

კორნელი კეკელიძე

შოთა რუსთველი და
მისი
ვეფხისტყაოსანი

აკადემიკოს კორნელი სამსონის ძე კეკელიძის დაბადებიდან ასი წლისთავთან დაკავშირებით გამომცემლობა „განათლება“ მკითხველებს სთავაზობს დიდი ქართული მეცნიერის რუსთველოლოგიური გამოკვლევების კრებულს. წიგნში შეტანილ ნაშრომებში განხილულია „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის დრო, ავტორის მსოფლმხედველობა, პოემის მხატვრული მხარე და სხვა საკითხები. მკითხველს საშუალება ეძლევა გაეცნოს დიდი მეცნიერის ნააზრევს უკედავი პოემისა და მისი ავტორის შესახებ.

გამოსაცემად მოამზადა
სოლომონ ყუბანეიშვილმა

მეხუთე გამოცემა

წინასიტყვაობა

აკად. კორნელი კეკელიძე ათეული წლების მანძილზე ინტენსიურ კვლევა-ძიებას ეწეოდა რუსთველოლოგიურ პრობლემებზე. თავის ნაშრომებში მან ბევრი ახალი საყურადღებო საკითხი დასვა, სწორად გადაჭრა ისინი და შუქი მოჰფინა არა ერთსა და ორ ბუნდოვან საკითხს; მაგრამ ამასთან ერთად, ნარკვევებში ზოგი რამ შეიძლება საცილობელი და პიპოთეზურიც აღმოჩნდეს.

აკად. კორნ. კეკელიძე ამა თუ იმ საკითხზე ერთხელ გამოთქმულ თავის შეხედულებას კვლავ უბრუნდებოდა, ახალი არგუმენტებით ახალ ასპექტში განიხილავდა მას, რის გამოც ზოგ მოსაზრებას ძალაში ტოვებდა, ზოგს კი ცვლიდა. ამის თაობაზე თვითონ აკად. კორნ. კეკელიძე წერდა: „მზად უნდა იყო შეცდომის გამოსწორებისათვის. ის ადამიანი, რომელსაც ეშინია ან რცხენია თავისი შეცდომის გამოსწორებისა და ამიტომ „უცილობლობს ვითა ჯორი“, მეცნიერად არ შეიძლება ჩაითვალოს“¹.

წინამდებარე ნაშრომი ავტორს შედგენილი აქვს ძირითადად თავისი რუსთველოლოგიური ნარკვევების² მონაცემების მიხედვით, მაგრამ ზოგი საკითხი აქ შევსებულ-დაზუსტებულია და ზოგიც ახლებურადაა გაშუქებული. იგი წარმოადგენს ავტორის უკანასკნელ სიტყვას შოთა რუსთველზე და მის ვეფხისტყაოსანზე. მას დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთველოლოგიის პრობლემების შესწავლისა და შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის.

სოლ. ყუბანეიშვილი

¹ იხ. კრებული „დიდი ქართველი მეცნიერი“, თბ., 1965, გვ. 90.

² კორნ. კეკელიძის რუსთველოლოგიური ნარკვევები 1971 წ. გამოსცა „მერანმა“.

შოთა რუსთველი და მისი ვეფხისტყაოსანი

არც ერთ ნაწარმოებს ძველ ქართულ ლიტერატურაში იმდენი ყურადღება არ დაუმსახურებია, რამდენიც წილად ხვდა ვეფხისტყაოსანს: მისი ავტორი პირდაპირ კანონმდებელი და მისაბაძი გახდა მთელ მომდევნო ქართულ პოეზიაში. ის დიდი პოპულარობა, რომელიც მოპოვებული ჰქონდა ამ პოემას, მგონი, სავალალოც შეიქნა მისთვის: ის გახდა მიზეზი იმ დამახინჯებისა, რომელიც ასე აძნელებს დღეს მის ჯეროვანსა და ყოველმხრივ გაგებას. საქმე ისაა, რომ თხზულება, ყველასათვის სანუკვარი და საინტერესო, მაგრამ არა ყველასათვის ერთნაირად გასაგები, საუკუნეთა განმავლობაში შეიქნა საგანი სხვადასხვაგვარი, შეგნებული თუ შეუგნებელი ოპერაციებისა მკითხველთა და გადაამწერთა მხრივ. ამის გამო ტექსტში თავი იჩინა სხვადასხვა ხასიათის ცვლილებამ. ზოგი ეს ცვლილება, ვამბობთ, შეუგნებელი იყო: გადაწერის პროცესში არაკომპეტენტური პირები ცუდად კითხულობდნენ ამა თუ იმ სიტყვას და შეცდომით გადმოჰქონდათ ის თავიანთ ნუსხებში. უფრო მეტად ეს ცვლილებანი და დამახინჯებანი შეგნებულად ხდებოდა: ზოგი იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობითი მოსაზრებით ასწორებდა ტექსტს; ზოგიერთი გადაამწერი, რომელსაც არ ესმოდა ესა თუ ის სიტყვა, გადაწერის დროს ან სულ ამოაგდებდა მას, ანდა თავისი გემოვნებისა და გაგების მიხედვით შეცვლიდა. მეორეს, აზრის მიხედვით, ზედმეტად ეჩვენებოდა ესა თუ ის სტროფი, ამიტომ უყოყმანოდ ამოაგდებდა პოემიდან; მესამესათვის ნათელი არ იყო აზრობრივი კავშირი ორ სტროფს შუა, ამიტომ შუაში ჩაურთავდა, აზრის ნათელსაყოფად, ახალს, მის მიერ შეთხზულ სტროფს; მეოთხეს არ აკმაყოფილებდა არა მარტო ცალკეული ეპიზოდის, არამედ მთელი პოემის განვითარება და დასასრული, ამიტომ საჭიროდ მიაჩნდა დაემატებინა მისთვის ახალი თავები და ეპიზოდები, როგორც ეს მოხდა განსაკუთრებით პოემის ბოლოში. სხვები კიდევ, რუსთველთან პოეტური მეტოქეობის ფინით შეპყრობილნი, არ ერიდებოდნენ პოემის გამდიდრებას თავისი პოეტური შემოქმედების ნიმუშებით. ყოველივე ამის წყალობით პოემამ დროთა

მსვლელობაში საგრძობლად დაკარგა ის სახე, რომელიც მას მისცა მისმა უკვდავმა ავტორმა. ამიტომ რუსთველოლოგიის, როგორც მეცნიერების, მთავარ ამოცანას უნდა შეადგენდეს არა მარტო გარკვევა პოეტის ვინაობის, მისი მსოფლმხედველობისა და იმ პირობებისა, რომელთაც ის წარმოშვეს, არამედ, ამასთან ერთად, პოემის ტექსტის გაცხრილვა და მისი კრიტიკული აღდგენა.

ეს მიზანი ჯერ, რა თქმა უნდა, საბოლოოდ მიღწეული არაა, მაგრამ ეს აიხსნება არა იმით, რომ ქართველებს აკლდათ შეგნება იმ ზნეობრივი ვალდებულებისა, რომელიც მათ დიდებული მგოსნისადმი აწვა¹, არამედ მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის იმ დუხჭირი პირობებით, რომელიც გაბატონებული იყო როგორც ძველ საქართველოში, ისე მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეებში ცარიზმის დამჩაგვრელი პოლიტიკის წყალობით. ამ საშინელსა და არახელსაყრელ პირობებში ქართველებმა, აღნიშნული მიმართულებით, გააკეთეს ის, რისი გაკეთებაც მათ შეეძლოთ. საკმაოა მოვიგონოთ, რომ 1712 წლიდან, როდესაც პოემა პირველად დაიბეჭდა თბილისის სტამბაში, 1937 წლამდე (ჩათვლით), როდესაც, საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში, უდიდესი ზეიმით გადახდილ იქნა პოემის 750-წლისთავი, ის 31-ჯერ გამოიცა; საკმაოა მოვიგონოთ ისიც, რომ მუშაობა მისი შესწავლისა და გაგებისათვის, დაწყებული ე. წ. „აღორძინების ხანაში“², დღემდე არ შენელებულა. ცხოვრების დღეიდანდღე, ახალ პირობებშიაც ეს მუშაობა ერთი დაკვირვებით ვერ დასრულდება, საჭიროა მეცნიერთა მთელი თაობის ინტენსიური მუშაობა, რომ რუსთველოლოგიური პრობლემები საბოლოოდ გაირკვეს.

რა აძნელებს ამ საქმეს? პირველი სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება ისტორიულ-ლიტერატურული დოკუმენ-

¹ ასეთი ბრალდების შთაბეჭდილებას ახდენს ივ. ჯავახიშვილის წერილი «შოთა რუსთაველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო» (იხ. მისი «ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები», თბ., 1956 წ., გვ. 5 — 12).

² ჯერ კიდევ XVII საუკუნეში, არჩილ მეფის დროს, საზოგადოებას შეგნებული ჰქონია, რომ ყველაფერი ის, რასაც იმდროინდელი ხელნაწერები შეიცავდნენ, რუსთველს არ ეკუთვნის. თეიმურაზ I რუსთველთან კამათში პირდაპირ ეუბნება მას: «ერთი ამბავი აიწყე, ბოლოც სხვათ შეგითავესო». არჩილი, ამ სიტყვების ავტორი, სასტიკად ამთარაზებს ყველა ჭურის ინტერპოლატორს ვინმე ნანუჩას სახით, რომლის შესახებ ამბობს: «ნანუჩას რუსთველის ნათქვამში ბევრი რამ ჩაურევია, საბრალოს ვერ შეუწყვია, წმიდა რამ აღმღერევია». ასეთი შეგნების პირობებში საკვირველი არაა, რომ XVIII საუკუნის დამდეგს ჩვენში უკვე მომწიფებულა პოემის კრიტიკული გამოცემის იდეა, რომელიც 1712 წელს განხორციელდა. ამ გამოცემის კომენტარებში ვახტანგ VI გეაქცობს, რომ კრიტიკული მიდგომა პოემისადმი დამახასიათებელი არ იყო მარტო მისთვის. ისეთ კომენტარებს, რომელიც მან დაგვიტოვა, სხვებაც სწერდნენო: «მრავალთა ორთა და სამთა უთარგმნია, ერთი მე ასე მივხვდი და მიიქვამსო».

ტური ხასიათის საჭირო ცნობები და მასალები, რომლებიც მომდინარეობს არამცთუ უშუალოდ პოეტისაგან, მის ეპოქასთან ოდნავ მაინც დაახლოებული დროიდან. არსებული ცნობები, რომლებიც ლიტერატურაში აღოჩინების ხანიდან იჩენს თავს, როგორც გადმოცემითი, ტრადიციული ხასიათისა, მეცნიერულ წყაროდ ვერ გამოდგება, ისინი თვითონ საჭიროებენ მეცნიერულ შემოწმებასა და კონტროლს. მეორე სიძნელე მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება უძველესი, თუ პოეტის ხელიდან გამოსული არა, მასთან მაინც ქრონოლოგიურად ახლოს მდგომი პოემის ხელნაწერი, რომ თვით ტექსტი გაგვეხადა კვლევა-ძიების ბაზად. პლ. იოსელიანის ცნობა ორი ხელნაწერის არსებობის შესახებ, რომელთაგან ერთი (ქალაღზე) თითქოს მე-15 საუკუნეს ეკუთვნოდა, ხოლო მეორე (პერგამენტზე) — უფრო ადრე ხანას (KABKAZ, 1870 r., № 12), არ მართლდება. სამაგიეროდ მოგვეპოვება ორი ციტატა პოემიდან: ერთია ვაჰანის ქვაბთა ეკლესიის კედელზე მე-15 საუკუნის გასულის წარწერაში დამახინჯებული სახით შემონახული ფრაგმენტი 1300 და 1301 სტროფებისა¹, მეორე — ბერთის სახარების (X ს.) ერთ-ერთ გვერდზე ნუსხურით მე-15 საუკუნეში მიწერილი ტაეპი: „მართლად იტყვის მოციქული: შიში შეიქს სიყვარულსა“². უფრო ადრინდელი ციტატა ჯერჯერობით ცნობილი არაა. არსებული ხელნაწერები XVII საუკუნეს არ სცილდებიან, მათში დაცული ტექსტი, როგორც შერყვნილი და დამახინჯებული, მეცნიერული დასკვნებისათვის ბაზად ყოველთვის არ გამოდგება. გადამწყვეტ მნიშვნელობას ამ მხრივ ჩვეულებრივ ანიჭებენ პოემის 1712 წლის გამოცემას, რადგანაც ფიქრობენ, რომ ტექსტი, რომელიც მოცემულია ამ გამოცემაში, უცვლელად გადმობეჭდილია ისეთი ხელნაწერიდან, რომელიც შეიცავდა პოემის უძველეს რედაქციას, ყოველ შემთხვევაში, არაუგვიანეს 1267 — 1318 წლებისას³. ამიტომ საჭიროა შეჩერება ამ გამოცემაზე, რას წარმოადგენს ის, ან რამდენად სანდოა, როგორც მეცნიერული კვლევა-ძიების საყრდენი? მართლა უცვლელად შემოგვინახა მან რაღაც მოკლე, დღეს არარსებული, პოეტის ხელიდან გამოსულ დედანთან ახლოს მდგომი ტექსტი?

ამ საკითხს მთელი ისტორია აქვს, აღნიშნულ აზრს ჰყავს როგორც მომხრენი, ისე მოწინააღმდეგენი. უკანასკნელი დროის კვლევა-ძიებამ ნათელყო, რომ 1712 წლის გამოცემა არის არა იველი,

¹ ვ. ცისკარიშვილი, წარწერები ასპინძის რაიონიდან, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, 30, 1954, გვ. 175. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, 28. ² ა. შანიძე, ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, გვ. 016—017. ³ პ. ინგოროყვა, რუსთველიანა, თბ., 1926 წ., გვ. 12, 13, 94 — 95.

1267 — 1318 წლებიდან მომდინარე, ხელნაწერის უცვლელი განმეორება, არამედ თავისებური კრიტიკული რედაქცია, ესე იგი შეგნებული შემოკლება XVII საუკუნის ხელნაწერებში დაცული ვრცელი, დამატებიანი და ჩამატებიანი, ტექსტისა. ამ გამოცემაში მისმა რედაქტორმა ვეფხისტყაოსნის ტექსტი მოგვცა იმ სახით, რა სახეც უნდა ჰქონოდა მას თავდაპირველად მისი, რედაქტორის, შეგნებითა და რწმენით. აი, ამისი საბუთები:

პ ი რ ვ ე ლ ი. გამოცემაში შეტანილი არაა ერთი სტროფი—„პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“, რომლითაც იწყება პოემის მრავალი ხელნაწერი. არაა შეტანილი იმითომ, რომ აქ გამოთქმულია ისეთი აზრი, თითქოს პოემა იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „საერო“, სულისმავნებელი, რედაქტორის შეხედულებით კი, რომელიც მოცემულია გამოცემის სულ ბოლო სტროფში, ის „საღმრთოა და საეროცა“.

მ ე ო რ ე. გამოცემაში არ არის ვრცელი რედაქციების ის გავრცელებანი, რომლებშიც მოთხრობილია ამბავი ხატაელთა და ზვარაზმელთა მიერ ინდოთა შევიწროებისა და მათი განთავისუფლებისა ტარიელის მიერ მეგობრების დახმარებით, აგრეთვე პოემის მთავარ გმირთა გარდაცვალებისა. ამავ დროს ჩვენ აქ ვხედავთ 22 სტროფს (1568 — 1589), რომელთა გაგება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ისინი ამოღებულია ამ დანართი ეპიზოდებიდან. ასე, მაგალითად, გამოცემის სიტყვები, რომ ინდონი „ამბობდიან ჰირთა მათა“ (1570) და „ავთანდილს და ფრიდონს მწედ ხადოდიან“ (1571), გასაგები ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ მოვიგონებთ იმ გაჭირვებას, რაც ხატაელ-ზვარაზმელებმა მიაყენეს ინდოელებს, რომელნიც ტარიელმა ავთანდილისა და ფრიდონის დახმარებით დაიხსნა ამ გაჭირვებისაგან. ასევე უნდა ითქვას გამოცემის იმ ადგილის შესახებ, სადაც ლაპარაკია, რომ ფრიდონი ეთხოვება ტარიელს (1577) და ეს უკანასკნელი მას როსტევეანთან საჩუქრებს ატანს (1578), თუმცა ფრიდონი როსტევეანთან კი არ მიდიოდა, არამედ თავის სამფლობელოში. ამ გაუგებრობას ფანტავს ვრცელი რედაქცია, სადაც აღნიშნულ სტროფთა შუა მოთავსებულია მესამე, რომელშიაც ლაპარაკია ავთანდილის გამოთხოვებაზე; ავთანდილის მიერ კი როსტევეანისათვის საჩუქრების წაღება სრულიად ბუნებრივია. ანდა სიტყვები: „გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა, გარდახდეს, განვლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ესამისა“, რომლებსაც 1712 წლის გამოცემაში (1585) აზრი არა აქვს, ვინაიდან იქ მოთხრობა ტარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის დაქორწინების ამბით თავდება, გასაგებია ვრცელ რედაქციაში, რომელშიც მათ წინ

ლაპარაკია მთავარ გმირთა გარდაცვალების შესახებ¹. ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ რედაქტორს, ვრცელი რედაქციის შემოკლებისას, ზოგიერთი სტროფი უხერხულად ამოუგლეჯია იქიდან და უადგილოდ შეუტანია თავის გამოცემაში.

მესამე. ამ გამოცემაში არის ისეთი ლექსიკური ფაქტები, რომელთა მიხედვით დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ აქ გამოყენებული ხელნაწერის რედაქცია ე. წ. აღორძინების ხანაზე უადრესი ვერაფრითარ შემთხვევაში ვერ იქნებოდა. ამ მხრივ საყურადღებოა, პირველ ყოვლისა, პროლოგის შემდეგი ადგილი: „რა ვეღარ მიხვდეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა, არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვა-მცირობა“. აქ „ქართული“ ნახშიარია „სიტყვის“ ზოგადი მნიშვნელობით. ეს სიტყვა ამგვარი მნიშვნელობით მწერლობაში შემოდის აღორძინების პერიოდიდან, უფრო ადრე ამის კვალს ვერსად ვპოულობთ. მაშასადამე, ამ სიტყვის შემცველი რედაქცია თუ ხელნაწერი მეცამეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეებს ვერ მიეკუთვნება. შემდეგ: გამოცემაში ვკითხულობთ: „ფრიდონ საჯდომნი დამიდგნა ადგილსა საბატონოსა“ (631). რედაქტორს ხელში ჰქონია ისეთი ხელნაწერი, რომელშიც ყოფილა ტერმინი „საბატონო“, რაც კლასიკურ და მის მომდევნო ხანაში მოულოდნელია. იმ ეპოქაში მოსალოდნელია არა „საბატონო“, არამედ „საპატრონო“, რომელიც, მართლაც, შემოუნახავს აღნიშნულ სტროფში ზოგიერთ ხელნაწერს, მაგალითად, S 2829, S 4499. დასასრულ, ერთ სტროფში ნათქვამია: „ბროლისა ველსა სტურფობდეს გიშრისა მუნ საყენია“ (191). აქ მეტაფორულად აღინიშნება წამწამები თუ ულვაშები. „საყე“ resp. „საყი“ ნიშნავს საზეიმო მაგიდასთან მდგომს, საროს მსგავსს, პირ-მზე, პირ-მხიარულს, ლამაზსა და მოხდენილ ღვინის მწდეს ან მიმართმევს, რომელიც საზეიმო სუფრისა და გარემოს დამამშვენებელი იყო. მეტაფორული თქმის აზრი ასეთია: როგორც „საყენი“ ან ღვინის მწდენი ამშვენებდნენ ხოლმე საზეიმო სუფრას, რომლის გარშემო ისინი იდგნენ, ისე ამართული შავი (გიშრის) წამწამი და ულვაშები ამკობდა, ამშვენებდა ავთანდილის „ბროლის ყელს“ ან ლოყას. სიტყვა „საყე“ ჩვენს მწერლობაში ხმარებაში შემოდის აღორძინების ხანაში, ის გვხვდება „ბარამგურაინსა“² და „შაჰნავაზიანში“³. მაშასადამე

¹ იხ. ჟურნ. «მნათობი», 1927 წ., № 2, გვ. 185—186; ს. კაკაბაძის მიერ «ვეფხისტყაოსნის» პირველი გამოცემა, გვ. 21—22.

² კ. კეკელიძის გამოც., სტროფ. 159, 212, 213, 259, 752, 854.

³ გ. ლეონიძისა და ს. იორდანიშვილის გამოც., სტროფ. 333, 668. აქ ეს სიტყვა მოცემულია როგორც «სალი».

მე, ალორძინების ზანაზე აღრინდელი ვერ იქნებოდა ის ხელნაწერი, რომელიც რედაქტორს გამოუყენებია¹.

ამრიგად, 1712 წლის გამოცემის ობიექტურ შესწავლას მიყვავართ იმ დასკვნამდე, რომ ის არის არა უცვლელი განმეორება რალაც ძველი, ჩვენამდე არშენახული ხელნაწერისა, არამედ თავისებური კრიტიკული გამოცემა.

ისმის საკითხი, ვის ეკუთვნის ეს პირველი კრიტიკული რედაქცია? 1712 წლის გამოცემას, ჩვეულებრივ, ვახტანგისეულ გამოცემას უწოდებენ იმ მოსაზრებით, რომ ის წაყოფია ვახტანგ VI-ის უშუალო რედაქტორული მუშაობისა და დაბეჭდილია მისი უშუალო ხელმძღვანელობით. მაგრამ ეს ასე არ უნდა იყოს, აქ მოცემული ტექსტის რედაქცია ვახტანგს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

ეს გამოცემა შედგება ორი ნაწილისაგან: ერთია პოემის ტექსტი, მეორე — ტექსტის თარგმანი ან კომენტარები. მეორე ნაწილი, თარგმანი, უეჭველად ვახტანგისაა. ეს დამოწმებულია როგორც თარგმანში, რომელიც იწყება ასე: „მე ვსწერ, ამისწული მეფის გიორგისა და ძე ლევანისა, გამგებელი ქართლისა ვახტანგ წიგნსა ამას“, ისე ცნობილ ეპიტაფიაში: „დავსწერე ვეფხისტყაოსნის თარგმნობა“². გამოცემის პირველი ნაწილი, პოემის ტექსტი, დამუშავებული და რედაქტირებული უნდა იყოს არა ვახტანგის მიერ, არამედ მისგან დამოუკიდებელივ. ეს რომ ასეა, ჩანს იქიდან, რომ, მოლოდინის წინააღმდეგ, თარგმანში ან გამოცემის სხვა ადგილას არც ერთხელ, გაკვრითაც კი, არ არის აღნიშნული, რომ ვახტანგმა პოემის ტექსტი დაამუშავა, ანდა დაამზადა გამოსაცემად; არ არის აღნიშნული ეს არც ეპიტაფიაში, რომელშიაც ნაჩვენებია ვახტანგის არა მარტო საავტორო, არამედ სარედაქტორო მუშაობაც სხვადასხვა ძეგლზე. ჩვენ საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ 1712 წლის პოემის დაბეჭდვაში ვახტანგი არც ლეზულობდა მონაწილეობას. ამ შემთხვევაში გამეორდა ის, რასაც ადგილი ჰქონდა „ქართლის ცხოვრებაზე“ მუშაობის დროს. ვახუშტი ამის შესახებ ამბობს: „აღუწერიათ სახელითა ვახტანგისითა, რომელი არა საგონებელ არს მის მიერ, განა თუმცა ბრძანებითა მისითა არს, არამედ მას თვით არღარა განუხილავს ვითარება მისი“. ამ ლეზულებას გვიდასტურებს გამოცემის თარიღი: პოემა დაბეჭდილია „დასაბამითგან ვიდრე აქამომდე შვიდი ათას ორას ოცსა“, ანუ „ათას შვიდას და თორმეტსა, წელსა ქრისტესით“. 1712 წლის 23 აპრილიდან ვახტანგი უკვე ქართლში აღარაა, ის წაიყვანეს სპარსეთს, საიდა-

¹ კ. ქეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდიები, თსუ შრომები, 1936 წ., III, გვ. 132 — 133; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 12 — 13.

² ხელნაწ. S 1512, გვ. 93.

ნაც მხოლოდ 1719 წლის 7 აგვისტოს მობრუნდა. იქნება ვინმემ იფიქროს, რომ წიგნი დაიბეჭდებოდა 1712 წლის იანვრიდან 23 აპრილამდე, მაგრამ ასეთი დიდი წიგნის დაბეჭდვა ოთხ თვეში არამცთუ მაშინ, ბეჭდვითი ტექნიკის უმაღლეს საფეხურზე ასვლის ეპოქაშიაც კი, საუკუნოა. ეს კიდევ არაფერი, როგორც გამოცემის ბოლოს აღუნიშნავთ, „დაესრულა წიგნი ესე ქორანიკანს შინსა სმულსა“, ესე იგი წიგნი დაბეჭდილია შ ქორანიკონს, რაც იმავე 1712 წელს უდრის, მხოლოდ არა იანვრის წლით, არამედ ქორანიკონულით — მარტის. ქორანიკონი შ (400) შეიცავდა დროს 1712 წლის 1 მარტიდან 1713 წლის 1 მარტამდე, ასე რომ, ამის მიხედვით, პოემის დასაბეჭდად რჩება არა ოთხი თვე, არამედ ორი, მარტი — აპრილი, ეს ხომ სულ შეუძლებელი იქნებოდა. ამას არ ეწინააღმდეგება გამოცემის თავფურცლის ცნობა, რომ პოემა დაიბეჭდა „უამსა ამალღებულისა საქართველოს მპყრობელისა... ვახტანგისსა“. საქმე ისაა, რომ 1713 წლის „კურთხევეანშიაც“ კია ნათქვამი, რომ ის დაიბეჭდა „უამსა ამალღებულისა საქართველოს მპყრობელისა ვახტანგისსა“, თუმცა 1713 წელს ის სპარსეთშია. არ ყოფილა ის ქართლში არც 1717 წელს, მიუხედავად ამისა, ამ წელს დაბეჭდილ „უამში“ ნათქვამია, რომ ის დაიბეჭდა „უამსა მეფისა ვახტანგისსა“. ვახტანგი ქართლის მეფედ და მპყრობელად ნაგულისხმევეია მაშინაც კი, როდესაც ის აქ არ იყო და სპარსეთში ცხოვრობდა.

ამაზე შეუძლიათ გვითხრან: ის გარემოება, რომ პოემა უვახტანგოდ დაიბეჭდა, კიდევ არ ნიშნავს, რომ პოემის ტექსტი მას არ დაუმუშავებია. მას წინასწარ ექნებოდა ის დამუშავებული და დატოვებდა დასაბეჭდად გამზადებულს, ანდა ბეჭდვა დაიწყებოდა ადრე, 1711 წელს, დამთავრდებოდა ვახტანგის შემდეგ. მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს შემდეგი გარემოება. ა. შანიძემ ამ გამოცემაზე მუშაობის პროცესში აღმოაჩინა ერთი მეტად საყურადღებო ფაქტი: ვახტანგის კომენტარები გაკეთებული აქვს არა იმ ტექსტს, რომელიც 1712 წლის გამოცემაშია, არამედ სხვას; კომენტარებში განმარტებულია მთელი რიგი სტროფები, რომელთაც პოემის დაბეჭდილ ტექსტში ვერ ვპოულობთ, ანდა კომენტარებში განმარტებულია ერთი სიტყვა, თვით პოემის ტექსტში კი მოყვანილია სხვა. ერთი სიტყვით, ვახტანგს კომენტარები დაუწერია პოემის იმ ვრცელი რედაქციის ტექსტისათვის, რომელთაც ჩვენ ვიცნობთ ხელნაწერებით. ამრიგად, ირკვევა, რომ დაბეჭდილია პოემის ერთი ტექსტი, კომენტარები კი გაკეთებული აქვს არა იმ დაბეჭდილ, არამედ სხვა, ვრცელ რედაქციას¹. რას ნიშნავს ეს, ან როგორ გავიგოთ? ვახტან-

¹ ეფენისტყაოსანი 1712 წლისა, პირველი გამოცემა, აღდგენილი ა. შანიძის მიერ, თბ., 1937 წ., გვ. 390 — 393.

გი იმდენად გონიერი კაცი იყო, იმდენად ჰკუაში მყოფი, რომ ასეთ შეუსაბამობას და „ახირებულ“ რამეს ვერ ჩაიდენდა. ეს ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ვეფხისტყაოსნის დაბეჭდვის იდეა დაბადებია ვახტანგს, თბილისის სტამბის შემქმნელსა და მისი მუშაობის სულის-ჩამდგმელს; ამის შესახებ მისი „ბრძანებაც“ კი ყოფილა. როგორც ჩანს, მას განზრახვა ჰქონია დაებეჭდა პოემის ერთ-ერთი ვრცელი რედაქცია, რომლისთვის მას „თარგმანიც“ კი დაუწერია¹. მაგრამ მას ვერ მოუხწრია თავისი განზრახვისა და სურვილის განხორციელება, რადგანაც 1712 წლის 23 აპრილს, როგორც ვთქვით, იძულებული შეიქნა სპარსეთს წასულიყო. მის მიერ განზრახული საქმე სისრულეში მოუყვანია სხვას, მაგრამ არა იმ სახით, როგორც ვახტანგი ფიქრობდა: მას დაუბეჭდავს არა ვახტანგის მიერ შერჩეული და კომენტირებული სრული ტექსტი, არამედ სხვა, მის მიერ რედაქტირებული, ზედ მიუბამს ვახტანგის „თარგმანი“, რომლისთვისაც არშიაზე მიუწერია პოემის სტროფების სათვალავი², ხოლო იმისათვის კი არ მიუქცევია ყურადღება — თარგმანში შესაფერისი სიტყვებით დაწყებულ სტროფში ეს სტროფია მარტო განმარტებული თუ სხვაც. ვახტანგს რომ პოემის ტექსტი არ დაუმუშავებია, ეს, ა. შანიძის მიერ ნაჩვენები შეუსაბამობის გარდა, შემდეგიდანაც ჩანს: ტექსტის რედაქტორი პოემის ბოლოს დართულ სტროფში აშობს, რომ პოემა „სალმრთოცაა და საეროცა“. ვახტანგი კი თავის „თარგმანში“ კატეგორიულად და გადაჭრით აცხადებს, რომ ის მხოლოდ სალმრთოა, სალმრთო მიჯნურობას გულისხმობს, რომ პოეტს ის „საეროდ არ უთქვამს“.

ვინ უნდა ყოფილიყო ეს რედაქტორი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ პასუხი ამაზე გაცემულია თვით გამოცემაში. აქ თავფურცელზე ვკითხულობთ: პოემა „გაიმართა გელითა გელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“. რას ნიშნავს სიტყვა „გაიმართა“? „გაიმართვა“ აღნიშნავს იმასაც, რასაც ჩვენ ახლა რედაქტირებას ვეძახით, აქედან — გამმართველი, მმართველი, ნიშნავს არა მარტო იმას, ვინც ბეჭდვითს შეცდომებს ასწორებს, კორექტორს, იმისათვის XVIII საუკუნეში სხვა სახელწოდებაც იხმარება — „პრობის მმართველი“, არამედ, უფრო ნიშანდობლივად, რედაქტორსაც. ამის საბუთს

¹ «თარგმანი» დაწერილია 1712 წლამდე, როდესაც ვახტანგი «მპყრობელი» კი არაა, არამედ «გამგებელი» — მზე ვსწერ წიგნსა ამას გამგებელი ქართლისა ვახტანგ».

² სტროფების აღმნიშვნელი ის ნუმერაცია, რომელსაც „თარგმანში“ ვპოულობთ, ეკუთვნის რედაქტორს და არა ვახტანგს. ვახტანგის ორიგინალში იმის მაგივრობას სწევდა სტროფის დასაწყისის აღნიშვნა წითელი მელნით.

გვაძლევს XVIII საუკუნეში, კერძოდ, ვახტანგის დროს, დაბეჭდილი წიგნების „ანდერძები“. 1709 წლის სახარების მეოთხე გვერდზე ვკითხულობთ: „ეს წმიდა სახარება დიდის ჭირითა ბერძენთა დაბეჭდილ სახარებათა შემოწმებითა სიტყვა და ასო მეტ-ნაკლები გავმართე“. იმავე 1709 წლის „სამოციქულოს“ უკანასკნელ ფურცელზე ნათქვამია: „ესე წმიდა სამოციქულო.. დიდის ჭირითა ბერძნულთა დაბეჭდილ [სამოციქულოთა] შემოწმებითა სიტყვა და ასო მეტ-ნაკლები გავმართე“. 1764 წლის „კურთხევეანის“ ანდერძში ვკითხულობთ: „ოდეს მეფობდა საქართველოსა შინა... მეფე ვახტანგ, დროსა მას გამართულ იყო წიგნი ესე... ბერძნულსა კურთხევეანსა ზედა და დაბეჭდილ იყოცა“; ახლა, ირაკლის დროს, შეეუდგეთ რა ამავე წიგნის ბეჭდვას, აღმოჩნდა, რომ „გარეგან ღრამატიკისა კანონთა და წესთა იყო ნაბეჭდი ჩუენი და დედანიცა“, ამისთვის... იგი „გაიმართა კანონსა ზედა ღრამატიკისასა და დაბეჭდილ იქმნა“. 1783 წლის „საღმრთო მსახურებაში“ სწერია, რომ ის „შემოწმებულ იქმნა რუსულსა საღმრთოსა მსახურებასა ზედა ღრამატიკის კანონთა ზედა გამართვითა“. „გამართვა“ ბერძნულსა და რუსულსა „წიგნსა ზედა“, აგრეთვე „გამართვა კანონსა ზედა ღრამატიკისასა“ ნიშნავს რედაქციულ მუშაობას, რედაქტირებას. პავლე დეკანოზი, რომელსაც პეტრე იბერიელის „ცხოვრება“ „გაუფრცველებია შესაველითა და სასწაულთა მიწყოებითა და ბოლოჲსა კეთილად დასრულებითა“, თავის თავს „მმართველს“ უწოდებს¹.

ამრიგად, სიტყვები — „გაიმართა კელითა კელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“ ნიშნავს: ვეფხისტყაოსნის ტექსტი გასწორდა, რედაქტირებულ იქნა მიქელის ხელით. ეს რომ ასეა, მიქელი რომ პოემის რედაქტორია, ეს დამოწმებულია პოემის ლექსად გამოთქმულ „ანდერძში“:

აწ დაიბეჭდა სტამბაში პირველ ნაწერი ხელისა...

ნალვაწი მისის (ვახტანგის) მლოცელისა, მესტამბე მიქაელისა.

ეს ნიშნავს: დაიბეჭდა სტამბურად მიქაელის ნალვაწი. სიტყვა „ნალვაწი“ ამ შემთხვევაში აღნიშნავს ნაშრომს არა შეთხზვის (მიქელი ვერ იტყოდა, რა თქმა უნდა, რომ ვეფხისტყაოსანი მისი შეთხზულია), არამედ შესწორების, რედაქტირების აზრით.

ამრიგად, ირკვევა, რომ 1712 წელს დაბეჭდილი ტექსტის რედაქცია ეკუთვნის არა განსწავლულსა და ავტორიტეტით მოსილ კულტურტრეგერს თავის დროისას ვახტანგს, არამედ მისი დროის წიგნე-

¹ Жизнь Петра Ивера, Православ. Палест. Сборник, XVI, вып. II, 1896 г., 33. 53.

ბის მმართველს, ჭერხნობით უცნობს ვილაც მიხეილს¹. ჩვენ არ გვაქვს არავითარი გარანტია იმისა, რომ მის მიერ რედაქტირებულ ტექსტში ორიგინალის აღდგენის მხრივ ყველაფერი რიგზეა. პირიქით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არ არის რიგზე, ეს გამომქლავნდა შემდეგი თაობის მეცნიერთა კვლევა-ძიებით, განსაკუთრებით კი საიუბილეო (1937, 1951, 1957 წწ.) გამოცემის ტექსტის დადგენისას.

იქნება ამ უკანასკნელ გამოცემებში იყოს აღდგენილი პოემის თავდაპირველი სახე? ცალკეული წარყვნილი სიტყვებისა და ფრაზების შესწორების მხრივ ამ გამოცემებში იმდენია გაკეთებული და ისე, რომ ბევრი რამ დასამატებელი და შესასწორებელი ახლო მომავალში მოსალოდნელი არაა. რაც შეეხება პოემის სტროფული შედგენილობის საკითხს, ეს საკითხი ამ გამოცემის შემდგომაც კიდევ სადავო და საკამათო იქნება, საანამ არ აღმოჩნდება პოემის უძველესი ხელნაწერი, რისი იმედი დაკარგული არ უნდა იყოს. ეს ბუნებრივიცაა: ერთი რომელიმე გამოცემით, რა რიგ აკადემიური არ უნდა იყოს, არც ერთი დიდი ნაწარმოების შესწავლა არ დამთავრებულა.

ნათქვამიდან ნათელია, რომ ჭერ ჩვენ კიდევ არა გვაქვს ხელში ყველაფერი ის, რაც საჭიროა რუსთველოლოგიური პრობლემების საბოლოოდ გადაწყვეტისათვის. მაგრამ ეს არ უნდა გვაშინებდეს და ხელს არ უნდა გვიშლიდეს კვლევა-ძიება განვადგინოთ და ჭეშმარიტებას თანდათან მიუხაზოვდეთ, თუგინდ საკუთარ, წინათ გამოთქმულ მოსაზრებათა რევიზიის გზით.

რუსთველოლოგიის ძირითადი პრობლემებია: 1) ტექსტის დადგენა, 2) გარკვევა იმ პირობებისა და სოციალური არისა, რომელთაც წარმოშვეს პოემა, 3) პოემის ავტორი, 4) მისი დაწერის დრო, 5) პოემის სიუჟეტი, 6) პოეტის მსოფლმხედველობა, 7) პოემის პოეტური, მხატვრული მხარე. ამათგან პოემის წარმომშობ პირობებზე აქ აღარ ვილაპარაკებთ, რადგანაც ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული ვითარება ქართული მწერლობის ე. წ. კლასიკური პერიოდისა, რომელსაც ეკუთვნის პოემა². რაც შეეხება ტექსტის დადგენის პრობლემას, აქ შეიძლება მხოლოდ აღინიშნოს ზოგად ხაზებში ის პრინციპები, რომლითაც უნდა ვხელმძღვანელობდეთ ასეთი მუშაობისას. ეს პრინციპები ჩვენ ასე გვგებატება: 1) კონტექსტი, მოთხრობის სიუჟეტურ განვითარებასთან ერთ-

¹ ამის შესახებ დაწერილებით იხ. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიის საკითხები, თსუ შრომები, X, 1939 წ., გვ. 95—100; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 16—21.

² მხედველობაშია კ. კეკელიძის ქართული ლიტ. ისტორია, II, 1958 წ., გვ. 27—41. რედ.

თად. 2) სტილი კლასიკური პერიოდისა, რომელსაც პოემა ეკუთვნის; ამ სტილის ზოგადი ხასიათი და მოხაზულობა დღეს იმდენადაა ცნობილი და გათვალისწინებული, რომ მისი გამოყენება, როგორც ტექსტის დადგენის აუცილებელი პრინციპისა, შესაძლებელია 3) ენობრივი მოვლენები; კლასიკური პერიოდის ლიტერატურული ენა საკმაოდ შესწავლილია, ასე რომ მას შეუძლია მკვლევარს ექვემოტანელი ფაქტები მისცეს პოემის ტექსტზე მუშაობისას. 4) პოეტიკა; მართალია, ვეფხისტყაოსნის პოეტიკა ჯერ სათანადოდ შესწავლილი არაა და ამ მხრივ ეს თვითონ პრობლემად გვევლინება, მაგრამ ძირითადი ტონი მისი იმდენადაა დაკვირილი, რომ ტექსტზე მუშაობისას ამ პრინციპითაც შესაძლებელია ხელმძღვანელობა. 5) ხელნაწერთა ტრადიციკა; ვისაც მეცნიერული კვლევა-ძიებისას საქმე ხელნაწერებთან ჰქონია, იმან კარგად იცის, რომ დაუშვებელია ხელნაწერის ფეტიშად და ტექსტის დადგენისას, საექვო ადგილის გარკვევისას, მთლიანად იმაზე დაყრდნობა; მაგრამ მანუსკრიპტული ტრადიციის ხელაღებით უარყოფა შეუძლებელია: ტექსტუალური მუშაობისათვის მით უფრო ხელსაყრელია, რაც მეტია ხელნაწერები, მით უმეტეს ძველი ან მათგან უშუალოდ მიმდინარე ნუსხები. 6) იდეოლოგიური ხასიათის მოსაზრებანი; უნდა გვახსოვდეს, რომ პოემის ტექსტი ხშირად იდეოლოგიური მოსაზრებით ირყვნებოდა, ამიტომ ავტორისა და მისი ეპოქის მსოფლმხედველობის გათვალისწინება უცილობელ დახმარებას გაგვიწევს ტექსტუალური მუშაობის დროს. დაწვრილებით შევჩერდებით სხვა პრობლემებზე.

1. პოემის ავტორი

თუ რამდენადაა დამუშავებული რუსთველოლოგიური პრობლემები, ყველაზე ნათლად იქიდან ჩანს, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება ნამდვილი და უტყუარი ცნობები მისი ავტორის შესახებაც კი: ვინ იყო ის შეუდარებელი მხატვარი, პოეტური სიტყვის ნამდვილი ჯადოქარი, რომელმაც წარუვალი ღირებულების ნაწარმოები დაგვიტოვა?

ჩვენში მტკიცედ აქვს ფესვები გამდგარი შეხედულებასა და რწმენას, რომ ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის შოთა რუსთაველი ან, უფრო სწორად, რუსთველი; ჯერ იჩენს თავს სახელწოდება «რუსთველი», მერე «შოთა». პირველად «რუსთველი», როგორც «ლაშაზ-ენა» მეღექსე, «ამიყი იმის თვალწარბისა, ვინ სოფელი დააშენა», მოხსენებულია XVI საუკუნის პირველ ნახევარში სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილის მიერ, რომელსაც მის მიერ გალექსილ «როსტომიანში» შეუტანია გაბაასება «ბერის რუსთველისა»

ბაგრატი მუხრანბატონთან¹. შემდეგ «რუსთველის» სახელს ვხვდებით XVII საუკუნეში უცნობი ავტორის მიერ ნათარგმნ „იოსებზილიხანი-ანში“, რომლის შესავალში ვკითხულობთ: «თუმცა ხელქმნილი რუსთველი თინათინს აქებს არ აფსა, ნესტან-დარეჯან ბროლ-ვარდსა გიშრის მანითა სარავსა»². XVII საუკუნის პირველ წლებში «რუსთველი» მოხსენებულია კახეთის მეფის დავითის (გარდ. 1602 წ.) მიერ «ქილილა და დამანას» მის მიერ თარგმნილ ნაწილში: «რუსთველი იტყვის ვითა, სხვამან სხვისა უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი»³. ამის შემდეგ, რაც დრო გადის, უფრო ხშირია «რუსთველის» ხსენება.

საიდან გაიგეს აღორძინების ხანის მწერლებმა, რომ პოემის ავტორი არის რუსთველი? ეს მათ გაიგეს, ეჭვი არაა, იმ სტროფებიდან, რომლებიც დართული ჰქონდა, როგორც პროლოგი და ეპილოგი, მათ დროს პოემას. პროლოგში ნათქვამია⁴:

დაეკ, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი (7).

მე, რუსთველი, ხელობითა, ეიქმ საქმესა, ამაღარი (8).

ეპილოგში:

ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა (1665).

ტარიელ მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშრობელსა (1669).

მართალია, პოემის ავტორი არ აღნიშნავენ, რომ მას «შოთა» ეწოდება, სამაგიეროდ ხაზგასმით ამბობს, რომ ის «რუსთველია». მაგრამ საკითხავია: მართლა პოემის ავტორის თვითმოწმობა გვაქვს აქ ჩვენ, თუ ეს სტროფებიც შემდეგში ჩამატებული-დამატებულია, ისე როგორც ბევრი სხვა რამე პოემაში? მაშასადამე, მივადექით საკითხს პროლოგისა და ეპილოგის, როგორც ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროს, შესახებ. ისინი მეცნიერულ ლიტერატურაში დიდ ექვს იწვევენ.

საქმე ისაა, რომ პროლოგ-ეპილოგის სტროფების არც რაოდენობა, არც მათი თანამიმდევრობა არსებულ ნუსხებში ერთნაირად არაა წარმოდგენილი, ამ მხრივ ისინი დიდ სხვადასხვაობას განიცდიან; ვერ შეხვდებით ორ ისეთ ხელნაწერს, რომლებიც ამ შემთხვევაში ერთმანეთს ზუსტად ემთხვეოდეს. ეს იმის მომასწავებელი უნდა იყოს, რომ ეს სტროფები არ ეკუთვნის ერთსა და იმავე მწერლის კა-

1 „როსტომიანი“, ტ. II, სტროფი 3599 — 3601.

2 გ. ჭაკობიას გამოც., სტროფი 17. შდრ. 1, 2, 8.

3 S 3177, გვ. 2.

4 სტროფები ნახვენებია ყველგან და ყოველთვის 1937 წლის საიუბილეო გამოცემის მიხედვით.

ლამს, მით უმეტეს პოემის ავტორს. ეს რომ ასეა, ჩანს იქიდან, რომ პროლოგი ყოველთვის და ყველაფერში პოემის შინაარსით არ მართლდება. ასე, მაგალითად, პროლოგში ნათქვამია, რომ მიჯნური «ხამს თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამქლავნებდეს» და «არსით უჩნდეს მიჯნურობა» (28). ამ სიტყვების ავტორს დავიწყებია, რომ პოემის მთავარი კვანძი «ხვაშიადსა» გამქლავნებაშია: ნესტანს რომ ასმათისათვის არ გაემქლავნებინა თავისი ხვაშიადი და ტარიელს ფრიდონისა და ავთანდილისათვის, ის პოემა არ გვექნებოდა, რაცა გვაქვს. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ იმის დიდი ნაწილი, რაც მიჯნურობის შესახებაა ნათქვამი პროლოგში (28 — 31), ე. წ. აღორძინების ხანის დოქტრინიორულ-მორალიზატორული სულისკვეთების ანარქული და გამომქლავნებელია.

ამით აიხსნება, რომ მკვლევართა შორისაც პროლოგ-ეპილოგის შცსახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. ვერ შეხვდებით ორ ისეთ მკვლევარს, რომელიც ერთნაირად ფიქრობდეს იმის შესახებ, თუ რამდენი ან რომელი სტროფი ეკუთვნის აქ პოემის ავტორს. აქ დიდი გასაქანი აქვს ხოლმე სუბიექტივიზმს. «ვეფხისტყაოსნის» პროლოგისა და ეპილოგის საკითხს სპეციალური გამოკვლევა უძღვნა აკად. ნ. მარმა, მაგრამ მასაც იგივე სუბიექტივიზმი ახასიათებს, როგორც იმაში გაკრტიკებული მკვლევარების პიპოთეზებს¹. ერთი სიტყვით, პროლოგსა და ეპილოგში ყველაფერი რიგზე არაა.

მაშ რა გარანტიაა, რომ «რუსთველობის» შემცველი სტროფი ნამდვილია და არა შემდეგ ჩამატებული? არავითარი, გარდა ერთი მოსაზრებისა.

ხელაღებით უარყოფა პროლოგისა მთლიანად, როგორც ამას ჩადიოდა განსვენებული დ. კარიჭაშვილი², არ შეიძლება გამართლებულ იქნას. წარმოუდგენელია, რომ პოემას რაიმე შესავალი არ ჰქონოდა და ის მის ავტორს პირდაპირ «არაბთა მეფის როსტევეანის ამბით» დაეწყო. როგორი უნდა ყოფილიყო ეს შესავალი?

საშუალო საუკუნეთა პოემების შესავალში ჩვეულებრივ შემდეგი ელემენტები იყო დაკანონებული: 1) ლეთისადმი მიმართვა, 2) პოეტის თანამედროვე მეფისა ან მეცენატის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი მოხსენიება, 3) მოკლე ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის ცნობებითან ერთად (დასახელება ავტორის, პოემის გმირისა და სხვ.),

¹ Вступительные и заключительные строфы, «Тексты и разыскания», XII, 1910 г.

² იხ. მისი მოსაზრება პოემის 1903 წლის გამოცემაში, აგრეთვე ჟურნ. „განათლებლა“, 1913 წ., VI.

4) მსჯელობა ზოგიერთ განყენებულ, თეორიულ საგანზე¹. ყოველ ექვს გარეშეა, ამგვარი ელემენტები, თითო-ორი სტროფით, ჩვენი პოემის შესავალშიც უნდა ყოფილიყო. ამის მიხედვით, «ვეფხისტყაოსნის» პროლოგი, ჩვენი შეხედულებით, შემდეგნაირად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი:

დასაწყისში — მიმართვა ღმერთსადმი (1—2 სტროფი), ამას მოჰყვებოდა აღნიშვნა თამარისა, რომლის საქებრად დაწერილია თითქოს პოემა (4, 19)², პოეტის სახელისა და მისი დამოკიდებულებისა ვილაც მეფესთან (8)³, რომლის პიროვნებას, როგორც თამარის სამეფო რეგალიების ღირსეულ მატარებელს, ხაზი გასმული აქვს მესამე სტროფში (ეპილოგის 1666 სტროფში ის უკვე დასახელებულია). აქვეა რა, რომ ამ მეფეს მისმა მკვრეტელმა უნდა შექარსავით ტყბილი ლექსები მიართვას, პოეტი გამოხატოს მას «ძალსა და შეწევნას» ჭარიელის ამბის სათქმელად (6) და გადადის მსჯელობაზე მელექსეობის შესახებ და აღნიშნავს მის სამ სახეს (12, 13, 16, 17)⁴. ეს გარემოება მას საბაბს აძლევს, მელექსეობის გარდა, ილაპარაკოს ადამიანის სხვა მოწოდებაზედაც, კერძოდ, მიჯნურობაზე (11), და აღნიშნავს მიჯნურობის ორ სახეს — მისტიკურსა და ამქვეყნიურს, გვაცნობს, რომელ მათგანს უმღერის ის თავის ნაწარმოებში (20, 21) და როგორი უნდა იყოს ნამდვილი მიჯნურობა (22—27). ყველაფერ ამას, დასასრულ, შესაძლოა, მოჰყვებოდა მეცხრე სტროფი, რომელშიაც ლაპარაკია პოემის წარმოშობის შესახებ და რომელშიაც ავტორი გამოითხოვს თავისი «ხელმქმნელისაგან» ლექსის თქმის ნებას.

ამრიგად, ჩვენი მოსაზრებით, პროლოგის შედგენილობა დაახლოებით ასეთი უნდა ყოფილიყო: 1, 2, 4, 19, 8, 3, 6, 12, 13, 15—17, 11, 20—27, 9 სტროფები. რაც შეეხება ეპილოგს, მისი ხუთი სტროფიდან ნამდვილი უნდა იყოს მხოლოდ ერთადერთი სტროფი (1666), რომელშიც პოეტის «ხელმქმნელი» მეფე დავითად არის მოხსენიებული.

¹ შტრ. აღ. ბარამიძე, ვეფხისტყაოსნის პროლოგ-ეპილოგის საკითხისათვის, ნარკვევები, I, გვ. 235—236.

² მეოთხე სტროფის შემდეგ ზედმეტად ჩანს მეხუთე სტროფი, ვინაიდან, რაღაც არაბუნებრივია ვინმეს ებრძანებინა პოეტისათვის, მით უმეტეს თვით თამარს, შეეკრათ მას მისი, თამარის, წარბი, წამწამი, თმა და ბაგე-კბილები.

³ მეშვიდე სტროფი, რომელშიც აგრეთვე მოხსენიებულია «რუსთველი», თავისი უხამსი სიტყვით «შეუშრობილი», ულაზათო კონსტრუქციით და მისი განმეორებით, რაც ნათქვამია მერვე სტროფში, თვითონ ამეღაენებს თავის სიყალბეს.

⁴ მეოთხმეტე სტროფი კლასიკური ხანისათვის უჩვეულო სიტყვით «ქართული» და იმის განმეორებით, რაც წინა, მეცამეტე, სტროფში უკვე ნათქვამია, იწვევს დაეკვივებას მისი რუსთველისადმი მიკუთვნებაში.

ამრიგად, პოემის ავტორად უნდა რუსთველი მივიჩნიოთ. პროლოგის გარდა, ამას გვაძლულებს ღრმად ფესვებგამდგარი ტრადიცია, რომელიც, ეპილოგის ერთ-ერთი სტროფის მიხედვით (1665), რომლის შესახებ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი, შედარებით ძველად მოჩანს. თუ, შედარებით უფრო ახალი ტრადიციის მიხედვით, ჩვენ ამირან-დარეჯანიანის ავტორად მოსე ხონელს ვცნობთ, თამარიანისას — ჩახრუხაძეს, ე. წ. აბდულმესიანიანისას — იოანე შავთელს, ხოლო ვისრამიანის მთარგმნელად — სარგის თმოგველს, რატომ, იმავე ტრადიციის მიხედვით, ვეფხისტყაოსნის ავტორად არ უნდა ვცნოთ რუსთველი, თუგინდ პროლოგის შესაფერისი სტროფი (8) ყალბი ალმოჩნდეს? ¹

რა ვიცი ამ რუსთველის შესახებ? საერთოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ გენიოსი პოეტის ვინაობა და ღვაწლი საუკუნეთა განმავლობაში წყვილიადს მოუცავს. აღორძინების ხანის დასაწყისამდე არსად, არც ერთ ძეგლში, მისი ზსენება არაა, არც სადმეა დამოწმებული მისი პოემა. ეს არ აიხსნება იმით, რომ პოემა და მისი ავტორი გარკვეულ წრეებში დევნის საგანი გახდნენ და ამიტომ საჭიროდ მიუჩნევიან მათი მიჩქმალვა ². დევნით, როგორც თავის ადგილას დავინახეთ, ვისრამიანიც იღვენებოდა ჩვენში, მაგრამ ამან არ დაუშალა მას დამოწმებული ყოფილიყო სხვადასხვა ლიტერატურულ ძეგლში. დევნილი, ყბადაღებული და ოდიოზური, ის, პოეტი, კამათის, ცილობის, შეჩვენებისა და წყევლა-კრულვის საგანი უნდა გამხდარიყო, მაშასადამე, უფრო მეტად უნდა აღბეჭდილიყო შესაფერ დოკუმენტებში, მაგრამ ამას ვერ ვხედავთ. განა ამ მხრივ კლასიკური პერი-

¹ ნათქვამთან დაკავშირებით ჩვენ დიდი ხანია მოვხსენით ჩვენი წინანდელი შეხედულება სარგის თმოგველის, როგორც პოემის შესაძლებელი ავტორის შესახებ (იხ. ავტორი ვეფხისტყაოსნისა და დრო მისი დაწერისა, ეურნ. მნათობი, 1931 წ., №№ 7—8 და 9—10). აღარ არის საჭირო ვილაპარაკოთ არც ს. კაკაბაძის სარგის თმოგველების (პაპა 1236—1262 და შეილიშვილი 1292—1297 წწ.) შესახებ, როგორც პოემის პროზაული ვერსიის მთარგმნელების თუ შემთხვევების (წინასიტყვაობა მისი 1914 წლის გამოცემისა და „სისტორიო მოამბე“, 1924 წ., № 1), ვინაიდან პოემის 1927 წლის გამოცემაში მან უარყო ეს მოსაზრება და პოემის პროზაული ვერსიის ავტორად წამოაყენა სარგის თმოგველი 1160—1175 წლებში, ხოლო მის გამლექსავად 1196—1197 წლებში ტრადიციული შოთა რუსთველი, რომელსაც ის ჩახრუხაძედ თვლიდა. არ ვიცი, იზიარებს თუ არა ახლა ს. კაკაბაძე ამ უკანასკნელ შეხედულებას, ყოველ შემთხვევაში, 1160—1175 წლებში არავითარი სარგის თმოგველი არ ჩანს, ვინაიდან სარგისის გვარში „თმოგველობა“ 1191 წლიდან ჩნდება (ამის შესახებ იხ. ჩვენი წერილი: „ყიდევე ვეფხისტყაოსნის გარემო“, ეურნ. მნათობი, 1927 წ., № 5—6, გვ. 167—188).

² ასე ხსნის ამ ფაქტს იე. ჯავახიშვილი წერილში: შოთა რუსთველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო (იხ. ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, გვ. 5—12).

ოდის სხვა ლიტერატურული ძეგლები უკეთეს მდგომარეობაშია? ვეფხისტყაოსნის ავტორის ხსენება კანტიკუნტად მეთხუთმეტე საუკუნიდან მაინც იწყება. მისი ხელნაწერები XVII საუკუნის დაძველებული მაინც შემონახულა, ამას ვერ ვიტყვით ამირანდარეჯანიანის, თამარიანისა და ე. წ. აბლუმესიანის შესახებ, მათი ხელნაწერები (აგრეთვე ვისრამიანისაც) XVII საუკუნის გასულზე აღინდელი არაა, არც მათი ავტორების შესახებ ვიცით მეტი, ვიდრე ვეფხისტყაოსნისა. რით ავსნათ ეს? ყოველ შემთხვევაში, ეს თხზულებები არასდროს ყოფილა დევნის საგანი! არც იმით აიხსნება აღნიშნული ფაქტი, რომ ასეთია საზოგადოდ ხვედრი უდიდესი გენიოსებისა, როგორც, მაგალითად, პომპროსი, შექსპირი და სხვ. მიზეზი ამისა არის, ერთი მხრით, დაცემა-დაკნინების პერიოდში (XIII — XV საუკ.) კლასიკური ხანის ლიტერატურული ძეგლების განადგურება და მათ შესახებ ცნობათა დაკარგვა, მეორე მხრით კი ის გარემოება, რომ ჩვენში, ჩვენდა სავალალოდ, უძველეს დროში ყოველთვის არ იწერებოდა და არ ინახებოდა ბიო-ბიბლიოგრაფიული ცნობები.

იგნორაცია იქამდე მიდის, რომ ჩვენ პოეტის სახელიც კი არ ვიცით კარგად, სახელწოდება „რუსთველი“, რომელიც ან რუსთავიდან წარმოშობილს ნიშნავს, ან რუსთავის მფლობელს, როგორც დავინახეთ, პოემის პროლოგსა და ეპილოგშია დამოწმებული. სამწუხაროდ, ამას ვერ ვიტყვით „შოთა“-ს შესახებ. მას ვერ ვხვდებით ვერც პოემაში, ვერც მასთან ქრონოლოგიურად დაახლოებულ რომელიმე ძეგლში. რამდენადაც არსებული და დღესდღეობით ცნობილი მასალები ამის დასკვნის უფლებას იძლევა, სულ პირველად ცნობა იმის შესახებ, რომ პოემის ავტორს რუსთველს შოთა ერქვა, წერილობითი სახით მოცემულია მეფე-პოეტის თეიმურაზ I-ის მიერ, რომელიც მის მიერ 1629 წელს გადმოკეთებულ იოსებზილიხანიანის შესავალში ამბობს: „ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“¹. ილ. აბულაძესა და ქრ. შარაშიძეს უპოვნიათ მეთხუთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ერთი შაირი, რომელიც შეუთხზავს გიორგი კაბადოკიელის სახელზე მისი ხატის მხლებელსა და მსახურს, დეკანოზს სვიმონ შოთაძეს, და რომელშიაც ავტორი თავისი გვარის დაწყებად თითქოს შოთა რუსთველს გულისხმობს². თუ ეს მართლა ასეა³,

¹ ილ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას გამოც., სტრ. 17.

² К вопросу об имени и родине Руставели, Сообщения АН Груз. ССР, II, № 7, 1941 г., გვ. 681—688.

³ მაგამ ეს ასე არაა, ეს ნაწარმოები XVI ს. პირველი ნახევრისაა. იხ. კ. კისრეცენიზია აღნიშნულ შრომაზე («ლიტ. ძიებანი», ტ. I, გვ. 275—277; მისივე, ვტიულები, IV, გვ. 32—34); ტ. რუხაძე, პოეტი სვიმონ დეკანოზი შოთაძე («ლიტ. ძიებანი», ტ. III, გვ. 379—381); ე. თაყაიშვილი, ჩხარის ეკლესიის სიძველენი (ასაქართ. მუზეუმის მოამბე), ტ. XV-B, გვ. 165—179).

მეთხუთმეტე საუკუნეში უკვე ყოფილა ტრადიციული ცნობა იმის შესახებ, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის სახელი იყო შოთა. საიდან გაჩნდა ასეთი ცნობა, XV საუკუნემდე ხომ ვერსად ვხვდებით იმას? ეს ცნობა უნდა მოდიოდეს ქართველთა ჯვარის მონასტრიდან პალესტინაში. საქმე ისაა, რომ ჩვენში დიდი ხნიდან არსებობდა ლეგენდა, რომ პოემის ავტორი რუსთველი იყო თამარის მეჭურჭლეთუხუცესი და რომ მან თავისი ცხოვრების უკანასკნელი წლები იერუსალიმის მახლობლად, ჯვარის მონასტერში, გაატარა. ამავდროს ჯვარის მონასტრის ქართული „სვინაჟსრის“ აღაპთა შორის იკითხება ერთი აღაპი, რომელიც მიწერილი უნდა იყოს არაუადრეს, ყოველ შემთხვევაში, XIV საუკუნისა: „ამასვე ორშაბათსა აღაპი შოთაჲსა, მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ“¹. ამგვარად, ქართულ მწიგნობრულ წრეებში შეხვედრიან ერთმანეთს ტრადიცია-ლეგენდის „მეჭურჭლეთუხუცესი რუსთველი“ და სვინაჟსრის „მეჭურჭლეთუხუცესი შოთა“, აქედან გაკეთდა დასკვნა, რომ შოთა და რუსთველი ერთი და იგივე პირია. სახელდობრ, ვეფხისტყაოსნის ავტორი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს დასკვნა, რომელსაც, პირველ ყოვლისა, თვით ჯვარის მონასტერში უნდა ეჩინა თავი, თეიმურაზმა გაიგო მასთან ძალიან დაახლოებული, ერთხელ მისი პირადი მდივნის, ნიკიფორე ან ნიკოლოზ ომანის ძე ჩოლოყაშვილისაგან, რომელიც 1614—1626 წლებში ჯვარის მონასტერში ცხოვრობდა, ხოლო 1643—1649 წლებში დასახელებული მონასტრის წინამძღვრად, „ჯუარის მამად“ იყო². ეს დასკვნა მერე, 1643 წლის მახლობლად, ნიკიფორემ გადმოიტანა ჯვარის მონასტრის სვეტზე, სადაც გამოხატულია მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი, რომელთა წინაშე მუხლი მოუყრია ერთ დიდებულ ქართველს, წარწერით: „ამისა დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან, ამინ“³. ეს წარწერა სურათის მარცხენა მხარეზეა, ხოლო მარჯვენაზე, ალბათ, ქართველის ვინაობის გასარკვევად, მიწერილია: „შოთა რუსთველი“³.

¹ აღაპი ჯუარის მონასტრისანი იერუსალიმსა შინა, გამოსცა ნ. მარმა, სპ., 1914 წ., გვ. 78. ჩვენთვის საქმის ვითარება არ იცვლება, თუ ამ მინაწერს მე-13 საუკუნეში გადმოვიტანო, როგორც ამას სჩადის ე. მეტრეველი (ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, თბ., 1956 წ., გვ. 056).

² ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიის საკითხები, თსუ შრომები, X, 1939 წ., გვ. 101—104; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 21—26.

³ А. Цагарели, Памятники грузинской старины в св. земле и на Синая, ППС, IV, вып. I, СПб, 1888 г., гв. 94—95. ეს ფაქტი აქვს მხედველობაში ტიმოთე გაბაშვილს თავის „წმიდათა ადგილთა მოხილვაში“ (ე. მეტრეველის გამოცემა, გვ. 80). სხვათაირი ინტერპრეტაცია ამ ფაქტისა, რომელიც მოცემულია ე. მეტრეველის გამოცემაში (გვ. 055—059), როგორც ობიექტურ საბუთებს მოკლებული, დამაჯერებელი არაა.

თეიმურაზის შემდეგ ამ ცნობას იმეორებენ როგორც XVII — XVIII საუკუნეების მწერლები, ისე, განსაკუთრებული კატეგორიულობით, XIX — XX საუკუნეებში. მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეთა მკვლევარებმა ისტორიულ წყაროებში დაიწყეს პოეტ შოთა რუსთველის ძებნა. გარდა დასახელებული ორი პირისა — 1) სვინაქსისის შოთა მეჭურჭლეთუხუცესისა და 2) მონასტრის სვეტზე გამოხატული შოთა რუსთველისა, პოემის ავტორად მიჩნეულია კიდევ შემდეგი შოთა:

3) შოთა ართავაჩოს-ძე, 1177 წლის აჯანყების მონაწილე და მე-თაური; პოემის ავტორად მას თვლიდა მ. ჯანაშვილი.

4) შოთა კუპრი, პერეთის ერისთავი, რუსუდან დედოფლის, ულუ-დავითისა და ნარინ-დავითის დროის პოლიტიკური მოღვაწე; ეს შოთა პოემის ავტორად მიიჩნიეს თეიმურაზ ბატონიშვილმა და პ. ინგოროყვამ.

5) მანდატურთუხუცესის ჭიაბრის სიგელზე (1184 — 1188 წწ.) ხელისმომწერი შოთა, უინვანის პატრონი, რომელსაც პ. ინგოროყვა თვლის შოთა კუპრად, ხოლო მ. ჯანაშვილი და ს. კაკაბაძე — ჭიაბრის შვილად და პოემის ავტორად.

6) ზარზმის რესტავრატორის გაბრიელ ხურსიძის მამა შოთა, შოთა ყოფილი¹, რომელსაც პოემის ავტორად თვლიდა საეგებოდ ა. ხაზანაშვილი², ხოლო დაყინებით მოქ. ნათენაძე³.

7) მთავარი შოთა, გამოხატული სოფ. აძიკვის ეკლესიის ბარელიეფზე ელიქატმონ, გამრეკელ და ავაგ ორბელიანებთან ერთად; პ. ინგოროყვას აზრით, ეს შოთა არის პერეთის მთავარი შოთა კუპრი, პოემის ავტორი, რომელიც ორბელიანთა საგვარეულოსთან ნათესაურ კავშირში ყოფილა, თითქოს სიძე მათი⁴.

როგორც ვხედავთ, არ დარჩენილა ისტორიული ძეგლებით ცნობილი არც ერთი შოთა, რომელიც ამა თუ იმ მკვლევარს პოემის ავტორად არ გამოეცხადებინოს. ეს გარემოება თავისთავად არყვეს და ძირს უთხრის ნიკიფორე ირბახის, თუ უფრო ადრინდელი დროიდან მომდინარე ცნობას. როგორ შეიძლება ჩამოთვლილ პირებში ვიცნოთ პოემის ავტორი, თუ შოთა, როგორც პოეტის სახელი, XV — XVII საუკუნეებშია გამოგონილი? თან, იყო კი რომელიმე იმათგანი იმავე დროს რუსთველი? მარტო სახელით რომ ვიხელმძღვანე-

¹ Е. Такайшвили, Археологические экскурсии, I, გვ. 37, 13—14.

² Материалы по археологии Кавказа, IV, გვ. 122.

³ გაზ. «კომუნისტი», 1937 წ., № 53; ურნ. «მნათობი», 1937 წ., № 8—9, გვ. 265—291.

⁴ «რუსთველიანა», გვ. 329 — 347. რუსთველის სახელის შოთას შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიის საკითხები, თსუ შრომები, X, გვ. 103 — 105; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 24 — 26.

ლოთ, კიდევაც რომ ნამდვილი იყოს ის, ვინ იცის, რამდენი ავტორი აღმოუჩნდება პოემას, ეს სახელი ხომ ძალიან გავრცელებული იყო საქართველოში! მაგალითად, შეიძლება პოემის ავტორად ვცნოთ ვიღაც ხურსიძე იმიტომ, რომ მას შოთა რქმევი (მე-6 მაგალითი), ან კიბარის სიგელზე, მისი ოდესღაც, გაურკვეველ დროს, ხელისმომწერი შოთა (5), ანდა იერუსალიმის სვინაქსარში არაუადრეს XVI საუკუნისა ჩაწერილი შოთა (1)? ანდა რა საბუთებით თვლის მ. ჯანაშვილი პოემის ავტორად შოთა ართავაჩოს-ძეს (3)? თამარიანში, ამბობს ის, ავტორი მისი, ჩვენი შოთა რუსთველი, მიმართავს თამარს სიტყვებით: „შენით სიცოცხლე მქონდა მჩუქარსა“, ესე იგი, შენ მე სიცოცხლე მჩუქეო. ამბობებაში მონაწილეობის მიღებისათვის შოთას მოელოდა სიკვდილით დასჯა, მაგრამ ის, ალბათ, იხსნა თამარმა, ამის გამო შოთა შეიქნა თამარის უერთგულესი, მისი ინტერესების დამცველი, მისი გულწრფელი მეზობე, და თამარიც მას მისცემდა წარჩინებას, სახელდობრ: 1185 წელს მას ჩააბარებდა რუსთავის საერისთაოს, ანდა 1191 წლიდან მისცემდა მას მოლარეთ ან მეჭურჭლეთუხუცესობას¹: მთელი ეს არგუმენტაცია უბრალო გაუგებრობაზეა აგებული. ჭერ ერთი, არსაიდან ჩანს, რომ შოთა ართავაჩოს-ძე თამარს სიკვდილისაგან დაეხსნას და მერე დაეწინაურებინოს. პირიქით, მართანე გვაუწყებს, რომ ის, როგორც აჯანყების ერთ-ერთი ინიციატორი, ცხარე ბრძოლის დროს ჩავარდნილი გიორგი მეფის ხელში, დასჯილ იქნა სხვებთან ერთად, თუ სიკვდილით არა, სხვა რაიმე სასტიკი სასჯელით. მეორე, რაც უფრო საყურადღებოა, ყველაფერი ეს აგებულია იმ მოსაზრებაზე, ვითომც თამარიანის ავტორი იყოს შოთა რუსთველი, რასაც, როგორც თავის ადგილას დავინახავთ, არავითარი საფუძველი არა აქვს.

ვერ მივიჩნევთ პოემის ავტორად ვერც მონღოლთა დროის მოღვაწე შოთა კუპრს (4, 5, 7), რომელსაც ისტორიკოსი შემდეგნაირად ახასიათებს: „არართა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებელი“². განა „არართა ნიჭთა და ზნეთა მქონებელი“ კაცს შეეძლო დაეწერა ისეთი გენიალური ნაწარმოები, რომელიც მსოფლიო მწერლობის ისტორიაშიც შედევრად შეიძლება ჩაითვალოს?

ამრიგად, რუსთველის სახელი გამოურკვეველია. თუ მას ჩვენ შოთას ვუწოდებთ, პირობით, როგორც, არც ისე ძველ, მაგრამ მაინც ტრადიციით ნაანდერძევს³.

¹ გაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 449.

² ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლისეული ვარიანტი, გვ. 605.

³ ცნობისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ ცენტრალური ანგონილანდის მცხოვრებთა ერთ-ერთ ღმერთს სახელად შოთა რქმევი (E. Фредрер, Золотая ветвь, вып. I, 1928 г., გვ. 90).

ჩვენ არც ის ვიცით, თუ სადაური იყო რუსთველი. ეს სახელი, როგორც ზემოთაც შევნიშნეთ, გვაჩვენებს, რომ ის ან წარმოშობით იყო რუსთაველიდან, ან მფლობელი იყო რუსთაველისა¹. მაგრამ რომელი რუსთაველი იგულისხმება აქ? ადგილი ასეთი სახელით არა ერთი და ორი ყოფილა და არის საქართველოში. ჩვეულებრივ, მხედველობაში იღებენ ამ შემთხვევაში ორ რუსთავეს: ერთია დაბა რუსთავეი მესხეთში, ზოლო მეორე — ქალაქი რუსთავეი თბილისის ახლოს, მის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, კახეთის განაპირას მდებარე. ეს უკანასკნელი, რომელიც ცნობილია ბოსტან-ქალაქის სახელითაც, XI—XII საუკ. მნიშვნელოვანი პუნქტი ყოფილა. ვინაიდან ძველად ჩვეულება იყო, რომ გვარი წარმოდგებოდა ხოლმე რომელიმე მნიშვნელოვანი ციხე-ქალაქისაგან, რომელთანაც დაკავშირებული იყო ესა თუ ის პირი (მაგალ., ორბელი, თმოგველი, სურამელი და სხვ.), ფიქრობენ, რუსთველი წარმომდგარია არა მესხეთის დაბა რუსთავეისაგან, რომელიც არაფრით ცნობილი არაა ჩვენს წარსულში და რომლის ზვედრითი წონა ისტორიაში მეტ საბუთს არ იძლევა პოეტის სამშობლოდ მივიჩნით ის, ვიდრე სხვა რომელიმე პუნქტი ასეთი სახელწოდებისა (თუგინდ სოფელი რუსთავეი ნიქოზის თავში, ქ. სტალინის მახლობლად), არამედ კახეთის რუსთავეისაგან. მართლაც, თეიმურაზ ბატონიშვილმა პირველმა გამოთქვა აზრი ვეფხისტყაოსნის კომენტარებში, რომ პოემის ავტორი დაბადებულია და ცხოვრობდა კახეთის რუსთავეში, სადაც ის გამგედაც იყო². თეიმურაზის აზრი გაიმეორეს მერე ს. კაკაბაძემ, იუსტ. აბულაძემ და პ. ინგოროყვამ („რუსთველიანა“). რადგანაც არავითარი პირდაპირი ცნობა ამის შესახებ არ არსებობს, პ. ინგოროყვა ამის გამართლებას ცდილობდა, სხვათა შორის, პოემაზე ქართული ენის იმ კილოს ძლიერი გავლენით, რომელიც ჰერეთში იყო გავრცელებული³, ე. წ. ჰერეთიზმებით, რომელნიც, მისი აზრით, შემონახულნი უნდა იყვნენ დღევანდელ ინგოლოურში⁴. ეს ასეც რომ იყოს, განა ის გარემოება, რომ პოემის ზოგიერთი ლექსიკური ვარიანტი დღეს საინგილოშიც გვხვდება, საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ პოემის ავტორი იყო ჰერეთის რუსთაველიდან? არ

1 სიტყვების „მე რუსთველი ხელობითა“ (8) მიხედვით, ზოგიერთს „რუსთველი“ ესმის როგორც თანამდებობა; მაგრამ თანამდებობას ერქვა არა „რუსთველი“, არამედ „რუსთავეი“. ასე, მაგალ., უცნობი ავტორის იოსებზილიხანიანში ვკითხულობთ: „ქალაქის, სოფლის რუსთავეი მოვიხმოთ თქვენსა წინარე“ (გ. ქაკობიას გამოც., სტროფი 621).

2 E. Такайшвили, Описание рукописей, II, გვ. 587.

3 რუსთველიანა, გვ. 167.

4 ამის შესახებ იხ. იუსტ. აბულაძე, მე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1923 წ., გვ. 257 — 259.

შეგვიძლია არ მოვიყვანოთ ამ შემთხვევაში მოსაზრება განსვენებულ-
 ლი მ. ჭანაშვილისა, რომელიც თვითონ ინგილო იყო და ინგილოურის
 ზედმიწევნით მცოდნე: „ჩვენ არ გვაბადია შოთას ქმნილების მეცნი-
 ერული გამოცემა, არ დაგვრჩენია თვით მისი დედანიც, რომ გავი-
 გოთ — დღევანდელი ინგილოურ-ჰერეთული რეალიები მარტო ადგი-
 ლობრივი ხასიათისა იყო ძველათაც, თუ საერთოდ მთელი საქართვე-
 ლოსათვის და, მაშასადამე, შოთასათვისაც, როგორც ყოველი ქართ-
 ველი შწერლისათვის. ინგილოებში თ ფ უ ის მაგიერ ამბობენ თუ,
 როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშიც არის, მაგრამ ვინ იტყვის, რომ თავ-
 დაპირველადაც შოთას დედანში იყო თ უ და არა თ ფ უ, რომე-
 ლიც რომელიმე გადაშწერმა, თუნდ იმავე ჰერეთელმა, არ აქცია
 „თუ“-დ?“ შრავალი ის სიტყვა, რომელიც ვეფხისტყაოსანში შენახუ-
 ლა და დღეს საინგილოშიც ინმარება, სპეციფიკურ ჰერეთიზმად
 ვერ ჩაითვლება, ვინაიდან ასეთ სიტყვებს, მ. ჭანაშვილის აზრით, ად-
 გილი აქვს სხვა ძველ ნაწარმოებშიაც, როგორც საეროში. ისე სასუ-
 ლიეროში. ასე რომ, ასკვნის მ. ჭანაშვილი, „ის მასალა, რომელსაც
 დღეს ინგილოურში ვპოვებთ, არ კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ
 ავტორი ვეფხისტყაოსნისა იყო ჰერეთელი რუსთაველი“¹.

მკვლევართა მეორე რიგი ფიქრობს, რომ პოემის ავტორი იყო
 მესხეთის რუსთავიდან. თუ მხედველობაში მივიღებთ ფოლკლორულ
 მასალასაც, რომელიც თანდათან გროვდება, მესხეთის რუსთავს უფ-
 რო მეტი მიმდევარი ჰყოლია და ჰყავს. მესხეთის რუსთავს მხარს
 უჭერს მეტად მტკიცე და პოპულარული ტრადიციები, რომელთაც
 ადგილობრივ, მესხეთში, ვპოულობთ. იქ სხვადასხვა თქმულება დარ-
 ჩენილა პოეტის სწორედ იქაური რუსთავიდან წარმოშობის შესახებ,
 იქ დღესაც უჩვენებენ შოთა რუსთაველის მთას, ციხეს და სხვ. ჩვენ
 ვფიქრობთ, რომ წყარო ტრადიციისა და საერთოდ ფოლკლორული
 მასალების ცნობისა, რომელთა მიხედვით პოეტის სამშობლოდ მეს-
 ხეთის რუსთავია მიჩნეული, იგივეა, რაც მეცნიერ-მკვლევართა შე-
 ხედულებისა, სახელდობრ, ცნობილი ტაეპი: „წერ ვინმე მესხი მე-
 ლექსე მე რუსთავისა დაბისა“. ამ ტაეპის არასწორმა წაკითხვამ და
 მასთან დაკავშირებით ყალბმა ინტერპრეტაციამ წარმოშვა ასეთი შე-
 ხედულება. საკმარისია თვალი გადავავლოთ პოემის ხელნაწერებსა
 და ბექდურ გამოცემებს, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ამ ტაეპის მეო-
 რე ნახევარი სხვადასხვანაირად წაუკითხავთ და გაუგიათ.

როგორაა საქმე ხელნაწერებში? პოემის 27 ძირითადი ხელნაწე-
 რიდან, რომელიც დღესდღეობით ცნობილია, სტროფი („გასრულდა
 მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა“), რომლის დაბოლოებას შეადგენს

¹ შოთა, ინგილოური გლოსები, ვაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 490.

დასახელებული ტაეპი, იკითხება ცამეტში (№№ 54, 461, 599, 757, 1839, 2074, 2610, 3061, 4499, 4732, 4988, 5006, ზაზასეული), შვიდს შესაფერისი ფურცელი დაჰკარგვია და არ ვიცით, იყო თუ არა იქ ეს სტროფი (G, L, N, Q, R, W, X), დანარჩენ შვიდში ის არ მოიპოვება. ცამეტი ხელნაწერიდან ზოგი კითხულობს: „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა თემისა“ (№ 599), „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთავისა თემისა“ (1839), „მე მესხმან ვინმე დავწერე იქ რუსთავისა თემისა“ (4988), „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთავლისა და მისა“ (461), „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთავისა დამისა“ (3061, ზაზასეული), „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა“ (54, 2610, 4499, 4732, 5006).

ბეჭდურ გამოცემებში კითხულობთ: „მე რუსთველისა და მისა“ (1712 წ. გამოც.), „მე რუსთველისა დაბისა“ (ბროსე, ჩუბინაშვილი), „მე რუსთავისა დაბისა“ (ქართველიშვილი), „მე რუსთველისა დამისა“ (კაკაბაძე, I; კარიჭაშვილი), „მე რუსთველი... სად ამისა“ (აბულაძე, II), „მე რუსთველი სადამი სა“ (ჯანაშვილი)¹, „მე რუსთველისად ამისა“ (ჭიჭინაძე, ინგოროყვა)². ნ. მარი ჯერ კითხულობდა „რუსთავისა დაბისა“, მერე — „რუსთავისა დამისა“.

წაკითხვისა და გაგების ასეთი სხვადასხვაობა თავისთავად დამახასიათებელი და დამაფიქრებელია. ეს წაკითხვა დალატობს ან რითმას (თემისა, დაბისა), ან ლექსიკას (დამისა?), ან ლოგიკას („რუსთველისა და მისა“, „რუსთველი... სად ამისა“, „რუსთველი სადამი სა“). ხელნაწერთა უმრავლესობისა და აზრის მიხედვით უნდა იკითხებოდეს არა „რუსთველი, რუსთველისა, რუსთავისა, რუსთავლისა“, არამედ, „რუსთველისად“, და არა „დაბისა, დამისა, თემისა, და მისა, სად ამისა, სადამი სა“, არამედ „ამისა“, ესე იგი — „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა“.

რას ნიშნავს „რუსთველისად ამისა“? პ. ინგოროყვას განმარტებით, ეს ნიშნავს: ვწერ ამას ვინმე მესხი მელექსე ამა რუსთველისად, ესე იგი რუსთველისათვის, რუსთველის თქმულის დამატებად, შესავსებად³. კ. ჭიჭინაძის აზრით, „ეს სიტყვები ნიშნავს, არც მეტი, არც ნაკლები, შემდეგს: ვწერ ვინმე მესხი მელექსე ამას რუსთველის სახელით ანუ ფსევდონიმით, თუ დღევანდელს ტერმინს ვიხმართ“⁴. არის ასეთი გაგებაც: ვწერ რუსთველის მიმართ ან მისამართით. არც ერთი მოყვანილი გაგება და ინტერპრეტაცია სწორი არაა. „რუსთ-

1 გაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 490.

2 რუსთველიანა, გვ. 88.

3 იქვე.

4 ალიტერაცია ქართულ შაირში, გვ. 19.

ველისად ამისა“ არ ნიშნავს არც „რუსთველისათვის“, „რუსთველის თქმულის დამატებასა და შევსებას“, არც „რუსთველის სახელით და ფსევდონიმით“, არც „რუსთველს მიმართ, მისამართით“. მისი აზრი ასეთია: ვწერ ამას მე მესხი ვინმე მელექსე, აი „ამ რუსთველის მსგავსად“, „ამ რუსთველის მიბაძვით“, ან „როგორც ეს რუსთველი“, ვწერ „როგორც“ და არა „ვისდამი“. ამის ნათელსაყოფად მოვიყვანთ ანალოგიებს იმავე კლასიკური პერიოდის ლიტერატურიდან. ე. წ. აბდულმესიანში ნათქვამია: „გმობს ღმერც ხალისად, ა მერცხალისად, გმატებელ მვმობარედ, იადონისად“ (7,1), ესე იგი ის, ხოტბის გმირი, მიმართავს ღმერთს ხალისიანად, როგორც მერცხალი („მერცხალი-სად“), მიმართავს ხმატებელად, როგორც იადონი („იადონისად“), მერცხლისა და იადონის მსგავსად, მერცხლისა და იადონის მიბაძვით, და არა „მერცხლისა და იადონისათვის“, მათ „დამატება-შესავსებად“, თუგინდ „მერცხალ-იადონის სახელითა და ფსევდონიმით“, თუ „მერცხლისა და იადონის მიმართ, მისამართით“. ვისრამიანში ნათქვამია: „ნუ გაჯდი უბრალოსა შეცოდებულისად“¹, ესე იგი — ნუ გახდი, ნუ შეხედავ უბრალოს, როგორც ბრალიანს, შეცოდებულს. ასეთი ფორმა თვით პოემაშიც მოიპოვება; „მუნ ეძებს, ცრემლი მტირალსა სდის ზღვათა შესართავისად“ (181), „ავთანდილ მალვით ცრემლსა სწვიმს, სდის ზღვათა შესართავისად“ (1253), ესე იგი — ცრემლი სდის მსგავსად შესართავისა, როგორც შესართავი და არა „შესართავისათვის“, „დამატება-შესავსებად შესართავისა“, ან „შესართავის სახელით და ფსევდონიმით“, ან „შესართავის მიმართ, მისამართით“. ასეთი გაგებით „მესხი ვინმე მელექსე“ სხვა პოეტია და „რუსთველი“ სხვა. პირველი, „მესხი ვინმე მელექსე“, წერს პოემის დამატება-გაგრძელებას (გმირების გარდაცვალების ამბავს), „მსგავსად რუსთველისა“, „როგორც რუსთველი“, „რუსთველის მიბაძვით“, „რუსთველისებრ“. ბესიკის შესახებ ამბობდნენ: „რუსთველისებრ“ ხმატებილობით არ აკლებდა არცერთს გვარებს“².

ასე რომ, პოემის ავტორის „მესხობას“ ნიადაგი ეკლებს. მე ამით, რასაკვირველია, იმისი თქმა არ მინდა, რომ ჩვენი პოეტი მესხეთიდან საზოგადოდ არ იყო. გამორიცხული არაა, რომ ის მართლაც მესხი იყო, შით უმეტეს, რომ მესხეთი იმ დროს ჩვენი მწერლობისა და კულტურის აკვანი იყო, მაგრამ მისი „მესხობის“ დამტკიცება მოყვანილი ადგილით არ შეიძლება, ვინაიდან ეს ადგილი გულისხმობს არა პოემის ავტორს, არამედ რუსთველის პოემის ერთ-ერთი დამატების

¹ ვისრამიანი, მეორე გამოცემა, გვ. 165.

² კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიის საკითხები, თსუ შრომები, X, გვ. 101—103; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 22—24.

ავტორს. ეს ადგილი ადასტურებს მხოლოდ იმას, რომ პოემის ავტორად რუსთველს თვლიდა ის მელექსე მესხიც, რომელსაც ეს სიტყვები ეკუთვნის.

ნ. მარს, რომელსაც, მოყვანილ სტროფზე დაყრდნობით, პოეტი მესხეთიდან გამოჰყავს, მისი „მესხობის“ დამტკიცების მიზნით, პოემაში მესხიზმების მოძებნა სურდა. ასეთ მესხიზმებად მას მიაჩნდა ნაწარმოების სომხური, სევანური და არაბულ-სპარსული სიტყვები, აგრეთვე ის პოეტურ-სტილისტიკური პარალელიზმები, რომელთაც ის მესხეთში მუსლიმანური გავლენის შედეგად აქვლიდა¹. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ე. წ. არაბულ-სპარსული ელემენტები, გამოიხატება ის ლექსიკურ მასალაში, თუ პოეტურ-სტილისტიკურ პარალელიზმებში, გვხვდება ქართული ლიტერატურის ისეთ ძეგლებშიც, რომელნიც, დანამდვილებით ვიცით, მესხეთში არ წარმოშობილან. რაც შეეხება სევანიზმებსა და არმენიზმებს, ისინი შესაძლებელია აიხსნას, თუ მათ მართლა აქეთ პოემაში ადგილი, არა იმით, რომ თხზულება დაწერილია მესხეთში, არამედ საზოგადოდ ქართულ ნიადაგზე, სხვადასხვა ლინგვისტური და კულტურული ფაქტორის ზეგავლენით. სხვა საქმე იქნებოდა, ნ. მარს პოემაში წმინდა მესხური, სპეციფიკურად მესხეთში ხმარებული სიტყვები და რეალიები რომ ეჩვენებინა, მაგრამ ამას მის შრომაში ჩვენ ვერ ვხედავთ. ამისი ჩვენება მოინდომა მოქ. ნათენაქემ ერთ-ერთ თავის მოხსენებაში. მან აღნიშნა მთელი რიგი სიტყვები, რომელნიც ვეფხისტყაოსანში იხმარებიან და რომელთაც დღეს მესხეთში ვხვდებით². მაგრამ, როგორც უკვე აღინიშნა ამ მოხსენების გამო, რა გარანტია იმისი, რომ ეს სიტყვები მაშინ სხვაგანაც არ იხმარებოდა? არამცთუ მაშინ, ისინი დღესაც თურმე ხმარებაში არიან საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

აკად. ა. ჩიქობავამ ერთ-ერთ თავის შრომაში წამოაყენა საკითხი ვეფხისტყაოსანში დიალექტიზმების შესახებ, რადგანაც, მისი სიტყვით, „დიალექტიზმების ანალიზს შეუძლია მიგვახვედროს, რომელი კუთხიდან იყო შოთა რუსთაველი“. „კვლევა-ძიების პროცესს ავტორი მიუყვანია შემდეგ დასკვნამდე: პოემაში არის აღმოსავლური (ქართლ-კახური) და დასავლური (იმერულ-გურულ-აჭარული) დიალექტიზმები, მაგრამ ეს ავტორის კი არ არის, არამედ თვით იმდროინდელი სალიტერატურო ენის კუთვნილებაა. მათი მიხედვით შეუძლებელია გარკვევა, თუ რომელი კუთხიდან უნდა ყოფილიყო ავტორი. ვეფხისტყაოსანში, უნდა ვიფიქროთ, არის ავტორის დიალექტიზ-

¹ Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустава, გვ. 442, 446, 485—487.

² იხ. უნრ. „მნათობი“, 1937 წ., № 8—9, გვ. 265—291.

მეზიცი, მაგრამ მათი გარკვევა საჭიროებს უფრო ღრმა ჩახედვას ქართული სალიტერატურო ენის სტრუქტურის ისტორიაში¹. ასე რომ, პოემის ენის მიხედვით ვერ ხერხდება რუსთველის სადაურობის გარკვევა, ამიტომ ეს საკითხიც ჯერჯერობით ღიად უნდა დარჩეს.

როდესაც ლაპარაკია პოეტის ვინაობის შესახებ, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ნ. მარის საგანგებო შეხედულებას, რომელიც მან მკვეთრად წამოაყენა 1902 წელს² და, მართალია, 1917 წელს უარყო³, გაიმეორა გარდაცვალების წინა წლებშიაც⁴. ამ შეხედულებით, პოემის ავტორი არის იგივე ჩახრუხაძე, რომელსაც თამარიანი დაუწერია, ასე რომ პოეტი არის შოთა რუსთველი ჩახრუხაძე. აღნიშნულმა შეხედულებამ ერთგვარი შთაბეჭდილება მოახდინა შემდეგში ზოგიერთ მკვლევარზე, და მას მიმდევარნი გამოუჩნდნენ. ასე, მაგალითად, ეს შეხედულება, ჩვენი პოემისა და თამარიანის ავტორთა იგივეობის შესახებ, ამის შემდეგ გაიმეორა მ. ჯანაშიელმა⁵. ს. კაკაბაძემ⁶ და იუსტ. აბულაძემ⁷ კი ვეფხისტყაოსნის ავტორად იცნეს არა ის ჩახრუხაძე, რომელმაც თამარიანი დაწერა, არამედ მისი ძმა. ამ შემთხვევაში ისინი გამოდიოდნენ თამარიანის ბოლოში მიწერილი სტროფიდან, რომელშიც დასახელებულია რამდენიმე ძმა ჩახრუხაძე: „მოხვევს, ძეთა, ჩახრუხაძეთა“. რა საბუთი ჰქონდა ნ. მარს ასეთი მტკიცებისათვის? 1) პოემის ავტორი არის მეცხი, ჩახრუხაძეც თავისთავს უწოდებს მეცხს ან მეცხსს, როდესაც ამბობს: „მაშა შეხელი ვით ვანგელობდო“ (VII, 27); 2) პოემის ავტორი ამბობს: „თამარს ვაქებდეთ მეფესა... ვთქვენს ქებანი ვისნიმე, არ ავად გამორჩეული“, და „მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა, ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა, ბროლ-ბადახშისა თლილისა, მით მიჯრით მიწყობილისა“, ანდა: „ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია“. აქედან ჩანსო, ამბობს ნ. მარი, რომ პოემის ავტორს წინათაც ჰქონია შეკვეთილი ქება თამარისა, მას წინათაც უთქვამს მისი ქებანი, ახლაც, პოემაშიც აქებს მას, ვინც წინათ უქია. სადააო, ჰკითხულობს ის, ეს,

1 „ენიშკის მრამბე“, III, 1938 წ., გვ. 209—227; იმავე ინსტიტუტის «Сборник Руставели», გვ. 205—222.

2 Древне-грузинские описцы, «Тексты и разыскания», IV.

3 Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре».

4 Die Georgische Sprache („Das Neue Russland“, Georgien, 1929).

5 ვაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 466.

6 ვეფხისტყაოსანი, ს. კაკაბაძის გამოც., 1927 წ., შესავალი წერილი, გვ. LXXV.

7 ვეფხისტყაოსანი, იუსტ. აბულაძის გამოც., 1927 წ., შესავალი წერილი, გვ. LXXVIII — LXXIX.

წინათ ნათქვამი ქებანი? უეჭველია, როგორც ეს წინათ გაკვრით მ. ბროსემაც გამოთქვა, ასეთი ქებანი ჩვენ გვაქვს ჩახრუხაძის სახელით ცნობილ თამარიანშიო. მართლაც, განაგრძობს ის, 3) ორივე ნაწარმოების სტილი, ენა თითქმის არაფრით განირჩევა ერთიმეორისაგან; ორივე ნაწარმოებში ჩვენ გვაქვს ერთი და იგივე რითმები, ეპითეტები, შედარებანი, პოეტური ფიგურები და ხელოვნური ფორმები; 4) პოემის ავტორს ჰყვარებია თამარი, მას, მისი ქებისას, მელნად უხმარია გიშრის ტბა და კალმად — ნაა რხეული. თამარიანის ავტორსაც ჰყვარებია თამარი (VII, 27 — 29; XII, 13 — 15), ისიც აქებს მის თვალებს — „მელნის ტბას“ (V, 50; XII, 8). პოემის ავტორს უთქვამს, მისი სიტყვით, „ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა, ბროლ-ბადახშისა თლილისა“. თამარიანის ავტორიც აქებს წარბთა და წამწამთ (III, 7; V, 51; IX, 8; XII, 8), ლოყებს (II, 7; V, 50; VII, 2; X, 10), თვალებს (V, 44; IX, 4), კისერს (V, 45; VII, 2) და სხვ.; 5) ორივე ნაწარმოებში გატარებულია ერთი და იგივე იდეა — ნაციონალურ-პოლიტიკური, რომ მეფის უფლება ღვთაებრივი წარმოშობისაა, თამარი არის ცხებული ღვთისა და თვით ღვთაება; ორივეში გამოხატულია ერთი და იგივე მხარე თამარის მოღვაწეობისა და ორივეში ის წარმოდგენილია ღვთის ნების აღმასრულებელ მოყმედ.

რა გვეთქმის ყოველივე ამის შესახებ? კიდევაც რომ ყველაფერი ასე იყოს, პოეტის ვინაობის გარკვევას ეს არ შეეძლება, ვინაიდან ჩახრუხაძის ვინაობაც ისეთივე საიდუმლოებითაა მოცული და საარკვევი — (ამას ქვემოთ დავინახავთ)¹ — როგორც რუსთველის. მაგრამ ასეა კი? ჭერ ერთი, მოყვანილი ანალოგიებიდან ზოგიერთი საცილობელია. სხვას რომ თავი დავანებოთ, როგორც გაირკვა, პოემის ავტორის მესხობა შერყეულია; მეორე, მსგავსება პოემისა და თამარიანისა შინაარსითა და გარეგანი ფორმით აიხსნება იმით, რომ ორივენი არიან ნაწარმოებნი ერთისა და იმავე ეპოქისა, ძეგლები ერთისა და იმავე ლიტერატურული მიმდინარეობისა და სკოლისა. ავტორი პოემისა, როგორც მისი სიუჟეტის განხილვისას დავინახავთ, არანაკლებ ნაცნობობას იჩენს სხვა ნაწარმოებთანაც, მაგრამ ამ საფუძველზე არ შეიძლება ითქვას, რომ ყველა ისინი მის კალამს ეკუთვნის; მესამე, როგორც თვით ნ. მარიც აღნიშნავს, პოემის ავტორისათვის თამარი არის „უწყალო, ვითა ჭიქია“, თამარიანის ავტორი კი ეუბნება თამარს: „ვიცი, გეწყალი“, „თვით მე გეწყალი“ (V, 1; VII, 3). პოემის ავტორი ამბობს, რომ მან წინათ თქვა „ქებანი, არ ავად გამოჩნეულნი“, თამარიანის ავტორი კი ასე მალლა არ აყენებს თავის „ქებათ“, პირიქით, ის მუდამ ჩივის, რომ მას არ ძალუძს ღირსეულად შეაქოს თამარი.

¹ იხ. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 1958, გვ. 218—226. რედ.

მ. ჭანაშვილი, რომელსაც მტკიცედ სწამს ვეფხისტყაოსნისა და თამარიანის ავტორთა იგივეობა და რომელიც თამარიანის ავტორად ჩაბრუნებებს თვლის, ამბობს: რაც შეეხება ჩაბრუნებებს, ის ვერ იქნებოდა შოთას გვარი, არამედ მხოლოდ შავთელისა¹. სადღაა ლოგიკა? მტკიცება ორი ჩაბრუნების არსებობისა „მოხევეს ძეთა ჩაბრუნებეთა“-ს მიხედვით, როგორც ამას სჩადიან ს. კაკაბაძე და იუსტ. აბულაძე, მეტი რომ არა ვთქვათ, ძალიან ძნელია. რა გარანტია იმისი, რომ თავდაპირველად იკითხებოდა „ძეთა ჩაბრუნებეთა“ და არა მხოლოდობით რიცხვში „ძესა ჩაბრუნებესა“, როგორც ნ. მარი ამბობს? აღარ ვლაპარაკობთ აქ საერთოდ ამ სტროფის შესახებ, რადგანაც მას ჩვენ განვიხილავთ თამარიანის ანალიზის დროს². თუნდაც რომ დავუშვათ ორი ჩაბრუნების არსებობა, რატომ უეჭველად ერთი ვეფხისტყაოსნის ავტორი უნდა იყოს?³

საკვირველი არ არის, რომ ასეთ პირობებში პოემის ავტორის პიროვნების გარშემო სხვადასხვა ლეგენდა შეთხზულა. ამ ლეგენდებით, პოეტს, შოთა რუსთველს, პირველდაწყებითი სწავლა-განათლება მიუღია ჯერ რუსთავის სკოლაში, მესხეთში, შემდეგ კი ტბეთის სამონასტრო სასწავლებელში. უმაღლესი განათლება მას მიუღია თითქოს ათონის მთაზე, ქართველთა მონასტერში, მერე კი ათინაში, იქაურ აკადემიაში. ლეგენდების შემქმნელთ დავიწყებით, რომ

¹ „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 466.

² იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, გვ. 218—226.

რედ.

³ თუ რამდენად ბუნდოვანია საკითხი პოემის ავტორის შესახებ, ამას, სხვათა შორის, თვალწინ გვიშლის იუსტ. აბულაძის სიტყვები: „ტექსტის კვლევა-ძიებამ ჩვენ მოგვცა საუკეთესო გასაღები იმის გამოსარკვევად, რომ ვეფხისტყაოსნის ნამდვილი და, მაშასადამე, ყველაზე სარწმუნო რედაქციის ავტორი მხოლოდობით რიცხვში როდი ყოფილა, არამედ იგი არის ორის ძველის პოეტის ნახელავი, რომელიც მესამეს, გაცილებით უფრო უგვიანესს, რომელიც, ჩვენი აზრით, XIV—XV საუკუნის შუა ცხოვრობდა, შეუკეთებია და შეუქმნია პოემა იმ სახით, როგორც ეს დაუცავს ეახტანგის რედაქციას“ (მე-12 საუკ. ქართული მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი, გვ. 192). თუ ავტორს მხედველობაში აქვს პოემის ჩანართი და შემდეგ დროში დამატებული ხანები და თავები, ცხადია, მაშინ, შეიძლება, ის იყოს ნახელავი არა ორისა და სამის, არამედ გაცილებით უფრო მეტი კალმოსნისა; ხოლო თუ ის გულისხმობს ძირითად ტექსტსა და ნაწილს, ნამდვილ ვეფხისტყაოსანს, ყოვლად შეუძლებელია იმაში ორი ავტორის ნახელავი დაინახოთ, თუგინდ იმიტომაც, რომ ის ორი მთავარი ეპიზოდისაგან შედგება: ტარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის ამბებისაგან. საქმე ისაა, რომ ეს ორი ეპიზოდი ისეა გადახლართული ერთმანეთზე, რომ მათი დაცობა, მათი ცალ-ცალკე გამოყოფა ყოველად შეუძლებელია. აქ, ვეფხისტყაოსანში, როგორც თვით იუსტ. აბულაძეც ამბობს, მკითხველის ყურადღებას იპყრობს განსაკუთრებული სიმეტრია, რომელიც დაუკლია შინაარსის ინტერესთა თანდათანობით ზრდაში. (იქვე, გვ. 52), ეს კი შეუძლებლად ხდის ორი ავტორის ნახელავის შეყოწიწებას. მით უმეტეს, რომ არც სტილი და ენა, არც ვირტუოზული ლექსი არ გააძლევს ნებას, ამ პოემაში ორი ადამიანის ნაწარმოები დაინახოთ.

ათონზე, ივერიის მონასტერში, არც უმაღლესი და არც საშუალო სასწავლებელი არ არსებობდა, სადაც ერისკაცები შესძლებდნენ სწავლის მიღებას. იქ თუ სწავლობდნენ, ბერ-მონაზვნები და მათი კანდიდატები — პრაქტიკულად, ბერ-მონაზონთა წრეში. არ არსებობდა ამ დროს არავითარი აკადემია არც ათინაში, სადაც შესაძლებელი იქნებოდა უმაღლესი სწავლის შექმნა. საზღვარგარეთიდან დაბრუნების შემდეგ, პოეტს დიდი თანამდებობა მიუღია თამარ მეფის კარზე: ერთი გადმოცემით, ის იყო მეჭურჭლეთუხუცესი მისი, მეორე გადმოცემით, რომელიც იოანე ბატონიშვილს შეუტანია თავის „კალმასობაში“, თამარმა ის „უცხოთა მხარეთა მდივნად ყო“. თავისი ცხოვრება პოეტს დაუსრულებია იერუსალიმში, ქართველთა ჭვარის მონასტერში, სადაც ის, ერთი ვერსიით, თითქოს ბერადაც კი შემდგარა. რამ გამოიწვია, ლეგენდით, მისი ბერად შედგომა? ერთი თქმულებით, რომელიც აღრიდანვე ყოფილა გავრცელებული, მას უყვარდა თამარ დედოფალი¹, რომელსაც, მიჭნურობის გრძნობით გატაცებულმა, მან ვეფხისტყაოსანი უძღვნა, და, ვინაიდან დედოფალმა მისი გრძნობები არ გაიზიარა, შეურაცხყოფილმა მგოსანმა, მთელი მაშინდელი მსოფლიოს შემოვლის შემდეგ, მონასტრის კედლებში პოვა მღვლეარე სულის სიმშვიდე. მეორე თქმულებით კი მგოსანი ერთ ქალს შეყვარებია, მაგრამ მას თანაგრძნობა ვერ დაუმსახურებია და პოეტს ცოლად სხვა ქალი შეურთავს. მისთვის ცოლს უღალატნია, მსახურ ზანგზე გაუცვლია. როცა მგოსანი ამაში დარწმუნებულა, მას მოუკლავს როგორც ცოლი, ისე ზანგი და აგრეთვე მის მიერ დაწუნებული ქალი, რომელმაც მას სინამდვილე დაანახვა; ამის შემდეგ პოეტი ბერად შემდგარა. ასეთია ეს პოეტური ლეგენდები, რომელთა რიცხვს დღესაც კი ავსებს ხალხი, და არა მარტო ხალხი, არამედ ზოგიერთი მკვლევარი „მეცნიერული“ ბიოგრაფიის სახით.

ამრიგად, მასალებისა და ცნობების დღევანდელ მდგომარეობაში, რუსთველის ვინაობის გარკვევა შეუძლებელია, ასე რომ, თუ ძველ ელადაში შვიდი ქალაქი ეცილებოდა ერთიმეორეს დიდი პომეროსის სამშობლოდ სახელწოდების პატივს, ჩვენი ქვეყნის იმდროინდელ „შვიდთა სამეფოთა“ ფარგლებში დღესაც შესაძლებელია ასეთი

¹ ყველაზე ადრე ამ თქმულებას ლიტერატურული გამოვლენა უპოვნია სერაპიონ სოკრატის ძე საბაშვილის თხზულებაში „გაბაასება რუსთველისა, ბაგრატიისა და სერაპიონისა“, რომელშიც რუსთველი ამბობს: „აშიცი ვარ თვალწარბისა, ვინ სოფელი დააშვენა“. მეჩვიდმეტე საუკუნის პირველი ნახევარში, როგორც თეიმურაზის იოსებზილიხანის წინასიტყვაობიდან ჩანს, უკვე განმტკიცებული ყოფილა თქმულება, რომ შოთა რუსთველს „სწუევდა სახმილი უშრეტე პირგზისა თამარ მეფისა“, ასე რომ „მიჭნური მიჭნურთ საქებრად დაქდა გლახ ერემლთა დენითა“ (ა. ბარამიძისა და გ. ჭაკობიას გამოც., სტრ. 19 და 20).

ცილობა და კამათი რუსთველის გამო. ერთადერთ ხელმოსაკიდ დეტალს მისი ცხოვრებიდან, ვფიქრობთ, უნდა იძლეოდეს პროლოგის შემდეგი სიტყვები: „მე, რუსთველი, ხელობითა, ვიქმ საქმესა, ამაღარი, ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ეხელობ, მისთვის მკვდარი“. აქ გასარკვევია ორი რამ: ა) „ხელობითა“ თუ „ველობითა“, ბ) რას ნიშნავს „ამაღარი“? სიტყვები — „ხელობითა“, „ველობა“ გამომცემელთა და მკვლევართ ესმით როგორც „გიჟობით“, „ვეგიჟობ“, ესე იგი: მე, რუსთველი, გაგიჟებული, გაშმაგებული, გახელებული ვიქმ საქმეს იმისას, ვისთვისაც გახელებული, გაგიჟებული ვარო. რუსთველი, ლექსისა და სიტყვის შეუღარებელი ვირტუოზი, ერთსა და იმავე ადგილას ერთისა და იმავე მნიშვნელობის სიტყვას არ იმეორებს, ამიტომ პირველ შემთხვევაში (ხელობითა) ლაპარაკი უნდა იყოს არა „ხელობაზე“ — გიჟობაზე, არამედ „ველობაზე“, მოხელეობა-თანამდებობაზე; მეორე შემთხვევაში კი (ეხელობ) ლაპარაკია „ხელობაზე“ ან გიჟობაზე.

რატაა ამაღარი? 1712 წლის გამოცემა, ბროსე, ქართულიშვილი, კარიკაშვილი, იუსტ. აბულაძე, კაკაბაძე, ჯანაშვილი აქ კითხულობენ ერთ სიტყვას „ამაღარი“, რაც თითქოს ნიშნავს — ამისათვის, ამიტომ, აშნაირი, ასეთი¹. ნ. მარი კითხულობს „ამაღარი“ და გულისხმობს — ამის ღარი, ამის მსგავსი („Вступит. и заключ. строчки“). ამ სიტყვის ამგვარი წაკითხვა, ქართული ენის თვალსაზრისით, გაუმართლებელი და მიუღებელია. აქ ჩვენ უნდა გვეჩინდეს არა ორი („ამაღარი“ და „ამაღარი“), არამედ ერთი სიტყვა, მაგრამ არა „ამაღარი“, არამედ შემდეგში გადამწერთა მიერ წარყვნილი და დამახინჯებული „ალამღარი“, რაც მედროშეს, მეზაირაღეს ნიშნავს². ასეთი ინტერპრეტაციის შემდეგ პროლოგის ზემომოყვანილი სიტყვები შემდეგნაირად უნდა გავიგოთ: ვიქმ საქმეს (იგულისხმება პოემის დაწერა) მე, რუსთველი, რომელიც ხელობით ან თანამდებობით ვარ აღამღარი, ესე იგი მედროშე, მეზაირაღე იმისა, ვისაც მორჩილობს ჯარი სპათა და ვისთვისაც გაგიჟებული ვარო. ასეთი გაგების ნიადაგზე, ყოველ ექვს გარეშე, აღმოცენებული გადმოცემა, რომელსაც თავი უჩინია არჩილ მეფის „თეიმურაზიანში“ და რომელიც

¹ იუსტ. აბულაძემ პოემის მეორე გამოცემაში ეს სიტყვა ორად გაყო: „ამაღარი“, იმავე მნიშვნელობის დატოვებით. მ. ჯანაშვილის აზრით, „ამაღარი“ თითქოს წარმოებულია ისე, როგორც სპარსული ჰამა-სალა („ამასალა“ ნიშნავს, ამბობს ის, საყოველწლო ჯამაგირს, შემოსავალს), და ნიშნავს „მოლარეობას, სახელმწიფოს ყოველი შემოსავლის შქონებლობას“ (გაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 499).

² ქ. კაკაბაძე, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა და დრო მისი დაწერისა, ჟურნ. „მნათობი“, 1931 წ., № 7 — 8, გვ. 155 — 156.

გვაცნობს, რომ შოთა რუსთველი იყო სამხედრო პირი და თანამონაწილე თამარ მეფის ომებისაო.

საბოლოო ანგარიშში პოემის ავტორის შესახებ შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგი: 1) ის იყო რუსთველი და 2) სამხედრო პირი — მედროშე ან მებაირაღე რომელიღაც მეფისა. ამის თქმის ნებას იძლევა თვით ავტორი, მისი პოემის პროლოგის მიხედვით, სხვა ყველაფერი იმის შესახებ არის ნაყოფი შედარებით ადრინდელი თუ მოგვიანო გადმოცემისა.

დასასრულ, ორიოდ სიტყვა რუსთველის ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ რუსთველს, ვეფხისტყაოსნის გარდა, სხვა თხზულებებიც ჰქონდა, როგორც, მაგალითად, თამარიანი, იოსებ მშვენიერისა და თამარის ისტორია. რასაკვირველია, არაფრის თქმა იმის საწინააღმდეგოდ არ შეიძლება, რომ ამ უდიდეს გენიოს პოეტს სხვა ნაწარმოებიც ჰქონდა, თუმცა ის გარემოება, რომ მისი სახით ჩვენ დიდი მასშტაბის პოეტთან გვაქვს საქმე, აუცილებლად არ გულისხმობს, რომ მას ასეთი ნაწარმოებები უთუოდ ჰქონდა. ჩვენამდე ამის შესახებ არ შენახულა არავითარი პირდაპირი ცნობა, ამიტომ საჭიროა განვიხილოთ ის მოსაზრებანი, რომლითაც ამ შეხედულებას ასაბუთებენ.

რუსთველს რომ თამარიანიც ეკუთვნის, ამ აზრის დასაბუთება მოინდომა პირველად აკად ნ. მარმა, რომლის შეხედულებით ჩახრუხაძე, თამარიანის ავტორი, და შოთა რუსთველი ერთი და იგივე პირია. ამის შესახებ ჩვენ უკვე ვგვქონდა ზემოთ ლაპარაკი, ამიტომ ხელმეორედ ამ საკითხს არ დავებრუნდებით, შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ ნ. მარის მიერ მოყვანილი საბუთებით ეს მოსაზრება ვერ მართლდება.

მეორე თხზულება, რომელსაც რუსთველს მიაწერენ, არის თურმე „ქებანი“. ამ შეხედულებას იცავს პ. ინგოროყვა¹. ამ მოსაზრების გამოსავალ წერტილად აღებულია პროლოგის შემდეგი ადგილი: „ვთქვენი ქებანი ვისნი მე, არ ავად გამორჩეული“. „ვთქვენი“ წარსული დროის ზმნაა და, მაშასადამე, უჩვენებს, რომ პოეტს, სანამ ის ვეფხისტყაოსანს დაწერდა, უთქვამს, დაუწერია რაღაც „ქებანი“, რომელიც ისეთივე ეპიკური ხასიათის ნაწარმოები იყო, როგორც ვეფხისტყაოსანიო. ეს რომ ასეა, ამას, თურმე, ადასტურებს პროლოგის ის ტაეპი, რომელშიც ნათქვამია: „მას ვაქებ, ვინცა მიქია“, ესე იგი — მე, პოეტი, ამ პოემაშიც იმას ვაქებ, ვინც

¹ რუსთველიანა, გვ. 283 — 295; მისივე, ვეფხისტყაოსნის საიუბილეო გამოცემის შესავალი წერილი, გვ. XXII — XXV; მისივე, რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, „რუსთველის კრებული“, გვ. 12 — 13.

წინათაც მიქია. მაშასადამე, მას წინათაც დაუწერია „ქებაო“. ჩვენ არ შევჩერდებით იმაზე, რომ ეს ადგილი უნდა იკითხებოდეს არა ტრადიციული, წარყვნილი სახით, არამედ, როგორც აკად. ნ. მარმა ნათელჰუო — „ვინ ცამ იქია“. არ შევჩერდებით არც იმაზე, რომ წინადადებაში „ვთქვენი ქებანი“ ნ. მარი და სხვა მკვლევარები ხედავენ თამარიანის ოდებს. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ სტროფის ინტერპრეტაცია არ არის სწორი: ავტორი აქ, შესავალში, ლაპარაკობს იმავე ვეფხისტყაოსანზე, ის მას გულისხმობს უკვე დაწერილად, ნათქვამად (გამორიცხული არაა, რომ მას ეს შესავალი დაეწერა, მართლაც, პოემის დამთავრების შემდეგ, როგორც ეს ხშირად ხდება ხოლმე). მაშასადამე, მისი აზრი ასეთი იქნება: თამარი იმის ღირსია, რომ მას ყველა ვაქებდეთ; მე უკვე ვთქვი, დავწერე მისი ქება ვეფხისტყაოსანში, მელნად გიშრის ტბა, თამარის თვალები, ვიხმარე, კალმად ნაი რხეული — მისი ლერწამივით ტანი. ვინც ამ ქებას, ვეფხისტყაოსანს, მოისმენს, მისი გული ლახვრით განიგმირება.

მესამე თხზულება, რომელიც, იმავე პ. ინგოროყვას აზრით, რუსთველს დაუწერია, არის რომანი იოსებ მშვენიერი სა¹. ამის დამამტკიცებელ საბუთს მკვლევარი პოულობს XVII საუკუნეში უცნობი პოეტის შიერ გადმოთარგმნილ იოსებზილიხანიანში. აქ შესავალში ვკითხულობთ:

აწ, რუსთველო, ვეთხოვები, რომე მომცი ნება თქმისა.
 არ გასწყრე და არ ამიკლო, თხოვნა მე მაქვს ამ პოქმისა, —
 რომე გადრე უკადრობა დაჯრა თქვენის ნასაქმისა;
 თქვენე იცით, სხევე არგებს, დასნეულდეს რა, აქიმსა.

მკვლევარს ეს ადგილი ასე ესმის: რუსთველს დაუწერია რომანი იოსებ მშვენიერისა, რომელიც XVI საუკუნეში „დასნეულებული“, ნაწყვეტად, არასრულად, ნაგლეჯ-ნაგლეჯად ყოფილა. ამიტომ ამ საუკუნეში უცნობ პოეტს განუზრახავს ამ რომანის სპარსული ენიდან (ჯამის რედაქციით) სრულად გადმოღება. ის ამისათვის ნებართვას ითხოვს რუსთველისაგან და თან ბოდიშს იხდის, რომ გაბედა „დაჯრა მისი ნასაქმისა“, ესე იგი ლექსად თქმა მისი, რუსთველის, ნასაქმის ან თხზულების, იგულისხმება, იოსებ მშვენიერის რომანი. მე ამას ის მახედვინებსო, ამბობს თითქოს პოეტი, რომ თქვენი, რუსთველის, დიდი აქიმის, ესე იგი პოეტის, ნასაქმი დასნეულებულია, ნაწილ-ნაწილ, დაგლეჯილი სახით არის, ამიტომ მე, შედარებით უფრო ნაკლები აქიმი, ესე იგი პოეტი, ჩემს მოვალე-

¹ იხ. ვეფხისტყაოსნის საიუბილეო გამოცემის შესავალი წერილი, გვ. XX — XXII; მისივე, რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, „რუსთველის კრებული“, გვ. 13 — 19.

ობად ვთვლი „გარგოთ“ რამე, იგულისხმება — აღვადგინო მთლიანი სახით თქვენი ნასაქმიო. შეუძლებელია ასეთი ინტერპრეტაციის გაზიარება. ჯერ ერთი, უცნობ პოეტს უნდა „დაჯრა“, პ. ინგოროყვას აზრით, ლექსად თქმა, არა რუსთველის „ნასაქმისა“, არამედ სპარსული პოეტის ჯამისა, მაშასადამე, ბოდიში რუსთველის წინაშე სულ უადგილოა. მეორე, „დაჯრა“ ვერაა სწორად გაგებული. ჯერ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: შეუძლებელი არაა, რომ „დაჯრა“ არის შეცდომით გადმოცემული ხელნაწერში „დადრა“, დადარება, დამსგავსება (ვიკადრე მე დადარება თქვენი ნასაქმისა, მიბაძვა მისი), ეს სიტყვა კონტექსტით უფრო მოსალოდნელია, ვიდრე „დაჯრა“. მაგრამ ვთქვათ. რომ მართლა „დაჯრა“-სთან გვაქვს საქმე. „დაჯრა“ არ ნიშნავს ლექსად თქმას, „დაჯრა“ ცოცხალ ლაპარაკში შეიცავს „მეჩხერის“, ესე იგი, ერთიმეორისაგან დაშორებულის, საწინააღმდეგო აზრს, ის ნიშნავს რამდენიმე საგნის ერთიმეორესთან ძალიან ახლოს, მკვრივად ყოფნას. ასეთი გაგებით უცნობი პოეტის სიტყვებში შემდეგი აზრი უნდა დავინახოთ: მაპატიე, რომ მე ვიკადრე, გაგებდე, როგორც პოეტმა, თქვენს ნასაქმთან ახლოს მისვლა, მისთვის ჩემი ნაშრომის გვერდში ამოყენება. თქვენი ნასაქმის მიბაძვა, მისი მაგალითად აღება მე იმიტომ გადავწყვიტე, რომ მე, როგორც პოეტი, თქვენთან შედარებით, ვარ სნეული, სუსტი, უძლური, ამიტომ თქვენ, დიდ აქიმს — პოეტს, შეგიძლიათ „მარგოთ“ რამე, დამეხმაროთ, მასწავლოთ ლექსის თქმა, მიხელმძღვანელოთ. ასე რომ, რომანი იოსებ შშვენიერისა ამ გაგებით საესებით მოხსნილია, როგორც რუსთველის თხზულება.

მეოთხე თხზულება, რომელიც რუსთველს მიეწერება, არის „ცხოვრება მეფისა თამარისა“. ასეთ თხზულებას მას მიაკუთვნებს ცნობილი ანტონ კათოლიკოსი თავის „ღრამმატიკაში“, სადაც „რჩეულ-ნიტყუაობისა და ტკბილმეტყუელების“ ნიმუშად მთელი ციტატი მოჰყავს რუსთველის დასახელებული თხზულებიდან. ამ ციტატის მიხედვით, პროფ. ილ. აბულაძე, რომელმაც პირველმა შენიშნა ანტონის ეს ცნობა და გამოაქვეყნა კიდევაც¹, სამართლიანად ასკვნის, რომ ანტონი ამ შემთხვევაში რუსთველს მიაწერს თამარის იმ ისტორიას, რომელიც აკად. ივ. ჯავახიშვილმა აღმოაჩინა² და რომელიც „თამარის მეორე ისტორიის“ სახელითაა ცნობილი. ანტონი საერთოდ მა-

¹ ცნობა შოთა რუსთველის ისტორიული თხზულების შესახებ, „ენიმკის მოამბე“, III, გვ. 201—207; იგივე რუსულად: „Сборник Пуставели“, გვ. 161—171.

² ახლად აღმოჩენილი ქართლის ცხოვრება და თამარ მეფის მეორე. აქამდე უცნობი, ისტორიკოსის თხზულება, „თბილ. უნივ. მოამბე“, III, 1923 წ., გვ. 86 — 216.

ღალი შეხედულების იყო რუსთველზე, მის ნიჭზე, ერუდიციაზე¹,
კერძოდ „ვეფხისტყაოსანზედაც; კრძალულება და თაყვანისცემა მისი
ამ თხზულებისადმი იქამდე მიდიოდა, რომ „ღრამმატიკაში“ მას მა-
გალითადაც კი მოჰყავს ასეთი წინადადება: „ენება მას გალობად შა-
ირნი შოთასნი“². ამიტომ სავსებით მოსალოდნელი იყო მისგან რუს-
თველის დამოწმება, თუ ის დარწმუნებული იყო, რომ დასახელებუ-

1 „შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყუარე ფრიად, ფილოსოფოსი, მეტყუელო
სპარსთა ენისა თუ სამ სწადოდა, ღვთისმეტყუელიცა მაღალი, უცხო, საკვირველ
პოეტისკოს მესტიხე“ — ამბობს ის, და თუ ამას უმატებ: „მაგრამ ამაოდ დაშურა,
საწუბ არს ესე“, ეს „გაწეკება“ და გაციტვა კი არ არის, არამედ ისეთივე გუ-
ლისტიკივლი, რომელსაც იჩენენ, მაგალითად, ფეშანგი ფაშვიბერტყაძე და თეიმურაზ
II, როდესაც რუსთველს უსაყვედურებენ, რომ ის „დაშურა“, თავისი ნიჭი
და ენერჯია მოანდომა ფანტასტიკური, არარსებული პირობის (ვეფხისტყაოსნის
პერსონაჟები) ქებას და არა ისტორიულის, ნამდვილისას. ანტონი იოსებ თბილელის
შესახებაც კი ამბობს, რომ ის, როგორც ავტორი დიდმოურავიანისა, „დაშურა
აპოთათისო“, ის ასეთ შემთხვევაში ესარჩლება სარწმუნოებრივ-რელიგიურ თე-
მატიკას. საყვედურის თქმა არამტყუ სხვებისადმი, არამედ თავის თავისადმი, საეკ-
ლესიო ლექსების მაგიერ საეროს თქმისათვის, ტრაფარეტული ამბავია აღორძინების
ხანაში. იოსებ თბილელი და მამუკა ბარათაშვილი პრინციპულად უარპყოფდნენ
საერო პოეზიას, მაგრამ ამ გარემოებამ მათ ხელი არ შეუშალა თავიანთი შემოქ-
მელებითა პრაქტიკა ამ პოეზიისათვის შეეწირათ.

2 1885 წ. გამოც., გვ. 241. ამასთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, დროა გადაიხი-
ნო საკითხი იმ ბრალდების შესახებ, რომელსაც ანტონს უყენებენ, ვითომც მან
დასწვა, თუ მტკვარში ჩაყარა, 1712 წელს დაბეჭდილი ცალკე ვეფხისტყაოსნისა.
ანტონი, რომელიც ასეთი მაღალი შეხედულების იყო რუსთველზე, რომელიც ევ-
როპის ცივილიზაციის შემოტანისათვის იმასაც კი არ მოერიდა, რომ მართლმადი-
ლებლობისათვის ელატნა და კათოლიკოსობა და სამშობლო (ერთხნობით მაინც)
დაეკარგა, ასეთი აღაზიანი ამგვარ ბარბაროსობასა და ველურობას ვერ გამოიჩენ-
და. რომ ვეფხისტყაოსანს სდევნიდნენ, ის რომ, შესაძლოა, დასწვეს კიდევაც. ეს
მოსალოდნელია და დამოწმებულიც არის, მაგრამ რატომ მაინცდამაინც ეს ამბავი
ამ დროს 1712 წელს დაბეჭდილ ცალკეს დაეპართა და არა ხელნაწერებს მასობ-
რივად? ვფიქრობთ, ასეთი რამ მოხდა ეკონომიურ ნიადაგზე იმ პირობით, რო-
მელნიც წიგნების, კერძოდ, ვეფხისტყაოსნის გადაწერით ცხოვრების სახსარს პო-
ულობდნენ. დაბეჭდილმა წიგნმა მათ ლუკმაზური გამოაყენა. ეს რომ ასეა, და-
მომწმებულია თვით 1712 წლის გამოცემის შესავალში, რომელშიც ნათქვამია: „ამ
ბეჭდვამ ახლა მის გამო გაცუდნა ყოველნი მჩმახელნი“, ეს იგი წიგნის დაბეჭდ-
ვამ ცუდი გახადა, უხმარყო „მჩმახელთა“ ანუ გადამწერთა საქმიანობა. ამ შე-
მთხვევაში გამოერდა ის, რასაც ადგილი ჰქონდა ევროპაში, როდესაც მუშები ქარ-
ხანა-ფაბრიკებში მანქანებს ანადგურებდნენ. შემდეგ ეს ფაქტი მიაწერეს ანტონს
შურითა და მტრობით (რომ მას შურითა და მტრობით უმასპინძლებოდნენ თანა-
მედროენი, ამის შესახებ ის თითქმის ყველა თავის შრომაში ლაპარაკობს). პირ-
ველი ასეთი ვერსიის შემქმნელი, შეიძლება, უკანასკნელი მეფე, გიორგიც, იყო,
რომელიც „სიყრმიდანვე არ სწყალობდა ანტონს, და ვითარცა კაცსა პაპისაგან მი-
სისა თეიმურაზისა შეძლებულსა, მოიხსენებდა არა კეთილად“ (პ. იოსელიანი,
ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, 1936 წ., გვ. 181).

ლი შრომა მართლა მას ეკუთვნის. მაგრამ საკითხიც სწორედ ეს არის: მართლა მას ეკუთვნის დასახელებული „ისტორია“? აკად. ივ. ჯავახიშვილი, ჰიპოთეზის მსგავსად, ამ თხზულებას ბასილ ენოსმოძღვარს მიაწერს, რადგანაც აქ ნათქვამია, რომ ის ჯვარი, რომლის სამთხვევად მეომარნი მიდიოდნენ, „ერთითა გელითა თამარს ეპყრა, ხოლო ერთითა ეზოსმოძღუარსა ბასილს“¹. ამის მიხედვით ბასილის ავტორობაზე ლაპარაკი, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია, — ამ საბუთით თვით თამარიც ხომ შეიძლება ავტორად იქნეს აღიარებული, ასე რომ, ავტორის ძიებაში, შეიძლება რუსთველიც იქნეს დასახელებული. მაგრამ იძლევა თუ არა ამის საშუალებას თხზულების შინაარსი? აკად. ივ. ჯავახიშვილმა თხზულების ანალიზით ნათელჰყო შემდეგი: ის ზომარ მოქმედებათა მიმდინარეობას არ გვისურათებს, მისი ავტორი არც სამეფო დარბაზობის აღწერილობით ყოფილა დაინტერესებული, ის არც მმართველთა უმადლეს წრეს უნდა ჰკუთვნებოდა, მას აინტერესებს თამარის ცხოვრების ისეთი დეტალები, თუ სად და როგორ ლოცულობდა, როცა ჯარს საომრად ისტუმრებდა ხოლმე, ვის ექირა ჯვარი, როცა მეომარნი მას ემთხვეოდნენ, საგანგებოდ აქებს სასულიერო პირებს (ანტონ ჰყონდიდელი), ძალიან უხვად სარგებლობს საღმრთო წერილის ციტატებით; მას მსოფლიო ისტორიიდან მოყვანილი შედარებანი ცოტა აქვს და არც ერთი სპარსულ-არაბული მხატვრული მწერლობიდან ამოღებული მაგალითი არ მოეპოვება, ის უმთავრესად საღმრთო წერილსა და ბერძნული ქამთა-აღმწერლობის ძეგლებში ნაკითხ ადამიანად გვეჩვენება და მაჰმადიანური მხატვრული თუ ისტორიული მწერლობის ნაკითხობა არ ემჩნევა². ამას ჩვენ დაუფმატებთ, რომ ამ თხზულებაში მეტი ყურადღება აქვს მიქცეული თამარის აღზრდა-ცხოვრებასა და ღვთისნიერობას, მის დროს ჩვენი ქვეყნის სარწმუნოებრივ-ეკლესიურ მდგომარეობასა და ზნეობრივ დონეს. ერთი სიტყვით, ყველა ნიშნით, ჩვენ საქმე გვაქვს თამარის ხსენების დღეს (მისი კულტის შექმნის შემდეგ) საეკლესიო სვინაქსარულ საკითხავთან. ამ მიზნისათვის თამარის პირველი ისტორია არ გამოდგებოდა არც მოცულობით, არც შინაარსით და არც მიზანდასახულობით, ეს მეორე ისტორია კი თითქოს ზედგამოჭრილია. ძალიან საეჭვოა, რომ რუსთველს დაეწერა ამგვარი შინაარსის, ხასიათისა და მიზანდასახულობის თხზულება. ანტონის ცნობა სწორედ რაღაც გაუგებრობაზეა აგებული, ამიტომ ეს საკითხი უნდა მოიხსნას და სხვა გზები გამოიძებნოს ამ საისტორიო თხზულების ნამდვილი ავტორის აღმოსაჩენად.

¹ თბილისის უნივერსიტეტის შოამბე, III, გვ. 208.

² იქვე, გვ. 207—213.

ამრიგად, დღეს ჩვენ არ მოგვეპოვება ურყევი საბუთი იმისა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორისაგან სხვა რომელიმე ნაწარმოები შემონახულიყოს ჩვენამდე. მაგრამ, თუ მხედველობაში გვექნება, რასაკვირველია, ვეფხისტყაოსნის გათვალისწინებით, მისი განათლების, პირველ რიგში ლიტერატურულს, დიაპაზონი, შეუძლებლად არ გვეჩვენება, რომ მას მართლაც დაეწეროს სხვა რამეც.

როგორც უნდა იყოს, როდესაც ჩვენ პოემის ავტორის შესახებ ვლაპარაკობთ, საჭიროა თვალი მიმოვაგლოთ მისი ლიტერატურული განათლების მაჩვენებლებს. რუსთველის ლიტერატურული განათლების დიაპაზონი იმდენად ფართოა, რამდენადაც მაღალი იყო ე. წ. კლასიკური ეპოქის ქართული ინტელიგენტური საზოგადოებრიობის გონებრივი და ესთეტიკური განვითარების დონე. მისთვის, პოეტისთვის, არაა უცხო დასავლეთის, რომაულ-ბიზანტიური, სამყარო, განსაკუთრებით კი აღმოსავლური, არაბულ-ირანული. ის დიდი მცოდნეა თავისი ქვეყნის ლიტერატურისა, სასულიერო და საეროსი. ის შეუდარებელი მცოდნეა ამავე დროს აღმოსავლური, ირანული მხატვრული ლიტერატურისაც. იმას უკითხავს ეს ლიტერატურა და საჭირო შემთხვევაში აღუბეჭდავს კიდევაც თავის პოეზიაში მასთან ნაცნობობის კვალი. ეს ბუნებრივია: რუსთველი ვერ იქნებოდა მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტი, საკუთარ ნაჭუჭში რომ ჩამწყვდეულიყო და ზურგი შეექცია თავისი მშობლიური და სხვა მეზობელი ქვეყნების საყოველთაოდ ცნობილი ლიტერატურული ტრადიციებისათვის.

შემდეგი ანალიზი გვაჩვენებს, თუ რამდენად იცნობდა ის როგორც აღმოსავლურს, ისე ქართულ ლიტერატურას.

I. ჩვენი პოემის ავტორი ზედმიწევნით იცნობს ვისრამიანს, რაც იქიდან ჩანს, რომ ის არაერთხელ პირდაპირ იმოწმებს მას; მაგალითად: „იგი ჭირი არ უნახავს არც რამინს და არცა ვისსა“, რა ჭირიც ავთანდილს გადახდა ტარიელის ძებნისას; „ფატმანს ჰკლვიდა უმისობა, რამინისა ვითა ვისსა“, „ნუ ეჭვ მიჯნურად მათებრსა, ნუცა თუ რამინს და ვისსა“. ვისრამიანი ჩვენს ავტორს უნდა ეკითხოთ არა მარტო ქართულად, არამედ სპარსულადაც, ვინაიდან ზოგიერთი ადგილი იქიდან მას ისე კი არ მოჰყავს, როგორც ქართულს თარგმანშია, არამედ როგორც სპარსულშია; მაგალითად, ერთს ადგილას ავტორი ამბობს: „რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მკეცი მოვიდიან, მისვე ვმისა სიტკობსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან“. ვისრამიანში ქართულად შესაფერისი ადგილი ასე იკითხება: „რამინ თუით ეგზომ კარგი მეჩანგე იყო, რომელ, რა რამინ ჩანგი აილის და ცემა დაუწყის, სიამოვნითა ფრინველთაცა სულნი დაილიან“ (გვ. 121)¹.

¹ მეორე გამოცემით.

აქ რამინის სიმღერის სიტყვობას ფრინველნი განიცდიან, ვეფხის-ტყაოსანში კი ავთანდილის სიმღერას განიცდიან ქვანი, ასეა გაღმაცემული ეს ადგილი სპარსულ ვისრამიანშიც: „როდესაც დროგამოშვებით რამინი ჩანგზე სიმღერას დაიწყებდა, წყლის ზედაპირზე ქვები ამოდებოდა“¹.

მსგავსება ვეფხისტყაოსანსა და ვისრამიანს შორს ჩანს სიუჟეტში, შინაარსის ზოგიერთ დეტალში და გარეგან ფორმაში. სიუჟეტის მხრივ ჩვენს წინ არის: 1) ვისი, რომელიც იმდენად მშვენიერია, რომ „მზესა და მას შუა საცილობელი შეექმნა, თუ რომელ რომელიაო“ (გვ. 12), ისე, როგორც თინათინ „სოფლისა მნათი მნათობი, მზისათა დასთა დასული“, რომლისაგან „მზე საწუნარია“ და რომელიც „მზესა სწუნობდა“. 2) რამინი ისეთივე ლამაზი, ლალი, ახოვანი, მოასპარეზე და მონადირეა, როგორც არიან ავთანდილი და ტარიელი. რამინსა და ვისის აერთებს ისეთივე მწვავე, თავდავიწყებული და უსაზღვრო სიყვარული, როგორც თინათინსა და ავთანდილს, ნესტანსა და ტარიელს. მართალია, ზნეობრივი ღირებულებით და სიფაქიზით მათი სიყვარული განირჩევა ვეფხისტყაოსანში დახატული სიყვარულისაგან, მაგრამ ინტენსივობით ის მაგალითი გამხდარა ჩვენი პოეტისათვის, რომელიც მას, როგორც დავინახეთ, შესადარებლად იყენებს ხოლმე. რამინსა და ვისის ჰყოფს მეტად დიდი დაბრკოლება: ვისი იმყოფება შაჰინ-შაჰის ზნეობრივს ტყვეობაში, როგორც ცოლი მისი, ის იმყოფება ფიზიკურ ტყვეობაშიც: შაჰი მას ამწყვედევს აშქაფთიღვენის ციხეში „ეგზომ მაღალსა მთასა ზედა, რომელ თავი ცამდი იყო“ (გვ. 132), ხუთი კარი დაკეტა და ურიცხვი მცველები დააყენა. ამ დაბრკოლებას რამინი გადალახავს როგორც თავისი მამაცობითა და მოხერხებით, ისე მეგობრების რჩევით, დახმარებით და თანაგრძნობით, და ვისის უერთდება ხოლმე როგორც სპორადულად, ისე საბოლოოდ და სამუდამოდ შაჰის სიკვდილის შემდეგ. მამასადამე, სიუჟეტის მხრივ ანალოგია ამ ორ ნაწარმოებთა შორის თვალსაჩინო და ცხადია.

შინაარსის დეტალების მხრივ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი:

1. ვისი და რამინი „ერთსა ქუეყანასა შიგან (ხუზისტანს) იზრდებოდეს, ვითა ერთსა ბაღსა შიგან ორნი ყუავილნი“ (გვ. 8); „რამინ სიყმაწუილითგან მიჯნური იყო ვისისი: ოდეს ორნივე ხუზისტანს იზრდებოდეს ძიძისასა, მაშინ ყმაწუილსავე შეჰყვარებოდა ვისი, მაგრა ვერ გამოეცხადა და გულსა შინა ჰქონდა“ (გვ. 30—31). ამნაირადვე ავთანდილი იზრდებოდა როსტევანის სახლში თინათინთან ერთად და „გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად“; ერთად იზრდებოდნენ პატარაობიდანვე ტარიელი და ნესტან-დარეჯანიც.

¹ Н. М а р р, Грузинская поэма «Витязь в барской шкуре», гв. 420—421.

2. როდესაც რამინი მიჰყვებოდა მოტაცებული ვისის კუბოს, „ანაზღად ღმრთისა განგებისაგან ადგა დიდი ქარი და მოჰგლიჯა კუბოსა სახურავი ფარდაგი. თუ სთქუა, ღრუბლისაგან ელვა გამოჩნდა, ანუ ანაზღად მზე ამოვიდა: გამოჩნდა ვისის პირი; და მისის გამოჩენისაგან დატყუევდა რამინის გული. თუ სთქუა, გრძნეულმან მოწამლა რამინი, რომელ ერთითა ნახვითა სული წაულო“. ის მაშინვე ცხენიდან ჩამოვარდა და მიწაზე იდგა დიდხანს, პირი გაუყვითლდა; ყველანი, დიდებულნი და მოყმენი, ხოჯები, რომელნიც კუბოს მიჰყვებოდნენ, გარს შემოეხვივნენ, სტიროდნენ, სურნელს უკმევდნენ და ვარდის წყალს ასხამდნენ, მერე კაცთა სირცხვილით კვნესა დაიწყო, ენის ხმარების ძალა მიეცა, ცხენზე შეჯდა და გაუმჯობესება დაეტყო (გვ. 39 — 40). მსგავსი ეპიზოდი გვხვდება ეფთხისტყაოსანშიც: ტარელმა შემთხვევით დაინახა ნესტანის სახე, როდესაც კარის ფარდაგი ასწია ასმათმა: იმწამსვე ის დაბნდა და უსულოდ დაეცა მიწაზე, გადაიტანეს უგრძნობლად სასახლეში, იქ მას შემოეხვივნენ ყველანი, მეფე-დედოფალი, დიდებულნი, მუყრნი და მულიმნი, სტიროდნენ, ულოცავდნენ, წყალს ასხამდნენ. სამი დღე უსულოდ იდგა, მერე ცოტათი გონებას მოვიდა, შეშინდა, — „აქა ყოფნა გამამყლავნებსო“, შემოიკრიფა ძალ-ღონე და მოითხოვა ცხენზე შეჯდომა, რამაც გაუმჯობესება შეიტანა მის მდგომარეობაში.

3. ვისრამიანში ნათქვამია, რომ მიჯნურობის ხის ნაყოფია „ველად გაქრა და გახელება“ (გვ. 39); პოემაში ნათქვამია:

თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად;
 არ მარტო უნდა გაჭრილი ცრემლისა სისხლსა ფერებად?
 გაქრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!
 ასრეა ესე სოფელი, შესჭერი კელა შეჭერებად! (784).

ძართლაც, რამინი გახელებული და გაჭრილია: „არა ჰქონდის მოსვენება არც დღისით და არცა ღამით; ვითა ხელი, ცურვიდის; ვითა კანჯარი და ვითა ველური თხა, კაცთა ფრთხებოდის... სადაცა წალკოტსა შიგან ვარდსა ჰპოვის, მისისა პირისა მიმსგავსებისათვის მას კოცნიდის... ეგზომისა სისხლისა ცრემლითა ტიროდის, რომელ მუჯლთამდის ტალახსა შიგან ჩაეფლის. მისსა თუალსა დღე ნათელი ბნელად იყვის... მიჯნურობისაგან და ჰირისაგან სულნი ბაგეჰდის მოსვლოდეს და მიწყით თავისა სიცოცხლისა და მოყურისაგან იმედგადაწყუეტილი იყვის... მეტისა გოდებისაგან დამთურალთა და ხელთაებრ უცნობო. იყვის“ (გვ. 52 — 59). გაჭრილი და გახელებულია აგრეთვე შობად შაჰიც: ის ვისის საძებრად წავიდა, თან წაიღო და წაიტანა ერთი ხმალი და ერთი ცხენი, რომელნიც ყველაფერს ერჩია. „ქუეყანათა შიგან მარტო იარებოდა... მოიარა ყოველი პირი მიწისა:

ოჯერი და შენი, ზღუა და ჯმელი... ვისის ნიშანსა და ამბავს იკითხავ-
და. ვერცა თუით მიხუდა და ვერცაა მისი ნიშანი სხუაგან ესმა.
ზოგჯერ არნისაებრ მათა და კლდეთა ზედა იარებოდეს, ზოგჯერ
ლომისაებრ ლერწამთა და ტევრთა შიგან იარებოდის, ზოგჯერ გარე-
თხისაებრ მინდორთა შიგან იყვის, ზოგჯერ გუელისაებრ ჯურელთა
შიგან იყვის. არ დარჩა ადგილი, სადაცა არ ეძებნა. ხუთსა თუესა,
ვითა ხელი და მტერიანი, ცურვიდა ვისის გზათა უკანა. ზოგჯერ სი-
ცხითა მისპირდის, ზოგჯერ სიცივითა თავუწევეარ იქმნის“ (გვ. 113).
ამგვარ სურათს ჩვენს პოემაშიც ვპოულობთ: გაქრილი ტარიელი, თა-
ვისი ცხენისა და ხმლის ამარა, მუდამ მტირალი, ადამიანებისაგან კი-
დეგანქმნილი, მხეცებთან ერთად ტყეში, გამოქვაბულში და შამხნარ-
ში მოხეტიალე და მცხოვრები, შველისა და დახმარების იმედდაკარ-
გული, რომელიც მზადაა ვეფხს სახე დაუკოცნოს, რადგანაც ის მას
სატრფოს მოაგონებს. აქ ზომ მსგავსი სურათია ტარიელისა და აუ-
თანდლისაგან ნესტანის ძებნისა ხმელეთსა და ზღვაში, მინდორსა და
ტყეში, უდაბნოსა და ხვრელში, სურათი, ასეთი ფერადებით გადაშ-
ლილი ნიჭიერი პოეტის მიერ!

4. ვისისა და რამინს შუამავლად და დამხმარედა ჰყავთ ძიძა, რო-
მელსაც მათ გაანდევს თავისი საიდუმლო; შადლიერმა რამინმა მას
შესთავაზა უთვალავი თვალმარგალიტი და ძვირფასეულობა, რომელ-
თაგან ძიძამ „ერთი ბეჭედი აიღო იადგრად და სხუა არა დაიჭირა“
(გვ. 79). ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანსაც აერთებს ანმათი, მათი მუ-
საიდუმლე; ტარიელი გვიამბობს, რომ —

ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯამითა;

მან მითხრა: „არა, არ მინდა, ვარ გამამღარი აპითა“.

ერთი აიღო ბეჭედი, მართ აწონილი დრამითა:

„ესე კმა ნიშნად, საესე ვარ სხვად ხელის შესაბამითა“. (385)

5. რამინისა და ვისის გამეფების შემდეგ სპარსეთში დამყარდა
სრული ბედნიერება; „რაცა ქუეყანანი აოჯრებულნი იყვნეს, მისითა
ბრძანებითა აშენდეს. ათასი ქალაქი უფრო ააშენა და სოფელი. გარ-
ნალამცა ავისამოქმედნი ამოსწყუილნა და დაცოცნა... და დასცალა
ქუეყანა ავისამოქმედთა და გზისმლეწელთაგან. ეგზომი ოქრო და სა-
ქონელი გასცა, რომელ ძუირთა სახელი ამოჰკოცა. ყოველსა ქუეყანა-
სა დაავიწყდა პირველი ჰირი და უსამართლობა, ყოველნი გალხინ-
ანდეს, მიხრელნი გამდიდრდეს, ცხუარნი მგელთა თანა იოვდეს“
(გვ. 321). ასე იქცეოდნენ ვეფხისტყაოსნის სამნი გმირნი მეფენი:

ყოვლთა სწორად წყალობასა, ვითა თოვლსა, მოათოვდეს;

ობოლ-ქერიანი დაამდიდრნეს და გლახანი არ ითხოვდეს;

ავის მქნელნი დაამინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,

შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს. (1664)

6. ვისრამიანი იწყება ასე: „იყო დიდი და მაღალი სულტანი ტულ-ლურბეგ ქვეყანასა ხორასნისასა და აღრაბადანისა, ლაშქარმრავალი, მოვლენილი, მორკმული და აღსრულებული ყოველსა სპარსეთსა ზედა“ (გვ. 3). გამეფებული რამინი აღწევს ღმერთს აღთქმას, რომ იგი იქნება „მოსამართლე, მდაბალი, ღმრთის მოშიში, მართლის მეტყუელი, სიმართლის მძებნელი, გლახაკთა დაუჭირველი და მოწყალე“ (გვ. 319). მოვიგონოთ ვეფხისტყაოსნის შემდეგი სიტყვები:

იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მოწყალე, მორკმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კვლა მოუბარი წყლიანი. (32)

7. რამინი ჩადიოდა ხოლმე შაჰინ-შაჰის ბაღში, იქ ტიროდა, ტრიალებდა, თვითეულ ხეს იხდიდა მოწმედ თვისი გრძნობისა; იქვე ხვდებოდა ის ძიძას, გებულობდა მისგან ვისის ამბავს და მოლაპარაკებას აწარმოებდა მასთან (გვ. 52—53 და სხვ.). ტარიელიც შედის ხოლმე ფარსადანის ბაღში და იქ ნახულობს ნესტანისაგან გამოგზავნილ ასმათს, აქ ეხვეწება ის — მომიტანე ხოლმე ამბავი და წერილი ნესტანისაო.

8. ვისიმ აღინას ხელით რამინს, შეათე წერილთან ერთად, გაუგზავნა თავისი პერანგი და თავსაბურავი; „რა რამინ ვისის ნიშანი დაინახა, ვითა ცხროიანი ათრთოლდა, დაბნდა, ცნობათა შიჰნდა, წიგნი კელთავან დავარდა. მერმე, რა გუნებად მოვიდა, წიგნს წაკითხვა დაუწყო... ზოგჯერ პირსა დაიდვის და ზოგჯერ მკერდსა“ (გვ. 243). ნესტან-დარეჯანიც ტარიელს ქაჭეთის ციხიდან წერილთან ერთად უგზავნის „რიდეთა ნაკვეთს“, ტარიელიც ნესტანის წერილს „იდებს თვალეზე“, ხოლო ქაჭეთიდან მოწერილი „პირსა დაიდვა“.

9. ნესტან-დარეჯანის წყრომითი ბაასი ტარიელთან იმის გამო, რომ უკანასკნელი დაესწრო თათბირს, რომელზედაც გადაწყდა ნესტანისათვის საქმროდ ხეარაზშმას შეილის მოყვანა, მოგვაგონებს ვისისა და რამინის წყრომით გაყრას (გვ. 178), აგრეთვე რამინისა და მისი ცოლის გულიც შორის მომხდარ სცენას, როდესაც გულიმ გაიგო, რომ რამინს ვისისთან განუზრახავს დაბრუნება.

10. ფრიდონის გეგმა ქაჭეთის ციხეში შესვლისა თოქზე, ვით მუშაითი, მოგვაგონებს რამინის ნამოქმედარს, რომელიც თოქზე შევიდა აშქაფთიდევნის ციხეში (გვ. 141—2).

11. რამინმა რომ მოაბადის სასახლე და ციხე აიღო, ყოველგვარი თვალი, მარგალიტი, ოქრო და სტავრა აჰკიდა აქლემებს, ჯორებს, სპილოებს და ისე გამოიტანა იქიდან; დააცარიელა საჭურჭლე ისე, რომ ერთი სტავრა და ერთი დრაკანი იქ აღარ დაუტოვებია; ვისი ჩას-

ვა თვალითა და მარგალიტითა კუბოსა და გამოიყვანა იქიდან (გვ. 315). ტარიელმა და მისმა მეგობრებმა ქაჩეთის ციხე რომ აიღეს,

მოკრიფეს ჭორი, აქლემი, რაცა ვით პოვეს მალები;
სამიათასა აჰკიდეს მარგალიტი და თვალები,
თვალი ყველაი დათლილი, იავუნდი და ლალები,
იგი მზე შესეეს კუბოსა, არს მათგან განაყრალები. (1426)

12. გამეფების შემდეგ რამინმა „სამადლობელად გლახაკთა ზედა ვასცა“ (გვ. 319) და ყველა თავისი დამხმარენი, მეგობარნი და კეთილისმყოფელნი დაასაჩუქრა: „ტაბრისტანი უბოძა ბასანელსა როჰამს, რე ქალაქი ბეჰროზს, გურგანი აღინას, ამირსპასალარობა ვიროს და მსახურთუხუცესობა შეროს; თუითო ქუეყანა თუითოსა აზნაურსა მისცა და თუითო ქალაქი თუითოსა ყმასა“, (320), მერე წავიდა ხეარასნისაკენ, ყველა მას გზაზე ეგებებოდა, თვალსა და მარგალიტს ასხამდა და ყოველი ენა მას აქებდა. მარავს შესრულს ქორწილი გადაუხადეს; „მუტრიზნი მათს ქებას დამღეროდენ, აქმევდენ აღვასა და ამბარსა, აყრიდენ ყოველგნით ოქროსა და ვეცხლსა, თუალსა და მარგალიტსა“ (გვ. 320). მადლიერმა ტარიელმაც ყველა მისი კეთილისმყოფელი დიდად დაასაჩუქრა: „გლახათათვის საბოძვარსა საჭურჭლესა ერთგან ჰყრიდეს“, ზღვათა მეფეს უძღვნა სრულიად ქაჯთა სამეფო, ფატმანს — ქალაქიდან წამოღებული საჭურჭლე, ფრიდონს — ყველა ის საჭურჭლე, რაც მან დევებს წაართვა ქვაბებში, ასმათს — ინდოეთის მეშვიდედი ნაწილი; მერე, ინდოეთს გამობრუნებულნი, ისინი დიდი ამბით მიიღეს, დასვეს ტახტზე და ქორწილი გადაუხადეს.

13. მოაბად შაჰმა რამინი აბანოში გაგზავნა და მერე იქ გაუგზავნა სხვადასხვაგვარი მდიდარი ტანისამოსი (გვ. 297), ასე დაემართა ავთანდილსაც:

გათენდა, ბანად წავიდა მზე, სოფელს შუქ-ნაიღები;
ღიაცმან უძღვნა მრავალი კაბა, ყაბაჩა, რიღები,
მრავალი ფერი სურნელი, ტურფა პერანგი, წმიღები:
„რაც გეწადოსო, ჩაიციე, მე ნურას ნუ შერიღები“. (1255)

14. რამინი სწორუპოვარი მომღერალი და დაჰკვრელია ჩანგზე; ჩანგით ერთობა ავთანდილი, აგრეთვე სხვა პირებიც ვეფხისტყაოსანში.

როდესაც გარეგანი ფორმის მხრივ ვადარებთ ვეფხისტყაოსანსა და ვისრამიანს, ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას:

1. ვეფხისტყაოსანი, ისე როგორც ვისრამიანი, დაყოფილია თავებად და ამბებებად.

2. ვეფხისტყაოსანში ძალიან ხშირად, თითქმის ყოველ ნაბიჯზე,

ვხვდებით სენტენციებსა და აფორიზმებს, ისე, როგორც ვისრამიანში ჰუქუმათს, შეგონებასა და არაკს; რაც უფრო მნიშვნელოვანია, სენტენცია-აფორიზმები ამ ორი თხზულებისა დიდად წააგავს ერთიმეორეს, რაც შემდეგიდანაც ჩანს:

ვეფხისტყაოსანი:

ვისრამიანი:

ა) კაცსა მიჰხედეს საწადელი, რა ეძებდეს, უნდა პოვნა, მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა.
(211)

ბ) არას გარგებს სიმძიმელი, უსარგებლო ცრემლთა დენა.
(795)

გ) სპა-ჰამა — დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?! რასაცა გასცემ, შენია; რაც არა, დაქარგულია!
(50)

დ) ვის არ უნახვან პატიუნი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან? არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუყრებიან?
(877)

ვარდსა ჰკითხეს: „ეგზომ ტურთა რამან შეგქმნა ტანად, პირად? მივირის, რად ხარ ეკლიანი? პოვნა შენი რად არს ჭირად?“
(878)

რათგან ვარდი ამას იტყვის, უსულო და უსასაკო, მაშა ლბნსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო?
(879)

ასეთია გული ადამის ტომთა, რომელ გარდასრულისა ჭირისა ლხინსა შიგან დამვიწყებელია.
(166)

უსარგებლოა ცუდი დაღრეჯა.
(156)

გაიხარენ, სუი და ჰამე, გაეც, რომელ სახელი დაგრჩეს. (421)

ვინცა ვარდსა დასთესავს და მოჰყრებს, ხელსა ეკალაოცა დაე-სობის (170). შენ, გულო, მეწალკოტესა არა უარე ხარ, არცა იგი, შენი საგონებელი, ვარდისა ხესა უარეა; მას ჰხედავ თუ: რა დაჰკოს, რაზომსა ჭირსა ნახავს მოკრეფაჰდინ (215). საწუთროსა რასლონჯერცა გამოსცდი, მიწყით ასრეა, რომელ ლხინი მისი უჭიროდ არ იქმნების. ვარდი მისი ეკლიანია და ლხინი ჭირიანი, მიჯნურობა ფათერაკია და სარგებელი. მისი ზიანია. (314)

- ე) განგებასა ვერვინ შესცვლის, არსაქმნელი არ იქმნების. (190) ღმრთისა განგებასა ნუვინ ეკლავების, ამით რომელ მოწევნადსა ვერვინ შეაქცევს (46). ღმრთისა განგებასა ვერსით აპკლები და რაცა ეტლსა გიწერია, მას ვერ დაეცნებო. (28)
- ვ) მიჯნური მტერთაცა შეებრალეების. (249) სჯობს თუ ყოველსა კაცსა მიჯნური ებრალებოდეს (41). მიჯნურსა ტირილი გამოაცხადებს და ავად მოუხდების, ცხადსა მიჯნურსა ღია ფათერაკი სდევს. (69)
- ზ) გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი. (901) ღონითა... ჭურელთაგან გუელსა გამოიყვანებენ, შელოცვითა დაამშვიდებენ. (59)
- ც) მიჯნურმა მიჯნურობა „არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვათა უწუნობდეს“. (11) არ უნდა მიჯნურსა კაცსა ყვედრება. (32)
- თ) კარგი საქმე კაცსა ზედა აზომ თურე არ წახდების. (432) დასტურობით იცოდე, კარგისა ქმნა არ წაცდების. (260) კარგისა მოქმედობა კაცისა ესრე არ წაცდების. (320)
- ი) სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა. (799) კაცისათვის უკეთესი საქმე არის სახელისა ძებნა. (47) ¹

3. ვეფხისტყაოსანში გვხვდება ისეთი პოეტური ფიგურები და შედარებანი, როგორც ვისრამიანში, მაგალითად:

- რა უამეა პირის-პირ საყვარელისა კვრეტისა. (484) რა უამეა მოყუარეთა ერთგან შეყრასა. (238)
- ამოა კვრეტა ტურფისა, სიახლე საყვარელისა. (121)
- მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან, მსგავსად დიჯლისა დენისად. (832) დიჯლისა ოდენი წყალი ეგრეცა გარდმოვიდის შენთა თვალთაგან. (217)

¹ ეს სენტენცია-აფორიზმები იხ. ი. აბულაძის შრომაში: XII ს. ქართული საერო მწერლობა და რუსთაელის ვეფხისტყაოსანი, გვ. 45 — 50.

დიჯლადცა კმარის, მას რომე
თვალთაგან ცრემლი სდენია.
(850)

ამგვარი შედარება ვისრამიან-
ში მეტად ხშირია.

ვერ გარდვიხდი ცრემლთა მისთა,
ჯეონიცა თვალთა მდინდეს.
(749)

განმეორებულია ვისრამიანში აგრეთვე ასეთი შედარებაც: „მას თეთრსა ყელსა ეხვიენეს გრძლად თმანი არ-უქშირონი“. (123)

4. არის დიდი მსგავსება ფრაზეოლოგიასა და ლექსიკაშიც, მაგრამ მათი აღნიშვნა შორს წაგვიყვანდა.

როგორც ვხედავთ, ვეფხისტყაოსანში ჩანს, რომ მისი ავტორი ზედმიწევნით იცნობს ვისრამიანს.

II. მეორე პოეტი, რომელსაც უცილობლივ იცნობს რუსთველი, არის ნიზამი განჯელი, რომლის თხზულებებს ის თუ ქართულად არა, სპარსულად მაინც გაიცნობდა.

ნიზამის თხზულებათაგან ჩვენი პოეტი უდავოდ იცნობს ლეილ-მაჯნუნს. პირველ ყოვლისა, პოემის შესავალში ყველა ის ელემენტი გვაქვს, რასაც ლეილმაჯნუნის შესავალში ეპოულობთ (რასაკვირველია, არა ისე ვრცლად, როგორც უკანასკნელში): მიმართვა ღმერთსადმი, სიტყვის ჩამოგდება მეფეზე, აღნიშვნა თავის სახელოსა, მსჯელობა მელექსეობასა და მიჯნურობაზე. შინაარსის მხრივ ამ ორ პოემას შემდეგი საერთო ხაზები ახასიათებს.

1. ყაისის მამა, უნარიანი, ღირსეული, კმაყოფილი, ღარიბთ მოწყალე, ძლიერი და ქებული, როგორც ხალიფა, ავსილი ბედით, როგორც სავსე ნაჭუჭი გულით, შეწუხებული იყო იმით, რომ მას ვაჟი არ ჰყავდა. ამას ეხმაურება აღწერილობა როსტევან მეფისა (32), რომელსაც აწუხებდა ის, რომ მას „ძე არ უსვა“. (33)

2. სილამაზე და მოხდენილობა ლეილისა და მაჯნუნისა, ერთი მხრივ, თინათინ-ნესტანისა და ავთანდილ-ტარიელისა, მეორე მხრივ, მოხაზულია ორივე პოეტის მიერ ზოგადად მსგავსი სიტყვებით, მეტაფორებითა და გამოთქმებით.

3. მიჯნურობის გრძნობა ლეილისა და მაჯნუნის გულში იღვიძებს მათი ერთად აღზრდის დროს ბავშვობაში; მსგავსად ამისა, ერთად იზრდებიან ბავშვობაში თინათინ-ავთანდილი და ნესტან-ტარიელი, მათ გულშიაც ადრინდნვე იჩენს თავს სიყვარულის გრძნობა.

4. ლეილი მშობლებს კარავში ჰყავთ, უცხო თვალისაგან დაფარული, ნესტანიც შვიდი წლიდან ცხოვრობს მისთვის საგანგებოდ აგებული სასახლეში ისე, რომ მას „ვერვინ ხედავდა“. (331)

5. სულიერი ტანჯვა-ვაება ყაისისა და ტარიელისა ერთნაირია; ისინი მივიდნენ გონების დაკარგვამდე, ასე რომ „მაჯნუნი — მიჯნური“ (სიყვარულით გახელებული) მათი საერთო სახელია. სიყვარული მათთვის შეუწელებელი ტანჯვა და ცრემლთა ღვრაა; ცხოვრება მათი წვალებაა, ის მათ არ სწყალობს. მაჯნუნი „ვარდის მოუკრებლად ეკლით დაქრილია“, „ვარდი უეკლოდ ვის მოუკრებია“ — რუსთველის სიტყვით. ისინი არ ელიან ამქვეყნად შეერთებას თავიანთ სატრფოსთან, ამიტომ ოცნებობენ სიკვდილზე, რათა „აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შეიყარნენ“.

6. სიყვარულის ცეცხლში ჩაყრილი ყაისი და ტარიელი გაიჭრებიან უდაბნოში და იქ „მხეცთა თანა იარებიან მარტო, ტევრად“.

7. უდაბნოში მჯანუნი მადის მისი მამა და ემუდარება მას, დაბრუნდეს სახლში, მსგავსადვე ავთანდილი მოძებნის გამოქვაბულიდან უდაბნოში გავარდნილ ტარიელს და ეხვეწება დაბრუნდეს შინ, გამოქვაბულში; ერთიცა და მეორეც უარზე არიან. ხასიათი და ტონი ხვეწნა-მუდარისა, აგრეთვე მოტივი უარისა, ორივე პოეტს თითქმის ერთნაირად წარმოუდგენია.

8. მაჯნუნიცა და ტარიელიც განსაკუთრებული სიმპათიით არიან მხეცებისადმი, რომელთა სამყაროში მათ უხდებათ ცხოვრება; მხეცი მათ აგონებს მათს სატრფოს, ტარიელს — ვეფხი, მაჯნუნს — შველი და ირემი, რომელთა თვალი მას სატრფოს თვალს მოაგონებდა.

9. ერთმანეთს წააგავს ზოგიერთი მოტივით მიწერ-მოწერა ლეილსა და მაჯნუნს შორის, ერთი მხრით, ტარიელსა და ნესტანს შორის, მეორე მხრით, სალას სახლში, რომელსაც ის ძალად შიათხოვეს, ლეილი ნამდვილ ტყვედა გრძნობს თავს და იტანჯება, მიჯნურის სიშორის გამო. ნესტან-დარეჯანიც ასევე გრძნობს თავს ქაჯეთის ციხეში, როსანზე დაწინდული და ტარიელს მოშორებულს. ერთნაირად ეპყრობიან მიჯნურები საყვარლის წერილებს. ტარიელმა ნესტანის წერილი „თვალთა ზედა“ დაიდვა, მეორეჯერ, ქაჯეთის ციხიდან წერილი „პირსა ზედა“ დაიდვა და გრძნობა დაკარგა; ასე მოსდით ლეილსა და მაჯნუნსაც.

10. ერთნაირად აგვიწერენ პოეტები ქალის უარყოფითი ხასიათის ზოგიერთ თვისებას; ორივეს შეხედულებით ქალი დაუნდობელია, იქამდის, რომ, რუსთველის სიტყვით, „დაიცა სამალავი არაჰსთანა არ ეთხრობის“, რადგანაც, უმატებს ნიზამი, „მათ ცბიერი და საძაგელი ენა აქეთ“.

11. ნიზამის ნოფალი, ეს უებრო რაინდი, მთლიანად ეწირება მსხვერპლად თავისი მეგობრის, მაჯნუნის, ინტერესებს; ის თავგამოდებით ეძებს და ცდილობს შეაერთოს მისთვის დაკარგულ ლეილთან.

ამისათვის ებრძვის ყოველგვარ დაბრკოლებას. ვის არ მოაგონდება ამ შეთხვევაში ტარიელისათვის თავდადებული ავთანდილი?

ასეთია, ზოგადად, სიუჟეტურ-ფაბულური ელემენტები, რომელნიც ეკვს არ სტოვებენ, რომ რუსთველი ნიზამის ლეილმაჯუნიაანს იცნობდა¹.

ამ ნაცნობობას არანაკლებ ამქლავნებს შემდეგი აფორიზმები:

ა) უნდა გაშლილი იყოს ფართოდ სიტყვათა ველი,
რომ ზედ მხედარმა მოიპოვოს დიდი სახელი (ნიზამი).

მოიგონეთ აქ რუსთველის ცხენის გამომცდელი „შარა გრძელი“ და „გრძელთა ლექსთა თქმა“. (13)

- ბ) შაპი ის არის, ვინც საუნჯეს მთლიანად გასცემს. (ნიზამი)
რასაცა გასცემ, შენია; რას არა, დაკარგულია. (რუსთველი)
- გ) ჩაუგდო მთვარე გველეშაპს შესაქმელად პირში.
მთვარე გველეშაპის ხახაში იყო. (ნიზამი)
რა საბრალთა გაესილი მთვარე, ჩანთქმული გველისა!
დარჩა მთვარე გავსებული, გველისაგან ჩაუნთქმელი. (რუსთველი)
- დ) დიდი სიუხვე ყველა კაცის გულს მოარბილებს,
თვით თავისუფალს, როგორც მონას, დამორჩილებს. (ნიზამი)
უხვი ახსნილსა დაბამს, იგი თვით ების, ვინ ების. (რუსთველი)
- ე) ტრფობა სარკეა დიდი, სხივით ნათელმოსილი,
ვინსა და ტრფობას შორის არის დიდი მანძილი.
ტრფობა ეს არის, ის მეორე კი რა ტრფობაა?
ეს ნამდვილია, ის მეორე მეძაობაა. (ნიზამი)
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი. (რუსთველი)
- ვ) სიყვარულის წესს მხეციც კი ემორჩილება. (ნიზამი)
შენ დაბადე მიჯნურობა, შენ აწესებს მისსა წესსა. (რუსთველი)².

III. მესამე თხზულება, რომელსაც იცნობს ჩვენი პოეტი, არის ფირდოუსის შაჰნამე. ჯერ ერთი, ვეფხის ტყავე, რომელიც ტარიელს აცვია, ეცვა აგრეთვე როსტომსაც, ეცვა ის უთრუთსა და გოსტამსაც: „აგრე ორისა ვეფხისა ტყავისა შესამოსელი და ორი ქული, ისიცა ვეფხისა ტყავისა, ერთი უთრუთს ჩააცვეს და ერთი გოსტამს“ (ხელნ. S № 1594, ფ. 8). თან შაჰნამეთი, კაცობრიობის წინაპარმა ქაიმურსმა ერს სამოსლად ვეფხის ტყავე ჩააცვა. როსტომი ცხოვრობს საშინელ გამოქვაბულში, ღვეამენდის მთებში, ისე როგორც ტარიელი; როსტომი ზის ფიცხს, უჩინოს მაგვარ, ელვისებრ მალ

¹ ამის შესახებ დაწერილებით იხ. К. Кекелидзе. Руставели и Низами Гянджеви, თსუ შრომები, V, 1936 წ., გვ. 169—174, სადაც მოყვანილია შესაფერისი ადგილები ორივე პოემიდან.

² ნიზამის აფორიზმები მოყვანილია ა. ქელიძის თარგმანით.

რაშზე, რომელიც ძლიერ წააგავს ტარიელის შავს რაშს. ავთანდილი იყო „კაც დევი“, როგორც როსტომი, და შეიარაღებული „ისრით-როსტომის მკლავთ უგრძესითა“. ამასთანავე მულღანზანზარი ჩვენი პოემისა მოხსენებულია როსტომიანშიც: „მულღანზარშიგან დგებიან... ვარდის საკრეფლად მულღანზარს იარებიან... მას უქანით მულღანზარში მოსულიყო მისი ქალი“. უეჭველია, პოემაში გამოყვანილ ქაბუქთა დევე-გმირობის აღწერილობაში თავისი წვლილი შეუტანია როსტომიანსაც.

უფრო თვალსაჩინოა ნაცნობობა როსტომიანის ბეჟანისა და მანიაჟავის ეპიზოდთან. ბეჟანსა და მანიჟავს აერთებდა ძიძა მანიჟავისა ისე, როგორც ტარიელსა და ნესტანს ასმათი. ძიძამ ბეჟანი წაიყვანა მანიჟავთან, „ფარდაგშიგან შეიყვანეს ლომი ბეჟან პირად-მზეა“, ესე იგი, როგორც ასმათმა ტარიელი წაიყვანა ნესტანის სასახლეში და, შიგ რომ შეიყვანა, „აუგდო ქალმან ფარდაგი მძიმე თავისა ძალისა“. ბეჟანის სახსნელად ირანიდან თურანს გაემგზავრა როსტომი, ვაჭრულად გამოწყობილი:

თურანს მივიდა, დამალა აბჯარე საომარია,
მან ტანსა ჩუბა ჩაიცვა, თქვა: მე ვარ დიდ ვაჭარია,
გუპარი ჯამი ოქროსი ფირანის საჩუქარია,
წინ მიეგება, მიართვა, დაუწყო საუბარია.

მან ფირანს უთხრა: მე ირანელი ვაჭარი ვარ, დატვირთული ვარ მრავალგვარი საქონლით, თუ ნებას მომცემ, ვიყიდი და გავყიდიო. ფირანმა უთხრა: შენ ჩემს საზღვრებში ხარო, მიიპატიე თავისთან და მფარველობა აღუთქვა:

იგი დადგენ ერთს ადგილსა, ვაჭრობდიან და ჰყიდიან,
აზნაურნი და თავადნი სეაჭროდ იქ მოვიდიან.

ასე მოიქცა, როგორც ავთანდილიც, როდესაც ის გულანზაროს მივიდა ვაჭრად გადაცმული: „ავთანდილ ტანსა ჯუბანი ჩაიცვა, დაჯდა სკამითა“; მებალისაგან გამოიკითხა იქაურობის ამბავი, გაიგო, რომ ის ადგილი, სადაც გაჩერებული იყო, ეკუთვნოდა მელიქ-სურხავს; მებალემ მას აღუთქვა მფარველობა და თავისუფალი ვაჭრობის უზრუნველყოფა, თანაც დაუმატა, რომ აქ „დიდვაჭარნი იყიდიან, გაყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ“. თვით მელიქ-სურხავის სახელიც შეიძლება როსტომიანიდანვე იყოს გადმოღებული, სადაც მოხსენებულია ვინმე სურხავი, რომელსაც თავი მოკვეთეს.

IV. მეოთხე სპარსული სამიჯნურო რომანი, რომლის სიუჟეტური სქემა, რამდენადაც იმის შესახებ მსჯელობა შეგვიძლია XVI საუკუნე-

ნის თურქთა პოეტის ლამის თარგმანის მიხედვით¹, ძალიან წააგავს ვეფხისტყაოსნისას, არის ონსორის „ვამეყ და აზრა“². ა) აქაც შეყვარებულთა ორი მთავარი წყვილია: ვამეყ-აზრა და ბექმენ-დელფეზირ; ძირითად მოთხრობაში აქაც შექსოვილია მესამე მეფის ლახიჯანის ეპიზოდი, როგორც ჩვენს პოემაში ფრიდონისა. ბ) ვამეყი და ბექმენი აქაც ძმობილები არიან, ძუძუმტენი, ბექმენი იმნაირადვე ეხმარება ვამეყს აზრას მოძებნაში, როგორც ავთანდილი ტარიელს. გ) მათი დამხმარება აგრეთვე აზრას ძიძა-გამზრდელი, რომელიც ისე აერთებს შეყვარებულებს, როგორც ასმათი ტარიელ-ნესტანს, და რომელიც იმდენსავე გასაჭირს იტანს იმათთვის, როგორც ასმათი. დ) ვამეყი და ბექმენი აუტანელ, პირდაპირ წარმოუდგენელ დაბრკოლებებსა და გასაჭირს ზედებიან აზრას ძებნისას როგორც ხმელეთზე, ისე ზღვაზე; ამ ხეტიალის დროს გმირის ვაჭრულად გამოწყობას აქაც ისეთივე ადგილი აქვს, როგორც ჩვენს პოემაში. ე) მიჯნურთა თავგადასავალი აქაც კეთილად დასრულდება: შეუღლდებიან, როგორც ვამეყი და აზრა, ისე ბექმენი და დელფეზირი³.

უფრო კარგად იცნობს რუსთველი, რასაკვირველია, მშობლიურ ლიტერატურას.

ამ შემთხვევაში პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ამირან-დარეჯანიანი. ამ ნაწარმოებში ჩვენ გვაქვს სამივე ის მომენტი ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტისა, რომელიც ზემოთ დავასახელებთ; აქ არიან მზეთუნახავი ქალები და ლომთა-ლომი ჭაბუკები, რომელთაც ერთმანეთი თავდავიწყებით უყვართ, მაგრამ მათი გრძნობების დაკმაყოფილებას წინ ეღობება საშინელი დაბრკოლებები. ასე, მაგალითად, რომანში გამოყვანილია: 1) ზღვათა მეფის ასული, რომელიც უყვარს ბადრი იამანისძეს, მაგრამ მის გამოსაყვანად მას უხდება ბრძოლა მრავალ ჭაბუკთან, გავლა „მრავალი და დიდად მარცხთა და საბრძოლველთა გზათა, რომელ არა ეგების მას გზასა შესღვა“⁴. 2) მნათობთ-

¹ Hammer, Geschichte der osmanischen Dichtkunst, Bd. II, S. 45—63, მოკლედ E. Gibb, History of ottoman poetry, III, გვ. 357—360.

² ეს რომანი, თუ თარგმანში არა, სპარსულ დედანში შექმნილი სიგონოდა ჩვენს პოეტს, ვინაიდან, დღეს დაკარგული, ონსორის რომანები, როგორც ირკვევა, არსებობდნენ არამც თუ XIII საუკ. პირველ ნახევარში, თითქოს მეთექვსმეტის დამდეგსაც (იხ. — Вамек и Азра, კრებული — Хакаши, Низами, Руставели, გვ. 41—52; Е. Бертелье, Стиль эпических поэм Унсурн, Доклады Акад. Наук, 1929 г., № 3, გვ. 47—53).

³ ის გარემოება, რომ რუსთველი იცნობს აღმოსავლურ ლიტერატურას და მიეპირობება, იმას არ ნიშნავს, რომ ის ამ ლიტერატურის ტყვეობაში იმყოფება; პირიქით, იდეური გააზრება ნაცნობი ეპიზოდებისა რუსთველთან ხშირად სხვაგვარია, ის უფრო მაღალი და ზემოქმედია.

⁴ ამირანდარეჯანიანი, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს გამოცემა, გვ. 11.

მნათობი ხვარეშანი, რომელსაც გამიჯნურებია ისეთი გოლიათი, როგორიცაა ამირან დარეჯანისძე, და რომლის გამოსაყვანად მას უხდება თილისმათა ქვეყანაში შესვლა გრძელისა და ძნელი გზით, გადალახვა მრავალი თილისმა-გრძნეულებისა და ბრძოლა სწორუპოვარ ჭაბუკებთან. 3) ჭენტა მეფის ასული, თვალწარმტაცი სილამაზის პატრონი, რომელიც ისეთ ციხეშია დამწყვდეული ერთს კუნძულზე, რომ მას კაცობრივი ძალა ვერ შეებრძოლება, თან, იქ რომ კაცი მივიდეს, საჭიროა სიარული გრძელი და ძნელი გზით, რომელსაც „საგრძნეულო გზა“ ეწოდება (გვ. 112). ეს ქალი უყვარს ისეთს ახოვან ჭაბუკს, როგორიცაა სეფედავლე დარისპანისძე; მას უხდება არა მარტო ამ სიძნელის გადალახვა, არამედ აგრეთვე ბრძოლა სწორუპოვარ ჭაბუკებთან, მრავალრიცხოვან ლაშქართან და დევებთან. 4) პირმზე, ხაზართა მეფის ასული, რომელიც მოიპარეს და დაამწყვდიეს ქვაბში გრძნეულთა ქვეყანას; არც მისელა ეგების და არც გამოყვანა, თუმცა ყოვლისა ქუეყანისა გმირნი და გოლიათნიცა ერთად შეკრბენ (გვ. 148). ეს ქალი შეჰყვარებია სწორუპოვარ გმირთა-გმირს მზეკაბუკს, რომელსაც მის გამოსაყვანად უხდება ბრძოლა გზის სიძნელესთან, თილისმა-გრძნეულებასთან, დევებთან და გოლიათ ჭაბუკებთან. დასახელებული მიჯნურები მათ წინაშე აღმართულ სიძნელეს სძლევენ არა მარტო თავისი გამკრიახობით და გოლიათობა-ბუმბერაზობით, არამედ ძმადნაფიცი და თავდადებული ჭაბუკებისა და მოყმეების დანმარებით. არ შეიძლება ამასთანავე ყურადღება არ მივაქციოთ იმ გარემოებასაც, რომ ამ მიჯნურთა ამბავიც გადაბმული და დაკავშირებულია ერთიმეორესთან, როგორც ავთანდილ-თინათინისა და ტარიელ-ნესტანისა, თუმცა, მართალია, არა ისე სიმეტრიულად და ისე მტკიცედ, როგორც ჩვენს პოემაში.

ახლა, თუ შინაარსს გადავავლებთ თვალს, ჩვენ შევძლებთ ვეფხისტყაოსნის ზღაპრის მსგავსი ჩონჩხის აღდგენას ამირანდარეჯანიანის მიჯნურთა ამბებიდან.

მეფისიტყაოსანი:

იყო არაბეთს მეფე როსტევან...
 მორკმული, განგებიანი. სხვა ძე
 არ ესვა მეფესა, მართოდენ მარტო
 ასული, სოფლისა მნათი მნათობი,
 მზისაცა დასთა დასული.
 მეფემ მოიხმო ვეზირები, გვერდს
 დაისხნა ისინი და უთხრა: მე გადავსულვარ,
 სიბერე მჭირს...

ამირანდარეჯანიანი:

იყო ინდოეთს მეფე აბესალომ,
 მორკმული, განგებიანი (გვ. 3)...
 მოიხმო ზღვათა მეფემან დიდებულნი
 თვისნი, დაჯდა და მიუგზავნა
 ასულსა თვისსა ვითა, შევილო,
 მე დავებერებულვარ და შენ ხარ
 ჩემი შვილი მკვიდრი [და არა მივის
 შენგან კიდე სხვა ძე]

ღმერთმან არ მომცა ყმაწვილი და ამიტომ ჩემი ქალი უნდა დავსვა ტახტზეო; მერე ქალს უთხრა: ასულო, დღეს შენ ხარ მეფე არაბეთს... დაუდგეს საჯდომი-ტახტი ფასუთქმელი.

ნადირობის დროს როსტევეანი შეხვდება ვეფხის ტყავით მოსილ კაბუკს; მისი ამბის შესატყობად გაგზავნის კაცებს, რომელთაც უცხო ყმა გაწყვეტს და უკვალოდ გადიკარება. მეფე ნადირობიდან დაბრუნდება დარღვეილი, აღარ ასპარეზობს, ყველაფერს თავი მიაწება. ის საწოლს შევიდა სევდიანი, მას შეპყვე მხოლოდ სპასპეტი ავთანდილი... მეფეს მისმა ქალმა მოახსენა: თუ ის ყმა ხორციელი არსებაა, მას ნახვიდა სხეაც ვინმე, გაგზავნე კაცი ყოველგან მისი ამბის მცნობელი. მართლაც, გაგზავნეს კაცები, რომელთაც ერთი წელიწადი იარეს, მაგრამ ვერაფერი ვერ გაიგეს; ამის შემდეგ საქებნელად მიდის თვით სპასპეტი ავთანდილი, რომელიც სამი წლის ძებნის შემდეგ მიაგნებს კაბუკს, გაიგებს მის ვინაობას და სიყვარულის ამბავს, გაიგებს, რომ მისი სატრფო გატაცებული ჰყავთ ზანგებს-ქაჯებს; ამიერიდან უკვე ის შეუდგება ნესტანის ძებნას.

დიდი ხნის ძებნის შემდეგ, როდესაც ავთანდილი ოთხი მონით ზღვის პირას იყო, ქედიდან დაინახა, რომ მოქარავენნი ზღვის პირასა დაყრით დგეს შეჭირვებულნი; მუნ ქარავეანი ურიცხვი იდგა ზღვის კიდესა. მათ ავთან-

(გვ. 18)... პირზე ასული მისი ვნახეთ და ვთქვი: არა ხორციელია, მზე არსო (გვ. 19)... ვფიცავ ღმერთსა ცხოველსა, რომ მზე მისად არა ჯობნილა (გვ. 20); შეუშქეს ტახტი მნათობი და მას ზედა დასხდენ (გვ. 21).

ნადირობის დროს აბესალომი შეხვდება სახლს, რომლის კედელზე სწერია სახელი ამირანისა; სახლის გარშემო მინდორი მოფენილია ძელებით დახოცილი კაცებისა და ცხენებისა, რომელნიც ამოწყვეტილი ყოფილან ამირანის მიერ. მოისურვებს — გაიგოს მისი ვინაობა, მაგრამ ვერაფერს ვერ შეიტყობს. ნადირობიდან დაბრუნების შემდეგ ის მიეცემა უფროსსა შეჭირვებასა: აღარცა გავიდა სანადიროდ და აღარცა გაღიხადა ნადიმი. შევიდა ჯაზირი, ვეზირთა უხუცესი, და მოახსენა: გაგზავნეთ კაცი ქალაქთა სპარსეთისა, ნუთუ ვინმე ყმა დარჩომილ იყოს ამირანის და მით ვსცნათო. გაგზავნეს კაცი სპარსეთსა და ყოველსა ქვეყანასა შინა, წარმავალთა დაყვნეს უამნი მრავალნი (გვ. 4—7) უშედეგოდ. მხოლოდ ორმა მათგანმა მიაგნო სავარსამისძე, ყმა ამირანისა, რომელმაც მათ უამბო ამირანის ისტორია. ამირანს სწვავს მზეთუნახავის ხვარეშნის სიყვარული, მაგრამ, სამწუხაროდ, ის იმყოფება თილისმათა და გრძნეულთა ქვეყანაში, სადაც ძნელია შესვლა. ამირანი წავიდა მის საქებრად და გამოსაყვანად თავისი

დილს ქება შეასხეს, ავთანდილმა ჰკითხა: ვაჭარო, ვინ ხარო? ქარავენის უხუცესმა, უსამმა, მოახსენა მას ხობა და მერე შეჰკადრეს: შენ მოხვე ჩვენი მლხენი, ჩამოხე და მოგახსენოთ ამბავი და საქმე ჩვენიო. გარდახდა, ჰკადრეს: ჩვენ ვართ მობაღდადენი ვაჭარნი, ზღვათა მეფისა ქალაქსა გარდმონაჭარნი; აქ ეპოეთ ერთი კაცი, რომელმაც გვითხრა: ქარავანნი ეგვიპტით გამოვემართენით, ზღვასა შევვლეთ, მუნ მეკობრეთა დაგვხოცეს ძელისა სახნისითა. ესაა მიზეზი ჩვენი აქ დგომისა, არ ვიცით, წავიდეთ თუ აქ ვიდგეთო. ავთანდილმა უთხრა: მე მივიწოდებ სისხლსა თქვენსა; მოქარავენნი აივსნენ სიხარულითა, ჩასხდნენ ნავში და შესცურეს ზღვაში, მათი ბადრაგა ავთანდილი იყო. გამოჩნდა ნავი მეკობრეთა ძელზე სახნისით, მეკობრენი ჰკიოდნენ და მოდიოდნენ, ქარავანს შეეშინდა, ავთანდილმა უთხრა მათ: ჩაიკეტეთ კარნი, თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხარო, ომის უმეცარნი, მაგათ მე გავუსწორდებო! მან შეანარცხა მათი ნავები ერთმანეთს და სულ მუსრი გაავლო ყველას. ზღვა გაიარა ავთანდილ, ნახეს ქალაქი, მოცული გარე ბალისა ტევრითა, გვარად უცხონი ყვავილნი, ფერთა ბევრისბევრითა, მის ქვეყანისა სიტურფე რა გაიგონო შენ რითა? ზღვათა სამეფოში ავთანდილი

ერთგული მონებითა და მოყმეებით.

დავინახეთ — ხევში დგას ქარავანი ურიცხვი; მოგვეგებენ წინა ყოველნივე და თაყვანი სცეს ამირანს და შეგვასხმიდენ ქებასა. ჩვენ მოქარავენნი ვართ, ბრძანეთ და გარდმოხედით ჩვენსა ლარსა შინა და მოგახსენოთ ამბავი ჩვენიო. გარდავხედით კარავს უხუცესისა მათისა; მოქარავენთუხუცესი აბრაამი მოიხმო ამირანმა და ჰკითხა: ვინა ხარ შენა, ანუ ვისი არს ესე ქარავენიო? მან მოახსენა: ჩვენი აქა ეს არს: ბასრელნი ქარავენნი ვართ,¹ მოვდივართ ინლოეთიდან, აქ იმიტომ გავჩერებულვართ, რომ წინა მეკობრენი გვიმზერიან და მათი შიშით ვერ დავძრულვართ ადგილიდანო, შენ მოსულხარ მხსნელად ჩვენდა და შემწედ თავისა ჩვენისა. ამირანმა უთხრა: ნუ გეშინიათ, მე არ მიგცემთ მტერთა თქვენთა სავენებლად. მათ გაუხარდათ და თაყვანი სცეს მას. გამოჩნდნენ მეკობრენი, შეიქნა ქარავანთა შიგან ტირილი საშინელი; ამირანმა უთხრა: თქვენ, ბასრელნი, არცა კაი ჰაბუკი ხარო და არცა კაი ჰაბუკი გინახავთ, ნუ გეშინიანთ, უვნებლად გავასხამთ თქვენსავე ქვეყანასა. მეორე დღეს წავედით, ჩვენ წინ მივდიოდით, ქარავენი უკან მოგვედედა, გამოჩნდნენ მეკობრენი (გვ. 74—78) [ბაღრი იამანისძის ეპიზოდიდან:], ნავითა

1 მეორე ასეთს შემთხვევაში დასახელებულნი არიან მოქარავენნი ბაღდადელნი და მეგვიპტელები.

მიიღო ვაჭართა უხუცესის ცოლ-
მა ფატმანმა, შეეგვრემანმან, რო-
მელიც უმეგობრდება მას. ჩაჩნა-
გირმა რომ გაიგო მათი კავშირი,
ემუქრება ფატმანს: ბოზო დიაცო,
ვარ შენთა შვილთა შენითა კბი-
ლითა დამაჰმეველად! ფატმანმა
მოაკვლევინა ჩაჩნაგირი და მერე
უამბო ავთანდილს ნესტან-დარე-
ჯანის ამბავი. ნესტანი ქაჯებს შე-
უპყრიათ და მიუვალს ციხეში
ჰყავთ დაპატიმრებული. ქაჯეთის
მეფეს ის უკვე დაუწინდაეს სა-
ცოლოდ როსანისათვის. ფატმანი
შიკრიკის ხელით მიაწვდის წყ-
რილს ნესტანსა და სთხოვს, მან-
დაური ამბავი შეგვატყობინეო,
შენდა გამოსახსნელად მოყმენი
მოვიდნენო, ნესტანი ატყობინებს
თავის აუტანელ მდგომარეობას,
აგრეთვე იმასაც, თუ ვინ იცავს
მას, ან როგორი შესავალია მის
კოშკში.

ავთანდილი, ტარიელი და ფრი-
დონი მიდიან ჯარით, ამოსწყევ-
ტენ კოშკის მცველებს, გამოჰყ-
ვანთ ნესტან-დარეჯანი და არ და-
იზარებენ შორეული გზით იარონ,
ოლონდ ზღვათა სამეფოში მი-
ვიდნენ, რომ მადლობა უთხრან
ფატმანს. ფატმანი დიდი სიყვა-
რულით შეხვდება ნესტანს, გა-
დაჰკოცნის მას; ტარიელიც დიდს
მადლობას უცხადებს მას და ქაჯ-
თა ციხეს ზღვათა მეფეს აჩუქებს.
მეფე დაუმაღლებს და მიუძღვნის
მას ლარს, გვირგვინს, ოქროს
ტახტს და გააცილებს.

მოვლენ ლაშქარნი ურიცხვნი,
გვესროდეს, შეგვაპირებდეს; მა-
შინ გვიკივლა ბადრი იამანისძე-
მან: ჩაიმაღენით ნავთა შიგანო!
ჩაიმაღენით, მოგვეახლენ მეკობ-
რენი. ახტა ბადრი იამანისძე და
მათ ნავში გადახტა. ჰკრა ხმა-
ლი წითურსა თავადსა და მოკლა,
სხვანი ლაშქარნი უჩინო იქმნენ.
გავიარეთ იგი ზღვა და მივედით
იმიერ ზღვისა კუნძულსა, ზღვათა
მეფის ქვეყანასა. დაეინახეთ
ზღვასა კიდესა ოცი ათასი სოფე-
ლი და ქვეყანა მშვენიერი, რო-
მელ არა ნახულა მსგავსი კაცისა
თვალითა (გვ. 16). მექარავენთა
უფროსმა ამირანს გამოკითხა, რად
მოსულა ის აქ, და, როდესაც
გაიგო ყველაფერი, მისცა ისეთი
ეტიკი, რომლის ჩვენებით მან მი-
აგნო ხვარეშნის გზა-კვალს (გვ.
78—83). სეფედავლე დარისპანის-
ძემ რომ შემუსრა მეკობრეები და
მთგან გაათავისუფლა ქარავენთა
უფროსი და მექარავენნი ჰქენთა
მეფისა, ქარავენთა უფროსმა ქე-
ბა შეასხა მას, დიდი ძღვენი მი-
ართვა და ჰკითხა: საით მიდი-
ხარო? საცოლისა ჩემისა ჰქენთა
მეფის ასულის გამოსახსნელად
მივიღვარო. ქარავენის უფროსმა
უთხრა, რომ იქ სავალი გზა
საგრძნეულო არისო. ერთი შა-
ოსანი დიაცი არის და მან იცის
ყველა მის გზის ამბავიო და იგი
გითხრობს ყველასაო. მოქარავე-
ნენი შინ წავიდნენ, ჩვენც წავე-
დით სამებრად, შევხვდით შაოსან
დიაცს, რომელსაც სეფედავლემ
გზის ჩვენება სთხოვა. მან მოახ-

სენა: ჯაფარი ამომიყარე რაზიმან დევისა, რომელმაც შვილები დამიტყვევია მიადგნენ ციხეს, სადაც დევი იყო, დევმა დიაცს უთხრა: როსკიპო დიაცო! და შეუტია სეფედავლეს, რომელმაც იქვე მოკლა დევი. დიაცმა უთხრა: ჭენტა მეფის ასული ჩაკეტილია. მალალს კოშკში და კართა ზედა ხუთასი რჩეული არაბი უყენია. წავიდნენ, შევიდნენ ჭენტა მეფის ქალაქში, რომლის შუაგულს კოშკი იყო და მასში იჯდა მეფის ასული, რომელმაც შიკრიკის პირით თავისი ამბავი შემოუთვალა (გვ. 111—116).

სეფედავლე მიუხდა ციხეს, შემუსრა მისი კარები, დახოცა მცველები, გამოიყვანა ქალი კუბოთი და მეგობრებით გაუდგა გზას; თუმცა მოკლე გზა ჰქონდათ, მაგრამ შორეული არჩიეს, რათა მადლობა გადაეხადათ შაოსანი დიაციისათვის. შაოსანი დიდი სიხარულით გამოეგება, უძღვნა მრავალი მარგალიტი, გვირგვინი, ფარლულნი და სხვ. სეფედავლემ დაპყრობილი ქვეყანა მასა და მის შვილებს მისცა და წავიდნენ (გვ. 116—121)¹.

როგორც ვხედავთ, ზღაპრის მთავარი ჩონჩხი გასაოცარი თანხმობითა და მსგავსებითაა წარმოდგენილი ორსავე ნაწარმოებში; გადავალთ ახლა დეტალებზე. ამ შემთხვევაში ხაზს არ გავუსვამთ იმ გარემოებას, რომ ორსავე ნაწარმოებში ერთი და იგივე შტრიხითა და სურათებითაა აღწერილი ქალ-ვაჟთა სილამაზე და გოლიათობა, ერთმანეთის გაშმაგებით ძებნა, დაბრკოლებათა გადალახვა, მეკობრეთაგან მოქარავენე ვაჟრების დახსნა, ვაჟრების მიერ გზის ან საშუალების ჩვენება სატრფოს მოსაძებნად, სატრფოს ციხეში ან კოშკში დამ-

1 შტრ. მ. ჯანაშვილის „მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანინი“.

წყვედევა, ამ ციხის იერიშით ალება, მცველების შემუსვრა და სატრფოს კუბოთი გამოყვანა, — ვინაიდან ყველა ეს ზემომოყვანილ შეღარებიდანაც ჩანს, ახლა სხვა დეტალებს აღვნიშნავთ.

1. თინათინი ავთანდილს ავალებს, ვიდრე ისინი დაქორწინდებიან, შეასრულოს საგმირო საქმე: მოძებნოს უცხო ყმა, ტარიელი; აგრეთვე ნესტან-დარეჯანიც ეუბნება ტარიელს:

ბედითი ბნედა, სიკვდილი, რა მიჯნურობა გგონია?
სჯობს, საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია. (377)

წა, შეებო ხატელთა, ილაშქრე და ინაპირე;
ღმერთმან ქმნას და გაგიმარჯვედეს, მორკმულიმცა ჩემ კერძ ირე. (414)

ასევე იქცევა ზღვათა მეფის ქალიც: როდესაც მამა წინადადებას აძლევს მას — ცოლად გაჰყევი ბადრი იამანისძესო, ის უპასუხებს: „მე ეგეთი კაცი არ მინდა, რომე ეგრე ვგონებდე თუ: მისი დამართებითი კაცი არს და ან უკეთესი ქვეყანასა ზედა, აწ შეაბით ის მესამე კაციცა და, თუ აჯობოს, დავმორჩილდე ბრძანებასა თქვენსა“ (გვ. 18).

2. ნესტან-დარეჯანს, რომელიც ტარიელს უყვარს, უპირობენ გათხოვებას სხვაზე — ხვარაზმშას შეილზე, ამიტომ ტარიელი ამ თავის კონკურენტს ჰკლავს; ასეა ამირანდარეჯანიანშიც: ჰენთა მეფის ასულს, რომლის საძებრად მოსულა მისი მიჯნური, სეფედავლე დარისპანისძე, უპირობენ გათხოვებას არაბთა მეფის შვილზე, რომელიც უკვე მოსულა საქორწილოდ; სეფედავლემ ის წუთისოფელს გამოასალმა ასეთი განზრახვისათვის (გვ. 116—120).

3. ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს ეხმარება და ხელს უწყობს თინათინი, რომელსაც მადლიერი ტარიელი ეუბნება: „მწაღს შენი დება“ ან დობილობა; სეფედავლემაც ის შაოსანი დიაცი, რომელიც მას ეხმარებოდა მისი მიჯნურის ძებნასა და შეყრაში, „დობილად დაისვა“ (გვ. 121).

4. პოემაში ავთანდილი, ფრიდონი და ტარიელი განუყრელი მეგობრობით არიან დაკავშირებულნი, ისინი თავდადებით ემსახურებიან ერთმანეთს, ერთმანეთს ფიცს აძლევენ — არასოდეს არ გასწირონ ერთმანეთი და არც სწირავენ, ნახულობენ ერთმანეთს და ეხმარებიან, ისინი ძმად არიან ნაფიცნი. ამა თუ იმ გულის სიღრმეში ჩამწვდომი სცენის დროს, როგორც, მაგალითად, თავგადასავლის მოთხრობა ან ერთმანეთისაგან გაყრა, ისინი გულამომჯდარი სტირიან და მოსთქვამენ. ასეა ამირანდარეჯანიანშიც: ინდო ქაბუკი და ამბრი არაბი ფიცსა სდებენ: „რომელსაცა გაგიჟირდეს, ერთმანერთსა უშველოთ“ (გვ. 47); ანდა, ამირანმა და სეფედავლემ „მისცეს ფიცი ერთმანეთსა ეგეთი, რომე, თუ ეგებოდეს, ზედაზედა ვნახვიდეთ ერთმანეთს“ (გვ. 47).

ნეთსა, და, თუ რა გვიჭირდეს, უშველდეთ ერთმანერთსაო. შეიქცა სეფედავლე ჩუენისა წამოსვლისათვის მომძიმარი და გვიმძიმდა ჩუენცა გაყრა სეფედავლესი“ (გვ. 127). როდესაც ამირანი მივიდა ამ ადგილას, სადაც ბადრი იამანისძე შეპყრობილი იყო, „ატირდა“ (გვ. 26). ამირან დარეჯანისძემ და სეფედავლემ „იფიცეს ძმად“ (გვ. 127), ძმობას ეფიცებიან ერთმანეთს აგრეთვე სხვა გმირებიც.

5. შერმადინმა რომ თინათინს აცნობა საამო ამბავი ავთანდილის მობრუნებისა ტარიელის მოძებნის შემდეგ, თინათინმა „მას საბოძვარი უბოძა, მისი ყველაი დამოსა“. ასეა ამირანდარეჯანიანშიაც: მოციქულს, რაიმე ამბის ან ცნობის მიმწოდებელს, ტანისამოსს აჩუქებენ ხოლმე (გვ. 11 და სხვ.).

6. ტარიელმა მათარახით გაუპო თავი როსტევანის მონებს, ასევე უყო მან ხატაელ მონადირე ძმებს, რომელთაც მისი შეპყრობა განიზრახეს; სეფედავლემ რომ დაინახა, რომ მეკობრენი მოქარავენებს ძარცვავენენ, „მათარახით სამნი მხედარნი ჩამოყარა“ (გვ. 111).

7. ავთანდილი ტარიელის საძებრად წასვლის წინ შედის მიზგითას და იქ ლოცულობს, შერმადინს ანდერძს უტოვებს, თუ მოვკვდე, „გლახაკთა მიეც საჭურჭლე, ოქრო, ვერცხლი და რვალია“, ხოლო მეფე როსტევანსა სწერს: „მაქეს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანაწონები“, და, თუ მოვკვდი და ვერ დაებრუნდი, —

მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები,
შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონები:
მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები. (803)

ამირანდარეჯანიანთაც „დედოფალმან მადლი შესწირა ღმერთსა მათისა მშვიდობით დარჩომისათვის; დიდი გასაცემელი გასცა და დიადი შესწირა მიზგითთა და გლახათაცა გაუყო დიადი“ (გვ. 127).

8. ტარიელი ეომება დევებს და ართმევს მათ ქვაბებს, რომლებიც საესეა ყოველგვარი საჭურჭლეთი, განძეულობით და იარაღით; ამირანდარეჯანიანში დევებთან ბრძოლა ხომ აუცილებელი ატრიბუტია თითქმის ყველა გოლიათისა, ამ ბრძოლას ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით და, რაც უფრო საყურადღებოა, დევების დამარცხების შემდეგ მათ ხელში უფარდებათ მათი საცხოვრებელი ბინა, აღსავსე ყოველგვარი საგანძურით, სიმდიდრით, თვალმარგალიტით, საჭურჭლითა და იარაღით.

9. ტარიელს „ასრე უჩნს მოკლეა ლომისა, მართ ვითა ლომსა ეაციისა“; ის, ჯერ კიდევ ბავშვი, „ვით კატასა, ხოცდა ლომსა“, მას არაერთხელ მოუკლავს ლომი, ხოლო ერთხელ ვეფხი ხელით შეიპყრო; ლომსა და ვეფხს ხოცავს ავთანდილიც. ასეა ამირანდარეჯანიანშიაც: ამირანმა ორი ლომი ნახა, „ერთითა ჳელითა ერთი აიღო

და მეორითა მეორე, თავი თავსა შეუტაკა და ტვინი მკლავსა გარდა-
ესხა“ (გვ. 82); ომად ამადისძე ამბობს: „სადაცა მხეცი ანუ ლომი
გარდამეკიდის, ვითა კატა მოვკლი“ (გვ. 98). მზექაბუქს შემოუტია
ორმა ლომმა; ჰკრა ხმალი და მოკლა ერთი, „კვლავ მეორემან შე-
მოუტევა, ჯელი მიპყო მასცა და შეუპყრა ყია და იგიცა მოკლა...
ეგზომ უჭირველად დაჯოცნა, ვითამცა კატანი ყოფილიყენეს“
(გვ. 131); მეორეჭერ მასვე შემოუტია ორმა ლომმა: „მიპყო ჯელი, მას
ერთსა ყია შეუბყრა, შესტყორცა მას მეორესა და ორნივე დაჯოცნა“
(გვ. 137).

10. როდესაც ამირანი და ექვსნი მისნი ყმანი მიდიან ბალხეთის
ასაღებად, ისინი მართავენ თათბირს წინასწარ, თუ როგორ აიღონ ის;
ყველა თავის შეხედულებას გამოსთქვამს, სხვადასხვა ხერხს უჩვენ-
ებს, მაგრამ ამირანი სხვებს არ ეთანხმება: ომი აუცილებელია, პირ-
დაპირ მივიდეთ, სადაც მეტი ლაშქარი იყოს, იქ შევებათო (გვ. 172);
ყოველივე ეს მოგვაგონებს ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის
თათბირს ქაჯეთის ციხის აღების წინ და ტარიელის გადაწყვეტ
აზრს.

11. ქორწილი ავთანდილისა და თინათინისა არაბთა მეფისაგან,
რომელზედაც

იაგუნდისა ჯამები იყვის, ლალისა ჭიქები,

ავლა უცხოფერთა ჭურჭელთა სხდის უცხო-უცხო სიქები. (1551)

აწერილია ამირანისა და ხვარეშანის ქორწილის მსგავსად, როდესაც
„სამეფოთა ტაბლათა თვალისა ჭიქათა და ჯამთა მეტი არა იმსახურე-
ბოდა; რომელიმე იყო ჭიქა ძოწეულისა იაგუნდისა და რომელიმე
მწევანისა ზურმუხტისა, რომელიმე ყვითლისა იაგუნდისა და რომელი-
მე ბადახშისა“ (გვ. 85).

12. ამირანმა და ბალხეთის მუფცის ასულმა იქორწილეს; „იყო ყო-
ველი ბალხეთი შავით შემოსილი მეფისათვის; გასცა ბრძანება დედო-
ფალმან და აპხადა შავნი ყოველთავე“ (გვ. 173); ტარიელისა და ნეს-
ტანის დაბრუნებისას ინდოეთი ტრაურშია მეფის გარდაცვალების
გამო; ქორწილის გამო დედოფალმა „გასცა ბრძანება ინდოეთს ახდად
შავისა სრულისა“, „დედოფალმან შეიმოსა, შავი ძაძა აიხადა, დი-
დებულთა შესამოსი მხიარული დაუმზადა“.

ამირანდარეჯანიანთან ნაცნობობა ჩანს ფრაზეოლოგიაშიც; საყუ-
რადლებოა ამ მხრივ ხმარება სიტყვებისა: ყმა (კაბუკი, გმირი), ცოტა
ყმა, შავი ტაიჭი, თეთრი ტაიჭი, ჩაბალახი, პირმზე, განსაკუთრებით
„ღია ღმერთო“ (დარეჯ. მეტად ხშირად), დაღრეჯილობა, ნაეროზობა,
ბაღრაგა და სხვა მრავალი, რომელთა ჩამოთვლა მთელი ლექსიკონის
შედგენას მოითხოვდა. ზიარია პოემისა და ამირანდარეჯანიანის ზო-

გიერთი საკუთარი სახელი, როგორც, მაგალითად, ფარსადანი (დარეჯ. 65), უსენ (დარეჯ. 61).

ფორმით, გარეგნულად, ვეფხისტყაოსანი ისევეა „ამბებდალ“ დაყოფილი, როგორც ამირანდარეჯანიანი.

ერთი სიტყვით, რა მხართაც არ უნდა მივუდგეთ ამ ორ ნაწარმოებს, მათ შორის დიდს მსგავსებას დაინახავთ (ზოგადი აზრი, ჩონჩხი ზღაპრისა, ზოგიერთი დეტალი შინაარსისა, ფრაზეოლოგია, გარეგანი ფორმა).

ჩვენ ჩამოვთვალეთ სპარსული და ქართული ეპოსის ნიმუშები¹, რომელთაც ზედმიწევნით იცნობს, სიუჟეტისა და შინაარსის მიხედვით, ვეფხისტყაოსნის ავტორი. იცნობს ის აგრეთვე ქართულ ლირიკულ თხზულებებს, როგორცაა თამარიანი და „ქება დავით აღმაშენებლისა და თამარისა“. ამას უფრო ამქლავნებს გარეგანი მხარე, ფორმა. დაეწყოთ თამარიანიდან.

ჩვენი პოემა იმდენად ენათესავება თამარიანს, რომ, როგორც აღვნიშნეთ უკვე, აკად. ნ. მარი 1902 წელს სერიოზულად ამტკიცებდა — თამარიანი და ვეფხისტყაოსანი ერთი და იმავე ავტორის ნაწარმოებიაო². ეს ნათესაობა გამოიხატება, პირველ ყოვლისა, ლექსთაწყობაში; მართალია, თამარიანი დაწერილია ოცმარცვლოვანი, ეგრეთწოდებული ჩახრუხაული ლექსით, მაგრამ ვეფხისტყაოსნის თექვსმეტმარცვლოვანი სილაბურ-ტონური ლექსისათვის, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ჯერ კიდევ მეათე საუკუნეში ვინმე ფილიპეს მიერ დაწერილს ლარიბრიტმოვან თექვსმეტმარცვლოვან იამბიკოს, დასაწყისი მიუცია იმავე თამარიანს, სადაც ჩვენ გვაქვს სამი მაგალითი ვეფხისტყაოსნური ლექსისა:

- 1) თამარ წყნარი, შესაწყნარი, ზმა-ნარნარი, პირ-მცინარი,
მზე-მცინარი, საჩინარი, წყალი მქნარი, მომდინარი,
მისთვის ქნარი რა არს? ქნარი არსით მთქნარი უჩინარი,
ჯარდ-შამხნარი, შამხ-მალნარი, ლაწე-მწყაზარი, მუქ-მფინარი.

¹ იუსტ. აბულაძე თავის გამოკვლევებში ამტკიცებს, რომ ვეფხისტყაოსანი სიუჟეტით წააგავს ორს, სპარსულს ენაზე არსებულ, სამიჯნურ პოემას: ბარამგულიჯანიანსა და ბარამგულიანდამიანსო (XII ს. ქართული საერო მწერლობის ხასიათი და რუსთველის ვეფხისტყაოსანი, ძველი საქართველო, I, შენიშვნა 1. „ვეფხისტყაოსანი“ გამოცემული მის მიერ, გვ. XXV—XXVI, და „XII საუკ. ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი“, გვ. 41—42); მაგრამ ეს მსგავსება, კიდევაც რომ აღმოჩნდეს, დასახელებულ თხზულებათა პრიორიტეტობას ვერ დაამტკიცებს. ამაზე ლაპარაკი გვექნება დასახელებული ძეგლების გარჩევის დროს [ეს თხზულებები ავტორს განხილული აქვს „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ II ტომში. 1958, გვ. 408—418. წინამდებარე ნარკვევი გადმოთქმულია ამ ტომიდან, დასაბუთებულია ჩვენ მიერ. რედ.]

² Древне-грузинские описцы, Тексты и разыскания, кн. IV, гв. 61—66.

- 2) შენ მწუნობი ხარ მნათობთა: არის ასშენ, ლებ, არი დენ, შენ შუქი ელეა-ეთერთა მზისა მწვერვალთა არიდენ, შენ სისხლთა შენთა ურჩთასა უზღო-უმსგავსოდ არ იდენ, აწყა ნათლისა ისარი მკერტელთა გულებს არიდენ.
- 3) გვიან შენებრთა ძებნანი, რკინისა ხმალთა შესხმანი, შენთვის ხმლა არისტოტელი, დიონის წიგნთა შესხმანი, მსგავსად აქილეე-ტროელთა უმიროსისგან შესხმანი, ვერცა დამტვერობს სოფელი, არა თუ ჩემნი შესხმანი.

ამნაირად, პიონერად თექვსმეტმარცვლოვანი სილაბურ-ტონური ლექსისა ჩვენი პოემის ავტორი ვერ ჩაითვლება, მას მხოლოდ ის გაუბატონებია და ფართო გასავალი მოუპოვებია მისთვის. ეს გარემოება ჰქონდა, ალბათ, მხედველობაში არჩილ მეფეს, როდესაც მან თეიმურაზ მეფეს რუსთველთან ბაასში ათქმევინა შემდეგი სიტყვები:

ჩახრუხამემ უწინ არ თქვა? რად იპარავ პირველ თქმასა?
 რას მიერჩი მას რიტორსა, არ ანებებ მისსა მასა!
 ვეკვი, მას დარჩეს პირველობა, დავიხარის შენი მასა,
 თორემ ვკითხვოთ ქორანიკონს, გაგინდების შენ იმასა.

მეორე, ჩვენს პოემაში ჩვეულებრივია ეგრეთ წოდებული შ ა ჯ ა მ ა, რომელიც ლექსის ვირტუოზობის ნიმუშია და იმაში მდგომარეობს, რომ, თუ ოთხივე სტრიქონი სტროფისა არა, სამი, ორი მაინც, თავდება ერთი და იმავე სიტყვით, რომელსაც თვითელს სტრიქონში თავისი განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. ამ შემთხვევაშიაც წინამორბედი და მაგალითი ჩვენი პოეტისათვის არის იგივე თ ა მ ა რ ი ა ნ ი, სადაც, განსაკუთრებით შინაგან რითმებში, ძალიან ხშირად გვაქვს მაჯამის ნიმუშები, თუმცა არის მაგალითი მისი ვეფხისტყაოსნისებური ხმარებისაც, ორჯერ, ზემოამოწერილს სტროფში (არ ი დ ე ნ, შ ე ს ხ მ ა ნ ი).

საყურადღებოა, ერთ-ერთი ამ მაჯამათაგანი — არ ი დ ე ნ, ვეფხისტყაოსანშიაც გვხვდება: „თუმცა მიგდის ღვარი ცრემლთა, მაგრა ცუდად არ იდენო“ (495).

როგორც ვეფხისტყაოსანში, ისე თამარიანში ხშირად ერთი და იგივე სიტყვაა გამოყენებული რითმისათვის, მაგალითად: უქი — შუქი (თ ა მ ა რ ი ა ნ ი, V, 5, VIII, 2; ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ა ნ ი, 1143), მაგით — შმაგით (V, 35=935, 961), მოუბარისა — მღულარისა (XII, 18=92, 199), მოხედვა-ვა (V, 10=243).

თამარიანში ვკითხულობთ: „ცისკრობს, მოხედვა: მოკლის, მოხედ-ვა“ (V, 10), სადაც ზმნის შემადგენელი ნაწილი შო განმეორებულია დამოუკიდებლევ; ასეთი შემთხვევები მეტად ხშირია ვეფხისტყა-

ოსანშიც. აქ განმეორებულია ამავე სახით ნაწილაკი: მო, მი, შე, წა და გა¹.

დასასრულ, საოცარი მსგავსებაა ამ ორ ნაწარმოებს შორის ეპითეტებისა და პოეტური ფიგურების ხმარების მხრივაც; მაგალითისათვის მოვიყვანთ შემდეგ ადგილს:

თამარ წყნარი, შესაწყნარი, ხმა-ნარნარი, პირ-მცინარი,
მზე-მცინარი, საჩინარი, წყალი მქნარი, მომდინარი. (თამარ., II, 16)

მზე მოგება პირითა ტურფითა, მოცინარითა,
აკოცა მისთა მეშველთა ლაღმან ცნობითა წყნარითა,
მით მდაბლად მადლი უბრძანა, სიტყვითა მით ნარნარითა.
(ვეფხისტყაოსანი, 1423)

ამას რომ დავუმატოთ კიდევ თვალსაჩინო მსგავსება ფრაზეოლოგიის მხრივაც, უყოყმანოდ შეგვეძლება ვთქვათ, რომ ჩვენი პოეტი ზედმიწევნით იცნობს აგრეთვე იმ მწერალსაც, რომელსაც ჩვენ ჩაბრუნაძის სახელით ვიცნობთ.

იგივე უნდა ვთქვათ აგრეთვე იმ თხზულებაზე, რომელსაც აბდულმესიას ეძახიან და რომელიც ნამდვილად არის „ქება დავით აღმაშენებლისა და თამარისა“; ორსავე თხზულებაში ჩვენ გვხვდება ერთი და იგივე საზიარო ადგილები:²

მ მ ბ ა :

ვეფხისტყაოსანი:

- | | |
|---|---|
| 1. ესა მართალი:
ე სამართალი
ხეს შეიქმს ქმელსა
წყალმომდინარედ.
(21,1) | ქმნა მართლისა სამართლისა
ხესა შეიქმს ხმელსა ნელღად.
(542) |
| 2. მართებს, რომ ცამცა
ჰქონდეს მასცამცა
სახლად, სამყოფად
განჩინებული.
(68,4) | სახლ-სამყოფი არა ჰმართებს,
ცამცა გაიდარბზესა.
(685) |
| 3. გვირგვინოსანსა,
პორფიროსანსა
უქლების პყრობა
სკიპტრისა ქელსა.
(41,1) | სკიპტროსან-გვირგვინოსანსა
ჰშენოდა ცმა პორფირისა.
(1540) |

¹ Н. М а р р, Древне-грузинские одописцы, გვ. 64—65; იუსტ. აბულაძე, XII საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი, გვ. 162—164.

² ეს ადგილები მოყვანილი იყო ჟერ მ. ჭანაშვილის მიერ (შოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანიანი, გვ. 25—26) და მერე ნ. მარის (Древне-грузинские одописцы, გვ. 14—15).

4. აქვს ზარდახნანი
მას, ხე-ბაღჩანი
ლუსკუშებზე მათთვის
დასაკრძალითა.
(43,1-4)
- იგი სახლი ორმოცივე შიგან იყო
გატენილი,
პოვეს, ერთი ზარდახნა, აბჯრისათვის
სახლად ქმნილი.
(1367)
5. იაგუნდისა —
სხვად რა უნდისა
ჯამები იყვის
ლაღვირუზისა.
იყვის კურქელთა
სხვათ უცხოფერთა
სიმრავლით ღება
თვით ურიცხვისა.
(44,1-2)
- იაგუნდისა ჯამები
იყვის, ლალისა კიქები,
კელა უცხო-ფერთა კურქელთა
სხდის უცხო-უცხო სიქები.
(1551)
6. ბევრად ძეს გორი
ერთა საგორი,
ზოდი ოქროსა
მისგან თლილისა.
ისმის მგოსანთა,
ვით საფირონთა,
ქმანი ებნისა
და წინწილისა.
(44,3-4)
- მეტრიბნი მოდგეს ყოველგნით,
ისმოღის ხმა წინწილისა;
შეურით ძეს გორი ოქროსა
და ბადახსისა თლილისა.
(1552)
7. ვინც იწყოს რიცხვი,
იყოს ურიცხვი
გორი მათგან
დანათვალთა:
რიყე თვალისა
წინ ნათალისა,
- პოვეს საკურქელე უსახო,
კელა უნახავი თვალისა:
მუნ იღვა რიყე თვალისა,
ხელწმიდად განათალისა,
ჩნდის მარგალიტი ოდენი
ბურთისა საბურთალისა;
- წყალნი მგზებარობს
შიგან ალითა,
ჩანს მარგალიტი —
ართუა ლიტი! —
ოდენ ბურთისა
საბურთალითა.
(43,1-3)
- ვინმცა ქმნა რიცხვი ოქროსა,
კერვისგან დანათვალისა.
(1366)

II. პოემის დაწერის დრო

ახლა გადავიდეთ საკითხზე: როდისაა დაწერილი პოემა?
ტრადიციული შეხედულებით, ავტორს დაუწერია თავისი პოემა
XII საუკუნის გასულს თუ XIII-ის პირველ ათეულში, ვინაიდან მას-

ში შექმნილია თამარ მეფეო. ამ შეხედულებას იზიარებს დღეს მომეტებული ნაწილი რუსთველოლოგებისა¹. ამიტომ ჯერ უნდა განვიხილოთ — რამდენად მისაღებია ასეთი შეხედულება. ცნობილია, რომ თითქმის ყველა მნიშვნელოვან ფაქტს ჩვენი ისტორიისას ხალხი აწერს ხოლმე თამარსა და მის დროს.

თუ პოემის შესავალს დავუჯერებთ, ის მართლაცდა თამარის საქებრადაა დაწერილი: „თამარს ვაქებდეთ მეფესა“, „ვთქვენი ქებანი ვისნი მე“ (4), „მისი სახელი შეფარვით ქვემოზე მითქვამს, მიქია“ (19). მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ პოემა უთუოდ თამარის მეფობაშია დაწერილი, თამარის „ქება“ შეეძლო რომელიმე პოეტს მისი გარდაცვალების შემდეგაც დაეწერა. მართლაც, ხომ დაწერა XVII საუკუნეში თამარის ქება თეიმურაზ პირველმა („თამარის სახე დავით გარეჯას“), არჩილმა (არჩილიანში) და XIX საუკუნეში გრიგოლ ორბელიანმა („თამარის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“). თვით პოემის პროლოგში გათვალისწინებულია, რომ თამარის ეს „ქება“ დაწერილია არა მის სიცოცხლეში, არამედ მისი გარდაცვალების შემდეგ. „ჩემი აწ სტანით ყოველთა: მას ვაქებ, ვინ ცამ იქია“ (19), ესე იგი, როგორც აკად. ნ. მარმა განმარტა, — მე ვაქებ იმას, ვინც ცაზე იმყოფება, ვინც მკვდარია უკვე². „თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლდათხეული“ (4); რატომ ცრემლების დვრით? იმიტომ, რომ ის პოეტს ეგულება უკვე გარდაცვლილად. დავითი, რომელსაც შეენის თამარის რეგალიების ხმარება და ტარება, არის არა მისი ქმარი, არამედ შვილისშვილი.

შეიძლებოდა თუ არა ჩვენი პოემა თამარის მეფობაში წარმოშობილიყო? ვინც ვეფხისტყაოსანს გულდადებით გადაიკითხავს, ის დაინახავს, რომ იმაში ეს ქვეყანა და წუთისოფელი მუქ ფერებშია წარმოდგენილი; მოვიყვანოთ შესაფერი ადგილები:

¹ გამონაკლისს წარმოადგენდა აქედან ოდესღაც ორი მკვლევარი: ს. კაკაბაძე და ნ. მარო. პირველი მათგანი, პოემაში დაცული შინაგანი რეალიზმის მიხედვით, მის დაწერას (პროზაული ამბის გადმოთარგმნას თუ შეთხზავს და მერე გალექსავს) სდებდა საუკუნეთა მანძილზე, მე-13 ს. ნახევრიდან მე-15 ს. დაწყებამდე (შესავალი მისი პირველი გამოცემისა და „საისტორიო მოამბე“, 1924 წ., № 1); აკად. ნ. მარო კი ფიქრობდა, რომ პოემა დაწერილია შესხეთში მე-14—15 საუკუნეებშიო (Грузин. поэма Витязь и царсовио шкуре). ამჟამად ჩვენ არ შევჩერდებით ამ შეხედულებათა გარჩევაზე, რადგანაც შემდეგში ერთმაც უარყო თავისი მოსაზრება და მეორემაც და ორივენი ტრადიციულ შეხედულებას დაუბრუნდნენ.

² Вступительные и заключительные строфы, გვ. 4, 23. როგორც ნ. მარმა გაარკვია, არაა სწორი წაითხვა: მას ივაქებ, ვინცა მიქია“, რადგანაც „მიქია“ მოცემულია სტროფის მეოთხე ტაქში; რუსთველს არ სჩვევია ისეთი „მაჯამა“, როდესაც ერთი და იგივე სიტყვა ერთი და იმავე მნიშვნელობითაა ნახმარი სტროფში.

როსტავეანი:

რალა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია? (36)

ბრძანა: ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შვება;

ამად მიყო სიამისა სიმწართა დანაღვლება,

სიკედელამდის დამაწყულულა, ვერვის ძალ-უც განკურნება. (99)

ტუბილნი მისნი წყალობანი ბოლოდ ასრე გამეწარნეს,

დამაიწყადა, რაცა დღენი მხიარულსა წამეარნეს;

ყოვლმან პირმან ვაგლახ მიყოს, ველარაეინ მინეტარნეს,

სადამდისცა დღენი მესხნენ, ველარამან გამახარნეს. (112)

ტარიელი:

თქვა: ცოცხალ ვარ, საწუთრომან აწუა ჩემნი სისხლნი ხერიტნა. (499)

ვა, სოფელი უხანოვ, რად ჰზი სისხლთა ჩემთა ხერეტილ?! (529)

საწუთრო ნაცვლად გვატირებს, რაც ოდენ ვაგვიცინია,

ძველი წესია სოფლისა, არ ახლად მოსასმინია. (918)

კაცმანმცა სოფელს ვით პოვა, რაც არა საქმე ზენია? (1338)

მიმნდონი საწუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩეზიან,

იშვებენ, მაგრა უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოურჩეზიან;

ვაქებ კეჟასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩეზიან. (347)

აბთანდელი:

ვა, სოფელმან სოფელს მყოფი ყოვლი დასვა ცრემლთა დენად. (700)

იტყვის: ვერ გაძღა სოფელი, ვა, ჩემთა სისხლთა ხერეტითა. (712)

ბინდის გვარია სოფელი, ეს თურე ამად ბინდღების. (1094)

თინათინი:

საწუთრო კაცსა ყოველსა, ვითა ტაროსი, უხდების:

ზოგჯერ შხეა და ოდესმე ცა რისხვით მოუქუხდების. (705)

ნისტან-ღარეჯანი:

მისგან ტყვე-ქმნილსა სოფელმან რა მიყო, ამას ჰხედაო? (1285)

ჰხედაცა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელა!

რაზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ვერცეა ბნელია;

ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ მით, მათგან საწუნელია. (1294)

აწ კვლა ქმნა იგი სოფელმან, რაცა მას შეეფერების. (1298)

აწ სოფელმან უარესი ჰირი ჰირსა მომისართა,

არ დასჯერდა ბელი ჩემი მას პატრეთა მრავალგვართა. (1299)

შეიძლება ვინმემ თქვას, რომ აღნიშნულ პირთა ასეთი განწყობილება ბუნებრივია, ვინაიდან პოეტმა ისინი ისეთ მდგომარეობაში ჩააყენა, რომელსაც სწორედ ასეთი სიტყვები და ზრახვები უნდა გამოეწვია მათში. მაგრამ საყურადღებოა, რომ ასეთ რამეს ამბობს თვით

პოეტის, რომელიც თავისი გმირების ზღვომარეობაში პირადად არ იმყოფება:

ეკგობ მუხთალსა საწუთროსა, ზოგჯერ უხვსა, ზოგჯერ ძვირსა. (949)

ვა, სოფელო, რამიგან ხარ, რას გეაბრუნებ, რა ზნე გვირსა?

ყოელა შენი მონდობილი ნიადაგეა ჩემებრ ტირსა. (951)

ვა, საწუთროო, სიცრუეთ თავი სატანას აღარე,

შენი ვერაინ ვერა ცნას, შენი სიმუხთლე სად არე;

პირი, მზისაებრ საჩინო, სად უჩინო ჰყავ, სად არე?

ძით ვხედავ, ბოლოდ სოფელსა ოხრად ჩანს ყოელი სად არე. (1213)

იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია! (1348)

როგორც ვხედავთ, პოემაში მძლავრად ისმის მღურვა წუთისოფლისა და საჩივარი იმის შესახებ, რომ ის არის სისხლის მსმელი, უხანო, ცრემლთამდენი, ცვალებადი, დაუნდობელი, მუხთალი, ცრუ, მტერი და გაუტანელი; ტარიელისა და ნესტანის შეხედულებით, ამქვეყნად ბედნიერება არ არსებობს, ამიტომ ისინი ხელს იღებენ ამ ცხოვრებაზე და ბედნიერებას, „ლხინებას“, სიკვდილში ეძებენ, რადგანაც სიკვდილის გზით ისინი ლამობენ მივიდნენ იქ, სადაც ერთმანეთს შეხვდებიან (274, 918, 881, 882, 1304, 1305). მართალია, ავთანდილი ამ ქვეყანაზე არ იღებს ხელს, მას შესაძლებლად მიაჩნია ამ ქვეყნად, თუ სრული ბედნიერება არა, აჩრდილი მაინც მისი; მართალია ისიც, რომ პოემაც ბედნიერების მოპოვებით თავდება („კეთილმან სძლია ბოროტსა“), მაგრამ როგორაა ის მოპოვებული? გაჭირვების, ვაების, ტანჯვისა და სიმწარის გზით (162, 877, 878, 879). როგორ შევეთანხმეთ ასეთი განწყობილება, აზრები და შეხედულებანი წუთისოფლის შესახებ თამარის დროის ლაღსა და ცხოველმყოფელ მსოფლმხედველობას, როდესაც ისტორიკოსების ცნობით, ყველა თავს ბედნიერად თვლიდა, ყველა შესტრფოდა ცხოვრებას, ყველა მადლობდა თავის ბედს, ყველგან ისმოდა ქება თამარისა? „შეუძლებელ არს მოთხრობად“, ამბობს ისტორიკოსი, „თუ ვითარ ბედნიერებასა, სვიანობასა და დღეკეთილობასა შინა“ იყო საქართველო თამარისა და დავით სოსლანის დროს (ქართ. ცხოვრ. მარიაშისა, გვ. 432—3); „გაზნაურდეს ქუეყანისა შომქმედნი და გადიდებულდეს აზნაურნი და განელმწიფდეს დიდებულნი მეფობასა შინა თამარისსა“, რომელმან „ლონიერ ყენა გლახაკნი და მდიდარ ღონიერი“ (იქვე, გვ. 404, 411). „და იყო მდიდრად ესე სამეფო“, ამბობს ლაშა გიორგის დროინდელი ისტორიკოსი, „რომელ აზნაურისა ყმანი მათთა პატრონთა სწორად იმოსებოდეს“ (გამოცემა ივ. ჯავახიშვილისა, გვ. 16). „ამას შინა იხარებდეს და იშვებდეს ყოველნი, ნადირობდეს და მხიარულობდეს“, იყო „მარჯუება, სიხარული, სიყუარული, შვება და ნადირობა მათთა და ბართა“, „ეოთბამად ძოვდეს ლომი და ხარი და იხა-

რებდეს ვეფხი თიკანთა თანა და მგელი ცხოვართა თანა“ (ქართ. ცხოვრ. მარიაჰისა, გვ. 419, 429, 443). დასკვნა თავისთავად ცხადია: პოემა დაწერის თარიღით არ ემთხვევა თამარის მეფობას¹.

ასეთი განწყობილება, შეხედულება და აზრები მაჩვენებელია იმისა, რომ პოემა ისეთს დროსაა დაწერილი, როდესაც, როგორც ისტორიკოსი ამბობს, „იცვალა ფერი ქართველთა მხიარულებისა“ (იქვე, გვ. 533, შენ.), როდესაც, მისი პოეტური სიტყვები რომ ვიხმაროთ, „ღღემან იწყო მიღრეკად და მზემან დასლვად და ჰაერმან სხვაჟერად უფერულობა და ცისკარსა დღისასა ზედა იწყეს შემოსად ბნელთა ღრუბელთა“ (იქვე, გვ. 531, შენ.). ყველაფერი ეს მაჩვენებელია იმის, რომ ქართველების ცხოვრებაში მომხდარა რაღაც ანაზღვეული, ისეთი რამ, რასაც ისინი არ მოელოდნენ იმ ცხოვრებისაგან, რომელსაც ასე განებივრებული ჰყავდა ისინი, რომ ამ ცხოვრებამ არ გაამართლა ის იმედი, რომლითაც მას შეეყურებდნენ, იმაში შეიქრა რაღაც გარეშე, მათი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელი ძალა, რამაც სულ სხვაფრივ წარმოუდგინა მათ მისი აზრი, მნიშვნელობა და ღირებულება. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს მოულოდნელი რამე იყო მონღოლებისა და განსაკუთრებით მათ მომდევნოდ ხვარაზმელების შემოსევა ჩვენში. ამ საშინელმა, სტიქიურმა უბედურებამ, რომელმაც ძირიან-ფესვიანად შეარყია „სტაბილური“ ფეოდალური მდგომარეობა და კეთილდღეობა, დააბნია ქართველები, მათ მეტი არა დარჩენოდათ რა, რომ გაემეორებინათ პოემის ზემომოყვანილი ადგილები, რომლებიც, ბოლოს და ბოლოს, იმავე აზრისა და განწყობილების შემცველია, როგორისაც მონღოლთა ისტორიკოსის, ე. წ. „უამთააღმწერელის“ სიტყვები: „იქმნა მოწვენა სრულიადისა ღმრთისა რისხვისა და განწირვა ქართველთა ნათესავისა... აქა უამამდი სვიანი იყო ბრძოლასა შინა დროშა დავითიანი და გორგასლიანი, ხოლო ამიერითგან იქმნა ცვალება ბედისა ქართველთა ნათესავისა“, ვინაიდან „დაუდგრომელ არს მინდობა სოფლისა ამისა ამაოისა“ (ქართ. ცხოვრ. მარიაჰისა, გვ. 560—1, 591).

ასე და ამრიგად, აღნიშნული ფაქტების მიხედვით, ჩვენი პოემა არ შეიძლება დაწერილი იყოს უადრეს მონღოლთა და ხვარაზმელთა

¹ ამბობენ, რომ ამოწერილი ადგილები მაჩვენებელია მხოლოდ „მსოფლიო კმუნისა“, რომელიც განუყრელი თანამგზავია ადამიანისა, რა მდგომარეობაშიც უნდა იყოს ისო. ეს ასეც რომ იყოს, საკითხავია: ყოველთვის ხომ არ იჩენს ერთნაირად ეს „კმუნვა“ თავს? არის მომენტები ადამიანის ცხოვრებაში, როდესაც ის ძველად მელანდება, როდესაც საგანგებოდ უსევამ მას ხაზს ადამიანი, როგორც ამას ვხედავთ ჩვენს პოემაში; ალბათ იმიტომ, რომ იმ მომენტში არის ისეთი მიზეზი, რაც ამ შეგნება-ცნობიერებასა და განწყობილებას აღიზიანებს საგანგებოდ.

შემოსევისა ჩვენში. ამასვე გვიდასტურებს ჩვენ პოემის წმინდა ისტორიული რეალიებით.

როდესაც ისტორიულ რეალიებზე ვლაპარაკობთ, ერთი რამ უნდა გვახსოვდეს: ვეფხისტყაოსანი პოეტური ნაწარმოებია, ამიტომ იქ ამაო იქნება ძიება ზუსტი ისტორიული ცნობებისა და ფაქტებისა, მაგრამ პოეტურ შემოქმედებასაც თავისი ლოღიკა აქვს: „პოეტიც ვერ აღნიშნავს თავის ნაწარმოებში ისეთ რამეს, რასაც ადგილი ჰქონდა არა მის დროს ან მის დრომდე, არამედ მის შემდეგ, ის ვერ „იწინასწარმეტყველებს“ ისეთ რამეს, რასაც მის შემდეგ ჰქონდა ადგილი სინამდვილეში“¹.

ისტორიული რეალიების თვალსაზრისით, ყურადღება უნდა მიექცეს, პირველ ყოვლისა, შემდეგ გარემოებას: პოეტი იცნობს, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, ისეთ თხზულებებს, რომლებიც დაწერილია ან თამარის მეფობის მიწურულში, ან მისი გარდაცვალების შემდეგ; ასეთებია: ხოტბები „თამარიანი“ და ე. წ. „აბდულ-მესია“, აგრეთვე რაინდული რომანი „ამირანდარეჯანიანი“.

ყურადღებას იქცევს პოემაში აგრეთვე ტერმინი „ხატაეთი“, „ხატაელი“, რომელიც მონღოლთა ეპოქამდე ქართულ მწერლობაში, — არც ისტორიულში, არც მხატვრულში, არ გვხვდება.

„ხატაეთის“ გარდა ჩვენს გულისყურს პოემაში შემდეგი გარემოება იპყრობს: ინდოეთი აქ წარმოდგენილია, როგორც ძლიერი (387) და დამოუკიდებელი სახელმწიფო; მისი გაერთიანება დასრულებულა სარიდანის „შეწყნარებით“ (313—314) და მისი სამფლობელოს შემოერთებით; ნესტანის მამა „თვით იყო მპყრობელი, მეფეთა ზედა მფლობელი“, ამასთან „ომად მძლე, რაზმთა მწყობელი“ (311). ინდოეთის მეფის დიადობასა და სწორუპოვრობას სცნობენ არა მარტო პატარა მეფეები, როგორც არიან ფრიდონი და მელიქ-სურხავი, რომელნიც თავისთავს აღიარებენ ტარიელის „მონად“ (636, 641) და „მოახლედ“ (1442), არამედ დიდი არაბეთის მფლობელნიც (როსტევეანი), რომელიც ტარიელს „შორს უკუდგა, თავყანისცა, ქვემიწამდის დაუვარდა“ (1524) და მოებოდიშა: „აწ, მეფეო, არ გეგების ჩვენი სხლომა თქვენად

¹ ამ პრინციპის მიხედვით, პოემა, კიდევაც რომ მივაუთვნოთ ის თამარის მეფობას, 1194 წელზე ადრე ვერ დაიწერებოდა; საქმე ისაა, რომ აქ ლაპარაკია ზეარაზმშას შესახებ, რომელსაც მთელი სპარსეთი დაუპყრია, ასე რომ ზეარაზში ეს სპარსეთი სინონიმებია თხზულებაში: „ევე ამაღ არ გეგების, რომე სპარსნი გავეზხანდენ“ (540), „სპარსთა ვერა ეიქმ ინდოეთისა ქამასა“ (554), ნათქვამია აქ. სპარსეთში ახალი, ზეარაზთა დინასტიის დამყარებას ადგილი ჰქონდა 1194 წელს, მამასაღამე, ამაზე ადრე პოემა ვერ დაიწერებოდა. აღვნიშნავთ ამ გარემოებას იმისათვის, რომ ერთ დროს ს. კაკაბაძე ფიქრობდა, რომ პროზაული ეპოსი ჩვენი პოემისა დაწერილია 1160—1175 წლებში (ვეფხისტყაოსნის მეორე ეპიკა, შესავალი).

სწორად“ (1555), რადგანაც „მეფე ხარ ყოველთა მეფეთა“ (1554). ინდოეთის მეფესთან დამოყვრებას სინარულით ეგებება და ბედნიერებად სთვლის დიდი ხვარაზმშაც კი (615). დამოუკიდებელი, სუვერენული ინდოეთი იმდენად ძლიერია, რომ აგრესიულ პოლიტიკასაც კი აწარმოებს სხვების, მაგალითად, ხატაეთის მიმართ. ერთი სიტყვით. ის სურათი ინდოეთისა, რომელიც პოემამთა მოცემული, ნებას იძლევა გავიმეოროთ ტარიელის სიტყვები: „იციო, ინდოთა, სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია“ (564). ახლა გავითვალისწინოთ მოკლედ და ზოგად ხაზებში ინდოეთის წარსული. მას შემდეგ, რაც მამქმედ ლაზნევიდმა XI საუკუნის დამდეგს დაიპყრო ინდოეთი, ის მუდამ სხვის ბატონობას განიცდიდა: ჯერ ის ლაზნევიდთა ხელში იყო (სატახტო ქალაქი ლაზნა); ლაზნევიდთა ბატონობა შესცვალეს 1187 წელს გურიიდებმა (სატახ. ქალაქი ლაპორი ინდოეთში); უკანასკნელთა მოსპობის შემდეგ (1216 წ.) ინდოეთი თანდათან იშორებს მონობის უღელს, 1227 წლიდან კი საბოლოოდ თავისუფლდება და ექცევა თავის საკუთარს, ინდოეთის, საზღვრებში (სატახტო ქალაქი დეპლი) ილთუთმის ხელქვეით. უკანასკნელმა დამოუკიდებელ ინდოეთში შექმნა დინასტია „გურიდთა მონებისა“ (მამლიუქებისა), რომელიც 1290 წლამდე არსებობდა¹. ინდოეთის წარმოდგენა ისეთ ძლიერ და დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ, როგორც ვეფხისტყაოსანშია, აღნიშნულ დროზე ადრე შეუძლებელია, მაშასადამე, ამაზე ადრე არც პოემის საბოლოო გაფორმებაა მოსალოდნელი².

¹ А. Крымский, История Персии, III, гл. 171—172; А. Мюллер, История Ислама, III, гл. 184—208, перев. Н. Медникова; В. Бартольд, История Туркестана, гл. 23—25; არამტუ ლაზნევიდთა დინასტიამდე, მანამდეც, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე კი, ინდოეთი სხვის ხელში იყო: ბერძენების, სკითების, პართებისა და არაბების (А. Крымский, История Персия и ее литературы, III, гл. 160—170).

² ამაზე, შეიძლება, გვიოხრან: პოემამთა ხვარაზმშაც დიდებულ, ალიერ და დამოუკიდებელ ხელმწიფეთაა გამოყვანილი, თუმცა მას მონღოლებმა 1219 წელს მოუღეს ბოლო და 1227 წელს უკვე აღარ არსებობდა. როგორ ავხსნათ ეს? ძულ უბრალოდ: პოეტმა, მართალია ანაქრონისტულად (ის პოეტია და არა ისტორიკოსი), მაგრამ მაინც აღნიშნა ისეთი ფაქტი, — ხვარაზმშაცს დიადობა და დამოუკიდებლობა, — რომელსაც მართლაც ჰქონდა ადგილი პოემის დაწერამდე რაღაც ათიოდე წლის წინათ, ის კი არ შეეძლო მას, რომ თამარის დროს ელაპარაკნა ძლიერი და დამოუკიდებელი ინდოეთის შესახებ, ვინაიდან ასეთი ინდოეთი მხოლოდ 1227 წლიდან ჩნდება სინამდვილეში. ამ წელზე ადრე რომ პოემა საბოლოოდ გაფორმებული არაა, იქიდანაც ჩანს, რომ „ისტორია-აზმანში“, რომელიც დაწერილია 1222 წლის მახლობლად (კ. კეკელიძე, ისტორიანი და აზმანი შარავანდეღთანი, როგორც ლიტერატურული წყარო, რუსთაველის კრებულში, გვ. 121—158) და რომელშიაც, თამარის ხელის მძებნელთა ანალოგიად, ჩამოთვლილია სხვადასხვა ლიტერატურული შრომებიდან შეყვარებულთა წყვილები, ვეფხისტყაოსნის მაგალითი არაა ნაჩვენები, თუმცა ყველაზე მეტეორ შავალითს ეს პოემა მისცემდა მის ავტორს.

პოემის დათარიღებისათვის უდავო მნიშვნელობა აქვს ყოველ-
 დღიური ცხოვრების რეალიებსა და მატერიალური კულტურის მონა-
 ცემებს. მაგრამ ეს მეთოდი ნაყოფიერი მამინ შვიძლება იყოს, როდესაც
 შინაური ყოფა-ცხოვრებისა და მატერიალური კულტურის ისტორია
 კარგად, ზუსტად და ზედმიწევნით იქნება შესწავლილი. წინააღ-
 მდეგ შემთხვევაში ისეთი შეცდომების ჩადენა იქნება შესაძლებელი.
 როგორც ჩაიდინა ერთხელ ს. კაკაბაძემ, რომელმაც ამ მეთოდის
 გამოყენება მოინდომა პოემის დათარიღების მიზნით¹. ასეთსავე
 შეცდომაში შეიძლება ჩავარდეს ის მკვლევარიც, რომელიც, პროფ.
 ნ. ქოიავას მსგავსად, მოინდომებს პოემის დასათარიღებლად გა-
 მოიყენოს ის გარემოება, რომ პოემაში ძვირფასი ქვები ან თვლები
 აღმასის გარდა, გათლილია². თუ მართალი გამოდგებოდა ნ. ქოიავას
 მიერ დამოწმებული მეცნიერ-სპეციალისტთა შეხედულება, რომ
 ძვირფასი ქვების გათლა მხოლოდ XIII—XIV საუკუნეებში დაიწყო,
 მაშინ ჩვენი პოემა უთუოდ აღნიშნულ საუკუნეებში უნდა გადა-
 გვეტანა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს შეხედულება მცდარია. ჩვენ რომ
 ავიღოთ ნიზამი განჯელის „ხოსროშირინიანი“, რომელიც 1180
 წელსაა დაწერილი, ვნახავთ, რომ „გათლილი“ ძვირფასი ქვები აქ
 ჩვეულებრივი მოვლენაა.

ამრიგად, პოემა თამარის მეფობაში არ უნდა იყოს დაწერილი, ის
 შეთხზულია თამარის გარდაცვალების შემდეგ. რა მოსაზრებით უნდა
 დაეწერა პოეტს თამარის გარდაცვალების შემდეგ მისი „ქება“? ამის
 გასათვალისწინებლად საჭიროა ყურადღება მიექცეს შემდეგ გარე-
 მოებას. „ქება“ აქ უნდა გავიგოთ არა როგორც შესხმა თამარისა პერ-
 სონალურად, მისი სულიერი და ფიზიკური თვისებებისა (ასე გაუგია
 ეს სიტყვა მეხუთე სტროფის ჩამმატებელს), არამედ მის პიროვნე-
 ბაში განსახიერებული ბრწყინვალე დროისა, რომლის სული და ხა-
 სიათი ასე რელიეფურადაა მოცემული პოემის მხატვრულ სახეებში;
 თამარი შექმნილია პოემაში „შეფარვით“ (19), როგორც სიმბოლო
 მისი დროის საქართველოსი. პოემა დაწერილია ქართველი ერის
 ცხოვრებაში ისეთი კრიზისის დროს, როდესაც მოგონება თამარის
 პიროვნებისა და, ამასთან დაკავშირებით, მისი ბრწყინვალე მეფობისა
 წარმოადგენდა მდგომარეობის გამოსწორება-გაუმჯობესებისაკენ მო-
 წოდებას და ამ მიმართულებით მოქმედების სტიმულს: ძველი საქარ-
 თველოს ისტორიაში თამარის სახელს არასოდეს არ დაუკარგავს ასე-

¹ ვეფხისტყაოსნის მისი პირველი გამოცემა, გვ. 50—56; ამის შესახებ იხ. ივ. ქა-
 ვახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, გვ. 662—666; მ. ჭანაშვილი,
 თამარ მეფის მეხოტბენი, გაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ., № 509.

² ენიკელის მოამბე, III, გვ. 76—79; იგივე რუსულად: С. Г. Руставели, гл. 84—86.

თი მნიშვნელობა. ამ შემთხვევაში არ შეგვიძლია არ მოვიგონოთ კ. მარქსის „თვრამეტი ბრიუერის ლუი ბონაპარტისა“, სადაც შემდეგი აზრია გატარებული: სწორედ იმ დროს, როდესაც ადამიანები ცდილობენ გარდაქმნან თავისი თავი და გარემო სამყარო... სწორედ ასეთი რევოლუციური კრიზისების დროს ისინი იწვევენ დახმარებისათვის წარსულის სულებს. სესხულობენ მათგან სახელს, საბრძოლო პაროლს, კოსტიუმს, რათა წარსულის ტანისამოსში და ნასესხები ენით ახალი მოქმედება გაითამაშონ¹.

რა კრიზისი იყო ეს კრიზისი, რა მდგომარეობაა ის მდგომარეობა, როდესაც თამარის პიროვნებისა და მისი დროის მოგონებას უნდა გამოვლიცებინა და გამოვთხიზლებინა თანამედროვენი პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი და მორალური ძილისაგან? ამ საკითხის გასაღები იქნებ პოემის მთავარი მოტივებისა და აზრების გარკვევამ მოგვცეს, იმის გათვალისწინებამ, თუ ავტორი განსაკუთრებით რას უსვამს ხაზს. მართლაცდა, ხომ არ შეიძლება სერიოზულად ვიფიქროთ, რომ პოეტმა ეს საინტერესო ნაწარმოები შექმნა ვიღაცის გართობის მიზნით? ცნობილია, რომ მართო გართობის მიზნით ხალხური ზღაპრებიც კი არ ითხზებდნენ, იმათშიაც გარკვეული აზრი და იდეაა ჩაქსოვილი. ალბათ, ამ ზღაპრული ამბით პოეტს სურდა პასუხი გაეცა თანამედროვე ცხოვრების საჭირობორტო საკითხებზე, მაღაჰო დაედო იმ იარებზე, რომლითაც დასერილი იყო იმდროინდელი საზოგადოების ორგანიზმი. როგორია ეს მოტივები და აზრები?

1. პოემაში, პირველ ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს ქადაგება შეუწინაღებელი, თავდადებული ბრძოლისა, ბედნიერებისა და კეთილდღეობის მოპოვების მიზნით; გაჭირვებაში ჩაეარდნილ კაცს მართებს მამაცობა, მოქმედება და არა წუწუნი და სულით დაცემა: „ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს, რაზომცა ნელად ტირსა; ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა“ (875). აქედან საფიქრებელია, რომ საქართველოს ცხოვრებაში მომხდარა რაღაც ისეთი, რასაც მისი ენერჯია შესამჩნევად მოუღუწებია და, ამასთან ერთად, საზოგადოებაში უიმედობა და დაცემულობა შეუქმნია.

2. გაჭირვებიდან გამოსასვლელად აუცილებელია 'შეთანხმებული, სოლიდარული, მეგობრული და მშური მოქმედება; მეგობარმა მეგობრისათვის თავი უნდა დასდოს, არ უღალატოს მას: „ვეგობ კაცსა აუვიანსა, ცრუსა და ღალატთანსა“ (789). მეგობრული გრძნობა უნდა

¹ Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Государств. социаль но-эконом. издательство, 1933 г., გვ. 5. შდრ. თარგმანები: რუსული — К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. VIII, Госуд. соц.-экон. издат., 1931 г., გვ. 323; ქართული — თვრამეტი ბრიუერის ლუი ბონაპარტისა, თბ., 1954 წ., გვ. 9—10.

სცილდებოდეს ეროვნულ ფარგლებს და ინტერნაციონალურ მოვლენად ხდებოდეს. აქედან ჩანს, რომ იმდროინდელ საზოგადოებაში ეს გრძნობა შერყეულა.

3. მეფის წინაშე პატრონყმური რიდი, კრძალულება, მორიდება და სამსახური; „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“ (440), „ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია“ (1485), „სჯობან ყოვლთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“ (1453-ში). ჩანს, იმდროინდელ საზოგადოებაში შესუსტებულა ეს გრძნობაც.

4. ქალს, მიუხედავად იმისა, რომ „ღიაცა“, შეუძლია იყოს მეფედ, მეფობისათვის მარტო მამაკაცი კი არაა შექმნილი, არამედ ქალიც; „თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბალია“ (39), იმდროინდელ საზოგადოებაში ყოფილან, მაშასადამე, ისეთებიც, რომელთაც ქალის მეფობა საეჭვოდ და შეუძლებლად მიაჩნდათ.

5. სატრფოსადმი სიკვდილამდე ერთგულება, ისეთი, როგორიც ახასიათებს პოემის მთავარ გმირებს, სიყვარული მტკიცე, „ხანიერი“ (25) და არა ისეთი, „დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა“ (26). ჩანს, იმდროინდელ საზოგადოებაში ყოფილან ისეთი პირები, რომელთათვის საჭირო აღმოჩენილა ასეთი რამის მოგონება.

პოეტს სურს გამოიყენოს თამარის სახელი, რომელიც ყველას აგონებდა მის ბრწყინვალე მეფობას, სტიმულად აღნიშნული დეფექტების გამოსწორება-აღმოფხვრისა და თავისი პოემის მხატვრულ სახეებში იძლევა ამ დეფექტების საწინააღმდეგო კონკრეტულ მაგალითებს.

ახლა შესაძლოა ნაჩვენები იქნას ის დრო, როდესაც საჭირო იყო ჩვენში ასეთი იდეების ქადაგება. ეს იყო დასაწყისი ხანა თამარის ქალის, რუსუდანის, მეფობისა, 1230 წლამდე დაახლოებით. განვიხილოთ ეს ხანა, აღმოაჩინდება თუ არა მას ყველა ის უარყოფითი მხარეები, რომელთა წინააღმდეგ მიმართულია ჩვენი პოემის მთავარი მოტივები და აზრები?

1220 წლიდან იწყება „განწირვა“ და „ცვალება სვიანობისა ქართველთა ნათესავისა“¹; დავით აღმაშენებლის შემდეგ, სახელოვანი, ძლევამოსილი ომების გადამხდელნი, ქართველები პირველად იქნენ დამარცხებული მონღოლების მიერ, დამარცხებული სასტიკად, გაყვლიტილი შეუბრალებლად. შთაბეჭდილება, რომელიც მოუხდენიათ მონღოლებს ქართველებზე, ასეა გადმოცემული ისტორიკოს იბნალ-ასირის მიერ ერთი ქართველის პირით: „თუ ვინმე გეტყვის

¹ ეამთადწერელის ქრონიკა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, გვ. 560—561; ქვემოთ ყველგან ეს მათიანვა ნაგულისხმევი.

თქვენ, რომ თათრები უკუნეცენ ანდა ტყვედ დანებდნენო, არ დაუჭეროთ მას. თუ გაიგონებთ, რომ ისინი მოკლულ იქნენო, ეს შეგიძლიათ დაიჭეროთ, გაქცევით კი ეს ხალხი არასდროს არ გაიქცევა. ჩვენ ხელში ჩაგვივარდა ერთი თათარი, ის გადმოვარდა ცხენიდან და თავი ქვას დაახეთქა, მოკვდა, მაგრამ ტყვედ არ დაგვნებდა“¹. ის პანიკა, რომელიც დაბადა ჩვენში მონღოლების შემოსევამ, დიდხანს არ შენელებულა. ამიერიდანო, ამბობს მეთოთხმეტე საუკუნის ისტორიკოსი, ე. წ. „უამთააღმწერელი“, მათ, ქართველებს, „არღარა მიეცა ძლევა თათართა ზედა, ვიღარე უამაღმდე ჩუენთაო“ (გვ. 561). „წელსა მესამესა ლაშა გიორგის მიცვალებისაგან“ (გვ. 566), ესე იგი — 1225 წელს, დეფრემერის ცნობით, განძაცისაგან უკუნეცეული, შირვანში ძლეული და ადერბეიჯანში დამარცხებული ქართველები შეიქნენ მსხვერპლი ჯელალ-ედ-დინ ხვარაზმელის უსაშინელესი თავდასხმისა და აწიოებისა. ისეთი სამარცხენო დამარცხება, რაც მათ გარნისის ომში იწვნიეს, ქართველებს არ განუცდიათ არასდროს. 1225 წლიდან 1230 წლამდე ჯელალს არ შეუწყვეტია, პირადად იგი თავისი სარდლობის მიერ, საქართველოს რბევა, წვა და ტყვევნა, სოლო ის უბედურება, რაც მან თავს დაატეხა თბილისს 1227 წელს, შეუძლებელია აღწერილ იქნას. ეს უბედურება, ეს „სრულიადი მოსპოლვა ქართველთა ნათესავისა“ (გვ. 570), თანამედროვეთა შეგნებით, „იქმნა სიმრავლისათვის უსჯულოებათა ჩუენთა“ (გვ. 560), იგი შედეგი იყო ღვთის რისხვისა: „ვითარ არა განიცადეს ღმერთი, მისცა იგინი ღმერთმან უჭეროდ გინებად და ხოცად წარმართთა“ (გვ. 565). მააში ფეხი გაიდგა რწმენამ: „დაუდგრომელ არს მინდობა სოფლისა ამის ამაოხსა, ყოველივე ამაო არს, გარნა საუკუნოა იგი უკუდავი ცხოვრებად“ (გვ. 591). ასეთმა შეგნებამ მოაღუნა მათი ენერგია, გამოიწვია მათში აპატია, ცრემლები და ვაება, იქამდის, რომ „ძლიერნი და სახელოვანნიც კი შეიცვებოდეს სულთქმითა და მწუხარებითა“ (გვ. 561). აი, ამ უბედურების დროს, ასეთი სულიერი განწყობილებისას საჭირო იყო როგორც მოგონება თამარის ბრწყინვალე სახელისა, ისე ლოზუნგები: „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა“ (875) და „აწ შევებნეთ ხატაელთა, ხრმალნი ცუდად რად გვაბიან“ (440), გინათუ: „ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა“ (544).

ქვეყნის ასეთს დამარცხებას, დამცირებასა და გავერანებას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ ქართველთა შორის შესუსტდა ერთობის, სოლიდარობისა და ძმობა-მეგობრობის გრძნობა. მემატიანის სიტყვით, მათ „დაუტევეს სიყუარული, სიწრფოება, სიმართლე და ამის წილ მოიპოვეს ამპარტავენება, ზაკვა, შური, ჯდომა, სიძულვილი და

¹ А. Крымский, История Персии и ее литературы, III, 3—4.

კვლანი“ (გვ. 580—581). განსაკუთრებით ხანს უსვამს მემატთანე შუ რს; გარნისის ომში სამარცხვინო და სასტიკი დაძარცხება, მისი სიტყვით, შედეგი იყო ამირ-სპასალარის ივანე ათაბაგის შურისა წინამებრძოლთა ივანე და შალვა ახალციხელების მიმართ. „დაიპყრა ფერკი ივანე ათაბაგმან“ (გვ. 567); კრიტიკულ მომენტში ახალციხელებმა ორჯერ მიმართეს ივანე ათაბაგს თხოვნით — მიშველებოდა ის მათ თავისი ჯარით, „ხოლო იგი არა მიუდგებოდა“ (გვ. 568), შემადრწუნებელი და საშინელი სისხლის ღვრის დროს ივანე ათაბაგი და მისი ჯარი „ხედვიდეს ძლიერსა ომსა და არა შეიწყალებდეს თანამონათესავეთა და ერთსჯულთა ქრისტეს აღმსარებელთა, თორღელთა და მათ თანა მრავალთა სახელოვანთა, არამედ დგეს შორის, და არა ინება შველა ივანე ათაბაგმან, რომელსა შურითა პყოფდა და არა შიშითა“ (გვ. 568—569). იგონებს რა ამას, მემატთანე მწარე გრძნობით შენიშნავს: „პოი შური, ყოველთა ბოროტთა დასაბამი და ძურადმომწყუედელი კაცთა ნათესავისა და ყოველთა ნათესავთა მწყველი“! (გვ. 567). შესუსტებულა ამ დროს ის სოლიდარობა, რომელიც აერთიანებდა წინამეფობაში, განსაკუთრებით თამარის დროს, საქართველოს ფარგლებში შემავალ ქართველებსა და არაქართველებს. ყოველ შემთხვევაში, ჯელალ-ედ-დინს 1227 წელს თბილისი აუღია ამ ქალაქის კარისმცველ სპარსთა შინაგამცემლობის წყალობით. ქალაქის მცველ „მემნას სპარსმან ვინმე აფთითა ძლიერ უხეტქნა უმუზარადოსა თავსა, განუპო და მყის დაეცა და მოკლდა. და შეიქმნა შიგნით ომი, რამეთუ განუხვნეს კარნი სპარსთა ტფილელთა. ესრეთ შინაგანცემა იყო ქალაქისა და ივლტოდეს მცველნი ქალაქისანი“ (გვ. 575—576). ახლა, ასეთს პირობებში საჭირო იყო პოემის ლონუნგები: „ევგობო კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატანსა“ (798), „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს თუ დაცა იდოს, ხამს თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაპრიდოს“ (306), „რამცა სადა გაუმარჯედა კაცსა, ფიცთა გამტხებლსა“ (736). ამ გაჭირვების დროს ჰქონდა სწორედ აზრი ინტერნაციონალური მეგობრობისა და გრძნობის გამაღვიძებელ ქადაგებას და თამარის დროის, ზღვიდან ზღვამდე გადაჭიმული, საქართველოს მოგონებას.

მდგომარეობის სიძნელეს ართულებდა თვით რუსუდან დედოფალიც. რუსუდანი მოკლებული იყო თავისი დედის, თამარის, სახელმწიფოებრივს ნიჭს, ტაქტს, შორსმხედველობას და პირადი ოჯახური ცხოვრების მორალურ სიფაქიზეს. ამას უნდა შეესუსტებინა რუსუდანისადმი, როგორც მონარქიული ხელისუფლების წარმომადგენლისადმი, პატივისცემა, რიდი და პატრონ-ყმური კრძალულება.

ამას თან დაემატა პრინციპული რწმენა და მოსაზრება გარკვეული წრეებისა, რომ რუსუდანის მეფობა, როგორც ქალისა, შეუძლებელი

და დაუშვებელია. ასეთი რწმენა არ იყო ახალი, იმას იმ დროს თავისი ისტორია ჰქონდა. ჩვენ კარგად ვიცით, თუ რა მითქმა-მოთქმა გამოიწვია თავის დროს თამარის, როგორც ქალის, გამეფებამ. თუ თამარმა თავისი პირადი თვისებებით და ღირსებით შეასუსტა ეკვები მისი, როგორც ქალის, მეფობის შესაძლებლობის შესახებ, რუსუდანმა, რომელსაც არ ახასიათებდა თანამედროვეთა მომხიბვლელი თვისებები თავისი დედისა, გარკვეულ წრეებში უფრო გააძლიერა ეს ეკვები. ამ ეკვებს რომ მართლაც ჰქონდა ადგილი რუსუდანის მიმართ, ეს მკვეთრად გამოჰყვანდა რამდენიმე ხნის შემდეგ ყარაყორუმში მონღოლთა ყაენის წინაშე, სადაც სწყდებოდა საკითხი ორი პრეტენდენტის— ულუ და ვითისა (ლაშა გიორგის შვილის) და დავით ნარინის (რუსუდანის შვილის) შესახებ. ულუ დავითის მომხრე „თმოგველი სარგის ძლიერად წინააღმდეგობდა ნარინ დავითს და რომელი მის წინაშე იყვნეს თანაზრდილნი მისნი, რამეთუ ეტყოდა: არა ჯერ არს, რათამცა ნაშობმან დედაკაცისამან დაიპყრას მეფობა და არა ძემან თვითმპყრობელისა მეფისა და მამაკაცისამან“ (გვ. 649). როგორც ჩანს, ულუ დავითის მომხრენი დავით ნარინის მეფობის კანონიერებას იმიტომ უარპყოფდნენ, რომ ნარინი ნაშობი იყო დედაკაცისა და არა თვითმპყრობელი მამაკაცისა; მაშასადამე, ისინი პრინციპულად უარპყოფდნენ რუსუდანის, როგორც ქალის, მეფობასა და თვითმპყრობელობას.

თუ ყველაფერი ეს მხედველობაში გვექნება, გასაგები გახდება, ერთი მხრით, მოხსენება პოემაში თამარის სახელისა, მეორე მხრით, დემონსტრაცია იმაში ნამდვილი მიჯნურობისა და, სიყვარულისა არა თეორიული მსჯელობით მარტო (პროლოგი), არამედ გამოყვანილ გმირთა კონკრეტულ მაგალითზე, მესამე მხრით— ქადაგება იმაში მეფისადმი პატივისცემის, რიღისა და კრძალულება-ერთგულებისა და, დასასრულ, ხაზგასმა იმისა, რომ ქალსაც შეუძლია მეფობა, მიუხედავად იმისა, რომ ის ქალი, „ღიაცია“.

ერთი სიტყვით, ვეფხისტყაოსანი თამარის სახელისა და მისი მეფობის მოგონებით ამთარახებს რუსუდანის დროისა და მისი პირადი ცხოვრების ანომალიებს.

მას, პოემას, მხედველობაში აქვს რუსუდანის მეფობის დასაწყისი ხანა; ეს ხანა 1230 წელს არ უნდა სცილდებოდეს, რადგანაც ჯალალ-ედ-დინის სიკვდილის შემდეგ 1238 წლამდე, როდესაც მონღოლებმა საბოლოოდ დაიპყრეს საქართველო, აქ შედარებით სიმშვიდეა, ყოველ შემთხვევაში, ისეთ საშინელებას აღარ აქვს ადგილი, როგორსაც 1230 წლამდე ჰქონდა. აქედან ცხადია, პოეტიც ამავე დროს ცხოვრობდა. ის უეჭველია, თამარის მეფობის შეგნებული თანამედროვე და მომსწრე იყო; მას, როგორც თამარისა და მისი მეფობის „მაქე-

ბარს“, სურათი ფეოდალურ-არისტოკრატიული და ბრწყინვალე სამეფისკარო ცხოვრებიდან, რომელიც ასე რელიეფურადაა მოცემული პოემაში, მისი, თამარის, დროისა და სასახლის ცხოვრებიდან აქვს აღებული. ამიტომ, ფართო გაგებით, პოემა თამარის ეპოქის (და არა მეფობის) ნაწარმოებდაც შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ!

ასეთი დათარიღების საწინააღმდეგო ორ მოსაზრებას აყენებენ. პირველი: პოემა იცნობს და ასახელებს აღმოსავლეთის ისეთ ერებსა და ქვეყნებს, როგორცაა ინდოეთი, სპარსეთი, არაბეთი, ხატაეთი, თურქეთი; მონღოლები და მათი სამეფო იმაში ერთი სიტყვითაც კი არაა მოხსენებული. როგორ ავხსნათ ეს, თუ ის დაწერილია მონღოლთა შემოსევის შემდეგ? ამაზე ჩვენ ვუპასუხებდით: შიგ პოემაში არც საქართველოა პირდაპირ დასახელებული, ნუთუ ამიტომ ის პოემის დაწერისას არ არსებობდა? მონღოლები არ არიან პოემაში მოხსენებული იმიტომ, რომ ისინი ჯერ გაბატონებულნი არ არიან, 1220—1221 წლის შემდეგ 1238 წლამდე ისინი არც გამოჩენილან აქ, მაშასადამე, ჯერ იმდენად პოპულარული არ ყოფილან ჩვენში, როგორც სხვა, ზემოჩამოთვლილი ერები და ქვეყნები. სხვა საქმეა, მაგალითად, ხვარაზმელები, რომელნიც 1225—1230 წლებში შეუწელებლივ არბევდნენ ჩვენს ქვეყანას და რომელნიც ხაზგასმულნი არიან პოემაში. იქნება ხვარაზმშას შვილის ინდოეთში სიძედ გახდომისა და აქ მისი გამეფების განზრახვა, რომელიც, პოემით, ვერ განხორციელდა, სიტყვაგადაკერით გულისხმობდეს ჯალალ-ედ-დინ ხვარაზმელის სურვილს რუსუდანის ცოლად შერთვისა და საქართველოში გამეფებისას, რომელიც აგრეთვე უშედეგოდ დარჩა (გვ. 573—574)! მოვიგონოთ

I სპარსელი პოეტის ხაკანის ერთ-ერთ ნაწარმოებში მის მკვლევარს ურადლება მიუქცევია ორი მისი მეტოქის განქიქებისათვის შემდეგი სიტყვებით: „ჩემი გულის დარდის მიზეზი დღეთა ჩარხის ტრიალი კი არ არის, (არამედ) საქციელი განჯელი ძაღლისა და ძრახვა რუსთას (ხარ-ე-რუსთა) ვირის“. მკვლევარს დაუსვამს საკითხი: „რუსთას ვირად“ ხაკანი რუსთველს ხომ არ გულისხმობს? თუმცა ეს საეჭვოდ არის მისგან მიჩნეული, მაგრამ მაინც ნათქვამია: თუ დასაშვებია რუსთველისა და ხაკანის ნაცნობობა და შეხვედრა, ამას ადვილი უნდა ეპიწორდა არაუგვიანეს 1174 წლისათვის (Сборник Руставели, изд. Груз. Филиала Акад. Наук, გვ. 21—27). ეტიქობთ, ეს თარიღი ნაადრევი რუსთველისათვის იმ შემთხვევაშიაც კი, თუ მის მიერ პოემის დაწერას თამარის მეფობაში დავსდებდით. თან არ არის საბუთი დაუშვათ მეტოქეობა ორს სხვადასხვა ქვეყანაში, სხვადასხვა ენაზე მწერალ-პოეტთა შორის, მით უმეტეს, რომ ხაკანი თავის მეტოქე „რუსთას ვირს“ აბრალებს მხოლოდ იმას, რომ „ის, როგორც კალია, ისე სპობს სარწმუნოების უანაზე აღმონაცეს“, ესე იგი — სარწმუნოების ნილიზმს, იველისსებათა მამადიანურს და არა ქრისტიანულს. ქრისტიანული ნილიზმისათვის ხაკანი, რასაკვირველია, არ აღელდებოდა და თავს არ გამოიდებდა, უარყოფა კი მამადიანობისა ქართველი პოეტის მიერ მისთვის არც ისე მოულოდნელი და გულისღამწველი უნდა ყოფილიყო.

ამ შემთხვევაში პოემის: „ვეგე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გა-
ვეჩანდენ“ და „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჰამასა“!

მეორე: ვეფხისტყაოსნისებური ნაწარმოების დაწერა მოსალოდ-
ნელა მხოლოდ თამარის ბრწყინვალე მეფობაში და არა მონღოლების
შეპყროვის შემდეგ, როდესაც ბოლო მოეღო ყოველგვარ კულტურულ
შემოქმედებას და ჩვენში წყვედადი და ბნელეთი დაძვინდდა¹. ასე-
თი აზრი ანარეკლია იმ ყალბი შეხედულებისა, რომელიც დამყარე-
ბულია ისტორიოგრაფიაში მონღოლთა შემოსევის შესახებ. საქმე ისეა
წარმოუგებელი, თითქოს, შემოდგეს თუ არა მონღოლებმა ჩვენში
ვეგი, იმწამსე ბოლო მოეღო კულტურულ-ლიტერატურულ საქმი-
ანობას. ეს ასე არ არის: მეცამეტე საუკუნის ორმოცდაათიან-სამოცი-
ან წლებამდე, როდესაც მონღოლებმა გამანადგურებელი ეკონომიური
პოლიტიკა დაამყარეს ჩვენში, არ მოსპობილა აქ ის კულტურულ-შე-
მოქმედებითი, კერძოდ, ლიტერატურული მუშაობა, რომელიც ცნობი-
ლი იყო წინათ, და არც შეიძლებოდა მოსპობილიყო, ვინაიდან, რო-
გორც ცნობილია, პოლიტიკურ-ეკონომიური ცვლილება ერის ცხოვ-
რებაში იმწამსე არ იწვევს კულტურულ ცვლილებას. უკანას-
კნელი თავს იჩენს „ნელად თუ სწრაფად“, ესე იგი — ადრე თუ გვიან.

III. საკითხის საკითხები

საკითხი შემდგომია: ის მასალა ან, უკეთ ვთქვათ, ზღაპარი, რო-
მელიც პოემაში ასე საუცხოოდ და მოხერხებულადაა გაფორმებუ-
ლი, თვით პოეტის მიერაა შეთხზული, თუ იმან გამოიყენა მის დრომ-
დე ანდა მის დროს არსებული ამბავი, უცხოური თუ თვით საქართვე-
ლოში შექმნილი? ეს მასალა, ზღაპარი, კიდევაც რომ „ნასესხები“
აღმოჩნდეს, ამით, რასაკვირველია, პოემის ორიგინალობას და რუს-
თველის პოეტურ ბუმბერაზობას ისე არა დააკლდება რა, როგორც
არ აკლდება არაფერი შექსპირს, გოეთესა და მათ თხზულებებს იმით,
რომ ამ თხზულებებში დამუშავებულია „ნასესხები“ ამბები. მაგრამ
საკითხი იმდენად მნიშვნელოვანია თავისთავად, იმდენი მითქმა-მო-
თქმა იყო და არის იმის გარშემო, რომ ვეფხისტყაოსნის მკვლევარს
უფლება არ აქვს მას გვერდი აუაროს; ამიტომ ჩვენც უნდა შევჩერ-
დეთ იმაზე.

ამ საკითხის გარშემო ორგვარი შეხედულება არსებობს. ერთი რი-
გი მკვლევარებისა ფიქრობდა და ფიქრობს, რომ ზღაპარი ან ამბავი,
რომელიც გაშლილია ვეფხისტყაოსანში, ნასესხებია პოეტის მიერ.

¹ იუსტ. აბულაძე, მისი პირველი გამოცემა ვეფხისტყაოსნისა, შესავალი,
გვ. X—XI.

მხოლოდ ეს „სესხება“ მეცნიერ-მკვლევართა ამ ფრთას სხვადასხვა-
ნაირად აქვს წარმოდგენილი. ა) ამბავი პირდაპირი თარგმანია ერთ-
ერთი სპარსული თხზულებისა (ნ. მარი); ბ) ის ზღაპრის სახით დადი-
ოდა აღმოსავლეთში, ლიტერატურულად დამუშავდა სპარსეთში, მერე
ითარგმნა ქართულად პროზის სახით და გალექსილ იქნა რუსთველის
მიერ (იუსტ. აბულაძე); გ) აღმოსავლეთში მოარული ამბავი უხსო-
ვარი დროიდან შემოვიდა ჩვენში, აქ ფეხი მოიკიდა და მერე გამო-
ყენებულ იქნა რუსთველის მიერ (ა. ხახანაშვილი); დ) ზღაპარი წმინ-
და ქართული ქმნილებაა, საქართველოში, ხალხში შექმნილი, მხო-
ლოდ გაცილებით ადრე რუსთველამდე (მ. ჩიქოვანი). ასეა თუ ისე,
გამოდის, ზღაპარი რუსთველს არ ეკუთვნის, ამიტომ, ამ თვალსაზრი-
სით, პოემა ორიგინალური არაა.

„სესხების“ თეორიის პირველი ვარიანტის წარმომადგენელია აკად.
ნ. მარი, რომელიც 1890 წელს გაზეთ „თეატრში“ (№ 12), აღ. ხა-
ხანაშვილის საპასუხოდ, წერდა: „კითხვა: ვისი ქმნილებაა ვეფხის-
ტყაოსანი, ერის თუ რუსთველის, უნდოდა და დასმული. თვალსაჩინო
საკითხი აქ ეხება თვით შინაარსს; თუ ეს ასეა და ჯერ ვინ დაამტკიცა,
რომ რუსთველი ცრუობს და ვეფხისტყაოსანი სპარსულიდან არ არის
გადმოთარგმნილი? ან ის, რომ ვეფხისტყაოსანი ქართული ქმნილება
არის შინაარსის მხრივაც, ვინ დაგვიმტკიცა?.. მე სრულ ქეშმარიტე-
ბად მიმაჩნია რუსთველისავე სიტყვები, რომ მას სპარსულიდან ნა-
თარგმნი ამბავი უნდა გაეღქმოს. რამდენად შესცვალა დედანი პო-
ეტმა, გაავრცელა ან შეამოკლა, ამაზედ სჯა მხოლოდ ზაშინ შეგვეც-
ლება, როცა სპარსული დედანი აღმოჩნდება, რის იმედს ჯერ კიდევ
არ ეკარგავ. სპარსულ დედანში თვით ტარიელის და ხესტან-დარეჯან-
ის ამბავი უნდა იყოს, თვით სახელებიც კი: ტარიელი გადმოქართუ-
ლებული სპარსელი კაცის სახელია, სპარსულად ითქმის შ ა ჰ რ ი ე რ ი
და ნიშნავს ხელმწიფეს, ხოლო ხესტან-დარეჯანი აგრეთვე სპარსელი
ქალის სახელია; სპარსულად ითქმის ნ ე ს ტ ა ნ დ ა რ ი - ჯ ე ჰ ა ნ და
ნიშნავს სიტყვა-სიტყვით „არ არის ქვეყანაზე“, ხოლო აზრით — „არ
არის ქვეყანაზე მსგავსი მისი“, ესე იგი უებრო... ველი ცნობებს ერთ-
ერთ სპარსულ ხელნაწერზე, რომელიც ბრიტანულ მუზეუმში ინახება,
ლონდონში, და იქნება თვით ვეფხისტყაოსნის დედანია, რადგან ხელ-
ნაწერი შეიცავს შ ა ჰ რ ი ა რ - ნ ა მ ე ს, ესე იგი — წიგნს შარიერზე
(ტარიელზე), რომლის ამბავი ინდოეთში მომხდარა“. ამრიგად, ნ. მ ა -
რის აზრით, ვეფხისტყაოსანი სპარსული შ ა ჰ რ ი ე რ ნ ა მ ე ს უზ-
რალო თარგმანია. მაგრამ, როდესაც დარწმუნდა, რომ ბრიტანულ
მუზეუმში ვეფხისტყაოსნის დედანი არ აღმოჩნდა, შემდეგი დროის
რუსთველოლოგიურ შტუდიებში მან თანდათან შეარბილა თავისი შე-
ხედვლება, იქამდის, რომ განაცხადა: „ამ, ლექსად გადმოკეთებულს.

სპარსულ რომანში ჩვენ გვაქვს შეგნებული დასურათხატება ქართველი ავტორის ნაცნობი ტიპებისა და მოვლენებისა პოეტური იგავგაქვრით, რომელიც განსაკუთრებით აშკარა იქნებოდა თანამედროვეთათვის“. მაგრამ იმ აზრსა და რწმენას, რომ სიუჟეტი ნასესხებია, ის სიკვდილამდე შერჩა: «сюжет поэмы — персидская сказка, все ее герои — чужеземцы с востока, мусульмане по религии», აი, მისი უკანასკნელი სიტყვები რუსთველოლოგიაში¹.

არსებითად ამავე შეხედულებას ემბრობა „სესხების“ თეორიის მეორე ვარიანტის წარმომადგენელი იუსტ. აბულაძე თავის გამოკვლევებში ვეფხისტყაოსნის შესახებ; მისი აზრით, ვეფხისტყაოსანი გადმოგვცემს არაბეთში წარმოშობილს სადევგძირო ზღაპრულ ამბავს, სპარსეთში ლიტერატურულად შემუშავებულს, სპარსულიდან ქართულ ლიტერატურაში პროზით შემოსულს და მერე რუსთველის მიერ გალექსილს, რომელშიაც გენიოს პოეტს ნასესხები ჩონჩხისათვის მიუმატებია სხვადასხვა წყაროდან ამოღებული ეპიზოდები და ზოგიერთი დეტალი ქართულ ყაიდაზე გადაუყეთებია, როგორც, მაგალითად, დევების შესახებ თქმულება — ქაჯთა შესახებ თქმულებად².

მოყვანილი შეხედულებისაგან დიდად არ განსხვავდება ა. ხახანაშვილის აზრი, ვითომც ვეფხისტყაოსანში მოცემულია აღმოსავლეთში მოარული ამბავი, რომელიც ჩვენში შემოვიდა არა ლიტერატურული, არამედ ზეპირი თქმულების გზით და ქართული ზღაპრის ხასიათი მიიღო.

მთავარ არგუმენტს აღნიშნულ შეხედულებათა წარმომადგენლებს აძლევს პოემის პროლოგისა და ეპილოგის შემდეგი სტროფები:

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
 ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საკოგმანები,
 ეპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ექმენ საქოკმანები,
 ჩემმან ხელ-შქმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლაქაზმან ნები. (9)

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გედის შეუშრობელა;
 მისებრი მართ დაბადებით ენცა ყოფილა შობილი!
 დაუქე, რუსთველმან გაუღექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი,
 აქამდის ამბავ ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი. (7)

დავითის ქნანი ვითა ვთქვენ, სიჩაღბე-სიხაფეთანი!
 ესე ანბავნი უცხონი უცხოთა ხელშწიფეთანი,
 პირველ ზნენი და საქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი,
 ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, ამითა ვილაყფეთანი. (1667)

¹ Язык и история, I, 1928 г., გვ. 28—41.

² იხ. მისი „მე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი“.

გარდა ამისა, ამ შეხედულებათა წარმომადგენელნი თავიანთ აზრს შემდეგზე ამყარებენ: პოეტს მოქმედება აღმოსავლეთის ქვეყნებში გადაუშლია, მის ნაწარმოებში მრავლადაა არაბულ-სპარსული სიტყვები, მოქმედ პირთა სახელები მაჰმადიანურია, რელიგიითა და ზნე-ჩვეულებებითაც ისინი მაჰმადიანები არიან. რა გვეთქმის ამის შესახებ?

ჩვენ მაინცადამაინც დაეინებით არ ვიტყვოდით, რომ სტროფი: „ესე ამბავი სპარსული“ (9) ყალბია და რუსთველს არ ეკუთვნის¹, ვფიქრობთ, ასეთი რამე შეეძლო მას ეთქვა სხვადასხვა მოსაზრებით. ცნობილია, რომ რუსთველის ეპოქაში სპარსულ ეპიკურ-რომანულ ნაწარმოებთ ჩვენში დიდი გასავალი ჰქონდა, მათზე დიდი მოთხოვნილება იყო, ისინი ჩვენს მწერლობაში მისაბამ ნიმუშებად ითვლებოდნენ; ამიტომ ეს სიტყვები შეგვიძლია გავიგოთ როგორც მითითება, რომელსაც განსაკუთრებული წონა და მნიშვნელობა უნდა მიეცა ვეფხისტყაოსნისათვის მისი მოქცევით ცნობილ, ავტორიტეტულ თხზულებათა წრეში. ასეთი მაგალითი არც ისე იშვიათია ლიტერატურის ისტორიაში; ასე, მაგალითად, საშუალო საუკუნეთა ზოგიერთი მწერალი ბიზანტიაში თავის საკუთარ თხზულებას, რათა მისთვის მეტი ავტორიტეტი და პოპულარობა მოეპოვებინა, თვითონ მიაწერდა ხოლმე ამა თუ იმ გამოჩენილსა და საყოველთაოდ ცნობილ ავტორს. ასევე იყო დასავლეთშიაც, სადაც მწერლები, რომელნიც ვულგარული ენით წერდნენ, ხანდახან მიუთითებდნენ ხოლმე ლათინურ წიგნს, საიდანაც მათ თითქოს ამოდებული ჰქონდათ ესა თუ ის ფაბულა ან საერთოდ რაიმე მასალა². ასეთი განცხადებით, მეორე მხრით, ჩვენი პოეტი ერთგვარად იმ წრესაც დაამშვიდებდა, რომელშიაც სატროფი-ალო-სამიჯნურო პოეზია, როგორც „სპარსთა ზღაპარი“ და „სპარსული გოგო-ბიჭობა“, როგორც „უსარგებლო თქმულება“ და „ცუდად ლაყვობა“, ქრისტიანი ავტორისათვის ოდიოზურ მოვლენად იყო მიჩნეული.

გაუგებრობად მიგვაჩნია მტკიცება იმისა, რომ, რადგანაც პოემით მოქმედება აღმოსავლეთის ქვეყნებშია, — ინდოეთი, სპარსეთი, არაბეთი, — გაშლილი, ამიტომ ის ორიგინალური არაა. განა ლიტერატურაში ცოტაა ისეთი მაგალითი, როდესაც ამა თუ იმ ეროვნების ავტორს მოქმედება უცხო ქვეყანაში გადაუტანია, განა ის თხზულება არ შეიძლება ორიგინალური იყოს, რომელშიაც მოქმედება უცხო ქვეყნებ-

¹ ამას ვერ ვიტყვით სხვა ორის (7, 1667) შესახებ, მათი ორიგინალობის დამტკიცება ძნელი და უიმედო საქმეა.

² V. Chichmaref, *Chotlia Rousliavéli* (quelques parallèles et analogies), ენიმეს მოამბე, III, გვ, 254, 232.

შია გაშლილი და „უცხონი ამბავნი უცხოთა ხელმწიფეთანი“ არის მოთხრობილი? მაშინ ჩვენი „ომანიანიცა“ და მთელი რიგი რომანებისა ალორძინების ხანიდან არ იქნებიან ორიგინალური!

რაც შეეხება უცხო, არაბულ-სპარსული, სიტყვებისა და სახელების გამოყენებას პოემაში, აგრეთვე მაჰმადიანური ზნე-ჩვეულების წარმოდგენას, ვერც ეს გამოდგება პოემის არაორიგინალობის არგუმენტად. განა უცხო სიტყვები და სახელები არ შეიძლება იყოს ორიგინალურ ნაწარმოებში? უცხო სიტყვები, ფარსიზმები და არაბიზმები, აქ ნასესხობის ნაშთი კი არ უნდა იყოს, არამედ თვით პოეტის ენის თავისებურება; ეს სიტყვები ქართულ მეტყველებასა და მწერლობაში შესაძლებელია შემოსულიყო გაცილებით ადრე, ვიდრე რუსთველი თავის პოემას დაწერდა, მისი დროისათვის ამ სიტყვებს, ალბათ, მოქალაქეობა ჰქონდა მოპოვებული ჩვენში. იუსტ. აბულაძის აზრით, პოემის სიტყვების უცხოურობის საუკეთესო მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს ქართული ლექსიკონისათვის სრულიად უცხო არაბული და ირანული სიტყვები, როგორცაა, მაგალითად, აჯაბი, ვამი, ხალვათი¹. ჩანს პროფ. იუსტ. აბულაძემ არ იცის, რომ „აჯაბი“ ჯერ კიდევ ამირანდარეჯანიანში გვხვდება (ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, გვ. 121, სტრიქ. 11; ს. კაკაბაძის გამოცემა, გვ. 85, სტრ. 34), „ვამი“ იხმარება თამარის პირველ ისტორიაში, რომელსაც „ისტორიანი და აზმანი“ ეწოდება (ქართ. ცხოვრება, მარიამის ვარიანტი, გვ. 392, სტრიქ. 9), „ხალვათი“ ჩვეულებრივია ქართულ ლიტერატურაში, ის, მაგალითისათვის, არჩილ მეფესაც უხმარია: „მიმისმო ხალვათად“².

ესევე უნდა ითქვას საკუთარი სახელების შესახებ: ვინ თქვა და ვინ დაამტკიცა, რომ პოემაში ხმარებული სახელი არც ერთი ქართული არაა, ანდა არაქართული სახელი სპარსული ორიგინალიდან შემოვიდა? რა გარანტია გვაქვს იმისი, რომ ეს სახელები რუსთველამდე არ იყო ჩვენში ცნობილი, ისე როგორც, მაგალითად, რამინი ვისრამიანის სპარსულად დაწერამდე და ქართულად გადმოთარგმნამდე³? განსაკუთრებით ეს უნდა ვთქვათ ტარიელის შესახებ. მცდარია, როგორც პროფ. იუსტ. აბულაძემ გაარკვია, აკად. ნ. მარცხიშვილის ეტიმოლოგიური განმარტება, რომლითაც „ტარიელი“ გაიგივებულია სპარსულ „შაჰრიარ“-თან; ჩვენ აქ გვაქვს წმინდა ირანული სახელი „დარიელ“⁴; ეს სახელი, იმავე იუსტ. აბულაძის ჩვენებით, ჯერ კიდევ XI საუკუნის მემბტიანეს აქვს მოხსენე-

¹ ვეფხისტყაოსნისა და მისი ავტორის საკითხთა კვლევის ისტორია, კრებული: „მოთა რუსთველი სკოლაში“, გვ. 210.

² არჩილიანი, ა. პარსიანისა და ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა, ტ. II, სტრ. 404, 1.

³ იხ. ქ. ქეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, გვ. 57. რედ.

⁴ ვეფხისტყაოსნის ორი უმთავრესი გმირის სახელის „ტარიელ“ და „ავთანდილ“ ეტიმოლოგიისათვის, ცალკე ამონაბეჭდი, გვ. 182—184.

ბული. მაგრამ ჩვენ ვიტყვით, რომ ის გაცილებით უფრო ადრეა ქართველთა შორის შემოსული, ბიბლიის თარგმანთან ერთად, მეხუთე-მეექვსე საუკუნეებში. ამ თარგმანში უძველესი ირანის მეფეს დარიოზს სისტემატურად „დარიელ“ ეწოდება¹. იშვიათია ისეთი ბიბლიური სახელი, რომელიც ჩვენში ეროვნულ სახელად არ ქცეულიყოს, მაშასადამე, რა გარანტია გვაქვს იმისი, რომ „დარიელ-ტარიელ“-იც ბიბლიიდან არ შემოვიდა ჩვენში გაცილებით ადრე ვეფხისტყაოსნის დაწერამდე?

ახლა მოქმედ პირთა მაჰმადიანური რელიგიისა და ზნე-ჩვეულების შესახებ. გაუგებარი და არაბუნებრივი იქნებოდა, რომ პოეტს, რომელსაც საკიროდ დაუნახავს მოქმედების გაშლა მაჰმადიანურ ქვეყნებში, წარმოედგინა არა მაჰმადიანური რელიგია და ზნე-ჩვეულება, არამედ, ვთქვათ, ქრისტიანული. ტყუილად ცდილობდა აკად. ნ. მარი ირონიულად მოეცილებია თავიდან ეს მოსაზრება: რუსთველი ე ბ ე რ ს ის მსგავს რეალისტურ-ისტორიულ რომანს კი არ წერსო². ქართველებს რომ არ ჰქონოდათ წარმოდგენა მაჰმადიანებსა და მაჰმადიანო ქვეყნებზე, მათ შეეძლოთ ისინი თავისი საკუთარი თავით წარმოედგინათ, მაგრამ შეიძლება ამისი თქმა? საკიროა აქ მოყვანილი იქნას პროფ. ვ. შ ი შ მ ა რ ი ო ვ ი ს საგულისხმო სიტყვები: „საშუალო საუკუნეთა ფრანგები დიდხანს ხატავდნენ სარკინოზთ, ან საქსონელ-გერმანელთ ისე, როგორც ფრანგებს; საშუალო საუკუნეების ბინიატურებში — დამადების სიუჟეტებით — ებრაელები, ჩვეულებრივ, არაფრით არ განირჩევიან პარიზის ან ფლანდრიის მოქალაქეთაგან. მაგრამ სარკინოზთა და ებრაელთ, და მით უფრო ალექსანდრე მაკედონელის მხედრობას, ისინი ხომ იმ დროს კონკრეტულად ვერ წარმოიდგენდნენ, რადგანაც არ იცნობდნენ მათ, ან, თუ იცნობდნენ, მხოლოდ ყურის მოკვრით. სულ სხვაა ქართველები, რომლებიც მაჰმადიანთა გვერდით და მათთან მკიდრო კონტაქტში ცხოვრობდნენ. დროთა განმავლობაში იგივე მოხდა დასავლეთ ევროპაშიაც. ქართველებს შეეძლოთ მაჰმადიანთა იდეალური ფიგურების შექმნა და თავისი შინაგანი სამყაროს გადმოცემა მათში, როგორც ამას ა რ ი ო ს ტ ო შერებოდა, მაგრამ, ცხადია, შესაძლებელი იყო საყოფაცხოვრებო, გარეგნული დეტალების დაცვა³“.

¹ ბიბლია, საქართვ. სახ. მუზეუმის ხელნაწერი A570, აღწერილი მ. ჯანაშვილის მიერ; იხ. მისი ნ ა შ რ ო მ ი, № 3., თბ., 1910 წ., გვ. 61.

² Грзушнская нума «Витязь в барской шкуре», გვ. 497.

³ Chotna Rousthaveli (quelques parallèles et analogies), ენიშის მოამბე III, გვ. 270, 247.

ეს ზოგადად ყველა იმათ შესახებ, ვინც პოემის ამბის „უცხოურობის“ დასამტკიცებლად ნაჩვენებ არგუმენტებს მიმართავს. კერძოდ, პროფ. იუსტ. აბულაძე პოემის „უცხოურობის“ დასამტკიცებლად საჭიროდ თვლის დაიმოწმოს ფოლკლორისტ მ. ჩიქოვანის საკვლევადიებო მუშაობა; ის წერს: „ამჟამად უფრო მეტი რწმენით შემიძლია ვაღიარო, რომ ჭეშმარიტებასთან ახლოა ის, რომ ვეფხისტყაოსანი უნდა შექმნილიყო ირანულ-მაჰმადიანური სამყაროდან ქართულ სინამდვილეში შემოჭრილი ერთ-ერთი მოაზრული აღმოსავლური საიუჯეტის ქართველი პოეტის მიერ ათვისების ნიადაგზე. ასეთი რწმენა ძლიერდება ჩემში დღეს მით უმეტეს, რომ ქართველი ფოლკლორისტი მიხ. ჩიქოვანი სწორედ ამ გზას ადგია და თვალსაჩინო მუშაობას ეწევა ქართული ფოლკლორის ნიადაგზე ჩვენი ძეგლის წარმოშობის საკითხის, როგორც ერთ-ერთი ძნელი პრობლემის გადაწყვეტისათვის“¹. მართალი მოგახსენოთ, ვერ გავვიგია, როგორ აძლიერებს მ. ჩიქოვანის ფოლკლორისტული მუშაობა იუსტ. აბულაძის რწმენას, რომ ვეფხისტყაოსანში პოეტს გამოუყენებია „ირანულ-მაჰმადიანური სამყაროდან ქართულ სინამდვილეში შემოჭრილი აღმოსავლური საიუჯეტი“, როდესაც მ. ჩიქოვანის ფოლკლორისტული მუშაობის შედეგი აღნიშნული მიმართულებით იმავე წიგნში, სადაც იუსტ. აბულაძე მოყვანილ სიტყვებსა წერს, ასეა ფორმულირებული: „მაშასადამე, შოთა რუსთაველის ცნობა სრულებით არ უნდა გავიგოთ სიტყვა-სიტყვით. „ესე ამბავი“ არაა სპარსული, არამედ ქართული, ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული და შემდეგ დიდი პოეტისაგან წყობილ მარგალიტად გარდაქმნილი. ჩვენს მსჯელობას შემდეგ დასკვნაჲდისაც მივყავართ: „ესე ამბავი“ არ არის ირანულ-სპარსული, არც არაბული და არც ინდური. შოთა რუსთაველს „ამბავი“ არსაიდან არ შემოუტანია, არ უსესხია, არამედ ის თვით საქართველოში არსებობდა საკუთარ ნიადაგზე შექმნილი და ჩამოყალიბებული“².

პოემის „უცხოურობის“ დამცველნი, ეჭვი არაა, შეეცდებიან თავისი თეორიის სასარგებლოდ გამოიყენონ ამ ოციოდე წლის წინათ გამოქვეყნებული მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი: უზბეკურ ფოლკლორში აღმოჩენილა ვეფხისტყაოსნის ზღაპარი, რომელსაც ჩვენს პოემასთან დიდი, ზედმიწევნითი მსგავსება ჰქონია, იქამდის, რომ გმირთა სახელებიც კი იგივეა³. საკვირველია, რომ 1937 წლის მაისს,

¹ ვეფხისტყაოსნისა და მისი ავტორის საკითხთა კვლევის ისტორია, კრებული: „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, გვ. 211.

² მ. ჩიქოვანი, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, კრებული: „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, გვ. 171.

³ კ. კიკინაძე, ვეფხისტყაოსნის უზბეკური ვერსიები, „მნათობი“, 1938 წ., № 10, გვ. 135—174.

სამარყანდში ყოფნისას, როდესაც ჩვენ საგანგებო საუბარი გვქონდა იქაურ ფოლკლორისტებთან ჩვენი პოემის სიუჟეტის შესახებ, არაფერა ამისი მსგავსი არავის გაგონილი არ ჰქონდა; არ გასულა ნახევარი წელიწადიც კი ამის შემდეგ, და იქ მთელი ჩვენი პოემის ორეული აღმოჩნდა! ამით, რასაკვირველია, ჩვენ ოდნავადაც არ გვინდა ჩრდილი მივაყენოთ აღმოჩენილ ფაქტს, მხოლოდ მისი ახსნისას აჩქარება არ გვმართებს. ჭერ კიდევ ამ აღმოჩენამდე პროფ. გ. წერეთელი, რომელსაც შუა აზიის არაბთა ფოლკლორში სახელი ნესტან-დარეჯანი მიუკვლევია, წერს: შუა აზიის ფოლკლორში, არამც თუ ერთი სახელი, მთელი პოემის მსგავსი ამბავიც რომ აღმოჩნდეს, ეს კიდევ არ მოგვეცემს უფლებას მისი „ნასესხობა“ ვამტკიცოთ; „მართო მსგავსება თავისთავად არ სწყვეტს საკითხს სესხების შესახებ, ვინაიდან გავლენა შეიძლება სხვა მიმართულებითაც წარმართულიყო, სახელდობრ, ქართულიდან ირანულისაკენ, და ეფთხისტყაოსნის მსგავსი ირანული მოთხრობა განგვეხილა, როგორც შორეული ანარეკლი რუსთველის გენიალური თხზულებისა. ასეთი გავლენის შესაძლებლობა (ქართულისა ირანულზე) მით უფრო საფიქრებელია, რომ, როგორც სპეციალისტების (განსვენებული გიორგი მარი) უკანასკნელი გამოკვლევებიდან ირკვევა, ირანული ლიტერატურული სამყაროსათვის უცნობი არ ყოფილა ქართველი ხალხის დიდი კულტურული ტრადიციები“¹. ამასთან ერთად ყურადღებიდან არ უნდა გავუშვათ კონკრეტული ისტორიული ფაქტი თემურ-ლენგის მიერ ჩვენი ქვეყნის მრავალგზის აოხრებისა და აქედან შუა აზიაში მოსახლეობის გაყვანისა. აი რას ამბობს ამის შესახებ იოანე ბატონიშვილი „ქართლის ისტორიაში“.

რომელიც „კალმასობაშია“ მოთავსებული: თემურ-ლენგის მთავართ, რომელთაც ააოხრეს და დაარბიეს საქართველო, „აქუნდათ ბრძანებაჲ, რათა ქართულნი წიგნები, ეკლესიათანი და სხუანი, როდენ შესაძლებელ იყოს კელთ-გდებად მეცადინე იყვნენ. მით. რამეთუ ენება სრულიად საღმრთოჲსა წერილთა აღზოცა და ამა ღონითა მიტყევა ქართველთა მახმადიანად... მეისტორიენი და მოვხაურნი კაცნი იტყვიან და მსმენიეს მე თვით, რომელ ლანგ-თემურმან რაჲცა საღმრთო ანუ სხუანი წერილნი წარილო საქართველოდამ თურქისტანსა შინა გააკეთებინა ქვითკირისა დიდი სახლი და რკინისა ჟანჯარანა და კარნი შეასხა და მას შინა დასდო ყოველივე წერილნი და წიგნნი და დასდო წყევამ, რომელ არავინ განილოს მუნიდგან იგი წერილნი

¹ ნესტან-დარეჯანი შუა აზიის არაბულ ფოლკლორში. ენ-მის მომბე, III, 11-12. ეს სახელი ირანში მიღებული ყოფილა როგორც უბუნო. შევნიშნულია მზეთუნასაის ეპითეტი.

და არს აწცა ისევ ისე დაკრძალულ“¹. ამ წიგნებით, რომელთა შორის, საფიქრებელია, არა ერთი და ორი ცალი ვეფხისტყაოსნისა იქნებოდა, და გადასახლებულთა პირით ვეფხისტყაოსნის ამბავი ადვილად გავრცელდებოდა შუა აზიაშიც. ამიტომ ნაჩქარევია, ვფიქრობთ, კ. ჭიჭინაძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ უზბეკისტანში ვეფხისტყაოსნის არაკი, როგორც, მისი აზრით, საყოველთაოდ მოარული, სხვა გზითაც, საქართველოს გარდა, შეიძლება შესვლას. ზედმიწევნითი, ზუსტი, დეტალბამდე დამთხვევა ამ არაკისა რუსთველის არაკთან მაჩვენებელია იმისა, რომ უზბეკური ვერსია ლიტერატურულ ვეფხისტყაოსნიდან მოდის; მხოლოდ აქედან, მხოლოდ საქართველოდან შეიძლებოდა გააუღიყო, სხვას რომ თავი დაევანებოთ, ისეთი წმინდა ქართული სახელი, როგორცაა „თინათინ“. ნაჩქარევია დასკვნა პოემის ე. წ. „ზედმეტი თავების“ შესახებაც; მათი კვალი უზბეკურ ვერსიაში მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ იმ დროს, როდესაც რუსთველის არაკი უზბეკისტანში გავიდა, ეს „ზედმეტი თავები“ ჩვენს პოემაში უკვე იყო. დღეს უკვე გარკვეულია, რომ უზბეკური „ფოლკლორი“ წარმოშობილა პოემის რუსული თარგმანების ნიადაგზე. რომელნიც შესრულებულნი არიან 750 წლის იუბილესთან დაკავშირებით.

ახლა „სესხების“ თეორიის ფოლკლორისტული ვარიანტის შესახებ. ამ ვარიანტის პირველი წარმომადგენელი არის ა. ხახანაშვილი; ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტს ის თვლიდა აღმოსავლეთიდან შემოსულ მოარულ არაკად, რომელმაც საუკუნეთა განმავლობაში ნამდვილი ქართული თქმულების ხასიათი მიიღოვო. ამ არაკს ის ხედავდა დღესდღეობით ხალხში დარჩენილ ნაწყვეტ ლექსებში. 1890 წელს ის წერდა: „ნაწყვეტი ლექსები ხალხისა გარდაქმნილა ლიტერატურულ პოემად: პოეტს შეუტანია კაცის ამაღლევებელი და განმასპეტაკებელი გრძობა სიყვარულისა, თავიდან ბოლომდე გაუტარებია ის აზრი და ამით შეუერთებია დაწყვეტილი ლექსები“². რამდენადაც ა. ხახანაშვილს არ დაუხაბუთებია ეს შეხედულება, ჩვენ არ გვაქვს საშუალება ვილაპარაკოთ იმის შესახებ, ერთს რამეს კი შევნიშნავთ: თუ, ამ დებულების დამტკიცებისას ჩვენ გამოვალთ დღეს ხალხში არსებული ლექსებიდან, პროფ. იუსტ. აბულაძესთან ერთად უნდა ვთქვათ, რომ „ლექსები ხალხის ფანტაზიით გადამახინჯებული რუსთველის“

¹ ხელნაწერი საქართვ. სახ. მუზეუმისა H № 2170, 329 ყ, 330 ყ.

² გაზეთი „ივერია“, 1890 წ., № 25; მისივე, Очерки по истории грузин. словесн., II, გვ. 263. ამის წინააღმდეგ ჯერ კიდევ ვაჟა-ფშაველამ გაილაშქრა სასტიკად (გაზ. „ივერია“, 1890 წ., № 39).

ლექსების უაზრო გადმოცემა, სხვა არაფერი“¹. საკმარისია გულდადებით გადახედო დღევანდელ ხალხურ ვეფხისტყაოსანს. რათა დარწმუნდე, რომ ის მსუბუქი ლექსი, რომლითაც ის წარმოდგენილია, ვერ ჩაითვლება კლასიკური ხანისად, მით უმეტეს — უფრო ადრინდელად. ქრისტიანული ნაღები მოგვიანო ეპოქისა, რომელსაც ხალხურ ვერსიაში ვხედავთ, მისი ლექსიკა (თოფი, თათარი, ყიზილბაში). პოემიდან იმაში უცვლელად შეტანილი წარყვნილი ციტატები და რაც მთავარია, „ლექსჩართული“ პროზა, აგრეთვე არევა იმაში ამირანდარეჯანიანის, როსტომიანისა და ვეფხისტყაოსნის ეპიზოდებისა. საერთოდ მთელი მისი გაფორმება, უმთავრესად ე. წ. აღორძინების ხანას მიუთითებს.

ინტენსიურსა და საპატიო მუშაობას ხალხური ვეფხისტყაოსნის შესწავლის ხაზით აწარმოებს პროფ. მ. ჩიქოვანი, რომელიც სპეციალურ გამოკვლევასა² და ცალკეულ წერილებში³ მიზნად ისახავს დაამტკიცოს, რომ ლიტერატურული ვეფხისტყაოსნის საწყისი უნდა ხალხურში, ე. წ. „ტარიელიანში“ ვეძიოთ. ვეფხისტყაოსნის ამბავი, მისი საბოლოო დასკვნით, „არაა სპარსული, არამედ ქართული, ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული და შემდეგ დიდი პოეტისაგან წყობილ მარგალიტად გარდაქმნილი... „ესე ამბავი“ არ არის ირანულ-სპარსული, არც არაბული და არც ინდური. შოთა რუსთველს „ამბავი“ არსაიდან არ შემოუტანია, არ უსესხია, არამედ ის თვით საქართველოში არსებობდა, საკუთარ ნიადაგზე შექმნილი და ჩამოყალიბებული“. სამწუხაროდ, მკვლევარმა თავის მეცნიერულ მუშაობას თვითონ გამოაცალა ბაზა და საყრდენი, როდესაც კატეგორიულად განაცხადა: „XII საუკუნიდან მოყოლებული „ტარიელიანმა“ შოთა რუსთველის ვეფხისტყაოსნის დიდი გავლენა განიცადა. პოეტის ვირტუოზობამ აჯობა სახალხო მომღერალს და დაიმორჩილა იგი. შოთას ქმნილებამ ადრინდელი თქმულება დაიმსგავსა, დაიახლოვა და პირვანდელი სახე დაუკარგა, რის გამოც ჩვენთვის ეხლა თითქმის შეუძლებელია აღვადგინოთ „ტარიელიანის“ პირვანდელი სახე“⁴. „ვეფხისტყაოსნის დიდმა პოპულარობამ და მაღალხელოვნებამ თითქმის შთანთქა ძველი გარდამოცემა, ზოგჯერ განდევნა, აღმოფხვრა, ზოგჯერ კი დაიმსგავსა და დაიქვემდებარა“⁵. თუ ეს ასეა, ი:უ ჩვენ ხელთ აღარა გვაქვს პირ-

¹ 2ე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი. გვ. 42, შეკ. შტრ. მისივე სტატია კრებულში: „შოთა რუსთველი სკოლაში“, გვ. 211.

² ხალხური ვეფხისტყაოსანი, არსებობს ორი გამოცემა, 1935 და 1937 წლებისა.

³ განსაკუთრებით სტატია — „შოთა რუსთველი და ქართული ფოლკლორი“ კრებული. „შოთა რუსთველი სკოლაში“, გვ. 150—195.

⁴ იქვე. გვ. 170.

⁵ ხალხური ვეფხისტყაოსანი, გვ. 64 (1936 წლის გამოცემა).

ვანდელი სახე ხალხური ვეფხისტყაოსნისა, რა ფასი და მნიშვნელობა ექნება მსჯელობას ხალხურისა და ლიტერატურული ვეფხისტყაოსნის ურთიერთობის შესახებ, როგორ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეორე პირველზეა დამოკიდებული და არა პირიქით? ამით აიხსნება, რომ მკვლევარი თითქმის მთლიანად მოსწყდა საძიებელ პრობლემას და გადავარდა სიუჟეტურ პალეონტოლოგიაში, ხალხურ ვეფხისტყაოსანში კოსმიურ-მითოლოგიური აზროვნების გარდანაშთთა ძიებაში. „ტრისტან-იზოლდეს“, „ეთერიანის“, „ტარიელიანის“, „ამირანის“, „შაჰ-ნამეს“, „როსტომიანისა“ და სომხურ-აზერბაიჯანულ ზღაპართა სიუჟეტური შედარების შემდეგ ის ასკვნის: „მოყვანილი მასალების საფუძველზე ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ევროპულ, ირანულ და კავკასიურ ფოლკლორს შორის გენეტიკური ნათესაობა არსებობს“¹. ეს ყველაფერი კარგი. შეიძლება ეს ასეც იყოს, მაგრამ სიუჟეტის პალეონტოლოგიის რკვევის პროცესში მთავარი საკითხი, — რუსთაველის ქმნილებისა და ხალხური თქმულების ურთიერთობა, — სადღაც დაიკარგა. ერთი სიტყვით, მ. ჩიქოვანის შრომები საყურადღებოა ქართული ფოლკლორის სიუჟეტური პალეონტოლოგიის თვალსაზრისით შესწავლისათვის, მაგრამ იმათში ჯერ დამტკიცებული არაა, რომ ლიტერატურული ვეფხისტყაოსანი ხალხურიდან იყოს წარმომდგარი.

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის ამბავი რომ „ნასესხებია“, როგორც არ უნდა გავიგოთ ეს „ნასესხობა“, და ამიტომ პოემა ორიგინალური არ არის, ეს დამტკიცებული არაა, და ეეკვობთ, რომ ოდესმე დამტკიცდეს.

მეორე შეხედულებით, ვეფხისტყაოსანი ორიგინალური ნაწარმოებია. ეს დებულება მთელი სიღრმე-სიგანით წამოაყენა პირველად ვახტანგ მეექვსემ მის მიერ პოემისათვის საგანგებოდ დაწერილ კომენტარებში. აქ ჩვენ ვკითხულობთ: „ეს ამბავი სპარსში არ არის: და სპარსთ კაი მელექსობა იცოდნენ: და თამარ მეფე კარგი და ძალიანი კელწიფე რომ იყო ვითამ ეს მაზედ მონდომა: ასეთი საქანე სხეაშიდ რატომ იყოსო რომე ქართლშიაი არ იყოსო: და უბძანა მის მდივანს რუსთველს ქართულის ენით კაი ლექსები თქვიო: აწ იმას ამბობს სპარსულის მიბაძვით რადგან ათქმევიანა თამარ მეფემ რომ სპარსთაგან ვსთარგმნეო: თვარამ სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება: ამბავიც თვითან გააკეთა და ლექსადაც იმისთვის უბნობს, რომ სპარსის ლექსის ბაძვედ რომ სთქვა სპარსული ამბავი ქართულად

¹ შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, კრებული: „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, გვ. 167.

ესთარგმნეო“¹; თამარმა „ქართულად ლექსის თქმა უბძანა, ლექსიც იმას გაუკეთებია და ამბავიც“².

ახალი დროის მკვლევარნი ამ საკითხს ისტორიული თვალსაზრისით უდგებიან; ისინი ეძებენ — არის თუ არა ვეფხისტყაოსანში, თუგინდ იგავ-გაკვრით, გადაკრული სიტყვით, ალეგორიით, რომელიც განსაკუთრებით აშკარა იქნებოდა თანამედროვეთათვის, აღნიშნული რაიმე ფაქტი ან მოვლენა საქართველოს იმდროინდელი ისტორიიდან? თანამედროვე ამბების ალეგორიულად ასახვა მხატვრულ ლიტერატურაში ჩვეულებრივი ამბავია, ასე შეეძლო მოქცეულიყო ჩვენი პოეტიც, და თუ მის ნაწარმოებში ასეთი რამე აღმოჩნდებოდა, ეს უტყუარი დადასტურება იქნებოდა იმისა, რომ თხზულება საქართველოში, ქართველის მიერ არის დაწერილი. დღევანდელ პირობებში ასეთი გზა, თუ ერთადერთი არა, ერთ-ერთი საიმედო და მისაღები გზაა, თუ რასაკვირველია, ალეგორია და ისტორიული სინამდვილე ერთმანეთს ზუსტად ემთხვევიან და ისტორიული ინტერპრეტაცია ნაძალადევი არაა.

პირველი, ვინც ასეთი გზით მიუდგა საკითხს, იყო აწ განსვენებული პროფ. დ. ჩუბინაშვილი; ის ფიქრობდა, რომ პოემა თამარის მეფობაშია დაწერილი და მის პერსონალურ ისტორიას შეიცავს. ამას ის ასე ასაბუთებდა: 1) ნესტან-დარეჯანი ერთადერთი ასული იყო ინდოეთის მეფის ფარსადანისა, თამარიც აგრეთვე ერთადერთი ასული იყო გიორგი მესამის; 2) ნესტან-დარეჯანის აღზრდა ფარსადანმა თავის დას დავარს მიანდო, თამარის აღზრდაც გიორგიმ თავის დას რუსუდანს მიანდო; 3) ნესტან-დარეჯანთან ერთად იზრდებოდა ტარიელი, რომელსაც ის გაუმიჯნურდა, თამართან ერთად იზრდებოდა დავით სოსლანი, რომელიც მას შეუყვარდა; 4) ფარსადანმა გადასწყვიტა ნესტანი ხვარაზმშას შვილისათვის მიეთხოვებინა, ჩვენი მემატიანის თქმითაც ხვარაზმშას თამარის ცოლად შერთვა სწადლა, მაგრამ უარი მიიღო; 5) ვეფხისტყაოსანში ინდოეთი შვიდ სამეფოდაა დანაწილებული, საქართველოც თამარის დროს შვიდ სამეფოდ იყო გაყოფილი³.

აქ მოყვანილი ანალოგიები ზოგი ისტორიულად არ მართლდება, ზოგი შემთხვევითი ხასიათისაა. 1) თამარი არ იყო ერთადერთი ასული გიორგი მესამისა, როგორც ნესტანი თავისი მამისა, მას, როგორც

¹ ვეფხისტყაოსანი 1712 წლისა, პირველი გამოცემა, აღდგენილი აკ. შანიძის მიერ, გვ. სვე-სვე.

² იქვე, გვ. სვა.

³ დ. ჩუბინაშვილი, ქართული ქრისტომატია, II, პეტერბურგი, 1846 წ., ვვ. VI—VIII.

ახლა უკვე გარკვეულია, ჰყავდა მეორე და, დედოფალი რუსუდანი¹, 2) დავარი ტარიელს არ ზრდიდა ისე, როგორც რუსუდანი დავითს, იმას მიანდევს განცალკევებულ კომპში აღზრდა მხოლოდ ნესტანისა მას შემდეგ, რაც უკანასკნელი შვიდი წლის გახდა; 3) თამარსა და დავით სოსლანს შორის სამიჯნურო ურთიერთობა არ ყოფილა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ნესტანსა და ტარიელს შორის²; 4) ისტორიულად სწორი არაა, ვითომც ხვარაზმშას თამარის ცოლად შერთვა სწადდა, აქ არეულია, ალბათ, ხვარაზმშა და შარვანშა; 5) ინდოეთის შვიდ სამეფოდ დანაწილება და აგრეთვე საქართველოსიც არაფერს არ გვეუბნება, ვინაიდან „შვიდი სამეფო“, „შვიდი იყლიმი“, „შვიდი ქიშვარი“ შაბლონური ადგილია სპარსულ რომანებში, მაგალითად, იოსებ-ზილიხანიანში (უცნობი მთარგმნელისა), ლეილმაჯნუნიანში, ბარამგურიანში და სხვ. ბარამგურიანში პირდაპირ ინდოეთია დაყოფილი შვიდ სამეფოდ; აქ ნათქვამია, რომ ინდოეთის მეფემ ომინმა თავის მეგობარს ახის მისცა „შვიდთაგან ერთი სამეფო“ ინდოეთისა³; ზალუმიჯანიანში კვითხულობთ: ინდოეთის მეფემ „პედივე სახელმწიფო ინდოეთისა თვისითა ხმლითა და სიმამაციითა დაიპყროვო“⁴. ეს მოტივი საეკლესიო მწერლობაშიაც კი შესულა, მაგალითად, მიქელ-გობრონის მარტვილობაში კვითხულობთ: „აღიძრა მეფე სარკინოზთა. და უფალი სპარსეთისა, რომელსა ჰმონებდა სამეოცი ქალაქი დიდდინი და შუდნი მეფენი მორჩილებდეს ძლიერნი“⁵. არსებითად ნესტან-ტარიელისა და თამარ-დავითის ამბები ძირითადად განსხვავდებიან ერთმეორისაგან: თამარი გათხოვილი იყო, ის რუსის მთავრის ძეს გიორგის შერთეს, დავითი მეორე ქმარი იყო მისი. ნესტანი კი არ გათხოვილა, იმას ქმრის სარეცელი არ უნახავს, სანამ ტარიელს არ შეეუღლა, პირიქით, ქაჯეთის ციხიდან ტარიელს სწერს:

შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიხვდეს მთარე შენი,
 შენმან მზემან, ვერვის მიხვდეს, მოცვიდენ სამნი მზენი;
 აქა თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი,
 სული ჩემი შეივედრე, ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი. (1303)

1 კ. კეკელიძე, „ისტორიანი და აზმანი შარვანდელთანი“, როგორც ლიტერატურული წყარო, „რუსთაველის კრებული“, გვ. 134, შენიშვნა 1.

2 კ. კეკელიძე, რუსთაველოლოგიური შტუდიები, თსუ შრომები, III, გვ. 120—122; მისივე, ეტიუდები, IV, გვ. 1—7.

3 კ. კეკელიძის გამოცემა, სტროფი 540.

4 საქართველოს სახ. მუზეუმის ხელნაწერი S 1145, გვ. 153.

5 საქართველოს სამოთხე, გვ. 395.

ამ მეთოდის გამოყენება მოისურვეს შემდეგ ს. ქვარიანმა და მ. ჭანაშვილმა¹. ს. ქვარიანის აზრით, ტარიელისა და ნესტანის ამბავში გამოხატულია თამარისა და მისი ბიძაშვილის, დემნას, ამბავი. დემნა აუჯანყდა თამარის მამას გიორგის იმ მიზნით, რომ ის ტახტიდან ჩამოეგდო და თვითონ გამეფებულიყო; ამისათვის მას, დამარცხების შემდეგ, ჯერ თვალები დასთხარეს, მერე დაასაპურისეს და, ბოლოს, ასე გაუბედურებული, გარდაიცვალა კიდეცა უდროოდ. აი, ამ დემნასა და თამარს უყვარდათ ერთმანეთი, მათ განზრახვასა და გრძნობებს წინ აღუდგა მამა თამარისა². ეს პიპოთეზი 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 ნათესაეებსაც კი უარი უთხრა ცოლად გაყოლაზე (ბერძენთა უფლისწული ალექსი და შარვანშა). მაგრამ, ვთქვათ, ეს ინტიმური მხარე მისი ცხოვრებისა სხვებისათვის დაფარული იყო, ანალოგია მაინც აქ სრულიადაც არა გვაქვს: ტარიელმა ნესტანი შეირთო და ინდოეთის ტახტიც დაიმკვიდრა, ხოლო დემნას არც საქართველოს ტახტი მიუღია და არც თამარი შეურთავს; მას, როგორც მემამულეს, თვალები დასთხარეს, დაასაპურისეს და უდროოდ ბოლო მოუღეს, რაც ტარიელს არ განუცდია.

უფრო რთული და საყურადღებოა მ. ჭანაშვილის ისტორიული პარალელები და ალეგორიები³. მისი შეხედულებით, ავთანდილ-თინათინის ამბავში გამოხატულია თამარისა და დავით სოსლანის ამბავი, ხოლო ტარიელისა და ნესტანისაში — სპარსეთის უკანასკნელი სელჩუკიანთა შაჰის ტოლრილის ისტორია. ტოლრილი გამეფდა 1177 წელს, მას მოსვენებას არ აძლევდნენ და სისხლს უშრობდნენ ხვარაზმელები, ერთს პროვინციას მეორეზე ჰგლეჯდნენ ხელიდან და,

1 არ შექნურდებით ცალკე ა. წერეთლის ლექციებზე (კრებული, 1898 წ., იანვ., თებერვ., V, VI), რომლებშიაც ის აზრია გატარებული, თითქოს რუსთველს სურდეს წარმოგვიდგინოს საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა ტიპები: ტარიელ-ნესტანი წარმომადგენელი არიან ქართლისა, ავთანდილ-თინათინი — იმერეთისა, ხოლო ფრიდონი — ზღვის პირის ან სამეგრელოსი. თუ პოეტს მართლა ამგვარი რამე სურდა ეჩვენებინა, რაღა მართო სამს კუთხეს, — ქართლს, იმერეთს, სამეგრელოს, — შეეხო ის, როდესაც მის დროს ჩვენი ქვეყანა, როგორც ამას მატიანეც უსვამს ხაზს, დაყოფილი იყო შეიღ სამეფოდ? ძლიანი საქართველოს სურათის მოსაცემად საქირო იქნებოდა შეიდივე სამეფოს მკვიდრთა დახანიათება. პოემის გაგების ამგვარ ცდას, როგორც ცნობილია, გამანადგურებელი კრიტიკით უპასუხა პოეტმა ი. ჰავციავამ (თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1953 წ., გვ. 166—178).

2 მთაბე, 1903 წ., № № 7, 8.

3 თამარ მეფის მხოტბენი, გაზეთი „ტრიბუნა“, 1923 წ., № № 478, 481, 483.

ბოლოს, 1194 წელს, სიცოცხლესაც გამოასალმეს. ტოლრილი იძულებული იყო სხვა სახელმწიფოებში ეძებნა დახმარება თავისი ტახტის (=ნესტან-დარეჯანს) მოსაპოვებლად და შესანარჩუნებლად. მას ეხმარება „ზღვათა სამეფოს“ მეფე: ეს სამეფო უნდა ყოფილიყო გურგანისა და ურმიის ზღვათა შორის, სადაც ძველიდანვე იყო ცალკე სამთავრო გილანისა, რომელსაც, ალბათ, ზღვათა სამეფოს უწოდებდნენ. ფრიდონის სამეფო უნდა ყოფილიყო გურგანის ზღვის იკით, ახალთექვს გაყოლება, ავღანისტანისაკენ, დღევანდელ ქალაქ კრასნოვოდსკამდე: მის პირდაპირ ზღვაში კუნძული ჩელეკენია, რომლის დაჩემებისათვის, შესაძლებელია, ფრიდონს დევა ჰქონდა ბიძაშვილებთან. არაბეთი, მ. ჯანაშვილის სიტყვით, არის საქართველო, ვინაიდან პოემაში ნათქვამია, რომ არაბეთში მრავალი სოფელი და ციხე-კოშკია და მცხოვრებთ ჰმოსიათ ლურჯი და მწვანე ტანისამოსი. ტოლრილს საქართველოსათვისაც უთხოვნია დახმარება ჯერ გიორგი მეფის დროს. 1179 წელს, მერე, ალბათ, თამარის დროსაც. თამარმა (=თინათინმა) დაავალა დავით სოსლანს (=აეთანდილს) მართლა დახმარებოდა ტარიელს; დავითის დახმარება გამოიხატა იმაში, რომ განჯა-შამქორში მან გაამეფა ტოლრილის გერისშვილი ამირ-მირანიო.

მ. ჯანაშვილის ისტორიულ-გეოგრაფიული ინტერპრეტაცია, რომელსაც ის ერთგვარ ქრონოლოგიურ საფუძვლებსაც უძებნის, არის თვითნებობა, დამყარებული „ალბათ“ და „უნდა იყოს“-ზე, და არავითარ ანალოგიას და პარალელს არ შეიცავს. დავიწყოთ ტარიელ-ნესტანიდან: ტარიელი არის სელჩუკიანთა უკანასკნელი მეფე სპარსეთისა ტოლრილი, ნესტან-დარეჯანი კი — ინდოეთის სამეფო და სპარსეთი, რომელსაც მას ართმევენ ხვარაზმელები და, რომელსაც ის ღაეძებს. პოემაში ინდოეთი სხვაა, სპარსეთი სხვაა, ტარიელს ინდოეთს ართმევს სპარსეთი ხვარაზმელების დინასტიისა; მ. ჯანაშვილის ინტერპრეტაციით კი პოემაში გამოხატულია ის მომენტი და პროცესი, როდესაც სელჩუკიანთა დინასტიას სპარსეთში ეცილება და ეომება მეორე დინასტია ხვარაზმიდებისა, მაშასადამე, აქ არავითარი ანალოგია არაა. მეორე, ტარიელმა ნესტანი მოძებნა და დაიბრუნა კიდევ, ესე იგი, შეირთო, მ. ჯანაშვილით კი ტოლრილი 1194 წელს მოჰქლეს ხვარაზმიდებმა, რომელნიც დაეპატრონენ მთელს სპარსეთს და, სხვათა შორის, ინდოეთსაც. დასასრულ, საქართველოს (დავითის) დახმარება ტოლრილისათვის გამოიხატა, მ. ჯანაშვილით, იმაში, რომ ქართველებმა განჯა-შამქორში გაამეფეს ამირ-მირანი, რომელიც გერისშვილი იყო ტოლრილისა; პოემით კი არაბეთმა (=საქართველომ) ტარიელი გაამეფა მთელს ინდოეთში და არა ერთს მის ნაწილში, თან საქართველოს მიერ განჯა-შამქორში გაამეფებული ამირ-მირანი არ შეიძლება ტარიელ-ტოლრილად მიეჩნიათ, ვინაიდან, მართალია, ამირ-

მზიანი დედით ვერისშვილი იყო ტოლრილისა, მაგრამ ამავე დროს ის ძმისშვილი იყო ტოლრილის მოქიშვე და მოსისხლე მტრის ათაბაგ ყიზილ-არსლანისა, და საქართველო ამ დროს აგვარებდა არა ტოლრილის საქმეს, არამედ ყიზლარსლანის სამი ძმისშვილისას, რომელნიც ერთიმეორეს ართმევდნენ მათ ხვედრ ქვეყნებს. ასე, რომ აქ, არც ისტორიული პარალელიზმია დაცული და არც, თუ გნებავთ, პოემისა. ესევე უნდა ვთქვათ ავთანდილ-თინათინის შესახებაც: ავთანდილი, მ. ჯანაშვილის სიტყვით, დავით სოსლანი, თინათინი — თამარი; დავითი და თამარი ერთად იზრდებოდნენ, როგორც ავთანდილი და თინათინი. დავითს მისი სატრფო (თამარი და საქართველო) გამოგლიჯეს ხელიდან და მისცეს რუსის მთავარს; ამის შემდეგ, ალბათ თამარის ბრძანებით, დავითი გაეცალა საქართველოს და ხუთ წლამდე მოუწდა თამარისა და საქართველოს უკან დაბრუნებას (1184—1189). ისე როგორც ავთანდილი ხუთ წელს მოუწდა თინათინის დავალების შესრულებას — უცხო ყმისა და მისი სატრფოს ნესტანის პოვნას. პარალელიზმი და ანალოგია არც აქაა დაცული: ავთანდილი ვერ იქნება დავით სოსლანი, რადგანაც სოსლანი მეფის, ბაგრატიონთა, შთამომავალი იყო, ავთანდილი კი არა; თინათინიც ვერ იქნება თამარი, ეინაიდან თამარი, როგორც ვიცით, რუსს მიათხოვეს, მაშასადამე, რუსის ტყვეობაში იყო, თინათინი კი არც გაუთხოვებიათ, არც ვისმეს ტყვეობაში ყოფილა, როგორც თვით ავთანდილიც ამბობს:

მეშველი რად მინდა, მჟირს არაეისგან წყლულობა!
ჩემი მზე არცა ქაჯთა ჰყავს, არცა სჟირს ლხინ-ნაკლულობა. (1473)

ჩემი მზე ტახტსა ზედა ზის, მორქმული ღმრთისა ნებითა,
საქრძალავი და უკარბი, ლალი, არეისგან ენებითა,
არცა რა უმძიმს ქაჯთაგან, არცა გრძნეულთა გრძნებითა,
მას ზედა შევლა რად მინდა?! რად მეჰე რასაცა თნებითა? (1474)

ამასთან, დავითი დაეძებს თამარსა და საქართველოს, მ. ჯანაშვილის სიტყვით, პოემაში კი ავთანდილი თინათინს კი არ დაეძებს, არამედ ტარიელსა და ნესტანს; ავთანდილი გაკრილია საქებრად, თანახმად თინათინის სურვილისა და ბრძანებისა, დავითი თითქოს სხვებმა აიძულეს, თამარის სურვილის წინააღმდეგ, მოშორებოდა მას და გასცლოდა საქართველოს.

როგორც ვხედავთ, ნამდვილი, არსებითი პარალელები და ანალოგიები არაა, არც ერთს პიპოთეზში არა გვაქვს, შემთხვევითი ხასიათის მსგავსებანი კი სხვა ნაწარმოებშიაც შეიძლება იპოვოს აღდამიანმა, განსაკუთრებით, თუ ისეთ ძალადობას ვინმართ შედარებისას, როგორც ამას მოყვანილ მოსაზრებათა ავტორები სჩაილიან.

ამრიგად, ნაჩვენები ისტორიულ-გეოგრაფიული ანალოგიებით ვეფხისტყაოსნის ორიგინალობა ვერ დამტკიცდება. როგორც ტარიელსა და ავთანდილში ვერ დავინახავთ დავით სოსლანსა თუ სხვა რომელიმე, იმ დროის ისტორიულ პირს, ისე ვერც ნესტან-დარეჯანსა და თინათინში — თამარ დედოფალს.

მართალია, შესავალში ნათქვამია, რომ პოემა დაწერილია თამარის საქებრად, რომ ავტორს თავის ნაწარმოებში თამარის სახელი „შეფარვით უქია“, მაგრამ „ქება“ აქ, არ გულისხმობს თამარის არც „წარბ-წამწამთა და თმა-ბაგე-კბილთა“ შესხმას, როგორც ეს გაუგია პროლოგის ერთ-ერთი სტროფის (5) ინტერპოლატორს, არც მისი ცხოვრების პერიპეტეიების გადმოცემას იმ გაგებით, როგორც ეს მოცემულია ფსევდო-რუსთველურ სტროფში: „ამირან დარეჯანისძე მოსეს უქია ხონელსა“. თუ რაში მდგომარეობს ეს „ქება“, ამის შესახებ ლაპარაკი გვქონდა ზემოთ, როდესაც პოემის დაწერის დროს ვარკვევდით. იმ მიზნით, რომ უფრო გაემახვილებია ყურადღება რუსუდანის მეფობის დასაწყისი ხანის სავალალო მდგომარეობაზე, ამ მდგომარეობის გამოსასწორებლად, ავტორმა თანამედროვე საზოგადოებას მოაგონა, არც ისე დიდად დაშორებული მისგან, სათნოიანა სახელი თამარ დედოფლისა და მისი ბრწყინვალე მეფობა, რომელიც რუსუდანის მეფობის პირდაპირ კონტრასტს წარმოადგენდა. ამასთან ერთად, როგორც ზემოთაც იყო აღნიშნული, ზოგიერთი სურათი ფეოდალურ-არისტოკრატიული და ბრწყინვალე სამეფისკარო ცხოვრებიდან, რომელიც ასე რელიეფურადაა წარმოდგენილი პოემაში, მან თამარის დროისა და სასახლის ცხოვრებიდან აიღო.

როდესაც პოემის წარმოშობაზე ვლაპარაკობთ, უნდა შეემდეგ გარემოება მოვიგონოთ. 1956 წელს გამოვიდა გ. სოსელიას შრომა — „საქართველოს საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი წყობილება ვეფხისტყაოსნის მიხედვით“. ეს შრომა, რომლის საწყისები ბ. ფურცხანიძის ნაშრომში (ადამიანის პატივისა და ღირსების დაცვა სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში, თბ., 1949 წ.) შეიმჩნევა, მიზნად ისახავს ახალი, „ორიგინალური“ მიდგომით ახსნას რუსთველოლოგიის ძირითადი საკითხები. ავტორი ზოგადად სწორ სურათს იძლევა რუსთველის ეპოქაში საქართველოს მაღალი კულტურული მდგომარეობისას, რომელიც ასახულია ვეფხისტყაოსანში, მაგრამ სასტიკად სცდება, როდესაც ამ მდგომარეობის გამომწვევ მიზეზებს არკვევს; ის ამბობს: ვეფხისტყაოსნის მაღალი აზრები და იდეები, რომელნიც საშუალო საუკუნეთა სამყაროში ვერსად პარალელს ვერ პოულობენ, წარმოადგენენ შედეგს არა ქვეყნის კანონზომიერი განვითარებისას. არამედ პირველყოფილი თემური საზოგადოების გადანაშთებს. „გვაროვნული საზოგადოების წესები, ზნე-ჩვეულება, როგორც გადანაშთი

წარსულისა, კიდევ ცხოველმყოფელი იყო რუსთაველის დროის საქართველოში. რუსთველის შემოქმედებას, მის უკვდავ თხზულებაში გამოთქმულ აზრებს და იდეებს გვაროვნულ წესწყობილებაში აქვს ფესვები, რუსთველი, "შთაგონებულია პირველყოფილი საზოგადოების საუცხოო წესებით". აქ ბევრი სალაპარაკო არა გვაქვს რა¹. ვინც ასეთ რამეს ამტკიცებს, მას სწორი წარმოდგენა არა აქვს არც პირველყოფილ თემურ საზოგადოებაზე, არც საქართველოს წარსულზე, კერძოდ. რუსთველის დროის საქართველოზე. რუსთველი, ამ "შეხედულების თანახმად, უაღრესად რეალისტი მწერალია, ის ზედმიწევნითი სიზუსტით აგვიწერს მისი დროის საქართველოს რეალურ მდგომარეობას, რომლის დამახასიათებელია გვაროვნული წყობილების კონსერვირებული ინსტიტუტები და შეხედულებანი. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, პირველყოფილი თემური ფორმაცია როგორ უნდა დერძებდა მომდევნო ფორმაციას ძლიერი, ცენტრალიზებული სახელმწიფოსა და მტკიცე მონარქიული ხელისუფლების იდეას, ანდა პატრონუმური ურთიერთობის ინსტიტუტს, ყმის პატრონისადმი ერთგულებისა და თავდადების იდეას? მიუხედავად პოემის რეალისტური ხასიათისა, მისი მაღალი აზრებისა და იდეებისა, მას ებრძვის ფეოდალური საზოგადოება, რადგანაც მას, ამ საზოგადოებას, არ ესმის ეს იდეები და აზრები, რომელნიც რუსთველმა პირველყოფილ თემურ საზოგადოებაში იპოვა; ასე ფიქრობს ავტორი ამ ახალი თეორიისა. მაგრამ ის პოპულარობა, რომლითაც მუდამ სარგებლობდა ვეფხისტყაოსანი, არ ადასტურებს იმას, რომ ის გაუგებარი იყო ფეოდალურ წრეებში. ძნელია გამართლებულ იქნეს გ. სოსელიას რუსთველოლოგიური კონცეფცია, მას მეცნიერული საბუთიანობა აკლია².

IV. ავტორის მსოფლმხედველობა

ჩვენს პოემაში საგანგებო ყურადღებას იპყრობს მეგობრობის, „ძმადნათციობის“ მოტივი, რომელიც განუყრელად აკავშირებს ერთმანეთთან სამ სხვადასხვა ეროვნების გმირს. მეგობრისა და ძმობის ღრმა გრძნობა, რომელიც არ ექვემდებარება სივრცის კატეგორიას

¹ მით უმეტეს, რომ ეს შეხედულება ჭიროვანად შეფასებულია ი. ს უ რ გ უ ლ ა დის შრომაში: საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიის დამახინჯების შესახებ, „მნათობი“, 1957 წ., № 9, გვ. 106 — 117.

² საქმუხარაა, რომ გ. სოსელია მეცნიერულ წინადახედულებასა და სიზუსტეს ეერ იჩენს სხვისი შეხედულების ციტირებისასაც კი. მაგალითად, თავისი შრომის 122-ე გვერდზე, 26-ე შენიშვნაში მოყვანილი სტრიქონები მას მოეწერია ჩემთვის (ალბათ იმ მიზნით, რომ წინააღმდეგობაში მამხილოს), ნამდვილად კი ისინი ვკუთვნიან ერთ ღრეს ცნობილ კრიტიკოსს რუსეთში ლუპაოლს.

(მოიგონეთ პოემის ფართო გეოგრაფიული ჰორიზონტი), სცილდება პოლიტიკურსა და ეროვნულ ვიწრო ჩარჩოებს და მოუწოდებს მეგობრებს ზოგადი საკაცობრიო იდეალების სამსახურისაკენ, და სწორედ ეს იდეური შინაარსი ამ პოემის შემოქმედს ახასიათებს, როგორც ზოგადსაკაცობრიო მასშტაბის მოაზროვნესა და პოეტს. ასეთი განწყობილება უსათუოდ სავსებით შეეფარდებოდა რუსთველის ეპოქის ქართული ფეოდალური მონარქიის პოლიტიკურ სახეს, რომელიც აერთიანებდა მთელ კავკასიას მასში შემავალი მრავალტომიანი და მრავალენიანი ერთეულებით, სადაც მეგობრულად თანამშრომლობდნენ ქართველებთან ერთად სომხები, ბერძნები, ქურთები, ოსები, ყივჩაყები, ებრაელები (მოიგონეთ ზანქან ზორაბაბელი), სადაც არ გაუბოდნენ დინასტიურ-ნათესაურ კავშირს რუსებთან, ბერძნებთან, ოსებთან, სელჩუკებთან, სომხებთან, ხვარასნელებთან და სხვ., სადაც დასასრულ, მაჰმადიან პოეტებს, სუფიებსა და მწერლებს თავშესაფარს უშენებდნენ, პენსიას უნიშნავდნენ და ყოველნაირად მფარველობდნენ. აქ, ამ გარემოში, შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ძმობისა და მეგობრობის ქადაგება საკაცობრიო იდეალების სამსახურისათვის, განურჩევლად ეროვნებისა.

ასეთივე მაღალი, საკაცობრიო და ჰუმანური ხასიათისაა ჩვენი პოეტის სხვა შეხედულებანიც: პოლიტიკური, სოციალური და ფილოსოფიურ-რელიგიური.

პოეტი გარკვეული პოლიტიკური იდეოლოგიის მატარებელია. ის ფეოდალური არისტოკრატის იმ ფრთას ეკუთვნის, რომელიც, პატრონუმურ ურთიერთობაზეა დამყარებული, მონარქიული პრინციპის, ცენტრალიზებული სამეფო ხელისუფლების მომხრე და თავყანისმცემელია. მეფე, პოეტის სიტყვით, „ნებიერია“, იგი უზენაესი მპყრობელია და თავისი ქვეშევრდომების პატრონი, როგორც ღმერთი ცის განუსაზღვრელი მპყრობელია, ისე მეფე — დედამიწისა: „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“. ამიტომ იგი არა მარტო მნათობთა შორის გამეფებულ მზეს ეთანაბრება, იგი არა მარტო „მზისა სწორია“, არამედ „ღვთისა სწორიცაა“. აქედან გამოძინაბულობს მეფისადმი თავყანისმცემისა და თავდადებული ერთგულების აუცილებლობა: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“, — ამბობს პოეტი. მას ვერც კი წარმოუდგენია რაიმე არალოიალური მოქმედება უზენაესი მპყრობელის მიმართ: „ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია“? — გვეკითხება იგი. თუ მხედველობაში გვექნება, რომ იმ ეპოქაში, რომელსაც ეკუთვნის „ვეფხისტყაოსანი“, ჩვენში წარმოებდა ქართველობის პოლიტიკურად გაერთიანების პროცესი, რომ ამ პროცესში ცენტრალურ ხელისუფლებას გააფთრებული ბრძოლა უხდებოდა როგორც უამრავ გარემო

მტერთან, ისე ფეოდალური თვითნებობისა და ანარქიის წინააღმდეგ. რუსთველის პოლიტიკური იდეები მოწინავედ და პროგრესულად უნდა ჩაითვალოს. ეს იდეები ამავე დროს ჰუმანურიცაა, რადგანაც ჩვენს პოეტის იდეალია არა აღმოსავლური დესპოტიზმის, თუგინდ დასავლეთის ცეზარეპაპიზმის წარმომადგენელი, არამედ უხვი, მოწყალე, კაცთ-მოყვარე, გონიერი და მართლმსაჯული მეფე.

მრავალრიცხოვანი ლაშქრითა და ბრწყინვალე რაინდებით გარშემორტყმული მონარქიული ხელისუფლების მთავარ დასაყრდენს პოემაში წარმოადგენს ფეოდალური არისტოკრატია სხვადასხვა საფეხურისა და უკვე განვითარებული სავაჭრო-საქალაქო ცხოვრების წარმომადგენელი — ვაჭრები, რომელნიც, მიუხედავად იმისა, რომ ფეოდალური არისტოკრატია მაინცდამაინც მაღალი აზრის არაა მათი მორალური და სულიერი თვისებების შესახებ, დიდი გავლენით სარგებლობენ სამეფო კარზე. მდიდარი მონარქიული და ფეოდალური ცხოვრების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენენ „ყმანი“, „მსახურნი“, „მონანი“, ერთი სიტყვით — ფეოდალური საზოგადოებრიობის დაბალი საფეხურების წარმომადგენელთა მრავალრიცხოვანი რაზმი. პოეტის აზრით, ფეოდალიზმის ძირითადი საფუძვლები ურყევია, სოციალურად განსხვავებული საფეხურების არსებობა საზოგადოებრივი ცხოვრების ურყევი კანონია, ასე რომ ის თავიდანვე აცხადებს:

რაცა ეს რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უზნობდეს:
მეუა მიწყვიე მუშაკობდეს, მეომარი გულაუნობდეს. (11).

და თუ ერთადგილას ის ამბობს:

მიეც გლახაკთა საპურტლე, ათავისეფლე მონები,
შენ დაამდინდე ყოველი, ობოლი, არას მქონები (803).—

ეს, რა თქმა უნდა, არ არის პროტესტი, მიმართული არსებული სოციალური მდგომარეობის წინააღმდეგ, განსაკუთრებით, თუ ყურადღებას მივაქცევთ ასეთი საქციელის მოტივაციას: „მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები“, — ეს არის მხოლოდ ჰუმანიზმის გამოვლინება, ამ მდგომარეობის უკიდურესობათა შერბილების მოთხოვნილება, მონებისა და ყმებისადმი ადამიანური დამოკიდებულებისა და ქველმოქმედების გზით მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებისა. პატრონყმურ ურთიერთობაში პოეტს სურს შეიტანოს „მამაშვილური“ დამოკიდებულებისა და სიყვარულის ელემენტები. „საჯობან ყოვლთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“ (1453), — ამბობს ის. იმ დროისათვის ესეც, რა თქმა უნდა, დიდი, მნიშვნელოვანი პროგრესული და ჰუმანური ნაბიჯია წინ.

ასევე საინტერესოა ვეფხისტყაოსანში „ქალთა საკითხი“. პოემაში ყურადღებას იპყრობს შემდეგი კლასიკური სტროფი:

თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია;
არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გეითქვამს კვლა ღია;
შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია.
ლეკეა ღომისა სწორაა, ძე იყოს, თუნდა ხვადია. (39).

ჩვენში ბევრი ფიქრობდა და ახლაც ფიქრობს, რომ ამ სიტყვებში დასმულია და გადაწყვეტილი ქალთა ემანსიპაციის საკითხი ისე, როგორც ეს ესმის თანამედროვე მეცნიერულ სოციალიზმს. ეს შეხედულება იმდენად მძლავრი იყო, რომ აკად. ნ. მარი სერიოზულად ეკამათებოდა მას, როდესაც წერდა: „ამ ლექსს ძალიან აწვალებდნენ, რათა გამოეწურათ მისგან იმის დამამტკიცებელი საბუთი, რომ შოთა ქალთა სწორუფლებიანობის მომხრე იყო, ნამდვილად კი აქ ლაპარაკია თანასწორობაზე მეფის ოჯახის ვიწრო წრეში, როგორი თანასწორობაც ნადირთა მეფის ოჯახშიც არისო“¹. მაგრამ ასეთი დასკვნის უფლებას არ იძლევა პოემაში „მეფის ოჯახის ვიწრო წრეც“. ნ. მარს, ალბათ, ყურადღება არ მიუქცევია იმისათვის, რომ მეფე როსტევენი, ეს შეუდარებლად სრულქმნილის, უმშვენიერესი ქალიშვილის, თინათინის, მამა, სწუხს და გოდებს იმის გამო, რომ ღმერთმა მას ვაჟიშვილი არ მისცა. მაშასადამე, მისთვისაც, მეფის ოჯახისთვისაც, სულ ერთი არ ყოფილა ვაჟისა და ქალის ყოლა. მეორე მხრით, როდესაც ნ. მარი ლაპარაკობდა აფორიზმის „ლეკეი ღომისა სწორია, ძე იყოს, თუნდა ხვადია“-ს შესახებ, აღნიშნავდა, რომ აზრი, რომელსაც შეიცავს ეს აფორიზმი, გვხვდება ნიზამი განჯელთან, რომელიც „ისკანდერ-ნამეში“ ამბობს:

მე ძე ღომი ვარ, შენ თუ ხვადი ხარ,
ღომი ბრძოლაში სწორია, ძე იყოს. თუნდა ხვადია.

ადგილი აქვს მას, მისი სიტყვით, ქურთთა შორისაც, რომელნიც თურმე ამბობენ:

ღომი ღომია საერთოდ, ძე იყოს, თუნდა ხვადია.

ესა და მსგავსი აფორიზმები, განაგრძობს ნ. მარი, შოთას შეეძლო შეეთვისებინა პოემის სპარსული ორიგინალიდან ქართული პროზაული თარგმანის საშუალებით, ანდა როგორც მოარული ხალხური თქმულებათ². მაშასადამე, მას შესაძლებლად მიაჩნია ექვს ქვეშ დააყენოს ამ აფორიზმის ორიგინალობაც კი და მისი რუსთველისადმი კუთვნილება.

ასეთი მსჯელობისას არაა გათვალისწინებული, სად და რა სინამდვილეში იხმარება ეს აფორიზმი. მაჰმადიანურ სამყაროში, სადაც

¹ Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре», гл. 421.

ქალზე გარკვეული შეხედულება არსებობდა, ის ეგზოტიკურ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. რაც შეეხება ნიზამი განჯელს, ის კატეგორიულად ემიჯნება აფორიზმში გამოთქმულ აზრს, როდესაც „ლეილმაჯუნ-ნიანში“ ამბობს:

შეაბი ქალსა მახილი წელზე —
ქალად დარჩება ის სარეცელზე;
თუნდ ძუ ლომივით ჰქონდეს მას ძალი,
მაინც ქალადა შობილა ქალი.

სხვები კიდევ ამტკიცებენ, რომ პოეტის შეხედულება ქალზე მაინც-და მაინც ძალიან არაა, ყოველ შემთხვევაში, მამაკაცთან შედარებით, ის წას უფრო დაბალი სოციალური კატეგორიის წარმომადგენლად მიაჩნიაო. ამის დასადასტურებლად, სხვათა შორის, ხაზს უსვამენ განსაკუთრებით შემდეგ სტროფს:

სჯობს სიშორე დიაცისა, ვისგან ვითა დაიშობის:
გილიზღებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობის,
მართ ანაზღად გიღალატებს, — გაჰკვეთს, რაცა დავსობის, —
მით დიაცსა სამალავი არასთანა არ ეთხრობის. (1081).

რუსთველის იმ სტროფების შეფასებისას, რომელთაც ქალის სწორუფლებიანობის სასარგებლოდ თუ საწინააღმდეგოდ უჩვენებენ, უნდა შემდეგი გარემოება გვანსოვდეს: შუა საუკუნეებში, ფეოდალური ცხოვრების პირობებში, ქალს ფაქტიურად ვერც რუსთველი გაათანასწორებდა მამაკაცთან, ისიც ვერ იტყოდა, რომ მათ შორის განსხვავება არაა. მაგრამ, როდესაც ის ქალის უარყოფით თვისებებს უჩვენებდა, ან თვისებებს ის თვლიდა მისი რეალური დუხჭირი ყოფა-არსებობის შედეგად, როდესაც ის „ქსლის მბეჭველის“ (799) როლიდან ვერ გამოდიოდა, და არა თანდაყოლილ, იმანენტურ თვისებად მისი, როგორც ქალის, ბუნებისა. ადამიანი, ქალი იქნება ის თუ კაცი, როგორც „ღვთის დანაბადი“, ერთია, ამიტომ იდეურად ქალსაც შეუძლია შეასრულოს ის საქმე, რომელსაც მამაკაცი ასრულებს; სინამდვილეში კი, ცხოვრების პირობათა ზეგავლენით, ეს მას შეუძლია მხოლოდ გამონაკლისის სახით. ნაგალითად, მეფობისათვის ღმერთს, მისი აზრით, მარტო მამაკაცი არ შეუქმნია, მეფობა ქალსაც შეუძლია. თინათინი ქალია, მაგრამ მან „იციის მეფობა“, მხოლოდ ის, რაც მან „იციის“, შეუძლია განახორციელოს, როგორც გამონაკლისი („ნართ ღმერთისა დანაბადია“).

ასე არ ფიქრობდნენ აღმოსავლეთში, სადაც 1120 წლის მახლობ-

¹ «Восток», II, გვ. 302; ქართული თარგმანი (რუსულიდან) ჩვენ გვეყუთენის.

ლად ერთ-ერთი, სახელით უცნობი, სპარსელი პოეტი წერდა: „ღიაცი რაზომც ჰკვიანი და ბრძენი იყოს, მისგან ხელმწიფობისა ქმნა როგორ იქმნების, ანუ რით ღონითა მოხდების?“¹ ასე არ ფიქრობდა არც თვით ნიზამი, რომელიც ქალს არავითარ პირობებში, არავითარ შემთხვევაში მამაკაცის საქნის შემსრულებლად არ თვლიდა. მისი აზრით, როგორც დავინახეთ, ქალი, თუგინდ მას ხმალი შეარტყი და ლომის ძალ-ღონე მიეცი, მაინც ქალია, საწოლისათვის განკუთვნილი. თუ საჭირო და ფაქტიურად შესაძლებელი იქნებოდა ქალისათვის წელზე ხმლის შერტყმა და მისი აღჭურვა ლომის ძალით, რუსთველი არ იტყოდა, რომ ის მაინც საწოლის სამკაულია, პირიქით, ის იტყოდა, რომ ის, ქალი, „ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია“. აი, ამაშია რუსთველის შეხედულების ბუმბერაზობა და პროგრესულობა. აქედან შეგვიძლია ჩვენ დავინახოთ, რამდენად მაღალი, ფაქიზი, ჰუმანური და საშუალო საუკუნეებისათვის არაჩვეულებრივია მისი შეხედულება ქალზე. ამ შეხედულების სიდიადის მაჩვენებელია ქალისადმი თაყვანისცემა და მისი უსაზღვრო გაღმერთება, ანის მაჩვენებელია „ქალის კულტი“, რომლის აპოლოგიაა მთელი მისი პოემა.

ყველაფერი ეს შესაძლებელი და მოსალოდნელი იყო იმდროინდელ საქართველოში, სადაც ქალში ხედავდნენ არა „ბოროტის საწყისს ევას“, როგორც დასავლეთ ევროპაში, არამედ „ბოროტის დამთრგუნველის იესოს დედას“, იმ „ღვთისმშობელს“, რომლის „წილხვდომილად“, რუსთველის ეპოქის დასაწყისში, განოცხადებულ იქნა საქართველო. ეს მოსალოდნელი იყო საქართველოში, რომლის „განმანათლებლად“, ნინოს სახით, ქალი იყო აღიარებული, იმ საქართველოში, სადაც ჭერ კიდევ მეთესაუკუნეში ქალს ეუბნებოდა: „ვხედავ ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ლომისა ძუვისასა, რომელი იზახის ყოველსავე ზედა ოთხფერხსა, გინა ვითარცა ორბი დედალი, რომელი აღვიდის სიმაღლესა ჰაერისასა უფრომს მამლისა, და ყოველი ქუეყანა გუგასა თუალისა მისისასა მცირესა, მარგალიტისა სწორსა, შეაყენის“², ეს მოსალოდნელი იყო საქართველოში, სადაც XII საუკუნის მიწურულში ცნობილი ნიკოლოზ გულაბერიძე ერთ-ერთ თავის შრომაში სპეციალურად ლაპარაკობს „ღირსებისა და პატივისათვის ქალისა“, იმ საქართველოში, სადაც ფაქტიურად მეფობდა ქალი, თამარი, და სადაც აჯანყებულ დიდებულ ფეოდალებს, ისტორიკოსის ცნობით, ამშვიდებდნენ და მორჩილებადმი მოიყვანდნენ ხუაშაქისა და კრავაის მსგავსი მანდილოსნები.

1 პოემა „ბამიანი“ (A 999, 44 ყ).

2 Е. Т а к а й ш в и л и, Описание, II, 33. 742.

ასეთივე დიდ ჰუმანისტად გვევლინება რუსთველი ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სფეროშიაც. დღეს ბევრსა წერენ და დაობენ მისი ფილოსოფიური კონცეფციის შესახებ, ზოგი მას თვლის პლატონიკად, ზოგი არისტოტელიკად, ზოგი ნეოპლატონიკად, ზოგი სტოელად, ზოგი სუფისტად, ზოგი კიდევ ინდური რიგვედის ადეპტად. ასეთი სხვადასხვაობა შეხედულებისა აიხსნება იმით, რომ პოემაში ავტორს არ მოუცია მტკიცე დასაყრდენი იმისა, რომ ის ჩავთვალოთ ამა თუ იმ კონკრეტული ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლად. მართალია, მისი ნაწარმოები სავსეა ღრმააზროვანი აფორიზმების, სენტენციების, ფილოსოფიური და მორალურ-ეტიკური ხასიათის აზრთა ნარგალიტებით, მაგრამ ეს აზრები, აფორიზმები და სენტენციები არის ნაყოფი იმდენად არა მშრალი დოქტრინიორბისა და ფილოსოფიური დოგმატიზმისა, რამდენად ცხოვრებაზე უშუალო დაკვირვებისა და ყოფა-ცხოვრებათი გამოცდილებისა. მართალია ისიც, რომ პოემაში ერთხელ ფილოსოფოსი პლატონის სახელით გარკვეული დებულებაც კია მოყვანილი — „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (789), მაგრამ, ვინაიდან ასეთი დებულება პლატონის თხზულებებში ჯერ აღნიშნული არაა, უნდა ვიფიქროთ, პლატონი აქ დასახელებულია, როგორც ერთ-ერთი წარმომადგენელი იმ „ბრძენთა“ და „ფილოსოფოსთა“, რომელთაც, როგორც ავტორიტეტს, პოეტი ხშირად მიმართავს ხოლმე, ისე, როგორც აღმოსავლურ, სპარსულ-არაბულ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით პლატონის (აფლათონ) და არისტოტელის სახელს, მაგრამ არა როგორც საკუთარს, არამედ, როგორც სინონიმს ბრძენისა და გონიერი ადამიანისას. ყოველთვის ვერც დავეყრდნობით ამა თუ იმ დებულებას, რომელსაც პოეტი აყენებს ხოლმე, მისი ფილოსოფიური ფიზიონომიის გასარკვევად, რადგანაც ის მტკიცედ არ დგას ხოლმე ერთ დებულებაზე. ასე, მაგალითად, სიტყვები:

გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკე მიდიან, — (848)

რომლებშიაც აღნიშნულია გულის პრიორიტეტი ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში, საყურადღებო იქნებოდა ამა თუ იმ ფილოსოფიური სკოლის გასარკვევად, მაგრამ სხვა ადგილას ამის შესახებ ავტორი სულ სხვა რამეს ამბობს: „რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკენვე დაბრუნდეს“ (833); თუ პირველ შემთხვევაში, ავტორის შეხედულებით, გონება გულისკენ მიდის ხოლმე, აქ, პირიქით, გული

მიღის გონებისაკენ. რასაკვირველია, პოემაში მოიძებნება ისეთი აზრები და დებულებანი, რომელნიც ახასიათებენ, როგორც არისტოტელიზმს, ისე პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს, თუ გნებავთ, სტოიციზმსაც, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ პოეტი უთუოდ ან პლატონიკია. ან არისტოტელიკი, ან სტოელი, ან ნეოპლატონიკი¹, რომ ის ამა თუ იმ კონკრეტული ფილოსოფიური სკოლის ადვოკატია. არა, რუსთველი არ ჩანს ისეთ მოაზროვნედ, რომელიც რომელიმე ფილოსოფიური დოქტრინის ვიწროდ შემოფარგლულ ნაჭუქში ეტეოდეს, ის, ზედმიწევნით მცოდნე იმდროინდელ და უფრო ძველ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა და სკოლათა, იღებს და ისრუტავს თვითუფილოსოფიური სისტემიდან იმას, რასაც მასში ხედავს საუკეთესოს, საყოველთაოს, საკაცობრიოს. ის პროდუქტია დასავლეთში, ბიზანტიაში, მეთექვსმეტე საუკუნეებიდან დაწყებული სინთეზური მიმართულებისა ფილოსოფიაში, რომელსაც ჩვენში ისეთი მკვეთრი წარმომადგენელნი ჰყავს, როგორიც არიან ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი; მას არაფერი საერთო არ აქვს არც დასავლურ იმდროინდელ სქოლასტიკასთან, არც აღმოსავლურ პანთეისტურ მისტიკასთან. რუსთველი თავისუფალია სქოლასტიკის ყველა წვრილმანისაგან, თავისუფალია სქოლასტიკური მისტიკისაგან უფრო მეტად, ვიდრე მის შემდეგ ევროპაში ამღვრებულნი დანტე. მისი გმირები უფრო ამქვეყნიურ ხორციელ არსებებს წარმოადგენენ, ვიდრე „ღვთაებრივი კომედიის“ სისხლგამოცლილი ფიგურები. აიღეთ, ერთი მხრივ, ბეატრიჩე: „ეს არის მაღალი ოცნება, ჰერეტისა და თაყვანისცემის საგანი, კეთილშობილურად დამუშავებული მედალიონი ლამაზი ქალის სახით და მასში მოთავსებული საყვარელი ადამიანის თმებით, მაგრამ, ბოლოსდაბოლოს, აქ არ არის ნამდვილი ქალი“ (ა. ბალმონტი). შეადარეთ მას ხორცისა და სისხლისაგან შექმნილი ნესტან-დარეჯანი, რომელიც ხავერდით რბილია და ნაზი სამიჯნურო ალერსას დროს. ხოლო აღშფოთებისა და მრისხანების უამს სასტიკი და შეუბრალებელი, როგორც ჩიჭი; იგი ესწრაფვის ზეციურ სიმაღლეს სიყვარულის გასაგრძელებლად და დასავირგვინებლად ამქვეყნიურ. მიწიერ ფორმებში. იგი ანთებულია სატრფიალო ტანჯვა-წაწების იმ ვნებით, რომლის შესახებ უაღრესად პოეტურ „ქებათა ქებაში“ ნათქვამია: „ძლიერ არს, ვითარცა სიკვდილი, სიყვარული; ფიცხელ არს, ვითარცა ჯოჯოხეთი, შური; ისარი მისი — ისარი ცეცხლისა, ის

¹ ყველაზე მეტად გავრცელებულია ჩვენში ის აზრი, რომ რუსთველი წმინდა წილის ნეოპლატონიკია. ამის საწინააღმდეგოდ იხ. პროფ. მ. გოგინძე რიძის საყურადღებო წერილი: შოთა რუსთველი და ნეოპლატონიზმი, გაზ. „კომუნისტი“, 1938 წ., № 35.

ალი არს ცეცხლისა, მეტად ძლიერი: არ ძალ-უც წყალსა მრავალსა დაშრეტა სიყვარულისა, და მდინარე ვერ წარღვნის მას“ (VIII, 6—7). რუსთველს არაფერი აქვს საერთო არც აღმოსავლეთის მისტიკურ სუფიზმთან, რომლის კონცეფციას ის ეკამათება კიდევაც პოემის შესავალში, როდესაც ამბობს:

ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა. (20)
მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან. —

და რადგანაც ასეთია ის სუფისტური, ზეციური სიყვარული, განაგრძობს პოეტი, მე იმას კი არ ვუგალობ, არამედ „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“—ო. (21).

რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შედარებითი თავისუფლება და ჰუმანურობა უშუალო გამოძახილია საქართველოში მის დროს „სულის თავისუფლებისა“, რომლის შესახებ ზემოთ, კლასიკური პერიოდის ზოგადი დახასიათებისას, გვქონდა საუბარი¹, მაგრამ ეს კიდეც არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენი პოეტი მატერიალისტი და ათეისტი ია, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს.

ვისაც, ერთი მხრით, ზერელედ მაინც გადაუკითხავს ვეფხისტყაოსანი, ის უთუოდ შეამჩნევს, რომ 1) მის ავტორს სწამს, რომ ადამიანი შედგება ხორცისა და სულისაგან, რომელნიც, როგორც ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი, ერთიმეორეს გაეყრებიან (274, 528, 789). სული, მისი რწმენით, არის არა მატერიალური რაიმე, არამედ „ზეციით მონაბერი“ (1); როგორც ასეთი, ის „ზეცად რბის“ (440), მას აქვს უნარი „აღმაფრენისა“ (1197), სადაც ის ინარჩუნებს ინდივიდუალური არსებობის უნარს. უნარს „ნახვისა და სახვისას“ (1305). 2) პოეტს სწამს საიქაო ცხოვრება მისი სამოთხითა და ჯოჯოხეთით, მას სწამს, რომ სულმა, შეიძლება, „წაწყმედა“ იხმიოს (959, 1152). ამის დასამტკიცებლად ჩვენ არ გამოვიყენებთ სიტყვებს: მომეც „ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანაწასატანისა“ (2), ვინაიდან ამ სიტყვების რუსთველისადმი კუთვნილებაში ეჭვია გამოთქმული, მოვიყვანთ სხვა ადგილებს:

ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუქუნოსა. (797)

მეფე ეტყვის: ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს,
იგი შეება საუქუნოს ცხადად პოვეს, არ იოცნეს,
ერთსა მიჰხვდეს საზიაროს, დიდებანი იასოცნეს. (1455)

¹ მხედველობაშია ავტორის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, 11, 1958, გვ. 27 — 41. რედ.

თუცა მე მათი დახოცა მტკიების და სატკივარია,
პაგრა მათ მიხვდა უკვლავი მუნ დიღი საჩუქარია. (1456)

ამას მოკვლავი ვილოცავ, აროღეს ვითხოვ. არ, ენით,
აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,
მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარენით. (882)

ეინცა მოკვლავს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან. (440)

სრულად მოეწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ეიუო დასანთქმარი. (133)

თქმულა: ქრთამი საურავსა ჯოჯობხესცა დაიურეებს. (764)

3) პოეტუ ქვეყნისა და ადამიანის პრინციპად აღიარებს ტრანსცენდენტ არსებას — ღმერთს, იმ ღმერთს, რომელიც, მისი სიტყვით, არის არა მარტო „უცნაური და უთქმელი“ (809, 917, 1250), „ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250), „ძალი უხილავი“ (792), „უყამო ყამითა“ (836)¹, არანელ აგრეთვე „ერთი“ (2,836), „ცხოველი“ (872), „უკვდავი“ (792), „უფალი უფლებათა“ (809), „მართლისა მბჭობელი“ (1432), „შეჰქნელი სამყაროსი“ (1), „ხმელთა და ცათა“ (809), „ქვენათ-ზენასი“ (809), „კერძოდ, ადამიანისა (792), „კეთილის მომვლინებელი და ბოროტის არადამბადი“ (113, 1492, 1509), „უხვი“ (931), „სახიერი“ (576), „მფარველი“ (811, 1046), „გამეკითხველი“ (865), „შემნდობი შეცოდებულთა“ (470), „მოწყალე“ (811, 1250), „ქირთა მომალხენელი“ (1250), „ნუგეშინის მცემი“ (931), „მფლობელი გულისთქმათა, მომცემი პატიეთა და კეთილთა“ (809), „მზრდელი ყოვლისა“ (929), „ტკბილად მწყალობელი და მხედი“ (112, 113), „შემეწე ყოველთა მიწიერთა“ (792)².

ადამიანი, რომელსაც სწამს ყველაფერი ეს, მატერიალისტად და ათეისტად ვერ ჩაითვლება; პირიქით, ეკვემიუტანლად შეიძლება ითქვას. რომ იგი წმინდა წყლის თეისტია და, როგორც ასეთი, მიმდევარი გარკვეული რელიგიური სისტემისა. რომელია ეს სისტემა?

ამ საკითხში გაცილებით მეტი არევ-დარევა არსებობს, რაც თავისთავად გასაგებია. უნდა გვახსოვდეს, რომ ისეთ მხატვრულ ნაწარმოებში. როგორც ვეფხისტყაოსანია, პოეტს არ შეეძლო მოეცა განყენე-

¹ აქ მოცემულია პლატონისებური ნეგაციური ან ფსევდო-დიონისისებური ანთატიკური წარმოდგენა ღმერთისა, რომელიც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში.

² აქ კი მოცემულია პოზიტიური ატრიბუტები ღმერთისა — კატათატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა.

ბული რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი და თეორიული დასაბუთება თავისი შეხედულებებისა; ის თან ცდილობს შეგნებულად გვერდი აუაროს ყველაფერს, რაც გამოქვლავნებელია კონფესიური პარტიკულარიზმისა და აღმსარებლობითი გარეგნობისა. ამით აიხსნება, რომ ზოგი მას თელის მაჰმადიანად, ზოგი ქრისტიანად, ზოგი მანიქეველად, ზოგი წარმართობის ან პაგანიზმის იმ სახის ადებტად, რომელსაც სოლარიზმი ეწოდება. უყოყმანოდ აცხადებენ, რომ ის შუა საუკუნეთა ქრისტიანული იდეოლოგიის დაღს არ ატარებს. არ დარჩენილა არც ერთი, გვეგონია, ისტორიულად ცნობილი რელიგიური სისტემა წინა აზიაში, რომლის ადებტად და წარმომადგენლად არ იყოს გამოცხადებული ამა თუ იმ მკვლევრის მიერ ვეფხისტყაოსნის ავტორი. არაფერს არ უშვებენ ყურადღებიდან, მხოლოდ იგიწყებენ იმას, რაც მთავარია, სახელდობრ: სად ცხოვრობდა პოეტი, როდის ცხოვრობდა, რა კულტურულ გარემოში ქმნიდა თავის შრომას, რა შეეძლო მიეცა მისთვის ნშობლიური ქვეყნის ცხოვრების იმ პირობებს, რომელშიაც ის ქმნიდა.

1916 წელს გაზეთ „სახალხო ფურცელში“ წარმოებდა ცხარე კამათი, რომელშიაც ერთი მხარე ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ ავტორი ვეფხისტყაოსნისა მაჰმადიანია. როგორც უშუალო გამომდინარე ამ პოლემიკისა, 1917 წელს გამოვიდა საყურადღებო შრომა აკაუ. ნ. მარისა¹, რომელშიაც ის ამტკიცებს, რომ ავტორი პოემისა არის მაჰმადიანი ქართველი მეთოთხმეტე საუკუნისა, მკვიდრი გამაჰმადიანებული მესტეთისა. საბუთები? 1) პოენაში გვხვდება მუსულმანური, არაბულ-სპარსული სიტყვები და ტერმინები, ერთი სიტყვით — მაჰმადიანური კულტურისა და ზნე-ჩვეულების გამოხატულება. 2) ავტორი არის აღმსარებელი ერთი ღმერთისა, ის არსად არ ახსენებს სამებას. ღეთისმშობელსა და წმინდანებს. 3) ყველა მოქმედი პირი პოემისა მაჰმადიანია, მაჰმადიანურია მათი საკუთარი სახელებიც. 4) სიუჟეტი და ფაბულა პოემისა მაჰმადიანურია. 5) ავტორს არ მოჰყავს ციტატები საღმრთო წერილიდან, თუ ზოგიერთი მისი აფორიზმი, ასე თუ ისე, მოგვაგონებს ბიბლიის შესაფერ ადგილს, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ ავტორს უკითხავს საღმრთო წერილი. 6) XIV საუკუნე, როდესაც ნესხეთში მტკიცედ აქვს ფეხი მოკიდებული მაჰმადიანობას. არის ეპოქა ამ ქვეყნის კულტურულად აყვავებისა მაჰმადიანობის ზეგავლენით.

რა გვეთქმის ამის შესახებ? ის გარემოება, რომ პოემაში გვხვდება სპარსულ-არაბული სიტყვები და ტერმინები, ავტორის მაჰმადიანობას

¹ Грушинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема.

ვერ დაგვიმტკიცებს, ვინაიდან ასეთი სიტყვები და ტერმინები შემოდოლდა ჩვენში უფრო ლიტერატურული და კულტურული, ვიდრე საწინებრივი გზით; ასევე უნდა ითქვას საკუთარ სახელთა შესახებ, ხოლო რაც შეეხება მაქმადიანური კულტურისა და ზნე-ჩვეულების წარმოდგენას პოემაში, ის თავისთავად არას ამბობს პოეტის მაქმადიანობაზე; საქმე ისაა, რომ მოქმედება წარმოებს სამაქმადიანო ქვეყნებში და, რასაკვირველია, ამიტომ პოემაში წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო მაქმადიანური წრე. ვერც იმიტომ დავწამებთ პოეტს მაქმადიანობას, რომ მისი ნაწარმოების ფაბულა და სიუჟეტი მაქმადიანურია: ნუთუ დამწერნი ან გაღმონთარგმნელ-გადამკეთებელნი ისეთი ნაწარმოებებისა, როგორცაა, მაგალითად, ამირანდარეჯანიანი, ვის-რამიანი, რუსულდანიანი, ყარაბანიანი და სხვანი, ყველანი მაქმადიანები იმიტომ. რომ ამ თხზულებებში ყველგან სპარსულ-არაბული, საზოგადოდ მუსულმანური ელემენტები ჭარბადაა წარმოდგენილი? ყოვლად წარმოუდგენელია, ისტორიულად შეუძლებელი, იმ დროს, როდესაც ვეფხისტყაოსანი დაიწერა, თუგინდ ასეთ დროდ, თანახმად ნ. მარისა, XIV საუკ. მივიჩნიოთ, მესხეთში, ერთი მხრით, მაქმადიანობას ჰქონდეს ფეხი გამდგარი იმდენად, რომ იქ შესაძლებელი იყოს წმინდა მაქმადიანური ლიტერატურის შექმნა, ხოლო, მეორე მხრით, ამავე დროს ეროვნული ელფერიც იმდენად შერჩენოდეს მხარეს, რომ მაქმადიანი ქართველი მაქმადიანური შინაარსის თხზულებას ქართულ ენაზე წერდეს. ეს იმიტომაა შეუძლებელი, რომ, ჩვენ ვიცით, გამაქმადიანებას ამ მხარეში მუდამ დენაციონალიზაცია სდევდა თან, არასოდეს მესხეთში მაქმადიანობას ხელი არ შეუწყვიტავს ეროვნული კულტურის განვითარებისათვის და მით უმეტეს იმ დონემდე, რომ იქ მაქმადიანობის დროს შესაძლებელი ყოფილიყო ისეთი დიდი ნაწარმოების შექმნა, როგორცაა ვეფხისტყაოსანი. პირიქით, ჩვენ ვიცით, რომ მას შემდეგ, რაც მესხეთში ფეხი შედგა მაქმადიანობამ, იქ ჩაქრა ლამპარი წინანდელი კულტურული შემოქმედებისა და მხარე ბარბაროსობამ მოიცვა. ავტორი ერთი ღწერის ალმსარებელიაო, ამბობს ნ. მარი, და სამებას, ღვთისმშობელსა და წმინდანებს არ ახსენებსო: ერთ ღმერთს აღიარებს ქრისტიანობაც, მას აღიარებს იუდაიზმიც, მაშასადამე, ამ საფუძველზე ავტორი ქრისტიანადაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ და იუდაისტადაც. მოთხოვნა კი იმისა, რომ მას პოემაში სამება, ღვთისმშობელი და წმინდანები მოეხსენებინა, სწორედ რომ გაუგებარი და ახირებულოა: მხატვრული ნაწარმოები „ლოცვანი“ და „სვინაქსარი“ ხომ არაა, რომ ასეთი რამეების ძებნა დავიწყოთ შიგ? და თუ ამაზე წავა საქმე, რატომ მაქმადიანურ წმინდანებს არ ახსენებს ის ამ პოემაში, თუ ის მაქმადიანია? რაც შეეხება მოსაზრებას, ვითომც პოეტს არ მოჰყავდეს ციტატები საღმრთო წერილიდან, ეს სწორ

არაა. როგორც ამას ქვევით დავინახავთ; და თუ ზოგიერთი ადგილი, რომელიც ვითონცდა შორით მოგვაგონებს ბიბლიის ციტატებს, მაჩვენებელია მხოლოდ იმისა, რომ ავტორს უკითხავს ეს წიგნი, მაშინ ვაკითხავთ ჩვენ: რატომ არ ამქლავნებს ის მაჰმადიანურ ლიტერატურაში ნაკითხობას, მაგალითად, ყურანიდან შესაფერი ციტატების მოყვანით?

თუ ყველაფერ ამას გავითვალისწინებთ, არ გვეუცხოვება ის გარემოება, რომ აკად. ნ. ნარი ბოლომდის არ შერჩა ამ თეორიას, ის მან უარყო, როდესაც განაცხადა, რომ ავტორი პოემისა არის არა მე-14 საუკუნის მაჰმადიანი ქართველი, არამედ თამარის თანამედროვე შოთა რუსთველი ჩახრუხაძეო (Das neue Russland, № 5—6, Die georgische Sprache, 1929).

მით უფრო მოულოდნელი და გაუგებარი აღმოჩნდა ჩვენთვის, რომ ამ თეორიის რესტავრაცია მოინდომა უკანასკნელ ხანებში პროფ. იუსტ. აბულაძემ თავის პატარა შენიშვნაში „როგორ უნდა გვესმოდეს შოთა კუპრი?“ (გაზ. „კომუნისტი“, 1935 წ., № 87). იუსტ. აბულაძის გაგებით, პოეტი მუსულმანიც არის, ქრისტიან-ნეოპლატონიციც და „კუპრიც“ — ურწმუნო; აი, მისი სიტყვები: „პოემა თავიდან ბოლომდე წმინდა მაჰმადიანური მოძღვრების სულით და აზროვნებით იყო გამსჭვალული“ (ვეფხისტყაოსნის გამოცემა 1926 წლისა, გვ. LXXVI); „ამ წყაროებში უკვე აღნიშნულია და პირდაპირ ნაჩვენები ნეოპლატონური წყარო და აფორიზმები და პოეტური ფიგურები, რომლებიც ამშვენებენ და სიბრძნის დაუშრეტელ წყაროდ ჰქმნიან პოეტის ქმნილებას, და მასთან წმინდა საქრისტიანო წყაროდან ამოღებული ფრაზები“ (იქვე, გვ. LXXVI). „ჩვენი ძეგლის მთელ შინაარსი, სადაც წარმოდგენილია წმინდა არაბულ-მუსულმანურ სანყარო თავისი კულტით, ზნე-ჩვეულებით, სადაც პოეტის მთავაგმირი — ინდოეთის უფლისწული ტარიელ სარიდანის ძეც კი ყურნის აღმსარებელია, და, მაშასადამე, წმინდა მუსულმანი, ისევე, როგორც არაბი ავთანდილი და პოემის ყველა სხვა მოქმედი პირები, — იძლევა ჩვენი პოეტის „კუპრად“, ე. ი. ურწმუნოდ გამოცხადების სრულ საბუთს“ („კომუნისტი“, 1935 წ., № 87). ავტორი ვარდება წინააღმდეგობაში, როდესაც იუსტულმანი პოეტი ურწმუნოდ უნდა გამოაცხადოს! „ურწმუნოს“ არც ქრისტიანობა სწამს, არც მაჰმადიანობა და არც სხვა რამე, ამიტომაც ის „ურწმუნო“; თუ ის მაჰმადიანია, მაშასადამე, „ურწმუნო“ არ ყოფილა! მკვლევრის სიტყვით, „კუპრი“ არაბულ-ირანული „ქუფრ“-ის ქართულ გადაბეგრებას წარმოადგენს და ნიშნავს ურწმუნოს, უღმრთოს, სარწმუნოებიდან გამდგარს. ამის მიხედვით, მას პოეტი წარმოდგენილი უნდა ჰყავდეს მაჰმადიანად. „თვით ჩვენი ძეგლის მთელი შინაარსი“, ამბობს ის,

„სადაც წარმოდგენილია წმინდა არაბულ-მუსულმანური სამყარო, თავისი კულტით, ზნე-ჩვეულებებით“, სადაც პოემის მთავარი გმირები მუსულმანებია, „იძლევა ჩვენი პოეტის „კუპრად“, ე. ი. ურწმუნოდ გამოცხადების სრულ საბუთს“. ამას, მისივე სიტყვით, „ამჟამად მოწმობს თვით პოეტის უზომო სიყვარული და სიმპატია თავისი საკუთარი გმირებისადმი, რომლებიც, როგორც ყველასათვის ცნობილია, თითქმის ყველა მართლმორწმუნე მუსულმანებია და პოემაშიც ყველგან ადგილი აქვს ყურანის მეტის-მეტად მკაცრ და ზუსტ მიმდევრობას“. მაგვიჩვენია ლინგვისტიკისათვის გარკვევა იმისა, „კუპრი“ მართლა არაბულ-ირანული „ქუფრი“-ს გადაბგერებაა თუ არა (ეს იუსტ. აბულაძის გარდა არავის არ უნდა სწამდეს), ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საყურადღებოა ის, რომ „ქუფრი“ ტერმინით მაჰმადიანები აღნიშნავენ მაჰმადიანობისაგან განდგომილს, შოთა კუპრი კი, თუ მას მართლა ვინმე სარწმუნოებისაგან განდგომილად ჩათვლის, უნდა მიჩნეულ იქნას ქრისტიანობისაგან და არა მაჰმადიანობისაგან განდგომილად, მაშასადამე, არც „ჟამთა აღმწერელ“ მემატთანეს, არც სხვა ვინმეს საბუთი არ ექნებოდა ასეთი სახელი ეწოდებინა მისთვის. მეორე — ქართულ ენაზე ჩვენ გვაქვს „ქუფრი“-ის შესატყვისი ქართული ტერმინები და სიტყვები; რად უნდა ეხნარა ეს უცხო, მაჰმადიანური წარმოშობის და მაჰმადიანთა წრეში ხმარებული ტერმინი ისეთს ულტრაქრისტიან მწერალს, როგორცაა ჩვენი „ჟამთა აღმწერელი“? ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ამთავად გვინტერესებს არა ლინგვისტიკური ანალიზი სიტყვა „კუპრისა“, რამდენადაც დასაბუთება ჩვენი პოეტის მაჰმადიანობისა. პოემაში წარმოდგენილია მუსულმანური სამყარო თავისი ზნე-ჩვეულებებით, მოქმედი პირები, რომელთაღმი პოეტი უზომო სიყვარულითა და სიმპატიითაა გამსჭვალული, არიან ნუსულმანები, ყურანის ზუსტი მიმდევარი. აი ეს საბუთები! ნუთუ ეს კმარა პოეტის მაჰმადიანობის დასამტკიცებლად? სიტყვას არ გავაგრძელებთ, რადგანაც ყველა ამაზე საუბარი გვეკონდა, როდესაც ნ. მარის თეორიის შესახებ ვლაპარაკობდით, და შევნიშნავდით, რომ ასეთი „საბუთებით“ რომ ვიხელმძღვანელოთ, მაშინ, ვინ იცის, რამდენი თანანედროვე თუ წარსული დროის მწერალი, ქართველი და არაქართველი, გამოცხადებოდა მაჰმადიანური რელიგიის მიმდევრად! იქნება იმისი თქმა უნდათ. რომ პოეტი ნამდვილად კი არ იყო მაჰმადიანი, მაგრამ მას ურწმუნო, სარწმუნოებისაგან გამდგარი უწოდეს, რადგანაც მის თანხლებებაში წარმოდგენილია მუსულმანური სამყარო და მოქმედი პირები, რომელთაღმი ის უზონო სიყვარულითა და სიმპატიითაა გამსჭვალული, მუსულმანები არიან. ეს უფრო გაუგებარი იქნებოდა. ქართულ ლიტერატურაში, ვინ იცის, რამდენი ისეთი ნაწარმოებია შექმნილი მუსულმანური სამყაროდან (ვეფხისტყაოსანიც, იუსტ. აბუ-

ლამის შეხედულებით, მუსულმანური, არაბულ-სპარსული, სამყაროდანაა შემოსული), რომლებშიაც ნოქმედ პირებად მუსულმანები არიან გამოყვანილნი, მაგრამ არც ერთს მათ გადმომთარგმნელ-გადმომკეთებელს და გამლექსველს ურწმუნოისა და სჯულისაგან განდგომილის სახელი არ დაუმსახურებია; რალა ვეფხისტყაოსნის ავტორს უნდა მოსვლოდა ასეთი უბედურება?

ერთი სიტყვით, მაჰმადიანობის თეორიას ვერც ამ არგუმენტაციამ უშველა რა, ვერ უშველა იმიტომ, რომ ავტორი ჩვენი პოემისა არ შეიძლება მაჰმადიანი იყოს, ვინაიდან:

1) ვეფხისტყაოსნის ღმერთი, როგორც დავინახეთ, არის უხვი, სახიერი, მოწყალე, ტკბილად მწყალობელი და ტკბილად მხედი, ჳირთა ნომლხენელი; 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 მხოლოდ და მხოლოდ შიშით ხელმძღვანელობს¹.

2) ჩვენი პოეტი დაუფარავი სარკაზმითა და ირონიით იხსენიებს მაჰმადიანობას, მის წესებს ის პირზე ღიმილით აღნიშნავს ხოლმე. ასეთი ტონი გვესმის ავთანდილის მიერ გადარჩენილი ვაჰრების სიტყვებში:

გარდახდა, ჰადარეს: ჩვენ ვართ მობაღდადნი ვაჰარნი,
მაჰმადის სჯულის შვირავნი, აროდეს გვესვან მაჰარნი. (1031)

გვესმის ის თვით ტარეღის სიტყვებშიც:

სრულნი მუყრნი და მულმონი მე გარე შემოძეიდიან,
მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან;
მტერ-დაცემული ვეგონე, არ ვიცი, რას ნმახვიდიან. (351)

ასეთივე რამე გვესმის მოთხრობაში უსენის შესახებ, რომელსაც „დაავიწყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი?“ (1166). ცხადია, მართლმორწმუნე მაჰმადიანისაგან ასეთი რამე მოსალოდნელი არაა! არ არის მოსალოდნელი მისგან გულგრილობა ისლამის მორალური კოდექსის მოთხოვნილებათადმი (მარხვა, ლოცვა, პილიგრიმოზა, ქველმოქმედება. სიმართლე), რომელიც თავს იჩენს პოენაში².

¹ А. Мюллер, История ислама, I, гл. 207—211.

² ამის შესახებ დაწერილებით იხ. ჟურნ. „მნათობი“, 1931 წ., № 7—8, გვ. 169—171.

1926 წელს პ. ინგოროყვამ გამოაქვეყნა დებულება, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იყო მიმდევარი „სპარსული“ მოძღვრების — მანიქეიზმისა, ამიტომ მას, როგორც ურჯულოს, სარწმუნოებისაგან განდგომილს „უპარს“-ს ეძახდნენ¹. ამის ერთ-ერთ მთავარ არგუმენტს მკვლევარს აძლევდა ერთი ყალბი სტროფი, რომელიც ზოგიერთ ხელნაწერში წინ უძღვის პოემას და რომელიც იწყება ასე:

პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უეხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქს ხორცს არ სულად.

აქო, ამბობს მკვლევარი, ვილაც ინტერპოლატორი პოლემიკას აწარმოებს ვეფხისტყაოსნის წინააღმდეგ, ვინაიდან მან იცის, რომ ეს პოემა არის „სპარსული“ მოძღვრების, ესე იგი — მანიქეიზმის შემცველიო. თუ ფრაზას — „ნათქვამია იგ სპარსულად“, — ასეთ გადაწყვეტ მნიშვნელობას მივანიჭებდით ან შემთხვევაში, რატომ „სპარსულ“ მოძღვრებად უეჭველად მანიქეიზმი უნდა მივიჩნიოთ და არა ზოროასტრიზმ-მახდეიზმი, როგორც მთლიანი, დამოუკიდებელი და დაუთავრებელი რელიგიური სისტემა? განა უკანასკნელი ნაკლებ „სპარსულია“, ვიდრე მანიქეიზმი? მით უმეტეს, რომ მანიქეიზმი არაა მთლიანად „სპარსული“ მოძღვრება, ის იმდენადაა „სპარსული“, რამდენადაც „ქრისტიანული“. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამ ტლანქ ინტერპოლატორში ფრაზა — „ნათქვამია იგ სპარსულად“ — არ შეიცავს იმ აზრს, თითქოს პოემაში რაიმე რელიგიური მოძღვრება, კერძოდ, მანიქეიზმი, არის გადმოცემული, ის უხეირო მიბაძვება და გამოძახილი პროლოგის იმ სტროფისა, სადაც ნათქვამია: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“. მანიქეიზმის ერთ-ერთი მთავარი დოგმატი იყო. პ. ინგოროყვას სიტყვით, უარყოფა ლეოპოლდში ყოველგვარი ატრიბუტისა (რუსთველიანა, გვ. 117—118); პოემაში კი, როგორც დავინახეთ, მოცემულია მთელი ცხრილი ასეთი ატრიბუტებისა.

მთავარია შემდეგი გარემოება: ვეფხისტყაოსანი მთელი თავისი შინაარსით დიაპეტრალურად ეწინააღმდეგება მანიქეიზმის მთავარ დებულებებს. მანიქეიზმს ახასიათებს ნეკარი დუალიზმი, ის აღამიანს თვლის ეშმაკის ქმნილებად, კერძოდ, ქალს — არაწმინდა არსებად; კრძალავს ქალისადმი სიყვარულს, ქორწინებასა და შვილების გაჩენას, კრძალავს აგრეთვე ნადირობას, სულღმულ არსებათა დახოცვასა და ჭამას, ქეიფს, ღვინის სმას, ომიანობას, ტყუილის თქმას, ცუდი სიტყვების ხმარებას, მისნობასა და ვაჭრობას². ვეფხისტყაოსანს

¹ რუსთველიანა, გვ. 54 — 55, 116 — 118, 218 — 220.

² მანიქეელთა მოძღვრების შესახებ იხ. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig, 1862; Kessler, Untersuchungen zur Genesis des manichäische Religions Systems, 1876.

ახასიათებს გარკვეული მონოთეიზმი (ავთანდილის ნიმართვა „ერთი“ ლეთაებისადმი, 836), მასში, როგორც ვიცით, გაღმერთებულია ქალისადმი სიყვარული, სატრფოსთან დაქორწინება და შეუღლება ადამიანის სიცოცხლის იდეალადაა მიჩნეული, ნადირობის დროს ცხოველების დახოცვა და ნანადირევის ქამა ყოველდღიური ცხოვრების ნორმადაა გამოყვანილი, ქეიფი, შექცევა და ღვინის სმა აუცილებელი ატრიბუტია ცხოვრებისა, იმაში ომიანობასა და ბრძოლას მთავარი ადგილი უკავია; ადამიანი, კაცი იქნება თუ ქალი, მას მიაჩნია ღვთისაგან დაბადებულად (39, 792), მისი გმირები, რჩეულებიც კი, ტყუილსაც ამბობენ (ავთანდილის ორჯერ გაპარვა, ვაჭრულად გადაცმა) და ცუდ სიტყვებსაც (577, 578, 593, 1101), ისინი არ ერიდებიან არც ცუდს საქმეს, როგორცაა მრუშობა (369—374, 1099, 1254), არც გრძნება-მისნობასა და ცრუმორწმუნეობას, არც ვაჭრობას.

რუსთველი რომ მანიქეიზმის მიმდევარია, ამის საბუთს პ. ინგოროყვას აქლევს, სხვათა შორის, ნონლოლთა შემოსევის ისტორიკოსი, ე. წ. ყ ა მ თ ა დ მ წ ე რ ე ლ ი. რომელიც თითქოსდა პოემის ავტორის შოთა კუპრის შესახებ შემდეგს გადმოგვცემს: ქართველებმა მონღოლებთან მოსალაპარაკებლად გაგზავნეს, სხვათა შორის, „ერეთის: ერის: თავი: შოთაი: რომელსა: მანისი: ფერობისა: თვის: კუპრობით: უხმობდეს“ (ქართ. ცხოვრ. მარიამისა, გვ. 600). ამ ბუნდოვან ადგილს პ. ინგოროყვა ასე კითხულობს: „ერეთის ერისთავი შოთაი, რომელსა მანისი ფერობისათვის კუპრობით უხმობდეს“, ე იგი — რომელსაც მანიქეიზმის (მანისა) მეთაურობისათვის (ფერობისათვის) კუპარს (სარწმუნოებიდან განდგომილს) უძახოდნენო. მა; რამ არც XVII საუკუნის ისტორიკოსი ფარსადან გორგიჯანიძე, არც ვანტანგ VI და „სწავლულ კაცთა“ კომისია, არც თეიმურაზ ბატონიშვილი აქ მანიქეიზმსა და მის მეთაურს არ ხედავენ; მათი გაგებით, „მანისა ფერობისათვის“ არის დამახინჯებული გადაწვერის მიერ „მელნისა ფერობისათვის“ და აზრი მისი ის არის, რომ, რადგანაც შოთა იყო შავი ფერის, როგორც მელანი, მას კუპრს ადარებდნენ და შოთა კუპრს ეძახდნენო!

საქართველოში მანიქეიზმის არსებობას, პ. ინგოროყვას აზრით, თითქოს ადასტურებს იმავე ყ ა მ თ ა დ მ წ ე რ ე ლ ი ს ცნობა ლაშა

¹ ამგვარი შედარების ტრადიცია იმდროის ლიტერატურაში ჩვეულებრივია; მკვლევარად, პირანდარეჩანინანში ვკითხულობთ: „ამაზედან კაცი ეინმე მოვილოდა შავი, ვითარცა კუპრი. არა მარტო შაოსანი იყო ტანსა ზედა, თვით პირითაცა შავი იყო.“ და „მერმე მოასხნა დედოფალმან სამნი კაცი, შავნი, ეითა კუპრი“ (გვ. 186, 355).

გიორგის შესახებ: „ოდესმე : მსმელ : ფრიალისა : ღვინისა : თფილისს : მყოფი : წარიყვანეს : რინდთა : თანა : რათა : მუნ : განიძღონ : სიბილწე : თვისი : ხოლო : რინდნი მან : მეფისა : მოსლვისა : არა : მგონებელნი : და : ღვინითა : უცნობო : ქანილნი : ზედამოეტევენს : მგუეპელნი : ძლიერად : ვიდრემდის : ერთიცა : თუალი : მარჯუენე : ხედვისაგან : უხედვო : ყვეს“ (ქართლ. ცხოვრ. მარიამისა, გვ. 544). პ. ინგოროყვა დამახინჯებულ სიტყვას რინდნი მან კითხულობს ასე: „რინდნი მანნი“ და ამბობს: რინდნი არიან მანნი, ესე იგი — მანიქველნი (რუსთველიანი, გვ. 228—229). დამახინჯებული „რინდნი მან“ არის არა „რინდნი მანნი“, არამედ „რინდნი მუნ“, და ზემომოყვანილი ამონაწერი ასე უნდა წავიკითხოთ: „ოდესმე, მსმელი ფრიალისა ღვინისა, თფილისს მყოფი, წარიყვანეს რინდთა თანა, რათა მუნ განიძღონ სიბილწე თვისი; ხოლო რინდნი, მუნ მეფისა მისლვისა არამგონებელნი, და ღვინითა უცნობოქმნილნი, ზედამოეტევენს, მგუეპელნი ძლიერად, ვიდრემდის ერთიცა თუალი, მარჯუენე, ხედვისაგან უხედვო ყვეს“. ერთი სიტყვით, ზემომოყვანილი ტირაღის ავტორს აზრადაც არ ჰქონდა მანიქველობაზე ელაპარაკნა, ის აგვიწერს ზნე-ჩვეულებას რაინდებისას (ღვინის მსმელნი, მემთვრალენი), რომელთაც გიორგი მეფეც ჩაუთრევიათ თავიანთ კომპანიაში¹.

ვეფხისტყაოსნის ავტორის „კუპარობა“ და მანიქველობა დღეს საერთოდ უარყოფილია².

ამით აიხსნება, უნდა ვიფიქროთ, რომ შემდეგს თავის შტულებში პ. ინგოროყვა მანიქველობაზე პირდაპირ აღარ ლაპარაკობს და თავის თეორიას, ოდნავ შეცვლილი სახით. ღვთაება — მზის ან ე. წ. სოლარული პაგანიზმის რელიგიაში აყალიბებს. „შოთას პოემაში ღვთაება წარმოდგენილია, ამბობს ის, როგორც კოსმიური ნათელი, რომლის სრულყოფილი გამოვლინებაა მზე. ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს პოეტური რელიგია ღვთაება — მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური წყობის დასაბამად“³. ამ შეხედულებას სხვადასხვა ვარიაციებით სხვებიც იმეორებენ ხოლმე. ჩვენ არ ვიცით, რა წარმოდგენს უნდა იყოს ადამიანი რუსთველის განათლებისა და მისი ღრთის საქართველოს კულტურის შესახებ, რომ ის დავსახოთ წარმომადგენლად ისეთი შეხედულებისა და რწმენისა, რომელიც მატერიალურ მზეს ღვთაებად აღიარებს და რომელიც დამახასიათებელია პირველყო-

¹ რუსთველის მანიქველობის შესახებ იხ. ჟურნალი „მნათობი“, 1927 წ., № 2. გვ. 199—204.

² „კუპარის“ შესახებ. დაწვრილებით იხ. ს. იორდანიშვილი, ნაკვეთები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1953 წ., გვ. 29—55.

³ ვეფხისტყაოსნის აკადემიური გამოცემის (1937 წ.) წინასიტყვაობა, გვ. XXIX.

ფილი ადამიანის აზროვნებისა. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვალდებული ვართ განვიხილოთ საბუთები ასეთი მოსაზრებისა. ასეთ საბუთად წამოყენებულია პოემიდან ამოღებული ორი ადგილი. ერთია ნესტან-დარეჯანის წერილი ქაჯეთის ციხიდან მიწერილი სატროფოსადმი.

ღმერთსა შემეძრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, პაერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აღფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
ღღისით და ღამით ვახედვიდე მზისა ელვათა კრომასა. (1304)

მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი,
განაღამცა მას ეახელ მისი ეტლი, არ თუ წბილი!
მუნა გნახო, მალევე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი,
თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი (1305)

ამ ადგილს მთელი რიგი ნეკლევალებისა, ნ. მარტიანი მოყოლებული¹, ნეოპლატონიკურად განმარტავს, თუმცა ჩვენთვის გაუგებარია — რა საერთო უნდა ჰქონდეს ასეთ გაგებასთან ნეოპლატონიზმს, რომელმაც მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთაება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა? არის თუ არა ამ სტროფებში რაიმე იმისი მსგავსი, რაც ღვთაება — მზის ან სოლარული პაგანიზმის თეორიას ადასტურებდეს? არაუთარო! მათი მიხედვით, არც იმის თქმა შეიძლება, რომ პოეტს ღვთაება წარმოდგენილი ჰყავს ნათელი არსის სახით, არც იმის, რომ მზე არის ემანაცია ღვთაებისა და ღვთაების მატარებელი. ნათი აზრი ასეთია: ღმერთს სთხო ჩემ მაგიერ, იქნება მან გამათავისუფლოს მე ამქვეყნიური ტანჯვი! და იმ ოთხი ელემენტისაგან, რომლისაგან, იგულისხმება, შედგენილია ფიზიკური არსება (ესე იგი — რათა მოვკვდე; შეაღარე: „დაჰშლიან ჩემნი კავშირნი, შერთვიან სულთა სირასა“ სიკვდილის ანსანისნავად); სთხოვე მას, რომ, სიკვდილის გზით, მომცეს მე, — უფრო სწორად, იგულისხმება, ჩემს სულს, — ფრთები ასაფრენად იქ, სადაც მუდამ მზის სხივთა ელვარებაა, ესე იგი — მზეზე. რად უნდა მას მზეზე აფრენა? თუ, შენგან განშორებულს, სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილი ტკბილი მექნება, რადგანაც მზეზე („მუნა“) შეგხვდები და გნახავ იმავე სახით („მადვე“), რა სახითაც, ნანდ, მიწაზე, წარმოდგენილი მყავხარ. როგორ ნახავს მზეზე მას? შენ, ლომთა-ლომი ტარიელი. ხარ მზის წილი, ესე იგი — კერძი, ხვედრი, სამკვიდრებელი (κλήροσ, удел და არა часть, როგორც ნ. მარტი თარგმნის თავის Вступит. и заключит. строфы-ში, გვ. XLVIII), როგორც მისი ეტლი — სახლი, ზოდიაკო; ის უშენოდ, უთავისსახლოდ, წარ

¹ Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Рустава, гв. XLVII.

მოედგენელია, შენში, ლომის ზოდიაკოში, თავის დროს ის აუცილებლივ შემოვა (შდრ. „ჰევანდა, ოდეს ლომსა შესჯდეს მზე, მნათობთა უკეთესი“) და მეც, მასზე, მზეზე, მყოფს, შენთან მომიყვანს და შემაერთებს. ამგვარად, მოხსენებულ სტროფებში, როგორც ეს აღნიშნულია ლიტერატურაში, პოეტმა შუა საუკუნეებში ცნობილი ასტრონომიულ-ასტროლოგიური ფაქტი, — ლომის ზოდიაკოში მზის შესვლა, — გამოიყენა უმშვენიერეს მეტაფორად მზეზე სიკვდილის შემდეგ აფრენილი ნესტანდარეჯანის ლომტარეღთან მიახლოებისა და მათ მიერ ერთმანეთის ნახვისა.

მეორე საბუთი „ღვთაება-მზის“ თეორიისა: იმ თავში, სადაც ლაპარაკია ავთანდილის მოგზაურობაზე, მზეს პირდაპირ ღვთაება ეწოდება, პოეტი წერს:

ნიჰაალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

აჰა, ღმერთო, გააჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა. (957)

ამის შესახებ, პირველ ყოვლისა, უნდა შევნიშნოთ, რომ პოემის ბეჭდვითი გამოცემანი და ხელნაწერები, გარდა ერთისა¹, ამ სტროფში კითხულობენ არა „აჰა, ღმერთო“, არამედ „აჰა, მზეო“. რა საბუთით უნდა მივანიჭოთ ასეთი უპირატესობა და გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ერთი, შემთხვევითი ხასიათის ხელნაწერის წაკითხვას, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც გამოირკვა, რომ ამ ხელნაწერშიაც პირველად დაწერილი ყოფილა „მზეო“, რომელიც მერე ვილაცას გადაუშლია და მის მაგიერ ჩაუწერია „ღმერთო“. დავუშვათ, რომ აქ თავდაპირველად მართლაც „ღმერთო“ იკითხებოდა და არა „მზეო“, რას მივიღებთ აქედან? იმას, რომ პოეტის ფრაზეოლოგიაში ისმის გადმონაშთი ოდესლაც სხვადასხვა ერებსა და ქვეყნებში არსებული მზის თაყვანისცემისა. მზეს „მძლეთა მძლეს“ უწოდებდნენ მისი ყოველდღიური განახლებისა და სიბნელეზე, ღამეზე, გამარჯვების გამო, აგრეთვე იმიტომაც, რომ, საერთო რწმენით, ის ბატონობს ცხოვრებასა და ადამიანზე, აღამიანის სვე, ბეღი („მდაბალს გაამალღებ, მეფობასა მისცემს სვესა“) დამოკიდებულია მზეზე. მზის კულტს ადგილი ჰქონდა წინა აზიაში (მაზდეიზმი, მითრაიზმი), მესოპოტამიაში (ხარანელ-საბეველთა კულტი), რომსა და საბერძნეთში (aniketos invictus sol) და ძველს საქართველოშიაც. ვინ იცის, ავტორის პოეტური აქსესუარი რამდენი ასეთი გადმონაშთის შემცველია, მისი სიტყვიერი მარაგი ერთია და პირადი რწმენა მეორე. ამ ფრაზაში ისეთივე შეუგნებელი გადმონაშთია შემოპარული, როგორიც დღევანდელი ქართველის თქმაში: „ჩემმა მზემ“, „შენმა მზემ“, „შენს მზეს ვფიცავ“ და სხვა ამ-

¹ H № 2610.

გვარი. ასეთი ფორმით განა თვით პოეტი არ გვაძლევს ფრაზას: „შენ-
მან მზემან, აქანამდის შენ ცოცხალი არ მეგონე“ (1296)? შეგნებუ-
ლად კი პოეტი სასტიკად განარჩევს მზეს ღვთისაგან, ის მას თვლის
ღვთაების ქმნილებად და დანაბადად, მაგალითად: „აჰა მზეო, რათგან
ღმერთმან მზედ დაგბადა“ (135), „ჰე, მზეო, ღმერთსა ვინათგან მზედ
სწაღდი ჯასაბადებლად“ (1085), „ღმერთო, რომელი აღგვაესებ მზე-
ებრ ფენითა“ (917). მას შემდეგ, რაც ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ
მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთა-
ება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა, მზე დარჩა მხოლოდ ღვთაების
სიმბოლოდ და ხატად, რაც ჩვენს პოეტს შემდეგი სიტყვებით აღუნიჭ-
ნავს: „ჰე, მზეო, ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წი-
ნანი“ (826—837).

საერთოდ, ღვთაების სინათლედ, ნათელ არსებად, ნათელად, მზედ
აღიარება და წარმოდგენა შაბლონური მეტაფორაა ქრისტიანობაშიც
(ეს შაბლონური მეტაფორა ფილოსოფიური კონცეფციის საწყისად
არ უნდა იქნეს მიღებული); ასე, მაგალითად, ბიბლიაში ვკითხულობთ:
„უფალი ღმერთი მზე არს“ (ფსალ. 83, მუხ. 12 ებრაული და მისგან
მომდინარე ვერსიებით), განსაკუთრებით სახარებაში: „ღმერთი ნათელ
არს“ (1 იონ. I, 5), „ნათელი ქეშმარიტი, რომელი განანათლებს ყო-
ველსა კაცსა“ (იონ. I, 9), „ნათელ იგი ბნელსა შინა ჩანს“ (იონ. I,
5), „ნათელი მოვიდა სოფლად“ (იონ. III, 9), „მე ვარ ნათელი სოფ-
ლისა“ (იონ. VIII, 12; IX, 5). ერთ-ერთი ფილოსოფიური სკოლა
(სეითიანები, პტოლომოსი) ამბობდა: „ზეციერი მამა პირველადი ნა-
თელია, მისი არსება — მუღმივი, აბსოლუტური ნათელია“. ცნობილ
„სიმბოლო სარწმუნოებაში“ ნათქვამია: „ნათელი ნათლისაგან ღმერთ.
ქეშმარიტი“ (ეს ტერმინი „ნათელი ნათლისაგან“ — φως' εξ φωτός — ნეო-
პლატონიკის პლოტინის ფილოსოფიაშიც გვაქვს). საეკლესიო ჰიმნო-
გრაფიაში ყოველ ნაბიჯზე ვხვდებით ასეთს სიტყვებს ღვთაების შე-
სახებ: „მზე გონიერი“, „ნათელი სამბრწყინვალე“, „მზე დაუვალი“,
„ნათელი შეუხებელი“, „ნათელი ერთი და სამშვიანი“ (τρισύσιον)
„მამა ნათელი, ძე ნათელი, სული ნათელი“, „ბრწყინვალესა ნათელსა
შენსა“, „სამბრწყინვალეებასა ერთღვთაებისასა“, „ვითარცა მე (ღმერ-
თი) ნათლისაგან ბრწყინვალე ნათელი ვარ“, „ნათელი ნათლისა მო-
ცემელი“, „მარადარსი ნათელი მარადარსისა ნათლისაგან“, „მზე სი-
მართლისა“, „ნათელი ქეშმარიტი“, „ნათელი მხიარული“ და სხვ. და
რალა ბევრი ვილაპარაკოთ: ქართველებს გაქრისტიანების აღმნიშვნე-
ლად სხვა ტერმინი არ მიუღიათ, თუ არა „ნათლვა, ნათლისღება, მო-
ნათლა“ (ბერძნული βαπτισμός — წყალში ჩაყურყუმალება, რუ-
სული крестить სიტყვისაგან „ჯვარი“)! ნუთუ ამის მიხედვით ქრის-

ტიანობაც სოლარულ პაგანიზმად უნდა ვაღიაროთ? ¹ ასეთი წარმოდგენა ღვთაებისა ჩვეულებრივია ჩვენს მხატვრულ ლიტერატურაშიაც; ასე, მაგალითად, ე. წ. ა ბ ლ უ ლ მ ე ს ი ა ნ შ ი ე კითხულობთ: „ღმრთისა სამშხისა, ვინ ზესთ სამ ზისა“ (ნ. მ ა რ ი ს გამოცემა, გვ. ით). დავით გურამიშვილი მთელ რიგს ჰიმნებისას უძღვნის „მზეთა მზეს“ — ღმერთს:

სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა,
ქე ღვთისა მხოლოდშობილი მზე სიმართლისა იქოსა.
მზე და სხივი და ნათელი ვით სამად გალექსულია,
იგ სამივე ერთი მზე არის, არ ცალკე გაქსაქსულია;
ეგრეთ მამა და ეგრეთ ქე და ეგრეთ წმიდა სულია.

ჩვენ განვიხილეთ უფრო მნიშვნელოვანი თეორიები, რომელთა მიხედვით ჩვენი პოეტი წარმომადგენელია ყოველგვარი რელიგიური სისტემისა, მხოლოდ არა ქრისტიანობისა. ღირებულება ამ თეორიებისა ნათქვამის შემდეგ, ვფიქრობ, ნათელი უნდა იყოს ყველასათვის, ვინც საკითხს ობიექტურად უღვება. უნდა აღვნიშნო ერთი გარეწობა. ვეფხისტყაოსანს საუყუნეთა განმავლობაში გარკვეული წრეები, უფრო კი კლერიკალურად განწყობილი, აღმაცერად უყურებდნენ, ბრძოლასაც კი აწარმოებდნენ მის წინააღმდეგ; მაგრამ ეს ბრძოლა იყო წარმოებულნი იმდენად არა რელიგიურ ნიადაგზე, რამდენად მორალურზე: პოემას ებრძოდნენ იმისათვის, რომ ის თითქოს სამეძაო ხასიათის იყო, ხორციელი სიყვარულის აპოთეოზით თითქოს ხელს უწყობდა საზოგადოებაში ზნეობრივი სიწმინდის შებღალავს და ქორწინებრივი მორალის შერყვნას. არ არის ისეთი კატეგორიული ცნობა, რომელიც ავტორის წინააღმდეგ რელიგიურ ნიადაგზე ბრძოლას ადასტურებდეს და რომელიც სერიოზულად მისაღები იყოს მხედველობაში. უეჭველია, ამ შემთხვევაში მე მიმითითებენ იმ სტროფებზე, რომელიც ვიღაც უცნობ ინტერპოლატორს პოემის დასაწყისში ნოუთათესებია და რომელიც იმდენად დამახინჯებულია ხელნაწერებში, რომ მისი ნამდვილი სახის აღდგენა ძნელია. დაახლოებით ის ასე უნდა იკითხებოდეს:

პირველ თავი. დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად ²,
უეჭვობათ ვეფხისტყაოსანობით, არსსა ³ შეიქს ხორცს არ სულად ⁴;

¹ ნუთუ სოლარიზმის ადვოკატად უნდა მივიჩნიოთ ცნობილი ანტონ I კათალიკოსი, რომელიც ქრისტეს შესახებ ამბობს, რომ ის არის „შარავანდი ნათელ-წყაროსა მშისა“ (მისი „სპეკალი“, შესავალი)?

² „პირველ თავი დასაწყისი, ეგრე ნათქვამი სპარსულად“ (ქუთაისის გ.ზ. ხელნ. № 205).

³ „არა შეიქს“, „არას შეიქს“ (ძალიან ბევრ ხელნაწერში).

⁴ „ხორცსა სულად“ (ხშირად), ანდა — „არსსა შეიქს ხორცსა სრულად“ (ვიღაც ბერიკას მიერ მიწერილი რედაქცია ცენტრარქივის № 303 სეინაქსარზე ფურ. 194).

სეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად ¹,
თუ უყურა ² ნონაზონანს, შეიქმნების გაპაჩსულად ³.

აი ეს სტროფი, რომელშიაც თითქოს ნათქვამია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს, ზოგიერთ მკვლევარს სურს გამოიყენოს ქვაკუთხედად თავისი თეორიისა. ჭერ უნდა აღვნიშნო, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქოს ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს: არა! აქ ნათქვამია პირიქით, რომ ის სანებას კი ახსენებს, მაგრამ არა „ერთარსებით“. ვინც დოღმატების ისტორია ოდნავ მაინც იცის, ის მოიგონებს, რომ იყო მთელი რიგი მოაზროვნეებისა და სექტებისა, რომელნიც სამებას კი აღიარებდნენ, მაგრამ უარყოფდნენ მის ერთარსებას (არიანობა, ნესტორიანობა, მაკედონიანობა და სხვ.). ეს სულ სხვა რანეა! ეთქვათ, აქ შარულაც ის აზრია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს, განა შეიძლება ასეთი მასალით სარგებლობა? ამ სტროფის უბადრუკობას ამკლავნებს მისი ვარიაციული სახე. რომელიც იმისაგან უნდა წარმომდგარიყოს, რომ ვერავის გაუგია, რა უნდოდა ეთქვა მის ავტორს. მართლაც, განა შეიძლება წარმოიდგინოს აღამიანმა მეთი უაზრობა და სისულელე, ვიდრე ეს მოცემულია წინადადებაში: „არსსა (თუ გინდ — „არას, არა“) შეიქს ხორცს არ სულად“? განა ასეთი სისულელის მთქმელის დამოწმება შეიძლება სერიოზულ სამეცნიერო კვლევა-ძიებისას, განა შეიძლება მას რაიმე ანგარიში გაეწიოს? მით უმეტეს, შეიძლება მის ნათქვამზე ავაშენოთ თეორია პოემის ავტორის რელიგიური მსოფლწმენდველობის შესახებ? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ბრალდებას — „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“, ძველადაც არ აქცევდნენ სერიოზულ ყურადღებას, ვინაიდან არის ნუსხები, რომლებშიაც მისი შემცველი ტექსტი ან სულ არაა, ანდა გადასხვაფერებულია.

განსვენებული აკად. ნ. მარი, როდესაც ის მაჰმადიანობის თეორიას ასაბუთებდა, გულახდილად ამბობდა: პოეტის მაჰმადიანად აღიარება «при трезвом отношении к явлению принимает тем большую яркость и выпуклость, производит тем больше впечатление, что наше представление о современной Грузии, Грузии Тамары, является полной антитезой: с одной стороны высокое проявление могущества Грузии, как пропагандиста христианства, на-

¹ ამ ტექსტს მაგიერ ქუთაის. მუზ. ხელნ. № 205: „სასმენელად შენიეოი. გაპაჩ-გმული მით ქართულად“, ბერიკას მინაწერში ეს ტექსტი სულ არაა.

² „თუ იკითხოს“ (ბერიკას მინაწერი).

³ ამ ტექსტის მაგიერ ქუთაის. მუზ. ხელნ. № 205: „მსმენელათვის მარგეველი. ურნი მივსენეთ. გულნი სრულად“, S № 5006: „არას გვარგებს საუკუნოს. რა დღე იქნას აღსასრულად“; ბერიკას მინაწერში: „ბერიკა ეწერ, მოჰაგონდა, ოდეს საყვარელსა წავეკიდე“. ეს სტროფი შეთხზულია, ყოველ ეპოსს გარეშე, ამ ჭერჭერობით უცნობი ბერიკას მიერ.

род-крестоносец, возглавляемый святой женщиной, поборницей, православия, предающей, по словам современника одописца, огню и мечу неверных агарян, т. е. мусульман, и с другой — величайший грузинский поэт, с бесподобным мастерством открывающий нам дух и неисчерпаемые художественные богатства грузинской народной речи, наиболее национальный, и в то же время не христианин, а мусульманин! Возможность примирения этих антитез настолько невероятна, что в первый момент несколько возникает мысль, был ли Шота из Рустава современником Тамары?»¹ თუ გნებავთ, საკითხი თანამედროველად, მარქსისტულად დასმული და, საკითხის ამგვარად დაყენებისას, ნ. მარს სხვა განოსავეალი აღარ ჰქონდა, თუ არა მართლაც რომ ჩამოშორება პოეტისა თანაზრის დროისაგან და გადაყვანა მისი XIV საუკუნეში, ისიც ერთმცდა იმ დროისათვის გამაჰმადიანებულ მესხეთში. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: როდესაც არ უნდა იყოს დაწერილი ის, დაწერილია ის საქართველოში, რომელიც იყო ფორპოსტი ქრისტიანობისა წინა აზიაში და მატარებელი ქრისტიანული იდეოლოგიისა. საქართველოში ეს ნაწარმოები შეიქმნა, როგორც იტყვიან ხოლმე, „მეორე სახარებად“ ყველასათვის, განურჩევლად კლასისა, სქესისა და ასაკისა. როგორ, „ქრისტესმოსავემა“ ერმა „სახარებად“ გაიხადა ისეთი ნაწარმოები, რომელიც მატარებელია მანიქეური, მამადიანური და წარმართული იდეოლოგიისა? არა, აქ რაღაც გაუგებრობასთან უნდა გვექონდეს საქმე. თუ საქართველოს იმ დროინდელ მდგომარეობას გავითვალისწინებთ და თან არ მოვიხილომებთ პოეტი რეალურ მშობლიურ ნიადაგს მოვგლიჯოთ, კატეგორიულად უნდა ვთქვათ, რომ ის არ არის არც მამადიანობის, არც მანიქეიზმის და არც სოლარული პაგანიზმის მიმდევარი, ის ქრისტიანია. შევეცდებით დავსაბუთოთ ეს დებულება.

პოემის ავტორი რომ ქრისტიანია, ეს მკლავნდება შემდეგიდან:

1) ის იცნობს ქრისტიანობის ზოგ რიტუალურ მოვლენას; 2) იცნობს ქრისტიანული მოძღვრების პირველწყაროს — ბიბლიას, ე. ი. ძველისა და ახალი აღთქმის წიგნებს; 3) მის ნაწარმოებში გვაქვს სპეციფიკური ქრისტიანული აზრები.

რიტუალური მხარე ქრისტიანობისა, რასაკვირველია, მკვეთრად ხაზგასმული არაა პოემაში და არც შეიძლება იყოს, თუ მხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს რელიგიური საკითხებისადმი, საზოგადოდ, მეტად თავდაპირილ პოეტთან: მაგრამ ზოგ რაწეს მაინც ეპოულობთ ისეთს ამ მხრივ, რაც მაჩვენებელია მიაი ქრისტიანობისა. პოეტმა იცის ქრისტიანთა ის „საიდუმლოება“, რომელსაც ზიარება ეწოდება, და ტექნიკა მისი შესრულებისა: ამას

¹ Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустава и повая культурно-историческая проблема, გვ. 499—500.

ამჟღავნებს შემდეგი მისი სიტყვები: „თავისა სისხლთა ნუ ეზიარებით“ (388). მან იცის აგრეთვე ქრისტიანთა უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც „აღდგომა“ ან „აღვსება“, გინა თუ „პასეჟი“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობელში ნათქვამია: „პასეჟა წითელი“. შტრ. აგრეთვე აღდგომის კვერცხის წითლად შეღებვის ჩვეულება) იყო მიღებული; ეს ჩანს შემდეგი სიტყვებიდან:

მოედანს დაუღვი კარვები წითლისა ატლასებისა,
მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, ჰვეანდა, არს აღვსებისა (552)!

ესე იგი: მოედანი მოვრთე საზეიმოდ, წითელი ატლასის კარვებით, გეგონებოდა — აღვსების ან აღდგომის დღეაო.

პოეტი რომ ზედმიწევნით იცნობს ბიბლიას, ეს ჩანს, პირველ ყოვლისა, იქიდან, რომ მას ხშირად მოჰყავს ბიბლიური საკუთარი სახელები და ტერმინები; ასე, მაგალითად: ბისონი (719 — მდინარე ფისონი), ედემი (50, 309, 321, 332, 476, 522, 694, 715, 725), ლევი ურია (816), გაბაონი (331), ჯოჯოხეთი (764), სატანა (787, 874, 1213), ეშმაკი (118, 574, 805, 1196), ბელზებელი (349). მაგრამ ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანი და დამახასიათებელია, ამ მხრივ, ის აზრები და ციტატები, რომელიც პოეტს უხვად მოჰყავს ბიბლიიდან. როდესაც ჩვენ ციტატების შესახებ ვლაპარაკობთ, იმას კი არ ვგულისხმობთ, რომ პოეტს ციტატები უცვლელად, სიტყვასიტყვით მოჰყავს, ამას ვერც მოვთხოვთ მხატვრულ ნაწარმოებს; საყურადღებო ისაა, რომ პოეტს მხატვრულ ფორმაში და სახეებში მოუტია იგივე აზრი, რასაც ესა თუ ის ციტატა შეიცავს, მხოლოდ არასოდეს ის წყაროს არ ასახელებს, როგორც ეს მიღებული იყო მის დროს. მე ამ შემთხვევაში მოვიყვან პოეტიდან, სტროფების თანამიმდევრობის დაცვით, მხოლოდ რამდენსავე მნიშვნელოვან ადგილს, რომელიც ნაკარნახევია ბიბლიის ამა თუ იმ ციტატით. მოყვანა ყველასი შეუძლებელია, საჭიროც არაა.

1. პროლოგის პირველი სტროფი აზრითა და ფრაზეოლოგიით გამეორებაა ბიბლიისა:

რომელმან შექმნა სამყარო
ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა
ზეციით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა,
გვაქვს უთვალავი ფერთა,

შექმნა ღმერთმან სამყარო (შესაქ. I. 7).
შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა
და იქმნა კაცი სულაუ ცხოველად (შესაქ.
II, 7).

აღაქეთ ქვეყანა და ეფუღენით მას და
მთავრობით თევზთა ზღვისათა და მხეცთა და

¹ მოგვყავს ჩვენი შესწორებით; ყველა დღესღობით ცნობილ ხელნაწერში ეს ადგილი ასე იკითხება: „ღღე ჰვეანდა არ აღვსებისა“, რაც სრული უარობაა და გრამატიკულადაც უხამსობა; ორ ხელნაწერში ასეა შესწორებული: „ღღე უვავს არ აღვსებისა“ (H 599), „ღღე ჰვონა გლახ მან შვებისა“ (S № 4732), ერთიცა და მეორეც უფრო უზადრუჟია და აზრის დამბნელებელი.

ფრინველთა ცისათა და ყოველთა პირუტყვთა და ყოველსა ქუეყანასა და ყოველთა ქუეყარ-მავალთა ქუეყანასა ზედა (შესაქ. I, 28).

მისგან არს ყოელი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა.

არა არს ხელმწიფეობა, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი იგი არიან ხელმწიფენი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან (რომ. XIII, 1).

2. „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს: მუშა მიწვივ ნუშაყობდეს, მეომარი გულოვნობდეს“ (11). იუ რ. მარის სიტყვით, ეს ადგილი პარალელია „შაჰნამეს“ შემდეგი დებულებიან: „მეომარი და ხელოსანი ერთი მიმართულებით არ უნდა იჩენდენ თავიანთ უნარს; დეე, ერთმა იმუშაოს, მეორემ იბრძოლოს, თვითეულ მათგანს უეჭველად შესაფერი საქმე აქვს“ („მნათობი“, 1934 წ., № 9, გვ. 144). სიტყვიერი ნსგავსება უეჭველია, მაგრამ იღუერი იგივეობა არა ჩანს: ფირდოუსი ამბობს, რომ ყველა უნდა აკეთებდეს იმას, რის გაკეთება მას შეუძლია თავისი უნარისა და ცოდნის მიხედვით, მაგრამ ის არავის ავალებს მუდამ ამ ცოდნაზე დარჩეს და სხვაზე არ იფიქროს. ჩვენი პოეტი კი მოითხოვს — ადამიანი „დასჯერდეს“ მას, რაც „ბედმან მისცა“; ამ შემთხვევაში ის იმეორებს იმას, რასაც პავლე მოციქული ამბობს: „თვითეული ადამიანი უნდა დარჩეს იმ წოდებაში“ — ესე იგი — მდგომარეობაში, — რომელშიაც ის მოწოდებულია“ (1 კორ. VII, 20).

3. „ვარდთა და ნეხვთა ვინაუგან მზე სწორად მოეფინების, დიდთა და წვრილთა წყალობა შენცა ნუ ნოგეწყინების“ (49); ეს იგივეა, რაც სახარების სიტყვები: „რამეთუ მზე მისი (ღვთისა) აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა და სწვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა“ (მთ. V, 45).

4. ერთი შეხედვით ისეთი პარადოქსი, როგორცაა — „რასაცა გასცემ. შენია; რას არა, დაკარგულია!“ (50), გამეორებაა იმ აზრისა, რაც სახარებაში ასეა გამოთქმული: „რომელმან მოიპოვოს სული თვისი, წარწყნიდოს იგი; და რომელმან წარწყმიდოს სული თვისი, მოიპოვოს იგი“ (მთ. X, 39; მარ. VIII, 35; ლკ. IX, 24. რუსულად: «Кто сбережет душу свою, потеряет ее, а кто потеряет, сбережет ее»!).

5. „ამად რომე შეცოდება შეიდგზის თქმულა შესანდობლად“ (246), იმეორებს სახარების შემდეგ ადგილს: „დალათუ შეიდგზის დღესა შინა შეგცოდოს შენ ძმამან შენმან... მიუტყვეე მას“ (მთ. XVIII, 22; ლკ. XVII, 4).

1 ეს აფორიზმი რეზუმეა სახარების იმ იგავისა, სადაც ლაპარაკია მდიდარი კაცის ენის შესახებ, რომელმაც „გაცემით“ მოიპოვა ის, რაც მას სჭირდებოდა (ლუკ. XVI, 1—9); ის პარალელს პოულობს ლკ. XII, 35; აგრეთვე მთ. VI, 19; XIX, 21.

6. „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს, ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს“ (306); აქ ხაზგასმული აზრი ძმისა და მეგობრისათვის თავის დადების შესახებ ამოღებულია სახარებიდან, სადაც ნათქვამია: „უფროსი ამისა სიყუარული არავის აქუს, რათა სული თავისი დასდევს მეგობართა თვისთათვის“ (იონ. V, 13); იგივე აზრი ასეა გამოთქმული სოლომონის „იგავებში“: „ყოველსა ზედა ჟამსა რათა იყოს შენდა მეგობარი, ხოლო ძმანი ჭირსა შინა სახმარ არიან, რამეთუ ამისათვის იშობიან“ (XVII, 17), „არს მეგობარი თანანერულ უფროს ძმისა“ (XVIII, 25).

7. „ღმერთმან ერთი რით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს!“ (306); აქ, რასაკვირველია, ლაპარაკია არა საიქიო ცხოვნება-წაწყმედაზე, როგორც ზოგიერთსა ჰგონია. ამ შემთხვევაში აღნიშნულია კავშირი ორ კონტრასტულ მოვლენას შორის: სიცოცხლესა („აცხოვნოს“) და სიკვდილს („წაწყმიდოს“), სიცოცხლე-არსებობა განპირობებულია მოსპობა-სიკვდილით. ეს აზრი, რომელიც პროკლეს ასე ჰქონდა გამოთქმული: „სიკვდილი ერთისა არის წინანძღეარი და აუცილებელი პირობა მეორის სიცოცხლისას“, ხოლო ნე მ ე ს ი ო ე მ ე ს ე ლ ს — „სხვისა ქმნასა სხვისა ხრწნად იტყვიან და კუალად სხვისა ხრწნასა სხვისა ქმნად“ (ბუ ნ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს კ ა ც ი ს ა, გვ. 66, ს. გორგაძის გამოცემა), გამეორებაა მოციქული პავლესი, რომელიც ამბობს: „შენ რონელი დასთვისი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის“ (1 კორ. XV, 36); ეს ნიშნავს: დათვისილი არ გაცოცხლდება, თუ არ მოკვდა“ ესე იგი — ჩეჩილის აღმოცენება — სიცოცხლე დამყარებულია მარცვლის სიკვდილსა და ხრწნაზე.

8. „შენ არ გატეხა კარგი გჳირს ზენაარისა, ფიცისა, ხამს გასრულება მოყვრისა სიყუარულისა მტკიცისა“ (706); ეს ხომ იგივეა, რაც: „კაცმან, რომელნან აღუთქვას უფალსა, ანუ ფუცოს ფიცი, არა განაცრუვოს სიტყუა თვისი: ყოველი რაოდენი გამოსდეს პირისაგან მისისა, ყოს იგი“ (რიცხეთა, XXX, 3).

9. „თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჳირნიცა შევიწყნაროთა“ (726); ეს არის დადებითი პასუხი და განმეორება შემდეგი ადგილისა: „უკუეთუ კეთილი შევიწყნარეთ ხელისაგან უფლისა, ბოროტი არა მოვიტმინოთა?“ (იობ. II, 10).

10. „მეშინიან, თუცა შიშსა მოციქული ვერ დაჰრიდობს“ (754); ასეთივე «შიშის არ რიღობა», ესე იგი — არად ჩაგდება, ხაზგასმულია ბიბლიაშიც: „ნუ გეშინინ ნუცა ერთისა შიშისა... ხოლო შიშისა მათისათვის ნუ გეშინინ, ნუცა შესძრწუნდებით“ (1 პეტრ. III, 6, 14), „შიში არა არს სიყუარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყუარულმან გარეგანაგდის შიში“ (1 იონ. IV, 18).

11. „წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? ვით

იტყვიან. ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ. «სიყვარული აღგვა-
მალღებს», ვით ეყვანნი, ამას ეღერენ“ (791); ეს აღგილი პირდაპირი
გამოხმაურებაა იმ აზრებისა, რომელიც გატარებულია პავლე მოცი-
ქულის 1 კორნ. VIII, 1; XIII, 1—8, 14.

12. «მიეც გლახაკთა საქურტლე, ათავისუფლე მონები» (803);
მართალია, გლახაკთა გაკითხვა და მონისათვის თავისუფლების მინი-
კება ისლამითაც კარგ საქნედ ითვლება, მაგრამ, როგორც გარკვეუ-
ლია. ეს ამბავი ისლამში ნაქარნახევია ქრისტიანიზმით, რომელიც
ამბობს: «განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა» (მთ. XIX, 21:
ლკ. XVIII, 22) და «მონასა ნუ ხუებულ ჰყოფ განთავისუფლებისაგან»
(ისო ზარ. VII, 23).

13. «გამოქრილ ვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად»
(855), «შენთვის ასრე მომსურდების, წყაროსათვის ვით ირენსა»
(1656); ეს სიტყვები გამეორებაა ფსალმუნის (44,1) შემდეგი მუხ-
ლისა: «ვითარცა სახელ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყლისათა,
ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო».

14. «არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა:
არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?» (902); აქ
იგივე აზრია გამოთქმული, რაც ბრძენის ისო ზირაქის (XX, 30) შემ-
დეგ სიტყვებში: «სიბრძნე დაფარული და საუნჯე გამოუჩენელი—
რა სარგებელ არს ორთავე შინა?» (შდრ. იქვე, თავი 41, 17). ის ვის-
რამიანის ქართულად მთარგმნელსაც გამოუყენებია თავის დროს.

15. «შენ ხარ სავსება ყოველთა, აღგვაესებ მზეებრ ფენითა»
(917), გამოძახილია მოციქულის სიტყვებისა: «იესო ქრისტე არს
სავსება აღმავსებელისა ყოვლისა ყოველსა შინა» (ეფესელ. I, 23).

16. «ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა»
(929), «წყლულსა, მისგან დაკოდილსა, მასვე ძალუც განკურნება»
(1454); ეს განეორებაა შემდეგი აზრისა: «იტყვის უფალი: მე მოვ-
სწყლი და მე განვკურნი» (მეორე შჯული XXXII, 39).

17. «იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა» (929); ეს
პარალელია პავლე მოციქულის შემდეგი თქმისა: «არც დამსხმელი
(დამნერგველ-დამთესველი) რა არს, არცა მომრწყველი, არამედ აღმა-
ორბინებელი (მზრდელი) ღმერთი» (1 კორ. III, 7).

18. «ბოლოო ყოველი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს»
(939). პირდაპირი გამეორებაა შემდეგი სიტყვებისა: «არარაჲ არს
დაფარული. რომელი არა გამოცხადდეს, და დამალული, რომელი არა
საცნაურ იყოს» (ლუკ. XII, 2).

19. «მართლად იტყვის მოციქული: შიში შეიქმს სიყვარულსა»
(1045); ბრძენი ისო ზირაქი ამბობს: «შიში დაადგენს გზათა ზედა სი-
ყუარულისათა» (I, 13).

20. «კაცო, ძალსა ნუ იქაღი, ნუცა მოჰყევს ვითა ნთერალი! არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი» (1046); წინასწარმეტყველი ამბობს: «ნუ იქაღონ ძლიერი ძლიერებისჲ მიერ თვისისა» (იერემ. IX, 23—24).

21. «მით ღიაცსა სავალავი არასთანა არ ეთხოვბის» (1081); რით განსხვავდება ეს ადგილი შემდეგისაგან: «თანამესარეცელისაგან დაფარე, არა თხოვბად რაიმე მისდა?» (მიქ. VII, 5).

22. «ღედისმუცლით რა გამოწყეა?» (1168), კითხვითი ფორმით გამოთქმული აზრი ბიბლიისა: «შიშველი გამოველ მუცლისაგან ღედისა ჩემისა» (იობ. I, 21).

23. ეა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა, დღედ სიკვლილამდის სიხარბე შეაქმნევს კბილთა ღრქენასა; შესღის და გასღის, აკლია, ემდურვის ეტლთა რბენასა, კვლა აქა სულსა დაეზამს. ღაცუმის აღმაღრნასა. (1157)

ეს სიტყვები გავრცობაა მხატვრულ ფორმაში შემდეგი სიტყვებისა: «რამეთუ ძირი არს ყოველთა ბოროტთა ვეცხლისმოყვარება, რომლისათვის ვიეთმე თავნი თვისნი შესთხინეს საღმობათა წრავალთა» (I ტიმოთ. VI, 9—10).

24. «ვა, საწუთროო, სიცრუეით თავი სატანას ადარე» (1213), აქ სატანა, ეშმაკი, გამოყვანილია სიცრუის, ტყუილის საზომად და მატარებლად. სიცრუისა და ტყუილის განსახიერებად წარმოდგენილია ის სახარებაშიც: სატანა, ეშმაკი «ვეშმარიტებასა არა დაადგრა, რამეთუ ქეშმარიტება არა არს მისთანა: ოდეს იტყვის ტყუვილსა, თვისისაგან გულისა იტყვნ, რამეთუ ღტყუარ არს და რამეთუ მამაცა მისი მტყუარი არს» (იოან. VIII, 44).

25. «ვით მოიხმაროს მონაჲან პატრონსა ზედა ხრმალაჲ?» (1485): აქ პატრონყმური ურთიერთობის ტერმინოლოგიით გადმოცემულია ბიბლიის შემდეგი სიტყვები: «ვინ განმართოს ხელი თვისი ცხებულსა ზედა უფლისასა?» (I მეფ. 26, 9).

26. «ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ ნისი არ წახდომა» (1544); აქ ნაგულისხმევია მოციქულის სიტყვები: «სიყუარული არასაღა დავარდების» (1 კორნ. XIII, 8).

27. «შოგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს» (1664), ამოღებულია ისაია წინასწარმეტყველოდან, სადაც ნათქვამია: «მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა და ვეფხი თიკანთა თანა განისუენებდეს». «მაშინ მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთბამად» (XI, 6: LXV, 25).

მოყვანილი ადგილებიდან ვხედავთ, რომ პოეტი თავისი ნიშნებსათვის სარგებლობს ბიბლიის აზრებითა და სახეებით. ზოგიერთი მი-

სა შეხედულება ბიბლიის ამა თუ იმ დებულების განმეორებაა. ასე, მაგალითად:

1. ზემოთ ჩვენ ამოვწერეთ ყველა ატრიბუტი ღვთაებისა, რომელსაც უჩვენებს ჩვენი პოეტი, აღვნიშნეთ არა მარტო მეტაფიზიკური პრედიკატები მისი, არამედ ანთროპომორფულიც, როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური. ზოგი ამ ატრიბუტთაგანი ზოგადი ხასიათისაა, დამახასიათებელი სხვადასხვა რელიგიური სისტემისა, მაგრამ არის ისეთი, რომელიც ქრისტიანიზმის სპეციფიკას შეადგენს და სხვა რელიგიისათვის უცხოა. ასეთია იდეა ღვთის სახიერებისა (576), რომელიც გამოიხატება იმაში, რომ ღმერთი არის «ყოვლისათვის ტკბილად მხედი» (113) და «ტკბილად მწყალობელი» (112), კეთილი (1509) და სიყვარულით აღსავსე იქამდე, რომ მუდამ მზადაა მის წინაშე დამნაშავესა და შეცოდებულს (470) შეუხდოს, შეუხდოს არა ერთხელ, არამედ შეიღვზის (246) — მრავალჯერ. ეს იდეა არის კუთვნილება ქრისტიანობისა, რომელმაც ასეთი ლოზუნგი წამოაყენა: «ღმერთი სიყვარული არს» (1 იოან. IV, 8, 16), მან, ღმერთმან, «ესრეთ შეიყუარა სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მხოლოდშობილი მისცა მას» (იოან. III, 16), მისცა მის წინაშე დამნაშავე კაცობრიობას: «მღზინებელად ცოდვათა» მისთა, «რათა ცხონდენ მის მიერ» (1 იოან. IV, 9—10). სხვა რელიგიურ სისტემებში სიყვარულით აღსავსე ღვთაების, სახიერი ღვთის ადგილს იკავებს ან ბერძენ-რომაელთა განყენებული სამართლიანობა (Justitia), ან ებრაელთა «თვალი თვალისა წილ და კბილი კბილისა წილ», ან აღმოსავლეთის მრისხანე შეიხი, რომელიც ერთსა და იმავე ღმრთ ბატონ-პატრონიც არის და უღმობელი მსაჯულიც თავისი ქვეშევრდომებისა (მაჰმადიანობა).

2. ავტორი პოემისა, გამსჭვალული სწავლისა და ცოდნისადნი უაღრესი პატივით, ცხოვრებაში, ადამიანთა ურთიერთობაში, უპირატესობას მაინც პრაქტიკულ მოქმედებასა და საქმიანობას ანიჭებს; ის ამბობს: «არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა?» (790), «არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა» (902). ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ქრისტიანიზმის იმ დებულებასთან, რომელიც ცოდნაზე, კერძოდ, რელიგიურ ცოდნაზე, — სარწმუნოებაზე, — მაღლა საქმეს, მოქმედ სიყვარულს აყენებს: «თუ მე ვუწყოდე ყოველი საიდუმლოჲ და ყოველი მეცნიერებაჲ, ხოლო სიყვარული არა მაქუნდეს, არავერა ვარ» (1 კორნ. XIII, 2) «თუ შენს ბძას ან დას, რომელიც შიშველია და დღიურ საზრდოს მოკლებული, ეტყვი: წაღი მშვიდობით, გაძეხი და გათბი, ხოლო არ მისცემ იმას, რაც მისთვის საჭიროა, რა სარგებელია? მსგავსად ამისა, სარწმუნოება, უკუეთუ არა აქუნდეს საქმენი, მკუდარ არს» (იაკობ. II, 15—17).

3. ვეფხისტყაოსანში მკვლევრის ყურადღებას უნებლიეთ იპყრობს „ფატალისტური“ ტენდენცია, ქრისტიანული «განგების» ცნებით წარმოდგენილი; მართლაც, ყური დავეუგლოთ პოეტს:

განგებასა ვერეინ შესეკლის, არ-საქმნელი არ იქმნების. (190)
განგებაა, ღღესცა მომკლავს, ქვემცა სადა დაიშალე? (438)
განგებით ქმნილა რისხეასა ვერავინ დაპრილებია. (766)
რაცა ღმერთსა არა სწაულეს, არა საქმე არ იქმნების (793)
არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა,
არეის ძალუც ხორციელსა განგებისა გარდაელენა. (795)
რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასაელად, გარდაშმდეს... (796)
არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვლებს? (903)
რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ გაეტეობის. (1035)
არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი. (1046)

თუ ყველაფერი ქვეყანასა და კაცოს თავზე განგებისა და ღვთისაგანაა მოვლინებული, თუ ადამიანს უგანგებოდ და უღვთოდ არაფრის გაკეთება არ შეუძლია, თუ ყველაფერი ისე გათავდება, როგორც გადაწყვეტილია ღვთის განგებით, მაშინ რაღა უნდა მოქმედებდეს და ირჩებოდეს ადამიანი? რაღა მოქმედებს ასე თავგამოდებით ავთანდილი და რად ეძებს თავდავიწყებით ტარიელსა და ნესტანს, ის ავთანდილი, რომელიც პოემით ყველაზე მეტადაა გამსჭვალული ამგვარი შეხედულებით? ავთანდილი არამცთუ ირჩება და მოქმედებს, გულოვანობასაც კი ასაბუთებს ასეთი რწმენითა და შეხედულებით; აი მისი სიტყვები:

უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შეცამებნენ ხმელთა სპანი;
განგებაა, არ დაერჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი;
ვერ მიხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნი, ვერცა ძმანი, —
ეინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრევა გულოვანი. (1039)
ღმერთმან ქმნა და გიპოვნივარ, შინცა ცდილხარ მამაკურაო: (300)
იეცადო რას, ნუ თუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა. (1191)

რატომაა „გულოვანი“? ამაზე პასუხს შემდეგს სიტყვებში ვპოულობთ: «ბელი, ცდა და გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცაგხვლების» (903); ესე იგი — ჩვენ უნდა ბელი ვცადოთ, ვეცადოთ, და, რაც შეეხება გამარჯვებას, თუ ღმერთს უნდა, გავიმარჯვებთ. მაშასადამე, პოეტის შეხედულებით, გამარჯვება ორ რამეზეა დამოკიდებული: 1) ადამიანის გარჯაზე, თუ ადამიანი არ გაირჩება, ის ვერ გაიმარჯვებს, 2) ღვთის ნება-სურვილზე, თუ ღმერთს არ უნდა, ადამიანი, ბევრსაც რომ სცდილობდეს, ვერას გახდება. ერთი სიტყვით, ადამიანის გარჯა და ღვთის სურვილი, აი აუცილებელი პირობა გამარჯვებისა. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს «სანერგოზმის» ან «კოორდინაციის» სისტემასთან, რომელიც ქრისტიანობის კუთვნილებაა. ქრისტიანობა, მისი პირველ-

წყაროების მიხედვით, ფატალისტური რელიგიაა¹ და, თუ გნებავთ, არაფატალისტურიც². ნისი მოძღვრებით, ღვთის ნების გარეშე არაფერი არ კეთდება, თუ ღმერთს არ უნდა, ადამიანის თავიდან ერთი თმაც არ ჩამოვარდება ძირს, ისე. როგორც არ „დავარდება ქუეყანასა ზედა თვინიერ ნებისა მისისა“ პატარა ჩიტიც კი (მთ. X, 29). „თუ უფალმან არ ააშენა სახლი, ტყვილად იარჯებიან მაშენებელნი მისნი, თუ უფალმან არ დაიცვა ქალაქი, ტყვილად იფრთხოვენ ძილს მისნი მკველნი“ (ფსალ. 126, 1—2), „არა კაცისაგან არს გზა მისი“ (იერემ. X, 33). როგორც ვხედავთ, ქრისტიანიზმის „ფატალიზმი“ ისეთივეა, როგორც ვეფხისტყაოსნის: ქრისტიანობა არ ხმარობს ტერმინს „ფატუმი“, „ბედი“, მის ნაცვლად მან შეითვისა ანტიკიდან (განსხვავებული შინაარსით) ტერმინი „განგება“, რომელსაც ძალიან ხშირად ჩვენი პოეტიც ხმარობს. როგორც ჩვენი პოეტი მოითხოვს. გამარჯვებას მიზნით, ღვთის ნებასთან ერთად, ადამიანის გარჯასა და მოქმედებას, ისე ქრისტიანობაც, ღვთის ნება-განგებასთან ერთად, განმარჯვებისათვის ითხოვს ადამიანის აქტივობას, მოქმედებასა და გარჯას. აი რას ვკითხულობთ ამის შესახებ: „ამიერთგან, ძმანო, ჩემნო, შეიმოსეთ ყოვლადსაქურველი იგი ღმრთისა, რათა შეუძლოთ თქვენ წინადადგომად მანქანებათა მათ ეშმაკისათა... ამისათვის აღიღეთ ყოვლადსაქურველი იგი ღმრთისა, რათა შეუძლოთ წინადადგონად დღესა მას ბოროტსა, და ყოველსავე იქმოდეთ, რათა სდგეთ... აღიღეთ ღარი იგი საარწმუნოებისა, რომლითა შეუძლოთ ყოველთა მათ ისართა ბოროტისათა განხურვებულთა დაშრეტად“ (ეფეს. VI 10—17). როგორც ვხედავთ. დამთხვევა ამ მხრივ ქრისტიანობასა და ვეფხისტყაოსანს შორის ზედმიწევნითია.

4. ვეფხისტყაოსნის მკითხველს არ შეუძლია ყურადღება არ მიაქციოს იმ კონტრასტს, რომელიც, ავტორის შეხედულებით, არსებობს ღმერთსა და ქვეყანას შორის. ერთის მხრივ „უხვი ღმერთი“, მეორე მხრივ „ძვირი სოფელი“ (931); ერთის მხრივ — სახიერი, კეთილი, ტკბილი ღმერთი, მეორე მხრივ — ცრუ და მუხთალი (339), ფლიდი (754), ცრემლთა მღვწელი (700, 918), ბოროტით აღსავსე (879) სოფელი, რომელიც მქნელია იმისა, რაც „მას შეშვენის“ (1298), და რომელიც ყველასა სწავას „სოფლისა ქმნისა წესითა“ (927), რომელსაც აღსავსეა ჭირითა და ვაიბო. იქამდის, რომ „უეკლოდ ვარდის მოგლეჯა შეუძლებელია“ (877), „ყოლა ღზინსა ვერ იამებს კაცი ჭირ-

¹ ავეუსტინიზმის ქრისტიანული თეორია.

² პელაგიანიზმის თეორია. გამატონება მოიპოვა, ყოველ შემთხვევაში, აღმოსავლეთში, სინერგიზმის თეორიამ, რომელიც გამარჯვებისათვის ორ ფაქტორს აღიარებს: ღვთის ნებასა და ადამიანის სურვილს.

თა გაღუბნული“ (1637). ამ სოფელს „ბრძენნი იცნობენ“ და, როგორც ასეთს, „სწუნობენ“, ის „მათგან საწუნელია“ (1294). ეს კონტრასტი რელიეფურად არის გამოხატული შემდეგ სტროფში:

ვა, სოფლო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გვირსა!
ყოელი შენი მონღობილი ნიადაგცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი საღით ძირსა?!
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა. (951)

აღნიშნული კონტრასტი აიხსნება არა დუალისტური მსოფლმხედველობით, რომლის მიხედვით ქვეყანა, როგორც მატერია, ბოროტი საწყისია და ბოროტება შეადგენს ნის თვისებას; არც ფილოსოფოსი პლატონის შეხედულებით, რომელიც შემდეგ უკიდურესობამდე დაიყვანა გნოსტიკმა მარკიონმა, ვითომც ის, ქვეყანა, იყოს ქმნილება მეორეხარისხოვანი, არასრულყოფილი ღვთაებისა თუ ძალისა. რატომ? იმიტომ, რომ პოემაში ჩვენ საქმე გვაქვს სასტიკ ნონოთეიზმთან, ერთი ღვთის იდეა წამყვანი იდეა იმაში, ამ ერთ ღმერთს აქ არავინ არ ეცილება ძალა-უფლებას, არც მატერია და არც მეორეხარისხოვანი ღმერთი; ყველაფერი, რაც არსებობს, მაშასადამე — ნატერიალური ქვეყანაც, მისი ქმნილებაა („რომელმან შექმნა სამყარო“), და, თუ ეს ასეა, ქვეყანა, როგორც მატერია, ვერ იქნება ბოროტება, რადგანაც „ბოროტთა უმყოფო ღმერთი“, რომლისათვის „კეთილნია შხანი“ (1509), ბოროტებასა და ბოროტს ვერ გააჩენდა: „ღმერთი კარგსა ნოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (1492); „ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (113). — კითხულობს ავტორი. მაშ რაშია საქმე? აქაც, ამ შემთხვევაშიაც, თავი იჩინა ჩვენი პოეტის ქრისტიანულმა სულსკვეთებამ. ქრისტიანიზმით სახიერი ღმერთის მიერ შექმნილი ქვეყანა და ყველაფერი, რაც ამ ქვეყანაზეა, არის არა ბოროტება, არამედ კეთილი (შესაქ. I, 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25): „და იხილნა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი ქმნა. და ამა კეთილ ფრიალ“ (შესაქ. I, 31), „ყოველი დაბადებული ღმრთისა კეთილ არს“ (I ტიმოთ. IV, 4). მაგრამ მას შემდეგ, რაც აღამიანმა „თავისუფალი ნება“ გამოიყენა არა ჭერისაებრ და შესცოდა, „ყოველი სოფელი ბოროტსა ზედა დგას“ (1 იოან. V, 20), „ცოდვა სოფლად შემოვიდა და ცოდვისა ძლით სიკუდილი“ (რომ. V, 12), „ამაობასა დაემორჩილა დაბადებული“ (რომ. VIII, 21), „იწრო შეიქნა ბჭე და გასაჭირ გზა, რომელი მიიყვანებს ცხოვრებასა“ (მთ. VII, 14). შეცოდების შედეგად „წყუელ იქმნა ქუეყანა საქმეთა შინა“ კაცისათა, რომელიც „მწუხარებითა შქამს მას ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა“ მისისათა და რომელსაც ის, ქვეყანა, „ეკალსა და კუროსთავსა აღმოუცენებს“ (შესაქ. III, 17—18). ერთი სიტყვით, ამ სამწუხარო ფაქტის შემდეგ აღამიან-

ნის ცხოვრება წარიმართა „წესთა მათებრ ანის სოფლისათა“ (კოლ. II, 8). ასე გადასჯრა ქრისტიანობამ ანტიკური ფილოსოფიისათვისაც თავსამტკრევი და საკიობროტო პრობლემა ზემოაღნიშნული კონტრასტისა და ამქვეყნად ბოროტების არსებობისა. ამ საფუძველზე დგას დასახელებულ საკითხში ჩვენი პოეტიც. ბოროტება, ბნელი, მისი შეხედულებით, კეთილისა და სინათლის გაძლიერებას ემსახურება, ის ხანმოკლეა და კეთილის მიერ დათრგუნვილი იქნება: „იტყვის: ღმერთო, რა გამსახურო, გამინათლდა რათგან ბნელი! ვცან სინოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი“ (1435), „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“ (1361). ესეც ქრისტიანული შეხედულებაა; მისი მოძღვრებითაც ამქვეყნიური ჭირი და ბოროტება ხანმოკლეა, ის აუცილებელიცაა არსებობის სისტემაში, რადგანაც ხელს უწყობს კეთილისა და დაღების გამოვლინებას, ის დათრგუნვილი იქნება და ამ გზით აღდგება ოღესლაც დარღვეული ჰარმონია. „რამეთუ საწუთო ესე ნცირე ჭირი ჩუენი, — ამბობს მოციქული, — გარდამატებულსა და გარდარეულსა დიდსა დიდებასა საუკუნესა შეიქმს ჩუენთვის“ (2 კორნ. IV, 17); „თუ მცირედ ვიტანჯებით, მდიდრად ქველყოფილ ვიქმნებით“ (სიბრძ. III, 5), „უკუანასკნელ მტერი იგი — სიკუდილი“, რომელიც განხორციელებაა ქვეყნად არსებული ბოროტებისა, „განქარდეს; დაინთქა სიკუდილი ძლევითა. სადა არს, სიკუდილო, საწერტელი შენი, საჯა არს, ჯოჯოხეთო, ძლევა შენი?“ (1 კორნ. XV, 26, 54—55). საბოლოო დათრგუნვა და ძლევა ბოროტისა, მოხდება იმ „ახალსა ცასა და ქუეყანასა ზედა“, „რომელსა შინა დამკვიდრებულ არს სიმართლე“ საუკუნო (2 პეტრ. III, 13).

მოყვანილი ადგილების მიხედვით, ფიქრობთ, ექვენიუტანელად შეიძლება ითქვას, რომ ავტორი პოემისა ქრისტიანია. შეიძლება ვვითხრან, რომ ეს ადგილები მაჩვენებელია არა პოეტის რწმენისა, არამედ მხოლოდ იმისა, რომ მას უკითხავს ქრისტიანთა საღმრთო წერილიც; მაგრან რალა მაინცდამაინც ქრისტიანთა საღმრთო წერილია მისთვის ცნობილი, რალა უქველად ის უკითხავს მას და არა მისი ღვიძლი სარწმუნოების (თუ ის ქრისტიანი არაა) წიგნები, რატომ იმათ არ იმოწმებს ის? ეს გარემოება ალბათ შეაშფოთებს მკვლევართა იმ ფრთას, რომელიც რატომღაც ეზად არის რუსთველი გამოაცხადოს მიმდევრად ყოველგვარი სარწმუნოებისა, მხოლოდ არა ქრისტიანობისა, რომელიც ფიქრობს, რომ ის ვერ ავიღოდა იმ პოეტურ სიმაღლეზე, რომელზედაც დგას, თუ ქრისტიანი იქნებოდა და არა სხვა რომელიმე რელიგიის ნიმდევარი. თუ შუა საუკუნეთა მწერლისათვის, სამწუხაროდ, შეუძლებელი იყო თავის დაღწევა რელიგიური ცრუმორწმუნეობისაგან, ჩვენ ვამჯობინებდით, რომ ის ისევ ქრისტიანი ყოფილიყო, ვიდრე მაჰმადიანი, მანიქვეელი გინა თუ ადეპტი პირველ-

ყოფილი მზისთაყვანისმცემლობისა; ნუ დავივიწყებთ იმას, რონ, შე-
დარებით სხვებთან, ქრისტიანობამ უფრო მეტად დაუახლოვა ჩვენი
ქვეყანა მოწინავე და განათლებულ ქვეყნებს, რომ მან შემოიტანა
ჩვენში არა მარტო კულტი, არამედ გარკვეული კულტურაც. მაგრამ
ანაზე აპრიორულად კი არ უნდა ვმსჯელობდეთ, არამედ იმ მონაცემთა
მიხედვით, რომელთაც პოემაში ვპოულობთ, პოემაში კი ჩვენ ქრის-
ტიანის ფიზიონომიას ვხედავთ.

როდესაც ჩვენ რუსთველის ქრისტიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ,
უნდა შემდეგი გარემოება გვახსოვდეს. რუსთველი მთლიანად ემყარ-
ება ქრისტიანობის პირველწყაროს, ბიბლიას, „საღმრთო წერილს“
(მიაქციეთ ყურადღება ზემომოყვანილ ციტატას, იქ არ არის არცერ-
თი არაბიბლიური ციტატი), ან მხრივ ის წარმომადგენელია ე. წ. „ბიბ-
ლიური“ ქრისტიანობისა და თეოლოგიისა (ეს შედარებით ახალი
ღროს ტერმინია), მისთვის უცხოა დოგმატურ-ეკლესიური ქრისტიან-
ობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი ღროს
სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატობაზე, მისთვის უცხოა
მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეზარდა შემდეგ,
საუკუნეთა განმავლობაში, და რომელთა წინააღმდეგ დასავლეთ ევ-
როპაში გაბედული ხმა პირველად რეფორმაციის წინამორბედებმა XV
საუკუნეში ამოიღეს. ამიტომაც ის მოწინავე ადამიანი და პროგრესუ-
ლად მოაზროვნე რელიგიურ სფეროშია კი. აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი
იშისა, რონ, თუ მას მომდევნო საუკუნეებში გარკვეული წრე რელი-
გიურ ნიადაგზედაც ღეწიდა, ღეწიდა, არა იმიტომ, რომ ის საზოგა-
დოდ ქრისტიანი არ იყო, არამედ იმიტომ, რომ ის არ იყო მიმდევარი
და მოტრფიალე დოგმატურა ქრისტიანობისა, ხოლო იმ ხანებში სხვა-
ნაირი ქრისტიანობა წარმოუდგენელი იყო.

ნეორე, რაც საყურადღებოა რუსთველის მსოფლგაგებაში, რაც
მას ახასიათებს აგრეთვე როგორც მოწინავე მოაზროვნესა და დიდ
ჰუმანისტს, არის ის გარემოება, რომ რელიგიას ის საერთოდ არ
თელის ცხოვრების მამოძრავებელ ძალად. ადამიანთა ურთიერთობის
საკითხში მან ისევე გადალახა რელიგიური კარჩაკეტილობა და ზღუ-
დეები, როგორც ეროვნული (უკანასკნელის შესახებ ზემოთ გვქონდა
ლაპარაკი). ტარიელი, ავთანდილი, ფრიდონი, ასმათი და სხვ. თავიანთ
მოქმედებაში გაერთიანებულნი არიან არა რელიგიური ნათესაობით,
არა იმით, რომ ისინი მაჰმადიანებადა ჩანან, არამედ იმ შეგნებით,
რომ ისინი „ადამიანები“ და ძმადნაფიცნი არიან, რომ მათ აქვთ ერთი
და იგივე ადამიანური მიზანი — ბრძოლა ბედნიერებისათვის და ამ
ბრძოლაში კეთილის ბოროტზე გამარჯვება.

ამრიგად, ჩვენს პოეტს ქრისტიანობა არ უშლის ხელს დარჩეს თავისი
ღროს დიდ ჰუმანისტად და მოწინავე, პროგრესულად მოაზროვნე
ადამიანად.

საჭიროა მოკლედ პომპის მხატვრულ მხარესაც შევეხეთ. ვეფხისტყაოსნის სახით ჩვენ მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოებთან გვაქვს საქმე, პომპის ინტერესს მართო ის მიმზიდველი ამბავი კი არ ქმნის, რომელიც თავიდან ბოლომდე შეუწელებელი ინტერესით იკითხება, იქამდის, რომ ერთ-ერთი შემდეგი დროის მიმბაძველი იძულებული იყო ეთქვა: „მისთა ამბავთა უამე კაცს რამცა გაეგონება“? მის ინტერესს ქმნის უმთავრესად მისი მხატვრული ნაწარმე, პომპის არქიტექტონიკის საღიადე და მასთან სიმარტივე, მისი შემადგენელი ნაწილების სიმეტრია, სიმდიდრე პოეტურ-მეტაფორულ გამოთქმათა, ღრმააზროვანი სენტენცია-აფორიზმებისა, ლაბილარული ნოკვეთილობა პოეტის მეტყველებითი საშუალებისა, აი, რა ხიბლავს მკითხველს და რა მოსავეს მიუწევლომელი შარავანდედით ნაწარმოებს! რალა გვეთქმის მისი ლექსას შესახებ? საკმარისია გავიხსენოთ, რომ შემდგომ საუკუნეთა პოეტების აზრით, რუსთველს „ქართველთა ენით მეღეჟსე ვერ ედარების“ უერავინ, ამიტომე, ამბობენ ისინი, არც არავინ უნდა იწუხებდეს თაეს მეღეჟსეობის დარგში, ვინაიდან „მისის ლექსების მკითხველსა სხვა რაღმცა მოეწონების“? მეღეჟსეობის დარგში ჩვენი პოეტი შეუღარებელი ოსტატია; „მოქმელი და გამომეტყველი მისებრი არსად არია“, — ასეთი იყო საერთო რწმენა წარსულშიც. საოცარია არაჩვეულებრივი სიმდიდრე მისი ლექსიკური მარაგისა, რომელიც აღებულა როგორც მწიგნობრული ლიტერატურიდან, ისე ცოცხალი ხალხური მეტყველებიდან. სიტყვათა განსაკუთრებულ წყობას პოეტი მიმართავს მუსიკალობისა და ტონური შთაბეჭდილების გაძლიერებისათვის. ამ მხრივ მკითხველის სმენას ატკობს სიღიადე ეპიკური სტილისა. რომელიც დინჯია და ნაზი, როგორც საქართველოს ველები, ხან კი ქუხს ლამაზად შეკინძული ფრაზებით, როგორც პოეტის მშობლიური მთებიდან მოვარდნილი ჩანჩქერი. სიტყვათა ოსტატური შერჩევითა და ბგერითი მასალის თავისებური კომბინაციით პოეტი მკაფიოჟ გამოხატავს, ერთის მხრივ, ფეოდალური არისტოკრატის აღვირაწყვეტილ, დარდიმანდ ყოფას, ხოლო მეორეს მხრივ — ცხოვრების კირ-ვარამით დამძიმებულ განწყობილებას. ავტორის მიერ ხმარებული მეტაფორების, მოსწრებული შედარებებისა და პარალელაზმების სიუხვე და მრავალსახეობა შეუღარებელ ავგილს აკუთვნებს მას მსოფლიო ლიტერატურაში; ამ მხრივ ის სიტყვის ნამდვილი ჯადოქარია. სავსებით გულწრფელნი იყვნენ მისი მემკვიდრეები მხატვრული სიტყვის დარგში, როდესაც თეიმურაზ მეორის პირით ასკვნიდნენ:

ვეფხისტყაოსნის ლექსები სხვა ლექსთა გამოცხეელია,
საქართველოსა კაცთათვის სატრფო და სასურველია.

რუსთველი არა ნარტო შემოქმედია, არამედ ამავე დროს ის პოეზიის თეორეტიკოსიცაა. საყურადღებოა ამ მხრივ პოემის პროლოგი, სადაც პოეტი აცხადებს, რომ „შაირობა პირველადვე სიბრძნისა ერთი დარგი“, ამავე დროს „შემენელთათვის დიდი მარგი“, ესე იგი, სასარგებლო. გამოსადეგი, ცხოვრების სამსახურისათვის განკუთვნილი და არა მისგან მოგლეჯილი და მოწყვეტილი. ამასთან ერთად პოეტი აქვე ლაპარაკობს მელექსეობის სანი დარგის შესახებ, მათი ღირსებანაკლულევანების აღნიშვნით. ერთი — შაირი, რომლითაც ითქმის გრძელი ეპიური ამბები; მეორე — „ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა“, რომელსაც „არ ძალუც სრულქმნა სიტყვათა გულისა გასადმირეთა“; მესამე — ეს არის ლექსი სანადიმო, სამღერელი, სააშოკო, სალალობო, ამხანაგთა სათრეველი, ესე იგი — მოკლე, ლირიკული ჟანრის ლექსი. პოეტი აშკარა უპირატესობას ანიჭებს შაირს, რონლის ბუმბერაზი წარმომადგენელი თვითონაა. ის პირდაპირ აცხადებს: „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“. თავისი დიდი ავტორიტეტითა და ამ სიტყვებით რუსთველმა წვრილ, ლირიკული ჟანრის ლექსებს ისეთი ჩრდილი მიაყენა. რომელიც არ გაფანტულა თვით მეთვრამეტე საუკუნემდე.

საზომს, რომლითაც დაწერილია ვეფხისტყაოსანი, ეწოდება „შაირი“. ეს სიტყვა არაბულია¹ და ნიშნავს იმასვე, რასაც ჩვეულებრივ აღნიშნავს სიტყვა „ლექსი“ (ეს უკანასკნელი ბერძნულია: ῥῆξις — სიტყვა). შაირი 16-მარცვლიანი ლექსია, სილაბურ-ტონური ხასიათისა, მწერლობაში ხალხური ზეპირსიტყვიერი შემოქმედებიდან შეთვისებული, მისი დამახასიათებელი თვისებაა აჰასთანავე რითმა, რიტმი და ცენზურა მერვე მარცვლის შემდეგ. ამ საზომმა ჩვენში დაიმკვიდრა სახელწოდება „რუსთველური შაირისა“ ამიტომ, რომ რუსთველმა ის აიყვანა განვითარებისა და გამოყენების უმაღლეს საფეხურზე, ისე კი გამოყენებით ის განოყენებული იყო მწერლობაში. გაცილებით უფრო აღრე რუსთველამდე. საყურადღებოა, რომ პირველად ის გამოუყენებიათ სასულიერო მწერლობაში ჯერ კიდევ მათე საუკუნეში. აღნიშნულ საუკუნეში ამ საზომით ვიღაც ფილიპეს დაუწერია ლეთისწობლის სადიდებელი ჰიმნი. რომელსაც ახასიათებს ღირები (ერთმარცვლიანი) რითმა და აკროსტიქი. ჰიმნი ასე იწყება: „ფესვთა მათგან ოქროვანთა შენკული ხარ შენ. ქალწულო“. ის 13 სტრიქონისაგან შედგება, სტროფებად დაყოფილი არაა. აკროსტიქში ნათქვამია: „ფილიპე ბეთლემი“². რუსთველამდე შაირის გამოყენების

¹ Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсочной коже» Шоты из Руставы, გვ. 20.

² იქვე. LVI.

მეორე შემთხვევა ჩვენ მოგვეპოვება ლეონტი მროველთან, რომელიც ამბობს: „რომელმან შეკრა ჯაქვით ბევრასფი, გველთა უფალი, და დააბა მთასა ზედა, რომელ არს კაცთ შეევალი“. ნესამე მაგალითი ეფრემ მცირესთან: „ბარბით-მცემლობს პირშშო შობს, ვერ მეცნიერი შობისა“. მეოთხე შემთხვევა გვაქვს „დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიაში“, რომელიც არსენ იყალთოელს ეკუთვნის:

ვის ნაპარმაგეეს მეფენი თორმეტნი პურად ჩამესხნეს,
თურჩნი, სპარსნი და არაბნი საზღვართა გარე გამესხნეს,
თეგზნი ამერთა წყალთაგან იმერთა წყალთა შთამესხნეს,
აწე ამათსა მომქმედსა გულზედა ხელნი დამესხნეს¹.

შემდეგ შაირით დაწერილი ლექსის ერთი სტროფი გვაქვს გიორგი მესაპის ისტორიაში:

შენ, ეახტანგ, სანატრელი ხარ შენტუს ღმრთის მაქებარისა,
ცნაპცა შენი მტერთა ძლევა, თუთონ მზეებრ მშვეებარისა,
მუსულმანთა ამწუეუდელისა, ქრისტიანთ მშენებარისა,
ვინ დაგბადა, მასეუ პნებავს ბაღება შენებარისა².

„თამარიანში“, რომელიც წინ უსწრებს ვეფხისტყაოსანს, სამი შაირის სტროფია. ამით იხსენება, რომ თეიმურაზ პირველი „რუსთველთან გაბაასებაში“, პირდაპირ ეუბნება მას:

ჩახრუხაქმე უწინ რა თქვა, რად იპარავ პირველ თქმასა?
რას მიერჩი მას რიტორსა, არ ანებებ მისსა მასა!
ექვე, მას დარჩეს პირველობა, დაგიხიოს შენი მასა,
თორემ ეკიოხოთ ქორანიკონს, გაგაჩნდების შენ, იმასა³

შაირი ორგვარია: მაღალი და დაბალი: განსხვავება მათ შორის რიტმსა და რითმაში (ორ- და სამწარცვლიანი) მდგომარეობს. პროფ. პ. ბერაძის სქემით⁴, მაღალი შაირია ოთხტერფიანი დიქორული ლექსი, ხოლო დაბალ შაირში ექვსი ტერფია: ოთხი დაქტილია (ამათგან ერთი ნოღის ცეზურის წინ და მეორე ტაეპის ბოლოს) და ორი ქორეი (თითო-თითო თითოეულ საცეზურო ნაწილში). ექვსი ტერფის ფარგლებში ქორეის შექმდევა აღვლილი შეიძლება ეკავოს: 1,4| 1,5| 2, 2,5. ყველაზე უფრო მოხერხებულია, თუ მას ორივე საცეზურო ნა-

¹ ლექსი რომ არსენ იყალთოელს ეკუთვნის, ეს დამოწმებულია „ველმწიფის კარის გარიგებაში“, და მას რომ დავით აღმაშენებელი ჰყავს მხედველობაში და არა თამარი, ამის შესახებ იხ. [კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1924, რედ.]

² ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 55—57.

³ „არჩილიანი“, ტ. II, ა. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის გამოც., გვ. 11, სტრ. 80.

⁴ თსუ შრომები, ტ. XXVIII, 1948 წ., გვ. 121—132.

წილში ერთი და იგივე ადგილი უკავია. დაქტილური ტერფი და სიტყვა ერთმანეთს ემთხვევა, მაგალ:

ახალმან | ფიფქმან | დათოვა | ვარდი | დათრთილა | დანასა,
მოუნღის | გულსა | დაცემა | ზოგჯერ | მიმართის | დანასა.

არის შემთხვევა, როდესაც დაქტილი იქმნება ორი სიტყვის შეერთებით, ან დაქტილის მისაღებად სიტყვა ტყდება, მაგალითად: ძლი [-ერიტა.

მაღალი და დაბალი შიირის ხმარებით ვეფხისტყაოსანში თავიდან აცილებულია ერთფეროვნება და მონოტონურობა, რომელიც უთუოდ დაამძინებდა ნაწარმოებს, ხალისს წაართმევდა მას და შესაბამისებლადაც გააანელებდა. ამასთან ერთად მათს გამოყენებაში ერთგვარ კანონზომიერებასაც აქვს ადგილი, შინაარსის თავისებურებასა და მღვდმარეობის დრამატიზმთან დაკავშირებით. მაღალი შიირი უმეტესად მაშინაა გამოყენებული, როდესაც აჩქარებული, დაუყოვნებლივი მოქმედებაა აღწერილი; ანდა წხიარული, გასართობი მომენტებია მოცემული. დაბალი შიირი უმთავრესად მაშინაა გამოყენებული, როდესაც მელანქოლიური და კრიტიკული მომენტებია აღწერილი, ანდა დინჯ, დარბაისლურ, ეპიკურ მოთხრობასთან გვაქვს საქმე.

ვეფხისტყაოსნის მხატვრულობას, მეტრისა და რიტმის გარდაქმნის ამოუწურავი სიმდიდრე რითმის, ალიტერაციის, მაჯამების, მეტაფორებისა და აფორიზმებისა.

პოემის რითმა, როგორც ვთქვით, ორგვარია: ორმარცვლიანი მაღალ შიირში და სამიანი — დაბალში. არის რამდენიმე გამონაკლისი ამ წესიდან, მაგრამ ასეთ გამონაკლისს სტროფებში, შეიძლება, ჩვენ უფრო ყალბის მქმნელთან გვქონდეს საქმე, ვიდრე პოემის ავტორის მხატვრულ უხერხულობასთან. ერთმარცვლიანი რითმა ვეფხისტყაოსანში არ გვხვდება. ძალიან მცირეა, სულ რამდენიმე ერთეული, უთანხმოვნო ისეთი რითმები, როგორიცაა იბ, მო და სხვ. რითმის მრავალსახეობითა და სიმდიდრით რუსთველს იშვიათად თუ შეედრება რომელიმე პოეტი მსოფლიო ლიტერატურაში. ის პირდაპირ ვირტუოზია რითმის მოგონებასა და შექმნაში. რითმის მრავალსახეობის მისაღებად ის ისე მოულოდნელად და მოხერხებულად აქცევს ხოლმე. ზმნად არამცთუ სახელებს, არამედ მეტყველების უცვლელ ნაწილებსაც, რომ პირდაპირ გაცეხას ეძლევა ადამიანი.

ბგერათა საოცრად შეხამებული ჟღერა, ალიტერაციის ამოუწურავი მარავი და ნაირ-ნაირობა მიუწვდომელ მუსიკალობას ქმნის პოემაში. საკმარისია პოეტის ოსტატობის დასახასიათებლად აღვნიშნოთ ტაეპი: „კარვის კალთა ჩახლართული ჩავეჭერ, ჩავაკარაბაკე“; აქ ბ ოთხჯერაა გამეორებული, ა — თერთმეტჯერ, რ — ოთხჯერ, ლ —

სამჯერ, ვ — სამჯერ, ჩ — სამჯერ. დიდ ეფექტს აღწევს ამ მხრავ პოეტი ზშირად უმნიშვნელო და უაზრო ნაწილაკ-მარცვლის გამფორებით, მაგალითად: „მას, არა ვიცი, შევეკადრო შესხმა ხოტბისა, შე, რისა“. აქ უკანასკნელი შმ ნახმარია ორი წინა შმ-სთან (შესხმა, შევეკადრო) შეხამებით. ანდა: „მისთა მკვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს მართ, მი, შერისა“; უკანასკნელი მი გამეორებულია აქ პირველ ორთან (მისთა, მირთმა) დაკავშირებით. ამგვარი მაგალითები ვეფხისტყაოსანში ძალიან ბევრია.

ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს შემთხვევები ე. წ. მაჯამის ან მაჯამური რითმების, ომონიმბოს გამოყენებისა, რაც უმეტეს შემთხვევაში იმაში მდგომარეობს, რომ სტროფში ყველა ოთხი სტრიქონი (ანდა ორი, სამი) ერთი და იმავე სიტყვით თავდება, მაგრამ ამ სიტყვების შინაარსი სხვადასხვაა. უნდა აღვნიშნოთ აქვე, რომ პოემაში ამგვარი რითმები არც ისე ბევრია. არც ყოველთვის გადაჭრით შეიძლება იმისი თქმა, რომ ესა თუ ის სტროფი, სადაც ასეთი რითმაა გამოყენებული, უექველად რუსთველისაა და არა ალორძინების ხანის ნაყოფი, როდესაც ლიტერატურაში პირდაპირ კულტი შეიქმნა მაჯამისა. ყოველ შემთხვევაში რუსთველი იმდენად დიდი ხელოვანი იყო, რომ მაჯამის შემთხვევაში ერთსა და იმავე სიტყვას ერთი და იმავე მნიშვნელობით რამდენჯერმე არ გამოიყენებდა.

რათა „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქვას“, რუსთველი მიმართავს, სხვათა შორის, მეტაფორებს. იშვიათია მსოფლიო ლიტერატურაში ისეთი პოეტი, რომელსაც მეტაფორების ისეთი მარაგი ჰქონდეს და მათი ხმარება-გამოყენების უნარი შესწევდეს, როგორც რუსთველს.

ვეფხისტყაოსანი აღსავსეა ღრმააზროვანი აფორიზმებისა და სენტენციების ელვარე მარგალიტებით. ისინი შეადგენენ სიბრძნისა და ყოფაცხოვრებითი გამოცდილების დაუშრეტელ წყაროს, რომელშიაც თითოეული პოულობდა იმას, რაც მისთვის იყო საჭირო. ამით აიხსნება ნათი უმაგალითო პოპულარობა ხალხში, რაც, თავის მხრივ, თვით პოემის პოპულარობასაც უწყობდა ხელს აფორიზმების სიმდიდრით, მათი მოხდენილობით, შინაარსიანობით რუსთველი პირდაპირ შეუდარებელი მოვლენაა ლიტერატურის ისტორიაში.



რუსთველი ეკუთვნის ისეთ გენიოსთა რიცხვს, რომლებიც ხდებიან შემდგომი თაობების აზრთა და გრძნობათა მფლობელად. ქართულ ლიტერატურაში, რომელსაც ვეფხისტყაოსნის დაწერის შემდეგ ჰქონდა დაცემისა და ალორძინების პერიოდები, რუსთველი ნამდვილი კანონმდებელი გახდა. ამ ლიტერატურისათვის უცნობია ფსევდოკლა-

სიკური მიმართულება იმ გაგებით, როგორც ეს გვესმის ევროპისა და რუსეთის ლიტერატურის ისტორიაში, სამაგიეროდ მას აქვს პერიოდი თავისი ფსევდოკლასიციზმისა — რუსთველის კლასიკური პოეზიისადმი ყოველმხრივი მიბაძვის მიმართებით.

შემდგომე საუკუნეთა პოეტებისა და მწერლების აღიარებით, „სიბრძნითა სავსე რუსთველი“, „თვით მინდობილი სიბრძნეთა“, „არის სიბრძნის ტბა“, რომელთან შედარებით დანარჩენები არიან მხოლოდ „ვარსკვლავები“. მისდამი მოწიწება და მისი ავტორიტეტის წინაშე ქედის მოღრეკა იქამდე მიდიოდა, რომ ეს პოეტები და მწერლები თავიანთ ნაწარმოებთა დასაწყისში შთაგონებისათვის ნიმართავენ არა მუზეებს, არამედ სწორუპოვარი პოეტის სახელს, რომელსაც ეუბნებთან: „აწ, რუსთველო, გეთხოვები, რომე მომცე ნება თქმისა“, თუმცა ამავე დროს მათ არ ავიწყდებათ ერთმანეთს უთხრან: „მელექსენო, ნუ გგონიათ თავი რუსთველის დასადარი!“ მისი ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშიველი გულახდილად აღიარებს:

სხვა მელექსე, ვინცა ვინა, მისად სწორად არ იკების;
თუ ვინ თავსა მას აღარებს, ცუდ მაშვრალობს, ცუდად სცდების,
თუ ვინ იტყვის „ჩემი სჯობსო“, ცუდ სასჯელი წაუხდების,
ვინც სხვა ლექსთა მას აღარებს, თურმე ლექსთა ვერ მიხედების 1.

XVI საუკუნეში წარმოიშვა სპეციალური ჟანრი „რუსთაველთან გაბაასებისა“ და ამ ჟანრის თხზულებებში რუსთველი პოეტური ნიჟის საზომად და კრიტერიუმად და მიჩნეული. თეიმურაზ I-ის შესახებ ნათქვამია: „თქვა ხელმწიფური ლექსები, თვით რუსთველის მოსაწონისი“. მეორე პოეტის შესახებ ვკითხულობთ: „ქარგად სთქვა, მაგრამ ვერ გვიზამს რუსთველის თქმულთა ჩვენობას“. რუსთველის შენდევ ყველაზე პოპულარული პოეტი XVIII საუკუნისა, დავით გურამიშვილი, წერს:

ლექსი, რუსთველისებრ ნათქვამი, მე სხვისა ვერა ვნახეო.
მე რუსთველსა ლექსს არ უღრი, ვით მარგალიტს — ჩალის ძირსა.

ვით მკედარს — ყრმისა მცირისა წკებლასა ზედან ქდომანი,
მიემსგავსების ცხენოსანს ჯობით რბენა და ხლდომანი,
ეგრეთვე შოთა რუსთველსა ეს ჩემი ლექსთ მიხდომანი 2.

ვეფხისტყაოსნის შემდეგ ეპიკურ-გმირული და ეპიკურ-რომანტიკული ჟანრის ქართულ ლიტერატურაში სამუდამოდ დაკანონდა

1 ნ. ციციშვილი, ბარამურჩიანი, ქ. კეკელიძის გამოც., სტროფი 8.

2 „დავითიანი“, 1955 წ., სტრ. 4, 5, 7.

რუსთველური ლექსის, შაირის, ფორმა. ამ ლექსით იწერება არა მარტო ორიგინალური თხზულებები, არამედ ნათარგმნიც, ნას მიმართავენ არა მარტო საერო, არამედ სასულიერო მწერლებიც. ამა თუ იმ პოეტის ნიჭი იზომებოდა იმით, თუ რამდენად შესწევდა მას უნარი გამოეყენებინა ეს ლექსი, რამდენად უხსლოვდებოდა ის ნის უდიდეს წარმომადგენელს. ამ მხრივ ქართული პოეტური კიბე მრავალ სხვადასხვა საფეხურს იძლევა. ლექსის ფორმასთან ერთად შემდგომი პერიოდის ლიტერატურაში გადაღის პოემის თითქმის მთელი მხატვრული აქსესუარი ნისი მეტაფორებით, შედარებებით, პარალელიზმებით და სხვ. საგულისხმოა, რომ აღნიშნული მხატვრული აქსესუარი გამოეყენებასა და ადგილს პოულობს არა მარტო ორიგინალურ ნაწარმოებში, არამედ ნათარგმნშიაც, როგორცაა, მაგალითად, „როსტომიანი“, „ბარამგურიანი“ და სხვ.

შემდგომმა ლიტერატურამ გამოიყენა ის მოსწრებული გამოთქმები, ღრმააზროვანი აფორიზმები და სენტენციები, რომელნიც ესოდენ უხვად არის მიმოზნეული პოემაში. არ არის არც ერთი პოეტი და მწერალი, რომელსაც ამ მხრივ, როგორც XVIII საუკუნის მწერალი, იესე ტლაშაძე, ამბობს, არ „გაეჭურდოს“ რუსთველი, როგორც „ქურდს მელას“. „ჰქურდავდნენ“, ნას არა მარტო „ავი მთქმელები“. ისეთი პოეტი, როგორც თეიმურაზ I იყო, რომელსაც თანამედროვენი კადნიერად თვით რუსთველს ადარებდნენ, ცოტას როდი სესხულობს თავისი სახელოვანი წინამორბედის პოეტური აქსესუარიდან. საყურადღებოა, რომ, როგორც ზეპირ შემოქმედებაში, ისე მწიგნობრულ ლიტერატურაშიც, გენიალური რუსთველისათვის ისეთი სენტენცია-აფორიზმების მიკუთვნება დაიწყეს, რომლებიც მას ნამდვილად არ ეკუთვნის. ამ მხრივ მოხდა ის, რაც დაემართა პოემასაც, რომელშიც შემდგომი საუკუნეების მელექსეებს უხვად შეჰქონდათ ცალკეული სტროფები და მთელი თავებიც კი.

რუსთველის შემდგომი ეპოქის ქართულ ლიტერატურაში გამოჩნდნენ სახელგანთქმული პოემის პირდაპირი გამგრძელებელი და მიმბაძველნი. უწინარეს ყოვლისა, მკითხველებს უნდოდათ სცოდნოდათ, რა ურთიერთობა დამყარდა მთავარ გმირებს შორის მათ მიერ თავიანთი მიზეზების მიღწევის შემდეგ, გრძელდებოდა თუ არა ის მეგობრობა, რომელიც მათ პოემის დასაწყისში საერთო მიზნებისათვის აერთიანებდა. ამ კითხვებზე პასუხს იძლევა დამატებათა სამი ციკლი, რომელთა მიხედვით პოემის გმირები რჩებიან ძმებად და მეგობრებად დაშორების შემდეგაც, ერთად ანადგურებენ მტრებს და ერთად განიცდიან სიხარულისა და მწუხარების დღეებს. უფრო მეტიც, ისეთი პირებიც კი გამოჩნდნენ, რომელთაც უნდოდათ სცოდნოდათ ამ გმირთა შთამომავლობის ურთიერთობა. ასეთმა სურვილმა XVII

საუკუნის დასაწყისში წარმოშვა პოემა „ომანიანი“, რომლის ავტორმა ავთანდილ — თინათინის ქალი შერთო ტარიელ — ნესტანის ვაჟს და მათი მემკვიდრის, ომანის, შესახებ შეთხზა ვეფხისტყაოსნის ყაიღისა და სტილის სამიჯნურო პოემა. XVIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში იწერება პოემა „მიჯნურთ ბადე“, რომელშიც რუსთველური ლექსით აღწერილია მიჯნურთა თავგადასავალი და ამ აღწერილობაში წვრილმანებამდე მოცემულია ვეფხისტყაოსნის ეპიზოდები, სახეები, აზრები და სენტენციები.

ვეფხისტყაოსნის გავლენა ემჩნევა უცხო ენიდან თარგმნილ თუ გადმოკეთებულ რომანტიკულ ნაწარმოებებსაც კი: ხდება მათი გადამუშავება ჩვენი პოემის საფუძველზე და მათში ამ უკანასკნელიდან შეაქვთ ეპიზოდები და ლიტერატურ-ფაბულური დეტალები. ამ მხრივ აღსანიშნავია პოემები „ბარამგულანდამიანი“ და „ბარამგულიჯანიანი“.

XVII საუკუნეში, როდესაც ქართულ ლიტერატურაში ხელს ჰკიდებენ ნაციონალური თემატიკის დამუშავებას, იწყება რუსთველური ფანტასტიკის კრიტიკა თავისებური „რეალიზმის“ პოზიციებიდან. საყურადღებოა, რომ თვით ასეთი ნაწარმოებნიც კი ვერ გადაურჩნენ საგრძნობ გავლენას იმ პოემისას, რომელსაც აკრიტიკებდნენ. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ისტორიული რომანი-პოემა „შაჰნავაზიანი“, რომელშიაც მეფის ვახტანგ მეხუთისა (1658—1675) და მისი მეუღლის მარიამის პიროვნება მოხაზულია ვეფხისტყაოსნის გმირების ყაიდასა და სტილზე.

რომ წარმოვიდგინოთ, თუ რა დიდი იყო საქართველოში რუსთველის პოპულარობა და გავლენა, საკმარისია გავიხსენოთ, რომ პოემა ცოცხალ ნაკადად მოედო ხალხის ღრმა ფენებს. მიუხედავად იმ დევნისა, რომელსაც პოემა განიცდიდა ვიოლოზა ოჯახური ზნეობის შერყენისათვის, იგი ფართოდ იკვლევდა გზას. პოემა ზეპირად იცოდა არა მარტო მწიგნობართა წრემ, არამედ მდაბიო ხალხმაც, რომელიც მას აფასებდა, როგორც ძვირფას განძს. სათანადო ფეოდალურ წრეებში, ქალს რომ ათხოვებდნენ, მზითვად, სახარებასთან ერთად, ვეფხისტყაოსანსაც ატანდნენ ხოლმე. ლიტერატურულმა პოემამ უდიდესი ფოლკლორული მემკვიდრეობა შექმნა. საქართველოში არ არის კუთხე, სადაც ჩვენი პოემის თავისებური ხალხური ვარიანტია არ მოიპოვებოდეს.

ვეფხისტყაოსანი ეკუთვნის წარსული დროის კაცობრიობის გენიის ისეთ ნაწარმოებთა რიცხვს, რომლებიც, მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, დღევანდლამდის ინარჩუნებენ ნორმისა და სწორუპოვარი ნიმუშის მნიშვნელობას. ამ პოემას დიდი მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ლიტერატურისათვისაც. როგორ, რა მხრივ?

ვეფხისტყაოსანი ყურადღებას იპყრობს სინამდვილისადმი გან-

საკუთრებული ინტერესით, ადამიანის სულის ცოდნით, ადამიანის გულისთქმითა რეალისტური ასახვით, ერთი სიტყვით, მართლის თქმით. მართლის თქმა არის ძირითადი შემოქმედებითი მეთოდი თანამედროვე ლიტერატურისა. რუსთველი იძლევა თავისი ეპოქის ფსიქო-იდეოლოგიის სრულსა და ამომწურავ, ზუსტ სურათს. ამ მხრივ ის უთუოდ შეიძლება გახდეს მისაბამ მაგალითად თანამედროვე მწერლისათვისაც. ხერხი მხატვრული სახეების შექმნისა, ამ სახეების მდგომარეობასა და მომენტთან შეხამებისა და გზები მათი ადამიანზე შემოქმედებისა შეუდარებელი ოსტატობით არის მოცემული ჩვენი პოეტის შემოქმედებაში, ამ მხრივ ის მასწავლებლობას გაუწევს ყოველი ეპოქის მწერალს. დასასრულ, მისი შეუდარებელი, პირდაპირ ვირტუოზული ლექსი, ლექსის თქმის, მელექსეობის ტექნიკა, სალიტერატურო ენის სასაუბროსთან დაახლოების უნარი, არასდროს, არავისთვის არ დაჰკარგავს ნორმისა და ნიმუშის მნიშვნელობას.

ჩვეულებრივ წიგნიც ძველდება და ბერდება: ის რასაც ოდესღაც ჩვენი წინაპრები აღტაცებაში მოჰყავდა, დღეს, შეიძლება, უაზრო და უგემური აღმოჩნდეს. ვეფხისტყაოსანი არასდროს არ დაძველდება და არ დაბერდება. რატომ? იმიტომ, რომ შინააარსით ის არის სიმღერა, სხვათა შორის, ისეთი სიყვარულისა, რომელიც, ხელში აღებული მწველი ნაკვერცხლის მსგავსად, ერთნაირად საგრძობია ყველა დროისა და მდგომარეობის ადამიანისათვის; ხოლო ფორმით ის არის სიყვარულის ისეთი სიმღერა, რომ, თანახმად თვით პოემის სიტყვებისა

რა ესმოვის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისეუ ხმისა სიტკობსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან.

ამრიგად, რუსთველი არის თავისი ეპოქის ღვიძლი შვილი, კლასიკური პერიოდის ქართული სინანდელის ნიადაგზე მან შექმნა პოემა, რომელშიაც რამდენიმე საუკუნით აღრე აისახა დასავლურ-ევროპული რენესანსის ჰუმანური იდეები და კეთილშობილური მისწრაფებანი. ამაშია პოემისა და მისი უკვდავი შემოქმედის მსოფლიო-ისტორიული, საკაცობრიო მნიშვნელობა. გაივლის კიდევ საუკუნეები და ქართული ლიტერატურის პორიზონტზე ლამაზ დროშად იფრიალებს რუსთველის სახელი, რომელიც ეუღამ იქნება შეუწელებელი ინტერესისა და ყურადღების საგანი, რადგან იგი იძლევა უხვ საზრდოს გონებისათვის, ლამაზ განცდებს გულისათვის, ბრძოლისა და გამარჯვების იმპულსს ნებისყოფისათვის, ხოლო მთელი ქართული ლიტერატურისათვის, და არა მარტო ქართული ლიტერატურისათვის, მაღალმხატვრული შემოქმედების განუმეორებელ ნიმუშს.

[1924, 1941, 1952, 1958 წწ.]

I. პიროვნული, გეოგრაფიული და ეთნიკური სახელები

ბ

აბდურაჰმან ჯამი იხ. ჯამი აბდურაჰმან.
 აბესალოში („ამირანდარეჯანიანი“) 51,
 52.
 აბრაში („ამირანდარეჯანიანი“) 53.
 აბულაძე ილ., პროფ. 19, 35.
 აბულაძე იუსტ., პროფ. 23, 25, 28 — 32,
 45, 59, 61, 76 — 78, 80, 81, 84, 105,
 106.
 ადერბეიჯანი 42, 72.
 აღინა („უისრამიანი“) 42, 43.
 აღრაბადაგანი იხ. ადერბეიჯანი.
 ავაგ ორბელიანი იხ. ორბელიანები.
 აეთანდილი („ვეფხისტყაოსანი“) 7, 8,
 16, 26, 30, 39, 41, 43, 46—54, 56 —
 58, 64, 65, 89—91, 105, 107, 109, 112,
 123, 127, 135.
 აელანისტანი 90.
 აზრა („ეამეე და აზრა“) 50.
 ათინა (ქალაქი) 30, 31.
 ათონი 31.
 ათონის მთა 30.
 ალეპო (ქალაქი) 224.
 ალექსანდრე მაკედონელი (356—323 წწ.
 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) 81.
 ალექსი (ბერძენთა უფლისწული) 89.
 ამბრი არაბი („ამირანდარეჯანიანი“) 43,
 56, 57.
 ამირან დარეჯანისძე, ამირანი („ამირან-
 დარეჯანიანი“) 51—54, 57, 58, 92.
 ამირანი იხ. ამირან დარეჯანისძე.
 ამირ-მირანი, განჯა-შამქორში გამეფებუ-
 ლი 90, 91.
 არაბეთი 42, 51, 56, 58, 67, 75, 78—90.
 არაბი 16, 55, 68.

არსენ იყალთოელი 130.
 ანგონილადი 22.
 ანტონ I, ანტონ კათოლიკოსი, 35—37,
 114.
 ანტონ კყონდიდელი 37.
 არიოსტო 81.
 არისტოტელე, ფილოსოფოსი და მეცნი-
 ერი ძველ საბერძნეთში, 384—322 წწ.
 ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 60, 99.
 არჩილ მეფე, არჩილი, (ვახტანგ V-ის
 ძე) 5, 60, 63, 80.
 ასმათი („ვეფხისტყაოსანი“) 16, 40, 41,
 43, 49, 50, 127.
 აფლათუნ იხ. პლატონი.
 აქილეე 60.
 აშქაფთიღვენის ციხე 39, 42.
 აძიკვი (სოფელია) 21.
 ახალთეეე 90.
 ახი („ომანიანი“) 88.

ბ

ბაგრატ მუხრანბატონი 15.
 ბადრი იამანისძე („ამირანდარეჯანიანი“) 50, 53, 54, 56, 57.
 ბალმონტი ა. 100.
 ბალხეთი 58.
 ბარათაშვილი მაქუჯა აეთანდილის ძე
 („მეფის ხმლის მჭერელი“, პოეტი) 36.
 ბარამიძე ალ. აკად. 17, 19, 31, 80, 130.
 Бартоломей Б. 68.
 ბასანელი როჰამ იხ. როჰამ ბასანელი.
 ბასილი ეზოს მოქლელი, თამარ მეფის
 მეორე ისტორიკოსი 37.
 ბასრელნი 53.
 ბალდაღელნი 53.

ბეატრიჩე 100.
ბევრასტი („შაჰნამე“) 130.
ბეთანია იხ. ჟონასტრები.
ბერაძე პ. 130.
ბერთა 6.
ბეჟანი („შაჰნამე“) 49.
ბესიკი 26.
ბერიკა 114, 115.
Бертелис Е. проф. 50.
ბერძნები 68, 94, 122.
ბერძენიშვილი ნ., აკად. 80, 130.
ბეჰმენი („ეპიკე და აზრა“) 50.
ბეჰროზი („ეისრამიანი“) 43.
ბიზანტია 79.
ბისონი (მდინარე) 117.
ბოსტან-ქალაქი იხ. რუსთავი ჰერეთის.
ბროსე შ., აკად. (1802—1880) 25, 28—
30, 32.

გ

გაბაონი 117.
გაბაშვილი ბესარიონი იხ. ბესიკი.
გაბაშვილი ტიმოთე, იხ. ტიმოთე გაბა-
შვილი.
გამრეკელი ორბელიანი (სოფ. აძიკვის
ეკლესიის ბარელიეფზე გამოხატული)
21.
განძაკი 72.
განჯა 90.
გარეჯა იხ. დავით გარეჯა.
გარნისი 72, 73.
Cibb E. 50.
გერმანელები 81.
გიორგი კაბადუკიელი (წმ.) 19.
გიორგი, რუსი ბატონიშვილი (რუსეთის
მთაერის ანდრია ბოგოლიუბსკის შვი-
ლი, თამარ მეფის პირველი ქმარი)
88, 91.
გიორგი მეფე, (გიორგი XII, ერეკლე
II-ის ძე), 36.
გიორგი მეფე, გიორგი III (დემეტრე
I-ის ძე, 1156—1184) 22, 87, 89, 90,
130.
გოგიბერიძე შ., პროფ. 100.
გოეთე 76.
გორგაძე ს. 119.
გორგიჯანიძე ფარსადანი, ისტორიკოსი
109.

გოსტამი („შაჰნამე“) 48.
გრიგოლ ორბელიანი იხ. ორბელიანი
გრიგოლ.
გრძნულთა ქვეყანა 51, 52.
Грузия იხ. საქართველო.
გულანშარო 49.
გული („ეისრამიანი“) 42.
გურამიშვილი დავით (1705—1792) 114,
133.
გურგანი 43.
გურგანის ზღვა 90.
გურიდები 68.

დ

დავარი („ეფთხისტყაოსანი“) 87, 88.
დავით (ბიბლ.) 78.
დავით აღმაშენებელი 50, 61, 71, 130.
დავით გარეჯა 63.
დავით-ნარინი, რუსუდანის ძე, საქარ-
თველოს მეფე, (1245—1293), 21, 74.
დავით სოსლანი (თამარ მეფის მეორე
ქმარი, 1189—1207) 65, 87—92.
დავით ულუ (საქართველოს მეფე,
1247—1270), 21, 74.
დანტე 100.
დარეჯან („ეფთხისტყაოსანი“) იხ. ნეს-
ტან-დარეჯანი.
დარიოზ მეფე (ბიბლ.) 81.
დასავლეთ ევროპა 81, 127, 136.
დეკამენდის მოთბი 48.
დელფეზირი („ეპიკე და აზრა“) 50.
დემეტრე იხ. დემნა.
დემნა, დავით მეფის ძე 89.
დეფრემერი 72.
დექლი (ქალაქი) 68.
დიონისე 60.

ე

ებერსი 81.
ებრაელები 81, 94, 122.
ეგვიპტე 53.
ევა (ბიბლ.) 98.
ევროპა 36, 100, 133. იხ. დასავლეთ ევ-
როპა.
ელადა 31.
ელიჰატმონ (იხ. ორბელიანები).

ერეთი იხ. პერეთი.
ეფრემ მცირე 100, 130.

3

ვამეყი („ვამეყ და აზრა“) 50.
ვაჟა-ფშაველა 84.
ვახტანგ გორგასალი, მირდატის ძე,
ქართლის მეფე, V საუკ. 130.
ვახტანგ V ქართლის მეფე (1658—1675)
135.
ვახტანგ VI, ლევანის ძე, ქართლის მე-
ფე, (1716—1724) 5, 9—11, 30, 86,
109.
ვახუშტი, ვახუშტი ბატონიშვილი, ვახ-
ტანგ VI-ის შვილი, 9.
ვისი („ვისარპიანი“) 38—42.

ზ

ზანქარ ზორაბაბელი 94.
ზარზმა იხ. მონასტრები.
ზღვათა სამეფო 43, 53, 54, 90.
ზღვის კუნძული 54.

თ

თამარ დედოფალი იხ. თამარ მეფე.
თამარ მეფე, თამარი 17, 20, 22, 28, 29,
31, 33—37, 59, 60, 63, 65, 67—
69, 71, 73, 74, 76, 80, 86—92, 98,
105, 115, 116.
თაყაიშვილი ე., აკად. 19, 21, 23, 71,
95.
თბილისი 5, 11, 23, 72, 73, 110.
თეიმურაზ ბატონიშვილი (გიორგი XII-
ის ძე) 21, 23, 109.
თეიმურაზ I (დავით მეფის ძე, 1606—
1648) 5, 19—21, 30, 31, 60, 63,
130, 133, 134.
თეიმურაზ II (ერეკლე I-ის ძე) 36,
128.
თემურლენგი 83.
თინათინი („ვეფხისტყაოსანი“) 7, 15,
30, 39, 46, 51, 56—58, 64, 84, 89—
92, 96, 97, 135.
თილისმთა ქვეყანა 51, 52.
თმოგველი 23.

თმოგველი სარგის იხ. სარგის თმოგვე-
ლი.

თურანი 49.
თურქები 50.
თურქეთი 75.
თურქისტანი 83.

ი

იესე ტლაშაძე იხ. ტლაშაძე იესე.
იბნ-ალ-ასირი, ისტორიკოსი 71.
იესო ქრისტე, იხ. ქრისტე.
იერუსალიმი 20, 22, 31.
ივანე ათაბაგი 73.
ივანე ახალციხელი 73.
ილთუთშიში (ინდოეთის გამაერთიანე-
ბელი 1227 წ.) 68.
იმერეთი 89.
ინგილო 24.
ინგოროყვა პ. 6, 21, 23, 25, 33—35,
108—110.
ინდოეთი 43, 51, 53, 58, 67, 68, 75—
77, 79, 88—90, 105.
ინდოელები 7.
ინდო კაბუკი („ამირანდარეჯანიანი“) 156.
ირანელი 49.
ირაკლი, ირაკლი II ბატონიშვილი 12.
ირანი 49, 81, 87.
ირბარზი ნიკიფორე იხ. ნიკიფორე ირ-
ბახი.
ისაია წინასწარმეტყველი 121.
ისო ზირაქი (ბიბლ.) 120.
იოანე ბატონიშვილი (გიორგი XII-ის
ძე) 31, 83.
იოანე დამასკელი 20.
იოანე პეტრიწი 100.
იოანე შავთელი 18, 30.
იორდანიშვილი ს. 8, 110.
იოსებ თბილელი (გარდ. 1688 წ.) 125.
იოსებ შვენიერი, (ბიბლ.) 34.
იოსელიანი პ. 6, 36.
იური მარი იხ. მარი გიორგი.

კ

კაეკასია 94.
კაკაბაძე ს. 8, 18, 21, 23, 25, 28, 30,
32, 50, 63, 67, 69.

კარიკაშვილი დ. 16, 25, 32.
კახეთი 15, 23.
კველიძე კ. (1878 — 1962) აკად. 6, 8,
9, 13, 19 — 21, 32, 48, 68, 88, 133.
Kessler 109.
კაკაი 98.
კასანოვოდსკი (ქალაქი) 90.
Крымский А. 68, 72.

ლ

ლაშა გიორგი 65, 72, 109, 110.
ლახიჯანი („ვაშე და აზრა“) 50.
ლაპორი (ქალაქი) 68.
ლევანი (ვახტანგ V-ის ძე) 9.
ლეილა, („ლეილმაჯნუნიანი“) 46, 47.
Leipzig 109.
ლეონიძე გ. პოეტი-აკადემიკოსი 8.
ლეონტი მროველი 130.
ლიპი, (თურქი პოეტი, გარდ. 1531 წ.)
50.
ლონდონი 77.
ლუი ბონაპარტი 70.
ლუპპოლი (კრიტიკოსი) 93.

მ

მამლიუკები „გურიდთა მონების“ დი-
ნასტია 68.
მანიჯავი („შაჰნამე“) 49.
მარავე (ქალაქი) 43.
მარი გიორგი (იური) 83, 118.
მარი ნ., აკად. 16, 25, 27 — 29, 33, 34,
59, 61, 63, 77, 81, 96, 103 — 106,
111, 113, 115, 116.
მარიამი, მეფე ვახტანგ V შეუღლე, 135.
მარკიონი (ფილოსოფოსი) 125.
მარქსი კ. 70, 135.
მაქანი (მექა) 107.
მაქსიმე აღმსარებელი 20.
მაჯნუნი („ლეილმაჯნუნიანი“) იხ. ყაისი.
მაჰმადი, 115.
მაჰმუდ ლაზნევიდი 68.
მეგვიპეტელი 53.
Медников Н. 68.
მელიქ-სურხავეი („ვეფხისტყაოსანი“) 49,
67.
მემნა (ქ. თბილისის მცველი, მოკლეს
1227 წ.) 73.

მესოპოტამია 112.
მესხეთი 30, 63.
მესხი შელექსე („ვეფხისტყაოსანი“) 5,
25, 26.
მეტრეველი ე. 20.
მზეკაბუცი („ამირანდარეჯანიანი“) 51,
58.
მიქელი, (ვახტანგ VI-ის დროინდელი
მესტამბე) 11 — 13.
მიქელ-გობრონი 88.
მიხეილი იხ. მიქელი.
მოაბადი („ვისრამიანი“) 40, 42.
მონასტრები: ათონის ივერია 30, 31.
ბეთანია 63.
ზარზმა 21.
ტბეთი 30.
ქართველთა ჭვარი (პალეს-
ტინაში) 20, 31.
მონღოლები 22, 66, 68, 71, 72, 74 —
76, 109.
მოსე ხონელი 18, 92.
Мухомор А. 68, 107.
მულანზაზარი 49.

ნ

ნათუნაძე 21, 27.
ნანუჩა (ვეფხისტყაოსნის ინტერპოლა-
ტორი) 5.
ნარინ დაეითი იხ. დაეით ნარინი.
ნაჭარმაგვევი 130.
ნემესიო ემესელი 119.
ნესტან-დარეჯანი, (ვეფხისტყაოსანი“) 15, 16, 39, 41, 42, 46, 47, 49, 51, 52,
54, 56, 64, 65, 67, 77, 87—92, 100—
112, 123, 135.
ნესტანი იხ. ნესტან-დარეჯანი.
ნიზამი განჯელი, ნიზამი (აზერბაიჯანე-
ლი პოეტი, 1141 — 1203) 46 — 48,
69, 96, 97, 98.
ნიკიფორე ირზახი 21.
ნიკოლოზ გულაბერძე (1150 — 1178)
98.
ნინო (წმ.) 98.
ნიქოზი 23.
ნოფალი („ლეილმაჯნუნიანი“) 47.
ნურადინ ფრიდონ იხ. ფრიდონ.

მ

ომალ ამადისძე („ამირანდარეჯანიანი“) 58.
 ომან ქაბუცი იხ. ომაინი.
 ომაინი („ომანიანი“) 88, 135.
 ონსორი (პოეტი, გარდ. 1039 წ.) 50.
 ორბელიანები: ავაგ, გამრეკელ და ელი-
 ქატმონ 21.
 ორბელიანი გრიგოლ (პოეტი, XIX სა-
 უკ.) 63.
 ორბელი 23.
 ოსები 94.

პ

პაეღუ დეკანოზი 12.
 პაეღუ მოციქული (ბიბლ.) 118 — 120.
 პალესტინა 20.
 პარიზი 81.
 პარტები 68.
 პეტრე იბერიელი 12.
 პირმზე, ხაზართა მეფის ასული 51.
 პლატონი (ფილოსოფოსი) 99, 113, 125.
 პლოტინი (ნეოპლატონიკოსი) 113.
 პროკლე (დიადოხოსი) 119.
 პტოლომეოსი 113.

ჟ

ჟამთააღმწერელი (XIV ს. ქართველი
 ისტორიკოსი) 66, 71, 72, 106, 109.
 ჟინვანი 21.

რ

რაზიმან დევი („ამირანდარეჯანიანი“) 55.
 რამინი („რეისრაშიანი“) 38, 39, 42, 80.
 რე (ქალაქი) 43.
 რომელები 122.
 რომი 112.
 როსანი („ვეფხისტყაოსანი“) 47, 54.
 როსტეფანი („ვეფხისტყაოსანი“) 7, 16,
 42, 46, 51, 52, 57, 64, 67, 96.
 როსტომი („შაჰნამე“) 48, 49.
 როჰამ ბასანელი („რეისრაშიანი“) 43.

რუსები 94.
 რუსეთი 113.
 რუსთავი (დაბა, მესხეთში) 23, 24, 30.
 რუსთავი (სოფელი ნიქოზის თავეში,
 ცხინვალის მახლობლად) 23.
 რუსთავი ჰერეთის, ბოსტან-ქალაქი (თბი-
 ლისის ახლო) 23.
 რუსთავის თემი 25.
 რუსთველი იხ. შოთა რუსთველი.
 რუსუდან დედოფალი, რუსუდანი (თა-
 მარ მეფის ასული, საქართველოს მე-
 ფე (1222 — 1245) 21, 71, 73—75,
 88, 92.
 რუსუდანი (თამარ მეფის და) 88.
 რუხაძე ტ. 19.

ს

საბაშვილი სერაპიონ სოგრატის ძე 14,
 31.
 საბერძნეთი 112.
 სავარსამიძე („ამირანდარეჯანიანი“) 52.
 საინგილო 23, 24.
 სამარყანდი 83.
 სამეგრელო 89.
 სარგის ომოგველი (1160 — 1175 წწ.)
 18, 74.
 სარიდანი („ვეფხისტყაოსანი“) 67, 105.
 საქართველო 5, 10, 12, 22 — 24, 27,
 65, 69, 70, 72, 73, 75 — 77, 82 —
 84, 87—93, 98, 101, 109, 110, 112,
 115, 116, 128, 135.
 საქსონელი 81.
 სელჩუკიანები 90, 94.
 სეფედავლე დარისპანისძე („ამირანდა-
 რეჯანიანი“) 51, 54 — 57.
 სეკიუთები 68.
 სოლომონი (ბიბლ.) 119.
 სომხები 94.
 სოსელია გ. 92, 93.
 სპარსეთი 9 — 11, 41, 42, 52, 67, 75,
 77 — 79, 86, 88, 90. იხ. ირანი.
 სპარსელები 35, 73, 75, 76, 79, 86, 98.
 სტალინირი 23.
 სურამელი 23.
 სურგულაძე ი., პროფ. 93.
 სურხაეი („შაჰნამე“) 49.

ბ

ტაბრიკანი 43.
 Тамара იხ. თამარ მეფე.
 ტარიელი („ვეფხისტყაოსანი“) 7, 15—
 17, 30, 39—43, 46—48, 50, 51, 54,
 56—58, 64, 65, 67, 68, 77, 78, 87—
 90, 92, 105, 107, 111, 112, 123.
 ტბეთი (შვეშეთში) 30.
 ტმოთე გაბაშვილი 20.
 ტლაშაძე იესე 134.
 ტორილი (უკანასკნელი შელჩუციანი
 შაჰი, მოკლეს 1194 წ.) 89—91.
 ტულღურ ბეგ, სულთანი 42.

უ

უზბეკისტანი 84.
 უთრუთი („შაჰნამე“) 48.
 ულუ-დავითი იხ. დავით ულუ.
 უმირსი იხ. ჰომეროსი.
 ურმიის ზღვა 90.
 უსამი („ვეფხისტყაოსანი“) 53.
 უსენ („ამირანდარეჯანიანი“) 59.
 უსენი („ვეფხისტყაოსანი“) 107.

ფ

ფარსადან გორგიჯანიძე იხ. გორგიჯანი-
 ძე ფარსადანი.
 ფარსადანი („ამირანდარეჯანიანი“) 59.
 ფარსადანი („ვეფხისტყაოსანი“) 42,
 87, 89.
 ფატმანი („ვეფხისტყაოსანი“) 38, 43,
 54.
 ფატმან-ხათუნი იხ. ფატმანი.
 ფაშვიბერტყაძე იხ. ფეშანგი.
 ფეშანგი ფაშვიბერტყაძე 36.
 ფილიპე ბეთლემელი 59, 129.
 ფირანი („შაჰნამე“) 49.
 ფისონი იხ. ბისონი.
 ფირლოუსი 48, 118.
 ფლანდრია 81.
 ფრანგები 81.
 ფრიდონ, ნურადინ-ფრიდონ („ვეფხის-
 ტყაოსანი“) 7, 8, 16, 42, 43, 50, 54,

56, 58, 67, 89, 90.
 ფსევდო-დიონისე 102.
 ფურცხვანიძე ბ. 92.

ძ

ძაიმურსი („შაჰნამე“) 48.
 ძარველები 5, 20, 31, 66, 69, 71—73,
 78, 81, 82, 87, 94, 109, 113, 128.
 ძარველთა მონასტერი იხ. მონასტრე-
 ბი.
 ძარველიშვილი გ. („ვეფხისტყაოსნის“
 გამომცემელი) 25, 32.
 ძართული 9, 10, 11, 86, 89.
 ძაჭეთი 43.
 ძაჭეთის ციხე 42, 43, 47, 54, 58, 88,
 111.
 ძვარიანი ს. 89.
 ძრისტე 73, 98, 120.
 ძოიკა ნ., პროფ. 69.
 ძუთაისი 115.
 ძურთები 94, 96.

ლ

ლაზნა 68.
 ლაზნეილები 68.

ჭ

ყაისი, მაქნუნი („ლეილმაჰნუნიანი“) 46,
 47.
 ყარაყორუმში 74.
 ყივჩაყები 94.
 ყიზილ-არსლანი, ათაბაგი 91.

შ

შავთელი იხ. იოანე შავთელი.
 შალვა ახალციხელი 73.
 შაქორი 90.
 შანიძე ა., აკად. 6, 10, 11, 87.
 შოსანი დიაცი („ამირანდარეჯანიანი“
 54, 56.
 შარაშიძე ქრ. 111.
 შარვაშვა 88, 89.
 შარეგი 77.

შპინ-შპი („ვისრამიანი“) 39, 42.
შერმადინი („ვეფხისტყაოსანი“) 57.
შერო („ვისრამიანი“) 43.
შექსპირი 19, 76.
შირვანი 72.
შიო, შოთა ყოფილი (ხურსიძე) 21, 22.
შიშმაროვი ე., (Chichmarcf), პროფ. 79,
81.

შოთა იხ. შოთა რუსთველი.
შოთა (ცენტრალური ანგონილანდის
მცხოვრებთა ერთ-ერთი ღეთის სახე-
ლი) 22.

შოთა (მეკურტულეთუხუცესი) 21.
შოთა (მთავარი, სოფ. აძიკვის ბარელი-
ფეზე გამოხატული) 21.
შოთა (ყინვანის პატრონი) 21.
შოთა ყოფილი იხ. შიო.
შოთა ართავაჩოს ძე 21, 22.

შოთა კუპრი (პერეთის ერისთავი, რუ-
სუდან დედოფლის დროინდელი პო-
ლიტიკური მოღვაწე) 21, 22, 106,
109.

შოთა რუსთველი 4, 5, 14, 15, 17—
22, 33—38, 46—48, 50, 60, 63, 75,
76, 78—81, 83—86, 89, 92—105, 110,
116, 126—128, 130, 132—136.

შოთა რუსთველის შთა 24.
შოთა რუსთველის ციხე 24.
შოთაძე სეიმონ (დეკანოზი) 19.
შუა აზია 83, 84.

ჩ

ჩაჩნაგირი („ვეფხისტყაოსანი“) 54.
ჩახრუხაძე 18, 28, 29, 33, 60, 61, 105,
130.
ჩელეკენი (კუნძული) 90.
ჩიქობაძე ა., აკად. 27.
ჩიქოვანი მ., პროფ. 77, 82, 85, 86.
ჩუბინაშვილი დ., პროფ. 25, 87.
ჩოლოყაშვილი ნიკიფორე ომანის ძე იხ.
ნიკიფორე ირვახი.

ჩხარის ეკლესია 19.

ც

ცაგარელი ა., პროფ. 20.
ცისკარიშვილი ვ. 6.
ციციშვილი ნოდარ ფარსადანის ძე 133

ფ

წერეთელი აკაკი 89.
წერეთელი გ., აკად. 83.
წინა აზია 103, 112, 116.

შ

ქაეკეაძე ილია 89.
ქელიძე ა. 48.
ქენი (ქენტა სამეფო) 54—56.
ქენტა მეფის ასული 51.
ქიპაბერი მანდატურთუხუცესი (XII სა-
უკ.) 21.
ქიკინაძე ზ. 80.
ქიკინაძე კ. 25, 82, 84.

ხ

ხაზარეთი 51.
ხაკანი (პოეტი, XII საუკ.) 75.
ხატაეთი 68, 72, 75.
ხატაელი 7, 57, 67.
ხახანაშვილი ა., პროფ. 21, 77, 78, 84.
ხვარაზმელი 7, 66, 90.
ხვარაზმეა („ვეფხისტყაოსანი“) 42, 56,
66, 67, 68, 87, 88.
ხვარასანი 42, 43.
ხვარასნელები 94.
ხვარაშანი („ამირანდარეჯანიანი“) 51,
52, 54, 58.

ხორასანი იხ. ხვარასანი.
ხუაშაქი 98.
ხუზისტანი 39.
ხურსიძე გაბრიელ (ზარზმის რესტავრ-
ტორი) 21.

ჯ

ჯავახიშვილი ი., აკად. 5, 18, 35, 37, 65,
69.
ჯაზიირი („ამირანდარეჯანიანი“) 52.
ჯაკობია ვ. 15, 19, 23, 31.
ჯალალ-ედდინ ხვარაზმელი 72—75.
ჯამი აბდურაჰმან (პოეტი, 1414—1492)
34, 35.
ჯანაშვილი მ. 21, 22, 24, 25, 28, 30,
32, 61, 69, 89—91.
ჯეონი (მდინარე) 46.
ჯვარის მონასტერი იხ. მონასტრები.

ჰ

Hammer 50.
ჰერეთი 21, 23, 24, 109.
ჰომეროსი, ომიროს უმიროს 19, 31, 60.

F

Flügel 109.

ფ

Фрезер E. 22.

ფ

Фнгельс Ф. 70.

II. დასახელებული თხზულებანი და დამოწმებული ლიტერატურა

ა

- აბულმესიანი 18, 19, 26, 61, 67, 114.
აჰამიანის პატივისა და ღირსების დაცვა სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში (ბ. ფურცხვანიძისა) 92.
ავტორი ვეფხისტყაოსნისა და დრო მისი დაწერისა (კ. კეკელიძისა) 18, 32.
ალიტერატურა ქართულ შაირში (კ. ჭიჭინაძისა) 25.
„ამირანი“ 86.
ამირანდარეჯანიანი მოსე ხონელისა 50.
ამირანდარეჯანიანი (ს. კაკაბაძის გამოცემა) 80.
ამირანდარეჯანიანი (გამოცემა ზ. ჭიჭინაძისა) 80.
ამირანდარეჯანიანი 18, 19, 50, 51, 57—59, 67, 80, 85, 104.
ალაპნი ჭუარის მონასტრისანი იერუსალიმს შინა (ნ. მარის გამოცემა) 20.
არჩილიანი (ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა) 63, 80, 130.
Археологические экскурсии I (ე. თაყაიშვილისა) 21.
ახლად აღმოჩენილი ქართლის ცხოვრება... (ი. ჭავჭავაძისა) 35.

ბ

- ბაამიანი (პოემა) 98.
ბარამგულანდამიანი 59, 135.
ბარამგულიჯანიანი 59, 135.
ბარამგურიანი (კ. კეკელიძის გამოცემა) 8, 88, 133, 134.
ბეთლემი (ლექსი ფილოპისი) 59, 129.
ბიბლაა 81, 113, 116 117, 119, 121, 127.
ბუნებისათვის კაცისა (ნემესიოს ემესელისა) 119.

ბ

გაბაასება რუსთველისა, ბაგრატიისა და სერაპიონისა 31.

Geschichte der osmanischen Dichtkunst Bd. II. (ჰამერისა) 50.

Груэинская поэма «Витязь в барсовой

шкуре» Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема (ნ. მარისა) 27, 28, 39, 63, 96, 103, 116.

დ

- დავითიანი (დ. გურამიშვილისა) 133.
Die Georgische Sprache (ნ. მარისა) 28, 105.
Древне-грузинские подписцы (ნ. მარის გამოცემა) 28, 61.

ე

- „ეთერიანი“ 86.
ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან IV (კ. კეკელიძისა) 9, 21, 26, 88.

ვ

- Вамек и Арза 50.
ვეფხისტყაოსანი 1903 წ. (გამოცემა დ. კარიჭაშვილისა) 16.
ვეფხისტყაოსანი (იუსტ. აბულაძის გამოცემა, 1914 წ.) 76.
ვეფხისტყაოსანი (იუსტ. აბულაძის გამოცემა, 1926 წ.) 28, 105.
ვეფხისტყაოსანი (ს. კაკაბაძის გამოცემა, 1913 წ.) 8, 63, 69.
ვეფხისტყაოსანი (ს. კაკაბაძის გამოცემა, 1927 წ.) 28, 67.
ვეფხისტყაოსანი (საიუბილეო გამოცემა, 1937 წ.) 15, 33, 34, 110.
ვეფხისტყაოსანი 1712 წ., პირველი გამოცემა, (აღდგენილი) 10, 87.
ვეფხისტყაოსანი 4, 7, 10 — 12, 14, 16 — 18, 20, 24, 27, 28, 30, 33, 34, 36, 38 — 40, 42 — 44, 46, 51, 59 — 61, 63, 67, 68, 74, 76 — 80, 92.
ვეფხისტყაოსნის პროლოგ-ეპილოგის საკითხისათვის (ალ. ბარამიძისა) 17.
ვეფხისტყაოსნის სიმფონია (ა. შანიძისა) 6.
ვეფხისტყაოსნის უზბეკური ვერსიები (კ. ჭიჭინაძისა) 82.

ვეფხისტყაოსნისა და მისი ავტორის სა-
კითხთა კვლევის ისტორია (იუს. აბუ-
ლაძისა) 80, 82.

ვეფხისტყაოსნის ორი უმთავრესი გმი-
რის სახელის „ტარიელ“ და „აეთან-
დილ“ ეტიმოლოგიისათვის 80.

ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერები: A 570
(81), S 1145 (88), 1512 (9), 2829
(8), 4499 (825), 4732 (25, 117), 4988
(25), 5006 (25, 115), 999 (ბააშინი,
98) H 54 (25), 461 (25), 599 (25,
117), 757 (25), 1839 (25), 2074 (25),
2170 (84), 2610 (25, 112), 3061 (25),
ზაზასეული (Q 1082, 25), ქუთაისის
მუზ. № 205, 114, 115, R (Q 930,
125), G (S 4988, 25), L (A 363, 25)
N (S 3077, 25), Q (ქუთ. მუზ. 215,
25), R (Q 930, 25), W 27 (ოქსფორ-
დის ბოდლეს ბიბ., 25) X 10 (პარი-
ზის ნაციონალური ბიბ., 25). ბრკეა-
ლებში ჩასმული შქიმის შემდეგი ბო-
ლო ციფრები აღნიშნავენ ამ წიგნის
გვერდებს.

Вступительные и заключительные
строфы «Витязя в «барсовой коже»
Шоты из Рустава (ბ. მარისა) 16,
32, 63, 111, 129.

ესრამიანი 18, 26, 38 — 40, 42 — 44,
46, 104, 120.

ფ

ზალუმქანიანი 88.

Золотая ветвь 1, 1928, (ე. ფრეზერი-
სა) 22.

თ

თამარ მეფის მეხოტბენი (მ. ჯანაშვილი-
სა) 69, 89.

თამარიანი 18, 19, 22, 28, 29, 30, 33,
59, 60, 67, 130.

თამარის მეორე ისტორია. 33, იხ. ცხოვ-
რება მეფისა თამარისა.

თამარის სახე ბეთანიას (გრიგოლ ორ-
ბელიანი) 63.

თამარის სახე დაეთ გარეჯას (თეიმუ-
რაზ I-ისა) 63.

თერამეტი ბრიუმერი ლუი ბონაპარ-
10. კ. კეკელიძე

ტისა (კ. მარქსისა) 70.
თხზულებანი ტ. III (ილია ჭავჭავაძისა)
89.

0

იგავნი სოლომონისი 119.

იოსებ ზილიხანიანი (უცნობი ავტორი-
სა) 15, 23.

იოსებ ზილიხანიანი (თეიმურაზ I-ისა)
19, 31.

იოსებ მშენიერი (აოქმა) 33 — 35.

ისკანდერ-ნამე (ნიზამი განჯელისა) 96.

ისო ზირაქი 120.

ისტორია და აზმანი შარავანდედთანი,
როგორც ლიტერატურული წყარო
(კ. კეკელიძისა) 68, 88.

История ислама (ე. მიულერისა) 68, 107.

История Персии и ее литературы,
III (ა. კრიმსკისა) 68, 72.

Язык и история I (ბ. მარისა) 78.

კ

კალმასობა (იოანე ბატონიშვილისა) 82,
83.

კიდევე ვეფხისტყაოსნის გარშემო (კ. კე-
კელიძისა) 18.

К вопросу об имени и родные Руста-
вана (ილ. აბულაძისა და ქრ. შარა-
შიძისა) 19.

ლ

ლეილაქანიანი 46, 48, 88.

ლექციები (ა. წერეთლისა ვეფხისტყა-
ოსანზე) 89.

ლოცვანი 104.

მ

Mani, seine Lehre und seine Schrif-
ten, ლაიპციგი, 1862 (ფლოუგელისა)
108.

Материалы по археологии Кавказа
IV, 21.

მე-12 საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და ვეფხისტყაოსანი (იუს. აბულაძისა) 23, 30, 45, 59, 61, 78.
მიმოსლეა ტ. გაბაშვილისა, ე. მეტრეველის გამოცემა 20.
მიქელ-გობრონის მარტიელობა 88.
მიჯნურთ ბაღე 135.
მოსე ხონელი და მისი ამირანდარეჯანიანი (მ. ჯანაშვილისა) 55, 61.

ნ

ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან (სოლ. იორდანიშვილისა) 110.
ნაშრომი № 3 (მ. ჯანაშვილისა) 81.

ო

ომინიანი 80, 135.
Описание II (ე. თაყაიშვილისა) 23, 98.
Очерки по истории грузин. словесности т. II (ა. ხახანაშვილისა) 84.
Памятники грузинской старины в св. земле и на Синае (ა. ცაგარლისა) 20.

პ

პეტრე იბერიელის ცხოვრება (ნ. მარის გამოცემა) 12.
პოეტი სვიმონ დეკანოზი შოთაძე (ტ. რუხაძისა) 19.

ჟ

ჟმთაღმწერლის ქრონიკა (გამ. ე. თაყაიშვილისა) 71.

რ

როგორ უნდა გვესმოდეხ შოთა კუპრი, (იუს. აბულაძისა) 105.
როსტომიანი იხ. შაჰნაშე.
რუსულდანიანი 104.
„რუსთაველი“ (კრებული) 28, 69.

რუსთაველი и Низами Гянджеви (კ. კეკელიძისა) 48.
რუსთველიანა (პ. ინგოროყვასი) 21, 23, 25, 33, 108, 110.
რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა (პ. ინგოროყვასი) 33, 34.
რუსთველოლოგიის საკითხები (კ. კეკელიძისა) 13, 20, 21, 26.
რუსთველოლოგიური შტუდიები (კ. კეკელიძისა) 9, 88.

ს

სამოციქულო 1709 წ. 12.
საქართველოს სამოთხე (მ. საბინინისა) 88.
საქართველოს საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი წყობილება ვეფხისტყაოსნის მიხედვით (გ. სოსელიასი) 92.
საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიის დამაბინჯების შესახებ (ი. სურგულაძისა) 93.
„საღმრთო მსახურება“ 12.
სახარება 6, 12, 113, 116, 118, 121, 135.
სეინაქსარი 22, 104.
Сочинение т. VIII (კ. მარკსისა და ფ. ენგელისა) 70.
სპეკალი ანტონ კათოლიკოსისა 114.
Стиль эпических поэм Унсури (ე. ბერტელსისა) 50.

ტ

ტარელიანი 86. იხ. ვეფხისტყაოსანი.
ტრისტან-იზოლდა 86.

უ

Untersuchungen zur Genesis des manichaeische Religions Systems 1876 (კესლერისა) 108.
ქართველი ერის ისტორია II (ი. ჯავახიშვილისა) 69.
ქართლის ისტორია (ი. ბატონიშვილისა, კალმასობიდან) 83.

ქართლის ცხოვრება (მარიამ დედოფლის ვარიანტი) 22, 65, 66, 80, 109, 110.

ქართული ლიტერატურის ისტორია II, (ე. კეკელიძისა) 13, 30, 59, 80, 101, 130.

ქართული ქრესტომათია II, 1846 წ. (დ. ჩუბინაშვილისა) 87.

ქვანი 33.

ქილილა და დამანა (თარგ. დავით მეფისა) 15.

ლ

ღვთაებრივი კომედია (დანტესი) 100.

ღრამატიკა (ანტონ კათოლიკოსისა) 35, 36.

შ

ყარამანიანი 104.

ყურანი 105, 106.

ფ

შაჰნავაზიანი (გ. ლეონიძისა და ს. იორდანიშვილის გამოცემა) 8, 135.

შაჰნაშე 14, 15, 48, 49, 85, 86, 118, 134.

შოთა, ინგილოური გლოსები (მ. ჭანაშვილისა) 24.

Chotha Roushaveli (quelques parallèles et analogies) (ვ. შიშმარიოვისა) 79, 81.

შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი (მ. გოგიბერიძისა) 100.

შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი (მ. ჩიქოვანისა) 82, 85, 86.
შ. რუსთაველის დაბადების 750 წლისთავის ზეიმის გამო (ი. ჭავჭავაძისა) 5, 18.

ჩ

ჩხარის ეკლესიის სიძველენი (ე. თაყაიშვილისა) 19.

ცნობა შოთა რუსთაველის ისტორიული თხზულების შესახებ (ილ. აბულაძისა) 35.

ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა (პ. იოსელიანისა, ა. გაწერელიას გამოცემა) 36.

ცხოვრება მეფისა თამარისა 35.

წ

წარწერები ასპინძის რაიონიდან (ე. ცისკარიშვილისა) 6.

ხ

ხალხური ვეფხისტყაოსანი 1936 წ. (გამოცემა შ. ჩიქოვანისა) 85.

ხელმწიფის კარის გარიგება 130.

ხოსროვშირინიანი 69.

ყ

ყმიდათა ადგილთა მიმოხილვა (ტ. გაბაშვილისა) იხ. მიმოსლვა.

კ

History of Ottoman Poetry, III. (გობისა) 50.

1. წინასიტყვაობა	3
2. შოთა რუსთველი და მისი ეფთხისტუროსანი	4
3. პოემის ავტორი	14
4. პოემის დაწერის დრო	62
5. სიუჟეტის საკითხები	76
6. ავტორის მსოფლმხედველობა	93
7. პოემის მხატვრული მხარე	128
8. საძიებლები	137

Корнеллий Самсонович Кекелидзе

შოთა რუსთველი და მისი ვითაზი ვ ტიგროვი შკურე
(ნა გრუზიანოკო იაზუკო)

ი ბ № 272

რედაქტორი ს. შუბანნიშვილი

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ჩიქვილაძე
მხატვრული რედაქტორი თ. კარბელაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი ნ. მგელაძე
კორექტორი ნ. ოდილავეძე
კონტ. კორექტორი ნ. ნადარაია
გამომწვეები ო. მაკავარიანი

გადაეცა ასაწუობად 17/1-78 წ. ხელმოწერილია დასაბეჭდად
4/VI-79 წ. ქალაღდის ზომა 60X90¹/₁₆. საბეჭდი ქალაღდი № 1.
ნაბეჭდი თაბანი 9,25. სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბანი 9,06.
ტირაჟი 5000. შეკვეთა № 111.

ფასი 1 მან. 40 კაბ.

გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, მარჯანიშვილის ქ. № 5.
Издательство «Ганатлеба», Тбилиси, ул. Марджанишвили, 5.
1979

საქართველოს სსრ გამსახეობის საგამომცემლო-პოლიგრაფიული
გაერთიანება „განათლების“ კომბინატი, თბილისი, მარჯანიშვილის
ქ. № 5.

Комбинат издательско-полиграфического объединения «Ганат-
леба» Госкомиздата Грузинской ССР, Тбилиси, ул. Марджани-
швили, 5.