

კვიპაზ
თვარკაძე



გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
თბილისი. 1985

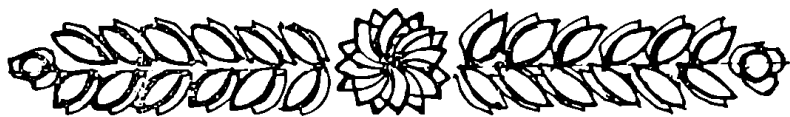
წერილში „თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“, რომლის სათაურიც ამ წიგნის სახელწოდებად აქცია ავტორმა, გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ თხუთმეტი საუკუნის ისტორიის შქონე ქართული მწერლობა ერთი განუყოფელი ორგანული მთლიანობაა.

„სოფელსა და ზესთასოფელში“ (აქ იბეჭდება ამ გამოკვლევის პირველი ნაწილი) ნაჩვენებია, როგორ ესმოდა ძველად სხვადასხვა კულტურულ ხალხს გარდასულ საუკუნეთა უმნიშვნელოვანესი მსოფლმხედველობრივი პრობლემა — ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის, მიწიერისა და ზეციურის მიმართება.

დანარჩენი წერილები მიძღვნილია V—XVIII საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის მსოფლმხედველობრივი — ფილოსოფიური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხებისადმი.

T $\frac{70202-017}{M 601(08)-85}$ 315—85

© გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1985



თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა

ქართული მწერლობა ერთ-ერთი უძველესი და ერთ-ერთი უმდიდრესია მსოფლიოში. მისი აღმოცენების ხანას ჯერჯერობით მეხუთე საუკუნეს უკავშირებენ, რადგან ამ საუკუნეში არის შექმნილი ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ძველი ქართული მწერლობისა — იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“. მაგრამ სწორედ ამ ნაწარმოების დახვეწილი ენა, სტილი და მაღალი ესთეტიკურ-შემეცნებითი ღირებულება ქმნის საიმისო საფუძველს, რომ უეჭველ ფაქტად დაისახოს ქართული მწერლობის არსებობა „შუშანიკის წამებამდე“ დიდი ხნით ადრეც. აქ ისეთსავე ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როგორც ქართული დამწერლობის წარმოშობის საკითხში: ჩვენამდე შემორჩენილი უძველესი ნიმუშები ქართული დამწერლობისა, მრგვლოვანი ანუ ასომთავრული ანბანით შესრულებული, მეხუთე საუკუნეს ან მეოთხის მიწურულს განეკუთვნება, მაგრამ სწორედ ამ ანბანის ჩამონაკეთულმა, სრულყოფილმა სახემ მისცა მეცნიერებს უფლება, რომ უეჭველ ფაქტად დაესახათ მისი წარმოშობა მეხუთე საუკუნემდე დიდი ხნით ადრე. ამავე დროს, ქართული კულტურის ეს ორი კარდინალური, საკითხი უმკიდროესად არის ერთიმეორეს გადანასკველი: თუკი არსებობდა მწერლობა. დამწერლობაც უეჭველად უნდა არსებულებოდა, და პირუკუ — დამწერლობის არსებობა უეჭველად გულისხმობდა მწერლობის არსებობას ამა თუ იმ სახით.

ქართული მწერლობა. თავისებურად უნიკალურიც არის. სანსკრიტო, რომლითაც იწერებოდა ინდური ლიტერატურის იგავმიუწვდენელი ქმნილებები, ძველი ბერძნული, რომლითაც შეიქმნა პომპროსის, პლატონის შედევრები, ლათინური, რომელიც საერთაშორისო ენად იყო მიჩნეული მრავალი საუკუნის მანძილზე, გრაბარი (ძველი სომხური), რომლითაც მეტყველებდნენ ჩვენი ოდინდელი მეზობელი ერის მწერალნი თუ ისტორიკოსნი, დღესდღეობით აღარავის ესმის სპეცი-

აღსტთა ვიწრო წრის გარდა. ხოლო თხუთმეტსაუკუნოვანი ქართული მწერლობა ერთი სალიტერატურო ენით იქმნებოდა და იქმნება დღემდე; განათლებული ქართველი მკითხველისთვის იაკობ ხუცესის, გიორგი მერჩულეს, დავით აღმაშენებლის, „ვისრამიანის“ მთარგმნელის, რუსთაველის, სულხან-საბა ორბელიანისა თუ დავით გურამიშვილის ენა ისევე გასაგებია, ახლობელი და მშობლიური, როგორც დღევანდელ პოეტთა და პროზაიკოსთა მეტყველება.

ამ ფაქტს ვერ აბათილებს ძირითადად სპეციალურ ლიტერატურაში ხმარებული იმგვარი ტერმინები, როგორიცაა „ძველი ქართული ენა“, „ძველი ქართული მწერლობა“. ეს არის პირობითი, სამუშაო ტერმინები, უმთავრესად სხვა ხალხთა წახედულობით შექმნილი, რომლებიც იხმარება მეცნიერული კვლევა-ძიების დროს გამოყენებული მასალის მარჯვედ დასაჯგუფებლად. კერძოდ, ტერმინი „ძველი ქართული ენა“ იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს არსებობდეს ძველისგან თვისებრივად განსხვავებული „ახალი ქართული ენა“ და თითქოს „ძველი ქართულით“ შექმნილ ნაწარმოებებს „ახალ ქართულად“ თარგმნა სჭირდებოდეს; ამ ტერმინით აღინიშნება ქართული ენის განვითარების გარკვეულ პერიოდში თავჩენილი ენობრივი მოვლენები (ფონეტიკური — აწ ხმარებიდან გამოსული ერთი თუ ორი ბგერა, მორფოლოგიური — პირის, ბრუნვის, რიცხვის თუ უღვლების რამდენიმე, აწ ხმარებიდან გამოსული ნიშანი...), რომელთა აღნუსხვა და შესწავლა ენათმეცნიერთა დახშული წრის პრიორიტეტს შეადგენს და რომელთა არსებობაც არავითარ საფუძველს არ ქმნის დედაქართულის „ძველ“ და „ახალ“ ქართულად განყოფისათვის.

იგივე ითქმის ტერმინ „ძველი ქართული მწერლობის“ გამო. ამ ტერმინით მეტწილად ლიტერატურის ისტორიკოსები და მკვლევარნი სარგებლობენ და მისით აღნიშნავენ ქართული მწერლობის გარკვეულ პერიოდს (V—XVIII საუკუნეები), რომლის ცალკე გამოყოფაც ისტორიკოსთა და მკვლევართათვის უფრო მოსახერხებელს ხდის ლიტერატურული მემკვიდრეობის მიმოხილვას, ხოლო შემსწავლელთათვის — ათვისებას (ამავე მიზნითაა შექმნილი ტერმინები „ახალი ქართული ლიტერატურა“, რაც XIX საუკუნის მწერლობას აღნიშნავს, და „უახლესი ქართული ლიტერატურა“, რაც XX საუკუნის მწერლობას გულისხმობს. ზოგიერთი მკვლევარი „ძველის“, „ახალის“, „უახლესის“ გარდა ხმარობს აგრეთვე ტერმინს „უძველესი ქართული მწერლობა“).

არ არსებობს რაიმე ენობრივი თუ შინაარსობრივი ბარიერი, რომელიც „ძველ ქართულ მწერლობას“ პრინციპულად, თვისებრივად გამოიჯნავდა „ახალი“ ან „უახლესი“ ქართული ლიტერატურისგან.

მაშასადამე, ტერმინები „ძველი ქართული ენა“, „ძველი ქართუ-

ლი მწერლობა“ მასალის დაჯგუფებისა და ათვისების სიმარჯვისთვის გამოიყენება მხოლოდ. ეს არის პირობითი, სამუშაო ტერმინები, რომელთა მიღმა უნდა ვიგულოვოთ დღესაც ცოცხლად მფეთქავი, დღევანდელობასთან მჭიდრო სულიერ კავშირში მყოფი, დღევანდელ ლიტერატურულ პროცესებშიც აქტიურად მონაწილე, განუზომლად დიდი შემეცნებითი და ესთეტიკური ღირებულების მქონე მხატვრული სიტყვა და არა ფერგადასული სამუზეუმო ექსპონატები.

ამავე დროს, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მსგავს პირობით, სამუშაო ტერმინთა გარეშე ლიტერატურისმცოდნეობის განვითარების გარკვეულ ეტაპებზე ერთობ ჭირს მასალის კლასიფიკაცია, დაჯგუფება და იმგვარ სქემათა თუ მოდელთა კონსტრუირება, ურომლისოდაც ლიტერატურისმცოდნენი, ლიტერატურის ისტორიკოსები, კრიტიკოსები საერთოდ იშვიათად ახერხებენ ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედების, ამა თუ იმ ნაწარმოების განხილვას და მისთვის კუთვნილი ადგილის მიჩენას (ყოველგვარი ლიტერატურული ანალიზი სქემების შექმნასაც ნიშნავს ასე თუ ისე). თავთავის დროს ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობას კიდევ მრავალი სხვა პირობითი, სამუშაო ტერმინი გამოუყენებია, აწ უკვე მნიშვნელობადაკარგული, ხმარებიდან გამოსული და დაიწყებულიც. ამგვარია, მაგალითად, „ძველი ქართული მწერლობის ქართული პერიოდი“, „ფეოდალური ხანის მწერლობა“, „მწერლობა ბატონყმობის გაუქმებამდე“, „თანამგზავრული ლიტერატურა“ და მისთანანი.

მსგავს მოვლენასთან გვაქვს აგრეთვე საქმე, როდესაც „ძველ“ ქართულ მწერლობას, თავის მხრივ, ყოფენ კიდევ ორ დარგად — „საეროდ“ და „სასულიეროდ“ („საეკლესიოდ“). ამგვარ განყოფას დიდი ხნის ტრადიცია აქვს. ეს ტრადიცია შეიქმნა შუა საუკუნეებში, როდესაც კულტურულ ცხოვრებას ძირითადად ეკლესია წარმართავდა და კულტურის ყოველგვარი მოვლენა იმისდაკვალობაზე ფასდებოდა, თუ რამდენად შეესატყვისებოდა გაბატონებული იდეოლოგიის ინტერესებსა და საეკლესიო პრაქტიკას. ამგვარ ვითარებაში მოხდა სწორედ „საღვთო“, „სასულიერო“ შინაარსის მქონე მწერლობის მკვეთრი გამოიჯვნა „საერო“, „საერისკაცო“ მწერლობისაგან. ეს უკუღმართი სქემა იმხანად საკუთრივ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზედაპირული გაგების შედეგად შემუშავდა და დღემდე შემორჩა, როგორც კულტურული ანაქრონიზმი.

„საეროდ“ და „სასულიეროდ“ ქართული მწერლობის დაყოფას ხელს ისიც უწყობდა, რომ ლიტერატურის ისტორიკოსებს ერთობ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ზუსტად არ ჰქონდათ გამოკვეთილი კვლევის საგანი. როგორც ცნობილია, ტერმინი მწერლობა (ლიტერატურა) ორი მნიშვნელობით იხმარება: ფართო მნიშვნელობით ეს

ტერმინი მოიცავს საზოგადოებრივად ღირებულ მთელ სიტყვიერებას, ხოლო სპეციფიკური და გავრცელებული მნიშვნელობით — მხოლოდ მხატვრულ ლიტერატურას (ანუ, როგორც მარჯვედ ითქმის ქართულად, — სიტყვაკაზმულ მწერლობას), მთელი მწერლობის იმ სფეროს, რომელსაც აქვს დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულება. და, აი, როდესაც საქმე „ძველ ქართულ მწერლობას“ ეხებოდა, იკვლევდნენ არა მხოლოდ მხატვრულ ლიტერატურას, სიტყვაკაზმულ მწერლობას, არამედ სიტყვიერებას მის მთლიანობაში — კვლევის არეში შემოჰქონდათ საისტორიო მწერლობაც, სამეცნიეროც, ფილოსოფიურიც, საეკლესიოც, ზოგჯერ ეპიგრაფიკაც კი. ასეთ ვითარებაში საეკლესიო მწერლობის ისეთი დარგები, როგორცაა ეგზეგეტიკა (ბიბლიური ტექსტების განმარტება), დოგმატიკა (ქრისტიანულ დებულებათა დაფორმულება), ჰომილეტიკა (მოძღვრება-ქადაგება), კანონიკა (საეკლესიო სამართალი) და მისთანანი თავისი მნიშვნელობით უთანაბრდებოდა დამოუკიდებელი ესთეტიკური ღირებულების მქონე ისეთ დარგებს მხატვრული ლიტერატურისა, როგორიც არის ჰაგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია, ხოლო ეს უკანასკნელი მექანიკურად ცხადდებოდნენ სასულიერო, საეკლესიო მწერლობის კუთვნილებად. რადგან განყოფის, კლასიფიკაციის საფუძვლად მომარჯვებული აყო არა ესთეტიკური კრიტერიუმში (რომლის მიხედვითაც მწერლობა უნდა გამოიჯნულიყო მხატვრულ და არამხატვრულ ქმნილებებად), არამედ აღწერითი, სტატისტიკური (რომლის თანახმადაც საერთოდ ლიტერატურა იყოფოდა ჰაგიოგრაფიად, ეგზეგეტიკად, დოგმატიკად, ჰომილეტიკად, საისტორიო მწერლობად, ფილოსოფიურ მწერლობად და ასე შემდეგ).

მხატვრული ლიტერატურის, სიტყვაკაზმული მწერლობის დაყოფას „საეროდ“ და „სასულიეროდ“ ერთი ტერმინოლოგიური უხერხულობაც ახლავს: იმგვარი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს სულიერ ღირებულებას ოდენ „სასულიერო“, „საეკლესიო“ ლიტერატურა შეიცავდეს, ხოლო „საერო“ მწერლობა მოკლებული იყოს ამ ღირსებას. ანტონ კათალიკოსის მიერ რუსთაველის მისამართით ნათქვამი განხმაურებული ფრაზა — „ამოდ დაშვრა, საწუხ არს ესე“ — ამ ნიუანსსაც შეიცავს. ოღონდ აქ საგულისხმო ის არის, რომ რუსთაველმა თითქოს იმთავითვე იაზრა, როგორი ბრალდება შეეძლოთ წაეყენებინათ მისთვის ქრისტიანობის ჭეშმარიტი არსების გაგებისგან საკმაოდ შორს მდგარ დოგმატიკოსებს და — „რომელთა ასხენან ყურნი სმენად, ისმინენ!“ — განაცხადა, რომ პოეზია, თუკი ნამდვილი პოეზიაა, უეჭველად სიბრძნის დარგიც არის და საღმრთოც, საღმრთოდ გასაგონიც, ესე იგი, უმადლესი სულიერების ნიშნით აღბეჭდილი...

მაშასადამე, ქართული მწერლობა არის არა ცალკერძ „ძველი“, „ახალი“, „უახლესი“ ლიტერატურებისა და ცალკერძ „საერო“ და „სა-

სულიერო“ ლიტერატურების მექანიკური ნაერთი, არამედ თხუთმეტ-საუკუნოვანი ორგანული მთლიანობა.

ამგვარი შეხედულებები ჩამოუყალიბდა ამ წიგნის ავტორს ქართული მწერლობის საკითხთა კარგა დიდი ხნის განმავლობაში შესწავლის შედეგად. საქმეში ჩახედული მკითხველი იოლად შენიშნავდა, რომ ეს შეხედულებები საკმაოდ განსხვავდება ოფიციალურ ლიტერატურის მცოდნეობაში, ლიტერატურის ისტორიაში აღიარებული და დამკვიდრებული თვალსაზრისისგან. და ავტორს მიაჩნია, რომ თვალსაზრისთა ეს სხვაობა მის სუბიექტურ კაპრიზებს კი არ გამოხატავს მხოლოდ, რეალური ვითარების შედეგად არის აღძრული. ყოველ შემთხვევაში, ზემოთ მოხსენიებულ საკითხთა ერთხელ კიდევ გულდასმით გააზრება ალბათ არ ავნებდა საქმეს, რამეთუ ყოველ ფეხის ნაბიჯზე იჩენს ხოლმე თავს არაერთი უხერხულობა და გაურკვევლობა, ამ საკითხთა საკმარისი სიცხადით დაუმუშავებლობის შედეგად წამოჭრილი.

საკმარისი სიცხადით არ არის გარკვეული, კერძოდ, საკითხი — არსებობს თუ არა დღევანდელი, ახალი ქართული ენისგან თვისებრივად განსხვავებული ძველი ქართული ენა. ერთი მხრივ, თითქოს არავინ კადნიერდება იმის სათქმელად, რომ ძველი ქართული და ახალი ქართული ორი სხვადასხვა ენაა; მეორე მხრივ, სამეცნიერო ლიტერატურაში და, საერთოდ, წიგნის ენაში ჯიუტად ფიგურირებს ეს ბედითი „ძველი ქართული“, რაც თითქმის დაუძლეველ ფსიქოლოგიურ ბარიერს ქმნის საქმის არსებაში კარგად გაურკვეველ პირთათვის. არაჰუმანიტარული განათლების ხალხს და თვით მრავალ ჰუმანიტარსაც „ჭკვრეტადცა ებილწება“ ეგრეთ წოდებული ძველი ქართულით შექმნილი ტექსტები. არაერთგზის მითქვამს და ამჯერადაც ვიმეორებ: ასე თუ გაგრძელდა, რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ „ვეფხისტყაოსანსაც“ აღარ ეყოლება მასობრივი მკითხველი.

60-იანი წლების მიწურულს ყურნალ „ცისკარში“ მწვავე დისკუსია გაიმართა ამ საკითხზე. რამდენსამე ლიტერატორს გვედავებოდნენ — ძველი ქართულით წერთო. ჩვენი პასუხები რომ გამოქვეყნდა, თითქოს საექვოდ აღარავის დაურჩა, თუ ვის მხარეს იყო სიმართლე. მაგრამ ამით პრაქტიკული ვითარება შეიცვალა მხოლოდ — რედაქციებსა და გამომცემლობებში ლიტერატურული თანამშრომლები თუ რედაქტორები ყალყზე აღარ დგებიან „ხელეწიფებას“, „რამეთუს“, „გაზრნას“ და მსგავს „არქაიზმთა“ დანახვისას. პირუკუ, მსგავსი სიტყვები, გამოთქმები, აგრეთვე მანამდე არქაულად, მოძველებულად მიჩნე-

ული კონსტრუქციები სულ უფრო ხშირად ჩნდება ჟურნალ-გაზეთების, წიგნების ფურცლებზე (ზოგჯერ ყოვლად უადგილოდაც!). მკითხველებმაც თანდათანობით აუღეს ალლო და გემოც გაუგეს ამგვარ სტილისტურ ნაკადს ჩვენი ლიტერატურისა. მაგრამ თეორიული ასპექტით თითქმის არაფერი შეცვლილა — ხსენებული დისკუსიის მონაწილეებს იმის პრეტენზია არც გქონია, რომ თეორიის სფეროში შევჭრილიყავით და პრობლემა გადაჭრილად მიგვეჩნია, ხოლო სპეციალისტებმა დუმილი ამჯობინეს, ჩვენს პაექრობაში არ გარეულან.

არადა, ვიდრე ეს პრობლემა საბოლოოდ არ გადაიჭრება და ოფიციალური ხელდასხმით შემავრებული არ მოველინება მკითხველს სამეცნიერო გამოკვლევებში, განსაკუთრებით კი — სახელმძღვანელოებში, მანამდე ორჭოფულ მდგომარეობას თავს ვერ დავაღწევთ და მუდამ სანახევრო ქეშმარიტებათა ანაბარა ვიქნებით დარჩენილნი: ერთი მხრივ, მოზარდ თაობებს, მოსწავლეებს, სტუდენტებს ცისმარე დღე გაუუმეორებთ, რომ „შუშანიკის წამება“, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, „გალობანი სინანულისანი“ ძველი ქართულით არის დაწერილი, ხოლო, მეორე მხრივ, ხეირიანად ჩვენ თავადაც არ გვეცოდინება, რა არის ეს „ძველი ქართული“ და აუცილებელია თუ არა მისი დაპირისპირება „ახალი ქართულისთვის“.

„ძველი ქართული ლიტერატურის“ გამოც იგივე ითქმის. ერთ მშვენიერ დღეს ვინმე გონებაგახსნილი მოსწავლე ან სტუდენტი რომ შეგვეკითხოს — რატომ არის დავით გურამიშვილის პოეზია მაინცდამაინც ძველი ქართული ლიტერატურის კუთვნილება, ხოლო ალექსანდრე ჭავჭავაძის შემოქმედება ახალი ქართული ლიტერატურისა, — ვითომ შევძლებთ დამაჯერებელი პასუხის გაცემას, იმგვარი პასუხისას. ჩვენ თავადვე აღარაფერი რომ დავგვრჩეს საეჭვო? ძნელი სათქმელია.

ანდა ის გონებაგახსნილი ახალგაზრდა იმითაც რომ დაინტერესდეს, — რატომ არის იგივე „შუშანიკის წამება“, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, „გალობანი სინანულისანი“ უექველად სასულიერო მწერლობის ნიჟუშები, ხოლო დავით გურამიშვილის ლირიკის ერთი მოზრდილი ნაკადი თუ ბარათაშვილის, ილია ჭავჭავაძის „ლოცვები“ მაინცდამაინც საერო მწერლობაო, — რა პასუხი შეგვიძლია გავცეთ? იმისას თუ აღარაფერს ვიტყვით, რომ დღევანდელი ახალგაზრდები უაღრესად ფართო თვალსაწიერის მქონენი არიან და ადვილი შესაძლებელია გურამიშვილის, ბარათაშვილის. ილია ჭავჭავაძის გარდა ქაბიანი, ჯალალ ედ-დინ რუმი ან თავორი გვიხსენონ აგრეთვე და მრავალი სხვა უცხოელი მწერალიც ზედ მოაყოლონ!

ღიას, ეს პრობლემები ფაქტიურად დაუმუშავებელი, სათანადო სიღრმით შეუსწავლელი, გადაუჭრელია ჯერაც.

და ისე გამოდის, რომ „შუშანიკის წამებას“ სკოლებსა და უმაღ-

ლეს სასწავლებლებში კი ვასწავლით, აგერ ახლახანს 1500 წლის იუბილეც გადაეუხადეთ, ხოლო დაბეჭილებით ისიც ვერ გვითქვამს, რატომ არის ეს დიდებული ნაწარმოები რაღაც სხვაგვარი ენით შექმნილი, ანდა რატომ არის მაინცდამაინც სასულიერო მწერლობის ნიმუში! ამ ჩიხიდან ორი გამოსავალი არსებობს.

ან ერთხელ და სამუდამოდ უნდა ვადიაროთ, რომ V—XVIII (თუ V—XI) საუკუნეთა ქართული მწერლობის ენა თვისებრივად განსხვავდება ახალი, თანადროული სალიტერატურო ენისგან, რომ, ამასთან, ხსენებულ საუკუნეთა მწერლობა სულაც არ არის ორგანული ნაწილი მთლიანად ქართული ლიტერატურისა, დღემდე ცხოველად მოქმედი მუხტი მწერლობის განვითარებისა, უარი უნდა ვთქვათ ტრადიციების, მემკვიდრეობის „მიმემ“ ტვირთზე, კერძოდ, სასულიერო მწერლობის ნიმუშებად მიჩნეულ ქმნილებებზე, და მოზარდი თაობებიც აღარ „გავაწვალათ“ ყოველივე ამის საგულდაგულოდ შესწავლით, სასკოლო როგარამები მაქსიმალურად განვტვირთოთ „ძველი მწერლობისგან“.

ან კიდევ ამოვიდეთ იმ თვალსაზრისიდან, რომ ის, რასაც „ძველ ქართულს“ ვუწოდებთ, სხვა რამ ენა კი არ არის, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთი პლასტია ერთიანი ქართული სალიტერატურო ენისა, მისი უმტკიცესი ბალავარი, მისი ორგანული, მოუკვეთელი ნაწილი, განვითარების ცხოველმოქმედი ფაქტორი, ურომლისოდაც ქართული სალიტერატურო ენა ვერასგზით ვერ მოიაზრება მთლიანობად, მისი ექსპრესიული შესაძლებლობები, მისი მშვენიება, თუ მეტად არა, სანახევროდ მაინც გაუფასურდება; რომ ის, რასაც „ძველ ქართულ მწერლობას“ ვუწოდებთ, და ისიც, რაც ამ „ძველ მწერლობაში“ გამოიძახნულია „სასულიერო მწერლობის“ სახელით (ჰაგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია) აგრეთვე ერთ-ერთი პლასტია ერთიანი ქართული ლიტერატურისა, მისი უმტკიცესი ბალავარი, მისი ორგანული, მოუკვეთელი ნაწილი, განვითარების დღემდე ცხოველმოქმედი ფაქტორი, ურომლისოდაც ქართული მწერლობა ვერასგზით ვერ მოიაზრება მთლიანობად.

ამათგან პირველი არის გზა კომპრომისის, საქმის არსების მიფუჩეჩების, თავის აუტკივებლობის, მეტიც — ეროვნული ნიპილიზმის, კიდევ მეტი — ქართული კულტურის დაღატისა.

მეორე ძნელი გზაა, ფრთხილად სავალი, საწვალებელი, გარნა ბოლოს მშვენიერი ნაყოფის გამოძღები.

უწინარეს ყოვლისა, იმიტომ არის ძნელი, რომ ის, რასაც „ძველ ქართული“, „ძველი მწერლობა“ ვუწოდებთ, აგერ საუკუნეზე მეტია საგულდაგულოდ იმიჯნება „ახალი ქართულისგან“, „ახალი“ და „უახლესი“ მწერლობისგან. თაობები და თაობები აღიზარდნენ ისე, რომ მათთვის „ძველი ქართული“, „ძველი მწერლობა“ თავის მომამზერებელ, მოსაწყენ, უცხო, მიუღებელ, მოსაძაგებელ რაიმედ აღიქმებოდა,

ზოგჯერ — იდეოლოგიურ საფრთხედაც. ქართული სალიტერატურო ენის, ქართული მწერლობის ამ პლასტის აღქმას თვალრიც გადგეჩვია, ყურიც, გონებაც, ესთეტიკური გრძნობაც. ამჯერად მიზეზებს ნუ გამოვიძიებთ, ფაქტი აღენუსხოთ მხოლოდ. ის ამბავი აღენუსხოთ, რომ, მოსახლეობის სხვა ფენებზე თუ არაფერს ვიტყვი, თვით ინტელიგენციის აბსოლუტურ უმრავლესობას წარმოდგენაც აღარ აქვს, რას გვაუწყებს, რა ღირებულებისაა „შუშანიკის წამება“, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, „გალობანი სინანულისანი“...

კიდევ იმიტომ არის ძნელი ეს გზა, რომ ხსენებული უკუღმართობის დასაძლევად ერთი და ორი დღის, ერთი და ორი წლის გარჯა არ იკმარებს.

აუცილებელია გულდასმით გააზრებული გეგმის ჩამოყალიბება, სასკოლო და უმაღლესი სასწავლებლების პროგრამებისა და სახელმძღვანელოების არსებითად გადამუშავება, მკითხველის თანდათანობით შემზადება: „ძველი ქართულის“, „ძველი მწერლობის“ აღსაქმელად და მოსანელებლად. მოზარდისთვის მოულოდნელი და გამოგნებელი არ უნდა იყოს ქართული სალიტერატურო ენის იმ პლასტთან შეხვედრა, „ძველ ქართულს“ რომ უწოდებენ. ქართული ლიტერატურის იმ პლასტთან შეხვედრა, „ძველ მწერლობას“ რომ უწოდებენ.

იმერეთში ერთი საგულისხმო გამოთქმა გამიგონია — ყური გაუხედნაო. ეს იმას ნიშნავს, მოსაუბრეს იმგვარი რამ ჩააწვეთა ყურში, ისეთი რაღაც უთხრა, შემდგომი უფრო მნიშვნელოვანი სათქმელის მოსასმენად შეამზადაო. ასე უნდა „ვეუხედნიდეთ ყურს“ მოსწავლეებს დაწყებითი კლასებიდანვე. „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ცალკეული, იოლად ასათვისებელი ივანეები, „ამირანდარეჯანიანის“, „ვისრამიანის“, „რუსუდანიანის“, „ქართლის ცხოვრების“, საბა ორბელიანის ქმნილებათა ნაწყვეტები მესამე-მეოთხე კლასებიდანვე სახალისო საკითხავი იქნება მოზარდთათვის. და ამგვარად „გახედნილ“ ყურს „შუშანიკის წამების“ ტექსტიც აღარ შეაცბუნებს შემდეგში.

გარდა ამისა, უეჭველად უნდა შეიცვალოს „ძველი მწერლობის“ ტექსტების გრაფიკული ხატი. ამ ტექსტებში უნდა მომრავლდეს აბზაცები, მომარჯვებულ იქნეს დიალოგის ნიშნები, პუნქტუაცია თანადროულ მოთხოვნებს დაემორჩილოს. და ერთი კიდევ: სასკოლო სახელმძღვანელოებშიც, მასობრივ, საკითხავ გამოცემებშიც უნდა ამოვიღოთ ხმარებიდან გამოსული ასოები (ყველა, იოტას გარდა — მ, ჯ, უ, ქ, მ), რომელთა ხილვა ზარდამცემად მოქმედებს შეუჩვეველ ადამიანზე, განსაკუთრებით — მოზარდზე, ხაზს უსვამს, უძლიერებს ამ ტექსტთა უცხოობის გრძნობას.

ამგვარად გამართული ტექსტების წაკითხვა სანახევროდ გაიოლდება.

ოლონდ ამით, ცხადია, ყოველივე არ ამოიწურება. V—XVIII საუკუნეთა მწერლობის, საერთოდ, კულტურის შესწავლისას კიდევ არაერთი ასპექტი იჩენს თავს. ამ ნაშრომში ყოველივეს აღნუსხვა შეუძლებელია. ამჯერად გვმართებს ერთ გარემოებას მივაპყროთ ყურადღება: ხსენებული საუკუნეების (ნაწილობრივ აგრეთვე XIX საუკუნის) მხატვრულ ქმნილებათა აბსოლუტური უმრავლესობა ქრისტიანული ტიპის კულტურის პროდუქტია.

ქრისტიანული ტიპის კულტურაო, რომ ვამბობთ, იგულისხმება, რომ არსებობდა სხვა ტიპის კულტურებიც (წარმართული, ინდუისტური, ბუდისტური, ისლამური...). ყოველ მათგანს სხვათაგან, უწინარეს ყოვლისა, გამოარჩევედა თავისებური მსოფლგაგება და ამ მსოფლგაგებას დაფუძნებული მსოფლმხედველობა. იმ ფაქტს, რომ საქართველო მეოთხე საუკუნის დასაწყისიდანვე ქრისტიანული კულტურის ორბიტაში მოექცა, განუზომლად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართველი ერის სულიერი ფორმირებისთვის. საიმდროოდაც, ადრეულ შუა საუკუნეებშიც, და შემდგომშიც, მრავალი საუკუნის მანძილზე, არც ევროპასა და არც აზიაში არ არსებულა სხვა მოძღვრება, რომელიც შეძლებდა კულტურული განვითარების მხრივ ქრისტიანობის ბადალი სტიმული მიეცა ხალხებისთვის.

ეს თითქოსდა მარტივი ჭეშმარიტება დღემდე არ არის ბოლომდე რიგიანად გააზრებული. არცთუ იშვიათად გამოითქმის რეალურ საფუძველს მოკლებული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ქართველი კაცი თავისი ბუნებით წარმართულ მსოფლგაგებას უფრო ეგუებოდა, ქრისტიანული მსოფლგაგება მისთვის უცხო იყო და ამიტომ დასაძინიც კი არის, რომ საქართველოში წარმართული კულტურა ქრისტიანულით შეიცვალაო. ამგვარი აზრიც გამოითქვა — ქართული რენესანსი ქართული წარმართობის აღორძინება იყოო.

ქართული წარმართული კულტურის შესწავლა გვიან დაიწყო და ამიტომ დღესდღეობით მის შესახებ ერთობ ზოგადი წარმოდგენა შეგვიძლია გვექონდეს. მიუხედავად ამისა, რაც ვიცით, ისიც საცხვებით საკმარისია საიმისოდ, რათა გულდაჯერებულად ითქვას: ეს იყო საკმაოდ განვითარებული კულტურა, რომლის მატარებელი ერი იმდროინდელი მსოფლიოს სხვა დაწინაურებულ ერთა შორის მოიხსენიებოდა და დღესაც თამამად მოიხსენიება. მაგრამ თავისთავად ეს ამბავი სრულებითაც არ ნიშნავს, თითქოს ქართული კულტურა ქრისტიანობის მიუღებლადაც შეძლებდა ქვეუღიყო იმ მასშტაბის, დიამაზონისა და იმგვარი პერსპექტივის მქონედ, როგორადაც იქცა იგი ქრისტიანულ ორბი-

ტაში მოხვედრის შემდეგ. აღარაფერს ვამბობ იმის თაობაზე, რომ ქართული წარმართული სულისკვეთების აღორძინება ვერასგზით შექმნიდა იმგვარ სულიერ ატმოსფეროს, რომელშიც შესაძლებელი გახდებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი ქმნილების აღმოცენება. ამ შემთხვევაში ევროპული რენესანსის ანალოგია საკმარის საბუთად არ გამოდგება: ჯერ ერთი, ევროპულ ქვეყნებს ნიმუშად, ასაღორძინებლად მოეპოვებოდათ ქართულ წარმართულ კულტურაზე განუზომლად აღმატებული მოვლენა — ანტიკური საბერძნეთისა და რომის იგავმიუწვდენელი კულტურა; ესეც არ იყო, თავად ევროპული რენესანსი ვერც განხორციელდებოდა, წინარე საუკუნეთა დიდად განვითარებული ქრისტიანული კულტურა რომ არ არსებულებოდა, საერთოდ, რენესანსის ეპოქასაც ისევე რომ შეექცია ზურგი ქრისტიანობისთვის, როგორც უფრო მოგვიანებით მოხდა ეს ამბავი.

ამ საკითხებზე ცოტათი უფრო დაწვრილებით იმიტომაც არის აუცილებელი საუბარი, რომ ერთხელ კიდევ გაესვას ხაზი შემდეგ გარემოებას: ვერც ერთი ხალხი, ვერც ერთი ეპოქა ვერ შექმნის ჭეშმარიტად ღირებულ კულტურულ ფასეულობებს, თუკი შესატყვისი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი არ გააჩნია. ადრეულ ეპოქაში ამგვარი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, როგორც წესი, რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებათა წიაღში იქმნებოდა (უძველესი ინდური კულტურის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი ვედურ-ბრაჰმანულ რელიგიაში მიიკვლევა, ანტიკური ბერძნული კულტურისა — ძველბერძნულ მითოსსა და ფილოსოფიაში, შუა საუკუნეთა არაბულ-სპარსული კულტურებისა — ისლამსა და სუფიზმში და ასე შემდეგ).

ამ ასპექტით თუ განვიხილავთ მოვლენებს, მკაცრი და თანმიმდევრული მსჯელობისას უეჭველად უნდა დაეასკვნათ, რომ არც ქართულ მითოსს, არც კერბთაყვანისმცემლობას, არც ქართველთა წინაპრების საცხოვრისიდან წამოყოლილ მნათობთა თაყვანისცემას და არც მეზობელი სპარსეთიდან თავსმოხვეულ მაზდეანობას, ესე იგი ქართული წარმართული კულტურის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის პრეტენზიის მქონე არც ერთ ამ მოძღვრებას არ ძალუდვა ეტვირთა ის როლი, ქრისტიანობამ რომ შეასრულა კულტურული აღმავლობის ასპარეზზე.

მართალია, ქართული მითოსის ჩვენამდე მოღწეული ნამუსრევებიც კი გვიდასტურებენ, რომ მისი სახით ბერძნულ მითებზე არანაკლებ საგულისხმო მოვლენასთან უნდა გვეკონოდა საქმე, მართალია, ამ მითოსისეულ მსოფლგაგებასა და სამყაროს მოდელს ოფიციალური ქრისტიანობის წინაშე ჰქონდა ერთი დიდი უპირატესობა — ადამიანის დასახვა მთელი ხილული თუ სულიერი სინამდვილის, ქვესკნელ-ზესკნელის ჰარმონიულ მთლიანობად მოაზრებელი სამყაროს მოუკვეთელ,

განუშორებელ ნაწილად და, ამდენად, სამყაროულ ჰარმონიაში მისთვის ადგილის მიჩენა; მაგრამ, შედარებას რომ მივმართოთ, ეს ისეთივე უპირატესობა იყო, როგორც ბუნებას შერწყმულ ცხოველს აქვს თუნდაც ბუნებისგან გამომიჯნული და მისდამი დაპირისპირებული ადამიანის წინაშე: ამგვარი მთლიანობა, ამგვარი ჰარმონია უნდა დაიხრეს, რათა შემდგომში გამოვლინდეს ახალ, განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე. პლატონის ნაზრევშიც ხომ შეიმუხრა და განიღვრა მითოსის მიერ მთლიანობად, ჰარმონიად დასახული სამყარო, რათა ამ მთლიანობისა და ჰარმონიის ფილოსოფიურად დასაბუთებული გზა დასახულიყო (სხვა საკითხია, ვის როგორად მიაჩნდა პლატონის ეს ცდა — წარმატებულად თუ წარუმატებლად).

ქრისტიანული კულტურის ორბიტაში მოქცევამ უფრო მკაფიოდ გამოავლინა ქართველი ხალხის ოდინდელი ტენდენცია, რომლის არსებობას ევროპულ კულტურასთან დაახლოება შეადგენდა. რამეთუ ქართული კულტურა თავისი უღრმესი საწყისებით სწორედ ევროპული ტიპის, ხმელთაშუა ზღვის აუზის კულტურათა ტიპის ფენომენი იყო იმთავითვე და ვერასოდეს ეგუებოდა გეოგრაფიული მდებარეობის გამოისობით მოძალებულ ცალმხრივ აღმოსავლურ კონტაქტებს. ამ მოსაზრების დამადასტურებელია უძველესი დროიდანვე არსებული მჭიდრო ურთიერთობა ბერძნებთან, უხვად მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა, ანთროპოლოგიური და ეთნიკური ხასიათის მრავლის უმრავლესი მონაცემი, ხოლო დამწერლობის შექმნის დროიდან — საკუთრივ მოხაზულობა და ბუნება ქართული ანბანისა. ევროპეიზმი, რომლისკენ შებრუნების საწყის ეპოქად მეცხრამეტე საუკუნეს ასახელებენ ხოლმე, ქართული კულტურისთვის ფაქტიურად უძველესი დროიდანვე მომდინარე და საუკუნეთა განმავლობაში განუშორებელი ტენდენცია იყო და სპარსეთის მხრივ გააფთრებული წინააღმდეგობისდა მიუხედავად ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად გამოცხადებამ ოდენ თვალსაჩინო გახადა ეს ტენდენცია.

დიდად საგულისხმოა ამ მხრივ ვახტანგ გორგასალის ერთი გამონათქვამი. პოლიტიკური სიტუაციის გამო სპარსთა ლაშქარში წლობით ნაბრძოლი მეფე შთამომავლობას ანდერძად უბარებდა: „სიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ“.

კიდევ უფრო საგულისხმოა, რომ ქართული ეკლესია მეშვიდე საუკუნის დამდეგს ოფიციალურად მიემხრო დიოფიზიტობას, სასტიკად დევნილს იმავე სპარსთა მიერ, ოღონდ ქრისტიანობის წილში სწორედ დასავლური ორიენტაციის მუწყებელს. ეს არ ყოფილა ოდენ პოლიტიკური ორიენტაციის გამომხატველი აქტი (სწრაფვა ბიზანტიასთან დაახლოებისა). უწინარეს ყოვლისა იგი გამომხატავდა სულეერი კულტურის უღრმეს იმპულსებს, რომლებიც ვერასგზით შეეწყობოდა მო-

ნოფიზიტობის გამოშვრალ, სასიცოცხლო ნიშატდაკარგულ ღოგმებს და საზარლად სქემატურ მსოფლგაგებას.

ყოველივე ზემოთქმულის გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია IV—XIX საუკუნეთა ქართული კულტურის და, კერძოდ, მწერლობის არსების წედღმა.

მაგრამ, ამასთან ერთად, ხსენებულ საუკუნეთა კულტურის, მწერლობის ბოლომდე შეცნობა და გააზრება შეუძლებელი იქნება აგრეთვე, თუ არ გავითვალისწინებთ კიდეც ერთ მომენტს: დასავლურ, ევროპულ ორიენტაციასთან ერთად, ქართულ კულტურას აღმოსავლურ კულტურებთანაც არ გაუწყვეტია კავშირი. და ამას გეოგრაფიული, პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ფაქტორები კი არ განაპირობებდა მხოლოდ, არამედ სულიერი განვითარების ტენდენციებიც.

ეს ორმხრივი — დასავლურ-აღმოსავლური ორიენტაცია უფრო ადვილად ასახსნელი იმ შემთხვევაში აღმოჩნდეს იქნებ, თუკი ვირწმუნებთ მეცნიერთა ერთი ნაწილის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც უძველეს დროს ქართველთა წინაპარი ტომები განფენილი იყვნენ როგორც ხმელთაშუა ზღვის აუზში (პირენეს, აპენინის, ბალკანეთის ნახევარკუნძულები, ევბეა, კრეტა), ისე მთელ მცირე აზიასა და შუამდინარეთშიც. თუმცა ამ თვალსაზრისის მოუშველიებლადაც აუხსნელი არ უნდა იყოს დასავლურ-აღმოსავლური ორიენტაცია ევროპისა და აზიის საზღვარზე დამკვიდრებული ერისა.

ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება: საქართველოს უძველესი დროიდანვე ღვიძლი კავშირი ჰქონდა როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ კულტურებთან, აქ ხდებოდა ამ კულტურათა ორგანული სინთეზი (დასავლურ ელემენტთა უპირატესი შერწყმით), რომელიც დიდად უწყობდა ხელს საკუთრივ ქართული, უაღრესად თვითმყოფადი კულტურის დადგინებას. იყო პერიოდები, როდესაც პოლიტიკურ სიტუაციათა გამო ქართული კულტურა მოსწყდებოდა ხოლმე ჰან ერთ მხარეს, ხან მეორეს, ხან დასავლეთს (XVI—XVIII საუკუნეები), ხან აღმოსავლეთს (XIX საუკუნე). უძველესი კულტურული კონტაქტების ამგვარი ნაძალადევი გათიშვა, ცხადია, სასიკეთოდ ვერ იმოქმედებდა საკუთრივ ქართული კულტურის განვითარებაზე. ამის მკაფიო მაგალითია XVI—XVIII საუკუნეები, როდესაც ცალმხრივმა აღმოსავლურმა გავლენამ საბედისწერო კრიზისამდე მიიყვანა ქართული მწერლობა. ამ საუკუნეთა მრავლის უმრავლესი ლიტერატურული ფაქტის რაობა ჩინებულად გამოითქმოდა ცნობილი ფორმულით: „მით უარესი ფაქტებისათვის“.

ქრისტიანული კულტურის ორბიტაში მოქცევა ნიშნავდა იმ მსოფლმხედველობრივ საწყისთა გაზიარებას, რომლებსაც ემყარებოდა ეს კულტურა. გარნა ეს მსოფლმხედველობრივი საწყისები სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული საკუთრივ ქრისტიანობის წიაღშივე. ძველი და ახალი აღთქმის შემქმნელთა თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც სამყარო საიმისოდ არის გაჩენილი, რათა ყოველ არსს, და მათ შორის ადამიანს, თავისი ქმედების მეოხებით შინაგან იმპულსთა მაქსიმალურად გამოვლინებისა და განვითარების შესაძლებლობა მიეცეს, ადრეულ საუკუნეებშივე მიერთო, ფაქტიურად დაუპირისპირდა შეხედულება, რის საფუძველზეც სამყარო აჩრდილად, ოდენ ფუჭი მსწრაფლწარმავლობის ასპარეზად, ბოლოს კი ბოროტების სადგურადაც იქნა დასახული. გარდუვალი უფსკრულით გაითიშა, ერთი მხრივ, ღვთაებრივი, იმმატერიალური, ხილული რეალობის მიღმა მყოფი და, მეორე მხრივ, მატერიალური, ხილული, ემპირიული, ანუ, როგორც მარჯვედ უწოდებდნენ ძველ საქართველოში, ერთი მხრივ — ზესთასოფელი და მეორე მხრივ — სოფელი.

ეს შეხედულება ქრისტიანობის წიაღში დამკვიდრდა საკუთრივ ქრისტიანობის საფუძველთა მცდარად გაგების ნიადაგზე. მაგრამ მის დამკვიდრებას სხვა მსოფლმხედველობრივმა ფაქტორებმაც დიდად შეუწყვეს ხელი. ამ ფაქტორთაგან, უწინარეს ყოვლისა, მოსახსენიებელია პლატონის მოძღვრების ცალმხრივი გააზრება (რასაც ამ მოძღვრების არისტოტელესეულმა კრიტიკამ მისცა დასაბამი და შემდეგში ერთობ დიდი ხნის მანძილზე საძნელო საქმედ აქცია „წმინდა“ პლატონამდე აღსვლა), აგრეთვე მანიქველთა დუალიზმისა და ნეოპლატონელთა ემოციური პესიმიზმის გავლენა.

სოფლისა და ზესთასოფლის გადაულახავი უფსკრულით გათიშვა, მათი შეურიგებელი დაპირისპირება ყოველ ქრისტიანულ ქვეყანაში იყო ძირითადი მიზეზი იმ სააზროვნო და კულტურული კრიზისისა, რომლის შედეგები გაცილებით უფრო გვიანდელ ხანაშიც იჩენდა თავს და თვით ჩვენს ეპოქაშიც არ არის ყველგან დაძლეული. ამ კრიზისის გამოვლინება იყო ეკლესიის მიერ კულტურული საქმიანობის მკაცრი რეგლამენტაცია, რაც, კულტურის სხვა დარგებთან ერთად, მწერლობასაც თავის დაღს აჩნევდა, რადგან მთლიანი სამყაროსა და მთლიანი ადამიანის იდეალის გარეშე ძნელი წარმოსადგენია როგორც საერთოდ კულტურული აღმავლობა, ისე, კერძოდ, ლიტერატურის სრულყოფილი განვითარება. უწინარეს ყოვლისა სწორედ მთლიანობისადმი ამგვარი სწრაფვა განსაზღვრავდა, მავალითად, რენესანსის ეპოქას, როდესაც მთლიანი სამყაროსა და მთლიანი ადამიანის ანტიკური იდეალი, საუკუნეთა განმავლობაში დაკარგული და თითქმის მივიწყებულიც. ახალ საფეხურზე წარმოისახა.

ფიქრობენ, რომ ამ საფეხურზე აღსვლის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება, — ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის გენიალური სინთეზი, — რომლითაც შუა საუკუნეთა ვითარებაში პირველად მოხერხდა ორთოდოქსული ქრისტიანობის ხსენებული დუალიზმის დაძლევა. გამოთქმულია აგრეთვე მოსაზრება, რომ დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმს ამოფარებული უნდა იყოს V საუკუნის ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერიელი. და, მიუხედავად იმისა, დადასტურდება თუ არა ეს უკანასკნელი მოსაზრება, ამ შემთხვევაში მთავარი ის არის, რომ შუა საუკუნეთა ქართული კულტურა, მწერლობა თავისი უსაჩინოესი გამოვლინებებით მოქცეულია არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის კალაპოტში და ცხადად წარმოაჩენს ხსენებული დუალიზმით აღძრული კრიზისისგან თავის დახსნის, უფრო მოგვიანებით — საკუთრივ მთლიანი სამყაროსა და მთლიანი ადამიანის იდეალისკენ სწრაფვის ტენდენციებს, საბოლოოდ კი ამ იდეალის დამკვიდრებასაც ახერხებს მანამდე, ვიდრე ეს ევროპულ რენესანსულ კულტურაში გახდებოდა შესაძლებელი. ამასთან, დიდად საგულისხმოა, რომ ხსენებული იდეალის დამკვიდრების მრავალსაუკუნოვან პროცესში ქართული აზროვნება უშუალოდ პლატონის მოძღვრებასაც ეზიარება უმთავრესად არეოპაგიტული ასპექტით და, ამდენად, ქრისტიანულ ნიადაგს მოუწყვეტლად.

სწორედ ეს არის შუა საუკუნეთა ქართული კულტურის, კერძოდ, მწერლობის უმთავრესი დამახასიათებელი ნიშანი.

სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის შიგნიდანვე დაძლევა ის ძირითადი წინაპირობა იყო, ურომლისოდაც შუა საუკუნეთა ვითარებაში ვერასგზით ვერ მოხერხდებოდა მწერლობა დასწაფებოდა ხალხური შემოქმედების უშრეტსა და მაცოცხლებელ ნაკადს. როგორც მითოსი, ისე საკუთრივ ფოლკლორი მთლიანი სამყაროსა და მთლიანი ადამიანის გაგებიდან ამოდის ინტუიტიურად. მაგრამ ეს არის მთლიანობის საწყისი საფეხური, რეფლექსიით ჯერაც გაუშუქებელი საფეხური, რომელიც თავდაპირველად უკუგდებულ უნდა იქნას, რათა შემდგომ სულ სხვა სიბრტყეში განხორციელდეს შერწყმა. უამისოდ ფოლკლორული ნაკადი თუნდაც მომხიბვლელი გულუბრყვილობისა და პრიმიტივიზმის მეტს ბევრს ვერაფერს შესძენს ლიტერატურას.

ალბათ ამიტომაც არის, რომ ქართული მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ნიმუშები თითქმის არავითარ კავშირს არ ამჟღავნებენ ხალხურ შემოქმედებასთან. მართალია, ქართული ფოლკლორის

საკითხები ჯერჯერობით არ არის იმგვარი სიღრმით შესწავლილი, რომ დაბეჯითებით შეგვეძლოს თქმა — მიახლოებით მაინც რომელ ეპოქას ეკუთვნის ესა თუ ის ფოლკლორული ნაწარმოები, წინ უსწრებს მწერლობის აღმოცენებას, თუ სწორედ ლიტერატურული წყაროებით არის შთავგონებული, ან კიდევ უცხოური გზით შემოსული; მაგრამ არსებობს ერთი დიდი ნაკადი ქართული ფოლკლორისა, რომელიც სრული უეჭველობით გვიდასტურებს თავის უძველეს წარმომავლობას, თავის კავშირს იმ ეპოქასთან, როდესაც მითოსი იქმნებოდა და ხალხურ პოეზიას ეყრებოდა საფუძველი (ამირანის, დალის, ეთერის თქმულებები, ჯადოსნური ციკლის ზოგიერთი ზღაპარი, „მთიბლურის“ მეტრულ-რიტმული სტრუქტურით შექმნილი ლექსები, წარმართულ პანთეონთან დაკავშირებული სხვა ქმნილებები). და ამ ვრცელი მემკვიდრეობის თითქმის სრული იგნორირება მწერლობის მხრივ წარმართობისა და ქრისტიანობის ზედაპირულ გამიჯვნას კი არ ნიშნავდა მხოლოდ, არამედ უფრო ღრმა მსოფლმხედველობრივ დაპირისპირებასაც: სოფლისა და ზესთასოფლის მოურიგებელი დუალიზმის პოზიციასზე მდგარ ავტორთათვის აბსოლუტურად უცხო უნდა ყოფილიყო სამყაროსა და ადამიანის ის ჰარმონიული აღქმა, რაიც იმპულსურად ახასიათებს ყოველგვარ მითოსურსა თუ ფოლკლორულ ქმნილებას. საგულისხმოა, რომ მომდევნო ეპოქებში რაც უფრო უახლოვდება ესა თუ ის ავტორი მთლიანი სამყაროსა და მთლიანი ადამიანის იდეალს, მით უფრო ძალუმად იგრძნობა მის შემოქმედებაში სწრაფვა ხალხური საწყისებისკენ (გიორგი მერჩულე, გიორგი მცირე, რუსთაველი, გურამიშვილი, ვაჟა-ფშაველა). და ანით, ხალხური შემოქმედებისადმი სწრაფვით, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას კი არ შორდებიან ეს ავტორები, არამედ სწორედ მისი არსების ღრმად გაგებას გვიდასტურებენ.

დიახ, ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ლიტერატურულ ქმნილებათა ავტორები ჯერ არ არიან ასულნი ისეთ სიმაღლეზე, მათ ჯერ არ ჩაუღწევიათ ისეთი სიღრმეებისთვის, როდესაც აზრის ზეობა თავისთავად მოითხოვს და განაპირობებს მიბრუნებას იმ გონების წამლები სიმარტივისკენ, რაიც ხალხურ შემოქმედებაშია წარმოჩენილი. მაგრამ ისინი უკვე არიან, დღევანდელი გამოთქმა რომ მოვიშველიოთ, ჰეშმარიტი პროფესიონალები. ლიტერატურის კანონებს მათთვის უკვე თავისთავადი, თვითმკმარი ღირებულება აქვთ შეძენილი, ისინი უჭირველად ახერხებენ ადამიანის არსებაში მიმდინარე უღრმეს ფსიქიკურ პროცესთა წვდომასა და გადმოცემას, გონების ურთულეს მონაპოვართა გათავისებას, სათქმელის გამოხატვას იმგვარი სტილისტური, მხატვრული, საერთოდ, ენობრივი საშუალებებით, რომ მათი ენა მათემატიკური ფორმულის სრულყოფილებას უახლოვდება ხშირად. ყოვე-

ლივე ეს უკვე თვალსაჩინოა იაკობ ხუცესის ქმნილებაშიც და მომდევნო ხანის ძეგლებშიც.

თუ ავიღებთ, მაგალითად, ისეთ მარადიულსა და, ამავე დროს, ძნელად დასაძლევ თემას მხატვრული ლიტერატურისა, როგორც არის სოფლის მსწრაფლწარმავალობა და ამოება (რასაც, როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებშიც და ახალ ეპოქებშიც ქრისტიანული და ისლამური, აგრეთვე სხვა აღმოსავლური ლიტერატურების შედეგები მიეძღვნა), ვნახავთ, რომ იაკობ ხუცესი არამცთუ ორგანულად იცნობს ამ თემას, არამცთუ ახერხებს დახვეწილი ლიტერატურული საშუალებებით მის დამუშავებას, არამედ იმ ნიუანსის გათვალისწინებითაც ამუშავებს მას, რომ, სოფლის მსწრაფლწარმავალი ბუნების მიუხედავად და ამ საკითხში დოგმატური ქრისტიანობის მიერ ბოძებულ რეცეპტთა მიუხედავად, არა სულდგმულს არ ეთმობა სოფელი, რომელთან განშორებაც იმ აგრეთვე მარადიულსა და ძნელად გამოსასატყვევადს აღძრავს, მშვენიერებას რომ ანიჭებდა ყოველი დროის ლიტერატურას.

საგულისხმოა, რომ ხსენებული ლიტერატურული თემის ირგვლივ საუბარს თავისთავად მივყავართ იმ პირველწყარომდე, იმ საფუძვლამდე, რომელსაც დაემყარა მწერლობა არაერთ ქვეყანაში. ქრისტიანული საღვთო წიგნები გახლავთ ეს პირველწყარო, საიმდროოდაც და მომდევნო ეპოქებშიც განუზომლად დიდი ლიტერატურული ღირებულების მქონე. რამეთუ არ დარჩენილა კაცთა მოდგმის ცხოვრების, კაცობრიულ ურთიერთობათა და მიმართებათა თითქმის არც ერთი ასპექტი, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში რომ არ ყოფილიყოს გათვალისწინებული და მალალმხატვრული საშუალებებით დამუშავებული. ამ წიგნთა გაცნობა უკვე თავისთავად ნიშნავდა უმაღლესი დონის მწერლობასთან ზიარებას, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში არსებული ნოველები, იგავები თუ ცალკეული პროზაული პასაჟები, „ფსალმუნის“, „ქება ქებათას“, „ეკლეზიასტის“ იგავმიუწვდენელი პოეტური მემკვიდრეობა უკვე მოიცავდა იმ თემებს, იდეებს, პრობლემებს, განცდებსა და განწყობილებებს, რომლებითაც სულდგმულობდა ყოველი ეპოქისა და ყოველი გეოგრაფიული განედის ლიტერატურა.

დავუკვირდეთ.

ძველი აღთქმის „წიგნი მეორე მეფეთა“ (მე-13—18 თავები) ერთ ამგვარ ნოველისებურ ამბავს მოგვითხრობს.

„აბესალომს, ძესა დავითისსა, ჰყვა დაჲ სახედ შვენიერი ფრიად, ხოლო სახელი იყო მისი თამარ“. აბესალომისა და თამარის ნახევარძმას, მეფსალმუნე დავით მეფის პირშუო ძეს ამნონს დიდი სიყვარუ-

ლით შეუყვარდა თამარი, იმ ზომამდე, რომ მიჯნურობა ლამის სნებად ჰქცეოდა. მეგობრის რჩევით ამონხმა თავი მოიხვედმყოფა და მის სანახავად მობრძანებულ დავით მეფეს სთხოვა — თამარი რომიგზავნეო მომვლელად. მისი სურვილი რომ შესრულდა, ამონხმა ძალით ჩაიწვინა თამარი საწოლში. ოღონდ ვნება რა დაიკბრო, ამონხმა „მოიძულა იგი სიძულვილითა დიდითა ფრიად, რამეთუ დიდითა სიმძულვარითა მოიძულა იგი უფროს სიყვარულისა, რომლითა უყვარდა იგი“ (შეადარეთ რომენ როლანის „ჟან ქრისტოფი“, ჟაკელინასა და ოლივიეს ტრფიალების ამბავი). არამტუე მოიძულა, გააძევა კიდევ დამცირებული და შეურაცხყოფილი. ამის მცნობი დავით მეფე დიდად განრისხდა, მაგრამ გამორჩეულად საყვარელ პირში ეს მიუტევა მაინც. ზოლო აბესალომმა, თამარის ღვიძლმა ძმამ, თუმცა კი გულში შესძაგდა ამონი, არაფერი დაიმჩნია (რამეთუ მზაკვარი იყო აბესალომ).

ორი წელი რომ გამოხდა, აბესალომმა წვეულება გამართა, მეფის ძენი აწვია და ნადიშის დროსვე თავის მსახურებს მოაკვლევინა შედენებული ამონი. თავად გარდაიხვეწა.

დავითმა დიდად იგლოვა პირში ძე. დარდი რომ გაუქარვდა, სამი წლის შემდეგ აბესალომს ნება დართო იერუსალიმს დაბრუნებულყო, ოღონდ კიდევ ორ წელიწადს სასახლეს არ გააკარა. ამის შემდეგლა შეურიგდა საბოლოოდ.

პირვენიერი, უხადო აღნაგობის მქონე, ყველასგან ქებული აბესალომი ქვებუდანი გახლდათ. მამამისის წინააღმდეგ ხალხის ამხედრებას და სათავისოდ გადაბირებას შეუდგა. დაბოლოს შეთქმულება მოუწყო. აუჯანყდა (დავითის მეფობის მეორმოცე წელს). მეფე იერუსალიმიდან გაიხიზნა. ბეწვზე ეკიდა მისი ბედი. ძალი რომ მოიკა, აბესალომის წინააღმდეგ ლაშქარი გაგზავნა. გარნა მხედართმთავრებს საგულდაგულოდ დააბარა — აბესალომს გაუფრთხილდით, არ გაიმეტოთ! არაეინ უწყოდა, ვის ღარჩებოდა ძლევა, კაცმა არ იცის, აბესალომი რას დამართებდა მეფეს, თუკი გაუმარჯვებოდა. და ამ დროს მამამისმა — აბესალომი არ გაიმეტოთ!

მეამბოხენი დამარცხდნენ. ჯორზე ამხედრებული აბესალომი ბრძოლის დროს დიდი მუხის ქვეშ აღმოჩნდა, მისი ტვერი თმა მუხის რტოებს ჩაეხლართა, „ჯორმან ქვეშე მისსა განვლო“ და მეამბოხე უფლისწული ცასა და მიწას შორის დაეკიდა თმით. სცნო ეს დავითის მხედართმთავარმა იოაბმა და ისრებით განგმირა.

ორი მაცნე გაეშურა მეფისკენ, რათა გამარჯვება ეხარებინათ. პირველი რომ მიიპრა და შეპლალადა — კურთხეულ არს ღმერთი, რომელმაც შენნი მტერნი მოაშთოო, მეფემ ეს იკითხა უწინარეს ყოვლისა — აბესალომი თუ არისო მშვიდობით? პირველმა მაცნემ ამ ამბისა არაფერი უწყოდა თითქოს. მეორეც გამოჩნდა და კეთილი ამბავი მოი-

ტანა მანაც. გარნა მეფემ მასაც ეს ჰკითხა უწინარეს ყოვლისა — აბესალომი თუ არისო მშვიდობით?

და აბესალომის მოკვლის ამბავი რომ შეიტყო, „შეძრწუნდა მეფე და განვიდა ქორსა, რომელი იყო ბჭეთა ზედა, და ტიროდა და ესრეთ იტყოდა, ოდეს ტიროდა: — ძეო ჩემო აბესალომ, ძეო ჩემო, ძეო ჩემო აბესალომ! ვინ-მე მიმცეს სიკვდილსა მე შენ წილ?! მე ვიქმნე შენ წილ, აბესალომ, ძეო ჩემო, ძეო ჩემო, ძეო ჩემო აბესალომ!“
დავუკვირდეთ.

„მზიარულ იყვნენ თვალნი მისნი უფროს ღვინისაგან და სპეტაკ კბილნი მისნი — უფროს სძისა“ (შესაქმე, 49, 12).

„დარღვევით დაარღვივნე და შემუსრვით შემუსრნე ძეგლნი და ბომონნი იგი მათნი“ (გამოსვლათა, 23, 24).

„და მუნ ვიხილენით გმირნიცა, ძენი ანაკისა. და ვიყვენით ჩვენ მათ წინაშე, ვითარცა მკალნი, ესრეთ ვიყვენით მათ წინაშე“ (რიცხვთა, 13, 34).

„... არა მივიქცეთ მარჯულ, არცა მარცხულ...“ (იქვე, 20, 17. იხილეთ აგრეთვე მეორე სჯული, 2, 28, პირველი მაკაბელთა, 5, 46. შეადარეთ „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“: „და რაჟამს ერუგზის გვიცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ“).

„აჰა ესერა, ერმან (ისრაელმა) ვითარცა ლეკემან ლომისამან განიღვიძოს და ვითარცა ლომი იბრღღვიწვიდეს, და არა დაიძინოს, ვიდრემდის არა ჭამოს ნადირი და სისხლი წყულულთა არა სვას“ (იქვე, 23, 24).

„იტყვის ბალამ, ძე ბეორისი, იტყვის კაცი ჰემმარითად მხედველი, იტყვის მსმენელი სიტყვისა ძლიერისა, რომელმან ხილვა ღვთისა იხილა ძილსა შინა ზემხილვარითა თვალითა თვისითა“ (იქვე, 24, 3-4).

„... ძენი ლევისნი დას-დასად...“ (იქვე, 26, 54. შეადარეთ გალაკტიონი: „... წლები დას-დასი“);

„... განიგულე გონებასა შენსა, ვითარ განვლე შენ უდაბნო იგი დიდი და საშინელი“ (მეორე სჯული, 2, 7. შეადარეთ გალაკტიონი: „განიგულე“, რამდენადაც მახსოვს, ეს სიტყვა სხვაგან არსად იხმარება).

„უკეთუ სთქვა გონებასა შენსა, ვითარმედ — ნათესავი ესე უძლიერეს არს შენსა, — ვითარ შეუძლო მოსრევად მათდა? არა გეშინოდის შენ მათგან, მოხსენებით მოიხსენო, რამ-იგი უყო უფალმან ღმერთმან შენ მიერ ფარაოს და ყოველთა მათ მეგვიპტელთა განსაცდელნი დიდ-დიდნი, რომელ-იგი იხილეს თვალთა შენთა, სასწაულუბნი იგი და ნიშები დიდ-დიდები, ხელი იგი მტკიცე და მკლავი მაღალი. ვითარ-იგი გამოგიყვანა შენ უფალმან ღმერთმან შენმან, ეგრე უყოს უფალმან

ღმერთმან შენმან ყოველთა წარმართთა, რომელთაგან გეშინის შენ პირისაგან ჭათისა“ (იქვე, 7, 17-19).

„ნუ იტყვი გულსა შენსა, რაჟამს მოსრნეს უფალმან ღმერთმან შენმან წარმართნი იგი პირისაგან შენისა, ნუ იტყვი, ვითარმედ — სიმართლისა ჩემისათვის შემომიყვანა მე უფალმან დამკვიდრებად ქვეყანისა კეთილისა ამის“ (იქვე, 9, 4).

„მიუგებენ და ეტყვიან ლევიტელნი იგი ყოველსა მას ერსა ისრაელისასა ხმითა მაღლითა და ჰრქვიან:

— წყეულ იყავნ, რომელმან შეურაცხყოს მამაი თვისი, გინათუ დედაი თვისი!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელმან ცვალნეს საზღვარნი მოყვასისა თვისისანი!

და თქვეს ყოველმან ერმან მან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელმან აცთუნოს ბრმა გზასა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელმან განდრიკოს სასჯელი მწირისა, ობლისა და ქვრივისა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელი დაწვეს მამის ცოლისა თვისისა თანა, რამეთუ განაცხადა დაფარული იგი მამისა თვისისა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელი შეიბილწოს ყოვლისა პირუტყვისა თანა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელი დაწვეს დისა თვისისა თანა, ასულსა მამისა თვისისა თანა, ანუ ასულსა თანა დედისა თვისისა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელი დაწვეს სიდედრისა თვისისა თანა!

და თქვეს ყოველთა ერთა:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელი დაწვეს დისა თანა ცოლისა თვისისა!

და თქვეს:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელმან გვემოს მოყვასი თვისი ზაკეთ!
და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ, რომელმან მოიღოს ქრთამი მოკლვად სულისა მართლისა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!

— წყეულ იყავნ ყოველი კაცი, რომელი არა დაადგრეს ყოველთა ამათ სიტყვათა სჯულისათა ყოფად მისა!

და თქვეს ყოველმან ერმან:

— იყავნ!“ (იქვე, 27, 13—26. შეადარეთ „ხევისბერი გოჩას“ დიდად მსგავსი ადგილი და „ომენ შენს მადლსა!“).

„და გექმნეს შენ ცაჲ ზესკნელ თავისა შენისა ვითარცა რვალი და ქვეყანა ქვეშე შენსა — ვითარცა რკინა“ (იქვე, 28, 23).

„მოავლინოს შენ ზედა უფალმან ღმერთმან შენმან ნათესავი იგი შორიელი კილითგან ქვეყანისათ, რომელნი გბრდღეინვიდენ ვითარცა ლომნი და გეტევებოდენ ვითარცა ორბნი...“ (იქვე, 28, 49).

„და არა მოგცა თქვენ უფალმან ღმერთმან თქვენმან გული მეცნიერი და თვალნი მხილველნი და ყურნი მსმენელნი ვიდრე დღეინდელად დღემდე“ (იქვე, 29,4).

„მოელოდეს ვითარცა წვიმასა ხმასა ჩემსა და გარდამოვიდოდეს ვითარცა ცვარნი სიტყვანი ჩემნი, ვითარცა წვიმაჲ მწვეანვილსა ზედა და ვითარცა ნისლი თივასა ზედა“ (იქვე, 32,2).

„... ყურძენი მათი — ყურძენი ნალვლისა და ტევანი სიმწარისა მათისა“ (იქვე, 32, 32).

„გულისწყრომა ვეშაბთა იყო ღვინო მათი და რისხვა ასპიტთა გახუქარებელი“ (იქვე, 32, 33).

„... ინსენით სული ჩვენი სიკვდილისაგან!“ (ისუ ნავე, 2, 13. ეს არის ცნობილი „SOS“).

„და თქვა ისუ: დადევინ, მზეო, სწორ გაბაონსა ზედა და მთოვარე სწორ ხევსა ზედა ელონისსა. და დადგა მზე და მთოვარე დადგომით“ (იქვე, 10, 12—13. შეადარეთ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, მზის დადგომა დროის შესაჩერებლად).

„აღდებ, აღდებ, დებორა, აღდებ, იტყოდე გალობით!“ (მსაჯულთა, 5, 12).

„... ერი შენთ ერი ჩემი არს და ღმერთი შენი ღმერთი ჩემი არს...“ (რუთი, 1, 16. შეადარეთ „შუმანიკის წამება“: „ქირი შენი ქირი ჩვენი არს და სიხარული შენი სიხარული ჩვენი არს“).

„... და მოხუცებული არა იყოს სახლსა შინა შენსა ყოველსა შო-

რის დღეთა“ (პირველი მეფეთა, 2, 31. შეადარეთ „შუშანიკის წამება“: „და მოხუცებული არავინ არს მათ ქვეყანათა“).

„და განიხარეს მუნ საულ და სამოელ და ყოველმან კაცმან ისრაელისამან ფრიად“ (იქვე, 11, 15. დაუკვირდით ალიტერაციას. შეადარეთ კონსტანტინე გამსახურდიას ფრაზის წყობა).

„...რამეთუ ძილი იყო მძიმე ძლიერი უფლისა მიერ დაცემული მათ ზედა“ (იქვე, 23, 12).

„საულ და იონათან საყვარელნი და შვენიერნი, არა განყოფილნი, კეთილსახიერნი ცხოვრებათა შინა თვისთა, სიკვდილსაცა შინა თვისსა არა განიყვნეს. უფროს ორბისა უმსუბუქეს და უფროს ლომისა უძლიერეს იყვნეს“ (მეორე მეფეთა, 1, 23).

„ტკივილითა მელქის შენთვის, ძმაო ჩემო იონათან, შვენიერო ჩემო ფრიად, ვიკვირებ სიყვარულსა შენსა ჩემდა უფროს სიყვარულისა დედათასა...“ (იქვე, 1, 26).

„... ასაილ იყო მსუბუქ ფერხითა თვისითა, ვითარცა ერთი ქურციკი ველსა ზედა“ (იქვე, 2, 18).

„ხოლო დაეით და ძენი ისრაელისანი ვიდოდეს წინაშე უფლისა მროკველნი ორღანთა შემკობილითა ძლიერითა და გალობითა, ებნითა და წინწილითა და ბობღნითა და საყვირითა და სტვირებითა“ (იქვე, 6, 5).

„... ძლიერ არიან ფრიად და მრისხანე სულითა თვისითა ვითარცა ბრანგვი (დათვი), მოკლებული ბელთა. და ვითარცა ეშვი მრისხანე ველსა ზედა...“ (იქვე, 17, 8).

„ძმანი ჩვენნი ხართ თქვენ და ძვალნი და ხორცინი ჩვენნი თქვენ ხართ...“ (იქვე 19, 12).

„და იძრა და შეძრწუნდა ქვეყანა და საფუძველნი მთათანი შემფოთნეს და შეიძრნეს, რამეთუ შერისხდა მათ ღმერთი. აღხდა კვამლი რისხვასა მისსა და ცეცხლი პირისა მისისაგან აღატყდა და ნაკვერცხალნი აღეგზნნეს მისგან. და მოღრიკნა ცანი და გარდამოხდა და ნისლი ქვეშე ფერხთა მისთა. და აღხდა ქერუბინთა ზედა და აღფრინდა, და აღფრინდა იგი ფრთეთა ზედა ქართასა. და დადვა ბნელი საფარველად მისა და გარემოს მისსა საყოფელი მისი, ბნელისა წყალნი ღრუბელთა შინა ჰაერისათა. ბრწყინვალეებითა მისითა მის წინაშე ღრუბელნი წარვიდეს, სეტყვა და ნაბერწყალი ცეცხლისა. და ქუხდა უფალი ცით გამო და მაღალმან მოსცა ხმა თვისი“ (იქვე, 22, 8—14).

„მხედართმთავართა უხუცესნი“ (მესამე მეფეთა, 3, 14. შეადარეთ „თორნიკე ერისთავი“: „მხედართმთავართ უხუცესად იყო მაშინ იონანე“).

„და იყო: ოთხას ორმოცსა წელსა შინა გამოსლვითგან ძეთა ისრაელისათა ეგვიპტით, წელსა მეოთხესა, თვესა მეორესა მეფობასა მე-

ფისა სოლომონისსა ისრაელსა ზედა, აღაშენა სახლი უფლისა“ (იქვე, 6, 1. შეადარეთ „შეშანიკის წამების“ დასაწყისი).

„და შემუსროს უფალმან ისრაელი და შეარყიოს, ვითარცა შეირყევის ქართთა ლერწამი წყალსა შინა...“ (იქვე, 14, 15. შეადარეთ „ჰაბოს წამება“).

„წარვიდოდის ქარი დიდი და ძლიერი, რომელი დაარღვევდეს მათთა და შემუსრვიდეს კლდეთა წინაშე უფლისა. და არა ქარსა მას შინა უფალი. და შემდგომად ქარისა მის — ძრვა, და არა ძრვასა მას შინა უფალი. და შემდგომად ძრვისა მის — ცეცხლი. და არა ცეცხლსა მას შინა უფალი. და შემდგომად ცეცხლისა მის — ხმა წვლილისა ნიავისა. და მას შინა უფალი“ (იქვე, 19,11-12).

„... და მზე აღმობრწყინდა წყალსა ზედა და იხილა მოაბ წინაშე წყალნი წითლად, ვითარცა სისხლი“ (მეოთხე მეფეთა, 3, 21).

„რამეთუ იხილა უფალმან სიმდაბლე ისრაელისა მწარე ფრიალ, და შეეცირებულნი და ქირვეულნი და ნაკლულევანნი და ხეებულნი. და არავინ იყო შემწე ისრაელისა“ (იქვე, 14, 26).

„...მშვიდობა, მშვიდობა შენდა და მშვიდობა შემწეთა შენთა!“ (ნეშტთა, 12,18).

„შენ მე მქმენ მეფედ ერთა ზედა მრავალთა, ვითარცა მტვერსა ზედა ქვეყანისასა. აწ მომეც მე სიბრძნე და მეცნიერება“ (მეორე ნეშტთა, 1, 9).

„... აწ მოვიდრეკ მუხლთა გულისა ჩემისათა...“ (მეორე ნეშტთა, ლოცვა მანასესი. შეადარეთ ნიკოლოზ ბარათაშვილი: „მოვიდრეკ მუხლთა...“).

„... ვერ შეიძლებენ კაცი ყოფად უდედაკაცოდ. და უკეთუ შეკრიბონ ოქრო და ვეცხლი და ყოველი საქმე შვენიერი, და იხილოს დედაკაცი ერთი კეთილ სახილველითა და შვენიერებითა, და ყოველი ესე დაუტეოს და განდებულთა პირითა იხილონ იგი... კაცი მამასა თვისსა დაუტევებს, რომელმან განზარდა იგი, და თვისსა ქვეყანასა, და თვისისა მიმართ ცოლისა შეეყოფის. და ცოლსა თანა დასდებს სულსა და არცა მამასა მოიხსენებს, არცა დედასა, არცა ქვეყანასა. და სადედგან ჯერ არს გულისხმის ყოფად, რამეთუ დედანი გფლობენ თქვენ“ (მეორე ეზრა, 4,17—22).

„მოვლინებულ არს თქვენ შორის მახვილი და ვინ არს, რომელმან გარემიაქციოს იგი? მოვლინებულ არს თქვენ შორის ცეცხლი და ვინ არს, რომელმან დაშრიტოს იგი? მოვლინებულ არიან თქვენ შორის ბოროტნი და ვინ არს, რომელმან უკუნაქციოს იგი? ნუთუ განსდევნეს ვინ ლომი მშვიერი ტყესა შინა, ანუ დაშრიტოს ცეცხლი ეტრატთა შინა მოსწრაფედ, ოდეს იწყოს შეწვად? ნუთუ დასცეს ვინ ისარი, მესროლისაგან ძლიერისა ტყორცებული?“ (მესამე ეზრა, 16, 3—7).

„ტიროდენ ქალწულნი, არა მყოლელნი დამწინდებელთა, ტიროდენ დედანი, არა მყოლელნი ქმართა, ტიროდენ ასულნი მათნი, არა მყოლელნი შემწისა. დამწინდებელნი მათნი ბრძოლასა შინა დაესრულნეს და ქმარნი მათნი სიყმილსა შინა მოისპნეს“ (იქვე, 16, 34-35).

„რომელმან გარდაართხნა ცანი, ვითარცა კამარანი...“ (იქვე, 16, 60. შეადარეთ გალაკტიონი: „განსასვენებლად მთებს დართჰიან ცის კიდეები“).

„ვამ ჩემდა, ძეო ჩემო... ჰოო, ნათელო თვალთა ჩვენთაო, კვერთხო სიბერისა ჩვენისაო, ნუგეშინისმცემელო ცხოვრებისა ჩვენისაო და სასობაო სამკვიდრებელისა ჩვენისაო“ (ტობია, 10, 4).

„... განცვიფრდა შიშითა დიდითა და დაეარდა პირითა ქვეყანასა ზედა და შეძრწუნდა სული მისი“ (ივლითი, 13, 29).

„... დაიპეს ყოველნი სამოსელნი თვისნი და მოულოდებელი შიში და ძრწოლა დაეცა მათ ზედა და შეძრწუნდა გული მათი უფრიადესად“ (იქვე, 14, 17).

„... და ყოველი ისრაელი დაღაღებდა ძალისაგან თვისისა, რამეთუ სიკვდილი მათი წინაშე თვალთა მათთა, და ესთერ დედოფალი პირბიოდა უფლისა მიმართ ღვაწლსა შინა სიკვდილად შეპყრობილი“ (ესთერი, 4, 16).

„... და ესე რომელ მეწამულობდა სიკეთითა შვენიერებისა თვისისათა და პირი მისი მღიმღიმებელი ვითარცა უსაყვარლეს, ხოლო გული მისი კენესდა შიშისაგან...“ (იქვე, 5, 1).

„წარწყმდეს დღე, რომელსა შინა ვიშვე, და ღამე იგი, რომელსა შინა თქვეს: — აჰა, არს წული! — ღამე იგი იყავნ ბნელ, და რათა არა მოიძიოს იგი უფალმან ზეგარდამოფთ, არცა რათა მოვიდეს მას ზედა ნათელი, და რათა შეიპყრნეს იგინი ბნელმან და აჩრდილმან სიკვდილისამან, რათა მოვიდეს მის ზედა ნისლი! წყუელ იყავნ დღე იგი და ღამე იგი და ეწიოს მას წყვდიადი, რათა არა იქმნეს დღესა შინა წლისასა, არცა აღრიცხულ დღეთა შინა თვეთასა! არამედ ღამე იგი რათა იყოს საღმობისა და არა მოვიდეს მას ზედა შვება და სიხარული, არამედ სწყუოს იგი მწყევარმან!.. რათა დაბნელდეს ვარსკვლავნიცა მის ღამისანი, და თომენდეს განათლებად და არა მოვიდეს, და რათა არა იხილოს მთიები აღმობრწყინებული... რამეთუ რაფსათვის მუცელსა შინა არა მოკვედ!“ (იობი, 3,3—11).

„რამეთუ შიში, რომელიცა განმაცვიფრებს, მოვიდა ჩემდა, და რომლისა მეშინოდა, შემემთხვია მე. არცა დავმშვიდდი, არცა დავდუმენ, არცა განვისვენე, და გარდამოვიდა ჩემდა რისხვა“ (იქვე, 3, 25).

„ხოლო ცხოვრება ჩემი უმსუბუქეს არს მალემსრბოლისა: ივლტოდეს და არა იხილნეს, ანუ არს ნავისა კვალისა გზა, ანუ ორბისა მფრინველისა, საზრდელის მაძიებელისა“ (იქვე, 9, 25—26).

„წარხდეს დიდებულება თქვენი სწორ ნაცრისა, ხოლო ხორცი — თიხისა“ (იქვე, 13, 12),

„ანუ ვითარცა ფურცელი შერყეული ქარითა შეშინდეს, ანუ ვითარცა თივაჲ მიღებული ქარითა წინა აღმიდგა“ (იქვე, 13, 25).

„ძმანი ჩემნი განმეშორეს ჩემგან, სცნობდეს უცხოთა, ვიდრეღა მე, და მეგობარნი ჩემნი უწყალო მექმნეს. არა მემწეოდეს ჰე მახლობელნი ჩემნი, და რომელთა უწყოდეს სახელი ჩემი, დამივიწყეს მე. მეზობელთა სახლისათა და მხეველთა ჩემთა, ვითარცა უცხოთესლი ვიქმენ წინაშე მათსა. მომიძაგებდეს მე მხილველნი ჩემნი, რომელნიცა მიყვარდენ, აღდგენ ჩემ ზედა... შემიწყალეთ, შემიწყალეთ მე, ჰოჲ მეგობარნო, რამეთუ ხელი უფლისა შეხებულ ჩემღა არს“ (იქვე, 19, 13—21).

„ცუდად და ამაოდ დაშერეს სიმდიდრე...“ (იქვე, 20, 18. შეადარეთ ანტონ კათალიკოსი: „ამაოდ დაშერა...“).

„... არამედ არაწმიდათაცა სასანთლე დაშრტეს და მოვიდეს მათ ზედა გარდაქცევა და საღმობამან შეიპყრნეს იგინი რისხვისაგან. ხოლო იქმნენ, ვითარცა რაჲ ბზე წინაშე ქარისა, ანუ ვითარცა მტვერი, რომელიცა აღიხვნა გრიგალმან“ (იქვე, 21, 17—18).

„განვიდა ჩემგან სასოება ვითარცა ქარი, და ვითარცა ნისლი — ცხოვრება ჩემი. და აწ ჩემ ზედა დაინთხეს სული ჩემი და უპყრიე მე დღეთა მწუხარებისათა. ხოლო ღამესა ძვალნი ჩემნი განმწარდეს, ხოლო ძარღვნი ჩემნი დაიხსნეს“ (იქვე, 30, 15—17).

„აღაღეს ჩემ ზედა პირი მათი, ვითარცა ღომმან მტაცებელმან და მყვირალმან. ხოლო მე ვითარცა წყალი დავითხიე, და განიბნინეს ყოველნი ძვალნი ჩემნი, იქმნა გული ჩემი ვითარცა ცვილი დადნობილი შუა მუცელსა ჩემსა, განხმა ვითარცა კეცი ძალი ჩემი“ (ფსალმუნნი, 21, 13—16).

„რად მწუხარე ხარ, სულო ჩემო, ანუ რად შემაძრწუნებ მე?“ (იქვე, 41, 9).

„თქვა უგუნურმან გულსა შინა თვისსა: არა არს ღმერთი... ყოველნივე მიღრკეს ერთბაშად და შეიგინნეს. არავინ არს, რომელი იქმს კეთილსა, არავინ არს მიერთამდე“ (იქვე, 52, 1—5).

„ისმინე, ერო ჩემო, და გეტყოდი შენ, ისრაელო, და გიწამო შენ. ღმერთი, ღმერთი შენი ვარი მე“ (იქვე, 49, 9).

„ძენი კაცთანი, კბილნი მათნი ჭურ და ისარ არიან და ენანი მათნი — ვითარცა ხრმალნი ლესულნი“ (იქვე, 56, 5).

„განიღვიძა ვითარცა მძინარემან უფალმან და ვითარცა ძლიერი, რომელი იქარევენ ღვინოსა. მოსრნა მტერნი მისნი მართლუკუნ...“ (იქვე, 77, 65—66).

„ღმერთო ჩემო, ყვენ იგინი ვითარცა ურმის თვალნი და ვითარცა

ლერწამნი წინაშე ქარისა. ვითარცა ცეცხლმან რამ მოწვნის მალნარნი და ვითარცა აღმან შეწვნის მთანი, ეგრეთ დევნენ იგინი ნიავექართა შენითა და რისხვითა შენითა შეაძრწუნენ იგინი“ (იქვე, 82, 14—16).

„ესე ზღვაჲ დიდი და ვრცელი! მას შინა არიან ქვეწარმავალნი, რომელთაჲ არა არს რიცხვი“ (იქვე, 103, 25. შეადარეთ გალაკტიონის პოემა „დიდელას სათვალე“, დასაწყისი სტროფები, სახელდობრ: „აჰა ესერა, ზღვა დიდი და ვრცელი! მას შინა ქვეწარმავალთა მათ ურიცხვთა დაუღვეთ ბინა...“ და მომდევნო).

„მთანი იხარებდეს, ვითარცა ვერსნი, და ბორცვნი — ვითარცა კრავნი ცხოვართანი“ (იქვე, 113, 4).

„ნაკადულნი წყალთანი გარდამოდოდეს თვალთა ჩემთა, რამეთუ არა დავიცევ შუკული შენი“ (იქვე, 118, 136).

„უფალო, იხსენ სული ჩემი ბაგეთაგან ცრუთა და ენისა მზაკვარისაგან“ (იქვე, 119, 2).

„ცოლი შენი ვითარცა ვენახი მსხმოჲ კიდეთა სახლისა შენისათა, შვილნი შენნი ვითარცა ახალნერგნი ზეთისხილისანი გარემოჲს ტაბლისა შენისა“ (იქვე, 128, 3).

„მდინარეთა ზედა ბაბილონისათა მუნ დავსხედით და ეტროდეთ, რაჟამს მოვიხსენეთ ჩვენ სიონი. ძეწნთა ზედა შორის მისსა დაეჰკიდეთ საგალობელი ჩვენი“ (იქვე, 136, 1—2).

„და აწ... შევემცირდით ჩვენ უფროს ყოველთა წარმართთა და ჩვენ დაგლახაკებულ ვართ ყოველსა ქვეყანასა ზედა ცოდვათა ჩვენთათვის, და არა არს ემსა ამას მთავარ, წინასწარმეტყველ და წინამძღვარ...“ (იქვე, გალობა 7, 12—13).

„... ვითარცა მღილი ძელსა, ეგრეთ წარწყმედს ქმარსა დედაკაცი ბოროტის მოქმედი“ (იგავნი, 12, 4).

„ვითარცა გამოიციდების ოქრო და ვერცხლი სახმილსა შინა, ეგრეთ გული რჩეულთა — უფლისა მიერ“ (იქვე, 17, 3).

„ნუ დაითრობით ღვინითა... რამეთუ უკეთუ ფიალობასა და ჰიქოვანსა მისცე თვალნი შენნი, უკანასკნელ გაქვენდეს სლვად უშიშვლეს საცეხვლის ხისა“ (იქვე, 23, 31).

„იტყვის მცონარი, წარგზავნილი გზასა ზედა: ლომი არს გზასა ზედა, ხოლო ავაზაკნი — უბანთა ზედა“ (იქვე, 26, 13).

„რომელმან უთხარის მთხრებლი მოყვასსა, მთავარდეს მას შინა, და რომელი აგორვებდეს ლოდსა, აგორვებს თავსა თვისსა ზედა“ (იქვე, 26, 27).

„სამნი არიან ჩემდა შეუძლებელ გულისხმის ყოფად და მეოთხესა ვერა ეცნობ: კვალი ორბისა მფრინველისა ჰაერსა ზედა, და გზა გველისა მცურავისა შემდგომად კლდესა, და კვალი ნავისა მცურავისა ზღვასა ზედა, და გზა კაცისა სიჰაბუეესა შინა მისსა“ (იქვე, 30, 18).

„გარემოს გარემოვლით ვალს სული და სიმრგვლეცა თვისსა გარემოიქცევის სული. ყოველნი ღვარნი შესდიან ზღვასა შინა და ზღვი არა არს აღვსებულ. აღვილსა ზედა, სადაცა ღვარნი მივლენ, მუნცა ივინი მიიქცევიან მისლვად“ (ეკლეზიასტი, 1, 6-7).

„... არა აღივსების თვალა ხედვითა და არცა სავესე იქმნების ყური სმენისაგან. რამ ყოფილი, იგივე ყოფადი, და რამ ქმნადი, იგივე ქმნული. და არა რამ არს ყოველივე ახალ მზისა ქვეშე, რომელი აღმოიქცევის და თქვას: აჰა ესერა, ახალ არს, აწ იქმნა საუკუნეთა შინა ქმნულთა წინასწარ ჩვენსა“ (იქვე, 1, 8—10).

„მე ყვაილი სავესე და შროშანი ღელეთა, ვითარცა შროშანი ეკალთა შინა, ეგრეთ მოყვასი ჩემი შორის ასულთა. ვითარცა ვაშლი შორის ხეთა ტყეთათა, ეგრეთ ძმისწული ჩემი შორის ძეთა. საგრილსა ქვეშე მისსა გულმან მითქვა და დავჯედ, და ნაყოფი მისი ტკბილი სასასა შინა ჩემსა. შემოყვანეთ მე სახლსა შინა ღვინისასა და განაწესეთ ჩემ ზედა სიყვარული“ (ქება ქებათა, 2, 1—4).

„... და სიმართლისა ნათელი არა აღმოგვიბრწყინდა ჩვენ და მზე არა აღმოგვიელვარდა ჩვენ“ (სიბრძნე სოლომონისი, 5, 6).

„ვიდოდინ მმართველად ისარნი ეღვათანი და ღრუბელთაგან ვითარცა კეთილითა მომრგვალებითა მშვილდისათა ზომიერებასა ზედა სრბოდენ“ (იქვე, 5, 21).

„ნუ დაუტყევებ მეგობარსა ძველსა, რამეთუ არა არს ახალი მსგავს მისა. ღვინო ახალი მეგობარი ახალი. უკეთუ დაძველდეს, სიხარულით სეა იგი“ (ისო ზირაქ, 9, 12-13. შეადარეთ გალაქტიონი: „მაგრამ ყველაფერი ძველი ამოა და სასურველი, — ძველი პური, ძველი ღვინო, მეგობარი ძველისძველი“).

„ნუ ჰყვედრი კაცსა, მოქცეულსა ცოდვისაგან...“ (იქვე, 8, 6. შეადარეთ ბარათაშვილი: „ნუ ჰყვედრი კაცსა, ბანოვანო...“).

„სიკეთესა შინა დედაკაცისასა მრავალნი სცოტეს და ამის ტრფიანობისაგან ვითარცა ცეცხლი აღეტყინნეს“. (იქვე, 9, 9).

„დღითგან მწუხრამდე იცვალეების ჟამი და ყოველნი მყის არიან წინაშე უფლისა“ (იქვე, 18, 26).

„უმჯობეს არს ცხოვრება ღომთა თანა და ვეშაბთა, ვიდრე ცხოვრება დედაკაცისა ბოროტისა თანა. სიბოროტე დედაკაცისა შესცვლის სახესა მისსა, და დაიბნელებს პირთა თვისთა, ვითარცა ძაძა... მცირე არს ყოველი სიბოროტე წინააღმდეგ სიბოროტესა დედაკაცისასა“ (იქვე, 25, 18—21).

„... კაცსა არა მქონებელსა ბუდისასა, რომელი დაივანებდეს, სადაცა დაიმწუხრებდეს“ (იქვე, 36, 29. შეადარეთ ბარათაშვილი: „სად დამილამდეს, იქ გამითენდეს, იქ იყოს ჩემი მიწა-სამშობლო“).

„სახმილი გამოსცდის რკინას ფოლადსა შინა, ეგრეთ გულსაცა ღვინო ლალვასა შორის აშპარტავანთასა“ (იქვე, 31, 30).

„ვითარცა შემპყრობელი ჩრდილისა და მდევარი ქარისა, ეგრეთ — მორწმუნე სიზმრისა“ (იქვე, 34, 2).

„ღვინო და მუსიკა ახარებს გულსა და უფროს ორთავე — სიყვარული“ (იქვე, 40, 20).

„ვითარცა ფრინველსა აღფრენილსა, მოაფრქვევს თოვლსა“ (იქვე, 43, 19. შეადარეთ გალაკტიონი: „დაეშვა თოვლი — ფრინველი ღიბრი“).

„აღდგა ელია წინასწარმეტყველი ვითარცა ცეცხლი და სიტყვა მისი ვითარცა ლამპარი ეგზეზოდა“ (იქვე, 48, 1).

„მიეახლა ვიდრე სიკვდილამდე სული ჩემი და ცხოვრება ჩემი იყო მახლობელ ჯოჯოხეთისა ქვესკნელისა. გარემომიცვეს მე ყოველთაგან და არა იყო შემწე. აღვიხილე შეწევნასა ზედა კაცთასა და არა იყო“ (იქვე, 51, 8—10).

„ვაი, რომელნი შეაყოფენ სახლსა სახლისა მიმართ და აგარაკსა აგარაკისა მიმართ შეაახლებენ, რათა მოყვასსა მო-რამე-ჰხვეჭონ. ნუ მარტონი დაემკვიდრნეთა ქვეყანასა ზედა?“ (ესაია, 4, 8. შეადარეთ „გალობანი სინანულისანი“: „... შევჰრთე სახლი სახლსა და აგარაკი აგარაკსა და უუძღურესთა მივჰხვეჭე ნაწილი მათი და ვიდევნიდ უმეზობლობასა, ვითარცა მარტოა ემკვიდრობდ ქვეყანასა ზედა“).

„ვამ, რომელნი იტყვიან ბოროტსა კეთილად და კეთილსა — ბოროტად. რომელნი დასდებენ ბნელსა ნათლად და ნათელსა — ბნელად, და რომელნი დასდებენ მწარესა ტკბილად და ტკბილსა — მწარედ! ვამ, რომელნი ბრძენ არიან თავით თვისით და წინაშე მათსა ზედმიწევნულებსი ვამ, რომელნი გმძლავრობენ თქვენ, რომელნი ღვინოსა სმენ, და ძლიერნი, რომელნი წდევნენ თაფლუქსა!“ (იქვე, 5, 20—21).

„... და ვთქუ:

— აჰა მე, წარმავლინე მე.

და თქვა:

— ვიდოდე და არქე ერსა ამას: სმენით გესმას და არა გულისხმა ჰყოფთ და მხედველნი ხედავთ და არა იხილოთ: რამეთუ განზრქა გული ერისა ამის და ყურითა მათითა მძიმედ ისმენენ და თვალნი მათნი დაიწუხნეს“ (იქვე, 6, 9—10).

„... საჩქელნი ცისანი განეხვნეს და შეიძრნენ საფუძველნი ქვეყანისანი. შფოთებით შეშფოთდეს ქვეყანა და წარწირვით წარიწიროს ქვეყანა და შერყევით შეირყიოს ქვეყანა ვითარცა მთრვალი და მებრუე, და შეიძრას, ვითარცა ხილის საცავი, ქვეყანა და დაეცეს და ვერ ეძლოს აღდგომად, რამეთუ განძლიერდა მის ზედა უსჯულოება“ (იქვე, 24, 18—20).

„იგლოოს ღვინომან, იგლოოს ვენახმან, სულთითქენენ ყოველთა მოხარულთა სულითა. დაცხრომილ არს სიხარული ბობლანთა, დაცხრომილ არს თავხედობა და სიმდიდრე უთნოთა და დაცხრომილ არს ხმა ქნარისა. სირცხვილელუ იქმნეს, არ სმიდეს ღვინოსა, მწარე იქნა მსმელთათვის თავლუჭი. მოოხრდა ყოველი ქალაქი, დაიკლიტნენ სახლნი არ წესლვად. ვალალებდით ღვინისათვის ყოვლით კერძო, დაცხრომილ არს ყოველი სიხარული ქვეყანისა, წარვიდა ყოველი შვება და დაშთომილ იქმნენ ქალაქნი ოხერნი და სახლნი დატევებულნი წარწყმდენ“ (იქვე, 24, 7—12).

„აბიჯე, ერო ჩემო, შევედ საუნჯეთა შენთა, დახშენ კარნი შენნი!“ (იქვე, 26, 20).

„არა ვითარცა თიხა მეკეცისა შეირაცხოსა, ნუ ჰრქვასა აღზელილმან აღმზელელსა — არა შენ აღმზილე მე, ანუ შექმნულმან შემოქმედსა — არა გულისხნიერად შემქმენ მე?“ (იქვე, 29, 16).

„და დადნენ ყოველნი ძალნი ცისანი და წარიგრაგნოს ცა ვითარცა წიგნი და ყოველნი ვარსკვლავნი დამოცვივენ ვითარცა ფურცელნი ვენახისაგან და ვითარცა დაცვივიან ფურცელნი ლელვისაგან, დაითროხრბალი ჩემი შორის ცისა...“ (იქვე, 34, 4).

„ამისთვის ისმინე... მთრვალმან არ ღვინისაგან“ (იქვე, 51, 21. შეადარეთ გრიგოლ ორბელიანი: „უღვინოდ ვარ მთვრალ...“).

„ხოლო ცრუნი ვითარცა ზღვა აღდუღებული, ეგრეთ იღლევაბოდინ...“ (იქვე, 57, 20).

„და არა იყოს შენდა მზე ნათლად დღისა, არცა აღმოსავლო მთოვარისა განგინათლებდეს შენ ღამესა, არამედ იყოს შენდა უფალი ნათელ საუკუნე და ღმერთი — დიდება შენდა. რამეთუ არა დაჰხდეს მზე შენი და მთოვარე შენი არა მოაკლდეს, რამეთუ იყოს შენდა უფალი ნათელ საუკუნე და აღესრულნენ დღენი გლოვისა შენისანი“ (იქვე, 60, 19—20).

„მუცელი ჩემი, მუცელი ჩემი მელმის და საგრძნობელნი ჩემისა შეირყვიან გულისანი, სული ჩემი განიჭრების და გული ჩემი არა დავსდუმნე, რამეთუ ხმისა საყვირისა ისმინა სულმან ჩემმან ღალადება ბრძოლისა და საარება“ (იერემია, 4, 19).

„მივხედე ქვეყანასა ზედა და, აჰა, არა რამ, და ცად მიმართ — და არა იყვნეს ნათელნი მისნი. ვიხილენ მთანი და იყვნეს მძრწოლარე და ყოველნი ბორცენი შერყეულ. მივხედენ და არა იყო კაცი. და ყოველთა მფრინველთა ცისათა ეშინოდა“ (იქვე, 4, 23—25).

„... და ფუცვიდეს არამყოფთა მიმართ ღმერთთა... და იმრუშებდეს და სახლებსა შინა მეძაფათასა ისადგურეს“ (იქვე, 5, 7).

„და იყოს: ოდეს სთქვათ — რამსათვის მიყვნა უფალმან ღმერთმან ჩვენ ყოველნი ესე? და ჰრქვა მათ: მის ძლით, რომელ დამიტევით

მე და ჰმონეთ ღმერთთა უცხოთა ქვეყანასა შინა თქვენსა. ეგრეთ ჰმსახუროთ უცხოთა ქვეყანასა შინა არა თქვენსა“ (იქვე, 5, 19).

„და ჰკურნებდეს შემუსრვილებასა ასულისა ერისა ჩემისასა შეურაცხყოფნი და მეტყველნი: მშვიდობა, მშვიდობა! და სადა არს მშვიდობა?!“ (იქვე, 6, 14).

„ნუ ესავთ თავთა თვისთა სიტყვათა ზედა მეტყუართა, ვითარმედ რაიმეთრით არას მარგებენ ჩვენ მეტყველნი: ტაძარი უფლისა, ტაძარი უფლისა, ტაძარი უფლისა არს“ (იქვე, 7, 4).

„ღრმა არს გული უფროს ყოველეთასა და კაცი არს და ვინ იცის იგი?“ (იქვე, 17, 9).

„...ვამ მე, უფალო, და ვამ მე, ძმაო, ვამ მე, დაო, არცა სტიროდინ მას: ჰომ საყვარელო!“ (იქვე, 22, 18).

„ქვეყანაო, ქვეყანაო, ქვეყანაო, ისმინე სიტყვა უფლისა!“ (იქვე, 22, 29).

„... არა სიტყვანი ჩემნი ვითარცა ცეცხლი მოტყინარე, — იტყვის უფალი, — და ვითარცა წერაქვი, განმკვეთი კლდისა?“ (იქვე, 23, 29).

„...სუთ და დაითრვენით, დასთხიეთ და დაეცენით, და არა აღსდგეთ პირისაგან მახვილისა, რომელი მე მოვეაღინო საშუალ თქვენსა“ (იქვე, 25, 27).

„დაასხენით ცხენებსა, ამხედრდით ცხენოსანნი და განამზადენით ჩაფხუტი თავთა მიერ თქვენთა, წარმოიღეთ ჰოროლები, შთაიციეთ ჯაჭვ-ჰური თქვენი!“ (იქვე, 46, 4).

„და ღლე იგი უფლისა ღვთისა ჩვენისა ღლე შურისძიებისა არს, ძიებად შური მტერთა მისთა. შეჰამნეს მახვილმან და განძლეს და დაითროს სისხლისაგან მათისა...“ (იქვე, 46, 10).

„... რამეთუ მბრძოლი მბრძოლისა მიმართ მოუძღურდა, ერთბამად დაეცნეს ორნივე“ (იქვე, 46, 12).

„ვითარ იტყვით: ძლიერნი ვართ და კაცნი შემძლებელნი მბრძოლობად?“ (იქვე, 48, 14).

„ცხოვარი ცდომილი ისრაელი, ღომთა განაგარეეს იგი...“ (იქვე 50, 17).

„და დაითრვენეს სიმთრვალითა მთავარნი მისნი და ბრძენნი მისნი და დამწყებნი მისნი და სპასპეტნი მისნი და ძალნი მისნი. და დაიძინონ ძილი საუკუნო და არლარა განიღვიძონ უკუნისამდე...“ (იქვე, 51, 57).

„წინასწარმეტყველთა შენთა იხილეს შენი ამაოება და უცნობელობა...“ (იერემიას გოდება, 2, 14).

„აღაღეს შენ ზედა პირი მათი, ყოველთა მტერთა შენთა დაისტვენეს და დაიღრჰინნეს კბილნი მეტყველთა: შთავნთჰათ იგი...“ (იქვე, 2, 16).

„აღაღეს ჩვენ ზედა პირი მათი ყოველთა მტერთა ჩვენთა. შიში და დასულეობა შეგვემთხვია ჩვენ, აფხვრა და შემუსრვა. გარდაამოსაქანელნი წყალთანი გარდამოადინნეს თვალთა ჩემთა შემუსრვასა ზედა ასულისა ერისა ჩემისასა“ (იქვე, 3, 46—48).

„სამკვიდრებელი ჩვენი გარდაიქცა სხვათად, სახლნი ჩვენნი — უცხოთად“ (იერემიას ლოცვა, 2).

„მამათა ცოდეს და არა არიან, და ჩვენ უსჯულოებათა მათთა მოვიხვამთ. მონანი გვეუფლნენ ჩვენ, დახსნა არა არს ხელისაგან მათისა“ (იქვე, 8).

„და თითოეული წინაშე პირსა თვისსა ვიდოდა, სადაცა იყო სული მავალი, ვიდოდეს და არა შეიქცეოდეს“ (ეზეკიელი, 1, 12. შეადარეთ გალაკტიონი: „თითქოს სული სადმე ვლიდეს...“).

„და, აჰა, ხმა ზეშთა ზენა კერძო სამყაროსა, რომელ იყო ზეშთა თავისა მათისა“ (იქვე, 1, 25).

„და მოვიდა ჩემ ზედა სული და აღმადგინა მე ფერხთა ზედა ჩემთა და იტყოდა ჩემდამო და მრქვა მე: შევედ და შეეყენე სახლსა შინა შენსა“ (იქვე, 3, 24).

„... ყოველსა ზედა მთასა მაღალსა და ყოველთა ზედა თხემთა მთათასა და ქვეშე კერძო ყოველსა ხესა ჩრდილოანსა და ქვეშე კერძო ყოველსა მუხასა ვარჯოანსა, სადა მისცეს მუნ საყნოსი სულნელებისა ყოველთა კერპთა მათთა“ (იქვე, 6, 13).

„... მამათა ჰამეს კაწახი და კბილნი შვილთანი მობრყვილდეს“ (იქვე, 18, 2).

„და დედა შენი ვითარცა ვენახი, ვითარცა ყვავილი ბროწეულთა, შორის წყალთა ზედა დანერგულთა. ნაყოფი მისი და მორჩი მისი იქმნა წყალთაგან მრავალთა“ (იქვე, 19, 10).

„...ხელითა მტკიცითა და მკლავითა მადლითა და გულისწყრომითა განფენილითა“ (იქვე, 20, 34).

„...თქუ: მახვილო, მახვილო, აღიმახვე და განწყერა!“ (იქვე, 21, 9).

„და შენი, ძეო კაცისაო, წინასწარმეტყველე და იტყველე ზელი ხელსა ზედა და ამრჩობლწილე. მახვილი მესამე მახვილი წყლულებათა არს, მახვილი წყლულებათა დიდი. და განაკრთვენ იგინი, რათა შეიმუსროს გული მათი და განმრავლდენ უძლურებანი ყოველსა ზედა ბჰესა მათსა, მიეცენ მახვილსა კლვად, ვაშა მახვილ იქმნა კლვად, ვაშა იქმნა ლესულებით, ვითარცა ელვა. განვლე, აღმახვენ მარჯვენით და მარცხენით, ვიდრეცა პირი შენი მიიქცეს!“ (იქვე, 21, 14—16).

„სიცრუვედ, სიცრუვედ, სიცრუვედ დავდგა იგი, არცა იგი ეგვეითარი იყოს, ვიდრემდის მოვიდეს, რომლისა ჯერ არს მსჯავრი, და მივსცე მას... მახვილო, მახვილო, ხდილო მკლველობად და აღმოწვილილო მოსრულებად! აღდეგ, რათა ელვიდე .ხილვასა შინა შენსა ამაოსა და

მისნობასა შინა შენსა ცრუსა, მიცემად შენდა ქედთა ზედა წყლულუ-
ბათა უსჯულოთასა, რომელთა მოიწია დღე, ყამსა შინა სიცრუისა და-
სასრულისა. მიიქვეც ქარქაშად შენდა და ნუ დაადგრები ადგილსა ამას
შინა, რომელსა იქმენ, ქვეყანასა შინა თვისსა გსაჯო შენ. და მიფვინო
შენ ზედა რისხვა ჩემი. ცეცხლითა რისხვისა ჩემისათა მოკვებრო შენ
ზედა და განგცე შენ ხელთა კაცთა ბარბაროზთასა, მხუროებელთა გა-
ნხრწნისათასა. ცეცხლისა მიერ იყო შესაქმელ, სისხლი შენი იყოს სა-
შუალ ქვეყანისა შენისა, არღა იყოს შენდა ხსენება...“ (იქვე, 21, 27—
32).

„და განმეძენეს ეგვიპტეს შინა, სიკბატუქესა მათსა შინა განმეძე-
ნეს, მუნ დაითხინეს ძუძუნი მათნი და მუნ გარდაიქალწულეს“ (იქვე,
23, 3).

„წყლისა შორის მრავლისა მოგიყვანეს შენ ნიჩბის მცემელთა შენ-
თა, ქარმან სამხრისამან შეგმუსრა შენ შორის გულსა ზღვისასა“ (იქვე,
27, 26).

„და ვალაღებდენ შენ ზედა ხმითა მათითა და ლაღებდენ მწარედ
და ზედ დაიდვან მიწა თავსა ზედა მათსა და ნაცარნი დაირეკონ, და
იმტერნენ შენ ზედა მტერობანი და გარე მოირტყან ძაძა და ტიროდინ
შენზედა სიმწართა სულისათა“ (იქვე, 27, 30-31).

„... განაგარეენით იგინი გარე და განითესნეს ცხოვარნი ჩემნი...“
(იქვე, 34, 21).

„... თქვა მტერმან თქვენ ზედა: ვაშა, ვაშა, ოხერ საუკუნე, მაღალ-
ნი დასაპყრობელად იქმნნეს ჩვენდა“ (იქვე, 36, 2).

„და იქმნა ჩემ ზედა უფლისა ხელი და განმიყვანა მე სულითა უფ-
ლისათა და დამდვა მე შორის სულსა ველისასა. და ესე იყო სავესე
ძვალეებითა კაცთათა. და მომავლო მე მათ გარემო მრგვლივ...“ (იქვე,
37, 1-2).

„და შეიძრნენ პირისაგან ჩემისა თევზნი ზღვისანი და მფრინველ-
ნი ცისანი და მხეცნი ველისანი და ყოველნი ქვეწარმავალნი, რომელ-
ნი ვლენან ქვეყანასა ზედა, და ყოველნი კაცნი, მყოფნი პირსა ზედა
ქვეყანისასა. და განსქდენ მთანი და დაეცნენ ხევნი და ყოველი ზღუ-
დე ქვეყანასა ზედა დაეცეს, და მოუწოდო მას ზედა შიშსა მახვილი-
სასა, — იტყვის აღონაი უფალი, — მახვილი კაცისა ძმასა მისსა ზედა
იყოს. და ვსაჯო იგი სიკვდილისა მიერ და სისხლისა და წვიმათა წა-
რმღვნელთა, და ქვანი სეტყვისანი და წუწუშუბა ვაწვიმო მის ზედა და
ყოველთა ზედა მისთანა და ნათესავთა ზედა მრავალთა მისთანა“ (იქვე,
48, 20-21).

„და, აჰა, დიდება ღვთისა ისრაელისა მოვიდოდა აღმოსავალით
კერძოსა გზასა, და ხმა ბანაკისა, ვითარცა ხმა მეორწილეთა მრავალ-
თა. და ქვეყანა ბრწყინვიდა ვითარ ნათელი დიდებისაგან მისისა მრგვ-

ლივ. და ხილვა, რომელი ვიხილე, ხილვისაებრ, რომელ ვიხილე, ოდეს შევიდოდე ცხებად ქალაქისა..." (იქვე, 43, 2-3).

„და განზომნა ათასნი და, აჰა, განვლო წყლისა შორის წყალი ვიდრე ბარკალსხვილთამდე. და განზომნა ათასნი და განვლო წყალი ვიდრე წელთამდე. და განზომნა ათასნი და, აჰა, ღვარნი, რომლისა ვერ ეძლო განვლა, რამეთუ გარდადულდა წყალი, ვითარცა დუღილი ღვარისა, რომელი არ განივლებინ“ (იქვე, 47, 4-5).

„და სხეული მისი ვითარცა თარბე და პირი მისი ვითარცა ხილვა ელვისა და თვალნი მისნი ვითარცა ლამპარნი ცეცხლისანი და მკლავნი მისნი და წვივნი მისნი ვითარცა ხილვა რვალისა აელეგებულისა და ხმა სიტყვათა მისთა ვითარცა ხმა ერისა. და ვიხილე მე, დანიელ, მარტომან ჩვენება და ჩემთათა კაცთა არა იხილეს ჩვენება, არამედ განცვიფრება დიდი დაეცა მათ ზედა და ივლტოდეს შიშისაგან. და მე დავმთი მარტო და ვიხილე ჩვენება ესე დიდი. და არა დაშთა ჩემ შორის ძალი და დიდება ჩემი გარდაიქცა გახრწნილებად და ვერ ვიპყარ ძალი“ (დანიელ, 10,6-8).

„... განვამრავლო თესლი თქვენი, ვითარცა ვარსკვლავნი ცისანი და ვითარცა ქვიშა ბაგისათანა ზღვისა“ (იქვე, 3,36. შეადარეთ: „ქვიშანი ზღვისანი... ვინ აღრაცხნეს?“ ისო ზირაქ, 1,2; „... ვერცა აღითვალვის ქვიშა ზღვისა?“; იერემია, 33,22. დაბოლოს, „თორნიკე ერისთავი“: „ვინ დასთვალოს ზღვაში ქვიშა და ან ცაზე ვარსკვლავები?“).

„მათ ღლეთა შინა მე, დანიელ, ვიყავ მგლოვარე სამსა შეიდეულსა ღლეთასა. პური გულის სათქმელი არა ვჭამე და ხორცი და ღვინო არა შევიდა პირად ჩემდა და საცხებელი არ ვიცხე, ვიდრე დასასრულამდე სამთა შეიდეულთა ღლეთასა“ (იქვე, 10, 2—3).

„თქვა უფალმან ჩემდამო კვალად: წარვედ შენ და შეიყვარე დედაკაცი ერთი, რომელსა უყვარდეს სიბოროტე და იყოს როსკიბ, ვითარცა შეიყვარა ღმერთმან ძენი ისრაელისნი, ზოლო იგინი ჰმსახურებდეს ღმერთთა უცხოთა და უყვარან ნაგულაღნი ყურძნისანი“ (ოსე, 3,1).

„მისდევედნ ტრფიალთა თვისთა და ვერ ეწინეს მათ, ეძიებდეს მათ და არა პოვნეს..." (იქვე, 2,7).

„ვითარცა იყვნენ ერი, ეგრეთვე მღდელნი..." (იქვე, 4, 9. შეადარეთ ანდაზა).

„მიეც მათ, უფალო! რაჲ მისცე მათ? მიეც მათ საშო უშვილო და ძუძუნი ხმელნი“ (იქვე, 9, 14).

„ვენახი განხმა და ლეღოვანი შემციოდეს, ბროწეული და ფინიკი და ვაშლი და ყოველნი ხენი ველისანი განხმეს, რამეთუ არცხვენენ სიხარულსა ძენი კაცთანი“ (იოველ, 1, 12. შეადარეთ გალაკტიონი: „ვენახი განხმა, აღარ მოაქვს ნაყოფი ხეხილს“).

„რაჲ დაუმარხოთ თავთა თვისთა? ტიროდეს მროწეულნი ზროხა-

თან, რამეთუ არა იყო საძუარი მათი და სამწყსონი ცხოვართანი უჩინო იქმნეს. შენდამი, უფალო, ხმა ვყო, რამეთუ ცეცხლმან განლინა შვენიერნი უღაბნოსანი და ცეცხლმან აღანთნა ყოველნი ღენი ველისანი, და საცხოვართა ველისათა აღიხილეს შენდაში. რამეთუ განხმეს მოსატევებელნი წყალთანი და ცეცხლმან შეჰკაბა შვენიერება უღაბნოსა“ (იქვე, 1,18-20).

„პირისაგან მათისა შეირყიოს ქვეყანა და შეირყიოს ცა, მზე და მთოვარე დაბნულდენ და ვარსკვლავთა არა მოსცენ ნათელი მათი“ (იქვე, 2,10).

„... მოხუცებულნი თქვენნი ძილისშორისსა იძილისშორისებდენ და ჭაბუკნი თქვენნი ხილვასა იხილვიდენ“ (იქვე, 2,28).

„ვითარ სახედ — უკეთუ ივლტოდის კაცი პირისაგან ლომისა და დაემთხვიოს მას დათვი, და ივლტოდის სახიდ მიმართ და დადგნეს ხელნი მისნი კედელსა და უბინოს მას გველმან“ (ამოს, 5,19).

„... ცოლი შენი შორის ქალაქისა ისიძვიდეს და ძენი შენნი და ასულნი შენნი მახვილისა მიერ დაეცნენ და ქვეყანა შენი საბლითა განიზომოს და შენ ქვეყანასა არაწმიდასა აღესრულო...“ (იქვე, 7,17).

„უკეთუ აღიმაღლო ვითარცა არწივმან და უკეთუ შორის ვარსკვლავთა დაიდგა ბუდე შენი, მიერ გარდამოგავლო შენ, — იტყვის უფალი“ (აბდია, 1,4).

„... ჰსუმიდენ ყოველნი ნათესავნი ღვინოსა, ჰსუმიდენ და შთასთქმიდენ და იყენენ ვითარცა არაყოფილნი“ (იქვე, 1, 16).

„წინამძღვარნი მისნი ქრთამისა თანა შჯიდეს და მღდელნი მისნი სასყიდლისა თანა მიუგებდეს და წინასწარმეტყველნი მისნი ვეცხლისა თანა მისნობდეს. და უფლისა თანა განისვენებდეს მეტყველნი: — არა უფალი ჩვენ შორის არს, არა მოვიდენ ჩვენ ზედა ძვირნი“ (მიქია, 3,11).

„... და დაშჰრიდენ მახვილებსა მათსა სახნისად და შუბებსა მათსა მანგლად. და მერმე არა აღილოს ნათესავმან ნათესავსა ზედა მახვილი და არლა ისწავებდენ მერმე ბრძოლასა“ (იქვე, 4,3. შეადარეთ ცნობილი გამოთქმა).

„ყოველნი ერნი ვიდოდინ თითოეული გზასა თვისსა, ხოლო ჩვენ ვიდოდით სახელითა უფლისა ღვთისა ჩვენისა საუკუნოდ...“ (იქვე, 4,5).

„ზედ დაიდვან ხელი პირსა ზედა მათსა და ყურნი მათნი დაყრუენეს. ლოშნიდენ მტვერსა ვითარცა გველნი, მეთრევენი ქვეყანად...“ (იქვე, 7,16-17).

„... ხილვა მათი ვითარცა ლამპარი ცეცხლისა და ვითარცა ელვანი წარმრბენელნი...“ (ნაუმ, 2,4).

„განბერტყა და წდოლა და ჟრუნვა და გულის შემუსრვა და და-

ხსნა მუხლთა და ლმობანი ყოველთა ზედა წელსა და პირები ყოველთა ვითარცა ნაწვავი ქოთნისა“ (იქვე, 2,10).

„ამაღლდა მზე და მთოვარე დადგა წესსა ზედა მისსა. ნათლად სატყორცნი შენნი ვიდოდინ, ბრწყინვალეზად ელვისა საჭურველი შენი“ (ამბაკუმ, 3,11).

„ვინ არს თქვენგანი, რომელმან იხილა სახლი ესე დიდებასა შინა მისსა წინაპარსა და, ვითარ თქვენ ხედავთ მას აწ ვითარცა არამყოფსა თქვენ წინაშე“ (ანგია, 2, 3).

„... და, აჰა, ყოველი ქვეყანა მკვიდროვნობს და მყუდროის“ (ზაქარია, 1,11).

„და თითოეული უკეთურებასა მოყვისისა თვისისა ნუ ჰსიტყვავთ გულთა შინა თქვენთა და ფიცი ცრუი ნუ გიყვარს...“ (იქვე, 8,17).

„... აჰა, დღე მოვალს უფლისა, შემწველი ვითარცა თორნე, და ალაგზნეს იგინი და იყვენენ ყოველნი. სხვა ნათესავნი და ყოველნი მოქმედნი უსჯულოებათანი ლელწამი, და აღანთნეს იგინი მომავალმან დღემან... და არა დაშთეს მათი ძირი, არცა რტო“ (მალაქია, 4,1).

„... და ნაცარნი დაისხნეს თავთა ზედა თვისთა და დაიბნეს სამოსელნი თვისნი“ (პირველი მაკაბელთა, 3, 47).

„უმჯობეს არს ჩვენდა სიკვდილი ბრძოლასა შინა, ვიდრე ხილვად ძვირთა ერთა ჩვენთა და წმიდათა“ (იქვე, 3,59).

„ხოლო ოდეს აღმობრწყინდა მზე ფართა ზედა ოქროისა და რვალისათა, ელვიდა მთა მათგან და ელვარებდა ვითარცა ლამპარი ცეცხლისა“ (იქვე, 6,39).

დასასრულ, მკითხველთა ყურადღებას გავამახვილებ „ძველი აღთქმის“ ქართული თარგმანის იმგვარ სტრიქონებზე, რომლებიც გართმვის ტენდენციას უნდა ამეღავენბდნენ (რამიმ დასკვნის გამოტანა. ცხადია, ნაადრევი იქნებოდა, უბრალოდ ფაქტი არ უნდა გამოგვეპაროს): „იწყეთ უფლისა ბოზღნითა, უგალობდით ღმერთსა ჩვენსა მწყობრითა“ (ივლითი, 16,2). „ყური უკვე სიტყვასა განსჯის, ხოლო სასა საკმელსა განსცდის... მისთანა ძალი და ძლიერება, მისთანა უწყება და მეცნიერება“ (იობი, 12,11,12,16). „ბაგენი უცხოთანი მათთა დამძიმდებიან, ხოლო სიტყვანი ბრძენთანი ზომათა შინა დაადგრებიან“ (ისო ზირაქ. 21, 28). „არა არს თავი უფროს თავისა გველთასა და არა არს გულისწყრომა უფროს გულისწყრომისა მტერთასა“ (ისო ზირაქ, 25,17). „ახლოს არს დღე უფლისა და მოახლებულ არს დღე ღრუბლისა...“ (ეზეკიელი, 30,3).

ეს ამონაწერები ოდენ წვეთია იმ ვეება ლიტერატურული მემკვიდრეობისა, რასაც თუნდაც მხოლოდ „ძველი აღთქმა“ წარმოად-

გენს. მათი მეშვეობით მსურდა მიმენიშნებინა (მხოლოდ მიმენიშნებინა და არა მეჩვენებინა!), როგორ სტიმულს აღუძრავდა ამ ტექსტთა (ამ ლექსიკის, ალიტერაციების, შედარებების, ფრაზის აღნაგობის, ექსპრესიული თხრობის, ხატვის მანერის, პოეტურობის, ფსიქოლოგიური წვდომის უნარის, ესთეტიკური დახვეწილობის) გაცნობა სათანადო მწერლური ალღოსა და გემოვნების მქონე შემოქმედს.

ზემოთ მოტანილ ციტატებს ახლავს თითოთოროლა მითითება, „ძველი აღთქმისა“ და ამა თუ იმ ქართული ნაწარმოების ტექსტთა თანხვედრის წარმომჩენელი. ამგვარი თანხვედრა აურაცხელია და მათი სრულად გამოვლინება მომავლის საქმედ ჩანს ჯერჯერობით. აქ დამატებით წარმოვადგენ იმ თანხვედრებს, „ძველი აღთქმისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტებს შორის რომ შეინიშნება.

თავისთავად ცხადი უნდა იყოს, რომ ჩემი დაკვირვებები მხოლოდ და მხოლოდ ჩემსავე ლიტერატურულ მახსიერებას ემყარება და ამიტომ ვერასგზით ვერ იქნება სრული თუ ყოვლისმომცველი.

„ძველი აღთქმა“

„და აბრაამ იყო მოხუცებულ, გარდასრულ დღეთა“ (შესაქმე, 24,1); „...ისუ მოხუცებულ იყო და გარდასრულ დღეთა“ (ისუ ნავე 23,1); „და მეფე დაეით იყო მოხუცებული, გარდასრულ დღეთა მისთა“ (მესამე მეფეთა 1,1).

„... ხილვა ღვთისა იხილა ძილსა შინა ზემხილვართა თვალითა თვისითა“ (რიცხეთა, 24,4).

„...იგი თავადი არს ღმერთი ღმერთთა და უფალი უფლებათა...“ (მეორე სჯული, 10,17)

„რამეთუ განაცხადა დაფარული იგი...“ (მეორე სჯული, 27,19); „იგი (ღმერთი) გამოაცხადებს ღრმათა და დაფარულთა“ (დანიელ, 2,22); (ღმერთმა) „დაფარული ცხად ყო“ (მეორე მაკაბელთა, 12,41).

„...რაჟამს ეცრუნეთ უფალსა...“ (ისუ ნავე, 24,27); „...მე-

„ვეფხისტყაოსნის“.

„მე გარდასრულეარ, სიბერე მჭირს...“ (36).

„ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზემხედველითა“ (45).

„...უფალო უფლებათაო“ (809).

„გაგიცხადა დამალული გონება-მან დაფარულმან“ (1295); „ბოლოდ ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი“ (1453).

„ვერ ვეცრუევი, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა“ (797).

ცრუვნეს მე..." (მეორე მეფეთა, 22,45); "...არა ვეცრუო სიტყვათა შინა..." (იობი, 6,10); "...გეცრუვნეს შენ..." (იერემია, 12,6).

"...ქვეყანა შეიძრა და ცანიცა შეძრწუნდეს და ღრუბელნი ცროდეს წყალთა" (მსაჯულთა, 5,4).

"...ნუ იქადინ ძლიერი ძალითა თვისითა..." (პირველი მეფეთა, 2,10).

ღმერთმა "...მოსცეს ძალი მეფეთა..." (პირველი მეფეთა, 2,10).

"...გალობდეს და ხლდოდეს წინწილითა სიხარულისათა და ებნითა" (პირველი მეფეთა, 18,6).

"...ყოველნი ქალაქნი მაგარნი..." (მეორე ნეშტთა, 8,4); "ქალაქი მაგარი" (ესაია, 27,3); "...ქალაქნი შენნი მაგარნი..." (მიქია, 7,12).

"და უცხოთესლთაგანიცა იოსაფატს ძღვენსა სძღვენობდეს..." (მეორე ნეშტთა, 17,11).

"...ჰოი ნათელო თვალთა ჩვენთაო..." (ტობია, 10,4).

ღმერთი, "რომელი ჰყოფს სიმდაბლესა მაღალსა ზედა და წარწყმედულთა აღადგენს" (იობი, 5,11); "...აღამაღლე მდაბალი" (ეზეკიელი, 21,26).

"...ვითარცა სიზმარი განფრენილი არა იპოვოს, ხოლო განფრინდა, ვითარცა მოჩვენება ღამისა" (იობი, 20,8).

"...აგრგვინდა ცა და ღრუბელნი ცროდეს ბროლისა ცვართა" (1329).

"...კაცო, ძალსა ნუ იქადი..." (1046).

"...ძალი მომეც და შეწვენა..." (6).

"...ხმა წინწილისა, ებნისა" (1122).

"...ქალაქი მქონდა მაგარი..." (559).

"...ძღვენსა სძღვნიდეს იეფოსა" (142); "...უფასოსა ძღვენსა სძღვნიდეს" (156).

"...ნათელო თვალთა ჩემთაო" (1592).

(ღმერთო) "ვინ მდაბალთა გაამაღლებ" (957).

"...გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა" (1665. თუნდაც რუსთაველს არ ეკუთვნოდეს ეს სტროფი!).

„სიმგრგველე ცისა“ (იობი, 22, 14, ისო ზირაქ, 24,4).

„ეითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურის სულსა ჩემსა შენდამი“ (ფსალმუნნი, 41,1).

„და ვთქუ: ვინმცა მცნა მე ფრთენი ვითარცა ტრედისანი, აღმცა-ფურინდი, ავიმალლე, განვეშორე, მი-მცა-ვედ და განვისვენე...“ (ფსალმუნნი, 54, 7-8).

„საკვირველ ა სიმართლითა“ (ფსალმუნნი, 64,6), „რჩეულ ა სიტყვაჲ შენი“ (ფსალმუნნი, 118, 140).

„რომელსა უყვარს სწავლა, უყვარს მეცნიერება, ხოლო მოძულე მხილებისა უგუნურ...“ (იგავნი, 12,1).

„უმჯობეს სახელი კეთილი, ვიდრე სიმდიდრესა მრავალსა...“ (იგავნი, 22,1); „იზრუნე სახელისათვის, რამეთუ იგი დაადგრების შენდა უფროს ათასთა დიდთა საუნჯეთა ოქროსათა“ (ისო ზირაქ, 41,15).

„დღეთა შინა კეთილთასა დაივიწყებთან ბოროტნი...“ (ისო ზირაქ, 11,23).

„საზრდელი და კვერთხი და ტვირთი — ვირსა, პური და სწავლა და საქმე — მონასა“ (ისო ზირაქ, 33,25).

„მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა...“ (ესაია, 11,6); „მაშინ

„სიმგრგველე ცისა“ (569, 1415).

„შენთვის ასრე მომსურდების, წყაროსათვის ვით ირემსა“ (1656. ეს თანხვედრა ჩემამდეც იყო შენიშნული).

„მომცნეს ფრთენი და აღეფრინდე, მიეპხედე მას ჩემსა ნდომასა“ (1304. ეს თანხვედრა ჩემამდეც იყო შენიშნული).

„ასრე დაღრეჯით ამით ა“ (103), „შესვლა, არ ჩემგან ჟამით ა“ (103), „შუქი შენი იეფად ა“ (135), „მისი მკვლელი თინათინ ა“ (171) და სხვა მრავალი.

„გონიერსა მწერთელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს“ (904).

„სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოვლისა მოსახვეჭელსა“ (799).

„კაცსა მიხედეს საწადელი, რას ეძებდეს, უნდა პოვნა, მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა“ (211).

„შემომყარე კაეშნისა ტვირთი მძიმე, ვითა ვირსა“ (958).

„...თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“ (1664).

მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთ-
ბამად...“ (იქვე, 65,25).

„არა ღმერთმან ერთმან აღგაგ-
ნაა თქვენ?..“ (მალაქია, 2,10).

„ნუ არა ცასა და ქვეყანასა მე
აღვაკსებ?“ (იერემია, 23,24).

„არა სიმრავლეთა შინა მხედარ-
თათა ძლევა ბრძოლისა არს, გარნა
ზეცისა ძალისაგან“ (პირველი მა-
კაბელთა, 3,20).

„და ქმნა მეფემან სოლომონ სა-
მასი შუბი ოქროსა ჭედილი, სამა-
სი ოქრო ერთსა შინა შუბსა იყუ-
ნეს. და სამასნი ფარნი ჭედილნი
ოქროთა, სამი ლიტრა ოქროსა
იყო თვითეულსა ფარსა შინა... და
ქმნა მეფემან საყდარი ძვალთაგან
სპილოსათა დიდი და მოაოქროა
იგი ოქროთა გამოცდილითა... ყო-
ველნი ჭურჭელნი, რომელნი იყვნეს
წინაშე მეფისა სოლომონისა, ოქ-
როსანი იყვნეს... და არა იყვნეს
ვეცხლისანი, ვინათგან არად შე-
რაცხილ იყო ვეცხლი დღესა შინა
სოლომონისსა“; „და შეაგროა მე-
ფემან ოქრო და ვეცხლი იერუ-
სალიმს შინა, ვითარცა ქვა, და
კედრინი შეაგროა, ვითარცა
ჟოლა“ (მესამე მეფეთა, 10,16-22,
10,27. იხილეთ აგრეთვე გამო-
სლვათა 25-27-ე, 36-ე თავები, მე-
ორე ნეშტთა, 9,20, ივდიითი, 10,3-
4, 15,14, ეზეკიელი, 28,13, ზაქა-
რია, 9,3).

„ჰე, ღმერთო ერთო...“ (2).

„შენ ხარ სავსება ყოველთა...“

„უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-
ცა-მებნენ ხმელთა სპანი“ (1039).

ძვირფასეულობის, სიმდიდრის
ხშირი და უხვი აღწერა „ვეფხის-
ტყაოსანში“ (ამ გარემოებას ყუ-
რადღებას იმიტომაც მივაპყრობ,
რომ, ჯერ ერთი, ამ სფეროში რუ-
სთაველს ოდენ აღმოსავლური
მწერლობის ტრადიციები არ უმემ-
კვიდრია, და, მეორეც, გამოთქმუ-
ლი იყო უმართებულო მოსაზრე-
ბა — სიმდიდრისადმი ესოდენი ყუ-
რადღება „ვეფხისტყაოსნის“ ავ-
ტორის დაბალი სოციალური წრი-
დან წარმომავლობას მოწმობს).

ამდენად, სხვა საფუძველი რომც არ გვევარაუდა, თამამად შეგვიძლო გვეთქვა, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნთა ორგანული ათკისება საკმაო სტიმული იქნებოდა მწერლობის ჩასახვისა და განვითარებისათვის. მით უმეტეს, დადგენილია, რომ V საუკუნისთვის ქართულად უკვე თარგმნილი იყო ამ წიგნთა მოზრდილი ნაწილი.

მაგრამ, გარდა ამისა, გარდა ქრისტიანული პირველწყაროებისა, ქართული ქრისტიანული მწერლობის აღმოცენებისთვის სხვა საფუძველიც უნდა არსებულებოდა უეჭველად. ყოველივე იმის სასარგებლოდ მეტყველებს თითქოს, რომ იაკობ ხუცესის მოვლინებამდე დიდი ხნით ადრეც, ერთი-ორი საუკუნით ადრეც, მეტი თუ არა, უნდა არსებულებოდა ქართული მწერლობა ამა თუ იმ სახით. სხვა საკითხია, რომ შუა საუკუნეთა ქართული კულტურა, კერძოდ, ლიტერატურა, ოდენ ფრაგმენტულად არის ჩვენს დრომდე მოღწეული, ასე რომ, ვიდრე უფრო ხელშესახები მასალა არ გამოვლენილა, ამ სფეროში ვარაუდებისა და ჰიპოთეზების ამარა ვიქნებით დარჩენილნი.

ერთ-ერთი ამგვარი ჰიპოთეზა, უკვე თეორიის დონემდე ამალღებული, არის ზემოთ მოხსენიებული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილ წინგთა ნამდვილი ავტორი უნდა ყოფილიყო V საუკუნის მოღვაწე პეტრე იბერიელი. შესაძლოა ქეშმარიტებისგან არც იმდენად შორს აღმოვჩნდეთ, თუ გავიზიარებთ შეხედულებას — პეტრე იბერიელის მიერ სირია-პალესტინაში შექმნილ კულტურულ ცენტრთან კავშირი უნდა ჰქონოდათო საქართველოში VI საუკუნეში გამოჩენილ იმ საეკლესიო მოღვაწეებს, ცამეტი სირიელი (ასურელი) მამის სახელით რომ არიან ცნობილნი. დამაფიქრებელია ის ამბავი, რომ სირიიდან მოვლენილ მოღვაწეთა ბიოგრაფიებში მათსა და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის არავითარი ენობრივი ბარიერი არ ივარაუდება. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ სწორედ ერთ-ერთ ასურულ მამათაგანს, კერძოდ, შიო მღვიმელს, ეკუთვნის ქართული ჰიმნოგრაფიული პოეზიის დღემდე ცნობილი უძველესი ნიმუში.

როგორც უნდა გადაწყდეს ეს საკითხები, ერთი რამ უეჭველია: ქრისტიანულ ორბიტაში მოქცევამ ქართული კულტურა იმთავითვე ვრცელ ასპარეზს დააკავშირა, საერთაშორისო კონტაქტების ცხოველყოფელ ნაკადს აზიარა. პეტრე იბერიელი ერთი პირველთაგანი იყო იმათგან, ვინც იტვირთა დიდი მისია უცხო ქვეყნებში ქართული კულტურული კერების შექმნისა. ამგვარი კერებით, როგორც ცნობილია, შემდგომში მოიფინა ბიზანტია, სირია, პალესტინა, და მათ განუზომლად დიდი როლი შეასრულეს ქართული კულტურის აღმავლობის, საერთაშორისო სარბიელზე მისი გაყვანის საქმეში. უცხოეთში არსებულ ქართულ სამონასტრო ცენტრებში უსინჯადნენ პირველ ჰამ-

ნიკს მსოფლიო ქრისტიანული (და არა მხოლოდ ქრისტიანული) მწერლობის უკეთეს ნიმუშებს, პირველად იქ ეზიარებოდნენ საიმდროოდ კარდინალური მნიშვნელობის მქონე ფილოსოფიურ, რელიგიურ-ფილოსოფიურსა თუ ლიტერატურულ იდეებს, საკუთრივ საქართველოში მოქმედ ცენტრებთან ერთად, იქაც ინტენსიური, პირდაპირ გასაოცარი მასშტაბის მთარგმნელობითი საქმიანობა იყო გაჩაღებული.

აქ ჩვენ მოგვიხდება გავიხსენოთ, რომ ქრისტიანული ტიპის კულტურა, კერძოდ, მწერლობა უკვე თავისი ბუნების ძალით იმთავითვე იძულებული იყო ანგარიში გაეწია არა მხოლოდ საკუთარი რელიგიური კრედოსთვის, არამედ გარეშე ფილოსოფიური და რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეებისთვისაც (თუნდაც ნეგატიურ ასპექტში): ყოფნა-არყოფნის, სამყაროს შექმნის, სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების, ერთისა და სიმრავლის, მათი დამაკავშირებელი იერარქიების, ადამიანის რაობის, მისი სულიერი ცხოვრებისა და სხვა მსგავსი პრობლემები ქრისტიანულ მწერლობაში იმანენტურად იყო მოცემული და ამ პრობლემათა ასეთი თუ ისეთი სახით დაძლევის გარეშე ეს მწერლობა ვერ იარსებებდა. ხოლო ამ პრობლემათა დაძლევა, მსგავსი იდეებით უკვე სიტყვაკაზმული მწერლობის წიაღში ოპერირება თავისთავად გულისხმობდა საიმდროოდ ღრმა განათლებისა და ვრცელი თვალსაწიერის აუცილებლობას. ანტიკური ლიტერატურა და ფილოსოფია, კერძოდ, პლატონისა და არისტოტელეს სამარადისოდ დამაპირისპირებელი აზრობრივი ნიუანსები და მათი მორიგების ასევე სამარადისოდ განწირული მცდელობა, იუდაიზმი, ზოროასტრიზმი, მანიქვეელობა, ნეოპლატონიზმი, შესაძლოა ინდური რელიგიურ-ფილოსოფიური იდეებიც — ამგვარია ერთობ არასრული ნუსხა მოძღვრებებისა, რომლებსაც გადააწყდებოდა ბიზანტიის იმპერიის მოქალაქეც და ამ იმპერიის რომელსამე კუთხეში მიყუყულებული ქართული მონასტრის, ანდა საკუთრივ საქართველოში არსებული კულტურული ცენტრის შოლვაწეც, თუკი სერიოზულ ლიტერატურულ საქმიანობას მიჰყოფდნენ ხელს და ქრისტიანული მსოფლიოს პროვინციელის ბედითს როლს არ დასჯერდებოდნენ.

არც სჯერდებოდნენ. „შუშანიკის წამებაც“, „ევესტათი მცხეთელის ცხოვრებაც“ (VI საუკუნე), „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება და წამებაც“ (რომლის პირველი რედაქციაც, როგორც ვარაუდობენ, VI საუკუნის მიწურულს ან VII საუკუნის დამდეგს უნდა იყოს შექმნილი) უკვე იმგვარ რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემებს არის შექიდებული, იმდროინდელი ქრისტიანული მსოფლიოს ნებისმიერი დაწინაურებული ერის ლიტერატურისთვის რომ იქნებოდა მნიშვნელოვანი. ამასთან, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, ეს პრობლემები ხსენებულ ნაწარმოებებში მხატვრული ქსოვილის მექანიკური დანართის სახით კი

არ წარმოდგება, ორგანულად ერწყმის მხატვრულ ქსოვილს, მისი მოუკვეთელი ნაწილია.

მხატვრული ამოცანების უაღრესად სათუთი დამუშავება საერთოდ მომგებიანად გამოარჩევს ქართულ ჰაგიოგრაფიას იმდროინდელი სქემატური კონსტრუქციების ფონზე. ამის დასტურად იგივე „შუშანიკის წამება“ იკმარებდა. ქრისტიანული მწერლობის ისეთ კარდინალურ საკითხშიც კი, როგორც არის სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართება, რომლის ერთმნიშვნელოვანი გადაჭრა სავალდებულო დოგმად იყო მიჩნეული შუა საუკუნეთა მთელი ლიტერატურისთვის (რაც იწვევდა სწორედ თვლემის მომგვრელ სქემატიზმსა და ერთფეროვნებას), სწორედ მხატვრულ ამოცანათა ერთგულება კარნახობს იაკობ ხუცესს არ დამალოს თავისი გმირის არცთუ ბოლომდე ორთოდოქსული მიდგომა ამ საკითხისადმი: წმიდანობის საფეხურამდე ამალღებულ მოღვაწეს სიკვდილის წინ, ნაცვლად ლოცვა-კურთხევისა, ფაქტიურად წყევლა აღმოხდება თავისი გულმხეცი მეუღლის მისამართით, რაიც იმის მაუწყებელია, რომ დოგმატური ქრისტიანობის მიერ გარდუეალი უფსკრულით გათიშული სოფლისა და ზესთასოფლის დუალისტურ მოდელს ერთგვარი ბზარიც ატყვია უკვე.

ეს ბზარი კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება ცოტათი მოგვიანებით, როდესაც იქმნება შუა საუკუნეთა ქართული მწერლობის ერთ-ერთი უსაჩინოესი ნაწარმოები — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“. ეს ძეგლი უკვე მოიცავს მსოფლმხედველობრივ პრობლემათა იმ რკალს, რომლის წიაღშიც სულდგმულობდა უმთავრესად შუა საუკუნეთა ქრისტიანული ლიტერატურა. ამ ძეგლმა ცხადყო: ქართულ მწერლობას საესეებით ხელეწიფებოდა აგრეთვე საიმდროოდ მნიშვნელოვანი ნებისმიერი ლიტერატურული პრობლემის დაძლევა.

ამდენად, აღარც ის ამბავი უნდა იყოს მოულოდნელი, რომ ქართული პროზის ყველაზე ადრეულ ნიმუშებში უკვე თავს იჩინს ჭეშმარიტი მწერლობის ერთ-ერთი უპირველესი ნიშანი — ავტორის სტილისა და მხატვრული აზროვნების მანერის მკვეთრი ინდივიდუალურობა. დაკვირვებული მკითხველი უპირველად გამოარჩევს იაკობ ხუცესის ლაპიდარულ მეტყველებას „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორის აუჩქარებლად გაბმული მარტივი თხრობისგან, ორსავე ამას — „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ შინაგანად დამუხტული, მღელვარე, ალიტერაციებით გაწყობილი ფრაზებისაგან, ხოლო ხსენებულ ნაწარმოებებს — „ჰაბოს წამების“ (VIII საუკუნე) ზვიადი მაღალფარდოვნებისგან. იოანე საბანისძესთვის უკვე ნაცნობია მხატვრული სახის თვითმკმარი ღირებულება და ფრაზის მარჯველ მოქნევით აღძრული ერთგვარი ტკობობაც.

სტილისმიერ ამოცანათა მაღალ პროფესიულ დონეზე გადაწყვე-

ტის თვალსაჩინო ნიმუშია დიალოგის ხელოვნების ოსტატური ფლობა. ამ მხრივ ქართულმა პროზამ იმთავითვე ჩინებული ტრადიციები დაიმკვიდრა. ქვემოთ მოტანილი დიალოგი იაკობ ხუცესის კმნილებიდან არის ამოღებული:

„— ღვაწლსა დიდსა შესლვად ხარ, დედოფალო, ეკრძაღე სარწმუნოებასა ქრისტესსა — ნუუკვე მტერმან, ვითარცა სრსვილმან, საძოვარი პოოს შენ თანა!

ხოლო წმიდამან შუშანიკ მრქვა მე:

— ხუცეს, და მეცა დიდსა ღვაწლსა განმზადებულ ვარ.

და მე ვარქვე მას:

— ეგრეთ არს. მხნე იყავ, მოთმინე და სულგრძელ!

ხოლო მან მრქვა მე:

— ჩემდა მარტომაჲ არიან ჰირნი ესე!

ხოლო მე ვარქვე მას:

— ჰირი შენი ჰირი ჩვენი არს და სიხარული შენი სიხარული ჩვენი არს. ჩვენი არა ხოლო თუ დედოფალი ოდენ იყავ, არამედ ჩვენ ყოველთა ვითარცა შევილთა გვხედვედ. — და ვარქვე მე სანატრელსა მას ხვაშიადად—რე: — ვითარ გეგულეების, მითხარ მე, რაჲთა უწყოლი და აღვწერო შრომაჲ შენი.

ხოლო მან მრქვა მე:

— რაჲსა მკითხავ ამას?

და მე მიუგე და ვარქვე მას:

— მტკიცედ სდგავა?

და მან მრქვა მე:

— ნუ იყოფინ ჩემდა, თუმცა ვეზიარე საქმეთა და ცოდვათა ვარსკენისათა.

მე მიუგე და ვარქვე მას:

— მწარე გონებაჲ აქვს მას, გვემასა და ტანჯეასა დიდსა შეგავდოს შენ.

ხოლო მან მრქვა:

— უმჯობეს არს ჩემდა ხელთა მისთაგან სიკვდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრებაჲ და წარწყმედაჲ სულისა ჩემისაჲ...

და მე ვთქუ:

— ეგრეთ არს!“

როდესაც პროზას ძალუძს დიალოგის მეშვეობით ფსიქიკის ამგვარ ნიუანსთა წარმოჩენა, სულის ვიბრაციათა ესოდენ მარტივად გადმოსლა, ამასთან, ქვეტექსტის გამოყენებაც, მისთვის ძნელი აღარაა გაცილებით უფრო საგულისხმო ამოცანაც დააკისროს დიალოგს:

„ხოლო შემდგომად მცირედთა ჟამთა დასნეულდა აბენეს მეფე და მოუწოდა ძესა თვისსა და მიუთვალა ყოველი სამეფოჲ ხელთა მის-

თა. და ჰლოცვიდა და მადლობას ალუარებდა, რომელ ღირს ყო ნათელსა ქრისტეს ღმერთისასა, და ეტყოდა:

— შვილო საყვარელო და სასურველო, მე, ესერა, განსლვად ვარ ამიერ სოფლით და ფრიად მეღმის და მწუხარე ვარ.

ხოლო იოდასაჲ ჰრქვა:

— ნუ მწუხარე ხარ, მამაო საყვარელო, ვინამთგან იცან ღმერთი და აღიბეჭდე ნათლისღებითა მისმიერთა. და აწ სიხარული ჯერ არს, რამეთუ წარხვალ წინაშე ღმრთისა განსასვენებელთა საუკუნეთა.

მიუგო აბენეს:

— ნუ მაბრალობ, შვილო, შეწუხებდასა, რამეთუ ბუნებით თანა აც ყოველსა სულსა მწუხარებამ განშორებისათვის ხორცთაჲსა და დატევებისათვის ჰაერისა და ნათლისა და წარსვლისათვის უცხოებად, სადა-იგი არა ვიცით, თუ ვითარსა იწროებასა მივალთ“.

„სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ამ დიალოგს კვლავ მსოფლმხედველობრივ საკითხთა სფეროში გადავყავართ. ლამის წმიდანობის საფეხურს მიტანებულ აბენეს მეფეს. დოგმატურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით, კი აღარ უნდა უმძიმდეს სიცოცხლესთან განშორება, ლხინად უნდა უჩინდეს ეს ამბავი. ამას ამბობს სწორედ იოდასაჲ და ამ თვალსაზრისის დასამკვიდრებლად შეიქმნა „სიბრძნე ბალაჰვარისის“. მაგრამ სიტუაციის სიდიადე (სიკვდილის წინაშე პირისპირ წარდგომა — „განშორება ხორცთაგან და დატევება ჰაერისა და ნათლისა და წარსვლა უცხოებად, სადა-იგი არა ვიცით, თუ ვითარსა იწროებასა მივალთ“) ავტორს აიძულებს უფრო ლმობიერი და ადამიანური იყოს სიკვდილსიცოცხლის მარადიული თემის დამუშავებისას. ეს იმგვარი მსოფლმხედველობრივი კომპრომისია (თუკი კომპრომისი დერკემევა!). რომელსაც თავად „ახალი აღთქმის“ შემქმნელიც ვერ განერივნენ: ერთხელ, ლაზარეს მკვდრეთით აღდგენის წინ „ცრემლოოდა იესოცა“ (იოანე, 11,35); მეორედ, ვიდრე სულს განუტევებდა, „ხმა ყო იესო ხმითა დიდთა და თქვა: ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რაჲსათვის დამიტევებ მე?“ (მათე, 27, 46).

გამოხდება არცთუ დიდი ხანი და თემა სიყვარულისა — „შეშანიკის წამებაში“ ოდენ ქვეტექსტით წარმოდგენილი, „ბალაჰვარის სიბრძნეში“ გაკვრით მოხსენიებული, ხოლო ქართული მწერლობის პირველ საუკუნეთა სხვა ნაწარმოებებში სანეროდ გვერდავლილი — თავს იჩენს ქართული პროზის ერთ-ერთ შედეგურში — „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ (X საუკუნე). და საგულისხმოა, რომ ამ შემთხვევაშიც ვლინდება ერთგვარი წინააღმდეგობა მსოფლმხედველობასა და მხატვრულ ამოცანას შორის.

მსოფლმხედველობრივი კრედოს თანახმად, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ავტორს თითქმის იმის მეტი არაფერი მართებდა, წყევ-

ლით მოეხსენიებინა აშოტ კურაპალატის მაცდუნებელი დიაცი. მაგრამ ამჯერადაც მხატვარმა გაიმარჯვა. აშოტ კურაპალატის შეყვარებულის სახით მკითხველის წინაშე წარმოდგება არა „დედაკაცი სიძვისაჲ“, როგორც ავტორს სურდა თითქოს წარმოესახა, არამედ ცალკერძ ხელმწიფის სიყვარულით და ცალკერძ საღმრთო შიშით გულშემუსვრილი სათნო მანდილოსანი, ნება-უნებურად აშკარა სიმპათიას რომ იმსახურებს მკითხველისას. კვლავ დიალოგით წარმოვადგინოთ წმიდა ბერის გრიგოლისა და ხელმწიფის სევდამწარებული ხასას შეხვედრა:

„მაშინ ჰრქვა მას ნეტარმან გრიგოლ:

— ჰოა საწყალობელო, რამსათვის შორის ცოლ-ქმართა შთაქრილ ხარ წარსაწყმედელად შენდა საუკუნოდ ბოროტითა მით ცოდვითა, რომლითა დამონებულ ხარ ეშმაკისადა და ცუდითა რაიმთმე მიზეზითა საფრთხე ქმნულ ხარ ღიღისა ხელმწიფისადა?!

ხოლო მან ცრემლით ჰრქვა:

— წმიდაო ღმრთისაო, მე თავსა ჩემსა ზედა ვერ თავისუფალ ვარ, ვინაფთვან გარდარეული სიყვარული აქვს ჩემდა მომართ კურაპალატსა. და აწ არაა უწყვი, თუ რაა ვყო, რამეთუ ბრძანებამან სიტყვათა შენთამან შემადრწუნა ფრიად.

ხოლო წმიდამან მან ჰრქვა:

— შვილო, იქმენ სრულიად მორჩილ სიტყვათა ჩემ გლახაკისათა და მე თავსმდებ გექმნე ქრისტეს მიმართ, რაათა მან თავადმან ყოველნი ბრალნი შენნი შეგიწინაღობეს.

და მან ჰრქვა:

— წმიდაო მამაო, ხელთა შენთა ვარ! უმჯობესი სულისა ჩემისაა იზრუნე!

მაშინდა ჯვარი დასწერა და აკურთხა ლოცვითა და შექურა მადლითა და მისცა თვისთა ხამლთა საბელი (ფეხსაცმლის შესაკრავი ზონარი. — რ. თ.), რაათა სარტყლად შეირტყას. და მან ყო ეგრეთ. და წმიდამან მან ჰრქვა:

— შვილო ჩემო, დღეს იქმნა ცხოვრებამა სულისა შენისაჲ, რამეთუ სანატრელისა დედისა ფებრონიას წინაშე მიყვანებ შენ“...

„სანატრელი დედის ფებრონიას წინაშე მიყვანება“ შემონახვებას ნიშნავდა. და მკითხველი იმ სადარდებელის მონელებასაც ვერ ასწრებს — სიცოცხლით სავსე მშვენიერი ქალი მონასტრის კედლებში რატომ უნდა დასამარდესო, რომ ახალი დიდი განცდების გადატანა უხდება. ვისაც ნაწარმოების შინაარსი ახსოვს, კარგად მოეხსენება, რაც მოსდევს ამ ამბავს: სიყვარულით გულგასენილ ხელმწიფეს „თავმოთნეობამ დაავიწყდა“ და ფიცხლად მიიჭრა მერეს დედათა მონასტერში.

„და ვითარ ილოცა კურაპალატმან ეკლესიასა წმიდისა ღმრთის-

მშობლისასა და მიიღო ლოცვამ დედისა ფებრონიასი, მაშინ იწყობ სიტყვად:

— უწყი-მეა, დედაო, რამათვის მოვედ აწ?

ხოლო მან პრქვა:

— უფალმან იცის, რამათვის პბრძანე აქა (კარგად დავუპვირდეთ ამ ფრაზის ქვეტექსტს. — რ. თ.).

და მან პრქვა:

— ამის მიზეზისათვის იქმნა მოსლვამ ჩემი, რამეთუ სახლისა ჩვე-
ნისა მექურტლე ქალი (სასახლის ხაზინადარი. — რ. თ.) იყო და ყო-
ველი მონაგები ჩვენი ხელთა მისთა იყო და მამასა გრიგოლს აქა წარ-
მოუყვანებია და ფრიადი დავაკლდა საფასეთა ჩვენთაგანი. აწ უბრ-
ძანე, რომელ ერთხელ ციხედ მოვიდეს და ყოველი მოგვითვალოს და
კვალად თქვენდავე მოვიდეს, ვითარცა უნდეს (როგორც ხედავთ, სი-
ყვარულით გულანთებული ხელმწიფე აშკარა სიცრუის თქმასაც არ
თავილობს, თანაც ერთობ მიამიტ ტყუილს ამბობს. — რ. თ.).

ხოლო ფებრონია პრქვა მას მკვეთრ:

— მიზეზებად მიზეზთა ცოდვისათა კაცთა თანა, რომელნი იქმან
უშჯულოებასა!

ესე რამ ესმა კურაპალატსა, სირცხვილეულ იქმნა მართლმხილებისა
მისგან კდემული და მყოვარ უამ დადუმნა ვითარცა ძლეული, რამეთუ
ხორციელად ძლიერსა ხელმწიფესა სულითა ძლიერთა კაცთა სძლეს...
ხოლო შეურევებულმან კურაპალატმან გულისა შეჭირვებისაგან თქვა:

— ნეტარ მას კაცსა, ვინ არღარა ცოცხალ არსო!“

რალა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა იმის ფიქრი, თითქოს ნა-
წარმოების ავტორი ოდნავ მაინც თანაუგრძნობდეს ან გულშეძრულ
კურაპალატს, ან კიდევ სამუდამოდ განწირულ შეყვარებულს მისას.
მაგრამ თვით ის ფაქტიც მრავლისმეტყველია, რომ წმიდანის ცხოვ-
რების მომთხრობელ ძეგლში მან სიყვარულის თემისადმი მიძღვნილი
მთელი ნოველა ჩაურთო და შეუფერავედ, ამასთან, დიდი მხატვრული
ძალით წარმოსახა იმდროინდელი თვალსაზრისით საკმაოდ საჩოთირო
ამბები.

გარდა სხვა ასპექტებისა, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ იმი-
თაც არის კიდევ საგულისხმოდ, რომ ქართულ მწერლობაში პირველად
წარმოსახავს ადამიანის ახლებურ იდეალს. თუ ვავიხსენებთ, როგორი
წარმოდგინა ჰუმანიტების სამანებს მიწევნილი, ესე იგი სრულყო-
ფილი ადამიანი „სიბრძნე ბალაპეარისის“ შემქმნელს („იყო ყოველი
გვამი მისი გამხმარ და დამქენარ და ტყავი ოდენ გარდართხმულ ძვა-
ლთა ზედა“), ცხადი განდება მნიშვნელობა გიორგი მერჩულეს მიერ
დახატული პორტრეტისა: „ხოლო მყო ხილვითა დიდ, ხორციითა თხელ,
პასაკითა (ტანით) სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გვამითა მრთელ
და სულითა უბიწო“. და ეს არ არის შემთხვევითი.

საამდროოდ, ადამიანის ამ ახლებური იდეალის დასახვასთან ერთად, ქართულ პროზაში, რომლის უმთავრესი საგანი კვლავ ბერ-მონაზონთა, ქრისტიან მოღვაწეთა თუ მარტვილთა ცხოვრებაა, შეინიშნება ერთი საგულისხმო მოვლენა — ინტერესის გაღვივება ბუნებისადმი, რაიც უფრო აღრინდელი ხანის ავტორთათვის პრინციპულად თითქმის სრულიად გამორიცხული იყო. ასეა ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაშიც“ (იგივე X საუკუნე), ცოტათი მოგვიანებით — ათონელთა ღვაწლის აღმწერელ ორსავე თხზულებაშიც (XI საუკუნე). და ეს მოვლენა მწერლობაში მომხდარი მხატვრული ძვრების მაცნე კი არ არის მხოლოდ, გაცილებით უფრო ღრმა მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის მიმნიშნებელია.

დღევანდელი მკითხველისთვის უკვე ძნელი გასაგებიცაა ის ფანატიზმი, რომლითაც ადამიანის აზრი გარკვეულ ეპოქაში დაუპირისპირდა ყოველსავე ხორციელს, მატერიალურს, ამქვეყნიურს — სოფელს. ცხოვრებისგან განდგომა, განდევნილად გასვლა, მეუღაბნოეობა, ასკეტიზმის ამაზრზენი ფორმები, ხორცთა გვემა, სოფლის მოძაგება, საკუთარი არსების ვითომც მთლიანად ზესთასოფლისად გასაკუთრება (იმის გაუცნობიერებლად, თუ რა მომავლობელი ეგოიზმი — კაცის სულის უფესკრულად დამნთქმელი — ედო საფუძვლად ამ თვითმიზნურ სწრაფვას) — ამგვარი იყო ეპოქის უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი ორიენტირი, სოფლისა და ზესთასოფლის დუალისტური კონცეფციის პირდაპირი პროდუქტი. ამასთან, ხსენებულ ეპოქაში ამგვარი კრიზისისგან თავის დახსნის ერთადერთი გზა შეიძლებოდა დასახულიყო მხოლოდ — ამ დუალიზმის შიგნიდანვე დაძლევა, მთლიანობის იდეის დამკვიდრება, სოფლისა და ზესთასოფლის ჰარმონიულ ერთობად დასახვა (კრიზისის დაძლევის მეორე შესაძლო გზა, — ზესთასოფლის უარყოფა, „მოხსნა“, რასაც ვარაუდობენ ზოგჯერ შუა საუკუნეთა ამა თუ იმ მოაზროვნის შემკვიდრეობის მიმოხილვისას, — სხვას რომ დავეხსნათ ყოველსავე, საიმდროოდ მწერლობის, ხელოვნების აღმავლობის სტიმულად ვერ იქცეოდა). განუხორციელებელი იყო ეს ამოცანა დოგმატიური ქრისტიანობის ფარგლებიდან გაუსვლელად, მაგრამ, ამავე დროს, ამოცანა უქვევლად უნდა განხორციელებულიყო ქრისტიანობის წიადშივე, მისი რაობის შეუღახველად, მის არსებით დებულებათა ხელყოფის გარეშე. და, როგორც აღინიშნა უკვე, ეს აღსრულდა კიდევ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. ამ მოძღვრების გავლენის გაუთვალისწინებლად სრულიად შეუძლებელია ახსნა იმისა, თუ როგორ დაიწყო ბუნების, სხეულებრივის, ხილულის, საერთოდ, მატერიალურის „რეაბილიტაცია“ შუა საუკუნეთა მწერლობასა და ხელოვნებაში. ამის ქმნამდე, ამ მსოფლმხედველობრივი საყრდენის მოპოვებამდე მწერალს, ხელოვანს თვალი უნდა დაებრმა-

ვებინა ბუნების მშვენიერების ხილვისას, მოსაძაგებლად, სულის აღ-
მაფრენისთვის ხელის შემშლელად, უნდა მიეჩნია კაცის სხეული (გა-
ვისხენოთ მატლებდასხმული შუშანიკი, „სიბრძნე ბალაპვარისის“ პა-
საეები...); ამის ქმნამდე ნაცვლად გიორგი მერჩულისეული ფორმუ-
ლისა — „სრულიად გვაძითა მრთელ და სულითა უბიწო“ — უნდა
ემოქმედნა ფორმულას — „არარაა არს კაცი, გარნა მატლი და წუთხი,
მტვერი და ნაცარი განქარვებადი მსწრაფლ“ („სიბრძნე ბალაპვარისი“).

ამგვარმა მსოფლმხედველობრივმა ძვრამ თავად განდევლობის
იდეალშიც შეიტანა კორექტივი: თვითმიზნური განდგომის, ფაქტი-
ურად შინაგანად გამოცარიელებული ყოფის, თვითგვემის ამაზრზენი
კულტი ქმედითი სამონასტრო ცხოვრების წესმა შეცვალა. სერაპიონ
ზარზმელის, გრიგოლ ხანძთელის, იოანე, ექვთიმე და გიორგი ათო-
ნელთა ბიოგრაფები მრავალგზის აღნიშნავენ, რაოდენ ინტენსიური იყო
მათი გმირების ფიზიკური და სულიერი ცხოვრება — უმკაცრეს დის-
ციპლინას დამორჩილებული აქტიური გარჯა მოყვასთა საკეთილდღე-
ოდ, დიდთა საქვეყნო საქმეთა აღსასრულებლად.

„დასხდეს სერობად და იწდიეს ღვინოა და სულიერი და ხორცი-
ელი სიხარული ჯანზავეს“ („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“) —
ამგვარი რამ აღრინდელ ძეგლებში არსად გვხვდება, ხოლო ამ დრო-
იდან, დაახლოებით X საუკუნიდან წესად იქცევა. მოყვარული, მოა-
ლერსე მზერით მიმოიხილავენ ავტორნი ბუნებას და მის წიაღში მო-
ქმედ ადამიანებს. აშკარავდება თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც
ამქვეყნიური ყოფა იგივე :სულიერი, იგივე საღმრთო საქმის აღსრუ-
ლებაა, თუკი მის არსებას სიყვარული, სიკეთე და კაცთა შორის სათ-
ნობეა შეადგენს.

„ამისა შემდგომად უბრძანა დიდსა ზენონს:

— ძმაო, შთავიდეთ ვენახად..

რამეთუ ჟამი იყო სთელისაა. და შთავიდეს ორნივე ზოგად ვენახ-
სა მას შენებულსა მისსა კეთილად ნაყოფიერსა. და ჟამსა მას შინა
მოვიდა სანატრელი მამა მკაკარი ოპიზელი ხილვად მოძღვრისა თვისი-
სა მამისა გრიგოლისა. და ვითარცა-იგი ფრიად განიხარეს და სურვი-
ელად მოიკითხნეს ურთიერთას. და რამეთუ იყო ჟამი პურის ქამისაა,
პურად ხოლო დასხდეს... და ვითარცა შემწუხრდა, ერთსა შინა სახლსა
იყვნეს სამნივე იგი ღმრთისა კაცნი... და ესრეთ იხარებდეს სამნივე
იგი... და ვითარცა განთენა მშვიდობისა სადგურთა მათ, ურთიერთას
მშვიდობაა დაუტევეს და წარვიდა მამა მკაკარი ოპიზად, ხოლო მამა
გრიგოლ და ზენონ აღვიდეს თვისად მონასტრადვე“ („გრიგოლ ხანძ-
თელის ცხოვრება“)

აქ უკვე ილანდება ამირან დარეჯანისძისა და მისი ძმადნაფიცების,
ან კიდევ ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის შეყრის სურათები.

ერთად ყოფნის სიხარულის, მეგობრობის ღვთაებრივი გრძნობა გადასძალავს მანიაკური ასკეტობის გულამოჭმულ ინდივიდუალიზმს. არც ის არის შემთხვევითი, რომ ამ დროის ძეგლებში ხშირდება გამოთქმა — „ორითავე ცხოვრებით შემკობილი“, რაიც როგორც ამქვეყნიურ, ისე ზესთასოფლურ სრულყოფილებას, ერთ პიროვნებაში ორი პოლუსის პარმონიულ შერწყმას გვაუწყებს და რაიც არის უკვე პირველსახე რუსთაველის (თუ მისი გენიალური მიმბაძველის) რენესანსული ფორმულისა — „ორისავ იყოს მხლებელი“.

ზემოთ გაშლილი არცთუ მწყობრი და ჩამონაკეთული მსჯელობიდან ერთი ნიშანდობლივი დასკვნის გამოტანა მაინც უნდა მოხერხდეს: სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართება იყო შუა საუკუნეთა კულტურის (კერძოდ, მწერლობის) უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი საკითხი. და თუკი ასეა (უეჭველად ასეა!), თავისთავად ცხადი უნდა შეიქნეს, რომ ამ საკითხის საგულდაგულოდ გამოუძიებლად ვერავინ მიეახლება ხსენებულ თხუთმეტსაუკუნოვან მთლიანობას და მის მწვერვალს — „ვეფხისტყაოსანს“.

მაშასადამე ისლა დავგრჩენია, ჩავუღრმავდეთ საკითხს, თუ რა არის სოფელი და ზესთასოფელი და რაგვარად ისახება მათი მიმართება გარდასულ საუკუნეთა ნააზრევში.

სოფალი და ზესთასოფელი

ცნობათა დაწესება

ის, რასაც „სინამდვილეს“, „ცდის სამყაროს“ ან უბრალოდ „სამყაროს“ ვუწოდებთ, და აგრეთვე ისიც, რაც ამას უპირისპირდება — „იდეალური სამყარო“, „მეტაფიზიკური სამყარო“, „ცდის მიღმური სამყარო“, ხშირად სხვადასხვა სინონიმით გამოიხატებოდა და გამოიხატება ყოველდღიურ სიტყვახმარებასა თუ წიგნის ენაში. და ეს სინონიმები გაცილებით მეტი არის, ვიდრე შესაძლოა მოგვეჩვენოს თვალის ერთი გადავლებით.

აი, არასრული ნუსხა დაწყვილებული სინონიმებისა:

სააქაო — საიქიო

ეს ქვეყანა — ის ქვეყანა

ამქვეყნიური — იმქვეყნიური, მიღმური

ქვეყანა — ცა, ზეცა

მიწა — ცა, ზეცა, ზესკნელი

მიწიერი — ზეციური

ეს სოფელი — ის სოფელი

სოფელი — მერმე სოფელი, ზესთასოფელი, მომავალი

წუთისოფელი — საუკუნო სოფელი

საწუთრო — საუკუნო, სასუფეველი, სასუფეველი ღვთისა, სასუფეველი ცათა

წარმავალი — წარუვალი, მარადიული

უამიერი — უუამო

ხრწნადი — უხრწნელი

მედინი — წარუდინებელი

მყოფი — ნამდვილმყოფი

ოთხთა ნივთთაგან შედგმული, ნივთი — უნივთო

ამას დავემატოთ „მსოფლიო“, „ბუნება“, „არსებობა“, „ყოფნა“, „ყოფიერება“, „მყოფობა“, „შეგრძნებათა სამყარო“, „შეგრძნებადი სამყარო“, „ემპირიული სამყარო“, „ემპირიული სინამდვილე“ (უროთიერტსინონიმებად ხმარებული ლიტერატურაში).

სინონიმთა ამგვარი სიუხვე და სიჭრელე (რაც სიტყვაკაზმულ მწერლობაში სავსებით კანონზომიერია, მაგრამ სამეცნიერო ლიტერა-

ტურაში — შეუწყნარებელი) წინასწარვე მეტყველებს, რომ აღნიშნულ ტერმინთა შინაარსი ერთიმეორეს ზუსტად არ თანხედება და არ ფარავს.

ეს რომ მართლაც ასეა, ორიოდე მაგალითი ცხადყოფს.

„ქართული ენის განმარტებითს ლექსიკონში“ ტერმინს „სოფელი“ ამგვარი დეფინიცია ახლავს:

„სოფელი — ქვეყანა, მსოფლიო“.

ხოლო რა არის „ქვეყანა“ და „მსოფლიო“?

„ქვეყანა — დედამიწა, დედამიწის სფერო, ჩვენი პლანეტა! დედამიწა და ყველაფერი, რაც მასზედ არსებობს, — დედამიწის ზურგი, ბუნება, მსოფლიო“.

„მსოფლიო — მთელი ქვეყანა, ქვეყნიერება, დედამიწა“.

ამ განმარტებებში გაჩნდა ახალი ტერმინი — „ბუნება“. ვნახოთ მისი მნიშვნელობაც:

„ბუნება — რეალურად, ობიექტურად არსებული ორგანული და არაორგანული სამყარო (დედამიწა, ჰაერი, წყალი, ცის სხეულები, მცენარეები, ცხოველები)“.

მაშასადამე, თავდაპირველი ტერმინის („სოფელი“). მნიშვნელობა, შინაარსი უზომოდ გაფართოვდა — დედამიწის სფეროს გარდა ცის სხეულებიც მოიცვა. მაგრამ რას ნიშნავს „ცის სხეულები“; რა არის „ცა“?

„ცა — დედამიწის ზემოთ(?) არსებული სივრცე (რომელიც გუმბათის ფორმისა ჩანს), — ზეცა“.

მაშასადამე, „ცა“ და „ზეცა“ ერთი და იგივეა.

„ზეცა — იგივეა, რაც ცა (საპირისპ. ქვეყანა)“.

ამჯერად თავდაპირველი ტერმინის მნიშვნელობა კვლავ ვიწროვდება, რადგან, თუკი „ქვეყანა“ „ცის“ საპირისპიროა, „სოფლის“ შინაარსში „ცა“ და „ცის სხეულები“ ვეღარ შევა.

ნულარაფერს ვიტყვით იმის თაობაზე, რომ თუკი ტერმინ „მსოფლიოს“ შინაარსი დედამიწის სფეროს არ სცილდება (იხილეთ „მსოფლიოს“ განმარტება აქვე, ზემოთ), მაშინ მისგან ნაწარმოები კომპოზიტი „მსოფლმხედველობა“ ვერ უნდა იჩემებდეს ისეთ ფართო მნიშვნელობას, როგორიც ლექსიკონის თანახმად მიეწერება: „მსოფლმხედველობა — შეხედულებათა, წარმოდგენათა სისტემა სამყაროსა და მის კანონზომიერებებზე, ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენებზე“ (რადგან „ბუნება“, როგორც ვნახეთ, „ცის სხეულებსაც“ მოიცავს, ხოლო „სამყაროს“ უპირველესი მნიშვნელობა ყოფილა „დედამიწისა და სხვა ციური სხეულების ერთიანი სისტემა“).

მსგავს სურათს მივიღებთ, თუკი მოვიწადინებთ ლექსიკონის მიხედვით დავაზუსტოთ მნიშვნელობა ტერმინებისა „საწუთრო“, „სააქაო“, „წუთისოფელი“ („ს ა წ უ თ რ ო — ეს ქვეყანა, სააქაო, წუთისოფელი“; „ს ა ა ქ ა ო — ეს ქვეყანა, წუთისოფელი, საწუთრო“; „წ უ თ ი ს ო ფ ე ლ ი — ეს ქვეყანა, ამქვეყნიური ცხოვრება“).

ამგვარი ვითარების მიზეზი განმარტებითი ლექსიკონის მესვეურთა უგულისყურობა კი არ არის, არამედ ის ტერმინოლოგიური ქაოსი, რომელიც სუფევს წიგნის ენაში (ხოლო განმარტებითს ლექსიკონს, უწინარეს ყოვლისა, ამ ენის ასახვა აქვს მიზნად).

ამ თვალსაზრისით V—XVIII საუკუნეთა ქართულ მწერლობაში მეტი სიმწყობრე და სიზუსტე შეინიშნება, მაგრამ რაიმე ერთიანი და გამოკვეთილი პრინციპი (რაც ტერმინს ცნებად აქცევდა და თან საყოველთაოდ მიღებული იქნებოდა) ვერც იქ არის მონახული, ტერმინთა სიჭრელისგან არც ეს მწერლობაა დაზღუდული.

ასე რომ, ამ წიგნის ავტორი იძულებული შეიქნა თვითონვე შეერჩია ის ტერმინები, რომლებიც უკეთ გამოხატავდნენ მისი კვლევის საგანს. ამავე დროს, რამდენადაც ნაშრომი ქართულ მწერლობას შეეხება, ავტორს (გარდა იმისა, რომ ზემოთ მოტანილ დაპირისპირებულ წყვილთაგან რომელიმე ერთი უნდა შეერჩია მხოლოდ) მართებდა თავისი არჩევანი მიესადაგებინა გარკვეული ეპოქის საერთო სულისკვეთებისათვის, ძველად არარსებული და ოდენ დღესდღეობით ხმარებული ტერმინები (და, ამდენად, დღევანდელი თვალთახედვა) არ მოეხვია თავს გარდასულ საუკუნეთა ძეგლებისთვის.

ასეთ ვითარებაში ზემოთ მოტანილ წყვილთა პირველი ცალებიდან („სინამდვილის“, „ცდის სამყაროს“ აღმნიშვნელ ტერმინთაგან) იმთავითვე გამოირიცხა ისეთები, როგორცაა „ყოფიერება“, „ამქვეყნიური“, „ემპირიული“ და მისთანანი. ზოგიერთი ტერმინი უარყოფილ იქნა მათი ემოციური შეფერილობის გამო („სააქაო“, „წუთისოფელი“, „საწუთრო“ ...), ნაწილი — მათი შინაარსის არასაკმარისი სიფართოვის გამო („ქვეყანა“, „მიწა“...), ზოგიც — მათი ზედსართავული წარმომავლობის გამო, რაც სიტყვახმარებაში გარკვეულ უხერხულობებს ქმნის („წარმავალი“, „უამიერი“, „ხრწნაღი“, „მედინი“, „პყოფი“...).

რაც შეეხება ტერმინებს „მსოფლიო“ და „სამყარო“, უნდა ითქვას შემდეგი: „მსოფლიო“ თავისთავად „სოფლიდან“ ნაწარმოები სიტყვაა, ძველ მწერლობაში დღევანდელი გაგებით არ იხმარებოდა, არამედ ნიშნავდა „იმას, ვინც (ან რაც) სოფლისაა, სოფელშია“. ასევე გაცილებით ვიწრო მნიშვნელობა ჰქონდა „სამყაროს“ — მიწის ირგვლივ განფენილი ეთერისა და ცხრა ცის შემომგარსველ სფეროს ეწოდებოდა.

დაგვრჩა „სოფელი“ და „ნივთი“ (მატერია), რომელთაგან უპი-

რატესობა პირველს მიენიჭა თუნდაც იმ მიზეზით, რომ, ჯერ ერთი, ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში ეს არის ყველაზე მეტად გავრცელებული ტერმინი იმის აღსანიშნავად, რაც ჩვენ გვაქვს მხედველობაში, და, მეორეც, „ნივთი“ მხოლოდ და მხოლოდ მატერიას არ ნიშნავდა ამავე მწერლობაში.

მაგრამ არის თუ არა „სოფელი“ სწორედ ის, რადაც ვაპირებთ ვიგულისხმოთ ამ შრომაში, ფარავს თუ არა ერთიმეორეს „სოფლისა“ და „სინამდვილის“, „ცდის სამყაროს“ შინაარსი?

„დასაბამად კმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა“, — ამ სიტყვებით იწყება ქრისტიანობის საღვთო წერილი — „დაბადება“ (ბიბლია). „დაბადება“ ნიშნავს შექმნას. ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა („ქვეყანა“, დედამიწა), შემდეგ ცაში შექმნა მზე, მთვარე და ვარსკვლავები, ხოლო მიწაზე — ყოველივე არსებული. და, აი, ამ აქტს ეწოდება „სოფლის დაბადება“, „შექმნა სოფლისა“, „სოფლისა შესაქმე“¹. ეს კი მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ტერმინი „სოფელი“ მოიცავს მთელ სინამდვილეს, მთელ ყოფიერებას, მთელ მატერიალურ სამყაროს, ცდის სამყაროს (დღევანდელი გაგებით).

საქმეს არ ცვლის ის გარემოება, რომ „სოფელს“ ზოგჯერ „ყოველი“ დაერთვის ხოლმე: „ყოველი სოფელი“². ეს ხდება მეტი სიზუსტისათვის, რადგან კონტექსტის მიხედვით „სოფელი“ ხან აქვე ზემოთ წარმოდგენილი მნიშვნელობით იხმარება, ხან აღნიშნავს მხოლოდ დედამიწას, ქვეყნიერებას, ხან ქვეყანას (მხარეს), ხანაც უბრალოდ სოფელს დღევანდელი გაგებით, დაბოლოს — არსებობას, კაცის ცხოვრებას³.

მთავარი ის არის, რომ თავისი უზოგადესი მნიშვნელობით „სოფელი“ („ყოველის“ გარეშეც) მოიცავს არა მხოლოდ დედამიწას და მასთან დაკავშირებულ სინამდვილეს⁴, არამედ ყოველსავე იმას, რაც თავისი ბუნებით არის მატერიალური, ოთხი კავშირისაგან ანუ ოთხი ელემენტისაგან შეთხზული, „ნივთიერი“.

ცხადია, აქ შედის აგრეთვე ცა⁵. და ამასთან დაკავშირებით, რო-

1 შტრ. იოანე, 17, 24. უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაისა“ ... თბ., 1964, გვ. 31 და მომდევნო. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტერმინი „დაბადება“.

2 უძველესი რედაქციები... 31, 8 და სხვა.

3 შტრ. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 1958, ტერმინი „სოფელი“.

4 შტრ. „ვიდრე მთანი არღა დაბადებულ იყვნეს და შექმნულ ქვეყანაჲ და ყოველი სოფელი...“ (ფსალმუნნი, 89, 2). საგულისხმოა, რომ ახვა ხელნაწერში იკითხება: „... შექმნად ქვეყნისა და სოფლისა“. შეადარეთ: „...Ты обрзовал землю и вселенную“.

5 შტრ.: „სოფელი — ცა და ქვეყანა და სავსება მათი“. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი.

გორც ჩანს, ერთი გაუგებრობა აღიძვროდა. ჩვეულებრივს, არაფილოსოფიურ სიტყვახმარებაში „ცა“, „ზეცა“ ღმერთის, ღვთაებრივის, არამატერიალურის სინონიმად მიიჩნეოდა (აქედან შემორჩა დაპირისპირებული წყვილები: მიწა — ცა, მიწიერი — ზეციური და სხვა). ამგვარი გაგებით ეს სიტყვა ბიბლიაშიც ხშირად იხმარება: „... უფალო ღმერთო ცათაო“ (წიგნი ნემიასი, 1,5); „მეუფე ზეცისა“ (მეორე ეზდრასი 4,58); „ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა“ (ფსალმუნნი, 18,1); „სიმართლე ზეცით გამოჩნდა“ (ფსალმუნნი, 84,12); „ძალნი მალალნი ცისანი“ (ისო ზირაქისა, 17,27); „სასუფეველი ცათა“ (მათე, 3,2; 5,3; 19,24 ...) და სხვა.

მაგრამ ამგვარ გაგებას ეწინააღმდეგება ის უმაჯრესი დებულება, რომ ცაც (მნათობებითურთ), ისევე როგორც ღვთაებრივი, არ არის მარადი ბუნებისა. რადგან: „შენ ჰქმენ ცანი და ქვეყანა და ყოველნი საკვირველნი ცასა ქვეშეთსა შინა...“ (წიგნი ესთერისა, 4,16), ხოლო ამ ქმნილ ცასა და ქვეყანას „წარხდომა“ მოელის: „დასაბამსა შენ, უფალო, ქვეყანა დაამყარე, და ქმნილნი ხელთა შენთანი ცანი არიან. იგინი წარხდენ, ხოლო შენ ეგო უქუნისამდე. ყოველნი ვითარცა სამოსელნი დაძველდენ, და შენ ვითარცა შესამოსელნი სცვალენ იგინი, და იცვალენ. ხოლო შენ თავადი იგივე ხარ და წელიწადთა შენთა არა მოაკლდეს“ (ფსალმუნნი, 101,26-28); „ამინ გეტყვი თქვენ: ვიდრემდე წარხდეს ცა და ქვეყანა, იოტა ერთი, გინა რქა ერთი არა წარხდეს სჯულისაგან...“ (მათე, 5, 18), „ცანი და ქვეყანა წარხდენ, ხოლო სიტყვანი ჩემნი არა წარხდენ“ (მათე, 24,35).

ეს მოჩვენებითი წინააღმდეგობა იმით აიხსნება, რომ ტერმინი „ცა“ ბიბლიაში იხმარება ორგვარი მნიშვნელობით: ერთი არის იგივე ხილული ცა მნათობებითურთ, რომლის შექმნის ამბავიც არის მოთხრობილი ბიბლიის პირველსავე სტრიქონებში¹; მეორე არის ცა, როგორც არამატერიალური, უხილავი, მეტაფიზიკური, ტრანსცენდენტური რამ (და არა სივრცული განფენილობა, ცხრა ცისა და მნათობთა დასის შემცველი), რომელიც გაიგივებულია ღვთაებრივთან. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობის გამოსაკვეთად გაჩნდა ბიბლიაში ტერმინი „ცანი ცათანი“: „აჰა ესერა, უფლისა ღვთისა შენისა არიან ყოველნი ცანი ცათანი, ქვეყანა და ყოველი, რამ არიან მას შინა“ (მეორე სჯულისა, 10,14); „... შენ შექმენ ცანი და ცანი ცათანი და ყოველი მხედრობამ მათი, ქვეყანამ და ყოველი, რაოდენი არს მას ზედა...“ (ნემიასი, 9,6); „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, და ქვეყანა მოსცა ძეთა კაცთასა“ (ფსალმუნნი, 113,24).

1 „ცისასა რომელნიმე ოთხთა კავშირთაგან იტყვიან შემზადებაა, ხოლო რომელნიმე — გარეშე ოთხთა კავშირთაგან ქმნილსა“. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტერმინი „ცა“.

ამგვარი გააზრების გარეშე სრულიად გაუგებარი დარჩებოდა ახალი აღთქმის „სასუფეველი ღვთისა გულთა შინა თქვენთა არს“.

ვფიქრობ, ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში ხმარებულ ტერმინთაგან „სოფელი“ (თავისი უპირველესი და უზოგადესი მნიშვნელობით) ყველაზე სრულად მოიცავდა და უკეთ გამოხატავდა იმას, ჩასაც ღღეს „მთელ სინამდვილეს“, „მატერიალურ სინამდვილეს“, „ცდის სამყაროს“ ან უბრალოდ „სამყაროს“ ვუწოდებთ. ხოლო ამგვარი დასკვნა იმის საფუძველია, რომ ქრისტიანული მწერლობის და, საერთოდ, შუა საუკუნეთა მწერლობის საკითხთა გამოძიებისას „სოფელი“ გამოვიყენოთ როგორც სავსებით უფლებამოსილი, ზუსტი და მკაცრად მოხაზული ცნება, რომელიც ამ მწერლობაში იხმარებოდა ოთხი ელემენტისაგან შეთხზული (მატერიალური) მთელი სინამდვილის გამოსახატავად.

ახლა ჩვენ წინაშე აღიძვრის კითხვა: ამ თავის დასაწყისში მოტანილ ურთიერთსაპირისპირო წყვილთა მეორე ცალკეიდან რომელია ისეთი ტერმინი, რომელიც ზუსტად დაუპირისპირდება ცნებას „სოფელი“ და, ამასთან, შესატყვისი იქნება შუა საუკუნეთა რელიგიური და რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისა?

თუ ამჯერადაც მივმართავთ ზემოთ გამოყენებულ პრინციპს, ამთავითვე უნდა გამოირიცხოს თანადროული ტერმინები — „იდეალური სამყარო“, „მეტაფიზიკური სამყარო“, „ტრანსცენდენტური“, „იმპევენიური“ და მისთანანი. უნდა უარვეყოთ აგრეთვე ემოციური შეფერილობის, ბუნდოვანი შინაარსის მქონე ტერმინები — „ის ქვეყანა“, „საიქიო“, „ცა“, „ზეციური“, „მომავალი“, „მერმე სოფელი“, „ის სოფელი“. ასევე — ზედსართავული წარმომავლობის „საუკუნო“, „წარუვალი“, „უჟამო“, „უხრწნელი“, „წარუდინებელი“. „ზესკნელს“ რაც შეეხება, ეს ტერმინი წარმართობის დროინდელი გადმონაშთია და ცნობიერების იმ საფეხურს მიუთითებს, როდესაც სამყარო სამ „სკნელად“ იყო მოაზრებული. ამგვარი მოდელი ქრისტიანულ მსოფლგაგებას ზოგად ხაზებში კიდევ რომ შესაბამებოდეს (ზესკნელი — ღმერთის, ღვთაებრივი სფერო, შუა სკნელი — დედამიწა, ქვესკნელი — ჯოჯოხეთი), „ზესკნელი“ მაინც არ გამოდგება „სოფლის“ საპირისპიროდ.

დავარჩა „სასუფეველი“ („სასუფეველი ცათა“, „სასუფეველი ღვთისა“), „საუკუნო სოფელი“, „ნამდვილმყოფი“, „უნივთო“ და „ზესთასოფელი“.

აქ საჭიროა ჩავუერთოთ შენიშვნა: „სოფლის“ საპირისპირო ცნების დადგენისას უნდა მოვიძიოთ ისეთი ტერმინი, რომლის ზოგადობის ხარისხი „სოფლისას“ შესატყვისებოდეს. უამისოდ რელიგიურ და რელიგიურ-ფილოსოფიურ საკითხთა კვლევისას არაერთ უხერხულო-

ბას გადავაწყდებით. ჩვენ უნდა გვეკონდეს ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს იმას, რაც სცილდება ამ სინამდვილეს, ცდის სამყაროს, ოთხი ელემენტისგან შეთხზულს (მატერიალურს), რაც ტრანსცენდენტურია და, ამავე დროს, შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ ღმერთს (ერთს, აბსოლუტურს). რადგან ზოგადი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით შესაძლოა მყოფობა ჰქონდეს ისეთ რასაში, რაიც უკვე გამოვლენილია, არ არის ღმერთი, მაგრამ თავისი ბუნებით არის ღმერთები, მარადიული, უხრწნელი, იმმატერიალური, ესე იგი სოფლის საპირისპირო, მისგან პრინციპულად განსხვავებული. ასე რომ არა. „სოფლის“ საპირისპირო ცნებად „ღმერთიც“ იკმარებდა და ამით მოთავდებოდა საქმე.

მაგრამ, ამასთან ერთად, საძიებელი ტერმინი „ღმერთსაც“ უნდა მოიცავდეს, ეს ტერმინი წინასწარ არ უნდა გულისხმობდეს ცალკეულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებებს, რომლებითაც განისაზღვრება, თუ როგორ იერარქიებად არის განფენილი გამოვლენილი სამყარო ღმერთიდან ვიდრე სოფლამდე. რადგან „სიტყვა“ („ლოგოსი“), „მსოფლიო გონება“, „მსოფლიო სული“, „ანგელოსნი“, „ქერუბინნი“, „სერაფიმნი“ და მსგავსნი რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზრთა წყობის ისეთი ნიუანსებია, რომელთა ირგვლივ ყოველთვის რძლი თანხედება, ვთქვათ, ორთოდოქსული ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისი. ხოლო ჩვენ ვეძიებთ ტერმინს, რომელიც თანაბრად გამოსაყენებელი და მარჯვედ სახმარი იქნება ნებისმიერი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემის შემთხვევაში, ნებისმიერი იდეალისტური (არამატერიალისტური) მოძღვრების შემთხვევაში. ამის აუცილებლობა ნაკარნახეია ქართული ქრისტიანული კულტურის მრავალწახნაგოვანი ბუნებით.

ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ ვითარებას, უნდა უკუვაგდოთ ტერმინები „სასუფეველი“ („სასუფეველი ცათა“, „სასუფეველი ღვთისა“) და „ნამდვილმყოფი“, როგორც არასაკმაოდ ზოგადი და ყოვლისმომცველი („სასუფეველი“ ანგელოსთა და წმიდა სულთა სამყოფელია მხოლოდ, „ნამდვილმყოფი“ პლატონური ფილოსოფიის გაზიარებას გულისხმობს). „საუკუნო სოფელი“ ასე თუ ისე შესაფერისი ტერმინი იქნებოდა, მაგრამ წყვილთა პირველ წევრად მას უპირისპირდება არა „სოფელი“, არამედ „წუთისოფელი“. რაც შეეხება „უნივერსოს“, ის სულაც არ გამოდგება „სოფლის“ საპირისპიროდ.

ყოველივე ამის გათვალისწინების შედეგად მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ საძიებელი ტერმინი არის მხოლოდ „ზესთასოფელი“.

რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ეს ტერმინი პირველად გამოიყენა ეფრემ მცირემ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა თარ-

გმნისას¹. ეფრემ მცირე ხმარობს ფორმას „ზეშთასოფელი“, მაგრამ „ზეშთა-“ და „ზესთა-“ ქართულში იმდენად ბუნებრივად მონაცვლეობენ, რომ „ზეშთასოფლის“ ნაცვლად „ზესთასოფლის“ ხმარება არავითარ გაუგებრობას არ უნდა იწვევდეს. გარდა ამისა, რამდენსამე შემთხვევაში ტექსტში სწორედ „ზესთასოფელი“ იხმარება.

ქ ა რ ი პ ი რ მ ე ლ ი

გილგამეშიდან კითხვორაჲდ

1.

ვილაცამ იანგარიშა: დედამიწის არსებობის მილიარდობით წლები ერთ დღე-ღამედ რომ წარმოვიდგინოთ, მაშინ კაცობრიობის კულტურული ცხოვრების ხანა ოთხ წამს შეადგენს მხოლოდ.

მარადისობის თვალთა წინაშე მოაზროვნე კაცის გაჩენიდან გასული დრო მართლაც წამიერი გაელვებაა. და ერთ-ერთი პირველი, რაც ამ წამთა მანძილზე კაცმა გაიაზრა, ის იყო, რომ მისი სიცოცხლეც, მისი გარემომცველი სინამდვილეც, ყოველივე ხილულიც მსწრაფლ-წარმავალი და სიზმარივით განქარვებადი ყოფილა — წუთის ოფელი, საწუთრო.

არავინ იცის და ვერც ვერასოდეს შეიტყობს ვინმე, თუ სად, ქვეყნიერების რომელ მხარეში აღსრულდა პირველად ეს ამბავი, ვის დაებადა პირველად ამგვარი აზრი. ერთადერთი ის არის ცნობილი, რომ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეორე ათასწლეულში, უფრო ადრინდელი წყაროებისა და ლეგენდების საფუძველზე, შეიქმნა არსებობის რაობის, სიცოცხლის წარმავლობის, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული პრობლემებისადმი მიძღვნილი ძეგლი — გილგამეშის ეპოსი. ეს მოხდა შუამდინარეთში, იმ ქვეყანაში, რომლის კულტურა, ეგვიპტურ და ინდურ კულტურებთან ერთად, ძველთუქველესობის სახელს იჩემებს დღესდღეობით ცნობილთაგან (წიგნიც ხომ გამოიკა ამგვარი სათაურით — ისტორია შუმერში იწყება).

ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეორე ათასწლეულში შეიქმნა გილგამეშის ეპოსი. მაგრამ რაკი უფრო ადრინდელ, უძველეს წყაროებს ემყარებოდა, ცხადი უნდა იყოს, რომ მასში აღძრული პრობლემები ამ ძეგლის შექმნამდე დიდი ხნით ადრეც აწვალებდა ადამიანს.

¹ იხილეთ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირეს თარგმანი. გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ნუქაშვილმა, თბილისი, 1961, 7,11, 30,15, 34,30, 102,20, 112,31, 142,4 და სხვა.

პრობლემის არსება ამგვარად ჩამოყალიბდა: „აუცდენელია მრის-
ზანე სიკვდილი. განა სამუდამოდ ვაშენებთ სახლებს? განა სამუდამოდ
ირტყმის ბეჭედი? განა სამუდამოდ იყრებიან ძმები? განა სამუდამოდ
მძულვარებენ მტრები? განა სამუდამოდ დიდდება წყალი ნიაღვრის
მომტანი? განა სამუდამოდ პარკშია ქია? სახე მკვრეტელი წინაშე მზისა
სამარადისოდ არ არსებულა“¹.

მაშასადამე სამარადისო არაფერია მზისქვეშეთში, ყოველივე ცვა-
ლებადია, წარმავალი, მსწრაფლწარმავალი. თავად გილგამეში
ამ საკითხს განსაკუთრებით მაშინ ჩაუღრმავდა, როდესაც მისი ძმობი-
ლი ენქიდუ „ბედს კაცთა მოდგმისას გაჰყვა“. ენქიდუს სიკვდილმა
შეაძრწუნა გილგამეში:

მეც ხომ მოკვდები, ვით მოკვდა ენქიდუ!

შიგანში სევდა შემეპარა.

სიკვდილს შევეშინდი, ველად ეხებტები...

ვით მოვისვენო, ანუ ვით დავდუმდე!

ძმობილი, ეინც მიყვარდა, მიწად გარდიქცა.

ნუთუ მის მსგავსად მეც დაეიძინებ

და ვერასოდეს ველარ აღვდგები?

ამ ზარდამცემი საკითხის წინაშე რომ წარდგება კაცი, ორგვარი
დასკვნის გამოტანა შეუძლია (ასეა დღეს და ასე იყო ამ რამდენიმე
ათასი წლის წინათაც, „გილგამეშის“ შექმნის ეპოქაში).

ერთია გილგამეშისნაირი სწრაფვა მარადიული სიცოცხლისკენ,
უკვდავებისკენ, ნათელისკენ: „ნუთუ მიწის გულში თავი მოვასვენო?
ნუთუ ვიძინო უთვალავი წლები? დე, თვალნი ჩემნი მზეს მარად ხედ-
ვიდენ, დე, გავძლე ნათელის მზერით! გეშორდება წყედიადი, როს შუ-
ქი ვრცელია, დე, კვრეტდეს მზის სხივებს საუკუნოდ მკვდარიც!“

მეორე თვალსაზრისი უფრო პოპულარულია და იოლად აღსასრუ-
ლებელიც: „გილგამეშ, საით მიისწრაფი? უკვდავებას, შენ რომ ეძიებ,
ვერასოდეს მიაგნებ... აწ საესე გქონდეს სტომაქი, გილგამეშ, მოილხენ-
დე დლითა და ლამით, დღენიდადაგ მართავდე ნადიმს, დლითა და ლამით
როკვიდე, მღერდე, სუფთა იყოს სამოსი შენი, თავი განიბანე, ტანი გა-
ნიბანე, იზრუნე ჩვილზე, ხელთ რომ გეპირება, შენს მკერდზე ხა-
რობდეს მეუღლე შენი, — რამეთუ ესაა ხვედრი მოკვდავისა“.

ამგვარ ხვედრს გილგამეში არ დამორჩილდა (სხვა საკითხია, უკვ-
დავებას ეწია თუ ვერა). ამ შემთხვევაში უმთავრესი ის არის ჩვენთვის.
რომ მწერლობის უძველესმა ძეგლმა იმთავითვე ამცნო კაცთა მოდგმას
საზარელი რამ, სოფლის რაობის ცხადად წარმომჩენი.

ოღონდ აქ ჩვენს ყურადღებას ის გარემოება მიიპყრობს, რომ,
შუამდინარული მითოსის თანახმად, წარმავალობა ოდენ მზისქვეშეთის
ხვედრი არ ყოფილა: ზესკნელის მკვიდრნი, ღეთაებანი, პერიოდულად

¹ „გილგამეშის“ ციტატები მომაქვს ზურაბ კიკნაძისეული თარგმანიდან.

ქვესკნელს შთახედვიან ხოლმე, რათა კვლავ აღდგენ სიკვდილის და-
მთრგუნველნი (ამას რომ თავი დავანებოთ, ამ ღვთაებათა მოკვდინებაც
პრინციპულად შეუძლებელ რაიმედ არ არის მიჩნეული). აზრი ჯერ
არ ამალღებულა მარადიული უკვდავების იდეამდე, მისი ადგილი სი-
კვდილ-სიცოცხლის ციკლური მონაცვლეობის თავისთავად რთულსა-
და ძნელად საწვდომ, მაგრამ მაინც სოფლიური ყოფის მოდელისდა კვა-
ლობაზე აღძრულ იდეას უჭირავს. მითოსი ჯერ არ ჩამოყალიბებულა
მალაღვანითარებულ რელიგიად (მით უფრო — რელიგიურ ფილო-
სოფიად!), სოფელი და ზესთასოფელი ჯერ არ განყოფილა, მიუხედა-
ვად იმისა, რომ საგულდაგულოდ არის საუბარი ცისა და მიწის გან-
წვალების თაობაზე (ამის შედეგად წარმოქმნილა ქაოსიდან კოსმოსი).
მაგრამ თვით ამ აქტის აღმსრულებელიც შობილი ღვთაებაა და არა-
დაუბადებელი. გარდა ამისა, მიწაზე მოსახლე თუ ზეცაში დამკვიდრე-
ბული ღვთაებანი არსებობის სხვა რაიმე მოდულს, გარდა ფიზიკური
პლანისა, თითქოს არც უნდა იცნობდნენ. ამიტომ სამყაროს განმგებ-
ელი უძლიერესი ღვთაებანიც კი არ არიან ყოვლისშემძლენი, უკლებ-
ლივ ყველა მათგანს ძრწოლას ჰგერის ქვესკნელის მეუფე. სიკვდილის
ღვთაება, მასთან შეყრას ყველა თავს არიდებს და მის კომპეტენციაში
შეჭრას ღვთაებათა წინამდგომიც ვერ ხელიწიფებს. ამიტომ მოძღვრე-
ბა სულის შესახებ ოდენ ჩანასახოვანი ფორმით არის წარმოდგენილი
და კაცის სიკვდილის შემდეგ მისი სულის — უსხეულო აჩრდილის —
შავეთს ყოფნა უკვდავებასთან რაიმე სახით ზიარებად კი არ არის
მიჩნეული, არამედ გარდუვალ უბედურებად. „უკეთუ გაუწყუ ზნენი
ქვესკნელისა, — რაც ვნახე, — დაჯდები ტირილად“¹. — ეუბნება გილ-
გამეშს ქვესკნელიდან ამოსული ენქიდუს სული.

თვით ღვთაებათა პანთეონიც მატერიალური არსებებით არის და-
სახლებული. ეს ანთროპომორფული არსებანი (ყოველ შემთხვევაში —
მათი უმრავლესობა მაინც) კაცთა მოდემისგან იმით თუ განსხვავდე-
ბიან, რომ, უწინარეს ყოვლისა, უკვდავნი არიან, შემდეგ — ადამიან-
ებზე მეტად ბრძენნი და შეუდარებლად ძლიერნი ფიზიკურად, თუმ-
ცა იმდენად არა, რომ მაღალი გონებისა და დევგმირული ძალის მქო-
ნე კაცთა მხრივ კონკურენციას არ უფრთხობდნენ. კაცობრიობის ცალ-
კეული წარმომადგენელი ზოგჯერ დასჭარბავენ კიდევ ამა თუ იმ
ღვთაებას. ასე რომ აღარც ძალიან გასაკვირველია ღვთაების ადამიან-
თან შეუღლების შემთხვევები. ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ღვთაებანი
ერთიმეორეს ხომ ეუღლებიან და ეუღლებიან, შთამომავლობას შთა-
მომავლობაზე აჩენენ და ამ შთამომავლობათთვის საზრდელის (ელე-
მენტარული საჭმელ-სასმელის) მოსაპოვებლადაც ზრუნავენ ზოგჯერ.

უზენაესი ღვთაების, სამყაროს განმგებელი შვიდი ღვთაებისა და

1 თამუზის სიზმარი, 1969, გვ. 20. თარგმნილი ზურაბ კიკნაძის მიერ.

ორმოცდაათი უმთავრესი ღვთაების გარდა დანარჩენთა არსებობა ნეტარი განცხრომა მხოლოდ: პური და ხორცი, ერბო და თაფლი, რძე, ღვინო, ლუდი — ეს პროდუქტები განუზომელ სიამოვნებას ანიჭებენ უკვდავ ღვთაებებს და ეს ყველაფერი თუ არ მოაკლდებათ თავმისადრეკ სადგომთან ერთად, ისე თავს მინცდამაინც არაფრის გამო შეიწუხებენ. უმთავრეს ღვთაებებს რაც შეეხება, ისინი ერთგულად (თუმცა ზოგჯერ არცთუ დიდი ხალისით) აღასრულებენ თავიანთ ფუნქციებს, — უამისოდ სამყაროში ყოველგვარი წესრიგი მოიშლებოდა და უკიდურესი ძალისხმევით ერთხელ უკვე ძლეული ქაოსი გამეფდებოდა კვლავ. ამასთან, „სმა-ჰამა დიდად შესარგი“ თუ სასიყვარულო ექსცესები მათს ღვთაებრივ გულსაც დიდად ახარებს ხოლმე. ხოლო რაკი მათთვის საზრდელის მომპოვებელი მთელ სამყაროში კაცთა მოდგმის მეტი სხვა არაფერია, ამ მოდგმისთვის ზრუნვაც, ასე რომ ვთქვათ, საღმრთო გარიგების საფუძველზე, მათსავე მოვალეობას შეადგენს.

ოღონდ უამიდან უამზე კაცთა მოდგმა ერთობ მომჭლავრდება, წელსაც მოიდგამს, გონებასაც ძალუმად აამუშავებს და ღვთაებებს ლამის გაუურჩდეს. კიდევ. ამგვარი ვითარება უკვდავთა გულისწყრომას იწვევს და სასჯელიც არ დააყოვნებს: ველურ მხეცთა შემოსევა, სნეულებანი, ომები, გვალვა, თვით წარღვნაც კი, კაცთა მოდგმის ხელიერთპირად მომსვრელი, ყოვლად წინდაუხედავად და ღვთაებათათვისვე შესანანებლად მოვლენილი საქვეყნო წარღვნა...

გარნა ამგვარი კატაკლიზმები არც ისე ხშირია, რომ სიცოცხლე მოაბეზროს და თავი მოაძლებინოს შუამდინარელ მიწის მუშას, მწყემსს, ხელოსანს თუ მოქალაქეს, ან ქვეყნად მოსახლე თუ ცად მყოფ ღვთაებებს. სამყარო ისეა მოწყობილი (მოწყობილი და არა გაჩენილი), უკვდავნი და მოკვდავნი შეხმატკბილებულად უნდა ცხოვრობდნენ და ამ ჰარმონიულ ყოფას შემღვრევა არ უნდა ემუქრებოდეს. მიწა და ზეცა დიდად არის ერთიმეორეს დაშორიშორებული, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის მათს ურღვევ კავშირს, სამყაროს ორგანულ მთლიანობას. საქმე რა მისჭირდება, შესაძლოა უზენაესმა ღვთაებამ უბრალო მოკვდავი თავის სამყოფელშიც კი აწვიოს და იქ გაუჩინოს მართალი-სამართალი. უამისოდაც ხომ ღვთაებანი დაუცადებლად აღიჩამოდიან ქვეყნიდან ზეცად და ზეციდან ქვეყნად. მყარად დგას ის ჭადონსური ხე, ხე სიცოცხლის, ცხოვრებისა, ფესვები ქვესკნელში რომ აქვს გადგმული, ხოლო წვერო მისი ზესკნელს ებჯინება. მართალია, ქვესკნელს მოხვედრილი მოკვდავი უკან ვეღარ ბრუნდება (მკვდართა სამეფო მისთვის მოუსაფლეთია), მაგრამ შავეთს დანთქმული სიყვარულისა და ნაყოფიერების პირმშენიერი ქალღმერთი გაზაფხულის ბუნიობის უამს კვლავ ამობრწყინდება ხოლმე ქვესკნელიდან. მისი ძმაც, სხივოსანი ღვთაება მზისა, ყოველ ღამეს ინთქება ზღვაში, რათა დლით ხელახლა იშვას და ნათელი მოჰფინოს სამყაროს...

ბოლოს და ბოლოს ის ქვესკნელიც, წყვედიადის სამეფოც, ზღვაც იმ პირველადი დაუსაზღვრავი ოკეანის განსახიერებაა, რომლის წიაღშიც იყოფებოდა თვით დიდი დედა, ღვთაებათა მშობელი, რომლისაგანაც მიეცა დასაბამი არსებობასაც, ნათელსაც, სიცოცხლესაც. მზის ზღვაში ჩაშვება, ღვთაების ქვესკნელად დანთქმა, კაცის შვეთს ჩასვლა საწყისში მიბრუნების მიმნიშნებელი ყოფილა. ოლონდ აქ საგულისხმო ის არის, რომ შუამდინარელ მოკვდავებსაც და მათს უკვდავ ღვთაებებსაც, როგორც ეტყობა, საწყისში მოვანებას ის ერჩიათ, ნათელგადაფრქვეულ მზისქვეშეთში დასცლოდათ მეტ ხანს ყოფნა და ნეტარება. უკეთ რომ ვთქვათ, ეს არჩევანი მაშინ გამოიკვეთა, რა რომ გილგამეშის რომელიღაც სულიერმა წინაპარმა იაზრა — სიკვდილი მეობის, ინდივიდუალობის განქარება ყოფილაო, ხოლო სიცოცხლე — უხანო და მსწრაფლწარმავალი. ამითვე მიეცა ალბათ დასაბამი უკვდავებისთვის ოცნებას, კაცის გაღვთიურების კანდიერ აზრსაც, უკვდავთა ნების უარყოფასაც. „მაგრამ ამაო იყო ყოველი“: შემოქმედი ღმერთისა და უკვდავი სულის იდეის გარეშე ამ ოცნებას აღსრულება არ ეწერა, ხოლო შუამდინარულმა კულტურამ ისე ამოსწურა თავისთავი, ამ იდეებამდე ფაქტიურად ვერ ამაღლდა (ყოველ შემთხვევაში — ეგზოტერიული გამოვლინებებით).

ოლონდ ერთი რამ უნდა ითქვას კიდევ. შუამდინარული მითოსის თუ მისდამი მიძღვნილი სამეცნიერო ლიტერატურის¹ შესწავლისას აღიძვრის ექვი, რომ ამ მითოსის შემქმნელნი გონებით, რასაკვირველია, არა, მაგრამ ინტუიციით დროდარო თითქოს იგულვებდნენ კიდევ იმმატერიალური ზესთასოფლისა და ფიზიკურისგან განსხვავებული ძალის მქონე ღმერთის იდეას.

დავუკვირდეთ.

სიყვარულის პირმშენიერ ქალღმერთს ინანას (იშთარს) გილგამეშზე გული შეუვარდება, მაგრამ ურუქელი გმირი მის სიყვარულსაც უარყოფს და შეურაცხყოფს კიდევ. განაწყენებული ქალღმერთი ზეცის ღმერთს, ღვთაებათა მამას, ანუს შესჩივლებს. განრისხებული ანუ ზეციურ ხარს შექმნის და მიუშვებს ურუქზე. მაგრამ გილგამეში დაენქილუ ამ საზარელ არსებას სძლევენ. ცრემლად იღვრება ინანა, გილგამეშს სწყევლის და ემუქრება. მაშინ ენქილუ მოკლულ ხარს ფეხს აახლეჩს და სახეში ესვრის ქალღმერთს.

ეს არის შუამდინარული მითოსისთვის ტიპური ერთ-ერთი ეპიზოდი. და, როგორც ვხედავთ, კაცთა და ღვთაებათა ურთიერთობა ფიზიკურ პლანს არ სცილდება, კაცთა მოღვმასთან ანგარიშის გასასწო-

¹ ამ ლიტერატურიდან ქართველი მკითხველი უმკველად უნდა გაეცნოს ზურაბ კიკნაძის შესანიშნავ წიგნს „შუამდინარული მითოლოგია“ (გამოცემულია ორჯერ 1976 და 1979 წლებში).

რებლად ღვთაებებს ფიზიკურის გარდა სხვა რამ საშუალება არ მოეპოვებათ. ასეა ყველა სხვა შემთხვევაშიც — ველურ მხეტია შემოსევა იქნება, სნეულება, გვალვა, ქარი თუ წარღვნა. მატერიალურ სტიქიონებზე აღმატებულ ძალას ეს მითოსი არ იცნობს, რამეთუ მისი კოსმოსი — მიწიან-ზეციანად — ოდენ მატერიალური ბუნებისაა და ამგვარივე ბუნებისანი არიან მისნი ღვთაებანი.

მაგრამ დროდადრო გაკრთება აჩრდილი ბედისწერის, კაცთა და თუგინდ ღვთაებათა ნებაზე დამოუკიდებელი გარდუვალი აუცილებლობისა, და რაღაც მისტიური შიში იპყრობს ადამიანებსაც და ღვთაებებსაც. ზოგჯერ შიში ძრწოლადაც იქცევა. ნიშანდობლივია, რომ ეს მაშინ ხდება, როცა ქვესკნელს ეხება საქმე, ნიშანდობლივია, რომ ქვესკნელის საზარელი ძალის წინაშე ღვთაებათა წინამდგომიც კი უძლური აღმოჩნდება ხოლმე (შესაძლოა იმიტომ, რომ არსებითად სწორედ მისგან არის დაბადებული თავადვე).

ზემოხსენებულ ექვსაც ეს აღძრავს. სოფლის შინაგანი რაობა იმგვარ ასპექტებს გამოავლინებდა, რომელთა ღრმად ვაზარებისას უნდა წარმოჩენილიყო მითოსისეული მოდელის უკმარისობა და გონი ენლილსა თუ მარდუქზე აღმატებული ძალის მქონე არსებისკენ მიემართა (ესე იგი მითოსის ადგილი ჩამოყალიბებულ რელიგიას დაეჭირა).
ეს აღარ დასცალდა შუამდინარულ კულტურას. 1

2.

შუამდინარულ კულტურას საფუძველი შემერებმა ჩაუყარეს და მათვე აიყვანეს ეს კულტურა თავისი დროისთვის უმაღლეს საფეხურზე. შემდგომში შუამდინარეთი სემიტური მოდგმის ხალხებს დარჩათ და ამ უკანასკნელებთან შერევის გამო შემერებიც გადაშენდნენ და შემერულიც მკვდარ ენად იქცა. ოღონდ შემერთაგან მიღებულ მემკვიდრეობას სემიტათვის ფუჟად არ ჩაუვლია, ისე რომ ძველი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის შუა ხანებამდე შუამდინარული კულტურა კვლავაც ჰყვარა. და ამ კულტურისგან მრავალი რამ შეიწოვეს და შეისისხლხორცეს ებრაელებმა — სემიტური მოდგმის ხალხთაგან უდახვეწილესი გონების მქონე ერმა.

დახვეწილობის ნიშანი ისიც იყო, რომ ერთმა პირველთაგანმა სწორედ ამ ერმა მიაკვლია შემოქმედი ღმერთის იდეას, რის მეოხებითაც მისი სულიერი განვითარება, შუამდინარული კულტურის მხრივ მძლავრი ზეგავლენისა და მიუხედავად, ამ კულტურისგან განსხვავებული გზით წარიმართა. თუ შუამდინარეთში ბოლომდე ვერ მოხერხდა მითოსის სამანების გადალახვა, ებრაელთა სულიერი ძიებები საბოლოოდ ჩამოინაცვთა მაღალგანვითარებულ რელიგიად. ამის უპირვე-

ლესი დასტურია „ბიბლიის“ ქრისტიანობამდელი ნაწილი — „ძველი აღთქმა“.

ჩვენთვის ამჟამად საგულისხმო ასპექტითაც ებრაელთა საღვთო წიგნები შორს სცილდება შუამდინარეთში ოდენ ბუნდოვნად გამოხატულ იდეებს, სოფლის წარმავალობასთან, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემასთან, ღვთაების რაობასთან დაკავშირებულს. თავისთავად, მართალია, მომხიბვლელი, მაგრამ მაინც ჭერ კიდევ გულუბრყვილო. რეფლექსიასთან მხოლოდ ნაწილობრივ ნაზიარები მითების ადგილს აქ უკვე იკავებს ფორმულის სიცხადემდე აყვანილი იმგვარი დებულებები, რომელთაც, გარკვეული თვალსაზრისით, წარუვალი მნიშვნელობა აქვთ და საუკუნეთა სრბოლა ვერ ანელებს მათი ზემოქმედების ძალას. ეს, უწინარეს ყოვლისა, სოფლის რაობას და კაცის, კაცთა მოდგმის სიცოცხლეს ეხება.

ქვემოთ მოხმობილი ციტატები უკომენტარებოდაც იტყვიან თავის სათქმელს.

„რამეთუ მწირნი ვართ წინაშე შენსა (უფლისა) და წარმავალნი, ვითარცა ყოველნი მამანი ჩვენნი. დღენი ჩვენნი — ვითარცა აჩრდილნი ქვეყანასა ზედა და . არა არს დადგრომად...“ (პირველი ნეშტა, 29,15).

„აწ რაიდ შენ ძრწი, ოდეს ხარ ხრწნილი, და რაიდ შფოთებ შენ, ოდეს ხარ მოკვდავ?“ (მესამე ეზრასი, 7, 15).

„... ვითარცა ყოველი, რომელი ქმნილ არს საუკუნეთა შინა, დასაბამი აქვს, ეგრეთ და აღსასრული არს ცხადი“ (იქვე, 9,4. ეს უკვე წმინდა ფილოსოფიური დებულებაა. შუამდინარეთში აზრი აქამდე ვერ ამალღდა).

„... გუშინდელნი ვართ და არა უწყით, რამეთუ აჩრდილ არს ქვეყანასა ზედა ცხოვრება ჩვენი“ (იობი, 8, 9).

„... არს ხისა სასოება — უკეთუ მოეკვეთოს, კვალად აღყვავდეს და მორჩინი მისნი არა მოაკლდენ... ხოლო კაცი მოკვდავი განვიდა, დაეცა კაცი, — მერმელა არა არს... და კაცი დაძინებული არღარა აღდგეს...“ (იქვე 14, 7—12).

„რამეთუ ოდეს ჰგონებდეს აწ დამტკიცებულ ყოფად, მაშინ წარწყმდეს სრულიად. ხოლო მხილველნი მისნი იტყოდენ: სადა არს? ვითარცა სიზმარი, არა იპოვოს, განფრინდა, ვითა მოჩვენება ღამისა“ (იქვე, 20, 5—8).

„... ყოველნი კაცნი მიწად მიიქცეს, სადათგან დაბადებულ იქმნა“ (იქვე, 34, 15).

„ესერა, ზომით ჰყვენ დღენი ჩემნი, და არსებაჲ ჩემი ვითარცა არარაჲ არს შენ წინაშე. რამეთუ ყოველითავე ამო არს ყოველი კაცი ხორციელი“ (ფსალმუნნი, 38, 6).

„...და დამფარნა ჩვენ აჩრდილმან სიკვდილისამან“ (იქვე, 43, 23).

„გული ჩემი შეძრწუნდა ჩემ თანა და შიში სიკვდილისაჲ დამეცა ჩემ ზედა. შიში და ძრწოლაჲ მომიხდა მე და დამფარა ბნელმან, და ვთქუ: ვინმეცა მცნა მე ფრთენი ვითარცა ტრედისანი და ავფრინდე მე და განვისვენო“ (იქვე, 54, 5—8).

„ამაო არიან ძენი კაცთანი... და იგინივე ამოვებით არიან ურთიერთას“ (იქვე, 61, 10).

„ვინ არს კაცი, რომელი ცხოვრდეს და არა იხილოს სიკვდილი და იხსნეს სული თვისი ხელთაგან ჯოჯობეთისათა?“ (იქვე, 88, 49).

„კაცისანი ვითარცა თივა არიან დღენი მისნი და ვითარცა ყვავილი ველისაჲ, ეგრე ყვავიან. ჰბეროს მას ქარმან, არღარა იყოს, არცალა ჩნდეს ადგილი მისი“ (იქვე, 102, 15—16).

„ნუ ესავთ მთავართა, ძეთა კაცისათა, რომელთა თანა არა არს ცხოვრებაჲ. გამოვიდეს სული მათი მათგან და მიიქცენ მუნვე მიწად მათა. მას დღესა შინა წარწყმდენ ყოველნი ზრახვანი მათნი“ (იქვე, 145, 3—4).

„და მოვიძულე მე ყოველი სოფლისა და შრომა ჩემი, რომელსა მე ვშვრები მზესა ქვეშე, ვინათგან ყოველნი ამაო და აღრჩევა სულისა“ (ეკლესიასტე, 2, 18).

„რამეთუ მიფცა, ვითარცა შემთხვევა ძეთა კაცთასა და შემთხვევა საცხოვართა და შემთხვევა ერთი მათდა; ვითარცა სიკვდილი მისი, ეგრეთ სიკვდილი ამათი. და სული ერთი ყოველთა შინა, და რათა უმეტეს აქვს კაცთა პირუტყვთა არარავე. რამეთუ ყოველნი ამაო, ყოველნი მივლენ ადგილსა ერთსა შინა; ყოველნი შეჰქმენ მიწისაგან და ყოველნი მიიქცევიან მიწადვე. და ვინ უწყის — სული ძეთა კაცთასა, უკეთუ იგი აღვალს მალდა და სული საცხოვართა. უკეთუ შთავალს იგი დაბლა ქვეყანად? და ვიხილე, რამეთუ რაჲ არს კეთილი, არამედ გარნა რომელ იხაროს კაცმან ქმნილთა თვისთა ზედა, რამეთუ ესე — ნაწილი მისი ვინაითგან ვინ მოიყვანოს იგი ხილვად, რომელიცა იქმნებიან შემდგომად მისა? (იქვე, 19-22).

„...ამაოებასა შინა მოვიდა და ბნელსა შინა ვალს და ბნელსა შინა დაიფაროს სახელი მისი. და მზე არა იხილა და არცა სცნა განსვენება ამისი უფროს ამისა, სცხოვრა ათას წელ მრავალგზის და კეთილი არა იხილა, ნუ თუ არა ერთსა შინა ადგილსა თუ მივლენ ყოველნი“ (იქვე, 6,4-6).

„...ძალი ცოცხალი — იგი უკეთეს, უფროს ლომისა მკვდრისა, ვინათგან ცოცხალნი სცნობენ, რამეთუ მოკვდებიან, ხოლო მკვდარნი არა არიან მეცნიერ არარაჲსა და არა არს მათდა მერმეცა სასყიდელი, რამეთუ დავიწყებულ არს სახსენებელი მათი. და სიყვარული მათი და

სიძულილი მათი და შური მათი — ეგერა, წარწყმდა, და ნაწილი მათი არა არს მერმე საუკუნოდ ყოველსა შინა ქმნულსა მზისა ქვეშ“ (იქვე, 9,4-6).

„ყოველი, რაოდენი პოვნეს ხელმან შენმან ქმნად, ვითარცა ძალ-გედვას, ქმენ, რამეთუ არა არს ქმნილი და გულის სიტყვა და მეცნი-ერება და სიბრძნე ჯოჯოხეთსა შინა, სადაცა შენ წარხვალ მუნ“ (იქვე, 9,10).

„მცირე არს და საკმუნავ ცხოვრება ჩვენი და არა არს კურნება აღსრულებასა შინა კაცისასა... რამეთუ თვით შემთხვეულ ვშობილ-ვართ და შემდგომად ამათსა ვიქმნეთ ვითარცა არამყოფნი, ვინათგან კვამლი არს სამშვინველი ცხვირსა შინა ჩვენთა და სიტყვა ნაბერწყა-ლი ძერისა გულისა ჩვენისასა, რომლისა დაშრტის, ნაცარ იქმნეს ხო-რცი და სული ჩვენი განიფინოს, ვითარცა რბილი ჰაერი, და სახელი ჩვენი დავიწყებულ იქმნეს ჟამსა შინა და არაუინ მოიხსენნეს საქმენი ჩვენნი. და წარხდეს ცხოვრება ჩვენი, ვითარცა კვალი ღრუბლისა, და ვითარცა ნისლი განჰქარდეს, განდევნილი შარაუანდისაგან მზისათა და მხურვალეებისაგან მისისა დამძიმებული. რამეთუ აჩრდილ წარმავალ არს ჟამი ჩვენი და არა არს მოქცევა აღსასრულისა ჩვენისა...“ (სიბრ-ძნე სოლომონისი, 2,1-5).

„წარხდეს ყოველნი ივინი, ვითარცა აჩრდილნი და ვითარცა ამ-ბავი მსრბოლი. ვითარცა ნავი განმავალი წყალსა მღელვარესა, რომ-ლისა განსლევასა არა არს კვალი პოვნილად, არცა გზისა სლვისა მისი-სა ღელვასა შინა, ანუ ვითარცა მფრინველნი მფრინაენი ჰაერსა ზე-და — არცა ერთი იპოვების სასწაული გზისა...“ (იქვე, 5, 9-11).

„ყოველი ხორცი ვითარცა სამოსელი დაქველდეს, რამეთუ აღთქ-მა საუკუნითგან — სიკვდილითა მოკვდე. ვითარცა ფურცელნი იზრდე-ბიან ხესა ზედა ხშირსა, ზოგი დასცვივდების, ხოლო სხვანი აღორძინ-დების, ეგრეთვე ნათესავიცა ხორცისა და ხისხლისა — ზოგი მოკვ-დების, ხოლო ზოგი იშობების“ (ისო ზირაქ, 14,18-19).

„რამ არს კაცი და რამ — კეთილმოქმედება მისი და რამ — კე-თილი მისი და რამ — ბოროტი მისი? რიცხვი ღლეთა კაცისათა მრავალ ას წელ. ვითარცა ცვარნი ზღვისა წყლისანი და მარცვალი ქვიში-სა, ეგრეთ მცირედ წელ ღლეთა შინა საუკუნენი“ (იქვე, 18,7-8).

„მოკალება დიდი შეიქმნა ყოვლისა კაცისა და უღელი მძიმეა ძე-თა ზედა ადამისთა ღლითგან გამოსლვისა დედის მუცლითაგან მათისა ღლედმდე დაფლვისა დედათა შინა ყოველთასა: გულის სიტყვანი მათნი და შიში გულისა, განზრახვა მოლოდებისა და აღსასრულისა, მკდო-მარეთაგან საყდართა ზედა დიდებისასა და ვიდრე დამდაბლებამდე მიწად და ნაცრად, რომელსა ჰმოსიეს ძოწეული და გვირგვინი და ვი-დრე მოსილადმდე სელისათა. გულისწყრომა და შური და შფოთი და

შერყევა და შიში სიკვდილისა და მტერობისა და შურისა..." (იქვე, 40,1-5).

"... და არიან, რომელნი არა არს სახსენებელად, და წარწყმდეს ვითარცა არამყოფნი და იქმნეს ვითარცა არაქმნილნი..." (იქვე, 44, 8).

"...ჰამონ ხორცი და სვან ღვინო მეტყველთა: ვჰამოთ და ვსვათ; რამეთუ ხვალე მოვეკვდებით" (ესაია, 22,13).

"და იყვნენ ვითარცა ძილსა შინა მსუმელნი და მჰამელნი და აღ-რა-დვიან, ამოი იყვის სიზმარი მათი, და ვითარ სახედ იზმანებს წყურვიელი ვითარცა მსმელი, და აღ-რა-დვის, მერმე სწყურნივე, ხოლო სული მისი ცალიერად ესვიდა..." (იქვე, 29,8).

"ყოველი ხორცი — თივა და ყოველი ღიდება კაცისა — ვითარცა ყვაილი თივისა. განხმა თივა და ყვაილი დამოცვივა, რამეთუ სულმან უფლისამან განელო მის შორის. რამეთუ მართლიად თივა არს ერი ესე. განხმა თივა და ყვაილი დამოცვივა..." (იქვე, 40, 6-8).

"...აჰა ყოველნი თქვენ ვითარცა სამოსელნი დასძველდეთ და ვითარცა მლილმან შეგჰამნეს თქვენ" (იქვე, 50,9)

"...ქვეყანა ვითარცა სამოსელი დაძველდეს, ხოლო დამკვიდრებულნი მისნი ვითარცა იგინი მოკვდებიან..." (იქვე, 51,6).

"...ვად ჩვენდა, რამეთუ მიდრკა დღე, რამეთუ მოახლდებიან აჩრდილნი მწუხრისანი" (იერემია, 6,4).

"ნუ სტირთ მომკვდარსა, ნუცა ეგლოვთ მას, და იტირეთ ტირილით განმავალი, რამეთუ არღა მოიქცეს მერმე, არცა იხილოს ქვეყანა მაშულისა მისისა" (იქვე, 22,10).

"ამისთვის იყვნენ ვითარცა ღრუბელი განთიადისა და ვითარცა ცვარი ცისკრისა წარმავალი, ვითარცა მტვერი, განხნეული კალოსაგან, და ვითარცა ორთქლი ცრემლთაგან ნაკვამლეუთა" (ოსე, 13,3).

ეს იყო ეპოქა, როდესაც კაცის აზრი მანამდე გაუგონარი ძალით უღრმავლებოდა სოფლის რაობას და, როგორც ვნახეთ, ზარდამცემ ფორმულებსაც ქმნიდა ამ რაობის წარმოსაჩენად. აქ უკვე ისახებოდა სოფლის მოძაგების იდეა, რომელიც, ხანი რომ გამოხდა, დაახლოებით ჩვენი წელთაღრიცხვის დამდეგს (ოდნავ ადრე ან ოდნავ გვიან — მზერის კუთხეს გაანჩია), აზრთა ნამდვილ მპყრობელად იქცა. ოღონდ ჩვენთვის ამჟამად საგულისხმო ათასწლეულის მანძილზე ეს იდეა ჯერ არ ჩამოყალიბებულა მთელი თავისი უღმრთელი სიმკვეთრით. ჯერაც ძალუმი იყო მითოსისეული ტრადიციები, სოფლისა და კაცთა ყოფის ერთ დიდ ჰარმონიად დამსახველი, რის ძალითაც ეს სოფელი მოსაძაგებლად ჯერჯერობით არ ემეტებოდათ.

ამიტომ ზემოთ მოხმობილ მძაფრ დებულებათა პარალელურად „ძველი ალექსა“ სოფლის მშვენიერებისა და სიკეთის არაერთ სურათსაც წარმოგვიდგენს და, ამასთან, მყარად ადგას თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც სწორედ ამქვეყნიური აქტიური ქმედება არის უფლის სასურველი წესი არსებობისა. აქ უმთავრესია შექმნილი არ გარდახდეს შემქმნელის მიერ დადგენილ ნორმებს, მორალური კოდექსი არ დაარღვიოს, არ დაივიწყოს შემოქმედისთვის შესატყვისი პატივის მიგება, ანდა სულაც ზურგი არ აქციოს მას და უცხო ღვთაებათ არ ეთაყვანოს (ერთადერთი გამონაკლისია „წიგნი ეკლესიასტე“, რომლის უსაშველო პესნიმიზმი საუკუნეებს გამოჰყვა და არამცირედი საფიქრალი გაუჩინა მომდევნო თაობებს).

რამეთუ სოფელი ღმერთის მიერ არის შექმნილი და, ამდენად, ვითარცა ნაყოფი მისი უზენაესი გონებისა, თავისი ბუნებით უექველად კარგი უნდა იყოს (შესაქმის ყოველი აქტის შემდეგ დასტურდება: „და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“. ამ ტექსტებში „კეთილი“ ყველგან „კარგს“ ნიშნავს).

„და შემდგომად უფალმან ქვეყანასა ზედა მოხედა და აღაესნა იგი კეთილთაგან თვისთა“ (ისა ზირაქ, 16,29).

„ყოველი სოფელი ბრწყინვალითა ნათობს ნათლითა და განუყენებელთა საქმეთა თანა იპყრობებოდა“ (სიბრძნე სოლომონისი, 17,19).

„...უფალი, რომელმან შექმნა ცაჲ, ესე ღმერთი, რომელმან გამოაჩინა ქვეყანა და შექმნა იგი. მან განსაზღვრა იგი. არა ცუდად (ამაოდ) შექმნა იგი, არამედ სამკვიდრებელად“ (ესაია, 45,9).

„...რომელმან შექმნენ ცანი და ქვეყანა ყოვლითურთ სამკაულით მათით...“ (მეორე ნეშტა, ლოცვა მანასე მეფისა).

„სიკეთე ცისა, დიდება ვარსკვლავთა, მშვენიერება უფლისა განანათლებს მაღალთა შინა... იხილე მშვილდი (ცისარტყელა) და აკურთხე შემოქმედი მისი. ფრიად ყოვლად მშვენიერ ბრწყინვალეებითა თვისითა! შემოერთყა ცასა შემორტყმითა დიდებისათა. ხელთა მალლისათა განართხეს იგი. ბრძანებითა მისითა ისწრაფის თოვლი და ისწრაფიან ელვანი მსჯავრითა თვისითა. ამისთვის განეხვნეს საუნჯენი და აღფრინდენ ღრუბელნი ვითარცა მფრინველი. დიდებულებითა თვისითა განაძლიერა ღრუბელი, შემუსრა ლოდნი სეტყვისანი. მოხედვითა მისითა შეიძრნეს მთანი და ნებითა მისითა ქროდეს ბღვარი. ხმამან ქუხილისა მისისამან შეაძრწუნა ქვეყანა. და ნიაქარი ჩრდილოსა და ბორიო ქარისა. ვითარცა ფრინველსა აღფრენილსა მოაფრქვევს თოვლსა და ვითარცა მკალი მსხლმარე — თანა დაცემა მისი. სიკეთე სისპეტაკისა მისისა განაკვირვებს თვალთა, წვიმისათვის მისისა განკვირდეს გული“ (ისა ზირაქ, 43,10-20).

„და ეშინოდენ მკვიდრთა ქვეყანისათა სასწაულთა შენთაგან,

უფალო, გამოსლვასა ცისკრისასა და მწუხრისასა მხიარულ იყვნენ. მოხედე ქვეყანასა, დაათრვე იგი, განამრავლე განმდიდრებაჲ მისი. მდინარე ღმრთისა აღივსო წყლითა. განუზადე საზრდელი მათი, რამეთუ ესე არს განმზადებაჲ. ურნატნი მისნი დაათრვენ, განამრავლე ნაყოფი მისი, ცვართა შენითა მხიარულ იყოს ჯეჯლი მისი. აკურთხო შენ გვირგვინი წელიწადისაჲ სიტკობებითა შენითა და ველნი შენნი აღივსნენ სიპოხითა. განპოხნეს შევნიერებაჲ უდაბნოჲსაჲ და სიხარული ბორცვთა შეიმოსონ. შეიმოსნენ ვერძნი ცხოვართანი, ლელეთა განამრავლონ იფქლი, ღალადებდენ და გალობდენ“ (ფსალმუნნი 64,9-14).

„აკურთხევს სული ჩემი უფალსა. უფალო ღმერთო ჩემო, განსდიდენ ფრიად, აღსაარებაჲ და დიდად შევნიერებაჲ. შთაიცი, შეიმოსე ნათელი, ვითარცა სამოსელი, გარდაართხენ ცანი, ვითარცა კარავნი. რომელმან დაპრთნა წყლითა ზესკნელნი მისნი, რომელმან დასხნა ღრუბელნი აღსავალად თვისა, რომელი იქცევის ფრთეთა ზედა ქართასა; რომელმან შექმნა ანგელოზნი მისნი სულად და მსახურნი მისნი — ალად ცეცხლისა; რომელმან დააფუძნა ქვეყანა სიმტკიცესა ზედა თვისსა, არა შეიძრას იგი უკუნითი უკუნისამდე. უფსკრული, ვითარცა სამოსელი, გარემოდებულ არს მისა, მათა ზედა დადგენ წყალნი, შერისხვითა შენითა ივლტოდიან და ხმითა ქუხილისა შენისაჲთა შეიძრუნდიან. აღვლენან მთანი და შთავლენან ველნი ადგილსა მას, რომელსაჲცა დააფუძნენ იგინი. საზღვარი დასდევ, რომელსა არა გარდაჰხდენ, არცაღა მიაქციონ დაფარვად ქვეყანისა. რომელმან გამოადინნა წყარონი ხევნებსა შინა, შორის მათა დიოდინა წყალნი. სვან იგი ყოველთა მხეტთა ველისათა, განძღენ კანჯარნი წყურილსა მათსა, მათ ზედა მფრინველთა ცისათა დაიმკვიდრონ, შორის კლდეთა მოსცენ ხმა მათი. დაათრობს მათა ზესკნელთა მისთაგან. ნაყოფითა საქმეთა შენთაჲთა განძღეს ქვეყანაჲ. რომელმან აღმოუცენა თივაჲ პირუტყვთა და მწვანე — სამსახურებელად კაცთა, გამოღებად პური ქვეყანით. და ღვინოჲ ახარებს გულსა კაცისასა, საცხებელმან მხიარულ ყვის პირი და პური გულსა კაცისასა განამტკიცებს. განძღენ ხენი ველისანი და ნაძენი ღობანისანი, რომელ დაჰხნერგენ. მუნ მფრინველთა მართვე ისხან და ბუდე ყარყატთაჲ შერაცხილ მათდა. მთანი მალაღნი ირემთა, კლდენი შესავედრებელად ყურდგელთა. შექმნა მთოვარე ჟამთათვის, მზემან ცნა ჟამი დასლვისა თვისისაჲ. დასდევ ბნელი და იქნა ღამე, მას შინა ვიდოდინა ყოველნი მხენი მალნარისანი. ლეკენი ღომთანი მყვირალნი ტაცებად და თხოვად ღმრთისაგან საზრდელსა მათსა. აღმობრწყინდა მზე და შეკრბეს და სადგურთავე თვისთა დაადგრიან. გამოვიდეს კაცი საქმესა თვისსა და შრომასა თვისსა მიმწუხრამდე. ვითარ განდიდნეს საქმენი შენნი, უფალო! და ყოველივე სიბრძნით ჰქმენ. აღივსო ქვეყანაჲ დაბადებულთა შენითა. ესე ზღვაჲ დიდი და

ვრცელი! მას შინა არიან ქვეწარმავალნი, რომელთაა არა არს რიცხვი, მხეცნი წვრილნი დიდთა თანა. მას ზედა ნავნი ვლენან, ვეშაპი ესე, რომელ დაჰბადე სამღერელად მისა. ყოველნივე შენგან ელიან მოცემად საზრდელი თვისი ჟამსა. მოსცი მათ და აღიზარდნიან იგინი, ხოლო აღადი რაჲ ხელი შენი, ყოველნივე განაძლნი სიტკბოებითა. ხოლო გარეთუ-მიიქციო პირი შენი, შეძრწუნდიან, მოული სული მათი და მოაკლდიან და მიწადე თვისად მიიქციან. გამოავლინო სული შენი და დაჰბადნე იგინი და განაახლო პირი ქვეყანისაჲ. იყავნ დიდებჲა უფლისაჲ უკუნისაჲდღე. იხარებდეს უფალი ქმნულთა ზედა თვისთა“ (იქვე, 103,1-31).

„აქებდით უფალსა ცათაგან, აქებდით მას მაღალთა შინა! აქებდით მას ყოველნი ანგელოზნი მისნი, აქებდით მას ყოველნი ძალნი მისნი! აქებდით მას ნზე და მთოვარე, აქებდით მას ყოველნი ვარსკვლავნი და ნათელნი! აქებდით მას ცანი ცათანი და წყალნი ზესკნელს ცათანი! აქებდით სახელსა უფლისასა, რაჲეთუ მან თქვა და იქმნეს. თავადმან ბრძანა და დაეზადნეს. და დაადგინნა იგინი უკუნისამდღე და უკუნითი უკუნისამდღე. ბრძანებჲა დადვა, რომელ არა წარხდეს. აქებდით უფალსა ქვეყანით ვეშაპნი და ყოველნი უფსკრულნი, ცეცხლი, სეტყვაჲ, თოვლი, მყინვარი, სული ნიავეჰარისაჲ, რომელნი ჰყოფენ სიტყვასა მისსა, მთანი და ყოველნი ბორცენი, ხენი ნაყოფიერნი და ყოველნი ნაძენი, მხეცნი და ყოველნი პირუტყვნი, ქვეწარმავალნი და მფრინველნი ფრთოვანნი, მეფენი ქვეყანისანი და ყოველნი ერნი, მთავარნი და ყოველნი მსაჯულნი ქვეყანისანი, ჰაბუენი და ქალწულნი, მოხუცებულნი ყრმათა თანა!“ (იქვე, 148;1-12).

„...ნზე და მთოვარე და ვარსკვლავნი მყოფნი ბრწყინვიედ და მოვლინებულნი სახმარად კეთილ მორჩილ არიან“ (ბარუქ, 6,58).

„მინდობილ იყავ, ქვეყანაო, იხარებდ და იშვებდ, რამეთუ განადიდა უფალმან ყოფად. მინდობილ იყვენით საცხოვარნი ველისანი, რამეთუ იმორჩეს ველთა უდაბნოსათა, რამეთუ ხემან გამოილო ნაყოფი თვისი, ვენახმან და ლელვმან მოსცეს ძალი მისი. და შეილნო სიონისანო, იხარებდით და იშვებდით უფლისა მიმართ ღვთისა თქვენისა, რამეთუ მოგცნა თქვენ ჰამადნი სიმართლედ და გიწვიმოს თქვენ წვიმა მსთვჲა და მცხვედი, ვითარცა წინასწარ. და აღივსნეს კალონი იფქლითა და ზეშთა გარდაეცნენ საწნეხელნი ღვინითა და ზეთითა... და სჰამოთ მჰამელთა და განსძლეთ და აჰოთ სახელი უფლისა ღვთისა თქვენისა...“ (იოველ, 2,21-26).

მაშასადამე სოფელი, წინააღმდეგ უფრო ადრე მოტანილი დებულებებისა, სულაც არ არის ამაო და მოსაძაგებელი. სოფელი შექმნილია ყოვლად ჰარმონიულ და მშვენიერ რაიმედ, შექმნილია მოსახმარად და სასიხარულოდ (ყურადღება მივაქციოთ უფლის მუჰარას ურ-

ჩთა მიმართ: „სიხარულსა შინა ყოვლისა ქვეყანისასა ოხერ გყო შენ საუკუნო“. ეზეკიელი, 35,14. ყურადღება მივაქციოთ, რომ თვით „ეკლესიასტე“ აღიარებს: „ტბილ არს ნათელი და კეთილ თვალთა ხედვად მზისა“, 11,8).

ეს ბუნებრივი თვალსაზრისი მთელ „ძველ აღთქმას“ გასდევს და „ახალ აღთქმასაც“ მემკვიდრეობად გადმოიღებდა. მაგრამ ასევე გადმოიღებდა მემკვიდრეობად სოფლის უარყოფის პათოსიც. თვალსაზრისთა წინააღმდეგობა და შეუთავსებლობა თითქოს აშკარაა და ამ წინააღმდეგობის ასახსნელად არ გამოდგება მოარული დებულება, რომლის თანახმადაც როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმის წიგნები საერთოდ სავსე არის წინააღმდეგობებით. იმიტომ რომ, ნიშნის მოგებით დასძინენ ხოლმე, ეს წიგნები: მართლა ზეგარდმო სულის შთაგონებით კი არ იქმნებოდა, უბრალო მოკვდავთა მიერ არისო შეთხზული.

ვერაფერიშვილი საბუთია. რამეთუ ჯერ ერთი, რატომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის უბრალო მოკვდავი უეჭველად ჩვენზე ბრყვი იყვნენ და ამდაგვარ ელემენტარულ წინააღმდეგობებსაც ვერ ამჩნევდნენ; მეორეც, „ძველი აღთქმის“ წიგნები ათასწლეულზე მეტი ხნის განმავლობაში იქმნებოდა, საუკუნეთა მანძილზე ხდებოდა მათი რედაქტირება, დახვეწა, დაწმენდა, კანონიკური ტექსტის შემუშავება, ასე რომ ავტორთაგან შეუღმჩნეველი შეუსაბამობანი რედაქტორებს მაინც არ უნდა გაჰპარვოდათ.

როგორც ჩანს, საკითხი სხვაგვარ მიდგომას მოითხოვს, როგორც ჩანს, მის არსებაში გასარკვევად თუ არა. ასე თუ ისე მასთან მისაახლოებლად აზრის მეტი დაძაბვა გვმართებს და არა ფაქტების ზედაპირზე ლოკლივი მხოლოდ.

თავდაპირველად ალბათ იმას უნდა შევეცადოთ, რომ თანადროულით კი არა, იმდროინდელ ავტორთა თვალსაზრისით შევხედოთ საქმის ვითარებას, ესე იგი ვალიაროთ, რომ, რაც კი რამ არსებობს, თავისთავად ვერაფერი შეიქმნებოდა, ყოველსავე არსებულს შექმნილიც უნდა ჰყავდეს. მაშინ უბრალო დაკვირვებითაც საჩინო გახდებოდა, რომ შემოქმედი თავისი ბუნებით შექმნილზე დიდად აღმატებული თუ არ იქნა, შექმნის აქტი ვერასგზით ვერ განხორციელდება (არამცთუ შემოქმედი, თუნდაც დემიურგი, „ხელოსანი“, უკვე „მზა“ ქაოსიდან მწყობრი რაიმეს — კოსმოსის გამფორმებელი უეჭველად დიდად აღმატებული უნდა იყოს!). სწორედ ამ „დიდად აღმატებულის“ ცნების გამოძიებას მიჰყავს გონება სამყაროს განმგებელთა, გამრიგეთა, ღვთაებათა მოაზრებამდე, დაბოლოს კი — მონოთეისტურ იდეამდე ერთი ღმერთისა. აზრი იმასაც ადასტურებს, რომ ამ ერთი ღმერთის ცნების გამოწველივით, ჩაღრმავებით დამუშავება აუცილებელს ხდის იმის აღიარებას, რომ შექმნილსა და შემოქმედს შორის ოდენ ხარის-

ზობრივი სხვაობა (დიდად აღმატება) კი არ უნდა ივარაუდებოდეს, არამედ — თვისებრივი, არსებითი. ესე იგი ღმერთის ცნება თავისთავადვე მოითხოვს მის განძარცვას ნებისმიერი მატერიალური ბუნების პრელიკატისგან.

გარნა აბსტრაქციის თუნდაც ამ საფეხურამდე აღზევებულ შემოქმედს ისიც მოეთხოვება, რომ მის მიერ ქმნილიც, მისგან წარმოშობილიც (ჩვენს შემთხვევაში — სოფელი) სრულყოფილების ნიშნით იყოს აღბეჭდილი. მითოსის ეპოქის ანთროპომორფულ ღვთაებებს, პოლითეისტური პანთეონის მკვიდრთ არაერთი შეცდომა მოსდიოდათ, მათ მიერ გაწყობილ სამყაროს მრავალი ზადი ჰქონდა და კაცის გონება ამ ამბავს დიდ ცოდვად არ უთვლიდა მათ. მაგრამ შემოქმედი ღმერთის მიერ გაჩენილ სოფელს ზადი აღარ უნდა ჰქონოდა.

არადა სამყაროს გულდასმით მიმოხილვისას არცთუ ძნელად შესამჩნევი იყო ეს ზადი, უსრულობა, შეუსაბამობა, — რას დავარკმევთ, სულ ერთია. და ამითვე აღიძვროდა ის თავსატეხი, ის წყეული პრობლემა, საუკუნეთა განმავლობაში მოსვენებას რომ უკარავდა კაცთა მოღვმას.

ამ პრობლემის გადაჭრის შედარებით მარტივი გზა დაისახა ირანულ აზროვნებაში. ზოროასტრიზმმა ორი შემოქმედი, ორი საწყისი აღიარა — კეთილი და ბოროტი, აჰურა მაზდა და აჰრიმანი (ანჰრომანიჩუ), და კოსმოსსა თუ ცხოვრებაში არსებული ყოველი ნაკლულევანება უკანასკნელს მიეწერა. ორი ურთიერთდაპირისპირებული უზენაესი ღვთაების ბრძოლას უნდა გადაეწყვიტა სამყაროს ბედ-იღბალი. ოღონდ ფრიად საგულისხმოა, რომ ადამიანის თავისუფალ ნებას, თავისუფალ არჩევანს ბრძოლის პროცესში უდიდესი მნიშვნელობა მიეწყვოდა.

ამ დუალისტური მოძღვრების ფუძემდებელმა ზარათუშტრამ ვერ გაითვალისწინა, რომ გამოხდებოდა რამდენიმე საუკუნე და ქვეყნიერებას მოველინებოდა ახირებული ხალხი — ფილოსოფოსები, რომელნიც გადაჭრით უარყოფდნენ საწყისთა სიმრავლეს, თუნდაც ორ საწყისს, და გულდაჭერებულნი განაცხადებდნენ — საწყისი მხოლოდ ერთი შეიძლება რომ იყოსო. და რადგან „ძველი აღთქმის“ შემქმნელთა დაძაბული გონება სწორედ ამ ერთი ღმერთის საკითხს უღრმავდებოდა უსასრულოდ, ზარათუშტრას მიერ გაკვალული გზა მათ აღარ გამოადგებოდათ (ეს ფაქტიურად იქნებოდა მიბრუნება ესოდენ დიდი ძალისხმევის მეოხებით ძლეული პოლითეიზმისკენ). ამიტომ მათ სხვა გამოსავალი არ ჰქონდათ — ზემოხსენებული პრობლემა ისე უნდა გადაექრათ, ღმერთის სრულყოფილებას, ყოვლისშემძლეობას, სიბრძნეს, მის ერთადერთობას ჩრდილი არ უნდა დასცემოდა და, ამასთან, არც სოფლის ნაკლულევანებაზე უნდა დაეხუჭათ თვალი.

ოღონდ რა არის სოფლის უმთავრესი ნაკლულევანება და ზადი? პასუხის პოვნა ძნელი არაა: წარმავალობა, უკვდავებასთან უზიარებლობა. ეს არის ყველა სხვა უბედურების სათავე. სოფელში არაფერია მარადიული, ყოველივე ხილული მედინია, საბოლოოდ — ხრწნადი. არამტუ მიწიერი მხოლოდ, თვით ზეცაც კი, თვით ციური მნათობნი: „არცა ცაჲ არს წმიდა წინაშე მისსა“ (იობი, 15,5); „...მთოვარესა უბრძანოს და არა ნათობს, ხოლო ვარსკვლავნი არაწმიდა არიან წინაშე მისსა“ (იქვე, 25, 6); „არა შესაძლებელ არს ყოველთა კაცთა შორის ყოფად, რამეთუ არა უკვდავ არს ძე კაცისა. რაჲ უნათლესა მზესა, და იგიცა მოაკლდეს... ხოლო ყოველნი კაცნი — მიწა და ნაცარ“ (ისო ზირაქ, 17,26-27). „დასაბამსა შენ, უფალო, ქვეყანა დაამყარე, და ქმნულნი ხელთა შენთანი ცანი არიან. იგინი წარხდენ, ხოლო შენ ეგო უკუნი-სამდე. ყოველნი ვითარცა სამოსელნი დაძველდენ, და შენ ვითარცა შესამოსელნი სცვალენ იგინი, და იცვალენ, ხოლო შენ თავადი იგივე ხარ და წელიწადთა შენთა არა მოაკლდეს“ (ფსალმუნნი, 101, 26-28).

მაშასადამე, სოფლის ნაკლულევანება შეფარდებითია მხოლოდ. ღმერთის მარადიულობასთან და თვალშეუდგამ სიდიადესთან მიმართებით არის იგი მტვერი და ამაოება, თორემ თავისი მოცემულობით შექმნილია როგორც მწყობრი, ყოვლად მოწესრიგებული, ჰარმონიული და მშვენიერი რამ, ღმერთის სიბრძნისა და ყოვლისშემძლეობის, აგრეთვე მისი სიკეთის განმაცხადებელი (ცელავ გადავიკითხოთ ზემოთ მოხმობილი ამ ყაიდის ციტატები). ამიტომ არის, რომ „ძველი აღთქმის“ არამტუ სხვადასხვა წიგნი, თვით ერთი და იმავე ავტორის თხზულებებიც შეიცავს ცალკერძ სოფლის ამაოების და ცალკერძ სოფლისავე დიდებულების მაუწყებელ სტრიქონებს (და ეს ქმნის სწორედ ზემოხსენებულ წინააღმდეგობას). ამ დიდებულებას ცხადყოფს ყოველივე არსებული, ღმერთის მიერ შექმნილი, მისგანვე განსაზღვრული, ზღვარდადებული და ბუნებრივ, ანუ იგივე საღმრთო წესს დამორჩილებული (ციურ მნათობთა უცდომელი სრბოლა, დღისა და ღამის თუ წელიწადის დროთა მწყობრი მონაცვლეობა, სტიქიონთა გონივრული შეწონასწორება და მისთანანი).

ოღონდ სოფელი ამგვარია მისი სტატიკური მოცემულობით, ხოლო ეს სიმწყობრე და ჰარმონია უმაღ ირღვევა, რა რომ სოფლის წიაღში ამოქმედდება კაცის თავისუფალი ნება, უკეთ რომ ვთქვათ, რა რომ კაცის თავისუფალი ნება გარდახდება ღმერთის მიერ დაწესებულ მცნებებს (აღამისა და ევას ცოდვა, პირველცოდვა): „თვით დასაბამსა შექმნა (ღმერთმა) კაცი და დაუტევა ხელსა შინა ნებისა მისისასა, უკეთუ გენებოს, დაიმარხნე მცნებანი და სარწმუნოებისა ჰქმენ სათნოება. წინა დაგიღვა შენ ცეცხლი და წყალი, და რომლისაცა ზედა გენებოს, განუმარტე ხელი შენი. წინა შეკაც-

თა სიცოცხლე და სიკვდილი, და რომელიცა უკეთუ იხებოს, მიეცეს მას“ (ისო ზირაქ, 15, 14-17).

ნების ეს თავისუფლება ხილულ არსებათაგან ოდენ კაცს აქვს ბოძებული, რადგან მხოლოდ კაცი არის შექმნილი ღმერთის მსგავსად. „და თქვა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა... და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვისად შექმნა იგი“ (შესაქმე, 1,26-27). გარდა ამისა, კაცი შექმნილია ვითარცა ქვეყნიერების უფალი: „...და მთავრობდეს იგი თევზთა ზღვისათა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყვთა და მხეცთა და ყოველსა ქვეყანასა და ყოველთა ქვეწარმავალთა ქვეყანასა ზედა... და აკურთხა იგინი ღმერთმან მეტყველმან: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქვეყანა და ეუფლენით მას“ (შესაქმე, 1, 26-28); „უფალმან შექმნა კაცი... და მისცა ხელმწიფება მას ზედა მყოფთა... და ხატისაებრ თვისისა ჰყო იგი. და დასდვა შიში მისი ყოველსა ზედა ხორციელსა, და უფლებად მხეცთა და საცხოვართა და მფრინველთა. განზრახვა და ენა და თვალნი და ყურნი და გული მისცა მას გულისხმის ყოფად. ხელოვნებათა მეცნიერებით აღავსო იგი და კეთილი და ბოროტი უჩვენა მას. დაუდვა თვალნი თვისნი გულსა შინა უწყებად დიდებულებისა საქმეთა თვისთა... დიდებულება დიდებისა იხილეს თვალთა მათ და დიდება ხმისა მათისა ისმინეს ყურთა მათ“ (ისო ზირაქ, 17,1-10); „ცანი ცათანი უფლისანი არიან და ქვეყანა მოსცა ბეთა კაცთასა“ (ფსალმუნნი, 113,24).

მაგრამ სწორედ ამ თავისუფალი ნების გამოვლინებამ დააკარგვინა კაცთა მოდგმას სამოთხის ნეტარება და უკვდავება. დამაფიქრებელია, რომ, მეორე მხრივ, სწორედ ამ თავისუფალი ნების გამომავლინებელი აქტის აღსრულება — კეთილისა და ბოროტის ცნობადის (ანუ შეცნობის) ხის ნაყოფის ქაშა — ექცა მიზეზად იმ ამბავს, რომ ადამი და ევა იქმნენ „ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“ (შესაქმე, 3,5) და უფალმაც ამის შემდეგ თქვა: „აჰა, აღამ იქმნა ვითარცა ერთი ჩვენი განი, მეცნიერი კეთილისა და ბოროტისა“ (იქვე, 3,22). ისიც დამაფიქრებელია, რომ ცოდვამდელმ ყოფა უკვდავებად არის დასახული, თვით მატერიალური სამყაროც ხრწნილებისა და სიკვდილისგან მიუხეებლად წარმოდგენილი, რადგან რაც კი ღმერთის მიერ არის შექმნილი, მას არც უნდა მოაკლდეს რაიმე, არც მოემატოს: „... ყოველი, რაოდენი ქმნა ღმერთმან, ესენი იქმნებიან საუკუნენი (მარადიულნი), მათ მიმართ არა არს შეძინებად და მათგან არა არს გამოხვეებად“ (ეკლეზიასტე, 3,14); „ღმერთმან სიკვდილი არა ქმნა, არცა იხარებნ წარწყმედასა ცხოველთასა. რამეთუ შექმნა, რომელსა შინა ყოფად ყოველი, და ცხოვრებანი შექმნა სოფლისა. რამეთუ არცა არს მათ შინა მკურნალობისა მოსასრეელი, არცა ჯოჯოხეთისა სუფევა ქვეყანასა ზედა. რამეთუ სიმართლე

უკვდავ არს, ხოლო უსამართლოება შესწევს სიკვდილსა...“ (სიბრძნე სოლომონისი, 1,13-15); „ღმერთმან შექმნა კაცი უხრწნელებსა შინა და ხატად მსგავსებისა შინა თვისისა ქმნა იგი. რამეთუ შეურიოთა ეშმაკისათა სიკვდილი შემოჰხდა სოფელსა შინა, ხოლო განსცდიან მას, რომელნიცა ნაწილისა მისისაგან არიან“ (იქვე, 2,22-23).

ვიდრე ჩვენს მსჯელობას განვაგრძობდეთ, უნდა ჩავუთოთ ზოგიერთი რამ. ჯერ ერთი, ამ წუთას მიმოხილული საკითხები „ძველ ალთქმანში“ არცთუ მწყობრად, არცთუ ბოლომდე ცხადად არის დამუშავებული, ზოგჯერ ჰირს კიდევ ჩამონაკეთული აზრის გამოტანა (ამგვარი, მაგალითად, საკითხი, თუ როგორ ჰქონდათ წარმოდგენილი ცოდვამდელი არსებობის უხრწნელება და უკვდავება. ამის ერთადერთ მოწმედ თითქოს ის ჩანს მხოლოდ, რომ „შესაქმის“ დასაწყისშივე ნათქვამია — სამოთხეში ხე ცხოვრებისა იდგა და ადამისა და ევას გამოძევების შემდეგ ღმერთმა მას მცველი დაუდგინაო). გარდა ამისა, „ძველი ალთქმის“ წიგნები ერთდროულად არ შექმნილა, მთელი ათასწლეულის განმავლობაში იწერებოდა და, ამდენად, მათში ჩანს კაცობრიული აზრის განვითარების გარკვეული ეტაპები თუ საფეხურები. ოღონდ ამის თქმისას ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მომდევნო ორი ათასი წლის მანძილზე მორწმუნენი მას აღიქვამენ, როგორც სწორედ ერთხელ და სამუდამოდ გაცხადებულ ერთგვაროვან ქვეყნობას. ამ მომენტის დაიწყება არასგზით არ შეიძლება შუა საუკუნეთა კულტურის ფაქტების კვლევისას.

აქვე ზემოთ მოხმობილი ციტატებით ერთი უმნიშვნელოვანესი დებულება გამოიკვეთა ჩვენს წინაშე: სიკვდილის, ხრწნილების, წარმავლობის სატანისტოვის გადაბრალება („ღმერთმან სიკვდილი არა ქმნა...“, „შურიოთა ეშმაკისათა სიკვდილი შემოხდა სოფელსა შინა“).

ეს თვალსაზრისი დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა იმ ტენდენციისა, რომლითაც ვითარდებოდა „ძველი ალთქმის“ მონოთეისტური რელიგია და მკაცრად მონისტური მსოფლმხედველობა. რამეთუ შემოქმედი ღმერთის, ერთი ღმერთის იდეა თავისთავად უნდა გამორიცხავდეს რაიმე იმგვარის არსებობას, რაიც ღმერთის მიერ არ იქნებოდა შექმნილი და დასაზღვრული („თმანიცა თქვენნი განრაცხილ არიან“, — როგორც იტყვის „ახალი ალთქმა“). ამ ასპექტით „ძველი ალთქმის“ აზრთა წყობას სწორედ საპირისპირო დებულებები შეესატყვისება: „უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჯოჯოხეთად და აღმოიყვანებს...“ (პირველი მეფეთა, 2,6); „კეთილი და ბოროტი, ცხოვრება და სიკვდილი... უფლისაგან არიან“ (ისო ზირაქ, 11,14); „მე ვარ, რომელმან შევმზადენ ნათელი და ვქმენ ბნელი, მე ვარ, რომელი ვიქმ

მშვიდობასა და აღვადებ ბოროტთა, მე ვარ უფალი ღმერთი, მოქმედი ამათ ყოველთა“ (ესაია, 45,6).

ისო ზირაქის წიგნი კიდევ უფრო აზუსტებს ვითარებას: ყოველივე ღმერთმა შექმნაო, — ნათქვამია ამ წიგნში, — დასაბამითვე კეთილთათვის კეთილი შეიქმნა, ხოლო ცოდვილთათვის — ბოროტი. ოღონდ ბოროტი ცოდვის მისაგებელია მხოლოდ. „საქმენი უფლისანი ყოველნი კეთილ ფრიად“, უფალი ოდენ კეთილის მოქმედი, მისი ყოველი საქმე მშვენიერია და ის, რაიც შესაძლოა ახლა ბოროტად მოგვეჩვენოს, თავის დროზე კეთილად წარმოჩინდება (39,21-41).

აქ ჩადგმულია ის ბალავარი, მრავალი საუკუნის შემდეგ ფსევდოდონისე არეოპაგელის დიდებული მოძღვრება რომ დაემყარა. ალბათ ეს იყო ერთადერთი გზა, რომელსაც უნდა გაჰყოლოდნენ „ძველი აღთქმის“ ავტორები, თუკი მონისტური მსოფლმხედველობიდან გადახვევას არ ისურვებდნენ.

მაგრამ, როგორც ვნახეთ, საქმე სხვაგვარად წარიმართა და ამ ბუნებრივ თვალსაზრისს „ძველი აღთქმის“ წიგნებშივე დაუპირისპირდა მეორე თვალსაზრისი — სიკვდილი, წარმავლობა, ბოროტება ეშმაკის ნამოქმედარი არისო. ამჯერად ჩვენთვის მნიშვნელობა არ აქვს იმ ამბავს, „ბიბლიის“ შემქმნელთა აზრის ნაყოფი იყო ეს შეხედულება, თუ. როგორც ფიქრობენ, სხვა რელიგიების, კერძოდ — ირანული მსოფლმხედველობის გავლენის შედეგი. ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება: აზრის გაყინვა პირველად, მითოსურ საფეხურზე, როდესაც წარმავლობისა და სიკვდილის ზარდამცემი რეალობა საფუძველს აცლიდა ჰარმონიულად გაწყობილ მოდელს სამყაროისას. ზოროასტრიზმი, როგორც ითქვა უკვე, ამ წინაუკმობისთვის თავის გართმევას ორი საწყისის აღიარების მეოხებით შეეცადა. „ძველი აღთქმის“ შემქმნელნი ამ საფეხურს გასცდნენ, მონოთეიზმამდე ამაოლდნენ. მაგრამ დუალიზმი ბოლომდე ვერ იქნა ძლეული. სიკვდილის განმგებლად სატანის დასახვა ის სავალალო წინაპირობა იყო, რომელმაც შემდგომში ყოველივე ხრწნადი, წარმავალი, მოკვდავი, ანუ მატერიალური, ანუ სოფელი უარსაყოფად და მოსაძაგებლად აქცია. მრავალთმრავალთათვის. ეს იყო იმ თითქოსდა უმარტივესი ჰემშარიტების უგულებელყოფა, რომ ღვთისაგან გაჩენილი ღვთიური ბუნებისავე უნდა ყოფილიყო. შემდგომ და შემდგომ სოფლის ნაკლულევანება ოდენ შეფარდებით რაიმედ კი აღარ ისახებოდა (როგორც ზემოთ აღინიშნა — ღმერთის სიდიადესთან მიმართებით ნაკლულევანი), არამედ არსებით თვისებად, საბოლოოდ — ღვთისაგან წყვეულ და ბოროტ ბუნებად.

ხოლო ეს ყოველივე მჭიდროდ უკავშირდებოდა ეთიკურ ასპექტებს, რომლებიც თავის მხრივ, „ძველი აღთქმის“ შემქმნელი ერის სეპტებელზეც იყო დამოკიდებული. ყოველი პოლიტიკური და სამხედრო

მარცხი უფლის მიერ მოვლენილ სასჯელად მიიჩნეოდა, რის გამოც კვლავ და კვლავ ხელს მიპყოფდნენ ხოლმე ცოდვათა რაობის გამოძიებას და პირველცოდვის ფაქტის ხელახალ გააზრებას: „მე დაგნერგე შენ — ვენახი ნაყოფის გამომღებელი ყოვლად ქეშმარიტი. ვითარ გარდაიქვეც სიმწარედ ვენახი უცხო?“ (იერემია, 2,21). მართლაცდა — ვითარ? ამ კითხვის ერთმნიშვნელოვანი პასუხის მიკვლევა „ძველი აღთქმის“ წიგნებში არ ხერხდება. ერთადერთი ის არის ცხადი, რომ: „მიდრეკილ არს გული კაცისა მოსწრაფებით ბოროტთა სიჭაბუკით მისით“ (შესაქმე, 8,20), „მწვანე თესლი სიბოროტისა დათესილ არს გულსა შინა ადამისსა პირველითგან და რადენ მრავალნი ბოროტნი შვა აწინდლამდე და შობს, ვიდრე მოვიდეს მკა“ (შესამე ეზდრა, 4,30), „ქეშმარიტად არა ვინ არს ნაშობთაგანი, რომელმანცა არაწმიდება არა ქმნა, და აღმსარებელთაგანი, რომელმანცა არა გცოდა“ (იქვე, 8, 35). ეს არის და ეს. ხოლო თუ მოვიწინებდით გამოგვეძიებინა მიზეზი ამგვარი თანდაყოლილი ცოდვიანობისა, კვლავ თავისუფალი ნების პრობლემას გადავაწყდებოდით და, ამდენად, დაბზულ წრეში ამოვყოფდით თავს ისევ და ისევ...

მრავალი სხვა ხალხის მითოსური თუ რელიგიური წარმოდგენების მსგავსად, „ძველი აღთქმის“ პირველი კაციც მიწისგან (თინისგან) შეიქმნა. მაგრამ, ასევე მრავალი ხალხის წარმოდგენებისგან განსხვავებით, მას თავად შემოქმედმა შთაბერა სული (შესაქმე, 2,7). მართალია, არაერთი მეცნიერი თავს იკლავს — უკვდავი სულის იდეა „ძველი აღთქმის“ წიგნებში იმთავითვე არ ყოფილა, მხოლოდ მოგვიანებით, ელინისტურ ეპოქაში გაჩნდა, ისიც სხვათა (კერძოდ, სპარსელთა) გავლენით, მაგრამ ეს შეხედულება საჭოქმანო ჩანს ფრიად. ჯერ ერთი, სრულიად წარმოუდგენელია, თუ როგორ უნდა მოაზრებულყო უფლის მიერ ადამისთვის სულის შთაბერვა, თუ არ სწორედ ღვთიური (ანუ უკვდავი) სულის ბოძებად. გარდა ამისა, უეჭველად კომიკურად გამოიყურებიან ის მკვლევარნი, რომელნიც ამტკიცებენ — ღმერთმა რომ ხატად თავისად შექმნა კაცი, ეს ფიზიკურ მსგავსებას გულისხმობსო მხოლოდ. „შესაქმის“ ავტორი არააგზით არ არის განვითარების იმ ადრეულ საფეხურზე მდგარი პიროვნება, როდესაც ღვთაება ფიზიკურ, მატერიალურ, ხორციელ არსებად წარმოიდგინებოდა. ღმერთის ხატად და მსგავსად კაცის შექმნა ოდენ სულიერ რაობას შეიძლება გულისხმობდეს. დაბოლოს, იგივე „ეკლეზიასტი“, რომელსაც მოიხმობენ ხოლმე იმის დასტურად, რომ, იმდროინდელ წარმოდგენათა თანახმად, სხეულთან ერთად სულიც უნდა კვდებოდეს („...ძალი

ცოცხალი — იგი უკეთეს, უფროს ლომისა მკვდრისა. ვინათგან ცოცხალნი სცნობენ, რამეთუ მოკვდებიან, ხოლო მკვდარნი არა არიან მეცნიერ არარაჲსა და არა არს მათდა მერმეცა ზასყიდელი.. არა არს ქმნილი და გულის სიტყვა და მეცნიერება და სიბრძნე ჯოჯოხეთსა შინა, სადაცა შენ წარხვალ მუნ“, 9, 4-10), ხომ აღძრავს ამგვარ კითხვას: „და ვინ უწყის — სული ძეთა კაცთასა, უკეთუ იგი აღვალს მალდა, და სული საცხოვართა, უკეთუ შთავალს იგი დაბლა ქვეყნად?“ (3, 21). აქ ხომ ექვია გამოთქმული და ეს ექვი ხომ უკვე საეხებით ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს უპირისპირდება — სიკვდილის შემდეგ კაცის სული ზეცად მიდისო!

ასე რომ, იერემიას წინასწარმეტყველებაში მოცემული ფორმულა — „ცხოველ არს უფალი, რომელმან შექმნა ჩემი ესე სული“ (38, 16), იმთავითვე შემუშავებულ თვალსაზრისს უნდა გამოხატავდეს და არა ოდენ გვიანდელს.

ოლონდ ის კი მართებულად აქვთ შენიშნული მკვლევარებს, რომ „ძველი აღთქმის“ წიგნებში, განსაკუთრებით — ადრეულ ნაწილში, ერთობ ბუნდოვნად არის წარმოსახული კაცის სიკვდილის შემდეგ მისი სულის ასავალ-დასავალი.

მსგავსად შუამდინარელთა, მსგავსად ქართველთა, მრავალი სხვა ხალხის მსგავსად, ძველ ებრაელთა სამყაროც სამ შრეს, სამ იარუსს წარმოადგენდა ვერტიკალურ განასერში: მიწის ქვეშეთს, მიწას და ზეცას (პირველსა და მესამეს ქართულად ძველთაგანვე ერქვა ქვესკნელი და ზესკნელი).

ძველთუქველესი წარმოდგენების თანახმად, ქვესკნელი მიცვალებულთა და მკვდართა სამყოფელი იყო, მიწის პირი — ცოცხალ არსებობათა და კაცთა შოდგმის, ზესკნელი — ღვთაებობათა საფლო. ადრეულ ხანაში, ვიდრე სულის მოძღვრება საკმარისად განვითარდებოდა, მიჩნეული იყო, რომ კაცი სიკვდილის შემდეგ ქვესკნელს შთახდება და იქვე რჩება სამარადისოდ შავეთის უსიხარულო და უღიმღამო არსებობას შერწყმული. ოლონდ რას ნიშნავს „კაცი“, „ადამიანი“? მისი სხეულია ეს, თუ სხვა რამ? მკვდარი სხეული სადღა უნდა შთახდეს. გარდა საფლავისა, რაღა ბედი უნდა ეწიოს, გარდა გაცამტვერების და სრული განქარებისა? აბა სული შთახდება ქვესკნელს?

საქმე ის განსლავთ, რომ უსხეულო, არამატერიალური, დამოუკიდებელ სუბსტანციად არსებული სულის იდეა უძველეს დროს არ გააჩნდათ. სული წარმოიდგინებოდა დამკრობილი ფიზიკური სხეულის მსგავს რაიმედ, ამ სხეულის უხილავ ორეულად თუ ლანდად, აჩრდილად, სხეულებრივად და არც სხეულებრივად. ამიტომ საჭიროებდა მიცვალებული სამზეოზე დარჩენილთაგან ზრუნვას, სასმელ-საჭმელ-

საც კი! მაგრამ ეს მაინც სული იყო და არა სხეული. და სწორედ ის უნდა ჩასულიყო შავეთს ანუ სულეთს.

„ბიბლიის“ ადრეულ წიგნებში, ღმერთისგან ბოძებული უკვდავი სულის იდეის პარალელურად, დასტურდება ხსენებული მითოსური წარმოდგენა სიკვდილის შემდეგ ქვესკნელს შთახდომისა. იაკობმა რომ საყვარელი ძის — იოსების დაკარგვის ამბავი შეიტყო და მკვდრად მიიჩნია, „დაიბო სამოსელი თვისი და ძაძა მოისხა წელთა ზედა თვისთა და ეტყებდა ძესა თვისსა ღღეთა შრავალთა... და არა ინება ნუგეშინისცემა მეტყველმან, ვითარმედ: — შთავიდე ძისა ჩემისა მიმართ მგლოვარე ჯოჯოხეთად“ (შესაქმე, 37,34-35).

აქ ქართული თარგმანის „ჯოჯოხეთი“ მომდევნო დროის ქრისტიანულ ჯოჯოხეთს კი არ ნიშნავს, არამედ მითოსურ ქვესკნელს მხოლოდ. სხვა შემთხვევებშიც ასეა: „ვიდრემდე არა განვიდე, სადათღა არა მივიქცევი, ქვეყანასა შინა ბნელსა და წყვდიადსა, ქვეყანასა შინა ბნელსა საუკუნესა, სადა არა არს ნათელი“ (იობი, 10,21); „ყოველნი კაცნი მიწად მიიქცეს, სადათგან დაბადებულ იქმნა“ (იქვე, 34,15) „ვინ არს კაცი, რომელი ცხოვნდეს და არა იხილოს სიკვდილი და იხსნეს სული თვისი ხელთაგან ჯოჯოხეთისათა?“ (ფსალმუნნი, 88,49) „...არა არს ქმნილი და გულის სიტყვა და მეცნიერება და სიბრძნე ჯოჯოხეთსა შინა, სადაცა შენ წარხვალ მუნ“ (ეკლეზიასტე, 9,10); „დაიძინონ ძილი საუკუნო და აღარა განიღვიძონ უკუნისამდე“ (იერემია, 51, 57).

მაგრამ, ამათანავე, უფრო და უფრო ნათლად გამოიკვეთება ის იდეა, რომ ღმერთისგან კაცისთვის ბოძებული სული უკვდავი უნდა იყოს. უკვე მეორე ნეშტთა წიგნში მანასე მეფე ამგვარ ლოცვას აღავლენს უფლისადმი: „ნუ რისხვით იხსენებ ბოროტთა საქმეთა ჩემთა, ნუცა დაწსჯი მე ქვესკნელთა ქვეყანისათა, რამეთუ შენ ხარ ღმერთი, ღმერთი მონანულთა“. აქ უკვე ილანდება სიკვდილის შემდეგ კაცის სულის განკითხვის და მისაგებელის იდეა, რაც, ცხადია, მითოსურ ქვესკნელში შთამხდარ აჩრდილს ველარ დაუყავშირდებოდა. შემდგომში აქცენტები გარემოებას უკეთდება, რომ მიწად, ქვესკნელად ის მიიქცევა არსებულთაგან, ვისაც ღვთაებრივი სული განეშორება, ესე იგი სული ღმერთს უბრუნდება და მისი სამყოფელი ქვესკნელი ვერ იქნება (ფსალმუნნი, 103, 29, 145, 3-4. იერემია, 10, 16). ბოლოს მისაგებელის თვალსაზრისი წინა პლანზე წამოიწევს: „მართალთა სულნი ხელთა შინა ღვთისათა და არა შეეხოთ მათ ტანჯვა“ (სიბრძნე სოლომონისი, 3,1). ამას უკვე მოსდევს ქრისტიანული რწმენისთვისაც საეკლესიო ორგანული თვალსაზრისი: „მრავალნი დაძინებულნი ქვეყანასა შინა მიწასა აღდგენ — რომელნიმე ცხოვრებად საუკუნოდ და რომელნიმე ყვედრებად და სირცხვილად საუკუნოდ“ (დანელ, 12.2); „იყვენით გამზადებულნი მისაგებელისა მიმართ სასუფეველისა... ივლტოდით აჩრდილისა

„ამის საუკუნისა“ (მესამე ეზდრასი, 2,35-36); „ესე არიან, რომელთა განიძარცვეს სამოსელი მოკვდავთა და შეიმოსეს უკვდავება“ (იქვე, 2,45).

ოლონდ, როგორც ითქვა უკვე. ზოგიერთი მკვლევარი იმ თვალსაზრისს ადგას, რომ უკვდავი სულის იდეა „ძველი აღთქმის“ შემქმნელებმა მაინცდამაინც სხვათაგან ისესხეს მაინცდამაინც არაუადრეს ელინისტური ხანისაო.

კაცთა მოდგმის მითოსურ საფეხურზე ხსენებული სამი სკნელი შეკატრად არ იმიჯნებოდა ერთმანეთისგან. ჰარმონიულ მთლიანობად დასახულ სამყაროში ვერ გაირღვეოდა ის თვალგადაუწვდენელი უფსკრული, შემდგომში რომ აზიზიმდა ამ სკნელთა გამოიშველად. ამის თქმისას ყოველ ჩვენთაგანს კვლავ გაახსენდება ალბათ ხე ცხოვრებისა (როგორც ქართული, ისე მრავალი სხვა ხალხის მითოსით დადასტურებული), ფესვები ქვესკნელს რომ აქვს გადგმული და იმ ფესვებთან უკვდავების წყარო ჩამოედინება, ხოლო წვერო მისი ზეცას ასწვდენია. ზოგიერთი ხალხის მითოსში ეს ხე სვეტად არის წარმოდგენილი, ზოგან — კიბედ. ფიქრობენ, რომ სწორედ მისი გადმონაშთი უნდა იყოს იაკობის კიბე (შესაქმე, თავი 28-ე), რომელიც მიწისა და ზეცის დამაკავშირებელია — ზედ ანგელოზნი აღი-ჩამოდიან. ამასთან, ის ადგილი, სადაც სიზმრად კიბე იხილა იაკობმა, ზეცის კარიბჭედ არის მოხსენიებული. ბაბილონის გოდოლის აგებასაც ხომ ზეცასთან დასაკავშირებლად მიჰყვეს ხელი.

საკუთრივ ხე ცხოვრებისა „ძველი აღთქმის“ დასაწყისშივე იხსენიება, შესაქმის წიგნში: „და აღმოაცენა ღმერთმან... ქვეყანისაგან ყოველი ხე, შევნიერი ხილვად და კეთილ საქმელად, და ხე ცხოვრებისა საშუალ სამოთხისა...“ (2,9). ხოლო ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოძევების შემდეგ უფალმა „...დაადგინა ქერობინი და მახვილი მოტყინარე იქცევისი დაცვად გზასა ხისა ცხოვრებისასა“ (3,24). ოლონდ საგულისხმოა, რომ ხე ცხოვრებისა „ძველი აღთქმის“ წიგნებში შემდგომ აღარსად გვხვდება სოლომონის იგავთა გარდა (3,18, 11,30, 13,12, 15,4), და აქაც მთლიანად დაკარგული აქვს მითოსური ფუნქციები.

იმიტომ რომ, მრავალი თანხვედრილი მოტივისა თუ ელემენტის მიუხედავად, „ძველი აღთქმა“ უკვე დიდად არის გამოცლებული მითოსურ მსოფლგაგებას და მსოფლმხედველობას. მართალია, სამყაროს მოდელი აქაც სამიარუსიან ვერტიკალს წარმოგვიდგენს (ნიშანდობლივია, რომ ქართულ თარგმანს შენარჩუნებულიც აქვს წარმართული ტერმინები — „ქვესკნელი“ და „ზესკნელი“), მაგრამ ეს სამი სკნელი მი-

თებთან შედარებით განუზომლად უფრო დამორიშორებულა ერთიმეორეს. მითოსური პარმონია მაღალგანვითარებულ რელიგიაში რღვევას იწყებს და ახლოვდება დრო, როდესაც სკენლებს შორის გარდუვალი უფსკრული უნდა გაწვეს. ეს ნაწილობრივ ზემოთაც ვნახეთ, როდესაც ითქვა, რომ „ძველი აღთქმის“ შექმნელნი, ერთი მხრივ, მოსაძაგებელ ამბობად მიიჩნევენ სოფელს, ხოლო, მეორე მხრივ, განსაწირავად მიიჩნევენ არ ემეტებათ ეს სოფელი და მის მშვენიერებას არაერთ ამალღებულ სტრიქონს უძღვნიან. პარმონია ოდენ რღვევის პროცესშია, საბოლოოდ მოშლილი ჭერაც არ არის.

სწორედ ამავე პროცესში უფრო და უფრო გამოიკვეთება და თვალსაჩინო ადგილს იკერს ზესთაღოფლის იდეა — სპირიტუალურ რეფლექსიათა მომძლავრების შედეგი.

„ძველ აღთქმაში“ სამყაროს შექმნა ამგვარად არის მოთბრობილი: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქვეყანა. ხოლო ქვეყანა იყო უხილავ და განუშხადებელ: ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა და სული ღვთისა იქცეოდა ზედა წყალთა... და თქვა ღმერთმან: იქმენინ სამყარო შორის წყლისა და იყავნ განმყოფელ შორის წყლისა და წლისა. და იქმნა ეგრეთ. და შექმნა ღმერთმან სამყარო, და განჰყო ღმერთმან შორის წყლისა, რომელი იყო ქვეშე კერძო სამყაროსა, და შორის წყალსა — ზედა კერძო სამყაროსა. და უწოდა ღმერთმან სამყაროს ცა“ (შესაქმე, 1,1-8).

ამ ტექსტის უკეთ გასაგებად უნდა გავიხსენოთ, რომ ქართულ თარგმანში სიტყვა „სამყარო“ დღევანდელი გაგებით კი არ იხმარება, არამედ მიწის შემომგარსველ (უფრო მოგვიანო თვალსაზრისით — ცათა ზემოთ გარდართხმულ) სფეროს ნიშნავს. და ეს სფერო — ცა, აწინდელ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ, მყარია სწორედ. აგრე მიიჩნდათ მითების შექმნის ეპოქაში და ბიბლიაც, როგორც ვხედავთ, იზიარებს ამ თვალსაზრისს და მითებისდაგვარად მიიჩნევს. რომ ეს მყარი ცა მიჯნავს, ერთი მხრივ, დეღამიწაზე არსებულ, ცისქვეშეთის წყალს და, მეორე მხრივ, ცათა მიღმა არსებულ, ზეღეთის წყალს.

რატომ მაინცდამაინც წყალს?

უძველესი მითების თანახმად, წყალი (ან ოკეანე) არის ყოველივე არსებულის საწყისი, პირველყოფილი ქაოსის განმასახიერებელი, დიდი დედა, ჩასახვისა და შობის წიაღი, სიცოცხლის დასაბამიც და, ამასთან, სიკვდილის, ქვესკნელის, საბოლოო სამყოფელის ექვივალენტიც. შუამდინარული მითოსის მიმოხილვისას ხომ ვნახეთ, რომ თვით ღვთაებანიც (მათ შორის — სამყაროს მომწყობიც) იმ პირველადი ქაოსიდან ანუ დიდი დედის წიაღიდან არიან შობილნი.

წყალი (ისევე როგორც მიწა) უმეტესწილად დედრულ საწყისს განეკუთვნება — ქაოტურს, მატერიალურს. ზეციურ, მამრულ, სულიერ

საწყისთან მისი შეკავშირება აძლევს დასაბამს არსებობას. ამიტომ ფიქრობენ, რომ „ბიბლიის“ აქვე ზემოთ ციტირებული ფრაზა — „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა და სული ღვთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“ — უძველესი შეხედულების გამომხატველი არისო (თუმცა იმკვარი თვალსაზრისიც გამოითქვა, რომ აქ „უფსკრულიც“, „წყალიც“ არყოფნის მიმნიშნებელი უნდა იყოსო! იმასაც დასძენენ — აქედანვე იღებსო დასაბამს უმანკო ჩასახების იდეა... მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ აზროვნების ისტორიაში დედრული, მატერიალური საწყისი და არყოფნა, არაარსი ზოგჯერ გაიგივებულია ხოლმე, შესაძლოა ეს ორი თვალსაზრისი დიდად დაშორებული არც აღმოჩნდეს).

ძველი აღთქმისეული სურათი სამყაროს შესაქმნისა თითქმის ზუსტად თანხვედბა მითოსურ, კერძოდ — შუამდინარულ მოთხრობას. იქაც უზენაესი ღვთაება ენლილი განწვალავს ზეცას და დედამიწას, იქაც განიყოფა ზეცის ქვემოთ არსებული და ზეცის მიღმა მხარეს არსებული წყლები. სხვათა შორის, მითების თანახმად, წვიმა, სეტყვა თუ თოვლი, სწორედ ზესკნელიდან ჩამოედინება ცაში არსებულ ხვრელთაგან. ისეც ხდება, რომ ზესკნელის წყალთა მოძალება დედამიწას ზაფრთხეს უქმნის ხოლმე და მაშინ სამყაროს გამრიგეს საგანგებო ზომების მიღება უწევს ციურ ხვრელთა დასაგმანავად. ამ მხრივ ნიშანდობლივია, რომ ბიბლიური წარღვნის დროსაც „გამოეცნეს წყარონი უფსკრულისანი და საქანელნი (სარკმელნი) ცისანი განეხვნეს. და იქმნა წვიმა ქვეყანასა ზედა ორმოც დღე და ორმოც ღამე“ (შესაქმე, 7, 11-12).

და მაინც, ფრიად საგულისხმო თანხვედრათა მიუხედავად, მითოსურ მონათხრობსა და ბიბლიურ შესაქმნეს შორის არსებითი სხვაობაა.

ერთი უმთავრესი სხვაობა ის არის, რომ / შუამდინარული მითის ღვთაება მანამდე უკვე არსებულ ქაოტურ სამყაროს აქცევს მწყობრ სინამდვილედ, ჰარმონიულ კოსმოსად აწყობს მას, ხოლო „ძველი აღთქმის“ ღმერთი თავადვე არის სამყაროს შემოქმედიც და კოსმოსად მისი გამფორმებელიც, — სამყაროს შექმნა უფლის ნების გამოვლინებაა და არა ხელოსნობა (დემიურგობა) მხოლოდ.

ხოლო ამ სხვაობას ის განაპირობებს, რომ თავად ბიბლიური ღმერთი არსებითად განსხვავდება ყველა მითოსური ღვთაებისაგან, რამეთუ ეს უკვე აღარ არის მატერიალური ბუნების მქონე, სხეულებრივი მკვიდრი ზესკნელისა.

აქ ჩვენ მოგვიწევს შევეცადოთ ცოტათი უფრო ახლოდან გამოვიძიოთ „ძველი აღთქმის“ ღმერთის რაობა (რაგინდ საქნელოც ან, ზოგათათვის, მისაწყენიც უნდა იყოს ეს საქმე).

უწინარეს ყოვლისა ყურადღება იმას უნდა მივაპყროთ, რომ, კვლავ მითოსისაგან განსხვავებით, ის ერთ-ერთი ღვთაება კი აღარ

არის, თუნდაც პირველი სწორთა შორის, არამედ ერთადერთია — პოლითეიზმი მონოთეიზმით იცვლება. მართალია, თავდაპირველად ეს მისი ერთადერთობა მისივე რჩეული ერის მესიანიატურ ტენდენციებს უკავშირდება — უცხო ღმერთთა უარყოფას, მათლამი შევეთრად და პირისპირებას და მათი ძალის დამცრობას. ამასთან, ბრძოლია ეს პროცესი, უცხო ღმერთთა გარდა, შინაური პოლითეისტურა პანთეონის უარყოფასაც გულისხმობს. ამ ასპექტებით ის არის არა ოდენ ღმერთი, არამედ ღმერთი ღმერთთა. მოვიშველიოთ ციტატები:

„ვინ-მე არს მსგავს შენდა ღმერთთა შორის, უფალო!“ (გამოსლვათა, 15, 11); „დიდ არს უფალი უფროს ყოველთა ღმერთთა“ (იქვე, 18, 11); „... უფალო ღმერთო ისრაელისაო. არა არს მსგავს შენდა ღმერთი ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა“ (მეორე სჯული, 6, 14); „...უფალი ღმერთი თქვენი იგი თავადი არს ღმერთი ღმერთთა და უფალი უფლებათა“ (იქვე, 10, 17); „...დიდ არს უფალი და ქებულ ფრიად და საშინელ არს ყოველთა ღმერთთა ზედა, რამეთუ ყოველნი ღმერთნი წარმართთანი ეშმაკ არიან, ხოლო უფალმან ჩემმან ცანი შექმნა“ (პირველი ნეშტთა, 16, 25-27); „ღმერთი ღმერთთა უფალი...“ (ფსალმუნნი, 49, 1, 83, 8); „ღმერთი დადგა შესაჯრებელსა ღმერთთასა და შორის ღმერთთასა განიკითხვიდა მათ“ (იქვე, 81, 1); „ვინ არს ღმერთი ჩვენგანი, რომელი ესწოროს უფალსა? ანუ ვინ ემსგავსოს უფალსა ძეთაგან ღმრთისათა? (იქვე, 88, 7).

აქვე გავიხსენოთ „ძველი აღთქმის“ ის ადგილები, რომელთა მოხმობა უყვართ ხოლმე ნეკლეეზარებს „ბიბლიაში“ პოლითეიზმის ნაშთთა ძიებისას: აკრძალული ნაყოფის შექმნის შემდეგ ადამი და ევა იქცნენ „ვითარცა ღმერთნი, ძეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“ (შესაქმე, 3, 5) და მაშინ ღმერთთა თქვა: „აჰა, ადამ იქმნა ვითარცა ერთი ჩვენგანი, მეცნიერი კეთილისა და ბოროტისა“ (იქვე, 3, 22).

აღნიშნულის პარალელურად „ძველ აღთქმაში“ დაყინებით იკვეთება ერთი, ერთადერთი ღმერთის იდეალი. საამისოდ გამოვლენილი პოლემიკური პათოსი იმდენად ძალუმად იგრძნობა, რომ, საფიქრებელია, სწორედ აქედან უნდა იყოს დავალებული „ყურანის“ ერთობ პათეტიკური რასაწყისი („არა არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა!“). კვლავ ციტატებს მივმართოთ:

„არა ვინ არს სხვა უფლისა გარეშე“ (გამოსლვათა, 8, 10); „არა ვინ არს სხვა ჩემსა გარეშე ყოველსა ქვეყანასა“ (იქვე, 9, 14); „...უფალი ღმერთი შენი მხოლო ღმერთი არს და არა არს სხვა ღმერთი მისა გარეშე (მეორე სჯული, 4, 34); „...უფალი ღმერთი შენი, და თავადი არს ღმერთი ზეცათა შინა და ქვეყანასა ზედა და არა ვინ არს მისა გარეშე სხვა ღმერთი“ (იქვე, 4, 38); „უფალი ღმერთი ჩვენი მხოლო უფალი არს“ (იქვე, 6, 4); „...გულისხმა ჰყოთ, ვითარმედ მე ვარ, წინა

ნასწარ ჩემსა არა იყო სხვა ღმერთი და შემდგომად ჩემსა არა იყოს“ (ეცაია, 43, 10); „...მე ვარ პირველი და მევე ამათსა შემდგომად, ჩემსა გარეშე არა არს ღმერთი“ (იქვე, 44,6); „... მე ვარ უფალი ღმერთი და არა არს მერმე გარეშე ჩემსა. მე ვარ უფალი და არა ვინ არს გარეშე ჩემსა ღმერთი... არა არს მერმე გარეშე ჩემსა, მე უფალი ღმერთი და არა არს მერმე“ (იქვე, 45,4-5); „მე ვარ ღმერთი და არა არს სხვა თვინიერ ჩემსა“ (იქვე, 46,9); „მე ვარ და არა არს სხვა“ (იქვე, 47,8); „მხოლოდ მეუფეო და სახიერო, მხოლოდ მომნიჭებელო, მხოლოდ მართალო და ყოვლისა მპყრობელო და საუკუნეო“ (მეორე მაკაბელთა, 1,24).

მაშასადამე საწყისი ერთია და, რაც კი რამ არსებობს, ყოველივე მის მიერ არის შექმნილი მისივე ნების თანახმად. საძმროოდ ეს უდიდესი ნაბიჯი იყო აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით: კაცის გონება შემოქმედი ღმერთის იდეამდე აღვიდა. აქ შესაქმის წიგნიდან ნულარ ამოვწერთ ციტატებს, მომდევნო წიგნებს გვაადევნოთ თვალი. „უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჭოჯოხეთად და აღმოიყვანებს“ (I მეფეთა, 2, 6); „რომელმან შექმენ ცანი და ქვეყანა ყოვლითურთ სამკაულით მათით...“ (მეორე ნეშტა, ლოცვა მანასე მეფისა); „შენ ჰქმენ ცანი და ცანი ცათანი და ყოველი მხედრობა მათი, ქვეყანა და ყოველი, რაოდენი არს მას ზედა, ზღვა და ყოველი, რამ არს მას შინა. და შენ ცხოველ ჰყოფ ყოველთა“ (ნემია, 9,6); „შენ ჰქმენ ცანი და ქვეყანა და ყოველნი საკვირველნი ცასა ქვეშეთსა შინა“ (ესთერი, 4, 16); „მეუფეო ღმერთო და ყოვლისა დასაწყისისა მპყრობელო...“ (იქვე); „...რომელმან დაჰკიდე ქვეყანა არარაჲსა ზედა“ (იობი, 26, 7); „ნათელი ქმნა ბნელისაგან“ (იქვე, 37, 15); „ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა და ქმნულსა ხელთა მისთასა მოუთხრობს სამყარო...“ (ფსალმუნნი 18, 1); „შენგან არს წყარო ცხორებისა...“ (იქვე, 35, 11); „ღმერთი ჩვენი — ღმერთ მაცხოვარ“ (იქვე 67, 21; „ღმერთმან... შექმნა ცხოვრება შორის ქვეყანასა“ (იქვე, 73, 12); „შენი არს დღე და შენი არს ღამე, შენ დაამტკიცე ნათელი და მზე, შენ დაამტკიცე ყოველნი საზღვარნი ქვეყანისანი, შენ დაჰბადე ზაფხული და არე“ (იქვე, 73, 16-17); „გამოავლინო სული შენი და დაჰბადე“ (იქვე, 103, 27); „უფალმან მოაკვდინის და აცხოვნის, შთაგდის ჭოჯოხეთა და აღმოიყვანის...“ (იქვე, გალობა 3, 6); „...რომელმან შექმნა სულთქმა ყოველთა...“ (იგავნი, 24, 12); „კეთილი და ბოროტი, ცხოვრება და სიკვდილი... უფლისაგან არიან“ (ისო ზირაქ, 11, 14); „ყოველივე ქმნა უფალმან“ (იქვე, 43,36); „რომელმან დაადგინა, ვითარცა კამარა, ცა და გარუაართხნა, ვითარცა კარავი, დამკვიდრებად“ (ესაია, 40, 22). „მე ვარ, რომელი ვიქმ მშვიდობასა და აღვაგებ ბოროტთა, მე ვარ უფალი ღმერთი, მოქმედი ამათ ყოველთა“ (იქვე, 45,

6-7); ღმერთი — „წყარო წყლისა ცხოველისა“ (იერემია, 2, 13); ღმერთმა „დაჰპზადა ქვეყანა საუკუნესა ეამსა“ (ბარუქ, 3, 28); „...ღმერთსა ცხოველსა ამგებელსა ცისა და ქვეყანისასა“ (დანიელ, 14, 4); „...უფალი, გარდამრთხმელი ცისა და დამამყარებელი ქვეყანისა და შემქმნელი სულსა კაცისა მის შორის“ (ზაქარია, 12, 1); „ღმერთო ყოველთა შემოქმედო“ (მეორე მაკაბელთა, 1, 24); „შემოქმედი სოფლისა“ (იქვე, 13, 14); „შენ, მეუფეო, რომელმან შექმენ დაუსრულებელი და განუზომელი ქვეყანა“ (მესამე მაკაბელთა, 2, 8).

შემოქმედი არის „ღმერთი ზეიოური“ (პირველი ეზდრა, 5, 12), ისევე როგორც ყველა ღვთაება საერთოდ. მაგრამ მითოსურ ღვთაებათაგან განსხვავებით, ის არის იმპატერიალური არსება — სული. „სულმან ღვთისამან მყო მე“ (იობი, 33, 4); „გამოავლინო სული შენი და დაჰბადნე“ (ფსალმუნნი, 103, 27); „სული ჩემგან გამოვიდეს და შეინვა ყოველი მე შექმენ“ (ესაია, 57, 16); „მივსცე სული ჩემი თქვენ ზედა და განსცოცხლდეთ“ (ეზეკიელი, 37, 14).

როგორც საერთოდ არსებობის, ისე, კერძოდ, სიცოცხლის საწყისი და წყარო არის ღვთის სული. ეს ენება მკიდროდ უკავშირდება ღმერთისგან გამომავალ, მის მიერ თქმულ სიტყვას, რაც ღვთაებრივი აზრის ექვივალენტია და ამიტომ საღმრთო სიტყვა და საღმრთო ქმედება ერთი და იგივეა (ქრისტიანულ ეპოქაში, როგორც ვიცით, სიტყვას განუზომლად დიდი მნიშვნელობა მიეწევება): „არა პურითა ხოლო ცხოვნდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღვთისა, ცხოვნდების კაცი“ (მეორე სჯული, 8, 3); „სიტყვითა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს“ (ფსალმუნნი, 32, 6); „მან თქვა და იქმნეს, თავადმან ბრძანა და დაებადნეს“ (იქვე, 148, 1). „მე, უფალმან, ვთქუ და ვყო“ (ეზეკიელი, 17, 24); „მე, უფალმან, ვთქუ და ვქმნე“ (იქვე, 36 36); „ყოვლისა შემძლებელი სიტყვა შენი, უფალო...“ (სიბრძნე სოლომონისი, 18, 15).

უცვლელადი და წარმავალი სოფლისგან. მოკვდავი ბუნებისაგან განსხვავებით, ღმერთი არის თავისთავის იგივეობრივი, უცვლელელი, უკვდავი, მარადიული. უეპო. „მეუფე არს უკუნისამდე“ (ფსალმუნნი, 9, 47); „უწინარეს მზისა არს სახელი მისი“ (იქვე, 71, 17); „მეუფემან ჩვენმან წინასაუკუნეთმან“ (იქვე, 73, 12); „ათასი წელი წინაშე თვალთა შენთა, უფალო, ვითარცა გუშინდელი დღე, რომელ წარხდა, და ვითარცა სახუმილავი ერთი ღამესა შინა“ (იქვე, 89, 4); „მე ვარ, მე — პირველი, და მე ვარ უკუნისამდე“ (ესაია, 48, 12); „ღმერთო საუკუნეო“ (დანიელ, 13, 42, მეორე მაკაბელთა, 1, 25).

ამ მხრივ განსაკუთრებით საგულისხმოა „ფსალმუნნის“ ერთი ღებულება, ზემოთ უკვე ციტირებული ერთხელ: „უასაბამსა შენ, უფალო, ქვეყანა დაამყარე, და ქმნულნი ხელთა შენთანი ცანი არიან. იგი-ნი წარხდენ, ხოლო შენ ეგო უკუნისამდე. ყოველნი ვითარცა სამოსელ-

ნი დაძველდენ და შენ ვითარცა შესამოსელნი სცვალ-
ნე იგინი და იცვალნენ, ხოლო შენ თავადი იგივე ხაო და
წელიწადთა შენთა არა მოაკლდეს“ (101, 21-28. შეადარეთ: „...ცაი
ვითარცა კვამლი განქარდეს, ქვეყანა ვითარცა სამოსელი დაძველდეს,
დამკვიდრებულნი მისნი ვითარცა იგინი მოკვდებიან, ხოლო მაცხოვრ-
ება ჩემი უკუნისამდე იყოს და სიმატლე ჩემი არა მოაკლდეს“,
ესაია, 51, 6).

საოცრად ჰგავს ეს დებულება ინდურ მოძღვრებას „ბრაჰმას დღე-
ბის და ღამეებისა“. ამ მოძღვრების თანახმად, ბრაჰმას აქტივობისას
წარმოიქმნება სამყარო (ბრაჰმას დღე), რომელიც, გარკვეული ხანი
რა გამოხდება; წყვეტს არსებობას. ამას მოსდევს მოვანება (ბრაჰმას
ღამე), როდესაც გამოვლენილი არაფერი არსებობს. შემდგომ კვლავ
იქმნება ახალი სამყარო. კვლავ განქარდება და ასე უსასრულოდ (აქ
შესაძლოა გაგვხსენდეს აგრეთვე პლატონის „პოლიტიკოსი“).

იქნებ ჰეშმარიტებისაგან შორს არ ვიყოთ, თუ ვიტყვით, რომ ეს
ყოველივე დასაკუშირებელია „ძველი აღთქმის“ ესქატოლოგიურ შე-
ხედულებებთან, რომელთა თანახმადაც არსებულ სოფელს აღსასრუ-
ლი მოელის, რის შემდეგაც „იყოს ცა ახალი და ქვეყანა ახალი“ (ესაია,
65,17, 66,22). ოღონდ მანამდე: „მერმე ერთგზის მე შევეძრა ცა და
ქვეყანა და ზღვა და ხმელი“ (ანგია, 2, 6). სწორედ ამას უნდა მიანიშ-
ნებდეს „ძველ აღთქმაში“ ხშირად ნახსენები „ღღე უფლისა“ (იოველ,
2,1, 2,11, ამოს, 5,18. სოფონია, 1,14, ზაქარია, 4,1, მალაქია,
4, 1) და, როგორც ჩანს, უკვე ქრისტიანობის მიერ დანერგილი გან-
კითხვის დღე (მეორედ მოსვლა). აქ ისღა უნდა დავსძინოთ. რომ ხალ-
ხის აღზნებული ფანტაზია ამ დღეს ერთობ ნადრევად მოელოდა
ხოლმე იმის დამვიწყებელი. რომ ის, რაც „ახლოს არს“ მარადისობის
თვალთა წინაშე, კაცთა მოდგმის ისტორიული ვითარების ასპექტით
შესაძლოა მრავალ ათასწლეულს პიიჯღლიდეს...

დავუბრუნდეთ ღმერთის რაობას. რაკი ყოველივე არსებული
ღვთაებრივი აზრის, ლიტყვის მიერ არის შექმნილი, ცხადი უნდა იყოს,
რაოდენ თვალშეუდგამია ნემოქმედის გონება და სიბრძნე. „ყოველი
სიბრძნე უფლისაგან, და მისთანა არს საუკუნითგან... პირველ ყო-
ველთასა აღევო სიბრძნე. და მეცნიერება სიბრძნისა საუკუნითგან.
წყარო სიბრძნისა — სიტყვა ღვთისა მაღალთა შინა და სღვანი მის-
ნი — მცნება საუკუნო. ძირი სიბრძნისა ვისა-მე გამოეცხადა და ხე-
ლოვნება მისი ვინ-მე სცნა! ერთ არს სიბრძნე საშინელ ფრიად, მჭდო-
მარე საყდარსა თვისსა ზედა. უფალმან თვით აღავო იგი და იხილა
და აღრაცხა იგი. და მიჰვინა იგი ყოველსა ზედა საქმესა თვისსა თანა
ყოვლითა... და მიანიჭა იგი მოყვარეთა მისთა“ (ისო ზირაქ, 1, 1-9);
„უფალმან მოსცეს სიბრძნე და პირისაგან მისისა — მეცნიერება და
გულისხმის ყოფა“ (იგავნი, 2, 3); „იგი გამოაცხადებს ღრმათა და დაფა-

რულთა, მეცნიერი ბნელის შინათა“ (დანიელ, 2, 22); „მხედველი უფსკრულთა“ (იქვე, 3, 54); „თავადმან ბრძენმან“ (ესაია, 31, 2); „მეცნიერებათა უფალი“ (ფსალმუნნი, გალობა 3, 3); „მე პირისაგან მალლისა გამოველ (ამბობს სიბრძნე) და ვითარცა ნისლმან დავეარე ქვეყანა... პირველ საუკუნოსა დასაბამსა აღმაგო მე და ვიდრე უკუნისამდე არა მოვაკლდე“ (ისო ზირაქ, 24,-2-8); „უფალმან აღმაგო მე დასაბამად გზათა თვისთა და საქმეთა შინა თვისთა (კვლავ სიბრძნე ამბობს), უწინარეს საუკუნეთა დამადუძნა მე, დასაბამ პირველ ვიდრეა ქვეყანის შექმნისა და პირველ ვიდრეა უფსკრულთა ქმნისა, პირველ ვიდრეა გამოხდომად წყართა წყალთათა, პირველ ვიდრეა მთათა დამტკიცებისა, პირველ ყოველთა ბორცთასა მშვა მე... ოდეს განაზნადებდა ცათა, მის თანა ვიყავ, და ოდეს განაჩინებდა საყდართა თვისთა ქართა ზედა და ოდეს განაძლიერებდა ზესკნელთა ღრუბელთა და ოდეს მტკიცედ დასდებდა წყართა ცასა ქვეშე. ხოლო ოდეს დაუღვა ზღვასა საზღვარი მისი, და წყალნი არა გარდახდენ კიდესა მისსა, და ძლიერ ჰყოფდა საფუძველს ქვეყანისასა. ვიყავ მის თანა მსგავსი. მე ვიყავ, რომლისათვის უხაროდა ყოველსა დღესა ზედა, და ვიხარებდი წინაშე პირსა მისსა ყოველსა ზედა ჟამსა, ოდეს იხარებდა სოფლისა შესრულებასა და იხარებდა ძეთათვის კაცთასა“ (იგავნი, 8, 22-31).

სიბრძნეს თან ახლავს ყოვლისმცნობელობა და ყოვლისმხილველობა: „არა ეგრეთ ხედავს კაცი, ვითარცა ხედავს ღმერთი, რამეთუ კაცი ხედავს პირსა, ხოლო ღმერთი — გულსა“ (პირველი მეფეთა, 16, 7); „შენ მხოლომან უწყნი გულნი ძეთა კაცთანი“ (მეორე ნემტთა, 6.30); „თავადმან უწყის დასაწყისი თქვენი და რომელიცა განიზრახოთ გულთა შინა თქვენთა, რომელნი სცოდებთ და გნებავთ დაფარვად ცოდვანი თქვენნი“ (მესამე ეზდრა, 16, 64); „თავადი ცასა ქვეშე ყოველსავე ხედავს, უწყის, რომელიცა არიან ქვეყანასა ზედა, ყოველივე, რომელი ჰყო“ (იობი, 28, 24); „იგი არს მხილველი საქმეთა კაცთასა, ხოლო დაიფარვის მისგან არა რაჲ, რომელსა ჰყოფენ... უფალი ყოველთა ხედავს — მიმწერილი. გამოუკლევილი, ღიღებული და საკვირველი“ (იქვე. 34. 21-24); „უფალმან ზეციით მოზღვანა ყოველთა ზეცა ძეთა კაცთასა ხილვად — იყოს თუ ვინმე გულისხმის მყოფელ ანუ გამოძიებელ ღმრთისა“ (ფსალმუნნი, 13, 3); „ხოლო უფალი ეციინის მას (ცოდვილს). რამეთუ წინასწარ ხედავს, რამეთუ მოახს დღე მისი“ (იქვე, 36, 14); „წინაშე თვალთა ღვთისათა არიან გზანი კაცისა, ყოველსა სრბასა მისსა ხედავს“ (იგავნი. 5. 21); „უფალმან ყოველთა გულნი უწყის, და რომელმან შექმნა სულთქმა ყოველთა, ამან უწყის ყოველივე“ (იქვე, 24, 12); „თვალნი უფლისანი ბნელსა შინა ბევრჯულად უნათლეს მზისა არიან, რომელი ხედავს ყოველსა გზასა კაცისასა განმხილველი საიდუმლოთა შინა ადგილთა. პირველ, ვიდრე იქმნეს

ყოველი, საცნაურ არს მისა, ეგრეთცა და შემდგომად აღსრულებისა“ (ისო ზირაქ, 23, 24,-29); „...დაფარულთა მეცნიერო, რომელმან უწყნი ყოველნი პირველ ქმნისა მათისა“ (დანიელ, 13, 42); „...უფალი ხელავს კაცთა“ (ზაქარია, 9, 1) „... სასწაულთა მოქმედსა და გარდმომხილველსა უფალსა“ (მეორე მაკაბელთა, 15, 21).

აქაც საჩინო უნდა იყოს, რაოდენ დიდია სხვაობა „ძველი აღთქმის“ ღმერთსა და მითოსურ ღვთაებებს შორის. ეს სხვაობა პრინციპულ მნიშვნელობას იძენს მომდევნო პუნქტში. საკითხი ასე დგას: ღმერთმა შექმნა (თუ მოაწყო) სამყარო, მაგრამ შემდეგ თუ მონაწილეობს შემოქმედი (ან მომწყობი) ყოფნის, არსებობის მდინარებაში? (ამ საკითხს ბედისწერის პრობლემაც უკავშირდება). მითოსურ ხანაში უზენაესი ღვთაება, გარდა იმისა, რომ საკმაოდ ცუდად იყო ინფორმირებული სამყაროში მიმდინარე მოვლენათა გამო, ისედაც, საგანგებო სიგნალის გარეშე, იშვიათად ერეოდა ემპირიულ ყოფაში (ესეც იწვევდა ღვთაებათა სიმრავლეს — ყოველ სტიქიონს, მოვლენას, საქმეს, ზოგჯერ საგანსაც კი თავთავისი ღვთაება ჰყავდა და მთ ერთიმეორისა თითქმის არაფერი უწყოდნენ). უფრო გვიანდელ ეპოქაშიც, შუა საუკუნეებში, სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრებანი სხვადასხვაგვარად წყვეტდნენ საიმდროოდ უმნიშვნელოვანეს ამ საკითხს.

„ძველი აღთქმა“ და შემდეგ ქრისტიანული რელიგია ამ საკითხში უკიდურესად პრინციპულ თვალსაზრისს მისდევენ. ღმერთმა შექმნა კიდევ სამყარო და დაუცადებლად, წამისწამ განაგებს კიდევ მას. ყოველივე, რაც კი ხდება, უფლის ნებით ხდება, ღმერთი ყოველივეს განმგებელია და ყოველი საქმის მონაწილე, იმ ზომამდე, რომ მისი ნების გარეშე თმის ღერიც ვერ ჩამოვარდება: „არა თუმცა უფალმამ აშენა სახლი, ცუდად შვრებიედ (ამაოდ შრომობენ) მაშენებელნი მისნი. არა თუმცა უფალმან დაიცვა ქალაქი, ცუდად იღვიძებედ ხუმილნი (ამაოდ ფხიზლობენ გუშაგნი) მისნი“ (ფსალმუნნი, 126, 1); „უფალმან მოაკვდინის და აცხოვნის, შთააგდის ჭოჭოხეთა და აღმოიყვანის, უფალმან დააგლახაკის და განამდიდრის, დაამდაბლის და აღამალლის“ (ფსალმუნნი, გალობა 3, 6); „კეთილი და ბოროტი, ცხოვრება და სიკვდილი, სიგლახაკე და სიმდიდრე უფლისაგან არიან“ (ისო ზირაქ, 11, 14); „თვალნი შენნი განღებულ ყოველთა მიმართ გზათა ძეთა კაცთასა მიცემად თითოეულისა გზისა მისისაებრ და ნაყოფთაებრ სიმარჯვეთა მათთასა“ (იერემია, 29, 13). ღმერთი „სცვალებს წამთა და ეამთა, დაადგენს მეფეთა და გარდაადგენს, მისცემს სიბრძნესა ბრძენთა და ცნობასა მეცნიერთა გულისხმის ყოფისათა“ (დანიელ, 2, 21); „მე ვარ უფალი, რომელი დაეამდაბლებ ხესა მალალსა და აღვამალლებ ხესა მდბალსა და განვახმობ ხესა ნედლსა და განვენორჩებ ხესა ხმელსა“ (ეზეკიელი, 17, 24).

ამიტომ არის ის ყოვლის მპყრობელი და მეუფე, უფალი ყოველთა: „უფალო, ყოვლისა მპყრობელო“ (პირველი ნეშტა, 17, 24); „უფალო ყოვლისა მპყრობელო... რომელმან პყრობილ ჰყვენ უფსკრულნი“ (მეორე ნეშტა, ლოცვა მანასე მეფისა); „მეუფე დიდ ყოველსა ქვეყანასა ზედა“ (ფსალმუნნი, 46, 2); „მეუფე არს ყოვლისა ქვეყანისა ღმერთი“ (იქვე, 46, 7); „ჩემი არს ყოველი მხეცი ველისაჲ, ნადირი მთათაჲ და ყოველი პირუტყვი, ვიცნი მე ყოველნი მჯირნიველნი ცისანი, და შეენიერებამ ველთაჲ ჩემ თანა არს... ჩემი არს სოფელი და სავსებამ მისი“ (იქვე, 49, 12-14); „რომელსა უპყრიეს სიმრგვლე ქვეყანისანი და დამკვიდრებულნი მას ზედა“ (ესაია, 40, 21); „ყოვლისა მპყრობელი“ (იერემია, 32, 19, ბარუქ, 3, 1, მეორე მაკაბელთა, 1, 24): „ყოველნი სულნი ჩემნი არიან. ვითარ სახედ სული მამისა, ეგრეთვე სულიცა ძეთა“ (ეზეკიელი, 18, 4): „უფალო, უფალო, მეუფეო ზეცათაო და მეუფეო ყოვლისა აგებულისაო... ერთმთავარო ყოვლისა მპყრობელო“ (მესამე მაკაბელთა, 2, 2).

ყოველგან მყოფი, ყოველივეს აღმავსებელი: „აღ-თუ-ვხდე ცად, შენ მუნ ხარ, და შთა-თუ-ვხდე ჯოჯოხეთა, მუნცა ახლოსვე ხარ“ (ფსალმუნნი, 138, 6); „ნუ არა ცასა და ქვეყანასა მე აღვავებ? — იტყვის უფალი“ (იერემია, 23, 24). მაგრამ ამისდა მიუხედავად: „არა არს მცნობელი გზისა მისისა, არცა გულად მიმღები ალაგისა მისისა“ (ბარუქ, 3, 28); „საკვირველ არიან საქმენი უფლისანი და დაფარულ არიან საქმენი მისნი წინაშე კაცთა“ (ისო ზირაქ 11, 4); „უმრავლესნი საქმენი მისნი დაფარულთა შინა“ (იქვე 16, 22); „ვინ გამოიკვლივნეს საქმენი მისნი?“ (იქვე, 18, 3).

ამით კიდევ უფრო საჩინო ხდება შემოქმედის არამატერიალური, ზესთასოფლური ბუნება, რომლის საწვდომად ოდენ გონება. ოდენ სული თუ შეგვეწვავ: „ეძიებდეთ თქვენ უფალსა ღმერთსა თქვენსა და ჰპოოთ იგი, რაჟამს ეძიებდეთ მას ყოვლითა გონებითა თქვენითა და ყოვლითა სულითა თქვენითა“ (მეორე სჯული, 4, 29). ესეც დიდ ნაბიჯი იყო მითოსურ აზროვნებასთან შედარებით. ეს უკვე იყო რთული რელიგიურ-ფილოსოფიური დებულება, რომელმაც შემდგომ მრავალი რამ განსაზღვრა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში.

ძლიერი, მაღალი, საშინელი: „ღმერთი დიდი და ძლიერი და საშინელი (მეორე სჯული, 10. 17): „სახელი უფლისა ძლიერისა“ (მეორე მეფეთა, 6, 2); „და დაჰბეჭდენ საშინელითა მით დიდებულთა სახელითა შენითა, რომლისგან ყოველივე იშიშვის და ძრწის პირისაგან ძლიერებისა შენისა, რამეთუ თვალთშეუდგამ არს დიდად შეენიერება დიდებულთა შენისა“ (მეორე ნეშტა, ლოცვა მანასე მეფისა); „ვინ არს ესე მეუფეჲ დიდებისაჲ? უფალი ძლიერი და მტკიცე... უფალი ძალთა. თავადი არს, მეუფეჲ დიდებისაჲ“ (ფსალმუნნი, 23, 9-11); „უფალი

მაღალ არს და საშინელ“ (იქვე, 46,2): „შენ საშინელ ხარ, უფალო. და ვინ-მე დაგიდგეს შენ წინაშე? დასაბამითაჲ არს რისხეა შენი. რაჟამს გამოსჩნდეს ზეცით, განცხადნეს სამართალნი შენი, ქვეყანასა შეეშინა, შეძრწუნდა“ (იქვე, 75, 8-9); „აღგიარებენ ცანი საკვირველებასა შენსა, უფალო!.. ღმერთი დიდებულ არს ზრახვასა შინა წმიდითასა და საშინელ მათ ზედა, რომელნი არიან გარემოჲს მისა... ძლიერ ხარ შენ, უფალო...“ (იქვე, 88, 6-9); „საშინელ უფალი ფრიად და დიდ საკვირველ შეძლება მისი“ (ისო ზირაქ, 43, 31); „ღმერთი დიდი და ძლიერი, უფალი ძალთა — სახელი მისი, რომელი დიდ არს განზრახვითა და ძლიერ საქმეებითა... სახელ დიდი უფალი“ (იერემია, 32, 19); „ღმერთო ჩვენო ძლიერო, დიდო, მპყრობელო და საშინელო“ (ნემია, 9, 31).

სწორედ ამ ფონზე ვლინდება უფრო მკვეთრად „ძველი აღთქმის“ ერთი თავისებურება, რასაც ქრისტიანობა იმემკვიდრებს შემდგომ და რის ძალითაც ეს უკანასკნელი მომგებიანად გამოირჩევა როგორც წარმართულ სარწმუნოებათაგან, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემებისგან. ღმერთის ამ ზარდამცემი სიდიადის, ძლიერების, საშინელების მიუხედავად, მიუხედავად კაცთა მოდგმისგან მისი ესოდენ თვალშეუდგამი სიმაღლისა, ის, ამავდროს, არის ყოველივე შექმნილის. კერძოდ კაცის შემწე, მფარველი. მხსნელი, ამდენად, ინტიმურად შესაგრძნობიც, და არის აგრეთვე მოწყალე, მოყვარული, ტყბილი, კეთილი. კვლავ ტექსტებს მივმართოთ.

„მათ თანა მკლანნი ზორციელნი. ზოლო ჩვენ თანა უფალი ღმერთი ჩვენი, რომელი გვიხსნის და ბრძანს მბრძოლთა ჩვენთა ზედა“ (მეორე ნეშტთა, 32, 8); „შეგიყვარო შენ, უფალო, ძალო ჩემო, უფალო, დამამტკიცებელო ჩემო, შესავედრებელო ჩემო და მხსნელო ჩემო. ღმერთი ჩემი მწე ჩემდა და მე უესაჲ მას. მფარველი ჩემი და რქაჲ ცხორებისა ჩემისაჲ და ხელის ამპყრობელი ჩემი“ (ფსალმუნნი, 17,1-2); „უფალო, ძალო ჩემო და შემწეო ჩემო და მისალროლელო ჩემო დღეთა შინა ძვირთა ჩემთასა“ (იერემია, 16, 19); „ღმერთი მახლობელი მე ვარ, — იტყვის უფალი, — და არა ღმერთი შორიელი“ (იქვე, 23, 23); „უფალი ღმერთი მოწყალე არს და შემწყნარე“ (მეორე სჯული, 4, 31); „აუვარებდით უფალსა, რამეთუ კეთილ, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი“ (მეორე ნეშტთა, 5, 13); „მოწყალე და შემწყნარებელ არს უფალი ღმერთი ჩვენი“ (იქვე, 30, 9); „უფალო ღმერთო სახიერო“ (იქვე, 30, 19); „მოუთმენელ არს ცოდვილთა ზედა რისხეა საშინელებისა შენისა და აურაცხელ და გამოუკვლეველ არს მართალთა წყალობა სიტკბოებისა შენისა, რამეთუ შენ, უფალო ღმერთო, მართალ ხარ, სახიერ (კეთილი), სულგრძელ და მრავალმოწყალე... შენ ხარ ღმერთი მონანულთა და აწ ჩემ ზედაცა აჩვენე ყოველი სახიერება შენი“ (იქვე, ლოცვა მანასე მეფისა); „ღმერთო მოწყალეო

და შემწყნარებელი, სულგრძელი და მრავალმოწყალე“ (ნემია, 9, 17); „ტკბილ და წრფელ არს უფალი“ (ფსალმუნნი, 24, 10); „შემწყნარებელ და მოწყალე არს უფალი, და მიუტევებს ცოდვასა და აცხოვნებს ჟამსა შინა ქირისასა“ (ისო ზირაჲ, 2, 12); „მოწყალე და მწყალობელ არს. სულგრძელ და მრავალწყალობა და შემნანებელ ბოროტებათა ზედა“ (იოველ, 2, 13); „ტკბილ არს უფალი მოთმინეთა მისთათვის დღესა ქირისასა“ (ნაუმ, 1, 7); „მართლო და მოწყალეო. მხოლოო მეუფეო და სახიერო“, (მეორე მაკაბელთა, 1. 24); „მრავალმოწყალეო და მფარველო“ (იქვე, 6, 7).

და, ამავე დროს, ის არის მრისხანე, ღამსჯელი, შურისმგებელი: „უფალი ღმერთი თქვენი ცეცხლ შემწველ არს და ღმერთი მოშურნე“ (მეორე სჯული, 4, 24); „დასაბამითგან არს რისხვამ შენი“ (ფსალმუნნი, 75, 8); „ვინ-მე უკვე ცნას ძალი რისხვისა შენისამ, ანუ შიშითა შენითა გულისწყრომაჲ შენი ვინ არაცხობა?“ (იქვე, 89, 11); „ღმერთი მოშურნე და შურისმგებელი უფალი გულისწყრომისა თანა. შურისმძიებელი უფალი წინააღმდეგობათა მისთა და აღმღებელი თვით მტერთათვისთა“ (ნაუმ, 1, 2); „პირისაგან რისხვისა მისისა ვინ დაუთმოს და ვინ წინააღმდეგს გულისწყრომასა მისსა! და გულისწყრომა მისი დაადნობს დასაწყისთა და კლდენი დაიფშენეს მისგან“ (იქვე, 1, 6).

მისი მრისხანება და შურისმგებლობა განსაკუთრებით მაშინ ვლინდება, როდესაც კაცთა მოდგმა (უმეტესწილად — რჩეული ერი ისრაელი) ივიწყებს შემოქმედს და მისეულ მცნებებს გარდახდება ხოლმე. ასეთ დროს უფალი უღმობელია: „და იყო პირმო იუდასი ბოროტ წინაშე უფლისა და მოკლა იგი ღმერთმან“ (შესაქმე, 38, 7); „ხოლო ბოროტად გამოჩნდა წინაშე ღვთისა, რამეთუ ქმნა ესე. და მოკლა ესეცა უფალმან“ (შესაქმე 38, 10); „ვინათგან შეურაცხჳყვე შენ სიტყვანი უფლისანი, შეურაცხგყოს შენცა უფალმან“ (პირველი მეფეთა, 15, 23); „ესე თქვა უფალმან: თქვენ დამიტევით მე და მე დაგიტეო თქვენ ხელსა შინა სუსაკისასა“ (მეორე ნეშტაჲ, 12, 5): „უფალი თქვენთანა. რამეთუ იქმენით მისთანა, და უკეთუ იძიოთ იგი. გპოვნეს თქვენ, ხოლო უკეთუ დაუტეოთ იგი, დაგიტეოს თქვენ“ (იქვე, 15, 2); „დამიტევით არა მე, არამედ თავი თვისი, — იტყვის უფალი“ (მესამე ეზდრა, 1, 27); „შენ (ისრაელის ერმა) განიშორე მეცნიერება და მეცა განგიშორო შენ... ვინათგან დაივიწყე სჯული ღვთისა შენისა, მეცა დაივიწყო ძენი შენნი“ (ოსე, 4, 6); „ამისთვის მიესცინე ცოლნი მათნი სხვათა და აგარაკნი მათნი მემკვიდრეთა უცხოთა, რამეთუ მცირითგან მათით ვიდრე დიდადმდე მათთა ყოველნივე ჰანგრობინ ანგრობსა... ყოველნივე იქმენ სიცრუისა“ (იერემია, 8, 6). „და ვაჰირვო კაცთა და ვიდოდინ ვითარცა ბრმანი, რამეთუ შესცოდეს უფალსა. და დასთხიოს სისხლი მათი მიწად და დასთხიოს სისხლი მათი ქვეყანასა და ხორცნი მათნი ვითარცა სკორე. და ვეცხლი მათი და ოქრო მათი

ვერ შემძლებელ არს განრინებად მათდა დღესა შინა რისხვისა უფლისასა. და დღესა მას ცეცხლითა შურისა მისისა აღისპოს ყოველი ქვეყანა, მით, რამეთუ მოსრულება და სიმსწრაფლე იყო ყოველთა ზედა დაძვედრებულთა ქვეყანისათა“ (სოფონია, 1, 17-18).

ეს უკანასკნელი თვისებები (მრისხანება, შურისმგებლობა) სრულიად აუხსნელი იქნება, თუ არ გავითვალისწინეთ, რომ, „ძველი აღთქმის“ თანახმად. ღმერთი არის წმინდა („წმიდა იყენით, რამეთუ მე წმიდა ვარ. უფალი ღმერთი თქვენი“, ლევიტელთა, 19, 2; „...წმინდა არს იგი ყოველითა საქმითა მისითა“, ფსალმუნნი, 144, 17; „წმიდაო წმიდათა შორის“, მესამე მაკაბელთა, 2, 2) და იდეალურად სამართლიანი: „შენ. უფალო ღმერთო, მართალ ხარ“ (მეორე ნეშტთა, ლოცვა მანასე მეფისა); „ღმერთი მართლმსაჯულ, ძლიერ და სულგრძელ“ (ფსალმუნნი, 7, 15); „მსაჯულო სიმართლისაო“ (იქვე, 9, 4); „მართალ არს უფალი და სიმართლენი შეიყვარანა და სიწრფოებანი იხილნა პირმან მისმან“ (იქვე 10, 9); „და უთხოვრებენ ცანი სიმართლესა მისსა, რამეთუ ღმერთი მსაჯულ არს“ (იქვე, 49, 8); „რაჟამს გამოსჩნდე ზეცით, განცხადნეს სამართალნი შენნი“ (იქვე); „წრფელ არს უფალი ღმერთი ჩვენი და არა არს სიცრუე მის თანა“ (იქვე, 91, 16); „მართალ არს უფალი ყოველთა გზათა მისთა“ (იქვე, 144, 17); „მხოლოდ, მართალო...“ (მეორე მაკაბელთა, 1, 24); „და აღასრულენ სიტყვანი შენნი, რამეთუ მართალ ხარ“ (ნემია, 9, 8)..

ამასთან დაკავშირებით ჩნდება ცნება, რომელიც მითოსური ეპოქისთვის სრულიად უცხო იყო და რომელიც „ძველ აღთქმას“ უფრო გვიანი ხანის ფილოსოფიურ ნააზრევთან აკავშირებს: „გამოავლინე ნათელი შენი და ქვეშარიტება შენი“ (ფსალმუნნი, 42, 4); „ქვეშარიტება შენი გარემო არს შენსა“ (იქვე, 88, 9); „დასაბამი სიტყვათა მათ შენთაჲ ქვეშარიტება არს“ (იქვე, 118, 160); „დღეთა სასჯელისათა იყოს აღსასრული ჟამისა ამის და დასაბამი ჟამისა მომავალისა უკვდავი, რომელსაცა შინა წარხდეს ხრწნილება. განიხსნა მოუთმენლობა, მოკვეთილ არს ურწმუნოება, ხოლო აღორძნდა სიმართლე. აღმობრწყინდა ქვეშარიტება“ (მესამე ეზდრა. 7, 43-44). ხოლო ქვეშარიტება — „ქვეშარიტება დიდ არს და უძლიერეს უფროს ყოველთა. ყოველი ქვეყანა ქვეშარიტებასა ხადიან და ცანი მას აკურთხევენ... ქვეშარიტება ჰგიეს და მძლავრობს უკუნისამდე და ცხოველ არს და მფლობელობს უკუნითი უკუნისამდე... კურთხეულ არს ღმერთი ქვეშარიტი“ (მეორე ეზდრა, 4, 35-40).

მითოსურ ხანაში, როგორც ითქვა უკვე, სამყარო ერთ დიდ ჰარმონიულ მთლიანობად ისახებოდა. ფიზიკურ, მატერიალურ სინამდვი-

ლეს ზეცაში არაფერი უპირისპირდებოდა იმავე მატერიალურ, სხეულებრივ ღვთაებათა ზეცაცური ძლიერების გარდა. სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის პრობლემა მითების შემქმნელთათვის არ არსებობდა, რამეთუ არ არსებობდა საკუთრივ ზესთასოფელი. ზეცა, ზედეთი, ზესკნელი ვერტიკალურად აღმართული სამყაროს ზემო სართული იყო მხოლოდ და არა არსებითად, თვისებრივად ვანსხვავებული რამ. მითების შემქმნელ ადამიანს მკაცრად მოხაზულ ცნებათა მოაზრება რომ შეძლებოდა, იმ ზესკნელს უყოყმანოდ მოაქცევდა „სოფლის“ ცნებაში.

„ძველი აღთქმის“ ავტორებმა, შესაძლოა თავისდაუნებურადაც, შესაძლოა თვითონაც რომ არ სურდათ, ისე, დასაბამი მისცეს სოფლისა და ზესთასოფლის გათიშვას, მათს დაპირისპირებას. თავისდაუნებურად იმიტომ, რომ, ესეც ითქვა უკვე, სოფლის საბოლოოდ გამეტება მათ არ შეეძლოთ (არც ინტელექტუალურად, არც ემოციურად). ჩინებულად მოახერხეს მათ სოფლის ცვალებადი, წარმავალი, თვით ამობუნების წარმოჩენა, მაგრამ ამქვეყნიური არსებობის, ცხოვრების სიხარულს მათთვის ფასი არ დაუქარგავს. თავდაპირველად იმის გამო თუნდაც, რომ კაცის უკვდავი სულის იდეა ერთობ ბუნდოვნად იყო გამოკვეთილი, სულის საიქიო ცხოვრება სრულიად შეუცნობელ სფეროს წარმოადგენდა და არსებობის აზრი ამქვეყნიურ ყოფას უკავშირდებოდა მხოლოდ — სხეულისა და სულის შერწყმულ, გაუთიშველ ზოცემულობას. თუკი კაცი ღვთაებრივ მცნებებს არ გარდახდებდა, მას ამ ქვეყნადვე აქვს გარანტირებული უფლის წყალობა და დალხინებული ცხოვრება — ჭანმრთელობაც, მზებგრძელობაც, სიმდიდრეც, გამრავლებაც, სიხარულიც, უღრუბლო დღეთა გრძელი რიგიც. ამგვარი ცხოვრება უფლის მიერ არის ნაკურთხი: „უფლისა მიერ შეეყოფის ცოლი ჭმარს“ (იგავნი, 19, 14); „ყოფლისა კაცისა. რომელსა მისცა ღმერთმან სიმდიდრე და საქონელი და ხელმწიფება, მისცა მას ჭამად მისგან და მიღებად ნაწილსა თვისსა და მხიარულ ყოფად ნაშრომითა თვისითა. ესე ნიჭი ღვთისა არს“ (ეკლემზიასტე, 5, 18); „ნუ მოიძაგებ შრომისა საქმესა, და ქვეყანის მოქმედება მადლისაგან შექმნილ არს“ (ისო ზირაქ, 7, 15); „ნუ მისცემ მწუხარებასა სულსა შენსა და ნუ აჭირებ თავსა შენსა ზრახვითა შენითა. სიხარული გულისა ცსიარება კაცისა და მხიარულება კაცისა დღეგრძელობა. გიყვარდეს სული შენი და ნუგეშინის ეც გულსა შენსა და მწუხარება შენგან განავდე შორად. რამეთუ მრავალნი მოსრნა მწუხარებამან და არა არს სარგებელ მას შინა. შური და გულისწყრომა დაამცრობენ დღეთა და მწუხარება პირველ ჟამისა (დროზე ადრე, ვადამდე) სიბერესა გარდამოიყვანს“ (იქვე, 30, 22-23); „სარგებელ ცხოვრებისა კაცთასა ღვინო, უკეთუ სვა იგი საზომისაებრ მისისა. ვინ ცხოვრებასა მოაკლდა ღვინითა? რამეთუ ესე საშვებლად კაცთა შექმნილ არს. ღვინო სიხარული

გულისა და შვება სულისა კმასაყოფელად მსმელსა ჟამსა შინა“ (იქვე, 31, 31-32).

ამგვარი თვალსაზრისის დროს ღმერთი და სოფელი ჰარმონიულად თანაარსებობენ და ამ ჰარმონიას შემღვრევა არ ემუქრება თითქოს. გარნა ღმერთის ცნების დამუშავებასთან ერთად იკვეთება მისი იმპატერიალური ბუნება და სულ უფრო საჩინო ხდება, რომ ხილული სამყარო, სოფელი არსებობის ერთადერთი მოდუსი არ ყოფილა, რომ მას უპირისპირდება სულიერი, ღვთაებრივი, უცვალებელი, წარუვალი სამყარო, რომლის „მკვიდრნი“ — ანგელოზნი, ჭერუბინნი, სერაფიმნი, ძალნი, მხედრობანი (ამათი ნუსხა შემდგომ და შემდგომ გამრავლდება და გამოიკვეთება) არამატერიალური, ზოგადად რომ ითქვას, სულიერი ბუნების მქონენი არიან. ოდენ სივრცულ დაპირისპირებას — მიწა—ზეცა (რაც საერთოა ყოველი ასე თუ ისე რელიგიური წარმოდგენისათვის) — ცვლის თვისებრივი სხვაობა: სულიერი სამყარო — ზესთასოფელი — ოდენ მალა, ზემოთ კი აღარ განლაგდება თუნდაც უწმინდესი მატერიისგან შეთხზულ ცათა სფეროებში, არამედ შიგნიდანვე განმსკვალავს ხილულ სამყაროს. მხოლოდ ასე შეიძლება გავიგოთ ღმერთის (და, საერთოდ, ზეციურა მხედრობის) ყველგანმყოფობის უნარი — სამყარო ღმერთის სულით არის აღვსებული (სიბრძნე სოლომონისი, 1, 7).

ხოლო რაკი კაცის სული იგივე უკვდავი ღვთაებრივი სულია. თანდათანობით ისიც საჩინო ხდება. რომ კაცის სხეულის შემდეგ მისი სული სივრცულ ადგილსამყოფელს კი აღარ საპირობებს, როგორც იყო, ვთქვათ ქვესკნელი, არამედ ზესთასოფელურ არსებობას ეზიარება. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, ამგვარ არსებობას ეზიარებიან მართალთა სულნი, ხოლო ცოდვილთა სულნი ჯოჯოხეთს შთანდებიან ძველებურად.

ასე ეძლევა დასაბამი სხეულისა (ხორცის) და სულის დაპირისპირებას, რაიც შემდგომში, უკვე ქრისტიანულ ეპოქაში, როგორც ვიცით, ყოველისმომცველ იდეად იქცევა. ოღონდ ჯერჯერობით ეს იდეა საკმაოდ მკრთალად არის გამოხატული სულ რამდენიმე ფრაზით: „და თქვა უფალმან ღმერთმან: არა დაადგრეს სული ჩემი კაცთა ამათ შორის უკუნისამდე, რამეთუ არიან იგინი ხორცი“ (შესაქმე, 6, 3); „განხრწნადი ხორცი დაამძიმებს სულსა და მიწიერი ცხოვრება დასტვირთავს გონებასა მრავალ ზრუნებათა“ (სიბრძნე სოლომონისი, 9,15); „არა არს სული მათ თანა, ამოინი არიან საქმენი ნამღერნი. ჟამსა შინა მოხილვისა მათისასა წარწყმდენ“ (იერემია, 10, 14).

დაგვრჩენია აღვნიშნოთ, რომ „ძველ აღთქმაშივე“ ისახება მანამდე ართქმული და არსმენილი იდეა კაცის სხეულებრივი აღდგომისა, რაიც უკიდურესად განვითარდება უკვე ქრისტიანობის ეპოქაში. ეს რთული საკითხია და მისი მიმოხილვა ქრისტიანული რელიგიის

ირველივე საუბარს სჯობს დაეუკავშიროთ. აქ კი მოვიხმობთ სხეულებრივი აღდგომის დამამოწმებელი ციტატები „ძველი აღთქმიდან“: „კაცი დაძინებული არღარა აღდგეს, ვიდრემდის არა იქმნას ცა შეკერილ და არა განიფრთხონ ძილისაგან მათისა“ (იობი, 14,12); „ზრავალნი დაძინებულნი ქვეყანისსა შინა მიწისა აღდგენ, რომელნი — ცხოვრებად საუკუნოდ და რომელნი — ყველრებად და სირცხვილად საუკუნოდ“ (დანიელ, 12,3); „უკეთუ ბრძოლასა შინა დაცემულისა აღდგომად არა მომლოდნე იყო, გარდამეტებულ იყოს.მცა და აწაო მკვდართათვის ვედრებად“ (მეორე მაკაბელთა, 12,44); „... აღმოიგლიჯა შისაგანი თვისნი და აღწოილო ორითავე ხელითა, შეაგდო ერთა ზედა და ხადა მფლობელსა ცხოვრებისა და სულისასა, რათა ესენი მისა კვალად მიეცეს, და ამით სახით ცხოვრებასა განეველტო“ (იქვე, 14, 46); „სასჯელი შემდგომად სიკვდილისა მოვიდეს, ოდეს კვალად გან-ვე-ცხოველდეთ“ (მესამე ეზდრა, 14,35).

8.

რაც არის მოდგმა ხის ფოთოლთა, იგია კაცთა:
ქარი მიწაზე მიხვეტავს, კელაე აყვავდება
მუხა, ადრთან განაუხულზე აიყრის ფოთლებს.
ასეა კაციც ზოგი ჩნდება და ზოგი ქრება!

„ილიადას“ ეს სტრიქონები ცხადყოფენ, რომ არსებობის რაობის პრობლემა ხმელთაშუა ზღვის აუზის მკვიდრთაც ისევე აწვალბდათ, როგორც ტიგროსისა და ეფრატის თუ იორდანის პირას მოსახლე ერებს. და რაკი შუამდინარელთა და ებრაელთა ურველესი კულტურების მსგავსად ბერძნულსაც არამცირედი როლი აქვს შესრულებული ქართველი ერის სულიერი ფორმირების პროცესში, სოფლისა და ზესთასოფლის ელინური მოდელის (თუ მოდელების) გახსენებაც გვმართებს ამაყრად. სხვათა უწინარეს. ცხადია, მითოსურ ხანას უნდა მივაპყროთ ნზერა. საამისოდ გავიხსენოთ სეპირედ ჰომეროსის პოემები, ვითარცა უძველესი წერილობითი წყარო ბერძნული მითოსის შესასწავლად.

აქ ჩვენს ყურადღებას, უპირველესად, ის გარემოება მიიპყრობს,

1 ჰომეროსი, ილიადა, VI, 146—149, თარგმნა რომან მიმინოშვილმა. შეადარეთ ზემოთ უკვე ციტირებული: „ვითარცა ფურცელნი იზრდებიან ხესა ზედა ხშირსა, ზოგი დასცივდების, ხოლო სხვანი აღორძინდების, ეგრეთვე ნათესავიცა ხორცისა და სისხლისა — ზოგი მოკვდება, ხოლო ზოგი იშობების“ (ისო ზირაქ, 14,19).

რომ ბერძნული მითოსი პრინციპულად, თავისი არსებით არ განსხვავდება შუამდინარულისგან.

აქაც სამი სკნელისაგან შემდგარი, სამიარუსიანი სამყაროს სურათი გადაიშლება ჩვენს წინაშე: ზეცა, დედამიწა, ქვესკნელი. ზეცა სპილენძის (ან რკინის) არის, სვეტებს ემყარება. დედამიწასა და ზეცას შორის არსებული სივრცე აღვსებულია ეთერით, ქვემოთ — ჰაერით. ქვესკნელი, თავის მხრივ, შედგება ერებოსის (წყვლიადი), პადესისა (მკვდართა სამყოფელი) და ტარტაროზისგან. ეს უკანასკნელი ქვესკნელის უღრმესი და უწყვდიადესი ნაწილია და ზუსტად იმ მანძილით არის დაშორებული დედამიწის ზედაპირს, რა მანძილითაც — ზეცა (ბერძენთათვის ესოდენ საყვარელი სიმეტრიის პრინციპი). მაშასადამე, სამყარო უზარმაზარი სფეროა ორი სიმეტრიული, თანაზომიერი ნახევარსფეროსგან (დედამიწის ზემოთ და ქვემოთ) შემდგარი. ეს სიმეტრიულობა იმას ნიშნავს, ფიქრობენ მკვლევარნი, რომ მასში გამხვლილია ორი მოპირისპირე, ურთიერთმებრძოლი ძალის — ზევსისა და ტიტანების (ზევსმა ტიტანები ოდესღაც ტარტაროზში ჩაისროლა) თანაბარი ზემოქმედების უნარი: დედამიწაზე ზეცაც ზემოქმედებს და ტარტაროზიც, ბნელიც და ნათელიც, უარყოფითიც და დადებითიც, რის გამოც მთელი მიწიერი არსებობა შეფარდებითია, მოპირისპირე სამყაროული სფეროების (ზეცა და ქვესკნელი) ურთიერთმებრძოლ კოსმოსურ ძალთა ელემენტებს შეიცავს. ეს განსაზღვრავს აგრეთვე კაცთა მოღვმის ცხოვრებასაც — მასში მონაცვლეობენ სიხარული და მწუხარება, ბედნიერება და უბედურება, სიცოცხლე და სიკვდილი...

შემდგომში, უკვე ფილოსოფიის ხანაში, ბრძენნი იტყვიან — არსებულ ფორმათაგან სფერო უსრულქმნილესი და უმშვენიერესი არისო. ჰომეროსის (და, საერთოდ, მითების) სამყაროც მშვენიერია, პარმონიული, ამასთან, ერთიანი, მთლიანი და ცოცხალი, ასევე ცოცხალი ძალებით აღსავსე. რამეთუ ოლიმპოს ღვთაებანი სწორედ ამ სამყაროში იყოფებიან და არა მის საზღვრებს მიღმა სადმე, ყოველივე აღსაესეა ღვთაებებით, ესე იგი — სიცოცხლით.

შუამდინარული პანთეონის მსგავსად, ეს ღვთაებანი არც სამყაროს შემოქმედნი არიან, არც იღუმალნი და იუფუვდომელნი. ისინი სტიქიონურ ძალებს განსახიერებენ და, ამასთან, მკვეთრად გამოხატული ანთროპომორფული ბუნების მატარებელნი არიან, თავადაც შობილნი და მრავალრიცხოვანი შთამომავლობის გამჩენნი, მატერიალურნი, სხეულებრივნი (მათი დაკრა შეიძლება, ტკივილს გრძნობენ...). აზრის სისწრაფით მიმომქროლავნი. მათი ანთროპომორფიზმი მათს ზნეობასაც გვარიანად ატყვია — ამ მხრივ დასაქადი ბევრი არაფერი მოეძევათ. მომდევნო ხანაში ჰომეროსს საყვედურობდნენ კიდევ — ღვთაებათ მიაწერათ კაცობრიული მანკი და ნაკლოვანებანი.

აქედან ისიც ცხადი უნდა იყოს, რომ მითოსისა თუ ეპოსის ღვთა-

ებანი არასგზით არ არიან ბუნებისა და კაცთა მოდგმისგან იმგვარი გარდუეალი უფსკრულით გათიშულნი, როგორც მონოთეისტურ რელიგიებში დაისახა შემდგომ და შემდგომ. ამ გარემოებას თავისი უპირატესობებიც ჰქონდა (კაცის, ბუნებისა და ღვთაებათა ერთიანობის გრძნობა წარმოქმნიდა ჰარმონიული, მთლიანი სამყაროს მოდელს), მაგრამ ნაკლიც მრავალი ახლდა და, ხანი რა გამოხდა, კაცის აზრის ძალუმად ამოქმედებასთან ერთად, ეს ნაკლოვანებანი უფრო და უფრო რელიეფურად გამოიკვეთენ და დასაბამი მისცეს მითოსური რელიგიის კრიზისს, იმ ჰარმონიული მთლიანობის უღმობელ შემუსვრას.

ღვთაებანი კაცთაგან უმთავრესად იმით განსხვავდებიან, რომ, სიბრძნისა და ზებუნებრივი ძალის გარდა, განსაკუთრებული სისხლის მფლობელნი არიან, მარად ჰაბუკნი. ოღონდ ეს მაინც არ არის არსებითი სხვაობა. არსებითს განსხვავებას ის განაპირობებს, რომ ღვთაებანი უკვდავნი არიან, ხოლო კაცი — მოკვდავი. ამ ამბავს აღარაფერი ეშველება და ზოგჯერ სწორედ ეს იქვეს ნათელგადაფრქვეული მშვენიერი კოსმოსის მეხობებე, სიცოცხლის დაუშრეტელი ტრფიალით აღსავსე ჰომეროსის ტრაგიზმს თუ პესიმიზმს.

ამ ტრაგიზმისა და პესიმიზმის ერთადერთი მკურნალი სულის უკვდავების იდეა იქნებოდა. ეს ზემოთაც ითქვა, შუამდინარული მითოსის მიმოხილვისას. მაგრამ ეს იდეა ჰომეროსს (და მისი ღრთის მითოსს) ფაქტიურად მიუწვდომელი დაურჩა. მართალია, მას სწამს საიქიო ცხოვრება, „მერმე სოფელი“ (როგორც ჩვენი წინაპრები იტყოდნენ ხოლმე), მაგრამ ეს საიქიო ცხოვრება, ეს „მერმე სოფელი“ ოდენ არჩდილია მიწიერი ცხოვრებისა, მწუხარე შავეთი და მოუსავლეთი, ჰადესში ლოკალიზებული, სადაც მიცვალებულთა ცნობაწართმეული სულნი დაძრწიან უსიცოცხლო ლანდებად. თავის მხრივ, სული წარმოდგენილია სხეულის მსგავს რაიმედ, სხეულის სიმკვრივესა და გაუმკვირვალობას მოკლებულ ორეულად. ეს არის და ეს. უკვდავებასთან და მარადიულობასთან ამ სხეულებრივი არსების რაიმე სახით ზიარების გამო საუბარი ფუჭი საქმე იქნებოდა. ჰომეროსი უკვდავების ერთადერთ სახეობას სცნობს მხოლოდ — ამქვეყნიურ, მატერიალურ უკვდავებას, რაიც თავის სხეულებრივ ღვთაებათა წილხვდომილ ბედნიერებად მიაჩნია.

აღბათ არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ სიტყვა „წილხვდომილი“ შემთხვევით არ წამოტივტივებულა ცნობიერებაში. რამეთუ, შუამდინარული მითოსის არ იყოს, აქაც, ჰომეროსის ეპოსშიც ბედისწერაზე ოდენ კაცთა მოდგმა კი არ არის დამოკიდებული, არამედ — ღვთაებებიც: ბედისწერა („მოირა“, „ანანკე“) ღვთაებათა უძლიერესი ჩანს. ამასთან დაკავშირებით ზოგიერთი მკვლევარი ამგვარ შეხედულებას გამოთქვამს: რაკი ჰომეროსის დამოკიდებულება ღვთაებათა მიმართ ხშირად კრიტიკულია (მიუხედავად იმისა, რომ თავისთავად

სწამსო ღვთაებათა არსებობა), ხოლო ბედისწერა გაგებულნი აქვს როგორც აუცილებლობა, ეს იმის მათუწყებელია, რომ მან შეამზადა ნიადავი მითოსურიდან რაციონალურ აზროვნებაზე გადასასვლელად, რომ მის ეპოსში დიალექტიკურ იდეათა ჩანასახები იპოვებო.

— აუცილებლობის და დიალექტიკური იდეებისა რა მოგახსენოთ, ოღონდ ბედისწერის როლის ესოდენ გაზრდა იმ კრიზისის წარმოჩენის მათუწყებელი კი უნდა იყოს, რომელიც საერთოდ ემუქრება ყოველ პოლითეისტურ რელიგიას კაცობრიული აზრის აღმასვლასთან ერთად. შუამდინარული მითოსის მიმოხილვისას ითქვა და კვლავ გავიმეორათ: ეს არის მონოთეიზმისკენ მიმავალი გზის ერთობ შორი ჩანასახი.

ამ შენიშვნის მიუხედავად, მკვლევარებს უნდა დავეთანხმოთ, რომ, მითოსურ აზროვნებასთან შედარებით, კომეროსის პოემებში მართლაც ისახება რაციონალური აზროვნების შემამზადებელი ელემენტები. ეს თუნდაც იმ ფაქტით ჩანს, რომ, როგორც უკვე აღნიშნულია მეცნიერებაში, მან მიაყვლია სამყაროს ახალ სურათს, პირველმა შენიშნა წესრიგის, ურთიერთმებრძოლ კოსმოსურ ძალთა (ერთი მხრივ — ნათელი და სიცოცხლის დამამკვიდრებელი, მეორე მხრივ — ბნელი და დამაქცეველი) ჰარმონიის პრინციპები, რაიც მითოსისთვის უცხო იყო.

რაციონალური აზროვნებისკენ შემდგომი ნაბიჯი გადადგა ჰესიოდემ (ძვ. წ. VIII-VII სს.), ავტორმა პოემებისა „სამუშაონი და დღენი“ და „თეოგონია“. ამ უკანასკნელში მოთხრობილია ღვთაებათა წარმოშობის „ამბავი, რაც საიმდროოდ სამყაროს ისტორიის მოთხრობას ნიშნავდა, რამეთუ კითხვა — როგორ წარმოიქმნა სამყარო? — მითოსური აზროვნების პირობებში ტოლფასი იყო კითხვისა — როგორ იშვენ, ვისგან იშვენ ღვთაებანი? ამიტომ არის, რომ ამ პოემას „თეოკოსმოგონიურს“ უწოდებენ ხოლმე.

ერთი მკვლევარი შენიშნავს — „თეოგონიაზე“ შემერულ-აქადურმა „ენუმა ელიშიმა“ მოახდინაო გავლენა. ამით ჩვენს წინაშე ხელახლა აღიძვრის ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის გამოც, ანტიკური ხანიდან მოყოლებული, დღემდე არ დამცხარალა კამათი მეცნიერებაში. სახელდობრ, ეს გახლავთ პრობლემა ბერძნულ აზროვნებასა და კულტურაზე აღმოსავლური კულტურების ზეგავლენისა. ოღონდ ამ პრობლემას. ცოტათი ქვემოთ შევეხთ.

ამჯერად ის აჯობებს, შემდეგ ფაქტს მივაპყროთ ყურადღება: კომეროსს სწამდა, რომ სამყარო წარმოშობილია ოკეანესგან — ოკეანე და წყალთა ღვთაება ტეთისი ის წყვილია, რომელმაც ყველა ღვთაება დაბადა („ილიადა“, XIV, 201). ეს არის ჩვეულებრივი მითოსური თვალსაზრისი, რომელსაც, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, შუამდინარული თქმულებებიც გვიდასტურებენ — ოკეანემ შვა ღვთაებანი, შემდეგ

ღვთაებებმა საკუთარი შთამომავლობა გააჩინეს და ასე გამრავლდა ღვთაებათა მოღვაძე. ასეა ეს მითოსშიც, ჰომეროსის ქმნილებებშიც. და თითქოს ჰესიოდეს „თეოგონიაშიც“ ასეა: უწინარეს ყოველთა სამყაროში ქაოსი ჩაისახაო, მოგვითხრობს ჰესიოდე, შემდეგ „მკერდგანიერი გეა“ ანუ დედამიწა, მერმე — „ბნელი ტარტაროზი“ და „უმშვენიერესი ეროსი“; ქაოსიდან იშვენ „შავი ლამე და პირქუში ერებოსი“; ლამე ერებოსს შეეყო და ამ სასიყვარულო აქტის შედეგად იშვენ ეთერი და „ნათელი ღღე“; შემდგომ ამისა გეამ (დედამიწამ) შვა ნიმფები, ზღვა და ურანოსი (ვარსკვლავიანი ზეცა), მასვე შეეუღლა, რის შედეგადაც გაჩნდნენ მიწის შემომგარსველი ოკეანე, ტიტანები, კიკლოპები და ურჩხულისებრი არსებანი; ტიტანთა და ტიტანიდთა (კრონოსისა და მისი დის — რეას) შეწყვილებით იშვენ ოლიმპოს ღვთაებანი, რომელთაგან უსაჩინოესი — ზევსი იქცა სამყაროს განმგებლად; ამას მოსდევს ზევსის მეუღლეთა და მრავალრიცხოვან შვილთა საკმაოდ ცნობილი თავგადასავალი...

დიახ, თითქოს ჩვეულებრივი მითების მოთხრობაა და მეტი არაფერი, მაგრამ მკვლევარნი ერთ საგულისხმო გარემოებას მიაპყრობენ ჩვენს ყურადღებას: ჰესიოდეს მონათხრობის თანახმად, უწინარეს ყოველთა ქაოსი ჩაისახულა, იმგვარი რამ, რალაც ზოგადისა და პირველსაწყისის, რალაც სუბსტანციურის განმასახიერებელი რომ არის, რამეთუ თავისთავში უკვე ყოველსავე მოიცავს — დედამიწასაც, ტარტაროსაც, ზღვის უფსკრულსაც, ვარსკვლავიან ზეცასაც — ყოველივეს „წყარობსა და საზღვრებს“, დასაბამსაც და დასასრულსაც, ესე იგი საყოველთაო საწყისის წარმოდგენა გაჩნდაო.

მკვლევარნი იმაზეც ამახვილებენ ყურადღებას, რომ ჰესიოდეს ქაოსი უწესრიგობასა და აღრევას კი არ ნიშნავს, არამედ უფსკრულიან განრღვევას, პირაშემას. განრღვევას მიწასა და ზეცას შორის (ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ეს იგივე ცარიელი სივრცის ცნებაა, რომელიც მომდევნო ხანის ფილოსოფიაში ერთობ მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს). შემერული მითოსის საპირისპიროდ, სადაც მიწასა და ზეცას შორის განრღვევა, პირაშემა, ცარიელი სივრცის აზიმზიმება მიწისა და ზეცის განწვალების შემდეგ მოხდა, ჰესიოდეს პოემაში ვითარება პირუკუ არის დასახული — განრღვევა წინ უსწრებს მიწისა და ზეცის წარმოშობას.

აქედან ერთი ნაბიჯი იყო საჭირო კოსმოგონიიდან ნატურფილოსოფიაზე, მითოსურიდან რაციონალურ აზროვნებაზე გადასასვლელად და ეს ნაბიჯი მილეტელმა ნატურფილოსოფოსებმა გადადგეს, მითოსურ სახეებს დაეხსნენ და ბუნების მოვლენათა შესწავლას მიჰყვესო ხელი, დასძინენ მკვლევარნი. და შემდეგ: ნივთთა და მოვლენათა მრავალგვარობის სამყაროში ისინი ერთი პირველსაწყისის ძიებას შეუდგნენ, თეოკოსმოგონიის ტერმინოლოგია კი არ შეუცვლიათ

მხოლოდ, არამედ მისი შინაარსიც, რადგან მითების თემა ანუ შინაარსი ღვთაებები იყო, ფილოსოფოსებისა კი — ბუნებაო.

ასე მოხდა ჰემმარიტად. ფილოსოფოსნი რაციონალიზმის გზას დაადგინენ, გარესინამდვილეს მიმართეს, მასში დაინთქენ და მათთვის ცნობილ სტიქიონთაგან იმგვარის შერჩევას შეეცადნენ, რომელსაც, მათი თვალსაზრისით, სხვებზე მეტად ხელეწიფებოდა უზოგადესის, საყოველთაო საწყისის, პირველსაწყისის, პირველსტიქიონის („არქეს“) სახელი დაეჩემებინა. თალესმა, როგორც ვიცით, წყალი დასახა ამგვარ პირველსაწყისად, ანაქსიმანდრემ — განუსაზღვრელი („აპეირონი“), ანაქსიმენმა — ჰაერი, ჰერაკლიტემ — ცეცხლი, ემპედოკლემ ოთხივე ცნობილი სტიქიონი (ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა) წარმოადგინა შერწყმულად... აზრის ზეობით გალაღებული და შთაგონებული ფილოსოფოსნი აღმოჩენას აღმოჩენაზე აკეთებდნენ, გარესინამდვილის უფრო და უფრო ღრმა შრეებს სწვდებოდნენ და დამსახურებულ გამარჯვებას ზეიმობდნენ.

და საქმე იმგვარად წარიმართა, ამ გარესინამდვილის კვლევის პათოსში ერთხანს თითქმის ყველას გადააიფიქრა საკვირველი არსება — კაცი, რომლისთვისაც იყო გაჩენილი, თუკი „ძველი აღთქმის“ შემქმნელებს ერწმუნებოდნენ, ის წყალიც, ის მიწაც, ჰაერიცა და ცეცხლიც. დიახ, ფილოსოფიის (უფრო ზუსტად — დასავლური ფილოსოფიის) საწყისი ნაბიჯები ფაქტიურად კაცის იგნორირების ნიშნით გადაიდგა და, რაკი ყოველი დასაწყისი მომდევნო მსკლელობასაც განსაზღვრავს ხოლმე მნიშვნელოვანწილად, მერე და მერე უმრავლესობისთვის „წმინდა“ ფილოსოფიად ის წარმოისახა მხოლოდ, რაიც სუბიექტური მომენტისგან აბსოლუტურად იქნებოდა დაკლილი. ამგვარი ვითარების პირველი უთვალსაზიროესი შედეგი, ჩემის აზრით, იყო არისტოტელეს საზარლად სქემატური მსოფლმხედველობა, რომლის წიაღშიც ცოცხალი სინამდვილე (კვლავ ჩემის აზრით) მექანიკურ მოდელთა კონსტრუქციებად არის ყველგან ქცეული, კაცის სული კიდევ — ლამის ბუღალტრული აღრიცხვის საგნად; ხოლო საბოლოო შედეგად ხსენებული ვითარებისა მესახება ის ამბოხება, ჯერ კირკეგორმა და შემდეგ ეგზისტენციალისტებმა რომ მოუწყეს კლასიკურ ფილოსოფიას. დაბოლოს, იმავე ხსენებულმა ვითარებამ განაპირობა ფილოსოფიის ისტორიკოსთა ჩვეული მეთოდი, რომლის ნიადაგზეც მუდამ ისე ხდება, რომ სულიერი სამყაროს რაობასთან დაკავშირებული უმშვენიერესი მოძღვრებანი მათს წიგნებში საერთოდ გვერდავლილნი თუ არ არიან, ყოველ შემთხვევაში პეტიტით აწყობილი სქოლიოების საცოდავ ხვედრს ვერ ასცდებიან ხოლმე.

აქ გავკადნიერდეთ და ისიც აღვნიშნოთ, რომ ფილოსოფიის ისტორიკოსთაგან საქმის არსება, ჩვეულებრივ, იმგვარად ისახება, თითქოს ნატურფილოსოფოსების მიერ არჩეული გზა თავისთავად ერთად-

ერთი იყო და უალტერნატივო, თითქოს მითოსიც, ჰომეროსისა და პესიოდეს პოემებიც, ბერძნული კულტურის სხვა მონაპოვარნიც და აღმოსავლურ კულტურათა უეჭველი გავლენანიც ოდენ იმისთვის იყვნენ მოწოდებულნი, ოდენ ის მისია შეასრულეს კაცობრიობის ისტორიაში, რომ ნატურფილოსოფოსთა მოსვლა შეემზადებინათ და მათი სავალი ბილიკები გაეკვალათ. თითქმის სრულიად იგნორირებულია ბოლშეის როლი, რელიგიურმა ფილოსოფიამ რომ შეასრულა აზროვნების, ზნეობის, ფსიქიკის, ყოფის, ეთნოსის, მწერლობის, ხელოვნების, საერთოდ კულტურის განვითარებაში, უთვალავი, აურაცხელი პიროვნების სულიერ ფორმირებასა და დახვეწაში და, ამდენად, მრავალი საუკუნის მანძილზე კაცობრიობის აღმასვლის საქმეში. შედარებას თუ მივმართავთ, ამ მხრივ ტრადიციული, „წმინდა“ ფილოსოფიის ზეგავლენის მასშტაბები ხომ უნუგეშოდ მცირეა და ხშირად — არად ჩასაგდებიც (ცხადია, მხედველობაში მაქვს ანტიკური ეპოქა და შუა საუკუნეები).

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჰესიოდეს მემკვიდრეობაში კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით მხოლოდ ის ელემენტები კი არ არის განსაკუთრებით ყურადღებამსიაქცევი, რომლებმაც ნატურფილოსოფიის აღმოცენებას შეუწყეს ხელი, არამედ (იქნებ უფრო მეტადაც) ის ელემენტები, რომელთა გავლენებამაც მომდევნო ხანაში უფართოესი კსპარეზი გადაუშალა კაცის შინაგანი რაობის შემსწავლელ მოძღვრებებს.

მზერის ამ მხრივ მიმპყრობელნი იმას შეენიშნავთ, რომ, თუ კოსმოგონიური ასპექტით ქაოსიდან ზევსამდე სამყაროს ისტორია წესრიგის, სიმწყობრისა და სინათლისკენ აღმასვლაა, ანთროპოლოგიური ასპექტით ვითარება პირუკუ ისახება: ერთი რომ, კაცთა მოდგმა შემთხვევით არის გაჩენილი და ღვთაებათა მაინცდამაინც გულმოწყალე დამოკიდებულებას ვერ ღირსებია; მეორეც, ჰესიოდეს თანახმად, ამ ქვეყნად კაცთა ხუთ მოდგმას უცხოვრია (ოქროს, ვერცხლის, ბრინჯაოს, გმირთა და რკინის თაობები) და ეს მოდგმანი თანდათანობით კი არ უმჯობესდებოდნენ, — უარესდებოდნენ.

პირველი (ოქროს) თაობის ადამიანები ღვთაებებივით ცხოვრობდნენ თურმე, აუმღვრევლად, მშვიდად, ჰირი არ იცოდნენ რა იყო და ჭაფა, არც სიბერე, ლხინით ატარებდნენ წუთისოფელს, ხოლო სიკვდილის უამი რა მოატანდა, მიიძინებდნენ თითქოს. მერე და მერე სულ უკულმა წასულა საქმე. ჰესიოდეს თანამედროვენი უკვე რკინის საუკუნეს ეკუთვნოდნენ და „სამუშაონი და ღლენის“ ავტორი იმას ნატრობს — ნეტავი არ მეცოცხლა ამ თაობასთან ერთად, ან მანამდე მოვმკვდარიყავი, ან უფრო გვიან დავბადებულყავი!

ეს თაობა სულს ვერ მოითქვამსო, — მოგვითხრობს ჰესიოდე, — ილაჯგამწყვეტი შრომა, ჰირი და უბედურება არის მისი ზვედრი, მამა-

შვილი ერთიმეორეში ვერ მორიდდება, ამხანაგი ამხანაგს უცხოდ ექცევა და მასპინძელი — სტუმარს, ძმათა შორის ოდინდელი სიყვარული განქარდება, მოხუც მშობლებს პატივს აღარ მიაგებენ, სიმართლეს მუშტი შეცვლის, ქალაქები მოოხრდება, სამართლიანსა და კეთილ კაცს აღარავენ დააფასებს, პატივი თავხედსა და ავაზაკს მიეწყვება, სადაც ძალაა, სიმართლეს იქ იქნება, სირცხვილის გრძნობა სულაც გაქრებაო („სამუშაონი და ღლენი“, 109-193).

ამგვარ სავალალო ხვედრს უქადის ჰესიოდეს რკინის საუკუნის შთამომავალთ. თანაც დასძენს: კაცი ცხოველისაგან იმით განსხვავდება, რომ იცის რა არის სიკეთე და რა — ბოროტება. ზევსმა კაცთა მოღვმას უდიდესი სიკეთე მოუბოძა — სიმართლე. გარნა სად არის სიმართლე? ის, რაც ცხოვრებაში ხდება, კაცის ბუნებასაც ეწინააღმდეგებაო და ღვთაებრივ კანონსაც — სიმართლე ფეხქვეშ არის გათელილი.

რა გამოსავალი ესახება ჰესიოდეს ამ ვითარებიდან? თითქმის არავითარი. ერთადერთ უნუგეშო ნუგეშად ის რჩება — ზევსი ამას მუდამ როდი მოითმენსო ხოლო ვინც ზევსის სამართლიან მსჯავრს ვერ მოესწრება? მისი ცხოვრებისეული ვალია ზომიერების დაცვა ყველადღერში (ზომიერება ძველ ბერძენთა ერთი უსაყვარლესი პრინციპია).

ამ უსაშველო პესიმიზმს ის ამბავი განაპირობებს, რომ ჰესიოდეს არ იცნობს საულის უკვდავებისა და საიქიო მისაგებელის იდეას — ჯილდოც და სასჯელიც მხოლოდ ამ ქვეყნად მიეწყვება კაცს.

საიქიო მისაგებელის იდეა არც ჰომეროსს გააჩნდა (ტანტალოსისა და სიზიფოსის სასჯელი საერთო სურათს ვერ ცვლიდა), მაგრამ ჰომეროსს მაინცდამაინც არ აუტკივებია თავი ეთიკური პრობლემებით. მის პათოსს კაცის გონიერებით, ძლიერებით, სიმარჯვითა და გულოვნებით აღტაცება განსაზღვრავდა და არა ზნეობრივი სიფაქიზის ნიუანსები: გონიერი, ძალოვანი, მარჯვე და მამატი კაცი მტერსაც ამარცხებდა, მტრად მოვლენილ ნადირსაც, საზარელ ურჩხულსაც, და არც ღვთაებებს ეპუებოდა მაინცდამაინც — სამყაროში აღვიღს იმკვიდრებდა შეუპოვრად. ეს საიმდროოდ გაუგონარი აღმოჩენა გახლდათ დასავლეთის ქვეყნიერებისთვის და ამ აღმოჩენის სიდიადით დამთვრალი ცნობიერება გამარჯვებისკენ მიმავალ გზათა არჩევანის ეთიკურ ასპექტებს აგრერიგად ვერ ჩაულრმავდებოდა. ამ ჩაღრმავების მომშხამველი სიტკბო სხვას უნდა გამოეცადა — ჰომეროსთან შედარებით ნაკლებად პარომნიულ, ნაკლებ ეგზალტირებულ და ალბათ ნაკლებ სრულყოფილ შემოქმედს, ისეთს, როგორც იყო ჰესიოდეს.

ბერძნული ეთიკა „სამუშაონი და ღლენით“ დაიწყო, ბრძანებენ მკვლევარნი. ოლონდ, მე რომ მკითხოთ, ეს გზის დასაწყისი კი არ ყოფილა, სიგნალი უფრო იყო, მანამდე შეუცნობელ სოციალურ და

ეთიკურ ასპექტთა მიკვლევით თავზარდაცემული კაცის განწირული ძახილი, რამეთუ ამ სფეროში უნუგეშოდ ქარწყლდებოდა გონივრულად გაწყობილი მშვენიერი სამყაროს ჰარმონია და დიდებულება. და იქნებ იმ უფსკრულთა წამიერი დალანდვაც იყო ეს ამბავი, კაცის სულის უსასრულო სიღრმეს რომ შეადგენენ და მათთან შედარებით სასაცილოდ პაწაწინტელა რომ არის სპილენძის ზეცისა და მკერდგანიერი დედამიწის გასათიშად პირდაბჩენილი სივრცე, რომლის 'გაზომვა, თავად ჰესიოდეს სიტყვით („თეოგონია“, 720-724), ამგვარი ხერხით ყოფილა შესაძლო: სპილენძის გრდემლი რომ გადმოვცროლოთ ზეციდან, ცხრა დღელამეში ჩამოაღწევსო დედამიწას (სხვათა შორის, ზუსტად ამდენსავე ხანს იფრენს მიწის პირიდან ჩატყორცნილი გრდემლი, ვიდრე ტარტაროზში დაეცემოდეს).

სოციალურ და ეთიკურ ასპექტთა აქცენტირების გარდა კიდევ ერთი ფრიად საგულისხმო კონცეფცია უნაღერძა ჰესიოდემ შთამომავლობას, საკუთარი თუ მითოსიდან ნასესხები: „თეოგონიის“ თანახმად, სამყაროში „ჩასახულ“ არსთაგან ერთ-ერთი პირველია „უკვდავ ღვთაებათა შორის უმშვენიერესი ეროსი“ (ქაოსი, დედამიწა, ტარტაროზი, ეროსი...), რომლის ძალის ამოქმედებაც განსაზღვრავს თეოგონიის ანუ კოსმოგონიის მომდევნო საფეხურებს (ლამისა და ერებოსის, დედამიწისა და ურანოსის, ტიტანთა და ტიტანიდთა სასიყვარულო დაწყვილებით შეიქმნა მთელი სამყარო). რადგან სამყაროს გაჩენა ღვთაებათა შობას ნიშნავდა საიმდროოდ, ხოლო შობას არსთა, თუნდაც ღვთაებრივ არსთა, ურთიერთსწრაფვა, ურთიერთსიყვარული უღვეს საფუძვლად.

ასე რომ დაეიმახსოვროთ: ეროსი, სიყვარული იმთავითვე გაიაზრებოდა ონტოლოგიური მნიშვნელობის მქონე ძალად და არა მხოლოდ ბიოლოგიურ თუ ზნეობრივ-ესთეტიკურ გრძნობად, როგორც დღესდღეობით გვესმის მისი არსება. ამ უძველეს სააზროვნო მომენტს მერე და მერე საკაცობრიო მნიშვნელობის უდიდესი მოძღვრებები და უმშვენიერესი ქმნილებები დაუკავშირდება (ფერეკიდე, ორფეოსელნი, პითაგორა, პარმენიდე, ემპედოკლე, პლატონი, ნეოპლატონიზმი, ქრისტიანობა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, სუფიზმი, რუსთაველი, დანტე, გურამიშვილი...).

ამასობაში ჩვენ მოვატანეთ იმ ხანას, ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეს, როდესაც საბერძნეთის სულიერ ცხოვრებაში მანამდე გაუგონარი ძვრები მოხდა და მომდევნო, კლასიკური ეპოქის კულტურული ზეაღსვლის მკვიდრი ბალავარი ჩაიდგა. როგორი იმპულსები ასულდგმულებადა ამ ხანის დამდეგს ბერძენთა ცხოვრებას? ვნახეთ

უკვე, რომ, ერთი მხრივ, ეს იყო რაციონალურ აზროვნებაზე გადასვლის ტენდენცია, რასაც პირველ ფილოსოფოსთა (ანუ ნატურფილოსოფოსთა, ანუ ფიზიკოსთა) ასპარეზზე გამოსვლა მოჰყვა. ისიც ითქვა, რომ, მეორე მხრივ, წინა პლანზე წამოიწია სოციალური და ეთიკური ასპექტები და სიყვარულის მოძღვრება.

კაცმა რომ თქვას, ეს „ერთი მხრივ“ და „მეორე მხრივ“ უადგილო შითითებები უნდა ყოფილიყო, ადამიანის სულიერ ძალთა პარმონიულად განვითარების შემთხვევაში გარესინამდვილისა და შიდასინამდვილის წვდომის პროცესებს ერთიმეორე არ უნდა გამოერიცხათ და, მაგალითად, სტიქიონებსა და ეროსს არ უნდა გაძნელებოდათ ერთი და იმავე მოძღვრების (ან მოძღვრებათა) წიაღში მეზობლობა. მაგრამ ისიც აღინიშნა უკვე, რომ თავდაპირველად საქმე სხვაგვარად წარიმართა და რაციონალურ, მეცნიერულ პოზიციაზე დადგომის ერთ უპირველეს საწინდრად სულიერის სფეროსთვის ზურგის შექცევა იქნა მიჩნეული.

ოღონდ ის არ თქმულა ზემოთ, რომ მოვლენათა ამგვარ მდინარებას, პესიოდეს მემკვიდრეობის ცალმხრივად ათვისების გარდა, სხვა გარემოებებმაც შეუწყეს ხელი. და ამათგან ერთი უმთავრესი გახლდათ შემდეგი: საამდროოდ საგრძნობლად შეირყა რწმენა მითოსის ღვთაებებისადმი, რის შედეგადაც ღმერთოლოგიზაციისადმი სწრაფვა აზროვნების უსაჩინოეს ტენდენციად გამოიკვეთა. ამას ფილოსოფიის თითქმის ყველა ისტორიკოსი აღნიშნავს და შემდეგ კულტურის განვითარების ერთადერთ გზად მეცნიერულ აზროვნებაზე გადასვლას. სახავს. მეცნიერულ აზროვნებაზე მხოლოდ იმ გაგებით, როგორითაც ნატურფილოსოფოსები მიუღდგნენ საკითხს. გარნა ბერძნული კულტურის ისტორია ცხადყოფს, რომ ეს ერთადერთი გზა არ ყოფილა.

ფილოსოფიის ისტორიკოსთაგან ყველა როდი იხსენიებს ერთ დიდად საინტერესო მოაზროვნეს, პირველ ფიზიკოსთა ხანაშივე, ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნის დასაწყისში (ზოგიერთი შეხედულების თანახმად — VII საუკუნის მიწურულს) რომ ცხოვრობდა. ფერეკიდე სიროსელი გახლდათ ეს მოაზროვნე, ვინც საბერძნეთში პირველმა თქვა უარი აზრთა და ამბავთა ლექსად გადმოცემის ტრადიციაზე და პროზად დაიწყო წერა (მისი ნაწერებიდან ფრაგმენტებილა შემორჩენილა). ანთროპომორფული მითების მომძლავრებული კრიზისის ეპოქაში მან თავადვე მიჰყო ხელი მითთაქმნალობას და ფრიალ საგულისხმო აზრთა წყობა გამოავლინა. ოღონდ მანამდე, მსგავსად თითქმის ყველა ადრეული ბერძენი მოაზროვნისა, ფერეკიდემაც აღმოსავლეთში გაიწაფა გონება: ეგვიპტეში იმოგზაურაო, მოგვიტხოზობენ, ასტრონომია-ბაბილონში შეისწავლაო, გარდა ამისა, რაღაც ფინიკიური წიგნებით სარგებლობდაო. მიწისძვრის წინასწარმეტყველების ნიჭით გაუთქვამს თურმე სახელი. ქვემოთ საგანგებო ყურადღე-

ბას მივაპყრობთ იმ გარემოებას, რომ ზოგიერთი მეცნიერი მის მსოფლმხედველობას ორფეოსულ მოძღვრებას უკავშირებს.

ფერეკიდეს მსოფლმხედველობა ჰომეროსისა და ჰესიოდესაზე მეტად არის დემითოლოგიზებული, აღნიშნავენ მეკლევიარნი, მითოსურსა და მეცნიერულ აზროვნებას შორის განუკუთვნებენ მას ადგილს იმის დამვიწყებელნი, რომ საიმდროოდ მითოსს მთლიანად მოწყვეტილი აზროვნება ოდენ პირველ ნატურფილოსოფოსთა მსგავს მექანიკურ მოძღვრებს შობდა და არა ქემპარიტად მეცნიერულ სურათს სამყაროისას. დემითოლოგიზაციის საბუთად ის არის აღნიშნული, რომ ფერეკიდემ აღიარა სამყაროს პირველსაწყისთა მარადიულობა. ციტატი მისი თხზულების დასაწყისიდან: „ზასი და ქრონოსი მარად იყოფებოდნენ, მათთან ერთად — ხთონიაც“.

ზასი, ქრონოსი, ხთონია. მარადიული პირველსაწყისები არიანო, განმარტავს ერთი მეკლევიარი. მეორე უფრო მართებულ ფორმულირებას გვაწვდის: ზასი, ქრონოსი, ხთონია მარადიული პირველსეზანი არიანო. იმიტომ რომ ფერეკიდეს ზასი არის იგივე ზევსი, ქრონოსი — დრო („ქრონოსიდან“ ყოფილა ნაწარმოები), ხთონია — დედამიწა.

ზევსი რომ მარადიული არსებაა და არა შობილი ღვთაება, ეს მითოსიდან შორს გაკეთებულ ნახტომს ნიშნავს. ოღონდ ნატურფილოსოფოსთა მხარეს არა. ქრონოსის გამოც იგივე ითქმის. ხთონიას რაც შეეხება, ის რომ ლიტონი დედამიწა ყოფილიყო და მეტი არაფერი, მისი მარადიულობის შემთხვევაში რელიგიური ფილოსოფიისა და ნატურფილოსოფიის ნაზავს მივიღებდით, რამეთუ ერთ-ერთი საწყისი მატერიალური ბუნების აღმოჩნდებოდა და უცნაურად დაუპირისპირდებოდა პირველ ორს. მაგრამ საქმე სხვაგვარადაა.

ზევსისა და ქრონოსის მსგავსად, ხთონიაც არსებაა და არა მატერიალური საწყისი, უკეთ რომ ვთქვათ, ქალღმერთია, ღვთაება. თურმე ეს ქალღმერთი „ქალიშვილობის“ სახელს იცვლის და გეად იწოდება მას შემდეგ, რაც ზევსი, ვითარცა თავის საცოლეს, საქორწინო საჩუქრად და მუღმივ საუფლოდ უძღვნის თავის მიერვე შექმნილ, უკვე მატერიალურ დედამიწას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დედამიწის სული მატერიალური დედამიწის გაჩენამდე არსებობდა და მხოლოდ შემდეგ შეუერთდა მას, ისევე როგორც, რელიგიური წარმოდგენის მიხედვით, დამოუკიდებელ პრინციპად არსებული სული უერთდება და ერწყმის ხოლმე კაცის სხეულს. კვლავ ციტატი ფერეკიდესეული ფრაგმენტისა: „ხთონიას გეა ეწოდა, რამეთუ ზევსმა მას დედამიწა მიუბოძა საქორწინო საჩუქრად“.

ოღონდ საკუთრივ იმ საქორწინო საჩუქრის ამბავიც არანაკლებ საგულისხმოა. ზევსი სიყვარულის ღვთაებად, ეროსად ქცეულა და ისე შეუქმნია დედამიწა და ოკეანე. უფრო ზუსტად, როგორც ძვე-

ლისძველი ბერძნული ჩვეულება მოითხოვდა, მიჯნურს მშვენიერი საბლარდნელი მოუქსოვია თავისი საცოლესთვის, ოლონდ, ოეალურ სასიძოთაგან განსხვავებით, ამ საბლარდნელში დედამიწის, ოკეანისა და ოკეანის მკვიდრთა სახეები ამოუქარავს (რაცი მითოსისა და რელიგიის ენაზე დედამიწისა და ოკეანის შექმნას ნიშნავს სწორედ. სახეები რომ შექმნა, ისევე როგორც „სახე ყოვლისა ტახისა“, ეს თემა უაღრესად მიმზიდველია, მაგრამ ამის ირგვლივ საუბარი შორს წავიყვანდა).

თავის მხრივ, ქრონოსის თესლისგან წარმოიქმნა ცეცხლი, ჰაერი და წყალი, ხოლო ამ სტიქიონთაგან — ღვთაებათა, ნახევარღვთაებათა და დემონთა ჩამდენიმე დასი. აქ ყურადღებას ის გარემოება იპყრობს, რომ ორი ელემენტი ანუ სტიქიონი, — ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა, — რომელთაგანაც თითოეულისგან ცალ-ცალკე თუ ოთხივესგან ერთად თხზავდნენ მატერიალურ სამყაროს ფერეკიდეს თანამედროვე ან მომდევნო ხანის ფილოსოფოსნი (ამასთან, მოძღვრება ოთხი ელემენტისა იმდენად გაუჭდა ფილოსოფიურსა და რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებას, რომ მერე და მერე ქრისტიანულ თხზულებებშიც კი დამკვიდრდა), დიახ, ეს ოთხივე სტიქიონი უკვე ნაცნობია ფერეკიდესთვის. და მხოლოდ გაცივება შეიძლება გამოითქვას იმის გამო, რომ ამ ამბავს ფილოსოფიის ისტორიკოსნი თითქმის უყურადღებოდ ტოვებენ ხოლმე. ეს მით უფრო საოცარია, რომ ფერეკიდეს სწორედ ამ მატერიალურ სტიქიონთაგან გამოჰყავს მეორეხარისხოვან ღვთაებათა და ნახევარღვთაებათა დასები, ესე იგი სულიერ-სხეულებრივი თუ სხეულებრივ-სულიერი არსებანი.

უმთავრესი მაინც სხვა არის ჩვენთვის. ეს გახლავთ, ჯერ ერთი, სიყვარულის (ეროსის) დასახვა ონტოლოგიური მნიშვნელობის მქონე, სამყაროს შემოქმედ ძალად, რაიც ჰესიოდეს მიერ მიკვლეული თუ მის მიერ დაფიქსირებული უძველესი მითოსური თვალსაზრისის გამოშატველია, და, მეორეც, მონოთეიზმისკენ გადადგმული კიდევ ერთი ნაბიჯი და ამასთან დაკავშირებული აქცენტირება იმპატერიალური სულიერი სინამდვილისა (როგორც ვნახეთ, ზეესისა და ხთონიას სამიჯნურო თავგადასავალი სამყაროს შექმნამდე გაიშალა სულიერ სფეროებში და მატერიალური სამყაროს შექმნა მათი სიყვარულის ოდენ შედგეგი იყო და არა საფუძველი). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზესთასოფლის იდეა ბერძნულ აზროვნებაშიც იკვეთება და მითოსური მსოფლმხედველობა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა უნდა შეცვალოს თანდათანობით.

ფერეკიდეს ნაწერებიდან, ითქვა უკვე, ფრაგმენტებილა შემორჩა, ასე რომ დღესდღეობით ვეღარ მოხერხდება იმის დადგენა, აღიძრა თუ არა ფერეკიდეს წინაშე სოფლისა და ზესთასოფლის, სხეულისა და სულის დუალიზმის პრობლემა (რაცი სულიერი სინამდვილის შესახებ

ვანეთარებული მოძღვრების თანმხლები არის მუდამ). მაგრამ თუ ვირწმუნებთ თეალსაზრისს, რომლის თანახმადაც მისი მსოფლმხედველობა ორფეოსელთა მოძღვრებას უკავშირდება, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეს პრობლემა ამა თუ იმ სახით მისთვისაც ნაცნობი უნდა ყოფილიყო.

თქმულება მოგვითხრობს: კოლხეთში ლაშქრობისას არგონავტებს თან ახლდათ ორფეოსი. სწორედ ის ლეგენდარული მოძღვრალი. ქვესკნელის მეუფე რომ მოაქადოვა თავისი გარდაცვლილი მეუღლის საძებრად ჰადესს ჩასულმა. პეგზამეტრის შემქმნელი ჰომეროსამდე, რელიგიური მოძღვრების დამფუძნებელი ორფეოსი.

ველარაინი შეიტყობს ალბათ, რატომ უკავშირდება ორფეოსის სახელი მაინცდამაინც კოლხეთს მოსვლას ბერძნებისას (ამ მხრივ მადუნებელი საფიქრალი შეიძლება გაუჩნდეს ქართველ კაცს). ალბათ არც ის მომხდარა შემთხვევით, რომ ორფეოსის მეუღლე ვერიდიკე მაინცდამაინც გველის ნაკბენს უმსხვერპლია. ამ შემთხვევაში ვარაუდების ამარა ვართ დარჩენილნი და უღმობელი დროის საბურველი ფარავს ჩვენი მზერისგან სინამდვილეს. და ეგვევ საბურველი იმასაც უჩინარს ყოფს, რასაც ორფეოსის მიერ დაფუძნებული რელიგიური მიმდევარნი იქმოდნენ ლამის ათასწლეულის მანძილზე (თუკი მართლაც არგონავტების თანამედროვე იყო ორფეოსი), ვიდრე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეექვსე საუკუნეშივე, ფერეკიდეს, სოლონის, პირველი ნატურფილოსოფოსების ხანაში, ახალი ძალით არ გახშიანდა ორფეოსული იდეები.

როგორც ჩანს, ისევ და ისევ მითოსური მსოფლმხედველობის მწვავე კრიზისი იყო ამის ერთ-ერთი მიზეზი, აგრეთვე მისი თანხმლები მოვლენები — ეთიკურ მისწრაფებათა წინა პლანზე წამოწევა (საგულისხმოა, რომ გნომიკურ პოეზიაში ზეესი ოდენ ბუნებრივი არსებობის მომწყობად და დამფუძნებლად კი აღარ წარმოისახება უკვე, არამედ აგრეთვე — სამყაროს ზნეობრივ გამრიგედაც), სულის მოძღვრებისა და საიქიო მისაგებელის იდეისკენ მიქცევა, რითაც დაიმუხტა ეპოქა და რამაც გაცილებით უფრო ღრმა კვალი დააჩნია ერის კულტურულ ცხოვრებას, ვიდრე პირველ ფიზიკოსთა საქმიანობამ.

ორფეოსი იღუმალებით მოცული პიროვნება იყო და მისი მოძღვრებაც იღუმალების საბლარდნელში არის გახვეული. მხოლოდ იმიტომ კი არა, თავად ორფეოსი მენადებმა რომ დაგლიჯეს დიონისეს-დაგვარად (ამ ფაქტის თუ ამ ლეგენდის ახსნა ასე თუ ისე იქნებ მოხერხებულ იყოს). არც იმიტომ მხოლოდ, რომ ორფეოსული ლიტერატურა დაკარგულია და ამ მოძღვრების გასაცნობად წინაუკმო ვერსიები-

ლა შემორჩა; ანდა ორფეოსელთა ღვთისმსახურება საიდუმლოდ რომ აღსრულდებოდა და ხელდაუსხმელთათვის მიუწვდომელი რომ იყო, საერთოდ, ორფეოსელებს ღვთისმეტყველთ რომ უწოდებდნენ. მთავარი სხვა რამ არის.

საკვირველსა და გამაოგნებელ მოძღვრებას ეზიარენ იმხანად ლიტონი ათენელნი ორფეოსელთაგან: კაცის სული უსიცოცხლო აჩრდილი კი არ არისო, არამედ — ღვთაების წილი, სხეულში მომწყვდეული კეთილი საწყისი, თავისი არსებით უკვდავი და განუქარვებელი. ეს კიდევ არაფერი. ერთი სხეულის სიკვდილის შემდეგ სული გარდასხეულდება, სხვა სხეულში განსხეულდებაო (მეტემფსიქოზი, რეინკარნაცია).

ვიღრე სულის რაობის სხვა საკითხებს ჩავეუღრმავდებოდეთ, მანამდე გარდასხეულების იდეას მივხედოთ მცირე ხნით. ეს შეხედულება ერთობ ძველი არისო, ბრძანებენ მკვლევარნი, ამასთან, კულტურულად დაწინაურებულ ხალხთა კუთვნილებას კი არ შეადგენდა მხოლოდ, განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგარ ხალხებსაც ჰქონდათ, მაგალითად, ზულუსებს, გრენლანდიელებს, ჩრდილოამერიკელ ინდიელებს, ბორნეოს მკვიდრთ, გვინეელებს და ბირმელებსაცო; ეს შეხედულება შეესატყვისება საწარმოო ძალთა განვითარების პირველყოფილ დონეს, როდესაც ანიმიზმის ტყვეობაში მოქცეული ადამიანი იოლად წარმოიდგენდა სულის გარდასხეულებას ცხოველში, ფრინველში, მწერშიც და თვით მცენარეშიცო.

გარნა ჩვენს შემთხვევაში ნიშანდობლივი ის არის სწორედ, რომ, ვიღრე ორფეოსელთა მოძღვრება არ გახშიანდა ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში, ბერძენნი ბაიბურში არ იყვნენ სულთა გარდასხეულების ამბებზე. არც ჰომეროსს სმენოდა რაიმე ამ იდეისა, არც პესიოდეს, თითქოს არც სხვა ვისმე. ამიტომაც გამოიწვია ამ არსენილმა შეხედულებამ გაოგნება ჯერ ორფეოსელებთან და შემდეგ პითაგორას პიროვნებასთან დაკავშირებით. ეს ერთი. ესეც არ იყოს, გარდასხეულების იდეის მიმდევარი კლასიკური ქვეყნის — ინდოეთის კულტურა სწორედ იმას გვიდასტურებს, რომ მეტემფსიქოზის მოძღვრება რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების უმაღლეს საფეხურებზე მუშავდებოდა ყველაზე ინტენსიურად. აგერ სულ ახლახანსაც, მეოცე საუკუნის დამდეგს, დიდი ინდოელი მოაზროვნე და რელიგიური რეფორმატორი ვივეკანანდა ამაყად აცხადებდა — შანკარას (VIII—IX საუკუნეთა ფილოსოფოსის) გარდასხეულება ვარო. და ამ ამბავს ვინმე ბნელეთის მოციქული კი არ გვამცნობს, არამედ — რომენ როლანი.

გარდასხეულების მოძღვრება ერთ-ერთი ურთულესია რელიგიურ-ფილოსოფიურ იდეათაგან, მის ირგვლივ ჰაიპარად, ყურმოკრული ინფორმაციების ამარა მსჯელობა არ ეგების. ორფეოსელებთან დაკავშირებითაც შეუწყნარებელია საწარმოო ძალთა განვითარების

დონეს გადავებრალოთ ყველაფერი და ასე მივაფუჩეჩოთ ამ თავისთავად ზარდამცემი მოძღვრების წარმოჩენა ბერძნულ სინამდვილეში. მეცნიერება დღემდე სწორედ ამას იქმნდა. ფილოსოფიის ისტორიებში მეტემფსიქოზის საკითხებს წვრილ-წვრილი შრიფტით აწყობილი თითო-ოროლა აბზაცი თუ ეთმობა, ისიც შეუწყნარებლად სნობისტური ტონით დაწერილი, ვითომ — სერიოზულ მეცნიერებას ამდაგვარი ზღაპრებისთვის საღ სცალიაო! არადა, ბრაჰმანიზმსა და ბუდიზმს რომც დაეხსნათ, ამ ზღაპრებს ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკირათ პლატონის მსოფლმხედველობაში, ხოლო ეს მსოფლმხედველობა, მეტი თუ არა, ოც საუკუნეს მაინც განსაზღვრავდა დასავლური (და არა მარტო დასავლური) ქვეყნიერების უბრწყინვალეს მოაზროვნეთა და შემოქმედთა კულტურული მოღვაწეობის მიმართულებას.

რაკი ვიცი, რომ ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნემდე მეტემფსიქოზის იდეა ბერძენთათვის უცნობი იყო, ამასთან, რაკი ამ საუკუნეში ორფეოსელებმა ერთბაშად გაახშიანეს ეს იდეა, ბუნებრივად აღიძვრის კითხვები: საკუთრივ ორფეოსელნი თუ იცნობდნენ ამ იდეას მანამდე, სხენებულ საუკუნემდე, როდესაც დიდი ხნის განმავლობაში არ ამხელდნენ თავიანთი მსოფლმხედველობის ნიუანსებს? სხვაგვარად: ეს იდეაც ხომ არ იყო ერთ-ერთი მიზეზი მათი სექტის საიდუმლო, ფარული ხასიათისა? შემდეგ: თუკი მათთვისაც უცნობი იყო ეს იდეა, საიდან შეითვისეს, ვის დაესხებენ? დაბოლოს: მეტემფსიქოზის იდეის არაკსებობის შემთხვევაში როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო სულის მათეული მოძღვრება?

ამ კითხვათა პასუხს ოფიციალურ მეცნიერებაში ვერ ვპოვებთ. რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, საერთოდ არც აღიძვრის ამგვარი კითხვები. ერთადერთი ის კითხვა დაისვა ჩიქურ — ვისგან გადმოიღეს ორფეოსელებმა გარდასხეულების მოძღვრება? და პასუხი ამგვარია: ინდოელთაგან, ოღონდ სპარსელთა მეშვეობით.

იქნებ არავისგან გადმოუღიათ? მე იმას კი არ ვამბობ, თითქოს თავისთავად გამორიცხული იყოს შესაძლებლობა ამ იდეის ინდოეთიდან გადმოღებისა. საქმე ის არის, რომ ამგვარ მოსაზრებამდე საკითხის გამოწვლილვით გამოძიების შემდეგ უნდა მისულიყო მეცნიერება, მას შემდეგ, რაც დადგინდებოდა, რომ საკუთრივ საბერძნეთში მეტემფსიქოზის მოძღვრებას მართლაც არ იცნობდნენ მანამდე. ანდა მას შემდეგ, რაც გაირკვეოდა — შესაძლოა თუ არა ამ მოძღვრების შემუშავება ინდივიდუალურ სულიერ ძიებათა მეოხებით.

განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით ერთი რამის თქმა შეიძლება კიდევ: მეტემფსიქოზის მოძღვრება, ინდოელთაგან განსხვავებით, ბერძნებმა ვერასოდეს გაითავისეს, ეს მოძღვრება მათთვის წიგნურ სიბრძნედ დარჩა ბოლომდე. მიუხედავად ორფეოსელთა, პითაგორას, პლატონის და ნეოპლატონელთა განუზომლად დიდი სულიერი

ზეგავლენისა მთელ ანტიკურსა და შუასაუკუნოვან ქვეყნიერებაზე.

მიუვბრუნდეთ იმ საკითხს, თუ როგორია სულის რაობა და სხეულისა და სულის მიმართება ორფეოსელთა თვალსაზრისით.

კაცი ორმაგი ბუნებისაა, მასში ორი საწყისია: დაბალი, სხეულებრივი და მაღალი, სულიერი. სული, როგორც ითქვა უკვე, ლეთაების წილია, უკვდავი. მისი ღვთაებრივობა სხეულებრივ გარსში ვერ ვლინდება, სხეული მისთვის საპყრობილეა, ბორკილი, ტყვეობა, მეტიც — სამარე. სააქაო ცხოვრება ტანჯვაა სულისთვის, მისი შებიღწვა. სიცოცხლე ფაქტიურად სიკვდილისთვის მომზადებაა, ხოლო სულის სწრაფვის უმაღლესი მიზანი არის სხეულისგან თავის დახსნა.

ამასთან დაკავშირებით ერთი ევროპელი მეცნიერი დაასკვნის: ამ თვალსაზრისმა გათიშა ძველელინური ცნობიერება და საბოლოოდ ჩაკლავს ბერძენთა ცხოვრებისეული კონცეფციის მთელი სილამაზე და ჰარმონია. საკვირველია, ღმერთმანი! ბერძენთა ცხოვრებისეული კონცეფციის სილამაზესა და ჰარმონიას სწორედ ძველი წელთაღრიცხვის მეექვსე საუკუნის მომდევნო ხანიდან ვიცნობთ, აბა მანამდე ჰომეროსისა და ჰესიოდეს, აგრეთვე მათ მიერვე ფიქსირებული მითების გარდა რა არის ჩვენთვის ცნობილი? ხოლო თუკი მეექვსე საუკუნის მერმინდელი ხანაც გვიდასტურებს ცხოვრებისეული კონცეფციის სილამაზესა და ჰარმონიას, ჩანს, რომ ორფეოსელთა მოძღვრებამ ვერ მოუხერხებია მისი ჩაკვლა, მით უფრო — საბოლოოდ ჩაკვლა. ამგვარი საზრთონო ლაფსუსი იმის შედეგია უწინარეს ყოვლისა, რომ, როგორც არაერთგზის ითქვა უკვე, ოფიციალური მეცნიერება სულის მოძღვრების რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემებს დიდკაცური ამპარტავნებით უვლის გვერდს „ქეშმარიტი“ ფილოსოფიის სხვაგან მგულვებელი და ამ პრობლემათა დაუმუშავებლობა და გაუთვალისწინებლობა არის ქცეული არაერთი მკვლევარის დაბრკოლების ლოდან. ამავე დროს, მრავალი და მრავალი ხალხის სულიერი განვითარების ისტორია სრული უეჭველობით ადასტურებს, რომ აზრისა და სულიერ ძალთა აღმასვლასთან ერთად ყოველგან შემოუსრება ხოლმე სამყაროს ის მთლიანი, ჰარმონიული, თავისებურად (უკეთ — თავის დროს) ფრიად მომხიბვლელი ხატი, რათა ახალ, უფრო მაღალ საფეხურზე აღდგეს დარღვეული მთლიანობა და ჰარმონია და რათა ამ უკანასკნელმაც შემდგომში ხელახალ რღვევასა და ხელახალ აღდგომას დაუთმოს ადგილი. ამ პროცესის საბოლოო შედეგთა განჭკრეტა კაცის გონებას არ ძალუძს დღესდღეობით. ოღონდ ისტორიულად ამით არაფერი იცვლება. ადრე იქნებოდა თუ გვიან, ბერძენთა პირველადი კონცეფცია უნდა შემუსრულიყო და ამის გამო გლოვა და წუხილი ჩვენს თვალსაზრისს ვერაფერს შემატებს. აქ უმთავრესი ის არის, რომელი ხალხის კულტურაში ხერხდება და რომლისაში ვერა დარღვეული ჰარმონიის ახალ, უფრო მაღალ საფეხურზე გამთლიანება. ამის თაობაზე დაწვრილებით — ქვემოთ.

სულის ორფეოსეული მოძღვრების პირველ უმთავრეს დებულებათა გაცნობას ჩვენთვის ცხადი უნდა გაეხადა: ეს დებულებები ან მართლაც საუკუნეთა განმავლობაში მუშავდებოდა ორფეოსელთა დაბნეული, საიდუმლო სექტის წიად, ან კიდევ სულის მოძღვრება მათ მზამზარეული სახით გადმოიღეს უცხოელთაგან, ვთქვათ, იმავე ინდოელთაგან (უმეშვეოდ თუ სპარსელთა მეშვეობით). სხვაგვარად ვერათრისდიდებით ვერ აიხსნება ესოდენ მკვეთრი დებულებები, ეგზომ უღმობელი დუალიზმი სხეულის და სულისა. ამგვარი რამ ერთბაშად ვერ აღმოცენდებოდა იმ მარტივ თვალსაზრისზე, ბერძენნი რომ ადგნენ სულის რაობასთან დაკავშირებით (პესიოდეს ჩათვლით). ეს ამბავი მით უფრო აშკარა შეიქნება, თუკი ამ პირველ უმთავრეს დებულებებს ორფეოსელთა შემდგომ შეხედულებებსაც დავერთავთ.

სულის სწრაფვის უმაღლესი მიზანი სხეულის ტყვეობისგან თავის დახსნა არისო, ითქვა ზემოთ. ოლონდ, ორფეოსელი მოძღვრების თანახმად, ეს ერთობ ძნელად აღსასრულებელი მიზანია. საქმე ის არის, რომ ორფეოსელებს უკვე აქვთ საიქიო მისაგებელის მკაფიოდ გამოხატული იდეა: მიწიერ ცხოვრებაში ჩადენილ ცოდვათა გამო სულს ქვესკნელში მივზღვება სანაცვლო სატანჯველი. მაგრამ ამით არ ამოიწურება ყოველივე. ცხოვრებისეულ ცოდვათა გარდა ორფეოსელნი თანდაყოლილი ცოდვიანობის თვალსაზრისსაც შისდევენ: ღვთაებრივი საუფლოდან მიწიერ არსებობაში სულის ჩამოტყორცნა სულის ზესთასოფლური დაცემის, პირველცოდვის შედეგად მიღებული სასჯელია (ნუ შეგვატყუებებს საოცარი მსგავსება ბიბლიურ თვალსაზრისთან). ამ დაბნეულ რკალში, დაბადებათა ბორბალის საზარელ საუფლოში მოხვედრილი სული საიმისოდ არის განწირული, რომ პადესში ტანჯვის შემდეგ კვლავ და კვლავ გარდასხეულდეს, ვიდრე ყველა დანაშაულს (პირველცოდვის ჩათვლით) არ მოინანიებს, არ გამოისყიდის და საბოლოოდ არ განიწმინდება. მხოლოდ ამის შემდეგ მიეცემა მას საშუალება თავის ჭეშმარიტ სამშობლოს, თავდაპირველ — ნეტარ ღვთაებრივ ყოფას დაუბრუნდეს. ხოლო საბოლოო განწმენდა, საბოლოო განთავისუფლება დიდად საძნელო რამ არის, საამისოდ ერთი ცხოვრება არასგზით არ კმარა. სწორედ ამის შედეგია ახალ-ახალ შობათა გრძელი, ათასწლეულებზე გაწელილი მწკრივი — დაბადებათა ბორბალი (ინდური ტერმინი გახლავთ!).

მაშასადამე, მიწიერი ცხოვრება არის ტანჯვა, რომელიც საიქიოსაც გრძელდება და მომდევნო გარდასხეულებისთანავე განახლდება, ხოლო გარდასხეულებათა მწკრივი ზეგარდმო დაწესებული სასჯელია. ნუთუ ამგვარი უსაშველო პესიმიზმით განისაზღვრება ორფეოსელთა მთელი მსოფლმხედველობა? დიახ, ორფეოსელთა მოძღვრება პესიმიზტური არისო, — ხაზგასმით აღნიშნავენ მკვლევარნი.

თვალსაზრისს, მზერის კუთხეს გააჩნია. ამდაგვარად თუ მივუღვე-

ბით საკითხს, ბუდიზმიც პესიმისტური რელიგიაა, ქრისტიანობაც... სხვათა შორის, სწორედ ამასვე დაასკვნის ერთი თანამედროვე გამოჩენილი დასავლელი სწავლული, რომელსაც მოცალოების ჟამს რელიგიათა ისტორიის შესწავლისთვის მიუყვია ხელი — ყველა მაღალგანვითარებული რელიგია პესიმისტური არისო. იმას აღარ დაგიდევთ, თუ როგორღა მოახერხეს ამ პესიმისტურმა მსოფლმხედველობებმა კულტურული აღმასვლის უმძლავრესი იმპულსები მიეცათ მილიონობით და მილიონობით ადამიანისთვის ინდოეთშიც, ჩინეთშიც, სპარსეთშიც, პალესტინაშიც, საბერძნეთშიც, დასავლეთ ევროპაშიც...

ამ საკითხის არსებაში უკეთ გასარკვევად მითებისა და თუნდაც ჰომეროსის განთქმულ ოპტიმიზმს შეეუდაროთ ორფეოსელთა პესიმიზმი. პირველთათვის კაცის არსებობის რაობა ამგვარად წარმოისახება: ნათელგადაფრქვეულ, ჰარმონიულ, მშვენიერ მზისქვეშეთში წამიერი ტკბობა, რასაც გარდუვალად მოსდევს ქვესკნელს დანთქმა და შავეთის, მოუსავლეთის ლანდისმაგვარ მწუხარე მკვიდრად გადაქცევა სამუდამოდ და ყოვლად უნუგეზოდ. სულ რამდენიმე გამონაკლისი იცის მითოსის მთელმა ისტორიამ, როდესაც ღვთაებებმა ესა თუ ის გმირი თავისთან წაიყვანეს და ამით უკვდავად აქციეს შუამდინარული უთანაფიშთის მსგავსად (ამგვარსავე უკვდავებას ესწრაფვოდა გლგამეში და ამიტომაც ვერ ეწია საწადელს). მაგრამ ეს ღვთაებათა კეთილგანწყობილების შემთხვევითი გამოვლინებაა და არა რაიმე სახის კანონზომიერება. კაცთა მოდგმისთვის უკვდავებასთან ზიარების პერსპექტივა ერთხელ და სამუდამოდ დახშულია. და, ითქვა უკვე, ეს იწვევს სიცოცხლის მოტრფიალე ჰომეროსის დიდ ტრაგიზმს და, ცალკეულ შემთხვევებში, პესიმიზმსაც.

საიქიო ცხოვრებაში, როგორც ვნახეთ, ორფეოსელნიც ბევრს ვერაფერს პოუვდნენ სანუგეზოს და ამას სააქაოს სატანჯველად მიჩნევათ ზედ ერთვოდა. მაგრამ რაოდენ განუზომელი პერსპექტივა ესახებოდა ამა თუ იმ ინდივიდს! მისი სული უკვდავი ყოფილა, ამასთან — ღვთაებრივი, ღმერთის წილი, თავისი პირვანდელი არსებით უმაღლესი რამ. მართალია, გარდასხეულებათა წრეში მომწყვდეული სული იტანჯება, მაგრამ ოდესმე, გარდასხეულებათა გარკვეული ციკლის შემდეგ (რომლის ხანგრძლივობა მის საკუთარ უნარსა და მცდელობაზეც არის დამოკიდებული) საბოლოოდ განიწმინდება და ღვთაებრივი საუფლოს აბსოლუტურ ნეტარებას დაუბრუნდება. და მაშინ — „ღმერთი იქნები და არა მოკვდავი“ (ყოფილა ამგვარი წარწერა). რამეთუ ყოველ სულს მისი მოქმედების მიხედვით მიეგება სანაცვლო, ხოლო ღვთაებრივი მსჯავრი უმაღლეს სამართლიანობას გამოხატავს.

ერთი კიდევ. ორფეიზმი უკვე იცნობდა იმ მოძღვრებასაც, რომლის მიხედვითაც ინდივიდუალურ სულს ძალუძს საღმრთო ექსტაზის ჟამს მიეახლოს, ეზიაროს ღვთაებას თუ ღვთაებრივს (მომღევნო დროის

მისტიკოსთა სწრაფვის საგანი). ეს მოძღვრება, ისევე როგორც ორფეიზმი საერთოდ, დიონისეს მითსა და მის კულტს უკავშირდებოდა.

მოგახსენებთ, დიონისეს რელიგია ერთი უმშვენიერესია ძველ ბერძნულ სარწმუნოებათაგან (თუმცა მკვლევარნი გულდაჭერებულნი აცხადებენ, რომ დიონისეს მითი წარმოშობით არც არის ბერძნული. ამასთან დაკავშირებით ქართველებსაც რომ ვვაქვს რაღაც-რაღაც პრეტენზიები, ეს ამბავი, რამდენადაც ვიცი, მსოფლიო მეცნიერებას ნაკლებად აწუხებს). აქ ვერ დავყვებით ამ მომხიბვლელი მითის მთლიანად წარმოდგენის საცდურს. ის გაეიხსენოთ მხოლოდ, რაც ორფეიზმს უკავშირდება და რასაც ორფეოსელნი ჰაკუთარ ინტერპრეტაციას აძლევენ.

ყრმა დიონისე, ზევსის ძე, რომელსაც მამამისმა მთელი სამყაროს განმგებლობა მიუბოძა იმთავითვე, ტიტანებმა დაგლიჯეს და შთანთქმეს. ზევსმა ტიტანები ელვის ისრებით დაფერფლა და მერმე ამ ტიტანურ-დიონისური ფერფლისგან შექმნა კაცი. ოღონდ მანამდე ტიტანებისგან შთანთქმას გადარჩენილი გული დიონისესი ათენამ ზევსს მიართვა. ზევსმა ეს გული გადაყლაპა და სხვა დედისგან ხელახლა შვა დიონისე, უკვე მეორე დიონისე.

აქ მკვლევარნი ორ გარემოებას ზიპყრობენ განსაკუთრებულ ყურადღებას. ერთი რომ, ორფეოსული თვალსაზრისის თანახმად, კაცთა მოდგმა თეოგონიის გვერდითი შტო კი არ არის, არამედ თეოგონიის პირდაპირი შედეგია, მთელი კოსმოსური პროცესის მიზანი; მეორეც, ტიტანები ბოროტსა და მდაბალ საწყისს განასახიერებენ, დიონისე — კეთილსა და ღვთაებრივს, და რაკი კაცი ამ ორი საწყისის ნაზავია, თავად არსებას მისას შეადგენს გაორება, შინაგანი წინააღმდეგობა და განხეთქილება, მუდმივი ბრძოლა სხეულებრივს, ტიტანურსა და დიონისურს, ღვთაებრივს შორის.

მკვლევარნი ყურადღებას ამახვილებენ აგრეთვე შემდეგ მომენტებზე. კაცთა მოდგმის შესაქმნელად ღვთაებრივი მსხვერპლი ყოფილა აუცილებელი¹. ზევსი მსხვერპლად სწირავს საკუთარ ძეს (რაღა თქმა უნდა, ქრისტიანობა გვაგონდება!). ამის შედეგად ღვთაებრივი ერთიანობა განიყოფება და სიმრავლედ იქცევა (დიონისეს დაგლეჯა). მაგრამ ამის შედეგადვე სამყარო ოდენ ტიტანური, მატერიალური კი აღარ არის ამიერიდან, არამედ აგრეთვე დიონისური, ღვთაებრივი, რამეთუ დაგლეჯილი და შთანთქმული დიონისე არსის ყოველ ატომში იყოფება. ამასთან, უაღრესად საგულისხმოა, რომ ზევსი ხელმეორედ შობს დიონისეს და მკვდარი ღვთაების ეს აღდგომა, აღორძინება, მეორედ შობა, განყოფილი, განწვალებული მთლიანობის აღდგენა სასიყვარულო აქტის შედეგად ხორციელდება. სიყვარული არის ის ძა-

¹ ეს უკვე უშამღინარულმა მითომაყ იყოდა. იხილეთ ზურაბ კვიციანიის ზემოთ მითითებული წიგნი.

ლა, რომელიც სიმრავლედ განფენილ ყოფიერებას კვლავ ღვთაებრივი ერთიანობისკენ მიაქცევს (გაიხსენოთ ზემოთ, ფერეკიდეს მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებით ნათქვამი სიყვარულის ონტოლოგიური მნიშვნელობის თაობაზე).

ამდაგვარ გრანდიოზულ ღვთაებრივ-კოსმოსურ მოვლენათა რკალში არის ჩართული კაცი ორფეოსული მოძღვრების თანახმად. ნიშანდობლივია, რომ სულისა და სხეულის დუალიზმს აქ ჯერ არ შერწყმია სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმი, უფსკრული ჯერ არ გარღვეულა საბოლოოდ. სხეულებრივი არსებობის მკვეთრად ნეგატიური შეფასებისდა მიუხედავად, ხილული სამყარო მაინც ღვთაებრივია (რაც მეცნიერებას საფუძველს აძლევს ორფეოსელთა პანთეიზმის საკითხი აღძრას).

კიდევ ერთი მომენტი იპყრობს ყურადღებას. მითოსური სამყაროს ღვთაებანი სხეულებრივ-მატერიალური არსების მქონენი იყვნენ კაცისნაირად, მაგრამ მითოსის კაცი, მიუხედავად გარეგნულად, ზედაპირულად მათთან ესოდენი სიახლოვისა, მაინც უნუგეშოდ იყო გამიჯნული მათგან. უწინარეს ყოვლისა იმიტომ, რომ ღვთაებანი უკვდავნი იყვნენ, ხოლო კაცი — მოკვდავნი. გარდა ამისა, კაცი შემთხვევით იყვნენ გაჩენილნი, ღვთაებთა მხრივ მაინცდამაინც დიდი სიმპათიით არ სარგებლობდნენ და, ბოლოს, სამყაროულ პროცესებში თითქმის არავითარი როლი არ ჰქონდათ მიჩენილი. თუ შევადარებთ ყოველსავე ამას ორფეოსულ კონცეფციას კაცთა მოდგმის თაობაზე, ცხადი შეიქნება, რამხელა ნაბიჯია წინგადადგმული მითოსურ აზროვნებასთან (და თუგინდ ნატურფილოსოფიასთან) შედარებით.

ამით არ ამოიწურება ყოველივე. ორფეოსული მოძღვრების თანახმად, კაცს იმის პერსპექტივაც ესახებოდა, რომ ოდესმე, გარდასხეულებათა თუნდაც მრავალათასწლოვანი ციკლის შემდეგ, ღვთაებრივი წარმოშობის მისი სული ღვთაებრივსავე საუფლოს დაუბრუნდებოდა მარადიული ნეტარი ყოფის დასამკვიდრებლად, და იმის აღთქმაც ეძლეოდა, რომ აქვე, მიწიერ არსებობაში, ამ კონკრეტულ განსხეულებაშივე მიახლებოდა თუ მისწვდომოდა ღვთაებრივს (შერწყმას ნუ ვიტყვით ზოგიერთი მკვლევარის დარად, ღვთაებრივს შერწყმის იდეა მერმინდელი და უფრო რთული რამ არის). ეს საყოველთაოდ, ახსნილად დიონისურ დღესასწაულზე შეიძლებოდა აღსრულებულიყო, ორგისტული სიშმაგისა და თავაწყვეტის საღმრთო ეამს, როდესაც ექსტაზში შესულ პიროვნებას სხეულის შემბოქველი გარსისგან განთავისუფლების თუნდაც წამიერი გრძნობა ეუფლებოდა, ხოლო უფრო მაღალ საფეხურზე — ორფეოსული მისტერიის ფარულ, ოდენ ხელდასხმულთათვის მისაწვდომ ვითარებაში, ხანგრძლივი და ძნელად დასათმენი მზადების, ასკეზის, განწმენდისა და განსწავლის შემდეგ. მაგრამ ეს

უკვე იღუმალთმეტყველების სფეროა და ამ ნაშრომის ფარგლებს სცილდება...

ორფეოსული მოძღვრება არ იცნობს მკაფიოდ გამოხატული შე-
მოქმედი ღმერთის იდეას (ყოველ შემთხვევაში — ჩვენამდე მოღწეუ-
ლი ინფორმაციის თანახმად). ამ მხრივ ორფეოსელთა კოსმოგონია მი-
თოსურ თვალსაზრისთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე მონოთეიზმთან,
თუმცა მიაჩნიათ, რომ მონოთეიზმისკენ უკვე გადადგმულია ნაბიჯი.
ამიტომ სულისა და სხეულის მკაცრი დუალიზმი და ამასთან დაკავში-
რებული მოძაგება სოფლისა (მიწიერი სინამდვილე ბოროტებისა და
უსამართლობის სამყაროა, ანანკეს — აუცილებლობის, იძულებისა და
ძალადობის — საუფლო, რეალური და დაუძლეველი) არ აღძრავს
იმგვარ თვალშისაცემ წინაუქმობას, როგორც ჩამოყალიბებული მონო-
თეისტური რელიგიებისთვის არის ნიშნული სოფლისა და ზესთა-
სოფლის მიმართების საკითხში. ზესთასოფლის იდეა, არსებული ცნო-
ბების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ჯერხნობით არც არის ჩამონაკეთუ-
ლი, ბუნდოვანი შინაარსის მქონეა. ორფეოსელთა უმთავრესი მონაპო-
ვარი საკმაო სიღრმით დამუშავებული სულის მოძღვრება გახლდათ, იმ
ზომამდე, რომ შემდგომში სულის მოძღვრებას პრინციპულად ახალი
არტთუ ბევრი რამ შესძენია. ამიტომაც აღნიშნავენ ხოლმე მკვლე-
ვარნი — ორფეოსელებმა დიდი გავლენა მოახდინესო ჯერ პლატონის
მსოფლმხედველობაზე, შემდეგ კი თვით ქრისტიანობაზე.

ოლონდ მანამდე მათი მოძღვრების ძალუმი პულსაცია გადასწვდე-
ნია ორფეოსივით იღუმალეებით მოცულ კიდევ ერთ უსაჩინოეს პიროვ-
ნებას — პითაგორას.

„პითაგორელებს თუ ვერწმუნებით... მე ოდესმე, ამავე ჯოხის
ხელში მჭერელი, კვლავაც გესაუბრებით თქვენ, ახლანდელივით
მსხდომთ ჩემს წინაშე. და ყოველივე დანარჩენიც ასევე განმეორდე-
ბა“¹, — ეუბნებოდა თავის მსმენელებს არისტოტელეს მოწაფე ევდე-
მოსი დროის პრობლემისადმი მიძღვნილი ლექციის კითხვისას.

არისტოტელეს, მიუხედავად „პოეტიკის“ ავტორობისა, პოეზიის
თუ პოეტურის სიახლოვეს არასოდეს გაუვლია. სტაგირელის მანქანა-
ვით აწყობილი გონება და ცივი ჯული უხეირო მეგზურები იქნებოდ-
ნენ საამისოდ. ამ მხრივაც არ ჰგავდა მის საღმრთო მოძღვარს გვარი-
ნად უმაღლური შეგირდი. ზოლო თავის მხრივ, ეტყობა, საკუთარი ყაი-
დის შეგირდებს ირჩევდა დასამოძღვრად. ამას გვაფიქრებინებს ამ
წუთთა ხსენებული ევდემოსის უნდილი კილო და შეფარული სკეპსისი
ამგვარი შემადარწმუნებელი იდეის გადმოშლისას. ეს არ არის სიღრმეთა
მხილველი ბრძენის გულშეუძერელი აუმღვრეველობა, ეს არის კილო

¹ „მაგრამ გულში დარღს ნუ ისევ, ოცნება ნუ გშორდება, — ყოველივე იგო
ისევ ისე განმეორდება“ (გალაკტიონი).

სასწორის პინაზე ქვესკნელ-ზესკნელის საიდუმლოთა იოლად შემგდებელი კაცისა, რომლის ხელშიც თვით უცხოველეს იდეებს ერთმევათ ხტომე სიცოცხლე და ფერადოვნება. ეს — სხვათა შორის.

ახლა თავად იდეის თაობაზე.

რა არის ეს, რა გონებამ წარმოშვა ამგვარი ზარდამცემი იდეა? ღმერთმა დაგვიფაროს იმისგან, რომ მსგავსი სიძნელის პრობლემას საკუთარი თავის მოიმედებმა შეეკადროთ ხელყოფა. უმჯობესი იქნება ავტორიტეტულ მეცნიერს მოეუსმინოთ.

ეს არის სამყაროს ციკლური პერიოდების რწმენა, რომელიც ჰქონდათ ანაქსიმანდრეს, პერაკლიტეს, ემპედოკლეს, აგრეთვე გვიანი ხანის, თვით მეცხრამეტე საუკუნის მოაზროვნეებს.

უძველესი კოსმოგონიები იმის წარმოსახვით კმაყოფილებოდნენ, თუ როგორ დაიწყო სამყაროს არსებული წყობა და იმას არ დაგვიდევდნენ, თუ რა იყო მანამდე, ან სამარადისოდ იარსებებს თუ არა ეს წყობა. აზრის შემდგომი განვითარებისას საჭირო შეიქმნა არჩევანი — აბსოლუტური დასაწყისი და აბსოლუტური დასასრული, თუ დაუსაბამო და დაუბლოლებელი სამყაროული პროცესი? ბერძენმა ფილოსოფოსებმა უყოყმანოდ მიიღეს მეორე: არც დასაწყისი და არც დასასრული, არამედ გარდაქმნათა მუდმივი და დაუცადებელი პროცესი.

აქედან ორგვარი გამოსავალი ისახებოდა: სამყაროული პროცესი შესაძლოა მსგავსი ყოფილიყო ტრაექტორიისა, შესაძლოა — წრებრუნვისა. პირველ შემთხვევაში ეს პროცესი წარმოიდგინებოდა უცნობი მიზნისკენ სწრაფვად, მეორეში — ყოველივე არსებულის წრიულ დინებად, საწყისი წერტილისკენ მარად მიქცევად. პირველ თვალსაზრისს სრული ანალოგიები არ მოეძებნებოდა, მეორის სასარგებლოდ მეტყველებდა მცენარეთა კვდომისა და აღორძინების გამუდმებული მონაცვლეობა და მატერიის წრებრუნვა, რაიც საფუძვლად ედვა პირველნივეთიერების მოძღვრებას (ხოლო სულთა ხვედრი — ჰადესს აჩრდილის სახით არსებობდნენ სულნი, თუ ნეტართა რაუფლოში ამალდებოდნენ — გამონაკლისად მიიჩნეოდა ბუნების ამგვარად ცხოვრების საერთო მდინარებაში და აქ დარღვეული ჰარმონია გარდასხეულების მოძღვრებამ აღადგინა). ნივთთა წრებრუნვის ყველაზე დამაჯერებელი მაგალითი იყო წელიწადის დროთა მონაცვლეობა და განსაზღვრულ ვადებში გამოჩენა მოელვარე, აღამიანისა და ბუნების ცხოვრებაზე გავლენის მომხდენი (და ამიტომ — უეჭველად ღვთაებრივი) ცის სხეულებისა. ამ მხრივ, ასტრონომიაში პირველად შეხვდნენ ერთიმეორეს ღვთაებისა და კანონზომიერების იდეები, რის მეოხებითაც წესრიგისა და კანონიერების ცნებები ღვთაებრივი ნების ნათელით გაბრწყინდა. რაც მთავარია, საღმრთო ხელმწიფების ცნება საბოლოოდ ჩამოსცილდა თვითნებობის ბატონობის ცნებას, მათი აღრევა თუ გაიგივება შეუძლებელი შეიქმნა.

ამრიგად ჩამოყალიბებული რწმენა ყოველივე მომხდარის ციკ-
ლური მობრუნებისა განმტკიცდა ბაბილონური მოძღვრებით — სამყა-
როული ანუ დიდი წელიწადის ცნებით, რომელიც 36 000 წელიწადს
შეიცავდა. ამასთან, ეს ვეება წელიწადიც კი ოდენ ერთი დღე იყო სამ-
ყაროს ცხოვრებისა. ეს თვალსაზრისი იქიდან უნდა იყოს მიღებული,
რომ, თუკი მზე, მთვარე, ცდომილნი განსაზღვრული დროის შემდეგ
საწყის წერტილს უბრუნდებიან, იგივე უნდა მოსდითოდეთ სხვა („უძ-
რავ“) სხეულებსაც, რომელთა მოძრაობის შესამჩნევად საუკუნოვანი
დაკვირვებებია საჭირო.

აღმოსავლელ ასტრონომთა ამ შეხედულებას გამოიყენებდნენ ციკ-
ლურ მოქცევათა ბერძნული, აგრეთვე ინდური დოქტრინები. პერაკ-
ლიტეს ჰქონდა პერიოდული სამყაროული აალების მოძღვრება. ბაბი-
ლონელნიც აღიარებდნენ პერიოდულად განმეორებადს ცეცხლით
მოსვრასა თუ წარღვას. „ორკეცი შემუსვრის“ პითაგორული მო-
ძღვრება — ზეციური ცეცხლის ჩამოჭრა და მთვარის წყალთა ჩამონ-
თქრევა — ბაბილონურისგან უნდა იყოს ნასესხები.

მაგრამ მარადი მოქცევისა და განმეორების საკვირველი მოძღვრე-
ბა აწინდელი სამყაროსა და დედამიწის შედგენილობის ციკლური გჯ-
ზაეების თვალსაზრისიდან უნდა მოდიოდეს და არა ბაბილონური სამყა-
როული წელიწადის მოძღვრებიდან, რომლის თანახმადაც, როცა ვარ-
სკვლავნი კვლავ დაუბრუნდებიან თავთავიანთ პირვანდელ მდგომარ-
ეობას, ყოველივე მომხდარი ხელახლა განმეორდება.

ასევე ნაკლებ სარწმუნოა იმის ფიქრი, თითქოს ეს მოძღვრება
სულთა გარდასხეულების იდეიდან აღმოცენებულყოფილ: ჯერ ერთი, ამ
მოძღვრებას სტოელთა გვიანი სკოლის წარმომადგენელნიც იცნობდნენ,
მაგრამ სტოელებს მეტემფსიქოზი არ სწამდათ: ზეორეც, იმ ეპოქაში
„სული“ გონებრივ და სულიერ თვისებათა ერთობლიობად როდი
მიაჩნდათ; დაბოლოს, მეტემფსიქოზის თეორია ამ მოძღვრებას ვერ
ახსნის, რადგან ეს უკანასკნელი ამტკიცებს, რომ აღამიანთა აურა-
ცხელი რაოდენობა კვლავ ერთდროულად წარმოდგება თავთავისი ძვე-
ლი სხეულით და თავთავისი სულიერი თავისებურებით. ევდემოსი
კვლავ რომ აღდგეს იმავე სხეულებრივი და სულიერი თვისებებითურთ,
ჯერ მისი მშობელნი და წინაპარნი უნდა აღდგენ, აგრეთვე — მთელი
წყება მისი სულიერი წინაპრებისა (არისტოტელე, პლატონი, სოკრა-
ტე და ასე შემდეგ...). მას რომ ხელთ ეპყრა, იმ ჯოხის კვლავ საარსე-
ბოდ ის ხეც უნდა აღდგეს, ამასთან, იმავე თესლიდან უნდა აღმოცენ-
დეს, იმავე ნიადაგზე, იმავე ქვეყანაში და ასე შემდეგ.

ერთი სიტყვით, აწინდელ აღამიანთა, ნივთთა, ამბავთა ამგვარი მო-
მავალი განმეორება აუცილებლად განპირობებულია შერწყმულ მი-
ზეზთა ზუსტი განმეორებით. და ხსენებულ მოძღვრებაშიც ეს არის სწო-
რედ: ყოველივე ქმნადის მკაცრი მიზეზობრივი კავშირის რწმენა, აგ-

რეთვე რწმენა იმისა, რომ მიზეზთა ამ მწყრივს ამოსავლად ექნება ზუსტად ისეთივე წერტილი, როგორც წინათ ყოფილა. ეს რწმენა ჰქონდათ პითაგორელებს (პერაკლიტესთანაც ვხვდებით მას) — რიცხვთა მოძღვრება სწორედ იმ რწმენას ემყარება, რომ მოვლენათა ერთობლიობას კანონზომიერება მართავს უექველად. და მარად განმეორებათა იდეა არის სწორედ მათემატიკურად ზუსტი გამოხატვა სამყაროს საწყისი მდგომარეობის ციკლური განმეორებებისა¹.

სახელოვანი სწავლულის მთელი ეს მსჯელობა უაღრესად საგულისხმოა. ოღონდ ამასთან დაკავშირებით აღიძვრის კითხვა: მხოლოდ ამგვარად შეიძლება თუ არა მოაზრებულ იქნან სამყაროს საწყისი მდგომარეობის ციკლური განმეორებანი? ანაქსიმანდრესა და პერაკლიტეს შემთხვევაში ეს თვალსაზრისი იქნებ სავსებით დამაკმაყოფილებელიც გამომდგარიყო. მაგრამ საქმე პითაგორას შეეხება, ხოლო ყოველივე ქმნადის მკაცრი მიზეზობრივი კავშირისა და ციკლური პერიოდების მოძღვრებას პითაგორას მსოფლმხედველობაში იქნებ სხვა საფუძველიც განაპირობებდა, იდეალური საფუძველი. და ამგვარი შეხედულება წინასწარვე გამორიცხული რომ ვერ იქნება, ამის საწინდარია პითაგორას ნააზრევი მის მთლიანობაში (თუნდაც იმ სახით, როგორითაც ჩვენამდე მოღწეული ინფორმაციით არის ცნობილი).

აბსოლუტური დასაწყისი და აბსოლუტური დასასრული, თუ დაუსაბამო და დაუბოლოებელი სამყაროული პროცესი? — ამ კითხვას გადააწყდნენ ბერძენი ფილოსოფოსნი, მოგვითხრობს, როგორც ზემოთ ვნახეთ, თ. გომპერცი. აბსოლუტური დასაწყისი და აბსოლუტური დასასრული მონოთეისტურ რელიგიათა თვალსაზრისია, დაუსაბამო და დაუბოლოებელი სამყაროული პროცესი — ნატურფილოსოფიისა. ოღონდ ფრიად საგულისხმო ის არის, რომ პითაგორას ამ ქვეყნად მოვლინებამდე დიდი ხნით ადრე უკვე არსებობდა ორივე ამ თვალსაზრისის გამაერთიანებელი საკვირველი მოძღვრება და პითაგორას მხრივ ამ მოძღვრების ნაცნობობას ასე თუ ისე უნდა გვიდასტურებდეს მისი ნახევრად ლეგენდარული ბიოგრაფიის ის მონაცემები, რომელთა თანახმად, ეგვიპტელთა და ქალდეველთა გარდა, ინდოელ ბრძენთაგანაც უნდა განსწავლულიყო პითაგორა.

ხოლო ინდური მოძღვრება ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო საკითხს ამგვარად განიხილავს.

სამყაროში უწყვეტი, პირდაპირი ხაზით არაფერი ვითარდება. ყოველი საგანი გარკვეულ წერტილამდე მოძრაობს, შემდეგ უკან იხევს. ყოველგან ურთიერთს ცვლის ქმედება და მოვანება. ეს არის მონაცვლეობის სამყაროული კანონი. თავად სამყარომაც უნდა განიცადოს

¹ Теодор Гомперц, Греческие мыслители, т. I, С. Петербург, 1911, стр. 121-125.

ქმედებისა და მოვანების პერიოდები. ქმედების პერიოდის დროს დიადი პირველმიზეზი წარმოქმნის სამყაროს, მოვანების პერიოდში სამყარო პირველმიზეზს უბრუნდება. მომდევნო გამოვლენის რიგი რომ დადგება, ახალი სამყარო წარმოიქმნება წინამორბედ სამყაროთა ტოლქმედად. ასე რომ ღვთაებრივი შემოქმედება განუწყვეტლივ გრძელდება დაუსაბამოდ და დაუბოლოებლად. ყოველ ცალკეულ სამყაროს აქვს თავისი დასაბამი და დასასრული, მაგრამ თავად შემოქმედებას არც დასაბამი აქვს და არც დასასრული. ქმედებისა და მოვანების ამ სამყაროულ პერიოდებს ეწოდება უზენაესი ღვთაების — ბრაჰმას ღვლები და ღამეები, აგრეთვე — ბრაჰმას ამოსუნთქვა და შთასუნთქვა. ამოსუნთქვა არის გამოვლენილი სამყარო, რომელსაც შთასუნთქვა შთანთქავს. მთელ ამ პროცესს ეწოდება „კალპა“ ანუ ციკლი. „კალპა“ ზუსტი მნიშვნელობით „წარმოდგენას“ ნიშნავს, რამეთუ სამყარო სხვა არაფერია, თუ არ ღვთაებრივი აზროვნება.

სამყაროული გამოვლენის კანონის თანახმად, მოქმედების წარმომქმნელი მიზეზი თავისთავის იგივეობრივი რჩება, მოქმედება არცელის მის წარმომქმნელ მიზეზს. სამყაროში ყოველივე წარმოიქმნება ღმერთის მიერ, რომელიც ყოველსავე არსებულში თავისი სრული მთლიანობით იმყოფება და მაინც რჩება ღმერთად — უცვლელად, მარად თავისთავის იგივეობრივად, ერთიანად თავის გამოვლენათა უსასრულო სხვადასხვაობის წიაღ. ამის თვალსაჩინო მაგალითია რკინის მავთულს მიმაგრებული ნაკვერჩხალი, რომელსაც სწრაფად თუ დავატრიალებთ, ცეცხლოვან წრეს ვიხილავთ. მერმე პირველ წრეს ერთეულად თუ მივიჩნევთ და ამ ერთეულს სხვა ცენტრის ირგვლივ ვაბრუნებთ, ახალ, უფრო რთულ წარმონაქმნს მივიღებთ. შემდგომშიც ამგვარად მოქცევის მეოხებით ერთი ნაკვერჩხალით უსასრულო სივრცის აღვსება შეიძლება. მთელ სამყაროში სხვა არა არის რა, გარდა ღმერთისა, რომელიც ამ სამყაროს ყოველ წერტილში თავისი სრული მთლიანობით ჰგეის. ამ პროცესის აღმნიშვნელი სანსკრიტული სიტყვა Vivartha ზუსტი თარგმანით „გრიგალისებურ მოძრაობას“ ნიშნავს.

სამყარო არის გრიგალისებური მოძრაობა, მარად უცვალელებელი ღმერთის მიერ წარმოქმნილი. გარნა ეს სამყაროული მოძრაობა, ეს გრიგალი სხვა არაფერია, თუ არ აზროვნება, გონიერი მისწრაფება. სამყაროში ჩვენ აღვიქვამთ ოდენ მოძრაობას, ხოლო მოძრაობის წარმომქმნელ ძალას არ ვიცნობთ. ერთადერთი შემთხვევაა ამ ნაცნობობისა — ძალას ვიცნობთ ჩვენშივე თავად. ხოლო რაკი ძალა გონიერია ჩვენში, ესე იგი, ჩვენს მიერ მისი ცნობის ერთადერთ შემთხვევაში, ჩვენს გარეშე არსებული ძალაც გონიერად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ ყოველი მოძრაობის წარმომქმნელი პირველმიზეზი თუ გონიერია, მის მიერ წარმოქმნილი მოძრაობანი მისი აზრების გამოხატვაა მხოლოდ და მხოლოდ.

შესაქმის პროცესის განხილვა სხვა თვალსაზრისითაც არის შესაძლო, მაგალითად, მუსიკალური თვალსაზრისით. შემოქმედის მიერ წარმოშობილი მოძრაობანი რიტმული რხევებია და მათი აღქმა მუსიკალურ ბგერათა ფორმითაც ხერხდება. ამ თვალსაზრისით სამყარო არის ერთი უსაზღვრო ჰარმონია. გარნა რამდენადაც ბგერა და იღუა ერთი და იგივეა, შესაძლოა აგრეთვე საუბარი სამყაროს შექმნაზე დიადი ბგერის, სიტყვის მეშვეობით.

კიდევ სხვა თვალსაზრისით შესაძლოა სამყარო განიხილებოდეს როგორც ფერთა ჰარმონია. შესაქმე, ღვთაებრივი აზროვნება ანუ სიტყვის რიტმული რხევანი ფერის ანუ სინათლის განფენასაც ნიშნავს. აქედან ბუნებრივია გადასვლა სამყაროს გეომეტრიულ სურათზე და გამოვლენის წარმოდგენა, როგორც მათემატიკური პროცესისა, რადგან ფერნი განლაგდებიან ფორმებსა და ფიგურებში, ფერს ვერ აღვიქვამთ სივრცეში არსებულ გარკვეულ ფორმათა გარეშე, ეს ფორმები კი მუდამ სწორი და გეომეტრიულია. დაბოლოს, გეომეტრიული ფიგურები შესაძლოა რიცხვებად იქნეს დასახული.

პირველშიზეზი გამოვლენისას უცვლელი რჩება, ის არის ერთადერთი აბსოლუტური რეალობა, სხვა ყოველივე მისი პერიოდული ციკლური გამოვლენა — ერთიანი ნათელის წარმავალი აჩრდილები. ამგვარივეა აწინდელი სამყარო, ჩვენი სამყარო, რომელიც მის წინარე არსებული სამყაროს ნაყოფია და, თავის მხრივ, მომავალი, ახალი სამყაროს საფუძველი. ასე გრძელდება შესაქმე წარსულისა და მომავლის ორკეცი მარადისობით. გამოვლენილი სამყაროს არსებობას მოვანების პერიოდი რომ მოჰყვება, ღვთაებრივი აზროვნება, იღუათა შექმნა წყდება, სამყაროში მოქმედი ძალნი თანდათანობით ნეიტრალდებიან. ბოლოს სამყარო იშლება — ბრაჰმა იძინებს. ყოველივე მოვანებულა, უძრავი, პასიური. არაფერი არ არსებობს. სრულიად სამყაროული ღამე მეუფებს ბრაჰმას ხელახალ გაღვიძებამდე.

ოლონდ აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: უზენაესი პრინციპი ორ სახეს ავლენს.

ბრაჰმან (ნეიტრალური) არის აბსოლუტური, უატრიბუტო, გამოვლენილი სამყაროსადმი მიუწვდომელ მიმართებაში მყოფი.

ბრაჰმა (მამრი) არის პირველი; სამყაროს შემოქმედი, მაშასადამე მისდამი გარკვეულ მიმართებაში მყოფი.

ბრაჰმან ქეშმარიტად გამოუთქმელია.

ბრაჰმა, უკვე იმიტომ, რომ პირველია, არ შეიძლება აბსოლუტური იყოს.

აბსოლუტური არ მოიხსენიება, მხოლოდ უარყოფითად განისაზღვრება: „ეს არა; ეს არა“. მისი გამოხატვა ოდენ ღუმელით არის შესაძლო.

ბრაჰმა არის უკვე არსი, რეალური, უფალი.

კალპას გარიჟრაჟზე იღვიძებს ბრაჰმი.

უფლის პირველი აზრი გაღვიძებისას: „არაფერი არ არის“. შეგნება ამისა უდრის არყოფნას, არაარსს. ამრიგად, შესაქმის მეორე საფეხურზე ვლინდება ყოფნისა და არყოფნის, არსისა და არაარსის დაპირისპირება. მიიღება ორსახოვნება: პლიუსი და მინუსი, მამრობითი და დედრობითი საწყისები. არსისა და არაარსის ეს თანაფარდობა ყოველი გამოვლენისას გარდუვალია (საგულისხმოა, რომ არსი, რეალური აღინიშნება ტერმინით Sat. არყოფნა, არაარსი — Avidyā. ეს უკანასკნელი ერთდროულად ნიშნავს: „არ არსებობს“; „უცნობია“. მაშასადამე „არსებობა“ და „ცოდნა“ გაიგივებულია). ეს არის შესაქმის მეორე საფეხური.

უზენაესი არსება წარმოქმნიდა და იცნობდა სამყაროს წარსულში. ახლა იგი იაზრებს: „არაფერი არ არის“. მომდევნო მომენტი იქნება უფლის მიერ წარსულის მოგონებისკენ მიქცევა, გარდასული და გამქრალი სამყაროს აღდგენა მის ღვთაებრივ აზრში. უზენაესი არსების ამ მოგონებას ეწოდება Mahat — დიადი, დაუსრულებელი. ამასთანავე მაჰატ აღნიშნავს ღვთაებრივ აზროვნებას. მაჰატ — არსებულთ სამყაროს პირველსახე — სხვა არაფერია, თუ არ გარდასულ სამყაროთა მოგონება¹.

მაშასადამე, პითაგორასეული თვალსაზრისის აღდგენას რომ შევეცადოთ ინდური სიბრძნის გათვალისწინებით, იმავე ჯოხის ხელთ მპყრობელი იგივე ევდემოსი რომელიმე მომდევნო გარდასხულებებისას თუ ვერ მოევიწინებოდა იმავე მსმენელებს, როგორც ამას თ. გომპერცი ფიქრობს, აწინდელი სამყაროს ხელახალი გამოვლენისას. ზემოთ გადმოცემული ინდური მოძღვრების თანახმად, ამგვარი განმეორება ოდენ შესაძლო კი არაა, აუცილებლად მოსახდენ ფაქტადაც უნდა დასახულოყო. და საფიქრებელია, რომ ამ ასპექტით უფრო სარწმუნოდ გამოისატება პითაგორასეული თვალსაზრისი, ვიდრე ოდენ მატერიალური, ოდენ ფიზიკური საწყისი მდგომარეობის ციკლურ განმეორებათა მოძღვრების ასპექტით.

ესეც არ იყოს, გარდასხულების მოძღვრების პითაგორულ-ორფეოსული (ოლონდ ინდური წარმოშობის) ტერმინი „დაბადებათა ბორბალი“ მიწაზე სულის მუდმივ მობრუნებას ნიშნავს და უთვალავ მოქცევათაგან ერთ-ერთის დროს ევდემოსი და მისნი მოწაფენი იქნებ კვლავაც შეყრილიყვნენ ერთად?

ინდოელ ბრძენთაგან მართლა განისწავლა თუ არა პითაგორა, ამის დაბეჭითებით თქმა ძნელია, ოლონდ მეტემფსიქოზის მოძღვრების

1 ჩატერჯი, ინდოეთის იღვამალი რელიგიური ფილოსოფია. შეადარეთ: „რამ ყოფილი, იგივე ყოფილი, და რამ ქმნაღი, იგივე ქმნული. და არა რამ არს ყოველივე ახალ მზესა ქვეშ...“ (ცელეზიასტე, 1,9-10).

გულდაჭერებული მიმდევარი რომ იყო, ეს უტყუარად არის დადასტურებული. |

თავისი წინა განსხეულებანი ახსოვდა თურმე პითაგორას: ღვთაება ჰერმესის ვაჟი ყოფილა, ერთ-ერთი გარდასხეულებისას — ტროას ომის მონაწილე. მრავალ სხვა საოცარ ამბავსაც იხსენებდა. მისი ეს რწმენა სხვათა და სხვათ აღიზიანებდათ კიდევ. ქსენოფანეს ეკუთვნის ცნობილი ლექსი, მკვლევართაგან მიჩნეული პითაგორას დაცინვად: ერთხელ, ამბობენ, პითაგორამ რომ ჩაიარა, ლეკვს სცემდა ვიღაც და პითაგორამ უბრძანა: ნუ ურტყამ, ჩემი საყვარელი კაცის სული უდგას მაგ ლეკვს; ხმაზე ვიცანო.

ჰერაკლიტესაც დაუგესლავს პითაგორა: განსწავლა ჰკუთხა ვერ შესძენს კაცს, ასე რომ არა, პითაგორასაც შესძენდაო.

„ელინთა შორის უბრძენეს პითაგორას“, — როგორც ჰეროდოტე ბრძანებდა.

ძველი წელთაღრიცხვის 580-570 წლებს შუა დაბადებულა პითაგორა, დაახლოებით 500 წელს გარდაცვლილა. ჩვენთვის საგულისხმო უნდა იყოს, რომ პელაზგი ყოფილა შთამომავლობით. საბერძნეთის სალოცავებისა და კულტთა გასაცნობად იმოგზაურა, ფერეიდესაც მაშინ გაეცნო და დაემოწაფათ. იმასაც მოგვითხრობენ: თალესის რჩევით ეგვიპტეს გაემგზავრა და ოცდაორი წელიწადი დაყო იქ, ქურუმთა ორდენის წევრი შეიქნა, მერე ბაბილონელ ქურუმებთან გაატარაო თორმეტი წელიწადი. შესაძლოა ფინიკიაშიც იყო ნამყოფი, სპარსეთშიც და თვით ინდოეთშიც.

ზემოთაც ითქვა: ადრეულ ბერძენ მოაზროვნეთაგან უმრავლესობა აღმოსავლეთში განისწავლებოდა. ალბათ იქიდანვე ჩამოჰყვა პითაგორას სულის უკვდავებისა და ღვთაებრიობის უმტკიცესი რწმენა, შესაძლოა — სულთა გარდასხეულებსა და სამყაროთა გარდავლენის მოძღვრებაც. ასეა თუ ისე, მის მიერ დაარსებული რელიგიური ორდენი ორფეოსელებისას რომ შეერწყა, მეტემფსიქოზის თეორია საერთო აღმოჩნდა თუ შეიქნა მათთვის. შესაძლოა სულაც ამ ნიადაგზე მომხდარიყოს მათი დაახლოება.

გარდასხეულების იდეის გარდასიბრძენს დაწაფებული კაცის თავისებური იდეალიც აღმოსავლეთიდან უნდა წამოჰყოლოდა პითაგორას — ჰერეტად დანთქმული მოაზროვნის იდეალი. აქ მოფუსმინოთ პროფესორ სერგი დანელიას, რომელსაც ეს საკითხები სხვა მკვლევარებზე უკეთ აქვს გადმოცემული:

„ყველა ადამიანები შეიძლება სამ ჯგუფად გავანაწილოთ იმის მიხედვით, თუ რამდენად არიან მათი სულები სხეულისაგან დამოკიდებული: უმდაბლეს ჯგუფს შეადგენს უმრავლესობა, რომელიც გარდასხეულებით ცხოვრობს. მეორე ჯგუფს შეადგენს მოქმედი ნაწილი კაცობრიობისა. ხფლო მესამეს და უმაღლეს ჯგუფს ეკუთვნიან

ისინი, ვინც თეორიულ ცხოვრებას ეწევა, ვინაიდან ასეთი ცხოვრება ყველაზე უფრო ნაკლებად აკავშირებს სულს სხეულთან და ყველაზე უფრო დამოუკიდებლობას აძლევს მას. ის კი, ვინც გრძნობით ან პრაქტიკული მოქმედებით ცხოვრობს, ამქვეყნიურ დამოკიდებულებებში იხლარება: სული მისი უფრო დამძიმებულია და მისი კავშირი სხეულთან უფრო ვიწროა, ვიდრე თეორიული ცხოვრების მატარებელი ადამიანისა. წუთისოფელი შეიძლება ოლიმპიის დღესასწაულს შევადაროთ. აქ უამრავი ხალხი ირევა. ბევრი მოდის იმისათვის, რომ ივაჭროს — იყიდოს და გაჰყიდოს ან შეიძინოს ქონება, რომელიც სიამოვნების წყაროა; ესენი ემზგავსებიან იმათ, ვინც გრძნობით ცხოვრობს. ზოგი მოდის იმისათვის, რათა შევიბრებაში მონაწილეობა მიიღოს და თავი გამოიჩინოს; ესენი ემზგავსებიან იმათ, ვინც მოქმედ ცხოვრებას ეწევა. არიან ისეთებიც, რომელნიც არც ქონების შესაძენად მოსულან და არც თავის გამოსაჩენად, არამედ მხოლოდ საჭკრეტად. მათი რიცხვი ძლიერ მცირეა. ესენი არ ერევიან იმაში, რაც ხდება დღესასწაულზე, არამედ გარედან უყურებენ მას, რადგან მხოლოდ ცოდნის სურვილი აქვთ. სწორედ ამ უკანასკნელებს ემზგავსება ის, ვინც თეორიულ¹ ცხოვრებას ეტანება. ისიც ამქვეყნიური ცხოვრების განზე დგას და არ ერევა იმ შეხლა-შემოხლაში, რომელიც გრძნობების დასაკმაყოფილებლად ხდება. არც ქონების შეძენა, არც ამქვეყნიური სახელის მოხვეჭა აწუხებებს მას. ის მარტო სიბრძნეს ან ცოდნას ეძებს და ყველაზე ნაკლებად არის ჩათრეული წუთისოფლის ტრიალში, რომელსაც ის მხოლოდ უჭერტს, და ყველაზე უფრო განწმენდილია სხეულისაგან. ასეთს კაცს პითაგორი ფილოსოფოსს ან სიბრძნის მოყვარულს უწოდებდა (ტერმინი, პირველად მის მიერ შემოღებული): ის არ არის ბრძენი ან დასრულებული სიბრძნის პატრონი (ვინაიდგან სრული სიბრძნე ამქვეყნად მიუღწეველია და ბრძენიც მხოლოდ ღმერთია). ის მხოლოდ მაძიებელია სიბრძნისა².

ღიახ, მან შემოიღო ტერმინი „ფილოსოფოსი“, რათა „განცოფებული სიბრძნე ამა სოფლისა“ (პაველე მოციქულის სიტყვებია) ღვთაებრივ სიბრძნეს არ გატოლებოდა. მაგრამ მისნი შრავალრიცხოვანი მოწაფენი იმ ზომამდე სცემდნენ თაყვანს, რომ შთამომავლობამ ნახევრად ღვთაებად დასახა პითაგორა. უკანასკნელი ხანის მკვლევარნიც კი აღნიშნავენ, რომ ის იყო ერთი ყველაზე თავისებური პიროვნება ოდენ საბერძნეთში კი არა, მთელ ქვეყნიერებაზეც. იყო გენიალური მათემატიკოსი, ასტრონომიაში გადატრიალების მომხდენი მეცნიერი, ამასთან, დამფუძნებელი რელიგიური სექტის და ძმობისა, რომელიც

¹ „თეორია“ ბერძნულად იმავე „ჭერტს“ ნიშნავს. — რ. თ.

² ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, ტფლისი, 1926, 33-222—223.

ევროპულ რაინდულ ორდენებს ჩამოჰგავდა, ღვთისმეტყველი, ნათელ-მხილველი და ზნეობრივი რეფორმატორი. ერთი სტრიქონიც არ შე-მორჩენილა პითაგორასეული, ჩანს, არც წერდა. მაგრამ განუზომელი გავლენა ჰქონდა მოხვეჭილი, რაიც მისი სიტყვის ძალასა და პირად მა-გალითს ემყარებოდა. „მოძღვარმა ბრძანა თავად“, — მის მოწაფეთა შორის ეს საბუთი ყოველგვარ სხვა არგუმენტს აღემატებოდა. ის იყო ერთი იმ იშვიათ პიროვნებათაგანი, ვინც უჭირველად შერწყავდა თავისთავში ზნეობრივი განწყობნის უმაღლეს იდეალებს, ღრმა რელი-გიურ გრძნობებს, მისტიურ ხილვებს და მკვლევარის, მათემატიკოსის, ფილოსოფოსის მეცნიერულ სიბეჭითეს.

მისი იღუმალი მოძღვრების მიმდევარნი ხელდასხმულთა დახშულ რელიგიურ ორდენში იყვნენ გაერთიანებულნი (ზოგიერთი ცნობის თა-ნახმად, ამ კავშირში მამაკაცებთან ერთად ქალებსაც ლებულობდნენ). ორდენის წევრნი უმკაცრეს დისციპლინას ემორჩილებოდნენ და გულ-მოდგინედ აღასრულებდნენ წესებს, ასკეტურ ვარჯიშებს. კავშირში მი-სალებს ხანგრძლივი ზნეობრივი და გონებრივი გამოცდა უნდა გაეელო, ვიდრე ხელდასხმას ეღირსებოდა და მისტერიებს ეზიარებოდა. ამ გა-მოცდაში შედიოდა ღუმილის აღთქმა, უსიტყვო ფიქრი, ორფეოსულ-პითაგორული მოძღვრების აზრის მისტიური წვდომა. ამგვარი ცნობაც არსებობს — საზოგადოების წევრები ეზოტერიკოსებად (სიღრმეს ზიარებულად) და ეკზოტერიკოსებად (ნაკლებ ზიარებულად) იყოფოდ-ნენო. მაგრამ მკვლევარნი მიიჩნევენ, რომ ეს მომდევნო დროის ამბავია, გვიანდელ პითაგორელთა შორის დანერგილი წესი.

ალიონზე იღვიძებდნენ თურმე პითაგორელნი და გაღვიძებისთანავე მეხსიერების გასაწაფავ ვარჯიშს ასრულებდნენ. შემდეგ ზღვის სანაპი-როსკენ გასწევდნენ და იქ ეგებებოდნენ მზის ამოსვლას¹. მერმე ძმობის წევრნი გაიაზრებდნენ, რა საქმიანობა ელოდათ იმ დღეს, ივარჯიშებდ-ნენ და შრომას შეუდგებოდნენ. საღამოხანს — ერთობლივი ბანაობა, საერთო ვახშამი, რასაც ზორვა მოჰყვებოდა. დაბოლოს — ერთად კით-ხვა წიგნისა. ძილის წინ პითაგორელი თავს ანგარიშს აბარებდა განვლი-ლი დღის გამო. „მშვიდი თვალებით ძილს ვერ მიეცემოდი, ვიდრე სამ-გზის არ გაიაზრებდი განვლილ დღეს: როგორ ვიცხოვრე დღეს? რა მო-ვიმოქმედე? რომელი ვალი დამირჩა აღუსრულებელი?“.

ძმობის წევრთა ეთიკა გულისხმობდა, უწინარეს ყოვლისა, საკუ-

1 მცირეოდენი ნაოცნებარიც ჩაუერთოთ სამეცნიერო წიგნებიდან ამოკრებილ ამ მონათხრობს: პითაგორასეული კავშირი სამხრეთ იტალიაში დაარსდა, ქალაქ კროტონში. იქ ზღვის ნაპირი აღმოსავლეთს გაჰყურებს. და მზის ამოსვლის შეგებე-ბის რელიგიური ჩვეულების გარდა, ამ ამბავში მელანდება თავად პითაგორას ნოს-ტალგია მზის აღმოსავლის მხარეს დაშთენილი სამშობლოს — პელაზგთა საცხოვრი-სის გამო. მსგავსმა გრძნობამ დარია ერთხელ ხელი საბერძნეთში ზღვია პირას დამკვიდრებულ იოანე ათონელს, როცა ესპანეთს გაჰრა განიზრახა.

თარ მოვალეობათა შეგნების სიმკაცრეს, თავის დაურევბას, ვნებათა უკიდურეს დაოკებას, გრძნობისმიერი ტკბობის მოძაგებას (რისთვისაც უნებარ საშუალებად მიიჩნეოდა ფიზიკური ვარჯიში, მუსიკა და აზრის კონცენტრაცია), აგრეთვე — უმცროსთაგან უფროსთა მორჩილებას, მეგობრობისა და ამხანაგობის კულტს. უმნიშვნელოვანესი როლი, როგორც აღინიშნა უკვე, ცხოვრების განსულიერებას და ჰერეტიკოს ცხოვრებას ჰქონდა მიკუთვნებული.

ზნეობრივი განწმენდის იდეალები, სულის უკვდავებისა და ღვთაებრიობის, საიქიო მისაგებელისა და გარდასხეულების რწმენა იყო, როგორც ჩანს, ის საერთო სფერო, რომელშიც თითქმის სავსებით თანხვდებოდა ორფეოსელთა და პითაგორელთა შეხედულებები. მკვლევარნი, ერთი მხრივ, იმას აღნიშნავენ, რომ პითაგორამ თავისი ღვთისმსახურების წესი ორფეოსულ მისტერიებს დააფუძნა, მეორე მხრივ, იმას, რომ მისი პირველი მიმდევარნი და მისი რელიგიური ორდენის წევრნი სწორედ ორფეოსელნი უნდა ყოფილიყვნენ. იმასაც დასძენენ — ორფეოსულ ჰიმნთა ავტორები მეტწილ შემთხვევებში პითაგორასეული ძმობის წევრნი იყვნენო. ასე რომ ეს ორი მაღალი მოძღვრება ურთიერთს შეერწყა და განუზომლად დიდი ზეგავლენა მოახდინა საბერძნეთის მთელ მომდევნო სულიერ ცხოვრებასა და კულტურაზე.

მართალია, მეცნიერებაში ის გარკვეული სხვაობაც არის აღნიშნული, რაიც ამ ორ მოძღვრებას შორის არსებობდა: ორფეოსელთა მოძღვრებაში სკარბობსო მეოცნებე ფანტაზია, პითაგორულში — ცოდნის გონივრული წყურვილი, პირველში არის პირადი ხსნის მოთხოვნილება, მეორეში — სახელმწიფოსა და საზოგადოებისთვის ზრუნვა, პირველში — სიწმინდისკენ სწრაფვა და ცოდვის შიში, მეორეში — ზნეობრივი დონის ამალღებისკენ და სამოქალაქო წყობილების გაუმჯობესებისკენ მიდრეკილება, ერთი მხრივ შეინიშნება საკუთარი თავის ვაჟკაცური რწმენის ნაკლებობა, მონანიე ასკეზა, მეორე მხრივ — მკაცრი დისციპლინა და თვითგამოცლით დამკვიდრებული ზნეობა, ერთი — რელიგიური ძმობა, მეორე — რაინდული ორდენი, პირველნი არ იცნობდნენ მათემატიკურსა და ასტრონომიულ გამოკვლევებს, მეორენი — კოსმოგონიურსა და თეოგონიურ შემოქმედებასო. მაგრამ კარგად თუ ჩაუვკვირდებით საქმის ვითარებას, ეს „ერთი მხრივ“ და „მეორე მხრივ“ ან სულ გაქარწყლდება, ანდა იმდაგვარ ნიუანსებად შემოგვრჩება ხელთ, რომელთა არსებობაც სავსებით შესაძლოა ერთი და იგივე მოძღვრების წიაღში. ეს თითქმის, კერძოდ, დაპირისპირებათა პირველი პუნქტის თაობაზე: მეოცნებე ფანტაზია და ცოდნის გონივრული წყურვილი კულტურის გულცივ ისტორიკოსთა გამომშრალი ფსიქიკისთვის არიან ურთიერთგამომრიცხველი წინააღმდეგობანი და არა პითაგორასნაირი ცუცხლოვანი სულის მქონე ადამიანთათვის. მომდევნო პუნ-

ქტების მთლიანად ან თუგინდ ნაწილობრივ გაბათილებაც არ უნდა იყოს ძნელი.

პითაგორული ცხოვრების, ანუ ზნეობრივად ამალღებული ცხოვრების ზემოხსენებულ წესებს თავისი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი ჰქონდაო, აღნიშნავენ მკვლევარნი. ეს იყო პითაგორას და პითაგორელთა შეხედულება კოსმოსზე, როგორც მოწესრიგებულსა და სიმეტრიულ მთლიანობაზე. ოღონდ კოსმოსის მშვენიერებას მხოლოდ ის მისწვდება, ვინც მართებულ ცხოვრებას ეწევაო, — ასე სწამდათ პითაგორელებს.

და თუმცა იმნაირ მართებულ ცხოვრებას ბევრი გვიკლია ალბათ, ჩვენც შევეცადოთ იმის გარკვევას, თუ რაგვარად ესახებოდათ კოსმოსი პითაგორას და პითაგორელებს.

ოღონდ მანამდე ვავიხსენოთ, რომ, მრავალი სხვა ხალხის მსგავსად, ძველ ბერძნებსაც დედამიწა მიწის ბრტყელ ნაჭრად მიაჩნდათ, სამყაროულ ოკეანეში მოტივტივედ თუ ზღაპრულ ცხოველზე დამყარებულად. პირველმა ანაქსიმანდრემ უარყო საყრდენზე დასვენებული ბრტყელი დედამიწა და ცილინდრულად დასახა იგი. მაგრამ ეს არაფერი იყო იმ გადატრიალებასთან შედარებით, პითაგორელებმა რომ მოახდინეს. დედამიწაც, სხვა ციური სხეულნიც ბურთისებურნი არიანო, ბრძანა პითაგორამ. ამას მოჰყვა გენიალური მიხვედრა: მზის, მთვარისა და ვარსკვლავიანი ცის სადღეღამისო ძვრა რეალობა კი არ არის, არამედ — მოჩვენება, რასაც თავად დედამიწის ბრუნვა იწვევსო. ოღონდ საკუთარი ღერძის ირგვლივ დედამიწის ბრუნვამდე არ ამალღებულა აზრი: დედამიწა ბრუნავს სფეროსებური სამყაროს ცენტრის გარშემო, ამასთან, იმ ცენტრისკენ მუდამ ერთი მხრით არის მიქცეული და ამიტომ მეორე ნახევარსფეროს მკვიდრთაგან, ჩვენგან ცენტრი არ იხილვება. ჩვენგან არ იხილვება აგრეთვე დედამიწასა და ცენტრს შორის არსებული მეორე დედამიწა, უკუდედამიწა თუ უკუმიწა („ანტიხთონი“), რომელიც უძრავ ვარსკვლავთა, ცასთან ერთად, მზესთან, მთვარესთან და ხუთ ცდომილთან ერთად (უკუმიწიანად და დედამიწიანად სულ ათი გამოდიოდა ციური სხეული) ცეცხლისბუნება ეთერის წიად მოძრავი უვლის გარს სამყაროულ ცენტრს. ზოლო ეს ცენტრი, თავის მხრივ, არის სამყაროული ანუ ცენტრალური ცეცხლი, საღმრთო ჰესტია¹, „ღვთაებათა დედა“, „ზევისის სახლი“, „საღმრთო საკურთხეველი“, „სამყაროს კერია“. საღმრთო ჰესტიას ირგვლივ ასევე საღმრთო ციურ სხეულთა ბრუნვას როკვად მიიჩნევდნენ პითაგორელნი. მსგავსად იმისა, როგორც მლოცველნი უვლიან გარს საკურთხეველს, ისე ბრუნავენ ფერხულში ჩართული მნათობნი ყოველგვარი სიცოცხლისა და მოძრაობის წმიდათაწმიდა წყაროს ირგვლივ, რო-

1 ჰესტია კერიის, ოჯახის განმასახიერებელი ქალღმერთის სახელი გახლდათ.

გორც კერიის ცეცხლია მიჩნეული კაცთა სამკვიდრებელის საღმრთო შესაყრებელად, ისე სამყაროული კერია არის სამყაროს ანუ კოსმოსის წმიდათაწმიდა ცენტრი. იქიდან გამოსხივდება სინათლე და სითბო, იქიდან იღებს მზე თავის მხურვალებას და შემდეგ გადასცემს ორსავე დედამიწას (ამ ჩვენს მიწას და უკუმიწას) და მთვარეს.

და ყოველივე ამის მომთხრობელი მკვლევარნი დასძენენ, რომ აქ თავს იყრის ელინური მსოფლმხედველობის ყველა შენაკადი: არსებობის ამაღლებული სიხარული, ღვთაებრივ ძალთა მიერ განგებული სამყაროს წინაშე მოწიწება, სილამაზის, ზომიერებისა და ჰარმონიის საღმრთო გრძობა; ამ მსოფლმხედველობის თანახმად, პერიფერიული ცეცხლოვანი წრით გარემოსილი და დატული სფერული კოსმოსი მისანდობელ თავშესაფარადაც წარმოსახებოდა, საკურთხეველადაც და ხელოვნების ქმნილებადაც. მომდევნო ეპოქებს სამყაროს ესოდენ დიადი და ესოდენ ნუგეშის მომფენი ლურათის ხილვა უკვე აღარ ეწერათო.

გარნა ეს სურათი სრული ვერ იქნება, კიდევ ორიოდ სიტყვა თუ არ ითქვა ლფეროთა ჰარმონიის თაობაზე, რამაც საუკუნეთა განმავლობაში შარავანდელი შეჰმატა პითაგორას იღუმალებით მოსილ პიროვნებას. სფეროთა ჰარმონია ეწოდა ციურ სფეროთა წრებრუნვით აღძრულ და დაუცადებლად მომდინარე ბგერათა რიტმს, იმ ბგერებს, რომელთაც თავიანთ საღმრთო როკვისას გამოსცემენ ეს სხეულნი და რომელნიც, ერთად შერწყმულნი, ჰარმონიულ მელოდიად იქმნებიან. ყოველ ციურ სხეულს თავისებური აბგერება, თავისი მელოდია აქვს (იმისდა მიხედვით, თუ რა მანძილით არის დაშორებული ესა თუ ის სხეული ცენტრალურ ცეცხლს), ოღონდ ეს ცალკეული მელოდიები გრანდიოზულ სამყაროულ მუსიკად ერთიანდება. და გადმოცემა გვაუწყებს — პითაგორას ესმოდა ეს საღმრთო მუსიკა, ეს იგავმოუწვდომელი ჰარმონია, რომელსაც ჩვენ ჩვენივე ბუნების სიმცროის გამო ვერ აღვიქვამთო (გავიხსენოთ ზემოთ მოხმობილი ინდური სიბრძნე: შესაქმის პროცესის განხილვა მუსიკალური თვალსაზრისითაც არის შესაძლო. შემოქმედის მიერ წარმოშობილი მოძრაობანი რიტმული რხევებია და მათი აღქმა მუსიკალურ ბგერათა ფორმითაც ხერხდება. ამ თვალსაზრისით სამყარო ერთი უსაზღვრო ჰარმონიაა...).

ერთი შენიშვნა: მეცნიერებაში დადვენილია, რომ პითაგორას მოძღვრება თავისი პირვანდელი სახით აღარ შემორჩენილა. ამჟამად ერთობ ძნელი გასარკვევია, რა ეკუთვნის მისი მოძღვრების სახელით მოღწეული სიბრძნიდან თავად პითაგორას და რა — მომდევნო ხანის პითაგორელებს, რომლებიც, მათი კავშირის დახშული ხასიათისდა მიუხედავად, სხვა მოაზროვნეთა ზეგავლენისგან მთლიანად თავისუფალნი ვერ იქნებოდნენ. ამ მომენტის გამთვალისწინებლებმა უნდა განვიხილოთ ჩვენთვის უმნიშვნელოვანესი საკითხი.

პითაგორელთა დიდებული და მშვენიერი კოსმოსი ერთ უცნაურ თვისებას ავლენს: ცენტრალური ცეცხლის ირგვლივ საღმრთო ეთერის წილ ციურ მნათობთა ძვრა სრულქმნილი, ლეთაებრავი რამ არის, ხოლო დედამიწის, მთვარისქვეშეთის ცხოვრება ცვალებადია და უსრული (ის სხვაობა, რომელიც ელველთა იდეალურ, უცვლელ სამყაროსა და პერაკლიტეს ცვალებად სამყაროს შორის არსებობდა, პითაგორეიზმში სამყაროს ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა უ ბ ნ ე ბ ს დაუკავშირდა). მოკლედ, კოსმოსის დიდებულებასა და მშვენიერებაში მთვარისქვეშეთს, დედამიწას წილი აღარ უდევს. უსაჩინოესი პითაგორელის — ფილოლაეს (ძველი წელთაღრიცხვის V-IV საუკუნეებში მცხოვრების) ნააზრევის თანახმად, ერთიმეორეს უპირისპირდება მთვარისზედეთი — კოსმოსი და მთვარისქვეშეთი — ურანოსი. პირველი არის წესრიგისა და სიწმინდის სამყარო, მეორე — უწესრიგოდ წარმოქმნად ნიეთთა სამყარო. კოსმოსში ზღვარი უფლობს, ურანოსში — განუსაზღვრელობა. აქ ოდენ ნაწილობრივ დაჩნდება საზღვარი, იმ ზომით, რა ზომითაც განუსაზღვრელი ორგანიზებულია საზღვრის მიერ, ანუ მატერია — რიცხვთა მიერ.

გულგრილად მოგვიტხრობენ ყოველსავე ამას სწავლულნი და რატომღაც აღარ უღრმავდებიან საკითხს, თუ როგორ არის ყოველივე ეს შესაძლო, რანაირად ხდება, რომ ცენტრალური ცეცხლის ირგვლივ მბრუნავი და, მაშასადამე, კოსმოსის წილი მთვარისქვეშეთი აღარ მიიჩნევა ამ კოსმოსის ღვიძლ, ორგანულ ნაწილად? ამით ხომ ირღვევა სამყაროს მთლიანობა და ჰარმონია, მისი სფეროსებური სისრულე? თუკი მატერიის კარგად ცნობილი თვისებები — ცვალებადობა და განუსაზღვრელობა — ოდენ მთვარისქვეშეთის ხვედრია, რისგანლა არის შეთხზული წესრიგისა და სიწმინდის საუფლო — მთვარისზედეთი? ნუთუ მზე, ხუთივე ცდომილი და უძრავ ვარსკვლავთა ცა იმმატერიალური ბუნების არიან? მაშინ როგორლა აიხსნება მათი ხილული, სივრცულ-სხეულებრივი არსებობა? რაგინდ წმინდა, დახვეწილ, ფაქიზ, ღვთაებრივ ბუნებასაც უნდა ავლენდეს ეთერი და ცეცხლი, ხომ მაინც მატერიალური სტიქიონია, რომელიც მატერიალურსავე კანონებს უნდა ექვემდებარებოდეს და, თუკი ასეა, როგორლა უპირისპირდება თვისებრივად, არსებითად მთვარისქვეშეთის ელემენტებს (ჰაერი, წყალი, მიწა)? დაბოლოს, თუკი „ძველი აღთქმის“ შემქმნელნი აღვიდნენ იმ აზრამდე, რომ, მიუხედავად თავისი წმინდა ბუნებისა, ზეცაც არ არის უცვალე-ბელი და მარადიული რამ („ცაჲ ვითარცა კვამლი განქარდეს...“, „... უფალო... ქმნულნი ხელთა შენთანი ცანი არიან. იგინი წარხდენ... ყოველნი ვითარცა სამოსელნი დაძველდენ...“), რატომ ვერ მოხერხდა იგივე იმ ნააზრევში, რომლის ერთი უმნიშვნელოვანესი ინგრედიენტი სამყაროთა ციკლური გამოვლინებების მოძღვრება იყო?

ამ წიგნში გამოყენებული ტერმინოლოგია რომ გავიხსენოთ, ისე გამოდის თითქოს, რომ, პითაგორული მოძღვრების თანახმად, სოფელი

არის მთვარისქვეშეთი — დედამიწა და მისი შემადგენელი ელემენტები, ზოლო ზესთასოფელი — მთვარისზედეთი, ეთერიული, ცეცხლოვანი, ლეთაებრივი სამყარო წესრიგის და სიწმინდისა, ზეცა, თავისი ბუნებით მაინც ხილვადი, მაინც სივრცულ-სხეულებრივი, მაინც მატერიალური რამ (თუგინდ უწმინდესი და უღაბგეწილესი მატერია ჯიგულისხმობთ). ასეა თუ არა? შეეცადოთ ამ კითხვის პასუხის მიკვლევას, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა ხელმოცარულნიც დავრჩეთ საბოლოოდ.

აღბათ აუცილებელი იქნება თვალი მოვავლოთ პითაგორასეულ მოძღვრებას მთლიანად (თუნდაც იმ მწირი მასალის მოიმედებებმა. ოცდახუთი საუკუნის შემდეგ რაც შემოგვრჩა).

აქ, უწინარეს ყოვლისა, იმის გახსენება მოგვიწევს, რომ სულის პითაგორასეული მოძღვრება სავსებით თანხვედბა ორფეოსელებისას. უმთავრესი საერთო დებულებები: სული უკვდავია, ლეთაებრივი ბუნების მქონე, დამოუკიდებელი საწყისი; ზეციური სამშობლოს დატოვება და მიწაზე განსხეულება მისთვის არის სასჯელი ცოდვით დაცემის გამო; სხეული მისი საპყრობილეა, სამარე; ამქვეყნიური ცხოვრების რაობისა და კვალობაზე სულს საიქიო არსებობაში სანაცვლო მიეგება: ამასთან. მუდმივ გარდასხეულებდა, მუდმივად გამოიმწყვდევა სხეულში; ოდენ მართალნი თავისუფლდებიან ამ სატანჯელისგან, ოდენ ისინი იხსნიან თავს დაბადებათა ბორბალისგან და უბრუნდებიან პირვეანდელ ლეთაებრივ ნეტარებას.

ეს დებულებები პითაგორული (ისევე როგორც ორფეოსული) მოძღვრების გულისგულს შეადგენენ, მათს პითაგორულობაში ეჭვი არაკის შეუტანია. ზოლო აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მიწიერი არსებობა პითაგორასთვის მართლაც უმდაბლესი რამ არის — ტანჯვის, უწესრიგობისა და წარმავალობის საუფლო, თავისი არსებით არ-ქეშმარიტი. არაპარმონიული.

მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ეს მისი უწესრიგობა. არაქეშმარიტება, არაპარმონიულობა აბსოლუტური როლია. მატერიალურ ნიოთებსაც აქვთ წესრიგი, ქეშმარიტება, ჰარმონიულობა, ოლონდ იმ ზომით მხოლოდ, რა ზოპითაც განუსაზღვრელობა ანუ მატერია დასაზღვრულია და ორგანიზებული. რის მეოხებით? რიცხვისა და ჰარმონიის მეოხებით. რიცხვი არის საზღვარი, ჰარმონია არის განსხვავებულ გვართა შეერთება, შეუთანხმებელთა შეთანხმება. ჰარმონია შერწყავს საზღვარს — რიცხვს და განუსაზღვრელს — მატერიას, რითაც ეძლევა დასაბამი ნიოთიერ, ხილულ სამყაროს. ეს — ფილოსოფიის ენით რომ ითქვას. ზოლო რელიგიური ფილოსოფიის ენით: ხილული, მატერიალური სამყაროც არის ზიარებული წესრიგს, ქეშმარიტებასა და ჰარმონიას იმდენად, რამდენადაც ორგანიზებულია და მოწესრიგებული ლეთაებრივი აზრის

მიერ. რამეთუ პითაგორასეული რიცხვები — ყოველივეს არსება — საღმრთო აზრთა გამოვლინებებია მხოლოდ და მხოლოდ!

ახლა თუ გავიხსენებთ, რომ ეთერიული, ცეცხლოვანი მთვარისზედეთი ანუ კოსმოსი, მთელი თავისი ღვთაებრიობის მიუხედავად, მაინც სივრცულ-სხეულებრივი, ხილული, მატერიალური ბუნებისაა, ცხადი უნდა შეიქნეს, რომ მთვარისქვეშეთსა და მთვარისზედეთს შორის ოდენ ხარისხობრივი, შეფარდებითი სხვაობაა და არა თვისებრივი, აბსოლუტური. კოსმოსის მატერია — ცეცხლი — თავისი ბუნებით ყველაზე ღვთაებრივია. და ამიტომ იქ ძალუმად ვლინდება საღმრთო წესრიგი, ქვეშარიტება და ჰარმონია. რაც უმთავრესია — თავისთავადი კი არ არის კოსმოსის ეს თვისებები, ისევ და ისევ რიცხვთა მიერ არის დასაზღვრული, ორგანიზებული და მოწესრიგებული. ამიტომ ბრძანებს ფილოლაე: „რიცხვის ბუნება ოდენ ღემონურ და ღვთაებრივ ნივთთა შორის კი არ მოქმედებს, არამედ ყოველგან, ყველა კაცობრიულ საქმესა და მიმართებაშიც...“

რას ნიშნავს „ღემონურ და ღვთაებრივ ნივთთა შორის“? აქ გემართებს გავიხსენოთ, რომ მითოსისა და პოლითეისტური რელიგიის ღვთაებანი და ღემონები წმინდად სულიერი არსებანი კი არ იყვნენ, არამედ სულიერ-სხეულებრივნი. სივრცულ-მატერიალური, ზოგიერთი მოძღვრების თანახმად — ცეცხლოვანნი თუ ცეცხლისგან (ან ეთერისგან) შობილნი. რაც მთავარია — შობილნი და არა დაუბადებელნი. ბოლო შობა, შექმნა, პითაგორული მოძღვრების თანახმად, სხვაგვარად ვერ განხორციელდებოდა, თუ არ განუსაზღვრელისა და საზღვრის ანუ მატერიისა და რიცხვის (ღვთაებრივი აზრის) ჰარმონიული შერწყმით.

აქედან ისიც უნდა იყოს გასაგები, თუ რატომ ერქვა სამყაროულ ცენტრალურ ცეცხლს ანუ ჰესტიას ღვთაებათა დედა. ეს ღვთაებანი ამ ცეცხლისგან ანუ უწმინდესი და უდაბეწვილესი მატერიისგან იყვნენ შეთხზულნი. ისინი ღემონებთან ერთად აღავსებდნენ სამყაროს და განაგებდნენ მის საქმეთ (კაცის ბედობის ჩათვლით). და პითაგორა სულაც არ უარყოფდა ამ ღვთაებათა და ღემონთა — ზეციური სამყაროს, კოსმოსის უმაღლეს მკვიდრთა — არსებობას, პირუქუ, ისიც და მისი მოწაფენიც მსხვერპლს სწირავდნენ ღვთაებათ.

ოღონდ ამასვე იქმოძნენ პლატონიც და ნეოპლატონელნიც. და მათთვის სამყაროულ საქმეთა განმგებელი ეს ღვთაებანი სამყაროს შემოქმედ არსებებად როდი მიიხსენოდნენ. მათ ზემოთ იდგა აბსოლუ-

1 აქ არც აშუალებაა და არც აუცილებლობა იმისა, რომ ზოგადად მაინც მიმოვიხილოთ პითაგორასეული რიცხვთა მოძღვრება, თავისთავად უაღრესად საკულისხმო და საინტერესო. ვარდა ამისა, ეს მოძღვრება ანტიკური ფილოსოფიის ნებისმიერ ისტორიაში არის გადმოცემული (მართალია, როგორც წესი, ყოველად უკუმურად და არსების ჩაუწედომლად!).

ტურად იმპატერიალური, ტრანსცენდენტური, შეუცნობელი, გამო-
უაქმელი (პლატონის სიკეთე, ნეოპლატონელთა ერთი. სიკეთე ქმნიდა,
ერთი ემანირდებოდა).

ყოველივე ზემოთქმულიდან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ
პითაგორაც აღვიდა ხილული, მატერიალური, გამოვლენილი. სამყაროს
მიღმა მდგარი ტრანსცენდენტური არსების იდეამდე (დამოუკიდებლად
თუ ინდური სიბრძნის მეშვეობით). სწორედ ამას უნდა განეპირობებინა
მისი მოძღვრების იდეალური ხასიათი. რადგან ის, რაც ცნობილი შეიქ-
ნა შთამომავალთათვის და ჩვენამდისაც მოაღწია, გასასაიდუმლოებელს
თითქოს არაფერს უნდა შეიცავდეს. ალბათ ამიტომ ამბობს პორფი-
რიუსი: „გულდაჩერებული ვერაინ იტყვის, თუ რას ასწავლიდა პითა-
გორა თავის მოწაფეთ, რამეთუ ამაჲ დუმილის სასტიკი აღთქმა ჰქონ-
დათ დადებული“.

(პირველი კარის დასასრული)

პლატონი და არმოკაბელი

ძველი ქართული კულტურა (IV-XVIII საუკუნეები) ქრისტიანული ტიპის კულტურაა. ეს თავისთავად ცხადი და ექვემდებარებული ფაქტი კი წინასწარ გულისხმობს შემდეგს: თუკი ამ კულტურაში იბოვება სერიოზული ფილოსოფიური ნააზრევი. ეს ნააზრევი რაღაც გარკვეულ მიმართებაში უნდა იყოს ანტიკური მსოფლიოს ორი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფოსის — პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებთან. ამგვარი მიმართების გარეშე ასე თუ ისე ანგარიშგასაწევი ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფია არსად ჩამოყალიბებულა და ვერც ჩამოყალიბდებოდა. აღარაფერს ვამბობ იმის თაობაზე, რომ ამგვარი მიმართების გარეშე შუა საუკუნეთა ვითარებაში საერთოდ წარმოუდგენელია საკუთრივ ფილოსოფიის არსებობა.

ზემოთქმული იმასაც ნიშნავს, რომ, თუკი მოვახერხებთ თვალი გადადევნოთ ძველი ქართული ფილოსოფიური და რელიგიურ-ფილოსოფიური ნააზრევის მიმართებას პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებთან, ამით ფაქტიურად გამოიკვეთება ამ ნააზრევის სტრუქტურის ერთგვარი კონტურები. ცხადია, ეს არის უაღრესად საჭირო და, ამასთან, არცთუ დასაყონებელი სამუშაო. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ამგვარ სამუშაოს ერთი და ორი პიროვნება თავს ვერასგზით გაართმევს — ეს სამუშაო თაობებმა უნდა შეასრულონ. ვიდრე ეს საქმე არ აღსრულებულა, ქართული აზროვნების და, საერთოდ, ქართული კულტურის სრულფასოვანი ისტორია ვერ დაიწერება.

მაგრამ რით, როგორ უნდა დავიწყოთ ამ საქმის აღსრულება?

ეს საკითხი ერთ კარდინალურ პრობლემას უკავშირდება — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიელის იდენტობის პრობლემას. თუ გავიზიარებთ შალვა ნუცუბიძისა და ერნსტ ჰონიგმანის თეორიას ხსენებულ პირთა იდენტობისა. მაშინ ძველი ქართული ფილოსოფიური აზროვნება იმისგან პრინციპულად განსხვავებული სახით წარმოგვიდგება, როგორადაც ამ თეორიის წამოყენებამდე იყო დასახული.

იმ ამბავს, რომ წინამდებარე ნაშრომის ავტორი იდენტობის თეორიის გულდაჭერებული მომხრეა, საკუთრივ პრობლემისთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. წინამდებარე ნაშრომის ავტორის პოზიციას ხსენებული პრობლემისთვის რაიმე მნიშვნელობა მაშინ შეიძლება ჰქონოდა, ავტორს რომ ხელეწიფებოდეს იდენტობის თეორიის ევროპელთუ ქართველ მოწინააღმდეგეთა დებულებების მეცნიერულად გაბათი-

ლება. სამწუხაროდ, წინამდებარე ნაშრომის ავტორს ვერ ექნება საამისო პრეტენზია.

მაგრამ ნაშრომის ავტორს უეჭველად უფლება აქვს განაცხადოს: მეცნიერების განვითარების დღევანდელ დონეზე სრულიად შეუძლებელია ძველი ქართული კულტურის საკითხთა კვლევა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევის გაუთვალისწინებლად. ვისაც ეს არ ესმის, მას საერთოდ არაფერი გაეგება ამ კულტურისა. აქედან გამომდინარე, ნაშრომის ავტორმა აუცილებლად მიიჩნია თავდაპირველად სწორედ არეოპაგიტული კორპუსი მოექცია კვლევის სფეროში და შეძლებისდაგვარად წარმოეჩინა არეოპაგიტულ წიგნთა მიმართება ჯერჯერობით მხოლოდ პლატონის ნააზრევთან. მიუხედავად იმისა, თუ როგორ გაღაწყდება საბოლოოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიელის ილენტობის პრობლემა, ამ სფეროში (ზემოთ მითითებული მხრივ) წარმოებული კვლევა-ძიება უსარგებლო არ უნდა აღმოჩნდეს.

მაშასადამე ამოვიდეთ იმ დებულებიდან, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი იყო პეტრე იბერიელი, V საუკუნეში მცხოვრები ქართველი მოაზროვნე. მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ სწორედ V საუკუნიდან და სწორედ პეტრე იბერიელიდან იწყება ქართული ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორია (ის, რასაც ამ მოაზროვნეებზე წარმოადგენენ ქართულ ფილოსოფიად, — მაგალითად, IV საუკუნის ფილოსოფოსი ბაკური და სხვა, — ვიდრე უფრო ხელშესახები დოკუმენტები არ გამოვლენილა, ვარაუდების სფეროში რჩება ჯერჯერობით). სწორედ პეტრე იბერიელს მიიჩნევდა აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე „მეოთხე ნეოპლატონური სკოლის“ წინამდგომად. და, თუმცა არეოპაგიტული წიგნების ავტორის ნეოპლატონიკოსობა სადაო საკითხია, მთავარი ამ შემთხვევაში სხვა რამ არის ჩვენთვის: წინასწარვე აშკარაა, რომ არეოპაგიტული კორპუსი სრულიად გარკვეულ მიმართებაში უნდა იყოს პლატონის მოძღვრებასთან.

ოღონდ როგორია ეს მიმართება — უშუალო თუ გაშუალებული?

მეცნიერებაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პეტრე იბერიელის მოძღვრებაში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის (და, მაშასადამე, პლატონის) ათვისება უშუალოდ კი არ ხდებოდა, არამედ — პროკლეს მეშვეობით.

ეს დებულება ექვსაც, რომ არ იწვევდეს, ჩვენს საკვლევ საგანს (კონკრეტულ შემთხვევაში — პეტრე იბერიელის ნააზრევის მიმართება პლატონის მოძღვრებასთან) საფუძველი მაინც არ გამოეცლებოდა, რამდენადაც, როგორც ცნობილია, აზრეულ შუა საუკუნეებში პლატონთან უშუალოდ მისვლა ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის ადებტთაგან არც ისე ჩვეულებრივი და იოლა მოსტერებელი ამბავი იყო და პლატონის თუნდაც გაშუალებული ათვისება (პროკლესნაირ კოლოსზე დამყარებით) თავისთავად ბევრ რამეს ნიშნავდა უკვე.

მაგრამ უმთავრესი მაინც სხვაა: პეტრე იბერიელის თხზულებათა გამოწვლილვით შესწავლა გვაფიქრებინებს, რომ ეს მოაზროვნე უარესად ახლოს იცნობდა პლატონის დიალოგებს. უკვე გ. ეიკალოვიჩმა (არეოპაგიტულ წიგნთა რუსულად მთარგმნელმა) შენიშნა, რომ „საღმრთოთა სახელთათვის“ მეოთხე თავის მეშვიდე პარაგრაფის ერთი ადგილი პირდაპირ არის გადმოღებული პლატონის „ნადიმიდან“. ჩემის დაკვირვებით, ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი მოვლენა, რაიმე აუხსნელი გამონაკლისი. ქვემოთ წარმოდგენილი პარალებელი ალბათ დაადასტურებენ აქ ნათქვამს.

დაბოლოს ერთი შენიშვნა: ქვემოთ წარმოდგენილი დაკვირვებანი ემყარებიან პლატონის დიალოგებისა და პეტრე იბერიელის ტრაქტატების პარალელურ შესწავლას. მომავალმა კვლევა-ძიებამ მათში შესაძლოა ზოგიერთი კორექტივი შეიტანოს იმ თვალსაზრისით, რომ პლატონისა და პეტრე იბერიელის თხზულებებში თანხვედრილ ელემენტთა ნაწილი აღმოჩნდეს აგრეთვე, ნეოპლატონიკოსთა (პლოტინი, პროკლე) ნაწერებში. ეს მაშინ მოხდება, როდესაც პეტრე იბერიელის თხზულებები შესწავლილი იქნება არა მხოლოდ პლატონის, არამედ ნეოპლატონიკოსთა პარალელურად.

მართი. არსი. არაარსი

პლატონის ობიექტური იდეალიზმის უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა ერთის პრობლემა.

ამ პრობლემის სიღრმეს ვერ ჩავეწვდებით, თუ არ გავითვალისწინეთ, რომ ტერმინს „ერთი“ პლატონი სხვადასხვა მნიშვნელობით ხმარობს:

ა. „ერთი“ როგორც არსებული, არსი, ყოველივეს საწყისი, ყოველივეს მიზეზი, თავისთავში უკვე სიმრავლის შიმცვილი პრინციპი, რომლის სინთეზით არაარსთან წარმოდგება „სხვა“. მის შესახებ ითქმის, რომ „**არსებული ერთი** ერთსადაიმავე დროს არის ერთიც და მრავალიც, მთელიც და ნაწილებიც, განსაზღვრულიც და რაოდენობრივად განუსაზღვრელიც“ („პარმენიდე“, 145, ა), რომ „ერთი იმავე ასაკისაა, როგორისაც სხვა ყოველივე, ისე რომ, თუ ერთმა თავისი ბუნება არ დაარღვია, მეორის უწინარეს ან მის შემდეგ კი არ უნდა წარმოიქმნას, არამედ მასთან ერთად“ (იქვე, 153, ე). მას მიემართება „ერთისა“ და „სხვის“ დიალექტიკა, გაშლილი დიალოგ „პარმენიდეში“.

ბ. „ერთი“ როგორც არსსა და არაარსზე მალა, მათ მიღმა მდგარი, ზესთაარსი, იგივე აბსოლუტური ერთი, აბსოლუტური სიკეთე. მის შესახებ ითქმის, რომ ის არის „საწყისთა საწყისი“ („კანონიშემდგომი“, 981, ა), რომ „შეცნობადი საგნები ოდენ სიკეთის მეოხებით შეიც-

ნობა; სიკეთე ანიჭებს მათ ყოფნასაც და არსებობასაც, თუმცა თავად სიკეთე არსებობა როდია, იგი არსებობის მიღმაა“ („სახელმწიფო“, VI, 509, b).

ნიშანდობლივია, რომ ასეთივე მოსაზრება განავითარა პროფესორმა სავლე წერეთელმა პლატონის სხვა დიალოგის — „სოფისტის“ ანალიზის შედეგად.

„...უნდა არსებობდეს ისეთი არსი, რომელიც არსის და არაარსის დაპირისპირების საფუძვლად ძვეს და რომელსაც არაარსი აღარ უპირისპირდება. ასეთი უნდა იყოს, ჩვენი აზრით, „სოფისტის“ ნამდვილი რეზულტატი“¹.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ამ ზესთაარსის გამო პროფესორი სავლე წერეთელი იქვე დასძენს:

„უნდა აღინიშნოს, რომ ნამდვილი არსი, რომელიც არსისა და არაარსის დაპირისპირებას უძევს საფუძვლად, რაღაც მისტიკურია. პლატონის ფილოსოფიის მიხედვით, თვალხილული სინამდვილე პერაკლიტეს სინამდვილეა, რომელიც არსისა და არაარსის ნაწევს წარმოადგენს. „ნამდვილი სინამდვილე“, რომლის აჩრდილსაც თვალხილული სინამდვილე წარმოადგენს, აბსოლუტურად, წმინდად არსებულისა, მხოლოდ არსებულისა და არავითარ არაარსს არ შეიცავს. ასეთი სინამდვილე წმინდა მეტაფიზიკური (ამ სიტყვის ორივე მნიშვნელობით) სინამდვილეა. ამიტომ უნდა ითქვას ისიც, რომ, მართალია, პლატონის შედარებითი არაარსის ცნება დიალექტიკის მომენტია მის მოძღვრებაში და დიდი მნიშვნელობისაა დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით, მაგრამ პლატონთან მეტაფიზიკაა გაბატონებული და დიალექტიკა მისტიკას ემორჩილება. თუმცა ეს გარემოება უაზრობის მეტს არაფერს არ უნდა წარმოადგენდეს“.

ეს არის პლატონის მოძღვრებაში ფილოსოფიიდან რელიგიურ ფილოსოფიაში გადასვლის ერთი მომენტთაგანი. პლატონის ზესთაარსი ერთი დაეღო საფუძვლად ნეოპლატონიზმს (შეუცნობელი ერთი, რომელიც არის იგივე სიკეთე). მაგრამ ეს ზესთაარსი ერთი ასეთივე წარმართებით მოერგებოდა ნებრსმიერ მონოთეისტურ რელიგიას ერთადერთი პირობით — „ერთის“ ნაცვლად „ღმერთი“ უნდა თქმულიყო. განსხვავება ის იყო მხოლოდ, რომ ნეოპლატონიზმში ერთის ემანაციის მოძღვრებას პოტენციურად თან სდევდა პანთეიზმის ჩანასახები, ხოლო მონოთეისტური რელიგიისთვის კრეაციონიზმის პრინციპი აბსოლუტურად გამორიცხავდა მსგავს შესაძლებლობას. მაღალგანვითარებული რელიგიური ფილოსოფია (ბრაჰმანიზმი, ბუდიზმი, იუდაიზმი, ქრისტიანობა) ვერასჯნით ვერ შეიწყნარებდა ერთის ანუ ღმერთის ზიარებას

1 ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, 1968, გვ. 264.

რაიმე სიმრავლესთან (სხვა საქმეა, რომ სიმრავლე შეიძლება გარკვეულ ზღვარამდე ეზიაროს ერთს, ამის თაობაზე — ქვემოთ).

ამის შემდეგ ვასაგებია, რომ პეტრე იბერიელის მოძღვრება, თუკი მას სურდა ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის ფარგლებში დაჩინილიყო, უნდა მდგარიყო ღმერთის სწორედ ამგვარი გაგების საფუძველზე. რაღა თქმა უნდა, ეს ასეცაა: არეოპაგიტული წიგნების ღმერთი არის „არსებათა უზეშთაესი“ (6, 1)¹, „უზეშთაესი არსთა“ (6, 25), ყველა არსზე „ზეშთაარსებისა ამალღებული“ (10, 37), „ზეშთა ყოველთა მყოფი“ (12, 21), „არცა ერთ არს, არცა ერთობისა მიმღებელ, რამეთუ შორს არს ამთვან, რომელი-იგი უზეშთაეს არს არსთა შორის მყოფისა ამის ერთობისაგან“ (24, 4), „ზეშთა არსთამსა და ზეშთა არაარსთამსა არს“ (59, 40), „მისი ჭრს ყოფამ, ხოლო თვით იგი არა ყოფა არს“ (63, 30), „ყოველთა ზედასა მას ზეშთაარსებისა ზეშთა აღმატებასა თანაშეუტყვებლად ზეშთადამყარებულ არს ღმერთი ყოველისავე ხილულისა და უხილავისა ძალისა“ (138, 32).

ასე რომ, ვფიქრობ, მართებული არ უნდა იყოს შეხედულება, რომლის თანახმადაც არეოპაგიტიკაში „არ იყო ერთი სიმრავლის გარეშე“². ვინაიდან ერთი, რომელიც სიმრავლის გარეშე გერ მოიანზრება, არ არის და არც შეიძლება იყოს პლატონის „არსებობის მიღმა“ მყოფი ერთი და პეტრე იბერიელის „არსებათა უზეშთაესი“ ერთი. თუ რაიმე სიახლოვეზე შეიძლება აქ ლაპარაკი, უწინარეს ყოვლისა. საჩინოა პეტრე იბერიელის ნააზრევის სიახლოვე პლატონის მოძღვრებასთან.

ეს სიახლოვე კიდევ უფრო მეტად საჩინოა ონტოლოგიის მომდევნო ეტაპზე. როგორც ცნობილია, პლატონის დიალოგი „სოფისტი“ ძირითადად მიეძღვნა იმის გამოძიებას, რომ, წინააღმდეგ პარამენიდეს შეხედულებისა, „არაარსი რაღაცნაირად არსებობს“ (240, c). უამისოდ ვერ მოხერხდებოდა სოფისტთა სიცრუის მხილება. ამასთან, შეფარდებითი არაარსის დაშვების გარეშე თავად არსიც აუხსნელი დაჩრებოდა. სწორედ არსისა და არაარსის დაპირისპირება და ერთიანობაა არსებობა: „არსებობს ერთი თუ არ არსებობს, ისა და სხვა, როგორც ჩანს, თავიანთ თავთან და ერთიმეორესთან მიმართებაში უსათუოდ კ ი დ ე ე ა რ ი ა ნ და ა რ ც ა რ ი ა ნ“ („პარამენიდე“, 166, c).

ეს უკვე ზესთაარსი, აბსოლუტური ერთი კი არ არის, არამედ სიმრავლედ განფენილი არსებობისთვის საწყისის მიმცემი, თავისთავში

1 პეტრე იბერიელის ტექსტი ყველგან ციტირებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგიტი), შრომები, თბილისი, 1961 (მძინის წინ დაწერილი ციფრი გვერდს აღნიშნავს, მძიმის მომღვენო — სტრაქოვს).

2 შ. ნ. უ. ე. ბ. ი. ძ. ე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 132. შეადარეთ „საღმრთოთა სახელთათვის“: „თვინიერ ერთისა ვერ არს სიმრავდე, ხოლო თვინიერ სიმრავლისა არს ერთი“ (95, 16).

უკვე სიმრავლის შემცველი, რელიგიური ფილოსოფიის ტერმინოლოგიით — გამოვლენილი ერთი, იგივე გონება, „სამყაროს გამრიგე, ყველაზე ღვთაებრივი არსებულთაგან“ („კანონთშემდგომი“, 986, c), რომელიც „ყოველსავე წესრიგს ანიჭებს და ყოველივეს მიზეზია“ („ფედონი“, 97, c), „ზეცისა და ქვეყნის მეუფეა“ („ფილებოსი“, 28, c-d), „მარად მეუფებს სამყაროსა ზედა“ (იქვე, 30, d), „ყოველივე არსებულის მეუფეა“ („კანონები“ XII, 967, d), რომლის ნიმუშისამებრ იძვრის მთელი კოსმოსი და რომლისთვისაც ისევე არ შეიძლება თვალის გასწორება, როგორც მზისთვის („კანონები“, X, 897, c-d):

ამ არსს გამოვლენისთანავე მიერთვის არაარსი: „ყოველივეზე განვრცობილი ბუნება სხვისა, რომელიც არსის მიმართ ყოველივეს სხვად ხდის, მას არაარსად აქცევს, და მაშასადამე, ჩვენ უფლება გვაქვს უკლებლივ ყოველივეს არაარსი ვუწოდოთ, და, ამასთანავე, რ ა კ ი ის ა რ ს ს ე ზ ი ა რ ე ბ ა, არსებული ვუწოდოთ მას. ამიტომ ყოველ სახეობაში მრავლად არის არსი და, ამასთანავე, უსასრულო ჩაოდენობით არის არაარსი“ („სოფისტი“, 256, e); „... სხვის ყოველი ნაწილი, რომელიც კი არსს დაუპირისპირდება, ნამდვილად არის სწორედ ის — არაარსი“ (იქვე, 258, d-e); „... უამრავ შემთხვევაში არსი უეჭველად არ არსებობს; და ყოველივე დანარჩენიც, თითოეული ცალ-ცალკე და ყოველივე ერთობლიობაში, მრავალი სახით არსებობს და მრავალით არა“ (იქვე, 259, b); „არაარსი წარმოგვიდგა, როგორც ერთი გვართავანი, ყოველსავე არსებულში მიმობნეული“ (იქვე, 260, b).

დიდად საგულისხმოა (და, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, სათანადო ლიტერატურაში ჭერჭერობით აღუნიშვნელი ფაქტია), რომ პლატონის ეს ონტოლოგიური მოძღვრება გარკვეული მხრივ თანხვედბა ბრაჰმანული რელიგიის ამოსავალ პრინციპებს. ამ უკანასკნელის თანახმად, პირველმიზეზი არის აგრეთვე აბსოლუტური ერთი, აბსოლუტურად შეუცნობელი და გამოუთქმელი ბრაჰმანი (მხოლოდ და მხოლოდ ნეგატური ატრიბუტებით ანდა ღუმლით ვამოხატული). ხოლო გამოვლენილი არსებობა მოიაზრება როგორც სამება: ბრაჰმა ანუ არსი, ავიდია ანუ არაარსი, მაჰატ ანუ ღვთაებრივი გონება.

მაშასადამე, ორსავე ამ მოძღვრებაში არაარსი წარმოდგენილია როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური კატეგორია, ურომლისოდაც სამყაროს (თავდაპირველად გონებით სწვდომის და მასთან ერთად ემპირიულის) წარმოქმნა ვერ მოიაზრება. ასეც უნდა ყოფილიყო იმ მსოფლმხედველობისთვის, რომელიც კრეაციონიზმის პოზიციას ადგას (პლატონის კოსმოგონია რომ კრეაციონისტულია, ამის თაობაზე ქვემოთ). ხოლო ემანატიზმის მქადაგებელი ნეოპლატონიზმი არაარსს ასეთ მნიშვნელოვან ფუნქციას ვერ მიანიჭებდა, მისთვის არაარსი იყო მატერია. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ პირველადს ქრისტიანობაში არაარსის იდეა ერთობ ბუნდოვანი ფორმით იყო გამოხატული („ბნელი იყო ზედა

უფსკრულთა და სული ღვთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“, შესაქმე, 1, 2, სადაც „უფსკრული“ არაარსის შესატყვისად არის მიჩნეული), მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ არეოპაგეტიკის არაარსი, როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური ცნება, პლატონის მოძღვრებაში იღებს სათავეს.

სხვაგვარად აღბათ ძნელი ასახსნელი იქნება ტრაქტატში „სალმრთოთა სახელთათვის“ დაცული გამოთქმები: ღმერთი არის „არაარსისაგან არსად მომყვანებელი“ (8,10), „არაარსსა არს ექმნების“ (31,31), „არსთა მიმართ და არაარსთა განუფინების და ზეშთა არსთადასა და ზეშთა არაარსთადასა არს“ (59, 4), „თვით მას არაარსსაცა სურის და იბრძოლების ვითამე კეთილისა მიმართ“ (31,36,) „მისსა სურის არაარსსაცა“ (43, 30). აქ არაარსი არ ნიშნავს „მატერიას“, რომელიც ქართულ თარგმანში გამოხატულია ტერმინით „ნივთი“ და რომლის შესახებაც სპეციალურად არის საუბარი ტრაქტატის მეოთხე თავის 28-ე პარაგრაფში.

ნებატური თეოლოგია

„თავის წიგნში „სალმრთო სახელთათვის“ პეტრე იბერი, დაკავშირებით ღვთაების „გამოუთქმელობისა“ და „უსახელობის“ იდეასთან, მიუთითებს ვინმე ფილოსოფოს „იუსტიოსზე“. აგრეთვე ავითარებს რა მოძღვრებას ღვთაების იდრის უარყოფით განმარტებათა შესახებ, პეტრე იბერი მაშინვე გაიხსენებს ფილოსოფოს კლიმენტის, რომელთანაც მას ეგულეება პირველი მითითება ეგრეთ წოდებული „უარყოფითი თეოლოგიის“ შესახებ“, — წერს აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე¹. ამ საკითხის გამოძიებას მკვლევარი ამგვარად ასრულებს: „ნეგატიურმა თეოლოგიამ მოხსნა პოზიტიური თეოლოგია და მასთან ერთად ღმერთიც, რადგან მ ი ს ი ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ა დ ა ა მ ტ კ ი ც ა“².

ეს მოსაზრება, რაღა თქმა უნდა, არ არის მართებული. არეოპაგეტული კორპუსი ღმერთის არარსებობის დასამტკიცებლად არ შექმნილა. გულუბრყვილობა იქნებოდა ამის დამადასტურებელ საბუთთა მოხმობა ტექსტიდან. აქ სხვა რამ არის მთავარი: ცნობილია, რაოდენ ჭარბად არის წარმოდგენილი არეოპაგეტიკაში ნეგატიური თეოლოგია³. სად იღებს დასაბამს პეტრე იბერიელის აპოფატეკური თვალსაზრისი? ამ საკითხის ძიებამ ზოგიერთი მკვლევარი ინდოეთამდე მიიყვანა (იმის ვა-

¹ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 186—187.

² იქვე, გვ. 260. ხაზი ჩემია.

³ სათანადო ციტატებს აღარ ამოვწერ („უთქმელი და უცნაური“ თხზულების დასაწყის სტრიქონებშივე გვხვდება). მიუთითებ მხოლოდ გვერდებს: 10, 8-25, 12, 1-26, 16, 18-27, 20, 10-32, 21, 3-35, 22, 24, 58, 28-59 და სხვა.

რაუდითაც, რომ პლოტინი შესაძლოა კარგად იყო გაცნობილი ინდურ რელიგიურ ფილოსოფიას). ეს ერთობ საეჭვო გზაა. ბრძანებული რელიგიური ფილოსოფია, მართალია, ბერძნული ფილოსოფიის წარმოშობამდე გაცილებით ადრე მივიდა ნეგატურ თეოლოგიამდე, მაგრამ ეს ამბავი თავისთავად არაფერს ნიშნავს და არ არის ამ იდეის ნასესხობის უეჭველი დასტური. სხვას რომ ყოველსავე თავი დაუვანებოთ, ცნობილი ოთხი ელემენტი (ეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა), რომელთაგან შეთხზულად წარმოესახებოდათ ძველ ბერძნებს ხილული სამყარო, ასევე გაცილებით ადრე იქნა მიკვლეული ინდურ რელიგიურ ფილოსოფიაში. მეტიც, თუ ბერძნულ აზროვნებაში ამ ოთხი ელემენტის გამაერთიანებელ სუბსტანციად მიჩნეული იყო ერთი, ინდოეთში ამ გამაერთიანებელი სუბსტანციის ცნებაც შემუშავდა („აკაშა“). და საგულისხმოა, რომ ინდური ფილოსოფიური აზროვნების ისეთი დიდი მკვლევარი, როგორც იყო ს. რადჰაკრიშნანი, გულდაჭერებული ამტკიცებდა: ამგვარი თანხვედრა სულაც არ ნიშნავს უეჭველად ნასესხობას, არ ნიშნავს, რომ ბერძნულ ფილოსოფიაში ოთხი ელემენტის მოძღვრება ინდოეთიდან გადმოვიდა და არა დამოუკიდებლად შეიქმნაო.

ფიქრობ, სრული უფლება გვაქვს ს. რადჰაკრიშნანის ეს საგულისხმო მოსაზრება ნეგატური თეოლოგიის საკითხზეც გავავრცელოთ. მით უფრო, რომ პლოტინამდე დიდი ხნით ადრე აპოთატიკის ელემენტები ცხადად არის მოცემული პლატონის დიალოგებში. მოვიტან სათანადო ციტატებს:

„...ჩვენთვის არსებობს ერთადერთი საშუალება... ვთქვათ, რომ ღმერთთა შესახებ არაფერი ვიცით, — არც მათ შესახებ, არც მათი სახელების შესახებ... არის კიდევ მეორე გზაც — მოვიქცეთ ისე, როგორც ლოცვებშია... ჩვენ ისე მივმართავთ მათ (ღმერთებს) ლოცვებში. თითქოს არავითარი სხვა სახელები მათი არ ვიცოდეთ... მათ შესახებ არავითარ შემთხვევაში მსჯელობას არ გავმართავთ, რამეთუ ჩვენი თავი ამის ღირსად არ მიგვაჩნია...“ („კრატილე“, 400, d-401, a);

„ერთი არასგზით ეზიარება არსებობას... არ არსებობს არც სახელი, არც სიტყვა მისთვის, არც ცოდნა მის გამო, არც შეგრძნებადი აღქმა მისი, არც შეხედულება... არ შეიძლება მისი დასახელება, არც მის შესახებ აზრის გამოთქმა, არც მის გამო შეხედულების შექმნა, არც შეცნობა...“ („პარმენიდე“, 141, e-142, a);

„სიკეთე (ერთი) ანიჭებს საგნებს ყოფნასაც და არსებობასაც. თუმცა თავად სიკეთე არსებობა როდია. იგი არსებობის მიღმა“ („სახელმწიფო“, VI, 509, b).

ეს უკანასკნელი ციტატი ზემოთაც იყო მოხმობილი. აქ იმითომ მოვიტანე ხელახლა, რომ ერთხელ კიდევ ხაზი გამესვა: ვინც ერთს არსებობა-არარსებობის მიღმა მყოფად, ზესთაარსად დასახავს, ის უკვე თავისთავად მისულია ნეგატურ თეოლოგიამდე.

პრეპაციონიზმი. ღმერთი და სამყარო. გოროტაჰის პრობლემა

არეოპაგიტულ წიგნებში რომ პროკლეს ნააზრევის გარკვეული გავლენა მქონდებოდა, ეს დამტკიცებულად ითვლება მეცნიერებაში. წინასწარი დაკვირვება საფუძვრებელს ხდის, რომ შესაძლოა ამ წიგნებში პლოტინის ნააზრევიდან პროკლეზე მეტი ელემენტებიც კი იყოს გადმოსული.

მაგრამ ამ წიგნთა ავტორი ნეოპლატონიკოსი არ არის, იგი ქრისტიანია. ამის უპირველესი დასტური ის არის, რომ არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი ნეოპლატონიზმს უპირისპირდება ამ ორი მოძღვრების ძირითად განმასხვავებელ საკითხში — სამყაროს წარმოქმნის საკითხში; არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი კრეაციონიზმის თვალსაზრისს ადგას. საჭირო არ არის ამ მოსაზრების დამადასტურებელი ციტატების მოხმობა პეტრე იბერიელის ტრაქტატებიდან — ამ შემთხვევაში მისი თხზულებების ლამის მთლიანად გადმოწერა მოგვიხდებოდა.

ქრისტილოგი მოაზროვნისთვის კრეაციონიზმის მიწერა ახალს არაფერს შეიცავს, ცხადია. ამ შემთხვევაში მის წყაროდ შეგვიძლია ვიგუღვოთ მეხუთე საუკუნემდე არსებული მთელი ქრისტიანული ლიტერატურა. მაგრამ რამდენადაც პეტრე იბერიელის უმთავრესი ამოცანა იყო ქრისტიანული მოძღვრების დასაბუთება ანტიკური ფილოსოფიის შემვეობით და რამდენადაც განსახილველ საკითხში ნეოპლატონური ნააზრევი მისთვის სრულიად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო, ამდენად, ბუნებრივია, რომ ამ შემთხვევაში მზერა ნეოპლატონიზმის გვერდის ავლით უნდა მიემართოთ ანტიკური ფილოსოფიის უფრო ადრინდელი ძეგლებისაკენ.

ასეთ ვითარებაში კვლავ პლატონს უნდა დავუბრუნდეთ, რადგან ანტიკური ფილოსოფია არ იცნობს სხვა მოაზროვნეს, რომლის შეხედულებანი განსახილველ საკითხში ესოდენ მისაღები იქნებოდნენ ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიისთვის.

მართლაც, პლატონი გულდაჭერებული კრეაციონისტია და ამ მხრივ მისი თვალსაზრისი პრინციპულად არაფრით განსხვავდება ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი დებულებისგან. ამის დამადასტურებელია, უწინარეს ყოვლისა, დიალოგი „ტიმეოსი“, რომელშიც დეტალურად არის გადმოცემული სამყაროს შექმნის მოძღვრება (განსაკუთრებით — 28, a-c). ამასვე ადასტურებს „კანონები“, რომელსაც, როგორც სხვა მონაცემებიც გვაფიქრებინებს, პეტრე იბერიელი კარგად იცნობდა (ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით იხილეთ განსაკუთრებით წიგნი მეთორმეტე, 966, e-967, d). აგრეთვე „სოფისტი“ (265, b-c).

კრეაციონიზმსა და ემანატიზმს შორის არსებული პრინციპული

სხვაობა ონტოლოგიის მომდევნო საფეხურებსაც უნდა გადმოსწვდეს, ცხადია. სახელდობრ, ვინც ემანაციის თვალსაზრისს ადგას, მისთვის ერთის მიერ გარდამოყვანილი ნათელი ერთიდან დაშორების კვალობაზე უსასრულოდ უნდა გამკრთალდეს და ბოლოს მატერიის (პლატონის სიტყვით — ბორბების მიზეზის, „შემკუთლი ლემის“) წყვდიადად იქცეს.

მკაცრად და თანმიმდევრულად გააზრებული კრეაციონიზმის მიმდევრისათვის ამგვარი თვალსაზრისი იმთავითვე გამორიცხულია: თუკი სამყარო ღმერთის მიერ არის შექმნილი ნებელობითი აქტის შედეგად, თავისი ბუნებით უეჭველად ღვთაებრივი უნდა იყოს.

ეს იყო შუა საუკუნეთა ქრისტიან მოაზროვნეთათვის ერთი ურთულესი და თავსატეხი საკითხი. ოღონდ ამ მოაზროვნეთაგან ყველა როდი ახერხებდა იმის ჩაწვდომას, რომ ბიბლიურ წიგნებში (განსაკუთრებით — „ასალ აღთქმაში“, იოანე ღვთისმეტყველის პირველ ეპისტოლეში) მოცემული გმობა სოფლისა ეთიკური და არა ონტოლოგიური ხასიათის იყო. ამან საბოლოოდ ისეთ ჩიხში მოაქცია ორთოდოქსული ქრისტიანული აზროვნება, რომ, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, არეოპაგიტული ტრაქტატები რომ არა, ხსენებული ჩიხიდან თავის დახსნა თვით შუა საუკუნეთა მიწურულამდე ვერ მოხერხდებოდა.

ამგვარ ვითარებას ისიც განაპირობებდა, რომ ქრისტიანობის პირველწყაროში — საღვთო წერილში მოცემული იყო განსახილველი საკითხის ოდენ რელიგიური და არა რელიგიურ-ფილოსოფიური და ფილოსოფიური დამუშავება. მსოფლმხედველობრივი კრიზისი გარდუვალი იყო, ვიდრე არ მოხერხდებოდა ქრისტიანული რელიგიის პირველწყაროთა სათანადო სიღრმით ჩაწვდომა, განსაკუთრებით კი — მათი ინტერპრირება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის საფუძველზე. ამ შემთხვევაში პანთეიზმი (მით უმეტეს — „პანთეისტური მატერიალიზმი“) ვერ იქნებოდა ის პანაცეა, რომელიც ხსენებული ჩიხიდან თავს დააღწევინებდა აზროვნებას. საქმე ის იყო, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლებშივე მოხერხებულიყო ეპოქის შესატყვისად ჯანსაღი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისის დამკვიდრება. სწორედ ეს (საიმდროოდ განუზომელი მნიშვნელობის) ამოცანა განახორციელა პეტრე იბერიელმა. განახორციელა პლატონის მოძღვრებაზე დამყარებით.

პლატონი, როგორც მკაცრად და თანმიმდევრულად გააზრებული კრეაციონიზმის პოზიციაზე მდგარი ფილოსოფოსი, არ შეიძლებოდა იმ დასკვნამდე არ მისულიყო, რომ, მიუხედავად თვალგადაუწყვედელი უფსკრულისა, რომელიც იღვათა წმინდა სამყაროს თიშავს ემპირიული სინამდვილისგან, ეს უკანასკნელი მაინც მარადიულ და მშვენიერ იღვათა მოდელის, ნიმუშის მიხედვით შექმნა ღმერთმა. („ტიმეოსი“). ხოლო ეს უკვე იმის საწინდარი უნდა ყოფილიყო, რომ „ღვთაებრივი წარ-

მოშობის“ ხილული სამყაროც თავისი ბუნებით ღვთაებრივია და „ხილულ საგნებს უმშვენიერესი და ღვთაებრივი ბუნება აქვთ“ („კანონთშემდგომი“, 991, b). „განვიხილოთ, რაგვარი მიზეზით მოაწყო წარმოშობა და ეს სამყარო მან, ვინც მოაწყო ისინი. ის იყო კეთილი... მან ისურვა, რომ ყველა საგანი რაც შეიძლება მეტად მისივე მსგავსი ყოფილიყო... ამრიგად, იმის მსურველმა, რომ ყოველივე კარგი ყოფილიყო და არაფერი შესაძლებლობის კვალობაზე არ ყოფილიყო ცუდი, ღმერთმა იზრუნა ყველა ხილული საგნისათვის...“ („ტიმეოსი“, 29, e-30 a). „... რა არის ბუნებრივი სიკეთე კაცსა და სამყაროში...“ („ფილებოსი“, 64, a).

ამიტომ იყო, რომ პლატონი, აღრეულ შუა საუკუნეთა თავგზააჩეული თეოლოგებისგან განსხვავებით. დაუცხრომელი მოტრფიალეთა ყოველივე იმისა, რაც ბუნებრივია. რადგან ბუნებრივი მისთვის იგივე ღვთაებრივია: „ღმერთისა და ბუნების თანახმად“, — ვკითხულობთ „კანონების“ მესამე წიგნში (682, a); უნდა განვასხვაოთ „ის, რაც მშვენიერია თავისი ბუნებით, და ის, რაც ბუნების საწინააღმდეგაა“. — ვკითხულობთ იმავე „კანონების“ მეორამეტე წიგნში (966, b. „მშვენიერი“ ღვთაებრივს რომ ნიშნავს, ამის თაობაზე სიტყვას აღარ გავაგვრძელებ). სხვა დიალოგებიც მრავალგზის გვიდასტურებენ ამ თვალსაზრისს. ბუნების თანახმად, ბუნების მიხედვით, ბუნებრივი პლატონისთვის უკლებლივ ყველგან ნიშნავს იმავე ღვთაებრივს („ფილებოსი“, 22, b, 27, a, 32, a, 64, a; „ტიმეოსი“, 29, b, 64, c, 81, e, 88, e; „პოლიტიკოსი“, 271, e, და სხვა მრავალი).

ბუნებრივისა და ღვთაებრივის ამგვარი თანხვედრა, შექმნის აქტის გარდა, აუცილებლად გულისხმობს კიდევ შემოქმედის დაუტადებელ ზრუნვას შექმნილისთვის. ასეა ეს პლატონის მოძღვრებაშიც და მეტწილ რელიგიურ მოძღვრებებშიც (ამჟერად ვერ გამოვლევებით იმას, რომ ზოგიერთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემაში ეს საკითხი სადაოდ არის: ქცეული ან უარყოფითად გადაწყვეტილი). მხოლოდ ერთგან აღნიშნავს პლატონი: უამიდან უამზე შემოქმედი ხელს აალებს ხოლმე მის მიერ შექმნილ სამყაროს და მაშინ მიწყევ წალმა მბრუნავი სამყარო უკულმა იწყებს ტრიალს, რასაც საზარელი შედეგები მოჰყვებაო („პოლიტიკოსი“, 269, c-274, d), მაგრამ ამგვარი ციკლები დროის იმდენად ვრცელი მონაკვეთებით არის ერთიმეორეს დაშორებული, რომ მათი მოქმედება პრაქტიკულად არ ცვლის ემპირიული სამყაროს საერთო სურათს, რომელიც „ღმერთმა სამზერად მოსცა კაცთა“ („კანონთშემდგომი“, 991, b)¹.

ყოველსავე ამას, მეტი რომ არ შეიძლება, ისეთი სიზუსტით

¹ შტრ. „ცანი ცათანი უფლისანი არიან და ქვეყანა მოსცა ძეთა კაცთასა“ (ფსალმუნნი). „ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა...“ („ფილებოსი“).

თანხვედბა პეტრე იბერიელის თვალსაზრისი: „ხოლო ბრძნად და კეთილად (ითქმის ღმერთი), რამეთუ ყოველნივე არსნი უპყრიან, რამთა განუხრწნელად სცივიდენ თვისთა ბუნებათა საკუთრებასა; რამეთუ მაშინ აღსავეს არიან უმეტესითა შვენიერებითა და საღმრთოჲსა წესიერებისა შეწყობილებითა, რაჲჲს თითოეულმან დაიცვას წესი ბუნებითი, ვითარ-იგი დაიბაღა“ (8, 30-34). ბუნების წინააღმდეგ წასვლა, ბუნებრივი წესის მოშლა არის სწორედ ღვთაებრივი სიკეთის წინააღმდეგ ამბედრება და, ამდენად, ბოროტების სათავე. თვით ეშმაკნიც კი თავისი ბუნებით ბოროტნი არ არიან (აქ პეტრე იბერიელი გამოთქვამს საიმდროოდ დიდად გაბედულ აზრს), არამედ „ბოროტ-ყოფად ითქუმიან მოკლებითა მათ შორის ბუნებითთა მოქმედებათათა“ (51, 19), „... მით განბოროტნების, რომლითა განვალს გარეშე ბუნებისა“ (51, 38). ხოლო თავისთავად „არცა რაჲ არს ბოროტ ყოველსა შინა ბუნებასა... ხოლო სიბოროტე ბუნებისა არს ბუნებისა გარეგანი მოკლებთაჲ წესთა ბუნებითთაჲ. ვინაჲცა არა ბოროტ არს ბუნებაჲ, არამედ ესე არს ბუნებასა შინა ბოროტ-მოუძღურებთაჲ ქმნად წესთა ბუნებისა თვისისათა“ (53, 5-14).

ეს იყო ერთი იმ პუნქტთაგანი არეოპაგიტული მოძღვრებისა, რომლითაც დაიძლია ქრისტიანობის ცალმხრივად გაგების შედეგად აღძრული და მრავალსაუკუნოვანი მსოფლმხედველობრივი კრიზისის გამოწვევი დუალიზმი. პლატონის ფილოსოფიიდან უშუალოდ გამომდინარე ამგვარი თვალსაზრისი უკვე შესაძლოს ხდიდა სხვაგვარი მზერით მიმოხილულიყო შუა საუკუნეთა ქრისტიან მოაზროვნეთაგან ხანგრძლივი დროის განმავლობაში საფრთხობელად დასახული მატერიალური სამყარო: „არამედ არცაღა მრავალ-განსმენილსა მას ნივთსა (მატერია) შინა არს ბოროტი, ვითარ-იგი იტყვიან ვიეთნიმე ბოროტ-ყოფასა ნივთისასა, რომელი-იგი არა ბოროტ არს. უკუეთუ ოდენ ეგრეთ იყოს ნივთ, ვითარ იგი დაბადებულ არს რამეთუ მასცა აქვს მიმღებლობაჲ სიკეთისა და შემკობისა და სახონებისაჲ. რამეთუ უკეთუ ამთაგან გარეგან იყოს ნივთი, თავით თვისით ურომელო არს და უსახო. და ვითარ ქმნას რამე ნივთმან, რომელსა არცა თუ ქმნად რასმე შემძლებლობაჲ ანუ თავს-მღებლობაჲ რაჲსამე ძალ-უც თავით თვისით?“ (53, 26-34).

სსგავსი საკითხების გამო კატეგორიულად მსჯელობა ძნელია. მაგრამ, ჩემის აზრით, ვინც ეს სტრიქონები დაწერა, მას უეჭველად უნდა სცოდნოდა პლატონის „ტიმოოსის“ ერთი ადგილი, სადაც ლაპარაკია მატერიის შესახებ და ნათქვამია, რომ მატერია თავისთავად არის ყოველად განუსაზღვრელი და უსახო, მისი უნარია მხოლოდ მიმღებლობა იმ ანაბექედებისა (ფორმებისა), რომლებიც პირველსახიდან (გონებიდან)

გადმოეცემა, რის შედეგადაც იქმნება ხილული ქვეყნიერება' („ტიმეოსი“, 48, e-53, b).

მაგრამ რაკი „ტიმეოსის“ ამ ვრცელი მონაკვეთის განხილვის შესაძლებლობა ამჟერად გამორიცხებულია, დავუბრუნდეთ აზრთა მსვლელობის წინანდელ კალაპოტს.

სამყარო შექმნილია ღმერთის მიერ, რაც კი არსებობს, ღმერთის მიერ არსებობს, ამიტომ არსი თავისი ბუნებით ღვთაებრივია, ბუნებრივი ნიშნავს ღვთაებრივს. აქედან ერთი ნაბიჯია ბოროტების უარსობის, უსუბსტანციობის ცნობილ დებულებამდე. ეს დებულება წარმოდგენილია პროკლეს მოძღვრებაში და მიღებულია, რომ სწორედ პროკლესგან შეითვისა არეოპაგიტული წიგნების ავტორმა.

მაგრამ ზედმეტი არ იქნება ყურადღება გვაგამახვილოთ შემდეგ გარემოებაზე: პლატონის დიალოგებში გვხვდება ისეთი მსჯელობები სწორედ ბოროტების პრობლემასთან დაკავშირებით, რომლებიც, ჯერ ერთი, ცხადყოფს, რომ ბოროტების უსუბსტანციობის დებულება პლატონის მოძღვრებაში იღებს სათავეს, და, მეორეც, ამ მსჯელობებს ზოგჯერ ძალიან ჰგავს ის, რაც ამ საკითხთან დაკავშირებით არის ნათქვამი არეოპაგიტულ თხზულებაში.

მოვიტანოთ მაგალითები:

პ ლ ა ტ ო ნ ი

„განა ღმერთი კეთილი არ არის თავისი არსებით?.. ის, რაც არავითარ ბოროტს არ ჰყოფს, არ შეიძლება რაიმე ბოროტების მიზეზი იყოს... ღმერთი მხოლოდ სამართლიანობასა და კეთილს ჰყოფს... მხოლოდ სიკეთის მიზეზია“ („სახელმწიფო“, II, 379, b-380, c)

თუკი ერთი არ არსებობს, მას არც არსობა უნდა ჰქონდეს, არც უნდა დაკარგოს იგი, არც უნდა შეიცვალოს, არც უნდა იძვროდეს... („პარმენიდე“, 163, d-e).

„ყოველივე დამღუპველი და განმხრწნელი არის ბოროტება, ხოლო შემნახველი და სასარგებლო — სიკეთე... სიკეთე, რაღა

ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ი

„ბოროტი არა სახიერებისაგან (სიკეთისგან, ღმერთისგან. — რ. თ.) არს“ (44, 17). „არსნი ყოველნი, რაოდენნი არიან, კეთილ არიან და კეთილისაგან არიან“ (47,4). „არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი“ (49,27). „სახიერებაჲ სახიერთა დაჰბადებს და წარმოადგენს“ (51,6).

„უკეთეს ყოვლითურთ მოსპო კეთილი, არცა არსება იყოს, არცა ცხორება, არცა სურვილ, არცა ძრვა, არცა სხვაჲ არცა ერთი რაჲ“ (47,30).

„არა ხრწნილებაჲ მისცემს მობასა, არამედ ხრწნილებაჲ და ბოროტი განხრწნიან და განაბოროტებენ ოდენ, ხოლო ქმნაჲ და არ-

თქმა უნდა, არასოდეს არაფერს დალუპავს“ („სახელმწიფო“, X, 608, e-609, a)

„და როცა კაცის სულში ზდება ხოლმე, რომ იგი ბიწიერად მიესწრაფება საგნებს...“ („კრატელე“, 415, b).

„... (კაცის) სული არის მიზეზი სიკეთისა და ბოროტებისა, მშვენიერის და სამარცხვინოსი, სამართლიანის და უსამართლოსი“ („კანონები“, X, 896, d). „(კაცის) სული არის მიზეზი ყოველგვარი გადაადგილების და მოძრაობისა; გადაადგილება და მოძრაობა სიკეთისკენ არის სრულყოფილი სულის თვისება, ხოლო საპირისპირო მხარეს — საპირისპირო სულის თვისება“ („კანონთშემდგომი“, 988, d).

ეს ფაქტები საფიქრებელს ხდის, რომ ბოროტების პრობლემის დამუშავება არეოპაგეტიკაში, მეტი რომ არ ვთქვათ, პლატონის მოძღვრების გაუთვალისწინებლად არ მომხდარა.

ბაკვა. ტრუიალი. განდგომობა

პლატონის ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ბაძვის პრობლემას. მისი არსება ის არის, რომ იერარქიის ქვედა საფეხურზე მდგარი თავისთავს უნდა სრულყოფდეს მის ზემოთ მდგარისადმი მიბაძვით. განსაკუთრებით გამოკვეთილად არის დამუშავებული ეს პრობლემა დიალოგ „ტიმეოსში“, სადაც ვკითხულობთ: „...მოკვდავი მოძრაობანი მიბაძვის მეშვეობით ღვთაებრივ ჰარმონიას ეზიარებიან“ (80, b); „...თუკი არსებობენ მოძრაობანი, რომელნიც გამოავლენდნენ ღვთაებრივ საწყისთან მსგავსებას ჩვენს შიგნით, ესენი არიან სამყაროს გონებისმიერი წრებრუნვანი. მათ უნდა მისდინოს ყოველმა ჩვენთაგანმა, რათა სამყაროს ჰარმონიისა და წრებრუნვათა გათვალისწინებით სწორპყოს, საკუთარ თავში მიმდინარე წრებრუნვანი... მიალწიოს იმას, რომ მჭკრეტელი, როგორც მისი პირველადი ბუნება მოითხოვს, საკე-

სებაჲ სახიერებისათვის იქმნებია“ (46,1-3).

„ხოლო უკეთუ იტყოდინ, ვითარმედ იგი (ნიეთი, მატერია. — რ. თ.) არა ბოროტის მოქმედებს სულთა შინა, არამედ მიიზიდავს მათ ბოროტისა მიმართ, ვითარ ჭეშმარიტ იყოს ესე? ვინაითგან მრავალნი მათვე ნიეთიერთაგანნი კეთილისა მიმართ ზედვენ... ვინაითგა არა ნიეთისაგან არს სულთა შინა სიბოროტე, არამედ უწესოდა და ბრალეულად აღძრვისაგან“ (54, 13-19).

რეტს დაემსგავსოს, და ამით დაიმკვიდროს ის უსრულყოფილესი ცხოვრება, რომელიც ღმერთებმა მოგვიბოძეს, როგორც საამქამო და სამერმისო მიზანი“ (90, d).

არეოპაგიტული წიგნების ავტორი უეჭველად იცნობს ამ მოძღვრებას:

„ამისგან არიან ყოველნი არსთა არსებითნი გვამოვნებანი, ერთობანი, განყოფანი, იგივეობანი, სხვაობანი, მსგავსებანი, უმსგავსობანი... მოქცევანი, უდარესთანი... დაუხსნელნი შემოკრებანი არსთანი, მოუქლებელნი მიმღებლობანი ქმნაღმერთანი, ყოველნივე ჰრვანი და დგომანი გონებათანი, სულთანი, გვამთანი, რამეთუ დგომა და ძრვა ყოველისა არს უზეშთაესი იგი ყოვლისა დგომისა და ყოვლისა ძრვისაჲ, რომელი დაამყარებს ყოველსა სიტყვითა წამის-ყოფისა თვისისაჲთა და ძრავს თვისად საკუთრად თითოეულისა მოძრაობისა“ (36, 25-37, 2); „და, რაოდენ ძალ უც, მსგავსებისა მისისა მიმართ დაძსახვენ თავთა თვისთა...“ (30, 23); „... უზეშთაესთა მიმართ აღსლვისა ძალნი უდარესთანი...“ (30-29); „და, აქვს არსებით ცხოვრებაჲ შეუმრღვეველი თვით მით სამარადისოდ მოყოფობითა და ანგელოზებრსა ცხოვრებასა მობაძვეყოფად შემძლებლობითა“ (31, 8-10); „და მისსა მიმართ სურის ყოველთა, საცნაურთა უკვე და სიტყვიერთა მეცნიერებით, ხოლო უდარესთა მათსა — გრძნობითად და სხვათა — ცხოველობისა აღძრვითად, გინა არსებითად, ანუ წესისა მათისა მარჯვეობისად“ (11, 17-20); „და ყოველსავე მისსა მიმართ სურის... და რომლისა მიმართ ყოველნი მიიქცევიან... და რომლისა სურის ყოველთა: საცნაურთა უკვე და სიტყვიერთა — მეცნიერებით, ხოლო გრძნობადთა — გრძნობადობით და უნაწილოთა — გრძნობისაგან მათ შორის დანერგულითა მით აღძრვითა ცხოველობისა სურვილისაჲთა, ხოლო უცხოველოთა და მხოლოდ არსთა ოდენ — მხოლოდ არსებითითა ოდენ სიმარჯვისა მიმღებლობითა“ (33, 21-33). „... აღსძრავს... უკანასკნელთა და უდარესთა უზეშთაესთა მათ და უმეტესთა მოქცევისა ყოფად“ (42, 34-35).

ბაძვის პრობლემა მკვიდროდ უკავშირდება პლატონური ფილოსოფიის ერთ უძირითადეს მომენტს — ეროსის, საღმრთო ტრფიალების საკითხს. ამ საკითხში პლატონისა და არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის თვალსაზრისი იმდენად თანხვედბა ერთიმეორეს (ზემოთაც ნათქვამი იყო: „საღმრთოთა სახელთათვის“ ერთი ადგილი პირდაპირ არის გადმოღებული „ნაღმრთა“), რომ სათანადო ციტატების მოტანას აზრიც არ აქვს. დავსძინოთ მხოლოდ, რომ, როგორც პლატონისათვის, ისე პეტრე იბერიელისთვის სიკეთე და მშვენიერება „ერთის“ გამომხატველი ტერმინებია და მთელი ეს მსჯელობა „ტრფიალებითი მიზეზის“ (36, 13), „სიყვარულისა და საყვარელის“ (35, 12) და მსგავსთა გამო ერთობ ორგანულად ერწყმის ქრისტიანობის საფუძვლებს

(რამე გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად მაინც მიუთითოთ „საღმრთოთა სახელთათვის“ ის ადგილები, სადაც საღმრთო სიყვარულის, ეროსის შესახებ არის საუბარი: 36, 10-24, 37, 31-38, 40, 3-43, 27).

თავის მხრივ, ორივე ეს პრობლემა — ბაძვის და საღმრთო ტრფიანებისა — აგრეთვე ორგანულ კავშირშია განღმრთობის („დეფიკაციის“, „თეოზისის“) საკითხთან. განღმრთობის იდეა ქრისტიანობისთვისაც ერთობ ახლობელი და იმანენტური რამ იყო. მაგრამ აქ განღმრთობის ეთიკური ასპექტები უფრო იყო დამუშავებული, ვიდრე ონტოლოგიური. ამდენად, ერთობ საგულისხმოა ის ამბავი, რომ პლატონის ფილოსოფიაში ეს იდეა საკმაო სისრულით არის წარმოდგენილი.

ამ იდეის წანამძღვარია თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც კაცის ჭეშმარიტი ბუნება თავისი არსებით იგივე ღვთაებრივი ბუნებაა. ზოგადად ამის თქმა შეიძლება პლატონის მოძღვრების საერთო სურათიდან გამომდინარე. ხოლო უფრო კონკრეტულად: „როდესაც საკუთარი ბუნების ცხოველურ მხარეს უმორჩილებენ ადამიანურს, უფრო სწორად — ღვთაებრივს, ეს მშვენიერი რამ არის“ („სახელმწიფო“, IX, 569. d). აქედან გამომდინარე, პლატონი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ ადამიანს შეუძლია ღმერთის მსგავსად იქცეს: ადამიანი „სამართლიანობას ესწრაფვის და სათნოებაში გავარჯიშებული ღმერთს ემსგავსება, რამდენადაც ეს შესაძლოა კაცისთვის“ („სახელმწიფო“, X, 613, a-b). ამ საკითხს პლატონი არაერთხელ შეეხება კიდევ: „თუ კაცი მიეცემა სწავლის სიყვარულს, ჭეშმარიტად გონიერს მიესწრაფება და სულის შესატყვისს უნარს ყველა დანარჩენზე მეტად გივარჯიშებს, იგი, ჭეშმარიტებას მიახლებული, მოიპოვებს უკვდავსა და ღვთაებრივ აზრებს, ესე იგი მოიპოვებს უკვდავებას იმ სისრულით, რა სისრულითაც კაცურ ბუნებას ძალუძს მისი დატევა“ („ტიმეოსი“, 90, b); „ვისაც სურს სათნო ეყოს ღმერთს, უეჭველად მას უნდა დაემსგავსოს რამდენადაც შესაძლოა. მაშასადამე, ვინც ჩვენ შორის კეთილგონიერია, ღმერთსაც ის ესათნოება, რამეთუ მსგავსია მისი“ („კანონები“, IV, 716, c). მოხმობილ ციტატებში ყურადღებას მიიქცევდა ღმერთისადმი დამსგავსების შესახებ მსჯელობათა განუშორებლად თანხმლები ფორმულა: „რამდენადაც შესაძლოა“.

ამ გარემოებაზე ყურადღებას იმითომ ვამახვილებ, რომ აღნიშნულ ფორმულას იყენებს არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი სწორედ განღმრთობის საკითხთან დაკავშირებით: „განღმრთობაა არს ღმერთისა მიმართი, რაოდენ დასატევენელ არს, მსგავსებამ და ერთობამ“ (158, 10). შევადაროთ ამას „სახელმწიფოდან“ აქვე ზემოთ მოტანილი ციტატის ბოლო: „...სათნოებაში გავარჯიშებული ღმერთს ემსგავსება, რამდენადაც ეს შესაძლოა კაცისთვის“. თანხვედრა აშკარაა.

შევადაროთ აგრეთვე: „...ზეშთასოფლისა შემოგებებით ღმრ-

თის სახეობითად ერთობად და ღმრთის მსგავსებითად ერთ-ბუნებაობად“ (8, 24); „და რაოდენ ძალ-უც, მსგავსებისა მისისა მიმართ დაჰსახევენ თავთა თვისთა“ (30, 22); „ხოლო პირ მღვდელთ-მთავრობისა არს ღმრთისა მიმართი, რაოდენ მისაწდომელ არს, მსგავსებაჲ...“ (110, 27); „...მიუღრეკელად აღიხილვიდენ საღმრთოთა მათ მიმართ გამობრწყინვებათა მისთა, რაოდენ დაეტეოდის, ძალისაებრითა ღმრთის მსგავსებითა...“ (135, 10); „...საღმრთო ყოფაჲ ჩვენდა არს საღმრთო დაბადებაჲ მეორედ შობისაჲ“ (160, 30).

ამასთან, არ შეიძლება გაუთვალისწინებელი დავტოვოთ ის ამბავი, რომ ქრისტიანულ საღვთო წიგნებში განღმრთობის შესახებ ამ ფორმით არსად არ არის საუბარი.

მაგრამ, ვფიქრობ, განსაკუთრებით საგულისხმოა განღმრთობის იდეასთან დაკავშირებული ერთი დეტალის საოცარი თანხვედრა „სახელმწიფოს“ იმ ადგილთან, სადაც სულთა მიმოსვლის შესახებ არის საუბარი. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ ვკითხულობთ პეტრე იბერიელის ტექსტს და ვკითხულობთ მის უშუალო წყაროს:

„და ვითარცა მრავალნათლოვანად თხზული საბელი, სიმაღლესა ცათა მწვერვალობისასა დამოკიდული და ვიდრე მოაქამდე შთამოწენული, რაჟამს მის ზედა აღმავალთაგან წამართ ცვალებითა ხელთაჲთა იმჭულებოდის, შთამოზიდეჲა მისი გვეგონიეს. გარნა არა მას შთამოვიზიდავთ, რომელი ზეცა არს და ქვეცა, არამედ ჩვენ მის მიერ აღვიყვანებით უმაღლესთა მათ მიმართ მრავალნათელთა შარავანდედთა ბრწყინვალეებისა“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, 25, 29-26, 3).

„...ისეთ ადგილას მისვლა, სადაც ზემოდან ჩანს მთელი ზეცისა და დედამიწის წიაღ გარდაფენილი სხივი ნათლისა, თითქოს სვეტი ყოფილიყოს ცისარტყელას მსგავსი, გარნა უფრო კაშკაშა და წმინდა... და იქ, იმ ნათლის სვეტის შუაში, დაინახეს ზეცით გარდამოკიდებული საბელთა წვეროები: ის ნათელი ხომ ზეცის კვანძია“ („სახელმწიფო“, X, 616, b).

ამ ნათელთან დაკავშირებით უნდა მოვიტანოთ აგრეთვე პლატონისა და პეტრე იბერიელის თხზულებათა რამდენიმე პარალელური ტექსტი (მათი გახსენება ამ შემთხვევაში ნაკარნახევია არა იმდენად ლოგიკური აუცილებლობით, რამდენადაც ლიტერატურული ან, თუ გნებავთ, ესთეტიკური კანონზომიერებით).

პ ლ ა ტ ო ნ ი

„რაკი არსთა ძიებაზე ავიღე ხელი... გადავწყვიტე ფრთხილად ეყოფილყავი, რათა იგივე არ მომსვლოდა, რაც მზის დაბნელების მჭკრეტელთ მოსდით ხოლმე, რადგან ზოგი მზერას იფუტებს, როცა პარდაპირ მზეს შემზერს და არა მის ანარეკლს წყალში თუ სხვა რამეში. რაღაც

ამგვარი შეიძლება მეც დამპართოდა, ვშიშობდი, ვაითუ სრულიად დამეშრიტოს მზერა სულისა, თუ საგნებს შიშველი თვალებით შევაცქერდები და ვეცდები გრძნობებით მიეწვედე-მეთქი თითოეულ მათგანს. ამიტომ საჭიროდ მივიჩნიე, აზრისათვის მიმემართა და მისი მეოხებით მეძია არსთა ჭეშმარიტი ბუნება“ („ფედონი“, 99, d-e).

„ხოლო რომ აიძულო, პირდაპირ უმზიროს თავად ნათელს, განა თვალები არ ასტიკივდება?.. ან ვინმე ციცაბო გზით მაღლა, მთაზე თუ აათრევს ძალისძალად და არ დაეხსნება, ვიდრე მზის სინათლეზე არ გაიყვანს, განა არ დაიტანჯება და არ აღაშფოთებს ამგვარი ძალადობა? სინათლეზე რა გავიდოდა, მის თვალებს იმდენად დააბრმაეებდა ელვარება, ვერც ერთ იმ საგნს ვერ გაარჩევდა, რომლის ნამდვილობის ამბავსაც ეუბნებოდნენ“ („სახელმწიფო“, VII, 515, e-516, a).

„მსგავსად იმისა, როგორც დღისით მზის პირდაპირ მაცქერალნი თავს ისე გრძნობენ, თითქოს ირგვლივ ღამე იყოს, ჩვენც ვერ ვიტყვიით, თითქოს ოდესმე შეგვეძლოს მოკვდავი თვალებით გონების დანახვა და მისი საკმარისად შეცნობა. უფრო უხიფათო ის იქნება, თუკი ხატს შევხედავთ იმისა, რის ამბავსაც გვეკითხებიან“ („კანონები“, X, 897. d).

ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ი

„და რამეთუ ვერცე კმა ვართ მიმხედველად ესოდენ დიდისა მის მზისა მიმართ, ამისთვის ესე განგვიხილავს თავთა თვისთათვის და უწყით, ვითარმედ ვერ ძალგვიც ხელყოფად, დატევენად და აღწერად საღმრთოთა მათ ხედვათა მისთა, ვერცა გამოვსთარგმანებთ გინა ვიტყვიით გამოუთქმელთა ღმრთის მეცნიერებისა მისისათა“ (28, 24-29).

„რამეთუ ვითარ-იგი მზესა ვინმე თვისისა ნათლისა მინიჭებასა სთხოვნ, წარიწყმიდის უვნებელნი იგი სახედველნი თვისნი შემწყნარებელ წადიერებითა მზის თვალისა ნათლისადათა, ეგრეთვე შეუძლებელისა სასოებისა დამოკიდულ არს და ნამეტავსა ითხოვს, რომელი წმიდათა ლოცვასა ეძიებდეს, ხოლო თვითბუნებითნი იგი წმიდანი მოქმედებანი განეხადნენ თავისაგან თვისისა უღებებითა საღმრთოთა ნიჭთა მიმართ და განადგევს კეთილის მომცემელთა და საჩინოთა მცნებათაგან“ (214, 24-31).

მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში, როგორც ცნობილია, ქრისტიანობა საქართველოში ოფიციალურ რელიგიად იქცა. ძნელია ამ ფაქტის გადაჭარბებით შეფასება. ახლა უკვე საბოლოოდ არის გარკვეული, რომ იმდროინდელ მსოფლიოში არ არსებობდა სხვა მოძღვრება, რომელიც კულტურული განვითარების მეტ სტიმულს მისცემდა ამა თუ იმ ერს, ევროპაში თუ მის საზღვრებთან ახლოს დაშვებულს. გარდა ამისა, ქრისტიანობის მიღება უდიდესი სტიმული იყო იმავე ევროპულ კულტურასთან, ევროპელ ერებთან დაახლოებისა და აღმოსავლურ-სპარსული კულტურის შემბოქავეი ცალმხრივი გავლენისგან თავის დახსნისა.

ქრისტიანობის მიღება თავისთავად ნიშნავდა ერის მთელი იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველობრივი პროფილის ძირეულად შეცვლას, რაც, ცხადია, ხანგრძლივ დროს მოითხოვდა. ეს განსაკუთრებით ითქმის რელიგიურ-ფილოსოფიური და ფილოსოფიური აზრის განვითარების შესახებ. ახლებურად მოაზროვნე ადამიანთა თაობები უნდა აღზრდილიყვნენ, რათა შესაძლო გამხდარიყო ახალი მსოფლმხედველობის ასპექტით გარკვეულ სულიერ ფასეულობათა შექმნა. ამასთან, ეს სულიერი ფასეულობანი იმდროინდელი კულტურული მსოფლიოს ეტალონების მიხედვით რომ შექმნილიყვნენ, აუცილებელი იყო არა მხოლოდ ქრისტიანობის თავისთავადაც რთული და საკმაოდ ძნელად მოსანელებელი სიბრძნის სრულყოფილად ათვისება, არამედ, ამასთან ერთად, ანტიკური აზროვნების უდიდესი მემკვიდრეობის დაძლევაც.)

როგორც დღესდღეობით კარგად არის გარკვეული, ქართულ კულტურას უეჭველად შესწევდა საამისო ძალა. რელიგიურ-ფილოსოფიური და ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკმაოდ მაღალ დონეს მიაწინშეუბნებდნენ ფაქტები, როგორცაა კოლხეთის რიტორიკული სკოლის არსებობა და ფილოსოფოს ბაკურის საქმიანობა (IV საუკუნე), რაც კარგა ხანია ჩვენი მეცნიერების ყურადღების საგნად იქცა. სხვას ყოველსავე რომც დავეხსნათ, ეს ფაქტები ერთ რამეს მაინც სრული უეჭველობით გვიდასტურებენ: ქრისტიანობის მიღების ხანაში საქართველოს. საკმარისად უნდა ჰყოლოდა მოაზროვნე ადამიანები, რომლებსაც საესებით ხელეწიფებოდათ ზემოაღნიშნული სამუშაოს შესრულება. ამ მხრივ საქართველოში გარკვეული სააზროვნო მემკვიდრეობა უკვე იყო შექმნილი.

ამიტომ მოულოდნელი აღარ არის ის უზარმაზარი ძეგრა, ქართულ-

მა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა აზროვნებამ მეხუთე საუკუნეში რომ მოახდინა პეტრე იბერიელისა და მისი სკოლის სახით. ერთობ ნიშანდობლივი უნდა იყოს, რომ ეს ძეგრა საკუთრივ საქართველოში კი არ განხორციელებულა, არამედ ქრისტიანული კულტურის თავად ციტადელში — სირიაში. ამგვარი სააზროვნო ექსპორტის უფლებას თავისთავს ის ერი მისცემდა მხოლოდ, რომელსაც სრულყოფილად ჰქონდა დაძლეული საიმდროო რელიგიურ-ფილოსოფიური და ფილოსოფიური აზროვნების ყველა ნიუანსი.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება ყოველივე. როგორც ცნობილია, პეტრე იბერიელის და მისი სკოლის სააზროვნო საქმიანობის შედეგები ვერაუთარ შემთხვევაში ვერ განიზომება ოდენ ქართული კულტურის მასშტაბით, ეს მსოფლიო-ქრისტიანული აზრის უდიდესი მონაპოვარი იყო, მთელი შუა საუკუნეთა ეპოქისა და აგრეთვე რენესანსის ხანის არსებითად გამსაზღვრელი. ეს კი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ნიშნავს; რომ ახალი იდეოლოგიის დამკვიდრების ხანგრძლივსა და რთულ პროცესში საქართველო, მიუხედავად თავისი გეოგრაფიული მდებარეობისა, პერიფერიულ როლს არასგზით არ სჯერდებოდა. ამ მოსაზრების ჭეშმარიტებას მომდევნო საუკუნეთა ფაქტებიც უსვამს ხაზს.

მაგრამ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში ეს ყოველივე ეხებათ კულტურის ელიტარულ ფენებს, ზოგჯერ — ცალკეულ გამორჩეულ პიროვნებებს. მორწმუნე მასებს რაც შეეხება, მათი სულიერი განვითარების დონე, ვიდრე წარმართობისდროინდელი მემკვიდრეობა საბოლოოდ არ დაიძლეოდა, ყოველივე ამის მიმართ უნუგეშო კონტრასტს ქმნიდა. და ეს ვითარება ვერ შეიცვლებოდა, ვიდრე ქართული კულტურა, ცალკეულ აზრობრივ აღზევებათა პარალელურად, სწავლა-განათლების მძლავრ კერებს არ შექმნიდა და, როგორც უკვე ითქვა, თაობებს არ აღზრდიდა ახალი სულისკვეთებით.

წოლო რამდენადაც არსებულ ვითარებაში სწავლა-განათლების კერები თუ ცენტრები თითქმის მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესია-მონასტრებთან შეიძლებოდა ყოფილიყო დაკავშირებული, ბუნებრივია, რომ მთელი სიმწვავეით წამოიჭრა სამონასტრო კოლონიზაციის პრობლემა.

როგორც მატთან გვამცნობს, პირველი ეკლესია-მონასტრების დაფუძნება უკვე წმინდა ნინოს სახელს, ესე იგი IV საუკუნეს უკავშირდება. მაგრამ ვინაიდან გარემოებამ მოითხოვა, რომ ეს ეკლესია-მონასტრები ოდენ მორწმუნე მრევლის თავშეყრის ადგილებად კი აღარ დარჩენილიყო, არამედ, როგორც აღინიშნა, სწავლა-განათლების, კულტურის ჭეშმარიტ კერებად ქცეულიყო, საჭირო შეიქნა ამ საქმის ძირეული რეორგანიზაცია.

აი, ეს საქმე აღასრულეს იმ მოღვაწეებმა, რომლებსაც „ასურელ მამებს“, „სირიელ მამებს“, „ათსამეტ ასურელ მამას“ თუ „ცამეტ სირიელ მოღვაწეს“ უწოდებენ. სწორედ მათს სახელს უკავშირდება სკ

ქართველოში სამონასტრო კოლონიზაციის დასაწყისი, ინტენსიური მისიონერული საქმიანობა, მძლავრი კულტურული კერების შექმნა და, სხვადასხვადასაფერად რომც დავხსენათ, ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული მწერლობის ჩასახვა. ასურელ მამათა მოღვაწეობამ წარუშლელი კვალი დააჩნია ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებას. მათს ღვაწლს ქართველობა დიდად აფასებდა და მათი ავტორიტეტი შეურყეველი იყო საუკუნეთა განმავლობაში. სხვა რომ არაფერი, მათი სახელის უკვდავსაყოფად გარეჯის, შიო მღვიმისა და ზედაზნის დიდებული ძეგლებიც იკმარებდა.

სირიელ მოღვაწეთა რაოდენობის, ეროვნების, საქართველოში მათი მოსვლის დროისა და მიზნის შესახებ მეცნიერებაში ერთიანი აზრი ვერ ჩამოყალიბდა. შუა საუკუნეთა წერილობითი და ზეპირი ტრადიციის თანახმად, სირიიდან („შუამდინარეიდან“) მოსულან იოანე ზედაზნელი და მისი თორმეტი მოწაფე („ათსამეტი ასურელი მამა“). ფიქრობენ, რომ ეს რიცხვი მოგვიანებით შეითხზა ქრისტეს და მისი თორმეტი მოწაფის ანალოგიით, რამეთუ ასურელ მამათა ღვაწლს საქართველოს სინამდვილისთვის მოციქულთა ღვაწლს უდარებდნენ (ნიშანდობლივია, რომ სირიელი მამები წმინდანებად იქნენ შერაცხილი).

ძველთაგანვე არსებობდა ორი განსხვავებული ნუსხა სირიელი მამებისა. მათში დასახელებულ მოღვაწეთა რიცხვი ცამეტს მართლაც აკარბებს (იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, აბიბოს ნეკრესელი, ისე წილკნელი, იოსებ ალავერდელი, ანტონ მარტყოფელი, თათა სტეფანწმინდელი, პიროს ბრეთელი, ისიდორე სამთავნელი, ზენონ იყალთოელი, მიქაელ ულუმბოელი, სტეფანე ქიზიყელი, ელია დიაკონი, თეოდოსიოს, პიმენ. ზოგიერთი მკვლევარი იმასაც ვარაუდობს, რომ დავით გარეჯელის მოწაფეებად ცნობილი ლუკიანე და დოდოც შესაძლოა სირიიდან იყვნენ მოსულნი). არც ბიოგრაფთა იმ ცნობას მიიჩნევენ სარწმუნოდ, რომლის თანახმადაც იოანე და მისი მოწაფეები ერთდროულად დაძრულან ერთი და იგივე ადგილიდან. ამის საწინააღმდეგოდ მიუთითებენ, რომ, იმავე ბიოგრაფთა ცნობით, თუ იოანე ზედაზნელი ანტიოქიის პახლობლად მდებარე დაბას მკვიდრი იყო საქართველოში წამოსვლამდე, ანტონ მარტყოფელი ადრე ქალაქ ედესის მცხოვრები ყოფილა.

გამოითქვა მოსაზრება, რომ იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები 501 წელს მოვლენიან საქართველოს. სხვა შეხედულებების თანახმად, ისინი VI საუკუნეში სხვადასხვა დროს ჩამოსულან და მხოლოდ შემდეგში გაერთიანებულან. კერძოდ, დავით გარეჯელი პირველი მოსულა (შესაძლოა ლუკიანესთან და დოდოსთან ერთად) 520 წლის მომდევნო ხანებში; 543 წელს მას მოჰყოლია მეორე პარტია (იოანე ზედაზნელის წინამდგომლობით — შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ისიდორე სამთავ-

ნელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი, თათა სტეფანწმინდელი); შემდეგ — ანტონ მარტყოფელი დაახლოებით 545 წელს; უკანასკნელად — აბიბოს ნეკრესელი 571 წლის შემდეგ. მკვლევართა უმრავლესობა VI საუკუნის შუა ხანას უჭერს მხარს.

უფრო გართულებულია საკიფხი, თუ რატომ ან რა მიზნით გამოემგზავრენ მამები სირიიდან საქართველოში. მათი ცხოვრების აღმწერელ თხზულებებში წამოსვლის მიზეზად დასახელებულია ასკეტური, განმარტოებული ყოფისადმი სწრაფვა ან მისიონერული მოტივი: საქართველოში ქრისტიანობა ჯერაც „ახალნერგი“ იყო, განმტკიცება სჭირდებოდაო. ძველი ლიტერატურული ტრადიცია სწორედ ამ მეორე მიზეზს უჭერდა მხარს.

კ. კეკელიძემ ორივე ეს მოტივი უარყო და მოღვაწეთა გამოემგზავრება დაუკავშირა იმ დევნა-შევიწროებას, რასაც მონოფიზიტები განიცდიდნენ VI საუკუნის სირიაში; მართალია, ასურელი მამები ასკეტურ ცხოვრებასაც მისდევდნენ და სამისიონერო მოღვაწეობასაც ეწეოდნენ, მაგრამ ეს იყო საქართველოში ჩამოსვლის შედეგი და არა მიზანი: მიზანი იყო თავის გადარჩენა მონოფიზიტთა სასტიკი დევნიდან, რამეთუ ასურელი მამები თავიდან გულდაჭერებული მონოფიზიტები იყვნენ და სირიაში აღარ გაეძლებოდათ; მართალია, ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრებებში“ ისინი დიოფიზიტებად არიან დასახელნი, მაგრამ ეს მომდევნო ხანის ავტორთა ან რედაქტორთა ნახელავია, — მას შემდეგ, რაც ქართული ეკლესია ოფიციალურად დიოფიზიტობას მიემხრო, ანტიქალკედონელთა ანუ მონოფიზიტთა საქმიანობის ყოველგვარ კვალს საქართველოში გულმოდგინედ შლიდნენ¹.

საგულსახიმო არგუმენტებით გამაგრებულ ამ შეხედულებას ერთი თვალსაჩინო ნაკლი აქვს: თავად კ. კეკელიძეც აღნიშნავს და უამისოდაც კარგად არის ცნობილი, რაოდენ დიდი ავტორიტეტი მოიბოვეს ასურელმა მამებმა VI საუკუნის საქართველოში და იმთავითვე რაოდენ დიდი იყო მათი გავლენა ქართულ ეკლესიაზე; საქართველოში ქრისტიანული კულტურის განვითარებაზე. ამავე დროს, ცნობილია, რომ VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესია ოფიციალურად საბოლოოდ გაემიჯნა მონოფიზიტობას. ასეთ ვითარებაში სრულიად გაუგებარი გამოდის, რა როლი შეასრულეს სირიელმა მოღვაწეებმა VI საუკუნის მანძილზე, მონოფიზიტ-დიოფიზიტთა გააფთრებული ბრძოლების დროს, კ. კეკელიძის შეხედულებას თუ გავიზიარებთ, ასურელ მამათა ლამის საუკუნოვანი ღვაწლი ფუჭად გაწეული აღმოჩნდება.

ამიტომ უფრო დამაჯერებელი ჩანს ტრადიციულ თვალსაზრისს.

¹ კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები, I, 1956, გვ. 19—50; მისივე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 122—124, 136—142, 157—163, 352—353, 533—538.

თანხედენილი მოსაზრება ი. ჯავახიშვილისა, რომლის თანახმადაც ასურელი მამები სწორედ დიოფიზიტები უნდა ყოფილიყვნენ და სწორედ ქალკედონელთა (დიოფიზიტთა) პოზიციების განსამტკიცებლად უნდა გამოგზავრებულიყვნენ მძაფრი რელიგიური წინააღმდეგობების ასპარეზად ქცეულ საქართველოში¹. ამ შემთხვევაში მათი მოღვაწეობის საეკლესიო ლოგიკურ შედეგად წარმოისახება VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესიის მკვეთრი შებრუნება დიოფიზიტობისკენ.

ასურელი მამები მართლმადიდებლური (დიოფიზიტური) სარწმუნოების აღმსარებლებად მიაჩნდნენ აგრეთვე ვ. ბოლოტოვს. ს. კაკაბაძე მათს მონოფიზიტობას ვარაუდობდა, ხოლო ნ. მარის თვალსაზრისით ისინი ნესტორიანელნი უნდა ყოფილიყვნენ.

სრულიად განსხვავებული შეხედულება ჰქონდა ამ საკითხზე შ. ნუცუბიძეს. ასურელ მამებს იგი უკავშირებდა პეტრე იბერიელის მიერ სირიაში დაფუძნებულ ქართულ კოლონიას, იქ შექმნილ ქართულ ფილოსოფიურ სკოლას, „მეთხე ნეოპლატონურ სკოლას“. ასურელი მამები მას ესახებოდნენ ამ სკოლაში მოღვაწე ფილოსოფოსებად, რომელნიც კეისარ იუსტინიანეს 529 წლის ედიქტის (ათენის აკადემიის გამაუქმებელი და ფაქტიურად ფილოსოფიური საქმიანობის ამკრძალავი ედიქტის) შემდეგ იძულებულნი გახდნენ სამშობლოში დაბრუნებულიყვნენ. საქართველოში მათ თან მოიტანეს არეოპაგიტული იდეები და ზოგიერთი მათგანი ფილოსოფიურ მუშაობას აქაც განაგრძობდა. კერძოდ, შ. ნუცუბიძის აზრით, ასეთები იყვნენ „არისტოტელიკოსი აბიბოს ნეკრესელი“ და პლატონიზმის ერთგული დავით გარეჯელი. მართალია, IX საუკუნეში ულმობელმა საეკლესიო ცენზურამ მათი ნააზრების ნაამუსრევებიდა ჩატოვა ბიოგრაფიებში, მაგრამ შემორჩენილი ფრაგმენტების მეშვეობითაც ხერხდება იმის დადგენა, რომ აბიბოს ნეკრესელი „პირად და მკიდრო დამოკიდებულებაში იყო არეოპაგიტიკის შემქმნელთან, ეს გარემოება შეიძლება პირდაპირ ფაქტად ჩაითვალოს“, რომ აბიბოს ნეკრესელი იზიარებდა არისტოტელეს ლოგიკურ არგუმენტებს, მიმართულს სუბსტანციის შესახებ პლატონის მოძღვრების წინააღმდეგ, რომ „მხოლოდ IX საუკუნეში გახდა შესაძლებელი საეკლესიო დოგმატიკოსებისათვის გაენადგურებინათ არისტოტელიზმის ის ფიზიკალური მსოფლგაგება, რომელიც ნახევრად მატერიალისტური ფორმით მაინც გამოვლინდა ნეკრესელის ნააზრებში“. დავით გარეჯელს რაც შეეხება, იგი იდეოლოგიურ ბრძოლაში იყო ჩაბმული აბიბოს ნეკრესელთან და იდეალიზმის პოზიციებზე იდგაო².

ამ შეხედულებას არაერთი ხარვეზი აქვს (ამის თაობაზე — ქვემოთ), მაგრამ მისი საგულისხმო მხარეა ასურელ მამათა საკითხის პეტრე იბე-

1 ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1951, გვ. 324—347.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, 1956, გვ. 243—279.

რიელის მოღვაწეობის შედეგებთან დაკავშირების ცდა, განსახილველი საკითხის გამოყვანა ვიწრო კონფესიონალური ჩარჩოებიდან და რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემატიკასთან დაკავშირება.

შ. ნუცუბიძეს და კ. კეკელიძეს აერთიანებთ თეალსაზრისი, რომლის თანახმადაც სირიიდან მოსული მოღვაწენი ეროვნებით უეჭველად ქართველნი უნდა ყოფილიყვნენ. ამგვარი თეალსაზრისი ისტორიკოს დ. ბაქრაძეს აღრევე ჰქონდა გამოთქმული. ს. კაკაბაძეს შესაძლოდ მიიჩნდა, რომ ზოგიერთი მათგანი ყოფილიყო ქართველი. ი. ჯავახიშვილს ასურელ მოღვაწეთა ქართველობის აზრი უსაფუძვლო ჰიპოთეზად ესახებოდა.

ასურელ მამათა ცხოვრება-მოღვაწეობის აღმწერელი თხზულებების სახით ქართულ კულტურას რამდენიმე დიდად საგულისხმო ძეგლი აქვს შემორჩენილი. ეს თხზულებები სხვადასხვა ავტორის ხელიდან არის გამოსული და სხვადასხვა ხანას განეკუთვნება. მათი ავტორების ვინაობის, დაწერის დროის თუ რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხები არათუ საბოლოოდ გადაჭრილი არ არის, შეიძლება ითქვას, ისეა აბურღული, მათში გარკვევა სპეციალისტი ფილოლოგებისთვისაც კი საძნელო საქმედ რჩება დღემდე. ესეც არის ერთერთი მიზეზი იმისა, რომ ასურელ მამათა მოღვაწეობასთან დაკავშირებული კულტურულ-ისტორიული საკითხები ესოდენ ცუდად არის დამუშავებული, რის გამოც მათთანვე დაკავშირებულ სააზროვნო საკითხთა გამოძიებაც ერთობ ძნელდება.

ახლა ჩვენ გვმართებს ცოტათი უკეთ გავერკვეთ ამ საკითხებში.

ჩვენს დრომდე მოღწეულია ასურელ მამათა ცხოვრების აღმწერელი შემდეგი თხზულებები:

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრება“.

არსებობს ამ ძეგლის სამი რედაქცია:

1. ვრცელი რედაქცია, ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერს დართული ნაკლები, ფურცლებდაკარგული ნუსხა. დაბეჭდილია: ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 2-58, ა რედაქცია; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 191-216, ა რედაქცია.

2. მოკლე რედაქცია, ერთადერთი ხელნაწერით შემონახული. დაბეჭდილია: ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 19-26; ს. წყუბანიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 157-159; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 2-67, ბ რედაქცია; ძველი

ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 191-217, ბ რედაქცია.

3. ეგრეთ წოდებული მეტაფრასული რედაქცია, მრავალი ხელნაწერით დაცული. დაბეჭდილია: მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 193-208; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 3-68, ბ რედაქცია: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, 1971, გვ. 83-107.

ამ სამი რედაქციის ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების თაობაზე არსებობს სამი ურთიერთგამომრიცხველი შეხედულება:

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული არის მოკლე რედაქცია, მისი ავტორია კათალიკოსი არსენი, დაწერილია 680-690 წლებში; ამ რედაქციიდან მომდინარეობს მეტაფრასული რედაქცია, რომლის ავტორია კათალიკოსი არსენ II, დაწერილია 905 წლის ახლო ხანს (ს. კაკაბაძე¹).

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული არის მოკლე რედაქცია, მისი ავტორია კათალიკოსი არსენ II, დაწერილია 955-980 წლებში; ვრცელი რედაქცია სხვა არაფერია, თუ არ პირველი მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც უცნობი ავტორის მიერ არის დაწერილი XI საუკუნის შუა წლებში; მეტაფრასულის სახელით ცნობილი რედაქცია სინამდვილეში არის მეორე მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც უცნობი ავტორის მიერ არის დაწერილი XII საუკუნის პირველ ნახევარში (კ. კეკელიძე).

პირველადი, უძველესი არის ვრცელი რედაქცია, მისი ავტორია კათალიკოსი არსენ II (955-980); ამ რედაქციიდან მომდინარეობს, მისგან არის გამოკრებილი მოკლე რედაქცია; თავის მხრივ, მოკლე რედაქციიდან მომდინარეობს მეტაფრასული რედაქცია (ი. აბულაძე²).

„შიო მღვიმელის ცხოვრება“ („შიოსა და ევაგრეს ცხოვრება“).

არსებობს ამ ძეგლის ორი რედაქცია:

1. მოკლე რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 26-36; ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 159-163; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 92-141, ბ რედაქცია; ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 217-229, ბ რედაქცია.

2. ვრცელი, ეგრეთ წოდებული მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: მ. საბინინი, საქართველოს სა-

1 ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 1-18.

2 ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955. შესავალი.

მოთხე, გვ. 219-252; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 69-143, ბ რედაქცია; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, 1971, გვ. 107-170.

ამ რედაქციების ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზე არსებობს სამი ურთიერთგამომრიცხველი შეხედულება:

პირველადი, უძველესი არქეტიპული არის მოკლე რედაქცია, მისი ავტორია კათალიკოსი არსენი, დაწერილია 687-700 წლებში; მისგან მომდინარეობს მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც დაწერილია 905 წლის ახლო ხანს. ეს ნაწარმოები გადაბმულია „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაზე (ს. კაკაბაძე).

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული არის მოკლე რედაქცია, ოლონდ ეს დამოუკიდებელი ნაწარმოები კი არ არის, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის ორგანული ნაწილია, მისი უშუალო გაგრძელება, ამიტომ, ცხადია, დაწერილია კათალიკოს არსენ მეორის (955-980) მიერ; ვრცელი, მეტაფრასული რედაქცია შექმნილია მოკლე რედაქციის გადამუშავების შედეგად უცნობი ავტორის მიერ XII საუკუნის პირველ ნახევარში (კ. კეკელიძე).

მოკლე რედაქცია მართლაც პირველადია და მართლაც ორგანული ნაწილია „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციისა. სწორედ ამიტომ ის ვერ იქნება დაწერილი კათალიკოს არსენ მეორის მიერ, რადგან „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია არსენ მეორეს არ ეკუთვნის; ვრცელი, მეტაფრასული რედაქცია მოკლე რედაქციის გადაკეთების შედეგად უნდა იყოს შექმნილი XII საუკუნის პირველ ნახევარში (ი. აბულაძე).

„დავით გარეჯელის ცხოვრება“.

არსებობს ამ ძეგლის ორი რედაქცია:

1. მოკლე რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 36-42 (გამოყენებულია ნაკლული ხელნაწერი); ს. ყუბანეიშვილი. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 163-167; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 151-187, ბ რედაქცია (გამოყენებულია სრული ხელნაწერი); ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 229-240.

2. ვრცელი, ეგრეთ წოდებული მეტაფრასული რედაქცია. რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 265-286; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 145-187, ბ რედაქცია; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, 1971, გვ. 170-207.

ამ რედაქციითა შესახებ შემუშავდა შემდეგი შეხედულება: მოკლე რედაქცია არის დღესდღეობით ცნობილი უძველესი თხზულება, შექმნილია X საუკუნის პირველ ნახევარში უცნობი ავტორის მიერ; ვრცელი, მეტაფრასული რედაქცია მოკლე რედაქციის გადამუშავების შედეგად არის დაწერილი აგრეთვე უცნობი მწერლის მიერ XII საუკუნის პირველ ნახევარში (კ. კეკელიძე, ი. აბულაძე). მოკლე რედაქცია დაწერილია უცნობი ავტორის მიერ 690-700 წლებში, ხოლო მეტაფრასული რედაქცია — 905 წლის ახლო ხანებში (ს. კაკაბაძე).

„აბიზოს ნეკრესელის ცხოვრება და წამება“.

არსებობს ამ ძეგლის ორი რედაქცია:

1. ვრცელი რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 213-226; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 188-196, ა რედაქცია: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 240-248, ა რედაქცია.

2. მომცრო რედაქცია, რომელიც დაბეჭდილია შემდეგ გამოცემებში: მ. ჯანაშვილი, Описание рукописей церковного музея, III, 1908, გვ. 25-28; ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, 1928, გვ. 42-46; ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 167-169; ი. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 188-195, ბ რედაქცია; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, 1964, გვ. 240-247, ბ რედაქცია.

ამ რედაქციების ავტორთა ვინაობის, მათი შექმნის დროისა და მათი ურთიერთმიმართების თაობაზე არსებობს შემდეგი შეხედულებები:

პირველადია მომცრო რედაქცია, რომელიც დაწერილია 690-700 წლებში (ს. კაკაბაძე).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომლის ავტორია არსენ კათალიკოსი, დაწერილია IX საუკუნეში, შესაძლოა უფრო გვიანაც. ამ რედაქციის წყარო ყოფილა VI საუკუნის დამლევის ან VII საუკუნის დამლევის უძველესი თხზულება (ი. ჯავახიშვილი).

პირველადი, უძველესი, არქეტიპული იყო კათალიკოს არსენ პირველი დიდი საფარელის (860-887) მიერ შექმნილი რედაქცია, რომელიც ჩვენამდე არ შემონახულა. არავითარი უძველესი VI ან VII საუკუნის ტექსტი ამ თხზულებას წინ არ უსწრებდა. ამ რედაქციიდან მომდინარეობს ვრცელი ან მეტაფრასული რედაქცია, რომლის ავტორი უცნობი, უნდა იყოს ნეკრესის რომელიღაც ეპისკოპოსი. მეტაფრასულად გადამუშავების დროს მას ტექსტში ჩაურთავს პროლოგი, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი თხზულების შუაში და ეპილოგი (კ. კეკელიძე).

პირველადია ვრცელი რედაქცია, რომელიც არასგზით არ არის მეტაფრასული რედაქცია, რადგან, როგორც ცნობილია, მეტაფრასული რედაქცია XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა, ხოლო ვრცელი რედაქციის ავტორი არის კათალიკოსი არსენი — არსენ პირველი (860-887) ან არსენ მეორე (955-980), უფრო — არსენ მეორე, იგივე ავტორი, ვინც შექმნა „იოანე ზედანელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია. მას წყაროდ მართლაც ჰქონია VI თუ VII საუკუნის ტექსტი. მომცრო რედაქცია მერმინდელია (ი. აბულაძე).

აზრთა ამგვარი სხვადასხვაობის პირობებში ერთობ ჰირს ქართული კულტურის არაერთი კარდინალური საკითხის მართებულად გადაჭრა. ამის ერთი მაგალითია აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების აღმწერელ თხზულებათა ირგვლივ შექმნილი ვითარება: როდესაც შ. ნუცუბიძე აბიბოს ნეკრესელის ფილოსოფოსობის გამო მსჯელობდა, მის მსოფლმხედველობას მიმოიხილავდა და არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის ნააზრევთან აკავშირებდა, ხელთ ჰქონდა ერთადერთი საბუთი — ვრცელ რედაქციაში არსებული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული ფილოსოფიური ტექსტი. მთელი ეს მსჯელობა ემყარება იმ შეხედულებას, რომელსაც მისდევდნენ ი. ჭავჭავაძე და ი. აბულაძე და რომლის თანახმადაც „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია (სადაც არის დაცული ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული აღნიშნული ტექსტი) პირველადი რედაქციაა, დაწერილია IX საუკუნეში არსენ კათალიკოსის მიერ და წყაროდ იყენებს VI თუ VII საუკუნის უძველეს თხზულებას. მაგრამ მთელი ეს მსჯელობა გაქარწყლდებოდა, თუკი მართებული აღმოჩნდებოდა არა ი. ჭავჭავაძისა და ი. აბულაძის შეხედულება, არამედ კ. კეკელიძის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ვრცელი რედაქცია მეტაფრასული ნაწარმოებია (მაშასადამე, XI საუკუნეზე ადრე ვერ შეიქმნებოდა) და ცეცხლთაყვანისმცემლობის განმაქიქებელი ფილოსოფიური ტექსტი სწორედ მეტაფრასტის მიერ არის ჩართული.

როგორც ვხედავთ, ასურელ მამათა ცხოვრების აღმწერელი თხზულებების შექმნის დრო, სხვადასხვა მკვლევართა განსხვავებული თვალსაზრისის გამოისობით, ლამის ხუთი საუკუნის ფარგლებში მერყეობს; როგორც ვხედავთ, ყოველივე ამის გათვალისწინების გარეშე მიუტყვებელი შეცდომა შეიძლება მოგვივიდეს — VI საუკუნის მოღვაწეებს მივაწეროთ XI ან XII საუკუნის მწერალთა აზრები; როგორც ვხედავთ, ვიდრე ასურელ მამათა ნააზრევის თაობაზე ვიტყვოდეთ რასმე, ჯერ საბოლოოდ უნდა გამოვიძიოთ — რა შეიძლება მივიჩნიოთ მათი აზროვნების პროდუქტად და რა — არა.

ამ საქმეში უმთავრეს დაბრკოლებას ქმნის კ. კეკელიძის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია მხოლოდ XI საუკუნის შუა წლებშია შექმნილი, ხოლო „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ ვრცელი რედაქცია (რომელიც შეიცავს ფილოსოფიურ ფრაგმენტებს, ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართულ მსჯელობას) აგრეთვე XI საუკუნეზე ადრე დაწერილად ვერასგზით ვერ მიიჩნევა და მას არავითარი უძველესი, VI საუკუნის დამლევის თუ VII საუკუნის დამდეგის ტექსტი წინ არ უსწრებდა. ს. კაკაბაძის მოსაზრებებს რაც შეეხება, ჩვენ შეგვიძლია დაუბრკოლებლად უგულვებელყოთ ეს მოსაზრებები: როდესაც ს. კაკაბაძე ამ საკითხებს იკვლევდა, მრავალი რამ არ იყო გარკვეული და მისი დასკვნებიც მაინცდამაინც მტკიცე საფუძველს არ ემყარებოდა (სხვას ყოველსავე რომ დავეხსნათ, მკვლევარი VII საუკუნეში ათავსებდა კათალიკოს არსენს, ხოლო ამ სახელის პირველი კათალიკოსი მეცხრე საუკუნემდე არ გვხვდება).

მაგრამ, რამდენადაც მოულოდნელი უნდა იყოს, არც კ. კეკელიძის დასკვნები გამოირჩევა განსაკუთრებული საბუთიანობით.

მაშასადამე, კ. კეკელიძე უარყოფს, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების აღმწერილი თხზულების პირველი, უძველესი ვარიანტი შეიძლებოდა VI საუკუნის მიწურულს ან VII საუკუნის დამდეგს შექმნილიყო (ი. ჭავჭავაძის თვალსაზრისი, რომელსაც ი. აბულაძეც იზიარებდა). მას მიაჩნია, რომ ამგვარი ფილოსოფიური ტექსტის შესაქმნელად (ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული დიალოგი) VI საუკუნის ქართველობა ჯერ მზად არ იყო, ამიტომ ეს ფრაგმენტი გვიანდელია, მეტაფრასტის მიერ არისო ჩართული.

ეს უცნაური (მეტი რომ არ ვთქვათ) თვალსაზრისი სავსებით სამართლიანად იქნა უარყოფილი შ. ხიდაშელის მიერ¹. აქ შეიძლება დავსძინოთ შემდეგი:

აკადემიკოს კ. კეკელიძეს სათანადო სიღრმით არ ჰქონდა დამუშავებული ფილოსოფიური საკითხები საერთოდ და ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ნიუანსები კერძოდ. ასე რომ არა, იგი უეჭველად შეამჩნევდა თავისი თვალსაზრისის ერთ უცნაურ ხარვეზს: რა ისეთ სირთულეს წარმოადგენს ოთხი ელემენტის (ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა) თეორია, რომ VI საუკუნის ქართველ მოაზროვნეს მის შესახებ მსჯელობა გასჭირვებოდა? სხვას ყოველსავე თავი რომ დავანებოთ, თუკი V-VI საუკუნეთა სომხეთში დავით უძლეველიც, სხვა მოაზროვნეებიც სრულიად თავისუფლად ოპერირებდნენ ამ ცნებებით, ნუთუ

1 შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 56—57.

ესოდენ ჩამორჩენილნი იყვნენ მათ გვერდით მოსახლე ქართველნი (ისიც სირიიდან მოსულნი)?!

ეს ყოველივე არის გაგრძელება და შეფარული გამოვლენა ნ. მარის უკუღმართი აზრებით შთაგონებული შეხედულებებისა, რომლებსაც წლების მანძილზე ვერ ელოდა კ. კეკელიძე და რომელთაგან ერთი იმის დამტკიცებას ეძღვნებოდა, რომ ქართველებს ანბანის შექმნის სურვილი მას შემდეგ აღეძრა, რაც მესროპ მაშტოცმა სომხებს შეუქმნაო ანბანი¹.

ამასაც რომ თავი დავანებოთ, კ. კეკელიძის თვალსაზრისი შეიცავს კიდევ ერთ შეუსაბამობას, რომლის დანახვა ძნელი არ უნდა იყოს: რა სულიერ ან პრაქტიკულ სარგებლობას მოუტანდა ქართველობას ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ამხედრება XI საუკუნეში? რაღა დროს ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ბრძოლა იყო ისლამის აღზევების ეპოქაში? ამას საიმედოოდ (და თუნდაც უფრო ადრე — IX ან X საუკუნეებში) ყოველგვარი აქტუალურობა დაკარგული ჰქონდა, მაზღვანობა კარგა ხნის დაძლეული ჰქირი იყო და მის სამშობლოშიც — სპარსეთშიც მაჰმადის მოძღვრება ბატონობდა განუყოფლად.

ამიტომ უეჭველად სწორნი იყვნენ ი. ჭავჭავაძისი და ი. აბულაძე, როდესაც „აბიზოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ პირვანდელ, უძველეს ვარიანტს VI საუკუნის მიწურულის თუ VII საუკუნის დამდეგის ძეგლად სახავენ. შეგვიძლია უტყუარ ფაქტად მივიჩნიოთ, რომ ფილოსოფიური მსჯელობის შემცველი ეს თხზულება პირვანდელი სახით VI თუ VII საუკუნეში შეიქმნა, ხოლო გასრულებული რედაქცია IX ან X საუკუნეში შემუშავდა.

ყოველივე ამის შემდეგ შესაძლოა მივმართოთ ზემოხსენებულ ტექსტს (ფილოსოფიური ელემენტების შემცველ დიალოგს), რამეთუ ასურელ მამათა ღვაწლის აღმწერელ თხზულებებში ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით.

უკეთ რომ ვთქვათ, ჩვენთვის საინტერესოა არა მთელი დიალოგი, არამედ ის ადგილი, სადაც აბიზოს ნეკრესელი ასაბუთებს — ცეცხლი არ შეიძლება იყოსო ღმერთი. მოვიტანოთ ტექსტი:

„უწყებულ იყავნ შენდა, ვითარმედ ღმერთი არა მომიკლავს, ხოლო ცეცხლი დავშრიტე, არა არს ღმერთი იგი, არამედ სხვათა ბუნებათგანი არს, ერთისა ნიეთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტაჲ, ცივი, ხველი და ცეცხლი, რომელ ერთიერთისა მპყრობელობაჲ აქვს სიმრგველესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთაჲთა დგანან ესენი. და უკეთუმცა ერთიერთსა აღემატა, გან-მცა-ქარდა მეორე იგი. ხოლო თქვენი იგი ცეცხლი მისვე ცეცხლისა ბუნებისა ნაწილ არს ხველითა და

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1923.

ცივითა, აღმდგომი შეშისა ჭამითა მყოვარ უამიერ. ერთი მცირე წყალი დაეასხ, მძლე ექმნა და მოკლა იგი, რამეთუ უფროსს მისა იპოვა წყალს იგი. აწ მიკვირს თქვენი ესევეითარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხვილ გიჩნს მისი სახელისდებად ღმრთად, რომელსა ესეოდენი სული აქვს (რამეთუ თქვენი ესე ცეცხლი თქვენდავე მონა არს და კერპთა შეურაცხისმყოფელთა ვერვის ჰხედავს), უკეთუ ღმერთ არს ეგე? თქვენ იტყვით, რამეთუ ოდესმე თქვენსავე სოფელსა განჰმზადდეთ მსახურებაჲ მის კერპისაჲ, რომელი-იგი ჰქმენით ოქროსაჲ. სატანჯველად განმზადებულსა მას თქვენ მიერ მაშინდელსა აწ ღმერთ ეწოდების?!“¹

ამ ტექსტზე დამყარებით შ. ნუტუბიძეს გამოთქმული აქვს შემდეგი მოსაზრებები²:

იუსტინიანეს 529 წლის ედიქტს მოჰყვა ფილოსოფოსთა ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადასვლა. ამის მაგალითია ასურელი მამების ჩამოსვლა საქართველოში: მათი სურვილი იყო გაეგრძელებინათ ფილოსოფიური საქმიანობა, რომელსაც პეტრე იბერიელმა ჩაუყარა საფუძველი. მართალია, მათგან ყველა არ ყოფილა ფილოსოფოსი, მაგრამ რამდენიმე მათგანმა გარკვეული კვალი მინც დატოვა. მაგრამ ჩვენამდე პირვანდელი სახით არ მოღწეულია ყველაფერი, რასაც ეს ფილოსოფოსები აკეთებდნენ. „ბევრი რამ, რაც ეკლესიის განწყობას არ ეგუებოდა, განადგურებულ იქნა და ბევრიც ხელახლა რედაქტირებული“ (გვ. 264).

აბიბოს ნეკრესელს ფილოსოფიური ნაწერები არ დაუტოვებია, დარჩა ზოგიერთი, ფრაგმენტების სახით მოღწეული დებულება. აბიბოსს ცეცხლის ღვთაებრიობის წინააღმდეგ მოაქვს ფიზიკური საბუთი — ოთხი ელემენტის თეორია. ამ ფიზიკური საბუთის გარდა იგი მიმართავს ანთროპოლოგისტურ საბუთს, ემპირიული ხასიათის არგუმენტს (აღამიანს შეუძლია თავისი სურვილისამებრ აანთოს და დაშრიტოს ცეცხლი).

შემდეგ ლაპარაკია ცეცხლის სუბსტანციონალობაზე, საერთოდ სუბსტანციის პრობლემაზე. აბიბოს ნეკრესელი იყენებს არისტოტელეს საბუთს, მიმართულს პლატონის წინააღმდეგ, სუბსტანციის ზოგადობის თეზისს რომ ეხება (არისტოტელეს მიაჩნდა, რომ სუბსტანცია ინდივიდუალური უნდა იყოს).

აქვე გვხვდება ადგილი, „სადაც მოცემულია დამახასიათებელი არგუმენტი აუცილებლობის მიხედვით არსებობის შესახებ, ანუ ბუნების მიხედვით, რაც ღმერთის მიმართ არარსებობას უდრის. თუკი არეობაგეტიკას გავიხსენებთ, ღმერთს უფრო შეჰქვეროდა არარსებობა, ვიდრე არსებობა, რადგან ამას მოითხოვდა მისი ბუნებიდან გამომდინარე აუცილებლობა“ (გვ. 266).

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, 1963, გვ. 245.

² შ. ნუტუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956, გვ. 263—271

მიუხედავად იმისა, რომ ნეკრესელის ნააზრევმა უმკაცრესი საეკლესიო ცენზურა გამოიარა, „ცენზორებმა მაინც გაუშვეს არისტოტელეს ფიზიკალური მსოფლგაგების ელემენტები, ზოგიერთი ლოგიკური არგუმენტით გამაგრებელი. ეს ერთი იმ ელემენტთაგანი იყო, რომელიც ადრე თუ გვიან უნდა გამოყოფილიყო ნაერთი ფილოსოფიიდან (ნეოპლატონიზმი იგულისხმება. — რ. თ.) და იდეოლოგიურა დაპირისპირების სახე მიეღო. აბიზოსის პოზიცია უფრო რადიკალურია და, მაშასადამე, უფრო პროგრესულიც, ვიდრე ეს ცოტა უფრო გვიან მოხდება ფილოსოფიაში — სახელდობრ VIII საუკუნიდან“ (გვ. 267). მიუხედავად იმისა, რომ „არისტოტელური ლოგიკის არგუმენტისა და ფიზიკის ზოგიერთი წარმოდგენის დაშვება თავისთავად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო ოფიციალური თეოლოგიისთვის“ (გვ. 268), ეს ყოველივე საეკლესიო ცენზურამ მაინც როგორღაც დატოვა.

მკვლევარის ყურადღება განსაკუთრებით ორ პრობლემაზე არის გამახვილებული: არისტოტელეს არგუმენტი პლატონის წინააღმდეგ სუბსტანციის თაობაზე (გვ. 266, 268) და საბუთი, დამყარებული „არსებობაზე ბუნების მიხედვით“ (გვ. 266, 268). ეს პეტრე იბერიელისეულია: არსებობა ბუნების მიხედვით ნიშნავდა არსებობას აუცილებლობის მიხედვით. „არეოპაგიტის ავტორის მიხედვით ყოველ ყოფნას თან ახლავს იმაზე მეტი, რაც არის, რადგან ეს არის მისი აუცილებლობა. მაგრამ თუ ეს ყოველივე არსის მიმართ გამოდგებოდა, იგი არ გამოდგებოდა ღმერთის მიმართ. ამიტომ იყო, რომ არეოპაგიტის ავტორი ასე თამამად აცხადებდა, ღმერთი და არსებობა სხვადასხვა არისო, რადგან ყოფნა და აუცილებლად ყოფნა ერთი და იგივეაო; ხოლო ყოფლისშემძლე ღმერთი არსებობის აუცილებლობით შებოჭილი ვერ იქნებოდა. აქედან გამომდინარეობდა არეოპაგიტის ავტორის თეოლოგიური დიალექტიკა: ღმერთის ყოფნა მის არყოფნას უდრისო“ (გვ. 268). „ეს არგუმენტი (ლოგოსის ანუ ცნების თანახმად ყოფნისა და ბუნების თანახმად ყოფნის სხვაობა, რაც ადრინდელმა ფილოსოფიამაც იცოდა, დასრულებული სახე კი არისტოტელესთან მიიღო. — რ. თ.) ძალიან მოხერხებულად აქვს აბიზოს ნეკრესელსაც გამოყენებული და, თუ მან მართლაც ისარგებლა მით ერთ-ერთი სტიქიონის ღვთაებრიობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ეს ამხელს მასში არეოპაგიტის მცოდნეს, რომელმაც VI საუკუნის ვითარებაში გააძლიერა ოპოზიციონური ელემენტი „ნაერთ ფილოსოფიაში“ და იდეოლოგიურად მებრძოლი პოზიცია დაიჭირა“ (გვ. 269). „მხოლოდ IX საუკუნეში გახდა შესაძლებელი საეკლესიო დოგმატიკოსებისათვის გაენადგურებინათ არისტოტელიზმის ის ფიზიკალური მსოფლგაგება, რომელიც ნახევრად მატერიალისტური ფორმით მაინც გამოვლინდა ნეკრესელის ნააზრევში“ (გვ. 271).

ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, რომ ძველი ქართული ძეგლების (კერძოდ, ასურელ მამათა ცხოვრების აღმწერელი თხზულებების) კვლევა ჯერაც

არ ასულა იმ საფეხურზე, რომ დაუბრკოლებლად, წინასწარი ფილოლოგიური მუშაობის გაუწევლად შეიძლებოდეს ამ ძეგლთა სამეცნიერო მიზნით გამოყენება და მათში მოწოდებული ინფორმაციით ოპერირება. რამდენადაც პარადოქსული უნდა იყოს, რაღაც ამდაგვარი ხდება აკადემიკოს შ. ნუცუბიძის გამოკვლევის კითხვის დროსაც, კერძოდ, „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომის მეთორმეტე თავის („იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი ფეოდალიზმის საწყისი ხანის ქართულ ფილოსოფიაში“) გაცნობის დროს. იმდენად უმწყობროდ, ნაჩქარევად, იმდენად გაუმართავი სტილით არის ეს თავი დაწერილი, რომ მის მკითხველს, თუკი აქ აღძრულ საკითხებში ბოლომდე გარკვევა მოიწადინა, ჯერ ერთგვარი ფილოლოგიური სამუშაოს ჩატარება მოუხდება, ასე რომ ვთქვათ, ტექსტის შესწავლა. უამისოდ მკითხველი ვერც იმაში გაერკვევა, თუ სად მთავრდება ავტორის მიერ დასკვნებისთვის გამოყენებული „ცხოვრებათა“ ტექსტის მონაცემები და სად იწყება ავტორის მიერ ამ ტექსტისთვის თავსმომხვეული დებულებებით მთელი კონცეფციის აგება. უმთავრესი უბედურება კი ის არის, რომ „აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებისა და წამების“ ტექსტს, ამ ტექსტის ზემოთ მოტანილ ფილოსოფიურ ადგილს აბსოლუტურად არაფერი აქვს საერთო შ. ნუცუბიძის კონცეფციასთან.

ვინც მკვლევარის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“, კერძოდ კი, ამ წიგნის ზემოხსენებულ მეთორმეტე თავს გასცნობია, ალბათ უმკველად შენიშნავდა, რომ ავტორს არსად მოაქვს ასურელ მამათა „ცხოვრების“ ტექსტი, არამედ მკითხველს აგზავნის წიგნის ბოლოს, „შენიშვნებში“, სადაც მითითებულია, თუ რომელი გამოცემის რომელ გვერდზე უნდა იპოვოს მან, მკითხველმა, შესატყვისი ტექსტი. ასე მსჯელობს მკვლევარი „ცეცხლის სუბსტანციონალობაზე“ (რის შედეგადაც დაასკვნის, თითქოს აბიბოს ნეკრესელი პლატონის სუბსტანციის თეორიის არისტოტელესეულ კრიტიკას ემყარებოდეს), ასევე მსჯელობს აგრეთვე „ბუნების ანუ აუცილებლობის მიხედვით“ არსებობის შესახებ (რის შედეგადაც დაასკვნის, თითქოს ნეკრესელი ღმერთის არარსებობის „არეოპაგიტულ“ დებულებას მისდევდეს).

სინამდვილეში, სამწუხაროდ, ტექსტში მსგავსი არაფერი წერია. ის ადგილი, რომლის მიხედვითაც შ. ნუცუბიძეს აღნიშნული დასკვნები გამოაქვს, ტექსტში ამგვარად იკითხება: „აწ მიკვირს თქვენი ესევეთარი სიცოფე, ვითარ არა სირცხვილ გიჩნს მისი სახელისდებად ღმრთად, რომელსა ესეოდენი სული აქვს! (რამეთუ თქვენი ესე ცეცხლი თქვენდავე მონა არს და კერპთა შეურაცხისმყოფელთა ვერვის ჰხედავს), უკე-

1 „რომელსა ესეოდენი სული აქვს“ არის განმარტება წინათქმულისა: ცეცხლს წყალი დავასხი და უმაღლე ჩაქრაო, ესე იგი, მისი „სული“. მისი არსება ესოდენ მსწრაფლწარმავალია, იოლად მოსაშობიო.

თუ ღმერთ არს ეგე? თქვენ იტყვი, რამეთუ ოდესმე თქვენსავე სოფელსა განჰმზადეთ მსახურებაჲ მის კერპისაჲ, რომელ-იგი ჰქმენით ოქროსაჲ. სატანაჲველად განმზადებულსა მას თქვენ მიერ მაშინდელსა აწ ღმერთ ეწოდების?!”

თქმა არ უნდა, ეს ადგილი არცთუ იოლად გასაგებია, ფრაზები ისეა აგებული (თუ გადამწერთა მიერ შეცდომით გადმოტანილი), რომ სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. შემთხვევით არ მომხდარა, რომ ბოლო გამოცემაში ერთი ფრაზა ფრჩხილებშია ჩასმული, მაშინ როდესაც წინა გამოცემებში ფრჩხილებს არ ხმარობდნენ. ჩანს, გამომცემლები დაათქვამა ამ უხერხულად აგებულმა ფრაზამ.

მაგრამ როგორც უნდა წაეკითხოთ ეს ფრაზები, მათში ვერც „სუბსტანციალობას“ ვპოვებთ, ვერც „აუცილებლობის მიხედვით არსებობას“. ვერავითარ შემთხვევაში! სხვა რომ არაფერი, ვინაც რაიმე ამდაგვარის პოვნა სურს ამ ტექსტში, ის მაინც უნდა მოიმოქმედოს, რომ თავდაპირველად სკრუპულოზური ფილოლოგიური ანალიზი მოახდინოს მისი და შემდეგ გამოიტანოს ფილოსოფიური დასკვნები. უამისოდ გამოდის, რომ მკითხველს რალაც რებუსის ამოსახსნელად აგზავნიან.

გულდასაწყვეტია, რომ ასევე ნაჩქარევად, ტექსტის სრული უგულებელყოფით მსჯელობს ავტორი დავით გარეჯელის შესახებაც. ავტორს ჯერ შემუშავებული აქვს კონცეფცია, რომლის თანახმადაც დავით გარეჯელი უეჭველად ფილოსოფოსი უნდა ყოფილიყო, და შემდეგ ამ კონცეფციის ამარა დაასკვნის, რომ საეკლესიო ცენტურა ნეკრესელზე მეტი სიმკაცრით დავით გარეჯელს მოჰქცევია. აქედან — ყოველად უნდადაგო შეკითხვა: „სამწუხაროდ, ისტორიული წყაროები თვით საქართველოში სდუმან იმის შესახებ, თუ რა იყო საბაბი საეკლესიო ცენტურის IX საუკუნეში გარეჯელისადმი უფრო მკაცრი მოპყრობისა“ (გვ. 273). ეს მით უფრო გაუგებარია, რომ, „არისტოტელიკოს“ აბიბოს ნეკრესელისგან განსხვავებით, ავტორი დავით გარეჯელს „პლატონის იდეალიზმისკენ გადახრილ“ მოაზროვნედ სახავს.

ხოლო ეს ყოველივე იმისთვის არის საჭირო, რათა დაისახოს „იდეოლოგიური წინააღმდეგობა“ VI საუკუნის მოაზროვნეთა შორის. ერთი მხრივ, „არისტოტელიკოსი“, „ნახევრად მატერიალისტი“ აბიბოს ნეკრესელი და, მეორე მხრივ, „პლატონის იდეალიზმისკენ გადახრილი“ დავით გარეჯელი. ტექსტის მონაცემებს რაც შეეხება, ეს მონაცემები წინასწარ, აპრიორულად აგებულ სქემებს არის დაქვემდებარებული.

↑ ასურელ მამათა მოღვაწეობის, მათი ნააზრევის შეფასებისას უნდა ამოვიღეთ იმ ერთადერთი მართებული თვალსაზრისიდან, რომ როგორც

პრაქტიკულად, ისევე იდეოლოგიურად, თეორიულად ეს იყო ქრისტიანობის საფუძველთა განმტკიცება და ქართული ეკლესიის, რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ახალ საფეხურზე აყვანა. ეს იყო აგრეთვე ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის მონაპოვართა ფართო მასების კუთვნილებად ქვეყნის საკმაო წარმატებით დაგვირგვინებული ცდა, რაც არსებულ ვითარებაში იმას მოასწავებდა, რომ მტკიცე ბალავარი ჩაეყარა მომავალ საუკუნეთან დიდ კულტურულ-საგანმანათლებლო და სააზროვნო საქმიანობას.

ჩვენთვის ამჟამად საგულისხმო თვალსაზრისით აზროვნების უმთავრეს მონაპოვარს, როგორც მეცნიერებაში უკვე აღნიშნულია, წარმოადგენდა რელიგიურ დოგმატებთან ერთად ფილოსოფიური აზრის გამოყენება. ეს, უწინარეს ყოვლისა, ეხება ოთხი ელემენტის (სტიქიონის, კავშირის) მოძღვრებას.

✓ ოღონდ აქ ერთი საკითხი აღიძვრის. მეცნიერთა ნაწილმა (შ. ნუცუბიძე, ი. ფანცხავა) „არისტოტელიკოსად“ და „პერიპატეტიკოსად“ დასახა აბიბოს ნეკრესელი სწორედ იმის გამო, რომ ამ მოძღვრებას, ოთხი ელემენტის მოძღვრებას ემყარება მაზდეანებთან კამათისას. ამავე დროს, ცხადია, რომ აბიბოს ნეკრესელი განსაკუთრებით ორიგინალური არ ყოფილა თავის მსჯელობაში. ოთხი ელემენტის მოძღვრება იმდროინდელ ქრისტიანულ მსოფლიოში უკვე ფეხმოკიდებული თეორიული საგანძურის ნაწილი იყო და საქართველოში მისი შემოტანა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება ცდილობდა არ ჩამორჩენოდა მის თანადროულ მსოფლიო აზრს. ამიტომ, ვიდრე არ გაირკვევა, თუ ვის ემყარებოდა აბიბოს ნეკრესელი ოთხი ელემენტის მოძღვრების მოშველიებისას, — უშუალოდ არისტოტელეს თუ რომელსამე ეკლესიის მამას ან სხვა ავტორიტეტს, — ანტიკური ფილოსოფიიდან მისი უშუალო ამოსვლის დებულება ცოტათი ნადრევია.

მეტიც შეიძლება ითქვას. იქნებ თვით საქართველოშიც აბიბოს ნეკრესელი პირველი მაცნე არ გამოდგეს ოთხი ელემენტის მოძღვრებისა. გამორიცხული არ არის, რომ VI საუკუნის საქართველოში ცოტა რამ სმენოდათ უკვე ამ მოძღვრების შესახებ. უამისოდ იქნებ მოულოდნელიც ყოფილიყო ამ მოძღვრების მაინცდამაინც პირდაპირ სადისკუსიო მიზნებისთვის გამოყენება. არც ის არის გამორიცხული, რომ ეს მოძღვრება სირიიდან მოსულ მამათა თეორიული არსენალის საერთო ნაწილი იყო.

ამას საფიქრებელს ის გარემოება ზდის, რომ ოთხი ელემენტის თაობაზე ოდენ ნეკრესელის „ცხოვრებაში“ როდია საუბარი. „შიოსა, და ეგაგრეს ცხოვრებაში“, რომელიც, მკვლევართა საერთო აზრის თანახმად, „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ გაგრძელებაა და მისივე ნაწილი, ამგვარი ეპიზოდი გვხვდება: იოანე ზედაზნელმა, ასურელ მამათა

ალიარებულმა წინამდგომმა, ერთხელ გადაწყვიტა თავისი მოწაფეები მოენახულებინა და გამოეცადა, „თუ რომელსა საზომსა მიწვეულ არიან“. და, აი, წილკანის საეპისკოპოსო რეზიდენციაში შეიყარნენ თავად იოანე, შიო მღვიმელი და ისე წილკნელი. პურობის დროს იოანემ ჰიქა ასწია, ილოცა, ჭვარი დასწერა, ხელი შეუშვა და ჰიქა ჰაერში გააჩერა. ამის შემდეგ შიო მღვიმელმა მარჯვენა ხელის შიშველ ნებზე ნაკვერჩხალი დაიდვა და ზედ საკმეველი დაასხა. ბოლოს ისე წილკნელმა კვერთხი აიღო, მდინარე ქსანიდან მიწას გამოაყოლა წილკანის ტაძრამდე და იმ კვერთხის კვალდაკვალ მიწა ჩაღრმავდა და შიგ ქსანის წყალი წარმოედინა.

ამ ეპიზოდს მოსდევს თხზულების ავტორის რეპლიკა: „ეჰა დიდებული საკვირველი!.. ერთი ჰაერსა წარმოადგინებს მსახურად და მეორე ცეცხლისა ბუნებასა დაშრეტს და წარსდევნის მხურვალეებასა მისსა, სხვადა წყალსა და მიწისა ბუნებასა დაიმორჩილებს!“¹.

ცხადია, რის თქმაც სურს ამ ეპიზოდის ავტორს: ღვთაებრივ ძალას, რომელსაც განდევნილი წმინდა ცხოვრებისა და ლოცვის მეოხებით ეზიარებიან, ემორჩილება მატერიალური სამყარო, ამ სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტი — ჰაერი, ცეცხლი, წყალი და მიწა.

მაგრამ აქ საკითხი კვლავ ფილოლოგიის სფეროში გადადის: ვისია ეს აზრი — თხზულების გვიანდელი (X საუკუნის მომდევნო ხანის) დამმუშავებელის, თუ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების უძველესი აღმწერისა? და, საერთოდ, ეს სასწაულები მერმინდელი შეთხზულია (როგორც ჩვეულებრივ ხდებოდა ხოლმე წმიდანთა ცხოვრების აღწერისას), თუ რაღაც პირვანდელ ვითარებას ასახავს (არა აღწერილ სასწაულთა უშუალო მოხდენის თვალსაზრისით, რაღა თქმა უნდა!)? რატომ მაინც-დამაინც ასურელ მამებს დაუკავშირდა ოთხი ელემენტის დამორჩილების მომთხრობელი ამბავი, ამგვარი რამ შემთხვევითობასა და ავტორის კაპრიზებზე ხომ არასდროს არ იყო ხოლმე დამოკიდებული?!

თუკი მართებულად მივიჩნევთ ვარაუდს, რომ ეს ეპიზოდი რაღაც სახით პირვანდელი ვითარების ამსახველია და არა გვიანდელი ავტორის ფანტაზიის ნაყოფი, მაშინ შესაძლო იქნება ისიც დავასკვნათ, რომ ოთხი ელემენტის მოძღვრება იყო ნაწილი ასურელ მამათა მიერ მოტანილი ფილოსოფიური ცოდნისა და მისი აქცენტირება (აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებაშიც“, შიოსა და ევაგრეს „ცხოვრებაშიც“) იმის მაუწყებელია, რომ ეს მოძღვრება ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ინგრედიენტად მიაჩნდათ უკვე.

ცხადია, ასეც უნდა ყოფილიყო. ზესთასოფლად და სოფლად გათიშული სამყაროს სრული სურათი ვერ შეიქმნებოდა ოდენ ზესთასოფ-

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1965, გვ. 223-224.

ლურ ცნებათა ვარიანტებით, რასაც ქრისტიანული ორთოდოქსია საკმაოდ უხვად წარმოადგენდა. აზრის თანდათანობითი ჩაღრმავების კვალობაზე. სოფლის ბუნებაც, მისი რაობაც უნდა გარკვეულიყო ასე თუ ისე. სოფელი რომ ღმერთის მიერ იყო „დაბადებული“, ეს ზოგადი დებულება აღარ აკმაყოფილებდათ მოაზროვნე ქრისტიანებს და აქ ფილოსოფიის მიერ მოპოვებული ცოდნა თეოლოგიას დაუფასებელ სამსახურს უწევდა: „არა არს ღმერთი იგი (ცეცხლი), არამედ სხვათა ბუნებათაგანი არს, ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე. განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიამ, ცივი, ხმელი და ცეცხლი, რომელ ერთიერთისა მპყრობელობაა აქვს სიმრგვლესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთაათა დგანან ესენი. და უკეთუმცა ერთიერთსა აღემატა, გან-მცა-ქარდა მეორე იგი“.

მაშასადამე, ღმერთმა სამყარო ამ ოთხი ელემენტის მეშვეობით შექმნა, ეს იყო მასალა, რომლითაც მან ააგო („აღჰმართა“) კოსმოსი. ამავე დროს, ეს მასალაც მისივე შემონაქმედი იყო (მარადიულად კი აქ არსებობდა), ამასთან, ღვთაებრივი შემონაქმედი, ღვთაებრივი ჰარმონიისა და წესრიგის მატარებელი. მატერიალური სამყაროს შემადგენელი ოთხივე ელემენტი (სტიქიონი, კავშირი) გარკვეული პროპორციითაც არის შექმნილი და ურთიერთგამაწონასწორებელიც არის: „ერთიერთისა მპყრობელობაა აქვს სიმრგვლესა მას შინა. ესრეთ განსწორებითა ნაწილთაათა დგანან ესენი“.

აქ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი გარემოება. არისტოტელეს მიხედვით, მატერიის შემადგენელ ოთხ ელემენტს — ცეცხლს, ჰაერს, წყალს და მიწას — თავთავისი თვისებები აქვს, რაც, სხვათა შორის, ჩინებულად არის გადმოცემული სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონითაც: „ქვეყანა (მიწა) გრილი და ხმელი არს, წყალი — გრილი და ნოტიო... ჰაერი ნოტიო და მხურვალი არს... ცეცხლი მხურვალი და ხმელი არს“ („ლექსიკონი ქართული“, სტატია ს ტ უ ქ ო). მაგრამ, ამავე დროს, ამ ორი თვისებიდან ერთ-ერთი სპეციფიკურად დამახასიათებელია ყოველი ელემენტისათვის. ასე, ცეცხლის სპეციფიკური, უმთავრესი თვისებაა ს ი მ ხ უ რ ვ ა ლ ე, ჰაერისა — ს ი ნ ო ტ ი ე, წყლისა — ს ი ც ი ვ ე, მიწისა — ს ი ხ მ ე ლ ე¹. ამის გაუთვალისწინებლად ძნელი იქნებოდა აბიზოს ნეკრესელის „ცხოვრების“ ზემოთ მოტანილი ციტატის აზრის გაგება: „განსწორებით დაბადებულ არიან ნ ო ტ ი ა მ, ც ი ვ ი, ხ მ ე ლ ი და ც ე ც ხ ლ ი“. მაშასადამე, ნ ო ტ ი ა არის მოსალოდნელი წყალი. კი არა, არამედ ჰაერი, ცივი არის წყალი, ხმელი არის მიწა.

მომავალმა კვლევა-ძიებამ უნდა განადოს ნათელი, თუ რატომ არის ამ ტექსტში ელემენტები (ცეცხლის გარდა) მოხსენიებული არა თავისი-

¹ В. Асмус, Античная философия, М., 1976, с. 298. В. П. Звбев, Аристотель, М., 1963, с. 146-147.

სახელით, არამედ სპეციფიკურ თვისებათა მიხედვით (ესე იგი ჰაერის ნაცვლად დასახელებულია მისი სპეციფიკური თვისება — სინოტივე, წყლის ნაცვლად — სიცივე, მიწის ნაცვლად — სიბმელე). ან რატომ არ არის ცეცხლიც ამ რიგში ჩართული და არ იხსენიება როგორც „მზურვალ“? გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ ელემენტთა ამგვარი მოხსენიება ასახავდეს სწორედ უძველეს ვითარებას, ერთობ არქაულ პლასტს ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიისა.

ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტად რჩება: ასურელმა მამებმა საქართველოში მოიტანეს და გაავრცელეს რელიგიურ-ფილოსოფიური ცოდნა, რომლის ოდენ ნაწილია ცნობილი ჩვენთვის ოთხი ელემენტის მოძღვრების სახით.

ოღონდ ფილოსოფიურ სიბრძნეს მათთვის არავითარ შემთხვევაში თვითმკმარი ღირებულება არ ჰქონია, ფილოსოფიის მონაპოვარნი რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემათა გადასაჭრელად გამოიყენებოდნენ მხოლოდ. ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში ესეც თავისთავად უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტი იყო. მანამდე თითქოს არაფერი ადასტურებს ქართული ქრისტიანული აზროვნების მიერ ფილოსოფიურ სიბრძნის რაიმე სახით გამოყენებას, მანამდე თითქოს არავის მიმართავენ, საეკლესიო ავტორიტეტთა გარდა (მხედველობაში მაქვს ქრისტიანული გარემო, ქრისტიანული მწერლობა, თორემ უამისოდ, საერო ვითარებაში, აიეტისა და ფარტაქეს ცნობილი რიტორიკული ფრაზები, როგორც უკვე დადგენილია ჩვენს მეცნიერებაში¹, გარკვეული ფილოსოფიური ცოდნის გამოყენებასაც გულისხმობდა).

ამის. თქმისას უნდა გავითვალისწინოთ ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტი: ქართული კულტურის, კერძოდ, მწერლობის (მხატვრულის: თუ სხვა სახის) ძეგლები ჩვენს დრომდე ნამუსრევების სახითღა შემორჩა, მათი ნაწილი, დროებით თუ სამუდამოდ, დაკარგულია ჩვენი თვალსაწიერრიდან. ამიტომ შუა საუკუნეთა ამა თუ იმ პერიოდის მიმართ გამორტანილი ყოველგვარი დასკვნა ასე თუ ისე საეარაუდო ხასიათისაა და მომავლის კვლევა-ძიებამ შესაძლოა არსებითი კორექტივები შეიტანოს დღევანდელ თვალსაზრისში.

იმ მცირე მემკვიდრეობიდან, VI საუკუნის ქართული კულტურის ნამუსრევთა სახით რომ მოატანა ჩვენს დრომდე, ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ცნობილი ანონიმური თხზულება „ევსტათი მცხეთელის წამე-

1 შ. ხი და შ ე ლ ი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 58—65; შ. ნუ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956, გვ. 227—229.

ბა“. მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ეს ძეგლიც (შუშანიკის წამებასთან“ და ასურელ მამათა „ცხოვრებებთან“ ერთად) მაზღენანობის წინააღმდეგ მიმართულ ნაწარმოებთა შორის თავსდება. ოღონდ აქ, ასურელ მამათა „ცხოვრებებისგან“ განსხვავებით, ჯერჯერობით არ ჩანს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისების კვალი. უშუალოდ ქრისტიანული პირველწყაროების (ძველი და ახალი აღთქმა) გარდა, ავტორი ემყარება აგრეთვე პატრისტიკულ ლიტერატურას, რაც თუნდაც იქიდან ჩანს, თუ როგორ ასაბუთებს იგი ქრისტეს განკაცებისა და ხორცშესხმის აუცილებლობას („უკეთუმცა ღმერთებმა ხორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა. რამეთუ მზე ქმნილი ღმერთისა არს და თვალნი ვერვინ შეუდგნის და სიმრგვლეა მზისა ვერვინ განიცადის. ღმრთებასაცა კაცი ვერ მიეახლა, ამისთვის ხორცინი შეისხნა“). ყოველივე ამასთან ერთად არისტიდეს „აპოლოგის“ გამოყენება, რაც უკვე კარგა ხნის შენიშნულია მეცნიერებაში, საფუძვლებს ხდის, რომ ნაწარმოების ავტორი ურიგოდ არ უნდა ყოფილიყო განსწავლული ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის დარგში. ეს კიდევ უფრო ცხადად ჩანს იმ ერთგვარი გულუბრყვილობის ფონზე, რომელსაც ავტორი იჩენს ძველი და ახალი აღთქმის შინაარსის პერიფრაზირებისას. და ეს გარემოებაც თვალსაჩინოს ხდის, რომ VI საუკუნის საქართველოში უკვე საგრძნობი ნაბიჯია გადადგმული წინ რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების გაღრმავებისა და გავრცელების თვალსაზრისით.

„ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორი ნ. მარმა რატომღაც მონოფიზიტად მონათლა. მას შემდეგ ჩვენი ფილოლოგები ყოველგვარი საბუთის გარეშე იმეორებენ ამ მოსაზრებას. როგორც ზემოთაც ვნახეთ, იგივე მოიმოქმედა კ. კეკელიძემ სირიელ მოღვაწეებთან დაკავშირებით. ყოველივე ეს შემთხვევითი არ უნდ იყოს და იმ დონეს უნდა მიგვანიშნებდეს, რომელზეც იყო გაყინული შუა საუკუნეთა ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების შესწავლა რამდენიმე ათეული წლის წინათ. მაშინდელ ვითარებაში, გასაგებ თუ გაუგებარ მიზეზთა გამო, ვერავითარ ანგარიშს ვერ უწევდნენ იმას, რომ შუა საუკუნეთა ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნება იმგვარი გზით წარიმართა, რომელიც თავისთავად გამორიცხავდა მონოფიზიტობის რაიმე აღზევებას კულტურის მაგისტრალურ ხაზს მიდევნებულ სააზროვნო გარემოში (შიდასაეკლესიო და მასობრივი ვითარებისგან განსხვავებით). ამის გაუთვალისწინებლად საბოლოო ჯამში შეუძლებელი იქნება რუსთაველის მსოფლმხედველობის საფუძველთა შეცნობა.

პეტრე იბერიელი და ღვთისმეტყველები

უკანასკნელი ათწლეულების განმავლობაში, ჩვენი საუკუნის 40-იანი წლებიდან, მკვეთრად გაიზარდა ინტერესი ანტიკური ეპოქის დასასრულისა და ადრეული შუა საუკუნეების დამდეგის მიჯნაზე მყოფი ორი მოაზროვნის — პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის (ანპალთის) მიმართ, როგორც ქართული, ისე სომხური მეცნიერება თითქოს გამალებული ცდილობს ამოავსოს ხარვეზები, რაც ამ მოაზროვნეთა მემკვიდრეობისა და მათი პიროვნების შესწავლის საქმეში დარჩენილა.

ამგვარი ვითარება სავსებით ბუნებრივია: აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის ფასდაუღებელი აღმოჩენის შემდეგ („Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“, 1942) ცხადი შეიქნა, რომ VI-XVIII საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური აზრის, მწერლობის, საერთოდ, კულტურის ვერც ერთი კარდინალური საკითხი ვერ გადაწყდება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ანუ პეტრე იბერიელის ნააზრვეის გაუთვალისწინებლად. ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა ალარც აქვს იმ ამბავს, დადასტურდება თუ არა შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის თეორია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის და პეტრე იბერიელის პიროვნებათა იდენტობისა, უფრო სწორად — აღიარებს თუ არა დასავლური მეცნიერება ამ თეორიას. პეტრე იბერიელს დავსახავთ არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორად თუ სხვა ვისმე, ფაქტი ფაქტად დარჩება — ამ წიგნებში წამოყენებულმა მსოფლმხედველობამ ქართულ კულტურაზე განუზომელი გავლენა მოხდინა.

ასევე დიდი დავით უძლეველის მემკვიდრეობის გავლენა VI-XVIII საუკუნეთა სომხური ფილოსოფიური აზრის, მწერლობის, საერთოდ, კულტურის განვითარებაზე. მაშასადამე ამ ორი მოაზროვნის აზრთა წყობის შესწავლა და მათი მსოფლმხედველობის გარკვევა შესაძლებელს გახდის უფრო ღრმად შევისწავლოთ და უკეთ გავიგოთ ცალკერძო ქართული და ცალკერძო სომხური ფილოსოფიური აზრი, მწერლობა და, საერთოდ, კულტურა შუა საუკუნეებისა.

მაგრამ კვლევა-ძიების დღევანდელ ეტაპზე წამოიპოვება აგრეთვე სხვა პრობლემა. როგორც ცნობილია, მიუხედავად შუასაუკუნეობრივი კარჩაკეტილობისა, ქრისტიანული კულტურის ქვეყნებს ნაგულისხმევ ეპოქაში საკმაოდ ცხოველი იდეური და კულტურული ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან (ამას თავად ქრისტიანული რელიგიის სპეციფიკა განაპირობებდა). ეს მით უფრო ითქმის ორი მეზობელი ერის —

ქართველთა და სომეხთა ურთიერთობის გამო. ქრისტიანული აღმსარებლობის გარდა მათს მჭიდრო კონტაქტს განაპირობებდა ისტორიულ-გეოგრაფიული ციფარება (ტერიტორიული მეზობლობა, სახელმწიფო წყობილები; სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თანაბარი დონე, მოძალადე სახელმწიფოების წინააღმდეგ ერთობლივი ბრძოლის აუცილებლობა...). ასეთ ვითარებაში საკვირველიც კი იქნებოდა ამ ორი ერის კულტურა ერთიმეორეზე სრულიად დამოუკიდებელი გზებით რომ წარმართულიყო.

ყოველივე ამის გათვალისწინება აუცილებელს ხდის ურთიერთმართებაში იქნეს შესწავლილი ქართული და სომხური კულტურები. ხოლო რადგან ფილოსოფიურ აზრს საქართველოში სათავე ფაქტიურად პეტრე იბერიელმა დაუდგა, ხოლო სომხეთში — დავით უძღვეველმა, და, ამავე დროს, რაკი მათი მოღვაწეობის ხანა თითქმის თანხვედბა ქრონოლოგიურად (პეტრე იბერიელი V საუკუნის მიწურულს გარდაიცვალა, დავით უძღვეველი V საუკუნის მიწურულისა და VI საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწე იყო), აღიძვრის პრობლემა აგრეთვე ამ ორი მოაზროვნის მსოფლმხედველობათა ურთიერთმართებაში შესწავლისა.

მაგრამ ამ საკითხის წამოჭრისთანავე თავს იჩენს მეორე: რა მართებაში იყო ცალკერძ პეტრე იბერიელისა (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა) და ცალკერძ დავით უძღვეველის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონურ მოძღვრებასთან? ეს საკითხი იმიტომ აღიძვრის, რომ აღნიშნულ ეპოქაში (V საუკუნე და VI საუკუნის პირველი ნახევარი) არ არსებობს ქრისტიანული მსოფლიოს არც ერთი რეგიონი, სადაც ქრისტიანული რელიგიის პარალელურად თავს იჩენდა ფილოსოფიური აზრი, რომ ეს აზრი ასე თუ ისე დაკავშირებული არ ყოფილიყო ნეოპლატონიზმთან.

პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) მსოფლმხედველობის შესახებ ორი აზრი შემუშავდა. ერთი შეხედულების თანახმად, პეტრე იბერიელის მოძღვრება არის ქრისტიანული ელემენტებით შეზავებული და რელიგიური საბურველით შენიღბული ნეოპლატონური ფილოსოფია („ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ I ტომში აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე პეტრე იბერიელს „მეოთხე ნეოპლატონური სკოლის“, „ქართული სკოლის“ წინამდგომადაც ასახელებს); მეორე შეხედულების თანახმად, პეტრე იბერიელის მოძღვრება არის ანტიკური ფილოსოფიით (პლატონი, ნეოპლატონიზმი) შემაგრებული და დასაბუთებული ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფია (იგივე აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე სხვაგან წერს, რომ არეოპაგეტიკა იყო „ნეოპლატონიკური ყაიდის ქრისტოლოგია“, „ნეოპლატონიზმის უკანასკნელ სტადიაზე აგებული ქრისტოლოგია“ და ა. შ.). ამ საკითხის გამოძიებას ამჟერად ნუ გამოვედევნებით. ნეოპლატონელ ფილოსოფოსად დავ-

სახავთ პეტრე იბერიელს თუ ქრისტიან რელიგიურ ფილოსოფოსად, უდავო ფაქტია, რომ ნეოპლატონურმა იდეებმა მძლავრი გავლენა მოახდინეს ამ მოაზროვნის მსოფლმხედველობაზე.

ისიც კარგად არის ცნობილი, რამ განაპირობა ამგვარი გავლენა. პეტრე იბერიელის ეპოქაში მხოლოდ ნეოპლატონიზმში იყო შექამებული და სისტემატიზებული სახით წარმოდგენილი ანტიკური ფილოსოფია და ვერც ერთი ფილოსოფიური და რელიგიურ-ფილოსოფიურია საკითხი ამ მოძღვრების გვერდის ავლით სათანადო სისრულით ვერ დამუშავდებოდა (სხვას რომ ყოველსავე თავი დავანებოთ, თვით ღმერთის თუ „ერთის“ იდეის განსასაჯელად ნეოპლატონიზმის აზრობრივ მონაპოვართა გაუთვალისწინებლობა არასაზნით არ შეიძლებოდა). საერთო ატმოსფეროც იმგვარი იყო იმდროინდელ კულტურულ (ქრისტიანულ) მსოფლიოში, რომ ნეოპლატონურ იდეათა ნაცნობობა განსწავლულობის სინონიმად მიიჩნეოდა. მახვილგონიერულად შეინჷნავს ე. ჰონიგმანი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებით: „იგი ნეოპლატონიზმის ეპოქაში ცხოვრობდა და მით უფრო გულმოდგინედ ეძებდა მათთან, განსაკუთრებით კი პროკლესთან, შთაგონებას თავისი მისტიური თეოლოგიისთვის, რომ ამ ფილოსოფოსის იდეები ერთობ შესატყვისი უნდა ყოფილიყო მისი საკუთარი კონცეფციებისა. ნეოპლატონელთა ფილოსოფიისა და მისტიციზმის თავის რელიგიასთან შეხამებით იგი მარჯვედ აქარწყლებდა ქრისტიანთა შორის გაწეულ წარმართულ პროპაგანდას“ (მართალია, აქ ე. ჰონიგმანსაც მოსდის ერთი შეცდომა, რომელიც ტიპიურად იქცა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მკვლევართათვის: სახელდობრ, ამ უკანასკნელის მისტიკის დაკავშირება მინცდამაინც ნეოპლატონიზმთან).

პეტრე იბერიელის მოძღვრებაში ნეოპლატონური ელემენტების წარმოჩენისას ჩვენ შეგვიძლია შემოვიფარგლოთ მეტაფიზიკით — როგორც ცნობილია, სწორედ ამ სფეროში იჩინა თავი ნეოპლატონიზმის გავლენამ. ამასთან, კვლევა-ძიებამ იმგვარი მიმართულება მიიღო, რომ ამთავითვე უნდა მივაპყროთ მზერა პეტრე იბერიელის მეტაფიზიკური მოძღვრების მწვერვალს — ღმერთის იდეას.

გამოითქვა მოსაზრება, რომ არეოპაგიტულ წიგნთა ღმერთი არის იგივე ნეოპლატონური „ერთი“. ეს მოსაზრება იმას ემყარება, რომ ამ ორ ცნებას მართლაც ბევრი რამ აქვს საერთო: ნეოპლატონიკოსთა „ერთი“ არის ტრანსცენდენტური, გამოუთქმელი, შეუცნობელი ზესთასიკეთე, სამყაროში ნათლის სახით განფენილი, რომლის ხატიც არის ხილული მზე. ზუსტად ასევე ხასიათდება არეოპაგიტულ წიგნთა ღმერთი.

მაგრამ ეს თუ მართლაც ასეა, თუ არეოპაგიტულ წიგნთა ღმერთი მართლაც არ განსხვავდება ნეოპლატონელთა „ერთისგან“, მაშინ ჩვენ ვადაუქრელ პრობლემათა წინაშე აღმოვჩნდებით.

ჯერ ერთი, თუკი ეს ორი ცნება მართლაც იდენტური გამოდგა, მაშინ მთელი დანარჩენი მოძღვრებაც ამ ყაიდაზე უნდა გაეწყოს. ესე იგი ფაქტიურად ერთიმეორეს უნდა დაემთხვეს ორივე მეტაფიზიკური სისტემა (ნეოპლატონური „ერთიდან“ სამყაროს ქრისტიანული მოდელი ვერ შეიქმნება, ამას მტკიცებაც არ უნდა). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ხელთ შეგვრჩება რიგითი ნეოპლატონელი ფილოსოფოსი, რომლის მოძღვრებაზე ნეოპლატონიზმის გავლენის გამო საუბარი თავისთავად უაზრობად იქცევა.

გარდა ამისა, მაშინ სრულიად აუხსნელი იქნება, რა მანქანებით გაჩნდა არეოპაგიტულ წიგნებში მთელი ის ქრისტიანული ინგრედენტი, რომლის გამოც ამ მოძღვრებას „ქრისტილოგიურს“ უწოდებენ თვით არეოპაგელის ნეოპლატონელობის თავგადადებული მომხრენი და რომელიც დომინირებს მთელ მოძღვრებაში. ხოლო ასეთ ვითარებაში იძულებული შევიქნებოდით გვევარაუდებინა სამთავან ერთი: ან პეტრე იბერიელს თავადაც არ ესმოდა, რას წერდა; ან პეტრე იბერიელს ჩინებულად ესმოდა, რასაც სჩადიოდა, და განზრახ იქცეოდა აგრე, განზრახ ინიღებოდა, სურდა ქრისტიანთათვის შეეპარებინა მათთვის უცხო და მიუღებელი ღმერთი; ან კიდევ, დაბოლოს, პეტრე იბერიელის, ორთოდოქსი ნეოპლატონელის, ნაწერებს გამოუჩინდნენ ქრისტიანი ინტერპოლატორნი, რომელთაც არსებითად შეუცვალეს მის ნააზრევს სახე და ქრისტიანულ ყაიდაზე გააწყეს მრავალრიცხოვანი ჩანამატ-დანართებით.

არა მგონია საჭირო იყოს იმის მტკიცება, რომ სერიოზულ ზედწიერულ არგუმენტად არც ერთი მოტანილი ვარაუდი არ გამოდგება ამ სამთავან.

ღიდი სიბრძნე არ სჭირდება იმის მიხვედრას, რომ არეოპაგიტული ღმერთი განსხვავდება და არსებითადაც განსხვავდება ნეოპლატონელთა „ერთისგან“. უწინარეს ყოვლისა იმით, რომ ეს არის სამპიროვანი ღმერთი. ისიც თავისთავად ცხადია, რომ პეტრე იბერიელის ღმერთის სამპიროვნების დასამტკიცებლად ტექსტიდან არგუმენტების მოხმობა ზედმეტი გარჯა იქნებოდა.

ამ მომენტს ზოგჯერ სათანადო ყურადღება არ ეთმობა. ეს მაშინ ხდება ხოლმე, როდესაც საუბარი შეეხება „ერთიდან“ თუ ღმერთიდან სამყაროს ამა თუ იმ სახით გამოყვანას. ამის თაობაზე — ცოტათი ქვემოთ.

ქრისტიანული ღმერთის სამპიროვნება თითქოს იმდენად მარტივი ჰქმნა ჩვენი, რომ სამეცნიერო კვლევის ორბიტაში ამ მომენტის ჩართვა შესაძლოა გულუბრყვილობადაც მოეჩვენოს ვისმე. მაგრამ საქმე ის არის, რომ, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ სამპიროვნების იდეა განაპირობებს იმგვარი მეტაფიზიკური სისტემის აგებას, რომელიც ქრისტიანობას განსხვავებს ნეოპლატონიზმიდან (ისევე როგორც

არაერთი სხვა მოძღვრებისგან) და საბოლოოდ მისთვის სრულიად შეუთავსებელს ხდის.

რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ ნეოპლატონიზმის ტრანსცენდენტური „ერთი“ ემანირდება, გადმოიღვრება თავისი სისავსიდან, განვითარების უდაბლეს საფეხურზე მატერიის წყვედიადმიც ინთქება და კვლავ თავისივე თავისკენ მიიქცევა (რაც არის სწორედ მისი, ამავე დროს, იმანენტურობის და ნეოპლატონელთა თავისებური დუალიზმის საფუძველი), მაინც ეს „ერთი“, ემანირებული და სამყაროდ განფენილი „ერთი“ გაცილებით უფრო შორს დგას ხილული სამყაროსგან, ვიდრე აგრეთვე ტრანსცენდენტური ღმერთი ქრისტიანული რელიგიისა. ნეოპლატონელთა „ერთი“ უპიროვნო პრინციპია და მას არ გააჩნია წარმავალ საგანთა შეცნობის უნარი (შდრ. პროკლე, „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, პარაგრაფი 24). ქრისტიანული ღმერთი პიროვნული ღმერთია; მისი ნების გარეშე თმის ღერიც არ დაეარდება მიწაზე, და მისი მეორე ობოსტასი — ძე ღეთისა კაცადაც კი განსხეულდება. ამ გარემოებას მუდამ უნდა ვითვალისწინებდეთ.

ამავე დროს, ნეოპლატონური „ერთის“ უმთავრესი განმსაზღვრელი ნიშნები (ტრანსცენდენტური, გამოუთქმელი, შეუცნობელი - ზესათასიკეთე, სამყაროში ნათლის სახით განფენილი, რომლის ხატიც არის ხილული მზე) იმგვარი იყო თავისი არსებით, რომ არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორს მკრეხლობად ვერაინ ჩაუთვლიდა ამ ნიშანთა მიწერას ქრისტიანული სამპიროვანი ღმერთისთვის. ეგვე ნიშნები თავისუფლად მიესადაგებოდა აგრეთვე ნებისმიერი მონოთეისტური რელიგიის ღმერთს. არ უნდა დავივიწყოთ, როგორ აღიქვამდნენ ნეოპლატონიზმს პეტრე იბერიელის ეპოქაში. ეს მათთვის იყო, არც მეტი, არც ნაკლები, „პლატონური ფილოსოფია“ (პეტრიწი), ხოლო პლატონის ნააზრევის შოხმობას ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განსამტკიცებლად საიმდროოდ წინ აღარავინ აღუდგებოდა.

ამასთან დაკავშირებით აღიძვრის ერთი საკითხი, რომელიც შესაძლოა უშუალოდ არც უკავშირდებოდეს: ამ ნაშრომის ძირითად მიზანდასახულებას. „ერთის“ ნეოპლატონური ნიშნები, ზემოთ მითითებული, უკლებლივ ყველა, პლატონის მოძღვრებაში იღებს სათავეს, უფრო სწორად — იმეორებს პლატონის გამოთქმებს. აქედან საფიქრებელი ხდება, რომ ნეოპლატონელთა „ერთი“ პლატონისეულს უნდა შეესატყვისებოდეს.

აქ ჩვენ გვმართებს გავიხსენოთ, რომ პლატონს სხვადასხვა მნიშვნელობით აქვს გაგებული „ერთი“:

1. „ერთი“, როგორც არსებული, არსი, ყოველივეს მიზეზი, ყოველივეს საწყისი, თავისთავში უკვე სიმრავლის შემცველი პრინციპი, რომლის სინთეზით არაარსთან წარმოდგება „სხვა“. მის შესახებ ითქმის, რომ „არსებული ერთი ერთსა და იმავე დროს არის ერთიც და მრავა-

ლიც, მთელიც და ნაწილებიც, განსაზღვრულიც და რაოდენობრივად განუსაზღვრელიც“ („პარმენიდე“, 145, a), რომ „ერთი იმავე ასაკისაა, როგორისაც სხვა ყოველივე, ისე რომ, თუ ერთმა თავისი ბუნება არ დაარღვია, მეორის უწინარეს ან მის შემდეგ კი არ უნდა წარმოიქმნას, არამედ მასთან ერთად“ (იქვე, 153, e).

2. „ერთი“, როგორც არსსა და არაარსზე მაღლა, მათ მიღმა მდგარი, ზესთაარსი, იგივე აბსოლუტური ერთი, აბსოლუტური სიკეთე. მის შესახებ ითქმის, რომ ის არის „საწყისთა საწყისი“ („კანონთმემდგომი“, 981, a), რომ „შეცნობადი საგნები ოდენ სიკეთის მეოხებით შეიცნობა, სიკეთე ანიჭებს მათ ყოფნასაც და არსებობასაც, თუმცა თავად სიკეთე არსებობა როდია, იგი არსებობის მიღმა“ („სახელმწიფო“, VI, 509, b).

იცნობდა თუ არა ნეოპლატონიზმი „ერთის“ ამგვარ გაგებას? ამ კითხვაზე სწორი პასუხის მიკვლევას არამცირედი მნიშვნელობა ექნებოდა ნეოპლატონელთა მოძღვრებასთან სხვა მოაზროვნეთა (ჩვენს შემთხვევაში, კერძოდ, არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის) მიმართების პრობლემის მართებულად გადაჭრისათვის. ნეოპლატონიზმის საბჭოთა მკვლევარების თვალსაზრისი ამ საკითხზე ჩვენთვის გაურკვეველია, მაგრამ მათი შრომების თანახმად თუ ვიმსჯელებთ, დაგვრჩება შთაბეჭდილება, რომ ნეოპლატონელთა „ერთი“ მათ ესახებათ ისეთ რაიმედ, რაიც უკვე არსებულა, არსია, თავისთავში სიმრავლის შემცველი პრინციპია და არა „უზადო ერთი“ (პეტრიწი), არსსა და არაარსზე და მათს დაპირისპირებაზე მაღლა მდგარი ზესთასიკეთე.

თუ ყოველსავე აქ თქმულს დავუპირისპირებთ პეტრე იბერიელის შეხედულებებს, რომელთა თანახმად ღმერთი „არცა ერთ არს, არცა ერთობისა მიმღებელ, რამეთუ შორს არს ამათგან, რომელი-იგი უზეშთაეს არს არსთა შორის მყოფისა ამის ერთობისაგან“ (24, 4), „ზეშთა არსთაჲსა და ზეშთა არაარსთაჲსა არს“ (59, 4), „მასი არს ყოფაჲ, ხოლო თვით იგი არა ყოფაჲ არს“ (63, 30), ცხადი შეიქნება, რომელ თვალსაზრისს შეესატყვისებთან ისინი. მაგრამ მაშინ საჭოკმანოდ იქვეა აკად. შ. ნუცუბიძის დებულება, რომლის თანახმადაც პეტრე იბერიელის მოძღვრებაში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის (და, კერძოდ, პლატონის) ათვისება უშუალოდ კი არ ხდებოდა, არამედ უექველად ნეოპლატონიზმის (და, კერძოდ, პროკლეს) მეშვეობით¹.

როგორც ვხედავთ, საკითხი საკმაოდ რთულია და შემდგომს გამოძიებას საჭიროებს. ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ქვემოთ წარმოდგენილი დაკვირვება არსად იპოვება და, ამდენად, დაზღვეული ვერ ვიქნები იმისგან, რომ ვისიმე მოსაზრებას ვიმეორებდე, მაგრამ, ვფიქრობ, არასგზით არ შეიძლება იმ ფაქტისათვის

¹ ქართული ფილოსოფიის ისტორია. ტ. I, გვ. 153—154, 162, 164, 181, 242..

ანგარიშის გაუწევლობა, რომ პლატონის „ერთს“, რომელიც არსებობა-არარსებობის მიღმა დგას და ზესთასიყეთა, ქრისტიანულ რელიგი-აში შეესატყვისება სამების პირველი იპოსტასის (მამა ღმერთის) იდეა, ხოლო ერთს, როგორც გამოვლენილი არსებობისთვის დასაბა-მის მიმცემს, მის მიზეზს — სამების მეორე იპოსტასის (ძე ღმერთის) იდეა. თუკი ეს დაკვირვება სწორია, მაშინ ცხადი შეიქნება შემდეგი: აუცილებელი არაა ოდენ ნეოპლატონური მოძღვრებიდან მომდინარედ დავსახოთ არეოპაგიტულ წიგნებში გაშლილი ნეგატიური დიალექტი-კა. რადგან მისი საფუძველი, უწინარეს ყოვლისა, პლატონის მო-ძღვრებაში დევს და, გარდა ამისა, საკუთრივ ქრისტიანული რელიგიის არსებიდანაც გამომდინარეობს (იმის თაობაზე თუ აღარაფერს ვიტყ-ვით, რომ ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფია ნეოპლატონიზმის გავრცელებამდეც იცნობდა ღმერთის ნეგატიური განსაზღვრის იდეას). საერთოდ, ღმერთის განსაზღვრის კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდები, არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძველთა საფუძველი, ოდენ ნეოპლატონიზმზე დამყარებით ვერ აიხსნება. ამ მეთოდებისთვის უეჭველად ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის ფარგლებს გა-რეთ თუ არის საძიებელი საყრდენი, ეს შესაძლოა იყოს აგრეთვე უშუა-ლოდ პლატონის მემკვიდრეობაც. „თუკი პეტრე იბერიელის მოწაფენი თუ თანამოაზრენი (ზაქარია რიტორი, ენოს ღაზელი) ახერხებდნენ ქრისტოლოგიურ საკითხთა დამუშავებისას ნეოპლატონიზმის გვერდის ავლით უშუალოდ პლატონისთვის მიემართათ, გაუგებარია, რატომ იყო აუცილებელი, რომ მათს წინამდგომს — პეტრე იბერიელს მხოლოდ და მხოლოდ პროკლეს იდეებზე აეგო თვისთა შეხედულებათა მთელი სისტემა, მხოლოდ და მხოლოდ პროკლეს თხზულებებს დამყარებოდა!.

ყოველივე ზემოთქმული იმას ნიშნავს, რომ ჯერ კიდევ გასარკვე-ვია, რა როლი შეასრულა ნეოპლატონიზმმა პეტრე იბერიელის მეტა-ფიზიკური სისტემის მწვერვალის — ღმერთის იდეის ჩამოყალიბებაში. ეს საკითხი ცალკე კვლევის საგანია და წინამდებარე ნაშრომის მიზან-დასახულებას შორის სცილდება.

მართალია, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ნეოპლატონური მოძღვ-რების თანახმად, „ერთი“ ანუ სიყეთე თავის ბუნებით ტრანსცენდენ-ტურია, „არსის საზღვრებს მიღმა“ მყოფი, მაგრამ ამავე დროს, „ყო-ველივე არსებული ერთი მიზეზიდან, პირველმიზეზიდან ემანირდება“, მისგან გამოდის (პროკლე, კავშირნი ღმერთისმეტყველებითნი, პარაგრა-ფები 8, 11 და მომდევნო). ეს თვალსაზრისი ქრისტიანული რელიგიის მიმდევართათვის მიუღებელი იყო (ქრისტიანული სამყაროს შექმნის საფუძველად ემანაცია კი არ უდევს, არამედ კრეაციის პრინციპი). მი-

¹ Ш. Нущубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, гл. 105-106, 123, 231-233.

უღებელი იყო იგი აგრეთვე არეოპაგიტულ წიგნთა შემქმნელისთვის. საჭირო არ არის ამ აზრის დამადასტურებელ ციტატთა მოხმობა არეოპაგიტული კორპუსიდან — მთელ ამ კორპუსს კრეაციონისტული თვალსაზრისი განსაზღვრავს და სხვაგვარად ვერც იქნება იმ მოძღვრებაში, რომელიც სამების პრინციპს აღიარებს.

მაშასადამე, ღმერთის იდეის შემუშავებასა, ღმერთის განსაზღვრის ორი მეთოდის (კატაფატიკა-აპოფატიკა) ჩამოყალიბებასა და სამყაროს შექმნის საკითხში არეოპაგიტული წიგნები გამორიცხავენ ოდენ ნეოპლატონიზმის გავლენას. მაგრამ პეტრე იბერიელის მეტაფიზიკური სისტემის მომდევნო ეტაპები ამგვარი გავლენისგან თავისუფალი არ არის და ეს სავსებით ბუნებრივიცაა. საქმე ის არის, რომ პლატონისა და ნეოპლატონელებისგან განსხვავებით, ქრისტიანული რელიგიის პირველწყაროებშიც და პეტრე იბერიელის უწინარეს მცხოვრებ ქრისტოლოგთა თხზულებებშიც ერთობ ბუნდოვნად იყო დამუშავებული არსის იერარქიული წყობის იდეა. ქრისტიანული ძალნი, ანგელოზნი, სერაფიმნი, ქერუბინნი არ იყვნენ დალაგებულნი იმგვარ სისტემად, რომელიც წარმოსახავდა არსის მწყობრ რელიგიურ (ფილოსოფიურზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) სურათს. ხოლო ნეოპლატონელი ფილოსოფოსნი, როგორც ცნობილია, ამ მომენტს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. კერძოდ, პროკლეს თხზულება „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ არსის იერარქიული წყობის გრანდიოზულ პანორამას წარმოადგენს. ამდენად, ამ საკითხთან მიხედობისას პეტრე იბერიელი, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ პროკლეს უნდა დამყარებოდა.

ამ საკითხს ზოგიერთი მკვლევარი თავისებური ასპექტით განიხილავს. მაგალითად, აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ზეციური და მიწიერი იერარქიისა ქრისტიანობისთვის მიუღებელი იყო, რადგან იერარქიულობის იდეას უკავშირდებოდა არსთა ღმერთთან დაბრუნებისა და კაცის განღმრთობის (თეოზისი, დეიფიკაცია) იდეა, აგრეთვე ნეცესარიანიზმი (აუცილებლობა). ეს უკანასკნელი ზღუდავდა ღმერთის ყოვლადღლიერებას, რადგან პირველი მიზეზისაგან მხოლოდ პირველი შედეგი გამოიყვანებოდა და არა არსის ყველა რიგი. მკვლევარი მიუთითებს, რომ იერარქიულობის პრინციპის შედეგი იყო ნეცესარიანიზმი, ხოლო ერთი საწყისიდან შედეგთა სიმრავლის პრინციპისა — კრეაციონიზმი. ამავე საკითხს უკავშირდება აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც არეოპაგიტიკაში „არ იყო ერთი სიმრავლის გარეშე“¹.

არსთა ღმერთთან დაბრუნებისა და განღმრთობის იდეებს ცოტათი ქვემოთ მივუბრუნდეთ, ამჯერად კი ყურადღება სხვა მომენტებზე გავამახვილოთ. აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის კატეგორიულ ფორმუ-

¹ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956 გვ. 132.

ლას, რომლის თახანმადაც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში „არ იყო ერთი-სიმრავლის გარეშე“. ასევე კატეგორიულად უპირისპირდება არეოპაგელის ტექსტი, სადაც სავესებით ცხადად არის დაფორმებული სწორედ საწინააღმდეგო დებულება: „თვინიერ ერთისა ვერ არს სიმრავლე, ხოლო თვინიერ სიმრავლისა არს ერთი“ (95,16). ვფიქრობ, საბელოვანი მკვლევარის შეცდომა იმ გაგებობამ განაპირობა, რომ მან ანგარიში არ გაუწია ზემოთ უკვე მითითებულ მომენტს: არეოპაგიტულ წიგნთა ღმერთი, მსგავსად პლატონის „სიკეთისა“, „ყოველთა ზედასა მას ზეშთაარსებისა ზეშთააღმატებასა თანაშეუტყვებლად ზეშთადაწყარებულ არს“ (138, 32) და, ამდენად, სიმრავლის გარეშე მისი არყოფნისა და მისი ყოვლადღიერების რითიმე შეზღუდვის გამო საუბარი ნონსენსია.

სიმრავლის გარეშე, თუ ვერწმუნებით გამოჩენილი მკვლევარის ა. ლოსევისეულ ერთობ საექვო ინტერპრეტაციას, არ არსებობს ნეოპლატონელთა „ერთი“; სიმრავლის გარეშე ნამდვილად არ არსებობს ნეოპლატონელთა „გონება“, რამდენადაც იგი და ხილული სამყარო თანამარადიულნი არიან; ასევე არ არსებობს სიმრავლის გარეშე პლატონის „ერთი“, რომელიც ზესთაარსი, აბსოლუტური ერთი კი არ არის, არამედ სიმრავლედ განფენილი არსებობისათვის საწყისის მიმცემი, თავისთავში უკვე სიმრავლის შემცველი, იგივე გონება, „სამყაროს გამრიგე“, ყველაზე ღვთაებრივი არსებულთაგან“ („კანონთშემდგომი“, 986, c), რომელიც „ყოველსავე წესრიგს ანიჭებს და ყოველივეს მიზეზია“ („ფედონი“, 197, c), „ზეცისა და ქვეყნის მეუფეა“ („ფილებოსი“, 28, c=e), რომლის ნიმუშისამებრ იძვრის მთელი კოსმოსი (კანონები“ X, 897, c) და რომელსაც გამოვლენისთანავე მიერთვის მისი თანამარადიული არაარსი, „სხვა“ („სოფისტი“, 256,e). გარნა ეს „ერთი“ სხვა არის, იგივე გონებაა და არა ზესთაარსი სიკეთე, „უზადო ერთი“ პლატონისა, რომელიც შეესატყვისება არეოპაგიტულ წიგნთა სამპიროვან ღმერთს და რომლის მიმართ სამყაროს თანამარადიულობის გამო და სიმრავლის გარეშე არარსებობის გამო საუბარი წარმოუდგენელი რამ არის.

ძალზე საგულისხმოა მკვლევართა (ე. ჰონიგმანი, შ. ნუცუბიძე) დაკვირვებანი არეოპაგიტული იერარქიების ტრიალული ბუნების და ნეოპლატონიზმთან მათი კავშირის შესახებ. როგორც ირკვევა, სწორედ პროკლეს ტრიალების მოძღვრება დაედვა საფუძვლად არეოპაგიტულ წიგნთა ზეციური იერარქიის ტრიალებს. პეტრე იბერიელამდე კირილუ იერუსალიმელი თუ იოანე ოქროპირიცი მსჯელობდნენ ზოგჯერ ანგელოზთა რიცხვის თუ წყობის გამო, ოღონდ ისინი უარყოფდნენ მათი იერარქიის ზუსტად დადგენის შესაძლებლობას, ხოლო არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორმა წარმოადგინა სამი ტრიალის მთელი სისტემა. „ყველა საეკლესიო მწერალთაგან დიონისე პირველი აგებს ანგელოზთა რიცხვს

ძირითადი ტრიადული კანონის მიხედვით“ (შტიგლმაირი). ტრიადული ანგელოლოგია პეტრე იბერიელამდე არ არსებობდა და მისი საფუძველი პროკლეს ნაშრომებში ყოფილა საძიებელი.

იერარქიულობის პრინციპს აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე, როგორც ვნახეთ, უკავშირებს არსთა ღმერთთან დაბრუნებისა და კაცის განღმრთობის იდეებს, რაც პროკლეს მოძღვრების უშუალო გადაღებად არის დასახული.

აქ საჭიროა რამდენიმე წინასწარი შენიშვნა. როგორც ვიცით, ქრისტიანობა იმგვარი მოძღვრებაა, რომელშიც ყურადღება კონცენტრირებულია კაცის გამოსნის საკითხზე და რომელშიც თითქმის უგულებელყოფილია ყოველივე, რაიც ამ საკითხს უშუალოდ არ უკავშირდება (კერძოდ, როგორც აღინიშნა, ქრისტიანულ წიგნებში ერთობ ბუნდოვნად იყო დამუშავებული იერარქიულობის პრინციპი). ეს ალბათ ასეც უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ქრისტიანობა რელიგიაა და არა ფილოსოფია — მას თავისი ამოცანები აქვს, ფილოსოფიისგან არსებითად განსხვავებული. მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში, როგორც ცნობილია, იმდენად მომძლავრდა ანტიკური ფილოსოფიის (კერძოდ, პლატონიზმის, არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის) გავლენა, რომ შეიქმნა საფრთხე ქრისტიანობის თავად საფუძველთა შერყევებისა. სწორედ ამან განაპირობა ქრისტიან მოღვაწეთა მიქცევა ფილოსოფიისკენ, ამ უკანასკნელის დებულებათა თავის სასარგებლოდ გამოყენება და გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი მტკიცება იმისა, რომ ფილოსოფოსთა დებულებანი სულაც არ ეწინააღმდეგებიან, პირუკუ — ადასტურებენ ქრისტიანული მოძღვრების ქვეშაბრტყას. ერთ-ერთი ამგვარი მოღვაწე იყო პეტრე იბერიელი, რომელმაც თავის შრომებში ფართო გზა გაუხსნა ანტიკურ სიბრძნეს და გენიალურად შეურწყა ეს სიბრძნე ქრისტიანულ თეორიას. ეს ითქმის, კერძოდ, არსთა ღმერთისად მიქცევის იდეის გამო, რაც თითქმის სრულიად დაუმუშავებელი იყო ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში. პეტრე იბერიელმა ამოცანად დაისახა ამ ხარვეზის შევსება. უამისოდ რელიგიური ფილოსოფია მწყობრ, დასრულებულ სისტემად ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქცეოდა.

„ამისგან არიან ყოველნი არსთა არსებითნი გვაშოვნებანი, ერთობანი, განყოფანი, იგივეობანი, სხვაობანი, მსგავსებანი, უმსგავსობანი... მოქცევანი უდარესთანი... დაუხსნელნი შემოკრებანი არსთანი, მოუკლებელნი მიმღებელობანი ქმნადთანი, ყოველივე ძრვანი და დგომანი გონებათანი, სულთანი, გვამთანი, რამეთუ დგომა და ძრვა ყოველისა არს უზეშთაესი იგი ყოვლისა დგომისა და ყოველისა ძრვისაჲ, რომელი დაამყარებს ყოველსა სიტყვითა წამისყოფისა თვისისაჲთა და ძრავს თვისად საკუთარ თითოეულისა მოძრაობისა“ (36, 25-37,2); „და, რაოდენ ძალ უც, მსგავსებისა მისისა მიმართ დაჰსახვენ თავთა

თვისთა...“ (30,23); „უზეშთაესთა მიმართ აღსლვისა ძალნი უდარეს-
თანი...“ (30,29); და აქვე არსებით ცხობრება შეუმრღვეველი თვით
მით სამარადისოდ მყოფობითა და ანგელოზებრსა ცხოვრებასა. მობა-
ძავ-ყოფად შემძლებლობითა“ (31, 8-10); „და მისსა მიმართ სურის
ყოველთა, საცნაურთა უკვე და სიტყვიერთა მეცნიერებით, ხოლო
უდარესთა მათსა — გრძობითად და სხვათა — ცხოველობისა აღძრვი-
თად, გინა არსებითად, ანუ წესისა მათისა მარჯვეობისად“ (11, 17-20);
„... აღსძრავს... უქანაესკნელთა და უდარესთა უზეშთაესთა მათ და
უმეტესად მიქცევისა ყოფად“ (42, 34-35).

საკმარისია ამ ამონაწერებს შევეუდართ პროკლეს „კავშირნი
ღმრთისმეტყველებითნის“ 31-39-ე პარაგრაფები, რომ ცხადი შეიქნეს
მათი სიახლოვე (განსაკუთრებით — პარაგრაფი 39).

ეს ასეა. მაგრამ, მეორე მხრივ, პროკლეს ერთობ განყენებულ-ფი-
ლოსოფიური მოძღვრება ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა არსთა ერთის-
ად უკუსვლის უძირითადეს მომენტს — კაცის განღმრთობას. ამ სა-
კითხზე საგულდაგულოდ მოგვიხდება შეჩერება.

აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე თავის შრომებში იმ აზრს ავითა-
რებს, რომ განღმრთობის იდეა არეოპაგიტულ მოძღვრებას ქრისტიან-
ობისთვის მიუღებელ, ერეტიკულ სისტემად აქცევდა. მივმართოთ
არეოპაგელის ტექსტს: „განღმრთობაჲ არს ღმრთისა მიმართი, რაჲ-
დენ დასატევენელ არს, მსგავსებაჲ და ერთობაჲ“ (158, 10); „საღმრთო
ყოფაჲ ჩვენდა არს საღმრთო დაბადებაჲ მეორედ შობისაჲ“ (160, 30).
საკმარისია ეს ორი ფორმულა გავიაზროთ სათანადო სიღრმით, რომ
ცხადი შეიქნეს: განღმრთობის იდეა არავითარ შემთხვევაში არ ეწი-
ნააღმდეგება ღმერთის განკაცებას ქრისტიანულ მოძღვრებას და საქმე
სწორედ პირიქითაა: ღმერთად ქმნის არეოპაგიტული იდეა, უწინარეს
ყოვლისა, ქრისტიანობის წიაღიდან არის ამოზრდილი.

საკმარისია გავისხენოთ, რას ნიშნავდა მეორედ შობა ქრისტიანუ-
ლი საღვთო წერილის მიხედვით: „მეორედ შობილ ხართ არა თესლის-
გან განხრწნადისა, არამედ უხრწნელისა, სიტყვითა ღმრთისა ცხოველი-
საჲთა...“ (1 პეტრე, 1,23). მეორედ შობა ნიშნავდა იმ პრინციპის ზი-
არებას, რომლის სახელიც არის ღმერთი, სამება, ქრისტე (ამის სიმბო-
ლური გამოხატულება სწორედ ნათლობა). ქრისტიანად ქცევის მეშვეო-
ბით იგივე პრინციპი დაიბადებოდა ადამიანის სულში, რის შედეგადაც
ადამიანი ღვთის შვილად უნდა ქცეულიყო. სწორედ ის არის ქრისტეს
განკაცების მისია, რომ ადამიანში გააღვიძოს (შვას) „სული განმაცხო-
ველებელი“, რომელიც თავისი არსებით იგივეა, რაც სული ღვთისა.
ღმერთთან მიახლოება, ღვთისადმი დამსგავსება, განღმრთობა ნიშნავს
ზესთასოფლად აღსვლას, ეს არის, პეტრე იბერიელის სიტყვით, „აღ-
მართ მავალობა სულისა“ (107, 2). კაცნი ღმერთის მიერ „ვითარცა
ერთმყოფელითა ძალითა შეერთებით და განყოფილთა ამათგან სხვებ-

რობათა ჩვენთა ზემთასოფლისა შემოგკრებებით ღმრთისა სახეობათად ერთობად და ღმრთის მსგავსებითად ერთბუნებაობად“ (8, 21-24). ხოლო ეს იმის მეოხებით ხორციელდება, რომ „მარტივი იესუ შინაგან ბუნებისა ჩვენისა იქმნა“ (9, 1-3), რაც, როგორც ვნახეთ, ნიშნავს კაცის მეორედ (სულიერად) შობას.

ამრიგად, განღმრთობის იდეა ერთი ნაბიჯითაც არ შორდება ქრისტიანობის უმთავრეს დებულებებს. პირუკუ, განკაცებისა და ღმერთად ქმნის იდეათა შერწყმა შეადგენს სწორედ ქრისტიანობის არსებას და სამყაროს მონისტურად მოაზრების საფუძველს. ქრისტიანობაში ისინი უერთმანეთოდ ვერც მოიაზრებიან: განკაცება შემდგომ ღმერთად ქმნის გარეშე აბსურდია, ხოლო განღმრთობა განკაცების გარეშე — შეუძლებელი. აქ დამავალი და აღმავალი ხაზები ერთიმეორეს ავსებენ და არა უპირისპირდებიან თუ ეწინააღმდეგებიან. და, კაცმა რომ თქვას, ეს ყოველივე დიდად არც შორდება იმას, რასაც ნეოპლატონიზმი ამბობს პირველსაწყისიდან არსთა გამოსვლისა და შემდგომ მისადგე მიქცევის, ერთში დაბრუნების გამო (შეადარეთ პროკლე, „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, პარაგრაფები 14-47). ოლონდ, ჯერ ერთი, ნეოპლატონიზმს აქ მხედველობაში ჰყავს არა კაცი, არამედ არსნი საერთოდ, ყოველივე, რაც გამოვლენილია, ემანიერებული და აღარაა „ერთი“; მეორეც, ნეოპლატონიზმი ყოველსავე ამას ამბობს მშრალი ფორმულების ენით, აბსტრაქტულ-ფილოსოფიურად, მეტიც — სქოლასტიკურად: საღვთო წერილისა და არეოპაგელის თხზულებათაგან განსხვავებით, აქ არ ვლინდება ის შინაგანი ცეცხლი, რაიც საოცარი ძალით მუხტავდა შესატყვისი ეპოქის მკითხველებს (აღარას ვამბობ უმთავრეს სხვაობაზე, რომლის ძალითაც ნეოპლატონიზმის უკუმბრუნებულმა არსმა ყველა ის საფეხური უნდა აიაროს თანმიმდევრულად, რომელზეც ჩამოდიოდა გონებიდან მოყოლებული ხილულ კოსმოსამდე, ხოლო ქრისტიანული განღმრთობა გულისხმობს ქრისტეს შეწევნით კაცის უშუალო ზიარებას ღვთაებრივ პრინციპთან. არც იმის თაობაზე, რომ ქრისტიანული განღმრთობა ოდენ კაცის „აღმართმავლობას“ მისციებოდა, ხოლო ნეოპლატონელთა მოძღვრება მოიცავდა არსის განფენის ყველა საფეხურს სოფლიდან ვიდრე ზესთასოფლურ წყობამდე).

ამიტომ არის, რომ არსთა ღმერთისად მიქცევისა და კაცის განღმრთობის იდეათა დამუშავებისას პეტრე იბერიელი განსაცვიფრებელი ხელოვნებით ამთლიანებს ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ დებულებებს და მათგან ერთ ჰარმონიულ სურათს ქმნის. მისთვის მიუღებელია ნეოპლატონიზმის უმთავრესი დებულება ემანაციისა, თორემ შემდეგ, ონტოლოგიის მომდევნო საფეხურზე, რა უნდა ჰქონდეს საწინააღმდეგო სამყაროს იერარქიული წყობის წილ დამავალი და აღმავალი ხაზების ფილოსოფიურად დაზუსტებისა. მით უფრო, რომ არსის საფეხურებრივი განფენის მოძღვრება მის ნაზრევში ანგელოლოგიის

სახეს იღებს. ამასთან, პეტრე იბერიელმა ჩინებულად იცის, რომ არსთა ერთისად უკუქცევისა და განღმრთობის იდეები უმჭიდროესად უკავშირდება, ჭერ ერთი, ბაძვის პრობლემას (ისიც იცის, რომ ამ პრობლემას ნეოპლატონიზმამდე მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა პლატონის ნააზრევში, განსაკუთრებით გამოკვეთილი — „ტიმეოსში“) და, რაც მთავარია, პლატონური ფილოსოფიის ერთ უძირითადეს მომენტს — ეროსის, საღმრთო ტრფიალების საკითხს. აქაც პეტრე იბერიელი თავის მეტაფიზიკურ სისტემას ავსებს არა ოდენ ნეოპლატონიზმის მონაცემებით, არამედ უშუალოდ პლატონის მოძღვრებითაც.

არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ განსაკუთრებული როლი შეასრულა კულტურის ისტორიაში სიკეთის აბსოლუტური ზეობისა და ბოროტების უარსობის იდეის მეოხებით. ეს იდეა სათავეს პოულობს პლატონის წიგნებში, სადაც ვკითხულობთ: „განა ღმერთი კეთილი არ არის თავისი არსებით?.. ის, რაც არაერთარ ბოროტს არ ჰყოფს, არ შეიძლება რაიმე ბოროტების მიზეზი იყოს... ღმერთი მხოლოდ სამართლიანობასა და კეთილს ჰყოფს... მხოლოდ სიკეთის მიზეზია“ („სახელმწიფო“, II, 379, b-380, c); „ყოველივე დამღუპელი და განმხრწნელი არის ბოროტება, ხოლო შემნახველი და სასარგებლო — სიკეთე... სიკეთე, რაღა თქმა უნდა, არასოდეს არაფერს ღუპავს“ (იქვე, X, 608, e-609, a). ყოველივე ამის გვირგვინი იყო იმავე „სახელმწიფოს“ VI წიგნში განვითარებული მოძღვრება არსსა და არაარსზე მალა მდგომი ზესთასიკეთის, როგორც ყოველივეს საწყისის და მიზეზთა მიზეზისა. ეს იდეა იყო ნეოპლატონიზმის უპირველესი მამოძრავებელი. ოღონდ, როგორც ცნობილია, პლატონს არ უარუყვია ბოროტების თავისთავადი არსებობა (ერთ-ერთ დიალოგში ორი საწყისის — კეთილი და ბოროტი საწყისების იდეაც კი წარმოადგინა), ხოლო პლოტინმა მატერიას უწოდა ბოროტი. მიუხედავად ამისა, როგორც პლატონის, ისე ნეოპლატონელთა სიკეთის იდეა იმდენად ყოვლისმომცველი იყო, ამასთან, სიკეთის იერარქიულად განფენა ნეოპლატონურ მეტაფიზიკაში იმდენად დეტალურად მას აღარ გამოვედევნებ. დავსძენ მხოლოდ, რომ არეოპატიკაში აბსოლუტური სიკეთის, ბოროტების უსუბსტანციურობის იდეა. ეს საკითხი საკმაოდ კარგად არის ცნობილი მეცნიერებაში და ამჟერად მას აღარ გამოვედევნებ. დავსძენ მხოლოდ, რომ არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი იმ ადგილას, სადაც საკითხს სვამს — ზოგნი მატერიას ბოროტს უწოდებენ, მაგრამ ეს მართებული არ არისო (53, 26-34), უნდა ემყარებოდეს „ტიმეოსის“ ერთ ადგილს (48, e-53, b) და ამასთან, ვფიქრობ, პლოტინსაც უნდა ეკამათებოდეს ამ კონკრეტულ საკითხში.

მკვლევარი ვაზგენ ჩალოიანი დავით უძლეველის (ანჰალთის) ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ მონოგრაფიაში ნეოპლატონიზმის ალექსანდრიული სკოლის საქმიანობას და, ამასთან დაკავშირებით, სომხური ნეოპლატონიზმის აღმოცენებას ამგვარად წარმოგვისახავს:

ალექსანდრიელ ნეოპლატონელთა სკოლა, რომელიც V საუკუნის მეორე ნახევრიდან VII საუკუნის პირველ ნახევრამდე არსებობდა, შეურიგდა ქრისტიანობას და ერთგვარად შეიცვალა მის აღქმაში, დანტერესდა ქრისტიანობით. ამის წყალობით ეს სკოლა იუსტინიანეს ედიქტს გადაურჩა და არაბთაგან ალექსანდრიის დაპყრობამდე (642 წ.) არსებობდა. ასე გაჩნდა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი. ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი მორიგდნენ: ქრისტიანობამ მიიღო ნეოპლატონური ელინიზმი, იდეალიზმი და მისტიკა, ხოლო ნეოპლატონიზმმა, რაკი საკუთარი რელიგია ვერ შექმნა, მიიღო ქრისტიანული დოგმები და შეერწყა ამ რელიგიას. ამ დროის ალექსანდრიელ ნეოპლატონიკოსთა შრომები ქრისტიანობას არ ეწინააღმდეგებიან (ზოგი ნეოპლატონელი გაქრისტიანდა კიდევც), ზოგჯერ ჰირს გარჩევა — ქრისტიანის დაწერილია ესა თუ ის შრომა, თუ წარმართისა. ეს ითქმის, კერძოდ, დავით უძლეველის ნაშრომთა მიმართ.

ალექსანდრიელი ნეოპლატონელნი სწავლობდნენ ფილოსოფიას, ლოგიკას, გრამატიკას, რიტორიკას, მათემატიკას, ბუნებისმეტყველებას. მათს საქმიანობაში უმთავრესი იყო პლატონისა და არისტოტელეს თხზულებათა ინტერპრეტაცია. ფილოსოფია ძველ მთავროვნეთა განმარტებით შეიზღუდა. იღონდ V-VI საუკუნეთა ალექსანდრიელი ნეოპლატონელნი ძირითადად არისტოტელეს ნააზრევიდან ამოდიოდნენ. ხოლო თუკი პლატონის ნააზრევში რაიმე წინააღმდეგობას წააწყდებოდნენ, ცდილობდნენ პლატონი არისტოტელესთან მოერიგებინათ.

რატომ ეკუთვნის დავით უძლეველი სწორედ ამ სკოლის ნეოპლატონიკოსებს? მისი ნეოპლატონიზმი უეჭველია და, აი, რატომ: ეს არის კომენტატორული ხასიათი ლოგიკის სფეროში შექმნილი მისი ნაშრომებისა, აგრეთვე მეტაფიზიკურ თუ სხვა საკითხთა ძირეული გადაჭრის ხასიათი, აგრეთვე მისი სინკრეტიზმი და ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსებთან მისი დამოკიდებულება. ამასთან, დავით უძლეველი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ V-VI საუკუნეთა ავტორი. შეუძლებელია VII საუკუნეზე გვიან შექმნილიყო მისი ნაშრომები, სადაც ანტიკური კულტურის აშკარა გავლენა იგრძნობა, გამოყენებულია იმ პერიოდის ცნებები და მოტანილია წარმართული მითოსიდან უამრავი მაგალითი. მისი ნაწარმოებები ქრისტიანობას არ ეწინააღმდეგებიან, მაგრამ არც აპოლოგეტური ხასიათის არიან. სწორედ ეს ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმი გადაიზარდა ქრისტიანობაში და ბოლოს მოგვცა ერთობ თავისებური ნააზრევი დიონისე არეოპაგელისა.

ალექსანდრიულ სკოლაში განსწავლული დავით უძლეველი სომხური ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელია. სომხური ნეოპლატონიზმი ქრისტიანობას არ ებრძოდა, მას ერწყმოდა, მასში გადაიზრდებოდა. თავად დავით უძლეველის მოძღვრებას ქრისტიანი მოღვაწენი ახალი რელიგიის განსამტკიცებლად იყენებდნენ, ნეოპლატონიზმი სომხეთში ძირითადად წარმოდგენილი იყო დავით უძლეველის ფილოსოფიით¹.

თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ამ მსჯელობაში არსებულ რამდენსავე შეუსაბამობას (მაგალითად იმნაირს, რომლის ძალითაც V საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოცენებული ალექსანდრიული სკოლის ქრისტიანობაში გადაზრდის პროცესი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს დაუგვირგვინებია!), აქ მოკლედ არის წარმოდგენილი თითქმის ყოველივე, რაც დავით უძლეველის შესახებ ზოგადად იცის სომხურმა და, ამდენად, საბჭოურმა მეცნიერებამ. ახალი დროის გამოკვლევებს, როგორც ჩანს, ბევრი არაფერი დაუმატებიათ ამ შეხედულებებისთვის, გარდა იმისა, რომ დავით უძლეველის თხზულებათა რუსულად მთარგმნელი ო. გამომცემელ-რედაქტორი ს. არევეშტიანი მთელი ალექსანდრიული სკოლის და, კერძოდ, დავით უძლეველის საქმიანობას ამგვარად განსაზღვრავს:

„В целом оценку александрийского неоплатонизма V-VI вв. как неоплатонизированного аристотелизма следует распространить без каких-либо существенных оговорок и на философию Давида“².

დავით უძლეველის თხზულებათა შესწავლა გვიდასტურებს, რომ ამ თხზულებებში ერთობ ცოტა არის სპეციფიკურად ნეოპლატონური. კაცმა რომ თქვას, VI საუკუნის დამღვეისთვის რაიმე თვალსაჩინო ნეოპლატონური შრომის შექმნა ისტორიულად აღარც იყო მოსალოდნელი: პროკლეს ნაღვაწში ნეოპლატონიზმმა ფაქტიურად ამოწურა თავისთავი და, იუსტინიანეს ედიქტიც რომ არ ყოფილიყო, საეკვოა ამ მოძღვრების შემდგომი განვითარება აღმავალი გეზით გვევარაუდებინა. მაგრამ აქ უმთავრესი ის არის, რომ დავით უძლეველისთვის გინდაც არ არსებულებოდა VI საუკუნემდელი ხანის მთელი უმდიდრესი ნეოპლატონური ლიტერატურა (თუ არ ჩავთვლით პროფირიუსის ერთ ლოგიკური ხასიათის ნაშრომს). გაცილებით უფრო ხალისით და შეუდარებლად უფრო ხშირად იგი მიმართავს ანტიკური ფილოსოფიის კლასიკოსებს, კერძოდ — პლატონს და არისტოტელეს, ვიდრე რომელსავე ნეოპლატონელს. ამასთან, მისი სიმპათიების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, იგი უფრო მეტად არისტოტელიკოსია, ვიდრე პლატონელი, არისტოტელეს ავტორიტეტი მისთვის თითქმის მუდამ ურყევია, მაშინ როცა პლა-

¹ В. К. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946. с. 67-70, 90.

² Давид Анахт, Сочинения, Вступительная статья, М., 1975, с. 21.

ტონის შეცდომათა გამო არცთუ იშვიათად ჩამოაგდებს ხოლმე სიტყვას.

სხვა მიზეზთა გარდა, ამას ისიც განაპირობებს, რომ დავით უძლეველის ფილოსოფიური ინტერესები ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის (უპირატესად — ლოგიკის) საკითხებით შემოიფარგლება. მეტაფიზიკა მისი თვალსაწიერის მიღმა დარჩენილი სფეროა და იძულების გამო თუ მიმართავს ხოლმე მეტაფიზიკურ პრობლემებს. სხვას რომ ყოველსავე თავი დავანებოთ, ამას ცხადყოფს თვით სახელწოდებებიც იმ ოთხი თხზულებისა, რომლებიც დავით უძლეველის კალამს მიეწერება: „ფილოსოფიის განსაზღვრებანი“, „პორფირიუსის „შესავალის“ ანალიზი“, „არისტოტელეს „ანალიტიკის“ განმარტება“ და „არისტოტელეს „კატეგორიების“ განმარტება“ (ეს უკანასკნელი უმეკველად დავით უძლეველისად არც მიაჩნიათ). ამათგან „ფილოსოფიის განსაზღვრათა“ გარდა სამივე თხზულება ლოგიკის საკითხთა გარკვევას ეძღვნება.

აკადემიკოსმა შალვა ნუცუბიძემ ჯერ კიდევ 1942 წელს წამოაყენა, ხოლო 1963 წელს დაბეჭითებით გაიმეორა მოსაზრება: „Мы Думаем, что основные идеи главного философского произведения Давида Анахта „О пределах философии“ понятны только в свете аристофанитских идей. Его отношения к Петру Иверу еще подлежат исследованию“¹.

შალვა ნუცუბიძის ამ მოსაზრებას გამოეხმაურა სომეხი მკვლევარი ვაზგენ ჩალოიანი, რომელიც უკვე 1946 წელს წერდა: დავით უძლეველის თხზულებები ძირითადად წარმართულ კულტურას განეკუთვნება, მაშინ როცა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება ქრისტიანობის აპოლოგიაა, მათი დაკავშირების ცდა ვერავითარ ნაყოფს ვერ გამოიღებსო, რადგან „если Дионисий подвергает разбору метафизику, ограничиваясь вопросами теософии, то у Давида мы видим преимущественно гносеологию и логику. Если учение Псевдо-Дионисия пропитано христианским мистицизмом, то мистицизм Давида ограничивается пониманием чисел, напоминая мистицизм неопифагорейцев типа Никомаха и др. Все это говорит о том, что между ними ничего общего не могло быть“².

მაგრამ ნიშანდობლივია, რომ ვ. ჩალოიანი 1959 წელს გამოსულ ნაშრომში „სომხური ფილოსოფიის ისტორია“ (რუსულად) აღარაფერს ამბობს პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის ნააზრების მიმარ-

¹ Петр Ивер и аптичное философское наследие, 1957, стр. 151.

² В. К. Чалоян. Философия Давида непобедимого, Ереван, 1946, стр.

თების თაობაზე. ხოლო უფრო ძნელი ასახსნელი ის არის, რომ ამავე საკითხზე სიტყვასაც არ სძრავს დავით უძლეველის თხზულებათა ძველ-სომხურიდან რუსულად მთარგმნელი და ამ თხზულებათა მოსკოვს გა-მომცემელი ს. არევშატიანი¹. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მკვლევარი აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ ძველი სომხური ცნობების თანახმად, სამ-შობლოში დევნილ დავით უძლეველს თავი საქართველოსთვის შეუფა-რებია.

ზემოთ მითითებულ წიგნში შალვა ნუცუბიძე წერდა:

«Таким образом, армянские источники пока что, т. е. до по длинно научного исследования вопроса о выдающемся армянском философе Давида Анахте, почти ничего не дают для проблемы о псевдониме Дионисия Ареопажита» (ხაზი ჩქია.—რ. თ.)

ლიახ, „до подлинно научного исследования“!

საქმეც ის არის, რომ ამგვარი ჭეშმარიტად მეცნიერული გამოკლე-ვა დავით უძლეველის ნააზრებისა სომხურ მეცნიერებას დღემდეც არ განუხორციელებია. როგორც ვ. ჩალოიანი, ისე ს. არევშატიანი მითი-თებულ ნაშრომებში დიდი კეთილსინდისიერებით გადმოსცემენ დავით უძლეველის თხზულებათა აღნაგობას, თანმიმდევრობასა და შინაარსს, მაგრამ ამგვარ ემპირიულ აღწერებს მათი ნაშრომები ერთობ იშვია-თად სცილდება.

ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ს. არევშატიანი, რომელიც ისე წარმოადგენს დავით უძლეველის თხზულებათა უმთავრეს პრობ-ლემებსა და დებულებებს (არსის რაობა, ღმერთის არსებობის კოსმო-ლოგიური დასაბუთება, ცოდნის დამხმარე ფუნქცია სათნოების მიღწე-ვის გზაზე, შემეცნების უმაღლეს საფეხურად ფილოსოფიის დასახვა, შეხედულების მცდარ ცოდნად მიჩნევა, ჭეშმარიტებაზე მაღლა სიკეთის დაყენება, მსჯელობა სხეულის საპყრობილედან სულის დახსნისთვის, უნივერსალიების—*universalia ante rem, universalia in re, universalia post rem* — შესახებ მსჯელობა და მრავალი სხვა), უბირ მკითხ-ველს შესაძლოა შთაბეჭდილება შეექმნას, თითქოს ეს ყოველივე და-ვით უძლეველის ორიგინალური ნააზრები იყოს და არა პლატონის თუ არისტოტელეს ნაღვაწი.

არადა ვიდრე სრული სიზუსტით არ დადგინდება, რა არის დავით უძლეველის თხზულებებში საკუთრივ მისეული და რა — სხვათა ნააზ-რებიდან მოხმობილი, მანამდე ამ უაღრესად მნიშვნელოვანი მოაზროვ-ნის შემკვიდრების ჭეშმარიტად მეცნიერულ გამოკვლევაზე საუბარი (რის საჭიროებასაც, როგორც ითქვა, ხაზგასმით აღნიშნავდა აკადემი-კოსი შალვა ნუცუბიძე) შექველად ნაადრევი იქნება.

¹ С. Аревшатян, Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии, в кн.: Давид Анахт, Сочинения, М., 1975, с. 5—28.

ასეთ ვითარებაში მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ როგორც ვ. ჩალოიანს, ისე ს. არევეშატიანს უყურადღებოდ დაურჩათ დავით უძლეველის თხზულებებში არსებული ზოგიერთი ისეთი დებულება, რომელთა მოშველოებაც მეტ სიცხადეს შეიტანდა ამ მოაზროვნის მსოფლმხედველობის დადგენაში. საქმე ის არის, რომ ხსენებულ მკვლევართაგან ვერც ერთი ვერ ახერხებს სრული უეჭველობით დაასაბუთოს დავით უძლეველის ნეოპლატონელობა, მიუხედავად იმისა, რომ გულმოდგინედ ცდილობენ ამას. ამ საკითხში მათი საბუთები ზოგადს, ხშირად არაფრისმთქმელ გამონათქვამებს შორს არ სცილდება.

დავით უძლეველი რომ მართლაც უფრო მეტად არისტოტელიკოსია, ვიდრე პლატონელი, ამის თაობაზე ქვემოთ იქნება კიდევ მსჯელობა. მაგრამ, ამასთან ერთად, დავით უძლეველის თხზულებებში გვხვდება ზოგიერთი ელემენტი, რომელიც ცხადყოფს, რომ მისი ნააზრევითვის ნეოპლატონიზმს და აგრეთვე უშუალოდ პლატონსაც ერთგვარად კვალი დაუჩნევია.

ერთ-ერთი ამგვარი ელემენტია „ფილოსოფიის განსაზღვრებებში“ მოცემული მსჯელობა ღმერთისადმი კაცის მიმსგავსებისა და, ამასთან დაკავშირებით, სიკეთის რაობის შესახებ. ამ თხზულების მეთერთმეტე თავში ვკითხულობთ:

„ამის გამო ზოგიერთნი იტყვიან: რატომ უწოდებთ ფილოსოფოსს სიკეთით, სიბრძნითა და ძალით ღმერთისადმი მიმსგავსებულს, თუკი, პოეტის ნათქვამის თანახმად, უკვდავ ღვთაებათა გვარსა და ქვეყნად მავალ კაცთა შორის მსგავსება არ იპოვება? ამის თაობაზე იტყვიან, რომ განსაზღვრებაში სწორედ ამ მიზნით არის ნათქვამი — რ ა მ დ ე ნ ა დ ა ც შ ე ს ა ძ ლ ო ა კ ა ც ი ს თ ვ ი ს ო, რამეთუ ფილოსოფოსი ღმერთს იმ ზომით ემსგავსება, რამდენადაც კაცისთვის არის შესაძლო. სწორედ ასევე სიკეთე, ცოდნა და ძალი ღმერთსა და კაცს სხვადასხვაგვარი აქვთ. რამეთუ სიკეთე ღმერთისგან სხვაგვარად ვლინდება და კაცისგან კიდევ — სხვაგვარად. ასე, სიკეთე ღმერთის არსებაა და მასშივე ჰგვის, და სიკეთის სიჭარბის გამო ღმერთს არ ძალუძს ბოროტის მიღება, ისევე როგორც სიკეთის სიჭარბის გამო მზეს არ ძალუძს ბნელს ეზიაროს“¹.

ეს არის ტიპიური ნეოპლატონური მსჯელობა, ამასთან, ის ხაზი ნეოპლატონიზმისა, რომელიც უშუალოდ და პირდაპირ პლატონის მოძღვრებიდან გამომდინარეობს. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უფრო საგულისხმო ის არის, რომ მოტანილ ციტატაში, სიკეთის პრობლემასთან ერთად, აქცენტირებულია პლატონის სწორედ ის დებულება, რომელიც განსაკუთრებით დეტალურად დამუშავდა პეტრე იბერიე-

¹ Давид Анахт, Сочинения, М., 1975, с. 67.

ლის მოძღვრებაში. საქმე ეხება ღმერთისადმი კაცის დამსგავსების პრობლემას.

თავის მხრივ, ეს პრობლემა უკავშირდება როგორც ბაძვისა და საღმრთო ტრფიალების, ისე განღმრთობის („თეოზისი“) პრობლემებს, ესოდენ გულმოდგინედ გამოძიებულს როგორც საკუთრივ პლატონის, ისე მისი გენიალური მოწაფის პეტრე იბერიელის ნააზრევში.

პლატონი არაერთგზის ეხება ღმერთისადმი კაცის დამსგავსების პრობლემას:

კაცი „სამართლიანობას ესწრაფვის და სათნოებაში გავარჯიშებული ღმერთს ემსგავსება, რამდენადაც ეს შესაძლოა კაცისთვის“ („სახელმწიფო“. X, 613, a-b); „თუ კაცი მიეცემა სწავლის სიყვარულს, ქეშმარიტად გონიერს მიესწრაფება და სულის შესატყვისს უნარს ყველა დანარჩენზე მეტად გაივარჯიშებს, იგი, ქეშმარიტებას მიახლებული, მოიპოვებს უკვდავსა და ღვთაებრივ აზრებს, ესე იგი მოიპოვებს უკვდავებას იმ სისრულით, რა სისრულითაც კაცის ბუნებას. ძალუძს მისი დატევვა“ („ტიმეოსი“, 90, b); „ვისაც სურს სათნო ეყოს ღმერთს, უეჭველად მას უნდა დაემსგავსოს რამდენადაც შესაძლოა. მაშასადამე, ვინც ჩვენ შორის კეთილგონიერია, ღმერთსაც ის ესათნოება, რამეთუ მსგავსია მისი“ („კანონები“ IV, 716, c).

მოხმობილ ციტატებში ამჯერად ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ღმერთისადმი დამსგავსების შესახებ მსჯელობათა განუშორებლად თანმხლებ ფორმულაზე „რამდენადაც შესაძლოა“. ამ ფორმულას ხშირად მიმართავენ აგრეთვე არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი:

„განღმრთობაჲ არს ღმრთისა მიმართი, რაოდენ დასატყვენელ არს, მსგავსებაჲ და ერთობაჲ“ (158, 10); „და, რაოდენ ძალ-უც, მსგავსებისა მისისა მიმართ დაჰსახვენ თავთა თვისთა“ (30, 22); „...ღმრთისა მიმართი, რაოდენ მისაწდომელ არს, მსგავსებაჲ...“ (110, 27); „...რაოდენ დაეტეოდის, ძალისაებრითა ღმრთის მსგავსებითა...“ (135, 10).

და, ეფიქრობ, დიდად საგულისხმო უნდა იყოს ის გარემოება. რომ ამავე პრობლემას ხშირად უღრმავდებდა და ამავე პლატონისეულ ფორმულას არაერთგზის უბრუნდებდა აგრეთვე დავით უძლეველი¹. აქ საქმე გვაქვს უშუალოდ პლატონიდან მომდინარე ხაზთან, რომელიც არეოპაგიტულ წიგნთა ასპექტით უნდა იყოს ათვისებული დავით უძლეველის ნააზრევში.

ყურადღება უნდა გავამახვილოთ აგრეთვე დავით უძლეველის

¹ Давид Анахт, Сочинения, М., 1975, с.с. 46, 49, 52, 54, 55, 57, 65, 66.

თხზულებაში („ფილოსოფიის განსაზღვრანი“) წარმოდგენილ კიდევ ერთ დებულებაზე:

„ისევე როგორც მზის ნათელი თანაბარი ძალით აშუქებს ყველას, გარნა მხედველობის უძალობის გამო ზოგს ჰარბად ეჩვენება განათება, ზოგიერთს კიდევ უქმარისად, რამეთუ ერთნი ჯანსაღ თვალთა პატრონნი არიან, სხვანი კი — სნებოვანთა, და ზოგიერთს ნათელი ძლიერად ეჩვენება, ზოგსაც — სუსტად, სწორედ ასევე ღვთაებრივი ბუნება კაცს არასოდეს განეშორება და ყველას გამო თანაბრად ზრუნავს, გარნა აღმქმელის უძალობის გამო, აგრეთვე იმის გამო, რომ აღმქმელი ვნებათაგან ვერ არის თავდახსნილი, მას ეჩვენება, რომ ღვთაებრივმა ბუნებამ თავი თვისი განიშორა. მისგან“¹.

ღმერთის ბუნების განმარტება მზის მაგალითის მოშველიებით პლატონის თხზულებებიდან მომდინარეობს ევროპულ ფილოსოფიასა და რელიგიურ ფილოსოფიაში. ამავე სიმბოლოს მიმართავდნენ ნეოპლატონელები. მაგრამ განსაკუთრებული ხალისით მას იყენებდა არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორი. დიდად საგულისხმოა ამ მხრივ პეტრე იბერიელის თხზულებებში არსებული ერთი ადგილი, რომლის კითხვისას იქმნება შთაბეჭდილება, რომ დავით უძღველის აქვე ზემოთ მოხმობილ ტექსტს ვეცნობით ხელშეგორედ:

„ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოა სახე, დიდი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე, მრავალ-სასმენელობისაგან ნეშტილა არს ხმისა სახიერებისაჲ; და ყოველსავე განანათლებს, რაოდენსა ძალ-უც მიღება ნათლისა მისისაჲ, და ზეშთა ყოველთა განფენილად აქვს ნათელი თვისი, ამისთვის ყოველსავე ზედა ხილულსა გარდაჰფენს და ზედა-ქვე მიაწევს ბრწყინვალეობასა თვისთა შარავანდელთასა. ხოლო რომელი რაჲ ვერ მიიღებს ნათელსა მისსა, ესე არა უძღურებისაჲ არს, არცა სიმცირისა ნათელთმომცემელობისა მისისაჲ, არამედ უმარჯობისაგან ნათელთმომღებელთაჲსა, რომელთა ვერ განიმარტეს მიღებად ნათლისა, ვინაჲცა მრავალთა უმარჯობისა მქონებელთა თანა-წარჰხდა შარავანდელი და შემდგომნი მათნი განანათლნა. და არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადა-იიგი არა მიიწვევის ზეშთაგარდარეულითა სიდიდითა თვისთა ბრწყინვალეებათაჲთა“ (32, 30-33, 10).

ჩემთვის ხელმისაწვდომ ნეოპლატონურ ტექსტებში არ მეგულება ისეთი ადგილი, სადაც ამგვარად ზედმიწევნით მეორდებოდეს ცალკერძ პეტრე იბერიელისა და ცალკერძ დავით უძღველის შრომაში წარმოდგენილი ეს მსჯელობა. მსგავს თანხედრას პლატონის ვერც ერთ დიალოგში ვერ ვპოვებთ აგრეთვე. აქედან კი მხოლოდ ორგვარი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: ან მსგავსი ტექსტი არსებობდა რო-

¹ Давид Анахт, Сочинения. М., 1975, с. 61.

მელიძე ნეოპლატონელის თხზულებაში და ცალკერძ პეტრე იბერიელ-მა და ცალკერძ დავით უძლეველმა თანაბრად ისარგებლეს ამ ტექსტით, ან კიდევ მსგავსი რამ სხვაგან არ იპოვებოდა და დავით უძლეველს უშუალოდ პეტრე იბერიელის ტექსტის პერიფრაზი წარმოუდგენია. ასეა თუ ისე, თანხვედრა აშკარაა და შემდგომმა კვლევა-ძიებამ უნდა დაახუსტოს: ორივე მოაზროვნე საერთო წყაროს ემყარებოდა, თუ წყარო ერთი იყო მხოლოდ — პეტრე იბერიელის თხზულება, საიდანაც მომდინარეობს დავით უძლეველის შესატყვისი მსჯელობა.

(ვიდრე ჩვენს ძირითად საკითხებს გავყვებოდეთ, ინტერესს მოკლებული არ იქნება გავიხსენოთ, რომ პეტრე იბერიელის მოტანილი მსჯელობა, „ძველი აღთქმის“ ტექსტთან ერთად, არის აშკარა პირველწყარო რუსთაველის ცნობილი გამონათქვამისა: „ვარდთა და ნეჭეთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების“. ოლონდ ამ არეოპაგიტული დებულების გავლენა ამით არ ამოიწურება: ამ დებულებას თითქმის უცვლელი სახით ვპოულობთ აგრეთვე „სიბრძნე ბალაპეარისიში“).

ჩემი დაკვირვებით, აქ მოტანილი მაგალითებით შემოიფარგლება პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის თხზულებებში არსებულ იდეათა და დებულებათა აშკარა თანხვედრის შემთხვევები. განღმრთობის იდეა, რომელიც სათავეს იღებს პლატონის მოძღვრებაში და რომელიც ნეოპლატონიზმმა ერთში არსთა უკუდაბრუნების ასპექტით დაამუშავა, არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორისთვის ქრისტიანობის უმთავრეს დებულებებს (ღმერთის განკაცება, მეორედ შობა) დაუკავშირდა და პლატონიზმისა და ქრისტიანობის გენიალური სინთეზის სახით წარმოდგა. და საგულისხმო უნდა იყოს, რომ დავით უძლეველის თხზულებაში ესოდენ ყურადღება დაეთმო ღმერთისადმი დამსგავსების პრობლემას. არაფერს ვამბობ მეორე შემთხვევაზე, როდესაც ღვთაების სიმბოლოდ წარმოდგენილი მზის მაგალითით პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის თხზულებებში აბსოლუტურად იდენტური პლატონური დებულებები არის დაფორმულებული.

ყოველივე ამასთან ერთად, პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის სააზროვნო გზები მაინც სულ სხვადასხვა მხარეს წარიმართა.

პეტრე იბერიელი მეტაფიზიკურსა და რელიგიურ-ფილოსოფიურ საკითხებს ამუშავებდა და საბოლოოდ შექმნა საკვირველი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა, რომლის მნიშვნელობის გადაჭარბებით შეფასება ჭეშმარიტად იწელია და რომელმაც წარუხოცელი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეთა ევროპულ აზროვნებასა და კულტურაზე რენესანსის ჩათვლით.

დავით უძლეველს გაცილებით უფრო მოკრძალებული ამოცანები

ჰქონდა დასახული და მართალია, ეს ამოცანები ჩინებულად, საქმის ცოდნითა და მახვილგონიერებით შეასრულა, მაინც მისი ნააზრევის მნიშვნელობა ლოკალურ ფარგლებს არ გასცილებია. საეჭვოა, რომ მის ნააზრევს სომხეთს გარდა შესამჩნევი კვალი გაეუღოს ამა თუ იმ ხალხის ფილოსოფიურ საქმიანობაში. ამას, სხვა რომ არაფერი, განაპირობებდა დავით უძლეველის მოღვაწეობის კომენტატორული ხასიათი. მოგვიანო ხანის სხვა ნეოპლატონელთა მსგავსად, იგი მოწოდებული არ ყოფილა რაიმე თვალსაჩინო სიახლით გაემდიდრებინა ფილოსოფიური აზრი, მისი საქმიანობა უკვე დამუშავებულ პრობლემათა სისტემაში მოყვანით, კომენტირებითა და მკითხველთათვის მისაწვდომ ფორმაში წარმოდგენით შემოიფარგლებოდა. მეტაფიზიკური საკითხები მას ისევე ნაკლებად აინტერესებდა, როგორც პეტრე იბერიელს — ლოგიკის ნიუანსები.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავახსენდეს მკვლევარ ს. არეშატიანის შეხედულება დავით უძლეველის მოღვაწეობის შესახებ:

«Наследие Давида охватывает почти все отрасли философии того времени — онтологию, гносеологию, учение о душе (психологию), логику, эстетику, этику. Следует сказать, что все они в той или иной мере затронуты у предшествовавших армянских мыслителей — Маштоца, Езника, Егишэ, Давида Керакана, Мовсеса Хоренаци»¹.

ზემოთაც ითქვა, რომ ს. არეშატიანი სჩადის ერთ უცნაურ რასმე: ნაცვლად იმისა, რომ იკვლიოს — რა არის ორიგინალური. დავით უძლეველის უმთავრეს ნაშრომში „ფილოსოფიის განსაზღვრანი“, იგი ამ ნაშრომში პლატონისა და არისტოტელეს კონსპექტურად წარმოდგენილ დებულებებს დავით უძლეველს მიაწერს განუკითხავად. მისი შესავალი წერილის მიხედვით ფილოსოფიის პოპულარიზატორის ნაცვლად ჩანს წინაშე წარმოდგება. ფილოსოფიური მოძღვრების შემქმნელი პიროვნება. ამას ისიც ემატება, რომ მკვლევარი საქმეს იმგვარად სახავს, უბირ მკითხველს შესაძლოა შთაბეჭდილება შეექმნას, თითქოს მაშთოცი, მოსე ხორენელი და მათთან ერთად ნახსენები სხვა მოღვაწენი ნაფიცი ფილოსოფოსები ყოფილიყვნენ.

საგულისხმოა, რომ ეს გულუბრყვილო ტენდენცია (დავით უძლეველის დასახვა უნივერსალური ფილოსოფიური მოძღვრების შემქმნელ პირად, ფილოსოფოსების რანგში არაფილოსოფოსთა აყვანა) უმაღვე ამკარავდება, როგორც კი მკვლევარი შეეხება საკითხს — მაინც რით განსხვავდება დავით უძლეველის ფილოსოფიური მოძღვრება მის წინამორბედ ჩამოთვლილ მოღვაწეთაგან? პასუხი:

¹ С. Арешатян, Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии, в кн.: Давид Анахт, сочинения, М., 1975.

«Однако существенное отличие Давида Анахта от них заключается в том, что в каждой отрасли философской науки он превзошел своих предшественников как по уровню профессиональной научной постановки освещаемых проблем, так и по их охвату и объему...»¹

კარგი დღე დაუდგება ფილოსოფიის ისტორიას, თუ მოაზროვნეთა ერთიმეორისგან გამოსარჩევ კრიტერიუმად „გასაშუქებელ პრობლემათა პროფესიული მეცნიერული დაყენების დონე და მათი მოცვა“ იქნა მომარჩეველები! ამგვარი შედეგი მოსდევს შუა საუკუნეთა ყოველი მწიგნობარის ფილოსოფოსად დასახვის ტენდენციას.

ოღონდ ერთ რამეში კი უეჭველად სწორია მკვლევარი ს. არევშატიანი. უკეთ რომ ვთქვათ, სწორად იმეორებს პროფ. ვ. ჩალოიანის მიერ ადრევე (1946 და 1959 წლებში) გამოთქმულ შეხედულებას, რომ დავით უძლეველის, როგორც ფილოსოფოსის, ინტერესები ხშირად ემიჯნება ნეოპლატონიზმსაც და საკუთრივ პლატონის მოძღვრებასაც და არისტოტელიზმის მძლავრ გავლენას ამჟღავნებს. ს. არევშატიანი წერს:

«Рационалистическая этика Давида, еще не выходящая за рамки неоплатонизма, существенно отличается от религиозно-мистической этики основных представителей неоплатонизма, в частности Плотина, Ямвлиха, Сириана и Прокла с их теургией, мистическим стремлением к овладению божественными силами и слиянию с ними. В этом опять-таки сказывается различие между римско-афинским и сирийским течением неоплатонизма, с одной стороны, и Александрийской школой, с другой, школой, испытавшей сильнейшее влияние перипатетизма с его рационалистическими и здравыми научными тенденциями»².

ეს ამონაწერი დავით უძლეველის ეთიკას ეხება. მაგრამ თავისუფლად შეიძლება მისი გავრცელება მთელ მის ნააზრევზე. მართალია, დავით უძლეველის თხზულებებში, როგორც ზემოთაც ითქვა, შეინიშნება ზოგიერთი პლატონური ელემენტი, მართალია, იგი ხშირად სათანადოს მიუწყავს პლატონის სიდიადეს. შესატყვისი პატივიც მობიხენიებს ხოლმე ხშირად (ერთი ამონაწერი „პორფირიუსის „შესავალის“ ანალიზიდან“: „... არა ხამს პლატონის შეხედულებების უგულვებლყოფა, იმ პირისა, ვინც ფილოსოფია მოავლინა ქვეყნად...“), ამასთან, როგორც საერთოდ ნეოპლატონელებს სჩვევიათ, ცდილობს ხოლმე მოარიგოს, ერთიმეორეს შეუჯუღოს პლატონისა და არისტოტელეს შესხედუ-

¹ С. Арешагян. Давид Анахт и его роль в развитии древнеармянской философии, в кн: Давид Анахт, сочинения, М., 1975, გვ. 10—11. ხაზი ჩემია. რ. თ. 2 იქვე, გვ. 18—19.

ლებები, მაინც მისი სიმპათიები, როგორც აღინიშნა უკვე, ძირითადად არისტოტელესკენ იხრება.

ამასვე ერთხმად (და ერთგვარი თავმოწონებითაც) აღნიშნავენ დავით უძლეველის შემკვიდრებობის მკვლევარნი. მათი შეხედულებით, პერიპატოელთა მძლავრი გავლენა და არისტოტელური რაციონალიზმისკენ მიდრეკილება ის საფუძველი იყო, რომელმაც თავად დავით უძლეველის მატერიალისტური მიდრეკილებები გამოავლინა და აგრეთვე სომხური ფილოსოფიური აზრის პროგრესული ტენდენციები განავითარა შემდგომში. ს. არეშვატიანი იმასაც აღნიშნავს: დავითის მოძღვრება უნივერსალიების შესახებ XIII-XIV საუკუნეთა სომხური ნომინალიზმის წყაროდ იქცაო. საგულისხმოა აგრეთვე ვ. ჩალოიანის ნაშრომში დატული მოსაზრება: პლატონის მოძღვრება დიოფიზიტებს გამოადგებოდათ თავიანთ შეხედულებათა დასასაბუთებლად, ხოლო არისტოტელესი—მონოფიზიტებსო. და შემდეგ: «Хорошо известно, что аристотелизм не может служить делу обоснования дидофизитства»¹.

ყოველსავე ამას ის ფაქტიც უნდა დაემატოს, რომ დავით უძლეველის მკვლევართა სავესებით მართებული დაკვირვების თანახმად, მისი თხზულებები მკვეთრად გამოხატული სინკრეტული ხასიათის მქონეა². ეს სინკრეტიზმი ყოველ ფეხის ნაბიჯზე იგრძნობა მისი შემკვიდრებობის: გაცნობისას. ძნელიც კია დავით უძლეველის მსოფლმხედველობაზე საუბარი ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. მით უმეტეს, ვ. ჩალოიანი ამგვარ მოსაზრებასაც გამოთქვამს: ისევე როგორც გვიანი ხანის სხვა ალექსანდრიელ მოღვაწეთა შემთხვევაში, დავით უძლეველის შრომების გაცნობისას ძნელი სათქმელიც კი არის, ქრისტიანის დაწერილია ეს შრომები თუ წარმართისო.

ასეა თუ ისე, ჩვენს წინაშეა მოღვაწე, რომელსაც პლატონისა და ნეოპლატონიზმის ხელშესახები გავლენაც განუტღია, შესაძლოა ანცე ქრისტიანული მსოფლგაგება ყოფილა მისთვის უცნობი, ოღონდ განსაკუთრებით და უპირატესად ეს არის ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის საკითხთა გამომადიებელი არისტოტელიკოსი, უწინარეს ყოვლისა — არისტოტელიკოსი. დავით უძლეველის მკვლევარნი საკმაოდ საჩოთირო მდგომარეობაში იყენებენ თავს, როდესაც, ერთი მხრივ, ცდილობენ დაამტკიცონ V-VI საუკუნეთა სომხეთში ნეოპლატონიზმის არსებობა და საამისოდ ერთადერთი საბუთი აქვთ — დავით უძლეველის შრომები, ხოლო, მეორე მხრივ, ირკვევა, რომ თავად ნეოპლატონელობა დავით უძლეველისა საკმაოდ საეჭვო ამბავია, ყოველ შემთხვევაში, მათ მიერ მოხმობილი ფაქტები ერთობ მერყევე საფუძველს ქმნიან საამისოდ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გახსენება საჭირო იყო იმის ნათელ-

1 В. Чалоян, Философия Давида непобедимого, д 86.

2 ვ. ჩალოიანი, გვ. 69. ს. არეშვატიანი, გვ. 11, 17, 27.

საყოფად, რომ, მიუხედავად ცალკეული ერთობ ძლიერი გავლენების, გატაცებების და სიმპათიებისა, დავით უძლეველის მიერ არჩეული გზა მოზაელისათვის გამოირიცხავდა როგორც საკუთრივ პლატონის, ისე არეოპაგიტულ წიგნთა შემქმნელის მსოფლმხედველობებთან შეხვედრის წერტილებს. იმდროინდელ ფილოსოფიურ ძიებათაგან არისტოტელური ლოგიკიზმი ყველაზე ნაკლებად მიესადაგებოდა არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის სულიერ ლტოლვას და, თავის მხრივ, ამ წიგნთა ავტორის ამალღებულები შეტაფიზიკა ასევე ნაკლებ მიმზიდველი უნდა ყოფილიყო არისტოტელეს მიმდევარი ნაფიცი ლოგიკოსისთვის.

ამ წინა პლანზე წარმოდგება უკვე სხვა პრობლემა, პეტრე იბერიელისა და დავით უძლეველის მსოფლმხედველობათა უშუალო მიმართებაზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი, უფრო სწორად — ამ მიმართებიდან გამომდინარე. სახელდობრ: რა როლი შეასრულა ცალკედ პეტრე იბერიელის: და ცალკედ დავით უძლეველის ნააზრევმა თავთავის ქვეყანაში ფილოსოფიური აზრის შექმნაში განვითარების მხრივ (რამდენადაც, როგორც ითქვა, ორივე მათგანი თავთავის ქვეყანაში ფილოსოფიური საქმიანობის ფაქტიურ ფუძემდებლად მოგვევლინა).

ამ პრობლემასთან მისაახლებლად მცირე წიაღსვლა იქნება საჭირო.

ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმ გარემოებაზე, რომ, თუ, ერთი მხრივ, პლატონის მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე იდეალისტურ ნაკადს დაპირისპირებული არისტოტელესეული მატერიალისტური ტენდენციები ხელს უწყობდნენ პროგრესული ფილოსოფიური ხაზის განვითარებას, მეორე მხრივ, პლატონის მოძღვრება მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ასულდგმულებდა რელიგიურ ფილოსოფიას უმრავლეს ქრისტიანულ ქვეყნებში. ხოლო შუა საუკუნეებში, ქრისტიანობის ტოტალური ბატონობის პირობებში, რელიგიური ფილოსოფია ის იდეოლოგიური საყრდენი იყო, რომელსაც ემყარებოდნენ კულტურის უმთავრესი გამოვლინებანი.

შესაძლოა ერთი შეხედვით პარადოქსულად მოგვეჩვენოს, მაგრამ სწორედ პლატონის მოძღვრების მოშველიებითაც შეიქნა შესაძლო დაძლეულიყო ის დუალიზმი, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში წყევლასავით სდევდა ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიას, უკეთ — ცალმხრივად გაგებული ქრისტიანობის ორთოდოქსულ გამოვლინებას. პარადოქსულად-მეთქი, იმიტომ ვამბობ, რომ თავად ამ დუალიზმის აღმოცენებას თავის დროზე პლატონის მოძღვრების მცდარად გააზრებამაც შეუწყო ხელი.

კარგად არის ცნობილი ამ დუალიზმის არსება: სოფლისა და

ზესთასოფლის მკვეთრი დაპირისპირება და უნუგეშო გათიშვა, რაიც საბოლოოდ კულტურის გამოუვალ კრიზისს მოასწავებდა. თავად ქრისტიანობის წიაღში ეს დუალიზმი სხვადასხვა ხარისხითა და ფორმით ვლინდებოდა. კერძოდ, დუალიზმის ფანატიკურად გამახვილებული სახეობა ქრისტიანობის იმ ფრთას შეესატყვისებოდა, რომელაც მონოფიზიტობის სახელით არის ცნობილი, შეღარებით უფრო შერბილებული და შემწყნარებლური — დიოფიზიტობას. არასგზით შემთხვევითი არ არის ის ამბავი, რომ ძირითად კულტურულ ფასეულობათა შემქმნელ ქრისტიანულ ქვეყნებში მონოფიზიტ-დიოფიზიტთა გააფთრებულ ბრძოლა უკანასკნელთა გამარჯვებით დასრულდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში კულტურული აღმავლობის თითქმის ყოველგვარი პერსპექტივა დიდი ხნით დაეხშობოდათ ამ ქვეყნებს.

შეუძლებელია აქ არ მოგვაგონდეს, რომ პეტრე იბერიელი თანამედროვეთა მიერ ღმირად მონოფიზიტად იხსენიებოდა და შემდგომშიც ეს ბრალდება არაერთხელ წაუყენებიათ მისთვის. შუა საუკუნეებში კი არა, სულ ახლახანს აკადემიკოსი კ. კეკელიძე შ. ნუცუბიძესთან პაექრობისას პეტრე იბერიელის მონოფიზიტობას ერთ-ერთ უმთავრეს საბუთად იშველიებდა.

მაგრამ სინამდვილეში პეტრე იბერიელის მონოფიზიტობა აგრე იოლად დასასაბუთებელი არ არის. შუა საუკუნეებში ორივე მოკამათე მხარე მას თავის თანამოაზრედ სახავდა და ცდილობდა მისი ავტორიტეტიც და ნალეაწიცი საკუთარი, ვიწრო სექტანტური მიზნებისთვის გამოეყენებინა.

იგივე ითქმის მისი შრომების შესახებ. მოპაექრე მხარეებმა ამ შრომათა თავთავიანთი ინტერესების სასარგებლოდ გამოყენებაც სცადეს, მაგრამ აქედან არაფერი გამოვიდა და არც უნდა გამოსულიყო, ცხადია. არეოპაგიტული თხზულებები სექტანტურ წინააღმდეგობებსა და დაპირისპირებებზე მალლა იდგა და სექტანტურ ჭიდილში მათი ჩათრევის ცდა მათსავე შებღალვას ნიშნავდა მხოლოდ. როგორც პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა გამო ვერ იტყვის კაცი — მონოფიზიტის მიერ არის დაწერილი ეს ეპისტოლეები თუ დიოფიზიტის მიერ, ისევე შეუძლებელია ამის თქმა არეოპაგიტულ წიგნთა გამო.

ეს ასეა, მაგრამ იმ კონკრეტულ ვითარებაში, V-VI საუკუნეთა საქართველო რომ აღმოჩნდა, და აგრეთვე მომავალი პერსპექტივის თვალსაზრისით, უადრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, თუ რომელ გზას აირჩევდა ქართული ეკლესია — მონოფიზიტობას თუ დიოფიზიტობას. ცნობილია, რომ ამ ორ ბანაკს შორის ბრძოლა საქართველოში საკუთრივ ბიზანტიაზე არანაკლები სიმძაფრით მიმდინარეობდა. ამ ბრძოლის შედეგიც გვახსოვს: VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესია ოფიციალურად მიემხრო დიოფიზიტობას და საბოლოოდ გაწყვიტა კავშირი მონოფიზიტურ სომხურ ეკლესიასთან.

ოლონდ აქ უეკველად გემართებს ყურადღების გამახვილება შემდეგ გარემოებაზე: მართალია, ქრისტიანობის დიოფიზიტურ ფრთას ნაკლებად ახასიათებდა ის წრესგადასული ფანატიზმი და ველური, შინაგანად გამომშრალი, ყოველგვარ სასიცოცხლო საწყისს მოწყვეტილი ასკეტიზმი, რომლის გამოისობითაც მონოფიზიტური ეკლესია ძირშივე კლავდა კულტურული განვითარების იმპულსებს, მაინც სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის გადაულახავი პრობლემა და ამ ნიადაგზე სოფლის, ხილული სამყაროს, მატერიალურის „ბნელად“ და „ბოროტად“ დასახვა დიოფიზიტურ ქრისტიანობასაც უსპობდა კრიზისისგან თავის დახსნის პერსპექტივას. ამ პრობლემის მართებულად გადაჭრის გარეშე საბოლოო სულიერი დეპრესია გარდუვალი იყო.

ჩვენს მეცნიერებაში არაერთხელ ყოფილა საუბარი იმის შესახებ, რომ ხსენებული კრიზისიდან გამოსავალი შუა საუკუნეთა ვითარებაში არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ დაუსახა ქრისტიანულ სამყაროს. ამჟერად აუცილებელი არ არის ცნობილ დებულებათა განმეორება. ამჟერად მთავარია იმ ფაქტის გახსენება, რომ ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრი იმთავითვე არეოპაგიტულ გზას გაჰყვა და ამ გზის ზენიტს რუსთაველის მსოფლმხედველობით მიაღწია.

მაგრამ რუსთაველის სიმაღლემდე ასაღწევად მრავალსაუკუნოვანი მოსამზადებელი სამუშაო იყო შესასრულებელი. ამ საქმის აღმავალ ეტაპებად ისახება სწორედ სირიელ მამათა მოღვაწეობაც და შემდეგ „სიბრძნე ბალაპვარისიცი“, რომლის შემქმნელი უეკველად ითვალისწინებდა როგორც პლატონის, ისე პეტრე იბერიელის ნააზრევს. ამ მხრივ დიდად საგულისხმოა, რომ დუალიზმის დაძლევის პირველი იმპულსები სწორედ იმ ნაწარმოებში აღიძრა, რომლის პირდაპირი მიზანი ამ დუალიზმის ფილოსოფიურ-მხატვრული დასაბუთება და სოფლის მოძაგების აპოლოგია იყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ „სიბრძნე ბალაპვარისიცი“ სახით საქმე გვაქვს ისეთ ნაწარმოებთან, რომელშიც უკვე იწყება გარდატეხა სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის დაძლევისაკენ სწრაფვის მიმართულებით. ეს არის ორთოდოქსული ქრისტიანობის წიაღშივე ჩასახული პროტესტი, მის მიერ ნაძალადევად დადგენილ საზღვართა გადალახვის პირველი, თუნდაც კომპრომისული ცდა.

ქართული მწერლობისა და რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების მომდევნო ეტაპზე შეინიშნება პლატონურ-არეოპაგიტულ იდეათა და შეხედულებათა შემდგომი დამუშავება და ქრისტიანულ თვალსაზრისთან მათი კიდევ უფრო ღრმად შერწყმა. მხედველობაში მაქვს, უწინარეს ყოვლისა, გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. სხვას რომც დავეხსნათ, ამ ძეგლში ვხვდებით უკვე პირდაპირ მითითებას, რომ ქართველ მწიგნობართა წრეებში ამ ეპოქა-

ში (VIII საუკუნე) არ სჯერდებიან ქრისტიანულ ორთოდოქსიას და „გარეშე ფილოსოფოსთა“ ნაწერებსაც ეცნობიან და უღრმავდებიან (მართალია, ქრისტიანობის უკეთ დასაბუთების მიზნით): „და სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად, და რომელი პოვის სიტყვაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკვალი განაგდის“. ეს ციტატი კიდევ ერთხელ ადასტურებს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც პლატონის მოძღვრების ნაცნობობა VII-VIII საუკუნეთა საქართველოში სავსებით რეალურ ფაქტად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

სხვა ფაქტორებთან ერთად ამგვარმა სულიერმა მოღვაწეობამაც შეაშადა ნიადაგი ისეთი ლიტერატურული მოვლენისთვის, როგორც იყო „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც პლატონურ-არეოპაგიტული ნააზრევის ქრისტიანობის უმაღლეს მონაპოვრებთან შერწყმის საფუძველზე შემუშავებულია სრულიად ახალი ტიპის მსოფლმხედველობა — შუა საუკუნეთა ორბიტას გამოცილებული და ახალი, რენესანსული სულისკვეთების შესატყვისი (აქ უადგილო არ იქნება იმის გახსენება, რომ მსგავსი სააზროვნო ვითარება შეიქმნა ცოტათი უფრო მოგვიანებით ენჩოპაში, სადაც აგრეთვე პლატონურ-არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის ქრისტიანობის უმაღლეს მონაპოვრებთან შერწყმის ნიადაგზე ჩამოყალიბდა რენესანსის მსოფლმხედველობრივი კრედო). ამ მსოფლმხედველობრივმა ტენდენციამ თავის ზენიტს რუსთაველის ქმნილებაში მიაღწია და შემდეგ, ისტორიულ ავბედითობათა გამოიწვევით საუკუნეთა განმავლობაში ძალისძალად ჩახშობილმა, უკანასკნელად დავით გურამიშვილის ნააზრევში გამოაშუქა.

ამგვარი იყო, უაღრესად ზოგადად, ის გზა, რომელიც მხატვრულ ნაწარმოებებში გამოვლენილმა ქართულმა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა აზრმა გამოვლო შუა საუკუნეთა მანძილზე. ეს თვისებები შესძინა ქართულ კულტურას პლატონურ-არეოპაგიტულ სააზროვნო კალაპოტში მოქცევამ, რის მეოხებითაც დაიძლია ქრისტიანული სამყაროს კულტურული აღმავლობის უპირველესი შემაფერხებელი ფაქტორი — სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმი.

თუ ამ ფონზე განვიხილავთ დავით უძლეველის მოღვაწეობის შედეგებს, წინასწარვე ცხადი უნდა იყოს, რომ ამ თავისთავად მნიშვნელოვან მოაზროვნეს არასგზით არ შეეძლო რაიმე მსგავსი მისია ეტვირთა. უკვე ზემოთ აღნიშნული თვისება ამ მოაზროვნისა — მეტაფიზიკური საკითხებისთვის გვერდის ავლა, სინკრეტოზმი, შეიძლება ითქვას, ეკლექტიზმიც — წინასწარ გამორიცხავდა საიმისო პერსპექტივას, რომ მისი ნააზრევი რაიმეში წასდგომოდა შუა საუკუნეთა უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი პრობლემის — სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის დაძლევისთვის მოღვაწეობას (თუკი საერთოდ შესაძლოა ამგვარი მოღვაწეობის გამო სიტყვის ჩამოგდება შუა საუკუნეთა სომხეთის ვითარებაში, ხოლო ამგვარი მოღვაწეობის გარეშე ვერც ერთი

ქრისტიანი ერი ვერ ეზიარებოდა კულტურის ისეთ სიმალეს, რომელსაც „მსოფლიო რადიუსზე“ შეედლებოდა ამ კულტურის გაყვანა).

რალა თქმა უნდა, დავით უძლეველის მემკვიდრეობამ, როგორც მკვლევარნი აღნიშნავენ, თვალსაჩინო გავლენა იქონია მომდევნო ეპოქათა სომეხ მოაზროვნეებზე და, ამდენად, ხელი შეუწყო შუა საუკუნეთა სომხური კულტურის განვითარებას. მაგრამ ამ არისტოტელიკოსი ლოგიკოსის ნაშრომებში არ ფეთქავდა ის სასიცოცხლო დვრიტა თუ მუხტი, რომელიც გავლევების შემთხვევაში ლოკალურ, ეთნოგრაფიულ საზღვრებს გადალახვინებდა შუა საუკუნეთა სომხურ კულტურას. მით უმეტეს, რომ მონოფიზიტობის შემხუთველ მარწუხებში მოქცეულ სომხურ ქრისტიანობას უკვე ვერაფერს წაადგებოდა ის ვითომცდა მატერიალისტური ტენდენციები, მკვლევარნი რომ გულმოდგინედ ეძიებენ ცალკერძ დავით უძლეველის შრომებში და ცალკერძ თითქოსდა არისტოტელიზმის მეშვეობით დასაბუთებულ მონოფიზიტობაში. ამ მკვლევარებს აზრადაც არ მოსდით, რომ, თუკი მონოფიზიტობის დასაბუთება მართლაც არისტოტელიზმით არის შესაძლო, ხოლო დიოფიზიტობისა — პლატონის მოძღვრებით, და, ამასთან, თუკი ისტორიულ თვალსაზრისს დავადგებით (სხვაგვარი თვალსაზრისი გამორიცხული უნდა იყოს შუა საუკუნეთა ქრისტიანული კულტურების კვლევისას), უაღრესად რეაქციული აღმოჩნდება სწორედ არისტოტელეს სააზროვნო მემკვიდრეობა, ხოლო პროგრესული და კულტურის აღმაშენებლისთვის ხელის შეწყობი — პლატონის მსოფლმხედველობა.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ შევეხოთ კიდევ ერთ საკითხს. მკვლევარი ვაზგენ ჩალოიანი ნაშრომში „სომხური ფილოსოფიის ისტორია“, აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის „აღმოსავლური რენესანსის“ იდეით სტიმულირებული (თუმცა იმავე შალვა ნუცუბიძის არც ერთხელ არ მომხსენიებელი!), აღძრავს „სომხური რენესანსის“ პრობლემას. თავისთავად ეს ფაქტი მისასაღმებელი იქნებოდა, ერთი გარემოება რომ არა: რეესანსული სულისკვეთების დანერგვის ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად მკვლევარს მიაჩნია ტონდრაკისტების მწვალებლური მოძრაობა. როგორც ჩანს, მკვლევარი შეცდომაში შეიყვანა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის ნაშრომებში აღრევე გამოთქმულმა მსგავსმა მოსაზრებამ და ბოლომდე აღარ ჩაუღრმავდა იმ საკითხს, რომ, თუ რენესანსი წარმოუდგენელია სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის დაძლევის გარეშე (როგორც უნდა აიხსნას ეს დაძლევა — ზესთასოფლის „მოხსნით“, მსგავსად შ. ნუცუბიძის კონცეფციისა, თუ სოფლისა და ზესთასოფლის პარამონიული შერწყმით ქრისტიანული იდეოლოგიის ფარგლებიდან გაუსვლელად ანტიკური სიბრძნის საფუძველზე), აბსოლუტური ნონსენსია რენესანსთან დაკავშირებით სხენება იმ მოძღვრებისა, ტონდრაკიზმისა, რომელშიც

არამცთუ ქრისტიანული დუალიზმი არ იყო დაძლეული, არამედ მანიქეიზმის ბედითი გავლენის შედეგად სამყაროს შემოქმედი ორი საწყისი იყო მიღებული — ცალკერძ კეთილი და ცალკერძ ბოროტი.

მკვლევარის შეცდომა იმითაც არის გამოწვეული, რომ მან შუა საუკუნეთა სომხურ სინამდვილეს მექანიკურად მიუსადაგა ენგელსის ცნობილი დებულება ერეტიკულ მოძრაობათა როლის შესახებ. მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილ დებულებათა სწორედ ამგვარივე მექანიკური გადმოღებაა ზემოთაც მოხსენიებული თვალსაზრისი დავით უძღველის მემკვიდრეობის მკვლევარებისა, რომლის თანახმადაც მონოფიზიტობის ჩარჩოებში მომწყვდეულ არისტოტელის თითქოს შეეძლო პროგრესული როლი შეესრულებინა აზროვნებისა და კულტურის განვითარებაში.

მინაწერი

ეს ნაშრომი შესრულებულია 1976-77 წლებში. მას შემდეგ დავით უძღველის ირგვლივ შეიქმნა ახალი ლიტერატურა, უმთავრესად მისათასხუთასწლოვან იუბილესთან დაკავშირებული. ეს იუბილე 1980 წლის მაისში დიდებულად გადაიხადა სომეხმა ხალხმა. სხვებთან ერთად მეც მხვდა წილად პატივი მონაწილეობა მიმეღო საიუბილეო დღეებში და მოხსენებაც წამეკითხა — „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან დავით უძღველის მიმართების საკითხისათვის“ (ზემოთ წარმოდგენილი ნაშრომის შეკვეცილი ვარიანტი).

ამ მოხსენების რუსული ტექსტის მომზადებისას ხშირად მაგონდებოდა ის მკვეთრად უარყოფითი პოზიცია, სომხურმა მეცნიერებამ რომ დაიკავა პეტრე იბერიელად საგულვებელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევთან დავით უძღველის რაიმე მხრივ დაკავშირების შესაძლებლობის მიმართ (ამგვარი კავშირის საკითხი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, აკადემიკოსმა შალვა ნუცუბიძემ აღძრა). ამის გამო ზოგჯერ ეჭვიც გამკრავდა ხოლმე: მართალია, ჩემი დაკვირვებების მიხედვით, ორად-ორი შემთხვევა მიიკვლევა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და დავით უძღველის ნააზრევის თანხედრისა, სხვა მხრივ კი ამ მოღვაწეთა მსოფლმხედველობა ძირეულად განსხვავდება ერთიმეორისგან, მაგრამ ვაითუ სომეხ მეგობრებს მაინც უსიამოვნოდ დაურჩეთ ჩვენეული, ქართული პრობლემების მათთვის ხელახალი მიძალევა, მით უმეტეს — საიუბილეო დღეებში-მეთქი.

ერევანში ჩასვლისთანავე, ჩემდა სასიამოვნოდ, ეს ეჭვი საცხებიტ გამიქარწყლდა. სომეხი კოლეგები ჩემი მოხსენების ტექსტს უკვე იცნობდნენ (საიუბილეო სამეცნიერო სესიის ყველა მონაწილეს მზად დაგვახვედრეს ჩვენ-ჩვენ მოხსენებათა ტექსტები, შესაშური ოპერა-

ტიულობით დაბეჭდილი რუსულად და ინგლისურად), მაგრამ უკმაყოფილებების ნიშანწყალიც ვერავის შევნიშნე. პირუტყუ, მანამდეც და მოხსენების წაკითხვის შემდეგაც, სხვა მომხსენებლებთან ერთად, მეც არაერთხელ მოვისმინე მადლიერების გამომხატველი სიტყვები.

დავით უძლეველის იუბილესთან დაკავშირებით დიდძალი ლიტერატურა გამოიცა ერევანსა და მოსკოვში. აქ, საიუბილეო სამეცნიერო მოხსენებათა გარდა, არის მოზრდილი გამოკვლევები, აგრეთვე საკუთრივ დავით უძლეველის თხზულებები (როგორც სომხურად, ისე რუსულად) შესავალი წერილებითურთ. ამ სოლიდური ლიტერატურის პირველი გადათვლიერებისას შემექმნა მთაბეჭდილება, რომ ასალ გამოკვლევებში იმგვარი არაფერი დაწერილა, რაც მაძილებდა გადამეხედა თუ გადამესინჯა 1976-77 წლებში შესრულებული ჩემი ნაშრომი (ზემოთ წარმოდგენილი), სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასალ გამოკვლევებს არც ერთ პუნქტში არ შეუტკლიათ ის შეხედულებები, დავით უძლეველის მემკვიდრეობის ირგვლივ რომ მქონდა შემუშავებული.

ოღონდ ჩემი მთაბეჭდილება რუსულად დაბეჭდილ გამოკვლევებს ემყარებოდა მხოლოდ. ამიტომ ერთ ვრევნელ მეგობარს ვთხოვე ემცნო ჩემთვის — სომხურად გამოქვეყნებულ ნაშრომებში თუ იყო რაიმე საგულისხმო სიახლე. ინფორმაციამ ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა.

1980 წელს ერევანში სომხურად გამოცემულა წიგნი: დავით უძლეველი, ფილოსოფიური თხზულებანი, წინასიტყვა ს. არევშატიანისა. ამ წინასიტყვაში, 19-23-ე გვერდებზე, ს. არევშატიანი თურმე შემდეგს წერს სიტყვასიტყვით (სომხური ტექსტი ჩემი თხოვნით თარგმნა მკვლევარმა ზაზა ალექსიძემ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებ):

„დავითის შრომების შესწავლისას ჩვენ შევამჩნიეთ, რომ დავით ანჰალით¹ და დიონისე არეოპაგელისადმი მიწერილ თხზულებებში არის შეხედულებათა გარკვეული ერთობა და ზოგჯერ იგივეობა. როდესაც დავითის „განსაზღვრებათა წიგნს“ შევადარეთ არეოპაგელის „ზეციური იერარქიისათვის“, ჩვენი ყურადღება იმ გარემოებამ მიიპყრო, რომ უკანასკნელი წამოჭრის იმავე იდეებს, რასაც დავითი თავის „განსაზღვრებათა წიგნში“. მათგან საგანგებოდ მოხსენიების ღირსია ის აზრი, რომელსაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს დავითი, როდესაც განსაზღვრავს ფილოსოფიის მიზანს და საკითხს. დავითის მიხედვით, ფილოსოფიური ცოდნა ადამიანს ეხმარება შეიმეცნოს ღვთაების მიერ შე-

¹ „ანჰალითი“ სომხურად „უძლეველს“ ნიშნავს. რ. თ.

ქმნილი ბუნება, მოუახლოვდეს და მისწვდეს მის შემოქმედებასაც, ხილული შემეცნების საშუალებით შეიცნოს უხილავი, მეტაფიზიკური, ეინაიდან ასეთია ჩვენი გონების ბუნება და უნარი. ამისათვის დავითი ყოფს თეორიულ ფილოსოფიას: ფიზიკა, მათემატიკა და ლეთისმეტყველება. თავდაპირველად გამოიკვლევს რა ბუნებას, შემდეგ მხოლოდ აბსტრაქტული აზროვნების, მათემატიკის საშუალებით შეუძლია ბრძენს ხიდი გასდოს გრძნობადასა და ზეგრძნობადას შორის და გადავიდეს ღეთისმეტყველებაზე. ამასვე ამბობს არეოპაგელი და ამტკიცებს, რომ „ამის გამო ჩვენი ბუნების თვისებაა ის, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია უშუალოდ ავმადლდეთ სულიერი არსის შემეცნებამდე“... როგორც ვხედავთ, იდეების იგივეობა ცხადია. დავით ანჰალთი „განსაზღვრებათა წიგნში“ ბევრჯერ ლაპარაკობს იმის თაობაზე, რომ ფილოსოფიის მიზანია „კაცი შეძლებისამებრ“ დაემსგავსოს ღმერთს, რომ ფილოსოფოსი ის კი არ არის, ვინც ძალიან ბევრი იცის და ძალიან ბევრი რამის შესახებ შეუძლია მსჯელობა, არამედ ის, ვინც წმინდად და მოციქულებრივად ცხოვრობს, ვინც ცდილობს დაემსგავსოს უმაღლეს არსებას, ღმერთს. ამასვე ამტკიცებს დიონისე არეოპაგელი, რომელიც ამბობს: „ჩემი აზრით, მღვდელობა არის მეცნიერება და მოქმედება, რომელიც შეძლებისამებრ ამსგავსებს ღმერთის მშვენიერებას და მიჰყავს შესაძლებელ ღმერთისადმი მსგავსებამდე“. ეს აზრი წითელი ზოლივით გასდევს დავითისა და არეოპაგელის ფილოსოფიას.

იდეების ეს შეხვედრა და თანხვედრა რომ შევნიშნეთ, განვაგრძოთ ძიება. იქნებ დავითის შრომებს კავშირი აქვთ არეოპაგიტულ თხზულებებთან? იქნებ ჩვენს მიერ შენიშნული თანხვედრანი გარკვეულ საფუძველს გვაძლევენ არეოპაგიტული ლიტერატურის გამოსვლის დროს სიმწიფის ასაკში მყოფი დავით ანჰალთის ავტორობის შესახებ სალაპარაკოდ?

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ამ ჰიპოთეზის განმამტკიცებელმა ერთმა საკვირველმა ფაქტმა. როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული ლიტერატურის სომხური თარგმანი უძველესია მსოფლიო მწერლობაში. იგი შესრულებულია 716-717 წწ ცნობილი სომეხი მწიგნობრის სტეფანე სიენიელის მიერ. ჩვენამდე მოაღწია ამ თარგმანის მრავალმა სელნაწერმა. და საკმაოდ უცნაურია, რომ არეოპაგიტული თხზულებებიდან ორის — „ზეციური იერარქიისათვის“ და „საეკლესიო იერარქიისათვის“ — ძველი სომხური ხელნაწერების თავების დასაწყისსა და ბოლოში მრავალ ადგილზე ასომთავრული ბერძნული ასოებით, წითელი და შავი მელნით, აღნიშნულია „დავითი“, „დავით გრეტავ“, „დავით — სრბუდნ დიონისე“ — „დავითის“, „დავითმა დაწერა“, „დავითმა — წმიდა დიონისეს“. ჩვენ შევამოწმეთ ყველა უძველესი პირი როგორც ჩვენს მატენადარანში, ისე სამეცნიერო მივლინების დროს ძერუსალიმში აღ-

გილობრივ წმ. ჰაკობიანთა სომხური მონასტრის ხელნაწერთასაცაეში. სურათი იგივეა: უძველეს ხელნაწერებში იგივე ბერძნული ასოებით ნაწერი მეორდება იმავე ადგილებში. ეს საყურადღებო ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ ძველმა გადაწერებმა რაღაც იცოდნენ, ან მექანიკურად იწერდნენ ძველიდან მომდინარე ამ მრავალმნიშვნელოვან სათაურებს. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ნათელია, რომ ძველად დიონისეს სახელს აკავშირებდნენ დავითთან. საყურადღებოა, რომ ეს ბერძნულასოვებიანი წარწერები გვხვდება მხოლოდ ორ არეოპაგიტულ თხზულებაზე: „ზეციური იერარქიისათვის“ და „საეკლესიო იერარქიისათვის“, ხოლო სხვა ორის სათაურს არა აქვს ასეთი აღნიშვნა.

გარდა ამ ძველი ჩვენებებისა, რომლებიც მეორდება არეოპაგელის სომხურ სხვადასხვა მრავალ ხელნაწერზე, აგრეთვე იდეების თანხედრისა, რომლებიც არის დავითის „განსაზღვრებათა წიგნსა“ და არეოპაგიტულ ლიტერატურას შორის, დიონისე არეოპაგელისა და დავით ან ჰალთის ინიციალების თანხედრა გვაფიქრებინებს, რომ შეიძლებოდა ამას საფუძველი მიეცა შეფარული ფსევდო-სახელის ასარჩევად.

არეოპაგიტული ლიტერატურის ავტორის საიდუმლოს ამოსახსნელად, ჩვენი აზრით, დავით ანჰალთის სახელს მეტი უფლება აქვს მიმოქცევაში ყოფნისა, ვიდრე ყველა დღემდე გამოთქმულ ჰიპოთეზას.

დავითის ფილოსოფიური შრომების ამ ახალ ერთტომიან გამოცემასთან დაკავშირებით ჩვენ ყურადღებას ვაჩერებთ ამ ფაქტებზე, ვინაიდან დავითის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაზე ლაპარაკისას ამიერიდან კარს ეუხსნით ახალ გამოკვლევებს. ეს ფილოსოფიის ისტორიისა და ფილოლოგიის სერიოზული პრობლემაა, რომელიც დიდ შრომას მოითხოვს. ჩვენ აქ მისი გადაწყვეტის ფიქრისაგან შორს ვართ, მაგრამ კითხვას ესვამთ, რომელიც, ჩვენი აზრით, ღირსია ყოველმხრივ ყურადღებით განხილვისა.

ჩვენი აზრით არეოპაგიტული წიგნები კოლექტიური შრომის ნაყოფი უნდა იყოს. მათი ავტორის პრობლემის გადაწყვეტაში სომხური ხელნაწერების მონაცემებს თავისი წვლილის შეტანა შეუძლიათ. დიონისე არეოპაგელის სახელით მიმოქცევაში მყოფი წიგნები თავიდანვე განიხილებოდნენ როგორც მონოფიზიტობის გამამძლიერებელი ნაწერები. მათი ავტორების რიცხეში, დიდად სავარაუდებელია, უნდა ყოფილიყო V-VI სს ცნობილი ნეოპლატონიკოსი დავით ანჰალთი, რომლის სახელიც მრავალგზის მოიხსენიება ოთხი არეოპაგიტული წიგნიდან ორის სომხურ დედანში. მისი ცხოვრების მსვლელობა, სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ დევნა, გაქცევა ჩრდილო სომხეთში, საქართველოს მოსაზღვრე გავარებში, სიკვდილი და ამის შემდეგ წმიდანთა შორის შერაცხვა გვეარნახობს, რომ სომხურმა ეკლესიამ სცნო და დააფასა მისი რაღაც განსაკუთრებული დამსახურება. მხოლოდ საერო ფილო-

სოფიური, ლოგიკური შრომების ავტორი ვერასოდეს ვერ გახდებოდა ასეთი განსაკუთრებული პატივის ღირსი. არეოპაგიტული წიგნები, რომლებიც დავითის სიცოცხლეში დიდი სახელით სარგებლობდნენ მთელ ქრისტიანულ სამყაროში და რომლებსაც მფარველობდნენ ბიზანტიის კეისრები, სომხურ ეკლესიას თავდაპირველად შეცდომით შეეძლო მიეღო ქალკედონიტების წისქვილზე წყლის დამსხმელ შრომებად, ხოლო მათი ავტორი ან ერთი ავტორთაგანი, დავით ანჰალითი, ორბუნებოვანთა მომხრე პიროვნებად. ყოველ შემთხვევაში, არეოპაგიტული წიგნების ავტორის საიდუმლო გარკვეულ პერიოდში, ჩანს, ცნობილი იყო როგორც ბერძნულ-სირიულ წრეებში, ახლო აღმოსავლეთის იდეოლოგიურ ცენტრებში, ისე სომხეთშიც, სადაც გაშალა თავისი სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობა დავითმა თავისი ცხოვრების ბოლო პერიოდში. ამ საკითხის გადაწყვეტას, რაც მოცემული წინასიტყვის ფარგლებიდან გამოდის, დიდი მნიშვნელობა ექნება არა მარტო დავითის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის საკითხის საბოლოოდ გარკვევისათვის, არამედ აგრეთვე დაეხმარება სომხურ-ბერძნული და ასურულ-ქართული ფილოლოგიის რიგი რთული კვანძის გახსნას“.

ასე მარჯვედ შეიცვალა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიელის პიროვნებათა იდენტობის ნუტუბიძე-ჰონიგმანისეული თეორია არეოპაგელისა და დავით უძლეველის იდენტობის არევემატიანისეული ჰიპოთეზით. შეიცვალა უწყინრად, უჩუმრად, ზედმეტი ხმაურის გარეშე. ხმაური კი არა, იმხელა იუბილეს მსვლელობის დროს კრინტიც არსად დამძრულა, ხმაც არავის გაუღია იმის თაობაზე, თუ როგორი მასშტაბის საუკუნოვანი პრობლემა გადაიჭრა თურმე ესოდენ მარტივად ს. არევემატიანის მოკრძალებულ წინასიტყვაში.

VI საუკუნე საქართველოსთვის იქცა ქრისტიანული იდეოლოგიის საბოლოო გამარჯვების ხანად. ახალმა იდეოლოგიამ, წინა საუკუნეებისგან განსხვავებით, მასობრივი ხასიათი მიიღო და არა მხოლოდ პრივილეგირებული ზედაფენის კუთვნილებად დარჩა. ეს, როგორც ვიცით, ეგრეთ წოდებულ სირიელ (ასურელ) მამათა ლამის საუკუნოვანი ღვაწლის მეოხებით გახდა შესაძლებელი. ამ ღვაწლის ერთი ასპექტი იყო ეკლესია-მონასტერთა დიდი მასშტაბით მშენებლობა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და ამით სწავლა-განათლების კერების შექმნა, ქრისტიანული იდეოლოგიის მასებში დანერგვა; მეორე — მონასტრული ცხოვრების, ასკეტიზმის გავრცელება და მისი თეორიულ-პრაქტიკული დასაბუთება: მესამე — საქართველოს ეკლესიის თვითმყოფლობის დამკვიდრება, მისი დამოუკიდებელი, თავისთავადი სახის ჩამონაკეთვა, რასაც შედეგად მოჰყვა მონოთეიზიტობისგან ვადაპრით გამიჯვნა VII საუკუნის დამდეგს; მეოთხე და ამ შემთხვევაში ჩვენთვის უმთავრესი — ფილოსოფიური ცოდნის მოხმობა და მოშველიება თეოლოგიური მიზნებისთვის, ფილოსოფიის გამოყენება ქრისტიანული რელიგიის უკეთ დასაბუთებლად და იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეებთან საბრძოლველად.

ყოველივე ამის მეოხებით ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრი VII საუკუნისთვის საესებით მომწიფდა ახალი, უფრო რთული პრობლემების გადასაჭრელად. უკვე დასახულია გზა შუა საუკუნეთა აზროვნების ორი ძირითადი წყაროს — ბიბლიური სიბრძნისა და ანტიკური ფილოსოფიის ყოველმხრივ ასათვისებლად. ქართველი მოაზროვნენი უკვე თავისუფლად ოპონირებენ როგორც ერთი, ისე მეორე მოძღვრებისთვის ნიშანდობლივი ცნებებით და იდეებით და სრულ მზადყოფნას ავლენენ საიმისოდ, რათა კაცობრიული აზრის ურთულეს ნიუანსებზეც შეეჭოდნენ.

ოღონდ ეპოქის მოთხოვნა იმგვარია, რომ ყოველგვარი აზრობრივი ძალისხმევა, ყოველგვარი ზეადსვლა ქრისტიანული იდეოლოგიის უკეთ დასაბუთების, მისი შემდგომი განმტკიცების საქმეს უნდა ემსახურებოდეს, მის ფარგლებშივე უნდა განხორციელდეს, ხოლო ქრისტიანობისათვის საამდროოდ უმთავრესია შემდეგი პრობლემები: „გარეშე“ ცოდნის, კერძოდ, ფილოსოფიის მომარჯვება რელიგიური დოგმების განსამარტავად. ამ დოგმათა დაცვა ერეტკულ მიმდინარეობათა მხრივ

ხელყოფისაგან, ბრძოლა. წარმართობის ყოველგვარ სახეობასთან და არსებულ რეგიონში გავრცელებულ სხვა რელიგიებთან (კერპთაყვანისმცემლობა, მნათობთა თაყვანისცემა, პოლითეიზმი, მაზდეანობა, იუდაიზმი).

ასეთ ვითარებაში ჩნდება ფაჰლაური (საშუალო სპარსული) ვერსია ბუდას ცხოვრების ლეგენდად ქცეული ამბის მიხედვით შექმნილი ნაწარმოებისა — ინდოეთიდან დასავლეთით დღემდე აუხსნელი გზით გადმოსული ვერსია. რამდენად შეესატყვისებოდა ამ ნაწარმოების საერთო სულსკვეთება, უწინარეს ყოვლისა, ქრისტიანული. შემდეგ კი ისლამური რელიგიების საარსებო ინტერესებს, იქიდანაც ჩანს, თუ როგორ დაეწაფენ ამ ამბავს ორივე რელიგიის მიმდევარნი (ბერძნული ვერსია მოგვიანებით თითქმის ყველა ქრისტიანი ხალხის ენაზე ითარგმნა, არაბულად გაჩნდა ხუთი მუსლიმანური და რამდენიმე ქრისტიანული ვერსია), დაეწაფენ უკვე იმ ეპოქაში, როდესაც წარმართობასთან ბრძოლას მათთვის აქტუალობა დაკარგული ჰქონდა.

მოხდა საგულისხმოდ ამბავი: ამ ნაწარმოების ქართული ვერსია „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ სწორედ იმ ხანაში შეიქმნა, როდესაც ყველაზე მეტად ეპასუხებოდა ქართული რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირეულ ინტერესებს, და ამან წარუშლელი კვალი დააჩნია ქართული კულტურის ზეადსგლას, დიდად დააჩქარა მისი წინსვლა (გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქართული რენესანსის ადრეული ყლორტები იმ ნიადაგზე აღმოცენდა, რომლის შემზადებაში „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ერთ-ერთი უმთავრესი როლი ეკუთვნოდა).

ფაჰლაური ვერსია VI საუკუნეში შეიქმნა. ქართული ვერსია თითქმის უმაღლვე მოჰყვა მას — VII საუკუნეში, უფრო ზუსტად — 620-634 წლებში, თუკი გავიზიარებთ შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ქართული ვერსიის ავტორია იოანე მოსხი ანუ მესხი¹.

ერთი ნიშანდობლივი დეტალი: ქართული ვერსიის შექმნის საგულევებელი ხანისთვის სულ საუკუნეზე ოდნავ მეტია გასული იმ უფლისწულის აღსრულებიდან, რომელმაც ადრეულ სიკვამლეშივე უარყო მეფური ცხოვრების ბრწყინვალეობა, მოიძაგა სოფლიური დიდება და თავისთავი ჰეშმარტების ძიებას გაუსაკუთრა. ძნელი მისახვედრი არ არის, თუ ვცნ შეეხება საუბარი. ქართველ მოაზროვნეთა ხსოვნაში

1 ქართული ვერსია არაერთარ შემთხვევაში არ არის ზეპირი მონათხრობის ჩანაწერი (წინააღმდეგ. შ. ნუცუბიძის თეორიისა), არაერთარ შემთხვევაში არ არის IX თუ XI საუკუნის ძეგლი, არაბულიდან ნათარგმნი (წინააღმდეგ კ. კეკელიძის თვალსაზრისისა). ქართული ვერსია, როგორც ჩანს, ითარგმნა და გადმოკეთდა ფაჰლაურიდან VII საუკუნის დამდეგს. ყოველივე ამის თაობაზე დაწერილებით არის საუბარი ჩემს შრომაში „სიბრძნე ბალაჰვარისი — ორი რელაქცია“ (წიგნში — „წიგნი და მკითხველი“, თბილისი, 1971).

პეტრე იბერიელის უმაგალითო ღვაწლის ამბავი ჭირაც ცოცხალი უნდა ყოფილიყო. ოღონდ ეს ღვაწლი ქრისტიანული სამყაროსთვის იყო უმაგალითო, ხოლო ბუდას ცხოვრების ლეგენდად ქცეული ამბავი, ფაქტურად გარდათქმული, სწორედ ამას აუწყებდა მკითხველებს, რომ ინდოელი უფლისწულის სახით ქართული მეფის ძეს დიდი სულიერი წინაპარი ჰყოლია. ვფიქრობ, ამ ანალოგიას მცირედი როლი არ უნდა შეესრულებინა ბუდას ცხოვრების მომთხრობელი, ინდოეთიდან დასავლეთით გადმოსული ვერსიით ქართული საზოგადოებრივ იმთავთვე გამორჩეულად დინამიკურებაში ।

ისიც არ უნდა იყოს სადავო, რომ მომდევნო საუკუნეებში ამ მომენტმაც განაპირობა მთელი ქრისტიანული მსოფლიოს ინტერესი ბუდას ცხოვრების მომთხრობელი ამბისადმი: ნაგულისხმევ ეპოქაში ბერმონაზონობა უკვე ჩვეულებრივ მოვლენად იყო ქცეული, ისე რომ ვინმე რიგითი, უსახელო პიროვნების მიერ სოფლის მოძაგება და განდევნულად გასვლა აღარავის გააკვირვებდა. ბუდას ლეგენდად ქცეული თავდადასავალი გამორჩეულ ინტერესს იმის მეოხებით აღძრავდა, რომ იგაგვიუწევდომელი სიმდიდრით გარემოსილი უფლისწული ამბობდა უარს სოფლიურ დიდებაზე, ზელის ერთი მოსმით განიშორებდა ძალაუფლებასაც, სიმდიდრესაც, დაღვინებულ ყოფასაც, ათასჯეარ საშვიბელსაც და უპოვარი და არასმქონე ეშურებოდა სულიერ ღირებულებათა მოსახევეჭად. ამას ისიც თან ერთვოდა, რომ, ამბის თანახმად, ინდოეთში ხდებოდა ეს ყოველივე, ზღაპრული სიმდიდრით განთქმულ, ეგზოტიკურსა და სიზმარივით შეუცნობელ შორეულ ქვეყანაში.

ოღონდ ეს ყოველივე წმინდა ლიტერატურულ ინტერესს აღძრავდა ძეგლისადმი. მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით ინტერესი, უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღედგა თავად იდეას სოფლის მოძაგებისა და მარადიული, უქცეველი კეშმარიტების ძიებისა. ამ იდეას თანაბარი ხალისით უნდა დასწაფებოდა (და დაეწაფა კიდევ) ბუდისტიც, ქრისტიანიც და მაჰმადიანიც.

კერძოდ, ქართული სინამდვილისთვის, ქართული რელიგიოზოფილოსოფიური აზრის განვითარების მოცემული საფეხურისთვის ბუდას ცხოვრების ფაქტური ვერსია სწორედ ზედგამოჭრილი, ნაპოვნი მასალა იყო საკუთარ სულიერ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისთვის ქრისტიანიზებული ვერსიის შესაქმნელად.

ამის ნათელსაყოფად ჩვენ გვმართებს ერთობ ზოგადად მაინც გავიხსენოთ, რა იყო არსება იმ სიბრძნისა, ბუდამ რომ დაიმკვიდრა შემეცნების ღის ბოდჰის ძირას შვიდ წელიწადს მჯდარმა, როდესაც იგი, განდევილ მოძღვართა სიბრძნეზე გულაყრილი. ზეკაცური სიშმაგით ერკინებოდა თავისთავსაც, გარესამყაროდ.ნ მომდინარე შეგარძნებებსაც, სიკვდილის მეუფე მარასაც და ყოველივესგან განდვომილი, ჰერეტად დანთქმული ქვესკნელ-ზესკნელის საიდუმლოებათ მოიხილავდა.

არსებობა ტანჯვა არისო, ბრძანებდა ბუდა, რაც კი რამ არსებობს, რაც გამოვლენილია, ტანჯვად არის განწირული ამ მსწრაფლწარმავალსა და ხრწნად სამყაროში, რომელიც თავისი წამისწამ ცვალებადი ბუნებით ცეცხლს ედარება („ყოველივე ცეცხლის ალში ჰგეის, მთელი სამყარო ცეცხლის ალში ჰგეის, მთელი სამყარო ცეცხლის ალში შთაინთქმის“¹).

აქ გასათვალისწინებელია შემდეგი: გამოვლენილი არსებობა, ინდური აზროვნების კვალობაზე (რასაც ბუდაც იზიარებდა), მხოლოდ მატერიალურს კი არ გულისხმობს, არამედ აგრეთვე იმმატერიალურსაც — ზესთასოფლურს, ღვთაებათა საუფლოს. გამოუვლენელი და არსებობისმიერი ტანჯვისგან თავისუფალი არის მხოლოდ ბრამჰანი (ბუდას ნირვანა ათეიზმს კი არ გულისხმობდა, წინააღმდეგ ზოგიერთი მკდარი თვალსაზრისისა, არამედ უქცეველ პირველსაწყისში დაბრუნებას).

ტანჯვის ძირი არის სურვილი, წადილი, ნდომა (ინდურად — „კამა“). სურვილთა ძალით მიეჩაჰვეება სული არსებულს და თავს ვეღარ იხსნის მისგან, ამ საუკუნო სატანჯველისაგან, რამეთუ ყოველი ხორციელი გარდაცვალების შემდეგ სული კვლავ და კვლავ გარდასხეულდება, კვლავ და კვლავ მოველინება ტანჯვის საუფლოს. ამ მხრივ სიყვარულიც კი სატანჯველში დამამკვიდრებელი ბორკილია მხოლოდ. საგულისხმო ის არის, სურვილი ოდენ ხილული სამყაროს ფარგლებში კი არ მოქმედებს, ზესთასოფლური ყოფისთვისაც ნიშნეულია. ისე რომ პერსონალური სულის უკვდავება, სოფლიდან ზესთასოფლად აღსვლა სატანჯველისგან ვერ გვიხსნის. მართალია, ყოველ სულს ამქვეყნიური ცხოვრების რაგვარობისდა მიხედვით იმ ქვეყნად მიეწყვის საზღაური. მაგრამ ამით გარდასხეულებათა უსასრულო ჯაჭვისგან ანუ ტანჯვისგან ვერ თავისუფლდება (თვით ღვთაებანიც კი არ არიან ტანჯვისგან თავისუფალნი). ერთადერთი ხსნა არის სურვილთა სრული დათრგუნვა, მათი თანდათანობით განშორება იმ ზომამდე, რომ აღარათფერი დარჩეს გამოვლენილ არსებობას მიმჩაჰვაეი არც სოფლიურსა და არც ზესთასოფლურ ყოფაში. მხოლოდ ამის მეოხებით შეგვიძლია განვეშოროთ ცეცხლად აღვზნებულ სატანჯველს და დავიმკვიდროთ გამოუთქმელი ნეტარება — ნირვანა, რაიც დაშრეტას, ჩაქრობას ნიშნავს, ყოველგვარი გამოვლენილი არსებობის (მატერიალურის თუ იმმატერიალურის, სოფლიურის თუ ზესთასოფლურის) სრულ განქარვებას.

თუ გავიზრებთ ყოველსავე ზემოთქმულს, ცხადი უნდა შეიქნეს, რომ ამ მოძღვრებაში, გარდა ორი დებულებისა, არათფერი არ უნდა იყოს მიუღებელი ნებისმიერი მაღალგანვითარებული რელიგიისთვის —

¹ საგულისხმო თანხვედრა ფაქტებისა: სწორედ ამავე ხანაში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VI საუკუნეში, სამყარო ცეცხლად დასახა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პარაკლიტემ.

ქრისტიანობა იქნება ეს თუ ისლამი. ამ უკანასკნელთათვის მიუღებელია ბუდისტური სიბრძნის ორი დებულება: ყოველგვარი გამოვლენილი არსებობის, თვით ზესთასოფლურისაც, ტანჯვის საუფლოდ დასახვა (კერძოდ, ქრისტიანი მოაზროვნისთვის ამგვარი რამის თქმა დიდი მკრეხელობა იქნებოდა) და რეინკარნაციის, სულთა გარდავლენის, გარდასხეულების იდეა (რაც ცნობილია მხოლოდ ეზოტერული ქრისტიანობისთვის და სუფიზმისთვის).

ამის გარეშე ბუდისტური სიბრძნე ისეთს არაფერს შეიცავდა, რაიც ბუდას ცხოვრების ქრისტიანული თუ მუსლიმანური ვერსიის შემქმნელს საგულდაგულოდ უნდა განეშორებინა. ცდება აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე. როდესაც ფიქრობს, თითქოს ქრისტიანული ვერსიის შემქმნელი ბუდიზმს ებრძოდეს და ემიჯნებოდეს. აი, რას ვკითხულობთ მისი „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომში:

„აქ შეიძლება მოყვანილ იქნეს ადგილი, სახელდობრ, ინდოთა მეფის აბენესის ვედრება თავის ღმერთთა წინაშე შვილიერებისათვის. ინდურ თქმულებაში, ცხადია, მოთხრობა ისე იყო აგებული, რომ აბენესის (?! — რ. თ.) ლოცვა შესმენილ იქნა ინდოთა ღმერთების მიერ და მას ებოძა ვაჟი, იოდასათად (?! — რ. თ.) სახელდებული. ქრისტიან მწიგნობარს ამ ადგილის შეუცვლელად დატოვება არ შეეძლო და შესცვალა იგი პოლემიკური ფორმით, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ წიგნი, ქრისტიანულ რედაქციაში, მართლაც მიმართულია ბუდიზმის წინააღმდეგ... ინდური მოთხრობა აღსაყვებელი იყო თავისი ღმერთებისადმი რწმენით და ქრისტიანი რედაქტორის შენიშვნა სუსტია, გარეგნული და ყურით მოთრეული. აღნიშნული ფაქტი საკმარისია დასაწახავად იმისა, რომ ჩვენს ძეგლში ორი მსოფლგაგება იბრძვის: ბუდისტური და ქრისტიანული“ - (გვ. 286).

ქვემოთ წერია:

„...ჩვენი ძეგლის ავტორის მიზანია დაუპირისპიროს ინდურ მსოფლგაგებას. როგორც წარმართულს, ქრისტიანული მსოფლგაგება. საკითხი ეხება ბუნების მოვლენათა გაღმერთებას, რაშიც ინდური გაგება მხარს უჭერს ბუნების გაღმერთებას, ხოლო იოანე მოსხი (მესხი) მის წინააღმდეგ იბრძვის“ (გვ. 332. ხაზი ყველგან ჩემია).

• აქ აღრეულია რამდენიმე მომენტი.

- ჯერ ერთი, ნაგულისხმევ შემთხვევაში ქართული ძეგლის ავტორი ბუდიზმს კი არ ებრძვის და ემიჯნება, არამედ უფლისწულის (ინდური ბოდჰისატავა. ფაქალურ-არაბული ბუდასათ, ქართული იოდასათი) მამის, ინდოელი მეფის (ინდური სუდჰოდანა, არაბული ჯანისარ, ქართული აბენესი) სარწმუნოებას. ბუდა (ბოდჰისატავა) ისევე წინააღმდეგი იყო ამ სარწმუნოებისა, როგორც იოდასათი. ამ შემთხვევაში ყველა არსებული ვერსიის ავტორთა შეხედულებები სავსებით თანხვედბა

ერთიმეორეს. ასე რომ აკად. შ. ნუცუბიძის დებულება, რომ „ინდური მოთხრობა აღსავსე იყო თავისი ღმერთებისადმი რწმენით“ — ნონსენსია. ინდური მოთხრობა სწორედ იმიტომ შეიქმნა, რომ ამ ღმერთებისადმი რწმენა გაექარწყლებინა და ახალი მოძღვრება დაემკვიდრებინა. ეს რომ ასეა, სხვას რომ ყოველსავე დაეხსნათ, დასტურდება ქართული ვრცელი რედაქციით და არაბული ვერსიით, სადაც არ არის ვედრება ღმერთთა მიმართ შვილის შეძენისათვის. ამგვარი ვედრება ქართული მოკლე რედაქციის ავტორის მიერ არის შეთხზული და არავითარ ბუდიზმთან ბრძოლას არ გულისხმობს.

მეორეც, მცდარია დებულება, თითქოს „ჩვენი ძეგლის ავტორის მიზანია დაუპირისპიროს ინდურ მსოფლგაგებას, როგორც წარმართულს. ქრისტიანული მსოფლგაგება“. ამ დებულების საბუთად მოტანილია სწორედ ის არგუმენტები, რომლებითაც ბოლძისატვა ეპაექრებოდა სულძოდანას, იოდასათი — აბენესს, ხოლო ბუდასათი — ჯანისარს. წარმართული მსოფლგაგება შეფის სარწმუნოება იყო ყველა ვერსიაში და ქართული ძეგლის ავტორი მეფესთან ერთად შვილის სარწმუნოებასაც რომ დაპირისპირებოდა, თარგმნა-გადმოკეთების ნაცვლად თავისი წყაროსა თუ დედნის განმაქიქებელ ტრაქტატს დაწერდა.

გარდა ამისა, რბილად რომ ვთქვათ, უცნაურია ბუდასა და ბუდიზმისთვის ბუნების გაღმერთების მიწერა (ამ სფეროში, როგორც ზემოთქმულიდანაც ცხადი უნდა იყოს, ბუდიზმი ქრისტიანობაზე გაცილებით შორს მიდიოდა და ზესთასოფლურ არსებობასაც კი მოსაძიგებლად მიიჩნევდა).

დაბოლოს, ამ საკითხებში ბუდიზმისგან გამოიჯენა და მასთან ბრძოლა აუცილებელი რომ ყოფილიყო, ქრისტიანული (ქართული) ვერსიის შემქმნელი მას დაუპირისპირდებოდა სწორედ იმ ორ ზემოხსენებულ საკითხში (ზესთასოფლური არსებობის ტანჯვის საუფლოდ დასახვა და სულთა გარდასხეულება). მაგრამ ამის აუცილებლობა, ჩანს, მოხსნილი იყო იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ქართულის დედნად საგულვებელი ფაქლაური ეერსიაც, თავის მხრივ, უკვე აღარ შეიცავდა ამ ელემენტებს (ამას მოწმობს მისი ასლი — არაბული ეერსია).

სხვა მხრივ ქართველ ავტორს ბუდიზმთან საბრძოლველი ბევრი არაფერი ჰქონდა თავდაპირველად. ვიმეორებ, გაუგებრობაა უფლისწულის მამის, ინდოეთის მეფის სარწმუნოებასთან ბრძოლის ბუდიზმთან ბრძოლად დასახვა, რამეთუ ამ სარწმუნოებას ინდური თქმულების უფლისწულიც ასევე ებრძოდა და ქართულის დედნად საგულვებელი ფაქლაური ეერსიის უფლისწულიც.

ფაქლაური ვერსია, უნდა ვიფიქროთ, ჯერ კიდევ ბუდისტური თხზულება იქნებოდა, რადგან იმხანად, VI საუკუნეში, არც ისლამი არსებობდა, არც სხვა რომელიმე მაღალგანვითარებული მონოთეისტუ-

რი რელიგია, რომლის ადებტიც შესაძლოა ყოფილიყო სპარსეთში მცხოვრები ავტორი (ქრისტიანობა თავისთავად გამორიცხულია, ასევე იუდაიზმი). აი, ამ ბუდისტური ნაწარმოებიდან შეიქმნა, ერთი მხრივ, პირველი ქრისტიანული, ქართული ვერსია (VII საუკუნეში) და, მეორე მხრივ, მუსლიმანური არაბული ვერსია (VIII საუკუნეში). ამასთან, როგორც ჩანს, ფაქლურ ბუდისტურ ვერსიაში უკვე უგულვებლყოფილი იყო ზემოხსენებული ორი იდეა (ზესთასოფლის დასახვა ტანჯის საუფლოდ და სულთა გარდასხეულება). უნდა ვიფიქროთ, სპარსული სინამდვილის გათვალისწინების შედეგად. ამიტომ არის, რომ ქართული ვერსიის ავტორიც, ერთი მხრივ, და არაბული ვერსიის ავტორიც, მეორე მხრივ, ვრცელ მონაკვეთებში სიტყვასიტყვით მისდევენ ფაქლურ დედანს და მხოლოდ იქ ერევიან ტექსტში, სადაც უნდათ, რომ საუბარი წარიმართოს, ერთის მხრივ, ქრისტიანულ სარწმუნოებასა და, მეორე მხრივ, ისლამურ სარწმუნოებაზე.

იმიტომ რომ, როგორც აღინიშნა, ძეგლის პირველწყაროში თავდაპირველად ისეთი თითქმის არაფერია, რაიც მიუღებელი იქნებოდა ქრისტიანი თუ მაჰმადიანი ავტორისთვის. პირველწყაროც მიუთითებს, ფაქლური ვერსიაც ადასტურებს, რომ მეფე ამქვეყნიურ სიამეთა და საშვებელთა მოტრფიალუა და სწორედ ეს აამხედრებს მის წინააღმდეგ უფლისწულს: როგორ იქნება სოფლიურ საშვებელთა მიდევნება, როდესაც სოფელი თავისი ბუნებით ასეთი და ასეთი არისო.

და, აი, აქ პირველწყაროებში იშლება მთელი ფილოსოფია, რომლის მიზანია ჩვენება იმისა, თუ რა არის გამოვლენილი არსებობა (ქრისტიანი და მაჰმადიანი ავტორებისთვის — მატერიალური, ემპირიული, ამქვეყნიური არსებობა ანუ სოფელი).

• აქ ჩვენ გვმართებს გავიხსენოთ, რომ ამ საკითხში ბუდიზმს ვრცელი და ყოვლისმომცველი მემკვიდრეობა დაუხედა ბრაჰმანულ წიგნთა სახით. თავად რომც არაფერი დაემატებინა, „მაიას“ ცნებაც იკმარებდა იმის ცხადსაყოფად, თუ რაოდენ მსწრაფლწარმავალი, ცვალებადი, ილუზორული და განქარვებადია ხილული სამყარო. მაგრამ ზუდა მზამზარეულ მემკვიდრეობას არ დასჯერდა და გამოვლენილი არსებობის რაობის დასახასიათებლად მთელი მოძღვრება შექმნა (ამ მოძღვრების ერთი დებულება — გამოვლენილი არსებობის ცეცხლს შედარება, რაიც ქართულ ვერსიაშიც არის გადმოსული. ზემოთ უკვე მოვიხსენიეთ. ამასთან, ეს შედარება სწორედ ბუდიზმიდან მოდის და არა პერაკლიტეს მოძღვრებიდან — ამის დასტურია არაბული ვერსია). უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბუდას ცხოვრების არაბული ვერსიები, ინდოეთიდან გადმოსულ სხვა სწავლებთან ერთად, უეჭველად იყო ერთ-ერთი წყარო სპარსულ-არაბული ლიტერატურების, შემდგომში კი სუფიზმის საყვარელი თემის — სოფლის ამოებისა და სიმუხთლის გამო მუდმივი ჩივილისა.

რაოდენ დამცრობილი და სქემატური სახითაც უნდა გამოსულიყო ეს მოძღვრება. ფაქტურ ვერსიაში, ამ ვერსიის დედნად გამოყენებული ქართველი ავტორის წინაშე ვრცელ ზღვად გადაიშლებოდა, რამეთუ ქართულ მწერლობას სოფლის ამოების ამგვარი ყოველისმომცველი და კოლორიტული სურათები ჯერ არ ჰქონდა შექმნილი. ასე რომ ქართველი ავტორი ალტერნატივის წინაშე აღმოჩნდა: ან ბრმად უნდა მიჰყოლოდა თავის დედანს, სიტყვისიტყვით, უცვლელად გადმოედო სოფლის რაობის დამახასიათებელი ვრცელი პერიოდები ფაქტურ ვერსიისა (ასე მოიქცა ერთი საუკუნის შემდეგ პირველადი არაბული ვერსიის შემთხვევით); ან კიდევ დ მორგუნველი, უაღრესად დახვეწილად დამუშავებული ბუდისტური სიბრძნის პარალელურად არანაკლები ძალის მქონე არგუმენტები მოეხმო საკუთარი — ქრისტიანულ-ევეროპული არსენალიდან.

ამგვარი არგუმენტები დასავლურ-ქრისტიანულ კულტურას სამყოფად აღმოაჩნდა და სწორედ ამით დაიწყო ქართველი ავტორის შეტოქება (და არა ბრძოლა თუ გამოიგენა!) ბუდიზმთან. საგულისხმო ის არის, რომ ფილოსოფიური თვალსაზრისით (მხოლოდ ფილოსოფიური და არა მხატვრული თვალსაზრისით) ეს არგუმენტები უფრო მყარია, ვიდრე ბუდიზმის (უკეთ რომ ვთქვათ — ფაქტურ ვერსიაში გადმოსული ბუდიზმის) ემოციური ტირადები. ქართული თხზულების დასაწყისშივე ვკითხულობთ: „ჰგონებენ უგუნური არსსა მას არა-არსად და არა-არსსა მას — არსად... ხოლო არსი იგი მერმე იგი სოფელი არს და არა-არსი — სოფელი ესე...“ (გვ. 6)¹.

ამ ნაშრომის ავტორს ერთხელ უკვე ჰქონდა შემთხვევა გამოეთქვა მოსაზრება, რომ ამ ადგილის წყარო უნდა იყოს პარმენადეს პოემა „ბუნებისათვის“, რომელშიც სწორედ ამგვარად არის დაპირისპირებული არსი და არა-არსი და მოიხსენიება ის „ორთავიანი“ უგუნურიც (პერაკლიტე), რომელსაც ჰგონია, რომ არა-არსი არის².

სოფლის არა-არსად დასახვა გაცილებით ამომწურავ განსაზღვრას

¹ ციტატები მომაქვს გამოცემიდან: ბალავარიანის ქართული რედაქციები, 1957.

² „წიგნი და მკითხველი“, 1971, გვ. 142—143. მართალია, ამ დებულებას აქარწყლებს პლატონი „სოფისტში“ სწორედ პარმენიდესთან კამათისას (241, d-e, 256, d-e, 259, b), მაგრამ, ჯერ ერთი, მსგავს ფილოსოფიურ ნიუანსებში ჩაწედომა იქნებ არც მოვთხოვთ მხატვრული ნაწარმოების შემქმნელს და, გარდა ამისა, იქნებ მის გამონათქვამში უფრო მნიშვნელოვანი ნიუანსიც იგულისხმებოდეს — იქნებ მაააც, პლატონის მსგავსად, ცრუ ფილოსოფოსები (თედმასნაირნი) ჰყვანან მხედველობაში და მათ უღარებს პლატონისეულ სოფისტებს; „ჰგონებენ უგუნური არსსა მას არა-არსად და არა-არსსა მას არსად“ იქნებ იმასვე ნიშნავდეს, რასაც პლატონის ფრაზა „მამაადაამე დებულება, რომ არსებული არ არსებობს ან რომ არარსებული არსებობს, ვფიქრობ, სწორედ ასევე მცდარ დებულებად იქნება მიჩნეული“ („სოფისტი“, 241, a).

იძლევა, ვიდრე, ვთქვათ, ამგვარი ბუღისტური ფორმულები: „...დავინახე სოფელი ესე, ვითარ-იგი ყოვლით კერძო ცეცხლ არს“ (გვ. 6) და მსგავსნი.

ასევე გაცილებით შთამბეჭდავია ქართველი ავტორის მიერ მოცემული განსაზღვრა სოფლისა, რომელიც პლატონის ნააზრევისა და ახალი აღთქმის ორიგინალურ შერწყმას წარმოადგენს: „...წარმავალი ესე... არს და ვითარცა არა არს. და რომელთა უხარის, ვითარცა არა უხარის, და რომელნი იშვებენ, ვითარცა არა იშვებენ, და რომელთა შვირს, ვითარცა არარაა შვირს, რამეთუ ერთი იგი წარმავალსა შინა მოკლე და წარუვალსა შინა არაა“ (გვ. 13).

ამ ფრაზის პირველი ნაწილი („არს და ვითარცა არა არს...“) ემყარება დიდილოგ „სოფ სტის“ დებულებას: „არსი რაღაც სახით არ არსებობს“ (241, d), „...ათასთავან ათას შემთხვევაში არსი, უექველია, არ არსებობს; და ყოველივე დანარჩენიც, თითოეული ცალ-ცალკე და ყოველივე ერთიანობაში, მრავალმხრივ არსებობს და მრავალმხრივ — არა:“ (259, b).

ხოლო მომდევნო ნაწილი ამ ფრაზისა ახალი აღთქმიდან მომდინარეობს: „... უამი ესე შემოკლებულ არს ამიერიტვან... და რომელნი ტიროდიან, ვითარმცა არა ტიროდეს, და რომელთა უხაროდის, ვითარმცა არა უხარის... რამეთუ წარვალს ხატი ამის სოფლისაჲ“ (პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ, 7,29-31). ნიშანდობლივია, რომ ახალი აღთქმის ციტატის ბოლო ფრაზა („წარვალს ხატი ამის სოფლისაჲ“) „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ დასაწყისშივე გვხვდება: „აღრე წარმავალ არს ხატი ამის სოფლისაჲ“ (გვ. 4).

კიდევ ერთი უაღრესად საგულისხმო ადგილი — იოდასაფისა და ქურუმ თედმას კამათი:

„პრქვა თედმა: და ვინაჲ უწყი, თუ ცამ და ქვეყანაჲ დაბადებულნი არიან? ჰქვია მას იოდასაფ: ამის გამო უწყი, რამეთუ სახე და ნიშანი შესაქმისა მათისაჲ წამებს, რამეთუ შექმნულ არიან. რამეთუ გონებასა შინა საცნაურ არს, ვითარმედ არა არიან იგინი თვინიერ ანუ შეერთებულნი, ანუ განყოფილნი, იძრვისნი, ანუ მდგომარენი, და ვჰხედავთ, ვითარმედ ყოველნი დაბადებულნი მოიყვანებიან შეერთებასა განთვისებით, ძრვით გინა დაყულებით. ამის გამო ვცან, რამეთუ ვითარცა ესენი, ეგრეცა იგინი არიან, რამეთუ ვერ ხელეწიფების, თუმცა რასა ჰმატის დიდებითა სხვათა დაბადებულთა“ (გვ. 150).

ჩვენს წინაშეა ფილოსოფიური დებულება, ეს უექველია. ამასთან, მსჯელობა იმგვარად არის წარმართული, რომ უსათუოდ გულისხმობს რაღაც წყაროს — მსგავს დებულებებს არაფილოსოფოსი ავტორი თავად ვერ შეთხზავდა. სად უნდა ვეძებოთ ეს წყარო? ცხადია, ანტიკური ფილოსოფიის წიაღში. ოღონდ ეს წიაღი ვრცელია ერთობ. იქნებ არსე-

ბობს რაიმე პერსპექტივა, რომ შეძლებისდაგვარად დავავიწროვოთ ეს სივრცე? ალბათ არსებობს.

ჯერ ერთი, ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ქართული ვერსიის ავტორი იცნობს პლატონის მოძღვრებას (სოფელი რომ კიდევ არის და არც არის — ამ უძნელესი დებულების წვდომა და ათვისება შემთხვევით ამბად ვერ ჩაითვლება!). ამ ნაცნობობას ადასტურებს ძეგლის დასაწყისშივე მოცემული, ჩემის აზრით, პლატონური დებულება: „თავი სიმართლისაა არს მიწეზე რაიმე სიტყვისგებისაა ურთიერთას“ (გვ. 5). „სიტყვისგება“ ნიშნავს — „სიტყვა-პასუხი, დიალოგი, კამათი“ (ი. აბულაძე). მაშასადამე სამართლიანობის დაცვის, ქვეშაირიტების წვდომის უპირველეს პირობად ძეგლის ავტორს სწორედ ის დიალექტიკური მეთოდი მიაჩნია, რომელსაც პლატონის მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი როლი მიეწევს (შეადარეთ: „კრატილე“, 390, c, „ფედროსი“, 277, a, „სოფისტი“, 253, d-e, „სახელმწიფო“, VII, 532, a-b, იქვე, 534, d-e, იქვე, 537, c).

უმთავრესი მიზნე სხვა არის. ძეგლის ავტორი ჩვენთვის ამემად საინტერესო ციტატაში ქვეშაირიტების წვდომის და თვით რელიგიური დოგმის (სამყარო ღმერთის მიერ არის შექმნილი) კრიტიკულად გონებას სახავს და მატერიალური სამყაროს („ცა და ქვეყანა“, „ყოველნი დაბადებულნი“) რაობას ამგვარად განმარტავს: „გონებასა შინა საცნაურ არს, ვითარმედ არა არიან ივინი თვინიერ ანუ შეერთებულნი, ანუ განყოფილნი, ანუ იძრვისნი, ანუ მდგომარენი“.

გონებისადმი აბელირების გაკვეთილი ჩვენი ავტორისთვის პლატონსაც შეეძლო მიეცა, არისტოტელესაც, სხვა ანტიკურ ფილოსოფოსსაც. მაგრამ საქმე ის არის, რომ მომდევნო მსჯელობას შეერთების, განყოფის, მოძრაობისა და უძრაობის შესახებ პირდაპირ მივყავართ პლატონის დიალოგ „სოფისტი-მდე“.

ამ დიალოგში დაასაბუთა პლატონმა, რომ არსი რაღაც სახით არ არსებობს, ხოლო არა-არსი რაღაც სახით არსებობს (ეს აუცილებელი იყო იმის დასამტკიცებლად, რომ ქვეშაირიტებასთან ერთად არსებობს სიცრუეც, ამის დამტკიცება კი პლატონს სოფისტთა განსაქიქებლად ესაჭიროებოდა). „სიბრძნე ბალაპეარისის“ ავტორი ამ უმნიშვნელოვანეს დებულებას რომ იცნობს, ეს უკვე ვნახეთ ზემოთ. ოღონდ ამ შემთხვევაში საგულისხმო ის არის, რომ ამ დებულების ნათელსაყოფად პლატონი სწორედ მოძრაობისა და უძრაობის, შეერთებისა და განყოფის პრობლემებს განიხილავს. :

ამ პრობლემის განხილვას პლატონი იმით იწყებს, რომ მცდარად აცხადებს, ერთი მხრივ, იმათ თვალსაზრისს, ვისი აზრითაც არსებობა მხოლოდ იმას მიეწერება, რაიც შეგრძნებდალია, სხეულებრივი (სენსუალური), მეორე მხრივ, იმათ თვალსაზრისს, ვინც სხეულებრივსა და

შეგრძნებადს არსებულად არ მიიჩნევს, არსად მიაჩნია მხოლოდ უსხეულო და საცნაური (გონებით საწვდომი) უძრავი იდეები („სოფისტი“, 246, a-247, d). ამას მოსდევს დებულება, რომ ნამდვილად არსებულია ყოველივე, რასაც თავისი ბუნების ძალით უნარი აქვს ან სხვაზე იმოქმედოს, ან თავისთავზე განიცადოს მოქმედება, ან მოქმედი იყოს, ან სამოქმედო (იქვე. d-e). აქედან კი უმნიშვნელოვანესი დასკვნა გამომდინარეობს: ზომ ვერავინ უარყოფს იმას, რომ სული შეიმეცნება. ხოლო არსი შეიმეცნება? მაგრამ ეს სწორედ მოძრაობას ნიშნავს, არსებული უძრავი რომ იყოს (როგორც ამტკიცებდნენ განყენებულ, უძრავ იდეათა მომხრენი), ვერაფრის შეშეცნება და გააზრება ვერ მოხერხდებოდა (247, e-249, b). გარნა, მეორე მხრივ, ყოველივე რომ მოძრაობდეს, მაშინ არსებულის სფეროდან მთლიანად უნდა გამოირიცხოს იგივეობრივი, თავისთავის ტოლი. მაშასადამე მოძრაობის დაშვება აუცილებელს ხდის უძრაობის დაშვებასაც. რადგან უამისოდ გონება ვერსად იარსებებდა (249, b-c). მოძრაობა და უძრაობა ურთიერთდაპირისპირებულნი არიან, გარნა ორივე არსებობს, არსი ორსავე მოიცავს. ოღონდ მოძრაობა და უძრაობა კი არ შეადგენს არსს, ყოფნას, არსი (ყოფნა) მათგან განსხვავებული რამ არის (250, a-c). აქ აღიძვრის კითხვა: უკავშირდება თუ არა არსი (ყოფნა) მოძრაობას და უძრაობას, თუ ისინი სრულიად შეურევენელი არიან, ერთუფრთს ვერ ეზიარებიან? თუ არა, მაშინ მოძრაობა და უძრაობა არსს ვერ ეზიარებიან, თუ კი, მაშინ ყოველივე ერთმდებ დაცივანება. ესე იგი თითქოს არც შეერთება ხერხდება, არც განყოფა. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოძრაობა დადგება, ხოლო უძრაობა ამოძრავდება. მაშასადამე სამი შესაძლებლობა უნდა განვიხილოთ: ან ყოველივე უნდა ისწრაფოდეს შეერთებისა და შერევისაკენ, ან არაფერი არ უნდა ისწრაფოდეს შეერთებისკენ, მარად განყოფილი იყოს, ან კიდევ არსებულთაგან ერთი უნდა ისწრაფოდეს და ერთდებოდეს, ხოლო მეორე — არა. პირველი ორი შესაძლებლობა გამოირიცხებულია. რჩება მესამე. დასკვნა: ზოგიერთი გვარი შეუერთდება, შეეწყობა სხვა გვარს, ზოგიერთი — ვერა, ზოგიერთი განიყოფება მეორისგან, ზოგიერთი — არა. სწორედ ამას უნდა იკვლევდეს ფილოსოფოსი და სწორედ ეს არის დიალექტიკური ცოდნა (251, d-253, d).

ვფიქრობ, ყოველივე ზემოთქმული არასრული სახით შესაძლოა ამგვარადაც დაფორმულდეს: „გონებასა შინა საცნაურ არსს, ვითარმედ არა არიან იგინი (ყოველნი დაბადებულნი) თვინიერ ანუ შეეკრებულნი, ანუ განყოფილნი, ანუ იძრვისნი, ანუ მდგომარენი“.

არაერთგზის აღნიშნულა, რომ ბუდიზმი თავისი პირვანდელი სახით უფრო ფილოსოფიაა, ვიდრე რელიგია. ამის უმთავრესი მიზეზი ის არის, რომ ბუდიზმს არ მოუტანია თავისი ღმერთის ცნება. უკეთ რომ ვთქვათ, იმდენად განყენებული იყო მისი ღმერთი, რომ შემდგომში პიროვნულ ღმერთს მოწყურებულმა მორწმუნეებმა თავად ბუდა დასახეს ღმერთად და თავყვანისცემის საგნად. ჰეგელის აბსოლუტური სული უფრო გამოდგებოდა ლოცვის აღსაყვანად, ვიდრე ბუდას ღმერთი.

როგორც ჩანს, აქაც დასტურდება ზემოთ გამოთქმული ვარაუდი, რომ ფაქტობრივად ვერსია ჯერ კიდევ ბუდისტური ქმნილება უნდა ყოფილიყო. რადგან მისი ასლი — არაბული ვერსია ისლამურ თხზულებას თითქოს ხელფეხშებოქილი ქმნიდეს: „მაჰმადიანური ღმერთის ცნების შემომტანი ფრაზები ისე შექანიკურად, იმდენად ხელოვნურად არის მიწებებული ძირითად ტექსტს, რომ მათი ამოღებით თითქმის არაფერი შეიცვლება ამ ტექსტში (ეს შენიშნული ჰქონდა უკვე მის რუსულად გამომცემელს — აკადემიკოს კრაჩკოვსკის). აქ ბუდიზმი ფაქტიურად ვერ არის დაძლეული. ამ ნაწარმოების განყენებული და უსახო ღმერთი ახალს ვერაფერს სძენს არაბულ ვერსიას. მისი მთარგმნელი იქ არის ძლიერი, სადაც ძლიერია დედანი — ფაქტობრივი (ბუდისტური) ვერსია: სოფლის უარყოფის, სოფლის მოძაგების პათოსის გამოვლენისას.

ქართველი ავტორისთვისაც, როგორც დავინახეთ, ეს ასპექტი (სოფელთან მიმართება) იყო ყველაზე ძნელი დასაძლევი და აქ მან ბუდისტურ სიბრძნეს ანტიკური სიბრძნე შეაშველა და ამით გაითავისა უცხოური ამბავიც და მსოფლმხედველობაც. ხოლო რა რომ ეს ეტაპი გადაილახა, მას, ქართველ ავტორს, უკვე თავისუფლად შეეძლო ამოესუნთქა. იმიტომ, რომ მისი მიზანი, არაბული ვერსიის შემთხვევისგან განსხვავებით, ოღენ თარგმნა (მით უფრო — სიტყვა-სიტყვით თარგმნა) კი არ ყოფილა, არამედ თარგმნა-გადმოკეთება. უცვლელად თარგმნიდა იმას, რაიც ქრისტიანული მოძღვრების თვალთახედვით მიუღებელი არ იქნებოდა, დანარჩენ შემთხვევაში ქმნიდა თავადვე. სოფლის უარყოფის მისიის აღსრულების შემდეგ („შემდეგ“ — ლოგიკურად და არა ქრონოლოგიურად) მან ხელი მიჰყო ქრისტიანული ღმერთის ცნების გამოკვეთას და აქაც ისეთივე ერუდიცია გამოავლინა, როგორიც წარმავალი სამყაროს დახასიათებისას. ამასთან, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ, თუ სოფლის დახასიათებისას მას ბუდიზმთან დასაპირისპირებელი არაფერი ჰქონდა, ზესთასოფლურისა და ღმერთის ცნებათა გამოკვეთისას დიხაც მარ-

თებდა გამიჯნვოდა ბუდისტურ თვალსაზრისს. ეს მომენტები ვერ გაითვალისწინა აკადემიკოსმა შ. ნუცუბიძემ.

აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ქართველ ავტორს ეს ძნელი (თავისი დროისთვის უაღრესად პასუხსაგები) საქმე რომ არ აღესრულებინა, ბუდას ცხოვრების ლეგენდად ქვეული ამბავი დასავლური ქვეყნიერებისთვის საბოლოოდ უცნობი დარჩებოდა. XI საუკუნეში ქართული ქრისტიანული ვერსიის ბერძნულად თარგმნა და მისი შევსება იოანე დამასკელის თუ სხვა ავტორიტეტთა ციტატებით განსაკუთრებულ პრობლემას აღარ წარმოადგენდა (ბუნებრივია ჩვენი სიქადული, რომ ეს ქართველმა კაცმა მოიმოქმედა, ექვთიმე ათონელმა, მაგრამ ამით მოვლენათა არსება არ იცვლება). ხოლო ლიტერატურული და რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით საკმაოდ ამორფული ფაქტობრივი ვერსიისგან „სიბრძნე ბალაჰვარისისთანა“ შედეგის ჩამონაკვეთა გამორჩეულ ნიჭიერებას გულისხმობდა უეჭველად.

გარდა ამისა, ყურადღება უნდა მივაპყროთ კიდევ ორ საკითხს.

„ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომშიც და მონოგრაფიაშიც „К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф»“ აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე რამდენიმეგზის საგულდაგულოდ აღნიშნავს, რომ პირველადი ქართული ვერსია ნაჩქარევად იყო შექმნილი, რომ ამ ძეგლის ქრისტიანიზება ოდენ „ზოგიერთი ელემენტის“ დართვით მოხდა², • საღმრთო წერილის ადგილების ნაწილობრივ ჩართვით ტექსტში³. სახელოვანი სწავლულის ეს მართლაც რომ ნაჩქარევი დებულება ემყარებოდა მის ასევე ნაჩქარევი კონცეფციას, რომლის თანახმადაც ინდური ამბავი ქართველმა ავტორმა ზეპირად თქმული მოისმინა საბას ლავრასა თუ რომელიღაც ფაქტორიაში და ასე სიჩქარეში დააფიქსირა წერილობით.

ინდური ამბავი ზეპირი თხრობის გზით რომ არ არის შემოსული და ქართული ვერსია უეჭველად წერილობითს წყაროს რომ ემყარება, ეს დღესდღეობით უცილობელი ქეშმარიტებაა. ნაჩქარეობას რაც შეეხება, ყოველივე, რაიც წინა თავში ითქვა, სრულიად აბათილებს ამ მოსაზრებას. ოღონდ კიდევ უფრო თვალსაჩინო ხდება ამ მოსაზრების მცდარობა, როდესაც დავუკვირდებით, თუ როგორ შემოაქვს ქართული ძეგლის ავტორს თავის ნაწარმოებში ღმერთის ცნება. ქრისტიანიზების რთული და ძნელი პროცესი ფაქტიურად ამით იწყება, რადგანაც, როგორც უკვე აღინიშნა, სოფლის უარყო-

1 შდრ. „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, ტ. 1, გვ. 294—295, 311, 323.

2 იქვე, გვ. 292.

3 იქვე, გვ. 311.

ფის საკითხში ქრისტიან ავტორს ბუდისტურ ძეგლთან სადაო თითქმის არაფერი ჰქონდა. იქ პრესტიჟის თვალსაზრისით მეტი იყო საღვწი, ვიდრე ფაქტობრივად — ბუდისტურ სიბრძნეს არანაკლები ძალისა და წონის დასავლური სიბრძნე უნდა შეტოვებოდა და ეს, ვნახეთ უკვე, ჩინებულად შეძლო ქართულმა ავტორმა.

ხოლო როდესაც ქრისტიანული ღმერთის ცნების შემოტანაზე მიდგა საქმე, აქ მისი ფანტაზია და ერუდიცია აღარაფრით აღარ იყო შეზღუდული, პირუკუ, საქმისთვის სწორედ ის აჯობებდა, რაც უფრო მეტ ერუდიციას გამოამჟღავნებდა და მან გამოამჟღავნა კიდევ ეს ერუდიცია.

ამას უკავშირდება სწორედ ზემოხსენებულთაგან მეორე საკითხი.

აკადემიკოს კ. კეკელიძეს თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ინდური ამბის ქრისტიანულ თხზულებად გადმოკეთება უმთავრესად არისტიდეს „აპოლოგიის“ საფუძველზე განხორციელდა¹. ეს არ არის პირველი შემთხვევა. როდესაც ჩვენს ძეგლთან დაკავშირებით აკადემიკოსი კ. კეკელიძე შეუმოწმებლად იმეორებს სხვათა მოსაზრებას. ასევე იმეორებდა იგი ნ. მარის მცდარ დებულებებს იმის დასამტკიცებლად. თითქოს ქართული ვერსია არაბულიდან იყოს ნათარგმნი, და ამან მიიყვანა ისეთ კურიოზამდე, რომ ქართულსა და არაბულ ძეგლებში წარმოდგენილ იგავთა რაოდენობაც კი ვერ განსაზღვრა შემცდარად.

არისტიდეს „აპოლოგიას“ რაც შეეხება, ქართველი ავტორისთვის ეს იყო მხოლოდ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი თუ უმთავრესი წყარო ძეგლის ქრისტიანიზების პროცესში.

სხვას რომ ყოველსავე დავეხსნათ, თვით ძეგლის ტექსტშიც არის მითითება ამის თაობაზე. ბალაპვარი წასვლის წინ იოდასაფს ეუბნება: „...გაუწყე მეცნიერებაჲ ღმრთისაჲ და მოციქულთაჲ და წმიდათა მამათა მცნებაჲ, და ყოველი შჯული ქრისტიანობისაჲ გასწავე...“ (გვ. 84). ამგვარი განცხადება ჩვენთვის სიგნალის როლს უნდა ასრულებდეს და ტექსტის სკრუპულოზური ანალიზის მეშვეობით უნდა ვადგენდეთ, თუ რომელი წყაროებიდან არის ამოღებული ის ვრცელი არაბუდისტური სიბრძნე, რომლითაც ესოდენ მდიდარია „სიბრძნე ბალაპვარისი“² (ამ სიბრძნეს, დოგმატის მნიშვნელობის მქონე დებულებებს ავტორი თავად ვერ შეთხზავდა, ცხადია. საიმდროოდ მოციქულთა თუ ეკლესიის მამათა შრომებით უხვად სარგებლობა პლაგიატს კი არ ნიშნავდა, ერთადერთ მართებულ მეთოდად იყო მიჩნეული). ვიდრე ამგვარი სკრუპულოზური ანალიზი არ განხორციელებულა, ჩვენი კვლევა მკითხაობას უფრო ემსგავსება.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 463.

ამას რომ ვამბობ, მხედველობაში მაქვს, ვთქვათ, ამგვარი შემთხვევა: ბალაჰვარი იოლასაფს განუმარტავს ღმერთის რაობას: „ერთ არს ღმერთი მამამ ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქვეყანისამ, უფალი ჩვენი იესუ ქრისტე, და წმიდა სული, რომელი მამისაგან გამოვლას; იგი ხოლო დამბადებელ და სხვანი დაბადებულ, იგი ხოლო უუამო და სხვანი ეამიერ, იგი ხოლო ძლიერ და ყოველნი უძლურ, იგი ხოლო მაღალ და ყოველნი მდაბალ, და ყოველი მის მიერ შეიქმნა და თვინიერ მისსა არცა ერთი რაამი ქმნა“ (გვ. 59).

გამოცემის რედაქტორი აქ შენიშვნას უსვამს და სქოლიოში მიუთითებს, რომ ხაზგასმული ფრაზა იოანეს სახარებიდან არის აღებული. მაგრამ ამ ფრაზამდე მოცემული რელიგიურ-ფილოსოფიური დებულებებიც („იგი ხოლო დამბადებელ...“ და მომდევნო) ხომ საიდანდაც არის მოხმობილი, ძეგლის ავტორი ხომ ვერ შეთხზავდა მათ საიდან არის აღებული ეს დებულებები? არ ვიცი. მარჩიელობის მეტი მართლაც არაფერი დაგვრჩენია.

არადა „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ (როგორც ვრცელი, ისე მოკლე რედაქციები) უამრავ ამგვარ რელიგიურ-ფილოსოფიურ დებულებას შეიცავს და მათი ასაველ-დასაველი ჩვენთვის მეტწილად უცნობია. გამოცემაში სულ რამდენჯერმე არის მითითებული წყარო, ისიც იმ შემთხვევებში, როდესაც ციტატი წიგნიერი მკითხველისთვის ამ მითითების გარეშეც იოლი გასახსენებელი უნდა იყოს. ვთქვათ, ტექსტში გვხვდება ფრაზა: „ხოლო ღმერთი, რომელი ჰხედავს დაფარულთა, მოწყალებისა მათისათვის მიაგებს ცხადად“. სქოლიოში აღნიშნულია: „მათე, 6,6“. გვხვდება ფრაზა: „სადა მპარავი ვერ განიპარავს და ვერცა მღილი განრჰყენის“. სქოლიოში მითითებულია: „შდრ. მათე, 6,19-29, ლუკა, 12,33“.

კაცმა რომ თქვას, ოდენ „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ კი არა, აღნიშნული თვალსაზრისით შუა საუკუნეთა მთელი ქართული მწერლობა ფაქტურად შეუსწავლელია: „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ იმით გამოირჩევა, რომ სხვებზე უხვად და უფრო შეფარულად იყენებს სხვა ავტორთა რელიგიურ-ფილოსოფიურ დებულებებს.

გარნა ზემოხსენებული ანალიზის გარეშეც მიიკვლევა ჩვენს ძეგლში ზოგიერთი რამ. და უმთავრესი ამ შემთხვევაში ის არის, რომ ქართულ ვერსიაში მსოფლიო მწერლობის ისტორიაში პირველად ხდება არა მხოლოდ გამოყენება, არამედ პირდაპირი ციტირება არეოპაგიტული წიგნებისა¹. კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ:

¹ ეს ფაქტი მითითებული მქონდა ყურნალ „მნათობს“ 1968 წლის მგ-11 ნომერში დაბეჭდილ სტატიაში „სიბრძნე ბალაჰვარისი — ორი რედაქცია“.

„სიბრძნე ბალაჰვარისი“: „(ღმერთი) უზეშთაეს არს გამო-
თქმისა და უზეშთაეს ბუნებისა და ხილვისა“ (46,7). „გამოუთქმელ
არს ხატი ღმრთეებისა და გონებაჲ ვერ მისწვთების გამოძიებად,
ვითარ-იგი არს. და ვერცა ყოველნი ენანი შემძლებელ არიან ღირ-
სებით ჴებად მისა. და მიუწოდომელ არს დაბადებულთაგან მეცნიე-
რებაჲ მისი“ (69,12-17).

არმოკაბელი: „და ყოველთა მოგონებათაგან მოუგონებელ
არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი. და გამოუთქმელ არს ყოვლისა სი-
ტყვისაგან ჴეშთასიტყვისა იგი სახიერებაჲ...“ (6,19-21). „არამედ
ყოვლისა ღმრთისმეტყველებისა უგანცხადებულესიცა იგი იესუმსი
ჩვენებრ ხორცთშესხმაჲ ღმრთისაჲ გამოუთქმელვე არს ყოვლისა სი-
ტყვისაგან და უცნაურ ყოვლისა გონებისაგან“ (21,30-33).

„სიბრძნე ბალაჰვარისი“: „მსგავს არს სახე სიბრძნისა მისი-
საჲ მზესა, რომელი მიეფინების ყოველთა ზედა კაცთა დიდთა და
მცირეთაჲცა, და არავის დააყენებს, რომელნი ირგებდენ მისგან... ხო-
ლო უკეთუ ვისმე არა უნდეს რგომის, არა ბრალეულ არს მზე“
(146,16-20).

არმოკაბელი: „ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოჲ სახე,
დიდი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე... ყო-
ველსავე განანათლებს, რაოდენსა ძალ უც მიღებაჲ ნათლისა მისისაჲ,
და ზეშთა ყოველთა განფენილად აქვს ნათელი თვისი: ამისთვის ყო-
ველსავე ზედა ხილულსა გარდაჰვენს და ზე და ქვე მიაწევს
ბრწყინვალებასა თვისთა შარავანდედთასა. ხოლო რომელი რაჲ ვერ
მიიღებს ნათელსა მისთა. ესე არა უძლურებისაჲ არს, არცა სიმცა-
რისა ნათელმომცემლობისა მისისაჲ, არამედ უმარჯობისაგან ნათელ-
მიმღებელთაჲსა“ (32,30-33,5).

არეოპაგეტიკასთან „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ კავშირის თაობაზე
ქვემოთ კიდევ იქნება საუბარი. ამჯერად ყურადღება იმას მივა-
პყროთ, რომ ქართული ვერსიის ავტორი ზედმიწევნით იცნობს სა-
ღვთო წერილს და, გარდა პირდაპირი ციტირებისა (რაიც მრავალადა
და რის ნაწილიც აქვს მხოლოდ შენიშნული ძეგლის გამოცემის რე-
დაქტორს), ერთობ ხშირად თხრობაში ჩაქსოვილ პარაფრაზებსაც
აყეთებს, ანდა მ-ნიშნებებს, ვთქვათ, ამდაგვარს:

„უკეთუმცა იყენეს ცრუ მოწამენი ღმრთისანი და მტყუყვარნი
(მოციქულნი), არამცა ესეეთართა საპიროთა და იწროთა გზათა
აელინებდეს კაცთა, არამედ უფრომცა წინაუყოფდეს მათ, რომე-
ლი-იგი შეაშეს ბუნებასა კაცთასა, და ვრცელი იგი გზაჲ და ფართოჲ
კარიმცა უჩვენეს, რომელ არს საწადელი თვალთაჲ და სანებელი
გულთაჲ“ (73,12-19. შევადართ: მათე, 7,13).

„მოგაგენ უფალმან, შვილო ჩემო, უმეტესი მისაგებელი კეთილი-
საჲ უფრომს სასოებისა შენისა, რამეთუ წარწყმედულ ვიყავ და მო-

მიძიე, განწირულ ვიყავ და მიხსენ, მტერ ვიყავ და დამაგე ღმერთსა, მომწყდარ ვიყავ და მაცხოვნე (154, 10-15. შევადაროთ: მათე, 25,35-36).

„და ვითარცა წარასრულნა ჰებენას მეფემან სიტყვანი ესე, ხმა ყო ხმითა დიდითა და აღმოუტევა სული“ (155,4-6. შევადაროთ: მათე, 27,46). და სხვა პრაველი.

აქ ერთხელ კიდევ შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ზეპირი მონათხრობის ჩაწერისას, სიჩქარეში მსგავსი აღნაგობის ფრაზები ვერას-გზით ვერ შეიქმნება.

მოხერხდა აგრეთვე ეკლესიის მამათა ზოგიერთი გამონათქვამის მიკვლევა ჩვენს ტექსტში. რამდენიმე მაგალითი:

„უკეთუმცა გვეშინოდა, შე-მცა-გვესწრაფა განსვლისა, რამეთუ სიკვდილისა მიერ განსვენებასა მოველით“ („სიბრძნე ბალაპვარისი“, 17,9); „მართალათვის სიკვდილი განსვენება არს და არა ეშინის მას სიკვდილისაგან“ (ეფრემ ასური, „სიკვდილისათვის და გამოსვლისათვის სულისა ხორცთაგან“).

იგავი სამი მეგობრისა („სიბრძნე ბალაპვარისი“, 38-40); „სადა არს, რომელი მოგზაურ ექმნა მრავალთა. და ღღეს მოგზაურნი მისნი იქცეს და იგი საფლავსა შინა ირღევის? ჰოა საქმე ესე საშინელი, რამეთუ მამაა შინი... და ღღდაა შენი... მოვიღენ კარამდე საფლავისა და დაგიტონ შინაგან და წარვიღენ, და რომელნი-იგი პირველ გყვარობდეს და სასურველ იყავ მათ წინაშე, ღღეს მოსაწყინელ იქმენ და მოძულეებულ მათ მიერ. და აგრეთვე მეგობარნი შენნი, რომელნი თანასწორად სულისა შენისა შეგერაცხნეს, ვიდრე საფლავად შენდა ოდენ მოგზაურ გექმნეს და მწუხარებასა აჩვენებდეს, და ვითარცა საფლავი შენი დაჰკრძაღეს, ყოველი იგი სიყვარული შენი და მეგობრობა და დაივიწყეს“ (ეფრემ ასური, იქვე).

„...არარაა არს კაცი, გარნა მატლი და წუთხი, მტვერი და ნაცარი განქარებადი მსწრაფლ“ („სიბრძნე ბალაპვარისი“, 73,23-26); „...იქმნეს ყოველი გვამი მიწა და ნაცარი... რამეთუ ყოველივე მატლ და წუთხ და წალა იქმნას“ (ეფრემ ასური, იქვე).

„...სადა არს საშინელი იგი მეფობა ჩემი და სიმრავლე ერისა და სიმხნე იგი ახოვანი მხედართა ჩემთაა?..“ („სიბრძნე ბალაპვარისი“, 154,22); „სადა არს მეფე იგი და შარავანდელი, რომელი ხელმწიფედ სამეუფოთა განაგებდა და წყობითა ნათესაგთა დაიმორჩილებდა და მრისხანედ სასტიკებასა ბრძანებდა?“ (ეფრემ ასური, იქვე).

არისტიდეს „აპოლოგის“ თაობაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, ამ საკითხზე ვრცლად არის საუბარი შ. ნუტუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომში (გვ. 291, 310, 311, 323-326, 332-333).

„ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომის მეთხუთმეტე თავში, რომელიც „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ეძღვნება, ჩვენ შეგვიძლია შევნიშნოთ ერთი უცნაური მოვლენა: 324-325-ე გვერდებზე აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე ამტკიცებს — ქართულ ტექსტში არეოპაგიტუკის კვალი არ ჩანსო (ეს ახსნილია შემდეგნაირად: „...იოანე მოსხი, როგორც მეგობარი და მახლობელი სოფრომ პალესტინელისა, ვერ იქნებოდა პეტრე იბერის დადებითი შემფასებელი, ვინაიდან ის და სოფრომ პალესტინელი, ორივენი სასტიკი მოწინააღმდეგენი იყვნენ ყოველ გვარი, ოღონა ვიც კი, გადახრისა ოფიციალურად მიღებული საქარისტიანოდოგმატიზმისაგან“), ხოლო 331-ე და 334-335-ე გვერდებზე ამტკიცებს — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ შეიტყვის სამ ნაკადს გამოყენებული ნააზრევისა: არისტიდეს „აპოლოგიას“, ნემესიოს ემესელის თხზულებას „ბუნებისათვის კაცისა“ და არეოპაგიტუკის ზოგიერთ დებულებასო (ეს ახსნილია შემდეგნაირად: „არაა უმნიშვნელო ის გარემოება, რომ არეოპაგიტული ნააზრევის ზოგიერთი გამოხატულება არაა მოხსნილი იქ, სადაც გაბატონებისაკენ მიმავალ ეკლესიას მობილიზაციაში მოჰყავს ყველაფერი, რაც შეეძლო“)¹.

ამ წინაუკმობას, ცხადია, ვერ ამართლებს ის ამბავი, რომ ხსენებული ნაშრომის შექმნის დროს „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ვრცელი რედაქცია ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი საქართველოში (ცნობილი შეიქნა სწორედ იმ წელს, 1956-ს, როდესაც უკვე გამოიცა თუ იცემოდა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის წიგნი). მომიტევოს განსვენებული დიდი მეცნიერის ხსოვნამ, მაგრამ კვლავაც უნდა გავიმეორო, რომ მთელი მისი კონცეფცია „სიბრძნე ბალაჰვარისისთან“ დაკავშირებით ამნაირ ნაჩქარევსა და ბოლომდე გაუაზრებელ დებულებებზე არის აგებული.

ვრცელი რედაქცია იმიტომაც ვახსენე, რომ ამ რედაქციაში (და არა მოკლეში) არის დაცული არეოპაგიტული ცტატები, ზემოთ დამოწმებული, რომელთა მიკვლევის შემდეგ არავითარი ეჭვი აღარ რჩება, რომ ძეგლის ავტორი იცნობდა არეოპაგიტულ სიბრძნეს. ხოლო აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე, მოკლე რედაქციის მონაცემთა საფუძველზე თავდაპირველად უარყოფელი ამგვარი ნაცნობობისა, იმავე მოკლე რედაქციის მონაცემთა საფუძველზე შემდეგ დაასკვნოდა ამგვარ ნაცნობობას (მეტიც, არეოპაგიტუკას სამთავან ერთ-ერთ ძირითად წყაროდ სახავდა ჩვენი ძეგლისთვის).

¹ ხაზი ჩემოა. — რ. თ.

ასეთ საფუძვლად მას ესახებოდა ორი ადგილი მოკლე რედაქციისა: „და უკეთუმცა მე ვიყავ და მბადებელი თავისა ჩემისაა უმეტესმცა ვყავ თავი ჩემი სიშვენიერითა და სისრულითა ჰასაკისაათა“ (70,19-23) და „...რომელმან და მბადა, მყო მე რომელთამე უდარეს და რომელთამე უმჯობეს“ (70,24-26).

პირველი ციტატის მიხედვით იგი დასკვნისა, რომ საქმე გვაქვს „შექმნისა ანუ კრეაციონიზმისა და აუცილებლობის ანუ ნეცესარიანიზმის“ პრობლემასთან (გვ. 334), საიდანაც გამომდინარეობს, რომ „...ღვთაება აქ დიალექტიკურ ვითარებაშია: შექმნელის სინკლიერე იმაშია, რომ ქვეყანას მისცეს ყოფნის საუკეთესო წესი, მაგრამ, მეორეს მხრივ, ყოფნის წესი ღვთაების განსაზღვრაცაა“ (იქვე). ხოლო რამდენადაც „მოყვანილი ადგილები უდავო კავშირშია ნეგატიურ თეოლოგიასთან“ (იქვე), წიგნის მკითხველისთვის ცხადი ხდება. რომ ეს იდეები არეოპაგელისგან მომდინარეობს.

მეორე ციტატის მიხედვით აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე დასკვნისა, რომ აქ ნაგულისხმეოა იერარქიის პრინციპი, რასაც, თუკი ეს ასეა, კვლავ არეოპაგეტიკისკენ მიუყავართ.

ხოლო ეს ყოველივე წიგნის ავტორს საიმისოდ სჭირდებოდა, რათა მესამე — უმთავრესი დასკვნა გამოეტანა: „...ჩვენს ძეგლში... იდეალისტური ტენდენციების გვერდით სრულიად გარკვეული მატერიალიზმისაკენ გადახრილი ელემენტებიც იყო“ (გვ. 335, ხაზი ჩემია. — რ. თ.).

ამჯერად ნუ შევეცდებით გამოწვლილვით განვიხილოთ განსვენებული მეცნიერის ეს არგუმენტები და დასკვნები. ერთი რამ აღვნიშნოთ მხოლოდ გულდაწყვეტით: მთელი ეს მსჯელობა კომიკურ ელფერს შეიძენს, როგორც კი გავითვალისწინებთ, რომ მოკლე რედაქციის მოტანილი ციტატები, რომლებზეც „მატერიალიზმისაკენ გადახრილი ელემენტების“ კონცეფცია იყო აგებული, უცვლელად არის დაცული როგორც ქართულ ვრცელ რედაქციაში (რაც საესეზით ბუნებრივია), ისე ფაქლურად VIII საუკუნეში ნათარგმნ არაბულ თხზულებაში. ეს კი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ნიშნავს. რომ ეს ადგილები ორივე ვერსიის (ქართულსა და არაბულს) დეჯანშიც — ფაქლურ ვერსიაშიც ასევე იპოვებოდა. ხოლო აქედან სხვას ვერაფერს დაგასკვნით, გარდა იმისა, რომ, აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის კონცეფციას თუ მივსდით, მოგვიხდება ვითომც არეოპაგეტიკული წიგნიდან მომდინარე ნეცესარიანიზმისა და „მატერიალიზმისაკენ გადახრილი ელემენტების“ კვალი ექნით ფაქლურ ვერსიაში. შემდეგ ბულისტურ პირველწყაროში — ინდურ ვარიანტში და ალბათ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებშიც.

სამწუხაროდ, ასევე კომიკურად გამოიყურება სახელოვანი მეცნიერის სხვა არგუმენტი „სიბრძნე ბალაჰვარისიში“ თითქოსდა არსე-

ბული მატერიალისტური ელემენტების თაობაზე. მიემართო ტექსტს:

„ბუდოსაფ-იოდასაფ — მეფე აბენესის. ვაჟი — მოთავსებულია კოშკში და მან არა უწყის რა გარემო სამყაროსაგან. საკითხის ასეთ დაყენებაში აშკარად ჩანს ანტიკური, არისტოტელური თეზა სუფთა დაფის შესახებ, სადაც თავდაპირველად არაფერია აღბეჭდილი ჩვენს ცნობიერებაში და მხოლოდ ამიერიდან აღიბეჭდება მასზე ის, რაც გარეშე შთაბეჭდილებებიდან მიიღება. აშკარაა, რომ საკითხის ასე დამყენებელმა იცის არისტოტელისში და მისი ყველაზე ნათელი მატერიალისტური თეზა. შთაბეჭდილებათა გარედან მიღების შესახებ“ (გვ. 228. ხაზი ჩემია. — რ. თ.).

ამ ციტატის დასაწყისში ავტორს „ბუდოსაფ-იოდასაფ“ (უნდა იყოს: „ბუდასაფ“) რომ არ დაეწერა, კაცო იმას მაინც იფიქრებდა — ავტორმა არ იცის, ძეგლი ინდური წარმოშობის რომ არისო. ვინც უფლისწულის იზოლირებულად აღზრდის ამბავი გვამცნო, „საკითხის ასე დამყენებელი“ ის გახლდათ პირველად — ბუდას ინდოელი ბიოგრაფები. ხოლო რამდენადაც ბუდა ერთი თუ ორი საუკუნით მაინც უსწრებდა წინ არისტოტელეს ამ ქვეყნად მოვლინებას და, ამასთან, ეს პასუხი — იზოლირებულად აღზრდა — ამბის უძველეს პლასტეკუთენის, ალაჰმა უწყის, რანაირად უნდა დავაკავშიროთ ყოველივე ამასთან „არისტოტელისში და მისი ყველაზე ნათელი მატერიალისტური თეზა შთაბეჭდილებათა გარედან მიღების შესახებ“!

მართალია, არისტოტელისში მატერიალისტური ტენდენციის აღმოჩენა ჩვენს ძეგლში შრომის ავტორს იმისთვისაც ესაჭიროებოდა, რომ ამით კიდევ ერთი დებულება დაესაბუთებინა: იდეალისტ პლატონისა და მატერიალისტისაკენ გადახრილი არისტოტელეს მოძღვრებათა სიმფონიის ცდა „სიბრძნე ბალაჰვარისიში“. მაგრამ, ჯერ ერთი, მას პლატონის ნააზრევის რაიმე კვალისთვის ძეგლში არ მიუგნია და, მეორეც, რაც მთავარია, არისტოტელისში გაველენა ყოველად უნუგეშო არგუმენტით საბუთდება. ასე რომ „სიმფონიისთვის“ არავითარი ნიადაგი არ არსებობს.

ამის შემდეგ ცხადია, რა ფასიც აქვს ავტორის მომდევნო მსჯელობას: „იოანე საბაწმინდელი (იოანე მოსხი იეჟლისხმება. — რ. თ.) თვითონ არის წინააღმდეგობაში ჩავარდნილი, იგი შვილია უბედურებისაკენ მიმავალი ქართველი საზოგადოებრივობისა, რომელსაც VII საუკუნეში არაბთა ბატონობის უღილი დაედგა თავს. ის, ერთის მხრივ, იღებს არისტოტელეს დებულებას, უფრო სწორად, მის ნენსუალისტურ მომენტს, და ამის ნიადაგზე უარ-

ყოფს თანდაყოლილ იდეებს, მეორეს მხრივ იგი თვით უშვებს ერთ ძირითად თანდაყოლილ იდეას — ქრისტიანულ შეგნებას, რომელიც გაილვიძებს, როგორც კი იოდასაფი დაეწაფება ამ ქვეყნის გამოცდილებას და ჭირსა და ვარაშს გაიგებს. აქ უკვე მოჩანს მომდევნო VIII საუკუნის დოგმატიკის ელემენტები, პოლიტიკური და ეკონომიური კატასტროფით პირობადებული“ (იქვე. ხაზი ყველგან ჩემია).

აქაც რამდენი სტრიქონიცაა, იმდენი რამ არის სადაო (ვთქვათ, სადაოა დოგმატიზმის განვითარების დაკავშირება უეჭველად პოლიტიკურ და ეკონომიკურ კატასტროფასთან). ერთი რამ კი ჩინებულად აქვს შენიშნული აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძეს მისთვის ჩვეული მახვილი გონებით: მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა, რომელიც აშკარად ვლინდება ამ ძეგლში. ოღონდ იქ არა, სადაც მკვლევარი მიუთითებს. თანდაყოლილი იდეების უარყოფა ძეგლის ავტორს აზრად არც მოსვლია, საერთოდ მის წინაშე არ მდგარა ეს ფილოსოფიური პრობლემა, რამეთუ უფლისწულის იზოლირებულად აღზრდა და „სუფთა დაფად“ დარჩენა პირველწყაროდან მომდინარე სიუჟეტური ხაზი გახლდათ და მისი უგულვებელყოფის არავითარი აუცილებლობა არ არსებობდა.

მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა სხვა საკითხში იჩენს თავს — გონების და, ამდენად, „გარეშე“ ფილოსოფიის გამოყენების, მიღება-არმიღების საკითხში. ზემოთ ვნახეთ, რომ თხზულების თითქმის უკვე ფინალში ავტორი გონებასა და ფილოსოფიურ დებულებებს იშველიებს მატერიალური სამყაროს შექმნილობის დასადასტურებლად („გონებასა შინა საცნაურ არს, ვითარმედ არა არიან იგინი თვინიერ ანუ შეერთებულნი, ანუ განყოფილნი, ანუ იძრვისნი, ანუ მდგომარენი“). ასეა ეს თხზულების ფინალურ ნაწილშიც და დასაწყისშიც, სადაც არსისა და არა-არსის თაობაზე მსჯელობა გვხვდება: „დასაბამი საქმისა ჩემისაჲ ესე იყო, რამეთუ მესმა სიტყვაჲ ერთი დღეთა ოდენ სიჭაბუკისა ჩემისათა და ჩასწვთა ნაწვეთი მისი ჩემ თანა, და ყოვლადვე ხსენებაჲ მისი მაქენდა გულსა შინა ჩემსა, რასაცა ვიქმოდე, და აღორძნდებოდა დღითი-დღე, ვითარცა ნერგი რაჲ აღორძინდებინ, ვიდრემდის განსრულდა ნერგი იგი და ესევითარი ნაყოფი გამოილო, რომელსა-ესე ჰხედავ ჩემ თანა. ხოლო სიტყვაჲ, რომელი მესმა, ესე არს: ჰგონებნ უგუნური არსსა მას არა-არსად და არა არსსა მას — არსად. რომელმან ვერ გულისხმა ყოს არსი იგი, ვერ თანაწარხდეს არა-არსსა მას. ხოლო არსი იგი მერმე იგი სოფელი არს და არა-არსი — სოფელი ესე“ (გვ.6).

ამას მოსდევს დიდად ნიშანდობლივი ფრაზები:

„და სიტყვაჲ ესე ყოვლადვე მეხსენა გულსა შინა ჩემსა, ჟამითი-ჟამად განვიხილევდი მას და ვითარ-იგი ამხილებნ, სულსა ჩემსა განა-
15. რევაზ თვარაძე

კრძალებდა, და განწმდებოდა გონება შემწედ სულისა. და მერმე აღმიდგის ნება მიდრეკად შეებათა მიმართ და განმაშორებ ჩემგან, რომელი-იგი მიცნობიედ, ვიდრემდის შეითქვენს სული და გონება... მაშინ დავაყენე ნება ჩემი და აღმოვქმენვენი მიზეზნი გულისთქმისანი და მოვატალე გონებასა ჩემსა ცნობად კეთილისა და ბოროტისა. მაშინ აღმეძარცვა საბურველი მწუხარებისა და მომქარდა სიმთრავლე გულისთქუმისა, და გამოჩნდა სარცხიენელი საწუთროსა, და განვიციდიდი მომავალსა და განვიხილევდი წარმავალსა, და გამოვსციდიდი აღსასრულსა, ვიდრემდის კმა ვყავ მეცნიერება ჩემი მას შინა“.

აქ ავტორი ნამდვილი რაციონალისტია და შემეცნების ერთადერთ გზად გონების მოღვაწეობას სახავს. მეტიც, შემეცნების, ჭეშმარიტების მოპოვების საშუალებად მას მსჯელობა, კამათი მიაჩნია (ამის თაობაზე უკვე გვქონდა საუბარი, როდესაც ვახსენეთ დებულება: „თავი სამართლისა არს მიზეზი რამე სიტყვისგებისა ურთიერთას“).

ქვემოთაც არაერთგზის მიმართავს ხოლმე ავტორი გონებას შემეცნების გზის დასახვისას. ერთი მაგალითი: „მოისთვლოს თვალმან და შეიკრიბოს გულმან და წარმართოს გონებამან“ (გვ. 36). საგულისხმოა, რომ გონება დასახულია უპირველეს ძალად, რომლის მეოხებითაც უნდა განხორციელდეს ნების დათრგუნვა („ნება“ ჩვენს ტექსტში „სურვილს“ ნიშნავს).

აქ საჩინო ხდება, რომ ავტორის რაციონალიზმის ერთი ნაკადი ბუდისტური პირველწყაროებიდან მომდინარეობს: კაცობრივი მოღვაწეობის უპირველეს საზრუნავად დასახულია ნების (სურვილის) დათრგუნვა, ნების დაოკება, და მასზე გამარჯვება. ხოლო სურვილის („კამა“) დაოკება, როგორც ითქვა უკვე, ბუდისტური ეთიკის ქვაკუთხედი: განთავისუფლება იწყება მაშინ, როდესაც იწყება სურვილთა დათრგუნვა. ხოლო ეს უნდა განხორციელდეს გონების მეშვეობით, რადგან ტანჯვის (გამოვლენილი, გამოყოფილი არსებობის) საფუძველია არცოდნა.

ეს მოძღვრება ჩვენს ავტორს ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის უცხო არ მიაჩნია. ისიც გვაუწყებს, რომ მას შემდეგ, რაც გონება აქტიურად ამოქმედდება, აღიძარცვება „საბურველი მწუხარებისა“ („მწუხარება“ ნიშნავს „სიბრმავეს“), ესე იგი არცოდნისა. ეს ძნელი პროცესია, „რამეთუ გონება და ნება მხდომ არიან ურთიერთას და მარადის ბრძოლა დამკვიდრებულ არს შორის მათსა სულსა ზედა“ (გვ. 68). სურვილი არის ის ძალა, რომელიც სულს ბნელი მატერიისკენ ეზიდება. გონება ამას წინააღმდეგობა და სულს ჩამოხსნის არცოდნის საბურველს, დაანახებს, რომ მატე-

რიალური სამყარო არაარსია. ეს ბრძოლა შეადგენს კაცობრიული არსებობის აზრს. არსებობა ისეა მოწყობილი, რომ „ვერვის ხელეწიფების შემოსად სამოსად სამოსელი იგი უხრწნელებსაჲ, ვიდრე არა შევარდეს ხრწნილებასა ხორცთასა“ (გვ. 153). სამყარო იმისთვის არის გაჩენილი, რომ ადამიანმა გონივრულად მოიხმაროს ყოველივე, რაიც მის ირგვლივ არსებობს, და მოემზადოს მარადიული ყოფისათვის (149). მაგრამ მატერიალური არსებობის ტყვეობაში მოხვედრილი სული თავდაპირველად შემცდარია და სურვილთა კაპრიზებს ემორჩილება. ამასთან, სურვილი მიაჩნია თავის მეგობრად და კეთილისმყოფელად, ხოლო გონება, რომელიც ამქვეყნიურობის ბორკილთაგან თავის დახსნის ძნელ გზას მიუთითებს, მაჭირებლად ეჩვენება (68). აქ ჩაერთვის ცნება ეშმაკისა, რომელიც ნიადაგ იმის ცდაშია, კაცს მომხიბვლელად მოაჩვენოს სოფელი და საშუალება არ მისცეს მოიშოროს სიბრძნის საბურველი. ამ შემთხვევაში ხსნა აღარ არის, თუ საქმეში ღმერთი არ ჩაერთა. მხოლოდ მისი შემწეობით შეიძლება ეშმაკის დათრგუნვა. „რამეთუ არა არს ძალი და ღონე, რომლითა წინააღუდგეთ ღონეთა მტერისათა, გარნა უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტეს მიერ დავსცეთ“ (69).

ასე შეერწყმის სურვილისა და გონების ბუდისტური დაპირისპირება ქრისტიანულ მსოფლგაგებას. ამას დაერთვის კვლავ ანტიკური აზროვნებიდან მომდინარე ნაკადი — ყოველივე ამის ლოგიკურად დასაბუთების ცდა. ბალაჰვარი საგანგებოდ აფრთხილებს იოდასაფს: „...დაადგერ სწავლულებასა და ნურარას დაამტკიცებ პირველ გამოცდისა“ (63).

გარდა ამისა, ტექსტში სხვაგანაც მრავლად გვხვდება გონების წინა პლანზე წამოწევის ტენდენცია. ოროდღე მაგალითი: „თანა აც კაცსა ბრძენსა, რაათა განიკითხვიდეს თავსა თვისსა ყოველთა შინა საქმეთა მისთა და ნებათა მისთა, და მაშინ მიაგოს გონებითა თვისითა თავსა თვისსა სამართალი... რამეთუ დაესაჯების კაცსა გონიერსა, რაათა განიკითხვიდეს გულის სიტყვათა თვისთა და მეცნიერებით შეიწყნაროს და ეგრეთვე მეცნიერებით განაგდოს ბოროტი. და რაათა სწუნობდეს თავსა თვისსა და შეურაცხყოფდეს სიბრძნესა თვისსა გონებაჲვე თვისი, რაათა არა შეუხდეს სული თავმოთნებისაჲ, რამეთუ ღმერთსა სძულს თავმოთნებაჲ და უყვარს სიბრძნე და სიმდაბლე, რამეთუ სიბრძნითა მიემთხვევის კაცი კეთილსა ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და უგუნურებითა წარწყმდებიან სულნი მრავალნი... ხოლო რაჟამს მოიწინენ შენ ზედა გულის სიტყვანი, რომელთა გონებაჲ შენი ვერ შემძლებელ იყოს განკითხვად, ნუ დაჰბრკოლდები გამოცდად მისა, რამეთუ ეგვეითარმან შეაშფოთოს გონებაჲ და დაუბნელოს საცნობელი. ხოლო შენ უფროსდა დაწყნარებულ იქმენ, რამეთუ მას შინა შემძლებელ იქმნის გონებაჲ განკითხვად და სული ცნობად უმჯობე-

სისა. და ნუ იტყვი სულითა მოწყინებისათა საქმისათვის თუ — ვერ შესაძლებელ არს ესე ყოფადო, და არა გამოიძიო უმჯობესი მას შინა“ (64-65); „... და მერმე იღვაწოს გამორჩევაჲ უმჯობესისაჲ ესრეთ: პირველად გამოიძიებთა წიგნთაგან და შეტყუებითა სახეთათა და თანამოწამებითა გონებისათა და წამებითა საქმეთა ცხადათათა და არა შეწყნარებითა იქვისათა...“ (65-66).

ასე რომ, რაღა თქმა უნდა, ცდებოდა აკადემიკოსი შალვა ნუ-უბიძე, როდესაც ამტკიცებდა: „ჩვენს ავტორს არ სწამს რაციონა-ლიზმის ძალა, გონებას, ისე როგორც ნებისყოფას, ის უნდობლობას უცხადებს“ (გვ. 336).

მაგრამ, ამასთან ერთად, ძეგლის ავტორი ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო საკითხში თანმიმდევრული ვერ არის და პარალელურად ქეშმარიტების წვდომის სხვაგვარ გზასაც სახავს: „ყოველი ქეშმარიტებაჲ იესუმას ქრისტეს მიერ მოეცემის კაცსა“ (47). ამ პოზიციიდან ინდივიდუალური გონების ძალისხმევას ფასი ეკარგება: „ჰრქვა იოდასაჲ: საქმე ესე, რომელსა იტყვი და ჰქადაგებ შენ და მოყვასნი შენნი, თვით რაჲმე გამოჰნახეთა სიბრძნითა და მეცნიერებითა თქვენითა და ჰპოეთ მას შინა ქეშმარიტებაჲ და გამოირჩიეთ სხვათაგან წესთა, ანუ ღმერთმან გიხმო და ხმა ეცით? ჰრქვა ბალაჰვარ: უძალეს და უდიდებულეს არს სიბრძნესა ამის სოფლისასა საქმე ესე... საქმე არს უცნომ, ჰქადაგებული ღმრთისა მიერ ქეშმარიტისა განცხადებულად...“ (45-46).

და ბოლოს ამქვეყნიური სიბრძნე შეჩვენებული იქნება: „...მტერო ქეშმარიტებისაო, რომელმან მოიპოვე განცოფებული ეგე სიბრძნე ამის სოფლისაჲ და თანა წარჰხედ თავსა მას სიბრძნისას, რომელ არს შიში უფლისაჲ...“ (148. საგულისხმოა, რომ „განცოფებული სიბრძნე ამის სოფლისაჲ“ ახალი აღთქმის პარაფრაზია: „ანუ არა განაცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაჲ?“, I კორინთელთა მიმართ, 1, 20).

4.

მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა სხვა საკითხშიც ვლინდება. ეს არის სოფლის მოძაგებისა და განდევნილად გასვლის საკითხი.

„ნაშრომში — „სიბრძნე ბალაჰვარისი — ორი რედაქცია“ ამის თაობაზე ვრცლად მქონდა საუბარი. აქ საჭიროდ მიმაჩნია უმთავრეს მოსაზრებათა გახსენება.

როგორც ძირითადი (ქართული, არაბული, ბერძნული) ვერსიებიდან ჩანს, ბუდას ცხოვრების ამბის ინდოეთის ფარგლებს გარეთ დაშუშავება უმთავრესად იმ გზით წარიმართა, რომ ბუდას ცნობილი

ოთხი შეხვედრიდან (ბერიკაცთან, სნეულთან, მკვდრის გვამთან და ასკეტ მონაზონთან) უსაზომოდ გაიზარდა მნიშვნელობა უკანასკნელი შეხვედრისა, რამაც თხზულების მეტი ნაწილი დაიკავა. იმიტომ, რომ ქრისტიანული, თუ მუსლიმანური სამყაროსთვის ქეშმარიტების წვდომის ბუდასეული გზა — ქეშმარიტების ინდივიდუალური წვდომა — მიუღებელია. ამ რელიგიებისთვის ქეშმარიტების მიღება ხდება ან წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა და აღიარებულ საეკლესიო ავტორიტეტთა მოძღვრების გაცნობის, ან კიდევ ღვთაებრივი გამოცხადების გზით. ქართულ თხზულებაში ამას სათაურიც მიუთითებს — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“^{1/} იოდასაფმა, განსხვავებით ბუდასაგან, საკუთარი სიბრძნე კი არ დამკვიდრა, არამედ ბალაჰვარის მიერ მოტანილი ქრისტიანული სიბრძნე, რაკი ეს მოხდა, მას ქეშმარიტების თვალსაზრისით საძიებელი აღარაფერი აქვს, იგი ეზიარა სხვათა მიერ დადგენილ ქეშმარიტებს, რომლის საზომად მას ერთადერთი კრიტერიუმი აქვს: „მიუგო და ჰრქვა თედმა: — და ვინაჲ უწყი. თუ ქეშმარიტსა იტყვიან წინასწარმეტყველნი. ვითარმედ ღმრთისა მიერ მოვლინებულ არიან? — ჰრქვა მეფემან იოდასაფ: — ამის გამო უწყი, ვითარმედ ქეშმარიტსა იტყვიან, რამეთუ აჩვენეს სოფელსა შინა ნიშნები და სასწაულები. რომელი ვერვის დაბადებულთაგანსა ხელეწიფების ეგევითარისა ძალისა ჩვენებად, რამეთუ ძალითა ღმრთისაჲთა იქმოდეს, რაჲთა ჰრწმენეს სოფელსა და ცნან ყოველთა, ვითარმედ ქეშმარიტ არს სარწმუნოებაჲ მათი...“ (გვ. 150-151). ეს კრიტერიუმი ძირეულად განსხვავდება ბუდასეული კრიტერიუმისგან, რომლის საფუძველია ქეშმარიტების შინაგანი მოცემულობა, საკუთარ არსებაში უსასრულო დანთქმის შედეგად მოპოვებული (ეს სხვაობა შემდგომ სიუჟეტის სხვაობითაც გამოიხატება. — ქართულ ვერსიაში იოდასაფის მეფედ ქცევით და თავისი რწმენის უპირატესობის პრაქტიკული ჩვენებით. ამის თაობაზე — ქვემოთ).

ასე რომ განდევილის მოსვლამ იოდასაფს ქეშმარიტება მოუტანა, ხოლო ბუდას — ვერა. ჯამ უკანასკნელისთვის ასკეტთან შეხვედრას ოდენ ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ კაცთაგან განდგომის, განმარტოებისკენ მისწრაფებით აღავსო და მართლაც ამგვარი განმარტოების შედეგად მოიპოვა ქეშმარიტება. ოღონდ თუ ბუდას სწრაფვა განმარტოებისკენ, განდევილობისკენ საეკლესიო ბუნებრივი იყო (მას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ქეშმარიტება მოპოვებული), ამგვარად აღარ ისახება იოდასაფის თავგადაკლული მისწრაფება განდევილობისკენ, რამეთუ მას საძიებელი აღარაფერი აქვს.

გარდა ამისა, ბუდასთვის განდევილობა თვითმიზანი კი არ ყოფილა, არამედ დროებითი აქცია, ქეშმარიტების წვდომისთვის ხელსაყრელი განმარტოებული პირობების შექმნა, რის შემდეგაც იგი

ქვეყანას დაუბრუნდა და თავისი სიბრძნე ხალხს გადასცა. ხოლო იოდასაფისთვის განდევნილობა თვითმიზანია, ამასთან, საბოლოო მიზანი და, თუ კარგად დავეუკვირდებით, — ეგოისტური მიზანი, ეს ჩინებულად ჩანს ბარაქიას სიტყვებით, რომლებითაც იგი მიმართავს უკვე სამეფო ტახტზე ასულ იოდასაფს, დიდი სახელმწიფოს მესვეურს, სადაც მისივე ღვაწლის მეოხებით ჰეგემარიტი სარწმუნოება (ქრისტიანობა) დამკვიდრდა: „... თუ უმჯობეს არს დატევაბა საწუთროდსა და ძიება საუკუნოდსა, გვალე და წარვიდეთ ორნივე“ (158). განსაკუთრებით საგულისხმო ის არის, რომ ამას მოსდევს ავტორის ამდაგვარი, სრულიად მოულოდნელი რეპლიკა: „ხოლო ბარაქიასგან რაჲ ესმნეს სიტყვანი ესე, ემხილა სამართალი და არღარაჲ მიუგო“.

საგულისხმო ის არის აგრეთვე, რომ ამით არ მთავრდება ყოველივე. იოდასაფი ხელახლა გადაწყვეტს განდევნილად გასვლას, უჩუმრად გაიპარება სასახლიდან. ბარაქია და მთავრები მიეწევიან და ეუბნებიან: „უკეთუ დაუტეო ესოდენი სიმრავლე უწინამძღვროდ, და ანუ აღდგენ ბრძოლანი და შფოთნი, ანუ კვალად მიიქცენ კერპთა მიმართ, არა შენგან იზღვიოსა ესოდენი სული, რომელ არს სამეფოსა ამას შინა შენსა?“ ამ ლოგიკურ კითხვას იოდასაფი ყოველად ულოგიკოდ უპასუხებს: „პირი იგი უტყუვარი ამას ბრძანებს: რაჲ სარგებელ არს, უკეთუ ყოველი სოფელი შეიძინოს კაცმან და სული თვისი წარიწყმიდოს გინა იზღვიოს?“

გამოდის, რომ საკუთარი სულის გადარჩენა იოდასაფისთვის მეტად ფასობს, ვიდრე მის სახელმწიფოში მცხოვრებ ადამიანთა ურიცხვი სული! გამოდის, რომ იოდასაფმა სწორედ ის მცნება ვერ შეასრულა, რომელსაც ბრძანებდა „პირი იგი უტყუვარი“ (ქრისტე): „უფროსი ამისა სიყვარული არვის აქეს, რომელმან დადვას სული თვისი მახლობელთა თვისთათვის“, და შემდეგ: „რომელმან წარიწყმიდოს სული თვისი, მან მოიპოვოს იგი“.

ამრიგად, საკითხი ორჯერ აღიძრა და ორსავე შემთხვევაში იოდასაფმა (ესე იგი თხზულების ავტორმა) უპასუხოდ დატოვა. ეს გარემოება განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს. ერთი მხრივ, თხზულების შექმნის უმთავრესი მიზანია განდევნილობის იდეალის დამკვიდრება, მეორე მხრივ, თანმიმდევრული გააზრების შემთხვევაში ეს იდეალი არასრულფასოვანი აღმოჩნდება. და არ შეიძლება ეს არ ესმოდეს ნაწარმოების ავტორს.

ეს არის უმთავრესი მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა, რომელიც ქართულ ვერსიაში იჩენს თავს. ერთი მხრივ, თეორიულად ჩინებულად საბუთდება სოფლის მოძაგებისა და თავისთავის ოდენ ზესთასოფლისთვის გასაკუთრების აუცილებლობა, მეორე მხრივ, ცხადი ხდება, რომ ამგვარი იდეალი არასრულფასოვანია. ნაწარ-

მოების ავტორი თითქოს გზაჯვარედინზე დგას და სწორედ იმ გზას ირჩევს სავალად, რომლის უვარგისობა თავადაც კარგად უწყის. ოღონდ მოცემულ ეპოქაში, განდევნილობის აღწევების ხანაში აქამდე მისვლაც თავისთავად დიდი ამბავია. დიდმნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ ავტორი, როგორც ჩანს, გრძნობს სოფლისა და ზესთასოფლის გამთიშველი მოძღვრების შინაგან წინააღმდეგობებს. ხოლო ეს, უნდა ვიფიქროთ, იმის მეოხებით გახდა შესაძლო, რომ ავტორი იცნობდა არეოპაგიტულ მოძღვრებას, რომელიც ერთადერთი იყო შუა საუკუნეთა ქრისტიანულ მსოფლიოში, სოფლისა და ზესთასოფლის გარღუვალი უფსკრულით გათიშვის მსოფლმხედველობას რომ უპირისპირდებოდა.

ამგვარი მოსაზრებები იქნა წამოყენებული ნაშრომში — „სიბრძნე ბალაჰვარისი — ორი რედაქცია“. დღესდღეობით ამ მოსაზრებებს შესაძლოა ცოტა რამ კიდევ დაემატოს.

ჩვენ უკვე ვნახეთ, როგორ ფილოსოფიურ საბუთებს იშველიებს ძეგლის ავტორი სოფლის უარსაყოფად (სოფელი — არა-არსი, „არს და ვითარცა არა არს“). ისიც ითქვა უკვე, რომ სოფლის ბუდისტური დახასიათება ემოციური თვალსაზრისით ერთობ შთამბეჭდავია. კიდევ გავიხსენოთ, რაგვარად ხასიათდება ნაწარმოებში სოფელი ბუდისტური თუ არაბუდისტური ფორმულებით:

„სიწმიდე მისი სიმრღვიე არს, და სიხარული მისი მწუხარებად, და სიმდიდრე მისი სიგლახაკედ, და სიმაღლე მისი სიმდაბლედ, და შვება მისი სინანულ“ (გვ. 6-7);

„აწ ვსძაგებ, მეფე, შენდამი სოფელსა ამას და განგაკრძალებ მისგან... მაცთური არს მორჩილთა მისთაჲ, მოძულე მოყვარეთა მისთაჲ, მცბიერ ერთგულთა მისთაჲ, დაამზვის, ვინ მიეყრდნის, და წარუკვეთის სასოებაჲ მოსაეთა მისთა, განუმწარის სიხარული მოხარულთა, და ვერვინ განერის მშვიდობით, რომელი ჰყვარობდის მას... დღეს განუმზადის ჭამადი ნოვაგთმოყვარესა და ხვალე შესაჰმელად მატლთა მისცის იგი, დღეს ჰმსახურებდიან მას და ხვალე დაამსახურის იგი სხვათა, დღეს ახარის მოშურნეთა მტერთა მიმართ და ხვალე ახარის მტერთა მის ზედა, დღეს მეფედ გამოაჩინის და ხვალე დამონის იგი სხვასა თანა, დღეს განჰმარტის ხელი მისი მიცემად და ხვალე განჰმარტის ხელი მისი თხოვად...“ (7);

„...ჭურღმული არს სოფელი ესე, საესე ყოვლითა ბოროტითა და საბრხითა მანებელითა“ (37);

„და ოთხნი იგი ასპიტნი მსგავს არიან ოთხთა მათ ნიეთთა, რომელთა ზედა აღგებულ არს გვამი კაცისაჲ, და ოდესცა ერთი მათგანი აღძრას, წარვალს სიცოცხლე“ (37);

„სახე არს სოფლისაჲ და მოყვარეთა მისთაჲ, რომელნი ტრფიალ იქმნეს ეკალთა მათ თაფლცებულთა და შეურაცხყენეს ყვაილინი

იგი სულნელნი მას შინა, რომელ არს მტერობა ამის სოფლისაჲ...“ (38);

„რამეთუ ქალაქი იგი (იგავის ახსნაჲ. — რ. თ.) სოფელი ესე არს ამაოჲ, და მოქალაქენი იგი ეშმაკნი არიან, სოფლისა მპყრობელნი ამის ბნელისანი...“ (42);

„არავინ ირჩევბის სიყვარულითა სოფლისაჲთა, გარნა უგუნუ-რი“ (76);

„...კეთილნი მისნი ბოროტ არიან“ (107);

„...ყოველი ესე ხილული აჩრდილ და წარმავალ არს“ (154);

„ვიცით წიგნთაგან, ვითარმედ სოფელსა ამას ზღვა ეწოდებბის, რამეთუ ცხოვრება-გვლარძნილება მისი მსგავს არს ლელვათა ზღვი-სათა“ (164).

და, აი, ყოველივე ამის ფონზე ნაწარმოებში გაკრთება ერთი მოტივი, რომელსაც მკითხველი უეჭველად მიჰყავს ლამის მარადიულ კითხვამდე: თუკი სოფელი ოდენ ბოროტების სადგურია, თუკი თერჯ საფუძველი მატერიალური სამყაროსა — ოთხი ელემენტა (სტიქიონი) იმდენად მოსაძაგებელი რამ არის, რომ თხზულების იგავით ოთხ ასპიტს შეედარება (გვ. 37), როგორღა უნდა აიხსნას ამგვარი სამყაროს შექმნა ღმერთის მიერ?

ნაწარმოებში, ცხადია, ამგვარი კითხვა არ არის დაფორმულე-ბული, მაგრამ თავისთავადაც რომ არ აღიძვროდეს, ზემოხსენებული მოტივი, როგორც ითქვა, უეჭველად აღძრავდა მას.

ხოლო მოტივი ამგვარია: ქურუმ თედმასთან საბოლოო კამათი-სას იოლასაფი ბრძანებს:

„სოფელი ესე აღსრულებადი არს და ჩვენ, კაცნი, და პირუტყვიანი ყოველნი და ფრინველნი და ხენი და პირად-პირადნი ნაყოფნი მათნი უამა-უამად მომწიფდებიან კაცთათვის, და ესე ყოველი დიდებული ღმერთისაჲ არს... და ყოველი ესე შვენიერებაჲ მოგვცა საშვებელად ჩვენდა, რაჲთა რაჲმს ვიხილნეთ კეთილნი ესე საშვებელნი, გვრწმენეს წარუ-ვალიცა იგი საშვებელი საუკუნოჲ... და რამეთუ საშვებელნი ესე არა დაგვიბადნა ღმერთმან, რაჲთა მათ ხოლო შევექცეთ და უდებ ვიქმნ-ნეთ მორჩილებად მცნებათა მისთა, არამედ რაჲთა ვიხუმოთ მათგან სახმარი ზომით“ (გვ. 149).

საგულისხმოდ მიმაჩნია ის გარემოება, რომ მოტივნილი ფრაზები არაბულ ვერსიაში არ მოიპოვება, რაც თითქმის უეჭველად საბუთია იმისა, რომ არც მის დედანში — ფაჰლავრ ვერსიაში იყო ეს ფრა-ზები (ცნობილია, რომ არაბული სიტყვა-სიტყვით ითარგმნა ფაჰლავ-რიდან, მხოლოდ ის ცვლილება მოხდა, რომ ალაგ-ალაგ მექანიკურად ჩაემატა ისლამური ფორმულები). მაშასადამე, შეგვიძლია დავა-

სკენათ, რომ ციტირებული ადგილი ქართველი ავტორის შეთხზულია და მის თვალსაზრისს გამოხატავს. ხოლო ამგვარი თვალსაზრისი არასგზით არ ეგუება სოფლისა და ზესთასოფლის გარდუვალი უფესკრუ-ლით გათიშვისა და მასზე დამყარებული ასკეტიზმის მსოფლმხედველობას. „ძველი აღთქმის“ ბუნებრივი შეხედულება, რომ სოფელი კაცთათვის არის გაჩენილი („ქვეყანა მოსცა ძეთა კაცთასა“), „ახალი აღთქმის“ ასევე ბუნებრივი პოზიცია, რომლის თანახმადაც ამქვეყნიური სიკეთით ზომიერად სარგებლობა (როგორც ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ტექსტი ვემცნობს: „რაჟთა ვიხუმიოთ მათგან სახმარი ზომით“) სწორედ ღმერთის ნების გამომხატველია და არა მისი საწინააღმდეგო აქცია, შეხედულება, შემდგომში ფსევდოდოქტრინისე არეოპაგელის მოძღვრებაში უკვე ფილოსოფიურად დასაბუთებული (მატერია არასგზით არ არისო ბოროტი, საერთოდ, რაც კი რამ შექმნილია, ბოროტება არ ახლავსო), — თვალსაჩინო ბზარს აჩვენს ქართული ვერსიის ავტორის მსოფლმხედველობაში. და ეს მსოფლმხედველობრივი წინააღმდეგობა იმდენად მკაფიოდ ვლინდება, რომ ნაწარმოების სიუჟეტსაც სხვაგვარად წარამართვინებს ქართველ ავტორს. მხედველობაში მაქვს ბუდისტური ამბისთვის და ფაპლაური (ისევე როგორც არაბული) ვერსიისთვის სრულიად უცნობი სიუჟეტური ხაზი: სახელმწიფოს ორად გაყოფა მამა-შვილს შორის, იოდასაფის საგანმგებლოს ყოველმხრივ — მატერიალურადაც და სულიერადაც — აყვავება, ესე იგი ქრისტიანობის როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული უპირატესობის დამტკიცება, და ბოლოს აბენესისა და მისი სამეფოს მოქცევა ქეშმარიტ სარწმუნოებაზე.

აქ აღარ გავიმეორებ ზემოთ არაერთგზის ნახსენებ ჩემს ნაშრომში („სიბრძნე ბალაჰვარისი — ორი რედაქცია“) გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ეს მოტივი (ბრძენი განმგებელი — აყვავებული სამეფო) პლატონის „სახელმწიფოში“ გატარებული იდეების გაგლენას უნდა გვიდასტურებდეს. დავსძენ მხოლოდ, რომ თვით აღნიშნული სიუჟეტური ხაზი — იოდასაფის პრაქტიკულ საქმიანობაში ჩაბმა ნებისთნე უნებლიეთ — ავირგვივინებს ყველა მსოფლმხედველობრივ წინააღმდეგობას, ჩვენს ძეგლში წარმოჩენილს, და პერსპექტივაში სწორედ იმ იდეალის (სოფლის მოძაგებისა და ასკეტური განდეგილობის) გამაქარწყლებელია, რომლის სადიდებლადაც შეიქმნა თითქოს „სიბრძნე ბალაჰვარისი“.

სხვათა შორის, ღმერთის პრობლემას თუ არ მივიღებთ მხედველობაში, ბუდიზმისაგან ნამდვილი გამოიყენა სწორედ ამ სიუჟეტური ხაზით იწყება — პრაქტიკის მოხმობით, რაიც ინდური ამბის არა მხოლოდ ქრისტიანიზაციის, არამედ აგრეთვე მისი ევროპეი-

ზაციის მაცნეცაა. უამხაზოდ ევროპული კულტურის ხალხთათვის იოდასაფი (აგრეთვე ბალაჰვარიც) ვერ იქცერდა იმ რანგის მოღვაწედ, მისი წმიდანად შერაცხვა რომ გამხდარიყო შესაძლებელი. აქ უკვე მოჩანს კონტურები თვითმიზნური (ეგოისტური) მეუღაბნოების ფუჟი იდეალის დაძლევის და იმ ტიპის განდგეილთა იდეალის დამკვიდრებისა, რომელთა ცხოვრებისეული კრედო გონების ჭეშმარიტი ზეობა და ერისთვის პრაქტიკული შეწევნა იყო (გრიგოლ ხანძთელი, ექვთიმე და გიორგი ათონელები). ხოლო ეს უკვე ნიშნავდა ყოველმხრივ სრულქმნილი ადამიანის თავისებური იდეალისა და არსებულ პირობებში რენესანსული სულისკვეთების ჩასახვას.

ოდენ ჩასახვას. .

პლატონი ქართულ ნააზრევში

შუა საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური აზროვნება პლატონის მსოფლმხედველობის თვალსაჩინო გავლენის გარეშე არ ჩამოყალიბებულა და ვერც ჩამოყალიბდებოდა. იმ ჩიხიდან თავდახსნის ერთადერთი გზა, რომელშიც ცალმხრივად გაგებულმა ქრისტიანულმა რელიგიამ მოაქცია კულტურული მსოფლიოს დიდი ნაწილი, არსებულ ვითარებაში იყო ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიისა და ანტიკური მემკვიდრეობის სინთეზი. ამგვარი სინთეზი განხორციელდა პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) ნააზრევში, რომელიც ყველგან, სადაც კი გავრცელდა, იქცა ხსენებული ჩიხიდან გამოსვლის და აზროვნების აღორძინების ფილოსოფიურ საფუძვლად.

იგივე მოხდა საქართველოში. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არც აქვს, გავიზიარებთ თუ არა პეტრე იბერიელისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტობის ნუცუბიძე-პონიგმანისეულ თეორიას. ვისიც უნდა ყოფილიყო არეოპაგიტული კორპუსის სახელით ცნობილი თხზულებები, ფაქტი ფაქტად რჩება: ამ თხზულებებმა განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინეს შუა საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე. სწორედ არეოპაგიტული თხზულებების შემდეგ შეიქმნა ცხადი, რომ ანტიკურ ფილოსოფიასთან, განსაკუთრებით კი პლატონთან უშუალოდ მისვლის გარეშე მსოფლმხედველობრივი კრიზისი მუდამ გარდუვალი იქნებოდა. ამ ვითარებაში პეტრე იბერიელის ნააზრევი ჩინებული გზამკვლევის როლს ასრულებდა, რამეთუ ყურადღებას ამახვილებდა შუა საუკუნეთათვის ძირითად მსოფლმხედველობრივ საკითხზე — სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების პრობლემაზე. ამ ასპექტით უნდა მომხდარიყო (და მოხდა კიდევ) ქართულ აზროვნებაში პლატონის ათვისება.

ოღონდ აქ ერთი გარემოება უნდა გავითვალისწინოთ: საკუთრივ ფილოსოფიისგან განსხვავებით, მხატვრულ ლიტერატურაში ფილოსოფიური იდეები გაცილებით უფრო ნელი ტემპით იკიდებს ფეხს, სიტყვაკაზმულ მწერლობას გაცილებით მეტი დრო სჭირდება, რათა შეიწოვოს, შეითვისოს და შეისისხლხორცოს ესა თუ ის ფილოსოფიური შეხედულება. მხატვრულ ლიტერატურაზე ბევრად უფრო მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენენ სოციალური, პოლიტიკური და სხვა ფაქტორები. ამიტომ არის, რომ ესა თუ ის ფილოსოფიური სააზროვნო მონაპოვარი მწერლობაში ხშირად გვიან გამოვლინდება ხოლმე. მოსამზადებელი პერიოდი აქ ზოგჯერ საუკუნეო

ბით გრძელდება და არაერთი წინააღმდეგობის თანდათანობით, ეტაპ-ეტაპ დაძლევის გულისხმობს (ეს არ გამორიცხავს იმ შემთხვევებს, როდესაც მწერლობა თავად უსწრებს წინ ფილოსოფიას. მაგრამ ამჟერად მსგავს საკითხებს ვერ გამოვედევნებთ).

ამას რომ ვამბობ, მხედველობაში ის ვითარებაც მაქვს, ადრეულ შუა საუკუნეთა საქართველოში რომ იყო შექმნილი. საკუთრივ ფილოსოფიის არარსებობის პირობებში ფილოსოფიური აზრის განვითარების თითქმის ერთადერთ ასპარეზად მწერლობა იყო ქცეული. ხოლო მწერლობას, მხატვრულ ლიტერატურას, ზემოაღნიშნული მიზეზის გამო, კარგა ხანი დასჭირდა, ვიდრე ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიისა და ანტიკური ნააზრევინს არეოპაგიტული სინთეზის არსებობას ჩასწვდებოდა.

ამ ხნის განმავლობაში (ეგულისხმობ პეტრე იბერიელის მოღვაწეობის მომდევნო პერიოდს ვიდრე XI საუკუნემდე) სიტყვაკაზმულ მწერლობაში გამოვლენილმა ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ არაერთი საგულისხმო ეტაპი დაძლია. ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი იყო თავდაპირველად ინტუიტიური, შემდეგ კი გაცნობიერებული წუხილი იმ კრიზისის გამო, რომელშიც მოექცა სოფლად და ზესთასოფლად გახლეჩილი სამყაროს მქადაგებელი მოძღვრება — ქრისტიანობის ცალმხრივად გაგების შედეგად აღმოცენებული დაუძლეველი დუალიზმი.

ინტუიტიური, როცა ვამბობ, მხედველობაში მაქვს უკვე „შუშანიკის წამება“, რომელშიც, თუ კარგად ჩაუვკვირდებით, გამოსჭვივის ერთგვარი უკმარისობის გრძნობა იმის გამო, რომ სოფლად ნამოქმედარს სოფლადვე არ მიეწყვება საზღაური, რომ სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმს დამყარებული თვალსაზრისი გარკვეულ სიძნელეებს წარმოქმნის მართლმორწმუნეთათვის (შუშანიკის ცნობილი მონოლოგი — „განვისაჯნეთ მე და ვარქსენ პიტიახში მუნ...“ და სხვა).

ხოლო გაცნობიერებული წუხილის ხსენებისას მხედველობაში მაქვს ქართული მწერლობის საეტაპო ნაწარმოები — „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, რომელშიც, როგორც ფოკუსში, ისე იყრის თავს ადრეულ შუა საუკუნეთა საქართველოს სააზროვნო პრობლემატიკა. ამ პრობლემატიკიდან ამჟერად ყურადღება ერთ საკითხს უნდა მივაპყროთ..

როგორც ცნობილია, „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ უმთავრესი ამოცანაა სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის პოზიციიდან უშუალოდ აღმოცენებული ასკეტობის იდეალის დაფუძნება: რაკი სოფელი თაისი ბუნებით არაარსაა, მსწრაფლწარმავალი და მოსაძაგებელი, ადამიანი უნდა განუდგეს მას, თავი დაიხსნას სოფლიურ საქმეთაგან და უდაბნოში გამართლებულმა მთლიანად ზესთასოფელს გაუსაყუ-

თროს თავისთავი. სწორედ ასე იქცევა ჩვენი ძეგლის უფლისწული: მას შემდეგ, რაც განდევილმა ბალაჰვარმა ჰემმარიტ მოძღვრებას აზიარა, მისთვის მამისეული მეფური ცხოვრების პატივსა და ბრწყინვალეობას არაერთი ფასი აღარ აქვს, სულ მუდამ უდაბნოსკენ მიიღრმავება და ბოლოს აღწევს კიდეც მიზანს, განდევილად იქცევა და უდაბნოში აღესრულება.

აქ საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: უფლისწულის მიერ მეფური ცხოვრების მოძაგებისა და ჰემმარიტების საძიებლად განმარტობების ამბავი მოდის პირველწყაროდან — ბუდას ცხოვრების ინდური ლეგენდიდან (სწორედ ამ მოტივმა მოხიბლა ლეგენდის ინდოეთიდან დასავლეთით დამმუშავებელი ავტორები). ოღონდ, პირველწყაროთა თანახმად, ბუდასთვის განმარტობა თვითმიზანი კი არ არის, ოდენ საშუალებაა ჰემმარიტების მიღწევისა, რის შედეგადაც იგი უბრუნდება სოფელს, ხალხს, და დაუცხრომელ მოღვაწეობას ეწევა (პირვანდელი ბუდიზმისთვის ასკეტური თვითგვემის იდეალი სრულიად უცხო რამ არის). ბუდა განდევილად იქცევა ჰემმარიტების წვდომამდე და არა ჰემმარიტების მოპოვების შემდეგ.

ლეგენდის ქრისტიანული გადამუშავების ავტორისთვის, ასკეტობის იდეალისკენ მიმსწრაფი მწიგნობარისთვის მოვლენათა ამგვარი თანმიმდევრობა მიუღებელია: ჰემმარიტება ინდივიდუალური ძალისხმევით, თვითწარმატებით კი არ მოიპოვება, არამედ ბრძენი მოძღვარის მიერ განსწავლით, მას შემდეგ, რაც პროზელიტი სრულყოფილად შეითვისებს საღვთო წერილის სიბრძენს. იგულისხმება, რომ სწორედ ამ სიბრძენის მოპოვების მეოხებით უნდა აღიძრას სოფლის მოძაგებისა და მისგან განდგომის სურვილი.

მაგრამ აქ თავს იჩენს ერთი სიძნელე. თუკი ჰემმარიტების წვდომის ერთადერთ შედეგად განდგომა და მხოლოდ საკუთარი სულის ზესთასოფლისად შემზადება დაისახება, ადამიანთა საზოგადოება უნდა იქცეს ოდენ საკუთარი სულის გაღარჩენისთვის მზრუნველ ეგოისტთა კრებულად. ხოლო ქრისტიანობის უპირველესი მცნება ჭადაგებს მოყვასის საკუთარ თავსავეთ შეეყვარებას და მისთვის თვით სულის განწირვასაც. მაშასადამე იქმნება წინააღმდეგობა რელიგიურ-ფილოსოფიურ იდეალსა და რელიგიურ ეთიკას შორის. ამ წინააღმდეგობას კარგად ამჩნევს „სიბრძენე ბალაჰვარისის“ ავტორი (იოლასაფისა და ბარაჰიას დიალოგი იოლასაფის მიერ უდაბნოდ გასვლის მცდელობისას). სწორედ ეს იგულისხმებოდა ზემოთ, როდესაც ვახსენეთ წუხილი იმ კრიზისის გამო, სოფლად და ზესთასოფლად გახლეჩილი სამყაროს მქადაგებელ მოძღვრებაში რომ აღიძვრის.

მაგრამ ჰერყერობით ეს მხოლოდ წუხილია, თუნდაც ვაცნო-

ბიერებული. გამოსავალი ჯერჯერობით არ ჩანს. აქედან — პრობლემის კომპრომისული გადაწყვეტა: ავტორი, ერთი მხრივ, თავის გმირს ბოლომდე არ შეაცვლევინებს სოფლისგან განდგომის განზრახვას, ხოლო, მეორე მხრივ, მას, ამ გმირს, ქეშმარიტ რაჯულზე ქვეყნის მომპყველად და, რაც უმთავრესია, ახალი ტიპის სახელმწიფოს ფუძემდებლად წარმოგვიდგენს (ბუდა — ჯერ განდგომა, შემდეგ ქვეყნის მოქცევა ქეშმარიტ სარწმუნოებაზე; იოდასათი — ჯერ ქვეყნის მოქცევა ქეშმარიტ სარწმუნოებაზე, შემდეგ განდგომა).

როგორია ეს ახალი ტიპის სახელმწიფო? მისი უპირველესი განმასხვავებელი ნიშანი ის არის, რომ ამ სახელმწიფოს სათავეში უდგას ბრძენი მმართველი, ბრძენი მეფე (იოდასათი ქრისტიანული თვალსაზრისით სრულ სიბრძნეს არის მიწვენილი, ბალაპვარის შემწეობით მან უკვე შეიცნო ყველაფერი, რის შეცნობაც სოფლიურ არსებობაში შეეძლო მართლმორწმუნე ქრისტიანს). სწორედ მმართველის სიბრძნემ განაპირობა ის ამბავი, რომ მისი განმგებლობის ქვეშ მოქცეული სახელმწიფო ყოველმხრივ აყვავდა — მატერიალურადაც და სულიერადაც.

ეს თვალსაზრისი საკმაოდ მოულოდნელია სოფლისგან განდგომის გარდუვალობის მქადაგებელი ავტორისთვის. მისი მსოფლმხედველობის თანახმად ხომ სოფლიურ ყოფას არავითარი ღირებულება არ აქვს, მატერიალურ სამყაროში ადამიანის არსებობა მხოლოდ სამწუხარო აუცილებლობაა („ვერვის ხელწიფების სამოსელი უხრწნელი, ვიდრე არა შევარდეს ხრწნილებასა ხორცთასა“), რასაც უნდა მოჰყვეს მარადიულ ღვთაებრივ სასუფეველში დამკვიდრება.

მაშინ საიდან მოდის ეს მოტივი ჩვენს ძეგლში? პირველწყაროდან, ბუდას ცხოვრების ინდური ლეგენდიდან ის ვერ გადმოვიდოდა, რადგან ამ ლეგენდის არც ერთი ვარიანტი არ იცნობს ბუდას მეფედ დაჯდომას ქეშმარიტების მოპოვების შემდეგ. გარდა ამისა, ეს მოტივი პირველწყაროსეულიც რომ იყოს, ლეგენდის ქრისტიანულად გადამმუშავებელი ავტორი მას უმტიკვენეულოდ ამოიღებდა თხზულებიდან (ისევე, როგორც უგულებელყო ინდური ლეგენდის არაერთი სხვა ელემენტი).

არა, ეს მოტივი ლეგენდის ქრისტიანული დამმუშავებლის მიერ არის შეტანილი, თხზულების არც ერთი სხვა ვერსია (არც ინდური, არც არაბული — მუსლიმანური თუ ქრისტიანული) მას არ იცნობს.

მაგრამ, ჯერ ერთი, რა მიზნებს ისახავდა ლეგენდის ქრისტიანული დამმუშავებელი, როცა აღნიშნული მოტივი შემოჰქონდა თავის თხზულებაში? და მეორე — რას ემყარებოდა, რომელ ტრადიციას იყენებდა ამ მოტივის დამუშავებისას?

უნდა ვიფიქროთ, რომ „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ სახით საქმე გვაქვს ისეთ ნაწარმოებთან, რომელშიც, მიუხედავად ავტორის ჩანაფიქრის ერთობ კატეგორიული მიზანდასახულობისა (სოფლის უარყოფის, მისგან განდგომის იდეალი), უკვე იწყება გარდატეხა სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის დაძლევისკენ სწრაფვის მიმართულებით. ეს არის ორთოდოქსული ქრისტიანობის წიაღშივე ჩასახული პროტესტი, მის მიერ ნაძალადევად დადგენილ საზღვართა გადალახვის პირველი, თუნდაც კომპრომისული ცდა, რომელიც ფაქტიურად ნიადაგს უმზადებს თვით „ვეფხისტყაოსანსაც“ კი (ბრძენი მმართველი — მატერიალურად და სულიერად აყვავებული სახელმწიფო).

ამავე დროს, თუ თვალს გადავაკლებთ „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ შექმნის საგულევებელი ხანისთვის (VII საუკუნე) არსებულ ქრისტიანულ მწერლობას, ჩვენ ვერ ვნახავთ ისეთ ნაწარმოებს, რომელიც ნიმუშად, დასაყრდენ, ტრადიციის მატარებელ მაგალითად გამოადგებოდა ამ ძეგლის ქრისტიანული (ქართული) ვერსიის ავტორს. არადა ამგვარი ნიმუშის, ამგვარი ტრადიციის გარეშე ერთობ საეჭვოა ხსენებული მოტივის შემოტანა გაებედა ქრისტიანულ მწერლობაში ისეთ ავტორს, რომელიც, გარკვეული თვალსაზრისით, არ იყო ქრისტიანული სამყაროს აღიარებული მეტრი და ავტორიტეტი (ხსენებული მოტივის შემოტანა მსოფლმხედველობრივი გადატრიალების დასაწყისის ნიშნავდა, ხოლო ჩვენ ვიცით, რა მკაცრ ცენზურას ემორჩილებოდა ქრისტიანულ მწერლობაში ყოველი დებულება თუ მოსაზრება).

მაშასადამე დაგვრჩენია ვივარაუდოთ, რომ ძეგლის ქრისტიანული ვერსიის ავტორი ემყარებოდა ისეთ ტრადიციას, ისეთ წყაროს, რომელიც ქრისტიანული მწერლობის ფარგლებს გარეთ კი იყო, მაგრამ ქრისტიან მოაზროვნეთათვის მისაღებად და შესაწყნარებლად მიიჩნეოდა.

ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში ამგვარი წყარო იყო მხოლოდ პლატონის მემკვიდრეობა.

მას შემდეგ, რაც პეტრე იბერიელის მოძღვრებაში ესოდენ დიდი ადგილი დაიკავა პლატონის ნააზრევმა, ქრისტიანული ორთოდოქსია გაცილებით მეტი ნდობით უნდა მოჰკიდებოდა ამ წარმართ ფილოსოფოსს და შემდგომ უნდა ცდილიყო საკუთარ დებულებათა გამაგრებას პლატონის მსოფლმხედველობით. ეს ასეც მოხდა. და, ვფიქრობ, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ აზის სწორედ პირველი ნიმუში ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში (იგულისხმება მხატვრული ლიტერატურა) პლატონისთვის კარის გაღებისა.

მართლაც, ძეგლის ავტორის კონცეფცია, რომლის თანახმადაც ბრძენი მმართველის მეფობა განაპირობებს სახელმწიფოს მატერია-

ლურსა და სულიერ აყვავებას, სხვა არა არის რა, თუ არ პლატონის თვალსაზრისი. სხვაობა ის არის მხოლოდ (საცხებით კანონზომიერი სხვაობა), რომ პლატონის ფილოსოფოსი, სახელმწიფოს სათავეში მდგარი, ჩვენს ძეგლში წარმოდგენილია ქრისტიანული სიბრძნის მფლობელ მოღვაწედ. „ვიდრე სახელმწიფოებში ფილოსოფოსნი არ იმეფებენ, ანღა ეგრეთ წოდებული მეფენი და მეუფენი კეთილშობილურსა და საფუძვლიან ფილოსოფოსობას არ შეუდგებიან და ეს ერთიან რაიმედ არ შეირწყმება... მანამდე სახელმწიფოები თავს ვერ დაიხსნიან უბედურებათაგან“ („სახელმწიფო“, 473, d).

ამის შემდეგ მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ ჩვენს ძეგლში ვიცნოთ პლატონის შესედულება სოფლის შესახებ: „წარმავალი ესე... არს და ვითარცა არა არს, და რომელთა უხარის, ვითარცა არა უხარის, და რომელნი იშვებენ, ვითარცა არა იშვებენ, და რომელთა შვირს, ვითარცა არარაა შვირს, რამეთუ ერთი იგი წარმავალსა შინა მოკლე და წარუვალსა შინა არაა“. შევეუდაროთ ამას თუნდაც ეს ადგილი პლატონის თხზულებისა: „...ათასთაგან ათას შემთხვევაში არსი, უეჭველია, არ არსებობს; და ყოველივე დანარჩენიც, თითოეული ცალ-ცალკე და ყოველივე ერთიანობაში, მრავალმხრივ არსებობს და მრავალმხრივ — არა“ („სოფისტი“, 259, b).

გარდა აქ აღნიშნულისა, საგულისხმოდ მეჩვენება პლატონის თხზულებების ზოგიერთი ისეთი ელემენტი, რომლებიც „სიბრძნე ბალაჰვარისიშიც“ დასტურდება. ასეთებია, მაგალითად, შემდეგი ელემენტები: დიალოგ „პროტაგორაში“ (313, c-d) სიბრძნის მფლობელი შედარებულია ვაჭარს; დიალოგ „გორგიაში“ არის მთელი რიგი ადგილები (491, e-492, e, 494, b, 501, b-c, 507, e-508, a), რომლებსაც ძალიან ჰგავს „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ რიგი დიალოგებისა, სადაც სურვილთა დათრგუნვის აუცილებლობის და სიამოვნებას მიღებენებული ცხოვრების წინააღმდეგ არის საუბარი; „ფედონში“ (77, e) კებეტის სიტყვები სიკვდილის წინ შიშის ბუნებრიობის შესახებ ძალიან ჰგავს აბენესის ამავე შინაარსის გამონათქვამს; მზის (სიბრძნის) პირდაპირი ჰერეტიკა დაბრმავების საშიშროებას რომ შეიცავს („ფედონი“, 99, e), ამასვე იმეორებს ბალაჰვარი; საგანთა არსებობა ღმერთის არსებობის დასტურია, ნათქვამია „სოფისტში“ (265, c, 266, b), რასაც იმეორებს ბალაჰვარი (მართალია, ფიქრობენ, რომ ეს ადგილი არისტიდეს „აპოლოგიიდან“ არის ამოღებული). სიამოვნება, მსგავსად „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ იგავისა, შედარებულია თათლს („ფილებოსი“. 61, C).

მომდევნო ეტაპი ქართული მწერლობისა, რომელსეც მოხდა პლატონისეულ იდეათა და შეხედულებათა დამუშავება და უფრო ღრმად

შერწყმა ქრისტიანულ თვალსაზრისთან, არის გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“.

საგულისხმოა, რომ ამ ძეგლში ჩვენ ვხვდებით უკვე პირდაპირ მითითებას იმის შესახებ, რომ ქართველ მწიგნობართა წრეებში ამ ეპოქაში (VIII საუკუნე) აღარ სჯერდებიან ქრისტიანულ ორთოდოქსიას და „გარეშე ფილოსოფოსთა“ ნაწერებსაც ეცნობიან და უღრმავდებიან (მართალია, ქრისტიანობის უკეთ დასაბუთების მიზნით): „ხოლო სიბრძნეა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად, და რომელი პოვის სიტყვაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკვალი განაგდის“.

ეს ციტატი კიდევ ერთხელ მხარს უჭერს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც პლატონის მოძღვრების ნაცნობობა VII—VIII საუკუნეთა საქართველოში საგულგებელი ფაქტია.

ამ ნაცნობობას, სხვას რომ ყოველსავე თავი დაეანებოთ, მიგვანინიშნებს ადამიანის ის იდეალი, რომელსაც სახავს გიორგი მერჩულე. თუ „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ავტორისთვის ეს იდეალი ჯერ კიდევ ოდენ სულიერ სრულყოფას გულისხმობს და „ხორცთა მოკვდინებას“ თავისთავად რაიმედ მიიჩნევს („და იყო ყოველი გვამი მისი გამხმარ და დამკნარ, და ტყავი ოდენ გარდართხმულ ძვალთა ზედა“), „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ უკვე ასულია ადამიანის ფიზიკურ და სულიერ ძალთა პარამონიული განვითარების მოთხოვნამდე. გავიხსენოთ, როგორ ხატავს ავტორი გრიგოლ ხანძთელის პორტრეტს: „ხოლო იყო ხილვითა დიდ, ხორციითა თხელ, ჰასაკითა სრულ, ყოვლად კეთილ, სრულიად გვამითა მრთელ და სულითა უბიწო“.

მამასადამე სულიერი და ხორციელი სრულყოფილება, — აი, ის მოთხოვნა, რომლის წამოყენება ოდენ ორთოდოქსული ქრისტიანობის თვალსაზრისზე მდგარი ავტორისთვის იმ ეპოქაში მოულოდნელი იქნებოდა და რომელიც გულისხმობს ადამიანის სრულყოფილების ანტიკური იდეალის, უწინარეს ყოვლისა — პლატონის შეხედულების აღორძინებას.

ამასვე მიგვანიშნებს ის უაღრესად, გამორჩეულად თავისებური დამოკიდებულება ბუნებისადმი, რაც, როგორც მრავალგზის აღნიშნულა, დამახასიათებელია გიორგი მერჩულეს თხზულებისთვის. გავიხსენოთ: „კეთილ არს უდაბნოჲ იგი მზისა მესინვარებითა და ჰაერისა შეზავებითა ყოვლით კერძო. და აქეს მას წყაროჲ მჭიდრად გამომდინარე, შევნიერი, გრილი და ჰამოჲ. და მალწარათა სიმრავლე ურიცხვი...“ „ამისა შემდგომად უბრძანა დიდსა ზენონს: — ძმაო, შთავიდეთ ვენახად... რამეთუ უამი იყო სთვლისაჲ, და შთავიდეს ორნივ ზოგად ვენახსა მას შენებულსა მისსა კეთილად ნაყოფიერსა... და ვითარცა-იგი ფრიად განიხარეს და სურვიელად მოიკითხეს ურთიერთას...“

ამგვარი მოყვარული მზერა ბუნებისადმი იმ ეპოქაში შეიძლება ბოდა ჰქონოდა მხოლოდ იმ ადამიანს, ვინც კარგად იყო გაცნობილი პლატონის თხზულებებს, სადაც, მართალია, ხშირად არის საუბარი იმის თაობაზე, რომ მიწიერი სილამაზე ოდენ აჩრდილია მარადიული, ზესათაოფლური სილამაზისა, მაგრამ, ამავე დროს, ამ სილამაზეს და მისით ტკბობას, კერძოდ, ბუნების მშვენიერებას არაერთი ამალღებული სტრიქონი აქვს მიძღვნილი.

მაგრამ, რაღა თქმა უნდა, „სიბრძნე ბალაჰვარისიკ“. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაც“ მხოლოდ გარდამავალი საფეხურები იყო იმ მთლიანი მსოფლმხედველობის გამომუშავების გზაზე, რომელიც საბოლოოდ „ვეფხისტყაოსნით“ დაგვირგვინდა.

რუსთაველი რომ ახლოს იცნობს პლატონის მოძღვრებას, ეს კარგა ხანია შენიშნულია მეცნიერებაში. ჩალრმავებული კვლევის დაწყებამდეც ამგვარ ნაცნობობას, უწინარეს ყოვლისა, თვით პოემის ავტორი გვიდასტურებს: „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა...“ პლატონის ასე „შინაურულად“ ხსენება უკვე თავისთავად ბევრ რასმე მეტყველებს. ისიც დიდად საგულისხმოა, რომ რუსთაველი თავის პოემაში სახელდებით იხსენიებს მხოლოდ ორ ფილოსოფოსს — პლატონს და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს.

აქ არ შეიძლება წინასწარ არ შევჩერდეთ ერთ საკითხზე. მკვლევარ ი. ლოლაშვილს აპოფთეგმურ კრებულში „სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი“ („მეცნიერება“, 1969) მოაქვს რუსთაველის ცნობილი სტრიქონები („მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ...“ და „რათგან თავია სიერუე...“), რის შემდეგაც წერს:

„ამ ტაეპების პირდაპირი წყაროა „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“. უკანასკნელში მე-17 მუხლად იკითხება აფორიზმი: „შური და ტყუილი და ორპირობა თავი არს ყოვლისა უბადობისა“. ასე რომ, შოთა არა მარტო პლატონის აფორიზმს იმეორებს სიტყვასიტყვით, არამედ „ფილოსოფოსთა ბრძნობის“ სახით ამ აფორიზმის წყაროსაც ასახელებს. ეს კი უტყუარი ფაქტია, რომ პლატონის აფორიზმთა კრებული რუსთაველის ეპოქის ძეგლად ვცნოთ და მისი, როგორც რუსთაველოლოგიური წყაროს, დიდი მნიშვნელობა ვალიაოთ“.

ეს მოსაზრება, მეტი რომ არ ვთქვათ, არის უგულებელყოფა მხატვრული ლიტერატურის სპეციფიკის კანონებისა. ეს იგივეა, რომ ეამტკიცოთ, თითქოს ვაჟა-ფშაველა თავის მოსაზრებებსა და სენტენციებს განეთ „ივერიაში“ „დამაკვირდის“ რუბრიკით დაბეჭდილი მასალიდან სესხულობდა, ან კიდევ გალაკტიონ ტაბიძეს „ბრძნული აზრების სამყაროში.“ ედვა წინ და იმის მიხედვით ქმნიდა თავის ნაწარმოებებს.

აღნიშნული შეცდომა იმითაც არის გამოწვეული, რომ მკვლევარი არ ითვალისწინებს, რაოდენ ღრმად იცნობდა „ვეფხისტყაოსნის“

ავტორი პლატონის მოძღვრებას. მართალია, ამ ნაცნობობის საფუძველი, როგორც ჩანს, არეოპაგიტული კორპუსი იყო, მაგრამ რუსთაველი იმ მასშტაბის მოაზროვნეა, რომელმაც შეძლო პლატონთან უშუალოდ მისვლაც და მისი იდეებით თავისუფლად ოპერირება. ფაქტიურად ის, რაც რელიგიურ ფილოსოფიაში პეტრე იბერიელმა განახორციელა (ღრმად გაგებული ქრისტიანობისა და ანტიკური ფილოსოფიის სინთეზი), მხატვრული აზროვნების სფეროში რუსთაველმა აღასრულა.

ამ ასპექტით, უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს იმ დუალიზმის საბოლოო დაძლევა, რომლის აზროვნებაში ბატონობამ არაერთი საუკუნით შეაფერხა კულტურული პროგრესი. რუსთაველის მსოფლმხედველობა არის მთლიანი სამყაროს (და, აქედან გამომდინარე, მთლიანი ადამიანის) მსოფლმხედველობა, რაც, როგორც ცნობილია, ვერც ორთოდოქსული ქრისტიანობის ფარგლებში მოხერხდებოდა და ვერც ქრისტიანობის ნეოპლატონიზმთან განზავების შენთხვევაში (რამეთუ ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვისაც და ნეოპლატონიზმისთვისაც ფაქტიურად ბოლომდე გადაუჭრელი დარჩა მთლიანობის ქვედა ზღვარის — მატერიალური, ემპირიული სამყაროს პრობლემა). ამ მთლიანობის გზა პირველად პეტრე იბერიელის ნააზრევში დაისახა. რუსთაველმა გაასრულა ეს დიდი საქმე, იმ კონკრეტული ეპოქისთვის განუზომელი მნიშვნელობის მქონე.

მთლიანობის პრობლემამ პეტრე იბერიელიც პლატონის ფილოსოფიამდე მიიყვანა და რუსთაველიც იმავე გზით ატარა. აქ გადაწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა პლატონის მსოფლმხედველობის იმ ელემენტთა წარმოჩენას და მომარჯვებას, რომლებიც აშკარად არ დაუპირისპირდებოდა და არ შეეწინააღმდეგებოდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით გაგებულ ქრისტიანობას. ეს ამოცანა ბრწყინვალედ შეასრულეს როგორც პეტრე იბერიელმა, ისე რუსთაველმაც.

მთლიანი სამყარო, მთლიანი სახელმწიფო, მთლიანი ადამიანი — პლატონის ეს მკვეთრად გამოხატული იდეალი ზედმიწევნით აქვს შეთვისებული „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს. სამყაროს მთლიანობის იდეა იმდენად კატეგორიული ფორმით არის გამოხატული პოემაში („მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“), რომ ამ საკითხზე სიტყვის გაგრძელება ამჭერად ზედმეტი იქნებოდა (შეადარეთ პლატონის: „ყოველი ადამიანი თავისთავს უნდა მიიჩნევდეს ღმერთის ერთ-ერთ თანამგზავრად“, „კანონები“, IV, 716, b. ან კიდევ: „ამ ადამიანებსაც უღვეთ წილი სამყაროს ხედარში“. იქვე, X, 905, b). შესაბამისად წარმოდგენილია მთლიანი

სახელმწიფოს იდეალად. ამ მთლიანობის მოშლის ყოველგვარი საფრთხე ლამის კოსმიური მასშტაბის უბედურებად განიცილება.

არაერთი გამოკვლევა მიძღვნია აგრეთვე იმ საკითხს, თუ რაოდენ მთლიან პიროვნებებს წარმოადგენენ პოემის უმთავრესი პერსონაჟები.

კიდევ ერთხელ უნდა გიუხსვით ხაზი იმ გარემოებას, რომ ამგვარი თვალსაზრისის გამომუშავების საფუძველი არც ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში იპოვებოდა. არც ნეოპლატონიზმში, არც იმ აღმოსავლურ მოძღვრებებში, რომელთა ნაცნობობა საგულეებელია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისთვის. ამგვარი თვალსაზრისი შეიძლებოდა დამყარებოდა ოდენ პლატონის შეხედულებებს.

ზოგადი ხასიათის ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ ჩვენ გვმართებს ყურადღება მივაპყროთ იმ მთლიანი სამყაროს ზედა ზღვარს — უზენაესის გავების საკითხს.

ცნობილია, რომ პლატონის ფილოსოფიაში ერთი გავებულია, როგორც საწყისთა საწყისი, არსსა და არაარსზე მალდა, მათ მიღმა მდგარი, ზესთაარსი („კანონთშემდგომი“, 981, a, „სახელმწიფო“, VI, 509, b), რომლის შესახებაც რაიმე აზრის გამოთქმა შეუძლებელია (ნეგატიური თეოლოგიის ჩანასახი). ზესთაარსი ერთისგან, საწყისთა საწყისისგან განსხვავებით, არის აგრეთვე ერთი, იგივე გონიბა, რომელიც ყოველივეს საწყისია და მიზეზი, რომლის ნიშუშისამებრ იძვრის მთელი კოსმოსი. ამავე დროს, პლატონის მოძღვრების თანახმად, სოფლის საქმეთ არც ზესთაარსი ერთი განაგებს, არც გამოვლენილი ერთი, სოფლის საქმეთ ღვთაებანი განაგებენ. თუ ყოველსავე ამას შევეფარდებთ ქრისტიანობის რელიგიურ ფილოსოფიას, ცხადი გახდება, რომ პოლითეისტურ ღვთაებათა უკუგდების შემთხვევაში პლატონის ზესთაარსი ერთი რაიმე თვალსაჩინო დაბრკოლების გარეშე შეიძლებოდა გაიგივებოდა ქრისტიანული სამების პირველ პირს — მამა ღმერთს, ხოლო ერთი, რომელიც არის იგივე გონება და ყოველივეს საწყისი და მიზეზი — ქრისტიანული სამების მეორე პირს — ძე ღმერთს, ქრისტეს.

ქრისტიანულ რელიგიას ერთი უდიდესი ფსიქოლოგიური უპირატესობა ჰქონდა როგორც ანტიკური რელიგიური ფილოსოფიის, ისე, კერძოდ, ნეოპლატონიზმის წინაშე (სწორედ ამ უპირატესობამაც განაპირობა მისი გამარჯვება): აქ ხერხდებოდა ისიც, რომ უზენაესის ტრანსცენდენტურობის პრინციპიც წმინდად დაცულიყო და, ამასთანავე, უზენაესი პიროვნულ ღმერთად, სოფლიურ საქმეთა განმგებლად, ადამიანის შემწედ და მხსნელად დასახულიყო. ამ უკანასკნელ ფუნქციას ანტიკურ ფილოსოფიაში, ნეოპლატონიზმის ჩათვლით, პოლითეისტური ღმერთები ასრულებდნენ და, რელიგიური ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ეს იყო მისი ძირითადი ნაკლი.

მონოთეიზმამდე ამღლებული თვალსაზრისი წარმართულ მრავალ-
ღმერთობას ეღარ დაუბრუნდებოდა.

როგორია „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი?

უწინარეს ყოვლისა, ის არის „უცნაური და უთქმელი, უფალი
უფლებათა“. „უცნაური და უთქმელი“ პეტრე იბერიელისეული
ტერმინია, „უფალი უფლებათა“ — ძველი აღთქმისეული. მაგრამ, ამ
ტრანსცენდენტურობის გამომხატველ ნიშნებთან ერთად, ის არის
აგრეთვე სოფლიურ საქმეთა განმგებელი, „აოსთა მხედი“ და „შემ-
წე ყოვლთა მიწიერთა“. თუ ამას დაემატებთ. რომ მზე „ერთარსე-
ბა ერთის“, მასხალადმე — სამების ხატია, ჩვენს წინაშე იქნება ქრის-
ტიანული ღმერთის სურათი. სწორედ ამას მიუთითებს მკვლევართა
ერთი ჯგუფი.

მაგრამ, ამასთან ერთად, „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთის ცნება ისეთ
ნიშნებსაც ატარებს, რომლებიც ოდენ ქრისტიანული რელიგიის წია-
ღიდან ვერ აღმოცენდებოდა. ამას, სხვას რომ ყოველსავე თავი დავა-
ნებოთ, თავად ავტორიც გარკვევით მიუთითებს: „ვის ხატად ღმრთისად
გიტყვიან (მზეს) ფილოსოფოსნი წინანი“. ვინ არიან ეს ფილოსო-
ფოსნი წინანი? ჩვენის აზრით, ესენი არიან, უწინარეს ყოველთა,
პლატონი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. ეს უკანასკნელი ღმერთის
ხატად მზის დ:სახვისას უშუალოდ პლატონს ემყარება და ამ მხრივ
რუსთაველს შესაძლოა სხვა წყარო (ეთქვას, ნეოპლატონელთა თხზუ-
ლებები) არც დასჭირვებოდა.

მაგრამ აქ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს პოემის კიდევ ერთი სტრი-
ქონი, რომლის ასახსნელადაც არეოპაგიტული კორპუსი არ კმარა, სა-
ამისოდ პლატონის მოშველიება არის საჭირო. ეს არის განზაფრებული
სტრიქონი: „პე მზეო, ვინ ხატად გთქეეს მზიანისა ღამისად“. ამ სტრი-
ქონის ირგვლივ უამრავი გამოკვლევაა დაწერილი და მათი მიმოხილ-
ვა ამჯერად ჩემი მიზანი ვერ იქნება. აღვნიშნოთ მხოლოდ, რომ ამ
თვალსაზრისით უეჭველად ყურადღებამისაქცევია პლატონის „კანო-
ნების“ ერთი ადგილი: „მსგავსად იმისა, როგორც დღისით მზის პირ-
დაპირ მკვრეტელნი თავს ისე გრძნობენ, თით-
ქოს ირგვლივ ღამე იყოს. ჩვენც ვერ ვიტყვი, თითქოს
ოდესმე შეგვიძლოს მოკვდავი თვალებით გონების დანახვა და მისი
საკმარისად შეცნობა. უფრო უხიფათო ის იქნება, თუკი ხატს
შეეხედავთ იმისას, რის ამბავსაც გვეუბნებიან“ (X, 897, d, ხაზი ჩე-
მია).

ქრისტიანული რელიგიისთვის თითქმის უცნობი ამ სიმბოლიკის
(მზე — ღმერთის ხატი. საღვთო წერილში მხოლოდ ერთი შემთხვე-
ვაა მზის ღმერთთან დაკავშირებით ხიჯნებისა. ისიც სულ სხვა მნი-
შვნელობით: ქრისტეს გამო ითქმის, რომ ის არის „მზე სიმართლი-
სა“) გამოყენება უეჭველს ხდის, რომ რუსთაველი ღმერთის ცნების

გაგების საკითხში არ კმაყოფილდება ოდენ ორთოდოქსული თვალსაზრისით და ამ მხრივ ფილოსოფიურ წყაროებს, კერძოდ — პლატონსაც მიმართავს.

ასევე ძნელი ასახსნელი იქნება ქრისტიანული რელიგიის ფარგლებში პოემის ერთი ცნობილი სტრიქონი: „ვი ნ საზღვარსა და უსაზღვრებს, ზის უკელავე ღმერთი ღმერთად“. ამ სტრიქონის გაგების ერთადერთი გზა, ვფიქრობ, არის პლატონის შეხედულება, პითაგორელთაგან მომდინარე, რომლის თანახმადაც „სხვა“ (მატერია) თავისი ბუნებით არის ყოვლად განუსაზღვრელი, გაურკვეველი („ტიმეოსი“, 48, e), მისი ბუნება არის უსაზღვროება და მხოლოდ ერთთან ზიარების წყალობით ექმნება მას საზღვარი და გარკვეულობა („პარმენიდე“, 158, d).

საგულისხმოა, რომ მომდევნო სტრიქონიც პოულობს საფუძველს პლატონის თხზულებებში: „იგი გაჰხდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“. შევადაროთ ამას: „...სხვაობა კაცობრივ და ღვთაებრივ ბუნებას შორის: ღმერთს ცოდნაც ეყოფა და ძალაც საიმისოდ, რათა სიმრავლე ერთიანობად შეერწყას და კვლავ სიმრავლედ განფინოს ერთიანობა...“ („ტიმეოსი“, 68, d).

სამყარო შექმნილია შეუცნობელი და გამოუთქმელი ღმერთის მიერ — ეს ფორმულა საერთოა პლატონური ფილოსოფიისა და ქრისტიანობისთვის (ასევე — რუსთაველისთვის). მაგრამ როგორია სამყარო? იმის გამო, რომ ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში ძნელი მისაკვლევია იყო ამ კითხვის პასუხი („ცანი ცათანი უფლისანი არიან და ქვეყანა მოსცა ჭეთა კაცთასა“, ძველი აღთქმის ეს ფორმულა ხშირ შემთხვევაში ცალად რჩებოდა), ქრისტიანულ კულტურაში მრავალი რამ გაუკუღმართდა საუკუნეთა მანძილზე. არადა ფილოსოფიურად მოაზროვნე მწერალთა იმ დასს, რომელნიც ოდენ აბსტრაქტული სასულიერო შინაარსის ნაწარმოებების შექმნას არ სკერდებოდნენ. რომელნიც მიწიერ ამბებსაც მოგვითხრობდნენ, უქვევლად მართებდათ გარკვეული პოზიცია ჰქონოდათ ამ საკითხში — როგორია სამყარო? ცხადია. ამ მხრივ საესებით ჩამოყალიბებული შეხედულება უნდა ჰქონოდა რუსთაველისნაირ შემოქმედს. ოღონდ, როგორც აღინიშნა, ამ შემთხვევაში ქრისტიანული ფილოსოფია მას ნაკლებად შეეწეოდა.

სამაგიეროდ, პლატონის მოძღვრება ამ საკითხზე ამომწურავ პასუხს იძლეოდა: სამყარო არის კოსმოსი, მოწესრიგებული რამ („ტიმეოსი“), რამეთუ იგი არსებობს და იძვრის ერთის (გონების) ნიმუშისამებრ; ის არის მშვენიერი, რადგან მარადიული მშვენიერების მოდელის მიხედვით არის შექმნილი; ის არის უმაღლესი ჰარმონიისკენ მიმსწრაფი ჰარმონია: „ბრძენნი გეასწავლიან... რომ ზე-

უას და მიწას, ღმერთებსა და ადამიანებს აერთიანებთ კავშირი, მე-
გობრობა, წესიერება, თავშეკავება, სამართლიანობა. ამ მიზეზის
გამო ისინი ჩვენს სამყაროს „წესრიგს“ („კოსმოსს“) უწოდებენ და
არა „უწესრიგობას“... („გორგია“, 508,ა).

ამგვარია რუსთაველის სამყაროც: „ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვე-
ყანა, გააქვეს უთვალავი ფერითა“. — მთელი პოემიდან მხოლოდ ეს
ერთი სტროფიც. აქ მოტანილი ერთი სტრიქონიც რომ გადაჩინი-
ლიყო, მაინც ცხადი იქნებოდა, რომ რუსთაველისთვისაც, მსგავსად
პლატონისა, ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო არის წესრიგის, ჰარ-
მონიის, მშვენიერების ასპარეზი. სწორედ ის არის კონფლიქტის
საფუძველი პოემაში, რომ ამ ჰარმონიულად მოწყობილ სამყაროში,
კონკრეტულად კი — ჰარმონიულად მოწყობილ სახელმწიფოში
შეიქრება ბოროტება (ნესტანის გატაცება) და მერე მთელი ქვე-
ყნიერება აღდგება მის დასათრგუნავად.

ოღონდ არა მარტო ქვეყნიერება. როგორც ვიცით. პლატონის
კოსმოსი ისეა მოწყობილი, რომ სოფლიური საქმენი გავლენას ახ-
დენენ ზესთასოფლურ ყოფაზეც. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ უნდა
მოვიგონოთ „პოლიტიკოსის“ ერთი ადგილი (269, c — 274, e), სა-
დაც ნათქვამია, რომ უამიდან უამზე დემიურგი ხელს ააღებს ხოლმე
კოსმოსს და მაშინ წალმა მბრუნავი სამყარო უკუღმა იწყებს ტრიალს,
რასაც საზარელი კატასტროფები და ყოველივე ცოცხალის მოწყვე-
ტა მოჰყვება; ამასთან, როდესაც საკუთარ თავს მიწებებული კოს-
მოსი ერთობ დაშორდება პირვანდელ ღთაებრივ ბუნებას, მასში
დაგროვდება ბოროტება და მანკი, დემიურგი კვლავ მიჰხედავს მას
და კვლავ წალმა დააბრუნებს, რასაც აგრეთვე კვლავ კატასტროფები
მოჰყვება პირველ ხანებში. ეს კატაკლიზმები ციკლური ხასიათისაა.
და პლატონი აღწერს (მითის მეშვეობით), როგორ დასრულდა ერთი
ამდაგვარი ციკლი: კრონოსის განმგებლობაში მყოფი სამყაროს აღსას-
რული დადგა, სამყარო უკუღმა დატრიალდა და საზარელი კოსმო-
სური ძირები და შერყევები განიცადა, ყოველივე მოისრა და შემ-
დგელა მიეცა დასაბამი აჩივობის ახალ ციკლს.

და, აი, ჩვენ ვხედავთ. რომ ბოროტების აღზევება (რაც ნეს-
ტანის ქაჩეთს დატყვევებით გამოიხატა და რასაც, იმავე პლატონის
და მისი დიდი შეგირდის პეტრე იბერიელის მოძღვრების თანა-
ხმად, სიკეთის საბოლოო გამარჯვება უნდა მოჰყოლოდა — „ამ
საქმესა დაფარულს...“) დასრულდა, ქაჩეთს აღსასრული დაუდგა
— სამი ღვთაებრივი გმირის გამოცხადებამ დაამხო ბნელეთის სა-
მეფო. აქ რუსთაველი ხატავს სურათს, რომელიც. ვფიქრობ, „პო-
ლიტიკოსის“ ზემოთ მითითებულ ადგილს უნდა უკავშირდებოდეს.
ჩვენს ყურადღებას მხოლოდ კრონოსის ხსენება კი არ იპყრობს,

არამედ პლატონისეული კოსმოსური კატასტროფის უშუალო რემინისცენციებიც:

მაშინ ჭაქეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:

კ რ თ ო ს, წყრომით შემხედველმან მოიშორა სიტკბო მზისა,

მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგვრცელე
ცისა...

პლატონის მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ერთ იდეას — რეინკარნაციის, გარდასხეულების (მეტემფსიქოზი) იდეას. ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვის ეს იდეა უცხო და მიუღებელიც იყო (ეზოტერული ქრისტიანობისგან განსხვავებით). ოლონდ მოძღვრება სულთა გარდავლენის, გარდასხეულებისა გადავიდა ნეო-პლატონიზმში. მეცნიერებაში უკვე აღნიშნულია, რომ ნესტანის წერილის ერთი ადგილი („ღმერთსა შემევედრე, ნუთუ კვლავ დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა; მომცნეს ფრთენი და აღფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა ნდომასა, დღისით და ღამით ვხვდვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“) ამ იდეით უნდა იყოს შთაგონებული. ჩემი აზრით ამ შემთხვევაში რუსთაველი უშუალოდ პლატონის მოძღვრებით ხელმძღვანელობდა, კერძოდ, დიალოგ „ტიმეოსში“ არის ერთი ადგილი, სადაც პირდაპირ ნათქვამია, რომ რეინკარნაციათა ჯაჭვისგან სული მაშინ განთავისუფლდება, როდესაც სძლევს ცეცხლის, წყლის, ჰაერისა და მიწის უგონო შფოთს და უწინდებურ ნეტარ მდგომარეობას დაუბრუნდება (42, c-d).

ცალკე მსჯელობის (მეტიც — ცალკე გამოკვლევის) საგანი შეიძლება იყოს პლატონის მოძღვრება ეროსის, საღმრთო ტრფილების შესახებ და რუსთაველის დამოკიდებულება ამ მოძღვრებასთან. ამჯერად ამ საკითხზე ვერ შეეჩერდები, ვიტყვი მხოლოდ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გაშლილი თვალსაზრისი მიჯნურობის შესახებ მთლიანად პლატონის ფილოსოფიით არის შთაგონებული.

ამ საკითხს უკავშირდება კიდევ ერთი. პლატონის თვალსაზრისის თანახმად, ქვეშარიტი ცხოვრება ნიშნავს არა ცალკერძ ფიზიკურ ძალთა განვითარებას და სულის უგულებელყოფას, არც ცალკერძ სულიერ ძალთა ზეობას და ფიზიკურ სიძაბუნეს, არამედ სხეულისა და სულის ჰარმონიულ განვითარებას. მოვიგონოთ ამ თვალსაზრისით პლატონის რამდენიმე გამონათქვამი:

„...თუკი მოხდება, რომ რომელიმე ადამიანის სულში დაფარული მშვენიერი ზნეობრივი თვისებები მის გარეგნობასაც შეესატყვისა, რამდენადაც მათ საერთო ნიშნები მოეძებნებათ, ეს იქნება უმშვენიერესი სანახაობა იმისთვის, ვისაც ძალუძს ამის ხილვა“ („სახელმწიფო“, III, 402,d).

„როდესაც ჯანმრთელობისა და ავადმყოფობის, სათნოებისა და მანკიერების საკითხი დგას, იმის უმნიშვნელოვანესი არაფერია, ვიდრე თანაფარდობა თუ შეუფარდებლობა სულსა და სხეულს, როგორც ასეთებს, შორის. გარნა ჩვენ არ ვუფიქრდებით ამას და არ გვესმის, რომ, როდესაც ძალოვანი და ყოველმხრივ დიადი სული ვითარცა ეტლზე ისე არის ამხედრებული ერთობ სუსტსა და ძაბუნ სხეულზე, ან კიდევ როდესაც წონასწორობა პირუკუ არის დარღვეული, ცოცხალი არსება მთლიანად აღარ არის მშვენიერი, რამეთუ სწორედ უარსებითეს რაიმეში არ ჰყოფნის თანაზომიერება“ (ტიმეოსი“, 87,d).

ჩვენ მოგვიხსენებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ ასობით სტრიქონის ამოწერა, თუკი მოვისურვებდით პლატონის ამ თვალსაზრისის შესატყვის ადგილთა აქ მოტანას. ამის აუცილებლობა, ვფიქრობ, ამჟამად გამორიცხებულია. ისღა დაგვრჩენია, დაესძინოთ, რომ მსგავსი თვალსაზრისის ესოდენ გაბედულად დამკვიდრებისთვის საკმარის საფუძველს პოემის ავტორი, ცხადია. ვერც ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში პოუბდა, ვერც ნეოპლატონიზმში და, დასასრულ, მით უფრო ნაკლებად — მისთვის ხელმისაწვდომ აღმოსავლურ მოძღვრებებში.

ესლა ჩვენ შეგვიძლია მივუბრუნდეთ ზემოთ აღძრულ ერთ საკითხს. როგორც ცნობილია, „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარნი ერთხმად აცხადებენ, რომ პლატონის თხზულებებში არ იპოვება რუსთაველის მიერ დამოწმებული სენტენციები — „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: ს ი ც რ უ ე და ო რ პ ი რ ო ბ ა ა ვ ნ ე ბ ს ხ ო რ ც ს ა, მ ე რ მ ე ს უ ლ ს ა. რ ა თ გ ა ნ თ ა ვ ი ა ს ი ც რ უ ე ყ ო ვ ლ ი ს ა უ ბ ე დ ო ბ ი ს ა...“ ამ გარემოებაშიც გამოატანინა მკვლევარ ი. ლოლაშვილს ხსენებული დასკვნა — რუსთაველის ამ ტაეების პირდაპირი წყარო არისთ ავოფთევემური კრებული „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“.

ამის განცხადებისას მკვლევარს მოაქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ის ადგილიც. სადაც ნათქვამია: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა, მით ვისწავლებით, მოკვლევს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“. დიახ, მკვლევარს მოაქვს ეს ადგილიც და, როგორც ვნახეთ, ხაზგასმული სიტყვების საფუძველზე დაასკვნის: „ასე რომ, შოთა არა მარტო პლატონის აფორიზმს იმეორებს სიტყვასიტყვით, არამედ „ფილოსოფოსთა ბრძნობის“ სახით ამ აფორიზმის წყაროსაც ასახელებს“.

ჯერ ერთი, რანაირად ასახელებს რუსთაველი აფორიზმის წყაროს „ფილოსოფოსთა ბრძნობის“ ხმარებით, ჩემთვის მიუწვდომელი გამოცანაა (წყაროდ მიჩნეულ ძეგლს, როგორც ვნახეთ, ჰქვია „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“). მეორეც, რაც უმთავრესია,

ჩაოდენ ნაკლებ ანგარიშს უნდა უწევდეს მკვლევარი შემოქმედების ფსიქოლოგიას, რომ ამის მოქმედს — „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა. მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ — მიაწეროს, თითქოს ამ თავის სიბრძნეს (რომლითაც „ზესთ მწყობრთა წყობას“ უნდა ზიარებოდა!) ის აპოთეგმური კრებულებიდან ამოკრებდა ხოლმე.

პტივემული ი. ლოლაშვილი ხსენებულ აპოთეგმურ ძეგლსაც „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“) სწორედ იმის საფუძველზე ათარიღებს და რუსთაველის ეპოქის ძეგლად მიიჩნევს, რომ ამ ძეგლის ფრაზა „ვეფხისტყაოსნისას“ თანხვედბა. მას კითხვაც კი არ ებადება. რომ შესაძლოა პირუკუ იყოს საქმე, შესაძლოა იმ ძეგლის შემდგენელს სწორედ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ამოეწეროს ხსენებული ფრაზა. სწორედ „ვეფხისტყაოსანზე“ დამყარებით მიეჩნის ის ფრაზა პლატონისეულად (მსგავს კრებულთა შემდგენელნი ხომ თვითონ კი არ არიან განსწავლულნი და სიბრძნეს ზიარებულნი, ისინი, როგორც წესი, ელემენტარული დილეტანტები არიან ხოლმე).

ამ შენიშვნების შემდეგ უნდა ითქვას ძირითადი მოსაზრება: ის ამბავი, რომ ხსენებული სენტენციები პლატონის ნაწერებში ამავვესახით მართლაც არსად გვხვდება, სრულებით არაფერს არ ნიშნავს. ისევე როგორც ყველა დიდი შემოქმედი, რუსთაველიც კი არ იწერს, ამა თუ იმ ბრძენის ციტატებს, არამედ ამ ბრძენის ზოგადი მსოფლმხედველობიდან გამომდინარეობს. ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ საქმის ვითარებას, მაშინ პლატონის დიალოგებში არაერთ ადგილს ეპოვებთ, ამჟამად ჩვენთვის საგულისხმოს. მოვიტანოთ ციტატები:

„თუკი ჩვენ არ მივსდიეთ მას (ბრძენ ადამიანს. — რ. თ.), დავილუპებით და დავამახინჯებთ იმას, რაიც სამართლიანი მოქცევით ილუპება... გვიღირს თუ არა უვარგისი და დარღვეული სხეულით ცხოვრება?... გვიღირს თუ არა ცხოვრება, როდესაც დარღვეულია ის, რასაც უსამართლობა ვნებს, ხოლო სამართლიანობა რგებს? („კრიტონი“. 47, d-e).“

„და აი, გარდაცვლილნი მიდიან მსაჯულთან, ისინი, ვინც აზივლნი არიან, — რადამანტთან, და რადამანტი შეაჩერებს და სინჯავს ყოველი მათგანის სულს... და აღმოაჩენს, რომ ამ სულში არ არის ჯანმრთელი ადგილი, რომ ეს სული დაიარებულია ცრუ ფიცთაგან და უსამართლო საქციელთაგან... სული ერთიანად გამრუდებულია სიკრუით...“ („გორგია“, 524, d-525, a);

„...როდესაც არასწორ რასმე ამბობ, ეს თავისთავად საძაველი ჩამ კი არ არის მხოლოდ, ეს სულსაც ვნებს“ („ფედონი“, 115, e).

„არადა მოუხდება დამორჩილდეს ორგულ, ჰირვეულ, შურიან,

მაძაგელ კაცს... რომელიც სხეულის მდგომარეობისთვისაც მავნეა და კიდევ უფრო მავნეა სულიერი განვითარებისთვის..." („ფედროსი“, 241, c);

„ყველა სიკეთის თავში, როგორც ღმერთთათვის, ისე კაცთათვის, დგას სიმართლე. ვისაც სურს ბედნიერი და ნეტარი იყოს, ის იმთავითვე უნდა ეზიაროს სიმართლეს, რათა შესაძლებლობისდაგვიარად ზანგრძლივ იცხოვროს მართლად. ამნაირი კაცი ნდობას აღვეძრავს. გარნა ნდობას არ აღვეძრავს ის, ვისთვისაც ნებაყოფლობითი სიცრუე არის სანუკვარი. ვისთვისაც უნებური სიცრუე არის სანუკვარი, ის უჭკუოა. გარნა არც ერთია შესაშურებელი და არც მეორე... (ამგვარი კაცი) თვითონვე იმზადებს ცხოვრების დასასრულისთვის სიბერის ძნელ მარტოობას“ („კანონები, V, 730, c);

„მაშასადამე, იმაშიც, რაც კეშმარიტებას შეეხება. ჩვენ ასევე დასახიჩრებულად მივიჩნევთ სულს, თუკი სული, წინასწარგანზრახული სიცრუისადმი თავისი ზიზღის მიუხედავად... მაინც შეიწყნარებს უნებურ სიცრუეს...“ („სახელმწიფო, VII, 535, e).

დავეუბრთოთ ყოველსავე ამას, რომ, დიალოგ „სოფისტის“ მიხედვით, სიცრუე საერთოდ იგივე არაარსია (ხოლო, არეოპაგელის თანახმად, არსებულში ბოროტისთვის ადგილი არ იძებნებოდა, ბოროტება არაარსისკენ სწრაფვა იყო). მაშინ ცხადი გახდება, რომ რუსთაველი პლატონის ხსენებისას ემყარება მისი მოძღვრების უღრმეს გაგებას (და არა აპოფთეგმურ კრებულს).

გარდა მსოფლმხედველობის ზოგად სისტემაში არსებული ამგვარი თანხვედრებისა, რუსთაველს პლატონთან სხვა მრავალი შეხების წერტილიც აქვს. აქ უკომენტაროდ მოვიტან რამდენსამე ცალკეულ შეპირისპირებას. მათი განხილვა, ანალიზი და მსოფლმხედველობრივ სისტემასთან დაკავშირება ცალკე გამოკვლევის საგანია:

პ ლ ა ტ ო ნ ი

რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი

1. „მსაჯული ზომ... იმისთვის არის დანიშნული, რომ სიმართლის მიხედვით კმნას სამართალი“ (სოკრატეს აპოლოგია“, 35, c). „მაშასადამე... მართალი სამართალი (გვიხსნის) თავშეუკაცებლობისა და უსამართლობისგან“ („გორგია“, 478, b). „რადგან ქვეყნად ყველგან უარესი ბოროტება არის უსამართლობის კმნა“ (იქვე, 469, b). „მოდი, განვიხილოთ იმ მსაჯულთა უნარი, ვინც მართალ სამართალს იქმს“. („პოლიტიკოსი“, 305, b).

1. „ცან, სამართალი მართალი...“ „ქმნა მართლისა სიმართლისა...“

2. „არ გიქია როდისმე ან არ გსმენია, სხვანი როგორ აქებენ სიფიცზლესა და სისწრაფეს — სულ ერთია, სხეულთა მოძრაობას ეხებოდა ეს, სულთა მოძრაობას თუ ზმათა მოძრაობას?..“ („პოლიტიკოსი“, 306, d).

3. „...ჩვენს სახელმწიფოში ენახავთ, რომ მეწალე არის მეწალე და არა შესაჭვ თავისი მეწალეობის საქმის დამატებით, მიწისმოქმედი არის მიწისმოქმედი და არა მსაჯული თავისი მიწისმოქმედის საქმის დამატებით, სამხედრო არის სამხედრო და არა საქმოსანი...“ (სახელმწიფო“, III, 397, e. იხ. აგრეთვე, 423, d 433, a, 443 c).

4. „...სულში უზენაესი სიკეთის წარმოდგენის გაბატონება... ყოველ კაცს სათნო კაცად აქცევს. ასეთმა კაცმა რაიმე მტდარი ნაბიჯიც რომ გადადგას, მაინც საესეებით სამართლიანად უნდა მივიჩნიოთ ამგვარად ჩადენილი საქციელი...“ („კანონები“, IX, 864, a).

2. „...სჯობს სიჩქარესა ქებულსა“.

3. „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს: მუშა მოწყვიე მუშაკობდეს, მეომარი გულონობდეს...“

4. ტარიელი, აეთანდილი (ზვარაზმშას მოკვლა, ჭაშნაგირის მოკვლა და სხვა).

დაგერჩენია აღვნიშნოთ, რომ პლატონთან კონტაქტი და მისი შეხედულებებით და იდეებით თავისუფლად ოპერირება, რაც ნიშანდობლივი იყო VII-XII საუკუნეთა საქართველოსთვის, მომდევნო საუკუნეებში, ცნობილი მიზეზების გამო, თითქმის შეუძლებელ საქმედ იქცა. როგორც „დაცემის“, ისე „აღორძინების“ ხანაში პლატონის მოძღვრებასთან უშუალო კავშირი გაწყვეტილია, რაც, სხვა უარყოფითს ამბებთან ერთად, იმასაც იწვევს, რომ უკვე ჭირს, თითქმის შეუძლებელიცაა თვით რუსთაველის მსოფლმხედველობის და, საერთოდ, რუსთაველის ეპოქის სააზროვნო მონაპოვარის მართებულად გაგება და ათვისება.

ასეთ ვითარებაში გაოცებას იწვევს ის მოულოდნელი თანხედრა, რაც დავით გურამიშვილის ზოგიერთ ნაწარმოებს თუ ცალკეულ სტრიქონებს პლატონის ნააზრევთან აკავშირებს. დავით გურამიშვილი რომ პეტრე იბერიელის თხზულებებს იცნობდა, ეს არც საეჭვოა და არც მოულოდნელი. მაგრამ რა გზით შეეძლო მას პლატონის თხზულებებს გასცნობოდა? ამ კითხვის პასუხი ძნელი მისა-

კვლევისა. ხოლო კითხვა იმის გამო აღიძვრის, რომ თანხვედრა ზოგჯერ მართლაც ზედმიწევნითია.

მოვიტანოთ ციტატები პლატონის თხზულებებიდან და შევეუპიროსპიროთ დავით გურამიშვილის შესატყვისი სტრიქონები:

პ ლ ა ტ ო ნ ი

1. „რაკი არსთა ძიებაზე ავიღე ხელი... გადავწყვიტე ფრთხილად ვყოფილიყავი, რათა იგივე არ მომსვლოდა, რაც მზის დაბნელების მჭკრეტელთ მოსდით ხოლმე, რადგან ზოგი მზერას იფუჭებს, როცა პირდაპირ მზეს შემზერს და არა მის ანარეკლს წყალში თუ სხვა რამეში. რაღაც ამგვარი შეიძლებოდა მეც დამმართოდა, ვშიშობდი, ვაითუ სრულად დამეშრიტოს მზერა სულისა, თუ საგნებს შიშველი თვალებით შევატკერდები და ვეცდები გრძნობებით მიეწვდე-მეთქი თითოეულ მათგანს“. („ფედონი“, 99, d-e).

„ხოლო ფილოსოფოსი, რომელიც გონებით არსებობის იდეას არის მიცივებული, პირუკუ, ძნელი გასარჩევია ამ სფეროს დამაბრმავებელი ნათელის გამო. უმრავლესობის სულიერ თვალებს არ ძალუძთ ღვთაებრივის მზერა“ (სოფისტები“, 254, a-b).

2. „...ამასვე ვამტკიცებ იმის მიმართ, რაიც სიკეთით წარმოიშობა, — სიკეთემ ხომ თავის მსგავსად წარმოქმნა იგი: რაც არის სიკეთე გონების საწედომ სფეროში გონებასთან და გონებით საწედომთან მიმართებაში, ის იქნება ხილულ სფეროში მზე მხედველობისა და სახილველი საგნების მიმართ“ (სახელმწიფო“, 508, b-c).

„თუკი მაშინაც შეუძლებელი იქნა ცოცხალ არსებათა, მცენარეთა და მზის მზერა, მაინც უმჯობესია ღვთაებრივ ანარეკლთა წყალში მზერა და არსის

გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი

1. „ჭირს საცნაურის მზისათა სწორად გამართვა თვალისა, არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“.

2. „ვით საწუთროსი მზესთანა მიჩნს თინათინის შევნება, ეგრეთვე ძესთან (ძე ღმერთთან. — რ. თ.) საწუთრო მზე მიჩანს და მის თენება“.

„მისთვის საწუთროს მნათობამან მზემ თინათინი ირქოსა“.

აჩრდილთა მზერა, ვიდრე მზერა ხატთა
აჩრდილებისა, რომლებიც იქმნება სი-
ნათლის წყაროთი, რომელიც თავად
მხოლოდ აჩრდილია მზესთან შედარე-
ბით“ (იქვე, 532, c).

3. „...ამგვარი კაცი შეძლებდა ემზი-
რა თავად მზისთვის... და არ დაკმაყო-
ფილებულიყო მზის მაცდური ანარეკ-
ლით წყალსა თუ მზისთვის უცხო სხვა
გარემოში“ („სახელმწიფო“, 516, b).

„...აიღე სარკე და მიმოატარე აქეთ-
იქით — მაშინვე მიიღებ მზესაც, იმასაც,
რაც არის ცაზე. მიწასაც, შენს თავსაც,
დანარჩენ ცოცხალ არსებებსაც, საგნებ-
საც...“ (იქვე, 596, d).

ამგვარია ზოგადი სურათი იმ მიმართებისა, რომელიც მწერ-
ლობაში გამოვლენილ შუა საუკუნეთა ქართულ ფილოსოფიურ აზრს
აქვს პლატონის მეშვეობისთან. ამ ზოგადი სურათის მოხაზვის
შემდეგ დგება გადაუდებელი ამოცანა: უფრო ჩაღრმავებით იქნეს
შესწავლილი ეს მიმართება.

3. „საწუთროს მზის თინა-
თინი მოგიტხრა, რაცა ფე-
რია: სარკის მზის შუქით
ციალსა უწოდენ ქართველთ
ერია, ვერას ზორციელს
სულდგმულსა ბჭალში ვერ-
დაუჭერაა, მე თინათინით მი-
ნათობს სახლთ კედელ-ყურე,
ჭერია“.

არეოპაგელი და რუსთაველი

ეს წერილი მიზნად არ ისახავს ყველა შესაძლო თუ სავარაუდო ასპექტით გააშუქოს რუსთაველის დამოკიდებულება ფსევდოდოქტრინისე არეოპაგელის მემკვიდრეობასთან. აქ უმთავრესად წარმოდგენილია წინასწარი დაკვირვებები, რომლებიც ავტორმა არეოპაგელისა და რუსთაველის კმნილებათა პარალელურად შესწავლის ნიადაგზე მოახდინა. ამ მოაზროვნეთა დამოკიდებულების ამომწურავად და საბოლოოდ განსაზღვრა უფრო ჩაღრმავებულ კვლევას საჭიროებს.

არეოპაგელსა და რუსთაველს შორის არსებული ორგანული კავშირის მიკვლევა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის საშვილიშვილოდამსახურებაა. ის, რაც მანამდე იყო შენიშნული, ეიწრო ფილოლოგიურ ძიებათა სფეროს არ გასცილებია. რუსთველოლოგიაში სრულიად ახალი ეტაპი მას შემდეგ დაიწყო, რაც გამოქვეყნდა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის შრომები „ფსევდოდოქტრინისე არეოპაგელის საიდუმლოება“ (1942) და „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ (1947), რასაც მოჰყვა „რუსთაველის შემოქმედება“ (1958), „პეტრე იბერიელი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ (1963), აგრეთვე არაერთი სტატია და წერილი, თავ-თავის დროს დაბეჭდილი პრესაში.

ამ შრომების უმთავრესი მონაპოვარი იყო იმ უვრცესი პანორამის გარეშემოწერა, ურომლისოდაც რუსთაველის მსოფლმხედველობის კვლევა მოკლებული იქნებოდა მყარ მეცნიერულ საფუძველს: ანტიკური ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი, მანიქეიზმი, ქრისტიანული ფილოსოფია და მისტიკა, არეოპაგეტიკა, ქართული ფილოსოფიური აზრის მიღწევები. შემდეგ: დასახვა აზრის მდინარებისა არეოპაგელი — რუსთაველი. დაბოლოს: აღძრულ პრობლემათა გაშუქება თავიდან ბოლომდე მკაცრად გააზრებული, მყარი და ჩამოქნილი კონცეფციის მიხედვით. ამ უკანასკნელ მომენტს იმიტომაც აღვნიშნავ, რომ ხაზი გაუუსვა შემდეგ გარემოებას: ვისაც ამგვარი კონცეფცია არ გააჩნია, ის ვერასოდეს შეძლებს მთლიანობაში ჩასწვდეს „ვეფხისტყაოსანს“. ამ შემთხვევაში ის კი არ არის უმთავრესი, გავიზიარებთ თუ არ გავიზიარებთ ამგვარი კონცეფციის მქონე ამათუ იმ მკვლევარის შეხედულებებს, არამედ ის, რომ მთლიანი კონცეფციის უქონლად დღესდღე-

ობით საერთოდ წარმოუდგენელია რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხთა კვლევა.

აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის ფუძემდებლურმა ნაშრომებმა რუსთაველოლოგიის წინაშე წამოკრეს მანამდე სრულიად უცნობი ამოცანა: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემკვიდრობის გამოწვლილვით შესწავლის აუცილებლობა. ცხადია, კვლევა-ძიების პროცესში თავს იჩენს თვალსაზრისთა და კონცეფციათა სხვაობა, რაც მოპოვებულ შედეგთა ნაირობასაც განაპირობებს. მაგრამ მეცნიერული საქმიანობა უამისოდ ყოველგვარ აზრს დაკარგავდა. წარმოდგენილი ნაშრომიც ხსენებული სამუშაოს ერთი მცირე ნაწილია. როგორც უკვე აღინიშნა, მისი მიზანია არეოპაგელისა და რუსთაველის დამოკიდებულების მხოლოდ ზოგიერთი ასპექტის მონიშვნა.

1

ხელთ ავიღებთ თუ არა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომების ეფრემ მცირესეულ თარგმანს, პირველსავე აბზაცში ჩვენს ყურადღებას მიიპყრობს სიტყვები: „...რომლისათ მიერ უთქუმელთა და უცნაურთა უთქუმელად და უცნაურად შევეერთებით...“ (5, 12-13). „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ასე თუ ისე მცოდნე ყოველი ადამიანისთვის ხაზგასმული სიტყვები საამისო სიგნალად უნდა იქცეს, რომ ყურადღება გაამახვილოს კითხვაზე: კიდევ ზომ არ აღმოჩნდება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ტექსტში ისეთი ადგილები, რომლებიც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მიერ ამ ტექსტის ცოდნას დაადასტურებდნენ?

ცხადია, ვისაც ამგვარი კითხვა აღეძვრის, მზამზარეული რეცეპტების მოიძედე არ უნდა იყოს: აღძრული კითხვის გამოძიებისას მისი ერთადერთი შემწე მისივე ლიტერატურული მეხსიერება იქნება მხოლოდ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ კვლევა-ძიების შედეგები დაზღვეული არ აღმოჩნდება არც შემთხვევითობისგან (ორი ტექსტის ესა თუ ის თანხედრა მას შესაძლოა სულაც გამოჩინოს მხედველობიდან) და, გარკვეული თვალსაზრისით, არც სუბიექტურობისგან (მის მიერ თანხედრილად მიჩნეული ესა თუ ის ტექსტი სხვა მკვლევარებმა შესაძლოა თანუხედრელად ან სხვა, მესამე წყაროდან მომდინარედ დასაწონ).

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ვფიქრობ, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ის ფაქტები, რაც ამ ორი ტექსტის აღნიშნული თვალსაზრისით შესწავლის შედეგად იქნა მიკვლეული.

1. „...ზეშთა ერთ-მთავრობისა ერთობაჲ, უთქუმელი, მრავალ-ხმოვანობაჲ, უცნაური...“ (17,18); „...ხორცთ-შესხმაჲ ღმრთისაჲ გამოუთქუმელეჲ არს ყოვლისა სიტყვისაგან და უცნაურ ყოვლისა გონებისაგან“... (21,31-33); „...ძალსა უთქუმელსა და უცნაურსა...“ (74, 32). 1.

2. „...ყოველთა მატებაჲ და ყოველთა მოკლებაჲ... (17,20).

3. ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოჲ სახე, დიდი ესე და ყოველად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე...“ (32,30).

4. „...ყოველნივე ძრვანი და ღვომანი გონებთანნი, სულთანნი, გვამთანნი“ (36,35).

5. „...რომელი დაამყარებს ყოველსა სიტყვითა წამის-ყოფისა თვისისაჲთა...“ (36,37-37,1).

6. „...იგი არს სახე-ყოფელი უსახოთაცა...“ (43,31).

7. „ვინაჲცა არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის არს

1. „უცნაურო და უთქმელო...“ (809)².

2. „...შენ ხარ საესება ყოველთა...“ (917).

3. „...ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“ (836); „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“ (837)³.

4. „...გონებო, სულო, გულო...“ (309).

5. „იგი გაჰხდის წამისყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“ (792).

6. „მითხარ, უსახო რა ქმნილა...“ (877).

7. „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედ-

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო საშოსნ ენუქაშვილმა, თბილისი, 1961. ქვემოთ მოტანილი ციტატები უკლებლივ ამ გამოცემის მიხედვით იქნება მითითებული. მძიმის წინ დაწერილი ციფრები ამ გამოცემის გვერდს აღნიშნავს, მძიმის მომდევნოდ დაწერილი — სტრიქონებს.

² „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფებს მიეუთითებ 1937 წლის გამოცემის მიხედვით.

³ ამ თანხვედრის მითითებისას, ცხადია, მხედველობიდან არ გამოორჩენია, რომ ღმრთის ხატად მზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელამდე პლატონმა და ნეოპლატონელებმა დასახეს.

ბოროტი და ბოროტი არა საღმრთო არს..." (49,27); „რამეთუ სახიერებაჲ სახიერთა და დაჰბადებს და წარმოადგენს“ (51,5); „რამეთუ კეთილისა მიერ შობილნი და ქმნულნი ყოველნი კეთილ არიან“ (55,14).

8. „რამეთუ უგონებო და უგრძნობელობაჲ არა მოკლებითად, არამედ ზეშთააღმატებითად ითქუმოდენ ღმრთისათვის, ვითარ-იგი უსიტყობასაც ვიტყვით ზეშთასიტყვაობისათვის და უსრულობასა ზეშთასრულისათვის და პირველითგან სრულისთვის და შეუხლებლობასა და უხილავე-ნისლობასა ნათლისა შეუხებლობისასა, რამეთუ ზეშთა აღმატების იგი ზილულსა ამას ნათელსა“ (70,31-36); „საღმრთოჲსა ბნელისა შარაჲვანდედმან...“ (223,22); „ამას ზეშთა ნათელსა ნისლსა შინაგან ქმნად ვილოცოთ...“ (225,26); „ზეშთაარსებისა იგი ვიხილოთ ნისლი ყოველისგანვე არსთა შორისისა ნათლისა დამალული“ (226,10); „საღმრთო ნისლი არს უხილავე ნათელი, რომელსა შინა მკვიდრობაჲ ღმრთისაჲ ითქმის, რომელი-იგი უხილავე არს ზეშთა გარდამატებულისა საჩინოობისათვის და მიუახლებელობა მისსა არს გარდარეულებისათვის ზეშთაარსებისა ნათელთგანფენისა“ (235,18-21).

9. „ესე საძიებელ არს, ვივტვით უკვე, ვითარმედ ძალ არს ღმერთი...“ (74, 20).

10. „ხოლო რაჲდა-მე ვთქვათ საღმრთოჲსა ღვთისათვის გინა ჯდომისა?“ (83,20).

სა?“ (113); „ღმერთი კარგსა მოაველინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (1492).

8. „...ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად...“ (836).

9. „...ვინ არს ძალი უხილავეი...“ (792).

10. „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ (792).

11. „...ვიტარცა უფალი უფლებათაჲ და ღმერთი ღმერთთაჲ“ (92,30)⁴.

12. „რომელი-იგი პირველ ყოვლისა ერთისა და მრავლისა, და კერძოთა და ყოვლისა, და საზღვრისა და უსაზღვროებისა, და დასასრულისა და დაუსრულებელობისა განასაზღვრებს ყოველთა არსთა და თვით მას ყოფასაცა“ (96,6-9).

13. „...და უსაზოხსა სახესა მრავალ-გზის ცეცხლის სახედ დაქსახვენ...“ (143,34).

14. „...და ნათელ მდიდრისა შარავანდედისა ღმერთ-მთავრობითთა მზის კრთომათაჲსა მხედველობისა ძალთა სიმრთელით აღპყრობილებითა და უბრკოლებლად და მართლდა მიუდრეკელად მხედველობასა“ (149,10-13).

15. „ხოლო ცხენთა მიერ კეთილ მორჩილთა და სადევის მყოლთა, უკეთუ სპეტაკ იყვნენ — ბრწყინვალეებასა და უფროჲს თვისებასა საღმრთოჲსა ნათლისასა გამოჰსახავენ და უკუეთუ შავ — საიდუმლოობასა...“ (149,14-17).

16. „...საღმრთოთა მათ მობერვათა...“ 190,26).

წარმოდგენილი თანხედრანი მხარს უჭერენ იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც რუსთაველი ახლოს იცნობდა ფსევდოდიონისე არეოპაგელის მოძღვრებას. მიუხედავად ამისა, მსგავს შესატყვისობათა საფუძველზე საბოლოო დასკვნების გამოტანა ნაადრევი იქნებოდა, ცხადია. გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმას აქვს, მსოფლმხედველობრივად თანხედება თუ არა არეოპაგელისა და რუსთაველის ნააზრევი. მივყევთ ამ საკითხს.

11. „...უფალო უფლებათაო“ (809).

12. „...ვინ საზღვარსა და უსაზღვრებს...“ (792).

13. „...მის უსაზოხსა სახისა“ (896).

14. „...ცხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1304).

15. „შავი ცხენი სადავითა ჰყვა...“ (84); „ოდენ ჩნდა შავი ტაიჭი...“ (210); „მერანი რამე შავია“ (204) და სხვა — ტარიელის ცხენი.

16. „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ (1).

⁴ შეადარეთ: „...ღმერთი ღმერთთა და უფალი უფლებათა...“ მეორე სჯულისა, 10, 17.

როგორც ცნობილია, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება შეიცავს ნეოპლატონიზმის თითქმის ყველა ძირითად დებულებასა და იდეას (ღმერთი — ზესთასიკეთე; ღმერთის გამოვლენა — სიკეთის, სავსების, სინათლის საფეხურებრივად განუენა მსგავსად ხილული მზისა; იერარქიული საფეხურებით დამავალი და აღმავალი ხაზები და ამასთან დაკავშირებული მოძღვრება ეროსისა; წერიული განვითარების დიალექტიკა; ბოროტების უსუბსტანციურობა). ამასთან, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებში დაცული ზოგიერთი იდეა თუ დებულება, მისივე საკუთარი ან ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე, ისეთად არის მიჩნეული, რომ მის შემდგომ განვითარებას პანთეისტური მსოფლმხედველობა უნდა მოჰყოლოდა შედეგად. უნდა აღინიშნოს, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება ჩვენში ამ ასპექტით გაცილებით უკეთ არის შესწავლილი, ვიდრე ქრისტიანულ ფილოსოფიასთან მიმართების თვალსაზრისით.

ასეთ ვითარებაში არეოპაგელთან რუსთაველის დამოკიდებულების საკითხი საბოლოოდ ვერასგზით ვერ გაირკვევა: ამ უკანასკნელ ხანს მკვლევარნი სულ უფრო მეტად იხრებიან იმ აზრისკენ, რომ რუსთაველის აღმსარებლობა ქრისტიანული რელიგიის წიაღშია საძიებელი. ამ მოსაზრების მართებულობის შემთხვევაში ან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც ქრისტიანობის აპოლოგეტად უნდა მივიჩნიოთ (იმის გათვალისწინებით, რომ ნეოპლატონური ელემენტები მის მოძღვრებაში ქრისტიანობის უკეთ დასაბუთების ამოცანას ემსახურებოდა და არა ერესის დამკვიდრებას), ან კიდევ უნდა უარყოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ასე თუ ისე დამოკიდებულება არეოპაგელის მოძღვრებაზე.

მაშასადამე ისლა დაგვრჩენია, გამოვიძიოთ — რამდენად ეთანხმება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში არსებული ზემოხსენებული იდეები და დებულებები ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიას.

ერთ-ერთი ამგვარი დებულებაა ღმერთის უარყოფითი განსაზღვრა (ნეგატიური თეოლოგია, აპოფატია).

აქ ჩვენ მოგვიხდება იმის გახსენება, რომ ღმერთის უარყოფითს განსაზღვრას რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელამდე მრავალი საუკუნის წინაც იცნობდა. სახელდობრ, უფანიშადებში, ბრაჰმანულ რელიგიაში ჩვენ ვხვდებით ღმერთის უარყოფითი განსაზღვრის მრავალ მაგალითს: „ის, რაიც სიტყვით არ გამოითქმის და რითაც გამოითქმის სიტყვა, ის, რაიც თვალებით არ ხედავს და რითაც ხედავენ თვალნი, ის, რაიც სუნთქვით არ სუნთქავს და რითაც სუნთქავს სუნთქვა, — ის ერთი არის ბრაჰმანი“; „წარ-

მავალი სამყარო სრულიადაც არ არსებობს. იგი არის მათას — ღმერთის მაცდუნებელი მაგიის პროდუქტი. იგი არის თვალსასიერო, სადაც ყოველივე ილუზიაა — თეატრიც, მსახიობებიც და პიესაც. ეს არის „თამაში“ უსაგნოდ, რომელსაც აბსოლუტური თავისთავთან აწარმოებს, რეალურია მხოლოდ ის, რაიც გამოუთქმელია და მიუწვდომელი“. „უხილავი მხილველი, მოუსმენი მსმენელი, შეუცნობი შემმეცნებელი“; „ბრაჰმანი ჰეშმარიტად გამოუთქმელია, ის, რის გამოთქმაც შეუძლებელი რამ არის. ინდურ ფილოსოფიაში აბსოლუტური არასოდეს მოიხსენიება. მის გამო შეკითხვის აღძვრისას ინდი ფილოსოფოსი უპასუხებს: ეს არა, ეს, არა, — უარყოფს რა ყოველგვარ ატრიბუტს, ყოველგვარ პრედიკატს (ებრაული კაბალა ამავე იდეის გამოხატვას ესწრაფვის, როცა აბსოლუტს აღნიშნავს გამოთქმით ენ-ზოფ — ის, რაც უარყოფითად არსებობს). აბსოლუტური გამოუთქმელია, ყოველგვარი გამოვლენილი აზრის უმაღლესი. ბრაჰმანის ამგვარი განსაზღვრა (ან, უფრო სწორად, განუსაზღვრელობა) დასავლელ მოაზროვნეებს აფიქრებინებს, რომ, რაკი ყოველგვარი პრედიკატი უარყოფილია, ბრაჰმანი აღარც შეიძლება რომ არსებობდეს. მაგრამ ინდი ფილოსოფოსი თვით არარსებობის ამ ატრიბუტსაც უარყოფს. აბსოლუტურის გამოხატვა ოდენ ღუმილით შეიძლება“ (შევედაროთ ამას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი-სეული განმარტება: სახელი და ატრიბუტი მხოლოდ იმას მიემართება, რაიც უკვე გამოვლენილია, ხოლო როდესაც აბსოლუტს შეეხება საქმე, „...რამეს ზეშთაგონებისას მას ნისლსა შევიდოდეთ, არაარა მცირედ სიტყვაობასა, არამედ ყოველი თუ რთსა. უტყვეებასა და მუუგონებლობასა ვჰპოვებთ“ (227, 14-16. ხაზი ჩემია).

ღმერთის უარყოფითს განსაზღვრას გნოსტიკოსებთანაც ვხვდებით, კაბალაშიც. ნეგატური თეოლოგია არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს ღმერთის არარსებობის მტკიცებას, როგორც ზოგჯერ შეცდომით ჰგონიათ ხოლმე. ნეგატური თეოლოგია ღმერთის ზესთაარსებობის მოძღვრებაა. რადგან არსებობა-არარსებობა გონებით მისაწვდომი („საცნაური“) ცნებებია, ხოლო ღმერთი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისით, ამათზე მაღლა დგას, გონებას არ ძალუძს მისი განსაზღვრა. მსგავს შემთხვევებში რელიგიურა ფილოსოფია ლოგიკურ არგუმენტაციას კი არ მიმართავს, რწმენას ემყარება. ამას არაერთხელ აღნიშნავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი: „ესევეთარნი უკეთუ იხილნენ ანუ ესმეს ჩვენ მიერ აღსრულებულად არაწმიდათა მათ, ვრცელად განიცინებენ, ვითარ ვჰგონებ, და რეცა შეცდომილებისათვის ვეწყალებით ჩვენ. გარნა არა ჭერ-არს ამისთვის განკვირებამ, რამეთუ უკეთუ არა ჰრწმენეს, ვითარცა სიტყვანი იტყვიან, ვერცა გულისხმაჰყოფენ“ (211, 28).

ამის შემდეგ უნდა მოვიხსენიოთ სამყაროს საფეხურებრივი,

იერარქიული წყობის იდეა, რაც, როგორც ფიქრობენ, ზღუდავს ღმერთის ყოვლისშემძლეობას და საბოლოოდ იმ აზრს ამკვიდრებს, რომ სამყარო ღმერთს არ შეუქმნია.

რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში აგრე არ ხდება. ჯერ ერთი, ამ იდეას ქრისტიანული რელიგია თავისთავადაც იცნობდა (მართალია, აქ იგი ისეთი სიციხადით არ ყოფილა გამოკვეთილი, როგორც, ვთქვათ, ნეოპლატონიზმში): ძველი აღთქმის იაკობის სიზმარი სხვა არაფერია, თუ არ სამყაროს იერარქიულად განფენის იდეის გამოხატულება — იაკობმა სწორედ კიბე იხილა სიზმრად, ღმერთი და ქვეყანა სწორედ საფეხურებით დაკავშირებულად წარმოისახენ. ამავე იდეის დადასტურებას წარმოადგენენ ძველსა და ახალ აღთქმაში მრავალგზის ნახსენები ანგელოსნი, ქერუბინნი, სერაფიმნი, „მხედრობა ცისა“, „ძალნი ცისანი“. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც ხომ ამ უკანასკნელთა მეშვეობით გამოთქვამს იერარქიული წყობის იდეას. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ეს ზესთასოფლური არსებანი მისთვის არიან „ზეცისა გონებანი“ (116,30), რაც იმას მოწმობს, რომ აქ ქრისტიანული წარმოდგენები ნეოპლატონურით შევსებულია (პირველისთვის, რამდენადაც ვიცი, უცხო იყო ციურ არსებათა დასახვა გონებად).

გარდა ამისა, რელიგიური ფილოსოფიის ისტორიაში არაერთი შემთხვევაა ცნობილი, როდესაც, ფილოსოფოსთა გასაოცრად, სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნის და, ამავე დროს, ემანაციისა და იერარქიული წყობის იდეები თანაარსებობენ ხოლმე ერთსა და იმავე მოძღვრებაში. შუა საუკუნეთა ფაქტებიდან ამას ადასტურებს კაბალაც და ავიცებრონის (იბნ გაბიროლის) მსოფლმხედველობაც. საფეხურებრივად წარმოესახება სამყაროს მოდელი აგრეთვე ინდურ რელიგიურ ფილოსოფიას.

არ შეიძლება იმ ფაქტის გაუთვალისწინებლობა, რომ შუა საუკუნეთა ვითარებაში სამყაროს ხსენებული საფეხურები მოიაზრებდა როგორც სავსებით არამატერიალური რამ, „ნივთისაგან მიუხებელი“, „ყოველთავე ნივთიერთაგან ზეშთასოფლისად ამალეებული“ (106,21, 149,30, 157,4 და სხვა), სულიერი.

ნურც იმას დაევიწყებთ, რომ ეს ყოველგვარი მატერიალურობისაგან დაცლილი სულიერი იერარქიებიც კი (თვით მათი უმაღლესი საფეხურები) განუზომლად შორს იდგნენ იმისგან, რადაც ღმერთი ისახებოდა: „რომელნი-ესე (ზესთასოფლური არსებანი) რეცა უბირატესნი რამე არიან და უპატოსნენსნი მისთვის მოპოვნებულთა სახეთანი და ნივთიერთა საზოვნებათასა რეცა თუ ზეშთა ყოფად ვითამე საგონებელნი, გარნა ეგრეთცა დაკლებულნივე ღმერთ-მთავრობითისა ქეშმარიტისა მსგავსებთისაგან, რომელი-იგი ყოვლისავე არსებისა და ცხორებისა ზემ-

თა არს“ (106, 35-107,2); „ყოველთა ზედასა მას ზეშთაარსებისა ზეშთააღმატებასა თანა-შეუტყვებელად ზეშთააღმყარებულ არს. ღმერთი ყოველისავე ხილულისა და უხილავისა ძალისა. ამას თანა ყოველითურთ ყოველთა ზეშთააღმატებულ არს. ვიდრემდის ვერცაღათუ უპირატესთა მათ არსთა არსებათა მიერ დასატყვენელ არს...“ (138, 32-36). ამ არსებათა სწრაფვის საგანი ის არის მხოლოდ, რომ, „რაოდენ დასატყვენელ არს, ღმერთის მსგავსობაა“ შეიძინონ (110, 27-28, 111, 17-22, 144,29, 146,20 და სხვა).

აქ უნდა განვიხილოთ აგრეთვე ერთი უმნიშვნელოვანესი იდეა — არსებათა ღმერთთან მიახლოების, „განღმრთობის“ („ღეიფიკაცია“) იდეა, რომელიც ზოგჯერ ისეთ რადმე ისახება; რაც ძირეულად უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ქრისტიანობის საფუძვლებს.

რა არის ღმერთად ქმნა („განღმრთობა“) ფსევდო-ღიონისე არეოპაგელის მოძღვრების თანახმად?

„განღმრთობაა არს ღმრთისა მიმართი, რაოდენ დასატყვენელ არს, მსგავსება და ერთობა“ (158,10).

რას ნიშნავს ეს ფორმულა? ამის გამოძიებამდე კიდევ ერთი ფორმულა მოვინიშნოთ წინასწარ: „საღმრთო ყოფაა ჩვენდა არს საღმრთო დაბადება მგორედ შობისა...“ (160,30).

საკმარისია ეს ორი ფორმულა გავიაზროთ სათანადო სიღრმით, რომ ცხადი შეიქნეს: განღმრთობის იდეა არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება ღმერთის განკაცების ქრისტიანულ მოძღვრებას. საქმე სწორედ პირიქითაა: ღმერთად ქმნის არეოპაგეიტული იდეა უშუალოდ ქრისტიანობის წიაღიდან არის ამოზრდილი.

გავიხსენოთ სათანადო ადგილი ახალი აღთქმიდან. იესო ეუბნება ფარისეველ ნიკოლემოსს: „უკეთუ ვინმე არა იშვეს მეორედ, ვერ ხელეწიფების ხილვად სასუფეველი ცათა“ (იოანე, 3,3). ეს აზრი ნიკოლემოსს აცვიფრებს: „ვითარ ხელეწიფების კაცსა ბერსა შობად? ნუუკვე შესაძლებელ არს მუცელსა დედისა თვისისასა შესვლაჲ მეორედ და შობად?“ იესოს პასუხი: „უკეთუ ვინმე არა იშვეს წყლისაგან და სულისა, ვერ ხელეწიფების შესვლად სასუფეველსა ღმრთისასა. შობილი იგი სულისაგან სული არს. ნუ გიკვირნ, რამეთუ გარქვე შენ ესე: ჯერ არს თქვენდა მეორედ შობა“ (იქვე 3.5-7).

ამავე იდეას მოციქულნიც არაერთხელ იმეორებენ: „მას უნდა და გვშენა ჩვენ სიტყვითა ჰეშმარიტებისაათა, რაათა ვიყვნეთ ჩვენ დასაბამ რაიმე მისთა დაბადებულთა“ (იაკობ, 1,18); „მეორედ შობილ ხართ არა თესლისაგან განხრწნადისა, არამედ უხრწნელისა, სიტყვითა ღმრთისა ცხოველისაათა რომელი-იგი ჰკიეს უკუნისამდე“ (1 პეტრე, 1,23); „... წყალობითა თვისითა მიხსნა ჩვენ, ბანჯითა მით მეორედ შობისაათა, განახლებითა სულისა წმიდისაათა“ (ტიტეს მიმართ, 3,5).

საქმის არსება ბოლომდე გასაგები რომ იყოს, დაეუბრუნდეთ იოანეს სახარებას: ქრისტემ რაოდენთა-იგი შეიწყნარეს, მოსცა მათ ხელმწიფებად ღმრთისა ყოფად, რომელთა ჰრწამს სახელი მისი, რომელნი არა სისხლთაგან... არამედ ღმრთისაგან იშვნეს“ (1,12-13). შეადარეთ აგრეთვე: მათე, 5,9, 5,45, ლუკა, 6,35, იოანე, 13,33, 14,20, 1 იოანე, 2,29, 5,2-4, რომაელთა მიმართ, 8,15, გალატელთა მიმართ, 4,26 და სხვა მრავალი. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა პავლე მოციქულის ერთი ეპისტოლე, სადაც მკვდართა აღდგომის შესახებ არის საუბარი, მაგრამ უშუალო კავშირი აქვს აქ განსახილველ საკითხთან: „...აღდგომასა მკვდართასა დაეთესვის ხრწნილებით და აღდგების უხრწნელებით; დაეთესვის ხორცი მშვიინვიერი და აღდგების ხორცი სულიერი. არს ხორცი მშვიინვიერი და არს ხორცი სულიერი. ეგრეცა წერილ არს: იყო პირველი იგი კაცი ადამ სამშვიინველად ცხოველად, ხოლო უკანადაცნელი ადამ სულად განმაცხოველებელად. არამედ არა პირველად სულიერი იგი, არამედ მშვიინვიერი, მაშინდა სულიერი. პირველი იგი კაცი ქვეყნისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი — უფალი ზეციით. ვითარცა-იგი მიწისაგანი, ეგრეცა მიწისაგანნი, და ვითარცა-იგი ზეცისაჲ ეგრეცა ზეცისაგანნი იგი. და ვითარცა-იგი შევიმოსეთ ხატი იგი მიწისაგანისაი, შევიმოსთ ხატიცა იგი ზეცისაგანისაჲ“ (1 კორინთ. 15,42-49).

მაშასადამე მეორედ შობა ნიშნავდა იმ პრინციპის ზიარებას, რომლის სახელიცაა ღმერთი, სამება, ქრისტე (ამის სიმბოლოური გამოხატულებაა სწორედ ნათლობა). ქრისტიანად ქცევის მეშვეობით იგივე პრინციპი დაიბადებოდა ადამიანის სულში, რის შედეგადაც ადამიანი ღვთის შვილად უნდა ქცეულიყო. რადგანაც „სულ არს ღმერთი“ (იოანე, 4,24) და, ამავე დროს, „არა ზომით მოსცა ღმერთმან სული. მამასა უყვარს ძე და ყოველივე მოსცა ხელთა მისთა. რომელსა ჰრწამენეს ძე, აქენდეს ცხოვრებაჲ საუკუნოჲ...“ (იოანე, 3,34-36). ეს „სულ არს ღმერთი“ არის იგივე აბსოლუტი ფსევდოდოქსისე არეოპაგელისა, კატათატიკურად გამოთქმული. იგი მთელი სისრულით, განუყოფლად იმყოფება ყოველსავე არსებულში („არა ზომით მოსცა ღმერთმან სული“), ოღონდ ყოველივე არსებული როდი იმყოფება მასში. არსებულის მასში ყოფნა (მისი მიმსგავსება, მასთან მიახლოება, მის შვილად ქცევა) დამოკიდებულია არსებულის მიმღეობის უნარსა და ხარისხზე (ფსევდოდოქსისე არეოპაგელი ამას მზის მაგალითით განმარტავს. იმასაც დასძენს, რომ ღმერთი მის მიმღებელთ სრულად; მთელი მთლიანობით მიეცემათ და არა დანაწილებულად. ამისთვისაცაა მოხმობილი წერტილისა და წრის, ბეჭდისა და ანაბეჭდების მაგალითები — 19,6-16). და სწორედ ის არის ქრისტეს განკაცების მისია, რომ ადამიანში გააოვიძოს (შეას) „სუ-

ლი განმაცხოველებელი“, რომელიც თავისი არსებით იგივეა, რაც ღვთაებრივი სული.

ამიტომ ამბობს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი: „საღმრთო ყოფა ჩვენდა არს საღმრთო დაბადებად მეორედ შობისაჲ“, რაც იგივე დეიფიკაციაა („განღმრთობა“, ღმერთად ქმნა), რადგან „განღმრთობაჲ არს ღმრთისა მიმართი, რაოდენ დასატყვენელ არს, მსგავსებაჲ და ერთობაჲ“.

კაცმა რომ თქვას, დეიფიკაციის იდეა ემბრიონალური სახით უკვე იმ ავტორს ჰქონდა, ვინც ღმერთს „ხატად და მსგავსად“ ღვთისა (შესაქმე, 1,26) შეაქმნევინა კაცი და ვინც შემდეგ ამავე ღმერთს ათქმევინა: „აჲა აღამ იქმნა ვითარცა ერთი ჩვენგანი“ (შესაქმე, 3,22). უფრო აღრინდელი ძეგლების გამო თუ ვილაპარაკებთ, გილგამეშის ეპოსიც ამასვე დაგვიდასტურებს, ინდური რელიგიური ფილოსოფიაც, ეგვიპტელთა მითოსიც. არც პლატონისთვის ყოფილა უცხო ეს იდეა, არც ნეოპლატონელთათვის, არც მომდევნო საუკუნეთა მისტიკოსებისა და სუფისტებისთვის (მისივე გამოხატულებაა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების საყვარელი გამოთქმა: „ქვეყანისა ანგელოზი და ზეცისა კაცი“, — „აბოს წამება“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, ათონელთა ცხოვრებანი).

გარნა ეს იმდენად რთული და ვრცელი საკითხია, საგულდაგულ-ლო გამოკვლევას მოითხოვს. ხოლო ჩვენი მიზანი ამჯერად საეკლესიო კონკრეტულია: საბოლოოდ უნდა გაირკვეს — როგორ ესმოდა ეს იდეა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. საამისოდ უნდა დავიმოწმოთ კიდევ ერთი საგულისხმო ადგილი, რომელიც განსაკუთრებით მკაფიოდ მიგვანიშნებს ავტორის თვალსაზრისს: „და ვითარცა მრავლნათლოვანად თხზული საბელი, სიმალესა ცათა მწვერვალობისასა დამოკიდებული და ვიდრე მოაქამდე შთამოწვენული, რაჲამს მის ზედა აღმავალთაგან წამართ ცვალებითა ხელთათა იმჯვლებოდის, შთამოზიდვამ მისი გვეგონიეს. გარნა არა მას შთამოვიზიდავთ, რომელი ზეცა არს და ქვეცა, არამედ ჩვენ მის მიერ აღვიყვანებით უმალესთა მათ მიმართ მრავალნათელთა შარავანდელთა ბრწყინვალეებისა“ (26,29-27,3. ამას მოსდევს ნაპირს მიახლოებულ მენავეთა და კლდის მაგალითი, ამავე აზრის გამომხატველი).

ღმერთთან მიახლოება, ღვთისადმი დამსგავსება, ღმერთად ქმნა ზეცის მიწაზე ჩამოყვანას კი არ ნიშნავს, არამედ ზესთასოფლად აღსვლას. ეს არის „აღმართ მავალობა სულისა“ (107,2). კვლავ ტექსტი დავიმოწმოთ: კაცნი ღმერთის მიერ „ვითარცა ერთმყოფელითა ძალითა შევეერთებით და განყოფილთა ამთგან სხვებრობათა ჩვენთა ზეშთასოფლისა შემოვკრბებით ღმერთისა სახეობითად ერთობად და ღმრთის მსგავსებითად ერთ-ბუნებაობად“

(8,21-24). ხოლო ეს იმის მეოხებით ხორციელდება, რომ „მარტივი იესუ... შინაგან ბუნებისა ჩვენისა იქმნა“ (9,1-3), რაც, როგორც ვნახეთ, ნიშნავს კაცის მეორედ (სულიერად) შობას.

ამრიგად, დეიფიკაციის იდეა ერთი ნაბიჯითაც არ შორდება ქრისტიანობის უმთავრეს დებულებებს. პირუკუ, განკაცებისა და ღმერთად ქმნის იდეათა შერწყმა შეადგენს სწორედ ქრისტიანობის არსებას და სამყაროს მონისტურად მოაზრების საფუძველს (ქრისტიანობაში ისინი უერთმანეთოდ ვერც მოიაზრებიან: განკაცება შემდგომ ღმერთად ქმნის გარეშე აბსურდია, ხოლო ღმერთად ქმნა განკაცების გარეშე — შეუძლებელი. აქ დამავალი და აღმავალი ხაზები ერთიმეორეს აესებენ და არა უპირისპირდებიან, თუ ეწინააღმდეგებიან). ამ სფეროში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი სრულყოფილ ქრისტიანი მოაზროვნეა.

ავტორი ამ საკითხში კი არ სცილდება ქრისტიანობას, არამედ ამ საკითხთან უაღრესად ორგანულად დაკავშირებულ საღმრთო ტრფიალების საკითხში. უფრო სწორად — სცილდება კი არა — აესებს, რადგან ახალ აღთქმაში საღმრთო ტრფიალების იდეა სათანადო სიცხადით არ არის მოცემული (იოანე ღვთისმეტყველის პირველ ეპისტოლეში: „სიყვარული ღვთისაგან არს... რამეთუ ღმერთი სიყვარული არს“, 4,7-8, და ზოგიერთი სხვა). ასევე ორგანულად არის დაკავშირებული აღნიშნული საკითხი სამყაროს იერარქიული წყობის იდეასთან და ბაძვის იდეასთანაც აი, აქ შეიძლება ითქვას ის, რაც ზემოთ ცოტათი ნაადრევი იქნებოდა: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში იერარქიათა არსებობას ღმერთის „მოხსნის“ ფუნქცია კი არ ეკისრება, არამედ სწორედ ღმერთისკენ აღსვლისა. ყოველი ზემდგომი იერარქიის ფუნქციაა ქვემდგომს დაეხმაროს, უმეშვეოს ღმერთისადმი დამსგავსებაში, ღმერთად ქმნაში. იერარქიათა მითითებული დანიშნულება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში ვრცლად არის განმარტებული (114,35-115,12, 124,4-125,18, 136-138 და სხვა).

ამვე პრობლემას უკავშირდება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკის საკითხი.

აქ ჩვენ წინასწარ უნდა გავუსვათ ხაზი ფილოსოფიურ და რელიგიურ-ფილოსოფიურ პრობლემათა არსებითს სხვაობას. ფილოსოფია (იდეალისტური) მიზნად ისახავს ლოგიკურ კატეგორიებში სოაქციოს ის, რასაც ღმერთი ეწოდება; ხოლო რელიგიური ფილოსოფია მიზნად ისახავს ლოგიკურ კატეგორიებში მოაქციოს ის, რაც ეკვე ღმერთი კი არაა, არამედ მისი გამოვლენა („...რაჟამს სახელსდევთ ზეშთაარსებისასა მას დაფარულებასა ღმრთად, ანუ ცხოვებად, ანუ არსებად, გინა ნათლად, ანუ სიტყვად, ა რ ა რ ა ს ს ხ ვ ა - გ უ ლ ი ს ხ მ ა - ვ კ ყ ო ფ თ თ ვ ი ნ ი ე რ მ ი ს მ ი ე რ ჩ ვ ე ნ -

და მოძავლთა ძალთა განმალმრთობელთა... 20, 23-26); რადგან ის, რასაც ღმერთი ეწოდება, გონებისთვის აბსოლუტურად მიუწვდომელია („ზეშთა ყოვლისა გონებისა და ცნობისა არს“, 20, 21-22; „...პირი სიტყვისაჲ არა თუ ზეშთაარსებისა არსებასა ზეშთაარსებისად საჩინო ჰყოფს, — რამეთუ გამოუთქმელ არს იგი და უცნაურ და ყოვლად გამოუცხადებელ და თვით მის ერთობისაჲ ზეშთააღმატებულ, — არამედ არსებათ-მოქმედსა ყოველთა არსთასა ღმერთ-მთავრობითსა არსებათ-დასაბამად გამოძავლობასა უგალობს“ 58, 30--59, 2). ამ უქანასკნელის შესახებ დადებითი აზრი საერთოდ ვერ გამოითქმის, აზრი აქამდე ვერ მალღდება. ეს მხოლოდ და მხოლოდ რწმენის სფეროა (ამიტომ არ ნიშნავს ნეგატიური თეოლოგია ღმერთის არსებობის უარყოფას). რწმენის საფუძველს კი წარმოადგენს ან საღვთო. წერილისა და ღვთისმეტყველთა ავტორიტეტი, ან კიდევ საღმრთო საიდუმლოსთან უშუალო ცდით ზიარება — მისტიკა. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ამას გარკვევით განმარტავს: კაცობრიული გონების, განყენებული აზროვნების, ლოგიკის სფეროში რის მოქცევაჲ შეიძლება („საღმრთო განყოფა“, ღმერთის გამოვლენის ასპექტები), იმას აზრობრივადვე განვმარტავთ, ხოლო რაც საცნაურის საზღვარს სცილდება, გონებით არ მოიაზრება („საღმრთო შეერთება“), იმას, რამდენადაც ძალგვიძს, მისტიკით ვეზიარებითო: „ამათ შეერთებათა და განყოფათათვის... თითოეულისათვის შემოვიღეთ სიტყვაჲ და, რაოდენ დასატევენელ იყო, მათთვის განვაწესეთ; და რომელიმე მათგანი ჰეშმარტებისა სიტყვითა ვთარგმნეთ და განვმარტეთ და შეუმრღვეველნი გონებანი საჩინოსა მას სიტყვათა ხედვასა მოვიყვანენით, ხოლო რომელთამე, ვითარცა საიდუმლოთა, საღმრთო-მსაებრ მოცემისა ზეშთა საცნაურისა მოქმედებისა შევეერთენით“ (20, 10-18). იეროთეოსის შესახებ მოთხრობილი ამბავიც ამასვე გვამცნობს: „და კვალად დიდებულისა მისცა წინამძღვრისა ჩვენისგანაცა ზეშთაბუნებისა საგალობელ ქმნულ არს ღმრთის-მეტყველებითთა მათ შინა მისთა თხრობის შენივთებათა, რაჲცა რაჲ-იგი მას გინა თუ დიდთა ღმრთის-მეტყველთაგან მიეღო, გინა თუ ხელოვნებითისაგან სიტყვა-გამომეძიებლობისა თანა-განეხილვა მრავალსა მისგან მათ შორის გამოცდილებისა და წვრთილებისა, გინა თუ საღმრთოჲსა რამსმე მობერვისა მესაიდუმლოე ქმნითა არა ხოლო სწავლულ, არამედ ვნებულცა იყო საღმრთოჲთა მით მისდა მიმართ თანაღმობითა და წყალობითა, გინა თუ ჯერ-არს ესრეთცა თქუმაჲ, ვითარმედ უსწავლელთა მათდა საიდუმლოთა შეერთებათა მიმართ და სარწმუნოებათა შეერთებული და შესრულებული“ (22, 4-15).

საღმრთო საიდუმლონი იმდენად შეუცნობელნი არიან, რომ თვით უზენაესნი ანგელოზნიც კი ვერ ჩასწვდებიან მის სიღრმეს. თვით ისეთი უცხადესად გამოვლენილი საღმრთო ფაქტიც კი, როგორცაჲ

ქრისტეს განკაცება, „გამოუთქმელვე არს ყოვლისა სიტყვისაგან და უცნაურ ყოვლისა გონებისაგან“ (21,30-33). ამიტომ ქრისტეს განკაცების საიდუმლოსთან ზიარება მხოლოდ მისტიური გზით არის შესაძლო: „მამაკაცებო არს-ქმნაჲ მისი საიდუმლოდ მოგვიღიეს“ (იქვე).

3

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ შეიძლება მოკლედ გადმოვიცხადოთ, თუ როგორ ესახება ამ ნაშრომის ავტორს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობა მის მთლიანობაში და ამ მსოფლმხედველობასთან რუსთაველის მიმართება.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების თანახმად, ყოველივეს შემქნელი (იგივე პირველმიზეზი) არის აბსოლუტურად შეუცნობელი რამ — ღმერთი, რომლის დადებითად განსაზღვრა საერთოდ არ ძალუძს ადამიანის გონებას. ამავე დროს, ეს არის იგივე ქრისტიანული ღმერთი — სამება; ამასთან, „წყარო ღმერთებისაჲ არს მამაჲ“ (18,26, 20,33). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სამება არის კვლავ და კვლავ განუყოფელი მარტივი რამ. არც იმის თქმა შეიძლება, რომ სამების იპოსტასები (მამა, ძე, სული წმიდა) ერთი და იგივეა, ერთმეორეს შერეულია, არც იმისი, რომ ისინი ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან. ხოლო როგორ არის ეს ყოველივე შესაძლო, „ამისი არცა თქუმაჲ, არცა მოგონებაჲ (მოაზრება) შესაძლებელ არს“ (21,1). ეს სახლში ანთებულ ლამპართა ნათელის მაგალითით შეიძლება მივიწინონოთ მხოლოდ (17,29-18,6), მაგრამ მაგალითი, როგორც ვიცით, არ არის ახსნა და დასაბუთება.

ეს არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის ამოსავალი, უმთავრესი დებულება: ყოველივეს შემოქმედი და მიზეზი ღმერთი (იგივე სამება) ადამიანის გონებისათვის აბსოლუტურად მიუწვდომელია. ამას არაფერი აქვს საერთო ღმერთის უარყოფასთან. ხირუკუ — ეს არის ყოველი დროის მაღალგანვითარებული რელიგიური ფილოსოფიის ამოსავალი დებულება. ეს არის უფანიშადების რაჰმანი, შანკარასა და ვიეკანანდას აბსოლუტური „მე“ (იტმანი), უდიშპის ნირვანა, კაბალას ენ-ზოფ (არა-არსი). ეს არის ღმერთების, ამოცხადების, მისტიური ხედვის, საბოლოოდ — რწმენის და არაონების სფერო. კულტურულ-ისტორიული ფაქტების გამოძიებისას ოველივე ამისთვის ანგარიშის გაუწევლობა არასგზით არ იქნება. ეს უ არ გავითვალისწინეთ, გარდასული დროის ობიექტური სურათის ასახვაც ვერ მოხერხდება.

შეუცნობელი ღმერთი ვლინდება და ამითვე ეძლევა დასაბამი იმ ფუნქურს, რომლისაც უკვე შესაძლებელია გააზრება, სახელის დარევა, კაცობრიულ ცნებებში მოქცევა, განსაზღვრა. თუ ამ საფუნქურმდე მხოლოდ უარყოფითი აზრის გამომხატველი სახელები იხმარე-

ბოლა (ზესთასიკეთე, ზესთალმერთი, ზესთაარსება, ზესთასიბრძნე), ახლა შეიძლება მიზეზის მიმნიშნებელ სახელთა გამოყენება: სიკეთე, არსი, მშვენება, ცხოველყოფელობა, სიბრძნე და მისთანანი, — რადგან ღმერთი არის ყოველივე ამის თავისთავში მატარებელი მიზეზი (16,18-27).

ღმერთის გამოვლენა სხვა არაფერია, თუ არ ღმერთისგან გამომავალი ძალის მიერ სამყაროს შექმნა. რაც რამ არსებობს, ყოველივე ღმერთის მიერ არის შექმნილი, თვით მატერიაც კი (53,28-29). მაგრამ სამყაროს შექმნა ოდნავადაც არ ცვლის ღმერთს (23,32-36). იგი არის ყოველივე შექმნილში „გამოუვალად თავისა თვისისაგან“ (41,29), მარად თავისი თავის იგივეობრივია. იგი არის ყოველივეში (პანთეიზმი?), მაგრამ, ამავე დროს, იგი არ არის არცა რა იმისაგან, რაც არსებობს (პანთეიზმის უარყოფა. 12,1-20). „ყოველთავე არსთა მიზეზ არს, ხოლო თვით — არცა ერთი მათგანი“ (10,36). იგი განუყოფლად, თავისი მთლიანობით იმყოფება ყოველივეში, მაგრამ ყოველივე როდია მასში (პანთეიზმის სრული უარყოფა. 25,18-19, 25,29-26,7). იგი მიმღებლებს მიეცემა ისე, რომ მათთან არავითარ შეხებაში არ მოდის (19,11-16), „ყოველთაგან ყოვლად შეუხებელია“ (10,10). იგი განუყოფება ისე, რომ მთლიანი რჩება, სიმრავლედ იქცევა ერთიანობისაგან გამოუვალბობით“. ოღონდ მისი ერთობა ზესთაერთობაა, რომელიც შექმნილთა, არსებულთა მიმოხილვით მიღებულ ერთის ცნებას არაფრით ჰკავს, „არსთა შორის მყოფისა ამის ერთობის“ უზესთაესია (23,25-24,16).

ღმერთის გამოვლენა, სამყაროს შექმნა სხვა არაფერია, თუ არ სიკეთის გადმოღერა და განფენა: „საღმრთოდ განყოფის ყოფად ვიტყვიტ ... სახიერების შეენიერთა მათ ღმერთმთავრობისა გამოსვლათა“ (23,21-23). ზესთასიკეთე (ღმერთი) ადამიანის გონებისთვის მიუწვდომელი გზით განიფენება, გამოვლინდება სიკეთედ (სამყაროდ). ამას შეიძლება ეწოდოს აგრეთვე სისრულის, ნათელის, მშვენიერების. სიყვარულის განფენა. ოღონდ განფენა ხდება საფეხურებრივად, იერარქიულ წყობათა წიად, და ამის გამო სისრულის, სიკეთის, ნათელის. მშვენიერების, სიყვარულის მიმღებლობის უნარი არსებულთაგან ყველას თანაბრად როდი აქვს მინიჭებული. რაც უფრო დაშორებულია არსება ცენტრალურ სულიერ მზეს (რომლის ხატიც არის ხილული მზე), მით უფრო ნაკლები მიმღებლობის უნარი აქვს. ოღონდ ამ უნარს სრულიად მოკლებული არაფერი არ არსებობს, თვით მატერიაც კი (რადგან ყოველივე ზესთასიკეთის მიერ არის შექმნილი და, ამდენად, თავისი ბუნების ძალით, არის სიკეთე). ყოველივე განათებულია ამ სიკეთის შადლით, ამ ნათელით, და ისწრაფვის მეტი და მეტი სისრულე, სიკეთე, სინათლე, მშვენიერება შეიმოსოს, იმ ზომამდე, რომ არა-არსიც კი თითქოს მიისწრაფვის იმისკენ, რომ არსად და, ამდენად, სი-

კეთედ იქცეს. ამ სწრაფვაში, რაც საღმრთო სიყვარულის გამოხატულებაა, ყოველი იერარქია მონაწილეობს, ამასთან, ზემდგომთა ფუნქციაა ქვემდგომთადმი დახმარება, მათი აყვანა ზედა საფეხურზე, ერთისთვის დაახლოება და მიმსგავსება. მაშასადამე, რაც კი არსებულისა, ყოველივე ღმერთის მიერ არის შექმნილი. არსებობა თავისთავად უკვე არის სიკეთე, გონიერება, სინათლე, მშვენიერება, სიყვარული — არსებობა უსრულესი ჰარმონიისკენ მიმსწრაფი ჰარმონიაა. ამიტომ არ გააჩნია არსებობა (სუბსტანციურობა) ბოროტებას, ამიტომ არ არსებობს იგი. ბოროტება მხოლოდ სიკეთის ნაკლებობაა. თვით ეშმაკიც კი თავიანთი არსებით კეთილნი არიან და არა ბოროტნი. ოღონდ ისინი იმას ესწრაფვიან, რაიც არ არის მათს არსებაში, ისინი არა-არსობას ესწრაფვიან, არსებობას გაურბიან და ამით ესწრაფვიან ბოროტებას („საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი 4).

როგორც ვხედავთ, გამოვლენილი სამყარო, მიუხედავად იმისა, რომ არც ერთი თავისი ელემენტით (და არც თავისი მთლიანობით) ღმერთის იგივეობრივი არ არის, მაინც ღვთაებრივია (ფილოსოფიურად ეს შეუძლებელი რამ არის, მაგრამ რელიგიური ფილოსოფიის თვალსაზრისით, რწმენის და არა ლოგიკური აუცილებლობის თვალსაზრისით, როგორც უკვე ითქვა, სავსებით შესაძლებელი). ეს არის თავისი დროისთვის უდიდესი მნიშვნელობის მქონე დებულება. ეს არის დაფუძნება უმკაცრესი მონიზმისა, რომელიც ვერავითარ დუალიზმს ვერ იწყნარებს. ამგვარი თვალსაზრისის მეოხებით სამყაროს მოდელი მთლიანად, ჰარმონიად ისახება, სოფელი და ზესთასოფელი ურთიერთდაპირისპირებულად, გათიშულად, მტრულად ვერაფრით ვეღარ მოიაზრება. სოფლისა და ზესთასოფლის გამთიშველი უფსკრული გაქრა.

ამ საერთო სურათის მონახვის შემდეგ ჩვენ გვმართებს ზოგიერთი რამ კიდევ დავაზუსტოთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობაში. ზემოთ უკვე ითქვა, რომ ღმერთისაგან გამომავალი ძალის მოქმედება არის იგივე სისრულე, სიკეთე, ნათელი, მშვენიერება, სიყვარული. ისიც ვიცით, რომ ეს არის „ყოველგან მყოფი და არასადა დასატევნელი ძალა“ (26,15), სამყაროს შექმნით მასში არაფერი იცვლება, იგი თავისი თავის იგივეობრივი რჩება, ატრიბუტები მას კი არ მიემართება, არამედ მის მიერ შექმნილ სამყაროს — უმაღლესი იერარქიებით, ზესთასოფლური არსებებით („გონებანი“, „სულნი“, „ძალნი“) დაწყებული, ვიდრე მატერიალდე (სოფელი). მაშასადამე ეს ძალა არის იგივე ღმერთი, რომელიც იერარქიის ყოველ საფეხურზე სრული თავისი მთლიანობით განუყოფლად ჰგეის. მაგრამ რამდენადაც ამ იერარქიებს (საფეხურებად განფენილ სამყაროს) იგი თავადვე ქმნის, ეს არის მისი დამავალი ხაზი; ხოლო რამდენადაც ყოველივეს ქმნის, მხოლოდ სიკეთედ და ყოველივეს უწყესებს საღმრთო სიყვარულს,

რათა მეტი და მეტი სისრულე, სიკეთე შეიმოსოს, ღმერთს მიუახლოვდეს ანუ, რამდენადაც შესაძლოა, დაემსგავსოს, ეს არის მისივე აღმა-ვალი ხაზი.

და, აი, ირკვევა, რომ ყოველივე შექმნილსა და არსებულზე აბსო-ლუტურად აღმატებული ეს ძალა (სოფლისა და ზესთასოფლის ჰარმო-ნიის საფუძველი) შეიძლება მოაზრებულ იქნეს აგრეთვე როგორც პიროვნული რამ, როგორც „საცნაური ნათელი“, როგორც „არსებაჲ უზრუნველად შემავალი ყოველთა არსებათა“, როგორც „ყოველთა მი-ზეზი და აღმავსებელი იესუმს ღმრთებთაჲ“ (22,24-23,16) — ესე იგი ქრისტიანული სამების მეორე იპოსტასი, ძე ღვთისა, ქრისტე.

ახლა საჭიროა მცირეოდენი დაკვირვება, რათა ცხადი შეიქნეს, რომ ეს ყოველივე აბსოლუტური სიზუსტით შეესატყვისება ქრისტიანული რელიგიის საფუძველთა საფუძველს.

ასე შეირწყმის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში ანტი-კური ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა. უფრო სწო-რად — ქრისტიანობა ივსება და უკეთ საბუთდება ანტიკური ფილოსო-ფიისა და ნეოპლატონიზმის მონაპოვრებით.

როგორც ზემოთაც ითქვა, იერარქიულობის იდეა უცხო არც ქრისტიანობისთვის ყოფილა. მაგრამ იქ ეს იდეა იმდენად ბუნდოვანი ფორმით გამოითქმოდა, რომ ფაქტიურად ვერ ავსებდა ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებულ უფსკრულს. ამას (განსაკუთრებით პატრის-ტიკაში) შედეგად ის მოსდევდა, რომ სოფელი ბოლოს და ბოლოს არა-არსად, ბოროტებად ცხადდებოდა. ამგვარად მოწყობილ სამყაროში აღამიანს, რალა თქმა უნდა, უცხოდ უნდა. ეგრძნო თავი, ყოველივე არსებული უარეყო, განემორბინა (ასკეტიზმის იდეოლოგიური საფუ-ძველი) და დაუნჯებულყო იმ ერთადერთ ხელჩასაჭიდ პრინციპზე (სული), რომელიც მის არსებას არსთან, ჭეშმარიტთან, ნამდვილად მყოფთან აერთებდა. ამას კი ცხოვრებაში რეალური ორიენტაციის თვალსაზრისით მუდამ სავეალლო შედეგები ახლდა, რაც უშუალოდ გლინდებოდა კულტურის ფაქტებში.

მაგრამ თუ სამყაროს იერარქიული წყობა იგივეა, რაც სამყაროს შექმნა (ღვთაებრივი ძალის გამოვლენა), და თუ შემოქმედი ზესთასი-კეთეა, ცხადია, ყოველივე შექმნილი უკვე თავისთავად არის მეტ-ნა-კლები სისრულე, სიკეთე (იგივე ნათელი, იგივე მშვენიერება, სიყვა-რული). ღმერთი ყოველივეშია (განუყოფლად, თავისთავისაგან გა-მოუსვლელად), ყოველივე არ არის ღმერთში, მაგრამ არც ღმერთის გარეშაა, რადგან „ყოველთა სახითა დაკლებული კეთილისაგან არა-ოდეს არასადა იპოვოს, არცა ყოფილ არს, არცა არს, არცა იყოს, არ-ცა ყოფად შესაძლებელ არს... უკეთუ ყოველითურთ მოსპო კეთილი, არცა არსება იყოს, არცა ცხოვრება, არცა სურვილ, არცა ძერა, არცა სხვაჲ არცა ერთი რაჲ“ (47,15-32). აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ იმის

თაობაზე, თუ რაოდენ განუზომელი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ-გვარ თვალსაზრისს შუა საუკუნეთა ვითარებაში.

მეორე მხრივ, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი არის აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური და შეუცნობი, მისი ძალის გამოსვლა, გამოვლენა ანუ განფენა შეცნობადია, ეს არის „საცნაური ნათელი“. ადამიანისთვის ეს იმის მეოხებით არის შესაძლო, რომ მისი არსება სხვა არაფერია, თუ არ იგივე ნათელი, ღვთაებრივი პრინციპი — სული. ოღონდ საამისოდ საჭიროა მან საკუთარ თავშიც შეიცნოს ეს ნათელი. ეს კი „მეორედ შობით“ აღსრულდება, რაც, როგორც ითქვა, ნიშნავს ადამიანის „ღვთაებრივობის“, „ღვთის შვილად“ ქმნას, ანუ ღმერთისადმი მიახლოებას, დამსგავსებას. მაგრამ აქ უმთავრესი ის არის, რომ, განსხვავებით ნეოპლატონიზმისაგან, ადამიანი მარტოდ-მარტო კი არ არის შთენილი ერთიდან გარდამოფენილი ამ აბსტრაქტული დამაბრმავებელი ნათელის წინაშე (რომლისთვისაც თვალის გასწორების შეუძლებლობას ხილული მზის მაგალითის მოშველიებით არაერთგზის აღნიშნავენ პლატონიც, ნეოპლატონიკოსებიც და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც). ამ საღმრთო აქტის აღსრულებისას მისი შემწე და წარმმართველია პიროვნული ღმერთი — ქრისტე, რომლის სიყვარულიც ყოველივე შექმნილის, კერძოდ კი კაცთა მიმართ იმდენად უზომოა (41,7-39), რომ იგი ადამიანადაც კი განსხეულდა კაცთა მოდგმის ასამაღლებლად. აი, ეს ყოველივე — ღმერთის გამოვლენის დასახვა კაცთათვის ესოდენ ახლობელი და გასაგები გრძნობის — სიყვარულის გამოვლინებად, შემოქმედის მიერ შექმნილის უსაზომო სიყვარული, პიროვნული ღმერთის მიერ კაცთა შეწევნა და თავისთან მიახლოება — იმ კონკრეტულ ეპოქაში ქრისტიანობას მომგებიანად გამოაჩენდა ნეოპლატონიზმისაგან, რომლის განყენებული ერთი არაფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანთათვის უნუგეშოდ მიუწვდომელი უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ თუ ღმერთის გამოვლენა იგივე საღმრთო სიყვარულის გამოვლენაა, თუ ზემდგომი ქვემდგომს ეტრფიალება, ხოლო ქვემდგომი — ზემდგომს, სიყვარული ყოფილა ის ძალა, რომელმაც შექმნა სამყარო („...თვით მიზეზიცა იგი ყოველთა კეთილთა და სახიერებათადა ყოველთა ტრფიალებისთვის გარდამატებულეებითა ტრფიალებისა სახიერებისათა გარეგან თავისა თვისისა იქმნების...“ 41,22-24) და რომელიც ამოძრავებს ამ სამყაროს კვლავ ღმერთისადმი ასამაღლებლად (ღმერთი ანუ სიყვარული არის „მძკრელ ყოველთა“. 42,7). ეს ყოველივე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვარის იეროთეოსის მიერ ამგვარად არის დაფორმებული: „ტრფიალება გინა თუ საღმრთოა ანუ ანგელოზებრი, გინა საცნაურებრი, გინა მშვინვიერებრი ანუ ბუნებითი და ნერგობითი რაყამს ვთქვათ, ერთობითსა რასმე და შეზაეებითსა ძალსა გულისხმა-ვპყოფთ. რამეთუ რომელიმე უზეშთაეს-

თა აღსძრავს განმგებელ-ყოფად უდარესთა, ხოლო კვალად თანა-მონივთეთა ზიარებითად ურთიერთ არსობად და უკანადასკნელთა და უდარესთა — უზემთაესთა მათ და უმეტესთა მიმართ მიქცევისა ყოფად“ (42,29-35).

ყოველივე აღნიშნულიდან კი უმნიშვნელოვანესი დასკვნა გამოძლინარეობს: სიყვარული და ქმედება ერთი და იგივეა. თუ არის სიყვარული, არ შეიძლება არ იყოს ქმედება, და, თუ არის ქმედება, არ შეიძლება არ იყოს სიყვარული. სხვაგვარად — ღმერთისადმი მიმსგავსება შეუძლებელია ქმედების გარეშე. აქედან — მოძრაობის, ქმედების ღვთაებრიობა და ქმედითი ცხოვრების იდეალი (160,30-161,14).

ხოლო რაკი „ვერცა სადა რაჲ ცნას ღმრთივ მოცემულთაგანი, ვერცაღა რაჲ ქმნას, რომელსა არცაღათუ საღმრთო ყოფაჲ აქვნდეს“, ცხადია, რომ ზესთაარსებულო, ღვთაებრივი და არსებულო, ბუნებრივი ურთიერთსაწინააღმდეგოს არაფერს შეიცავენ (ეს, რაღა თქმა უნდა, მათს იგივეობას არ ნიშნავს). არსებულში მიკვლეულ, ბუნებრივ წესთა მიხედვით ქმედება იგივე საღმრთო ქმედებაა (რადგან ეს არის სიკეთისაკენ ანუ სისრულისაკენ სწრაფვა) და ცხოვრებაში უმთავრესია სამყაროული ჰარმონიის გამომხატველ ამ წესთა მიდევნება, დაცვა და აღსრულება. რაც კი არსებულოა, ბუნებრივია (თვით მატერიაც კი), მასში უარსაყოფს ვერაფერს ვპოვებთ; სწორედ არსებულის, ბუნებრივის უარყოფით ეძლევა დასაბამი ბოროტებას (23,14, 44,20, 50,33, 54,17-22, 160,21 და სხვა).

ამგვარად მესახება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის ძირითადი მომენტები. ახლა კი შევეცდები ეს ყოველივე „ვეფხისტყაოსანს“ დაუუკავშირო.

ამ ნაშრომის მიზანდასახულება და ფარგლები საშუალებას რომ იძლეოდეს, პოემის ტექსტის მთლიანი და ამომწურავი ანალიზის შესწავლით უნდა წარმოჩენილიყო, თუ როგორ დგას „ვეფხისტყაოსანში“ შუა საუკუნეთა ძირითადი მსოფლმხედველობრივი (და არა ფილოსოფიური) საკითხი — სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართება. ამასთან, მთლიანსა და ამომწურავ ანალიზში აქ იგულისხმება არა მხოლოდ და არა იმდენად ტექსტის ცალკეული ჩვენებანი, არამედ პოემა მის მთლიანობაში — სიუჟეტსა და მის განვითარებაში მოქცეული აზრი და იდეები, პერსონაჟთა შინაგანი ბუნება და მათი ურთიერთმიმართება და მისთანანი. ვინაიდან ამის საშუალება ამჟერად გამორიცხულია, აქ დავკმაყოფილდები პოემის შესავალის („დასაწყისი“) ანალიზით, ხოლო ძირითადი ტექსტის გასაანალიზებლად გაწეული მუშაობის შედეგებს მხოლოდ დასკვნების სახით წარმოვადგენ.

კაცმა რომ თქვას, ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო საკითხის არსება პოემის პირველსავე სტროფშია წარმოდგენილი შეკუმშული, კონდენსირებული ფორმით, ამასთან, იმდენად ამომწურავად, — „ვეფხის-

ტყაოსნიდან“ მეტი რომ აღარაფერი დარჩენილიყო, ამ სტროფითაც შე-
საცნობი იქნებოდა მისი ავტორის კრედი. აქ არის ზესთასოფელიც, სო-
ფელიც და მათი სრული ჰარმონია. ამ სტროფის გაცნობისთანავე ნა-
თელი ხდება, რომ მისი დამწერისთვის გამორიცხულია სამყაროს დუა-
ლისტური გაგება, რაიმე უფსკრულის თუ დაპირისპირების არსებობა
სოფელსა და ზესთასოფელს შორის. ამასთან, ფიქრიც არ შეიძლება
იმისა, რომ ეს ჰარმონია, ეს მთლიანობა, ვთქვათ, ზესთასოფლის მოხ-
სნით, მიწაზე მისი ჩამოტანით და ამოღებულის სიმბოლოდღა გამო-
ცხადებით იყოს მიღწეული. არა, ჩვენს წინაშეა კრეაციონული იდეის
სრული დადასტურება.

„რომელმან შექმნა სამყარო...“

მაშასადამე, პოემის პირველივე სიტყვა ღმერთს აღნიშნავს: ღმერ-
თმა შექმნა სამყარო.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქ ზოგი რამ უნდა განიმარ-
ტოს. ტექსტის პირველივე სიტყვა შესაძლოა ორგვარად იქნეს გაგებუ-
ლი:

1. „რომელმან“ არის განსაზღვრებითი ნაცვალსახელი. ამ შემთხვე-
ვაში ჩვენს წინაშე იქნება არა რთული თანწყობილი წინადადება
(„ღმერთმა შექმნა სამყარო... არსნი სულითა ყვნა... კაცთა მოგვცა ქვე-
ყანა“), არამედ რთული ქვეწყობილი წინადადება, სადაც პირველი წი-
ნადადება განსაზღვრებითა: „რომელმან (ვინც) შექმნა სამყარო, (მან)
არსნი სულითა ყვნა და (მან) კაცთა მოგვცა ქვეყანა“. ვინ ყვნა არსნი
სულითა და სხვა? — რომელმაც (ვინც) შექმნა სამყარო.

2. „რომელი“ ძველ ქართულში ჩვეულებრივი ნაცვალსახელი კი არ
იყო მხოლოდ, არამედ ინმარებოდა ცნება „ღმერთის“. აღმნიშვნელად,
მის შემცველ სიტყვად (არსებით სახელად). ახლა ძნელი მისაკვლევი,
საიდან იღებს სათავეს ქართულ ფილოლოგიაში სიტყვა „რომელის“
ამგვარად გაგების ტრადიცია, მაგრამ ეს ტრადიცია კარგა ხანია არსე-
ბობს და მას ანგარიში უნდა გაეწიოს¹.

განურჩევლად იმისა, თუ რომელ წაქითხვას მივიჩნევთ მართებუ-
ლად, არავითარი ეჭვი არ არის: იქ იგულისხმება ღმერთი (კრიტიკას
ვერ უძლებს მოსაზრება, თითქოს რუსთაველმა განზრახ აარიდა თავი
ღმერთის ხსენებას. ასეთ შემთხვევაში სტროფი სრულ გაუგებრობად
თუ არა, რებუსად იქცევა).

¹ ბიბლიის ქართულ ტექსტში დასტურდება სულ ორი შემთხვევა, როდესაც
„რომელის“ ამგვარ გაგებას რაღაც გამართლება შეიძლება მოეძებნოს (2 გამოსლვ.
3, 14, იობ. 9,5—10). მაგრამ ორსავე შემთხვევაში ფრაზები ისეა აგებული, თანაბარი
უფლებით შეგვიძლია „რომელი“ განსაზღვრებითს ნაცვალსახელადაც მივიჩნიოთ.
მით უმეტეს, შესატყვის ადგილს ბიბლიის უცხოური ტექსტები, მათ შორის ებრაუ-
ლი, მსგავსს არაფერს იცნობენ, ე. ი. არ დასტურდება ნაცვალსახელის ხმარება არ-
სებითის მნიშვნელობით.

„ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“.

აქ „ყვნა“ არის სტილისტური ექვივალენტი წინა სტროფში ნახმარი ზმნისა „შექმნა“ (ზმნა „ყოფა“ — „ქმნა“, „გაკეთება“ — ნამყო სრულის მესამე სუბიექტური პირის შემთხვევაში იძლევა ფორმას „ყო“ — „გააკეთა“, „ქმნა“. რაკი ობიექტი — არსი — მრავლობით რიცხვშია, ვლებულობთ ფორმას „ყვნა“). შექმნის აქტი კვლავ დასტურდება, ოღონდ დაკონკრეტებულია ვითარება: ზეცით მონაბერი სულით შექმნა არსნი.

მცირე განმარტება აქაც არის საჭირო.

სიტყვა „ზეგარდმო“ აგრეთვე ორი მნიშვნელობით შეიძლება იქნეს გაგებული:

1. „ზეგარდმო“ — მაღლით, ზემოდან, ზეციდან: „ზემოდან ყვნა არსნი“... ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა რუსთაველისთვის ეგზომ ჩვეული სინტაქსური ტმესი. ესე იგი, წინადადება სალექსო საზომში რომ არ იყოს ჩასმული, ამგვარ სახეს მიიღებდა: „ზეგარდმო (ზემოდან) ყვნა (შექმნა) არსნი ზეცით მონაბერი სულით“. აქ „ზეგარდმო“ არის ადგილის გარემოება.

2. „ზეგარდმო“ ადგილის გარემოება კი არაა, არამედ განსაზღვრება, იგი უკავშირდება სიტყვას „არსნი“ — „ზეგარდმო არსნი“, ესე იგი, ციური (ზესთასოფლური) არსებანი. ამ შემთხვევაში წინადადება წაიკითხება ამგვარად: „ზეგარდმო არსნი (ციური არსებანი) ყვნა (შექმნა) ზეცით მონაბერი სულით“.

სიტყვა „ზეგარდმო“ პოემაში კიდევ ორჯერ გვხვდება (სტროფები 1354, 1371). ორსავე შემთხვევაში პირველი მნიშვნელობით იხმარება — მაღლით, ზეციდან. ეს, რაღა თქმა უნდა, ვერ გადაწყვეტს საქმის ვითარებას. გამორიცხული არ არის, რომ ამ შემთხვევაში „ზეგარდმო“ სწორედ მეორე მნიშვნელობით იხმარებოდეს.

მაშინ ჩვენ წინაშე გადაიშლება სამყაროს იერარქიული წყობის სურათი: ღმერთი — ზეგარდმო არსნი (ზესთასოფლური, არამატერიალური არსებანი) — ქვეყანა (სოფელი). ამაში მოულოდნელი არაფერი იქნებოდა, ცხადია: რუსთაველის პოემის ტექსტი ადასტურებს სამყაროს ამგვარ მოდელს, ოღონდ ზესთასოფლური არსებანი ტექსტში ქვემოთ მოიხსენებიან როგორც „ძალნი“ („მცაეს თუ ცისა ძალთა დასი“, 164, „...ძალნი ზეციერნი განაგებენ...“, 1050. შეადარეთ ძველი ალექსანდრის წიგნი ნემიასი, 9,6, ფსალმუნნი, 88,8, 148,2 და სხვა).

მაგრამ აქ მთავარი ისაა, რომელ წაკითხვასაც უნდა დავეუქიროთ მხარი, საქმის არსება არაფრით შეიცვლება: ორსავე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა კრეაციონული იდეის ილუსტრაცია (ოღონდ მეორე წაკითხვა უფრო ახლოს დგას სამყაროს არეოპაგიტულ მოდელთან).

მესამე სტრიქონი გამოხატულებაა სოფლის და ზესთასოფლის იმ ჰარმონიისა, რომელიც ზემოთ აღინიშნა: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა,

გვაქვს უთვალავი ფერითა“. ეს არის რენესანსული მზერით დანახული სოფელი, ღვთაებრივი ნათელით გაშუქებული, სადაც ადამიანიც ამ ნათელის მატარებელია და მისი მიუცილებელი ნაწილი.

ხოლო მეოთხე სტრიქონში „მისგან (ღმერთისგან) არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ — ავტორი წარმოგიდგენს აბსოლუტურად ქრისტიანულ-არეოპაგიტულ მოდელს. მიწიერი იარაქია ზეციურის შესატყვისია (ესეც ადასტურებს ზესთასოფლისა და სოფლის ჰარმონიულ მიმართებას), როგორც ღმერთი დგას ყოველივეზე მაღლა, ასევე სოფლიურ ყოფაში — ხელმწიფე, და ეს მისი მდგომარეობა ღმერთის მიერ არის დადგენილი, ხელმწიფობა ზეცით ნაყურთხი ინსტიტუტია (შეადარეთ: „...ნაბუქოდონოსორ არს ღმერთი ქვეყანისა და თვინიერ მისსა არა არს სხვა“. წიგნი ივდითისა, 5,29).

ამგვარად, პოემის პირველმა სტროფმა ორი მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობრივი ფაქტი დაგვიდასტურა:

1. პოემის ავტორს სოფელი და ზესთასოფელი განუყოფელ, ჰარმონიულ მთლიანობად ესახება;

2. პოემის ავტორი კრეაციონიზმის თვალსაზრისს ადგას, სამყაროს შექმნა მას ისეთივე აქტად ესახება, როგორადაც სახავედა ქრისტიანული რელიგია.

გადავიდეთ მეორე სტროფზე.

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

აქ, უწინარეს ყოვლისა, ერთი რამ უნდა შევნიშნო: განსახილველი სტრიქონის ნამდვილად მეცნიერული ანალიზი. ვერ განხორციელდება, ვიდრე ამომწურავი სიზუსტით არ გაირკვევა, თუ რა მნიშვნელობით ხმარობს რუსთაველი სიტყვებს „სახე“ და „ტანი“. ეს კი მანამდე ვერ მოხერხდება, ვიდრე საბოლოოდ არ დადგინდება, რა და რა მნიშვნელობით იხმარებოდა, მაგალითად, „სახე“ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, ჰაგიოგრაფიაში, საერო ლიტერატურაში, განსაკუთრებით კი ბიბლიისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა თარგმანებში, პროკლეს ნაშრომის პეტრიწისეულ თარგმანში, თავად პეტრიწის შრომებში და სხვა ფილოსოფიურ ძეგლებში. დასახელებულ ტექსტებში „სახე“, მისი დღევანდელი მნიშვნელობის გარდა, ნიშნავს აგრეთვე „სიმბოლოს“, „ფორმას“, „მსგავსებას“, „ნიშანს“, „ნიმუშს“, „მაგალითს“, „გვარს“, „წესს“, „გამოხატულებას“, „სახეობას“. მოსალოდნელია „სახის“ სხვა მნიშვნელობათა წარმოჩენაც. რომელი ერთია რუსთაველის მოტანილ სტრიქონში ნახმარი სიტყვა? ეს თუ საბოლოოდ არ გაირკვა, ყოველგვარი მსჯელობა ალაღბედზე იქნება მინდობილი. უამისოდ აქ, არეოპაგიტიკის გარდა, შესაძლოა პლატონის „იდეაც“ ვპოვოთ, არისტოტელეს „ფორმაც“ (ორივე გაგება სავსებით

შესაწყენარებელი იყო რელიგიური ფილოსოფიის თვალსაზრისით), „პირველსახეც“ და მრავალი სხვაც¹.

„დასაწყისის“ სტროფებიდან ყურადღება უნდა შევაჩეროთ კიდევ მიჯნურობის არსების გამომხატველ ადგილზე (მე-20 და მომდევნო სტროფები).

კვლავ წინასწარ შევნიშნოთ, რომ აქაც შეუძლებელია მეცნიერული კვლევის სათანადოდ მყარ ნიადაგზე დაყენება, ვიდრე არ დაზუსტებულა, მთელი სიტყხადით არ გამოკვეთილა ზოგიერთი ტერმინის მნიშვნელობა: „...ტო მი გვართა ზენათა...“, „...ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან...“.

ზაზგასმული სიტყვები სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას ქმნიან. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონიის შემდგენელთათვის „მიხვდომა“ (სტრიქონში „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“) ნიშნავს „მიხვედრას“ დღევანდელი გაგებით; ამ შემთხვევაში სტრიქონს ამგვარი აზრი ექნება: იმ პირველ მიჯნურობას ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან (დღევანდელი მნიშვნელობით), ვერათერს გაუგებენ². მაგრამ არ არის გამორიცხული, რომ ეს სიტყვა აქ იხმარებოდეს იმგვარი გაგებითაც, როგორც შემდეგ სტრიქონებში: (ავთანდილ) „მიჰხვდა რასმე ჰვეყანასა უგემურსა...“, „ჩემი სთქვა: სხვათა მიჰხვდაო იგი ალვისა ტანითა“ და სხვა. ესე იგი, „მიხვდომა“ როგორც „მიახლება“, „წილად რგება“, „ხვედრად ქცევა“. მაშინ მოტანილი სტრიქონი უკვე ამგვარად უნდა გაიშიფროს: ის პირველი მიჯნურობა ჰკვიანთა ხვედრი არ არის, ჰკვიანნი მას ვერ მიეახლებიან. (შეწყენილი ვინაა მისი ზენათა...)

ვიდრე მსგავსი ამბები არ დაზუსტებულა, მულამ ორკოფულ მდგომარეობაში ვიქნებით.

ამ სიძნელეთა გათვალისწინებით შევეცადოთ აღნიშნული სტროფების გაანალიზებას.

აქ უნდა გავიხსენოთ ზემოთქმული: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის თანახმად, სამყაროს გამოვლენაც და ღმერთისად მისი მიქცევაც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ღვთაებრივი ძალის მოქმედებაც და აგრეთვე როგორც სისრულის, სიკეთის, მშვენიერებისა და სიყვარულის განფენაც. ეს უკანასკნელი ასპექტი პლატონის თეორიას ემყარება, მაგრამ, ამავე დროს, აბსოლუტურად შეესატყვისება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას („რამეთუ ღმერთი სიყვარული არს“ და სხვა). ყოველი არსი იმას ესწრაფვის, რომ მეტი

1 ეს ნაშრომი უკვე დაწერილი იყო, როდესაც ავტორმა გაიკნო ელქუვა ხინთიბიძის დიდად საყურადღებო გამოკვლევა — „ვეფხისტყაოსნის სახე ყოვლისა ტანისა“ („მაცნე“, 1970, № 4).

2 ასევე ესმოდა ეს სტრიქონი აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძეს.

და შეტი სისრულე (იგივე სიკეთე, იგივე მშვენიერება) შეიმოსოს და ამით მიჰყვეს აღმავალ ხაზს, ღმერთს მიუახლოვდეს და დაემსგავსოს შეძლებისდაგვარად. ეს არის სწორედ წრიული მოძრაობის საფუძველი. ამ მხრივ ყოველი საფეხური ზედას ბაძავს, მისი მაგალითისამებრ მიიღტვის ყოველივეს მიზეზისა და მიზნისკენ — ღმერთისკენ. ეს კი იგივეა, რაც ეროსის მოქმედება, ზენა სიყვარულის გამოვლინება, არსის სიყვარული შემოქმედისადმი. „და ყოველსავე მისსა მიმართ სურის ვითარცა დასაბამისა და შემომკრებელისა და აღსასრულისა“ (33,21).

მაგრამ აქ ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტიც უნდა გავითვალისწინოთ. როგორც ვიცით, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისით, ისეთი არაფერი არსებობს, რაც მთლიანად დაცლილი იქნებოდა სიკეთისაგან, არა-არსიც კი იმას ესწრაფვის, რომ არსებობის და, ამდენად, სიკეთის რაღაც ნაწილს მოიპოვოს. ხოლო რამდენადაც სიკეთე და სიყვარული ერთი და იგივეა, ცხადია აგრეთვე, რომ ისეთი არაფერი არსებობს, რაც მთლიანად მოკლებული იქნებოდა სიყვარულის უნარს. ამ თვალსაზრისით, განგვიმარტავს არეოპაგელი, „ვითარ-იგი ტრფიალი სიძვისაჲ დაღაცათუ დაკლებულ არს კეთილისაგან პირუტყვეულითა მით გულისთქმითა, რამეთუ მით კერძოთა არცა არს, არცა არსისთვის გული უთქვამს, გარნა ეგრეთცა მიიღებსვე სახიერებისაგან მითვე შეერთებისა და სიყვარულისა წერილითა ნახმევითა“ (47,17-22).

აქ ჩვენ ვერ ჩავეწვდებით უმთავრესს, თუ ისიც არ გავითვალისწინებთ კიდევ ერთხელ, რომ სამყაროს იერარქიული წყობა აქვს. ესე იგი. საყოველთაო საღმრთო სიყვარულის გამოვლინების ინტენსიობა შეესატყვისება იერარქიის იმ საფეხურს, რომელზეც არსი იმყოფება. რაც უფრო მაღალ საფეხურზეა არსება, მით უფრო ცხოველია საღმრთო სიყვარული და პირუტყუ.

ოღონდ აქ კიდევ ერთი მომენტი დაერთვის. მიწიერ არსთაგან ადამიანს აქვს მიმადლებული იმის ნიჭიც, რომ თავი მთლიანად „ღმერთს გაუსაკუთროს“, ამქვეყნიურს ყოველსავე ზურგი აქციოს და მისტიური ექსტაზის მეოხებით, იერარქიათა ზემდგომი საფეხურების გვერდის ავლით, უშუალოდ მისწვდეს ზენას, ღვთაებრივ სინათლეს ეზიაროს.

ესე იგი, ისახება ღმერთისად მიქცევის ორი გზა: არსებული საფეხურის შესატყვისი ქმედება, საკუთარი გვარის ფარგლებში სრულყოფა (ანუ სისრულის, სიკეთის, მშვენიერების შემოსვა) და იერარქიის მწვერვალისკენ საფეხურებრივი თანდათანობითი ამაღლება; ან კიდევ საკუთარი თავის საღმრთო სიყვარულის მწვერვალზე აღტყორცნა და უზენაესის უშუალო მისტიური წვდომა. მაგრამ ეს ძნელი გზაა და ყველას როდი ძალუძს მისი გადალახვა.

ეს ყოველივე გათვალისწინებულია ახალ აღთქმაში: „პრქვეს მას

(იესოს) მოწაფეთა მისთა: უკეთუ ესოდენი ბრალი არს კაცისა დედა-კაცისა თანა, არა შეჰგავს ქორწინებაჲ. პრქვა მათ იესო: არა ყოველთა და იტიონ სიტყუეამ ეგე; არამედ რომელთა მიცემულ არს. რამეთუ არიან საჭურისნი, რომელნი მუცლითგან დედისა თვისისაჲთ საჭურისნი იშენეს; და არიან საჭურისნი, რომელნი კაცთაგან გამოისაჭურისნეს; და არიან საჭურისნი, რომელთა გამოისაჭურისნეს თავნი თვისნი სასუფეველისათვის ცათაჲსა. რომელი შემძლებელ არს დატევნად, და იტიენ“ (მათე, 19, 10-12).

აი, სწორედ ეს მეორე გზა, საღმრთო სიყვარულის ეს უძნელესი ფორმა (რომლის „დატევნა“ ყველას არ ძალუძს, რომელიც მიწიერისგან, ხორციელისგან სრულ განდგომას გულისხმობს) აქვს მხედველობაში რუსთაველს, როდესაც წერს:

უთქვა მიჯნურობა პირველი და ტოზი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საპირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომკეში აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.
მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ეერ მიხედებთან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებთან.

ვიღრე მოვიტანდე მომდევნო ცნობილ ფრაზას („უთქვენე ხელობანი ქვენანი...“), ცოტა რამ უნდა ითქვას წინასწარ.

საღმრთო სიყვარულის ეს სახეობა იყო საფუძველი, რომელსაც ესწრაფვოდნენ ყოველ ეპოქაში მისტიური ხედვის მიმდევარნი და რომელსაც ემყარებოდა აღმოსავლეთის ქვეყნებში სუფისტური პოეზია. მაგრამ ჩვენ ისიც ვიცით, რომ საქართველოში სუფისტურმა პოეზიამ (მიუხედავად ყველა ხელშემწყობი გეოგრაფიული თუ კულტურული-ისტორიული პირობისა) ვერავითარი ნიადაგი ვერ პოვა დასამკვიდრებლად. რა იყო ამის მიზეზი?

ჩემის აზრით, სხვა მიზეზთა გარდა, გადაწყვეტი მნიშვნელობა იმ გარემოებას ჰქონდა, რომ ქართული კულტურა მკვიდრად აღგა სოფლისა და ზესთასოფლის მთლიანობის, სამყაროს ჰარმონიულობის არეოპაგიტულ თვალსაზრისს. ვისთვისაც სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმი ბოლომდე დაძლეული არაა, მას გამოსავალად ისღა ესახება, რომ „გამოისაჭურისოს თავი თვისი“ (ამ სიტყვის არა პირდაპირი გაგებით, ცხადია), ესე იგი, ყოველსავე ამქვეყნიურს, მიწიერს, ხორციელს განუდგეს და საღმრთო მიჯნურობის მისტიურ გზასღა მიჰყვეს; მაგრამ ვისაც სწამს, რომ სოფელი ზესთასოფლისადმი პრინციპულად დაპირისპირებული და მტრული რამ კი არ არის, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთი საფეხური უსასრულო იერარქიისა, სადაც, მართალია, სისრულე (სიკეთე, მშვენიერება...) შედარებით ნაკლებად ვლინდება, ოღონდ საიმისოდ კი საცხებით საკმარისია, რომ ბუნებრივ, მოცემული

საფეხურისთვის დადგენილ წესთა აღსრულების შემთხვევაში „ზესთ მწყობრთა წყობის“. ესე იგი, ზედა იერარქიების წვდომის (და, ამგვარად, ღმერთთან უსასრულო მიახლოების) პერსპექტივა არსებობდეს, — ის არ უარყოფს, არ მოიძულებს სოფელს. არ მოიძულებს თუნდაც იმიტომ, რომ, იმავე ქრისტიანული მსოფლმხედველობის თანახმად, „უფროსი ამისა სიყვარული არავის აქვს, რამათა სული თვისი დადვას შეგობართა თავისთათვის“ (იოანე, 15,13). მისტიური ექსტაზის გზა ცალკეულ გამორჩეულ პირთა გზაა, ეს არ არის კაცთა მთელი მოდგმის გზა. მაგრამ გზათა ეს სხვაობა არ არის აბსოლუტური რამ. საკუთარი გვარის ფარგლებში სრულყოფით, საღმრთო სიყვარულის „რაზომცა დასატევენელ არს“ (ესე იგი, რამდენადაც შესაძლოა, რამდენადაც კაცს ძალუძს იტვირთოს) მიდევნებით უკანასკნელნიც იმასვე ეზიარებიან, იმასვე შეერთიან, რასაც პირველნი. ოღონდ ეს საკუთარი გვარის ფარგლებში, მოცემული საფეხურის შესატყვისად განხორციელებული სიყვარული, როგორც ვიცი, არის იგივე სწრაფვა უზენაესისაკენ ზემდგომ იერარქიათა წიად აღმავალი გზით. ამიტომაც, რომ ყოველი ქვედა საფეხური ზედას ესწრაფვის, ზედას ბ ა ძ ვ ა ს.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერ დეტალურად დამუშავებული ეს პლატონისეული იდეა თუ არ გავითვალისწინებთ, ძნელი იქნება რუსთაველის განსახილველი სტროფის ქვეშაირი აზრის გაგება. დავუკვირდეთ ზემოთ ციტირებულ ექვს სტრიქონს, მათში რუსთაველი ახასიათებს „პირველ მიჯნურობას“, ძნელ გზას, ყველასთვის ვერმისაწვდომ საღმრთო სიყვარულს. მაგრამ ამას მოსდევს განმარტება, რომელიც მთელი პოემის აზრს გამოხატავს:

მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოღეს არ სიძვენ, შორით ბნდებთან.

აქ არის არეოპაგიტული მოძღვრების არსება: სიყვარული ერთი განუყოფელი ძალაა ღმერთიდან ვიდრე არა-არსამდე. ოღონდ ეს ძალა სხვადასხვა ინტენსივობით ვლინდება იმისდა მისედვით, თუ იერარქიის რომელ საფეხურთან გვაქვს საქმე. მთავარია ყოველმა საფეხურმა დაიცვას განვითარების მისი დონის შესატყვისი ბუნებრივი (რაც იმავე ღვთაებრივს ნიშნავს) წესი. კაცობრიული საფეხურისთვის სიძვა ამ წესის დარღვევა და შელახვა იქნებოდა, უკან სვლა, რაც, როგორც ვიცი, საბოლოოდ არის აღმასვლის საერთო ტენდენციიდან გამოთიშვა, არარსებობისაკენ სწრაფვა ანუ ბოროტება. მაგრამ კაცობრიული საფეხურისთვის ბუნებრივი, განვითარების მოცემული დონის შესატყვისი სიყვარული — ხორციელ სწრაფვაში გამოვლენილი სულიერი ლტოლვა („შორით ბნედა“) — თავისი არსებით იგივე საზოგადო სიყვარულის ბ ა ძ ვ ა ა. მისი მსგავსია¹. ამის შემ-

¹ ამას ინტიტურად მიხვდა, მაგრამ ბოლომდე ვეღარ ჩასწვდა ვახტანგ მე-

დღე სავესებით გასაგებია, რასაც ნიშნავს „ვეტქენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან“. რუსთაველი იგივე საღმრთო სიყვარულის ამბავთა მთქმელია, ოღონდ მას სოფელთან აქვს საქმე, იერარქიის იმ საფეხურთან, რომელზეც ხორციელი არსებანი მოქმედებენ, და, ცხადია, სიყვარულის გამოვლენა აქ ხორცსაც უნდა შეეხოს — სწორედ ამის უარყოფა იქნებოდა მოცემული საფეხურისთვის დადგენილი წესის დარღვევა.

განსახილველი ადგილი ზოგჯერ გაუგებრობას იმიტომ იწვევს. მკითხველთა თუ მკვლევართა შორის, რომ არ ითვალისწინებენ ხოლმე რუსთაველისთვის ეგზომ დამახასიათებელ სინტაქსურ ტმესს. საქმის არსება ბოლომდე გასაგები რომ შეიქნეს, საჭიროა სტროფის ხელახლა ციტირება.

მაშასადამე, აქ ლაპარაკია იმ საზეო სიყვარულის შესახებ, რომელიც ჩვეულებრივ კაცთათვის ერთობ ძნელად მისაწვდომი რამ არის. და, აი:

მას ერთსა მიჯნურობასა ჳკვიანნი ვერ მიხედებიან,
ენა დაშერების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღდებიან;
ვეტქენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან;
მართ მასვე ჳბაძვენ. თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.

რას ჳბაძვენ, როცა „არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“? „ქვენა ხელობათ“, ხორციელ სიყვარულს? არა. მეოთხე სტრიქონი, წესით, პირველსა და მეორეს უნდა მოსდევდეს: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჳკვიანნი ვერ მიხედებიან, ენა დაშერების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღდებიან, მართ მასვე ჳბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“. მაგრამ მეორე და მეოთხე სტრიქონები გათიშულია ჩართული წინადადებით (სინტაქსური ტმესი), რომელიც გვაუწყებს ფაქტიურად ბოლოში სათქმელს: როცა სიძეა კი არ არის, არამედ ამალღებული, წმინდა სიყვარული, ეს იგივე საზეო სიყვარულის ბაძეაა, მაგრამ ადამიანისთვის ამალღებული, წმინდა სიყვარული, ამავე დროს, ხორციელ სწრაფეასაც ნიშნავს და ამიტომ მე მოგითხრობთ იმ სიყვარულის ამბავს, რომელიც საზეოს ბაძეაც არის და თან ხორცსაც უკავშირდება.

ასეთია, ჩემის აზრით, სიყვარულის რუსთაველური გაგება. ეს გაგება პლატონისეულ თეორიას არაფრით არ ეწინააღმდეგება, პირიქით, ამ თეორიის არეოპაგიტული გააზრების ილუსტრაციას წარმოადგენს და სავსებით შეესატყვისება „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრეს აზრს — სოფლისა და ზესთასოფლის ჳარმონიას.

ექვე, ამიტომ რუსთაველის საღმრთო სიყვარულის განმარტება ბოლიშით დაასრულა — გინდაც ასე არ იყოს პოემაში, მაინც ხომ ამგვარად განმარტება სჯობს.

სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების ამგვარი გაგება რუსთაველის მსოფლმხედველობის საფუძველთა საფუძველია. ამგვარი გაგების შედეგია ადამიანის აყვანა შუა საუკუნეთა მსოფლიოსთვის არნახულ სიმალლეზე, გონების ზეობის კულტი და ქმედითი ცხოვრების ფილოსოფია. აქედან კი უკვე აღვილი ასახსნელია ჰუმანურობის, მეგობრობის, ძმობისა და სხვა იდეები, რომლებიც მრავალგზის აღნიშნულა და განხილულა რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში.

მცირე ღანართი

სოფლისა და ზესთასოფლის გათიშვის, მათი შეურიგებელი დაპირისპირების შედეგს წარმოადგენს შუა საუკუნეთა ქრისტიანული კულტურის ქვეყნებში ესოდენ პოპულარული „ორგვარი ჰუმანიტების“ თეორია (ამ თეორიის იდეოლოგიურ სათავეებს, როგორც ცნობილია, არაბ არისტოტელიკოსებთან მიეყავათ, მაგრამ საბოლოოდ იგი კონფესიონალური ქრისტიანობის ორგანულ ნაწილად იქცა და ცოტათი უფრო გვიანდელ კულტურის ფაქტებში მიწიერი და ზეციური ვენერას დაპირისპირებით გამოიხატა).

ამ ამბავს იმიტომ ვისხენებ, რომ ორგვარი ჰუმანიტების თვალსაზრისი XVII—XVIII საუკუნეთა საქართველოში თითქმის მთელი კულტურული ცხოვრების იდეოლოგიურ საფუძველად იქცა. მას შემდეგ, რაც საქართველომ განიცადა დაცემის ხანგრძლივი ეპოქა (XIV—XVI საუკუნეები), მას შემდეგ, რაც დაირღვა ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური მთლიანობა, მოიშალა სოციალური სისტემა, სავალალოდ დაქვეითდა კულტურული ცხოვრების დონე, ცხადია, უნდა დაკარგულიყო სოფლისა და ზესთასოფლის ჰარმონიის მაღალი იდეალიც, რასაც მრავალი საუკუნის განმავლობაში აზრის დაუცბრომელი კვებების შედეგად მისწვდა ქართული კულტურა X—XIII საუკუნეებში. უფსკრული კვლავ გაიღვა, ზეცისა და მიწის დუალიზმი (ქრისტიანული რელიგიის პრიმიტიულად გააზრების შედეგი) კვლავ წინა პლანზე წარმოდგა.

ასეთ ვითარებაში სოფლიური ყოფა, სოფლიური ქმედება კვლავ ისეთ რადმე დაისახა, რაც პრინციპულად გამორიცხადა ზესთასოფლურს. რაღა უნდა თქმულიყო იმ კულტურული მოღვაწეობის შესახებ, რომელიც თავის საგნად სწორედ ხსენებულ სოფლიურ ყოფას აქცევდა? რაღა უნდა თქმულიყო ეგრეთ წოდებული საერო მწერლობის შესახებ? მხოლოდ ის, რომ ეს არის „მიწიერი ჰუმანიტება“, თავისი არსებით ზეციურისადმი დაპირისპირებული, ამოა საქმიანობა ამოებისავე წარმავალ ასპარეზზე. ამით აიხსნება ის დაუსრულებელ ბოდიშობა, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ეგრეთ წოდებული

აღორძინების ხანის მწერალთათვის (თეიმურაზ პირველი, არჩილი და სხვანი). მათ არასდროს სწყინდებთ ღვთისგან შენდობის გამოთხოვა იმის გამო, რომ ისეთ ფუჟ საქმიანობას მისდევენ, როგორცაა სოფლიურ საქმეთა ასახვა და აღწერა, რომ საღვთო საკითხებს კი არ აქცევენ პოეტური შთაგონების საგნად, არამედ ქვეყნიურს. ცხადია, მსგავს პოზიციებზე მდგარ ლექსების მოხზველთა ხელიდან გამოსული კმნილებები ჩვენთვის საინტერესო საკითხში ახალს ვერაფერს მოგვცემენ. აქ ფაქტის კონსტატაციით უნდა დაგვკმაყოფილდეთ.

ამ ეგრეთ წოდებული აღორძინების ხანაში მხოლოდ სულხან-საბა ორბელიანი და დავით გურამიშვილი ამდღინ კვლავ ქართული კლასიკური კულტურის დონემდე, მხოლოდ მათს ნააზრევში გამთლიანდა კვლავ სოფელი და ზესთასოფელი. ამ ამბავმა განსაკუთრებით რელიეფურად გურამიშვილის შემოქმედებაში იჩინა თავი.

ეს თუ არ გავითვალისწინებთ, სრულიად აუხსნელი დარჩება, როგორ თავსდება დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში გვერდიგვერდ უღრმესი ქრისტიანულ-არეოპაგიტული სახის მისტიკა და, ვთქვათ, „ქაცვია მწყემსის“ ეროტული სცენები, როგორ ხერხდება „ზუბოკაში“ ტრფიალების საგნად ერთსა და იმავე დროს რეალური, ხორციელი ასულისა და ქრისტეს დასახვა (ეს ლექსი სუფისტური გავლენის შედეგად მიიჩნეის. სუფიზში აქ არაფერ შუაშია. როგორც ზემოთ ვნახეთ, მსგავსი სიყვარულის გამოვლინება ქრისტიანობის ფარგლებიდან გაუსვლელადაც შეიძლებოდა).

განსახილველი საკითხის თვალსაზრისით უაღრესად საგულისხმოა დავით გურამიშვილის ერთი ლექსი („ოღეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა, იმაზე თქმულ“), რომელშიც ჰარმონიულად შერწყმული სოფლისა და ზესთასოფლის ნამდვილი მოდელია შექმნილი.

პირველივე სტრიქონებიდან ჩვენ კვლავ ვეზიარებით არეოპაგიტული მოძღვრებით შექმენილ ღრმად ქრისტიანულ იდეებს:

მსურის ქება და დიდება ნათლის წარუალისა,
მზეთამზის ვახში თავს მაძეს, მმართებს ვარდახდა ვალისა.
კირს ააცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა,
არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა.
სჯობს ვეტრფილო მზეთამზეს, მზისათვის თავი ვახელო,
ნათლისა გავსდე მიწნური; რადგან თვალებსა ვახელო;
მის უყეთესი მოყვარე აად ეპოვო, სადა ვახელო?
მზე მიწყენს, თუ მზის სანაცვლოდ თინათინს ხელი ვახელო.

ჩვენს წინაშე წარმოდგა რაღაც სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებელი რამდენიმე ცნება: მზეთამზე, მზე უცნაური (შეუცნობელი), მზე საცნაური (შეცნობადი), აგრეთვე თინათინი. რამდენიმე

სტრიქონის შემდეგ ირკვევა, რომ საცნაურ, ხილულ მზეს მზეობას ანიჭებს უცნაური მზე: „მზევე, მზისა მამზევებელო“. ამასთან, ეს უცნაური მზე არის პიროვნული ღმერთი, რომელსაც ვედრებით მიმართავენ, ნუგეშსა და დახმარებას სთხოვენ. აქ საოცარი უშუალო-ბით შეირწყმის სოფლიური და ზესთასოფლური გამოვლინებანი, ეს ყოველივე ერთ განუყოფელ მთლიანობად წარმოისახება:

მზეო, ყოველთა მნათობთა შენ. სჯობხარ მნათობელად,
თუმცა ვერ გხედავ თვალითა, ხარ ძნელი დასათმობელად;
მე ყინვისაგან დამძრალი გენუკვი დასათმობელად,
გემუდარები, ნუ გამხდი ცეცხლზედა დასართობელად.

ვითარება ბოლომდე გასაგები რომ შეიქნეს, აქვე უნდა გავეცნოთ ამის მომდევნო სტროფს:

ისმინე, ლექსთა შკითხველო, სიტყვა ავიხსნა წინადა:
ძეს ღმერთს კაცებით მზედ ესახავ, სახით მზეს — თინათინადა;
ღმერთთა ღმერთობით, მზეთამზედ მამას ესახ თქმად სასმინადა.
მე მზესა ვეძებ, თინათინ ყოვლ-დღივ შუქს თვალის ჩინადა.

მამასადაამე, მზეთამზე არის ქრისტიანული მამა ღმერთი; მზე (უცნაური) — სამების მეორე იპოსტასი, ძე ღმერთი ანუ ქრისტე. სა-ცნაური, ხილული მზე მხოლოდ თინათინია ამ ჭეშმარიტი მზისა. და ზემოთ ციტირებულ სტროფში გამოთქმული ვედრება თანაბრად მიე-მართება როგორც ხილულ, საცნაურ მზეს, ისევე უცნაურ, ჭეშმარიტ მზეს — ქრისტეს. ხილულ მზეს იმდენად მიემართება, რამდენადაც მისტიურ პლანთან ერთად რეალური პლანიც სახეზება: ლექსი იმასთან დაკავშირებით დაიწერა, რომ „დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არ ჩნდა“. მაგრამ ჭევეტქესტი აქ მეტა-ფორულ მნიშვნელობასაც ატარებს: როგორც ხილული მზე ამ კონ-კრეტულ შემთხვევაში ღრუბლებით არის დაფარული და საჭიროა ვე-დრება, რათა გამოანათოს და დამზრალი კაცი გაათბოს, ასევე უზი-ლავია ჭეშმარიტი მზე. და ავტორი ხაზგასმით გვამცნობს, რომ მისი ვე-დრება იმ უცნაურ ღმერთსაც მიემართება ზოგადად: „მე მზესა ვეძებ, თინათინ ყოვლ-დღივ შუქს თვალის ჩინადა“. თინათინი, როგორც ენახეთ, არის ხილული მზე ჭეშმარიტ მზესთან მიმართებით. აქ გათ-ბობის ვედრება ფიზიკურ პლანთან ერთად სულიერსაც გულისხმობს — სულიერ სხივთა მოფენას.

ამჯერად ნუ გამოვიძიებთ საკითხს — რას ნიშნავს ხილული მზის დასახვა უცნაური მზის თინათინად — ემანაციის იდეის გამოხატულე-ბასთან გვაქვს საქმე, თუ წმინდა არეოპაგიტულ სიმბოლიკასთან (თუ ორივესთან ერთად). აქ მთავარი ისაა, რომ უცნაური მზე — ქრისტე ისევე ამაღლებულია ხილულ მზესთან შედარებით, როგორც ხილული მზე უკვე თავის საკუთარ თინათინთან შედარებით:

საწუთროს მზის ტრფიალება მასთან არ განიხსენება,
ძისა მოგიტხარ მზეობა, შენ მზისა ნუ გეჩემება.
ეთ საწუთროსი მზესთანა მიჩნს თინათინის შეენება,
ვგრევე ძესთან საწურთო მზე მიჩანს და მის თენება.

აქ უკვე მთელი არეობაგიტყაა: გონებით მიუწვდომელი ცენ-
ტრალური მზე — ღმერთი, ყოველივე გამოვლენილისადმი ტრანსცენ-
დენტური და მაინც საფეხურებრივად განფენილი. განფენილი რო-
გორც ნათელი, მშვენიერება, სიყვარული.

მაგრამ კიდევ უფრო განმაცვიფრებელია ის, რაც ამას მოსდევს
და რითაც მთავრდება ლექსი:

საწუთროს მზის თინათინი მოგიტხრა, რაცა ფერია:
სარკის მზის შუქით ციალსა უწოდენ ქართველთ ერია,
ვერას ზორციელს სულდგმულსა ბჰალში ვერ დაუქერია.
მე თინათინით მინათობს სახლთ კედელ-ყურე, ჰერია.

საწუთროს მზის, ესე იგი ხილული, საცნაური მნათობის თინათინი
ყოფილა მზის შუქით სარკის აციალება, უარესად მსწრაფლწარმავა-
ლი, მოუხელთებელი, მოჩვენებითი რამ. მაგრამ თავად ხილული მზეც
ხომ მხოლოდ თინათინია ჭეშმარიტი მზისა! დიდი დაკვირვება არ უნდა
იმის მიხვედრას, თუ რა აზრი გამომდინარეობს ყოველივე აქედან:
გამოვლენილი სამყარო, ხილული ქვეყანა, სოფელი მოჩვენებითი,
ილუზორული რამ არის, მას ჭეშმარიტი არსებობა არ ახლავს¹. აქედან
თითქოს ერთადერთი დასკვნა უნდა გამომდინარეობდეს: სოფელი არა-
ფრად ღირს, ხილულ სამყაროს ზურგი უნდა შეაქციო და მხოლოდ
ზესთასოფლურ ჭეშმარიტებას მიესწრაფო. მაგრამ ირკვევა, რომ ამ-
გვარი დასკვნა ნაჩქარევი იქნებოდა. ავტორი სრულიად გარკვევით
გვეუბნება ლექსის დასასრულს:

მე თინათინით მინათობს
სახლთ კედელ-ყურე, ჰერია.

მართლაც, ლექსს მთლიანობაში თუ ჩაეწვდებით, ხსენებული ტი-
პის დასკვნა გამორიცხული უნდა იყოს: თინათინი (ხილული სამყარო)
უარესად მსწრაფლწარმავალია, მხოლოდ მოჩვენებითი რეალობის
მქონე, მაგრამ ეს მაინც არის თინათინი, ეს არის სინათლე, რომელიც
არსებობის გარკვეულ საფეხურზე ანათებს და ათბობს კიდევ (ლექსის
ზემო სტრიქონებში ამგვარი რამ გვხვდება: „თინათინითაც განმათბე,

¹ სურათი იმათი სიღრმით არის მოცემული, შეიძლება ისიც კი ვაფიქრებინოთ, რომ ავტორი გაცნობილი იყო ინდურ რელიგიებს, კერძოდ კი „მაიას“ იდეას. ამგვარი ვარაუდი ალბათ გამორიცხული უნდა იყოს, თუ გაითვალისწინებთ იმ კულტურულ-ისტორიულ ვითარებას და გეოგრაფიულ გარემოს, რომელშიც გურამიშვილი ცხოვრობდა.

ყინვით ნუ განმაცხევებო“). ხილული სამყარო ამ თინათინით არის შუქფენილი, ღვთაებრივი სინათლის მოუკვეთელი ნაწილით. კაცთა მოდგმას, რამდენადაც კაცნი ხილულ სამყაროს, სოფელს ეკუთვნიან, თინათინი უნათებს, ხოლო რამდენადაც „ღვთის შვილნი“ არიან — ჰუმანიტეტი მზე; ამასთან, ეს ორი ნათელი ცალ-ცალკე, ერთმეორის საპირისპიროდ კი არ არსებობს, არამედ შერწყმულად; სოფლის ნათელიც იგივე ზესთასოფლური ნათელია, ოღონდ განუზომლად მცირე ძალის მქონე.

ასე აღორძინდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და რუსთაველის იდეები მეტერამეტე საუკუნის ქართულ პოეზიაში. ოღონდ ეს იყო ამ ნათელი მსოფლმხედველობის თითქმის უკანასკნელი გამობრწყინება. მსგავსი რამ ერთხელ კიდევ გაკრთა ბარათაშვილის, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში, ხოლო შემდეგ ქართული აზროვნება, როგორც ცნობილია, სულ სხვა სადინარს გააყვა და სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების პრობლემაც საერთოდ მოიხსნა დღის წესრიგიდან.

დავით გურამიშვილთან მიახლოება.

შუა საუკუნეთა საქართველოს უკანასკნელი დიდი პოეტი და მოაზროვნე — ამგვარად წარმოგვესახება დღესდღეობით დავით გურამიშვილის პიროვნება. ნათქვამი სასხვათაშორისოდ, საქრესტომათიო თუ ვალმოსახდელ ფრაზად არ უნდა გავიგოთ. ის არის უკანასკნელი დიდი პოეტი, რამეთუ ეგრეთ წოდებული აღორძინების ხანის პოეტაგან ეპითეტი „დიდი“ სხვას არავის შეჰფერის; ის არის უკანასკნელი დიდი მოაზროვნე, რამეთუ იმავე ხანის მოაზროვნეთაგან, სულხან-საბა ორბელიანის გარდა, ეპითეტი „დიდი“ სხვას არავის შეჰფერის. დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში, პირველად რუსთაველის შემდეგ, როგორც ფოკუსში, ისე იყრის თავს შუა საუკუნეთა ქართული კულტურის ძირითადი პრობლემატიკა. ხოლო ეს კულტურა, თუ რომ დასცლოდა ბუნებრივი განვითარება და ნელოვნურად არ გადაეგდოთ უცხო სადინარში, თავისი არსებით გაცილებით უფრო ახლოს იყო ევროპული კულტურის მაგისტრალურ მდინარეებასთან, ვიდრე ზოგიერთი სხვა ხალხის გარეგნულად ბრწყვიალა წარმონაქმნი იმ ეპოქისა.

ამავე დროს, დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობაში ფაქტურად წერტილი დაესვა აზროვნების იმ მიმართულებას, რომელიც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერიელის) მოძღვრებაში იღებდა სათავეს. ამ მიმართულებასთან ცოტად თუ ბევრად მიახლოებული მერმინდელი მოაზროვნენი (ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ვუა-ფშაველა) სხვა წყაროებით საზრდოობდნენ და აღნიშნულ ნაკადს უფრო ინტუიტურად ესწრაფვოდნენ, ვიდრე ცნობიერად.

შუა საუკუნეთა ქართული კულტურა ქრისტიანული ტიპის კულტურათა დიდ ოჯახს განეკუთვნებოდა და, ამდენად, მისი ძირითადი პრობლემატიკა, დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში თავჩენილი, კარგა ხნის მანძილზე ვერ იქცა გამოწვლილვით შესწავლის საგნად. გარდა ამისა, დავით გურამიშვილი, უწინარეს ყოვლისა, პოეტი იყო და შემდეგ — მოაზროვნე. კლასიკურად სადა სტილით ჩამონაკეთული მისი ნაწარმოებების გაცნობისას (გალაკტიონ ტაბიძის ლექსთა მსგავსად) იოლად აღიძვროდა ყოველივეს მსწრაფლ შეცნობისა თუ წვდომის ილუზია. ასე რომ „დავითიანის“ ლამის ყოველ მკითხველს „თავისი“ გურამიშვილი ჰყავდა და დღესაც ჰყავს თვალწინ (ესეც არის ერთი ნიშანი დიდთა შემოქმედთა თავისებურებისა). და ამგვარმა ვითარებამ, გაიოლებასთან ერთად, გააძნელა კიდევ დავით გურამიშვილის სამყაროსთან მიახლოება.

ამ სიძნელის პირველი სიგნალი, რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, ლიტერატურის ისტორიის თუ ლიტერატურისმცოდნეობის სფეროში კი არა, სახვითი ხელოვნების სფეროში გახშირდა. ჩვენი დროის დიდი მოქანდაკის მერაბ ბერძენიშვილის მიერ შექმნილი სკულპტურა დავით გურამიშვილისა, აწ აგრერიგად მოხიბლულნი რომ შევაშტერდებით ხოლმე, მოქადულნი რომ ვუჩვენებთ ჩვენებურს თუ გადამთიელს, 1980 წლის საიუბილეო დღეების ესოდენ ორგანულ ემბლემად რომ იქცა თითქოსდა თავისთავად, — სულ ამ ათიოდე წლის წინათ უკმაყოფილებას, მეტიც — გულისწყრომას, კიდევ მეტი — ნამდვილ რისხვას იწვევდა მრავალთა და მრავალთა შორის.

არადა ვერც გაამტყუნებდით ამ მობოზოქრე აუდიტორიას. ერთი რომ ჩვენს დედაქალაქშიც და სრულიად საქართველოშიც თაობები იზრდებოდნენ ისე, თითქმის არავითარი გაგება არ გააჩნდათ საერთოდ სახვითი ხელოვნების და, კერძოდ, ქანდაკების კემპარიტი რაობის და სპეციფიკისა; მეორეცაა და იმავე თაობებს სულ სხვაგვარად ჰქონდათ აღქმული და წარმოდგენილი დავით გურამიშვილის შემოქმედებაც, მისი პიროვნებაც და, თუ გნებავთ, მისი ფიზიკური ხატიც. ვახტანგ მეექვსის დროინდელი გულოვანი მოლაშქრე, ფათერაკებით აღსავსე ბიოგრაფიის მქონე ვაჟკაცი, ბედის განგებით ჯერ რუსეთსა და შემდეგ უკრაინაში გადატყორცნილი პატრიოტი პოეტი, რომელმაც ხალხურ ძირებს დაფუძნებული ძარღვიანი, ჟღერადი ლექსებით მოგვითხრო „პართლის ჳირი“, უმღერა მამულიშვილობას, ზნეობრივ სიწმინდეს, სიყვარულს და ხალხთა მეგობრობას. აგრეთვე საქართველოსა და უკრაინის ბუნებას... ამდაგვარი მთარული წარმოდგენები თავის დროზე მარჯვედ იყო შემტკიცებული გულუბრყვილო სიკეთით გაჯერებულ ფილმ „დავით გურამიშვილით“, აგრეთვე — ზოგიერთი პორტრეტით თუ მხატვრული ნაწარმოებით. და, როგორც ითქვა უკვე, თაობები იზრდებოდნენ ისე, ამის იქით გახედვაც რომ არ სურდათ. არა, სწორს არ ვამბობ: ამის იქით გამხედვინებელი რომ თითქმის არავინ ჰყავდათ.

ერთი სიტყვით, დავით გურამიშვილის ბიოგრაფია ამჟამად ჩრდილავდა მის სულიერ ბიოგრაფიას.

მართალია, ზოგიერთი მკვლევარის ნაშრომებში იყო მოკრძალებული საუბარი რაღაც „მისტიკურ-ალეგორიული“ მოტივების შესახებ და ეს ცნობები სასკოლო თუ უმაღლეს სასწავლებელთა სახელმძღვანელოებშიც გაიყონებოდა ასე თუ ისე. მაგრამ მკითხველთა და თვით სპეციალისტთა უმრავლესობისთვის ეს „მისტიკურ-ალეგორიული“ მოტივები რჩებოდა გულის გამაწვრილებელ, საგამოცდო ბილეთთან ერთად დასავიწყებელ სპეციფიკურ სიბრძნედ, რომელიც თუ უშლიდა. თორემ ხელს არაფრით უწყობდა გადასარევედ მარტივი და სწორხაზოვანი სქემების გამშვენებას, აგრეთვე — მავანი და მავანი ლიტერა-

ტორის გალაღებულ ვარჯიშს ენამზეობაში, რაიც უძვირფასეს მასალას წარმოადგენდა მასწავლებელთა თუ ლექტორთა მხრივ მსმენელთა დასამოძღვრად, ხოლო გამოსაშვები ან მისაღები გამოცდების დროს — უმაღლესი ნიშნისთვის გამიზნული თემების გასამანშალებლად...

იქნებ ვაჭარბებდე კიდევ, იქნებ მთლად ზუსტი არც ვიყო, მაგრამ მაინც მეჩვენება, რომ სახვითი ხელოვნების სფეროში აღსრულებულმა ამ გარდამტეხმა მოვლენამაც მისცა სტიმული ლიტერატურის-მცოდნეთა გააქტიურებას დაეით გურამიშვილის პიროვნებისა და მისი შემოქმედების სიღრმისეული რაობის შესასწავლად და საწვდომად. ყოველ შემთხვევაში ფაქტია, რომ სწორედ უკანასკნელ ათწლეულში გამოქვეყნდა ისეთი ნაშრომები, რომლებმაც სრულიად ახალი პირობები დასახეს ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო პრობლემათა გამოძიებისთვის, ახალი ეტაპი შექმნეს დაეით გურამიშვილის შემკვიდრების შესწავლის საშვილიშვილო საქმეში. რამდენიმე სხვა ნაშრომთან ერთად, უწინარეს ყოვლისა, მხედველობაში მაქვს სამი ფრიად საგულისხმო გამოკვლევა: ნოდარ ნათაძის „დაეითიანის დიდი საიდუმლო“ (მისსავე წიგნში „ლიტერატურული წერილები“, 1973), სარგის ცაიშვილის „დაეით გურამიშვილი“ (მისსავე წიგნში „შოთა რუსთაველი — დაეით გურამიშვილი“, 1974) და რევაზ სირაძის „დაეით გურამიშვილის მეორე პოეტური მე“ (მისსავე წიგნში „წერილები“, 1980). მეტი სიზუსტისთვის აღვნიშნავ, რომ ს. ცაიშვილის წერილი თავდაპირველად 1962 წელს დაიბეჭდა ჟურნალ „ცისკარში“, ხოლო ნ. ნათაძისა — წიგნის გამოსვლამდე ცოტა ხნით ადრე გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“.

სხვა ღირსებებთან ერთად ამ გამოკვლევებს ის სიკეთეც ახლავს, რომ მათ ჳერჯერობით თუნდაც მხოლოდ საქმეში ჩახედულ ხალხს, თუნდაც მხოლოდ სპეციალისტებს კიდევ ერთხელ თვალნათლივ დაანახეს, თუ რაოდენ უკმარისი ყოფილა მანამდე წარმოებული კვლევაძიება გურამიშვილოლოგიაში, რაოდენ მკვეთრი ყოფილა კონტრასტი, ერთი მხრივ, გურამიშვილის საყოველთაო დაფასებასა და სიყვარულს, მის საიუბილეო-საზეიმო აღქმასა და, მეორე მხრივ, მისი შემოქმედების სიღრმისეული გავების დონეს შორის, რამდენი ურთულესი პრობლემა ყოფილა შესასწავლი და გადასაპრელი, რამდენი მცდარი ან ურთიერთგამომრიცხველი დებულება — გადასასინჯი, წინააღმდეგობა — მოსახსნელი, შეუსაბამობა — გასარკვევი, საერთოდ, რა ვრცელი და მძიმე სამუშაო ელოდებათ იმ მკვლევარებს, რომლებიც მომავალში მოჰკიდებენ ხელს დაეით გურამიშვილის პიროვნებისა და შემოქმედების შესწავლას.

საგულისხმოა, რომ, ჩემის აზრით, ხსენებული სამი გამოკვლევაც არ არის დაზღვეული ცალკეული უზუსტობებისგან, წინააღმდეგობების, შეუსაბამობების, სულაც — შეცდომებისგან. ამის უმთავ-

რესი მიზეზი ის გახლავთ, რომ საერთოდ V—XVIII საუკუნეთა ქართული კულტურა ერთობ ცუდად არის შესწავლილი. აურაცხელი, ცუნიშვნელოვანესი პრობლემა დღემდე გაურკვეველია, მრავლის უმრავლესი გზა — გაუკვალავი, და ამ კულტურასთან მიახლოების ყოველ მოსურნეს ჯერ უღრან ტევრში უწევს მარტვილობა.

ამ ტევრში შესვლა იმით დაიწყო, რითაც ყოველი წიგნიერი კაცი იწყებს ქალაქთან ურთიერთობას — სიტყვით. V—XVIII საუკუნეებში ქართულად შეიქმნა უზარმაზარი მხატვრული, სამეცნიერო, საისტორიო, რელიგიური თუ ფილოსოფიური ლიტერატურა. ამ ლიტერატურის ნებისმიერი დარგის მკვლევარს, ვიდრე ამა თუ იმ საკითხის არსებას შეეჭიდებოდეს, ზუსტად მოხაზული ტერმინები და ცნებები უნდა ეგულებოდეს საკვლევ მასალაში. უამისოდ ავტორი და მკვლევარი ერთიმეორისთვის სამუდამოდ უცხონი დარჩებიან. ხსენებულ ეპოქაში ავტორთა დიდი უმრავლესობა შეჩვეული იყო სათქმელის ზუსტად, ლამის ფორმულის სიმკვეთრითა და სიცხადით გამონატყვას. მაგრამ საუკუნეთა მანძილზე მრავალმა სიტყვამ მნიშვნელობა მაინც შეიცვალა. გარდა ამისა, მრავალი მნიშვნელობაშეუცვლელი ტერმინიც დღემდე არ არის ბოლომდე გაშიფრული. დაბოლოს, იყო შემთხვევები, როდესაც სხვადასხვა მიმართულების მოაზროვნენი განსხვავებული მნიშვნელობით ხმარობდნენ ამა თუ იმ სიტყვას.

და, აი, ყოველივე ამის (და ზოგიერთი აქ ჩამოუთვლელი გარემოების) გათვალისწინება უხდება მკვლევარს, რომლის უმთვარესი მიზანია, ვთქვათ, რომელიმე რთული რელიგიურ-ფილოსოფიური პრობლემის გამოძიება (უამპრობლემებოდ ხსენებულ საუკუნეთა ვერც ერთ მნიშვნელოვან მხატვრულ ქმნილებას ვერაფერს გავუგებთ). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი იძულებულია ჯერ ლექსიკოლოგის გულის გამაწვრილებელი სამუშაო შეასრულოს, ჯერ ცნებათა და ტერმინთა დადგენას ანთხიოს ტვინი და მხოლოდ შემდეგ მიჰყოს ხელი თავის ნაშევილ საქმეს. რამეთუ არ არსებობს ხსენებულ საუკუნეთა მწერლობის სრულად მომცველი ლექსიკონი („ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“ მხოლოდ „ახალი ქართულის“ ფაქტებს აღწესხავს, ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“ მხოლოდ გარკვეულ პერიოდს და გარკვეულ სფეროს მოიცავს, სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“ სრული არ არის, ხოლო ცალკეულ გამოცემებს დართული ლექსიკონები საქმეს მხოლოდ ნაწილობრივ შევლის).

არადა რაოდენ დამაფიქრებელ შედეგებს იწვევს თუნდაც ერთი

ცნების, ერთი ტერმინის დაუზუსტებლობა, ამის ნათელყოფა ადვილი საქმეა. „რომელმან შექმნა სამყარო“, — ამ სიტყვებით იწყება ჩვენი სიაბაყე — „ვეფხისტყაოსანი“, ყველასათვის თავისთავად გასაგები სიტყვებით. პოემის მთარგმნელბსაც ასევე თავისთავად გასაგებად მიაჩნიათ ეს სიტყვები. „Тот, кто создал мироздание“ (ან — „мир“). და, რამდენადაც მახსოვს, ამგვარი თარგმანის სისწორეში ჭერ არავინ დაეჭვებულა.

მაგრამ გადავშალოთ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი: „სამყარო — ესე ცაჲ არს უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა“ (ვარიანტებში: „სამყარო ცა არს უძრავი და განუზომელი, რომელსა ზედა არს სასუფეველი და მხედრობა ცათა“). ამგვარი დეფინიციის თანახმად, „სამყარო“ გაცილებით ვიწრო მნიშვნელობის ტერმინია და სულაც არ უდრის მთელ მატერიალურ სინამდვილეს, როგორადაც დღეს არის გაგებული ეს სიტყვა.

საკითხის უფრო დასაზუსტებლად ამავე ლექსიკონში მოვძებნოთ ტერმინი „ცა“: „ცაჲ არს გარეშემცველი ყოველთა დაბადებულთა და შექნნილთა ნივთიერთა... ცისასა რომელნიმე ოთხთა კავშირთაგან იტყვიან შემზადებასა, ხოლო რომელნიმე — გარეშე ოთხთა კავშირთასა ქმნილსა შემოქმედისა მიერ. ქვეყანა არს მრგვალი და გარეშეცული ჰაერისაგან, ხოლო ჰაერი — გარეშეცული ეთერისა მიერ და ეთერი — მთოვარის ცისა მიერ... და მერმე ერმის ცა... და მერმე აფროდიტის ცა... მერმე მზის ცა... მერმე არიას ცა... მერმე დიას ცა... მერმე კრონოსის ცა... მერმე ვარსკვლავთა ცა, რომელი აღმოსავლით დასავლად მიიქცევის. მერმე მეორე მძვრელი ცა და მერმე პირველი მძვრელი ცა, რომელი ყოველთა ცათა აღმოსავლით დასავლად გარდაბრუნებს... ხოლო გარეგანი ცაჲ არს სამყარო, რომელი შეცულ არს სასუფეველისაგან“.

ვინც ამ დეფინიციებს ბოლომდე ჩასდევს, ისიც უნდა გამოიძიოს, რომელი მნიშვნელობით ხმარობს რუსთაველი „სამყაროს“ — დღევანდელ გაგებას დაახლოებული მნიშვნელობით, თუ საბას ლექსიკონის მსგავსი მნიშვნელობით (უამისოდ ვერ გაირკვევა საკითხი — მთელი მატერიალური და არამატერიალური სინამდვილის შემქმნელად მიაჩნია ღმერთი რუსთაველს, თუ ოდენ არამატერიალურ ცათა ზედა გარდართხმული სამყაროისა, ამ საკითხის გაურკვეველად კიდევ ბოლომდე ნათელი ვერ შეიქნება უმთავრესი რამ — რუსთაველის მსოფლმხედველობის რაობა, კერძოდ, ის პრობლემა — ქრისტიანულ აღმსარებლობას მისდევდა თუ არა რუსთაველი). ხოლო ამის გამოძიება ერთობ, ერთობ ძნელი საქმეა.

მკითხველს უნდა მოვახსენოთ: ყოველივე ამის გამოუძიებლად შევეცადე მე „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისი სტროფების ანალიზის საფუძველზე დამემტკიცებინა, რომ რუსთაველი უპიკელოდ ქრის-

ტიანული (კრეაციონისტული) თვალსაზრისის მიმდევარია. ამ ანალიზის შემცველი ჩემი წერილი „არეოპაგელი და რუსთაველი“ დაიბეჭდა უშრნალ „ცისკრის“ 1971 წლის მერვე ნომერში.

ოლონდ ამ წერილში იყო სხვა უზუსტობაც, რომლის განხილვებთანაც კვლავ დავით გურამიშვილის შემოქმედებას დაეუბრუნდებით (ამ უზუსტობაზე ყურადღების გამახვილება იმიტომაც მმართველს, რომ ყოველ კაცს ის უჭობს — ჯერ საკუთარ ნაკლს მიჰხედოს და მხოლოდ ამის შემდგომ გადასწედეს სხვისას).

ჩემს წერილს ახლდა „მცირე დანართი“, რომელშიც იყო ცდა დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობის არეოპაგეტიკასთან დაკავშირებისა. საამისოდ მოხმობილი იყო ლექსი „ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა სციოდა და მზე ღრუბლის გამო თვალით არა ჩნდა, იმაზე თქმული“.

როგორც განსოვთ ალბათ, ამ ლექსში იკითხება: „მზეთა-მზის ვახში თავს მაძეს, მმართველს გარდახდა ვალისა, ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა, არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა... მზე მიწყენს, თუ მზის სანაცვლოდ თინათინს ხელი ვახელო... ძეს ღმერთს კაცებით მზედ ესახავ, სახით მზეს — თინათინადა, ღმერთთა ღმერთობით, მზეთა-მზედ მამას ესახ თქმად სასმინადა... სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა, ძე ღვთისა მხოლოდშობილი მზე სიმართლისა იქოსა, მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა“.

ამ ლექსისა და მასში მოხმარებულ ცნებათა რაობას ჩემს წერილში ამგვარად განვმარტავდი:

„ჩვენს წინაშე წარმოდგა რაღაც სიმბოლური მნიშვნელობის მატარებელი რამდენიმე ცნება: მზეთა-მზე, მზე უცნაური (შეუცნობელი), მზე საცნაური (შეცნობადი), აგრეთვე თინათინი... მზეთა-მზე არის ქრისტიანული მამა-ღმერთი, მზე (უცნაური) — სამების მეორე იპოსტასი, ძე ღმერთი ანუ ქრისტე. საცნაური, ხილული მზე მხოლოდ თინათინია ამ ჰემმარტი მზისა“.

ამ განმარტებაში ყოველივე არ იყო ბოლომდე დაზუსტებული. კერძოდ, გარკვეული არ იყო — უეჭველად ქრისტეს აღნიშნავს თუ არა „უცნაური (ანუ შეუცნობელი) მზე“ და უეჭველად ხილულ მზეს აღნიშნავს თუ არა „საცნაური მზე“. ეს საკითხები აღმეძრა, როდესაც გავეცანი ნ. ნათაძის ზემოხსენებულ გამოკვლევას „დავითიანის დიდი საიღუმლო“.

ამ გამოკვლევაში ავტორმა ყურადღება მიაპყრო იმ ამბავს, რომ „საცნაური მზე“, გარდა ციტირებული ლექსისა, სხვა ლექსშიც ისმარება („ვედრება ღვთისმშობლისა დავითისაგან“):

„ტერმინი „საცნაური“ დავითიანში ორჯერ გვხვდება, მაგრამ გვხვდება სხვადასხვა, ერთმანეთის თითქმის საწინააღმდეგო მნიშვნე-

ლობით. ერთხელ იგი ნიშნავს ცნობილს, ხილულს, „უცნაურის“ ანუ შეუცნობელის საწინააღმდეგოს. „ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა, არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (თუ „საცნაურ“ ანუ ხილულ მზეს თვალს ვერ გაეუმართავთ, მითუმეტეს „უცნაურ“, ე. ი. შეუცნობელ მზეს, ღმერთს, ვერ შევიცნობთ)... მეორედ იგივე სიტყვა სწორედ საწინააღმდეგო აზრით არის ნახმარი: იგი ნიშნავს უხილავს, შეგარბნების ორგანოებისათვის მიუწვდომელს, ისეთს, რომლის შეცნობა მხოლოდ წმინდა გონებით ხდება: „შენ გევედრები, ცისკარო საიდუმლოსა დღისაო. ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო...“ „საცნაური მზე“ აქ, კონტექსტის მიხედვით, ღმერთია. ღმერთი, ამგვარად, წარმოდგენილია არა მატერიალურ, ხილულ მზედ, არამედ გონით, ინტელიგიბელურ მზედ, რაც ქრისტიანული შეხედულებებისთვის სრულიად ჩვეულებრივი მოვლენაა. რატომაა, რომ გურამიშვილი ერთსა და იმავე სიტყვას ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მნიშვნელობით ხმარობს? იმიტომ, რომ ერთხელ იგი თავისი თანამედროვე ქართულის ნორმას მისდევს, მეორედ კი ძველქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის ტერმინოლოგიას, სადაც სიტყვა „საცნაური“ ნიშნავს „გონითს“, „ინტელიგიბელურს“ და უპირისპირდება არა „უცნაურს“, როგორც გურამიშვილის ეპოქაში, არამედ გრძნობადს, მატერიალურს“.

შემდეგ გამოკვლევის ავტორი განმარტავს, რომ ტერმინ „საცნაურს“ ამ მეორე მნიშვნელობით ხმარობს ეფრემ მცირე, ფსევდოდონისე არეოპაგელის ნაშრომთა ქართულად მთარგმნელი. ეს კი მისთვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საბუთია ამგვარი დასკვნის ჩამოსაყალიბებლად:

„ან დავით გურამიშვილი, ან მისი ლიტერატურული გარემო (ვახტანგის წრე) იცნობდნენ დონისე არეოპაგელის შრომებს ეფრემ მცირესეულ თარგმანში. გურამიშვილის მისტიციზმის ერთ შესაძლო წყაროს ამ უდიდესი ქრისტიანი მისტიკოსის ნააზრევი წარმოადგენს“.

ამ საგულისხმო მსჯელობის გაცნობისთანავე, უწინარეს ყოვლისა, შემდეგი კითხვა აღიძვრის: რამდენად შესაწყნარებელია მოსაზრება, რომ დავით გურამიშვილს ორი სხვადასხვა მნიშვნელობით ეხმარა „საცნაური მზე“ — ერთხელ ხილული მზის, ხოლო მეორედ ინტელიგიბელური მზის მნიშვნელობით? ხომ არ არის საქმე პირუკუ, ესე იგი გურამიშვილი კი არ ცვლის ტერმინის მნიშვნელობას, არამედ პირველ შემთხვევაშიც („ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა“) და მეორეშიც („ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“), როგორც ჩემი, ისე ნოდარ ნათაძის შეხედულების საწინააღმდეგოდ „საცნაური მზე“ ხილულ მზეს კი არ ნიშნავს, არამედ ძე ღმერთს?

დაუუკვირდეთ: სტროფი მზეთა-მზის ანუ მამა ღმერთის ხსენე-

ბით იწყება და ამას იქვე მოსდევს „ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა, არამთუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“. ნ. ნათაძემაც და მეც აქ ხსენებული „საცნაური მზე“ ხილულ მზედ მივიჩნიეთ. მაგრამ, ვიმეორებ, ქრისტე ხომ არ არის აქ ნაგულისხმევი? ამგვარი გაგება შესაძლოა არც იმდენად მიუღებელი გამოდგეს, როგორაც პირველი შეხედვით მოგვეჩვენება.

ორი. მზიდან — „საცნაური“ და „უცნაური“ (შეუცნობელი) მზიდან — ერთ-ერთი ქრისტეს გულისხმობს უეჭველად (გურამიშვილი ღმერთს განგვიმარტავს — ძეს ღმერთს მზედ ვსახავო): როგორც აღინიშნა, „უცნაური მზე“ მიჩნეულ იქნა ქრისტედ, ხოლო „საცნაური მზე“ — ხილულ მზედ. ჩემზე და ნ. ნათაძეზე ადრე ასევე გაიგო ეს სტრიქონები ს. ცაიშვილმა: „...ქრისტე — უცნაური მზე, ე. ი. რომლის შეცნობა ადამიანის გონებას არ ძალუძს და იგა მზე, თვით პოეტისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ. უპირისპირდება მატერიალურს — „საცნაურ მზეს“, თინათინს, რომელიც. ამავე დროს, „უცნაური მზის“ გამოსხივებაა. ქრისტე — „ნათელია“, „მზეა“ (უცნაური მზე)“.

ხომ არ არის აქ შეცდომა? ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ „უცნაური მზე“, შეუცნობელი მზე მეტად შეეფერება ღმერთის ზოგად ცნებას, სამებას, ვიდრე სამების ერთ-ერთ იპოსტასს — ძეს? არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხომ საგულდაგულოდ არის განმარტებული: როდესაც სამებას ვახსენებთ, საღმრთო შეერთებას ვგულისხმობთ, ისეთ რასმე, რაიც აბსოლუტურად შეუცნობელია, ხოლო როდესაც ვახსენებთ ძეს, აქ უკვე იგულისხმება საღმრთო განყოფა, ჩვენდამი მომავალი საღმრთო ძალი და ნათელი, რომლის მეოხებითაც შესაძლოა ღმერთის შეცნობის ასეთსა თუ ისეთ ხარისხზე საუბარი: ახალი აღთქმის თანახმადაც ასეა: ღმერთი შეუცნობელია, ძე ღმერთი — შეცნობადი. ძეც რომ შეუცნობელი იყოს, სამარადისოდ დასწული იქნებოდა პერსპექტივა ღმერთთან მიახლებისა.

ამას თითქოს გურამიშვილი თავადვე უნდა გვიდასტურებდეს. ქრისტეს მოვლინების გამო „დავითიანში“ ნათქვამია: „მან უცნაურ-მან საცნობლად თავისა ჩენა ინება“. სხვაგან ვკითხულობთ: „მოგვნიქა ღმერთმან ძე თვისი და იშვა დღეს უშობელი, რქვა: ბინდის ფერად მცნობელნო, მიცანით მე უცნობელი“.

თუკი ეს მოსაზრება გამართლდა, მაშინ გურამიშვილის ზემოხსენებულ სტრიქონებში („ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა, არამ-თუ უცნაურისა...“) ძე ღმერთი „საცნაურ მზედ“ იქნება ნაგულისხმევი. ამგვარ გაგებას მხარს ისიც უნდა უჭერდეს, რომ მოტანილ სტრიქონთა შემცველ ლექსში ხილული მზე „საწუთროს მზედ“ არის ყველგან ნახსენები.

ოღონდ ამ მოსაზრებას სადაო მხარეებიც აქვს. ჯერ ერთი, არსებული ლიტერატურული ტრადიციის თანახმად, როდესაც მზის-

თვის თვალის გამართვის სიძნელეზე არის საუბარი, სწორედ ხილული მზე იგულისხმება ხოლმე (ასეა ეს პლატონის დიალოგებშიც, რომელთა ნაწილს მაინც, ყველა ნიშნის მიხედვით, გურამიშვილი უეჭველად იცნობდა, და ასეა ქართულ ძეგლში „ეესტათი მცხეთელის წამება“: „შევიდა მუტელსა წმიდისა ქალწულისასა და ხორციანი შეისხნა... და ღმრთეებაჲ ხორცითა გადაიფარა. უკეთუმცა ღმრთეებაჲ ხორცითა არა დაეფარა, კაციმცა ვერ მიეახლა ღმერთსა, რამეთუ მზეჲ ქმნილი ღმრთისაჲ არს და თვალნი ვერეინ შეუდგნის და სიმრგვლეჲ მზისაჲ ვერეინ განიცადის“). გარდა ამისა, გურამიშვილის ერთ ლექსში ქრისტესა და მისი მოწაფეების შესახებ ნათქვამია: „მას უცნაურს მეცნიერნი ათორმეტნი უდგნენ მცველად“ (მართალია, შემდეგ თითქოს დაზუსტებულია: „არ უნდოდათ უკამურად საიდუმლო გასავრცელად“).

როგორც ვხედავთ, ერთი ტერმინის გამოც კი ამოღენა მსჯელობა შეიქნა საჭირო და საკითხი გადაჭრილად მაინც ვერ მიიჩნევა, მომავალ კვლევა-ძიებას მოითხოვს. რაღა უნდა ითქვას დავით გურამიშვილის მთელი შემოქმედების შესახებ? მხოლოდ ის, რომ ჭერჯერობით ისიც კი არ არის დადგენილი, თუ რა მნიშვნელობით იხმარება „დავითიანში“ უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური ცნებები და ტერმინები.

ნ. ნათაძის გამოკვლევის ზემოთ მოტანილ ციტატში ამჯერად ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ერთ დებულებაზე:

„ან დავით გურამიშვილი, ან მისი ლიტერატურული გარემო (ვახტანგის წრე) იცნობდნენ დიონისე არეოპაგელის შრომებს ეფრემ მცირესეულ თარგმანში. გურამიშვილის მისტიციზმის ერთ შესაძლო წყაროს ამ უდიდესი ქრისტიანი მისტიკოსის ნააზრვეი წარმოადგენს“.

აქ ზოგი რამ სადაოა.

ერთი რომ, ჩემის აზრით, ვისიმე მისტიციზმის წყაროზე საუბარი მართებული არ უნდა იყოს. მისტიკა იმდენად ინდივიდუალური, ღრმად პიროვნული რამ არის, სხვისი ნაუბარი, ნააზრვეი თუ ნაწერი შესაძლოა სტიმულის აღმძვრელად, მზის გამკვლევად გამოადგეს ამა თუ იმ სუბიექტს და არა წყაროდ. სხვათა წყაროებზე დაფუძნებით ვერავითარი მისტიკური აქტი ვერ განხორციელდება.

აქედან გამომდინარე, ის საკითხიც აღიძვრის, მართებულია თუ არა საერთოდ გურამიშვილის მისტიკასა თუ მისტიციზმზე მსჯელობა?

ოღონდ ეს იმგვარი საკითხია, ცოტათი უფრო გამოწველივით გამოძიებას რომ საჭიროებს.

1923 წელს გამოცემულ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში კ. კეკელიძე წერდა: „არც ერთი ახალი აზრი, არც ერთი ახალი მოტივი, არც ერთი ახალი გრძნობა, რომელთაც სხვების ნაწერებში არ ჰქონდეთ ადგილი, დავითს არ მოეპოვება“.

შემდეგში სახელოვანმა მეცნიერმა, ცხადია, შეიცვალა ეს შეხედულება და გულდასმით გამოიკვლია დავით გურამიშვილის უვრცესი პოეტური სამყარო. ამ კვლევის შედეგები მოკლედ შეიძლება გადმოიცეს მისივე სიტყვებით:

„მისი ლირიკა საკმაოდ რელიგიურ-მისტიკური ხასიათისაა, ის წარმოადგენს გულის სიღრმიდან ამოხეთქილ ლოცვასა და აღზნებულ ჰიმნს, რომელშიაც შექებულია სამება-ერთარსება და ღვთისმშობელი. ამ ლოცვებსა და ჰიმნებში მოცემულია კონკრეტულად მთელი ტრიოდოლოგიური მოძღვრება... რელიგიურ-მისტიკური მოტივი საყურადღებო მოტივია დავით გურამიშვილის პოეზიისა“. „დავითის შემოქმედებაში ჰარბადაა მოცემული რელიგიური ალეგორია („საღვთო მიჯნურობა“). ლამაზი, მომხიბვლელი ქალწულის სახით მას წარმოუდგენია მამა ღმერთი და მისი ძე ქრისტე“.

აკადემიკოს კ. კეკელიძის ეს დებულებები ამოსავლად იქცა იმ მკვლევართათვის, რომელთათვისაც „გურამიშვილი აშკარად რელიგიურად განწყობილი პოეტი და მისი მსოფლშეგრძნებაც ქრისტიანულ იდეოლოგიაზეა დაფუძნებული“ (ს. ცაიშვილი).

მაგრამ არსებობს სხვაგვარი შეხედულებაც, რომლის თანახმადაც „დავითიანში“ გამქლავებული რელიგიური განწყობილებები, მასში გამოთქმული რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებები მხოლოდ საფარია, რომლის მიღმა დგას ზეცის უარყოფელი და ამქვეყნიურობის მოტრფიალე პიროვნება.

1943 წელს გამოცემულ წიგნში „დავით გურამიშვილი“ გიორგი ნატროშვილი იმ მოსაზრებას ავითარებდა, რომ „დავითიანში“ ჩანს ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლა და საბოლოოდ წარმართი გურამიშვილი ქრისტიანზე იმარჯვებს.

ელგუჯა მალრაძის წიგნში „გოდება“ (1974) ეკითხულობთ: „მკვლევარები ბევრს წერენ გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულ-რელიგიურ ნიადაგზე, რაზედაც არის აღმოცენებული მისი დიდაქტიკური პრინციპები, მაგრამ ეს მსჯელობა ძალზე მომაბეზრებელია... ხოლო „დავითიანში“ მრავალგზის ნახსენები სიყვარულ-ალელენილი ქრისტე მისი მაცხოვარივით ჯვარზე გაკრული და განაწამები ქვეყანაა. სწორედ ამიტომ, არსებითად, ქრისტეს მცნების მიღმა მის გონით ნაღვაწში მისი სამშობლო უნდა ვიგულოთ“.

გიორგი ლეონიძეც იმ აზრისა იყო, რომ „პოეტი ვერ თმობს სა-

წუთროს მშვენიერებას, მისი გული სავსეა ბუნებისა და სიცოცხლის სიყვარულით. თვით რელიგიურ-ასტრალურ ჰიმნებში ის სიცოცხლის მზეს მოუწოდებს... გურამიშვილი ბოლომდის სიცოცხლის მომღერალი დარჩა. ეკლესიური დიდაქტიკოსი იმავე დროს „წარმართულ“ მგზნებარე გულს ატარებდა... თვით „ქაცვია მწყემსი“, რომელიც მიღებულია ასკეტიზმისაკენ მოწოდებად, იმავე დროს მიწიერი სიხარულის მატარებელია, იგი ხორცის და სიყვარულის ჰიმნია. სწორია პოეტის განცხადება, რომ იგი განშორდა „სამართოს ბაღნარსა“, რომ მან დათმო ამ ბაღნარის „ბუღბუღლთა ოსანი“. აქ ბაღნარად ეკლესია იგულისხმება და მისი იდეოლოგია. გურამიშვილი უპირველესად საერო პოეტია“.

არსებობს აგრეთვე შუალედური თვალსაზრისი, რომლის მიმდევარნი არ უარყოფენ რელიგიურ-მისტიკურ თუ ალევგორიულ-მისტიკურ მოტივებს „დავითიანში“, ოღონდ გურამიშვილის მიწიერ განწყობილებას ანიჭებენ უპირატესობას.

„გურამიშვილი აღიარებს აბსოლუტური ასკეტიზმის იდეას, — წერდა ალექსანდრე ბარამიძე 1940 წელს („ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, II). — რეალური მხატვრული სახეების ასპექტში პოეტი ემიჯნურება და მხურვალე გრძნობიერ ჰიმნებს უმღერის ღმერთს, იესო ქრისტეს, ღვთისმშობელს, წმინდანებს. გურამიშვილი ცდილობს აქაც გადაახალისოს. გარდაქმნას, გარდაანივთოს ქართული პოეზიის უძველესი და უპოპულარესი ბუნებითი სამიჯნურო მოტივი. გურამიშვილი ჩვეულებრივად აქაც იმარჯვებს თავის მკვეთრ პოეტურ ალღოს. ნათელი გონების და მხატვრული სიტყვის მოქნილი საჭურველის წყალობით დავითი ახერხებს მკითხველის დაინტერესებას, გატაცებას, მიზიდვას, ერთი სიტყვით, მკითხველის მთელი ყურადღების შეპყრობას. ბოლოს კი მოულოდნელი თემატიკური გაშიშვლებით მისტიციზმის წვეთებს ასხურებს მკითხველის გულში. გურამიშვილი დიდი ოსტატი დადგა ამ ახალი პოეტური სტრატეგიისა“.

1969 წელს დაბეჭდილ „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ ა. ბარამიძემ თავისი თვალსაზრისი ამგვარად ჩამოაყალიბა: „დავით გურამიშვილის ცოტა როდი უწერია საკუთრივ სასულიერო თემებზე. ბევრი მისი ლექსი შთაგონებულია წრფელი და ძლიერი სარწმუნოებრივი გრძნობით... (ბიბლიურ) სიუჟეტებს. გურამიშვილი აცლის სასწაულებრივ სიმშრალესა და ზღაპრულობას, უახლოებს მათ სინამდვილეს, ასე ვთქვათ, აბუნებრივებს და აადამიანურებს“.

ვიდრე მისტიკის საკითხს დაეუბრუნდებოდეთ, ზოგიერთი რამ უნდა გავითვალისწინოთ კიდევ.

მკვლევართა ერთი ნაწილის თვალსაზრისით, დავით გურამი-

შვილი მისტიკურ-ალეგორიულ ხერხს სამშობლოს სიყვარულის გამოსახატავად მოიმარჯვებს, სატრფოდ სამშობლოს გულისხმობს.

ამ საკითხზე აკადემიკოს კ. კეკელიძეს ორი ურთიერთგამომრიცხველი აზრი ჰქონდა გამოთქმული.

1956 წელს: „არის თუ არა დავითის შემოქმედებაში პატრიოტული ალეგორია?.. მიუხედავად ღრმა პატრიოტული განცდებისა, პატრიოტული ალეგორია დავით გურამიშვილს არ მოეპოვება. დავითიანში ჩვენ ვერ ვპოულობთ ისეთ სიტყვებს, რომლებშიც პატრიოტული ალეგორია იგულისხმებოდეს“ („ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. X).

1958 წელს: „არის თუ არა დავით გურამიშვილის ლირიკაში სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივები? დავითს აქვს რამდენიმე ისეთი ლექსი, რომელიც თითქოს ამ საკითხს დადებითად სჭრის... ნამდვილად კი არც ერთ ამათში ქალისადმი ტრფობასა და მიჯნურობაზე ლაპარაკი არაა; სატრფოდ და მიჯნურად ყველა ამ ლექსში, ისე როგორც ვახტანგ მეფისა და მამუკა ბარათაშვილის ნაწერებში, იგულისხმება: ა) სამშობლო და ბ) ღმერთი, კერძოდ ძე ღვთისა. მაშასადამე, ლექსები, მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის“ მოთხოვნის თანახმად, ალეგორიული ხასიათისაა. მართლაც, დასახელებული სამი ლექსიდან პირველში (იგულისხმება „სახით სიტყვა შევნიერო...“ — რ. თ.) პოეტი მიმართავს სამშობლოს, რომლის ფასს ის ვერსად პოულობს და რომლის მახლობლად, თუ წიაღში არა, უნდა განისვენოს“ („ქართული ლიტერატურის ისტორია“, II).

დაახლოებით ამავე თვალსაზრისს ადგას ალექსანდრე ბარამიძე:

„პოეტი შორიდან ეალერსებოდა თავის საოცნებო სატრფო-სამშობლოს და მზე-ღვთაებას, ეფიცებოდა მათ ერთგულებაში, აღუთქვამდა ყოველგვარი ტანჯვის ატანას, მაგრამ ნატრობდა სამშობლოს წიაღში დაპარხვას. პოეტი ღაღადებდა: „სახით სიტყვა შევნიერო, სხიო მზეთა, მზის სახეო! ვეძებე და შენი მგზავსი მე აქ ვერცაბდა ვნახეო; გეაჭები, ნუ გამწირავ, მოვკვდე, შენეკრძ დამმარხეო!“ გურამიშვილის ამ უკვდავ სტრიქონებს მხოლოდ აკაკის ოქროს სიტყვები თუ შეედრება: „ღედაშვილობამ ბევრს არ გთხოვ, შენს მიწას მიმბარეო...“ (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“, 1969).

„ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ექვსტომეულის მეორე ტომში (1966) შესული გამოკვლევა „დავით გურამიშვილი“ გიორგი ლეონიძეს ეკუთვნის. მკვლევარს ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით რაიმე ჩამოყალიბებული დებულება არ წამოუყენებია. მაგრამ ციტაციას თვალს თუ გავადევნებთ, ცხადი შეიქნება, რომ „დავითიანში“ მრავალგზის ნახსენები „საყვარელი“ მას „სამშობლოდ“ ესმის:

„გარდახვეწილ პოეტს... ყველგან თვალწინ ედგა კვამლადენილი სამშობლო, მისი ტრაგიკული სახე: „მით დღე მაქვს არ სახარელი, მომიკლეს მე საყვარელი!“... პოეტი გულმოკლულია, რომ ვერ დაეხმარა სამშობლოს, თუმცა „გულით სურს მისი სამსახური“, მაგრამ დამხობილის, ჯვარცმულის და ნაწამების იმედი მაინც აქვს, რომ არ გასწირავს მშობლიური მიწა: „სიკვდილის დროს მე მის მეტი არავინ მყავს მშველი! იმედი მაქვს, რასაცა ვთხოვ, მომცემს, არა შურსა! უკვდავების წყალს მიბოძებს, ცხოვრებისა პურსა!“

მკითხველებს შევახსენებ, რომ აქ ბოლოს მოხმობილი ციტატი „ზუბოვკიდან“ არის ამოღებული.

სულ უკანასკნელ ხანს ამ თვალსაზრისს მკვეთრი განაჩენი გამოუტანა ს. ცაიშვილმა:

„ფაქტიურად „აღორძინების ხანის“ მთელი ქართული ლირიკა, რომელიც ქრისტიანული მწერლობისათვის აგრერივად დამახასიათებელი ე. წ. საღვთო მიჯნურობისადმი იყო მიძღვნილი, პატრიოტულ ლირიკად იქნა გამოცხადებული... ამ მცდარი დასკვნის მიზეზი მსოფლშეგრძნების ე. წ. ქრისტიანული ნაკადის „უნებური“ თუ შეგნებული იგნორაცია იყო... პატრიოტული ლირიკის ნიმუშებად იყო მიჩნეული აშკარად სპირიტუალისტური ძიებებით აღბეჭდილი ლექსები“ (გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 3. X. 1980).

„პატრიოტულ ალეგორიას“ საღვთო მიჯნურობის გამომხატველ ლექსებში პოულობენ მკვლევარნი. „პატრიოტულ ალეგორიასაც“ და „მისტიკურ-ალეგორიულ“ მოტივსაც. ერთი სიტყვით, ზოგათათვის ეს არის მხოლოდ და მხოლოდ „მისტიკურ-ალეგორიული“ მოტივი, ზოგათათვის კიდევ — ერთიც და მეორეც. პირველს თუ დავეხსნებით (ამგერად მისტიკის საკითხი გვიანტერესებს), ვნახავთ, რომ საღვთო მიჯნურობას სწორედ მისტიკას უკავშირებენ. ხოლო რადგან ამგვარი მიჯნურობა ყველაზე მკაფიოდ, ამასთან, მაღალმხატვრულად და შთაბეჭდვად „ზუბოვკაში“ არის გამოვლენილი, უმთავრესი სათქმელი ამ ლექსთან დაკავშირებით ითქმის ხოლმე.

აქ ვერ განვიხილავთ იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც „ზუბოვკაში“ არც რელიგიურ-მისტიკური მოტივია გამხელილი, არც არავითარი საღვთო მიჯნურობა, რომ ლექსში მხოლოდ და მხოლოდ რეალურ ასულზე არის საუბარი და რომ ქრისტე არაფერ შუაშია. ეს თვალსაზრისი ცალკე მსჯელობის საგნად უნდა იქცეს. ამჟერად იმ მკვლევართა შეხედულებები გადმოვცეთ, ვისთვისაც „ზუბოვკა“ უეპველად შეიცავს საღვთო ტრფიალების ელემენტს.

ამ საკითხზე აკადემიკოს კ. კეკელიძის თვალსაზრისს ზემოთ უკვე გავეცანით. სწორედ მან დანერგა გურამიშვილოლოგიაში ტერმინი „ალეგორიულ-მისტიკური“. აქ იმასლა დავსძენ, რომ საღვთო მიჯნურობის მოტივების გაჩენას „აღორძინების“ ხანის ქართულ პო-

ეზიაში მკვლევარი სუფიზმის გავლენით ხსნიდა და ეს დებულება ცალკე მსჯელობის საგანია.

ამავე პოზიციიდან ორიგინალურად აქვს განხილული „ზუბოვკა“ ალექსანდრე ბარამიძეს:

„ლექსის დასაწყისი რეალისტური, ავტობიოგრაფიული სათაგადასავლო შემთხვევის შთაბეჭდილებას სტოვებს. პოეტი, როგორც ვიცით, ცხოვრობდა მირგოროდში, ზუბოვკაში მას ჰქონდა მამული. ხშირად უნდებოდა მიმოსვლა მირგოროდსა და ზუბოვკას შორის. ერთხელ მას, ზუბოვკიდან მირგოროდში მიმავალს, გზად შეხვედრია ტურფა ქალი. პოეტი გამიჯნურებულა. ეს სიყვარული ტრაგედიით დამთავრებულა. პოეტის გულისათვის მისი სატრფო მკაცრად დაუსჯიათ, სისხლით გაბასრული და წამებით მკვდარი ის, თურმე, იმყოფებოდა ზეცაში. სასოწარკვეთილი პოეტი მუდარით მიმართავს: „ქვეყნელსა ვარ, ვერა გზედავ, მეგულები ცადა, გეაჯები, ნუ გამწირავ, წამიყვანე მანდა!“ „ზუბოვკას“ შინაარსი უთუოდ გახვეულია მისტიკურ საბურველში. ამ ლექსის ამბის პერიპეტეიები განვითარებულია ბუნებრივად, ხოლო არაბუნებრივია ფინალი: ფინალი რელიგიურ-მისტიკური თვალთახედვით არის გააზრებული. ეს თვალსაზრისი საზოგადოდ დამახასიათებელია დავით გურამიშვილის სატრფიალო მოტივებისათვის. გურამიშვილი ამ მხრივ მიმდევარია ვახტანგ მეექვსისა და მამუკა ბარათშვილის ე. წ. საღვთო მიჯნურობის თეორიისა. რეალისტური ასპექტით გურამიშვილიც ალგორითულად (სიმბოლურად) გამოხატავს ღვთაებისადმი ტრფიალებას. ასეა „ზუბოვკაშიც“. მაინც „ზუბოვკას“ სარჩული (ისე როგორც სხვა მსგავსი ლექსების სარჩულიც) რეალისტური და ბუნებრივია. ამ ლექსით დავით გურამიშვილმა გაგვიმხილა თავისი გრძნობიერი გულის ინტიმური მღელვარება და ამალღებული, რომანტიკული გატაცება. „ზუბოვკათი“ გურამიშვილმა დიდი პათოსით უმღერა უკრაინელი ქალის გარეგნულ სიკეკლუცესა და სულის სიფაქიზეს. დავით გურამიშვილმა პირველად ლიტერატურის ისტორიაში შექმნა უკრაინელი ქალის მიმზიდველი, სიმპათიური სახე“ („ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“, 1969).

ზემოთ უკვე მოხსენიებულ გამოკვლევაში ნოდარ ნათაძე წერს:

„...გურამიშვილს, მართალია, სატრფიალო ლირიკა აქვს, სადაც იგი თითქოს ქალს უმღერის, მაგრამ ნამდვილად ყველა ეს ლექსი ალგორითულია... ამდენად, გურამიშვილისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში შემდეგში გამოთქმული მიამიტი მსჯელობა — თითქოს თავის განთქმულ სატრფიალო ლექსში „ზუბოვკა“ პოეტმა, მსოფლიო ლიტერატურაში პირველმა, უმღერა „უკრაინელი ქალის გარეგნულ სიკეკლუცეს, ხასიათის სიმტკიცესა და ზნეობრივ სიფაქიზეს“, აქ შეიძლება აღარ განვიხილოთ... აქ შეზავებულია პოეტის რეალური

თავდადასავალი და მისტიკური მედიტაცია... პოეტი რეალურ შემთხვევას აღწერს და მას შემდეგ ალევგორიულ-მისტიკურ გააზრებას აძლევს... „ზუბოვკის“ თემა არის მისტიკური გამოცხადება და არა ქალის შეხვედრა, ქალის შეხვედრა კი... არის ამ მისტიკური გამოცხადების თვალსაჩინო ილუსტრაცია“.

ამავე ლექსთან დაკავშირებით ს. ცაიშვილი აგრეთვე უკვე ხსენებულ გამოკვლევაში ამბობს:

„არ შეიძლება ექვი შევიტანოთ იმაში, რომ ამ ლექსის მამოძრავებელია ცოცხალი შთაბეჭდილება, რეალური ქალის ტრფილით გამოწვეული განცდა... და უცებ, ერთი შეხედვით, მოულოდნელი გრადაცია... რეალური ქალი ღვთიურ ძალად იქცევა, რეალური სიყვარული მისტიკურ-ალევგორიულ ტრფილებაში გადადის“.

იგივე ავტორი ცოტათი ზემოთ წერს: „გურამიშვილის მისტიკური ხილვა და ზეცისაკენ მიმართული ღაღადისი არა მხოლოდ ეგზალტირებული ქვერტაა მისტიკური ქვეყნისა ან ცდა მასთან სიახლოვით საკუთარი თავის გაქრობისა...“

გამოკვლევაში „დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური მე“ რეაზ სირაძე თავდაპირველად ამგვარ მოსაზრებას გამოთქვამს:

„დავით გურამიშვილის მიმართება თავის მეორე პოეტურ „მესთან“... ესაა პოეტური თეოზისი, განღმრთობა პოეზიის მეშვეობით... ამგვარი „თეოზისი“ ხორციელდება თავისი თავის დამკვიდრების ნიშნით, თავის თავში ღვთაებრივის შეგრძნებით და არა პირუკუ — თავისი სულის ღვთაებაში შეღწევით, მასში შემსჭვალვით, მასში აბსოლუტური გათქვეფით... პირველი განსაზღვრების გზაა: ესაა ღვთაებასთან მიახლების გაშუალებული გზა. მეორე გზა კი მისტიკურია: ესაა სულის უშუალო პირისპირდგომა ღვთაების წინაშე... ბუნებრივია, რომ დავით გურამიშვილისათვის, ვითარცა პოეტისათვის, ახლობელია პირველი“.

ოღონდ ცოტათი ქვემოთ, როგორც მე მეჩვენება, ავტორი ცვლის ამ პოზიციას. „ზუბოვკასთან“ დაკავშირებით ნათქვამია:

„გამონაგონიც რომ იყოს ამ ქალთან შეხვედრა, ეს სრულიადაც ვერ უარყოფს მხატვრულად მის რეალისტურობას. მხატვრულად ესაა სრულიად პლასტიკურ-საგნობრივად ასაღქმელი სახე. მისი განცდაც კონკრეტულ-რეალისტურია. საქმეც სწორედ ისაა, რომ თვით ამგვარმა რეალურმა განცდამ შეიძლება მოიტანოს მისტიკური ხედვა. რეალური განცდა ხდება იმპულსი ირაციონალური ხილვისა“.

ამრიგად, უკლებლივ ყველა მკვლევარის (ვიცნე კი დავით გურამიშვილს „წარმართად“ არ მიიჩნევს) ნაშრომებში საუბარია მისტიკის, მისტიკური ხილვის. თუ ხედვის თაობაზე. ერთადერთი ნ. ნათაძე დასძენს, რომ „დავითთანში“, „თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე ბუნდოვან გადაკერას... არ გვხვდება მოძღვრება ექსტაზის შესახებ, რომე-

ლიც ყოველი მისტიკის გვირგვინი და მწვერვალია“. ოღონდ ეს გარემოება ავტორს ხელს არ უშლის ცოტათი ზემოთ განაცხადოს: „გურამიშვილი, რამდენადაც საქმე მის რელიგიურ მსოფლმხედველობას ეხება, მისტიკოსია ამ სიტყვის სრული, მეცნიერულ ტერმინოლოგიაში დამკვიდრებული აზრით და ამ მხრივ ერთადერთია თავის ეპოქაში. რელიგიის უმაღლესი გამოვლინება მისთვის არის ადამიანის პიროვნული კონტაქტი ღმერთთან, ინდივიდუალური რელიგია და არა ეკლესიურად ორგანიზებული რელიგია, ღმერთთან კონტაქტი ეკლესიის გზით“.

ზემოთ მოგახსენეთ, რომ ჭერჭერობით ისიც კი არ არის დადგენილი, თუ რა აზრით იხმარება „დავითიანში“ უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური ცნებები და ტერმინები. ვფიქრობ, ამჯერად დავით გურამიშვილის მემკვიდრეობის კვლევის სფეროში დამატებითი სიძნელეც იჩენს თავს. სხვების არ ვიცი და მე პირადად ამგვარი შეკითხვები აღმეძღვრის „დავითიანის“ მკვლევართა მისამართით: ზუსტად არის თუ არა მოხაზული იმ ტერმინთა და ცნებათა მნიშვნელობა, რომლებითაც გურამიშვილის შემოქმედების კვლევა ხდება? სახელდობრ, მართებულად იხმარება თუ არა გამოკვლევებში ტერმინები „ალეგორიულ-მისტიკური მოტივები“, „რელიგიურ-მისტიკური მოტივები“, განსაკუთრებით — „მისტიკა“? მართლაც არის თუ არა „დავითიანის“ ავტორი მისტიკოსი ამ სიტყვის სრული, მეცნიერულ ტერმინოლოგიაში დამკვიდრებული აზრით?

ამ კითხვათა გადაჭრა ალბათ ხელს შეუწყობდა დავით გურამიშვილთან მიახლოებას.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა	3
სოფელი და ზესთასოფელი	51
ცნებათა დაზუსტება	51
გილგამეშიდან პითაგორამდე	58
პლატონი და არეოპაგელი	132
ქასურელ მამათა მოღვაწეობის თაობაზე	150
პეტრე იბერიელი და დავით უძლეველი	171
კვლავ „სიბრძნე ბალაქეარისი“	205
პლატონი ქართულ ნააზრევში	235
არეოპაგელი და რუსთაველი	255
დავით გურამიშვილთან მიახლოება	287

ТВАРАДZE РЕВАЗ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Пятнадцативековая целостность

Ст а т ь и

(На грузинском языке)

Издательство «Сабчота Сакарთველო»

Тбилиси, Марджანიшвили, 5

1985

რედაქტორი ლ. კემულარია
მხატვარი ო. ჭიშკარიანი
მხატვრული რედაქტორი ლ. დუნდუა
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ქავთარაძე
კორექტორები: მ. ხვედელიძე, ე. ყარყარაშვილი
გამომშეები ლ. ხავთასი

ს. ბ. 2463

გადაეცა წარმოებას 14.12.84; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 23.05.85;
საბეჭდი ქალაქი 60 × 90^{1/16}; გარნიტურა ვენა; ბეჭდვა შალალი;
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 19,0; პირ. სალ.-გატ. 19,0; სალრ.-
საგამოც. თაბახი 17.87

უე 11793; ტირაჟი 20.000; შეკვ. № 4273;

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
თბილისი, მარჯანიშვილის, 5

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19