

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
კ. კეკელიძის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ქეთევან ბეზარაშვილი
ნინო ქავთარია

ალეგორიულობა, განსაცვიფრებელისა და მშვენიერების ცნება,
სადმართო სიყვარული შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“

თბილისი 2019

ქეთევან ბეზარაშვილის ნაშრომი მიზნად ისახავს ძველი ქართული მწერლობით დაინტერესებულ მკითხველს შესთავაზოს გამოკვლევა, რომელშიც ასახულია შესაბამისი არგუმენტებით გამყარებული მსჯელობა, თუ რა სახის კავშირები და ურთიერთმიმართება დაინახება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანსა“ და რუსთველი სიტყვათმცოდნეობელი პროექტის დროისთვის არსებულ სამეცნიერო დარგებს შორის. ნაშრომში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა პოემის ავტორის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წარმოჩენას. მიგვაჩნია, რომ ქეთევან ბეზარაშვილის ზემოაღნიშნული გამოკვლევა და იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში აღმოჩენილი შოთა რუსთაველის გამოსახულების შესახებ ნინო ქავთარიას მიერ წარმოდგენილი ისტორიული მიმოხილვა სარგებელს მოუტანს შესაბამისი საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველს.

რედაქტორი – ირაკლი ორჟონია

(C) ქეთევან ბეზარაშვილი 2019



9 789941 813917

წინასიტყვაობა	7
სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში, ელინოფილობა და ქართული საერო და სასულიერო ლიტერატურის წარმოშობის პრობლემა	12
(ქ. ბეზარაშვილი)	
"გეფხისტყაოსნის" საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი"	56
(ქ. ბეზარაშვილი)	
ადეგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან	95
(ქ. ბეზარაშვილი)	
საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისათვის რუსთაველთან	115
(ქ. ბეზარაშვილი)	
ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში და რუსთაველთან	130
(ქ. ბეზარაშვილი)	
მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და რუსთაველთან	145
(ქ. ბეზარაშვილი)	
ორიოდე სიტყვა რუსთაველის პოეტიკის თეორიის შესახებ: "შაირობა ... სიბრძნის დარგი"	161
(ქ. ბეზარაშვილი)	
მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის პატრისტიკული ღმრთისმეტყველება და ქრისტიანული ფრესკა	176
(ნ. ქავთარია)	
მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები	
Summary	218

შოთა რუსთაველი

შოთა რუსთაველის შემოქმედების განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ ქართულ ლიტერატურულ წყაროებსა თუ სამეცნიერო გამოკვლევებში მრავალი თქმულა. ვფიქრობთ, ხსენებული საკითხი წინამდებარე პუბლიკაციაში საგანგებო განხილვას არ საჭიროებს. თუმცა მიუხედავად ზემოთქმულისა, ორიოდ სიტყვით მაინც აღვნიშნავთ, რომ XII საუკუნეში მცხოვრები დიდი ქართველი მოაზროვნის მიერ წერილობითი სახით მომავალი თაობებისთვის ნამემკვიდრები პოემა - „ვეფხისტყაოსანი“ დროთა მდინარებამ ეჭვმიუტანლად დაადასტურა, რომ უკვდავი შემოქმედებაა, რომელიც ავტორმა, თამამად შეიძლება აღინიშნოს, არა მხოლოდ საკუთარ თვისტომთ, არამედ მთელ კაცობრიობას უმემკვიდრეა, როგორც განსაკუთრებული *განძი* და *საუნჯე* სიბრძნისა. სხვადასხვა დროს სხვადასხვა შეკვლევარს საგანგებოდ გამოუსიტყვეს აზრი, თუ როგორ ხელმძღვანელობს შოთა რუსთაველი პოემაზე მუშაობისას წმინდა წერილითა და ქრისტიანული ღვთისმეტყველებით. თუმცა, მსგავსად ეკლესიის მამებისა, არც გარეშე სიბრძნეს უგულებელყოფს და საკუთარ შემოქმედებაში მრავალ ფილოსოფიურ საკითხს გააშუქებს. კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანში“ ბევრი ისეთი ადგილია, რომელიც ქრისტიანული თეოლოგიის მსოფლმხედველობით არის ნასაზრდოები, მაგალითად, სწავლება ღვთის მიერ ქვეყნიერების შექმნის შესახებ:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
და მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერით“ (1).

შოთა რუსთაველი *ბიბლიური სწავლების* მქადაგებლად გვევლინება, როდესაც მკითხველის წინაშე, პოლითეიზმისაგან განსხვავებით, ერთი ღმერთის შესახებ მოძღვრებას გადასცემს; იმავდროულად, საუბრობს დაცემული ანგელოზის თაობაზე და იქვე იმუთითებს, რომ ღმერთმა ადამიანს მისცა შესაძლებლობა სატანად წოდებული ზეციური უსხეულო ძალის დათრგუნვისა. ამასთან, ადამიანს (ამ შემთხვევაში საკუთარ თავს) ცოდვილს უწოდებს და სასოებით აღსავსე ელოდება შენდობას შემოქმედისგან:

„ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა,
და ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა“ (2).

ყველა ჩამოთვლილი საკითხი ქრისტიანული აკრიბიის სრული დაცვით არის გაშუქებული, რაც ავტორის ღრმა რელიგიურ განსწავლულობას ცხადყოფს.

საგულისხმოა შოთა რუსთაველის ანთროპოლოგია, რომლის თანახმადაც ადამიანი ორბუნებოვანი არსებაა და სულისა და სხეულის ერთობით მოქალაქეობს ამასოფელში. ხოლო გარდაცვალება სხვა არაფერია, თუ არა ზემოხსენებული *ორი ბუნების* ურთიერთგანცალკევება,

სულთი მიღმიერ სამყაროში გარდანაცვლება და უწინარეს გარდანაცვლილ ადამიანთა სულების მწყობრთან თანადაკავშირება:

„და დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეერთვივარ სულთა სირასა“ (874).

მიუხედავად იმისა, რომ შოთა რუსთაველი ღრმად არის განსწავლული ფილოსოფიაში და განსაკუთრებული სიყვარული გააჩნია ხსენებული დარგისადმი, საყურადღებოა მისი შეფასება, რითაც პოემის ავტორი ფილოსოფიასთან მიმართებით ქრისტიანული მსოფლმხედველობის, კერძოდ, სახარებისეული მოძღვრების უპირატესობას ასაჩინოებს:

„რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,
და მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“
(781).

მოყვასისადმი თავდადებული თავგანწირის შესახებ საუბრისას პოემის ავტორი, უეჭველია, წმინდა წერილის შესაბამისი მოძღვრებით ხელმძღვანელობს „ხოლო იესუ ჰრქუა მას: პირველი ყოველთა მცნებათაჲ ესე არს: ისმინე, ისრაჴელ: უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს; და შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა. ესე არს პირველი მცნებაჲ. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“ (მარკ. 12. 30-31).

ამდენად, ზემოწარმოდგენილი რამდენიმე მაგალითი შოთა რუსთაველის რელიგიური მრწამსის, ქრისტიანული მოძღვრებისადმი მისი დამოკიდებულების წარმომჩენია. სხვათა შორის, საგულისხმოა ხსენებული დიდი მოაზროვნის ჩვენამდე მოღწეული ფრესკა, რომელიც იერუსალიმის ჯერის მონასტერში იქნა აღმოჩენილი: შოთა რუსთაველი წმინდა მაქსიმე აღმსარებლისა და ღირსი იოანე დამასკელის ფერხით არის გამოსახული, რაც აღნიშნული ფრესკის ავტორის დამოკიდებულებას ცხადყოფს, რომლის თანახმადაც რუსთველი სიტყვათმგალობელი შემოქმედით ეკლესიის ორი უდიდესი მამის (წმინდა მაქსიმესა და ღირსი იოანეს) მოწაფედ, მათი მსოფლმხედველობის შემწყნარებლად არის წარმოჩენილი¹.

¹ შევნიშნავთ, რომ წინამდებარე ნაშრომის მეორე („ტურფა საჯვრეტელი“) და მეექვსე („შეგნიერების ცნება“) თავებში გარკვეული საკითხები მეორდება, თუმცა მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ მეორე თავში წარმოდგენილი შესაბამისი განხილვა ჩვენი აღრუელი გამოკვლევაა, რომელიც მოგვიანებით განვავრცეთ და მეექვსე თავში შევსებული სახით ვაქვეყნებთ მკითხველის წინაშე.

შოთა რუსთაველის სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ

შოთა რუსთაველთან ბევრი ისეთი ტერმინია გამოყენებული, რომელიც უშუალოდ ავტორის შემოქმედებას ეკუთვნის, რაზეც საკუთარ გამოკვლევაში ვრცლად მსჯელობს ვ. ნოზაძე. მათ შორის ყურადღებას იქცევს სინტაგმური ტერმინოლოგია, მაგალითად, «ტურფა საჭვრეტელი», «ჭვრეტის მშვენიერება», «ტკბილ-მწარე» და სხვ. აღნიშნული ფორმები თავისი შინაარსიდან გამომდინარე ანტიკურ და ბიბლიურ ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ლექსიკას ეფუძნება.

მიგვაჩნია, რომ ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების საქმეში უდიდესი წვლილი მიუძღვით ქართულენოვანი პოემების ავტორებს (მაგალითად, რუსთაველის შემდეგ ასპარეზზე გამოსულული შავთელი, ჩახრუხაძე...), თუმცა განსაკუთრებული დანიშნულება აღნიშნული კუთხით სწორედ შოთა რუსთაველს განეკუთვნება, რადგან იგი ისეთივე შეუფასებელი წვლილის შემტანია ქართული ენის საერო სიტყვათ-მარაგის ფორმირების პროცესში, როგორებიც იყვნენ სასულიერო მწერლობის განვითარებაში ჯერ ათონელი მამები, შემდეგ კი ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი, რომლებმაც მშობლიურ (ქართულ) ენაზე გააცოცხლეს ურთულესი ბერძნული ტერმინებით საფუძველჩაყრილი და ნასაზრდოები საღვთისმეტყველო აზროვნება.

მაგალითად, განვიხილათ სინტაგმას «ტკბილ-მწარე». რუსთაველის თანახმად, ერთი მხრივ, მწარე არის გულისთქმა, ამქვეყნიური ცხოვრება და მისი სიამენი, განსაცდელები, მეორე მხრივ, უფლის უღელი ტკბილად მოიხსენიება (მთ. 11, 30 და სხვ.), სასუფეველის სასოების გამო. მართალია, გრიგოლ ლეთისმეტყველის მიხედვით, სინამდვილეში საღვთო ცხოვრება მწარეა და ასეთად იწოდება გულისთქმათაგან ამაღლებისათვის, მისი მიუწვდომლობისა და დაფარულის ხილვის სიძნელისათვის, თუმცა ნაყოფი, რომელსაც ის იძლევა, ტკბილია. იმავედროულად, მწარე არის, ერთი მხრივ, “გარეშე” - არაქრისტიანული ან სიმბოლურად ქრისტიანული სიბრძნე (მოძღვრება და სწავლება, *საერო სიბრძნე*, სწავლების დამატკბობელია) და მეორე მხრივ, “ჩვენი” - მწარე მნიშვნელობა და ქრისტიანული საღვთო სიბრძნე (წ. 1, 2008), ტკბილია *უფლის მცნების სწავლა*.

იმავე პრინციპებს, ანტითეზას ვხედავთ მრავალ სხვა შემთხვევაში, როდესაც „ეფუხისტყაოსანში“ გამოყენებულია ქრისტიანული ტერმინები: *უჟამო-ჟამი*, *ბუნება-ზიარი*, *არსთა მხადი*, *ვარსკვლავი*, *ვარდი ტკბილი* ან *ეკალი*, *ვენახი*, *მწარე წამალი*, *გულისთქმა*, *მცნების სიმწარე*, *გზა*, *ჰინდო* და ა. შ. იხ. ქვემოთ - ვრცლად.

მსგავსია პირველი საღმრთო სიბრძნე, «*შაირობა ჰიველი*» (ასევე მე-2, მე-3). ასევე, ორგვარი სიბრძნე – საერო და სასულიერო, ასევე, ანდერძი და სხვ. მსგავსია “*ღრმად*” სახელდებული ხერხებით გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა და შ. რუსთაველის მიხ., მაღალი სტილი, ვიწრო საზოგადოება, სიბრძნითა განსწავლა და სხვ.

შ. რუსთაველის მიერ გამოყენებული მოძღვრების მოკლედ თქმა, გადმოცემის სტილი, ლაქონიურობა, მსგავსად მაქსიმე აღმსაებლისა,

მთელი რიგი ფილოსოფიური ტერმინები და მსგავსი აზრის გამოთქმის ფორმები ადასტურებს, რომ იგი კარგად იცნობდა გრიგოლ ღმთისმეტყველის ლექსთწყობას, საფილოსოფოსო დიალექტიკას, ეფრემ მცირეს, არეოპაგიტულ კორპუსს, პროკლე დიადოხოსის, ფსევდო ლონგინეს, სვიმეონ მეტაფრასტს, ბასილი დიდს, მიქაელ ფსელოსს, იოანე პეტრიწს, ბასილი მინიმუსს, ფსევდო დიონისეს, არისტოტელეს, პლატონიზმს, სვიმეონ ლოლოთეის, იოანე პეტრიწის შემოქმედებას, პლატონის შრომებსა და არისტოტელეს ლოგიკას, ამონიოს ერმისის ნეოპლატონურ ხედვებს, ელინურ გრამატიკა-რიტორიკას და, ზოგადად, მისი (რუსთველის) სამოღვაწეო დროისთვის ფართოდ გავრცელებულ სამეცნიერო დარგებსა და სხვა ავტორთა როგორც ორიგინალურ ქართულ, ასევე, უცხოურ, დიდი აღბათობით, ბერძნულენოვან შემოქმედებას. იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში აღმოჩენილი რუსთველის ფრესკა კი, რომელშიც მასთან ერთად მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი არიან წმინდანი შოთა რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დასტურია. იხ. მთელი ეს ადამიანები ზოგჯერ შ. რუსთაველის მიხ. მსგავსია.

აქვე წარმოგადგენთ რამდენიმე ტერმინს, რომლებშიც განჭვრეტელი მრავალმხრივი შინაარსისა და ანტითეზების თაობაზე, მსგავსად ზემოთქმულისა, ჩვენს სხვადასხვა პუბლიკაციაში შესაბამისი აზრი გამოგვითქვამს: მაგალითად,

უუამო-უამი (ἄμοιος ἔριος) – სამარადისო, მარადიული, დაუსრულებელი ან ამქვეყნიური (წ. I. 2015)

აპორიტა (ἀπορίτος) – დაფარული, არაქრისტიანული ან ქრისტიანული მნიშვნელობით (ეფრემ მცირის მიხ.) (წ. I, 2011)

ტაეპი (τὰ ἔπη) – პროზა და პოეზია (წ. I, II, 2011)

ბუნება-ზიარი, არსთა მხადი, ტურფა საჭვრეტელი, ვარსკულავი (ἀστήρ), რუსთაველი და სხვ. ორგვარი სიბრძნე: ამქვეყნიური ან ქრისტიანული (წ. I, 2001)

არისტოტელურობა (ἀριστοτελικός) (წ. I, 2011) და სხვ.

ორფეგისი (ὀρφείας) – ანტიკური ან ქრისტიანული მნიშვნ. (წ. I, 2; წ. I, 2015);

ჰინდო (Ἰνδός ბ), ჰინდოეთი, ჰინდური (Ἀιθιοπία), ჰინდონი შეუერთდეს..., ფს. 71, 9, ბ; მოვიხსენო მე რააფისა და ბაბილონისა, ... უცხო თესლნი და ტვიროს და ერი ჰინდოთაი (86, 4, ბ); ინდური, ჰინდური (ეფრემ მცირის მიხედვით), სპარსული (შოთა რუსთაველის მიხედვით); ეთიოპია (Ἀιθιοπία, Ἀιθιοπία, Ἀιθιοπία) (ფს. 67, 31/32, ბ; ფს. 86, 4; ფს. 71, 9; ფს. 67, 31/32); ჰინდოეთთან უსწროს ხელისა მიცემად ღმთისა; ὁ αἰθίοψ, Ἀἰθιοπία οἱ Ἀνθι. და სხვ. - ბიზანტიური ან ქრისტიანული ლიტერატურა (წ. I, II, 2011; წ. I, 2015; წ. I, 2008); ერი ჰინდოთაი (ფს. 86, 4). ისრაელი (Ἰσραήλ), განცხადება.

პურიასტანი (Πουριανία) (ფს. 47, 11/12. ბ) – იუდეა, ებრაელთა სიმბოლო (ფს. 75, 1/2, ბ); იხარებდით მთაი სიონი და იშუებდედ აღსულნი პურიასტანისანი ...; განცხადებულ არს პურიასტანს ღმერთი და ისრაელს ზედა დიდ არს სახელი მისი; ფს. 47, 11/12.

“ტურფა საჭვრეტელი” – საღვთო სიყვარული, ქრისტიანობის მნიშვნელობით (მრავალგზის – წ. I, II, თბ., 2000, 2003 და სხვ.).

“ვარსკულავი” (ἄστρ, ἑρως ὁ) – გრ. ნაზ. პოეზია – (წ. I, 2015) და სხვ.

“ვარდი ტკბილი” და სხვ.

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებულია მრავალი საკუთარი სახელი, რომელთა შესახებ ქართველ მეცლევართ თავიანთი აზრი გამოუთქვამთ. მაგალითად, „ვის პშენის, - ლომსა, ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა მეფისა მზის თამარისა, ღაწვ-ბალახში, თმა-გიშერისა“ (3). საყოველთაოდ აღიარებული აზრის თანახმად, ხსენებული თამარი ქართველთა სახელგანთქმული და ეკლესიის მიერ წმინდანად აღიარებული მეფე თამარია (1184-1218) შ. რუსთაველის დასაწყილი - 3.

„დიანოსი, ბრძენი ეზროს“ (შ. რუსთ. მიხ. 182). აღნიშნულის შესახებ ნ. ნათაძე შენიშნავს, რომ დასახელებული ეზროსი ძველი აღთქმის წიგნებში ნახსენები ეზრაა, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა ბაბილონური ტყვეობის შემდეგ იუდეველთა სამშობლოში დაბრუნების საქმეში; „დიანოსი“ კი, მისივე თქმით, შუა საუკუნეებში გავრცელებული ნაშრომია, რომლის წარმომავლობა ეზრას მიეწერებოდა (იხ. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი, მესამე სასკოლო გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლოსიტყვაობა დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1988, 518-549; გვ. 522);

„კრონოს, წყრომით შემხედველმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა“ (შ. რუსთ. 1423). ნ. ნათაძის თანახმად, ასტროლოგიური წარმოდგენებით, კრონოსი იგივე სატურნია (იხ. იქვე, გვ. 541). „კრონოს, წყრომით შემხედველმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა“ (შ. რუსთ. 1423). ასევე შ. რუსთ. ანტიკურები: მარსი, იუპიტერი, ვენერა ფილოსოფიური ეროსი (ძვ. წ.), ისო ზირაქი და სხვ.

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“ (1500). ხსენებული დიონისე ისტორიაში ცნობილი დიონისე ათენელია (ასევე არეოპაგელად წოდებული), რომელიც საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, არეოპაგეტული კორპუსის სახელით ცნობილი შრომების ავტორია (იხ. იქვე, გვ. 542).

სულ ბოლოს, ასეთივეა ვახტანგ VI, ანდერძი, ამაღლებული და განსაცვიფრებელი რუსთაველთან ელინური ფორმა, ქრისტიანული შინაარსი, საფილოსოფოსო სიტყვა.

იხ. დამატებით, მუზეუმში, სკოლა და ქრისტიანული მნიშვნელობები, ბერძნულ-ქართული პროზა-პოეზიები:

ქეთევან ბეზარაშვილი

სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში, ელინოფილობა და
ქართული საერო და სასულიერო ლიტერატურის წარმოშობის
პრობლემა

კაცობრიობის კულტურულ მემკვიდრეობაში ქართული კულტურის ადგილისა და განვითარების პერსპექტივების წარმოსაჩენად საყურადღებოა მისი შესწავლა იმ კულტურულ-ტიპოლოგიურ მოდელებთან მიმართებაში, რომლებსაც უნდა განესაზღვრათ მისი ჩამოყალიბება. ანალიზის მართებულობისათვის, რათა გამოირიცხოს კულტურული ტრადიციის ინდივიდუალური აღქმა ანდა ერთი ტიპის კულტურის შეფასება სხვა კულტურის პოზიციიდან, აუცილებელია კვლევის იმგვარი კრიტერიუმების მოძებნა, რასაც საფუძვლად უდევს, როგორც სემიოტიკურ მეცნიერებაშია აღნიშნული, ნორმების შესახებ ადეკვატური და ერთიანი შეხედულებები და მწყობრი სტრუქტურა. კოდოფიკატორი და აღმქმელი იდენტური კოდებით უნდა სარგებლობდნენ. მხოლოდ ასეთი ანალიზის შემთხვევაში კვლავ იძენს სემიოტიკურ სიცოცხლეს კულტურული მეხსიერების შემნახველი ტექსტი, რომელშიაც ენის მაკოდირებელი მექანიზმით შესაბამისი ინფორმაციული შინაარსია გადმოცემული¹.

¹ K. Bezarashvili, The Significance of Gegory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition, in Le Museon, t. 118, 3-4, 2005, p. 269-298. ქ. ბეზარაშვილი, სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში, ელინოფილობა და ქართული საერო და სასულიერო ლიტერატურის წარმოშობის პრობლემა (სემიოტიკა, სამეცნიერო ჟურნალი, 3, 2008, გვ. 51-96. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ დმთისმეტყველის თხზულებათა მნიშვნ. შ. ჰამაშიას სახელობის საქართველოს იშვნელობა ქართული სიტყვიერი კულტურისათვის, – ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005. თბ. 79-92. Ю.М. Лотман, Семаосфера. Статьи, исследования, заметки, С-Петербург, 2004, с. 6, 155-157; 162, 436, 447. Т. Дюмизе, Reflection of Alexandrian Tradition in the Old Georgian Literature and the Modern Georgian Research, in Adamantius, Newsletter of the Italian Research Group on "Origen and the Alexandrian Tradition", 7, 2001, p. 154-172. W.Z. Djopadze, Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes (Copus Scriptorum Christianorum Orientalium, 372; Subsidia, 48), Louvain, 1976. V. Djopadze, Archeological Investigations in the Region west of antioch on-the-Orontes, Stuttgart, 1986. ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის I ნახევარი. შ. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XX-B, 1959, გვ. 85-104. ე. მეტრეველი, ევრემ მცირის აგტოგრაფი. საქ. მეცნ. აკად. ხელნაწ. ინსტიტუტის მოამბე, თბ. 1959, გვ. 115-128. ქ. ბეზარაშვილი, სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში,

ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიულმა შესწავლამ გამოავლინა ის კატეგორიები, რომლებიც მასში იყო გავრცელებული, რამაც საფუძველი შექმნა მისი სემიოტიკური შესწავლისათვის. სამყაროს აღქმის მოდელს შორის სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოყოფილია ე.წ. სემანტიკურ-სიმბოლური ტიპი, რაც შუა საუკუნეებისათვის იყო დამახასიათებელი. აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის იმგვარი ერთიანობა, სადაც აღმნიშვნელს იერარქიულად დაქვემდებარებული ფუნქცია აქვს, შუა საუკუნეების კულტურის კოდი². ქვემოთ განხილული ბიზანტიური კულტურისათვის დამახასიათებელი მოდელების ძირითადი მახასიათებელიც ეს არის.

ადრექრისტიანულ და ბიზანტიურ სააზროვნო მოდელებს და მათ კატეგორიებს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა *აღმოსავლური ქრისტიანული კულტურისათვის*, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ბიზანტიურ კულტურასთან. ამ მოდელებს ღრმა კვალი დაუმჩნევიათ ქართულ თეოლოგიურ და მხატვრულ ლიტერატურაზე და განსაზღვრეს კიდევ მისი განვითარების პროცესები საუკუნეების განმავლობაში.

ამ საყოველთაოდ გავრცელებული პარადიგმების გააზრების გარეშე წარმოდგენილია ქართული აზროვნების განვითარების, *ერთი მხრივ*, მის მიერ ათვისებული იდეოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი მახასიათებლების, ხოლო *მეორე მხრივ*, ორიგინალობისა და სიახლის განსაზღვრა.

1. ბიზანტიური კულტურის სააზროვნო მოდელები და ელინურობის ახალი გააზრება

შუა საუკუნეების კულტურის მოდელების საყოველთაოდ ცნობილი კატეგორიების გარდა, რაც შესწავლილია სამეცნიერო ლიტერატურაში³ (მაგ., დროისა და ზედროულობისა, იგივე მარადიულობისა; სოფლისა და ზესთასოფლისა, და ტრანსცენდენტურისა; ვერტიკალური და ჰორიზონტალური, ფიზიკური და მეტაფიზიკური განზომილებებისა, ზე და ქვე კატეგორიების ანტითეზისა და მისთ.) ქრისტიანული ლიტერატურის

ელინოფილობა და ქართული საერთო ლიტერატურის წარმოშობის პრობლემა, სემიოტიკა, 3, თბ., 2008, გვ. 31-96. *გ. ნოზაძე*, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, Paris, 1963. ქ. ბეზარაშვილი, ვეფხისტყაოსნის “საღვტო სიყუარული” და “ტურგა საწვრტელი”, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000, გვ. 107-131; რუსტველოლოგია II, 2003, გვ. 73-89 და სხვ.

² სემიოტიკური და ისტორიული მეთოდების ნაყოფიერი თანაარსებობის შესახებ იხ. ნიშანთა სისტემის კლასიფიკაციისათვის იხ. გვ. 402-407. *Ю. М. Лотман*, Семиосфера. Статьи, исследования, заметки, С-Петербург, 2004, с. 392, 395-397. *K. Bezarashvili*, The Problem of the so-called “aporeta” in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian, in Le Museon, Revue d’ Etudes Orientales, t. 208, fask. 1-2, 1995, p. 131-142.

³ *А. Я. Гуревич*, Категории средневековой культуры, М., 1972, etc. *M. Psellos*, De operatione daemonum, I. F. Boissonade ed., Norimbergae, 1838, p. 124-131.

უმთავრესი სააზროვნო მახასიათებელი, ადრეული პერიოდიდანვე მოყოლებული, იყო რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების და საერო ცოდნის მიღება-არმიღების საკითხი. *პაელე მოციქულის* დამოკიდებულებისა და შემდგომ ტერტულიანედან მომდინარე ფორმულირების მიხედვით, იერუსალიმისა და ათენის, ასევე, ქრისტიანული ლიტონი რწმენისა და საერო მაღალი ცოდნის, შეერთება იყო წარმოუდგენელი. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული აზროვნება სწორედ ამ ურთიერთკავშირით განვითარდა. ამ კავშირის განმტკიცებაში განსაკუთრებული როლი მიუძღვით *ალექსანდრიული საღვთისმეტყველო სკოლის წარმომადგენლებს (კლიმენტი ალექსანდრიელსა და ორიგენეს)* და *კაპადოკიელ მამებს (ბასილი კესარიელს, გრიგოლ ღვთისმეტყველს, გრიგოლ ნოსელს)*, ასევე *იოანე ოქროპირს, ისიდორე პელუსიელს* და სხვებს.

ცნობილია, რომ *ალექსანდრიელი* და *კაპადოკიელი* მამები იყვნენ ერთ-ერთი პირველი ქრისტიანი ავტორები, ვინც მიიღო კლასიკური განათლება, გაითავისა კლასიკური ლიტერატურული ფორმები, ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და გამოიყენა ისინი ქოისტიანობის სამსახურისათვის. ამ მნიშვნელობით *ალექსანდრიელი* და *კაპადოკიელი* მამები შეიძლება თავიანთი დროის ერთ-ერთ პირველ ელინოფილებად მივიჩნიოთ⁴. მათი მოღვაწეობის შედეგად ანტიკური რიტორიკული და ფილოსოფიური ფორმები და თეორიები თანდათანობით ნორმა გახდა ქრისტიანული მწერლობისათვის.

რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ეს საკითხი რამდენიმე ასპექტს მოიცავს, რომლებიც შეიძლება ბიზანტიურ სააზროვნო მოდელებად დავახასიათოთ.

ა) ეს არის პატრისტიკის წარმომადგენელთა კლასიკური ტრადიციისადმი მიმართების ორგვარობა. *ერთი მხრივ*, ისინი აღიარებდნენ, რომ ბიბლიურ წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა სიტყვა იყო უმაღლესი ჭეშმარიტება და განაჩიქებდნენ რიტორიკის მშვენიერი ორნამენტების სიყალბეს და ფილოსოფიის დახვეწილ ხელოვნებას. *მეორე მხრივ*, ქრისტიანი ავტორები (განსაკუთრებით, კაპადოკიელები) თეორიული პოზიციიდან უარყოფდნენ ანტიკურ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ფორმებს, როგორც საშუალებას, როგორც ცრუ მჭევრმეტყველებას ("eloquentia") და მეცნიერებას, მაგრამ მათ იყენებდნენ თავიანთი კლასიკური განსწავლულობის შესაბამისად და ქრისტიანული იდეების სამსახურისათვის. ზოგჯერ ისინი რიტორიკულადვე გამოდიოდნენ რიტორიკის წინააღმდეგ⁵.

⁴ რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართებისათვის წმ. მამათა ნაწერებში იხ. *H. A. Wolfson*, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge (Mas.), 1956, p. 9-11; 12-15; 16-140. *E. Norden*, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V. Chr. bis die Zeit der Renaissance*, Bd. II, Leipzig, Berlin, 1918, S. 498, 529, 534, 562-563 etc.

⁵ ამ დუალიზმის შესახებ იხ. *H. Hunger*, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. I, München, 1978, S. 65-233. *H. Hunger*, *On the Imitation (Μίμησης) of Antiquity in Byzantine Literature*, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24 (1969-70), p. 16-38. *H. G. Beck*, *Antike*

აღნიშნული ორგვარი დამოკიდებულება (დაპირისპირება რიტორიკა-ფილოსოფიის მიღებასა და უარყოფას შორის, ერთი მხრივ, და წარმართული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართება, მეორე მხრივ) მთელი ბიზანტიური ლიტერატურის საფუძველთა საფუძველია⁷. ზემოთ განხილული მიმართებების დუალიზმი, როგორც მოდელი, ცხადად ჩამოყალიბდა IX-XI საუკუნეების ბიზანტიურ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში (*ფოტიოსი, ბასილი მინიმუსი, მიქაელ ფსელოსი* და სხვ.)⁸.

Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, in: *Antike und Abendland*, 15 (1969), Berlin, 1968, 91-101, S. 93. *R. Browning*, Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, in: *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, ed. by A. R. Littlewood, 1995, p. 17-28. *Античность и Византия*, М., 1975. *I. Shevchenko*, Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World, London, 1982. Byzantinism and the Classical Tradition. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979, ed. by *M. Mullet, R. Scott*, Birmingham, 1982. *P. Lemerle*, Byzantine Humanism (*Byzantina Australiensia* 3), translated by H. Lindsay and A. Moffatt, Canberra, 1986. *M. Guignet*, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911. *K. Demoen*, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen (*Corpus Christianorum, Lingua Patrum II*), Turnhout, 1996 etc. კაპადოკიელთა გამონათქვამების წყაროებისათვის იხ. *K. Bezarashvili*, The Significance of Gregory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition, in: *Le Muséon*, 118 (2005), p. 276-277.

⁶ *Ю.М. Лотман*, Семиосфера. Статьи, исследования, заметки, С-Петербург, 2004, с. 407.

⁷ *G.L. Kustas*, The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style, in: *Ελληνικά*, 17 (1962), p. 132-169. *B. Wyss*, Photius über den Stil des Paulus, in: *Museum Helveticum*, 12 (1955), S. 236-251. *Basillii Minimi in Gregorii Nazianzeni Orationem XXXVIII Commentarii*, editi a *Th. S. Schmidt*, in *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 46; *Corpus Nazianzenum*, 13, Turnhout, Leuven, 2001) *თ. თოხმეზური*, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, მრავალთავი, XV, თბ., 1989, გვ. 18-31. Τοῦ ὑπερίμου Ψελλοῦ λόγος σχεδιασθεὶς πρὸς Πιόθου βεστιάρχην δέξασθαι αὐτὸν γράψαι περὶ τοῦ θεολογικοῦ χαρακτήρος. *A. Mayer*, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorius von Nazianz, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 20, 1911, S. 27-100. Τοῦ Ψελλοῦ χαρακτήρες Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, τοῦ Χρυσόστομου, καὶ Γρηγορίου τοῦ Νύσσης (*Michael Psellos*, *Characteres Gregorii Theologi, Basillii Magni, S. Joannis Chrisostomi et Gregorii Nysseni*). PG 122, col. 901-908. იხ. აგრეთვე *M. Psellos*, De operatione daemonum, *I. F. Boissonade* ed., Norimbergae, 1838, p. 124-131. *ქ. ბეზარაშვილი*, მიქაელ ფსელოსი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის კრესტომათია (X-XII სს.), III, თბ., 1996, გვ. 108-156. *ქ. ბეზარაშვილი*, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი კაპადოკიელ მამათა და იოანე ოქროპირის სტილზე (წინასიტყვა, თარგმანი, კომენტარები), "გზა სამეფო", 1(4), 1996, გვ. 73-88. *ქ. ბეზარაშვილი*, ბიზანტიური ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების ანალიზისათვის დასამეცნიერო ლიტერატურისათვის მის შესახებ იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004.

ამავე პერიოდში საგულისხმოა "ფილოსოფიის" ოჯახის ცნებისა და ტერმინთა ორგვარი გააზრების დაკანონება. წარმართული ფილოსოფიისა და ზოგადად "გარეშე" სიბრძნის პარალელურად, რომელსაც პატრისტიკაში ყალბი და ამოო ფილოსოფია უწოდეს, ფილოსოფიის ცნება აღნიშნავდა აგრეთვე ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას, რომელსაც "ჩვენი", ანუ საეკლესიო სიბრძნე ან ჭეშმარიტი ფილოსოფია ეწოდებოდა. იუსტინე, კლიმენტი ალექსანდრიელი, ევსევი კესარიელი, კაპადოკიელები, იოანე ოქროპირი ამკვიდრებენ ფილოსოფიის ოჯახის ტერმინებს ამ ახალი გააზრებითა და შინაარსით⁸.

ბ) რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ერთ-ერთი ასპექტია ე.წ. ორგვარი სიბრძნე: "გარეშეს", არასასულიერო (ქრისტიანული გაგებით), საერო, წარმართული სიბრძნისა და მეორე მხრივ, "ჩვენი", ქრისტიანულის, ურთიერთმიმართება⁹. პლატონიდან მომდინარე, ფილოსოფიისა და რიტორიკის შეუთანხმებლობა პატრისტიკასა და სქოლასტიკაში შეცვალა აპოლისმენტუალუზისა და ჟუსილისოფიის მეუთანხმებლობამ. ფილოსოფია და ზოგადად, "გარეშე" სიბრძნე იარაღის ფუნქციით დამკვიდრდა და ღვთისმეტყველების, ვითარცა დედოფლის, მსახურად იქცა¹⁰. საყოველთაოდ მიღებული შეხედულებით, განვითარებულ სქოლასტიკაში ცოდნის ფუნქციები უფრო მტკიცდება, რაც გამოვლინდა ბიზანტიურ და ქართულ აზროვნებაშიც. ცოდნის, ანტიკური ფილოსოფიის, მეცნიერებისა და

⁸ ფილოსოფიის მნიშვნელობათა შესახებ შუა საუკუნეებში იხ. *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, 4-11, 42-54. *E. Norden*, Die antike Kunstprosa, II, Lelpck, Berlin, 1918. S. 18-21. 670-685. *G. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki, 1973, p. 27-28, 119. *H. A. Woolfson*, The Philosophy of the Church Fathers, I, Cambidge. 1956. 17. *P. Lemerle*, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from the Origins to 10 th Century, translated by N. Lindsay and A. Moffatt, Canberra, 1986. p. 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341. *Du Cange*, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz, 1958, p. 1678, s.v. φιλοσοφία. *G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, s.v. φιλοσοφία, φιλοσοφος.

⁹ ἔξωθεν, ἑξῆς, ἀλλότριος, რაც ნიშნავს "გარეშეს", "უცხო", პატრისტიკულ ლიტერატურაში აღნიშნავდა არაქრისტიანულს, არაეკლესიურს, წარმართულ, საერო ან ერეტიკულ მოძღვრებას (შდრ. და იხ. ებრ. 13, 9; II პეტრ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9; 16, 23 და სხვ.); ἡμέτερος - "ჩვენი", მეორე მხრივ, აღნიშნავდა ქრისტიანულ, ეკლესიურ მოძღვრებას, საღვთო სიბრძნეს (შდრ. I კორ. 2, 7). იხ. *G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, 1968, s.v. ἡμέτερος, ἔξω.

¹⁰ იარაღის და მსახურის სახეებისათვის და ფორმულირებებისათვის პატრისტიკიდან, იოანე დამასკელის ეპისტოლედან კოზმა იერუსალიმელისადმი ("ღიალექტიკის" მეთოდოლოგიასთან დაკავშირებით), ასევე, არეოპაგიტულ კორპუსზე და "ღიალექტიკაზე" დართული ეფრემ მცირის კოლოფონებიდან ბერძნულ მოდელებთან მიმართებაში იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე, ელს, 1-4, 2001, გვ. 134-157.

ხელოვნების რელატიური მნიშვნელობის, დაქვემდებარებული ფუნქციის მოშლა და დამოუკიდებელი ღირებულებით აღდგენა კი რენესანსის წინაპირობას წარმოადგენდა¹¹.

"გარემუსა" და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართება გამოხატულია აგრეთვე ძირითადად "გარეშე" ფილოსოფიურ-ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ტრადიციულად ჩამოყალიბებული კავშირით, რომლის განმტკიცებას და განვითარებას საუკუნეები დასჭირდა. ეს არის წარმართული ფილოსოფიური ცნებით-ტერმინოლოგიური აპარატისა და რიტორიკულ-მხატვრული სახეების, ჟანრების, საზომის, სიუჟეტისა და სხვა სალიტერატურო ფორმების გამოყენება ახალი ფუნქციით. ეს უკანასკნელი (სიუჟეტი) შეიძლება სალიტერატურო ფორმადაც მოვიაზროთ (და არა ტრადიციულ შინაარსად), როცა მისი საშუალებით ახალი მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია არის გამოხატული და ძველ მოდელში ახალი შინაარსია ჩადებული¹². სახეობრივად ეს ურთიერთმიმართება გამოხატული იყო, როგორც ვთქვით, ათენისა და იერუსალიმის, ასევე ატიკურისა და პატრისტიკულის დაპირისპირებითა და ერთიანობით და სხვა მსგავსი პარადიგმებით.

მართალია, ანტიკური ლიტერატურისადმი ინტერესი, ანტიკური ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმები ყოველთვის არსებობდა ბიზანტიურ ლიტერატურაში, როგორც ქრისტიანული ბერძნულის უშუალო წინამორბედი კულტურული ტრადიცია და ბაძვის საუკეთესო საგანი, მაგრამ IX-X საუკუნეებიდან იწყება განსაკუთრებული დამოკიდებულება ანტიკურობისადმი, რაც განსაზღვრავს *მაკედონური* და *კომნენური რენესანსის* პერიოდებში (IX-XII სს.) ერთგვარი დადებითი დამოკიდებულების გამომჟღავნებას "გარეშე" სიბრძნისადმი ღვთისმეტყველების სამსახურისათვის. შეიქმნა ფილოსოფიური, რიტორიკული, სამეცნიერო და გრამატიკული ლიტერატურა (ჩამოყალიბდა ქრისტიანული და კლასიკური ტექსტების სამეცნიერო-კრიტიკული კვლევისა და კომენტირების მეთოდოლოგია, გამოვლინდა ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნებისაკენ სწრაფვა), მოხდა ანტიკური ესთეტიკის შერწყმა ქრისტიანულთან. X-XII საუკუნეებიდან "ელენურობა" ხდება

¹¹ იხ. შენ. 8; E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd.I, Bd.II, Leipzig, Berlin, 1918. S. 680-685.

ბიზანტიური კულტურის პუმანისტურ-რენესანსული ნიშნები შეფასებულია ანტიკურობისადმი დამოკიდებულებისა და ახალი სააზროვნო პროცესისათვის დამახასიათებელი რაციონალისტურობის მიხედვით (დოგმისაგან დამოუკიდებელი ლოგიკური არგუმენტაციისა და ფილოსოფიის თეოლოგიისაგან გამოყოფის ტენდენციის შესაბამისად). იხ. *მ. მჭედლიძე*, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, სააზროვნო და პედაგოგიური მეთოდი, თბ., 2006, გვ. 3-20, 136-153.

¹² *ქ. ბეზარაშვილი*, ევრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ., 1998, გვ. 123-154, spec. 151-154.

მადალი განათლების და მხატვრული კულტურის გამომხატველი, ღრმავდება ანტიკური განათლების დისციპლინების (გრამატიკის, რიტორიკის, ფილოსოფიის, ისტორიის და სხვ.) მეცნიერული შესწავლა და სწავლება, კლასიკური სახეებისა და რემინისცენციების გავრცელება. ბიზანტიელი განმანათლებლები – *ფოტიოსი* და *მიქაელ ფსელოსი* ამკვიდრებენ ინტერესს მხატვრული სიტყვის ტექნიკისადმი, საფუძველს უყრიან ელინისტურისაგან განსხვავებულ ახალ, ბიზანტიურ ლიტერატურულ კრიტიკას¹³.

ც) ბიზანტიური კულტურის მოდელების შემდგომი მსოფლმხედველობრივი გაელენისათვის უმნიშვნელოვანესი იყო სიტყვისა და ცნების ἔλεγχος ("ელინურობა") ახლებური გააზრება და გაგება. ეს გულისხმობდა ამ ცნების ენობრივ-კულტურული ასპექტის დაცვილებას რელიგიურისაგან და ქრისტიანობასთან მისი მიმართების ახალ პარადიგმას, ანუ *ელინური ფორმისა* და ქრისტიანული შინაარსის ანტითეტური კავშირის მოდელს. *მეორე მხრივ* კი, ელინურობის ცნებოდა ხდებოდა კლასიკური განათლების, *მადალი რიტორიკულ-ფილოსოფიური* ცოდნის მოდელი.

საგულისხმოა, რომ სიტყვას და ცნებას აქვს "ელინური" რამდენიმე მნიშვნელობა ბიზანტიურ ლიტერატურაში. ცნობილია, ბიზანტიური კულტურის ადრეულ პერიოდში იდეოლოგიური ბრძოლაც, რაც მიმდინარეობდა კლასიკური განათლებისათვის. *იმპერატორ იულიანე განდგომილის* 362 წლის ედიქტით ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ კლასიკური განათლების მიღება. ამან თანდათანობით გამოიწვია კონტრაპროგრამის შექმნა, რომლის მიზანი იყო ანტიკურისაგან განსხვავებული ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარება, რომელიც თავისი დახვეწილი ფორმით (კლასიკური ნორმები, ჟანრი, მეტრი, პოეტურ-რიტორიკული ხერხები და სხვ.) კლასიკურ ლიტერატურას გაუტოლდებოდა, ხოლო ქრისტიანული შინაარსით კი მას აღემატებოდა. თავის IV პომილიაში *"იულიანე განდგომილის წინააღმდეგ"* (Contra Iulianum) გრიგოლ ღვთისმეტყველი

¹³ L.D. Reynolds, N.G. Wilson, Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature, Oxford, 1991, p. 44-79. N.G. Wilson, The Libraries of the Byzantine World, in: Greek, Roman and Byzantine Studies, 8 (1967), 1, p. 53-80. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I, Munich, 1978. II, S. 55-77, 231. P. Lemerle, Byzantine Humanism. R. Browning, Church, State and Learning in Byzantine Empire, in: R. Browning, History, Language and Literacy in the Byzantine World, Northampton, 1989, p. 19. R. Browning, Byzantinische Schulen und Schulmeister, in: Das Altertum, 9 (1963), S. 106. R. Browning, The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century, I, in: Byzantion, 22 (1962), p. 167-202; II: Byzantion, 23 (1963), p. 11-40. J.M. Hussey, Church and Learning in Byzantine Empire 867-1185, New York, 1963. З.Г. Самодурова, Школы и образование, в кн.: Культура Византии, II пол. VII-XII вв., под ред. С.В. Удальцовой, Г.Г. Литаврина, М., 1989, с. 401-469. Л.А. Фрейберг, Т.В. Попова, Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв., М., 1978. The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 2. The Middle Ages by A. Minnis, I. Johnson, Cambridge, 2005, p. 670-690.

განასხვავებს ენობრივ და კულტურულ ელინურობას რელიგიური ელინურობისაგან და მსჯელობს იმაზე, რომ ელინური განათლება (ἐλληνισμός) ქრისტიანი ბერძნების კუთვნილებაცაა¹⁴ (Or. 4, c. 4-5. PG 35, 536 A 1 - B 13. შდრ. Vita Gregorii Nazianzeni. PG 35, 304 A 5 - B 5. შდრ. In suos versus. PG 37, carm. II, 1, 39, vv. 48-49: οὐδ' ἐν λόγοις πλεόν δίδωμι τοὺς ἑξοὺς ἡμῶν).

ბრძოლა ენობრივი და კულტურული ელენურობისათვის, რომელიც ბიზანტიური კულტურის დასაწყისიდანვე მიმდინარეობდა, იმით დამთავრდა, რომ ელინური, ანუ კლასიკური ლიტერატურული და ფილოსოფიური ფორმა, ქრისტიანული იდეოლოგიის სამსახურში მოექცა. ტერმინი Ἑλλην, თავისი ახალი აღთქმისეული მნიშვნელობისაგან განსხვავებით (რაც ასევე ადრეული ბიზანტიური პერიოდიდან მოყოლებული "წარმართს" ნიშნავდა)¹⁵, XI-XII საუკუნეებში იღებს "ბერძენის", და ე.წ. "ბიზანტიურის" მნიშვნელობას, რაც მანამდე გამოხატული იყო ტერმინებით γραικός, Ρωμαῖος (რასაც ძველ ქართულად "ბერძენი", "ბერძული" შეესატყვისებოდა). Ἑλληνισμός უკვე იდენტიფიცირებულია "ქრისტიანულთან" და გაგებულია როგორც საზოგადო და ჩვეულებრივი ქრისტიანული განათლება, რომელიც უკვე ჩართულია ბიზანტიურ კულტურაში¹⁶. კლასიკური რიტორიკული და ფილოსოფიური ფორმები და კლასიკური განათლება მისაღები გახდა ქრისტიანი ავტორებისათვის. ფასეული ინფორმაცია კლასიკური განათლების დიდი მნიშვნელობის შესახებ ქრისტიანთათვის მოცემულია ბასილი დიდის ეპიტაფიაში, რომელიც გრიგოლ დეგისმეტყველს ეკუთვნის (Or. 43, c. 12-13. PG 36, 509 BC. შდრ. და იხ. Or. 43, c. 14. PG 36, 512 C - 513 A; Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A3-12. იხ. აგრეთვე ამ პასაჟის ბასილი მინიმუსისეული კომენტარები და მათი ეფრემ მცირისეული თარგმანები: cod. Vat. Gr. 437, s.

¹⁴ B.C. Hardy, The Emperor Julian and his School Law, In Church History, 38 (1968), p. 131-143. P. Lemerle, Byzantine Humanism, ... Cultute in Byzantium from the origins to the 10 th xentuy, Canbea, 1986. p. 63-66.

¹⁵ E. Hatch, H. Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), v. I-II, Graz, 1954. W.F. Moulton, A.S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburg, 1950 (s.v. ἑλλην etc.). Du Cange, Glossarium, s.v. Ἑλληνες - Pagani, Gentiles; ἑλληνισμός - paganismus, paganitas; ἑλληνισμός - paganismum, profiteri. P. Charanis, The Term "Helladikoi" in Byzantine Texts of the sixth, seventh and eighth Centuries, In Επετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, ἔτος κγ' (23), Ἀθῆναι, 1953, p. 619-620.

¹⁶ B. Wyss, Gregor von Nazianz, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XII, Stuttgart, 1983, col. 818-819. J. Bernardi, Grégoire de Nazianze critique de Julien, in: Studia Patristica, 14 (1976), p. 282-289. R. Dostalova, Τὸν τὸ ἑλληνισμός, controversie au sujet de legs de l' Antiquite au 4^e siecle, in: From Late Antiquity to Early Byzantium, Praha, 1985, p. 179-183 etc. R. Browning, The Continuity of Hellenism in the Byzantine World: Appearance or Reality? in: History, Language and Literacy in the Byzantine World (Variorum Reprints), Northampton, 1989, p. I, 124.

XI, f. 18 v; cod. Iber. Tbilis. A 109, s. XII-XIII, f. 22r; ამავე პასაჟის ნიკიტა პერაკლიელის კომენტარებისათვის).

ამავე პერიოდის ლიტერატურაში ელადა, ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები და კარგი ფილოსოფიური განათლების წყარო, მოხსენიებულია დადებით კონტექსტში. ამგვარ ნეიტრალურ დამოკიდებულებას განათლების წარმართული კერებისადმი ეხვდებით იმ პატრისტიკულ ტექსტებში, იმ მამათა ნაწერებში (განსაკუთრებით კაპადოკიელების შრომებში), ვისაც თავად ჰქონდა ასეთი განათლება მიღებული. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში და მათ კომენტარებში ათენი გამოცხადებულია ფილოსოფიის და საერო განათლების ცენტრად, სადაც ბასილი დიდი და თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი სწავლობდნენ (იხ. Or. 43-ის ზემოთ დასახ. პასაჟები).

d) რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების იმავე ძირებს ეფუძნება შემდეგი ცნობილი პარადიგმა, რომელიც ასევე ფუნქციონირებდა ქრისტიანული ლიტერატურის არსებობის მანძილზე. ეს არის ე.წ. მეთევზურთა სალიტერატურო ფორმა (Sermo piscatorius; ἄλιευτικός) და არისტოტელური (Ἀριστοτελικός) რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმა¹⁷. პირველი გამოხატული იყო აგრეთვე ცნებებითა და ტერმინებით: პირველ მამათა სისადავე, ლიტონობა, ევანგელური სისადავე, პაელეს სისადავე და სხვა, მეორე კი – ტერმინებით: ატიკური, რიტორიკული, ფილოსოფიური, გრამატიკული და მისთ. ამ მოდელის სახელდება მომდინარეობს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულირებიდან – *διγματοικῶς*, *ἀλλ' οὐκ ἀντιστοιχικῶς*, *ἀλιευτικῶς*, *οὐκ ἀριστοτελικῶς*¹⁸ (ეფრემ მცირის თარგმანით "სჯულისდებით,

¹⁷ "მეთევზურნი" მოციქულთა სიმბოლური სახელია (მათ. 4, 18-19; მარკ. 1, 17. იხ. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1968; s.v. ἄλιεύς, ἄλιευτής), რაც გულისხმობდა, ერთი მხრივ, მათ იდეოლოგიურ დანიშნულებას – მთელი სამყარო გაეხვიათ საღვთო სიტყვის ბადეში, ხოლო მეორე მხრივ – გამომსახველობით ფორმას, რადგან მათი სიტყვები სტილისტური სისადავითაა გამორჩეული (Gr. Naz. Or. 41, c. 14. PG 36, 448 C 5; Or. 5, c. 25. PG 35, 693 B 9; Or. 5, c. 30. PG 35, 701 C 8-10 etc.). როგორც აღნიშნავენ, ფორმულირება "არა არისტოტელურად, არამედ მეთევზურებრ" (οὐκ ἀριστοτελικῶς, ἀλλ' ἄλιευτικῶς. Greg. Naz. PG 35, 1164 C) იგივეა, რაც οὐκ ἰσοτιμικῶς, ἀλλ' ἄλιευτικῶς (= არა რიტორიკულად, არამედ მეთევზურებრ) და ფორმა-შინაარსის ზემოთ განხილულ პრობლემას ეხება ბიზანტიურ თეოლოგიურ ლიტერატურაში (H.G. Beck, Antike Beredsamkeit und Byzantinische Kallilogia, In: Antike und Abendland, 1969, S. 93). ამგვარად, ტერმინი "მეთევზურები" აღნიშნავს მოციქულთა სტილის სისადავეს (მაგ., τῇ ἄλιευτικῇ ἀπλότητι. მეთევზურთა სისადავით - Theod. Cyrhr. Is. 2, 6. იხ. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1968, s.v. ἄλιευτικός). იხ. E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, 1918, Leipzig, Berlin, S. 512-516, 522-523.

¹⁸ ამ ფორმულირების წყაროდ პატრისტიკულ ლექსიკონში მხოლოდ გრიგოლ ღვთისმეტყველია დასახელებული (G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1968, s.v. ἄλιευτικός); შტრ. და იხ. Ἀριστοτελικῶς - Iamb. Comm. Math. 27 (H.G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1961, s.v. Ἀριστοτελικός).

არა წინააღმდეგობებით, მეთევზურებზე, არა *არისტოტელებზე*" – Or. 23, c. 12. PG 35, 1164 C; cod. Iber. Tbilis. A 292, 1800 წ., f. 254r), რომელიც შუა საუკუნეებში სპირად ციტირებულ საზოგადო გამონათქვამადაც იქცა. ეს ფორმულირება გულისხმობდა ცნობილ განსხვავებას სამონასტრო სულიერებასა და ღრმატურ თეოლოგიას შორის, მეთევზურთა სისადავესა და ფილოსოფიურ სიღოგიზმს შორის. იგი ნიშნავდა ასკეტური, არადისკურსიული, გამოცდილებითი თეოლოგიის დაპირისპირებას ფილოსოფიურ, დისკურსიულ, ლოგიკურ აზროვნებასთან, სქოლასტიკური თეოლოგიის ინტელექტუალურ მეთოდთან¹⁹. ეს არის ისევ ხსენებული განსხვავება ცოდნასა და რწმენას შორის, ფილოსოფიურ განსჯასა და გამოცხადების *სიბრძნეს შორის*, რომელიც არის სულიერი განჭვრეტა "გონიერთა", ანუ ზეციურ არსებათა.

ე) იმავე ფუნქციისაა *ორგვარი ლოგოსის*, ადამიანურისა და საღვთოს, რიტორიკულისა და ზებუნებრივის, ურთიერთმიმართება (Λόγος - Λόγος) და ა.შ. ეს მოდელი ასახავს რიტორიკისა და ფილოსოფიის, ხოლო *მეორე მხრივ*, რიტორიკა-ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების კავშირს, სხვადასხვანაირად დაწინაურებულს სხვადასხვა ეპოქაში. Λόγος-Λόγოს-ის, იმავე საღვთო სიტყვისა და რიტორიკული "გარეშე" სიტყვის ანტითეზა მეტად აქტუალური იყო ადრებიზანტიური პატრისტიკიდან, მაგ., კაპადოკიელებიდან, მოყოლებული სქოლასტიკოსთა, მაგ., მიქაელ ფსელოსის, ჩათვლით²⁰. ამავე პარადიგმაში იმავე მნიშვნელობით შემოდის ტკბილისა და მწარის, ეკლისა და ვენახის/ვარდის ანტითეზა პატრისტიკაში, რაც მრავალგზის არის გამოხატული ბიზანტიური ლიტერატურის სხვადასხვა კონტექსტში და ქართულ მწერლობაშიც²¹. ძალზე გაგრძელებული იყო ტკბილი ესთეტიკური ფორმისა და საღვთო შინაარსის სიმწარის, ანუ ტრანსცენდენტური სამყაროს მიუწვდომლობის პარადიგმა, რაც მშვენიერების ცნების (κάλλος, χάρις, ἡδυσ) ესთეტიკური ასპექტის განმსაზღვრელია, რამდენადაც γλυκύς (სამურობისა და სიტკბოების აღმნიშვნელი) და ἡδυσία (ფერადოვნებას და ყვავილოვნებას გამომხატველი) კლასიკური რიტორიკის თეორიების მიხედვით ამ ცნებაში შემავალი კატეგორიები. სხვაგვარ კონტექსტში კი პირიქით, "ტკბილი" და

¹⁹ ტერმინის Ἀριστοτελικός გაგებისათვის შუა საუკუნეებში, იხ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur, der Ger Byzantine Munich, 1978, Bd. I, S. 43; D. T. Runia, Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres, in: Vigiliae Christianae, 43 (1989), p. 1-14.

²⁰ იხ. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonike, 1973, p. 124-125.

²¹ აღნიშნული მაგალითების ანალიზისათვის პატრისტიკიდან (ტკბილი - მწარე, ვარდი - ეკალი) იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ალეგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 161-167; ქ. ბეზარაშვილი, Λόγος // λόγος პარადიგმა პატრისტიკაში და "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" მიხედვით. "ხანძთა – სულიერად მშობელი ქართველთა". ეძღვნება გიორგი მერჩულის "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების" დაწერიდან 1050 წლისათვის, თბ., 2002, გვ. 65-74.

"ვარდი" პატრისტიკაში გამოყენებული სახეებია ტრანცენდენტურის გამოსახატავად²².

წარმართული ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის თანაარსებობის პრობლემა უარსებითესი იყო პატრისტიკაში. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ამას უწოდებს რიტორიკული ხელოვნების საშუალებით მცნებათა სიმწარის დატკობას (τέχνη γλυκάζων τὸ πίκρον τὴν ἐντολὴν - PG 37, carm. II, 1, 39, v. 41), რათა ახალგაზრდა თაობას უჩვენოს სიწმინდისაკენ მიმავალი გზა (vv. 37-43). სიტყვა "ყრმა" (πύος) გრიგოლის თხზულებებში გამოყენებულია პავლე მოციქულისეული სულიერი მნიშვნელობით (I კორ. 3, 1-2; ებრ. 5, 13-14). გრიგოლის ფრაზის წყარო წარმართულია: ლუკრეციუსიც აპირებდა ფილოსოფიის სიმწარის დატკობას ყრმათათვის (De rerum natura, I, 936-943). როგორც ვთქვით, თეოლოგიას ისეთივე უპირატესობა ჰქონდა შუა საუკუნეებში, როგორც ანტიკურ პერიოდში – ფილოსოფიას. მიზეზი ის იყო, რომ ქრისტიანთათვის მშვენიერების ცნებამ გარეგნული ფორმებიდან, რიტორიკული ხელოვნებიდან ჰერეტაში, საღვთო აზრში გადაინაცვლა. "ჩვენთვის", ანუ ქრისტიანთათვის მშვენიერება ჰერეტაშიაო, – ამბობდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი (τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεσρίῳ - Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, 39, v. 51). მიქაელ ფსელოსი ამას უწოდებდა სახარებისეული ძვირფასი მარგალიტის (მათ. 13, 45-46) მოვარაყებას ოქროს ჩარჩოთი. იგი გულისხმობდა მისტიკური ჰერეტისა და სიბრძნის მშვენიერების გამოხატვას რიტორიკული ორნამენტებით (Psellos, Ad Pothum, c. 585-90), ანუ მშვენიერების ორივე ასპექტის თანაარსებობას²³. ფსელოსი წარმართული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის შეეერთების ამ გზას უწოდებდნენ რიტორიკის (λόγος) "განსხვავებულ" (ἄλλῃ) ან "ახალ", "უჩვეულო" (καὶνῇ) გზას: ἄλλῃ τὴν λόγῳ ὁδὸν (Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, 39, v. 22; 64); καὶνὸν τοῦτ' ἂν εἴῃ τὸ νόημα (Psellos, Ad Pothum, c. 232).

კლასიკური ლიტერატურული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის თანაარსებობა ეთანხმება სტილის ახალ ცნებას, რომელიც მიქაელ ფსელოსის მიერ "თეოლოგიურად" (θεολογικῶς χαρακτήρ) არის სახელდებული და რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში

²² A. Martin, Antike Rhetorik, München, 1974, S. 169-170, 259, 274, 338-339, 342-345 etc. J.C.T. Ernesti, Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae, Leipzig, 1795 / Darmstadt, 1962, s.v. ἄνθος, χρῶμα. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1968, s.v. ἀκανθα, βῆτος, γλυκὺς, ῥοδανία.

²³ მშვენიერების ცნების (κάλλος, χάρις, ἰδέσ, γλυκύς) ესთეტიკური და ტრანსცენდენტური ინტერპრეტაციებისა და ნეოპლატონური წანამძღვრების შესახებ, ასევე მაგალითებისათვის პატრისტიკიდან და ლიტერატურის ბიზანტიელი თეორეტიკოსების შრომებიდან იხ. W. Tatarkiewicz, The Great Theory of Beauty and its Decline, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Winter, 1972, p. 165-180. B.B. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 231-232. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა ..., 2004, გვ. 536-580.

საღვთისმეტყველო-რიტორიკულ სტილს უწოდებენ²⁴. მიქაელ ფსელოსი გულისხმობდა ქრისტიანული სადა სტილის შერწყმას რიტორიკულ და თეოლოგიურ მალაღფარდოვნებასთან შრომებში

(Psellos, Ad Pothum, c. 227,30-31; c. 12214-216; 227-228; c. 13243-245; 340; c. 20377-383).

ფ) ზემოთ წარმოდგენილ პარადიგმებთან დაკავშირებულია სტილთა დონეების ახალი, ქრისტიანული თეორიული მოდელი, განსხვავებული ანტიკურისაგან. მასში მოაზრებულ ევანგელურ სისადავეს, რომლის ლიტერატურული ღირებულება გამოხატული იყო ტერმინით ἀπλότης (ლიტონობა), სტილთა დონეების მიღმა არსებული ფუნქცია უჭირავს და ტრადიციულ ჩარჩოში ვერ თავსდება. იგი სტილის საეკლესიო სახეობად იწოდება ფოტიოსის მიერ (ἀπλὸς ... κατὰ τὸν φῶδον, ... κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν τῆς ἐραυείας τύπον. Phot. Bibl. 95 a 22, 95 a 41, 154 a 25)²⁵. საგულისხმოა აგრეთვე ბაძვის ცნების ორი ასპექტის თანაარსებობის ახალი მოდელი და გააზრება. ერთია პავლეს სტილისტური სისადავისა და ჯაფარკალა მიღმური შინაარსის ბაძვა, ხოლო მეორე – კლასიკური, საერო და წარმართული სალიტერატურო ფორმის ბაძვა. ე.წ. საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი გულისხმობდა შინაარსობრივი და ფორმოობრივი მიფარულებისა და ლაკონიურობის შესაბამისი ხერხებით გადმოცემას²⁶.

ბიზანტიური ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ზემოთ განხილული დუალიზმიდან გამომდინარე, საღვთისმეტყველო-რიტორიკულმა სტილმა განაპირობა ბაძვის ცნების ამ ორი ასპექტის თანაარსებობა. რიტორიკის კლასიკური თეორიების ნორმების მიხედვით, რომელც რიტორიკის ბიზანტიურმა თეორიამაც იმეგვიდრა, ბაძვის ცნების ერთ-ერთი გვიანდელი (ელინისტური) გაგება (დემეტრიოსი, დიონისე პალიკარნასელი, ჰერმოგენე და სხვ.) გულისხმობდა კლასიკური ავტორების საუკეთესო რიტორიკული ხელოვნების ბაძვას (κατὰ ζῆλον ἀρχαίων. Psellos,

²⁴ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, ... 2004, გვ. 547-551. შდრ. და იხ. I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 31,1, Wien, 1981, p. 296-300. იხ. A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, in Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, s. 27-100 (Psellos ad Rothum)

²⁵ G.L. Kustas, The Literary Criticism of Photius, Ellenika, t. 27, 1962, p. 138-145, 156-157. იხ. II კორ. 1, 12; τοῖς ἀπλοῖς ῥήμασιν. Greg. Naz. Or. 32, c. 26. PG 36, 204 A 13-87. იხ. J. Amstutz, „Aplōth“. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch, Bonn, 1968, p. 16-116, 118-119. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1968, s.v. ἀπλὸς, ἀπλότης. I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose, 1981, p. 296-299.

²⁶ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გიგოლ ღმრთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 260-318.

Ad Pothum, c. 23; ἐμίμειτο ἑξήπαντα. Psellos, Characteres, c. 2. PG 122, 905 A 9)²⁷. ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში შეიმჩნევა აგრეთვე *ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული გაგება*. იგი გულისხმობდა ღვთაებრივი აზრის, ზეციური სიბრძნის *ბაძვას პავლე მოციქულის* ანალოგიით (იხ. და შდრ. I კორ. 4, 16; 11, 1; 14, 1). თავისი ლიტერატურულ-თეორიული მნიშვნელობით ეს ტერმინი გულისხმობდა აგრეთვე მოციქულთა სიტყვის შინაარსობრივი მიფარულების ბაძვას. წყაროებში, *ერთი მხრივ*, ეს ნაჩვენებია გრიგოლ ღვთისმეტყველის მაგალითით, რომელიც ბაძავს თავის პავლეს (შდრ. და იხ. τὸν ἕκτισον Παῦλον μιμῶμενος - Psellos, Ad Pothum, c. 15²⁹¹⁻²⁹²), *მეორე მხრივ* კი, მოციქულთა სტილისტური *სისადავის ბაძვის* მნიშვნელობით. მაგალითებისათვის კვლავ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებანია დასახელებული: οὗ κατὰ τύπον τῶν ἑξῆσθιν σοφῶν, ἀλλὰ κατὰ μίμησιν ἀτεχνῶς τῶν ἀποστολικῶν ..., ნათქვამია, რომ გრიგოლი წერდა არა გარეშე ფილოსოფოსთა მიხედვით, არამედ მოციქულთა მოუკაზმველი სტილის ბაძვით (Nicet. Paphl. Encomium Gr. Naz-ii)²⁸.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში თანდათან ნორმად იქცა კლასიკური რიტორიკული სტილის თანაარსებობა წმ. წერილის სისადავეთან (ხშირად რიტორიკული ხელოვანება - τέχνη და აპოსტოლური სისადავე - ἀπλότης დაპირისპირებული ცნებებია დასახელებული წყაროების მიხედვით). *მიქაელ ფსელოსის ფორმულირებით*, წმ. გრიგოლმა (როგორც გრიგოლ ნაზიანზელის / ღმრთისმეტყველის ქრისტიანული ლიტერატურის საუკეთესო წარმომადგენელმა) *მოახერხა შეუთავსებლის შეთავსება* – *ქრისტიანული სისადავის შეთავსება კლასიკურ რიტორიკულ სტილთან და ბერძნული ფილოსოფიის ცნებით-ტერმინოლოგიურ აპარატთან* (Psellos, Ad Pothum, c. 20³⁸²⁻³⁸³). ამ გზით მან გამოიმუშავა სპეციალური სტილი, რომელსაც, როგორც ვთქვით, საღვთისმეტყველო ან რიტორიკულ-ფილოსოფიური ეწოდება.

გ) განხილული მოდელებიდან გამომდინარეობს კიდევ ერთი პარადიგმა: საეკლესიოსა და ინტელექტუალურის დაპირისპირება და ურთიერთკავშირი, რომელიც ითვალისწინებს მკითხველთა და მსმენელთა სხვადასხვა დონეს: განკუთვნილს მარტივად მოაზროვნე მრევლისათვის თუ

²⁷ H. Hunger, On the Imitation (Μίμησις) of Antiquity in Byzant Literature, in: Dumbarton Oaks Papers. 23-24 (1969-70, p. 16, 39). J. Martin, Antike Rhetorik, Technik und Methode, Munich, Beck, 1974, S. 7, 291. G. Kennedy, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980, p. 25-40. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatabon, 17), Thessaloniki, 1973, p. 18, 30, 42, 57, 170. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, ... 2004, გვ. 159-197.

²⁸ The Encomium of Gregory Nazianzen by Niceta the Paphlagonian. Greek text edited and translated by J. J. Rizzo (Subsidia Hagiographica, 58), Bruxelles, 1976, p. 19-20. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, ... 2004, გვ. 198-212.

ინტელექტუალთა ვიწრო წრისათვის ან ორივეს ერთად. მაგ., წყაროებში საუბარია ქრისტიანი ავტორის ორგვარი განსწავლულობის შესახებ – *საერო და საეკლესიო სიბრძნეში* (*"სემონ ლოლოთეტი, კაცი ყოველითა საწარმართოთა და გარეშითა სიბრძნითა სრულიად განსწავლული და ეგრევე შინაგანთა ამათ და ჩუენთა საეკლესიოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა სჯულისათა მოსწრაფებით წურთილი"*)²⁹. *ბასილი დიდის* ეპიტაფიაში, *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* მიხედვით, საგანგებოდაა საუბარი *ბასილისა და მისი მამის საერო განათლების შესახებ* (Or. 43, c. 12-14, c. 23. იხ. ზემოთ: c). წყაროებში საუბარია აგრეთვე, საერო სიბრძნეში გაწაფული ავტორის თხზულებები გამიზნულია ორივე ტიპის მკითხველისათვის: განსწავლულთათვის და ლიტონათათვის, ვის რამდენის ათვისება შეუძლია და როგორ. *მიქაელ ფსელოსის* მიხედვით, *სემონ ლოლოთეტი* რიტმითა და სიტყვის სიმშვენიერით (τὰ μὲν γὰρ ῥήματα καὶ τὸ κάλλει) რჩეულ მსმენელს (τὸν ἑλπίσμιον ἀκροατὴν) იზიდავს, სიცხადითა (σαφεί) და სისადავით (ποτὶ μὲν) – გაუნათლებელთ (τὰς ἰδιωτὰς ἀκούδας), ლაკონიურობითა და დამაჯერებლობით კი (συστάμα καὶ πιθανὸν), ორივე სახის მსმენელს (ἀμφοτέρωτε) სიბლავს მსმენელს (PG 114, 193 D10-15). წმ. მამათა სტილის ეს ამბივალენტური შეფასება დამახასიათებელია *მიქაელ ფსელოსისათვის* *გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილის* შესახებ დაწერილ ტრაქტატშიც (Psellos, Ad Pothum, c. 15²⁹⁴⁻²⁹⁵; გრიგოლი მსმენელს აძლევს იმდენის ათვისების საშუალებას, რამდენსაც საჭიროდ მიიჩნევს, დანარჩენს კი ზემოთა საგანძურში იტოვებს).

h) ყოველივე ზემოთქმულს შესაბამისად უკავშირდება რიტორიკა-ფილოსოფიის საკრალურობის იდეა; პოეზიის საკრალურ ხელოვნებად გააზრება, *ერთი მხრივ*, მისი ესთეტიკური დანიშნულება, *მეორე მხრივ*, ორივე ამ მიმართების (საკრალურობისა და ესთეტიკურობის) იგავურობითა და ალეგორიულობით შეკავშირება, *მესამე მხრივ* (ეს უკანასკნელი დამატებით მოითხოვს კვლევას და გამოვლენას)³⁰.

პოეზიის საკრალურობა რიტორიკის საკრალურობაზე იყო დამოკიდებული, რადგან პოეზია რიტორიკის ნაწილად მიიჩნეოდა (Plat. Gorg. 502 d 2; Hermog. De ideis)³¹. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლექსი "საკუთარი

²⁹ ეფრემ მცირე, "მოსაცნენებელი მცირე სემონისათვის ლოლოთეტიისა", იხ. *К. Кекелидзе*, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 223.

³⁰ პოეზიის დაკავშირება ფილოსოფიასთან ალეგორიის გზით შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის არის დამახასიათებელი (*R. Curtius, European Literature and the Latin Middle Ages*, transl. by W.R. Trask, London, 1953, p. 207).

³¹ *G.A. Kennedy*, Classical Rhetoric and its Christian and Secular tradition from ancient to Modern Times, University of North Carolina Press, 1980. p. 114. *C. Milovanović-Barham*, Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (In suos versus: Carmen II, 1, 39), in: Journal of Early Christian Studies, 5, 4 (1997), p. 499.

პოეზიის შესახებ" (In suos versus. PG 37, Carm. II, 1, 39), რომელსაც, როგორც ვთქვით, Ars Poetica-საც უწოდებენ, ქრისტიანული პოეზიის ამ ახალი, საკრალური დანიშნულების მაუწყებელი იყო³². შუა საუკუნეების ევროპულ სკოლასტიკაში მიღებული შეხედულებით, რომელიც არისტოტელეს "პოეტიკის" არაბული კომენტარებიდან გავრცელდა, პოეზია და რიტორიკა ფილოსოფიისა და ლოგიკის ნაწილებია³³.

რიტორიკა-ფილოსოფიის საკრალურობის იდეის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება იყო XI საუკუნის ბიზანტიაში ეკლესიის სამი იერარქის: გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის დღესასწაულის დამკვიდრება. ისინი ჭეშმარიტი რიტორიკის წარმომადგენლებად იყვნენ აღიარებულნი, რასაც განაპირობებდა არა მხოლოდ მათი სტილი, არამედ აგრეთვე მათი თხზულებების საღვთისმეტყველო შინაარსი³⁴. ეს ბრძენი მამუა გასწავნა არა მხოლოდ ფილოსოფიური და თეოლოგიური, არამედ აგრეთვე რიტორიკული იდეალები ბიზანტიისათვის. მათ სახეში სწორედ ეს ორი დონე გაერთიანდა: მათი სიტყვების მომხიბვლელობა, მათი ადამიანური "ლოგოსი" (logos) და საღვთო "ლოგოსის" (Logos) მაღლი. როგორც აღნიშნავენ, ამ წმ. მამათა საშუალებით აღდგა სიტყვისა და სულის, რიტორიკისა და ღვთისმეტყველების, ბუნებრივისა და ზებუნებრივის ჭეშმარიტი ჰარმონია³⁵. აღსანიშნავია, რომ მიქაელ ფსელოსმა დაახასიათა გრიგოლ ნაზიანზელისა და სვიმეონ მეტაფრასტის სტილი, როგორც რიტორიკისა და ფილოსოფიის თანაბრსებობა (Psellos, Ad Pothum, c. 13^{243-245,340}; c. 17³¹⁷⁻³¹⁸; Psellos, Encomium in Metaphr. Symeonem. PG 114, 188 A 11). რიტორიკა და ფილოსოფია, ზოგჯერ ერთ მთლიანობად მიჩნეული კლასიკურ ლიტერატურაში (შდრ. და იხ. პლატონის ჭეშმარიტი რიტორიკა, როგორც ფილოსოფიური რიტორიკა - Plat. Gorg. 517a; Phaedr. 261a etc.), ქრისტიანობაში წარმოდგენილია

³² K. Bezarashvili, The Interlation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem "On His Own Verses", in: XXXVI Incontro di studiosi dell' Antichità Christiana, 3-5 Maggio, Roma, 2007.

³³ A.J. Minnis, A.B. Scott, D. Wallace, Medieval Literary Theory and Criticism, Oxford, 1988, p. 276-289.

³⁴ როგორც ცნობილია, კაპადოკიელმა მამებმა და იოანე ოქროპირმა უმაღლეს დონეზე განავითარეს ფილოსოფიური საფუძველი ქრისტიანული დოქტრინებისათვის. მათ გამოიყენეს ატიკური სტილი განათლებული საზოგადოებისათვის. იხ. G.A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, p. 50, 185 etc.

³⁵ იგულისხმება იოანე მავროპუსის ხილვა 1084 წელს. იხ. Johannis Euchaitarum metropolitae quae in codice Vaticano Graeco 676 supersunt, edd. P. de Lagarde et J. Bollig, in Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 28, Berlin, 1882, S. 115. Syceliotes, Prol. Syll., 395, 10 ff. H.G. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, in: Antike und Abendland, 15 (1969), S. 95-96. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki, 1973. p. 124-125.

თეოლოგიისა და რიტორიკის კავშირით ფართო გაგებით – როგორც ჭეშმარიტი თეოლოგიური რიტორიკა³⁶.

ზემოთქმულს შემდგომში შეიძლება კიდევ დამატოს ამავე ტიპის მოდელები და მათი სახეობები, უფრო გაფართოვდეს კვლევის არე, მაგრამ ამაყვრად წარმოდგენილიც საკმარისია აღმოსავლური ქრისტიანული აზროვნების ერთგვარი მიმართულების შესახებ წარმოდგენის შესაქმნელად და მისი გავლენის არეალის დასაზუსტებლად. შეიძლება დავასკვნათ, რომ თუ ანტიკური კულტურის მთავარი მოდელი იყო ელინურისა და ბარბაროსულის, კულტურისა და ანტიკულტურის დაპირისპირება და ელინური ცივილიზაციის გავრცელება მის საპირისპირო დაბალი ცივილიზაციის სამყაროში, შუა საუკუნეების ბიზანტიური კულტურისათვის დამახასიათებელი იყო სხვაგვარი ანტიმეტური მოდელი: *ქრისტიანული სიბრძნე* და არაქრისტიანული ცნობიერება, საღვთო სიბრძნე და ე.წ. "გარეშე" გამომსახველობითი (ლიტერატურულ-ფილოსოფიური) ფორმები. შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი კოდის – იერარქიულობის ზემოთ განხილული პრინციპის მიხედვით, "გარეშე" ფორმა, რომელიც თავისთავად მიუღებლად არის შეფასებული, ღირებულია მხოლოდ ქრისტიანულ შინაარსთან მიმართებაში და მის გამოსახატავად. აქედან გამომდინარე, გასაგები უნდა იყოს არაქრისტიანული, უმეტესად ანტიკური კულტურის სხვადასხვაგვარი შეფასება (უარყოფითი თუ ნეიტრალური) სხვადასხვა კონტექსტში ერთი და იმავე ბიზანტიელი ავტორის თხზულებებშიც კი (მთლიანად "გარეშეს" (არაქრისტიანულის) და "ჩვენის" (ქრისტიანულის) მიხედვითაც).

2. *ქართული ლიტერატურის ელინოფილური მახასიათებლების განვითარება და ბიზანტიური სააზროვნო პარადიგმის ათვისება ქართულ თეოლოგიურ და ლიტერატურულ აზროვნებაში*

ელინოფილობა ფართო მნიშვნელობით გულისხმობს ზოგადად ზემოაღნიშნული ბიზანტიური სააზროვნო ტენდენციების ათვისებას აღმოსავლურ ქრისტიანულ კულტურათა მიერ, რაც მეტ-ნაკლებად ყოველთვის ხდებოდა ამ კულტურათა ისტორიის მანძილზე (მაგ., ქართული მწერლობის ადრეულ პერიოდში უმეტესად მთელი ყურადღება ძირითადი თეოლოგიური და ლიტურგიკული ლიტერატურის თარგმნაზე იყო გადატანილი). მაგრამ საკუთრივ ელინოფილური მიმართულება, რომელიც ყველა აღმოსავლური ქრისტიანული ლიტერატურის ისტორიის გარკვეულ პერიოდში არსებობდა, გულისხმობს განსაკუთრებულ პროცესს, კერძოდ, კულტურული "ელინურობის" გაცნობიერებას, თეორიულ გააზრებას და

³⁶ იხ. G. A. Kennedy, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980. p. 41-82. G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983. p. 126-131. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, ... 1973, p. 124.

მასზე ორიენტაციას (რაც *სირიულ და სომხურ* ლიტერატურაში ადრეული პერიოდიდანვე იწყება, ხოლო ქართულ მწერლობაში – მოგვიანებით).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ *ათონის* საღვთისმეტყველო სკოლამ და ეფთვიმე ათონელის მოღვაწეობამ განსაზღვრეს ქართული კულტურის მომავალი მიმართულება³⁷. ეფთვიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობის მიზანი იყო ქართული ლიტერატურის გათანაწილება ბიზანტიურ ნორმებთან. როგორც ცნობილია, ბერძნული კულტურის ათვისების ეფთვიმესეულმა გზამ, ბიზანტიურ კულტურაზე მისმა მიზანდასახულმა ორიენტაციამ (ბიზანტიურ ლიტერატურაში მიმდინარე სააზროვნო პროცესების თავისებურმა გამოსმაურებამ) თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია ელინოფილებად წოდებულ გვიანდელ ქართველ მოღვაწეებთან (შავი მთისა და გელათის სკოლებში)³⁸. მაგრამ ბიზანტიურ ნორმებთან გათანაწილების ათონელების მიერ დაწყებული პროცესი როდღი იყო ელინოფილობა თავისი სპეციფიკური მახასიათებლებით. ამ მახასიათებლებს უფრო გვიან შავ მთაზე (ანტიოქიაში) ეყრება საფუძველი და მისი *სათავის დამდეგი ეფრემ მცირეა*.

ბიზანტიური კულტურის ზემოთ წარმოდგენილი როგორც ადრეული მოდელების, ისე *მაკედონური და კომნენური* რენესანსის პერიოდის მოდელების თეორიული გააზრება საქართველოში იწყება შედარებით გვიან – XI საუკუნეში. ამისი უმთავრესი მიზეზი იყო ქართველთა კულტურული ორიენტაცია განხილულ ბიზანტიურ სააზროვნო პროცესებზე: საღვთო შინაარსსა და დახვეწილ წარმართულ, კლასიკურ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ფორმას შორის მიმართებაზე ქრისტიანულ თხზულებებში, კლასიკურ სალექსოწყობო ფორმაზე; პერმენევტიკულ-გრამატიკასა და პროსოდიას; საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ახალ თეორიასა და ბაძვის ცნების ახალ, ქრისტიანულ ასპექტზე სტილის ტრადიციული კლასიკური თეორიებისა და ბაძვის ტრადიციული კლასიკური გაგების პარალელურად; მშვენიერების ცნების ორი ასპექტის ურთიერთმიმართებაზე და სხვ. ეს გამოიხატა აგრეთვე *ახალი*,

³⁷ ქართველ მეცნიერთა მიხედვით, რომ არა ივირონის მონასტერი, ქართული კულტურის ისტორია სხვა ხასიათს და მიმართულებას მიიღებდა. იხ. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 101. *M. Tarnichvill*, *Geschichte der kirchlichen Georgischen Literatur* (Studi e testi, 185), Citta del Vaticano, 1955, S. 70-72. *H. Metreveli*, *Le rôle de l' Athos dans l' Histoire de la culture Géorgienne*, dans *Bedi Kartlisa*, *Revue de Kartvelologie*, vol. XLI, Paris, 1983, p. 17-26. *W. Boeder*, *Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der Georgischen Schriftsprache*, in: *Bedi Kartlisa*, *Revue de Kartvelologie*, 41, 1983, S. 85-95.

³⁸ იგულისხმება ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის პრობლემების ეფთვიმესეული ცოდნა და თავისებური გადამუშავება მისი განმანათლებლური მიზნების შესაბამისად, რომელიც ელინოფილებთან უკვე სპეციალური ინტერესისა და ადეკვატური მიბაძვის საგანი ხდება (იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა ..., 2004, გვ. 18-97, spec. 43-44).

ელინოფილური მთარგმნელობითი კონცეფციის ჩამოყალიბებით; საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის სისტემატიზაციით; საღვთისკონო მუშაობისა და ტექსტობრივი კრიტიკის განვითარებით; სამეცნიერო-კრიტიკული აპარატის, კოლოფონებისა და სქოლიოების მაღალ დონეზე დამუშავებით; ბიზანტიური პროიმიონების (შესავალი-ეპისტოლეების) საკითხების თეორიული გაშუქებით: ლიტერატურულ-ისტორიული და რიტორიკულ-თეორიული საკითხების გააზრებით, სტილისტური, პოეტიკური, გრამატიკული, ლექსიკოლოგიურ-ეტიმოლოგიური შენიშვნების სახით; ელინოფილური ქართული ხელნაწერი წიგნის შექმნით. *ეფრემ მცირემ* თეორიულად გააანალიზა ეს პრობლემები და გამოიყენა ბიზანტიური თეორიების ანალოგიური პარადიგმები³⁹. ბიზანტიური ლიტერატურულ-თეორიული და გრამატიკული აზროვნების ამ პრობლემებმა (და რიტორიკის თეორიამ, როგორც მას უწოდებდნენ შუა საუკუნეებში) გავლენა მოახდინა ქართულ ლიტერატურაზეც.

ქართული ლიტერატურის ელინოფილური მახასიათებლების განვითარების მეორე მისიონი ქართული აზროვნების სულიერი მოთხოვნილებების ზრდა იყო, რაც დახასიათებულია თავად ძველ ქართველ სწავლულთა მიერ. *გიორგი ათონელის*, *ეფრემ მცირის*, *არსენ იყალთოელის* მსჯელობანი ცხადყოფენ, რომ ქართველთა რწმენა და, შესაბამისად, მათი ლიტერატურა ჰომოგენური და პირდაპირი გზით წარმართული იყო ყოველგვარი ერეტიკული გადახვევების გარეშე დასაწყისიდან XI-XII საუკუნეებამდე და ხსენებულთა მოღვაწეობამდე. ამ პერიოდში, მათი განმარტებით, არაფერი ყოფილა თარგმნილი წარმართული, საერო თუ ერეტიკული (ἑξῆς - "გარეშე") ლიტერატურიდან ქართველი მკითხველის სულიერი სიჩვილის გამო, ამ სიტყვის პაველ მოციქულისეული მნიშვნელობით (I კორ. 3, 1-2; ებრ. 5, 12-13)⁴⁰. *ეფრემ მცირის* მიხედვით, ქართული ლიტერატურა ადიოდა ახალ სიმბოლურობამდე სისადავიდან სირთულისაკენ, სულიერი სიმარტივიდან ინტელექტუალური სრულყოფილებისაკენ⁴¹. ამიტომ არის, რომ ყველაზე რთული თეოლოგიურ-

³⁹ იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 98-158.

⁴⁰ შდრ. და იხ. *გიორგი მცირე*, ცხორებამ და მოქალაქობამ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისამ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, *ი. აბულაძის* რედ., გვ. 123-126; 154-155 და *ა.შ. ეფრემ მცირე*, უწყებამ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენების, *თ. ბრეგაძის* გამოცემა, თბ., 1959, გვ. 12-15. *არსენ იყალთოელი*, ცხორებამ და მოქალაქობამ დიდისა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინოჲსი, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, *ი. ლოლაშვილის* გამოცემა, თბ., 1978, გვ. 395-402.

⁴¹ "მამამ ჩუენი ეფთჳემ ... სიჩხოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა, ხოლო აწ მის მიერ აღზრდილი ერი მისითავე მადლითა მტკიცისა საზრდელისა მოქენე იქმნა" (cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII სს., f. 2v). იხ. *S. Gregorii Nazianzeni*

ფილოსოფიური შრომები, განსაკუთრებით, ელინური ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმების შემცველი ნაშრომები, ითარგმნა ქართული ლიტერატურის არა ადრეულ პერიოდში, არამედ მოგვიანებით. ელინურ ლიტერატურაზე და ფილოსოფიაზე ორიენტაცია გახდა უფრო მნიშვნელოვანი XI საუკუნიდან მკითხველთა უფრო მაღალი ინტელექტუალური დონის გამო წინა პერიოდებთან შედარებით. ეს მკითხველები მომზადებულნი აღმოჩნდნენ რიტორიკული და ფილოსოფიური სიღრმის გასაგებად, რომლისკენაც თანდათანობით მოხდა გადასვლა. ასეთ მკითხველს შეეძლო შეეფასებინა საერო სიბრძნის სწორი გამოყენების პრობლემა ქრისტიანობის სამსახურისათვის (როგორც სქოლასტიკისათვის დამახასიათებელი თავისებურებისა შუა საუკუნეებში).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, აღნიშნული პარადიგმები უპირველესად შეინიშნება XI საუკუნის ქართველი მეცნიერისა და ღვთისმეტყველის – ეფრემ მცირის ნათარგმნ და ორიგინალურ შრომებში, რადგან *ეფრემ მცირემ*, როგორც ვთქვით, სათავე დაუდო ე.წ. ელინოფილურ მიმართულებას ქართულ მწერლობაში (რაც განსაკუთრებით გამოიხატა ზემოთ ჩამოთვლილ პროცესებზე მისი კულტურული ორიენტაციით). ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის უმნიშვნელოვანესი პრობლემები და "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულება შესანიშნავად არის გააზრებული ეფრემის ნაწერებში. ეფრემს შეეძლო ამ იდეებს გასცნობოდა ბერძენ მწერალთა შრომებზე დართულ კომენტარებსა და სქოლიოებში (*ბასილი მინიმუსის, მიქაელ ფსელოსისა და სხვათა ნაწერებში*), აგრეთვე შავი მთის მდიდარ წიგნსაცავებში, სადაც მისი კოლოფონების მიხედვით, საეკლესიო საკითხავებთან ერთად მრავლად იყო "გარეშე" თხზულებებიც⁴². ამ თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია *იოანე პეტრიწის* შეხედულებებიც.

ქართველ მოღვაწეთა მიერ გამოყენებული სააზროვნო მოდელები და პარადიგმები შემდეგია (განვიხილავდა ზემოთ წარმოდგენილი თანმიმდევრობით და ნუმერაციით):

ა) თავის თარგმანებზე დართულ შენიშვნებსა და კოლოფონებში *ეფრემ მცირე* განსაზღვრავს ქრისტიან მოღვაწეთა მიერ *"ელინურობისადმი"* გამოხატულ ზემოხსენებულ დუალიზმს. ერთი მხრივ, იგი საუბრობს წმ. წერილისა და პირველ ქრისტიან მამათა ნაწერების *"ლიტონითა სიტყვითა"* გამოხატულ სისადავეზე და უწოდებს მათ *"წმიდათა თქუმულსა და*

opera. Versio Iberica, I. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezhouri, M. Rapava, M. Chanidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 36; Corpus Nazianzenum, 5), Turnhout, 1998, p. XXXIII-XXXIV. Etc.

⁴² ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 155-158. თ. ოთხმეზური, ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და "გარეშეთა" წიგნები. ANATHESIS. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბ., 1999, გვ. 227-235.

მართლმადიდებელთა მამათა აღწერილსა⁴³. იგი ეხება აგრეთვე ელინოფილ მამათა შრომების რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის პრობლემას და უწოდებს მათ ნაწერებს "გრამატიკულს და ფილოსოფიურს", განსხვავებით "პირველდამაშურალთაგან"⁴⁴. ფრემ მცირის ამ უკანასკნელი კოლოფონის მიხედვით, წინამორბედ მთარგმნელთა ნაღვაწი მიეკუთვნება სწორედ პირველ მათგანს, ანუ "პირველდამაშურალთ", მაგრამ მეორეს, "გრამატიკულს და ფილოსოფიურს", ეკუთვნის ეფრემისავე საკუთარი თარგმანები, რომლებიც შესრულებულია რიტორიკულად და ფილოსოფიურად დახვეწილი სტილით.

მეორე მხრივ, ეფრემ მცირე საუბრობს სხვა სახის დუალიზმზე. იგი უარყოფს თავისი შრომების რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ხასიათს (იხ. გრ. ნაზ. / ღმრთისმ. Or. 44) და ამავე დროს (ზუსტად იმავე კოლოფონში) იგი აცხადებს, რომ თავის თარგმანებში იგი იცავდა ფილოსოფიის წესებს (სიტყვასიტყვით: "კარებსა ფილოსოფოსთასა"⁴⁵; სიტყვაში "ფილოსოფოსთა", მისი შუასაუკუნეობრივი მნიშვნელობების მიხედვით, რიტორიკაც იგულისხმება და პირიქით⁴⁶). ამ ტერმინით ეფრემ მცირე გამოხატავდა თავის

⁴³ Cod. Iber. Tbilis. A 24, XII ს., f. 3v. იხ. *იოანე დამასკელი*, დიალექტიკა, მ. რაფაელს გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 68. Cod. Iber. Jer. 43, f. 1v. იხ. S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica I, p. XXXII.

⁴⁴ "არა საღრამატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლებით და ვითარცა ღმრთისად, ეგრეთვე ჩუენთად უწინარესთად შეეპრაცხო მადლსა მას..." (cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII ს., f. 1v). იხ. S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica I, Oraciones editae a H. Metreveli, ed K. Bezarashvili etc.,..., Corpus Christianorum, Series Gaeca, 36. Corpus nazianzenum, Corpus Nazianzenum 9) tuhout-Leuven p.1998. ამ პასუხის ინტერპრეტაციისათვის (რომელშიც გამოყენებულია რიტორიკული უარყოფისა და თავის დაკნინების გზით საპირისპიროს ჩვენების ხერხი) იხ. ქ. ბეზარაშვილი, "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე. ელს, 104, 2001, გვ. 134-157.

⁴⁵ "უკუეთუ ღომი ვერ ციდამტკაელებერ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა..." (cod. Iber. Jer. 43, f. 3v). იხ. S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica I, p. 1998. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 159-197.

⁴⁶ სამეცნიერო შრომებისათვის შუა საუკუნეებში "ფილოსოფიის" მნიშვნელობების შესახებ იხ. გრამატიკისა და რიტორიკის მნიშვნელობათა შესახებ იხ. Gudeman, Grammatik, in: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, XIV, Stuttgart, 1912, col. 1780-1811. R. H. Robins, The Byzantine Grammarians. Their place in History, Berlin, New York, 1993. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Munich 1978, Bd. II, S. 10-50 (Die elementaren Voraussetzung der byzantinischen Philologie). პერმენევტიკული გრამატიკის და რიტორიკის თეორიის ფუნქციების კავშირის შესახებ შუა საუკუნეების თეორიულ

მიერ გამოყენებულ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ტექნიკას და ტერმინოლოგიას, ასევე *არისტოტელეს* ლოგიკურ მეთოდებს იოანე დამასკელის "დიალექტიკაში", მითოლოგიურ კომენტარებს და მისთ., რომლებიც მანვე თარგმნა ქართულად.

ელვინოვილობამდელ ქართულ მწერლობაში "ფილოსოფიის" ოჯახის ტერმინები მხოლოდ "გარეშე" სიბრძნეს აღნიშნავდა, ამიტომ ისინი ხშირად დამახინჯებული ენობრივი ფორმით მოიხსენიებოდა ("ფილაფოზობა", "ფილაფოზი") და ერთგვარი ნეგატიური მნიშვნელობის შემცველი იყო. *გიორგი ათონელიდან* მოყოლებული (რომლის მოღვაწეობა შავ მთასაც უკავშირდება), მკვიდრდება ჯერ ნეიტრალური დამოკიდებულება ამ ცნებისადმი, ხოლო შემდგომ მისი ახალი, ქართველთათვის მანამდე უცნობი შინაარსით გააზრება. ეფრემ მცირე თავის კოლოფონებში ფილოსოფოსს სასულიერო პირებს უწოდებს, ხოლო ფილოსოფიას – ღვთისმეტყველებას, შემოაქვს ამ ტერმინის ის ახალი მნიშვნელობა, რაც მას პატრისტიკაში მიენიჭა⁴⁷.

ს) წარმართული რიტორიკული ფორმისა და მაღალი საღვთო სიბრძნის თანაარსებობის პრობლემა მრავალჯერ არის განხილული ბიზანტიელ ავტორთა ქართულ თარგმანებში (განსაკუთრებით, ეფრემ მცირის თარგმანებში). ეს პრობლემა განხილულია აგრეთვე *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* გნომურ ლექსებში და მათ *ეფრემ მცირისეულ* თარგმანში (PG 37, *canon*. 1, 2, no. 3, 19, 39, 40), რომელთა სათაური შექმნილია თავად ეფრემის მიერ: "*მუკლები იამბიკოე სასწავლოდსა წილ წარმართთაჲსა, რომლისაგან განაყენნა ქრისტიანნი იელიანე განდგომილმან*". ეს სათაური შეიცავს აგრეთვე კულტურული და ისტორიული ხასიათის ინფორმაციას და კონკრეტულად ეხება ბიზანტიის ისტორიის ერთ მნიშვნელოვან ეპიზოდს – ქრისტიანთა განათლების პრობლემას იმპერატორ იულიანეს რეპრესიების დროს.

ეფრემ მცირეს შემოაქვს აგრეთვე ერთგვარი ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინი აღნიშნული ოპოზიციის აღსანიშნავად. იგი იყენებს რიტორიკულ ხერხს, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული იმ დროის ბიზანტიურ ლიტერატურაში. კერძოდ, ეს იყო იშვიათი გეოგრაფიული და ეთნიკური ტერმინების გამოყენება უფრო ფართო, განზოგადებული

აზროვნებაში იხ. *R. Browning*, Byzantinische Schulen und Schulmeister, in: *Das Altertum*, 9, 1963, S. 105-118. *R. Browning*, Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, In: *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, ed. By A. R. Little-wood, 1995, p. 17-28. *T. Conley*, Byzantine Teaching of Figures and Tropes: An Introduction, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, Berkley, California, 4, 1986, p. 337, 349-355. *R.A. Kaster*, Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity, Berkley, Los Angeles, London, 1988, p. 35-50, 71-94. *S. A. Minnis*, The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 2, The Middle Ages by A Minnis, I Johnson, Cambridge, 2005, p. 285-290.

⁴⁷ *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 119, 125, 170-187, 280-285, 294-299, 448-450, etc.

მნიშვნელობით. ეს არის ტერმინი "ჰინდური", რომელიც გულისხმობს "არაქრისტიანულს", "წარმართულს", "საეროს"⁴⁸. გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვების ეფრემისეული ინტერპრეტაციის მიხედვით, წმ. გრიგოლი წარმოადგენს უმაღლეს საღვთო ქრისტიანულ სულიერ სიბრძნეს "ჰინდური", ანუ წარმართული, ლიტერატურული ფორმის – კლასიკური მეტრის საშუალებით (τέτραστιχὸν δὲ γυῶμαι πνευματικαῖς μαθημόσυσον φιλᾶττω σοφίῃς. "ოთხმუკლედისა ჰინდურისა დამცველ ვარ, მისაცემელად ცნობათა სულიერთა და სიბრძნისა მის ყოვლად ჭეშმარიტისა". ოთხმუხლედის ეპიგრაფი. PG 37, carm. I, 2, 33; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., 266r)⁴⁹.

ეფრემ მცირის კოლოფონებში და თარგმანებში ჩამოყალიბდა ერთგვარი დამოკიდებულება "გარეშე" სიბრძნისადმი. მან განსაზღვრა ფილოსოფიის, როგორც ჭეშმარიტების მარცვლების, მსახურისა და

⁴⁸ უდრ. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, II, С.-Пб., 1910, с. 244-246. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, Энциклопедический словарь, III (25), С.-Пб., 1894, с. 108 (s.v. Индия). The Oxford Dictionary of Byzantium, A. P. Kazhdan ed., vol. 2, New York, Oxford, 1991, col. 992-993 (s.v. India). Т. Попова, Византийская эпистолография, Византийская литература, М., 1974, с. 184, 218. სიტყვა "ეთიოპის", ანუ "ჰინდოს", განზოგადებული მნიშვნელობის შესახებ ქართულ თარგმანებში იხ. კ. წერეთელი, სემიტი ხალხის აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში, თბ., 2000, გვ. 80-82, 89-95, 99, 102 და სხვ.

⁴⁹ ფრაზას "ოთხმუხლელი ჰინდური" აქვს იგივე მნიშვნელობა, რაც ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლექსითი ეპიტაფიის ნიკიტა ჰაფლაღონიელის მიერ შედგენილი პარაფრაზის სათაურს (PG 38, carm. II, 1, 119: Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐπιγράμματα ἐπικηδεῖα εἶτε ἐπίτᾳφια εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον διὰ στίχων ἡρᾶελεγειῶν ... καὶ ἐρμευσθέντα παρὰ Νικήτα Φιλοσόφου τοῦ Παφλαγόσιος, Z. Scordyllos ed., Venetiis, 1563, f. 53r), რომელიც გიორგი ათონელმა თარგმნა: "წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა დაწერილი საფლავსა ზედა დიდისა ბასილისსა საფილოსოფოსოთა სიტყვთა და ნიკიტა ფილოსოფოსისა თარგმნილი" (cod. Iber. Ath. 49, XI ს., f. 79 r; cod. Iber. Tbilis. A 55, XI-XII ს., f. 403v; cod. Iber. Jer. 15, XII ს., f. 77r etc.). ტერმინი "საფილოსოფოსო სიტყუა" გამოიყენება გიორგი ათონელის მიერ თავისი განზოგადებული მნიშვნელობით, კერძოდ, კლასიკური სალიტერატურო ფორმის მნიშვნელობით (აღნიშნავს მეტრს, სახელდობრ, ელეგიურ დისტიქს – στίχοι ἡρᾶελεγειοί). გიორგი ათონელმა უცდილობლად იცის, რომ ეერსიფიკაცია (მაშინდელი ტერმინით: პოეტიკა) არის ზოგადი განათლების საგანი, მაშინ როცა ტერმინი "საფილოსოფოსო" გულისხმობს ზოგადად საერო განათლებას და კონკრეტულად – საერო ლიტერატურას და მის ფორმებს (ტერმინ "ფილოსოფიის" მნიშვნელობებისათვის იხ. ზემოთ შენ. 8, 46). ქართული მაგალითების ინტერპრეტაციისათვის იხ. კ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები კლასიკუტი სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსი ურთიერთმიმართების შესახებ, ლიტერატული ძიებანი, 1998, გვ. 123-154. კ. ბეზარაშვილი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი "ნიკიტას პარაფრაზი" გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებში, კ. კეკელიძე, 120, თბ., 1999, გვ. 19-39.

იარაღის ფუნქცია (*იოანე დამასკელის* "დიალექტიკის" კოლოფონში - cod. Iber. Tbilis. A 24, f. 2v-3r); მასვე ეკუთვნის ცნობა, როგორც ენახეთ, "გარეშე" საკითხავების არსებობის შესახებ ანტიოქიის წიგნსაცავებში (იხ. იგივე კოლოფონი)⁵⁰.

ეფრემ მცირემ თითქმის პირველად თარგმნა "გარეშე" სიბრძნის ფორმის გამოყენებით შექმნილი ლიტერატურა ქართულად: საწარმართო ტერმინოლოგიის⁵¹ შემცველი არეოპაგიტული კორპუსის სახით და *არისტოტელეს* ლოგიკური შრომებისა და მათი კომენტარების მეთოდოლოგიის კომპენდიუმის – *იოანე დამასკელის* "დიალექტიკის" სახით. მასვე ეკუთვნის ანტიწარმართული პოზიციის გარეშე, ნეიტრალური დამოკიდებულებით შესრულებული *ფსევდო-ნონეს* მითოლოგიური კომენტარების თარგმანი (განსხვავებით იმავე თხრობების ნაწილის ეფთვიმე ათონელისეული ტენდენციური თარგმანისაგან)⁵². მოგვიანებით *გელათის სკოლის მოღვაწეებისა და იოანე პეტრიწის* მიერ ითარგმნა კლასიკური *ნეოპლატონური* ფილოსოფიური ძეგლები – *ამონიოს ერმიისის, ნემესიოს ემესელის, პროკლე დიადოხოსის* თხზულებები. პერმენევტიკული გრამატიკულს ლიტერატურის ცოდნა ჩანს ამ მუსოლოლოგიის გაბრუნებით შესრულებულ კომენტარებსა და შენიშვნებში, რომლებიც ეფრემსა და ელინოფილებს ეკუთვნის. რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიებისა და მეტაფრასტიკის თეორიის გამოყენება, ასევე გრამატიკულ-ფილოსოფიური, ლექსიკოლოგიური და სხვა სამეცნიერო კომენტარები ტიპურია ამ ეპოქაში⁵³.

⁵⁰ იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, *მ. რაფაელს* გამოცემა, 1976, გვ. 67-68. *ქ. ბეზარაშვილი*, გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. *მაცნე*, ელს, 1-4, 2001, გვ. 134-157.

⁵¹ "საწარმართოთავე სიტყუათა მისცემს დასაცნელად სიბრძნისა საწარმართოდასა" (cod. Iber. Tbilis. A 110, XII ს., f. 1-8). ეფრემ მცირე, წინაბჭე სიტყესა – "თხრობად დიდისა დიონისისთვის და წიგნთა მათთვის, მის მიერ აღწერილთა" (არეოპაგიტული კრებული, *ი. ლოლაშვილის* გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 72, 74).

⁵² Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentaril. Versio Iberica, edita a *Th. Otkhmezuri* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 50; Corpus Nazianzenum, 16), Turnhout, Leuven, 2002, p. XLI.

⁵³ *თ. ოთხმეზური*, გრიგოლ ნაზიანზელის ქართული თარგმანების შემცველი კრებულების მარგინალიები, კრებ. კ. კეკელიძე, 125, თბ., 2004, გვ. 194-206. *დ. თვალთვაძე*, კომენტატორულ საქმიანობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინი (ეფრემ მცირის სქოლიოების მიხედვით), *სველი ქართული ენის კათედრის შრომები*, 29, თბ., 2002, გვ. 86-105. *ნ. დობორჯგინიძე*, გრამატიკული ხასიათის განმარტებები ფსალმუნთა თარგმანებიდან, *საენათმეცნიერო ძიებანი*, IV, თბ., 1995, გვ. 105-110. *ნ. დობორჯგინიძე*, ეტიმოლოგიურ-ლექსიკოლოგიური ხასიათის კომენტარები "ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანებიდან", *თსუ პეველი ქართული ენის კათედრის შრომები*, 30, თბ., 2001, გვ. 188-194.

მაღალფარდოვანი დახვეწილი საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი, რომელიც გულისხმობდა რიტორიკული ფორმისა და თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დაფარულ და ლაპონიურ ხასიათს, გავრცელებული იყო ამ ეპოქაში. ეს სტილი დახასიათებული იყო *ბასილი მინიმუსის* კომენტარებში, *მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატებში, ეფრემ მცირის კოლოფონებში გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებთან დაკავშირებით. მაგრამ იმავე სტილით შეიძლება დახასიათდეს *მაქსიმე აღმსარებლის* და სხვა წმ. მამათა შრომები და მათი ქართული თარგმანები, რომლებიც გადმოიღეს ეფრემმა და ელინოფილებმა.

ეფრემის მცირის მოსაზრებები (თარგმანში, კომენტარებში, კოლოფონებში) ბიზანტიური აზროვნების სიმალლეზე დგას და იგი ცდილობს ქართული ლიტერატურის აყვანას ამ დონემდე. თარგმანებზე დართულ კოლოფონებში ეფრემმა ჩამოაყალიბა თავისი ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებები ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის საფუძველზე (სტილთა თეორია, ბაჰეის ცნების ასპექტები, მშვენიერების ცნების ასპექტები და მისთ.)⁵⁴.

თავისი აზროვნების სტილით *ეფრემ მცირე* ბერძენ გრამატიკოსთა ტიპის მწიგნობარი იყო. მან ქართველი მკითხველი მიაჩვია აბსტრაქტულ თეოლოგიურ აზროვნებას. თუ *გიორგი ათონელთან* დაკავშირებული წყაროების მიხედვით იმდროინდელი ანტიოქია ქართველთა თვითდამკვიდრების გამოხატულება იყო, ეფრემ მცირის კოლოფონებში წარმოდგენილი ანტიოქია სამეცნიერო მიღწევების გამოხატულებაა. ეფრემ მცირის ხელიდან გამოსული ქართული ხელნაწერი კრებულები შეესატყვისება ბიზანტიური ხელნაწერი ტრადიციის *მაღალ დონეს*⁵⁵.

"გარეშესადმი" დამოკიდებულების ახალი ეტაპია *გელათის სკოლა* და XII-XIII საუკუნეების ელინოფილი ფილოსოფოსისა და მთარგმნელის, იოანე პეტრიწის შეხედულებები. ფსალმუნთა განმარტების მისეულ წინასიტყვაში *იოანე პეტრიწი* გრიგოლ ღვთისმეტყველის თეოლოგიური ჰომილიების (Or. 31, Or. 29) დამოწმებისას ამ წმ. მამას უწოდებს "ჩემს ღმრთისმეტყუელს" და "ჩემს ატიკელს"⁵⁶, რათა განასხვავოს იგი *პლატონისაგან*, როგორც

⁵⁴ *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 105-146, 147-155; 159-198; 530-588 etc.

⁵⁵ *თ. ოთხმეზური*, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, "მრავალთავი", 15, 1989, გვ. 18-31. *T. Otkhmezuri*, Les Signes Marginaux dans les manuscrits Géorgiens de Grégoire de Nazianze, dans Le Muséon, 104 (1991), p. 335-347. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 139-147.

⁵⁶ "აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თუსთა ჩემი იგი ატიკელი, რამეთუ იტყუს, ვითარმედ: "მხოლოდ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა" (შდრ. და იხ. Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς νῦν κληθεῖσα, μέγχι Τριᾶδος ἔσται. Gr. Naz. Or. 29, c. 2. PG 36, 76 B 9-10). *Ioannis Petritzi Opera*, t. II. Commentaria in Procli Diadochi Στοιχεῖσταις Θεολογικαῖς. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidze et S.

ანტიკური ფილოსოფოსისაგან, რომელსაც უბრალოდ მოიხსენიებს, როგორც "ატტიკელს"⁵⁷. კუთვნილებითი ნაცვალსახელის გამოყენება, რომელიც პატრისტიკულ ლიტერატურაში ნიშნავდა "საეკლესიოს, ქრისტიანულს", მეტად უჩვეულო ჩანს წარმართულ ეთნიკურ სახელთან – "ატტიკელთან" ერთად ფრაზაში "ჩემი ატტიკელი". იოანე პეტრიწი ამით ნათელყოფს გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომათა ელინურ ასპექტს – მათ სავარაუდო კლასიკურ ფილოსოფიურ წყაროებს. ამავე დროს ქართველი ფილოსოფოსი გამოავლენს თავის პირად დამოკიდებულებას ამ ასპექტისადმი, რაც რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ახალი საფეხურია ქართულ მწერლობაში.

ც) ბერძენ ავტორთა (განსაკუთრებით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის) შრომების და მათი თარგმანების გაელენით ტერმინები – "ელინი", "ელინური", "ელინიზმი" – Ελλην, ἑλληνικός, ἑλληνισμός (რომელთაც ახალ აღთქმაში და წმ. მამათა ნაწერებში ჰქონდა წარმართულის, არაქრისტიანულის მნიშვნელობა და მისთ., ასეთივე ტენდენციური მნიშვნელობით გადმოდიოდა ქართულად, როგორც "წარმართი", "მეკერპე" და ა.შ.), კარგავენ თავიანთ მკვეთრად უარყოფით შინაარსს ყოყმანის ორიგინალურ და ნათარგმნ შრომებში, ისევე როგორც საზოგადოდ XI საუკუნის ბიზანტიურ და ქართულ ლიტერატურაში. ტერმინთა ეს ჯგუფი იღებს მაღალი რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილის მნიშვნელობას ქრისტიანულ ლიტერატურაში (ძველი ტენდენციური მნიშვნელობის პარალელურად) და კარგი რიტორიკულ-ფილოსოფიური განათლების აღმნიშვნელი ხდება ქრისტიანთა შორის. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ელინურ განათლებას, რომელიც იყო ქრისტიანული განათლების ნაწილი და რომელსაც ჰქონდა თეოლოგიის მსახურის (ancilla theologiae) ფუნქცია შუა საუკუნეებში, შენარჩუნებული აქვს ეს გაგება ქართველ ელინოფილთა ნააზრევში⁵⁸.

Kauchtschischvili, Tbilisi, 1937, p. 209-210. საუბარი საწყის მონადაზე, რომელიც ორობისკენ და საბოლოოდ ტრიადისკენ წარიმართება, მიჩნეულია არაპირდაპირ (=მეხსიერებით) ციტირებად სავარაუდო ნეოპლატონური წყაროდან – პლოტინეს "ენეადებიდან" (V,2,1). იხ. Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen, introduction and commentary by F. W. Norris (Supplement to Vigiliae Christianae, v. XIII), 1990, p. 134; C. Moreschini, Il Platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno, in Annali della Scuola Normale superiore di Pisa, Ser. III, IV.4 [1974], p. 1390-1391.

⁵⁷ ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის "ჩემი ატტიკელის" შესახებ, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის XXVI სამეცნიერო სესია, 20. XI. 1995. K. Bezarashvili, The Significance of Gregory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition, In Le Museon, 118 (2005), p. 289-297.

⁵⁸ ამ განათლების მნიშვნელობა კარგად ჩანს გრიგოლ ღვთისმეტყველისეულ ბასილი დიდის ეპიტაფიაში. აღსანიშნავია, რომ არა მხოლოდ ევრემ მცირემ, არამედ ეფთვიმე ათონელმაც სრულყოფილად თარგმნეს ის პასაჟი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ამ ჰომილიიდან, სადაც "გარეშე", საერო განათლება იყო

აზროვნების ეს გზა, რომელიც სათავეს იღებს კაპადოკიელთა თხზულებებში, ხოლო ქართულ მწერლობაში *ეფრემ მცირის* მიერ იწყება, განმსაზღვრელი აღმოჩნდა მომდევნო პერიოდის ქართული ლიტერატურის კულტურული ორიენტაციისათვის. მაგ., სიტყვა "ელინური", "ელინური ენიდან" და მისთ., რაც აღნიშნავდა "ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნას", ფართოდ გავრცელდა ეფრემ მცირის თარგმანების შემდეგ, მაშინ როცა XI საუკუნემდე ტერმინი "ელინური" გამოხატავდა წარმართულს (კლასიკურ ბერძნულ სამყაროსაგან დაკავშირებულს) და სიტყვა "ბერძული" გამოიყენებოდა ძირითადად ქრისტიანული გაგებით⁵⁹.

ელადა და ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები, ფართოდ გავრცელებული გახდა ქართულ ნათარგმნ მწერლობაშიც. მაგ., *გრიგოლ ღვთისმეტყველის პომილიების ზემოთ დასახელებული ინფორმაცია ათენის, როგორც ფილოსოფიისა და საერო განათლების ცენტრის შესახებ* (Or. 43, c. 12. PG 36, 509 B 3-8. Or. 43, c. 14. PG 36, 513 A 5-8). შემონახულია გრიგოლის თხზულებათა ორსავე ქართულ თარგმანში (ეფთვიმე ათონელისა - E: cod. Iber. Tbilis. A 1, f. 139r და ეფრემ მცირისა - M: cod. Iber. Tbilis. A 109, f. 123v). იგივეა ნათქვამი "გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებაში" და მის ქართულ თარგმანებში: Τῆς μητέρας τῶν λόγων τὰς Ἀθῆνας μεταδίσκει (PG 35, 248 D 5). "დედად სიტყვსა – ათინასა მისდევდა" M (A 109, 238r). "და ესრეთ მუნით მოიწია ათინად, რომელი-იგი დედაა არს ფილოსოფოსობისაჲ" E (A1, 139r).

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულმა თარგმანებმა შემოიტანეს ენის ელინიზაციის საკითხი (γλῶσσαις ἐξέλλητισεν - "ელლენყოფად ენათად". Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A 3 - 12. Basil. Min. cod. Paris. Coisl. Gr. 240, s. XI, f. 27r; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 29r; Nicet. Herakl. cod. Oxon. Coll. s. Trinit. Gr. 44, s. XII, f. 178v-179v; cod. Iber. Tbilis. H 1337, XIII ს., f. 100v). ამგვარად, ტერმინის (ἐλλῆτισεν) სხვა მნიშვნელობა (გარდა ზემოთ განხილულისა) გრამატიკულ-რიტორიკული ხასიათისაა. იგი გულისხმობს სტილურ ნორმებს, როგორც სტილის ღირსების (ἀρετὰς λέξεως) ნაწილს

განხილული და გრამატიკის, რიტორიკისა და ფილოსოფიის, როგორც სასწავლო საგნების, ფუნქციები იყო დახასიათებული (Or. 43, c. 23. PG 36, 528 A 3-10; cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 29r; cod. Iber. Tbilis. A 1, XI ს., f. 145v); მაშინ, როცა ეფთვიმე ათონელმა გამოტოვა სხვა რიტორიკული და "გარეშე" საკითხების შემცველი პასაჟები იმავე პომილიის თარგმანში.

⁵⁹ ტერმინი "ბერძული" ქართულ თარგმანებში უმეტესად ბერძნული დედნების ტერმინ Παλαιός-ის შესატყვისად გამოიყენებოდა. იგი გულისხმობდა კულტურულ კუთვნილებას აღმოსავლეთ რომის იმპერიისადმი (იხ. ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ს. *ყაუხჩიშვილის* საერთო რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი, ტ. IV, თბ., 2006). არ იგულისხმება ის შემთხვევები, როცა მაგ., "ქუეყანაჲ ელადისაჲ" გეოგრაფიული საბერძნეთის მნიშვნელობით გვხვდება ძველ ქართულ წყაროებში, კერძოდ, თეოფილე ხუცესმონაზვნის ანდერძში (იხ. *ი. ლოლაშვილი*, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982, გვ. 54).

რიტორიკულ და პოეტიკურ თეორიებში არისტოტელედან მოყოლებული (Rhct. III, 12, 1413 b 1; III, 5, 1407 a 19 etc.). ელინურობის ცნება შეიძლება ჯართველი სწავლულებისათვის ცნობილი გამხდარიყო ძირითადად გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII ჰომილიის – ბასილი დიდის ეპიტაფიისა და მისი კომენტარების საშუალებით (*ბასილი მინიმუსისა და ნიკიტა პერაკლიელისა; დიონისე* გრამატიკის განმარტებაში ენის ელინიზაციის უშუალო ხსენება არ ჩანს). ბიზანტიურ რიტორიკულ თეორიაში ეს ტერმინი გულისხმობდა ბერძნული ცივილიზაციის მემკვიდრეობითობას ბიზანტიურ ლიტერატურაში, რაც გამოვლენილი იყო არქაიზმებში, ატიციზმებში, ლიტერატურული ფორმის ბაძვაში⁶⁰. იგი გულისხმობდა აგრეთვე *მაღალი სტილის*, წმინდა ენის ცოდნას და გამოყენებას (αἰ ἔλλησικαί. βίηθός γίνεταί τῆς Ἑλλάδος γλῶσσης), წარმართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას და *რიტორიკულ ხერხებს* (χρᾶσθαι καὶ λόγους τοῦτ᾽ ἐστὶν - "ვუმევედ ღრმათა და საწარმართოთა სიტყუათა"; τῶν λέξεων μὴ ἀγνοεῖν - "ლექსთა წიგნურისა სიტყუათა არა უმეცრებად"), ასევე კლასიკურ ვერსიფიკაციას (λογομετρία - "სიტყუსზომელობა"; ციტირებულია *გრიგოლ ნაზიანზელის, ბასილი მინიმუსის და ნიკიტა პერაკლიელის* ზემოთ დასახელებული შრომებიდან)⁶¹. ზემოხსენებული განმარტებების მიხედვით, ენის ელინიზაცია ქართული თარგმანებისათვის ნიშნავდა *მაღალი რიტორიკული სტილის*, რიტორიკული ორნამენტების გამოყენებას. იგი გულისხმობდა ფილოსოფიური ტერმინების ლაკონიურობას, რომლებიც შექმნილი იყო ბერძნული სიტყვაწარმოების მოდელების საფუძველზე და მშობლიური ქართული ენის მდიდარი საშუალებების გამოყენებით. ენის ელინიზაცია გულისხმობდა აგრეთვე სინტაქსურ და ლინგვისტურ კალკებს ბერძნულის მსგავსად ფრაზის შემოკლებისათვის. იგი ზოგჯერ გულისხმობდა კლასიკური მეტრის თავისებურებების ინტერპრეტაციას, ჩამოყალიბებულს თარგმანებზე დართულ შენიშვნებში და სხვ.⁶²

⁶⁰ The Oxford Dictionary of Byzantium, A.B. Kazhdan, vol. 2, New Jork, Oxford, 1991, col. 911-912 (s.v. Hellenes, Hellenism). J.C.T. Ernesti, Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae, Leipzig, 1795; Darmstadt, 1962, s.v. ἔλλησις unde ἔλλησισμός. J. Martin, Antike Rhetorik Munich: Beck, 1974, S. 85, 249-259, 320 etc. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonici, 1973, p. 65, 86 etc.

⁶¹ იხ. პერმენეტიკული გრამატიკის მნიშვნელობა – ფუნქციისათვის გრიგოლ ღმრთისმეტყველის, *ბასილი მინიმუსის და მიქაელ ფსელოსის* მიხ. 46. იხ. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, (X-XII სს.) 1996, გვ. 108-156; *მიქაელ ფსელოსის* თარგმანები, 1996, გვ. 73-89.

⁶² ქ. ბეზარაშვილი, კლასიკური ბერძნული სალექსწყობო ფორმის საკითხი ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში, "ლიტერატურა და ხელოვნება", 4, 1998, გვ. 69-102. ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი წმ. სტილის შესახებ (წინასიტყვაობა, თარგმანი, კომენტარები), მზა სამუშაო, წ. 1 (4), 1996, გვ. 73-88. ქ. ბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ და ძველ ქართულ ესთეტიკაში (მიქაელ ფსელოსი, ეფრემ მცირე) – მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და ეფრემ მცირესთან; ხემოტიკა, თბ., 5, 2009, გვ. 33-46. თ. ოთხმეზური, ქ.

ელინური (ანუ საერო) განათლება (გრამატიკა, რიტორიკა, ფილოსოფია, ასტრონომია, გეომეტრია, არითმეტიკა, მუსიკა ან მედიცინა), როგორც პრესტიჟული განათლება ქრისტიანთათვის, უფრო და უფრო მნიშვნელოვანი ხდება ქართულ ლიტერატურაში. გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული ბასილის ეპიტაფიის (Gr. Naz. Or. 43) ფრაგმენტის მესამე (გელათური) თარგმანი ნიკიტა პერაკლიელის კომენტარების თარგმანით, რომელიც ამ საკითხს ეხება, შემთხვევითი არ არის. რიტორიკული ხერხების, გრამატიკული კომენტარების, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გამოყენება უფრო ცხადი ხდება ამ პერიოდისათვის. ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემისეულ თარგმანში და ქართველი მთარგმნელის საკუთარ შენიშვნებში გამოიყენება ახალი რიტორიკული და გრამატიკული ტერმინოლოგია. კლასიკური ფილოსოფიური თხზულებები ითარგმნება და გადაიწერება ქართული ელინოფილური სკოლის (ანუ, გელათის თეოლოგიური სკოლის) მსმხეველთათვის და სხვ.

დ) ზემოთ განხილული ბიზანტიური კულტურის ერთ-ერთი მოდელი – "მეთევზურებრი და არისტოტელური" გამოყენებულია იოანე პეტრიწის შრომაში. როგორც ეთქვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცნობილი ფრაზის ნაწილი "არისტოტელეობ" (ἀριστοτελικός, οὐκ Ἀριστοτελικός. Or. 23, c. 12. PG 35, 1164 C 12 – D 1. შდრ. და იხ. ეფრემ მცირის თარგმანი: "მეთევზურებრ, არა არისტოტელეობრ". cod. Iber. Tbilis. A 292, f. 254r) საზოგადო გამონათქვამი იყო შუა საუკუნეებში. იგი ნიშნავდა ღვთისმეტყველებისათვის არისტოტელესეული დისკურსიული ხასიათის მინიჭებას, ლოგიკური დასაბუთების მეთოდის შექმნას წმინდა ჭვრეტითი თეოლოგიისათვის: "ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მჟარისტოტელურა და ღმრთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა"⁶³. ამ სიტყვებით იოანე პეტრიწი ავითარებს მისი წინამორბედის – ეფრემ მცირის

ბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე.წ. "ბოლოსიტყვაობის" ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი, MNHMH. ა. ალექსიძისადმი მიძღვნილი, თბ., 2000, გვ. 207-239.

⁶³ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფ., 1937, გვ. 22217-22. ასევე იყო ეს გამონათქვამი ინტერპრეტირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში (გ. თევზაძე, ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1984, გვ. 85). ტერმინის Ἀριστοτελικός გაგებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. დასახ. ლიტერატურა. არისტოტელეს ტერმინის "ნივთისაგან მიუხებელი" (ἀνευ ὕλης, χωριστὸν τῆς ὕλης) გაგებისათვის იხ. C. Cavarnos, The Hellenic-Christian Philosophical Tradition, Belmont, Massachusetts, 1989, p. 40-42; ამონიოს ერმისის კომენტარებისათვის იხ. ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 1983, 1230-35. Ammonius in Aristotelis Categorias Commentarius, ed. A. Busse [Commentaria in Aristotelem graeca, IV, 4], Berolini, 1895, p. 1127-28. ტოპოსის წყაროებისათვის იოანე პეტრიწის შრომაში იხ. ქ. ბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე.წ. ბოლოსიტყვაობის ზოგიერთი ადგილის გაგებისათვის: "მჟარისტოტელურა", წელიწადეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, 3, 2005, გვ. 17-44.

მოღვაწეობის მიზანდასახულობას. *იოანე დამასკელის* "დიალექტიკის" მისეული თარგმანის წინასიტყვაში (რომელიც წარმოადგენს არისტოტელეს ლოგიკურ მეთოდს ქრისტიანული თეოლოგიის სამსახურისათვის), ევრემ მცირე ამბობს, რომ "სხუად არარაჲ ოდეს თარგმნილა *საფილოსოფოსოთა* წიგნთაგანი"⁶⁴. *იოანე პეტრიწს* კი სურს, რომ ქართული აზროვნება მიიყვანოს დოგმატური, სქოლასტიკური თეოლოგიისაკენ მას შემდეგ, რაც ამ აზროვნებამ უკვე გაიარა ასკეტიკის, სამონასტრო თეოლოგიის გზა. *რწმენისა და ცოდნის* ურთიერთმიმართების საკითხში *იოანე პეტრიწი* და მთელი ქართული ელინოფილური სკოლა (ანუ *იგელათის სკოლა*) ეფუძნება *ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი* მამების ნააზრევს.

ე) *ორგვარი ლოგოსის* – კაცობრივისა და საღვთოს (λογος - λόγος) ურთიერთმიმართება რიტორიკული და საღვთო სიტყვის ურთიერთმიმართების გამოსახატავად, ტკბილისა და მწარის, ვარდის/ვენახისა და ეკლის პარადიგმა თარგმანებით გადავიდა ძველ ქართულ ლიტერატურაში და ორიგინალურ მწერლობაშიც გავრცელდა. მაგ., *ევრემ მცირის ცნობილი კოლოფონი*, რომელიც *იოანე დამასკელის* "ἡμετέροια" *ერაოს*, აქყეს ანტითეზას "გარეშე" და საღვთო სიბრძნის ურთიერთმიმართებისა და "გარეშე" სიბრძნის მსახური ფუნქციის შესახებ, სადაც ეკლიანი ღობე "გარეშე" – ანტიკური ფილოსოფიის სახეა, ხოლო ვენახის მშვენიერება და სიტკბოება კი – ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა⁶⁵. *ევრემის* ანტითეზა აგებულია *კლიმენტი ალექსანდრიელის* ფორმულირების მსგავსად, სადაც ანტიკური ფილოსოფია, რომლის (ლოგიკური) იარაღითაც სოფისტური მზაკვრობების მოგერიება შეიძლება, სახელდებულა ზღუდელ ვენახისა (Clem. Alex., Strom. I, 20). ფილოსოფიის, ვითარცა იარაღისა და მსახურის ფუნქციას უკავშირდება მისი სტილისტური ფუნქცია და რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილისა და ღვთისმეტყველების სიღრმის გამოხატვის პრობლემა⁶⁶. *ევრემ მცირის* კოლოფონებში "ტკბილის" პარადიგმა გამოყენებულია ფსალმუნთა წიგნის საღვთო მშვენიერებისა და გამოსახველობითი ფორმის მშვენიერების გამოსახატავად⁶⁷.

⁶⁴ Cod. Iber. Tbilis. A 24, XII ს., f. 1v. იხ. *იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას* გამოცემა, 1976, გვ. 66.

⁶⁵ "და ამათითა *ეკლონებითა* მოუზღუდავს *ვენახისა* ამის თვისისა ნაყოფთა შუენიერებაჲ, ხოლო უშინაგანეს რაჲ *ვენახისა* შევიდოდეთ ..., მაღიად მოვისთულოთ *სიტკბობაჲ*" (cod. Iber. Tbilis. A 24, f. 1v). იხ. *იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას* გამოცემა, 1976, გვ. 67.

⁶⁶ *ქ. ბეზარაშვილი, "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ევრემ მცირის კოლოფონებში*, მაცნე, ელს, გვ. 1-4, 2001, გვ. 134-157; 145, 156.

⁶⁷ *მ. შანიძე*, შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 80, 97. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 573.

ფ) სტილთა თეორიის ახალი ასპექტი ტრადიციულთან ერთად ეფერებ მცირის ნაწერებშიც არის წარმოდგენილი. ტრადიციულ მაღალ (მეტაფორასულ) და მდაბიურ ("უშუერ") სტილთა ღონეებზე მსჯელობისას იგი საუბრობს მოციქულთა და წმ. მამათა ნაწერების სისადავეზე ("ლიტონი", იხ. ძაღან) და მათ ხელშეუხებლობაზე⁶⁸.

ეფრემ მცირე იცნობს აგრეთვე ბაძვის ცნების ორგვარ ასპექტს: რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის ბაძვას (იხ. ზემოთ "კარებსა ფილოსოფოსთასა" - cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII სს., f. 3v) და საღვთო შინაარსის მიფარულებისა და სისადავის ბაძვას პავლე მოციქულის ანალოგიით ("პავლესგან ესწავა ესე" - cod. Iber. Jer. 43, f. 3r; "პავლეს მსგავსად სძიოთა მზრდელსა ჩუენისა სიჩოებისასა" (cod. Iber. Jer. 13, XIII-XIV სს., f. 250r)⁶⁹. ბაძვის ცნების ორი ასპექტი მინიშნებულია ეფრემ მცირის კოლოფონში გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანების მიმოხილვისას⁷⁰. იგივე პრობლემა გულდასმით არის ეფრემის მიერ გააზრებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიასთან დაკავშირებით. "გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრების" თარგმანში ეფრემი გეთავაზობს ამ საკითხის თეისეულ გაგებას (რასაც იგი უმატებს ბერძნული ორიგინალის ქართულ თარგმანს). იგი აქ საუბრობს კლასიკური, საერო ლიტერატურული ფორმის გრიგოლის მიერ - ბაძვის შესახებ, რომლის მიზანია ქრისტიანული აზრის გადმოცემა პოეზიაში⁷¹.

გ) საეკლესიოსა და ინტელექტუალურის დაპირისპირება და ერთიანობა, როგორც მკითხველთა სხვადასხვა დონის გააზრებისა, გვხვდება ეფრემ მცირის ნაწერებშიც. მაგ., ერთსა და იმავე კოლოფონში ეფრემი საუბრობს საყოველთაო საეკლესიო დანიშნულების ("ყოველთა ეკლესიათა ზედა" განფენილი) თარგმანების შესახებ და მეორე მხრივ:

⁶⁸ "წმიდა სახარებასა და ებისტოლეთა პავლე მოციქულისათა, რაოდენცა ლიტონითა სიტყვთა აღწერილ იყოს, ბრძენთა და მართლმადიდებელთაგანი ვერვინ შეეხების" (cod. Iber. Tbilis. A 24, XII ს., 3v). იხ. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას გამოცემა, 1976, გვ. 68.

⁶⁹ თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 149, 163.

⁷⁰ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 159-197; 198-259.

⁷¹ πᾶν εἶδος παιδείας τοῖς ἱεροῖς λόγοις ἀπετυπώσατο (Vita Gr. Naz.-ni. PG 35, 265 A 11 - B 9); add. "გარეშეთა ამსგავსა გუარი, შეწყობილება და მარცხალი, ხოლო მიზეზი სიტყვსა შემოიღო საღმრთოთა წერილთა მოძღურებისაგან ... და ყოველგან განათესა ... სწავლად ღმრთისმეტყველებისათჳს" (Βεολογ(α). cod. Iber. Tbilis. A 109, XII-XIII სს., f. 245rv).

განსწავლულთა ვიწრო წრისათვის განკუთვნილი საკუთარი თხზულებების შესახებ ("იშუთ ვიეთოვსმე გულისკმისყოფელთათჳს" - cod. Iber. Jer. 43, f. 3rv)⁷².

ბ) რიტორიკის საკრალურ ხელოვნებად აღქმა და ესთეტიკური ფუნქცია გადმოცემულია ეფრემ მცირის მიერ ბიზანტიური მოდელების შესაბამისად. ერთი მხრივ, იგი ეთანხმებოდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებისადმი გამოხატულ ბიზანტიურ დამოკიდებულებას; ხოლო მეორე მხრივ, იგი ემხრობოდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის დაქვემდებარებულ მიმართებას ღვთისმეტყველებისადმი (რაც ჩანს მის ზემოთ განხილულ კოლოფონებში).

ზემოთ ნახსენები სამი იერარქის (გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი) ავტორიტეტმა დიდი გავლენა იქონია ლიტერატურის შემდგომ განვითარებაზე. საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის, როგორც ბაძის საგნის, იდეამ ჩამოაყალიბა ახალი მიმართულება ბიზანტიურ ლიტერატურაში – მეტაფრასტიკა ანტიკური ანტიკის საჩი წმინდანის ხილვა (ერთი ღვთისმოსავი პიროვნების მიერ) ეფრემ მცირის კოლოფონში ნახსენები სვიმეონ მეტაფრასტთან დაკავშირებით. აქ სვიმეონის რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი მიჩნეულია სამი იერარქის სტილის თანაბარდონად⁷³. ეფრემ მცირის შეხედულებები თანაფარდონად წარმოაჩენენ არა მხოლოდ იმ დროის ბიზანტიაში შემოღებულ გრიგოლ ღვთისმეტყველის რელიგიურ კულტს, არამედ ისინი ცხადყოფენ აგრეთვე გრიგოლის თეოლოგიური დოქტრინების და რიტორიკის მნიშვნელობას შუა საუკუნეებისათვის. ამავე დროს, ეფრემ მცირის შეხედულებები (გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული პოშილიის მისეულ თარგმანებზე დართულ კოლოფონში) გრიგოლის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური იდეების შესახებ, რომლებიც მხოლოდ "იშუთ ვიეთოვსმე გულისკმისყოფელთათჳს" ყოფილა გასაგები, თანხმობაშია მიქაელ ფსელოსის იდეებთან ფილოსოფიისა და რიტორიკის თანაარსებობის შესახებ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებში მიღწეული ეს იშვიათი თანაარსებობა, ფსელოსის მიხედვით, ასევე არ ყოფილა განკუთვნილი უბრალო მრევლისათვის⁷⁴. ეფრემი ახასიათებს მეტაფრასტიკას, როგორც "რიტორებრივ განგრძობას და ფილოსოფოსებრივ შემკობილებას", რითაც

⁷² ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 346.

⁷³ ეფრემ მცირე, "მოსაკსენებელი მცირე სჳმეონისათჳს ღლოთოეტისა". იხ. *К. Кекелидзе*, Симеон Метафраст по грузинским источникам, етйუდეби, V, tb., 1957, გვ. 212-226; 219; 224-225.

⁷⁴ Psell. ep. 174; Μεσ. βιβλ. ed. C. Sathas, 1876. *G. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessaloniki, 1973, p. 27, 85, 146.

გამოხატავს რიტორიკა-ფილოსოფიის აღნიშნულ კავშირს და ეხმაურება თანამედროვე ბიზანტიურ იდეებს⁷⁵.

რიტორიკის საკრალურობის იდეას ეხმიანება *იოანე პეტრიწი*. იგი ეკლესიასტეს იმოწმებს იმის დასამტკიცებლად, რომ სიტყვიერი ხელოვნება ("ქცევა ენისა") გამოცხადებულია სიბრძნის ნაწილად ("კერძოდ სიბრძნისად" - ი. პეტრიწ. შრ. II, 22025-27). პეტრიწის მიხედვით, მორთულად და მოკაზმულად უნდა გვექონდეს ენის არსების ("აობის") აღმნიშვნელი გარემოსილი [სიტყვა] და მისი საშუალებით შევადწინოთ შინაგანი სულიერი ღოგოსის საზღვრებში, რათა ეს შინაგანი სიტყვა წარგვიძღვეს ზესთაარსის შეცნობისაკენ (II, 220-221). მაშასადამე, სიტყვის გარეგნული ხელოვნების ფლობა აუცილებელია შინაგანი სიტყვის, *საღვთო ღოგოსის*, საღვთო სიბრძნის შესაცნობად. იოანე პეტრიწის ამ ფორმულირებიდან ერთი ნაბიჯილა რჩებოდა *შოთა რუსთაველის* პროლოგის საკამათო ფორმულირებამდე სიბრძნის დარღა დააზრებული პოეზიის შესახებ.

3. ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენების წინაპირობები

აზროვნების გზა, რომელიც სათავეს იღებს ქართველ ელინოფილთა შემოქმედებაში, განმსაზღვრელი აღმოჩნდა მომდევნო პერიოდის ქართველთა კულტურული ორიენტაციისათვის. გზა სისადავიდან მაღალფარდოვან ელინოფილურ სტილამდე, სამონასტრო თეოლოგიიდან დოგმატური თეოლოგიის სქოლასტიკურ მეთოდამდე, მარტივი აზროვნებიდან რთულ ფილოსოფიურ აზროვნებამდე, რომელმაც გაიარა *რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ახალი საფეხური იოანე პეტრიწთან*, ორიგინალურ ქართულ მწერლობამდე მისასვლელი ხიდი აღმოჩნდა. ამან განსაზღვრა ქართული საერო ლიტერატურის მეტად მაღალი დონე და მსოფლმხედველობა XII-XIII საუკუნეებისათვის. განვითარების ამ გზაზე აზროვნების განხილული მოდელები ასე გამოიყურება:

ა) ორგვარი დამოკიდებულება ფილოსოფია-რიტორიკის მიღება-არმიღების შესახებ აისახა საერო მწერლობაშიც. მაგ., მეხოტბებთან, *ერთი მხრივ*, ანტიკური მოღვაწენი და ანტიკური მკვერმეტყველება და მეცნიერება უსუსურია *თამარის* შესაქებად ("*ვარსკვლავთმრიცხველნო*, სხვათ ბრძენთ მკიცხველნო, ვერ ძალ-გიცთ ქებად, თავს ჰყოფთ ენებულსა" - შავთ. v. 2, 4; "უშიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ, თვით ვერა მიჰხედენ შესატყვიერსა" - ჩახრ. v. 1, 4); *მეორე მხრივ* კი, რიტორი და ბრძენი ერთად მოიაზრება და რიტორიკა აუცილებელი საშუალებაა საღვთო სიბრძნის გამოსათქმელად ("*რიტორიკი, ბრძენი*"; "*ბრძენი რიტორებს*"; "*სიბრძნის უფსკრული, ენა - რიტორი*" - შავთ. vv. 4, 4; 8, 1; 59, 4; "*რიტორებრიცა* თქვა" - ჩახრ. v. 94, 26) - მთლიანად *შოთა რუსთაველის* შესახებ.

⁷⁵ *ეფრემ მცირე*, მოსაყსენებელი, *К Кекеладзе*, Симеон Метафраст, 1957, გვ. 224. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 578.

"ფილოსოფიის" ოჯახის ცნებები და ტერმინები ახალი, მანამდე უცნობი მნიშვნელობით იხმარება საერო ძეგლებშიც, მაგ., კრეაციონისტული თეორიის შემქმნელი ღვთისმეტყველნიც ფილოსოფოსებად იწოდებიან ("ფილოსოფოსნი, წინასწარ მგრძნობნი, იტყვიან ჟამსა შესაქმიერსა" - ჩახრ. v. 101, 3). *რუსთაველი* ხმარობს ტერმინ "ფილოსოფოსს" ღვთისმეტყველის აღსანიშნავად: "ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი" (v. 837); "არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა" (v. 790). "ფილოსოფოსთა ბრძნობა" აქ, შესაძლოა, თავისი ორივე მნიშვნელობით იყოს ნახმარი – *საღვთო* და *საერო* (რადგან შუა საუკუნეებში მას ორივე ამ სიბრძნის გამოხატვის ფუნქცია ეკისრებოდა).

ბ) *ორგვარი სიბრძნე*, უფრო სწორად, "გარეშე" სიბრძნის აუცილებლობა ქრისტიანულის პარალელურად და მის შესაცნობად, აქტიური ხდება ამ პერიოდის თხზულებებშიც. მაგ., გრიგოლ ნოსელი ამ ორივე სიბრძნის მფლობელად არის დასახული გელათური სკოლის ანოხიში ავტორის იამბიკოში: "მღვდელთმთავრობს ქრისტებრ, ატტიკელობს სოკრატებრ" (Gr. Naz. Or. 11-ზე დართული იამბიკო: cod. Iber. Tbilis. A 109, f. 116 r; cod. Iber. Tbilis. A 85, XIII ს., f. 210r). "ისტორიანსა და აზმანში" იოანე შავთელი დახასიათებულია, როგორც "კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქმელი". ატიკური და პატრისტიკული ხედვა ერთად არის ნახსენები ორგვარი სიბრძნის (კლასიკურისა და ქრისტიანულის) გამოსახატავად *იოანე შავთელის* პოეზიაში ("ატიკულისა, პატრიკულისა ხედვის" - შავთ. v. 53, 1). ჩანს, რომ რუსთაველის ავთანდილიც ორგვარ სიბრძნეშია გაწაფული. თავისი მოსაზრებების დასაბუთებას როსტევეანისათვის იგი ცდილობს როგორც ანტიკური, ისე ქრისტიანული მოძღვრებების მიხედვით: "მე სიტყვასა ერთსა გაადრებ *პლატონისგან* სწავლა-თქმულსა"⁷⁶; "წაგიკითხავს სიყვარულსა *მოციქულნი* რაგვარ წერენ?"⁷⁷.

საერო ლიტერატურისადმი ინტერესის გაღვივება დამახასიათებელია ამ პერიოდისათვის. განსაკუთრებით კარგად იცნობდნენ კლასიკურ მწერლობას ქართველი ისტორიკოსები, და საზოგადოდ, ამ დროის ქართველი მწერლები⁷⁸. ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარების კრებული იყო ერთ-ერთი საუკუეთესო საშუალება კლასიკური სამყაროს და

⁷⁶ წყაროსათვის იხ. ლ. *ალექსიძე*, "სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა", "ცისკარი", №8, 1990, გვ. 106-112

⁷⁷ წყაროებისათვის იხ. გ. *ნოზაძე*, ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1974, გვ. 130. გ. *ნოზაძე*, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 488-489. შდრ. და იხ. ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა, გვ. ტლშ (=338). იხ. აგრეთვე *ქ. ბეზარაშვილი*, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი", I, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000, გვ. 128.

⁷⁸ თ. *ყაუხჩიშვილი*, ანტიკური სამყარო რუსთაველის ეპოქის ისტორიოგრაფიაში, მაცნე, 4, 1973; 3, 1974.

ბერძნული მითოლოგიის გასაცნობად. ანტიკური მითოლოგიური სახეები, პერსონაჟები და კლასიკური რემინისცენციები ბიბლიურთან ერთად, წარმართული ღმერთები, რომლებიც ნახსენებია ამ კომენტარების თხრობებში, აგრეთვე ბერძენ ფილოსოფოსთა სახელები გვხვდება XII-XIII საუკუნეების ქართულ ორიგინალურ ლიტერატურაში – პოეზიასა და ისტორიოგრაფიაში (*ჩახრუხადისა და შავთელის* ოდებში, "*მეფეთა-მეფე დავითის ცხოვრებაში*" და "*ისტორიანსა და აზმანში*")⁷⁹.

ელინოფილურმა ენამ და ტერმინოლოგიამ გავლენა მოახდინა შემდეგდროინდელ ორიგინალურ მწერლობაზე (*პეტრე გელათელი, იეზეკიელი, არსენ ბულბუღისძისძე, ნიკოლოზ გულაბერისძე*). როგორც ცნობილია, *იოანე პეტრიწის* ენასა და სტილს, მის ტერმინოლოგიას გავლენა მოუხდენია და ასახულა "*ვეფხისტყაოსანში*", "*თამარიანში*", "*აბდულმესიანში*", "*ისტორიანსა და აზმანში*"; აგრეთვე "*დავითის ისტორიაში*"⁸⁰.

ე) როგორც ვთქვით, ელადა და ათენი, როგორც საერო სიბრძნის სიმბოლოები, ასევე ფართოდ გავრცელებული გახდა ქართულ მწერლობაში და ნათარგმნი ლიტერატურიდან გადავიდან ორიგინალურში. მაგ., ქართულ წყაროებში XII საუკუნის უმაღლესი სასწავლებელი გელათში იწოდება "*მეორედ იერუსალემად ... სხუად ათინად*". ამით საღვთისმეტყველო და საერო სწავლების ერთიანობა არის ცხადყოფილი (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი). ამავე პერიოდში გელათი იწოდება აგრეთვე "ელადად": "ენატრი ელადას – თუთ მას გელათსა" (*იოანე შავთელი*, v. 105, 4). ელინი, ათენელი ბრძენნი – ფილოსოფოსნი და რიტორნი აქებენ თამარს საერო პოეზიაში ("შემოკრბით ბრძენო, ათინელთ ძენო, თამარს ვაქებდეთ" - შავთ. v. 2, 1; "ჰე, ფილოსოფონი, დაწყებად მყოფნი, გონება-ვრცელნი რიტორთა წვევად, ელენთა შვილნი, ელადას სწავლილნი, ენა-მზეობდეს სიტყვათა რჩევად" - ჩახრ. v. 38, 1-2; "ათენს ბრძენთა ხამს აქებდეს ენა ბევრი" - რუსთაველი, v. 694, 4) და სხვ.⁸¹

⁷⁹ Th. Otkhmezuri, Pseudo-Nonnians in Orationem IV Gregorii Nazianzeni Commentarius, p. LXI-LXV-105. Corpus Christianorum, 50; Leuven, University Press, 2002. იხ. აგრ. I

(*ჩახრუხადე*), თბ. 1957; XII-XIII სს. - ოთხმუხლელის ლექსი "*თამარი*"; II (*შავთელი*), 1964; XII-XIII სს. - *იოანე შავთელის* "აბდულმესიანი"; (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი);

⁸⁰ ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწი*, II, რელიგია, 1-3, 1995, გვ. 79. დ. მელიქიშვილი, *გელათური სკოლა* და ქართული მეცნიერული ენის განვითარების საკითხები, თსუ შრომები 267 (ენათმეცნიერება 10), 1986, გვ. 229. ფიქრობენ, რომ ქართულ საერო ლიტერატურას (საერო-სახოტბოს და საისტორიო-პანეგირიკულს) სათავე დაედო გელათური სკოლის მეორე პერიოდში. იხ. დ. მელიქიშვილი, გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა (აკადემია). ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1, 1993, გვ. 6-24; 2, 1993, გვ. 19-20.

⁸¹ ცხორებად მეფეთ-მეფისა დავითისი, მ. შანიძის გამოცემა, ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები IX; საქართველოს ისტორიის წყაროები 62, თბ., 1992, გვ. 175. ძველი ქართველი მეხოტბენი, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, I (*ჩახრუხადე*), თბ., 1957; II (*შავთელი*), თბ., 1964. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ევრემ მცირის

დ) ქართული საერო მწერლობა თითქმის მთლიანად ე.წ. არისტოტელურობის გამოხატულება გახდა შინაარსობრივადც და ფორმობრივადც. შინაარსობრივად იგი იყო მაღალი ღვთისმეტყველების შემცველი, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ფართოდ მომხმარებელი, ხოლო ფორმობრივად მაღალფარდოვანი, ე.წ. არისტოტელური და ატიკური, ანუ ელინური, სტილის გამოხატველი. ევანგელური სისადავე ამ პერიოდისათვის, შეიძლება ითქვას, რომ თითქმის აღარ არის მისაბაძი.

მაგ., *ელინოფილურ სკოლაში* დიდი იყო ინტერესი იამბიკური ფორმის ფილოსოფიური პოეზიის მიმართ. ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით ეს პოეზია ეპოქის ლიტერატურულ გემოვნებასა და მოთხოვნებს ეხმაურებოდა. იგი შეიცავდა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უარსებითეს საკითხებს, ხოლო ფორმობრივად შეესაბამებოდა *ელინოფილთა სწრაფვას ლაკონიურობისაკენ*, ენის გაელინურებისაკენ და მაღალფარდოვანი რიტორიკული სტილისაკენ. ამ პოეზიის იამბიკური უცხოური საზომით (კლასიკური ბერძნული იამბური ტრიმეტრიდან წარმოშობილი ბიზანტიური 12-მარცვლიანი ლექსის ქართულში შემოტანით) შესრულებული ქართული თარგმანები განსხვავდებოდა ქართული ლიტურგიკული პოეზიის ბუნებრივად ხატოვანი ენისაგან, საყოველთაო საეკლესიო დანიშნულებისაგან და განსწავლულ მკითხველთა *ვიწრო წრისათვის* იყო განკუთვნილი.

როგორც *სალექსოწყობო ფორმა*, ისე *ბერძნულის მიბაძვით* შექმნილი ენობრივი ფორმები (მიმღეობური და უშემასმენლო კონსტრუქციები, ნასახელარი ზმნები და სიტყვათქმნადობა, მაგ., *ატტიკელ-მკნეობს, იშედგ ზისებს, იმზებს, ამაღნინტებს, ენათელცისკროვნების, ასულობს – გელათური სკოლის იამბიკოებში, მეხოტბეებთან, რაც რუსთაველმაც იმემაკიდრა*) გამოხატავდა ბერძნული ფილოსოფიური ენის ლაკონიურობას და მაღალფარდოვნებას, მეტაფორულ სტილს. აღსანიშნავია ელინოფილურ პერიოდში კლასიკური სალექსოწყობო ფორმის ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და პერმენევტიკული გრამატიკის შესანიშნავად ათვისების ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში⁸².

ამგვარი ენა, სტილი და ფორმა ერთგვარ ლიტერატურულ გატაცებად იქცა და ფართოდ გაერცვლდა ორიგინალურ ქართულ პოეზიაშიც. ასეთი იამბიკოებით წერდნენ თავიანთი პიროვნული რელიგიური განცდისა და შეხედულებების გამოხატველ შესხმებს, მიძღვნებსა და ლოცვებს *დემეტრე მეფე, თამარ მეფე, ანონიმები, არსენ იყალთოელი, იეზეკიელი, პეტრე გელათელი, იოანე პეტრიწი* (XII-XIII სს.) და სხვ. რიგ შემთხვევებში (მაგ.,

შეხედულებები, კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ. 1998, გვ. 128.

⁸² *ქ. ბეზარაშვილი*, ევრემ მცირე, ელინოფილები და ბერძნულ-ქართული ლექსწყობის საკითხები. ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 289-342. *ქ. ბეზარაშვილი*, კლასიკური ბერძნული სალექსოწყობო ფორმის საკითხი ქართულ ელინოფილურ ტრადიციაში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 4, 1998, გვ. 69-102.

დემეტრე მეფის პიძნების შემთხვევაში) ქართულმა იამბიკომ არაჩვეულებრივ გამომსახველობას მიაღწია.

ძალადი რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილი განსაკუთრებულ უკიდურესობას აღწევს მეხოტბეებთან, სადაც იქმნება ერთგვარი ბუნდოვანების ესთეტიკა. ის მუსიკალობა და მშვენიერება, რაც პანეგირიკისათვის, ოდისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი (და რაც არაერთგზისაა აღნიშნული მეხოტბეთა ტექსტებში), გამოხატულია უჩვეულო საშუალებებით. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, *ერთი მხრივ*, სიტყვათა დესემანტიზაცია, ანტიენის შექმნა (ენა უარყოფს თავის თავს უაზრო გამონათქვამში); *ლექსის სტრუქტურა* სემანტიკური კანონზომიერებითაა გამოწვეული და მაჯამურ-ომონიმური რითმის ნაწილები ნეოპლატონური და არეოპაგიტული სტილით გამოხატავს სიტყვიერი უსიტყვობის, უთქმელობისა და პრედიკაციის, ანტიშინაარსისა და შინაარსის, დუმილისა და მეტყველების/ენაწყლიანობის ანტითეზას⁸³. ეს არის რიტორიკა-ფილოსოფიის ზემოთ განხილული კავშირის კიდევ ერთი თავისებური გამოხატულება.

მეორე მხრივ, აღნიშნულია, რომ ეს ინფორმაციული ბუნდოვანება არის *მშვენიერების ესთეტიკური კატეგორიისა* და ამჟღავნებული სტილის შემქმნელი რიტორიკული ფიგურის, მეტაბორის, მრავალფეროვანი (მისი რამდენიმე სახეობის ჭარბი) გამოყენებისა და ენობრივ ნორმასთან დაპირისპირების საშუალებით, მაგ., აფიქსთა იძულებითი შენაცვლებით (განცვიფრებარე, მაცისკრებარე, გამათენელი, შუქ-მოსიერი, საშვებიერი) და ა.შ., რაც "უცნაურის" შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეს მოვლენა ახსნილია არა როგორც ენაზე ძალადობა, არამედ ენის შესაძლებლობების, მისი შინაგანი ბუნების ფართოდ რეალიზება⁸⁴.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ ნიშნებით ქართული სახოტბო პოეზია უკავშირდება ელინოფილურ ლიტერატურას, სადაც (განსაკუთრებით *იოანე პეტრიწთან*) ენაში დაფარული სიტყვათქმნადობის შესაძლებლობები უხვად არის გამოყენებული ქართული ძირებითა და ისტორიულად ჩამოყალიბებული, ზოგჯერ "მკვდარი" მოდელების, არქაული და

⁸³ თ. ლომიძე, ჩახრუხაულის სტრუქტურა და მისი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი, წიგნში: ქართული რითმის ისტორიიდან, თბ., 1988, გვ. 7-28.

⁸⁴ თ. ბოლქვაძე, მეტაბოლა და ნორმა, წიგნში: იდეოლოგიზებული ღირებულებები, თბ., 2005, გვ. 61-73. თ. ბოლქვაძე, ინფორმაციული ბუნდოვანება და მშვენიერება, I საერთაშორისო სიმპოზიუმი "ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები", თბ., 2007, გვ. 158. იხ. კ. დანელია, ჩახრუხადისა და შავთელის ხოტბათა ენის პოეტური და ლინგვისტური ანალიზის ცდა, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998, გვ. 400-442. იხ. ძველი ქართველი მეხოტბენი, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, I (*ჩახრუხადე*), თბ., 1957; II (*შავთელი*), თბ., 1964.

დიალექტური იშვიათი აფიქსების გააქტიურების გზით⁸⁵. ამგვარი ლექსიკური დერივაცია ემსახურება სამეცნიერო მეტა-ენის, ბერძნული ფილოსოფიური ცნების ადეკვატური ტერმინის შექმნას. ამავე დროს, რიტორიკის საშუალებების ფართოდ ამოქმედება ასევე ელინოფილური ლიტერატურისათვის არის დამახასიათებელი⁸⁶.

დაბოლოს, მსოფლმხედველობრივადც ეს პოეზია ელინოფილური ლიტერატურის გაგრძელებაა ანტიკური ფილოსოფია-რიტორიკის და მისი თეორიის გამოყენებით, რაც იმ დროისათვის *სასწავლო დისციპლინას* წარმოადგენდა. რიტორიკის თეორიიდან აღსანიშნავია, რომ მშვენიერების შემქნელ ელემენტებს შორის *არისტოტელე* სწორედ უცნაური, უცხო და უჩვეულო სიტყვების გამოყენებას, მინიშნებებს და ენიგმებს (Arist. Rhet. III, 12), ხოლო მისი *ნეოპლატონიკოსი* კომენტატორები კი სტილისტურ და შინაარსობრივ ბუნდოვანებას განიხილავდნენ⁸⁷.

ე) სალიტერატურო სიტყვა რომ საღვთო სიტყვის გამოხატვის საშუალებად იქცა, ეს აზრი ყველაზე უკეთესად საერო პოეზიას მიესადაგა. ესთეტიკური სალიტერატურო ფორმის სიტკბოება *ჰოლიანდ თუ არა, ნაწილობრივ* მაინც რიტორიკის ანტიკური თეორიების მიხედვით არის გამოთქმული: "*შესხმა-მოხანი, მუსიკოხანი*" - შავთ. 107, 3; "*პლატონ მუსიკი მწყობრ-შენახსხევედ*" - ჩახრ. v. 51, 2; "*კელა აქაცა ეამების*"; "*ენა-მუსიკობდექ*" (რუსთ. vv. 12, 3; 18, 4). შდრ. და იხ. მშვენიერის, საამურობის, სიტკბოების, მუსიკალობის ცნებები κἀλλος, χάρης, γλυκύς, ἥδυν, μουσική ელინისტური რიტორიკის თეორიის ცნებებია⁸⁸. ამავე თეორიას ეხმაურება ორგვარი მშვენიერების – ფორმობრივისა და არსობრივის თანაარსებობა. მაგ., გავიხსენოთ "ტურფა საჭერეტელის",

⁸⁵ დ. *მელიქიშვილი*, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999, გვ. 31-32.

⁸⁶ ქ. *ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 530-672.

⁸⁷ ქ. *ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., 2004, გვ. 260-290.

⁸⁸ ისინი თხზულების გარეგნულ გამომსახველობით საშუალებებს და მათ ესთეტიკურ აღქმას შეესაბამება (J. Martin, Antike Rhetorik, Technik und Method (Handbuch der Altertums wissenschaft, II, 3) Munich: Beck, 1974, S. 338-339, 342-345; 169-170, 250-259, etc. Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae, LCT, Ernesti, Leipzig, 1795; Darmstadt, 1962. E. Norden, Die antike Kunstprosa, I, Leipzig, Berlin, 1918, S. 55-57, 50). ამ მნიშვნელობით ისინი ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც იმეკიდრა და საღვთო შინაარსის მშვენიერებას დაუპირისპირა – იხ. ქ. *ბეზარაშვილი*, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი ... "გზა სამეუფო" 1 (4) 1996.

როგორც ტრანსცენდენტური მშენებლების, თეოლოგიური მნიშვნელობა "ვეფხისტყაოსანში"⁸⁹.

ფ) მისაბაძად, როგორც ვთქვით, საერო მწერლობაში აღარ არის დასახული ევანგელური (*პირველის მხრივ*), ფორმოზირი სისადავე, მაგრამ საღვთო შინაარსი მარადიული ბაძვის საგნად რჩება. *ორგვარი ბაძვა*, საუკეთესო საერო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსისა, წარმმართველია ქართული საერო პოეზიისათვისაც. სწორედ ამიტომ უწოდებს რუსთაველი თავის პოემას "*სპარსულ ამბავს*", რომელიც უნდა იქნეს გაგებული, როგორც საუკეთესო საერო ლიტერატურული ფორმა საღვთო ჭკერეტისათვის, საღვთო სიყვარულის ბაძვისათვის (შდრ. და იხ. I კორ. 14, 1).

რუსთაველის ფრაზაში "ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმნები" (v. 9) ეს ტერმინი "სპარსული" არ არის გამოყენებული მისი პირდაპირი ლექსიკური მნიშვნელობით, როგორც გეოგრაფიული ან ეთნიკური სახელი. იგი არ მიუთითებს აქ პოემის ნაციონალურ წარმოშობაზე. მეცნიერებაში უკვე ცნობილია, რომ მსგავსი სიუჟეტი არ არის ნაპოვნი სპარსულენოვან ლიტერატურაში. "*სპარსული*" აქ ნიშნავს "არაქრისტიანულს", "საეროს" ამ ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინის განზოგადებული მნიშვნელობით (შდრ. და იხ. "*პინდური*" როგორც ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინი მსგავს კონტექსტში ეფრემ მცირის "ასეულ იამბიკოში")⁹⁰. საგულისხმოა, რომ რუსთაველის პირველ კომენტატორს, მეფე-პოეტ ვახტანგ VI-ს (XVII-XVIII სს.) სწორად ესმოდა რუსთაველის ხსენებული ფორმულა, როგორც "სპარსული ლიტერატურული ფორმის ბაძვა" და ამტკიცებდა პოემის არასპარსულ წარმომავლობას ("აწ იმას ამბობს, *სპარსულის მიბაძვით* რადგან ათქმევინა *თამარ მეფემ*, რომ სპარსთაგან ვსთარგმნეო; თვარამ სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება; ამბავიც თვითან გააკეთა და ლექსადაც იმისთვის უბნობს, რომ *სპარსის ლექსის ბაძვედ* რომ სთქვა, *სპარსული ამბავი ქართულად ვთარგმნეო*").

მიზეზი ლიტერატურული ბაძვის ფორმა ის იყო, რომ სპარსული პოეზია საუკეთესოდ მიიჩნეოდა იმ პერიოდისათვის ("სპარსთ კაი

⁸⁹ ქ. ბეზარაშვილი, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი", I-II, რუსთველოლოგია, I, თბ., 2000, გვ. 107-131; II, 2003, გვ. 73-89.

⁹⁰ იხ. ზემოთ, თ. 2, შენ. 48, 49; ასევე ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები, კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ. 1998, გვ. 128. იხ. ეფრემ მცირის ლექსი ან პოეზია: იხ. "ოთხმუკლედისა პინურისა დამცველ ვარ, // მისაცეველად ცნობათა სულიერთა" – იხ. გრიგოლის (I, 2, 33) თავში (გრიგოლ ნაზიანზელის (ღმრისმეტყველის) პოეზიის ძველი ქართული ვერსია (ეფრემ მცირე, წ. II, 2016, გვ. 71).

მელექსეობა იცოდნენ"), და იგი ნაცნობი იყო ქართველი მკითხველისათვის⁹¹. (*მეორე მხრივ*), *რუსთაველის* ფრაზები საღვთო ხედვის შესახებ ("საღმრთოდ გასაგონი" - v. 12, 2), *პირველი*, *უმაღლესი*, *ზეციური* (*საღვთო*) *მიჯნურობის შესახებ* ("ეთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზნათა" - v. 20, 1) და მისი ბაძვის შესახებ ("მართ მასვე პბაძვენ" - v. 21, 4), გულისხმობს მიწიერი მიჯნურობის მიერ მოციქულთა ქებული საღვთო სიყვარულის ბაძვას (I კორ. 13; I კორ. 8, 1-3; I პეტრ. 4, 8; I იოან. 4 და სხვ.), რომელიც ავთანდილის ანდერძში აქვს წარმოდგენილი *რუსთაველს* ("წაგვიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?..."-v. 791)⁹². ეს არის პოემის ძირითადი აზრი და იდეა.

ამგვარად, *ბაძვის ცნების ორი ასპექტის* თანაარსებობა ცხადი ხდება ამ საერო თხზულებაშიც. პოემა დაფუძნებულია ბიზანტიურ ესთეტიკაზე, ისევე როგორც მისი ქრისტიანული შინაარსი ძირითადად დაფუძნებულია პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაზე.

გ) ქართული საერო მწერლობა ძირითადად განსწავლულ მკითხველთა ვიწრო წრისათვის იყო განკუთვნილი, გარდა "*ვეფხისტყაოსნისა*", რომელიც ყველა დონის მკითხველს ითვალისწინებდა, ყველასათვის გასაგები იყო, ვისაც როგორ და რამდენად შეეძლო მისი გაგება, რასაც მოწმობს ხალხის მიერ მისი ზეპირად ცოდნა. ამიტომ მარტივი მკითხველი ოდენ ესთეტიკურად ტკებოდა ("კელა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს"), განსწავლულ და ღვთივგანბრძნობილ მკითხველს კი მისი დაფარული საღვთო ალეგორიული შინაარსის შემეცნება ევალებოდა ("სიბრძნის დარგი, საღვთო *საღვთოდ გასაგონი*"). რიტორიკულ-ფილოსოფიური მაღალფარდოვნებით პოემა საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის გამოხატულებაა, ხოლო თეოლოგიური სიღრმე და *მიფარულება* კი, რომელიც სახისმეტყველებით, ალეგორიულად მისაწვდომია და მისი შინაარსია. საკითხი პოეზიის *უმაღლეს სიბრძნესთან* წილნაყარობის შესახებ ან დემოკრატიულობის შესახებ ფილოსოფიასთან/ღვთისმეტყველებასთან შედარებით, რაც სტილისტურად გამოხატულია ამ ცნებებთან მიმართებით გამოყენებული სახელზმნური და ზმნური ფორმებით: "გაგონება", ანუ "შემეცნება, და "ეამების, ვინცა ისმენს", ანუ საამური ბგერის მოსმენა (შდრ. და იხ. "ენა-მუსიკობდეს" და მისთ.), სადაც ვრცლად არის მიმართება *რუსთაველის* ამ პრობლემისადმი მსოფლიო ლიტერატურის კონტექსტში⁹³.

⁹¹ იხ. *შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი*, ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1937, გვ. სუფ-სუფ (= 295-296).

⁹² "*ვეფხისტყაოსანი*" დამოწმებულია ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძის, ა. შანიძის გამოცემის მიხედვით, თბ., 1957. იხ. ორი ასპექტი, ბაძვა: 1. სპარსული ცნობილი მელექსეობა; 2. საღმრთო სიყვარულის ბაძვა.

⁹³ ამ პრობლემის გამხილვისათვის დანტეს შემოქმედებაში იხ. ნ. ლადარია, ხმისა და ბგერის სიმბოლიკისათვის დანტე ალიგიერის "ღვთაებრივ კომედიაში".

h) შესაბამისად, პოეზიას საერო მწერლობაშიც საკრალური ფუნქცია ენიჭება, ისევე როგორც რიტორიკას – ღვთისმეტყველებაში (მაგ., რამდენადაც რიტორიკა და თეოლოგია ერთიანი იყო ბიზანტიაში, ამდენად, რიტორიკაც საკრალურ ხელოვნებად მიიჩნეოდა - იხ. ზემოთ). როგორც ვთქვით, ქართული ელინოფილური ლიტერატურის შემდგომი განვითარება იმის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორ მოხდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის კავშირის დამკვიდრება ქართულ ლიტერატურაში (*ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი*). ეს ტენდენცია განვითარდა აგრეთვე ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში. ქართული საერო პოეზიის შედევრში, *რუსთაველის "ვეფხისტყაოსანში"*, პოეზიის ხელოვნება (რომელიც ყოველთვის გაიგებოდა, როგორც ენამკვეთობის ხელოვნება რიტორიკის თეორიებში⁹⁴) მიჩნეულია საღვთო სიბრძნის, ღვთისმეტყველების ნაწილად ("შიაირობა პირველადვე *სიბრძნისა ერთი დარგი*" - v. 12, 1).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბიზანტიური კულტურის სააზროვნო მოდელები და ელინოფილური ორიენტაცია ნათარგმნი ლიტერატურიდან ორიგინალურში გადავიდა. ფორმა-შინაარსისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ერთგვარ ლიტერატურულ გატაცებად იქცა და ეპოქის გემოვნებას მიესადაგა.

ყოველივე ამან შექმნა ახალი თვალთახედვა შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველისათვის. ელინოფილთა კულტურულმა ორიენტაციამაც და დადებითმა დამოკიდებულებამ "გარეშე" სიბრძნისადმი, როგორც ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ფორმისადმი, თავისი კვალი დაამჩნია და საფუძველი მოუშადა ქართული საერო მწერლობის ჩამოყალიბებას და განვითარებას⁹⁵.

ამგვარად, წამოიჭრება ქართული საერო ლიტერატურის აღმოცენების მიზეზების საკითხი. ამ პროცესის გამომწვევს სხვა მიზეზებთან ერთად, რომლებიც განხილულია ქართულ მეცნიერებაში, უნდა ვახსენოთ კიდევ ერთი და მთავარი მიზეზი. ეს არის ზემოხსენებული *ორგვარი დამოკიდებულება* კლასიკური სალიტერატურო ფორმებისადმი. წარმართულისა და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართების პატრისტიკული და სქოლასტიკური მოდელები, აგრეთვე ქართველ ელინოფილთა მოღვაწეობა, დაფუძნებული ალექსანდრიულ და კაპადოკიურ აზროვნებაზე,

სემიოტიკა, 1, თბ., 2007, გვ. 80-91. *ქ. ბეზარაშვილი*, "ვეფხისტყაოსნის" საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭვრეტელი", წერილი I. შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 107-131; წერილი II, რუსთაველოლოგია II, თბ., 2003, გვ. 73-89. და სხვ. იხ. კვლავ ბაძეა; 1. *სპარსული* ცნობილი მულექსეობა და 2. *საღმრთო სიბრძნე* და *სიყვარის ბაძეა*.

⁹⁴ H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz, Wien, 1972, S. 3-27 etc.

⁹⁵ K. Bezarashvili, The Significance of Gregory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition, in Le Museon, 118 (2005), p. 269-297.

როგორც ჩანს, მეტად მნიშვნელოვანი იყო ლიტერატურული პროცესების განვითარებისათვის ქართულ კულტურაში. ელინოფილთა აზროვნების მიმართულებამ საფუძველი მოუზადა დადებითი მიმართების დამკვიდრებას ელინური განათლებისადმი და მისი ლიტერატურული და ფილოსოფიური ფორმებისადმი ორიგინალურ ქართულ ლიტერატურაში (ამის გამოხატულებაა, მაგ., რიტორიკული და მითოლოგიური პარადიგმების გამოყენება ქართულ საერო ლიტერატურაში: იხ. ზემოთ მემატყიანებთან, მეხოტბებთან). ამავე პროცესებმა განაპირობა ქართული საერო ლიტერატურის ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლის, შოთა რუსთაველის "ვეფხისტყაოსნის", მსოფლმხედველობა. ქრისტიანული შინაარსი ცნობილ კლასიკურ საერო ფორმაში (ან ნებისმიერ წარმართულ/საერო ფორმაში) გახდა მთავარი საფუძველი ალეგორიის შემოტანისათვის ქართულ საერო ლიტერატურაში (რაც უკვე ცალკე გადრმაველებული და არგუმენტირებული კვლევის საკითხია).

კლასიკური უიზმის ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების ხსენებული ძირითადი მოდელი (სპარსული - ძვ. თუ ახ. - ქრისტიანული ენები; დამატებით, ალექსანდრიული და კაპადოკიურ აზროვნებაზე ელინოფილთა აზროვნების მიმართულება და სხვ.). იგი შეიძლება მოიცავდეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული საერო ლიტერატურის წარმოშობის მანამდე განხილულ ყველა სხვა მიზეზს: სპარსული პოეზიის გავლენას⁹⁶ (რომელიც ყვაოდა იმ პერიოდისათვის და რომელიც ასევე "გარეშე" - ღწამე იყო ქრისტიანული კულტურისათვის), ეროვნული პრე-ქრისტიანული წარმართული ხალხური ლიტერატურის განვითარებას⁹⁷, ასევე, საეკლესიო მწერლობის სახეების, ჟანრებისა და ზოგი სხვა ლიტერატურული ფორმის გადასვლას საერო ლიტერატურაში⁹⁸ (თუ გავითვალისწინებთ, რომ თავის დროზე ეს სალიტერატურო ფორმები სწორედ კლასიკური ლიტერატურიდან შეითვისა ქრისტიანულმა), ლიტერატურული ფიქციის, მხატვრული გამონაგონის მნიშვნელობას⁹⁹ და ა.შ.

ცხადი ხდება, რომ ზემოხსენებული პატრისტიკული და სქოლასტიკური სააზროვნო მოდელები და პარადიგმები გვეხმარება

⁹⁶ *Н. Март, Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы, Журнал Министерства Народного Просвещения, XII, 1899, с. 251.*

⁹⁷ *ბ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თბ., 1938, გვ. 1-2.*

⁹⁸ *ბ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981, გვ. 5-25.*

⁹⁹ *რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 190-195. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 238. ლიტერატურული ფიქციის შესახებ რუსთაველის პოემაში იხ. აგრეთვე მ. კარბელაშვილი, რუსთაველოლოგია XX-XXI სს. მიჯნაზე: XX ს. პრობლემები და XXI ს. პერსპექტივები, კრებ. შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000, გვ. 5-41.*

განვსაზღვროთ "ვეფხისტყაოსნის" ეროვნული წარმოშობა და ადგილი ქრისტიანული ლიტერატურის კონტექსტში. როგორც აღნიშნავენ, საბჭოთა იდეოლოგიის მატარებელმა ლიტერატურულმა კრიტიკამ, რომელიც აკრიტიკებდა საკითხისადმი ევროპოცენტრულ დამოკიდებულებას (უარყოფდა "ლიტერატურის ევროპულ ტიპს") მცდარად მიაკუთვნა ქართული ძეგლი სპარსული რომანული ეპოსის ტიპს (ვ. ჟირმუნსკი, ვ. შიშმარიოვი, ე. მელეტინსკი)¹⁰⁰. მოდელი – ქრისტიანული შინაარსი არაქრისტიანულ, წარმართულ საერო ფორმაში, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული პატრისტიკულ ნაწერებში (განსაკუთრებით კაპადოკიელებთან), ცხადყოფს რუსთაველის იმავე ესთეტიკურ შეხედულებას, რაც გეხედება ბიზანტიურ ლიტერატურაში.

მართალია, ელინოფილური მიმართულება გვიან დაიწყო ქართულ მწერლობაში, მაგრამ მისი შედეგები გაცილებით ნაყოფიერი აღმოჩნდა, ვიდრე სხვა აღმოსავლურ ქრისტიანულ ლიტერატურებში (მაგ., სირიულში, სომხურში), სადაც მან, მწერლობის ადრეული პერიოდიდან დაწყებულმა, ადრევე შეწყვიტა თავისი არსებობა. ქართულ მწერლობაში კი მისმა განვითარებამ, რასაც მოჰყვა ბიზანტიური კულტურის მოდელების თეორიული გააზრება, მოგვცა მაღალმხატვრული საერო ლიტერატურა.

¹⁰⁰ იხ. *M. Karbelashvili*, Rustaveli's Poem "The Knight in the Panther's Skin" within the Context of Comparative Studies, in *Bulletin of the Georgian Academy of Sciences*, 153, №3, 1996, p. 474-478.

The Thinking Models of Byzantine Culture, Hellenophilism and the Problem of Development of Georgian Christian Secular Literature

The significance of the thinking models of Byzantine culture for the processes in Old Georgian ecclesiastical literature reasoning the development of secular literature are studied in the article. These are the models based mainly on the interrelation of faith and reason: the dual attitude of the representatives of patristic literature towards the classical paradigms that reveal the interrelation of Christian contents and classical literary-philosophical forms, the double meaning ("outer" and Christian) of the terms "philosophy", "philosopher", "hellenization" and the like. Another model is the antithesis of fishers' way and Aristotelian way wide-spread in the Middle Ages for distinguishing monastic, ascetic theology from intellectual method of scholastic theology, also for making difference between the levels of style – the Evangelic, Apostolic plainness (ἀπλότης) and the rhetorical-philosophical refined style. The antithesis of rhetorical logos and divine Logos, of the images of bitter and sweet, thorns and roses/grapes implying the same opposition of aesthetic and transcendental is also analyzed as one of the models wide-spread in Byzantine and Georgian literature. The two aspects of the concept of mimesis (traditional, Classical and new, Christian), also two kinds of listeners: simple and intellectual, and finally the idea of sacralization of rhetoric and poetry against the background of their relation to philosophy and theology are studied as the thinking models and paradigms which were also widely used.

The cultural orientation on the thinking processes of Byzantium, i.e. on the critical study of ecclesiastical and classical texts, on the commentary activities, on the tendency to literary-theoretical thought, also the great interest in secular wisdom, namely in grammatical, rhetorical, philosophical studies, the neutral attitude to it and appreciation of its educational and pedagogical value, etc. were reflected in the Greek and Georgian schools of the Black Mountain (Antioch) in the 11th century. It is noteworthy that the concept and term Hellenic, Hellenism (ἑλληνίζειν) that in early Christian literature had cultural-theological meaning denoting "pagan", and consequently in Georgian literature before the 11th century had pejorative meaning showing anti-pagan attitude, in the translations and original works loses its strictly negative content and receives the meaning of high rhetorical-philosophical style and good education since that period.

The method of accepting Greek culture developed on the Black mountain reached its height in Gelati school. The term "Hellenic" in linguistic and cultural meaning became wide-spread in Hellenophile Georgian literature expressing the interrelation of faith and reason. Introducing the philosophical literature with the help of the works of saint fathers was turned into the method of studying directly the classical sources, the commentaries of Neo-Platonic philosophers etc. This was the method of Byzantine scholarship of the 11th century (Michael Psellos, etc.).

The language and style of Gelati school was reflected in the writings of the Georgian authors of the 12th-13th centuries: in the Life of David the Builder, in the History and Eulogy of the Monarchs, in the verses of the eulogists Chakruehadze and Shavteli, in the

hymns of Arsen Bulmaismisdze, Nikoloz Gulaberisdze, and in Rustaveli's poem. The Byzantine model of interrelation of secular/outer literary form and Christian contents (taking its origin from Alexandrian and Cappadocian schools) became the most important feature of Georgian secular literature.

Regarding these data it may be concluded that the models of Byzantine culture revealed on the basis of historical study of the problem makes a sound ground for semiotic study of the ancient texts keeping the special cultural information with the help of codifying means of language. Revealing the codes and models of the Middle Ages and adequate interpretation of them excludes the individual perception of them; it also excludes the evaluation of this culture according the criteria of another culture (mainly the modern one). The main antithetic model of Byzantine culture – Christian wisdom and "outer", i.e. secular, literary-philosophical form analyzed against the background of hierarchical principle as the code of the Middle Ages makes it obvious that the "outward" form which is not acceptable from Christian point of view becomes relevant only in the relation to divine wisdom. That is why the dual attitude to it – the pejorative and neutral evaluation of one and the same classical sources is characteristic of the Byzantine texts transferred into Georgian translations, too. Turning from the pejorative evaluation to neutral and positive attitude towards "outer" wisdom in the service of Christian ideas, significance of the Classical heritage for Christian literature against the background of Byzantine renaissance that was introduced in Hellenophile Georgian thought was one of the main reasons of development of secular literature.

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

ქეთევან ბეზარაშვილი

- 1) სამეცნიერო შრომების კრებული
- 2) ვეფხისტყაონის ვახტანგისეული გამოცემის 290 წლისთავს

"ვეფხისტყაონის" საღვთო სიყვარული და "ტურფა
საჭვრეტელი"

საღვთო ალეგორია შუა საუკუნეების თხზულებებში

საყოველთაოდ ცნობილია შუა საუკუნეების დასავლური და აღმოსავლური პოეზიის ალეგორიულობა¹⁰¹. მაგრამ როგორც ევროპულ, ისე ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებობს ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებები ამ საკითხის შესახებ – რა არის ამ პოეზიის საგანი: საერო

¹⁰¹ ქ. ბეზარაშვილი, "ვეფხისტყაონის" საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭვრეტელი", წერილი I შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 107-131; წერილი II, რუსთაველოლოგია II, თბ., 2003, გვ. 73-89.

გამოყოფენ სინამდვილის ასახვის ორ მთავარ განსხვავებულ ტიპს: *კლასიკურს* – *პომეროსულ* გამჭვირვალებას, სიცხადეს, რომელიც არ შეიცავს არანაირ დაფარულ აზრს და *შუასაუკუნეობრივს* – ფიგურალურ ტიპს. ამ უკანასკნელის საშუალებით ასახული მოვლენები, გარდა მათი უშუალო აზრისა, როგორც წესი, ატარებენ ღვთაებრივ აზრსაც და საჭიროებენ განმარტებას. შუა საუკუნეების ევროპულმა ლიტერატურამ წარსულისაგან იმეგვიდრა ასახვის ეს ორი განსხვავებული ტრადიცია – *ანტიკური* და *ბიბლიური*. სიყვარულის გასულიერება, ამაღლება და გამისტორება დამახასიათებელი გახდა კურტუზაული, პროვანსული და იტალიური "*ახალი სტილის*" პოეზიისათვის (ც. *Ауэрбах*, Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе, М, 1976, с. 128-209, 14-16-17, 34, 152).

თუ საღვთო მიჯნურობა და გამოსატყლია თუ არა საღვთო საეროს ალეგორიით¹⁰².

ამ პრობლემის პასუხს თავად რუსთაველი იძლევა პოემის პროლოგში, სადაც თავისი თხზულება ორგვარი გაგების საგნად აქვს დასახული – საღვთოდ და საეროდ მკითხველის თუ მსმენელის მომზადების დონის შესაბამისად: "საღვთო საღვთოდ გასაგონი"; საღვთო შინაარსით შესამეცნებელი ღვთისმეტყველთათვის თუ ღვთისმეტყველების მოყვარულთათვის და "კელა აქაცა ეამების", საერო საზოგადოებაში ესთეტიკურად აღსაქმელი (საამურობა, სიტკობება – γλῆκυς, ἥδὴν ელინისტური რიტორიკის თეორიის ცნებებია¹⁰³). გამგებ ვარგ კაცს ("ვინცა ისმენს კაცი ვარგი")³. ზუსტად ასევე ესმოდათ იგი *ვახტანგ VI-ს და დავით გურამიშვილს*¹⁰⁴.

პოემის ორგვარი აღქმა დამოკიდებული იყო მსმენელთა აღქმის უნარის და განსწავლულობის განსხვავებულობაზე. მსმენელს ეძლეოდა სრული თავისუფლება იმდენი მიეღო თხზულებიდან, რამდენის ან რის დანახვაც და გაგებაც შეეძლო – საერო რომანისა და ლიტერატურულ-ესთეტიკური ღირებულებისა (პოემა ამ თვალსაზრისითაც მეტად ღირებულია), თუ საღვთო ალეგორიისა, რომელიც უფრო მომზადებულ, გონიერად და სულიერად მომწიფებულ მკითხველს მოითხოვდა. ამიტომ დღესაც სხვადასხვა მკითხველი სხვადასხვა თვალთახედვით უდგება შუა საუკუნეების თხზულებებს.

განსწავლულისთვის და განსწავლულისთვის წერა (იგულისხმება სულიერი და ინტელექტუალური მომზადების დონეები და არა მხოლოდ წიგნიერება თუ უწიგნურობა), ორგვარი მსმენელის პრობლემა, რათა თითოეულს მისცემოდა იმდენის ათვისების საშუალება, რამდენიც მას შეეძლო, ახალი არ იყო შუა საუკუნეებისათვის და ანტიკურ ლიტერატურაში იღებდა სათავეს. შუა საუკუნეებში მან მხოლოდ ახალი

¹⁰² ლიტერატურისათვის ამ საკითხის შესახებ იხ. ა. ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო, თბ., 1976, გვ. 5-35.

¹⁰³ ისინი თხზულების გარეგნულ გამომსახველობით საშუალებებს და მათ ესთეტიკურ აღთქმას შეესაბამება (*J. Martin, Antike Rhetorik, München, 1974, S. 338-339, 342-345; 169-170, 259, etc.*). ამ მნიშვნელობით ისინი ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც იმეპყიდრა და საღვთო შინაარსის მშვენიერებას დაუპირისპირა – იხ. ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 124.

¹⁰⁴ ეს საკითხი განხილული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში. იხ. *ვახტანგ VI: "კლავტონისგან კიდევ უკეთესი კაცი სხვანიც ემოწმებიან"*; შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, *ვახტანგისეული* გამოცემა, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. ტლზ. დავით გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955.

ჟღერადობა და ახალი ნიუანსი შეიძინა. იგი საღვთო ალგეორიაში გადაიზარდა.

ცნობილია, რომ *პლატონი* თავის "სახელმწიფოში" ///მხოლოდ/// ესთეტიკურ ხედვას ბერძნული საზოგადოების ბავშვობად მიიჩნევდა, ფილოსოფიას – გონებრივად მომწიფებულ კაცთა საქმედ, ხოლო ფილოსოფოსს კი მშვენიერის, ჭეშმარიტების შემეცნებლად სახავდა (Resp. II 377 ac, 378 e; X 602 b; V 474 cd, 476 e; VI 485 c, 487 c etc.). *ლუკრეციუსი*ც ფილოსოფიის უპირატესობას აღიარებდა, როცა ამბობდა, რომ პოეტურ ხელოვნებას (ესთეტიკურ ფორმას) მიმართავდა ფილოსოფიური აზრის სიმწარის (მისი სიმაღლის და მიუწევდომლობის) დასატკბობად (De rerum natura, I, 936-943).

პავლე მოციქული საუბრობს სულიერად ჩვილთათვის რძის, რბილი სულიერი საზრდელის მიწოდებაზე, ხოლო გონებრივად და სულიერად მომწიფებულ კაცთათვის კი – მტკიცე საზრდელზე (ებრ. 5, 11-14), მათთვის საღვთო სიბრძნის დაუფარავად გამოცხადებაზე. ვისთვის იყო განკუთვნილი პავლეს მიერ საღვთო სიბრძნის გადაცემის სურვილი – ებრაელთა გარდა ძირითადად იმ წარმართულ სალსკესისადმი (რომაელებისადმი, კორინთელებისადმი, ეფესელებისადმი, გალატელებისადმი და ა.შ.), რომლებიც, შესაძლოა, საერო სიბრძნეში გაწაფულნი იყვნენ, მაგრამ საღვთო წერილის სულიერი შინაარსი სრულიად დაფარული იყო მათთვის. *პავლე მოციქული* სწორედ მათ აყვანას ცდილობს სულიერად ახალ საფეხურზე – რბილი საზრდელიდან მაგარ საზრდელზე გადაყვანით.

გრიგოლ დეითისმეტყველის მიხედვით, იგი ყრმათათვის, სულიერად ჩვილთათვის ესთეტიკური საფარველით – კლასიკური სალიტერატურო ფორმებით მოსავს თავის სათქმელს – საღვთო შინაარსს, რადგან ისინი, ვისაც უყვარს ლიტერატურა, მათთვის ნაცნობი ტკბილი ესთეტიკური ფორმით აზიაროს ჭეშმარიტებას. აქ გრიგოლი სარგებლობს *ლუკრეციუსის* ზემოთ დასახელებული ფრაზით, ისე რომ ფილოსოფიის ნაცვლად მასში საღვთო *სიბრძნეს* და *ქრისტიანულ მცნებებს* გულისხმობს (τέχνη γλυκύνει τὸν πικρὸν τῶν ἐντολῶν – ხელოვნებით ვატკბობ მცნებათა სიმწარეს. PG 37, column II, 1, 39, vv. 37-41). მხოლოდ მაშინ თვლის იგი აუცილებლად ესთეტიკური საფარველის ჩამოცილებას, როცა მკითხველი ამისათვის მომწიფდება (c. II, 1, 39)¹⁰⁵.

ორგვარი მსმენელისათვის წერა, ისე რომ თითოეულს მიეცეს იმდენი ათვისების საშუალება, რამდენიც მას შეუძლია, იდეალადაა დასახული რიტორიკის ბიზანტიურ ბიზანტიურ თეორიებში, მაგ., ქრისტიანულ ორატორულ სტილზე შექმნილ *მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატში "საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ". აქ *გრიგოლ დეითისმეტყველი* და კაპადოკიელი მამებიც დასახული ამ ახალი, კლასიკურისაგან განსხვავებული სტილის საუკეთესო წარმომადგენლებად, რომელთაც

¹⁰⁵ *ქ. გეზარაშვილი*, ევროპე მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ. ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბ., 1998, გვ. 123-154.

შეარწყეს თავიანთ თხზულებებში სტილის ქრისტიანული და კლასიკური გაგება – სისადავე და რიტორიკულ-ფილოსოფიური მაღალფარდოვნება, პირველქრისტიან მამათათვის დამახასიათებელი მარტივი ღვთისმეტყველება და ქრისტიან (ბიზანტიელ) ელინოფილთათვის დამახასიათებელი მაღალი ღვთისმეტყველება. ეს უკანასკნელი, საღვთო სიბრძნის მიფარულად გაცხადებას და ზოგჯერ ალეგორიასაც გულისხმობდა¹⁰⁶.

ამგეარად, ანტიკური სამყაროსათვის ფილოსოფიის უმაღლესი და აბსოლუტური ღირებულება ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში ღვთისმეტყველების აბსოლუტური ღირებულებით შეიცვალა. ის, რასაც *კლატონი* ამბობდა ფილოსოფიის მისამართით მხატვრულ ლიტერატურასთან და ხელოვნებასთან ამ მეცნიერების დამოკიდებულების თვალსაზრისით, შუა საუკუნეებში შეიცვალა ღვთისმეტყველების, თეოლოგიის დამოკიდებულებით ზოგადად "გარეშე" (ἐξωθεν), საერო სიბრძნის მიმართ¹⁰⁷. "გარეშე სიბრძნე" ქრისტიანულ ლიტერატურაში ეწოდებოდა როგორც ანტიკურ, წარმართულ ლიტერატურას მთლიანად, ისე კერძოდ ფილოსოფიას, რომელიც "თეოლოგიის მსახური" (ancilla theologiae) გახდა¹⁰⁸.

მშვენიერების, ჭვრეტის და სიყვარულის გაგება ბიზანტიური ესთეტიკის მიხედვით

"გარეშე" სალიტერატურო თუ საფილოსოფოსო ფორმები სამკაული ან მხოლოდ მზა, უკვე არსებული ტექნიკური ტერმინოლოგია შეიქმნა თეოლოგიისათვის, მშვენიერების ცნებამ კი გამომსახველობითი ფორმებიდან საღვთო შინაარსში გადაინაცვლა¹⁰⁹. მართალია, მშვენიერების

¹⁰⁶ A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, BZ 20, 1911, S. 27-100. *ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკლევა, თარგმანი, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 108-156.*

¹⁰⁷ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ *ქრისტიანულმა ესთეტიკამ* ანტიკურ ავტორთა ცნობილი შეხედულებანი, ახალი შინაარსით გამდიდრებული, მათ წინააღმდეგე გამოიყენა – B. B. Vyčkov, Малая история Византийской эстетики, Киев, 1991. с. 26, 15).

¹⁰⁸ იხ. მთლიანად: პატრისტიკულ ლიტერატურაში (ἐξωθεν, ἕνως, ἀλλότριος – "გარეშე" ("გარეშე", "უცხო") ეწოდება არაქრისტიანულ, არასაეკლესიო, წარმართულ, ერეტიკულ ან საერო მოძღვრებას (შდრ. და იხ. ებრ. 13, 9; II პეტ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მთ. 15, 9; 16, 23 და სხვ.). ἡμέτερος – "ჩვენი" კი ეწოდება ქრისტიანულ, საეკლესიო მოძღვრებას, საღვთო სიბრძნეს (იხ. I კორ. 2, 7. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961).

¹⁰⁹ როგორც აღნიშნავენ, ქრისტიანობამ ყოველნაირი ესთეტიკური შეხედულების სუბლიმირება მოახდინა (P.A. Michelis, An Aesthetic Approach to Byzantine Art, London, 1955. B. B. Vyčkov, Малая история Византийской эстетики, Киев, 1991. с. 29).

— κάλλος, χάρις-ის ცნებები ელინისტური რიტორიკის თეორიებშიც მარტოდენ გამომსახველობით ფორმას — τέχνη-ს (რიტორიკულ ხელოვანებას, ოსტატობას) არ მიემართებოდა და შინაარსის, ამაღლებული აზრის მშვენიერებასაც გულისხმობდა¹¹⁰, მაგრამ ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში მას სახელდობრ ქრისტიანული საღვთო აზრის, საღვთო მშვენიერების გამოსახვის ფუნქცია დაეკისრა. საკუთრივ ესთეტიკური

ბიზანტიურმა პატრისტიკულმა ესთეტიკამ ესთეტიკის ობიექტი გრძნობადი აღქმიდან სულიერი ცხოვრების სფეროში გადაიტანა **В. В. Вичков**, *Малая история Византийской эстетики*, Киев, 1991. с. 221.

¹¹⁰ მაგ., *პლატონისათვის* მშვენიერება თვალისათვის და ყურისათვის სააამო ღამაზი ფორმების და პროპორციების — სიმეტრიისა და პარმონიის, გრძნობადი სილამაზის გარდა (ასე დაავიწროვეს მისი მნიშვნელობა *ათენელმა სოფისტებმა* და *სტოიკოსებმა*. იხ. **Plato**. *Hippias Major*, 298 A; *Philebus*, 64 E; **Arist.** *Topica* 146 a 21; *Poetica*, 1450 b 38, 1078 a 31), მშვენიერი აზრები და ჩვევები, აგრეთვე უხილავი მეტაფიზიკური სილამაზე (**Plato**, *Symposium/Convivium*, 210 E - 211 D). პლატონისეული მნიშვნელობით ხმარობს ამ ცნებას *პლოტინუსი*. მის მიხედვით, იდეათა სილამაზე არის არქეტეპი გრძნობადი სილამაზე, ამიტომ ჭეშმარიტი სილამაზე მხოლოდ სულიერი სილამაზეა (**Plotin.** *Ennead.* I.6.1-2). ასეთივე დუალისტური ეთიკური და ესთეტიკური მნიშვნელობით იგი ვრცელდება შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაშიც (**Dionys. Areop.** *De divinis nominibus*, IV, 7. PG 3, col. 701; *De coelesti hierarchia*, 3. PG 3, c. 121). მშვენიერების მეტაფიზიკური კონცეფცია ხშირად თეოლოგიურია, განსაკუთრებით ქრისტიანულ ტრადიციაში. *კლიმენტი ალექსანდრიელის* მიხედვით, ღმერთი არის ყოველგვარი მშვენიერის მიზეზი (**Clem. Alex. Strom.** 5. PG 8, col. 71). მშვენიერი თავად ღმერთის ატრიბუტი ხდება. ამდენად, ღვთის მიერ შექმნილი სამყაროც მშვენიერია. ევროპულ ესთეტიკაში კი (რენესანსის პერიოდში და შემდგომაც) გავრცელდა სილამაზის მხოლოდ ესთეტიკური — პითაგორელებთან შემუშავებული ნაწილთა პროპორციის პრინციპზე დამყარებული მშვენიერების *ეიწრო ცნება*, რომელსაც დიდს უწოდებენ. იხ. **W. Tatarkiewicz**, *The Great Theory of Beauty and its Decline*, In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Winter, 1972, p. 165-180. *ფსევდოლონგინოსის* აზრით, რომელიც პერმოგენესთანაც გვხვდება, მაღალი სტილი იქმნება არა მხოლოდ ენობრივ-გამომსახველობითი საშუალებებით, არამედ შინაარსითაც. შინაარსიც თავისთავად შეიძლება იყოს ამაღლებული და დიდებული — σεμνά (*"Longinus"* *On the Sublime* ed. with Introduction and Commentary D.A. Russell, Oxford, 1964, XLVI. იხ. **G.L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessalonike, 1973, p. 130). *ψυχικὸν μέγεθος* *ლონგინოსთან* (ed. Russell, p. XXII, XXVI, n. 7) ყურადღების საგანად არის დასახული რიტორიკის ბიზანტიური თეორიის მკვლევრის მიერ (**G.L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric*, 1973, p. 35). ამავე დროს, *ფსევდოლონგინოსის* ამაღლებულის ცნება (τὸ ὑψὸς) მიჩნეულია, რომ მშვენიერების (τὸ καλόν)

ელინისტურ ცნებას აღემატება თავისი სიმაღლით, სიღრმითა და სიდიდით (**С.С. Аверинцев**, *Греческая "литература" и ближневосточная "словесность"* (Противостояние и встреча двух творческих принципов), в кн.: *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*, М., 1971, с. 244).

სფეროდან მან ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ, ეთიკურ სფეროში გადაინაცვლა. კლასიკური სულიერი შემეცნების მშვენიერების ცნებას ბიზანტიურმა ესთეტიკამ ახალი ქრისტიანული სულიერი შინაარსი ჩაუნაცვლა, რომელიც, თავის მხრივ, გვიანანტიკური გარეგნული, გრძნობადი ან რიტორიკული სამკაულების (τέχνη-ს) მშვენიერების კულტს დაუპირისპირდა¹¹¹. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, უარყოფდა რიტორიკულ სამკაულებს, ამბობდა, რომ მშვენიერება ჩვენთვის (ანუ ქრისტიანთათვის) ჭერეტაშიაო (τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θείῳ - c. II, 1, 39, v. 51) ან "აწ განიცადენ მუნ მყოფნი იგი შეუენიერებანი"-ო¹¹² (τὰ ἐκεῖ κάλλη θείῳ ὄντι - Greg. Naz. Or. 45, 24, 115 Euth. Athon.). ეს არის ხედვის მშვენიერება, როგორც უწოდებდა მას იოანე პეტრიწი ("იხილენ ხედვათა შეუენიერებანი"¹¹³).

გარეგნული სამკაულების მშვენიერებას უპირისპირდებოდა ფოტიოსიც, როცა პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა სტილის მშვენიერებას ახასიათებდა არა მხოლოდ პერმოგენეს რიტორიკული ცნებების მიხედვით, არამედ როგორც ბუნებრივ მშვენიერებას (τὸ ἔμφυτος κάλλος τοῦ λόγου - PG 101, 557 C, 584 C, 576 B), საღვთო მშვენიერებას (ἡ θεία χάρις - PG 101, 945 C). ასევე, იგი უწოდებს *დიონისე არეოპაგელის* სიტყვის მშვენიერებას ზეციურს (τῆς γλασσοῦς τῆς ἀσθεν ἀποστάζαν χάρις - PG 101, 697 D). და

¹¹¹ *И.В. Вычков*, Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 231-232. მშვენიერი ფორმა ელინებისათვის ყველაფერი იყო. მას შემდეგ, რაც კლასიკურ პერიოდში ბერძნულმა ლიტერატურამ *ფორმისა და შინაარსის* ურთიერთმიმართების იდეალურ სურათს მიაღწია, თანდათან და განსაკუთრებით, ელინისტური პერიოდიდან მოყოლებული, ფორმა-შინაარსის ამ ჰარმონიამ იწყო რღვევა. ფორმის ცალმხრივმა განვითარებამ ვირტუოზულ დონეს მიაღწია. შეიქმნა საშიშროება, რომ ფორმა შინაარსზე მაღლა დადგებოდა და ჟღერადობას მიეცეოდა მთავარი ყურადღება (*H. Hommel*, Rhetorik. Der kleine Pauly Lexikon der Antike, Bd. 4, 1397). დახვეწილი ესთეტიკური ფორმა მშვენიერებას მოწყურებულ სულებს აპურებდა, თუმცა მათ მშვენიერად იცოდნენ, რომ ეს არ იყო წმინდა ჭეშმარიტება. ე. ნორდენის აზრით, მხოლოდ ახალ რელიგიასა და შექმნილ უზარმაზარი მდიდარი შინაარსით ახალი პოეზია და რიტორიკა წარმოეშვა. მასაც ჰქონდა კავშირი რიტორიკასთან, თუმცა ეს უკვე გულის რიტორიკა იყო. ქრისტიანები, მათი ზოგი ელინი წინამორბედების მსგავსად (*არისტოტელე, ქრისტიკე, ეპიქტეტე*), უარყოფდნენ ფორმის მშვენიერებას, თუმცა მათ მაინც შეითვისეს ელინური მანერა და გარკვეულწილად მისი შემნახველნი და გამგრძელებელნი გამოვიდნენ. ე. ნორდენის მიხედვით, მათი ლიტერატურული მისია სწორედ ახალი შინაარსით შევსებული ძველი ფორმების შენახვაში მდგომარეობდა (*E. Norden*, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. 1, Leipzig, Berlin, 1918, S. 78-79. E. Norden, op. cit., Bd. 2, s. 458-459, 464-465).

¹¹² იხ. "შუენიერებამ დაფარული ახლისა მის სოფლისად" (*ეფრემ ასური*). მამათა სწავლანი, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 193.

¹¹³ იხ. "შუენიერებამ" *იოანე პეტრიწის* შრომების გამოცემის სალექსიკონო მასალებში - 154, 28; იხ. აგრეთვე 62, 28; 76, 30 (*იოანე პეტრიწი*, შრომები, II, ს. ყაუხჩიშვილის, შნუცუბიძის გამოცემა, ტფ., 1937).

ბოლოს, თავად საღვთო ჭეშმარიტება იწოდება მის მიერ მშვენიერად (τὸ νοητὸν τῆς ἀληθείας κάλλος - P. 20, 1, 1 Pap.-Keram.; Phot. hom.17, 171, 26. Laourdas)¹¹⁴.

მშვენიერების აღმნიშვნელ ცნებას დამატა სიტყვა "ჭეშმარიტი", რათა განესხვავებინა იგი ამ ცნების ადრე არსებული გაგებისაგან (τὸ κάλλος ἀληθινόν - ჭეშმარიტი მშვენიერება (Clem. Str. 6, 17); τὸ ἀληθινὸς κάλλος τὸ ἐν τῇ ψυχῇ - ჭეშმარიტად სულში [არსებული] მშვენიერება (Bas. Is. 174). ამას ემატება მშვენიერების ეთიკური გაგება (τῶν ἡθῶν τὸ κάλλος - ზნეობათა მშვენიერება. Clem. Paed. 2, 10; τὸ περὶ τῆν ἀρετῆν κάλλος - სათნოების მშვენიერება. Clem. Str. 2, 21; τοῦ ἀγίου κάλλος - სიწმინდის მშვენიერება. Str. 6, 17). ასევე აღსანიშნავია მშვენიერების ონტოლოგიური გაგება (Θεῖον κάλλος - ღვთიური მშვენიერება. Greg. Nyss. virg. 12 tit); τὸ δὲ ὑπερσῦσιον κάλον - ზენაარი მშვენიერება. Dion. Ar. A. n. 4. 7). იგი დაფუძნებულია 'იმ მოსაზრებაზე, რომ თავად ღმერთია მშვენიერი (καλὸν δὲ καὶ καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα ὁ μονογευῆς ἐστὶ Θεός - Gr. Nyss. contra eunom. PG 45, 469 D 1). იგი არის წარმოუდგენელი მშვენიერება (κάλλος ἀμήχανος - Bas. hom. de fide. PG 31, 465 C 5). საღვთო მშვენიერება ყველა მშვენიერებაზე აღმატებულია (Bas. PG 31, 909 C). იგი სულიერი ხედვით, გონებაჭვრეტით შესამეცნებელია (τὸ κάλον σοφία θεωρητὸν καὶ νοητὸν - სიბრძნით განსაჭვრეტი და შესამეცნებელი მშვენიერება. Clem. ecl. 37; κάλλος δὲ ἀληθινόν... μὴν τῷ τὸν κακῶς καὶ κακοῦς θεωρητὸν - ჭეშმარიტი მშვენიერება ... გონების განწმენდით სახედველი. Bas. hom. in Ps. 29). ზეციური, არქეტიპული მშვენიერება სულიერი მშვენიერებისათვის ბაძვის საგნად არის დასახული (τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτατύπου γενόμενον - პირველსახის მიბაძვით წარმოქმნილი სულიერი მშვენიერება. Greg. Nyss. virg. 12)¹¹⁵ და სხვ. გრძნობადი ტკობიდან სულიერი ტკობისაკენ სწრაფვა მშვენიერების მაღალი დონეების ხილვით ქრისტიან მოაზროვნეთა საერთო ტენდენციად იქცა. სულიერი, ღვთაებრივი მშვენიერების ჭვრეტა - შემეცნება უმაღლეს იდეალად დასახული (Clem. Alex. Paed. II, 70, 5). ადამიანის სულის თანდაყოლილი მოძრაობის გამო უხილავი სილამაზისადმი (τῆν ἐπιφύτικῶν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ δόρατον κάλλος - Greg. Nyss. In cant. cant. hom. I. PG 44, 769 D 9 - 10). ხედვა, თეორია (θεωρία), ჭვრეტა (დღევანდელი მნიშვნელობით) საღვთო ხედვის, საღვთო გამოცხადების შინაარსს იღებს, განსხვავებით ფილოსოფიური ხედვისაგან (მაგ., მისი არისტოტელესეული მნიშვნელობისაგან, ანუ ფილოსოფიური, დიალექტური

¹¹⁴ G.L. Kustas, The Literary Criticism of Photius. A Christian Definition of Style, in: 'Ελληνικά, t.17, 1962, p. 141, 1441 49. G.L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric..., Thessalonike, 1973, p. 155.

¹¹⁵ მაგალითებისათვის იხ. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961, s.v. τὸ κάλλος, καλός.

განსჯისაგან (Metaph. 6.1. 1025 b 25). იხ. *პლატონთან* (მეარქა არის) სიკეთის (Resp. 540 a-c) და მშვენიერების ჭერეტა (Symp. 210 b - 212 a)¹¹⁶. როგორც თეოლოგიაშია აღნიშნული, სულიერი ჭერეტა (πνευματικὴ μετρία) უფრო მაღალი საფეხურია, ვიდრე ინტელექტუალური შემეცნება და მას გონება შეჰყავს საკუთრივ ღვთისმეტყველების სფეროში¹¹⁷. ხედვის, ჭერეტის, საღვთო შემეცნების საგანი ხდება თავად ღმერთი (ζῆτεῖν τὸν Θεόν – ღვთის ძიება. Clem. str. 2, 10). იგი ღმერთთან ერთობის მომნიჭებელია (ἐν Χριστῷ ὡς διὰ τῆς μετρίαν – ქრისტეში ერთობა ჭერეტის საშუალებით. Jo. Dam. etc.)¹¹⁸.

ცხადია, *ხედვა, ჭერეტა*, რომელიც ფილოსოფოსთა საქმე იყო ანტიკურ სამყაროში, ღვთიეგანბრძნობილთა, თეოლოგთა საქმე ხდება (θεολογία) საღვთო მისტიკური ცოდნაა ქრისტიანული დოქტრინებისა და ა.შ. *მეილბოგოს* – ამ სიბრძნის მცოდნე და გადამცემი. Greg. Naz. Or. 31, 16). იგი ქრისტიანული შემეცნების უმაღლეს საფეხურად იქნა დასახული. ამიტომ ბრძენი (σφοδρὰς) ეწოდება სწორედ "მაღლად მხედს", სულიერად განსწავლულს, ღვთისმეტყველს, ღვთიეგანბრძნობილს¹¹⁹.

სულიერი შემეცნება (γυμνάσις) სიყვარულით ხორციელდება და იგი შემოქმედამდე, ღმერთამდე მიმყვანებელია¹²⁰ (δὲν δὲν ἄγας – Clem. str. 1, 9.

¹¹⁶ *პლატონის* აღნიშნული შეხედულება მომავლად კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტის თანამშრომელმა დოც. თინათინ დოლიძემ. მასვე მაღლობას ეუხედი ნაშრომის დაბეჭდვამდე გაცნობისათვის და საყურადღებო შენიშვნებისათვის.

¹¹⁷ ცნობილია საღვთო შემეცნების *ორი გზა* ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით: საქმე (πράξις) და ხედვა (μετρία). საქმე აუცილებელი პირველი საფეხურია სულიერი ზეაღსებისათვის. იგი ქრისტიანულ მოღვაწეობას, კონკრეტულად კი სამონაზვნო ყოფას გულისხმობს, სოფლის დათმობას, ჭირთა დათმენას, ტანჯვას, განსაცდელს, სულიერ წვრთნას. თეორია კი არის საღვთო მაღლით სულიერ თვალთა ახელა, გამოცხადებითი სიბრძნე, საღვთო ნათელხილვა "გონიერთა", ანუ ზეციურ არსებათა, ზეციური სიტკბოების შეტკბობა. *მაქსიმე აღმსარებლის* თანხვედრას გრიგოლ ღვთისმეტყველთან ჭერეტისა და ხედვის, თეორიისა და პრაქსისის ურთიერთმიმართების საკითხში განიხილავს. *J. Plagnieux, St. Gregoire de Nazianze Theologien*, Paris, 1952, p. 81-105, 362. იხ. აგრეთვე - Творения преподовного *Максима Истоведника*, кн. 1. Перевод. Вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова, 1993, п. 272, н. 52.

¹¹⁸ *G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexikon*, 1991. s.v. μετρία.

¹¹⁹ *ibid.* s.v. *θεολογία, σφοδρὰ, σφοδρὰς, etc.*

¹²⁰ აღმოსავლური ეკლესიის მისტიკაში, რომლის მთავარი იდეა განდმრთობაა, გამოყოფენ განდმრთობის *ორ ძირითად გზას*: 1. ე.წ. აბსტრაქტულ-სპეკულატურს, რომელიც მისტიკური შემეცნების, *უმაღლესი ცოდნის* (γυμνάσις) საშუალებით ხორციელდება (*ელიმენტი ალექსანდრიელი, დიონისე არეოპაგელი*); 2. *ზნეობრივ-პრაქტიკულს*, რომელიც ღვთაებრივი, მისტიკური სიყვარულის

ή δὲ γωμισ ἀγάπη γίνεται – Greg. Nyss. de anima et ressur. PG 46, 96 C 7.
δὲ τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν δημιουργόν - Clem. str. 2, 18;
δὲ τῆς ἀγάπης εἰς τῆς γωμισ τοῦ Θεοῦ - Maxim. charit. I, 69. PG 90, 976 A 11-12).
იგი სულიერი სიხარულის, მშვენიერების საწინდარია¹²¹.

Ἀγάπη – საღვთო სიყვარული ზეციური მშვენიერების ერთ-ერთი
გამოხატულება ხდება (Clem. Paed. III, 3, 1. Str. IV, 116, 2)¹²² და იგი თავად
მშვენიერებად იწოდება – ὅστις κάλλος ἀμθράνας ἀγάπη (Clem. Paed. 3, 1)¹²³.

ახალი ესთეტიკური იდეალი დაემყარა სიყვარულის ახალ
ქრისტიანულ გაგებას და ადამიანის სულის ღვთის ხატად და მსგავსად
შექმნის აზრს, რომელსაც შემოქმედი სრულყოფისაკენ მიმართავს.
ანტიკური სულიერ-ქრისტიანულმა ღვთაებრივმა სიყვარულმა და
მასზე დაფუძნებულმა მოყვასისადმი თანაგრძნობით გამსჭვალულმა
ადამიანურმა სიყვარულმა შეცვალა. ეს მოძღვრება ძირითადად ორ უდიდეს
და უმაღლეს მცნებას დაეფუძნა: "შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოველითა
გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოველითა გონებითა
ასულით. ესე არაა ღიდი და პირველი მცნება. და შეიყუარე, მსგავსი სამოსი.
შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუხსი. უფროჲს ამათსა მცნებასა
სხუად მცნებაჲ არა არს ... ამ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და
წინააწარმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან." (მთ. 22, 37-39; მრკ. 12, 28-31; ლ.
10, 25-27). საღვთო სიყვარულიდან გამომდინარე, ღვთის ბაძვა
კაცთმოყვარეობისა და რელიგიურ-ზნეობრივი სრულყოფილების ახალი
შინაარსით სანიმუშო გახდა¹²⁴ (იხ. ეფეს. 5, 1-2: "იყვენით მობაძვე ღმრთისა,
ვითარცა შეილნი საყუარელნი. და ვიდოდეთ სიყუარულით, ვითარცა-იგი
ქრისტემან შემიყუარნა ჩუენ და მისცა თავი თუხსი ჩუენთვის"). ქრისტიანობამ

(ἔρως-ἀγάπη) საშუალებით ხორციელდება. იგი სულიერი ღვაწლია,
აღფრთოვანებული გულის ინტიმური ცოცხალი განცდაა და გნოსისს აღმატება,
რადგან ღმერთთან ერთობის დამამყარებელია მისტიკური სიყვარულით. (ორიგენე,
მაკარი მეგვიპტელი, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი). 3. ეთიკურ-გნოსტიკურ გზას,
რომელშიაც შერწყმულია გნოსისისა და სიყვარულის მიმართულებები. აქ ეთიკა
აღვილს უთმობს მისტიკას. სიყვარულისა და მისტიკური გნოსისის საშუალებით
მიიღწევა კავშირი ადამიანსა და ღმერთს შორის. Θεωρία-γωμισ – ის გზა სამეფუოა,
რომლითაც ხორციელდება აღსვლა ღვთისაკენ (კაპადოკიელები, ისააკ ასურის,
მაქსიმე აღმსარებელი). **II. II. Мистики**, Главные направления древне-церковной
мистики. В книге – Мистическое Богословие, Киев, 1996, 313-366; 385-386.

¹²¹ В В. Вычков, Малая история Византийской эстетики, Киев, 1991. с. 71. 217. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexikon, 1961, s.v. ἀγάπη.

¹²² В В. Вычков, Эстетика поздней античности, 1981, с. 239.

¹²³ G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexikon, 1961, s.v. ἀγάπη.

¹²⁴ В В. Вычков, Малая история Византийской эстетики, Киев, 1991. с. 226б 47ж 130б 25.

თავად ღმერთი გამოაცხადა სიყვარულად ("ღმერთი სიყვარული არს და რომელი ევოს სიყვარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა პვიეს და იგი ღმრთისა თანა" – I ი. 4, 16). ღვთის სიყვარული მიემართება ადამიანს, ხოლო ადამიანის სიყვარული – ღმერთს (I ი. 3, 11; I ი. 4, 7-21). იგი აერთიანებს ღვთაებრივს და ადამიანურს ერთმანეთთან, რამდენადაც თავად ღმერთი იძლევა ამის მაგალითს ("ამით ვცნათ სიყვარული მისი, რამეთუ მან სული თუხი ჩუენთუს დადვა და ჩუენცა თანა-გუაც მმათათუს სულთა ჩუენტა დადებამ" – I ი. 3, 16; "უფროდის ამისა სიყვარული არავის აქუს, რადთა სული თუხი დადვას მეგობართა თუსთათუს" – ი. 15, 13). იხ. *ფილოსოფიური ეროსი* და სხვ.

იოანე ოქროპირი ქრისტიანულ სიყვარულს განმარტავს როგორც მეგობრობას. *პავლეს* თავგანწირვაში, რომ გეპენიაში ჩავარდეს მოყვასთათვის (რომ. 9, 3), იგი ხედავს მეგობრობის მხურვალე სიყვარულის გამოხატულებას (Chrys. hom. 2, 3 in I Thess. PG 57, 404)¹²⁵.

სიყვარული უდიდესია და უმაღლესია სათნოებათა შორის (I კორ. 13, 13) და თავისი უნივერსალობით, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ქრისტიანთა განმასხვავებელი ნიშანია (Bas. fid. 5; moral. 5, 1; Chrys. hom. 40, 3. მრავალთ გამოთქევს აზრი სიყვარულის შესახებ, მაგრამ მხოლოდ ქრისტეს მოწაფეებში თუ იპოვნო მასო, – ამბობდა *მაქსიმე აღმსარებელი*. Max. charit. 4. 100)¹²⁶. Ἀγάπη როგორც ღვთაებრივი სიყვარული და მოყვასის სიყვარული

¹²⁵ *Т. Ф. Флоренский*, Столп утрещдение истины, М. 1990, с. 443-444.

¹²⁶ *G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon, 1961, s.v. ἀγάπη. ქრისტიანული "აგაპეს" უპირატესობაზე *ელინურ-კლათონურ "ეროსთან"* შედარებით (ἔρως, ἐρᾶν თითქმის არ გვხვდება ძველ აღთქმაში) საუბარია ნაშრომში – *М. Д. Мягетов*, Новозаветная песнь любви сравнительно Пиром Платона и песни Песней, Сергиев Посад, 1903, с. 38. ზოგ წმინდა მამასთან (*გრიგოლ ნოსელთან*, *სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველთან*), განსაკუთრებით *არეოპაგელთან* ἔρως-ს იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც ἀγάπη-ს (*G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon, 1961, p. 550. *A. Nygren*, Eros und Agape. Gestalt wandlung der christlichen Liebe. Bonn, 1955, S. 465-468. – წიგნიდან: Творения преп. *Максима Исповедника*, I с. 267. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ *A. Nygren*-ისათვის (den kristna karlekstanken genom tiderna. Eros och agape, 2², p. 415-418) არ არსებობს განსხვავება ἔρως-სა და ἀγάπη-ს შორის. სინამდვილეში კი *მაქსიმე აღმსარებელთან* ἔρως და ἀγάπη სინონიმებია მხოლოდ ღვთაებრივ დონეზე, რადგან ღმერთი არის ყველაფრის მიზეზი (Max. schol. de div. nom. 4, 14. PG 4, 215 CD) ადამიანური არსებობის დონეზე კი ისინი განიყოფებიან: ἔρως ბუნებრივი სურვილია, ἀγάπη კი – გონების ღვთაებრივი მდგომარეობა. ამიტომ ἔρως τῆς ἀγάπης – საღვთო სიყვარულის ტრფიალება (carit. 1, 10) შეიცავს სიყვარულის ამ ორ ასპექტს და ნიშნავს ღმერთის სიყვარულს (*L. Thunberg*, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Open Court Publishing Company, 1995, p. 313, n. 484).

¹²⁶ *L. Thunberg*, The Theological Anthropology 1995, p. 311.

წმ. მამებთან და კერძოდ, მაქსიმე აღმსარებელთან არის ყველა სხვა სათნოების შეჯამება და მათზე აღმატებული. იგი განდმრთობს საფუძველია¹²⁷.

ამგვარად, მშვენიერების ახალ იდეალს დაექვემდებარა საღვთო ჭერეტაც და საღვთო სიყვარულიც. სიცხადისათვის გაეიხსენოთ ზემოთ მოყვანილ მაგალითთაგან ორი – κἀλλος ἔν θεῳ (მშვენიერება ჭერეტაშიაო - Greg. Naz.) და ἐστὶ κἀλλος ἀνθρώπου ἀγία (აღამიანთა სიყვარული მშვენიერია - Clem. Alex.). ჩვენთვის საყურადღებოა ეს ცნებები რუსთაველთან.

მშვენიერების, ჭერეტის, სიყვარულის ცნებები რუსთაველთან (პროლოგი)

მშვენიერების პატრისტიკაში არსებული ონტოლოგიური გაგება - ღმერთი, როგორც მშვენიერება შემჩნეული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში რუსთაველთანაც ("უკეთესი" კეთილობა სახიერების გამო და "უზადო", უნაკლულო. თვითსრული, მარტივი, როგორც მარად არსი – "ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღიენოს გააცხადებს: / ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, / ... თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს" - 1492)¹²⁸. შენიშნული იყო აგრეთვე, რუსთაველის საზოგადოებრივი ონტოლოგიური ხასიათი ("ტომი გვართა ზენათა", "შენ დაჰბადე მიჯნურობა" და მისთ.) და მისი კავშირი პატრისტიკულ ეროსთან და აგაპესთან, განსაკუთრებით დიონისე არეოპაგელის ეროსთან¹²⁹. მითითებული იყო აგრეთვე მოციქულთა წიგნები, როგორც წყაროები სიყვარულთან დაკავშირებული აფორიზმებისათვის რუსთაველთან¹³⁰. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა არა ცალ-ცალკე

¹²⁷ L. Thurnberg, The Theological Anthropology 1995, p. 311.

¹²⁸ გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 150. ციტატები მითითებულია ვეფხისტყაოსნის 1957 წ. გამოცემის მიხედვით (იხ. ზემოთ: ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე).

¹²⁹ გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 182.

¹³⁰ მაგ., "ხამს თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს", "ხამს მოყვრისათვის სიკვდილი ესე მე დამიც წესადა" – შდრ. და იხ. ი. 15, 13: "უფროჲსი ამისა სიყვარულისა არავეს აქუს, რამთა სული თუსი დადევას მეგობართათუს"; "ბრძენსა უთქუამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ წახდომა" – I კორ. 13, 8: "სიყვარული არასადა დაჲარდების"; "კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყუარესა მოყუარულსა" – რომ. 13, 10; II კორ. 13, 7: "სიყვარულმან მოყუარესა თუსსა ბოროტი არა უევის" და მისთ. (კ. ეკაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. შოთა რუსთაველისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 227-275).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ასევე აღნიშნული იყო რუსთაველის მეგობრობის კონცეფციის კავშირი ქრისტიანულ ეთიკასთან რაინდული და ფილოსოფიური ეთიკის გვერდით (გ. ხინთიბიძე, "ვეფხისტყაოსნის" მეგობრობის კონცეფციის

ადებული ეს ცნებები, არამედ საღვთო სიყვარულის და სულიერი ჭკერტის, როგორც მშვენიერების, ერთმანეთთან მიმართების არსებობა ვეფხისტყაოსანში. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ავთანდილის ანდერძის ერთი ადგილი და მისი კავშირი ამ საკითხის პატრისტიკულ გაგებასთან.

ვიდრე უშუალოდ ამ საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, მოკლედ მიმოვიხილოთ სიყვარულის, ხედვის, იგივე თეორიის, მშვენიერების და სხვ. ცნებების ხასიათი *რუსთაველთან*.

ყველა ეს საკითხი რუსთაველს პროლოგშივე აქვს განხილული. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საღვთო სიყვარული რუსთაველთან იწოდება "პირველ მიჯნურობად". გამოკვლეულია, რომ იგი თავისი არსით ქრისტიანულია და ემყარება საღვთო წერილსა და ქრისტიანულ ღვთიმეტყველებას. "*პირველი*" ნიშნავს უმთავრესს, უმაღლესს, უზენაესს ("ტომი გვართა ზენათა", "საქმე საზეო"), რაც განასხვავებს მას ამქვეყნიური მიჯნურობისაგან¹³¹ (ამავე დროს იგი უპირველესია სათნოებათა შორის (I კორ. 13, 13) და მათი მიზეზია. შდრ. და იხ. ἡ ἀγάπη... τὸν ἀγαπᾷ τὸ πᾶν - Max. Conf. Ad Joannem cubicularium. PG 91, 401 C 7. Thal. 40. Amb. 21. PG 91, 1249 B)¹³². აქვე მოიხსენიებს *რუსთაველი* მის საპირისპირო ამქვეყნიურ მიჯნურობას ("ხელობანი ქეენანი, რომელნი ხორცთა მხედებიან", "ქვე უც ბუნება"). "მიჯნურობა პირველი" ისეთივე ცნებაა, როგორც "*სიბრძნე პირველი*"- σιφία πᾶν (იგივე საღვთო სიბრძნე – შდრ. და იხ. I კორ. 2, 6) პატრისტიკაში, რომელიც განსხვავდება ამსოფლიური, საერო სიბრძნისაგან ("*სიბრძნე პირველი* არს სიბრძნისა [კაცობრივისა] შეურაცხყოფად, რომელი-იგი სიტყუათაგან ცუდთა შეიწმასნების" – Greg. Naz. Or. 16, 1. PG 35, 936 C 4. *ეფთვიმე ათონელის* თარგმანი. A 1, 299r). ასეთივეა πᾶντος λόγος (Greg. Naz. Or. 36, 1 2. PG 36, 279 A 1-4) - *პირველი*, ანუ უმაღლესი მოძღვრება და ამავე პრინციპით აქვს რუსთაველს სახელდებული პოეზია "პირველად", ანუ საღვთოდ და აქვე მოიხსენიებს იგი მის საპირისპირო საერო გაგებას ("შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, საღვთო ... კვლა აქაცა ეამების". მთლიანად საეროა "*მეორე ლექსი*", "*მესამე ლექსი*" და ა.შ.).

რამდენადაც რუსთაველს "*მიჯნურობა პირველი*" და "*შაირობა პირველი*" პატრისტიკაში გაერცვლებული მეთოდით აქვს სახელდებული,

ინტერპრეტაციისათვის. – შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული "ვეფხისტყაოსანში". თბ., 1993, გვ. 129-165).

¹³¹ რ. თვარაძე, *არეოპაგელი და რუსთაველი*. "თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა". თბ., 1985, გვ. 279-281.

¹³² იოანე ოქროპირის განმარტებით, "არარაა არს უფრომს და უპატიოსნეს სიყვარულისა არცა ცათა შინა და არცა ქუეყანასა ზედა, რამეთუ საღმრთოდ სიყვარული თავი არს ყოვლისა კეთილისა; სიყვარული მიზეზი არს ყოველთა სათნოებათა; სიყვარული მარილი არს ღმრთისმსახურებისა შეზავებული; სიყვარული აღმასრულებელი არს ყოვლისა შჯულისა" (მამათა სწავლანი, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 207).

ამდენად მისთვის უცხო არ უნდა იყოს პირველი, გამორჩეული, ერთადერთი, ზენაარი, არქეტიპული მშვენიერების ცნებაც, რადგან პატრისტიკაში არსებობს ეს ცნება. მაგ., κάλλος ἀριστος πρῶτος – პირველი გამორჩეული მშვენიერება (Clem. paed. 3, 11); πρῶτος καὶ μόνος κάλλος – პირველი და ერთადერთი¹³³ მშვენიერება (Hom.Clem.17,70); τὸ ὑπερούσιον καλόν – ზენაარი მშვენიერება (Dion. Ar. A. n. 4, 70); τὸ ἀρχέτυπον κάλλος - პირმშო მშვენიერება E (ეფთვ. ათონ). სახისდასაბამი M (ეფრ. მც.) (Greg. Naz. Or. 38, 13, 59); βλέπει δὲ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλον – უმზერს არქეტიპულ მშვენიერებას (Greg. Nyss. hom. 5 in Cant.)¹³⁴. პირველი მშვენიერების შესაბამისი ფრაზა, სადაც სიტყვა "პირველი" აღნიშნულია ("მშვენიერება ჭკრეტაშია", "სიბრძნე პირველი" რუსთაველთან და სხვ.¹³⁵. ამას მოწმობს ის, რომ რუსთაველი მშვენიერს (ტურფას) უწოდებს საღვთო მიჯნურობას ("მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი". შდრ. და იხ. სხვადასხვა – სიყვარული მშვენიერიო (ἐστὶ κάλλος ... ἀγάπη - Clem.). აქვე პროლოგშივეა რუსთაველი, ისევე როგორც მიჯნურობისა და შაირობის შემთხვევაში, მიუთითებს საღვთო სიტურფის საპირისპირო მიწიერ სიტურფეზე - "მიჯნურსა თვალად სიტურფე".

"შაირობა პირველი" და "მიჯნურობა პირველი" რომ საღვთო ხედვით "გასაგონი" და შესამეცნებელია ("კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს", "საცოდნელად ძნელი გვარი"), აღნიშნული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში¹³⁶ (ასევე განმარტავდა მას ვახტანგ VI-ც¹³⁷). რუსთაველი რომ იცნობს სულიერ ხედვას, ამას ცხადყოფს შემდეგი

¹³³ შდრ. და იხ. "მას ერთსა მიჯნურობასა..." იხ. μόνος=εἷς=πρῶτος (ერთადერთი=ერთი=პირველი). ს.ვ. μόνος, εἷς. *И.Х. Дворецкий, Древнегрецеско-русский словарь*, т. I, II, М., 1958.

¹³⁴ *G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexikon*, 1961, 1968, ს.ვ. τὸ κάλλος.

¹³⁵ განსაზღვრება "პირველი" – ამ მნიშვნელობით შეიძლება ვიხმართ ყველა საღვთო ცნების მიმართ, რათა განვასხვაოთ იგი საეროსაგან. ამ განსაზღვრებიანი ყველა ზემოთ აღნიშნული ცნება იხ. *G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1961/1868. დამატებით იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პაქტიკა ... თბ., 2004.

¹³⁶ ტერმინი "გამგონება" შემეცნებლობას, გონისეულ მჭერეტელობას (σοῦα) ნიშნავს *იოანე პეტრიწთან*, რომლის ტერმინოლოგიის გავლენა რუსთაველზე დადასტურებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (*ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა*, I, "რელიგია", 3-4-5, 1994, გვ. 115-116; წერილი II, "რელიგია", 1-2-3, 1995, გვ. 79).

¹³⁷ "საღმრთო სიბრძნეს იკითხვიდეთ და თარგმნიდეთ. საღმრთო საქმე არცა ვისგან იზრახოს და დაიწუნოს და არცა სხვას სოფლის საქმეს თუ უსჯულოთ სჯულს შეუდაროს თუ შეუწონოს" (*შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა*, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. სუზ).

ტაეპები: "ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა" (45); "ანუ არის ბრძენი ვინმე მაღალი და მაღლად მხედი" (1184) და მისთ.

ბრძენის საქმე ხდება საღვთო სიყვარულის, საღვთო მშვენიერების ჯერება და შემეცნება. ბრძენი რუსთაველთან ეწოდება საღვთო სიბრძნის მატარებელს (ისევე როგორც სიბრძნე ეწოდება მასთან საღვთო სიბრძნეს – "სიბრძნისა ერთი დარგი" და სხვ.). იგი ეწოდება მოციქულებს ("ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახდომა" – 1544. შდრ. და იხ. I კორ. 13, 8), წმინდა მამებს ("ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს" – 1492) და მისთ¹³⁸. ბრძნობა და საღვთოს ბაძვა მაგალითადაა დასახული პოემაში. ავთანდილი ტარიელს გამუდმებით ახსენებს ბრძენთა შეგონებებს¹³⁹. პროლოგშივე საღვთო სიყვარულის ბაძვა ("მართ მასვე ჰბაძვენ"), იგულისხმება, რომ პავლე მოციქულის ანალოგიით არის დასახელებული ("შეუღვიო სიყვარულსა და ჰბაძვედით სულიერსა მას" – შდრ. I კორ. 14, 11; 4, 16; 11, 1; გალატ. 4, 18). მიჯნურის ერთ-ერთ ნიშნადაც სიბრძნეა დასახული ("მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მხოვბა, სიბრძნე, სიუხვე, სიმდაბლე ..."). საღვთოს ბაძვა ალევგორიის საფუძველი ხდება შუა საუკუნეების პოემაში.

ამგვარად, ჯერება, ხედვა, თეორია ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და ესთეტიკის მიხედვით დაკავშირებულია საღვთო სიბრძნესთან, საღვთო სიყვარულთან, საღვთო სიკეთესა და მშვენიერებასთან და მის ბაძვასთან, მისით ტკობასთან.

მშვენიერების, ჯერებისა და სიყვარულის ცნებების ურთიერთკავშირი პატრისტიკულ ლიტერატურასა და ავთანდილის ანდერძში

¹³⁸ რუსთაველი სულ ორჯერ ხმარობს ტერმინ "ფილოსოფოსს" ღვთისმეტყველის აღსანიშნავად – "ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი" – 837; "არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა" – 790 (იხ. "ვეფხისტყაოსნის" სიმფონია, მ. ჭაბაშვილის, ა. ჭინჭარაულის რედ., თბ., 1973). ამით იგი ელინოფილობამდელ ქართულ ტრადიციას მისდევს, სადაც საღვთო სიბრძნე ტერმინ "სიბრძნისმოყვარეობით" უფრო გადმოიცემოდა, ხოლო ტერმინი "ფილოსოფია" (როგორც ბერძნულის კალკი) უფრო "გარეშე" სიბრძნის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. ტერმინ "ფილოსოფიას" (ბერძნულის კალკს) საღვთო სიბრძნის მნიშვნელობით უფრო თამამად იყენებდნენ ქართველი ელინოფილები. ბუნებრივია, ტერმინი "ფილოსოფოსობა" იშვიათია შ. რუსთაელის პოეზიაში, მაგრამ ეკლესიის მამები ხშირად იყენებდნენ მას.

¹³⁹ მრავალი ასეთი აფორიზმის წყარო ქრისტიანულ მწერლობაში იძებნება, მაგ., "რაცა არ გწადდეს, იგი პქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა". შდრ. და იხ. "რომელი აიძულებდეს თავსა თვსსა ყოველსა შინა, ესე არს მონაზონებაჲ" (მამა ზაქარია); "აიძულებდ თავსა თვსსა, რადით არა დაამტკიცო ნებაჲ შენი და გაქუნდეს განსუენებაჲ" (მამა პიმენ) და მისთ. იხ. შუა სს. ნოველების ძველი ქართული თარგმანები (ანბანურ-ანონიმური პატერიკები), II, მ. დვალის გამოცემა, თბ., 1974, გვ. 66, 198.

საღვთო სიყვარულის, მშვენიერების და მისი ხილვა-შემეცნების ურთიერთმიმართების საკითხი, გარდა პროლოგისა, როგორც ვთქვით, ავთანდილის ანდერძშიც არის წარმოდგენილი. ამჯერად იგია განხილვის საგანი. ავთანდილის ანდერძში, ისევე როგორც მთლიანად პოემაში, ღვთისმეტყველებაში განხილული სიყვარულის თითქმის ყველა მხარეა წარმოდგენილი: სიყვარული ღვთისა და მოყვასისადმი, სიყვარული, როგორც სათნოებათა შორის უმაღლესი, სიყვარული – საღვთო შემეცნებისა და განღმრთობისაკენ მიმყვანებელი და ამდენად, ამამაღლებელი.

ვის მიემართება ავთანდილის ანდერძი? იგი მიემართება განსწავლულ მეფეს, ბრძენს, რომელსაც შეეფერება სწორედ საღვთო სწავლების ცოდნა საეროსთან ერთად (უსწავლელებთან დაპირისპირებით ავთანდილი როსტევეანის სწავლეულობას აღნიშნავს – "შენ არ სჯერხარ, უსწავლეღნი კაცნი ვითმკა შევაჯერენ". მის სიბრძნისმოყვარეობას კი ცხადყოფს ის, რომ იგი ამ სწავლებას თინათიხს გადასცემს, რაც "ბრძხად" მოსასმენია – "ამა მამისა სწავლასა ქალი ბრძხად მოისმინებდა"). მას სთხოვს ავთანდილი, რომ სწორედ ბრძენთა შესაფერისი ხედვით განჭვრიტოს მისი ნათქვამი, მიბაძოს ღვთის მოწყალე ბუნებას ("შემინდე და წამატანე მოწყალეა ღმრთაებრისად") და გაიგოს მისი გადაწყვეტილება. სწორედ ბრძენს ხამს მოყვასის ჭირის გაცნობიერება და გაზიარება ("კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა"). მან სულიერი წვრთნით მიღებული ეს ცოდნა და ღვთაებრივი ტალანტი (მთ. 25, 25) საქმით უნდა ცხადყოს ("არა ეიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა"). სიყვარული პირველია სულიერ სათნოებათა შორის ("ხოლო უფროჲს ამათსა სიყუარული არს" – I კორ. 13, 13), მაგრამ საქმით გაუმჟღავნებელი სიყვარული, გამოცდილებით გაუმყარებელი ფილოსოფოსთა სიბრძნეში განსწავლეულობა მიწაში დაფლული ტალანტივითაა. "სარწმუნოება თვნიერ საქმეთა მკუდარ არს" (იაკ. 2, 26). იგი კეთილი საქმითა და სიყვარულით სრული ხდება¹⁴⁰. მხოლოდ ამგვარად

¹⁴⁰ მართალია, საქმე (პრაქსისი) ქრისტიანული საღვთო შემეცნების (ყნაძც) უფრო დაბალი სულიერი საფეხურია (პირველი და აუცილებელი), ვიდრე ჭერეტა, რომლის ფუნქცია უფრო მაღალია, რადგან ესება მისტიკური ცოდნის ღვთაებრივი ნათელს, მაგრამ პატრისტიკაში, განსაკუთრებით გრიგოლ ღვთისმეტყველთან და მაქსიმე აღმსარებელთან, ორივე ღრმადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან (Max. Amb. 10. PG 91, 1108 AB), რადგან ორივეს საფუძველი ადამიანურ ბუნებაშია. პრაქსისი არის ადამიანური ბუნების, გულის განწმენდა მიწიერ დონეზე; ათნოებების მოპოვება, განსაკუთრებით, სათნოებათა შორის უმაღლესის – სიყვარულის მოპოვება. ჭერეტა გონების ამაღლება ღვთის შემეცნებისაკენ (Max. Thal. 3; 51). პრაქსისი რწმენისა და სათნოებების გზით კიბეა თეორიისათვის – საღვთო სიბრძნის წყდომისათვის (Greg. Naz. Or. 4, 113. PG 35, 649 B - 652 A; Or. 20, 12. PG 35, 1080 B). იგი მოსამზადებელია მაღალი მოღვაწეობისათვის, ჭეშმარიტი ცოდნისათვის (Max. Gnost. 1, 20. PG 90, 1092 A), რადგან მხოლოდ სათნოებების ფლობითაა განათლებული. ორივე ეს გზა (πρακτικός, γυσιτικός) ღმერთთან მიმყვანებელია, ორივეს ღვთიური

აღსრულებული სარწმუნოება და სიყვარული არის საზეო სიყვარულისაკენ, საზეო მიმყვანებელი შერთვისაკენ¹⁴¹, ღმერთამდე ამამაღლებელი და მაცხოვნებელი ("მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა").

ბრძენ როსტეკანს თავადაც ბრძენი ავთანდილი უხსნის თავის დამოკიდებულებას აღნიშნული საკითხებისადმი – საღვთო სიყვარულს, რომელიც მოციქულთა მიერ თავისი ყოვლისმომცველობისა და ამაღლებულობის გამო ქებული თავის სულიერ განწყობილებას. ამ სულიერ სიმაღლეს ნაზიარებ სიბრძნისმოყვარე ავთანდილს ("კაცს ბრძენს") უკვე აღარ შეუძლია ძველებურად მშვიდად ცხოვრება და მშვინვიერ გარემოში დარჩენა. მოყვასის სიყვარულით ანთებული მისი გული უფრო მაღალ სიმაღლეებს ესწრაფვის, რათა საქმით და აღსრულებული სიყვარულით შეერწყას ზენაარს¹⁴². განღმრთობის ამ გზაზე ადამიანის პიროვნულობა

ნიშნები გააჩნია. ჭერეტითი გონება, ფლობს პრაქტიკული ცხოვრებით მიღწეულ სათნოებებს, განათლება მისტიკური ცოდნის საღვთო ნათლით (Max. Thal. 3). ცოდნის და სათნოებების ასპექტები ინტიმურადაა შერწყმული ქრისტიანის ცხოვრებაში (Max. Thal. Pro.). ისინი განაპირობებენ ერთმანეთის არსებობას და სრულყოფას. სათნოება და ცოდნა, სიკეთე და ჭეშმარიტება ისეა დაკავშირებული ერთმანეთთან, როგორც საქმე და ჭერეტი (Thal. 54). როგორც ფიქრობენ, მაქსიმე აღმსარებლის აზროვნებაში, პრაქტიკულ ცხოვრებას უფრო მნიშვნელოვანი როლიც კი აქვს, ვიდრე მის წინამობედებთან, მაგ., ევაგრესთან (სადაც ქრისტიანული ცხოვრების განსხვავებული ეტაპები თანმიმდევრულობის პრინციპითაა ერთმანეთთან დაკავშირებული). L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Open Court Publishing Company, 1995, p. 311-316, 328. p. 338-343, 337, n. 46). თეორია პრაქსისის გარეშე წარმოდგენილია. ამავე დროს ცარიელი საქმეც (პრაქსისი), თუკი იგი არაა შთაგონებული ჭერეტი (თეორიით), უნაყოფოა (Max. Quinq. cent. I. PG 90, 1341-1344. იხ. В. Н. Лосский, Очерк мистическое богословия восточной церкви, М, 1991, с. 153.

გარდა ავთანდილის მიერ გამოხატული სიყვარულისათვის თავგანწირვა, მის მიერ სათნოებათა აღსრულება, ანდერძის მიხედვით, გამოხატულია აგრეთვე მოწყალებით ("მიეც გლახაკთა საჭურჭლე..." და სხვ.).

¹⁴¹ აქ არ იგულისხმება არაქრისტიანული მისტიკისათვის დამახასიათებელი სრული შერწყმა ღვთაებასთან და მასთან იგივეობა, არამედ იგულისხმება ქრისტიანული მისტიკისათვის დამახასიათებელი განღმრთობა - ღმერთთან ერთობისას პიროვნულობის დაცვით, პიროვნულობის მისტიკის შენარჩუნება. с. 341-342. П. П. Минин, Главные направления церковной мистики; В книге — Мистическое Богословие, Киев, 1996, с. 341-342.

¹⁴² ამასვე უკავშირდება ავთანდილის "სახელისა მოხვეჭა", რომელიც რუსთველოლოგიაში ახსნილია სახელის საკრალური მნიშვნელობით. საღმრთო სახელის მოხვეჭა უზენაესი ეთიკური სიქველე და იდეალია, რომელიც საუკუნო ცხოვრებისაკენ მიმყვანებელია (შღრ. და იხ. თამარი - "შეტრფე საქმეთა სახელისათა". აბდულმ. 47, 1-2). ამით სჯობს იგი "ყოველსა მოსახვეჭელსა".

ღვთის პიროვნულობის გვერდით დგას. ამდენად, მოყვასისათვის თავის დადებით სახელის გაუქვდავება ნამდვილი სახელის, ნამდვილი ადამიანობის, და ადამიანის დაცვამდელი ბუნების მოპოვებაა. ამასვე ამბობს ცნობილი სერბი ღვთისმეტყველი *იუსტინ პოპოვიჩი*: სიყვარულისა და თავგანწირვის განცდა სრულყოფს ადამიანის პიროვნებას. ამის შედეგად იგი ყოველ ადამიანში ქრისტეს საშუალებით ხედავს და გრძნობს მოყვასს. ასე ყალიბდება ნამდვილი პიროვნება¹⁴³. აქ სწორედ ამ პოზიციიდან ეკითხება ავთანდილი როსტევანს: თუ შენ ვერ გაგაგებინე საღვთო სიყვარულის სიმაღლე და ჩემი სულიერი განწყობილება, უსწავლელნი როგორღა დავაჯეროო ("შენ არ სჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ").

რით უსაბუთებს ავთანდილი როსტევანს თავის გადაწყვეტილებას? იგი ესაუბრება, *ერთი მხრივ, პლატონის* მოძღვრებაზე სიცრუის შესახებ, რომელიც ორსავე ცხოვრებაში ავნებს კაცს ("შე სიტყვასა ერთსა გაადრებ, *პლატონისგან* სწავლა-თქმულსა: სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა")¹⁴⁴, იმ პლატონის მოძღვრებაზე, ვინც ფილოსოფია გონებრივად მომწიფებულ კაცთა საქმედ დასახა. ესაუბრება აგრეთვე ფილოსოფოსთა ბრძნობის პრაქტიკულ განხორციელებაზე (თეორია-

როგორც ფიქრობენ, *ბრძენი ავთანდილი* პოპულარობის მოხვეჭას არ დასახავდა კაცის უზენაეს იდეალად და დანიშნულებად. ამგვარი "სახელი" გზა და ხილია ღვთაებრიობისაკენ, რაც მხოლოდ სიბრძნით, ეთიური სრულყოფით, ვაჟკაცობით და მოყვასისათვის თავდადებით მიიღწევა, "ეთიარცა შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა", ფილოსოფოსთა ბრძნობის პრაქტიკული აღსრულების შედეგი (ამასვე გულისხმობენ მარადიულ "კეთილ სახელში" *ბიბლიური წიგნები*, როცა ერთმანეთს უპირისპირებენ ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ სიკეთეებს – ჟამიერ კეთილ ცხოვრებასა და საუკუნო, მარადიულ კეთილ სახელს ("ცხოვრებისა კეთილისა დღენი ჟამთანი ად-გერაცხნიან, ხოლო სახელი იგი კეთილი დაშთეს უკუნისამდე" - ზირაქ. 41, 16), ამქვეყნიურ ყოველ მოსახვეჭელ მრავალ სიმდიდრეს თუ კეთილ მადლს, როგორც კეთილ სახელს ("უმჯობეს სახელი კეთილი, ვიდრე სიმდიდრესა მრავალსა, ხოლო უფროჲს ოქროსა და ვეცხლსა მადლი კეთილი" - იგავ. 22, 1). იხ. *А.П. Лопухин, Толковая Библия*, т. 2, П.Б. 1908-1910.

¹⁴³ *Прп. Пустин (Попович)*, Тайна России и Славянство; Из книги Достоевский о Европе и славянстве, пер. С сердского Л.Н. Даниленко, Ц. Петербург, 1991, с. 22.

¹⁴⁴ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ, მართალია, *რუსთაველის* პოეტური ციტატის სიტყვასიტყვითი გამონათქვამი *პლატონის* თხზულებებში არ მოიპოვება, მაგრამ ეფუხისტყაოსნის ციტატა არის *პლატონის* ეთიკური პრინციპის ლაქონური და უზუსტესი გამოხატვა. დასახელებულია წყაროები: *პლატონის* დიალოგები (*"ფედონი"*, *"თეეტეტი"*, *სახელმწიფო* – ნ. ნათაძე; *"კრიტონი"*, *"გორგია"*, *"კანონები"* – რ. თვარაძე) და წერილები (ლ. ალექსიძე, "სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა". – "ცისკარი", №8, 1990, გვ. 106-112). მსგავს აზრს ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან (იმქვეყნად პასუხისგების შესახებ) რუსთაველი ანდერძში ქვემოთ კელავ იმეორებს – "პირისპირ მარცხვენს, ორივე მივალთ მას საუკუნოსა".

პრაქსისზე; "არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგეს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!")¹⁴⁵. მეორე მხრივ კი ესაუბრება მოციქულთა მოძღვრებაზე, მოციქულთა მიერ ქებული საღვთო სიყვარულის კონცეფციაზე. "ფილოსოფოსთა ბრძნობა" აქ, შესაძლოა, თავისი ორივე მნიშვნელობით იყოს ნახმარი – საღვთო და საერო (რადგან შუა საუკუნეებში მას ორივე ამ სიბრძნის გამოხატვის ფუნქცია ეკისრებოდა)¹⁴⁵. ამავე დროს, ეს სტროფი აერთიანებს იმ ორ სტროფს, სადაც საუბარია – ერთში *პლატონისა* (1), ხოლო მეორეში *მოციქულთა სიბრძნის* შესახებ (2). ავთანდილი თანდათან გადადის "გარეშე", საერო მოძღვრებიდან ქრისტიანობისათვის მისაღები შეხედულებებიდან, საღვთოზე; მოყავს მაგალითები ორივე მოძღვრებიდან სიცრუის შესახებ ("სიცრუე და ორპირობა..."; "რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა". შდრ. და იხ. I ი. 1, 8; 3, 8-9)¹⁴⁶, საუბრობს სიყვარულით თავგანწირვაზე, როგორც ზენაართან შერთვის საწინდარზე და ასე უახლოვდება მოციქულთა მოძღვრებას, როგორც უმაღლეს მოძღვრებას სიყვარულის შესახებ.

ამ ამაღლებული სიყვარულის შემეცნებისაკენ მოუწოდებს ავთანდილი როსტევანს ("ცან, ცნობანი მიაფერენ"), რათა იგი არ დარჩეს გულგრილი მის მიმართ, რადგან ჭეშმარიტი ქრისტიანობა და მორწმუნეობა არ არის მხოლოდ დოგმები, მცნებები და კულტი, არამედ იგი არის ქრისტიანის შინაგანი რეალური ცხოვრება ღმერთში. *სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის* მიხედვით, ქრისტიანია არა ის, ვინც აღიარებს ქრისტეს, სიბრძნისმეტყველებას, განმარტავს ღვთაებრივ წერილს ან ქადაგებს დოგმებს, არამედ ქრისტიანია ის, ვინც თავად განიცადა ღვთის მადლი, ვინც არა სიტყვით, არამედ საქმით ეზიარა ღმერთში სულიერ ცხოვრებას, ვინც თავად განიცდის უკედავებას და მარადიულ ცხოვრებას (სასუფეველს) თავის თავში ... ღვთიური სიყვარულით აღფრთოვანებული, ღვთის ნების მორჩილების გრძნობით..., რითაც ამზადებს თავის თავს ღვთის მადლის

¹⁴⁵ ფილოსოფიის სხვადასხვა მნიშვნელობათაგან შუა საუკუნეებში უმთავრესი იყო (როგორც ვთქვით) მისი *ორი მნიშვნელობა* – "გარეშე", ანუ არაქრისტიანული ან საერო სიბრძნე, საკუთრივ ანტიკური ფილოსოფია და მეორე მხრივ, *საღვთო სიბრძნე*, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება (იხ. *G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon*, 1981, s.v. φιλοσοφία, φιλοσοφός, φιλοσοφία. *Du Cange*, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz, 1958, p. 1678 (s.v. φιλοσοφία). *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd.I, München, 1978, S. 4-11; 42-53. *E. Norden*, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. II, Leipzig-Berlin, 1918, S. 670-685. *P. Lemerle*, Byzantine Humanism (English translation), Canberra, 1986, p. 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341 etc.

¹⁴⁶ შდრ. და იხ. *ვახტანგ VI: "პლატონისგან კიდევ უკეთესი კაცი სხვანიც ემოწმებიან"; შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. ტლზ.*

მისაღებად¹⁴⁷. ავთანდილის აფორიზმებიც განგების შესახებ ამაზე მეტყველებს ("არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა ... არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა"; "რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად ..." და სხვ.). საღვთო მცნებების აღსრულებით და ღვთისადმი მორჩილებით ავთანდილი საკუთარი ნების უმაღლეს თავისუფლებას ავლენს. უფლის მოხმობა ავთანდილის მიერ ლოცვაში *ღვთის მადლის* მოხმობას ნიშნავს. ამით ჩანს *ავთანდილის* კავშირი ღმერთთან. ამიტომ იგი ასე მიმართავს როსტევანს:

"წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ!

სიყვარული აღგებალღებს, ვით ეუფანნი ამას უღერენ,

შენ არ ჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!"

სიყვარულის შესახებ საუბრობენ მოციქულები – *მათე, პავლე, იოანე* ..., პავლენი მოციქულთა წიგნებს შორის გამოირჩევა თავისი სიღრმით, სახარეაში მიწაზეაღებული გამოცხადების სიღრმის განმარტებით. ქრისტიანული მოძღვრების სხვადასხვა საკითხის გახსნით და ამომწურავი გადმოცემით, განსაკუთრებით ეკლესიის საიდუმლოსი, როგორც ქრისტეს სხეულისა, მადლის დოქტრინის, სიყვარულის მოძღვრებისა და მასზე დაფუძნებული ახალი 'მჯულის'¹⁴⁷.

კორინთელთა I წიგნის მე-13 თავს "სიყვარულის ჰიმნს" უწოდებენ თეოლოგები¹⁴⁸. ამ ნიშნით რუსთაველის ფრაზები "აქებენ" და "ვით ეუფანნი ამას უღერენ" მოციქულთა წიგნთაგან პავლენის აღნიშნული მონაკვეთის პათოსს უნდა შეესაბამებოდეს და მასზე მიანიშნებდეს¹⁴⁹:

"და მაქუნდეს ღათუ წინააწარმეტყულებამ და უწყოდი ყოველი საიდუმლო და ყოველი მეცნიერებამ, და მაქუნდეს ღათუ ყოველი

¹⁴⁷ *П. Мимиш, H. Mimin, The Main Branches of Ancient Ecclesical Mysticism in: Mystical Theory, Kiev, 1996; C. 377-376.*

¹⁴⁸ აღნიშნავენ, რომ *ღვთისა* და ადამიანებისადმი მიმართულმა სიყვარულის პავლესეულმა ორმა ჰიმნმა (რომ. 8, 31-38; I კორ. 13...) ბერძნულ ენას აჩუქა ის, რაც მან საუკუნეების მანძილზე დაკარგა. აქ მოციქულის დიქცია აღწევს იმ სიმაღლეს, რასაც მიაღწია *პლატონმა "ფედროსში"*. ორივემ ჰიმნების ინტონაცია გამოიყენა: *ატიკელმა* – დიოთირამბისა, აღმოსავლელმა ელინისტმა კი – ფსალმუნისა (*E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. I, Leipzig, Berlin, 1918, S. 509*).

¹⁴⁹ რუსთაველის განსახილველი სტროფის წყაროდ პავლენის აღნიშნული ადგილი, ისევე როგორც მოციქულთა წიგნების სხვა ადგილები, დასახელებული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში (*გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1974, გვ. 130. გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 488-489*). შდრ. და იხ. *ვახტანგ VI*: "პეტრესა და იოვანეს და იაკობს – ძმა უფლისას მოწმობს. ისინი ბრძანებენ სიყვარული ღმერთი არისო. ეისაც კაცი არ უყვარს, ღმერთი არ ეყვარებაო და ის მოუყენა" (*ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. ტლმ*).

სარწმუნოებად ვიდრე მათა ცვალებამდე, და სიყვარული თუ არა მაქუნდეს, არა-ვე-რამ ვარ სიყვარული სულგრძელ არს და ტკბილ; სიყვარულსა არა შურნ, სიყვარული არა მალლოინ, არა განლაღნის, არა სარცხუნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეპრაცხის ბოროტი, არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა; ყოველსა თავს-იდებნ, ყოველი პრწამნ, ყოველსა ესაგნ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არასადა დავარდების, გინათუ წინაღწარმეტყულებანი განქარდენ, ანუთუ ენანი და-ვე-სცხრენ, გინათუ მეცნიერებანი განქარდენ..." (I კორ. 13, 2-8).

გარდა *პავლე მოციქულისა*, მრავალ წმ. მამას გამოუთქვამს სიყვარულის საგალობელი¹⁵⁰, მაგრამ მათ შორის გამოირჩევა *მაქსიმე აღმსარებელი*, რომელსაც სიყვარულის მოძღვარს უწოდებენ თეოლოგები¹⁵¹. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული იყო, რომ რუსთველისეული მიჯნურობის კრედოს აფორიზმები ხშირად ეხმაურებიან მაქსიმესეულ აფორიზმებს წიგნიდან "სიყვარულისათვის"¹⁵². გარდა სიყვარულისადმი მიძღვნილი ოთხი ასეული თავისა (Capita de charitate. PG 90), მაქსიმეს ეკუთვნის შესანიშნავი მცირე ტრაქტატი სიყვარულის შესახებ, მიწერილი *იოანე კუვიკულარიუსის* მიმართ (Ad Joannem cubicularium de charitate. PG 91)¹⁵³, რომელსაც სიყვარულის ხოტბას (ენკომიას) უწოდებენ¹⁵⁴. ქვემოთ მრავალი ფრაგმენტი წარმოდგენილი ამ თხზულებებიდან. აღნიშნულ მცირე ტრაქტატში, როგორც ამბობენ, ქრისტიანული სულიერების უდასხვეწილესი ყვავილების საუკეთესო ნექტარია თავმოყრილი¹⁵⁵. აქ სიყვარულის მშვენიერი კონცეფცია – მისი აბსტრაქტული განმარტება და პრაქტიკული სწავლება – მოყვასის სიყვარული შერწყმულია ერთმანეთთან (401 D). ეს პატარა მოცულობის თხზულება, დამყარებული სიყვარულის პავლესეულ ჰიმნზე, ერთიანი პათოსით ხოტბას ასხამს ადამიანის განმადმრთოებელ საღეთო სიყვარულს, როგორც გვირგვინს ყველა სათნოებისა, როგორც უმაღლესს, რომელშიაც აღსრულებულია ეს სათნოებები – რწმენა,

¹⁵⁰ წმ. *პავლეს* მოძღვრებას სიყვარულის შესახებ ღვთაებრივი სიყვარულის განმარტებისას მრავალი წმ. მამა ეყრდნობა.

¹⁵¹ *А.И. Сидоров*, Бступительная статья. Творения Максима Исповедника, I, 1993, с. 64.

¹⁵² მრავალ ადგილას ჩანს "სიყვარული" შოთა რუსთაველის მიხედვით.

¹⁵³ ეს უკანასკნელი თხზულება არ ჩანს *მაქსიმეს* თხზულებათა ძველ ქართულ თარგმანებს შორის, თუმცა ევრისტიკული სამუშაოები ჯერ არ დამთავრებულა და, შესაძლოა, იგი ცალკე გამოუყოფელი და გამოუვლენელიც იყოს ამ თარგმანებში.

¹⁵⁴ *A. Louth*, Maximus the Confessor, London, New York, 1996, p. 84.

¹⁵⁵ *А.И. Сидоров*, Бступительная статья. Творения Максима Исповедника, I, 1993, с. 64.

სასოება, სიკეთენი და სხვ., რომელსაც გადაჰყავს ადამიანი მადლით ამქვეყნიურიდან ღვთაებრივი სრულყოფისაკენ.

ავთანდილის ანდერძი და ლოცვა საღვთო სიყვარულის ასეთსავე ჰიმნს წარმოადგენენ, სადაც მოციქულთა და წმ. მამათა სიყვარულის მოძღვრება სრულყოფილად არის წარმოდგენილი.

რით ემსგავსება ავთანდილის მიერ წარმოდგენილი სიყვარული მოციქულთა და წმ. მამათა სიყვარულს? – ავთანდილის სიყვარულიც მოყვასის სიყვარულზეა დაფუძნებული. ამავე დროს მას შთააგონებს მიჯნურისადმი სიყვარულიც. ორივე ეს გრძნობა, გადაჯაჭვული ერთმანეთს, ავთანდილს აჰყავს საღვთო სიყვარულის სიმაღლეზე. საღვთო სიყვარული კი სიყვარულის უმაღლესი ფორმაა, რომელიც მოიცავს ყველა სათნოებას და ყველა სხვა სიყვარულს, მათ შორის, მოყვასის სიყვარულსაც, რადგან ღმერთი ადამიანის ცხოვრების ჭეშმარიტი მიზანია (Max. Charit. I, 13, 15-16, 23, 42; II, 7, 9)¹⁵⁶. ავთანდილი ამქვეყნიური სიყვარულით ეზიარება მარადიულ სიყვარულს, რადგან კაცობრივი და საღვთო სიყვარული ერთმანეთის გარეშე წარმოუდგენელია (I ი. 4, 21 - "რომელსა უყუარს ღმერთი, უყუარს ძმადცა თჳსი" და პირიქით. იხ. Max. Ad Joan. cub. PG 91, 401 D - 404 A).

როგორც თეოლოგიურ მეცნიერებაში აღნიშნავენ, ადამიანში ერთიანდება სიყვარულის ორი ასპექტი – ბუნებრივი სურვილი და ღვთაებრივი ნიჭი, მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ მისტიკური სიყვარულითაა შესაძლებელი ადამიანის შეერთება ღმერთთან. ეს შერწყმული სიყვარული – ბუნებრივი სურვილი, აღყვანებული ღვთაებრივი სიყვარულით, არის სწორედ შემძლე წაიყვანოს ადამიანის სული ღვთისაკენ¹⁵⁷, პირველქმნილი მშვენიერებისაკენ, რადგან ადამიანური გრძნობის ამ სიმაღლეზე გადმოდის ზეციური მადლი საღვთო სიყვარულისა¹⁵⁸. ეს არის სიყვარულით ერთიანობა ქრისტეში (ὁ ἔχων ἀγάπην ἔχει Χριστὸν - I Cem. 49, 1), ღმერთის მოპოვება სიყვარულით (ὁ τὴν ἀγάπην ἔχων τὸν Θεὸν ἔχει - Bas. ascet. 2, 2; Greg. Nyss. hom. opif. 5; Dion. Ar. d. n. 4. 14. სიყვარულის მომპოვებელმა თავად ღმერთი მოიპოვა

(ὁ οὖν κτησάμενος τὴν ἀγάπην αὐτὸν τὸν Θεὸν ἐκτήσαστο), რადგან ღმერთი სიყვარული არს (Max. charit. 4.100). ეს არის გარდასახვა საღვთო სიყვარულში და განათლება (Charit. 2,48)¹⁵⁹. მოსალოდნელი სიკვდილის გამო დაწერილი ავთანდილის ანდერძიც (შდრ. და იხ. ებრ. 9, 16) სიყვარულით მარადიულთან შერწყმის სულისკეთებას მოუცავს ("სცოების და სცოების

¹⁵⁶ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, p. 391-392. p. 314.

¹⁵⁷ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, p. 311-316, 328. p. 338-343, 337, n. 46).

¹⁵⁸ Р.А. Флоренский насв. Труд. Пиллар and Confirmation of Truth, Moscow, 1990.С. 395-396. Р.А. Флоренский, Столп и утверждение истины, М., 1990.

¹⁵⁹ A.Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, p. 40.

სიკედილსა ვინ არ მოელის წამისად"), რადგან იგი ინათლება სიკედილში (შდრ. და იხ. რომ. 6, 3) და განიცდის სულიერ განახლებას.

მოყვასისადმი თავგანწირვაზე დაფუძნებული სიყვარულით ("არ დაეიწყება მოყვრისა..." "მითქვამს დადება თავისა" - 702), საკუთარ სიამოვნებაზე უარის თქმით უფრო მაღალი საღვთო მიზნებისათვის (Max. Charit. I, 21; Ad Joh. Cub. PG 91, 397 B). ავთანდილი ბაძავს "მწყემსს კეთილს", რომელმაც "სული თუხი დადგის ცხოვართათვის" (ი. 10, 11). (ქრისტეს მოყვარული ბაძავს კიდევ მას შეძლებისდაგვარად, - ამბობს მაქსიმე აღმსარებელი;

ὁ ἀγαπῶν τὸν Χριστὸν, πάντως καὶ μῦνται αὐτὸν κατὰ δὲναμιν - Max. charit. 4, 55. PG 90, 1059 C 12). მისივე თქმით, ტანჯვა-მოწამეობა და სიკეთე მოყვასისათვის სიყვარულის გამოხატულებაა, რომლის ნაკლებობაც ღვთისგან დაცილებათა (შდრ. და იხ. Charit. I, 38)¹⁶⁰.

ავთანდილის (რუსთაველის) სიყვარულის ეს კონცეფცია პავლეესეული სჯულის ასახვას ეფუძნება. ახალი სჯული, რომლითაც ქრისტემ დახსნა, ანუ გააუქმა ძველი სჯული, სიყვარულსა და საღვთო მადლზე დაფუძნებული სჯულია, რომელიც "განფენილ არს გულთა შინა ჩუენთა სულითა წმიდითა" (რომ. 5, 5). იგი არის სჯული "არა წიგნისა, არამედ სულისა, რამეთუ წიგნი მოაკუდინებს, ხოლო სული აცხოვნებს" (II კორ. 3, 6). როგორც *პავლე მოციქული* ამბობს, იგი გულის ფიცარზე დაწერილი სჯულია მოსეს ქვის ფიცრებზე დაწერილი სჯულის საპირისპიროდ ("დაწერილნი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველისათა, არა ფიცართა შინა ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა ჴორციელისათა" - II კორ. 3, 3); რადგან მოყვასის მოყვარული ამ ახალი სჯულის აღმასრულებელია (რომ. 13, 8-10), ავთანდილის "გული მისცეს გულისათვის" (709, 2), "გულისათვის გული გულსა განაცვალი" (693, 4) და ქმედითი, "საქმით და ჴეშმარიტებით" აღსრულებული სიყვარული (იხ. და შდრ. I ი. 3, 18) პავლეესეული სჯულის ცოცხალი გამოხატულებაა¹⁶¹. ავთანდილის თავგამოდება ტარიელისათვის და მისი ყველა გამოვლინება ეხმაურება წმ. მამათა შეხედულებებს მოყვასისადმი თანაღმობის შესახებ: "ეზიარე ტკივილთა მისთა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა შეეწიე მას და განაძლიერე უძლურებამ მისი ნუგეშინის-ცემითა, აიხუენ საღმობანი მისნი, მოსწრაფებით ჰმსახურე მას ღუაწლთა შინა მისთა ... სიყვარულით აიხუენ წყლულებანი მისნი და ტკივილნი, დასთხიენ მის ზედა ცრემლნი შენნი ღმობიერად, შეეწიე მას ღოცვითა ..." (*მარტყრი მონაზონი*,

¹⁶⁰ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, p. 314.

¹⁶¹ შდრ. და იხ. "სიყვარული ძმათა ჩუენთად - ესე არა შჯული მოსესი არს, რომელი დაშჯის განცხოველებულთა, არამედ შჯული არს სულიერი, რომელი ამსილებს დაფარულთა" (*მარკოზ მონაზონი*). მამათა სწავლანი, *ა. აბულაძის* გამოცემა, თბ., 1955, გვ.მამათა სწავლანი, გვ. 165. იხ. ეს არის მეგობრის უძლურებათა და ჴირის ტვირთვა - Greg. Naz. Or. 6. PG 35, 833 C. გალატ. 6, 2.

სინანულისათვის და სიმდაბლისა)¹⁶². სიყვარულის ასეთი აღსრულებით ძველი კაცი იქცევა ახლად და ღვთაებრივი ბუნების თანაზიარი ხდება (Max. Ad Joan.cub. PG 91, 405 D 4 - 408 A 1).

ამით ავთანდილის შეხედულება (და შესაბამისად, რუსთაველის სიყვარულის კონცეფცია) განსხვავდება სოციალური ჰუმანიზმისაგან – პატრონჟური ქლავშია-საგან თუ მეგობრული ქლავ-საგან, რომლებიც ეფუძნება ქვეშევრდომისა და ხელისუფალის ან სულით ტოლთა მხოლოდ ურთიერთაბივის ცემას. ზემოთგანხილული სიყვარულით ერთობა ქრისტეში ამათზე უფრო მაღლა დგას და ღმერთთან მიმყვანებელია¹⁶³.

¹⁶² მამათა სწავლანი, *ო. აბულაძის* გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 174.

¹⁶³ ანტიკური მეგობრობის გაგება (φιλία), რომელიც გულისხმობდა ფშვინიერი ურთიერთობას, ინდივიდისადმი დამოკიდებულებას, საზოგადოებისადმი მიმართებას – მეგობრობას, სტუმართმოყვარეობას და ა.შ., ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში შეიცვალა მოყვასისადმი სიყვარულის ზოგადი იდეალით (ἀγάπη). ტერმინ ἄγαπᾱ-ს (რომელიც, ანტიკური გაგებით, სიყვარულში გონიერულად მიმართულ თავისუფალ ნებას გამოხატავდა) წმინდა წერილმა ახალი სულიერი შინაარსი შესძინა. იგი საღვთო სიყვარულის, მოყვასისადმი სიყვარულისა და უმაღლესი სულიერი თავისუფლების გამომხატველი გახდა. ამგვარი გაგებით ἀγάπη-ს არ იცნობს ანტიკური, ანუ არაბიბლიური მწერლობა (*Π. Α. Φλωρενსკი*, Столп и утверждение истины, М., 1990, с. 402-406). φιλία კი ახალ აღთქმაში მხოლოდ ერთხელ გვხვდება (იაკ. 4, 4). ასე რომ, φιλία ახალი აღთქმიდან მოყოლებული, ადრექრისტიანულ თხზულებებში და შემდეგაც ძირითადად ამქვეყნიური სიყვარულის აღმნიშვნელი გახდა (φιλία τοῦ κόσμου). თუმცა აქ გამოწვევებისა და არსებობდა ტერმინოლოგიის გამოყენებაში (ზოგ წმ. მამასთან φιλῆν - ἀγαπᾶν ერთნაირი მნიშვნელობით გამოიყენება, ზოგთან კი ეს ორი ტერმინი ანტინომიურია). მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველი ტერმინ φιλία-ს ხშირად ხმარობს მისი ახალი მნიშვნელობით (ἀγάπη). *ბასილი კესარიელი* კი ἀγάπη-ს ანიჭებს უპირატესობას და მისთვის იგი უფრო სულიერი დატოვების მატარებელია. ἀγάπη მას აჰყავს ღვთის მცნების რანგში. ამქვეყნიური მეგობრობისაგან განსხვავებით ἀγαπᾶν არასოდეს არ წყდება (შდრ. და იხ. I კორ. 13, 8), რადგან იგი ეფუძნება რწმენას მეგობრობაში და არა ხორციელ ურთიერთობას. *ბასილის ეპისტოლეების* მიხედვით, ἀγάπη-ს φιλία-საგან განასხვავებს სულიწმიდის უშუალო მოქმედება, რის საშუალებითაც უმაღლესი წარმოიქმნება მეგობრობა უცნობ პირებს შორისაც კი. ბასილის მიხედვით, ხორციელი მეგობრობა (σῶματικὴ φιλία) ეყარება პირად ნაცნობობას, ხოლო ჭეშმარიტი ἀγάπη კი არის სული წმიდის ნიჭი, რომელიც არა მხოლოდ უშუალოდ ნაცნობს, არამედ შორიელ მოყვასსაც მიემართება. Ἀγάπη საფუძველი უნდა იყოს φιλία-სათვის (*K. Treu*, φιλία und Ἀγάπη. Zur Terminologie der Freundschaft bei Basilius und Gregor von Nazianz. Studii Clasice, III, 1961, 421-427). ამ ტერმინთა ანტინომია მცირედ ჩანს ძველ აღთქმასა და ელინურ მწერლობაში, მაგრამ იგი სრულყოფილად გაიხსნა ახალ აღთქმაში. Ἀγάπη - φιλία-ს მჭიდრო კავშირის შესახებ ღრმა სულიერ მეგობრობაში იხ. *Π. Α. Φλωρενსკი*, Столп и утверждение истины, М.,

მხოლოდ საღვთო სიყვარულთან თანაზიარებით ხდება ყოველწინაირი ამქვეყნიური სიყვარული (მეგობრული თუ სამიჯნურო) სრულყოფილი და მშვენიერი.

სიყვარული ყოველგვარ ცოდნას აღემატება ("მეცნიერებად განალადებს, ხოლო სიყვარული ადაშნებს" - I კორ. 8, 1). იგი თავადაა უმაღლესი შემეცნება ("ცნობად გარდარეული იგი მეცნიერებისა სიყვარული ქრისტესი, რაითა აღივსნეთ თქვენ ყოვლითა საესებითა ქრისტესითა" - ეფეს. 3, 19). ღვთიური ცოდნა (ή θεία γνῶσις) სიყვარულით (δὸς ἀγάπης) მიიღწევა (Max. Charit. I, 47, 69), ხოლო სიყვარულთან შეერთებულ ღვთიურ ცოდნას მიჰყავს ადამიანი განათლებისაკენ (Charit. I, 46, 81-82)¹⁶⁴. სიყვარულით მიიღწევა სულიერი ცოდნის ნათელი – τὸν τῆς γνῶσεως φανισμὸν (Charit. I, 31)¹⁶⁵. ავთანდილიც ყოველგვარ ცოდნას – საღვთოსაც და საეროსაც არაფრად მიიჩნევს სიყვარულის გარეშე ("არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა". შდრ. და იხ. "და ღათუ უწყოდი ყოველი მეცნიერებად, და მაქუნდეს ღათუ ყოველი სარწმუნოებად... და სიყვარული არა მაქუნდეს, არა-ვე-რად ვარ" - I კორ. 13, 2).

სიყვარული (კელაე) გზა და ხილია ღმერთთან მიმყვანებელი, ღმერთამდე *ამამალელებელი* (ἀγαπᾷ ὁὗτος ἢ διαφέρει εἰς θεόν - სიყვარული გზაა ღვთისაკენ აღმყვანებელი – Ign. Eph. 9, 1; ἢ ἀγαπᾷ ... πρὸς θεόν ... τοὺς ἐν αὐτῇ περιπατοῦντα δόξουσιν... სიყვარული მასში მყოფთა ღვთისკენ მიმყვანებელი - Max. ad Joan. cub. PG 91, 396 B 1-5). იგი ხსნის, რომ, ერთადერთი გზაა და ღმერთთან ერთობის დამამყარებელია. უსიყვარულოდ ღვთისათვის სათნო არაფერია (Chrys. hom. I, 2). სიყვარულით განკაცდა ღმერთი (I ი. 4, 9-10) და განიღმრთობა კაცი (Max. ad Joan. cub. PG

1990, გვ. 412-413, 417 – ἀγαπᾷ მარილია ჭაღა -სათვის, ადამიანთა ურთიერთობაში სიწმინდისა და მარადიულობის შემანარჩუნებელი.

ცხადია, რომ *ავთანდილის ანდერძისა* და საერთოდ, მთლიანად პოემის მიხედვით, მეგობრობის წარმმართველი არის სწორედ ἀγαπᾷ. მასზეა დაფუძნებული ჭაღა. ამ გაგებით ჭაღა რუსთაველთან განხილული იყო დასახელებულ შრომაში. *ე. ხინთიბიძე*, "ვეფხისტყაოსნის" მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის. – შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული "ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1993, გვ. 129-165), ხოლო ზემოთ დასახელებულ შრომაში, ხოლო წინამდებარე წერილი სწორედ ამ მეგობრობის სულიერი საფუძველის ἀγαπᾷ-ს წარმოჩენას ეძღვნება. შემთხვევითი არ არის, რომ რუსთაველი ხშირად ხმარობს სწორედ ახალი აღთქმის ტერმინებთან ახლომდგარ ტერმინებს "მოყვარე", "ძმა" (იხ. πλῆσιον, δῆλεκτός). იხ. ბერძნულ-ქართული *ვეფხისტყაოსნის სიმფონია* გამოსაცემად მომზადდა აკაკი შანიძის რედაქციით (ამბანზე).

¹⁶⁴ L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Open Court Publishing Company, 1995, p. 316.

¹⁶⁵ A. Louth, Maximus the Confessor, London, New York, p. 1996, n. 41.

91, 407 C; შდრ. და იხ. ფილიპ. 2, 7. *τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον τὸ ἡμᾶς θεοὺς ἔξ ἀμρῶντων ποιεῖν...* სიყვარულის მისტერია კაცთაგან ღმრთად შეგვექმნის – ad Joan. cub. PG 91, 393 C 1-2). ამით იგი ხიდს დებს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის არსებულ "ონტოლოგიურ უფსკრულზე"¹⁶⁶. *მაქსიმე აღმსარებლის* თქმით, ღვთისადმი სრულყოფილი სიყვარული და მოყვასისადმი გულწრფელი სიყვარული სხვადასხვა კი არ არის, არამედ ერთიანია. სიყვარული აერთიანებს ღმერთსა და ადამიანებს. ეს კავშირია სწორედ სიყვარული. ამაზე უფრო მეტად ვერ ამაღლდება ღვთისმოყვარე ადამიანი (Ad Joan. cub. PG 91, 401 C 7 - D 12).

მაქსიმეს მიხედვითვე, სიყვარული ის ძალაა, რომელიც ადამიანს საბოლოო კავშირს ამყარებინებს ღმერთთან (Charit. 1, 19; Amb. 7. PG 91, 107 3 C). ეს კავშირი შეიძლება ორგანიზაციულ-საზოგადოებრივ იყოს, რადგან ადამიანს არ ძალუძს ღვთის სრული ცოდნა (charit. 2, 1) შემოქმედსა და ქმნილებას შორის არსებული ონტოლოგიური უფსკრულის გამო. ამიტომ *მაქსიმესთან* სიყვარული აღემატება ცოდნას და ადამიანის ცოდნისა და განათლებისაგან მიმყვანებელია (charit. 1, 9). იგი ამზადებს გონებას ღვთის ცოდნისათვის (charit. 4. 60), ცოდნა კი, თავის მხრივ, აუცილებელია სიყვარულისათვის (charit. 4, 62)¹⁶⁷. ცოდნა (οὐσιν) და სიყვარული (ἀγάπη) აღმოსავლური ეკლესიის ასკეტიკაში და მისტიკაში მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან¹⁶⁸.

სიყვარულით ამაღლებაზე, აღმაფრენაზე, ღვთაებრივი ნათლის ხილვაზე არაერთგზის საუბრობს *მაქსიმე აღმსარებელი*: სიყვარული სულის ფრთებით შემოსევს (Qu Dub. 1, 10)¹⁶⁹. "არაფერია უფრო ღვთის მსგავსი, უფრო საიდუმლო, უფრო აღმყვანებელი ადამიანების განღმრთობამდე, ვიდრე საღვთო სიყვარული" (Ὁὐδὲν γὰρ ὁὐτως τῆς θείας ἀγάπης θεοειδέστερον, οὐδὲ μυστηριωδέστερον, οὐδὲ ἀμρῶντων πρὸς θῆσιν ὑψηλότερον ... Ad Joan. cub. PG 91, 393 B 9); "სიყვარული ღმრთისადმი მარადის აღაფრთოვანებს გონებას ღმერთთან კავშირის დასამყარებლად

(ἢ μὲν εἰς θεὸν ἀγάπη εἰς τὴν θείαν ὁμολίαν ἀεὶ φιλεῖ πτερῶσα τὸν νοῦν; Max. charit. 4. 40. PG 90, 1055 D 1). სიყვარული დასსნის შიშს (I o. 4, 18), ხოლო სიყვარულით ატაცებული გონება ათავისუფლებს ადამიანს ამქვეყნიურ

¹⁶⁶ Творения преподобного *Максима Исповедника*, кн. II. Перевод вступительная статья и комментарии *А. И. Сидорова*, 1993, с. 300, н. 23.

¹⁶⁷ *L. Thunberg*, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Open Court Publishing Company, 1995, p. 391-392.

¹⁶⁸ *Б.И. Лосский*, Очерк Мистического богословия восточной церкви. М. 1991, с. 156.

¹⁶⁹ *L. Thunberg*, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Open Court Publishing Company, 1995, p. 311-316, 328.

საგნებზე მიჯაჭვულობისაგან და ჭერეტს საღვთო უკიდევანო ნათელს (Max. charit. I, 10-12. PG 90, 964 A 4 - 10).

სიყვარული, როგორც "საზო" და "მომცემი აღმაფრენათა" პროლოგის გარდა ავთანდილის ანდერძშიც ამ ნიშნითაა წარმოდგენილი, რადგან მისი საბოლოო მიზანია ღმერთთან შეერთება, მასთან "მკვიდრი მამულის" მოპოვება. ამას მოწმობს ავთანდილის სიტყვები: "დამხსნას ხორცსა და სოფელსა, სხვად ნურას შევიცვალე, კელა ცეცხლი ჯოჯოხეთისა ნუმცა მწეავს, იგი ალები, მომცეს მკვიდრივე მამული მუნ ჩემი სასურვალე. დამხსნას ბნელსა და ნათელი შემოსოს ზესთა ზენისა, მუნ დამიუნჯოს, წამალი სადა ძეს წყლულთა ღხენისა... ფრთენი მომესხნეს და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა"¹⁷⁰.

განღმრთობილი სიყვარული ყველა დაბრკოლებას გადალახავს და პიროვნებას გარდაქმნის, ავლენს მასში ღვთის სახის ნამდვილ დიდებას¹⁷¹. სიყვარულის ამ ღვთიური ნიჭით (შდრ. და იხ. I ი. 4, 7) აღწევს ადამიანი სრულყოფილებას (Bas. Reg. fus. tract. PG 31, 908 CD) და მიემართება უმაღლესი ღვთაებრივი სრულყოფილებისაკენ¹⁷². ავთანდილიც სიყვარულით განწმენდის ამ გზას გადის, და საუბრობს ღოცვაში (რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ანდერძთან) სურვილთა, ანუ ვნებათა დათმენაზე ("მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო"). ამასვე ნიშნავს ანდერძში ნათქვამი "ღარიბი მოვკდე ღარიბად..." იგი მატერიალური კეთილდღეობის, ამქვეყნიურ საგნებზე მიჯაჭვულობის დათმენაა საღვთო ჭერეტის მისტიკურ გზაზე¹⁷³.

¹⁷⁰ აღნიშნული სტროფები *ვახტანგ VI-ის* გამოცემიდან მოყოლებული ამოღებული იყო ვეფხისტყაოსნის თითქმის ყველა შემდგომი გამოცემიდან. ისინი შეიტანა ტექსტის სასკოლო გამოცემაში *ნ. ნათაძე* (1974 წ. და შემდგომი). ვფიქრობთ, ეს სტროფები ისევე არსებითია ავთანდილის ანდერძისათვის მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, როგორც ანალოგიური სტროფები ნესტანის წერილისათვის: "...ზეცით მომხედნენ ნუთუ ფრთენი"; "ღმერთსა შემეფდრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა/ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერსა თანა პრომასა, მომცნეს ფრთენი და ავფრინდე, მიგჰხედე მას ჩემსა ნდომასა, /ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელეათა კრთომასა". საყურადღებოა, რომ ავთანდილის ანდერძის აღნიშნული სტროფები არსებობს ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა უმრავლესობაში. იხ. სტრ. 976-977 – *ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები*, ნაკ. II, თბ., 1961, გვ. 511-512. ავთანდილის *ანდერძისა* და ნესტანის წერილის ურთიერთმიმართების მრავალი ასპექტი ცალკე მოითხოვს შესწავლას.

¹⁷¹ A. Louth, Maximus the Confessor, London, New York, p. 1996, p. 85.

¹⁷² Б. И. Лосский, Очерк Мистического богословия восточной церкви. М. 1991, с. 161.

¹⁷³ შდრ. და იხ. ვნებათაგან განწმენდილი სული აღფრთოვანებულია ღვთაებრივი სიყვარულით (Max. Charit. 1, 34). როგორც აღნიშნავენ, უენებელობა (ἀπάθεια - Charit. 1, 2) მაქსიმესთან ნიშნავს განწმენდილ სიყვარულს, რადგან ვნება ბუნების

რაც შეეხება სიყვარულისგან შიშის დახსნას, აეთანდილის აფორიზმები სახელოვანი სიკედილის შესახებ¹⁷⁴ სწორედ ამაზე მეტყველებს. ეს არის მაქსიმეს მიერ სახელდებული არა პირველი შიში ღვთის სასჯელისა, არამედ მეორე შიში იმის გამო, რომ არ დასცილდეს ღმერთს. ამ შიშს კი სიყვარული წარმოშობს (Max. charit. I. 81-82. PG 90, 977 C-D 1). ღვთის შიში წინ უძღვის ღვთის ცოდნას. აეთანდილის გულოვანება გამოწვეულია სიყვარულით და იმედით სიკედილის შემთხვევაში ღმერთთან მიახლებისა. ასეთივეა მისი ლოცვა, რომელიც ანდერძს მოსდევს. ისიც ასევე ლოცვის უფრო მაღალი საფეხურია, სიყვარულით გამოწვეული (განსხვავებით ღვთის შიშით გამოწვეული ლოცვის პირველი საფეხურისა – შდრ. და იხ. Max. charit. I. 11. PG 90, 964 A 10; II, 6.7. 985 A 11). ამას ცხადყოფს აეთანდილის სიტყვები მისი ლოცვიდან: "შენ დაჰბადე მიჯნურობა" და "ნუ აღმოგვჩხრი სიყვარულსა". რაც ღვთისადმი სასიყვარულო ლტოლვას გამოხატავს. ეს იმიტომ, რომ ლოცვა არის ღმერთთან შეერთების ერთ-ერთი საშუალება, რადგან ისიც სიყვარულს წარმოშობს (სიყვარულიც, თავის მხრივ, ლოცვის შედეგია: ἡ ἀγάπη ἐκ τῆς εὐχῆς - ისააკ ასურელი). ლოცვისას პიროვნება პირადად ესაუბრება უფალს და უყვარს იგი¹⁷⁵. აეთანდილის ანდერძი და ლოცვა – ორივე ერთად ღმერთთან სიყვარულით შეერთების უცილობელი გამოხატულებაა.

დაბოლოს, სიყვარული მარადიულია (ἡ δὲ ἀγάπη εἰς ἀείρους αἰῶνας – Max. charit. შდრ. I კორ. 13, 8: "სიყვარული არასადა დაეარდება"), იგი ეამიერს და უფამოს, ღვთის და მარადიულობას აკავშირებს ერთმანეთთან და დაუსრულებლად იზრდება (Max. charit. 3. 100. PG 90, 1048 A). აეთანდილის ანდერძიც გამსჭვალულია აწმყოსა და მომავლის კავშირით. იგი როსტევანს მარადიულ კატეგორიებზე ესაუბრება: ამქვეყნიური ღვაწლით, სიყვარულით ამაღლებაზე, ღმერთთან შეერთებაზე, სასუფეველზე¹⁷⁶. სიყვარულის ზრდას

საწინააღმდეგო იმპულსია სულისა (Charit. 1, 35; 2, 16). უენებელობა კი არის ის, რაც დამახასიათებელი იყო ადამიანის დაცემამდელი ბუნებისათვის. ამდენად, განსხვავებით ვნების ამგვარი უარყოფითი შინაარსისაგან, რაც მას ბიზანტიურ ასკეტურ ტრადიციაში აქვს, მაქსიმე აღმსარებლის ღვთაებრივი სიყვარულის ენებას კურთხეულს უწოდებს, რომელსაც გონება სულიერი ჭერეტისაკენ მიჰყავს (τοῦ μακαρίου πατρὸς τῆς ἀγίας ἀγάπης – Charit. 3, 67. A. Louth, Maximus the Confessor, London, New York, p. 1996, p. 41).

¹⁷⁴ "წესი არის მამაცისა მოჭირვება, ჭირთა თმენა"; "სჯობს სიცოცხლესა ნამძრახსა სიკედილი სახელოვანი" და სხვ. (შდრ. და იხ. ზიარაქ. 30, 17; II მაკაბ. 6, 19) და ა.შ.

¹⁷⁵ Б.И. Лосский, Очерк Мистического богословия восточной церкви. М. 1991, с. 156.

¹⁷⁶ გარდა ზემოთ დასახელებული სტროფებისა, ამას მოწმობს აგრეთვე გლახაკთმოწყალებაზე მისი საუბარი, როგორც სასუფეველისაკენ მიმავალ ერთ-ერთ გზაზე: "ღმერთსა მედრებდეს მრავალი გლახაკი გულმხურვალები"; "ნურა ნუ გშურს საკონელი ჩემი ჩემთვის წასაგებლად! შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა

აქ მოწმობს კაცობრივი სიყვარულის გადაზრდა საღვთო სიყვარულში (სიყვარულის ზრდაზე და ღმერთთან შეერთებაზე საუბრობს ნესტანიც: "ეზი მზრდელად სიყვარულისა..." "მომცნეს ფრთენი და აფურინდე, მივპყვდე მას ჩემსა ნდომასა, ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა").

ავთანდილისა და ნესტანის წერილების სულისკვეთება გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ სიყვარული ერთადერთია სათნოებათა შორის, რომელიც არ დაიხსნება, არ გაუქმდება სამყაროს დასასრულისას, რადგან იგი მოიცავს ყველა სხვა სათნოებას თავის თავში. ეს სათნოებანი, თავის მხრივ, თანაღმობისაკენ წარმყვანებელნი არიან, სრულდებიან სიყვარულში და ასრულებენ მას (Max. Thal. 54; Ad Joan.cub. PG 91, 393 C - 396 B). თეოლოგიური სათნოებები – რწმენა, სასოება, სიყვარული საშუალებებია ადამიანის ცხოვრების გზაზე დაბადებიდან დასასრულამდე, მათგან ნეტარებამდე მიმყვანებელი კი მხოლოდ სიყვარულია (Ad Joan. cub. PG 91, 393 D - 396 AC). სიყვარულით ტკობა-ნეტარებაზე, როგორც ღმერთთან მისტიკურ კავშირზე, საუბრობენ წმ. მამები (Greg. Nyss. I cant.cant. com.1; Ps. Denis, de div. nom. 11, 2; 12, 2. PG 3, 952 A, 969 C). სიყვარული ის კურთხეული ენებაა (Max. charit. 3, 67), რომელიც აღმდგარ ადამიანში შეიცვლება ღვთაებრივი და მოყვასის სიყვარულის ენებით (charit. 3, 71). იგი ღვთიურ საგნებში მონაწილეობაა (Thal. 59. Amb. 7. PG 91, 1077 AB). ამდენად, ამ მნიშვნელობითაა მიჩნეული, რომ იგი მარადიულად გრძელდება (იზრდება). *მაქსიმეს* აზრით, მხოლოდ სიყვარულს მიჰყავს ადამიანი ღმერთთან მისტიკური კავშირისაკენ¹⁷⁷.

ავთანდილის ანდერძი რომ სიყვარულით ღმერთთან ყოფნის, ღმერთში ერთობის სურვილით არის გამსჭვალული, ამას ცხადყოფს აგრეთვე ის, რომ იგი მკვეთრად ემიჯნება სიცრუეს, როგორც ბოროტებას, ცოდვას, სიკვდილს, სიბნელეს, გულგრილობას ("რადგან თავია სიცრუე ყოელისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა, უმტკიცესი ძმობისა?" შდრ. და იხ. I ი. 1, 8; 3, 8-9; "ეგმობ კაცსა აუციანსა, ცრუსა და ღალატიანსა" და სხვ.) და უპირისპირებს მას სიცოცხლეს, სიკეთეს, ნათელს, კაცთმოყვარეობას და სიყვარულს, რადგან სიცრუე-ცოდვა სძობს ყოველივე ღვთიურს ადამიანში ("ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა, პირისპირ მარცხენს ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა"). ცოდვა არ აძლევს ადამიანს საშუალებას ღვთის ხილვისა და შეცნობისა¹⁷⁸. სიყვარულის ღვაწლის აღსრულებით ავთანდილი ადასტურებს კაცის ღვთიურ წარმოშობას და ამარცხებს სიკვდილს. სიყვარულის საშუალებით კვდება

ცხელთა დამავსებლად", ანუ ჯოჯოხეთის ცეცხლის განსაქარებლად გლახაკთა მოწყალეობით.

¹⁷⁷ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, p. 311, 316, 320.

¹⁷⁸ შდრ. და იხ. *პოლიკარპე სმირნელის* მიხედვით, ἀγάπη-ს მატარებელი ადამიანი ცოდვისაგან შორსაა (Phillip. 3, 3). *II. А. Флоренский*, Столп и утверждение истины, М., 1990, с. 112.

იგი ცოდვისათვის და ცოცხლობს უფლისათვის (შდრ. და იხ. რომ. 6, 11; 8, 10; კოლოს. 2, 12-13). სიყვარულით ასეთ გაუკვდავებას იგი უწოდებს სწორედ მშვენიერს.

მოციქულთა სიყვარულის ცნების განმარტებისას არაერთი კომენტატორი თავად იქცევა ხოლმე ამაღლებული სიყვარულის მეხოტბედ და წარმოაჩენს მის ახალ-ახალ სიღრმეებს. აი, როგორ განმარტავს მას თანამედროვე სერბი ღვთისმეტყველი არქიმანდრიტი წმ. იუსტინე პოპოვიჩი: "რა არის სიყვარული? – ეს არის იმ პიროვნების უკვდავება, ვინც გიყვარს. ეს არის თავის მიძღვნა ღვთაებრივი და უკვდავი საყვარლისადმი. ეს არის მარადიული ცხოვრების მინიჭება მისთვის. ეს ნიშნავს მიაწვდომადი საყვარელს მარადიული საღვთო ჭეშმარიტება, საღვთო სიმაღლედ, საღვთო სიყვარული, საღვთო მარადიულობა და სხვა საღვთო სრულყოფილებანი. ეს არის ჭეშმარიტი საღვთო მარადიული სიყვარული"... ამ მარადიულობისა და უკვდავების შეგრძნება არის ჭეშმარიტი სულიერი სიხარულისა და მშვენიერების განცდის მომნიჭებელი¹⁷⁹. მეგობრობის მეტაფიზიკურ თავისებურებაზე საუბარია თეოლოგიურ ლიტერატურაში – მეგობრობა არა მხოლოდ უსიკოლოგიური და ეთიკური, არამედ უპირატესად იგი ონტოლოგიურია და მისტიკური. იგი არის თავის შეცნობა მეგობრის საშუალებით ღმერთში¹⁸⁰.

ამგვარი განმარტებებისა და ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ სრულყოფილი მეგობრობის და სიყვარულის მშვენიერება, ღმერთთან და მის ნათელთან, ჭეშმარიტ მარადიულ ცხოვრებასთან მიმყვანებელი, "ტურფა საჭერეტელად", მშვენიერ სახედველად იყოს დასახული ავთანდილის ანდერძში.

მოციქულთა სიტყვების ინტერპრეტაციას ანდერძში მოსდევს ღვთის ქება, სადაც წმ. სამების თითოეული პირის მოქმედება არის გამჟღავნებული:

ვინ დამბადა, შეძლებამცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად,

ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოელთად მიწიერთად,

ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად,

იგი გახდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად¹⁸¹.

ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება ავთანდილის სიყვარულის კონცეფციის ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასთან კავშირი. აქ ჩანს აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიის კონცეფცია, რომ განდგმრობა, სულიერი გარდასახვა ხორციელდება მხოლოდ ღვთაებრივი მადლით (Max. Ambig. PG 91, 1308 A-D), ღვთაებრივი ენერგიით – ცოცხალი ღმერთის ძალით

¹⁷⁹ *Прп. Иустин (Попович)*. Толкование на 1-ое соборное послание святого Апостола Иоанна Богослова, М, 1998, с. 95, 89.

¹⁸⁰ *Глоровский (Лосский)*, Очерк мистическое богословия восточной церкви, М, 1991, с. 153.

¹⁸¹ ამ თვალსაზრისით იგი განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში ადენიშე ადგილას.

(*გრიგოლ ნოსელი*¹⁸²), ქრისტე - ლოგოსის ძალით და სულიწმიდის მადლის მოპოვებით, მათი მონაწილეობით უმაღლეს სრულყოფილებაში. ეს არის სწორედ სიყვარული, რომელიც განუყოფელია შემეცნებისაგან, გნოსისისაგან¹⁸³. ღვთის მადლის გარეგან მონაწილეობას განდმრთობის გზაზე ცხადყოფს და ადასტურებს მომდევნო ტაეპიც: "რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების..."

ამას მოსდევს ჩვენთვის საყურადღებო სტროფი:

რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების.

მზისა შუქთა ვერ მჭერეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების;

თვალთა *ტურფა საჭერეტელი* უცხოოდ რადმე *ეშენების*;

მე ვით გაეძღო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნების".

"არ დაეიწყება მოყვრისა" და მისთ. რომ საღვთო სიყვარულს უკავშირდება და ანდერაშიც მოციქულთა სიტყვებთან ერთად არის მოხმობილი, გასაგებია ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, მაგრამ რა არის "მზისა შუქთა ჭერეტა" ან თვალისათვის იშვიათ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭერეტელი"? მეტაფორის

მიხ. მზე, ვარდი მშვენიერი, ან სულიერი ნათელი. *ვახტანგ VI-ის* განმარტების მიხედვით, ტარიელს უმისოდ ხდის "მზის შუქად"¹⁸⁴. დაფარული საღვთო შინაარსის მიხედვით საღვთო ნათელს, სიყვარულს და უკვდავებას ("მზისა შუქთა ვერ მჭერეტელი ია ჭნების, ვარდი ხმების"). სიწმინდის, ცოცხალი განცდის, არამიწიერი, ზეციური იდეალის გარეშე ვერ იქნება მშვენიერი ადამიანის ცხოვრება და სიცივე. ბიბლიური ეგზეგეტიკისა და მამების მიხ., ეს არის სული წმიდის მადლი¹⁸⁵, იშვიათ და უხრნელ მშვენიერად "ტურფა საჭერეტელი".

¹⁸² *გრიგოლ ნოსელის* სწავლების მიხედვით ღვთაებრივი მადლის შესახებ, ადამიანის სულიერი აღმასვლა არ არის მხოლოდ კაცობრივი ნებით განსაზღვრული ცალმხრივი პროცესი. მას შემდეგ, რაც ადამიანი არჩევანს თავად აკეთებს, მას უსასრულო სრულყოფილებისაკენ ღვთაებრივი მადლი მიუძღვება (იხ. თ. *აფციაური*, უსასრულო სულიერი წინსვლის იდეა *გრიგოლ ნოსელის "მოსეს ცხოვრების"* მიხედვით. Мѣлѣт. პროფ. ა. *ალექსიძისადმი* მიძღვნილი კრებული, თბ., 2000, გვ. 38. და სხვ.

¹⁸³ *П. Минин*, Главные напваблениа гревне-церковной мистики, в книге — Мистическое Богословие, Киев, 1991, с. 161-162. 366-367, н. 1, 361-368. *П. Минин*, Главные напваблениа гревне-церковной мистики, в книге — ..., Киев, 1991, с. 361-368, 370.

¹⁸⁴ *ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა*, გვ. ტლმ. ვეფხისტყაოსნის ხელაწერთა ვარიანტები, ნარ. II, თბ., 1961, გვ. 511-512.

¹⁸⁵ სულიწმიდის მადლის მოპოვების შესახებ, როგორც ქრისტიანის ცხოვრების მთავარ მიზანზე (რამდენადაც იგი შეეწევა პიროვნების სულიერ განახლებას და ანიჭებს მას საღვთო სისრულეს და სიყვარულს) საუბრობს *მაკარი მეგვიპტელი* მოძღვრებაში სულიწმიდის შესახებ, სადაც იგი ზემოთ წარმოდგენილი აზრით ხსნის სახარების აღნიშნული იგავის ზეთის სიმბოლიკას (საუბარი 4, 17, 18). ამ

ჭვრეტის ცნებამ ფილოსოფიიდან ქრისტიანულში გადაინაცვლა, როგორც სულიერი საღვთო სიბრძნე და ღმერთი. ზემოთ ვნახეთ, რომ მშვენიერებად იწოდა სიყვარულიც და საღვთო შემეცნებაც (κάλλος ἐστὶ...ἀγάπη. Clem. τὸ κάλλος ἦμιν ἐν θεῷ - Greg. Naz.). საყურადღებოა, თუ რა პატრისტიკული საფუძველი აქვს ავთანდილის ანდერძში მოციქულთა სიყვარულის კონცეფციის კავშირს "ტურფა საჭვრეტელთან"?

მაქსიმე აღმსარებლის მიხ. "ნეტარი გონება, უკან მოიტოვებს ყოველივე [ნიეთიერს], დაუსრულებლად ტბება საღვთო მშვენიერების [ხილვით]" (Μακάριος ὁ νοῦς, ὁ πάντα τὰ ὄντα περάσας, καὶ τῆς θείας ἀραιότητος ἀδιαλείπτως κατατροφῶν - Max. charit. I, 19. PG 90, 964 D 7). "სიყვარული ის კარია (ი. 10, 9), რომლითაც შემავალი წმიდა-წმიდათაში შედის და ღირსი ხდება იყოს სამეფო და წმიდა სამების მიუღწეველი მშვენიერების მჭვრეტელი"

(Αὐτὴ (ი.ე. ἡ ἀγάπη) ἐστὶν ἡ θύρα, δι' ἣς ὁ εἰσερχόμενος εἰς τὰ "Ἀγία γίνεται τὸν ἀγίαν. καὶ τοῦ ἀπροσίτου κάλλους τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς Τριάδος θεατῆς γενέσθαι καμίσταται ἀγίος" PG 91, 404 A 1-10).

გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, მისტიკური სიყვარული უვნებო ვნებაა ღვთაებრივ მშვენიერებად (In cant. cant. hom. I. PG 44, 772 ABC). მეთოდოს პატარელის მიხედვით, სასძლოს (ეკლესიის) სურვილია სიძის (უფლის) ზეციური მშვენიერების დაუსრულებელი ჭვრეტა (PG 18, Symp. 11, 2). სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი ჰიმნს უძღვნის განმადმრთოებელ სიყვარულს, რომელიც არ აძლევს. საშუალება შეიყვაროს ადამიანური ღვთაებრივი მშვენიერება¹⁸⁶.

ანდერძის სტროფებში ავთანდილი სიყვარულზე საუბრობს. "ტურფა საჭვრეტელი" სიყვარული ყოფილა¹⁸⁷ ტარიელის ობიექტიც. "ტურფა

აზრს ეყრდნობოდა წმ. სერაფიმე საროველიც – О цели христианской жизни. Беседа преподовного Сеафима Саровского с А.Н. Мотовиловым, в книге саровское чудо, М., 1998, с. 25, 29, 81. შდრ. და იხ. "უკუეთუ ესე ყოველნი (=სათნობანი) მოიგნეს კაცმან და სიყუარული არა აქუნდეს, არა შეიწირავს ღმერთი მისგან არარას და არცა რად მათგანი სათნო არს წინაშე მისსა. აწ უკუე მოვიგოთ ყოვლისა პირველად სიყუარული უზაკუველი, რომელი შემძლებელ არს ვსნად ჩუენდა ყოვლისაგან ცოდვისა" (თარგმანებად მეექუსისა ფსალმუნისაჲ. მარხვისათჳს და სინანულისა). მამათა სწავლანი, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1955. გვ. 206.

¹⁸⁶ П. Минин, Главные напваблениа гревне-церковной мистики, в книге – Мистическое Богословие, Киев, 1991, с.366-367, п. 1, 368, п. 1, 379.

¹⁸⁷ ეს თეოლოგიური ნიუანსი ხშიად შესანიშნავად არის გაგებული და გადატანილი შ. ნუცუბიძის თარგმანში: "თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების" (793) – Красота нетленным видом возвышает благородно (784); (Шота Руставели, Битязь в тигровой шкуре, пер. С грузинского Ш. Нуцубидзе, пер. Грусинского Ш. Нуцубидзе, Тб., 1988, с. 121.

საჭერეტელი" ის ამბავი გახდა და რელიგიური ძალაა, როგორც ღმერთის სიყვარული. აქეთკენ მოუწოდებს *როსტევეანსაც*, რათა მან არ აიძულოს უსიცოცხლო პირვანდელ ყოფაში დაბრუნება, არამედ სიყვარული. დამატებითი მოკლე მნიშვნელობისათვის იხ.⁸⁸.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ იმასვე ამბობდა ბევრად ადრე *რუსთაველი*. რუსთაველის კაცთმოყვარეობა და კაცობრიული იდეალებიც ქრისტიანულ სიყვარულზეა დაფუძნებული, მოყვანისათვის თავის შეწირვაზე, ქრისტეში სიყვარულით ერთობაზე და ამ სიყვარულის მშვენიერების გააზრებაზე, რაც აუცილებელი სასიცოცხლო მოთხოვნილება ხდება მისი გმირებისათვის. ეს კი პიროვნების ნამდვილი არსის გადარჩენის საწინდარია. აქ რუსთაველიც, როგორც ვნახეთ, ასევე აღმოსავლურ ქრისტიანულ საეკლესიო მისტიკას ეყრდნობა. იგი წინ უსწრებს ჰუმანიზმის ევროპულ რენესანსულ გაგებას, რომელმაც ღვთის ნაცვლად ადამიანი მოიაზრა სამყაროს ცენტრში, და ძირეულად განსხვავდება მისგან. ამ თვალსაზრისით, რუსთაველის როლის წარმოჩენა მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიისათვის კიდევ მოითხოვს შესწავლას და უფრო ფართოდ გამოვლენას.

სადღოთ ალეგორიისათვის "ვეფხისტყაოსანში"

რაც შეეხება სადღოთ ალეგორიას ვეფხისტყაოსანში და კონკრეტულად კი ავთანდილის ანდერძის განხილულ მონაკვეთში.

პლატონისა და *მოციქულთა* ერთად მოხსენიება *ერთი მხრივ*, მიუთითებს პოემის გმირთა განსწავლულობაზე, სიბრძნესა და გონიერებაზე, რაც შუა საუკუნეების რომანის გმირისათვის რაინდობასთან ერთად აუცილებელ პირობადაა დასახული. *მეორე მხრივ*, იგი მიუთითებს ეპოქისათვის დამახასიათებელ მსოფლმხედველობაზე – *ორგვარი სიბრძნის* (საეროსა და სადღოთს) თანაარსებობაზე სადღოთ სიბრძნის უპირატესობით, რადგან იდეურად შუა საუკუნეების რომანში ახალი შინაარსია წარმმართველი. პოემის საკვანძო იდეური საკითხები – სიკეთის ღვთისგან წარმომავლობისა და ბოროტების უარსობის შესახებ, სიყვარულის კონცეფცია და სხვ., როგორც ზემოთ ვნახეთ, ქრისტიანული მსოფლმხედველობითაა ახსნილი და დამოწმებულია *დიონისე არეოპაგელი* და *მოციქულები*⁸⁸.

⁸⁸ იხ. *რ. თვარაძის* დასახ. წერილი – *არეოპაგელი და რუსთაველი*. "თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა", თბ., 1985. მშვენიერების კატეგორიის რელიგიურ გაგებაზე საუბარი უცხო რომ არ არის სულიერად ქრისტეში გაერთიანებული განბრძნობილი ადამიანებისათვის, ამისი ყველაზე ადრეული მაგალითია *გრიგოლ ნაზიანზელის* ეპისტოლეები, სადაც იგი არაერთგზის საუბრობს სულიერად მახლობელ ადამიანებზე, როგორც *მშვენიერების მეგობრებზე* – οἱ τοῦ καλοῦ φίλοι (ep. 10) და იხსენებს თავის საუბრებს მათთან *მშვენიერებაზე* – περὶ τοῦ καλοῦ (ep. 233). *Gregor von Nazianz, Briefe.* Hrsg. Von P. Gallay, Berlin, 1969. Т.В. Нопова, Византийская пистолография. в пистолография, в книге Византийская литература, М., 1974, с. 186-187.

ავთანდილის სიყვარულის პიმნი, ერთი მხრივ, ეხმაურება შუა საუკუნეების რომანის თვისებას – "შინაგანი კაცის" წარმოჩენას ეპიკურ გმირში (შდრ. და იხ. II კორ. 4, 16). მეორე მხრივ კი, იმავე შუა საუკუნეების რომანის ალეგორიულობიდან გამომდინარე, იგი პოეტური ენით და რელიგიური სახისმეტყველებით ხსნის ქრისტიანული საღვთო სიყვარულის და საღვთო ჭვრეტის მისტერიას – განდმრთობას და ღმერთთან ზიარებას. როგორც აღნიშნავენ, ძველ არქეტიპულ საფუძველზე "სიყვარულის ახალი მითოლოგიის" შექმნა დამახასიათებელია შუა საუკუნეების რომანისათვის¹⁸⁹.

ვახტანგ VI-ის საინტერესო დაკვირვებით, საღვთო შინაარსის ესთეტიკური ფორმით გადმოცემა პოემაში გამოწვეული იყო შემდეგი მიზეზით: "თუცა ეთქუა წმინდანთა წერილთაებრ, ვინ გაუშვებდა გრიგოლის და ოქროპირსა და სხვასა ესევეთარსა და ამას შეიყვარებდა? აწ ამის მიზეზისათვის ესე თქუა, უსწავლნი და უმეცარნი სოფლის საშვებლად და სიბრძნელ შერაცხს ჟა მით სიხარულად შეიტკობს, ხოლო რომელნი არიან მეცნიერ, სცნობენ ესრეთ, ვითარ განიმარტვის და რომ არს სიბრძნისა და კეთილისა ერთი დარგი. და ამით ნამუშაუარი მისი სხვისაებრ უქმად არ დარჩება"¹⁹⁰. საკუთრივ ავთანდილის ანდერძზე კი იგი ამბობს: "აწ ამას

საღვთო სიყვარულისა და მშვენიერების ასეთი კავშირი იგულისხმება თავად მიშინის სიტყვებშიც – ტასოტა სპასაეტ მირ, ა რაენოდუწიე პოგუპიტ. რადგან დოსტოვესკის რომანის "იდიოტის" ეს პერსონაჟიც მოყვასისადმი თავდადებული სიყვარულით არის გამსჭვალული. ამით იგი გამოირჩევა მის გარშემომყოფთაგან და ღმერთთან ახლომყოფია. მშვენიერება ესთეტიკური ცნებიდან აქაც ეთიკურ-რელიგიურ ცნებაშია გადაანაცვლებული; დოსტოვესკის რომანების მთავარი იდეა და პათოსი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასა და მორალზეა დაფუძნებული. ეს არის პიროვნების უმაღლესი ღირებულების გადარჩენა კაცობრიობის "მაღალი" იდეალების საპირისპიროდ, რომელსაც გაფეტიშებული იდეის სამსახურში მდგარი ცალკეული პიროვნება და მისი ხსნა არარად მიაჩნია. სიყვარულზე, მოყვასისათვის თავგანწირვაზე და აღმოსავლური საეკლესიო მისტიკის სოტერიოლოგიაზე დამყარებული დოსტოვესკის ეს ქრისტიანული იდეალი საფუძველი გახდა რუსეთისა და სლავიანობის სელფური მისიისა, რომელმაც, ზოგიერთი მოაზროვნის აზრით, უნდა გადაუჭრინოს კაცობრიობას მართლმადიდებლობა. იმასვე ამბობდა ბევრად ადრე რუსთაველი. მხოლოდ საღვთოსთან წილნაყარი ამქვეყნიური სიყვარულია უკვდავი, ცხოველი, სრულყოფილი და მშვენიერი. ამიტომ იგი არის შემეცნებისათვის იშვიათ და უხრწნელ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭვრეტელი".

¹⁸⁹ *Е.М. Мелетинский*, средневековый роман. Вопросы типологии. Художественный язык средневековья, М., 1982, с 250, 254.

¹⁹⁰ შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*, პირველი ბეჭდური (ვახტანგისეული) გამოცემა, 1712 წ. - აღდგენილი ა. შანიძის მიერ 1937 წ. - ფოტორეპროდუქციული გამოცემა, თბ., 1975, გვ. სპზ.

იქით გაშინჯეთ, თუ ესე ანდერძი რა კაცის სასწავლად – სამღთოდ თუ საეროდ, როგორ თვითოს რიგით უსწავლებია...¹⁹¹.

ამგვარი ალეგორიული თხზულების მიზანია ღვთისმეტყველების ესთეტიკური კატეგორიებით, სალიტერატურო ფორმით მიწოდება არა მხოლოდ სულიერად ჩვილთათვის, არამედ ინტელექტუალთათვის და ბრძენთათვისაც, რადგან ესთეტიკურ ფორმაში წარმოდგენილი მაღალი დაფარული ღვთისმეტყველების ამოკითხვა უდიდესი რელიგიური, ინტელექტუალური და ესთეტიკური სიამოვნების მომნიჭებელია¹⁹².

საერო პლანში, რომანის გმირთა მოქმედების სიბრტყეზე ავთანდილის ანდერძი გვაწვდის ამქვეყნიური მეგობრობის იდეალს, ხოლო საღვთო ალეგორიის სიბრტყეზე კი გვაწვდის და გვიხსნის მაღალ ღვთისმეტყველებას სიყვარულით განდმრთობის შესახებ. აქ რუსთაველი, როგორც ვნახეთ, ღვთისმეტყველების იმ სიმაღლეებს წვდება (ამ შემთხვევაში სიუჟარულის მშვენიერებისა და საღვთო ჭერების მშვენიერების ურთიერთმიმართების შესახებ), რომელიც მხოლოდ წმ. მამებს, განსაკუთრებით *მაქსიმე აღმსარებელს*, აქვთ შესანიშნავად

¹⁹¹ შოთა რუსთაველი, (ვახტანგისეული) გამოცემა, 1712 წ. - აღდგენილი ა. შანიძის მიერ 1937 წ. - ფოტორეპროდუქციული გამოცემა, თბ., 1975, გვ. ტლხ.

¹⁹² განსაცვიფრებლის, საკვირველის ცნება (θαυμαστός) ელინისტური რიტორიკის თეორიაში უჩვეულოსა და მოულოდნელთან არის დაკავშირებული (შდრ. და იხ. *ფსევდოლოგინე*, ამაღლებულისათვის, თ. 35. ბ. *ბრეგვადის* თარგმანი, თბ., 1975, გვ. 182), ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში კი, იგი ღვთიურს უკავშირდება, რადგან *მიქაელ ფსელოსთან* განსაცვიფრებლად არის მიჩნეული *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* (ბ. θαυμαστός ὁστος αὐτός), რომელიც თავისი შემოქმედებით ადამიანურ ბუნებაზე აღმატებული ჩანს (*ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის* ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, 1996, გვ. 108-156). შდრ. და იხ. "რამეთუ ადვილად საცნობელი ყოველი საწუნელად ჩანს, ხოლო რომელი უადრეს ცნობათა ჩუენთა იყოს, *რაოდენცა ძნიად მისაწომელ არს, ეგოდენცა უსაკრველეს არს*" (θαυμάζωμεν. Greg. Naz. Or. 14, 33, 160-161). იხ. ამასვე გულისხმობს რუსთაველის აფორიზმები: "ოდეს ტურფა გაიფედეს" და "ვარდი უეკლოდ" (*ქ. ბეზარაშვილი*, ალეგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 170-172). საყურადღებოა, რომ ავთანდილის ანდერძი, რომელიც წერილის ფორმით არის დაწერილი როსტევეანის მიმართ, ატარებს ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ერთი რიტორიკული თავისებურების – მიმეზისის ნიშნებს. იგი გულისხმობდა ძველი ცნობილი ავტორებიდან – ანტიკურიდან თუ ქრისტიანულიდან მაგალითების მოხმობას და ციტაციას სახელის დაუსახელებლად. ასეთი წერილები შეგნებულად იქმნებოდა მხოლოდ სწავლულებისათვის, რადგან მათთვის დასახელებული მაგალითის შეცნობას დიდი ესთეტიკური სიამოვნება უნდა მიენიჭებინა (იხ. *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, S. 214). სასიამოვნოს დაკავშირებით გამსაცვიფრებელთან იხ. Arist. Poet. 1460 a 17.

წარმოდგენილი და ახსნილი. ამდენად, ჭეშმარიტად გამართლებულია ანტონისეული მაღალი შეფასება რუსთაველისა:

"შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნისმოყვარე ფრიად,...

თუ სამ სწადოდა, – ღმრთისმეტყველიცა მაღალ..."

(წყობილსიტყვაობა, 802)

ტერმინები "ხედვა"- "ჭერეტა", "შუენიერი"- "ტურფა" ქართულ მწერლობაში

გასარკვევი დარჩა ერთი ფილოლოგიური დეტალი – ჰქონდა თუ არა სიტყვა "ჭერეტას" XII-XIII საუკუნეებში "ხედვის", თეორიის (მეაქცია) მნიშვნელობა?

დღეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ფართოდ არის გავრცელებული ტერმინი "ჭერეტა" თეორია-ხედვის, ანუ გონებითი ჭერეტის მნიშვნელობით. XII საუკუნემდე კი ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში (ნათარგმნში თუ სხვა) "ხედვის" ტერმინი მხოლოდ-ს შესაბამისად უმეტესად მხოლოდ "ხედვა" გამოიყენებოდა¹⁹³.

როგორც ბერძნულ სიტყვებს მῆμα, μέριμα, μέριμα-ს და მისთანებს აქვთ ორი მნიშვნელობა: ყოფითი და თეოლოგიური (1. ჩვეულებრივი მხედველობისა და 2. ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შემეცნება-გაგების (წდომის), შეხედულების თუ სულიერი, საღვთო ხედვისა), ასევე ქართულ სიტყვა "ხედვას" და შემდგომ "ჭერეტას" აქვს ორივე ეს მნიშვნელობა. ამიტომ თუკი დადასტურდება ტერმინი "ჭერეტა" XII-XIII სს. ქართულ წერილობით ძეგლებში თუნდაც ჩვეულებრივი ფიზიკური ხილვის მნიშვნელობით, მაშინ უეჭველია, რომ მას ამავე პერიოდის ძეგლებში ექნება მეორე მნიშვნელობაც - სულიერი ხედვის მნიშვნელობა.

XII ს. ელინოფილური (გელათური) სკოლის თარგმანებში შეისწავე-შენიშნის "იხილე"-ს¹⁹⁴ ნაცვლად ჩანს ტერმინი "დასჭერიტე" (ე. ჭელიძე). XII ს. ბოლოსა და XIII ს. I ნახევრისათვის სიტყვები "ჭერეტა", ჭერობა" იხმარება "ხედვის" (ყურების, მზერის) მნიშვნელობით (ამასთან, "ჭერობა" ნაწარმოებია "ჭერისაგან", რომელიც ნიშნავს სხივს)¹⁹⁵. იოანე პეტრიწი

¹⁹³ ზოგჯერ პარალელურად იხმარებოდა "გულისკმისყოფა", "გონებითი ხედვა", "განცდა" და მისთ. – იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის ქართული თარგმანების (ეფთვიმე ათონელი, დავით ტბელი, ეფრემ მცირე) სალექსიკონო მასალები, მომზადებული ც. ქურციკიძის, ქ. ბეზარაშვილის, მ. რაფაეას, ნ. მელიქიშვილის, მ. მაჭავარიანის მიერ, ე. ჭელიძის რედაქციით (Or. 14, 4, 20; 39, 8, 29; 45, 15, 74; 45, 1, 1; 45, 24, 115).

¹⁹⁴ იგივეა, რაც მეცნიერებაში გავრცელებული ლათინური Nota bene, ანუ "ყურადღება მიაქციე". (ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, "რელიგია", წერილი I, 1994; წილი II, 1996).

¹⁹⁵ ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1995, s.v. ჭერეტა, ჭერობა, ჭერი (დამოწმებულია არსენ ივალთოელის მიერ თარგმნილი დიდი

იყენებს ორსავე ამ ტერმინს, მაგ., "ხოლო მესამე ხედვამ ესრეთ იჭურბების" (81, 6) და სხვ.¹⁹⁶

ვეფხისტყაოსანში ორივე ეს ფორმა ("ხედვა" და "ჭვრეტა") პარალელურად იხმარება და ორივეს აქვს ორ-ორი მნიშვნელობა – როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი ხედვისა, მაგ., "უბრძანა: გიჭვრეტ თვალითა, გულ-ტკბილად შემხედვარითა" (1329); "ამოა ჭვრეტა ტურფისა სიახლე საყვარელისა" (121); გამირთა ფიზიკური მშვენიერების ჭვრეტა, შერწყმული მათი სულიერი ღირსებების ჭვრეტასთან, გამოხატულია ნათლის სიმბოლიკით, რაც ალეგორიულად ღვთის ჭვრეტასაც გულისხმობს¹⁹⁷: "ეჲლა მიეცა თვალითა ძალი მის ნათლისა ეგრე ჭვრეტად" (529); "უამბო პოვნა ქალისა მჭვრეტებაგან მზედ სახულისა" (1170); "ყმა მოვა, მისთა მჭვრეტელთა შუქნი მზედ გაიცადიან" (1072); "ვერვის შეუდგმან საჭვრეტლად თვალნი მართ ვითა მზისადა" (1239); "მან მისთა მჭვრეტთა წაუღის გული, გონება და სული" (33); "სდევს ფათერაკი მიჯნურსა, განჭვრიტეთ, გაიცადენით" (930); "ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა" (45). (უკანასკნელი ორი მაგალითი სწორედ სულიერ ხედვას ეხება).

სჯულისკანონი, ასკეტიკონი და წმ. მამათა ცხოვრების შემცველი XIII ს. კრებული A 689.

¹⁹⁶ იხ. *იოანე პეტრიწის* შრომებზე დართული სალექსიკონო მასალები – *იოანე პეტრიწი*, შრომები, II, ს. *ყაუხჩიშვილის* და *შ. ნუცუბიძის* გამოცემა, 1937. 1940.

¹⁹⁷ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ღვთისათვის დამახასიათებელ ატრიბუტებს საერო პოეზიაში ტრანსფორმაცია განუცდია. ისინი ქართველ მეხოტბეებთან გადმოტანილია ხოტბის ობიექტებზე – ადამიანებზე, რომლებიც შემკულნი არიან იმავე ეპითეტებით, რითაც ჰიმნოგრაფები ქრისტეს აქებენ (*წ. ჯიშკარიანი*, ძველი ქართული სასულიერო და სახოტბო პოზიის ურთიერთმიმართების ზოგიერთი საკითხი, მაცნე, ელს, 4, 1979, გვ. 27). იგივე მოვლენა პირველად შეამჩნია ვეფხისტყაოსანში *წ. სულაგაშ* (რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1977, გვ. 132-133, 139, 142 და სხვ.); მაგ., "თინათინს ჰჰადრა შერმადინ – ნათელსა მას უღამოსა" (682); "ქალი მზებრ სჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა" (145); "სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა" (297) - ტარიელი; "ქალი მსგავსი მზეთა ორთა" (1172) - ნესტანი და სხვ. ამის მიზეზი ისევე ღვთისმეტყველებაშია საძიებელი. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით, ღმერთსა და ანგელოზებს ერთნაირი სახელები აქვთ, რადგან ანგელოზები ღვთის მსგავსი ბუნების მატარებელნი არიან (Gr. Naz. Or. 28, c. 31. PG 36, 72 A 12-13).

გრიგოლ ნოსელის "კაცისა შესქმისათვის" მიხედვით, საღვთოსა და ადამიანურს აქვთ ერთი და იგივე ატრიბუტები, მაგრამ განსხვავებულია ის თვისებები, ომელშიაც ეს ატრიბუტებია წარმოდგენილი: *ერთი შეუქმნელია, ხოლო მეორე – შექმნილი* (PG 44, 184 D).

"ისტორიანსა და აზმანში", რომელსაც, ისევე როგორც ვეფხისტყაოსანს, ემჩნევა იოანე პეტრიწი ტერმინოლოგიის კვალი¹⁹⁸, ასევე ორ-ორი მნიშვნელობით იხმარება "ჭვრეტა"¹⁹⁹ და "ხედვა"¹⁹⁹, მაგ., "მოიყვანა ... მოყმე სახეკელუცი, სრული ანაგებითა და მჭურეტთაგან საჩენი გურამიშვილად"²⁰⁰. თამარის ფიზიკური და სულიერი მშვენიერება, ერთმანეთს შერწყმული, ასევე ერთმანეთს შერწყმული ორგვარი ხედვით არის საცნაური: "და თუთ თამარ საჭურეტლად პირთა მით ბრწყინვალითა და ნათელთა მფენთა..." (ისტ.-აზმ. 849); მემატინე და შემსხმელი მიწიერ და ციურ შარავანდელს და საჭურეტელს უპირისპირებს კიდეც ერთმანეთს: "ვინაცა სახედ მზისა შარავანდნი ცისაგან იშუქებდეს მიწიერთა საჭურეტელად, ეგრეთვე ქუეყანისაგან თამარის კელმწიფებობისა შარავანდთა ნათელთა ბრწყინვალეზანი ეფინებიან იატაკსა ამას ზედა ცისასა" (ისტ.-აზმ. 333); სულიერ ხედვას, ზე-მხედველობას გულისხმობს შემდეგი ფრაზა: "აღიხილნა თუალნი მალღისა მიმართ და აღამაღლა გონება, ყოვლად რამე ბრძენი და კეთილად ცნობა-გონიერი, რომელი ყოვლითურთ შეეყო მალაღსა მას, ყოველთა ზედა მხედველსა და შემსჭუალა თუალი უმრუემდ მხედველი, რადთა მეცნიერ-ყოს და მხოლოსა ხედვიდეს" (ისტ.-აზმ. 357).

რაც შეეხება სიტყვა "ტურფას" მშვენიერის მნიშვნელობით, იგი ჯერ კიდევ ძველ ქართულ თარგმანებში გვხვდება²⁰¹. თუმცა ამ თარგმანებისათვის უფრო დამახასიათებელია τὸ κάλλος-ის სიტყვა "შუენიერებით" გადმოცემა²⁰². ზოგჯერ ეფთვიმე ათონელი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანში ბერძნული დედნისაგან დამოუკიდებლად ხმარობს ტერმინებს "ღმრთიეშუენიერი" (შდრ. და იხ.

¹⁹⁸ ხოლო თავად იოანე პეტრიწი XII – XIII სს. მოღვაწედ მიიჩნევენ (ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, "რელიგია", წერილი I, 1994; წილი II, 1996).

¹⁹⁹ სიტყვების "ხედვისა" და "ჭვრეტის" ყოფითი და ონტოლოგიური მნიშვნელობების შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში და იოანე პეტრიწთან, აგრეთვე მათი სინონიმური მნიშვნელობით ხმარების შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999, გვ. 128-133.

²⁰⁰ ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი. – ქართლის ცხოვრება, ი. ანთელავას, ნ. შოშიაშვილის გამოცემა, თბ., 1996, გვ. 329.

²⁰¹ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, ს.ვ. ტურფა.

²⁰² აქვე "შუენიერის" პარალელურად ზოგჯერ ჩანს სიტყვა "სიკეთე". იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის ქართული თარგმანების სალექსიკონო მასალები (Or. 14, 23, 104; Or. 42, 24, 88; Or. 45, 2, 7; 12, 8, 38; 43, 43, 186; 43, 61, 250 და სხვ.). იოანე პეტრიწიც იყენებს ტერმინ "შუენიერებას" τὸ κάλλος ან καλόν-ის შესაბამისად (42, 1; 20, 16). იხ. იოანე პეტრიწის შრომებზე დართული სალექსიკონო მასალები – ტ. I, 1940.

მეოქმეტე - ღმრთის-სახე-ქმნილი M. Or. 45, 3, 17), "ღმრთივეშუენიერება" (შდრ. მასაჲ - განდმრთობა M. Or. 21, 2, 10)²⁰³, "პირმშოი შუენიერება" (Or. 31. A1, Xs., 401r) და სხვ. ვეფხისტყაოსანშიც სიტყვები "ტურფა" და "შეენიერი" ერთმანეთის გვერდით არის ნახმარი ორივე მნიშვნელობით – ფიზიკური და სულიერი მნიშვნელობით, მაგ., "შესწირა ღმერთსა მადლობა ტურფამან დანაბადამან" (1244); "მზე მოგება პირითა ტურფითა მოცინარითა" (1423); "ტარიელ უთხრა: შენი მზე საჭერეტლად სატურფალია" (1554); "აწ ვინმე მოყმე მოვიდა შეენიერთა პირითა" (1283); "უებროსა ზნედ და თვალად, შეენიერსა პირსა, ტანსა" (1186); "რომე ვეფხი შუენიერი სახედ მისად დამისახავს" (657); მშეენიერი და ტურფა შეიძლება იყოს მეტყველება, წარმოქმული სიტყვა, ორატორული ხელოვნება: "ტარიელ მადლსა გარდიხდის ტურფა. სიტყვითა, ენითა" (1441); "შეაქცევს და ეუბნების საუბართა შეენიერთა" (893), სიტყვა "უცხოც" საუცხოოს, მშეენიერის მნიშვნელობით იხმარება "ტურფასთან", "შეენიერთან": "მერმე აგვაგსენ მრავლითა უცხოთა ტურფა ძღვენითა" (1441);

ასეა ჩვენს განსახილველ სტროფშიც: "თვალთა ტურფა საჭერეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების" (793). აქ მთელი კრებულია ესთეტიკური ტერმინებისა "ტურფა", "შეენება", "უცხო" და ისინი დაკავშირებულია "საჭერეტელთან", სულიერ ხილვასთან, მზერასთან. ასეთი სიტყვათშეთანხმება ვეფხისტყაოსანში კიდევ გვხვდება. ასმათი და მონები ეუბნებიან ტარიელს: "თქვენ გიჭერეტლეთ საჭერეტელსა შეენიერსა, სატურფალსა" (652); "ავთანდილ მჭერეტთა აშვენებს ტურფითა აერფერთა" (1009). "სატრფო საჭერეტელს" სულიერი განცდისა და ხედვის მნიშვნელობით ახსენებს "ისტორიათა და აზმათა" ავტორიც: "კუალად დაჯდა ცხებული ღმრთისა თამარ მეფე საყდართა მათ ცამდი აღმართებულთა შუენებითა მათ აფროდიტიანითა და სიუხუთა მით მზეებერთა აპოლინიანითა, სატრფო საჭურეტი დაბნედამდის და გატრამდის ყოველთა გამცდელ-მხედთა და შეპყრობამდის წყალ-ჯავართა მით უმსგავსოთა სახითა მით ღმრთიექმნულითა" (ისტ.-აზმ. გვ. 326).

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობ, ცხადი უნდა იყოს, რომ ავთანდილის ანდერძის განხილულ ფრაზაში მშეენიერების ცნება, დაკავშირებული საღვთო სიყვარულისა და საღვთო ხედვის ცნებებთან, რუსთაველს პატრისტიკული ღვთისმეტყველებისა და ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი პირველმშეენიერების, საღვთო მშეენიერების მნიშვნელობით აქვს წარმოდგენილი.

²⁰³ ტერმინ "ღმრთისმშეენიერების" ჩანაცვლება ტერმინ "განდმრთობასთან" სრულიად ბუნებრივია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ღმერთყოფა საღმრთო მშეენიერებისა და მისი მარადიული ჭერეტისა მიმყვანებელია (შდრ. და იხ. განდმრთობა ჭერეტასთან კავშირშია წარმოდგენილი (Lampe-ს ლექსიკონშიც გრიგოლ ღმრთისმეტყველის დასაწყისის მაგალითით (PG 35, 1084, v. 5). პატრისტიკის ბერძნული ლექსიკონი, 1991. იხ. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1981, s.v. φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφία.

Divine Love and "Beautiful Contemplation" in Shota Rustaveli's Poem

The two aspects of the concept of beauty are also interesting in Rustaveli's poem (Byzantine and old Georgian counterparts). The term "beauty" expresses two types here -- natural/material and spiritual /of heavenly origin. The notions mentioned in introduction of the poem have dual qualities; for example, the "visual beauty" of beloved person is material, while the "beauty of love as difficult conceptual notion" is divine and spiritual. Studying the Divine, theological meaning of Rustaveli's some phrases, e.g., "contemplation of beauty of vision" (mentioned in Avtandil's testament) makes clear that the aesthetical thought of Rustaveli, has two aspects as well as it is in Byzantine and Old Georgian counterparts. The concept of Beauty (along with other concepts, which is not possible now to analyze widely and only shortly is mentioned here), receives new, divine Christian aspect along with traditional, physical understanding.

Regarding these data Rustaveli's work is also good expression of Byzantine thought and paces on patristic authors. The attitude of Rustaveli's poem with the peculiarities of oriental Islamic aesthetics that was so active in the researches of past period must be studied once again comparing with Byzantine theoretical ideas.

The paper touches upon the problem of the origin of some concepts in Shota Rustaveli's poem "The Knight in the Painter's Skin": beauty ("shvenieri" - "turpa"), contemplation ("khedva" - "cvreta") and divine love ("siqvaruli"). It becomes obvious that these concepts and their interrelation in the poem are mainly based on the same concepts from Patristic theology and Byzantine aesthetics -- divine beauty (τὸ κάλλος), theological contemplation (ἡ θεωρία) and divine love (ἡ ἀγάπη).

ქეთევან ბეზარაშვილი

აღეგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან

1. აღეგორიულობა და აფორისტულობა პატრისტიკაში

სათქმელის აღეგორიულობა და აფორისტულობა ბუნდოვანების, მიფარულებისა და ლაკონიურობის ერთ-ერთი მიზეზია რიტორიკის ელინურ და ბიზანტიურ თეორიებში. III-VI საუკუნეებიდან ქრისტიანული რიტორიკისათვის უკვე ანტიკურ რიტორიკაში შემუშავებული ტროპები და ფიგურები, აღეგორია, მეტაფორა, მეტონიმია, სიმბოლო და სხვ. ზედროულისა და ზეადამიანურის, საღვთო ჭეშმარიტების გამომხატველი ხდება. ამის მაგალითს უპირველესად იძლეოდა ძველი აღთქმის პერსონაჟები და მოვლენები და ტიპოლოგიის საშუალებით ახალი აღთქმის მომასწავებლად გაიაზრებოდა. აღეგორიული ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი სახეობა იყო ტროპოლოგია (τροπολογία, ἀλληγορία), როგორც წმ. წერილის სულიერი ინტერპრეტაცია²⁰⁴. ჰერმოგენიდან მოყოლებული²⁰⁵ ბიზანტიელებისათვის უკვე კარგად იყო ცნობილი, რომ ამადლებულისა და

²⁰⁴ G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, pp. 56-57. იხ. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s.v. τροπολογία, ψυχικός. Origen, *De Principiis*, Book 41, 11. PG 11, 364 B. ქ. ბეზარაშვილი, აღეგორიულობისა და აფორისტულობისათვის პატრისტიკაში და რუსთაველთან, ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 161-172.

²⁰⁵ აღსანიშნავია, რომ *ჰერმოგენეს* (II-III სს.) რიტორიკის თეორიის ღირსებები არ ესებოდა მხოლოდ წარმართულ რიტორიკას და იგი აირეკლა ქრისტიანულ ლიტერატურულ გამოცდილებაშიც (განსაკუთრებით, მისი ბიზანტიელი კომენტატორების საშუალებით). უნივერსალურისა და კერძოს მიმართება, ამადლებულის განცდა არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა მეტაფიზიკური სპეკულაციის საგანი იყო, არამედ ხელოვნების, ენისა და ლიტერატურის თეორიებისაც. ჩამოყალიბდა სპეციფიკური ბიზანტიური შეხედულება ლოგოსის დანიშნულებაზე, აქტიური გახდა სიტყვის სიმბოლური ფუნქცია, ბუნდოვანება და შეიქნა მიფარულება და სტილის ღირსებები (G.L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki, 1973, p. 12, 198). ბიზანტიურ მწერლობაში მეტაფორა არა მხოლოდ მოვლენებს შორის მსგავსების გამომხატველი ტროპია, არამედ მას ეკისრებოდა მოვლენების საეროდან საღვთომდე ამადლების ფუნქცია (H.G. Beck, *Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia. Antike und Abendland*, Bd. XIV, Berlin, 1968, s. 93, 99 ff.; G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 149.

დიდებული მისაღწევად საღვთო უნდა გამოსახულიყო მეტაფორით²⁰⁶. ბუნდოვანი მინიშნება (σπονοσμεσον), მეტაფორა, სიმბოლო და ალეგორია მაღალფარდოვნების, მაღალი სტილის, დიდებულების (σεμνότης, περιβολή), გონებაშახვილობისა და მჭევრმეტყველების ნიშანია²⁰⁷. ამგვარი მოკლე მინიშნება და ბოლომდე ართქმა ლაკონიურობის (συστομία, βραχυλογία) და ბუნდოვანების (ἀσφαλεία) შემქმნელია, რომელიც ასევე *მაღალი სტილისთვისაა* (μεγαλοπρεπής) დამახასიათებელი²⁰⁸. (მაღალი სტილის მიხ. იხ. *ეზეკიელი* და *სხვ.*)

²⁰⁶ალეგორიის მეტაფორებით (ἐν μεταφοραῖς) ან სხვა სიტყვით (ἀλλογοῖα ἐστὶ λόγος ἕτερος) გამოხატვის შესახებ საუბარია რიტორიკის ელინისტურ და ბიზანტიურ თეორიებში. Tiberius, Περὶ σχημάτων 1. 70. 3. Rhet. Gr. III Sp.; Trypho, 1 Περὶ τέρτων 93. 9. RG. III Sp. ალეგორიული ეგზეგეტიკა ბიზანტიურ მწერლობაში აღიარებული უანრიც კი ხდებოდა (მაგ., *იოანე ცეცეს* და *მიქაელ ფსელოსის* ალეგორიული განმარტებანი ჰომეროსისა და ა.შ. *H. Hunger, Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes. - Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, III, Wien, 1954, 35-54*). *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. p. 162. იგი დაფარულის (τὸ κρυπτόμενον) გამოშხატველია (John Siceliotes, 'Ἐξήγησις εἰ τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους) 3. 6. 221. 10-13. RG VI Walz). *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 194.

²⁰⁷ *Demetrius*, Περὶ Ἑρμηνείας (On Style, ed. R. Roberts) 79-80; 91-93; 112; τὰ μυστήρια ἐν ἀλλογοῖαις λέγεται (100-101); ἔχουσι δὲ τὴν στυμὸν καὶ ἀλλογοῖαι τινές (151); μεγαλείον δὲ τί ἐστὶ καὶ ἡ ἀλλογοῖα (99). *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric*, (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, pp. 68-69, 129; ἀλλογοῖκαὶ μέθοδοι - Hermog. De Ideis, 242, 17; 246, 16. RGV I Rabe. *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric...1973*, pp. 131, 141 და სხვ. *კლიმენტი ალექსანდრიელის* მიხედვით, სიმბოლიური განმარტება საღვთოს გამოსახატავად გვეუბნება, რომ ლაკონიურობა ღვთისმოსაობისა და მართებული ღვთისმეტყველებისაკენ მიმყვანებელია და სიბრძნის ნიშანია (χρησιμώτατον ἄρα τὸ τῆς συμβολικῆς ἑρμηνείας εἰς πολλὰ καὶ πρὸς τὴν ὀρθὴν θεολογίαν ὑπαγεῖν καὶ πρὸς εὐσεβείαν καὶ πρὸς ἐπίδειξιν συσέσεως καὶ πρὸς βραχυλογίας ἀσκήσιν καὶ σοφίας ἔνδειξιν - Clem. Stromat. 5. 9. 56. 2). *V. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 143; მის მიხედვითვე, საღვთო ჭეშმარიტება გამჟღავნებულია ენიგმების, სიმბოლოების, ალეგორიის და მეტაფორების საშუალებით (πάντες οἱ θεολογήσαντες - τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλλογοῖαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς παραδεικασί - Clem. Stromat. 4. 4. 2. 4). *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, ... 1973*, p. 164.

²⁰⁸ ლაკონიურობა-სიმოკლე ადვილად გადადის ბუნდოვანებაში. *H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I, München, 1978, p. 97. τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητος, ὅτι ἐμφερῇ ταῖς βραχυλογίαις - Demetr. 243; 272, 282. G. L. Kustas, op. cit., p. 71. (ἡ συστομία δὲ πῇ μὲν μεγαλοπρεπῆς καὶ μάλιστα ἡ ἀποσάφιστος - ἕνα γὰρ μὴ ρηθέντα μεῖζονα φαίνεται καὶ ὑπονοηθέντα* (Demetr. 103). *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 69.

საგულისხმოა, რომ არისტოტელეს და პორფირიუსის ქრისტიანი კომენტატორი ელიასი ჰიპოკრატეს არისტოტელესთან ერთად სახავეს ბუნდოვანების საუკეთესო ნიმუშად ლაკონიური სტილის გამო. ბიზანტიური თეორიული აზროვნების წარმომადგენელი იოანე სიკელიოტესიც ლაკონიურობის საუკეთესო ნიმუშად ასევე მიიჩნევს ჰიპოკრატეს აფორიზმებს²⁰⁹.

ტიპურია შუა საუკუნეების ბიზანტიური აზროვნებისათვის მიქაელ ფსელოსისეული შეფასება პატრისტიკის საუკეთესო წარმომადგენლის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებისა. მიქაელ ფსელოსის დახასიათების მიხედვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მაღალფარდოვანი სტილისათვის ნიშანდობლივია ალეგორიულობა, რაც გულისხმობს ორგვარი აზრის თანაარსებობას მის პომილიებში – ფარულისა და ცხადისა, საიდუმლო დოგმებისა და ისტორიული თხრობებისა ("მისი სიტყვები ორაზროვანია, ისე რომ, ერთის აღნიშვნაც შეუძლიათ და მეორისაც" – "საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ", § 22). თუმცა, წმ. გრიგოლი ზოგჯერ ადუოფს დაფარულს ან ხსნის ისტორიული თხრობის ალეგორიას (§§ 13, 21)²¹⁰. ასევე ახასიათებს ფსელოსი იოანე ოქროპირის სტილსაც²¹¹.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებიდან შეიძლება გამოვეყოთ ალეგორიულობისა და აფორისტულობის რამდენიმე ტიპური ნიმუში-მოდელი, რაც საზოგადოდ (ბიბლიური სახისმეტყველების გამო) მეტ-ნაკლებად მთელს ქრისტიანულ მწერლობაში იყო გავრცელებული. გრიგოლის ნაწერებში მას აქვს კლასიკურად ჩამოყალიბებული

(πᾶν γὰρ ἀσαφές τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον - Arist. Topic. Z2. 139 b 34). **G. L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki, 1973, p.1973, p. 65. ტროპის განმარტება, როგორც ბუნდოვანების შემქმნელისა (οἱ δὲ τῶροι ἐπὶ ἀσαφὲς παρὰ γοῦστον), ფართოდაა გავრცელებული დიონისე თრაკიელის ბიზანტიურ კომენტარებში (*Grammatici Graeci*, I², ed. A. Hilgard, 13. 29; 458. 21; 457.22; 456.16 etc.). **G. L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric*, ... 1973, pp. 161, 164. კლიმენტი ალექსანდრიელს მოჰყავს დელფური მაქსიმები იმის ნიმუშად, რომ ცოტა სიტყვებით შესაძლებელია ძნელად მისაწვდომი სიბრძნის, ღვთის საუნჯის გამოხატვა (τὰ ἀποφθέγματα ὁλγυαῖς λέξεσι μελζονος πρᾶγματος δῆλᾶσιν ἐμφαίνει - Clem. Stromat. 4. 4. 22); *θησαυροὶ τοῦ Θεοῦ καὶ πλοῦτος ἀνθικλῆς* ἢ δασυήρατος σοφία ἐστὶ - Clem. Stromat. 4. 4. 23. 2). **G. L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric* (*Analecta Blatadon* 17), Thessaloniki, 1973, p. 167.

²⁰⁹ Elias. On Porph. Isagog. 2. 41. 30; Siceliotes, 6. 236. 22 W. **G. L. Kustas**, *Studies in Byzantine Rhetoric*, ..., 1973. p. 111 et n. 2.

²¹⁰ მიქაელ ფსელოსი, საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (*ქ. ბეზარაშვილის* თარგმანი, გამოკლევა და კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის კრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 141, 145, 153, 155. ed. A. Mayer. BZ 20, 1911, 27-100.

²¹¹ ἀλληγορεῖν δὲ βούλεται μὲν, οἶκον ὁμῆ δὲ τὸν λόγον ταῖς ἀκοαῖς. **Michaelis Pselli** *De Gregorii Theologi* Characteres Iudicium, accedit eiusdem de Ioannis Chrysostomi characteres iudicium ineditum, ed. P. Levy, Lipsiae, 1912, p. 96. 1-7.

ფორმულირება (თუ რის გამოხატვას შეესაბამება იგი). ამ მოდელებს გრიგოლთან ანტიკურ-მითოლოგიური და ბიბლიური საფუძველი აქვს, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ისინი ქრისტიანულ კონტექსტშია მოხმობილი და ამდენად მიუთითებენ ბიბლიური და ბერძნული *მითის* და *მეტაფორის* ლიტერარიზაციაზე (და არა ქრისტიანიზაციაზე), როდესაც ისინი გამოყენებულნი არიან მაგალითის (იპოდიმის შემცველი პარადიმის) სახით²². ამასთან, ბიბლიური პარადიგმები გრიგოლთან მოხმობილია უმეტესად მათი სულიერი მნიშვნელობით (და არა ლიტერალური, ისტორიულ-ტიპოლოგიური მნიშვნელობისათვის²³), ამიტომ მათ ალევორიული შინაარსი აქვთ უმაღლესი ჭეშმარიტების გადმოსაცემად და წარმოადგენენ ამ ჭეშმარიტების საბურველს²⁴. მით უმეტეს ითქმის ეს იმავე მოდელების გამოყენებაზე საერო მწერლობაში. ქვემოთ წარმოვადგენთ ამ მოდელებთან ზოგიერთს:

ა) *ტკბილ-მწარის ანტითეზა* (*γλυκύς-πικρός*) კლასიკური მწერლობიდანაც მომდინარეობს და ბიბლიურიდანაც²⁵. არსებობს ტკბილ-

²² K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study In Rhetoric and Hermeneutics, Turnholti, 1996, p. 295, 299-301 sqq. ამასთან, საყურადღებოა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის გამონათქვამები მოდელი იყო ყველა ეპოქის ბიზანტიელ მწერალთათვის (J. Sajdak, De Gregorio Nazianzeno posteriorum rhetoricum, grammaticorum, lexicographorum fonte, in: Eos, 16, 1910, p. 94-99; Eos, 18, 1912, p. 1-30).

²³ ცნობილია ბიბლიური პარადიგმების განმარტების *ორგვარი მეთოდი* – 1. სიმბოლურ-ალევორიული ან მეტაფორულ-ტიპოლოგიური (იგივე სახისმეტყველებითი, აღყვანებითი, საცნაური, სულიერი და ა.შ.) და 2. ისტორიულ-გრამატიკული (იგივე ლიტერალური, სიტყვისასიტყვითი, განმარტებითი, თხრობითი და მისთ). ერთი *ალექსანდრიული სკოლის* მეთოდია (*კლემენტი ალექსანდრიელი*, *ორიგენე* და სხვ.), მეორე – ანტიოქიურის (*იოანე ოქროპირი*, *თეოდორიტი კვირელი* და სხვ.). გრიგოლ ღვთისმეტყველი თავის ერთ-ერთ ჰომილიაში აღნიშნავს, რომ იგი *საშუალო გზის* მომხრეა (Or.45, 12, 60. PG 36, 637 C-D. *Sancti Gregorii Nazianzeni opera*, Versio Iberica, I, editae a H. Metreveli, K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezhouri, M. Raphava, M. Chanidze. Corpus Christianorum, Series Graeca 36, Corpus Nazianzenum 5, Turnhout, 1998, p. 68-70), ფაქტობრივად იგი თავის ნაწერებში ხშირად მიმართავს *წმიდა წერილის* ალევორიულ განმარტებებს, როცა არაერთგზის იყენებს *ბიბლიურ პარადიგმებს*, როგორც ლიტერატურულ პარადიგმებს. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ალევორიული განმარტება არ გამორიცხავს ისტორიულ-ტიპოლოგიურს და პირიქით. ისინი ავსებენ ერთმანეთს (K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Turnholti, 1996, (p.p. 249-282; 283-286; 299).

²⁴ K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla ..., 1996, p. 321-322.

²⁵ ანტიკური მეტაფორული გამონათქვამებისათვის ტკბილ-მწარის შესახებ იხ. H.G. Liddell-R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1961, s.v. πικρός. მითითებულია გრიგოლის ერთ-ერთი ამ სახის წყარო ანტიკური რიტორიკიდან (იხ. ქვემოთ – c. II, 1, 34, v. 159. M. Kertsch, Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrage zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie, Graz, 1980, s. 91). საერთო გამონათქვამები ბიბლიურ და ელინურ მწერლობაში აიხსნება ზოგადი ანალოგიებით და არა უშუალო გადმოტანით. ისინი

მწარის სხვადასხვა შინაარსის შემცველი ანტითეატური მოდელები²¹⁶. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ერთ-ერთი ანტითეატური მოდელი ბიბლიურს ეფუძნება და წარმოაჩენს მის რთულ და მრავალმხრივ სახისმეტყველებას.

1. *ერთი მხრივ*, მწარე არის გულისთქმა, ამქვეყნიური ცხოვრება და მისი სიაშენი (შდრ. და იხ. ზირაქ. 25, 18 - ζῆλον παρὰ, განსაცდელი (შდრ. და იხ. იობ. 3, 20; 7, 11; 9, 18); ხოლო ტკილია უფალი, მისი სწავლება (ფს. 33, 8-9; 85, 5; 118, 66. 68. ლ. 6, 35; I პეტრ. 2, 3 და ა.შ.)²¹⁷ და მისი მიყოლა, რომელიც თავლის უტკიბილესი სიტყვებით (ფს. 18, 11;) დაატკობს ამ სიმწარეს: "ნუ სანოვავეთა მიერ და საშუებელთა აღვიძრვით, რომელი-იგი დედაჲ არს უმწარესთა მათ აღძრვათაჲ (τῶν πικροτέρων γαρ γαλασμάδων), არამედ განვიცადოთ და ვიხილოთ, რამეთუ ტკილ (χρῖστος) არს უფალი, ვიხილოთ გემოდ იგი (ფს. 33, 9) [სიტკობებისაჲ მის კეთილისა და წარუვალისაჲ] და ნუცა ყოლად ნება-ვსცემთ მწარესა მას და უმადლოსა (πικρὸν καὶ ἀχάριστον) მუცელსა ... არამედ დაეატკობთ სასაჲ ჩუენი სიკეთათა მათ მიერ, რომელნი უტკიბილეს თავლისა არიან (γλυκύτεροις μέλιτος-Ps.18, 11)" (Gr.Naz. Or. 40, 38. PG 36, 413 B 12-C3. E = A 1, 235r). შდრ. და იხ. "ხოლო მე ცხოვრებასა ამას ვიყო, ვითარცა მრწამსი და მოწაფეჲ, ვიდრელა [ტკიბილთა] მიერ სიტყუათა მწარენი იგი და მარილიანნი წარვლუნე" (Gr.Naz. Or. 19, 1. PG 35, 1045 10-12. E: A 1, 76r).

მეორე მხრივ, მართალია, უფლის უღელი ტკილად მოიხსენიება (მთ. 11, 30) სასუფეველის სასოების გამო, მაგრამ, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით, სინამდვილეში საღვთო ცხოვრება მწარეა და ასეთად იწოდება გულისთქმათაგან ამაღლებისათვის, მისი მიუწვდომლობისა და დაფარულის ხილვის სიძნელისათვის. ეს არის მცნების სიმწარე, მისი წვდომის სიმწარე, ღვთის მიხედვით ცხოვრების სიმწარე: "ველისყრდელითა სიმწარისათეს (გამოსლგ. 12, 8) საღმრთოდ ცხოვრებისა და აღმართობისა (ὅτι τὸ πικρὸν τοῦ κατὰ Θεὸν βίου), უფროსლა დამწყებელთათეს და გემოვნებათა უმაღლესობისა" (Gr. Naz. Or. 45, 17, 86. PG 36, 618 A 6. M: A 109, 198v). ეს არის განმარტება ბიბლიური მუხლისა "უცომოდ ყრდელითურთ თანა ეჭამოთ" (გამოსლგ. 12, 8 - πικρῖδες), რაც ამქვეყნიური ვნებებისაგან გათავისუფლებას და საღვთო გზის სიძნელის და სიმწარის მიყოლას ნიშნავს განსაცდელით და სულიერი წვრთნით (შდრ. და იხ. ფს. 68, 22; იერ. 6, 14). უცომო ეგვიპტური მონების, ანუ ცოდვის მონების დატოვებას ნიშნავს, ხოლო მწარე ბალახი კი - [ეგვიპტური] ტანჯვა-განსაცდელის

კაცობრიობის აზროვნების საერთო საკუთრებაა (E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. 1, Leipzig, Berlin, 1918, s. 466 sqq.).

²¹⁶ შდრ. და იხ. *ეფრემ მცირის* ნათქვამი *ფსალმუნთა მუხლების* განმარტებასთან დაკავშირებით: "ყოველსავე მუკლსა საცისმეტყუელებად შესაძლებელ არს არა ერთსავედ ოდენ, არამედ მრავალსავედცა" (*მ. შანიძე*, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 82, 24).

²¹⁷ შდრ. და იხ. G. W. Lampe, A Patritic Greek Lexicon, oxford, 1961, 1968. s.v. γλυκύτης.

შემახსენებელია²¹⁸. ამგვარად, დაპირისპირებულია ტკბილი უფალი და მწარე განსაცდელი (Gr. Naz. Or. 40, Or. 19); სიმწარე საღმრთო ცხოვრებისა და საღვთო მცნებების მიუწვდომლობისა (Gr. Naz. Or. 45. carmen II, 1, 39) და სხვ. ამავე გაგებით (სიძნელისა და მიუწვდომლობის გამო) მწარედ მოიხსენიებს *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* ტკბილად მოსახსენებელ ქრისტიანულ საღვთო მცნებებს თავის პოეზიაშიც (τὸ πικρὸν τῶν εὐτολῶν - PG 37, c. II, 1, 39, vv. 37-41).

2. *ერთი მხრივ*, ტკბილია ესთეტიკური ფორმა, მწარე კი – შინაარსი (ანუ ქრისტიანული მოძღვრება, რომელიც ესთეტიკური საფარველით იმოსება იოლად გადაცემის მიზნით. "ხელოვნებით ვატკბობ მცნებათა სიმწარესო", – ამბობს *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* თავის პოეზიაზე. τέχνη γλυκῆς τὸ πικρὸν τῶν εὐτολῶν – PG 37, carmen II, 1, 39, vv. 37-41. იხ. და შდრ. *ლუკრეციუსიც* პოეტურ ხელოვნებას მიმართავს ფილოსოფიური აზრის სიმწარის, მისი სიმაღლის და მიუწვდომლობის დასატკბობად, ისევე როგორც ბავშვებს და სულიერად ჩვილთ (შდრ. და იხ. ებრ. 5, 12-14) განუზავებენ ხოლმე სასარგებლო მწარე წამალს თაფლით (Lucretius, De rerum natura I, 936-943). ფილოსოფოსობის (შუა საკუნეებში გავრცელებული მისი ერთ-ერთი გაგების – ღვთისმეტყველების მნიშვნელობით) სიმწარის დატკბობაზე რიტორიკის საშუალებით საუბარია აგრეთვე *გრიგოლ ხუცის* "გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებაში": "ამისთვის ვითარცა თაფლითა, ეგრეთ დაატკბობს [სიმწარესა სწავლისასა] და [მხილვებისა] სიტყუათა – ქებისა მიერ და სიტკბოებისა მიერ ქებათაჲსა სურვილად სათნოებისათა მოქმედებისა აღადგინებს მსმენელთა" (οἷον μέλι ἐν τοῖς ἐπαῖσις τῶν λόγων καταγλυκαίνουσα, τῇ ἡδονῇ τῶν ἐπαῖνων πρὸς ἀρετὴν ἔλκει τοὺς ἐνταχθάνοντας. Vita Greg. Naz.-ni. PG 35, 288 C 4-6. M = A 109, 255 rv).

გამონათქვამი მწარე წამლის თაფლით დატკბობის შესახებ, როგორც ჩანს, საერო სკოლებში გავრცელებული²¹⁹ მეტად ცნობილი გამონათქვამი იყო ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული და მას ქრისტიანი ავტორებიც იყენებდნენ თავიანთი მიზნებისათვის. მაგ., *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* ღვთის სიტკბოებას და სიბრძნით განზრახვას, რომ ადამიანთა საკუთარი ნების დაყოლიებით აჩვენოს მათზე ქველისმოქმედება, ადარებს ექიმთა მოქმედებას, რომელნიც ავადმყოფს მათთვის ნაცნობი რაიმე სასიამოვნოთი განზავებულ წამალს აწვდიან: "ვითარცა ქელოვანნი მეურნაღნი უძღურთა რაჲ ჰკურნებდენ და ივინი არა თავს-იდებდენ წამლისა მიღებად. არათუ იძულებით მისცემენ, არამედ ტკბილითა ღონისძიებითა (τοῖς χρηστοτέροις) დაარწმუნიან წამლისა მის კეთილისა მიღებად" (Gr.

²¹⁸ S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica, I, 1998, p. 99-103. Толковая Библия, изд. А. П. Лопухина, I, СПб., 1904-1907, с. 310-311 (Исх. 12, 8).

²¹⁹ M. Guignet, St.Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911, p. 166.

Naz.Or. 31, 25, 116. PG 36, 161 AB. E: A1). *ბასილი კესარიელის* მიხედვით, მუსიკა, ესთეტიკური ფორმა უადვილებს ადამიანს რელიგიური დოგმატების შეთვისებას: "სულიწმიდამ დაინახა, თუ რა ძნელია ადამიანებისათვის სათნოების გზაზე შედგომა და რა ძლიერად ვართ ჩვენ მიდრეკილი სიამოვნებისაკენ, ვივწყებთ წმიდა ცხოვრებას. და როგორ მოიქცა ის? შეუერთა დოგმატებს მელოდიის სიტკბოება (τὸ ἐκ τῆς μελῳδίας τερπνὸν τοῖς δόγμασιν ἐγκατέμειξεν), რათა შეუმჩნეველად მივიღოთ სარგებლობა სიტყვებისაგან, რომლებიც ნაზად ეალერსებიან ჩვენს სმენას, მსგავსად იმისა, როგორც გონიერი ექიმები აწვდიან აეადმყოფს მწარე წამალს თაფლიანი თასით" (τῶν φαρμάκων τὰ αἰσθηρότερα πίνειν διδόντες τοῖς κακοσίοις, μέλιτι πολλὰκις τὴν κύλικα περιχρῖουσα. Bas. Caes. hom. in Ps. I. PG 29, 212 BC).

ბეორე მხრივ, მწარე არის "გარეშე," საერო სიბრძნე, მოძღვრება და სწავლება, სიტკბოება კი – სასულიერო, ანუ *უფლის მცნების სწავლა*, ჭეშმარიტი საღვთო სიბრძნის სიმბოლოა. იგი "გარეშე" მწარე სწავლების დამატებობელია (ენა მეტი, ანუ მრავალმეტყველი, ე.ი. მჭევრმეტყველი ენა), "რომელი-იგი გარეგანთა მათ სიტყუათა მიერ იწუართა (საერო განათლებით გაწერთნილი) და საღმრთოთა ამათ და შინაგანთა მიერ (საღმრთო ჩვენი მოძღვრებით) განგანათლეთ და აზნაურ ვყავთ იგი და მწარე იგი და უსუამი მერანი ძელითა მით ცხორებისათა დაებატებთ", ისე როგორც მოსემ დაატკბო მერრას წყალი უფლისგან ნაჩვენები ძელით - გამოსლევ. 15, 23, რაც მაცხოვრის ჯვარცმის იპოდიმა იყო (ἡ περιττὴ...γλῶττα, ἥν ἐν τοῖς ἔξωθεν παιδευσθεῖσαν λόγοις, τοῖς θείοις ἐξευγείσαμεν, καὶ τὴν μικρὰν καὶ ἄποτον μερῶν τῇ τῆς ζῆλῃς κατεγλυκάνσαμεν, πειπόνθατε τι πάθος ἰκανῶς ἐλευθέριον. Gr. Naz. Or. 36, 4. PG 36, 269 B1 sqq. T = S 383, 272r). ცხადია, მწარე აქ "გარეშე" სწავლებას მიემართება, ტკბილი კი – ქრისტიანულ საღვთო მოძღვრებას. ასეთივეა: οἷς βίβλων τοπάρειθε μικρὴν ἐξέπτυσον ἄλμην, / κάλλος ἐπιπλάστοις χρώμασι λαμπόμενον. Gr. Naz. PG 37, c. II, 1, 34, vv. 159-160 (წარმართული წიგნების სიმწარე მოიშორა, რომელთა მშვენიერებაც ყალბი ფერებით ბრწყინავდაო)²²⁰. ნიკიტა პაფლაგონელისეულ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ენკომიაში გრიგოლის თაფლად იწოდება თეოლოგიის სიტკბოება (τοῦνδε μέλι μὲν ὁ τῆς θεολογίας γλυκασμός)²²¹. გრიგოლ ღვთისმეტყველი

²²⁰ გრიგოლ ნაზიანზელის (ღმრთისმეტყველის) ლექსის ამ პასაჟის ინტერპრეტაციისათვის იხ. K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Turnhout, 1996, p. 21. K. Demoen, The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen. Early Christian Poetry. A Collection of Essays edited by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden, New York, Köln, 1993, p. 250.

²²¹ The Enkomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian, ed. J. J. Rizzo (Subsidia Haglographica 58), Bruxelles, 1976, p. 70, 2-3.

საკუთარ ღვაწლს – ჭეშმარიტი სარწმუნოების დაცვას ადარებს მწიფე, ტკბილი ყურძნის მარცვალს მწარე მტევანში: "ვითარცა მარცვალი ერთი ანუ ორი ყურძნისაჲ, მწიფჳ მჭახესა შინა ტევანსა, რომელსა შინა კურთხეჲა უფლისაჲ დამარხულ არნ" E (A1, 280v; Or. 42, 4, 15. PG 36, 464 A 11-13; შდრ. და იხ. ეს. 65, 8; მიქ. 7, 1).

აქედან გასაგებია *მწარის მიერ ტკბილის მოპოვების ფართოდ გავრცელებული ალეგორია ქრისტიანულ სასულიერო თუ საერო მწერლობაში* (იხ. ქვემოთ). ბუნდოვანებას აქ ქმნის კონტექსტის გათვალისწინებით ამოსაცნობი შესაფერისი მნიშვნელობის დანახვა სიმბოლურ და აფორისტულ გამონათქვამში.

ბ) *ვარდისა და ეკლის ანტითეზა (ῥόδου-ἀκάνθου)* იმეორებს ტკბილ-მწარის ანტითეზას (შდრ. და იხ. "საწერტელი სიმწარისაჲ და ეკალი საღმობისაჲ" ერთად არის მოხსენიებული ბიბლიურ წიგნებში - ეზეკ. 28, 24). იგი შეიცავს მიწიერისა და ზეციურის, საღვთოს და საეროს ანტირომიურ ოპოზიციას²²². ეკლისა და ვარდის/ან ვენახის დაპირისპირება მიანიშნებს:

1. *ერთი მხრივ*, შეცოდებაზე და კონკრეტულად პირველცოდებაზე: "დაჰსწვნენ ეკალნი ყოველთა შეცოდებათა ჩემთანი"²²³ და მისთ. *ბასილი კესარიელის* ერესებთან ბრძოლა გამოხატულია ამგვარად: იგი ზოგს ექმნებოდა "წერაქუ, მკოდელ კლდისა ... ადვილ განმღეველ ქაცოვანთა (ῥησυσπῶνδεις) მათ და მაგინებელთა ღმრთეებისათა" (Gr. Naz. Or. 43, 32, 145. PG 36, 540 B 13. M: A 109, 144r. იხ. აგრეთვე Greg. Nyss. nativ. PG 46, 1136 C. Thdt. Ps. 31, 4. Hist. Eccles. 4. 18. 14 და სხვ.).

მეორე მხრივ, იგი მიანიშნებს სულიერი წვრთნის სიძნელებებზე საღვთო სიბრძნის წვდომის, საღვთო მოღვაწეობის (ანუ საქმის) და *საღვთო ჭერეტის* (თეორიის) გზაზე, მაგ., "შეზღუდე მტილი შენი *ეკლითა*, რომელ არს მოთმინებაჲ, ყავ სული შენი, ვითარცა *ვენაკი კეთილი*, ნაყოფის გამომღებელი და იქმენ შენ, ვითარცა მკჳმილნი, რომელნი მკჳმილვიედ სამწყსოსა შინა სავენაკესა" (იოანე ოქროპირი, მამათა სწავლანი, 1955). (περίσφιχον τὸ κτήμα σου ἀκάνθαις. ποίαις; τῇ νηστείᾳ, τῇ προσευχῇ, τῇ δίδασκαλίᾳ... ἄς ἀμπελον καλήν γέαρχει σου τὴν ψυχὴν... - Joan. Chrys. De patient. PG 63, 939 A 11)²²⁴.

ღვთისკენ მიმავალი გზის ეკლოვანებაზე საუბრობს *მაქსიმე აღმსარებელიც*. *მაქსიმეს* ამ მსჯელობაში, ერთი შეხედვით, სირთულეს და

²²² იხ. ეკლის და ეკლიანი ბუჩქის მნიშვნელობები/განმარტებები - G. W. Lampe, A Patritic Greek Lexicon, oxford, 1961, 1968. s.v. βῆτος, ἀκάνθα. ეკლისა და ეკლიანი ბუჩქის სიმბოლური მნიშვნელობებისათვის პატრისტიკაში იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული, "მაყვლოვანის" გაგებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000, 56-70.

²²³ სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ღოცვა. ღოცვანი, ახალციხე, 1995, გვ. 69.

²²⁴ მამათა სწავლანი, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 13.

ბუნდოვანებას ქმნის ეკლის რთული სახისმეტყველება: პირველცოდვის ეკლების დაკავშირება უფლის ვნებებთან, რომლითაც გამოსყიდულ იქნა ეს ცოდვა. იგი ამბობს: ღვთისკენ მიმყვანებელი სიყვარულის გზა პირველ ადამიანთა ცოდვით დაცემის შედეგად პატივმოყვარეობის ეკლებით დაიფარა, რომელიც უფალმა თავისი ვნებებით თავის თავში აღბეჭდა და [უკვე] დაბრკოლებათაგან განწმენდილი ყველას მიუძღვნა (τῇ...τῇ ἀγάπῃ ὁδὸν...τῇ αἰ δ' ἀκαῖναι κατ' ἀρχὰς τῆς φιλαυτίας ἐκάλεσαν· καὶ τοὺς ὑπὲρ ἡμῶν παθῆμασιν ἐν ἑαυτῇ πρωτοπαῖσας, καθάρων καλυσμάτων τοῖς πάσι χαρίσται - Ad Joannem cubicularium de Charitate. PG 91, 404 C 3-9). პარადიგმა/ალეგორია – უფლის მიერ პირველცოდვის ეკლების თავის თავში აღბეჭდვა და მათი განწმენდა – დაფარულად მიანიშნებს მაცხოვრის ვნების ხატზე ეკლის გვირგვინით (στέφανος ἐξ ἀκαῖν - Mt. 27, 29; Jo. 19, 2 etc.), რომლითაც მან გამოისყიდა პირველცოდვა და თავად უფალზე, რომელიც არის ეკლით გარემოცული "ვენაჲ ჭეშმარიტი (ἀμπελος ἡ ἀληθινή)" (In. 15, 1. 5 და სხვ.) ან, შესაძლოა, მისი მონაცვლე ვარდი. იხ. ვარდი ეკალთა შორის წმინდანთა და ქალწულთა სიმბოლოა ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ისინი კი ქრისტეს მიმბაძველნი არიან: "ვითარცა ვარდი ეკალთა, ეგრეთ შენ მრავალთა შორის იქცეოდე" (ὡς ῥόδον ἐν ἀκάθαις, οὕτως ἐν πολλοῖς στέφει. Greg. Naz. Ad virginem. PG 37, c. I, 2, 3, v.71. A 292, 313r). *ეგრეთ მცირის თარგმანი "ქალწულისა მიმართ".* (იხ. "გულანი" 1989); "ვითარცა ვარდი ეკალთა შორის აღმოსცენდა მოწამშ ღირსი ეკატერინა" (ნოენბრისა კდ კსენებაჲ ეკატერინე მოწამისაჲ. S 425 (მიქაელ მოდრეკილის იადგარი), 164r) და სხვ. ასეთივეა მისტიკური ვარდი, როგორც წმ. *ბასილის* სიმბოლო: (βουτὸς διουσιμῆνος μυστικῆς ῥόδου - მისტიკური ვარდებით აყვავებული მთა - Ephr. Syr. enc. in Bas. 90. Assemani 2, 290 B)²²⁵.

ამავე რიგისაა *ვარდი, როგორც სასუფეველის სიმბოლო*. ὅσα τῶν ...μακάριων Πατρῶν τοὺς λειμῶνας ἐπέλθον τῆς ἐκείνων ῥόδωνις τὴν αἰὶν ὡν τὰ ῥόδα τῇ ἐκ πλεονῆς ἡδαι τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου σαρκαθέντος ἄρδεται, καὶ τῇ ξὺν ἐκείνῳ αἵματι ἐρίθραινεται (Caes. Naz. dial. I. PG 38, 836). ნეტარ მამათაგან სასუფეველში/მდელოში დამკვიდრებულნი იმ ვარდებს აგროვებდნენ. მათი ვარდები უფლის და განხორციელებული სიტყვის გვერდიდან [გადმოვლინებული] წყლით ირწყვებიან და იქაური სისხლით ნაყოფიერდებიან²²⁶. აქედან ცხადია ვნების, განსაცდელისა და გამოსყიდვის სისხლის მნიშვნელობა საღვთოს წვდომის მისტიკურ გზაზე. ამ გზაზე მოწამე და ყოველი მორწმუნე ადამიანი თავისი განსცდელით ბაძავს და იმეორებს უფლის ვნებებს. *ვარდი ბიბლიური* წიგნების მიხედვით (სადაც ის მეტად იშვიათად არის ხსენებული), საღვთო სიბრძნით აღვსებას გამოხატავს და მოხსენიებულია იმავე სიმბოლიკის გამომხატველ ლიბანის

²²⁵ G. W. Lampe, A Patritic Greek Lexicon, oxford, 1961, 1968. s.v. ῥόδων(α. *ოთანე ოქროპირი*, მოთმინებისათვის და ამის სოფლისა აღსასრულისათვის. მამათა სწავლანი, 1955, 13. (ქ. ბეზარაშვილის მიხ.). ქ. ბეზარაშვილის გამოც., "გულანი" 1989, გვ. 113.

²²⁶ G. W. Lampe, A Patritic Greek Lexicon, oxford, 1961, 1968. s.v. ῥόδων(α.

კედართან, ალვასთან, შროშანთან, ვენახთან, ზვიმირთან ერთად (ზირაქ. 24, 14/15; 39, 13/16; 50, 8). ცხადია, იგი დაკავშირებულია ცხოვრების ხესთან. სამოთხის ვარდი ღვთისმშობლის ეპითეტია ჰიმნოგრაფიაში. გრიგოლ ღვთისმეტყველის *ნიკიტა პაფლაგონელი* სული ენკომიის მიხედვით, საღვთო წერილის აზრი, ვარდის მსგავსად მის გარე საფარველში ძვეს, რომელიც დაფარულია მისი ენის ბუნდოვანებით (ორაზროვნებით). მას გრიგოლი სული წმიდის დახმარებით ხსნის (ὁ νόσς μὲν γὰρ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς, οἷα ῥόδον ἐν κάλυκι, τῇ ἀσφαλείᾳ τῆς λέξεως συγκεκρυπται...)²²⁷.

გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, *ბასილი დიდთან* პარადიგმა/იგავი (παροιμία) - ვარდი ეკალთაგან (ῥόδα ἐξ ἀκαθῶν) სხვადასხვა ანტინომიური შინაარსის შემცველია. იგი ნიშნავს: 1. ზემოთ განხილული სულიერი წყობის სასწაულს საღვთო წერილის გზაზე (Greg. Naz. ep. 183. ed. P. Galloway, La Bible ..., 132: ὁ νόσς ῥόδα ἐξ ἀκαθῶν ὡς τῇ παροιμίᾳ σπλάγχνον· როგორც იგავი ამბობს, ეკალთა შორის ვერვც ვარდებს; c. II, 1, 11, vv. 472-473: τρυγὰν ἀκάθας, οὐκ ἀπαυθίζαν ῥόδα/τὰ δεινὰ γυμνὰ τῶν καλῶν καρποῦμενος. შ დრ. და იხ. Bas. Caes. ep. 342).

2. რამდენადაც ეკალი აღნიშნავს მიწიერ საქმეებს, მას შეუძლია აგრეთვე "გარეშე" სიბრძნის გამოხატვა საღვთო სიბრძნესთან მიმართებაში. ასეთ შემთხვევებში საღვთო სიბრძნე სიმბოლურად გამოხატულია ვარდის, ასევე ყურძნის/ვენახის და სხვა კეთილშობილ მცენარეთა სახით. ვარდი ეკალთა შორის ნიშნავს აგრეთვე ამსოფლიური და საღვთო სიბრძნის დაპირისპირებას, ჭეშმარიტების გამოცალკევებას უკეთურისგან საერო სიბრძნეში, წარმართულ წიგნებში – საღვთო სიბრძნის სამსახურისათვის (Greg. Naz. c. I, 2, 10, vv. 214-217: ῥόδ' ἐξ ἀκαθῶν, ὡς λέγουσι, σπλέγαν, ἐκ τῶν ἀπίστων μανθάναν τὰ κρείσσονα ²²⁸; შდრ. და იხ. c. II, 2, 8, v. 62-63: τὰς ἀκάθας φεῦγε, καὶ ῥόδον δρέπου· καὶ τῶν μὲν ἔξω σοι λόγαν οὗτος νόμος ἄριστος; შდრ. და ix. Amphilochius, Πρὸς Σέλευκον, v. 61 (ed. Oberg): καὶ τὰς ἀκάθας φεῦγε καὶ ῥόδον δρέπου). წარმართული თხზულებებიდან სასარგებლოს გამორჩევას *ბასილი კესარიელი*ც ეკალთა შორის ვარდის კრეფას ადარებს (Bas. Caes. Ad adolescentes. PG 31, 569 C 14-15²²⁹). ეკალი ყვავილებთან ერთად რიტორიკის საერო სამაგაულებსაც ნიშნავს *გრიგოლ*

²²⁷ The Enkomium of *Gregory Nazianzen*, ... 1911, p. 29, 152-156. P. Galloway, La Bible dans l'Enkomium de Nazianze le Theologian, Paris, 1984, pp. 313-334;

²²⁸ K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Turnhout, 1996, p. 209. K. Demoen, The Attitude towards Greek Poetry in the Verse of Gregory Nazianzen. Early Christian Poetry. A Collection of Essays edited by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden, New York, Köln, 1993, p. 248.

²²⁹ *Василий Кападокийский*, О том, как молодым людям извлекать пользу из языческих книг. Памятники византийской литературы IV-IX вв., М., 1968, с. 57. *ბასილის წყაროები*: *პლუტარქე*, ყრმათათვის, თუ როგორ უნდა იკითხოთ პოეტები; *კლავდიუსის* "სახელმწიფოს" ნაწილი პოეტების შესახებ და ა.შ.

ლეთისმეტყველთან²³⁰ "ყვავილითა მით გარეშითა შინაგანი (=საეკლესიო) შევამკო" (κάλλος ἀποδέξομαι τὸ ἐν χράματι - Or. 26, 10. PG 35, 1241 B 10-14; A 292, 273v). შდრ. და იხ. "ყვავილოვანთა სურვილითა რიტორობისათა" (ἀνθόσσι τότε κατὰ ῥητορικῆς ἔρωται - Or. 7, 6. PG 35, 756 A 14 - B 3; A 292, 358v). იგი ზოგადად "გარეშე" სიბრძნეს და განსაკუთრებით, წარმართულ ფილოსოფიას ნიშნავს ქრისტიანულ მწერლობაში (გაეხსენოთ *ეფრემ მცირის* ცნობილ კოლოფონში "გარეშე" სიბრძნის ეკლის ზღუდედ წარმოდგენა, ხოლო საღვთო სიბრძნისა - ვენახის სახით: *იოანე დამასკელს* "ამათთა (=გარეშეთა) *ეკლოვანებითა* მოუზღუდავს *ვენაქისა* ამის თვისისა ნაყოფთა შეუენიერებაჲ. ხოლო უშინაგანეს რაჲ ვენაქისა შევიდოდეთ და ტევენებისა მადლთაჲსა განხილვაჲ გუწადოდის, მაღიად მოვისთულოთ *სიტკბოებაჲ*" (A 24, 2v. მ. რაფაეას გამოც., გვ. 67). თუ გაეითვალისწინებთ, რომ პატრიტიკაში ἄμπελος - ვენახი არის საღვთო სიტყვის, საღვთო სიბრძნის და ქრისტიანული სწავლების სიმბოლო²³¹, ხოლო *მაქსიმე აღმსარებლის* ზემოთ წარმოდგენილი განმარტების შესაბამისად, უფლის მიერ პირველცოდვის ეკლის თავის თავში აღბეჭდვა და განწმენდა მიაწინებს თავად უფალზე, რომელიც არის ეკლით გარემოცული "ვენაქი ჭეშმარიტი", მაშინ გასაგები უნდა იყოს ეკლით გარემოზღუდული ვენახის სახე "გარეშე" და საღვთო სიბრძნის მიმართების აღსანიშნავად. ვარდ-ეკლის სახე კი, როგორც ვნახეთ, მომდინარეობს როგორც კლასიკური, ისე ბიბლიურ-ქრისტიანული ანდაზებიდან და გამონათქვამებიდან, რაც გამოყენებულია წმ. მამათა მიერ უმეტესად თეოლოგიურ კონტექსტში.

აქედან გასაგები ხდება *ეკლიანი* გზით ვარდის მოპოვების *სიმბოლიკა* ქრისტიანულ სასულიერო თუ საერო მწერლობაში. ამდენად, ბუნებრივია, რომ აფორისტულად, ალეგორიულად გამოხატული პარადიგმები შეიცავდა დაფარულ საღვთო აზრს და მოითხოვდა გახსნას კონტექსტის მიხედვით.

2. ალეგორიულობა და აფორისტულობა რუსთაველთან

ალეგორია განსაკუთრებით გახდა დამახასიათებელი ბიზანტიური და საზოგადოდ, შუა საუკუნეების მწერლობისათვის, როგორც მეტაფიზიკურის გამომხატველი ადამიანური გამოცდილების საშუალებით. ალეგორიულ-აფორისტული ბუნდოვანება რუსთაველისათვისაც ყველაზე მეტად დამახასიათებელი თავისებურებაა²³². როგორც ზემოთ ვნახეთ, ელინისტურ

²³⁰ M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, 1911, p. 43-70.

²³¹ G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, oxford, 1961, 1968. ს.ვ. ἄμπελος, ἄμπελιν. იხ. მ. რაფაეა, ვეგხისტყეაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის. შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიებანი, თბ., 1966, გვ. 116; 67.

²³² იგი საერთოდ დამახასიათებელია შუა საუკუნეების თხზულებებისათვის. ვ. *Ауэрбах*, Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе, М., 1976, с. 128-209. 14-17, 34, 152.

და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებში *ჰიპოკრატეს* აფორიზმები მიიჩნეოდა ბუნდოვანებისა და ლაკონიურობის კლასიკურ ნიმუშად. იგივე შეიძლება ვთქვათ რუსთაველზე. მისი აფორიზმების უმრავლესობა მოჩვენებითი სიცხადის მიღმა იტევს ალეგორიულ ბუნდოვანებას, რომლის საფუძველიც ღვთისმეტყველებაში ძევს. წარმოადგენთ რუსთაველის აფორიზმაგან რამდენიმეს, რომელთა პატრისტიკული მოდელებიც ზემოთ განვიხილეთ²³³:

ა) *ტკბილსა მწარე ჰპოვებს...* ტკბილ-მწარის ანტითეზა *რუსთაველთან* გულისხმობს ღვთის და მისი სიბრძნის სიტკბოებას (ღმერთი როგორც კეთილი, ტკბილი ბიბლიისა და პატრისტიკის მიხედვით) და განსაცდელის, წუთისოფლის სიმწარეს (იხ. ზემოთ). ამას მოწმობს რუსთაველისავე ნათქვამი: 1. *თინათინის* პასუხი როსტევეანის სამღურავზე წუთისოფლის (ბედისა) და უფლის მიმართ (*"ტკბილნი მისნი (=ღვთის) წყალობანი ბოლოდ ასრე გამემწარნეს"* 112, 1): "რად დასწამებ *სიმწარესა* ყოველთავის *ტკბილად მხედსა?* / ბოროტიმცა რად შეეკმნა კეთილისა შემოქმედსა?!" 113, 3-4; 2. ტარიელზე ნათქვამი: *"ტარიელ მოტკპა, ღმერთისავე მსლავსად იგ წადმართულია"* 1615, 1. ტარიელის განახლება, მოტკბობა, გაწადმართება ღმერთთან მიახლოებად და მის გზაზე შედგომად არის გააზრებული და ა.შ.

ამ გაგებით *ტკბილ-მწარის ანტითეზა* სწორად ესმის ნესტანს, როცა იგი ამბობს: "შუნა განახო, მანდვე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი, / თუ სიცოცხლე *მწარე* მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა *ტკბილი*" 1305, 3-4. სიკვდილი იმითაა ტკბილი წუთისოფლის განსაცდელის შემდეგ, რომ ზეციურთან მიმახლებელია, სადაც ამქვეყნად გაყრილნი სულიერ ერთობაში და სიყვარულით ერთობაში მკვიდრდებიან ღმერთთან. *ნესტანის* მიერ მოსალოდნელი სიკვდილის გამო თქმული აფორიზმი თავის თავში ლაკონიურად იტევს და გადმოსცემს განდმრთობის მისტერიას, სიკვდილში განათლებას (შდრ. და იხ. რომ. 6, 3) და მარადიულთან შერწყმის სულისკვეთებას. სიყვარულით ტკბობა-ნეტარებაზე, როგორც ღმერთთან

მიქაელ ფსელოსის მიხედვით, *ჰომეროსი* იყო პოეტი, რომელიც საბურველს მიღმა დაფარულზე ფილოსოფოსობდა (*Ὅμηρος ποιητὴς ὢν καὶ ὑπὸ παραπείρασιν περὶ τῶν δόξης φιλοσοφῶν* - Psell. ep. 188, Μεσ. Ββλ., vol. 5, 479 Sathas). *G. L. Kustas*, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 103. მით უმეტეს ითქმის ეს რუსთაველზე – შუა საუკუნეების ქრისტიან პოეტზე.

სიუჟეტური ალეგორიის გარდა გამოყოფენ სიტყვიერ ალეგორიას (*P. Robinson*, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, London, 1981).

²³³ ადინუნული პატრისტიკული მოდელების მიხედვით შესწავლილი გეჰქონდა *დავით გურამიშვილის "დავითიანის"* რამდენიმე საკითხი (*ქ. ბეზარაშვილი*, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანი და ქართული სამწერლობო ტრადიციები, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1994, № 1-4. 1998; *ქ. ბეზარაშვილი*, საღვთო სიბრძნის წვდომის *ორი გზა "დავითიანის"* მიხედვით. აღ. ორბელიანისადმი მიძღვნილი კრებული, რ. ჩხეიძის რედ., თბ., 1998).

მისტიკურ კავშირზე საუბრობენ წმ. მამები (Greg. Nyss. In cant. cant. hom. 1; Dion. Areop. de div. nom. 11, 2; 12, 2. PG 3, 952 A, 969 C; Max. Conf. Thal. 54, 59; Amb. 7. PG 91, 1077 AB; Ad Joan. cub. PG 91, 393 CD-396 AC)²³⁴.

ამასვე ნიშნავს "ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს იქმნების რაც არს ძვირად" 873, 3. კონტექსტის მიხედვით ამას ვარდი წარმოთქვამს და გულისხმობს მისი მოპოვების სიმწარეს ეკლესიის გამო (მოცემულ კონტექსტში ტარიელის განსაცდელს და ნესტანის მოპოვების სიძნელეს), მაგრამ თავად ვარდ-ეკლის ალეგორია აქ მოხმობილია სულიერი შინაარსისათვის. რაც უნდა ყოფილი მნიშვნელობა ჰქონდეს მას, იგი, გარდა საღვთო ალეგორიისა, რომელიც იმთავითვე ჩადებულია პოემაში ("საღვთო საღვთოდ გასაგონი" და ა.შ.), გულისხმობს პიროვნების/პერსონაჟის სულიერ განვითარებასაც და ამდენად მასში დაფარული აზრის ამოცნობასაც. ცხოვრების სიმწარე ტარიელისა და ნესტანისათვის ცოდვით დაცემაა, რომლის შედეგადაც მათ უნდა გაიარონ განსაცდელის, გამოსყიდვის და სულიერი განახლების, ღმერთთან ტანჯვით მიახლების გზა. ამიტომ მწარეა ის, რაც ერთი შეხედვით ტკბილი უნდა ყოფილიყო, უფალო და მისკენ მიმავალი გზა (იხ. ზემოთ "ტკბილ არს უღელი ჩემო" - მთ. 11, 30) და ეს სიტკბოება განსაცდელის სიმწარით მოიპოვება.

ტკბილ-მწარის სიმბოლიკის კავშირს ვარდ-ეკალთან მოწმობს ავთანდილის შეგონებები დაბნედილი ტარიელის მიმართ, სადაც ეს ორი სიმბოლიკა/პარადიგმა ერთად არის წარმოდგენილი (იხ. ქვემოთ vv. 877-879). ამას მოწმობს აგრეთვე ავთანდილზე ნათქვამი "ვარდი ტკბილი" (1117, 2.), აგრეთვე სხვა აფორიზმი "ვარდსა ქაცვი (=ეკალი) მოაპოვებს" (709, 2) აფორიზმის "ტკბილსა მწარე ჰპოვებს" ანალოგიით და სხვ.

"ტკბილი," როგორც ესთეტიკური ღირებულების გამოხატელობა – როგორც სალიტერატურო თუ სამუსიკო ფორმა რუსთაველთანაც დასტურდება: "თქმა ლექსებისა ტკბილისა" (5, 1. შდრ. და იხ. ამავე რიგისაა "კელა აქაცა ეამების", "კელოვნობდეს", "ენა-მუსიკობდეს" და მისთ. ოსტატ, რძნ – საამურობა, სიტკბოება რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიების ცნებებია²³⁵); "მიიმღერის ხმასა ტკბილსა" (966, 3); "მგოსანნი მოდგეს, ისმოდა ხმა სიმღერისა ტკბილისა" (1464, 1); "ენა ტკბილად მოუბარი" (901, 4), როგორც მჭევრი, რიტორიკული ენა და სხვ. ზემოთ მითითებული საამურობისა და სიტკბოების ესთეტიკური ცნებები, როგორც სასიამოვნო ფორმა ისევეა დაპირისპირებული საღვთო შინაარსის სიძნელესთან, სიმაღლესთან და მიუწვდომლობასთან ("მიჯნურობა პირველი ძნელად სათქმელი, საჭირო-ო" რუსთაველის პროლოგში, როგორც პატრისტიკის განხილულ მაგალითებში.

ბ) ვარდი უეკლოდ ... ვარდი, გარდა გარეგნობასთან დაკავშირებული აღმოსავლური მეტაფორიკისა ან პერსონაჟის სულიერი მდგომარეობისა (მაგ., ტარიელი – "ვარდი დამტნარი ეკალთა შუა" 688, 4), საღვთო

²³⁴ L. Thunberg, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Open Court Publishing Company, 1995, pp. 311, 316, 320.

²³⁵ J. Martin, Antike Rhetorik, München, 1974, s. 338-339, 342-345; 169-170. 259, etc.

აღდგომის გამოხატულებაცაა რუსთაველთან – მაგ., ზემოთ ნათქვამი ავთანდილზე – "ვარდი ტკბილი" (1117, 2. ეს უბრალო მეტაფორიკა არაა და იმავე საღვთო სიმბოლიკის შემცველია, რაც "ალვა, ედემის ხე" (77, 4), ანუ სიცოცხლის ხე (შეს. 2, 9), რომელსაც ადარებენ ავთანდილს. შდრ. და იხ. "ედემს რგული ალვა მჭევრი" - 694, 2. იხ. "ედემს ნაზარდი ალვა/ხე" - 715, 725. იხ. იგივე ბიბლიური ტროპოლოგიით წარმოდგენილი ნესტანი და ტარიელი – "ხე ალვა ედემს ხეზული/დანერგული" ან "ედემს ზრდილი" - 309, 522, 321, 332. იხ. თამარზე (თინათინზე) ნათქვამი: "ჯერეთ ყმაწილი, წმიდათ ნაწილი, *სამოთხის ვარდი* პირად მზიანი" (*ჩახრუხადე*, გლოსა) (ბიბლიური სახისმეტყველებითი საფუძვლისათვის იხ. ზემოთ ზირაქ. 24, 14 / 15; 39, 13 / 16; 50, 8). ეს არის ადამიანის დაცემამდელი ბუნების გამოხატულები სიმბოლიკა²³⁶, ეკლოვნება კი სწორედ დაცემის შემდგომ განსაცდელს გამოსატყვეს (იხ. ზემოთ *მაქსიმე აღმსარებელი. ვახტანგ VI-ც* ასე განმარტავს ტაეპს "საბრალოა ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, დაცაეზროს" (177, 2): "სამდღელოს საქმეს ვარდად ხდის და ამბობს: ბრაღია სამღთო ვარდი ცოდვით დათრთვილული იყოს და დაზრულიო"²³⁷). პერსონაჟთა წარმოდგენა ამგვარი საღვთო სიმბოლიკით მათ მიანიშნებს სწრაფვაზე დაცემამდელი სრულყოფილებისაკენ და პირველსახესთან მიმსგავსებისაკენ.

ამავე რიგისაა - "მითხარ უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან? / არ იცი, *ვარდნი უეკლოდ* არავის მოუკრებიან!" (877, 4). *რუსთველოლოგიაში* გამოთქმულია მოსაზრება²³⁸, რომ "სახე" პირველსახის, ხატების, იგივე არქეტიპის, პროტოტიპის მნიშვნელობით გეხვდება ვეფხისტყაოსანში ("სახე ყოვლისა ტანისა"; "ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა" -1471, 2; შდრ. და იხ. "იგი არს სახე-მყოფელი უსახოთაცა" არეოპ. 43, 31²³⁹ და ა.შ.). ამდენად, "უსახობა" ღვთის ხატებას დაცილებათ (რაც წუთისოფლის, ეშმაკის და ბოროტის საქმეა, მისი მიზეზითაა (იხ. ქვემოთ: "უბოროტო ვის ასმია რაცა საქმე საეშმაკო"). "სახის" მოპოვება, დაცემამდელი პირველსახის დაბრუნება ეკლიანი გზის გავლით და განწმენდით მიიღწევა. ეს აფორიზმი იმავე შინაარსის შემცველია, რაც "ვარდსა ქაცვი მოაპოვებს" და "ტკბილსა. მწარე კპოვებს" და იგი ტკბილ-მწარისა და ვარდ-ეკლის აფორიზმთა რიგში დგას დაბნედილი ტარიელისადმი მიმართულ ავთანდილის შეგონებაში.

²³⁶ შდრ. და იხ. ნ. სულაგა, "მსგავსია ედემს ზრდილისა". კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა, 2, თბ., 1998, გვ. 5-9.

²³⁷ ვეფხისტყაოსნის *ვახტანგისეული* გამოც., 1712 / ა. *შანიძის* აღდგენილი, 1975, გვ. ტიე.

²³⁸ ე. ჭელიძე – ხილული სამყაროს პროტოტიპს, სულიერ სამყაროს (*გრიგოლ ნოსელის* თხზულების "პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს" გამოცხილი ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე, ელს, 1984, №4, 63-64).

²³⁹ რ. თვარაძე, *არეოპაგელი* და რუსთაველი. – თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 257.

ავთანდილი მას მიჯნურობასთან და მასთან დაკავშირებულ პატივთან (სასჯელთან, განსაცდელთან) და სახმილთან მიმართებით შეახსენებს ტარიელს (იხ. ასკეტიკაში ამქვეყნიური განსაცდელის დათმენის შემდეგ სასუფეველში ნათლით შემოსევა და ლხენა გამოხატულია ვარდის პარადიგმით, როგორც ეკლის ნაყოფით: "აწ იხილეთ-ღა, ვითარ-იგი *ეკალმან გამოიღის ვარდი*, რომელმან მეფენი განაკურგნის ფერისა და სურნელებისა მისისაგან და ბრწყინვალედ შეენიერებისა"²⁴⁰).

იგი ისეთივე "ძნელად სათქმელი, საჭირთა" (ჭირით, განსაცდელით მისაღწევია), როგორც "მიჯნურობა პირველი" - საღვთო სიყვარული. გარდა საღვთო სიყვარულისა, ვარდი გამოხატავს საღვთო სიბრძნეს და სხვა საღვთო სრულყოფილებებს, რომლებიც ასევე ძნელად მისაწვდომია. ამას გულისხმობს ამ აფორიზმებთან დაკავშირებული კიდევ ერთი აფორისტული გამონათქვამი — "ლხინსა ვინ მოიმეის პირველ ჭირთა უმუშაკო" (879, 2).

აი, აფორიზმთა ეს ჯაჭვი მთლიანად:

"მითხარ უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან?

არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!" (877, 4)

"ვარდსა ჰკითხეს: "ეგზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?

მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი? პოვნა შენი რად არს ჭირად?"

მან თქვა: "ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად;

ოდეს ტურფა გაიფედეს, არღარა ღირს არცა ჩირად." (878)

"რათგან ვარდი ამას იტყვის უსულო და უსაკო,

მაშა ლხინსა ვინ მოიმეის პირველ ჭირთა უმუშაკო?

უბოროტო ვის ასმია რაცა საქმე საეშაკო,

რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?!" (879)

ლხინისა და ჭირის, კეთილისა და ბოროტის ანტითეზა ვარდ-ეკლისა და ტკბილ-მწარის რიგში დგება. ეს იგივეა, რაც ხორცთა დაწვის შემდეგ "სულთა ლხენა" (10, 3), "წყლულთა ლხენა" ავთანდილის ანდერძში; "ჭირი ლხინსა შევაწონე" (1296, 4) ნესტანის წერილში და მისთ. ორივე ეს წერილი კი, მოსალოდნელი სიკვდილის გამო არის დაწერილი. "ლხინი" სასუფეველის მოპოვებას ნიშნავს საწუთროს განსაცდელის შემდეგ, საღვთო სიბრძნის წვდომას ნიშნავს სულიერი წვრთნით და შეჭირვებით (შდრ. და იხ. ასკეტიკიდან - "განმსწავლე აქა, მეუფეო, და მანდა მცირედ რაღმე მილხინე სატანჯველთაგან"²⁴¹. შდრ. და იხ. ფს. 6, 2; 37, 2; იერ. 1, 24; ი. 16, 20. უფლის მიერ განსაცდელით განსწავლა სულის ხსნისათვის წამყვანი თემაა ბიბლიური წიგნების მიხედვით — იგავ. 3, 12; 19, 18; 23, 14; I კორ. 11, 32; ებრ. 12, 6). იგი საღვთო ტრფიალების/"საჭირო" (ძნელი) მიჯნურობის აღგეგორიითაა გამოხატული, რომელიც ამქვეყნიური ტრფიალებისაგან განსხვავებით სიკვდილთან მიმიახლებელია, ღმერთამდე ამამაღლებელია,

²⁴⁰ *ეფრემ ასური*, მონაზონთა მიმართ და მართოდ მყოფთა. მამათა სწავლანი, *ა. აბულაძის* გამოცემა, თბ., 1955, გვ. 191.

²⁴¹ შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, *მ. დვალის* გამოცემა, I, თბ., 1966, გვ. 44-45.

სასუფეველის დამამკვიდრებელია. ამას ცხადყოფს რუსთაველის კიდევ ერთი ანტითეატური პარადიგმებით სავსე აფორისტულ გამოთქმათა რიგი:

"სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანავდლებს,
მაგრა ბოლოდ ღზინსა მისცემს, ვინცა პირველ ჭირსა გასძლებს;
მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკედილსა მიგვაახლებს,
განსწაველულსა გააშმაგებს, უსწაველსა გაასწავლებს" (915).

კიდევ ერთი ძირითადი ნიშანი აღნიშნულ ანტითეატათა რიგში არის, როგორც ვთქვით, სიძნელე და მიუწვდომლობა ღვთაებრივისა (საღვთო მსჯნურობისა, საღვთო სიბრძნისა თუ სხვ.) და ამავე დროს სიტყობება მისკენ მარადიული სწოაფისა. რუსთაველთან ეს გამოხატულია ლაკონიური აფორიზმით - "ოდეს ტურფა გაიეფაცეს, აროარა ღირს არცა ჩირად". მეტაფორის დონეზე იგი ნიშნავს ძნელად მისაწვდომ მსჯნურს. ხოლო საღვთო ალეგორიის სიბრტყეზე იგი ნიშნავს უსასრულობას ღვთისა და უსასრულობას მისკენ სწრაფვისა.

როგორც ცნობილია, ღვთის უსასრულობისა და უსაზღვრობის იდეას თანმიმდევრული კონცეფციის სახე შესძინა გრიგოლ ნოსელმა და იგი ღვთის პრედიკატად აღიარა. ღვთაებრივი არსი თავისი ბუნებით უსაზღვროა (VM 115, 15-16), მშვენიერია (V M 116, 3). უსაზღვრო კი მიუწვდომელია თავისი ბუნებით და შეუცნობელია მის მიერ შექმნილი არსებისათვის. ნამდვილი არსი არის ჭეშმარიტი სიცოცხლე და სიცოცხლის სისავსე, ამიტომ შეცნობილი რამ სიცოცხლე აღარ არის, შეცნობა სიკედილის ტოლფასია, ხოლო შეუცნობლობა კი – სიცოცხლე²⁴². შესაბამისად, უსასრულოა ადამიანის სულიერი სწრაფვა შეუცნობელი და უსასრულო მშვენიერებისაკენ, ღვთისკენ²⁴³. აქედან გასაგებია ტრანსცენდენტური მშვენიერის შეუცნობლობისა და მიუწვდომლობის იდეა რუსთაველთან და ამ აფორიზმის არსებობა დაბნედილი ტარიელის სიცოცხლისაკენ მობრუნების კონტექსტში.

"ტურფა", ანუ მშვენიერი (κάλλος) აქ ღვთის ონტოლოგიური მშვენიერების მნიშვნელობით არის ნახმარი, ანუ იგი ყველა სხვა მშვენიერებაზე აღმატებული და მიუწვდომელი მშვენიერებაა. ეს არის ღვთიური მშვენიერება (θεῖον κάλλος - Greg. Nyss. virg. 12 tit), ზენაარი მშვენიერება (τὸ ὑπερῶσιον κάλλος-Dion. Areop. A. n. 4. 7); არქეტიპული მშვენიერება (τὸ ἀρχέτυπον κάλλος-Greg.Nyss.hom. 5 in Cant.); პირველი გამორჩეული მშვენიერება (κάλλος ἀριστον πρῶτος - Claem. A lex. paed. 3, 11), მიუღწეველი მშვენიერება (τὸ ἀπρόσιτον κάλλος - Max. Conf. Ad Joan. cub. PG 91, 404 A) და მისთ.

პირველი, ანუ საღვთო მშვენიერების შესაბამისი ფრაზა, მსგავსად "პირველი (=საღვთო) მიჯნურობისა",

²⁴² თ. აფციაური, უსასრულობის იდეა გრიგოლ ნოსელის "მოსეს ცხოვრების" (VM) მიხედვით. - 'Ανάθεωτ. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ 80, თბ., 1999, 34-53.

²⁴³ თ. აფციაური, უსასრულო სულიერი სწრაფვის იდეა გრიგოლ ნოსელის "მოსეს ცხოვრების" მიხედვით. - Μινρη α. ალექსიძის ხსოვნისადი მიძღვნილი, თბ., 2000, 33-49.

რუსთაველთან არ ჩანს, მაგრამ იგულისხმება. ამას მოწმობს თუნდაც ის, რომ რუსთაველი მშენიერს (ტურფას) უწოდებს საღვთო სიყვარულს: "მიჯნურობა არის ტურფა საცოდნელად ძნელი გვარი" (შდრ. და იხ. ἐστὶ κάλλος ... ἀγάπη - Clem. Alex. Paed. 3)²⁴⁴. ბუნებრივია, რომ რადგან განხილული აფორიზმები ტარიელის მიჯნურის ძიებასთან და მასთან დაკავშირებულ დაბრკოლებებთან არის წარმოდგენილი კონტექსტის მიხედვით, ამდენად მასში, საღვთო ალეგორიის პრინციპით, პირველ მიჯნურობასთან ერთად პირველი მშენიერებაც და მისი მიუწვდომლობაც უნდა იგულისხმებოდეს პოემაში. ამგვარი მშენიერების ჭერეტა-შემეცნება უმაღლეს იდეალად იყო დასახული პატრისტიკაში (Clem. Alex. Paed. II, 70, 5), ადამიანის სულის თანდაყოლილი მოძრაობის გამო უხილავი სილამაზისადმი

(τὴν εἰρησυνικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον κάλλος - Greg. Nyss. In cant. cant. hom. I. PG 44, 769 D 9-10)²⁴⁵.

რუსთაველის აღნიშნული აფორიზმის უშუალო წყარო იმ ტიპის გამონათქვამები უნდა იყოს პატრისტიკული ლიტერატურიდან, სადაც ადვილად საცნობელ საგნებზე უმაღლესად, მისი ღვთიური ბუნების გამო, დასახულია ძნელად მისაწვდომელი და ადამიანურ ცნობიერებაზე აღმატებული რამ. მაგ., ასეთია გრიგოლ ღვთისმეტყველის გამოთქმა: "ამისთვის უცნაურ არიან ჩვენ მიერ სიღრმენი განგებულებათა მისთანი (≠ღმრთისანი), რაათა ძნიად სახილველობითა მათითა უმეტესად განკურნებულ ვიყვნეთ და უადრეს ცნობისა დიდებისა მისისათვის; რამეთუ ადვილად საცნობელი ყოველი საწუნელად ჩანს, ხოლო რომელი უადრეს ცნობათა ჩუენთა იყოს, რაოდენცა ძნიად მისაწვდომელ არს, ეგოდენცა უსაკრველეს არს" (διὰ τοῦτο τυχὸν καὶ ἀγνοοῦμεν αὐτὸν ὅτι δὲ πᾶν εὐκαταφρόνητον· τὸ δὲ πᾶρ ἡμᾶς, ὅσα δυσεφικτότερον, τοσοῦτα θαυμασιώτερον - Greg. Naz. Or. 14, 33, 160 - 161. E: A 1, 345v. PG 35, 904 A 9). ასეთივეა გრიგოლ ღმთისმეტყველისავე მსჯელობა შეუცნობელი ღვთისკენ სწრაფვის უსასრულობაზე ნათლისღების პოშილიაში – რაც უფრო უახლოვდები მას, მით უფრო შორეული და მიუღწეველი ხდება: "რაოდენ განვწმდებოდით, გუეოცნების და რაოდენ ვიოცნოთ, შეიყუარების და რაოდენ კუალად შევიყუართ, იცნობების, თუთ თავისა თვისსა მხედველ და დამტევენელ და მცირედ გარეშეოცა მიმართ განფენილ" (ὅσον ἂν καθαιρῶμεθα, φανταζόμενοι καὶ ὅσον ἂν φαντασθῶμεν, ἀγαπόμενοι· καὶ ὅσον ἀγαπήσῃμεν, αὐτὸς νοοῦμενος· αὐτὸ ἐαυτοῦ μεροητικὸν τε καὶ καταληπτικὸν, ὅλγῃ τοῖς ἔξω χεῶμενος - Greg. Naz. Or. 40, 5, 14. M: A 109, 87v. PG 36, 364 B 4).

შდრ. და იხ. ბასილი მინიშუსის კომენტარი: "და ამას იტყვს გონებით არდასატყვენელად სრულებით მიწოთმასა მისსა". A 109, 87v). ასეთივეა

²⁴⁴მაგალითებისათვის იხ. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 1961, 1968. s.v. κάλλος, ἀγάπη.

²⁴⁵ იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერტელი". შოთა რუსთაველი, I, იბ., 2000.

ბასილი კესარიელის მეგობრულ ეპისტოლეში (ლიბანიოსის მიმართ) გამოყენებული ეკლის პარადიგმა, როგორც ვარდისაკენ უსასრულო ლტოლვის გამაღვივებელი: "რომელნი ვარდისა მიმართ (παρὰ τὸν ῥόδον) მირბოდნენ, ვითარცა ნამდულვე სიკეთისმოყუარეთა, არცაღა ეკალინი იგი (τὰς ἀκάθαρτας) ეძვნებიან, რომელთა შორის ყუავილი მისი მცენარეობს...სატრფიალოდ რადმე (καθάρει ἑαυτὸν) ... ყუავილის ტრფიალოთა (τοῖς ἑαυτῶν) ბუნებაჲს თანა-შეაქსენა წულილები იგი ეკლები (τὰς λεπτὰς ἀκάθαρτας), უმეტესად სურვილად აღზრზინებად (παρὰ πόνον) მომწილველთა დაუყენებლობითა საწერტელთაჲთა ...; ეკალიცა გემოვან არს (ῥόδον ἔστι καὶ ἡ ἀκαθία) უმეტესად სურვილად მეგობრობისა (πόνον τῇ φιλίας) აღმატყინებელი" (Bas. Caes. ep. 342. A 292, 355v. PG 32, 1088).²⁴⁶

რადგან ვარდი და ეკალი ადამიანის ცნობიერებაში ერთმანეთთან განუყრელად არის დაკავშირებული (როგორც ვნახეთ, ბიბლიური და პატრისტიკული მაგალითების მიხედვით), ამდენად ავთანდილის მიფარულ და ლაკონიურ შეგონებებშიც განსაცდელი და ღხენა განუყოფელია სწორედ აღნიშნული ტრადიციის – ამ საღვთო ცოდნის გათვალისწინებით. ამდენად ისინი სწორედ ამ შინაარსით იმთავითვე გასაგებია ტარიელისათვის და საღვთო სიბრძნეში გაწაფული მკითხველისათვის. ღხენის შემეცნებელი ჭირია, სიტკოებისა – სიმწარე, ვარდისა – ეკალი. უფლის წვდომა ყველაზე მაღალი ღხენა და სიტკოებაა, რასაც დიდი განსაცდელი და ვერწვდომის სიმწარე, სიძნელე, ჭირი უდევს საუფშვლად. ადვილად მისაწვდომი კი თავის სიდიადეს კარგავს. ღვთისკენ მიმყვანებელი, ღმერთთან შემაერთებელი სწორედ სიყვარულია პატრისტიკისა და რუსთაველის მიხედვით (სიყვარული, როგორც "საზეო" და "მომცემი აღმაფრენათა" პროლოგის, ავთანდილის ანდერძისა და ნესტანის წერილის მიხედვით) და ა. შ. იხ. აღმოსავლური ეკლესიის მისტიკაში განდმრთობისა და ღვთის ჭვრეტის ერთ-ერთი გზა მისტიკურ შემეცნებასთან (გნოსისტად) ერთად ღვთაებრივი სიყვარულია²⁴⁷ (შდრ. და იხ. Max. Conf. Ad Joan. cub. PG 91, 393 B9. ღვთაებრივ სიყვარულს გონება სულიერი ჭვრეტისაკენ მიჰყავს - Max. Charit. 3, 67; 4, 40. PG 90, 964 A4 - 10; 1055 D1 და სხვ.). ღვთის მშვენიერებისაკენ სწრაფვის ამ უსასრულობას გამოხატავს გრიგოლ ნოსელი: რაც უფრო მეტად მიეახლება სული ღმერთს, მით უფრო მეტია მასში ღვთაებრივი მშვენიერების (τὰ θεῖα χαρίσματα) პირისპირ ჭვრეტის სურვილი (Greg. Nyss. In cant. cant. I. PG 44, 772 ABC).

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, თუ რაოდენ ღრმად დაფარული ღვთისმეტყველება ძევს რუსთაველის ლაკონიურად და ალეგორიულად თქმის აფორისტულ მეთოდში, რომელიც საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის, მაღალი სტილის და მაღალი

²⁴⁶ ქართული ტექსტისათვის იხ. ნ. ქაჯაია, ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები, თბ., 1992, გვ. 258.

²⁴⁷ Г. Вигин, Глубинные направления древне-цеховнои мистики. — Мистическое богословие, Киев, 1998, С. 348, 366, 385-386.

ღვთისმეტყველების დამახასიათებელი ნიშანია ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებისა და ესთეტიკის მიხედვით. ამიტომ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ანტონი მაღალ ღვთისმეტყველს უწოდებს რუსთაველს ("თუ სამ სწადოდა, ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ" – წყობილსიტყვაობა, 802). ცხადი ხდება, რომ რუსთაველი იყენებს და აგრძელებს ბიზანტიურ რიტორიკის თეორიაში შემუშავებულ გზას და ანვითარებს ბიზანტიური ესთეტიკურ შეხედულებებს საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის თეორიისა და პრაქტიკის შესახებ, რომელიც მან იცის უშუალოდ ბიზანტიური მწერლობიდან, წმ. მამათა შეხედულებებიდან და აგრეთვე, ქართველ მთარგმნელთა პრაქტიკული თუ თეოლოგიური ნაღვაწიდან აღნიშნულ საკითხებზე.

Summary

Allegory and Aphorism in Patristic Literature and Rustaveli's Poem

The laconism of the works and their depth and obscurity, also the secret nature of the theological terminology, "verbal extension" and enlightening was fulfilled. A new, Christian perception along with classical, also the ecclesiastical aspects of style, beauty, etc. The Byzantine theory and many concepts were inherited from their Classical counterpart. Their interrelation was well studied in scholarly literature. However it was been always to identify the new peculiarities of Byzantine theory of rhetoric for a *difficult* and sometimes *simple* reason: Byzantine theory inherited the concepts of Hellenistic theories, but expressed the new understanding of these concepts in traditional terms of the classical theories of rhetoric (as well as patristic theology introduced the new, theological meaning of philosophical terminology adopted by them from Classical Greek authors). After Old Greek and new Georgia (the XIth century) the rhetorical meaning and terminology was also done.

In the present paper some traditional models of allegory and aphorism in Patristic literature are analyzed. They are expressed by means of antithetic form - sweet and bitter, thorns and *rose*. They have different theological meaning in different context: earthly and eternal life, pagan and Christian wisdom, aesthetic literary form and Christian content, etc. On the basis of the analysis of these antitheses in Patristic literature it becomes easy to interpret the meaning of the same images in Rustaveli's poem "The Knight in the Panther's Skin".

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

ქეთევან ბეზარაშვილი

სადღეთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისათვის
რუსთაველთან

სტილის ლაკონიურობა რიტორიკისა და პოეტიკის თეორიების აუცილებელი ცნებაა ელინური და ბიზანტიური პერიოდებიდან მოყოლებული. რიტორიკის ბიზანტიურ თეორიებში იგი საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია. *რუსთაველთან* იგი გამოხატულია ძირითადად აფორისტულობით. როგორც უკვე შენიშნული იყო რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში, *რუსთაველი* აფორისტი და ლაკონისტია არა მხოლოდ იმ სენტენციებში, რომლებიც მის "აფორიზმებად" არიან ცნობილნი, არამედ აფორისტულია მისი სტილი მთლიანად და სტილის ეს მთლიანობა მაშინ ირღვევა, როდესაც მის მხოლოდ ე.წ. აფორიზმებს თარგმნიან აფორისტული პრინციპით, სიტყვის ეკონომიით, ხოლო პოემის დანარჩენ ადგილებს – სიტყვამრავლად²⁴⁸.

რუსთაველს არა მხოლოდ სრულიად გაცნობიერებულად აქვს გამოყენებული საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის აღნიშნული თავისებურება, არამედ მას თეორიულადაც. ჩამოყალიბებული აქვს პროლოგში.

საკითხის მოკლე ისტორიისათვის გავიხსენოთ საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, რომ ლაკონიურობა (συστομία) და სიცხადე (σφαῖρις), როგორც სტილის ღირსებები (ἀρεταὶ λέξεως) არისტოტელედან მოყოლებული, რიტორიკისა და პოეტიკის თეორიებში განუყოფელია ერთმანეთისაგან და უპირისპირდება სწორედ მრავალსიტყვაობას (ἀμολογία) და ბუნდოვანებას (ἀσάφεια). ბუნდოვანებას კი წარმოქმნის

²⁴⁸ მეცნიერ ღვთისმეტყველთა შენიშვნით, რუსთაველი მთლიანად წარმოგვიდგენს ქრისტიანული დოგმატიკის უმთავრეს ნაწილს, რომელსაც ღვთისმეტყველები ანდომებენ ათასფურცლოვან ტრაქტატებს და მრავალტომოვან გამოკვლევებს. . . . შოთა პოეტია და არა მქადაგებელი ან ღვთისმეტყველი, რომელთათვის სავალდებულოა საღვთო წერილის ტექსტის უცვლელი მოყვანა და ა.შ. (კ. *გეაშვილი*, "ვეფხისტყაოსნის" ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1966, გვ. 237, 247). ქ. *ბეზარაშვილი*, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისათვის რუსთაველთან, "ლიტერატურული მედიტაციების სამყაროში", გ. ბენაშვილი 60, თბ., 2001, გვ. 29-39.

მეტაფორულობა და ორნამენტულობა, უჩვეულო ორაზროვანი ფრაზები, მინიშნებები (τὸ ὑποσινύμενον), ასევე სიმბოლურობა-ალეგორიულობა და სხვ²⁴⁹.

საკითხის გაფართოება ისევ *არისტოტელეს* შრომებს დაუკავშირდა. იგი მომდინარეობდა არისტოტელეს ფილოსოფიური შრომების ბუნდოვანებისადმი ნეოპლატონიკოსთა ინტერესიდან და მათი სურვილიდან განემარტათ არისტოტელეს რთული სტილი²⁵⁰. *არისტოტელეს* ალექსანდრიელ კომენტატორებთან (*ამონიუსი*, *სიმპლიციუსი*, *ელიასი*) ფილოსოფოსის ბუნდოვანების მეთოდი შედარებულია საბურველთან ეკლესიაში, რომელიც მისტერიის საფარველია²⁵¹. სტილის ბუნდოვანება მეტაფიზიკურს და მისტიკურს დაუკავშირდა ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც და იგი რელიგიური ტექსტების დამახასიათებელი ნიშანი გახდა დიდებულებასთან ერთად²⁵².

საყურადღებოა, რომ არისტოტელეს იმავე კომენტატორებთან ბუნდოვანებას უკავშირდება ლაკონიურობა, რომელიც, როგორც ვთქვით, მხოლოდ სიცხადის ნიშანი იყო ლიტერატურის კლასიკურ თეორიებში. *ამონიოს ერმისის* მიხედვით, რომელიც თეოფრასტეს ეყრდნობა, ლაკონიურობა ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ნიშანი ჩანს, რომელიც რიტორიკისაგან განსხვავებით, აუდიტორიისათვის არ იქმნება²⁵³, ამდენად, ფართო მსმენელისათვის ბუნდოვანია. *არისტოტელეს* და *პორფირიუსის* ქრისტიანი კომენტატორის მიხედვით, ბუნდოვანების ერთ-ერთი მიზეზი სწორედ ლაკონიურობაა – შეკვეცილი ფრაზა არისტოტელეს და ჰიპოკრატეს მსგავსად (განსხვავებით სათქმელის, ანუ შინაარსის

²⁴⁹Arist. Rhet. Γ 2. 6, 1414 a 26; Γ 2. 2, 1404 b 5-12; Γ 3. 3, 1406 a 33; Γ 2. 6, 1414 a 24. Arist. Topic. Z2. 139 b 34; Z2, E2, 130 a 2; Arist. Poet. 22, 1, 1458 a 18. ἰβ. Rhet. ad Alex. 66. 9-11 ed. Fuhrmann; Anonym. Seguer. 365. 7; 370. 4 Sp-H.; Hermog. De Ideis 226, 8; Apton. Virtues of Narrative 3, 3; Dionys. Halic. Dem. 205, 13; Demetr. Περὶ ῥήψεως 100-101; Isid. Pelus. V, ep. 145. PG 78, 1412 A; Greg. Naz. ep. 51. (PG 37, 105 B). ed. P. L. Gally, Gregor von Nazianzen, Briefe, ed., Berlin, 1969, p. 50 და სხვ.

G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 12, 16, 28, 50-51, 63-65, 68-69, 77, 143, 173.

²⁵⁰ G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric. Berlin, 1969, p. 84-86, 102, 115.

²⁵¹ G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric. Berlin, 1969, p. 102, 107, 110.

²⁵²Clem. Alex. Strom. V, 5. 4. 3. I Cor. 2, 7-10. Greg. Nyss. C. Eunom. I. 19. PG 45, 253 B. Dionys. Areop. Ep. 9. PG 3, 1108 AB. J. Cris. PG 56, 165; Photius, Amphil. 152, 153. PG 101, 816-820; Amph. 204. PG 101, 948 B; Anonym. De Ideis 7. 951. 16 W; Geometres 2. 220. 10 W; Siceliotes 6. 203. 4 W. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 83, 88, 90-91, 95-96, 103-112.

²⁵³ Amon. In Arist. De Interpr. CAG 4. 5, ed. A. Busse, 1897, 66. 5. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, ... 1973, p. 141.

ბუნდოვანებისაგან *პერაკლიტეს* მსგავსად)²⁵⁴. *არისტოტელეს* და პორფირიუსის უკანასკნელი კომენტატორი დავითიკ არისტოტელეს ბუნდოვანებას მის ფრაზას, ანუ სტილის სირთულეს მიაწერს (განსხვავებით, პლატონის ბუნდოვანების მიზეზად იგი მის აზრს, ანუ შინაარსს ასახელებს)²⁵⁵. ბიზანტიელ მოაზროვნეთა თვალსაზრისით, ლაკონიურობა-სიმოკლე ადვილად გადადის ბუნდოვანებაში²⁵⁶.

კლიმენტი ალექსანდრიელი, საუბრობს ბუნდოვანების ერთ-ერთი ნიშნის – სიმბოლურობის გამოყენებაზე საღვთო საგნებზე მსჯელობისას, იგი ამბობს, რომ ლაკონიურობას მიეყვართ სწორი თეოლოგიისაკენ და იგი სიბრძნის ნიშანია

(χρησιμώτατον ἄρα τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμείας εἰς πολλὰ καὶ πρὸς τῶν ὁρθῶν θ εολογίαν συνεργῶν ... καὶ πρὸς βραχυλογίας ἄσκεσιν καὶ σοφίας ἔνδειξιν - Στο m. 5. 9. 56. 2.) *მაქსიმე აღმსარებელიც* ლაკონიურობას მიიჩნევს თეოლოგიის არსებით ნიშნად. მის მიხედვით, ღვთის სიტყვა მრავალმეტყველი ან მთავალმეტყველებია კი არ არის, არამედ ერთადერთია (πᾶς τὸν θεὸν λόγος οὕτε πολλήλογος οὕτε πολυλογία ἐστίν, ἀλλὰ εἷς - Cap.Theol. II.PG90,1133C)²⁵⁷.

რიტორიკის ბიზანტიურ თეორიებში (კერძოდ, *ბასილი მინიმუსთან*, *მიქაელ ფსელოსთან* და *შესაბამისად*, *ეფრემ მცირესთანაც*) ლაკონიურობა და მიფარულება საღვთისმეტყველო-რიტორიული სტილის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია და იგი დახასიათებულია ორგვარი კრიტერიუმის მიხედვით: შინაარსის (ἐν πράγμασιν, ἐκ τῆς διανοίας) ან სტილის, ფრაზის (ἐκ τῆς λέξεως) სირთულის მიხედვით²⁵⁸. შინაარსის მიხედვით იგი არის დახასიათებული *მიქაელ ფსელოსთან*²⁵⁹. ფრაზის და ტერმინოლოგიურ ლაკონიურობას ("სიტყუასიმოკლეს") იგი გულისხმობს ეფრემ მცირის

²⁵⁴ Elias. In Porph. Isag. 41. 30. n. 107, 5-7. *G. L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric, Bertlin. 1969. p. 111 et n. 2.

²⁵⁵ David. In Porph. Isag. 105. 19. CAG 18. 2ed. A. Busse, 1904. *G. L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric, ... 1973, p. 113.

²⁵⁶ *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, p. 96-97.

²⁵⁷ *G. L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 143.

²⁵⁸ ეს კრიტერიუმები თავად არისტოტელეს რიტორიკიდან მომდინარეობენ (Rhet. III) და შემდგომში სხვა ავტორებთანაც გვხვდება. იხ. არისტოტელეს ზემოთ დასახ. ალექსანდრიელი კომენტატორები და სხვ. *G. L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric, ... 1973, p. 77-78, 112.

²⁵⁹ იხ. მისი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, §21-23. თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარები *ქ. ბეზარაშვილისა*, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996. *A. Mayer*, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz. BZ 20, 1911.

კოლოფონში²⁶⁰. რიტორიკულ ლაკონიურობას (თხრობისა და ფრაზისა, ანუ ენობრივ-სტილისტურს) იგი გულისხმობს *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* ჰომილიებისადმი დართულ *ბასილი მინიმუსის* კომენტარებში²⁶¹.

ლაკონიურობის ხან სიცხადესთან და ხან ბუნდოვანებასთან დაკავშირება გამომხატველია იმ ანტინომიური მიმართებისა მოვლენებისადმი, რაც ბიზანტიურ ესთეტიკას ახასიათებდა. ცხადია, ეს დამოკიდებულება შეფარდებითია და კონტექსტზეა დამოკიდებული, იმისდა მიხედვით, თუ რასთან არის იგი დაპირისპირებული. ცნობილია, რომ, სიცხადე ანტიკური ხანიდან მოყოლებული, ზომიერებას უკავშირდებოდა და იდეალად იყო დასახული (არც მეტისმეტად მდებიური და არც მეტისმეტად მაღალფარდოვანი სტილი). მაგრამ იგი მრავალთათვის (მსმენელთა უმრავლესობისათვის) გასაგები ნიშანი ხდება, როცა უპირისპირდება ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ბუნდოვანებას, როგორც მაღალი სტილის ნიშანს, რომელიც მხოლოდ მსმენელთა განსწავლული წრისათვის არის სრულყოფილად გასაგები და ა.შ.²⁶².

ამგვარად, მოკლე სიტყვა სწორი ღვთისმეტყველებისა და სიბრძნის დამახასიათებელი ნიშანია. აქედან გამომდინარე, ფეიქრობთ, უჩვეულო არ უნდა მოგვეჩვენოს ის აზრი, რომ შესაძლოა, სწორედ აღნიშნული მნიშვნელობით განიხილავენ რუსთაველიც თხზულების ლაკონიურობის საკითხს პროლოგში, როგორც აფორისტულობას, როგორც სტილისტურ ნიშანს, როცა იგი განიხილავს საღვთო სიბრძნის, საღვთო სიყვარულის ალეგორიულად გადმოცემის საკითხს პოეზიის საშუალებით. მხოლოდ ამ კონტექსტის გათვალისწინებით ხდება გასაგები სტილის ლაკონიურობაზე საუბარი ზუსტად იმავე სტროფში, სადაც სწორედ ამ საღვთო ალეგორიაზეა საუბარი: "შაირობა პირველადვე *სიბრძნისაა* ერთი დარგი, საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი ... გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი".

²⁶⁰ "ესე ცხად-ჰყოფდინ სიტყუა-სიმოკლესა და სიღრმესა დიდისა გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა . . . ღმრთისმეტყველებისა სიტყუათა მიფარულებასა..." Jer, 43, 3rv. *თ. ბრევაძე*, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 149.

²⁶¹ ბასილი მინიმუსი ამ მეთოდს უწოდებს "ფილოსოფოსთა ჯელოვნებისაებრ სიტყუანაკულობას" (Or. 38, com. 2. Jer. 13, 286r; Or. 14, com. 21. A 109, 158r; Or. 43, com. 13, 145. Jer. 13, 301r. A 109, 51r და ა.შ.), რაც, მისივე თქმით, იგივე "რიტორებრი ჯელოვნებაა" (Or. 19, com. 8. Jer. 43, 5r). იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ თეორიული შეხედულებებიდან (ბაპვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში). მაცნე, ელს, 1997, №1-4. გვ. 147.

²⁶² შდრ. და იხ. Hermog. De Ideis. 227. 3; 6. 205. 9. W. Doxapatr. 2. 235, 89, 127, etc. 35, 89, 127, etc. *G. L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon 17), Thessaloniki, 1973, p. 35, 89, 127, etc.

ეს არის სწორედ ის სტილისტური ლაკონიურობა, რომელსაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი განმარტავდა არა როგორც "სიტყვათა სიმცირეს", არამედ როგორც "ცოტა სიტყვებით დიდი სათქმელის გადმოცემას". ასე რომ, ეს კომპოზიციური ლაკონიურობა არ არის, რადგან ვრცელი პოემების ავტორ პომეროსის გრიგოლი ყველაზე მოკლედმეტყველ (βραχυλογώτατος) მწერალს უწოდებს, ანტიმაქოს კოლოფონელს კი (ძვ.წ. V-IV სს.), რომელიც ასევე გრძელ პოემებს და გრძელ ელეგიებს წერდა, იგი მრავალმეტყველების ნიმუშად ასახელებს. მაშასადამე, მისივე დასკვნით, იგი სათქმელის სიგრძეზე შინაარსის მიხედვით მსჯელობს (τοῖς παράμασι) და არა ასოთა სიმრავლით, ნაწერის სიგრძით – თხზულების მოცულობით (τοῖς γράμμασι)²⁶³.

რუსთაველოლოგიაში საყოველთაოდ გაზიარებული იყო შეხედულება იმის თაობაზე, რომ რუსთაველი აღნიშნულ სტროფში თქმის ლაკონიურობას ეხებოდა, თხრობის სიტყვამრავლობის წინააღმდეგი იყო და არა საერთოდ გრძელი ამბისა, მოთხრობისა, როგორც ჟანრის სახეობისა (იხ. საპირისპირო ცნებები: "არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვა-მცირობა" და "მოშაირე არა ჰქვია ვერას იტყვის ვინცა გრძელად"). აქ საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ რუსთაველი ლაკონიურობას განიხილავს ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და ესთეტიკის კანონების მიხედვით და მას მართებულად აკავშირებს სწორედ მაღალ ღვთისმეტყველებასთან – ალევგორიულად გადმოცემულ საღვთო შინაარსთან.

ამითვე შეიძლება აიხსნას ის ფაქტი, რომ რუსთაველი კარგი სტილის უარსებითეს ნიშანს – სიცხადეს, სინათლეს (ნათლად თქმას) ახსენებს არა ლაკონიურობასთან ერთად, როგორც ეს მიღებული იყო რიტორიკისა და პოეტიკის ელინურ თეორიებში, არამედ პოეზიის ყველაზე დაბალ სახეობასთან – მესამე ლექსთან, გასართობ პოეზიასთან ("მესამე ლექსი კარგი არს სანადიმოდ, სამღერელად, / სააშოკოდ, საღაღობოდ, ამხანაგად სათრეველად; ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად"). ეს იმას არ უნდა ნიშნავდეს, რომ იგი საზოგადოდ ნათლად თქმის, ცხადად მეტყველების წინააღმდეგია, არამედ ზემოთ განხილული ანტინომიურობიდან გამომდინარე, ეფიქრობთ, რომ იგი მას მიმართავს მოცემულ კონტექსტში, სადაც საუბრობს საღვთო და საერო პოეზიაზე და მათ განმასხვავებელ ნიშნებს: 1. "შაირობა პირველი", რომელიც სიბრძნის დარგია და საღვთოს ალევგორიულად გამოხატავს და 2. "მეორე ლექსი" და "მესამე ლექსი", რომლებიც სანადიმო, სააშოკო და საღაღობოა. იგი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან საღვთო პოეზიის ალევგორიულობას და აქედან მის ბუნდოვანება-მიფარულობას საერო პოეზიის ერთმნიშვნელოვანი სიცხადისაგან. გავისხენოთ, რომ რუსთაველი ბუნდოვანს, გაუგებარს, ანუ ძნელად სათქმელს და ძნელად გასაგებს უწოდებს "მიჯნურობა პირველს", ანუ საღვთო სიყვარულს ("ძნელად სათქმელი, სა-ჭირ-ო"), როგორც მისი საღვთო პოეზიის საგანს და "შაირობა პირველს", თავად ამ საღვთო

²⁶³ Greg. Naz. ep. 54. ed. P. Gallay, Le vie, de Gregor von Nazianzen, Briefe, ed., Lyon-Paris 1943, p. 50.

პოეზიას ("საღვთოდ გასაგონს", "სრულ-ქმნილს", განსხვავებით საერო პოეზიისაგან). ამით *რუსთაველი* ისევე უპირისპირებს ერთმანეთს სიცხადე-ლაკონიურობას, როგორც ეს *არისტოტელეს* კომენტატორებიდან მოყოლებული დამკვიდრდა რიტორიკის ბიზანტიურ თეორიებში და ლაკონურობა სიცხადის სანაცვლოდ ბუნდოვანებასა და მიფარულებას დაუკავშირა.

არ არის გამორიცხული მეორე ვარაუდიც. იგი ამბობს "ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად", შესაძლოა, რუსთაველი საზოგადოდ საუბრობდეს სამივე სახეობის პოეზიის ნათლად გამოთქმაზე, ცხადმეტყველებაზე და ამ ტაყბით ერთიანად მათ ახასიათებდეს. ამ შემთხვევაშიც დაპირისპირება საღვთო პოეზიის საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისა და ამაღლებულობისა საერო პოეზიის უფრო მდბალ თვისებებთან უცვლელი რჩება.

საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობა რუსთაველისათვის მეტად დამახასიათებელი მეთოდია და კარგად ესადაგება ლექსის ბუნებას. გარდა იმ საყოველთაოდ ცნობილი მაგალითებისა, სადაც რუსთაველი აპოფატეკური ღვთისმეტყველებისათვის დამახასიათებელ ანტითეზებს მიმართავს, პოემაში მრავლადაა შემთხვევები, როცა პოეტი მოკლედ და აფორისტულად, მცირე ფრაზით, ტერმინული ლაკონიურობით გადმოსცემს ქრისტიანულ დოქტრინალურ კონცეფციებს და მიაწვდის მათზე. მრავალ მაგალითთან დაეასახელებთ რამდენიმე ტიპურ მაგალითს:

იხ. ცალკე არსთა მხადი, ბუნება-ზიარი, ტურფა საჭვრეტელი, უჟამო-ჟამი, რუსთაველი, ვარდი, ტბილ-მწარის ანტითეზის მიხ. და სხვ.

ა) *"არსთა მხადი"* რუსთაველთან ის გამოთქმაა, რომელიც გულისხმობს შემოქმედს, ქრისტიანული კონცეფციის მიხედვით, არა არსისაგან არსად მომყვანებელს, ყოველი არსის – ზესთა და ამქვეყნიურ არსთა შემქმნელს²⁶⁴. რუსთაველის ლაკონიურად ნათქვამი ფორმულირება ესადაგება ლექსის პოეტურ ფორმას ("...მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, *არსთა მხადსა*" - 1050). იგი იტევს ღრმა აზრს შესაქმნის შესახებ, რომელსაც ცხადმეტყველებით, ალბათ, შემდგენიარად განმარტავდნენ – იხ. *ეფთვიმე ათონელის* განმარტება შესაბამისი ფორმულირებისა – "არსად მოყვანებისა" *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* ჰომილიის თარგანში: ἄν ποιητὴν εἶπα. 14, 33, 159. PG 35, 904 A 1). "რომელნი-იგი არაარსისაგან არსებად მოიყვანნა" და მისთ.

ბ) *"ბუნება ზიარი"* – (ავთანდილზე ნათქვამი: "რა ესე ესმა *ავთანდილს* ლალსა, ბუნება-ზიარსა"-1109) სწორედ მისი ლაკონიურობისა და ბუნდოვანების გამო იქცა მეცნიერთა კამათის საგნად, თუმცა ღვთისმეტყველების მცოდნენი მასში იმთავითვე სრულიად ცხადად

²⁶⁴მხადი – არსებათა სიცოცხლედ მომყვანი და გამყენია ა. *შანიძის* განმარტებით (ვეფხისტყაოსნის 1960 წ. გამოცემის ლექსიკონი). გ. *ნოზაძე*, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 204. ნ. *სულავეა*, ვეფხისტყაოსნის "არსთა მხადი". მაცნე, ელს, 1975, №3, გვ. 36-37.

ხედავდნენ ქრისტიანულ გაგებას ღვთაებრივ ბუნებასთან (არსებასთან, სუბსტანციასთან) ადამიანის ზიარების შესახებ ("რაფთა ამის მიერ იქმნეთ საღმრთოება მის ზიარ ბუნებისა" - II პეტრ. 1, 4), რაც ნიშნავს დაჯილდოებას სამების მადლით, სიყვარულით და სული წმიდის ზიარებით (შდრ. და იხ. II კორ. 13, 13. გალატ. 4, 8)²⁶⁵. ღვთაებრივ ბუნებასთან ზიარების შესახებ საუბრობენ წმ. მამები: *გრიგოლ ნოსელი, დიონისე არეოპაგელი, იოანე დამასკელი, მაქსიმე აღმსარებელი* და სხვ. (მაგ., მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, სიყვარულის აღსრულებით ძველი კაცი იქცევა ახლად და ღვთაებრივი ბუნების თანაზიარი ხდება - Max. Ad Joan. cub. PG 91,405 D 4-408 A 1). "ბუნება-ზიარი", როგორც ზოგადქრისტიანული ცნება, საერთოდ ღმერთთან ზიარების გარდა, ნიშნავს კონკრეტულად სამების ერთ-ერთ წევრთან, ქრისტესთან ზიარებას ("ვეზიარებით ღმრთეებასა ქრისტესსა"- ი. დამ.), რომელიც კაცობრივი ბუნების მიღებით ადამიანს განღმრთობის - მეორედ შობისა და სრულყოფის გზას უსახავს. ავთანდილთან დაკავშირებით იგი გამოყენებულია ავთანდილის, როგორც "სრული" კაცის დასახასიათებლად. ამ სრულებას ის მიაღწევს, რა თქმა უნდა, იმ ქვეყნად ცოდვითაგან განწმენდისა და განღმრთობის შემდეგ (შდრ. და იხ. "ესრეთ მიიწოდის სრულებისა" - ი. დამ.²⁶⁶, რადგან

²⁶⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 178-182.

²⁶⁶ მ. რაფაეა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის. - შოთა რუსთაველი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძეგანი, თბ., 1966, გვ. 117-122. აღსანიშნავია, რომ კამათს ამ განსაზღვრების ირგვლივ იწვევდა სწორედ ავთანდილთან მიმართებით იყო ნათქვამი. ამასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია რამდენიმე საყურადღებო მომენტი: 1. რუსთველოლოგიური ლიტერატურის ერთ ნაწილში დასახელებული კონტექსტის "ბუნება-ზიარი" განმარტებულია "დიდ-ბუნებოვნად" (*იუსტ. აბულაძე*, ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი. 1951წ. გამოცემაზე დართული, გვ. 350; ა. შანიძე, ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი 1957 წ. გამოცემაზე დართული, გვ. 351). ზოგიერთი რუსთველოლოგის აზრით, იმ კონტექსტში, როცა ავთანდილი კლავს ჭაშნავირს, შეუძლებელია იგი მოხსენიებული ყოფილიყო, როგორც საღმრთო ბუნების თანაზიარი, ამიტომ ისინი მხარს უჭერენ "ბუნება-ზიარილ" დიდბუნებოვნად განმარტებას. საინტერესოა, შეიძლება თუ არა ადამიანი, რომელიც მიპარვით კლავს მეორე ადამიანს და საჭიროების შესაბამისად უკადრ დავალებას კისრულობს, ასევე მიზნის მისაღწევად ყველა საშუალებას იყენებს, იწოდოს დიდბუნებოვნად ზნეობის თუნდაც ამსოფლიური, კაცობრივი გაგების თვალსაზრისით? აღარაფერს ვამბობთ უკვე საღმრთო გაგებაზე. არსებობს ისეთი მაღალი მხატვრული ლიტერატურა, სადაც არაჰუმანური საქციელი იდეალად იყოს მიჩნეული? საქმე ის არის, რომ ამ ფრაზაში იგულისხმება ადამიანისათვის დასახული შესაძლებლობა ეზიაროს ღვთაებრივს. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით კი, ღვთაებრივთან ზიარება ყველა ადამიანს შეუძლია აღსარების, სინანულისა და ზიარების გზით, რაც უნდა ცოდვილი იყოს იგი. ავთანდილიც ჩვეულებრივი მოკვდავი ადამიანია თავისი ღირსებითა და ნაკლით (მოუხედავად იმისა, რომ იგი შუა სს. ეპოსის გმირისათვის დამახასიათებელი იდეალურ ნიშნებს ატარებს). პოემის მიხედვით, იგი ისეთივე ცოდვილია, როგორც ნებისმიერი სხვა ადამიანი (რადგან არ არსებობს ადამიანი, რომელსაც გულისთქმით მაინც არ შეეცოდოს). იგი არის არა მარტო

პირველყოფის მატარებელი ("იგია ნივთი და ვაღი" - იხ. ქვემოთ ვაღის, თანანადების განმარტება, როგორც ცოდვისა), არამედ პიროვნული ინდივიდუალური ცოდვების მატარებელიც (ქრთამს იძლევა, ტყუის, კლავს და ა.შ.). მაგრამ მას აქვს საშუალება ღმერთთან ზიარებისა, ისევე როგორც ყველა მორწმუნე ქრისტიანს. თავად ავთანდილს შესანიშნავად აქვს გათვითცნობიერებული მისი, როგორც მორწმუნის ამქვეყნიური დანიშნულება - შეძლებისდაგვარად ერიდოს სიცრუეს და ბოროტებას ("ვერ ვეცრუები, ვერ გუზამ საქვესა საძაბუნოსა, პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივაღთ მას საუკუნოსა"). რუსთაველის შეხედულებას ცოდვისა და მისი მიტევების შესახებ ცხადყოფს პროლოგის სიტყვები ღვთისადმი ლოცვიდან ("ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა"). პროლოგი კი, ცნობილია, რომ პოემის მსოფლმხედველობრივი გასაღებია.

2. შრომაში რჩება რამდენიმე მაგალითი ადელი ქართული მწერლობიდან. რომლებიც აშკარად მიუთითებენ კაცობრივი ბუნების საღმრთო ბუნებასთან ზიარებაზე - ფრაზეოლოგიურად შეიძლება *რუსთველის* წყაროდ იქნენ მიჩნეულნი. ესენია უპირველესად მოციქულ *პეტრეს ეპისტოლე*: "რომელთაგან დიდ-დიდნი და პატიოსანნი აღთქუმანი ჩუენ მოგუანიჭნა, რადთა ამის მიერ იქმნნეთ *საღმრთოისა მის ზიარ ბუნებისა* და ევლტოდით სოფლისა ამის გულისთქუმისა ხრწნილებასა" (II პეტრ. 1, 4); აგრეთვე იოანე მტკვარი: "მცსნელსა ყოველთა ჰნებაეს . . . ზეცად აღმაღლებად *ბუნებაჲ კაცთაჲ, რადთა ზიარ-ყოს ბუნებასა ღმრთეებისასა*, ვითარცა მოწყალე არს" (ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, პ. *ინგოროყვას* გამოც., ტფ., 1913, გვ. 104). იქვე დასახელებულია აგრეთვე უამრავი მაგალითი *იოანე დამასკელის* "წყარო ცოდნისაჲდა", სადაც საუბარია საღმრთოსთან ზიარებაზე (ტერმინ "ბუნების" გამოყენების გარეშე) და მისი საშუალებით სრულების მიღწევაზე იმ ქვეყანას, ცოდვათა განწმენდისა და მეორედ შობის, განღმრთობის შემდეგ.

3. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია, რომ ღვთისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტები საერო პოეზიაში გადატანილია ხოტბის ობიექტებზე - ადამიანებზეც, მაგ., "თინათინს ჰკადრა შერმადინ - *ნათელსა მას უღამოსა*" (682); "სახე ხარ *მზისა ერთისა*, ზეცით მნათისა ზენისა" (297-ტარიელ ზეა ნათქვამი, რომელიც ასევე კლავს ადამიანს - ზვარაზმშას) და სხვ. (მაგალითებისათვის და მათი ინტერპრეტაციისათვის იხ. ნ. *სულავა*, რუსთაველი და ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1977, გვ. 132-133, 139, 142 და სხვ. იგივე მოვლენა შენიშნულია სახოტბო პოეზიაშიც - ნ. *ჯიშარიანი*, ძველი ქართული სასულიერო და სახოტბო პოეზიის ურთიერთმიმართების ზოგიერთი საკითხი, მაცნე, ელს, 1979, №4, გვ. 27). ამგვარად, სრულიად დასაშვებია ავთანდილის მოხსენიებაც საღვთო ბუნებასთან ზიარების გამომხატველი ტროპით, ანუ სიტყვიერი ხატით.

4. რუსთველოლოგიაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ *ავთანდილის* შესახებ თქმული ტერმინები "*ნივთი*" და "*ვაღი*" ("იგია ღზინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვაღი"-147). მისი გამომხატველია, როგორც ადამიანის ორგვარი დახასიათებისა - მატერიალურისა და სულიერისა. მეკვლევარი აანალიზებს ვაღის გადახდის მოტივს ქრისტიანული თეოლოგიური აზროვნების მიხედვით ეფესოსტყაოსნის ერთგვაროვან სიტუაციებში და უკავშირებს მას ცოდვის

ამქვეყნიური სრულყოფილება, წმ. მამების მიხედვით მიუღწეველია: καθάρως γὰρ ἀπὸ πάντων παπτέων ὁδὲς, οὐκ οὐδ' ἐν γέννητῃ φῦσει (Or. 14, 30, 143. PG 35, 897 C 9-10). "რამეთუ არცა ერთი ვინ ყოვლითურთ წმიდა ბიწისაგან არა არს აგებულთა ბუნებასა შინა" M(A 109, 171r). შდრ. და იხ. "რამეთუ სრულიად წმიდა და ყოვლისაგან ბიწისა შეუხებელი არავინ არს ბუნებასა მას შინა კაცობრივსა" E(A1, 341r).

საყურადღებო გამოთქმაში "ბუნება ზიარი" არის მისი ლაკონიურად აგების მეთოდი. შევადაროთ მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიის ფრაგმენტები, სადაც საპირისპირო მოვლენა - კაცობრივი ბუნება ლაკონიურად იწოდება "ბუნების სუედრებად" (ὁς τὸν αὐτὸν λάχοντες φύσιν - Or. 14, 14, 65. PG 35, 876 A 3), რომელიც ამ ჰომილიის ეფთვიმე ათონელისეულ ეგზეგეტიკურ განმარტებით (სიტყვადართვით და გაერცობით) თარგმანში ასეთ სახეს იღებს: "რომელნი-იგი ჩუენისავე ამის ბუნებისა ზიარ არიან". მსგავსადვე, რუსთაველის "ბუნება-ზიარი" საღეკსო სტრიქონში შეკვეცილად, ლაკონურად გამოხატავს იმას, რაც სამოციქულოში თუ წმ.მამებთან იწოდება "საღმრთოჲსა ბუნებისა ზიარ-ყოფად". ღვთისმეტყველების მცოდნე

ტიერთვას, ცოდვილი ადამიანის მარადიულ გარდაუხედელ "საწუთროს ვალს" (344; შდრ. და იხ. "სოფლისა ღვინთა და ვალთა" - 364; "ჭირთა და ვალთა" - 640 (იხ. თანადგები, იგივე ვალი, როგორც ცოდვა უფლის ღოცვაში - "მომიტყვენ ჩუენ თანადგენი ჩუენნი". მთ. 6,12; იხ. "მიუტო ყოველი ვალი თუცი". II შჯ. 15, 2). იხ. სოლ. ცაიშვილი, რუსთაველის მხატვრული აზროვნების თავისებურებათა შემეცნებისათვის. მნათობი, 1986, №3, გვ. 165-167). განსახილველ ტაქტიკა ავთანდილი, როგორც "გლადი, ბუნება-ზიარი", შესაძლოა, ასევე ანტიოტურად იყოს დახასიათებული - ხორციელად და სულიერად. ხორციელად იგი არის ღვდი, ღვინი სოფლისა და ა.შ. (შდრ. და იხ. I 47-148). სულიერად კი იგი არის ვალის, ანუ ცოდვის მტეირთველი, რომელსაც, რა თქმა უნდა, იმქვეყნად, ღმერთთან ზიარების შესაძლებლობა და გზა აქვს დასახული. როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ეფუხისტყაოსანი არ არის თეოლოგიური ტრაქტატი, სადაც ცოდვისა და მისი გამოსყიდვის საკითხი ვრცლად იქნებოდა გაანალიზებული. ამიტომ "ბუნება-ზიარი" ავთანდილის საქციელი სამი უდნაშაულო კაცის მოკვლის შესახებ ავტორის ერთი რეპლიკით არის შეფასებული: "ესე მიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!" (1117). რუსთაველი აღნიშნავს ავთანდილის ცოდვას და მით უფრო საკვირველია ეს მისთვის, რომ მისი გმირი არის ღვთის სახის მატარებელიც ადამიანურ მატერიალურ ბუნებასთან ერთად. ადამიანის სულიერი და ხორციელი ბუნების წინააღმდეგობის შესახებ - ხორცის ცოდვისაკენ მარადიული მიდრეკილებისა და სულის ზეციურისაკენ სწრაფვის შესახებ, მათი დაუსრულებელი ბრძოლის შესახებ არაერთგზისაა საუბარი წმ. მამათა შრომებში (გაეიხსნეთო თუნდაც გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზია). და რა გასაკვირია, რომ რუსთაველს, თეოლოგიის ბრწყინვალე მცოდნეს, ამგვარ კონტექსტში წარმოედგინა თავისი გმირიც - ერთდროულად ცოდვილი და სულიერი სრულყოფილებისაკენ სიკეთის კმნის, სიყვარულისა და განწმენდის გზით დაუსრულებლად მავალი.

კონტექსტის მიხედვით უნდა მიხედვს, თუ რომელი ბუნების ზიარებაზეა თითოეულ შემთხვევაში საუბარი – ღვთაებრივზე თუ კაცობრივზე.

ასეთივეა "ქვე უც ბუნება" (პროლოგი), სადაც შემოკლებულად ნახმარი "ბუნება" ნიშნავს არეოპაგიტულ "ბუნებით ტრფიალებას" და ა.შ.

ც) *"ტურფა საჭვრეტელი"* რუსთაველის მიფარული და ლაკონიური საღვთისმეტყველო სტილის გამომხატველი ის გამოთქმაა, რომელიც განხილვის საგანი არ ყოფილა რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში. ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმან, რომ ავთანდილის ანდერძში იგი მოხსენიებულია მოციქულთა მიერ ნაქები საღვთო სიყვარულისა ("წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ... სიყვარული აღგვამაღლებს...") იხ. I კორ. 13 და სხვ.) და ავთანდილის მიერ მოყვასისადმი გამოვლენილი სიყვარულის ("არ ღაფიწყება მოყვრისა" და სხვ.) კონტექსტში: "თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვეხებიან" (193). ქრისტიული სიყვარულის კონცეფციის (ἀγάπη-ღვთისა და ადამიანის სიყვარულის ერთიანობის - მთ. 22, 37-39 და სხვ.), საღვთო შემეცნების ორი გზის (საქმისა და ხედვის - παράδειξ, θεωρία) და მშვენიერების ცნების (κάλλος) ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და ეთიკური გაგების განხილვის შედეგად პატრისტიკული მაგალითების მიხედვით ცხადი ხდება, რომ *რუსთაველის გამოთქმა "ტურფა საჭვრეტელი"* ეფუძნება წმ. მამათა მოსაზრებებს.

ესენია შეხედულებები საღვთო ხედვის, ჭვრეტის მშვენიერების შესახებ (κάλλος... ἐν θεωρίᾳ - Greg. Naz. PG 37, c. II, 1, 39, v. 51), ღვთის ონტოლოგიური მშვენიერების ჭვრეტისა და შემეცნების შესახებ ("განიცადენ მუნ მყოფნი იგი შუენიერებანი" Ἐτά ἐκεῖ κάλλη θεωροῦσιν - Greg. Naz. Or. 45, 24, 115. PG 36, 656 C 1), სიყვარულის, როგორც ზეციური მშვენიერების გამოხატულების შესახებ (ἐστὶ κάλλος ἀσθράπων ἀγάπη - Clem. Alex. Paed. 3, 1. PG 8, 557 B. მისტიკური სიყვარულის ღვთაებრივი მშვენიერებისათვის იხ. Greg. Nyss. In cant. cant. I. PG 90, 964 D 7; სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი და მრავალი სხვა წმ. მამა) და ღვთის შემეცნებისა და განღმრთობისაკენ მიმყვანებელი ძალის შესახებ (სიყვარული ღვთისადმი მარადის ალაფრთოვანებს (πατερῶσαι) გონებას ღმერთთან კავშირის დასამყარებლად - Max. Conf. Charit. 4, 40. PG 90, 1055 D 1; სიყვარულით ატაცებული გონება ჭვრეტს საღვთო უკიდევანო ნათელს - Max. Charit. 1, 10 - 12. PG 90, 964 A 4-10. იხ. ანდერძში: "დამხსნას ბნელსა და ნათელი შემოსოს ზესთა ზენისა... ფრთენი მომესხნეს და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა").

ამიტომ არის განმამღრთობელი სიყვარული შემეცნებისათვის იშვიათ და უზრუნველ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭვრეტელი". რუსთაველის *"ტურფა საჭვრეტელი"*, ანუ მშვენიერი სახედველის (ხედვის მშვენიერი ობიექტის) კავშირი მოციქულთა სიყვარულის კონცეფციასთან გაუგებარი იქნებოდა *მაქსიმე აღმსარებლის* გარეშე: "სიყვარული ის კარია, – ამბობს იგი, – რომლითაც შემავალი წმიდა-წმიდათაში შედის და ღირსი ხდება იყოს სამეფო და წმიდა სამების მიუღწეველი მშვენიერების მჭვრეტელი"

(Αὐτὴ (ი.ე. ἡ ἀγάπη) ἐστὶν ἡ θύρα, δι' ἣς ὁ εἰσερχόμενος εἰς τὰ "Ἁγία γίνεταί τῶν ἀγίων, καὶ τοῦ ἀποροῦντος κάλλους τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς Τριᾶδος θεατῆς γενέσθαι κ

ამიტათაი ძჯიოს - Max. Conf. Ad Joan. cub. PG 91, 404 A 10-11). ცხადია, *რუსთაველის* გამოთქმა "ტურფა საჯვრეტელი" პატრისტიკული ღვთისმეტყველებისა და ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი პირველმშვენიერების, საღვთო მშვენიერების მნიშვნელობით არის წარმოდგენილი და აგებულია წმ. მამათა ტერმინოლოგიის მიხედვით, რომლის გაუთვალისწინებლობა ბუნდოვანს ხდის მას²⁶⁷.

d) *"უჟამო ჟამი"* (836) და მისი მსგავსი მაგალითები (*"უსახო სახე"* (896)²⁶⁸, *"მზიანი ღამე"* (836) და სხვ.) რუსთაველთან მიჩნეული იყო ღვთის განმარტების ორი მეთოდის: აპოფატიკისა და კატაფატიკის ასახვად, ღმერთის საპირისპირო პრედიკატების შეერთებად²⁶⁹. *"უჟამო ჟამის"* შემთხვევაში იგი აგრეთვე *ქრისტეს ორგვარი შობის* – უჟამოს, ანუ ზესთა ჟამისა (მამისაგან) და ჟამიერის, ანუ კაცობრივი შობის გამოხატულებაცაა, მისი დაუსაბამო და ჟამიერი არსების გადმომცემია, ამდენად, ქრისტეს სახელია. რუსთაველის ერთ-ერთ წყაროდ დასახელებულია *იოანე დამასკელის* "წყარო ცოდნისა": "და ორთა შობათა მისთა ვჰმსახურებთ: ერთსა მამისაგან პირველ საუკუნეთა ზესთა მიზეზისა და სიტყუსა და ჟამისა და ბუნებისა, და ერთსა უკუანაფსენელ ჩუენთს და ჩუენებრ და უზესთაეს ჩუენსა ჩუენთს უკუე, რამეთუ ცხოვრებისათს ჩუენისა და ჩუენებრ, რამეთუ კაც იქმნა დედაკაცისაგან და ჟამითა მიდგომილებისადათა" (S 1463, 79v) და სხვ²⁷⁰. შინაარსობრივად, ცხადია, რუსთაველი ამ ტერმინით ორთოდოქსულ ქრისტიანულ მოძღვრებას გამოხატავს და მისი აზრობრივი წყაროები შეიძლება კიდევ დაიძებნოს, მაგრამ საყურადღებოა, რომ მას თავის ფრაზეოლოგიური წყაროც შეიძლება გააჩნდეს.

"უჟამო ჟამი" რუსთაველს იმ საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ხერხით უნდა ჰქონდეს აგებული, რომლითაც განსაკუთრებით სარგებლობდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი. ეს არის II სოფისტიკიდან შეთვისებული

²⁶⁷ იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჯვრეტელი". პირველი წერილი. შოთა რუსთაველი სამეცნიერო შრომების კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 107-131. მეორე წერილი II, თბ., 2003, გვ. 73-89); ნუცუბიძის თარგმანში კი ეს ტერმინები *საღვთო მშვენიერების ხედვას* გამოხატავს: "თვალთა ტურფა საჯვრეტელი უცხოად რადმე ეშვენების" (793) – *красота нетленным видом возвышает благородно* (784). *Шота Руставели*, Витязь в тигровой шкуре, пер. с грузинского *Ш. Нуцубидзе*, Тбилиси, 1988, с. 121.

²⁶⁸ *"უსახო სახის"* უშუალო ფრაზეოლოგიური წყარო მიკვლეულია არეოპაგელთან (რ. *თვარაძე*, არეოპაგელი და რუსთაველი. – თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 259.

²⁶⁹ საკითხის კვლევის ისტორიისათვის იხ. *ე. ხინთიბიძე*, მსოფლმხედველობითინ პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 120-141.

²⁷⁰ *მ. რაფაბა*, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის. შოთა რუსთაველი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1966, გვ. 116.

საყოველთაოდ გავრცელებული რიტორიკული ფიგურა ანტითეზა²⁷¹. იმ შემთხვევაში, როცა ტროპი დოგმატური კონცეფციის გამოსახატავად იხმარება, იგი *სიტყვიერი ხატი* ზდება. როგორც აღნიშნავენ, *გრიგოლ ნაზიანზელის* ანტითეტური ენაც ეიკონური ხასიათისაა. გრიგოლი რიტორიკის საერო ხელოვნებას ქრისტიანულ იკონოგრაფიად გარდაქმნიდა. მის ხელში რიტორიკული ფიგურები არა მხოლოდ ლიტერატურული ორნამენტის ფუნქციას ასრულებდა, არამედ დოქტრინალური კონცეფციების გამოსატყვის საშუალებასაც. ანტითეზა ორი კონტრასტული ტერმინის ისეთი თანაარსებობა და კავშირია, რომელიც ერთდროულად გამოსატყვეს მათ ერთიანობასაც და ოპოზიციასაც. გრიგოლი წარმატებით იყენებს ანტითეტურ ენას კოსმოლოგიის, ანთროპოლოგიის, ქრისტოლოგიის და ტრინიტარული დოქტრინის გადმოსაცემად. აქ ღვთისმეტყველება და გამოსახვის ლიტერატურული საშუალება შერწყმულია ერთმანეთთან, თეოლოგიური და ესთეტიკური მიზანიც ერწყმის ერთმანეთს. რა თქმა უნდა, ასეთი განმარტებისას ანტითეტური აზროვნების აპოფატეიკური მნიშვნელობა არ არის უგულებელყოფილი. კონტრასტულ მტკიცებებს შორის ყოველთვის არის გამოუთქმელი საშუალო, მისტიკური ცენტრი, რომელიც აერთიანებს *ორ პოლუსს* ერთმანეთთან. იგი ის გზაა, რომელსაც მიჰყვას მკითხველი გამოუთქმელისა და მიფარულისაკენ²⁷². იგივე შეიძლება ითქვას *რუსთაველზე*.

გრიგოლის ქრისტოლოგიური ანტითეზა ფრაზეოლოგიურად ლაკონიურია, რომლის კიდევ უფრო შემჭიდროებული სახეცვლილებაა *რუსთაველის* "უჟამო *ჟამი*":

καὶ ὁ Ὑῖος τοῦ Θεοῦ δέχεται καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι· τε καὶ κληθῆναι· οὐχ ὁ ἦν μεταβαλὼν (ἀντρεπτον γὰρ), ἀλλ' ὁ οὐκ ἦν προσλαβὼν (φιλάνθρωπος γὰρ), ἵνα χαιρεθῇ ὁ ἀχώρητος . . . τὰ δμῶτα μίγνυται/οὐ γενέσει μόνον - *Θεὸς, /* οὐδὲ *σάρκι* - *πῶς, /* οὐδὲ *χρόνῳ τὸ ἀχρονον /* οὐδὲ μέτρω τὸ ἀπερίγραπτον· /
ἀλλὰ καὶ παρθενία γέννησις, / καὶ ἀτιμία τῇ καὶ τιμῇ ἀπάσης ὑψηλοτέρᾳ, /
καὶ πάθει τὸ ἀπαθές, / καὶ τὸ φθαρτὸν τὸ ἀθάνατον (Or. 39, 13, 60. PG 36, 349 A 9).

"და ძე ღმრთისაჲ კაცისაჲცა თავს-იდებს ძედ ყოფად და წოდებად: არა თუ რაჲ-იგი იყო, შეცვალა (რამეთუ უქცეველ არს), არამედ რაჲ არა იყო, მიიღო (რამეთუ კაცთმოყუარე არს), რაჲთა დაიტოს დაუტევნელი . . . ამისთჳს *შეუზაგებელნი შეიზაგებინა*: / არა ხოლო *დაბადებულსა* - *ღმერთი*, / არცა *ჭორცთა* - *გონებაჲ*, / არცა *ჟამიერსა* ოდენ - *უჟამოჲ*, / არცა საზომსა - გარეშეუწერელი, / არამედ ქალწულებასაჲცა - შობაჲ / და უპატივოჲ - უმაღლესსა ყოვლისა პატივისასა / და ვნებულსა - უვნებელი / და განხრწნადსა - უკუდავი" M (ეფრემ მცირის თარგმანი. A109, 80r. შდრ. და იხ. *ეფთვიმე ათონელის* თარგმანი: "და *ჟამეულსა* - *უჟამო* იგი" E. A1, 194v).

²⁷¹ M. Guignet, St.Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911, p. 121-127. R.R. Ruether, Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher, Oxford, 1969, ch. 2.

²⁷² V.E.F. Harrison, Word as Icon in Greek Patristic Theology. Sobornost incorporating Eastern Churches Review, vol.10, №1, 1988, p. 38-49.

e) *რუსთაველი* იყენებს საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის კიდევ ერთ მეთოდს – ბასილი მინიშუსის მიერ დახასიათებულს, როგორც რიტორიკულ მოკლე მინიშნებას: "მოკლედ ნაკლულსიტყუაობით პირსა ოდენ მოიჭსენებდეს თხრობისასა" (Or. 19, com. 79. A 109, 51r). იგი გულისხმობს მინიშნებას რომელიმე ცნობილ თხრობაზე, უმეტესად ბიბლიურზე, მისი ვრცლად გადმოცემის ნაცვლად. მაგ., პირველცოდებაზე (Or. 19, 14, 79. PG 35, 1060 C 5-7). ამგვარი მინიშნება ერთ-ერთი საფუძველია რუსთაველისეული აფორისტული ლაქონური თქმის შექმნის მიხედვით. ასეთია, მაგ., აფორიზმი: "მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად" (162, 3). ცხადია, საუბარია სახარების ძვირფასი, უსასყიდლო მარგალიტის იგაზე, რომლის საყიდლად ვაჭარმა ყველა სხვა მარგალიტი გაყიდა და ეს ერთი მოიყიდა (მთ. 13, 45-46). *იოანე ოქროპირის* მიხედვით, ვაჭრობა არის სოფლის დატოვება, ყოველი მონაგების გაყიდვა და უსასყიდლო მარგალიტის მოყიდვა²⁷³. *თეოფილაქტე ბულგარელის* განმარტების მიხედვით, მრავალი მარგალიტი სხვადასხვა სიბრძნეა, მაგრამ მზათ შორის მხოლოდ ერთია ჭეშმარიტი - *საღვთო სიბრძნე, ქრისტეს მოძღვრება*²⁷⁴. ცხადი ხდება, რომ ტარიელის საძებრად წასვლის წინ წარმოთქმული ავთანდილის ეს ფრაზა მიანიშნებს მის მსოფლმხედველობაზე – სულიერი საუნჯის ძიებასა და მოპოვებაზე. ზოლო ვაჭრობა, გამოსყიდვა ჭირთა დათმენას, განსაცდელს გულისხმობს მაცხოვრის ვნებათა მსგავსად, რაც კაცობრიობის ცოდვის გამოსასწავლად იყო გაწეული. ნიშანდობლივია, რომ ამავე სტროფში რუსთაველი საუბრობს მიჯნურის ველად გაჭრაზე, რაც განსაცდელითა და ფათერაკებით საესე გზას გულისხმობს, გზას, რომელიც უფლის წვდომისა და შემეცნებისაკენ მიემართება და იგივეა, რაც "სოფლის თმობა" (27, 4)²⁷⁵.

²⁷³ *იოანე ოქროპირი*, თარგმანებამ მათეს სახარებისაჲ, III, მ. *შანიძის* რედ., თბ., 1998, გვ. 16-17.

²⁷⁴ PG 123, 289 BC.

²⁷⁵ იხ. ვახტანგ VI: ცათა სასუფეველი "ამ სოფლის გაუჭრელად არ იშოვებოდა მარტო უნდა გაჭრა სასუფეველისათვის" (*გეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული გამოცემა*, 1712. ა. *შანიძის აღდგენილი*, 1975, გვ. ტიდ). ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოიყენება განსხვავებული მოსაზრება. მეკლევარმა ბ. დარჩიამ სამართლიანად მიიჩნია ამ აფორიზმის წყაროდ მარგალიტის სიმბოლური მნიშვნელობა ქართულ თეოლოგიური ლიტერატურიდან და მოიყვანა მაგალითები, სადაც იგი სიმბოლურად სახელია ცათა სასუფეველისა, ქრისტესი და სხვ. იგი მოიყვანება "სოფლის წარგებით და სისხლითა დათხევით" (აბო ტფ. ცხ.), მისი მოპოვებისათვის უარსულოდ ყოველივე სოფლის მონაგებს და მის საძებრად გადაიან სულით ახოვანნი (*წმ. ილარიონის გალობანი*), მას იმკვიდრებენ ვაჭრობით, ანუ ყველა ამქვეყნიური საფასურის გაცემით და ა.შ. მეკლევრის აზრით, ამ აფორიზმთან დაკავშირებული მეორე ტაქტის წყარო სუფიური მისტიკიდანაა – მიჯნურის ველად მარტო გაჭრა. მისივე აზრით, ორივე მათგანი დაცლილია რელიგიური გაგებისაგან (ბ.დარჩია, "მარგალიტის" ერთი სიმბოლური მნიშვნელობა

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ცხადია, თუ რაზომ ღრმად დაფარული ღვთისმეტყველება ძეგს რუსთაველის ლაკონურად თქმის აფორისტულ მეთოდში, რომელიც საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის, მაღალი სტილის და მაღალი ღვთისმეტყველების დამახასიათებელი ნიშანია ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და ესთეტიკის მიხედვით. ამიტომ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ანტონი მაღალ ღვთისმეტყველს უწოდებს რუსთაველს ("თუ სამ სწადოდა, ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ" – წყობილსიტყვაობა, 802). ცხადი ხდება, რომ რუსთაველი იყენებს და აგრძელებს ბიზანტიურ რიტორიკის თეორიაში შემუშავებულ გზას და ავითარებს ბიზანტიურ ესთეტიკურ შეხედულებებს საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის თეორიისა და პრაქტიკის შესახებ, რომელიც მან ოცის უმუალოო ბიზანტიური მწერლობიდან. წმ. მამათა შეხედულებებიდან და აგრეთვე ქართველ მთარგმნელთა პრაქტიკული თუ თეორიული ნაღვაწიდან აღნიშნულ საკითხებზე.

"ვეფხისტყაოსანში". *შოთა რუსთაველი*. I, თბ., 2000, გვ. 132-153). ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ აღმოსავლური ქრისტიანული მისტიკის უდიდესი წარმომადგენლის ეფრემ ასურის ჰიმნებში მოთხრობილი უფლისწულის გამგზავრების (=ველად გაჭრის) შესახებ ძვირფასი მარგალიტის მოსაპოვებლად (*E. Beck, Des heiligen Ephrem des Syrsers Hymnen de Fide, Louvain, 1955*). ასე რომ, რუსთაველის წყაროები იისევე აღმოსავლურ ქრისტიანულ მისტიკაშია საძიებელი, რაც მომავლის საქმეა.

Summary

Christian Theological rhetoric and Laconism for Rustaveli's Poem

For the understanding what does Rustaveli mean by these words we have to discuss it against the background of Byzantine esthetics. The most important problem in the 11th century Byzantium and correspondingly in Georgia was to admire a true rhetoric and poetry, based not only on the style but also on the theological context.

Thus it becomes obvious that Rustaveli's concept of the *"first Poetry/Love"* as divine wisdom and mentioned two kinds of attitude to it – as the object of divine contemplation for intellectuals and esthetical use of it for secular audience is based on Byzantine esthetics and Patristic Theology where the same concepts are well explained and discussed. First God, Christian Style, Christmas expression, also, it is studied also that it is Christian with its contexts and is based on Holy Scripture and Christian theology.

Divine wisdom, Divine Love is named by Rustaveli as *"first Love"*, is also the important names:

Christian Wisdom, style, Also Rhetoric, Hellenistic, laconism, Philosophy, Philosopher; also short word, *არსთა მხადი* (land, site etc.), Christian Rose, Theology and divinity, divine love, divine nature, beautiful (fine), face, cover oneself, divine nature, of the world and the other, alike expression, The Christian beautiful fine, cover one self, Christian, Saint (holy, sacred), sweet and bitter etc.

See considerable meaning for two meanings/the world and other world (In this world and in that world): Nature, essence, timeless, temporary and human, sunny night, and so on.

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტი

ქეთევან ბეზარაშვილი

ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ძველ ლიტერატურულ-
თეორიულ ნააზრევში და რუსთაველთან

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ლიტერატურის
ანტიკურ თეორიებში

რიტორიკისა და პოეტიკის ანტიკურ თეორიებში, სადაც უპირატესად ფორმობრივი მშვენიერების კანონები განიხილებოდა, ახალი სიტყვა იყო შემოქმედების მუსიური წარმოშობის *პლატონისეული* იდეა, პოეზიის და ზოგადად ხელოვნების ფილოსოფიურობის *არისტოტელესეული* იდეა და მისივე კათარზისის ცნება; ასევე მოქმედების ერთიანობის იდეა. პასაჟთა ანატომიური კვლევის ან პანეგირიკული განხილვის ფონზე ლიტერატურის თეორიაში შემოდის *ლონგინოსის* კონცეფცია, რომელიც ეფუძნება ლიტერატურული ნაწარმოების კითხვით გამოწვეულ, შთაგონებითა და აღტაცებით გამოთქმულ პიროვნულ განცდას, მაღლიერებას და სიხარულს. მიიჩნევენ, რომ *ლონგინოსის ტრაქტატმა* *ამაღლებულის* შესახებ ახალი ენა ასწავლა ლიტერატურის კრიტიკას, სადაც მანამდე არისტოტელეს პოეტიკას ბიბლიასავით გაბატონებული პოზიცია ეკავა. *არისტოტელეს* თეორიის მიდევნებით, რომ ლიტერატურის საბოლოო მიზანი სიამოვნებაა, *ფსევდო-ლონგინე* ლონგინოსი *ამაღლებულობას* და *დიდებულებას* დიადი სულის (megaly of soul) გამოძახილად განიხილავს. შესაბამისად, მის მიხედვით, მხატვრული სტილიც პიროვნულობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ეს არა მხოლოდ მშვენიერი სიტყვიერი ქსოვილით მიიღწევა, არამედ უფრო მეტად *ამაღლებული* შინაარსით. ტექნიკური ოსტატობა მხოლოდ საშუალებაა *ამაღლებული* აზრების გადმოსაცემად, რომლის გარეშე არანაირ ოსტატობას არ შეუძლია მხატვრული მიზნის მიღწევა. სწორედ *ამაღლებულის* არსებობა ფარავს მრავალრიცხოვან ტექნიკურ ლაფსუსს და არის საწინდარი იმისა, რომ სიცოცხლე ღირებულია²⁷⁶.

²⁷⁶ Aristotle, The Poetics; Longinus, On the Sublime, with an English Translation and Introduction by W. H. Fyfe, London, 1960, p. IX-XX. ქ. ბეზარაშვილი, *ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში და რუსთაველთან*, "რუსთაველოლოგია", IV, თბ., 2005-2006, გვ. 74-90.

ამგვარად, ამაღლებულის ცნება ესთეტიკური კატეგორიის მნიშვნელობით პირველად განიხილა ახ. წ. I საუკუნეში *ფსევდო-ლონგინედ* წოდებულმა უცნობმა ლიტერატორმა და თეორეტიკოსმა (ამ ტერმინის ტრადიციულ მნიშვნელობასთან – *მაღალი სტილის* აღნიშვნასთან ერთად). მიჩნეულია, რომ ამაღლებულის ცნება ფსევდო-ლონგინეს საბოლოოდ არა აქვს ჩამოყალიბებული და მის ზუსტ და ამომწურავ დეფინიციას არ იძლევა (იხ. ამაღლებულისათვის, თ. 6)²⁷⁷. ამის დასტურად თვლიან იმას, რომ იგი სინონიმებად ხმარობს ისეთ სიტყვებს, როგორიცაა: ამაღლებული (to; *ψηλον, ta; ψη, to; ψφο*"), მაღალი (*ψηλοσ, megalos*"), განსაცვიფრებელი (to; *qanastion, qanastos, ajdoqanastoveron, qanastetai*), დიდი (*megalo*"), დიდებული (*gennaib*"); ამას შეიძლება დაემატოთ: სიდიადე (to; *mega, ta; megexh, to; megeqo*", *megalgoria*) სიმაღლე (*ogko*", *ajdwna*), მშვენიერი (*cau*", *kal os*) და სხვ. *ლონგინოსის* მიხედვით, "ამაღლებული კი არ არწმუნებს მსმენელს, არამედ აღელვებს და მას აღაფრთოვანებს, ვინაიდან განსაცვიფრებელი ყოველთვის უფრო მძაფრ ზემოქმედებას ახდენს, ვიდრე სარწმუნო და სასიამოვნო. მართლაც, სარწმუნოს დაჯერება ან არდაჯერება ჩვენი ნებაა, ხოლო განსაცვიფრებელი იმდენად ძლიერია და წინააღმდეგომელი, რომ მისი ზემოქმედება სავსებით დამოუკიდებელია ჩვენი ნება-სურვილისაგან" (თ. 1); "მაშ, დავ, შენთვის *მშვენიერი* და *ტეშმარიტად ამაღლებული* იყოს მხოლოდ ის, რაც ყველასთვის და ყოველთვის *მშვენიერია* და *ამაღლებული*" (თ. 7); "რაც უფრო მეტ გულგრილობას იჩენენ კაცნი [სიტყვ.: რაც უფრო იაფია - *εμψοιστο*] ყოველივე ჩვეულებრივის, ყოველდღიურისა და, ასე გასინჯე, თვით მათთვის აუცილებელის მიმართ, მით უფრო მეტად *დაცვიფრებს* მათ ყოველივე *უჩვეულო და მოულოდნელი*" (*paradoxon* - თ. 35). ამდენად, ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებებს ერთად განვიხილათ.

ამაღლებულის ცნებას (და შესაბამისად, განსაცვიფრებელსაც) ფსევდო-ლონგინე სამ ასპექტში წარმოადგენს: ბუნებაში, ადამიანის (ეერძოდ, შემოქმედის) სულსა და მხატვრულ შემოქმედებაში.

ბუნებასთან დაკავშირებით ამაღლებულის ცნება მან *ღვთაებრივთან, მშვენიერებასთან* და *სიდიადესთან* დააკავშირა, რაც თავის მხრივ, მისივე აზრით, ადამიანის არსებობის მიზნის გამართლებაა. მასთან დაკავშირებულია განსაცვიფრებლის ცნება: "დღდაბუნება ... გვინერგავს სულში უძლეველსა და შეუმუსრველ სიყვარულს ყოველივე *დიადის* მიმართ, ვინაიდან მისი ბუნება ათასწილად უფრო *ღვთაებრივია*, ვიდრე ჩვენი; მასში ყველაფერს სჭარბობს *მშვენიერება* და *სიდიადე*, ის მთლიანად გვიცხადებს ჩვენი ამქვეყნიური არსებობის მიზანს" (თ. 35).

შემოქმედის სულთან დაკავშირებით ამაღლებულის ცნებაში ესთეტიკური და ეთიკური მომენტები ერთიანდება, რადგან "ამაღლებული

ქ. ზეზარაშვილი, მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და რუსთაველთან, სემიოტიკა, ტბ., 5, 2009, გვ. 33-46.

²⁷⁷ იხ. *ფსევდო-ლონგინე*, ამაღლებულისათვის, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბ., 1975, გვ. 39-40.

სულიერი სიმაღლის გამოძახილია". მხოლოდ შემოქმედის განწყენილი სული წდება და გამოხატავს მას: "ამაღლებული მაღალი აზრის ნაყოფია, ხოლო მისი შემოქმედი თავადაც მაღალია და მაღლად მხედი" (თ. 9). რადგან ბაძვის ანტიკური ცნება წინამორბედ შემოქმედთა მიღწევების ბაძვასაც გულისხმობდა (მის პლატონისეულ და არისტოტელისეულ საყოველთაოდ ცნობილ გაგებასთან ერთად), ბუნებრივია, რომ ეს ცნება *ფსევდო-ლონგინესაც* ჰქონოდა წარმოდგენილი, ოღონდ სხვისი შთაგონებით საკუთარი შთაგონების წარმოქმნის მნიშვნელობით: "ჩვენი სულები ხარბად უნდა ეწაფებოდნენ *ამაღლებულს* და, ამრიგად, გამუდმებით ნაყოფიერდებოდნენ სხვისი თანდაყოლილი *შთაგონებით*" (თ. 9); "*პლატონი* ამაღლებულთან თანაზიარების კიდევ ერთ გზას გვთავაზობს. მაინც რა გზა ეს? წარსულის დიდი მწერლებისა თუ პოეტების მიბაძვა და მათ კვადრატულსვლა; ძველი მწერლების დიად ქმნილებათა სული ცხოველყოფელი ძალით ავსებს მათ მიმბაძველებს ... ამ *ღვთაებრივი ძალის* წყალობით თვით საშუალო ნიჭის მწერალიც კი ეზიარება ხოლმე *ამაღლებულს*" (თ. 13). შემოქმედის ამაღლებულობა მკითხველმაც უნდა გაიგოს. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ *ფსევდო-ლონგინე* საუბრობს მკითხველის თანაგანცდასა და ამაღლების შესახებ ხელოვნების ქმნილებისაგან მოგერილი სიხარულისა და სიამოვნების საშუალებით: "ჩვენი სული თავისი ბუნებით ექოსავით ეხმიანება *ჰეშმარიტად ამაღლებულს*, რომელიც ისეთი სიხარულითა და ზეიადი თვითრწმენით აღავსებს მას, თითქოს თვით იყოს მისივე აღმსების შემოქმედი და შემქმნელი" (თ. 7).

მხატვრულ შემოქმედებასთან დაკავშირებით ფსევდო-ლონგინე განიხილავს ამაღლებულის ხუთ არსებით ნიშანს, რომელთაგან ზოგი შემოქმედის სულის სიმაღლესა და სითამამეს, აგრეთვე პათოსს (ენებას) განიხილავს, ზოგი კი – მჭევრმეტყველების ნასწავლ ხელოვნებას (აზრობრივი და სიტყვიერი ფიგურების მწყობრ ერთობლიობას და სიტყვაჯამებულობას); დაბოლოს, მათი ორგანული მთლიანობის ამაღლებულის ხარისხში აყვანილ ერთობლიობას (თ. 8, 40). *ფსევდო-ლონგინეს* სტილის განმსაზღვრელი ნორმატული კანონების პარალელურად შემოქმედის ინდივიდუალური მსოფლშეგრძნება, მისი ენებები, მოვლენების მიხედვითი აღქმისა და ინტერპრეტაციის მანერა გამოაცხადა მხატვრული სტილისა და ამაღლებულის, როგორც პარმონიული სტრუქტურის განმსაზღვრელ ფაქტორად: "*სიტყვიერი პარმონია*, თავისი ბუნებით, არა მარტო არწმუნებს და *სიამოვნებას* ანიჭებს მსმენელს, არამედ *ამაღლებულისა* და *ჰეშმარიტ* ენებათა გამოვლენის *განსაცვიფრებელ* საშუალებადაც გვევლინება ... განა აზრებისა და სიტყვების ურთაერთშერწყმით ეს სიტყვიერი სიმჟონია პარმონიულად არ ეხმიანება *ამაღლებულს*?" განა ის მეფესეულად არ ეუფლება ჩვენს ნებას და

ყოველწამიერად არ მიგვაქცევს სიდიადის, სიწმინდის თუ სიმაღლის მიმართ?" (თ. 39)²⁷⁸.

ამაღლებულის ცნებასთან დაკავშირებულია, როგორც ვთქვით, განსაცვიფრებელი. საგულისხმოა, რომ გაოცება, *არისტოტელედან* მოყოლებული, ხელოვნებასთან მიახლების საშუალებაა. ხელოვნების საგანი უნდა იყოს განსაცვიფრებელი. *არისტოტელე* არ იცნობდა ამაღლებულის ცნებას, მაგრამ ამ ცნების ფუნქციას დიდი ფილოსოფოსის ტრაქტატებში მეტ-ნაკლებად განსაცვიფრებლის ცნება ასრულებდა, როგორც ესთეტიკური სიამოვნების მიმნიჭებელი. *არისტოტელეს* მიხედვით, ეპოსშიც და ტრაგედიაშიც *საოცარი* უნდა გამოისახოს (to; *qamaston*), სწორედ ის არის *საამო* (to; de; *qamaston hmu* - Poet. 24, 1460a 15-17). მეორე მხრივ, გაკვირვებას იწვევს *უცხო*, ხოლო *საკვირველი* კი *სასიამოვნო* (hmu; de; to; *qamaston* - Rhet. III, 2, 1404 b 3). ამასთან, განსაცვიფრებელი *არისტოტელესთან* ფორმასაც ეხება. უცხო ელფერის სიტყვები და არაჩვეულებრივი გამოთქმები გაოცებას იწვევს. გაოცება კი სასიამოვნო ემოციას წარმოადგენს, რაც მიმზიდველს ხდის შეცნობის პროცესს (Rhet. 1404 b).

საგულისხმოა, რომ განსაცვიფრებლის ესთეტიკური გაგების გარდა, *არისტოტელეს* თავის "მეტაფიზიკაში" წარმოდგენილი აქვს განსაცვიფრებლის ფილოსოფიური გაგება; მიჩნეულია, რომ *განცვიფრება* (to; *qamazein*) ყოველთვის არის ფილოსოფოსობის საწინდარი; მითიც განსაცვიფრებლის საფუძველზე იქმნება, ამიტომ მითების მოყვარული რაღაც გაგებით ფილოსოფოსია (Metaph. II, 982 b 10-15). ამ თვალსაზრისით, *არისტოტელე* ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის შინაარსობრივ გაგებას უახლოვდებდა, რომელიც მეტაფიზიკაში უმაღლეს ჭეშმარიტებას გამოხატავს. *პლატონის* მიხედვითაც, სწორედ ფილოსოფოსს სჩვევია გაკვირვების განცდა (Plat. Theat. 155 D).

აღსანიშნავია ერთი გარემოებაც. მიუხედავად იმისა, რომ *ფსევდო-ლონგინე* აშკარა *პლატონისტია*, იგი არ იზიარებს შემოქმედებითი აქტივობის პლატონისეული მუსიური, ანუ ღვთაებრივი, წარმოშობის იდეას (Plat. Ion. 533 d-535 a; Apolog. Sokr. 22 a-c; Phaedr. 245 a; Leg. IV, 719 c) და ზებუნებრივი საწყისის ნაცვლად შთაგონების წყაროდ შემოქმედის ბუნებრივ ნიჭს აღიარებს (შერწყმულს, იმდროინდელი თეორიების მიხედვით პროფესიონალიზმთან, ატექნეში, ოსტატობაში განსწავლულობასთან. ამაღლებული მაღალ აზრთან და, ამავე დროს, სრულყოფილ სტილთან მიმართებაში განიხილება *ფსევდო-ლონგინეს* ტრაქტატში (თ. 5, 40), მაგრამ ტრანსცენდენტურთან იგი არ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. საგულისხმოა, რომ *ფსევდო-ლონგინე* სიტყვა "ღვთაებრივს" არაერთხელ ახსენებს შემოქმედებითი აქტივობის კონტექსტში. მაგ., დემოსთენეს ნიჭის მრავალფეროვნებას იგი უწოდებს

²⁷⁸ *ფსევდო-ლონგინეს* ტრაქტატის ინტერპრეტაციისათვის და სამეცნიერო ლიტერატურისათვის აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ. *ფსევდო-ლონგინე*, ამაღლებულისათვის, ბ. პრეგვაძის წინასიტყვი, 1975. გვ. 20, 23, 33, 53, 59, 89-90.

ღმერთების მიერ მომადლებულს (deopempta deina), რადგან შეუძლებელია კაცთაგან ბოძებული ვუწოდოთ მათო (თ. 34); დედაბუნებას იგი უწოდებს უფრო ღვთაებრივს (daimoniwteron) ადამიანურ ბუნებასთან შედარებით (თ. 35); მხოლოდ ამაღლებული ამაღლებს ჩვენს სულს და ღვთაებრივი გონების (megalo of rosmhi deou) ჭკრეტად მიაქცევს მას (თ. 36). ეფიქრობთ, რომ *ფსევდო-ლონგინე*, მიუხედავად მის მიერ ბუნებრივი ნიჭის აღიარებისა შემოქმედების წყაროდ, ღვთაებრივ საწყისს ინტუიტიურად გვერდს მაინც ვერ უფლის. მართალია, კრიტიკოსი გვთავაზობს ზეადამიანურისა და ზებუნებრივის გამომხატველ ამაღლებულ პასაჟებს *პომეროსის* ქმნალებიდან და შესაქმიდან, მაგრამ ეს განხილულია შემოქმედის ბუნებრივი ნიჭის (fusi) წყალობით ამაღლებულის წვდომისა და გამომხატვის ნიმუშად (თ. 9). ამდენად, ამაღლებული, მისი აზრით, უმეტესად ბუნებრივ ნიჭად გვევლინება (იხ. თ. 2, 36). ამ თვალსაზრისით, იგი *არისტოტელესა* და სხვათა მიმდევარია (*არისტოტელეიდან* დაწყებული, შემოქმედების საღვთო წარმოშობა შეცვალა ბუნებრივმა ნიჭმა - fusi". Arist. Poet. I, 1447 a 18). ეს არც არის გასაკვირი. *ფსევდო-ლონგინეს* დროისათვის ლიტერატურის თეორიაში უკვე *არისტოტელეს* თვალსაზრისი იყო გაბატონებული.

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ლიტერატურის ქრისტიანულ თეორიებში

საგულისხმოა, თუ როგორ იქნა გააზრებული ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მაგ., ცნობილია, რომ მშვენიერების ცნებამ ქრისტიანულ თეორიებში ესთეტიკური სფეროდან ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ, ეთიკურ სფეროში გადაინაცვლა (Qeibn kalio" – ღვთიური მშვენიერება. Greg. Nyss. Virg. 12 tit; to; uþerouwion kalon – ზენაარი მშვენიერება. Dion. Ar. A.n. 4.7 etc.), რასაც წინ უძღვოდა მეტაფიზიკური სილამაზის *პლატონური* და *ნეოპლატონური* გააზრება (Plat. Sympos. 210 E – 211 D. Plotin. Ennead. I, 6, 1-2. იხ. და შდრ. Dion. Areop. De divinis nominibus, IV, 7. PG 3, 701. De coelesti hierarchia, 3. PG 3, 121. Clem. Alex. Strom. 5. PG 8, 71 etc.)²⁷⁹. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ესთეტიკური კატეგორიების ტრანსცენდენტურთან მიახლოების საქმეში. *პლოტინი* ხელოვნების ქმნილების მშვენიერებას, მის ფორმალურ დახვეწილობას, მისი იდეური შინაარსის სიღრმეს და სიმდიდრეს ხელოვანის შინაგანი მაფორმებელი საწყისის – "ეიდოსის" გარეგნულ თვითგამოვლენად თვლიდა (Plot. Ennead. V, 8). როგორც

²⁷⁹ W. Tatarkiewicz, The Great Theory of Beauty and its Decline, In The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Winter, 1972, p. 165-180. В. В. Бычков, Малая история византийской эстетики, Киев, 1991, с. 9, 26, 29-30, 69, 221, 236-238. В. В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 231-232. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებთა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 530-546.

აღნიშნავენ, ანტიკურმა ბერძნულმა კულტურამ შემოქმედებითად ვეღარ აითვისა ეს უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი²⁸⁰. შამაგიეროდ, ეს აზრი განვითარდა რიტორიკის ქრისტიანულ თეორიებში.

ლიტერატურის უთვალსაჩინოეს ბიზანტიელი თეორეტიკოსის, *მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატში *საღვთისმეტყველო სტილის* შესახებ *ამაღლებული* (ψηλὸν) ტრადიციულად მაღალ სტილს გამოხატავს (მის მიხედვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემოქმედება მაღალფარდოვანი სტილის ნიმუშია ფორმობრივი ასპექტით: *ψηλολογία* - *მაღალი სტილი* ან *მაღალფარდოვანი მეტყველება* ანაგოგიკური შინაარსის გამოსახატავად. Psellos, Ad Pothum, Mayer ed., c. 13248; *megalogoria kai; o; tou' logou oēko* - *ამაღლებული მეტყველება* და *სიტყვის დიდებულება* - c. 20377-378; *ei' oēkon* - c. 15284-285); *ამაღლებულის* ფსევდო-ლონგინესეული ესთეტიკური გაგება კი *მიქაელ ფსელოსთან* არ ჩანს (თუმცა ფსელოსი ასახელებს თავის ტრაქტატში ლიტერატურის კრიტიკოსთა შორის *ლონგინოსს თოფრასტესთან*, *დიონისე პალიკარნასელთან* და სხვებთან ერთად - c. 6110). ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ფსელოსის ტრაქტატი ფორმობრივად დიონისე პალიკარნასელისეული დემოსთენესადმი მიძღვნილი ტრაქტატის მოდელზეა აგებული (დიონისე და სხვა ბერძენი თეორეტიკოსები კი, საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ *ფსევდო-ლონგინეს* მასშტაბების ვერ არიან და მხოლოდ მშრალი რიტორიკული სქემების ანალიზს ეყრდნობიან); საყურადღებოა, რომ შინაარსობრივად ფსელოსის ტრაქტატი მრავალ სიახლეს შეიცავს. მშვენიერების, სიდიადის ცნებები აქ ტრანსცენდენტურს უკავშირდება და მას საღვთისმეტყველო მშვენიერება ან ზეციური მშვენიერება და სიდიადე ეწოდება (t; o; qeol ogikon kai; h;f;veron kav; o" - Mayer ed., c. 12124; t; o; tou' ou'fanou' kav; o" kai; neqeo" - c. 12123 etc.).

ასეთივე გააზრება ჰქონდა ამ ცნებებს ზოგადად ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მშვენიერება ჩვენთვის, ქრისტიანთათვის, ჭერეტაშია, - ამბობდა *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* (t; o; kav; o" h;h;h e;h qewri;/- PG 37, c. II, 1, 39, v. 51); "აწ განიცადენ მუნ მყოფნი იგი მშენიერებანი" (E: ta; ekei' kav; h qewh;son - Greg. Naz. Or. 45, 24, 115. PG 36, 656 C 12); მშვენიერების ქრისტიანული ცნება იწოდება მისტიკურ მშვენიერებად, საღვთო მშვენიერებად, ზეციურ მშვენიერებად და სხვ. (t; o; mustikon kav; o" - Gr. Naz. Or. 2, c. 48. PG 35, 457 A 2-3. qe;w cavi", af;wqen cavi" - Photius, PG 101, 945 C, 697 D; PG 102, 861 D, 657 D).

ასევე ახალი შინაარსით უნდა იტვირთებოდეს *მიქაელ ფსელოსთან* განსაცვიფრებლის ცნებაც. ამას მოწმობს ისიც, რომ განსაცვიფრებლის ცნებას *ფსელოსი* ახსენებს იმ კონტექსტში, როცა იგი საუბრობს *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* ღვთაებრიობაზე, მისი სიტყვის ცხოველმყოფელობაზე ცოცხალი საღვთო სიტყვის მნიშვნელობით, მის თხზულებათა მშვენიერების საღვთო წარმომავლობაზე, რომელიც აღემატება სტილისტურ *მშვენიერებას*, კონკრეტულად კი მშვენიერებისა და სიდიადის ზეციურ

²⁸⁰ *ფსევდო-ლონგინე*, *ამაღლებულისათვის*, ბ. ბრეგვაძის წინასიტყვა, 1975. გვ. 86-87.

წარმომავლობაზე, რომელიც სწორედ თავისი ტრანსენდენტურობის გამო იწვევს განცვიფრებას: "ზეციური მშვენიერება და სიდიადე თავისთავად საკმარისია ყოველი სულის შესაძრევლად და ქებათა გარეშეც განსაცვიფრებელია" (Psellos, Ad Pothum, Mayer ed., c. 6123-124). თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი სწორედ მისი შთაგონების ზეციური წარმომავლობის გამო არაერთგზის მოიხსენიება ფსელოსის მიერ, როგორც განსაცვიფრებელი და საკვირველი კაცი (ὁ θαυμασιὸς οὐτὸ ἀπὴρ - c. 237; c. 7129), რადგან იგი თავისი შემოქმედებით ბუნებაზე აღმატებული ჩანს (ὑπὲρ φύσιν - c. 2)²⁸¹. განსაცვიფრებელს უწოდებს ფსელოსი გრიგოლის სტილის თავისებურებას, რომ იგი ცხადია და ბუნდოვანი ერთსა და იმავე დროს. განსაცვიფრებელი აქ ეხება საღვთო შინაარსის მიფარულების (qeologia eī aporrhtoi) გადმოცემას სტილისტური სისადავით: "განსაცვიფრებელი (θαυσιώτερον) ის არის, რომ სიტყვებში იგი ნათელია (σαφὴς), როგორც ნებისმიერი სხვა, თუმცა თითქმის ყველასათვის გაუგებარია (ἀσάφης) ამავე დროს" (c. 21387-390)²⁸².

თუ განსაცვიფრებლის ცნება (θαυμάσιον) ღონიეროსთან ამადლებულ შინაარსთან, უჩვეულოსა და მოულოდნელთან იყო დაკავშირებული, იგივე ცნება ფსელოსთან მთლიანად საღვთო შინაარსს ექვემდებარება. ამ ტრანსფორმაციისათვის მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო სწორედ

²⁸¹ მიქაელ ფსელოსმა გრიგოლის განსაკუთრებული სტილისტური ღირსება ბუნებაზე აღმატებულად მიიჩნია და მის წყაროდ ზეშთა ღვთიური შთაგონება დასახა. მაგ., εἰς ἃ... τα; δὲ ἰα[λ]α καὶ τὴν εἰκομὴν μινῆματα ἐκ τῆς γυκικῆς ἡ[φ]υσικῆς ἀρ[ε]σκῆς προερχομένα, καὶ οὐτῷ ὁ θαυμασιὸς οὐτὸ ἀπὴρ το; ὑπὲρ φύσιν ἀπενεγκάμενος" fαινεταὶ ... „თუკი ამქვეყნიური მშვენიერებანი (καὶ τὴν), გამომდინარენი სულიერი თუ ბუნებრივი საწყისებიდან, იმქვეყნიურის მიბაძვა (μινῆματα), მაშინაც კი ეს საკვირველი კაცი ბუნებაზე აღმატებული ჩანს (ὑπὲρ φύσιν - Mayer ed., c. 233-38)“ და ა.შ. ცნების "ბუნებაზე აღმატებული" გაგებისათვის საინტერესოა, თუ როგორ იყო იგი ინტერპრეტირებული პატრისტიკაში. თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეკლესიის მამებმა მიიღეს პლატონისმიერი განსხვავება: "ბუნების მიხედვით" (kata; φύσιν) და "ბუნების საწინააღმდეგოდ" (para; φύσιν Republ. IV, 441; cf. Tim. 62 ab): ამას დაუმატეს მესამე მდგომარეობა "ბუნებაზე აღმატებული" (ὑπὲρ φύσιν). იგი ნიშნავს, რომ ღმერთი განაგებს სულის ყველა სიტყვას, მოქმედებას და აზრებს (იხ. "არს თიანე სინა-მთის მამასახლისასა კლდექსი, რომელი არს კიბე ექვთიმე ათონელის თარგმანი), საქარეულოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1986, გვ. 200-494. იხ. 29, 15). ეს განსაზღვრება დაფუძნებულია წმ. წერილისა და მამების სწავლებაზე, რომლებიც სულიწმიდის ნაცოცხ იწეროიდან (მარკოზ მონაზონი, ფილოკალია, I, 115; შდრ. და იხ. გალ. 5, 22. C. Cuvamos, The Hellenic Christian Philosophical Tradition, Belmont, Massachusetts, 1989, pp. 25-29, 52).

²⁸² A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S. 27-100; 48-60. ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ების კლავტრატქატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (ვაშლიკლევა, თარგმანი, კომენტარები). ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X-XII სს.), III, თბ., 1996, გვ. 112-126.

ლონგინოსის ტრაქტატი ამადლებულის შესახებ, რადგან თხზულების
ამადლებული შინაარსიდან ერთი ნაბიჯიღა რჩებოდა საღეთო აზრის
დიდებულებისა და ამადლებულობის მოაზრებამდე²⁸³.
გასათვალისწინებელია განსაცვიფრებლის ცნების ფილოსოფიასთან
დაკავშირების ზემოთ წარმოდგენილი პლატონისეული და
არისტოტელესეული დებულებაც.

ასეთივე საღეთო გააზრება უნდა ჰქონოდა ამ ცნებას ზოგადად
ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიერ
ადვილად საცნობელ საგნებზე უმაღლესად, მისი ღვთიური ბუნების გამო,
დასახულია ძნელად მისაწვდომელი და ადამიანურ ცნობიერებაზე
აღმატებული რამ, რაც განსაცვიფრებელია და საკვირველი: "ამისთვის
უცნაურ არიან ჩვენ მიერ სიღრმენი განგებულებათა მისთანი (=ღმრთისანი),
რადთა ძნელად სახილველობითა მათითა უმეტესად განკურვებულ
(*qanusiawten*) ვიყვნეთ და უადრეს ცნობისა დიდებისა მისისათეს; რამეთუ
ადვილად საცნობელი ყოველი საწუნელად ჩანს, ხოლო რომელი უადრეს
ცნობათა ჩუენთა იყოს, რაოჲცა ასიად მისაწოთმელ არს, ეგოდენცა
უსაკურველეს (*qanusiawteron*) არს" (Greg. Naz. Or. 14, 33, 160-161. E: A 1, 345v.
PG 35, 904 A 9). ადვილად მისაწვდომელი კი, იგულისხმება, რომ თავის
სიდიადეს კარგავს. იგივე აზრია გამოთქმული ბასილი დიდის
"ჰექსემერონში", რომ გამოუთქმელის დაფარვით ჩვენში მისი შეცნობის
სურვილი აღეგზნება, რადგან რაც ჯაფითაა შეძენილი, იმით უფრო
ეხარობთ, ვიდრე იმით, რაც ადვილად და იოლად მოპოვებულია (II, 2).

საგულისხმოა, რომ მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატის მიხედვით,
შემოქმედის სულიერი სიმაღლე ისევე განაპირობებს არა მარტო ქმნილების
ამადლებულ შინაარსს, არამედ მის ფორმალურ სრულყოფილებასაც,

²⁸³ ფსევდო-ლონგინეს აზრით, რომელიც შემდეგ პერმოგენემაც გაიზიარა, მაღალი
სტილი იქმნება არა მხოლოდ ენობრივ-გამომსახველობითი საშუალებებით, არამედ
შინაარსითაც. შინაარსიც თავისთავად შეიძლება იყოს ამადლებული და დიდებული
— *semáiv* (Longinus, On the Sublime, Russell ed., 964, XLVI. იხ. G. Kustas, Studies in Byzantine
Rhetoric, Thessaloniki, 1973, p. 130). სულიერი სიდიადე (*yucikon megeqo*) ლონგინოსთან
(Russell ed., p. XXII, XXVI, n. 7) ყურადღების საგნად არის დასახული რიტორიკის
ბიზანტიური თეორიის მკვლევრის მიერ (G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, 1973, p.
35). ამავე დროს, ფსევდო-ლონგინეს ამადლებულის ცნება (*το: υψοί*) მიჩნეულია, რომ
მშვენიერების (*το: kalon*) ელნისტურ ცნებას აღემატება თავისი სიმაღლით,
სიღრმითა და სიდიადით (С.С. Аверинцев, Греческая "литература" и
ближневосточная "словесность", в кн.: Типология и взаимосвязи литературы
древнего мира, М., 1971, с. 244).

როგორც ეს *ფსევდო-ლონგინეს* ესმოდა²⁸⁴, იმ განსხვავებით, რომ ფსელოსთან შემოქმედის სულიერი სიმაღლე ღვთაებრივი წარმოშობისაა²⁸⁵.

მაღალი აზრი მთლიანად ტრანცენდენტური და კონკრეტულად კი ქრისტიანული შინაარსით შეიმოსა *მიქაელ ფსელოსთან*. საგულისხმოა ისიც, რომ განსაცვიფრებელისა და მშვენიერის ღვთაებრივ წყაროებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში *ფსელოსი ლონგინოსისეული* აღტაცებით განიხილავს.

ამაღლებული და განსაცვიფრებელი რუსთაველთან

რუსთაველი უნდა იცნობდეს *ამაღლებულისა* და განსაცვიფრებლის ცნებების კლასიკურ და ქრისტიანულ გაგებას. ამას მოწმობს ისიც, რომ იგი იცნობს მშვენიერების ცნებას დასახელებული მნიშვნელობებით. რუსთაველთან "ტურფა" და "მშვენიერი" ეწოდება როგორც ხორციელ მშვენიერებას, ისე საღვთოს²⁸⁶. განსაცვიფრებლის ცნება *რუსთაველთან*, ჩვენი აზრით, წარმოდგენილი უნდა იყოს "კვირ" ძირით ნაწარმოები სიტყვებით: საკვირველია, გააკვირვანა, გაკვირდიან და მისთ; ასევე "უცხო" ძირით ნაწარმოები სიტყვებით. "საკურველება" ნიშნავს "საოცრებას", (ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონისა (იხ. ქვემოთ) და *ვეფხისტყაოსნის* «ტურფა საჭერეტელის» მიხ. იხ. ქვემოთ გვ. 11).

"კვირ" ძირის სიტყვები რუსთაველთან ყოველთვის არ წარმოადგენს განსაცვიფრებლის ცნების ილუსტრაციას. მას ხშირად ჩვეულებრივი, ყოფითი გაკვირვების მნიშვნელობა აქვს. მაგ., "ესე მიკვირს, სისხლი მისი ასრე ვითა მოიპარა" (1117, 3) და მისთ. მაგრამ ძალზე ხშირად იგი გამოხატავს ხორციელი მშვენიერებით მოგვირგანო განცვიფრებას, რომელიც ზოგჯერ ღვთაებრივთან არის დაკავშირებული. მაგ., "ფატმან მისსა შვენებასა მეტის-მეტად *ჰკვირდებოდა*" (1258, 1); "მჭერეტნი მისნი *გააკვირვანა*, რასამცა ეინ იაზრებდა" (1182, 4); "*გაკვირდეს* ყოვლნი მხედველნი მისსა ელვათა ფენასა" (1538, 1); "*გაეკვირვა* მეფე მისსა თვალადობა-სიტურფესა" (1516, 1); "მე *გაეეკვირვე* ჭვრეტასა მის ყმისა სინაზეთასა" (597, 4); ტარიელის მიერ ნეტანისათვის მირთმეულ ყაბაჩასა და რიდეზეა ნათქვამი: "ვისცა ეუწვნენ, *უკვირდის*, *ღმრთისაგან* თქვის *სასწაულად*" (461, 2) და მისთ. ზოგჯერ საკვირველი საარაკო ამბავთან არის დაკავშირებული ისეთ

²⁸⁴ იხ. *ფსევდო-ლონგინე*, *ამაღლებულისათვის*, ბ. ბრეგვაძის წინასიტყვა, 1975, გვ. 90.

²⁸⁵ დაწვრილებით იხ. ქ. ბეზარაშვილი, *მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ; ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომატია, III, 1996.

²⁸⁶ ქ. ბეზარაშვილი, *ვეფხისტყაოსნის* საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი". წერილი I. შოთა რუსთაველი, სამეცნიერო შრომების კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 117-122; წერილი II, რუსთაველოლოგია, II, თბ., 2003, გვ. 86-89. იხ. ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 7.

ამბავთან, რომლის კეთილად დაგვირგვინება ღვთის საქმეს მიეწერება. მაგ., ნესტანის პოვნით განციფრებულ ასმათზეა ნათქვამი: "ტერფით თხემამდის გაუხდა მას მეტი *საკვირველობა*" (1360, 3); *ტარიელის* დასახმარებლად მიმავალი ავთანდილის გადაწყვეტილებას ეწოდება "*ამბავი გაკვირვებული*" (753, 4) და სხვ.

გეფხისტყაოსანში სიტყვა "*უცხო*" გამოხატავს უცხო მხარეს, უცხო ქვეყნის წარმომადგენლებს. მაგ., "უდაბურნი და უგზონი, *უცხონი* რამე *არენი*" (1330, 3); "ესე ამბავნი *უცხონი*, *უცხოთა* ხელმწიფეთანი" (1667, 2); მაგრამ იგი გამოხატავს აგრეთვე საუცხოოს, მშვენიერს, იშვიათს, განსაკუთრებულს, უჩვეულოს, განსაცვიფრებელს. მაგ., ხორციელ მშვენიერებაზეა თქმული: "*უცხო* პირად და ტანითა" (408, 4); "აჰხადეს, ქალი გარდმოსევს *უცხოთა* რამე ტანითა" (1131, 2); "ნახეს და ნახვა მოუნდა *უცხოთა* სანახავისა" (85, 4); "ვარ მნახავი ყოელისავე *უცხოთა* და *ძვირფასისა*" (1149, 2); "მერმე, აგვაესენ მრავლითა *უცხოთა ტურფა* ძღვენიტა" (1441, 3); "გვარად *უცხონი* ყვაილნი, ფერიტა მეტად ბევრიტა" (1061, 3); "*უცხონი* თვალნი ღალისა ქვისანი" (1560, 3) და მისთ.

"*საკვირველს*" *გეფხისტყაოსანში* ხშირად უკავშირდება "*უცხო*", როცა ორივე სიტყვა განსაცვიფრებელს გამოხატავს. მაგ., *ნესტანზეა* ნათქვამი, რომ იგი საკვირველია, მისი სახით ღმერთი საკვირველ რამეს მისცემს მის მფლობელს, ხოლო მისი ამბავი უცხოა, ანუ საარაკოა და განსაცვიფრებელი: "ამისი საქმე *უცხოა*, საამბობლადაც ძნელია, ბედი მეფისა ჩვენისა არსთაგან სანატრელია, მით რომე ღმერთი მას მისცემს, რაც უფრო *საკვირველია*" (1232); ნესტანის განსაკუთრებულობის ხილვით ფატმანი განცვიფრებულია: "გამოვიდეს, *გამიკვირდა* იგი *უცხო* სანახავი" (1129, 4); *ტარიელის* განსაკუთრებულობაზეა ნათქვამი როსტევეანის მიერ: "*უცხოთა* და *საკვირველთა* ყმასა რასმე გარდვეიკიდე, მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე" (109, 1-2); *ავთანდილი* ყვება არაჩეულებრივი სანახავის, მტირალი ტარიელის ხილვის შესახებ: "*გაგვიკირდა, გვეუცხოვა*, ვაწვიეთ და არ მოვიდა" (993, 3).

საყურადღებოა, რომ *რუსთაველთან* შეიძლება თვალი მივადევნოთ ბუნებაში გამოვლენილი განახლებისა და ამაღლებულის პიროვნულ აღქმას. მართალია, განსახილველ პასაჟში განსაცვიფრებლის გამომხატველი სიტყვა უშუალოდ არ არის წარმოდგენილი, მაგრამ ვფიქრობ, რომ იგულისხმება ავთანდილის ამოოხვრაში, აღტაცებით ამოძახილში, ღიძი ხნის უნახავი ვარდის დანახვისას და მისი ამბორისას. ამასთან, მოვლენებს სიმბოლური მნიშვნელობაც აქვთ (ტარიელთან და *თინათინთან* შეხვედრის მოახლოება და სხვ.), რისი გააზრებაც ასევე საწინდარია ავთანდილის აღფრთოვანებისა და სულიერი განახლებისა:

"მოწურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსვლა მწვანისა,
ვარდის ფურცლობის ნიშანი, დრო მათის პაემანისა,
ეტლის ცვალება მზისაგან, შეჯდომა სარატანისა.
სულთქნა, რა ნახა ყვაილი მან, უნახავმან ხანისა.
აგრგვინდა ცა და ღრუბელნი ცროდეს ბროლისა ცვარიტა;
ვარდთა აკოცა ბაგითა, მითვე ვარდისა დარიტა;
უბრძანა: "გიჭერეტ თვალითა, გულ-ტკბილად შემხედვართა,

მისად სანაცვლოდ მოვილხენ თქვენთანა საუბართა" (1328-1329).

ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ *რუსთაველთან* გვხვდება შემოქმედის სულთან დაკავშირებული ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის განცდა, რომელიც ალტაცებით არის გამოთქმული. *ტარიელის* დასახმარებლად წასული ავთანდილის ტკბილი, *განსაცვიფრებელი, სიმღერა ბუნებას აჯადოებს*, მას უსმენენ მხეცნი და ქვანი, ისინი მასთან ერთად ტირიან და გაკვირვებას გამოხატავენ:

"რა ესოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა *სიტკობსაგან* წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, *გაკვირდიან*, რა ატირდის, ატირდიან;

იმღერს ლექსთა საბრალთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან" (967).

კლასიკური რიტორიკის თეორიების სიტკობების ცნება (ἐπιστήμη) რუსთაველის მიერ მართებულიად არის დაკავშირებული განსაცვიფრებელთან ("მისვე ხმისა *სიტკობსაგან* ... *გაკვირდიან*", შდრ. და იხ. *ყაუაჯა*)²⁸⁷. განსაცვიფრებელს ხომ ამაღლებული შინაარსი და დახვეწილი ფორმა განაპირობებს. ავთანდილის ღვთაებრივ სიმღერაში ორივე ეს მომენტი თანაბრად არის წარმოდგენილი. ავთანდილის ნამღერი ლექსები შინაარსით "საბრალთა", სულის შემძერელია, და ფორმით "ტკბილია", სასიამოვნო. მათი მოსმენით გამოწვეული ტირილი ხელოვნებით მოგერილი ესთეტიკური სიამოვნების, განწმენდის, კათარზისის ცნებას გამოხატავს. ამავე დროს, აქ წარმოდგენილია სამყაროს პირველქმნილი იდეალური და ღვთაებრივი ჰარმონია, ხილული და უხილავი მშვენიერებანი, რომელსაც ავთანდილი საკუთარ არსებაში განიცდის. ადამიანები და ცხოველები, წყალი თუ ქვები – ყველანი მშვენიერებისა და განცვიფრების გრძნობას და განწმენდის განცდას ემონებიან (იხ. *მომღერალი ორფეესის* მითი).

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება რუსთაველთან არანაკლები ალტაცებით არის აგრეთვე გამოხატული ღვთაებრივი მშვენიერების წვდომისა და შემეცნებისას. ეს წვდომა ისეთივე "ძნელად სათქმელი, საჭირ-თა" (ჭირით, განსაცდელით მისალწევია), როგორც "მიჯნურობა პირველი", საღვთო სიყვარული; მასთან ერთად, ძნელად მისწვდომია საღვთო სიბრძნე და სხვა საღვთო სრულყოფილებანი. ეს გამოხატულია რუსთაველის აფორიზმთა ალეგორიულობით: ვარდისა და ეკლის, ტკბილისა და მწარის სიმბოლიკით. აი, აფორიზმთა ეს ჯაჭვი მთლიანად:

²⁸⁷ იხ. J. Martin, *Antike Rhetorik*, München, 1974, S. 338-339, 342-345; 169-170, 259. "ტკბილი," როგორც ესთეტიკური ღირებულების გამომხატველი – როგორც სალიტერატურო თუ სამუსიკო ფორმა რუსთაველთანაც დასტურდება: "თქმა *ლექსებისა ტკბილისა*" (5, 1. იხ. და შდრ. ამავე რიგისაა "კელა აქაცა ეამების", "კელოვნობდეს", "ენა-მუსიკობდეს" და მისთ. *ἐπιστήμη*, *ἡμῶν* – საამურობა, სიტკობება რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიების ცნებებია); "მიიმღერის ხმასა *ტკბილისა*" (966, 3); "მგოსანნი მოდგეს, ისმოდა ხმა სიმღერისა *ტკბილისა*" (1464, 1); "ენა *ტკბილად* მოუბარი" (901, 4), როგორც მჭევრი, რიტორიკული ენა და სხვ.

"მითხარ უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან?

არ იცი, ვარდნი შეგელოდ არავის მოუკრებიან!" (877, 4)

"ვარდსა პკითხეს: "ეგზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად, პირად?

მიკეირს, რად ხარ ეკლიანი? პოვნა შენი რად არს ჭირად?"

მან თქვა: "ტკბილსა მწარე პპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა ძვირად; ოდეს ტურფა გაიფედეს, არღარა ღირს არცა ჩირად". (878)

"რათგან ვარდი ამას იტყვის უსულო და უსასკო, მაშა ლხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო?

უბოროტო ვის ასმია რაცა საქმე საეშმაკო,

რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?" (879)

აფორიზმთა ამ ციკლის შინაარსი ასეთია: ლხინისა და ჭირის, კეთილისა და ბოროტის ანტითეზა ვარდ-ეკლისა და ტკბილ-მწარის რიგში დგება. "ლხინი", "ვარდი", "ტკბილი" სასუფეველის მოპოვებას ნიშნავს საწუთროს განსაცდელის – "ჭირის", "ეკლისა" და "მწარის" შემდეგ, საღვთო სიბრძნის წვდომას ნიშნავს სულიერი წვრთნით და შეჭირვებით. იგი საღვთო ტრფიალების, "საჭირო" (ძნელი) მიჯნურობის ალეგორიითაა გამოხატული, რომელიც ამქვეყნიური ტრფიალებისაგან განსხვავებით სიკვდილთან მიმახლლებელია, ღმერთამდე ამამაღლებელია, სასუფეველის დამამკვიდრებელია. კიდევ ერთი ძირითადი ნიშანი აღნიშნულ ანტითეზათა რიგში არის სიძნელე და მიუწვდომლობა ღვთაებრივისა (საღვთო მიჯნურობისა, საღვთო სიბრძნისა, საღვთო მშვენიერებისა თუ სხვ.) და ამავე დროს სიტკბოება მისკენ მარადიული სწრაფვისა. რუსთაველთან ეს გამოხატულია ლაკონიური აფორიზმით "ოდეს ტურფა გაიფედეს, არღარა ღირს არცა ჩირად". ოდენ მეტაფორის დონეზე იგი ნიშნავს ძნელად მისაწვდომ მიჯნურს, ხოლო საღვთო ალეგორიის სიბრტყეზე იგი ნიშნავს უსასრულობას ღვთისა და უსასრულობას მისი სწრაფვის მშვენიერებისაკენ. ღვთაებრივი არსი თავისი ბუნებით უსაზღვროა და მშვენიერი. უსაზღვრო კი მიუწვდომელია თავისი ბუნებით და შეუცნობელია მის მიერ შექმნილი არსებებისათვის. ნამდვილი არსი არის ჭეშმარიტი სიცოცხლე და სიცოცხლის სისავსე, ამიტომ შეცნობილი რამ სიცოცხლე აღარ არის, შეცნობა სიკვდილის ტოლფასია, ხოლო შეუცნობლობა კი – სიცოცხლე (გრიგოლ ნოსელი, "მოსეს ცხოვრება"). შესაბამისად, უსასრულოა ადამიანის სულიერი სწრაფვა შეუცნობელი და უსასრულო ღვთისკენ მშვენიერებისაკენ.

აქედან გასაგებია ტრანსცენდენტური მშვენიერის შეუცნობლობისა და მიუწვდომლობის იდეა რუსთაველთან და ამ აფორიზმის არსებობა დაბნედილი ტარიელის სიცოცხლისაკენ მობრუნების კონტექსტში. "ტურფა", ანუ მშვენიერი (хвалю) აქ ღვთის ონტოლოგიური მშვენიერების მნიშვნელობით არის ნახმარი, იგი ყველა სხვა მშვენიერებაზე აღმატებული და მიუწვდომელი მშვენიერებაა. ბუნებრივია, რომ რადგან განხილული აფორიზმები ტარიელის მიჯნურის ძიებასთან და მასთან დაკავშირებულ დაბრკოლებებთან არის წარმოდგენილი კონტექსტის მიხედვით, ამდენად მასში, საღვთო ალეგორიის პრინციპით, პირველ (უმაღლეს) მიჯნურობასთან ერთად პირველი (უმაღლესი) მშვენიერებაც და მისი მიუწვდომლობაც უნდა იგულისხმებოდეს პოემაში. ამგვარი მშვენიერების

დავიწყება მოყვრისა" და სხვ.) კონტექსტში: "თვალთა ტურფა საჭერეტელი უცხოოდ რადმე ეშვენების" (793. ქრისტიანული სიყვარულის კონცეფციის (agapē - ღვთისა და ადამიანის სიყვარულის ერთიანობის - მთ. 22, 37-39 და სხვ.), საღვთო შემეცნების ორი გზის (საქმისა და ხედვის - *praxis*, *deus*) და მშვენიერების ცნების (*kallos*) ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და ეთიკური გაგების განხილვის შედეგად პატრისტიკული მაგალითების მიხედვით ცხადი ხდება, რომ რუსთაველის გამოთქმა "ტურფა საჭერეტელი" ეფუძნება წმ. მამათა მოსაზრებებს. ესენია შეხედულებები საღვთო ხედვის, ჭკრეტის მშვენიერების შესახებ, ღვთის ონტოლოგიური მშვენიერების ჭკრეტისა და შემეცნების შესახებ, სიყვარულის, როგორც ზეციური მშვენიერების გამოხატულების შესახებ და ღვთის შემეცნებისა და განდმრთობისაკენ მიმყვანებელი ძალის შესახებ. ამიტომ არის განმადმრთობელი სიყვარული შემეცნებისათვის იშვიათ და უხარწნელ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭერეტელი". რუსთაველის "ტურფა საჭერეტელის", მშვენიერი სახედველის (ხედვის მშვენიერი ობიექტის) კავშირი მოციქულთა სიყვარულის კონცეფციასთან შეიძლება თვალნათლივ აიხსნას მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით: "სიყვარული ის კარია, რომლითაც შემავალი წმიდა-წმიდათაში შედის და ღირსი ხდება იყოს სამეფო და წმიდა სამების მიუღწეველი მშვენიერების მჭკრეტელი" (Max. Conf. Ad Joan.cub. PG 91, 404 A 10-11). ცხადია, რუსთაველის გამოთქმა "ტურფა საჭერეტელი" პატრისტიკული ღვთისმეტყველებისა და ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი პირველმშვენიერების, საღვთო მშვენიერების მნიშვნელობით არის წარმოდგენილი და აგებულია წმ. მამათა ტერმინოლოგიის მიხედვით. "ტურფა საჭერეტელი" საღვთო სიყვარულის ის განცდაა, რომელიც ავთანდილმა შეიმეცნა ტარიელის სიყვარულითა და მოყვასისადმი თავდადებით²⁹⁰.

ჩვენთვის ამჯერად საყურადღებოა ის, რომ "ტურფა საჭერეტელი" უცხოა და განსაცვიფრებელი. სიტყვა "უცხოც" საუცხოოს, მშვენიერის მნიშვნელობით იხმარება "ტურფასთან", "შვენიერთან": "მერმე აგვაგსენ მრავლითა უცხოთა ტურფა ძღვენითა" (1441); ასეა განსახილველ სტროფშიც: "თვალთა ტურფა საჭერეტელი უცხოოდ რადმე ეშვენების" (793). როგორც ვთვით, აქ მთელი კრებულია ესთეტიკური ტერმინებისა "ტურფა", "შვენება", "უცხო" და ისინი დაკავშირებულია გნოსეოლოგიურ ტერმინ "საჭერეტელთან", სულიერ ხილვასთან, ხედვასთან. ავთანდილის მიერ

²⁹⁰ იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი". წერილი I, 2000, გვ. 117-122; II, 2003, გვ. 86-89. შდრ. და იხ. კვლავ: ნუცუბიძის თარგმანში კი ეს ტერმინები საღვთო მშვენიერების ხედვას გამოხატავს: "თვალთა ტურფა საჭერეტელი უცხოოდ რადმე ეშვენების" (793) – *красота нетленным видом возвышает благородно* (784). შოთა რუსთაველი, Витязь в тигровой шкуре, пер. с грузинского Ш. Нуцубидзе, Тбилиси, 1988, с. 121.

მოყვასის სიყვარულით გამოწვეული საღვთო სიყვარულის მშვენიერების ჭვრეტა და შემეცნება უცხოოდ და განსაცვიფრებლად არის დასახული.

და ბოლოს, ვფიქრობთ, რომ მთლიანად განსაცვიფრებელია რუსთაველის კონცეფცია ღვთისმეტყველების ესთეტიკური კატეგორიებით, სალიტერატურო ფორმით, თანაც არა მხოლოდ სულიერად ჩვილთათვის, არამედ ინტელექტუალთათვის და ბრძენთათვისაც; რადგან ესთეტიკურ ფორმაში წარმოდგენილი მაღალი დაფარული ღვთისმეტყველების ამოკითხვა უდიდესი რელიგიური, ინტელექტუალური და ესთეტიკური სიამოვნების მომნიჭებელია. სწორედ ეს არის ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებების ანტიკურისაგან განსხვავებული, ახალი, ქრისტიანული გაგება.

Ketevan Bezarashvili

Summary

On the Concept of Sublime and Wonder in Ancient Literary-theoretical Thought and Rustaveli's Poem

The paper touches upon the problem of the concept of sublime and wonder deeply connected with each other in Ancient literary-theoretical thought. In Christian esthetics the concept of wonder is connected with the divine sublimity.

The both aspects of the concept are revealed and studied in Rustaveli's poem. The duality of the art of poetry and of the love theory, as well as of many other questions in the poem in the key problem in this writing and with the requirements of that period. That is why we have to analyse this background.

The Longinus means the Great style and with love. Divine love and beauty is once again. See Christian Love and beauty, soul, spirit, super rise, fonder, Longinus and Shota Rustaveli: beautiful fine; thought, roughly, Aristotel, Platon etc. Gregory Nazianzenian by high style, beauty, Charns, divine harmony (Orpheus), Christian significance, wonderful, divine harmony, veritable life, love and Christianity, builder, fonder, Pleasant, Christian Style. It means that Longinos (the 1st century of old book) may do it one step with opinion according with Christian love meaning and glory.

ქეთევან ბეზარაშვილი

მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და
რუსთაველთან

მშვენიერების ცნების ორი ასპექტი ბიზანტიურ ესთეტიკაში

მშვენიერების ცნების გაგება ისეთივე ორგანოი ასპექტის მატარებელია რიტორიკის ბიზანტიურ თეორიებში (*გრიგოლ ღვთისმეტყველის* ჰომილიებში, მათზე დართულ *ბასილი მინიშუსის* რიტორიკულ კომენტარებში, *მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატებში გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და წმ. მამათა სტილზე), როგორც სტილთა თუ ბაძვის ცნებები. ეს არის მშვენიერების, მაღლის, მოკაზმულობის, სიტკბოების (κάλλος, χάρις, κόσμος, γλυκύς, ἥδυν etc.) ცნების კლასიკური და ქრისტიანული გაგება, ფორმოზორი და შინაარსოზორი, იგივე ესთეტიკური და ტრანსცენდენტური მნიშვნელობა. ტრადიციული გაგება გულისხმობდა საამურობის, ესთეტიკური ტკბობის და კარგი ლიტერატურული ფორმის ცნებებს, რაც გავრცელებული იყო რიტორიკის კლასიკურ თეორიებში.

მშვენიერების ცნების ანტიკური გაგება (*არისტოტელე, დემეტრიოსი, დიონისე პალიკარნასელი, პერმოგენე* და სხვ.)²⁹¹, რომელიც ბიზანტიურმა ესთეტიკამაც იმემაყიდრა, გულისხმობდა გარეგნული გამომსახველობითი საშუალებების, რიტორიკული სამკაულების, რიტმულობის შემქმნელი ელემენტებისა და სხვათა სილამაზეს (Gr. Naz. Or. 26, c. 10. PG 35, 1241B. Or. 8, c. 3. PG 35, 792 D5. Psellos, Characteres, c. 2. PG 122, 904 D – 905 A; Mayer (ed.), Psellos, Ad Pothum, cc. 2, 3, 5, 7, 10, 12, 20)²⁹².

მშვენიერების ცნების შინაარსოზორი გაგება კი გულისხმობს საღვთო აზრის მშვენიერებას და ამაღლებულობას. იმავე კლასიკურ თეორიებში არსებული შინაარსოზორი, ამაღლებული აზრის მშვენიერება ქრისტიანულ

²⁹¹ J. Martin, Antike Rhetorik. Technik und Methode (Handbuch der Altertums wissenschaft II, 3), München, 1974, S. 338-9, 342-5; 169-70, 259. ქ. ბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და რუსთაველთან, სემიოტიკა, სამეცნიერო ჟურნალი. 5, 2009, გვ. 32-46.

²⁹² A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in: Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S. 48-60. Migne (ed.), Psellos, Characteres. Characteres Gregorii Theologi, Basilli Magni, S. Joannis Chrisostomi et Gregorii Nysseni. PG 122, col. 901-908.

ესთეტიკაში შეცვალა სახელდობრ საღვთო აზრის მშვენიერების კულტმა, მშვენიერების ცნებამ ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ, ეთიკურ სფეროში გადაინაცვლა, რასაც წინ უძღვოდა მეტაფიზიკური სილამაზის პლატონური და ნეოპლატონური გააზრება (Plat. Sympos. 210 E - 211 D. Plotin. Ennead. I, 6, 1 - 2. შდრ. და იხ. Dion. Areop. De divinis nominibus, IV, 7. De coelesti hierarchia, 3 etc.). მშვენიერების მეტაფიზიკური კონცეფცია თეოლოგიური და თავად ღმერთის ატრიბუტი გახდა ქრისტიანულ ტრადიციაში, რასაც ღვთის მიერ შექმნილი სამყაროს მშვენიერებაც დაემატა²⁹³. ბიზანტიელი ავტორების მიხედვით, გარეგნული, ესთეტიკური მშვენიერება ფასეულია მხოლოდ საღვთოსთან, ტრანსცენდენტურთან დამოკიდებულებაში. მშვენიერ შინაარსს მშვენიერი ფორმა უნდა შეესაბამებოდეს. წმ. გრიგოლის მიხედვით, ისევე როგორც სხვა წმ. მამების მიხედვით, მშვენიერების ცნება ქრისტიანთათვის სიტყვებში კი არ არის, არამედ ჭერებტაში და საღვთო იდეაშია (ἐν ᾧ αἰνῶν - σι. Naz. Confessio II, 1, II. 39, v. 51. PG 37, col. I. 333). მშვენიერების ცნება რომელიც ელინისტური რიტორიკის თეორიებისაგან არის ნამემკვიდრევი, აქ წარმოდგენილია თავისი ახალი, ქრისტიანული გაგებით. კლასიკურ თეორიებში მას ჰქონდა გარეგნული რიტორიკული ფორმის მშვენიერების მნიშვნელობა. აქ კი მას აქვს ტრანსცენდენტური მშვენიერების მნიშვნელობა²⁹⁴.

მიქაელ ფსელოსმა თეორიულად გააფორმა სტილის კლასიკური და ქრისტიანული კანონის ახალი კავშირი: მიმესისით/ბაძვით მიღწეული თვითმყოფადი რიტორიკული ხელოვანების (τέχνη) სილამაზისა და საღვთო სიტყვის მშვენიერების ღვთიური საწყისის შერწყმა წმ. გრიგოლის თხზულებებში. გრიგოლ ღვთისმეტყველმა შეუთავსებელი შეათავსა, როცა სადა, მოუკაზმველი მშვენიერება დაუკავშირა მაღალღვთაშობიერ სტილს (Psellos, Ad Pothum, c. 20). გრიგოლის ამ მეთოდის გააზრების შედეგად მიქაელ ფსელოსმა შემოიღო საღვთისმეტყველო მშვენიერების ახალი ცნება

²⁹³ იხ. *В.В. Блжков*, Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 231-232. ევროპულ ესთეტიკაში კი (რენესანსის პერიოდის შემდგომ) გაერცელდა სილამაზის ესთეტიკური - პოთაგორელებთან შემუშავებული, ნაწილთა პროპორციის პრინციპზე დამყარებული, მშვენიერების ვიწრო ცნება, რომელსაც აგრეთვე ღიდი ეწოდა (*W. Tatariewicz*, The Great Theory of Beauty and its Decline, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Winter, 1972, p. 165-180).

²⁹⁴ როგორც ვთქვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველი იყო ერთ-ერთი პირველი წმინდა მამა, რომელმაც პოეტურად გაიაზრა ეს თეორიული ცნებები თავის ლექსში, ეწ. *Ars Poetica*-ში, ხოლო თეორიულად მოგვიანებით განიხილა ძირითადად მიქაელ ფსელოსმა. იხ. *K. Bezarashvili*, 'The Interrelation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem 'On his Own Verses'', in: *Motivi e forme della poesia Christiana Antica tra Scrittura e tradizione Classica*, XXXVI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio, 2007 (Studi Ephemeridis Augustinianum, 108), Institutum Patristicum Augustinianum (Roma, 2008), 281-292.

(τὸ θεολογικὸν καὶ ἡμέτερον κάλλος - საღვთისმეტყველო და ჩვენი მშვენიერება, საეკლესიო მშვენიერება. Mayer ed., c. 12, 214; შდრ. და იხ. τὸ τοῦ ὁπρᾶσις κάλλος - ზეციური მშვენიერება. χάρις ἀποβήτοισι - დაფარული მშვენიერებით. c. 2, 6, 19, 19; ასევე, τὸ μυστικὸν κάλλος - მისტიკური მშვენიერება. Gr. Naz. Or. 2, c. 48. PG 35, 457 A2-3. θεία χάρις, ἄσῳθεν χάρις - საღვთო მადლი, ზეციური მადლი. Photius, PG 101, 945C, 697 D; PG 102, 861 D, 657 D), როგორც ზეციური მშვენიერების გამოხატულება, განსხვავებული მშვენიერების ცნების გრძნობადი (ესთეტიკური) გაგებისაგან.²⁹⁵

მშვენიერების ცნების ორი ასპექტი ეფრემ მცირესთან: ქრისტიანული და კლასიკური

ეფრემ მცირემ და ქართველმა ელინოფილებმაც კარგად იცოდნენ თავიანთი კოლოფონების მიხედვით რიტორიკული სამკაულებისა და მშკენსაერების ცნებები. ეფრემი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მისეული კრებულის კოლოფონში, (cod. Tbilis. Iber. A 292, a. 1800, f. 279v)²⁹⁵ 16 ლიტურგიკული სიტყვის *ეფთვიმე ათონელისეულ* თარგმანს უწოდებს "შუენიერს" და განასხვავებს იმავე პომილიების საკუთარი თარგმანის ბერძნულთან შედარებულობისაგან და ელინოფილურობისაგან ("რომელნი-ესე არა ქართულისა შუენებითა, არამედ ბერძულისა შედარებითა გვაქმნევიეს, რამეთუ ქართულად შუენიერი თუთ არს"). ჩანს, ეფრემი ტერმინ "შუენიერს" აქ ხმარობს თარგმანის ხელოვნების შესაფასებლად.

ფსალმუნთა განმარტებების მისეულ წინასიტყვაში ეფრემი საუბრობს, ერთი მხრივ, ფსალმუნთა წიგნის (კერძოდ, მისი გიორგი ათონელისეული თარგმანის) "ნაყოფთა შუენიერებაზე"²⁹⁷ და საღვთო შინაარსის მშვენიერებაზე. ამავე სულიერი შინაარსით იგი საუბრობს ფსალმუნის განმარტებების მიერ გონების "თაფლებრ დამატკბობელობაზე". იგი კვლავ საუბრობს განმარტებებზე, როგორც ფსალმუნთა ღმრთივ-აღძრული სიტყვების დამამშვენებელ სამკაულზე ("ესევეთარი სამკაული შუენოდა გუამსა ღმრთივ-აღძრულთა ამათ სიტყუათა მისთასა, რადთა შეიმოსოს ძოწეული ბისონსა თანა და პორფირი მეწამულსა თანა")²⁹⁸.

²⁹⁵ ქ. ბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნების გაგებისათვის ბიზანტიურ ესთეტიკაში და ეფრემ მცირესთან. "სჯანი", ყოველწლიური ლიტერატურულ-თეორიული სამეცნიერო კრებული, III, თბ., 2002, გვ. 74-90; IV, 2003, გვ. 58-78.

²⁹⁶ თ. ბრეგვაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 174.

²⁹⁷ ეფრემისეული "შუენიერის" ცნება κάλλος - χάρις ცნებათა ფარდი უნდა იყოს.

²⁹⁸ მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, II, 1968, გვ. 7821-22. 808-9. 811-21. "სიტკბოება" უნდა იყოს ფარდი γλακύν, ἡδνς ცნებების მიხ.

მეორე მხრივ, ევრემი საუბრობს *ფსალმუნთა* რიტმული ფორმის სიტკბოებაზე ("და ამას ყოველსა თანა *სახარულეან* და *ტკბილ* ექმნების ყოველთა მუკლელად იამბიკოდ შემოკლებითა სიტყვსაჲთა. რამეთუ უმრავლესთა ფსალმუნთა რიცხუდობად და მარცხულდობად ცხად არს საფსალმუნეთა შინა ებრაელთასა, დაღაცათუ სხუათა ენათა შინა ვერ დაუცავს თარგმანთა რიცხუ მარცხულისაჲ"²⁹⁹). ცხადია, რომ ევრემი იცნობს მშვენიერების ცნების ფორმობრივ ასპექტსაც რიტორიკის კლასიკური თეორიების მიხედვით, ისევე როგორც კარგად იცნობს ებრაულ, ბერძნულ და ქართულ ლექსთწყობას.

იოანე დამასკელის "ღიალექტიკის" მისეული თარგმანის შესავალში ევრემ მცირე საუბრობს იოანე დამასკელის საღვთო სიტყვის, მის მიერ გადმოცემული დოგმატური სწავლების "ნაყოფთა შუენიერებაზე" და "სიტკბოებაზე" (cod. Thilis. Iber. A 24, s. XII, f. 1v. იხ. κάλλος, χάρις, γλυκύτης), ე.ი. შინაარსის მშვენიერებაზე. აქვე იგი საუბრობს სიტყვის, ანუ ფორმის მშვენიერებაზე. სტილთა დონეებზე მსჯელობისას ევრემი ერთმანეთს უპირისპირებს მდაბიურ სტილს, რომელსაც "სოფლურიტა და უშუერიტა სიტყუთა" აღწერილს უწოდებს და მაღალფარდოვან სტილს, "გარდაკაზმულს" (იგივე რიტორიკულ სტილს, მეტაფრასულს), რომელსაც "სიტყუთ განშუენებულს" უწოდებს (cod. A 24, f. 3v)³⁰⁰;

იმავე საკითხზე საუბრობს ევრემი *სვიმეონ ლოლოთეტისადმი* მიძღვნილ მოსახსენებელში (cod. Thilis. Iber. A 90, s. XIII; cod. Kutais. Iber. K 4, s. XVI)³⁰¹. აქ მეტაფრასტიკის ერთ-ერთ ნიშნად, გარდა არასრულყოფილი და ზოგჯერ მწვალებელთაგან შერყვნილი შინაარსის გამართვისა (გადასხვაფერებისა, კლებისა თუ მატებისა), დასახულია ძველი "ლიტონი და მარტივი" ტექსტის "განშუენება" რიტორიკული მაღალფარდოვნებით, ე.ი. ფორმის სრულყოფა. მშვენიერის ცნება აქ ფორმას ეხება — ენასა და სტილს. წმ. სვიმეონი აქ მოხსენიებულია, როგორც "განმაკაზმველი წიგნთაჲ".

სვიმეონ ლოლოთეტმა კიმენური, ანუ არქექტიპული ტექსტები "შუენიერად შეცვალნა უშუერებისაგან". უშუერის გამშვენიერება და კაზმვა აქაც, ისევე როგორც იოანე დამასკელის წინასიტყვაში, κάλλος და κόσμος, κόσμῳ ცნებებს უნდა შეესაბამებოდა (იხ. *ფსელოსის* ენკომიაში καλλιλογία

²⁹⁹ მ. შანიძე, შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 9733-36.

³⁰⁰ იოანე დამასკელი, *ღიალექტიკა*, ქართული თარგმანების ტექსტის მ. რაფაეასული გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 67, 68.

³⁰¹ *ევრემ მცირე*, მოსაქსენებელი მცირე სვიმონისთვის ლოლოთეტისა და თხრობა მიზეზთა ამთ საკითხავთა თარგმანისათა (Ж. Кекелидзе, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 223-226).

- სიტყვამშენიერება. PG 114, 192 D15). იგივეა გარდაკაზმულის თხრობათა მშენიერება (διδυχοειδων χάρις - PG 114, 196 C 14)³⁰² და ა.შ.

ტერმინები "შუენიერი"-*"ტურფა"* მატერიალურ-სულიერი მნიშვნელობა ძველ ქართულ მწერლობაში

"ვეფხისტყაოსანში" ტერმინები "შუენიერი" (როგორც ძველი ქართული) და "ტურფა" (როგორც შედარებით ახალი, შუაქართული), ისევე პარალელურად იხმარება, როგორც ხედვის ორივე ფორმა (ძველი ქართული "ხედვა" და შედარებით ახალი "ჭერეტა") და ორივეს აქვს *ორ-ორი მნიშვნელობა* – როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი ხედვისა და მშენიერებისა. მაგ., გმირთა ფიზიკური მშენიერების ჭერეტა, შერწყმული ჩათი სულიერი ღირსებების ჭერეტასთან, გამოსატყუელია ნათლის სიმბოლიკით, რაც ალეგორიულად ღვთის ჭერეტასაც გულისხმობს³⁰³. "შან მისთა მჭერეტთა წაუღის გული, გონება და სული" (33); "ქალი მზებრ უჭერეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა" (45) და ა.შ.

"ისტორიანსა და აზმანში", რომელსაც, ისევე როგორც "ვეფხისტყაოსანს", ემჩნევა იოანე პეტრიწის ტერმინოლოგიის კვალი³⁰⁴,

³⁰² ყველა ეს ცნება ვრცლად არის განხილული შრომაში: *ქ. ბეზარაშვილი*, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა...*, თბილისი, 2004, გვ. 530-587.

³⁰³ ღვთის ატრიბუტების გადმოტანა ხოტბის ობიექტებზე – ადამიანებზე, რომლებიც შემკულნი არიან იმავე ეპითეტებით, რითაც ჰიმნოგრაფები ქრისტეს აქებენ, განხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული საერო ლიტერატურის (მეხოტბეებისა და რუსთაველის) შესახებ, რასაც ამჯერად დაწვრილებით ვეღარ შევხებით. იხ. მაგ., *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* მიხედვით, ღმერთსა და ანგელოზებს ერთნაირი სახელები აქვთ, რადგან ანგელოზები ღვთის მსგავსი ბუნების მატარებელნი არიან (Gr. Naz. Or. 28, c. 31. PG 36, 72 A 12-13). *გრიგოლ ნოსელის* "კაცისა შესაქმნისათვის" მიხედვით კი, საღვთოსა და ადამიანურს აქვთ ერთი და იგივე ატრიბუტები, მაგრამ განსხვავებულია ის თვისებები, რომელშიაც ეს ატრიბუტებია წარმოდგენილი: ერთი შეუქმნელია, ხოლო მეორე – შექმნილი (PG 44, 184 D). ქართული რედაქცია: *უძველესი* (VIII-IX სს.), *წმ. გიორგი მთაწმიდისეული* (XI ს.) და ახალი (თარგმანი *გვანცა კოპლატაძისა*) ბერძნული ტექსტითურთ, "ლოგოსი", 2010.

³⁰⁴ ხოლო თავად იოანე პეტრიწს XII-XIII სს. მოღვაწედ და მათზე გავლენის მქონედ მიიჩნევენ (*ე. ჭელიძე*, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი II, "რელიგია", 1-3, 1995, გვ. 79). *იოანე პეტრიწი* იყენებს ორსავე ამ ტერმინს, მაგ., "ხოლო მესამე ხედვად ესრეთ იჭურტებოს" (81, 6) და სხვ. ეს არის ხედვის მშენიერება, როგორც უწოდებდა მას *იოანე პეტრიწი*: "იხილეთ ხედვათა შუენიერებანი" (განმარტებამ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს *შ. ნუცუბიძემ*

ასევე ორ-ორი მნიშვნელობით იხმარება "ჯერეტა" და "ხედვა"³⁰⁵. წმ. თამარის ფიზიკური და სულიერი მშვენიერება, ერთმანეთს შერწყმული, წყნელი ორგვარი ხედვით არის საცნაური: "და თუთ თამარ საჭურეტლად პირთა მით ბრწყინვალეთა და ნათელთა მფენთა..." (ისტ.-აზმ. 849); სულიერ ხედვას, ზემხედველობას გულისხმობს შემდეგი ფრაზა: "ყოვლითურთ შეეყო მაღალსა მას, ყოველთა ზედა მხედველსა და შემსჭუალა თუალი უმრუმედ მხედველი, რადთა მეცნიერ-ყოს და მხოლოსა ხედვიდეს" (ისტ.-აზმ. 357) და ა.შ.

რაც შეეხება სიტყვა "ტურფას" მშვენიერის მნიშვნელობით, იგი ჯერ კიდევ ძველ ქართულ თარგმანებში გვხვდება³⁰⁶. თუმცა ამ თარგმანებისათვის უფრო დამახასიათებელია ტერმინის τὸ κάλλος სიტყვა "შუენიერებით" გადმოცემა³⁰⁷. "მშვენიერს" "სატრფო საჭურეტელთან" და "ხედვასთან" ერთად სულიერი განცდის მნიშვნელობით ახსენებს "ისტორიათა და აზმათა" ავტორიც: "კუალად დაჯდა ცხებული ღმრთისა თამარ მეფე საყდართა მათ ცამდი აღმართებულთა შუენებითა მათ აფროდიტიანითა და სიუხუთა მით მზეებრითა აპოლინიანითა, სატრფო საჭურეტი დაბნედადის და გატრამდის ყოველთა გამცდელ-მხედთა და შეპყრობადის წყალ-ჯავართა მით უმსგავსოთა სახითა მით ღმრთიექნულითა" (ისტ.-აზმ. გვ. 326).

"ვეფხისტყაოსანშიც" სიტყვები "ტურფა" და "შუენიერი" ერთმანეთის გვერდით არის ნახმაარი ორივე მნიშვნელობით – ფიზიკური და სულიერი მნიშვნელობით, მაგ., "შესწირა ღმერთსა მადლობა ტურფამან დანაბადამან" (1244); "მზე მოეგება პირითა ტურფითა მოცინარითა" (1423); "ტარიელ უთხრა: შენი მზე საჭურეტლად სატურფალია" (1554); "აწ ვინმე მოყმე მოვიდა შეენიერითა პირითა" (1283); "უებროსა ზნედ და თვალად, შეენიერსა პირსა, ტანსა" (1186); "რომე ვეფხი შუენიერი სახედ მისად დამისახავს" (657); მშვენიერი და ტურფა შეიძლება იყოს მეტყველება, წარმოქმნილი სიტყვა, ორატორული ხელოვნება: "ტარიელ მადლსა გარდიხდის ტურფა სიტყვითა, ენითა" (1441); "შეაქცევს და ეუბნების საუბართა შეენიერთა" (893); სიტყვა "უცხოც" საუცხოოს, მშვენიერის მნიშვნელობით იხმარება "ტურფასთან",

და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფ., 1937, ს.ვ. "შუენიერებაჲ" სალექსიკონო მასალებში – 154, 28; იხ. აგრეთვე 62, 28; 76, 30).

³⁰⁵ ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი. – ქართლის ცხოვრება, ი. ანთელავას, ნ. შოშიაშვილის გამოცემა, თბ., 1996, გვ. 329.

³⁰⁶ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, ს.ვ. ტურფა.

³⁰⁷ იხ. გრიგოლ დვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის ქართული თარგმანების სალექსიკონო მასალები (Or. 14, 23, 104; Or. 42, 24, 88; Or. 45, 2, 7; Or. 12, 8, 38; Or. 43, 43, 186; Or. 43, 61, 250 და სხვ.); შდრ. და იხ. იოანე პეტრიწის შრომებზე დართული სალექსიკონო მასალები: იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. I: პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1940 (42, 1; 20, 16).

"შვენიერთან": "მერმე აგვაესენ მრავლითა უცხოთა ტურფა ძღვენითა" (1441); ასეა ჩვენ მიერ ქვემოთ განსახილველ სტროფშიც: "თვალთა ტურფა საჭერეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების" (793). აქ მთელი კრებულია ესთეტიკური ტერმინებისა "ტურფა", "შვენება", "უცხო" და ისინი დაკავშირებულია "საჭერეტელთან", სულიერ ხილვასთან, მზერასთან. ასეთი სიტყვათშეთანხმება "ვეფხისტყაოსანში" კიდევ გვხვდება. ასმათი და მონები ეუბნებიან ტარიელს: "თქვენ გიჭერეტდეთ საჭერეტელსა შვენიერსა, სატურფალსა" (652); "ავთანდილ მჭერეტთა აშვენებს ტურფითა აერ-ფერთა" (1009) და სხვ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ვფიქრობ, ცხადი უნდა იყოს, რომ რუსთაველის პოემის ფრაზებში მშვენიერების ცნება, გარდა ფიზიკურისა, დაკავშირებული საღვთო სიყვარულისა და საღვთო ხედვის ცნებებთან. რუსთაველს იგი პატრისტიკული ღვთისმეტყველებისა და ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი პირველმშვენიერების, საღვთო მშვენიერების მნიშვნელობით უნდა ჰქონდეს წარმოდგენილი. განვიხილოთ ქვემოთ რამდენიმე მათგანი.

მშვენიერების ცნება (ჭერეტისა და სიყვარულის ცნებებთან ერთად) რუსთაველის პოემის პროლოგსა და ავთანდილის ანდერძში

მშვენიერების პატრისტიკაში არსებული ონტოლოგიური გაგება, ღმერთი, როგორც მშვენიერება, შემჩნეული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში რუსთაველთანაც ("უკეთესი" კეთილობა-სახიერების გამო და "უზადო", უნაკლულო, თვითსრული, მარტივი, როგორც მარად არსი – "ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს: / ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, / ... თავსა მისსა უკეთესსა უზადო აყოფს, არ აზადებს" - 1492). შენიშნული იყო აგრეთვე *რუსთაველის* საზეო სიყვარულის ონტოლოგიური ხასიათი ("ტომი გეართა ზენათა", "შენ დაჰბადე მიჯნურობა" და მისთ.) და მისი კავშირი პატრისტიკულ "ეროსთან" და "აგაპესთან", განსაკუთრებით *დიონისე არეოპაგელის* "ეროსთან"³⁰⁸. მითითებული იყო აგრეთვე მოციქულთა წიგნები, როგორც წყაროები სიყვარულთან დაკავშირებული აფორიზმებისათვის რუსთაველთან³⁰⁹. ჩვენთვის ამჯერად საინტერესოა არა ცალ-ცალკე აღებული ეს ცნებები, არამედ საღვთო სიყვარულის და სულიერი ჭერეტის, როგორც *მშვენიერების*, ერთმანეთთან მიმართების არსებობა "ვეფხისტყაოსანში". ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ავთანდილის ანდერძის ერთი ადგილი და მისი კავშირი ამ საკითხის პატრისტიკულ გაგებასთან. ვიდრე უშუალოდ ამის განხილვაზე გადავიდოდეთ, მოკლედ მიმოვიხილათ მშვენიერების

³⁰⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 150, 182. ციტატები მითითებულია ვეფხისტყაოსნის 1957 წ. გამოცემის მიხედვით (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე).

³⁰⁹ კ. ეკაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. შოთა რუსთაველისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 227-275.

ცნებას და მის კავშირს სიყვარულის, ხედვის, იგივე თეორიის და სხვ. ცნებების ხასიათთან რუსთაველის პროლოგის მიხედვით.

ყველა ეს საკითხი *რუსთაველს* პროლოგშივე აქვს განხილული. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საღვთო სიყვარული რუსთაველთან იწოდება "პირველ მიჯნურობად". გამოკვლეულია, რომ იგი თავისი არსით ქრისტიანულია და ემყარება საღვთო წერილსა და ქრისტიანულ ღვთიმეტყველებას. "*პირველი*" ნიშნავს უმთავრესს, უმაღლესს, უზენაესს ("ვთქვა *მიჯნურობა პირველი* და ტომი *გეართა ზენათა*", "*საქმე საზეო*"), რაც უზენაესებას მას ამქვეყნიური მიჯნურობისაგან³¹⁰ (ამავე დროს იგი უპირველესია სათნოებათა შორის. I კორ. 13, 13) და მათი მიზეზია. შდრ. და იხ. ἡ ἀγάπη ... τὴν ἀγαπᾷν ἡ ἀφ' ἧς - სიყვარული ... სათნოებებისაგან პირველი; Max. Conf. Ad Joannem cubicularium. PG 91, 401 C 7. Thal. 40. Amb. 21. PG 91, 1 249 B). აქვე მოიხსენიებს რუსთაველი მის საპირისპირო აქვეყნიურ მიჯნურობას ("ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან", "ქვე უც ბუნება"). "მიჯნურობა პირველი" ისეთივე ცნებაა, როგორც "*სიბრძნე პირველი*" – σοφία πρώτη, იგივე საღვთო სიბრძნე – იხ. I კორ. 2, 6) პატრისტიკაში, რომელიც განსხვავდება ამსოფლიური, საერო სიბრძნისაგან ("*სიბრძნე პირველი* არს სიბრძნისა [კაცობრივისა] შეურაცხყოფად, რომელი იგი სიტყუათაგან ცუდთა შეიწმასნების" – Greg. Naz. Or. 16, 1. PG 35, 936 C 4. *ეფთვიმე ათონელის* თარგმანი. Cod. Tbilis. Iber. A 1, f. 299r).

ასეთივეა πρῶτος λόγος (Greg. Naz. Or. 36, c. 12. PG 36, 279 A 1-4) – პირველი, ანუ უმაღლესი მოძღვრება და ა.შ. ამავე პრინციპით აქვს რუსთაველს სახელდებული პოეზია "პირველად", ანუ საღვთოს "ერთ დარგად" ("შაირობა *პირველადვე* *სიბრძნისა ერთი დარგი, საღვთო საღვთოდ გასაგონი, ... კვლა აქაცა ეამების*"). მართალია აქ ტერმინი "პირველადვე", ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, წარმოშობის უძველეს დროს ნიშნავს და არა პოეზიის უმაღლესობის პირველობას, მაგრამ სიბრძნესთან დაკავშირების გამო, რომელიც "აქაურობას" უპირისპირდება და ამასთანავე "საღვთოდ", უმაღლეს ღვთიმეტყველებად არის სახელდებული, ხოლო მის "ერთ დარგად" პოეზია იწოდება, შესაბამისად უნდა ვიფიქროთ, რომ პოეზიის საღვთო დანიშნულების მაჩვენებელია. ამის გამო ამგვარ პოეზიასაც შეიძლება "*შაირობა პირველი*" ეწოდოს, რომელსაც შემდგომ მეორე და მესამე, ანუ სულ სხვა მნიშვნელობის პოეზია უპირისპირდება (რაც ცალკე ვრცელი კვლევის საკითხია).

რამდენადაც *რუსთაველს* "*მიჯნურობა პირველი*" და "*შაირობა პირველი*" პატრისტიკაში გავრცელებული მეთოდით აქვს სახელდებული, ამდენად მისთვის უცხო არ უნდა იყოს პირველი, გამორჩეული, ერთადერთი, ზენაარი, არქეტიპული *მშვენიერების* ცნებაც, რადგან პატრისტიკაში

³¹⁰ რ. თვარაძე, არეოპაგელი და რუსთაველი. "თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა". თბ., 1985, გვ. 279-281. ქ. ბეზარაშვილი, ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი". წერილი I: შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 107-131. წერილი II: რუსთაველოლოგია, II, თბ., 2003, გვ. 73-89.

არსებობს ეს ცნება. მაგ., κάλλος ἄριστον πρῶτον – პირველი გამორჩეული მშვენიერება (Clem. Alex. Paed. 3, 11); πρῶτον καὶ μόνον κάλλος - პირველი და მხოლოდ (ე. ი. ერთადერთი)³¹¹ მშვენიერება (Hom. Clem. 17,70); τὸ ὑπερσῶλον κάλλος - ზენაარსი მშვენიერება (Dion. Ar. A. n. 4, 70); τὸ ἀρχέτυπον κάλλος - პირმშო მშვენიერება (ეფთვ. ათონ.). სახისდასაბამი (ეფრ. მც.) (Greg. Naz. Or. 38, 13, 59); βλάπτει δὲ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος - უმზერს არქტიპულ მშვენიერებას (Greg. Nyss. hom. 5 in Cant.)³¹². პირველი მშვენიერების შესაბამისი ფრაზა, სადაც სიტყვა "პირველი" აღნიშნული იქნებოდა, რუსთაველთან არ ჩანს, მაგრამ იგულისხმება³¹³. ამას მოწმობს თუნდაც ის, რომ *რუსთაველი* მშვენიერს (ტურფას) უწოდებს საღვთო მიჯნურობას ("მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი" იხ. კლიმენტი ალექსანდრიელის გამოთქმასთან "მშვენიერი არის აღამიანთა სიყვარული" (ἐστὶ κάλλος ἀμθρῶπαν ἀγάπη. Clem. Alex. Paed. 3, 1)³¹⁴. აქვე პროლოგშივე რუსთაველი, ისევე როგორც მიჯნურობისა და შაირობის შემთხვევაში, მიუთითებს საღვთო სიტურფის საპირისპირო მიწიერ სიტურფეზე - "მიჯნურსა თვალად სიტურფე".

"*შაირობა პირველი*" და "*მიჯნურობა პირველი*" რომ საღვთო ხედვით "გასაგონი" და შესამეცნებელია ("კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს", "*საცოდნელად ძნელი გვარი*"), აღნიშნული იყო სამეცნიერო ლიტერატურაში³¹⁵ (ასევე განმარტავდა მას ვახტანგ VI-ც³¹⁶). *რუსთაველი* რომ იცნობს სულიერ ხედვას, ამას ცხადყოფს შემდეგი ტაეპები: "ქალი მზებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა" (45); "ანუ არის ბრძენი ვინმე მაღალი და მაღლად მხელი" (1184) და მისთ.

ბრძენის საქმე ხდება საღვთო სიყვარულის, საღვთო მშვენიერების ჭვრეტა და შემეცნება. ბრძენი რუსთაველთან ეწოდება საღვთო სიბრძნის

³¹¹ იხ. "მას ერთსა მიჯნურობასა..." იხ. μόνος = εἷς = πρῶτος, ერთადერთი = ერთი = პირველი). ს.ვ. μόνος = εἷς. *И. Х. Дворецкий*, Древнегреческо-русский словарь, т. I-II. Москва, 1958.

³¹² *G. W. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon, Oxford, 1968, ს.ვ. τὸ κάλλος.

³¹³ განსაზღვრება "პირველი" ამ მნიშვნელობით შეიძლება ვიხმართ ყველა საღვთო ცნების მიმართ, რათა განვასხვაოთ იგი საეროსაგან.

³¹⁴ *G. W. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon, Oxp. 1968. ს.ვ. ἀγάπη.

³¹⁵ ტერმინი "გამგონება" შემეცნებლობას, გონისეულ მჭვრეტელობას ნიშნავს *იოანე პეტრიწთან*, რომლის ტერმინოლოგიის გაგვლენა რუსთაველზე, როგორც ეთქვით, დასმულია სამეცნიერო ლიტერატურაში (ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა*, I, "რელიგია", 3-4-5, 1994, გვ. 115-116; წერილი II. "რელიგია", 1-2-3, 1995, გვ. 79).

³¹⁶ "სადმართო სიბრძნისა" და "სიფლის საქმის" თუ "უსჯულოთა სჯულის" დაპირისპირების შესახებ იხ. *შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა*, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. სუზ.

მატარებელს (ისევე როგორც სიბრძნე ეწოდება მასთან საღვთო სიბრძნეს — "სიბრძნისაა ერთი დარგი" და სხვ.). იგი ეწოდება მოციქულებს ("ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახდომა" — 1544. იხ. I კორ. 13, 8), წმინდა მამებს ("ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს" — 1492) და მისთ. ბრძნობა და საღვთოს ბაძვა მაგალითადაა დასახული პოემაში. ავთანდილი ტარიელს გამუდმებით ახსენებს ბრძენთა შეგონებებს. პროლოგშივე საღვთო სიყვარულის ბაძვა ("მართ მასვე ჰბაძვენ"), იგულისხმება, რომ პავლე მოციქულის ანალოგიით არის დასახელებული ("შეუდგით სიყვარულსა და ჰბაძვედით სულიერსა მას" — იხ. I კორ. 14, 11; 4, 16; 11, 1; გალატ. 4, 18). მიჯნურის ერთ-ერთ ნიშნადაც სიბრძნეა დასახული სიტურფესთან ერთად ("მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მზეობა, სიბრძნე, სიუხვე, სიმდაბლე ..."). საღვთოს ბაძვა ალეგორიის საფუძველი ხდება შუა საუკუნეების პოემაში.

ამგვარად, ჭირქტა, ხედვა, თეორია ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და ესთეტიკის მიხედვით დაკავშირებულია საღვთო სიბრძნესთან, საღვთო სიყვარულთან, საღვთო სიკეთესა და მშვენიერებასთან და მის ბაძვასთან, მისით ტკობასთან. ვნახოთ, თუ როგორია მშვენიერება გააზრებული ავთანდილის ანდერძში. გავიხსენოთ მისი ერთი სტროფი, რომელიც ტარიელის დახმარების მიზნის გამო არის როსტევისადმი ნათქვამი:

„რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების.

მზისა შუქთა ვერ მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების;
თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების;
მე ვით გავძლო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნების“.

"არ დავიწყება მოყვრისა" და მისთ. რომ საღვთო სიყვარულს უკავშირდება და ანდერძშიც მოციქულთა სიტყვებთან ერთად არის მოხმობილი, გასაგებია ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, მაგრამ რა არის "მზისა შუქთა ჭვრეტა" ან თვალისათვის იშვიათ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭვრეტელი"? მეტაფორის დონეზე იგი ნიშნავს შემდეგს: როგორც მზეა მაცოცხლებელი მშვენიერი ია-ვარდისათვის, სიცოცხლის სიხარულისა და სისრულისათვის, ასევე სულიერი ნათელია მაცხოვრებელი ადამიანისათვის, რომელიც მას სიკეთის ქმნით და სიყვარულით მოეფინება. ავთანდილიც ცდილობს სიყვარულით გამოაცოცხლოს ტარიელის უმზეოდ დამჭკნარი სული. ანდა კიდევ, ვახტანგ VI-ის განმარტების მიხედვით, "მზის შუქად ტარიელს ხდის, იად თავის თავს ამბობს, უმისოდ გაძლების შეუძლებლობას ამბობს"³¹⁷. დაფარული საღვთო შინაარსის მიხედვით კი იგი იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მხოლოდ საღვთო სიყვარული და ნათელი აკეთილშობილებს ამქვეყნიურ თუნდაც სრულყოფილ და უნაკლო საგნებს და მოვლენებს და ანიჭებს მათ ჭეშმარიტ სიცოცხლეს და უკვდავებას ("მზისა შუქთა ვერ მჭვრეტელი ია ჭკნების, ვარდი ხმების"). სიწმინდის, ცოცხალი განცდის გარეშე,

³¹⁷ შოთა რუსთაველი, გეფხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა, 1712 წ., თბ., 1975, გვ. ტლზ.

არამიწიერი ზეციური იდეალის გარეშე ვერ იქნება მშვენიერი ადამიანის ცხოვრება. უმისოდ ირგვლივ მხოლოდ სიცარიელე, სიცივე, უსიცოცხლობა და მოწყენილობაა. ბიბლიური ეგზეგეტიკა რომ მოვიხმოთ და წმ. მამებს მივმართოთ, ეს არის სულიწმიდის მადლი.

მხოლოდ საღვთოსთან წილნაყარი ამკვეთიური სიყვარულია უკვდავი, ცხოველი, სრულყოფილი და მშვენიერი. ამიტომ არის იგი შემეცნებისათვის იშვიათ და უხრწნელ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭერეტელი". აღარ გაეგარძელებოთ იმაზე საუბარს, რომ აეთანდილის ანდერძში პავლე მოციქულის მიერ ხსენებული ზეციური სიყვარულისა და სხვა საღვთო ცნებების გამოყენება აშკარაა.

როგორც ზემოთ ვთქვით, ჭვრეტის, ხედვა-თეორიის ცნებამ ფილოსოფიიდან ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, საღვთო შემეცნებაში გადაინაცვლა. სულიერი ხედვით შესამეცნებელი გახდა საღვთო სიბრძნე, ნათელი, სიყვარული და მშვენიერება. ზემოთ ვნახეთ, რომ მშვენიერებად იწოდა სიყვარულიც და საღვთო შემეცნებაც ცალ-ცალკე (*კლიმენტი ალექსანდრიელისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის* მიხედვით). მაგრამ საყურადღებოა, თუ რა პატრისტიკული საფუძველი აქვს აეთანდილის ანდერძში სიყვარულის კონცეფციის კავშირს "ტურფა საჭერეტელთან"? (იხ. τὸν κάλλιστον ἐν θεῳ. Greg. Naz.)

მივმართოთ, მაგ., *მაქსიმე აღმსარებელს*. "ნეტარი გონება, – ამბობს იგი, – უკან მოიბრუნებს რა ყოველივე [ნივთიურს], დაუსრულებლად ტკეპა საღვთო მშვენიერების [ხილვით]" (Max. Conf. charit. I, 19. PG 90, 964 D 7). "სიყვარული (ἡ ἀγάπη. ი. 10, 9) ის კარია, რომლითაც შემავალი წმიდა-წმიდათაში შედის და ღირსი ხდება იყოს სამეფო და წმიდა სამების მიუღწეველი მშვენიერების (...καὶ τοῦ ἀπροσίτου κάλλους τῆς ἀγίας καὶ βασιλικῆς Τριάδος) მჭერეტელი" (PG 91, 404 A 1-10).

გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, ეს მგზნებარე მისტიკური სიყვარული, რომელიც უვნებო ვნებაა, განწმენდილი, განღმრთობილი სიყვარულია, მიიწვევს სწორედ ღვთაებრივ მშვენიერებად (In cant. cant. hom. I. PG 44, 772 ABC). რაც უფრო მეტად მიეახლება სული ღმერთს, მით უფრო მეტია მასში ღვთაებრივი მშვენიერების (τὰ θεῖα χαρίσματα) პირისპირ ჭვრეტის სურვილი. მეთოდოს პატარელის მიხედვით, სასძლოს (ეკლესიის) სურვილია სიძის (უფლის) ზეციური მშვენიერების დაუსრულებელი ჭვრეტა (PG 18, Symp. 11, 2). *სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველი*. პიმნს უძღვნის განმამრთობელ სიყვარულს, რომელიც არ აძლევს საშუალებას მის მოტრფიალეს შეიყვაროს ადამიანური მშვენიერებანი, რომლის ნაცვლად იგი ჭვრეტს მხოლოდ ამ ღვთაებრივი სიყვარულის მშვენიერებას³¹⁸.

რადგან *ანდერძის* დასახელებულ სტროფებში აეთანდილი უშუალოდ საღვთო სიყვარულთან მიმყვანებელ მოყვასის სიყვარულზე საუბრობს, ამდენად, "ტურფა საჭერეტელი" სწორედ ეს სიყვარული ყოფილა და არა

318 *П. Мянин*, Главные направления древне-церковной мистики, в книге: Мисическое Богословие, Киев, 1996, с. 366-367, п. 1, 368, п. 1, 379.

მხოლოდ სიყვარულის ობიექტის ტარიელის გარეგნობა³¹⁹. ფრაზა "მე ვით გავძლო უმისობა" კი, აქედან გამომდინარე, თავად სიყვარულის და მისი მშვენიერების ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ და ეთიკურ ხასიათს მიემართება და მხოლოდ ამის შემდეგ მეორე პლანით იგი შეიძლება მიემართებოდეს ტარიელსაც, ვითარცა საყვარელ მეგობარს – "მოყვარესა მოყვარულსა". წარმმართველი ამ ორი სტროფის და მოციქულთა სიყვარულისა და "ტურფა საჭვრეტელის" ურთიერთმიმართებაში არის ის ამაღლებული განცდა და რელიგიური ძალა, რომელთან ნაზიარებ ადამიანს, სულიერად განბრძნობილს ("კაცს ბრძენს") აღარ ძალუძს სხვაგვარად ცხოვრება – მოყვასის სიყვარული და ამდენად, იგივე ღმერთის სიყვარული (სახარებათა მიხედვით ერთმანეთზე დამოკიდებული), ამ ამაღლებული სიყვარულის მშვენიერების ჭვრეტა-შემეცნება მისი სასიცოცხლო მოთხოვნილება ხდება. ამ სიმაღლესა და მშვენიერებას ნაზიარები იგი აქეთოკნ მოუწოდებს როსტევენსაც, რათა მან გუფგრილობა არ გამოიჩინოს სიყვარულის ნაცვლად, არ დაუშალოს ავთანდილს მეგობრის დასახმარებლად ჩანაფიქრის განხორციელება და არ აიძულოს უსიცოცხლო პირვანდელ ყოფაში დაბრუნება, რომელიც უკვე მკვდარი და გაუსაძლისი ხდება.

ამგვარად, ამაღლებულის და მშვენიერის დაკავშირება განსაცვიფრებელთან მრავალთაგან რუსთაველის კიდევ ერთ პასაჟშიც გამოსჭვივის: "ტურფა საჭვრეტელი" ავთანდილის ანდერძში მოხსენიებულია მოციქულთა მიერ ნაქები საღვთო სიყვარულისა ("წაგვიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ... სიყვარული აღგვამაღლებს...") იხ. I კორ. 13 და სხვ.) და ავთანდილის მიერ მოყვასისადმი გამოვლენილი სიყვარულის ("არ დავიწყება მოყვრისა" და სხვ.) კონტექსტში: "თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების". ქრისტიანული სიყვარულის კონცეფციის (*ἀγάπη* - ღვთისა და ადამიანის სიყვარულის ერთიანობის - მთ. 22, 37-39 და სხვ.). საღვთო შემეცნების ორი გზის (საქმისა და ხედვის - *πράξις*, *θεωρία*) და მშვენიერების ცნების (*κάλλος*) ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და ეთიკური გაგების განხილვის შედეგად (პატრისტიკული მაგალითების მიხედვით) ცხადი ხდება, რომ რუსთაველის გამოთქმა "ტურფა საჭვრეტელი" ეფუძნება წმ. მამათა მოსაზრებებს.

ესენია შეხედულებები საღვთო ხედვის მშვენიერების შესახებ, ღვთის ონტოლოგიური მშვენიერების ჭვრეტისა და შემეცნების შესახებ, სიყვარულის, როგორც ზეციური მშვენიერების გამოხატულების შესახებ და ღვთის შემეცნებისა და განღმრთობისაკენ მიმყვანებელი ძალის შესახებ.

³¹⁹ ეს თეოლოგიური ნიუანსი შესანიშნავად არის გაგებული და გადატანილი შ. ნუცუბიძის თარგმანში, ვიდრე სხვა თარგმანებში (სადაც ტურფა საჭვრეტელი გაუაზრებლად მხოლოდ ტარიელის გარეგნობას მიემართება); ნუცუბიძის თარგმანში კი ეს ტერმინები საღვთო მშვენიერების ხედვას გამოხატავს: "თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების" (793) – *красота нетленным видом возвышает благородно* (784). *Шота Руставели*, Витязь в тигровой шкуре, пер. с грузинского *Ш. Нупубидзе*, Тбилиси, 1988, с. 121.

ამიტომბა განმალმრობელი სიყვარული შემეცნებისათვის იშვიათ და უზრუნელ მშვენიერებად დასახული "ტურფა საჭვრეტელი". რუსთაველის "ტურფა საჭვრეტელის", მშვენიერი სახედველის (ხედვის მშვენიერი ობიექტის) კავშირი მოციქულთა სიყვარულის კონცეფციასთან, როგორც ენახეთ, შესაძლებელია ახლებურად აიხსნას. ვფიქრობთ, ცხადია, რუსთაველის გამოთქმა "ტურფა საჭვრეტელი" პატრისტიკული ღვთისმეტყველებისა და ბიზანტიური ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი პირველმშვენიერების, საღვთო მშვენიერების მნიშვნელობითა და ტერმინოლოგიით იყოს აგებული. "ტურფა საჭვრეტელი" საღვთო სიყვარულის ის განცდაა, რომელიც ავთანდილმა შეიმეცნა ტარიელის სიყვარულითა და მოყვასისადმი თავდადებით³²⁰.

საყურადღებოა ისიც, რომ "ტურფა საჭვრეტელი" უცხოა და განსაცვიფრებელი. სიტყვა "უცხოც" საუცხოოს, მშვენიერის მნიშვნელობით იხმარება "ტურფასთან", "შვენიერთან": "მერმე აგვასენ მრავლითა უცხოთა ტურფა ძღვენითა" (1441); ასეა განსახილველ სტროფშიც: "თვალთა ტურფა 'ს. ჭერეტელი' უცხო რაჟე ეშვენების" (793). აქ მთელი კრებულია ესთეტიკური ტერმინებისა "ტურფა", "შვენება", "უცხო" და ისინი დაკავშირებულია გნოსეოლოგიურ ტერმინ "საჭვრეტელთან", სულიერ ხილვასთან. ავთანდილის მიერ მოყვასის სიყვარულით გამოწვეული საღვთო სიყვარულის მშვენიერების ჭვრეტა და შემეცნება უცხოდ და განსაცვიფრებლად არის დასახული³²¹.

დაბოლოს, ვფიქრობთ, რომ მთლიანად განსაცვიფრებელია და საღვთოდ მშვენიერი რუსთაველის კონცეფცია ღვთისმეტყველების ესთეტიკური კატეგორიებით, სალიტერატურო ფორმით მიწოდებისა არა მხოლოდ სულიერად ჩვილთათვის, არამედ ინტელექტუალთათვის და ბრძენთათვისაც; რადგან ესთეტიკურ ფორმაში წარმოდგენილი მაღალი დაფარული ღვთისმეტყველების ამოკითხვა უდიდესი რელიგიური, ინტელექტუალური და ესთეტიკური სიამოვნების მომნიჭებელია. სწორედ ეს არის ამაღლებულის, განსაცვიფრებლის, მშვენიერისა და სხვა ცნებების ანტიკურისაგან განსხვავებული, ახალი, ქრისტიანული გაგება და მათი ახლებური ურთიერთკავშირი.

³²⁰ წყაროებისათვის უფრო ვრცლად იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, *ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭვრეტელი"*. წერილი I: შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, I, თბ., 2000, გვ. 107-131. წერილი II: რუსთაველოლოგია, II, თბ., 2003, გვ. 73-89.

³²¹ *ქ. ბეზარაშვილი*, *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში და რუსთაველთან*, რუსთაველოლოგია, IV, თბ., 2006, გვ. 74-90.

დასკვნა:

ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამ მრავალი ცნება იმემაკვიდრა კლასიკური რიტორიკის თეორიებისაგან. მისი სიტყვიერი მიმართება კლასიკურთან კარგად იყო შესწავლილი მეცნიერებაში, მაგრამ ყოველთვის ჭირდა ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის ახალი მახასიათებლების გამოვლენა სწორედ იმ მარტივი მიზეზით, რომ მან მრავალი რამ შეითვისა ელინისტური თეორიებისაგან და გამოხატა ყოველივე რიტორიკის ანტიკური თეორიების ტრადიციული ტერმინებით (ისევე, როგორც, პატრისტიკულმა თეოლოგიამ ახალი მნიშვნელობა მიანიჭა ფილოსოფიის ანტიკური თეორიებისაგან შეითვისებულ ტერმინოლოგიას).

კვლევა ცხადყოფს, რომ ბიზანტიური რიტორიკის თეორია არა მხოლოდ კლასიკურის უბრალო მიმბაძველია, არამედ შემოქმედებითად ამოვისებელი. იგი ძველის პარალელურად აყალიბებს ცნობილი ცნებების ახალ ასპექტებს. ასეთია მაგ., *ბაძვის ცნების ორი ასპექტი* (კლასიკურის პარალელურად ქრისტიანული), სტილთა ასპექტები (საეკლესიო სტილის ახალი ცნებით), მშვენიერების ცნების ასპექტები და სხვ.

მიქაელ ფსელოსმა ასევე თეორიულად გააფორმა საღვთო მშვენიერების ახალი ცნება. ეს აზრიც დასტურდება პატრისტიკაში და გულისხმობს ტრანცენდენტურ მშვენიერებას. მშვენიერების ცნების ეს ახალი ასპექტი განსხვავდება ამ ცნების გარეგნული, ესთეტიკური, გრძნობადი მნიშვნელობისაგან, რაც ანტიკურ თეორიებში ძირითადად მოცემული იყო ლიტერატურლისა და ხელოვნების ფორმის მშვენიერების სახით.

როგორც მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში, ისე ეფრემ მცირის კოლოფონებში ბაძვის, სტილის და მშვენიერების ცნებების ორი ასპექტი მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან და ამავე დროს, შესანიშნავად თანაარსებობს. ამ თანაარსებობას მიქაელ ფსელოსი შეუთავსებლის შეთავსებას უწოდებს, რაც სწორედ ბიზანტიური ესთეტიკის ძირითად თავისებურებას წარმოადგენს და განასხვავებს მას ანტიკურისაგან.

ამ ფონზე საინტერესოა მშვენიერების ცნების ასეთივე ორი ასპექტი რუსთაველთან. ტერმინებით “მშვენიერი” და “ტურფა” მასთან ორივე ტიპის მშვენიერების – ბუნებრივის/ფიზიკურის და სულიერის/ზეციურის გამოხატულება სახეზეა. მიჯნურის “თვალად სიტურფე” სორციელია, ხოლო “მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელიად ძნელი გვარი” – პროლოგში საღვთო და სულიერია. კვლევის შედეგად დგინდება რუსთაველის ზოგიერთი გამონათქვამის, მაგ., “ტურფა საჭერეტელი” (ავთანდილის ანდერძიდან) ასეთივე საღვთო და თეოლოგიური მნიშვნელობა. ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ რუსთაველის ესთეტიკური აზროვნებაც, მსგავსად ბიზანტიურისა და ძველი ქართულისა, ორგვარია. კონკრეტულად მშვენიერების ცნება (სხვა ცნებებთან ერთად, რასაც ამჟღერად დაწერილობით ვერ ვეხებით და შესაძარებლად მხოლოდ მოკლედ ვახსენებთ), მასთანაც ახალ საღვთო, ქრისტიანულ ასპექტს დებულობს პატრისტიკულ ლიტერატურაზე დაფუძნებით ტრადიციულის და ფიზიკურის პარალელურად. ამის საფუძველზედაც რუსთაველის შემოქმედება ბიზანტიური თავისებურებების საუკეთესო გამოხატულებაა. რუსთაველის

პოემის მიმართება აღმოსავლური ისლამური ესთეტიკის მახასიათებლებთან, რაც ასე აქტუალური იყო წარსულ მეცნიერებაში, ხელმეორედ ისევ საკვლევეია ბიზანტიურთან შედარების თვალსაზრისით. ეს უკანასკნელი ამჯერად ცალკე გვაქვს წარმოდგენილი; ორივეს დაპირისპირება და ერთად შესწავლა კი ძირითადი დასკვნებისათვის აუცილებელია მომავალში.

The Concept of Beauty in Byzantine, Old Georgian Aesthetics and Rustaveli's Poem

In Byzantine rhetorical theory many concepts were inherited from their Classical counterpart. Their interrelation was well studied in scholarly literature. However it has been always difficult to identify the new peculiarities of Byzantine theory of rhetoric for a simple reason: Byzantine theory inherited the concepts of Hellenistic theories, but expressed the new understanding of these concepts in traditional terms of the Classical theories of rhetoric (as well as Patristic theology introduced the new, theological meaning of philosophical terminology adopted by them from Classical Greek authors).

The study of the problem makes it obvious that the Byzantine rhetorical theory is not a mere imitation of Classical theories, but develops the new aspects of the traditional concepts. That is to say, these are the two aspects of the concept of mimesis (a new, Christian perception along with Classical), also the aspects of style (new notion of ecclesiastical style), beauty, etc.

Michael Psellos also issued a new concept of theological beauty. This idea is expressed in Patristic literature, too, and means transcendental beauty. This new aspect of the concept of beauty was different from the outward, sensible (i.e. aesthetical) meaning of it used in Classical theories mainly as the beauty of literary form and art.

In the treatises of Michael Psellos as well as in the colophons of Ephrem Mtsire the two aspects of the concepts of mimesis, style and beauty differ from each other and at the same time they co-exist. It is exactly the co-existence of opposite notions that is called by Michael Psellos combining incompatible things; this is the main peculiarity of Byzantine aesthetics that makes it different from its Classical counterpart.

The two aspects of the concept of beauty are also interesting in Rustaveli's poem. The term "beauty" expresses two types here - natural/material and spiritual/of heavenly origin. The notions mentioned in introduction of the poem have dual qualities; for example, the "visual beauty" of beloved person is material, while the "beauty of love as difficult conceptual notion" is divine and spiritual. Studying the divine, theological meaning of Rustaveli's some phrases, e.g., "contemplation of beauty/beauty of vision" (mentioned in Avtandil's testament) makes clear that the aesthetical thought of Rustaveli has two aspects as well as it is in Byzantine and Old Georgian counterparts. The concept of beauty (along with other concepts, which is not possible now to analyze widely and only shortly is mentioned here), receives new, divine Christian aspect along with traditional, physical understanding. Regarding these data Rustaveli's work is also good expression of Byzantine thought and based on patristic authors. The attitude of Rustaveli's poem with the peculiarities of Oriental Islamic aesthetics that was so active in the researches of past period must be studied once again comparing with Byzantine theoretical ideas. The latter is presented here separately, while comparison of both methods and studying them together is precious for main conclusions in future.

შესავალი

ორიოდე სიტყვა რუსთაველის პოეტიკის თეორიის შესახებ:
"შაირობა ... სიბრძნის დარგი"

რუსთაველის ეპოქა მრავალმხრივია, ეფუძნება სხვადასხვა მოდელს ანტიკურიდან მოყოლებული და იძლევა ნაირგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას. ანტიკურ პოეტიკას აქ ემატება შუა საუკუნეების ბიზანტიური და ალბათ, ისლამურ სამყაროში გავრცელებული არაბული, სპარსული პოეტიკის ცნებებიც – ანტიკური შუა საუკუნეებით და ქრისტიანულიც. საკვლევე ეპოქაში გავრცელებული *მოღელეების* გამოვლენა გამორიცხავს კვლევას და გეთავაზობს მეტ-ნაკლებად სწორ კონცეპტუალურ ინტერპრეტაციას, ერთი კულტურის შეფასებას მისი შესაბამისი კოდების მიხედვით.

მოდელების მიხედვით ეტაპობრივი კვლევა არ ნიშნავს აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიგნებას. კვლევის სხვადასხვა ეტაპზე შეიძლება მკვლევარმა *შეიცვალოს* აზრი, ან სხვა მკვლევარმა განსხვავებულ და უფრო ადეკვატურ მოდელს მიაგნოს და თანდათან წარმოჩნდეს კვლევის ახალი ეტაპები. ერთი და იგივე ცნება სხვადასხვა შინაარსის შემცველია სხვადასხვა კონტექსტში. რუსთაველის გამონათქვამებიც შეიძლება რამდენგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლეოდეს სხვადასხვა მოდელის მიხედვით. მთავარია, რომ ისინი ერთმანეთს ხელს არ უშლიდეს და ზოგჯერ თანხმობაშიც მოდიოდეს, როგორც შეათანხმა, მაგალითად, ეგზეგეტიკამ დროთა განმავლობაში სხვადასხვა მეთოდი: *პირდაპირი და ალევორიული*.

იხ. "რაცა ოდენ თქვენ ნათელად", საჭოჭმანები, ამბავი სპარსული, ლექსი, შედარებები მობურთალთან, ცხენთა სარბიელთან და ა.შ. კლასიკური რიტორიკის თეორიისა და პრაქტიკის ცნებებია. (განახლებული გვიანანტიკურობაში და გავრცელებული II *სოფისტიკიდან* მოყოლებული) ხევა/ხვევა: ვარირება და მრავალი

მნიშვნელობა ... ასევე *რუსთაველის* ეპოქის მრავალმხრივი მოდელის მიხ. და სხვ.

* * *

შოთა რუსთაველის საკვლევი სტროფია ე.წ. *შაირობის* თეორიის პირველი სტროფი, "შაირობა – სიბრძნის დარგი":

"შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,

კვლა აქაცა ეამების ვინცა ისმენს კაცი ვარგი,

გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი."

იმის გასაგებად, თუ რას შეიძლება გულისხმობდეს რუსთაველი ამ სტროფში, საჭიროა მისი განხილვა *ბიზანტიური* ესთეტიკის გათვალისწინებითაც, რომელიც თავის მხრივ, *ანტიკურს* ეფუძნება და მას ავითარებს (სხვადასხვა მნიშვნელობის მიხ.).

უძირითადესი მოდელი, რომელიც ფუნქციონირებდა ანტიკური რიტორიკისა და პოეტიკის თეორიებში, რაც ბიზანტიურმაც იმემაკიდრა, იყო თხზულების განხილვა *ორგვარი მახასიათებლით*: ერთი მხრივ, *შინაარსის* მიხედვით და *გეორე მხრივ*, *სტილის*, ფორმის, მიხედვით. ეს გამოხატული იყო ტერმინებით: ἔκ τῆς διανοίας და ἔκ τῆς λέξεως ან κατὰ τὴν ἱστορίαν და κατὰ τὴν λέξιν (იხ. Arist. Hermog. იხ. და შდრ. Psellos). ვფიქრობ, რომ რუსთაველის პოეტუკის თეორიის გამომხატველი, ეს პირველივე სტროფი შეიცავს ასეთ *ორგვარ მახასიათებელს*. მაგ., პოეზია რომ სიბრძნის დარგია და საღეთოდ შესამეცნებელი (როგორც მსმენელთათვის სასარგებლო), ეს მისი შინაარსობრივი მახასიათებელია (ე.ი. 1-2 ტაქეში მოცემულია პოეზიის გაგება შინაარსის მიხედვით, (κατὰ τὴν διανοίαν) - ამქვეყნიურადაც საამოა ადამიანებთან, და გრძელი სიტყვა რომ მოკლედ, ანუ ლაკონიურად გამოითქმება, ეს სტილის მახასიათებლებია (ე.ი. 3-4 ტაქეებში მოცემულია პოეზიის დახასიათება სტილის მიხედვით, κατὰ τὴν λέξιν).

ეს არის სწორედ *სტილისტური ლაკონიურობა*, რომელსაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი განმარტავდა არა როგორც "*სიტყვათა სიმცირეს*", არამედ როგორც "*ცოტა სიტყვებით დიდი სათქმელის გადმოცემას*". ეს კომპოზიციური ლაკონიურობა არ არის, რადგან ვრცელი პოემების ავტორ *პომეროსს* გრიგოლი ყველაზე მოკლედმეტყველ (βραχυλογώτατος) მწერალს უწოდებს, *ანტიმაქოს კოლოფონელს* კი (ძვ.წ. V-IV სს.), რომელიც ასევე გრძელ პოემებს და გრძელ ელეგიებს წერდა, იგი მრავალმეტყველების ნიმუშად ასახელებს. მისივე დასკვნით, იგი სათქმელის სიგრძეზე *შინაარსის* მიხედვით მსჯელობს (τοῖς πρᾶγμασι) და არა ასოთა სიმრავლით, ნაწერის სიგრძით – თხზულების მოცულობით (τοῖς γράμμασι)³²².

ქრისტიანულ თხზულებათა ერთი უმნიშვნელოვანესი თავისებურება იყო თანაარსებობა წარმართული სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსისა. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველი უწოდებდა მცნებათა "სიმწარის დატკობას" ხელოვანების საშუალებით (τέχῃ γλυκᾶναι τὸ πικρὸν τῶν ἐντολῶν - c. I, 2, 39, v. 41), რათა ახალგაზრდა თაობას გზა უჩვენოს ჭეშმარიტებისაკენ (vv. 37-43). "ყრმა" გრიგოლის ნაწერებში ნახმარია *წმ. პავლეს* სულიერი მნიშვნელობით. ამ ფრაზის წარმართული წყარო *ლუკარეციუსის* ფორმულაა.

³²² Greg. Naz. ep. 54. ed. P. Gallay, La Vie de St. Gegoire Nazianze, Lyon – Paris, 1943, XXV + 969, p. 50. *ქ. ბეზარაშვილი*, ბიზანტიური მწერლობის მცირე ქრესტომათია, ლოგოსი, თბ., 2012. შაირობა, გვ. ქართ. 1-11; გვ. INGL. 16-22

მიზეზი ის არის, რომ მშვენიერების ცნება ქრისტიანთათვის სიტყვებში კი არა, ჭკერეტაშია, საღვთო აზრშია (τὸ κάλλος ἥμιν ἐν θεῷ - Gr. Naz. PG 37, c. II, 1, 39, v. 51). *მიქაელ ფსელოსი* ამას უწოდებს სახარების ძვირფასი მარგალიტის ოქროთი მოვარაყებას (Matth. 13, 45-46). იგი გულისხმობდა მისტიკური *ჭკერეტის მშვენიერებისა და სიბრძნის* გამოხატვას რიტორიკული ორნამენტებით (Ad Pothum, A. Mayer ed., c. 585-90). კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და *ქრისტიანული შინაარსის* თანაარსებობა ესადაგება სტილის ცნებას, რაც *ფსელოსის* მიერ სახელდებულია როგორც "თეოლოგიური" (θεολογικὸς χαρακτήρ). 1) μθ.

ძნელი რომ არის საღვთოს მიხედვით, რატომ არის საღვთო შინაარსის თხზულებასთან იმავე სტროფში ლაკონიურობაზე საუბარი? ფილოსოფიაში (*არისტოტელეს* კომენტატორებთან) და პატრისტიკაში ლაკონიურობა დახასიათებულია ღვთისმეტყველების ნიშნად. აქ *სტილის ლაკონიურობა* და ბუნდოვანება მეტაფიზიკურს და მისტიკურს დაუკავშირდა. ამავე დროს აღნიშნული იქნა, რომ ეს ნიშნები ფართო აუდიტორიისათვის არ იქმნებოდა³²³. პოზანტიულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისით, ლაკონიურობა-სიმოკლე ადვილად გადადის *ბუნდოვანებაში*³²⁴.

ლაკონიურობის *ორგვარი გაგება არისტოტელესთან* და *რუსთაველთან*. სტილისტური და ნარატიული. ვერას იტყვის ვინცა გრძელად; "არ შეამოკლოს ქართული, არა ქნას სიტყვამცირობა".

სტილის მიხედვით განხილვა *ბიზანტიურშიც* იგივეა, რაც *ანტიკურში*. Κατὰ τὴν λέξιν გულისხმობს სტილის იმ მახასიათებლებს, რაც გავრცელებული იყო კლასიკურ თეორიებში. *რუსთაველის* მნიშვნელობა შემთხვევითი არ არის. ამ სტროფის აღნიშნულ ტაქებში საუბრობს, მაგალითად, *საამურობა, სიტკბოება, ლაკონიურობა*. Cf. Gr. Naz. ep. ix. *სამი მახასიათებელი არისტოტელედანაც*. მაგ., τὸ αἰσθητὸν κάλλος – საამურობა (γλῆκς, ἡδὺς) და იგი გრძნობადი მშვენიერების მახასიათებელია, ეს იმდროინდელ ტრაქტატებშია (მაგ., *მიქაელ ფსელოსთან* განხილული). *რუსთაველის* ტერმინები პროლოგიიდან "საამურობა", "სიტკბოება", რომელთა შესატყვისი ბერძნული ტერმინები (γλῆκς, ἡδὺς), ელინისტური რიტორიკის თეორიების ცნებებით³²⁵.

³²³ G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki (Patriarchat Institute od Patristic Studies) 1973, p. 83, 88, 90-91, 95-96, 103-112, 141. იხ. *ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის* ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. *მიქაელ ფსელოსის* ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, ტ. III, თბ., 1996, გვ. 108-156.

³²⁴ H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, p. 96-97. იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, გრიგოლ ნაზიანზელის (ღმრთისმეტყველის) პოეზიის ძველი ქართული ვერსია, წ. 1, 2015, წ. 2, 2016.

³²⁵ რიტორიკული მნიშვნელობისათვის, ლიტერატურული ესტეტიკის კომპოზიციებისათვის ბერძნული (J. Martin, Antike Rhetorik, München, 1974, S.338-339, 342-345; 169-170, 259, etc.). იხ. *ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის* ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები).

ანტიკურ სამყაროშივე *პოეზიას*, ზოგადად შემოქმედებას საღვთო წარმოშობისად მიიჩნევდნენ (გავიხსენოთ *პლატონისეული* იდეა შემოქმედების მუსიური წარმოშობის შესახებ). *პლატონმა* პოეზია იდეალურ სახელმწიფოში არ დაუშვა ფილოსოფია, ანუ სიბრძნე, მასზე მაღლა მდგომად მიიჩნია. რუსთაველი კი პოეზიას სიბრძნის დარგად აცხადებს, ამიტომ ბუნებრივია, რუსთაველისეული სიბრძნის დარგის ასახსნელად უფრო ხშირად *არისტოტელეს იმოწმებენ*: პოეზია უფრო ფილოსოფიურიაო, ვიდრე ისტორია. შესაბამისად, პოეზია სიბრძნის დარგი, ანუ ფილოსოფიური აზროვნება არისო³²⁶. *არისტოტელემ* პოეზია მიიჩნია უფრო ფილოსოფიურად ისტორიასთან შედარებით, მაგრამ თავად შემოქმედების წარმოშობა *მუსიურ* სამყაროს მოსწყვეტა, პლატონისაგან განსხვავებით. ადამიანის ბუნებრივი ნიჭი გამოხატული იყო ტერმინით – (κατὰ φύσιν), რომელიც *არისტოტელეს* შემდგომ სხვა ავტორებმაც გამოიყენეს, მაგ., *ფსევდო-ლონგინოსი*; *მიქაელ ფსელოსი* და სხვ. (παρὰ φύσιν).

რამდენადაც ცნობილია, *პლატონმა* თავის "რესპუბლიკაში" ესთეტიკური ხედვა ბერძნული საზოგადოების ბავშვურ პერიოდად მიიჩნია, მაშინ როცა ფილოსოფიას ჭერეტის საგნად მიიჩნევდა განსწავლულთა მიერ. ამიტომ, მისი სიტყვების მიხედვით, მხოლოდ ფილოსოფოსს შეუძლია საღვთო მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების წვდომა (Resp. II 377ac, 378e; X 602 b; V 474cd, 476e; VI 485c, 487c etc.). *ლუკრეციუსი* ასევე აღიარებდა ფილოსოფიის უმაღლეს ბუნებას და ამბობდა, რომ პოეზიას (ანუ ესთეტიკურ ფორმას) იყენებდა ფილოსოფიური შინაარსის სიმწარის, მისი მიუწვდომელი, ბუნდოვანი, გაუგებარი იდეების, დასატკბობად ბავშვებისათვის (De rerum natura I, 936-943).

ანტიკურთან შედარების პარალელურად საინტერესოა, თუ რა ვითარება იყო თავად რუსთაველის ეპოქაში პოეზიისა და ფილოსოფიის ან ღვთისმეტყველების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. ამიტომ უნდა მივმართოთ იმ დროის ბიზანტიურ ესთეტიკას. იმ დროის ბიზანტიურ აზროვნებაში იდგა რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხი. მართალია, პოეზია, შემოქმედება უძველესი დროიდანვე, ("პირველადვე") ღვთაებრივი წარმოშობისად მიიჩნევა, მაგრამ რუსთაველი აღნიშნული სტროფით კონკრეტულად ეხმიანება მისი დროის აქტიურ პრობლემას ფილოსოფიისა და რიტორიკის ურთიერთმიმართების შესახებ. ფილოსოფიისა და რიტორიკის ურთიერთმიმართება ანტიკურობიდან მომდინარეობს (უფრო ძველ წარმოშობაზე და შესაქმესთან მითოსურ კავშირზე). ხელახლა გააქტიურდა XI საუკუნეში.

ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 124. ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობრივი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში. თბ., 1975. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., თბ., 2004.

³²⁶ რუსთაველის მიხ. "სიბრძნე" თელოგიის მიხ. იხ. "ბრძენი", ("ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახდომა" – v. 1544. cfr. I Cor. 13, 8); აგრეთვე, ("ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღიენოს გააცხადებს" - v. 1492) და სხვ.

XI საუკუნის ბიზანტიაში (და საგულეებელია საქართველოში) უმნიშვნელოვანესი საკითხი იყო ჭეშმარიტი რიტორიკისა და პოეზიის თაყვანისცემა, რომელიც არა მხოლოდ სტილისტური მახასიათებლებით, არამედ *საღვთისმეტყველო* შინაარსითაც მოიაზრებოდა³²⁷. ეს არის პოეზიის საკრალურ ხელოვნებად გააზრება, *ერთი მხრივ*, და მისი ესთეტიკური დანიშნულება, *მეორე მხრივ*. აქ ერთად იგულისხმებოდა სიტყვათა მშვენიერება, ადამიანური "ლოგოსი", და ღვთაებრივი მადლი. ამ ურთიერთკავშირის საშუალებით აღდგა სიტყვისა და სულის, რიტორიკისა და ღვთისმეტყველების, ბუნებრივის ჭეშმარიტი პარმონია³²⁸. რიტორიკა-ფილოსოფიის საკრალურობის იდეის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება იყო XI საუკუნის ბიზანტიაში ეკლესიის *სამი იერარქის*: *გრიგოლ ღვთისმეტყველის*, *ბასილი დიდისა* და *იოანე ოქროპირის* დღესასწაულის დამკვიდრება, რადგან ისინი ჭეშმარიტი რიტორიკის წარმომადგენლებად იყვნენ აღიარებულნი, რასაც განაპირობებდა არა მხოლოდ მათი სტილი, არამედ, მათი თხზულებების საღვთისმეტყველო შინაარსი. აღსანიშნავია, რომ *მიქაელ ფსელოსმა* დაახასიათა *გრიგოლ ნაზიანზელისა* და *სვიმეონ მეტაფრასტის* სტილი, როგორც რიტორიკისა და ფილოსოფიის თანაარსებობა (Psellos, Ad Pothum, c. 13^{243-245, 340}; c. 17³¹⁷⁻³¹⁸; Psellos, Encomium in Metaphr. Symeonem. PG 114, 188 A 11). რიტორიკა და ფილოსოფია, რომელიც ერთ მთლიანობად იყო მიჩნეული კლასიკურ ლიტერატურაში (იხ. *პლატონის* ჭეშმარიტი რიტორიკა როგორც ფილოსოფიური რიტორიკა (Gorg. 517a; Phaedr. 261a etc.) იცვლება ღვთისმეტყველებისა და რიტორიკის კავშირით ქრისტიანობაში ფართო მნიშვნელობით – როგორც ჭეშმარიტი თეოლოგიური რიტორიკა³²⁹.

ამგვარად, ფილოსოფიის უმაღლესი და აბსოლუტური ღირებულება, რაც მას ჰქონდა ანტიკურობაში, შეიცვალა ღვთისმეტყველების უმაღლესი და აბსოლუტური ღირებულებით, რაც მან მიიღო შუა საუკუნეებში. *პლატონისეული* ნათქვამი ფილოსოფიის ლიტერატურასთან და ხელოვნებასთან მიმართების შესახებ შეიცვალა *ღვთისმეტყველების* მიმართებით – "გარეშე" (ἔξωθεν), როგორც საერო სიბრძნისადმი

³²⁷ G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, p. 50, 185 etc.

³²⁸ H. G. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, in Antike und Abendland, 14, 1968, S. 95-96. G. A. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonike, 1973, p. 124-125.

³²⁹ G. A. Kennedy, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, p. 126-131. G. A. Kennedy, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, London, 1980, p. 41-82. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, p. 124 (Analecta Dlotadon, 17), Thessaloniki (patriachat Institute of Patristic Studies), 1973. *Geek Retoric* under Cristian Emperors, Princeton, New Jegey, 1983.

მიმართებით შუა საუკუნეებში³³⁰. "გარეშე სიბრძნე" ეწოდებოდა კლასიკურ წარმართულ ლიტერატურას ზოგადად, ისევე როგორც წარმართულ ფილოსოფიას კონკრეტულად, რომელიც *ღვთისმეტყველების მსახური გახდა* (ancilla theologiae)³³¹.

რიტორიკის საკრალურ ხელოვნებად აღქმა და ესთეტიკური ფუნქცია გადმოცემულია *ეფრემ მცირის* მიერაც. ეფრემის შეხედულებები გრიგოლის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური იდეების შესახებ, რომლებიც მხოლოდ "იშუთ ვიეთთესმე გულისქმისმოყოფელთათჳს", განსწავლულთა მცირე წრისათვის ყოფილა განკუთვნილი, *მიქაელ ფსელოსის* იდეებთან თანხმობაშია ფილოსოფიისა და რიტორიკის თანაარსებობის შესახებ, რაც განკუთვნილი არ არის უბრალო მსმენელისათვის³³². გრიგოლ *ღვთისმეტყველის* შრომებში მიღწეული ეს *იშეითი თანაარსებობა, ფსელოსის* მიხედვით, ასევე არ ყოფილა განკუთვნილი უბრალო მრევლისათვის³³³. *ეფრემ მცირე* ახასიათებდა მეტაფრასტიკას, როგორც "რიტორებრივ განგრძობას და ფილოსოფოსებრივ შემკობილებას", რითაც გამოხატავდა რიტორიკა-ფილოსოფიის აღნიშნულ კავშირს და ესმაურებოდა თანამედროვე ზოანტიკურ იდეებს³³⁴. ეფრემ ძვირის შეხედულებებს, ობოლბივც გამოხატული იყო მის თარგმანებში და კოლოფონებში, დიდი წვლილი მიუძღვის რიტორიკისა და ფილოსოფიის კავშირის იდეის დამკვიდრებისათვის ქართულ ლიტერატურაში. ქართული ელინოფილური ლიტერატურის შემდგომი განვითარება ამისი ნათელი დადასტურებაა. ეს ტენდენცია ორიგინალურ ქართულ მწერლობაშიც შეიმჩნევა.

მაგ., რამდენადაც რიტორიკა და ღვთისმეტყველება ერთია ბიზანტიაში, რიტორიკაც საკრალურ ხელოვნებად მიიჩნეოდა. ეს აზრი

³³⁰ იხ. ქისტიაწული ესთეტიკა კლასიკური მნიშვნელობისა ახალი ენის მიხედვით (B. B. Bickov, Malaia Istorija, Vizantiiskoi estetiki, Kiev, 1991, c. 26. 15).

³³¹ იხ. პატრისტიკული ლიტერატურული ტერმინები არაქრისტიანული: არაეკლესიური, პერტიკული, სეკულარული მნიშვნელობით – "გარეშე", "უცხო" – ἐξωθεν, ἕξωτος, ἀλλότριος (cfr. Hebr. 13, 9; II Pet. 1, 16; II Cor. 1, 12; I Cor. 2, 6; 3, 19; Mark. 7, 7; Math. 15, 9; 16, 23 etc.); ასევე ახალი, ტერმინული ἰμᾶτερος – "ჩუენი" ქრისტიანული, ეკლესიური, საუცხოო მნიშვნელობით

(Cfr. I Cor. 2, 7) (G. W. Lampe, D. D. A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961).

³³² Μεσ. βιβλ. ed. C. Sathas, 1876. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonici, 1973, p. 27, 85, 146.

³³³ G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonici, 1973, p. 27, 85, 146. A. Mayer, Psellos Rede über der rhetorischen Charakter des Gregoirios von Nazianz in Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, s. 27-100, dez ep. 174;

³³⁴ *ეფრემ მცირე*, მოსაწესენებელი, *К Кекеладзе*, Симеон Метафраст, V, თბ., 1957, გვ. 224. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა..., თბ., 2004, გვ. 578.

მიღებული იქნა ქართულ აზროვნებაშიც. *ვეფხისტყაოსანში* პოეზიის ხელოვნება (რომელიც ხშირად რიტორიკის ხელოვნებად გაიგებოდა რიტორიკის თეორიებში³³⁵) მიიჩნევა საღვთო სიბრძნის, ღვთისმეტყველების ნაწილად ("შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი" - v. 12, 1).

რუსთაველი მსჯელობს პოეზიის ხელოვნებაზე კლასიკური თეორეტიკოსების დარად (*არისტოტელე, პორაციუსი*), მაგრამ უმატებს საღვთოობის ქრისტიანულ გაგებას. მაგ., სიყვარულისა თავისი *ორგვარი ასპექტებით*. პოეზიის ხელოვნებისა და სიყვარულის კონცეფციის ორგვარობა არის მთავარი პრობლემა რომელიც შეესაბამება ეპოქის მოთხოვნილებებს.

სტილისტური ლაკონიურობა, რომელსაც *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* განმარტავდა არა როგორც "სიტყვათა სიმცირეს", არამედ როგორც "ცოტა სიტყვებით დიდი სათქმელის გადმოცემას". ეს *კომპოზიციური ლაკონიურობა* არ არის, რადგან ვრცელი პოემების ავტორ *ჰომეროსის* გრიგოლი ყველაზე მოკლედმეტყველ (βραχυλογώτατος) მწერალს უწოდებს, *ანტიმაქოს კოლოფონელს* კი (ძვ.წ. V-IV სს.), რომელიც ასევე გრძელ პოემებს და გრძელ ელეგიებს წერდა, იგი მრავალმეტყველების ნიმუშად ასახელებს. მაშასადამე, მისივე დასკვნით, იგი სათქმელის სიგრძეზე *შინაარსის* მიხედვით მსჯელობს (τοῖς παρὰ μᾶλλον) და არა ასოთა სიმრავლით, ან ნაწერის სიგრძით – თხზულების მოცულობით (τοῖς γράμμασι)³³⁶.

პოეზიის საკრალურობა რიტორიკის საკრალურობაზე დამოკიდებული იყო, რადგან პოეზია რიტორიკის ნაწილად მიიჩნეოდა (Plat. Gorg. 502 d 2; Hermog. De ideis)³³⁷. *გრიგოლ ღვთისმეტყველის* ლექსი "საკუთარი პოეზიის შესახებ" (In suos versus. PG 37, Carm. II, 1, 39), რომელსაც *Ars Poetica*-საც უწოდებენ, ქრისტიანული პოეზიის ამ ახალი, საკრალური დანიშნულების გამო შეიქმნა³³⁸. შუა საუკუნეების ევროპულ სქოლასტიკაში მიღებული შეხედულებით, რომელიც *არისტოტელეს* "პოეტიკის"

³³⁵ H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz, Wien, 1972, S. 3-27 etc.

³³⁶ Greg. Naz. ep. 54. P. Gallay, La Vie de St. Gregoire Nazianze, Lyon – Paris, 1943, XXV + 969, p. 50.

³³⁷ G. A. Kennedy, Classical Rhetoric, and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern times of North Carolina, press, 1980, p. 114. C. Milovanović-Barham, Gregory of Nazianzus: Ars Poetica (In suos versus: Carmen II, 1, 39), in: Journal of Early Christian Studies, 5, 4 (1997), p. 499.

³³⁸ K. Bezarashvili, The Interlation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem "On His Own Verses", in: XXXVI Incontro di studiosi dell' Antichità Christiana, 3-5 Maggio, Roma, 2007.

კომენტარებიდან გაგრძელდა პოეზია და რიტორიკა ფილოსოფიისა და ლოგიკის ნაწილებია³³⁹.

ქრისტიანული შინაარსი ცნობილ კლასიკურ საერო ფორმაში (ან ნებისმიერ წარმართულ საერო ფორმაში) გახდა უმთავრესი საფუძველი ალეგორიის შემოტანისათვის საერო პოეზიაში. ალეგორიის არსებობა კარგად არის ცნობილი შუა საუკუნეების *ვეროპულ და აღმოსავლურ* პოეზიაში³⁴⁰. პოეზიის საკრალურობისა და ესთეტიკურობის) იგაფურობითა და ალეგორიულობით შეკავშირება, რაც დამატებით მოითხოვს კვლევას და გამოვლენას³⁴¹. რუსთაველი ხსნის ამ პრობლემას პროლოგში, სადაც იგი ასახელებს თავის ქმნილებას, როგორც ორგვარი გაგების საგანს – *საღვთოსი და საეროსი* მკითხველთა დონისა და მოთხოვნილებების მიხედვით: "საღვთო საღვთოდ გასაგონი", საღვო შინაარსი არის ჭერეტის საგანი ღვთისმეტყველების მცოდნეთათვის და "კვლა აქაცა ეამების", ის აგრეთვე განკუთვნილია ესთეტიკური აღქმისათვის საერო მსმენელებში და აუდიტორიაში. ეს გულისხმობს აგრეთვე ღირსეულ მსმენელს რომელიც მზად არის კარგი პოეზიის გასაგებად ("ვინცა ისმენს კაცი ვარგი"). რუსთაველის ამგვარი ინტერპრეტაცია (*ორგვარი გაგება*) კარგად არის გამოხატული *ვახტანგ VI-ისა და დ. გურამიშვილის* მიერ.

შოთა რუსთაველის მნიშვნელობა ქრისტიანული თვალთახედვით

რიტორიკის საკრალურობის იდეას ეხმიანება *იოანე პეტრიწი*. იგი ეკლესიასტეს იმოწმებს იმის დასამტკიცებლად, რომ სიტყვიერი ხელოვნება ("ქცევა ენისა") გამოცხადებულია *სიბრძნის* ნაწილად ("კერძოდ სიბრძნისად" - ი. პეტრიწ. შრ. II, 22025-27). *პეტრიწის* მიხედვით, მორთულად და მოკაზმულად უნდა გვქონდეს ენის არსების ("აობის") აღმნიშვნელი გარემოსილი [სიტყვა] და მისი საშუალებით შევადწინოთ შინაგანი სულიერი ლოგოსის საზღვრებში, რათა ეს შინაგანი სიტყვა წარგვიძღვეს ზესთაარსის შეცნობისაკენ (II, 220-221). სიტყვის გარეგნული ხელოვნების ფლობა აუცილებელია შინაგანი სიტყვის, *საღვთო ლოგოსის*, *საღვთო სიბრძნის* შესაცნობად. *იოანე პეტრიწის* ამ ფორმულირებიდან *ერთი ნაბიჯიღა რჩებოდა რუსთაველის პროლოგის საკამათო ფორმულირებამდე სიბრძნის დარგად გააზრებული პოეზიის შესახებ*.

³³⁹ A. J. Minnis, A.B. Scott, D. Wallace, *Medieval Literary Theory and Criticism*, Oxford, 1988, p. 276-289.

³⁴⁰ The sublimation and mystification of love became characteristic feature of Curtusian, Provance and Italian poetry of the "new style" V, 1976, 14-16-17, 34, 152, c. 1976.

³⁴¹ პოეზიის დაკავშირება ფილოსოფიასთან ალეგორიის გზით შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის არის დამახასიათებელი (R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, transl. by W.R. Trask, London, 1953, p. 207). იხ. *ვახტანგ VI*: ახალი აღთქმის მიხ. შოთა რუსთაველი ეფუხისტყაოსანი, ვახტანგისეული გამოცემა, 1912 წ. იხ. თბ., 1973, გვ. ტლზ, ახალი ქრისტიანული ენის შესაბამისად.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ *რუსთაველი იოანე პეტრიწის* ტერმინოლოგიით სარგებლობდა. "*კერძო სიბრძნისა*" პეტრიწისეული ცნებაა. შესაბამისად, პოეზიას საერო მწერლობაშიც საკრალური ფუნქცია ენიჭება, ისევე როგორც რიტორიკას – ღვთისმეტყველებაში (მაგ., რამდენადაც რიტორიკა და თეოლოგია ერთიანი იყო ბიზანტიაში. ამდენად, რიტორიკაც საკრალურ ხელოვნებად მიიჩნეოდა.

როგორც ვთქვით, ქართული ელინოფილური ლიტერატურის შემდგომი განვითარება იმის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორ მოხდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის კავშირის დამკვიდრება ქართულ ლიტერატურაში (*ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი*). ეს ტენდენცია განვითარდა აგრეთვე ორიგინალურ ქართულ მწერლობაში. ქართული საერო პოეზიის შედევრში, რუსთაველის "*ვეფხისტყაოსანში*", პოეზიის ხელოვნება (რომელიც ყოველთვის გაიგებოდა, როგორც ენამკვიდრების ხელოვნება რიტორიკის თეორიებში³⁴²), მიჩნეულია საღვთო სიბრძნის, ღვთისმეტყველების ნაწილად ("*შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი ღაირი*" v. 12, 1).

"პირველის" ცნების მოაზრების შესახებ (როგორც ვთქვით), *შაირობის თეორია* და მიჯნურობის თეორია ერთნაირი სქემით ვითარდება პროლოგში, აღიარებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში. ორივეგან საუბარია ამ ცნებების ორ-ორი ასპექტის: *საღვთოსა და მიწიერის* შესახებ. რას უნდა ნიშნავდეს აქ სიტყვა "*პირველადვე*"? ცნობილია, რომ საღვთო სიყვარული რუსთაველის მიერ იწოდება "პირველ მიჯნურობად", ანუ უმაღლეს მიჯნურობად ("*ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გეართა ზენათა*"). სახელდება არის ფილოსოფოსთა და ღვთისმეტყველთა ანალოგიით შექმნილი. მაგ., *არისტოტელე* უმაღლეს ფილოსოფიას, ანუ ღვთისმეტყველებას, უწოდებდა "*პირველ ფილოსოფიას*". პატრისტიკაში "*პირველი სიბრძნე*" - σιὴ πρώτη არის *საღვთო სიბრძნე* (შდრ. და იხ. I კორ. 2, 6), რომელიც *განსხვავდება საერო სიბრძნისაგან* (Greg. Naz. Or. 16, c.1. PG 35, 936 C 4. იხ. πρῶτος λόγος - Greg. Naz. Or. 36, c. 12. PG 36, 279 A 1-4). რუსთაველის სიყვარულის კონცეფცია რომ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას ეფუძნებოდა, ცნობილია სამეცნიერო ლიტერატურაში³⁴³. ამიტომ პირველი "რუსთაველთან ნიშნავს მთავარს, უმაღლესს ("ტომი გეართა ზენათა", "საქმე საზოგადო"), და განსხვავდება სიყვარულის ცნების მიწიერი ასპექტისაგან³⁴⁴, რომელსაც იგი იქვე ახსენებს ("ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან", "ქვე უც ბუნება").

³⁴² H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz, Wien, 1972, S. 3-27 etc. გ. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობრივი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში. თბ., 1975.

³⁴³ გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 150, 182.

³⁴⁴ გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 150, 178-481. რ. თვარაძე, არეოპაგელი და რუსთაველი. "თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა". თბ., 1985, გვ. 279-281.

"პირველი მიჯნურობა" არის იგივე ცნება, რაც *პირველი სიბრძნე*. ცხადი ხდება, რომ იმავე პრინციპის მიხედვით, საღვთო პოეზია რუსთაველის მიერ მოიაზრება "*პირველ პოეზიად*", რომელსაც აქვს თავისი მიწიერი ასპექტი საერო პოეზიის სახით, ან ამქვეყნიური სიამის ფუნქციით ("კვლა აქაცა ეამების").

შესაბამისად, შაირობა პირველი მოიაზრება პირველი მიჯნურობის ანალოგიით და პარალელურად³⁴⁵. "შაირობა პირველი" და "მიჯნურობა პირველი" მიჩნეულია მხოლოდ საღვთო ცოდნითა და ჭერეტით შესამცენებელი ("საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი"; "კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს", "საცოდნელად ძნელი გეარი")³⁴⁶.

როგორც ვთქვით, უმაღლესი პოეზია მოიაზრება დაფარული საღვთო მნიშვნელობის მატარებლად. მისი უპირველესი დანიშნულება აზრის გაშოთქმაა. აშიტომაც იგი გამოსადეგია მაღალი ინტელექტუალური შესაძლებლობების მსმენელებისათვის ("მსმენელთათვის დიდი მარგი").

იგივე იგულისხმება პროლოგის სიტყვებში: "აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, ძალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება". პოეტური ოსტატობა და საღვთო შთაგონება ერთიანია პოემაში.

ვარგი მსმენელის და იშვით გულისხმისმყოფელის, საღვთოდ გამგონის პრობლემა და კაცი ვარგის პრობლემა. ორივესათვის გასაგები, ვისაც რამდენის ათვისება შეუძლია.

იდეა ორგვარი მსმენელის სხვადასხვა შესაძლებლობების შესახებ არ ყოფილა სიახლე შუა საუკუნეებში და ანტიკურობიდან მომდინარეობდა. შუა საუკუნეებში მან მიიღო მხოლოდ რამდენიმე ნიუანსი და გადაიქცა საღვთო ალეგორიად.

მოციქული *პავლე* საუბრობს სძის, რბილი საკვების, მიწოდების შესახებ ჩვილთათვის, ანუ ლიტონი ხალხისათვის, მაშინ როცა ზრდასრულთ და განათლებულებს, იგი მყარ საკვებს განუმზადებს (ებრ. 5, 13-14; I კორ. 3, 1-2). ეს ნიშნავს, რომ იგი აპირებს მათ მიაწოდოს საღვთო სიბრძნე შეუმოსველად და დაფარულის გარეშე.

კლიმენტი ალექსანდრიელი, საუბრობს ბუნდოვანების ერთ-ერთი ნიშნის – სიმბოლურობის გამოყენებაზე საღვთო საგნებზე მსჯელობისას. იგი ამბობს, რომ ლაკონიურობას მიეყვართ სწორი თეოლოგიისაკენ და

³⁴⁵ იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისათვის რუსთაველთან – ლიტერატურული მედიაციების სამყარო, (გ. ბენაშვილი, 60) თბ., 2001, გვ. 29-39. *ე. ხინთიბიძე*, მსოფლმხედველობრივი პრობლემები ევფესიტყაოსანში. თბ., 1975.

³⁴⁶ ტერმინოლოგია "გამგონება" ნიშნავს (αἰδέω) იოანე პეტრიწს 12 ს. - 13 ს.-ში ფილოსოფოსის რუსთაველთა ტერმინოლოგიის მიხედვით (*ე. ჭელიძე*, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, I, "რელიგია", №3-4-5, 1994, გვ. 115-116; წერილი II, "რელიგია", № 1-2-3, 1995, გვ. 79). *ქ. ბეზარაშვილი*, მშვენიერების ცნება ბიზანტიურ, ძველ ქართულ ესთეტიკაში და რუსთაველთან, სემიოტიკა, 5, 2009, გვ. 32-46 და სხვ.

(χρησιμώτατον ἄρα τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἰς πολλὰ καὶ πρὸς τῇν ὁρθὴν θ
εολογίαν συνεργεῖν ... καὶ πρὸς βραχυλογίας ἄσκεσιν καὶ σοφίας ἐνδειξιν - Στο
m. 5. 9. 56. 2). *მაქსიმე აღმსარებელიც* ლაკონიურობას მიიჩნევს თეოლოგიის
არსებით ნიშნად. მის მიხედვით, ღვთის სიტყვა მრავალმეტყველი კი არ
არის,

არამედ

ერთადერთია

(πᾶς τοῦ θεοῦ λόγος οὕτε πολυλόγος οὕτε πολυλογία ἐστίν, ἀλλὰ εἷς - Cap.Theol.
II. PG 90, 11 33 C)³⁴⁷.

რიტორიკის კვლავ ბიზანტიურ თეორიებში (კერძოდ, *ბასილი
მინიმუსთან, მიქაელ ფსელოსთან* და შესაბამისად, ეფრემ მცირესთანაც)
ლაკონიურობა და მიფარულება საღვთისმეტყველო-რიტორიული სტილის
ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია და იგი დახასიათებულია *ორგვარი*
კრიტერიუმის მიხედვით: *შინაარსის* (ἐν πράγματι, ἐκ τῆς διανοίας) ან
სტილის, ფრაზის (ἐκ τῆς λέξεως) სირთულის მიხედვით³⁴⁸.

ამგვარად, *მოკლე სიტყვა* სწორი ღვთისმეტყველებისა და სიბრძნის
დამახასიათებელი ნიშანია. ვფიქრობთ, უჩვეულო არ უნდა მოგვეჩვენოს ის
აზრი, რომ შესაძლოა, სწორედ აღნიშნული მნიშვნელობით განიხილავდეს
რუსთაველიც თხზულების ლაკონიურობის საკითხს პროლოგში, როგორც
აფორისტულობას, როგორც სტილისტურ ნიშანს, როცა იგი განიხილავს
საღვთო სიბრძნის, საღვთო სიყვარულის ალეგორიულად გადმოცემის
საკითხს პოეზიის საშუალებით. მხოლოდ ამ კონტექსტის გათვალისწინებით
ხდება გასაგები სტილის ლაკონიურობაზე საუბარი ზუსტად იმავე
სტროფში, სადაც სწორედ ამ საღვთო ალეგორიაზე საუბარი: "*შაირობა
პირველადვე სიბრძნისაა ერთი ღარგი, საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი...
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი*".

რუსთაველოლოგიაში საყოველთაოდ იყო გაზიარებული შეხედულება
იმის თაობაზე, რომ რუსთაველი აღნიშნულ სტროფში თქმის
ლაკონიურობას ეხებოდა, თხრობის სიტყვამრავლობის წინააღმდეგი იყო და
არა საერთოდ გრძელი ამბისა, მოთხრობისა, როგორც ჟანრის სახეობისა
(შდრ. და იხ. საპირისპირო ცნებები: "არ შემოკლოს ქართული, არა ქმნას
სიტყვა-მცირობა" და "მოშაირე არა ჰქვია ვერას იტყვის ვინცა გრძელად").
საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ რუსთაველი ლაკონიურობას განიხილავს
ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და ესთეტიკის კანონების მიხედვით და
მას მართებულად აკავშირებს სწორედ *მაღალი ღვთისმეტყველებასთან* –
ალეგორიულად გადმოცემულ საღვთო შინაარსთან.

ასევე საყურადღებო უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ რუსთაველის
ესთეტიკურ შეხედულებებს შორის, რომლებიც პოემის პროლოგშია

³⁴⁷ G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki (Patriarchat
Institute od Patristic Studies) 1973, p. 143.

³⁴⁸ ეს კრიტერიუმები თავად არისტოტელეს რიტორიკიდან მომდინარეობენ (Rhet. III)
და შემდგომში სხვა ავტორებთანაც გვხვდება. იხ. *არისტოტელეს* ალექსანდრიელი
კომენტატორები და სხვ. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17),
Thessaloniki (Patriarchat Institute od Patristic Studies) 1973, p. 77-78, 112.

წარმოდგენილი, გვხვდება ვარიანტებზე, ინფორმაციის გაშლაზე, კაზმვაზე, "გულის გასაგმირე" სიტყვის "სრულ-ქმნაზე", მხატვრულ ეფექტზე და მინიშნებაზე ("მართა აგრეთვე მელექსესა ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა." ამ მოსაზრებას "ხევა" ზმნის გაგება ედება საფუძვლად, როგორც კაზმვისა და გამშვენიერებისა³⁴⁹). ინფორმაციის გაშლა კი ეკვივალენტობის და პარალელიზმის პრინციპს ემყარება, რომელიც გამოვლენილია სხვადასხვა პოეტური ხერხით – პოეტური განმეორებით, ჩამოთვლით, გრადაციით და სხვ.³⁵⁰ ამ შემთხვევაში "არა ქმნას სიტყუა-მცირობა" არ უპირისპირდება "გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმას", რადგან *ერთი* პოეტური სიტყვის რიტორიკულ ვარიანტს გულისხმობს, *მეორე* კი – რუსთაველის სტილის მეორე მახასიათებელს: საღვთისმეტყველო-რიტორიკულ და აფორისტულ ლაკონიურობას. ამასთან, *ორივე ერთად* არ უპირისპირდება ცნებას "ვერას იტყვის ვინცა გრძელად", რომელიც ეპიკური ჟანრის სივრცელს გულისხმობს და არა მრავალმეტყველების სტილისტურ-რიტორიკულ ხერხს³⁵¹. ამგვარად, რუსთაველი შესანიშნავად განასხვავებს სამივე ამ მომენტს და ცნებას (პოეტურ ვარიანტს, სტილისტურ ლაკონიურობას და ეპიკური ეპიკურ სივრცელს) ერთმანეთისაგან.

ამგვარად, ვფიქრობ, რომ მიეღი რიგი ცნებებით და ასპექტებით, რუსთაველის შაირობის თეორია მისი ეპოქის მოდელებს მიესადაგება: ასეთია, სტილისა და შინაარსის მიხედვით განხილვა, რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების პრობლემები, ბაძვის ცნების ასპექტები, საამურობის, ლაკონიურობის, ცნებები, ორგვარი მსმენელის პრობლემა და მისთ. სულ ბოლოს საობარი დაიწყეს ქრისტიანული ენების მიხედვითაც (იხ. დაიწყეს ახალი ქრისტიანული მკურნალები და წიგნები *შოთა რუსთაველის* ქრისტიანული მნიშვნელობით, მაგ., ქრისტიანული აღსარება, ფრესკა: *მაქსიმე აღმსარებლისა, იოანე დამასკელისა და შოთა რუსთაველის ფრესკის* მიხედვით³⁰.

³⁴⁹ ზ. სარჯველაძე, ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა, თბ., 1997, გვ. 125-130.

³⁵⁰ თ. ბოლქვაძე, პოეტური პარალელიზმი ვეფხისტყაოსანში, თბ. 1997, გვ. 93-101. თ. ბოლქვაძე, ინფორმაციული ბუნდოვანება და მშვენიერება, I საერთაშორისო სიმპოზიუმი "ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები", თბ., 2007, გვ. 158.

³⁵¹ ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ლაკონიურობისათვის რუსთაველთან - ლიტერატურული მედიტაციების სამყარო (გ. ბენაშვილის 60 წ.), თბ., 2001, გვ. 29-39.

³⁰ ქ. ბეზარაშვილი, ნ. ქავთარია, მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის პატრისტიკული ღმრთისმეტყველება და ქრისტიანული ფრესკა; რუსთაველოლოგია, VII, თბ., 2015; რუსთაველი: "შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი" 05, გვ. 29-62 და სხვ. იხ. *სპარსულის, პინდურისა და სხვათა მიხ.* – ქ. ბეზარაშვილი, სააზროვნო მოდელები ბიზანტიურ კულტურაში, ელინოფილობა და ქართული საერო და სასულიერო ლიტერატურის წარმოშობის პრობლემა; სემიორიკა, სამეცნიერო კულტურა, 3, 2008 (ბოლოში).

როგორც ვთქვით, ქრისტიანული მნიშვნელობით საკითხავი იყო *შოთა რუსთაველისა* და *მაქსიმე აღმსარებლის* მშვენიერების ცნებისათვის, ოსტატობა ქრისტიანობის მიხედვით. მაქსიმე აღსარებლის მნიშვნელოვანი, ღვთაებრივი ქრისტიანული მშვენიერება, *პაულე, გრიგოლ ღმთისმეტყველის, პოტიოსის, მიქაელ ფსელოსის* მნიშვნელობა მთლიანად იყო შესწავლილი და სხვ. მსგავსად, ამქვეყნიურისა და ზეციურის ამგვარი მნიშვნელობა ზოგადი ცნობილი სათნოებაა – I კორ. 13, 13 და სხვ. (ამჯამად არ ვამბობთ ბოროტების საწინააღმდეგო ყოფნას, რაც მუდმივად იყო წმიდა ქრისტიანული ადამიანებისათვის). სიტყვა *δύναμις* – როგორც ღვთაებრივი სიყვარული და ქრისტიანული ცხოვრება, ხოლო მეორე მხრივ, ჭკრეტა, რომელსაც უკავშირდება, როგორც უმაღლეს განხმობის მწვერვალს სხვა წმიდანებისაგან – კაპადოკიელი მამების, *მაქსიმე აღმსარებლის, კლიმენტი ალექსანდრიელისა* და სხვათა მიხედვით.

შოთა რუსთაველის პოემაში ყველაზე მნიშვნელოვანი მიმართლებაა, რომელიც ღვთაებრივ ცოდნას მიჰყავს მაღალი დონის საქმეებისათვის *რუსთაველის* მიხ. იენეგის ბრძენი ფილოსოფოსის მიხედვითაც (ამ საქმესა დადარულსა *დიენოს* გააცხადებს ...) და სხვ. მოყვასის მიმართ სიყვარული (სახარებისეული გავებით) მაქსიმე აღმსარებლის ფილოსოფიური სწავლების მნიშვნელობაა, როგორც ხოდბას ასხამს სიყუარულს, როგორც ქრისტიანობასა და *მაქსიმე აღმსარებლის* მიხედვით ღვთაებრივ ცოდნას შორის.

მაქსიმე აღმსარეველი ღვთაებრივ სიყვარულს, პირველ და ყველა სათნოებაზე *მაღლა მყოფს* მიიჩნევდა მისტიკური ზიებისაკენ. *რუსთაველი* უწოდებდა *ამაღლებულ პირველ, უზენაეს სიყვარულს*. მარადიული ავთანდილის *ანდერძის* მიხედვით, როგორც მაქსიმე აღმსარებლის მიხ., როგორც რუსთაველის *“ტურფა საჭკრეტელს”*. რუსთაველი საუბრობს ჭკრეტის არსის მშვენიერებაზე, ადამიანური სიყვარულის ყველა გრძნობაზე მარადიულ მნიშვნელობაზე და სხვ.

შოთა რუსთაველის *ფრესკის* მნიშვნელობა, რომელიც *იერუსალიმის ჯვრის* მონასტრის სვეტზეა გამოსახული, ჩანს *წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა* და *წმ. იოანე დამასკელის* ფრესკასთან ერთად. ეს პირველი შემთხვევაა, როცა მაქსიმესა და რუსთაველის სახეები ერცლად გამოჩნდა რუსთაველის მიხედვით და რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკლევად (იგივე შეიძლება ითქვას *იოანე დამასკელის* შესახებაც მომავალში). ჯვარის მონასტერში – *მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა* და *შოთა რუსთაველის* *ფრესკა* (ხატის მიხედვით) იერუსალიმის ეკლესიაშია. საინტერესოდ ჩნდება დაყოფა შოთა რუსთაველის *ფრესკაზე* წარმოდგენილი მოხუცი თეთრწვერა მოკლე ქრისტიანული (თითქოს საოცარი, მაგრამ უბრალო) სახით, მრავალი მნიშვნელობისათვის და სხვ.

Some of two simples according with/to Rustaveli's Poetical theories: Love of
"სიბრძნის დარგი"

Christian contents in famous Classical secular form became the main background for introducing allegory into Georgian secular poetry. The existence of allegory in the western poetry as well as in oriental (in the Middle Ages) is well known. Rustaveli decides this problem in the introduction of his poem where he names his writing as the subject of understanding from both points of view - as *divine* and as *secular*, according to readers' requirements and level of their knowledge: "საღვთო საღვთოდ გასაგონი",

The "outer wisdom" was the name of Classical, pagan literature, in general, as well as of pagan philosophy, in particular, which became a servant of the theology (ancilla theologiae). In Patristic literature the term is the name for non-Christian, non-ecclesiastic, pagan heretical or secular teaching while the term is used for Christian, Ecclesiastical teaching, divine wisdom.

Having in mind the Greek literary processes in connection with the mentioned problems, Ephrem Mtsire with colophons Byzantine approach to relationship between rhetoric and philosophy. rhetoric and theology are one in Byzantium, rhetoric was also regarded as a sacred art. This opinion was also accepted in Georgian thinking. In the masterpiece of Georgian secular poetry - Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" the art of poetry (which was often understood as the art of rhetoric in the rhetorical theory) is regarded as a part of divine wisdom, theology ("პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი").

It is well known that divine love is named by Rustaveli as "first love" ("გოჭვა მიჯნურობა პირველი"). It is studied that it is Christian with its contents and is based on Holy Scripture and Christian theology. "First" means here the main, high, sublime ("ტომი გვართა ზენათა", "საქმე საზეო"), and it differs from earthy one.

"შაირობა პირველი" and "მიჯნურობა პირველი" is considered as accessible only through divine knowledge and contemplation ("საღმრთოდ გასაგონი"; The idea that Rustaveli means divine wisdom by the word "სიბრძნე" is confirmed with the fact that he mentions this word only in divine/theological context, e.g., he calls Apostles "ბრძენი", i.e. wise ("ბრძენთა უთქვამს სიყვარული"); he also mentions St. Fathers with the same name ("ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღიენოს გააცხადებს" - v. 1492) etc.

Thus it becomes obvious that the term "first" ("პირველი") is for him the name of divine, celestial things and matter. Correspondingly, when he names poetry as the "first" ("შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი") naturally he means here the divine poetry. The first wisdom is superior wisdom which surpasses the secular wisdom. Thus, Rustaveli means here that along with the secular poetry may exist the divine poetry as well.

Thus it becomes obvious that Rustaveli's concept of the "first poetry" as divine wisdom and mentioning two kinds of attitude to it - as the object of divine contemplation for intellectuals and esthetical use of it for secular audience is based on Byzantine esthetics and Patristic theology where the same concepts are well explained and discussed.

მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის პატრისტიკული
ღმრთისმეტყველება და ქრისტიანული ფრესკა

პატრისტიკული ღმრთისმეტყველების კონცეფციების ინტერპრეტაცია რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ და ღვთაებრივი სიყვარულის, მშვენიერებისა და ჭერეტის ცნებების ურთიერთმიმართება მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებასთან, რომელმაც თავისი შეხედულებები ჩამოაყალიბა პოლემიკურ შრომებში.

საზოგადო ცნებები (ძაქსიძე აღმსარებლისა და სხვა წმიდა მამათა შრომების მიხედვით)

სიყვარულისა და ჭერეტის ცნებები წმინდა მამათა ნაწერებში ღვთაებრივი მშვენიერების ცნებას უკავშირდება. მშვენიერების ცნება კლასიკური გაგებით გამოხატვის საშუალებების, ფორმებისა და პროპორციების (სიმეტრია და პარმონია), რიტორიკული შემკულობის, რიტმული ელემენტებისა და ა.შ. ესთეტიკურ ასპექტს გულისხმობდა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის გონივრულ მშვენიერებად აღიქმებოდა³⁵². გვიან ანტიკურ ხანაში გარეგანი ლიტერატურული საშუალებებისა და რიტორიკული ხერხებისადმი დიდი ინტერესიდან გამომდინარე ამ ცნების საპირისპირო გაგება ჩამოყალიბდა. ადრე ქრისტიანულ და შემდგომი პერიოდის ქრისტიანულ ლიტერატურაში კი ის სემანტიკური მნიშვნელობისა და ამაღლებული აზრის მშვენიერების კულტმა ჩაანაცვლა³⁵³. თუმცა ელინისტურ და რომაულ რიტორიკულ თეორიებში

³⁵² J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, Munich, 1974, 72; 338-40, 342, 345; 139, 169-70, 174, 249, 252. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Munich, I-II, 1960; 141, 249, 352, 521, 598-599. Th. Ernesti, *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*, Leipzig, 1795 / Darmstadt, 1962, s.v. καλὸν, καί, καλλίπρως καί, κομπεύς καί, κομῶν. Я.Н. Любарский, *Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла, Античность и Византия*, Москва, 1975, გვ. 129-130, 139. K. Bezarashvili, *The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty and Contemplation in the Writings of Maximus the Confessor and Shota Rustaveli*, - Iberica Caucasica (Volume Three), Maximus the Confessor and Georgia, edited by Th. Mgaloblishvili, L. Khoperia, Centre for the Exploration of Georgian Antiquities, Bennett & Bloom, London, 2009, p. 133-150.

³⁵³ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, რომ ბიზანტიურ პატრისტიკულ ესთეტიკაში ყველა სახის ესთეტიკური მოსაზრება ამაღლებული იყო. იხ. P.A. Michelis, *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, ლონდონი, 1955. В.В. Бычков, *Малая история византийской эстетики*, Киев, 1991, გვ. 9, 26-30, 221. В.В. Бычков, *Эстетика поздней античности*, Москва, 1981, გვ. 231-232. ქ. ბეზარაშვილი, მაქსიმე

მშვენიერების ცნება (κάλλος, χάρις) მხოლოდ ლიტერატურულ ფორმასა და რიტორიკულ ოსტატობას (τέχνη) არ უკავშირდებოდა და შინაარსის ამაღლებულობასაც გულისხმობდა³⁵⁴. ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში მისი დანიშნულება ქრისტიანული იდეის, თეოლოგიის, ღვთაებრივი აზრის მომხიბვლელობისა და ამაღლებულობის, ღვთაებრივი მშვენიერების გამოხატვაა. ამდენად, ესთეტიკურ სფეროსთან ერთად (რომელიც კლასიკური ტრაქტატებიდან ბიზანტიის თეორეტიკოსებმაც მიიღეს მემკვიდრეობით³⁵⁵) მშვენიერების ცნება ახალი მნიშვნელობითაც იქნა გაგებული, ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური კუთხით³⁵⁶, რასაც

აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის პატრისტიკული ღმრთისმეტყველება და ნინო ქვეთარია, ქრისტიანული ფრესკა, რუსთველოლოგია, VII, თბ., 2015, გვ. 29-60.
³⁵⁴ რის გამოსახატავადაც ფსევდო-ლონგინე ტერმინებთან: το; ὑψηλόν, τα; ὑψηλόν, το; ὑψίον" ერთად სინონიმების სახით იყენებს ტერმინებს: μεγαλόν", το; ὑψιστον, ὑψιστον, γενναίον", σεμνόν, ἰσχυρόν καὶ μέγιστον, μεγαλῆγορίαν, ὀγκόν, ἀκρίβειαν, καλόν", καλόν და ა. შ. ამაღლებული აზრის ცნება, რომელსაც, ძირითადად, ფსევდო-ლონგინე გამოხატავდა, პერმოგენეზმაც მიიღო. იხ. Longinus, *On the Sublime*, ed. with Introduction and Commentary by D. A. Russell, Oxford, 1964, pp XLVI; XXII, XXVI, n. 7. იხ. G. L., Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric* (Analecta Blandina, 17), Thessaloniki, 1973, გვ. 130. C.C. Аверинцев, *Греческая "литература" и ближневосточная "словесность"* (Противостояние и встреча двух творческих принципов), в сборнике: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, Москва, 1971, გვ. 244 (ორი პრინციპის დაპირისპირება და ურთიერთმიმართება). Aristotle, *The Poetics*; Longinus, *On the Sublime*, with an English Translation and Introduction by W. H. Fyfe, London, 1960, გვ. IX-XX. ბ. ბრეგვაძე, *შესავალი ფსევდო-ლონგინეს „ამაღლებულის შესახებ“ - ქართული თარგმანის შესახებ*, თბ., 1975, გვ. 39-40.

³⁵⁵ E. Orth, Photiana. *Rhetorische Forschungen*, I, Leipzig, 1920. 95; Psellos, *Ad Pothum*, in: A. Mayer, 'Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 20, 1911. 49, 46-50. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*, t. 35-38 (S. Gregorii Nazianzeni Opera).

³⁵⁶ „მშვენიერების“ გამომხატველ სიტყვებს დაემატა სიტყვა „ჰეშმარიტი“, რომ „მშვენიერების“ ცნება მისი ადრინდელი მნიშვნელობისაგან განსხვავებული ყოფილიყო (το; καλόν) აἰχμητόν - „ჰეშმარიტი მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 6, 17). გარდა ამისა, დაინერგა სილამაზის ეთიკური გაგება (τῆς ἡμέρας το; καλόν - „მორალური ხასიათის მშვენიერება“. Clem. Alex. Paed. 2, 10; το; περι; τῆς ἀρετῆς καλόν - „სათნოების მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 2, 21; το; τοῦ ἀγίου καλόν - „სიწმინდის მშვენიერება“. Clem. Alex. Str. 6, 17). ასევე აღინიშნება მშვენიერების ონტოლოგიური მნიშვნელობა (το; θεῖον καλόν - „ღვთაებრივი მშვენიერება“. Greg. Nyss. Virg. 12 tit; το; de; ὑπερουσίον καλόν - „ზეციური მშვენიერება“. Dion. Ar. A. n. 4.7). ეს გაგებას და იდეას ეფუძნება, რომ ღმერთი თავად არის მშვენიერი (καλόν de; καί; καλόν παντός; ἐπεκεῖνα ὁ μονογενὴς ἐστὶ θεός. Gr. Nyss. Contra Eunom. PG 45, 469 D1). მისი გაგება შეიძლება სულიერი ჭერების გზით (το; καλόν σοφίας/θεωρητικὸν καὶ νοητικόν - „სიბრძნით ჭერება და აღქმული მშვენიერება“. Clem. Alex. Ecl. 37; καλόν de; აἰχμητόν ... ποικίλ/τόν νοῦν κεκαρμένον/ ὑφ' ἑαυτὸν - „მხოლოდ განწმენდილი ჭერების გონებით ჰეშმარიტი მშვენიერება“. Bas. Caes. Hom. in Ps. 29). ზეციური, არქეტიპული მშვენიერება ბაძვის საგანია სულიერი მშვენიერებისათვის (τῆς "yuch" καλόν to; to;

წინ უსწრებდა მეტაფიზიკური სილამაზის ცნების პლატონური და ნეოპლატონური ინტერპრეტაცია (Plat. Sympos. 210E-211D. Plotin. Ennead. I,6,1-2. Cfr. Dion. Areop. De divinis nominibus, IV, 7. De coelesti hierarchia, 3 და ა.შ.)³⁵⁷.

უგულებელყოფდა რიტორიკულ შემეუბნობას, გრიგოლ ღვთისმეტყველი აცხადებდა, რომ „ჩვენთვის“, ანუ ქრისტიანებისათვის³⁵⁸, მშვენიერება ჯერეტაშია (to; kai o" hñh ej qewri/- PG 37, carm. II, 1, n. 39, v. 51); - "აწ განიცადენ მუნ მყოფნი იგი შევნიერებანი" და არსებული მშვენიერების ჯერეტი (ta; ekei" kai h qewhson - Greg. Naz. Or. 45, c. 24. PG 36, 656 C 12). შეად. *ფოტიოსის* გამონათქვამებს: „მისტიკური მშვენიერება“ (to; mustikon kai o" - Gr. Naz. Or. 2, c. 48. PG 35, 457A2-3); „ღვთაებრივი მშვენიერება“, „ზუცორო მშვენიერება“ (qeiw cavi", añawen cavi" - Phot., PG 101, 945 C, 697 D; PG 102, 861 D, 657 D), რომლებსაც ის წმინდა პავლეს ეპისტოლეების სტილისა და დიონისე არეოპაგელის ენის დახასიათებისას იყენებდა; ასევეა თავად ღვთიური ჭეშმარიტების სულიერი მშვენიერება (to; noht on th" aj hqeiw" kai o" - P. 20, 1, 1 Pap.-Keram. ed.; Phot. hom. 17, 171, 26. Laourdas)³⁵⁹. *მიქაელ ფსელოსმა* თეოლოგიური და "ჩვენი" (ანუ ქრისტიანული) მშვენიერების ახალი კონცეფცია დაამკვიდრა (to; qeol ogikon kai; hñtveron kai o" - Psellos, Ad Pothum, c. 12₂₁₄). ამასვე გულისხმობს მისი შემდეგი ფრაზები: „ზეციური მშვენიერება და სიდიადე“ (to; tou' ou'ranou' kai o" kai; meqeo" - c. 61₂₃₋₁₂₄); „გამოუთქმელი მშვენიერება და ფარული მაღლი“ (kai lesiv te ajmacthoi" kai; cavisin aporjñhoi" - c. 19₃₄₆₋₃₄₇; wña" ajmacthou ... kai; cavito" - c. 34₇)³⁶⁰.

kata; miñhsin tou' protwtupou genoumenon - „პროტოტიპის იმიტაციით შექმნილი სულიერი მშვენიერება“. Greg. Nyss. Virg. 12) და ა. შ. დამატებითი მაგალითებისათვის იხ. *G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, s.v. to; kai o", kai oñ. იხ. *В.В. Бычков, Малая история византийской эстетики*, Киев, 1991, გვ. 69, 236-238.

³⁵⁷ *W. Tatarkiewicz, 'The Great Theory of Beauty and its Decline' in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Winter, 1972, გვ. 165-80.

³⁵⁸ პატრისტიკულ ლიტერატურაში „გარეს“ / „გარეშეს“, „უცხო“ ცნება (ejkw(qen) xewo", ajlovtio" - გარეშე, უცხო) არაქრისტიანულ, არასაეკლესიო/სასულიერო, წარმართულ, ან საერო სწავლებას აღნიშნავს (იხ. ებრ. 13, 9; II პეტრ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9; 16, 23 და ა.შ.); ებრ. 13, 9; II პეტ. 1, 16; II კორ. 1, 12; I კორ. 2, 6, 3, 19; მარკ. 7, 7; მათ. 15, 9, 16, 23 ადა ა. შ.); ხოლო „ჩვენი“ (hñtveron) ქრისტიანულ, სასულიერო სწავლებას, ღვთიურ სიბრძნეს ნიშნავს (იხ. I კორ. 2, 7. *G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968).

³⁵⁹ *G. L. Kustas, 'The Literary Criticism of Photius. A Cristian Definition of Style', Ellhnika [Hellenica]*, 17, 1962, გვ. 141, 144-49. *G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric*, 1978, გვ. 155. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*, t. 101-102 (Photii Patriarchi Opera).

³⁶⁰ მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში მშვენიერების ცნების ამ ორი ასპექტის უფრო დეტალური ანალიზისათვის იხ. *ქ. მეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის*

ასევე ახასიათებენ „ჭვრეტის მშვენიერებას“ (ხედვათა შუენიერებანი) ზოგიერთის თქმით, XI საუკუნეში მცხოვრები ყველაზე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი იოანე პეტრიწი³⁶¹ (სხვა მკვლევართა თანახმად, პეტრიწი მე-12 ს-ის მიწურულისა და მე-13 ს-ის დასაწყისის მოღვაწედ არის აღიარებული) და სხვა ქრისტიანი ავტორები. ცნებამ (Qewriw), რაც ფილოსოფიურ განსჯას ნიშნავს, ღვთიური ჭვრეტის მნიშვნელობა შეიძინა, რომელიც მისი წინამორბედი *არისტოტელესეული* დიალექტიკური მსჯელობის მნიშვნელობისაგან განსხვავდება (Arist. Metaph. 6.1.1025 b 25). თუმცა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, ის მნიშვნელობა, რომელიც ჭვრეტას მიეწერება (θεωρία), პირველ რიგში, პლატონისეულ შთაგონებას განეკუთვნება. ეს იდეათა სამყაროს გულისხმობს, როგორც ადამიანის გონებით ჭვრეტის ობიექტს (იხ. Plato's, θεωρία - სიკეთისა და მშვენიერების ჭვრეტა. Plat. Resp. 540 a-c; Symp. 210 b-212 a). გვიან პლატონიზმსა (პლოტინუსი) და ადრე ქრისტიანობაში ყურადღება სულიერ სრულყოფილებასა და ამ ცნების გაგებასთან დაკავშირებულ „ხედვაზე“ მახვილდებოდა³⁶². როგორც თეოლოგიაშია მიღებული, სულიერი ჭვრეტა (pneumatikh; qewriw) უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს, ვიდრე გონებრივი შემეცნება (ეპისტემოლოგია), მას გონება საკუთრივ თეოლოგიის სფეროში შეჰყავს³⁶³. ჭვრეტისა და ღვთიური აღქმის ობიექტი თავად ღმერთი ხდება (zhteih ton Qeow. Clem. Alex. Str. 2, 10). ჭვრეტის გზით მიიღწევა ღმერთთან ზიარება (efi Cristw/wn dia; thn qewriwn Jo. Dam. etc.)³⁶⁴. ამდენად, ღვთაებრივი ჭვრეტა მისტიკური ცოდნაა, რომლის გაგებაც მხოლოდ ბრძენს, ღვთისმეტყველს, სულიერი წვდომის უნარის მქონე პირს ძალუძს,

თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი, 2004, გვ. 546-562.

³⁶¹ Ioannis Petritzii Opera, t. II. Commentaria in Procli Diadochi Stoiceivwsin Qeologikhvn. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidze et S. Kauchtschischvili, თბილისი, 1937, შუენიერებამ („მშვენიერება“) ლექსიკონში: 154, 28; იხ. ასევე: 62, 28; 76, 30. *მ. ბეჟიმში* იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წ. I, რელიგია, 3-4, 1994, გვ. 113-126; წ. II, „რელიგია“, 1995, № 1-2-3, გვ. 76-89.

³⁶² L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, გვ. 343. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*, t. 90-91 (Maximi Confessoris Opera).

³⁶³ ღვთიური შემეცნების *ორი გზის* ურთიერთიმამართების შესახებ: „პრაქსისი“, როგორც პირველი დონის ქრისტიანული საქმიანობა, სამონასტრო ცხოვრება და „ჭვრეტა“, როგორც უმაღლესი დონე და სულიერი ჭვრეტა. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მაქსიმე აღმსარებლისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის აზრების თანხვედრის შესახებ იხ. - J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze Théologien*, Pariz, 1951, გვ. 81-105, 362. იხ. *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. И. Сидорова, Москва, 1993, гл. 272, п. 52.

³⁶⁴ G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, s.v. qewriw.

ხოლო „თეორია“, როგორც ადამიანის ცოდნა, ხდება კარი ამადლებული აზრისა და შემეცნებისაკენ, ღვთის სიბრძნის შეურყენელი ცოდნისაკენ, რომელიც ადამიანის გაგების ღონის მიღმაა³⁶⁵.

ახალი ესთეტიკური იდეალი ღვთაებრივი-ქრისტიანული სიყვარულის ახალ კონცეფციას ემყარებოდა, რომელიც ღვთის სიყვარულს გულისხმობს, რაც, თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ უნდა გიყვარდეს მოყვასი შენი და პირიქით; ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ღმერთი მსხვერპლად წირავს საკუთარ თავს კაცობრიობის გულისათვის (მათ. 22, 37-39; მარკ. 12, 28-31; ლუკ. 10, 25-27; ეფეს. 5, -12; I იოან. 3, 11. 16; 4, 7-21; იოან. 15, 13). სიყვარული ყველაზე ცნობილი და ზოგადი სათნოებაა (I Cor. 13, 13; იხ. ἡ ἀγάπη ... τὸν ἀγαθὸν τὸ πᾶν - Maxim. Conf. Ad Joannem cubicularium. PG 91, 401 C 7). მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, „აგაპე“, როგორც ღვთაებრივი სიყვარული და სიქველე (ანუ, მოყვასის სიყვარული), ყოველი სათნოების მწვერვალია, ქრისტიანული ცხოვრების დამახასიათებელი ნიშან-თვისებაა (Maxim. Charit. 4, 100)³⁶⁶. ღვთაებრივი სიყვარულის ახალი კონცეფცია პატრისტიკულ ტექსტებში ღვთაებრივი სილამაზისა და ჭერეტის ცნებებს უკავშირდება.

ერთი მხრივ, ἀγάπη-ად სახელდებული ღვთაებრივი სიყვარული ზეციური სილამაზის ერთ-ერთი გამოხატულებაა (Clem. Alex. Paed. III, 3, 1; Strom. IV, 116, 2) და საკუთრივ მშვენიერება ეწოდება (ἔστι κάλλος ἀμείψαν ἀγάπη - Clem. Paed. 3, 1)³⁶⁷, მეორე მხრივ კი, ის ჭერეტას უკავშირდება (უმაღლესი განდმრთობის მწვერვალს). სამეცნიერო ლიტერატურაში, აღმოსავლური ქრისტიანული მისტიციზმის მიხედვით, უმთავრესად, თეოზისის ორი გზა ფიქსირდება: 1. აბსტრაქტულ-განსჯითი გზა, რომელიც მისტიკური შემეცნებით მიიღწევა (*კლიმენტი ალექსანდრიელი; დიონისე არეოპაგელი*); 2. ზნეობრივ-პრაქტიკული გზა, რაც ღვთაებრივი მისტიკური სიყვარულით მიიღწევა (ἔρως - ἀγάπη), რომელიც gnosis-ზე აღმატებულია (*ორიგენე, მაკარიოს ეგვიპტელი, სვიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი*). ამ ორი გზის - ღვთაებრივი ცოდნისა და სიყვარულის - შეერთება ახალ ეთიკურ-გნოსტიკურ გზას წარმოშობს, რომლის მიხედვითაც სიყვარული ჭერეტასთან ერთად უფლისაკენ გახსნილი კარია (კაპადოკიელი მამები,

³⁶⁵ G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, s.v. θεολογία, σοφία, σοφός, etc.

³⁶⁶ *Творения преподобного Максима Исповедника*, изд. Сидорова, М., 1993, гл. 267. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ, რომ ტერმინები ἔρως და ἀγάπη მაქსიმე აღმსარებლის ნაშრომებში მხოლოდ ღვთაებრივ ღონეზე შეიძლება ჩაითვალოს სინონიმებად (Max. schol. in Dion. Areop. de div. nom. 4, 14. PG 4, 265 CD), ხოლო ფრაზა ἔρως τῆς ἀγάπης (Charit. 1, 10) ღვთის სიყვარულის სურვილს ნიშნავს L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, 1995, გვ. 310-311, 313, 484.

³⁶⁷ G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, s.v. ἀγάπη.

ისააკ სირიელი, მაქსიმე აღმსარებელი³⁶⁸. შესაბამისად, მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, სიყვარული არის გზა უფრო მაღალი ცოდნისაკენ (მისტიკური გნოსისი - γνῶσις), რომლის საშუალებითაც ხდება ადამიანის თეოზისი, ანუ განდმრთობა (διδ τῆς ἀγάπης εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ - Maxim. Charit. 1, 69. PG 90, 976 A 11-12), რაც თავისთავად არის გზა სულიერი მშვენიერებისაკენ³⁶⁹.

ღვთაებრივ სიყვარულსა და ჭკრეტასთან დაკავშირებული მშვენიერების ამ ახალი გაგების ციტირება შესაძლებელია თუნდაც ზემოხსენებულ მამათა: გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და კლემენტ ალექსანდრიელის თხზულებათა ორი ტიპური ექსპლიკაციის საშუალებით (ἐστὶ κάλλος ἀσθράπων ἀγάπη - Clem. Alex. Paed. III, 3, 1; Str. IV, 116, 2; τὸ κάλλος ἥμιν ἐν θεαρίῳ - Gr. Naz. PG 37, carm. II, 1, n. 39, v. 51).

შოთა რუსთაველის შემოქმედება და მაქსიმე აღმსარებლის პატრისტიკული თხზულებები

ღვთაებრივი სიყვარულისა და ჭკრეტის ცნებები, მშვენიერების ონტოლოგიური გაგება (ღმერთი, როგორც სრულყოფილი ღვთაებრივი მშვენიერება – რუსთ. ტ. 1492/1478), რუსთაველის პოემაშიც ფიქსირდება. სიყვარულის რუსთველისეული ცნების "agape"-სა და ღვთაებრივ "eros"-თან მიმართება პატრისტიკულ ნაწერებზე დაყრდნობით ხაზგასმულია სამეცნიერო ლიტერატურაში³⁷⁰. რუსთაველის აფორიზმები სიყვარულის თემაზე გაანალიზებულია მოციქულთა თხზულებების ფონზე³⁷¹. თუმცა, რუსთაველის პოემაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ყველა ამ ცნების ერთმანეთთან მიმართებაა (პატრისტიკული ლიტერატურის, კერძოდ, მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებების ფონზე) და არა განკერძოებული ანალიზი³⁷².

პოემის პროლოგში ღვთაებრივ სიყვარულს „რუსთაველი „პირველს“ უწოდებს: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გეართა ზენათა, ... იგია

³⁶⁸ П. Минян, Главные направления древне-церковной мистики, 6 книге: Мистическое Богословие, Киев, 1996, გვ. 313-66, 385-386.

³⁶⁹ В.В. Бычков, Малая история... Киев, 1991, გვ. 71, 217. В. В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981, გვ. 239.

³⁷⁰ გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 150, 182. რუსთაველის სტროფები ციტირებულია გამოცემიდან: ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, თბ., 1957.

³⁷¹ კ. ეკაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 227-275.

³⁷² K. Bezarashvili, The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty and Contemplation in the Writings of Maximus the Confessor and Shota Rustaveli, - Iberica Caucasia (Volume Three), Maximus the Confessor and Georgia, edited by Th. Mgaloblishvili, L. Khoperia, Centre for the Exploration of Georgian Antiquities, Bennett & Bloom, London, 2009, p. 133-150.

საქმე საზოგადოებრივი მომცემი აღმადგენლობა“, რომელიც მიწიერი სიყვარულისაგან განსხვავდება: „ვთქვენ ხელობანი ქენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან;“ „ქვე ... ბუნება“³⁷³. სიყვარულის სახელდება პატრისტიკულ მეთოდოლოგიას შეესაბამება, სადაც ტერმინი „პირველი“ ამაღლებულს ნიშნავს, რათა მისი ადამიანური სიყვარულისაგან განსხვავება მოხდეს. იხ. მაგალითად, პირველი სიბრძნე და პირველი სწავლება გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით: σὸφία πρώτη, πρῶτος λόγος (Greg. Naz. Or. 16, c. 1. PG 35, 936 C4; Or. 36, c. 12. PG 36, 279 A1-4). ამ ფაქტთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველისათვის უცხო არ იყო ის, რომ ღვთაებრივი მშვენიერება იმავე პატრისტიკულ ტექსტებში იწოდებოდა როგორც ამაღლებული, პირველი, არქეტიპული (κάλλος ἀριστον πρῶτον - Clem. Alex. Paed. 3, 11; τὸ ἀρχέτυπον κάλλος - Gr. Naz. Or. 38, c. 59; Greg. Nyss. hom 5 in Cant.). თუმცა პოეტი პირდაპირ არ ახსენებს მშვენიერებას, როგორც „პირველს“. იგი ღვთაებრივ სიყვარულს უწოდებს „მშვენიერს“. „მშვენიერს“ არის ჯეროთა“ იხ. და შდრ. ზემოთ ნახსენები ἐστὶ κάλλος ... ἀγάπη -Clem. Alex.) და მის საპირისპირო ცნებას - ადამიანურ მშვენიერებას განმარტავს: „მიჯნურსა თვალად სიტუროფე მართებს.“ პოემაში მშვენიერება ღვთაებრივ სიყვარულთან მიმართებაში ამ ცნების მნიშვნელობითაა ინტერპრეტირებული (κάλλος, χάρις), რაც ცნების ახალი ასპექტია, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ბიზანტიურ ლიტერატურაში და რუსთაველის მიერაც – აღიარებული³⁷⁴.

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველის მიხედვით სულიერი სიყვარული, მშვენიერი, ნაზი, პოემის პროლოგში ღვთაებრივ ჭკრეტასთან კავშირშიც მოიხსენიება; ის სულიერი მნიშვნელობით უნდა იყოს აღქმული: „საღმართოდ გასაგონი;“ „კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს;“ „საციონელად ძნელი გვარი“. დადგენილია, რომ რუსთაველის მიერ ციტირებული სიტყვები: *გამგონეობა*, *გასაგონი*, *საციონელად*, *გამოსცნობდეს* *ნოეტიკური* (συνεῖα) ტერმინებია და ძველ ქართულში სულიერი ჭკრეტის მნიშვნელობა აქვს³⁷⁵. ამდენად რუსთაველი ჭკრეტის ცნებას ღვთაებრივ სიყვარულთან და მშვენიერებასთან მიმართებითაც იყენებს. ამ ცნების გამოსახატავად იგი სხვა ტრადიციულ ტერმინსაც მიმართავს – ხედვის ცნებას: „ცნობითა ზე-მხედველითა;“ „მაღლად მხედი.“

ღვთისმეტყველისა და ღვთიურ სიბრძნეში გამოცდილი ადამიანის აღსანიშნავად, *რუსთაველი* ასევე იყენებს სიტყვებს, *ბრძენი* და *ფილოსოფოსი* („ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წარხდომა“. ტ. 1544, 4; იხ. I კორ. 13, 8; „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღიგნოს

³⁷³ რ. თვარაძე, *არეოპაგელი და რუსთაველი, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა*, თბილისი, 1985, გვ. 279-281.

³⁷⁴ K. Bezarashvili, *The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty and Contemplation (Maximus the Confessor and Shota Rustaveli)*, - London, 2009, p. 133-150.

³⁷⁵ ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, რელიგია*, 3-5, 1994; 116-116; *რელიგია* 1-3, 1995, გვ. 79.

გააცხადებს.“ ტ. 1492, 1; „ჰე მზეო, ... ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.“ ტ. 837, 1; „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა.“ ტ. 790, 3). რუსთაველის გმირის - ავთანდილის მთავარი მიზანია, მეფე როსტევენი (რომელსაც ის ბრძნად მოიხსენიებს)³⁷⁶ სიყვარულის ამაღლებულ მნიშვნელობაში დაარწმუნოს მოყვასის მიმართ სიყვარულით (სახარებისეული გაგებით). მისი მთავარი არგუმენტი ფილოსოფიური ღვთიური სიბრძნეა: ბრძენი ადამიანი მეგობარს საფრთხეში ვერ მიატოვებს („კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა.“ ტ. 789, 2). პრაქტიკულ ქმედებებში გამოვლენილი ადამიანური სიყვარულით ავთანდილი სურვილის ამაღლებას აღწევს და მიზნად ისახავს, სიბრძნისა და ღვთის სიყვარულსაც მიაღწიოს, დარწმუნდეს, რომ მისი მეფეც ისევე ღრმად ჩასწვდება ამ ცნებებს („ცან, ცნობანი მიაფერენ.“ ტ. 791, 2.)

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

აღნიშნულ თავს მოციქული პავლეს კორინთელებისადმი დაწერილ ეპისტოლედან სამეცნიერო ლიტერატურაში ეწოდება ჰიმნი სიყვარულისადმი³⁷⁷. მოციქულებთან ერთად *მაქსიმე აღმსარებელიც*. წმინდა მამათა რიცხვს მიეკუთვნება და თანამედროვე ღვთისმეტყველების მიერ იგი სახელდება როგორც სიყვარულის მასწავლებელი³⁷⁸. რუსთაველის მიერ მოციქულის თხზულებებიდან ზემოთ მოყვანილი სიტყვების ზუსტი წყაროები მითითებულია სამეცნიერო ნაშრომში³⁷⁹. ასევე აღნიშნავენ, რომ სიყვარულის რუსთაველისეული ცნება, ძირითადად, *მაქსიმე აღმსარებლის* (*Capita de charitate*-ის) დეფინიციებს ეფუძნება³⁸⁰. მაქსიმე აღმსარებლის *მეორე თხზულებას* (*Ad Joannem cubicularium*) სიყვარულის ხოტბა (*encomium*)

³⁷⁶ მეფე როსტევენის სწავლება მისი კალიშვილისადმი ბრძენად მოსასმენად მიიჩნევა (“ამა მამისა სწავლასა კალი ბრძნად მოისმინებდა“ ტ. 51, 1); როსტევენი მოიხსენიება როგორც ის, ვისგანაც უნდა ისწავლო, რადგან ავთანდილი ახსენებს გაუნათლებელ ადამიანებს (რომელთაც არ ესმოდათ მაღალი ცნებები) მეფის ცოდნის დონის საწინააღმდეგოდ.

³⁷⁷ E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd. I, Bd. II, Leipzig, Berlin, 1918, 509.

³⁷⁸ Творения преподобного Максима Исповедника, изд. М. Сидорова, 1993, ст. 64.

³⁷⁹ შოთა რუსთაველი, *ეფესისტყაოსანი, გახტანვისეული გამოცემა* 1712 წლისა, ხელმეორედ რედაქტირებული *შანიძის* მიერ, თბილისი, 1937, გვ. 338. *გ. ნოზაძე*, *ეფესისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება*, პარიზი, 1975, გვ. 130.

³⁸⁰ *გ. ნოზაძე*, *ეფესისტყაოსნის სახისმეტყველება*, პარიზი, 1963, გვ. 188-189.

ეწოდება და გამოირჩევა როგორც ბრწყინვალე გამოთქმით, ასევე ამ თანამედროვე ღვთისმეტყველის მიერ ფილოსოფიური და პრაქტიკული სწავლების სიღრმისეულად გაერთიანებით³⁸¹. სიყვარულის აბსტრაქტული განმარტება და პრაქტიკული სწავლება ამ მხრივ ერთმანეთს უკავშირდება, ხოტბას ასხამს სიყვარულს როგორც ყველა სხვა სათნოებაზე აღმატებულ სათნოებას, გაღმერთების საშუალებას, რომელსაც ადამიანი ნეტარებით ღვთაებრივი სრულყოფილებისაკენ მიჰყავს. ზემოთ აღნიშნული ორივე ნაშრომის საფუძველზე: წმინდა პავლეს ეპისტოლენისა და წმინდა *მაქსიმე აღმსარებლის* ტრაქტატების³⁸², ავთანდილის ანდერძსაც შეიძლება ეწოდოს სიყვარულის, კონკრეტულად კი სიქველის, როგორც ღვთის სიყვარულის პიმნი.

მაქსიმე აღმსარებლის დეფინიციებთან რუსთაველის ცნებების პარალელების ციტატები:

1. როგორც ზემოთ აღნიშნავდით, *მაქსიმე აღმსარებლის* მიხედვით, მოყვასისა და ღმერთის სიყვარული, და პირიქით, ადამიანის ცხოვრების მთავარი მიზანია (Max. Charit. 1, 13. 15-16. 23 42; 2, 7. 9; Ad Joan. cub. PG 91, 401D-404A). ღმერთის სრულყოფილი სიყვარული და მოყვასის ჭეშმარიტი სიყვარული ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება, პირიქით მჭიდროდაა დაკავშირებული ერთმანეთთან და ერთმანეთს ეხმარება დანიშნულების შესრულებაში. მოყვასის სიყვარული ღმერთის სიყვარულის ნაწილია და ადამიანს ღმერთთან აერთიანებს (Ad Joan. cub. PG 91, 401 C7-D12). მაქსიმეს მიხედვით, მოყვასისათვის ტანჯვა და კეთილგანწყობა სიქველეს განეკუთვნება, თუმცა მათი არარსებობა მას არაპირდაპირ დააშორებს ღმერთისაგან (Max. Charit. 1, 38)³⁸³. ამგვარი სიყვარული *მოხუცის გაახალგაზრდაებას* ნიშნავს, რითაც ზებუნებრივი ღვთაებრივი სიყვარულით ღმერთთან მისტიკური კავშირისაკენ იწინამძღვრება მისი მოსურნე (Max. Thal. 59; Amb. 7. PG 91, 1077AB. Ad Joan. cub. PG 91, 405 D4 - 498 A1).

ავთანდილი ღვთაებრივ სიყვარულს აღიქვამს, როგორც სიქველეს, რომელიც მისთვის კარია მარადისობისაკენ („არ დავიწყება მოყვრისა“ v. 798, 1; „მითქვამს დადება თავისა“ v. 702, 3; „პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ ტ. 797, 4; „სიყვარული აღგვაძლევს“ . ამ თეოლოგიური კონცეფციის საფუძველზე ავთანდილის (და შესაბამისად, რუსთაველის) წარმოდგენა სიყვარულზე განსხვავდება სოციალური

³⁸¹ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 84.

³⁸² მაქსიმეს თხზულებები და მათ შორის *Capita de charitate* ნათარგმნია ძველ ქართულ ენაზე, მაგრამ *Ad Joannem cubicularium* ამ თარგმანებს შორის არ იძებნება. თუმცა ევრისტიკული სამუშაოები ჯერ არ დასრულებულა და შესაძლებელია, ეს ტექსტი აღმოაჩნდეს კიდევ. ნებისმიერ შემთხვევაში, რუსთაველის განათლებულობიდან გამომდინარე, ის შესაძლოა, ორიგინალშივე იცნობდა ყველა ამ თხზულებას.

³⁸³ L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 314-315.

ჰუმანიზმის, 'ვეოდალური ქილაῤῥῶν-ისა და მეგობრული ქილა -ისაგან, რომელიც მხოლოდ ერთმანეთის პატივისცემას ეფუძნება, კერძოდ, ვასალისა და მფარველის/პატრონის ან მონათესავე სულის მქონე მეგობრებისა. სიყვარულის თეოლოგიური კონცეფცია ღმერთთან ერთიანობას ნიშნავს, რომელიც სიყვარულის ყველა სხვა გრძნობაზე აღმატებულია, როგორც ტერმინი ἀγάπη, რომელმაც ახალ აღთქმაში ახალი სულიერი მნიშვნელობა შეიძინა³⁸⁴. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ რუსთაველი ხშირად იყენებს ტერმინებს მოყვარე, ძმა, რომლებიც ახალი აღთქმის ტერმინებს: παῖσις, δέσποζ (მოყვარე, ძმა) და ა. შ. უკავშირდება³⁸⁵.

2. როგორც ზემოთ ითქვა, *მაქსიმე აღმსარებლის* მიხედვით, ღვთაებრივ სიყვარულს - 'agape' ადამიანი ჭერეტამდე მიჰყავს (Ad Joan. cub. PG 91, 393 B9; Charit. 1, 10-12. PG 90, 964 A4-10) და მისი გაღმერთების გზაა (δὲ τῆς ἀγάπης εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ - Maxim. Charit. 1, 69. PG 90, 976 A11-12; Ad Joan. cub. PG 91, 396 B1-5, 407 C; 393 C1-2; 401 C7-D2). ამდენად, ღვთაებრივი ცოდნა (ἡ θεῖα γνῶσις), [ზეციური] ნათელი [მისტიკური] ცოდნისა (τὸν τῆς γνῶσεως φωτισμὸν. Charit. 1, 31), სიყვარულით აღიქმება (ὡς ἀγάπη. Charit. 1, 47. 69). სწორედ სიქველეს მიჰყავს ადამიანი gnosis-ამდე და განსწავლულობამდე (Charit. 1, 46. 81-82)³⁸⁶. ეს იდეა წმინდა პავლეს განმარტებას ეფუძნება, რომლის მიხედვითაც სიყვარული ცოდნაზე მაღლა დგას (I Cor. 8, 1; 13, 2; Ephes. 3, 19). მაქსიმეს აზრითაც, ცოდნა სიქველეზე მაღლა კი არაა, არამედ, სიყვარული არის მასზე აღმატებული, რადგან ადამიანს არ ძალუძს, ბოლომდე შეიცნოს ღმერთი (Charit. 2, 1); სწორედ სიყვარულის მეშვეობით იზიდავს ღვთის ცოდნა სუფთა გონებას (Charit. 1, 32), ხოლო ცოდნა, თავის მხრივ, აუცილებელია სიყვარულისათვის (Charit. 1, 9. 19; 4, 60. 62. Amb. 7. PG 91, 1073 C)³⁸⁷.

³⁸⁴ П.А. Флоренский, *Стоп и утверждение истины*, Москва, 1990, გვ. 402-406, 412-13, 417. К. Трем, 'Φιλία und Αγάπη. Zur terminologie der freundschaft bei Basilios und Gregor von Nazianz', in: *Studii Clasici*, III, 1961, pp 412-427. "philia"-სა და "agape"-ის ურთიერთმიმართების შესახებ რუსთაველის პოემაში იხ. ე. ხონთიძე, "ვეფხისტყაოსნის" მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის, შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული "ვეფხისტყაოსანში", თბილისი, 1993, გვ. 129-165. ქ. ბეზარაშვილი, *ვეფხისტყაოსნის საღვთო სიყვარული და "ტურფა საჭერეტელი"*, I, 2000, გვ. 107-191; II, 2003, გვ. 73-94.

³⁸⁵ იხ. *ვეფხისტყაოსნის სიმღერია*, თბილისი, 1973. A. Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

³⁸⁶ L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, გვ. 316. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

³⁸⁷ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 321-22. როგორც ზემოთ ითქვა, *გნოსისი*-ი და აგაპე ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული აღმოსავლურ ქრისტიანულ მისტიციზმში; იხ. В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, გვ. 156.

ამგვარად, წმინდა მამებისა და მაქსიმეს აზრით, სიყვარული ღმერთისაკენ კარი და ხიდია (ἀγάπη ὁδὸς ἢ ἀναφῆρισσα εἰς Θεόν. Ign. Ephes. 9, 1; ἢ ἀγάπη ... πρὸς Θεόν ... τοὺς ἐν αὐτῇ περιπατοῦντα ὄντες ... Max. Ad Joan. cub. PG 91, 396 B 1-5). ეს გადარჩენის ერთადერთი მიზეზია. არაფერი სიამოვნებს ღმერთს სიყვარულის გარეშე. ღმერთი განკაცდა, ხოლო ადამიანი ღმერთდება სიყვარულის იდუმალი ძალით (Max. Ad Joan. cub. PG 91, 407 C; cfr. Joh. 4, 9-10; Philip. 2, 7; τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον τὸ ἡμᾶς θεοὺς ἐξ ἀσπῆρας ποιῶν. Ad Joan. cub. PG 91, 393 C 1-2). სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული ინტერპრეტაციით, მაქსიმე აღმსარებლისეული თეოზისის ცნება ერთგვარი ხიდია, გადებული ონტოლოგიურ ყურეზე, რომელიც შემოქმედს/ღმერთსა და მის მიერ შექმნილ ყველა არსებას შორის არსებობს³⁸⁸.

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

3. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, პრაქსისი (ქმედება), როგორც ღმერთში ცხოვრების პირველი საფეხური, არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე უფრო მაღალი საფეხურის თეორია. მათ თხზულებებში ორივე საფუძველშივეა დაკავშირებული ერთმანეთთან (Max. Ambig. 10. PG 91, 1108 AB. Thal. 54; Quinq. cent. I. PG 90, 1341-1344). პრაქტიკული ფილოსოფია ადამიანის გულისა და სულის განწმენდას გულისხმობს და მასში ამქვეყნიური სიყვარული ამაღლებულ სათნოებად აღიქმება, რის შემდეგაც თეორიული ჭერეტა ღვთის შემეცნებას ნიშნავს (Max. Thal. 3; 51; cfr. Gr.Naz. Or. 20, c. 12. PG 35, 100 B). პრაქსისი მზადებაა იმისათვის, რომ გონების გათავისუფლება მოხდეს უფრო მაღალი დონის საქმეებისათვის, ხოლო გონება ღმერთისაკენ ჭერეტიით გაგების გზით მაღლდება (Max. Thal. 3), რომელსაც სიბრძნესთან, უხერხულად ცოდნასთან მიეყვარათ (Max. Gnost. 1, 20. PG 90, 1 092 A). მიიჩნევა, რომ *vita practica* ბევრად უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს მაქსიმეს აზროვნებაში, ვიდრე მანამდე მოღვაწე სხვა მამების ნაწერებში, მაგალითად, ევაგრიუსისთან³⁸⁹.

ავთანდილისათვის ფილოსოფოსთა სიბრძნეს არანაირი ღირებულება არ გააჩნია პრაქტიკული ქმედებების გარეშე, ხოლო ამ უკანასკნელში იგი სიქველეს მოიაზრებს («მე რად გაეწირო მოყვარე, მმა უმტკიცესი ძმობისა?!

³⁸⁸ Творения преподобного Максима Исповедника, изд. И. Сидорова, Москва, 1993, гл. 300, 323.

³⁸⁹ L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, pp. 338-343, 337, n. 46.

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“ ტ. 790, 2-3)³⁹⁰. სათნოებისა და ცოდნის ჰარმონია აქ იმას გულისხმობს, რომ ახდენილი სიყვარულის გარეშე არც გონებით და არც თეორიულ ცოდნას აქვს მნიშვნელობა. პრაქტიკული ქმედებები და სათნოება გლახაკათათვის საგანძურის მინიჭებასაც ნიშნავს, რათა იმ ქვეყნად მარადიულ ცეცხლში არ დაიწვან ან უფსკრულში არ ჩაცვივდნენ (იხ. აეთანდილის ანდერძი: „მიეც გლახაკთა საჭურჭლე.“ ტ. 803, 2; „ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად, // შენგან კიდე არეინ მივის ცეცხლთა ცხელთა დამავსებლად.“ 804, 3-4, და ა.შ. იხ. და შდრ. - ფს. 111, 10; მათ. 19, 21; ლუკ. 18, 22; Prax. 20, 35; I ტიმ. 6, 18-19).

4. როგორც ზემოთ ითქვა, *მაქსიმე აღმსარებელი* ღვთაებრივ სიყვარულს *პირველ* და ყველა სხვა სათნოებაზე მაღლა მდგომ სათნოებად მიიჩნევდა (ή άγαπή ... τὸν άγαθὸν τὸ πῶτον - Max. Ad Joan. cub. PG 91, 401 C7; cf. Thal. 40. Amb. 21. PG 91, 1249 B). მაქსიმეს აზრით, წმინდა სიყვარული ნეტარი ვნებაა (Charit. 3, 67), რომელსაც ღვთისა და მოყვასის საქებარი ვნება შეცვლის აღდგენილ ადამიანში (Charit. 3, 71). იგი ღვთაებრივში მონაწილეობს (Thal. 59; Amb. 7. PG 91, 1077AB). ამ გაგებით, სიყვარული სამუდამოდ გრძელდება და მხოლოდ მას მიჰყავს ადამიანი ღმერთთან მისტიკური ზიარებისაკენ³⁹¹.

რუსთაველი ამაღლებულ სიყვარულს ასევე *პირველ* (ანუ, უზენაეს) სიყვარულს უწოდებს; ადამიანის გონება მას სრულად ვერ აცნობიერებს (იხ. ზემოთ სტროფები პოემის პროლოგიდან). აეთანდილის ანდერძის მიხედვით, სიყვარული ადამიანს ამაღლებს (იხ. ზემოთ: აეთანდილის მიერ ციტირებული მოციქულის ცნება ამაღლებული სიყვარულის შესახებ). კეთილი საქმეებისა და სიქველის გზით ზეცად ამაღლება სიყვარულის გახანგრძლივებასა და მისი ამქვეყნიური ბუნების ღვთაებრივად გარდაქმნას გულისხმობს, როგორც ეს ნესტანის წერილშია ნათქვამი (აეთანდილის ანდერძიცა და ნესტანის წერილიც სიკვდილის მოლოდინშია დაწერილი; ამიტომაც აქეთ მათ ანდერძის შინაარსი; იხ. აგრ. ნესტანის წერილი: „ვზი მზრდელად სიყვარულისა“ ტ. 1297, 4; „დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.“ ტ. 1304, 4).

5. მაქსიმე აღმსარებლისა და სხვა წმინდა მამების აზრით, სიყვარული მარადიულია (ή δὲ άγάπη εἰς ἀπειροῦς αἰῶνας. I კორ. 13, 8). ის ერთადერთი სათნოებაა ყველა სხვა „თეოლოგიური“ სათნოებიდან, რომელიც მას

³⁹⁰ ტერმინს „ფილოსოფია“ ორივე ეს მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეებში. ტერმინი ფილოსოფიის მნიშვნელობისათვის იხ. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich, 1978, 4-11, 42-54. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge (Mas.), 1956, გვ. 17. Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis*, I-II, Graz, 1958, p 1678, s.v. φιλοσοφία. G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, s.v. φιλοσοφία, φιλόσοφος.

³⁹¹ L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 311, 316-317, 320. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

შემდეგაც არ შეწყვეტს არსებობას, რაც ადამიანი იმკვეყნად განეშორება, რადგან იგი თავის თავში აერთიანებს ყველა სხვა სათნოებას, ხოლო ამ სათნოებების შედეგი და ბოლო სიქველვა (ή δὲ ἀγάπη εἰς ἀπείρους αἰῶνας - Charit. 3, 100. PG 90, 104 8 A; cf. Thal. 54; Ad Joan. cub. PG 91, 393 C-396 B). თეოლოგიური სათნოებები: *რწმენა, იმედი და სიყვარული* ადამიანის საშუალებებია თავიდან ბოლომდე, მაგრამ ნეტარებამდე ის მხოლოდ სიქველეს მიჰყავს, რა დროსაც ყველა სხვა სათნოება უსარგებლო ხდება (Ad Joan. cub. PG 91, 393 D – 396 AC). ამყარებინებს ადამიანს ღმერთთან მისტიკურ კავშირს, სიყვარული დროსა და მარადისობასაც აკავშირებს ერთმანეთთან (Max. Charit. 3, 100. PG 90, 1048 A). მაქსიმე ხშირად აღიღებს სიყვარულს, როგორც შთაგონებისა და მისწრაფების მიზეზს, როგორც გრძნობის ნეტარ ამაღლებას, ჭერეტიტ სინათლეს: სიყვარული იპყრობს გონებას, სულს ღმერთთან საბოლოოდ ზიარებისათვის (Qu Dub. I, 10)³⁹². „არაფერს ისე ღმერთის მსგავსად, მისტიკურად და ამაღლებულად არ მიყვავართ გაღმერთებამდე, როგორც ღვთიურ სიყვარულს“ (Ὁὐδὲν γὰρ ὁὐτως ᾤησθαι ὡς ἀγαπᾷς θεοῦ ὡς ἀγαπᾷς ἑαυτὸν, οὐδὲν μυστηριωδέστερον, οὐδὲν ἀμειψιότερον πρὸς θεόν ἢ ἀγαπᾷς ... Ad Joan. cub. PG 91, 393 B 9). „ღვთის სიყვარული შთაგონებს გონებას [სიტყვასიტყვით: ფრთებს შეასხამს ადამიანს, როგორც გონიერ არსებას] ღმერთთან სამარადისო ზიარებისათვის (ή μὲν εἰς θεὸν ἀγάπῃ εἰς τὴν θεὸν ὁμολογᾷ ἀεὶ φιλεῖ πτερᾶσθαι τὸν νοῦν. Max. Charit. 4, 40. PG 90, 1055 D 1).

ავთანდილი ასევე საუბრობს მარადიულობასა და სამოთხეზე, რომელიც სიყვარულით მიიღწევა. როგორც ამაღლებული და აღმაფრთოვანებული სათნოება არის განმარტებული სიყვარული ავთანდილის ანდერძშიც და პოემის პროლოგშიც. ამ ანდერძს ისიც გამოარჩევს, რომ მასში განხილულია ამკვეყნიურისა და მარადიულის, აწმყოსა და მომავლის ურთიერთმიმართებები. ცხოვრების საბოლოო მიზანი ღმერთთან ზიარება, მასთან საუკუნო ადგილის მოპოვებაა. სათნოების მეშვეობით ადამიანი სულის ამკვეყნიურიდან წმიდა სურვილებისაკენ მიფრინავს, უფრო მაღალი სიყვარულისა და მისწრაფებისაკენ. ავთანდილის სიტყვებიც ამას მოწმობს: „დამხსნას ხორცსა და სოფელსა, სხვად ნურას შევიცვალე, // კელა ცეცხლი ჯოჯოხეთისა, ნუმცა მწვავს, იგი ალები, // მომცეს მკვიდრივე მამული მუნ ჩემი სასურვალე. // დამხსნას ბნელსა და ნათელი შემოსოს ზესთა ზენისა, // მუნ დამიუნჯოს, წამალი სადა ძეს წყლულთა ღხენისა // ფრთენი მომესხნეს და ძალი მომეცეს აღმაფრენისა“³⁹³.

6. გაღმერთებული სიყვარული ყველა სირთულეს გადალახავს და ადამიანს გარდაქმნის მასში ღმერთის განსახიერების ჭეშმარიტი დიდების

³⁹² L. Thunberg, The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, 1995, გვ. 311, 316.

³⁹³ ავთანდილის ანდერძის ეს ტაეპი 976-977 პოემის უმეტეს ხელნაწერში ფიქსირდება, გარდა 1957 წლის გამოცემისა. იხ. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა გარიანტები, II, თბილისი, 1961, გვ. 511-512.

გამოვლენით³⁹⁴. ამ ღვთიური მადლის წყალობით ადამიანი სრულყოფილი ხდება და ამაღლებულ ხორცშესხმას აღწევს³⁹⁵, ენებებისაგან განწმენდილი ღვთაებრივი სიყვარულის ნეტარებას განიცდის (Max. Charit. 1, 34). სიყვარული ასევე ღმერთის შეცნობის საშუალებაა მიწიერი სიამოვნების დაუფლების გზით (Max. Charit. 4, 100; 2, 48; 1, 21. Ad Joan. cub. PG 91, 397 B). *მაქსიმე აღმსარებლის* აზრით, სიყვარულით შთაგონებული გონება ადამიანს ამკვეყნიურ საგნებზე და მოვლენებზე დამოკიდებულებისაგან ათავისუფლებს და მარადიული ნათელის ჭვრეტის საშუალებას აძლევს (Max. Charit. 1, 10-12. PG 90, 964 A 4-10). როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში მიიჩნევა, ენებისაგან თავისუფლება (ἀπαθεία - Charit. 1, 2) *განწმენდილ სიყვარულს* ნიშნავს, მაქსიმეს განსაზღვრების მიხედვით, რადგან ენება სულის ბიძგებაა ბუნების წინააღმდეგ (Charit. 1, 35; 2, 16), ანუ დაუცემელი ბუნების წესის წინააღმდეგ³⁹⁶. ამდენად, ენების უარყოფითი მნიშვნელობისაგან განსხვავებით, რომელიც მას ბიზანტიურ ასკეტურ ტრადიციაში მიეწერებოდა, მაქსიმე აღმსარებელი ადამიანის ღვთაებრივი სიყვარულის სურვილს მშვენიერს უწოდებს, რომელსაც გონება სულიერ ჭვრეტასთან მიჰყავს (τοῦ μακαρίου παθὸς τῆς ἀγίας δυνάμεως. Charit. 3, 67).

ავთანდილის სიყვარულით ხდება გაწმენდა, როდესაც ის ამკვეყნიური საგნებისა და ენებების დათმობაზე („მომეც დათმობა სურვილთა მფლობელო გულისთქმათაო.“ ტ. 809, 4) საუბრობს ლოცვაში (რომელიც ძალიან ახლოს დგას მის ანდერძთან); იგივე გამოტყევის მისი ანდერძიდან („ღარიბი მოვევდე ღარიბად.“ ტ. 802, 2), რომელშიც მიწიერ საგნებზე დამოკიდებულების ენების აღმძვრელ მატერიალურ კეთილდღეობაზე უარის თქმასა და ღვთაებრივი ჭვრეტის მისტიკური გზაა.

7. თეოზისი ღვთიური მადლის საშუალებით მიიღწევა (Maxim. Ambig. PG 91, 1308 A-D). ამკვეყნიური საგნები და სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულისა და სულიწმიდის მადლით მარადიული ხდება; სწორედ ეს არის ზეციური ენერგიის გადმოსვლა მიწიერ მოვლენებზე³⁹⁷. წმინდა მამების მიხედვით, ჭვრეტა ღვთიურ სიბრძნეს, ღმერთს, გასხივოსნებას, სილამაზესა და სიყვარულს უკავშირდება. როგორც აღვნიშნავდით, *კლემენტ ალექსანდრიელი* სიყვარულს მოიხსენიებს, როგორც მშვენიერს, ხოლო *გრიგოლ ღვთისმეტყველი* ჭვრეტას უწოდებს მშვენიერს. სამივე ამ ცნებას ერთად ახსენებს *მაქსიმე აღმსარებელი*. მისი თქმით, სიყვარული არის გზა ღვთაებრივი სამების მშვენიერებისაკენ, ეს გზა ადამიანს მის მჭვრეტელად

³⁹⁴ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 85.

³⁹⁵ В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, გვ. 161-162.

³⁹⁶ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 41.

³⁹⁷ В.Н. Лосский, *Очерк мистического богословия восточной церкви*, Москва, 1991, გვ. 161-162. П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики*, 6 книге: *Мистическое Богословие*, Киев, 1996, გვ. 361, 368, 370.

აქცევს - (Ἀὕτη [i.e. ἡ ἀγάπη] ἐστὶν ἡ θύρα, δι' ἧς ὁ εἰσερχόμενος εἰς τὰ Ἁγία γίνεται τῶν ἁγίων, καὶ τοῦ ἀπρωοῦτου κάλλους τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς Τριᾶδος θεατῆς γενέσθαι καθίσταται ἄξιος ... - Ad Joan. cub. PG 91, 404 A1-10). ამ ფრაზაში სამივე ცნებაა წარმოდგენილი: ღვთაებრივი სიყვარული - "ἀγάπη", მშვენიერება - "κάλλος", და ჭვრეტა (გამოსატული აქტიური ფორმის "θεατῆς" - მჭვრეტელი - საშუალებით). იხ. აგრეთვე: „მშვენიერი გონება, როცა ყველა მიწიერ საგანს დატოვებს, ღვთაებრივი მშვენიერების ჭვრეტით დატკეპა“ (Μακάριος ὁ νοῖς, ὁ πάντα τὰ ὄντα περάσας, καὶ τῆς θείας ἀραιότητος ἀδιαλείπτως κατατροφῶν. Max. Charit. 1, 19. PG 90, 964 D 7)³⁹⁸.

სიყვარულის შესახებ მოციქულთა სიტყვების პოეტურ ციტირებასა და პერეფრაზას ავთანდილის ანდერძში მოსდევს ღმერთის *სამივე ჰიპოსტაზის ქების შემცველი სტროფი*, რომელშიც ამ მიზნით გამოიყენება ტერმინები „*შეიპყეილ*“, „*შეიპყეს*“ და „*შეიპყებ*“ ღმერთს გულისხმობს, „*ძალი*“, „*ძალად*“, რომელიც აღამიანებს ეხმარება და პატრისტიკული ტექსტების სიმბოლოებისა და ეპითეტების მიხედვით გულისხმობს „ძეს“ (არსთა გამრიგეს), რომელიც შექმნილ არსებებს, ცნებებს განუსაზღვრავს, - იგულისხმება სულიწმინდა: („*ვინ დამბადა, შეძლებამცა მანვე მომცა ძლეუად მტერთა, // ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთად მიწიერთად, // ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკედავი ღმერთი ღმერთად*“, და სხვ. ტ. 792/783)³⁹⁹. მომდევნო სტროფი აღასტურებს, რომ ღვთიური მადლი და ენერგია ტრანსცენდენტული სფეროდან ამქვეყნიურში გადმოედის და მოიცავს მას: „*რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების, // მზისა შუქთა ვერ მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭკნების; // თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების, // მე ვით გაეძლო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნების*“ (ტ. 793).

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

³⁹⁸ სიმონ ახალი ღვთისმეტყველი ციტირებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში როგორც პიროვნება, რომელიც ღვთაებრივ სიყვარულს ამაღლებული სილამაზის ჭვრეტის მიზნად ახსენებს; იხ. *П. Мянця, Главные направления древне-церковной мистики*, გვ. 366-367, ბ. 1; 368, ბ. 1; 379.

³⁹⁹ *Г. Флоровский, Восточные отцы IV века*, Париж, 1931, გვ. 108-109.

სულიწმინდის აღმნიშვნელად)⁴⁰⁰. ამგვარად, მისტიკური შინაარსის ღონეზე რუსთაველი საუბრობს ჭერეტის არსის მშვენიერებაზე (საჭვრეტად მშვენიერი რამ [ეგზავნება] თვალებს დასანახად და მოსალხენად). განვიხილავ ჭვრეტის არსს, როგორც ღვთაებრივ სიყვარულს (ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და ეთიკური კუთხით), რომელსაც ავთანდილი აქებს თავის ანდერაში, როდესაც სიყვარულის ცნებაზე მოციქულთა ციტირებას⁴⁰¹. ამდენად, რუსთაველი აქ ჭვრეტის ცნებას გულისხმობს (სიტყვებს *მეაριა* - ბერძნულში და ხედვა, ჭვრეტა - ქართულში ორმაგი მნიშვნელობა ჰქონდა: ფიზიკური დანახვის და სულიერი ხედვის, ანუ ჭვრეტის)⁴⁰². ჭვრეტის ცნება ნახსენებია მშვენიერებასთან მიმართებით და ორივე მოყვასის სიყვარულს გულისხმობს, რაც საკუთარი თავგანწირვის საშუალებით გამოიხატება, რითაც ადამიანი ღმერთთან ერთიანდება.

ადამიანური სიყვარულის ყველა გრძნობა ხორცშესხმული, ამაღლებული და მშვენიერი მხოლოდ ღვთაებრივ სიყვარულთან გაერთიანების გზით ხდება, რომელიც მარადიული და მშვენიერია შესამეცნებლად. მხოლოდ ღვთაებრივ სიყვარულსა და მადლს ძალუძს,

⁴⁰⁰ *Г. Флоровский, Восточные отцы IV века*, Париж, 1931, გვ. 108-109. პარტიკულური ტექსტიდან მაგალითები ასევე ციტირებულია ნაშრომში: *გ. ნოზაძე, ევფხისტეაოსნის მზისმეტყველება*, თბილისი, 2006, გვ. 154-155.

⁴⁰¹ აღსანიშნავია, რომ ამ ტაქსის თეოლოგიური მნიშვნელობა სწორადაა თარგმნილი რუსულ ენაზე *შაღვა ნუცუბიძის* მიერ, რომელიც დაახლოებით მსგავსი ცნებითაა გადმოცემული: *красота нетленным видом возвышает благородно* - „მშვენიერება მისი უზრუნველი სახით სათნოდ აამაღლებს“ (ტ. 784). იხ. *Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре*, перевод с грузинского *Ш. Нудубидзе*, Тбилиси, 1988, გვ. 121. თავის თარგმანში.

ნ. ზაბოლოცკი ასევე ცდილობს გადმოსცეს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა, მაგრამ სიკეთის ცნების საშუალებით: *Всякий взор к добру стремится, нет достоинства во зле*, ანუ „მზერა, ჭვრეტა სიკეთის მიღწევის მცდელობაა, არ არსებობს სათნოება ბოროტში“ (იხ. შოთა რუსთაველის, *Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре*, перевод с *Н. А. Заболоцкого*, Тбилиси, 1987, გვ. 152). მშვენიერების ცნება *ე. ურუშაძის* მიერაცაა გადმოცემული (შოთა რუსთაველი, *ევფხისტეაოსანი*, ინგლისური თარგმანი *გ. ურუშაძისა*, თბ., 1986), მაგრამ მას მთარგმნელი თვალის გახარების დანიშნულებას მიაწერს, რითაც მეტაფიზიკური მნიშვნელობა იკარგება. ეს მეტაფიზიკური მნიშვნელობა ასევე არასწორად აქვს ნათარგმნი *მ. უორდროპი*: „every lovely thing is desirable for the eye to gaze on“ (ყველა საყვარელი რამ სასურველია თვალისათვის სამზერად) (ტ. 774. იხ. *The Man in the Panther's Skin. A Romantic Epic by Shota Rustaveli, A Close Rendering from the Georgian Attempted by Marjory Scott Wardrop with a Preface by Sir Oliver Wardrop*, Tb., 1966, გვ. 181).

⁴⁰² ქართველი პეღენოფილების, ძირითადად ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის, გავლენის შესახებ რუსთაველის ტერმინოლოგიაზე იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხები ანტიოქიის კოლოფონების მიხედვით: *ეურემ მცირე*, წ. I, წ. II, წ. III, თბ., 2011-2012.

სრულყოფილი მიწიერი საგნები და მოვლენებიც კი ნაზად აქციოს მათთვის ჭეშმარიტი სიცოცხლისა და მარადისობის შთაბერვით. სამეცნიერო ლიტერატურაში ის ინტერპრეტირებულია როგორც ბუნებრივი სურვილების სიყვარულისა და სინათლის უზენაეს ნიჭად გარდაქმნა⁴⁰³, რომელიც ადამიანის სულს ღმერთისაკენ წარუძღვება⁴⁰⁴; ადამიანური სურვილის ამავე დონეზე მას ეხმარება ღვთაებრივი სიყვარულის ზეციური მადლი⁴⁰⁵.

ავთანდილის რწმენა ეფუძნება მარადიულ საგნებს, რომლის მადლსაც – უფრო მაღალი საფეხურის მშვენიერებას აღიქვამს. მას არ სურს მის გარეშე ცხოვრება, რათა ადრინდელსავით იცხოვროს, მეკედარ სამყაროში, რომელიც მაცოცხლებელი სულით განათებული არ არის, რასაც პოეტი *მეტაფორულად ეარდებისა და იების მზის* გარეშე კედომით გამოხატავს. ამის მიზეზი ის არის, რომ ავთანდილის რელიგიური გრძნობა (წმიდა მამათა მიხედვით) მხოლოდ სიტყვების, ღოგმების, ცოდნა როდია, ან პრაქტიკული ქმედებებისა, არამედ სულიერი ცხოვრება ღვთის მადლით, და აქედან გამომდინარე, მარადიულობის განცდაა⁴⁰⁶.

როგორც თანამედროვე თეოლოგიაში მაიჩხევა, სიყვარულისა და თავგანწირვის გრძნობა ხორცშესმულს ხდის ადამიანს⁴⁰⁷. გარდა ამისა, სიყვარულის მარადიულობის შეგრძნებით მიიღება ჭეშმარიტი სულიერი ბედნიერება და ღვთაებრივი მშვენიერება⁴⁰⁸. მეგობრობის გრძნობის მეტაფიზიკური ბუნება ასევე განიხილება სამეცნიერო ლიტერატურაში: ის არ არის მხოლოდ ფსიქოლოგიური ან ეთიკური, არამედ ონტოლოგიური და მისტიკურიცაა. სიყვარული და მეგობრობა განმარტებულია, როგორც საკუთარი თავის მეგობრის დახმარებით ღმერთში შემცვენი⁴⁰⁹. ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია, რომ ავთანდილის ანდერძში სრულყოფილ მეგობრობასა და მოყვასის სიყვარულის მშვენიერებას, რომელსაც ადამიანი ღმერთთან, საუკუნო სიცოცხლესთან და გასხივოსნებასთან მიჰყავს, „მშვენიერი ჭერეტა“ ჰქვია.

ამგვარად, რუსთაველის პოემაში წარმოდგენილია პატრისტიკულ მწერლობაში განხილული ღვთაებრივი სიყვარულის ყველა ფუნქცია:

⁴⁰³ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, New York, 1996, გვ. 39-40.

⁴⁰⁴ L. Thunberg, *The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1995, გვ. 312-314.

⁴⁰⁵ П. А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва, 1990, გვ. 443-444.

⁴⁰⁶ П. Мияни, *Главные направления древне-церковной мистики*, 6 книге: *Мистическое Богословие*, Киев, 1996, გვ. 375-376.

⁴⁰⁷ Св. Юстин (Попович), *Тайна России и славянства*, в книге: Достоевский о Европе и славянстве, перевод с сербского Даниленко, Л.Н., С. Петербург, 1997, გვ. 22.

⁴⁰⁸ Св. Иустин (Попович), *Толкование на 1-ое соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова*, Москва, 1998, გვ. 95, 89.

⁴⁰⁹ П. А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва, 1990, გვ. 438.

ღვთისა და მოყვასის სიყვარული, სიყვარული, როგორც ამაღლებული და სხვა თეოლოგიურ სათნოებათა შორის პირველი, სიყვარულით, როგორც კარი გნოსისა და თეოზისისაკენ, ხიდი ამაღლებულობისაკენ, ასევე ერთმანეთთან დაკავშირებული ღვთაებრივი სიყვარულისა და ჭკერების მშვენიერებისა.

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

შოთა რუსთაველის ფრესკა

შოთა რუსთაველის ფრესკული გამოსახულება იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობის პროგრამაშია ჩართული. მისი პორტრეტი ტაძრის სამხრეთ-დასავლეთ ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგზე, წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის ფიგურებს შორის მუხლმოყრილი, ვედრების პოზაში გამოისახება. მდიდრულ საერისკაცო სამოსით შემოსილი მოხუცი დიდგვაროვანის პორტრეტს ხუთხაზიანი ასომთავრული წარწერა ამკობს: “ამის დამხატ/ავსა შოთამ/შეუნდოს ღმერთმან. ამინ/ რუსთველი.”

დღეს უკვე აღარაინი დავობს, რომ ჯვრის მონასტრის ფრესკაზე “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი შოთა რუსთაველია წარმოდგენილი. მაგრამ მისი ჩართვა მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის ფიგურებს შორის სავარაუდოდ, იმ ქრისტიანული ესთეტიკის მხატვრული იდეალების თანაზიარობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რაც ამ წმინდა მამების ნაშრომებსა და შოთა რუსთაველის “ვეფხისტყაოსანშია” შემორჩენილი. იმავედროულად, შოთა რუსთაველის გამოსახულება ტაძრის ბურჯების იმ ვოტივურ გამო-სახულებათა შორისაა, რომელთა ტრადიციაც გავრცელებული იყო იერუსალიმში და უცხო იყო ქართული ხელოვნებისათვის. უნდა შევნიშნოთ, რომ მისი პორტრეტული გამოსახულებები ძალიან მჭირადაა ჩვენამდე მოღწეული (არც ერთი არაა პოეტის სიცოცხლეში შესრულებული და ავტენტური; ვეფხისტყაოსნის ზაზასეული ნუსხის პორტრეტი, მამუკა თავაქარაშვილისეული “ვეფხისტყაოსნის” შოთას პორტრეტი და სხვ). ერთ-ერთი ადრეული მათ შორის სწორის ჯვრის მონასტრის გამოსახულებაა.

ჯვარის მონასტრის მხატვრობა სხვადასხვა ეპოქაშია შესრულებული და განსხვავებული მხატვრულ-სტილური თუ ესთეტიკური ტრადიციების მატარებელია. ამასთანავე საუკუნეთა მანძილზე გაცხოველებულ თუ გადაწერილ მხატვრობის ფენებს დაკარგული აქვთ თავდაპირველი სახე, რაც მათ დათარიღებას ართულებს. ტაძარი და მისი ფრესკები, 1643 წელს ჯვრის მონასტრის მაშინდელ მამას ნიკიფორე

ჩოლოყაშვილს საფუძვლიანად განუახლებია სამეგრელოს მთავრის *ლეონ II დადიანის* შეწვევით⁴¹⁰.

ყველაზე ადრეულ ცნობებს კი ჯვრის მონასტრის კედლის მხატვრობის შესახებ პილიგრიმი დანიელი გვაწვდის, რომელმაც 1106-1108 წლებში იმოგზაურა *კონსტანტინოპოლსა* და წმინდა მიწაზე; სხვა სიწმინდეებს შორის მან მოილოცა ჯვრის მონასტერიც; მისი ცნობით, ტაძარი იმ დროისთვის მთლიანად ყოფილა დაფარული მოზაიკით⁴¹¹.

პირველი ცნობა *იერუსალიმის* ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის პორტრეტის არებობის შესახებ *ტიმოთე გაბაშვილს* ეკუთვნის. “მიმოსლვაში” მოგზაური არ აზუსტებს შოთა რუსთაველის პორტრეტის ადგილმდებარეობას ტაძარში და წერს “მუნ ხატია შოთა რუსთველი, მეჭურჭლეთ უხუცესი”⁴¹². ტიმოთე გაბაშვილი მიიჩნევს, რომ ტაძარი და ფრესკები შოთა რუსთაველს განუახლებია: “ჯვრის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათს ქვეით სვეტნი გაუხლებია და დაუხატვინებია შოთამს რუსთველს, მეჭურჭლეთ უხუცესს[. თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული]”⁴¹³.

1845 წელს რუსთაველის ფრესკა უნაჩავის და გადმოუხატავს ნიკოლოზ ჩუბინაშვილს⁴¹⁴. მისი ჩანახატებით მისივე ხელნაწერში ჩართული რუსთაველის პორტრეტი შეუსრულებია უცნობ პეტერბურგელ მხატვარს. 1883 წელს რუსთაველის პორტრეტიც და მისი წარწერა ჯვრის მონასტერში იხილა ა. ცაგარელმაც⁴¹⁵.

⁴¹⁰ ამ მოვლენის დამადასტურებელი ვრცელი ქართული და ბერძნულენოვანი წარწერები ტაძრის შესასვლელის თავზე, დასავლეთ მხარეს ჩანს: დაიხატა და განათლდა წმიდა იესე ყოვლად პატიოსანი ტაძარი ჯვარისა ცხოველის-მყოფელისა, ჯერჩინებითა და შეწვევითა ყოვლად სახელოვანისა და ბრწყინვალისა დადიანისა ლეონისათა, კელითა და ფრიად ჭირგანცდილებითა ყოვლად უღირსისა ჯვრისა და წმიდისა გოლგოთისა მამისა *ნიკიფორესითა ჩოლოყაშვილისა*, ომანის ძისათა, მსასოებელისა და სარწმუნოსა ამის მონასტრისასა, რომელმან გუმბადი და წმინდა საკურთხევი გაეცაქეთ ჩემის ალაღიითა საფასითა, ქორონიკონსა ტკია. ამენ”. (1643). *Т. Вирсаладзе*, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет *Шота Руставели*, Тбилиси, 1973, გვ. 17.

⁴¹¹ *Путешествие Даниила*, Издание Прав. Палестинского общества, СПб., 1985, გვ. 833.

⁴¹² ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი, 1956, გვ. 82.

⁴¹³ ტ. გაბაშვილი, მიმოსლვა, 1956, გვ. 80.

⁴¹⁴ . ხელნაწერი A-1767, *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, A-კოლექცია, ტ. 5, 1956, გვ. 248.

⁴¹⁵ *А. Цагарели*, Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синай, Православный Палестинский сборник, V, I, 1888, СПб, 50.

ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის პორტრეტის არსებობა კიდევ ერთხელ დაადასტურა ტაძრის მაშინდელმა არქიმანდრიტმა ანტონინმა, V არქეოლოგიური ყრილობისათვის ინფორმაციის მიწოდებით⁴¹⁶.

პ. კონჭოშვილის იერუსალიმში მოგზაურობის დროსაც შოთა რუსთაველის პორტრეტი ჯერ კიდევ ჩანდა ტაძრის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯზე, თუმცა წარწერა უკვე გადაღებული დახვდა⁴¹⁷. დაახლოებით იმავე პერიოდში მოიხილეს ჯვრის მონასტერი რუსმა ბიზანტინოლოგმა ნ. კონდაკოვმა და გერმანელმა მეცნიერმა ა. ბაუმშტარკმა. მეცნიერი თავიდანვე აღნიშნავდა ტაძარში სხვადასხვა ქრონოლოგიური ფენის არსებობას და ყველაზე ადრეულად XI-XII საუკუნის ფენას მიიჩნევდა. თავიანთ ნაშრომებში ჯვრის მონასტრის ფრესკებზე საუბრისას ისინი არაფერს ამბობენ შოთა რუსთაველის გამოსახულებაზე⁴¹⁸.

1960 წლის სამეცნიერო ექსპედიციის დროს ხელახლა აღმოაჩინეს და გაწმინდეს შოთა რუსთაველის გამოსახულება და წარწერა⁴¹⁹. სწორედ ამ ექსპედიციის შემდეგ საბოლოოდ დადასტურდა, რომ ფრესკაზე გამოსახული მუხლმოყრილი დიდგვაროვანი შოთა რუსთაველია. ამ აღმოჩენამ საფუძველი დაუდო ჯვრის მონასტრის მოხატულობის შესწავლის დაწყებას.

პირველი ქართველი მეცნიერი, რომელმაც ამ ექსპედიციის ფოტოების მიხედვით გამოიკვლია მოხატულობა თ. ვირსალაძე⁴²⁰; იგი ტაძარში ორ ქრონოლოგიურ ფენას – XIV და XVII საუკუნეებს – განიხილავს. შოთა რუსთაველის პორტრეტთან მიმართებაში საინტერესო დასკვნები შემოგვთავაზა შ. ამირანაშვილმა⁴²¹.

⁴¹⁶ *Архимандрит Антонин*, О грузинских и армянских древностях в Иерусалиме, Труды У-го Археологического Съезда вТифлисе 1881, Москва, 1887, გვ. 321-327.

⁴¹⁷ პ. კონჭოშვილი, მოგზაურობა წმინდა ქალაქ იერუსალიმსა და ათონის მთაზე, თბილისი, 1901, გვ. 264-265.

⁴¹⁸ *Н. Кондаков*, Археологическое путешествие по Сирии и Палестине, СПб, 1904, გვ. 264-265. *А. Baumstark*, Die Wendgemälde in der Kirche de Kreuzesklosters bei Jerusalem, Sonderabdruck aus den Monatsheften für Kunstwissenschaft, Leipzig 1907, გვ. 771-784.

⁴¹⁹ ი. აბაშიძე, ა. შანიძე, გ. წერეთელი, შოთა რუსთაველი ჯვრის მონასტერში: ახალი მონაცემები დიდი ქართველი პოეტისა და მოაზროვნის შესახებ, საბჭოთა ხელოვნება, 12, 1969, გვ. 3-8.

⁴²⁰ *Т. Вирсаладзе*, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, Тбилиси, 1973.

⁴²¹ შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1961, გვ. 365-379.

ჯვრის მონასტერში გამოსახული ისტორიული პორტრეტების საკითხს ეხებიან თავიანთ ნაშრომებში *კ. კეკელიძე* და *პ. ინგოროყვა*⁴²². იერუსალიმის სიძველეების შესწავლის დროს გერმანელმა მეცნიერმა *გუსტაფ კიუნელმა* და ბერძენმა მეკლევარმა ვასილიოს ცეფერისმა ჯვრის მონასტერი და მისი მოხატულობაც შეისწავლეს⁴²³. *გ. კიუნელი* ტაძრის მთელ მხატვრობას XVII საუკუნით ათარილებს და განსხვავებას მხოლოდ მხატვართა განსხვავებულ შესრულების მანერაში ხედავს.

ბოლო წლებში გააქტიურდა იერუსალიმის ქართული სიძველეების შესწავლის საკითხი; ქართულმა სამეცნიერო ექსპედიციამ გამოიკვლია და გამოაქვეყნა იერუსალიმში შემორჩენილი ქართული მემკვიდრეობა; მათ შორის საგანგებოდ შეისწავლეს ჯვრის მონასტრის მოხატულობაც⁴²⁴. ადგილზე ჩატარებულმა, მოხატულობის სტილისტურ ანალიზზე დამყარებულმა კვლევამ მეცნიერებს ქრონოლოგიური ფენების დადგენის საშუალება მისცა და XIV, XVII საუკუნეების გვერდით მათ XVI საუკუნის მოხატულობის არსებობა დაადასტურეს. მოხატულობის ამ რიგში მოხედა *შოთა რუსთაველის გამოსახულებაც*⁴²⁵.

იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში, დღესათვის მოხატულობა შემორჩენილია ტაძრის აფსიდაში (ძლიერ გაფერმკრთალებული), ბემაში, ბურჯებზე, დასავლეთ კედლის ქვემო რეგისტრში, კამარათა სოფიტებში. ასევე უნდა გაგისენოთ ბოსტონის მუზეუმში დაცული ფერწერის ფრაგმენტები⁴²⁶ და ბოლო დროს კერძო პირების მიერ შეძენილი და საქართველოს საპატრიარქოსათვის გადაცემული მოხატულობის ნიმუშები.

ქრისტიანოლოგიური თემების გვერდით, ტაძრის მოხატულობაში თვალნათელია ქართველი წმინდანებისა და ქტიტორული პორტრეტების სიმრავლე. დასავლეთ კედელზე კარის ღიობში ორანტის პოზაში სავარაუდოდ გამოსახულია *პეტრე იბერის* მოწაფე *იოანე ლაზი*, ხოლო კარის მარჯვნივ, XVII საუკუნით დათარიღებულ, თავად *პეტრე იბერის* ფიგურას ვხედავთ. დასავლეთ კედლის პილასტრზე წარმოდგენილი არიან ათონელი მოღვაწეები – *წმ. ეფთიმი* და *გიორგი* (XVII ს.). დღესდღეობით აღარ არსებობს, მაგრამ პილიგრიმთა აღწერებიდან ვიგებთ, რომ დასავლეთ კედელზე გამოსახული იყვნენ ქართველ მეფე-ქტიტორთა გრძელი რიგი: *მირიან მეფე*, *ვახტანგ გორგასალი*, *ბაგრტ IV*, კარის თავზე კი ჯვრის

⁴²² *კ. კეკელიძე*, ნიკიფორე ირბახი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV. თბილისი, 1958. *პ. ინგოროყვა*, ტ. 1, 1963.

⁴²³ *V. Tzeferis*, The Monastery of the Holy Cross, Athens, 1987.

⁴²⁴ *მ. დიდებულისძე*, *მ. ჯანჯალია*, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, ACADEMIA, 5, 2003, გვ. 26.

⁴²⁵ *მ. დიდებულისძე*, *მ. ჯანჯალია*, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, 2003, გვ. 27-29.

⁴²⁶ *H. Swarzenski*, Two Heads from Jerusalem, Bulletin Museum of Fine Arts, v. LIV, N 296, Boston, 1956, გვ. 34-38.

მონასტრის მაშენებელი – გიორგი-პროხოვრე, ასევე პატა და ქაიხოსრო წულუკიძეები, დაიკარგა ლევან დადიანის ოჯახის პორტრეტული გამოსახულება, ისევე როგორც ჩრდილოეთ კედელზე გამოსახული ეფთვიმე გრძელისძის, არსენ ვაჩეს ძის, იოანე ჭიჭიშვილის, აფხაზეთის კათალიკოს მაქსიმეს, ელისე თბილელის და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის გამოსახულებები⁴²⁷. სავარაუდოდ, როგორ შემორჩენილი ჩანახატებიდან ირკვევა, ისინი მთელი ტანით იყვნენ გამოსახულნი.

ყველაზე სრულად ტაძარში ბურჯების მოხატულობაა შემორჩენილი⁴²⁸. სამხრეთ აღმოსავლეთ ბურჯზე გამოსახული ფერწერის ფრაგმენტების ნაწილი დღეს საქართველოში ინახება (სეგტიცხოველის ტაძარში – წმ. ღუჟა და წმ. პროხოვრე, ხოლო სიონში – წმ. სებასტიანი, მის წინ მუხლმოყრილი ვინმე იოანე გურულის გამოსახულება კი დაკარგულია; სიონშივეა დაბრძანებული XVII საუკუნით დათარიღებული “ელიას ამაღლება” და წმ. ელიასა და წმ. ელისეს გამოსახულებები). ამავე ბურჯის დასავლეთ წახნაგზე გამოსახულ წმ. საბასა და წმ. ეფთვიმეს ფიგურებს მათ წინაშე მუხლმოყრილი გრიგოლ არსენაერის ვოტივური პორტრეტით კი ადგილი შეუცვალეს და დღეს სამხრეთ კედელზე ვხედავთ, ისევე როგორც მათ თავზე წარმოდგენილ წმ. ბასილისა და წმ. იოანე ოქროპირის ფიგურებს⁴²⁹.

სამხრეთ-დასავლეთ ბურჯის დასავლეთ წახნაგზე წმ. პეტრესა და პავლეს ფიგურებს შორის წარმოდგენილია გაბრიელ პატარიძის ვოტივური გამოსახულება; სამხრეთ გვერდის ზედა რეგისტრში წმ. მარკელი და წმ. იაკობ სპარსი, ხოლო ქვედა რეგისტრში – წმ. არტემი და სავარაუდოდ გამოსახული იყო თეოდორე სტუდიელი, მათ წინაშე მუხლმოყრილი თეოდოსი მანგლელი-რევიშვილის ვოტივური პორტრეტით; რაც შეეხება ამ ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგს აქ ვხედავთ წმ. მაქსიმე აღმსარებელსა და წმ. იოანე დამასკელს, მათ შორის მუხლმოყრილი შოთა რუსთაველის გამოსახულებებით, ზედა რეგისტრში კი წარმოდგენილი არიან მიქაელ სინელისა და წმ. ნიკიტას ნახევარფიგურები. ჩრდილოეთ გვერდი კი წმინადა მხედრების – წმ. გიორგისა, წმ. თეოდორეს, წმ. დემეტრესა და წმ. ნესტორის სრულ ფიგურებს უჭირავთ.

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

⁴²⁷ ტ. გაბაშვილი, მიმოსლეა, ტექსტი ... დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი, 1956, გვ. 82-გვ. 82, 85-86, სურ. 12, 13.

⁴²⁸ Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, გვ. 15-16, მ. დიდებულიძე, მ. ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, 2003, გვ. 31-32.

⁴²⁹ მ. დიდებულიძე, მ. ჯანჯალია, იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობა, 2003, გვ. 31.

ჯვრის მონასტრის შოთა რუსთაველის გამოსახულების შესწავლის საქმეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ჯვრის მონასტრის სვინაქსარის აღაპებს. ჩვენამდე შემორჩენილი ორი ნუსხიდან (ტიშენდორფისა და საკუთრივ, სვინაქსარის) შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის აღაპი ორივე მათგანში ჩანს: 1. *“ორშაბათსა სულისა წმიდისა მოსლვისასა წირვამ და აღაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთ უხუცესისაჲ, შეუნდევნ ღმერთმან”*⁴³⁰ და 2. *“[ორშაბათსა სულისა წმიდისასა]. ამასვე ორშაბათს აღაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთ-უხუცესისაჲ. ვინ შეცვალოს, შე-მცა-ცვალეულ არს სჯულისაგან ქრისტიანეთაჲსა”*⁴³¹. მარხვა-ზატიკის დღეებზე განაწილებულ აღაპთა შორისაა XII საუკუნეში, კლასიკური ნუსხურით შესრულებული შოთას აღაპიც. როგორც ე. მეტრეველი ვარაუდობს ამ აღაპის შესრულების დრო არ უნდა სცილდებოდეს XII საუკუნის დამდეგს⁴³². მეცნიერი ვრცლად ეხება ჯვრის მონასტრის მოხატვის საკითხებსაც და ცდილობს დაადგინოს მხატვრობის ქრონოლოგიური ფენები. მისი აზრით, ქართველებისათვის 1305 წელს დაბრუნებული მონასტერი თავიდან უნდა მოეხატათ 1305-1314 წლებში⁴³³. ასევე აღნიშნავენ ნიკიფორე ჩოლოყაშვილისეულ განახლება-გაცხოველების პროცესს და აღასტურებს ზოგადად გავრცელებულ მოსაზრებას XI-XII საუკუნის მოხატულობის შემდგომი განახლების თაობაზე. შოთა რუსთაველის პორტრეტს მეცნიერი XIV საუკუნის ბოლოთი ათარიღებს, რომლის თავდაპირველი ვარიანტიც უფრო ადრეულად მიაჩნია, ხოლო მის წარწერას XVI საუკუნეზე ადრე შესრულებულად არ მიიჩნევს⁴³⁴.

ე. მეტრეველის მართებული დაკვირვებით, ტაძრის ბურჯებზე წარმოდგენილი, ვოტივეური გამოსახულებების წარწერაში დაფიქსირებული იდენტური განსაზღვრებები - სამხრეთ-დასავლეთ ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგზე - *“ამის დამხატავსა შოთაჲ შეუნდევს ღმერთმან, ამინ. რუსთველი,”* ან სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯზე - *წმ. საბასა და წმ. იოანე ოქროპირს* შორის *“ამის დამხატავსა არსენავრის, გრიგოლს და მისთა დედა-მამათა შეუნდოს ღმერთმან, ამინ,”* (ჩარჩოში ჩასმული ეს გამოსახულება დღეს სამხრეთ კედელზე კიდია) ან სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯის დასავლეთ წახნაგზე *წმ. პეტრესა და წმ. პავლეს “ამისა დამხატავსა პატრადეს, დრანდელ მათეარეპისკოპოზსა გ-ბლს და მისთა მამა-დედათა შ-ნს ღმერთმან, ამინ”* და სხვ - ასევე იდენტური კომპოზიციური აგებით, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამ ადამიანებს გარკვეული წელიწადი მიუძღვით ტაძრის ამ მონაკვეთის მოხატვაში. საინტერესოა ისიც,

⁴³⁰ ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVIII სს.). თბილისი, 1962, გვ. 109.

⁴³¹ ე. მეტრეველი, მასალები..., თბ., 1962, გვ. 109.

⁴³² ე. მეტრეველი, მასალები ..., თბ., 1962, გვ. 179.

⁴³³ ე. მეტრეველი, მასალები ... თბ., 1962, გვ. 64.

⁴³⁴ ე. მეტრეველი, მასალები ... თბ., 1962, გვ. 67-68.

რომ ბოლოდროინდელი კვლევებით მოხატულობის ეს ნაწილი XVI საუკუნით თარიღდება. შესრულების მანერით, დამჯდარი პროპორციებით, ერთმანეთისადმი მიტრიალებული ფიგურებით, მონუმენტურობით, ფართო ფერწერული მონასმებით ისინი განსხვავდებიან XIV საუკუნის, პალეოლოგოსური ეპოქის მხატვრობის ფენისაგან, ისევე როგორც XVII საუკუნის მკვეთრად კონტრასტული, თითქოსდა არაბუნებრივი ფიგურებისაგან. სამწუხაროდ, ჩვენამდე ამ დროისათვის ტაძრის განახლების მიმანიშნებელი არანაირი წარწერა ან დოკუმენტი არ შემორჩენილა.

ტაძრის მოხატულობის XVII საუკუნის ნიკიფორე ჩოლოყაშვილისეულ განახლებას უკავშირებს შოთა რუსთაველის გამოსახულებას თ. ვირსალაძე. მეცნიერმა პირველად დასვა შეკითხვა თუ რა შინაგანი კავშირი არსებობდა შოთა რუსთაველს, მაქსიმე აღმსარებელსა და იოანე დამასკელს შორის. თუმცა ეს საკითხი პასუხაუცემელი დარჩა⁴³⁵.

საინტერესოდ ჩნდება მოხატულობის დაყოფა არა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, არამედ გამოსახულ პირთა საქმიანობით; ტაძრის დასავლეთ კედელის გრძელი ქტიტორული რიგი აერთიანებდა მაშენებლებს, ხოლო ბურჯების გამოსახულებები კი განმახლებლებს. და როგორ თ. ვირსალაძე შენიშნავს თვითოეული მათგანი აერთიანებს სხვადასხვა დროის “ისტორიულ პორტრეტს” შერწყმულს “სიცოცხლეშივე შესრულებულ პორტრეტთან.” თავის არგუმენტს შოთა რუსთაველის ფრესკის XVII საუკუნით დათარიღებაში მეცნიერი უკავშირებს ტაძრის განმახლებლის ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის მოღვაწეობას, მის ოჯახს და ეპოქას⁴³⁶.

შოთა რუსთაველი ფრესკაზე წარმოდგენილია მოხუცი თეთრწვერა დიდგვაროვანის სახით, მომრგვალებული ფორმის თეთრი თავსაბურავითა, და სიასამურის ბეწვით შემკული მოწითალო-იისფერი მანტიით, რომელსაც “სკარამანგიონს” უწოდებენ⁴³⁷. მას ტანთ მომწვანო ფერის კაბა მოსავს, წითელი სარტყელით შეკრული. სავარაუდოთ მას ქართველი დიდებულისთვის სახასიათო სამოსი მოსავს, რომელიც საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა შუა საუკუნეების საქართველოში. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ქართველი მოღვაწე წარმოდგენილია საერო სამოსში და არა ბერის შესამოსელში, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობა ზეპირი გადმოცემა ჯერის მონასტერში შოთა რუსთაველის ბერად აღკვეცის შესახებ.

საინტერესოა ისიც, რომ XIV საუკუნით დათარიღებულ იოანე დამასკელის ფიგურაზე აღმოჩენილია 1615 წლის არაბული წარწერა, რომელზეც 1643 წელს გადაუწერიათ მისივე სამოსის ნაკეცები. ამდენად, სხვადასხვა ქრონოლოგიური ფენების არსებობა, აძნელებს შოთა

⁴³⁵ Т. Вирсаладзе, Роспись Иерусалимского крестного монастыря и портрет Шота Руставели, Тб., 1973, გვ. 8.

⁴³⁶ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, თბ., 1959, გვ. 25.

⁴³⁷ შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961, გვ. 370.

რუსთაველის პორტრეტის თავდაპირველი სახისა და თარიღის დაზუსტებას. უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ XX საუკუნეში ტაძრის მხატვრობამ მრავალჯერადი განახლება განიცადა და ქართულ წარწერებს ბერძნული ჩაენაცვლა.

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

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

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

შოთა რუსთაველის ღვთაებრივი ჭვრეტა და ფრესკები

როგორც ვქვით და ვამბობთ მოკლედ, *შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“* ღვთაებრივი ჭვრეტისა და ცნებების ურთიერთმიმართება და გააზრება პატრისტიკული ლიტერატურის კვალობაზე *მაქსიმე აღმსარებლისა და რუსთაველის* ფრესკების ანალიზითაც. *შოთა რუსთაველის* ქრისტიანული მსოფლხედვა *მაქსიმე აღმსარებლისა და იოანე დამასკელის* საღვთისმეტყველო შრომებს ემყარება, რაც ამ წმინდა მამათა თხზულებების იდეურ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისის ასახვით ვლინდება ქრისტიანული სასწავლოსა და საკაცობრიო პრობლემატიკის ურთიერთმიმართებათა დასადგენად.

მოკლედ აღვნიშნავთ: უპოვარება – ქრისტიანული გააზრებაა ბიბლიური სწავლების კვალობაზე, რაც ჭვრეტის ცნებას უკავშირდება და რაც *მაქსიმე აღმსარებლისა და შოთა რუსთაველის* თხზულებებშია ასახული; ასევეა სხვა ცნებებიც: ღვთაებრივი სიყვარული (მოყვასისა და ღმერთისა), ღვთაებრივი მშვენიერების ჭვრეტა, ღვთაებრივი სილამაზე;

სიყვარულის განცდა; ამადლებულის ან ღვთაებრივი მშვენიერების გამოხატვა; მარადიული ღვთაებრივი სიყვარული და პირველი მაღალი სათნოება, ან პირველი უზენაესობა, თეორიული ჭკერეტა, გულისა და სულის განწმენდა და სხვა მრავალი (იხ. დასაწყისში).

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

ცნობები *შოთა რუსთაველის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის ფრესკის* შესახებ მოკლედ იყო მოწოდებული XVII საუკუნის ერთ-ერთი ცნობილი მოღვაწის *ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის* მიერ. ნიშანდობლივია ის, რომ ქართველი მოღვაწე წარმოდგენილია საერო სამოსში და არა *ბერის შესამოსელში*. *მაქსიმე აღმსარებლისა* და *შოთა რუსთაველის* შეხედულებათა მიმართებანია (ქ. ბეზარაშვილისა) და შ. რუსთაველის ფრესკის (ნ. ქავთარიას) მნიშვნელობა. წლების შემდეგ კიდევ უფრო ვრცლად შეიძლება შესწავლილ იქნას შ. რუსთაველის ქრისტიანული ენაც.

Summary

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

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

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

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

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

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

ა)

- ალგორითმი - სემიოტიკა, მოდელი (სამეცნ. კულტ. 3. 2008).
- ალგორითმი და კაპადოკიელი მამები - სემიოტიკა, მოდელი (სამეცნ. კულტ. 3. 2008).
- ალგორითმობა - რუსთ. (ლიტ. ძიებ. 2001). (რუსთაველის ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015)
- ამონიოს ერმისი - (V-VI სს.); (სამეცნ. კულტ. 3. 2008.) - სემიოტიკა, მოდელი, ნეპლადონიკოსი
- ანტიმასოს კოლოფონები (V, IV სს. ძვ. წელთაღრიცხვა) - შაირობა.
- ანტონ ბაგრატიონი, კათალიკოსი; (XVIII ს. - ანტონის სკოლა.
- ანტონ I (კათალიკოსი) - (1720-1788), ანტონის სკოლა; იხ. საღმრთ.
- რუსთაველი (ლიტერ. სამყარო. XVIII ს.).
- არეოპაგელი - (I, II სს.) - ალგორ. რუსთ. მეცნიერთა ნაწილის გარაუდით; ასევე, სხვა ნაწილის გარაუდით - V ს. (ლიტერ. ძიებანი 2001).
- არეოპაგიტული სკოლა - სემიოტიკა, მოდელი (სამეცნ. კულტ. 3. 2008).
- არისტოტელე - შაირობა (ძვ. წ. IV ს. - 384-322 წწ.); არისტოტელე - ალგორითმ. რუსთ. (ლიტ. ძიებანი. 2001). არისტოტელე - რუსთ. (ლიტერატ. სამყარო, 2001).
- არისტოტელე - არისტოტელეს პოეტიკა, არისტოტელეები - მეთევზურებრი (სემიოტიკა, მოდელი, 3. 2008).
- არისტოტელე - ამაღლება რუსთაველთან (რუსთ. IV, 2005, 2006)
- არისტოტელეურობა - ეფრემ მცირის მიხედვით. საღმრთო რუსთ., (ლიტ. სამღ. 2001).
- არისტოტელესეული, არისტოტელული - (სამეცნ. შრ. I, 2000, 2, 2003) (ტურფა საჭერეტელი) - მეარისტოტელურა (სემიოტიკა, მოდელი), (სამეცნ. კულტ. 3. 2008).
- არსენ ბულმაისიმისძე - კათოლიკოსი (სემიოტიკა, მოდელი), XIII ს. I ნაწ. (სამეცნ. კულტ. 3. 2008).
- არსენ იყალთოელი - (XII-XIII სს.); რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015).
- არსენ ვახტანგ, არსენ ვერი - (XII ს.; რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015).
- წმ. არტემი - (რუსთაველის ფრესკა) (რუსთ. VII, 2015).
- ატტიკელი ჩემი ატტიკელი (სემიოტიკა, მოდელი), (სამეცნ. ულტ. 3. 2008).
- იხ. აბდულმესიანი - (XII-XIII სს.), თხზულება (სემიოტიკა, მოდელი), (სამეცნ. ულტ. 3. 2008).

ბ)

- ბაგრატ - IV - XI სს.; (1020-1072 წწ.); ამაღლებული რუსთაველთან (რუსთ. IV, 2005, 2006). იხ. რუსთ. ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015) (თეიმურაზ ბაგრატიონი, კათალიკოსი - XVIII-XIX სს.)
- ბაგრატიონი, თეიმურაზ ბაგრატიონი (კათალიკოსი) - XVIII, XIX სს.
- ბასილი დიდი, კესარიელი (შაირობა) - IV ს. (331-379 წწ.); სამეცნიერო კულტურა, სემიოტიკა, მოდელი (სამ. კულტ. 3. 2008; (V ს.)

– ბასილი კესარიელი, სემიოტიკა - (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი; დამატებით, // ალგეორიულობა რუსთაველთან, (ლიტ. ძიებ. 2001).

– ბასილი ეპისტოლე (IV ს.) - (ტურფა საჭერეტელი) რუსთ. (სამეცნ. შრომ. IV ს. 2000, 2003, IV ს.).

– ბასილი მინიმუსი, მოდელი - (X ს.) (სამეცნ. კულტ. 3, 2008)

ბ)

– გელათის სკოლა - სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008. მოდელი).

– გელათის ფილოსოფიური სკოლა (ქრისტიანული) - დაარსებულია XII ს.-დან; რუსთ. ფრესკა; გრიგოლ ხანძთელი - მშვ. რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009; XI-XIII სს.).

– გიორგი ათონელი - (XI ს.; 1009-1065 წწ.), გიორგი მთაწმიდელი, მშვენიერი რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009); (სამეცნ. კულტ. 3, 2008; 1009), მოდელი.

– გიორგი მერჩულე - (X ს.) (სამეცნ. კულტ. 3, 2008; VIII; VIII-XIX). მოდელი.

– გიორგი, XVII ს. - შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)

– გიორგი პროხორე - (XI ს.); იხ. შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)

– გრიგოლ არსენავლი (მუხლმოყრილი) რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)

– გრიგოლ ნაზიანზელი (ღმრთისმეტყველი) - (329/330-389/390); მოდელი, (სემიოტიკა, სამ. კულტ. 3, 2008), ვრცელი პროზა-პოეზია (სამი იერარქი)

– გრიგოლ ნაზიანზელი (ღმრთისმ.), ბასილი დიდი, იოანე ოქოპირი.

– გრიგოლ ხანძთელი - (759-861 წწ.), სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008. იხ. 861-759 წწ.; მოდელი).

– გრიგოლ ნოსელი - (329/340-394 წწ.); სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008. მოდელი). ტურფა საჭერეტელი, შ. რუსთ. (სამეცნ. შრომ. 2000, 2003). იხ. ამაღლებული რუსთაველი (რუსთ. IV, 2005, 2006).

დ)

– დავით აღმაშენებელი - (XI-XII სს.) იხ. (1106), (1073/189-1125 წწ.); (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008).

– დავითიანი - 2 გზა - (ალგეორიულობა რუსთ. ლიტერ. ძიებანი). 2001.

– დავით გურამიშვილი - (1705-1792 წწ.), (რუსთ. სამეცნ. ფორმა, 2000, 3000). იხ. ტურფა საჭერეტელი.

– დავით ტბელი - (X-XI სს.) რუსთ. (სამეცნ. შრომ., 1000, 1003; X-XI სს.). იხ. ტურფა საჭერეტელი.

– წმ. დემეტრე თავდადებული - (1289 წ.); რუსთაველი. \ფრესკა (რუსთ. ფრესკა, VII, 2015)

– დემეტრე მეფე - (XI ს. 90 წლ. - XII ს. // 1125-1155 წწ.); იხ. (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008; 1125-1154). შოთა რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015). იხ. "შენ ხარ ენახი".

– დემეტრიოსი - (ძვ. წ. III ს.) სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008).

– დიენოს - ბრძენი დიენოსი, რუსთ. (სამეცნ. შრომა, 2000, 2003.) იხ. (ტურფა საჭერეტელი)

- დიონისე არეოპაგელი - (I ან V სს); (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008; იხ. მაქსიმე აღმსარებელი).
- დიონისე პალიკარნასელი - (ძვ. წ. I ს.), ამადლებ. რუსთ. (რუსთ. IV, 2005, 2006).

ე)

- ეზეკიელი - ებრაელთა პოეზია - (ძვ. წ. II ს.) - შოთა რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015);
- ეზეკიელი - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ 3, 2008), მოდელი; იხ. ალეგორ. რუსთ. (ლიტერ. ძიებ., 2001).
- ელიასი - (494-517 წწ.; VI ს.); ალეგორ. საღვთო რუსთ., (ლიტერ. ძიებანი, 2001).
- ელისე - შოთა რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ელისე ტბილელი - შოთა რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- წმ. ელიას ამადლება (XVII სს.) - შოთა რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ეროსი (ძვ. აღთქმ. საუკ. მიხ.) - ფილოსოფიური ეროსი, რუსთ. ტურფა საჭვრეტელი, (სამეცნ. შრ., I. II, 2000, 2003; ძვ. საუკუნ.
- ეფეთიმე ათონელი (მთაწმიდელი) - (X-XI სს; 955-1028 წწ.) - შოთა რუსთ. (ტურფა საჭვრეტელი) - (სამეცნ. შრ., 2000. 2003; იხ. სწავლათა მიხ. და სხვ.
- ეფეთიმე ათონელი - (ათენი), ქართული ენის გამდიდრებელი, საეკლოპედიო სარწმუნოებრივ განმანათლებული, დაახლოებით, პირველი თარგმანი; (სამეცნ. კულტ, 3, 2008. (მოდელი)
- ეფთვიმე გრძელისძე - (XI ს.) - შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ეფრემ ასური - (373 წ.) - (ტურფა საჭვრეტელი) ალეგორ. რუსთ. (ლიტ. ძიებანი, 2001).
- ეფრემ მცირე (კარიბჭის ძე; ფილოსოფოსი) - (ლიტ. ძიებ. 2001; XI ს.ის მეორე ნახევარი, II03). (ტურფა საჭვრეტელი), ეფრემ მცირის კოლოფონები, ალეგორ. რუსთ. – ბერძნ. ფილოსოფოსთა სკოლა, ანტიოქია, შავი მთა.
- ეფრემ მცირე (შაირობა) - (სამნიშვნ. კულტურა 3, 2008;), ალეგორიულობა რუსთაველთან, (ლიტერ. ძიებანი 2001) იხ. (სემიოტიკა, სამეცნ. რუსთ. 3, 2008), სამეცნ. კულტ. მოდელი; სტილი, შავი მთა, სათაგის დამგები, ავტოგრაფიულობა და სხვ.
- ეფრემ მცირე (კარიბჭისძე, ფილოსოფოსი; ანტიოქია, შავი მთა), XI ს.-ის მეორე ნახევარი (1103) - ბერძნულ-ფილოსოფიური სკოლა, მშვენიერება. რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009).

ე)

- ვახტანგ VI - (XVIII ს; 1675-1737 წწ.); შ. რუსთ.; სემიოტიკა, მოდელი (სამეცნ. კულტ. 3, 2008). იხ. (ტურფა საჭვრეტელი), (სამეცნ. შრომა, I, 2000, II, 2003); იხ. დამატ. ალეგორ. რუსთ., (ლიტერ. ძიებანი, 2001).
- ვახტანგ VI - ერცელი გამოცემა, 17, 12; 1975 - მშვენიერი რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009).

- ვახტანგ გორგასალი - (V-VI სს.); რუსთ. ფსკეა (რუსთ. VII, 2015)
- ვეფხისტყაოსანი - (XII-XIII სს.) მიჯნა; მშვენიერება. რუსტ., (სემიოტიკა, 5, 2009).

ზ) პ)

თ)

- თამარ მეფე - (XII-XIII სს. 60-იანი წლები; 1184-1213 წწ.), სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი (ტურფა საჯერეტელი); იხ. მშვენიერება, რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009).
- წმ. თეოდორე (რუსთ. ფრესკა) - (რუსთ. VII, 2015)
- თეოდორე სტუდიელი - (759-826 წწ. VIII-IX სს.) - (რუსთ. ფრესკა) - (რუსთ. VII, 2015)
- თეოდორიტე კვირელი (IV-V სს.; 393-357; 468-466 წწ.) - ალგორითმობა რუსთ. (ლიტერ. ძიებანი. 2001).
- თეოფილაქტე ბულგარელი (X ს.) - საღმრთისმეტყველო რუსთაველთან, (ლიტერ. სამყარო, 2001). იხ. თეოფილაქტე სიმოკატა, ისტორიკოსი (VII ს.).

ი)

- იაკობ სპარსელი - (რუსთ. ფრესკა) (რუსთ. VII, 2015)
- იეზეკიელი, XII ს. - სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი. დამატებით, იხ. (რუსთაველის ფრესკა) (რუსთ. VII, 2015), (პეტრიწული საღვთისმეტყველი სკოლა; იამბიკოები)
- ივლიანე განდგომილი, იმპერატორი - (362 წ. IV ს.)
- იმპერატორი ივლიანე - (VI ს.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.
- წმ. ილარიონის გალობა - (IX ს.) - საღვთ. რუსთ. (ლიტერ. სამყარო, 2001).
- იოანე ჭიჭიკელი - (XII-XIII სს.), (რუსთ. ფრესკა) (რუსთ. VII, 2015)
- იოანე (მათე, მარკოზი, ლუკა, იოანე) - (I ს.) - იხ. (ტურფა საჯერეტელი)
- იოანე დამასკელი - (VII-VIII სს.; 675-749/754 წწ.) - შაირობა; (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი (ტურფა საჯერეტელი), რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- იოანე ლაზი - (465 წ.); (რუსთ. ფრესკა) (რუსთ. VII, 2015)
- იოანე მაქსიმე აღმსარებელი - (XII ს.), (ტურფა საჯერეტელი)
- იოანე ოქროპირი - (IV-V სს.; 340-407 წწ.) დასაწყისი - სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) იხ. (ტურფა საჯერეტელი);
- იოანე პეტრიწი - მშვენ. რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009), "ტურფა საჯერეტელი"; დიალექტიკა, წყარო ცოდნისა, გარდამოცემა , 3 იამბუი კანონი და სხვ.
- იოანე პეტრიწი (ფილოსოფოსი) - (XI ან XII-XIII სს.) - შაირობა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი (ტურფა საჯერეტელი); იხ. კლემასი, გალექსილი ვერსია, ფილოსოფია, თეოლოგია, თრაქტატი. "სათნოებათა კიბე და სხვ. მნიშვნ.
- იოანე სინელი - (VI-VII სს.; 579-680 წწ.) - სათნოებათა კიბე; იხ. ამაღლებული რუსთაველი - (რუსთ. IV, 2005, 2006). იხ. ვიწრო ან ვრცელი
- იოანე სიკელისოთესი - ალგორ. რუსთ.; (ლიტერ. ძიებ. 2001).

- იოანე ცეცე - (VI ს.); ალეგორ. რუსთ.; (ლიტერ. ძიებ. 2001).
- იოანე შავთელი - (1206 წ.; XII-XIII სს.) - სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.
- ისააკ ასური - (სამეცნ. შრომა, I, II - 2000, 2003);
- ისააკ სირინელი - მაქსიმე აღმსარებელი და ქრისტიანული ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ისიდორე პესულიელი - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.
- იუსტინე პოპოვიჩი - XIX ს. (ტურფა საჭერეტელი) - (სამეცნ. შრომა, I, II - 2000, 2003);

კ)

- კაპადოკიელი მამები - (IV ს.); გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნოსელი (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.
- კლიმენტი ალექსანდრიელი - (II, III სს.; 215 წ.) (შაირობა) - ასევე (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.
- კოზმა იერუსალიმელი - (VII-VIII სს.) - (მაიუმელი, სკოლის მიხ.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008) მოდელი.

ლ)

- ლაკონიურობა რუსთაველთან - 6, 2007.
- ლევან II დადიანი - (XVII ს.) - რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ლონგინოსი - (I ს.) - ანტიკურ. ლონგინოსის მიხ. - ამაღლევა რუსთაველთან, (რუსთ. IV - 2005-2006). იხ. ფსევდო ლონგინოსი.
- ლუკრეციუსი (შაირობა), (I ს.) - ალეგორიულ. რუსთ. (ლიტერატ. ძიებანი 2001)

მ)

- მაკარი მეგვიპტელი - (III-IV სს.) - (ტურფა საჭერეტელი); იხ. მაქსიმე აღმსარებელი (VI-VII სს.) და ქრისტიანული ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- მარკოს მონაზონი - (ამაღლებული რუსტ. IV - 2005-2006).
- მაქსიმე აღმსარებელი - (VI-VII სს./580-662 წწ.) და ქრისტიანული ფრესკა (რუსთ. VII, 2015), (VI-VII სს./580-662 წწ.)
- მაქსიმე აღმსარებელი - (VI-VIII სს.) და ღმრთისმეტყველება, ტურფა საჭერეტელი; - მშვენ. რუსთ. (სემიოტიკა, 5, 2009).
- მაქსიმე კათალიკოსი (აფხაზეთი); შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- მეარისტოტელურა - იხ. არისტოტელესთან
- მირიან მეუფე - (III, IV სს.); შ. რუსტ. და ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- მიქაელ მოდრეკილი - (X ს.) - ალეგორიულობა რუსთაველთან (ლიტერ. ძიებ. იხ. მოდრეკილის მიხ. კანონები, საგალობლები)
- მიქაელ სინელი - რუსტ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- მიქაელ ფსელოსი - (1018-1081 წწ./XI ს.); იხ. (ფილოსოფოსი, თეოლოგიური მნიშვნელობა), იხ. (შაირობა) - მშვენ. რუსთ. სემიოტიკა; 5, 2009;

ალეგორიულობა (რუსთ. ლიტ. ძიებ. 2001). იხ. ამაღლებ. რუსთ. (რუსთ. IV, 2005-2006).

6)

- ნეოპლატონიკური - (V-VI სს.) - სემიოტიკა - იხ. სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი; იხ. ამაღლ. რუსთ. (რუსთ. IV, 2005-2006).
- ნეოპლატონიზმი - (V-VI სს.)
- ნემესიოს ემესელი - (V ს.; 400-471 წწ.) - სემიოტიკა (სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი, არისტოტელეს მიმდევარი
- ნიკოლოზ გულაბერისძე - (XII ს. II ნახ.; 1150-1178) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008).
- ნიკიტა პარაპაფლადონელი - (IX-X სს.), (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008).
- ნიკიტა პაფლაგონელი - (IX-X სს. XI-XII სს.).
- ნიკიტა ფილოსოფოსი - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008).
- ნიკიტა ჰერაკლიელი - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი

ო)

- ორიგენე - (II-III სს.; 185-234 წწ.) (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), (ტურფა საჯვრეტელი), ამაღლებ. (რუსთ. IV, 2005-2006). ალექსანდ. რუსტ. (ლიტ. ძიებ. 2001). მაქსიმე აღმსარებელი (VI-VII სს.) - ღმრთისმ. და ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- ორფეოსი (ძვ. წ.), იხ. (მომდერალი) - ამაღლებული რუსთაველთან, (რუსთ. IV - 2005-2006).

პ)

- პაატა და ქაიხოსრო წულუგიძეები - შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- წმ. პავლე მოციქული - (I ს.); (შაირობა), დამატ. (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), (ტურფა საჯვრეტელი), მოდელი. თეზისის მიხ. და სხვ.
- წმ. პეტრე, პავლე - (I ს.); მოციქული, (ტურფა საჯვრეტელი). რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- პეტრე გელათელი (ფილოსოფოსი) - (XIII ს.), (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), (ტურფა საჯვრეტელი).
- პეტრე ეპისკოპოსი - საღმრთ. რუსტ; ლიტერატ. სამყარ. 2001.
- პეტრე იბერი - (I ან V სს.) - შ. რუსთ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- პლატონ იოსელიანი - (1809-1875)
- პლატონი - (ძვ. წ. V-IV სს. 427-347 წწ.); (სკოლა) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი, (ტურფა საჯვრეტელი); იხ. ნეოპლატონიზმი; ამაღლება რუსთაველთან (რუსთ, IV, 2005-2006).
- პლატონიზმი (ფილოსოფოსი) - (ძვ. წ. V-IV სს.; 429-348 წწ.), (ამაღლებ. რუსთ. IV, 2005-2006). ალექსანდ. რუსთ. ლიტერ. ძიებ. 2001. რუსთ. ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015)

- პლოტინი (ნეოპლატონიზმი) - (III ს.; 204-268/270 წწ.); (ამაღლება რუსთაველთან. იხ. (რუსთ. IV, 2005-2006).
- პორფირიუსი - (II ს.), პორფირი ფილოსოფოსი; ალგეორ. რუსთ. (ლიტურგ. ძიებანი, 2001). იხ. საღვთ. რუსთ. (ლიტ. სამყ. 2001).
- პოტი//ფოტი - (IX-X სს. 857-885 წწ.).
- პოტიოსი (შაირობა) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008),
- პლუტარქე - (46-120 წწ.); ალგეორ. რუსთ. (ლიტურგ. ძიებანი, 2001).
- პროკლე დიადოხოსი (ნეოპლატონიკოსი) - (410-482 წწ.; V ს.),
- “კავშირნი ღმრთისმეტყველებისანი” - (მშვენიერ. რუსთ.), (სემიოტიკა, 5, 2009)
- პროკლე დიადოხოსი - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოღველი.
- მშვენიერ. რუსტ. (სემიოტიკა, 5, 2009). ამაღლება რუსთაველთან, იხ. (რუსთ. IV, 2005-2006).
- პროკლე დიადოხოსი - (მშვენიერებ. რუსთ.), (სემიოტიკა, 5, 2009).
- წმ. პროხოვრე და ლუკა - შ. რუსთ. ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015).

ჟ)

რ)

- რუსთაველი შოთა (ვეფხისტყაოსანი) - (XII-XIII სს.) - ამაღლებული რუსტ., (რუსთ. IV, 2005, 2006).
- რუსთაველი შოთა (შაორობა); შოთა რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015);
- რუსთაველი - ალგეორიულობა შ. რუსთაველთან (ლიტერ. ძიებ. 2001).
- რუსთაველი - საღვთ. რუსთ. (ლიტერ. სამყარო), 2001.
- რუსთაველი - ტურფა საჯვრეტელი - (სამეცნ. შრომა, 2000-2003)
- რუსთაველის ტურფა საჯვრეტელი (მრავალ ადგილას)
- რუსთაველი (ვეფხისტყაოსანი) - რუსთავ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- რუსთაველი - მშვენიერება (რუსთ. სემიოტიკა 5, 2009). ალგეორ.
- საღვთისმეტყვე. რუსთ. (ლიტერ. სამყარო, 2001).
- რუსთაველის ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი - (XII-XIII სს.) მიჯნა; მშვენიერებ. რუსტ., (სემიოტიკა, 5, 2009).

ს)

- წმ. საბა განწმენდილი - V-VI სს., იხ. ძვ. და ახ. (ს. საბა) (რუსთაველის ფრესკა) - იხ. მაქსიმე აღმსარებლისა - (VI-VII სს.), ღმრთისმეტყვე. ქრისტიანული ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)
- სულხან საბა ორბელიანი - (XVII-XVIII სს.; 1658-1725 წწ.)
- სამი იერარქი - (IV ს.) - გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი. (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოღველი.
- საღვთისმეტყველო სკოლა - (XII ს.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოღველი.
- წ. სებასტიანი, რუსთაველის ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015)

- სვიმონ ახალი ღმრთისმეტყველი - (XI ს.; (X-XI სს.; 1949-1022 წწ.) - (ტურფა საჯვრეტელი), 1995; იხ. ალევორიულობა რუსთ; (რუსთ. ლიტერ. ძიებ. 2001); იხ. მისტიკური პივნები.

- სვიმონ ღოღოთეტი, მეტაფრასტი - (X ს.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი. იხ. სემიოტიკა. იხ. მშენიერების რუსტ., (სემიოტიკა, 5, 2009).

- სვიმონ ფეტაფრასი (შაირობა) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი.

- სკორდილიუსი - (სემიოტიკა, სოკრატე სქოსასტიკოსი - (სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი.

- სოკრატე ფილოსოფოსი - (ძვ. წ. V ს.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი.

- სპარსული (იხ. პინდურიც და სხვ.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი.

- სვიდა/სუდა - ლექსიკონი, ლექსიკოგრაფი - (X ს.)

ტ)

უ)

- უმისოსი, პონეროსი - (ძვ. წ. VIII ს.) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008), მოდელი.

ფ)

- ფილოსოფიური ეროსი - (ძვ. აღთქმა); (ტურფა საჯვრეტელი); სხვაებათა შორის უძველესი - ქრისტიანულთან ერთად.

- ფოტი - (IX-X სს. 857-885)

- ფოტიოსი - კონსტანტინეპოლის პატრიარქი, (IX ს.; 857-885 წწ.); ფოტიოსის ბიბლიოთეკა, პერიობიბლონი. სასწავლო თხულებანი; (ამაღლებ. რუსთ. IV, 2005-2006) - იხ. მაქსიმე აღმსარებელი (VI-VII სს.). ღმრთ. და ქრისტ. ფრესკა (რუსთ. VII, 2015)

- ფსევდო-დიონისე (არეოპაგელი) - (I ს. ან V ს.) - (შაირობა); (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი); ამაღლ. რუსთ. (რუსთ. IV, 2005-2006).

- ფსევდო-ლონგინოსი - (ახ. წ. I ს.) - (ტურფა საჯვრეტელი)

- ფსავიოსი - I ს.

- ფსელოსი - (1018-1077 წწ.) - ამაღლ. რუსთ. (რუსთ. IV, 2005-2006).

ქ)

- ქრისტე (მრავალგზის)

ღ) ყ)

შ)

- შავთელი - (XII-XIII სს.), იოანე შავთელის “აბღულმესიანი” (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი)
- შოთა რუსთაველი - (XII-XIII სს.) - (მშვენიერების ასპექტი) - (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი); 2 მნიშვნ. იხ. მაქსიმე აღმსარებელი - ღმრთისმეტყველება და ქრისტე. ფრესკა - (რუსთ. VII, 2015).
- შოთა რუსთაველის ალაპი - (რუსთ. ფრესკა), იხ. რუსთაველი აღკვეთის შესახებ (პორტრეტი, წარწერა. იხ. ე. მეტრ.)

ჩ)

- ჩახრუხაძე - (XII-XIII სს.) - ოთხმუხლედის ლექსი “თამარი” (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი); ალეგორ. რუსთ. 2001. (რუსთ. ფრესკა) - (რუსთ. VII, 2015).

ც) ძ) წ) ჭ) ხ) ჯ)

ჰ)

- პერაკლიტე - (ძვ. წ. VI ს.); ალეგორ. რუსთ. (ლიტერ. ძიებ. 2001).
- პერმოგენე - (რიტორი და ფილოსოფოსი) - (II-III სს.) (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი); II-III სს. იხ. ალეგორიულობა რუსთ-თან - (ლიტერ. ძიებან. 2001). - მშვენი. რუსთ. (სემიოტიკა - 5, 2009).
- პინდური და სპარსული (სემიოტიკა, სამეცნ. კულტ. 3, 2008, მოდელი);
- პიპოგრატი - ალეგორიულობა რუსტ.; (ლიტერატურ. ძიებ. 2001)
- პომეროსი - (ძვ. წ. VIII, IX სს.) - ილიადა და ოდისეა (შაირობა); (ამაღლ. რუსთ. IV - 2005, 2006). იხ. ალეგორ. რუსტ.; (ლიტერ. ძიებანი, 2001); ასევე, საღვთ. რუსთ. (ლიტერ. სამყარო, 2001).
- პორაციუსი - (I ს.) - (შაირობა)

პირობითი ნიშნები და შემოკლებანი

BZ = Byzantinische Zeitschrift
PG = Patrologia Graeca
NT = Novum Testamentum
CAG = Commentaria in Aristotelem etc.
CCh = Corpus Christianorum
E – Ekvtimios the Atonite
M – Ephrem Mtcite
centrum in Serdicensi Universitate

a. = anno / annis
add. = addenda / addit / addunt
ap. – aporetos / aporetta
c./cc. = capitulum / capitula;
carm. = Carmen / Carmina
cod. / codd. = codex / codices
col. = column
com. / comm. = commentarius, commentarii / commentarium
cfr. = confer
ed. = editit / editio
edd. = editerunt
eds. = editors
e.g. = exempli gratia
enc. = encyclopaedia
etc. = et cetera / da sxva

epigr. = epigramma
Ep. / epp. / Epist. - Epistole /
epistula / epistulae

epit. = epitaphius

f. / ff. = folio(s) / foliis

i. b. = incerti Biblii
i.e. = id est
ibid. = ibidem
Interpol. = interpolatio
hymn. = hymnus
ms. / mss. = manuscriptus / manuscripti
n. = numerus; nota / note
om. – omissi/omittit/omittunt (erunt)
Or. = oratio / Ors. = oration(es)
Or. domin. = De oratione dominica
p. / pp. = pagina / paginate = page
pl. = pluralis
prooem. = prooemium
r. = recto
cent. = century
στ. / στιχ. = στίχος (versus)
s. = saeculo/um / saeculis (saekune)
sc. = scilicet
spec. = specialiter

sg. = singularis
sq. sqq. = sequens, sequential
s.v. = sub voce
strom. = Stromata
Jo. Mt. = John, Matthew
tit. = titulus
trsp. = transposuit
n. = carmina
fr. = fragmentum
vol. = volume
v. = verso; v. / vv. = versus
v.l. = vario lectio

Ath. = codices Athon
Jer. = Jerusalem / codd. Hierosolymorum -
Iber. = versio Iberica / codex Ibericus (Georgia) -
Kut./Gel. = Kutaisi, Gelati
Sin. = codices Sinaitici
Georg. = codex Georgicus
Tbil. = Tbilisi -
Gr. = versio Graeca / ms. Graecus / Graece -
Rh. Gr. = Rhetores Graeci
Oxon. Coll. s. Trinit. = codices Oxoniensis (oxford) Collegii SS. Trinitatis
Paris. Gr. = codices Parisini Graeci
Patr. = Patrologia Graeca
Serdic. Univ. = codices Serdicensenses (Sofia), "Ivan Duicev" Slavico-Byzantinorum
studiorum

Vat. Gr. = codices Vaticani Graeci
Venet. = Venetiis - etc.
Cap. Theol. = Theologos
C/Clem./Clemax = Ioan Clemax.
Caes. Rom. = Caesar Romais.
Clem. Alex. = Clemetox Alexandrias.
Cubicul = Cubiculum
Joan. Chrys. = Ioan Chrysostomos.
Bibl. = Biblia
b. = berZuli / berZnuli
q. = qarTuli / qalaqi

agr. = agreTve
a. S. = ase Semdeg
damat. = damatebiTi
dasax. = dasaxelebuli
e. w. = egreT wodebuli
et. = etiudebi
els = enisa da literaturis seria
T. = Tavi
ist. = istoria
ist. azm. = istoriani da azmani SaravandedTani
ix. - ixile
kom. = komentari

lit. = literatura
 mix. = mixedviT
 mc. = mcire
 mr. = mravali
 nak. = nakveTi
 saS. = saSuali
 sax. = saxeli
 sv. = sveti
 sityv. = sityva
 str. = strofi
 sq. sqol. = sqolio
 sw. = swavlani
 t. = taepi
 tab. = tabula
 u. i. = unda iyos
 fr. = fragmeuu
 q. = qalaqi
 Zir. t. = ZiriTadi taepi/teqsti
 Ses. = Sesavali
 Sv. mT. = Svidi mTa
 w. = wigni
 wer. = werili
 wm. = wmida
 Sdr. da ix. = Seadare da ixile
 SnS. / Sen. = SeniSvna
 Cv. n. = Cveni numeracia
 wm. = wmida
 turg. saWvr. – turfa saWvreteli
 himn. = himni
 himnogr. = himnografia
 hom. = homilia

bibliuri Zveli da axali wgnebi:

mT. = maTe
 mrk. = markozi
 ziraq. = ziraqi
 kal. = kalateli
 l. = luka
 ioan. = ioane
 ebr. = ebraelTa mimarT
 rom. = romaelTa mimarT
 kor. = korinTelTa mimarT
 fs. = fsalmuni
 mef. = mefeTa

bizantiuri da qarTuli wminda mamebi

amon. = amonios ermisi
 anon. klem. = anonimuri klemaqsi
 arist. = aristotele
 b. kes. = basili kesarieli
 gr. nos. = grigol noseli

gr. naz. / RmrT. = grigol nazianzeli / RmrTismetyveli
 divn. = divnosi
 dion. sq. = dionises sqolio
 i. oqrop. = ioane oqropiri (mamaTa swavlani)
 i. p. = ioane petriwi
 kalim. = kalimaqe
 klem. = klemaqsí (ioane sinelis «klemaqsí»)
 mwyems. mim. = mwyemsica mimarTY
 min. erm. = minius ermiane
 SavT. = SavTeli
 Caxr. – CaxruxaZe
 Tam. _ Tamari
 sinon. – sinonimuri
 b. kes/ eqvs/ dR. = basili kesarieli, eqvsi dRe
 areop. saekl. mfr. – areopagelis saeklesio
 saRmrT. fs. = fsalmuni
 nos. neokes. = noseli neokesarieli

sxvadasxva berZnul-bizantiuri saTaurebi:

Aesch. = Aeschylus
 Aesop. = Aesop, Αἴσωπος.
 Anonym. = Anonimios
 Anth. = Anthologia Palatina
 Arph. = Aristofan
 Aphon. = Aponios
 Arc. = Arcana
 Arist. = Aristoteles
 Ath. Alex. = Athanasius Alexandrinus
 Athon. = Athonius
 Arist. Rhet. = Aristoteles Rhetorica
 Arist. Poet. = Aristoteles Poetica
 Amb. – Amblit. = Amplitperchius Iconiensius
 Bas. Caes. ad adolesc. = Basilius Caesarus ad adolescentes
 Bas. Caes. hom. in Ps. = Basilius Caesarus homily in Psalms
 Bas. Respublica -
 Bibl. – Bible
 Plotin. Ennead. = Plotinus Enneades
 Clem. Alex. = Clement of Alexandria
 Clem. Rom. = Clement of Rome
 Cont. Iul. = Contra Iulianum
 Dem. = Demetre
 Diod. = Diodorus Sicilian
 Dion. Dionys. Areop. = Areopatika Dionysius Areopagitika
 Dion. Cionis. Areopagel
 Diog. L. = Diogen Laertius
 Emped. = Empedoklus
 Epicur. = Epikurus
 Eur. = Evripidus
 Halic. = Hallicarnasus
 Hermog. = Hermogenius
 Hes. = Hesiodus

Hist. Eccles. = History of Ecclesiastes
 Hom. = Homer ... -
 Ioan. Chrys. De patient = Iohannus Chrysostomus, De patientia
 Ioan. Chrys. Hom. in Mat. = Homily in Mathaeum, John Chrysostom
 I/Ioan. Maur. = Ioan Mauropos
 Isocr. = Isokratu
 odis. = homerosis odisea
 ovid. = ovidiusi (Ovid. = Ovidius)
 pl. ritor. = platonis ritorika
 flav. = ioseb flaviosi
 Long. = Longinus
 Luc. = Lukianus
 Lys. = Lysii
 Max. Charit. = Maximus de Charitate
 Max. ad Ioan. cub. = Maximus ad Ioannem cubiculorum
 Max. Conf. = Maximus the Confessor
 Max. Conf. Thal. = Maximus the Confessor, Quaestiones ad Thalassium.
 Max. Ambig. = Maximus the Confessor, Ambigua
 Nicet. Paphl. Encomium (Gr. Naz.) = Nicetas Paphlagomian
 Epist. 18, Ep. 174. Mes. Bibl. vol. 5 ed. Sathas 443
 Resp. Respubl. = Respublica
 Rhetor. = Rhetorica
 Pind. = Pindarus
 Plat. = Plato
 Plat. Gorg. = Plato, Gorgias
 Plat. Sympos. = Platius Symposium
 Plut. = Plutarchos
 Ph. = Photius
 Psel. = Psellos, ad Pothum (Mayer ed.)
 M. Psel. // Mich. Psell. = Michael Psellos.
 Soph. = Sophoklus
 Thal. = Thalassius
 Theocr. = Theocritus
 Thuc. = Thucydides
 Greg. Nyss. = Gregory of Nyssa
 Greg. Nyss. In Cant. = Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum
 Greg. Nyss. virg. = Gregory of Nyssa, De virginitate
 Vita Gr.-Naz.-ni. PG 35 = Gregorii Nazianzeni
 Xen. = Xenofontus

grigol nazianzelis bizantiuri leqsebi da Zv. qarTuli saTaurebi:

Gr. Naz. = Gregorius Nazianzenus (Theologist)
 μονοστ. = μονόστιχος monost. = monostichos
 διστ. = δίστιχος
 γν. (διστ.) = γνῶμαι δίστιχοι
 γνκ. (διστ.) = γνωμικά δίστιχα
 τετρ. = τετράστιχος (γνωμολογία τετράστιχος)
 doxol. / doxologia = hymnus vespertinus (I, 2, n. 32)
 exh. / exhortatio = exhortatio ad virginem (I, 2, n. 3)
 meraphr. in Eccles. = metaphrasis in Ecclesiasten

meraphr. in Ezech. = metaphrasis in Ezechielem
doxol. / doxologia = hymnus vespertinus (c. I, 2, n. 32)

gn. = gnomuri erTmuxledi
erTt. (erTm.) = erTtaepedi (erTmuxledi)
erTt. kom. = erTtaepedis komentari
ort. (orm.) = ortaepedi (ormuxledi)
orm. – gnomuri ormuxledi
oTxmuxl. / gn. oTxm. - oTxtaepedi
oTxt. (oTxm.) = oTxtaepedi (oTxmuxledi)
oTxt. kom. = oTxtaepedis komentari
parafr. = nikitas parafrazi
sazRv. = sazRvarni zrqelkerZoobiTni
erTt. kom. = erTtaepedis komentari
sxv. ort. / ormuxl. = gansxvavebuli / sxva ormuxledi
sw. = swavlani
sw. sul. = swavla sulieri
Sv. vn. = SvidTaTÂs vnebaTa
qalw. mim. = sityua swavla qalwulisa mimarT

borot. mim. = borotisa mimarT
Tavis. mim. = Tavisia mimarT TÂsisa da moSurneTaca mimarT
locv. = locva
mwyems. mim. = mwyemsisa mimarTY
fSÂnv. = fSÂnva
uk. fSv. = eseni iTqunes maSin, raJams ukanaÂsknelTa fSvinvida
filosf. = filosofosTaTvis
bibl. = biblioTeka, bibliebi da sxv.
efr.Mmc. - efrem mcire

ხელნაწერთა აღწერილობა

Paris. Coisl. Ge. 240, XI s.
Herakl. Cod. Oxon. Tbil. Gr. 44, XII s.
Cod. Vatric. Gr. 437, XI s.
Cod. Iber. Jer. 43, XII-XIII ss.
Cod. Iber. Jer. 13, XIII, XIV ss.
Cod. Iber. 90, XVIII s.
Cod. Iber. Tbilis. H 1337, XIII s.
Cod. Iber. Tbil. A 24, XII s.
Cod. Iber. Tbil. A 85, XIII s.
Cod. Tbil. A 109, XII-XIII ss.
Cod. Tbil. A 110, XII s.
Cod. Tbil. A 292, 1800 w.
Cod. Tbil. A I, X-XI ss.
Cod. Tbil. S 1463, XII, XIII ss.
Cod. Gel. (Gelati) Tbil. 4, XVI s.

მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები

ქეთევან ბეზაშვილი დაიბადა თბილისში 1956 წლის 8 თებერვალს. დაამთავრა თბილისის ივ. ჯავახიშვილის 53-ე საშუალო სკოლა; 1978 წელს – კვლავ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის კლასიკური ფილოსოფიის განყოფილება. 1979-1982 წლებში სწავლობდა თსუ-ს ფილოსოფიის ფაკულტეტის კლასიკურ ასპირანტურაში ქართულ-ბიზანტიურ ლიტერატურული ურთიერთობის სპეციალობით. 1983 წლიდან მუშაობს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

2005 წელს დაჯილდოვდა *ღირსების ორდენით* მრავალი სტატიისა და ნაყოფიერი სამეცნიერო საქმიანობისათვის. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნულმა აკადემიამ 2009 წელს მიანიჭა აკად. კორნელი კეკელიძის სახელობის *პრემია*. 2006 წლიდან არის ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლინგვისტულ კვლევათა ცენტრის ასოცირებული პროფესორი.

ძირითადი ნაშრომებია: 1990 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია - “გრიგოლ ნაზიანზელის პოეტიკის ქართული ვერსია” (გვიანი წიგნებით: გრიგოლ ნაზიანზელის (ღმრთისმეტყველის) პოეზიის ძველი ქართული ვერსია, (და მცირე უცნობი კლემასი), წ. I, II, III, 2015-2016-2017; სადოქტორო დისერტაცია დაიცვა 2004 წელს თემაზე “რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღმრთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით”, და წიგნი მეცნ. 2004. გამოქვეყნებული წიგნები: “ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხები ანტიოქიური კოლოფონების მიხედვით” - ეგრემ მცირე; წ. I, II, III (2011-2012); შეისწავლა და აღწერა საქართველოში დაცული ბერძნულენოვანი ხელნაწერები: ათონი, ანტიოქია, გელათი და დამატებით: შოთა რუსთაველის ახალი წიგნისათვის და რამდენიმე მოკლე სხვ.

გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული სიტყვები თანაავტორობით, გამოქვეყნებული შრომების სერიით: Corpus Chistianorum: Corpus Nazianzenum. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Ibeica, I-VII, Turnhout, Leuven, Brepols publishers, 1998-2017. იგი არის გრიგოლ ნაზიანზელი (ღმრთისმეტყველის) თხზულებათა შემსწავლელ საეთაშორისო პროექტის წევრი – ბელგია, ლუვენის კათოლიკური უნივერსიტეტი (www.nazianzos.fltr.nucl.ac.de). შეისწავლა და აღწერა ძველი ბერძნულისა და ძველი ქართული ენის ხელნაწერები და დამატებით სხვ.

სხვადასხვა დროს მოხსენებებით გამოსულა: სოფიის ივან დუიჩევის სახელობის ბიზანტიურ-სლავურ ურთიერთობათა კვლევის ცენტრსა და ბაჩკოვოში (1989-1990), ლუვენის (ლუ-ლა-ნევის) ლიტერატურული ორიენტალისტიკის უნივერსიტეტში (1990-2009); ავალას (ნეა კარვალას) კაპადოკიური კვლევის ცენტრში (2000), ოქსფორდის კოლეჯების სამეცნიერო პროექტსა და პატრისტიკულ სტუდიაში (2006-2007), რომის ვატიკანის წმ. ავგუსტინეს სახელობის პატრისტიკულ ინსტიტუტში (2007). ასევე, ურთიერთობები ქრისტიანულ აღმოსავლურ-დასავლურის მიხ. (გელათი, ათონი, ანტიოქია).

მუშაობს ბიზანტინისტიკისა და ქართველოლოგიის სხვადასხვა საკითხზე: გრიგოლ ღმრთისმეტყველის, ბასილი დიდის, იოანე სინელის, მაქსიმე აღმსარებლის, მიქაელ ფსელოსის, გიორგი მერჩულეს, ეფთვიმე მთაწმიდელის, გიორგი მთაწმიდელის, ევრემ მცირის, იოანე პეტრიწის შემოქმედებაზე; ბიზანტიური რიტორიკის თეორიისა და ჰიმნოგრაფიის, რუსთველოლოგიის, ასევე დავით გურამიშვილის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის, გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში ასახულ საკითხებზე და სხვ.

BRIEF BIOGRAPHICAL INFORMATION

KETEVAN BEZARASHVILI was born in Tbilisi, on February 8, 1956. She has graduated Iv. Javakhishvili 53rd secondary school. In 1978 graduated Classical Philology Department, Philological Faculty of Iv. Javakhishvili Tbilisi State University. In 1979-1982 she passed post-graduated studies at (TSU), Philological Faculty, major in Byzantine-Georgian literary relations. K. Bezarashvili works at K. Kekelidze Institute of Manuscripts (from 2008 – National Centre of Manuscripts, Tbilisi, Georgia) Since 1983.

In 2005 she was awarded with the medical of Honor gignity of order (Doctor of Sciences) for the numerous articles and significant contribution to the Georgian science translated the *Order of Honor*. In 2009 the Georgian National Academy of Sciences endowed K. Bezarashvili the K. Kekelidze Prize.

The title of her thesis was in 2009 she was awarded the K. Kekelidze Prize by Georgian *National Academy of Sciences*. Since 2006 she words at Ilia State University as an associated professor of the center of Linguistic Research. The main spheres of research are:

In 1990 she has defended her Candidate thesis and the main scholarly words are Books for first meaning: “The Problems of Byzantine and Old Georgian Rhetorical Theory and Versification According to the Golophons of Antioch: Ephrem Mtsire” (p. I, II, III, 2011-2012); For second time for thesis: “Theory and Practice of Rhetoric and Translation. A Study of Georgian Translations of Gregory the Theologian’s (Nazianzen’s) Writings”, Tb., 2004; Old Georgian Version of Gregory the Theologian’s (Nazianzen’s) Poetry (Euthymius the Athonite, Ephrem Mtsire (of Black Mountain) and Anonymous Translator of the Presumably Gelati School) and also not known short Klemax (p. I, II, III, 2015-2016, 2017). And after Aldo Shota Rustaveli’s New Book.

Main works: She has prepared and published, in collaporation with several other scholars, texts and scholarly researches in the series “Corpus Christianorum: Corpus Nazianzenum. S. Gregorii naziazneni opera. Versio Ibeica, I-VII, Turnhout, Leuven, Brepols publishers, 1998-2017. Is a Member of International Project studying the works of Gregory Nazianzen (the Theologian) in Louvain-la-Neuve (www.nazianzos.fltr.nucl.ac.de). She also studied and described the Greek manuscripts preserved in Georgia.

K. Bezarashvili was for several times to the various research centers such as Ivan Duichev Centre for Slavo-Byzantine studies and to Bachkovo (Bulgary, 1989-1990), Institut Orientaliste of the Universite Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium, 1990-2009), Center of the Cappadocian Studies (Neayhonite, Karvali, Greece, 2000), colleges in Oxford (UK, 2006-2007), Augustinian Patristic Institute in Rome (Italy, 2007). It is also Christian University: month East (oriental) and West (western) - (Gelati, Athos, Antioch).

She continues to work on Byzantine and old Georgian literary relations; in particular she studies the works of Gregoty Nazianzen, Basil the Grate, John of Sinai, Maximus the Confessor, Michael Psellos, Giorgi Merchule, Euthimius the Athonite, Giorgi the Athonite, Ephrem Mtsire, Ioanne Petritsi. K.B. also Studies/Studied Byzantine rhetorical Theory and hymnography, various issues related to Rustvelology, the works of David Guramishvili, Nikoloz Baratashvili, Galaktion Tabidze, etc.