

ვლადიმერ კერძეაძე

შოთა რუსთაველის
მსოფლმხედველობის საკითხები

წინამდებარე ნაშრომის ამოცანაა დახასიათოს შოთა რუსთაველის რენესანსულ-ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა. ამ მიზნით ავტორი—ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი ვ. ს. კერძევაძე მიმოიხილავს პირველ რიგში XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ მდგომარეობას და ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტორებზე, რომლებმაც განსაზღვრეს ქართული რენესანსის წარმოშობა.

რადგან რენესანსი და მისი იდეოლოგია—ჰუმანიზმი სქოლასტიკურ-რელიგიური მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული, ამიტომ რუსთაველის ჰუმანიზმის გარკვევისათვის ნაშრომში, ერთი მხრივ, მოცემულია თვით ჰუმანიზმის ბუნების ანალიზი, ხოლო, მეორე მხრივ, სქოლასტიკურ-რელიგიური მოძღვრების დახასიათება.

დასავლეთ ევროპის პირველი დიდი ჰუმანისტის—ფრანჩესკო პეტრარკას მსოფლმხედველობის განხილვის საფუძველზე ნაშრომში დასაბუთებულია, რომ შოთა რუსთაველმა საუკუნეზე მეტი ხნით დაასწრო ევროპულ რენესანსს და ამასთან ჰუმანისტური იდეები უფრო თანამიმდევრულად იქადაგა, ვიდრე პეტრარკამ.

იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობასა და სხვადასხვა რელიგიურ მოძღვრებებთან რუსთაველის შეხედულებათა შედარების საფუძველზე დადგენილია, რომ რუსთაველი საყრდენს აცლის რელიგიურ-სქოლასტიკურ მოძღვრებას და, უმღერის რა ამქვეყნიურ, ადამიანურ გრძნობებსა და მისწრაფებებს, ნაცლად რელიგიური, ზეციური ინტერესებისა, იგი შუა საუკუნეების ეპოქის უდიდეს ჰუმანისტად გვევლინება.

შრომში კრიტიკულად არის განხილული რუსთაველის მსოფლმხედველობის შესახებ არსებული თეორიები და ის შეხედულებები, თითქმის, ვეფხისტყაოსნის ავტორი რომელიმე რელიგიური დოქტრინის მიმდევარი იყოს.

ნაშრომში ყველა ფილოსოფიური, ესთეტიკური, ეთიკური და სოციალური იდეა რელიგიურ-საეკლესიო მოძღვრებასთან დაპირისპირებაში არის განხილული და ჰუმანიზმის ერთი მთლიანი პრინციპის საფუძველზეა ახსნილი და დახასიათებული.

წინასიტყვაობა

ასლა. როდესაც საბჭოთა ხალხი სოციალიზმიდან კოლქუნიზმში
თანდათანობითი გადასვლის ისტორიულ პერიოდში იმყოფება, ჰუმანი-
ზმის საკითხების შემდგომ დამუშავებას აქტუალური მნიშვნელობა
აქვს. ამ მხრივ დიდი როლი ენიჭება წარსულის მოწინავე ჰუმანი-
ტურ-ეთიკური კონცეფციების მარქსისტულ-ლენინურ გაშუქებას.
აღნიშნული თვალსაზრისით. მეტად საინტერესოა შუა საუკუნეების
ეპოქის დიდი ქართველი ჰუმანისტის, შოთა რუსთაველის იდეები,
რომლებიც თავისი პროგრესულობით ჩვენს დიად საბჭოთა ეპოქას
ეხმარება.

შოთა რუსთაველი თავისი მოწინავე ჰუმანისტურ-ეთიკური შე-
ხედულებებით გამოვიდა რელიგიურ-ასკეტური მორალის ბატონო-
ბის პერიოდში, როდესაც ამ ქვეყნის და ყოველივე ამქვეყნიურის მო-
ძულება, სხეულისა და ადამიანური, ხორციელი გრძნობების დათრ-
გუნვა, მიწიერ ბედნიერებასა და სიხარულზე ხელის აღება — მორა-
ლურ დამსახურებად ითვლებოდა.

რამდენადაც ეთიკური პრინციპი შოთა რუსთაველის ჰუმანი-
ტური მსოფლმხედველობის ძირითად მხარეს წარმოადგენს, ამდენად
ნაშრომში შედარებით დიდი ადგილი უჭირავს რუსთაველის ეთიკურ-
მორალური იდეების გადმოცემას.

შოთა რუსთაველმა რელიგიურ-ასკეტურ ეთიკას დაუპირისპირა
ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულით გაელენთილი ჰუმანისტური
მორალი. მან განადიდა რელიგიის მიერ დამცირებული ადამიანის ფი-
ზიკური და გონებრივი ღირსებანი, იქადაგა ამქვეყნიური ბედნიე-
რებისათვის ბრძოლა, ნების თავისუფლება, სახელოვანი ცხოვრება.
სიცოცხლის სიყვარული, ადამიანის ღირსების პატივისცემა, სიკეთის
უძლეველობა, ბოროტების წარმატება, ხორციელი, მაგრამ ამაღ-
ლებული სიყვარული, მეგობრობა, პატრიოტიზმი, ხალხთა მეგობრო-
ბა და სხვ.

ყველა ზემოაღნიშნულ საკითხში შოთა რუსთაველმა გაატარა რე-
ალისტური მსოფლმხედველობისაგან არსებითად განსხვავებული და

ქვეყნის შემთხვევაში ამ მოძღვრებასთან აშკარად დაპირისპირებული შეხედულებანი.

ამჟამად, როდესაც ბურჟუაზიულ ეთიკურ „თეორიებში“ ხშირად აქვს ადგილი მსჯელობას ადამიანის არარაობისა და ცხოვრების აპოკალიფსის შესახებ, როცა ქრისტიანულ-რელიგიური ეთიკის გულდაკვალ ქადაგებენ სააქაო ბედნიერებისათვის ბრძოლაზე ხელის აღებას, რუსთაველი ჩვენს მოკავშირეს წარმოადგენს თანამედროვე ბნელეთის მოციქულთა ამ რეაქციული შეხედულებების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამასთან უნდა ითქვას, რომ შოთა რუსთაველის ჰუმანისტური ეთიკა, რომელიც მისი მსოფლმხედველობის არსებით მხარეს წარმოადგენს, ღღემღე სპეციალური კვლევის საგნად არ ქცეულა. ამიტომ რუსთაველის ჰუმანისტურ-ეთიკური იდეების გადმოცემას აქტუალური მნიშვნელობა აქვს.

წინამდებარე ნაშრომის ამოცანაა დაახასიათოს შოთა რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა. ამ მიზნით პირველ რიგში ვიძლევი XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული მდგომარეობის მოკლე მიმოხილვას და ვუჩვენებთ იქ ვაჭრობებს, რომლებმაც განსაზღვრეს რენესანსული იდეოლოგიის წარმოშობა საქართველოში.

რამდენადაც ჰუმანიზმი, როგორც იდეოლოგიური მიმართულება, რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული, ამდენად ჰუმანიზმის დახასიათების წინ მოკლედ განვიხილავთ ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობის პრინციპებს, რათა უფრო უკეთ შევაფასოთ რუსთაველის რენესანსულ-ჰუმანისტური იდეების პროგრესული ხასიათი.

დასასრულს, რელიგიური მორალის გარჩევისა და რუსთაველის ეთიკური კონცეფციის ზოგიერთი საკითხის შედარებით ვრცელი მიმოხილვის შემდეგ, ვიძლევი შოთა რუსთაველის ჰუმანისტურ-ეთიკურ შეხედულებათა დასკვნით შეფასებას.

თავი პირველი

XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ- ეკონომიური და კულტურული მდგომარეობის მოკლე დახასიათება

შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის დახასიათებისათვის საჭიროა მოკლედ მაინც იქნას გაშუქებული XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული ვითარება.

X საუკუნის 70-იან წლებამდე საქართველო წარმოადგენდა ცალკე სამთავროებად დაყოფილ ქვეყანას, სადაც წარმოების ფეოდალური წესი ბატონობდა.

როგორც ცნობილია, ფეოდალური მეურნეობა თავისი ხასიათით ნატურალურია, ვინაიდან ყველა, რამდენადაც შესაძლებელია, ამზადებს იმას და იმ რაოდენობით, რაც მის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ საქართველო ფრიად განსხვავებულ გეოპოლიტიკურ და კლიმატურ ზონებს შეიცავს. ამან განაპირობა საქართველოს სხვადასხვა მხარის სპეციფიკურობა მეურნეობის ამა თუ იმ დარგში. მაგალითად, საქართველოს მაღალ მთიან რაიონებში ნიადაგის სიმწირისა და სანაყად გამოსადეგი ადგილების ნაკლებობის გამო მარცვლეულის მეურნეობის ნაცვლად ინტენსიურად ვითარდებოდა მესაქონლეობა, რასაც ძალზე უწყობდა ხელს ალპიური, ბალახით რდიდარი საძოვრების არსებობა. ბარში მოჰყავდათ მარცვლეული, ღვინო და სხვა. ამასთან ზოგან მადნის მოპოვებას აწარმოებდნენ და იარაღს სჭედდნენ, სხვა ადგილებში კიდევ საშენ და სახურავ მასალას ამზადებდნენ და ა. შ. ასეთი განსხვავებული სასოფლო-სამეურნეო და ბოტანიკური არეების წყალობით ყოველ თემს ყველაფერი, რაც მის მცხოვრებლებს სჭირდებოდათ, არც ჰქონდა და არც შეიძლებოდა ჰქონოდა¹. ამიტომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეთა სამეურნეო დარგების განსხვავებულობა გარდუვალად მოითხოვდა ქვეყნის სხვადასხვა პუნქტის ეკონომიურ დაახლოებას, რაც განსაკუთრებით

1. ი. ვ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი პირველი, თბილისი, 1930, გვ. 316.

აუცილებელი ხდება IX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როცა არაბ და სხვა დამპყრობელთა თარეშის თანდათან მინელებას და საგარეო საფრთხის შესუსტებას ქვეყნის სამეურნეო აღმავლობა მოჰყვა. მეურნეობის განვითარება ამ პერიოდში იწვევს როგორც საგარეო, ისე საშინაო ვაჭრობის გაცხოველებას, რასაც ძალზე აფერხებდა საქართველოს ფეოდალური დაქსაქსულობა.

საქართველოს ცალკე პოლიტიკურ ერთეულებად განკერძოებულობა ყველაზე უარყოფითად ქვეყნის თავდაცვის საქმეზე მოქმედებდა. მტერი საქართველოს მთავრებს ხშირად ერთმანეთს წაჰკიდებდა და ამით აღვილად აღწევდა გამარჯვებას. მაშასადამე, საგარეო თავდასხმებისაგან ქვეყნის თავდაცვის ინტერესებიც აუცილებლობით აყენებდა აგრეთვე საქართველოს პოლიტიკური ცენტრალიზაციის საკითხს.

ეხება რა აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში სახელმწიფოების ჩამოყალიბების თავისებურ პროცესს, ი. ბ. სტალინი აღნიშნავს: „...თუჩქთა, მონღოლთა და აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა შემოსევისაგან თავდაცვის ინტერესები მოითხოვდნენ, რომ დაუყოვნებლივ შექმნილიყვნენ ცენტრალიზებული სახელმწიფოები, რომლებიც შესძლებდნენ შემოსევას გამკლავებოდნენ“².

პოლიტიკური დეცენტრალიზაცია უარყოფით გავლენას ახდენდა აგრეთვე ქვეყნის შინაგან წესრიგზეც.

ამრიგად, ქვეყნის თავდაცვის, ეკონომიური განვითარებისა და შინაგანი წესრიგის საჭიროებანი აუცილებლობით აყენებდა საქართველოს სახელმწიფოებრივი გაერთიანების ამოცანას.

უკვე IX საუკუნის დამდეგიდანვე იწყება ბრძოლა სამთავროთა შორის. ეს ბრძოლა, რა თქმა უნდა, პირველობისათვის ხდებოდა და ყოველთვის როდი წარმოებდა იმის შეგნებით, რომ საქართველო აკთილდღეობისათვის საჭირო იყო მისი გაერთიანება.

სამთავროთა შორის ბრძოლაში ყველაზე ძლიერი აღმოჩნდა ტაო-კლარჯეთი, რომელიც X საუკუნის მეორე ნახევარში ტერიტორიულად იმდენად გაიზარდა, რომ მისი სამხრეთი საზღვარი ვანის ტბისა და ქალაქ ერზინკას მიდამოებს აღწევდა. ტაო-კლარჯეთის მთავარ³ დავით III, კურაპალატმა ზოგი პროგრესული ფეოდალის დახმარებით ქართლი შემოიერთა და 975 წელს თავისი შვილობილი — ბაგრატი მეფედ გამოაცხადა, ხოლო სამი წლის შემდეგ, 978 წელს აფხაზთა სამეფო ტახტიც დააკავებინა. ასე ჩაეყარა საფუძველი საქარ-

² ი. ბ. სტალინი, თხზულებანი, ტ. 5, გვ. 36.

ოვქლოს გაერთიანებას. ბაგრატი, მესამედ წოდებული, ამ არასრულად გაერთიანებული საქართველოს პირველი მეფე იყო.

გამეფდა თუ არა ბაგრატ III, მაშინვე იჩინა თავი მსხვილი ფეოდალების წინააღმდეგობამ, ვინაიდან მათ კარგად იცოდნენ, რომ ძლიერი მეფის ხელისუფლების პირობებში ისე თავისუფლად ვეღარ ითარეშებდნენ, როგორც წარსულში; მაგრამ ბაგრატ III დაამარცხა ურჩი აზნაურები, მათ შორის, მეფის ხელისუფლებისათვის უფრო საშიში ფეოდალი, კლდეკარის ერისთავთერისთავი ლიპარიტი. ბაგრატ III ამასთან კახეთ-პერეთიც შემოიერთა. ამით საღუძველი ჩაეყარა საქართველოს სრული გაერთიანების საქმეს.

საქართველოს გაერთიანების პროცესი განსაკუთრებით წავიდა წინ XI საუკუნის მიწურულსა და XII საუკუნის პირველ მეოთხედში, როცა საქართველოს სამეფო ტახტზე იჯდა დავით IV, რომელსაც მისი აქტიური სამეურნეო, პოლიტიკური და კულტურული მოღვაწეობის გამო აღმაშენებელი უწოდეს.

XI — XII საუკუნეებში საქართველოს გაერთიანებისა და მეფის ცენტრალიზებული ხელისუფლების განმტკიცებისათვის ბრძოლის გასაშუქებლად საჭიროა სქემატურად მაინც დავახასიათოთ აღნიშნული ეპოქის საქართველოს საზოგადოებრივი წყობილება, მისი სოციალური სტრუქტურა.

XI — XII საუკუნეების პერიოდი საქართველოში განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას ეკუთვნის. რადგან მიწის მემამულური საკუთრება წარმოადგენდა ფეოდალიზმის ეკონომიურ საფუძველს, ამიტომ, რა თქმა უნდა, ფეოდალთა კლასი სოციალურადაც გაბატონებული ძალა იყო. ეკონომიურად ძლიერი დიდგვარიანი აზნაურები პოლიტიკური ძალაუფლების დაპყრობისაკენ მიისწრაფოდნენ. ამით აჩხსნება დიდგვარიან აზნაურთა შეუწყვეტელი ბრძოლა მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ.

თვით მსხვილ აზნაურთა შორისაც შეინიშნებოდა მნიშვნელოვანი განსხვავება: იყვნენ ისეთი აზნაურები, რომლებსაც მემამულენი ეწოდებოდათ და ქონებას მემკვიდრეობით ფლობდნენ, მრავლად მოაზრებოდნენ აგრეთვე ისეთებიც, რომლებსაც აზნაურობის წოდება მელისადმი ერთგული სამსახურით ჰქონდათ მიღებული.

რაც შეეხება სასულიერო პირებს, ისინი სხვადასხვა სოციალური ფენებიდან იყვნენ გამოსული. მაგრამ რადგან უმაღლესი საეკლესიო თანამდებობანი დიდგვარიან აზნაურებს ეკავათ, ამდენად მსხვილი საეკლესიო პირებიც ფეოდალურ წოდებას ეკუთვნოდნენ, მისი ინტერესების დამცველად გამოდიოდნენ და, ფარულად თუ

აწკარად. მეფის ძალაუფლების განმტკიცების წინააღმდეგ იბრძოდნენ.

მეორე წოდებრივ ფენას ქმნიდნენ ვაჟრები, მესამეს — მსახურნი, ხოლო მეოთხე ფენას სოფლის მოსახლეობა — ყმა-გლეხობა წარმოადგენდა. ქვეყნის პოლიტიკური ცენტრალიზაციის საქმით დაინტერესებული იყვნენ როგორც ვაჟრები და ხელოსნები, ისე წვრილ აზნაურებიც, ვინაიდან პირველნი, ე. ი. ვაჟრები და ხელოსნები ქვეყნის გაერთიანებაში მათი ეკონომიური ინტერესების განხორციელებას ხელაუფლდნენ, ხოლო მეორენი — მსხვილი აზნაურების თვითნებობისა და ძალმომრეობისაგან თავდაცვის გარანტიას. რაც შეეხება მეფის სამსახურის მიხედვით დაწინაურებულ აზნაურებს, რათქმუნდა, მათი მეფის მხარეზე დადგომა იმთავითვე იყო განსაზღვრული, ვინაიდან მეფის ორგულობის შემთხვევაში ისინი აზნაურის წოდებას კარგავდნენ.

ამრიგად, ქვეყნის სრული გაერთიანებისა და ცენტრალიზებული ხელისუფლებისათვის ბრძოლის საქმეში ერთ მხარეზე იდგნენ მეფე, წვრილი და მოხელე აზნაურები, ვაჟრები, ხელოსნები და უთუოდ გლეხების დიდი ნაწილი მაინც. მოწინააღმდეგე მხარეს წარმოადგენდნენ დიდგვარიანი აზნაურები, რომელთაც ზურგს უმაგრებდა ეკლესია.

ავიდა რა სამეფო ტახტზე, დავით აღმაშენებელმა ჯერ თურქ-სელჯუკთა 1080 წლის ბარბაროსული შემოსევის გამო ბაიდან გაქცეულ-დაფანტულ მოსახლეობას შეუწყო ხელი თავიანთ სოფლებში დაბრუნების საქმეში, შემდეგ კი შეუტია დიდგვარიან აზნაურებს, რომელთა პარტიკულარიზმშიც იგი ქვეყნის სისუსტის მიზეზს ხელაუფლდა, და დაიმორჩილა ისინი. დავით აღმაშენებელმა საქართველოდან გააძევა ურჩ ფეოდალთა მოთავე ლიპარიტი და მისი კლდეკარის საერისთავო თავის გამგებლობაში მოაქცია. მორჩა რა ურჩ აზნაურებთან ანგარიშის გასწორებას, დავით აღმაშენებელი შეუდგა თურქ-სელჯუკთა განდევნისა და საქართველოს სრული გაერთიანების საქმეს.

ურჩ ფეოდალებთან ბრძოლამ დავით აღმაშენებელი დაარწმუნა, რომ მეფის მოწინააღმდეგე დიდგვარიან აზნაურთა მთავარი დასაყრდენი ეკლესია იყო. დავით აღმაშენებელი ბოლომდე ვერ მიიყვანდა ვერც საქართველოს გაერთიანებისა და ვერც დამპყრობთა განდევნის საქმეს, თუ არ დაამარცხებდა საეკლესიო ფეოდალებს და ეკლესიას თავისი გავლენის ქვეშ არ მოაქცევდა. მაგრამ სასულიერო პირების დამორჩილება ადვილ საქმეს როდი წარმოადგენდა. მაღალი საეკლესიო პირები თავიანთ თავს ქრისტეს მოადგილეებად

თვლიდნენ დედამიწაზე და ამიტომ სულიერ პეგემონიაზე აცხადებდნენ პრეტენზიას. მათი აზრით, მეფეებიც კი სასულიერო პირების მორჩილი უნდა ყოფილიყვნენ. ეხება რა IX — X საუკუნეებში ბერ-მონაზონთა შეუზღუდველი ბატონობის პრეტენზიებს, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე წერს: „მეცხრე-მეათე საუკუნეში სამონასტრო ცხოვრება საქართველოში ძალზე განვითარდა, ეს საუკუნეები იყო ჩვენში ეპოქა ბერ-მონაზონთა შეუზღუდველი და შეუკავებელი ბატონობის პრეტენზიებისა ცხოვრების ყოველ დარგსა და სფეროში“².

ეკლესიის იმუნიტეტის დასაცავად მაღალი სასულიერო პირები ყოველმხრივ ეწინააღმდეგებოდნენ მეფის ცენტრალიზებული ხელისუფლების შექმნას.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ რაოდენ დიდ წინააღმდეგობას უწევდნენ მეფეს საეკლესიო პირები, შეგვიძლია დავიმოწმოთ გიორგი მერჩულეს ნაწარმოები — „ცხოვებაჲ გრიგოლ ხანძთელისაჲ“, რომელიც X საუკუნის შუა ხანებში არის შეთხზული. „ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ ბერი იშხნელი ჭიუტად ამბობს უარს მეფე ბაგრატ აშოტის-ძე კურაპალატთან გამოცხადებაზე. ბერი იშხნელი მეფესთან მხოლოდ მაშინ გამოცხადდება, როცა მას სპეციალური წერილით მისცემს რჩევას ეკლესიის მესვეური — გრიგოლ ხანძთელი (759 — 861³), ხოლო თვითონ ეს უკანასკნელი პირდაპირ აცხადებდა: — „ვეშმარიტნი მონაზონნი ქუეყანასა ზედა არა გისსა კელმწიფებასა ქუეშე არიან“-ო⁴.

IX — X საუკუნეებში და უთუოდ შემდეგაც, ვიდრე დავით აღმაშენებელმა არ შეძლო ეკლესიის პირთა დამორჩილება, მეფესა და ბერებს შორის წამოჭრილი კონფლიქტი ხშირად მეფის დათმობაზე წასვლით მთავრდებოდა.

გრიგოლ ხანძთელმა მიაღწია იმას, რომ „ქამთა მისთა არაეინ ურჩ იყო სიტყუათა მისთა, უფროჲს ხოლო კელმწიფენი მის ჟამისანი“⁵.

საეკლესიო პირების ასეთი ურჩობა და ქედმაღლობა საფრთხეს უქმნიდა მეფის ძალაუფლებას. მართალია, გიორგი მთაწმიდელმა მეფე ბაგრატ IV-ის მხარდაჭერით ეკლესიაში ბევრი დაბა-

² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტომი პირველი, თბილისი, 1951, გვ. 517.

³ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბილისი, 1946, გვ. 119.

⁴ იქვე, გვ. 116.

⁵ იქვე გვ. 120.

ლი სოციალური წარმოშობის ადამიანი დააწინაურა, მაგრამ თეალ-საჩინო თანამდებობები მაინც დიდგვარიან აზნაურებს ეკავათ და სულიერი ჰეგემონიისათვის ბრძოლაზე მათ ხელი არასოდეს აო აუღლიათ. ეკლესიის მესვეურნი, როგორც აღვნიშნეთ, დიდგვარიან აზნაურთა წარმომადგენელნი იყვნენ და ფარულად თუ აშკარად სხვა დიდ აზნაურებთან ერთად მეფეს ებრძოდნენ.

სასულიერო პირების დამორჩილების მიზნით მეფე დავით აღმაშენებელი 1103 წელს იწვევს რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებას, რომელსაც გარდა სასულიერო პირებისა ესწრებოდა აგრეთვე „ერი მრავალი“¹.

დავით აღმაშენებელმა სხვა პროგრესულ პირებთან ერთად „მრავალი დღის ფრიადი შრომით“ იმას მიაღწია, რომ კრებამ ში ილო დადგენილება: გადაეყენებინათ უღირსი სასულიერო პირები, რომლებიც საკლესიო თანამდებობებზე გვარიშვილობის მიხედვით იყვნენ დაწინაურებულნი და მათ მაგივრად დაენიშნათ ღირსეული ადამიანები, თუნდაც ისინი „უგვარონი“ ყოფილიყვნენ. მეფემ სა-ეკლესიო კრების დადგენილება ენერგიულად და სწრაფად განახორციელა.

ამგვარად, დავით აღმაშენებელმა, პროგრესულ საერო ელემენტებსა და დაბალ სასულიერო პირებზე დაყრდნობით, საეკლესიო ფეოდალებზეც გაიმარჯვა.

1103 წლის რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილების განხორციელების შემდეგ ეკლესიის საბოლოო დამორჩილების მიზნით, დავით აღმაშენებელმა დააწესა „მწიგნობართუხუცეს — ჭყონდიდლის“ თანამდებობა, რომელზეც დანიშნა ჭყონდიდის მთავარეპისკოპოსი — დასავლეთ საქართველოს უძლიერესი მღვდელმთავარი; ჩააბარა მას სახელმწიფო აპარატის ხელმძღვანელობა და თავის უახლოეს თანაშემწედ გაიხადა. ასლა მეფეს უძლიერესი ეპისკოპოსი თავის მოადგილედ ჰყავდა და ამით საშუალება ეძლეოდა ეკლესია დაექვემდებარებინა და თავის კონტროლქვეშ მოექცია.

საერო და საეკლესიო ფეოდალების დამორჩილების შემდეგ დავით აღმაშენებელმა ერთიმეორეზე გაათავისუფლა თურქთა მიერ დაპყრობილი სამშვილდე, რუსთავი, გიში, ლორე. ჭერი მიღვა თბილისის აღებაზე, მაგრამ თბილისის შემოერთება ჩვეულებრივ, სახელდახელოდ შეკრებილ პატრონ-ყმურ ჯარზე დაყრდნობით ძნე-

¹ კართლის ცხოვრება, ბროსეს გამოცემა, ნაწილი პირველი, სანკტპეტერბურგი, 1849, გვ. 242.

ლი იყო. დიდგვარიანი აზნაურები, რომელთა ხელმძღვანელობითაც გადიოდნენ მხედრები ბრძოლის ველზე. ყოველთვის როდის იყვნენ სანდო მეფისათვის. საკმაო იყო დიდგვარიან აზნაურს ურჩობა გამოეჩინა, რომ ბრძოლის მთელი საქმე ჩაშლილიყო. ამიტომ დავით აღმაშენებელმა განიზრახა შეექმნა მისი ნება-სურვილის დამჭერე მობილიზებულ მდგომარეობაში მყოფი ლაშქარი. ამ მიზნით მან საქართველოში ჩამოასახლა 45 000 ყივჩაყის ოჯახი და ორი წლის განსაკუთრებული სამხედრო წვრთნის შედეგად შექმნა ყივჩაყთა 40 000-იანი საუკეთესოდ მომზადებული ცხენოსანი ჯარი. ამას გარდა დავით აღმაშენებელმა ჩამოაყალიბა აგრეთვე 5000 კაცი-საგან შემდგარი ცალკე რაზმი, რომელსაც მეფის დაცვა ევალებოდა.

შინაგანი წესრიგის დამყარებისა და მობილიზებული ჯარის შექმნის შემდეგ დავით აღმაშენებელმა კვლავ შეუტია თურქებს და ზედიზედ ათავისუფლებდა მათგან საქართველოს მიწა-წყალს. ქართველების მიძალებით შემოერთებულმა კავკასიელმა თურქებმა დახმარებისათვის მიმართეს სულთანს, რომელმაც მთელი მაჰმადიანური ქვეყნები აამხედრა და, როგორც იმდროინდელი უცხო მწერლების ცნობებიდან ჩანს, 400 — 600 ათასი კაცისაგან შემდგარი არმია საქართველოსაკენ დასძრა. დავით აღმაშენებელი თავისი 60 000-იანი ლაშქრით დიდგორის მთაზე შეხვდა შოწინააღმდეგე 1121 წლის 15 აგვისტოს. ამ ომში ქართველებმა ბრწყინვალედ გაიმარჯვეს.

1122 წელს ქართველებმა თბილისიც აიღეს, ხოლო შემდეგ თურქები შარვანიდან და სომხეთიდანაც განდევნეს. თბილისის განთავისუფლების შემდეგ დავით აღმაშენებელმა სამეფო ტახტი ქუთაისიდან თბილისში გადმოიტანა. ამრიგად, დავით აღმაშენებლის ხელმძღვანელობით ქართველმა ხალხმა თურქები შორს უკუაქცია საქართველოს საზღვრებიდან და ამით საქართველოს გაერთიანებაც დაამთავრა, ვინაიდან მტრებისაგან საქართველოს განთავისუფლება იმავედროულად ქვეყნის გაერთიანების პროცესიც იყო. ასე განმტკიცდა საქართველოს ცენტრალიზებული ფეოდალური მონარქია.

დავით აღმაშენებელს საქართველოს გაერთიანების საქმეში ხელი შეუწყო მაჰმადიანების წინააღმდეგ წარმოებულმა ჯვაროსანთა ომებმა, ისევე როგორც თურქ დამპყრობელთა წინააღმდეგ ქართველი ხალხის გამირულ ბრძოლას თავის მხრივ უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ჯვაროსანთა ლაშქრობის წარმატებისათვის სირიასა და პალესტინაში.

მიუხედავად იმისა, რომ დავით აღმაშენებელმა მთელი თავისი მეფობა თურქ დამპყრობლთა წინააღმდეგ ბრძოლაში გაატარა, იგი საგარეო ომების წარმოების დროსაც არ იფიცებდა შშვილობიან აღმაშენებლობით მუშაობას. დავით აღმაშენებლის მითითებით შეკეთდა ძველი და გაყვანილი იქნა ახალი გზები, რომლებზედაც ეპარტა ინტერესებისათვის სასტუმროები ააშენეს. ხოლო დიდ და საშიშ მდინარეებზე ხიდები ააგეს, რაც ძალზე უწყობდა ხელს ეპარტისა და ალებ-მიცემობის განვითარებას. დავით აღმაშენებელმა დიდი ყურადღება მიაქცია აგრეთვე ქალაქების კეთილმოწყობის საქმეს. მანვე ააგო და საქირო მოწყობილობით უზრუნველყო სააეღ-მყოფოები.

გარდა სამეურნეო ღონისძიებებისა, დავით აღმაშენებელი დიდ ყურადღებას აქცევდა აგრეთვე კულტურის საქმესაც. მან დააარსა განათლების ცენტრები, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო გელათის, იყალთოსა და შიომღვიმის აკადემიები, სადაც მოიწვია და დაამკვიდრა საქართველოს ფარგლებს გარეთ მყოფი ქართველი მოღვაწეები. ამ მოღვაწეთაგან აღსანიშნავი არიან იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი. დავით აღმაშენებელი განსაკუთრებული მზრუნველობით ეკიდებოდა გელათის აკადემიას, რომელიც აქცია „მოდერად სწავლულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა“⁸.

დავითის სამეურნეო, სამხედრო, საეკლესიო და კულტურულმა ღონისძიებებმა დიდი გავლენა მოახდინა საქართველოს შემდგომ ეკონომიურ და კულტურულ აღმავლობაზე. საქართველო ძალზე იზრდებოდა ტერიტორიულად. თამარის დროს საქართველოს სამეფო მთელ ამიერ-კავკასიას მოიცავდა. მას ეკუთვნოდა ვრცელი მიწა-წყალი შავ და კასპიის ზღვებს შორის დარუბანდიდან ტრაპიზონამდე, ხოლო სამხრეთი საზღვარი არაქსამდის აღწევდა. ამ დროს საქართველოს გავლენა ჩრდილოეთ კავკასიის სამთავროებზედაც ვრცელდებოდა.

საქართველო იქცა წინა აზიის უძლიერეს ქვეყნად. გიორგი III-ის მეფობაში საქართველოს სამხედრო ძლიერება იმდენად ცხო-ბილი იყო, რომ მაჰმადიანთა შეერთებულმა ჯარებმა, რომელშიც მონაწილეობდნენ ზვარასნისა და ერაცის სულთანი, ბაბილონის მეფე და სპარსეთის ათაბაგი ელდიგუზი. ვერ გაბედეს 1162 წელს საქართველოს ჯარის პირისპირ შებმა. მიატოვეს სომხეთის ციხე — გაგი და გაიქცნენ.

⁸ ქართლის ცხოვრება, ბროსეს გამოცემა, ნაწილი პირველი, გვ. 244.

საქართველოს ფეოდალური სახელმწიფო კიდევ უფრო ძლიერი გახდა თამარის მეფობის პერიოდში. ამ დროს ქართველმა ჯარმა არაერთი ბრწყინვალე გამარჯვება მოიპოვა, მაგრამ ამათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო 1204 წლის ომი ბასიანთან, სადაც საქართველოს მხედრობამ სასტიკად დაამარცხა რუმის სულთანის—რუკნადინის მიერ შეკრებილი მთელი ისლამობის 400 000-იანი არმია. მათი ღროშები და მთელი ქონება ქართველ მეომრებს, დარჩაობელთ იგდეს აგრეთვე უამრავი ტყვე. თვით რუკნადინმა გაქირვებით მოახერხა ტყვეობიდან თავის დაღწევა. ამ გამარჯვებამ საქართველოს მთელ აღმოსავლეთში გაუთქვა სახელი.

მაგრამ საქართველოს ლაშქარი შემდეგში სხვა ქვეყანათა დარბევის პოლიტიკაზე გადადის. ამ მხრივ აღსანიშნავია საქართველოს მხედრობის ლაშქრობა ირანში 1210 წელს. ამ დროს ქართველებმა რომგურს ისე მიაღწიეს, რომ არსად სერიოზული წინააღმდეგობა არ შეხვედრიათ.

საქართველოს ძველთაგანვე ჰქონდა ურთიერთობა მეზობელ ქვეყნებთან.

საქართველოს მეფეთათვის, ყოველ შემთხვევაში დავით აღმაშენებლის დროიდან, ნაცნობი იყვნენ რუსი მთავრები.

ზოგ მათგანთან საქართველოს სამეფო ტახტის წარმომადგენელნი ნათესავურ კავშირშიც იმყოფებოდნენ.

„დავით აღმაშენებლის მეუღლე და საქართველოს დედოფალი გურანდუხტი ყოფილა პუტიელის თავადის, გლადიმირის ცოლის მამიდა“⁹.

შემდგომში საქართველოს და რუსეთის მეფეთა დაახლოება და ნაცნობობა კიდევ უფრო ღრმავდება.

„და თუ 1184 წელს თამარ მეფეს აბუღასანმა საქმროდ შეატავაზა რუსი თავადი გიორგი, ეს შესაძლებელი იყო ალბათ იმითმაც, რომ რუსეთის მთავრები საქართველოს მეფეთათვის არ იყვნენ უცხო პირები უკვე დავით აღმაშენებლის დროიდან მაინც“¹⁰.

კიევის მეფეს — იზიასლავ მსტისლავიჩს ცოლად ჰყავდა ქართულთა მეფის დემეტრე I-ის ქალიშვილი, რომელიც თამარის მამიდა იყო¹¹.

რაც შეეხება რუსი უფლისწულის გიორგი ბოგოლუბსკის თამარის საქმროდ ჩამოყვანას, ეს კიდევ უფრო ცხადყოფს საქართველოს რუსეთთან მეგობრული დაახლოების ტენდენციას.

⁹ პ. რ. ფ. ს. დ ა ნ ე ლ ი ა, ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები, თბილისი, 1941, გვ. 100.

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 101.

¹¹ В и к т о р Г о л ь ц е в, Шота Русгавели, Москва, 1952, стр. стр. 27, 28.

საქართველოს მეგობრული და კულტურული ურთიერთობა ჰქონდა აგრეთვე ბიზანტიასთანაც. კონსტანტინოპოლში არაერთ ქართველ მოღვაწეს მიუღია განათლება. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ სხვა ხალხები, და მათ შორის ქართველები, ყოველთვის ბიზანტიელების მოწაფეთა როლში გამოდიოდნენ. ამ მხრივ აღსანიშნავია განთქმული ქართველი მოღვაწის — ეფრემ მცირის შემდეგი სიტყვები: „საყუარელნო ათინელნო, რომელთა შორის ვისწავლიდით და გასწავლიდით“¹², ე. ი. საყუარელო ბერძნებო, თქვენს ქვეყანაში ვსწავლობდით და თქვენც გასწავლიდითო.

საქართველოს სამხედრო ძლიერების ზრდასთან ერთად ადგილი ჰქონდა სოფლის მეურნეობის აღმავლობასაც. ვინაიდან გარეშე თავდასხმებისაგან მოსვენებულ ყმა გლეხს მეტი სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების მოწევის საშუალება მიეცა.

განსაკუთრებით დიდი გადატრიალება მოახდინა სოფლის მეურნეობის განვითარების საქმეში გუთნის შემოღებამ, რაც. აკადემიკოს ივანე ჭავჭავიძის გამოკვლევით, XII საუკუნეში უნდა მომხდარიყო. გუთანი წარმოიშვა ერქუანის შემდგომი რადიკალური გაუმჯობესების საფუძველზე. XII საუკუნის გუთანი წარმოადგენდა ისეთ ერქუანს, რომელსაც წინ დართული ჰქონდა ფამფალაკი ანუ საზიდი. საზიდს ორი თვალი ჰქონდა, მაგრამ ზედმეტ-ნაკლები. მათგან ერთს, პატარას ველის გოგორა ანუ ღირღიტა ეწოდებოდა, ხოლო მეორეს, უფრო დიდს — კვალის გოგორა. თვლების ზედმეტ-ნაკლებობა გუთანს წონასწორობის დაცვის საშუალებას აძლევდა. ვინაიდან კვალის გოგორა, როგორც თვით სახელწოდება გვიჩვენებს, ხსულის კვალს მიჰყვებოდა და სიმაღლით ღირღიტას დონეზე იდგა. ამ მხრივაც ქართული გუთანი მეკეთრად განსხვავდებოდა ევროპაში XI — XIII საუკუნეებში გავრცელებული სახნავი იარაღის „პლოუმი“-საგან. რომელიც უფრო პრიმიტიული იყო და ამასთან ორივე გოგორა ტოლი ჰქონდა, რაც გუთანს წონასწორობას უკარგავდა, ვინაიდან საზიდისა და სახენელის დონე სხვადასხვა იყო¹³.

ერქუანი თრევით საზიდ სახნავ იარაღს წრმოადგენდა, რაც ძალზე ქანცავდა როგორც მხენელს, ისე მუშა-პირუტყვს. გუთანი კი საზიდზე დართული თვლების მეოხებით ადვილად მოძრავი გახდა, მიუხედავად იმისა, რომ ერქუანზე მძიმე იყო.

¹² ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტომი 1, გვ. 373.

¹³ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი პირველი, გვ. 259.

თქმა არ უნდა, რომ გუთნის შემოღებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა სახნავე მიწების ფართობის გაზრდისათვის, ვინაიდან იგაყამირების გატეხის მეტ საშუალებას იძლეოდა, ვიდრე ერქუანი სოფლის მეურნეობის შემდგომი აღმავლობის მიზნით თამარის მეფობის პერიოდში გაყვანილი იქნა ორი დიდი სარწყავი არხი. ერთი მათგანი, ალაზნის არხი 119 კილომეტრზე იყო გადაჭიმული, ხოლო მეორე, სამგორის არხი — 20 კილომეტრზე.

ამავე ხანებში მოწყობილი იქნა აგრეთვე წყალსადენები. ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, XII საუკუნის საქართველოს მაღალი პირობებიდან გამომდინარეობს.

სოფლის მეურნეობის აღმავლობასთან ერთად ძალზე მდიდარი წინსვლის განვითარებაც, რაც გაცვლა-გამოცვლის პროცესის გაცხოველების მაჩვენებელია. XII საუკუნეში ისეთი ხელოსნები არსებობდნენ, რომლებიც ოჯახს ხელობით ინახავდნენ სხვა დამატარებელ მეურნეობის გარეშე.

ხელოსნობის გამოყოფა სოფლის მეურნეობიდან ცალკე დამოუკიდებელ დარგად იწვევს ვაჭართა ფენის შემდგომ სოციალურ და ეკონომიურ გაძლიერებას. „ქალაქის ეკონომიური ცხოვრების შესაქენი იყვნენ ე. წ. „დიდ-ვაჭარნი“ ანუ მოქალაქეთა მაღალი ფენა. საქალაქო ცხოვრებაში მათი განსაკუთრებული როლის გამო აღიქმებიან, საერთოდ კი ვაჭარნი პატივით სარგებლობდნენ“¹⁴. ვაჭართა პატივით სარგებლობის დამადასტურებელ ფაქტს წარმოადგენს ზანქან ზორობაბელის მიერ თამარის საქმროს — გიორგი ბოგოლუბსკის ჩამოყვანა.

ვაჭრები ხელოსნებთან და ქალაქის სხვა მცხოვრებლებთან ერთად ქმნიდნენ მოქალაქეთა ფენას, რომელიც გაცილებით მაღლა იდგა „მდაბიურებზე“, ანუ სოფლის მოსახლეობაზე.

თამარის მეფობის პერიოდში ვაჭრობისა და ალბ-მიცემობის შემდგომი განვითარებისათვის გაკეთებული იქნა ახალი გზები და ხიდები. მარცვლელთა და პირუტყვით მდიდარი მესხეთის თბილისთან დაკავშირების მიზნით თრიალეთზე გადავლით გაიყვანეს უმოკლესი გზა, რომელზედაც აგებული იქნა საქარავნო სასტუმროები მგზავრთა თავშესაფარებლად და პირუტყვის საკვებით მოსამარაგებლად.

საქართველოს სავაჭრო ურთიერთობა ჰქონდა მრავალ ქვეყანასთან, მათ შორის რუსეთთან და ისეთ შორეულ ქვეყანასთანაც კი, როგორიც ეგვიპტეა.

¹⁴ შ. მესხია. საქართველოს ქალაქების სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, „მომზადებული“, II, 1951, გვ. გვ. 91, 92.

ხელოსნობისა და ვაჭრობის ზრდასთან ერთად მრავალი ახალ ქალაქი გაჩნდა. ამასთან აღმავლობას განიცდის საქალაქო ცხოვრებაც. ქალაქები წარმოდგენდა მეფის ხელისუფლების მთავარ დასაყრდენ ძალას ფეოდალური არისტოკრატის ააოტიკულარიტული ტენდენციების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

სოფლის მეურნეობის, ხელოსნობისა და ვაჭრობის განვითარება ქვეყნის ეკონომიური აღმავლობის საწინდარი გახდა. საქართველოს ეკონომიური აღორძინების მაჩვენებელია სახელმწიფო ფინანსების გასაოცარი ზრდა. საქართველოს სამეფოს წლიური ფულადი შემოსავალი ყმადნაფიცი ქვეყნების ფინანსიურ-ნატურალური ფონდისა და საკუთრივ საქართველოს ნატურალური გადასახადების ჩათვლელად 3 750 000 ოქროს მანეთს შეადგენდა; მაშინ როდესაც არაბული ერაყის წლიური ფულადი შემოსავალი 2,250,000 მანეთს უდრიდა, ხოლო სპარსეთის — 2.153.460-ს; ინგლისის შემოსავალი 1300 წელს 4.000.000 ოქროს ფრანკს შეადგენდა, ხოლო საფრანგეთისა 1311 წელს მხოლოდ 3.000.000 ფრანკს აღწევდა (ფრანკი პირველი მსოფლიო იმპერიალისტური ომის პერიოდამდე 37 1/2 კაპიკს არ აღემატებოდა).

საქართველოს ეკონომიურ აღმავლობას მოჰყვა დაბალი სოციალური წარმოშობის ადამიანების აღზევება სიმდიდრის საფუძველზე. სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ ყუთლუ-არსლანი, რომელიც მღაბით მოქალაქეთა ფენიდან იყო გამოსული და სიმდიდრის მეოხებით ფინანსთა მინისტრიც კი გახდა. ამასთან ფეოდალური არისტოკრატის მოღალატური მოქმედება საქართველოს მეფეებს აიძულებდა „უგვარიშვილო“, მაგრამ მაღალი ღირსებით აღჭურვილ სანდო პირებს დაყრდნობოდნენ.

ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლის დროიდან სახელმწიფო თანამდებობებზე ხშირად აწინაურებენ „უგვარიშვილო“, მაგრამ პირადი ღირსებებით მაღლა მდგომ ადამიანებს. განსაკუთრებით ბევრი „უგვარიშვილო“ ადამიანი იქნა დაწინაურებული გიორგი III-ის დროს, რაც ფეოდალური არისტოკრატის აჯანყების შედეგი იყო. როგორც ცნობილია, საქართველოს ამირ-სპასალარმა იოანე ორბელმა, მიიმხრო რა დიდგვარიან აზნაურთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, ამბობდა მოუწყო გიორგი III-ს და მისი ტახტიდან ჩამოდგება განიზრახა. ამ აჯანყებამ გიორგი III დაარწმუნა, რომ დიდგვარიანთა მოღალატეობას ბოლო არ მოეღებოდა, თუ მათ წინააღმდეგ სათანადო ღონისძიებანი არ იქნებოდა გატარებული. მეფემ შეთქმულების მონაწილე ყველა დიდგვარიანი გადააყენა და მათ ნაცვლად „უგვარიშვილო“, მაგრამ ერთგული ადამიანები დააწინაურა. გ.

გალითად, იოანე ორბელის ადგილას ამირსპასალარის პოსტზე დანიშნული იქნა ნაყიჩაღარი ყუბასარი; ყოფილმა ყმათ, აფრიდონმა მსახურთუხუცესის თანამდებობა მიიღო, ხოლო „უგვარიშვილო“ ყუთლუ-არსლანი მეჭურჭლეთუხუცესი ანუ ფინანსთა მინისტრი ხდება, რომ არაფერი ეთქვათ სხვა „უგვარიშვილოებზე“, რომლებმაც მნიშვნელოვან დაწინაურებას მიაღწიეს.

ყოველივე ზემოაღნიშნული პიჯად ღირსებას წინ აყენებდა გვარიშვილობასთან შედარებით.

უტხოელ დამპყრობლებთან ქართველი ხალხის თავდადებულმა ბრძოლამ XI — XII საუკუნეებში არაერთი სახალსო გმირი გამოავლინა.

წარმატებით დაგვირგვინებულმა განმათავისუფლებელმა ომმა რელიგიის მიერ უგულებელყოფილი ფიზიკური ძლიერების რწმენა და პატივისცემა განამტკიცა. ისტორიულ თუ მხატვრულ ლიტერატურაში ადამიანის ფიზიკური ძლიერება ქების საგანი გახდა. ღმერთისა და ტრანსცენდენტური ძალების ქებას ცვლის მეფეთა და გმერთა განდიდება და ადამიანი უკვე თავისი ხორციელი ღირსებებით სიყვარულის ობიექტი ხდება.

დამპყრობლებთან ერთობლივი ბრძოლა ქართველ ხალხში მეგობრობის გრძნობასაც აძლიერებდა. ისინი მტრებს ეომებოდნენ „გულითა განჭურვებულითა და ურთიერთას განამკნობდეს“¹⁵. ე. ი. ქართველები მტრებს გულგაცეცხლებული ეომებოდნენ და ერთმანეთს ამხნევებდნენ. სხვანაირად ისინი ესოდენ მრავალრიცხოვან მტრებს ვერ დასძლევდნენ.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე იქმნებოდა მეგობრობის, სიყვარულისა და გმირობის ამსახველი ნაწარმოებები, როგორც ორიგინალური, ისე თავისუფალი თარგმანების სახით.

დამპყრობელთა განდევნას მოჰყვა მშვიდობიანობის დამყარება საქართველომ მოისვენა მაჰმადიანური ქვეყნების ბარბაროსული შემოსევებისაგან. თამარ მეფის ისტორიკოსი პანეგორიკულად წერს: „შეიქმნა მშვიდობაჲ, სიხარული და ერთობაჲ, რომელი არაოდეს სიდა ვის უხილავს და „ერთბაშად ძოვდეს ლომი და ქარი და იხარებდეს ვეფხი თიკანთა და მგელი ცხოვართა თანა“¹⁶.

შექმნილი მშვიდობიანობისა და კეთილდღეობის შედეგები მხოლოდ ფეოდალური არისტოკრატიისა და სახელმწიფო მოხელე-

¹⁵ ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, აკად. კეკელიძის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბილისი, 1941, გვ. 58.

¹⁶ იქვე, გვ. 95.

ების ხვედრი იყო. „თავადნი და წარჩინებულნი მარადის მეფის წინაშე იყვნინან, განისუენებდიან და აღიესებოდიან საბოძურითა მეფისა მიერ მათისა“¹⁷. რაც შეეხება დაბალ სოციალურ ფენებს და მათ შორის ყმა-გლეჯობას, რომელიც „პატრონ-ყმობის ელელში იყო შებმული“¹⁸, ამ კეთილდღეობით ნაკლებად სარგებლობდნენ. მართალია, შინაგანი მშვიდობა გლეხობისათვისაც ხელსაყრელი იყო, მაგრამ ამას მათთვის სრულიადაც არ შეუმსუბუქებია პატრონ-ყმური საზოგადოებრივი წყობილების ძმომე ტვირთი.

ეკონომიური აღმავლობა, ეკლესიის ბატონობის შეზღუდვა, გარეშე მტრების დამარცხება და მშვიდობიანობის დამყარება ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის მიმართულებით: შეცვლის განმსაზღვრელი ფაქტორი ხდება. დამპყრობელთა წინააღმდეგ გამარჯვებით დამთავრებულმა ომმა საქართველოში ღმერთისა და ტრანსცენდენტური ქვეყნის ანუ საიქიოს ნაცვლად ყურადღების ცენტრში დააყენა ადამიანი და მის ამქვეყნიურ ხორციელ არსებობასთან დაკავშირებული მოვლენები.

ადამიანმა შეიგნო თავისი ძლიერება, ღირსება და მშვენიერება. იგი იმსჯელება ამქვეყნიური, მიწიერი სიყვარულით. ადამიანმა ცნო ამქვეყნიური არსებობის სრულფასოვნება და ბედნიერებასაც იმ ქვეყნად დაუწყო ძიება. ამასთან ადამიანის ხორციელი მშვენიერება ქების ობიექტი გახდა. მოკლედ, შემუშავებას იწყებს საეკლესიო მსოფლმხედველობის საწინააღმდეგო ჰუმანისტური იდეოლოგია.

XII საუკუნის საქართველოში წარმოშობილი აუქმანისტურა იდეოლოგიის მნიშვნელობის უკეთ შეფასებისათვის აუცილებელია მოკლედ მაინც დავახასიათოთ ფეოდალური საქართველოს საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი.

როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში თეოლოგია იდეოლოგიის ყველა დანარჩენ ფორმაზე ბატონობდა.

„შუა საუკუნეებმა თეოლოგიას შეუერთა და დაუმორჩილა იდეოლოგიის ყველა დანარჩენი ფორმა: ფილოსოფია, პოლიტიკა, იურისპრუდენცია. ამით მან ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა აიძულა თეოლოგიურად ფორმა მიეღო“¹⁹.

ამიტომ შუა საუკუნეების ეპოქის პირობებში ლაპარაკი შეიძლება არა იმდენად მატერიალიზმისა და იდეალიზმის შესახებ, რამდენადაც მათ თავისებურ გამოხატულებებზე.

¹⁷ ისტორიანი და აზმანა, გვ. 139.

¹⁸ ი. ვ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი პირველი, თბილისი, 1928, გვ. 95.

¹⁹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტომი II, 1950, გვ. 479.

იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლამ შუა საუკუნეების ევროპაში რეალიზმისა და ნომინალიზმის ბრძოლის ხასიათი მიიღო, ხოლო ფეოდალურ საქართველოში იგი საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობადაა ბრძოლის ფორმით გამოვლინდა. ფეოდალური საქართველოს ძირითად იდეოლოგიურ მიმართულებათა საკითხი სპეციალურად არის გარკვეული თანამედროვე სამეცნიერო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში²⁰. ამ კვლევის შედეგად დადგენილია, რომ ...„ორი მიმდინარეობა იდეოლოგიის სფეროში, სახელდობრ — საერო და საეკლესიო, ძველი ქართული კულტურის ძირითად მიმდინარეობებს შეადგენენ და ეს გარემოება სათანადოდ გააზრებულიც კმონიათ საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლებს“²¹.

საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობანი დიამეტრალურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს მატერიალური, ხილული სინამდვილისადმი დამოკიდებულების საკითხში.

„ძირითადი საკითხი, რომლითაც ეს მსოფლმხედველობანი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან, არის დამოკიდებულება ამქვეყნიური სინამდვილისადმი. შუა საუკუნეებში გაბატონებული მსოფლმხედველობა, რომელსაც თეოლოგიურ-იდეალისტური შეიძლება ეწოდოს და რომელიც ქართულ საეკლესიო მწერლობაში იყო გამოხატული, უარყოფითად არის განწყობილი ამქვეყნიური სინამდვილისადმი. ამქვეყნიური სინამდვილე, ამ მსოფლმხედველობის მიხედვით, არავითარ ღირებულებას არ წარმოადგენს. ეს ეთიკური იდეა შეპირობებული იყო ეკლესიის მამების თავისებური კოსმოლოგიით, რომლის მიხედვითაც უარყოფილია მატერიალური სინამდვილის დამოუკიდებელი რეალობა“²².

საერო მსოფლმხედველობა კი სრულიად განსხვავებულ მიმართულებას წარმოადგენს.

„მეორე, მოპირდაპირე მსოფლმხედველობა, რომელსაც ჩვენ პირობითად საერო მსოფლმხედველობას ვუწოდებთ და რომელიც თავისი ძირითადი შინაარსით ჰუმანიზმის ძირითად იდეებს ენათესავება, ამქვეყნიურ სინამდვილეს დამოუკიდებელ ღირებულებას ანიჭებს და მიწიერ, მატერიალურ სამყაროში თავისთავადი მნიშვნელობის სინამდვილეს ხედავს“²³.

²⁰ შ. ბი და შელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, თბილისი, 1952.

²¹ იქვე, გვ. 39.

²² შ. ბი და შელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბილისი, 1954, გვ. 23.

²³ იქვე, გვ. 24.

რელიგიური მოძღვრება, მსგავსად პლატონურ-ნეოპლატონურ იდეალიზმისა, ქადაგებს ყოველივე მატერიალურის, ამქვეყნიურის ამაოებას და არარაობას. ამ თეოლოგიურ და იდეალისტურ-მისტერ-იურ მოძღვრებათა მიხედვით რეალური მხოლოდ ზეგრძნობადია. ამიტომ მატერიალური ქვეყნის სიძულელი და ტრანსცენდენტურა სამყაროსავე სწრაფვა ამ მოძღვრებათა საერთო ნიშანია.

იდეალისტურ ფილოსოფიას, როგორც საეკლესიო მოძღვრებასთან ახლო მდგომ მსოფლმხედველობას, შუა საუკუნეებში ტიპური გამოვლენის მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა, ვიდრე მატერიალიზმს, ვინაიდან ეს უკანასკნელი თავისი ანტირელიგიური ხასიათის გამო, ყოველმხრივ იშვობოდა და იდეენებოდა.

მატერიალიზმი ფეოდალურ საქართველოში იდეალიზმისა და რელიგიის მიერ დაგმობილი მატერიალური სამყაროს სრულფასოვნების აღიარებასა და ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულში გამოვლინდა.

საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობათა ურთიერთბრძოლა და წინააღმდეგობა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის თავისებურ გამოხატულებას წარმოადგენდა საშუალო საუკუნეების პირობებში.

რამდენადაც მსოფლმხედველობათა წინააღმდეგობა სოციალური ბრძოლის ამა თუ იმ ფორმით ასახვა, ამდენად საერო იდეოლოგია საქართველოში დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო პრიარესულ საერო ელემენტებთან (მეფე, წვრილი და მოხელე აზნაურები, ვაჭრები, ხელოსნები და სხვ.), რომლებიც დაინტერესებული იყვნენ რა ამქვეყნიური კეთილდღეობით, ქვეყნის გაერთიანებისა და ცენტრალიზებული ხელისუფლების შექმნისათვის იბრძოდნენ, ხოლო საეკლესიო მოძღვრება, რომელიც ამქვეყნიური საქმეებისათვის მოქმედების ნაცვლად საიქიო ცხოვრებისათვის ზრუნვისავე მოუწოდებდა, ფეოდალური კარჩაკეტილობისა და პარტიკულარიზმის მომხრე გვაროვნული რეაქციული არისტოკრატიის ინტერესების დაცვას ემსახურებოდა.

საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობათა წინააღმდეგობა იმ ბრძოლის იდეოლოგიურ ასახვას წარმოადგენდა, რასაც ადგილი ჰქონდა ერთის მხრივ როგორც საეკლესიო, ისე საერო გვაროვნულ არისტოკრაციასა და მეორეს მხრივ ქვეყნის გაერთიანებისათვის ანტიბრძოლ მეფესა და მის მომხრეებს შორის.

მიგვაჩნია რა საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობანი ფეოდალური საქართველოს საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითად მიმართულებებად, ჩვენ ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ავტორ-

რებს, ამასთან ეფრემ მცირეს. არსენ იყალთოელსა და, არსებობდა იოანე პეტრიწსაჲ საეკლესიო მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა რიცხვს ვაკუთვნებთ, ზოლია ჩახრუხადეს, შავთელს და უპირატესად კი შოთა რუსთაველს, რომელთანაც საერო იდეოლოგიამ უფრო სრული გამოვლენა პოვა, საერო მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებად ვთვლით. ამასთან არ უნდა დავევიწყოთ, რომ ზოგჯერ საეკლესიო მსოფლმხედველობის ძეგლებში საერო იდეოლოგიის მომენტები იჭრება, ზოლო რაც შეეხება საერო მსოფლმხედველობის ძეგლებს, ისინი არცერთი „სუფთა“ სახით არ არსებობდნენ, ვინაიდან თეოლოგიის ბატონობის გამო მათში აუცილებლობით იჩენენ თავს რელიგიური დებულებანი. მაგრამ თუ ეპოქის თეოლოგიურ ხასიათს გავითვალისწინებთ და არ დავივიწყებთ, რომ შუა საუკუნეებში იდეოლოგიის ყველა ფორმა თეოლოგიას ემორჩილება და იმდენად შეუძლია არსებობა, რამდენადაც თეოლოგიის ფორმას იღებს, მაშინ ძეგლის საეკლესიო თუ საერო მიმართულებისადმი მიკუთვნებას ადვილად გადავწყვეტთ ამ ძეგლის ძირითად არსზე დაყრდნობით და მისი იდეური მოტივების გავითვალისწინებით. მაგ., იოანე პეტრიწთან ჩვენ გვხვდება ზოგი პროგრესული მომენტი, მაგრამ ეს ვერ არღვევს იმ ფაქტს, რომ იგი თეოლოგიური იდეალიზმის წარმომადგენელია, ისევე როგორც თეოლოგიური გამოთქმების არსებობა „ვეფხისტყაოსანში“ ვერ უგულებელჰყოფს იმ კეშმარიტებას, რომ შოთა რუსთაველი საერო მიმართულებას ეკუთვნის.

მიუხედავად იმისა, რომ ი. პეტრიწი თავისი მოძღვრების ზოგიერთი პროგრესული მომენტით პირდაპირ ენათესავება შოთა რუსთაველს, იგი ჩვენ ძირითადად მაინც შოთა რუსთაველის ანტიპოდად მიგვაჩნია. ამიტომ რუსთაველის მსოფლმხედველობის უკეთ ჩვენებისა და დახასიათების მიზნით იოანე პეტრიწის თეოლოგიურ-იდეალისტურ მოძღვრებას შედარებით ვრცლად უნდა შევეხოთ.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ გადავიდეთ XI — XII საუკუნეების საქართველოს კულტურული მდგომარეობის მოკლე დახასიათებაზე.

შინაგანი ომები და გარედან ხშირი თავდანხშემები, რასაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში გაერთიანების ხანამდე, ძალზე აძნელებდა იდეოლოგიურ მოღვაწეობას. ამიტომ ბევრი საზღვარგარეთ მიდიოდა და იქ დაარსებულ ქართულ მონასტრებში ეწეოდა მთარგმნელობით მუშაობას თუ ორიგინალურ ნაწარმოებთა შეთხზვას. XI საუკუნის მოღვაწეთა შორის აღსანიშნავი არიან ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელები, რომლებიც ათონის ქართველთა მონასტერში მოღვა-

წეობდნენ. მათ დიდძალი წიგნები თარგმნეს ბერძნულიდან ქართულად. ექვთიმე მთაწმიდელმა მშობლიურ ენაზე ასამდე წიგნი გადმოიღო.

XI საუკუნეში ქართული კულტურული ცენტრები არსებობდა აგრეთვე სირიაში (შავ მთაზე), პალესტინაში (ჯვრის მონასტერი და სხვ.), კონსტანტინოპოლში (მანგანის აკადემია), ბალკანეთში (პეტრიწონი). ამ საზღვარგარეთულ მონასტრებში მოღვაწე ქართველთაგან განსაკუთრებით არის აღსანიშნავი იოანე პეტრიწი და მისი უფროსი თანამედროვე, შავი მთის მოღვაწე — ეფრემ მცირე.

ეფრემ მცირე არის განთქმული ფილოლოგი და ბრწყინვალე მთარგმნელი. მან 75-მდე წიგნი თარგმნა ქართულ ენაზე, მათ შორის საღვთისმეტყველო წიგნებიც. ეფრემ მცირეს აქვს აგრეთვე ისტორიული ხასიათის ორიგინალური შრომები. მაგრამ ამჯერად ეფრემ მცირე ჩვენ გვინტერესებს, როგორც ფილოსოფიური მოღვაწე. ეფრემ მცირემ თარგმნა ისეთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის შრომები, როგორიც არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის, იგივე პეტრე ივერის (V ს.) ნაწერები, იოანე დამასკელის (VIII ს.) „ცოდნის წყარო“ და სხვა. მან „ცოდნის წყაროს“ ქართულ თარგმანს დაუბოძო წინასიტყვაობა, რომელშიც ფილოსოფიის შესწავლის საჭიროებას ქადაგებს და კიდევაც აწვდის ქართველ მკითხველს ფილოსოფიურ ლიტერატურას.

ეფრემ მცირე, როგორც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წარმომადგენელი, ფილოსოფიას გარეშე მოძღვრებად მიიჩნევს. გარეშე მოძღვრებაში ეფრემ მცირე გულისხმობს საერთოდ თეოლოგიური ელემენტებიდან გაწმენდილ ანტიკურ ფილოსოფიას. მაგრამ, მისი აზრით, ფილოსოფიის შესწავლა საჭიროა თვით ეკლესიის ინტერესებისათვის, ვინაიდან გარეშენი, ე. ი. საერო პირები თავიანთი ძლიერი არგუმენტებით პირისპირ კამათში ყოველთვის ამარცხებლენო. საეკლესიო პირებს. ეფრემი მოითხოვს — ეკლესიის შვილებმაც შეისწავლონ ფილოსოფია, რათა წინააღმდეგობა გაუწიონ გარეშეებს და ისინი მათივე საკუთარი ისრით განგმირონ. ეფრემ მცირეს კარგად აქვს შეგნებული, რომ მარტოოდენ ქრისტიანულ მოძღვრებაზე დაყრდნობით შეუძლებელია ფილოსოფიური დებულებების გაბათილება, რომ საერო პირები ფილოსოფიური არგუმენტებით პოლემიკის დროს ყოველთვის სძლევენ ეკლესიის წარმომადგენლებს. განსაკუთრებით ისინი სხეულისა და ბუნების საკითხში ამარცხებენო სასულიერო პირებს. ამიტომ, ეფრემის აზრით, იოანე დამასკელი ჭეროვნად იყენებს ფილოსოფიურ შეხედულებებს და მათი „ეკლოვნებით“ ზღუდავს და იცავს ქრისტიანული გენახის „ნა-

ყოფთა შუენიერებას“. მოვესმინოთ თვითონ ეფრემ მცირეს: „ესე-
ვითარი არს საფილოსოფოსოჲ სწავლაჲ, რომელი იგი აქაცა საჭი-
როდ საქმარად შემოუღებებს წმიდასა იოვანე დამასკელსა, რომ
ამათ მიერ წინააღუდგებოდინ შეილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ
ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგურებდენ მათ; რომ თე-
ნიერ ამათ სიტყუათასა სხუშბრ შეუძლებელ არს სიტყვსგებაჲ წი-
ნაალმდგომთაჲ. სიტყუაჲ გვგებდნენ რა გარეშენი იგი განუკლ-
თელისათჳს, რომელ არს გუამი, და ბუნებისათჳს; რომლისათჳს
ცა ჭეოვნად მოუხუშმან ესე წმიდასა იოვანე დამასკელსა და ამა-
თითა ეკლოვნებითა მოუზლუდავს ეენაკისა ამის თჳსისა ნაყოფთა
შუენიერებაჲ“²⁴.

ეფრემ მცირის ამ დებულებიდან ირკვევა, რომ გარეშენი საე-
კლესიო პირებს წინააღმდეგობას უწევდნენ სიტყვიერი პოლემიკით.
სიტყვიერი პაექრობით და არა სპეციალური ტრაქტატებით. ჯანაიდან
შუა საუკუნეებში, როდესაც თავისუფალი აზრი რელიგიის ბოროტ-
ლებით იყო შებოჭილი, საეკლესიო მოძღვრების წინააღმდეგ აშკა-
რად წერა ყოვლად შეუძლებელი იყო. ირკვევა ისიც, რომ გარეშე-
ებთან სასულიერო პირების პოლემიკა ეხებოდა სხეულისა და ბუნე-
ბის საკითხს. ეს მოკამათენი, ცხადია, საერო. მატერიალისტური
მსოფლმხედველობის წარმომადგენელნი უნდა ყოფილიყვნენ, თორემ
ეფრემს მათ „განგმირვაზე“ ლაპარაკი არ დაჭირებოდა. ამ პოლე-
მიკას საეკლესიო და საერო პირებს შორის იმდენად ცხრველი ხა-
სიათი მიუღია, რომ XI საუკუნის 90-იან წლებში საქირო გამხცარა
იოანე დამასკელის „ცოდნის წყარო“ ეფრემს გაბრიელ მღვდლის
სპეციალური ბრძანებით ეთარგმნა.

„ცოდნის წყაროს“ ფილოსოფიური განყოფილება — „დიალექ-
ტიკა“, რომელშიც ეფრემ მცირე გარეშეთა გამგმირავ ისარს ხელავს,
წარმოადგენს არისტოტელის ინტოლოგიიდან და ლოგიკიდან ამოკ-
რებილ ისეთ დებულებათა კომპენდიუმს, რომელიც ქრისტიანულ
რელიგიას შეესაბამება. „დიალექტიკა“ არისტოტელის ფილოსოფი-
ის იმ ნაწილს შეიცავს, რომლის შესახებ ლენინი წერს: «*Логическая
учила в Аристотеле живое и вневременное учение*».²⁵ ცხადია არის-
ტოტელის ფილოსოფიის ეს მკვდარი, ქრისტიანულ მოძღვრებასთან
მორიგებული ნაწილი შეიძლებოდა მიმართული ყოფილიყო საერო
მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. სწორედ ამ „დიალექტიკას“ უწი-
ლებს ეფრემ მცირე ისარს, რომლითაც გარეშე ფილოსოფოსები უნ-

²⁴ ეფრემ. „მომომხილველი“, 1926 წელი, გვ. 184.

²⁵ В. И. Ленин, философские тетради, 1947, стр. 303.

და განიგმირონ. საეკლესიო და საერო პირთა აღნიშნულ პაექრობას ადგილი უნდა ჰქონოდა ქართულ წრეებში, ვინაიდან „ცოდნის წყაროს“ ქართულ ენაზე თარგმნის ინიციატორებს მხედველობაში ჰყავდათ ქართველი სასულიერო პირები, რომელთა ფილოსოფიური არგუმენტებით შეიარაღების მიზნითაც ითარგმნა სწორედ იოანე დამასკელის ეს ზემოაღნიშნული წიგნი. ნათქვამიდან შეიძლება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ XI საუკუნის მეორე ნახევრისათვის ქართულ წრეებში ადგილი ჰქონია მსოფლმხედველობრივი ხასიათის პაექრობას.

ეფრემ მცირესთან შედარებით სრულიად განსხვავებულ და უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს XI — XII საუკუნეების ქართული სქოლასტიკური ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი. მისი აზრით, არ კმარა მოწინააღმდეგეთათვის მარტოოდენ პასუხის მიგება, არამედ საჭიროა ფილოსოფიური არგუმენტებით დასაბუთდეს თვით ქრისტიანული რელიგია, რათა ამ უკანასკნელის წინააღმდეგ ფილოსოფიური დებულებებით ბრძოლა შეუძლებელი გახდეს. ამ მიზნით იოანე პეტრიწი იყენებს ნეოპლატონიკოს პროკლეს (410 — 485) იდეალისტურ-მისტიკური ხასიათის მოძღვრებას და თავისებურ ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ სისტემას ქმნის.

იოანე პეტრიწი მოღვაწეობდა XI საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედსა და XII საუკუნის 20-იან წლებში.

1083 წლამდის იოანე პეტრიწი კონსტანტინოპოლში ცხოვრობდა. მაგრამ იმასთან დაკავშირებით, რომ იოანე იტალი ბიზანტიის იმპერატორმა, ალექსი კომნენმა ძველი ბერძნული ფილოსოფიით გატაცებისათვის ერეტიკოსად გამოაცხადა და 1083 წლიდან კონსტანტინოპოლიდან განდევნა, პეტრიწს, როგორც იტალის თანამოაზრეს, ბიზანტიის დედაქალაქში აღარ ედგომებოდა. ამის შემდეგ იგი მკვიდრდება ბულგარეთში, პეტრიწონის მონასტერში, რომელიც 1083 წელს დააარსა ბიზანტიის იმპერიაში დიდად დაწინაურებულმა მოხელემ, გრიგოლ ბაკურაიანისძემ.

„პეტრიწონის მონასტერში, სადაც სასულიერო სემინარიას ჩაუდგა სათავეში, იოანემ დაყო ოციოდე წელიწადი“²⁶, რის შემდეგ დავით აღმაშენებლის მოწვევით გელათის აკადემიაში იწყებს მოღვაწეობას. თუ გაუითვალისწინებთ იმას, რომ იგი პეტრიწონის მონასტერში 20 წლის განმავლობაში მოღვაწეობს 1084 წლიდან დაწ-

²⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტომი I, თბილისი, 1951, გვ. 266.

ყებულის, გამოდის, რომ პეტრიწი საქართველოში 1103 წლის რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების შემდეგ არის დაბრუნებული, ე. ი. იმ პერიოდში, როცა საქართველოში აკადემიები არსდება და რეაქციული საეკლესიო არისტოკრატიის ალაგმვის შედეგად ხელსაყრელი პირობები იქმნება ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის. ცნობილია, რომ კლერიკალურ-რეაქციული წრეები როგორც საქართველოში. ისე ბიზანტიაში წინააღმდეგობით ხვდებოდნენ ფილოსოფიურ სისტემებს, მათ შორის ნეოპლატონურ ფილოსოფიას.

„იმდროინდელი სამღვდელოების გავლენიანი ნაწილი წმინდა საფილოსოფიო მოძღვრებათა დიდი წინააღმდეგი იყო, მეტადრე ნეოპლატონური ფილოსოფიისა იმიტომ, რომ მან გამოაღვიძა ცნობის-მოყვარეობა ძველი წარმართობის დროინდელი ელინური საფილოსოფიო მწერლობისადმი. ამგვარი მკაცრი და თავისუფალი აზროვნების დამსშევლნი პირნი სამღვდელოებაში საქართველოშიც ყოფილან: ეფრემ მცირეც ემდურებოდა მათ და იოანე პეტრიწიც უჩივის, რომ მას მარტო ბერძენები კი არ სდევნიდნენ, არამედ „ამის ყამისა“ ქართველნიც“²⁷. პეტრიწი გადმოგვცემს, რომ „ვინაჲ მემჩრობლთა და მრავალმჩრობლთა და ერთეითთა ღმობათაგან ვიბნეოდი, სენთა, უცხოებათა და შურთა, და ვერაგობათა საქუმილისგან მექმე ამის ყამისა ქართველთა და ბერძენთა შორის“²⁸. იოანე პეტრიწი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ ქართველები დახმარებისა და ნუგეშისცემის ნაცვლად ჩემს საფრთხეში ჩაგდებას ცდილობდნენო“²⁹. პეტრიწის დევნა რომ ფილოსოფიური მოღვაწეობის საფუძველზე ხდებოდა, ეს ჩანს მისი შემდეგი დებულებიდან: „მე აწ ამათ ყოველთა მოუგებელთაგან ვისჯებოდი და რაჲვე ნაქმადი ტკივილთა ჩემთა საბჭოდ მათ წინა დაედებოდის“³⁰.. იოანე პეტრიწმა დავით აღმაშენებლის შეწყნარებითა და დახმარებით ამ რეაქციული პირების დევნისაგან მოისვენა და საშუალება მიეცა ნაყოფიერი ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის³¹. იოანე პეტრიწმა მრავალი ფილოსოფიური ძეგლი თარგმნა მშობლიურ ენაზე, მაგრამ მათგან ჩვენამდე მოღწეულია მხოლოდ ორი: 1. ნემესიოს ეპესელის „ბუნებისათჳს კაცისა“ და 2. პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“.

²⁷ ი. ე. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი II, თბილისი, 1948, გვ. 300.

²⁸ იოანე პეტრიწის შრომება, ტომი II, თბილისი, 1937, გვ. 222, მტრიკონები 1-2.

²⁹ იქვე, გვ. 222, 4-13.

³⁰ იქვე, გვ. 220, 15-16.

³¹ იქვე, გვ. 222, 23-25.

პროკლეს აღნიშნული შრომის ქართულ თარგმანს პეტრიწმა დაურთო ორიგინალური ხასიათის კომენტარები, რომელიც „განმარტებაჲს“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ ფილოსოფიური ნაშრომის აზრს პეტრიწი იმაში ხედავს, რომ ლოგიკური მტკიცებისაგზით აღმოაჩინოს „მრავალ საქადაგოჲ ერთი“, ე. ი. ღმერთი და ცხადი გახადოს ამ უზენაესი ერთის პირველობა³². პეტრიწი ერთი უპირველესობის საკითხს განიხილავს რიცხვთა მაგალითზე. ერთი რომ რიცხვის დასაწყისია, ეს, პეტრიწის აზრით, ლოგიკის კანონების მიხედვით, იმას ამტკიცებს, რომ ერთი არის ყოველი რიცხვის უპირველესი³³.

პეტრიწი უზენაესი ერთის ანუ ღმერთის გაგების საკითხში პროკლეს უფრო მაღლა აყენებს პლატონთან შედარებით. პროკლე შეეცადა, — წერს პეტრიწი, — რამდენადაც შესაძლებელი იყო გაეგო თვით პლატონის უმაღლესი გონებისათვისაც მიუწვდომელი ერთი³⁴, რომელსაც პატივისცემის ნიშნად მამა ეწოდება³⁵.

ერთის უპირველესობის დასაბუთებაში ხედავს პეტრიწი ღმერთის არსებობის დამტკიცების ფილოსოფიურ საფუძველს. მთავარ მოკავშირედ ამ საქმეში მას მიაჩნია პროკლე დიადოხოსი, რომელიც, პეტრიწის თქმით, „მძლავრთა ადამატიწებრთა აღმოსაჩენელთა ქუხილსა მიუვლენს უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა“³⁶. ვინც თავის გულში იტყვის, რომ ღმერთი არ არსებობს, — ამბობს პეტრიწი, — მას „პროკლე დიადოხოჲ“ ესე ვითართა აღმოსაჩენელთა წინა უყოფს, რომელთა მიერ ავლნი საცეცხლავისა მათისანი განიქარვიან მოლებად³⁷, მაშასადამე, პეტრიწი პროკლესთან ერთად ფილოსოფიის მიზანს ხედავს ათეისტთა განადგურებაში და ღმერთის არსებობის ისეთ დასაბუთებაში, რომ გაცანტევრდეს უღმრთოთა ყოველი დებულება.

მიუხედავად ამ სქოლასტიკური მიზანდასახულობისა. „განმარტებაჲს“ კითხვისას ჩვენ ვრწმუნდებით, რომ პეტრიწის ინტერესის სფერო ფილოსოფია უფროა, ვიდრე თეოლოგია.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პეტრიწი ღმერთის უპირველესობის დასაბუთებისათვის მიმართავს რიცხვთა მაგალითს და განიხილავს ერთისა და სიმრავლის საკითხს.

³² იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 3, 5—7.

³³ იქვე, გვ. 4, 1—4.

³⁴ იქვე, გვ. 5, 4—7.

³⁵ იქვე, გვ. 8, 4—7.

³⁶ იქვე, გვ. 211, 10—13.

³⁷ იქვე, გვ. 213, 14—19.

ერთისა და სიმრავლის საკითხის ანალიზს პეტრიწი იწყებს პროკლეს თეზისით: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაიმევე ერთსა“³⁸, ე. ი. ყოველი სიმრავლე მონაწილეობს ერთში, ან სხვანაირად — ყოველი სიმრავლე ნაწილად ერთს შეიცავს. პეტრიწი იძლევა ამ დებულების ვრცელ, ორიგინალურ არგუმენტაციას. რომელიც თავისი მოცულობით გაცილებით დიდია პროკლეს მსჯელობაზე.

მოკლედ მოხაზავს რა არისტოტელის სილოგიზმის სტრუქტურას, პეტრიწი გადადის ერთის უპირველესობის დასაბუთებაზე.

პეტრიწის მსჯელობით, სიმრავლე მონაწილეობს ერთში და ჰგავს ამ უკანასკნელს, ვინაიდან ყოველი ნაწილი მსგავსების მიხედვით დებულობს მონაწილეობას იმაში, რისი ნაწილიც ის არის; ამიტომ სიმრავლე ჰგავს ერთს. პეტრიწი აღნიშნულის თვალსაჩინოებისათვის სიმრავლის მაგალითად იღებს რიცხვს — ასს. ასი შედგება რიცხვებისაგან, რომელთაგან თითოეული ცალ-ცალკე ერთს წარმოადგენს. ეს თითოეული ერთი არის გვარის მაწარმოებელი, ვთქვათ, ასობის, ვინაიდან ერთი არის მეასე რიცხვი, რომელიც თავის გვარად აქცევს ყოველ ნაწილს. ეს მეასე თვით არის ერთი და ერთის გვარი. აი, როგორ მისცა ერთმა, — წერს პეტრიწი, — თავისი თავისთავადობა ნაწილებსაც და მთელსაც. ნაწილებს ამ შემთხვევაში წარმოადგენს რიცხვები, რომელთაგან ასობა შედგება, ხოლო მთელს კი — ასობა³⁹.

პეტრიწის შეხედულებით, დებულება იმის შესახებ, რომ სიმრავლე ერთს ეზიარება, აცამტკევებს ყველას, ვინც მრავალ სწყისს აღიარებს⁴⁰. უზენაესი პირველი მიზეზი თავისი უნაწილო და მოუკლებელი ყოფიერებისაგან არსებობას აძლევს შედეგს⁴¹. მიზეზი მაღლა დგას შედეგზე. თუ ვიტყვით, რომ მიზეზი და შედეგი თანაბარი ღირსების არის, მაშინ გამოდის, რომ პირველნი და უკანასკნელნი ერთნაირი იქნებიან და როგორც უკანასკნელნი პირველთაგან მიიღებენ არსებობას და კეთილობას, ასევე მიიღებენ პირველნი ყოფიერებას და კეთილობას უკანასკნელთაგან. მაგრამ ეს, პეტრიწის აზრით, შეუძლებელი და დაუჯერებელია, ვინაიდან ამით დაირღვევაო არსებულის მთელი კანონზომიერება და არც პირველი იქნება, როგორც პირველი და არც შემდგომი — როგორც შემდგომი⁴².

³⁸ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 10, 1—2

³⁹ იქვე, გვ. 11, 11—22.

⁴⁰ იქვე, გვ. 12, 1—5.

⁴¹ იქვე, გვ. 12, 31—32.

⁴² იქვე, გვ. 13, 2—10.

პეტრიწის თქმით, ყოველი სიმრავლე დაინახება ერთში, როგორც მის მიზეზში⁴³. აღნიშნული აზრის საილუსტრაციოდ პეტრიწი წერს: „ვითარ იგი თესლთა შორის წინაჲ თვე არიან ყოველნივე — გული, ღჳძლი, ტკნი, სხეულნი, ძუალნი, ძარღუნი, ფრცხილნი, თმანი — გარნა შეუტრევენელად. და კუალად მარცვალთაცა ზედა ვითარ იუქლსა შორის წუელაჲ, ფსაჲ, ლერწამი, მუქლი — ესე ყოველნი ერთებრივ და არა შეერთებულად, შეუტრევენელად და არა თანაშერწყმულად⁴⁴.

მაშასადამე, როგორც ცხოველის ჩანასახი და მცენარის მარცვალნი შეიცავს ცალ-ცალკე ერთმანეთში შეუტრეველად სხვადასხვა ორგანოებს, ასევე შეიცავს უმაღლესი ერთი თავის თავში ერთ-თაგან შემდგარ სიმრავლეს. მაგრამ, პეტრიწის თქმით, როგორც ცხოველური ჩანასახი, ისე მცენარის თესლი მცირეოდნად ემსგავსება უზენაეს ერთს. ეს მსგავსება უმთავრესად იმაში მდგომარეობს, რომ როგორც თესლი და ჩანასახი უსწრებს წინ მათგან განვითარებულ ორგანიზმებს, ასევე უსწრებს ღრეში ერთი სიმრავლეს. სხვა მხრივ, პეტრიწის აზრით, უზენაეს ერთსა და მარცვალსა თუ ჩანასახს შორის კოლოსალური განსხვავებაა, ვინაიდან ერთი არა თუ უსრულობიდან იქცევა სრულად, როგორც ამას ცხოველური ჩანასახისა და მარცვლის შემთხვევაში აქვს ადგილი, როცა მათგან დასრულებული ორგანიზმები გაზრდობადიან, არამედ უზენაესი ერთი თვით სისრულეზეც მაღლა დგას და მის შესახებ იმის თქმა შეუძლებელია, რომ იგი არასრულია და შემდეგ ხდება სრული⁴⁵.

საკითხავია, როგორ არის პეტრიწისეული უზენაესი ერთი უნაწილო და ჰეშმარიტი ერთი, როცა იგი ნაწილებს და, მაშასადამე, სიმრავლეს შეიცავს? აქ პეტრიწი შინაგან წინააღმდეგობაშია. ერთში სიმრავლის არსებობას იგი იმისათვის აღიარებს, რომ ახსნას ერთიდან სიმრავლის გამომდინარეობა, მაგრამ მეორე მხრივ წინააღმდეგობაში მოდის გამოსავალ თეზისთან, რომლის მიხედვით უზენაესი ერთი, როგორც სუბსტანცია, ჰეშმარიტი ერთია და ნაწილებს არ შეიცავს.

ყოველივე ზემოაღნიშნული მსჯელობანი პეტრიწს ესაჭიროება მისი ძირითადი თეზისის — ერთის სუბსტანციურობის დასასაბუთებლად.

პეტრიწი ჯერ ჩამოთვლის იმ დებულებებს, რომლებიც ერთის

⁴³ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 13, 26—27.

⁴⁴ იქვე, გვ. 14, 3—9.

⁴⁵ იქვე, გვ. 14, 9—17.

უპირველესობის წინააღმდეგ არის მიმართული, და ბოლოს იწყებს მათ უგულვებელყოფას. იოანე პეტრიწი ამ შემთხვევაში მიმართავს დასაბუთების აპაგოგიურ მეთოდს და საწინააღმდეგო მოსაზრებათა უარყოფით ცდილობს დასამტკიცებელი დებულების გამართლებას.

შეიძლება მოწინააღმდეგემ თქვას, — ამბობს პეტრიწი, — რომ ერთი და სიმრავლე თანაბარი ღირსების არის⁴⁶ და რომ არის სხვა უპირველესი ერთი, რომლისაგანაც წარმოიშვა როგორც ერთი, ისე სიმრავლე; პეტრიწი ამაზე უპასუხებს, რომ ერთის წინ არ შეიძლება არსებობდეს სხვა უპირველესი ერთი, ვინაიდან კიდევ აღმოჩნდება სხვა ერთი, რომელიც ამ ერთის უპირველესი იქნება და ვერაფერს ვერ ვიპოვით არსთა დასაბამს⁴⁷.

ხოლო თუ ვინმე დასძენს, რომ ერთი და სიმრავლე ერთმანეთისაგან წარმოდგა, ესეც დაუჯერებელია. ერთისაგან სიმრავლეს წარმოშობა კეშმარიტია, ხოლო შებრუნებით თქმა, რომ სიმრავლესაგან წარმოიშვა ერთი — ეს შეცდომაა. ვინაიდან სიმრავლე ერთის ვარჯიშე არ არსებობს. ერთი კი არ არსებობს სიმრავლის მეოხებით, არამედ, პირიქით, სიმრავლე არსებობს ერთის მეშვეობით⁴⁸.

თუ ვინმე იტყვის, რომ სიმრავლე წინ უსწრებს ერთს, მაშინ მას შეგვიძლია ვკითხოთ: საიდან წარმოიშვა სიმრავლე? ამ შემთხვევაში იგი უნდა წარმოშობილიყო ან ნაწილთაგან ან მთელთაგან. მაგრამ როგორც ნაწილი, ისე მთელი ერთის გარეშე განუსაზღვრელია; გამოდის რომ სიმრავლე წარმოადგენს უსაზღვროთაგან შეპლდგარ უსაზღვროს; მაგრამ, ჯერ ერთი, არ არსებობს ასეთი უსაზღვროთაგან შემდგარი უსაზღვრო და, მეორე, უსაზღვროთაგან არ შეიძლება წარმოიშვას სხვა უფრო მეტი უსაზღვრო, ვინაიდან უსაზღვროებაზე მაღალი უსაზღვროება არ არსებობს⁴⁹.

შეიძლება მოწინააღმდეგემ ესეც დასძინოს: თუმცა ერთი უსწრებს სიმრავლეს, მაგრამ მას ერთისაგან არაფერი არ მიუღია, როგორც მიზეზისაგან; მაშინ მას უნდა ვუთხრათ: თუ სიმრავლე არ მონაწილეობს ერთში და განყენებულია მისგან, საიდან აქვს სიმრავლეს საზღვარი. რიცხვთა რიგში ვხედავთ თანამიმდევრობის წესს. საიდან არსებობს ეს წესი ერთის გარეშე, როცა ერთი აძლევს ყველაფერს წესსა და წყობას. რადგან ყოველი სიმრავლე ერთის მონა-

⁴⁶ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 14, 32—33.

⁴⁷ იქვე, გვ. 15, 6—10.

⁴⁸ იქვე, გვ. 15, 11—20.

⁴⁹ იქვე, 15, 21—37.

წილებით არის წარმოდგარი, ამიტომ სიმრავლე მონაწილეობს ერთში, როგორც მის შემქმნელში⁵⁰.

პეტრიწი ერთისა და სიმრავლის საკითხის შესახებ დასკვნის სახით აღნიშნავს, რომ სიმრავლეს არ შეუძლია ერთის გარეშე არსებობა, ხოლო უზენაესი ერთი კი არსებობს სიმრავლის გარეშე და არ საჭიროებს სხვა უპირველესის არსებობას, ვინაიდან არაფერი არ არსებობს ერთის უპირველესად. უზენაესი ერთი არც მის შემდგომთაგან მიიღებს რაიმეს და არც მათსავეთ განიცდის ცვალებადობას⁵¹.

ჩვენ ახლა არ გამოვეუდგებით პეტრიწის მიერ ბოლოსიტყვაობაში აღძრულ საკითხს ღმერთის, როგორც სამპიროვანი ერთარსების, გამოვლენის შესახებ გეომეტრიაში, მუსიკაში, რიცხვთა მაგალითზე და სხვა, რომლითაც პეტრიწი ცდილობს უცილობელი გახადოს ღმერთის სამპიროვნება.

ამთავრებს რა მსჯელობას ერთის უპირველესობის შესახებ, პეტრიწი აცხადებს: „ვინაფთგან აღმოჩნდა ერთი უზადოდ და წმიდად და თუთერთად და ზესთ მდებარედ, თუთ მას ვიტყუ დასაბამობასაცა, ამით რომელ დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთა, ვითარცა ხუროჲ ნახუროებთა და ბუნებაჲ ნაბუნებებია“⁵²; ე. ი. რამდენადაც ერთი აღმოჩნდა როგორც წმინდა, თავისთავადი და ზემდებარე. თვით იგი უნდა ვალიაროთო დასაბამადაც, ვინაიდან ყოველი დასაწყისის მქონე გულისხმობს თავის დასაბამს, როგორც მაგალითად, სახლი გულისხმობს თავის ამშენებელს და ბუნების შედეგი — ბუნებას. მაგრამ პეტრიწს არ მოსწონს გამოთქმა, რომ დასაბამის მქონეს თან მოჰყვება დასაბამი. იგი ამ დებულებას შეაბრუნებს და აცხადებს, რომ თვით უზენაეს ერთს მოჰყვება ყოველივე⁵³.

როგორც ვნახეთ, პეტრიწი მიმართავს ანალოგიით დასკვნის შეთოლს.

რადგან სიმრავლეს ვხვდებით როგორც მათემატიკაში, ისე ბუნებაში, ამასთან მათემატიკაში ერთი უსწრებს წინ სიმრავლეს, აქედან პეტრიწი ასკვნის, რომ სამყაროში არსებულ სიმრავლესაც წინ უსწრებს ერთი (ღმერთი). მაგრამ ერთისა და სიმრავლის იმ ურთიერთდამოკიდებულებას, რასაც ადგილი აქვს მათემატიკაში, ვერ გავავრცელებთ ღმერთისა და სინამდვილეში არსებული სიმრავლის ურთიერთობაზე. ის გარემოება, რომ მათემატიკური სიმრავლე ერთეუ-

⁵⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 16, 1—13.

⁵¹ იქვე, გვ. 16, 14—21.

⁵² იქვე, გვ. 16, 22—35.

⁵³ იქვე, გვ. 16, 25—26.

ლებისაგან შედგება და, მაშასადამე, მათემატიკური სიმრავლის პირობა არის ერთი, არ გამოდგება იმის საბუთად, რომ ბუნებაში არსებული მრავლობის საწყისი ან შემქმნელი მიზეზი არის. ერთი (ღმერთი), ვინაიდან ანალოგიით დასკვნა დასაბუთების მისაღებ ფორმად არ ჩაითვლება.

პეტრიწის მიხედვით, მთელი არსებული პირველი მიზეზიდან გამომდინარეობს. მაგრამ არსთა ეს გამომდინარეობა, მისი თვალსაზრისით, განსაზღვრული თანმიმდევრობით არის შესრულებული. არსთა რიგი გენეზისის თვალსაზრისით, პეტრიწის აზრით, იწყება მარად არსებული უზენაესი ერთით და მოდის დაბლა, ქვეყნისაკენ. არსთა ეს განლაგება პეტრიწთან ატარებს „არსთა სირაჟს“ სახელწოდებას, რაც არსთა იერარქიას ეთანადრება, ვინაიდან უზენაესი ერთიდან დაწყებული საფეხურები თანდათან ნაკლებსრულყოფილი ხდება და ადენად არსთა საფეხურებს შორის განსხვავება შეინიშნება.

არსთა სირა პეტრიწთან განხილულია „განმარტებაჲ“ 21-ე, 25-ე, მე-40 და სხვა თავებში. არსთა იერარქიაში, პეტრიწის აზრით, ყოველი ზედა საფეხური მისი მომდევნოს მიზეზია. ასე, მაგალითად: „ერთნი (მიზეზია, ვ. კ.) ნამდკლ მყოფისა, ხოლო ნამდკლ მყოფი გონიერისა არსისა, ხოლო გონიერი არსისა სულისა, ხოლო სულნი ბუნებისა, ხოლო ბუნებაჲ ცისა, ხოლო ცაჲ ოთხთა კავშირთა, ხოლო ოთხნი კავშირნი ყოველთა ქმნისა და ხრწნისა ქუშეთა. ხოლო ერთი იგი და ზენაჲ ყოველთა სწორებით ყოველთა მიზეზ“⁵⁵... სხვაგან, სადაც პეტრიწი ზედა საფეხურის მიერ მომდევნოს ქმნადობაში ღმერთის ძალის ჩარევას აღიარებს, წერს: „პირველი გონებაჲ (წარმოიქმნა, ვ. კ.) ერთისა მიერ ოდენ; და პირველი სული პირველისა გონებისა მიერ და მის ზესთაჲსა ერთისა. და პირველი ბუნებაჲ სულისა მიერ და მის ზესთაჲსა ერთთაჲსა; და პირველი სხეული ბუნებისა მიერ და მის ზესთაჲსა ერთთაჲსა და შვიდნი ესე გასფეროებულნი მოქცევენი მჯდთა მნათთაჲნი ცისა მიერ და მის ერთისა. და კუალად ოთხნი ესე გარომელებულნი ასონი შვიდთა მიერ მოქცევათა და მის ერთისა. და კუალად მეკუდოთა ესე ბუნებაჲ ოთხთა მიერ ასოთა და მის ერთისა“⁵⁶.

⁵⁵ თუ ნამდვილ მყოფი საყოველთაო გონებას ანუ გონებათა საერთო გვარს ნიშნავს, გონიერი არსი ცალკეულ ანუ ინდივიდუალურ გონებას წარმოადგენს და არსთა სირაჟში გონების სფეროს ყველაზე დაბალი, სულზე გარდამავალი ქვესაფეხური უქირავს.

⁵⁶ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 59, 30—32; გვ. 60, 1—3.

⁵⁷ იქვე, გვ. 95, 4—11.

როგორც ვხედავთ, არსთა სირას ამ მეორე ვარიანტში „ერთნი, ნამდვილ მყოფნი, გონიერნი ასრნი“ შეცვლილია პირველი გონებით, ხოლო ცას ცვლის „პირველი სხეული“ და „შვიდნი გასფეროებულნი მოქცევანი შვიდთა მნათთანი“. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ პეტრიწი პირველ გონებას ნამდვილ მყოფს უწოდებს⁵⁷, ხოლო ნამდვილ მყოფში კი მისი აზრით შეერთებულნი არიან „პირველ ყოველნი ერთნი ერთებრთა ღმერთთა და მხოლოთანი“, მაშინ სრულიად ბუნებრივია „ერთნი, ნამდვილ მყოფნი, გონიერნი არსნი“ საერთო სახელწოდებით: გონებით შეიცვალოს; რაც შეეხება პირველ სხეულს. მას პეტრიწი ცას უწოდებს, ხოლო „შვიდნი გასფეროებულნი მოქცევანი შვიდთა მნათთანი“, თავისთავად მეტყველებს იმაზე, რომ ისინი ცის შემადგენელ ნაწილებს წარმოადგენენ.

არსთა ორივე იერარქია თავისი შინაარსით ერთიდაიგივეა. განსხვავებას იწვევს მხოლოდ ზოგიერთი ძირითადი საფეხურის გაშლა ზემადგენელ ქვესაფეხურებად. მაგ., პირველ სირაში გონების სფეროა გაშლილი, ხოლო მეორეში — ცისა. არსთა სირას აღნიშნული ორი ვარიანტის ურთიერთშედარების საფუძველზე შეგვიძლია შემდეგნაირად ჩამოვაყალიბოთ პეტრიწისეული არსთა სირას ანუ არსთა იერარქიის ძირითადი საფეხურები:

უზენაესი ერთი
გონების სფერო
სულის სფერო
ბუნება
ცა
ქვეყანა

აღნიშნული სქემა კარგად უდგება პეტრიწის გამოთქმას: „...მეხუთისა მის არსებისათჳს, რომელსა ჩუენ ცად უწოდთ“⁵⁸. მართლაც, ცა აღნიშნული სირას მიხედვით მეხუთე არსება გამოდის.

არსთა სირაში თითოეულ ძირითად საფეხურს კვლავ თავისი სირა აქვს; მაგალითად, არსთა მწყობრში არის ღმერთთა, გონებათა, სულთა, ბუნებათა და სხეულთა იერარქიები⁵⁹. თითოეული საფეხური ქმნას თავის მსგავს სირას: ერთი დამბადებელია ერთთა, გო-

⁵⁷ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 94, 19—20.

⁵⁸ იქვე, გვ. 211, 18—19.

⁵⁹ იქვე, გვ. 36, 26—28.

ნება-გონებათა, სული-სულთა, ბუნება-ბუნებათა, სხეული ცისა-სხეულთა⁶⁰.

არსთა იერარქიის სათავეში დგას უპირველესი ერთი, რომელიც რელიგიის ენაზე ღმერთს წარმოადგენს. პეტრიწის აზრით, იგი არის მთელი ყოფიერების მიზეზი და წოდებულია „უმიზეზოდ მიზეზად თჳსისა სირაჲსად“⁶¹. სხვანაირად რომ ვთქვათ, უზენაესი ერთი არის სხვათა მიზეზი, თვითონ კი უმიზეზოა. იოანე პეტრიწი სხვა ფილოსოფოსთა შორის აკრიტიკებს არისტოტელესაც შემდეგი დებულებისათვის: „ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან“. ამით, პეტრიწის თქმით, მათ მოახდინეს შემოქმედებითი მიზეზის ექსორია⁶², ე. ი. განდევნა. მაშასადამე, თქმა იმისა, რომ ყოველი არსებული იწარმოება, შეუძლებელია, ვინაიდან ამით, პეტრიწის აზრით, უგულვებელყოფთ შემქმნელ უმიზეზო მიზეზს, როგორც შეუქმნელს და მარად არსებულს.

არსთა მწყრივში ყოველი ზედა ინსტანცია მომდევნოს მიზეზია⁶³. ამგვარად, არსთა სირა გაშლილია როგორც მიზეზ-შედევნობრივ კავშირში მყოფი იერარქია, სადაც შედეგი მიზეზი ხდება მისი მომდევნო საფეხური-სათვის. მიზეზსა და შედეგს შორის ასეთი კაუზალური დამოკიდებულებით აიხსნება მათი ურთიერთმსგავსება, ვინაიდან თჳსდა ხატად წარმოიქმს ყოველი წარმოქმნილი ყოველსა თჳსგნით წარმოქმნილსა“⁶⁴; ე. ი. ყოველი შემქმნელი თავის მსგავსად წარმოშობს მის მიერ შექმნილს. მაგრამ მიზეზსა და შედეგს შორის გახსხვაებაც არსებობს. ამ განსხვავების მიზეზია არამსგავსება. განმასხვავებელი მიზეზი რომ არ ყოფილიყო, მაშინ არსთა სირაც არ იქნებოდა, ვინაიდან მიზეზი და შედეგი ერთნაირი იქნებოდა და შედეგის გამოყოფაც არ მოხდებოდა. არამსგავსება არის ის ძალა, რომელიც ასხვავებს მიზეზისაგან შედეგს და ამ უკანასკნელის გაძოყოფით იწვევს არსთა გამრავლებას⁶⁵. მხოლოდ არამსგავსება იწვევს არსთა განსხვავებას და გამრავლებას⁶⁶. მიზეზს შედეგის წარმოშობით არ შორდება თავისი მიზეზობრივი ბუნება, მსგავსად იმისა, რომ

⁶⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, 59, 20—24.

⁶¹ იქვე, გვ. 66, 27—28.

⁶² იქვე, გვ. 38, 28—33.

⁶³ იქვე, გვ. 59, 30—32, გვ. 60, 1—3.

⁶⁴ იქვე, გვ. 71, 35—36.

⁶⁵ იქვე, გვ. 79, 3—16.

⁶⁶ იქვე, გვ. 91, 35—36.

⁶⁷ იქვე, გვ. 101, 27—92.

დეგი ყოველ ძალას⁶⁸ და არსებას მიზეზისაგან იღებს. ამიტომ შედეგს თან დაჰყვება სხვათა წარმოქმნის უნარი. ყოველ შედეგს მიზეზში აქვს თავისი არსების საფუძველი და როგორცაა დასაბამის თავისებურება, ისეთივე იქნება შედეგის თვისებაც. შედეგი თუ ღარჩა მიზეზში, მაშინ არაფრის გამოცალკევება არ მოხდება თავისი საწყისიდან. ამდენად არც არსთა სირა წარმოიშობა და არც აწესებულთა ინდივიდუალობის ექნება ადგილი. შედეგს მიზეზიდან გამოყოფისთანავე მიეცემა სხვათა წარმოქმნის უნარი და იქნება როგორც „იგივე სხვა“. შედეგი და მიზეზი იგივენი იქნებიან ძსგავსების მიხედვით, ხოლო სხვადასხვანაირი განსხვავების მიხედვით. მათ შორის როგორც მსგავსება, ისე განსხვავება ბუნებრივია, ვინაიდან არც მსგავსება არსებობს განსხვავების გარეშე და არც განსხვავება-მსგავსების გარეშე. მაგრამ მიზეზსა და შედეგს შორის შეიძლება მსგავსება უფრო ჭარბი იყოს, ვიდრე განსხვავება და პირიქით. მაგალითად, მსგავსება მიზეზსა და შედეგს შორის უფრო ძლიერ არის გამოხატული გონების საფეხურზე, ხოლო განსხვავება — გრძნობად, ე. ი. მატერიალურ საფეხურზე, ვინაიდან სადაც მატერია ჩაერევა, იქ ბნელდება იგივეობისა და მსგავსების ნათელი⁶⁹. არსებული, რომელიც დასაბამთან მეტად ახლოა, უფრო მსგავსია პირველი მიზეზების, ხოლო უფრო განშორებულნი — უფრო არამსგავსი⁷⁰. მაგალითად, პირველი გონება ერთებრივი არის და ღმერთს ჰგავს, ხოლო პირველი სული გონების მსგავსია. რაც შეეხება პირველ ციურ სხეულს, იგი ემსგავსება როგორც სულს, ისე გონებასაც⁷¹. სირას უკანასკნელ საფეხურზე კი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, არამსგავსება ჭარბობს. ყოველივე ეს იმისი შედეგია, რომ სირას პირველ საფეხურზე ძალა, მოქმედება და არსება წმინდაა, ძლიერი და ერთის გვარია, ხოლო დაშორებულ საფეხურზე კი — ბნელი⁷². ყოველი მიზეზი მალა დგას მის შედეგზე, ვინაიდან მიზეზი შედეგზე უმარტივესია, ხოლო უმარტივესი — ნაწილთაგან შემდგარზე უმაღლესია⁷³; რადგან მრავალ მიზეზთაგან შექმნილი რამ მრავალგვარ თვისებებს იღებს, ამიტომ შედეგი შორდება სიმარტივეს და ერთებრივ ძალას⁷⁴. ყოველ მიზეზს შედეგის წარმოქმ.

⁶⁸ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 78, 24—25.

⁶⁹ იქვე, გვ. 91, 8—9.

⁷⁰ იქვე, გვ. 87, 27—34; გვ. 88, 1—6.

⁷¹ იქვე, გვ. 56, 12—14.

⁷² იქვე, გვ. 55, 10—13.

⁷³ იქვე, გვ. 80, 32—34.

⁷⁴ იქვე, გვ. 126, 12—15.

ნის უნარი უზენაესი ერთისაგან აქვს; იგი აძლევს ძალას არსის სა-
ფეხურებს, რათა წარმოშვან შემდგომი⁷⁵.

სურს რა უზენაესი ერთის უპირველესობის დაცვა, პეტრიწი
კატეგორიულად კრძალავს მიზეზების წრეში ძიებას, ვინაიდან ამ
შემთხვევაში ერთი მეორის მიზეზი გახდება და პირიქით, რადგან
ერთიდაიგივე ინსტანცია შედეგიც იქნება და თავისი მიზეზის პაზე-
ზიც. სადაც მიზეზის დასაწყისი იქნება, იქ დასასრული აღმოჩნდე-
ბა, ხოლო დასასრული დასაწყისი გახდება. ამ ვითარებაში ვერსად
ვერ ვიპოვითო უწმინდეს პირველ მიზეზს, არამედ თითოეული მი-
ზეზთაგანი იმავე დროს შედეგიც იქნება. ბუნებით უკანასკნელი პირ-
ველთა მიზეზი აღმოჩნდება. ეს იქნება, — ამბობს პეტრიწი, — არს-
თა კანონზომიერების არე-დარევა და აღარ იარსებებს პირველი
და შემდგომი, უმაღლესი და უდაბლესი. მაგრამ ეს შეუძლებელია
ბუნებას ახასიათებდეს. ამიტომ არსებობს ყოფიერების ერთი უპირ-
ველესი მიზეზი, რომელსაც წესრიგი შეაქვს არსებულში⁷⁶.

ამგვარად, პეტრიწის მიხედვით მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვის
უზენაეს საწყისს უმაღლესი ერთი წარმოადგენს, ხოლო დასასრულს
— ქვეყანა.

უზენაესი ერთი ბნელი მატერიისაგან განსხვავებით მა-
რად ბრწყინვალე სინათლეს წარმოადგენს. მასთან არის „ყოველთა-
დღეთა ადღებება“ და „ყოველთა ცისკართა აღცისკრება“⁷⁷. ე. ი.

— დღეზე და ცისკარზე მეტი სინათლე.

ეს უზენაესი ერთი არის აგრეთვე მშვენიერების მიზეზი და
წყარო. იგი ყოველ მშვენიერებაზე მაღლა დგას და ყოველივეს ამ-
შვენებს, სადაც კი მისი ძალა ეფინება. იგი მშვენიერებას მოკლებულ
ნივთსაც ამკობს, როგორც კეთილი ღმერთი⁷⁸. არ არსებობს მშვე-
ნიერება იმ საგნებში, რომლებიც უზენაესი ერთის მშვენიერებას
არ ეზიარება⁷⁹.

ეს უმაღლესი მშვენიერება იმავე დროს უმაღლესი კეთილობაც
არის. მას კეთილობა გარედან, სხვა რაიმედან კი არა აქვს წილებუ-
ლი, არამედ თვით მას ახასიათებს, ამიტომ უზენაესი კეთილობა
თვითკეთილობას წარმოადგენს. ყოველი არსებული სიკეთეს თვით-
კეთილობიდან იღებს. არსებული როგორც კი შეიქმნება როგორც

⁷⁵ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 122, 26—30.

⁷⁶ იქვე, გვ. 40, 17—27; გვ. 41, 1—2.

⁷⁷ იქვე, გვ. 63, 11—18.

⁷⁸ იქვე, გვ. 93, 24—28.

⁷⁹ იქვე, გვ. 76, 26—27.

ერთი, თან მიიღებს სიკეთესაც, ვინაიდან ერთიდაიგივე არის ერთი და კეთილობა. რამდენადაც არსებული გა- „ერთ“-დება, ე. ი. ერთი გახდება, იმდენად გაკეთილდება და რამდენადაც გაკეთილდება, იმდენად გა- „ერთ“-დება⁸⁰, ვინაიდან ვისგანაც აქვს არსებულს ყოფიერება, მისგანვე აქვს მიღებული კეთილობაც⁸¹.

უმაღლესი კეთილობა, პეტრიწის თქმით, არის სიკეთეთა უნაპირო ტბა⁸².

თვითკეთილობა სიკეთეს ანიჭებს. პირველ გონებას, ეს უკანასკნელი აკეთილებს ყოველ მის ქვეშ მოთავსებულ გონებას, საყოველთაო სული — მის ჩვევით არსებულ სულებს, ცის სხეული — ყოველ მის ქვევით არსებულ სხეულს. ყველაფერი თავისი თვისების მიხედვით იღებს ზუნანის ერთის კეთილობას და შემდეგ მის მოზღვენოსაც აკეთილებს. მაგრამ სიკეთე, მსგავსად მშვენიერებისა და სინათლისა, საფეხურიდან საფეხურზე იკლებს და სულ უკანასკნელ ინსტანციას, ე. ი. ქვეყნიერებას „მრუმედ და ბინდის სახედ და ზედ-შემოსრულად და ოდენ ნაელვად აქუს კეთილობაჲ“⁸³. მაშასადამე, მატერიალურ ქვეყანას კეთილობა ბნელი სახით აქვს. მისი ბუნებისათვის უცხოა კეთილობა. იგი მატერიას გარედან ეძლევა ისე, როგორც, ვთქვათ, ელვა მოეფინება დედამიწას წამიერად და კვლავ გაქრება.

ეს უმაღლეს მშვენიერება, უმაღლესი კეთილობა და უმაღლესი სინათლე, რომელიც პეტრიწის შეხედულებით, ბნელისაგან თავისფალ ყვავილთა სანთელს წარმოადგენს⁸⁴, არის ყოველთა ტრფობისა და წადილის ობიექტი⁸⁵.

ტ რ ფ ბ ა პეტრიწთან არსებითად გაგებულია, როგორც ზემატერიალური სამყაროს სიყვარული.

ყოველი წარმოქმნილი, პეტრიწის შეხედულებით, ეტრფის თავის წარმოქმნელს, ვინაიდან მასში აქვს მისი არსებობის მიზეზი. ის, რაც თავისი ყოფიერების მიზეზს არ ეტრფის, არც თავისი არსებობის მსურველი იქნება, ხოლო თავისი ყოფიერების მსურველი მისი არსებობის მიზეზის მოტრფიალედ არის⁸⁶, ვინაიდან ყოველი მოტრფიალე თავისი ერთისა, რაც თითოეულის არსებობას ნიშნავს, არის.

⁸⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 35, 15—31.

⁸¹ იქვე, გვ. 82, 30—31.

⁸² იქვე, გვ. 38, 3—4.

⁸³ იქვე, გვ. 36, 17—21.

⁸⁴ იქვე, გვ. 82, 7—8.

⁸⁵ იქვე, გვ. 38, 20—23.

⁸⁶ იქვე, გვ. 82, 1—2.

ამავე დროს უზენაესი ერთის მოტრფიალეს⁸⁷. ტრფიალება არ არსებობს მსგავსების გარეშე, ვინაიდან არამსგავსი არამსგავსს არ ეტრფის. შეიძლება ვინმე ცოდნისმოყვარემ თქვას, — ამბობს პეტრიწი, — რომ უგვარო⁸⁸ მატერია, რომელიც ყოველნაირად უმსგავსოა უზენაესი გვარებისა, როგორ ეტრფის მას. პეტრიწის პასუხი ასეთია: მატერია თუმცა უმსგავსო და უფორმოა, მაგრამ იგი გვევლინება არის და არა სხვადასხვა; ამიტომ მატერია „ერთ“-ობით ჰგავს უზენაეს ერთს, ვინაიდან ეს უკანასკნელიც ხომ ერთი არის; მაგრამ რადგან მატერია უზენაეს ერთს ჰგავს, ამდენად სურს მისდამი ტრფიალება და მისი ზეკეთილობის მიღება⁸⁹. მატერიას ამ უზენაესი ერთის ტრფიალით აქვს გვარის ნაკვალევი⁹⁰, ხოლო გვარის ნაკვალევი მატერიაში სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა მშვენიერების სურვილს⁹¹. შედეგი არა მარტო გამოდის მიზეზიდან, არამედ მასვე უბრუნდება.

მიზეზში შედეგის დაბრუნება, წარმოებული მწარმოებელში დაბრუნება, არსთა წარმოშობის შექცევითი პროცესია, ვინაიდან მწარმოებელში დაბრუნებას პირველ რიგში უკანასკნელნი იწყებენ⁹². დასაბამში დაბრუნების მიზეზი არის ტრფიალება⁹³, რაც შედეგის მიზეზში დაბრუნების სურვილით არის გაპირობებული. მიზეზი შედეგის სურვილის ობიექტია, ვინაიდან მისგან არაა წარმოებული, ამიტომ ეტრფის მას და ბრუნდება მასში⁹⁴. შედეგის მიზეზში დაბრუნების პირველი მიზეზი არის მსგავსება, ვინაიდან როგორც აღვნიშნეთ, არ შეიძლება არამსგავსი არამსგავსს ეტრფოდეს⁹⁵. ზეკეთილს ყოველივე უახლოესი მიზეზის საშუალებით ეტრფის. მაგალითად, ცა სულის მიერ ეტრფის გონებას, ხოლო გონების მიერ — ნამდვილ მყოფს, ნამდვილ მყოფის მიერ — ღმერთთა ღმერთს⁹⁶, ე. ი. უპირველეს ერთს. ცალკეული სულები, ანუ ამ შემთხვევაში ადამიანური სულები, დამხმარებლის გარეშე ვერ მიიღებენ საღმრთო სულის დანახვის უნარს. ხოლო ცალკეულ ადამიანურ სულებსა და საღმრთო სულს შორის ასეთი დამხმარებელი არის სული, რომელიც ტრანსცენდენტურ გონებასთან არის მარადიულად შე-

⁸⁷ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 92, 29—31.

⁸⁸ გვარი პეტრიწთან გამოყენებულია ცნებისა და იდეის მნიშვნელობით.

⁸⁹ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 83, 17—34.

⁹⁰ იქვე, გვ. 76, 21—23.

⁹¹ იქვე, გვ. 76, 28—30.

⁹² იქვე, გვ. 91, 19—20.

⁹³ იქვე, გვ. 82, 36—37.

⁹⁴ იქვე, გვ. 36, 23—24.

⁹⁵ იქვე, გვ. 83, 14—16.

⁹⁶ იქვე, გვ. 82, 20—24.

ერთებული, აგრეთვე ცის, მზისა და სხვა მნათობთა სულები, რომელთა მეშვეობით ცალკეული სულები საღმრთო სულში მიიღებენ მონაწილეობას⁹⁷. თითქოს, ადამიანთა სულების მალა აზიდვას პირველ რიგში იწვევს ღმერთის ქმნილება — მზე⁹⁸.

თავის მიზეზში დაბრუნება მხოლოდ უსხეულოთა თვისებაა; სხეული ვერ დაუბრუნდება თავის მიზეზს, ვინაიდან იგი ნაწილებს შეიცავს და სივრცეშია გაშლილი, რც ხელს უშლის უსხეულო მიზეზში დაბრუნების საქმეში⁹⁹. სული როცა მისი სურვილის ობიექტს გაიგებს, თავის თავს დაუბრუნდება, ე. ი. მიზეზში დაბრუნდება. ეს სხეულს არ შეუძლია. სფეროებრივ უკან დაბრუნებას ოდნავ ბაძავს ცა, ვინაიდან მისი უკან დაბრუნება ხდება ნაწილობრივ, რადგან, ჭერერთი, მოითხოვს სივრცეს, როგორც სხეული და ამდენად უსივრცო მიზეზში ვერ დაბრუნდება, და მეორე, მართალია, უკან ბრუნდება, მაგრამ მხოლოდ ნაწილობრივ; ვინაიდან იგი, როგორც ნაწილებისაგან შემდგარი, შორს არის გაშლილი და თავის მწარმოებელს მხოლოდ უზენაესი ნაწილით უბრუნდება, დაშორებული ქვედა ნაწილი კი შორს დაურჩება მას¹⁰⁰. როგორც აღვნიშნეთ, წარმოებულის მწარმოებელში დაბრუნების ციკკულაციაში უკანასკნელი პირველი იქიზება¹⁰¹. მართლაც, პეტრიწის შეხედულებით, ადამიანთა სულები, რომელთაც სულთა სირას დაბალი საფეხური უჭირავთ, უკან დაბრუნების ხაზზე პირველნი იქნებიან.

უზენაესი ერთის შემდეგ მოდის ქმნილ ერთთა საფეხურები. უზენაესი ერთი, როგორც უქმნელი, არც მატერიას შეიცავს და არც ნაწილთაგან არის შედგენილი¹⁰², მაშინ როდესაც ქმნილ ერთს სჭირდება სამი ელემენტი: პირველი — ფორმა, მეორე — შემქმნელი, მესამე — ნაწილები¹⁰³, ე. ი. ყოველ შემქმნილ ერთს ესაჭიროება: 1. განსაზღვრული ფორმის მიცემა, 2. ძალა, რომელიც საგანს ამ ფორმას ანიჭებს — ეს იქნება შემქმნელი მიზეზი და დასასრულ, 3. მასალა, რომლისგანაც საგანი იქმნება. მაგალითად, პირველად, როცა რაიმეს ვქმნით, მხედველობაში გვაქვს მისი ფორმა, ვთქვათ, მაგიდის მოყვანილობა. მაგრამ მაგიდა თავისთავად არ გაკეთდება, მას სჭირდება ოსტატი. ხოლო ოსტატს მაგიდის გასაკეთებლად ხელთ უნდა ჰქონ-

⁹⁷ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 202, 13—19.

⁹⁸ იქვე, გვ. 208, 26—28.

⁹⁹ იქვე, გვ. 50, 1—33.

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 139, 27—33, გვ. 140, 1—3.

¹⁰¹ იქვე, გვ. 91, 19—20.

¹⁰² იქვე, გვ. 3, 20—24.

¹⁰³ იქვე, გვ. 17, 7—10.

დეს მასალა, ვთქვათ, დახერხილი ხე. ნაწილების ანუ მასალის ბუნებაზეა დამოკიდებული ქმნილი ერთის ბუნება. თუ ნაწილები არასხეულებრივია, როგორც, მაგალითად, ნამდვილ მყოფის ანუ გონების შემადგენელი გვარნი და გვართა გვარნი, ე. ი. იდეება და იდეათა იდეები, მაშინ ქმნილი ერთი ზემატერიალური იქნება, ხოლო პატერიალური ნაწილისაგან შემდგარი არსი ფიზიკურ სხეულს წარმოადგენს. უზენაეს ერთს, როგორც შეუქმნელს, ქმნილი ერთისაგან განსხვავებით არც ნაწილები აქვს და არც კავშირნი, ვინაიდან ნაწილები და კავშირები იმის პირველად არის, რის შემადგენელ ელემენტებსაც ის წარმოადგენს, ხოლო უქმნელ ერთს წინ არაფერი არ უძღვის და, მამასადამე, არც ნაწილები აქვს¹⁰⁴.

არსთა სირაში მეორე ადგილი უჭირავს ნამდვილ მყოფს, რომელიც. პეტრიწის მიხედვით, გონების სფეროს წარმოადგენს¹⁰⁵.

ნამდვილ მყოფი ყოველი გონებისა და ყოველი არსების გვართა მთლიანობაა¹⁰⁶. ამდენად, ნამდვილ მყოფი, განსაზღვრული აზრით, არის არა მთლიანად მთელი გონება, არამედ — პირველი გონება¹⁰⁷. ეს პირველი გონება არის ყოველივეს გვართა მთავარი! აწყისი, ამიტომ იგი არის ნამდვილი არსი, ნამდვილი მყოფი, როგორც გვართა ანუ იდეათა ადგილი¹⁰⁸. ძნელი არაა შევამჩნიოთ, რომ ნამდვილ მყოფი პეტრიწთან პლატონისეულ იდეათა სამყაროს წარმოადგენს. ნამდვილ მყოფი პირველი გვარი არის და პირველქმნილი არსება. იგი, როგორც ცოცხალი, ისე არაცოცხალი არსების მიზეზი და საწყისია¹⁰⁹. ნამდვილ მყოფი მიზეზია ყველა არსებულის, რომელიც გვარის შემცველია¹¹⁰. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირველი გონების ნამდვილ ანუ ჭეშმარიტ მყოფად გამოცხადება არ ნიშნავს უზენაესი ერთის არსებობის არანამდვილობას, ვინაიდან იგი, პეტრიწის შეხედულებით, ერთნაირად მალა დგას როგორც ყოფიერებაზე, ისე არაყოფიერებაზე¹¹¹.

ნამდვილ მყოფის ანუ პირველი გონების შემადგენლობა ერთთა შეერთებით წარმოდგა¹¹². ნამდვილ მყოფში შეერთებულთა „ერთნი ერთებრთა ღმერთთა და მხოლოთანი“, რომლებიც ყოფიერების პი-

¹⁰⁴ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 23, 6—9.

¹⁰⁵ იქვე, გვ. 67, 20—26.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 21, 21—23.

¹⁰⁷ იქვე, გვ. 94, 19—20.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 125, 1—2.

¹⁰⁹ იქვე, გვ. 124, 5—8.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 124, 32—34.

¹¹¹ იქვე, გვ. 170, 25—29.

¹¹² იქვე, გვ. 166, 17—22.

რეელ საზღვარს წარმოადგენენ¹¹³. ეს „ზესთ ნეტარნი იგი და ზესთ არსნი რიცხუნი და მამანი“ შეუცნობლობით და მიუწვდომლობით. უზენაეს ერთს ემსგავსებიან; მათი შეცნობა მხოლოდ შემდგომი საფეხურების საშუალებით შეიძლება¹¹⁴. ნამდვილ მყოფში შემავალი „ღმერთებრივნი ერთნი და მხოლონი“ ზოგი საზღვრის გვარია, ზოგი — უსაზღვროსი¹¹⁵. გამოუთქმელი უზენაესი ერთიდან, უპირველეს ყოვლისა, გადმომდინარდა ახლახან აღნიშნული ორი წყარო: პირველი საზღვარი, როგორც უზენაესი გვარი ანუ გვართა გვარი და პირველი უსაზღვროება, როგორც მოუკლებელი უსაზღვრო ძალა¹¹⁶. ეს უზენაესი ღმერთები, რომლებიც პირველ საზღვარს და პირველ უსაზღვროებას წარმოადგენენ, უპირველესი ერთის შემდეგ წინ უსწრებენ ყოველ არსს, მათ შორის ზოგი ნამდვილ მყოფსაც. ამ ღმერთთაგან გამომდინარეობს ორგვარნი ერთნი: ზოგი საზღვრის გვარი, ზოგი — უსაზღვროს გვარი და ამათი შეერთებით შეადგინა ძიუწედომელმა ერთმა პირველი ქმნილი არსება — ნამდვილ მყოფი და ყველა დანარჩენი შემდგომი არსებანი¹¹⁷.

უზენაესი ერთიდან გამოსული ეს ღმერთებრივი ერთნი ზოგი მამობრივ მიზეზს წარმოადგენენ, ზოგი — ღედობრივს. პეტრიწი პირველ საზღვარს მამობრივ მიზეზს უწოდებს, ხოლო პირველ უსაზღვროებას — ღედობრივს, რომელიც არსთა გამრავლების წყაროა, ვინაიდან უსაზღვრო ძალას წარმოადგენს და განუწყვეტლივ აწარმოებს არსებულის გამრავლებას, რაც შეეხება პირველ საზღვარს, იგი სამარადისოდ მა-„ერთ“-ებელი და არსთათვის გვარის მიმცემია. ეს მამობრივი არსება — პირველი საზღვარი ანუ გვართა გვარი ყველზე წინ წარმოიშვა ყოველთა მამის, ე. ი. უპირველესი ერთის მიერ, რათა „აღამკნეს ყოველნი მხოლონი ერთთა და ღმერთთანი“. ეს მამობრივი მიზეზი ყოველივეს აძლევს საზღვარს, გაა-„ერთ“-ებს და მიაწოდებს შემოქმედებით ძალას, ვინაიდან მამობრივი მიზეზის ბუნებაა — მისცეს მის ყოველ შემდგომს წარმოშობი ძალა და მიზეზნი¹¹⁸.

ნამდვილ მყოფი ანუ პირველი ქმნილი არსება უზენაესმა ერთმა წარმოშვა როგორც თავისი მსგავსი და არსთა ღმერთი¹¹⁹. ნამ-

¹¹³ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 171, 8—12.

¹¹⁴ იქვე, გვ. 182, 25—29.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 170, 20—25.

¹¹⁶ იქვე, გვ. 145, 7—12.

¹¹⁷ იქვე, გვ. 143, 9—16.

¹¹⁸ იქვე, გვ. 176, 15—30.

¹¹⁹ იქვე, გვ. 170, 25—27.

დვილ მყოფი, როგორც უზენაესი ერთის მსგავსი ქმნილება, „ყოველთა ამყოფებს, ყოველთა პრთავს, ყოველთა მისცემს ძალსა და შუენიერებასა, ვითარ პირველი მორთული და პირველი „შუენიერებაჲ“¹²⁰. ნამდვილ მყოფი, პეტრიწის თვალთახედვით, რა თქმა უნდა, პირველი მშვენიერებაა მხოლოდ შექმნილ მშვენიერებათა შორის.

გონებას პეტრიწი ჰყოფს 3 ჯგუფად: 1. საღმრთო გონება, 2. თვით გონება და 3. გონიერი არსი, რომელთა ინდივიდუალურ დაბასიათებას ჩვენ არ შევუდგებით.

გონება წარმოშობს სულს, ამიტომ არსთა სირაში სულს გონების შემდგომი საფეხური უქირავს.

სულთ, პეტრიწის გაგებით, მსგავსად გონებისა, არის სამი სახის: პირველი არის საყოველთაო საღმრთო სული, რომელიც უპირველესია სულთა შორის და გონებასთან და ღმერთებთანაა შეერთებული. იგი ყოველმხრივ ღმერთისა და გონების მსგავსია. მეორე, ცვალებადია, ე. ი. ადამიანური სული. იგი ცვალებადია იმ მხრივ, რომ ზოგჯერ გონიერია, ხოლო ზოგჯერ უგნური ხდება გონებისაგან ჩამოშორების გამო, თუმცა იგი პოტენციაში გონებას შეიცავს; მესამე არის საღმრთო და ადამიანურ სულს შორის მოთავსებული საშუალო სული, რომელიც უცვლელია, ვინაიდან სამარადისოდ არის შეერთებული გონებასთან. ასეთია, მაგალითად, მზისა და

სხვა ამის მსგავსთა სულები, ე. ი. ციურ სხეულთა სულები¹²¹. საღმრთო სულნი, როგორც ერთის უახლოესნი, ერთის მსგავსნი და უფრო ძლიერნი არიან შემდგომ არსებულ სულებთან შედარებით. საღმრთო სულებს დაბლა მოთავსებული სულები რიცხობრივად მეტია, მაგრამ ძალით—ნაკლები, ვინაიდან ნაწილდებიან მათში, რომლებსაც უერთდებიან¹²². სულის წარმოშობი არის გონება. რადგან გონებას ყველა არსებულის გვარი ანუ იდეა აქვს, იგი სულსაც, როგორც მისგან წარმოშობილს, ძლევს ყოველთა გეარს. მაგრამ გონების უწმინდეს და უზენაეს გვართან ჰედარებით სულს გვართა უმდარესი სახით აქვს. თვით სულებშიც შეინიშნება გვართა სხვადასხვაობა. მაგალითად, მზის სულს სხვა გვარი აქვს, კრონოსისას კიდევ სხვა და ა. შ.¹²³.

სული არის სიცოცხლის მიზეზი და წყარო. იგი ყოველივეს ს-

¹²⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 182, 8—10.

¹²¹ იქვე, გვ. 193, 24—33.

¹²² იქვე, გვ. 202, 24—28.

¹²³ იქვე, გვ. 198, 14—21.

ცოცხლეს ანიკებს, სადაც მიევიწიება. ზოგ არსებულს, მაგალითად, მცენარეთა ნერგებს სულის მაგივრად ევლინება სულის აჩრდილი, ამიტომ ისინი სრულ ცოცხალ არსებებს არ წარმოადგენენ¹²⁴.

სული მარადიულია და არა დროში წარმოშობილი. სული ჩამოიჭრება რა ქვეყნად, აწარმოებს მოქმედებას, ე. ი. სიცოცხლეს ანიკებს არსებებს და განსაზღვრული დროის შემდეგ ისევ აღზევდება. სულის ქვეყნად ჩამოსვლა მისი გაუგნურების შედეგია. როცა სული გონებას მოსწყდება, ემსგავსება ფრთებგაცლილ ფრინველს და ძირს ვარდება. მაგრამ სწავლისა და სათნოების გზით სული კვლავ მიიღებს ფრთებს, რაც გონებას წარმოადგენს, და ისევ მაშის, ე. ი. გონების სულთან აფრინდება¹²⁵. სულს, — აღნიშნავს პეტრიწი პლატონის მსგავსად, — გონების სამყაროში ყოფნისას აქვს გონების თვალეები და ჰერეტს გვართა, ე. ი. იდეათა შემკულობას. მაგრამ როცა იქედან ჩამოვარდება, არსთა აჩრდილებს ანუ კერპებს ბეერავა და უმეცრებაში ჩავარდნის გამო მოწყდება გონების სფეროს¹²⁶. სული ვნებას განიცდის სხეულებში მონაწილეობის მიღებით, რაც ცხადად ჩანს ძლიერი ვნებათა ღელვის დროს¹²⁷. სული სხვადასხვა სხეულებთან დაკავშირებისას სხვადასხვა სახეს იღებს; მას ხან ერთის სახე დააჩნდება, ხან მეორის, მაგრამ როცა თავისთავადობას მოიპოვებს, ე. ი. როცა გონებას შეიძენს, მაშინ გარშემოტყმულ სხეულს განიშორებს და გაწმენდილი ღმერთს შეუერთდება¹²⁸.

ამრიგად, პეტრიწის თვალსაზრისით, სული მატერიაში ყოფნისას ვნებას განიცდის და თავისუფალი და წმინდა ხდება მატერიიდან თავის დაღწევის შემდეგ.

ბ უ ნ ე ბ ა ს არსთა სირაში სულის მომღვენო საფეხური უჭირავს. იგი მატერიაზე გარდამავალ ინსტანციას წარმოადგენს და წარმოშობს ცას.

ც ა შედგება რვა სფეროსაგან, რომელთაგან თითოეული 4 ელემენტს შეიცავს. ქვეყანა ანუ დედამიწა, პეტრიწის მიხედვით, ცის მთლიანობის ნაწილია¹²⁹. მაშასადამე, პეტრიწის აზრით, ცა შედგება ცნობილ შვიდ მნათობთა სფეროთაგან და დედამიწისაგან, რომელიც

¹²⁴ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, ტ. II, გვ. 195, 21—25.

¹²⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 204, 1—11.

¹²⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 206, 4—13.

¹²⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 139, 6—9.

¹²⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 205, 23—32.

¹²⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 132, 19—21.

მერვე სფეროს წარმოდგენის. ამრიგად, პეტრიწი ცის ქვეშ მთელ მატერიალურ სამყაროს გულისხმობს.

ცა, რომელსაც პეტრიწი პირველ სხეულს უწოდებს¹³⁰, უზრწნელი და მარადიულია მასში სულის მონაწილეობით¹³¹. ღვთიური სული სხეულსაც ღვთიურ ბუნებას ანიჭებს. ასეთი ღვთიური ბუნებისაა ციური სხეულები. ისინი არიან ღმერთის მსგავსნი სხეულთა შორის, ვინაიდან ცა შექმნილია საღმრთო სულის მიერ და ამიტომ სულს ჰგავს თავისი უკვდავებით, როგორც „ღმერთი სხუათა სხეულთაჲ და მამაჲ ოთხთა ამათ კავშირთაჲ“¹³².

არსთა სირაში ყველაზე უკანასკნელი საფეხური უჭირავს ოთხი ელემენტისაგან შემდგარ ზრწნად ქვეყანას¹³³, რომელიც მატერიის დაბალ საფეხურს წარმოადგენს.

მატერია, როგორც სირას უკანასკნელი საფეხური, ცხელია. იგი ძალას და ენერგიას მცირეოდნად იღებს¹³⁴. უზენაესი მიზეზი ერთნაირად არის ყოველი მისი ქვედა საფეხურის მიზეზი, მაგრამ იქიდან წამოსული ძალის შეცვლას იწვევს სხეულებრივი განსხვავებულობა¹³⁵. უპირველესი ერთიდან გამოსული სინათლეს თანაბრად მიეფინება მთელ ყოფიერებას, ხოლო განსხვავებულობა სინათლის ხარისხებში თვით მიმღებელი ობიექტით აიხსნება, ვინაიდან უპირველესი ერთიდან გამომავალი სინათლის მიმღებთა ყოფიერება არც ბუნებით და არც მოქმედებით ერთიდაიგავე არ არის. ხოლო უზენაეს სინათლეს ყველა მისი ყოფიერებისთვის მისხედვით მიიღებს¹³⁶. მატერიის სიბნელე იმით აიხსნება, რომ მას არა აქვს ღირსება საღვთო სინათლის საკმაო ზოოდენობით მიღებისა¹³⁷. მატერია არის უფორმო, უმოქმედო, უგვარო და სხვათა წარმოშობის უუნარო¹³⁸. ხოლო ყოველი სხვათა წარმოშობის უუნარო არასრულია და ამდენად ზესთ სრულის არამსგავსია¹³⁹. სხეულის აგებულება ბნელია და არამდგრადი¹⁴⁰. მატერია ყვე-

¹³⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 95, 2—3.

¹³¹ იქვე, გვ. 199, 19—25.

¹³² იქვე, გვ. 166, 7—13.

¹³³ იქვე, გვ. 60, 1—2.

¹³⁴ იქვე, გვ. 130, 12—15.

¹³⁵ იქვე, გვ. 56, 14—17.

¹³⁶ იქვე, გვ. 172, 18—24.

¹³⁷ იქვე, გვ. 173, 3—5.

¹³⁸ იქვე, გვ. 69, 32—35.

¹³⁹ იქვე, გვ. 68, 15—17.

¹⁴⁰ იქვე, გვ. 98, 31—32.

ლაზე უმდარესი და უკანასკნელია ყოველ მყოფსა და ყოველ ნაწილ-
თაგან შემდგარზე. იგი წარმოადგენს უზენაესი ერთის „უსახო სა-
ხეს“ და „უმსგავსო მსგავსებას“¹⁴¹. ამდენად, მატერია დასაბამია და
თავის მიზეზთა საპირისპიროა¹⁴². მატერია არის ხრწნისა და ცვალება-
დობის მიზეზი¹⁴³, ვინაიდან შედგება ელემენტებისაგან, რომლებიც
ასევე ხრწნისა და ცვალებადობის საწყისებს წარმოადგენენ¹⁴⁴. მაგ-
რამ, პეტრიწის თქმით, „ყოველი ხრწნადი თუთ თჳსისა
სიპავისაგან“¹⁴⁵ იხრწნების¹⁴⁶, მაშასადამე, მატერია იხრწ-
ნება მისთვის დამახასიათებელი ბოროტების გამო. მართალია, პეტ-
რიწი, მსგავსად პროკლესი, მატერიას სუბსტანციად არ თვლის, მაგ-
რამ პროკლესაგან განსხვავებით, იგი მასში ხედავს ბოროტებას, რო-
მელიც მატერიის ხრწნის მიზეზად მიაჩნია. მაშინ, როდესაც პროკ-
ლე მატერიის ხრწნის მიზეზს მისთვის დამახასიათებელ ბოროტე-
ბაში კი არ ხედავს, არამედ — მატერიის განშორებაში თავისი ძე-
ზებისაგან. პროკლე წერს: „ყოველი ხრწნადი განშორებითა თჳსისა
მიზეზისაჲთა იხრწნების“¹⁴⁷. პეტრიწი პლატონისა და პლოტინის შე-
ხედულებას იზიარებს, როცა მატერიაში ბოროტებას ხედავს.

მართალია, სხეულის დაშლას პეტრიწიც მიზეზის, ე. ი. სულის
განშორებით ხსნის, მაგრამ თვითონ სულის სხეულისაგან განშორე-
ბის მიზეზად მატერიის დამახასიათებელი ბოროტება მიაჩნია. თუ
მატერია ბოროტებაა, რა თქმა უნდა, სული ისწრაფვის გაეცალოს
და თავი დააღწიოს მას. ხოლო სხეულიდან სულის განშორება, პეტ-
რიწის აზრითაც, დასაწყისის აძლევს სხეულის დაშლას და განადგუ-
რებას.

პეტრიწის მიხედვით, სხეული მდგრადია მხოლოდ იმდენად, რამ-
დენადაც მასში სული მონაწილეობს. სულის განშორების შემდეგ სხე-
ული იშლება¹⁴⁸. მატერია, პეტრიწის შეხედულებით, არის არა-
სი¹⁴⁹. მაშასადამე, მატერია პეტრიწის მიერ გაგებულია როგორც
ხრწნადი, დაშლადი, ბნელი, უმოქმედო, უსახო, უფორმო, შემეცხე-

¹⁴¹ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 126, 26—29.

¹⁴² იქვე, გვ. 119, 29—30.

¹⁴³ იქვე, გვ. 72, 31—32.

¹⁴⁴ იქვე, გვ. 74, 14—16.

¹⁴⁵ ჰაეი საბას განმარტებით ითქმის ბოროტის შესახებ, აქედან სიპავე-
ბოროტება.

¹⁴⁶ იოანე პეტრიწის შრომები ტ. II, გვ. 102, 32—33.

¹⁴⁷ პროკლე, იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, 1940., თბილისი, გვ. 33
6—7.

¹⁴⁸ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, 104, 7—20.

¹⁴⁹ იქვე, გვ. 43, 10—11.

ბის ფარგლებს გარეთ მყოფი, მშვენიერებას მოკლებული, არარსი, ბოროტება.

„პეტრიწის ფილოსოფიის მიხედვით მიწიერი სინამდვილის და-
მოუყიდებელი ღირებულება და მნიშვნელობა ოთხივე თვალსაზ-
რისით არის უარყოფილი: როგორც ონტოლოგიური, აგრეთვე ეთი-
კური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური თვლსაზრისით“¹⁵⁰.

ამიტომ მატერიალური ქვეყანა პეტრიწისათვის სიყვარულის
ობიექტს არ წარმოადგენს. უფრო მეტი, პეტრიწი ადამიანთა ამქვეყ-
ნიურ სიცოცხლეს აჩრდილს ადარებს¹⁵¹. აღნიშნულის გამო არაა
გასაკვირველი, რომ სოლომონის „ეკლესიასტეს“ მიერ ამქვეყნიუ-
რი ცხოვრების ამოებად გამოცხადება პეტრიწის მიერ თანაგრძნო-
ბით არის მოხსენებული¹⁵².

შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს სა კ ი თ ხ შ ი ც პეტრიწის ყურადღება ზე-
მატერიალური სამყაროსაკენ არის მიპყრობილი. მისი შეხედულე-
ბით, ყოველი ცოდნა არის მიზეზთა და პირველ საწყისთა ცოდნა¹⁵³,
ვინაიდან თუ არა გვაქვს პირველი მიზეზების ცოდნა, მას ცოდნა კი
არ ეწოდება; არამედ—მცდარობა და უგნურება¹⁵⁴. ყველაზე უმჯობე-
სი ცოდნა არის საწყისი მიზეზების ცოდნა¹⁵⁵. გონებას,
სულისაგან განსხვავებით, ცოდნა ყოველთვის ნათელი და აქტუა-
ლური სახით აქვს და არ ახდენს არცოდნიდან ცოდნაზე ასვლას და
პირიქით¹⁵⁶, ვინაიდან მას თავის თავში აქვს არსთა ყოველი გვარი
ანუ იდეა¹⁵⁷. გონებას შემეცნება და ცოდნა სამარადისოდ ახასია-
თებს. იგი მაშინვე მიწვდება შესამეცნებელ ობიექტს და არა ღრო-
ში თანდათანობითი შემეცნებით¹⁵⁸. შემეცნება, პეტრიწის მიხედვით,
იწყება სირას დაბალი საფეხურიდან და მიმართულია უმაღლესი ინ-
სტანციებისაკენ, ისე რომ შემეცნების ერთ აქტში შემეცნებელი ყო-
ველთვის შედეგია, ხოლო შესამეცნებელი — მიზეზი. შემეცნების
პროცესში, პეტრიწის აზრით, საჭიროა მსგავსება, ვინაიდან ამის
გარეშე მიზეზი შედეგისათვის მიუწვდომელია. შედეგი მიზეზს მხო-
ლოდ იმდენად მიწვდება, რამდენადაც ისინი მსგავსნი არიან¹⁵⁹. გო-

¹⁵⁰ შ. ხი და შე ლ ი, იოანე პეტრიწი, 1956, გვ. 74.

¹⁵¹ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, ტ. II, გვ. 93, 16.

¹⁵² ი ქ ვ ე, გვ. 226, 32—34.

¹⁵³ ი ქ ვ ე, გვ. 194, 25—26.

¹⁵⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 42, 18—19.

¹⁵⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 185, 31—32.

¹⁵⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 57, 27—31.

¹⁵⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 58, 14—15.

¹⁵⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 7, 12—18.

¹⁵⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 81, 1—3.

ნებისაგან განსხვავებით, სული თანდათანობით ადის არცოდნიდან ცოდნაზე, როგორც, მაგალითად, მგზავრი ნაბიჯ-ნაბიჯ მიდის დანიშნული ადგილისაკენ და არა ერთბაშად გაივლის მთელ გზას. სულა მანამ აწარმოებს შემეცნებას, სანამ მთლიანად არ მიწვდება შესამეცნებელს და ყოველივეში გვარს არ აღმოაჩენს¹⁶⁰. გონებისაგან განსხვავებით, სული თანდათანობით იხსენებს თავის მიძინებულ და მიმქრალ ცოდნას¹⁶¹. იგი შემეცნებისას ცოდნას გარე საწყაროდან როდი იღებს. ეს, პეტრიწის მიხედვით, მხოლოდ მოკვდავთა გრძნობა არის და არა შემეცნება. იმოწმებს რა პლატონს, პეტრიწი განაგრძობს; სული შემეცნებისათვის აღძრავს და გამოაცოცხლებს თავის თავში მყოფ არსთა აზრს და მის გარეთ მყოფი შესამეცნებელი ობიექტის ცოდნას თავის თავში იპოვის. იგი შემეცნებისას ახდენს ისევ მასში მყოფი მიძინებული ცოდნის კვლავ შეხსენებას, ვინაიდან სულს თავის თავში აქვს არსებულთა იდეები. ამიტომ სული თვით თავის თავში ჰპოვებს მთელი ყოფიერების ცოდნას. რადგან პეტრიწის აზრით, ყოველივეს წარმოშობაშია ღმერთმა სულს შემადგენელ ნაწილად მისცა აზრი სხეულებრივ არსთა შესახებ, რათა თავის თავში ხედავდეს ყოველივე არსებულს და როცა რაიმე დაავიწყდება, კვლავ გაიხსენოს¹⁶². როგორც, მაგალითად, ცეცხლს სიმბურვალე შიგნით და ბუნებით აქვს და არა გარედან გაღვივებით, ასევე სული ცოდნას იღებს ისევ მასშივე მყოფი ცოდნის გახსენებით. ეს ცოდნა, მიძინებული სახით, მას ისევ თავის თავში აქვს და არა გარედან მიღებული შეგრძნებების თანამიმდევრობითი შეყრებისაგან¹⁶³. „პეტრიწის მიხედვით, ადამიანის აზროვნებაში, მოცემულია იდეები ანუ ცნებები (თუმცა ადამიანისათვის გაუცნობიერებელი სახით), ეს გამომდინარეობს მისი მოძღვრებიდან „ანამნეზისის“ შესახებ, რომელსაც ის იზიარებს თავის კომენტარებში“¹⁶⁴. ამრიგად, პეტრიწის მიხედვით, როგორც სულის, ისე გონების საშუალებით შემეცნება ნიშნავს უკვე თანდაყოლილი ცოდნის შეხსენებას, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ გონება ამ ცოდნას მაშინვე მიწვდება, ხოლო სული — ნაწილ-ნაწილ.

პეტრიწი ერთგან არსთა სიარსა შემეცნების თვალსაზრისით ალაგებს, სადაც გასაგები მიზეზით არ შედის მატერიალური საფეხუ-

¹⁶⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 7, 6—12.

¹⁶¹ იქვე, გვ. 165, 19—21.

¹⁶² იქვე, გვ. 52, 4—22.

¹⁶³ იქვე, გვ. 114, 8—16.

¹⁶⁴ Г. М. Каландаришвили, Очерки по истории логики в Грузии, Тбилиси, 1952, стр. 29.

რები: ოთხელემენტოვანი ქვეყანა, ცა და ბუნება, ვინაიდან, ჭეო-
ერთი, მატერიას, პეტრიწის მიხედვით, არაფრის შემეცნება არ შე-
უძლია და, მეორე, რაც მთავარია, პეტრიწის აზრით, შემეცნების მი-
ზანს ზემატერიალური, მეტაფიზიკური პრინციპების გაგება წარმო-
ადგენს და არა მატერიალური სამყაროს შემეცნება.

შემეცნების თვალსაზრისით დალაგებულ სირაში უკანასკნელი,
საფეხური უპირავეს სულს, რომლის ზევით მოთავსებულია გონება.
ახული არის შემმეცნებელი, ხოლო გონება — შესამეცნებელი; გონე-
ბის ზევით იმყოფება ნამდვილ მყოფი, რომელიც შესამეცნებელია.
ხოლო გონება — შემმეცნებელი. ნამდვილ მყოფის მაღლა დგას
საღმრთო რიცხვი, აქ შემმეცნებელი არის ნამდვილ მყოფი, ხოლო
შესამეცნებელი — აღნიშნული ზეციური რიცხვი. ახლა შემ-
მეცნებელნი იქნებიან ეს ღვთიური ზეციური ცალკეულნი არსნი. რო-
გორც რიცხვები, ხოლო შესამეცნებელი პირველი საზღვარი და პირ-
ველი უსაზღვროება კვლავ შემმეცნებელი იქნება პირველი საზ-
ღვარი და პირველი უსაზღვროება, ხოლო შესამეცნებელი — ერთ-
ნაირად ყველაზე მაღლა მდგომი ერთი და კეთილობა, რომელსაც სა-
პატივცემოდ მამა ეწოდებაო¹⁶⁵. პეტრიწის მიხედვით, ამქვეყნიური
ახული არასოდეს არ ხდება შემეცნების ობიექტი, ვინაიდან მის ქვე-
და საფეხურს წარმოადგენს შემეცნების უნარს მოკლებული მატე-
რია; რაც შეეხება უზენაეს ერთს, იგი მხოლოდ შესამეცნებელია და
არა შემმეცნებელი, ვინაიდან ჭერ-ერთი შემეცნება ქვევიდან ზე-
ვით მიიმაართება და ამდენად ღმერთს მას ზევით აღარავინ ჰყავს
შესამეცნებელი, მეორე „რაცნას, რომელი არას უმეტარ არს?“¹⁶⁶.
ე. ი. რა უნდა შეიმეცნოს, როცა არაფერია ისეთი, რომ არ იცო-
დესო.

შემეცნების პროცესში, პეტრიწის შეხედულებით, არსებას ყვე-
ლაზე გვიან ვწვდებით. არსებას ყოველთვის მისი შემდგომით გაერ-
გებთ, ხოლო არსების შემდგომი არის ძალა და მოქმედება, როგო-
რიც იქნება მოქმედება, ისეთივე იქნება ძალაც. ხოლო როგორიც იქნე-
ბა ძალაც, ისეთივე — არსებაც. იყენებს რა არისტოტელის ცნობილ
დებულებას, პეტრიწი წერს: შემეცნებისას ბუნებით პირველი უკანას-
კნელი იქნება, ხოლო ბუნებით შემდგომი — პირველი. ვინაიდან
პირველად ჩვენ ვწვდებით არა მიზეზსა და არსებას, არამედ მის შე-
დეგს — ძალას და მოქმედებას. როგორიც იქნება ძალა და მოქმედე-
ბა, იმის მიხედვით არსების ბუნებასაც გავითვალისწინებთ, რადგან

¹⁶⁵ იო ან ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, ტ. II, გვ. 7, 25 -33, გვ. 8, 1—7.

¹⁶⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 9, 15—16.

ყოველი ძალა და მოქმედება არსებას ეკუთვნის. თუ მოქმედება მარტივია, მაშინ არსებაც მარტივი იქნება, ხოლო თუ მოქმედება არაა მარტივი, მაშინ არც არსება იქნება მარტივი. სულის მოქმედება არაა მარტივი, ამიტომ სულის არსებაც არამარტივია, ხოლო გონების მოქმედება მარტივია და არსებაც მარტივი აქვს¹⁸⁷. სხვანაირად, მიზეზი შედეგში დაინახება, ხოლო შედეგი თავის მიზეზში იხილება¹⁸⁸.

ამრიგად, პეტრიწის მსჯელობის მიხედვით, როგორც იქნება მოვლენა, ისეთივეა არსებაც, რადგან მოვლენა არსების გამოვლენაა. შემეცნებისას ბუნებით პირველს უკანასკნელად მივწვდებით. ვინაიდან ჯერ ჩვენ მოვლენას გავიგებთ და შემდეგ ამის მიხედვით არსებასაც ვიმეცნებთ. ხოლო ბუნებით უკანასკნელს, ე. ი. მოვლენას ჩვენ პირველ რიგში ვწვდებით, ვიდრე არსებას. ამიტომაც რომ შემეცნების პროცესში ბუნებით პირველი უკანასკნელია, ხოლო ბუნებით უკანასკნელი — პირველი.

პეტრიწს აქვს შემეცნების თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანი გამოთქმაც; მაგალითად: „ცნობიერებაა გამოცდილებათაგან მიიღებს შეკრებასა“¹⁸⁹. ეს დებულება ცოდნის ემპირიული წარმოშობის შესახებ მიუთითებს და ამდენად იდეების თანდაყოლილობის მისტიკური თეორიის წინააღმდეგ არის მიმართული, მაგრამ ამ აზრს პეტრიწთან, სამწუხაროდ, შემდგომი განვითარება რა მიუღია.

იოანე პეტრიწი ქრისტიანულ დებულებათა ფილოსოფიური არგუმენტაციის დროს ისეთ შეხედულებებსაც გამოთქვამს, რომელიც შეუთავსებელია დოგმატებთან. მაგალითად, იოანე პეტრიწის მიხედვით არსთა სირაში ყოველი ზედა საფეხური მის მომდევნოს ქმნის. მართალია, აქ, პეტრიწის აზრით, ღმერთის ძალაც ერევა, მაგრამ საფეხურის მიერ საფეხურის წარმოქმნა, როგორც შედეგის მიზეზიდან აუცილებლობით გამომდინარეობა, არ შეესაბამება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ნებისმიერ აქტს. პეტრიწის მიხედვით, ყოველი არსების წარმოშობა გაგებულია როგორც უზენაესი ერთიდან გამომდინარეობა, რაც შეუთავსებელია ბიბლიურ მოძღვრებასთან სამყაროს ქმნადობის შესახებ, ვინაიდან ღმერთს, რელიგიური დოქტრინის მიხედვით, არსებული თავის თავიდან კი არ გამოჰყავს, არამედ ყოველივეს არარაობიდან ქმნის.

¹⁸⁷ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 8, 11—28.

¹⁸⁸ იქვე, გვ. 131, 2—4.

¹⁸⁹ იქვე, გვ. 220, 14—15.

ამას გარდა მატერიალური ცის სხეულთა ღმერთად გამოცხადება შეუთავსებელია ქრისტიანულ მონოთეიზმთან.

ლაპარაკობს რა პირველი კეთილობის შესახებ, რაც რელიგიის ენაზე ღმერთს ნიშნავს, პეტრიწი წერს: პირველი კეთილობა ვის უნდა ეტრფოდეს, როცა იგი თვითონ არის ყოველთა სატრუო¹⁷⁰. გამოდის რომ ღმერთს არ უყვარს არც ადამიანები, მაშინ როდესაც, ახალი აღთქმის მიხედვით, ღმერთს, თითქოს, იმდენად უყვარს ხალხი, რომ თავისი ერთადერთი შვილი — ქრისტე ქვეყნად მოავლინა მათი ცხოვრებისათვის¹⁷¹. და, ვითომ, საწამებლადაც კი გაიმეტა ადამისაგან კაცობრიობაზე მემკვიდრეობით გადაცემული ცოდვის გამოსასყიდად.

პეტრიწის მიერ დედამიწის წარმოშობის ახსნა ცეცხლის ჩაქრობის საფუძველზე¹⁷² და სხვა ამგვარი დებულებანი ყოველად შეუთავსებელია რელიგიურ მოძღვრებასთან.

იოანე პეტრიწის ზოგ დებულებათა შეუსაბამობა ქრისტიანულ რელიგიასთან იმთავითვე იყო მოსალოდნელი, ვინაიდან შეუქლებელია პროკლეს ფილოსოფიის კომენტარები დაწერო თუნდაც ორიგინალური დებულებებით და წინააღმდეგობაში არ მოხვიდე ქრისტიანულ მოძღვრებასთან. პეტრიწი ნებით თუ უნებლიედ თვითონ უწყობდა ხელს რელიგიის რღვევას, როცა იგი მის დასაბუთებას იწყებდა, ვინაიდან რელიგია ემყარება რწმენას და არა ცოდნასა და ლოგიკურ მტკიცებებს.

პეტრიწი ბოლოსიტყვაობაში ფილოსოფიისა და მეცნიერების საპირობაზე ლაპარაკობს, მაგრამ არ უნდა დაევიწყოთ, რომ იგი ფილოსოფიასა და მეცნიერებას იმდენად მოითხოვს, რამდენადაც ეს უკანასკნელი წინააღმდეგობაში არ იქნება თეოლოგიასთან.

ამრიგად, იოანე პეტრიწი XI — XII საუკუნეების ქართველ მკითხველს უძლიერებს ფილოსოფიურ ინტერესს სათანადო ლიტერატურის მიწოდებით და მფარველობს რელიგიისაგან ითვალისწინებულ ფილოსოფიას.

ამაში მდგომარეობს, სხვათა შორის, პეტრიწის ფილოსოფიური მოღვაწეობის პროგრესული მომენტი.

არსენ იყალთოელი, როგორც ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტი, რომელიც „დოგმატიკონსაც“ კი უდგენს ქართულ ეკლესიას, ამჯერად ჩვენ არ გვაინტერესებს.

¹⁷⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 38, 20—23.

¹⁷¹ იხ. ახალი აღთქმა, ტფილისი, 1879, პირველი კათოლიკე ეპისტოლე იოანე მოციქულისა, თავი 4, მუხლი 9.

¹⁷² იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი II, გვ. 119, 4—6.

მიუხედავად ზოგი პროგრესული მომენტისა, პეტრიწის ყურადღების ცენტრში დგას „ღვთისმეტყველებაჲ ნიეთისაგან მიუხედე-ლი“, ე. ი. ღმერთი და საერთოდ ტრანსცენდენტური „სინამდვილე“; მაშინ როდესაც საერო მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა ყურადღებას იპყრობს ეს ქვეყანა და ამქვეყნიური ცხოვრება.

როგორც ზემოთ მიუთითებდით, ქვეყნის სრული გაერთიანებისა და ცენტრალიზებული ხელისუფლების განმტკიცებასავე ბრძოლას საქართველოში ჰუმანისტური იდეოლოგიის წარმოშობა მოჰყვა. ქართველმა ჰუმანისტებმა ღმერთისა და ტრანსცენდენტური ქვეყნის ნაცვლად ყურადღების ცენტრში დააყენეს ადამიანი და მის ამქვეყნიურ არსებობასთან დაკავშირებული მოვლენები. ჩაბრუხაძესთან და შავთელთან ჩასახული ჰუმანისტური იდეოლოგია შოთა რუსთაველთან უმაღლეს მწვერვალზე არის აყვანილი.

ჩ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე ქრისტიანულ-საეკლესიო შეხედულებების გვერდით ისეთ აზრებს ავითარებს, რაც მის კონცეფციას რადიკალურად ასხვავებს სასულიერო პირთა მსოფლმხედველობისაგან.

ჩაბრუხაძე განადიდებს ადამიანის ფიზიკურ ძლიერებას, ხორციელ მშვენიერებასა და ამქვეყნიურ არსებობას, ე. ი. ყოველივე იმას, რაც დამცირებული და უგულვებელყოფილი იყო ყოველი ოფიციალური რელიგიის, მათ შორის ქრისტიანობის მიერ. ჩაბრუხაძე თამარის შესახებ წერს, რომ ის არის: „ქმანარნარი, პირ-მცინარი... დაწვ-მწყაზარი, შექ-მფინარი“¹⁷³. მიმართავს „რა თამარს, ჩაბრუხაძე განაგრძობს: „გცისკრობენ დაწვნი, გტურფობს მოხედვი, ბროლ-ვარდობს ყელი“¹⁷⁴. ჩაბრუხაძის თქმით, თამარს ვერ ედრება ვერც შვიდი მნათობი¹⁷⁵, რომ მასთან შედარებით მზეც ბნელია¹⁷⁶. ჩაბრუხაძე თამარის სახის სინათლეს ზევსის ანუ ღმერთის სინათლეზე მაღლა აყენებს: „არა თუ ზევსი, არათ უზევსი, არ! შენ ხარ მნათი დაუყოვნებად!“¹⁷⁷ მაშინ, როდესაც იოანე პეტრიწის შეხედულებით, მატერიას და მატერიალურ საგნებს სინათლე დაბნელებული სახით აქვს, ხოლო ღმერთი კი წარმოადგენს „ყოველთა ღღეთა აღღებებას“ და „ყოველთა ცისკართა აღცისკრებას“. ამრიგად, ჩაბრუხაძე მაწიერ სინათლეს ზეციურ, ღვთიურ სინათლეზე მაღლა აყენებს და დიამეტრალურად უპირისპირდება პეტრიწს.

¹⁷³ ძვ. ქართ. ლიტ-ის კრესტომათია, ტ. II, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, 1949, თბილისი, გვ. 189, სტროფი 19.

¹⁷⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 193, სტ. 50.

¹⁷⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 194, სტ. 65.

¹⁷⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 196, სტ. 83.

¹⁷⁷ ი ქ ვ ე, 190, სტ. 27.

ჩახრუხადის „თამარაიანი“ რელიგიისათვის უცხო პატრიოტიზმის იდეით არის გამსჭვალული. ჩახრუხაძე აღფრთოვანებით წერს, რომ „პონტოს ზღვისითგან არს უფლებანი“¹⁷⁸ და რომ „დღეს ტაოს მო-
ემატა ოს“¹⁷⁹. საქართველოს სამეფოს საზღვრები იმდენად შორს გადაიწია, რომ „ისპირს და შარვანს პოვლაა ძნელი“¹⁸⁰.

ჩახრუხაძე, აღფრთოვანებული მეფე დავითის სიმამაცითა და ფიზიკური ძლიერებით, აღნიშნავს: „დავით ძლიერი, მკნე, უძლევე-
ლი“¹⁸¹.

ჩახრუხადის მსგავსად, იოანე შავთელი, „კაცი ფილოსოფოსი და რიტორი, ლექსთა გამომთქუმელი და მოლუაწებათა შინა განთქმე-
ლი“¹⁸², თავის „აბღულუმესიაში“ აქებს ადამიანის ხორციელ მშვენი-
ერებას, ფიზიკურ ძალას, გონებას, ადამიანებისადმი ლმობიერ და-
მოკიდებულებას და ა. შ.

იოანე შავთელი დავით მეფის მეტყველებას აღარეაძ ქერც-
ლის კიკჭიკს და იაღონის გალობას; ხოლო მის სხეულებრივ მშვენი-
ერებას ამსგავსებს ლიბანის ნაძვს, ერმონის საროს და ვარდის
ნერგს¹⁸³. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დავით მეფეში ზოგიერთი
მკვლევარი დავით აღმაშენებელს გულისხმობს, ზოგნი — თამა-
რის ქმარს — დავით სოსლანს, სხვანი კი — ერთსაც და მე-
ორესაც.

დავითი, შავთელის თქმით, არის „ვარდი ფურჩქენილი“¹⁸⁴ და
ფეროვნებითაც ვარდს ემსგავსება¹⁸⁵. აქ ადამიანის მშვენიერება გად-
მოცემულია ბუნების მშვენიერების სახით. შავთელის თქმით, და-
ვითი შორიდანაც ჩანს, როგორც ქვეყნის მანათობელი მზე „მთვა-
რის მშვენობით, ცისკრის მთენობით სხივმკრთოლუვარებით მკამკა-
მებელი“¹⁸⁶. აქ ადამიანის მშვენიერების აღიარების გვერდით მოცე-
მულია ბუნების მშვენიერების განცდაც. შავთელის ესთეტიკური
გრძნობის მიხედვით, მცენარეებიც კი დასაანახად საამოა¹⁸⁷.

შავთელი ხოტბას ასხამს დავითის ფიზიკურ ძლიერებას და აღ-

¹⁷⁸ ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტომათია, ტ. II, გვ. 194, სტ. 64.

¹⁷⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 19, სტ. 54.

¹⁸⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 193, სტ. 54.

¹⁸¹ ი ქ ვ ე, გვ. 193, სტ. 55.

¹⁸² ისტორიანი და აზმანი, გვ. 126.

¹⁸³ ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტ. II, გვ. 199, სტ. 7.

¹⁸⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 204, სტ. 51.

¹⁸⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 202, სტ. 29.

¹⁸⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 203, სტ. 45.

¹⁸⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 202, სტ. 39.

ნიშნავს: „იხმარნის მკლავნი, კაფად მომკლავნი, აღმტაცებელნი, გრიგალ-ქარული“¹⁸⁸. შავთელი კიდევ უფრო ძლიერი ფერებით ასახავს ადამიანის ფიზიკურ სიძლიერეს და წერს, რომ მტერი „მეხდატეხილ ჰყვის მკლავმან ძლიერმან“¹⁸⁹. აქებს რა ქართველი ხალხის სიძლიერეს, მათ შესახებ შავთელი ამბობს: „მკლავნი ძლიერი. გმირთა მძლი ერნი“¹⁹⁰, ე. ი. ქართველები გმირთა მძლეველი, მკლავძლიერი ხალხიაო. ამასთან, შავთელის თქმით, იგი არის „ერი რჩეული, ნიჭთა ჩვეული“.

შავთელი დავით მეფეში ხედავს დიდ კაცთმოყვარეს, რომელიც განურისხებელი და მოწყალეა¹⁹¹, დატყვევებულებს ათავასუფლებს¹⁹² და თითქოს, წყალობას ანიჭებს ბრმებს, მშიერებს, ობლებს, ქვრივთ, შიშველთ და მოხუცებულებს¹⁹³. დავითი, შავთელის თქმით, ვერ ითმენს ადამიანთა ფიზიკურ დასახიჩრებასა და შევიწროებას¹⁹⁴. იგი სამართლიანობის მსაჯული და უცხოთ მოყვარეა¹⁹⁵.

იოანე შავთელი ფეოდალიზმის დესპოტურ პირობებში, როცა მართლმსაჯულება მემამულეთა თვითნებობით იყო შეცვლილი, აქებს და აღიღებს სამართლიანობას. მისი თქმით „... სამართალი ხეს შეიქმა კმელსა წყალმომდინარედ“¹⁹⁶.

იოანე შავთელი დავით მეფის ბედნიერი ცხოვრების მაგალითზე ზოტბას ასხამს ამქვეყნიურ ბედნიერებას და შვებას. დავითი, იოანე შავთელის თქმით, „დოვლათ-სვიანად სუფევს“ და არის „მიწყილ შვებით და განცხრომითა“¹⁹⁷. მასთან „ისმის მგოსანთა... კმანი ებისა დ წინწილისა“¹⁹⁸, ამდენად დავითი არის „საშვებლის ღვარი“¹⁹⁹.

შავთელი აღიღებს გონებას, რომელსაც რელეგია ყოველმხრივ ამცირებდა. იგი დავით მეფეს უწოდებს სწავლის ზედამხედველ და რაჯსა და სიბრძნის უფესკრულს²⁰⁰. დავითი, მისი აზრით, არის „გონე-

¹⁸⁸ ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტ. ტ. II, გვ. 202, სტ. 29.

¹⁸⁹ იქვე, გვ. 206, სტ. 70.

¹⁹⁰ იქვე, გვ. 202, სტ. 37.

¹⁹¹ იქვე, გვ. 201, სტ. 20.

¹⁹² იქვე, გვ. 201, სტ. 25.

¹⁹³ იქვე, გვ. 205, სტ. 63.

¹⁹⁴ იქვე, გვ. 205, სტ. 59.

¹⁹⁵ იქვე, გვ. 207, სტ. 88.

¹⁹⁶ იქვე, გვ. 201, სტ. 21.

¹⁹⁷ იქვე, გვ. 200, სტ. 18.

¹⁹⁸ იქვე, გვ. 203, სტ. 44.

¹⁹⁹ იქვე, გვ. 204, სტ. 55.

²⁰⁰ იქვე, გვ. 205, სტ. 59.

ზა ვრცელი“²⁰¹, „სწავლის მოძღვარი“²⁰². ამასთან იოანე შავთელი დავით მეფეს ახასიათებს როგორც სახელოვან საქმეთა მოყვარულს²⁰³.

ამგვარად, ჩახრუხაძე და შავთელი დიდი გადაჭარბებით აქებენ დავითისა და თამარის ხორციელ მშვენიერებასა და კაცთმოყვარებას. მაგრამ მათ ნააზრევში მთავარია არა ეს პანეგირიზმი, არამედ ის ფაქტი, რომ მათი ყურადღების ცენტრში დგას ადამიანი მისი ამქვეყნიური მისწრაფებებითა და ხორციელი თვისებებით, რომ ისიხი აქებენ და აღიღებენ სხეულებრივ მშვენიერებას, გონებას, ფიზიკურ ძალას, საქაო ბედნიერებას და შვებას. ამქვეყნიურ სიყვარულს, მიწიერ სინათლეს, ბუნების მშვენიერებას, გმირობას, სახელოვან სიცოცხლეს და სხვ. ე. ი. ყოველივე იმას, რასაც ქრისტიანული რელიგია დასაერთოდ ყველა ოფიციალური სარწმუნოება არააოზად მიიჩნევდა. ჩახრუხაძისა და შავთელისათვის ანტიკური ფილოსოფოსები და პოეტები ავტორიტეტებს წარმოადგენენ.

ამასთან XII საუკუნის ქართული იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელია სიცოცხლის მგზნებარე სიყვარული, კაცთმოყვარეობის. მეგობრობის, პატრიოტიზმის, სამართლიანობის და სხვათა ქადაგება, ადამიანის პირადი ღირსების წინ წამოწევა გვარიშვილობასთან შედარებით, თავისუფლებისაკენ მისწრაფება, ცხოვრებისადმი ოპტიმისტური განწყობილება, ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლისაკენ მოწოდება და ა. შ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ XII საუკუნის საქართველოში სალიტერატურო ენა თანდათან ხალხურ სასაუბრო ენას უახლოვდება. რაც ყველაზე შესამჩნევად შოთა რუსთაველის გენიალურ პოემაში იგრძნობა.

თუ კათოლიკურ ქვეყნებში საერო კულტურისაგან სექულესიო მწერლობის გამიჯვნის საქმეს ხალხისათვის უცხო ლათინური ენა ემსახურებოდა, საქართველოში ამავე როლს საერო საზოგადოებისათვის უცხო ბუტური დამწერლობა ასრულებდა. რენესანსის ეპოქაში ევროპის კათოლიკურ ქვეყნებში ლათინურ ენას თანდათან ცვლის ნაციონალური ენები, ხოლო, როგორც აკადემიკოსი აკ. შანიძე აღნიშნავს, XI საუკუნიდან დაწყებული საქართველოში ხალხისათვის გაუგებარი ბუტური ანბანის გვერდით იქმნება საერო, მხედრული დამწერლობა, რომელიც ფართო გავრცელებას აღწევს XII საუკუნეში.

²⁰¹ ძვ. ქართ. ლიტ-ის კრესტომათია, II, გვ. 204, სტ. 51.

²⁰² იქვე, გვ. 204, სტ. 55.

²⁰³ იქვე, გვ. 203, სტ. 47.

ყოველივე ზემოაღნიშნული რენესანსის ანუ აღორძინების სპეციფიკური ნიშნებია. ეხება რა რენესანსის საკითხს, აკადემიკოსი ივ. ჯავახიშვილი წერს: „ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიშნები იგემა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელს ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთს ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშობა. საქართველომ ეს მოძრაობა XII საუკუნეში დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“²⁰⁴.

ივ. ჯავახიშვილი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ XII საუკუნის საქართველოში რენესანსი სრული და ყოველმხრივი განვითარება არ მიუღია; მაგრამ განსვენებულ მკვლევარს ვერ დავეთანხმებით იმაში, რომ თითქოს რენესანსი ელინიზმის ღრმა და საფუძვლიანმა შესწავლამ წარმოშვა.

რენესანსის წარმოშობა როგორც საქართველოში, ისე ევროპაში ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური განვითარების ნაყოფი იყო. რენესანსის პერიოდში ანტიკური ლიტერატურითა და ფილოსოფიით გატაცება იმით აიხსნება, რომ რენესანსის წარმომადგენლებმა ელინიზმში იდეური მოკავშირე პოვეს. რენესანსი ელინიზმის შესწავლის შედეგი კი არ იყო, არამედ, პირიქით, რენესანსს მოჰყვა ელინიზმით დაინტერესება. თუმცა ელინიზმის გაცნობა თავის მხრივ ბიძგს აძლევდა ჰუმანიტური მსოფლმხედველობის შემდომ გაღრმავებას.

ცნობილია, რომ ვერცერთი შემოტანილი იდეოლოგია ვერ მიიღებს ჯანსაღ განვითარებას, თუ მას არ დახვდა შესაფერი სოციალურ-ეკონომიური პირობები. საქართველოში რენესანსი სოციალურ-ეკონომიური განვითარების ბაზაზე წარმოიშვა.

საქართველოს გაერთიანებამ, ამ პროცესთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა და საერთოდ ქვეყნის კულტურულ-ეკონომიურმა აღმავლობამ ზეგავლენა მოახდინა აგრეთვე ქართული სახვითი ხელოვნების განვითარებაზეც.

XI — XII საუკუნეებში არაჩვეულებრივ აღმავლობას მიაღწია მხატვრობამ, ხუროთმოძღვრებამ, კედლითმა ხელოვნებამ და სხვა. აღნიშნულ ეპოქაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სახვითი ხელოვნების ძეგლების დეკორატიულ მხარეს. მონუმენტურ სტილს წარმატებით ცვლის დეკორატიული. დიდი ინტერესით ეკადებოდა მონუმენტის გარეგნულ გაფორმებასაც. მაგრამ ამჟერად ჩვენ ხელოვნების

²⁰⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი, 1948, გვ. 302. (ხაზგასმა ვუთვნის ი. ჯავახიშვილს).

რეგლთა ფორმა იმდენად არ გვაინტერესებს, რამდენადაც ამ ფორმაში მოცემული შინაარსი.

ეპოქის დამახასიათებელი იდეოლოგია ვლინდება აგრეთვე საზვითი ხელოვნების ძეგლებშიც. სასულიერო ხასიათის ხელოვნების გვერდით ჩნდება საერო ხელოვნება. სარწმუნოებრივი ხასიათის მხატვრობასთან ერთად გვხვდება მეფეთა პოორტრეტები და ისტორიული ხასიათის სურათები. საერთოდ სახვით ხელოვნებაში თავს იჩენს ქრისტიანული დოგმის საწინააღმდეგო მოვლენები.

დასავლეთ ევროპის ქვეყნებსა და ბიზანტიაში V საუკუნეში მიღებული ჭვარცმის განმარტების მიხედვით, მაცხოვარი ჭვარზე არასოდეს არ შეიძლებოდა გამოსახულიყო მიცვალებული სახით. ვინაიდან ქრისტე იყო „სიკვდილისა სიკვდილითა დამთრგუნველი“. მას ჭვარცმისას თვალები ღია აქვს და არაერთგვაროვანი ფიზიკური ან სულიერი ტანჯვა არ ემჩნევა. ღვთისმშობელი და ანგელოზები დამშვიდებით. შესცქერაინ ჭვარცმულ ქრისტეს²⁰⁵. მაგრამ სახვით ხელოვნებაში რადიკალურად იცვლება ჭვარცმის აღნიშნული იდეური სიტუაცია. ამ მხრივ აღსანიშნავია შედარებით ადრეული ხანის კედური ხელოვნების ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში — 973 წლის იშხანის ჭვარი, რომელზედაც ქრისტე გამოსახულია „დახუჭული, ჩაცვივებული თვალებით მახვილ სახეზე, რომელიც სავსეა სევდით, ატანილი წამებით“²⁰⁶.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამ ძეგლში დარღვეულია ოფიციალურად გაბატონებული აზრი ჭვარცმის იდეური მხარის შესახებ²⁰⁷ „შეიძლება ითქვას, ქრისტიანულ ძეგლში შექრილია ის რაღაც ახალი, რეალური ცხოვრებით ნაკარნახევი მსოფლმხედველობა, რომელიც ქრისტეში ჩვეულებრივს, ცოცხალს, ამქვეყნიურ ადამიანს ხედავდა და რომელშიაც, უდავოდ, საერო აზროვნება და მსოფლმხედველობა იყო ასახული“²⁰⁸.

ასეთი მსოფლმხედველობრივი სიახლე უფრო მასიური სახით ვლინდება XII საუკუნის კედურ ხელოვნებაში, რომლის ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენელია აღნიშნული საუკუნის მიწურულას განთქმული ქართველი ოქრომქანდაკებელი — ბექა ოპიზარი, რომ-

²⁰⁵ შ. ა მ ი რ ა ნ ა შ ე ი ლ ი, ბექა ოპიზარი, ტფილისი, 1937, გვ. 28.

²⁰⁶ გ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ე ი ლ ი, 973 წლის ჯვარი იშხანიდან, საქ. საბ. მუზეუმის „მოამბე“ ტ. 6, 1931, გვ. 308.

²⁰⁷ შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, გიორგი მერჩულის მსოფლმხედველობა ძველი ქართული საზოგად. და ფილოსოფ. აზრის განვითარების თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. III, თბილისი, 1951, გვ. 258.

²⁰⁸ ი კ ე ვ ე, გვ. 260.

ლის დეკორატიული ორნამენტის ნიმუშებს ახლაც წარმატებით იყენებენ ქართველმა არქიტექტორები.

აკად. შალვა ამირანაშვილი ბექა ოპიზარს ბეშქენ ოპიზართან შედარებით უფრო მაღლა აყენებს და მას მოწინავე ოსტატთა რიგს აკუთვნებს. ბეშქენის ტრადიციულად გამოქანდაკებულ ჭეარცმისაგან განსხვავებით „ბექას ჭეარცმა გამოსახული აქვს ახალი ვაგები; მაცხოვარი მიცვალებულია, სხეული შედარებით ძლიერ აქვს დაქანებული, მიცვალებულის გვაში ჩამოკიდებულია ხელებზე; ხელებსა და ჭეარს შორის მოჩანს თავისუფალი არე. იოანე მწუხარედ დგას, თავი ძლიერ აქვს დახრილი, ღვთისმშობელს მარჯვენა ხელი მიმართული, აქვს ქრისტესაყენ, მარცხენა კი მწუხარების ნიშნად გულზე აქვს დაკრეფილი“²⁰⁹.

ასეთივე მსოფლმხედველობრივი ხასიათის შემობრუნება იგრძნობა აგრეთვე XII საუკუნის საქართველოს კედლის მხატვრობაშიც²¹⁰. თავისი იდეოლოგიური ხასიათით კიდევ უფრო წინ დგას ტბეთის სახარების ჭეარცმა. აქ მიცვალებულ ქრისტეს ღვთისმშობელი ტირის, ხოლო მგლოვიარე ანგელოზები ღრმა მწუხარებით არიან მოცულნი“²¹¹.

XII საუკუნეში ბუნების გამოსახულებაში, აგრეთვე პორტრეტებში, ვხვდებით სინამდვილის რეალისტურ ასახვას.

ამიტომ ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება სამართლიანად მივიჩნიოთ საქართველოს ისტორიის ავტორთა შემდეგი მოსაზრება: „მე-11 — მე-12 საუკუნეების ქართულ ხელოვნებას ახასიათებს მთელი რიგი ნიშნები, რომლებიც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ევროპაში საფუძვლად დაედო ეგრეთწოდებულს „რენესანსის (აღორძინების) ხანას“²¹².

დიდ დაწინაურებას განიცდის აგრეთვე ქართული მუსიკაც. XII საუკუნეში საკომპოზიციო ხელოვნება ჩამოყალიბდა როგორც ცალკე დარგი. მაშინდელ კომპოზიტორთაგან შეთხზული ჰანგები, შესაფერი საგალობლო ნიშნებით ჩაწერილი, ნაწილობრივ ჩვენს დრომდეც არის მოღწეული²¹³.

²⁰⁹ შ. ამირანაშვილი, ბექა ოპიზარი, გვ. 34.

²¹⁰ იქვე, გვ. 43.

²¹¹ იქვე, გვ. 44.

²¹² ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯაფახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ნაწილი I, 1948, გვ. 232.

²¹³ იქვე, გვ. 231. ძველი ქართული მუსიკის მაღალი კულტურისა და თვითპოეზიური ვრცელხმიანი ხასიათის შესახებ იხ. პავლე ინგოროვას წერილი, „მნათობი“, 1958, № 2.

ასეთი იყო მოკლედ ის სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული ვითარება, რომლის ნაყოფიერ ნიადაგზე აღიზარდა გეხილური ჭარველი პოეტი და ღრმა მოაზროვნე შოთა რუსთაველი. მან კრიტიკულად და შემოქმედებითად აითვისა მშობლიური კულტურა და შექმნა დიდებული ჰუმანისტური ხასიათის ნაწარმოები — „ვეფხისტყაოსანი“.

თავი მეორე

რუსთაველის ჰუმანიზმი

როგორც ცნობილია, ჰუმანიზმი წარმოადგენს რენესანსის ეპოქის იდეურ შინაარსს. იგი, როგორც იდეოლოგიური მოძრაობა, რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული.

რენესანსმა დიდი როლი ითამაშა რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრების დაცემისა და ჰუმანისტური იდეოლოგიის წარმოშობის საქმეში. ამით მან დასაწყისი მისცა ახალ ეტაპს ფილოსოფიის ისტორიაში.

გამოჩენილი რუსი რენესანსოლოგის, მიხეილ კორელინის აზრით, რენესანსმა ძირი გამოუთხარა სქოლასტიკას და საფუძველი ჩაუყარა ახალ ფილოსოფიას¹. მისი შეხედულებით, სქოლასტიკის დაცემა ჰუმანიზმის დარტყმებით წარმოადგენს რენესანსის ფაქტს, ამით განისაზღვრება, კორელინის თვალსაზრისით, ახალი პერიოდის დაწყება ფილოსოფიის ისტორიაში; ამიტომ მიაქციეს ყურადღება ფილოსოფიის ისტორიკოსებმა აღორძინების ეპოქასო².

ჰუმანისტები ყურადღების ცენტრში აყენებდნენ მორალურ-ფილოსოფიურ საკითხებს. მ. კორელინის მიხედვით, „ორალურ-ფილოსოფიური ინტერესი ჰუმანისტის დამახასიათებელი თვისებაა“³. ნასივე აზრით, „ჰუმანისტთა მთელი ფილოსოფია მორალის არსებობე დაიყვანება“⁴.

ჰუმანისტთა მორალი საერო, ანტიეკლესიური მორალია, რაც თავის ახსნას იმაში პოულობს, რომ ჰუმანისტები საერთოდ გულგრილად იყვნენ განწყობილნი ეკლესიისადმი და თუმცა გაუბედავად, მაგრამ მაინც არსებითად, კონტრასტში უდგნენ რელიგიურ

¹ М. Корелин, Ранний итальянский гуманизм и его историография, Москва, 1892, стр. 83.

² იქვე, გვ. 57.

³ იქვე, გვ. 537.

⁴ იქვე, გვ. 156.

მოძღვრებას. რენესანსოლოგ ლორანის აზრით, ჰუმანისტები თუ აშკარად არ ამბობდნენ უარს ეკლესიაზე, სამაგიეროდ ისინი ინდიფერენტულად იყვნენ მისდამი განწყობილნი; მათი აზროვნებისა და გრძნობის მანერა არ იყო ქრისტიანული⁵.

მხედველობაში აქვთ რა მხოლოდ დასავლეთ ევროპის კულტურული აღორძინება, რენესანსის დასაწყისად თვლიან XIV საუკუნეს, როცა იტალიაში ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს ჰუმანისტური იდეოლოგია.

რენესანსის ეპოქაში იწყება ადამიანის გონების გახთავისუფლება რელიგიური რწმენის ტყვეობისაგან; ამასთან ადამიანის პატივისცემა ღვთაების კულტთან შედარებით პირველ ადგილს იჭერს.

საიქიო ქვეყნისათვის ზრუნვას უპირისპირდება სააქაო ბედნიერებისათვის მოქმედება და ადამიანის ამქვეყნიური ინტერესების სამსახური.

რენესანსის ეპოქაში ქადაგებენ ზეციური ბედნიერების დედა მიწაზე დამყარებას, რასაც ფ. ენგელსი ერესის ძირითად აზრად თვლის⁶.

ადამიანის განდიდება, მისი ფიზიკური და გონებრივი ღირსებების აღიარება და ამქვეყნიური საარსებო მოთხოვნილებების პატივისცემა — აღორძინების ეპოქის ძირითად თვისებას წარმოადგენს. ადამიანის ღირსების განდიდებასთან ერთად იქმნება ხალისიანი, ოპტიმისტური განწყობილება ამქვეყნიური ცხოვრების მიმართ. განადიდებენ სააქაო, მიწიერ არსებობას და იმსკვალებიან მისი, სიყვარულით, რითაც ნიადაგი ეცლება რელიგიურ პესიმიზმსა და ასკეტურ იდეებს. რენესანსის ეპოქის მოღვაწეები იჩენენ აგრეთვე ბუნებისადმი სიყვარულს.

ახასიათებს რა რენესანსის ეპოქას, ფ. ენგელსი წერს, რომ ამ პერიოდში ვითარდება „...ნათელი, თავისუფალი აზროვნება, რომელიც მე-18 საუკუნის მატერიალიზმს ამზადებდა.

ეს იყო უდიდესი პროგრესული გადატრიალება, როგორიც კი მანამდე კაცობრიობას განუცდია, ეს ისეთი დრო იყო, რომელსაც ბუმბერაზები ესაჭიროებოდა და რომელმაც ბუმბერაზები წარმოშვა, ბუმბერაზებზე აზრის სიძლიერით, გზნებითა და ხასიათით, მრავალმხრივობითა და განსწავლულობით“⁷.

⁵ М. Корелин, Ранний итальянский гуманизм, стр. 50—51.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, 1931, стр. 138.

⁷ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, სახელგამი, 1950, გვ. 8.

აღორძინების ეპოქაში გაცხოველდა ინტერესი ანტიკურობისადმი, მისი საერო იდეებისადმი, ვინაიდან ეკლესიის ბატონობისაგან თავისუფალ ანტიკურ მოძღვრებაში რენესანსის პერიოდის მოღვაწეებმა თავიანთი იდეოლოგიური მოკავშირე პოვეს.

რენესანსის პერიოდში იწყება პატრიოტული იდეების ქადაგება. მოგვიანო დროის ჰუმანისტები მოითხოვენ თავიანთი ქვეყნის გაერთიანებას, ნაციონალური სახელმწიფოს შექმნას. ამასთან ჩასახვას იწყებს უტოპიური თეორიები სახელმწიფო და საზოგადოებრივი წყობილების გარდაქმნის შესახებ.

ქვეყნის გაერთიანების, ნაციონალური სახელმწიფოს შექმნის იდეა 'მორდება საშუალო საუკუნეების საეკლესიო მსოფლმხედველობას, რომლის მიხედვით სახელმწიფოს მიზანი მდგომარეობს არა ამა თუ იმ ერის გაერთიანებაში, არამედ ეკლესიის კოსმოპოლიტიკური სამეფოს დამყარებაში, სადაც ცალკეული ეროვნებანი თავიანთ დამოუკიდებლობას კარგავენ⁸. „ნაციონალური სახელმწიფოს იდეა საერთოდ უცხოა საშუალოსაუკუნოებრივი პოლიტიკური აზრისათვის“⁹.

აღორძინების ეპოქას თან ახლდა თავისი ჩრდილოვანი მხარეებიც. ასკეტიზმის წინააღმდეგ გალაშქრებისას დასავლეთ ევროპაში ჰუმანისტთა დიდი ნაწილი იმდენად შორს წავიდა, რომ ქადაგებს ინდივიდუალიზმს და მხოლოდ პირად სიამოვნებას. ისინი სხვათა ინტერესებს პატივს სცემენ იმდენად, რამდენადაც ეს ხელს არ უშლის მათ პირად ბედნიერებას.

რენესანსის ეპოქის მოღვაწეთა ეს ეგოისტური მისწრაფებანი თავის ახსნას პოულობს იმაში, რომ დასავლეთ ევროპის ჰუმანისტები ბურჟუაზიული კლასის იდეოლოგიური წინამორბედები იყვნენ.

მიუხედავად ამისა, აღორძინების ხანის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა წარმოადგენდა უდიდეს პროგრესულ გადატრიალებას, რომელმაც მოწინავე როლი შეასრულა ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიაში. რამდენადაც ჰუმანიზმი თავისი არსებით რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართულ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს, ამდენად რუსთაველის ჰუმანიზმისა და საერთოდ მისი პროგრესული შეხედულებების უკეთ შეფასებისათვის აუცილებელია დახასიათებულ იქნას რელიგიური მოძღვრების პრინციპები.

⁸ იხ. აღნიშნული საკითხების შესახებ უფრო ვრცლად Евгений И Трубецкой, К характеристике политических идеалов эпохи возрождения, Киев, 1904.

⁹ იქვე, გვ. 16.

„რუსთაველი ისეთი ეპოქის კაცი იყო, რომ საკითხი რელიგიური მსოფლმხედველობასთან დამოკიდებულებისა გადაწყვეტი უნდა ყოფილიყო თვით მისი საკუთარი გზებისა და მსოფლმხედველობისათვის“¹⁰.

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებმა მთელი სიღრმითა და სი-
ცხადით გაარკვეეს რელიგიის ბუნება. კ. მარქსი ჰეგელის სამარ-
თლის ფილოსოფიის კრიტიკის შესავალში რელიგიას ხალხის რა-
უმს უწოდებს, რადგან ეს მოძღვრება ხალხს ნამდვილი, ამქვეყნიური
ბედნიერების მაგივრად ილუზორულ, არარეალურ საიქიო ნეტარე-
ბას უქადაგებს და ხელს აღებინებს ამქვეყნიური ცხოვრების გაუმ-
ჯობებისათვის ბრძოლაზე. „რელიგია ხალხის ბანგია, — მარქსის
ეს თქმა ქვაკუთხედია მარქსიზმის მთელი მსოფლმხედველობისა რე-
ლიგიის საკითხში“¹¹.

რელიგია ხალხს მოუწოდებს სააქაოში მონური მორჩილებისა
და მოთმინებისაკენ და ზეციური სასუფეველით აიმედებს მათ. „რე-
ლიგია სულიერი მათრობელასმაგვარი რამაა, რომელშიც ახარობენ
კაპიტალის მონები თავიანთ ადამიანურ სახეს, ადამიანის რაოდენამდე
ღირსი ცხოვრების მოთხოვნებს“¹². რეაქციული სამღვდლოე-
ბა „იცავს ექსპლოატატორულ კლასებს და ქადაგებს ამ კლასებ-
სადმი მორჩილებას“¹³. ამასთან ქრისტიანული მოძღვრება მოუწა-
დებს სხეულებრივ მისწრაფებათა დათრგუნვისაკენ. ქრისტიანული
რელიგიის ფილოსოფია.... „ყოველგვარი ამქვეყნიური სიამოვნებისა-
დმი სიძულვილსა და სხეულის დათრგუნვას აწესებს“¹⁴. ეს უკანასკ-
ნელი—სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დათრგუნვა, ენგელსის შეხე-
დულებით, თავიდანვე იყო დამახასიათებელი ქრისტიანული მორალი
სათვის¹⁵.

ქრისტიანული მოძღვრება დიამეტრალურად უპირისპირებს
ერთმანეთს ამ ქვეყანას და საიქიოს. ამ მოძღვრების მიხედვით, ქვე-
ყანა „ბოროტსა ზედა ჰსდგას“ (I ეპისტოლე იოანესი, თავი 3, მუნ-
ლი 20). ამიტომ ყოველივე ამქვეყნიური, სხეულებრივი მისწრაფე-
ბანი, ამ დოქტრინის მიხედვით, ცოდვისა და ბოროტების საწყისს
წარმოადგენს. თითქოს, ადამიანი გონებით საღვთო სჯულს მიჰყე-

¹⁰ მ. გოგობერიძე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, ჟურ.
„მნათობი“, 1941, № 5, გვ. 97—98.

¹¹ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 15, გვ. 493.

¹² ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 10, 1950, გვ. 84.

¹³ ი. სტალინი, თხზ., ტ. 10, 1950, გვ. 141.

¹⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, 1933, ст. 604.

¹⁵ იქვე, გვ. 605.

ბა, „ხოლო კორცითა ჰსჯულსა ცოდვისასა“ (პავლეს ეპისტ. რომაელთა მიმართ, 7,25). ახალი აღთქმის მიხედვით, ყოველი ამქვეყნიური მისწრაფება არის სხეულის წადილი, რაც ამ მოძღვრების მიხედვით, ღვთიური კი არ არის, არამედ — ამქვეყნიური: „...ყოველივე სოფელსა შინა, ესე არს გულის-თქმა კორცთა და გულის თქმა თვალთა და სილადე ამის ცხორებისა, და ესე არა არს მამისაგან, არამედ სოფლისაგან არს“ (I ეპისტ. იოანესი, 2,16), რადგან „ზრახუიგი კორცთა მტერობა არს ღმრთისა“ (პავლეს ეპისტ. რომ. 8, 7). ამიტომ ბიბლიური თეოლოგია ამ ქვეყნისა და ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულებსაჲსკენ მოუწოდებს, ვინაიდან, ვისც ეს ქვეყანა უყვარს, მასთან ღმერთის სიყვარული არ არისო: „ნუ გიყუარს სოფელი ესე, ნუცადა რაჲ არს სოფლისა ამის; უკეთუ ვისმე უყუარდეს სოფელი ესე, არა არს სიყვარული მამისა მის თანა“ (I ეპისტ. იოანესი, 2,15). უფრო მეტი: „რომელსა უნდეს მეგობარ ყოფად ამის სოფლისა, მტერად ღმერთსა აღუდგების“. (ეპისტ. იაკობისა, 3,4).

ქვეყნისა და ღმერთის ეს რელიგიური დაპირისპირება ეკატერი-ნე სინელმა შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: ქვეყანა ეწინააღმდეგება ღმერთს, ხოლო ღმერთი — ქვეყანას; მათ შორის არავითარი საერთო არ არის¹⁶. ვინც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მხოლოდ სხეულებრივ მოთხოვნილებებს ემსახურება, ბიბლიური მოძღვრების მიხედვით, ის „წაწყმედას“ ვერ აცდება, ხოლო ის, ვინც „სულითა კორცთა საქმესა“ მოაკვდინებს, „ჰსცხონდება“ (პავლეს ეპისტ. რომ., 8,14). ქრისტიანული მოძღვრება ყველაზე მაღლა ღმერთის სიყვარულს აყენებს და მორწმუნეებს მოუწოდებს, რათა მთელი გულით, სულითა და გონებით შეიყვარონ იგი (მარკოზი, 12, 30). ქრისტე, თითქოს, ქადაგებს: „ყოველმან, რომელმან დაუტოვოს სახლი, გინა ძმანი ანუ დანი ანუ მამა ანუ ღებდა ანუ ცოლი ანუ შვილნი ანუ ქვეყანა სახელისა ჩემისათჳს, ასი წილი მიიღოს და ცხორება საუკუნოჲ დაიმკჳდროს“ (მათე, 19, 29). ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ის, ვინც ამ ქვეყნად მხიარულობს, საიქიოში იგლოვებს (ლუკა, 6, 25), ხოლო ვინც სააქაოში გლოვობს, იმ ქვეყნად იმხიარულებს (ლუკა, 6, 21). ქრისტიანული მოძღვრება ქადაგებს სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დათრგუნვას, რაშიც ზეციური ბედნიერების მოპოვების პირობას ხედავს. რელიგია ადამიანს აძულებს რეალურ, ამქვეყნიურ ცხოვრებას და ხელს აღებინებს სააქაო ბედნიერებისათვის ბრძოლაზე.

¹⁶ Г. Эйкен, История и система средневекового мирозерцания, СПб, 1907, стр. 279.

ქრისტიანობის წინამორბედი — ფილონი, რომელსაც ფ. ენგელსი ქრისტიანობის ნამდვილ მამას უწოდებს¹⁷, ნი-
ადაგს უმზადებს ქრისტიანულ ასკეტიზმს. „ფილონი, — წერს არ-
ტურ დრევისი, — აღსავსეა მისწრაფებით ღვთაების ღრმა და უშუა-
ლო კვრეტისადმი. პლატონთან ერთად ის სხეულს უყურებს, რო-
გორც სულის საპყრობილესა და კუბოს, და ამიტომ ღვთაების კვრე-
ტის საშუალებას ხედავს ხორციელ ვნებათა რაც შეიძლება მეტ
დათრგუნვაში, მონაზვნურ გაქცევაში ქვეყნიდან — ასკეტიზმში“¹⁸.

ქრისტიანული რელიგიის ასკეტური მოძღვრება მთლიანად არის
გაზიარებული ე. წ. ეკლესიის მამების მიერ.

ავგუსტინეს (354 — 430) შეხედულებით, ამქვეყნიური სიტყ-
ბოება მოჩვენებითია; მწუხარება, რომელსაც ქვეყანა იწვევს, ნამ-
დვილია, ზოლო კმაყოფილება — არანამდვილი; შრომა მძიმეა, მო-
სვენება — წარმავალი. ცხოვრება აღსავსეა უბედურებით, იმელა
ბედნიერებაზე ამოა¹⁹. ავგუსტინეს, თითქოს, გონება უკარნახებს:
საჭიროა სავსებით გაქცეს გრძნობად ქვეყანას²⁰. ავგუსტინე მისი
საკუთარი ფილოსოფიის შესახებ აღნიშნავს: ის მე მასწავლის — არ
ვცე პატივი არაფერს და უგულვებელყო ყველაფერი, რაც მოკვდავ
თვალებს წარმოუდგება და რაც ხრწნადი სხეულის რომელიმე
გრძნობით აღიქმება²¹. ავგუსტინეს აზრით, ფუქია ყველაფერი, რის-
კენაც ჩვენ ამ ქვეყნად მივისწრაფით, ამიტომ იგი გადაჭრით მოუ-
წოდებს ქვეყნის ამოღების შეძაგებისაკენ²².

ავგუსტინე სიცოცხლისადმი მოჭარბებულ სიყვარულს დიდ და
საშინელ ბოროტებად თვლის, ვინაიდან ამით, ავგუსტინეს შეხედუ-
ლებით, ბევრი შეურაცხყოფას აყენებს ღმერთს, რომელიც, თით-
ქოს, სიცოცხლის წყაროს წარმოადგენს. სიკვდილის შიშით ისინი
თავიდან იშორებენო აზრს მუდმივი ცხოვრების შესახებ და ამქვეყნი-
ური წარმავალი და საცოდავი არსებობისათვის ხშირად მარადიულ და
ნეტარ ცხოვრებას კარგავენ²³.

ავგუსტინე მოუწოდებს: „ნუ მივუძღვნიტ ჩვენს გულს მიწი-
ერს, როდესაც ვხედავთ, რომ მიწა ინგრევა“²⁴.

¹⁷ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 603.

¹⁸ Дрeвс, Происхождение христианства из гностицизма, 1930, стр. 41.

¹⁹ Г. Герье. Блаженный Августин, Москва, 1910, стр. 81.

²⁰ იქვე, გვ. 90.

²¹ იქვე, გვ. 92.

²² იქვე, გვ. 165.

²³ იქვე, გვ. 169.

²⁴ Е. Г. Трубецкой, религиозно-обществ. идеал западного хри-
стианства в V-м веке, ч. I, мировоззрение блаж. Августина, 1892, стр. 217.

აღმოსავლური ქრისტიანობის დიდი წარმონაღმგენლის, ბასილ დიდის (IV ს.) აზრით, „სულის გაწმენდის“ მეშვეობით ჩვენ „ყველაფერს ვაკეთებთ იმისათვის, რომ სხვა (საიქიო) ცხოვრება მოვიმზადოთ“²⁵, ხოლო სულის გაწმენდა კი, — ბასილის სიტყვით, — „...გრძნობათა სიამოვნებისადმი სიძულვილში მდგომარეობს“²⁶.

ტერტულიანე (160 — 230) — ერთ-ერთი პირველი „ეკლესიის მამათაგანი“ ამბობს: „არაფერი ამ ცხოვრებაში ჩვენს გულთან ისე ახლოს არაა, როგორც სიკვდილი რაც შეიძლება მალე“²⁷.

ანალოგიური ასკეტური და მისტიკური იდეებით არის გაჯენილი აგრეთვე დასავლეთ ევროპის საეკლესიო მსოფლმხედველობის სხვა წარმომადგენელთა თხზულებებიც²⁸.

ამქვეყნიური ცხოვრებისადმი ასკეტური დამოკიდებულება აქვეა დამახასიათებელი, როგორც მაჰმადიანური, ისე ბუდისტური რელიგიებისათვის.

ბუდისტური მოძღვრების მიხედვით, ცხოვრება ძბოლოდ ტანჯვას წარმოადგენს. ამიტომ ბუდიზმი მოუწოდებს ყოველი მიწიერი ინტერესებიდან ჩამოშორებისაკენ და ქადაგებს ცხოვრებისა და ამქვეყნიური სიხარულის სიძულვილს. ეს რელიგია გამოსავალს ხედავს ქვეყნიდან ასკეტურ განდგომაში.

მაჰმადიანობის მიხედვით, „სააქაო ცხოვრება შეშაცდენელი განცხრომა“²⁹, ვინაიდან, ამ მოძღვრების თანახმად, სააქაო ცხოვრებით გატაცება ადამიანს ავიწყებს ღმერთსა და საიქიო ქვეყანას. ამიტომ მაჰმადიანობა გმობს ამქვეყნიურ შეებას. ყურანის მიხედვით, ვინც ამქვეყნიური სიამოვნებით ტკება, მისთვის იმქვეყნად გამზადებულია მძიმე „ჯაჰეები და მგზნებარე ცეცხლი“: მაჰმადიანობა ჯოჯოხეთს „უწინასწარმეტყველებს“ ყველას, ვინც ამქვეყნიურ ცხოვრებას უპირატესობას მიანიჭებს საიქიო არსებობასთან შედარებით: „ყოველ მეშფოთარ ადამიანს, რომელსაც ერჩია სააქაო ცხოვრება, ჯოჯოხეთი ექმნეს საცხოვრებლად“³⁰. ყურანი კატეგორიულად მოითხოვს, რომ ადამიანმა ამქვეყნიური ცხოვრება მსხვერპლად შესწიროს საიქიო არსებობას.

²⁵ Творения Василия Великого, 1911, т. II, стр. 255.

²⁶ იქვე, გვ. 263.

²⁷ Ф е й е р б а х, Сущность христианства, Соч., II, 1926, стр. 174.

²⁸ შ. ხიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, გვ. 32, 33, 34.

²⁹ ყურანი, 1906 წ., თბილისი, გვ. 69.

³⁰ იქვე, გვ. 595.

კიდევ უფრო რეაქციულია რელიგიის სოციალური პრინციპები. ყოველი ოფიციალური რელიგია ქადაგებს მორჩილებას, მკითხვნასა და პოროტების წინაღუდგომლობას, რაშიც მკაფიოდ გამოხატული მნავგრელთა კლასობრივი ინტერესები.

ქრისტიანული მოძღვრება თავის ასახვას პოულობს აგრეთვე ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც. რომელთა იდეური მხარის გათვალისწინება ჰუჭს მოძვენს რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის უკეთ შეფასებას, ნათელს გახდის მას პროგრესულ ხასიათს.

„ძველს ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში. როგორც წესი, ისეთი შეხედულებაა გატარებული, რომლის მიხედვითაც ამქვეყნიური ცხოვრება და მატერიალური სინამდვილე წარმავალია და ამაო. ნამდვილი, ჰუმბარიტი არსებობა ადამიანის საიქიო ცხოვრებაა. ამიტომაც, რომ ამ თხზულებებში აღწერილი გმირები მხოლოდ საიქიო ცხოვრებისათვის ზრუნავენ და მისთვის მწავერპლად მოაქვთ ამქვეყნიური არსებობა“³¹.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, როგორც ნათარგმნი, ისე ორიგინალურში, ნაქადაგევია ღმერთის სიყვარულისათვის ამქვეყნიური ცხოვრების სიძულელი. საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, სოფლის მტრობა ადამიანს ღმერთთან არიგებს. „მტრობაჲ სოფლისაჲ დააგებს ღმერთსა“³². ამიტომ, ამ მოძღვრების თანახმად, ქებას იმსახურებენ მხოლოდ ისინი, რომლებმაც ღმერთის სმსახურისათვის ყოველივე ამქვეყნიური მიატოვეს და საიქიო შეიყვარეს, რადგან ამ ქვეყნად ყველაფერში წარმავლობას და უსარგებლობას ზედავენ: „ჰუმბარიტად არიან კაციო. რომელნი ჰმსახურებენ ღმერთსა და სოფლისა ყოველივე დაუტევებიეს და საუკუთსოჲ იგი შეუყუარებიეს, რამეთუ გამოსცადეს სოფელი ესე და პოვეს ყოველი ურგებად და წარმავალად“³³. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, „მატოურ არს სოფელი ესე“³⁴ და, თითქოს. ცოდვითა აღსავსე³⁵. ამ მსოფლმხედველობის თანახმად, ადამიანს სააქაოში მხოლოდ სიკვდილი და ტანჯვა ელოდება, ამიტომ, საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით, „არლარა ჰამო არს ცხოვრებაჲ ესე საწუთ-

³¹ შ. ზიდაშელის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 20.

³² ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, სიბრძნეშ ბალაჰვარი-სი, გვ. 287.

³³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1, გვ. 285.

³⁴ იქვე, გვ. 283.

³⁵ იქვე, გვ. 303.

რომისა³⁶. იოდასაფი თავის მამას, მეფე აბენესს მიმართავს: „ვი-
თარ არა მოვიწყინო სოფელი ესე, რამეთუ თუთ მოაწყენს მოყუ-
რეთა მისთა“³⁷. ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების არარაო-
ბად და ამაოებად გამოცხადებასათან ერხად ქრისტიანული რელიგია
ქვეყნისა და ყოველივე ამქვეყნიურის სიძულვილს ქადაგებს. იოანე
სინელი (VII ს.) თავის იამბიკოში — „არ სიყუაროლისათჳს სოფ-
ლისა“, რომელიც იოანე პეტრიწის მიერ ნათარგმნ „კლემენტის“
შედის, ქვეყანას არარსებულად თვლის და მისი მოძულეებისაჲს
მოუწოდებს:

„სოფელი მოიძულეო
არ მყოფსა მყოფად ნუ ჰყოფ“³⁸.

კოსტანტი კახმა — IX საუკუნის შუა ხანის ქართლის მთა-
ვარმა... „სიყუარულითა ქრისტესითა ყოველნი გემონი სოფლის-
ანი, ვითარცა სისხლი კბილთაჲ ეგრეთ წარმოჰნერწყუა... ასრ-
თჳსცა ყოველი ღიდებაჲ ამის სოფლისაჲ ვითარცა ნაგევი, ეგრეთ
შეჰრაცხა. რაჲთა ქრისტე ოდენ შეიძინოს, და აწ ამისთჳსცა მის-
ნი არიან ცანი და ქუეყანაჲ და ყოველივე რაჲ არს მას შინა, რა-
მეთუ ყოველივე დაუტევა და ღმრთისა ოდენ იქადოდა“³⁹. მაჲსა-
დამე, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, ქრისტეს სიყუა-
რული ყოველივე ამქვეყნიურის დაგმობას გულისხმობს.

საეკლესიო მსოფლმხედველობის თანახმად, ეს ქვეყანა დახასია-
თებულია როგორც წარმავალი და „ხრწნადი“, ხოლო საიქიო წარ-
მოდგენილია როგორც მარადიული სამკვიდრებელი, სადაც ადამი-
ანს თავისი ამქვეყნიური დამსახურების მიხედვით მიეზღვება. თი-
თქოს, ვისაც ღმერთი სძულს, იგი მოხვდება სატანჯველში, ხოლო
ვინც ამ ქვეყნად ღმერთს შეიყვარებს, მას მოელის გა მოუთქ-
მელი შვებით აღსავეს ნეტარი სამკვიდრებელი, სადაც, თით-
ქოს, მორწმუნე ადამიანი მარადიულ განცხრომაში იქნება.

საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით, თითქოს, ღმერთს იმ ქვეყ-
ნად ადამიანთათვის ორი საფანე აქვს: „ერთი იგი არს სავანე ყო-
ველთა კეთილთა და საშუშბელი გამოუთქუმელი მათთჳს, რომელ-

³⁶ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1, გვ. 280.

³⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 296.

³⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 379.

³⁹ ი ქ ვ ე, მართვლობაჲ კოსტანტი კახისაჲ, გვ. 79.

თა შემოყვარეს და დაიკუნეს მცნებანი ჩემნი და მას შინა სუფევ-
დენ უკუნისამდე; ხოლო მეორე იგი სავანე არს სავსე. სატახტე-
ლითა, იწროებითა, სირცხლითა და შეურაცხებითა, აღზუავებუ-
ლი რისხვითა, რაჟთა შური მიაგოს მოძულეთა ჩემთა“⁴⁰. იოდასა-
ფის კითხვაზე — „ვითარ შესაძლებელ არს შესლვაჲ მუნ სავანე-
სა მას კეთილსა?“ — ბალაჰვარი უპასუხებს: „რაჟთა დაუტეო სო-
ფელი და ყოველნი ზრუნვანი მისნი“⁴¹... მაშასადამე, საიკიო ნე-
ტარების მოსაპოვებლად ქრისტიანული რელიგია ცხოვრებიდან
განდგომასა და ყოველივე ამქვეყნიური საქმეებისაგან ჩამოწო-
ბას ქადაგებს.

ქრისტიანული რელიგია სხეულს სულის მტრად თვლის; ამი-
ტომ იგი მოითხოვს სორცის განზრახ წამებასა და დაუძლურებას.
სხეულისა და სულის ანტაგონიზმის რელიგიური დოქტრინით არის
გაპირობებული სხეულის დათრგუნვის ასკეტური იდეალი. გიორ-
გი მერჩულე ერთ-ერთი მონაზვნის ასკეტური ცხოვრების შესახებ
აღნიშნავს, რომ იგი „გარდარეულისა შრომისაგან მოუძღურდა, რა-
მეთუ მოუძლებელი ლოცვაჲ, წყურილი და შიმშილი მარადის,
და უძილობაჲ, ზედგომაჲ და მუქლთა მორბეკაჲ ფრიადი აქუნ-
და ნეტარსა მას, და სცემდა ვნებასა კორცთასა ლ-
სულისა მტერნი მოაუძღურნა“⁴². ქრისტიანული მო-
ძღვრების მიხედვით, „რომელნი ღმრთისათჳს და სახელისა ზი-
ლისათჳს დამდაბლდენ და დაგლახაქნენ მარხვითა, ლოცვითა და
ფერიტა დაჟთლდენ“, მათი სულები სურნელებით აღივსებიან
და ღმერთის წინაშე ძვირფასი თვლებივით იბრწყინებენ⁴³.

ქრისტიანული რელიგიის თანახმად, ქრისტეს ნების ასრულე-
ბა გულისხმობს ამქვეყნიურ სხეულებრივ სიამოვნებათა ყოველ-
მხრივ შეძულებას⁴⁴, ვინაიდან „არაჲაჲ ეგრეთ განარისხებს ღმე-
რთსა, ვითარ მეტი შუებაჲ“⁴⁵. მაშასადამე, სხეულებრივი მო-
თხოვნილებებით გატაცებაში ქრისტიანული მოძღვრება ღმერთის
განმარისხებელ საქმეს ხედავს.

ქადაგებს რა ხორციელ მოთხოვნილებათა დათრგუნვას, საეკ-
ლესიო მოძღვრება უღრმეს სიძულვილს ნერგავს ადამიანის სხე-
ლს.

⁴⁰ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1, სიბრძნე ბალაჰვარი-
ისი, გვ. 288.

⁴¹ იქვე.

⁴² იქვე, ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისაჲ, გვ. 127 (ხაზგაშმა ჩემია, ვ. კ.).

⁴³ იქვე, სიბრძნე ბალაჰვარიისი, გვ. 282.

⁴⁴ იქვე, დასდებულნი. წმიდისა ეფთჳმი მოლუაწისანი, გვ. 344

⁴⁵ იქვე, ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისაჲ, გვ. 149.

ულისადმი, რომელიც, ამ ლოქტინის მიხედვით, დახასიათებულია როგორც არაოაობა. იოდასაფი ამბობს: „გულის-ჰმა მიყოფია ამაოებაჲ ამის სოფლისაჲ და ჰეშმარიტად მიცნობია, რამეთუ არა რაჲ არს კაცი. გარნა მატლი და წუთხი, მტუერი და ნაცარი გან-ჰარეებადი მსწრაფლ, და ამისთჳს არა ეპრუნავ კოოციოთათჳს, რამეთუ არა არიან, ხოლო სული არს, რომელი იგრძნობს ტკივილ-თა, გინა შეუებათა ყოველთა“⁴⁶.

ადამიანის ფიზიკურ ღირსებას ასევე ამცირებს მაჰმადიანუ-რი და იუდაისტური რელიგიები; ხოლო ბუდიზმი სხეულებრივ არ-სებობას უდიდეს საზიზღროებადაც კი მიიხნევს.

საეკლესიო მსოფლმხედველობა, როგორც აღვნიშნეთ, ახეულ-ს სულის მტრად თვლის, ამიტომ სიკვდილი, ანუ რელიგიის ენით რომ ვთქვათ, სულის ზორციდან გასვლა, ამ მოძღვრების მიხედ-ვით, სასიხარულო საქმეს წაოზრადგენს. რადგან, თითქოს ადამი-ანის სიკვდილის შემდეგ მისი სული სამარადისო ღვთიურ სასუფე-ველში მიდის; იოდასაფი ასე მიმართავს მოახლოებული სიკვდე-ლის შიშით შეწუხებულ მამას — ზეფე აბენესს: „ხუ მწყუხარე ხარ, მამო საყუარელო, ვინაჲთგან იცან ღმერთი და აღიბეჭდე ჩითლის-ლებითა მისმიერითა. და აწ სიხარული ჯერ-არს, რამეთუ წარხვალ წინაშე ღმრთისა განსასუენებელთა საუყუნეთა“⁴⁷.

ამიტომ, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, სიკვდე-ლი გაგებულია, როგორც „უკუდავებად გარდაცვალება“⁴⁸, ე. ი. უკვდავებით შეცვლა.

* * *

შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის გადმოცემის წინ სასურველია განვიხილოთ დასავლეთ ევროპის პირველი ჰუმანიზ-ტის, პეტრარკას (1304 — 1374) ჰუმანიტურ-ეთიკური იდეები. რა-თა უფრო უკეთ დავახასიათოთ რუსთაველის ჰუმანიტური მსო-ფლმხედველობა.

როგორც ცნობილია, პეტრარკა ქადაგებს საშუალო საუკუნე-ების ეპოქის რელიგიურ-სქოლასტიკური აზროვნებისათვის ეტო-პატრიოტიზმის იდეებს.

პეტრარკა, როგორც მგზნებარე პატრიოტი, მძიმედ განიცდი-და სამშობლოს პოლიტიკური დაქუცმაცებისა და შინაური, ურ-

⁴⁶ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, 1, სიბრძნე ბალაქვარი-სი, გვ. 290.

⁴⁷ იქვე, გვ. 302

⁴⁸ იქვე, მარტყოფაჲ რაედენ პირველმოწამისაჲ, გვ. 246.

თიერთსაწინააღმდეგო ომების მავნე შედეგებს. ამიტომ იგი დაუ-
ლაღავად მოუწოდებდა იტალიის გაერთიანებისაკენ.

ლექსში — „ჩემი იტალია“ — პეტრარკა მიმართავს იტალიის
ოლქებისა და ქალაქების მმართველებს და უსაყვედურებს მათ,
რომ ისინი ერთმანეთს ეომებიან და ამ საქმეში უცხოელ, გერმან-
ელ ჯარისკაცებს იყენებენ⁴⁹. პეტრარკა ერთ-ერთ წერილში დიად-
ი პატრიოტული გრძნობით აღნიშნავს: მთელი იემი სამშობლოს.
ჩვენი საერთო დელის კეთილდღეობა საფრთხეში იმყოფება, და ის
იხრება შეილი, ვისაც არ აწუხებს შეურაცხყოფანი. რომელიც საყუ-
რელ დედას შეემთხვა⁵⁰.

პეტრარკას ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე საეკლესიო მსო-
ფლმხედველობისათვის ისეთი უცხო და მიუღებელი აოტივები
როგორიცაა: პუნების სიყვარული, ინტერესი ქვეყნისადმი, ცხოვ-
რებისადმი, სახელის მოპოვებისადმი და სხ.

მიუხედავად იმისა, რომ პეტრარკა დაინტერესებულია ყველა
აღნიშნული საკითხით, მას სურს ქრისტეს ერთგულ პიროვნებად
დარჩეს. მისი მსოფლმხედველობა აღსავსეა შინაგანი წინააღმდე-
გობებით. პეტრარკას რაც გრძნობით უყვარდა, მას გონებით
მსჯავრს სდებდა. მას გულით სურდა სიყვარული, სიმდიდრე, გან-
დიდება, მაგრამ იცავდა რა ქრისტიანული მორალის პრინციპებს,
ყოველივე ამას ცოდვად მიიჩნევდა. „პიროვნების ეს გაორება არის.
მისი მერყევი მდგომარეობის შედეგი ორი ეპოქის მიჯნაზე“⁵¹.

მიუხედავად იმისა, რომ პეტრარკა ერთის მხრივ სიყვარულს
იჩენს სიცოცხლისადმი, მას, მსგავსად საეკლესიო მოძღვრებისა,
ადამიანის მორალური მოღვაწეობის მიზნად საიქიო ნეტარების მა-
პოვნება მიაჩნია⁵². ამიტომ იგი პირდაპირ არც კი ესხმოდა თავს
ასკეტიზმს, როგორც ამ მიზნის მიღწევის საშუალებას; თუმცა ამ
პირველმა ჰუმანისტმა, თითქმის მისდა შეუმიწევლად, გადაჭრით გა-
იტამტვერა ასკეტური მორალი ყველა მის, არსებით პუნქტში⁵³.

⁴⁹ Франческо Петрарка, Избранная лирика, Москва, 1953
стр. 7.

⁵⁰ იქვე. გვ. 6.

⁵¹ Памятники мировой литературы. Писатели запада. Италия, Пет-
рарка, Автобиография. Исповедь. Сонеты. Москва, 1915, вступительный
очерк М. Гершензона, стр. 8, 9.

⁵² М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпо-
ху возрождения, миросозерцание Франческо Петрарки, Москва, 1899,
стр. 41.

⁵³ იქვე. გვ. 41.

პეტრარკა ვერ ამჩნევდა, ან მხოლოდ ბუნდოვხად გრძნობდა მის წინააღმდეგობას ასკეტურ მორალთან. ამაში უნდა ვეძებოთ მისი მიახლოება მისტიკოსებთან⁵⁴. პეტრარკა ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ერთის მხრივ ტანჯვას ხედავს, ხოლო მეორე მხრივ სისასლის. იგი აღიარებს ამქვეყნიურ სიხარულს, მაგრამ, მისი აზრით, ეს უკანასკნელი მტკიცე არაა, ვინაიდან მას თან ახლავსო ურცხვეი უბედურება. პეტრარკას შეხედულებით, არაფერია იმაზე წარმატალი და იმაზე მოუსვენარი, ვიდრე მოკვდავთა სიცოცხლე. ჩვენ ვერ მოვიგონებთ თუნდაც ერთ ღღეს, რომელიც ტანჯვის გარეშე გაგვეტარებინოსო⁵⁵. მაგრამ, მიუხედავად ამ პესიმიზმისა, პეტრარკა სიძულვილს როდი ავლენს ცხოვრებისადმი, პირიქით, ამქვეყნიურ არსებობაში იგი ბედნიერებას ხედავს. მე არ უარვყოფ. — ამბობს პეტრარკა, — რომ ადამიანის არსებობის უბედურებანი დღია და მრავალრიცხოვანი, მაგრამ თუ შენ ყურადღებას აიაქცივ ცხოვრების მეორე მხარეს, დაინახავ ბევრს, რაც ნას ბედნიერსა და სასიამოვნოს ხდის⁵⁶. თუმცა ცხოვრების ამ ბედნიერ მხარეს იყო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში კი არ ხედავს, არამედ ბუნებაში ღა ადამიანის შინაგან სულიერ სამყაროში⁵⁷. მისი შეხედულებით, ბუნება ამშვიდებს და ატკბობს ადამიანს. ამიტომაც რომ პეტრარკა მისწრაფის ბუნების წიაღში განმარტობისაკენ. იგი ხშირად აღნიშნავს, რომ ამქვეყნიურ სიკეთეთა შორის ყველაზე მაღლა აყენებს თავისუფლებას, განმარტობას და სიმშვიდეს. მას ურჩევია მინდორში სიმშლით იტანჯოს, ვიდრე დატკბეს ქალაქში დოვლათითა და სიმდიდრით⁵⁸. პეტრარკა აღიღებს ისეთი სოფლის ბუნებას, სადაც არც თვითმპყრობელი მემამულეებია, არც ამაყი მოქალაქეები, არც ცილისწამება, არც სიძუნწე. არც შური, სადაც პირიქით, სიმშვიდე, მხიარულება და სოფლური უბრალოებაა; სადაც პაერი ნაზია, მინდორი—მზიანი, ნაკადულები—გამქვირვალე ტყე—ჩრდილოვანი⁵⁹.

პეტრარკა განმარტობას ასკეტურ ღვაწლად კი არ თვლის.

⁵⁴ М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, миросозерцание Франческо Петрарки, стр. 68.

⁵⁵ იქვე, გვ. 49.

⁵⁶ იქვე, გვ. 50, 51 (ხაზგასმა ჩემია, ვ. კ.).

⁵⁷ იქვე, გვ. 51.

⁵⁸ Памятники мировой литературы. Писатели запада, Петрарка, стр. 21.

⁵⁹ იქვე, გვ. 22.

არამედ — პირადი დატკობის საშუალებად. იგი აღნიშნავს: ჩვენ ვლამპარაკობთ არა ისეთ განმარტობებაზე, რომელიც მავნეა ყველა ადამიანისათვის, არამედ — მშვიდ და წყნარ განმარტობაზე ადამიანურ მანკიერებათაგან, და არა — კაცობრიობისაგან⁶⁰. განმარტობა პეტრარკასათვის ცხოვრებიდან გაქცევა კი არაა, არამედ — მისი შფოთის მიტოვება⁶¹. მე არა ვარ იმდენად უადამიანო, წერს პეტრარკა, — რომ მძულდეს ადამიანები, რომელთა სიყვარულსაც ჩვენ ღვთიური ბრძანება გვიწესებს; მაგრამ მე მძაგს ადამიანური ცოდვები, უპირატესად ჩემი, და აგრეთვე — ზრუნვანი და სევდიანი ალიაქოთი, რაც სუფევს ადამიანთა შორის⁶². მართალია, პეტრარკა ხალხის სიყვარულზე ლაპარაკობს, მაგრამ ტრაქტატში — „ქვეყნის სიძულვილის შესახებ“ — იგი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ მას მძაგს ის შეხედულებანი, რაც ხალხს საგანთა მიმართ აქვს⁶³. აღნიშნულ ტრაქტატში პეტრარკა იმ აზრზე ატარებს, რომ, თითქოს, არცერთ მიწიერ, ამქვეყნიურ საკეთეს არა-ეითარი ფასი არ გააჩნია. ამიტომ, ცხადია, მას არ მოსწონდა ხალხის მიდრეკილება ამქვეყნიურ სიკეთეთა მიმართ. პეტრარკას აზრით, ყველაფერი, რასაც ხალხი ფიქრობს, უმნიშვნელოა, რასაც ამბობს—მცდარია, რასაც იწონებს,—ცუდია, რასაც ქადაგებს,—არაკეთილშობილურია, რასაც აკეთებს, — უგზურია⁶⁴.

მართალია, პეტრარკა მთელ რიგ საკითხებში ასკეტიზმის საწინააღმდეგო იდეებს ავითარებს, მაგრამ მოძღვრებას ხორცის ზოკვდინებისა და ქვეყნის სიძულვილის შესახებ მის მსოფლმხედველობაში მაინც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს.

პეტრარკა სულისა და სხეულის ურთიერთობის საკითხში რელიგიურ—იდეალისტურ შეხედულებებს ქადაგებს. მას, მსგავსად პლატონისა და ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრებისა, სხეული სულის საპყრობილედ და ბორკილად მიაჩნდა. საპყრობილე არ არის ისე ღიწრო და ისე სამარცხვინო,—ამბობს პეტრარკა,—როგორც ხორციელი სატუსალო⁶⁵. სხეული სულის სახლი კი არაა,—ამბობს პეტ-

⁶⁰ М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, миросозерцание Фр. Петрарки, стр. стр. 52. 53.

⁶¹ М. С. Корелин, Ранний итальянский гуманизм, том II, Франческо Петрарка, СПб, 1914, стр. стр. 12. 13.

⁶² იქვე, გვ. 13.

⁶³ Памятники мировой литературы. Петрарка, стр. 147.

⁶⁴ М. С. Корелин, Ранний итальянский гуманизм, т. II, Петрарка, стр. 11.

⁶⁵ М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, миросозерцание Ф. Петрарки, стр. 56.

რარკა, — არამედ საპყრობილე, მეგობარი კი არაა მისი, არამედ შინაური მტერი; მისი ხრწნა შენთვის სასურველი უნდა იყოსო. რა და გახდეს თავისუფალი და გამაოჯგებელი⁶⁷. სხეული, პეტრარკას აზრით, ბოროტების წყაროა, რადგან იგი სულს ასუსტებსო⁶⁸. ამიტომ პეტრარკა მოითხოვს სხეულის წინააღმდეგ ბრძოლას⁶⁹. სხეულის ავადმყოფობა, — ამბობს იგი, — მეტისმეტად სასარგებლოა სულის განმრთელობისათვის⁶⁹. პეტრარკა, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მსგავსად, ადამიანს უძლურ არსებად თვლის და აღნიშნავს, რომ სხეულებრივი ძალა არაფრად არაა გამოყენებული⁷⁰. პეტრარკას აზრით, სიცოცხლე სიკეთეს არ წარმოადგენს; მაგრამ რადგან ყველა ადამიანს უყვარს სიცოცხლე, მე ჩემს თავს გამოყენებისად არ ვთვლი⁷¹. პეტრარკა, მსგავსად ქრისტიანული მოძღვრებისა, ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანს საიქიო ქვეყნისათვის მზადებაში ხედავდა⁷².

პეტრარკას შეხედულებით, რაც უფრო ძლიერია სხეული, იგომით უფრო ასუსტებს სულს.

სუსტ სხეულში კი, პეტრარკას აზრით, ხშირად იფარება ძლიერი სული, როგორც რკინის მახვილი გახრწნილ ქარქაშში. სხეულის ავადმყოფობა სულისათვის სიკეთეა, ვინაიდან იგი ასუსტებს⁷³ რა სხეულს, იწვევს ზოგიერთ სათნოებას და საერთოდ სულის განმრთელობას⁷³. ამასთან პეტრარკა მტრულ დამოკიდებულებას აღიარებს სხეულის მშვენიერებასა და სულის სიწმინდეს შორის⁷⁴. ამიტომ ქვეყნისაგან განდგომა და საკუთარი სხეულის დათრგუნვა პეტრარკას იდეალად რჩება⁷⁵.

დიდოვანის ფორმით დაწერილ ტრაქტატში — „ქვეყნის სიძულვილის შესახებ“ — პეტრარკა კვშმარიტად თვლის ავგუსტინეს დებულებას იმის შესახებ, რომ საიქიო ბედნიერების მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ყოველივე ამქვეყნიური სასურველი საგნის მო-

⁶⁰ М. С. Корелин. Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, миросозерцание Ф. Петрарки, стр. 58.

⁶⁷ იქვე, გვ. 58.

⁶⁸ იქვე, გვ. 58.

⁶⁹ იქვე, გვ. 57.

⁷⁰ იქვე, გვ. 57.

⁷¹ იქვე, გვ. 75.

⁷² იქვე, გვ. 88.

⁷³ იქვე, გვ. 57.

⁷⁴ იქვე, გვ. 63.

⁷⁵ Памятники мировой литературы, Петрарка, стр. 35

ძულებით⁷⁶. პეტრარკა მოუწოდებს, რათა ადამიანმა ხელი აიღოს მიწიერი სიკეთისაკენ მისწრაფებაზე, ვინაიდან ამ უკანასკნელში იგი, მსგავსად ქრისტიანული მოძღვრებისა, ზეციური სასუფეველის მიღწევის დამაბრკოლებელ მიზეზს ხედავს⁷⁷. თეორიული მოღვაწეობის მიზნად პეტრარკას სხეულებრივ გატაცებათა დაგმობა მიაჩნია⁷⁸. იგი ისეთ მეცნიერებას მოითხოვს, რომელიც არ ეწინააღმდეგება კათოლიციზმს. თუმცა მეცნიერული ცოდნა მავნებელია საიქიო ხსნისათვის, — აღნიშნავს პეტრარკა, — მაგრამ იგი მისთვის აბსოლუტურ დაბრკოლებას არ წარმოადგენს⁷⁹. მეცნიერების მიზანს პეტრარკა ადამიანის ზნეობრივ სრულყოფაში ხედავს. ვიდრე ბუნებას შევისწავლიდეთ, — ამბობს იგი, — მანამ საკუთარი თავი უნდა შევისწავლოთ, ხოლო ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, ემსახურება ყველაზე დიდი სიკეთის — ღმერთისადმი მორჩილებისა და შიშის — მიღწევას⁸⁰.

გეშმარიტი ფილოსოფოსი რომ იყო, — ამბობს პეტრარკა, — საკმაოა გიყვარდეს ქრისტი, ხოლო სწავლული და მეცნიერი რომ გახდე, საკმაოა შეისწავლო სახარება⁸¹. მეცნიერება, რომელიც ეწინააღმდეგება კათოლიკურ რწმენას, პეტრარკას შეხედულებით, შეძახების ღირსია და მეცნიერების სახელს არ იმსახურებს⁸².

პეტრარკა თავის ლექსებში განადიდებს ქალის სხეულებრივ ღირსებებს. ის ლაპარაკობს ლაურას ბრწყინვალე თვალებზე, მის ფაქიზ, თეარ ხელებსა და ღაღადღა ღაწვებზე, მის მიმოხვრაზე, ღიმილსა და ცრემლებზე. პეტრარკა ლაურას გვიხატავს ხან როგორც მომღიმარეს, ხანდახან როგორც დაღონებულს და ზოგჯერ კიდევ ჩაფიქრებული სახით. ქალის, როგორც მშვენიერი და დიადი არსების გამოსატვა საეკლესიო ასკეტური მორალის წინააღმდეგ იყო მიმართული⁸³.

მოხიბლული იყო რა ლაურას ხორციელი მშვენიერებით, პეტრარკა ბედს ევედრებოდა, მიეცა მისთვის ლაურასთან მხოლოდ

⁷⁶ Памятники мировой литературы, О презрении мира, стр. 93.

⁷⁷ М. С. Корелин, Ранний итальянский гуманизм, т. II, Петрарка, стр. 4.

⁷⁸ იქვე, გვ. 15.

⁷⁹ М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпоху Возрождения, миросозерцание Ф. Петрарки, стр. 68.

⁸⁰ იქვე, стр. 71, 72.

⁸¹ Памятники мировой литературы, Петрарка, стр. 28.

⁸² М. С. Корелин, Ранний итальянский гуманизм, т. II, Петрарка, стр. 42.

⁸³ Ф. Петрарка, Избранная лирика, стр. 10.

ერთი, მაგრამ გაუთენებელი და მარადიული ღამე, სადაც მათ ვერაინი დაინახავდა, გარდა ვარსკვლავებისა⁸¹.

მაგრამ ამასთან ერთად პეტრარკა ავითარებს ქალის ღირსების დამამცირებელ და მისადმი სიყვარულის უგულვებელმოყოფელ შეხედულებებსაც. იგი ქალისადმი სიყვარულს უდიდეს უბედურებად თვლის ადამიანისათვის. პეტრარკას დახასიათებით, სიყვარული ჩუმი ცეცხლია, სასიამოვნო კრილობაა, გემრიელი საწამლაეი, ტკბილი ნაღველია, მასიამოვნებელი ავადმოყოფობაა, მომხიბვლელი სასაჩელია, სასიამოვნო სიკვდილია. ამის გამო პეტრარკა სიყვარულს უარყოფამდის მიდის. იგი გმობს აგრეთვე საოჯახო ცხოვრებასაც. მისი შეხედულებით, ქალს ისეთი ხასიათი აქვს. რომ მასთან ცხოვრება ნამდვილ უბედურებას წარმოადგენს. ოჯახში ქალის არსებობა შეუძლებელს ხდისო მოსვენებას, მეცნიერულ მოღვაწეობას, მეგობრობას⁸⁵. პეტრარკა აღნიშნავს: რაც უფრო მოჩხიბვლელია ქალის მშვენიერება, მით უფრო საშინელი და დამღუპველია იგი⁸⁶. შენ თუ მოსვენებას ეძებ, — განაგრძობს პეტრარკა, — განეშორე ქალებს, ვინაიდან ისინი შფოთის წყარო არიანო. მისი შეხედულებით. ქალთან ქორწინება — ეს ქვეყნიდან გაყრაა⁸⁷. პეტრარკას ოჯახური ცხოვრება ნამდვილ მიწიერ ჯოჯოხეთად ესახება. როგორი შერყენილი და ჩლუნგი გონება აქვს იმ ადამიანს, რომელიც ტირის ცოლის დასაფლავებაზე, ხოლო ცეკვავს ქორწინებისასო⁸⁸. პეტრარკას აზრით, კარგი ბავშვები ამსუბუქებენ ოჯახური ცხოვრების სიმძიმეს. ამშვიდებენ მშობლებს, მაგრამ არაავითარ შემთხვევაში არ ხდიან სასურველად ოჯახურ ცხოვრებასო. ამიტომ პეტრარკას დასკვნა ასეთია: არაფერია უცოლოდ ცხოვრებაზე მეტი ბედნიერება⁸⁹.

ავგუსტინეს შეხედულებას — სიყვარული აიძულებს ადამიანს დაივიწყოს როგორც ღმერთი, ისე საკუთარი თავი — პეტრარკა ლებულობს როგორც ქეშმარიტებას⁹⁰. პეტრარკამ იცის, რომ ხორ-

⁸¹ Памятники мировой литературы. Писатели запада. Италия. Петрарка, стр. 30.

⁸² М. С. Корелин. Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, мирозерцание Ф. Петрарки, стр. 62.

⁸³ იქვე, გვ. გვ. 62, 63.

⁸⁴ იქვე, გვ. 63.

⁸⁵ იქვე, გვ. 64.

⁸⁶ იქვე, გვ. 65.

⁸⁷ Памятники мировой литературы, Петрарка, о презрении к миру, стр. 183.

ციელი სიყვარული აშორებს მას ღმერთის სიყვარულისაგან, ამიტომ ლაურას შესახებ ამბობს: მე მიყვარდა არა იმდენად მისი სხეული, რამდენადაც მისი სული⁹¹.

პეტრარკა კანცონების კრებულის ბოლო ლექსში თბოვნით მიმართავს ქალწულ მარიამს. რათა უშუამდგომლოს მას ღმერთის წინაშე. რომ აპატიოს თავისი შეცდომა — ხორციელი სიყვარული.

თავის ავტობიოგრაფიულ თხზულებაში — „წერილი შთამომავალთადმი“ — პეტრარკა აღნიშნავს: მე გამიტაცა ახალგაზრდულმა ვნებამ სიზღაბლისადმი — ხორციელი სიყვარულისადმი, მაგრამ სულში ყოველთვის ეწყევლიდი მას. შემდეგ, როცა მეორმოცე წელს მიუახლოვდი, მე საესებით ჩამოვცილდი ამ ბილწ საქმეს და მის შესახებ მოგონებასაც კი, იმდენად რომ, თითქოს, არასოდეს არ შემეხედოს ქალისათვის⁹².

მიუხედავად ამისა, ქალის უარყოფითი დახასიათებისას, პეტრარკას ნააზრევში ყურადღება გამახვილებულია არა იმდენად ასკეტურ არგუმენტაციაზე, რომ ქალი ადამიანს აჯაყვავს ქვეყნასთან და ავიწყებს ზეციურს, არამედ იმ დებულებაზე, რომ ქალი, მისი კონცეფციით, ადამიანის მიწიერ ცხოვრებას შხამავს⁹³.

პეტრარკა ერთი მხრივ გამსჭვალულია მშვენიერების სიყვარულით, მაგრამ მეორე მხრივ მსჯავრს დებს მის გამოვლენას როგორც ბუნებაში, ისე განსაკუთრებით ადამიანში, ვინაიდან მასში ხედავს ქვეყნისადმი ცოდვილი მიდრეკილებებისა და მრავალგვარ დანაშაულობათა მიზეზს. პეტრარკას აზრით, მშვენიერება საშიშია, ვინაიდან იგი გვატკობს და ჩვენს ყურადღებას აშორებს ცხოვრების მთავარი მიზნისაგან — საიქიო ხსნისაგან⁹⁴.

მართალია, პეტრარკას, წინააღმდეგ საეკლესიო მსოფლმხედველობისა. უყვარს ბუნება, ამქვეყნიური ცხოვრება, შენება, სახელა, მშვენიერება, მაგრამ მეორე მხრივ, იზიარებს რა ქრისტიანულ მორალს, მსჯავრს სდებს ყოველივე ამას. მისი ჰუმანისტული მსოფლმხედველობა გაორებულია და ძალზეა დატვირთული ასკეტური იდეებით. ამით აიხსნება, რომ საერო პირებთან ერთად პეტრარკასთან დიდი სიხალისით მეგობრობდნენ პაპები და საერთოდ სასუ-

⁹¹ Памятники мировой литературы, Петрарка, о презрении к миру, стр. 168.

⁹² იქვე, Письмо к потомкам. стр. стр. 58, 59.

⁹³ М. С. Корелин, Очерк из истории философской мысли в эпоху возрождения, миросозерцание Ф. Петрарки, стр. 65.

⁹⁴ იქვე, 83- 83- 84. 85.

ლიერო პირები, დადიონენ მასთან და ხშირად საჩუქრებდნენ კიდეც მას⁹⁵.

პეტარკას ტრაქტატის — „განმარტოების შესახებ“ — გამოსვლას დიდი აღფრთოვანებით შეხვდა იტალიის კლერკალური საზოგადოება. კავალონის ეპისკოპოსმა წინადადებაც კი მისცა თავის მოძმეებს. რათა აღნიშნული ტრაქტატის ცალკეული თავები ეკლესიაში წაეკითხათ.⁹⁶

მიუხედავად იმისა, რომ პეტარკას მსოფლმხედველობა აღსავსეა რელიგიურ-ასკეტური იდეებით, პეტარკა ჩვენს წინაშე წარმოდგება როგორც პუმანისტი, რომელთანაც ყურადღებას იპყრობს პატრიოტიზმი, ბუნების სიყვარული, ადამიანის ღირსებისა და მისი ამქვეყნიური ცხოვრების პატივისცემა. სააქაო, მიწიერი ბედნიერების აღიარება, ხორციელი, მაგრამ ამალღებული სიყვარულის განდიდება, მისწრაფება სახელის მოპოვებისაკენ და სხ.

აღნიშნული პუმანისტური იდეები წარმოადგენს რუსთაველისა და პეტარკას მსოფლმხედველობათა იმ შემხვედრ პრინციპებს, რომლებიც რუსთაველმა უფრო თანმიმდევრულად იქადაგა და ისიც ერთ საუკუნეზე მეტი ხნით ადრე, ვიდრე პეტარკამ.

როგორც ვნახეთ. ქრისტიანული რელიგიური მოძღვრება, რომელიც ასახულია აგრეთვე ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში, ადამიანის ყურადღების ცენტრში აყენებს ღმერთის სიყვარულსა და საიქიო ქვეყნისათვის ზრუნვას და გაქლენილია ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების სიძულელით.

სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას გენიალური ქართველი პოეტი და მოაზროვნე შოთა რუსთაველი, რომელიც მოღვაწეობდა თამარის მეფობის პერიოდში (1184 — 1213). როცა ფეოდალურმა მონარქიამ საქართველოში თავის უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია. ამ ეპოქის საქართველო, როგორც ვნახეთ, მოწინავე კულტურულ ქვეყანას წარმოადგენდა. თამარის სამეფო კარზე ისეთი პირებიც იყვნენ, რომლებმაც საფუძვლიანად იცოდნენ რამდენიმე უცხო ენა, მათ შორის ბერძნულიც. ისინი ბერძნული ფილოსოფიისა და ლიტერატურის კლასიკოსებს დედანშივე კითხულობდნენ და დიდ კულტურულ მომზადებას იჩენდნენ; მაგალითად, ჩახრუხაძე და შავთელი თავიანთ ოდებში ღრმა განათლებას ავლენენ.

იმდროინდელი საქართველოს ამ დიდი ერუდიციის მქონე პირთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს შოთა რუსთაველს,

⁹⁵ Памятники мировой литературы, Петрарка, стр. 48.

⁹⁶ იქვე, 83- 50.

რომელმაც ვეფხისტყაოსანში შუა საუკუნეების ბნელ ეპოქაში ისეთი პროგრესული იდეები იქადაგა, რაც მკითხველში დღესაც აღფრთოვანებას იწვევს.

შოთა რუსთაველი იჩენს როგორც მშობლიური, ისე უცხოური კულტურის ღრმა ცოდნას. იგი კარგად იცნობს ქართული ლიტერატურის წარმომადგენლებს, მათ შორის მის თანამედროვე პოეტებსაც: ჩახრუხაძეს, იოანე შავთელს და სხვ. რუსთაველის გამოთქმა — „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“⁷⁷ — უნებლიედ გვაგონებს იოანე შავთელის შემდეგ სიტყვებს: „ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს კმელსა წყალმომდინარედ“⁷⁸.

ამასთან რუსთაველისათვის ცნობილი უნდა ყოფილიყვნენ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისეთი წარმომადგენლები, როგორიც იყვნენ ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი.

რუსთაველი აელენს აგრეთვე უცხოური ფილოსოფიისა და ლიტერატურის ღრმა ცოდნას. იგი ათენელ ბრძენთა სახით ასახელებს ბერძენ ფილოსოფოსებს, რომელთაგან პირადად ჰყავს მოხსენებულის პლატონი (789,3). ეხება რა თინათინის მშვენიერებას, რუსთაველი აღნიშნავს: „მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა ჯამს აქებდეს ენა ბეგრი“ (694,4). რუსთაველი თავის პოემაში ზოგჯერ ანტიკურ ფილოსოფოსთა დებულებებსაც იყენებს.

რუსთაველი იცნობს „ვისრამიანს“, ამასთან — ფირდოუსის, ნიზამი განჯელისა და სხვათა ნაწარმოებებს. ვეფხისტყაოსანში მოხსენებულია როგორც ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ გმირი — როსტომი (195,3), ისე კაენი (1340,4), რომელიც მკვლევართა აზრით, უნდა იყოს ნიზამის „ლეილ-მეჯნუნიანის“ პერსონაჟი-ყაისი.

ექვევარეშეა, რომ რუსთაველმა იცოდა ბიბლიური თეოლოგია. ამასთან, გარდა ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწის ნაწერებისა, იგი იცნობდა აგრეთვე დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულებათა ავტორს (1492,1) — პეტრე ივერს⁷⁹.

⁷⁷ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1951, აღ. ბარამიძის, ჯ. კეკელიძისა და ა. შანაძის რედაქციით, სტროფი 542,4. ამ შრომაში, თითქმის, ყველგან აღნიშნული გამოცემით ვსარგებლობ. მითითება მოცემულია ტექსტშივე; პირველი რიცხვი სტროფის აღნიშნავს, მეორე — სტრიქონს.

⁷⁸ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, ტ. II, გვ. 201, სტროფი 21,1;

⁷⁹ შ. ნუცუბიძემ და უცხოელმა მეცნიერმა ჰონიგმანმა თავიანთ ფუნდამენტალურ გამოკვლევებში დაამტკიცეს, რომ დიონისე არეოპაგელის ფსევდონიმქვეშ პეტრე ივერი იფარება.

რუსთაველისათვის ნაცნობი უნდა ყოფილიყო ქართული საეკლესიო მსოფლმხედველობის ძეგლებიც. რუსთაველის სიტყვები — „არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიტყვა დავალადრო“ (859,2) — პირდაპირი განმეორებაა „ბალავარის სიბრძნის“ ღებულებისა: „გარდასრულსა ნუ ინანი“.

შოთა რუსთაველმა კრიტიკულად აითვისა აღნიშნული ფილოსოფიური და ლიტერატურული შემეციდრეობა. ვისრამიანულ უგულო და გაუტანელ სიყვარულს მან მტკიცე და გულითადი სიყვარული დაუპირისპირა, ხოლო ღმერთის ფანატიკურ სიყვარულს დასაიქიო ქვეყნისათვის ზრუნვას კი — ადამიანის სიყვარული და ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლა. ეს უკანასკნელი არის რუსთაველის მსოფლმხედველობის ის ძირითადი ნიშანი, რომელიც მტკიცედ მიჯნავს მას ყოველგვარი ოფიციალური რელიგიური დოქტრინისაგან.

რუსთაველის ყურადღების ორბიტში დგას ადამიანი და მის ამქვეყნიურ არსებობასთან დაკავშირებული მოვლენები. მას სწამს ადამიანის ამქვეყნიური ბედნიერებისა და მიწიერი, ჯანსაღი, ხალისიანი ცხოვრების დამყარების შესაძლებლობა. რითაც რუსთაველი გადაჭრით აღუდგა წინ ყოველგვარ ოფიციალურ ოელიგიას.

მიჰყვებოდა რა ქრისტიანულ დოქტრინას, იოანე პეტრიწს თავისი მოღვაწეობის მიზნად მიაჩნდა — შეემუშავეზინა „ღმრთიამეტყუელებაჲ ნიეთისაგან მიუხებელი“¹⁰⁰. მართლაც, როგორც ვნახეთ, პეტრიწმა პროკლეს ფილოსოფიის კომენტარებზე სახით შექმნა თეოლოგიური მოძღვრება, რომელიც „ნიეთისაგან მიუხებელია“ და, მაშასადამე, ზემატერიალურ, ტრანსცენდენტურ სამყაროს „ასახავს“. როგორც ცნობილია, ზემატერიალური, ილუზორული სამყარო იდგა აგრეთვე პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების ყურადღების ცენტრშიც.

წინააღმდეგ ბიბლიური თეოლოგიისა, რომელიც მოუწოდებს: „ზეცისასა ჰზრახევდით და ნუ ქუჭყანისასა“ (ეპისტ. პავლესი კოლასელთა მიმართ 3,2), ე. ი. ზეცის საქმეზე ილაპარაკეთ და არა ქვეყნისაზეო — რუსთაველი, პირიქით, თავისი პოემის პროლოგში, რომელიც მთელი ვეფხისტყაოსნის იდეურ გასაღებს წარმოადგენს, გადაჭრით აცხადებს: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“ (21,3), ე. ი. იმ სამქვეყნო საქმეებზე ვთქვი, რომელიც ხორციელ სინამდვილეს ეხებაო. მაშინ როდესაც, ქრისტიანუ-

¹⁰⁰ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 222, 17—22.

ლი მოძღვრების მიხედვით, ამქვეყნიური საქმეები ბოროტებადაა მიჩნეული.

მსჯელობს რა ამქვეყნიური მატერიალური სინამდვილის შესახებ, რუსთაველი მთელი თავისი გონებითა და გრძნობით საამქვეყნო მისწრაფებებით არის გატაცებული.

„მაგრამ ის, ვინც გონებითა და გულით მხოლოდ მატერიალურისა და გრძნობადისაკენ არის მიპყრობილი, ფაქტიურად უარს ამბობს ზეგრძნობადის რეალობაზე“¹⁰¹.

რუსთაველი, წინააღმდეგ რელიგიური მსოფლმხედველობისა, ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების ღირსების შეგნებით არის აღჭურვილი.

როგორც აღვნიშნავდით, საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობათა წინააღმდეგობა გამოიხატა რეალური, ხილული ქვეყნისაღმე ურთიერთგანსხვავებულ დამოკიდებულებაში. საეკლესიო მსოფლმხედველობისათვის რეალურია იდეალური, ბუნებისათვის ტრანსცენდენტური, ხოლო საერო მსოფლმხედველობა რეალობას მატერიალურ სინამდვილეში ხედავს.

საეკლესიო მსოფლმხედველობა ქადაგებს ამქვეყნიური ცხოვრების არარაობას და სიძულვილს; მაშინ როდესაც საერო მსოფლმხედველობა მის ტიპობრივ გამოსატულებაში ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებას აღიარებს და მისი სიყვარულით არის გაჟღერებული.

შოთა რუსთაველი ძველი საერო მსოფლმხედველობის ყველაზე თანმიმდევრული წარმომადგენელია, რამდენადაც ეს შუა საუკუნეების პირობებში იყო შესაძლებელი. ხოლო შუა საუკუნეებამ პერიოდში კი საეკლესიო იდეოლოგიის საწინააღმდეგო საერო მსოფლმხედველობას გამოვლენის მეტი შესაძლებლობა მხატვრულ ლიტერატურაში უფრო ჰქონდა. ვიდრე ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, ვინაიდან ფილოსოფიას შუა საუკუნეებში თეოლოგიის მსახურის როლი ჰქონდა დაკისრებული.

„ფილოსოფიის, როგორც „ღვთისმეტყველების მსახურის“, სფერო იმდენად იყო შუა საუკუნეების პირობებში შეზღუდული და შებოროტილი, რომ პროგრესული აზროვნების გაღვივება და მძლავრი განვითარება სქოლასტიკის ფარგლებს გარეთ უნდა დაწყებულიყო. ამდენად ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჰუმანიზმისა და რენესანსის ნიშნები, რომლებსაც ადგილი რუსთაველის ეპოქის საქართ-

¹⁰¹ Л. Ф е й е р б а х. Основы философии будущего, 1936, стр. 7. (ხაზგასმა ეკუთვნის ფოიერბახს, ვ. კ.).

ველოში ჰქონდა და რომელთა „დასრულება -- როგორც ივ. ჯავახიშვილი ამბობს — მოხდოლთა შემოსევამ შეათერხა“, უპირველეს ყოვლისა, მხატვრულ მწერლობაში უნდა გეძიოთ და არა ფილოსოფიაში, როგორც ამას განსვენებული მკვლევარი ფიქრობდა“¹⁰².

მხატვრულ ლიტერატურაში ჩასახული იდეოლოგიური შემობრუნება, რომლის ზოგმა ნიშანმა მკაფიოდ იჩინა თავი ჩახრუხადისა და შავთელის ოდებში უპირველეს ყოვლისა ადამიანის სხეულებრივი და გონებრივი ღირსებების შექების სახით, რუსთაველის პოემაში უოველმხრივ გაშლილი სახით არის წარმოდგენილი.

რელიგიისა და ნეოპლატონიზმის მიერ არაბად გამოცხადებული მიწიერი, სააქაო ცხოვრება რუსთაველმა თავისი ყურადღების ცენტრში დააყენა და ადამიანი მისი ამქვეყნიური მიზნებით, ისტერესებითა და ბედნიერებისათვის ბრძოლით თავისი მოღვაწეობის ობიექტად გაიხადა.

1. რუსთაველი ბუნების შესახებ

მართალია, შოთა რუსთაველის მთელი ყურადღება ადამიანისა და მისი ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული მოვლენებისაკენ არის მიპყრობილი, მაგრამ ვეფხისტყაოსანში გვხვდება ისეთი დებულებებიც, რომლებიც გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს რუსთაველის შეხედულებაზე ბუნების შესახებ.

პლატონიზმის, ნეოპლატონიზმისა და რელიგიის უარყოფით და მოკიდებულებას ქვეყნისადმი რუსთაველი უპირობაობს მატერიალური სამყაროს სიყვარულს. ქრისტიანული რელიგიის მოწოდებას — „ნუ გიყუარს სოფელი ესე, ნუცაღა რაჲ არს სოფლისა ამის“ (ეპისტოლე იოანესი, 2,15) — რუსთაველი უგულებელჰყოფს ასკეტიზმის წინააღმდეგ მიმართული დებულებით: „ვისცვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ“ (876,3).

სტეფან რუსთაველი აღნიშნავს: „რად ემდურვი საწუთროსა“ (879,4).

მართალია, ზოგჯერ ვეფხისტყაოსანში ადგილი აქვს საწუთროს გმობას, მაგრამ ეს ხდება არა ასკეტური მიზნით, არამედ მხოლოდ ადამიანის პირადი მწუხარების მიზეზით: „ზოგჯერ შემცვიან სევდათა, ვთქვი საწუთროსა გმობანი“ (390,4). ავთანდილს ქვეყანა შხამად გადაეჭკა მხოლოდ იმ დრომდე, ვიდრე. იგი მიზანს მიაღწევდა: „შენ ხარ მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალებისა“ (1026,4) — მიმართავს იგი თინათინს. სატრფოსთან შეხვედრამდე ავთანდილს

¹⁰² შ. ბიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, გვ. 66.

ქვეყანა სალხინოდ აღარ უნდოდა: „ვირე ვნახვიდე, სოფელო, მინდი სალხინოდ აღარად“ (71,4).

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველი არსად არ გმობს სოფელს ტრანსცენდენტური ქვეყნის ინტერესებისათვის. მაშინ როდესაც, როგორც ვნახეთ, რელიგიური მოძღვრების მიხედვით, ამ ქვეყნის მძღულება და უგულებელყოფა საიქიო ქვეყნის ბედნიერებისათვის ზრუნვით არის გაპირობებული. თითქოს ის, ვინც ყოველივე ამქვეყნიურს მოიძულებს და დაგმობს, საიქიო ქვეყანაში ას წილ ნეტარებას მიიღებს.

ქვეყნის სიყვარული რუსთაველთან განსაზღვრულია მატერიალური სამყაროს მშვენიერების აღიარებით. რუსთაველი ბუნებას მშვენიერად თვლის, რაც შეუთავსებელია ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრებასთან, რომლის მიხედვით „ამის სოფლისა ყოველივე ცუდ არს და ამაო“¹⁰³.

რელიგიური მოძღვრების თანახმად სამყარო ბნელია და არარაობას, აჩრდილსა და ბოროტებას წარმოადგენს.

...„სამყარო რელიგიის აზრით უხეირო, საცოდავი ნაკეთობაა“¹⁰⁴.

რელიგია ქადაგებს ხილული სამყაროს მძაფრ სიძულვილს. დასავლეთის კათოლიკური ეკლესიის გამოჩენილი წარმომადგენელი — აუგუსტინე აღნიშნავს: „სამღეთო წერილი ჩვენ გვიკრძალავს (2. კორინთელთა. 4,18) ჩვენი გრძნობები ხილულისაკენ მივმართოთ. ამიტომ მხოლოდ ღმერთი უნდა გვიყვარდეს და მთელი საწყარო, ე. ი. ყველა გრძნობადი გვძულდეს“¹⁰⁵. ხოლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთ-ერთი მამა იოანე ოქროპირი, პირდაპირ მოუწოდებდა: „შეურაცხყავ ყოველი ხილული“¹⁰⁶. იმავე იოანე ოქროპირის აზრით, გრძნობადი ქვეყანა მოჩვენებაა და არა ქეშმარიტად არსებული რეალობა: „ესე საწუთროჲ ვითარცა საუცარი არს და არა ქეშმარიტი“¹⁰⁷. რელიგიურ ლიტერატურაში, მართლაც, ზოგჯერ ლაპარაკია ბუნების მშვენიერების შესახებ, მაგრამ იგი ყოველთვის ცოდვისა და ცდუნების მიზეზადაა მიჩნეული, ვინაიდან რელიგიური მოძღვრების თანახმად, გრძნობადი მშვენიერებით ტკბო-

¹⁰³ იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, თბილისი, 1905, გვ. 52.

¹⁰⁴ ლუდვიგ ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, 1956, გვ. 253.

¹⁰⁵ იქვე, გვ. 253.

¹⁰⁶ მამათა სწავლანი, შედგენილი პროფ. ილია აბულაძის მიერ, 1955, გვ. 132.

¹⁰⁷ იქვე, გვ. 135.

ზა ადამიანს ღმერთს ავიწყებს და ხელს უშლის იქვეყნიური მშვენიერების ხილვის საქმეში. უფრო მეტი—აქვეყნიური მშვენიერებას რელიგია მოჩვენებითად თვლის.

რუსთაველი, წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, ბუნება-ესთეტიკურ რეალობად აცხადებს და მას თავისთავად ღირებულებას ანიჭებს.

რუსთაველი ავთანდილის მშვენიერების დასახასიათებლად მიმართავს ბუნების მშვენიერებას და აღნიშნავს, რომ ავთანდილი სოფლის ანუ ბუნების თვისებისაა და მასავით მშვენიებით არის აღსავსე:

„გმა სოფლისა ზასიათი, ჯავარ-სრული,¹⁰⁸ მრავალ-წყალი“ (693,3).

რუსთაველს, თითქოს, სიტყვები არ ჰყოფნის გულანშაროს ქვეყნის მშვენიერების გადმოსაცემად:

„ნახეს ქალაქი, მოცული გარე ბალისა ტვერითა,
გვარად უცხონი ყვავილნი, ფერითა მეტად ბვერითა,
და მის ქვეყანისა სიტურფე რა გაგაგონო მევ. რითა!“ (1061).

რუსთაველს ბუნება იმდენად მშვენიერად ესახება, რომ იგი ქვეყანას „ტურფა საბაღნაროს“ უწოდებს. ის ხშირად ლაპარაკობს ბუნებისა და ბუნებრივი საგნების მშვენიერების შესახებ.

რელიგიის მიერ ცოდვისა და ბოროტების სამკვიდროდ მიჩნეული ქვეყანა რუსთაველს უმაღლესი სიკეთის („სიკეთე—მიუწლო-მელი“) მქონედ ესახება; ფრიდონის ქვეყნის შესახებ ვეფხისტყაოსანში ნათქვამია:

„ცოტაა, მაგრა ყოველგნით სიკეთე-მიუწლომელი“ (600,4),

მართალია. პლატონი და ნეოპლატონიკოსები აღიარებენ მატერიალურ მშვენიერებას, მაგრამ სხეულებრივი მშვენიერება მათ ზემატერიალური მშვენიერების აჩრდილად მიაჩნიათ. და არა ქეშმარიტ მშვენიერებად, რაც განსაზღვრულია მათი ძირითადი დებულებით, რომლის მიხედვით მატერიალური სამყარო ზემატერიალურის აჩრდილია და არა ქეშმარიტი ყოფიერება.

პლატონის იდეალისტური ესთეტიკის მიხედვით, ქეშმარიტად მშვენიერი — ეს არის იდეა. ამ კონცეფციის თანახმად, იდეა არის ხილული საგნების მშვენიერების მიზეზი. ხოლო ხილული

¹⁰⁸ ჯავარ-სრული—ტურფა, ლამაზი, მშვენივით სრული; იხ. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, 1951, ლექსიკონი შედგენილი პროფ. იუსტინე აბულაძის მიერ.

საგნები კი, მისი ფილოსოფიის მიხედვით, მუდმივად არსებული მშვენიერების იდეის არასრულ, დამახინჯებულ ასლებს წარმოადგენენ. პლატონის აზრით, გრძნობადი საგნები თავისთავად მოკლებული არიან სუბსტანციურ მშვენიერებას და მხოლოდ იმდენად არიან მშვენიერნი, რამდენადაც ქვემარტად არსებული მშვენიერების იდეაში მონაწილეობენ. ამავე თვალსაზრისის იზიარებენ ნეოპლატონიკოსებიც. მაგალითად, პლოტინის შეხედულებით, ნაძვლოვანად არსებული არის მშვენიერება, როგორც იდეა. ხოლო მეორე ბუნება, ე. ი. მატერია, მისი აზრით, უსახოა და მოკლებულია მშვენიერებას; უფრო მეტი—პლოტინის მიხედვით, მატერია პირველ ბოროტებას წარმოადგენს.

როგორც ვნახეთ, მატერია, მატერიალური სხეულები პეტრიწის მიერ გაგებულია როგორც ხრწნადი, ბნელი, უმოქმედო, უსახო, უფორმო, მშვენიერებას მოკლებული, არარსი. პეტრიწის შეხედულებით, თავისი ბუნებით „ნივთი უმოკბელია“, ე. ი. მოკლებულია მშვენიერებას, მაგრამ მას ამკობსო ღმერთი თავისი სულის ქვეყნად ჩამოვლენით¹⁰⁹; ამის გარეშე, პეტრიწის გაგებით, მატერიალური მშვენიერება არ არსებობს¹¹⁰.

პლატონის, ნეოპლატონიკოსებისა და, მაშაადამე, პეტრიწის შეხედულებითაც, მშვენიერება ბუნებრივად მხოლოდ ზემატერიალურისთვისებაა. მათი მოძღვრების მიხედვით, მატერია, სხეულებრივი საგნები მშვენიერია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათში სული მონაწილეობს.

მართალია, რუსთაველის თვალსაზრისით ყოველი სხეული როდია მშვენიერი, მაგრამ, მისი შეხედულებით, მშვენიერი „ეიძლება მხოლოდ სხეული და სხეულისმიერი იყოს და არა ზესხეულებრივი“.

უთუოდ მშვენიერების მატერიალურობის აღიარებითაა გაპირობებული ის გარემოება, რომ რუსთაველი, წინააღმდეგ პლატონისა, ნეოპლატონიკოსებისა და მათ შორის იოანე პეტრიწისა, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს ღმერთისა და საერთოდ ზემატერიალური მშვენიერების შესახებ.

რუსთაველის თვალსაზრისით. ბუნების მშვენიერება ადამიანს ესთეტიკურ სიამოვნებას ანიჭებს. ადამიანებს ართობს მთის მდინარისა და ტყეების ცქერა: „თამაშობდეს და უჭკერტდეს წყალსა და პირსა ტყეთასა“ (83,4).

¹⁰⁹ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II. გვ. 93, 24—32.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 93, 26—27.

ავთანდილი მზის მიმართ ამბობს: „ხელსა. მალხენს ნახვა 'მე-
ნი“-ო (955,3).

საერთოდ, რუსთაველის ესთეტიკური კონცეფციის მიხედვით, მშვენიერების ჰერეტიკა სასიამოვნოა: „ამოა ჰერეტიკა ტურფისა, (121,4). ტარიელის დასახმარებლად მარტოდ-მართო მიძავალი ავ-
თანდილი ბუნების მშვენიერ სურათებს შეხაროდა და მათ ჰერეტიკა-
ში გრძნობდა უდიდეს სიამოვნებას. ვარსკვლავთა მშვენიერებაში
იგი თინათინის მშვენიერებას აღიქვამდა; ამიტომ ცაზე ვარსკვ-
ლავთა გამოჩენას სიხარულით ხედებოდა:

„რა შეულამდის. ეარსკვლავთა ამოსვლა ეამებოდის,
და მას ამსგავსებდის. ილხენდის, უქერეჭდის, ეუნებოდის“. (838).

ბუნების მშვენიერებისა და მისი სიყვარულის გრძნობით არის
გამთბარი რუსთაველის პოემის მთელი რიგი ადგილები. რუსთა-
ველი გაზაფხულის წვიმას ბროლის ცვარს უწოდებს:

„აგრგვინდა ცა და ღრუბელნი ცროდეს ბროლისა ცვარითა“ (1329,1).

რუსთაველი ღრმა ესთეტიკური გრძნობით ასახავს იმ სიამო-
ვნებას, რასაც იწვევს ტურფა ბალების ცქერა და ფრიბეულთა გა-
ლობის მოსმენა:

„ბაღჩა ენახე უტურფესი ყოელისავე სალხინოსა:
მფრინველთაგან ხმა ისმოდა უამესი სირიონსა“ (341).

ბუნების მშვენიერების ესთეტიკური განცდის მაჩვენებელია.
აგრეთვე რუსთაველის სიტყვები: „...ამოა კორდი მწვანისა“
(1518,2).

რუსთაველს ბუნების მიმზიდველი სურათები („ფერადღერა-
დი ყვავილები“) და ამასთან დროსტარება და სიხარული აღაძრა-
ნის მაცოცხლებელ და გამაჰბუქებელ მოვლენებად მიაჩნია; გუ-
ლანშაროს ქვეყანა ვეფხისტყაოსანში ასეა დახასიათებული:

„აქა მოსლვითა გაყმდების, კაციმცა იყო ბერები:

სმა. გახარება, თამაში, ნიადაგ არნ სიმღერები,

ხამთარ და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილი ფერად-ფერები;

და ვინცა გვიცნობენ, გვანატრიან, იგიცა, ვინ ა მტერები“ (1056).

რუსთაველის მიხედვით, თითქოს, ბუნება თანაუგრძნობს ად-
ამიანებს და ხარობს მათთან ერთად. იმ საერთო სიხარულს, რაც
ნესტანის დაბადებას მოჰყვა, თითქოს მატერიალური სამყაროც
განიცდიდა: „მზე და მთვარე განცხრებოდეს, სიხარულით ცა ნა-
თობდა“ (323,3). ქაჩეთის ციხის აღებისათვის თათბირის დროს.

ქმადნაფიც გმირებს: აეთანდილს, ტარიელსა და ფრიდონს, თითქოს, აშუქებს შვიდი მნათობი:

„მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჭფარვენ ნათლისა სვეტითა“ (1409,2).

ამრიგად, ბუნება, რუსთაველის გაგებით, არის ესთეტიკური სიამოვნების მომგვრელი რეალობა.

მართალია, პეტრარკა როგორც ჰუმანისტი, გამაჰყვ-ლულია ბუნების მშვენიერების სიყვარულით, მაგრამ როგორც ენახეთ, იგი მშვენიერების გამოვლენას როგორც ბუნებაში, ისე უპირატესად ადამიანში ასკეტის თვალთ უყურებს, ვინაიდან, მისი გაგებით, მშვენიერებით დატკბობა ადამიანის ყურადღებას აშორებს ცხოვრების მთავარი მიზნისაგან — იმქვეყნიური ხსნისაგან. მაშინ რადესაც, წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, რუსთაველი თავის პოემაში ესთეტიკურ ტკბობას არსად არ აძლევს უარყოფით შეფასებას.

რუსთაველის მიხედვით, ბუნება ცნობილი 4 ელემენტისაგან (ცეცხლი, მიწა, წყალი, ჰაერი) შედგება (1304) და „უთვალავი ფერით“ არის წარმოდგენილი (1,3).

ვეფხისტყაოსანი ყურადღებას იპყრობს, როგორც შუა საუკუნეების ეპოქის ყველაზე რეალისტური ნაწარმოები. იგი შეიძლება აღნიშნული ეპოქის უნიკალურ შედეგად ჩაითვალოს.

დგას რა ძირითადად რეალისტურ პოზიციებზე, რუსთაველი ძალზე იშვიათად მიმართავს ფანტასტიკურ და ზღაპრულ ამბებს, რაც დამახასიათებელია როგორც „შაჰ-ნამესათვის“, ისე „შირ-ე-დარეჯანიანისათვის“.

რუსთაველმა ყოველი მიწიერი სულიერი არსება ხორციელად მიიჩნია. დევნი და ქაჭნი, რომლებიც არაბეთის სამეფო კარზე უახეულო არსებებად იყო ჩათვლილი, აღმოჩნდა რომ ხორციელი არსებანი ყოფილან. აეთანდილის კითხვაზე: „ქაჭნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად? (1245,4) — ფატმანი უპასუხებს: „...იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი“-ო (1249,2).

თუ საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით ღმერთი არის „ხოლო ძლიერ და ყოველნი უძლურ“¹¹¹, რუსთაველის შეხედულებით, შეიძლება მატერიალური საგანიც ძლიერი იყოს. მაგალითად, მისი გაგებით, მზე არის „უმძლესთა მძლეთა მძლე“ (957,2), რომელსაც ციერნი ემორჩილებიან (836,3). სამყაროში მზის უძლიერესობის აღიარებითაა გაპირობებული ის მდგომარეობა, რომ ავ-

¹¹¹ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია. ტ. 1, სიბრძნე ბალაქ-ვარისი, გვ. 287.

თანდილი ღმერთის ნაცვლად დახმარებისათვის ჯერ მზეს მიძარ-
თავს (957), შემდეგ კი სხვა პლანეტებს. ხოლო მნათობებისადმი
ვედრება ყოვლად შეუთავსებელია ბიბლიასთან, ვინაიდან ეს უკა-
ნასკნელი კატეგორიულად გმობს მნათობებისა და საერთოდ ბუნე-
ვისადმი დახმარების თხოვნას.

რუსთაველის აზრით, ბუნებას თავისი ობიექტური ხასიათის
კანონზომიერება ახასიათებს. თუ ბიბლიური თეოლოგიის თანახმად
ბუნების ყოველ მოვლენას ღმერთი წარმართავს, რუსთაველი, პი-
რქით, „სოფლის ქმნის წესის“ (927,3), ანუ ბუნების მოქმედების
კანონის შესახებ ლაპარაკობს. მისი შეხედულებით, ბუნებაში ყო-
ველივე მისი მსგავსისაგან წარმოიშობა: „მსგავსი ყველაი მსგავ-
სსა შობს“ (1323,4). ბიბლიის მიხედვით „ცხორება და სიკუდილი...
უფლისაგან არიან“¹¹². ხოლო რუსთაველის აზრით, ადამიანს სიკ-
უდილი ბუნებრივი მოქმედების შედეგია; მცოვანი როსტევეანი აღ-
ნიშნავს: „დღეს არა, სვალე მოკცელები, სოფელი ასრე მქმნელია“
(36,2).

2. რუსთაველი ადამიანისა და მისი ამჟამინური ცხოვრების შესახებ

რუსთაველი მაღალ შეფასებას აძლევს ადამიანის ხორციელ
მშვენებას. ფიზიკურ ძლიერებას და გონებას, რითაც დიამეტრა-
ლურად ეწინააღმდეგება ადამიანის რელიგიურ გაგებას, რომლის
მიხედვით „ყოვლითავე ამაჲო არს ყოველი კაცი ქორციელი“¹¹³. ქრი-
სტიანული რელიგია ადამიანს აძლევს მის ხორციელ არსებობას.
ვინაიდან ადამიანის სხეული მას ცოდვის საწყისად ესახება.

ადამიანის სხეულისადმი სიძულვილი რელიგიური მოძღვრე-
ბის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია.

საეკლესიო მსოფლმხედველობის ისეთ ძეგლში, როგორცაა
„სიბრძნე ბალაჰვარისი“, როგორც აღვნიშნავდით, ნათქვამია: „არა
რა არს კაცი, გარნა მატლი და წუთხი, მტუერი და ნაცარი გან-
ქარვებადი მსწრათლ“.

ხორციელი მშვენიერების შექების იდეა, რაც ჩახრუხადისა და
შავთელის ოდებშია მოცემული, რუსთაველთან სრული და გაშლი-
ლი სახით არის წარმოდგენილი.

მართალია, რუსთაველი ყველა ადამიანს მშვენიერად არ მიიჩ-
ნევს, მაგრამ საყურადღებო ის გარემოებაა, რომ იგი რელიგიის ში-

¹¹² ბიბლია, ნაწილი მეორე, ტფილისი, 1884, გვ. 308.

¹¹³ ბიბლია, ნაწილი მეორე, გვ. 90.

ერ საერთოდ უგულებელყოფილი სხეულებრივი მშვენიერების შესახებ ლაპარაკობს.

რუსთაველს, თითქოს, სიტყვები არ ჰყოფნის, რათა გადმოსცეს ავთანდილის მშვენიერება: „შეენება მის ყმისა ვთქვიმცა მე ვითა!“ (979,2), ხოლო ტარიელის შესახებ ამბობს: „ჩერთ მისი მსგავსი შეენება კაცთაგან უნახავია“ (204,4). ნესტანის მშვენიერების დასახასიათებლად რუსთაველი აღნიშნავს: „მზე ვალარას იქმს მცხმეტსა, მას განენათლა რომ არე“ (555,2).

მსცოვანი მეფე როსტევენი პირდაპირ განცვიფრებულია ახლადგაცნობილი ნესტანის მშვენიერებით:

„მტყვის: „მზეო, ვითა გაქო. ნათლო და დარიანო!

შენთვის სელნი გონებანი არა ცუდად არიანო.

მზიანო და მთვარიანო. ეტლად რაო და რიანო,

და თქვენ საპვრიტლად აღარ მინღით, არ ეაოდნო და არ იანო“ (1537).

ხოლო თინათინის შესახებ ამბობს: „სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული“ (33,2).

რუსთაველი ლაპარაკობს აგრეთვე როსტევენის, ფარსადანის, ფრიდონის, ასმათის და სხვათა მშვენიერებაზე.

რუსთაველი ქრისტიანულ-რელიგიური მოძღვრების თანახმად ცოდვილად აღიარებულ ადამიანის ტანს აღარებს საროს, ალვასა და სოსანს; თმას — ლელსა და გიშერს; პირისახეს — ბროლს, ბადახშს, ვარდს, მზესა და სრულ მთვარეს; ლაწევებს — ვარდი, ბაღს, კბილებს — მარგალიტს; ბაგეს — ფურჩქენილ ვარდს; წამწამებს — გიშრის ტევრს.

აღნიშნული შედარებანი ჩვენ გვაინტერესებს არა როგორც ლიტერატურული დახასიათება, არამედ როგორც ადამიანის ხორციელი თვისებების შექება, რითაც რუსთაველი პლატონსა და ნეოპლატონიზმსაც უპირისპირდება.

მართალია, პლატონი, ხელაღებით არ უგულებელჰყოფს ხორციელ მშვენიერებას. მაგრამ ეს უკანასკნელი უმნიშვნელო რაიმედ მიაჩნია ზემატერიალურ, თითქოს, კეშმარიტ მშვენიერებასთან შედარებით. პლატონი წერს: „ხორციელი მშვენიერება უნდა ჩავთვალოთ რაღაც უმნიშვნელოდ“¹¹⁴.

ნეოპლატონიკოსებთან კი ხორციელი მშვენიერება პირდაპირ ზიზღის ობიექტად არის გამოცხადებული. პლატონს, როგორც მისი მოწაფე პორფირი გადმოგვცემს, სცხვენოდა თურმე კიდევ, რომ სხეული ჰქონდა.

¹¹⁴ Творения Платона, т. V, 1922, стр. 56.

იოანე პეტრიწი ხორციელ მშვენიერებას იმდენად უმნიშვნელოდ თვლის, რომ მის შესახებ არც კი ლაპარაკობს.

როგორც აღვნიშნეთ, პეტრარკა, მსგავსად პლატონისა, ადამიანის სხეულს სულის საპყრობილედ და ბორკილად მიიჩნევდა, ამიტომ სხეულის მოკვდინებას სასურველად თვლიდა სულისათვის. იგი, საეკლესიო მოძღვრების მსგავსად, სხეულში სულის მტერს, სედავდა და სხეულის მშვენიერებასა და სულის სიწმიძეს შორის მტრულ დამოკიდებულებას აღიარებდა. მაშინ როდესაც რუსთაველი ადამიანის სხეულს არსად სულის მტრად არ მიიჩნევს და არც სხეულის მშვენიერებასა და სულიერ ღირსებებს შორის ხედავს რაიმე წინააღმდეგობას. პირიქით, ხშირ შემთხვევაში ხორციელი მშვენიერების მქონე ადამიანები იმავე დროს საუკეთესო მორალურ თვისებებსაც ამჟღავნებენ (ტარიელი, ავთანდილი, ფრიდონ ნესტანი, თინათინი, ასმათი), ისევე როგორც ზოგ შემთხვევაში ხორციელ მშვენიერებას მოკლებული პიროვნება იმავე დროს ზნეობრივადაც ნაკლოვანია. მაგ., უსენი, რომელიც „მკლე არის და თვალად ნასი“ (1205,1)¹¹⁵. რუსთაველის მიერ დახასიათებულია როგორც ფიცის გამტეხი (1215,4) და „ცქაფი, უწრფელი, ძსწრამელი“ (1165,4), ე. ი. მატყუარა, უზრდელი და თავშეუკავებელი. რაც შეეხება ქაჯებს. რომლებიც ვეფხისტყაოსნის მიხედვით ბოროტ ადამიანებად არიან წარმოდგენილი, ისინი რუსთაველის შეხედულებით, ხორციელად მშვენიერ არსებებს არ წარმოადგენენ. იმ მონების შესახებ. რომლებსაც დავარმა ნესტანის გადაკარგვა ლაავალა, პოემაში ნათქვამია: „წარმოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა“ (580,2). აქ ქაჯური პირი უთუოდ იმის ქაუწყებელია, რომ აღნიშნული მონები არ იყვნენ მშვენიერნი. ამასვე ამტკიცებს პოემის სხვა ადგილები, სადაც დასახელებული ორი მონა დახასიათებულია როგორც „შავნი მართ ვითა ფისანი“ (626,1), რომელთაც „ტანად შავთა, თვით პირიცა ედგა შავი“ (1126,2).

ქრისტიანული რელიგია უარყოფით შეფასებას აძლევს ადამიანის ფიზიკურ ძლიერებას. იგივე აზრია გატარებული ქართულ პაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც.

ბიბლიური მოძღვრების მიხედვით „ქორცნი უძლურ“ არიან (მათე 26,41), ამიტომ „ქორცნი არად საკმარ არიან“ (იოვანე 6,63), ე. ი. სხეული, როგორც უძლური, არაფრად არ არისო გამო-

¹¹⁵ ნასი—ულამაზო, უშნო, იხ. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1951, ლექსიკონი, შედგენილი პროფ. ი. უსტინეაძის მიერ.

საყენებელი. ფიზიკურ ძალას ასევე უმნიშვნელოდ თვლის ბუდინ-ტური რელიგია.

როგორც მიუთითეთ, პეტარაკაც, საეკლესიო მოძღვრების მსგავსად, ადამიანის ფიზიკურ უძლურებას აღიარებს და აღნიშნავს, რომ, თითქოს, ადამიანის სხეულებრივი ძალა არაფრად არაა გამოსადეგი.

შოთა რუსთაველი დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება ადამიანის სხეულებრივი უძლურების ბიბლიურ გაგებას და თავის გენიალურ ვეფხისტყაოსანში. ადამიანის ფიზიკური ძლიერების აღიარებას იძლევა. იგი ლაპარაკობს მკლავის დაუღლელობასა (75,4) და სიმამაცეზე (93,2). ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, ადამიანთა შორის ხშირად შეჯიბრებაც კი იმართება ფიზიკური ძალის მხრივ უპირატესობის მოპოვებისათვის (202 და სხვ.).

ტარიელი სიმძლავრით ლომს ჰგავს (332,3), მაგრამ მასზე ძლიერია; ვინაიდან „ასრე უჩნს მოკლვა ლომისა, მართ ვითა ღოჯსა ვაცისა“. (227,4). ასევე მძლავრ ადამიანებად წარმოგვიდგენს რუსთაველი ფრიდონსა და ავთანდილს. მაგ., ავთანდილმა ზღვაში მეკობრეების წინააღმდეგ მარტოდ-მარტო შებმისას ისე იხმარა „ლომნი მკლავნი“, რომ:

„მაზ ლაშქართა გულ-უშიშორად ასრე ჰხოცდა ვითა თხასა;
ზოგნი ნავსა შენარცხის, ზოგსა ჰყრიდა შიგან ზღვასა;
ერთმანერთსა შემოსტყორცის, რეა ცხრასა და ცხრა ჰკრის
რეასა“ (1044).

რუსთაველი ლაპარაკობს არა მარტო ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის ფიზიკური ძლიერების, არამედ მონათა სხეულებრივი სიმძლავრის შესახებაც (286,2).

რუსთაველი მაუთითებს აგრეთვე ადამიანის გონების მაღალ შემეცნებით უნარზეც.

შუა საუკუნეების რელიგიურ ეპოქაში, როდესაც გონებაზე ბრმა რელიგიური რწმენა პატონობდა, ყოველგვარი თავისუფალი აზრი სასტიკად ილევნებოდა. მისაღებად ითვლებოდა მხოლოდ რელიგიური მოძღვრების ცოდნა, ამიტომ საეკლესიო იდეოლოგია ყოველმხრივ ახშობდა თავისუფალ აზრს.

რუსთაველის სიდიადე, სხვათა შორის, იმაშიც მდგომარეობს, რომ მან რელიგიის მიერ დამცირებული გონება განადიდა.

რუსთაველი ძნელი საქმის მოგვარებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს დინჯ, გონიერ მოქმედებას:

„ზამს, თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოავოს,
და არ სიწყნარე გონებისა მოიძულოს, მოიძაგოს“ (215).

რუსთაველის გაგებით, ადამიანს გასაჭირში ყოფნისას მკმუნ-
ვარება და ჭავრი კი არ უშველის, არამედ — საქმის შესაფერი გა-
ანალიზება და გააზრება:

„ჰელა იტყვის: „მიკვირს ნავლელი კაცისა კჳუიანისა.
რა მკმუნვარებდეს, რას არგებს ნაკადი ცრემლთა ბანისა?
სჯობს გამორჩევა. ახრობა საქმისა დასაგვანისა“ (863).

რუსთაველი მაღალ შეფასებას აძლევს წინასწარ გაანალიზე-
ბულ მოქმედებას. ვინაიდან „ასი ათასსა აჯობებს, თუ გამოჩე-
ვით მკმნელია“ (1392,4). ომდენადაც, რუსთაველის გაგებით, ყო-
ველ ძნელ საქმეს ადამიანი გონების საშუალებით აგვარებს, ამ-
დენად გასაჭირში ჩავარდნისას ადამიანმა გონებას უნდა მიჰა-
როს:

„რა მისკირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა!“ (1191,4).

რუსთაველის აზრით, ყოველი ფარული საქმე ბოლოს ცხადი
და ნათელი გახდება.

„ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე. ცხადად გამოცხადდეს“ (939,4)
მაგრამ ამ საქმეს, რუსთაველის შეხედულებით, ასრულებს გონება:

„ბოლოს ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი“ (1453,2).

რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანში გრძნობა (გული),
აღქმა (ცნობა) და გონება ერთმანეთზეა დამოკიდებული. ამიტომ
გრძნობის წასვლას თან სდევს აღქმისა და გონების წასვლა:

„გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან:

რა გული წაუა. იგიცა წავლენ და მისკე მიდიან“ (848).

ისევე როგორც გონებას თან მიჰყვება აგრეთვე გრძნობაც
(გული): „რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკენაე დაბრუს-
დეს“ (833,2).

აღნიშნულ ორ დებულებას შორის, რა თქმა უნდა, ადგილი ათა
აქვს არც წინააღმდეგობას და არც გულის ვოხებისადმი ან გოფე-
ზის გულისადმი პრიორიტეტის საკითხს, როგორც ამას ზოგიერ-
თი მკვლევარი ფიქრობს¹¹⁶. რუსთაველის აზრით, გრძნობა, აღქმა
და გონება ერთმანეთზე არიან დამოკიდებულნი, ერთმანეთს განაპი-
რობებენ და, ცხადია, ერთი მათგანის ცვლილებას უნდა მოჰყვეს.
დანარჩენთა ცვლილებაც და პირიქით.

¹¹⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, თბილისი.
1952, გვ. 132.

რუსთაველის აზრით, ადამიანს ცოდნა არაფრად არ გამოადგება, თუ იგი ცხოვრებაში არ გამოიყენა:

„არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა:
და არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დათარულსა“?
(902).

ალიარებს რა ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ ღირსეაებს, რუსთაველი ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებასაც ცნობს. ვეფხისტყაოსანი ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულით არის გაქცენილი.

ს ი ც ო ც ხ ლ ი ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია. ვეფხისტყაოსნის გმირები ამქვეყნიური სიცოცხლისა და ბედნიერებისათვის იბრძვიან. რუსთაველი სიცოცხლეს ძალზე მაღალ შეფასებას აძლევს:

„მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს!
და არ ითქმის და ვერცა ვიტყვი, რა გინდა ვინ მისაგმაროს“ (743).

ბიბლიას ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა აჩრდილად ესახება. ამიტომ ამ მოძღვრების თანახმად, „ამავო არს ცხოვრება კაცისა“¹¹⁷.

ქრისტიანული სარწმუნოების მიხედვით, როგორც ალენიშნავდით, ადამიანის დანიშნულებას საიქიო ქვეყნისათვის მზადება წარმოადგენს. რელიგია ადამიანს ამქვეყნიური ცხოვრების შეძლებას უქადაგებს, ვინაიდან სააქაო ცხოვრების სიყვარულში იგი ღმერთის სამტრო საქმეს ხედავს. ნეტარი ავგუსტინე, როგორც ზევით მივუთითეთ, სიცოცხლისადმი მოქარბებულ სიყვარულს დიდ და საშინელ ბოროტებად თვლიდა.

ანალოგიური კონცეფციაა გატარებული აგრეთვე მაჰმადიანურ და ბუდისტურ რელიგიებშიც.

მაჰმადიანობა ჯოჯოხეთს პირდება ყველას, ვინც ამქვეყნიურ არსებობას უპირატესობას მიანიჭებს საიქიო ცხოვრებასთან შედარებით. უფრო მეტი: ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულს ეს რელიგიური მოძღვრება „ურჯულო“ საქმედ თვლის და მოითხოვს, რათა ადამიანმა სააქაო „ამაო“ ცხოვრება მსხვერპლად შესწიროს მომავალ საიქიო არსებობას.

¹¹⁷ ბიბლია, ნაწილი მეორე, გვ. 155.

ბუდისტური რელიგიის მიხედვით, ამქვეყნიური ცხოვრება ტანჯვას წარმოადგენს, ამიტომ იგი სასტიკად გმობს მიწიერი სიცოცხლის სიყვარულს.

წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, რუსთაველი სიცოცხლეს ყველაზე ძვირფასად თვლის ადამიანისათვის. მისი თვალსაზრისით, ადამიანს ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლაში სიძნელეები ელობება, მაგრამ მან ეს დაბრკოლებანი აქტიური მოქმედებით უნდა დასძლიოს. რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანს მძიმე მდგომარეობაში ჩავარდნის გამო სიკვდილის რა გინდ დიდი სურვილი არ უნდა ჰქონდეს. გასაქირს უნდა გაუძლოს და თავი დასდოს სიცოცხლისათვის:

„კვლა იტყვის: გულო. რახომცა გაქვს სიკვდილისა წადება.
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება. მისთვის თავისა დადება“ (727).

სიცოცხლისათვის თავის დადება — აი რუსთაველის იდეალი. რომელიც განაპირობებს მთელ მის ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობას. ძნელია სიცოცხლის მგზნებარე სიყვარული ამაზე უკეთ გამოიხატოს.

მელიქ სურხავის სარძლოდ დანიშვნის შემდეგ ნესტანს სიცოცხლე არ სურს, მაგრამ სწორედ ამ კრიტიკულ მომენტში იგი სიცოცხლის შენარჩუნებაზე ზრუნავს. რათა „არ დააჰკნოს ვარდისებური მშვენიერება“ და შექმნილი მძიმე სიტუაციიდან გამოსავალი პოვოს არა თავის მოკვლით, არამედ სიცოცხლის გადარჩენისათვის აქტიური მოქმედებით, რადგან კარგად იცის, რომ სწავლული და მცოდნე ადამიანი განზრახ სიცოცხლის დღეებს არ „შეიმოკლებს: „სიკვდილამდის ვის მოუჟლავს თავი კაცსა მეცნიერსა?“ (1191,3).

თუ რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანმა მხოლოდ საიქიო ნეტარებისათვის უნდა იზრუნოს, რუსთაველი, პირიქით, ამქვეყნიური სიცოცხლისათვის თავდადებას ქადაგებს.

რუსთაველისათვის სრულიად უცხოა ასკეტური იდეები. იგი მთელი გულითა და სულით ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულით არის გამსჭვალული და ადამიანებს სააქაო ბედნიერებისათვის ბრძოლისაკენ მოუწოდებს.

თუ პეტარკა, მსგავსად ქრისტიანული მოძღვრებისა, ამქვეყნიური ცხოვრების მიზანს საიქიო ცხოვრებისათვის მზადებაში ხედავდა, რუსთაველისათვის უცხოა ტრანსცენდტური ქვეყნისათვის ზრუნვა.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ტარიელის ქვეყნიდან განდგომილ ცხოვრებას ასკეტური დანიშნულება ჰქონდა. ქრისტი-

ანული მოძღვრების მიხედვით, ქვეყნიდან გამდგარი ცხოვრების მიზანია საიქიო ნეტარებისათვის ზრუნვა, რაც, რელიგიური ძსო-ფლმხედველობის თანახმად, ხორციელ მოთხოვნილებათა დათრ გუნვაში მდგომარეობს. მაგრამ ტარიელის განდგომა ამქვეყნიური ცხოვრებიდან არაერთარ შემთხვევაში არაა გაპირობებული საი-ქიო ქვეყნისათვის ზრუნვით. ნესტანის რამდენიმე წლის ამოა ძი-ებით გულგატეხილი ტარიელი, რომელმაც მთელი „ზღვა და ხმე-ლეთი“ მოიარა, მაგრამ ფრიდონის გარდა ნესტანის მნახველსაც კა ვერავის წააწყდა, საბოლოოდ რწმუნდება, რომ ნესტანს ვერსად ვერ მიაკვლევს. ამიტომ ტარიელი გადაწყვეტს ხელი აიღოს ნეს-ტანის შემდგომ ძიებაზე და არჩევს უკაცრიელ ადგილებში იაროს, რათა, იქნებ, მხეცებთან სიახლოვემ სევდა განუქარვოს:

„ფრიდონისით წამოსრულმან წავე ძებნად, კელა ვიარე,
რომე არა არ დამირჩა ხმელთა ზედა, ზღვათა გარე,
მაგრა მისსა მნახესაცა კაცსა ვერას შევეყარე;
და გული სრულად გამიშვად, თავი მხეტა დავადარე.
ვთქვი, თუ: ჩემგან აღარა ხამს სიარული, ცუდი ცურვა,
ნუთუ მხეტა სიახლემან უკუმყაროს გულსა ურვა!“
(649,650).

მაშასადამე, ტარიელი ცხოვრებიდან განდგა არა ტრანსცენ-დენტური ნეტარების მოპოვებისათვის, არამედ ჭავრისა და ნალვე-ლის განსაქარვებლად.

მიუხედავად ამისა, ტარიელი მძიმედ განიცდის ქვეყნიდან გან-დგომილ ცხოვრებას, რაც მას სიცოცხლისაგან გაყრად ესახება. ტა-რიელი თავისი განმარტოებული ცხოვრების შესახებ ავთანდილს უამბობს: სიცოცხლეც არ შემფერის, თორემ ქვეყნიდან ასეთი განდ-გომა („გასლეა“) რად გაკვირვებსო:

„აჰა, ძმაო, მოთხრობია კიოი ჩემი, რაცა მჭირდა;
სულთა დგმაცა არა მმარტებს, ასრე გასლეა რად გიკვირდა!
ს ი ცო ც ხ ლ ე ს ა გ ა ე ე ყ ა რ ე, სიკედილიცა დამიძვირდა“ (913).

უკაცრიელ ადგილზე ცხოვრებას ტარიელი ადამიანის განადი-რებად მიიჩნევს: „განალმცა გავნადირდი, თავი ასრე გავიხადე“ (277,4).

იგი ქვეყნიდან განდგომილი ცხოვრების შესახებ იმავე ავთანდილს უამბობს: მივატოვე „არენი მე კაცრიელთა თემთანი“ (653,2) და „მას აქათ ვახლავ ნადირთა, თავსა მათებრვე მხსენე-ბი“ (658,3), ე. ი. დასახლებული ადგილები მივატოვე, განვმარ-ტოვდი, ნადირთ ვახლავარ და თავსაც ნადირად ვთვლიო. აი შე-

დები, რასაც, რუსთაველის მიხედვით, ქვეყნად გამდგარი ცხოვრება იწვევს.

თუ ასეეტები ღმერთის სიყვარულისათვის ყოველივე ამქვეყნიურს იძულებდნენ და უკაცრიელ ადგილებში მკვიდრდებოდნენ, ტარიელის ქვეყნიდან განდგომა ამქვეყნიური, მიწიერი სიყვარულის საფუძველზე ხდება. მისი სააქაო ცხოვრებიდან განდგომა ნესტანის დაკარგვის შედეგია. ტარიელი ავთანდილს უპატივსულოდ „აწ საწუთროსა გამყარა პირმან ბროლ-ბადახშელმან!“ (333,4). რუსთაველი ავთანდილის პირით სასტიკად კიცხავს ტარიელის ასეთ, საზოგადოებიდან გამდგარ ცხოვრებას. ავთანდილი ტარიელს მიმართავს: თუ ქვეყანა მოიძულე, შენს მიზანს ვერ მიაღწევო:

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულზე,
მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?
ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხედები, თუ სოფელსა მოიძულებ“ (876).

ქვეყნისადმი რელიგიური. პესიმისტურ დამოკიდებულებას რუსთაველი უპირისპირებს მიწიერი ცხოვრებისადმი ოპტიმისტურ და ხალისან განწყობილებას, რაც ადამიანის ღირსების შესაფერძნოდ მიაჩნია.

როგორც ვნახეთ, საეკლესიო მოძღვრება, მსგავსად ბიბლიური თეოლოგიისა, ამქვეყნიური, ხორციელი სიამოვნების დათმუნვისაკენ მოუწოდებს, ვინაიდან, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, ღმერთს არაფერი ისე არ განარისხებს, როგორც ხორციელი შვებით გატაცება.

ბასილ დიდი საიქიო ცხოვრების მომზადებისათვის აუცილებლად თვლიდა „სულის გაწმენდას“, რაც, როგორც მივუთითებდით. მისი შეხედულებით, გრძნობათა სიამოვნებისადმი სიძულვილში მდგომარეობს.

აღმოსავლეთის ეკლესიის ერთ-ერთი მამა — ეფრემ ასური სიმღერასა და დროსტარებას წაწყმედად და „ემმაკთა დღესასწაულად“ თვლის; იგი აღნიშნავს: „სადა თანდღურებაჲ და მთვრალობაჲ არნ მუნ, არნ სიბნელე და წარწყმედაჲ დედათა და მამათაჲ და დღესასწაული ემმაკთაჲ“¹¹⁸

მხიარულებისა და ღვინისადმი ასევე უარყოფითადაა განწყობილი მაჰმადიანური რელიგია; ყურანი მორწმუნეებს მოუწოდებს: „მოშორდი მათ, რომელთაც თავიანთი სარწმუნოება მღერად

¹¹⁸ მამათა სწავლანი, გვ. 209.

და დროს გატარებად უჩანსთ. ამ სოფლის ცხოვრებას დაუბრმავებია ისინი“¹¹⁹.

ამქვეყნიური სიამოვნება მკაცრად დაგმობილი ბუდისტური რელიგიის მიხედვითაც. საერთოდ, ბუდიზმი, ისევე როგორც ქრისტიანობა და ისლამი, ცდილობს როგორმე ფასი დაუკარგოს ყოველივე იმას, რაც ადამიანს ხიბლავს და აღაფრთოვანებს ამ ქვეყნად.

ამრიგად, რელიგიური მოძღვრება გმობს ამქვეყნიურ 'შეებას; მაშინ როდესაც რუსთაველი თანაგრძნობით ლაპარაკობს სააქაო შეებასა და სიხარულზე.

ხატაელებთან ომიდან გამარჯვებით დაბრუნებულ ტარიელს, ინდოეთის მეფე ფარსადანმა ლხინი გაუშართა, სადაც ტარიელის პირისპირ ნესტანიც დასვეს. აი, როგორ მოგვითხრობს ამ ლხინისა და შვების შესახებ თვით ტარიელი:

„ახლოს დამისვეს ადგილსა, მუნ, სადა მუამებოდა.
პირის-პირ მიჯდა იგი შზე, გული ვისთვისა კედებოდა“ (482).

შეიკმნა სმა და პურობა, მაგავსი მათისა ძალისა;
სხვა გახარება ასეთი არს უნაზავი თვალისა!“ (483).

„მე მუნა მყოფი მივეცი შეებასა მეტის-მეტასა.
რა შემომხედნის, შეეხედნი, ცეცხლმან დამიწყის შრეტასა;

.....
და რა უამეა პირის-პირ საყვარელისა კერეტასა“ (484).

„ქელა გაგრძელდა ნადიმობა, ბარბითი და ჩანგთა ჟღერა.

.....
და ძილ-პირამდის სიხარულსა სიხარული ჭგვანდა ვერა“ (488).

უცხო მოყმის ნახვით გახარებული ავთანდილი დაბრუნდა თუ არა არაბეთის სახელმწიფოში:

„მაშინვე დაჯდა ნადიმად მორკმული, ლალი, შევებული.
და ენა მის დღისა 'შეებასა ყოლა ვერ იტყვის კლებული.“
(676)

ამრიგად, თუ რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, ამქვეყნიური შვებით გატაცება ღმერთის საწინააღმდეგო საქმედ ითვლება და ასევეტური გმობის საგნად არის ქცეული, რუსთაველი, პირიქით, მიწიერ შეებასა და სიხარულს ადამიანის ღირსების შესაფერ მოვლენად მიიჩნევს და მას ესთეტიკური ასახვის ობიექტად

¹¹⁹ ყურანი, გვ. 123.

ტად აქცევს; მაშინ როდესაც, როგორც აღვნიშნეთ, პეტრარკა აღ-
მიანს მიწიერ სიამოვნებაზე ხელის აღებისაკენ მოუწოდებდა, ვი-
ნაიდან მსგავსად ქრისტიანული მოძღვრებისა, მასში ზეციური სა-
სუფეველის მიღწევის შემაფერხებელ მიზეზს ხადავდა.

3. ადამიანის საიქიო ცხოვრების საკითხი ვიზნისტაოსანში

როგორც ვნახეთ, რუსთაველი აღიღებს ადამიანის ამქვეყნიუ-
ცხოვრებას და გამსჭვალულია მისადმი ღრმა სიყვარულით, რაც
მისი ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის არსს წარმოადგენს. რუს-
თაველი არსად არ ავლენს საიქიო ქვეყნის ბედნიერებისათვის სა-
კეტური ზრუნვის საჭიროებას. ეს მდგომარეობა ბუნებრივად ბა-
დებს კითხვას — რა დამოკიდებულებას იჩენს რუსთაველი ტრანს-
ცენდენტური ქვეყნისადმი? ვიდრე ამ კითხვას ვუბასუხებდეთ,
საჭიროა აღვნიშნოთ, როგორ ესახება რელიგიას საიქიო ქვეყანა.
ჩვენ ზემოთ გადმოვეცით რელიგიური მოძღვრება ტრანსცენდენ-
ტური ქვეყნის შესახებ. მაგრამ აქ დამატებით აღვნიშნავთ, რომ
ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ზეგრძნობადი, ტრანსცენდენ-
ტური ქვეყანა, ბიბლიური თეოლოგიის მიერ ბნელად და წარმატ-
ვად მიჩნეული საწუთროსაგან განსხვავებით, ნათელ და მარადიულ
სამყაროს წარმოადგენს; სადაც რელიგიის მიხედვით, ადამიანს
მუდმივი და პერმანენტად ბედნიერი არსებობა მოელის. საიქიო
ქვეყანა, ამ მოძღვრების თანახმად, წარმოადგენს „ღვთის სასუ-
ფეველს“, სადაც ღვთიური სინათლით გაცისკროვნებული ადამი-
ანები მარადიულ განცხრომაში იმყოფებიან (იხ. გამოცხადება იო-
ნესი 22,5).

მართალია, რელიგიის მიხედვით, საიქიოში სამოთხესთან ეო-
თად ჯოჯოხეთიც არსებობს, მაგრამ რელიგიური მოძღვრება ყუ-
რადღების ცენტრში სამოთხეს აყენებს, რათა ადამიანის მთელი
მისწრაფება საიქიო ქვეყნისაკენ წარმართოს.

საიქიო ღვთიური სინათლე, როგორც აღვნიშნეთ, იოანე პეტ-
რიწის მიერ დახასიათებულია, როგორც „ყოველთა ღვთა აღღე-
ბაჲ“ და „ყოველთა ცისკართა აღცისკრებაჲ“. ქრისტიანული
რელიგიის მიხედვით, ადამიანის სიკვდილის შემდეგ იწყება მისი
პერმანენტად ნამდვილი და ნეტარი ცხოვრება. ამიტომ აღნიშნული
სარწმუნოება ადამიანის სიკვდილს ბოროტებად არ თვლის, ვინაი-
დან ამით, ამ მოძღვრების თანახმად, დასაწყისი ეძლევა ადამიანის.

ბედნიერ არსებობას. „სიკვდილი ბოროტება არ არის“¹²⁰ — ამბობს აღმოსაღვლეთის ქრისტიანობის მამა — ბასილ დიდი. მაშინ როდესაც, რუსთაველის მიხედვით, სიკვდილი ანუ ბოროტეა საქმედ არის გამოცხადებული; რუსთაველის კონცეფციით ადამიანთა თანების აქტუური მოქმედებით ბოროტებას სიკეთით ცვლის. გრამ სიკვდილი, რუსთაველის შეხედულებით ისეთი ბოროტებაა, რომელსაც ვერაინ სიკეთით — ხელახალი სიცოცხლით ვერ შეცვლის. „ავსა გარგად ვერეინ შესცვლის — თავსა ახლად ვერეინ იშობს“ (185,4).

თუ „ბალავარის სიბრძნეში“. როგორც აღენიშნავდით, სიკვდილის მოახლოება ადამიანის სასიხარულო მოვლენად არის გამოცხადებული. რუსთაველს. პირიქით, სიკვდილი ურად ესახება: „ან მაცოცხლე, ანუ მომკალ. კირი კირსა მომიშატე“ (251,4).

სიკვდილის ურად გამოცხადება შეუთავსებელია ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთა შეხედულებებთან.

რუსთაველის მიხედვით, სიბერე, როგორც სიკვდილის მოახლოების მომასწავებელი, სამწუხარო მოვლენააა გამოცხადებული, რაც ყოვლად მოურიგებელია საიქიო ქვეყნის არსებობის რწმენასთან.

მოხუცი როსტევენი ღრმა სევდით აღნიშნავს:

...ესეა, რომე მწყენია:

სიბერე მახლავს, დავლიენ სიემაწვილისა დღენია“ (62)

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, მორწმუნე ადამიანის სიკვდილის შემდეგ მისი სული ღვთაებრივი სინათლით გაცისკროვნებულ ქვეყნად მიდის, ხოლო რუსთაველს პიროვნების სიკვდილის შემდგომი ყოფიერება საერთოდ სიბნელედ ესახება:

„მე გარდავსულვარ, სიბერე მკირს, კირთა უფრო ძნელია, დღეს არა, ხვალე მოვკვდები, სოფელი ასრე მქმნელია; რაღა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია?“ (36).

აქ რუსთაველი, როგორც პოეტი, სახეებით აზროვნებას მიმართავს და სიცოცხლეს ადარებს სინათლეს, ხოლო სიკვდილს — სიბნელეს. რუსთაველის შეხედულებით, სიცოცხლეს (სინათლეს) ბუნებრივი მოქმედებით მოჰყვება სიკვდილი (სიბნელე).

მოახლოებული სიკვდილის მოლოდინში მყოფი მოხუცი როსტევენი მძიმედ განიცდის, რომ მის სიცოცხლეს მალე შეცვლის ა-

¹²⁰ Творения „Василия Великого“, т. II, стр. 50.

ქვეყნიური სიბნელე, რაც მას უმთვარო ღამედ ესახება: „მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვკვრეტთ ღამესა ჩვენ უმთვაროსა“ (35).

მკვლევარ პავლე ინგოროყვას გასწორებით, აღნიშნული სტრიქონი ასე იკითხება: „მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვკვრეტთ ღამესა უმთენაროსა“. პავლე ინგოროყვას აზრით, აქ იგულისხმება ისელი: ღამე, „რომელიც არ გათენდება“¹²¹.

შეიძლება მოვიტანოთ საიქიო არსებობის სიბნელედ დასაზღვის სხვა მაგალითებიც.

ერთმანეთთან ახლადშეხვედრილ ცხარე ცრემლთა მფრქვეველ ავთანდილსა და ტარიელს ასმათი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „თავთა ნუ დაჰხოცთ, ნუ ბნელ-იქმთ მზესა თქვენითა ბნელითა“ (283), ე. ი. თავს ნუ დაიხოცავთ და თქვენი სიკვდილით ანუ დაბნელებით მზეს ნუ დააბნელებთ.

ინდოეთის გასათავისუფლებლად მიმავალ გმირებს გზაში ქორაქარავენე ეპქრები უამბობენ: მეფე ფარსადანმა ვერ აიტანა ნესტანის დაკარგვა და „აწ თვითცა მოკვდა, შეიქმნა ბოლო სრვისა და ტყეებისა“-ო (1587,4).

ამ სიტყვების მოსმენით თავზარდაცემული ნესტანი შეჰკივლებს: „ჩემთვის ბნელ-ქმნილო მამაო“ (1592,1), ე. ი. ჩემთვის, ჩემი გულისათვის მკვდარო.

მოტანილი მაგალითებიდან ცხადად ჩანს, რომ რუსთაველისათვის სიკვდილი და ბნელქმნა სინონიმებს წარმოადგენენ. საგულისხმოა, ისიც, რომ მისთვის ადამიანის ცხოვრების ბოლო — ეს მიწაში დატყებნა და მოსპობაა.

მთელი ტრანსცენდენტური ქვეყნის სიბნელედ გმოცხადება ფაქტიურად საიქიო არსებობის მოხერხებულ უგულებელყოფას წარმოადგენს.

ვეფხისტყაოსანში საიქიო ქვეყნის შესახებ დიალოგია გამართული ტარიელსა და ავთანდილს შორის. ტარიელი, რომელმაც ნესტანის 9 წლის ძიებით მიზანს ვერ მიაღწია, პესიმინზმში ვარდნა და ფიქრობს, რომ იგი თავის სატრფოს ვერასოდეს იპოვის. ეს უიმედო განწყობილება მასში აღძრავს რელიგიურ გრძნობას საიქიო ქვეყნის არსებობის რწმენის შესახებ. ტარიელი ხელს იღებს ამქვეყნიურ არსებობაზე და სურს რაც შეიძლება მალე მიუახლოვდეს სიკვდილის მომენტს, რაც მას ღზინად ესახება (881,4), რადგან იმედოვნებს: ამ ქვეყნად გაყრილი მიჯნურები იმ ქვეყნად მაინც შეიყრებიან, ერთმანეთს ნახავენ და გაიხარებენ (882). ავთანდილი

¹²¹ „ლიტერატურული გაზეთი“, 1954, 19 მარტი.

წინ აღუდგება ტარიელის ამ მისწრაფებას და სასტიკად უგმობს სუიკედილისაკენ ლტოლვას. სიკედილი მას ადამიანის მოსპობად ესახება და ამიტომ მისკენ ნებისმიერ სწრაფვას თავის მტრობად თვლის (887). აეთანდილმა წინდახედული მოქმედებითა და ტკბილი, მომაჯადოებელი საუბრით იმას მიაღწია, რომ ტარიელს კაეშანი (ნაღველი) მოაშორა (893,4) და მოაჯობინა (894,1); რის შემდეგ აეთანდილს „ცნობიერი სიტყვა უთხრა უცნობოსა რასმე მზრახმან“ (894,4), ე. ი. ტარიელმა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძველ ქართულ ენაში უცნობო უგნურსა და უაზროს ნიშნავს, ხოლო მზრახი კი — მოლაპაქეს, მაშინ ძნელი მისახვედრი არაა, რომ რუსთაველი ტარიელის ლ. პარაკს საიქიო ქვეყნის რწმენისა, იმქვეყნიური სიზარულისა და მიჯნურთა ტრანსცენდენტურ ქვეყნად შეხვედრის შესახებ, უგნურებად უწოდებს.

საერთოდ, ამქვეყნიური სიცოცხლის მგზნებარე სიყვარულის ქადაგება, რასაც რუსთაველთან აქვს ადგილი, საფუძველს აცლის საიქიოს არსებობის რწმენას, ვინაიდან, ავგუსტინეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „არავის ძალუძს სამარადისო, უხრწნელი და უკვდავი ცხოვრება ისურვოს ისე. თუ არ მოიძულა ეს დროული, წარმავალი, ხრწნადი და მოკვდავი ცხოვრება“¹²².

ეხება რა საიქიო ქვეყნის რწმენისადმი შოთა რუსთაველის დამოკიდებულების საკითხს, აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე აღნიშნავს: მისი ათეისტური იდეები და საიქიო ცხოვრების უარყოფა საძულველს ხდიდა მას საკლესიო რეაქციის მხრივ“¹²³.

პროფ. ალ. ბარამიძის აზრით, „რუსთაველი ირონიულ დამოკიდებულებას იჩენს საქრისტიანო წარმოდგენების ზოგიერთ მხარისადმი“. იმოწმებს რა 764-ე სტროფს, აღნიშნული მკვლევარი ასკვნის: „პოეტი დაექვებული ყოფილა ქრისტიანული მოძღვრებით აღიარებული საიმქვეყნიო ზღვევის მიუდგომელ სამართლიანობაში“¹²⁴. ხოლო „სეკპტიციზმი, — აღნიშნავს ლ. ფოიერბახი, — რელიგიის დაუძინებელი მტერია“¹²⁵.

რელიგიური მოძღვრების მსგავსად, რუსთაველი საიქიო ცხოვრებას ამქვეყნიურ არსებობაზე მაღლა რომ აყენებდეს (ხოლო საიქიო სასუფეველი ამის გარეშე წარმოუდგენელია). მაშინ ქა-

¹²² ლ უ დ ე ი გ ფ ი ე რ ბ ა ხ ი. ქრისტიანობის არსება. გვ. 368.

¹²³ Ш. И. Н у ц у б и д з е, Р у с т а в е л и и в о с т о ч н ы й р е н е с с а н с, Т б и л и - с и, 1947, стр. 259.

¹²⁴ ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, თბილისი, 1958. გვ. 153.

¹²⁵ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 49.

ჯების წინააღმდეგ ნესტანის გამოხსნისათვის წარმოებულ ომში დაღუპულ მულანზანზარელ ჯარისკაცებზე ცხარედ მტირალ ტარიელს ფრიდონის ქვეშევრდომნი არ მოახსენებდნენ: „თქვენთვის სიკვდილი დია სჯობს მიწათა ზედა რებასა“-ო (1458,2).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ ბუნებრივად ისმის საკითხი რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და მის მიმართ წამოყენებულ ზოგიერთ მოსაზრებათა განხილვის შესახებ.

4. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპის შესახებ

როგორც ცნობილია, რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართ გამოთქმულია მრავალი კონცეფცია. ამ მოსაზრებათა შიხედვით, რუსთაველი გამოცხადებულია როგორც სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენლად, ისე — ამა თუ იმ რელიგიური დოქტრინის მიმდევრადაც.

რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებათაგან ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ შედარებით ყველაზე გავრცელებულ შეხედულებას რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის შესახებ და სპეციალისტთა დებულებებზე დაყრდნობით შევეცდებით უარყოთ ეს კონცეფცია.

რაც შეეხება ამა თუ იმ ოფიციალური რელიგიისადმი რუსთაველის მიკუთვნების საკითხს, აქ ამჯერად, არსებითად, მხოლოდ ზოგად შეხედულებათა გამოთქმით დავეკმაყოფილდებით.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შედარებით ხშირადაა აზრი გამოთქმული რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის შესახებ. ამ შეხედულების დასასაბუთებლად ეყრდნობიან ზოგ ისეთ ეპიზოდს, რომელიც ზებუნებრივი ქვეყნისაკენ სწრაფვას გამოხატავს; მაგალითად, ქაჯეთის ციხეში გამომწყვდეული ნესტანი, რომელსაც გამოხსნის იმედი დაკარგული აქვს, ღმერთს სთხოვს — დახსნას მატერიალურ ქვეყანას, რათა აფრინდეს ზეცაში და დღითა და ღამით კვრეტდეს მზის ბრწყინვალებას, ე. ი. მოხვდეს მუდმივ სინათლეში. აქ იგი, თითქოს, შეხვდება ტარიელს და სიცოცხლემომზამული ნესტანი სიკვდილის შემდეგ მაინც ნახავს სიტყბობას (1304,1305). მაგრამ ამქვეყნიური ცხოვრების მოძულება და ტრანსცენდენტური სამყაროსაკენ სწრაფვა არ შეესაბამება რუსთაველის კონცეფციას მიწიერ ცხოვრების სიყვარულის შესახებ. ამასთან, როგორც ახლახან აღვნიშნეთ, რუსთაველს ადამიანის სიკვდილის შემდგომი არსებობა სიბნელედ ესახება და არა სინათლედ. ამიტომ, მოახლოებული სიკვ-

დილის მოლოდინში მყოფი ნესტანის აღნიშნულ მისტიკურ ფანტაზიას ჩვენ რუსთაველის თვალსაზრისად ვერ მივიჩნევთ.

ცნობილია, რომ ნეოპლატონიკოსების, კერძოდ პროკლეს თვალსაზრისით, ადამიანის დანიშნულებას წარმოადგენს მატერიალური ქვეყნიდან ზებუნებრივ სამყაროში ამაღლება, რისი მიღწევაც, მისი აზრით, რწმენისა და ასკეტიზმის გზით არის შესაძლებელი. ამიტომ პროკლე, მსგავსად პორფირისა და იამბლიხესი, ფილოსოფიის მთავარ ამოცანას „სულის ხსნაში“, ანუ სულის სხეულისაგან განთავისუფლებაში ხედავს. ამ მიზნის მისაღწევად პროკლე ქადაგებს: ხორცის ქამისაგან თავშეკავებას, უქორწინობას, გართობაზე და საერთოდ ყველა სხეულებრივ გატაცებაზე ხელის აღებას¹²⁶. ამასთან გრძნობადი ქვეყნისადმი მიდრეკილებაში პროკლე ბოროტების წყაროს ხედავს. პროკლეს შეხედულებებს განსაკუთრებით იმიტომ ვეხებით, რომ როცა რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობაზე ლაპარაკობენ, უპირატესად პროკლე ჰყავთ მხედველობაში.

ეხება რა ნეოპლატონიკოსთა ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დახასიათებას, გერცენი წერს: „დადებითი სამყაროს უმწეობამ ისინი მიიყვანა ყოველივე დროებითის, ბუნებრივის ათეალისწუნებამდე“¹²⁷... მათ „მიდრეკილება ჰქონდათ ყოველივე მატერიალური აჩრდილად მიეჩნიათ“¹²⁸. ხოლო ლუდვიგ ფოიერბახი ასე ახასიათებს ნეოპლატონიკოსებს: „ნეოპლატონიკოსებისათვის... მატერიალური, ნამდვილი ქვეყნიერება საერთოდ უკვე აღარ წარმოადგენს ინსტანციას და რეალობას. სამშობლო, ოჯახი, ამქვეყნიური მიდრეკილებანი და ამქვეყნიური სიკეთენი საერთოდ... — ყველაფერი ეს არაა რა ნეოპლატონიკოსი ბრძენისათვის. სიკვდილსაც კი იგი უკეთესად მიიჩნევს, ვიდრე ხორციელ არსებობას; ის სხეულს თავის არსებად არ თვლის; მხოლოდ ყოველი ხორციელისაგან, უფრო მოკლედ, გარე საგნებისაგან განცალკევებულ სულში ეგულება მას ნეტარება“¹²⁹. მოტანილი ადგილები ნათლად გვიჩვენებს ნეოპლატონიზმის ასკეტურ ბუნებას. ყოველივე ზემოაღნიშნული იმის საწინააღმდეგოა. რასაც რუსთაველი ქადაგებს. ამიტომ დაუშვებელია რუსთაველის ნეოპლატონიკოსად მიჩნევა.

¹²⁶ Э. Целлер, Очерк истории греческой философии, Москва, 1913, стр. стр. 317, 320, 327.

¹²⁷ ა. გერცენი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1. 1953, გვ. 279.

¹²⁸ იქვე, გვ. 280.

¹²⁹ Л. Фейербах, Основы философии будущего, 1936, стр. 67, 68.

ასევე შეუძლებელი ხდება. რუსთაველი ამა თუ იმ ოფიციალური რელიგიის წარმომადგენლად გამოვაცხადოთ.

ვეფხისტყაოსნის გმირებისათვის უცხოა ტრანსცენდენტური ქვეყნისათვის ზრუნვა და საიქიო სასუფეველის ძიება. ისინი რელიგიას საერთოდ არ თვლიან თავიანთი ცხოვრების რეგულატორად. ამასთან თვით ის ფაქტი, რომ რუსთაველი, თითქმის, ყველა რელიგიის მიმდევრად იქნა გამოცხადებული სხვადასხვა დროს ამა თუ იმ მკვლევარის მიერ. იმაზე მეტყველებს, რომ შეუძლებელია რუსთაველი გადაჭრით მიეკუთვნოთ რომელიმე რელიგიურ მიმდინარეობას, მათ შორის ქრისტიანობას.

საგულისხმოა, რომ ვეფხისტყაოსანში სამპიროვანი ერთარსების ხსენებაც კი არ არის, რაც უჩვეულო ამბავს წარმოადგენს როგორც რუსთაველის თანამედროვე. ისე მისი წინაპერიოდის ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში. საესეებით სწორი იყო აკად. ნ. მაჩარი როდესაც წერდა, რომ პოემის მთელ მანძილზე სამების ვერცერთ მითითებას და დასახელებას ვერ ვნახულობთ¹²⁰.

შოთა რუსთაველი ვეფხისტყაოსანში ღმერთს ხშირად ასახელებს, მაგრამ არსად ქრისტეს ღმერთად არ აღიარებს.

საეკლესიო პირი ფულგენციუსი (468 — 533) ამბობს: „ქრისტიანმა თავისი სახელი ქრისტესაგან მიიღო. ამიტომ ვინც ქრისტეს თავის ღმერთად და უფლად არ აღიარებს. იგი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ქრისტიანი იყოს“¹²¹.

ამასთან ვეფხისტყაოსანი ცხადად ადასტურებს, რომ შოთა რუსთაველი არ ესარჩლება ქრისტეს და არავითარ სიმბათიას არ იჩენს მისადმი.

ლუდვიგ ფოიერბახი აღნიშნავს: „სარწმუნოება არსებითად პარტიულია. ვინც ქრისტეს მზარეს არაა, ის ქრისტეს წინააღმდეგია“¹²².

შოთა რუსთაველმა თავის პოემაში ქრისტეს ადგილი არ დაუთმო, რაც არა მარტო ამ ძირითადი დოგმატის უკუუგდებას ნიშნავს, არამედ იმავდროულად მთელი ქრისტიანული რელიგიის უგულებელყოფასაც მოასწავებს, ვინაიდან, ფოიერბახის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ვინც სარწმუნოების ერთ ძირითად პუნქტს უკუაგდება, იგი ყველას უკუაგდება, როგორც უკვე ლუთერმა თქვა“¹²³.

¹²⁰ „Известия Академии наук“, 1917, стр. 497.

¹²¹ ლუდვიგ ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება, გვ. 115.

¹²² იქვე, გვ. 319.

¹²³ იქვე, გვ. 12.

ეხება რა ოფიციალურ რელიგიურ მოძღვრებასთან შოთა რუსთაველის დამოკიდებულების საკითხს, პროფ. მოსე გოგიბერიძე აღნიშნავს: „რუსთაველი ახდენს ქრისტიანობის სრულს იგნორირებას. იგი კრიტიკულად უყურებს ყოველგვარ ოფიციალურ სარწმუნოებას“¹³¹...

საეკლესიო მოძღვრების ბორკილებისაგან რამდენადმე თავისუფალი აზროვნების მიხედვით რუსთაველი გაცილებით მაღლა დგას დასავლეთ ევროპის უდიდეს პოეტებზე.

აკადემიკოს ე. შიშმარიოვის დასკვნით, „დასავლეთ ევროპის საშუალო საუკუნეების უდიდეს პოეტთა წინააღმდეგ, შოთასათვის უცხოა ყოველგვარი აღმსარებლობითი და საეკლესიო დოქტრინა“¹³².

საფრანგეთის თანამედროვე ცნობილი მწერალი — ლუი არაგონი აღნიშნავს: „ვეფხისტყაოსანი საშუალო საუკუნეების ყველაზე შესანიშნავი ქმნილებაა. დასავლეთ ევროპის იმავე ეპოქის დიდი პოეტებისაგან განსხვავებით, იგი თავისუფალია ყოველგვარი მისტიკისაგან და, ალორძინების ეპოქის ქმნილებათა მსგავსად, ქრისტიანულ მოძღვრებაზე მაღლა დგას“¹³³.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული რელიგია ღმერთის სიყვარულისათვის ამ ქვეყნისა და ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულებით, საკენ მოუწოდებს. ბიბლია (ახალი აღქმა) საიქიო ნეტარების დამკვიდრებისათვის ქადაგებს ამქვეყნიური ტანჯვის მოთმინებით ატანას და ბოროტების წინააღმდეგობას. იგი ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის მოქმედებაზე ხელის აღებისაკენ მოუწოდებს და მორწმუნეებში სააქაო ცხოვრების სიძულვილს ნერგავს.

ამასთან ფრ. ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, რელიგიის ფილოსოფია ყოველგვარი ამქვეყნიური სიამოვნებისადმი სიძულვილსა და სხეულის დათრგუნვას აწესებს. ამიტომ იზოლირებულ, ცხოვრებიდან გამდგარ არსებობაში რელიგიური მოძღვრება სიკეთეს ხედავს. საერთოდ, რელიგიური მორალი ციური და მიწიერი ინტერესების ურთიერთდაპირისპირებას ემყარება.

შოთა რუსთაველი, რომელიც გამსჭვალულია ამ ქვეყნის და ამქვეყნიური ხალხისიანი ცხოვრების სიყვარულით, ქადაგებს აქტიური მოქმედების გზით სააქაო ბედნიერების დამყარებას, ბოროტების დათრგუნვას და სხ., შეუძლებელია ქრისტიანული რელი-

¹³¹ მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიის ისტორია, 1941, ტ. I, გვ. 261.

¹³² შოთა რუსთაველი, „ენიშკის მოამბე“, 1938, III, გვ. 242.

¹³³ ლ. არაგონი, ქართული სიმღერა, „მნათობი“, 1957, № 4, გვ. 141.

გის ან სხვა რომელიმე ოფიციალური სარწმუნოების მიმდევრად მივიჩნიოთ.

ვეფხისტყაოსანში არ გვხვდება ისეთი სპეციფიკური, ქრისტიანული რწმენის გამომხატველი აზრები, რომელთა მეშვეობითაც რუსთაველის ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენლად გამოცხადება შეიძლებოდა.

მართალია, შოთა რუსთაველი ახსენებს აღდგომას (აღვსება, სტროფი 552), მაგრამ ეს მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ იგი, როგორც ქრისტიანული ქვეყნის მოქალაქე, იცნობს ამ რელიგიურ რიტუალს. ხოლო ქრისტიანული რიტუალის ცოდნა, ისევე როგორც ბიბლიური თეოლოგიისა და საერთოდ რელიგიური იდეების ცოდნა იმის არგუმენტად არ გამოდგება, რომ შოთა რუსთაველი ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებლად მივიჩნიოთ; ვინაიდან „იცნობს“ და „იზიარებს“ სულ სხვადასხვა რიგის ცნებებია.

ბევრი არამაჰმადიანი იცნობს მუსლიმანთა საღვთო წიგნს — ყურანს და მაჰმადიანურ რელიგიურ რიტუალს — შაჰსეი-ვახსეის, მაგრამ ეს იმას არ ამტკიცებს, რომ ისინი მაჰმადიანური რელიგიის მიმდევარნი არიან.

შოთა რუსთაველი არც მუსლიმანური რელიგიის აღმსარებელია.

ვეფხისტყაოსნის თვალსაჩინო პერსონაჟები, პოემის მიხედვით, მაჰმადიანური ქვეყნების წარმომადგენლები არიან, მაგრამ მათი ქცევანი და მოქმედებანი კატეგორიულად ეწინააღმდეგებიან მაჰმადიანური რელიგიის მოთხოვნებს. აღნიშნული რელიგიის მიხედვით, ღვინის სმა და სიმთვრალე ყოველად დაუშვებელია. ვეფხისტყაოსნის თანახმად, თვით მუსლიმანები მაჰმადიანური სჯულის დაცვას იმაში ხედავენ, რომ ისინი ღვინოს (მაჭარი) არასოდეს არ სვამენ. მოქარავენ მაჰმადიანები აცხადებენ:

...ჩვენ ვართო მობალღადენი ვაჰარნი,

მაჰმადის სჯულია მჭირაენი, აროდენა გვისვმან მაჰარნი“ (1031).

მიუხედავად ამ საგანგებო გაფრთხილებისა, პოემის პერსონაჟები — მამაკაცები და ზოგჯერ ქალებიც (ფატმანი), ღვინოს სვამენ და თვრებიან. რუსთაველი ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის შესახებ განსაკუთრებული ტონით აღნიშნავს, რომ ისინი „ვითა ჰმართებდა, პურობდეს. ღვინოსა სმიდეს, არ ღოსა“ (1578,4). პოემაში წარმოდგენილ მუსლიმანურ ქვეყნებში: ინდოეთსა (მაჰმადიანური ნაწილი), არაბეთსა, მულლანზანზარსა და გუ-

ლანშაროში ადგილი აქვს ღვინის მასიურ სმას და სიმთვრალეს; მაგალითად, არაბეთში — თინათინისა და ავთანდილის ქორწილში—

„მამელთათვის წყარო ღვინისა ასგან დის, მსგავსი მოლისა, ბინდით ციკრამდის სმე იყო, გარდახუა ჟამი დილისა (1552).“

რუსთაველის მოწოდება: „გული ერთსა დააჯერე“ და პოემაში თავიდან ბოლომდე დაცული მონოგამიის პრინციპი რადიკალურად გამორიცხავს მაჰმადიანური რელიგიის მიერ დაკანონებულ მრავალცილიანობას. ხოლო ტარეგლის მიერ მუსლიმანური რელიგიის სჯულის მოძღვართა მჩმაცხველებად გამოცხადება (351), ყოველად შეუთავსებელია მაჰმადიანურ აღმსარებლობასთან.

რაც შეეხება რუსთაველის მანიქეველობას, ეს კონცეფცია იმდენად საფუძვლიანადაა უარყოფილი¹³⁷, რომ მასზე არ შეეჩერდები.

როგორც მრავალგზის მიუთითებდით, რუსთაველი, წინააღმდეგ ყოველგვარი ოფიციალური რელიგიური მოძღვრებისა, გამსჭვალულია ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების სიყვარულით. იგი ადამიანის მიზანს საამქვეყნო ბედნიერებისათვის მოქმედებაში ხედავს და ღრმად სჯერა ადამიანის მიწიერი, ჯანსაღი და შევებით აღსავსე ცხოვრების დამყარების შესაძლებლობა. მისთვის უცხოა საიქიო ნეტარებისათვის ზრუნვა და სხეულის დათრგუნვის ასკეტური იდეები. ყოველივე ეს შეუძლებელს ხდის რუსთაველის მოთავსებას რომელიმე ოფიციალური რელიგიის ჩარჩოებში.

ეხება რა რუსთაველის მიერ რელიგიურ-აღმსარებლობითი შეზღუდულობის გადალახვის საკითხს, პროფ. ალ. ბარამიძე აღნიშნავს: „XII საუკუნის ქართველმა პოეტმა გადალახა შუა საუკუნეების დიდი კლასიკოსების აზროვნებისათვის დამახასიათებელი რელიგიურ-კონფესიური შეზღუდულობა, რითაც, სხვათა შორის, ეკლესიურ-კლერიკალური საზოგადოების რისხვა დაიმსახურა“¹³⁸.

რუსთაველის გამოცხადება რომელიმე ოფიციალური რელიგიის, კერძოდ ქრისტიანული სარწმუნოების აღმსარებლად შეუძლებელს ხდის ვეფხისტყაოსნის რენესანსული ხასიათის ეთიკური და ესთეტიკური იდეების საფუძვლიან გაგებას, რადგან რუსთაველის ქრის-

¹³⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, გვ. 140; მ. გოგიბერიძე, უზენაესი არსების ცნება ვეფხისტყაოსანში, „მნათობი“, 1941, № 5 და სხვ.

¹³⁸ კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1954, გვ. 290.

ტიანულ მოაზროვნედ აღიარება ეწინააღმდეგება მისი პოემის მთელ აზრათაწყობას.

ამის საილუსტრაციოდ, რომ შეუძლებელია ქრისტიანული რელიგიის საფუძველზე აიხსნას რუსთაველის ეთიკური, ესთეტიკური და სხვა იდეები, შეიძლება დავასახელოთ გიორგი ნადირაძის ნაშრომი — „რუსთაველის ესთეტიკა“ (თბილისი, 1958). გ. ნადირაძე რუსთაველის ქრისტიანულ მოაზროვნედ გამოცხადების საქმეში ეკუთრება ვეფხისტყაოსნის ისეთ ადგილებს, რომლებშიც ღმერთისა და სამყაროს (სოფლის) დაპირისპირებაზეა ლაპარაკი. მას მოაქვს პოემის ის მომენტები, რომლებიც ღმერთს ახასიათებს დადებითად, (ღმერთი სიტყვობების მწყალობელია (112,1), ტკილად მხედია (113,3), ბოროტების არდამბადი და სიკეთის შემოქმედია (113,4). ადამიანის მფარველია (811), უხვია (931,3), ჭირთა მომალწენელია (1250,2), მართლის მბრძობელია (1432,3), კეთილის მომავლინებელია (1492,2 — დასახელებული ნაშრომი, გვ. 24 — 25), ხოლო სოფელს — უარყოფითად („სოფელი კი. პიროქით, ბინდის გვარია (1094,3), ცრუ (1213,1), მუხთალი (347,2) და მიუნდობელია (1348,4). ცრემლთა მდენელია (700,4), სისხლის მხვრეტი“ (529,4, — გვ. 25).

სათანადო ყურადღება რომ მიექცია, დასახელებული მკვლევარი ვეფხისტყაოსანში აღნიშნული დებულებების საწინააღმდეგოსაც იპოვიდა. ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური ძალა, პოემაში უარყოფითადაც არის დახასიათებული. რუსთაველის მიხედვით, ღმერთი არის აგრეთვე ტანჯვის მომცემი (809,2)) მომძულეებული (587,4), სასჯელის მომვლენელი (865,2), მოყვარეთაგან გამყრელი (861,2), მისივე სამართლის გამმრუდებელი, ადამიანის გულში სიხარულის აღმომფხვრელი და მასში ჭირის დამბუდებელი (189). ერთის წაწყმედის ხარჯზე მეორის მაცხოვრებელი (306,3), რისხვამალალი (1621,4), ადამიანის დახმარების საქმეში ზოგჯერ უძლური (928) და ა. შ.

ხოლო სოფელი, პიროქით, წარმოდგენილია როგორც ზეციდან მოსული რისხვის წალმა წამმართველი (1613), უხვი, ადამიანის ნებისა (389) და გულის წადილის აღმსრულებელი (696), შვების მომცემი (705,4), კარგი საქმისათვის კარგის მომნიჭებელი (1298) და სხ.

მართალია, რუსთაველი ზოგჯერ სამღუარესაც გამოთქვამს სოფლის შესახებ, მაგრამ ეს უპირატესად იმით აიხსნება, რომ მისაკონცეფციით, სოფელი. (ბუნება) თვითდინებით, აქტიური მოქმედების წარმოებისა და გაჭირვების გადატანის გარეშე ადამიანს ბედნიერებას არ აძლევს.

ამასთან საგულისხმოა, რომ სოფლის გმობა პოემაში არსად არ არის წამოყენებული როგორც საიქიო სასუფეველის მოპოვების რელიგიური პირობა. სოფლის მიმართ გამოთქმული ზოგი უარყოფითი შეხედულებანი აიხსნება არა სოფლის გამწირაობითა და სივერაგით, არამედ ადამიანის პირადი სევდით, რაც აიძულებს მას სოფლის გმობა ათქმევეინოს (390,4; 714,4; 254; 1026,4).

ზემოაღნიშნული დებულებანი იმის მაჩვენებელია, რომ რუსთაველთან ღმერთისა და სოფლის რელიგიურ დაპირისპირებაზე ვერ ვილაპარაკებთ.

გ. ნადირაძის მიერ რუსთაველის ქრისტიანულ მოაზროვნედ გამოცხადებას აქვს მიზნობრივი დანიშნულება, რაც ქართულ სინამდვილესთან რუსთაველის დაკავშირების სურვილში მდგომარეობს. გ. ნადირაძეს რუსთაველის ანტიქრისტიანულ მოაზროვნედ მიჩნევა მისი ქართული კულტურიდან მოწყვეტად ესახება (გვ. 32). ამიტომ გ. ნადირაძის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის გაგებისათვის, რუსთაველის მსოფლმხედველობის სწორი შეფასებისათვის უალრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს პოემის ყველა იმ ადგილს, სტროფს, ტაეპს, სიტყვებს, რომელნიც ასე თუ ისე ეხმაურებიან „დაბადებას“. ე. ი. აკ ა ვ შ ი რ ე ბ ე ნ რ უ ს თ ა ვ ე ლ ს ქ ა რ თ უ ლ რ ე ლ ი გ ი უ რ ნ ი ა დ ა გ თ ა ნ, უ ფ რ ო ს წ ო რ ა დ — ქ ა რ თ უ ლ ის ტ ო რ ი უ ლ ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე ს თ ა ნ“ (გვ. 385 — 386). გ. ნადირაძე ფიქრობს, რომ „დაბადებასთან“ ვეფხისტყაოსნის ადგილების შეხების წერტილების აღმოჩენით რუსთაველს ქართულ სინამდვილესთან დავაკავშირებთ, მაგრამ ასეთი მეთოდით ამ მიზნის მიღწევა ყოვლად შეუძლებელია, ვინაიდან „დაბადება“ მარტოოდენ ქართულთა კუთვნილებას არ წარმოადგენს. ამა გზით შეიძლება რუსთაველი სხვა ერის სინამდვილესაც დაუკავშირდეს და ამით იგი სრულიად უმართებულოდ მშობლიურ ქართულ ნიადაგს მოსწყდეს.

სურს რა ვეფხისტყაოსნის ადგილების დაბადებასთან (ახალი აღთქმა) მსგავსების დასაბუთებით ქართულ სინამდვილესთან რუსთაველის დაკავშირება, გ. ნადირაძე ცდილობს რუსთაველის პოემაში ქრისტე-ღმერთი აღმოაჩინოს. მისი შეხედულებით, 836 და 837 სტროფებში მზე, როგორც ღვთაების ხატი, ქრისტეს ნიშნავს. გ. ნადირაძის მიხედვით, 837,1 ტაეპის („ვის ხატად ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“) „ქრისტიანული შინაარსი არავითარ ეპკს არ იწვევს და იგი სწორედ ასე განმარტა კიდევ ვეფხისტყაოსნის პირველმა კომენტატორმა ვახტანგ მეექვსემა: „ღმერთის ხა-

ტად წინასწარმეტყველნი და ფილოსოფოსნი ქრისტეს იტყვიანო“, წერს იგი თავის თარგმანში“ (გვ. 386).

გ. ნადირაძეს ანგარიში უნდა გაეწია იმისათვის, რომ ვეფხისტყაოსნის ქრისტიანული ინტერპრეტაციით ვახტანგ მეექვსე მიზნად ისახავდა იგი საეკლესიო პირების დევნისაგან ეხსნა. ისე კი, როგორც პროფ. ალ. ბარამიძე აღნიშნავს: „ეტყობა, ვახტანგი მთლად არ ყოფილა დარწმუნებული თავისი თვალსაზრისის სისწორეში“¹³⁹. აი, რას წერს თვითონ ვახტანგ მეექვსე ვეფხისტყაოსნის ქრისტიანული განმარტების შესახებ: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი (განმარტება, ვ. კ.) ხომ ასრე სჯობს. ღვთისა და კაცს წინ ასე მიჯობინებებია და ამას იჩით მკითხველთ იცით. მე უბრალო ვიყავ და კიდევ უფრო უბრალო ვარ. ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დავშვერ“-ო.

აღნიშნული საკითხის შესახებ თავის საყურადღებო წიგნში გ. იმედაშვილი სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს: „ავტორის ამ განმარტებათა საერთო მიზანია ვეფხისტყაოსნის რეაბილიტაცია მოახდინოს სასულიერო საზოგადოების თვალში პოემის ქრისტიანული, ეკლესიურ-საღვთისმეტყველო გაგების წამოყენებით“¹⁴⁰.

ყოველივე ამის გამო ვახტანგ მეექვსის ზემოაღნიშნული დებულება არგუმენტად არ გამოდგება. ამასთან დასახელებულ კონტექსტში, ვეფხისტყაოსნის მთელ ტექსტზე რომ არაფერი ვთქვათ, მზე, რომელსაც ავთანდილი მიმართავს დახმარებისათვის, არ შეიძლება ქრისტეს ნიშნავდეს, რადგან მომეწონ სტროფებში ლაპარაკია იგივე ავთანდილის მიერ ვარსკვლავებთან საუბრისა (838) და მთვარისადმი დახმარების თხოვნის (839) შესახებ. ამრიგად, აქ მზე თავის ბუნებრივ, ასტრონომიულ ადგილს იკერს.

მზის ქვეშ ყოვლად დაუშვებელია ქრისტე ვიგულისხმოთ, რადგან, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ღმერთის ხატი მზე კი არაა, არამედ — თვით ქრისტე. სახარების თანახმად, ქრისტე „არს ხატი ღმრთისა უხილავისა“ (პავლეს მეორე ეპისტოლე კორინთელთა მიპართ 4,4). აღნიშნული დებულება რამდენიმეჯერ არის განმეორებული ახალ აღთქმაში.

ი. დამასკელის თქმით, ქრისტე არის „უხილავი ღმერთის სრული და ცოცხალი სახე“¹⁴¹.

¹³⁹ ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, გვ. 373.

¹⁴⁰ გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, 1712—1956 წლები, თბილისი, 1957, გვ. 1.

¹⁴¹ Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, М. 1885,

837,1 ტაეპი („ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“) ბიბლიურ პირებს — წინასწარმეტყველებს კი არ ეხება, არამედ — ძველ ფილოსოფოსებს („ფილოსოფოსნი წინანი“), რომლებშიც რუსთაველი სოკრატს, პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს გულისხმობდა.

პლატონი პირდაპირ აღნიშნავდა: შეიძლება მივიღოთ, რომ ციური სხეულები წარმოადგენენ ღმერთთა სახეებს ანუ კერპებს, რომლებიც თვით ღმერთთა მიერ არიან გაკეთებულნი¹⁴². მაგრამ პლატონის აზრით, უმაღლესი სიკეთის ანუ ღმერთის ყველაზე თვალსაჩინო სახეს (ხატს) მზე წარმოადგენს. პლატონი წერს: „მზე არის სიკეთის (ღმერთის, ვ. კ.) წარმონაშობი, რომელიც მან თავის მსგავსად დაბადა“¹⁴³. ხოლო სოკრატი, როგორც ცნობილია, მზისადმი ლოცვასაც კი ასრულებდა¹⁴⁴. ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, ციური სხეულთა შორის უმაღლესი ერთის (ღმერთის) ყველაზე მსგავსი ხატი — ეს მზეა. ამ შეხედულებამ თავისი გამოძახილი პოვა ჯერ პეტრე ივერთან, ხოლო უფრო გვიან იოანე პეტრიწთან. პეტრე ივერის გაგებით, ღმერთმა მზის სახით მოაწვინა „ხატი თჳსი“. იგივე პ. ივერი წერს: „სახიერებისა ღმრთისა საჩინოა სახე დიდი ესე და ყოველად მბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“ არისო¹⁴⁵. ხოლო ი. პეტრიწი აღნიშნავს, რომ უმაღლეს სიკეთეს (ღმერთს, ვ. კ.) „ესახებისა სამარჯოდ ჩუენი ესე ქუენაობითა მნათოა მზე“¹⁴⁶.

აღნიშნული დებულებანი ცხადპოყვნ, რომ საპოლემიკო სტრიქონი გულისხმობს სოკრატს, პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს, რომელთა შეხედულებების გამოძახილიც პ. ივერთან და ი. პეტრიწთან გვაქვს.

ვეფხისტყაოსანში მზე რომ იგივე ქრისტე იყოს, მაშინ პოემაში აღგილი არ უნდა ჰქონდეს მზის მიმართ შეუსაბამო შეხედულებების გამოთქმას. მაგალითად, თინათინის შესახებ აღნიშნულია, რომ „თინათინ მზესა სწუნობდა, მაგრა მზე თინათინებდა“ (51,4). სხვაგან ლაპარაკია აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა მიერ მზის გაფლიდებასა (988,3), გაცუდებასა (626,4), დაპყრობაზე (38,4) და ა. შ.

¹⁴² Творения Платона, т. XIV, Законы, Петербург, 1923, стр. 260.

¹⁴³ С. Н. Трубецкой, История древнейшей философии, стр. 25.

¹⁴⁴ Творения Платона, т. V, Петербург, 1922, стр. 71.

¹⁴⁵ ს. ენუქაშვილი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“, დისერტაცია, დანართი, უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკა, 1952, გვ. 49.

¹⁴⁶ იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 213, 25—30.

გ. ნადირაძე რუსთაველის მსოფლმხედველობის არსებად ქრისტიანულ რელიგიას თვლის, მაგრამ როგორ მოხდა, რომ ქრისტიანულად მოაზროვნე რუსთაველისათვის თვით გ. ნადირაძისავე შეხედულებით, „ქების საგანია არა „საზეო“ (ღვთის, ვ. კ.) მიჯნურობა“, არამედ „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან?“ (გვ. 27). მით უმეტეს რომ. როგორც გ. ნადირაძე აღნიშნავს: სიყვარულის ვნებით გატაცება ქრისტიანული ასკეტიზმის მიხედვით შეცოდებად იყო მიჩნეული (იქვე), ხოლო მიჯნურობის რუსთაველისეული გაგება „თამამ ერეტიკულ დებულებას“ წარმოადგენდა (გვ. 28). ამასთან თუ „რუსთაველის მსოფლმხედველობა მკვეთრად ოპტიმისტურია“ (გვ. 25), მაშინ ეს შეფასება როგორ ეთანხმება ქრისტიანული რელიგიის პესიმიზტურ მსოფლგაგებას?

ეგება რა რუსთაველის პოემის მსოფლმხედველობრივ შეფასებას, გ. ნადირაძე წერს: „ჩვენ ვერ აღმოვაჩენთ ვეფხისტყაოსანში ასკეტური მორალის ვერავითარ კვალს. რუსთაველის პოემა კაცთათვის მოცემული ქვეყნის და ადამიანის ამქვეყნიური სისხლსავსე ცხოვრების საგალობელია“ (გვ. 26 — 27).

მართლაც რომ ვეფხისტყაოსანში ჩვენ ვერ ვპოულობთ ასკეტური მორალის ვერავითარ ნიშანს, მაგრამ ეს ხომ ძირეულად გამორიცხავს რუსთაველის ქრისტიანულ მოაზროვნედ მიჩნევას, რადგან ასკეტიზმი — ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ცხოვრების დაგმობა, ყოველგვარი ამქვეყნიური სიამოვნებისადმი სიძულვილი და საერთოდ ხორციელ მიდრეკილებათა აღკვეთა ყოველი ოფიციალური რელიგიისა და მათ შორის ქრისტიანობის განუყრელი თვისებაა, ვინაიდან. ფრ. ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დათრგუნვა თავიდანვე იყო დამახასიათებელი ქრისტიანული მორალისათვის¹⁴⁷.

განაგრძობს რა რუსთაველის მსოფლმხედველობის შეფასებას, გ. ნადირაძე აღნიშნავს: „ცხოვრებიდან გაქცევას, მიწიერ სიხარულზე ხელის აღებას რუსთაველი თვლის უგუნურებად“ (გვ. 27): „ანასთან იგი ამბაფრებს „სიცოცხლის წყურვილსა და სიტკბოებას“ (გვ. 44) და „ადამიანს მოუწოდებს მიწიერი ბედნიერებისათვის მოღვაწეობისა და ბრძოლისაკენ“ (გვ. 356). გ. ნადირაძის შეხედულებით, ვეფხისტყაოსანში არც არავითარი პესიმიზმი, არც ფატალისტური მორჩილება და კვიეტიზმი (გვ. 25); პირიქით, მისი აზრით, პოემაში ადგილი აქვს სამყაროსა და ადამიანის ოპტიმისტურ მიღებას (გვ. 33). გ. ნადირაძის გაგებით, ვეფხისტყაოს-

¹⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XV, стр. 605.

ნის გმირებში სიკვდილის მოლოდინი დიდ სინანულსა და ტრაგედულ განცდებს წარმოშობენ (გვ. 47), რადგან ისინი გამსჭვალული არიან მიწიერი არსებობისადმი ძლიერი სიყვარულით, სიცოცხლის წყურვილით (გვ. 48), რაც თავის ახსნას იმაში პოულობს, რომ რუსთაველთან გვაქვს „სიცოცხლისმიერი მსოფლმხედველობა“.

გ. ნადირაძის მიხედვით, ტარიელის, ავთანდილის, ფრიდონის, ნესტანის და თინათინის იდეალურ გმირებად აღიარება სრულიად შეუთავსებელია ორთოდოქსალურ ქრისტიანიზმთან (გვ. 74) და ასევე ამქვეყნიური სახელის ძიება, რომელიც ვეფხისტყაოსანშია წამოყენებული, „ორთოდოქსალური ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით სრულიად შეუწყნარებელია“ (გვ. 128). გ. ნადირაძის აზრით, აგრეთვე „ბოროტების წინაშე უკან დახევა, თავის არიდება, გაქცევა რუსთაველის ეთიკურ კონცეფციაში არ შედის“ (გვ. 384).

ყოველივე ზემოაღნიშნული, რა თქმა უნდა, სწორია, მაგრამ ამის შემდეგ ნუთუ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ შოთა რუსთაველი ქრისტიანული მოაზროვნეა?

როგორც ვხედავთ, გ. ნადირაძის მიერ დახასიათებული რუსთაველის ეთიკური შეხედულებანი დიამეტრალურ წინააღმდეგობაში მოვიდა იმავე გ. ნადირაძის მიერ წამოყენებულ რუსთაველის ქრისტიანულ-რელიგიურ მრწამსთან. ამასთან გ. ნადირაძის აზრით, რუსთაველის მსოფლმხედველობის ცენტრში ღმერთი დგას (გვ. 14), ხოლო იგივე გ. ნადირაძის შეხედულებით, ვეფხისტყაოსნის მორალურ ცენტრში ადამიანი აღმოჩნდა (გვ. 148).

ესთეტიკურად მოაზროვნე რუსთაველიც წინააღმდეგობაში მოვიდა „რელიგიურად მოაზროვნე“ რუსთაველთან.

გ. ნადირაძის თქმით, „ვეფხისტყაოსანი პირველი სტრიქონებიდანვე გვხიზლავს და გვატყვევებს... ამქვეყნიური სინამდვილის მშვენიერებათა მრავალფეროვანებით“ (გვ. 43); „რუსთაველს უყვარს მიწის, სიცოცხლის და ადამიანის სილამაზე“ და აღტაცებულია ადამიანისა და ბუნების მოვლენათა მშვენიერებით (გვ. გვ. 44, 45, 166), ხოლო ადამიანის მშვენიერების ქებას „გაბატონებული ადგილი უკავია ვეფხისტყაოსანში“ (გვ. 45). გ. ნადირაძის თქმით, „დასავლეთ-ევროპული რენესანსის ეპოქას ხელახლა მოუხდა აღმოეჩინა ადამიანის სილამაზე, რომელიც შუასაუკუნეებში გარიყული იყო თეოლოგიური აზრის მიერ“ (გვ. 161).

გ. ნადირაძის აზრით, არც რუსთაველის რეალიზმი აიხსნება შთლიანად პოეტის რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით (გვ. 88), ვინაიდან მისი „პოეტური სიბრძნის ობიექტი არის

მოცემული სინამდვილე და არა მეტაფიზიკური სამყარო“ (გვ. 56). ამასთან გ. ნადირაძის შეხედულებით, რუსთაველის ესთეტიკის გავრცელების მასშტაბები „ე მ თ ხ ვ ე ვ ა ა რ ს ე ბ უ ლ ი ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ი ს ს ა ზ ღ ვ რ ე ბ ს“ (გვ. 172), რუსთაველის ესთეტიკური კონცეფციის გამოკვლევამ გ. ნადირაძე იმ დასკვნამდის მიიყვანა, რომ „რუსთაველის ესთეტიკური სამყაროს ცენტრს წარმოადგენს ადამიანი. მასში და მხოლოდ მასში არის კონცენტრირებული ესთეტიკური სრულქმნილების უმაღლესი შესაძლებლობანი“ (გვ. 166).

მაშასადამე, რუსთაველის ესთეტიკური კონცეფციის მიხედვითაც ყურადღების ცენტრში მოექცა არა ღმერთი, როგორც ამას გ. ნადირაძის აზრით რუსთაველის ქრისტიანულ-რელიგიურ მსოფლმხედველობაში აქვს ადგილი, არამედ ადამიანი.

ამრიგად, თვით გ. ნადირაძის მტკიცებით, რუსთაველის ესთეტიკური კონცეფცია წინააღმდეგობაში მოვიდა იმავე გ. ნადირაძის მიერ წამოყენებულ რუსთაველის რელიგიურ-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან: მაშინ როდესაც, გ. ნადირაძის აზრით, რუსთაველის ესთეტიკური კონცეფციის გარკვევას გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვისაც (გვ. 12).

ყოველივე ზემოაღნიშნულს თუ მივეუმატებთ იმასაც, რომ გ. ნადირაძის გაგებით „რუსთაველის ესთეტიკურ მსოფლშეგრძნებას არაფერი აქვს საერთო მისტიკასთან“ (გვ. 58), მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთაველის ეთიკური და ესთეტიკური კონცეფცია, ძირეულად გამორიცხავს მის მიჩნევას ქრისტიანულ-რელიგიურ მოაზროვნედ.

გ. ნადირაძის ძირითადი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ, მისი აზრით, ასკეტიზმი, თითქოს ქრისტიანული რელიგიის აუცილებელ დამახასიათებელ თვისებას არ წარმოადგენს. ამიტომ გ. ნადირაძეს შესაძლებლად მიაჩნია არაასკეტური ქრისტიანობა და რუსთაველსაც ამ უკანასკნელის წარმომადგენლად თვლის. თუმცა თითონვე აღიარებს რომ „ასკეტიზმის კატეგორიული უკუგდება... ვეფხისტყაოსანს აახლოებს სინამდვილის წარმართულ გაგებასთან და ქართული რენესანსის ძეგლად აქცევს“ (გვ. 30 — 31). მაგრამ ვეფხისტყაოსანის დაახლოება სინამდვილის წარმართულ გაგებასთან ხომ მისი ქრისტიანული რელიგიისაგან დაშორებას ნიშნავს. გ. ნადირაძის შეხედულებით, „თეოლოგიურ-ასკეტურ იდეალს“ რენესანსული კულტურის სახით დაუპირისპირდა „ამქვეყნიური ინტერესები და იდეალი“ (გვ. 5). მით უმეტეს რომ, მისივე აზრით,

„რენესანსული სულისკვეთება თავის ერთ-ერთ გამოვლინებას. . სიცოცხლით სავსე ეპიკურიზმში პოულობდა“ (გვ. 320). ხოლო ეპიკურიზმში კი, როგორც ცნობილია, დიამეტრალურად უპირის-პიროდება ქრისტიანულ რელიგიას.

გ. ნადირაძეს რომ საფუძვლიანად გაერკვია როგორც ქრისტიანული რელიგიის არსი, ისე რენესანსული კულტურის ხასიათი, იგი უფრო დეტალურ დაპირისპირებას დაინახავდა ქრისტიანულ მოძღვრებასა და რენესანსულ იდეოლოგიას შორის.

ემყარება რა ვახტანგ მეექვსეს, გ. ნადირაძე წერს, რომ ასკეტიზმი მოითხოვს „სოფლის დათმობას და სასუფეველის ძებნას“ (გვ. 31). ხოლო ასკეტიზმის კატეგორიული უკუუღმდეგა, რასაც რუსთაველის პოემაში აქვს ადგილი, ცხადია, ნიშნავს სოფლის სიყვარულს და საიქიო სასუფეველის ძიებაზე ხელის აღებას, რაც, რა თქმა უნდა, რადიკალურად ეწინააღმდეგება არა მარტო ქრისტიანულ მოძღვრებას. არამედ სხვა ოფიციალურ რელიგიებსაც.

გ. ნადირაძის გაგებით, რუსთაველმა „კატეგორიულად უკუაგდო ასკეტიზმი, მაგრამ ძალაში დატოვა ქრისტიანული ფილოსოფიის მეტაფიზიკა“ (გვ. 28). ეს დებულება მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ გასურდეს მიზნის მიღწევა მისი განხორციელების საშუალებათა გარეშე, ვინაიდან ქრისტიანული ფილოსოფიის მეტაფიზიკა ემყარება ასკეტიზმს, როგორც საიქიო სასუფეველის მოპოვების აუცილებელ პირობას. ახალი აღთქმის მიხედვით, „სიყუარული ამის სოფლისა მტერობაჲ არს ღმრთისა“ (იაკობ მოციქულის კათოლიკე ეპისტოლე 3,4). ამიტომ ქრისტიანული რელიგია მოუწოდებს: „ნუ გიყუარნ სოფელი ესე, ნუცალა რაჲ არს სოფლისა ამის; უკუეთუ ვისმე უყუარდეს სოფელი ესე, არა არს სიყუარული მამისა (ღმრთისა, ვ. კ.) მის თაჲ“ (პირველი კათოლიკე ეპისტოლე იოანესი 2,15). ამასთან, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, ეკლესიის მამის, ავგუსტინეს აზრით, არავის შეუძლია სამარადისო, უკვდავი და უხრწნელი საიქიო ქვეყანა ისურვოს ისე, თუ არ მოიძულა ეს დროული, წარმავალი და ხრწნადი ცხოვრება, რადგან, ფოიერბახის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ...„ზექვეყნიური ცხოვრების შესატყვისი მორალობა ამ ქვეყნის ზურგშექცევაა, ამ ქვეყნიდან განდგომა, ამ ცხოვრების უარყოფა“¹⁴⁸.

¹⁴⁸ ლუდვიგ ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 214.

¹⁴⁹ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. II, М., 1955, стр. 198.

ღვთისმეტყველ ჰიერომინუსის აზრით, შეუძლებელია კაცმა მონაწილეობა მიიღოს ამქვეყნიურ სიამოვნებაში და შეძლებდეს კრისტესთან ერთად იმეფოს¹⁴⁹. ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ადამიანი მხოლოდ ტანჯვისა და მწუხარების გზით მოხვდება ღვთის სასუფეველში¹⁵⁰. ამიტომ იყო რომ ლ. ფოიერბახი ქრისტიანულ სარწმუნოებას „ტანჯვის რელიგიას“ უწოდებდა¹⁵¹; ხოლო ამქვეყნიური ტანჯვა, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, იმქვეყნიური ბედნიერების მოპოვების აუცილებელი პირობაა, რადგან „ასკეტური ცხოვრება არის პირდაპირი გზა ზეციური, უკვდავი სიცოცხლისაკენ“¹⁵².

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ყოვლად მიუღებელია გ. ნადირაძის კონცეფცია იმის შესახებ, რომ ასკეტიზმის უკუგდებით რუსთაველმა, თითქოს, რელიგიის დარგში „გამბედავი ნოვატორობა“. აწარმოვა (გვ. 29) და შეიმუშავა „უღრესად ორიგინალური რელიგიური კონცეფცია“ (გვ. 30) ქრისტიანული რელიგიის ფარგლებში დარჩენით.

სინამდვილეში ასკეტიზმის კატეგორიული უკუგდებით რუსთაველმა ძლიერი იდეოლოგიური დარტყმა მიაყენა ქრისტიანულ რელიგიას.

გ. ნადირაძე სამართლიანად უარყოფს პოემის ცალკეულ ნეოპლატონურ დებულებებზე დაყრდნობით „რუსთაველის მსოფლმხედველობის ამა თუ იმ სახის ნეოპლატონიზმად“ გამოცხადებას (გვ. 16), ვინაიდან „ასეთი ინტერპრეტაცია ვერ პოულობს გამართლებას „ვეფხისტყაოსნის“ მთლიან ფილოსოფიურ მასალაში“ (იქვე). მაგრამ ეს უკანასკნელი შეიძლებოდა გაცილებით მეტი უფლებით გაგვემეორებინა რუსთაველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის მიმართაც, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანში არ გვხვდება გამოკვეთილი სპეციფიკური ქრისტიანული შეხედულებანი.

ჩვენ გ. ნადირაძის კონცეფცია, რუსთაველის, როგორც ქრისტიანული მოაზროვნის, შესახებ, თვით გ. ნადირაძის მიერვე წამოყენებული ეთიკური და ესთეტიკური დებულებებით უარყავით, რათა გვეჩვენებინა რომ ქრისტიანული რელიგიის საფუძველზე ყოვლად შეუძლებელია სათანადოდ იქნას ახსნილი და გაგებული რუსთაველის რენესანსული იდეები.

¹⁴⁹ იქვე, გვ. 336.

¹⁵¹ А. Фейербах, Избранные философские произведения, т. II, стр. 335.

¹⁵² იქვე, გვ. 199.

ვეფხისტყაოსანში ხშირად გვხვდება თეოლოგიური დებულებანი, რაც იმით აიხსნება, რომ შუასაუკუნეებში, როდესაც მთელი დედოფლოვანე რელიგია ბატონობდა, ყოველი მოწინავე მოაზროვნე იძულებული იყო თავისი პროგრესული ჩანაფიქრი თეოლოგიური ფორმით გადმოეცა და რამდენადმე ორმაგი ქეშმარიტების პოზიციაზე დამდგარიყო. ვეფხისტყაოსანში, როგორც ჩვენსანსულ ძეგლში, ადგილი აქვს ორმაგი ქეშმარიტების ნიშნებს, მაგრამ ნაშთში მოცემული თეოლოგიური დებულებანი ის რელიგიური საბურველია, რომლის ქვეშ ჯანსაღი ანტირელიგიურ-რენესანსული იდეები იფარება. რუსთაველის პოემაში ორიენტაციას თეოლოგიურ დებულებებზე ვერ ავიღებთ, რადგან ეს უკანასკნელი არ შეესაბამება ვეფხისტყაოსნის ანტირელიგიურ-რენესანსულ სულისკეთებას.

ინგლისელი მატერიალისტი ფრ. ბეკონი მთელ რიგ ბიბლიურ დებულებებს გამოთქვამს, მაგრამ ბეკონის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის რომ ორიენტაცია ამ დებულებებზე ავიღოთ, მაშინ იგი თეოლოგიურ მოაზროვნედ უნდა გამოვაცხადოთ. მაშინ როდესაც, კ. მარქსის თქმით, ბეკონი „ინგლისური მატერიალიზმის ნამდვილი მამამთავარია“¹⁵³; ხოლო თეოლოგიური დებულებანი კ. მისი აზრით, ყოველ შემთხვევაში მატერიალისტისათვის, „რელიგიიდან თავის დაღწევის მოხერხებულ და იოლ საშუალებას“ წარმოადგენს.

ვეფხისტყაოსანი, როგორც შუასაუკუნეების რელიგიური ეპოქის ნაწარმოები ხშირად იხსენიებს სამყაროსათვის მიღმურ, ტრანსცენდენტურ ძალას, მაგრამ იგი რუსთაველის პოემაში არცერთ ოფიციალურ-რელიგიურ ღმერთს არ წარმოადგენს. რუსთაველის ღმერთი არ არის რელიგიების პიროვნული ღმერთი. ამასთან ვეფხისტყაოსანში ღმერთს მთელ რიგ დადებით პრედიკატებთან ერთად ხშირად მიეწერება უარყოფითი ატრიბუტები, რაც პ. ივერის ნეგატიური თეოლოგიის ერთგვარ გამოყენებას წარმოადგენს.

რუსთაველის მიხედვით, ღმერთი არის „უცნაური და უთქმელი“ (809) და ამასთან „ყურთაგან მოუსმენელი (1250). მაშასადამე, რუსთაველის გაგებით, ღმერთი არის განუსაზღვრელი, შეუცნობელი და შეუგრძნობელი. ხოლო ლ. ფოიერბახის აზრით, „მო-

¹⁵³ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 104.

¹⁵⁴ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 229.

ძღვრებანი ღმერთის შეუცნობლობისა და გაურკვეველობისა, განუ-
საზღვრელობისა, ისევე, როგორც საიქიო ცხოვრების მიუწვდომ-
ლობის შესახებ არ წარმოადგენენ თავდაპირველ რელიგიურ
მოძღვრებებს: ისინი პირიქით ურწმუნოების ნაყოფია, ურწმუნო-
ებისა, რომელიც ჯერ კიდევ რელიგიის ტყვეობაში იმყოფება ან-
და, უფრო, რელიგიის უკან იმალება¹⁵⁴. იგივე ლ. ფოიერბახის
შეხედულებით, „ღვთაებრივი არსების განსაზღვრული, პოზიტი-
ური პრედიკატების, უარყოფა სხვა არაფერია... თუ არ ფრთხილი...
ათეიზმი“¹⁵⁵.

რუსთაველი არ კმაყოფილდება ღვთაებისადმი ნეგატიური პრე-
დიკატების გამოთქმით და მის მიმართ ხშირად პირდაპირ, აშკარა
უარყოფით შეხედულებასაც ავითარებს. ერთგან რუსთაველის
მიერ ღმერთი წარმოდგენილია როგორც მისივე სამართლის დამ-
რღვევი და ადამიანისათვის გაჭირვების მიმნიჭებელი:

„იტყვის: „ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ანრუდენ?
მე ვხოში სიარულნი კიდევ რად, გლაზ, გამიცუდუნ,
გულით ჩემით სიხარულნი აღფხვრენ, კირნი დააბუდენ? (189).

ამასთან ღმერთი, პოემის მიხედვით, არის „სასჯელის მოძველე-
ნელი“ (865) და „მომძულელებელი“ (587). მაგრამ ლ. ფოიერბახის
ტყმით, „სამართლიანობისა და სიკეთის გარეშე ღმერთი ღმერთი
აღარ არის“¹⁵⁶.

ზოგჯერ ვეფხისტყაოსანში ღმერთის უძლურების შესახებაც
არის ლაპარაკი. ტარიელს შეუძლებლად მიაჩნია ღმერთის მიერ
მისი ხსნა და ამიტომ ავთანდილთან საუბარში ღმერთის უძლურე-
ბის შესახებ გადაჭრით აღნიშნავს:

„ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად,
ვისცა ვესმის, გაიგონეთ, მით გაჭირილვარ ხელი ველად“ (928).

სხვაგან ღმერთი იმდენად უძლურადაა წარმოდგენილი, რომ
იგი ერთს ისე ვერ „აცხოვნებს“, თუ მეორე არ „წაწყმიდა“: „ღმერ-
თმან ერთი რითაცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“ (306) —
აცხადებს ტარიელი. ხოლო ავთანდილსა და მოქარავენე ვაჭრებს
შორის გამართული დიალოგი ღმერთის მიერ სინამდვილის მოვლე-

¹⁵⁴ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 47.

¹⁵⁵ იქვე, გვ. 226.

ნათა წარმართვის თეისტური მსოფლგაგების წინააღმდეგ არის მიმართული. ზღვის ყაჩაღებზე მოპოვებულ გრანდიოზულ გამარჯვებას მრავალრიცხოვანი მოქარავენე ვაჟრები სრულიად ბუნებრივად აეთანდილს მიაწერენ: „შენგან დავრჩით ჩვენ ყველანი ფათერაკსა, ეზომ ძნელსა“ (1049,4). მაგრამ აეთანდილი თავმდაბლობის ნიშნად ამ გამარჯვების მოპოვებლად თავის თავს კი არ თვლის („მე, გლახ, რა ვარ. მიწა ცუდი. თავით ჩემით რამცა ვქმენი“? — 1051,2), არამედ ღმერთს, რომელიც, მისი თქმით, სინამდვილის ყოველ მოვლენას წარმართავს და ახორციელებს. ამასთან იგი მოქარავენებს საგანგებოდ აფრთხილებს, რომ ეს უკანასკნელი დაიჭრონ (1050,1051). მაგრამ, როგორც უკვე ცხადად ჩანს, მოქარავენებს არ სწამთ ღმერთის მიერ არც მათი გადარჩენა და არც სინამდვილის მოვლენათა თეისტური წარმართვა; ამიტომ აეთანდილს ერთხმად უცბადებენ: „შენგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენ ვიცით ჩვენი ცვილობა“-ო (1054,2).

მართალია, ზემოაღნიშნული დებულებანი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს რელიგიის გავლენისაგან რუსთაველის სავესებით განთავისუფლებას, მაგრამ სინამდვილის მოვლენათა წარმართვის თეისტური მსოფლგაგების უარყოფა და ღმერთის უძლურების შესახებ ლაპარაკი თავისთავად ათეისტურ თვალსაზრისს წარმოადგენს.

საგულისხმოა, რომ რუსთაველისათვის დამახასიათებელია არა საიქიო ცხოვრებისაკენ ლტოლვის ზებუნებრივი სურვილები, არამედ — ამქვეყნიური ბედნიერებისაკენ მისწრაფება. ხოლო „ვისაც უკვე აღარა აქვს ზებუნებრივი სურვილები, — აღნიშნავს ლ. ფოიერბახი, — მას აღარც ზებუნებრივი არსებები გააჩნია“.

აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსთაველის კონცეფციით მატერიალური გარემოს, რაც ყოვლად შეუთავსებელია ღმერთის მიერ არარაობისაგან მთელი სინამდვილის შექმნის რელიგიურ მოძღვრებასთან.

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, წმინდა არისტოტელური დებულებაა. შოთას ეპოქაში არაბულ ფილოსოფიას ესმოდა ნამდვილი არისტოტელე და იცოდა, რომ *wateria prima*, ე. ი. ტანი არ იყო შექმნილი ღმერთის მიერ, ღმერთს მი-

¹⁸¹ მ. გოგობერიძე, ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, 1941, გვ. 261.

¹⁸² ს. ენუქაშვილი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“, დისერტაციის დანართი, გვ. 93“.

ეწერებოდა მხოლოდ მატერიის ფორმის, ე. ი. „ყოველისა ტანის სახის“ შექმნა“¹⁵⁷.

შოთა რუსთაველის პოემაში ზოგჯერ პანთეისტური დებულებებიც გვხვდება, რაც რუსთაველის ეპოქის წინაპერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრისათვის უცხო მოვლენას არ წარმოადგენდა.

პეტრე ივერის აზრით, ღმერთი არის „შემცველი არსთაჲ“¹⁵⁸. რომელსაც „ყოველივე ყოფაჲ თავსა შორის თჳსსა აქუს“¹⁵⁹, „რამეთუ იგი არს ყოფაჲ მყოფთაჲ“¹⁶⁰. „იგი არს პირველ ყოველთა და ყოველივე მის შორის დგას“¹⁶¹. ღმერთი არის „განუზომელ, შეუსაზღვრებელ შემცველ ყოველთა და თვით გარეშეუცავ“¹⁶². აქ საქმე გვაქვს აშკარა პანთეისტურ დებულებებთან. ამიტომ შემთხვევითი კი არაა ის გარემოება, რომ პეტრე ივერის პანთეისტური ნააზრევო საფუძვლად დაედო დასავლეთ ევროპის რენესანსული ეპოქის ფილოსოფოსთა პანთეისტურ კონცეფციებს.

პ. ივერის პანთეისტური მრწამსი თავის გამოვლენას პოულობს ი. პეტრიწის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში. ი. პეტრიწის ტერმინქვეშ მთელ მატერიალურ სამყაროს გულისხმობდა. პეტრიწი წერს: „არს ყოვლობაჲ (მთლიანობა, ე. კ.) ცისა შედგმული (შედგენილი, ე. კ.) რვათა მიერ სფეროთა და ოთხთა მიერ ასოთ: და არს ქუეყანა ნაწილ ყოვლობასა ცისასა“¹⁶³. ხოლო ცის შესახებ პეტრიწი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ იგი არის „ღმერთი სსუათა სხეულთაჲ და მამაჲ ოთხთა ამათ კავშირთა ჲ“¹⁶⁴.

მართალია, პეტრიწის ფილოსოფიის მიხედვით, ცას არსთა იერარქიაში მე-5 ადგილი უჭირავს და, მაშასადამე, უზენაესი არსებიდან გამომდინარეობს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღნიშნული დებულება პანთეისტური ხასიათისაა, ვინაიდან იგი აიგივებს ღმერთსა და მატერიალურ სამყაროს. უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც პ. ივერთან, ისე ი. პეტრიწთან პანთეისტური გამოთქმები მკაცრ თეოლოგიურ აზრთაწყობაშია მოცემული.

პ. ივერისა და ი. პეტრიწის პანთეისტურმა კონცეფციამ თავისებური გამოძახილი პოვა ვეფხისტყაოსანში. რუსთაველის პოემა-

¹⁵⁸ ს. ე ნ უ ქ ა შ ვ ი ლ ი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელათვის“, დისერტაციის დანართი, გვ. 97.

¹⁵⁹ ი ქ ვ ე, გვ. 97.

¹⁶¹ ი ქ ვ ე, გვ. 98.

¹⁶² ი ქ ვ ე, გვ. 132.

¹⁶³ ი თ ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შ რ ო მ ე ბ ი, ტ. II, გვ. 132, 15—25.

¹⁶⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 166, 7—13.

ში ღმერთს ხშირად ცვლის ბუნება, რაც შოთა რუსთაველის პანთეისტური მრწამსის მაუწყებელია. ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟები ხშირ შემთხვევაში ღმერთის მაგივრად დახმარებისათვის გრძნობად მატერიალურ სამყაროს მიმართავენ, რაც ბუნების გაღმერთებას, ღმერთის ბუნებასთან გაიგივებას მოასწავებს. პანთეიზმი ის საერთო კონცეფციაა, რომელიც ერთმანეთთან ანათესავებს პ. ივერს, ი. პეტრიწსა და შოთა რუსთაველს.

რუსთაველის გაგებით, სოფელი (ბუნება) ადამიანთა სურვილების ამსრულებელია. ტარიელი თავისი წარსული ბედნიერი ცხოვრების შესახებ აღნიშნავს: „მაშინ სოფელმან საწუთრო შიუხვის, რაცა ვინები“ (389,3), ე. ი. მაშინ ბუნებამ ეს ქვეყანა ისე უხვი გამოიხადა, რომ ყველაფერი მქონდა, რასაც ვისურვებდით. რუსთაველის შეხედულებით, სოფელი ამასთან ზეციდან მოსული რისხვის შემცველი და წაღმა წამმართველია:

„ამით დაეხნეს რისხვასა, ზეით მოსრულსა ნაცარსა,
და წაღმან წაგრებს სოფელი კელა მისგან უკუ ნაცარსა“ (1613).

იგივე სოფელი, რუსთაველის მიხედვით, ადამიანისათვის შვება-ლხენის მომცემია (419,2; 705,4). ამიტომ, რუსთაველის აზრით, როცა სოფელი ადამიანს გულის წადილს აუსრულებს, მაშინ აღარაა საჭირო გადატანილი გაჭირვების დამახსოვრება:

„ჰადრა: „რა კაცსა სოფელმან მისცეს წადილი გულისა,
ხსოვნა არა ხაშს კირისა, ვით დღისა გარდასრულისა“ (696).

რადგან სოფელი, რუსთაველის გაგებით, ადამიანის სურვილების ამსრულებელია, ამიტომ ნესტანი, სრულიად ბუნებრივად, ფატმანისათვის სამაგიერო სიკეთის გადახდას ღმერთისაგან კი არ მოითხოვს, არამედ ბუნებისაგან: „აწ კელა ქმნა იგი სოფელმან, რაცა მას შეეფერების“ (1298).

მაგრამ იგივე სოფელი, რუსთაველის აზრით, ადამიანს უსიამოვნებასაც აყენებს (810,3; 1295,1; 1299,1). ამ შემთხვევაშიაც, რა თქმა უნდა, საქმე პანთეიზმთან გვაქვს.

პოემის თვალსაჩინო პერსონაჟი — ავთანდილი დახმარებასათვის ღმერთის ნაცვლად მატერიალურ ცას მიმართავს, ხოლო ი. პეტრიწის მსგავსად, რუსთაველი ცის ტერმინქვეშ მთელ სამყაროს გულისხმობს. რუსთაველი შვიდ ცასთან ერთად (625,4; 1309,4) აგრეთვე ცხრა ცის შესახებაც ლაპარაკობს (413,4), რაც

დღემიწასთან და პლანეტებთან ერთად მთელ ვარსკვლავოვან სამყაროს მოიცავს.

ვეფხისტყაოსნის გმირები დახმარებისათვის ხშირად მიმართავენ ცას, როგორც მატერიალურ სამყაროს და მისგან მოვლიან ხსნას. მათი შეხედულებით, ცა არის როგორც წყალობის (857,2, 1352,4, 1545,3), ისე რისხვის მომცემი (423; 1174; 1415; 1582,2).

მეფე როსტევეანი ახლადშეუღლებული თინათინისა და აეთანდილის ბედნიერების გახანგრძლივებას ცისაგან მოითხოვს: „ცამცა სხუ შეგცელის, მოგხვდების თვით მისებრ შეუცვლელობა“ (1545,3).

ზოგჯერ პოემაში ღმერთი და ბუნება (ცა) სრულიად თანაბარი მნიშვნელობის ობიექტებადაა წარმოდგენილი ადამიანზე ზემოქმედების საქმეში: „არ ვიცი ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყვიტ მბრუნავი“ (938,4).

აეთანდილის თხოვნა ცისადმი დახმარებისათვის ვეფხისტყაოსანში შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

„მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების. ეტყვის მზესა.

„აჰა, მზეო, გეაჯები შენ. უძძლესთა მძლეთა მძლესა,

ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, ნეფობასა მისცემ, სვესა,

და მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შეძიცელი ღამედ დღესა“ (957).

თუ გავითვალისწინებთ, რომ რელიგიური მოძღვრების მიხედვით, ძლიერი მხოლოდ ღმერთია, ხოლო ყოველივე სხვა დანარჩენი კი — უძლური, მაშინ რუსთაველის მიერ სამყაროში მზის „უძძლესთა მძლეთა მძლედ“ გამოცხადება ღმერთს, როგორც ტრანსცენდენტურ ძლიერ ძალას, კატეგორიულად გამოირიცხავს.

აეთანდილის ვედრება დახმარებისათვის გარდა მზისა მიმართულია აგრეთვე ბუნების სხვა კომპონენტებისადმი: ზუალის (958), მუშთარის (959), მარიხის (960), ასპიროზის (961), ოტარიდისა (962) და მთვარისადმი (963).

ამრიგად, ღმერთის ადგილს ვეფხისტყაოსანში ხშირად იჭერს ბუნება (სოფელი, ცა), რომელიც ადამიანს აძლევს როგორც წყალობას, ისე რისხვას; რითაც რუსთაველმა არსებითად მოხსნა ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური ძალა და მისი ატრიბუტები ბუნებას მიაწერა. ამით რუსთაველი მივიდა ღმერთისა და ბუნების იდენტიფიკაციამდე, ანუ პანთეისტურ-მატერიალისტურ კონცეფციამდე.

გრძელდის რუსთაველი ღმერთს ახასიათებს როგორც „საესება ყოველთა“-ს (917,2), ე. ი. ყოველივეს ერთობლიობას, რაც, რა თქმა უნდა, ბუნებას, სამყაროს, ემთხვევა. ხოლო სამყაროს გაიგი-

ვება ღმერთთან ამ უკანასკნელის არსებობის უარყოფას შიშობდა.

პანთეისტთა კონცეფციის დახასიათებისას ინგლისელი ფილოსოფოსი თომას პოპსი (1588 — 1679) ნაშრომში — „მოქალაქის შესახებ“ — წერს: „რომლებიც ლაპარაკობენ: სამყარო არის ღმერთი — ამბობენ, რომ სამყაროს არა აქვს მიზეზი, ე. ი. ღმერთი არ არსებობს“.

კატეგორიულად უარყოფს რა ოუსთაველის პანთეისტობას. გ. ნადირაძეს „სავსება ყოველთა“ „ქრისტიანული ღმერთის ჩვეულებრივ ატრიბუტად“ მიაჩნია (გვ. 22). მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ღმერთი როგორც „სავსება ყოველთა“ პანთეისტური დებულებაა და პლოტინიდან მოდის. პლოტინის აზრით, „ერთი (ღმერთი, ე. კ.) თავის თავით ავსებს ყოველივეს“ (ენეადები 3, წიგნი 9). სხვაგან პლოტინი წერს: „არსი ღმერთის გარეთ არ არის“ (5.5). ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ვინდელბანდი პლოტინის პანთეიზმის შესახებ ლაპარაკობს¹⁶⁵.

პლოტინის აღნიშნული კონცეფცია გაზიარებული იქნა პროკლეს¹⁶⁶, პეტრე ივერისა და ი. პეტრიწის¹⁶⁷ მიერ.

მართალია, „სავსება ყოველთა“ ღმერთის ატრიბუტად გვხვდება ავგუსტინესთან და ი. დამასკელთან, მაგრამ მათთან მას ქრისტიანული შინაარსი აქვს. სხვანაირად შეუძლებელიცაა, ვინაიდან ქრისტიანული ღმერთი, როგორც სამყაროსადმი ტრანსცენდენტური ძალა, არ შეიძლება ყოველივეს ერთობლიობას წარმოადგენდეს. მაგალითად, ავგუსტინესთან ღმერთი არის „მთლად სიტყვა და მთლად სავსება ყოველთა“¹⁶⁸. როგორც ვხედავთ, ღმერთს, როგორც „მთლად სავსებას ყოველთა“ წინ ერთვის ღმერთი, როგორც „მთლად სიტყვა“, ვინაიდან ამ უკანასკნელის გარეშე საქმე პანთეისტურ ღმერთთან გვექნებოდა.

პლოტინისეული „სავსება ყოველთა“. რომელიც პ. ივერთან ვანეითარებული სახით გვხვდება, როგორც დავინახეთ, „ქრისტიანული ღმერთის ჩვეულებრივ ატრიბუტს“ არ წარმოადგენს, ამიტომ ამ დებულებაზე დაყრდნობით არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ოუსთაველის პანთეისტობის უარყოფა.

¹⁶⁵ В индее банд, История философии. СПб., 1910, стр. 304. იხ. აგრეთვე Paul Glenn, the history of philosophy, London, 1945, გვ. 132.

¹⁶⁶ პეტრიწის შრომები, ტ. I, 1940, თბილისი, გვ. 35, 5—11.

¹⁶⁷ ი. პეტრიწის შრომები, ტ. II, გვ. 132, 19—21; გვ. 166, 9—13.

¹⁶⁸ მ. გოგიბერიძე, უზენაესი არსების ცნება ვეფხისტყაოსანში, „მნათობი“, 1941, № 5, გვ. 105.

პანთეისტური მსოფლგაგება იმდენად საგრძნობია ვეფხის-ტყაოსანში, რომ გ. ნადირაძე კი რუსთაველის „პოეტური პანთეიზმი-სა“ (გვ. 178, 179, 276) და „ესთეტიკური პანთეიზმის“ (გვ. 173) შესახებ ლაპარაკობს. მაგრამ საკითხავია — თუ რუსთაველი მსოფლმხედველობიდან კატეგორიულადაა გამორიცხული პანთეიზმი, მაშინ რა უფლებით მსჯელობს გ. ნადირაძე რუსთაველის პოეტური და ესთეტიკური პანთეიზმის შესახებ?

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველის პანთეისტობას იზიარებენ: პროფ. შ. ნუცუბიძე, პ. ინგოროყვა, შ. ხიდაშელი. მკვლევარმა პ. ინგოროყვამ ჯერ კიდევ 1937 წელს ვეფხისტყაოსნის საიუბილეო გამოცემის შესავალ წერილში ის აზრი გაატარა, რომ „შოთას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეიცავს პანთეისტურ ელემენტებს“ (გვ. XXIX).

შემდგომ, 1952 წელს დოც. შ. ხიდაშელმა წამოაყენა კონცეფცია, რომლის თანახმად რუსთაველი „ღმერთის მატერიალიზაციის პრინციპზე დაფუძნებული“ პანთეიზმის წარმომადგენელია¹⁶⁹.

ხოლო ამჟამად პროფ. შ. ნუცუბიძე თავის საყურადღებო მონოგრაფიაში — «Творчество Руставели» (Тбилиси, 1958) — ვეფხისტყაოსნის ღრმა მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე იმ დასკვნამდის მივიდა, რომ რუსთაველი პანთეისტური მატერიალიზმის პოზიციებზე დგას.

პროფ. შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ მონოგრაფიაში წერს: „რუსთაველმა მხატვრულ ენაზე გადმოსცა პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები, რომლისათვისაც ყველაფერი დგას ღმერთში და ღმერთი დგას ყველაფერში“¹⁷⁰.

შუასაუკუნეების რელიგიურ ეპოქაში პანთეიზმმა დიდი დადებითი როლი ითამაშა რელიგიური მოძღვრების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

მატერიალისტური პანთეიზმი წარმოადგენს ღმერთისა და მთელი ტრანსცენდენტური „სინამდვილის“ მოხსნას და გრძნობადი სამყაროს გააბსოლუტებას, რაც შუა საუკუნეების ეპოქის დამახასიათებელი დუალიზმის დაძლევაა. იგი რელიგიის მოხსნა თვით რელიგიურსავე ფორმაში. პანთეიზმი ბუნებისადმი ღვთიური ატრიბუტების მიწერით შესაძლებელჰყოფს მატერიალურ სინამდვილეზე

¹⁶⁹ შ. ხიდაშელი, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1952, 14 ნოემბერი.

¹⁷⁰ Ш. И. Нуцубидзе, Творчество Руставели, стр. 97.

დადებით მსჯელობას. პანთეისტური კონცეფციის მიხედვით, ბუნება იძენს მშვენიერებას, ძლიერებას, სიკეთეს, ადამიანისადმი თანაგრძნობის უნარს. ამით გამართლებულია ბუნებისადმი ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა ვედრება შველისა და დახმარებისათვის.

პანთეიზმი იმპევეყნიური „რეალობის“ მოხსნითა და მატერიალური სამყაროს განდიდებით ფილოსოფიურ საფუძველს აძლევს ადამიანისა და მისი იმპევეყნიური ცხოვრების სრულფასოვნად აღიარებას. პანთეიზმი ამართლებს ყურადღების ცენტრში ადამიანისა და მისი სააქაო არსებობის დაყენებას და შესაძლებელყოფს იმპევეყნიურ სინამდვილეზე დადებით მსჯელობას. მოკლედ, პანთეიზმი ჰუმანიზმის ფილოსოფიაა. შეიძლება ითქვას, რომ პანთეიზმი — ესაა საშუალოდ აუცილებელი გარდამავალი რგოლი თეოლოგიიდან ჰუმანიზმისაკენ. ზეციდან — ქვეყნისაკენ. პანთეიზმი, გაუთიშავია ჰუმანიზმისაგან. უფრო მეტი — პანთეიზმი ჰუმანიზმის ფილოსოფიური არსებაა. რამდენადაც ჰუმანიზმი ტრანსცენდენტური ქვეყნის ნაცვლად ყურადღების ცენტრში აყენებს ადამიანს, მის სააქაო ცხოვრებას, იმპევეყნიურობას და საერთოდ გრძნობად, მატერიალურ სინამდვილეს, ამდენად ჰუმანიზმი თავის თავშივე შეიცავს პანთეისტურ პრინციპს.

თომას მიუნცერის მიერ ზეციური სამოთხის ქვეყნად დამყარების მოთხოვნაში ფრ. ენგელსი ხედავდა პანთეიზმის ქადაგებას, რაც: მისივე თქმით: „ცალკეულ შემთხვევებში ათეიზმამდეც კი მიდის“¹⁷¹.

„ღმერთი რუსთაველთან არის — „სავსება ყოველთა“; იგი „ყოველთა“-ს, ყოველივეს ემთხვევა და, მაშასადამე, ემთხვევა იმპევეყნიურ სინამდვილესაც. ამით გამართლებულია ყურადღების გადმოტანა ზეციდან მიწაზე, გამართლებულია ასახვის საგნად იმპევეყნიური სინამდვილის და ამ სინამდვილესთან დაკავშირებული ადამიანის გადაქცევა. გამართლებულია ადამიანის „გონებისა და გულის“ მიმართულების ის დიამეტრალური შემობრუნება, რომელსაც ადგილი შუა საუკუნეების ქართულ საერო მსოფლმხედველობაში ჰქონდა“¹⁷².

ამგვარად, პანთეიზმი ფილოსოფიურ გამართლებას აძლევს ჰუმანიზმს, როგორც რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრების წინა-

¹⁷¹ ფ. ენგელსი, *Крестьянская война в Германии*, 1953, стр. 45.

¹⁷² შ. ხიდაშელი, *ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები*, ტ. VI, 1955, გვ. 245.

აღმდეგ მიმართულ იდეოლოგიას და ათეიზმის გამოსავალ პუნქტს წარმოადგენს შუა საუკუნეების პირობებში.

ჰუმანიზმი რუსთაველთან ფილოსოფიურად გააზრებული მოძღვრების სახითაა წარმოდგენილი და თავის ყოველმხრივ გამოვლენას პოეზებს ვეფხისტყაოსნის მთელ იდეურ აზრთაწყობაში.

ამრიგად, ჰუმანიზმი შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის არსებობაა, ხოლო მატერიალისტური პანთეიზმი კი — მისი ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძველი.

5. შოთა რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური იდეები

ფეოდალური ურთიერთობის მკაცრ პირობებში თავისი პროგრესულობით ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი.

იგი ვეფხისტყაოსანში იძლევა ისეთ კაცთმოყვარე მეფეთა სახეებს, რომლებიც, თითქოს, ერთნაირად ზრუნავდნენ მდიდართა და ღარიბთათვის. რა თქმა უნდა, განურჩევლად ყველასათვის ასეთანაბრად მზრუნველი და მწყალობელი მეფეები არ არსებობდნენ და არც შეიძლებოდა არსებულებიყვნენ. ვფიქრობთ, რუსთაველი ასეთი კაცთმოყვარე მეფეების სახით მოხერხებულად იძლევა თავის იდეალს იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს მეფე. რუსთაველს იდეალური მეფე ესახება, როგორც: „მშობლური, ტბილი, მოწყალე. ცა, წყალობისა მთოველი!“ (857,2).

მეფე, რუსთაველის გაგებით, უნდა იყოს სამართლიანი (32,3) და „დიდებსა და წერილებს“, მაღალ სოციალურ პირებსა და საზოგადოებრივად დაბლა მდგომ ხალხს ერთნაირად უნდა სწყალობდეს; როსტევენი ახლად გამეფებულ თინათინს ასწავლის:

„ვარდთა და ნეხეთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
დიდთა და წერილთა წყალობა შენცა ნუ მოგეწყინების“ (49)

რუსთაველს მეფეთა მხრივ მოწყალება და სიუხვე ქვეშევრდომთა დამკვირებლობისა და ერთგულების პირობად მიაჩნია (50).

რუსთაველი მეფის დამახასიათებელ თვისებად სიდიადესთან ერთად თვლის აგრეთვე თავმდაბლობასაც. მაგალითად, მეფე როსტევენი იყო როგორც „მაღალი“, ისე აგრეთვე „მდაბალი“ (32,2). იგივე როსტევენი თინათინისა და ავთანდილის ქორწილში თავის

თავს სხვების ტოლ-ამხანაგად თვლიდა, ყველასთან ახლოს იმყოფებოდა და ხელმწიფობას არ იმჩნევდა:

„არაბთა მეფე მასპინძლობს, იქმს ოდენ არიფობასა,
ზოგჯერ მათ ახლავს, ზოგჯერ მათ, არ იხმობს ხელმწიფობასა“ (1556).

ასეთი მოწყალე, ტკბილი, უხვი, სამართლიანი, თავმდაბალი და ყველასათვის ერთნაირად მზრუნველი მეფე, რუსთაველის აზრით, ქვეშევრდომთა მხრივ მორიდებისა და მოკრძალების ობიექტი უნდა იყოს. უცხო მოყმე (ტარიელი), რომელმაც არაბეთში მრავალი მონა მოჰკლა, რომელთაც „ხელი გამართეს მის... შესაპყრობელად“ (94,1), მეფე როსტევენთან შეჯახებას იმდენად მოერიდა, რომ გაქცევა ამჯობინა:

„რა ცნა, მეფე მოვიდაო, ჰკრა მათრაზი მისსა ცხენსა.
მასვე წამსა დაიკარგა,—არ უნახავს თვალსა ჩვენსა“ (97).

ამ ეპიზოდის შესახებ ტარიელი ასე უამბობს ავთანდილს:

„მოვიხედე, მომეწია, რა პატრონი შენი ვნახე,
ხელმწიფობით არა ეჰადრე, ამაღ ხელი არ შევახე“¹⁷²

სხვაგან ტარიელი ავთანდილს ეუბნება — კარგს შერები. პატრონს რომ ეკრძალებიო: „ტარიელ უთხრა: „კარგსა იქმ შენ პატრონისა კრძალვასა“ (1512,1).

რუსთაველი მოუწოდებს აგრეთვე მეფის ერთგული სამსახურისაკენ: „ხამს მეფეთა ერთგულება, ყოფა გემართებს ყმასა ყმურად“ (154,2). მით უმეტეს, რუსთაველი კრძალავს ზემოაღნიშნული სანიმუშო თვისებებით აღჭურვილი მეფის წინააღმდეგ აჯანყებას: „ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია!“ (1485.4). რუსთაველის შეხედულებით, კაცმა მეფის საწყინარ საქმეს არც კი უნდა შეხედოს: „ხამსა, კაცმან პატრონისა საწყინარსა არ დახედნეს“ (758,1). როგორც ვხედავთ, რუსთაველი ქადაგებს მეფის ხელუხლებლობას, დაცვასა და ერთგულებას. მას მეფის მკვლელობა უმძიმეს დანაშაულად მიაჩნია (1368).

XII საუკუნის საქართველოში, როცა ხშირად ჰქონდა ადგილი მეფის წინააღმდეგ დიდგვარიან ფეოდალთა რეაქციულ გამოსვლებსა და პარტიკულარისტულ მისწრაფებებს, მეფისადმი პატივისცემისა და ერთგულებისაკენ მოწოდებას უთუოდ დიდი პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა. ევროპაში საშუალო საუკუნეებში

¹⁷² შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1953, პავლე ინგოროვყას რედაქციითა და შენიშვნებით, სტრ. 294.

შექმნილი ანალოგიური ფეოდალური ანარქიისა და პარტიკულარიზმის პირობებში მეფის ხელისუფლების პროგრესულობის შესახებ ფ. ენგელსი წერს: „მეფის ხელისუფლება (das Königtum) იყო პროგრესული ელემენტი... წესრიგის წარმომადგენელი უწესრიგობაში, წარმომადგენელი ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ერისა მემამბოხე ვასალურ სახელმწიფოებად დანაწილების საპირისპიროდ“¹⁷⁴.

რუსთაველი განათლებული მეფის მომხრეა. მისი შეხედულებით, მეფეს ლაშქრისა და ქვეყნის წინამძღოლობისა და საერთოდ სახელმწიფო მოღვაწეობისათვის ბრძენები ანუ ფილოსოფოსები უნდა ამზადებდნენ:

„საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად,
ბრძენთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“ (319).

რუსთაველის თვალსაზრისით, მეფე უნდა იყოს... „ბრძნად მქმნელი საქმისა“ (48,4), რადგან მთელი სამეფო მის მოქმედებაზეა მინდობილი,

როსტევენი ასე მიმართავს ახლადგამეფებულ თინათინს:

„დღეს შენ ხარ მეფე არაბეთს, ჩემგან ხელმწიფედ ხმობილი,
აქათგან ესე სამეფო შენი არს მართ მონდობილი“ (48).

რუსთაველი, რა თქმა უნდა, ფეოდალური საზოგადოებრივი წყობილების პირობებში მეფის ხელისუფლების დინასტიური პრინციპის წინააღმდეგ ვერ გამოვიდოდა, მაგრამ ამა თუ იმ პიროვნების ტახტზე ასვლის საკითხი მას მაინც „ერთად სასაუბრო“ საქმედ მიაჩნია (35,1). რუსთაველის აზრით, სამეფო ტახტის კანდიდატმა მეფობა ისე უნდა იცოდეს, რომ მისი პოლიტიკური მოღვაწეობის სიდიადე ყველასათვის მზესავით ნათელი იყოს“ (39). რუსთაველის შეხედულებით, მეფე ხალხის კეთილდღეობაზე უნდა ზრუნავდეს და იმას უნდა მიაღწიოს, რომ:

„ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოელსა მოათოვდეს,
ობოლ-ჭერივნე დაამდიდრნეს და გლაზკნი არ ითხოვდეს,
ავის მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,
და შიგან მათთა საბრძანისთა თბა და მგელი ერთად სძოვდეს“ (1664)

როგორც ვხედავთ, ამ სტროფში რუსთაველი ძირითადად იძლევა თავის პოლიტიკურ კრედოს. რუსთაველი, მაშასადამე, მეფე-

¹⁷⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, часть 1, стр. 445.

ებს მოუწოდებს, რათა ისინი ყველას ერთნაირად ანიჭებდნენ უხე მოწყალებას, ობოლ-ჭვრიენი გაამდიდრონ და ქვეყნად ისეთი საყოველთაო სიმდიდრე შექმნან, რომ გაჭირვებულნი არ მათხოვრობდნენ. ბოროტის მქმნელნი დააშინონ, რათა არაფერ სხვისი ქონება არ მიიტაცოს და შექმნან ისეთი მდგომარეობა, რომ მათ საბრძანებელში ძლიერნი და სუსტნი მეგობრულად ცხოვრობდნენ.

რასაკვირველია, იმ პერიოდისათვის, როცა დაბალი სოციალური პირები პატრონ-ყმობის მძიმე უღელქვეშ გმინავდნენ, ეს კაცთმოყვარული მოწოდება უდავოდ პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენდა; მაგრამ ხალხთა ასეთი საყოველთაო გამდიდრება და უწყინარი თანაცხოვრება ანტაგონისტურ კლასებად დანაწილებულ საზოგადოებაში ისევე შეუძლებელი იყო, როგორც ვთქვამთ, თხისა და მგლის ერთად ძოვება.

რუსთაველის პოლიტიკურ შეხედულებებთან ორგანულად არის გადანასკეული აგრეთვე მისი სოციალური იდეები.

რუსთაველი, მართალია. არ ილაშქრებს პატრონ-ყმური ურთიერთობის წინააღმდეგ. მაგრამ სამაგიეროდ ცდილობს პატრონ-ყმურ დამოკიდებულებაში ურთიერთსიყვარულის ელემენტი შეიტანოს. იგი მოუწოდებს, რათა პატრონ-ყმური ურთიერთობა ძალმომრეობას კი არ ემყარებოდეს, არამედ პატრონისა და ყმის ურთიერთსიყვარულს: „სჯობან ყოელთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“-ო (1453,4) — აღნიშნავს პოეტი.

რუსთაველი ხშირად ეხება პატრონისა და ყმის გულითადი ურთიერთსიყვარულის საკითხს; ავთანდილი როსტევეანის გადასაცემად დატოვებულ ანდერძში მეფეს საგანგებოდ სთხოვდა მისი ყმის (მონა) — შერმადინის ნუგეშისცემასა და წყალობას:

„გვედრებ, მეფეო, შერმადინის, მონასა ჩემსა რჩეულსა,—

ნაკად აქვს კირი სამისოდ ამ წელიწადსა წლეულსა,—

ნუ გეშინის-იც წყალობით, ჩემგან წყალობა-ჩვეულსა.

და ნუ დაადინებ თვალთაგან ცრემლსა, სისხლითა ფრქვეულსა“ (806).

თავის მხრივ შერმადინიც დიდ სიყვარულს იჩენს ავთანდილისადმი. მას სურს თან გაჰყვეს ტარიელის დასახმარებლად მიმავალ ავთანდილს. მაგრამ როცა ავთანდილისაგან უარს იღებს: „მონა ტირს და მკერდსა იცემს, სისხლმან მისმან კლდენი ღარსა“ (812,3).

აქ მოტანილი ყველა მაგალითი უმაღლეს სახელმწიფო მოხელეთა პატრონ-ყმურ ურთიერთობას შეეხება და არა საერთოდ ფეოდალურ დამოკიდებულებას. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ რუსთაველი, როგორც პროგრესული მოღვაწე, არ შეიძლება დაბალი სა-

ზოგადოებრივი ფენების სოციალური ჩაგვრის გულგრილი მაცქერალი ყოფილიყო. მას უთუოდ აღაშფოთებდა ფეოდალთა აღვირახსნილი თვითნებობა და დესპოტიზმი თავიანთ ყმათა მიმართ. ამიტომ უსაზღვრო ჩაგვრაზე დამყარებულ პატრონ-ყმურ ურთიერთობას იგი იდეალურ საზოგადოებრივ წყობილებად ვერ შიიხნევდა: რუსთაველი მგზნებარედ ქადაგებს ადამიანის ნების თავისუფლებას, რაც თავისი მახვილით პატრონ-ყმური ურთიერთობის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ვინაიდან ეს ურთიერთობა ახშობდა სწორედ პიროვნების თავისუფლებას. უფრო მეტი—რუსთაველი პირდაპირ მოუწოდებს მონების განთავისუფლებისაკენ.

მართალია, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით ძალზე ძნელდება მონის სოციალური კატეგორიის დადგენა, ვინაიდან მონა პოემაში ზოგჯერ მაღალი საზოგადოებრივი ფენების წარმომადგენლებზეც ითქმის, მაგრამ იქ. სადაც რუსთაველი მონათა განთავისუფლებაზე ლაპარაკობს, უთუოდ დაბალი ჩაგრული საზოგადოებრივი ფენები იგულისხმება, ვინაიდან განთავისუფლება სწორედ მათ ესაჭიროებოდათ. ამასთან აღაანიშნავია, რომ რუსთაველის პოემაში მონის სოციალურ ტერმინქვეშ უპირატესად უდაბლესი საზოგადოებრივი ჯგუფები იგულისხმება: მით უმეტეს, რომ რენესანსის ეპოქის საქართველოში „ხანდახან გლეხები „მონებად“ იწოდებოდნენ“¹⁷⁵.

ავთანდილი მეფე როსტევანს მოუწოდებს:

„მეფე გლახაკთა საკურპლე. ათავისუფლე მონები.

შენ დაამდიდრე ყოველი, თბოლი არას მქიანები. (803).

როგორც ვხედავთ, ავთანდილი ღატაკთა და ჩაგრულთა ქონებრივ უზრუნველყოფასთან ერთად მათ განთავისუფლებასაც მოითხოვს, რის შესრულებაც მისი სახელის უკვადავყოფელ მოღვაწეობად მიაჩნია.

ჩაგრულთა განთავისუფლებისაკენ მოწოდება — ეს თვით რუსთაველის ანდერძია მეფეთათვის განსახორციელებლად დატოვებული.

„ადამიანისა და ადამიანთა კოლექტივის თავისუფლებას უმღეროდა რენესანსის პოეზია. ამ კონტექსტში რუსთაველის „ათავისუფლე მონები“ დიახაც ეხმაურება კოლა და-რიენცოს „თავისუფლებათა აღორძინების“ ლოზუნგს“¹⁷⁶.

¹⁷⁵ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, გვ. 27

¹⁷⁶ კ. გამსახურდია, აბოლოგია რუსთაველისა, „მნათობი“, 1956, № 4, გვ. 169.

მონათა განთავისუფლების საკითხში უარყოფით შეხედულებას გამოთქვამდა ანტიკურობის ისეთი უდიდესი მოაზროვნე, როგორიც იყო არისტოტელი. იგი „პოლიტიკაში“ წერდა: „მონად ყოფნა სასარგებლოც არის და სამართლიანიც“-ო.

მონათა განთავისუფლების ლოზუნგის წამოყენებით რუსთაველმა სავსებით ანტირელიგიური პოზიცია დაიკავა, ვინაიდან ქრისტიანულ-რელიგიური მოძღვრების მიხედვით, სხვისადმი დამონება კეთილ საქმედ არის მიჩნეული¹⁷⁷. აღნიშნული რელიგია გადაქრით მოუწოდებს: „ნუ ეძიებ თავისუფლებას“-ო¹⁷⁸. ქრისტიანული რელიგიის მსგავსად, მაჰმადიანობაც მოითხოვს ძლიერთადმი, ე. ი. გაბატონებულთადმი დამონებას.

რუსთაველი მნიშვნელოვან აზრებს გამოთქვამს აგრეთვე ეპართა შესახებ. იგი ხაზს უსვამს დიდ ეპართა ყიდვა-გაყიდვით საქმიანობას, რომელიც, რუსთაველის მიხედვით, მოგება-წაგებით ხასიათდება. მას ეპქრობა ისეთ საქმედ მიაჩნია, რომელიც ღატაკს ერთ თვეში გაამდიდრებს, ხოლო სავსებით არაფრის მქონეს წელიწადში საქონელს დააგროვებინებს:

„დიდ-ვაჟარნი სარგებელსა ამის მეტსა ვერ ჰპოვებენ;
იყიდიან, გაყიდიან. მოიგებენ, წააგებენ;
გლახა თვე ერთ გამდიდრდების, სევაჟროთა ყოვლგნით ჰკრებენ;
და უქონელნი წელიწადმდის საქონელსა დაიდებენ“ (1067).

რუსთაველი, რომელიც ქება-დიდებას ასხამს ადამიანის გულუხვობას, რა თქმა უნდა, კიცხავს ეპართა ხელმოკერილობასა და სიძუძუნეს.

ნესტანის გამოსახსნელად მიმავალმა ტარიელმა და ავთანდილმა ასმათისათვის გზაში ეპქრისაგან ცხენი იყიდეს. რუსთაველი ამასთან დაკავშირებით ეპქრის მიმართ დაცინვით ამბობს, რომ მან ტარიელს და ავთანდილს ცხენი კი არ აჩუქა, არამედ ოქროს ფასად მისცაო: „მუნ ეპქარმან ოქროს ფასად ცხენი მისცა, არ უძღვანა“ (1374,3).

რუსთაველი, რომელიც სიხარბეს გმობს, ოქროს მოყვარულთა უარყოფით შეფასებას აძლევს. ოქროს სიყვარული, რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანს არასოდეს ღზენას არ მისცემს და სიკვდილამდის სიხარბით დასტანჯავს:

„ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ღზენასა,
დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქმნევს კბილთა ღრკენასა“

¹⁷⁷ მამათა სწავლანი, გვ. 146.

¹⁷⁸ ი ქვე, გვ. 146.

რუსთაველი პროგრესულ შეხედულებებს გამოთქვამს ქალის შესახებ.

ქრისტიანული, იუდაისტური და მაჰმადიანური რელიგიების მიერ წამოყენებულ ქალის დამამცირებელ შეხედულებებს რუსთაველმა ქალისა და მამაკაცის თანასწორობის ლოზუნგი დაუპირისპირა.

თუ ბიბლია დედაკაცში ცოდვის დასაბამს¹⁷⁹ ხედავდა და მის ღირსებას ამცირებდა, რუსთაველი მას მაღალ შეფასებას აძლევს და ქადაგებს ქალის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩაბმის იდეას. რუსთაველის შეხედულებით, ქალი შესაძლებელია მეფედ დაისვას და ეს მოვალეობა ბრწყინვალედ შეასრულოს. რუსთაველი ქალის მეფობის ფაქტს სამგზის აღნიშნავს თავის პოემაში. არაბეთში თინათინის მეფობასთან ერთად რუსთაველი ლაპარაკობს აგრეთვე „დიაც დულარდუხტის“ ხელმწიფობაზეც ქაჯეთში (1221). უფრო მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ რუსთაველს შესაძლებლად ღიაჩნია მონა ქალის გამეფებაც. თუ ბიბლიური თეოლოგიის მიხედვით მონის გამეფება „ქვეყნის შემძერელი“ ამბავია¹⁸⁰, რუსთაველის აზრით—ეს საკვებით მისაღები მოვლენაა. მიუხედავად იმისა, რომ ესმათი ერთსადაიმევე დროს ქალიცაა და მსახურიც (მონა), იგი ინდოეთის ერთი მეშვიდედი ნაწილის ხელმწიფე ხდება.

ქალზე ასე არ ფიქრობდნენ არც დასავლეთ ევროპაში, სადაც ქალში ხედავდნენ „ბოროტის საწყისს“¹⁸¹, არც აღმოსავლეთში, სადაც 1120 წლის მახლობლად ერთ-ერთი, სახელით უცნობი, სპარსელი პოეტი წერდა: „დიაცი რაზომც კეკიანი და ბრძენი იყოს, მისგან ხელმწიფობისა ქმნა როგორ იქმნების. ანუ რით ღონითა მოხდების?“ ასე არ ფიქრობდა არც თვით ნიზამი, რომელიც ქალს არავითარ პირობებში, არავითარ შემთხვევაში მამაკაცის საქმის შემსრულებლად არ თვლიდა. მისი აზრით... ქალი, თუგინდ მას ხმალი შეარტყი და ლომის ძალ-ღონე მიეცი, მაინც ქალია. საწოლისათვის განკუთვნილი“¹⁸².

ნიზამის შესახებ აკად. კ. კეკელიძის ამ კატეგორიულ გამოთქმას ერთგვარი შერბილება ესაკიროება, ვინაიდან აღნიშნული შველევარის დებულებას რამდენადმე ეწინააღმდეგება ნიზამი გან-

¹⁷⁹ ბ ი ბ ლ ი ა, ნაწილი მეორე, გვ. 329.

¹⁸⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 237.

¹⁸¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, თბილისი, 1952, გვ. 131.

¹⁸² ი ქ ვ ე, გვ. 130.

ჯელის ისეთი პერსონაჟების მეფობის ფაქტი, როგორიც არიან ნუშაბე („ისქანდერნამე“) და შირინი („ხოსროვშირინიანი“).

თუმცა აღსანიშნავია, რომ ამ მეფე ქალებს მთელ რიგ დადებით თვისებებთან ერთად ისეთი ნაკლოვანი მხარეები გააჩნიათ, რაც ხელს უშლის მათ მიჩნევას მამაკაცთა საქმის ღირსეულ შემსრულებლად. ავიღოთ ნუშაბეს პერსონაჟი; იგი იმდენად უარყოფითადაა განწყობილი მამაკაცებისადმი, რომ უმაღლეს პოლიტიკურ საქმიანობაში მხოლოდ ქალებს აღებინებს მონაწილეობას. უფრო მეტი: ნუშაბე სასახლეში ნათესავ მამაკაცებსაც არ აკარებს და ჯარებსაც არ ენახებოდა¹⁸³.

რაც შეეხება შირინს, იგი მთელი რიგი თვისებებით ნუშაბეს კონტრასტს წარმოადგენს. შირინი მამაკაცებისადმი სიმპათიურადაა განწყობილი. მან პირბადეც კი მოიშორა, რათა მამაკაცებს უფრო თავისუფლად შეხვედროდა. მაგრამ ამ მხრივ შირინი საბედისწერო გადაჭარბებულობას იჩენს. მას ისე შეუყვარდა ირანის მეფე — ხოსროვი, რომ ხელისუფლება სხვას გადასცა. მიატოვა მშობლიური მხარე და მასთან შესახვედრად გაიქრა. შირინმა მეფობა სიყვარულს უმსხვერპლა და ამასვე მოითხოვს ხოსროვისგანაც. შირინი ხოსროვს პირდაპირ მიმართავს: „შენ მეფობა გსურს თუ სიყვარული?“¹⁸⁴. მიატოვა რა სამეფო ტახტი. შირინი ხოსროვს მოუწოდებს: „მეფობაზე ხელი აიღე“—ო¹⁸⁵.

ამრიგად, ზუსტი იქნება თუ ვიტყვი, რომ ნიზამი განჯელი ქალს არ თვლიდა მამაკაცის საქმის ღირსეულ შემსრულებლად.

ნიზამი განჯელისაგან განსხვავებით, შოთა რუსთაველი ქალის ღირსებას მაღალ შეფასებას აძლევს.

შოთამ გენიალურად განაზოგადა საქართველოში თამარის მეფობის ფაქტი და სრულიად შესაძლებლად მიიჩნია ქალის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩაბმა მამაკაცის თანაბრად, რითაც საუკუნეებით გაუსწრო თავის ეპოქას, როცა ქალის ასეთი მაღალი შეფასება ყოველად გაუგონარ ამბავს წარმოადგენდა. მართალია, პეტრარკა წლობით უმღეროდა ლაურას, მაგრამ ქალის ხასიათს მაინც უარყოფით შეფასებას, აძლევდა: ვინაიდან ქალში იგი შფოთის წყაროს ხედავდა და არა ღირსეულ ადამიანს.

¹⁸³ ნ ი ზ ა მ ი გ ა ნ ჯ ე ლ ი, ისქანდერნამე, ბაქო, 1953, გვ. 219 (რუს. ენაზე).

¹⁸⁴ ნ ი ზ ა მ ი გ ა ნ ჯ ე ლ ი, ხოსროვშირინიანი, ბაქო, 1955, გვ. 306 (რუს. ენაზე).

¹⁸⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 320.

„რუსთაველის მიერ ქალის ადამიანური უფლების აღიარება. შუასაუკუნეების ფეოდალიზმის კლასიკურ ხანაში, იყო არა მარტო ჰუმანური, არამედ უდიდესი გამბედაობა და დიდად გონიერი აქტი. რუსთაველმა ამ პრინციპის წამოყენებით რამდენიმე საუკუნით დასწრო დასავლეთ ევროპის რენესანსს და განმანათლებლებს“¹⁸⁶.

ამრიგად, შუა საუკუნეების ბნელ ეპოქაში, შოთამ წინ წამოსწია ქალის პიროვნება და იგი ადამიანური ღირსების შარავანდედით შემოსა.

ვისილავდით რა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხებს, ჩვენ ვნახეთ, რომ რუსთაველი, წინააღმდეგ რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრებისა, ყურადღების ცენტრში აყენებს გრძნობად სინამდვილეს, განადიდებს ადამიანის ამქვეყნიურ ბედნიერ ცხოვრებას და გამსჭვალულია მისადმი ღრმა სიყვარულით. იგი აღიარებს ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ ღირსებებს და პატივს სცემს მას. ამასთან რუსთაველი თანაგრძნობით ეკიდება ამქვეყნიურ შვებას და მას ადამიანის ღირსების შესაფერად თვლის.

აღნიშნულს თუ დავეუმატებთ იმასაც, რომ რუსთაველი ქადაგებს ამქვეყნიურ ბედნიერებას, იჩენს ცხოვრებისადმი ხალისიან, ოპტიმისტურ დამოკიდებულებას, ქადაგებს ამქვეყნიურ, ხორციელ, მაგრამ ამაღლებულ სიყვარულს, პატრიოტულ იდეებსა და მეგობრობას, მაშინ რუსთაველი ჩვენს წინაშე წარმოდგება როგორც შუასაუკუნეების ეპოქის დიდი ჰუმანისტი.

„რუსთაველს უსათუოდ ეკუთვნის საპატიო სახელი პირველი ჰუმანისტი ს ა . მ ა ნ ე რ ო პ ე ლ ჰ უ მ ა ნ ი ს ტ ე ბ ა ნ შ ე დ ა რ ე ბ ი თ ა ს ე უ ლ ი წ ლ ე ბ ი თ ა დ რ ე ხ მ ა ა ი მ ა ლ ა ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ბ უ ნ ე ბ რ ი ვ ი უ ფ ლ ე ბ ე ბ ი ს დასაცავად. თავისი შემოქმედებით დასძლია ხორცისა და სისხლის მოძულე ქრისტიანობა“¹⁸⁷.

ალ. კორნეიჩუკის აზრით, „შოთა რუსთაველი პოემაში — „ვეფხისტყაოსანი“ — თავისი მსოფლიო ზოგადსაკაცობრიო იდეებით გამოდის როგორც პირველი ჰუმანისტი. მისი პოემა — ეს მებრძოლი რენესანსის პოემაა, რომელიც შუასაუკუნეობრივობის წი-

¹⁸⁶ დ. ბ ე ნ ა შ ვ ი ლ ი, სახისა და ხასიათის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“, თბილისი, 1954, გვ. 294—295.

¹⁸⁷ მ. გ ო ზ ი ბ ე რ ი ძ ე, ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 261.

ნააღმდეგ არის მიმართული... შოთა რუსთაველის ფილოსოფია წის უსწრებს დასავლეთის დიდ ჰუმანიტა მოძღვრებას¹⁸⁸.

წინააღმდეგ რელიგიურ-სქოლასტიკური მოძღვრებისა, რენესანსის იდეოლოგია — ჰუმანიზმი ყურადღების ცენტრში გრძნობად სინამდვილეს აყენებს. ამდენად, ფაქტიურად იგი ზეგრძნებადი, ტრანსცენდენტური სამყაროს მოხსნას წარმოადგენს და საფუძველს აცლის თეოლოგიას.

კ. მარქსი და ფ. ენგელსი თავიანთ კოლექციურ ნაშრომში — „წმინდა ოჯახი“ — ჰუმანიზმს ახასიათებენ როგორც სპირიტუალიზმის აშკარად საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობას და ამ აზრით ჰუმანიზმისა და მატერიალიზმის ურთიერთდამთხვევაზე ლაპარაკობენ¹⁸⁹.

ჰუმანიზმი, როგორც საერო მსოფლმხედველობის ყველაზე გამოკვეთილი ფორმა, თავისი არსებით ფილოსოფიურად გააზრებული მოძღვრებაა და მატერიალიზმის თავისებურ გამოხატულებაა წარმოადგენს შუასაუკუნეების პირობებში.

¹⁸⁸ Геннаховия поэма, გაზ. „Известия“. 26—XII—37.

¹⁸⁹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. III, წინასიტყვაობა, გვ. 154, 167.

ზოთა ჩუსთაველის ეთიკური კონცეფციის ზოგიერთი საკითხი

როგორც ცნობილია, ეთიკა არის მოძღვრება ზნეობის შესახებ. იგი იკვლევს მორალის წარმოშობასა და განვითარებას, ადამიანთა ქცევის წესებსა და ნორმებს, მათ მოვალეობებს ერთმანეთისადმი, საზოგადოებისადმი. სახელმწიფოსადმი, სამშობლოსადმი და ა. შ.

სამართლის ნორმებისაგან განსხვავებით, რომელთა დაცვა სახელმწიფო ორგანოების ძალდატანებითი ღონისძიებებით ხდება, ზნეობრივი პრინციპების შესრულება საზოგადოებრივი აზრის ძალას ემყარება. სამართლის ნორმის დამრღვევი იურიდიულად ისჯება, ხოლო ზნეობრივი ნორმის შეუსრულებლობა საზოგადოებრივ გაკიცხვას იწვევს. ამორალური ქცევისათვის პიროვნება კანონით მხოლოდ მაშინ დაისჯება, როცა ეს ქცევა იმავდროულად იურიდიულ დანაშაულსაც წარმოადგენს.

სამართლის ნორმებს აწესებს და ახორციელებს სახელმწიფო ხელისუფლება.

...„უფლება არაა არის, თუ არ არსებობს ისეთი აპარატი, რომელსაც შეეძლება გვაიძულოს დავიცვათ უფლების ნორმები“¹.

სამართლის ნორმებისაგან განსხვავებით, ზნეობრივი ნორმები წარმოიშობა თვით საზოგადოებაში, რომელიც ადრე თუ გვიან საზოგადოებრივ აღიარებასაც პოულობს. მორალის ნორმების დაცვას კონტროლს უწევს არა იმდენად სახელმწიფოებრივი აპარატი, რამდენადაც თვით საზოგადოება.

მორალურია, უპირველს ყოვლისა, ის ქცევა, რომელიც საზოგადოებრივი აზრის მიხედვით მოწონებას იმსახურებს და სრულდება პიროვნების შინაგანი სურვილით და არა გარედან ვინმეს მხრივ ძალდატანებით.

როგორც ცნობილია, მარქსიზმის წარმოშობამდე არ არსებობდა თანმიმდევრული, მეცნიერული მოძღვრება მორალის შესახებ.

¹ ვ. ლენინი, თხზ., ტ. 25, გვ. 587 (ხაზგასმა ეკუთვნის ლენინს, ვ: კ).

მარქსმა და ენგელსმა ისტორიის მატერიალისტური ახსნის საფუძველზე, საზოგადოების განვითარების კანონებზე დაყრდნობით შექმნეს მორალის მეცნიერული მოძღვრება, რომელიც შემდგომ განვითარეს და გააღრმავეს ლენინმა და ლენინელებმა.

მარქსიზმ-ლენინიზმი გვასწავლის, რომ მორალს განსაზღვრავს მატერიალური ცხოვრების პირობები, ეკონომიური ურთიერთობანი. „ადამიანებს შეგნებულად თუ შეუგნებლად თავიანთი ზნეობრივი შეხედულებანი საბოლოო ინსტანციაში გამოჰყავთ პრაქტიკული ურთიერთობიდან, რომელზედაც მათი კლასობრივი მდგომარეობაა დაფუძნებული, ე. ი. ეკონომიური ურთიერთობიდან, რომელშიც ხდება წარმოება და გაცლა“². საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა განვითარებას ყოველთვის თან ახლდა მორალურ შეხედულებათა ცვლილება. ხოლო... „რადგან საზოგადოება დღემდე კლასობრივი დაპირისპირებებით ვითარდებოდა, მორალიც ყოველთვის კლასობრივი მორალი იყო“³.

ყოველი საზოგადოებრივ — ეკონომიური ფორმაციისათვის დამახასიათებელი იყო ორი ურთიერთსაპირისპირო ზნეობრივი კონცეფცია, რაც კლასობრივ წინააღმდეგობათა ეთიკურ გამოხატულებას წარმოადგენდა: „ბურჟუებსა და პროლეტარებს პირდაპირ საწინააღმდეგო იდეები, წარმოდგენები, ზნეობრივი პრინციპები, რელიგია და პოლიტიკა აქვსთ“⁴.

ანტაგონისტურ კლასებად დაყოფილ საზოგადოებაში ეთიკური კატეგორიები: სიკეთე, ბოროტება და სხვ. თვით ერთსადაიმდე საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ფორმაციაშიც კი განსხვავებულ შინაარსსა და შეფასებას იღებდა ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილი კლასების ინტერესებთან დაკავშირებით. ის რაც გაბატონებული კლასისათვის სიკეთეს წარმოადგენდა, დაჩაგრული კლასისათვის ბოროტება იყო. სულ სხვადასხვანაირ შინაარსს იძენდა ეთიკური ცნებები საზოგადოებრივი ფორმაციების ცვლილებათა შესაბამისად: „ხალხიდან ხალხში, ეპოქიდან ეპოქაში სიკეთისა და ბოროტების წარმოდგენანი ისე იცვლებოდნენ, რომ ისინი ხშირად ერთმანეთს პირდაპირ ეწინააღმდეგებოდნენ“⁵.

² ფ. ენგელსი, ანტი-დიჰრინგი, 1952, გვ. 111.

³ იქვე, გვ. 112.

⁴ ი. სტალინი, მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები, 1951, გვ.

14. (ხაზგასმა ჩემია, ვ. კ.).

⁵ ფ. ენგელსი, ანტი-დიჰრინგი, გვ. 110.

ანტიკური მატერიალისტური ეთიკის მიერ დადგენილი ზნეობრივი ნორმების უმრავლესობა არსებითად უგულვებელყოფილია ქრისტიანულ-რელიგიურ მორალში. ხოლო რაც შეეხება ეთიკის ისეთ ძირითად კატეგორიებს, როგორიცაა ბოროტება და სიკეთე, მათი შინაარსი იმედნადაა შეცვლილი ქრისტიანულ რელიგიაში, რომ ზშირად პირდაპირ ეწინააღმდეგება ამ ეთიკურ ცნებათა ანტიკურ გაგებას. აღნიშნული დაპირისპირების საცუქველი ისაა, რომ ანტიკური ეთიკა (მხედველობაში გვაქვს მატერიალისტური მიმართულება ეთიკაში) ბოროტებასა და სიკეთეს არსებითად მხოლოდ ამქვეყნიური ცხოვრების ასპექტში განიხილავდა, ხოლო ქრისტიანული მორალი კი აღნიშნულ ეთიკურ კატეგორიებს ტრანსცენდენტურ, ზებუნებრივ ქვეყანას უკავშირებს.

ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ეპოქა, როცა ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდებოდა შოთა რუსთაველს, რელიგიის ბატონობის ხანას წარმოადგენს. ამ პერიოდში იდეოლოგიის ყველა ფორმა, მათ შორის ეთიკაც თეოლოგიას ემორჩილება. ამდენად, რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებათა ხასიათს იმის მიხედვით შევაფასებთ, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია იგი არსებითად რელიგიურ მორალთან.

ჩვენ ზემოთ ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრების გადმოცემასთან ერთად ნაწილობრივ ქრისტიანული ეთიკის საკითხებსაც შევხებით, ვინაიდან ძნელია გადმოსცე ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობა, რომელიც უპირატესად თავისებურ მორალურ მოძღვრებას წარმოადგენს, და არ შეეხო მის ზნეობრივ მხარესაც.

ახლა ჩვენ გვაინტერესებს ქრისტიანული ეთიკა უპირატესად სიკეთის ცნებასთან დაკავშირებით განვიხილოთ, რათა უფრო მკაფიოდ დავადასტუროთ რუსთაველის ზნეობრივი მოძღვრების კავშირი ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან.

როგორც ვნახეთ, ქრისტიანული რელიგიის ეთიკური მოძღვრების გამსაზღვრელ პრინციპს წარმოადგენს ღმერთის სიყვარული. ქრისტიანული მორალის მიხედვით, ადამიანს ღმერთის დახმარების გარეშე არავითარი სიკეთე არ ძალუძს. თითქმის, ადამიანის სხეული ცოდვილია და ამიტომ ყოველი ზორციელი მისწრაფება, ამ მოძღვრების თანახმად, ბოროტების საწყისსა და ღმერთის სამტრო საქვეს წარმოადგენს. ქრისტიანულ-საეკლესიო მორალის მიხედვით, ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური მიღრეკილებების სიყვარული გამორიცხავს ღმერთის სიყვარულს, რადგან, ქრისტიანული ეთიკის თანახმად ვისაც ეს ქვეყანა უყვარს, მასთან ღმერთის სიყვარული არ არის.

ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება ერთმანეთს უპირისპირებს ადამიანის სხეულსა და სულს: თითქოს, ის, რაც ადამიანის ბორცვილ მხარეს ემსახურება, სულის საქმეს ენებს.

ევროპაში კლასიკური ანტიკურობის დაცემის პერიოდიდან წარმოშობილმა დაპირისპირებამ გონებასა და მატერიას, ადამიანსა და ბუნებას, სულსა და სხეულს შორის ქრისტიანობაში უმაღლეს განვითარებას მიაღწია.

ესება რა ადამიანის მიერ ბუნების კანონების თანდათანობით ღრმა შემეცნების საკითხს, ფრ. ენგელსი წერს: „რაც უფრო მეტად მოხდება ეს, მით უფრო ადამიანები არაპც თუ მეტად იგრძნობენ ეკლავ ბუნებასთან ერთიანობას, არამედ შეიგნებენ და ეცოდინებათ ეს თავიანთი ერთიანობა ბუნებასთან, და მით უფრო შეუძლებელი გახდება ის უაზრო და ბუნების საწინააღმდეგო წარმოდგენა რაღაც დაპირისპირებაზე გონსა და მატერიას, ადამიანსა და ბუნებას, სულსა და სხეულს შორის, რომელიც ევროპაში კლასიკური ანტიკურობის დაცემის დღიდან გაჩნდა და რომელმაც ქრისტიანობაში უმაღლეს განვითარებას მიაღწია“⁶.

ქრისტიანული მოძღვრება ადამიანს მისი სხეულებრივი ვნებების ბატონობისაგან განთავისუფლებისაკენ მოუწოდებს, ვინაიდან სხეულებრივ ბუნებას იგი ადამიანის კუთვნილებად არ თვლის; ამიტომ სხეულსა და სხეულებრივ მისწრაფებებს ქრისტიანული რელიგია ისე უყურებს, როგორც რაღაც უცხო ადამიანისათვის.

კ. მარქსი აღნიშნული საკითხის შესახებ წერს: „ქრისტიანობას იმიტომ სურდა ჩვენი განთავისუფლება სხეულის ბატონობისაგან და „მისწრაფებათაგან როგორც მამოძრავებელი ძალისაგან“, რომ ის ჩვენს სხეულს, ჩვენს მისწრაფებებს ისე უყურებდა, როგორც რაღაც უცხო ჩვენთვის; მას მხოლოდ იმიტომ სურდა ჩვენი ხსნა ბუნებიდან დამოკიდებულებისაგან, რომ იგი ჩვენს საკუთარ ბუნებას ჩვენს არაკუთვნილებად თვლიდა“⁷.

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, თითქოს, ადამიანის სხეული ცოდვილია და მისი გამოსწორება შეიძლება მხოლოდ გრძნობადი ქვეყნისაგან, ცხოვრებისაგან ადამიანის წმინდა იზოლაციითა და სულის საქმეზე ზრუნვით, რაც, ქრისტიანული მორალის მიხედვით, სიკეთეს წარმოადგენს. კ. მარქსი წერს:

ადამიანის იზოლაცია გრძნობადი ქვეყნიერებიდან, მისი ძალდატანებითი ჩაღრმავება მისვე განყენებულ შინაგან სამყაროში,

⁶ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 183.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, 1937, стр. 235.

რათა აეძულებინა ეს უკანასკნელი გამოსწორებულყო, თავდავიწყება — არის გარდუვალი შედეგი ქრისტიანული დოქტრინისა, რომლის თანახმად ამ გამოყოფის სრული განხორციელება, ადამიანის წმინდა იზოლაცია ცხოვრებისაგან და შემოკლება მის სპირიტუალისტურ „მე“-სთან, არის თვით სიკეთე⁸.

ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, სიკეთეა ყოველივე, რაც ღმერთის სიყვარულსა და სულის ტრანსცენდენტური ნეტარებისათვის ზრუნვასთან არის დაკავშირებული. ქრისტიანული მორალის თანახმად, ამ ქვეყნის სიყვარული ადამიანს ღმერთის სიყვარულისაგან აშორებს.

ამიტომ საშუალო საუკუნეების ზნეობრივი მოძღვრების საფუძველს წარმოადგენდა ყოველივე მიწიერის უგულებელყოფა⁹.

თუ იუდაიზმის მიხედვით ადამიანის ქცევა ღვთისადმი შიშს ემყარება, ქრისტიანული მორალი, პირიქით, თავის გამოსავალ პუნქტად ადამიანის ღმერთისადმი სიყვარულს აცხადებს. ქრისტიანული ეთიკის თანახმად, სიყვარულს არ ახლავს შიში, ვინაიდან სრული სიყვარული უკუაგდება შიშს. ხოლო ვინც ღმერთისადმი შიშს გრძნობს, მას არ შეიძლება მისდამი სრული სიყვარული პქონდესო. „შიში არა არს სიყვარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყვარულმან გარე განსდევნის შიში: რამეთუ შიშსა ტანჯვაჲ აქუს. ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყვარულსა ზედა“ (1 ეპისტ. იოანესი 4,18).

ქრისტიანული ზნეობრივი მოძღვრების მიხედვით, ადამიანმა ყოველ სიყვარულზე მაღლა ღმერთის სიყვარული უნდა დააყენოს, რადგან ამ დოქტრინის თანახმად, ვისაც ღმერთზე მეტად უყვარს თავისი მამა, დედა, თუ შვილი, იგი ღმერთისათვის ღირსეულ ადამიანს არ წარმოადგენს: „რომელსა უყუარდეს მამაჲ თჳსი ან დედაჲთჳსი ჩემსა უფროჲს. იგი არა არს ჩემდა ღირს; და რომელსა უყუარდეს ძმ შჳსი გინა ასული თჳსი ჩემსა უფროჲს, იგი არა არს ჩემდა ღირს“ (მათე 10,37).

როგორც აღვნიშნავდით, ვინც, ქრისტიანული მორალის მიხედვით, ღმერთის სახელისა და სიყვარულისათვის მიატოვებს სახლს, ძმებს, დებს, მამას, შვილებს და ქვეყანას, იგი ტრანსცენდენტურ სამყაროში სამარადისო ცხოვრებას მოიპოვებს. უფრო

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., III, 1929, стр. 211 (ხაზგასმ. აკუთვნის კ. მარქსს, ვ. ე).

⁹ Г. Эйкен, История и система средневекового миросозерцания, стр. 286.

მეტი: ქრისტიანული ეთიკა ღმერთის სიყვარულისათვის ადამიანს ამ ქვეყნად თვით თავისი თავის მოძულებისავენ მოუწოდებს.

ქადაგებს რა ამ ქვეყნისა და ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულებას, ქრისტიანული რელიგია ხელს აღებინებს ადამიანს ამქვეყნიური სიმდიდრისათვის ზრუნვაზე, ვინაიდან, ამ მოძღვრების მიხედვით, ადამიანს სიმდიდრე ქვეყანასთან აჯაჭვავს: „რამეთუ სადა არიან საფასენი თქუენნი, მუნცა არიან გულნი თქუენნი“ (მათე 6,21), ე. ი. სადაცა აქვს ადამიანს ჭონება და სიმდიდრე მისი გრძნობაც იქეთვე არის მიმართული. ამიტომ ქრისტიანული მორალის მიხედვით, ადამიანს არ შეუძლია ერთდროულად ღმერთსაც დაქვემდებაროს და მამონასაც¹⁰ (სიმდიდრე); ამდენად, ამ მოძღვრების თანახმად, ადამიანმა ამათგან ერთი უნდა შეიყვაროს, ხოლო მეორე მოიძულოს: „ვერ კელეწიფების ორთა უფალთა მონებად: ანუ ერთი იგი მოიძულოს და სხუაჲ იგი შეიყუაროს, ანუ ერთსა ერჩინ და ერთი შეურაცხ-ყვის. ვერ შემკლებელ ხართ მონებად ღმრთიასა და მამონაჲს“ (მათე 6,24).

ქრისტიანული მოძღვრება თავისი ჩასახვის დღიდანვე ქადაგებდა სიმდიდრის დაგმობას, ვინაიდან, აღნიშნული მოძღვრების მიხედვით, სიმდიდრე ხელს უშლის ადამიანს ღვთიური სასუფეველის დაპყვიდრებაში: „მდიდარი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ღმრთისასა“ (მათე 19,23).

ქრისტიანული ეთიკა, მართალია, მოუწოდებს ადამიანთა მიმართ ჰუმანური დამოკიდებულებისავენ, მაგრამ ჯერ-ერთი, ქადაგებს როგორც მტრების, ისე მოყვასთა ერთნაირ, განურჩეველ სიყვარულს, და, მეორე, ყოველ კაცთმოყვარე მოქმედებას უკავშირებს საიქიო ქვეყნის ინტერესებსა და ღმერთის სიყვარულს.

ქრისტიანული მორალი ქადაგებს: „ნუ შჯით, რაჲთა არა დაისაჯნეთ, რამეთუ რომლითა საშჯელითა შჯილდეთ, მითცა დაისაჯნეთ“ (მათე 7,1 — 2).

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ვინც ადამიანს ცოდვასა და დანაშაულს აპატიებს, მას ღმერთიც მოუტევებს მის ჩადენილ ცოდვებს: „უკეთუ მოუტევნეთ თქუენ კაცთა შეცოდებანი, მათნი, მოგიტევნეს თქუენცა მამამან თქუენმან ზეცათამან.

¹⁰ მამონა—სიმდიდრე, ჭონება; იხ. ქართული ენის ისტორიული ჭრესტომათია, გამოცემული ი. იმნაიშვილის მიერ. ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი, 1953, გვ. 464.

უკუეთუ არა მიუტევენთ თქუენ კაცთა შეცოდებანი მათნი, არცა მამამან თქუენმან მოგიტევენს შეცოდებანი თქუენნი“ (მათე 6,14 — 15).

უკავშირებს რა მორალურ ქცევებს საიქიო განკითხვას, ქრისტიანული ეთიკა ამით ზნეობრივი მოქმედების განმსაზღვრელად იმქვეყნიურს, ირეალურს აცხადებს, რითაც ეთიკას რეალურ, ამქვეყნიურ ნიადაგს აცლის და ამახინჯებს მას.

ქრისტიანული მორალი ქადაგებს მორჩილებას, მოთმინებას, ბოროტების წინააღმდეგობას. ქრისტე ქადაგებს: „მე გეტყვ თქუენ: არა წინააღმდეგმად ბოროტისა, არამედ გცეს თუ ვინმე მარჯუენესა ყურმაღსა, მიუბყარ მას ერთკერძოცა“ (მათე 5,39).

„ქრისტიანობის სოციალური პრინციპები ქება-დიდებას ასხამენ სიმბდალეს, ზიზღს საკუთარი თავისადმი, თავის დამცირებას, დაქვემდებარებას, მორჩილებას“¹¹.

საერთოდ, „ღმერთის იდეა ყოველთვის აძინებდა და აღუენებდა „სოციალურ გრძნობებს“¹².

მსგავსად ქრისტიანული რელიგიისა, ისლამი და ბუდიზმიც ქადაგებს ჩაგვრის მოთმინებით ატანას, ბოროტებისადმი წინააღმდეგობას და ძლიერთადმი დამორჩილებას; ყურანში ნათქვამია: „შველა ეძიეთ მოთმინებასა და ლოცვაში. ღმერთია მათთან, რომელნიც ითმენენ“. იგივე ყურანი მორწმუნეებს მოუწოდებს: „იყვენენ მოშიშარნი და მხდალნი ძლიერთა წინაშე“ და დაემორჩილონ მათ, „რომელთაც ხელთ უფლება აქვთ“. ყურანის მიხედვით, ცხოვრების სიბრძნე გაკირვების მოთმინებით ატანასა და მორჩილებაში მდგომარეობს; ყურანი პირდაპირ ქადაგებს: „ბოროტის წილ კეთილი მიაგეთ“. ისლამის მიხედვით, მონობა და ქონებრივი უთანასწორობა ალაჰის მიერ დაწესებულ საქმეს წარმოადგენს, ამიტომ მისი შეცვლა ღმერთის საწინააღმდეგო მოქმედებად ითვლება.

ბუდისტურ რელიგიაშიც მთავარი ადგილი უჭირავს მოთმინების და მორჩილების ქადაგებას. ბუდიზმი მოუწოდებს ძალადობისადმი წინააღმდეგობის გაუწევლობისა და შემრიგებლობისაკენ. მშრომელთა მონობას ბუდიზმი თვლის მათი ცოდვისა და „დაბნეულობის“ რეზულტატად და ამდენად ამართლებს სოციალურ ჩაგვრას.

როგორც ვხედავთ, ყველა ოფიციალურ რელიგიურ მოძღვრებაში გაბატონებული კლასების ინტერესებია ასახული, რაც თავის

¹¹ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 173—174.

¹² ვ. ი. ლენინი, ტ. 35, გვ. 120 (ხაზგასმა ვკუთვნის ვ. ლენინს).

ახსნას იმაში პოულობს, რომ წარსულში სწავლა-განათლებისა და მწერლობის საქმე ექსპლოატატორული კლასების მონოპოლიას წარმოადგენდა და, ცხადია, რელიგიურ ლიტერატურაში ისინი თავიანთ კლასობრივ ინტერესებს ასახავდნენ. სწორედ ამიტომაც, რომ ყოველი ოფიციალური რელიგია წარმოადგენს ექსპლოატატორთა კლასის იდეოლოგიურ იარაღს მშრომელთა დასათრგუნავად.

სოციალური მორჩილების პრინციპებთან ერთად რელიგიური ეთიკა ასკეტურ იდეებსაც ქადაგებს.

მართალია, ქრისტიანული მორალი ქორწინებაში ცოდვას არ ხედავს, მაგრამ ქორწინებისაგან თავშეკავებას იგი სიკეთედ თვლის. პავლე მოციქული დაუქორწინებელ პირთა მისამართით ამბობს: „კეთილ არს მათდა უკუეთუ ეგნენ ესრეთ, ვითარცა მე“ (I ეპისტ. პავლესი კორინთ. მიმართ 7,8), ე. ი. კეთილია მათთვის თუ ქორწინებისაგან ჩემსავით თავს შეიკავებენო.

როგორც წინა თავში აღვნიშნავდით, ავგუსტინე მთლიანად ემხრობა ქრისტიანული ეთიკის ასკეტურ პრინციპებს.

ავგუსტინე ქადაგებს გრძნობადი ქვეყნიდან განდგომას, რაც მისი აზრით უმთავრესად მდგომარეობს საკუთრებისა და ოჯახის დაგმობაში ან საერთოდ დათმენაში¹³. თავი უნდა შევიკავოთ, ძმებო — ამბობს იგი, — კერძო საკუთრების სიყვარულისაგან, თუ არ შეგვიძლია მისი დაგმობა¹⁴. საკუთრების დაგმობა ავგუსტინეს მიერ თავის ახსნას პოულობს იმ ქრისტიანულ შეხედულებაში, რომ ამ ქვეყნიური სიმდიდრის სიყვარული ადამიანს ღმერთის სიყვარულისაგან აშორებს.

ავგუსტინეს შეხედულებით, უმაღლესი სიკეთე მდგომარეობს მარადიულ სიცოცხლეში, რომელიც მისი თქმით, დედამიწაზე კი არ არსებობს, არამედ ღმერთის სასუფეველში¹⁵.

ავგუსტინე ებრძვის ყველა იმ პირს, ვინც უმაღლეს სიკეთეს მიწიერ სიკეთეთა შორის ეძებს — იქნება იგი კმაყოფილება, სიმშვიდე თუ სხვა. ავგუსტინე ყველა სახის სიკეთეს, რომელიც სწავლისა და ვარჯიშის გზით შეიძინება, მაგ., ანტიკური ეთიკის მიერ დაღვენილ ზომიერებას, კეთილგონიერებას, სამართლიანობას წარმაგვლად მიიჩნევს, ვინაიდან ისინი საიქიო ცხოვრების იმედს არ ემყარებაო¹⁶.

¹³ В. Г е р ь е, Блаженный Августин, Москва, 1910, стр. 117.

¹⁴ იქვე, გვ. 127.

¹⁵ იქვე, გვ. 396.

¹⁶ იქვე, გვ. 389.

ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანი სიკეთის საქმეში უძლურია, ამიტომ ღვთიური მადლის გარეშე, მას არ ძალუძსო რაიმე კეთილს მიაღწიოს¹⁷.

ავგუსტინეს აზრით, სიყვარული ღმერთისა და ახლობლებისადმი ჩვენგან კი არ წარმოდგება, არამედ ღმერთისაგან¹⁸.

ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე აღმოსავლეთის ქრისტიანობის მთავარი წარმომადგენლის — ბასილ დიდის ასკეტური შეხედულებანი. მისი თვალსაზრისით, ამქვეყნიური სიკეთენი მოკლებულია ყოველგვარ ღირსებას.

ბასილ დიდის მიხედვით, ამქვეყნიური სიკეთენი უფრო მეტად არიან დაშორებულნი თავისი ღირსებით იმქვეყნიური სიკეთისაგან, ვიდრე „აჩრდილი და სიზმარი უფრო ღარიბია სინამდვილესთან შედარებით“¹⁹.

იზიარებდა რა ქრისტიანულ ეთიკას, ბასილ დიდი წერდა: სანამ ადამიანი მიწიერი ზრუნვით არის გატაცებული, მას არ შეუძლია ნათლად შეიმეცნოს ჭეშმარიტება. ზრუნვათაგან თავდაღწევის ერთადერთი საშუალება — მთელი ქვეყნისაგან განშორებაა, მაგრამ ეს განშორება მდგომარეობს არა იმაში, რომ ქვეყნის გარეთ იმყოფებოდე მხოლოდ სორციელად, არამედ იმაში, რომ ჩამოაშორო შენი სული სხეულებრივ შეგრძნებათა კავშირიდან და დარჩე უსახლოდ, უსამშობლოდ, მეგობრების გარეშე, ქონებია და მამულის გარეშე, საკუთრების გარეშე, სავაჭრო საქმიანობის გარეშე, არსებობის საშუალებათა გარეშე, ადამიანურ მეცნიერებათა ცოდნის გარეშე და ყოველთვის მზად იყო — აღიქვა შენს გულში საღვთო მოძღვრება²⁰.

კონსტანტინოპოლელი არქიეპისკოპოსი იოანე ოქროპირი (IV საუკუნე) თავის „ოქროს წყარო“-ში, რომელიც ქართულ ენაზე თარგმნა გიორგი ოლთისელმა XI საუკუნის შუა ხანებში, აღნიშნავს: „ჩვენცა ყოველნივე მოვითმინოთ ქრისტეს სიყუარულისათვის, რათა დაეთხზათ გვირგვინი იგი სათნოებათა, ნუ სიმდიდრესა და შვებასა, და პატივსა და ძლიერებასა ვეძიებთ, არამედ სიგლახაკესა

¹⁷ Блаженный Августин, О благодати Божией „о поле человеческой“, СПб, 1786, стр. 22.

¹⁸ იქვე, გვ. 125.

¹⁹ Творения Василия Великого, т. II, стр. 256

²⁰ Э й к е и, История и система „средневекового“ мирозерцания, стр. 114, 115. (ხაზგასმა ჩემია, ვ. კ.)

და ქირსა და მოთმინებასა სათნოებისასა ქრისტეს სიყუარულისათვის“²¹.

ბიბლიური თეოლოგიისა და ეკლესიის მამათა მორალური მოძღვრების მსგავსად, დასავლეთ ევროპის საეკლესიო მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებიც სიკეთეს ღმერთის სიყვარულსა და ამასთან ქვეყნის სიძულვილში ხედავენ.

ესპანელი ეპისკოპოსი ისიდორე (გარდ. 636 წ.) აცხადებს: „სიკეთე არის მისწრაფება ღმერთისადმი, ხოლო ბოროტება — მისწრაფება ამქვეყნიური სარგებლიანობისადმი ან წარმავალი ღირებულებისადმი“²².

აბატი ოგერიუსი აღნიშნავს: „სიყვარული (claritas) არის ქვეყნის სიძულვილი და ღმერთის სიყვარული“. „ღმერთისადმი სიყვარული აშორებს ადამიანს ქვეყნისაგან, ხოლო ქვეყნისადმი სიყვარული აშორებს ღმერთისაგან“²³.

მაშასადამე, ამქვეყნიური სიყვარული, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, გამორიცხავს ღმერთის სიყვარულს.

ქართულ პაგიოგრაფიულ ძეგლებშიც, საერთოდ, ღმერთის სიყვარული და ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულება სიკეთედ არის გამოცხადებული.

ქართული საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, ამქვეყნიური სიკეთე განხრწნადი და წარმავალია, საიქიო სიკეთე კი — მარადიული.

იოდასაფი გულისტკივილით ეუბნება მეფე აბენესს, რომელიც იოდასაფს საიქიო ქვეყნისათვის ზრუნვაზე ხელის აღებისაკენ მოუწოდებდა. რომ „...მაყუედრებ კეთილისყოფათა ჩემათა და მაიძულებ დატეუებად კეთილთა მათ საუკუნეთა წარმავალთა ამათჳს და გახრწნადთა“²⁴.

ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება საიქიო საღმრთო სიკეთის მოპოვების საფუძველს ხორციელ მიდრეკილებათა აღკვეთაში ხედავს; X საუკუნის ჰიმნოგრაფი ეზრა გარდაცვლილი ევთჳ მის შესახებ წერს: „დაუტევე ნებაჲ ხორცთაჲ და შეუდეგ ღმერთსა, ევთჳმი, და მიემთხვე საღმრთოთა მათ კეთილთა“²⁵.

²¹ იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, თბილისი, 1905, გვ. 45.

²² Эпикт, История и система средневекового миросозерцания, стр. 278.

²³ იქვე, გვ. 284.

²⁴ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, გვ. 295.

²⁵ იქვე, გვ. 345.

საეკლესიო შეხედულების თანახმად, ადამიანში საღმრთო მადლის დამკვიდრება თავის გამოხატულებას პოულობს ამქვეყნიური სახელისა და დიდები მოძულებაში: „და-რად-ემკვდრა შენ თანა მადლი ღმრთისაჲ, მოგაძულა შენ საწუთროჲსა დიდებაჲ და შეიყუარე სიმდაბლე, უცხოებაჲ, რომლისა, მიერ აღიწიე სიმაღლედ სასუფეველისა, წმიდაო იოანე!“²⁶.

საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, როგორც აღვნიშნავდით, „მეძაჲ არს სოფელი ესე“ და ცოდვითაა აღსავსე.

ამ მოძღვრების თანახმად, როგორც ქრისტესადმი სიყვარული, ისე საიქიო ნეტარების მიღწევა შეიძლება მხოლოდ ყოველივე ამქვეყნიური სიკეთის მოძულებით. მეფე არჩილ მეორის შესახებ ლეონტი მროველი წერს: „ვიცი, რამეთუ ყოველნი მეწამნეთ სიმკნესა და სიქველესა მისსა, შეუენიერებასა და ახოვანებასა მისსა, ტომ-კეთილობასა და შარაყანდელითა მეფობისაჲთა ზეშთა ქმნილობასა მისსა, და სხუათა მრავალთა რაჲთმე უხუებასა სიკეთეთა მისთასა. არამედ ესე არაჲდ-არს მისთანა, არცა რად საგმარ, რამეთუ ესე ყოველი დაუტკეჲ და ნაგევად შერაცხა საუკუნოჲსა მისთჳს დიდებისა და წარუვალისა მეფობისათჳს. სივრცე ქუეყანისა, სიმდიდრე ზღჳსა, საუნჯეთა სიმძიმენი, სამეფოთნი ტაძარნი და გვრგვნი, და ტომნი, ცოლი და შეილნი და სხუაჲ, რაჲცა ითქუმის და მოიგონების სოფლისა ამის საშუებელთაგანნი, ვითარცა მტუერი უნდოჲ ეგრეთ განყარა, და ვითარცა ნაგევი განაბნია სიყუარულისათჳს ქრისტისა, და იგი მხოლოდ შეიყუარა და ყოვლისა განმსყიდველმან იგი მხოლოდ, ვითარცა ბრძენმან ვაჰარმან, მოიყიდა და მისთჳს დადღა სული თჳსი.“²⁷

საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, ყოველი სიკეთის საწყისს საღმრთო სიყვარული წარმოადგენს: „...თავი არს სათნოებათა ყოველთაჲ საღმრთოჲ სიყუარული“²⁸. ამიტომ, ამ მოძღვრების თანახმად, ზეციური სიკეთე მალა დგას ქვეყნიურ სიკეთეზე. საიქიო სიკეთენი „ას-კეცად უზეშთაჲს არიან ქუეყნიერთა ამათ“²⁹... უფრო მეტი: ყოველი ამქვეყნიური სიკეთე, საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, ბოროტებას წარმოადგენს, ვინაიდან. ადამიანი ამ ქვეყნად ღდეს რომ სიკეთეს მოიპოვებს, ზვალ ისევ დაკარგავსო. იოდასაფი ამ ქვეყნის შესახებ აღნიშნავს, რომ „...კეთილ-

²⁶ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, 1, გვ. 356.

²⁷ ი ქ ვ ე, მარტულობაჲ არჩილ მეფისაჲ, გვ. 247, 248.

²⁸ ი ქ ვ ე, ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანძთელისაჲ, გვ. 148.

²⁹ ი ქ ვ ე, სიბრძნე ბაღაშვარისი, გვ. 295.

ნი მისნი ბოროტ არიან, რამეთუ დღეს მისცემს და ხუალე მოუ-
ლებს³⁰. იოდასაფის თქმით, საქაო სიკეთეს წარმოადგენს ადამი-
ანის ამქვეყნიური უბედური და საცოდავი ცხოვრება, რადგან ე-
უკანასკნელი საიქიო მარადიული ცხოვრების მიზეზი ხდებაო:
იოდასაფი ამბობს: „აწ კეთილ არს აქა უბადრუკებაჲ ჩემი, რამთა
მიზეზ შექმნეს ცხოვრებისა მის საუკუნოჲსა“³¹.

ფრანგმა მატერიალისტებმა, მათ შორის პოლ პოლბახმა. ზახი
გაუსვეს ქრისტიანული მოძღვრების ასკეტურ ხასიათს. პოლბახი
აღნიშნავს, რომ რელიგიური ცრურწმენის მიმდევარი ხალხს
უქადაგებენ: თითქოს, ამქვეყნიური ტანჯვა და იდიოტუ-
რი მოთმინება მათ მარადიულ ნეტარებას მოუტანს. რელიგი-
ის წარმომადგენელთა შეხედულებით, საიქიო ნეტარება გამოსყი-
დული უნდა იქნას ყოველივე იმის ფასად, რაც განსაკუთრებით
ღვირფასია ადამიანისათვის აქ, დედამიწაზე³². ქრისტიანული რე-
ლიგიის მიხედვით, ვინც ამ ქვეყნად საიქიო ცხოვრებისათვის ზრუ-
ნავს, სიკვდილის შემდეგ ზეციურ სასუფეველს დაიმკვიდრებს,
ხოლო იგი, ვინც ამქვეყნიურ ხორციელ ცხოვრებას ემსახურება,
სატანჯველში მოხვდება. „მომავალი ნეტარების მოლოდინმა და მო-
მავალ წამებათა შიშმა მხოლოდ ხელი შეუშალა ადამიანებს —
ეფიქრათ იმის შესახებ, რათა ბედნიერნი გამხდარიყვნენ აქ, დედა-
მიწაზე“³³. მტრულად ეკიდება რა ჩვენს ბედნიერებას, ქრისტიანულ
სარწმუნოებას სურს აღმოფხვრას იგი ჩვენი გულიდან და გვიბო-
ძანებს შევიძაგოთ და შევიზიზლოთ საკუთარი თავი³⁴. პოლბახის აზ-
რით, რელიგიას. რომელიც ყოველთვის წარმოსახვასა და უმეცრე-
პას ემყარება (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სხვა ფრანგ მატერია-
ლისტებთან ერთად პოლბახი ვერ მიწვდა რელიგიის სოციალურ
ფესვებს, ეს უკანასკნელი მხოლოდ მარქსიზმის მიღწევას), არ შე-
ელო ადამიანთა რეალურ ურთიერთობაზე დაფუძნებული ზნეობის
შექმნა. მან უმჯობესად მიიჩნია მორალი დაემყარებინა ფანტას-
ტიკურ დამოკიდებულებაზე, რომელიც არსებობს. თითქოს, ადა-
მიანსა და რომელიც მოჩვენებით ძალებს შორის... რელიგიამ დაა-
მახინჯა ზნეობა, ხოლო თავისი მოძღვრებით ცოდვების გამოსყიდვის
შესახებ საბოლოოდ დაანგრია იგი³⁵. პოლბახის თქმით, რელიგიუ-

³⁰ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, I, სიბრძნე ბალაქვა-
რისი, გვ. 296.

³¹ ი ქ ვ ე, გვ. 296.

³² П. Г о л б а х, Система природы, Москва, 1924, стр. 205.

³³ ი ქ ვ ე, გვ. 210.

³⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 243.

³⁵ ი ქ ვ ე, გვ. გვ. 255, 256.

რი ცრურწმენის მიმდევრები მოითხოვდნენ, რათა ადამიანს აღმოეთხერა გრძნობები, გამხდარიყო თავისი თავის მტერი. განშორებოდა ახლობლებს, უარი ეთქვა ყოველ კმაყოფილებაზე, ხელი აეღო ბედნიერებაზე, — ერთი სიტყვით, ისინი წინადადებას იძლეოდნენ, ადამიანი თავისი ბუნების წინააღმდეგ გამოსულიყო. მათი აზრით. ადამიანები ტანჯვისათვის არიან დაბადებულნი. ისინი ხალხს მოუწოდებენ, რათა ებრძოლონ სურვილებს, რომელთა მიზანი ამქვეყნიური ბედნიერებაა. უარი თქვან კმაყოფილებებზე, რომელთა სიყვარული მათი დამახასიათებელი თვისებაა, არ დაუკავშირდნენ არაფერს აქ, დედამიწაზე. გაექცნენ საზოგადოებას³⁶. ისინი ქაღალდებზე: „იტანჯეთ, ინალვლიანეთ. იკვნესეთ — ასეთია თქვენი გზა ნეტარებისაკენ“³⁷.

მსგავსად ქრისტიანული მოძღვრებისა, მაჰმადიანური რელიგიაც მოუწოდებს ყოველი ამქვეყნიური სიკეთის დაგმოვისაკენ. ყურანის მიხედვით, ვინც ამქვეყნიური სიკეთით ტყდება. მას საიქიო ქვეყანაში „საშინელი სასჯელი დაადგება“. მაჰმადიანთა საღვთო წიგნში — ყურანში ნათქვამია: „თქვენ გინდათ სიკეთე ამა ქვეყნისა, ზოლო ღმერთს ნებავეს საიმქვეყნიო მოგანიჭოსთ“³⁸.

ამრიგად, რელიგიური მოძღვრება ასკეტურ მორალს ქადაგებს. სრულიად განსხვავებულ ეთიკურ იდეებს ავითარებს შოთა რუსთაველი. მისი ეთიკური შეხედულებანი ადამიანის ამქვეყნიურ, რეალურ ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული, რაც მისი ჰუმანიტური მსოფლმხედველობით არის გაპირობებული.

როგორც ვნახეთ, რუსთაველი ლაპარაკობს ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიერ ამაოდ გამოცხადებული ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ ღირსებებზე და პატივს სცემს მას. ამასთან იგი განადიდებს ადამიანის მიწიერ არსებობას და გამსჭვალულია ამ ქვეყნისა და ამქვეყნიური ბედნიერი ცხოვრების სიყვარულით.

აძლევა რა მაღალ შეფასებას რუსთაველის ჰუმანიტურ მსოფლმხედველობას, „პრავდა“ ვეფხისტყაოსნის დაწერიდან 75 წლისთავთან დაკავშირებით აღნიშნავდა: „რუსთაველი გასაგები და მახლობელია ჩვენთვის, იმიტომ რომ იგი ნათლად და ხალისიანად უყურებდა ქვეყანას, ცხოვრებას. ახშობდა რა საშუალო საუკუნე-

³⁶ П. Г о л ь с а х, Система природы, გვ. 258.

³⁷ ი ქ ვ ე, გვ. 258.

³⁸ ყ უ რ ა ნ ი, გვ. 168.

უმის ბნელეთის მოციქულთა კაცთმოდულე კიეინას. რუსთაველი ამაგზნებელ ჰიმნს მღეროდა ადამიანის შესახებ, მის უფლებასა. თავისუფლებასა, სიყვარულსა და ბედნიერებაზე³⁹.

რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობით არის გასაზღვრული მისი ეთიკური შეხედულებების მიწიერი, ამქვეყნიური ხასიათი.

„რუსთაველისათვის ნაშანაზიბლივი საეკლესიო მსოფლმხედველობისაგან არსებითად განსხვავებული შეხედულებითაა განსაზღვრული ისიც, რომ მისი ძირითადი მორალური პრინციპი მეგობრობასა და სიყვარულში მდგომარეობს. რუსთაველის პოემა თუ სიყვარულისა და მეგობრობის სიმღერას წარმოადგენს. ესეც მხოლოდ რეალისტური და არა მისტიკური გაგებით. სიყვარული და მეგობრობა, რუსთაველის პოემაში, ამქვეყნიური სიყვარული და მეგობრობაა“⁴⁰.

ვეფხისტყაოსანი უაღრესად მაღალი მორალის მქადაგებელი ნაწარმოებია; ამიტომაც რომ რუსთაველის ზნეობრივი შეხედულებანი დღესაც არ არის მოკლებული ინტერესსა და მნიშვნელობას.

დიდი ქართველი მწერალი, ილია ჭავჭავაძე თავისი ნაწარმოების ერთ-ერთი პერსონაჟის პირით მაღალ შეფასებას აძლევდა ვეფხისტყაოსნის მორალური ზემოქმედების ძალას: „ეს წიგნი არის ქართველების გულის საუნჯე... ბევრგან იმის სიტყვები გაჟირებული გულს მოგვხანენ. კირს გაგიადვილებენ, გულს და გონებას გაიწვრთნიან და სიკეთისათვის წაგახალისებენ“⁴¹.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ გადავდეთ რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებათა დახასიათებაზე.

1. შოთა რუსთაველი ნებისყოფის შესახებ

თითქმის, ყველა წინამარქსისტული ეთიკური მოძღვრება განიხილავდა საკითხს ადამიანის ნებისყოფისა და ნების თავისუფლების შესახებ. ანტიკურ მორალურ მოძღვრებათა მიხედვით ნების თავისუფლება ყველა ეთიკური ქცევის საფუძვლად ითვლებოდა. არისტოტელის ეთიკური კონცეფციის მიხედვით, მორალურია ის

³⁹ Передовица „Правда“, 26 декабря 1937 года.

⁴⁰ შ. ხიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში. გვ. 22.

⁴¹ ი. ჭავჭავაძე. რჩეული ნაწერები, II, თბილისი, 1948, გვ. 50, 51 (ხაზგასმა ჩემია, ვ. კ.).

ქცევა, რომელიც გარედან ვინმეს მხრივ რაიმე ძალდატანების გზით კი არ სრულდება, არამედ ადამიანის თავისუფალი ნებით. ვინაიდან თუ ადამიანი რაიმეს არა მისი სურვილით, არამედ გარედან იძულების გზით ასრულებს, მის ქცევაზე ვერ ვიტყვით კარგს ან ცუდს. არისტოტელის მიხედვით, ადამიანის მოქმედება მაშინაა ეთიკური თუ არაეთიკური, როცა იგი თავისუფალი ნებით სრულდება და მოწონებას ან დაწუნებას იმსახურებს.

პლატონი იმ აზრს ავითარებს, რომ ადამიანს ამქვეყნიური არსებობისას თავისუფალი ნება არ ახასიათებს. იგი შესაძლებელია მხოლოდ სულის ტრანსცენდენტურ ქვეყანაში ყოფნის დროს. პლატონი ნების თავისუფლებას ცნობს მარტოოდენ სიკეთისადმი მისწრაფებაში. არისტოტელის მიხედვით კი ადამიანის ნება თავისუფალია როგორც სიკეთის, ისე ბოროტებისადმი მიდრეკილებაში. მისი შეხედულებით, სიკეთეც და ბოროტებაც ერთნაირად ნებისმიერია და ჩვენზეა დამოკიდებული -- ვიქნებით ზნეობრივი თუ მანკიერი ადამიანები. მაგრამ არისტოტელის აზრით, ნებისყოფა ყოვლისშემძლე როდია; მაგალითად, ავადმყოფი მარტოოდენ ნებისყოფის ძალით ვერ გახდება ჯანმრთელი, თუმცა შეიძლება იგი ავადმყოფი იყოს თავისი ნებისყოფით, თუ იგი თავშეუქავებელ ცხოვრებას ეწეოდა და ექიმებს არ უჯეროდა¹².

ქრისტიანულმა რელიგიამ, როგორც აღვნიშნავდით, იდეოლოგიის ყველა ფორმა, მათ შორის ეთიკაც ღმერთის მცნებებსა და ტრანსცენდენტური ქვეყნისათვის ზრუნვის ამოცანას დაუკავშირა. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ეთიკურია ის, რაც ღოგმებს შეესაბამება. ბიბლია ადამიანის ცოდვისა და ბოროტების მიზეზს მის თავისუფალ ნებელობაში ხედავს. საღვთო წერილი ადამისა და ევას ცოდვაში ჩავარდნას მათი თავისუფალი, ნებისმიერი მოქმედებით ხსნის. ქრისტიანული რელიგია სამარადისო ცხოვრებას პირდება იმათ, რომლებიც ღმერთის ნების მიხედვით იმოქმედებენ. ახალ აღთქმაში აღნიშნულია: „რომელმან ჰყოს ნებაჲ ღმრთისა, იგი ეგოს უკუენისამდე“ (1 ეპისტოლე იოანესი 2, 17).

ეხება რა ადამიანის ნების საკითხს, ავგუსტინე აღნიშნავს, რომ ღმერთი არა მხოლოდ მცნებებს გვაძლევს, არამედ ჩვენს ნებასაც ამოძრავებს ამ მცნებათა შესასრულებლად. ავგუსტინეს აზრით, ადამიანი იმდენადაა დატვირთული ადამისაგან მომდინარე მემკვიდრეობითი ცოდვით, რომ მას არ ძალუძს სიკეთისადმი მისწრაფება.

¹² Этика Аристотеля, СПб, 1908, книга III, § 1—8.

ავგუსტინეს შეხედულებით, თითქოს, ღმერთი აძლევს ადამიანს კეთილ მოქმედების ძალას და წინასწარ აფრთხილებს მის ნებისყოფას სიკეთისაკენ მისწრაფების საქმეში. ავგუსტინეს მიხედვით, ადამიანს ყოველ კეთილ მოქმედებაში ღმერთის მადლის დახმარება ესაჭიროება; თითქოს, მის გარეშე ადამიანი ვერაერთად კეთილს ვერ მიაღწევს. ის ჩვენ წინ მიგვიძღვის აკენიდან საფლავამდის და ყოველ ფეხის ნაბიჯზე სწმენდსო ჩვენს სულიერ ცხოვრებას. ავგუსტინეს აზრით, ადამიანი, თავისი ბუნებით ცოდვილია. ამიტომ ღმერთის მოქმედება ჩვენს გარყვნილ ბუნებაზე აუცილებლად უნდა იყოსო ძალდატანებითი. ადამიანის ბუნება დატვირთულია ბოროტების ძალით, ამიტომ მიხი თავისუფლება არისო ბოროტების საწყისი⁴³.

ამდენად, ავგუსტინე გმობს ადამიანის ნების თავისუფლებას. მას სიკეთე წარმოუდგება როგორც აბსოლუტურად ზეადამიანური საწყისი, ხოლო ღვთიური მადლი მის მიერ გაგებულია როგორც ფაქტში, რომელიც ადამიანს იხსნის მისივე თავისუფლების მოსპობით⁴⁴. ადამიანის ხსნა ავგუსტინეს წარმოუდგება, როგორც მარტოოდენ ღვთიური მადლის მოქმედება. ღვთიური მადლი, ავგუსტინეს მიხედვით, არის დაუძლეველი ძალა, რომელიც იხსნის მხოლოდ ზოგიერთებს. ამასთან ადამიანთა ხსნა თუ დასჯა სამარადისოდ წინასწარ არისო განსაზღვრული. რა თქმა უნდა, ამ მოძღვრების მიხედვით, ადამიანის თავისუფალ, ნებისმიერ მოქმედებაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. ამიტომ ავგუსტინეს მიხედვით, „ადამიანის ნებისყოფის მისწრაფება სიკეთისაკენ არის მხოლოდ ღმერთის მიერ საუკუნოდ წინასწარგანსაზღვრული მოქმედების ავტომატური განმეორება: მადლი, რომელიც წინასწარგანსაზღვრულობით ახდენს ხსნას, არის თავისუფლების სრული უარყოფა“⁴⁵. ქრისტიანობაში გავრცელებული დიოფიზიტური მიმართულების თანახმად, ქრისტეში, როგორც ორბუნებოვან არსებაში, მოცემულია ღვთიური და ადამიანური ნების ერთიანობა. ავგუსტინემ პრინციპულად უარყო ქრისტეში ადამიანის ნების თავისუფლება და ანით დასახული მიზანი — შეერიგებინა ადამიანის ნების თავისუფლება ღვთიურ წინასწარგანსაზღვრულობასთან — ვერ გადაჭრა. ეს ქრის-

⁴³ იხ. Евгений Трубецкой, Философия Христианской теократии в V веке, стр. с 132 до 140.

⁴⁴ იქვე, გვ. 140.

⁴⁵ იქვე, გვ. 142.

ტიანული რელიგიის მოძღვრების საფუძველზე შეუძლებელიცაა, ვინაიდან ღმერთი ითვლება ყოველივეს წამმართველად⁴⁶.

ავგუსტინე ადამიანის ნების თავისუფლებაზე ზოგჯერ მხოლოდ იმიტომ ლაპარაკობს, რომ ამით სურს ღმერთს პასუხისმგებლობა მოხსნას ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვისათვის, რადგან თუ ადამიანს როგორც სიკეთისავე ისე ბოროტებისავე ღმერთის ნება ამოძრავებს, მაშინ ადამიანი პასუხისმგებელი არ უნდა იყოს მის მიერ ჩადენილ ცოდვებზე. აი, რას წერს ამის შესახებ თვითონ ავგუსტინე: „როდესაც ღმერთი გვიბრძანებს, ერთი ასრულებს, მეორე არ ასრულებს; ღმერთი ამით გვიჩვენებს, რომ ჩვენ გვაქვს თავისუფალი ნება, რომელიც მას სურს კეთილად გამოვიყენოთ, რათა არავინ გაბედოს თავისი ცოდვების მიზეზი ღმერთს დააბრალოს“⁴⁷. ამიტომაც რომ ავგუსტინე ცოდვის მიზეზს ხედავს ღმერთის მიერ მოცემული მცნებების თავისუფალ, ნებისმიერ დაშორებაში, ე. ი. ღვთიური კანონის აუსრულებლობაში. ავგუსტინეს მიხედვით, ბოროტება სამყაროსაგან კი არ წარმოდგება, არამედ ადამიანისაგან⁴⁸. თავისუფალი ნების ცოდვის საწყისად გამოცხადებით შეუძლებელი გახდა ადამიანის ნების ღვთიურ წინასწარგანსაზღვრულობასთან მორიგება. ამიტომ ავგუსტინე ადამიანის ნების თავისუფლების უარყოფამდე მიდის და პირდაპირ აცხადებს: „ყველაფერს გამგებლობს და მართავს... ღმერთი მისი ნების მიხედვით“⁴⁹. რამდენადაც ავგუსტინემ ადამიანის თავისუფალ ნებაში ბოროტების მიზეზი დაინახა, ამდენად მას არ შეეძლო ადამიანის თავისუფალი ნების ღმერთის ნებასთან და მადლთან შესაბამისობაში მოყვანა. ამიტომ ბოლოს მან ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობა უარყო. ავგუსტინე ნების თავისუფლებას ავრცელებს მხოლოდ პირველ ადამიანზე — ადამზე⁵⁰. ადამიანს, ავგუსტინეს მიხედვით, წარმოუდგენელი აქვს თავისუფალი მოქმედების საშუალება⁵¹.

დიონისე არეოპაგელი (პეტრე ივერი). პროკლეს მსგავსად, ადამიანის ცოდვის მიზეზს მის თავისუფალ ნებაში ხედავს. მისი შეხედულებით, ღმერთმა ადამიანი გააჩინა, როგორც კეთილი არსება, მაგ-

⁴⁶ Е. В. Трубецкой, Философия христианской теократии в V веке, гл. 144.

⁴⁷ Блаженный Августин, о благодати божией и о воле человеческой, стр. 10, 11.

⁴⁸ В. Г е р ъ е, Блаженный Августин, стр. 95.

⁴⁹ ციტატი მოჰყავს ვ. გერის, იხ. მისი Блаженный Августин, стр. 351.

⁵⁰ В и д е л ь б а н д, История древней философии, СПб, 1908, стр. 341.

⁵¹ იქვე, გვ. 342.

რამ იგი ცოდვაში ჩავარდა საღმრთო სიკეთის წინააღმდეგობით, რაც ადამიანის თავისუფალ ნებაში გამოვლინდა. ადამიანმა თვთმფლობელითა ნებითა განსცა თავი თჳსი⁵².

ადამიანის თავისუფალი ნების ღმერთის შეუზღუდველ ნებასთან შეთანხმებას შეეცადა აგრეთვე იოანე დამასკელი (VIII ს.), მაგრამ ეს მანაც ვერ მოახერხა. იოანე დამასკელი, ავგუსტინეს მსგავსად, ბოროტების მიზეზს თავისუფალ ნებაში ხედავს⁵³. მისი შეხედულებით, ზოგიერთი ანგელოზის ეშმაკად გადაქცევა ამ ანგელოზთა თავისუფალი ნების მიხედვით მოქმედების საფუძველზე მოხდა.

ისევე როგორც ავგუსტინე, დამასკელიც ქრისტეში ადამიანის ნებას ღვთის ნებას უმორჩილებს. მისი შეხედულებით ადამიანის ნება ქრისტეში კვალდაკვალ მიჰყვებოდა და ექვემდებარებოდა ღმერთის ნებას; ადამიანის ნება თავისი სურვილით კი არ მოქმედებდა, არამედ სწაღდა მხოლოდ ის, რაც მის ღვთიურ ბუნებას სურდაო⁵⁴. დამასკელის აზრით, ყოველი კეთილი ღმერთისაგან არის და ვინც ღმერთის ნებას შორდება, იგი ბოროტებაში ვარდება⁵⁵; ვინაიდან მისი შეხედულებით, „კეთილია ის, რაც ღმერთს სურს“⁵⁶.

ადამიანის ცოდვისა და ბოროტების მიზეზს იოანე პეტრიწიც ღმერთის მცნებებიდან და ღვთიური სიყვარულიდან განდგომაში ხედავს.

იოანე პეტრიწი წერს: „კაცსა მას ურჩეულესი ნაწილი სიტყუაჲ და ხედვაჲ პირველისა მის სანეტაროჲსა ბუნებისა არს და მის მიერ ნაქმადთა ყოველთაჲ. და უკეთუ ამათ მოქმედებათა მიერ იმოქმედებოდის კაცი უცდომელ და ცდომილისაგან თავისუფალ არს. ბოლო თუ სრულებაჲ თჳსი, რომელ არს სიტყუაჲ და ტრფილებაჲ ღმრთისაჲ, იმიერ იშთინოს და სრულებაჲ უტყუთა უგონებოთაჲ შეითჳსოს და გემოთა შორის შეაზრქელოს სქისი სულისაჲ, რომ არს დანახეთქი, ბოროტ მისდა არს“⁵⁷.

ამ ძნელად გასაგები სტრიქონების ძირითადი აზრი, ჩვენი შეხედულებით, შემდეგში მდგომარეობს: ადამიანის ყველაზე საუკე-

⁵² დ ი თ ნ ი ს ე ა რ ე თ პ ა გ ე ლ ი, საეკლესიო მღვდელთმთავრობისათჳს, თავი გ.

⁵³ Иоанн Дамаскии, Точное изложение православных веры, стр. 58.

⁵⁴ ი ქ ვ ე, გვ. 113, 201.

⁵⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 286.

⁵⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 287.

⁵⁷ ი თ ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს შრომები, ტომი II, გვ. 214. 14—21.

თესო მცნება და შეხედულება ღვთიური ბუნებისაა და თუ ადამიანი ამ მცნებათა და შეხედულებათა მიხედვით მოქმედებს, იგი დასაძევებულია ცდომილებისაგან. ხოლო თუ ეს მცნებანი და ღმერთის სიყვარული დაივიწყა, უგნურ პირუტყვთა ბუნება მიიღო და მისი სული ხორციელ გემოვნებებს დაუმორჩილა. მაშინ ასეთი ადამიანა ბოროტებაში ვარდება.

ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტებმა ფაქტიურად დაგმეს ადამიანის ნების თავისუფლება და იგი ცოდვისა და ბოროტების მიზეზად გამოაცხადეს.

ქართული საეკლესიო მოძღვრება ყოველივე სიკეთის სათავეს მორჩილებასა და საკუთარი, ადამიანური ნების უკუგდებაში ხედავს: „...სათნობათა ყოველთა თავი მორჩილებაჲ არს... და ნებისა თვისისა განკუთხა.“⁵⁸

მაჰმადიანური რელიგია კატეგორიულად გმობს ადამიანის ნების თავისუფლებას, ვინაიდან ამ რელიგიური მოძღვრების მიხედვით ადამიანის ყველა ქცევა წინასწარაა განსაზღვრული ალაჰი (ღმერთი) მიერ.

როგორც ცნობილია, ნებისყოფა არის ადამიანის ის ფსიქიკური მხარე, რომელიც გაცნობიერებულ მოქმედებასა და ქცევაში ვლინდება. ნებისყოფის სპეციფიკური თვისებაა ყოველგვარ დაბრკოლებათა გადალახვის სურვილი მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე.

მარქსიზმი არ უარყოფს ნების თავისუფლებას, მაგრამ იგი უგულებელყოფს ნების თავისუფლების ეოლუნტარისტულ გაგებას, რომლის მიხედვით, თითქოს სინამდვილეში არავითარი ობიექტური კანონზომიერება არ არსებობს და ყოველივე თავისუფალი ნებით წარიმართება როგორც ბუნებაში, ისე საზოგადოებაში. მარქსისტული თვალსაზრისით, ადამიანის ნება ბუნებისა და საზოგადოების კანონების ცოდნას ემყარება. ნება თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც იგი გადაწყვეტილებას იღებს ცოდნის საფუძველზე.

„ნების თავისუფლება ნიშნავს მხოლოდ საქმის ცოდნით გადაწყვეტილების მიღების უნარს“⁵⁹.

როგორც ცნობილია, შოთა რუსთაველი ქადაგებს ადამიანის აქტიურ მოქმედებას. ხოლო აქტიური მოქმედებისათვის იგი აუცილებლად თვლის ნებისყოფის სიმტკიცეს. რუსთაველმა იცის, რომ ბედნიერება თავისთავად არ გვეძლევა, რომ იგი ბრძოლითა და გა-

⁵⁸ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. 1, გვ. 181.

⁵⁹ ფ. ენგელსი, ანტი-დიურიზმი, 1952, გვ. 136.

საჭირის გადატანით უნდა იქნას მოპოვებული. მაგრამ გასაჯიროსა და ბრძოლის პერიოდში ადამიანს ესაჭიროება მტკიცე ნებისყოფა, რომლის საშუალებითაც მან ყოველი დაბრკოლება უნდა დასძლიოს მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე. რუსთაველის აზრით, ადამიანი გაჭირვებაში ჩაუარდნისას ქვიტყირივით უნდა გამაგრდეს: „ქირს შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტყირსა“ (875,3).

მიზნის განხორციელებისათვის მოქმედებისას ადამიანს შეიძლება ისეთი სურვილებიც გაუჩნდეს, რომელიც ხელს უშლის დასახული ამოცანის შესრულების საქმეს. რუსთაველის აზრით, ასეთი დამაბრკოლებელი სურვილები თავიდან უნდა იქნას მოცილებული. რუსთაველი მოუწოდებს, რათა ადამიანი არ აჰყვეს ასეთი წადილის ნებას, არამედ ყველაფერი დაუმორჩილოს მტკიცე ნებისყოფას: „რაცა არ გწადდეს. იგი ქმენ. ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ (880,3).

რუსთაველის გმირები იჩენენ ურყევ ნებისყოფას მიზნის განხორციელებისათვის ბრძოლაში; სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ ავთანდილის მოქმედება უცხო მოყმის — ტარიელის ძიებისას: „იგი ეძებნე წელსა სამსა, არ ვიამე არცა ძილი“—ო (997,1)—გაღმოგვეცნოს ავთანდილი.

ემსჯელობთ რა ნებისყოფის საკითხზე. ჩვენ გვერდს ვერ ავუვლით აგრეთვე ნების თავისუფლებას. ვინაიდან „შეუძლებელია მორაღსა და სამართალზე ვიმსჯელოთ ისე, რომ არ მივადგეთ ევრელწოდებული თავისუფალი ნების... საკითხს“⁶⁰.

რუსთაველი ემყარება ადამიანის ნების თავისუფლებას, რაც მასთან გაგებულია როგორც პიროვნების თავისუფლების მოთხოვნა. ავთანდილი მზადაა. თავისი ნების მიხედვით იმოქმედოს და პატრონს-როსტევეანს გაეპაროს ტარიელის დასახმარებლად, თუ იგი მისგან, როგორც პატრონისაგან, წასვლის ნებას ვერ მიიღებს. „არ გამიშვებს, გავიპარვი, რა იმედი გარდმიწყდების“ (769,3). მაგრამ როსტევეანი, რომელმაც არ იცის თუ რაოდენ დიდი სიყვარულითა და დახმარების მტკიცე ფიციტ არის შეკრული ავთანდილი ტარიელთან, მართლაც უპართ უპასუხებს ავთანდილის ოხოვნას. მაშინ ავთანდილი პატრონის ნების გარეშე მიდის და როსტევეანისადმი დატოვებულ ანდერძში პირდაპირ აღნიშნავს:

⁶⁰ ფ. ენგელსი. ანტი-დიუბინგი, გვ. 134.

„რახომცა სწყრები, მუჲინ ვეჲ შეცლა თქვენისა მცნებისა.
ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე მაგისისა თნებისა;
აჲ წასულა იყო წამალი ჩემთა სახმილთა გზნებისა,
და საღა გინდ ვიყო, არ მგამა, ყოფამცა მქონდა ნებისა!“

(794)

მაშასადამე, ავთანდილი არ ნაღელობდა, სადაც არ უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან იგი თავისი ნების მიხედვით ცხოვრობდა.

ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრებაში ნების თავისუფლების საკითხი შემდეგ ასპექტში იდგა: თავისუფალია ადამიანის ნება, თუ იგი ღმერთის ნებით არის განსაზღვრული.

როგორც ვნახეთ, ქრისტიანული დოქტრინა ადამიანის ნებას ღვთიურ განგებას უქვემდებარებს და ამით ფაქტიურად ადამიანის ნების თავისუფლებას უგულებელჰყოფს. თუ ზოგჯერ ქრისტიანულ მოძღვრებაში ლაპარაკია ადამიანის ნების თავისუფლებაზე — ეს მხოლოდ იმ გაგებით, რომ იგი ყოველთვის ცოდვისა და ბოროტების მიზეზად არის მიჩნეული. ავგუსტინე პელაგიანელებს „ვერავ ერიტიკოსებს“ სწორედ იმიტომ უწოდებდა, რომ ისინი უარყოფდნენ ადამიანზე ღმერთის ზემოქმედებას და ამტკიცებდნენ: ადამიანის ბედში ღვითონ ადამიანი მონაწილეობს თავისი ნებით და ხსნა თვით მის განკარგულებაშიაო.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ მოვიგონოთ ეპიკურეს შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე. ეპიკურე ამტკიცებს: ჩვენ გვახასიათებსო თავისუფალი ნება და არა ჯართო დაქვემდებარებულნი არც არავითარ ბედზე და არც არავითარ წინასწარგანსაზღვრულობაზე.

თუ ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება ადამიანში ზოგჯერ თავისუფალი ნების არსებობას უშვებს, ეს უკანასკნელი, ამ დოქტრინის მიხედვით, ღვთიური მცნებების აუსრულებლობაში მდგომარეობს და, მაშასადამე, ცოდვასთანაა დაკავშირებული. ამ მხრივ ეფესისტყაოსნის გმირები ნების განსაცვიფრებელ თავისუფლებას ავლენენ. ხშირად ისინი ბიბლიურ მცნებებსაც არღვევენ („არა კაც-ჰკლა, არა იმრუშო...“), თუ იგი ხელს უშლის დასახული მიზნის განხორციელების საქმეს.

ქრისტიანული მოძღვრების მიერ დაგმობილი ადამიანური ნების თავისუფლება რუსთაველთან ხშირად წამოყენებულია როგორც სიკეთისაკენ მისწრაფების პირობა.

როგორც წინა თავში აღვნიშნავდით, რუსთაველის აზრით, ადამიანის მოქმედება საქმის გაანალიზებასა და გააზრებას უნდა ემ-

ყარებოდეს (863,3), ვინაიდან „ასი ათასა აჯობებს თუ გამორჩე-
ვით მკმნელია“ (1392,4). ამიტომ, რუსთაველის აზრით, ადამიანის
ნებაც საქმის ცოდნას და სასურველის ამორჩევას ემყარება: „კითხე
ასთა, ქმენ გულისა“ (883,4).

რუსთაველის კონცეფციით, ადამიანს, როგორც აქტიურ არსე-
ბას, უნარი აქვს თავისუფალი ნებით მოქმედოს, დასძლიოს დაბრ-
კოლებანი და დასახულ მიზანს მიაღწიოს.

მართალია, ვეფხისტყაოსანში გვხვდება ისეთი დებულებანი,
რომლებიც ადამიანის ბედისა და მისი ნების წინასწარგანსაზღვრუ-
ლობაზე მეტყველებენ, მაგრამ მთლიანად პოემა ადამიანის ნების
წინასწარგანსაზღვრულობისა და საერთოდ ფატალიზმის წინააღმ-
დეგ არის მიმართული. აქტიური მოქმედების გზით დასახული მიზ-
ნის განხორციელების აღიარება, რასაც რუსთაველის პოემაში აქვს
ადგილი, გამორიცხავს ადამიანის ნების ღვთიურ წინასწარგანსაზღვ-
რულობას. რუსთაველის გმირებმა აქტიური და თავდადებული მოქ-
მედებით თავიანთი სურვილი განახორციელეს: „მიჰხედეს მათსა
საწადელსა“ (1535,3).

ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება, რომელიც ადამიანს უძლურ
არსებად თვლის, ქადაგებს, რომ ადამიანს არ ძალუძს რაიმე თავისი
ნების მიხედვით წარმართოს:... „დაბადებულნი... ვერარას შემძლე-
ბელ არიან წარმართებად ნებისა მისისა“⁶¹. რუსთაველის მიხედვით,
პირიქით, ადამიანი აუცილებლად ახორციელებს თავის სურვილს
აქტიური მოქმედების გზით: „რაცა მოგინდეს, უცილოდ იქმთ, იგი
არ აგცილდების“ (1321,3).

თუ ადამიანი თავისი ნების მიხედვით მოქმედებს და აუცილებ-
ლად ახორციელებს თავის სურვილებს, მაშინ ადამიანის ნების წი-
ნასწარგანსაზღვრულობისა და მისი ღმერთის ნებისადმი დაქვემდე-
ბარებისათვის ადგილი აღარ რჩება.

ადამიანის სურვილის განხორციელების აღიარება აქტიური
მოქმედების გზით აუცილებლად გულისხმობს ადამიანის ნების თა-
ვისუფლებას, რაც, რუსთაველის შეხედულებით, მოქმედების წი-
ნასწარ გაანალიზებას ემყარება.

ადამიანის თავისუფალი ნება რუსთაველთან გაგებულია რო-
გორც აქტიურობისა და აქვეყნური პედნიერების მიღწევის პი-
რობა.

⁶¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, სიბოძნე ბალაქვა-
რისი, გვ. 281.

2. რუსთაველი ადამიანის აქტიურობისა და ავტოკონტროლი ბედნიერების შესახებ

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანს, ბედნიერება თვითღირებით კი არ ეძლევა, არამედ თავდადებული და აქტიური მოქმედებით. რუსთაველისათვის უცხო ბედისადმი პასიური მინდობა; იგი ადამიანს მამაცური მოქმედებისა-კენ მოუწოდებს და ღრმად სწამს, რომ აქტიური მოქმედებით ყოველი უბედურება გადაილახება. რუსთაველის კონცეფციით, ადამიანი თვითონ ქმნის თავის ბედს. რუსთაველის მოძღვრება ადამიანის აქტიურობის შესახებ ძირეულად გამორიცხავს ფატალიზმს, რომლის მიხედვით წინასწარ არის განსაზღვრული ყოველივე. რაც ხდება ბუნებასა და საზოგადოებაში. თეიზმი, რომელიც სინამდვილის ყოველი მოვლენის წამმართველად ღმერთის ნებას თვლის, აუცილებლობით ფატალიზმამდე მიდის და მას ეყარება. ფატალიზმის მიხედვით, ადამიანის არავითარ მოქმედებას არ ძალუძს ბედის შეცვლა. ამ მოძღვრებით ბედისწერა გადაულახავია. ამრიგად, ფატალიზმი გამორიცხავს ადამიანის აქტიურ მოქმედებას.

ღრმად სწამს რა აქტიური მოქმედების გზით დაბრკოლებათა გადალახვის შესაძლებლობა, რუსთაველი ქადაგებს უბედურების წინააღმდეგ მამაცურ ბრძოლას: „ხამს, თუ კაცი არ შეუდრეკე-ჭირს, მიუხდეს მამაცურად“ (154,4). რუსთაველმა კარგად იცის, რომ ადამიანს „არას არგებს ცუდი წოლა“ (585,2). ვინაიდან მას ბედნიერება თავისთავად კი არ ეძლევა, არამედ აქტიური მოქმედებით. რუსთაველის შეხედულებით, „ტყბილსა მწარე ჰპოვებს“ (878,3) და ამიტომ ადამიანი ლხინს ისე ვერ მოიმკის, თუ მის მოსაპოვებლად გაჭირვება არ გასწია: „მაშა ლხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო? (879,2). რუსთაველი ადამიანს მოუწოდებს გულადობისა და გაჭირვებაში გამბნეევებისაკენ: „ხამს, მამაცი გაგულოვნდეს, ჭირსა შიგან არ დაღონდეს“ (785,3). ვინაიდან ადამიანს ჭავრი და გულგატეხილობა არაფრად არ გამოადგება: „არას გარგებს შეჭირვება, რომ სკმუნვიდე, რა გერგების!“ (903,1). რუსთაველს ღრმად სჯერა, რომ ყოველი გაჭირვება და უბედურება ადამიანის აქტიური მოქმედებით ლხინით შეიცვლება: „ყოლა ჭირი არ ეგების, თუმცა ლხინმან არ დასძლია“ (638,4). ამიტომ ვინც ბედნიერების მოპოვებისათვის გაჭირვებას გადაიტანს, მას, რუსთაველის შეხედულებით, ბოლოს ლხინი მიეცემა: „მაგრა ბოლოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ ჭირსა გასძლებს (915,2). რუსთავე-

ლის მიხედვით, ლხინიც მაშინაა საამო, როცა იგი გაქირვების გადატანით არის მოპოვებული: „მაშინ ლხინი ამო არის, რა გარდინდის კაცი ჰირსა“ (1533,4).

რადგან ადამიანს ბედნიერება მოქმედებითა და ბრძოლით ეძლევა, ამიტომ რუსთაველი მოგვიწოდებს არ მივენდოთ სოფელს, ბედს იმ იმედით, რომ ყველაფერი თავისთავად მოვა: „იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია!“ (1348,4). აქ, ცხადია, სოფლის მინდობა გაგებულია როგორც ბედის პასიური დამორჩილება და, მაშასადამე, ბრძოლასა და მოქმედებაზე ხელის აღება.

რუსთაველის თვალსაზრისით, ადამიანს სრული შესაძლებლობა აქვს უბედურებას თავი დააღწიოს და დასახული მიზანი განახორციელოს.

„გპოვეთ მთვარე დაქარგული რაცა გეწადდა, იგი ექმნით,
და აწ გავხედით ბედისაგან ცეცხლთა შრეტით, ჰირთა ლხენით!“
[1357].

ვეფხისტყაოსნის გმირებმა „იგი პოვეს, რაცა ძებნეს“ (1535,3). მართალია, პოემაში გვხვდება ფატალისტური დებულებანი, მაგრამ მთლიანად პოემა ბედისწერის წინააღმდეგ არის მიმართული.

თუ ადამიანი თავისი აქტიური მოქმედებით თავს აღწევს ყოველგვარ უბედურებას, ანუ, როგორც რუსთაველი აღნიშნავს, გადის ბედისაგან (1357,4) და აუცილებლად ასრულებს დასახულ მიზანს, მაშინ ბედის ყოველგვარი წინასწარგანსაზღვრულობა უგულებელყოფილი გამოდის.

რუსთაველის აზრით, ბედს თუ უბედურებას თავისი მიზეზი ამქვეყნიურ ადამიანურ მოქმედებაში აქვს. ასე, მაგალითად, რუსთაველის მიხედვით, უბედურების სათავე შეიძლება იყოს, როგორც სიცრუე („...თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა“ 790,1), ისე ადამიანის უგზურება („თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჰირსა“ (875,4). მსგავსად იმისა, როგორც, რუსთაველის შეხედულებით, ბედნიერება ადამიანს აქტიური მოქმედებით ეძლევა და არა ღეთიური წინასწარდასახვით.

აქტიური მოქმედების ქადაგებით რუსთაველი გაემიჯნა ბიბლიურ თეოლოგიას, რომელიც ხელს აღებინებს ადამიანს ამქვეყნიური ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის მოქმედებაზე: „ყოველივე ზრუნვა თქუშნი მიუტევეთ მას (ღმერთს, ვ. კ.); რამეთუ იგი ილუწის თქუშნთჳს (1 ეპისტ. პეტრესი 5,7), ე. ი. ყოველივე თქვენი ზრუნვა და მოქმედება ღმერთს მიანდევთ, რადგან იგი თქვენთვის მოღვაწეობსო.

ქრისტიანული მოძღვრება ამქვეყნიურ საარსებო სსუალებათა მოპოვებისათვის მოქმედების ნაცვლად ადამიანს საიქიო სასუფევლის ძიებისაკენ მოუწოდებს. სახარებაში ნათქვამია: „ნუ ჰზრუნავთ და იტყუთ: რაჲ ვსკამოთ? ანუ რაჲ ვპსუათ? ანუ რაჲ შევიმოსოთ?... ხოლო თქუჴნ ეძიებდით პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა და ეს ყოველი შეგეძინოს თქუნ“ (მათე 5,31 — 33).

როგორც ცნობილია, რუსთაველთან აქტიური მოქმედების გზით ამქვეყნიური ბედნიერების მიღწევის ნაცვლად არსად არ არის წამოყენებული „ღვთიური სასუფევლის“ ძიება; პირიქით, რუსთაველის გმირები იმისათვის იბრძვიან, რომ ბედნიერება აქვე, დღემიწაზე დაამყარონ.

ქრისტიანული სარწმუნოების მსგავსად, ბუდისტური და შაქმადიანური რელიგიებიც გმობენ ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლას. სააქაოში ნამდვილი ბედნიერების მიღწევა ბუდიზმს შეუძლებლად მიაჩნია, ამიტომ იგი ამაოდ თელის ადამიანის ყოველ ცდას ამ მიმართულებით.

როგორც მივუთითებდით, ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით ამქვეყნიური ბედნიერება ფუჴია და ამაო. რელიგია ადამიანს აძულებს ამქვეყნიურ ცხოვრებას და ხელს აღუბინებს მიწიერი ბედნიერებისათვის მოქმედებაზე. ამ მოძღვრების თანახმად, ბედნიერება მხოლოდ ტრანსცენდენტურ ქვეყნად მიიღწევა. როგორც ვთქვით, ნეტარ ავგუსტინეს შეხედულებით, მიწიერი ცხოვრება აღსავსეა უბედუროებით, და. თითქოს. ფუჴია ყველაფერი, რისკენაც ადამიანი ამ ქვეყნად მიისწრაფის. ავგუსტინე აღიარებს მხოლოდ საიქიო ბედნიერებას, რაც. მისი შეხედულებით, ამქვეყნიური ცხოვრების მოძულების გზით მიიღწევა.

აღმოსავლეთის ქრისტიანობის მამა — ბასილ დიდი ახალგაზრდობას უქადაგებდა: ჩვენ ვღიქრობთ, ყმაწვილებო, რომ ადამიანის სააქაო ცხოვრება სრულებით არაფერს არ ნიშნავს. ვინც მთლიანად შეაჯამებს ადამიანთა ყველა ბედნიერებას მათი არსებობის დროიდან. იგი მიხვდება. რომ ეს ვერ ედრება იმ (საიქიო) ცხოვრების კეთილდღეობის უმცირეს ნაწილსაც კი⁶². ამიტომ ბასილ დიდი კრძალავს ამქვეყნიური ბედნიერებისა და ყოველივე ამქვეყნიურის პატივისცემას. ბასილი აღნიშნავს: „ვინც ციურზე ფიქრობს. არაა დასაშვები რაიმე პატივისცემა ჰქონდეს მიწიერისადმი“⁶³.

⁶² Творения Василия Великого, т. II, СПб, 1911, стр. 255, 256

⁶³ იქვე, გვ. 514.

ქართული სასულიერო ლიტერატურის მიხედვით, ამქვეყნიური უბადრუკი ცხოვრება ადამიანს, თითქოს, ნეტარ და ბედნიერ არსებობას უშზადებს იმ ქვეყნად. ამიტომ საეკლესიო მოძღვრება ადამიანებს უქადაგებს ამქვეყნიური გაქირების მოთმინებით ატანას.

ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, როგორც აღვნიშნეთ, ნამდვილი ბედნიერება მხოლოდ ტრანსცენდენტურ ქვეყანაში მიიღწევა, ამიტომ ქრისტიანული მოძღვრება სააქაო ცხოვრებას მხოლოდ იმდენად აფასებდა, რამდენადაც იგი იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის მზადებას ემსახურებოდა.

რელიგიური ასკეტიზმის მიხედვით, სიცოცხლეს მხოლოდ იმდენად ჰქონდა ფასი, რამდენადაც იგი მომავალი ცხოვრებისათვის მომზადებას წარმოადგენდა. ამიტომ სიცოცხლე უნდა ყოფილიყო განუწყვეტელი მონანიების პროცესი, ხოლო საერთო ცოდვის გრძნობა კი — სულის განწყობილების მუდმივი საფუძველი⁶⁴.

როგორც აღვნიშნავდით, პეტრარკაც, მსგავსად ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობისა, მიწიერი ცხოვრების მიზანს საიქიო ბედნიერებისათვის ზრუნვაში ხედავდა.

რუსთაველი არსად არ ავლენს საიქიო ცხოვრებისათვის ასკეტური ზრუნვის საჭიროებას. მას ღრმად სწამს ამქვეყნიური ბედნიერების სრულფასოვნება და ადამიანის აქტიური მოქმედების დანიშნულებასაც სააქაო ბედნიერების დამყარებაში ხედავს.

„ამქვეყნიურ მისწრაფებათა დათრგუნვისა და ასკეტური პასიობის ნაცვლად რუსთაველი სწორედ ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლისაკენ მოუწოდებს და „ბედისა, ცდისა და გამარჯვების (სტ. 903) ერთიანობის შესანიშნავ აზრამღე მალღდება“⁶⁵.

ადამიანთა შეერთებული აქტიური მოქმედებით ტარიელმა და ნესტანმა მიაღწიეს თავიანთ სურვილს — გახელმწიფდნენ და მოიპოვეს ჯერ არნახული ნეტარება („საშვებელი გაუსდელი“), რაც მათ ავიწყებს იმ ტანჯვას, რომელიც წარსულში გადაიტანეს:

„ტარიელს და ცოლსა მისსა მიჰხვდა მათი საწადელი—
შვიდი ტახტი სახელმწიფო, საშვებელი გაუსდელი.
მათ პატიეთა დაავიწყებს ლბინი ესე აწინდელი“ [1637].

⁶⁴ Э. И. Кен, История и система средневекового мирозерцания, стр. 281.

⁶⁵ შ. ხიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, 1952, გვ. 22.

წარსულში დიდი გაქირვების ნახვის შემდეგ ნესტანმა და ტარიელმა ამქვეყნიურ ბედნიერებას მიაღწიეს და გაიხარეს: „აქანამდის პირ-ნახულთა ამას იქით გაიხარნეს“ (1421.4).

ტარიელთან ერთად ავთანდილმა და ფრიდონმაც „მოიმატეს სამეფონი, გახელმწიფდეს, გამორკმულდეს“⁶⁶ (1663,4). მათ არა მარტო პირადი, არამედ, თითქოს, მთელი ხალხის ბედნიერებაც დამყარეს. რუსთაველის ოპტიმისტური განწყობილება მიწიერი ცხოვრებისადმი რელიგიურ გამოხატულებას პოულობს იმაში, რომ იგი თავის პოემას ამქვეყნიური ბედნიერების ზეიშით ამთავრებს.

ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის მოქმედება რუსთაველს მოცემული აქვს ბოროტების წინააღმდეგ სიკეთის ბრძოლის ასპექტში. მისი აზრით, სააქაო ბედნიერების დამყარება აუცილებლობით გულისხმობს ბოროტების დათრგუნვას და სიკეთის გამარჯვებას.

3. სიკეთისა და ბოროტების საკითხი რუსთაველთან

რუსთაველი როგორც სიკეთეს, ისე ბოროტებას ადამიანის ამქვეყნიურ რეალურ ცხოვრებას უკავშირებს. ამით რუსთაველი პოლარულ წინააღმდეგობაში იმყოფება, როგორც პლატონიზმთან და ნეოპლატონიზმთან, ისე რელიგიასთანაც. ვინაიდან, აღნიშნულ მოძღვრებათა მიხედვით, სიკეთეა ყოველივე ის, რაც ხორცის მოკვდინებას იწვევს და ადამიანს, თითქოს, საიქიო ნეტარებას უშვადებს. მაშინ როდესაც, რუსთაველის შეხედულებით, სიცოცხლე სიკეთეა და ყველაფერი, რაც ადამიანის ხორციელ არსებობას ეწინააღმდეგება, ბოროტებას წარმოადგენს.

პლატონი „თეეტეტში“, „ფედონში“ და „რესპუბლიკის“ I და II წიგნში მოითხოვს სულის გაწმენდას, რაც, მისი აზრით, გრძნობადი ქვეყნიდან ჩამოშორებით ხორციელდება. პლატონის მიხედვით, სხეული სულის საპყრობილეს წარმოადგენს, ამიტომ მისი აზრით, სხეულში სულის არსებობა ამ უკანასკნელის ბოროტების მიზეზია. პლატონის შეხედულებით, სიკეთედ ითვლება ყოველივე ის, რაც ხელს უწყობს სულის განთავისუფლებას ხორცის ტყვეობისაგან. ხოლო ასეთ საშუალებებად პლატონი თვლის: ქვეყნიდან განდგომას, ხორცის მოკვდინებას და საერთოდ ხორციელ მოთხოვნისაგან დათრგუნვას.

⁶⁶ გამორკმულდეს—გაბედნიერდნენ.

პლატონი ფილოსოფიის მიზანს სულის სხეულისაგან ჩამოშორებაში ხედავს⁶⁷. ამიტომ პლატონი სასაცილოს უწოდებს იმ ადამიანის ქცევას, რომელიც მწუხარებით ხვდება იმ ქვეყნად წასვლას.

პლატონის მიხედვით, შეუძლებელია ქვეყნად ბოროტება გაქრეს, ვინაიდან, მისი შეხედულებით, იგი აუცილებლობით არსებობს. თითქოს, ადამიანის ცოდვილი ბუნების სახით. ამიტომ უნდა შევეცადოთ, — ამბობს პლატონი, — რაც შეიძლება მალე წავიდეთ აქედან იმ ქვეყნად⁶⁸.

ამრიგად, პლატონისათვის კეშმარიტი სიკეთე იმყოფება არა ქვეყნად, არამედ მის გარეთ — ტრანსცენდენტურ სამყაროში.

პლატონის შეხედულებებს იზიარებენ აგრეთვე ნეოპლატონიკოსებიც, რომელთა შეხედულებითაც უმაღლესი სიკეთე ტრანსცენდენტურ ქვეყანაშია. ამიტომ ისინიც მოთხოვენ სულის გაწმენდას და ამისათვის ასკეტურ ცხოვრებას ქადაგებენ. ასევე იოანე პეტრიწსაც სრული სიკეთე მხოლოდ საიქიოში ეგულებოდა.

ქრისტიანული ასკეტიზმი ძალზე ენათესავება პლატონის ზემოაღნიშნულ შეხედულებებს. ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, როგორც აღვნიშნავდით, მთელი ქვეყანა ბოროტებაში იმყოფება და ამიტომ ყოველი ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული საქმე მას ბოროტებად ესახება. ქრისტიანული დოქტრინა „წაწყმედას“ „უწინასწარმეტყველებს“ იმ ქვეყნად ყველა იმას, ვინც ამ ქვეყნად ხორციელ ცხოვრებას ემსახურება. ხოლო ისინი, რომლებიც სულის საიქიო ნეტარებისათვის ხორცს ტანჯავენ, ამ მოძღვრების მიხედვით, იმ ქვეყნად „ცხოვნიებიან“ (ეპისტ. პავლესი რომ. მიმართ; 8,14). ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, სიკეთე მხოლოდ ტრანსცენდენტურ ქვეყანაში მიიღწევა. თითქოს ის, ვინც ბოთმინებით გადაიტანს ყოველივე ამქვეყნიურ ტანჯვას, საიქიოში ნეტარ ცხოვრებას მოიპოვებს. ამიტომ ქრისტიანული მოძღვრება ბოროტების წინააღმდეგობისაკენ მოუწოდებს და ქადაგებს: თუ ვინმემ გაგარტყას მარჯვენა ყბაზე, მას მარცხენაც მიუშვირო. (მათე 5,39). უფრო მეტი, ქრისტიანული ეთიკა მოითხოვს: „გოყუარდელ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდეთ მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოფდეთ მოძულეთა თქუენთა და ილოცევდეთ მათთჳს, რომელნი გამძლავრობდენ და გდევნიდენ თქუენ“ (მათე 5,44).

⁶⁷ Сочинения Платона, ч. II, СПб, 1863, стр. 74.

⁶⁸ П л а т о н, Тэстет, Москва-Ленинград, 1936, стр. стр. 85, 86.

როგორც ვნახეთ, ბოროტებისადმი წინაღუდგომლობის ქადაგებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს აგრეთვე მაჰმადიანურ და ბუდისტურ რელიგიებში. ბუდა ქადაგებს: ის ვინც ჩემს ვნებას შეეცდება, მე მას შევიყვარებ და რაც მეტ ბოროტებას მომაყენებს. მით უფრო კეთილს ვუყოფ მას⁶⁹.

ქრისტიანული მორალის მიხედვით, სიკეთე არის დათმენა. თავ შეკავება, ე. ი. უარის თქმა ყოველ იმ სიკეთეზე, რაც მიწიერი და ამქვეყნიურია. ამ მოძღვრების მიხედვით, ქრისტიანი ღედამიწაზე უცხოა და მას აქ მხოლოდ დაღუპვა ელოდება⁷⁰.

წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, რუსთაველი ადიდებს მიწიერ სიკეთეს. მისი აზრით, როგორც ბოროტება, ისე სიკეთე ამ ქვეყნად არსებობს.

რუსთაველის გაგებით. მეგობრობა სიკეთეს წარმოადგენს. ტარიელის დასახმარებლად მიმავალი აეთანდილის შესახებ რუსთაველი აღნიშნავს: „სიკეთისა ხელის მხდელი“ (710,1), ე. ი. სიკეთის მოქმედო.

სიკეთედ არის მიჩნეული აგრეთვე რუსთაველის მიერ მიჯნურობაც: „მიჯნურობა არის ტურფა. საცოდნელად ძნელი გვარი“ (24,1). ხოლო სიტურფე რუსთაველს სიკეთედ ესახება; როსტევეანს მდენად მოეწონა ასლადგაცნობილი ტარიელი. რომ „გაეკვირვა მეფე მისსა თვალადობა-სიტურფესა“ (1516,1). თავის მხრივ ტარიელი როსტევეანს მოახსენებს:

„მიკვირს, თუ ეგრე სიკეთე თქვენ ჩემი რად გეგონების!
და რათგან ავთანდილ შენია, სხვა რად ვინ მოგეწონების?“. [1517].

აქ, რასაკვირველია, სიტურფე სიკეთედ არის ჩათვლილი და. ცხადია, მიჯნურობა, როგორც ტურფათა გვარი, სიკეთეს წარმოადგენს. ამასთან მიჯნურობა რუსთაველთან გაგებულია როგორც ამა-მალღებელი საქმე და იგი როგორც ასეთი, რა თქმა უნდა, სიკეთედ ითვლება.

რუსთაველი ბოროტებად მიიჩნევს ადამიანის განწირვას, ღალატს და ფიცის გატეხვას.

⁶⁹ Жизнь замечательных людей, Сакна-Мунн (Будда), СПб, 1897, стр. 60.

⁷⁰ А д о л ь ф Г а р н а к. История догматов, стр. 241. შედის კრებულში: Общая история европейской культуры, т. VI.

როგორც ცნობილია, მეფე ფარსადანს და დედოფალს სურდათ ნესტანი ხვარაზმშას შეილზე გაეთხოვებინათ. სპეციალურ თათბირზე. სადაც ეს საკითხი უნდა განხილულიყო, სამ სხვა დიდებულთან ერთად ტარიელიც მიიწვიეს; რადგან ტარიელმა შეატყობა რომ ნესტანის ხვარაზმშას შეილზე გათხოვება მის მშობლებს თავიდანვე ჰქონდათ გადაწყვეტილი, ამიტომ ამ საქმეზე უარის თქმა და შეცილება „დანაცრებულმა და დამიწებულმა“ ტარიელმა შეუძლებლად მიიჩნია.

„შეცილებამცა ვით ვჰადრე, რადგან თვით იყო მნჯომელი!
და მოწმობა დაჰვრთე, დაესვენა დღე ჩენი სულთა მხდომელი.“ [513].

როცა ნესტანმა ეს შეიტყო, ტარიელი მოღალატედ მიიჩნია. თვით ტარიელი ასე გადმოგვცემს გაცხარებული ნესტანის სიტყვებს:

„მიბრძანა: „მიკვირს, რად მოხვე მშლელი პირისა მტყიცისა,
გ ა მ წ ი რ ა ვ ი და მ უ ხ თ ა ლ ი, შენ-გ ა მ ტ ე ხ ე ლ ი
ფ ი ც ი ს ა?“ [523].

ტარიელი, რომელიც თავის თავს ამ საქმეში უდანაშაულოდ თვლის. ნესტანს მოახსენებს: „თუ მალისებ განკითხვასა, ავიარა არ მიქნია“ (531.3).

აქ. ცხადია. განწირვა; ღალატი და ფიცის გატეხა ბოროტებად; ავ საქმედ არის მიჩნეული.

ბოროტებად არის ჩათვლილი აგრეთვე სიკვდილისაკენ ნებისმიერი მისწრაფება (874), უდანაშაულო ადამიანის შეპყრობა და სხვ. მაგალითად. ტარიელი წარსულში როსტევანისაგან მისი დატყვევების განზრახვის გამო ამ უკანასკნელს მოახსენებს: „ცდა შეპყრობისა ავი ჰქმენ“-ო (1505.2).

რუსთაველს სიკეთე და ბოროტება მათი ურთიერთბრძოლის ასპექტში აქვს გადმოცემული.

რუსთაველის მიხედვით, როგორც სიკეთის მოსაპოვებლად. ისე ბოროტების დასათრგუნავად უპირატესად საჭიროა ადამიანთა ერთობლივი საზოგადოებრივი ძალა. ისეთი გოლიათი ენერგიის მქონე ადამიანებსაც კი, როგორიც იყვნენ: ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი, მარტოოდენ თავიანთ გმირობაზე დაყრდნობით არ შეეძლოთ შეემუსრათ ბოროტი ძალების თავშესაფარი — ქაჯეთი. რომელიც, პოემის მიხედვით, მეკობრეთა ერთადერთ ქვეყანას წრმოადგენს. ხოლო მეკობრეები რუსთაველის მიერ წარმოდგენილი:

არიან ისეთ ბოროტ პირებად, რომლებმაც კარგი არაფერი არ იცი-
ან: „თქვა, თუ: „ჰევანან მეკობრეთა, თვარა კარგი რამც იცოდეს!“
(196,3). ქაჯეთის მკვიდრნი დღესა და ღამეს მშვიდობიანი მგზავრე-
ბისა და ქარავნების თავდასხმებსა და ძარცვაში ატარებენ:

„დღისით მზისით ვმეკობრობდით, ღამეთაცა ვიყვნით თევით;
და ღია ვლგწეთ ქარავანი, ლარი ჩვენყე გარდმოვდევით“
[1224];

ისინი იპყრობენ და ატყვევებენ უდანაშაულო ადამიანებს.
(1229). ამიტომ, რუსთაველის დახასიათებით, ქაჯები არიან „ყო-
ველთა კაცთა მავნენი“ (1247,3), რასაც ისინი თავიანთი გრძნეული
მოქმედებით აღწევენ. მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ რუსთაველის
შეხედულებით, ქაჯები გრძნეულები არიან, არა წარმოშობით, არა-
მედ დახელოვნებით: „კაცი, გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვ-
ნებულნი“. (1247,2). რუსთაველის თქმით, გრძნეულნი „უჩინოდ
წავლენ-წამოვლენ მათითა ხელოვნებითა“ (1238,2). მაშასადამე, ქა-
ჯები და დევები, როგორც გრძნეულნი, რუსთაველის მიხედვით,
ადამიანთა მავნენი არიან არა მისტიკური ბუნებით, არამედ, დახე-
ლოვნებით. სხვა მხრივ ისინი, რუსთაველის გაგებით, ადამიანებს
წარმოადგენენ (1249,4). ქაჯები ბოროტნი არიან იმდენად, რამდე-
ნადაც სხვა ხალხთა ძარცვით ცხოვრობენ და ათასგვარ უსამართლო-
ბას სჩადიან, ამიტომ ქაჯეთის დამხობა, რუსთაველის მიხედვით,
ბოროტების დაძლევადაც არის მიჩნეული.

როგორც ცნობილია. რუსთაველის გმირები დამორჩილებულ
მტერს ყველგან იბრალებენ და სიცოცხლეს უნარჩუნებენ. მაგრამ
ქაჯეთის ციხეში ყველას ჟლეტენ, რამდენადაც ისინი გაუსწორებელ
ბოროტ ძალებს წარმოადგენენ; ძმადნაფიცებმა ქაჯთა ციხეში „მო-
ნახეს და არ აცოცხლეს, რაცა მბრძოლი დარჩომოდა“ (1425,3).

ქაჯები რუსთაველის მიერ დახასიათებულია როგორც:

„ყოველთა კაცთა მავნენი, იგი არვისგან ვნებულნი,
და მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრძალნი, დაწილებულნი“
[1247].

ქაჯთა ასეთი სიძლიერის გამო მათ შეზღუდვას ვერავინ ვერ ბედავ-
და: „ქაჯთა ქალაქი აქამდის მტერთაგან უბრძოლველია“ (1242,1).

ამიტომ რუსთაველი, რომელიც ბოროტებაზე სიკეთის გამარ-
ჯვებას ქადაგებს, თანაგრძნობით ეკიდება ქაჯეთის ციხის მცველთა
მთლიანად გაჟლეტას.

რუსთაველის მიხედვით, კეთილი ყოველთვის დასძლევს ბოროტებას. ვინაიდან მისი არსება — გრძელია: „ბოროტსა სძლია კეთილმან. არსება მისი გრძელია!“ (1361,4). მართალია, რუსთაველის კონცეფციით, ქვეყნად სიკეთის გვერდით ბოროტებაც არსებობს, მაგრამ ამ უკანასკნელს მოკლე ხნის არსებობა აქვს: „ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი“ (1435,4).

ბოროტების წინააღმდეგობის რელიგიურ მოძღვრებას რუსთაველი უპირისპირებს ბოროტების დათრგუნვის მოთხოვნას აქტიური მოქმედების გზით.

ბიბლიური თეოლოგიის მოწოდებას—„არა შესცვალო... ბოროტი კეთილად“⁷¹ — რუსთაველი უკუაგდება დევიზით: „ბოროტი სცვალო კეთილად“ (1652).

რუსთაველის შეხედულებით, საზოგადოებაში კეთილი ადამიანების გვერდით ბოროტი პირებიც არსებობენ. მაგრამ ბოროტმოქმედთა წინააღმდეგ იგი ისეთი მტკიცე პოლიტიკური ღონისძიების გატარებას მოითხოვს, რაც მათ დააშინებს და ბოროტ ზრახვებზე ხელს ააღებინებს (1664,3).

რუსთაველის მიხედვით, ადამიანის მიმართ ჩადენილი კეთილი საქმე უშედეგოდ არ ჩაივლის: „კარგი საქმე კაცსა ზედა აზომ თურე არ წახდების“ (432,1); ვინაიდან კარგის მქმნელი ადამიანი ბოლოს უზვად მოიმკის თავისი კეთილი საქმის ნაყოფს (1500). რუსთაველის აზრით, კარგი, მოსაწონი ადამიანი სიტყვასაც მოსაწონს ამბობს და საქმესაც მოსაწონს აკეთებს: „შაბაშ სიტყვა, შაბაც კაცი, შაბაშ საქმე, მისგან ქმნილი!“ (759,4). მაშინ როდესაც, რუსთაველის თვალსაზრისით, ბოროტი ადამიანისათვის ბოროტი სიტყვაა დამახასიათებელი: „ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“ (30,4). ბოროტი ადამიანისათვის უმჯობესია ცუდი რამ სხვაზე ადრე შეიტყოსო: „ავსა კაცსა ურჩევნია, ავსამცა რას ადრე სცნობდ!“ (756,4). ამიტომ, რუსთაველის თქმით, „ცუდთა კაცთა საუბარი კაცსა მეტად დაჰქმუნვებს“ (747,4).

ვლაპარაკობთ რა სიკეთეზე და ბოროტებაზე გვერდს ვერ ავუვლით საკითხს იმის შესახებ, თუ რაში ხედავს რუსთაველი ცხოვრების ძირითად მიზანს ანუ უმაღლეს სიკეთეს.

როგორც ცნობილია, ანტიკურ ეთიკაში უმაღლეს სიკეთედ ითვლებოდა ის, რაც ყველას მისწრაფებათა ობიექტად იყო მიჩნეული.

⁷¹ ბიბლია. ნაწილი პირველი, 1884, გვ. 260.

არისტოტელის გაგებითაც, სიკეთე ან უმაღლესი სიკეთე არის ის, რისკენაც ყველა ისწრაფვის⁷². ასეთ ყველას მისწრაფებათა ობიექტად ანუ უმაღლეს სიკეთედ, მსგავსად ანტიკურ ფილოსოფოსთა უმრავლესობისა, არისტოტელი ნეტარებას თვლიდა⁷³. იგი ნეტარებას ცხოვრების მიზნად მიიჩნევდა⁷⁴ და მის ქვეშ სიკეთესთან შეფარდებულ მოქმედებას გულისხმობდა⁷⁵. ხოლო სრულ ნეტარებას კი ჰერეტიტ მოღვაწეობაში, ე. ი. თეორიულ მოქმედებაში ხედავდა⁷⁶. აღიარა რა თეორიული მოღვაწეობა უმაღლეს სიკეთედ. ამით არისტოტელემ სრულყოფილად მხოლოდ ფილოსოფოსთა ნეტარება, სცნო, ვინაიდან თეორიული მოქმედება მათთვის იყო დამახასიათებელი.

პლატონი. ნეოპლატონიკოსები და იოანე პეტრიწიც ცხოვრების მიზანს ზებუნებრივ ქვეყნად წასვლაში ხედავდნენ. ვინაიდან უმაღლესი სიკეთე იქ ეგულებათ.

რუსთაველის მიხედვით, ნეტარება ანუ უმაღლესი სიკეთე ამქვეყნიურ ბედნიერ ცხოვრებაში მდგომარეობს. რაც, მისი აზრით. ადამიანთა შეერთებული და აქტიური მოქმედებით მიიღწევა. ამქვეყნიური ბედნიერება ის მიზანია, რისთვისაც ასე თავდადებათ იბრძვიან რუსთაველის გმირები. მათი სურვილის საგანია არა მარტო პირადი, არამედ მთელი ხალხის ბედნიერებაც (1664). ხალხთა ბედნიერებისა და კეთილდღეობისათვის ზრუნვა ის ძირითადი პუნქტია, სადაც ერთმანეთს ემთხვევა რუსთაველის პოლიტიკური და ეთიკური კონცეფცია.

ამრიგად, რუსთაველის შეხედულებით, უმაღლესი სიკეთე — ხალხთა ბედნიერება ამ ქვეყნად ხორციელდება. ამით იგი დიამეტრალურად დაუპირისპირდა როგორც პლატონს, ნეოპლატონიკოსებსა და პეტრიწს. ისე ქრისტიანულ რელიგიასაც. რომელთა მიხედვით ბედნიერება. თითქოს, სააქაოში განუხორციელებელია და იგი მხოლოდ ტრანსცენდენტურ ქვეყანაში მიიღწევა.

ამქვეყნიური ბედნიერების ქადაგება რუსთაველთან კაცთმოყვარების დიადი გრძნობით არის განსაზღვრული.

⁷² Этика Аристотеля, перевод с греческого Э. Радлова, СПб, 1908, стр. 3.

⁷³ იქვე, გვ. 179.

⁷⁴ იქვე, გვ. 196.

⁷⁵ იქვე, გვ. 197.

⁷⁶ იქვე, გვ. 200.

4. რუსთაველი კაცთმოყვარებისა და ადამიანის ღირსების პატივისცემის შესახებ

ადამიანის სიყვარული და მისი ღირსების პატივისცემა წითელ ხაზად გასდევს მთელ პოემას, რაც რუსთაველის ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს. მაგრამ რუსთაველისათვის მიუღებელია მტრის სიყვარული. რასაც ბიბლიური თეოლოგია ქადაგებს. რუსთაველის შეხედულებით, მოსისხლე მტერი განადგურებული უნდა იქნას, თუ იგი დამორჩილებაზე უარს აცხადებს. ხოლო როცა მას დავამარცხებთ და დავემორჩილებთ, უნდა წევებრალთ და სიკოცხლე უნდა შევეუნარჩუნოთ. ამაშიც ხედავს რუსთაველი ადამიანის ვაჟეცობას:

„ესეო მამაცისა მტრის-მტეი სიგულთვნე;
ოდეს მტერსა მოფრიო, ნულარ მოჰკლავ, დაიყოვნე;
და გინდეს სრული მამაცობა, ესე სიტყვა დაიხსოვნე“ (1614)

ეს არის ის ძირითადი პრინციპი. რომლითაც, რუსთაველის აზრით, ადამიანმა მოსისხლე მტრებთან ანგარიშგასწორების დროს უნდა იხელმძღვანელოს.

მიუხედავად იმისა, რომ ხატაელები ტარიელს ვერაგულ სიკვდილს უპირებდნენ, ეს უკანასკნელი ომის გზით დამორჩილებული მტრებისადმი ლმობიერებას იჩენს. მან ხატაელთა მთელი ჯარი დაატყვევა, მაგრამ დამორჩილებულთაგან ერთი კაციც არ მოუკლავს (451,4). ამასთან ხატაეთის მცხოვრებთ მშვიდობა და ხელუხლებლობა აღუთქვა (459). მისი მოსისხლე მტერი — რამაზი ტარიელმა დაატყვევა და ხელუხლებლად მიჰგვარა მეფე ფარსადანს, რომელმაც თავის მხრივ იგი ისე ტყბილად მიიღო, „ვითა შვილი სააკვანე“ (468,2). ამასთან:

„მას მეფესა ხატაელსა უმასპინძლა, უაღურსა,
ჟამიერად უბრძანებლის საუბარსა მათსა ფერსა“ [469].

ხოლო შემდეგ რამაზ მეფე მისი დიდებულებითურთ ახალი ტანსაცმლით შემოსა და „შეწყალებული გაგზავნა, უყო რისხვისა ფასია“ (471,4). ასეთ ლმობიერებას იჩენენ დამარცხებული მტრების მიმართ აგრეთვე ფრიდონი და ავთანდილი. როცა ფრიდონმა ხმლით შებმისას მის მოსისხლე მტრებს ხელები დაჰკვეთა, ისინი მაინც შეიბრალა, ბრძოლის ველზე არ მიატოვა და მოსავლელად თავის სატახტო ქალაქში მიიყვანა (617). ავთანდილმა დამორჩილებული მეკობრეები „არ დახოცა, დაიმონნა, დარჩომოდა რაცა წყლულსა“

1045,3). ტარიელმა მისი დატყვევების მსურველი ხატაელი მონადირეების წინააღმდეგ ხმლის მაგივრად მათრახი გამოიყენა და მათ ამოჟლეტაზე თავი შეიკავა. ამასთან ძირს დაცემულ ერთ-ერთ ამ მოწინააღმდეგეთაგანს ხელი მოჰკიდა და ფეხზე წამოაყენა (208). ხოლო როცა ინდოეთის დასაპყრობად შემოსეული ხატაელთა ლაშქრის წინამძღოლი — მეფე რამაზი კელაე შეიპყრო, მას სიცოცხლე ისევ შეუნარჩუნა. საგულისხმოა, რომ შეპყრობილი რამაზი ტარიელს გულმდუღარე ცრემლით თხოვს. მეც მომკალი და ჩემი ვაზირებიც, ოღონდ უდანაშაულო ჯარს ნუ დახოცავო:

„ვიაჯი, მომკალ მე ხოლმე, ყველაი ჩემი ბრალია;

ნერმე ხუთასი ვაზირი მყავს აქათ წაუვალა.

თავები დასკერ, ადინე სისხლი, მართ ვითა ღვარია.

და სპა უბრალთა, ნუ დაჰხოტ, ვტირამად გულ-მდუღარია“ [1611]

რა თქმა უნდა რამაზის აღნიშნული სიტყვები მეტად მნიშვნელოვანია კაცთმოყვარების თვალსაზრისით.

მართალია, რელიგიაც ქადაგებს „აოთმოყვარებას, მაგრამ ჯერ-ერთი იგი მოითხოვს როგორც მოყვრის, ისე მტრის ერთნაირ, გაწურჩეველ სიყვარულს და მეორე, რელიგიური მოძღვრების მიხედვით ადამიანს ადამინი უნდა უყვარდეს არა უშუალოდ, თავისთავად, არამედ ღმერთის გულისათვის: ავგუსტინე აღნიშნავს: „ადამიანი უნდა გვიყვარდეს არა თვით მისი გულისათვის, არამედ ღმერთის გულისათვის“⁷⁷.

რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანი მთელი გრძნობით უნდა იზიარებდეს სხვის ჭირ-ვარაშ და ყოველივე შესაძლებელს აკეთებდეს ჭირში მყოფთა დახმარებისათვის. გასაჭირში ჩავარდნილი ადამიანის შველას რუსთაველი საქებ საქმედ მიიჩნევს. ავთანდილი ჭაჭეთის ციხეში გამომწყვდეული ნესტანის ამბავის გასაგებად დახმარებას თხოვს ფატმანს:

„მოდი და, ფატმან, მეწიე, ვეცადნეთ მისსა რგებასა,

ვეშველოთ, იგი მნათობნი ნუთუ მიეცნენ შვებასა;

ვინტა სცნობს კაცი, ყველაი ჩუნსა დაიწყებს ქებასა,

და ნუთუ კელა მიჰხედენ მიჯნურნი ერთმანერთისა ზღებასა [1266].

ვეფხისტყაოსნის გმირები იმდენად არიან გამთბარნი კაცთმოყვარული გრძნობებით, რომ გასაჭირში ჩავარდნილი ადამიანი

⁷⁷ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 424.

შედზე სტირიან და ყოველმხრივ ცდილობენ მის დახმარებას.
ტარიელი ფრიდონის კაცთმოყვარეობის შესახებ ამბობს:

„მაგრა მეტად შევებრალე, ტირილითა მესათნოვა;
ვითა შვილი დამადუმა. მემუდარა, შემეპოვა,
და თვალთათ ვითა მარგალიტი ცრემლი ცხელი გარდმოთოვა“
[630].

ხოლო როცა ფრიდონმა ტარიელის გასაჭირი მოისმინა, ყოველი შესაძლებელი დახმარება აღმოუჩინა მას.

დიდ პატივს ცემს რა ადამიანის ღირსებას, რუსთაველი ფეოდალური სოციალური ურთიერთობისათვის დამახასიათებელ მუხლმოყრასა და თაყვანისცემას არა სასიამოვნო საქმედ თვლის:

„რა ტარიელ მუხლ-მოყრილი ნახა, მეფე შეუზარდა,
შორს უკუდგა, თაყვანი-სცა, ქვე მიწამდის დაუფარდა,
მოახსენა: „ხელმწიფეო, ლხინი ყოვლი უკუქარდა,
და თქვენმან აგრე სიმდაბლემან ნახუა თქვენი ჩამადარდა“
[1524].

ასევე ტარიელი უარს ამბობს მსახურ ღმერთის მხრივ თაყვანისცემაზე: „ალარ მიეუშვი... ქმნადლა თაყვანის-ცემისად“ (491,2).

როსტევეანის მოწოდებები იმდენად არიან გამსჭვალულნი სამართლიანობისა და ადამიანის ღირსების პატივისცემის გრძნობით, რომ ნადირობაში როსტევეანისა და ავთანდილის შეჭიბრების შედეგის გამოკვლევისას მეფის მხრივ თავების მოკვეთასაც არ ერიდებიან, ოღონდ აღნიშნონ ავთანდილის ღირსების უდავო უპირატესობა როსტევეანთან შედარებით:

„მონათა ჰკადრეს: „მართალსა გკადრებთ და ნუ გემცთარებით,
მეფეო, ყოლა ვერ ვიტყვით შენსა მაგისა დარებით,
აწვეცა დაგვბოც, ვერა ჰგავ,—ვერად ვერ მოგხმარებით“ [80].

რუსთაველის მიერ ადამიანის ღირსების პატივისცემა განსაზღვრულია მისი კაცთმოყვარული შეხედულებებით.

მაგრამ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, რუსთაველი არ იზიარებს ბიბლიური თეოლოგიის მცნებას: „არა კაც-ჰკლა“ (მათე 19,18), რაც ადამიანის მორჩილ და უწყინარ არსებობას ემყარება. რუსთაველის შეხედულებით, მოკლული უნდა იქნას ის ადამიანი, რომლის სიცოცხლე საფრთხეს უშზადებს საზოგადოებას, ან რამდენიმე პიროვნებას. ამასთან დაკავშირებით გვერდს ვერ ავუვლით

ტარიელის მიერ ხვარაზმშას ძის მკვლელობისა და ავთანდილისაგან ქაშნაგირის მოკვლის ეპიზოდებს.

ეხება რა აღნიშნულ მომენტებს, ვიქტორ გოლცევი ამაში ხედავს რუსთაველის „ჩავარდნას აშკარა წინააღმდეგობაში“ მის ჰუმანურ მრწამსთან. არ იკვლევს რა აღნიშნულ მოქმედებათა განმსაზღვრელ მიზეზებს, იგი ტარიელისა და ავთანდილის სახეებში გაორებას ხედავს. ამასთან დაკავშირებით გოლცევი დასძენს: რუსთაველი „ხარკს უხდის თავის მკაცრ ეპოქას“-ო¹⁸.

მაგრამ თუ დეტალურად გააენალიზებთ აღნიშნულ ეპიზოდებს, დავინახავთ, რომ აქ ადგილი არა აქვს არც წინააღმდეგობა, არც გაორებას და არც, მით უმეტეს, მკაცრი ეპოქისათვის ხარკის გადახდას. ტარიელისა და ავთანდილის მოქმედებანი იგივე კაცთმოყვარეობის ინტერესებით არის განსაზღვრული. ცნობილია, რომ ხვარაზმშას ძის ნესტანთან შეუღლებას თან უნდა მოჰყოლოდა ინდოეთის დამოუკიდებლობის დაკარგვა და მასზე სპარსელების გაბატონება; ვინაიდან ხვარაზმელი უფლისწული უამრავი ჯარით მოვიდა, რაც სპარსელთა მხრივ ინდოეთის სრულ ოკუპაციას მოასწავებდა. დამოუკიდებელი ქვეყანა შესაქმელად უვარდებოდა ხელის სპარსელებს: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჰამასა“ (544.2). ამასთან ბოლო ეღებოდა ტარიელისა და ნესტანის უმწიკვლო სიყვარულს; ფეხქვეშ ითელებოდა მიჯნურთა უანგარო მისწრაფებანი.

ხვარაზმელი უფლისწულის ნესტანზე დაქორწინებას კანონიერი ხასიათი არ ჰქონია, ვინაიდან, რუსთაველის შეხედულებით, ქალისა და მამაკაცის შეერთება მხოლოდ მაშინაა პირიანი, როცა დაახლოების სურვილი არსებობს როგორც ქალის, ისე მამაკაცის მხრივ: „შეყრა არის პირიანი, ორთავეა რათგან ნება“ (1095,4). მაშასადამე, ინდოეთის დამოუკიდებლობისა და მიჯნურთა გულითადი სიყვარულის შენარჩუნების ინტერესებმა აუცილებლობით განსაზღვრეს ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლა ტარიელის მიერ. თუმცა საგულისხმოა, რომ ტარიელს ეძნელება ხვარაზმელი სასიძოს მოსაკვლავად წასვლა: „მერმე წასლვა არა მწადდა, ამაღ მივალ არფიცხელი“-ო (547.4) — ამბობს ტარიელი.

ნესტანი, ზემოაღნიშნული მოტივების გამო, ხვარაზმელ სასიძოს დამნაშავედ თვლის და მისი მოკვლა ისეთ სამართლიან საქმედ მიაჩნია, რაც, თითქოს, ხმელ ხესაც კი გაანედლებს: „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლაღ“. (542,4). ხოლო რაც

¹⁸ Виктор Гольцев, Шота Руставели, Москва, 1952, стр. 71.

შეეხება ჯარს, იგი, ნესტანის აზრით, უდანაშაულოა და ტარიელს მათი ხელუხლებლობისაკენ მოუწოდებს (542,543).

მართალია, რუსთაველის ჰუმანური მრწამსის მიხედვით, კაცის მოკვლა თავისთავად ბოროტებაა, მაგრამ, როგორც არისტოტელის იტყოდა: მცირე ბოროტება სიკეთედ ითვლება დიდ ბოროტებასთან შედარებით⁷⁹.

ასევე რუსთაველი მოვლენათა მსვლელობით იძულებული იყო დაეშვა: ერთი შეხედვით, უდანაშაულო ჭაშნაგირის მოკვლა ავთანდილის მიერ.

როგორც ცნობილია, ფატმანმა ხელი შეუწყო მელიქ სურხავის სასახლიდან გამოპარული ნესტანის გულანშაროდან წასვლის საქმეს; რაც ფატმანს მასთან ინტიმურ კავშირში მყოფი ჭაშნაგირისათვის ჰქონდა ნამპობი. ეს უკანასკნელი ფატმანის ავთანდილთან წოლას რატომღაც მის შეურაცხყოფად მიიჩნევს; ამიტომ იგი ფატმანს მკაცრი მუქარით მიმართავს:

„ვარ შენთა შვილთა შენითა კბილითა დამაჭმეველად,
და დაეშალო, წვერთა ფუ მიყავ, ხელიდა ვრობდე მე ველად!“
[1101].

ჭაშნაგირის სიტყვებმა ფატმანი ძალზე ააფორიაქა, ვინაიდან იგი დარბაზში დაასმენდა ფატმანს და უბედურებაში ჩააგდებდა მის ოჯახს.

ფატმანი ავთანდილს ასეთი დილემის წინაშე აყენებს: ამ მოპკლას ჭაშნაგირი და ამით იხსნას ფატმანის ოჯახი მეფის მხრივ განადგურებისაგან (1107), ან დასტოვოს გულანშარო (1108). მაგრამ ავთანდილისათვის, რომელიც მთელი ძალითა და ღონით ეძებდა ნესტანს, ამ უკანასკნელის მიღება ყოვლად შეუძლებელი იყო. ამასთან ავთანდილი ერთი კაცის სიკვდილით რამდენიმე ადამიანს სიცოცხლეს უნარჩუნებდა.

რუსთაველი, თანაუგრძნობს რა ჭაშნაგირის მკვლელ ავთანდილს. წერს: „წამოვიდა ვარდი ტკბილი, რასამცა ვით გაემწარა!“ (1117,2).

მამასადამე, ხვარაზმშას ძისა და ჭაშნაგირის სიკვდილი კაცთმოყვარებითვე იყო განსაზღვრული. ვინაიდან, რუსთაველის შეხედულებით, უნდა მოისპოს ის პიროვნება, რომლის სიცოცხლე სა-

⁷⁹ Этика Аристотеля, гл. 89.

ფრთხეს უქმნის მთელ საზოგადოებას, თუ ადამიანთა ცალკეული წევრის არსებობას.

ამრიგად, ხვარაზმშას ძისა და ქაშნაგირის სიკვდილი ვერ არღვევს რუსთაველის კაცთმოყვარულ კონცეფციას. პირიქით, იგი ადამიანთა სიყვარულის ინტერესებით არის განსაზღვრული.

გამსჭვალულია რა ადამიანისა და მისი ამქვეყნიური ბედნიერების პატივისცემით, რუსთაველი ქადაგებს სიყვარულს, მეგობრობასა და პატრიოტიზმს.

5. სიყვარულის რუსთველური გაგება

შოთა რუსთაველი ვეფხისტყაოსანში ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს ქადაგებს, რითაც არსებითად უპირისპირდება აღნიშნული საკითხის როგორც პლატონურ და ნეოპლატონურ, ისე რელიგიურ გაგებასაც.

როგორც ცნობილია, პლატონის იდეალისტურ ფილოსოფიაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს ტრანსცენდენტური ქვეყნის სიყვარულს, რაც მასთან ეროსის სახელით არის ცნობილი. ეროსს პლატონი განსაზღვრავდა, როგორც თავისებური ზასიათის მისტიკურ გრძნობას, რომელიც თან უნდა ახლდეს იდეების შემეცნებას: ეროსი, მისი აზრით, ადამიანს აამაღლებს ამ მიწიერი. თითქოს, წარმავალი სამყაროდან მარადიულ და ზემატერიალურ იდეათა ქვეყანაში.

მართალია, პლატონი ქორწინებაში ეროსის გამოვლენის ფორმას ხედავს, მაგრამ სქესობრივი ინსტინქტი, მისი აზრით, ეროსის ყველაზე დაბალი და ვულგარული სახეა. პლატონი წმინდად თვლის მხოლოდ იდეალური ქვეყნის სიყვარულს. მისი შეხედულებით, ადამიანი ზეციური სიყვარულით აღწევს ეროსის ქეშმარიტ მიზანს — მარადიულობას და უკვდავებას.

დიალოგ „ლხინში“ პლატონი სოკრატის პირით პრინციპში უარყოფს ზორციელი სიყვარულის ყველა სახეს, რომელიც დამოუკიდებლად მისი ფორმებისა, პლატონის შეხედულებით, დაბალია და არ შეეფერება ადამიანის წოდებას⁸⁰.

დიალოგ „ლხინში“ ალკივიადი ასე ახასიათებს სოკრატს, რომელიც, როგორც ცნობილია, პლატონის „alter ego“-ს⁸¹ წარმოად-

⁸⁰ Творения Платона, т. V, Петербург, 1922, стр. 4, письмо С. Жебелева.

⁸¹ „მეორე მე“.

გენს: მას სრულებით არა აქვს საქმე იმასთან, ლამაზია თუ არა, მდიდარია თუ არა ვინმე, აქვს თუ არა მას რომელიმე სხვა უპირატესობა, რომელსაც ბრბო აღიღებს. ყოველივე ამას იგი ისეთი სიძულვილით ეპყრობა. რის წარმოდგენასაც ვერავენ ვერ შესძლებს⁸².

პლატონთან ერთად ნეპლატონიკოსები და იოანე პეტრიწიც მთელი პათოსით ქადაგებენ ზეციურ სიყვარულს და მასში ზებუნებრივ სამყაროში აღზევების აუცილებელ პირობას ხედავენ.

როგორც მრავალგზის აღვნიშნავთ, ქრისტიანული რელიგია აშქვეყნისა და ყოველივე აშქვეყნიურის მოძულეებისაკენ მოუწოდებს. ვინაიდან, ამ მოძღვრების მიხედვით, ვისაც ეს ქვეყანა და აშქვეყნიური უყვარს, მასთან ღმერთის სიყვარული არ არის. ქრისტიანული ეთიკა, როგორც ვნახეთ, დიამეტრალურად უპირისპირებს ერთმანეთს ადამიანის სხეულსა და სულს. ქრისტიანული მორალი ხორციელ მიდრეკილებებში ცოდვის საწყისს ხედავს, ამიტომ იგი მოუწოდებს „ქორცთა გულის თქმასა ნუ აღასრულებთ“ (პავლეს ეპისტ. გალატელთა მიმართ 5,16).

ქრისტიანული დოქტრინა ხორციელი სიყვარულის ნაცვლად ზეციურ საღმრთო სიყვარულს ქადაგებს და მოუწოდებს ღმერთის მთელი სულით, გულითა და გონებით შეყვარებისაკენ.

ქადაგებდა რა ხორციელ მიდრეკილებათა დათრგუნვას, ბასილ დიდი აღნიშნავდა: ყოველივე სხეულებრივი უნდა მოიძულოს მან, ვისაც არ სურს ჩაეფლოს ხორციელ სიამოვნებაში, როგორც შლამში⁸³. ბასილი მოითხოვდა ადამიანი განშორებოდა ახლო ურთიერთობას ყოველივე იმასთან, რაც პიროვნებაში აღძრავს ვნებას, აღაშფოთებს გონებას და სულში ბრძოლასა და ჭიდილს წარმოშობს⁸⁴. საჭიროა, — აღნიშნავს ბასილი, — ყველაზე მეტად მოვერიდოთ ქალებთან საუბარსა და დაახლოებას, თუ არ გვაძიებებს მათთან შეხვედრის რაიმე გარდუვალი აუცილებლობა. ხოლო აუცილებლობის გამო შეხვედრისას ქალებს ისე უნდა მოვერიდოთ, როგორც ცეცხლს და რაც შეიძლება ჩქარა განვშორდეთ მათ⁸⁵.

აქედან თავისთავად ცხადია, რომ ბასილ დიდი დაუშვებლად თვლის ხორციელი სიყვარულის ქადაგებას.

ეკლესიის მიერ მიწისაგან მოწყვეტილი სატრფიალო მისწრაფება მიიმართებოდა მეორე ქვეყნისაკენ, რომელსაც ეკლესიასაც

⁸² Творения Платона, т. V, стр. 66.

⁸³ Творения Василия Великого, т. II, стр. 274.

⁸⁴ იქვე, გვ. გვ. 491, 492.

⁸⁵ იქვე, გვ. 492.

ვირველებათა იდეალურ ქვეყნად თვლიდა... რელიგიური იდეების მკაცრ ლოგიკას უნდა მოეთხოვა მიწიერი სიყვარულისაგან სრული ჩამოშორება, როგორც ქრისტეს მიმდევრობის აუცილებელი პირობა⁸⁰.

როგორც ანტიკურ ეპოქაში ვენერას თაყვანისცემა მიწიერი სიყვარულის კულტი იყო, ასევე საშუალო საუკუნეებში ყოვლად წმინდა ქალწულის — მარიამის თაყვანისცემა ამავე ზომითვე სიყვარულისაგან ჩამოშორების კულტს წარმოადგენდა⁸⁷.

ღვთისმეტყველი პიერონიმუსი აღნიშნავდა: „ოჰ, რა ნეტარია ქალწული, რომლის მეკრდში ქრისტეს სიყვარულის გარდა სხვა სიყვარული არ ბინადრობს“⁸⁸.

„წარმართული სამყაროს სათნობანი ბრწყინვალე ბიწიერება იყო ქრისტიანის თვალში; ქანდაკებაში, რომლის სილამაზის წინაშე ბერძენი თავს იხრიდა, იგი ავხორცულ სიშიშვლეს ხედავს... ავხორცობით განცხრომის ნაცვლად იგი გაჰირვებით ტკბება“⁸⁹.

როდესაც ადამიანი სხეულის სილამაზეში სიამოვნებას ნახულობს, — ამბობს ბერნარდი, — მაშინ მისი გული შორდება შემოქმედის სიყვარულს. რაც უფრო ვტკბებით ჩვენ სხეულის გარეგნული ფორმით, მით უფრო მეტად ვცილდებით ზეგარძნობად სიყვარულს⁹⁰.

ქრისტიანული რელიგია ხორცელ სილამაზეში ცდუნების წყაროს ხედავს, ამიტომ მისი შეძაგებისაკენ მოუწოდებს.

ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, სიყვარულის გრძნობით აფრთოვანება ადამიანმა მხოლოდ ქრისტესადმი სიყვარულში უნდა განიცადოს. იოანე ოქროპირის შეხედულებით, „სიყვარულისადმი აღტყინება ჩვენ ქრისტეს სიყვარულში უნდა ეპოვოთ“⁹¹.

რელიგიური მსოფლმხედველობის თანახმად, ხორციელი სიყვარული გამორიცხავს და უგულებელჰყოფს ღმერთის სიყვარულს.

⁸⁰ Эйкен, История и система средневекового миросозерцания, стр. 395.

⁸⁷ იქვე, გვ. 390.

⁸⁸ ლ. ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება, გვ. 219.

⁸⁹ ა. გერცენი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, 1953, გვ. 299. ამ უკანასკნელ დებულებას ა. გერცენი სკოლიოზში შემდეგ შენიშვნას უკეთებს: „გამოთქმა რომელიც ეკუთვნის გრიგოლ ნაზიანზელს ბასილ დიდისადმი გაგზავნილ წერილში: „გაზსოვს თუ არა, — ამბობს იგი, — თუ როგორ ვტკებოდით ჩვენ გაჰირვებითა და მარხვით?“

⁹⁰ Эйкен, История и система средневекового Миросозерцания, стр. 637.

⁹¹ И. Златоуст, Соч., т. XI, книга первая, 1905, стр 1008.

ამიტომ ლ. ფოიერბახი ხორციელი სიყვარულის შესახებ აღნიშნავს: „სიყვარული არის პრაქტიკული ათეიზმი, ღმერთის უარყოფა გულში, ზრახვებსა და მოქმედებაში⁹². ამდენად, ფოიერბახის აზრით, „სიყვარული მატერიალიზმია“⁹³.

ქართული საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვით, სხეთ-ლებრივი სიყვარულით გატაცება შეფასებულია როგორც „საქმე... სულისა განმხსნელი“⁹⁴. ამასთან ამ მოძღვრების თანახმად, ადამიანში ხორციელი სიყვარულის აღძვრა ეშმაკის ცდუნების შედეგია.

„გიორგი მერჩულმა საუცხოოდ გამოხატა სიყვარულის სიძლიერე, სიღრმე და სიმწვავე, მაგრამ ყოველივე ეს ახსნა მავნე გრძნობების გამოვლინებად და ადამიანურ სისუსტედ ეშმაკეული საცთურის წინაშე“⁹⁵.

როცა მეფე აბენესმა თავის გაქრისტიანებულ შვილს — იოდასაფს სიიქიო საქმისათვის ზრუნვისაგან ჩამოშორებისა და ამქვეყნიური ცხოვრების შეყვარების მიზნით საცთუნებლად კეკელუცი ქალები მიუჩინა, იოდასაფი შიშობს: ვაი თუ ვერ გამოვიჩინო მოთმინება ისე, როგორც წმინდანებმა ჩააქრეს ხორციელი გზნებანი, მიმიზიდოს გულის-თქმამ სხვა საქმისაკენ, დამიმორჩილოს ვნებაჲ, წამწყმიდოს და ვპოვო ღმრთის მტერი და ეშმაკის მეგობარიო: „ეგრეთ არს, გარნა ვერ მოვიგო მადლი მოთმინებისაჲ, ვითარცა დაითმინეს წმიდათა და დაშრიტნეს საკმილნი კორცთანი, და კუალად მეშინის, ნუუკუე მიმზიდოს ჩუეულებამან გულის-თქუმათამან სხუად. საქმედ და მეუფლოს ვნებაჲ და შთამაგდოს წარსაწყმედელსა, და ვიპოო მტერ ღმრთისა ჩემისა და მეგობარ ეშმაკთა“⁹⁶.

მაშასადამე, ხორციელ ვნებათა აღძვრაში საეკლესიო მსოფლმხედველობა სულის წარსაწყმედელ და ღმერთის სამტრო საქმეს ხედავს; ამიტომ ეკლესია სატრუიალო გატაცებას დაუნდობლად დევნიდა.

1103 წლის რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილებაში ნათქვამია: „სიყუარული ხორცთაჲ მტერობაჲ არს მლუთისაჲ“.

⁹² ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 462.

⁹³ იქვე, გვ. 86.

⁹⁴ ძველი ქართ. ლიტ. კრესტომათია, ტ. I, გვ. 137.

⁹⁵ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან I, თბილისი, 1945, გვ. 7.

⁹⁶ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია, ტ. I, სიბრძნე ბალაჰვარისი, გვ. 299.

„საეკლესიო საზოგადოება და ეკლესიური იდეოლოგია დაუზოგავად ებრძოდა სატრფიალო გრძნობებსა და სამიჯნურო თავგამოდებას“⁷⁹.

ბუდიზმი ხორციელ არსებობას სისაძაგლედ თვლის, ამიტომ მორწმუნეებს გადაქრით უკრძალავს სხეულისადმი სიყვარულს.

წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, რომელიც გმობს ხორციელ სიყვარულს და მორწმუნეებს ღმერთის სიყვარულისაყენ მოუწოდებს, რუსთაველი, პირიქით, ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს ქადაგებს, რითაც, ფაქტიურად, ღმერთის უარყოფლის რომში გამოდის.

შოთა რუსთაველი ჯერ კიდევ ვეფხისტყაოსნის პროლოგში ემიჯნება (სცილდება) საზეო მიჯნურობის ყველა ფორმას. მოვიტანოთ ეს ადგილი:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზნათა,
ძნელად სათქმელი, საკირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
და ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთაწყენათა [20].

მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენ ხელობანი კვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან;
და მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“
[21]

აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის შეხედულებით, აქ რუსთაველი პირდაპირ ეკამათება სიყვარულის სუფისტურ გაგებას⁸⁰.

უკანასკნელი, 21-ე სტროფის შესახებ პროფ. ალ. ბარამიძე აღნიშნავს: „ამ სტროფით რუსთაველი ემიჯნება მიჯნურობის განწყენებულ, სულიერ, საზეო ფორმასაც (ამჯერად ჩვენთვის სულერთია საზეო მიჯნურობაში აღმოსავლური სუფიზმისა ნაგულისხმევი, თუ ე. წ. პლატონური სულიერი ტრფიალება!“⁸¹).

ამგვარად, პროფ. ალ. ბარამიძე მე-20 სტროფში გადმოცემულ საზეო მიჯნურობაში უფრო ფართო შინაარს ხედავს და მასში გარ-

⁷⁹ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, გვ. 7.

⁸⁰ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1945, გვ. 282.

⁸¹ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1952, გვ. 140.

და აღმოსავლური სუფიზმისა, პლატონურ სულიერ ტრფიალებასაც⁹⁹ გულისხმობს.

რამდენადაც პროფ. ალ. ბარამიძის აზრით, რუსთაველი ემიქნება მიჯნურობის განყენებულ, სულიერ, საზეო ფორმას, ამდენად, ვფიქრობთ, აღნიშნული სტროფით იგი, გარდა აღმოსავლური სუფიზმისა და პლატონური სულიერი ტრფიალებისა, გაემიქნა აგრეთვე ქრისტიანულ საღმრთო სიყვარულსაც, ვინაიდან ტრფობის სამივე დასახელებული ფორმა საზეო სიყვარულს წარმოადგენს.

თუ რუსთაველი, აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის აზრით, კატეგორიულად ემიქნება სუფისტურ სიყვარულს¹⁰⁰, ასევე კატეგორიულობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი ემიქნება ქრისტიანულ საღმრთო სიყვარულსაც, ვინაიდან, როგორც პატივცემული მკვლევარი თითონვე აღნიშნ.ვს. სუფიზმის ზოგიერთი ძირითადი დებულება, — ამ ქვეყნის ხრწნადობასა და წარმავლობაზე, იმის შესახებ რომ ადამიანი ამქვეყნიურ ცხოვრებას უნდა უყურებდეს, როგორც ციურზე გადასასვლელს, მძაფრი სიყვარული ღმერთისადმი და ქმედითი მისწრაფება მასთან შესაერთებლად, — როგორც ცნობილია: უცხო არ იყო ქრისტიანობისათვისაც¹⁰¹.

რუსთაველი ლაპარაკობს არა ზეციურ, თითქოს სულის ტრანსცენდენტურ ქვეყნად აღმაფრენელ სიყვარულზე, არამედ — ადამიანის ამქვეყნიურ, ხორციელ გრძნობებზე: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“ (21,3). ამით რუსთაველი დიამეტრალურად უპირისპირდება როგორც პლატონიზმს, ნეოპლატონიზმსა და იოანე პეტრიწის მოძღვრებას, ისე ბიბლიურ თეოლოგიასაც, რომელიც გადაჭრით კრძალავს ადამიანის ამქვეყნიურ არსებობასთან დაკავშირებულ საქმეებზე დადებით მსჯელობას. ვინაიდან რელიგიური მოძღვრების მიხედვით ქვეყნის საქმეები ბოროტებას წარმოადგენს. ამიტომ ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება ყოველივე ამქვეყნიურის სიძულვილისაყენ მოუწოდებს და როგორც ვნახეთ, კატეგორიულად გმობს ხორციელ სამიჯნურო გატაცებას.

რუსთაველმა კარგად იცის, რომ ხორციელი სიყვარულის გადაგებით წინააღმდეგობაში მოდის ოფიციალურ რელიგიურ მოძღვრებასთან. ამიტომ, იმისათვის რომ ამქვეყნიურ სიყვარულზე მსჯე-

¹⁰⁰ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, გვ. 283.

¹⁰¹ ი. ქვეი, გვ. 282.

ლობას მოქალაქეობრივი უფლება მოუპოვოს, მას რუსთაველი ზე-
ციური სიყვარულის მიბაძვად აცხადებს. ტრფობის მიზანი, რუს-
თაველის შეხედულებით, მიჯნურთა შეუღლებაა, ამიტომ მას მი-
ზანშეწონილად მიაჩნია მათი რაც შეიძლება მოკლე ხანში შეერ-
თება, ვინაიდან ხანგრძლივად „შორით დაგვა“ მიჯნურთა ხორციე-
ლი ჰკნობის მიზეზად ესახება; ტარიელი ისწრაფვის. რაც შეიძლება
მაღე შეაერთოს ავთანდილი და თინათინი:

„რათგან ბოლო შეყრავა, სიშორესა ვით ეთნებით?
და დაშვენეთ ერთმანერთი, თავის-თავის ნუ დასვენებით“ [1490].

რუსთაველი გაემიჯნა როგორც საზეო, საღეთო ტრფობას, ისე
ე. წ. „ვისრამიანულ“ უგულო სიყვარულსაც.

„ვისრამიანის“ მიმხედვით, „სიყუარული თუალით აქუს, ეინცა
თუალითა აშორავს, გულითაცა აშორავს“. რუსთაველის აზრით,
პირიქით, სიყვარული ღრმა, გულისმიერი გრძნობაა და ამიტომ იგი
მიჯნურთა დაშორიშორებით კი არ სუსტდება, არამედ კიდევ უფრო
ძლიერდება. რუსთაველი ქადაგებს ერთგულებაზე დამყარებულ
მტკიცე მიჯნურობას, რომელიც აუცილებლად შეუღლებით გვირ-
გვინდება. რუსთაველის შეხედულებით, მიჯნურმა გული ერთის
ტრფობას უნდა დააჭეროს (25,3), ხოლო ვისაც „დღეს ერთი უნ-
დეს, ხვალე სხვა“ (26,2), ასეთ სიყვარულს რუსთაველი მიჯნურო-
ბად არ მიიჩნევს. რუსთაველის აზრით, მიჯნური არ უნდა იმჩნე-
დეს სიყვარულით გატაცებას, ისე კი სატრფო მისი შეუწყვეტელი
ოცნების საგანს უნდა წარმოადგენდეს. ამასთან მიჯნურმა თავისა
სატრფოსაგან წყენა უნდა აიტანოს და მისი კრძალვა და მორიდება
უნდა ჰქონდეს: „დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს ში-
ში, კრძალვა“ (27,4). რუსთაველი მიჯნურობისათვის შეუფერებელ
ქცევად მიიჩნევს თავისი სატრფოს სახალხოდ დასახელებას. ვი-
ნაიდან ამ უკანასკნელში რუსთაველი ტრფობის ობიექტის სახელის
გატეხას ხედავს; ამიტომ, მისი შეხედულებით, მიჯნური არ უნდა
იმჩნევდეს ტრფობით გატაცებას. ისე კი სატრფოსათვის ყოველ-
გარი გაჭირვება ღზინად უნდა მიაჩნდეს და მისთვის ცეცხლში ჩა-
ვარდნასაც არ უნდა ერიდებოდეს:

„ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს,
არ ბედითად „ჰაი“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
და მისთვის კირი ღზინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“.
[28].

მას უშმაგო ვით მიენდოს, ვინ მოყვარე გაამელავენოს?
ამის მეტი რამცა ირგო: მას აენოს და თვითცა იენოს.
რათამცაღა ასახელა, რა სიტყვითა მოაყიენოს?" [29].

პროლოგში მოცემულია ფაქიზი და ამაღლებული სიყვარულის თეორია, რაც პოემაში კონკრეტულად არის გაშლილი და განვითარებული.

ტარიელი და ავთანდილი წარმოადგენენ ნამდვილი სიყვარულით გამსჭვალულ მიჯნურებს. რომლებიც განუწყვეტლივ თავიანთ სატრფოებზე ფიქრობენ და გული სხვა ქალებისაკენ არ მიუწევთ. მართალია, ავთანდილი ნესტანის მოძებნის მიზნით ინტიმურ ურთიერთობას ამყარებს ფატმანთან, ამ, მართლაც, „ვისრამიანული“ სიყვარულით გატაცებულ დიაცთან. მაგრამ გულით იგი თინათინთან იმყოფება და „მალვით ცრემლსა სწვიმს“ (1253,1). ავთანდილისა და ფატმანის ასეთ დროებით ტრფიალებას რუსთაველი რამინისა და ვისის სიყვარულს ადარებს: „ფატმანს ჰკელიდა უმისობა, რამინისა ვითა ვისისა“ (1080,2), ხოლო ახლადშეუღლებული ავთანდილისა და თინათინის მიჯნურობის შედარებას რამინისა და ვისის სიყვარულთან რუსთაველი შეუფერებლად მიიჩნევს: „ნუ ეკვ მიჯნურად მათებრსა, ნუცა თუ რამინს და ვისისა“ (1543,4).

მამაკაცებზე არანაკლებ ერთგულებას იჩენენ სიყვარულში ეფეხისტყაოსნის გმირი ქალები. მათ სხვა პირებზე დაქორწინება წარმოუდგენლად მიაჩნიათ. ტარიელის ერთგული სიყვარულით გატაცებულმა ნესტანმა გულანშაროს მეფის — მელიქ სურხავის რძლობაზე კატეგორიული უარი განაცხადა. ხოლო როცა ქაჯეთის ციხეში ჩასვეს და მეფის შვილის საცოლედ დანიშნეს, იგი გადაწყვეტს თავი მოიკლას შეუღლების აქტის წინ. ნესტანი ტარიელს ურყევ ეთგულებას ეფიცება და ქაჯეთის ციხიდან ამაღელვებელი სიტყვებით წერს:

„შენ, საყვარელო, ნუ სკმუნავ კმუნვითა ამისთანითა,
ჩემი სთქვა: სხვათა მიჰხვდაო იგი აღვისა ტანითა.
არამ სიცოცხლე უშენოდ! ვარ აქამდისცა ნანითა;
და ან თავსა კლდეთა ჩავიქცევ, ანუ მოვიკლავ დანითა“ [1302].

ნესტანი იმდენად მტკიცე სიყვარულით არის გამსჭვალული ტარიელისადმი, რომ მას უმისოდ სიცოცხლე დიდ საბრალლო საქმედ ესახება: „უმისოდ ჩემი სიცოცხლე, ვამე, რა დიდი ბრალია!“ (1288,4).

ნესტანი, რომელიც ქაჯთა სიძლიერით არის შეშინებული, ტარიელს ურჩევს, — ნუ წამოვა მის გამოსახსნელად, ვინაიდან ქაჯე-

ბი „მათა შემბმელთა დახოცენ, მართ ცეცხლად მოედებინა“ (1300,4); ხოლო ტარიელის დაღუპვით თვითონ ნესტანი ორი სიკვდილით მოკვდება: „მას მკვდარსა ენახავ, მოვკვდები მე სიკვდილითა ორითა“ (1290,2).

თავის მხრივ ტარიელიც სპეტაკი სიყვარულით არის გატაცებული ნესტანისადმი. იგი წლების განმავლობაში თავდადებით დაეძებს მას. ნესტანის უნახაობით გულმოკლული ტარიელი ხშირად ბნდება, გული მისდის და დაკარგულ სატრფოზე

„მოთქვამს: „ჰაი, საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო, იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო, ვინ მოგვეთა, არა ვიცი, ხეო, ედემს დანერგულო!
და ცეცხლმან ცხელმან ვით ვერ დაგწეა, გულო ასჯერ დადაგულო“ [309].

ნესტანის დაკარგვით სიცოცხლემოშანებული ტარიელი ცხოვრებას განუდგა და სიკვდილისაკენ მიისწრაფვის, მაგრამ მას აზროს მეგობრობის დიადი ძალა იხსნის.

ასევე სპეტაკი და უერთგულესია ავთანდილისა და თინათინის სიყვარული.

თავისი მაღალეთიკურობით რუსთველური მიჯნურობა პრინციპულად განსხვავდება დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში ასახული რაინდული სიყვარულისაგან. დასავლეთ ევროპის სარაინდო მწერლობის არცერთ წარმომადგენელს არ უქადაგნია ისეთი ფაქიზი და ამბულებული სიყვარული, როგორიც შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსანშია წარმოდგენილი. პირიქით, პროვანსალური პოეზია, რომელშიც, ფრ. ენგელსის აზრით, კლასიკური სახით გამოიხატა რაინდული სიყვარული, ცოლქმრული ერთგულების რღვევასა და ღალატს უძღერის, რადგან აღნიშნული პოეზიის თანახმად, სიყვარულის ობიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ქმრიანი მანდილოსანი.

„თავისი კლასიკური სახით გამოხატული, პროვანსელებში, რაინდული სიყვარული აფრაგაშლილი მიექანება ცოლქმრული ერთგულების დარღვევისაკენ და პოეტებიც ამ ღალატს უძღერიან“¹⁰².

მართალია, რუსთაველი მძაფრ სიყვარულს ქადაგებს, მაგრამ იგი სასტიკად გმობს ყოველივე დანარჩენის დამავიწყებელ, პიროვნების დამაქვეითებელ შმაგ მიჯნურობას; ვინაიდან, რუსთაველის.

¹⁰² ფრ. ენგელსი, *ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953, გვ. 93.*

ვაგებით, არაფერი არ ვარგა ზომას გადასული და მოქარბებული:
„არა ვარგა უსაზომო“ (276,4).

რუსთაველი შესაძლებლად თვლის მამაკაცისადმი სიყვარულის
პირველად გამჟღავნებას ქალის მხრივ. რუსთაველის შეხედულებით,
მართალია, მამაკაცისადმი ქალს დიდი მოკრძალება შეჰფერის,
მაგრამ უფრო უარესია მისადმი მიჯნურობის გაუმჟღავნებლობა და
სიყვარულის გრძნობის საკუთარ გულში ჩაკვლა:

„თუჲა ჰმართებს დედაკასა მანაცისა დიდი კრძალვა,
მაგრა მეტი უარეა არა-თქმა და ჰირთა მალეა“ [412].

საგულისხმოა, რომ ქალები თავიანთ მიჯნურობას სიყვარულით
დაბნედილობისა და ტანჯვის ნაცვლად აქტიური მოქმედებისაყენ
მოუწოდებენ:

„ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?
სჯობს საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია!“ [377].

— მიმართავს ნესტანი ტარიელს. მიჯნურთა მოწოდებით აფრთო-
ვანებული ტარიელი და ავთანდილი საზოგადოებრივად სასარგებლო
საქმეებს სჩადიან, სძლევენ ყოველივე დაბრკოლებებს და დასა-
ზულ მიზანს წარმატებით ახორციელებენ.

ნესტანის სიყვარულით აგზნებული ტარიელი ლომივით იბრძ-
ვის ძმადნაფიცების მხარდამხარ ქაჯეთის ციხიდან სატრფოს გამო-
სნისათვის.

რა კოლოსალური განსხვავებაა ამ მხრივ ტარიელსა და ნიზა-
მის განჯელის გმირს — ყაისს შორის. როგორც ცნობილია, ეს უკა-
ნასკნელი იმდენადაა გაშმაგებული ლეილის სიყვარულით, რომ სა-
ცხოვრებელ ბინას სტოვებს, საზოგადოებასაც განუდგება და მზე-
ცებთან ბანაკდება უკაცურ უდაბნოში. როცა მას ასეთ ყოფაში რა-
ინდი ნაუფალი წააწყდება, მას დახმარებას აღუთქვამს და კიდევ
ებრძვის ხმალდახმალ ლეილის გაჭიუტებულ მამას, რათა დასძლი-
ოს ამ უკანასკნელის წინააღმდეგობა და ლეილი სიშმაგისაგან შაჯ-
ნუნად წოდებულ ყაისს შეაუღლოს. მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ
ყაისი გვერდში ამოუდგეს მისი დახმარებისათვის მებრძოლ ნაუ-
ფალს, იგი განზე დგას, ილოცება და ღმერთს ლეილის მამის გა-
მარჯვებას თხოვს¹⁰³.

¹⁰³ ა. ლ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორი-
იდან, III, თბილისი, 1952, გვ. გვ. 210, 211.

მეტად მნიშვნელოვანია აგრეთვე რუსთაველის აზრი ქორწინების საქმეში ქალის სურვილის გათვალისწინების შესახებ. რუსთაველის შეხედულებით, ქალისა და მამაკაცის შეუღლება მხოლოდ მაშინაა კანონიერი, როცა მას საფუძვლად უდევს ურთიერთსიყვარული ან ორმხრივი თანხმობა. რუსთაველის აზრით, ქალისა და მამაკაცის შეუღლების საქმეში ქალის სურვილს ანგარიში უნდა გაეწიოს. ტარიელი ასე მიმართავს ასმათს: „ვინცა გწადდეს, ქმრად შეირთე“-ო (1650,1). სწორედ ქალის სურვილის შეუფასებლობაა იყო გაპირობებული ხვარაზმშას ძის ტრაგიკული აღსასრული.

რუსთაველის შეხედულებას ქორწინებისას ქალის სურვილისათვის ანგარიშის გაწევის შესახებ უთუოდ პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების პერიოდში, როცა მშობლები ისე აქორწინებდნენ ქალს თავიანთი სურვილის მიხედვით, რომ მას საქმროზე არავითარი წარმოდგენა არ გააჩნდა.

რუსთაველის თანახმად, სიყვარული უნდა ემყარებოდეს მორალურ თანასწორობას და ქალის ღირსების პატივისცემას.

რუსთაველის თვალსაზრისით, სიყვარული მხოლოდ ამქვეყნიური გრძნობაა. მისი შეხედულებით, ადამიანის სიკვდილთან ერთად არსებობას სწყვეტს სიყვარულის ემოციაც.

ეს კარგად ჩანს ტარიელის ფიცში ნესტანისადმი: „შენი ვიყო, სადამდისცა დამიყოფდეს მიწა პირსა“ (416,4).

რუსთაველის კონცეფციით, სიყვარული ამ ქვეყნად აღწევს თავის ტრიუმფალურ გამარჯვებას. ამ მხრივ რუსთაველის შეხედულება ძირეულად განსხვავდება ნიჟამი განჯელის თვალსაზრისისაგან. „ნიჟამი განჯელის სიყვარული... მთლად საზეო მოვლენაა. ამქვეყნიური ერთგულებისათვის ლეილიმ და მაჯნუნმა საკომპენსაციოდ მოიპოვეს საიმქვეყნიო ნეტარება. ნეტარება დაიმსახურეს ხოსროვმა და შირინმაც... შოთა რუსთაველისათვის სრულიად უცხოა მისტიციზმი. ის მტკიცედ დგას რეალისტურ პოზიციებზე, რუსთაველის გმირები ცხოვრობენ და იბრძვიან საამქვეყნიო იდეალებისათვის, კერძოდ საამქვეყნიო სიყვარულისათვის. საარაკო დაბრკოლებათა ძლიერ გზით რუსთაველის გმირებმა აქ დედამიწაზე მიაღწიეს ადამიანური იდეალების გახორციელებას. რუსთაველის სიყვარული დედამიწაზე ზეიმობს თავის გამარჯვებას. ნიჟამის სიყვარული კი საიმქვეყნიო ზღვების მოლოდინში რჩება“¹⁰⁴.

¹⁰⁴ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, გვ. 227.

გერმანელი პროგრესული მწერალი ე. კობიცინი სწორ შეფასებას აძლევს რუსთაველის შემოქმედებას. ადარებს რა რუსთაველს დანტესა და პეტრარკას, მისი აზრით, ამ უკანასკნელთათვის „ამოსავალი თეალსაზრისია ნეოპლატონიკურ-მისტიკური იდეა“; დანტე თავისი იდეალის სრულყოფას მოელოდა მხოლოდ ზებუნებრივ სამყაროში. „ზეციური სინათლის ტყვეობაში დარჩა პეტრარკაც“, ხოლო რუსთაველი თავისი იდეების განხორციელებას ამ ქვეყნად მოელის, „ის უარყოფს სიყვარულის პლატონურ თეორიას. მას სინათლე დედამიწაზე მოაქვს, იბრძვის სიკეთისა და სინათლის ტრიუმფისათვის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში“¹⁰⁵.

ამრიგად, შოთა რუსთაველი ქადაგებს ამქვეყნიურ ხორციელ, მაგრამ ამალღებულ სიყვარულს და ამით დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება როგორც ქრისტიანულ მოძღვრებას, ისე პლატონურ და ნეოპლატონურ მისტიციზმს. იგი წინააღმდეგ ბიბლიური თეოლოგიის მოწოდებისა, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს ღმერთის სიყვარულის შესახებ და მთელი გულით, სულითა და გონებით მხოლოდ ამქვეყნიურ სიყვარულს განადიდებს.

6. მეგობრობის საკითხი რუსთაველთან

ქრისტიანული ასკეტური მორალი, რომელიც ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულებას ქადაგებს, არსებითად გამორიცხავს ადამიანთა ისეთ მეგობრობას, რომელიც მიზნად ისახავს მიწიერი ბედნიერების მიღწევას. ქრისტიანულ-საკლესიო მოძღვრება ე. წ. ხორციელი, საამქვეყნო ინტერესებით განსაზღვრული მეგობრობის ხაცვლად ქადაგებს „სულიერ ძმობას“, რომელიც საიქიო ქვეყნისათვის ზრუნვას ემყარება.

ბიბლიური თეოლოგია მეგობრის დახმარებისა და მასთან ახლოს ყოფნის ნაცვლად, მისგან განშორებას ქადაგებს; ბიბლიაში ნათქვამია: „მეგობართაგან შენთა განეკრძალე“¹⁰⁶.

უპირატესობას ანიჭებს რა ქრისტეს წინაშე მორჩილებას, ქრისტიანული მოძღვრება ინდიფერენტულადაა განწყობილი ადამიანთათვის სამსახურის გაწევის საქმისადმი. სახარებაში ნათქვამია: „უკეთუმცა კაცთადა სათნო ვეყოფოდე, ქრისტეს მონამცა არა ვიყავ“ (პავლე, გალატ. 1,10).

საშუალო საუკუნეების გამოჩენილი სქოლასტიკოსი თომა აკვინელი ადამიანისათვის მეგობართა ყოლას აუცილებლად არ მი-

¹⁰⁵ გაზეთი „Berlin am Mittag“, 27, V, 47, № 93.

¹⁰⁶ ბიბლია, ნაწილი მეორე, გვ. 301.

იჩნევს. იგი აღნიშნავს: „აუცილებელი არაა ნეტარებისათვის მეგობართა საზოგადოება, რადგან ადამიანს თავისი სრულქმნილობის მთელი სისავეს ღმერთში აქვს“. „ამიტომ თუ სული მარტოდმარტო სტკება ღვთისა, ის მაშინაც ნეტარი იქნებოდა, სულაც რომ არ ჰყავდეს მოყვასნი, რომლებიც მას ეყვარებოდა“¹⁰⁷.

მაგრამ ქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენლებმა კარგად იციან, რომ ადამიანს უმეგობროდ ცხოვრება არ შეუძლია. ამიტომ ქრისტიანული მოძღვრება დასაშვებად თვლის ადამიანთა მეგობრობას, მაგრამ იმ პირობით, თუ ადამიანი ქრისტეს მეგობრობას ყველაზე მაღლა დააყენებს და ყოველი ადამიანი ეყვარება არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ ქრისტეს გულისათვის, ვინაიდან, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, მხოლოდ იესო ქრისტეა სიყვარულის ღირსი¹⁰⁸. ამდენად, ქრისტიანული რელიგიის თანახმად, „მოყვასის სიყვარული არაა სიყვარული, თუ იგი დაკავშირებული არაა ღმერთის სიყვარულთან“¹⁰⁹.

ბასილ დიდი, როგორც ვნახეთ, სხვათა შორის, მეგობრებისაგან ჩამოცილებულ, განდევნილ ცხოვრებას ქადაგებდა. სწვევტ რა კავშირს მეგობრებთან და ახლობლებთან, — აღნიშნავს ბასილ დიდი, — არ უნდა იყო მკმუნწარე, ვინაიდან ამით შენთვის ჯვარცმულ ქრისტეს უკავშირდები. ხოლო შეგიძლია განა წარმოიდგინო ასეთ მეგობართმოყვარებაზე მაღალი რამ?¹¹⁰

ბასილ დიდი (კესარიელი) კატეგორიულად გმობს ადამიანებთან მეგობრობის ძიებას. ბასილ კესარიელი აღნიშნავს: „უკეთუე გნებაეს მეგობრობაჲ ღმერთისაჲ ნუ ეძიებ მეგობრობასა კაცთაწედ“¹¹⁰.

ბასილ დიდის მიხედვით, დაუშვებელია წმინდანებს ჰქონდეთ ზორციელი ნათესავეებისათვის მზრუნველობის გაწევის რაიმე ფიქრი. მათი მომსახურება დასაშვებია მაშინ, თუ ისინი ღმერთის მოწოდების მიხედვით ცხოვრობენო. ხოლო თუ ეს ზორციელი ნათესავეები ამქვეყნიური ცხოვრების ერთგულნი არიან, — ამბობს ბასილ დიდი, — მაშინ ჩვენ მათთან არავითარი საერთო დამოკიდებულება არა გვაქვსო¹¹²; ვინაიდან, ბასილის აზრით, სასულიერო

¹⁰⁷ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 202.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 219.

¹⁰⁹ И. Златоуст. Соч., т. IX, книга первая, 1903, стр. 995.

¹¹⁰ Творения Василия Великого, т. II, стр. 308.

¹¹¹ მამათჲ სწავლანი, გვ. 157.

¹¹² Творения Василия Великого т. II, стр. 367.

ძმობის წარმომადგენელი ადამიანთა მსახურნი კი არ არიან, არამედ — ღმერთის¹¹³.

მაშასადამე, ბასილის აზრით, სასულიერო პირებმა იმდენად უნდა გაუწიონ დახმარება საერო პირებს, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი იმქვეყნიურ საქმეზე ზრუნავენ.

საქიროა ისე განვშორდეთ ჩვენი განწყობილებებით ნათესავებს, მეგობრებსა და მშობლებს, — აღნიშნავს ბასილ დიდი, — როგორც არიან დაშორებული ერთმანეთისაგან მკვდრები და ცოცხლები¹¹⁴. სამაგიეროდ ბასილ დიდი სულიერი მეგობრებისაგან ჩამოშორებას კატეგორიულად კრძალავს. ბასილი ამბობს: ვინც ერთხელ შევიდა სულიერი ძმობის კავშირში, მას უფლება არა აქვს განშორდეს მათ, რომელთაც შეუერთდა¹¹⁵.

ქრისტიანული მოძღვრების მსგავსად მაჰმადიანობა მეგობრობის საფუძვლად რელიგიურ რწმენას აცხადებს. იგი მოუწოდებს, რომ ადამიანმა მეგობარი აიყვანოს მხოლოდ მორწმუნეთა რიგებიდან და საესებით ჩამოშორდეს ურწმუნოებს, თუნდაც ისინი მამებს ან ძმებს წარმომადგენდნენ.

ქართული საეკლესიო მსოფლმხედველობის მიხედვითაც მეგობარი გაგებულია როგორც სულიერი მოძმე.

გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ ნეტარმა მიქელმა „მოიყვანა მოძღუარი თჳსი და სულიერი ძმა გრიგოლ შემწე“¹¹⁶.

„ხორციელი მოყვასის“ ტერმინის საპირისპიროდ საეკლესიო მწერლობამ დაამკვიდრა შემდეგი გამოთქმები: „სულიერი მამა“, „სულიერი შვილი“, „სულიერი ძმა“.

საერთოდ ქართული საეკლესიო მოძღვრება ქრისტეს სიყვარულისათვის ყოველივე ამქვეყნიურის მოძულების შესახებ ხორციელ მეგობართაგან განშორებასაც გულისხმობს.

სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას დიდი ქართველი ჰუმანისტი შოთა რუსთაველი, იგი ქადაგებს ისეთ მეგობრობას, რომელიც ადამიანთა ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლას ემსახურება.

მეგობრობა, რუსთაველის კონცეფციით, ადამიანის დიადი გრძნობაა და იგი მეგობართა ურთიერთსიყვარულს გულისხმობს.

¹¹³ Творения Василия Великого, т. II, стр. 370.

¹¹⁴ იქვე, გვ. 513.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 515.

¹¹⁶ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 125.

სიყვარული ის „გზა და ხილია“, რომელიც მეგობრებს აკავშირებს. რადგან მეგობრები ურთიერთსიყვარულით გამსჭვალულ ძმადნაფიცებს წარმოადგენენ, მეგობარი რუსთაველთან წარმოდგენილია, როგორც მოყვარე;

რუსთაველის მიხედვით, მეგობრობა სამი სახის ქცევაში ელინდება: 1) მეგობართან ახლოს ყოფნის სურვილსა და სიშორის მოუთმენლობაში, 2) მის ხშირსა და უშუალო დასაჩუქრებაში, 3) გასაქირში ჩაყარდნით მეგობრის დახმარებაში:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:

პირველ ნდობა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,

მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არ მოწყენა,

და გავლენა და მოხმარება, ნისად რგებად ველთა რბენა“ [777].

რუსთაველის შეხედულებით, ადამიანმა მეგობრისათვის თავი ქირსაც არ უნდა დაარიდოს და მისი ერთგული უნდა დარჩეს:

„ზამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ქირსა არ დამრიდად,

გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ [703].

უფრო მეტი: ვინც ვინმეს იძმობს თუ დად იწამებს, მან მისთვის თავი სიკვდილსაც არ უნდა აარიდოს:

„ყმასა უთხრა: „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს,

ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ქირსა თავი არ დაჰრიდოს“

[306];

ვინაიდან „ოდეს კაცსა დაეჭიროს, მაშინ უნდა ძმა და თვისი“ (773,4). მეგობარი, რუსთაველის გაგებით, საიმედო ძალაა გასაქირში ჩაყარდნით ადამიანისათვის, იგი არისტოტელის სიტყვებითაა რომ ვთქვათ, „მეორე მე არის“¹¹⁷, ამიტომ „ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“ (854,2).

მეგობართა ძიების ქადაგებით რუსთაველი აშკარად დაუპირისპირდა რელიგიურ მოძღვრებას, რომელიც ხორციელ მეგობართაგან განშორებას ქადაგებდა. ეფეზისტყაოსნის პერსონაჟები დასახულ მიზანთა განხორციელებისათვის ბრძოლაში ერთმანეთის საიმედო დახმარებას ემყარებიან და კიდევაც აღწევენ ბრწყინვალე გამარჯვებებს; მაშინ როდესაც ძველი აღთქმა წყუელად თვლის იმ ადამიანს, რომელსაც ადამიანის იმედი აქვს, ხოლო დალოცვილად

¹¹⁷ Этика Аристотеля, книга IX.

— მას, რომელიც იმედს ღმერთზე ამყარებს და რომლის ნუგეში უფალია (იერემია 17,5 და 7).

მეგობრობა, რუსთაველის შეხედულებით, ურთიერთდამჭერება-ლობასა და ერთმანეთისადმი პატივისცემას ემყარება და არა იძულებას ან მბრძანებლობას. რუსთაველი მისი საყვარელი სამი ძმად-ნათიციის შესახებ ამბობს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სკირს ერ-თმანერთის მონება“ (6,4).

რუსთაველის აზრით, ქალ-ვაჟური სიყვარული კი არ უპირის-პირდება მეგობრობას, არამედ, პირიქით, ბიძგს იძლევა მისი განმტკიცებისათვის. მაგალითად, თინათინი ტარიელისადმი დახმარებას ავთანდილს მის სამსახურად უთვლის; ტარიელის დასახმარებლად მიმავალ ავთანდილს თინათინი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „შეხგან მისსა გავლენასა მე დავიჩენ სამსახურად“ (933,2).

რუსთაველის თანახმად, სიყვარული ეხმარება მეგობრობის განმტკიცებას, ასევე თავის მხრივ მეგობრობის დიადი ძალა ხელს უწყობს სიყვარულის ბედნიერ დაგვირგვინებას.

მეგობრობის გრძნობა თავისი სიძლიერით არ ჩამოუვარდება სიყვარულის მძაფრ გრძნობასაც კი. ავთანდილი იმდენად განიმსკვალა ტარიელისადმი მეგობრული სიყვარულით, რომ მისმა გაჯირვებამ განსაზღვრულ მომენტში „ღლე და ღამე საგონებელი“ (183,4) თინათინი და მისი სამსახურიც დაავიწყა. ავთანდილი მზადაა ყოველი შესაძლებელი დახმარება აღმოუჩინოს განსაცდელში მყოფ მეგობარს:

„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა,
დამიგდია სამსახური მისი, იქნას რაცა გინდა“¹¹⁸.

თავის მხრივ ტარიელი, რომელიც ცხრა წლის განმავლობაში ეწამა ნესტანის დაკარგვით, მზადაა ხელი აიღოს ქაჯეთის ციხიდან გამოხსნის სატრფოს ქმრობაზე, თუ ვერ შეაერთა თინათინი და ავთანდილი: „თუ შენ შენს ცოლსა არ შეგრთავ, მე ჩემსა არ ვექმარები“-ო (1472,4) — მიმართავს ტარიელი ავთანდილს და ეს სიტყვები ისეთი გულწრფელობით არის წარმოთქმული, რომ მის სიმტკიცეში არავის ექვი არ შეეპარება. ტარიელი არ ერიდება როსტევეანის წინააღმდეგ ხმლით გალაშქრებასაც, თუ იგი ტკბილი სიტყვით ავთანდილის სიძობაზე ვერ დაითანხმა (1472).

¹¹⁸ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1953, სტრ. 298.

ტარიელს იმდენად ურყევად აქვს განზრახული ავთანდილის დახმარება, რომ არ სურს ნახოს არც თავისი სახლი და არც დარბაზი, თუ ვერ შესძლო ავთანდილის საწადელის შესრულება:

„თუ ვერა ვიქმ საწადელსა შენსა, შენთვის განზრახულსა,
არა ვნახავ სახლსა ჩემსა, არ დარბაზსა, არცა ხელსა“ [1471].

ავთანდილს თინათინის სიყვარულზე არანაკლებ სწევას ტარიელის ცეცხლი: „მის ყმისა ცეცხლი მედების, წვა მჭირს მისისა მწველისა“ (733,1). ავთანდილი თავდადებით ეძებს ტარიელის ნათელს: „შენსა მე ვეძებ ნათელსა, შენ ხარ გულითა ბნელითა“ (735,3). იგი მთელი თავისი შესაძლებლობით ცდილობდა ტარიელის წამლის—ნესტანის მონახვას:

„ავთანდილ მარტო ზღვის პირსა მივა ოთხითა მონითა,
წამალსა ტარიელისა ეძებს ყოვლითა ღონითა,
დღისით და ღამით მტირალი იღვრების ცრემლთა ფონითა“
[1027].

მას ტარიელის გარეშე სიცოცხლე არ სურს: „უმისოდმცა ნუ ცოცხალ ვარ, ნუცა გარე, ნუცა შინა!“ (775,3). ავთანდილს მისი ლხინი დასრულებულად მიაჩნია, თუ იგი ტარიელს გაეყარა (862,3). ნესტანის ნახვით აფრთოვანებული ავთანდილი ქაჭეთზე გალაშქრების შესახებ ფრიდონს წერს: „მუნ მისლვა მიჩანს თამაშად, თუცა გზა საომარია“ (1320,2).

ტარიელის განშორებით სიცოცხლე აქვს მოშხამული მის მეორე ძმადნათიცს — ფრიდონს:

„რა მოგეშორე, მას აქათ სიცოცხლე მომძულეებია...
ოხერ სიცოცხლე უშენოდ, სოფელი გამარმებია“ [1008].

თავის მხრივ ტარიელიც გულითადი მეგობრობის გრძნობით არის გამსჭვალული ფრიდონისადმი. მან ჯერ კიდევ ნესტანის ძიების დროს ფასდაუდებელი დახმარება გაუწია ფრიდონს მტრების დამარცხების საქმეში; ტარიელმა სატრფოს გამოხსნის შემდეგაც; ქმედითი მეგობრობა გააგრძელა მასთან. მეგობრების დახმარებით ტარიელმა ნესტანი იხსნა და ბედნიერებას მიაღწია. მადლიერმა ტარიელმა ღირსეულად დააფასა მეგობრების ღვაწლი. მან დევთა გამოქვაბულში არსებული მთელი საქუთრქლე ფრიდონს მიუძღვნა, ხოლო ავთანდილს გულის წადილი აუსრულა — იგი თინათინთან შეაუღლა.

ვეფხისტყაოსანში ნაჩვენებია უმაღლესი სახელმწიფო პირები დამეგობრება დაბალი სოციალური ფენების წარმომადგენლებთან ავთანდილი უცხო ყმის ძიების პერიოდში „მგზავრთა ჰკითხედის ამბავთა, მათ თანა-ემოყვებოდა“ (180,4). იგივე ავთანდილი თავდადებულ დახმარებას უწევს მოქარავენე ვაჟრებს, რომელთაც იგრძნობადაც კი იხსენიებს (1058,4).

ერთმანეთთან ახლადგაცნობილ უცხო მგზავრებსაც კი რუსთაველი მეგობრებად სახავს:

„მაგრა ჩვენ აქა მოყვასნი უცხონი შევიყარენით,
არც არა ვიცით ვინ ვინ ვართ, ანუ სით მოვიარენით,
და ხამს, ერთმანერთსა ამბავი ჩვენიცა ეუთხრათ ბარ ენით“
[1218].

თავის მხრივ მეტად საინტერესოა ტარიელის უმწიკვლო მეგობრობა ისეთი დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენელთან, როგორიცაა ასმათი.

რუსთაველის შეხედულებით, ცალკეული პიროვნება უმწიკვოა, თუნდაც იგი ისეთი გოლიათი იყოს, როგორიც ტარიელია. რუსთაველის აზრით, ძალა მეგობრობაშია. მეგობრობის დიადმა ძალამ შემუსრა ბოროტების ბუდე — ქაჭეთი და მანვე მოიტანა სიყვარულის ამქვეყნიური ზეიმი.

რუსთაველის მიხედვით, შესაძლებელია არა მარტო მამაკაცების, არამედ მამაკაცისა და ქალის მეგობრობაც. ამის ბრწყინვალე მაგალითია ასმათისა და ტარიელის მეგობრობა. დიდი განსაცდელი გადაიტანა ასმათმა უკაცრიელ გამოქვაბულში მარტოდ-მარტო ყოფნისას, მაგრამ ტარიელი მაინც არ მიატოვა.

ასევე საინტერესოა ქალთა მეგობრობის საკითხიც. ნესტანისადმი ფატმანის უანგარო დახმარება პირდაპირ სამაგალითოა. მან ორჯერ დაიხსნა ნესტანი განსაცდელიდან: ჯერ ზანგებს გაშოსტაცა იგი, ხოლო შემდეგ, როცა მის მიერ ნაჩუქარი თვალ-მარგალიტით ნესტანმა მელიქ სურხავეის სასახლის მონები მოისყიდა და გამოპარვა მოასერხა, მას ფატმანმა ცხენი მისცა და გულანშაროდან წასვლის საქმეში დაეხმარა. ფატმანმა ნესტანის შეპყრობისა და ქაჭეთის ციხეში მოთავსების ამბავიც გაიგო და ამის შესახებ მის საძებრად წამოსულ ავთანდილს მოახსენა. ფატმანი რომ არ ყოფილიყო, ვინ იცის რა უბედურება ეწვეოდა ნესტანს! ტყუილა კი არ უწოდებს მას ნესტანი ღედის მჭობ ღედას (1285,1). ხოლო თავის მხრივ ტარიელი აღნიშნავს: „ფატმანს უხსნია ჩემი მზე, სდედებია და სდებია“-ო (1429,3).

გულნაშაროდან ნესტანის წასვლით გულმოკლული ფატმანი ამბობს: „სახლი და შვილი მომძულდა, ვჯდი უგულოთა გულითა“ (1215,1). ხოლო როცა გმირებმა ნესტანი იხსნეს და იგი ფატმანმა ინახულა, ამ უკანასკნელის სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდა. გულითადია აგრეთვე თინათინისა და ნესტანის მეგობრობა.

ამრიგად, რუსთაველი ქადაგებს მტკიცე და ერთგულ მეგობრობას ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლაში.

7. შოთა რუსთაველი პატრიოტიზმისა და ხალხთა მეგობრობის შესახებ

რელიგიისათვის საერთოდ და ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის კერძოდ უცხოა პატრიოტიზმის იდეა. ვინაიდან „ღმერთის იდეა არასოდეს არ „აქავშირებდა პიროვნებას საზოგადოებასთან“¹¹⁶. ქრისტიანული რელიგია თავისი მოწოდებით — „ნუ გიყუარნ სოფელი ესე და ნუცალა რაჲ არს სოფლისა ამის“ — არსებითად გამორიცხავს სამშობლოს სიყვარულს.

ქრისტიანული ეთიკის მოთხოვნა ამ ქვეყნისა და ყოველივე ამქვეყნიურის მიტოვებისა და მოძულების შესახებ პატრიოტიზმსაც უგულუბელყოფდა.

იმისათვის, რომ სიკეთის ქრისტიანული იდეალის მიხედვით ეცხოვრათ, ათასობით ადამიანები უარს ამბობდნენ სამშობლოზე, ოჯახზე და ტყიან მთებსა და უდაბნოებში მიდიოდნენ¹²⁰.

როგორც ვნახეთ, ბასილ დიდი უსამშობლო ცხოვრებას ქადაგებდა.

ლაპარაკობს რა იმის შესახებ, რომ წმინდანები ერთად არიან შეკრებილნი სხვადასხვა ქვეყნებიდან, ამასთან დაკავშირებით ბასილ დიდი აღნიშნავს: რა საჭიროა მათი მიწიერ სამშობლოთა გამოკვევა, როდესაც შეგვიძლია ვიაზროთ როგორია მათი ნამდვილი ქალაქი? მარტვილთა ქალაქი ღვთის ქალაქია¹²¹.

ი. ოქროპირი კატეგორიულად უკრძალავს ადამიანს სამშობლოთი იამაყოს. ღმერთის ბიბლიურ მოწოდებას ი. ოქროპირი შემდეგ კომენტარს უკეთებს: „რისთვის ამაყობ შენ სამშობლოთი, როცა მე გიბრძანებ იყო მთელი ქვეყნის მწირი, როცა შენ შეგიძლია

¹¹⁶ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 35, გვ. 120.

¹²⁰ Э й к е н, История и система средневекового мирозозерцания, стр. 115.

¹²¹ Творения Василия Великого, т. II, стр. стр. 230, 31.

ისეთი გახდეს, რომ მოელი ქვეყანა შენი ღირსი არ იქნება? საიდან წარმოდგები შენ — ეს იმდენად ნაკლებმნიშვნელოვანია, რომ თვით წარმართი ფილოსოფოსები მას არავითარ მნიშვნელობას არ აძლევენ, გარეშედ თვლიან და უკანასკნელ ადგილს უთმობენ“¹²². აქ ი. ოქროპირს უთუოდ მისი თანამედროვე ნეოპლატონიკოსები ჰყავს მხედველობაში.

იგივე ი. ოქროპირი ამბობს: „უკეთეს ქრისტე შევიყვართ, არცაღა თუ მივხედნეთ საქმეთა სოფლისათა“¹²³. იგი ნეტარ ადამიანად თვლის მას. „რომელმან თავს-იღვას დევნაჲ და ჰირი და შეურაცხებაჲ სარწმუნოებისათჳს ღმრთისათჳსისა“¹²⁴.

ეფრემ ასურის შეხედულებით, ნეტარია ის ადამიანი „რომელი მარადის ზრუნავს სულისა თვისისათვის და არა სხვისა რაჟსათვისმე“¹²⁵, ეფრემ ასური პირდაპირ მოუწოდებს: „დაიღწყო ყოვლადვე სოფელი და საქმენა მისნი“¹²⁶.

აღნიშნულ დებულებებს თავისი სათავე ახალ აღთქმაში აქვს. პავლე მოციქული ამბობს: „რამეთუ არა გვაქუს აქა საყოფელად ქალაქი (ე. ი. სამშობლო, ვ. კ.), არამედ მერმესა მას ევქიებთ“ (ებრაელთა მიმართ, 13.14). ხოლო ნამდვილი სამშობლო პავლე მოციქულს ზეცაში ეგულებოდა. პავლე აცხადებს: „ხოლო ჩუენი მოქალაქობა ცათა შინა არს“ (ფილიპელთა მიმართ 3.22).

კომენტარს უყეობს რა პავლე მოციქულის აღნიშნულ დებულებებს. დასავლეთის კათოლიკური ეკლესიის დიდი წარმომადგენელი, ლუთერი წერს: „ჩვენ ამ ცხოვრებაში უცხოელეზივით უნდა ვცხოვრობდეთ, ვიდრე არ მივალწევთ ნამდვილ სამშობლოს და არ გადავალთ უკეთეს ცხოვრებაში, რომელი საუკუნო არს“¹²⁷.

საეკლესიო ისტორიკოსი, გოტფრიდ არნოლდი (1665 — 1774) აღნიშნავს: „ჩვენი სამშობლო და ჩვეულებრივი სახელი ჩვენი არ გვიყვარს ჩვენი“¹²⁸. ლ. ფოიერბახის აზრით „ქრისტიანთა სამეფო არ იყო სამეფო ამა ქვეყნისა; ისინი უყურებდნენ ზეცას, როგორც თავის სამშობლოს“¹²⁹.

¹²² И. Златоуст, Соч., т. VII, 1901, стр. 96.

¹²³ ი. ოქროპირი, ოქროს წყარო, თბილისი, 1905, გვ. 46.

¹²⁴ მკამთა სწავლანი. გვ. 60.

¹²⁵ იქვე, გვ. 214.

¹²⁶ იქვე, გვ. 300.

¹²⁷ ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 393.

¹²⁸ იქვე, გვ. 424—425.

¹²⁹ Л. Фейербах, Соч., т. II, Москва, 1955, стр. 776.

ღმერთისა და საიქიო ქვეყნისათვის სამშობლოს უგულვებელ-
ყოფას მაჰმადიანობაც ქადაგებს. ყურანში პირდაპირ არის ნათქვა-
მი: „ჩვენ მივსცეთ საპატიო საცხოვრებელი მათ, რომელთაც თა-
ვიანთი ქვეყანა ღვთის გულისათვის დაუტოვებიათ“.

საგულისხმოა, რომ ქრისტიანული და მაჰმადიანური მოძღვ-
რებისათვის ომი გაგებულია არა როგორც სხვა ქვეყნის დაპყრობა
ან სამშობლოს დაცვა, არამედ როგორც სარწმუნოებისათვის ბრძო-
ლა და რელიგიურ-აღმსარებლობით სიმტკიცეში გამოცდა.

ყურანი მაჰმადიანებს მოუწოდებს: „ურჯულოებთან დიდგუ-
ლად იომონ სარწმუნოებისათვის“.

ვინც გულდასმით შეისწავლის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგ-
ლებს, იგი უთუოდ დარწმუნდება, რომ აღნიშნული ძეგლების გმი-
რები თავიანთი პირადი შეგნებით არიან სარწმუნოებისათვის, ქრის-
ტეს სიყვარულისათვის, თავიანთი საიქიო ხსნისა და ბედნიერები-
სათვის წამებულნი და არა ამქვეყნიური საქმეებისათვის, სამშობ-
ლოს ძლიერებისა და დამოუკიდებლობისათვის თავდადებულნი.

მართალია, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში გვხვდე-
ბა პატრიოტული იდეები, მაგრამ იგი არავითარ შემთხვევაში არ
თავსდება ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრების ჩარჩოებში.

რელიგიური მოძღვრებისაგან განსხვავებით, შოთა რუსთაველის
პოემა სამშობლოს სიყვარულით არის გაყენებული.

უცხო მოყმის საძებრად მიმავალი ავთანდილი ერთად შეკრე-
ბილ დიდებულებს და ქვეშევრდომებს საგანგებოდ უბარებს.
რათა სამშობლო დაიცვან და მტრებისაგან აუოხრებლად დაახვედ-
რონ:

„გემუდარები ამისათვის, ვარ თქვენი შემომხვეწელი,
მე დამახვედროთ სამეფო მტერთაგან დაუღუწელი“ [167].

ავთანდილი ასევე სასოებით სთხოვს მის ერთგულ მოყმეს-შერ-
მადინს: ქვეყნის საზღვრები გაამაგროს და მტერს არ მისცეს ახლი
დაბანაკების საშუალება: „სანაპირო გაამაგრე, მტერმან ახლოს ვერ
იბარგა“ (163,3).

პატრიოტული შეხედულებანი კიდევ უფრო რელიგიურად
არის გამოკვეთილი ნესტანის სიტყვებში. ნესტანი იმ კრიტიკულ
წუთებშიც კი, როცა მას ხვარაზმელ მეფის შვილზე უპირებენ და-
ქორწინებას და, მაშასადამე, სამუდამოდ სცილდება თავის სატრფოს,
სამშობლოს არ ივიწყებს და ყოველ მოქმედებას პატრიოტულ მიზ-
ნებს უქვემდებარებს. ნესტანს სურს, რომ ხვარაზმელმა სასიძოძ
ინდოეთში ფეხიც ვერ შემოდგას, მაგრამ მას აზინებს სამშობლოს

განადგურება, რაც შეიძლება მოჰყვეს ამ საქმესთან დაკავშირებით ტარიელისა და მეფის მოსალოდნელ შეჯახებას:

„თუ სასიძო არ მოუშვა, ვა თუ მეფე გაგიმწარდეს.

და შენ და იგი წაიკიდნეთ, ინდოეთი გარდაქარდეს!“ [539].

ნესტანი ინდოელებზე სპარსელების გაბატონებას შეუფერებელ საქმედ მიიჩნევს: „ესე ამბად არ ეგების. რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“ (540.4) და ამიტომ ტარიელს ავალბებს, რათა სპარსი სასიძოს მოკვლის შემდეგ ფარსადანს მიმართოს. რომ იგი ინდოეთს სპარსელებს შესაქმელად ვერ მისცემს: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ქამასა“ (544,2).

ქაჯეთის ციხეში ტყვეობის დროსაც კი ნესტანი სამშობლოს კეთილდღეობაზე ფიქრობს. იგი ტარიელს ქაჯეთის ციხიდან მისი გამოსხნის ნაცვლად ინდოეთის განთავისუფლებისა და ხსნისაკენ მოუწოდებს:

„წადი, ინდოეთი მიჰმართე, არგე რა ჩემსა მშობელსა,
მტერთაგან შეიწრებულსა, ყოვლგნით ხელ-აღუაყრობელსა“
[1307].

რაც შეეხება ტარიელს, იგი იმდენად დასცა ნესტანის დაკარგვამ, რომ ცხრა წლის განმავლობაში სამშობლოს ამბავით არ დაინტერესებულა. მან საკუთარი თავიც დაივიწყა და აუცილებელი დღეებისაგან მხოლოდ ავთანდილის გულითადმა დახმარებამ იხსნა. მაგრამ ნესტანის პოვნის შემდეგ მას კვლავ გაუღვივდა სამშობლოს მგზნებარე სიყვარული. ტარიელი ქაჯეთის ციხიდანვე ისწრაფვის სამშობლოსაკენ (1430.4). არაბეთში ტარიელი ინდოეთის ბედზე ფიქრობს და გული სამშობლოსაკენ მიუწევს. იგი ავთანდილს როსტევანთან გზავნის, რათა ამ უკანასკნელიდან წასვლის ნებართვა მიიღოს:

„ავთანდილ რო.ტანს წინაშე გაგზავნა დასათხოველად,
შესთვალა: „შენი სიახლე კმა ჩემად ღზინად ყოველად,
და მტერთა აქვს ჩემი სამეფო. ვიცი მუნ შიგან მძოველად“
[1561].

ამიტომ ტარიელი ინდოეთში წასვლას ჩქარობს: „წავიდე, ავი არ მიყოს მე აქა დაყოვნებამან“ (1562.3). ხოლო როცა ვაჟრებმა გზაში მას ინდოეთზე ხატაელთა შემოსევა უამბეს:

„რა ტარიელს ესე ესმა, შეტად ფიცხლად აიყარა.
ეჯი სამ დღე წასავალი ერთსა დღეა წაიარა;
დროშა მისი აიშართა, წინა არა აიფარა.
და აწ ნახეთ, თუ გოლიათი გული ვითა ამაგარა:“ [1597].

ხატაელების შემოსევით ინდოეთში დამდგარი „ავი დარი“ (1595;4) გმირებმა მზიანი ამინდით შესცვალეს. მათ ხატაელები დაიმორჩილეს, ინდოეთი გაათავისუფლეს და ამით „ინდოეთს ზეცით სინათლე ჩადგა, მართ ვითა სვეტია“ (1617.4).

რუსთაველისათვის უცხოა სხვა ქვეყნების დაპყრობის იდეა. მაგალითად, გმირებმა ქაჯეთი აილეს, მაგრამ იგი თავის გამგებლობაში არ მოუქცევიათ.

სამშობლოს სიყვარულის ქადაგებას ადგილი აქვს აგრეთვე XII საუკუნის რუსულ ლიტერატურაში.

თავისი პატრიოტული იდეებით ყურადღებას იპყრობს აღნიშნული საუკუნის ლირსშესანიშნავი რუსული ძეგლი „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“. „ამბავის“ ავტორი ღრმა სიყვარულით არის გამსჭვალული თავისი სამშობლოსადმი, რუსეთის მიწისადმი. რუსეთის მიწის სიყვარული რამდენიმეჯერ არის მოხსენებული ამ ძეგლში. ავტორი მკითხველს ზიზღს უნერგავს სამშობლოს მტრებისადმი და აღაფრთოვანებს მათ მშობლიური ქვეყნის სიყვარულით.

იგორი ასე მიმართავს ყივჩაღ დამპყრობელთა წინააღმდეგ საოქრად მიმავალ თავის მხედრობას: „ძმებო და ლაშქარო! უკეთესია რომ მკვდარნი ვიყოთ, ვიდრე დატყვევებულნი“¹³⁰.

თითქოს, იგორთან ერთად დონიკ კი რუსეთის „მთავრებს გმარჯვებისაკენ მოუხმობს და ეძახის“¹³¹.

„იგორის ლაშქრობის“ ავტორი დაუღალავად ქადაგებს რუსეთის სახელმწიფოებრივი გაერთიანების იდეას, რაშიც თავს იჩენს მისი მგზნებარე პატრიოტიზმი.

კ. მარქსი ფრ. ენგელსისადმი 1856 წელს გაგზავნილ ერთ-ერთ წერილში ასე განსაზღვრავს „იგორის ლაშქრობის ამბავის“ მთავარ იდეას: „პოემის აზრია — რუს მთავართა გაერთიანებისაკენ მოწოდება სწორედ მონღოლთა შემოსევის წინ“¹³².

„ამბავის“ ავტორი ნაღვლიანად აღწერს რუსეთის სახელმწიფოებრივი დაქუცმაცების ცუდ შედეგებს — რუსეთის სოფლებსა და ქალაქებზე მომთაბარეთა გამანადგურებელ თავდასხმებს. მათ

¹³⁰ Слово о полку Игореве, Москва, 1953, стр. 68.

¹³¹ იქვე, გვ. 76.

¹³² К. Маркс, Ф. Энгельс, т. XXII, 1931, стр. 122

მეორე მოსახლეობის ტყვედ წაყვანას, სოფლის მეურნეობის გაჩანაგებას. ამიტომ „ამბავის“ ავტორი რუს მთავრებს გაერთიანებისა და სოლიდარობისაკენ მოუწოდებს. „ამბავის“ ავტორი სვიატოსლავის პირით მგზნებარე პატრიოტულ იდეებს ქადაგებს.

„სვიატოსლავი დიდი პატრიოტია. მან მშვენიერად იცის, რომ ყივჩაღების განადგურება რუსეთისათვის აუცილებელია. მაგრამ ხედავს, რომ ამისათვის საჭირო თანხმობა და ერთსულოვნება რუსეთის მთავრებს შორის არ არის, და ის მწუხარებით და მამობრივი ტონით ჰკიცხავს რუსეთის მთავრებს. სვიატოსლავი მიმართავს თავის ოცნებაში რუსეთის სხვადასხვა მთავრებს და მოუწოდებს მათ დაანებონ თავი შინაგან უთანხმოებას და გაერთიანდნენ, რათა ყივჩაღებზე იძიონ შური იგორის დამარცხებისათვის. პოეტი ეძახის სვიატოსლავის ნათქვამს „ოქროს სიტყვას“ და ამით, თითქოს, იმის ნიშანს გვაძლევს, რომ თვითონ იზიარებდა სწორედ იმ შეხედულებებს რომლებსაც იგი სვიატოსლავს გამოათქმევინებს“¹³.

მართალია, რუსთაველი ქვეყნის გაერთიანებას არ ქადაგებს, როგორც ამას ადგილი აქვს „იგორის ლაშქრობის ამბავში“ (რადგან რუსთაველის დროს საქართველო უკვე გაერთიანებული იყო), მაგრამ სამაგიეროდ დაუღალავად მოუწოდებს სამშობლოს დაცვისაკენ გარეშე მტრების თავდასხმებისაგან.

პატრიოტიზმი, რუსთაველის კონცეფციით, არ გამორიცხავს სხვა მშვიდობისმოყვარე ხალხების სიყვარულს. რუსთაველი არსად არ ავლენს ეროვნებათა ურთიერთსიძულვილის რაიმე გრძნობას. იგი სპარსელებს არასიმპათიურად მხოლოდ იმიტომ იხსენიებს, რომ ისინი სხვა ქვეყნებზე გაბატონებისაკენ მიისწრაფვიან.

რუსთაველი ქადაგებს სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა ურთიერთსიყვარულსა და მეგობრობას, რითაც წინ აღუდგა ყველა ოფიციალურ რელიგიურ მოძღვრებას.

რელიგია აღვივებს ნაციონალურ შუღლს, ნერგავს სხვა სარწმუნოების წარმონაღვენელთა სიძულვილსა და მტრობას. ყველა რელიგია-ქრისტიანობა, იუდაიზმი, ისლამი თავის მიმდევრებს შთააგონებს, რომ მხოლოდ ისინი არიან „ღმერთის რჩეული შვილები, სხვები კი თითქოს „არალირსეული“ და „ურჯულო“ ხალხია.

იუდაიზმი თავის მიმდევრებს უკრძალავს არაისრაელ ადამიანებთან ყოველგვარ კავშირს და მოუწოდებს არ დაზოგონ სხვა რელიგიის მიმდევარნი.

¹³ პროფ. ს. დანელია, ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები, თბილისი, 1941, გვ. 77.

ქრისტიანული რელიგიაც გმობს სხვა სარწმუნოების აღმსარებელ ხალხთან დაახლოებას. ქრისტიანული მოძღვრება უარყოფს ქრისტიანის დაქორწინებას სხვა რელიგიის წარმომადგენელზე. პავლე მოციქული მოუწოდებს: „ნუ ექმნებით თანა-მეუღლე ურწმუნოთა მათ“ (კორინთ. 6,14).

ისლამი კატეგორიულად უკრძალავს მაჰმადიანებს არამუსლიმან ხალხთან დაახლოებასა და მეგობრობას. ყურანი ნებას აორთავს მაჰმადიანებს შეირთონ სხვა რელიგიის მიმდევარი ქალები, ან თავიანთი ასულები მიათხოვონ არამაჰმადიან ხალხს. ყურანი მორწმუნეებს მოუწოდებს, რომ არ დაუმეგობრდნენ ქრისტიანებსა და ებრაელებს. ყურანში აღნიშნულია: „მორწმუნენო! ურიებსა და ქრისტიანებს მეგობრებად ნუ გაიხდით“. უფრო მეტი: ისლამი მაჰმადიანებს სხვა სარწმუნოების მიმდევარ ხალხთა წინააღმდეგ ამხედრებს: „მორწმუნენო! ებრძოლეთ ურჯულოებს, რომელნიც გმეზობლობენ თქვენ“.

ეროვნებათა ურთიერთსიძულვილის გრძნობას, რასაც ყველა ოფიციალური რელიგია აღვივებს სხვა სარწმუნოების მიმდევარი ხალხის წინააღმდეგ, რუსთაველი უპირისპირებს ხალხთა მეგობრობის იდეას. რაც გაუგონარ ამბავს წარმოადგენდა იმ დროისათვის.

ძმადნაფიცთა ის მეგობრობა, რაზედაც ჩვენ ზემოთ ვმსჯელობდით, იმავე დროს ხალხთა მეგობრობაც არის, ვინაიდან ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი სხვადასხვა ხალხთა შვილები არიან: პოემის მიხედვით, ტარიელი ინდოელია, ავთანდილი—არაბი. ფრიდონი—მულლახანზარელი. მათ აკავშირებთ ერთი საერთო კეთილშობილური მიზანი—ბრძოლა ბოროტებისა და უსამართლობის წინააღმდეგ. რუსთაველი სხვადასხვა ხალხების ძმურ შეკავშირებას ქადაგებს და იდეალად ესახება ის პერიოდი, როცა მთელი მსოფლიოს ხალხები ერთი კაცივით მოუსმენენ მოწოდებას ამქვეყნიური სიყვარულისა და ბედნიერი ცხოვრებისაკენ. მაგალითად, ავთანდილის მელოდიას სიყვარულისა და სიცოცხლის შესახებ ბანს აძლევს მსოფლიოს ყველა ხალხი:

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:
ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მალრიბელნი,
და რუსნი, სპარსნი, მოურანგენი და მისრეთით ზეგვიპტელნი“

[968].

რუსთაველის მიერ სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა მეგობრობის ქადაგება XII საუკუნის ქართული ისტორიული სინამდვილით იყო გაპირობებული.

ეხება რა აღნიშნულ საკითხს, აკად. კ. კეკელიძე წერს: „მეგობრობისა და ძმობის ღრმა გრძნობა, რომელიც არ ექვემდებარება სივრცის კატეგორიას (მოიგონეთ პოემის ფართო გეოგრაფიული პორიზონტი), სცილდება პოლიტიკურსა და ეროვნულ ვიწრო ჩარჩოებს და მოუწოდებს მეგობრებს ზოგადი საკაცობრიო იდეალების სამსახურისაკენ, და სწორედ ეს იდეალური შინაარსი ამ პოემის შეპოქმედს ახასიათებს, როგორც ზოგადსაკაცობრიო მასშტაბის მოაზროვნესა და პოეტს. ასეთი განწყობილება უსათუოდ სავესებით შეეფარდებოდა რუსთაველის ეპოქის ქართული ფეოდალური მონარქიის პოლიტიკურ სახეს, რომელიც აერთიანებდა მთელ კავკასიას მასში შემავალი მრავალტომიანი და მრავალენიანი ერთეულებით, სადაც მეგობრულად თანამშრომლობდნენ ქართველებთან ერთად სომხები, ბერძნები, ქურთები, ოსები, ყივჩაღები, ებრაელები (მოიგონეთ ზანქან ზორობაბელი), სადაც არ გაუბრძოდნენ დინასტიურ ნათესაურ კავშირს რუსებთან, ბერძნებთან, ოსებთან, სელჩუკებთან, სომხებთან, ხვარასნელებთან, და სხვ. სადაც, დასასრულ. მაჰმადიან პოეტებს, სუფიებსა და მწერლებს თავშესაფარს უშენებდნენ, პენსიას უნიშნავდნენ და ყოველნაირად მფარველობდნენ. აქ. ამ გარემოში, შეიძლება წარმოშობილიყო ძმობისა და მეგობრობის ქადაგება საკაცობრიო იდეალების სამსახურისათვის, განურჩევლად ეროვნებისა“¹³⁴.

რუსთაველი არ შემოფარგლულა სხვადასხვა ეროვნების ერთეული წარმომადგენლების მეგობრობის ქადაგებით; ამასთან ერთად მან წამოაყენა ხალხთა ფართო მასების საერთაშორისო ძმობის უნივერსალური იდეა.

ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის მეგობრობა ხალხთა მეგობრობაში გადაიზარდა. მულაზანზარის სამასი რჩეული ჭაბუკის ბრძოლა ნესტანის გამოხსნისათვის და აგრეთვე ავთანდილის წასვლა ინდოეთის განმათავისუფლებელ ომში თავისი ოთხმოცი ათასი მხედრით ფრიდონის ჯართან ერთად — ხალხთა ურთიერთ-მეგობრობის ბრწყინვალე დემონსტრაციაა. ინდოეთის სახსნელად მიმავალ გაერთიანებულ ლაშქარს წინ მიუძღვის ერთმანეთთან შეტყუებული სხვადასხვა ხალხთა სახელმწიფო აღმები. როგორც მათი გულითადი მეგობრობის დიადი ემბლემა:

„ინდოთა დროშა ტარიელს აქვს და ალანი უბია.
დროშა არაბთა მეფისა მასთანა შენატყუბია“ [1:607].

ტარიელისა და ნესტანის ქორწილი — ეს იყო ხალხთა შეგობრობის ზეიმი. აქ ერთმანეთს შეხედნენ და მეგობრობის ფიციტ შეკავშირდნენ მულაზანზარის, არაბეთისა და ინდოეთის ხალიხები. მათ იმდენად შეუყვარდათ ერთმანეთი, რომ განშორებისას ყველანი ცრემლს ღვრიდნენ.

სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა მეგობრობის ქადაგება გაუგონარ ამბავს წარმოადგენდა შუა საუკუნეების ეპოქაში. ამ მხრივ შოთა რუსთაველი განუზომლად მაღლა დადგა როგორც აღმოსავლურში, ისე დასავლური მწერლობის წარმომადგენლებზე.

ამრიგად, ხალხთა მეგობრობა რუსთაველის ერთ-ერთი ძირითადი იდეალია. რუსთაველის მიერ ხალხთა ურთიერთსიყვარულისა და საქმიანი მეგობრული კავშირის ქადაგება ხელმწიფეთა თანამშრომლობასაც გულისხმობს:

„მათ სამთავე ხელმწიფეთა ერთმანერთი არა სძულდეს,
ერთმანერთსა ჰნახვიდიან, საწადელნი გაუსრულდეს,
ბრძანებისა შემცილნი მათთა ზოილთა დავეწყულდეს,
და ბოიმატეს სამეფონი, გახელმწიფდეს, გამორგხულდეს“ [1663].

ამგვარად, რუსთაველი სხვადასხვა ქვეყნების პოლიტიკურ მესვეურთა მეგობრობასაც ქადაგებს, რაც დღესაც დიდმნიშვნელოვან აქტუალურ ამოცანას წარმოადგენს.

* * *

შვიდ საუკუნენახევარზე მეტი გავიდა ეფთხისტყაოსნის დაწერიდან, მაგრამ მასში წამოყენებულ შეხედულებებს დღესაც არ დაუქარგავს თავისი პროგრესული ხასიათი. ეს გასაგებია: ნაწარმოები, რომელიც ამქვეყნიურ, ხალისიან ცხოვრებას უმღერის, აღიღებს სააქაო ბედნიერებას, ქადაგებს სიყვარულს, მეგობრობას, გმირობას, პატრიოტიზმს, ხალხთა მეგობრობას, გამსჭვალულია ბოროტების სიძულვილით, სიკეთის სიყვარულითა და სამართლიანი საქმის გამარჯვების რწმენით — არ შეიძლება დროთა მსვლელობამ მოაძველოს.

რუსთაველის მოწინავე იდეები ჩვენს საბჭოთა ეპოქას ეხმაურება.

რუსთაველი ქადაგებს პიროვნებისა და მისი მოქმედების თავისუფლებას. რელიგიის მიერ დაგმობილი აქტიური მოქმედება რუსთაველთან ამქვეყნიური ბედნიერების დამყარების პრინციპად არის წამოყენებული. რუსთაველი აღაფრთოვანებს ადამიანს ამ-

ქვეყნიური ბედნიერების მოპოვებისათვის ბრძოლაში; იგი ადამიანს მოქმედების მიზანს შვებით აღსავსე საამქვეყნო ცხოვრების დამყარებაში ხედავს და არა ტრანსცენდენტური ნეტარების მიღწევაში, როგორც ამას რელიგია ქადაგებდა.

რელიგიის მიერ ფუძად და ამოდ გამოცხადებული ამქვეყნიური ბედნიერება რუსთაველის მიერ სრულფასოვნად და ადამიანის ღირსების შესაფერ მოვლენად არის მიჩნეული.

რუსთაველი არსად არ ავლენს ხორციელ მისწრაფებათა დათრგუნვის საჭიროებას; რაც რელიგიური ასკეტური მორალის მიხედვით, ზეციური ბედნიერების დამკვიდრების აუცილებელ პირობად ითვლება. რუსთაველი, პირიქით, ამქვეყნიურ ჭანსად და ხალისიან ცხოვრებას ქადაგებს.

რუსთაველი ოპტიმისტია, მას ღრმად სწამს მომავალი და მტკიცედ სჯერა აქტიური მოქმედების გზით სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვება. მან იცის, რომ ბოროტება ხანმოკლე და წარმავალია, სიკეთე კი -- უძლეველი, რუსთაველის კონცეფციით, მომავალი კეთილს ეკუთვნის.

ამ მხრივ რუსთაველმა დიდად გაუსწრო ფირდოუსს (934 — 1025).

ფირდოუსი, მიუხედავად იმისა რომ მასთან სიკეთე არაერთხელ აღწევს გამარჯვებას, საბოლოო ანგარიშით მაინც პესიმიზტურ თვალსაზრისზე დგას.

ფირდოუსი წარსულით ცხოვრობს და აზროვნებს, ფირდოუსი წარსულს შეხარის, წარსულს უგალობს. ფირდოუსს დაკარგული აქვს მომავლის რწმენა, ის ცხოვრების მგომბელია, შეგნებული პესიმიზტია. სულ სხვაა რუსთაველი. რუსთაველი ოპტიმისტია, რუსთაველი ღამაში, შინაარსიანი, ადამიანური ცხოვრების მოსარჩლეა¹³⁵.

ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით, სიკეთე ყოველივე ამქვეყნიურის დაგმობასა და მოძულებაში მდგომარეობს. რუსთაველი, პირიქით, სიკეთეს ამქვეყნიური ადამიანური მისწრაფებების სიყვარულში ხედავს. ქრისტიანულ-საეკლესიო ეთიკა ამქვეყნიური ცხოვრებისადმი პესიმიზტურად არის განწყობილი და იმედის თვალთ მხოლოდ საიქიო ცხოვრებას შეჰყურებს. გმობს რა ამქვეყნიურ სიკეთეს. იგი ბოროტების წინააღმდეგობისაკენ მო-

1. ა. ჯ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, გვ. 225.

უწოდებს. მაშინ როდესაც რუსთაველი ამქვეყნიური ცხოვრებისადმი ოპტიმისტურად არის განწყობილი და ბოროტების დათრგუნვას ქადაგებს.

ადამიანის სიყვარული და მისი ამქვეყნიური გრძნობების პატივისცემა რუსთაველის მორალური მოძღვრების ქვაკუთხედი.

რუსთაველი ქადაგებს ამქვეყნიურ, რეალურ, მიწიერ სიყვარულს, რითაც გადაჭრით უპირისპირდება ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრებას, რომლის მიხედვით ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული „სულის განმზრუნელ საქმედ“ არის გამოცხადებული.

რუსთაველი თავის პოემაში არსად არ უგულვებელყოფს სიყვარულს, როგორც ამას პეტრარკასთან აქვს ადგილი.

მიუხედავად იმისა, რომ პეტრარკა მთელი რიგი წლების მანძილზე უმღეროდა ლაურას, იგი ხორციელ, ამქვეყნიურ ადამიანურ სიყვარულს მაინც უარყოფით შეფასებას აძლევდა და მასში ღმერთის დამავეიწყებელ საქმეს ხედავდა. როგორც აღენიშნავდით, პეტრარკა ბოლოს კიდევ ნანობდა, რომ იგი ახალგაზრდულმა ვნებამ სიმაღლისადმი — ხორციელი. მიწიერი სიყვარულისადმი გაიტაცა. პეტრარკა აღნიშნავს: სიყვარულს მე სულში ყოველთვის ვწყველიდი, ხოლო როცა მეორმოცე წელს მივუახლოვდი. ამ ბალწ საქმეს საესებით ჩამოვშორდიო.

რუსთაველი გაემიჯნა არა მარტო საზეო სიყვარულს. არაბედ მიჯნურობის მდაბალ, ვისრამიანულ ფორმასაც.

რუსთაველისათვის უცხოა სიყვარულში ღალატი, ორგულობა და გამწირაობა. იგი ერთგულ და ბოლომდე გამტან სიყვარულს ქადაგებს. რუსთაველის გაგებით, სიყვარული ფაქიზი და ამამალღებელი გრძნობაა, რომელიც ადაფრთოვანებს ადამიანს საგმირო, სასახელო, მეგობრული და პატრიოტული საქმეებისათვის.

ვისრამიანული სიყვარული მოკლებულა ასეთ ზნეობრივად ამამალღებელ თვისებებს. პირიქით, იგი საზოგადოებრივი აზრის მხრივ გაკიცხვას იმსახურებს. გულო ასე მიმართავს რამინს ამ უკანასკნელის ვისოსთან მიჯნურობის გამო: „არაა ქუეყანათა ზედა ეგეთი ადგილი, სადა თქუენი ამბავი არ იყოს და არ გეკიცხოდენუო“¹³⁶. მართლაც. რა მორალია ძმის მეუღლის მიჯნურობა!

სიყვარული რამინს ავიწყებს სამშობლოს, სახელს, საზოგადოებრივ აზრს.

¹³⁶ ვისრამიანი. ალ. ბარაზიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი წერილით, თბილისი, 1938, გვ. 185.

„სიყვარულმა რამინს ყველაფერი დააეწყო, სახელი, პატივი, დიდება. აღრინდელი რაინდული სახელი სატრფოს უმსხვერპლა. მომავალზე აღარ ფიქრობდა, ანგარიშს არ უწევდა ოჯახურ მდგომარეობას, საზოგადოებრივ აზრს, სახელმწიფოს. უკვე გაურბოდა ასპარეზობას, ნადირობას და ომში მონაწილეობას, რომ ვისს არ დაშორებოდა. რამინი ლაშქრობიდან სამარცხვინოდ იპარებოდა; ხან ავადმყოფობას იგონებდა, ხან ფეხის ტკივილს, ხან რასა და რას, რომ როგორმე სანადიროდ, ან საომრად გამგზავრება აცდენოდა. რამინდი კაცი სიცრუეს შეეჩვია, ცბიერობას და მლიქვნელობას კადრულობდა, ხელმწიფე — ძმას ატყუებდა, დასცინოდა, საქვეყნოდ თავს ჭრიდა. რამინი ვისის კალთას იქით ვერაფერს ხედავდა“¹³⁷...

ამრიგად, სიყვარულმა რამინი უზნეო ადამიანად აქცია. რადი განსხვავებაა ამ მხრივ სიყვარულის ეისრამიანულ და რუსთველურ გაგებას შორის!

რუსთაველის მიხედვით სიყვარული, პირიქით, ამალებს და აკეთილშობილებს ადამიანს, უძლიერებს სამშობლოს სიყვარულს. აღაგზნებს საგმირო საქმეებისათვის. ვისრამიანული სიყვარული საკიცხველი საქმეა, ხოლო რუსთველური მიჯნურობა ადამიანის აჰამალლებელი და დამამშვენებელი გრძნობაა.

რუსთაველის გაგებით, სიყვარული საფუძვლად ედება მეუღლეობას.

რუსთაველი ილაშქრებს ისეთი ქორწინების წინააღმდეგ. რომელიც ქალ-ვაჟთა ურთიერთსიყვარულს არ ემყარება. იგი ქადაგებს სიყვარულზე დაფუძნებულ მეუღლეობას, რაც არაჩვეულებრივ ამბავს წარმოადგენდა შუა საუკუნეების ეპოქაში, როდესაც ქორწინების საქმეში ქალთა და ვაჟთა სურვილებს არავითარი ანგარიში არ ეწეოდა.

„მთელს შუა საუკუნეებში ქალ-ვაჟთა შეუღლებას მშობლები ახდენდნენ მათდა დაუქითხავად“¹³⁸.

რუსთაველი, როგორც ვნახეთ, ქადაგებს მტკიცე და გულითად მეგობრობას. თუ ქრისტიანული ასკეტური ეთიკა მეგობართაგან განშორებისაკენ მოუწოდებდა, რუსთაველი, პირიქით, მეგობართან ახლოს ყოფნას, მის დახმარებას და მისი კირ-ვარამის გაზიარებას მოითხოვდა.

¹³⁷ ა. ლ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, გვ. გვ. 65, 66.

¹³⁸ ფ რ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1938, გვ. 77.

მეგობრობის საკითხშიც რუსთაველი უფრო პროგრესული იყო, ვიდრე იტალიის პირველი ჰუმანისტი — პეტრარკა.

მე მიყვარდა კეთილი მეგობრობა, — ამბობს პეტრარკა, — მაგრამ ხშირად ბევრ მეგობარს განეშორებოდი. თუ ეს მეგობრობა ჩემს პირად თავისუფლებას ეწინააღმდეგებოდა¹³². მაშინ როდესაც, რუსთაველის შეხედულებით. როგორც ვნახეთ, ადამიანმა მეგობრისათვის ღირს და სიკვდილსაც კი თავი არ უნდა აარილოს.

რუსთაველმა პატრიოტიზმისა და ხალხთა მეგობრობის ქადაგებით თავის ეპოქას მნიშვნელოვნად გაუსწრო.

როგორც ვნახეთ, ქრისტიანულ-საეკლესიო მოძღვრება სამშობლოს მიტოვებასა და მისთვის ზრუნვაზე ხელის აღებაში სიკეთეს ხელდას.

რაც შეეხება ხალხთა მეგობრობას, ის სრულიად უცხო და მიუღებელ იდეას წარმოადგენს საეკლესიო მსოფლმხედველობისათვის.

მაშასადამე, შოთა რუსთაველმა შუასაუკუნეების ეპოქაში მეცად მნიშვნელოვანი მორალური იდეები იქადაგა.

ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ, აქტიური მოქმედება ხალხის ბედნიერების კიდევ უფრო სრულყოფისათვის, გმირობა, გულითადი სიყვარული და მასზე დამყარებული ოჯახი, პატრიოტიზმი. მეგობრობა, ხალხთა და სხვადასხვა ქვეყნების პოლიტიკურ ხელმძღვანელთა თანამშრომლობა დღესაც აქტუალურ ამოცანებს წარმოადგენს.

რუსთაველი მოუწოდებს სახელოვანი ცხოვრებისაყენ, რითაც ქრისტიანულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობისაგან განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას.

თითქმის ქრისტე ამბობს: „ვითარ-მე უკუე კელ-გეწიფების თქუენ რწმუნებად, რამეთუ დიდებასა ურთიერთას მიიღებთ და დიდებასა მხოლოესა ღმრთისასა არა ეძიებთ? (იოვანე 5.44), ე. ი. როგორ შეგიძლიათ თქვენ ღმერთის რწმენა, როცა ერთმანეთის დიდებასა და სახელს ცნობთ, ხოლო ღმერთის დიდებას არ ეძებთ.

ამდენად, ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ამქვეყნიური სახელის ძიება და მისი აღიარება ურწმუნო საქმედ არის მიჩნეული.

კომენტარს უკეთებს რა აღნიშნულ ციტატას, ბასილ დიდი ამბობს: ადამიანთაგან სახელის ძიება არის ურწმუნოების საბუთი და ღმრთის პატივისცემისაგან ჩამოშორება¹⁴⁰.

¹³² Памятники мировой литературы, писатели запада, Италия, П е т р а р к а, письмо к потомкам, стр. 59.

¹⁴⁰ Творения Василия Великого, т. II, ст. 402.

საღად მოაზროვნე ადამიანი ყველაზე მეტად უნდა მოერიდოს სახელისათვის ცხოვრებას¹⁴¹. სხვაგან ბასილი აცხადებს: ქრისტიანი არ უნდა იყოს მიდრეკილი ადამიანური სახელისაკენ¹⁴².

ქრისტიანული მოძღვრება ქადაგებს, რომ ადამიანი განერიდოს ამქვეყნიურ ღირებას, ვინაიდან იგი სულის წამწყმედელ საქმედ ესახება.

იოანე ოქროპირი აღნიშნავს: „ველტოდე უკუე დიდებასა ქუე-
ყანისასა. რომელი წარსწყმედს სულსა კაცთასა“¹⁴³.

ამიტომ ი. ოქროპირი პირდაპირ მოუწოდებს: ადამიანური სა-
ხელი არ უნდა ვეძიოთ“-ო¹⁴⁴.

ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში საერთოდ ისეთი იდეაა გატარებული. რომ ადამიანმა პატივი არ უნდა სცეს ამქვეყნიურ სა-
ხელსა და დიდებას.

შუა საუკუნეების მწერლისათვის აზრი დიდებისა და სახელის
შესახებ უცხო იყო. ვინაიდან რა ფასი შეიძლებოდა ჰქონოდა ამქვეყ-
ნიურ დიდებას მისთვის. ვისაც ყოველივე მიწიერი სძაგდა¹⁴⁵.

ადამიანური სახელის ძიებას კატეგორიულად გმობს აგრეთვე
ყურანი. მაჰმადიანური რელიგიის მიხედვით, ღმერთს არ უყვარს
თავმომწონე ადამიანი.

„თუ ვისმეს დიდება ენატრება,—ნათქვამია ყურანში,—დიდე-
ბა მთლად ღმერთს ეკუთვნის“¹⁴⁶.

წინააღმდეგ რელიგიური მოძღვრებისა, სახელის მოპოვება რუს-
თაველს დიდ და საპატიო საქმედ ესახება. რუსთაველი ყოველგვარ
შეძენაზე მალა სახელის მოხვეჭას აყენებს: „სჯობს სახელისა მო-
ხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!“ (799,4). რუსთაველი გასაჰირში ჩა-
ვარდნილი ადამიანის დახმარებას ისეთ საქმეს უწოდებს, რომელიც
საკმაო დიდებას და დავლას წარმოადგენს; ავთანდილი ნესტანის და-
კარგვის გამო ველად გაჰრილი ტარიელის შესახებ ამბობს: „მას რა
ვარგო, ესე ჩემთვის დიდებად და კმარის დავლად“ (796,4).

რუსთაველი უსახელო და ნაზრახ სიცოცხლეს სახელოვან სიკე-
დილს ამჯობინებს:

¹⁴¹ Творения Василия Великого. т. II. стр. 265.

¹⁴² იქვე. გვ. 42.

¹⁴³ მამათა სწავლანი, გვ. 10.

¹⁴⁴ И. Златоуст. т. VII, Книга первая, стр. 904.

¹⁴⁵ Памятники мировой литературы, Петрарка, вступительный очерк М. Гершензона, стр. 47.

¹⁴⁶ ყურანი, გვ. 422.

ამრიგად, რუსთაველის მორალური შეხედულებანი რელიგიურ-ასკეტური ეთიკის წინააღმდეგ არის მიმართული. ამიტომ გასაკვირველი არაა, რომ ვეფხისტყაოსანს დაუნდობლად სდევნიდა კლერიკალური საზოგადოება.

ვეფხისტყაოსნის ბევრ ძველ ხელნაწერში გვხვდება ასეთი ინტერპოლაცია:

„პირველ თავი დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმნ ბორცს არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქნას აღსასრულად“¹⁴⁷.

მაშასადამე, ინტერპოლატორის აზრით, შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი არსად ანუ რეალობად თვლის ზორცს, მატერიას და არა სულს; საეროა და არ ახსენებს სამპიროვნ ერთარსებას, ამიტომ იგი ადამიანს საუკუნო ქვეყნისათვის არ გამოდგება.

XVIII საუკუნის მთავარეპისკოპოსის — ტიმოთე გაბაშვილის აზრით, რუსთაველი იყო „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა“¹⁴⁸.

ასეთივე უარყოფითი შეხედულების ყოფილა რუსთაველზე კათალიკოსი ანტონ პირველი, რომელმაც პლატონ იოსელიანის ცნობით, „დღესა ერთსა 80 დაბეჭდილი წიგნი ვახტანგ მეფისავე დროსა შთააყრევინა მტკვარსა, ვითარცა წიგნი მავნებელი მკითხველთაოვის და მომწამვლელი ქრისტიანეთა გონებისა და გრძნობისა“¹⁴⁹.

„ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის განადგურების ფაქტს აღნიშნავს აგრეთვე პეტერბურგის მიტროპოლიტი ევგენი, თუმცა იგი ამ საქმის მოთავეს არ ასახელებს¹⁵⁰.

ანტონ კათალიკოსი თავის „წყობილსიტყვაობაში“ რუსთაველის „ამაოდ დაჰშურომაზე“ ლაპარაკობს:

¹⁴⁷ „ვეფხისტყაოსნის“ ჩანართი და დანართი გამოცემული ს. იორდანის-შვილის მიერ, 1948, გვ. 1. აღნიშნული სტროფის IV სტრიქონს ასეთი ვარიანტი გააჩნია: „თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად“.

¹⁴⁸ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 1, გვ. 401.

¹⁴⁹ იქვე, გვ. 401.

¹⁵⁰ იქვე, გვ. 402

„შოთა ბრძენ-იყო სიბრძნის მოყუარე ფრიად,
ფილოსოფოსი, მეტყუშლი სპარსთა ენის,
თუ-სამ ჰსწადოდა, ლუთის-მეტყუშლიცა მალად.

ჟცხო საკრუმლ, პიიტოკოს მესტიხე,
მაგრა ამაოდ დაჰშურა საწუხ-არს ესე.“¹⁸¹

მართლაც, ქრისტიანული თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსნის იდეური მხარე „ამაოდ დაშრომას“ წარმოადგენს, ვინაიდან იგი საიქიო საქმეს არ ემსახურება.

ვეფხისტყაოსნის დევნა უპირატესად მისი მაღალი მორალური იდეების გამო ხდებოდა. ეკლესიის მესვეურნი კარგად ამჩნევდნენ, რომ რუსთაველის საღი მორალური მოძღვრება ქრისტიანულ-ასკეტური ეთიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული, რომ რუსთაველი საიმპერეცნო საქმის ნაცვლად ამქვეყნიურ ადამიანურ მისწრაფებებსა და გრძნობებს განადიდებდა.

ამეამად ბურჟუაზიულ ეთიკურ „თეორიებში“ ადგილი აქვს მსჯელობას ადამიანის არარაობისა და ცხოვრების აბსურდულობის შესახებ, რაც ქრისტიანულ-რელიგიური ეთიკის თავისებურ რესტავრაციას წარმოადგენს. ზოგი თანამედროვე ბურჟუაზიული „ეთიკოსის“ შეხედულებით, ცხოვრება უაზოა და ამიტომ არც უნდა ვცდილობდეთ მის გაუმჯობესებას.

ეს „მოძღვრება“ წამლავს ადამიანის საღ გრძნობებს, უნერგავს მას პესიმიზმს, ხელს აღებინებს მიწიერი ბედნიერებისათვის ბრძოლაზე. ყოველივე ეს მიზნად ისახავს კაპიტალისტა მიერ ექსპლოატირებულ მშრომელთა ყურადღების ჩამოშორებას რევოლუციური მოძრაობისაგან.

შოთა რუსთაველი, რომელიც აღტურვილია ადამიანის ღირსების შეგნებით და ამქვეყნიურ ხალისიან და ბედნიერ ცხოვრებას უმღერის, ჩვენს მოკავშირეს წარმოადგენს თანამედროვე ბნელეთის მოციქულთა რეაქციული შეხედულებების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

რუსთაველის მოწინავე იდეების ღირსეული შეფასება მხოლოდ საბჭოთა ხელისუფლების დროს გახდა შესაძლებელი.

საბჭოთა კავშირის ხალხებმა 1937 წელს ღრმა სიყვარულითა და პატივისცემით აღნიშნეს დიდი ქართველი ჰუმანისტის — შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსნის დაწერიდან 750 წლისთავი.

¹⁸¹ ანტონ კათალიკოსი, წყობილისტყუაობა, 1853 წ., სტრ. 802.

შენაარსი

წინასიტყვაობა

3

თ ა ე ი . I

X.I—X.II საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული მდგომარეობის მოკლე დახასიათება

5

თ ა ე ი . II

რუსთაველის ქემანიჭში	59
1. რუსთაველი ბუნების შესახებ	80
2. რუსთაველი ადამიანისა და მისი აშქვენიური ცხოვრების შესახებ	86
3. ადამიანის საიქიო ცხოვრების საკითხი ეფემისტუაოსანში	96
4. რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპის შესახებ	100
5. შოთა რუსთაველის სოციალურ-პოლიტიკური იდეები	124

თ ა ე ი . III

შოთა რუსთაველის ეთიკური კონცეფციის ზოგიერთი საკითხი	134
1. შოთა რუსთაველი ნებისყოფის შესახებ	147
2. რუსთაველი ადამიანის აქტიურობისა და აშქვენიური ბედნიერების შესახებ	156
3. სიკეთისა და ბოროტების საკითხი რუსთაველთან	160
4. რუსთაველი კაცთმოყვარებისა და ადამიანის ღირსების პატივისცემის შესახებ	167
5. სიყვარულის რუსთაველური გაგება	127
6. მეგობრობის საკითხი რუსთაველთან	183
7. შოთა რუსთაველი პატრიოტიზმისა და ხალხთა მეგობრობის შესახებ	190

Владимир Серапионович Кердзевадзе

ВОПРОСЫ МИРОВОЗРЕНИЯ ШОТА РУСТАВЕЛИ

Издательство Академии наук Грузинской ССР
Тбилиси — 1960

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებათ

რედაქტორი შ. ხიდაშელი

გამომცემლობის რედაქტორი აკ. იაკობაშვილი

ტექრედაქტორი ნ. ჯაფარიძე

კორექტორი რ. ფეიქრიშვილი

გადაეცა წარმოებას 11.7.1960; ანაწყოების ზომა 6×10 ; ხელმოწერილია

დასაბეჭდად 2.11.1960; ქალაქის ზომა $60 \times 92^{1/16}$;

ქალაქის ფურცელი 6.4. საბეჭდი ფურცელი 12.8; საავეტორო

ფურცელი 11,40; სადარიცხვო-საგამომცემლო ფურცელი 1156;

შეკვეთა 10,69; უე 03978; ტირაჟი 2000

ფასი ~~10,00~~ ~~10,00~~

1961 წ. 88 კაპ.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა
თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5