსხმა, თუ არ რუსთველს?“. რომანში ორ ადგილას გადახაზული პოეტის გვარი, შესაძლოა, „ჩახრუხაძედ“ იკითხებოდეს (ვერ დავიჩემებთ, ჩამოჰგავს. ქ.გ.). თხზულებაში წერია, შოთამ ჩახრუხაძის სახელით აახლა თავისი არაერთი შესხმა თამარსო. მოგეხსენებათ, შოთას შესახებ ეს სწორედ ნ.მარის ერთ-ერთი ვერსია (ჩახრუხაძე // რუსთველი) იყო. თუმც, დაბეჯითებითაც ვერ გამოვიდებთ თავს, რადგან აკაკისაც (ვისი უპირობოდ მაღიარებელიც ელიაშვილი გახლდათ) თავისი ერთ-ერთი ჰიპოთეზის მიხედვით, შოთა თამარის თანამედროვედ, „ჩახრუხას“ სახელით მაქებრად მიაჩნდა (მეტი ობიექტურობისთვის ბარემ ისიც შევნიშნოთ, რომ ამ ორი პიროვნების გაიგივება არც ხალხური თქმულებებისთვისაა უცხო).

რაც შეეხება პოემის ორიგინალობას, ავტორისეულ ღვაწლს, ამ საკითხს ელიაშვილი აკაკის მსგავსად აღიქვამს. რომანი არ ასახავს (ეგებ იმიტომ, რომ, ჩვენი აზრით, ჩვენს ხელთ არსებული ტექსტი უსრულია) შოთას ბერად შედგომისა თუ იერუსალიმის პერიოდის ფოლკლორულ ვერსიებს, ან მეორე – ავტორი არ ეთან-

ხმება, არ იღებს ამ თქმულებას. ტექსტში ერთგანაა გამკრთალი მხოლოდ, რომ თამარს ეშინოდა შოთა ბერად არ შემდგარიყო, რადგან მერე სანახავადაც დაკარგავდაო.

როგორც ცნობილია, რუსთველის მეჭურჭლეთუხუცესობას ტიმოთე გაბაშვილი უთითებს. ნ.მარმა 1902 წ. ნახა ჯვარის მონასტრის საალაპე წიგნი და მოგვიანებით (1914 წ.) იდენტიფიკაციის გარეშე გამოსცა. ეს რომანი თუ მართლაც 1911 წელს დასრულდა და შემდეგ ავტორი მას არ მიბრუნებია, გვიჭირს დავაკონკრეტოთ, რომელ ცნობილ წყაროს ეყრდნობა ი. ელიაშვილი, როცა შოთას მოლარეთუხუცესად (// მეჭურჭლეთუხუცესად) აცხადებს.

ახლა რაც შეეხება შოთას მიმართ გამოხატულ ცნობილ ნეგატიურ თვალთახედვას, რომელიც მკრთალად და სხვა რაკურსით გაკრთება რომანში. რუსთველის შემოქმედების, მისი რელიგიურ-ეთიკური თუ ესთეტიკური სამყაროსა და პოემის ფილოსოფიური საკითხის არაადეკვატურ შემეცნებას, მოგვხსენებათ, ვახტანგი გაეპაექრა თავის „კომენტარებში“. „ავის დამშლელი ქვეყნის უფროსისაგან“ განსხვავებით, შოთას მიმართ სხვაგვარი პოზიცია (არაბული 1992:11) შემოგვთავაზა ტიმოთე გაბაშვილმა, უნდა მას ბოროტი ლექსების მთქმელი, „რომელმან ასწავა ქართველთა სინმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა“. ასევე, თავადაც სამწუხაროდ აღიქმება როგორც ანტონ პირველის მოსაზრება რუსთველის შესახებ: „ამაოდ დაშვრა, სანუხ არს ესე“, ისევე ცნობილი ჩანართი სტროფის ანონიმი ავტორის ბრალდებანი. მიუხედავად იმისა, იცის და აკრიტიკებს თუ არა ელიაშვილი ამ ტენდენციურ პოზიციას, კვლავ ვიმეორებთ, შოთასადმი ნეგატიური დამოკიდებულება არეკლილია რომანში, მაგრამ ამ წინააღმდეგობებს ავტორი უფრო სოციალურ წანამძღვრებს უძებნის, ვიდრე თეოლოგიურს. შოთასადმი ზოგიერთი დიდებულის უარყოფით მიმართებაში ი.ელიაშვილი კატეგორიულად არ ეძიებს, არ უთითებს ქრისტიანული დოგმატიკისა და ეთიკის შეურაცხმყოფელ ელემენტებს. პირიქით, რომანში სულ იგრძნობა ავტორის კრძალვა და სარწმუნოებრივი ცოდნა.

როცა შოთას ათქმევინებს: „თვით სამებისა და ერთარსებისა მონაწილედ აღვიარებ მე დიდ თამარს, ნუმც ვინმე იფიქრებს, რომ მე ამ რწმენით ღმერთსა ვგმობდე. აშკარად ვჭვრეტ მის დიდებულ პიროვნებაში ღვთის სახეს, ამიტომ ქვეყანა თაყვანს სცემს მას,

ვით ღვთაებას“, – ბენვის ხიდზე გადის ავტორი. აქ, ჩვენი აზრით, „თამარიანის“ ჭეშმარიტი პათოსი უფრო იკითხება, ვიდრე შემდგომი დროის ზოგი მკვლევრის სამწუხარო დოგმატური „ინტერპრეტაცია“, მეხოტბე პოეტს რომ მიენერა, არადა, ამგვარი ჰიპოტასური ცდომა გამორიცხული იყო იმ ეპოქის ადამიანს, თუნდაც, აზრად გაევილო და , არსებითად, „თამარიანის“ ავტორი ასე არც ამბობს. ი.ელიაშვილი ცხებული მეფის შუასაუკუნეობრივ და რუსთველურ თეზას მიჰყვება და მსოფლმხედველობრივ ჩიხშიც არ ექცევა.

„ვეფხისტყაოსნის“ რუსთველური მიჯნურობის კონცეფცია რომანში ხორცს ისხამს თამარისა და შოთას გრძნობის მაგალითზე. აქ, როგორც მწერალი ამბობს, გრძნობა არ „იხარჯება ხორციელებაში“, ეს გრძნობა ამაღლებული და წმინდაა, თავგანწირვისა და მსახურების მომასურვებელია, თაყვანისცემის განმაპირობებელია. რომანში მოხმობილ ლექსში, „ვეფხისტყაოსნის“ შთამაგონებელი, „გამომწვევი“, როგორც თავად აკაკი ბრძანებს , სიყვარულია: „და სადაც სიყვარულია,/ იქ სინმინდია!.. ღმერთია!..“ ავტორის თვალთახედვითაც, „უკვდავებაც, სილამაზეც, შემოქმედებაც ისეთივე მიმზიდველია, ვით სიყვარული“. სიყვარულით გაპირობებულად ესახება ელიაშვილს თამარის ქველმოქმედება და ზნეკეთილობა, შოთაც თავის შემოქმედებით ძალას სწორედ ამ სიყვარულში პოულობდაო, დაბეჯითებით გვიმეორებს ავტორი.

მწერალს, როგორც სწავლულ ბუნებისმეტყველს, განსაკუთრებით ეხერხება ბუნების შთამბეჭდავად აღწერა. ერთ პასაჟში (თამარის ორსულობის აღწერისას) ტექსტი (გა)ამხელს მას, ვითარცა პროფესიონალ ექიმს. ნაწარმოებში უდავოდ საგრძნობია ი.ელიაშვილის დიდი ერუდიცია, წყაროების ცოდნა, თავისთავად საინტერესოა მისი მხატვრული ჩანაფიქრი, წერის მანერა და ფსიქოლოგიზმი, ასევე, ენის ხატოვანება და დეტალების ხელოვნება.

მიუხედავად ზემოთ გამოთქმული პოზიტიური შთაბეჭდილებებისა, თავს ვალდებულად ვთვლით, შევნიშნოთ უკვე ნახსენები თხზულების ჟანრულ-კომპოზიციური სიმყიფე და სტილისტური არაერთგვაროვნება, ასევე, თვალშისაცემია გარკვეული უზუსტობები თუ ანაქრონიზმები: დასაწყისშივე, როცა სასწავლებლის წლიურ ანგარიშს, ხარჯებს, დასკვნებს კითხულობს ეპისკოპოს-წინამძღვარი, ტექსტის სტილისტიკა, ტერმინოლოგია ძალზე ჩამოჰგავს თავად ავტორისეულ თანამედროვე (და ეგებ დღევან-

დედ) პედსაბჭოს ოქმს, ამიტომაც სულ მცირე ხნით თითქოს იმედი გიცრუვდება მკითხველს (თუმც ამით უნუგემოდ არ ზარალდება არც რომანი და, მით უმეტეს, არც ავტორი, რომლისთვისაც საგანმანათლებლო მისია მართლაც ცხოვრებისეულ პრიორიტეტს წარმოადგენდა); ცოტა გაუგებარია, რამდენად დამაჯერებელია სიბრძნის დარგად პოეზიის გამოცხადება რომანში თანამედროვეებს შოთასთვის „თავხედობად“ ჩაეთვალათ; ანაქრონულია ტექსტში, ასე ვთქვათ, ფემინისტური მონოღება, რომელიც სხვაობს როგორც „ვეფხისტყაოსნის“, ასევე სწორად გააზრებული ე.წ.ქალის კულტისაგან („დროა... ქართველმა ქალმა დაუმტკიცოს ქვეყანას, რომ საზოგადო საქმის სამსახურში ის არ ჩამოუვარდება მამაკაცს“); როცა ავტორი შოთას სამწერლობო ენის შესახებ ალაპარაკებს, ფაქტობრივად, 60-იანელთა შეხედულებებით განპირობებულ თავის პოზიციას გვიყალიბებს (გაკრთება ანტონის აჩრდილიც), რაც აცდენაა რუსთველის დროსთან: „თანამედროვე მწიგნობართ თავი მიუწებებიათ ცოცხალი და მდიდარის ხალხურ ენისათვის და თვითნებობდნენ...ენას ხალხი ქმნის...ნიჭიერ მწერლებად ისეთები ითვლებოდნენ, რომელნიც გაურბოდნენ მდაბიო, ადვილად გასაგებ, ხალხურ მხატვრულ სიტყვას...გაუგებარის, მაღალის სტილის ენით ხატავდნენ, იმ ენით, რომელიც იყო წარყვნილი ერთის მხრივ უცხო ტომის ენების გავლენით და მეორეს მხრივ თვით ავტორების გაჭიანურებულის სურვილებით“. აქ ავტორი აშკარად ცდება, მისი შეფასება გამსჭვალულია სამოციანელთა ენობრივი კონცეფციით და ამ თვალთახედვას უსადაგებს დიდი ხნის წინანდელ ვითარებას (მით უფრო, არც რუსთველამდელი და არც რუსთველის ეპოქის ენა და ლიტერატურა სწორედაც არ იყო ურიგო). მიუხედავად ავტორის აღფრთოვანებისა რუსთველის ენობრივი სამყაროთი, ის მაინც არაზუსტ ლექსემას პოულობს, როცა, ჩვენდა გასაოცრად, ამბობს, რომ „შოთა პირველი იყო...რომელმაც თავის აზრთა გამოსათქმელად მიმართა ხალხის მდაბიურ ენას“; ასევე, ანაქრონულად გვესახება ი. ელიაშვილის თანადროული დემოკრატიული შეხედულებები სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებზე, რომლებიც მისადაგებულია თამარის ეპოქასა და შოთას „თვალსაზრისთან“; ცენტრალიზებულ მონარქიაში ანაქრონულია ხალხის მმართველობის იდეალები, რომლებსაც ავტორი აყალიბებს (ვივარაუდოთ, ალბათ,

მკითხველთა სოციალური შეგნების ლიბერალიზაციისათვის. ქ.გ.); უტოპიურია სოციალური სამართლიანობისა და მმართველობითი სფეროს სიმბიოზის შესაძლებლობა, ეს თავად ავტორის იდეალი უფროა, ვიდრე თამარის ეპოქის ვითარების ობიექტური სურათი; ანაქრონული ტერმინოლოგიური თვითშემოქმედებაა, მაგალითად, „ბატონ-ყმობა“; ასევე, თავისი ეპოქისეული ხალხოსნური იდეებითაა გატაცებული ავტორი, როცა გლახობაზე და ბატონთა მონობისაგან გათავისუფლებაზე, ძმობასა და ერთობაზე საუბრობს. აქ ნაკლებ სავარაუდოა რუსთველის კვალობაზე, ანტინომიური (თხა და მგელი) ერთობის ნამდვილი შინაარსით – სამოთხისეული ჰარმონიის შესაძლებლობით – გატაცებულად მივიჩნიოთ ავტორი. რელიგიური კონტექსტის გამოცლით ხელთ მხოლოდღა უტოპიური იდეა შეგვრჩება. ელიაშვილის ეპოქამ კი ეს იდეა სოციალური თემატიკით ძალუმად დატვირთა, ამიტომაც ჩვენი ავტორი სწორედ ასე აღიქვამს ერთობა-თანასწორობის იდეას და მიანერს მას სხვა ეპოქის შვილს; ასევე, უფრო ავტორისეული, საზოგადო მოღვაწის პოზიცია იკვეთება მისი მსჯელობის მიხედვით პირადული და საზოგადო საქმეების მიმართების შესახებ; მხატვრულად არადამაჯერებელია პასაჟი, რომელშიც თამარი უმხელს შოთას რუსუდანის დაბადების შემდეგ სოსლანთან გაუზიარებელი სარეცლის თაობაზე. ფსიქოლოგიურად გასაგები, თუმცა ძალზე მარტივი ქალური ლოგიკით აგრძელებს გვირგვინოსანი სიტყვას და, საბედნიეროდ, როგორც კი რუსთველური, „ვეფხისტყაოსნისეული“ სიყვარულის ელფერი დაჰკრავს მის მსჯელობას, პასაჟი კვლავ იბრუნებს დამაჯერებლობასა და ხატოვანებას.

აი, ასეთია ჩვენი თვალთახედვით უცნობი მხატვრული თხზულება, ისტორიული რომანი „უკვდავნი“ („თამარ მეფე და შოთა რუსთველი“). ის, თავად ი.ელიაშვილის სიტყვებს თუ მივუსადაგებთ, „საიმედო და საგულისხმიერო მოვლენაა, აწინდელ კულტურულ მისწრაფებათა მომასწავებელი“. ვვარაუდობთ, რომ ის საინტერესო იქნება როგორც ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართათვის, ასევე, რუსთველისა და, საზოგადოდ, მწერლობის მოყვარულთათვის. ივანე ელიაშვილის ეს რომანი ელის გამოცემას და თავის მკითხველს.

ღამონახანნი:

არაბული 1992: არაბული გ. შოთა რუსთაველის ბიოგრაფია ქართულ მეცნიერებაში. თბილისი: „მერანი“, 1992.

ჩახრუხაძე 1979: ჩახრუხაძე. „თამარიანი“. ქართული პოეზია. ტ.1. თბილისი: „ნაკადული“, 1979.

ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი 1986: ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1986.

Ketevan Gvazava

Ketevan Gvazava

Unknown novel about Shota Rustaveli

Summary

The work deals with unknown, unpublished historic novel about Shota Rustaveli and Queen Tamar. The author of this work is Ivane Eliashvili who was a public worker, writer and scientist and the private doctor of Akaki Tsereteli in 19th-20th centuries. It was Akaki who encouraged him to create this novel. The work is created in 1910-1911. This is the first feature text in which Shota Rustaveli appears as a main character. In fact it is the text about the novel, about historic events and sources, poetic features sources with multiple views. Compositionally it is not the whole varies by stylistic and thematic multifunction. The studied manuscript might not be the last version of the poem. As it appears it lacks the final part. The text is contextually based on and helps the poem “The Knight in the Panther’s Skin”. The analyses of the work show that the author wants to use researches of Rustavelological versions by that time and folk editions. As we tried to use all scientific versions and hypothesis we tried to find out on what was based the main feature aspects of Rustaveli. We compared the work by philological views and used all misslips and anachronisms (factional and idiomatic) which is noticeable in the text.

ლია წერეთელი

„ვეფხისტყაოსნის“ ინდოეთი

„ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული ფონი შუასაუკუნეების ცოდნის გათვალისწინებით არის სრულქმნილი. ქვეყანათმცოდნეობა და კოსმოლოგიური მასალა პოემაში კონკრეტულ გეოგრაფიულ სურათს სცილდება და ერწყმის მსოფლმხედველობრივი საზრისი. იმის დასტურად, რომ რუსთველის ინდოეთი არაბეთი, სპარსეთი და ა. შ. პოემაში შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენების მიხედვით არის გააზრებული, რასაც დღევანდელი თვალსაზრისიდან გეოგრაფიასთან საერთო არაფერი აქვს, ვფიქრობთ, აუცილებელია წარმოვსახოთ შუასაუკუნეების გეოგრაფიის მთელი მსოფლმხედველობრივი არსენალი. მსოფლიო კარტოგრაფიული ცოდნის გათვალისწინება სრულიად განსხვავებულ სურათს წარმოგვიდგენს. რუსთაველის გეოგრაფიული ცოდნა ეფუძნება შუასაუკუნეობრივ მსოფლხატს:

„შუა საუკუნეების ადამიანის ველტიბლდი თავის თავში დახურულია. ყოველივე შექმნილი და, საერთოდ რაც ხდება, ღმერთის ერთიანი განზრახვის ნაწილია. რუკებიც ხშირად რელიგიური პოზიციიდან დანახული სამყაროს ისტორია უფროა, ვიდრე ქვეყნიერების რეალური გეოგრაფიულ-კარტოგრაფიული სურათი. შესაბამისად კარტოგრაფიაც და ისტორიოგრაფიაც თეოლოგიის, ბიბლიის ეგზეგეტიკის დამხმარე მეცნიერებებია. ამ პოზიციიდან მსოფლიოს რუკების გამოჩენა ბიბლიის ხელნაწერებსა და წმინდა წერილის კომენტარებში დასაშვები ხდება. ეს კარტოგრაფია მთლიანად ორიენტირებულია ტრადიციაზე. ადრეშუასაუკუნეებიდან მოყოლებული ფაქტიურად მთელი შუასაუკუნეების განმავლობაში რუკების სქემა უცვლელი რჩება“ (ა. თვარაძე).

ა. თვარაძის ნაშრომში „საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში“ საფუძვლიანად არის შესწავლილი შუა საუკუნეების ევროპული კარტოგრაფია, რომლის ცოდნა ქართული სახელმწიფოს იდეოლოგიის შესასწავლად უძვირფასესი მასალაა. მკვლე-

ვარი განიხილავს ქართული სახელმწიფოს სამხედრო-ქრისტიანულ იდეოლოგიას „ქართლის ცხოვრების“ თხრობის ფონზე. აღნიშნული ნაშრომი რუსთველის სამხედრო-ქრისტიანული სულისკვეთების, ქართული სახელმწიფოს იდეოლოგიისა და პოემის გეოგრაფიის ცოდნის ახლებურად გააზრების საშუალებას გვაძლევს.

შორეული აღმოსავლეთის შესახებ ევროპაში ანტიკური ხანიდან მომდინარე ცოდნა არსებობდა – სპარსეთის სამეფო, ინდოეთი თუ სერების ქვეყანა, როგორც უწოდებდნენ ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში ჩინელებს, ანუ აბრეშუმის მწარმოებელ ხალხებს. ეს ცოდნა აღმოსავლეთზე გაჯერებული იყო ათასგვარი ზღაპრითა და ლეგენდით. ევროპული კარტოგრაფია ყველაფერს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უქვემდებარებს და რუკებზე ანტიკურობიდან მომდინარე გეოგრაფიული ცოდნა ქრისტიანულ წნეხშია გატარებული. როგორც წესი, რუკებს ერთვის ლეგენდათა მთელი კომპლექსი მომდინარე ანტიკური მითებიდან, რაც შუა საუკუნეების ქრისტიანულმა გეოგრაფიამ ჩართო თავის სისტემაში. ტროას ციკლი, არგონავტების ლეგენდა და განსაკუთრებით ალექსანდრე მაკედონელის ლეგენდები. ამასთან, შუა საუკუნეების რუკის კლასიკური აგებულება გულისხმობს ქვეყნიერების დაყოფას სამ კონტინენტად და ნოეს თითო შვილზე განაწილებას: ევროპა ეკუთვნის იაფეტს, აფრიკა – ქამს და აზია – სემს.

„შუა საუკუნეების მსოფლიოს რუკები ორიენტირებულია აღმოსავლეთზე. შუა საუკუნეთა რუკებზე ყველა რეგიონსაც თავისი შესატყვისი თვისებები მიენერება. აღმოსავლეთი განასახიერებს სითბოს, სინათლის, სიკეთის სავანეს. მზის ამოსვლისას სინათლის ყოველდღიური დაბადება აღმოსავლეთს აქცევს სამოთხის, ქრისტეს ცხოვრების ადგილად. სამხრეთიც ასევე გახლავთ სითბოს, სინათლის, სულიწმინდის მხარე. ჩრდილოეთი არის სიცივის, წყვდიადის, ბოროტის, ეშმაკის სამყოფელი. დასავლეთიც აგრეთვე სიცივის, წყვდიადის, სიკვდილის რეგიონია, სიმბოლო იმისა, რომ ყველაფერს ამ სამყაროში თავისი ბოლო აქვს. რეალური სამყაროს ყოველი ნაწილიც სულიერ სამყაროზე იღებდა ორიენტაციას, სულიერი სამყაროს გამოხატულება იყო. ამ მხრივაც შუა საუკუნეების კარტოგრაფია რელიგიურ-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ემყარება“ (189).

მოცემული კარტოგრაფიული მასალა გვარწმუნებს, რომ რუს-თველის ქვეყანათმცოდნეობასა და ზოგადად გეოგრაფიას პოემაში შუა საუკუნეების მსოფლიო რუკების სიმბოლური გააზრება აქვს და მისი გათვალისწინება აუცილებელია:

1. კოტონიანა, ანუ ანგლო-საქსონური რუკა (1000 წ) – იბერიის სამხრეთით განლაგებულია ბაბილონია და ქალდეა. ქალდეას აღმოსავლეთით სირია, ქალაქი ნინეფია, სპარსეთი, მიდია... უკიდურეს აღმოსავლეთით ოქროს მთები და ინდოეთი.

2. ბეატუსის რუკა XI-XII ს. – კავკასიონი უშუალოდ ეკვრის სამოთხეს. ინდოეთი მოთავსებულია სამოთხის იქით, ანუ სამოთხე ერთგვარად ინდოეთსა და კავკასიონს შორისაა მოქცეული. ბეატუსის რუკებზე იბერია და კავკასია სამოთხესთან საკმაოდ ახლოს მდებარედ მოიაზრება და ეს გარემოებაც ამ ტერიტორიას საკრალურობას სძენს. სამოთხის ქვეშ მოქცეულია ასურეთი, სპარსეთი და ქალდეა.

3. XI ს-ის ანონიმური რუკა-ცენტრში პალესტინა და იერუსალიმი, აღმოსავლეთით ინდოეთი, ნოეს კიდობანი არარატის მთაზე და გოგისა და მაგოგის აპოკალიპტური ხალხების შემკავებელი კასპიის კარიბჭე.

4. ჰაინრიხ ფონ მაინცის მსოფლიო რუკა – აღმოსავლეთი ინდოეთი, უკიდურეს აღმოსავლეთით სამოთხე, სამოთხის ოთხი მდინარე-ჯეონი,ფისონი,ევეფრატი და ტიგროსი

5. გვიდოს მსოფლიო რუკა – 1119 წ. საქართველოს სამეფო მდებარეობს შორეულ აღმოსავლეთში ინდოეთის სიახლოვეს.

6. ლამბერ დე სენ-ომერის მსოფლიოს რუკა XII ს. – ეგვიპტის ჩრდილოეთით იდუმეა და არაბეთი, უკიდურეს აღმოსავლეთში სამოთხე და მის გვერდით ინდოეთი. გოგისა და მაგოგის ჩაკეტილი ხალხების მცველად საქართველოს სამეფოა წარმოდგენილი და მის სივრცეს საკრალური დატვირთვა აქვს.

7. ებსტორფის მსოფლიო რუკა 1235წ. ებსტორფის რუკის ავტორი მთელ სამყაროს მოიაზრებს მაცხოვრის ჯვარცმულ სხეულად. ინდოეთს დასავლეთიდან საზღვრავს მდინარე ინდი და ასურეთი, ჩრდილოეთიდან – კავკასიის მთა, აღმოსავლეთიდან აღმოსავლეთის ოკეანე, ხოლო სამხრეთიდან-ინდოეთის ოკეანე. მაცხოვრის თავის გამოსახულების გვერდით სამოთხე, პალესტინის მარჯვნივ არაბეთის ნახევარკუნძული. საქართველოს სახელმწი-

ფოდ მოაზრებულ ტერიტორიას აქვს საკრალური ფუნქცია და მას დიდი სივრცე ეთმობა – არარატის მთაზე ნოეს კიდობანი, რომელიც XII-XIV საუკუნეებში საქართველოს სამეფოში მოიაზრება და ჩაკეტილი, აპოკალიპტური, ანტიქრისტეს დამხმარე ხალხების დარაჯობის ფუნქცია აქვს.

8. ფსალმუნის მსოფლიო რუკა XIII ს:

ფსალმუნის მსოფლიო რუკაზე ქვეყნიერება იყოფა სამ კონტინენტად და მას შემორკალავს მსოფლიო ოკეანე. ევროპასა და აფრიკას შორის ქვემოდან იჭრება ხმელთაშუა ზღვა. ეთიოპია, ბაბილონია, ანუ ეგვიპტე. აზიის კონტინენტზე, რუკის ცენტრში იერუსალიმი და პალესტინა. სამოთხე უკიდურეს აღმოსავლეთში, სამოთხიდან ოთხი მდინარე მოედინება – განგი, ევფრატი, ტიგროსი, ჯეონი და ფისონი (რეალურად ხუთი მდინარეა). ელამი, ნინე-ვია, ტიგროსს გადაღმა სპარსეთი. ტროა, კაბადოკია, კავკასიონის მთაგრეხილი და კავკასიონის კარი – კასპიის კარიბჭე, რომლითაც უარყოფითი ნიშნების მატარებელი ხალხებია ჩაკეტილი, არარატის მთა და ნოეს კიდობანი. ფსალმუნის რუკაზეც საკრალური დატვირთვა აქვს ამ მხარეს.

მეცნიერის მიერ მოხმობილ სხვა რუკებისა და პორტოლანებს აღარ დავიმომნებთ, მოვიხმობთ მხოლოდ რამდენიმე დასავლეთევროპულ ცნობას საქართველოზე:

„სამყაროს ხატი“ (1245 წ.)

ასე ეწოდება ფრანგულ ტექსტს და იგი ეკუთვნის მეტრ გოსუენს. „სამყაროს ხატი“ საინტერესო გეოგრაფიულ ინფორმაციას წარმოადგენს: მთელი აზია დასახულია ინდოეთად. „სამყაროს ხატის“ მიხედვით ქართველები ინდოელი ქრისტიანები არიან. ასევე ინდოეთში მდებარეობს კასპიის კარი, ანუ დარიალი, იგივე დარუბანდი, სადაც ალექსანდრე მაკედონელმა აპოკალიპტური ხალხები ჩაკეტა.

როგორც ა. თვარაძე აღნიშნავს:

„საქართველოს ინდოეთში მოქცევის ფაქტი მნიშვნელოვანი უნდა იყოს პრესბიტერ იოანეს ლეგენდის კონტექსტში. როგორც

ცნობილია, პრესბიტერ იოანეს ლეგენდის კომპლექსის ჩამოყალიბებაში საქართველოს სამეფოდან წასულმა ინფორმაციამაც შეასრულა მნიშვნელოვანი როლი. ამასთან, პრესბიტერი იოანე, როგორც წესი, განაგებს ინდოეთს. „სამყაროს ხატის“ მიერ საქართველოს სამეფოს ფართო მნიშვნელობით ინდოეთში მოქცევა არაპირდაპირი სახით კიდევ ერთ საბუთს უნდა გვაძლევდეს საიმისოდ, რომ ქართული მასალის პრესბიტერ იოანეს ლეგენდაში არსებობა შუა საუკუნეების დასავლეთევროპული გეოგრაფიული შეხედულებითაც სავსებით ლოგიკურია, რადგან შუა საუკუნეების დასავლეთევროპული გეოგრაფიული ველტილდის მიხედვით საქართველოს სამეფოს და ინდოეთის ტერიტორია რიგ შემთხვევაში მეტად ახლოა ერთმანეთთან, ზოგჯერ კი პირდაპირ გაიგივებულია „სამყაროს ხატის“ მსგავსად.(148)

ჯვაროსნულ ეპოქასა და პრესბიტერ იოანეს წარმოდგენას შემდეგში განვიხილავთ, ამჯერად დავიმოწმებთ:

მარკო პოლო (XIII ს.)

მარკო პოლოს „მსოფლიო აღწერილობა“ მოგვითხრობს საქართველოს შესახებ. იგი ორ ზღვას შორის მდებარეობს.მას განაგებს მეფე დავითი. „ მე მითხრეს,რომ საქართველოს მეფეები ძველ დროში მარჯვენა მხარეს არწივის ნიშნით იბადებოდნენ. ქართველები მძლავრი აღნაგობის არიან და კარგი მშვილდოსნები... ისინი ქრისტიანები არიან.“... მარკო პოლო საუბრობს, რომ ალექსანდრე მაკედონელმა „რკინის კარით“ ჩაკეტა ჩრდილოეთისკენ გასასვლელი, საუბრობს თბილისზე, სასწაულებრივ ტბაზე...

„საოცრებათა წიგნი“

ამ სახელით ცნობილი კრებული მინიატურების უნიკალური კრებულია, რომელშიც ქართველთა მეფე დავითის მინიატურაა: მეფეს მხარზე აზის არწივი, ხელში უპყრია მშვილდ-ისარი, თან ახლავს ორი ამხედრებული დიდებული.მეფის ამაღლა მიემართება სანადიროდ... წიგნში მარკო პოლოს თხრობაა გათვალისწინებული

და მინიატურაზე გამოსახულია სასწაულებრივი ტბა, ტბის გვერდით მონასტერი,საიდანაც მონაზვნები მეფის ამალას ესალმებიან... მონაზვნები და ტბასთან ობლად აღმართული ხე მინიატურისტს თავისი ინიციატივით შეუქმნია.

ვილჰელმ ადამი (1316-1317 წ.)

„ვილჰელმ ადამი ყველაზე მნიშვნელოვანია იმ ევროპელთა შორის,რომელთაც ჯვაროსნული ლაშქრობის ორგანიზება სურდათ. საამისოდ ადამს უშუალო დავალებები ჰქონდა მიღებული რომის პაპისაგან. ვილჰელმ ადამის ნაშრომიც იმ მიზნით გამზადდა, რომ დასავლეთ ევროპისათვის აღმოსავლურ სამყაროში არსებულ რეალურ ვითარებაზე მიეწოდებინა ინფორმაცია. შესაბამისად, ქართველების შესახებ ვილჰელმ ადამთან დაცულ ცნობასაც მეტი მნიშვნელობა ენიჭება,რადგან ეს გახლავთ რეალური ინფორმაცია აღმოსავლეთში არსებული სავარაუდო მოკავშირის შესახებ, მოსალოდნელი ჯვაროსნული ლაშქრობის წინ“ (158).

„დიდი სამეფო,რომელსაც ხალხურ ენაზე ქართველთა სამეფო, ხოლო ბერძნულად იბერთა სამეფო ეწოდება, რადგან ისინი, ქართველები, წარმოშობით იბერიიდან, ანუ ესპანეთიდან არიან. ამ ქართველებს ჰყავთ მეფე, რომელსაც მუდამ დავითს უწოდებენ, ისინი არიან უმაგრესი მებრძოლები მთელს აღმოსავლეთში, მუდამ სწყურიათ სარკინოზთა სისხლი“...

ა. თვარაძე აღნიშნავს სამართლიანად, რომ „ამ ეპოქაში მართლაც ბევრ ქართველ მეფეს ერქვა დავითი, მაგრამ უფრო მეტად შუა საუკუნეების დასავლეთევროპული ლეგენდის ლოკალიზაცია ხდება: პრესბიტერ იოანეს ლეგენდას უშუალოდ უკავშირდება მეფე დავითის ლეგენდა. როდესაც ავტორი ამბობს: ამ ქვეყანაში მეფეს მუდამ დავითი ჰქვია, ამით ის აღნიშნული ლეგენდარული მეფე დავითის და მეფე დავითის ლეგენდის ამ კონკრეტულ ქვეყანაში ლოკალიზებას უნდა ახდენდეს“ (159).

აღნიშნულს დავსძენთ, რომ „დავით მეფე“ ლეგენდარულია საქართველოშიც შუა საუკუნეებში. „ორ დავითს“ აქებენ მეხოტბეები, რუსთაველის „ქართველთა ღმრთისა დავითის“ ასევე დავით მეფის რეალურ-ღვთიურ მთლიანობას გულისხმობს.

მოსხმობილი მასალა საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიას მსოფლმხედველობრივი საფუძველი აქვს და არ აღნიშნავს კონკრეტულ-გეოგრაფიულ მდებარეობას. ინდოეთი რუსთაველისათვის საკრალური ქვეყნის აღმნიშვნელია, რომელიც შორეულ აღმოსავლეთში მდებარეობს, სამოთხესთან ახლოს არის, ან მის არეალში მოიაზრება. მეფე დავითი და მისი სამეფო რჩეულობის ნიშნით არის აღბეჭდილი, მეფე ღვთიური მისიით წარმოსდგება, მისი მებრძოლები გამორჩეული მეომრები არიან, ამ ქვეყანაში ქრისტიანული სარწმუნოებაა და უამრავი მონასტერი და ციხე-კოშკია, ეს სამეფო სამყაროს დასასრულამდე იცავს არაქრისტიან, გოგისა და მაგოგის ხალხისაგან და ჩაკეტილი აქვს კარიბჭე, რომელსაც დარაჯობს.

ეს არის ის შუა საუკუნეობრივი მსოფლხედვა, რომელსაც რუსთველი ეფუძნება და რომელიც მის პოემაში განსაზღვრავს გეოგრაფიულ წარმოდგენას. უმთავრესად ინდოეთის წარმოსახვა რჩეულ ქვეყნად, რომელსაც საკრალური ფუნქცია აქვს და „მეფე დავითი“, რომელიც ღვთიური ნიშნით არის აღბეჭდილი.

დავით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნი“ და ინდოეთ-არაბეთი

ინდოეთი და არაბეთი ფსალმუნთა ტექსტის მიხედვით კონკრეტულ-გეოგრაფიულ გააზრებას სცილდება და სულიერ შინაარსს იტევს. ეს შინაარსი ბიბლიური საღვთო გააზრებიდან მომდინარეობს. ინდოეთი ყოველთა უპირატესია და ინდონი აღმატებულნი:

„მის წინაშე პირველად ჰინდონი შეუვრდენ, და მტერნი მისნი მინასა ლოშნიდენ“ (ფს. 71, 9).

„მეფეთა თარმისათა და ჭალაკთა ძღვენი შეწირონ მისა, მეფეთა არაბიასთა და საბაისთა ძღუენი მთართუან მას“ (ფს. 71, 11).

„და ცხოვრდეს და მოეცეს მას ოქროისა მისგან არაბიასთა და ილოცვიდენ მისთვის სამარადისოდ“ (ფს, 71, 15).

ამ კონტექსტში ინდოეთი უპირატესია, მას მოსდევს არაბეთი. ფსალმუნთა განმმარტებლების მიხედვით:

„ამ ფსალმუნში ნაწინასწარმეტყველება ქრისტეს მოსვლა და მის მიერ წარმართთა მოხმობა.

მე-9 მუხლში გამოხატულია ჰინდოთა, ანუ წარმართთა მორჩილება ქრისტესადმი, და არა მარტო მათი, არამედ „ყოველთ მეფეთა ქუეყანისათა და ყოველთა წარმართთა“ (მე-11 მუხლი); მე-10 მუხლში ნახსენები მეფენი, მათ შორის – „არაბიასთა და საბაისთა მეფენი“, ქრისტეს მტრები არიან, რომლებიც უკიდურესი მორჩილებით მიეახლებიან ქრისტე უფალს და ძღვენსაც მიართმევენ მას, ხოლო მე-15 მუხლში განცხადებულია ამ ძღვენის სახეობა – ოქრო, რომელშიც იგულისხმება მოგვთაგან მართმეული ძღვენი ახალშობილი ქრისტესადმი, კერძოდ, ოქრო – გუნდრუკსა და მურთან ერთად“

ინდოეთის გამორჩეულობა „ფსალმუნში“ სახისმეტყველურია და ამგვარად წარმოდგება:

„შენ შემუსრე თავი ვეშაპისაჲ მის და მიეც იგი საქმელად ერსა მას ჰინდოეთისასა“ (ფს. 73,14).

„ეს ფსალმუნი შეიცავს წმინდა ისტორიული ფაქტების წინასწარმეტყველებას, კერძოდ: ისრაელიანთა ბოლო ტყვეობას; მეფსალმუნე ევედრება ღმერთს, რომ მთლიანად არ წარუკვეთოს მათ ღმერთთან შერიგების შესაძლებლობა.

მე-13 და მე-14 მუხლებში ვეშაპები ეგვიპტელები არიან, თავები ვეშაპთაჲ – მათი წინამძღვრები და მეფე. მას შემდეგ, რაც ღმერთმა ისრაელიანები ეგვიპტიდან გამოიყვანა და ეგიპტის ფარაონის მხედრობა ზღვას მისცა, ჰინდოეთმა (ეთიოპიამ), ანუ ეგვიპტის მეზობელმა ქვეყანამ, იოლად შეძლო მისი დამარცხება, ანუ თავიანთი უხილავი მტრის მოგერიება“

„მოვიხსენო მე რააბისი და ბაბილოვნისაი, რომელთა მიციან მე და ეჰა, ესერა უცხო თესლნი და ტვიროს და ერი ჰინდოთაჲ, ესენი იშენეს მუნ“ (ფს. 86,4).

„ფსალმუნთა“ განმმარტებელნი განსაზღვრავენ:

„ჰინდოეთი და ჰინდონი წყაროში (და ზოგიერთ თარგმანში, მაგალითად, რუსულში) ეთიოპიად და ეთიოპიელებად იხსენიება.

ჰინდოეთი (ეთიოპია) გულისხმობს მაშინდელი დედამიწის აღმოსავლეთ და სამხრეთ ნაწილს, ხოლო არაბია (არაბეთი) – შუა ნაწილს.

„მეფენი ქვეყანისანი აქებდით ღმერთსა და უგალობდით უფალსა“ (ფს. 67,32).

„მოვიდენ მოციქულნი ეგვიპტით, ჰინდოეთმან უსწროს ხელისა მიცემად ღმრთისა“ (ფს. 67,31).

ამ ფსალმუნში ნაწინასწარმეტყველება უფლის მოსვლა, უხილავი მტრების დამხობა და სულიერი ტყვეობის დასრულება.

ამ მუხლში ეგვიპტიდან გამოსული მოციქულები არიან კერპთაყვანისმცემლები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ისრაელიანთა ცხოვრების წესს და ეს უკანასკნელნი (ისრაელიანები) სულიერ ტყვეობაში ჰყავთ.

ჰინდონი (ეთიოპიელი) დედამიწის დანარჩენი მცხოვრები (ან აღმოსავლეთ და სამხრეთ ნაწილში მცხოვრები) წარმართები არიან, რომლებიც ასევე სულიერ ტყვეობაში იმყოფებიან, და სწორედ ისინი მოუსმენენ უფალს, მის ქადაგებას.

ამის დასტურად და მაგალითად, განმმარტებლები გვითითებენ წმიდა ფილიპე მოციქულის მიერ ეთიოპიელი საჭურისის მონათვლის ამბავზე (საქმე მოციქულთა 8, 27-40): იერუსალიმში ჩამოსული წარმართი ეთიოპელი გულმოდგინედ, მოსწრაფებით კითხულობდა ესაია წინასწარმეტყველის წიგნს, რომელშიც ნაწინასწარმეტყველება ქრისტეს ვნება და აღდგომა (ესაია 53, 7-8). მან ფილიპეს სთხოვა, განემარტა, რას ნიშნავდა ეს წინასწარმეტყველება; მოისმინა თუ არა განმარტება, წარმართმა ეთიოპიელმა იესო ქრისტე იწამა, ძედ ღმრთისად აღიარა და მოციქულ ფილიპეს შეევედრა, მოენათლა იგი. ახლად მონათლულმა ეთიოპელმა სიხარულით განაგრძო.

86,4 ფსალმუნითაც წმიდა დავით მეფსალმუნე და წინასწარმეტყველი გალობს ქრისტეს მოსვლასა და წარმართთა მოხმობაზე, კერძოდ:

მოციქულთა და წინასწარმეტყველთა ქადაგებით თვით სიამტკბილობითა და კერპთმსახურებით უზომოდ გატაცებული წარმართნიც კი მოიქცევიან და ქრისტეს ეკლესიაში დაფუძნდებიან.

მე-2 მუხლში ნახსენები ბჭენი სიონისნი – ქრისტეს ეკლესიაა, ხოლო საყოფელნი იაკობისნი – რჯულისმიერი მსახურება. წმიდა მეფსალმუნე ამბობს, რომ უფალს ესათნოება პირველი – ბჭენი სიონისნი, ანუ ქრისტეს ეკლესია.

მე-4 მუხლით კი გვეუწყება, რომ ქრისტეს ეკლესია შედგება ყველა ერისაგან, უფალი მოუწოდებს ყველა ერს, მათ შორის, წარმართებსაც – ერსა ჰინდოთაჲსა-ს.“

ამრიგად, „ფსალმუნთა“ ინდოეთსა და არაბეთს არა მხოლოდ კონკრეტულ-გეოგრაფიული გააზრება აქვს, ამ ქვეყნებში განსაზღვრული სულიერი შინაარსია მოაზრებული.

გრაალის ლეგენდები და ინდოეთ-არაბეთი

შუასაუკუნეების გეოგრაფიისა და ქვეყნიერების კარტოგრაფიული ხატის შესწავლა შეუძლებელია გრაალის ლეგენდების გათვალისწინების გარეშე. ცნობილია, რომ ვოლფრამ ფონ ეშენბახის პოემის „პარციფალის“ ფინალურმა სცენებმა განსაზღვრა გრაალის თემის ორი ნაკადი: ერთი დასავლური ხასითისა და მეორე-აღმოსავლური.

ჰამურატს ორი ქორწინების შედეგად ერთი ვაჟი აღმოსავლეთში შეეძინა, მეორე-დასავლეთში. დასავლეთში დაბადებული პარციფალი გრაალის თასის მიერ ამორჩეული იქნა გრაალის მცველად და მონსალვატის მეფე გახდა. აღმოსავლეთში არაბი დედოფლისგან დაბადებული ფაირეფეცი, ასევე ღირსეული რაინდი ბედის საძიებლად დასავლეთში გაემგზავრა. ძმების შეხვედრა იმით დასრულდა, რომ პარციფალმა მონსალვატში მიიწვია ფაირეფეცი, იგი გაქრისტიანდა და ცოლად გრაალის მეფის ქრისტიანი ასული შეირთო. აღმოსავლეთში დაბრუნებული ფაირეფეცი ინდოეთის მეფე ხდება. მას შეეძინა ვაჟი, რომელიც ეშენბახის ცნობით, აღმოსავლეთში ცნობილია როგორც ბერი იოანე და მისგან მომდინარეობს აღმოსავლეთის ყველა ქრისტიანი მეფე. შემდგომში გრაალის მომავალ მეფედ სწორედ ბერი იოანე იგულისხმება.

ამ შემთხვევაში ჩვენ ყურადღებას ვამახვილებთ იმაზე, რომ გრაალის ლეგენდებში სწორედ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ორი ნაკადი, გეოგრაფიულად განსაზღვრული ორი ქვეყანა – არაბეთი და ინდოეთი წარმოდგება. ესეც გარკვეული კანონზომიერებაა.

ხალხურ სიტყვიერებაში, ზღაპრებში აღმოსავლეთის მეფე, კონკრეტულად ინდოეთი და ინდოეთის მეფე ზღაპრულ მხარედ გვევლინება. ასეა ქართულ ზღაპრებში და მსოფლიო ზღაპრებსა და ლეგენდებში. დასავლეთევროპელთათვის რომ ეს მხარე დიდი მოგზაურობების დასაბამიც გახდა, ამის შესახებ წერს ა. თვარაძე:

„რალაც მაგიური ძალით იზიდავდა შორეული აზია და განსაკუთრებით ინდოეთი. მას შემდეგ, რაც თურქებმა აღმოსავლეთისკენ მიმავალი გზები მთლიანად ჩაკეტეს, ევროპელები იძულებული ხდებიან სხვა გზები ეძებონ ინდოეთისაკენ. ასე აღმოაჩინეს ინდოეთისაკენ წასული ქრისტიანული კოლუმბი ამერიკას. ცნობილი ფაქტია: კოლუმბს ბოლომდე სჯეროდა, რომ დასავლეთის გზა იპოვა ინდოეთში და დასავლეთის მიწა, რომელზეც ის მივიდა მხოლოდ ინდოეთის აღმოსავლეთი ნაწილია (აქედან ამერიკელების აბორიგენული მოსახლეობის ინდიელებად მოხსენიება). ასევე ინდოეთის გზას ეძებდნენ პორტუგალიელები. ისინი ცდილობდნენ ეპოვათ ინდოეთის გზა და ასევე პრესბიტერ იოანეს სამეფო. XV ს-ში პრესბიტერი იოანე უკვე ეთიოპიის სამეფოში მყოფად ივარაუდება, მას შემდეგ, რაც ის აზიაში ვერ ნახეს. პრესბიტერ იოანეს სამეფოსთან პირდაპირ კავშირზე გასვლას ლამის მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა თავიდან პორტუგალიელთათვის, ვიდრე ინდოეთის გზის პოვნას, რადგან პრესბიტერ იოანეს სახით ეგულებოდათ მოკავშირე ჩრდილოეთ აფრიკელ მაჰმადიანებთან ბრძოლაში“ (თვარაძე 2004: 272).

ასე მთლიანდება გრაალის თქმულებებისა და უძველესი წარმოდგენების სიმბოლური საზრისი ინდოეთისა და არაბეთის გააზრებაში. ეს წარმოდგენები დაედო საფუძვლად ახალ აღმოჩენებს და ფაქტობრივად, შეცვალა შუა საუკუნეების გეოგრაფიულ-კარტოგრაფიული ცოდნა, რადგან ამერიკის აღმოჩენით დაიწყო ახალი ერა კაცობრიობის ისტორიასა და ცივილიზაციაში. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა ქვეყნიერების შუა საუკუნეთა კარტოგრაფიული ხატი, რომლის გათვალისწინება რუსთაველის პოემის გეოგრაფიის სიმბოლიკისათვის აუცილებელია.

წმიდა ნინო – „ინდოელი ტყვე“ და ვახტანგ გორგასალი

ცნება „ინდოეთი“ შუასაუკუნეების ქართულ საისტორიო მწერლობაში საცნაურია.

„ქართლის მოქცევა“ მოგვითხრობს:

დაბა ბოდში წმიდა ნინო დასნეულდა და შენუხებული დედოფალი სალომე უჯარმელი და პეროჟავრ სივნიელი ჰკითხავდნენ მას:

„ვინაი, ანუ ვითარ მოშუერ შენ ქუეყანასა ჩვენსა, მაცხოვრად ჩვენდა, ანუ სადა-მე იყო აღზრდაი შენი, დედოფალო? მაუნყე ჩუენ საქმე შენი! რაისა იტყვი ტყუეობასა, ტყუეთა მხსნელო, სანატრელო!.. ვითარ იტყვი, ვითარმედ: „ტყუე ვარი მე, ანუ ვითარმცა ჰინდოეთს თუ?“

ამის პასუხად წმიდა ნინო სთხოვს მათ, ჩაინერონ მისი მონათხრობი, მაგრამ არაფერს ამბობს ტყვეობაზე პირდაპირ, არსად ახსენებს არც ინდოეთს. რასაკვირველია, თხრობაში იგულისხმება სულიერი ტყვეობა და ინდოეთის სიმბოლური შინაარსი. ო. ქვრივიშვილი ამის თაობაზე აღნიშნავს:

„ამ კონტექსტში მცხეთა განასახიერებს მიწიერ იერუსალიმს... აქ აღიმართება სასწაულებრივი სვეტი, ხოლო ბოდბე, რომელიც მართლაც აღმოსავლეთითაც მდებარეობს მცხეთიდან, განასახიერებს სულიერ აღმოსავლეთს, ანუ სულიერ ინდოეთს, ისიც სრულიად აშკარაა, რომ ამ დაბის ეტიმოლოგიური დასახელებაც პირდაპირ კავშირშია ბუდას სახელთან. ამ სახელდებით სიმბოლურად მიენიშნება მისი კავშირი ინდოეთთან... ფაქტია, რომ თხზულება გულისხმობს დასახელების სულიერ შინაარსს და არა რეალურ-ისტორიულ ასპექტი“ (ქვრივიშვილი 2000: 377).

წმიდა ნინოს „ტყვეობა“ აგიოგრაფის თხრობის კვალდაკვალ ამქვეყნიური, მიწიერი ცხოვრების პყრობილება იქნებოდა, რომ არა სახელდება „ინდოეთისა ტყვე“, რაც გულისხმობს სულიერი ინდოეთის მოქალაქობას, იგი წარმოშობით სულიერი ინდოეთიდანაა. ვფიქრობთ, თხრობაში ზემოხმობილი ფსალმუნური გააზრებაა განსახოვნებული, ისე როგორც საბასტანის გააზრებაში.

ამრიგად, რუსთველურ ინდოეთს და მის სულიერ გააზრებას ქართულ მწერლობაში პირველად სწორედ „წმიდა ნინოს ცხოვრებაში“ ვხვდებით. ტრადიცია სულიერი ინდოეთისა ვფიქრობთ, გრძელდება „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში“. თუ კარგად დავაკვირდებით, ჯუანშერის თხრობაში ჩანს რეალურისა და სიმბოლურ-ალეგორიულის თანხვედრა. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ მხატვრული თხრობა თვალსაჩინოა და ამასთან, ერთგვარი შეუსაბამობები, რასაც სწორედ სულიერი შინაარსის თანადართვა ქმნის: ალანებზე გორგასალის ლაშქრობა, შემდგომ ბიზანტიის ომი: სპარსელებთან ერთად გორგასალის ლაშქრობა ბიზანტიის წინააღმდეგ მეფის ნათესაური კავშირით აიხსნება

სპარსელებთან, ანუ მეფის ცდომილების მიზეზი გახდა ამსოფლიური ვითარება და იგი დასცილდა ღვთის ნებას. სინდისა და ინდოეთის ლაშქრობათა აღწერისას ჯუანშერი მხატვრული რეალობით წარმოსახავს – სინდისა და ინდოეთის წინააღმდეგ ბრძოლით მეფე ბიზანტიისა და მსოფლიო ქრისტიანობის გადასარჩენად იღვწის. სპარსელთა მეფე იერუსალიმსა და წინა აზიას გორგასლის გამოუთმობს ბიზანტიელებს, თუმცა ცოტა ხნის წინ გორგასალთან ომს თავი დაანება, რადგან გამოჩნდა ბიზანტიის ჯარი. გორგასალს ინდოეთში თან მიჰყავს ბიზანტიური არმია... სპარსელთა მეფე ვახტანგ გორგასალს დახმარებას სთხოვს აბაშელთა, ელამელთა, ინდოელთა და სინდიელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ინდოეთზე ლაშქრობის წინ მეფე ვახტანგის დედა და და მიდიან იერუსალიმში წმიდა ადგილების მოსალოცად. ვახტანგის და ცოლად შეირთო სპარსეთის მეფე ხოსრომ.

პირველად დაარბიეს ჯორჯანი და შეიჭრნენ ინდოეთში, სადაც სამი წელი იბრძოდნენ და დიდი ხარკი აიღეს ინდოელთა მეფისაგან. შემდგომ შეიჭრნენ სინდში. გორგასლის სინდეთზე წასვლის მთავარი მოტივი იერუსალიმის გადარჩენაა. სინდი მეფისა და გორგასალის პაექრობა სარწმუნოებრივი მსოფლხედვითაა შესრულებული. დაჭრილ სინდთა მეფეს გორგასალი მიჰგვრის სპარსთა მეფეს. გორგასლის თხოვნით, სპარსეთის მეფე გაუშვებს სინდთა მეფეს და დასჯერდება ხარკს. სპარსეთის მეფე, ხოსროს ძე ხოსრო, ვახტანგს სთხოვს წარუძღვეს ბიზანტიელების წინააღმდეგ ბრძოლაში, რაზეც გორგასალი სარწმუნოებრივი სიმტკიცით უპასუხებს, რომ საბერძნეთთან ბრძოლამდე, ჩვენთან საბრძოლველად გაემზადეთო!.. სპარსელთა ჯარი შემოდის საქართველოში. იორზე ბრძოლა სამ დღეს გაგრძელდა და ორივე მხარეს დიდძალი მეომარი დაიღუპა. მეფე კათალიკოსს მიმართავს: „უნყოფე, არა ხარკისა მიცემისათვის გვებრძვიან, არამედ ქრისტესა დატეობისათვის“ და აცხადებს, რომ ქრისტესთვის სიკვდილი აქვს გადანყვეტილი. კათალიკოსი ეთანხმება მეფეს და ამბობს, რომ სპარსელთა გამარჯვების შემთხვევაში არა მხოლოდ ქართლი მიეცემა გარყვნას, „არამედ იერუსალიმიცა, რომელ არს მშობელი ყოველთა შვილთა ნათლისათა“. სპარსელებთან ბრძოლა ქრისტიანობისათვის ბრძოლაა, გორგასალი თავისი მხედრობით იერუსალიმს იცავს – ეს აზრი გან-

მსჭვალავს ჯუანშერის თხრობას. მეფის სიკვდილი მონამეობრივია და მისი ანდერძი „ეძიებდეთ ქრისტესთვის სიკვდილს!“ – ქრისტეს მხედარი მეფის, წმინდანის იდეალია თხრობაში.

ჯუანშერის თხრობას იერუსალიმისათვის, ქართველი მეფის თავგანწირვას, წმიდა ნინოს სულიერი ხატი განსაზღვრავს: ძილში მეფეს გამოეცხადა წმიდა ნინო. წმინდანს გორგასალი მიჰყავს ორი მეფის წინაშე-ზეცისა და ქვეყნის. ზესთასოფლის მეფე ამ ხილვაში არის გრიგოლ ნაზიანზელი და მიწიერი კი- ბიზანტიის იმპერატორი: „და მოიწია იგი სწრაფით და იხილნა ორნი საყდარნი: ერთსა ზედა მჯდომი ჭაბუკი საჭურველითა გვირგვინოსანი და მეორეთა საყდართა იხილა მოხუცებული მჯდომარე ზენრითა სპეტაკითა და თავსა ზედა ედგა გვირგვინი ნათლისა, არა ოქროსა, და ფერხთა მისთა თანა ჯდა ნინო“ (167). ბიზანტიის იმპერატორი მას უბოძებს ძვირფას ბეჭედს: „მოიხილა ვახტანგ და იხილა ჯვარი, რომელსაცა ფრთეთა მისთა ზედა აქუნდა გვირგვინი და უმეტესად ხილვამან ჯუარისამან დასცა შეძრწუნება, რამეთუ უსაშინლეს იყო ზარი მისი“ (167).

ეს ხილვა ფუნდამენტია თხრობისა. მასში მოცემულია განმარტება სიმბოლური საზრისისა – საქართველოს მეფის ბრძოლა ქრისტიანობისათვის, იერუსალიმისათვის და უარყოფა ამსოფლიური – მიწიერი ნათესაობისა სპარსელენთან ბიზანტიის სასარგებლოდ. მოცემულია საქართველოსა და სპარსეთის, ბიზანტიის, ინდოეთის სულიერი შინაარსი: რეალური ინდოეთის ჩანაცვლება სულიერი ინდოეთით – იერუსალიმით, სპარსეთის დაძლევა და ბიზანტიის უპირატესობა... ბიზანტიის პოლიტიკური ინტერესების გაცხადება და მეფის ბრძოლა სარწმუნოებისათვის, მონამეობის გზა და ანდერძი. ანდერი აცხადებს, რომ მეფის ქრისტიანობა თავგანწირვის, მონამეობის გზაა და სცილდება სახელმწიფოთა რეალურ-პოლიტიკურ იმტერესებს.

შესაძლოა ითქვას, რომ „ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში“ წმიდა ნინოს სულიერი ხატის გამოცხადება, წმინდანის „ინდოეთისა ტყვედ“ მყოფობის ტრადიციის განგრძობაა უკვე სახელმწიფოებრივ პოლიტიკურ ასპექტში. მოცემულია მოდელი სახელმწიფოთა სულიერი გააზრებისა, რომელსაც რუსთველის პოემაში ვხედავთ.

ინდოეთის სიმბოლური გააზრების ტრადიცია

რუსთველის პოემაში ინდოეთის სულიერ გააზრებას თავისი ტრადიცია აქვს. მოვიხმოთ ზ. გამსახურდიას ვრცელ ციტატას:

„აღმოსავლური მისტიკების სიმბოლიკაში ინდოეთი, ინდოსტანი ნიშნავს ლეგენდარულ ზღაპრულ მხარეს უკვდავებისას, ღვთაებრივი ნათლისას. პირდაპირ სამოთხეს. ამასთან არის დაკავშირებული უძველესი სპარსული სახელწოდება სულიერი ინდოეთისა „არა დესა“, რაც ნიშნავს „გაღვთაებრივებულ მინას“, აქედანვეა სამოთხის სახელწოდება „არადისუს“ ინდოევროპულ ენებში. სუფისტურ სიმბოლიკაშიც ჰინდუსტანი უკვდავების მხარეა, სამოთხეა. ასე მაგალითად, ჯალალ-ედ დინ რუმის „მათნავში“: სული, რომელიც მიაღწევს ინდოეთს, გადაურჩება სიკვდილს (Nicholson, Tales of Mystic Meaning, gv 15), ამიტომ უწოდებენ განგს „სამოთხის მდინარეს“ და სხვა.

აღმოსავლეთი და, კერძოდ, ინდოეთი ძველ მწერლობაში და მითოლოგიურ გადმოცემებში ყოველთვის დაკავშირებულია სამოთხისმიერ ყოფასთან და ცხოვრების ხესთან... ნიზამი განჯელის პოემაში „ ისკენდერ-ნამე“ ვხვდებით ასეთივე სიმბოლურ გააზრებას აღმოსავლეთისას, და კერძოდ, ინდოეთისას. ნიზამისეული ისკენდერი, რომელიც აგრეთვე სიმბოლური-კრებითი სახეა სამეფო ინიციაციისა და არა ისტორიული ალექსანდრე მაკედონელი, ლაშქრობს სიმბოლურ ინდოეთში. ეს ლაშქრობა განსახიერებაა ალქიმიური დიდი ქმედებისა, აღმოსავლური სუფისტური ყაიდის „რს აგნა“-სი, რომლის მიზანია ნიზამის ტერმინოლოგიით „ნითელი ლომის“, ანუ ფილოსოფიური ქვის მოპოვება („ნითელი ლომი“ ინდოეთში მკვიდრობს).

ზღაპრულ კონტექსტში ინდოეთის მოხსენება ძალზე ხშირია აღმოსავლურ ლეგენდებში, მაგალითად, ლეგენდებში აქსაკ თემირის, ანუ თემურ ლენგის შესახებ, სადაც მისი ზღაპრული ბიოგრაფიის დასაწყისში ავტორი გვამცნობს, რომ აქსაკ თემირი დაიბადა ინდოეთში, რომელსაც მართავდა ჯუდაი ხანი, ძე ჩინგის ხანისა. სინამდვილეში ისტორიიდან ცნობილია, რომ თემურ-ლენგი ინდოეთში არ დაბადებულა და არც ჩინგის ხანი მართავდა ინდოეთს არასოდეს. ეს ყოველივე თემურ-ლენგის განდიდების, მისი სახის ლეგენდარული შარავანდით შემოსვის მიზნით გააკეთა ავტორმა.

ხალხურ წიგნში დოქტორ ფაუსტუსის შესახებ აღწერილია კავკასიონი, როგორც ყველაზე მაღალი ადგილი, მოქცეული ინდოეთსა და სკვითების ქვეყანას შორის. ზოგიერთი ადგილი ისეთი მაღალია, რომ ადამიანს შეუძლია იქიდან სამოთხის დანახვა. ასე იქცევა მეფისტოფელი, როცა ფაუსტს სამოთხეს დანახვებს, ველზე მოედინება ოთხი მდინარე, ერთი ინდოეთისაკენ, მეორე ეგვიპტისაკენ, მესამე სომხეთისკენ და მეოთხე ისევ იქეთ (შ. რევიშვილის აზრით, მეოთხე მდინარე მტკვარს აღნიშნავს).

გამოკვლევაში: „ნარკვევები ქართულ-გერმანულ ლიტერატურულ კავშირებზე“ შ. რევიშვილი ასახელებს შვიდ შუასაუკუნოვან გერმანულ წყაროს, რომელზე დაყრდნობით მტკიცდება იოანე პრესბიტერის ქართველობა და მისი სამეფოს უცნობი ზღაპრული ინდოეთის ლოკალიზაცია კავკასიაში:

1. ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“ (XIII-ის დასაწყისი).
2. ბერლინული ხელნაწერი (XIII ს.).
3. ვენური, ანუ მბრას – ვენური ხელნაწერი (XIII ს.).
4. ალბრეხტ ფონ შარფენბერგის „ახალგაზრდა ტიტურელი“ (XIII ს.).
5. მიუნხენური ხელნაწერი-პირობითად „მეფე მანუელი“ (XIV ს.).
6. ოსვალდ დერ შრაიბერის ჰაიდელბერგური ხელნაწერი, უსათურო პოემა (XV ს.).
7. ფორტუნატუსი“ (XV ს.).

შუა საუკუნეების ევროპელთა წარმოდგენებში რამდენიმე ინდოეთს განასხვავებს ლ.წერეთელი:

1. „მცირე ინდოეთი“ აფრიკის ჩრდილოეთ აღმოსავლეთი, აბისონია, ეთიოპია.
2. „დიდი ინდოეთი“, მცირე აზია, მიდია.
3. „მესამე ინდოეთი“, მთლიანად აზია, დედამიწის კიდე.

ძველგერმანულ ეპოსში იოანე ამივე ინდოეთის მბრძანებელია, მაგრამ ძირითადად იმ პერიოდის სურათია ასახული, როდესაც ევროპელთათვის ინდოეთი მცირე აზიაა“ (წერეთელი 2014: 59).

„ვეფხისტყაოსანშიც“ ასეთსავე მითიურ-ლეგენდარულ ინდოეთთან გვაქვს საქმე, რომელიც განასახიერებს სულის პლანს, სამოთხის ყოფას, ცხოვრების ხის საუფლოს“ (გვ. 331)

6. სულავა წერს: „ბიბლიური სახისმეტყველების კვალობაზე ინდოეთი ტაძარია, როგორც საშუალება, რომელშიც უნდა განხორციელდეს ადამიანის პიროვნულობის შეერთება ღმერთთან...

იოანეს „გამოცხადებაში“ ნათქვამია: „რომელმან სძლოს, ვყო იგი სუეტად ტაძარსა შინა ღმრთისა ჩემისასა“... ტაძარი ღმრთისა ინდოეთია, ხოლო სვეტი, იგულისხმება მთავარი სვეტი, მეშვიდე სამეფოა. „რომელმან სძლოს“ – სარიდანია, რომელმაც „სძლო“ და თავისი „მეშვიდე სამეფო“ შეუერთა ფარსადანის ექვს სამეფოს. ყოველივე ეს ღვთის განგებით ხდება, რათა ტარიელმა მოაწესრიგოს ინდოეთი და საზოგადოდ, მთელი სამყარო მოაწესრიგოს, ღვთაებრივი წესრიგი დაამყაროს“. მეცნიერი ექვსი სამეფოსა და მეშვიდეს მიმართებას „ვეფხისტყაოსანში“ განიხილავს წმიდა ნინოს ლოცვით სვეტიცხოვლის „მეშვიდე სვეტის“ უფლის კვართის ადგილას სასწაულებრივ აღმართებას ერთსახოვანი სიმბოლიკით (124).

ამრიგად, მოხმობილი მასალისა და ანალიზის მიხედვით, სრულიად ნათელია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ინდოეთი რუსთაველს მოაზრებული აქვს ქვეყნიერების შუა საუკუნეთა კარტოგრაფიული ხატის გათვალისწინებით. ინდოეთის სულიერი საზრისი თანხვდება ძველ მწერლობაში და მითოლოგიურ გადმოცემებში სამოთხისებურ ყოფასა და ცხოვრების ხის ბიბლიურ საზრისს. ინდოეთს აკისრია სამყაროში ღვთაებრივი წესრიგის დამყარებისა და სამარადისო მეუფების ტახტის აღდგენის ფუნქცია.

დაგომწვებანი:

ბადრიძე 1973: ბადრიძე შ. *საქართველო და ჯვაროსნები*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1973.

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. *„ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1991.

თვარაძე 2004: თვარაძე ა. *საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში*. თბილისი: „სეზანი“, 2004.

თეოდორიტი კვირინელი 2004: თეოდორიტი კვირინელი. *ფსალმუნთა განმარტება* (რუსულ ენაზე). რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საგამომცემლო საბჭო, 2004.

„მოქცევაი ქართლისაი“ 1979: „მოქცევაი ქართლისაი“. *შატბერდის კრებული*. თბილისი: 1979.

რევიშვილი 1997: რევიშვილი შ. *ნარკვევები ქართულ-გერმანულ ლიტერატურულ კავშირებზე*. თბილისი: 1997.

სულავა 2009: სულავა ნ. „ვეფხისტყაოსანი“ – მეტაფორა, სიმბოლო, ალუზია, ენიგმა. თბილისი: „ნეკერი“, 2009.

ფსალმუნთა განმარტება 2003: ფსალმუნთა განმარტება. წმიდა მამათა თარგმანებათა მიხედვით, ე. ზილაბენისა, ბერძენი ფილოსოფოსისა და ბერისა (რუსულ ენაზე). 2003.

ქვრივიშვილი 2000: ქვრივიშვილი ო. „სვეტიცხოვლის მისტერია“. დიქსი, თბილისი: 2000.

წერეთელი 2014: წერეთელი ლ. გრაალის პარადიგმა გრიგოლ რობაქიძის რომანში „გრაალის მცველნი“. ჩვენი მწერლობა, 2014.

წმიდა ათანასე დიდი 2009: წმიდა ათანასე დიდი. ალექსანდრიელი მთავარეპისკოპოსი. ფსალმუნთა განმარტება სამ ნაწილად. ნაწილი II. თბილისი: 2009.

წმიდა ათანასე დიდი 2010: წმიდა ათანასე დიდი. ალექსანდრიელი მთავარეპისკოპოსი. ფსალმუნთა განმარტება სამ ნაწილად. ნაწილი III. თბილისი: 2010.

Lia Tsereteli

India of the “Knight in the Panther’s Skin”

Summary

Article provides study of India in the “Knight in the Panther’s Skin” against the background of the medieval Western European cartographic materials: Cotton maps, Beatus map, world map by Guido, Henry of Mainz, and Ebstorf show India as a main country located close to paradise. According to the Psalm map and chants, is superior to all and it has the divine substance. This is the sense of India in the legends and folklore about Holy Grail.

It is clear that Rustaveli relies upon medieval worldview and India has the universal human mission in the poem.

ლინ კოფინი

ამერიკელი პოეტი, პროზაიკოსი, დრამატურგი, მთარგმნელი

ლინ კოფინი დაიბადა ლონგ აილენდზე (ნიუ იორკი) 1943 წლის 12 ნოემბერს. დაამთავრა მიჩიგანის უნივერსიტეტი. ამავე უნივერსიტეტიდან მიიღო მაგისტრის ხარისხი. კოლუმბიის უნივერსიტეტში სწავლებისას მიიღო ხელოვნების მაგისტრის ხარისხი. ის ხელოვნების და კულტურის მსოფლიო აკადემიის (იუნესკო) საპატიო დოქტორია. მოგვიანებით ის Michigan Quarterly Review-ს ასოცირებული რედაქტორი იყო და მიჩიგანის უნივერსიტეტში ინგლისურ ენას ასწავლიდა.



ლინ კოფინი თხუთმეტი წიგნის ავტორია. თავისი პოეზია, პროზა და არამხატვრული ტექსტები გამოქვეყნებული აქვს ორმოცდაათზე მეტ ყოველკვარტალურ თუ მცირე გამოცემებში, მათ შორისაა Catholic Digest და ყურნალი Time. მისი ერთ-ერთი პირველი მოთხრობა გამოქვეყნდა Michigan Quarterly Review-ში, რომელიც შემდეგ 1979 წლის საუკეთესო ამერიკული პატარა მოთხრობების კრებულში მოხვდა და რომლის რედაქტორიც ჯოის ქეროლ ოუთსი იყო. მისი პიესები იდგმებოდა მაღაზიაში, სინგაპურში, ბოსტონში, ნიუ იორკში, დეტროიტში, ენ არბორში, სიეტლში. ის მონაწილეობდა ნობელის პრემიის ლაურეატი ისეთი პოეტების სადამოებში, როგორებიცაა იოსიფ ბროდსკი, ჩესლავ მილოში და ფილიპ ლევინი.

ლინ კოფინი თხუთმეტი წიგნის ავტორია. თავისი პოეზია, პროზა და არამხატვრული ტექსტები გამოქვეყნებული აქვს ორმოცდაათზე მეტ ყოველკვარტალურ თუ მცირე გამოცემებში, მათ შორისაა Catholic Digest და ყურნალი Time. მისი ერთ-ერთი პირველი მოთხრობა გამოქვეყნდა Michigan Quarterly Review-ში, რომელიც შემდეგ 1979 წლის საუკეთესო ამერიკული პატარა მოთხრობების კრებულში მოხვდა და რომლის რედაქტორიც ჯოის ქეროლ ოუთსი იყო. მისი პიესები იდგმებოდა მაღაზიაში, სინგაპურში, ბოსტონში, ნიუ იორკში, დეტროიტში, ენ არბორში, სიეტლში. ის მონაწილეობდა ნობელის პრემიის ლაურეატი ისეთი პოეტების სადამოებში, როგორებიცაა იოსიფ ბროდსკი, ჩესლავ მილოში და ფილიპ ლევინი.

მას ნათარგმნი აქვს იოსიფ ბროდსკის და ჩესლავ მილოშის პოეზია. 2013 წელს გამოვიდა ქართული პოეზიის მისეული თარგმანების ორენოვანი კრებული “Georgian Poetry. Rustaveli to Galaktion”, რომელიც გამომცემლობა Slavica-მ დასტამბა. მასში შესულია რუსთაველის, ალექსანდრე ჭავჭავაძის, გრიგოლ ორბელიანის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის, გალაკტიონ ტაბიძის და სხვათა ლექსების ლინ კოფინისეული თარგმანები. ნათარგმნი აქვს დათო ბარბაქაძის და გიორგი კეკელიძის ლექსები. ახლახანს დაასრულა მუშაობა „ვეფხისტყაოსანის“ პოეტურ თარგმანზე.

ის ვაშინგტონის პოეტთა ასოციაციის, PoetsWest-ის, სიეტლის დრამატურგთა სტუდიის და დრამატურგთა გილდიის წევრია. ამჟამად ცხოვრობს სიეტლში.

მთარგმნელისაგან

საქართველოში ოთხი წლის წინ ჩამოვედი, რათა ილიას უნივერსიტეტში ლექციები წამეკითხა. ამის პარალელურად ჩემს მეგობარ გია ჯოხაძესთან ერთად ის-ის იყო ვინყებდი ქართული ლიტერატურის ანთოლოგიის შედგენასა და თარგმანზე მუშაობას. სწორედ მაშინ მითხრა გიამ, რომ წიგნი უნდა დაგვეწყო ფრანგულ-მენტით „ვეფხისტყაოსნიდან“ და განმიმარტა, რომ ეს იყო ქართული ნაციონალური ეპოსი, დანერილი XII საუკუნეში მოღვაწე ბერის მიერ. ამის გაგონებაზე ხმამაღლა ამოვიოხრე. მოსვენებას არ მძლევდა საშინელი წარმოდგენები, კერძოდ, ძველი დროის ბერი, რომელიც მონოტონურად ბუტბუტებდა ბუნდოვან აზრებს. ღმერთო, მიშველე!

...და ამის შემდეგ „ვეფხისტყაოსნის“ კითხვა დავიწყე. იმხანად მხოლოდ პოემის ბნკარედი მქონდა, ასევე რამდენიმე ძველი პროზაული თარგმანი, თუმცა სიუჟეტი მაინც ძალუმად „ანათებდა“ ამ სტრიქონებიდან. ეს იყო სათავგადასავლო ამბავი, რომელმაც გაუძლო საუკუნეებს და ახლა კალთაში მედო; ეს იყო მოულოდნელობებით აღსავსე ნარატივი რაინდებზე, თანაც როგორ რაინდებზე! ისინი ცრემლებს ღვრიდნენ თავიანთი პირადი უბედურებისა და მეგობრების თავს დატეხილი განსაცდელის გამო, იხოკდენ ღანვებს და კედლებს ახლიდნენ თავს. იყვნენ ემოციურნი, ფიცხნი

და, ამავდროულად, ღრმად მოაზროვნენ; იღვწოდნენ ქალბატონების გულის მოსაგებად, უყოყმანოდ იშორებდნენ თავიდან უხეშად შემოჭრილ მოძალადეებს ან აბეზარ სასიძოებს, შეჯიბრში ინვევდნენ მეფეებს. მათ უყვარდათ ძლიერი ქალები და ძლიერი მამაკაცები. და ამ სათავგადასავლო ამბებში მოხდენილადაა „ჩანწული“ ანდა-ზები და იგავები, რჩევები და იუმორი, რელიგიური მსჯელობა და ფილოსოფიური რეკლამაციები. ამ წიგნით თვალწინ გვეშლება კაცობრიობის ცხოვრების მთელი დიაპაზონი, გადმოცემული ცეზურით გაყოფილი თექვსმეტმარცვლიანი ტაეპებით, რომლებიც ერთმანეთს ერითმება შემდეგი სქემით: aaaa bbbb.

ვინ იყო ეს კაცი, შოთა რუსთაველი? დანამდვილებით არავინ იცის. მისი სახელიც კი არ არის ცნობილი. „რუსთაველი“ ნიშნავს რუსთავის მკვიდრს. საფიქრებელია, ის იყო მინისტრი მეფე თამარის კარზე (და ვინ იყო თამარ მეფე? ყველაზე მომხიბვლელი ქალი, რომელსაც კი ოდესმე უცხოვრია – იმდენად მამაცი და მებრძოლი, რომ მეფე უწოდეს, ისევე როგორც მეფე ბეტის). იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში, რომელიც ადრე ქართველებს ეკუთვნოდათ, შემორჩენილია ფრესკა, რომელზეც გამოსახულია მამაკაცი, ზედწოდებით რუსთაველი. ფრესკა აღმოაჩინეს 1757/8 წლებში, ხელახლა მიაკვლიეს 1960 წელს, 2004-ში კი ვანდალებმა დააზიანეს.

რუსთაველმა „ვეფხისტყაოსანი“ დაახლოებით მე-13 საუკუნის დასაწყისში, 1205-1207 წლებში დაწერა. საქართველოში ყველას აქვს გარკვეული პრეტენზია მისი ნაწარმოების მიმართ. ქართული ეკლესია მიიჩნევს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გასაგებად მკითხველს ქრისტიანული თეოლოგიის ცოდნა სჭირდება, ნეოპლატონიზმის მიმდევრების აზრით – ნეოპლატონური ფილოსოფიისა, ისტორიკოსების... ამას ალბათ თავად მიხვდებით. მაგრამ ერთი რამ, რაც ვიცი და ვგრძნობ, არის ის, რომ რუსთაველი ყველა ჩვენგანის, მთელი მსოფლიოს კუთვნილებაა. მისი თხზულება არის შესანიშნავად მოთხრობილი დიდებული ამბავი. რა თქმა უნდა, ჩემს თარგმანს არა აქვს ორიგინალთან მსგავსების პრეტენზია, მაგრამ გულწრფელად მწამს, რომ მასში ნამდვილად იგრძნობა რუსთაველის სული. ხანდახან მეჩვენებოდა კიდევ, რომ მისი სული ჩემთან ახლოს ტრიალებდა და მეხმარებოდა, როცა განსაკუთრებულ სირთულეს ვაწყდებოდი, როცა მისი პერსონაჟების მსგავსად მეც მინდებოდა ლანვების დახოკვა და კედელზე თავის მიხლა.

ჩემი თარგმანი ალბათ არასოდეს დასრულდებოდა, რომ არა სამი ადამიანის დახმარება. პირველ ყოვლისა, ესაა გია ჯოხაძე, რომელმაც პირველად ჩამომიყვანა საქართველოში და გამაცნო რუსთაველი. მეორეა დოდონა კიზირია, ეროვნებით ქართველი ქალბატონი, წლების განმავლობაში ინდიანას უნივერსიტეტის პროფესორი, რომელმაც მაზიარა თავის ფაქიზ გრძნობებს და ჭემ-მარიტ ერუდიციას, რომელიც მუშაობის პროცესში ჩემთან ერთად ტიროდა და იცინოდა. და ბოლოს ნატო ალხაზიშვილი, რომელმაც ერთხელ მოისმინა ჩემი სიტყვები, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნა ჩემი ცხოვრების ოცნება იყო და არ დაიშურა თავისი დრო და ფული ჩემს დასახმარებლად. ცნობილმა რუსთაველოლოგმა ნოდარ ნათაძემ უდიდესი დახმარება გამიწია ხელნაწერის სწორებისას. ვახო მუსხელი, ზაალ ზურაბაშვილი და ნინო სვანიძე კი იყვნენ ჩემი ქართულის მასწავლებლები.

ქართველები მთელ პლანეტაზე ყველაზე კეთილშობილი ხალხია და მე მწამს, რომ შემინდობენ იმ გადაცდომებს, რომლებიც გარდაუვალა ასეთ ტექსტებზე მუშაობის დროს. მე მიყვარს ისინი, მე მიყვარს რუსთაველი.

Shota Rustaveli

The Man in the Panther Skin

Prologue

1

He who created Heaven and Earth out of his power and might
Inspired every earthly being with His holy spirit bright.
Then reigning over the colorful earth became our human right,
And in our rulers' faces we could see His image in plain sight.

2

Oh Lord, the maker of every form, I beg you to save me now.
Give me sufficient strength so I may set my foot on Satan's brow.
May you the longings of a lover, lasting till the grave, allow
Dissolve the sins I am carrying thence that make my body bow.

3

The lance and shield and sword adorn our ruler, lion of our lair.
Behold the sun of our King Tamar – bright of face and dark of hair.
I do not know how I shall hymn his praises- Do I dare to dare?
Pleasing gifts should be offered in joy from all who have seen him there.

4

By shedding tears of blood we praise our King, and I'll say at the start
I think myself far from the least of those who've played a praising part:
A lake of ebony I used as ink, my reed was like a dart–
Whoever hears the lines I have written, a spear will pierce his heart!

5

They bade me to write sweet poetry – to sing her Kingly praises,
Extol her eyebrows, lashes and hair, in true poetic phrases.
Her ruby lips and her ranks of teeth – her crystal army dazes.
To think a leaden anvil can break the hardest stone amazes.

6

I'll need quick tongue and clever skill as well as mastery of speech.
Grant me strength and with Your help I'll wisely fashion the things I preach
And in this way be sure to keep Taniel out of evil's reach
That we may celebrate three shining heroes, fates tied each to each.

7

Come sit beside me, listeners – let's not allow our tears to cease,
Come weep for Taniel, a man whose greatness was beyond increase.
I, Rustaveli, wrote this poem – a man whom fate would not release--
Out of a tale, I made a poem – a sparkling diamond centerpiece.

8

I, Rustaveli, did this deed, half-crazed by the presence I crave
The ruler whom whole armies obey is the reason that I rave.
No cure or remedy exists for the illness my loving gave:
The one I love must ease my pain, or this earth will soon be my grave.

9

An ancient Persian tale I took, and in the Georgian tongue retold.
Until that time, it was an unset pearl – from hand to hand it rolled.
But I transformed it for that one who is so beautiful and bold.
To the one who ravished my reason, I have brought poetic gold.

10

My eyes, though they've been blinded by her light, want nothing else to see.
I'm running wild. My blazing heart is in love with its destiny.
My body burns – I've suffered so... Will someone soothe the soul in me?
Our colorful three-part music needs words to sing its praise of thee.

11

A man should accept without complaint whatever burdens fate gave.
Laborers should always labor, and soldiers should always be brave.
The lover should always love his love and carry love to the grave.
A lover should not disdain or reject a love that he might save.

12

The poet's art was from the start a branch of wisdom's mighty tree—
The task of poetry is holy, as all godly men agree,
And verse is pleasant for a worthy man to listen to and see.
Long thoughts contained in shorter lines most beautifully expressed may be.

13

As horses can best test their mettle in a long and rugged race,
And players best boast their skillful moves and hits in a public place,
Long poems test a poet's skill in giving sweet words their proper space.
But if his stock of verse should lessen and he seems to slow his pace,

14

Then behold the poet – behold and judge him on the grandest scale
When he is at a loss for words and poetry begins to fail:
He still should not cut short his story, still should not let language pale:
But wield his wordy mallet with skill through the whole heroic tale.

15

He is not a poet who long ago once wrote a poem or two.
Do not grant versifiers praises only masters should accrue.
Don't laud someone who writes rough poems, ungainly poems – and very few,
Though he may bray that he's the best, the way that donkeys tend to do.

16

Another group writes poems that seem to end almost before they start–
These parsed out, meager poems are far too small to move the human heart.
Their authors are like novice hunters who have yet to learn the art:
The prey they prey upon is not big game but smaller than a hart.

17

Another kind of shorter poem is meant to be a simple song–
It's good for wooing, joking, making fun- and none of that is wrong.
But though we like to hear such work performed in voices clear and strong,
He still should not be called a poet who cannot recite for long.

18

The poet must not squander song, nor spend his energy in vain.
Over all his heart and poetry, one great love alone should reign.
Because he knows his poems ensure that love's great glory will not wane,
He'll not expect his lover's praise for poems wherein his love is plain.

19

Let everybody know the one I lauded is the same I praise
This is a task that brings no shame at all, but honor to my days.
The one who is my life is a panther and mercilessly preys.
I've written above the name of my love, though wrapped in veils it stays.

20

To reflect upon and speak about ideal Love is now my goal:
Of all Loves, the very hardest to describe, define or extol.
It is Divine Love that inspires us, that raises up our soul.
Whoever strives for that kind of love will end up paying a toll.

21

I'll talk of desire, stirring the body beyond comprehension,
Praise lovers who love from afar, in unconsummated tension.
Carnal love, by flesh-excited is too base for me to mention:
A lover who loves at a distance displays the best intention.

22

To describe a lover, the Arabs use a word that means insane,
Because when a lover's beloved leaves, his reason starts to wane.
Some lovers incessantly try to reach Divine Love, but in vain,
Others are content courting maidens, calling lovely what is plain.

23

A lover's aspect should be bright, like the sun under which we dwell.
Young and at leisure and generous, wise and prosperous as well.
He should be kind and strong and witty, with eloquent tales to tell.
He who falls short is no lover but a man in a lover's shell.

24

Love is hard to comprehend – Love is tender, delicate and fine.
Love is nothing akin to lust, true Love partakes of the divine.
Love is one thing, desire another – between them, there runs a line.
Let the two never be confounded – Listen to these words of mine!

25

The lover must always be constant, always pure and never crude.
When he is far from his beloved, sighing must not be eschewed.
His heart must yearn for one though that one be with sullenness imbued.
I hate heartless embracing, the smacking of lips, noisy and rude.

26

He should not forsake the one with whom he fell in love at the start.
He should not be complacent when happy, nor in hard times, lose heart.
He should run wild for her, and with everything be willing to part.
He should not regret a thing, receive willingly even death's dart.

26

A lover should not define as love a feeling that is profane.
If his desire should grow today, and tomorrow be on the wane.
Such love is just commonplace minstrelsy, a boyish kind of bane.
A lover will give up the world, in order that his love might reign.

27

The very noblest kind of lover keeps his fervent love concealed.
He doesn't groan aloud and shame his love-- his love stays unrevealed.
He yearns from afar, learns from afar, lets himself to burning yield.
When his lady is displeased, he uses reverence as his shield.

28

He won't betray the sacred secret, won't reveal his lover's name,
He never utters showy sighs, or "ahhs" that put his love to shame.
Nowhere does he make love public, thus incurring his lover's blame.
He feels it joy to suffer for love; he burns in the hottest flame.

29

Only a fool would trust a man who reveals the state of his heart,
A man whose noises ensure that both will suffer the selfsame dart.
How can he hope to champion love after such a shameful start?
He only profanes his cherished love when he plays a babblers' part.

30

I wonder why some make love seem a show, or something that they stole.
They wound thus an already wounded heart: is punishment the goal?
Only a loveless and hateful man would try to exact a toll.
But an evil man loves an evil word more than he loves his soul.

31

If the lover cries and weeps for his love, tears are the lover's due.
Solitude suits him, the roaming of plains and forests suits him, too.
When he's by himself, his thought should be of how to worship anew.
But when a lover is in the world, he should hide his love from view.

Lyn Koffin

კონსტანტინე გულისაშვილი

კონსტანტინე გულისაშვილი პროფესიით ინჟინერია, მაგრამ დიდი ხანია დაინტერესებულია „ვეფხისტყაოსნის“ უცხო ენაზე



თარგმნის საკითხებით. მას აქვს თავისი შეხედულებები, მოსაზრებები, პრინციპები, რომელთა გათვალისწინებით ცდილობს შოთა რუსთაველის პოემის რუსულ ენაზე გადატანას, სურს მაქსიმალურად შეინარჩუნოს დედნისეული შინაარსი და, ამავე დროს, ეს ყოველივე გადმოსცეს შესაბამისი პოეტური ტექნიკით.

მთარგმნელი ამჟამად ამერიკის შეერთებულ შტატებში ცხოვრობს და მოღვაწეობს. დაბადებულია თბილისში 1953 წელს. დაამთავრა თბილისის 50-ე საშუალო სკოლა. სწავლობდა საქართველოს პოლიტექნიკურ ინსტიტუტში.

ბატონმა კონსტანტინემ ჭაშნიკად გამოგვიგზავნა ორი თავის თარგმანი. იმედია, ჩვენი მკითხველი ინტერესით მიიღებს ამ ცდას და ღირსეულად შეაფასებს მთარგმნელის შრომას.

შოთა რუსთაველი

«Витязь в тигровой шкуре»

Глава 1

История Ростевана – короля аравийского

33

Королем в краю арабов был помазанный от Бога Ростеван – могучий, щедрый, подданных имевший много, Бездну войск. Страной он правил мудро, справедливо, строго, Бесподобным был в сраженьях, а в речах умельцем слога.

34

Кроме дочери правитель не имел других детей.
Дочь – как яркое светило, в мире нет её светлей;
И терял покой и душу каждый, встретившийся с ней.
Чтоб красу её восславить мудрецам не хватит дней.

35

Тинагин – царевны имя, каждый должен знать об этом!
Подросла, затмила солнце чудным несравненным светом.
Пригласил король везирей и пред мудрым их Советом
Начинает речь монаршью, освященную обетом.

36

Им сказал он: «Суть открою деликатнейшего дела:
Роза высохнет, завянет, хоть вчера в ней жизнь кипела,
Но взамен в саду прелестном расцветёт другая смело;
И ушло на отдых солнце, с ночью спорить не сумело

37

Век мой близится к закату, старость мне невмоготу,
Скоро вечное блаженство я на небе обрету;
Что мне свет? Ведь он исчезнет, превратится в темноту!
Дочь мою на трон посадим, ярче солнца красоту»

38

И ответили везири: «Зря про старость говорим.
Если роза и увянет, мы ей верность сохраним.
Аромат её приятен, цвет – с другими не сравним.
Чуден месяц на ущербе, звезды меркнут перед ним.

39

Ваша роза, о, владыка, нам не видится завявшей.
Мысль любая рядом с вашей будет явно проигравшей.
Ну а если надо сделать так, как жаждет сердце ваше,
То бразды правленья лучше дайте той, что солнца краше.

40

Бог владычицу нам создал. Эта лучшая из дев,
Мы не льстим, уменьем править превзойдет всех королев;
Её солнечных деяний луч зажётся засветлев.
Львята все равны по силе, будь то львица или лев».

41

Солнцеликий полководец, ратного министра сын,
Был стройнее кипариса статный юный господин
Автандил, хрустально-чистый безбородый исполин
Густотой ресниц пленён был лучезарной Тинатин.

42

В его сердце затаилась беззаветная любовь;
Он бледнел вдали от милой, унывал и хмурил бровь;
Но при встрече, в старой ране пламя разгоралось вновь.
Нет в пылу любви блаженства, как ее не славословь.

43

Как решил правитель дочке власть отдать из царских рук,
Автандил воспрянул духом, гаснет жар душевных мук;
Он сказал: «Теперь, быть может, без мучительных разлук
Частый взгляд на лик хрустальный вылечит мой злой недуг».

44

Отдает приказ великий аравийский повелитель:
«Тинатин мою у власти ставлю я, её родитель;
Светит пусть она подобно солнцу ясному в зените,
Славы и хвалы достойна, все на праздник приходите!»

45

Ко дворцу народ стекался, стар и молод, чернь и знать:
Автандил-спаспет возглавил многотысячную рать,
А везирь Сограт со свитой мудрецов, ему под стать,
Трон воздвигли столь бесценный, что пером не описать.

46

Светел лик царевны юной, дочь с отцом подходят к трону.
Он ее на трон сажает, надевает ей корону.
Царский плащ дает и скипетр. Все свершилось по закону.
Мудр и зорок взгляд девичий, ум стремится к небосклону.

47

Войско и король, в поклоне головы пред ней склонив,
Ей хвалебны оды спели, на престол благословив.
Бой набата, звон кимвалов – слышен радостный мотив.
Дева плачет, слёз потоки с чернокрылых глаз пролив.

48

Мнит, что трона недостойна, правды нет в отца завете,
И от слез пылают щеки, будто розы в алом цвете.
Ей король твердит: «Издравле всех отцов сменяют дети.
И сожжет огонь мне душу, коль нарушу догмы эти.

49

Дочь, не плачь, отца послушай: ты владычица по нраву,
И сегодня ты возглавишь Аравийскую державу,
Мной отныне это царство вверено тебе по праву.
Так верши разумно, тихо мудрые дела на славу!

50

Солнце шлет всему земному ткань из нитей золотых,
Так и ты, не разделяя, жалуй знатных и простых.
Привлечет чужого щедрый, свой и так среди своих.
Реки в океан впадают, но и он питает их.

51

Щедрого владыки имя до небес вознесено;
Щедрому покорен всякий, злой ли, добрый – все равно;
Хлеб полезен, если съеден; скиснет под замком вино.
То утеряно, что спрятал; что раздал – обретено!».

52

Дева юная внимала поучениям отца,
В наставленья проникала с разумьем мудреца.
Знатный пир король устроил, и веселью нет конца.
Тинатин, затмив светило, солнцем светит из дворца.

53

Воспитателю, что службу нес ей преданно и верно,
Молвила: «Мое богатство, что хранишь ты так усердно,
Принеси!» А как подали ей добра неимоверно,
Раздавала бесконечно, всем бесчисленно, безмерно.

54

Все, чем в юности владела, в этот день она дарила,
А когда простых и знатных как могла обогатила,
Говорит: «Завет отцовский я на деле воплотила.
Впредь сокровища не прячьте. В щедрости большая сила».

55

Повелела: «Распахните кладовые поскорей!
Главный конюх, пригони мне лучших верховых коней!»
Привели, и раздавала, не наскучит щедрость ей.
Войско с жадностью сгребало россыпи драгих камней.

56

Будто враг, разбитый ими, побросал все в перепуге.
Уведен скакун арабский – лучший конь во всей округе,
Красотой он был подобен налетевшей с неба вьюге.
Не остались без подарка дети, женщины и слуги.

57

Минул день. Гостеприимство, яства, вина, сладкий стол,
Пировали в честь царевны, возведенной на престол.
Загрустил король и в землю устремил печальный взор.
«О какой беде горюет?» – завязался долгий спор.

58

Солнцеликий полководец во главе стола сидит,
Славен ловкостью он тигра, львиной силой знаменит;
Тут Сограт, везирь мудрейший, Автандилу говорит:
«Почему король стал бледен, что за грусть в душе таит?»

59

«Видно мыслью неприятной тяготится наш король,
В их величественном сердце от нее возникла боль».
Автандил сказал Сограту: «Короля развлечь позволь.
Шутка, сказанная нами, добрую сыграет роль».

60

И покинули застолье, взяв с собой вино в пиале,
И, колени преклонивши, перед королем предстали.
Чтобы выяснить причину государевой печали
У везиря сладкогласно шутки с языка слетали:

61

«О король, ты опечален, на лице улыбки нет.
Да, ты прав, сокровищ редких, дорогих пропал и след.
Дочь твоя раздарит щедро, что копилось много лет.
Уступив ей трон отцовский ты попал в пучину бед.

62

Повелитель улыбнулся, поднял взор, расправил плечи,
Измумлился: «Как дерзнули мне читать такие речи?!»
«Верно сделали, – одобрил, – мы, на трон ее возведши.
А скупым меня ославит только лгун и сумасшедший.

63

Тяготит меня не это, дело тут, везирь, иное:
Постарел я, пролетело наше время молодое,
И во всех владениях наших не приметил никого я,
Кто способен научиться у меня искусству боя.

64

Дочь воспитывал я нежно, и хоть близок мой конец,
Не клянусь судьбу, что сына так и не дал мне творец.
В конных играх кто мне равен? Где такой как я стрелец?
Чем-то Автандил подобен, мной возвращенный удалец.

65

Речь правителя спокойно слушал дерзкий ученик,
И улыбкою смущенной озарялся его лик,
С белых зуб его зеркальных солнца луч сверкнул, как блик.
А король: «К чему смущенье? Я врасплох тебя застиг?»

66

Продолжал: «Клянусь собою, зря смеешься надо мной!»
«Я отвечу, коль позволишь, – молвил витязь молодой, –
Но ни гнева, ни досады, ни обиды никакой
Не держи на мою дерзость, сохрани в душе покой».

67

Был ответ: «Я не обижусь твоим басням неуместным,
Солнцем – дочерью клянусь я и затменным ей – небесным».
Автандил сказал: «Прибегну я к словам не очень лестным:
Лучше скромным быть в суждениях, чем тщеславием известным.

68

Автандил, он пыль пред вами, но силен в лучной стрельбе.
Бьемся об заклад, а в судьи воинов возьмем себе.
Не меняйте слов о вашей несравненности в борьбе.
Лук и стрелы – вот где судьи и хвале, и похвальбе!»

69

Ростеван развеселился и смеясь провозгласил:
«Ты, кого ращу как сына, дерзостью меня сразил.
Зная, что не рассержусь я, пустословишь,
Автандил. А дано ль тебе судьбою, чтоб меня ты победил?»

70

Я тебе со мною спора не прошу. Чего же боле?
Выходи стрелять, а смелость не теряй, решился коли.
Слуг в свидетели поставим, потягаемся до боли.
Ну а кто хвалы достойней, обнаружится на поле».

71

Автандил повиновался, прекратили разговор,
Между ними вновь любезность и ребяческий задор.
Так решили: «Проигравший этот благородный спор
Пусть на трое долгих суток снимет головной убор!

72

Королевских слуг двенадцать будут нас сопровождать,
Чтоб двенадцать стрел надежных на охоте нам подать,
Шермадин – один всех стоит, всем двенадцати под стать
Безошибочно и честно будет выстрелы считать».

73

Приказали звероловам: «Перекройте все пути,
На поля зверей сгоните, не давая им уйти».
Воинам: «Готовы будьте окружение вести».
И решили пир веселый спору в жертву принести.

Глава 2

Ростеван и Автандил на охоте

74

Он приехал рано утром, статный, стройный как тюльпан,
Над лицом румяно-белым тканый золотом тюрбан,
Лошадь – белая, сам – в красном, а на поясе колчан.
Им на состязанье вызван сам владыка Ростеван.

240

75

Оседлал коня правитель, начинается охота;
Звероловы цепь замкнули, ни лазейки, ни прохода;
И на спор король и витязь при скоплении народа
Состязаются на меткость и на дальность стрел полета.

76

«Вы, двенадцать слуг, за нами, – приказал король, – идите,
Стрелы бойко подавайте, лук жестокий подносите,
Стрел количество считайте, мощность выстрелов сравните!»
Звери подступили к полю, выйдя из своих укрытий.

77

И неисчислимым стадом звери двинулись на луг:
Козы, серны и олени – всех привел сюда испуг.
Скачут к ним король и витязь, с ними свита верных слуг,
А в руках их неустанных стрелы меткие да лук!

78

Пыль, поднявшаяся к солнцу небеса заволокла;
Продолжалось истребленье, кровь звериная текла.
Слуги стрелы подавали, дичь укрыться не могла.
Бег ее неумолимо прерывала стрел игра.

79

Скачут всадники по полю, гонят зверя пред собой.
Бог разгневан: ужасают реки крови и убой.
Алым цветом плачет поле над звериною судьбой.
«Автандил, как тополь строен», - все твердят наперебой.

80

От разящих стрел спасаясь, до речных дойдя камней,
Где граничит поле с речкой, где скала стоит за ней,
В чаще леса дичь укрылась от стрелков и их коней.
А стрелки, хоть крепки оба, но усталость все ж сильней.

81

«Выиграл я!», «Нет, я был лучше», – веселясь они кричали,
Вольничали и шутили, как шуты на карнавале.
Следом появились слуги – те, что их сопровождали.
«Ждем от вас одну лишь правду, лезть понравится едва ли».

82

Слуги молвили: «Всю правду вам, как на духу доложим:
Выстрел твой нельзя представить на его удар похожим.
Хоть казни, спасет сильнее, - тут помочь ничем не можем,
– Сами видели, как метко он стрелял по тварям божьим.

83

Вы две сотни душ звериных подстрелили оба вместе,
Но его – на двадцать больше, чем твоих в той цифре «двести».
Все им пущенные стрелы поражали дичь на месте,
А с твоих мы, в грунт вонзенных, грязь счищали. Слово чести!»

84

Слово то король воспринял, словно в нарды выиграл кон,
И воспитанника силой не нарадуется он,
Любит он его, как будто в розу соловей влюблен,
Шутит и смеется пылко, а печаль из сердца вон.

85

Оба спешились, уселись под зеленую дубраву.
И войска стеклись сюда же, тень и им пришлось по нраву.
Слуг двенадцать, самых храбрых, ближе всех стоят по праву.
Лесом и водой любясь, в играх все нашли забаву.

Перевод с грузинского *Константина Гулишавили*

უხმაურო მებრძოლი



ქართველ ფილოლოგთა რიგებს გამოაკლდა ამაგდარი მეცნიერი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი გიორგი არაბული.

ხანდაზმულობის მიუხედავად, საკმაოდ აქტიურად მუშაობდა, აქვეყნებდა სამეცნიერო სტატიებს, შრომებს, წიგნებს. უკანასკნელი სამი-ოთხი წლის განმავლობაში სამი წიგნი გამოსცა, რითაც ერთგვარად შეაჯამა თავისი ნააზრევნი, რომელიც საკმაოდ სერიოზულ და ანგარიშგასაწივ დასკვნებს შეიცავს.

მრავალმხრივი იყო მისი სამეცნიერო-კვლევითი ინტერესები. საფუძვლიანად ჰქონდა შესწავლილი ძველი, ახალი და უახლესი ქართული ლიტერატურის კარდინალური საკითხები. რასაც უნდა შეჰხებოდა, „ვეფხისტყაოსანი“ იქნებოდა ეს, ვაჟა-ფშაველას პოეზია, თუ თანამედროვე მწერლობა, ყველა პრობლემას სიღრმისეულად, ფართო ისტორიულ-ფილოლოგიურ განასერში იკვლევდა.

განსაკუთრებული ღვაწლი დასდო რუსთველოლოგიურ მეცნიერებას. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მომავალში ვერცერთი მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის გიორგი არაბულის იმ ტექსტოლოგიურ თუ ბიბლიოგრაფიულ შრომებს, რომლებიც შოთა რუსთაველის პოემის შესწავლას ეძღვნება.

გიორგი ხვთისოს ძე არაბული დაიბადა 1935 წლის 17 მარტს ხევსურეთში, ბაცალიგოს თემის სოფელ ჩხუბაში.

1959 წელს დაამთავრა თელავის პედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტი. ორი წლის პედაგოგიური პრაქტიკის შემდეგ, 1963 წლიდან, მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან არსებულ „ვეფხისტყაოსნის“

აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში. მონაწილეობდა ძველი ქართული ენის სალექსიკონო ფონდის შექმნაში და რუსთველოლოგიური ლიტერატურის დამუშავებასა და ანოტირებაში.

1971 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის მოსაპოვებლად, ხოლო 2002 წელს სადოქტორო დისერტაცია.

გამოსცა რუსთველოლოგიური ლიტერატურის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია (მე-3, 4 და 5) ნაწილები. ამავე დროს, მუშაობდა „ვეფხისტყაოსნის“ დამდგენი კომისიის სხდომათა ოქმის მე-2 ნიგნზე, რომელიც კომისიის მთავარი რედაქციის სწავლულ მდივან გურამ კარტოზიასთან ერთად შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა.

1985-2006 წლებში განეული მუშაობის მიმდინარეობა აღადგინა რუსთაველის კომიტეტის საარქივო მასალების მიხედვით.

2014 წელს მისი რედაქციით გამოვიდა ნიგნი „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური მასალები. ტექსტი, ვარიანტები, კომენტარი“.

ავტორია ნიგნებისა:

ნარკვევები „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესახებ (1983).

შოთა რუსთველის ბიოგრაფია ქართულ მეცნიერებაში (1992).

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დადგენის პრობლემები (2004).

„ცხოვრება და პოეზია“ (2011).

„ლიტერატურული წერილები“ (2011).

ვაჟა-ფშაველას პოეტურ-მხატვრული სამყარო (2011).

გამოქვეყნებული აქვს არაერთი ლიტერატურათმცოდნეობითი ტექსტოლოგიური თუ პუბლიცისტური შინაარსის წერილი.

უაღრესად თავმდაბალი და უპრეტენზიო იყო როგორც მეცნიერებაში, ისე ცხოვრებაში, თუმცა, ეს ხელს არ უშლიდა ზოგჯერ ბრძოლით დაეცვა მეცნიერული და ეთიკური პრინციპები. იყო უხმაურო, მაგრამ არა უჩინარი. უხმაუროდ წავიდა ამქვეყნიდან, მაგრამ დატოვა თვალსაჩინო ნაღვანი.

ღმერთმა ულხინოს მის კეთილშობილ სულს.