

საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია
აკად.გ.წერეთლის სახ. „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური გამოცემის და
„ქართული ენის თესაურუსის“ კომისია

პარმენ მარბველაშვილი

რუსთველის

მსოფლმხედველობა

პითხოვები
„ვეფხისტყაოსნის“ ბამო

„ნაქარი“



2007

წიგნში მოცემულია რუსთველის მსოფლ-
მხედველობასთან მიახლოების ერთი შესაძლო
გზა, რომელიც თავად პოეტის მიერ არის
მინიშნებული.

რეცენზენტები:

ბაჩანა ბრეგვაძე
გურამ კარგოშია

საგამომცემლო ჯგუფი:

გ. ბაგრატიონი
ნ. კალანდაძე
ი. მარგველაშვილი
ნ. ქვაჩაძე
ნ. ჩაველეშვილი
ნ. ჩიგაია
დ. ჯაბუა

გარეკანზე გამოყენებულია შოთა რუსთველის ფრესკული გამოსახულება
იერუსალიმის ჯერის ქართველთა მონასტრიდან

© გამომცემლობა „ნეკერი“, 2007

© “Nekeri” Publishing House, 2007

ISBN 978-99940-911-1-9

წინათქმა

რუსთველოლოგიური მეცნიერება ცდილობს აღადგინოს „ვეფხისტყაოსნის“ დედანი, ანუ დაადგინოს ავტორის ხელიდან გამოსული ტექსტის სტროფული შედგენილობა და ენობრივი ქსოვილი. ამ მიზნის მისაღწევად დიდი შრომაა გაწეული, მაგრამ პრობლემა იმდენად რთულია, რომ, მნიშვნელოვანი წარმატებების მიუხედავად, არ არსებობს მიზნის სრულად მიღწევის განცდა.

რუსთველისეული ტექსტის აღდგენის სირთულე განპირობებულია იმით, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ დედნისა და დღემდე მოღწეული მისი უძველესი ნუსხის შექმნის თარიღები ერთმანეთისაგან ოთხი საუკუნით მაინცაა დაცილებული, ხოლო შემორჩენილი ხელნაწერები საკმაოდ არის განსხვავებული ერთმანეთისაგან.

დღეს ხელმისაწვდომია, დედნის შექმნიდან ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, სხვადასხვა ნიადაგში გადანერგილი და განსხვავებულ პირობებში გახარებული ნერგები „ვეფხისტყაოსნისა“ — კოპისტების, ინტერპოლატორების, გადამწერ-რედაქტორების, გამომცემლების, თუ საგანგებო კომისიების ხელიდან გამოსული ნუსხები და ბეჭდვითი პროდუქცია. დღევანდელი ფაქტობრივი რეალობა ესაა, დღეს ესაა „ვეფხისტყაოსანი“.

შექმნილი მდგომარეობა შეიძლება იყოს ავტორის მსოფლმხედველობის საფუძველზე ჩამოყალიბებული იმ ამოცანის, მიზნის თუ განზრახვის გამოძახილი და შედეგი, რომელიც პოემის პროლოგში საგანგებოდ არის გამხეილი.

რუსთველის მსოფლმხედველობასთან და მის საფუძველზე გამოკვეთილ მიზნებთან მიახლებას შეეცადები „ვეფხისტყაოსნის“ გამო წარმოქმნილი კითხვების განხილვით.

ცხადია, განხილვა და მთელი მიდგომა უსაფუძვლო დარჩება, თუკი პროლოგი არ ეკუთვნის რუსთველის კალამს, ან თუ კი ის არ შეიცავს არც ღმერთისადმი და არც თამარ მეფისადმი მიმართვის, ან რუსთველის ავტობიოგრაფიულ რეალიებზე მიმანიშნებელ სტროფებს, რასაც აქამდე მამუკა თავაქარაშვილის მიერ 1646 წელს გადაწერილი ნუსხის პროლოგი უჭერდა მხარს. მაგრამ, რადგან ბოლოდროინდელმა კვლევებმა გამოავლინა ამ ნუსხის პირველი გვერდების მიზანმიმართული დაზიანებისა და ტექსტის ჩანაცვლების ფაქტი (იხ. დანართი), ამიტომ, დღეს კიდევ უფრო მეტი სანდოობით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პროლოგი და მისი უმნიშვნელოვანესი, საყრდენი სტროფები რუსთველურია და უდავოდ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ორგანული და აუცილებელი ნაწილი.

პოემის ტექსტს ვიმოწმებ 1590-იან წლებში შექმნილი ნუსხიდან, რომელიც აქ წარმოდგენილია თანამედროვე პუნქტუაციით („ვეფხისტყაოსანი“, გამომცემლობა „ნეკერი“, 2005). მასზე ყურადღება შევაჩერე, როგორც, შემორჩენილ ნუსხათაგან, ყველაზე ადრინდელზე, რომელიც, ამასთან, გადაწერილია აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის, იოანე ავალიშვილის მიერ. სხვა მხრივ, არჩევანი პრინციპული არ არის – განხილვისათვის მოხმობილი სტროფები კარგად არის ცნობილი და, პრაქტიკულად, ყველა ხელნაწერსა და გამოცემაშია შესული.

რა განასხვავებს ბიბლიის ქართულ ტექსტს ?

რუსთველი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის პირველივე სტროფით ღვთიურ შესაქმეს და, პირველყოვლისა, მოსეს წმინდა წიგნებს გვახსენებს — ბიბლიისაკენ პოეტი, არა მარტო მიახედებს და მიმართავს მსმენელს, არამედ გარკვეულად და მიზანსწრაფულად განუმარტავს, რომ მან,

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზპე გარდმო არსნი სულითა ყუნა ზეცით მონაბერითა,
ჩუენ, კაცთა, მოგუცა ქუეყანა, გუაქუს უთუალავი ფერითა“

და, რომ

„მისგან არს ყოვლი ჳელმწიფე სახითა მისმიერითა.“ (2)

ამ სიტყვებით რუსთველი ყურადღებას შესაქმის ორ უმთავრეს მომენტზე უმახვილებს მსმენელს:

— ერთი, რომ ღმერთმა, რომელმაც შექმნა სამყარო თავისი უზენაესი ნებითა და გარკვეული განზრახვით, „ჩუენ, კაცთა, მოგვცა ქუეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“ და

— მეორე, რომ „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“.

ამ ორი პრინციპული ღვთიური განზრახულების გამოწვევლილვითი შესწავლისაკენ მიმართავს რუსთველი მოსეს წმინდა წიგნთა მკითხველთ. რათა შემდეგ, ამ გაკვეთილებიდან თავად გამოვიტანოთ დასკვნა თუ ცოდნა და იგი ჩვენივე განზრახვითი საქმიანობის

გასრულებისათვის მოვიმარჯვოთ, თუნდაც „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული კითხვისათვის.

მოსეს წმიდა წიგნთა გულისყურით კითხვას ადამიანი, ცხადია, მშობლიურ ენაზე ამჯობინებს, ამიტომ, პირველყოვლისა აუცილებელია ბიბლიური წიგნების ქართულ ენაზე გადმოცემის პრობლემას შევეხოთ და გავაცნობიეროთ, თუ რამდენად არის ქართულ თარგმანში გადმოცემული აზრები და სწავლება მოსეს ჭეშმარიტი სწავლების ადეკვატური თუ შესაბამისი და, რაც მთავარია, ღვთისათვის სათნო.

ბიბლიური წიგნების მთარგმნელობით პრაქტიკასთან დაკავშირებით კორნელი კეკელიძე წერდა:

„რამდენადაც ქართველებმა ახალი რელიგიური სისტემა წარმართულ სარწმუნოებაზე დაამყნეს, იმდენად ბიბლიური წიგნების მთარგმნელნი იძულებულნი ხდებოდნენ შეეგუებინათ თავიანთი თარგმანი წარმართული აზროვნებისათვის, რამდენადაც კი ეს მოსახერხებელი იყო, და გამოეყენებინათ მარაგი წარმართული საკრალური ენისა... ახალი იდეები, ახალი აზრები, ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური და მორალური შეხედულებანი ხშირად გადმოიცემიან ამ თარგმანში ისეთი სიტყვებით და ტერმინებით, ისეთი ფორმებითა და სახეებით, რომელიც უშუალოდ წარმართული წყაროებიდან მოდიან და რომელნიც, როგორც აღინიშნა მეცნიერებაში, პირველყოფილ ქართულ-ქრისტიანობას სინკრეტულ ხასიათს აძლევდნენ“. (კ.კეკელიძე „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ სტ. I. თბ., 1956 წ.)

ამ თვალსაზრისს თუ დავეთანხმებით და მას სახელმძღვანელოდ ავირჩევთ, ხელთ გვექნება წარმართული თვალთახედვის აღდგენის და საკრალური წარმართული ენის წარმოჩენის გარკვეული გზა თუ მექანიზმი, კერძოდ:

ავიღოთ ღედანი და თარგმანი და გავიაზროთ ერთიცა და მეორეც დამოუკიდებლად, თავთავიანთი ენობრივი მოთხოვნების საფუძველზე. თუ კი აღმოჩნდება განსხვავება გააზრებებს შორის, მაშინ იგი შეიძლება მივაწეროთ მთარგმნელის ძალისხმევას, გაეთვალისწინებინა და მიესადაგებინა თარგმანი თავისი

ეპოქის ენობრივი თუ კულტურული გარემოს მოთხოვნებისათვის, თარგმანის ენაში კოდირებული საკრალური ბუნებისათვის. ეს ცხადია ეხება ნებისმიერი ენიდან ნებისმიერ ენაზე თარგმანს, ანუ საზოგადოდ თარგმნის სპეციფიკას.

საინტერესო და ალბათ ამ თვალსაზრისით უნიკალურია ძველი აღთქმის ებრაულიდან ბერძნულად თარგმნის პირველი და უმნიშვნელოვანესი გამოცდილება.

ალექსანდრიაში, მეფე პტოლემეაიოს ფილადელფოსის პატრონაჟით, 72 სწავლული რაბინი განსაკუთრებულ პირობებში მუშაობდა და შეასრულა ებრაული სჯულის ბერძნულ ენაზე გადმოტანის ღვთის სათნო საქმე. შეიქმნა, როგორც ამას ხაზგასმით აღნიშნავდნენ ძველთაგან, დედნის ადეკვატური, იგივე ძალმოსილების მქონე ტექსტი. და ეს რწმენა არ იყო უსაფუძვლო, რადგან თარგმანის სიზუსტესა და დედანთან შესატყვისობას, ანუ ებრაული და ბერძნული ტექსტების ადეკვატურობას, დაინტერესებულ პირთა, ებრაელ რაბინთა, დიდი და მძლავრი სიმრავლე ჩხრეკდა და ამოწმებდა საუკუნეების განმავლობაში, თარგმანის დაწყებიდან ქრისტიანობამდე მაინც, და რა თქმა უნდა შემდგომ ეპოქებშიაც.

ეს თარგმანი, რომელსაც სეპტანტა (სეპტუაგინტა) ეწოდა, მთარგმნელთა რიცხოვნობის სიმბოლურად წარმოჩენის ნიშნად, იყო მაშინდელ ელინურ სამყაროში გაფანტულ, ბერძნულ ენაზე მოლაპარაკე იუდეველთა წმიდა წერილი, მოგვიანებით კი იგი პავლე მოციქულის ბიბლიად იქცა — ამ ტექსტს ეყრდნობოდნენ და ამ ტექსტით ქადაგებდნენ მოციქულები ელინიზირებულ მსოფლიოში, თუმცა თვით იესო ქრისტეს ქადაგების ენა იყო არამეული.

მაგრამ იუდეველთა დამოკიდებულება ასეთი გულმოდგინებით შესრულებული თარგმანისადმი მკვეთრად შეიცვალა მას შემდეგ, რაც ქრისტიანულმა ეკლესიამ სეპტუაგინტა მიიღო და აღიარა როგორც წმიდა წერილი და ახალი აღთქმის განუყოფელი ნაწილი, ანუ როცა ცხადი გახდა სეპტუაგინტასთან ახალი აღთქმის ორგანული ერთობა. ეს გარემოება რაბინთათვის იმის საფუძვლად იქცა, რომ თვით ებრაული ტექსტი გადასინჯულიყო

და შექმნილიყო ეგრეთწოდებული მასორეტული ბიბლია — ძველი აღთქმის ებრაულენოვანი ტექსტის რედაქცია, რომელიც ერთმნიშვნელოვან განმარტებას დაუშვებდა.

როგორც ცნობილია ებრაული დამწერლობის ტრადიციით ტექსტში მხოლოდ თანხმოვნები იწერებოდა და მისი გახმოვანება თუ ხმოვნებით შევსება ხშირად სირთულეს და ნაირკითხვასაც ბადებდა. ამას გარდა მასორეტული ტექსტის ჩამოყალიბებას და სექტუაგინტასაგან მის გამიჯვნას იმანაც შეუწყო ხელი, რომ ძველი აღთქმის ბერძნულ თარგმანში არსებობს მთარგმნელთა ერთსულოვანი გადაწყვეტილებით შეტანილი ცვლილებებიც, რომლებთან დაკავშირებით ასეთი კომენტარები კეთდებოდა ხოლმე: „მთარგმნელებმა დაამატეს ის, რაც საჭირო იყო ტექსტისათვის და დააკლეს ის, რაც საჭირო არ იყო, ხოლო ცვლილებების საჭიროებას მთარგმნელებს სული წმიდა შთააგონებდა იმ ერების დასახმარებლად, რომლებიც მომავალში ღვთის რწმენაში უნდა მოსულიყვნენო“. ამ მიზეზთა გამო, მოგვიანო ხანის რაბინების თეოლოგიურმა პოზიციამ მოითხოვა ებრაული ტექსტის იმგვარი რედაქტირება, რომელიც ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაციის საშუალებას დატოვებდა. ასე გაჩნდა მასორეტული ბიბლია, რომლის სრულქმნისაკენ მიმართული ძალისხმევა ქრისტეშობიდან XI საუკუნემდე გრძელდებოდა.

ღედნისა და თარგმანის ტექსტთა ეს ურთიერთდამოკიდებულება გაცილებით უფრო ღირებული შედეგის მომტანი აღმოჩნდა ვიდრე უბრალო მთარგმნელობითი გამოცდილებაა, რადგან სექტუაგინტას შექმნით უდიდესი ნაბიჯი გადაიდგა კაცობრიობისათვის — პტოლემეაიოსთა სამეფო ნებით ელინისტურ სამყაროში მიღებულ და გავრცელებულ იქნა ერთი ღმერთის რწმენის დამამკვიდრებელი წმიდა წიგნი, რასაც, მაცხოვრის მოვლინების შემდეგ, ბუნებრივად მოჰყვა ქრისტიანობის მიღება და დამკვიდრება სწორედ ელინური ცივილიზაციის წიაღში.

რა მიმართება ჰქონდა ქართულ ენობრივ და კულტურულ გარემოს ამ ზოგადსაკაცობრიო პროცესისადმი?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე ზაზგასმით აღვნიშნავ საინტერესო, და ქართველთათვის იქნებ არანაკლები მნიშვნე-

ლობის იმ ფაქტს, რომ ბერძნებზე უფრო ადრე ებრაელთა რწმენისადმი შემწყნარებლური და კეთილგანწყობილი აღმოჩნდა დიდი სპარსეთი. ეს მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ქართველთა წარმოდგენაში არსებობს რწმენათა და რელიგიათა დამკვიდრების გარკვეული ისტორიული რიგითობა და შესაბამისი განწყობა. კერძოდ, „ევესტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტით, „წინაით სპარსთა რჩული იყო, ზოლო ღმერთსა სძაგდა იგი რჩული სპარსთაი და არა სთნდა. და მერე ჰურიანი გამოირჩინა ღმერთმან და სათნო იყვნა და მისცა მათ რჩული და მცნებაი დამარხვად. მაშინლა ქრისტიანენი სათნო იყვნა ღმერთმან უფროის ჰურიათაისა“.

597 წელს ქრისტემდე, ბაბილონელებმა აჯანყებისათვის სასტიკად დასაჯეს ებრაელები — ხანგრძლივი ალყის შემდეგ აიღეს იერუსალიმი და დაანგრიეს სოლომონის ტაძარი. სამშობლოში მათ მხოლოდ ყველაზე ღარიბი ებრაული მოსახლეობა დატოვეს მიწის დამამუშავებლებად, დანარჩენები კი გაასახლეს, ან ტყვედ წაასხეს. ამ ტრაგედიამდე თითქმის 200 წლის განმავლობაში ებრაელებს წინასწარმეტყველები აფრთხილებდნენ, რომ, თუკი ისინი არ შეისმენდნენ ღვთისას და არ შეასრულებდნენ მის კანონებს, მათ ღმერთის რისხვა ელოდათ... და ამ წინასწარმეტყველების აღსრულებად იქნა ჩათვლილი ებრაელთა ბაბილონელთაგან ტყვეობა.

იერუსალიმის დაცემიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ, 539 წელს, სპარსეთის მეფე კიროს II ამარცხებს ბაბილონს და იპყრობს მის მთელ იმპერიას. ახალ იმპერიაში მეფე კიროსის მიერ დამკვიდრებული მმართველობის სიახლეთაგან ერთი მნიშვნელოვანი ფორმა ის იყო, რომ დაპყრობილ ხალხებს მიეცათ საკუთარი ტრადიციებისა და რელიგიის შენარჩუნების ნება. განსაკუთრებული პატივით მეფე კიროსი ებრაელებს მოეპყრო — მან გამოსცა ბრძანება, რომლის თანახმადაც ებრაელებს სამშობლოში დაბრუნება შეეძლოთ, უფრო მეტიც, მათ გადაეცათ ბაბილონელთა მიერ ნაძარცვი მთელი სიმდიდრე იერუსალიმის დამხობილი ტაძრისა, გამოეყოთ ფული და ყველა საჭირო საშუალება იმისათვის, რომ იერუსალიმში აედორძინებინათ სოლომონის ტაძარი.

ებრაელთა დაბრუნების პროცესი დიდი ხნის განმავლობაში,

თითქმის ერთი საუკუნე გრძელდებოდა, ყველა არც დაბრუნებულა და სხვადასხვა ქვეყანაში დამკვიდრდა ებრაელთა არაერთი მძლავრი დიასპორა.

სწორედ ბაბილონელთა ტყვეობის შემდგომ პერიოდში, განსაკუთრებით სამშობლოდან შორს, სხვა მიწებზე დამკვიდრებულ დიასპორებში, მიაქციეს ებრაელებმა სათანადო ყურადღება საკუთარ რელიგიას. პირველყოვლისა რელიგიის იმ მხარეს, რომელიც, ნანგრევების სახით დარჩენილ სოლომონის ტაძარში, ამა თუ იმ რიტუალის აღსრულებას და მსხვერპლშეწირვას არ მოითხოვდა. მათ დაიწყეს რელიგიური მოთხოვნების მკაცრი დაცვა და, რაც მთავარია, უმაღლეს ფასეულობათა რანგში აიყვანეს წმიდა წერილის ტექსტი, რომლის შესწავლისა და გავრცელების მიზნით ადგილობრივი სინაგოგები რელიგიური განათლების ცენტრებად აქციეს. და ამ უკანასკნელმა გარემოებამ, შემდგომში, უკვე ახალი აღთქმის ეპოქაში, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქრისტეს რწმენის გავრცელებისა და ქრისტიანული ეკლესიის დამკვიდრების საქმეში — ქრისტიანული ეკლესიები სწორედ ებრაული ღვთისმსახურების ცენტრების მსგავსებით იქმნებოდა და, ცხადია, სწორედ იმ ქვეყნებში, სადაც მძლავრი იყო ებრაული დიასპორა, უფრო სწრაფად და ადვილად უნდა დამკვიდრებულიყო ქრისტიანობა.

რაც შეეხება ძველი აღთქმის ტექსტის გავრცელების პროცესისადმი ქართული ენობრივი და კულტურული გარემოს დამოკიდებულების საკითხს, შეიძლება ითქვას, რომ იგი, ძველი წელთაღრიცხვის მეხუთე საუკუნიდან მოყოლებული, ანუ მაცხოვრის მოსვლამდე ხანგრძლივი დროის, თითქმის ხუთი საუკუნის განმავლობაში, რამოდენიმე მძლავრი ფაქტორის გამო ბუნებრივად, ძალდაუტანებლად და სიღრმისეულად უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ებრაელთა წმიდა წიგნთან.

პირველი ფაქტორი იყო ის, რომ ებრაელთა მძლავრი დიასპორის სინაგოგები საქართველოშიაც რელიგიური განათლებისა და ღვთისმსახურების ცენტრებად ფუნქციონირებდა.

მეორე მძლავრ ფაქტორად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ქართველთა, პირველყოვლისა აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრთა, კულტურულ გარემოზე და ცნობიერებაზე დიდი გავლენა

ჰქონდა სპარსეთს, ამ ეპოქაში კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზოროასტრული რწმენის აქემენიდურმა სპარსეთმა (558-330) განსაკუთრებული კეთილგანწყობა გამოავლინა ერთი ღმერთის მალიარებელი იუდაური რელიგიისადმი და ასეთი განწყობა, როგორც ჩანს, დამკვიდრდა საქართველოშიაც. და, ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ მისი შეცვლის არავითარი გარე თუ შიდა პირობა საქართველოში არ ჩანს მთელი შვიდი საუკუნის განმავლობაში. ამ განწყობის შეცვლის გარე ფაქტორი მხოლოდ სასანიდების ეპოქაში (226-651) შეიძლებოდა გაჩენილიყო, როდესაც ახალი სასანიდური იმპერია, აქემენიდური სპარსეთის იმპერიისაგან რადიკალურად განსხვავებულ მმართველობას ამკვიდრებს და, აცხადებს რა თავის ძველ რელიგიას, ზოროასტრიზმს სახელმწიფო რელიგიად, მას ძალადობით ნერგავს და ავრცელებს, ხოლო ყველა სხვა რწმენას დევნის.

მესამე მძლავრი ფაქტორი ის იყო, რომ ელინური სამყარო, რომლის საქართველოზე დიდი გავლენა ასევე ისტორიული ფაქტია, ჩვენს ერამდე მესამე საუკუნიდან მოყოლებული აქემენიდურ სპარსეთზე უფრო მნიშვნელოვან და ორგანიზებულ ნაბიჯს დგამს – ბერძნულ ენაზე ავრცელებს ებრაელთა სჯულის წიგნს. და, იმ პირობებში, როცა მსოფლიოში გაფანტულ ებრაელთათვის საყოფაცხოვრებო ცოცხალი ენის ფუნქცია თანდათან სხვა, არაებრაულმა ენებმა, ძირითადად არამეულმა და ბერძნულმა ენებმა, საქართველოში კი ქართულმა ენამაც იტვირთა, პტოლემეაიოსთა სამეფო მაგალითი ქართველთათვის ამ წმიდა წიგნით სიღრმისეულად დაინტერესების და მისი ქართულად გააზრების, კიდევ ერთი, ბუნებრივი და მძლავრი ბიძგი უნდა ყოფილიყო.

მეოთხე მძლავრი ფაქტორი კი ამ ეპოქაში საკუთრივ საქართველოს სახელმწიფოებრივი მდგომარეობა იყო. საქმე ისაა, რომ ზუსტად ამ ხანას, ბერძნულ ენაზე ბიბლიის თარგმნისა და გავრცელების ეპოქას თანხედება საქართველოში ფარნავაზის რეფორმატორული მეფობის პერიოდი – ქართველთა ისტორიული ხსოვნა ფარნავაზ მეფეს, არამარტო სამეფო მმართველობის რადიკალური შეცვლისა და ახლებურად ორგანიზების, არამედ ქართული დამწერლობის შემოტანის პატივსა და დიდებას მიაწერს, ხოლო თანამედროვეთაგან მის მეფობას

სელექციების იმპერიაც აღიარებდა.

არ არის გამორიცხული და, პირიქით დიდია ალბათობა იმისა, რომ, აღნიშნული ოთხი გარემოების გამო, ქართულ ენაზე ბიბლიის თარგმნის პირველი სახელმწიფოებრივი ძალისხმევა ფარნავაზის მეფობის ხანას განეკუთვნებოდეს. მით უფრო, რომ „ქართლის ცხოვრება“ საქართველოში ერთი ღმერთის რწმენის დამკვიდრებას თვით ალექსანდრე მაკედონელს მიაწერს („ხოლო ალექსანდრემ დაუდვა რჯული საქართველოთა ერთისა დამბადებელისა ღვთისა თაყვანისცემა და მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა პატივი“—„ქართლის ცხოვრება“, 1973 წ., გვ.16). ფარნავაზის მეფობის დროს უნდა შექმნილიყო ძველი აღთქმის ქართულენოვანი ტექსტის პირველი ნიმუშები. ისიც არ არის გამორიცხული, რომ სწორედ ამ პირველი ნიმუშებიდან იღებს სათავეს და დღემდე უცვლელად აღწევს ბიბლიის ქართული ტექსტის რამოდენიმე განსაკუთრებულობა, რომელიც ქართველთა კოლექტიური ცნობიერების, მისი საკრალური ბუნების გამოვლენა უნდა იყოს და რომელიც მას აშკარად გამოარჩევს ბიბლიის სხვა ენაზე არსებული ტექსტებისაგან (!).

ძველი აღთქმის ქართულ ენაზე გადმოტანის სახელმწიფოებრივი ძალისხმევის რეალობაზე, კიდევ უფრო ნათლად მეტყველებს ის, რაც მაცხოვრის მოსვლისა და მისი ჯვარცმის შემდეგ, ქართველთა ისტორიული ხსოვნისათვის მოხდა — სახელმწიფოებრივ ძალისხმევას უკვალოდ არ ჩაუვლია: ფარნავაზიდან მოყოლებული სამი საუკუნის განმავლობაში, ქართველთა ენობრივი და კულტურული გარემო ერთი კეთილი ღმერთის რწმენით აივსო და გაჯერდა, ერთი ღმერთის რწმენის გავრცელება და დამკვიდრება კი არის აუცილებელი წინაპირობა მორწმუნეთა მიერ ქრისტიანობის აღიარებისათვის. და ეს სიკეთე უმაღლესად და მაღლით აივსო — მაცხოვრის კვართის ფლობის პატივი მცხეთას ერგო, საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრი გახდა, ქრისტეს მოციქულთა, ანდრია პირველწოდებულის, სიმონ კანანელის და მატათას ძალისხმევით ფართედ გავრცელდა ქრისტეს რწმენა და მან იმდენად მძლავრად მოიკიდა ფეხი, რომ ფარნავაზის ხანიდან ექვსი საუკუნის შემდეგ, როცა აუცილებელი არჩევანის დრო დადგა, ქართველობამ ქრისტიანობა აირჩია სახელმწიფო რე-

ლიგიად და არა სასანიდური სპარსული იმპერიის სახელმწიფო რელიგია — ზოროასტრიზმი.

ბიბლიის ქართული ტექსტის განსაკუთრებულობა შესაქმის პირველივე წინადადებით აშკარავდება.

ბიბლია იწყება სიტყვებით:

„დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“

და ეს მარტივი წინადადება, რომლის სახე უცვლელადაა დადასტურებული ქართულ წერილობით ძეგლებში თითქმის 15 საუკუნის მანძილზე, ღრმა ფილოსოფიურ და მსოფლმხედველობრივ პოზიციას გულისხმობს. უმნიშვნელოვანესი კი პირველივე სიტყვის დატვირთვაა.

რა შეიცვლებოდა ამ წინადადებას თუ საერთოდ მოვაცილებდით პირველ სიტყვას? — ხელთ გვექნებოდა მხოლოდ ფაქტის კონსტატაცია „ღმერთმან შექმნა ცა და ქუეყანა“. მაგრამ მოსემ, რომელსაც ღმერთმა თავისი ნება გაანდო, აუცილებლად ჩათვალა კიდევ ერთი დამატებითი სიტყვის ამ წინადადებაშივე არსებობა. სიტყვისა, რომელმაც ღვთიური შესაქმის ფაქტი გარკვეულ გარემოებასთან უნდა დააკავშიროს.

ქართველმა მკითხველმა, ბუნებრივია, უნდა აღიაროს და თქვას, რომ ამ წინადადებაში პირველი სიტყვა არის მიზნის გარემოების აღმნიშვნელი და ამიტომ აზრი წინადადებისა ასეთია: ღმერთმან ცა და ქვეყანა შექმნა დასაბამად, ანუ იმ განზრახვით გაისარჯა ღმერთი, რომ ცასა და ქვეყანას დასაბამის როლი და ფუნქცია ეტვირთა.

ებრაულ თუ ბერძნულ ენაზე არსებული ბიბლიის ტექსტები, რომ არაფერი ვთქვათ ნებისმიერ სხვა ენაზე არსებულ ტექსტებზე, პირველ სიტყვად მოიხმობს ღრრის გარემოების გამომხატველ სიტყვას და არა მიზნის გარემოებისას, ამიტომ, თუ კი ქართული ბიბლია იქნებოდა ებრაულიდან, ან ბერძნულიდან ზედმიწევნით ზუსტად გადმოთარგმნილი, ბიბლიის ქართულ ტექსტში პირველ სიტყვად უნდა გვქონოდა ღრრის გარემოების გამომხატავი სიტყვა, მაგალითად — „თავდაპირველად“, როგორც ეს თანამედროვე გამოცემაში გვაქვს, ან — „დასაწყისში“, ან იგივე სიტყვის სხვა ფორმით

„დასაბამს“, ან „დასაბამში“. და თუ წარმოვიდგენთ ბიბლიის პირველი წინადადების ასეთ სახეს: „თავდაპირველად შექმნა ღმერთმა ცა და ქვეყანა“ — სადაც მიზნის გარემოება შეცვლილია დროის გარემოებით, ძალაუნებურად დაიბადება ღვთიური შესაქმნის დროში გააზრების მოთხოვნილება (მაგალითად იმის გააზრება, თუ მანამდე რას იქმოდა ცისა და ქვეყნის შემოქმედი), რაც უდიდესი ღვთისმეტყველებითი თუ ფილოსოფიური პრობლემაა და ქრისტიანული ეკლესიის დიდ მამათა არაერთი მნიშვნელოვანი ნააზრევი მიეძღვნა მის განმარტებას. არადა ქართული წერილობითი წყაროები უცვლელად იმეორებს მიზნის გარემოების დატვირთვის მქონე სიტყვას — „დასაბამად ქმნა ღმერთმან...“.

მხოლოდ ამ ფაქტის გამოც კი „შესაქმნის“ ქართულენოვან ტექსტს უნიკალური ადგილი უკავია ყველა სხვა ენაზე არსებულ ტექსტებს შორის და, ჩემი აზრით, სწორედ ეს განსაკუთრებულობა უნდა მეტყველებდეს ქართული მთარგმნელობითი საქმიანობის უძველეს კვალზე.

იმის საბუთი კი, რომ სეპტუაგინტაც და ებრაულენოვანი ბიბლიაც დროის გარემოების მიმანიშნებელი სიტყვით იწყება, თვით ტექსტებთან ერთად, გახლავთ ისეთ ავტორიტეტთა კომენტარები, როგორებიცაა ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი და ნეტარი ავგუსტინე.

ნეტარი ავგუსტინე თავის „აღსარებანში“ (ლათინურიდან თარგმნილი ბაჩანა ბრეგვაძის მიერ, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1995), სწორედ „შესაქმნის“ პირველი წინადადიდან გამომდინარე, დიდ ადგილს უთმობს დროის ცნების განმარტებას და ასე მსჯელობს: „... აი, ჩემი პასუხი იმას, ვინც მეკითხება: კი მაგრამ, რას აკეთებდა ღმერთი სამყაროს შექმნამდე?... თამამად ვიტყვი: ცისა და ქვეყნის შექმნამდე ღმერთი არაფერსაც არ აკეთებდა; რაღაცის კეთება მისთვის ხომ შექმნას ნიშნავდა?... და რაკი შენა ხარ ყოველი დროის შემოქმედი, ამიტომ, თუკი ცისა და ქვეყნის შექმნამდე შეიძლება წარმოვიდგინოთ გარკვეული დროის არსებობა, რა უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ, თითქოს უქმად და უმოქმედოდ იყავი? თვით ეს დრო სწორედ შენ შექქმენ, და, რა თქმა უნდა, ვერავითარი დრო ვერ გავიდოდა, ვიდრე შენ არ შექქმნიდი მას. ხოლო თუ

ცასა და მიწაზე უწინარეს საერთოდ არ იყო დრო, რაღად გკითხულობთ, რა იყო „მაშინ“? როცა არ იყო დრო, მაშინ არ იყო არც „მაშინ“.“ (წიგნი მეთერთმეტე, 14, 15)

თუ კი დრო ცისა და ქვეყნის შექმნის შემდეგ, ან მასთან ერთად შეიქმნა, მაშინ აზრს მოკლებულია ცისა და ქვეყნის შექმნის მოვლენისათვის დროთა უსასრულო ღერძზე რაიმე ადგილის მიჩენის მცდელობა. ასეთ შემთხვევაში დრო არის თვით ცისა და ქვეყნის შემადგენელი ნაწილი, მისი შინაგანი ბუნება, და შეიძლება ვისაუბროთ მხოლოდ ცასა და ქვეყანაში მიზეზ-შედეგობრივად ერთმანეთთან დაკავშირებული მოვლენების დროში დალაგებაზე. მაგალითად იმ წესით, რასაც, სინათლის ბუნებაზე დაფუძნებული, სივრცე-დროითი ინტერვალის ცნება უშვებს თანამედროვე ფიზიკაში, და რომლის მიხედვითაც რაიმე, ნებისმიერად არჩეულ მოვლენასთან დაკავშირებულ სივრცე-დროითი წერტილის მიმართ, ყველა დანარჩენ მოვლენათა სიმრავლიდან, ზოგი მოექცევა აბსოლუტური წარსულის, ზოგი აბსოლუტური მომავლის, ზოგი კი ამ მოვლენის მიმართ დროში განურჩევლად მყოფ მოვლენათა ჯგუფში. ამ უკანასკნელთა მიმართ არც დაისმის კითხვა თუ როდის მოხდა ეს მოვლენა. ეს კითხვა ფიზიკურ, მეცნიერულ აზრს მოკლებულია.

საბედნიეროდ, პირველი თავის მეთოთხმეტე მუხლით, თვით შესაქმის ტექსტი გვკარნახობს გამოსავალს:

„და თქუა ღმერთმან: იქმნენ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუეყანისა განსაყოფლად შორის დღისა და შორის ღამის და იყუნედ სასწაულებად და დღეებად და წელიწადებად“.

ამ სიტყვებით მოსე განმარტავს: ღმერთმა მნათობები იმ მიზნით შექმნა, რომ დაედასტურებინა და ხილული გაეხადა დროის არსებობა, მნათობების მეშვეობით ღმერთმა ჩვენთვის შემოიტანა დროის ხილული (სასწაული = ხილული ნიშანი) მაჩვენებელი — დღეები და წელიწადები. შემოიტანა პერიოდული მონაცვლეობა და გამეორება დღეებისა და წელიწადებისა, ანუ დრო ღმერთმა დაუკავშირა უწყვეტ პერიოდულ პროცესებს, მოძრაობებს, განმეორებად მოვლენებს, და ასეთი მოვლენებიდან რომელიმე შეიძლება იყოს ის შესადარებელი სიდიდე, საზომი თუ მასშტაბი, რომელსაც სხვა ნებისმიერი მოვლენის თუ პროცესის ხანგრძლივობა შეიძლება შევუდ-

როთ; ღმერთი გეკარნახობს, რომ დრო შედარებითი ცნებაა და ნებისმიერი პროცესის მიმდინარეობის ხანგრძლივობა ფასდება სხვა, ნაცნობი პროცესის ხანგრძლივობასთან შედარებით. და ამ ღვთიური შესაქმნის შემდეგ ჩნდება შესაძლებლობა, არა თუ შევადაროთ ორი პროცესის ხანგრძლივობა ერთმანეთს, არამედ მოვლენათა და პროცესთა მთელი სიმრავლე დავაღაგოთ დროთა ღერძზე და ვიმსჯელოთ თუ რომელი მოვლენა თუ პროცესი უფრო ადრე მოხდა და რომელი უფრო გვიან. ამის შემდეგ იძენს აზრს სიტყვები „ჯერ“, „პირველად“, „ადრე“, „გვიან“, „შემდეგ“, „მომავალში“, ამიტომ სწორედ ნეტარ ავგუსტინეს უნდა დავეთანხმოთ — როცა ის ამბობს:

„... შეუძლებელია დრო იყოს იქ, სადაც არ არის ქმნილება; და ტყუილად ნულარ ლაყობენ. დაე იმას მიუბრუნდნენ, რაც მათ წინაშეა; დაე, შეიგნონ, რომ ყველა დროზე უწინარეს შენა ხარ — ყოველი დროის მარადიული შემოქმედი, და შენამდე არც დრო ყოფილა და არც რამ ქმნილება, თუნდაც თვით დროზე უზენაესი“ (წიგნი მეთერთმეტე, 40).

დროის შესახებ ნეტარი ავგუსტინეს მთელი, მეტად ემოციური და ღრმა განსჯა ინიცირებულია შესაქმნის პირველივე წინადადების პირველი სიტყვით, რომელსაც ბერძნულ ტექსტში დროის გარემოების დატვირთვა აქვს და განმარტებას მაშინვე, იქვე მოითხოვს, რადგან არც დროის შესახებ საუბარს და არც ცნებებს: უფრო ადრე, უფრო გვიან, პირველად, მეორედ, შემდეგ, ბოლოს, დასაწყისში... არა აქვს აზრი სამყაროს შექმნამდე.

წმიდა ბასილ დიდი კი გვასწავლის („ჰომილიები ექვსი დღისათვის“, ძველბერძნულიდან თარგმნა გვანცა კოპლატაძემ, 2006):

„როგორც ჩანს, ამ სამყაროზე ადრე იყო რაღაც, რომელიც ჩვენი გონებისათვის თუმცა მისაწვდომია, მაგრამ როგორც შეუფერებელი ახლად განსწავლულთა და გონებით ჩვილთათვის, გადმოცემაში შეტანილი მაინც არაა. სამყაროს დაბადებაზე ადრე იყო რაღაც ზეციური ძალებისათვის შესაფერისი მდგომარეობა: ზედროული, საუკუნო და სამარადისო...

ხოლო, როცა უკვე არსებულისათვის ამ სამყაროს მიმატებაც საჭირო გახდა, რომელიც პირველ რიგში კაცთა სულისათვის სასწავლო-სააღმზრდელო ადგილს, ხოლო მერე საერთოდ

ყოველთა, რაც შობასა და ხრწნას ემორჩილება, სამყოფელს წარმოადგენს, მაშინ წარმოიშვა სამყაროსა და მისთა მკვიდრთა, ცხოველთა და მცენარეთა შემსგავსებული მოძრაობა დროისა, რომელიც მარადის ჩქარობს, მიისწრაფვის და არასოდეს მდინარებას არ წყვეტს.. დრო ხომ ასეთია: წარსული გაქრა, მომავალი ჯერ არ დამდგარა, ხოლო აწმყო, ჩვენს შეგრძნებას მანამდე გაურბის, ვიდრე მის შეცნობას მოვასწრებდეთ. ასეთია ბუნება დაბადებულისა, ის აუცილებლად ან იზრდება, ან იხრწნება, ასე რომ მყარი და მტკიცე არაფერი აქვს. ამიტომაც ცხოველთა მცენარეთა სხეულებს, რომლებიც აუცილებლობით რაღაც დინებასთან არიან შეერთებულნი და მოძრაობისას დაბადებისაკენ ან კიდევ გახრწნისაკენ მიისწრაფვიან, დროის ბუნებაში ჩაკეტვა შეუძნის, დროისა, რომელმაც ცვალებადი საგნების მონათესავე თვისებები შეიძინა.

აქედან გამომდინარე, მან, ვინც ჩვენ სამყაროს დაბადება სიბრძნით გვასწავლა, თავის სიტყვას ჯეროვნად დაამატა და თქვა: დასაბამად ქმნა, ანუ ამ დასაბამში, დასაბამში დროისა.“ — (ბიბლიის ბერძნული ტექსტისა და მოტანილი კონტექსტის მოთხოვნის შესაბამისად უნდა იყოს „დასაბამში ქმნა“, ან „დასაწყისში ქმნა“, მაგრამ აქ, და ყველგან ამ თარგმანში, გ.კოპლატაძის მიერ პირველ მუხლში შენარჩუნებულია ბიბლიის ქართული ტექსტის ტრადიციული ფორმულა, „დასაბამად ქმნა“, ოღონდ, როგორც ირკვევა დროის გარემოებითი დატვირთვით — პ.მ.)

— „დასაბამად (იგულისმება დროის გარემოება, თავდაპირველად, დასაწყისში — პ.მ.) იქმნა სამყარო — ამას იმის დასამოწმებლად კი არ ამბობს. რომ იგი ყოველთა დაბადებულთა უწინარეს დაიბადა, არამედ უხილავთა და გონებით განსაჭვრეტთა შემდეგ ამ ხილულთა და გრძნობისათვის მისაწვდომ საგანთა დასაბამზე გვესაუბრება. (I.5.)“

ადამიანის მიერ სამყაროს კულტურული ათვისება დასრულებულად ითვლება კაცობრიობის ისტორიული განვითარების იმ ეტაპზე, როდესაც ადამიანი აზროვნებს და მეტყველებს და ობიექტი, საგანი თუ მოვლენა ენასთან უკვე ასიმილირდა. აღიარებულია, რომ განვითარების ამ ეტაპზე ადამიანის ცნობიერება მთლიანად მითის ტყვეობაშია. მითში კი ყველაფერი

ერთ მთლიან, აბსოლუტურ, თვითშეთანხმებულ, სინკრეტულ რეალობად ჩანს.

მითი არის ადამიანთა კოლექტიური ცნობიერების განვითარების ბოლო ეტაპი, აზროვნების ის წესი, როდესაც ადამიანი აღწერს გარე სამყაროს და გარკვეულწილად აწესრიგებს კიდეც მას. მითოსური აზროვნების წესისათვის გამორჩეული მნიშვნელობა აქვს წარსულს და მრავალჯერ გამეორებად მოვლენებს. მითში ყველაფერი ციკლურად გამეორებადი, უსაწყისო და დაუსაბამოა. სივრცე-დროის დიფერენცირებული სურათი კი ადამიანის მიერ სამყაროს ხანგრძლივი კულტურული ათვისების შემდგომი ეტაპია. ხოლო, რაც შეეხება დროის ხაზოვანი მდინარეების გააზრებას, იგი კიდეც უფრო გვიან, გამოუმუშავდა და, პირველყოვლისა, რელიგიამ წარმოაჩინა.

არქეოლოგიური და ისტორიული მასალა ადასტურებს, რომ ქართველთა განსახლების არეალი და ქართველური ენობრივი ფენომენი იმთავითვე იყო ჩართული სამყაროს კულტურული ათვისების პროცესში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ძვ.წ. III ათასწლეულის მანძილზე წარმოჩენილი და განვითარებული უაღრესად ორიგინალური მტკვარ-არაქსის კულტურა. ამ არეალში მაცხოვრებელი ტომების სულიერი კულტურის ხილული ნიმუშები ადასტურებს, რომ მათ უკვე თავისებურად აქვთ გააზრებული სამყაროს მითოლოგიური სურათი, მისი უმთავრესი მახასიათებლების, დროის ციკლურობისა და სივრცის იდეალურად მოწესრიგებული სტრუქტურით და ადამიანის ადგილით სამყაროში. და ამ წარმოდგენებმა მტკიცედ მოიკიდა ფეხი და დიდი ხნით დამკვიდრდა მათ შთამომავალთა ცნობიერებაში..

ქართველური ტომებისათვის გამორჩეული იყო ძველი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეული, როცა ერთის მხრივ იქმნება პირობები ტომთა დიდი გაერთიანებებისათვის და საფუძველი ეყრება ადრეკლასობრივი სახელმწიფოს წარმოქმნას და მეორე მხრივ მიმდინარეობს მითის ერთიანი, სინკრეტული კომპლექსის დაშლის პროცესი და ყალიბდება და ვრცელდება რელიგიური ცნობიერება.

ალბათ ახლო მეზობლობის გამოც, ქართულენოვან გარემოზე სპარსულენოვანი გარემოს გავლენა ხანგრძლივ ისტორიულ პერიოდში იყო ძლიერი, ხოლო განსაკუთრებული გახდა მას

შემდეგ რაც სპარსულმა გარემომ, პირველი ათასწლეულის დასაწყისში, მწყობრი რელიგიური სისტემა, ზოროასტრიზმი მოიმარჯვა და დანერგა. მოგვიანებით, ძვ.წ. V საუკუნიდან, ქართულმა ენობრივმა და კულტურულმა გარემომ დაიწყო იუდაური რელიგიის ათვისებაც. და, მართალია, ამ ორი რელიგიური სისტემის ათვისების პროცესში, ქართველთა, ჯერ კიდევ მყარი, მითოლოგიური ცნობიერება ერთი კეთილი ღმერთის სიყვარულისკენ იხრება, მაგრამ მისთვის ღმერთის დუალისტური ბუნების, მაზდეანური რწმენისა და ტრადიციების კვალი დიდი ხნის განმავლობაში დარჩა დაუძლეველი. რაზეც ქართული ჰაგიოგრაფული ლიტერატურის ისეთი ძეგლები მეტყველებს, როგორიცაა „შუშანიკის წამება“ და „ეესტათი მცხეთელის წამება“, რომ არაფერი ვთქვათ ხალხში შემორჩენილ რწმენა-წარმოდგენებსა და რიტუალებზე.

ეს საუბარი, აზროვნების განვითარების ეტაპებზე და რელიგიური ცნობიერების ჩამოყალიბების პროცესზე, მოვიტანეთ იმისათვის, რომ უფრო დაბეჯითებით გვეთქვა:

იმ ეპოქაში, მითოსური ცნობიერების მატარებელი ქართულენოვანი მოსახლეობისათვის, ანუ „ახლად განსწავლულთა და გონებით ჩვილთათვის“, „ძველი ალექმის“ ათვისების პროცესი უფრო ბუნებრივი, გაცილებით თანმიმდევრული და ადვილად დასაძლევია იქნებოდა, თუკი „შესაქმის“ პირველი სიტყვა მიზნის გარემოებითი დატვირთვით გადმოიცემოდა, ისე, როგორც ეს ქართულენოვანი ბიბლიის ტექსტით სინამდვილეში გვაქვს, უხსოვარი დროიდან დადასტურებული და დღემდე უცვლელად შემონახული — დასაბამად („დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“) და არა დასაბამში, ან დასაწყისში, ან თავდაპირველად.

ქართულენოვანი ბიბლია პირველივე წინადადებით მკითხველს ღვთიურ ნებას უცხადებს, რომ ღმერთმა ცა და ქვეყანა გარკვეული ფუნქციით აღჭურვა, მას შემოქმედმა დასაბამის როლი არგუნა და ეს ასპექტი ღვთიური ქმედებისა არის, როგორც ჩანს, ყველაზე ახლო და ყველაზე მისაღები ქართული წარმართული, არქაული, ჯერ კიდევ მითოლოგიური ცნობიერებისათვის, რომლისთვისაც დრო და სივრცე მთლიანობად აღიქმება და არ არის დიფერენცირებული.

ქართულენოვანი გაგება ღვთიური ნებისა, ალბათ ებრაული

დიასპორის აქტიური მონაწილეობით, იმთავითვე გაფორმდა და დამკვიდრდა ქართულ ტექსტში. და, რაც მთავარია, ეს წინადადება ქართულ ბიბლიას ხელშეუხებლად შემორჩა X-XII საუკუნეების ე.წ. „ელინოფილური“ მიმართულების იმ ინტენსიური და ხანგრძლივი მთარგმნელობითი საქმიანობის შემდეგაც, რომელიც ბერძნულ ტექსტთან ზედმიწევნით სიახლოვეს, არა მარტო ქადაგებდა, არამედ იმდენად მკაცრად მოითხოვდა კიდევ, რომ ქართული ენისათვის მიუღებელი გრამატიკული სქესის კატეგორიის დამკვიდრებისაკენაც კი უბიძგებდა მთარგმნელობით პრაქტიკას (იხ. მაგალითად კორნელი დანელია, „ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან“, 1998). აი ამ ეპოქამაც კი, „შესაქმის“ პირველი თავი ასე დაცილებული და პრინციპულად „განსხვავებული“ ლატოვა „სეპტუაგინტას“ ტექსტისაგან (!!)

ახლა დავსვათ კითხვა: არის თუ არა სიტყვა „დასაბამად“ ამ წინადადებაში მიზნის გარემოების მაჩვენებელი?

იქნებ ამ სიტყვას დროის გარემოების დატვირთვა უფრო აქვს?

ამის გასარკვევად ებრაული თუ ბერძნული ტექსტები ცხადია არ გამოგვადგება. შესაბამისი დასკვნისათვის ქართულენოვანი ბიბლიის პირველ თავში უნდა მოვიძიოთ მაგალითები და მტკიცებულებები; და ამ მიზნით დავაკვირდეთ ასეთ წინადადებას:

I 1.14 და თქუა ღმერთმან: იქმნენ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუეყანისა, განსაყოფელად შორის ღღისა და შორის ღამისა და იყუნენ სასწაულებად და ღღეებად და წელიწადებად

II 1.15 და იყუნენ განმანათლებლად სამყაროსა ცისა, რაითა ჩნდეს ქუეყანასა ზედა! და იქმნა ეგრეთ.

III 1.16 და შექმნა ღმერთმან ორნი მნათობნი ღიღნი: მნათობი ღიღი მთავრობად ღღისა და მნათობი უმრწემესი — მთავრობად ღამის და ვარსკულავნი.

IV 1.27 და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი.

ყველა აქ მოტანილ წინადადებაში გამოყოფილი სიტყვები მიზნის გარემოების გამომხატველია, და გვეუბნება რა მიზნით, რა ფუნქციით არის დატვირთული ღვთის ესა თუ ის ქმედება, რა როლისათვის განაწესა ღმერთმა ღვთიური ქმედების ესა

თუ ის რეზულტატი, რა დავალება მისცა მათ უზენაესმა როცა უბრძანა „იქმენინ“-ო, თუ „იყუნედო“.

— მნათობებს, ღვთიური განზრახვით, ღვთის გამიზნული ნებით ევალებათ სასწაულებად ყოფნა და არსებობა იმისათვის, რომ დღე და ღამე განყონ, ანათებდნენ ქვეყანას, და განსაზღვრონ და განაპირობონ დღეების და წელიწადების არსებობა და შეასრულონ ბუნებრივი თუ ფიზიკური დროის ხილულად წარმოჩენის როლი.

დიდი მნათობი = მზე იმ მიზნით შეიქმნა, რომ მთავრობდეს დღისით, მთვარე კი იმ მიზნით შეიქმნა, რომ ის ღამით მთავრობდეს.

კაცის შექმნაც გარკვეული მიზნით, როლითა და ფუნქციით არის გახაზული = ღმერთმა კაცი შექმნა იმისათვის რომ ის იყოს მისი (ღვთის) ხატი.

ამ მაგალითებიდან ვფიქრობ უტყუარად დასტურდება, რომ ქართულენოვანი ბიბლიის პირველი სიტყვა — „დასაბამად“, მიზნის გარემოების დატვირთვით უნდა წავიკითხოთ და პირველი მუხლი განვმარტოთ, როგორც ღვთის განზრახვის, წადილის თუ მიზნის გამოცხადება — ღმერთმა მის მიერ შექმნილი ცა და ქვეყანა დასაბამის, დასაწყისის, სათავის თუ წყაროს ფუნქციით აღჭურვა.

რა გაკვეთილებს წარმოაჩენს „შესაქმის“ ტექსტიდან რუსთველი?

მრავალი გამოკვლევა მიეძღვნა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი ძირების წარმოჩენას და დადასტურებულია, რომ ის საფუძვლიანად იცნობს არამართო ყველა რელიგიურ სისტემას, არამედ ყველა ძირითად ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, თავისი დროის უმნიშვნელოვანეს წერილობით წყაროებს, ბუნების-მეტყველების მიღწევებს. ყველაფერი ეს, ბუნებრივია, ბერძნულ, არაბულ, სპარსულ და სხვა ენათა ცოდნის საფუძველზე უნდა ყოფილიყო მიღწეული, მაგრამ თავისი პოემის ქართულ ენაზე შექმნით ის, პირველყოვლისა, ქართულენოვანი სამყაროსათვის იღწვის და ამ სამყაროს მიერ დაუნჯებული სიბრძნის წერილობით და ყოფით წყაროებს ეყრდნობა და მას უხამებს თავის ძალისხმევას. ასეთ წყაროთა რიგში კი უპირველესია ქართული ტექსტი მოსეს წმიდა წიგნისა, ამიტომ, ბუნებრივია, ამ ტექსტიდან რუსთველმა არაერთი მნიშვნელოვანი გაკვეთილი გაითავისა, სამოქმედოდ მოიმარჯვა და უდავოდ გამოიყენა „ვეფხისტყაოსანში“.

რუსთველმა უდავოდ ძალიან კარგად იცოდა, რომ ბერძნული-საგან განსხვავებით, ქართული ბიბლიური ტექსტით აქცენტირებულია შესაქმის განზრახვლებითი ასპექტი და, ცხადია, პოემაში ამ ვითარების სრული ასახვა გვაქვს — მაგალითად, უამრავი ნიმუშის მოტანა შეიძლება იმის საჩვენებლად, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ უკლებლივ ყველა გმირის რწმენით, ყველა-

ფერი ღვთის ნებაზეა დამოკიდებული და ღვთის ყოველი ქმედება არის განზრახვითი ქმედება.

მაგალითად, თავის ანდერძში, ავთანდილი გამოთქვამს რწმენას:

„რაცა ღმერთსა არა სწადღეს, არა საქმე არ იქნების“ (911)

ან, მაგალითად უცხო მოყმესთან შეხვედრის გამო დანაღვლიანებულმა მეფე როსტევეანმა

„ბრძანა: ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შუება,
ამად მიყო სიმწარითა სიამისა დანაღვლება,
სიკუდილამდის დამაწყლოლა, ვერ ვის ძალუც განკურნება.
მასვე მადლი, ესე იყო წადილი და მისი ნება.“ (135)

თავის ბიძაშვილთა სიმუხთლის გამო გაგულისებული ფრიდონი კი ტარიელს ეუბნება:

„აჲ იგი იქნას, რაცალა ენებოს ღმრთისა წადილსა!

ვეჯუ, ჩემნი სისხლნი არ შერჩენ, ძალი შესწევდეს ქადილსა!“ (711)

და, ამ სიტყვებში ხაზი იმას მინდა გაუვსვა, რომ ფრიდონი თავის განზრახვას და მომავალ ქმედებას ცოცხალი ღმერთის თანადგომის იმედით, მის ნებასთან და წადილთან შეთანხმებულად წარმოიდგენს.

თავად ავტორი პროლოგში ასე შესთხოვს ღმერთს:

„ძალი მომეც და შეწენა, შენგნით მაქუს მივსცე გონება,
მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ვსენება;“ (7)

ანუ რუსთველი ღმერთს ტარიელის შეწევნას კი არ სთხოვს, არამედ თავისთვის ევედრება შეწევნას, რომ, პირადი აქტიური ქმედებით ღმერთთან ერთად განახორციელოს ამსოფლად ტარიელის შეწევნის ღვთიური ნება.

და რახან რუსთველი გვინერგავს რწმენას, რომ ღმერთის ყველა ქმედება არის განზრახვითი ქმედება, ეს ძალზე მნიშვნელოვან გაკვეთილად უნდა ჩავთვალოთ, ყური უნდა ვუგდოთ რუსთველის ამ სწავლებას და, ბიბლიის ქართული ტექსტის პირველი სიტყვის განსაკუთრებული აქცენტის შესაბამისად, წმიდა წიგნებით გადმოცემულ ღვთის უმთავრეს ქმედებებსაც განზრახვითი ქმედებების კუთხით უნდა შევხედოთ. ამით უდავოდ

დამყარდება გარკვეული კავშირი თვით რუსთველის წარმოდგენებთან და შექძლებთ მისი მსოფლმხედველობის ძირებთან მიახლოებას (ბიბლიის ტექსტს ვიმოწმებთ მეათე-მეთვრამეტე საუკუნეების ხელნაწერთა მიხედვით მომზადებული გამოცემიდან „წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი“, „მეცნიერება“, 1989. და ჩვენი განხილვისათვის პრინციპული მნიშვნელობის გამო დანართში სრულად ვათავსებთ პირველი სამი თავის ტექსტს).

გაკვეთილი I

ქართულენოვანი ბიბლიის ტექსტის მიხედვით პირველი მუხლი ასე იკითხება — „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა“. და ამ პირველივე წინადადებით არის გამხელილი ღვთის ნება — ღმერთმა არა უბრალოდ ყველაზე უწინარეს, ყველაზე ადრე (თუ თავდაპირველად), არამედ დასაბამად, საწყისად, ამოსავლად, წყაროდ, საფუძვლად, იქნებ ასპარეზადაც ქმნა ცა და ქუეყანა.

და თუ შესაქმნის პირველი მუხლი ღმერთის ზოგად განზრახულებას გვიმხელს, მომდევნო მუხლი გვაკვლიანებს: „ხოლო ქუეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელ და ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისა იქცეოდა ზედა წყალსა“, ანუ ამ ტექსტით ვიგებთ, რომ დასაბამად შექმნილი ქვეყანა (მაგრამ არა ცაჲ, და ამას საგანგებოდ უნდა გაესვას ხაზი) იყო უხილავი და განუმზადებელი; და მისი სიღრმეები იყო ბნელი; და წყლის მდგომარეობაში მყოფი ქვეყნის ზედაპირზე ღმრთის სული ტრიალებდა და ამზადებდა მას იმ ამოცანისათვის, რისთვისაც განიზრახა კიდევ მისი შექმნა ღმერთმან. ანუ შესაქმნის მეორე მუხლი გვაძლევს ღვთიური განზრახვითი ქმედების გასრულების გეზს.

სწორედ ამ გეზის შესაბამისად, ბიბლიის პირველი თავის მომდევნო მუხლები მოკლედ აღწერს და გადმოგვცემს უმთავრეს ღვთიურ განზრახვით ქმედებებს, რომლებიც ტექსტში ექვს დღედ არის დაჯგუფებული. ამასთან, ყოველი დღის ქმედებათა აღწერა ერთი და იმავე ფორმულით მთავრდება: „და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად დღე ერთი (დღე მეორე, დღე მესამე, დღე მეოთხე, დღე მეხუთე, დღე მეექვსე)“.

მესამე მუხლით იწყება ქვეყნის მოწესრიგებისათვის გა-

მიზნული ღვთიური ქმედებები., რომელთაგან რიგით პირველად დასახელებული ღვთიური ქმედების შედეგი არის ის, რომ იქმნა ნათელი და რომ „იხილა ღმერთმან ნათელი რამეთუ კეთილ“ და რომ „უწოდა ღმერთმან ნათელსა ღლე“. და ამ წინადადებით დაბადების ტექსტი გვკარნახობს, რომ ღვთიური შესაქმის ღლეები არ არის დაკავშირებული რაიმე პროცესის ხანგრძლივობასთან და დროის მდინარეობასთან, არამედ წარმოადგენს ზედროით ცნებას — იგი ღვთიური ქმედების კეთილობას, ღვთიურ ნათელს ნიშნავს.

გაკვეთილი II

შესაქმის ტექსტით აშკარავდება, რომ ღვთიური ყოველი ნათელი, შესაქმესული ყოველი ღლე, მოიცავს ღვთიური აქტივობის სამ სახეს:

ა) ღვთიურ განზრახვას, გამჟღავნებულ მიზანს, წადილს თუ ნებას („და თქუა ღმერთმან ...“),

ბ) ღვთიურ ქმედებას („და შექმნა ღმერთმან ...“, „და განწვალა ღმერთმან ...“, „და დასხნა ღმერთმან ...“, „და უწოდა ღმერთმან ...“, „და აკურთხა ღმერთმან...“) და

გ) გასრულებული ქმედების ღვთის მიერვე ხილვას — („და იხილა ღმერთმან... რამეთუ კეთილ“, „და იხილნა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი ქმნა, და, აჰა, კეთილ ფრიად“...).

ღვთიური შესაქმის ექვსი დღის განმავლობაში ღმერთის აქტივობის სწორედ ეს სამი სახე არის გამორჩეული, ანუ, მოსეს წიგნით გვეძლევა მნიშვნელოვანი გაკვეთილი — განზრახვითი ქმედების სანიმუშო სქემა აუცილებლად მოითხოვს განზრახვის ჩამოყალიბებას და გაცხადებას, განზრახულის რეალიზებას, სრულქმნასა და ხილულ კონდიციამდე მიყვანას და მიღებული შედეგის ხილვასა და შეფასებას.

გაკვეთილი III

„1. დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა.

2. ხოლო ქუეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალსა.

3. და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი! და იქმნა ნათელი.

4. და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ, და განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა.

5. და უწოდა ღმერთმან ნათელსა დღე და ბნელსა უწოდა ღამე. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად დღე ერთი. — გვეუბნება ბიბლია.

ასე რომ, „ბიბლიის“ მიხედვით, ქვეყნად ბნელის განფენილობა ღმერთმა ნათელით კი არ შეცვალა, არამედ ქმნა ნათელი, შემდეგ იხილა ნათელი „რამეთუ კეთილ“ და „განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა“, ანუ ნათელი დაამკვიდრა ქვეყანაში, რომელიც მანამდე იყო სრულიად უხილავი და ბნელი. (და უხილავი და ბნელი ქვეყანა იყო არა ღმერთისათვის, არამედ იმათთვის ვისთვისაც განიზრახა კიდევ ღმერთმა ცისა და ქვეყნის შექმნა).

ბნელი დამოუკიდებლად არ არსებობს, ის არარსია და ქვეყნად სინათლის არ არსებობისას ხილვის შეუძლებლობას აღნიშნავს, მაგრამ ქვეყნად ნათელის შესვლა არ ნიშნავს იმას, რომ შედეგად ყველაფერი იმწამსვე გახდა ხილული და გარკვეული, ან ყველასათვის ყველაფერი ხილული და ნათელი ერთდროულად შეიძლება იყოს.

ღმერთმან ნათელს უწოდა დღე და ქვეყნად გაუნათებლად დარჩენილ და ამდენად მის უხილავ მდგომარეობას, ანუ ბნელს, უწოდა ღამე, და ღვთის მიერ ქვეყნად ბნელისა და ნათელის თანაარსებობის დაშვების გამო ითქმის: „და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად დღე ერთი“, ანუ ერთი ნათელი.

უხილავ, განუმზადებელ და ბნელ ქვეყნად ნათელის გაჩენა და დამკვიდრება არის სიკეთე, ღვთიური მადლი, რაც არ ნიშნავს ბნელის შეცვლას ნათელით და ერთბაშად და ერთდროულად ყველაფრის ხილულად ყოფნას — ღვთის ნებით კეთილია ქვეყნად დასადგურებული და ბნელისაგან განწლული ნათელი.

ქვეყნად ბნელისა და ნათელის ურთიერთმიმართება მეოთხე დღის ღვთიური ქმედებებით ხდება უფრო გასაგები:

„14. და თქუა ღმერთმან: იქმნენ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუეყანისა, განსაყოფელად შორის დღისა და შორის ღამისა. და იყვნენ სასწაულებად და დღეებად და წელიწადებად“.

1.17. „და დასხნა იგინი ღმერთმან სამყაროსა ცისასა, რაითა ჩნდეს ქუეყანასა ზედა.

I.18. და ჰმთავრობდენ ღღესა და ღამესა და განწეალებდენ შორის ნათლისა და შორის ბნელისა. და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ“.

ანუ, ღვთიური განზრახვით, მნათობებსა და ფიზიკურ ნათელს დაეკისრა ქვეყნად ღღისა და ღამის, ანუ ნათელისა და ბნელის განყოფა და სასწაულების, ანუ ხილული ღვთიური ნიშნების, ფიზიკური ღროის სახით, ღღეებად და წელიწადებად წარმოჩენა.

არაა შემთხვევითი, რომ ნათელთან დაკავშირებით, როგორც I.4. ისე I.18. მუხლში, ერთიდაიგივე სიტყვებია ნათქვამი: „და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ“, ანუ ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს შექმნილ ნათელთან, რომელსაც აქვს არსება, ბნელი კი, რომელიც არარსია, გამოვლინდება ღვთის ქმნილებათა, ქვეყნისა და ნათელის ურთიერთმიმართებით.

გაკვეთილი IV

„ბიბლიის“ პირველი თავის ტექსტში ცხრაჯერ არის მოტანილი სიტყვები „და თქუა ღმერთმან“, რომლებსაც მოსდევს მკაფიოდ ფორმულირებული შესაბამისი კონკრეტული მოწოდებები:

I. „იქმენინ ნათელი!“

II. „იქმენინ სამყარო ...“

III. „შეკერბიდ წყალი ..“

IV. „ქუეყანამან გამოიღედ ...“

V. „იქმნნედ მნათობნი ...“

VI. „გამოიღედ წყალთა ...“

VII. „გამოიღედ ქუეყანამან ...“

VIII. „ვექმნეთ კაცი ...“

IX. „აჰა მიგეც თქუენ ...“

ასეთ ღვთიურ მოწოდებებს რვა შემთხვევაში მოსდევს, მოწოდებაში ფორმულირებული წადილის სრულად განხორციელების დამადასტურებელი ტექსტი და რეზულტატის ღვთის მიერ ხილვისა და შეფასების ფორმულა: „და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ“.

ცხრიდან ერთი, რიგით მერვე მოწოდება კი გამონაკლისს წარმოადგენს.

— კაცის შექმნასთან დაკავშირებული მოწოდების სრული ტექსტი ასეთია:

126. „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ. და მთავრობდეს თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მგეცთა ყოვლისა ქუეყანისა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა“.

და ამ მოწოდებას მოსდევს თავად ღვთის მიერ განზო-
ცილებული ქმედება:

127. „და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი.

მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი“,

მაგრამ არაფერი ითქმის აღსრულდა თუ არა კაცის ღმერთის „მსგავსებისაებრ“ შექმნის მოწოდება.

შესაქმის ამ ნაწილს არ ახლავს არც რეზულტატის ღვთის მიერ ხილვისა და არც ღვთის მიერვე შეფასების ტრადიციული ფორმულა — შესაქმის ეს ნაწილი ღვთიური კურთხევით მთავრდება:

128. „და აკურთხა იგინი ღმერთმან, მეტყუელმან: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და ყოველთა პირუტყუთა და ყოველსა ქუეყანასა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა“.

ეს ფაქტი შესაქმის ყველაზე არსებითი გაკვეთილია და გვარწმუნებს, რომ ღვთიური წადილის მნიშვნელოვანი ნაწილი არ არის სრულქმნილი.

ღმერთის განზრახვითი ქმედების მიზანი არის კაცის შექმნა ხატად და მსგავსად ღმრთისად, ამ მიზნით ქმნა ღმერთმა ცა და ქვეყანა იმ რეალობად, საიდანაც უნდა დაიწყოს კაცის ღვთიური შესაქმის დროში განფენილი, უკუნში გარდამავალი უწყვეტი პროცესი განმღრთობისაკენ, მაგრამ რადგან ღვთის ხატად შექმნილი კაცი იმთავითვე არის აღჭურვილი საკუთარი განზრახვითი ქმედების თავისუფლებით, ამიტომ არსებითია ღვთისა და კაცის განზრახვით ქმედებათა თავსებადობა და ამიტომ თვით კაცი ისახება კაცის ღმერთთან მსგავსების სრულქმნის, ანუ ღვთიური შესაქმის გასრულების ერთ უმთავრეს თანამონაწილედ. ამისათვის უბოძა კაცს ღმერთმა ქვეყანა და აკურთხა მისი ქვეყნად მთავრობა.

კაცის ღვთის მსგავსებისაებრ შექმნის ღვთიური წადილის სრულქმნაში, გადამწყვეტი უნდა იყოს ღმერთთან ერთად კაცის მონაწილეობა, რადგან მხოლოდ ის შექმნა ღმერთმა ღვთის ხატად და, ამდენად, მხოლოდ მას აქვს თავისუფალი ნებაც და არჩევანის თავისუფლებაც, ემსგავსოს თუ არ ემსგავსოს ღმერთს.

გაკვეთილი V

რახან ღვთის განზრახვითი ქმედების მიზანია კაცის შექმნა მსგავსად ღმრთისა, ძალიან მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა გვკარნახობს თუ არა ღვთიური შესაქმნის ბიბლიური ტექსტი კაცის ღმერთთან მსგავსების ნიშნებს?

კაცთა შორის როგორი კაცი არის მსგავსი ღმრთისა, ანუ რუსთველის სიტყვებით, როგორი კაცი არის „სახითა მის მიერთა“?

რა ნიშნით უნდა შევადაროთ კაცი და ღმერთი, მათ მსგავსებაზე რომ ვისაუბროთ?

შეიძლება ბუნებრივი მოგვეჩვენოს ასეთი მსჯელობა: რახან „დაბადების“ ტექსტის თანახმად, ღვთის ნებით კაცი მოცემული გარეგნობისა და თვისებების მქონედ „ხატებისაებრ ღვთისა“ არის შექმნილი, ღვთისავე ნიშნების მატარებელი უნდა იყოს კიდეც. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ კაცთა გარეგნული სახე მართლაც ძირითადად ერთმანეთის მსგავსი და ერთგვაროვანია, მათი ნაკვთების ადვილად გასარჩევი თითქმის უწყვეტი მრავალფეროვნება, განსაკუთრებით კი ადამიანთა ერთმანეთთან მსგავსების მკვეთრად გამმიჯნავი ნიშნების არსებობა, ისეთი როგორიც არის, მაგალითად, კანის ფერი, ან ადამიანთა დაყოფა სქესის მიხედვით, არ გვაძლევს უფლებას ვამტკიცოთ, რომ ღმერთთან მსგავსობის არსებითი მახასიათებელი ამოიკითხება კაცის გარეგნულ, ფიზიკურ სახეში. ამ ნიშნებით, უკეთეს შემთხვევაში, ჩვენ შევქმნილ ღვთის გარეგნული, ფიზიკური სახის ჩვენეულ მოდელს, მაგრამ არ გვექნება მისი პირველსახესთან შედარების საშუალება და, ამდენად, ძალისხმევა უსაგნო და უნაყოფო დარჩება. გარეგნული, ფიზიკური, ხილული სახეების შედარებას ხომ მაშინ აქვს აზრი, როცა ორთავე შესადარებელი ნიშნუში ჩვენს თვალწინ ძევს, ადამიანს კი, ცხადია, უხილავ ღმერთს ვერ შევადარებთ.

ღმერთისა და კაცის მსგავსების ძიებისას უნდა დავადგეთ სხვა გზას, სხვა ლოგიკურ სქემას. კერძოდ, უნდა ვეძიოთ და ერთმანეთს შევადაროთ ის, რაც ერთნაირად ხილული შეიძლება იყოს ორთავეს, ღმერთისა და კაცის მახასიათებელში.

და ღვთის ნებით მოსეს წმიდა წიგნის, ბიბლიური შესაქმნის ტექსტი, როგორც თვითკმარი რეალობა, თავად შეიცავს და გვკარნახობს ღმერთისა და კაცის მსგავსების არსებითი ნიშნების დადგენის გზას — „დაბადების“ პირველ თავში დაფორმულებული ტექსტი იძლევა ღმერთის იმ ხილულ მახასიათებელ ნიშნებს, რომლებიც ღმერთისა და კაცის შედარებისას მსგავსობის არსებით ნიშნებად უნდა გამოვიყენოთ.

ბიბლიური ტექსტის თანახმად ღმერთის არსებითი ხილული მახასიათებელი არის სამი რამ:

1. ის, რომ

ღმერთი არის გარკვეული განზრახვით მოქმედი და განზრახვის სისრულეში მომყვანი შემოქმედი.

2. ის, რომ

ღმერთი მოქმედებს თავისუფალი, დამოუკიდებელი ნებით.

დაბოლოს,

3. ის, რომ

ყველაფერი, რაც ღმერთმა შექმნა და განასრულა, არის „კეთილ ფრიად“.

და თუ პირველი ორი ნიშანი უკამათოდ შეიძლება მიიღოს ყველამ, ბოლო ნიშანი რწმენის სფეროს განეკუთვნება. და ბიბლიური ერთი ღმერთის რწმენაც აქედან იწყება.

ასეა თუ ისე, „დაბადების“ პირველი თავი გვეუბნება, რომ ღვთის მიერ თავისუფალი ნებით არჩეული და ხორცშესხმული განზრახვითი ქმედება არის კეთილ ფრიად, როგორც თავდაპირველი ჩანაფიქრის, ისე გასრულებული შედეგის თვალსაზრისით და, თუ წმიდა წიგნის ამ მტკიცებას ვირწმუნებთ, ადამიანის ღმერთთან მსგავსობის ნიშანიც ასეთი გამოიკვეთება — თავისუფალი ნებით არჩეული და შემდგომ სრულქმნილი განზრახვითი ქმედების კეთილობა არის კაცის ღმერთთან მსგავსობის არსებითი ნიშანი და კაცი და ღმერთი უნდა შევადაროთ მათი, იმ სრულქმნილი განზრახვითი ქმედებით, რომელთა ხილვაც შესაძლებელია.

ბიბლიის პირველი თავის ტექსტი მნიშვნელოვან გაკვეთილად იმასაც გვამცნობს, რომ ღმერთი თავისი განზრახვითი ქმედების სრულქმნის პროცესს დამოუკიდებლად არ ახორციელებს, არა იმიტომ, რომ არ შეუძლია, არამედ იმიტომ, რომ ესაა მისი ნება, მისი ძირითადი ამოცანის სრულქმნის გზა. და ეს გარემოება გვკარნახობს, რომ კაცმაც თავისი კეთილი განზრახვითი ქმედება, ყოველ შემთხვევაში, ღმერთის გარეშე არ უნდა წარმართოს.

და, რადგან ღვთის ქმნილთაგან მხოლოდ კაცი უნდა ემსგავსოს ღმერთს და ამ მიზნით მხოლოდ კაცს აქვს მინიჭებული თავისუფალი ნება, ამიტომ მხოლოდ მას ევალება კიდევ იზრუნოს თავისი განზრახვითი ქმედების კეთილობაზე და, სათანადოდ, დაემორჩილოს და მისდიოს ღმერთს.

ადამიანი უნდა ემორჩილებოდეს და მისდევდეს ღმერთს იმიტომ, რომ ადამიანის განზრახვითი ქმედება ვერ იქნება კეთილი, თუკი ის უპირისპირდება ღვთის უდავოდ კეთილ განზრახვით ქმედებას.

ამდენად მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნა გვაქვს:

— ადამიანის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება არ არის უსაზღვრო, იგი იზღუდება მისი კეთილობის მოთხოვნით, მისი ღვთის განზრახვით ქმედებებთან შეთანხმებულობის მოთხოვნით.

ამ შეზღუდვიდან კი გამომდინარეობს აუცილებელი მოთხოვნა, რომ კაცს ღმერთის მსგავსად უნდა ჰქონდეს ხილვის, თუ დანახვის და შეფასების უნარი, ანუ ერკვეოდეს იმაში, თუ რა არის კეთილი და მხოლოდ კეთილი აკეთოს.

გაკვეთილი VI

რადგან მანამდე „კაცი არა იყო მოქმნად ქუეყანისა“, გვეუბნება „შესაქმის“ მეორე თავი, „შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი მტუერისა მიძლებელმან ქუეყანისაგან. და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად“.

შევნიშნოთ, რომ ამ ეტაპზე კაცი იქმნა „სულად ცხოვლად“, ანუ ამ სიტყვებით მოცემულია კაცის შექმნის მხოლოდ დასაწყისი და კაცის ღმერთთან მსგავსების არაარსებითი ნიშანი,

რამეთუ ცხოველებს, ფრინველებს და ქვეწარმავლებსაც აქვთ „სული სიცოცხლისა“ — ამდენად კაცი არ არის თავიდანვე და თავისთავად სრულქმნილი ხატება და მსგავსება ღმრთისა.

მომდევნო მუხლებში ვკითხულობთ:

„2.8. და დაჰნერგა ღმერთმან სამოთხე ედემს აღმოსავალით და დაღუა მუნ კაცი“.

სამოთხეში მშვენიერი მცენარეების აღმოცენების შემდეგ კი „2.15. მოიყვანა უფალმან ღმერთმან კაცი, რომელი შექმნა, და დაადგინა იგი სამოთხესა შინა საშუებელისასა საქმედ მისა და ცვაღ“.

2.16. და ამცნო უფალმან ღმერთმან ადამს, მეტყველმან: ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით სჭამო.

2.17. ხოლო ხისაგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა სჭამოთ მისგან, რამეთუ, რომელსა ღლესა სჭამოთ მისგან, სიკუდილით მოჰკუდეთ“.

მეორე თავის ამ მუხლებით გარკვევით არის მოცემული ადამის ფუნქცია, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვნად გვესახება ის, რომ მათში გამჟღავნებულია ადამისადმი ღმერთის დამოკიდებულება, მასზე ზრუნვა და გარკვეული მართვა — ღმერთმა „დაღუა მუნ კაცი“, „მოიყვანა უფალმან ღმერთმან კაცი, რომელი შექმნა და დაადგინა...“, ანუ თავისივე შექმნილი ადამიანი, რომელსაც უკვე აქვს „სული ცხოველი“ და „კაცად“ იწოდება, ღმერთმა ჯერ როგორც ნივთი მოათავსა სამოთხეში, შემდეგ კი დაასაქმა იგი — მიიყვანა და დაადგინა „საქმედ მისა და ცვაღ“ და ბოლოს დაუწესა პრინციპული აკრძალვა.

და მნიშვნელოვანია, რომ ღვთის მიერ სწორედ ამის შემდეგ ითქმება, ფაქტობრივად ყველაფრის განმსაზღვრელი წინადადება:

„2.18. და თქუა ღმერთმან: არა კეთილ არს ყოფად კაცი მარტო. უქმნეთ მას შემწე მისებრი“.

ზაზს ვუსვამთ იმას, რომ საქმე ეხება სამოთხეში მიმდინარე მოვლენებს და უფრო მეტიც, იმ ხანას, როცა ადამის ცოდვით დაცემა ჯერ არ მომხდარა.

რას უნდა ნიშნავდეს ეს წინადადება?

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მართალია დაბადების ტექსტის მიხედვით, კაცს, მისი შესაქმნის დასაწყისში, ჰქონდა „სული

ცხოველი“ და თავისუფალი ნება, მაგრამ არ გააჩნდა ღვთის მსგავსების ის არსებითი ნიშანი, რაც საქმიანობას, კეთებას და შექმნას და შედეგის ხილულად გამოვლენას გულისხმობს. რატომღაც ადამი არ იყენებს ღვთისაგან ბოძებულ თავისუფალ ნებას ღვთის მსგავსობისაკენ სვლისათვის, ღვთისათვის სათნო საქმის აღსრულებისა და ხილულად წარმოჩენისათვის.

ამდენად უნდა ჩავთვალოთ, რომ ადამს დასაწყისში არ გააჩნდა მოქმედების შინაგანი ბიძგი, ანუ არ იყო იგი ღმერთის მსგავსი საქმიანობის, კეთებისა და შექმნის ნიშნით. და მომდევნო ნაბიჯებიც ღმერთმა კაცის შეწევის, მისი სრულქმნის მიზნით გადადგა

— ჯერ ცხოველები და ფრინველები დაასახლა ადამთან ერთად სამოთხეში, რასაც მოჰყვა ადამის პირველი საქმიანობის ხილული შედეგი, რომელიც ცხოველებისა და ფრინველებისათვის სახელების დარქმევით შემოიფარგლა. მაგრამ ამის შემდეგ „აღმოაჩინა“ ღმერთმა: „ხოლო ადამისი არა იპოვა შემწე მსგავსი მისი“.

ღვთის შემდეგი ნაბიჯი, ადამის შემწედ მისი მსგავსის ძიების გზაზე, კი ასეთი იყო:

2.21. „დასდვა ღმერთმან განკრეგებად ადამს ზედა და დაბინა და მოიღო ერთი გუერდთა მისთა და აღავსო კორცითა მის წილ.“

2.22 და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელი მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისა“.

და მას შემდეგ, რაც ღმერთმა ადამის შემწედ მისი მსგავსი მის ცოლად შექმნა, ადამში ჩნდება შეუდარებლად უფრო დიდი შინაგანი ბიძგი, მასში იწყება, ღვთის მსგავსობისათვის აუცილებელი, განზრახვით ქმედებათა ჩამოყალიბების, გაცხადებისა და გასრულების პროცესი და ადამი აყალიბებს პირველ დამოუკიდებელ ფრაზას — თავისუფალი, დამოუკიდებელი მოქმედების პროგრამას:

2.23. „და თქუა ადამ: ესე აწ ძუალი ძუალთა ჩემთაგან და კორცი კორცთა ჩემთაგან. ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა მისისაგან მოღებულ იქმნა იგი.“

2.24. ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამა თვსი და დედა თვსი და შეეყოს ცოლსა თვსსა და იყვნენ ორნივე ერთ კორც“.

ამასთან აღსანიშნავია, რომ ამ წინადადებებს თუ სამოქმედო პროგრამას, ბიბლიის ტექსტით, არ ეძლევა არავითარი შეფასება, გარდა სიტყვებისა:

2.25. „და იყვნეს ორნივე შიშუელ — ადამცა და ცოლი მისი — და არა პრცხუნოდა.“

გაკვეთილი VII

განსაკუთრებულია ადამის ცოდვით დაცემასთან დაკავშირებული ბიბლიური გაკვეთილი, რადგან აქ ვლინდება ქვეყნად ბოროტების სათავე და, ადამიანის თავისუფალი არჩევანის გამო, კაცის პასუხისმგებლობის როლი.

როგორც წმიდა ბასილ დიდი ბრძანებს:

„იკითხავენ, უკეთუ ბოროტება არც დაუბადებელია და არც ღმრთისაგან დაბადებული, ბუნება საიდანღა აქვს? ბოროტების არსებობას ხომ, ვისაც კი ამქვეყნად უცხოვრია, ვერავენ უარყოფს. ამაზე რაღა ვთქვათ? ის რომ, ბოროტება ცოცხალი და სულიერი არსი კი არაა, არამედ მდგომარეობაა სულისა, რომელიც სათნოების საპირისპიროა და გულგრილთა შორის სიკეთის მოკლების გამო წარმოიშობა.

ამიტომ ბოროტების ძებნას ნურც შენს გარეთ დაიწყებ და ნურც იმას წარმოიდგენ, რომ მისი ბუნება დასაბამიდანვე არსებობდა, არამედ, დაე, ყველამ უწყოდეს, რომ ბოროტება დასაბამს თავის თავს თვითონვე უდებს.

იმათგან, რაც ჩვენს თავზე ხდება, ერთნი ჩვენი ბუნების გამო გვემართება, როგორც მაგალითად, სიბერე და უძლურებანი, ხოლო მეორენი გარეშე მიზეზთაგან მოწვევნილი მოულოდნელი შემთხვევებია, ხშირად სამწუხარონი ან სასიხარულონი... სხვანი კიდევ თვით ჩვენგანვე არიან, როგორიცაა მაგალითად, დაძლევა გულისთქმათა თუ აყოლა ვნებათა, დაოკება რისხვისა თუ ხელის აღმართვა განმარისხებელსა ზედა, თქმა სიმატოლისა თუ პირიქით, სიცრუისა, ქონა მშვიდი და ზომიერი ზნისა, თუ თავის განდიდება ქედმაღლობითა და ამპარტავნებითა.

ამიტომ, რისი უფალიც შენ თვითონვე ხარ, იმის დასაბამის ძებნას სხვაგან კი ნუ დაიწყებ, არამედ შეიცანი, რომ ბოროტებამ, როგორც ასეთმა, დასაბამი ნებაყოფლობითი დაცემისაგან

მიიღო. იგი რომ ნებაყოფლობითი და ჩვენგან გამომდინარე არ ყოფილიყო, მაშინ არც სჯული განუმზადებდა ძვირისმოქმედთ ასეთ დიდ სასჯელს ...“

„შესაქმის“ მესამე თავი მოგვითხრობს:

„3.1. ხოლო გუელი იყო უცნობილეს ყოველთა მხედთა ქუეყანასა ზედა, რომელნი ქმნა უფალმან ღმერთმან. და ჰრქუა გუელმან დედაკაცსა: რად რამეთუ თქუა უფალმან ღმერთმან: არა სჭამოთ ყოელისაგან ხისა სამოთხისა?

3.2. და ჰრქუა დედაკაცმან გუელსა: ყოელისაგან ნაყოფისა ხისა სამოთხისა ვჭამოთ,

3.3. ხოლო ნაყოფისაგან ხისა, რომელ არს შუა სამოთხისა, თქუა ღმერთმან: არა სჭამოთ მისგანი, არცა შეეხნეთ მას, რაითა არა მოჰკუდეთ.

3.4. და ჰრქუა გუელმან დედაკაცსა: არა სიკუდილით მოჰკუდეთ.

3.5. რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ რომელსა დღესა სჭამოთ მისგან, განგებუნენ თქვენ თუალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა.

3.6. და იხილა დედაკაცმან, რამეთუ კეთილ არს ხე ჭამად და სათნო თუალთათვის ხილვად და შუენიერ განცდად. და მიმღებელმან დედაკაცმან ნაყოფისაგან ჭამა და მისცა ქმარსაცა მისსა მის თანა და ჭამეს“.

და, ერთი შეხედვით, გველის სიტყვებში არაფერი იყო არამართალი, რადგან, როგორც დაბადების მომდევნო მუხლებიდან ვიგებთ, ადამმა აკრძალული ხის ნაყოფის შეჭმის დღესვე კი არ განუტევა სული და კი არ მოკვდა, არამედ

„5.5. იქმნეს ყოველნი ღლენი ადამისნი, რომელთა ცხოვნდა, ცხრა ას ოც და ათ წელ და მოკუდა“.

მაგრამ ფაქტია, რომ ადამმა თავისი ნებით გააკეთა არჩევანი და ცოდვით დაეცა, ნებაყოფლობით დაცემისაგან მიიღო ბოროტება და საბაბი და მიიღო კიდევ ამის გამო ადამმა დიდი სასჯელი, გაძევებულ იქნა სამოთხიდან.

„3.22. და თქუა უფალმან ღმერთმან: აჰა ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა. და აწ ნუსადა მიყოს ხელი თვისი და მოიღოს ხისაგან ცხორებისა და ჭამოს და ცხოვდეს უკუნისამდე.

3.23. და განავლინა იგი უფალმან ღმერთმან სამოთხისაგან სა-
შუებელისა საქმედ ქუეყანისა (!), რომლისაგან მოღებულ იქმნა.

3.24. და განზადა ადამ და დაამკვიდრა იგი წინაშე საშუებ-
ელსა სამოთხისასა. და დააწესა ქერობინი და მოტყინარე მახ-
ვილი იქცევისი დაცვად გზასა ხისა ცხორებისასა“.

ადამიანის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება არ არის
უსაზღვრო, იგი იზღუდება მისი კეთილობის მოთხოვნით, მისი
ღვთის განზრახვით ქმედებებთან შეთანხმებულობის მოთხოვნით
და ადამისა და ევას სამოთხიდან განდევნა არის ამ უმნიშ-
ვნელოვანესი სწავლების ყველაზე დიდი გაკვეთილი — კაცის
არც ერთი განზრახვითი ქმედება, თუნდაც ის ღვთის მს-
გავსებისაკენ სვლის კეთილი სურვილით იყოს მოტივირებული,
არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ღვთის ნებას.

და, ღვთის ნების საწინააღმდეგოდ ადამის სვლის გამო
წაერთვა ადამიანს საუკუნო „ცხონება“, რათა, თავისუფალი
ნების არასწორად გამოყენების, ღვთისათვის არასათნოდ გა-
კეთებული და ღვთის მცნების დარღვევაში გამოვლენილი არ-
ჩევანის გამო, ცოდვაში საუკუნოდ არ დარჩენილიყო მთელი
კაცობრიობა.

გაკვეთილი VIII

იმ თვალსაზრისის განსამტკიცებლად, რომ ღმერთი კაცს
შესაქმის გასრულების თანამონაწილედ ქმნის, ასე შეიძლება
ვიმსჯელოთ: „დაბადების“ ტექსტით, ღმერთმა ექვს დღეში
შექმნა ყველაფერი „და იხილა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი
ქმნნა, და აჰა კეთილ ფრიად. და იყო მწუხრი და იქმნა განთიად
დღე მეექვსე“. ანუ დაბადების პირველი თავის მიხედვით,
ყველაფერი, რაც ღმერთმა შექმნა არის „კეთილ ფრიად“(!).

დაბადების მეორე თავის დასაწყისში კი იგივე აზრია გან-
მტკიცებული

„2.1. და სრულ იქმნეს ცაჲ და ქუე ყანაჲ და ყოველი სამ-
კაული მათი“.

დავსვათ ახლა კითხვა: თუკი პირველ თავში დაფორმულე-
ბული ექვსი ღვთიური დღის შესაქმე მთლიანად წარსულში
არის საგულებელი, მაშ რაღას მოგვითხრობს წმიდა წიგნების

დანარჩენი ტექსტი?

ამ კითხვაზე ასეთი პასუხი გვესახება მართებულად:

„დაბადების“ პირველ თავში დაფორმულებული შესაქმე არ არის მოვლენა თუ პროცესი, რომელიც ბიბლიის მომდევნო თავებში მოთხრობილი ამბების მიმართ მთლიანად წარსულშია საგულვებელი. პირიქით, სეკულარული, ხაზოვანი თუ ფიზიკური დროის თვალსაზრისით შესაქმის პირველი თავის ტექსტი მოიცავს, როგორც წარსულს ისე მომავალს, აწმყო კი არის მათ შორის მიმდინარე პროცესი და ღრო ამ ღვთიურ აწმყოში მიედინება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, განსრულებული და ფრიად კეთილი სამყაროსათვის ზედმეტი იქნებოდა ადამისა და ევას სამოთხიდან გაძევება, წარღვნა და ნოეს კიდობანი, ბაბილონის გოდოლი და სხვა მსგავსი ღვთიური ქმედებანი. ისინი უდავოდ შესაქმესეულ ქმედებებს განეკუთვნება და, ჩემი აზრით, არის ნაბიჯები კაცის სრულქმნისაკენ, შესაქმის გასრულებისაკენ. ნაბიჯებია იმისაკენ რომ საბოლოოდ, არამარტო ღვთის მიერ, არამედ კაცის მიერაც იქნას ხილული ღვთიური მიზანდასახული ქმედების სიკეთე, და ღვთის ხატის, კაცის მიერაც ითქვას — „კეთილ ფრიად“.

ღვთიური შესაქმე რომ მიმდინარე პროცესს წარმოადგენს, ამას ადასტურებს ღმერთის მიერ თქმული ზოგიერთი წინადადებაც, მოსეს წიგნის მეორე და სხვა მომდევნო თავებიდან.

მაგალითად:

„2.18. და თქუა ღმერთმან: არა კეთილ არს ყოფად კაცი მარტო, უქმნეთ მას შემწე მისებრი“.

ანუ, ამ წინადადებით თავისი წინა საქმე არასრულყოფილად და, ამდენად, არაკეთილად მიიჩნია ღმერთმა და სრულქმნისაკენ სხვა, მომდევნო ნაბიჯი გადადგა. ხაზგასასმელია, რომ ეს წინადადება ადამის ცოდვით დაცემამდე და სამოთხიდან გამოძევებამდე არის თქმული ღვთის მიერ.

ან კიდევ: „6.7. და თქუა ღმერთმან: აღვზოცო კაცი, რომელი შევქმენ პირისაგან ქუეყანისა კაცთაგან პირუტყუთამდე და ქუეწარმავალთაგან მფრინველთამდე ცისათა, რამეთუ შევინანე, რამეთუ შევქმნენ ივინი“.

მაგრამ „ღმერთსა სათნო ეყო ნოე“, ამიტომ მან აღარ განასრულა ეს თავისი სიტყვები, დაუშვა გამონაკლისი და ნოე

და მისი კიდობნის წევრები წარლენას გადაარჩინა.

თავის მხრივ ნოემ ამ ღვთიური წყალობისადმი მადლიერება ასე გამოხატა:

„8.20. და აღუშენა ნოე საკურთხეველი ღმერთსა და მოიღო ყოველთაგან საცხოვართა წმიდათა და ყოველთაგან მფრინველთა წმიდათა და შეწირნა იგინი ყოვლად ნაყოფებად საკურთხეველსა ზედა“.

და ნოეს მიერ მადლიერების ასეთი გამოხატულების გამო მობრუნდა ღვთის გული კაცისაკენ, მიუტევა მას სიჭაბუკით ბოროტებისაკენ სწრაფვა:

„8.21. და იყნოსა უფალმან ღმერთმან სული სულნელებისად და თქუა უფალმან ღმერთმან: შევინანე, არღა შევსძინო მერმე წყევად ქუეყანისა საქმეთათვის კაცთასა, რამეთუ შეყოფილ არს მომგონებელობად კაცისა მოსწრაფებით ბოროტთა და სიჭაბუკითგან მისით. არცაღა შევსძინო უკუე მოსპოლვად მერმე ყოვლისა ხორცისა ცხოველისა, ვითარცა ვყავ“.

დაბადების პირველი თავის ტექსტსა და ბიბლიის დანარჩენ ტექსტს შორის მჭიდრო კავშირზე, მათ განუყოფელ მთლიანობაში წარმოდგენის აუცილებლობაზე მიუთითებს ისიც, რომ წარლენის შემდეგ გეაქეს მეტად პრინციპული სიტყვები:

„9.1. და აკურთხნა ღმერთმან ნოე და ძენი მისნი და ჰრქუა მათ: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას“. ამ სიტყვებს მეტი დამაჯერებლობისათვის კვლავ იმეორებს

„9.7. ხოლო თქუენ აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას“.

— და ეს არის წინადადება, რომელიც, განზოგადებისა და ფორმულის რანგში, შესაქმეს პირველ თავშია მოცემული:

„1.28. და აკურთხნა იგინი ღმერთმან მეტყუელმან: აღორძინდით და განმრავლდით. და აღავსეთ ქუეყანად და ეუფლენით მას“.

ბიბლიის მეორე და მომდევნო თავები წარმოადგენს კაცის შესაქმის გასრულების სურათებს. ოღონდ, პირველი თავისაგან განსხვავებით სეკულარულ, საზოგადოებრივ, თუ უკვე ისტორიულ, ფიზიკურ დროში, წუთისოფლის წრებრუნვით წარმოჩენილ სურათებს და გაკვეთილებს.

მათთვის კი, ვისთვისაც ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები წმიდა წიგნებია, ქრისტეს მოვლინება უნდა იყოს იმის ყველაზე დიდი და ნათელი სასწაული, ზილული ნიშანი, თუ მოწმობა, რომ არათუ ძველი აღთქმის, არამედ მთელი ახალი აღთქმისა და მომდევნო რეალური ისტორიული ამბებიც ბიბლიის პირველ თავში დაფორმულებული ღვთიური შესაქმნის ექვსი დღის, ღვთიური აწმყოს კუთვნილი მოვლენებია, ნაბიჯებია ღვთის ნების სრულქმნისაკენ, რათა კაცის მიმართაც ითქვას ბიბლიური სიტყვები — „კეთილ ფრიად“.

მოსეს წმიდა წიგნის ტექსტთან სრულ თანხმობაში, სიტყვებით, ღმერთთან „ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“, რუსთველი ეხმიანება „დაბადების“ 1.2. მუხლის სიტყვებს, „ხოლო ქუეყანად იყო უხილავ და განუმზადებელ“, და ბრძანებს, რომ ღმერთთან ჩვენ, კაცთა, მოგვცა არა უხილავი, განუმზადებელი და ბნელი, არამედ უთვალავ ფერად სახილველად უკვე განმზადებული ქვეყანა, როგორც ეს ღვთიური კურთხევის 1.28. სიტყვებით არის გამოხატული და რომლითაც განისაზღვრება კაცის ფუნქცია ამქვეყნად.

და, რადგან 1.28. მუხლით გამოთქმულ ღვთიურ კურთხევაში, და მთელ პირველ თავში, ნახსენებიც კი არ არის კაცის კაცზე მთავრობის, მეფობის, ხელმწიფობის საკითხი, ამიტომ დიდი ყურადღებით უნდა შევისწავლოთ და გავარკვიოთ, თუ რატომ ამბობს რუსთველი შესაქმნისადმი მიძღვნილ სტროფში ასეთ სიტყვებს:

„მისგან არს ყოვლი ჯელმწიფე სახითა მისმეგრითა“?

რას გვკარნახობს ამ წინადადებით რუსთველი? ბიბლიის მიხედვით ხომ „შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი“? და თუკი ღმერთმა სწორედ „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა“, რაღად არის იმის ხაზგასმა საჭირო, რომ კაცთა შორის ერთი — ხელმწიფე — არის „სახითა მის მიერითა“?

ამ კითხვის მოკლე პასუხად შეიძლება რუსთველისვე სიტყვები მოვიტანოთ:

„კაცი არ ყუელა სწორია დიდი ძეს კაცით კაცადის“

და დავასკენათ, რომ, პროლოგის პირველი სტროფის ბოლო წინადადებით, რუსთველი გვკარნახობს, რომ ღვთიური შესაქმე არის მიმდინარე პროცესი და ის, თუნდაც ერთ, მაგრამ პრინციპულ საკითხში, კაცის ღმერთთან მსგავსობის საკითხში მაინც, არ არის ისტორიულ დროში სრულქმნილი.

ღმერთს არ უხილავს ყოველი კაცის კეთილობა და ამიტომ, ყოველი მათგანის მომცველ ცნებაზე, ანუ საზოგადოდ კაცზე, არც ითქმის ტექსტში „რამეთუ კეთილ“, რაც იმას მიანიშნებს, რომ, მართალია ადამიანები აკურთხა ღმერთმან „გამრავლდითო“, მაგრამ კაცის ღმერთთან მსგავსობის ნიშანი თესლით და ნათესაობით არ გადადის, არ ვრცელდება და არ მრავლდება, კაცის ღმერთთან მსგავსობა ყოველი ადამიანის პირადი, ღვთისათვის სათნო ძალისხმევით მოიპოვება.

მოსეს წიგნი გვიმხელს, რომ ღმერთმა ცა და ქვეყანა შექმნა კაცის საუკუნო ცხოვრების დასაბამად და კაცის საუკუნო ცხოვრება იწყება ღმერთთან მსგავსებისაკენ სვლით.



მსგავსებისა და შეწევნის სანიმუშო რუსთველურ გაკვეთილად შეიძლება გავიხსენოთ ერთად შეყრილი ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის გამო პოეტის მიერ ნათქვამი სტყვები:

„ბეჟანდა თუმცა შეყრილიყუნეს ორნი მზენი ერთი მთუარე“ (1515)

და, ცხადია, აქ ორი მზე მიჯნური ავთანდილი და მიჯნური ტარიელია, ერთი მთვარე კი არის ფრიდონი, ყველა სათნოებით სავსე, ოღონდ მიჯნურობას მოკლებული მოყმე.

რა განწყობა, რუსთველის რა სწავლება და რა გაკვეთილი შეიძლება ამოვიკითხოთ ამ წინადადებიდან?

სიუჟეტის მიხედვით პირველად ფრიდონს მიეცა საშუალება, თუ შანსი, ნესტან-დარეჯანის პოვნაში დახმარებოდა ტარიელს, ბედმა ის ნესტანის კვალთანაც დააკავშირა და ქაჯეთის გზაც კარგად იცოდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა და მიუხედავად მისი დიდი მონდომებისა, ტარიელის შეწევნის მისია მან მაინც ვერ განახორციელა.

მიჯნური ტარიელის შემწედ იქმნა მხოლოდ მიჯნური

ავთანდილი — ამ შემთხვევაში განმსაზღვრელი ნიშნით, მიჯნურობით მისი მსგავსი, და არა ფრიდონი, რომლის მიჯნურობაზე რუსთველი სიტყვასაც არ ძრავს.

ასმათიც ხომ იმიტომ დაუყვავდება ავთანდილს პირველი შეხვედრისას, რომ მიჯნურობის გამო ტარიელთან მის მსგავსებას დაინახავს.

„მაშა, რადგან მოჯნურობა შენად ღონედ მოიგონე,
არ ეგების, ამას იქით თუცა თავი არ გამოწე,
არ შენ მოგეც თავი ჩემი, დაგაბნე, დაგაღონე;
შენთვის მოგეკუდე, ამის ებრი შემცა საქმე რა ვალოენ!“ (328)

— ეუბნება იგი ავთანდილს.

მსგავსება და შეწევნა „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი ორიენტირებია და პოემა ამ მხრივაც ბიბლიურ ძირებთან შეთანხმებულად, ბიბლიაზე დაფუძნებულად მოჩანს.

მოტანილი ბიბლიური გაკვეთილების საფუძველზე შეიძლება გამოიკვეთოს ასეთი პრინციპული თვალსაზრისი:

დაბადების პირველი თავი ზოგადი ფორმულის სახით მოიცავს მთლიან „შესაქმეს“

— ღვთიურ „წარსულს“, მისი განზრახვისა და ნების სახით,

— ღვთიურ „აწმყოს“, სეკულარულ, ხაზოვან თუ ფიზიკურ დროში, განზრახულის სრულქმნის პროცესის სახით და

— ღვთიურ „მომავალს“, კეთილად გასრულებული ღვთიური ნების ღვთის მიერვე ხილვის სახით.

და ვისაც სამყაროს შექმნის ბიბლიური გზა სწამს, მან უნდა იწამოს, რომ ადამიანთათვის შესაქმე არის განსრულებისაკენ მიმდინარე ღვთიური აწმყო, და არა მთლიანად ისტორიულ წარსულში საგულგებელი დასრულებული მოვლენა.

და კაცთაც იმ განზრახვით უბოძა ღმერთმა ქვეყანა, რომ მათ შესაქმნის გასრულებაში, კერძოდ, კაცის ღმერთთან მსგავსობის გასრულებაში მიიღონ მონაწილეობა.

იზღუდება თუ არა კაცის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება?

წმიდა წერილის მიხედვით, ღვთიური შესაქმის ექვსი დღის მანძილზე ღმერთის აქტივობის სამი სახე იკვეთება, ანუ განზრახვითი ქმედების სამაგალითო და სანიმუშო სქემა გულისხმობს სამ ელემენტს — განზრახვის გამოკვეთას და გაცხადებას, განზრახულის რეალიზებას, ანუ მის სრულქმნასა და ხილულ კონდიციამდე მიყვანას და მიღებული შედეგის ხილვასა და შეფასებას.

კაცის მიერ თავისუფალი ნებით არჩეული განზრახვითი ქმედებაც ასეთი სქემით უნდა იქნას წარმართული.

ჩვენ უკვე შევეხეთ ბიბლიური ტექსტით გადმოცემულ ღვთის განზრახვით ქმედების ზოგიერთ გაკვეთილს. ალბათ სასურველია ადამიანის განზრახვით ქმედებებსაც შევეხოთ, რამდენადაც კაცის ღმერთთან მსგავსობაზე საუბარი მხოლოდ მათ განზრახვით ქმედებათა ხილული შედეგებით შეიძლება.

განზრახვით მოქმედ ადამიანს გონების თვალწინ ერთდროულად უდგას მოტივირებული განზრახვაც, განზრახვის გასრულების გზაც და გასრულების შემდგომი სავარაუდო მომავალიც. მას, ამასთან ერთად, განზრახვითი ქმედების სრულქმნის იმედი აქვს, მაგრამ ძნელია წინასწარ იმის თქმა იხილავს თუ არა კაცი თავის განზრახულ ქმედებას გასრულებულს, რადგან მიზანი ადამიანის მხოლოდ საწყისი განზრახვით, მხოლოდ

წადილით და სურვილით არ მიიღწევა — განზრახვითი ქმედება შეიძლება დასრულდეს და შეიძლება არა, დასრულების შემთხვევაში კი, განზრახვითი ქმედების შედეგი შეიძლება დაემთხვეს განზრახულს და შეიძლება არა.

საზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ განზრახვითი ქმედება, როგორც კომპლექსური პროცესი, დიდ თუ პატარა დროის მონაკვეთთან ერთად, შეიძლება მოითხოვდეს სხვა, თანმდევ განზრახვით ქმედებათა გასრულებასაც, რომელთა გარეშე არ გასრულდება ძირითადი განზრახვა. განსაკუთრებული და გამორჩეული სირთულე კი ისეთ განზრახვით ქმედებებს ახლავს, რომლებიც, ამა თუ იმ ეტაპზე, ერთი ან რამოდენიმე ადამიანის თანამონაწილეობას მოითხოვს.

მაგალითად, თუკი საკუთარი ხელით მაგიდის გაკეთებას განიზრახავ, მიზნის მისაღწევად სხვა ისეთი თანმდევი განზრახვითი ქმედებები უნდა განასრულო, რომლებიც თავისთავად შეიძლება შეიქმნას პრობლემატური — უნდა მოიპოვო მაგიდისათვის საჭირო და სასურველი მასალა, ხელსაწყო-იარაღები და შეიძინო სათანადო ჩვევები. მხოლოდ ამ თანმდევ განზრახვით ქმედებათა გასრულების საფუძველზე შეიძლება განახორციელო ძირითადი განზრახვა — გააკეთო მაგიდა და მიაღწიო სასურველ მიზანს მაგიდის ზომების, ფერის და სხვა ნიშნის მიხედვით. ასევე შეიძლება შექმნა პოემა გარკვეულ თემაზე, განზრახული მოცულობისა და ლექსთწყობისა, თუკი შეძელი და, სხვა განზრახვითი ქმედებების გასრულების შედეგად, მოიპოვე საწერი მასალა და სათანადო ჩვევები. მაგრამ, თუკი ძირითადი განზრახვა გულისხმობს სხვა ადამიანის, მაგალითად, დამკვეთის მოსაწონი მაგიდის, ან „მსმენელთა გულის გასაგმირი“ ლექსის შექმნას, მაშინ განზრახვის გასრულება მარტო შემოქმედის განზრახვით ქმედებაზე აღარ არის დამოკიდებული, რადგან მას ძალუძს ჩანაფიქრის თუ განზრახვის მხოლოდ ნაწილის შეძლებისდაგვარად სრულქმნა, მაგიდის, ან პოემის შექმნა, რომელიც შემდგომ დამოუკიდებელ ცხოვრებას იწყებს, შემქმნელს შორდება და სხვადასხვა პირობებში შეიძლება სხვადასხვაგვარად გამოვლინდეს, თანაც ისე, რომ არ თანხვდეს შემოქმედის თავდაპირველ განზრახვას — არ მოეწონება, მაგალითად, დამკვეთს მაგიდა, ან არ განუგმირავს

ლექსი მსმენელს გულს. და მაშინ ვერც ჩაითვლება თავდაპირველი და ძირითადი განზრახვა თუ მიზანი მიღწეულად, სრულქმნილად თუ გასრულებულად.

ადამიანის განზრახვითი ქმედება პიროვნების ნიჭზე და მისი გულის, ცნობისა და გონების კარნახზე, მის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული. ამის გამო სხვადასხვა ადამიანის განზრახვითი ქმედება განსხვავებული და ინდივიდუალურია. მაგრამ განზრახვითი ქმედება, ხშირად მიზნის გამოკვეთისა და ჩამოყალიბების დროსაც, თითქმის ყოველთვის კი განზრახვის გასრულებისა და შედეგის შეფასების პროცესში, განიცდის პიროვნების ნებისაგან დამოუკიდებელი გარემოებების გავლენას და ამ მიზეზთა გამო ადამიანის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება მნიშვნელოვნად იზღუდება. აქედან გამომდინარე ყოველთვის პრობლემატური და არაერთმნიშვნელოვანია პასუხი კითხვაზე, თუ რამდენად არის თავის განზრახვით ქმედებაში ადამიანი თავისუფალი? რამდენად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული ადამიანის პიროვნული ნებისა და მისი განზრახვითი ქმედების თავისუფლება? რამდენად და რა ზომით არის დამოუკიდებელი და ავტონომიური ადამიანის შინაგანი სამყაროს ინდივიდუალობა, რომელიც ყველაზე ხელშესახებად სწორედ განზრახვითი ქმედების რეზულტატით წარმოჩინდება?

პირველყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანის ყოველი განზრახვითი ქმედების თავისუფლება მკაცრად და ერთნაირად იზღუდება ცოცხალი თუ არაცოცხალი მატერიალური ბუნების მუდმივი, გარდუვალი და საყოველთაოდ სავალდებულო კანონებით. სანიმუშოდ იმის თქმაც კმარა, რომ ადამიანი დროის სასრულ მონაკვეთში აუცილებლად ამთავრებს ამქვეყნიურ ცხოვრებას, თანაც არავინ უწყის თუ რა ხანგრძლივობისაა იგი და რა მომენტში შეწყდება სიცოცხლე. მაგრამ განზრახვითი ქმედების თავისუფლება არანაკლები კატეგორიულობით და ულმობლობით იზღუდება ზოლმე საზოგადოებაში არსებული ტრადიციებით, მოთხოვნებით და მოქმედი კანონებით.

ბუნებრივია, რომ მოტივირებულად, გარკვეული ინტერესით და განზრახვით მოქმედი ყოველი ადამიანი გავლენას ახდენს საზოგადოებაზე, და, პირიქით, თვითონაც განიცდის სხვათა

განზრახვითი ქმედებების გავლენას. ერთი ადამიანის განზრახვითი ქმედება კი შეიძლება თანხედეს, ან დაუპირისპირდეს სხვა ადამიანის, ან ადამიანთა მცირე თუ დიდი ჯგუფის განზრახვით ქმედებებსა და ინტერესებს, რის გამოც სოციალურ გარემოში წარმოიქმნება გავლენათა გარკვეული ველი და სათანადო დაძაბულობა. საზოგადოებაში გავლენათა ველისა და შესაბამისი დაძაბულობის ფორმირების წყაროა თითქმის განუწყვეტლივ მიმდინარე, განზრახვით ქმედებათა ღირებულებითი ანალიზისა და შეფასების პროცესი

— საზოგადოება ყოველი მისი წევრის ყოველ განზრახვით ქმედებას განიხილავს, აფასებს და სათანადოდ იყენებს. განზრახვითი ქმედების ავტორს თუ თანამონაწილეს კი უბრუნებს შესაბამის საფასურს, მატერიალური ანაზღაურების, ან აღიარების, პატივისცემის, ზოგჯერ სიყვარულის სახით, ან, პირიქით დაგმობით, ან იგნორირებითა და უსარგებლო საგანთა ურნაში ადგილის მიჩენით. მაგრამ შეუძლებელია იმის ერთმნიშვნელოვანი წინასწარმეტყველება თუ რა შემთხვევაში რა განაჩენი გამოაქვს გარემოს, რის გამოც განზრახვით მოქმედი ადამიანის მოლოდინი ხშირად არ ემთხვევა საზოგადოების შეფასებას და რეაქციას, რაც იწვევს ხოლმე უარყოფით ემოციებს, ზოგიერთ პიროვნებაში ბაღებს შურის, ან სიძულვილის განწყობას და აყალიბებს მომავალი არასასურველი ქმედების მოტივაციას, რომელიც საბოლოო ანგარიშით ბოროტებაში შეიძლება გადაიზარდოს.

სოციუმში არსებულ ასეთ გამოვლინებებს და ასეთ რეალობას უკავშირდება სოფლისა და საწუთროს რუსთველისეული აღქმა და გაგება.

რუსთველისათვის განზრახვით მოქმედი, მქმნელი და შემოქმედი არის, ერთის მხრივ ღმერთი და მეორეს მხრივ ქვეყნად მოქმედ კაცი, მაგრამ ღმერთი არის ერთი, ქვეყნად მოქმედი კაცი კი მრავალი, და ამასთან ყველა ერთმანეთისაგან განსხვავებული

— ღმერთმა შექმნა პირველი ნათელი, ცა, ქვეყანა, მნათობები, მშვიინვიერი და არამშვიინვიერი ცოცხალი გარემო, ადამიანები, და ყველა მათგანს სათანადო როლი განუსაზღვრა. და ამ პროცესში მთელი მატერიალური სამყარო მოქმედებს ღვთივ განსაზღვრული წესისა და კანონის ზედმიწევ-

ნითი დაცვით, ადამიანს კი ღმერთმავე მიანიჭა თავისუფალი ნება და უბოძა თავისუფალი განზრახვითი ქმედების ნიჭი. დარუსთველის მიერ სოფლად და საწუთროდ წარმოიდგინება, სწორედ ასეთ მატერიალურ გარემოში, განზრახვით მოქმედ ადამიანთა სიმრავლე, რომელიც, როგორც მთლიანიც მოქმედია და შეიძლება გარკვეული განზრახვაც კი მივაწეროთ, ცალკეული ადამიანის განზრახვითი ქმედების მსგავსად, ისე, როგორც ომში, ერთი გარკვეული ამოცანით მოქმედ ლაშქარს მიეწერება ხოლმე განზრახვითი ქმედება.

თვით პოეტის სიტყვები ასე ჟღერს:

„ვაი, საწუთრო, სიცრუვით თავი სატანას ადარე!
შენი ვერავინ ვერა ცნას, შენი სიმუხტლე სად არე;
პირი მზისაებრ საჩინო სად უჩინო ჰყავ, სად არე?
მით ვხედავ, ბოლოდ სოფლისა ოჯრად ჩანს ყოვლი სადარე.“ (1340)

პოემის გმირთა თვალსაზრისითაც, საწუთრო ქაოტურად მოქმედებს:

„საწუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხუდების;
ზოგჯერ მზეა და ოდესმე რისხუთ ცა მოუქუხლების“ (814)

ამბობს ბრძენი თინათინი.

ავთანდილი კიდევ უფრო აღრმავებს ამ აზრს:

„ჟულა იტყუის: ვერვინ ვერას იქს, თუ ეტლი არ მოსთმინდების;
მით რაცა მინდა, არა მაქუს, მაქუს რაცა, არ მომინდების;
ბინდის გუარია სოფელი, ესე თურ ამად ბინდლების,
კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წამოდინდების!“ (1221)

რითაც რუსთველი გვარწმუნებს, რომ კაცის ნდომა, კაცის სურვილი და განზრახვა იზღუდება მისი ნებისაგან დამოუკიდებელი ფაქტორებით, და, ამასთან, ეს არის ღვთის მიერ ბოძებული სინამდვილე, ის რაც ღვთის ნებით კოკასა შიგან დგას. ეს არის კეთილი ღმერთის მიერ იმ მიზნით ბოძებული რეალობა, რომ კაცი ჩამოყალიბდეს და იქმნას მსგავსად ღმრთისად, სახითა მის მიერიითა, და არ მიენდოს და არ დაემონოს იგი სოფელს.

საწუთროს შესახებ თვალსაზრისი მეტად ლაკონურად

არის ჩამოყალიბებული და გამოთქმული ტარიელის მიერაც ასეთი წინადადებით:

„მიმდღონი საწუთროთანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან,
იშუებენ, მაგრამ უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოუჩრებიან;
ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან.“ (439)

ეს წინადადება კარგად გამოხატავს და ასახულებს იმ აზრს, რომ კაცი არ უნდა მიენდოს და დაემონოს ცრუ და მუხთალ სოფელს, რამეთუ საწუთროს მიმდღონი რჩებიან, განირჩევიან, ანუ განისჯებიან, თუ განიკითხებიან (იხ. ილ. აბულაძე, „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“ — „დასჯა, დარჩა, დაშჯა“, „დას-ჯილი, დარჩილი, დაშჯილი“, „საშჯელი, სასჯელი, სარჩელი“) მისთა ნივთთაგან; შეიძლება დაეუმატოთ, რომ მართალია ყველანი საწუთროსაგან საზრდოობენ, თუ იშვებენ, როგორც საწუთროს მიმდღონი, ისე მისი ურჩნი, მაგრამ მისთა ნივთთაგან, საწუთროს ცრუ და მუხთალი წესით, განიკითხებიან მხოლოდ საწუთროს მიმდღონი, ისინი, ვინც სოფლის შვების გამო მიენდობიან მას. ამიტომ ამბობს ტარიელი: „ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან“-ო.



საზოგადოებაზე, თუ სოციალურ გარემოზე თითოეული ადამიანის განზრახვითი ქმედების გავლენა, განსაკუთრებით მაშინ, თუ კი ის დიდი და ძლიერია, განაპირობებს ყოველი განზრახვითი ქმედების სოციალური გარემოსათვის მიზანშეწონილად მისადაგების აუცილებლობას და, აქედან გამომდინარე, შესაბამისი მარეგულირებელი მოთხოვნებისა და შეზღუდვების დაკანონებას. ამიტომაც, რომ საზოგადოების ყოველი წევრი, გლეხი თუ მუშა, ვაჭარი, მკურნალი, თუ დალაქი, აღმზრდელი, მასწავლებელი, ეკლესიის, მეცნიერების, ლიტერატურის თუ ხელოვნების მუშაკი, მეომარი, სამართლის დამცველი, სახელმწიფო აპარატის მოხელე, პრეზიდენტი თუ მეფე, იმ ადგილზე, სადაც მას ბედით ერგო მუშაკობა, გააზრებულად, გაცნობიერებულად, განზრახვით საქმიანობს და, ამასთან, ყოველი მათგანის, ყველა განზრახვითი ქმედება იზღუდება საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობის ჩარჩოებით. და მაშინ, როცა საზოგადოების ამა თუ იმ წევრის სამსახურებრივი

თუ არასამსახურეობრივი განზრახვითი ქმედება არ, ან ვერ თავსდება დადგენილ ჩარჩოებში, ის იწვევს გარემოს დიდ თუ მცირე შეშფოთებას და იმსახურებს სათანადო რეაქციას. ყოველივე ეს, როგორც წესი, გათვალისწინებულია ხოლმე ადამიანთა განზრახვით ქმედებებში.

თუმცა, რადგან თანამედროვე ადამიანის ცნობიერება ხშირად ამპარტავნების ცოდვით არის დაბძიმებული, იგი შედარებით ადვილად ირწმუნებს და შეურიგდება იმას, რომ კაცის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება მატერიალური ბუნებისა და სოციალური გარემოს კანონებით იზღუდება და რომ მათი გათვალისწინება აუცილებელია, მაგრამ მისთვის რთულია დაინახოს და შეურიგდეს იმას, რომ ამ შეზღუდვებს განაპირობებს და განმსჭვალავს ყოვლისმომცველი ღვთიური ნება, რომ დაუსაბამო და უკვდავი ღმერთის განზრახვითი ქმედება ისტორიულ დროში მუდმივია და აპირობებს, საზღვრავს და აგვირგვინებს ადამიანის განზრახვითი ქმედების თავისუფლების ყველა შეზღუდვას.

ქართულ სინამდვილეში კაცის განზრახვითი ქმედების სწორუპოვარ ნიმუშს რუსთველის შემოქმედება წარმოადგენს. „ვეფხისტყაოსანი“ ადასტურებს, რომ, მოსეს წიგნში მოცემული სქემის შესატყვისად, ავტორის მიერ გათვალისწინებულია განზრახვითი ქმედების ყველა არსებითი ასპექტი: პოემის შექმნით რეალიზებული და ხილულ კონდიციამდე მიყვანილი გარკვეული განზრახვა, განზრახვა რომელიც, მოსეს წიგნის მსგავსად, პოემის პროლოგშივე გაცხადებული; რაც შეეხება შედეგის შეფასებას, ცხადია რუსთველი ვერ იტყვის „ვიხილე რამეთუ კეთილ“, ის ამბობს „საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“-ო.

და კვლავ ბიბლიის შესაბამისად, პოტენციურ შემფასებელს პოეტი პროლოგშივე აძლევს შეფასების კრიტერიუმებს, რომელთა ამოკრეფა და მომარჯვება არის აუცილებელი წინაპირობა, არამარტო რუსთველის შაირის შეფასებისათვის, არამედ პროლოგიდან პოეტის განზრახვის ამოკითხვისათვისაც და, რაც მთავარია, ავტორის მთელი განზრახვითი ქმედების გასრულებისათვის — მკითხველის შეწევნისათვის.

როგორ უნდა „არბოს“ რუსთველის შაირმა მსმენელს?

„ვეფხისტყაოსნის“ რუსთველური მოწოდება: „მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“, ან მსმენელის საყურადღებოდ გამოთქმული აღიარება — „ჩემი აწ სცანით ყოველმან მას ვაქებ ვინცა მიქია“, ან სიტყვები — „ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული“, ან სხვა მსგავსი გამოთქმები, და პროლოგშივე ორი საქმის, შაირობისა და მიჯნურობის შეფასებითი სისტემების მოტანა, იმის უტყუარი დასტურია, რომ ავტორი მსმენელს თუ მკითხველს პოემის ტექსტისადმი კრიტიკული დამოკიდებულებისაკენ უბიძგებს.

თუ კი ავტორი თავის ტექსტს თან ურთავს რაიმე შეფასებით სისტემას, მაშინ იგი გულისხმობს, რომ საჭიროების შემთხვევაში, მკითხველი ტექსტს ამ სისტემით შეაფასებს. მაგრამ თუკი, დამატებით, ავტორი მკითხველს ტექსტის შეფასებისაკენ აშკარად მოუწოდებს და უბიძგებს, მაშინ საფიქრებელია, რომ, ამ გამჟღავნებული წადილის ასრულება, ავტორის ძირითადი მიზნის მიღწევისათვის უნდა იყოს აუცილებელი.

სწორედ ასეთი ვითარებაა აღბეჭდილი „ვეფხისტყაოსანში“ და ეს პრინციპული მნიშვნელობის ფაქტი უდავოდ მიუთითებს, რომ პოეტის ძალისხმევა არის მიზანმიმართული საქმე და მის მიერ არჩეული მიზნის მიღწევისათვის მსმენელის თანამონაწილეობა არის აუცილებელი.

ეს დასკვნა გვაკლდებულებს, პირველყოვლისა, გავარკვიოთ თუ რა არის პოეტის მიზანი.

პროლოგში გვაქვს ნამდვილად რუსთველური სტროფი, რომელიც საზოგადოების ყველა წევრს, ნებისმიერ ადამიანს ეხება და რომელშიაც მოკლედ არის თქმული „გრძელი სიტყვა“ — მეტად მნიშვნელოვანი ზოგადი თვალსაზრისი:

„არცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს;
მუშა მიწყივ მუშაობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;
კულა მიჯნურსა მიჯნურობა უყუარდეს და გამოსცნობდეს,
არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხუასა უწუნობდეს.“ (13)

ავტორი, ცხადია თავისი მსოფლმხედველობის საფუძველზე დაბეჯითებით გვარწმუნებს, რომ ადამიანი უნდა დასჯერდეს მისთვის ბედით განსაზღვრულ საქმიანობას და ერთგულად, თუ გულმოდგინედ ასრულებდეს მას, მაგრამ ის ასევე დაბეჯითებით გვარწმუნებს, რომ მიჯნურის მდგომარეობა გამორჩეული და განსაკუთრებულია და მიჯნურს მოუწოდებს უყვარდეს მიჯნურობა და გაერკვეს მიჯნურობაში, შეეცადოს გამოიცნოს საკუთრივ მიჯნურობა და თავი შეიკავოს სხვათა შეფასების დაწუნებისაგან.

პროლოგის სხვა სტროფშიაც ხაზგასმულია მიჯნურობის შემეცნების სირთულე — რუსთველისათვის „მიჯნურობა არის ტურფა“, მაგრამ „საცოდნელად ძნელი გუარი“, და ძალზედ პრიინციპულია ამ სიტყვების მომდევნო მკაცრი გაფრთხილება და თხოვნა პოეტისა — შევისმინოთ მისი ნაუბარი:

მიჯნურობა სხუა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხუაა, სიძვა სხუაა, შუა უზის დიდი ზღუარი,
ნუგინ გაჰრევთ ერთმანერთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი?“ (31)

რუსთველის ეს თხოვნა და გაფრთხილება კარგად ასურათებს მიჯნურისაგან მიჯნურობის გამოცნობის სირთულეს და აკონკრეტებს ყველაზე საშიშ საფრთხეს მიჯნურისათვის

— პოეტი გვარწმუნებს, რომ, მართალია ადამიანი უნდა შეურიგდეს და დასჯერდეს სოფლად საქმიანობის იმ სახეს, რომელსაც მას ბედი არგუნებს, მაგრამ, თუკი ღვთის წყალობით ის მიჯნურია, მაშინ მას ევალება არა სიძვის, არამედ მიჯნურობის სიყვარული და მიჯნურობის გამოცნობა.

რუსთველი, მიჯნურობის მისეული შეფასებითი სისტემით, გამოყოფს და პირველ თუ უმაღლეს მიჯნურობად სახავს მიჯნურობას, რომელიც არის აღმაფრენათა მომცემი სახეო

საქმე:

„ეთქუა მიჯნურობა პირველი და ტომი გუარტა ზენათა,
ძნელად სათქუმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინმცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.“ (26)

და ამ განმარტებიდან ჩვენთვის, ამჯერად, მნიშვნელოვანია ის, რომ მიჯნურობა არის ადამიანთა საქმიანობის ერთი სახეთაგანი, მეომრობისა და მუშაობის დარად, თუმცა, როგორც ვნახეთ, რუსთველის მსოფლმხედველობით, მიჯნურობა არის გამიჯნული ადამიანის სხვა ამქვეყნიური საქმიანობისაგან, რომელიც კი მას შეიძლება ბედით ერგოს.

რა არის ამ პოზიციის, ანუ საქმიანობათა გამიჯვნის საფუძველი?

ამ კითხვას პასუხობს ავთანდილის ლოცვის სიტყვები, რომელიც მიჯნურობასთან ღმერთის მიმართებას და ღვთის ნებას გამოხატავს:

„ღმერთო, ღმერთო გეაჯები, რომელი ჰულობ ქუენათ ზესა,
შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა...“ (931)

— ავთანდილის ეს სიტყვები ცხადყოფს, რომ მიჯნურობა განსაკუთრებული და გამორჩეულია იმიტომ, რომ ის დაბადა ღმერთმა და მანვე დააწესა მისი წესი.

და, როგორც ჩანს, რუსთველის მიერ ადამიანის სხვა საქმიანობათაგან საქმე საზეოს გამოყოფა სწორედ იმიტაა გამოწვეული, რომ მიჯნურობა არის ღვთის მიერ „დაბადებული“, ხოლო ქვეყნად მეომრისა და მუშის, ღვთის მიერ დაშვებული საქმიანობა, ადამიანთა მიერ არის მოგონილი და დადგენილი.

და, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა შეიძლება თუ არა ამა თუ იმ პიროვნებაში გაერთიანდეს ადამიანის საქმიანობის ეს ორი სფერო, მიჯნურობა და სოფლად ბედით რგებული საქმიანობა, ანუ შეიძლება თუ არა ერთი კაცი ერთდროულად იყოს მიჯნურიც და მუშაც და საქმიანობდეს ორივე სფეროში?

ამ კითხვაზე დადებით პასუხს გვაძლევს პოემის გმირთა მაგალითები, პირველყოვლისა კი, პოეტის საქმიანობის მთელი რეალური, ხილული შედეგი — „ვეფხისტყაოსანი“.

— პოემა ადასტურებს, რომ რუსთველს ბედით ერგო მე-
ლექსეობა. პოემის პროლოგში კი რუსთველი ხაზგასმით
გვეუბნება, რომ ის არის მიჯნური.

„მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამაღ არი:
ვის მორჩილობს ჯარი სამთა, მისთვის ეხელობ, მისთვის მეუდარი;
დაუძლოური, მიჯნურთათვის კულაჲ წამალი არსით არი,
ანუ მოგუკეს განკურნება, ანუ მიწა შესამარი.“ (10)

შეიძლება ვინმე შემოგვედაოს და გვითხრას, რომ ამ სტროფში
საუბარია სხვა მიჯნურთათვის წამლის ძიებითა და მისი ვერ
მოპოვების მძიმე პროცესის შედეგად რუსთველის დაუძლოურე-
ბაზე, რის გამოც იგი ან განკურნებას ან სიკვდილს ნატრობს,
და არა მის მიჯნურობაზე. მაგრამ სწორედ მისი ამ სტროფში
აღწერილი მდგომარეობა, როცა ის გახელებული ეძებს, მაგრამ
ვერ პოულობს წამალს, არის მიჯნურის ბუნებრივი მდგომარეობა,
რადგან მიჯნურობის შეფასებითი სისტემის თანახმად:

„მიჯნური შმაგსა გვიქუიან, არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერძიხლომისა წყენითა.
ზოგთა აქუს საღმრთო სიახლე, დამურების აღმაფრენითა,
კულა ზოგთა ქუეუკ ბუნება, კეკლუცთა ზელა ფრენითა.“ (28)

რუსთველის მეთე სტროფის აღიარებასთან ერთად, ამ
განმარტების მოხმობით, ალბათ სადავო აღარ უნდა იყოს, რომ
რუსთველი არის მიჯნური და თანაც ის მიჯნური, რომლისათვი-
საც საღმრთო სიახლე სანუკვარია.

საზეო მიჯნურობისადმი პოეტის სწრაფვას ადასტურებს ის,
რომ მან კარგად იცის და ყველას გვასწავლის, რომ ჭეშმარიტი

„მიჯნურობა საჭიროა, მით სიუდილოს მიგუახლებს,
გასწავლოლსა გააშმაგებს, უსწავლეოსა გაასწავლებს,“ (1039)

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავად ის ღმერთს თავისთვის შეს-
თხოვს სწორედ ასეთი მიჯნურობის სურვილს და სიყვარულის
ნიჭს, სიკვდილმდე გასატანი მიჯნურობის მიჯნურობას სთხოვს
უფალს:

„მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილდე გასატანისა“.

მოტანილი მსჯელობიდან ვფიქრობ ნათელია, რომ რუსთველის, როგორც მიჯნურის საქმე არის „საქმე საზეო“, ხოლო როგორც ამქვეყნად მუშაკისა — მელექსეობა. და ნათელია ისიც, რომ ამ მაგალითით რუსთველი გვიმტკიცებს და გვარწმუნებს, რომ ყოველი ადამიანი, მუშა იქნება ის თუ მეომარი, შეიძლება იყოს მიჯნურიც.

მაგრამ ამის შემდეგ იბადება საინტერესო და მეტად მნიშვნელოვანი კითხვა: ხერხდება თუ არა მეომრის, მელექსის, მხატვრის, თერძის, ზუროს, თუ ნებისმიერი სხვა მუშის, მათი ამქვეყნად ბედით რგებული საქმისა და საქმე საზეოს გაერთიანება? ანუ შეიძლება თუ არა ამქვეყნიურ საქმეში საზეო საქმეც გამოვლინდეს?

როგორც ჩანს სწორედ ამ საკითხის გარკვევის მიზნით არის მოცემული პროლოგში შაირობის შეფასების მთელი რუსთველური სისტემა. ამ მიზნით სთხოვს პოეტი მკითხველს გულისყურს და პოემის კრიტიკული კითხვისაკენ, პოემის შეფასებისაკენ უბიძგებს.

მკითხველმა თუ მსმენელმა რუსთველის მიერ მოცემული სისტემით უნდა შეაფასოს მისი შაირი და, განსაკუთრებით, შაირით გამოვლენილი მიჯნურობის ხარისხი, როგორც ამას ერთ-ერთი მოთხოვნა გულისხმობს:

„ხამს, მელექსე ნაჭირებსა მისსა ცუდად არ აბრკობდეს,
ერთი უჯნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშოკობდეს,
ყოფლსა მისთვის ჯელოვნებდეს, მას აქებდეს, მას აშოკობდეს,
მისგან კიდე ნურაუნდა, მისთვის ენა მუსკობდეს.“ (24)

მელექსის შეფასების რუსთველური სისტემა, ცხადია, მოითხოვს მოშაირის პოეტური ოსტატობის შეფასებას და, მაგალითად. გვეუბნება:

„ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოსცდის დიდი რბევა,
მოპურთალსა — მაედანი, მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრევენ მელექსესა საუბართა ტკბილთა ფრქვევა“ (16)

„მოშაირე არა ჰქუიან, ვერას იტყუის ვინცა გრძელად“ (22)

და, სთავაზობს რა მკითხველს თავის პოეტურ ქმნილებას, რუსთველი მას ლექსის გრძლად თქმის ხარისხის შეფასებით-საკენაც უბიძგებს.

შაირის ამ მაჩვენებლით შეფასება შედარებით ადვილი საქმეა, რადგან ამ შემთხვევაში ლექსის გულდასმით წაკითხვაც კი არ არის აუცილებელი. „ვეფხისტყაოსნის“ მინიმუმ 1600 რუსთველური სტროფი ნამდვილად არის გრძლად თქმული ლექსის ნიმუში და უნდა ვაღიაროთ, რომ პოეტს მართლაც ძალუძს ლექსთა გრძელთა თქმა, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი და არსებითია ის, რომ რუსთველისვე განმარტებით „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“, და, ცხადია, შაირობის ხარისხის შეფასებისათვის ეს მახასიათებელიც აუცილებელია.

გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმის ხელოვნების ნიშნით რუსთველის შაირის შეფასებაზე ბევრია თქმული, პოემის არაერთი წინადადება აფორიზმადაა ქცეული და ზეპირად იცის ყველა ქართველმა, რაც უტყუარი მოწმობაა იმისა, რომ ამ ნიშნითაც რუსთველის შაირის ხარისხი ძალზე მაღალია.

მაგრამ, დაინტერესებული და გულისყურიანი მკითხველი სწრაფად მიდის დასკვნამდე, რომ პოეტის საქმიანობის შედეგის შეფასებისათვის უფრო მნიშვნელოვანი და არსებითია შაირის შეფასებათა სისტემის ის მახასიათებელი, რითაც საერთოდ იწყება შაირობის რუსთველური განმარტება:

„შაირობა პირველად იგ სიბრძნისაა ერთი დარგი,

საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის ღიდი მარგი,“ (15)

ანუ მკითხველისათვის ნათელია, რომ შაირი, პირველყოვლისა, უნდა შეფასდეს მისი საღმრთოობისა და მსმენელისათვის მარგებლობის ნიშნით, ანუ შეფასდეს მელექსის მიჯნურობის ხარისხი და გაირკვეს, არის თუ არა მისი მიჯნურობა საზეო საქმე და, შესაბამისად, მისი შაირი — საღმრთო.

და თუკი გულისყურიანი მსმენელი, თუ მკითხველი პოემის შეფასებისას დარწმუნდება, რომ მელექსის შრომით ხილულად გამოვლინდა საქმე საზეო და მისი შაირი მართლაც საღმრთოა, მაშინ ერთი ნაბიჯია იმის რწმენამდე, რომ საზოგადოდაც შეიძლება ქვეყნად ადამიანის ნებისმიერი სხვა საქმიანობაც

შეერწყას საზეო საქმეს და კეთილი შედეგით ხილულად გამოვლინდეს.

რუსთველისეული შეფასებითი სისტემიდან გამომდინარე დავას არ იწვევს ის, რომ შაირი არის აღმზრდელობითი ფუნქციის მატარებელი, რომ პოეტმა უნდა შექმნას „საღმრთო“ ლექსი და ყველა ხერხით შეეცადოს შაირი მსმენელისათვის „საღმრთოდ გასაგონ“ სიტყვად იქცეს და დიდად არგოს მას, რაც შეეხება ლექსის გრძლად თქმისა და გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმის ხელოვნებას, ისინი მხოლოდ საშუალებებია ამ მიზნის მისაღწევად — შაირობა არის სიბრძნის დარგი, რომელიც მიემართება ღმერთს, მაგრამ იმ მიზნით ითქმის, რომ რეალურმა მსმენელმა საღმრთოდ გაიგონოს და გაიცნობიეროს, საღმრთოდ შეისმინოს ნათქვამი.

მაგრამ ამ ამოცანის სრულქმნა სცილდება პოეტის ძალ-მოსილებას და პოემის შექმნით არ ამოიწურება, რადგან საღმრთოდ შეისმენს თუ არა პოეტის სიტყვას მკითხველი, არავინ უწყის. ყოველ შემთხვევაში, ეს მხოლოდ რუსთველის თავდაპირველი განზრახვით და სურვილით ვერ იქნება გარანტირებული და ვერ მიიღწევა მხოლოდ მისი ძალისხმევით.

— იმისათვის, რომ პოეტის ძალისხმევით და ღვთის შეწევნით სრულქმნილი ლექსი, მსმენელში დანერგილი პოეტის სიტყვა, სათანადოდ აღმოცენდეს, გაიზარდოს, გაიზაროს და მსმენელისათვის საღმრთოდ გასაგონი, დიდად მარგი ნაყოფი მოიღოს, ძალზედ მნიშვნელოვანია თავად მსმენელის მზაობა, ანუ ხარისხი იმ ნიადაგისა, სადაც ეს სიტყვა დაიფლობა.

ცხადია ყოველი მთესველის, კეთილი განზრახვით მოღვაწე ყოველი შემოქმედის წადილი და სურვილია ამა თუ იმ ნიადაგში დაფლული ნერგის გახარება, გაზრდა და ზრდასრულის ნაყოფის ხილვა, და ყოველი მათგანი ბედნიერი იქნებოდა მიედწია თავისი განზრახვის სრულქმნისათვის და თინათინის მსგავსად წარმოეთქვა:

„... მომხუდა ყოველი ჩემი წადილი გულისა:
პირველ, შენ მოხუელ მშუილობით, მკოვნელი დაკარგულისა,
მერმე, ზრდა სიყუარულისა გაქუ, ჩემგან დანერგულისა,
გაპოვე წამალი გულისა, აქამდის დადაგულისა.“ (813)

და ჩვენ სწორედ ამ გულის წადილზე უნდა შევჩერდეთ, აქამდის დადაგული გულის ამ წამალზე უნდა შევაჩეროთ ყურადღება, რადგან სწორედ ეს, მსმენელში სიყვარულის ზრდა, მისი მიჯნურობის სიყვარულისაკენ და მიჯნურობის გამოცნობისაკენ მიმართვა არის რუსთველის მთავარი ამოცანა.

მიჯნურობის რუსთველური შეფასებითი სისტემით ვიცით, რომ მიჯნურობის ხარისხთაგან უმაღლესი, ანუ პირველი მიჯნურობა არის აღმაფრენათა მომცემი საღმრთო სიახლე — „საზო საქმე“, და რადგან, კელავ რუსთველური შეფასებითი სისტემით, შაირობა თავისი დანიშნულებით არის „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“ საქმე, გვეძლევა პრინციპული მნიშვნელობის დასკვნა თუ სწავლება: აღმიანის საქმიანობის ორი სფერო, ერთი, სოფლად სოციალური მიზანშეწონილობით, თუ ბედით რგებული საქმიანობა, თავისი საღმრთო დანიშნულებისა და ფუნქციის გამო, და მეორე, მიჯნურობის უმაღლესი სახე, საქმე საზო, შეიძლება, სრულ თანხმობაში მოსული, გაერთიანდეს და გამოვლინდეს ერთი პიროვნების საქმიანობით. და ესაა რუსთველის მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე უმნიშვნელოვანესი დასკვნა.

და ამ დასკვნას რუსთველი, მისი როგორც მელექსის შრომის მაგალითზე ფაქტად აქცევს — თავისი რეალური საქმიანობის ხილული შედეგით, ანუ „ვეფხისტყაოსნით“ იგი იძლევა დასკვნის ექსპერიმენტულ საფუძველს და მისი ცხოვრებაში რელიზების რწმენას.

პოეტი არაპოეტებსაც არწმუნებს, რომ ყოველი აღამიანის საქმიანობის ხილული შედეგით გამოქვლავდება მისი მიჯნურობის ხარისხი და მიჯნურობის ხარისხით უნდა შეფასდეს არამართო პოეტის, არამედ ყოველი კაცის ამქვეყნად საქმიანობა, მიუხედავად იმისა მეომრის საქმე არგუნა მას ბელმა თუ მუშის.

და ამ დასკვნას მკითხველი უკვე პოემიდან ამოკრეფილი მაგალითების, პირველყოვლისა, აეთანდილის მაგალითის საფუძველზე გააკეთებს, რომელიც არის როგორც სანიმუშო მეომარი, ასევე სანიმუშო მიჯნური.

და, თუ კი ასეთი დასკვნა მისაღებია, მაშინ რუსთველის ამოცანა შეიძლება ასე იქნას ფორმულირებული:

პოეტის მიზანია საღმრთო შაირით ისე არგოს მსმენელს, რომ მასში სიყვარულის ზრდა და მიჯნურობის უმაღლესი ხარისხისაკენ სწრაფვა იმის მსგავსად დაიმზირებოდეს, თინათინმა რომ აღმოაჩინა ავთანდილში და შედეგად ასეთი მსმენელის, „კაცი ვარგის“ სოფლად საქმიანობა, ყოველი მისი განზრახვითი ქმედება, თუ მისი ცხოვრების წესი მაქსიმალურად დაუახლოვდეს, დაემორჩილოს და შეერწყას ღვთის ნებას (თავისი დანიშნულებით, ფუნქციითა და რეზულტატით).

მაგრამ კელავ უნდა გავიმეოროთ, რომ რუსთველის ეს ამოცანა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება განხორციელდეს და რუსთველის შაირი ამგვარ სარგებელს მხოლოდ მაშინ მოუტანს მსმენელს, თუ კი მსმენელი პოემის გრძელ გზაზე პოეტს დაემგზავრება, დაუახლოვდება და დაემოწაფება. ამიტომაც მნიშვნელოვანი და აუცილებელი პოეტისა და მსმენელის ერთად ყოფნა რაც შეიძლება დიდი ხნით, ერთად „დასხდომა“ და ტარიელისათვის ცრემლის ღვრა მარგალიტად წყობოლი გრძელი ლექსის მანძილზე.

პოეტის ამოცანა საღმრთო, მაგრამ მეტად რთულია სწორედ იმიტომ, რომ მისი განზრახვითი ქმედების სრულქმნა მის ძალმოსილებას სცილდება და მხოლოდ მსმენელთან ერთად, მსმენელის თანხმობით და თანადგომით შეიძლება გასრულდეს.

ქვემოთ მოტანილი მსჯელობა, ვფიქრობ, კიდევ უფრო ნათლად წარმოაჩენს იმას, თუ როგორი პასუხისმგებლობით ეკიდება რუსთველი თავის განზრახვას, მიაღწიოს მსმენელზე მისი შაირის „საღმრთოდ გასაგონ“ ზეგავლენას.

„ვეფხისტყაოსანში“ აღმზრდელსა და მწრთენელს დიდი ყურადღება ექცევა. თანაც აღმზრდელი და მწერთნელი არ გულისხმობს აუცილებლად უფროსი თაობის ადამიანს, როგორებიც არიან როსტევეანი, ფარსადანი, ღულარდუხტი ან დავარი. მათთან ერთად, აღმზრდელ-აღზრდილის სახელებით არიან დაკავშირებულნი თინათინი და ავთანდილი, ავთანდილი და ტარიელი, ავთანდილი და შერმადინი, ნესტან-დარეჯანი და

ასმათი. აღზრდა და წვრთნა კი, პოემის მიხედვით, ნიშნავს სიბრძნის სწავლებას, ჭეშმარიტების გზაზე დაყენებას ადამიანისა, მისი რწმენის განმტკიცებას, მის შეწევენას.

აღმზრდელი, მწვრთნელი, სიბრძნის მასწავლებელი ყოველთვის პატივისცემით მოიხსენიება პოემაში, როსტევეანისადმი პატივისცემის მოტივი კი წითელ ხაზად გასდევს მთელ ნაწარმოებს და, ამ ფონზე, მკაფიოდ გამოიკვეთება დავარის პიროვნება, რადგან მას, როგორც აღმზრდელს, სიბრძნის მასწავლებელს, რუსთველმა უმკაცრესი განაჩენი გამოუტანა — მაშინ, როცა რუსთველი გადაჭრით გმობს თვითმკვლელობას, დაჟინებით გვინერგავს რწმენას, რომ ნებით ამქვეყნიური ცხოვრების დატოვება არასწორი გზაა და თვითმკვლელობას სატანის საქმედ აცხადებს („მოკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანასგან ნუ იქმ ქმნილსა“, „რად სატანას წაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა“), მთელ პოემაში მხოლოდ დავარი ამთავრებს სიცოცხლეს თვითმკვლელობით. მხოლოდ დავარი არის სატანის საქმის მსხვერპლი, დავარი, ანუ პიროვნება, რომელსაც აღზრდა და სიბრძნის სწავლება აკისრია (მას ზომ „სიბრძნის სასწავლელად თვით მეფემან მისცა შვილი“).

ცხადია, დავარის ბედი ავტორის პოზიციის ასახვაა, რამდენადაც ავტორის ნება იყო დავარი თავს მოიკლავდა, ფარსადანი მოკლავდა მას, თუ იმგვარადვე გადაიკარგებოდა იგი, როგორც ნესტან-დარეჯანი. ამიტომ საკითხავია, თუ რით იმსახურებს დავარი ასეთ ბედს თუ განაჩენს, როგორია რუსთველის პოზიცია?

პოემაში დავარის, როგორც აღმზრდელის შესახებ აზრს მხოლოდ ფარსადანი გამოთქვამს. იგი ამბობს:

„მე ღმრთისა უთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა!
მათ ბოზ-კუროთა ასეთი რა უთხრეს, რა უქადესა?“ (677)

რითაც ცალსახად უარყოფითად აფასებს დავარის მიზანმიმართულ, განზრახვითი ქმედების, ანუ აღმზრდელობითი საქმიანობის შედეგს. ფარსადანის აზრით, დავარის აღზრდისა და წვრთნის შედეგად ნესტან-დარეჯანი, ღვთის ბადის ნაცვლად, ეშმაკის ბადეს არის დაბმული.

პოემიდან კი აშკარად ჩანს, რომ აღზრდის ასეთი შედეგი, ნესტან-დარეჯანის განზრახვითი ქმედებით რომ გამოვლინდა,

მოულოდნელი და მიუღებელი აღმოჩნდა დავარისთვისაც, რასაც, ჩვენი აზრით, უეჭველობით ამტკიცებს დავარის სიტყვები — „უბრალო ვარ, უწყის ღმერთმან სახიერმან“ — და განსაკუთრებით მისი ქცევა, მისი თვითმკვლელობა.

აშკარაა, რომ ძმიშვილის აღზრდისათვის გაწეული დავარის მიზანსწრაფული განზრახვითი ქმედების შედეგი არ დაემთხვა მის თავდაპირველ განზრახვას. უფრო მეტიც, შედეგი საპირისპირო გამოდგა. და რუსთაველი ამ მაგალითით გვიმტკიცებს, რომ განზრახვითი ქმედების შედეგი საზოგადოდ არ ემთხვევა თავდაპირველ ჩანაფიქრს. პერანგიც კი შეიძლება ვერ შეეკეროს თერძა დამკვეთის მოსაწონი, ან თვითონ რომ განიზრახავს, იმგვარი. მითუმეტეს ეს ეხება აღზრდის შედეგს, როცა აღმზრდელის ხელთ არის ისეთი რთული მასალა, როგორიცაა ადამიანი, მთელი თავისი ინდივიდუალური სამყაროთი და თავისუფალი ნებით.

ასეა თუ ისე, რუსთველმა პრინციპული პოზიცია გამოკვეთა — არ შეუმსუბუქა მან აღმზრდელს განაჩენი, მხედველობაში არ მიიღო აღმზრდელის განზრახვა, ისარგებლა მხოლოდ აღზრდის ხილული შედეგით და აღსაზრდელის ეშმაკის ბადეზე დაბმის ფაქტის გამო სატანის საქმესთან მიაჯაჭვა იგი.

და მაშინ, როცა რუსთველმა სატანისაგან არ დაიფარა დავარი — აღმზრდელი, მწერთნელი, სიბრძნის მასწავლებელი — იგი ღმერთს თავისთვის სწორედ სატანის დათრგუნვის ძალას ეკედრება:

„მე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,“ (3)

და ცხადია, რომ ეს ეკედრება და დავარისადმი გამოხატული დამოკიდებულება, არის პოეტის განზრახვითი ქმედების შემადგენელი ნაწილი — ამ ხილული ნიშნების საფუძველზე მსმენელმა სათანადო დასკვნა უნდა გააკეთოს.

ჩემთვის ასეთი დასკვნა იკვეთება:

შაირობის განმარტებიდან ვიგებთ, რომ რუსთველის ამოცანა, ანუ მისი განზრახვითი ქმედების მიზანი, არის მსმენელისათვის საღმრთოდ გასაგონი შაირის თქმა და ამით მისთვის სარგებლობის მოტანა. მაგრამ, მართლაც საღმრთოდ გასაგონი გამოდგება შაირი, მართლაც ღმრთის ბადეს დაებმება თუ არა მსმენელი, ეს მხოლოდ მოშაირის განზრახვაზე, მელექსის

მხოლოდ თავდაპირველ ჩანაფიქრზე არ არის დამოკიდებული. ამიტომ პოეტი, როგორც შაირის მთქმელი, სიბრძნის მასწავლებელი, აღმზრდელი, გარკვეულად დაეარის როლში წარმოიდგენს თავის თავს და უფალს შესთხოვს მისი, როგორც აღმზრდელის შრომა, როგორც მოძღვრის, სიბრძნის მასწავლებლის საქმიანობა, დაეარის საქმიანობის მსგავსად, საეშმაკო არ გამოდგეს და მისი წვრთნის შედეგად მსმენელის გული საღვთოს ნაცვლად საეშმაკო ბადეს არ დაეხას.

ვის ჰპართებს ქვეყნად მეუობა? (არაბეთის მაგალითი)

ამ კითხვას მოკლედ შეიძლება პროლოგის სიტყვებით ვუპასუხოთ: ხელმწიფე თუ მეფე უნდა იყოს ის ვინც არის „სახითა მის მიერთა“. იმის გასარკვევად კი, არის თუ არა მოცემული ადამიანი „სახითა მის მიერთა“, ერთადერთი უტყუარი გზა მისი განზრახვითი ქმედებების ანალიზია.

ქართულ მწერლობაში მეუობის პრობლემას „ვეფხისტყაოსანი“ აშუქებს ყველაზე სრულად. მასში ათამდე გვირგვინოსანი და ამდენივე მომავალი ხელმწიფე მოქმედებს და, ცხადია, ეს გარემოებაც არ არის შემთხვევითი. მათდამი ინტერესს, როგორც ჩანს, ის გარემოება განაპირობებს, რომ ქვეყნად კაცთა შორის მეფე თუ ხელმწიფე ისახება ღმერთთან მსგავსობის უპირველეს კანდიდატად, მისი ყოველი განზრახვითი ქმედების საზოგადოებაზე დიდი ზეგავლენის გამო.

რუსთველი სხვადასხვა ქვეყნის მეფეთა და ტახტის მემკვიდრეთა ცხოვრებას ორგანულად აკავშირებს ერთმანეთთან, რათა მათი განზრახვითი ქმედებების შეჯერებით მსმენელმა უკეთ შეძლოს უმნიშვნელოვანესისა და არსებითის გამოკვეთა და შესენა.

ვეფხისტყაოსნის პირველი თავი იწყება როსტევეან არაბთა მეფის ძალზე მნიშვნელოვანი განზრახვითი ქმედების გასრულებით.

მეფე როსტევანს მისი ასულის, თინათინის მეფედ დასმის განზრახვა მას შემდეგ ჩამოუყალიბდა, რაც გაირკვა და ითქვა, რომ

„სხუა ძე არ ესუა მეფესა, მართ ოდენ მარტო ასული.“ (43)

ცხადია, რომ ამ განზრახვის გასრულებისათვის აუცილებელი და უმნიშვნელოვანესი თანმდევი განზრახვითი ქმედება, რაც მემკვიდრის სათანადო მიზანდასახული აღზრდის აუცილებლობას გულისხმობს, მამამ უცილოდ ადრევე დაიწყო, თხორობის მომენტიდან კი ეს პროცესი უკვე წარმატებით არის დასრულებული, რადგან ვაზირები ამოწმებენ, რომ თინათინმა

„არ გათნევთ, იცის მეფობა, უთქუენოდ გუთქუამს კულა ღია; შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია.“ (51)

ანუ ამ მომენტისათვის თინათინის ცოდნა, მისი მეფედ მზადყოფნის ხარისხი, ყველასათვის სახილველად, მისი გარეგნული ბრწყინვალეობის დარად, საქმიანად მზესავით არის წარმოჩენილი და გაცხადებული.

როსტევან მეფის განზრახვის გასრულების მომდევნო ნაბიჯი გახლავთ ვაზირებთან თათბირი ანუ განზრახვის სოციალურ გარემოსთან, საზოგადოების ინტერესებთან მისადაგება და შეთანხმება.

ვაზირების თანხმობის შემდეგ კი, განზრახვის გასრულების საბოლოო ნაბიჯით, როსტევანმა თინათინი

„დასვა და თავსა გუირგუინი დასდგა თავისა ჳელითა, მისცა სკიპტრა და შემოსა მეფეთა სამოსელითა“. (61)

ცხადია, როსტევანის გასრულებულ განზრახვით ქმედებაში სრულად არის შეთანხმებული თინათინის ბუნებრივი მონაცემები, მისი განსწავლულობა და მეფობისათვის მზადყოფნა, საზოგადოებრივი ინტერესები, და ღვთის ნება, რასაც ასეთი სიტყვებით ამოწმებენ კვლავ ვაზირები:

„თუცა ქალია, ჳელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია“ (51)

მეორე მნიშვნელოვანი განზრახვითი ქმედება, რაზეც ამ თავში არის მოთხრობილი, გახლავთ თინათინის, უკვე როგორც მეფის, პირველი განზრახვითი ქმედება, როცა მან „გასცა უზომო, უანგარიშო, უღევი“ და ხილულ ქმნა თავისი, როგორც მეფის უმნიშვნელოვანესი ნიშანი — „მეფეთა შიგან სიუხვე“, და უმაღლესად მამისაგან სწავლებული:

„გარდთა და ნესუთა ვინათგან მზჳე სწორად მოეფინების,
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!
უხუი ახსნილთა დააბამს, იგი თუით ების, ვინ ების.
უხუად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების.“ (65)

„მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალფა რგულია;
უხუსა მორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია;
სმა-ჭამა, დიდად შესარგი, ღება რა საფარგულია?!
რასაცა გავსცემთ, ჩუენია, რაცარა, დაკარგულია!“ (66)

ჩვენ აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ იმაზე, თუ როგორი ადგილი უკავია ამ შეგონებაში მატერიალური გარესამყაროს კანონებს და როგორი სოციალურისას და ყურადღებას მივაპყრობთ ამ შეგონების მომდევნო სიტყვებს:

„ამა მამისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა,
ყურსა უპყრობდა, ისმენდა, წურთასა არ მოიწყინებდა.“ (67)

ყურის მიპყრობა, შესმენა, წვრთნის არ მოწყენა რომ მართლაც „ბრძნად მოსმენად“ ჩაითვალოს, აუცილებელია შესმენილის ხილულად გამოვლენა და გამომზეურება. თინათინი კი მართლაც ბრძნად მსმენელია, იგი „მზეებრ სჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე მხედველითა“ (თუ „ბრძნად მხედველითა“), და სათანადო საქმით ააშკარავენს შესმენილს, თავის შინაგან მოთხოვნილებად და დამოუკიდებელ აქტიურ ქმედებად აქცევს მამისაგან სწავლებულს. და თინათინის ასეთი განზრახვითი ქმედება, ანუ საქმე, თანხმობაშია სოციალური გარემოს ინტერესებთანაც და ღვთის ნებასთანაც. თუმცა ვაზირებს, ავთანდილსა და სოგრატს მოეჩვენათ, რომ როსტევანი, მისი ქალიშვილის ასეთი უზომო და უანგარიშო ხელგაშლილობის

გამო „ცუდსა რასმე გონებასა ჩავარდნილა“. და ამ თავში მოთხრობილი მესამე მნიშვნელოვანი განზრახვითი ქმედება ვაზირთა ქმედება გახლავთ.

„ვაზირი ბერი სოგრატი“ და „პირმზე ავთანდილი“, როსტევეან მეფის მჭმუნვარებაში გარკვევის, მისი სიმძიმის გაფანტვის, თუ შემსუბუქების მიზნით, მართალია საღალბო, მაგრამ მაინც საქმიან, საგაზირო საუბარს მართავენ მეფესთან:

„დაგიღრეჯია, მეფეო, აღარ გიცინის პიროო.
მართალ ხარ: წახდა საჭურჭლე თქვენი მძიმე და ძვირიო,
ყველასა გასცემს ასული თქვენი საბოძვარხშირიო;
ყოლამცა მეფედ ნუ დასვი! თავსა რად უგდე ჭირიო?“

ვაზირთა ეს ერთობლივი განზრახვითი ქმედებაც სოციალური გარემოს მიზანშეწონილობით და ღვთიური ნებით არის გაპირობებული, რადგან, ერთის მხრივ, მეფეს მხოლოდ მასთან დაახლოებულმა პირმა შეიძლება შეჰკადროს მის სულიერ, თუ მშვენიერ, შინაგან მდგომარეობაზე საუბარი. მეორე მხრივ კი, დაახლოებულ პირთა მიერ, მათი შინაგანი თავისუფალი ნებით გადადგმული ასეთი ნაბიჯი არის, ერთის მიერ მეორე კაცის შეწვევის, ღვთიური ნების რეალიზაციის ნიშნში. როგორც ჩანს სწორედ ამიტომ შეიკავა თავი და არ განრისხდა როსტევეანი:

„რა მეფემან მოისმინა, გაცინებით შემოხედნა,
გაუკუირდა: ვით მკადრაო, ან სიტყუანი ვით გაბედნა?!
კარგი ჰქმენო, დაუმაღლა, ბრძანებანი უიმედნა,
ჩემი ზრახუა სიძუნწისა, ტყუის, ვინცა დაიყბედნა!“ (75)

უკვე ჩამოთვლილი განზრახვითი ქმედებების თხრობით და, განსაკუთრებით მომდევნო, „როსტევეან მეფისაგან და ავთანდილისაგან ნადირობისა“ და „ნახვა არაბთა მეფისაგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსნისა“ ამბის გადმოცემით, თანდათან იკვეთება პოემის სიუჟეტის განმსაზღვრელი ცენტრალური პრობლემა.

როსტევეან მეფისა და ავთანდილის ნადირობის შემდეგ სრულიქმნა როსტევეანის განზრახვა — მან თავისი ძე დასვა ხელმწიფედ და ავთანდილის, როგორც სახელმწიფოს საიმედო დამცველის ღირსებებშიც დარწმუნდა. ასე რომ, სამეფო, სა-

ხელმწიფო, ანუ პროფესიული, თუ საზოგადოებრივი მიზან-
შეწონილობით განსაზღვრული საზრუნავი მას აღარ დარჩა და,
თითქოს ეს სიმშვიდისა და კმაყოფილების საკმარისი საფუძვე-
ლი უნდა ყოფილიყო როსტევეანისთვის. მაგრამ მოხდა, ერთი
შეხვედრით უმნიშვნელო, სინამდვილეში კი მისი რწმენისათვის
კარდინალური მოვლენა — მეფემ თავისებურად და ღრმად
განიცადა უცხო მოყმის მოვლინება — უცხო მოყმის უცნაურმა
ქცევამ როსტევეანი იმდენად დააღონა, რომ მეფის დაღრეჯის
გამო მთელს სახელმწიფოში „გაბედითდა სიხარული, ჩაღანა
და ჩანგი ტკბილი“.

რა მოხდა ასეთი? რატომ იქცა უცხო მოყმის გამოჩენა
სახელმწიფო მნიშვნელობის მოვლენად?

თვით როსტევეანი, რომელიც იყო „მაღალი, უხვი, მდაბალი,
მოსამართლე და მოწყალე, მორცმული განგებიანი“, პრობლემას
ასე წარმოაჩენს:

„ბრძანა: ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შუება,
ამად მიყო სიმწართა სიამისა დანალულება,
სიუდილაძდის დამაწყლოლა, ვერ ვის ძალოც განკურნება
მასვე მაღლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება.“ (135)

რაც იმას ნიშნავს, რომ უცხო მოყმესთან შეხვედრა იქცა
მეფისათვის ღმერთის ნების იმ გამოვლენად, იმ ხილულ ნიშნად,
იმ სასწაულად, რომელიც, მისი აზრით, მისთვის ამქვეყნად
შვებით ცხოვრების დასასრულს მოასწავებს. როსტევეანი
თავისი დასკვნის ჭეშმარიტებაში დარწმუნებულია და ამას
თინათინსაც უმეორებს:

„უცხოსა და საკუირველსა ყმასა რასმე გარდვეკიდე,
მისძან შუქქმან გაანათლა სამყარო და ჯმელთა კიდე.
რა უმძიმდა, არ ვიცოდი, ან ტიროდა ვისთვის კიდე;
ჩემად ნახუად არ მოვიდა, გაგვლისდი, წავეკიდე.“ (147)

„მე რა მნახა, ცხენსა შევჯდა, თუალთა ცრემლი მოიწოცა,
შესაპყრობლად შეუზახენ, სპანი სრულად დამიწოცა
ვითა ეშმა დამეკარგა, არ კაცურად გარდამოცა,
ჯერტცა ესე არა ვიცი, ცხადი იყო, თუ მე ოცა.“ (148)

„აწ ესე მიეუიროს, რა იყო, ანუ რა ვნახე დარული!
მან ღამიჯოცნა ღაშქარნი, სისხლი აღინა ღვარული.
კაცთა ჯორცისად ვით ითქმის ისრე თუალთაგან ფარული?!
უცილოდ ღმერთსა მოვსძულდი, აქამდის მე მხიარული.“ (149)

ასე რომ, როსტევეანის პრობლემა უცხო მოყმის ხორციელობაში დაეჭვება გახლავთ და სათავეს იქედან იღებს, რომ, ერთის მხრივ, უცხო და საკვირველმა არსებამ რეალურად დახოცა ღაშქარი და „სისხლი აღინა ღვარული“, მეორეს მხრივ კი მეფე, ვისაც მის სამეფოში ყველაფერი ემორჩილება, ვინმე მოყმემ „არ კაცურად გარდამოცნა“ და, რაც მთავარია, ვითა ეშმა დაეკარგა, როგორც არახორციელი ისე მიეფარა თვალს.

მძიმე სევდით შეპყრობილი და დამჭმუნვარებული მეფის (მამისა და კაცის) შეწევნის მისია იტვირთა მისმა ასულმა და უკვე მეფემ, ბრძენმა თინათინმა.

პირველივე წინადადებით თინათინი აქტიური ქმედებისაკენ მოუწოდებს მას:

„კაცმან საქმე მოიგუაროს, ვეჭუ, ჭმუნვასა ესე სჯობდეს.“ (144)

— მიმართავს ის მამას. თვითონ კი მომდევნო ნაბიჯებით ცდილობს მამის შერყეული რწმენის განმტკიცებას, იმ რწმენისა, ღმერთზე ძვირსა და სამდურავს რომ ათქმევინებს როსტევეანს.

„ქალმან ჰეადრა: მოგახსენებ მე სიტყუასა დანაყებდსა:
ჰე, მეფეო, რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა?
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათუის ტკბილად მხედსა?
ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?!“ (151)

და შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ როსტევეანის მიერ დასმული და თინათინის მიერ ამგვარად წარმოჩენილი პრობლემა არის თინათინის შემდგომი განზრახვითი ქმედების საფუძველი და მიზეზი.

თინათინის კონკრეტული რჩევა და ამქვეყნად აქტიური ქმედების მის მიერ დასახული გეგმა, ანუ განზრახვის განსრულების გზა, ასეთი გახლავთ:

„მე ამას ვარჩევ: მეფე ხარ, მეფეთა ზედა მფლობელი,
შორს არის თქუენი სამზღუარი, ბრძანება მიუთხრობელი.

გაგზავნე კაცი ყოველგან, მისთა ამბავთა მცნობელი,
ადრე სცნობ, არის იგი ყმა შობილი, თუ უშობელი.“ (155)

„თუ ყოფილა იგი მოყმე ჯორციელი, ჯმელთა მგლეღად,
მას ნახვიდა სხუაცა ვინმე, გამოჩნდების მასწავლეღად.
თუარა ეშმა გრეენებია ღზინთა შენთა შემცუღელ-შმლეღად“ (156)

ამ სიტყვებით ნათლად იკვეთება მეფეთათვის არსებითი პრობლემა: გაირკვეს უცხო და საკვირველი ყმის ბუნება, გაირკვეს არის იგი ყმა შობილი, თუ უშობელი.

თინათინის გეგმის შესაბამისად, განზრახვითი ქმედების განსრულების მიზნით, ქვეყნის ოთხივ მხარეს გაგზავნეს კაცები, რომლებიც, ერთი წლის ძიების შემდეგ, ასეთი შედეგით დაბრუნდნენ:

„მონათა ჰკადრეს: მეფეო, ჩუენ ჯმელნი მოვიარენით,
მაგრა ვერ ვპოვეთ იგი ყმა, მით ვერა გავიხარენით,
მისსა მნახავსა სულ ღემულსა კაცსა ვერ შევეყარენით,
ჩუენ ვეპრა გარგებთ, საქმენი სხუანი რამ მოიგუარენით!“ (161)

ამ გარემოებათა, თუ ხილულ ნიშანთა გამო, თითქოს ერთადერთი გამოსავალი ჩანს და მეფეც საბოლოო დასკვნას აკეთებს:

„მეფე ბრძანებს: მართალ იყო ასული და ჩემი ძეო,
ვნახე რამე ეშმაკისა სიცუდე და სიპილწეო,
ჩემად მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო.
გამიშვია შეჭირვება, არა მგამა ყოლა მეო.“ (162) და

„ესე თქუა და სიხარულით თამაშობა აღიადა;“ (163)

ამრიგად, ზეცით-ზე მტრად წამოსული, ეშმაკის სიცრუე და სიბილწე როსტევეანისათვის დადასტურებულ ფაქტად იქცა და ამიტომ, ამ დასკვნის შემდეგ, მეფესთან ერთად ყველამ დაივიწყა უცხო მოყმე და მთელმა ქვეყანამ თითქოს შვება იგრძნო.

მაგრამ პრობლემის ამგვარმა გადაჭრამ ვერ დააკმაყოფილა ბრძენი თინათინი, ვისთვისაც წარმოუდგენელი და მიუღებელი იყო ბოროტების, თუ არახორციელი ეშმას არსად ზეცით-ზე

მოვლენა, რადგან ყველაფერი ღვთის მიერ არის შექმნილი, ღმერთი კი

„... კარგსა მოაგონებს, არ, ბოროტსა არ დაბადებს.“

ან როგორც თინათინი არწმუნებს მამას,

„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (151)

— არსთა შემოქმედი ხომ, ამავე დროს, არის „არსთა მხედი“ — ღმერთი არის ცოცხალი, დაუცადებლად მოქმედი, ყველას შემწე, ყველას მფარველი, ყველაზე მზრუნველი, „ყოველთათვის ტკილად მხედი“ და მხოლოდ კეთილი. და არაბეთში მომხდარი, ჯერ კიდევ დაფარული მოვლენა, წუთისოფლის სიმუხთლედ და სიბილწედ შეიძლება იყოს აღქმული და არამც და არამც ღვთის მიერ ზეცით-ზე მოვლენილ ბოროტებად.

პოემის მომდევნო ამბავი, „თინათინისაგან ავთანდილის გაგზავნა მის ყმის საძებრად“, ასე იწყება:

„ავთანდილ ჯდა მარტო საწოლს, ეცუა ოდენ მართ პერანგი, იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი.“ (165)

ეს სიტყვები ადასტურებს და ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ, გარდა მეფე თინათინისა, უცხო მოყმის თემა არაბეთში აღარავის აინტერესებს. თინათინი კი უცხო მოყმის საიდუმლოს გამო ქუშად და დაღრეჯით ზის სამეფო ტახტზე და მძიმე სენს შეუპყრია. იგი ავთანდილს, მის მსახურსა და მიჯნურს ასე აკვლიანებს:

„ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამა ორად: პირველ, ყმა ხარ, ჯორციელი არავეინ გუყავს შენად სწორად, მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად; წა და იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად!“ (176)

„შენგან ჩემი სიყუარული ამით უფრო გაამყარე; რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილწი ასაჰყარე; გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე; მერმე მოდი, ლომო, მზჰესა შეგეყრები, შემიყარე!“ (178)

„სამსა ძებნე წელიწადსა იგი შენგან საძებარი;
ჰპოვო, მოდი გამარჯვებით, მხიარული მოუბარი;
ვერა ჰპოებ, დავიჯერებ, იყო თურე უჩინარი;
კოკობი და უფურცუნელი ვარდი დაგზუდე დაუმკნარი.“ (179)

ამრიგად, არაბეთის მეფე თინათინი თითქოს არას დაგიდევთ სახელმწიფო ინტერესებს და, ერთი შეხედვით უმნიშვნელო მიზეზით, მაშინ როცა უკვე აღარავის აინტერესებს უცხო მოყმის ამბავი, სახელმწიფოს ართმევს საიმედო დამცველს, სპასპეტ ავთანდილს აცილებს მის უშუალო სამსახურებრივ ფუნქციას და სამი წლით გზავნის უცხო მოყმის ამბის შესატყობად, რათა უცხო მოყმის უჩინარობის, მისი არახორციელობის, უკვე მხოლოდ თინათინისათვის მნიშვნელოვანი ეჭვები, საბოლოოდ დადასტურდეს ან გაიფანტოს.

თინათინის უმნიშვნელოვანესი განზრახვითი ქმედება, თითქოს არასაკმარისად არის მოტივირებული საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობის, სახელმწიფოებრივი უსაფრთხოებისა და ქვეყნის კეთილდღეობის თვალთახედვით. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში კი თინათინი წყვეტს ისეთ პრინციპულ პრობლემას, რომელიც განმსაზღვრელია არა მარტო მისი სულიერი მდგომარეობის მოწესრიგებისათვის, არამედ სახელმწიფო მმართველობისთვისაც, თინათინის მომავალი სახელმწიფოებრივი განზრახვითი ქმედებისათვის, რადგან სახელმწიფოს ხელმძღვანელის მიერ იმის დაშვება, რომ შეიძლება ბოროტება თუ ეშმა, „მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზე“ მოგვევლინოს არსად, ნიშნავს ღმერთის უსაზღვრო კეთილობაში დაეჭვებას, ან კეთილ ღმერთთან ერთად ზეცაში ბოროტი საწყისის დაშვებას, ანუ სპარსული რწმენის, ზოროასტრიზმის აღიარებას — ერთიც და მეორეც უარყოფს ერთ ბიბლიურ ღმერთს და მოასწავებს ერთი შემოქმედი ღმერთის რწმენის რღვევას. ჭეშმარიტი ღმერთის რწმენა და მისი განზრახვითი ქმედების ამოცნობა კი ქვაკუთხედია ყოველი ადამიანის, ადამიანთა ჯგუფის, თუ მთელი სახელმწიფოს განზრახვითი ქმედების, როგორც მიზნის გამოკვეთის ისე მისი გასრულებისათვის. ასე რომ, სინამდვილეში, თინათინის განზრახვით ქმედებას მეტად ღრმა და ყოველმხრივ გააზრებული მოტივი ასაზრდოებს.

თინათინის განზრახვა უდავოდ საფუძვლიანად არის მოტივირებული, განზრახვის განსრულებისათვის კი აუცილებელი გახდა თანმდევი, უკვე ავთანდილისა და თინათინის ერთობლივი განზრახვითი ქმედებები. და, მეფე თინათინი და სპასპეტი ავთანდილი, მეფე როსტევეანს უმაღლავნ სპასპეტის სამეფო კარიდან სამი წლით წასვლის ნამდვილ მიზეზს.

თავის მხრივ კი ავთანდილი „თანაშეზრდილ, ერთგულ და მისთვის თავდადებულ“ შერმადინს გაანდობს თინათინის განზრახვასაც და მთელ სამოქმედო გეგმას და მას აეალებს, გასწიოს ქვეყნის დაცვის ხელმძღვანელობა, რომ სახელმწიფოს სპასპეტის წასვლა არ დამჩნეოდა და ქვეყნის უსაფრთხოება დაცული ყოფილიყო. ავთანდილი ამ გადაწყვეტილებას ყმათა მიმართ სათანადო წერილითაც ადასტურებს და თვითონ მარტო მიდის უცხო მოყმის საძებრად.

ამგვარად, ავთანდილის განზრახვაც და მოქმედების გეგმაც საფუძვლიანად არის მოტივირებული და გააზრებული — ის ასრულებს მიჯნურის დაეალებას, რომელიც ღმერთის კეთილობის რწმენის განმტკიცებას ისახავს მიზნად, ხოლო მისი, როგორც სპასპეტის მიერ ამ განზრახვის გასრულებისათვის გადადგმული ნაბიჯი, ამავე დროს, სახელმწიფო ინტერესებთან გონივრულად შეხამებული ჩანს.

მეტად მნიშვნელოვანია ის ტაქტი და რიდი, რითაც ავთანდილი წასვლის მიზეზს უმაღლავს და ამასთან წასვლის ნებას სთხოვს როსტევეანს — მართალია, ავთანდილი დაეალებით გაუშვა მეფე თინათინმა, მაგრამ იგი ნებას ითხოვს მეფისა და გამზრდელის როსტევეანისაგან, თანაც ისე, რომ თინათინის ნებართვას თუ დაეალებას არ ახსენებს და არ ამხელს.

როსტევეანმაც ავთანდილს ნება დართო დარწმუნებულმა, რომ იგი დაპირებისამებრ დაიცავს და შეასრულებს სახელმწიფო ინტერესების გამომხატავ სიტყვას:

„მე წავიდე, მოვიარო, ვილაშქრო და ვინაპირო,
თინათინის ჯელმწიფობა მტერთა თქუენთა გულსა ეპგმირო,
მოაჩილ ქმნილთა გაყახარო, ურჩი ყოვლი აფატირო“. (193)

უცხო მოყმის საძებნად ავთანდილის გაგზავნა გახლავთ თინათინის ძირითადი განზრახვითი ქმედების გასრულების მეორე მცდელობა, უკვე ახალი ხერხით, გზითა და საშუალებით.

თინათინისათვის განზრახვის გასრულების პირველი ცდა, პირველი ნაბიჯი უნაყოფო, უფრო სწორედ, უარყოფითი ხასიათის გამოდგა — ოთხივ მხრივ გაგზავნილმა მონებმა, ერთი წლის ძიების შედეგად, კვალიც კი ვერ აღმოაჩინეს უცხო მოყმისა და ამით გაამძაფრეს პრობლემა, რომელიც აგრერიგად აწუხებს თინათინს — იმ ერთი კეთილი ღმერთის რწმენის პრობლემა, ვინაც მხოლოდ კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს.

თინათინის რწმენა იმდენად დიდია, რომ ის უარყოფითი პასუხით არ კმაყოფილდება და ირჩევს განზრახვის გასრულების სხვა გზას — თინათინი მიჯნურობის მძლავრ გრძნობას უნერგავს ღირსეულ პიროვნებას, რომელიც საზოგადოებრივი მდგომარეობით, ამავე დროს, არის მისი უშუალო მსახური და ყმა, და მხოლოდ მას, ერთს ავალებს თავისი განზრახვის გასრულებას.

ავთანდილის მიერ უცხო მოყმის ძიება წარმატებით დასრულდა. მან არა მარტო მიაგნო უცხო მოყმეს და დაადასტურა მისი ხორციელობა, ანუ განასრულა თინათინის განზრახვითი ქმედება, არამედ სრულად გაიგო მისი ცხოვრება, მისი თავგადასავალი, რაშიც მას, როგორც მიჯნურს, მისივე მსგავსი, მიჯნური ტარიელი დაეხმარა და შეეწია. თავის მხრივ, მიჯნური ავთანდილიც იმსჯელებს მიჯნური ტარიელის შეწევნის სურვილით და დამოუკიდებლად, უკვე თავისი თავისუფალი ნებით აყალიბებს ახალი განზრახვითი ქმედების მიზანს — მაღალი სახელმწიფოებრივი მოვალეობითა და პასუხისმგებლობით დატვირთული ავთანდილი, სახელმწიფო სამსახურს ამჯობინებს მოყვასის შეწევნის საზოგადოებას.

ავთანდილის ამ გადაწყვეტილებაში, განზრახვითი ქმედების ამ მიზნის გამოკვეთასა და არჩევანში კვლავ მეტად მნიშვნელოვანია მეფე თინათინის როლი, რომელმაც მოუწონა მას გადაწყვეტილება და გზა დაულოცა.

„მზე ეტყუის: მომხუდა ყოველი ჩემი წადილი გულისა: პირველ, შენ მოხუელ მშუილობით, მხოცნელი დაკარგულისა, მეტყე ზრდა სიყუარულისა გაქუ, ჩემგან დანერგულისა, ვჰოვე წამალი გულისა, აქამდის დადაგულისა!“ (813)

„საწუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხუდების:
ზოგჯერ მზეა და ოდესმე რისხუით ცა მოუქუხდების.
აქამდის ჭირი ჩემ ზედა, აწ ესე ღზინი უხუდების,
რადგან შუება აქუს სოფელსა, თუით რადგინ შეუწუხდების?“ (814)

„შენ არ გატეხა კარგა გჭირს ზენაარისა ფიცისა,
ჭამს გასრულება მოყურისა სიყუარულისა მტკიცისა,
ძებნა წამლისა მისისა და ცოდნა ჭამს უფიცისა.“ (815)

ამრიგად თინათინისა და ავთანდილის მეორე ერთობლივი, შეთან-
ხმებული განზრახვითი ქმედება კვლავ ღვთის ნების გასრულების
სურვილით არის მოტივირებული, მასაც პირადული განცდა
წარმართავს და მასაც, საკუთარ სულიერ მოთხოვნილებად
ქცეული, ღვთისათვის სათნო ქმედების სახელმწიფო ინტერესებზე
მაღლა დაყენების ნიშანი ახლავს, თუმცა ამ უკანასკნელს ერთი
წამითაც არ ივიწყებს.

ავთანდილმა კარგად იცის, რამდენად მიუღებელია მისი
ასეთი გადაწყვეტილება მეფე როსტევეანისათვის, რამდენად
მძიმედ აღიქმება ამირბარის ასეთი ნაბიჯი სახელმწიფოებრივი
თვალსაზრისით, და ამიტომ, თავისი განზრახვის გასრულების
გზაზე, მეტად დიდ და მნიშვნელოვან ნაბიჯად თვლის მეფე
როსტევეანთან ვაზირობას, „ღმრთისა სწორის“, აღმზრდელის
სულიერი წონასწორობის შენარჩუნებას. ვაზირ სოგრატთან
ქრთამის გაღებასაც კი არ დაერიდა, რომ მას თავისი გონიერული
და გავლენიანი სიტყვით როსტევეან მეფისაგან წასვლის ნებარ-
თვა მოეპოვებინა. ბოლოს კი, როცა სხვა გამოსავალი აღარ
დარჩა, ავთანდილმა დროს მიაწვდო სიმართლის გარკვევა, თვი-
თონ კი ანდერძი დაწერა, მეფესა და გამზრდელს გაეპარა და
განზრახულის გასრულებას შეუდგა.

მეფისადმი ანდერძის სიტყვები იმ იმედით არის საესე, რომ
მისი განზრახვითი ქმედება მეფისათვის მიუღებელი არ დარჩება.

„ვიცი, ბოლოდ არ დამიგძობ ამა ჩემსა განზრახულსა.“

— მიმართავს იგი როსტევეანს და თავისი განზრახული ქმედების
მოტივის საფუძვლად ღმერთის უზენაეს ნებას სახავს. იგი
დარწმუნებულია მისი განზრახვის სამართლიანობაში, რომელიც
საუკუნო ცხოვრების პრინციპების უზენაესობას ეფუძნება:

„მეფეო, ესე თათბირი, მომკალ, ვინ დამიწუნოსა!
მეფეო, ნუთუ წასულამან თქუენ ჩემმან დაგაჭმუნოსა,
ვერ ვეცრუები, ვერ უზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირის პირ მარცხუნეს; ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა.“ (915)

და რადგან

„ვერ დაიჭირაეს სიკუდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოანი;
მისგან გასწორდეს ყოველნი, სუსტი და ძალ გულოანი;
ბოლოდ შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მკცოანი.“

ამიტომ

„სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკუდილი სახელოანი!“ (918)

ნაზრახი სიცოცხლე არის ნალაყბევი სიცოცხლე, როცა ამქვეყნად სიტყვა და საქმე ერთმანეთთან თანხმობაში არ არის, როცა რწმენა და საქმე ერთმანეთს არ ავსებს და კეთილ სიტყვას კეთილი საქმე არ ამშვენებს. როცა ფიცის გატეხა, ღალატი, სიცრუე და ორპირობა არის ცხოვრების განმსაზღვრელი. და ამქვეყნად ნალაყბე, ნაზრახ სიცოცხლეს სჯობს, ღეთისათვის სათნო, კეთილი განზრახვითი ქმედების გასრულებისათვის სულისა და ხორცის გაყრა და სახელოვანი სიკვდილი.

ერთი შეხედვით, თინათინისა და ავთანდილის ქცევით პიროვნული განცდები და ინტერესები უფრო მაღლა დგება, ვიდრე სახელმწიფოებრივი. და ვფიქრობ პასუხს მოითხოვს კითხვა, აქვს თუ არა უფლება და შეუძლია თუ არა მეფეს, სახელმწიფოს მეთაურს, პიროვნული, პირადული, საკუთარი სულიერი მოთხოვნილება უფრო წინ დააყენოს, ვიდრე სახელმწიფოს ინტერესები?

— პრინციპული კითხვაა და პასუხის ძიებისას ანალოგიური კუთხით შევხედოთ პოემაში დახატულ ინდოეთის სამეფოს.

ვის ჰპართებს ქვეყნად მეფობა? (ინდოეთის მაგალითი)

ინდოეთის მაგალითზე მხოლოდ ნესტან-დარეჯანის განზრახვითი ქმედებები განიხილება თანმიმდევრულად და სრულად. თუმცა წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ თუ კი პოემაში, არაბეთის სამეფოსთან დაკავშირებით, თხრობა წარიმართება ავტორის მიერ დროში ბუნებრივი თანმიმდევრობით დალაგებული მოვლენების და განზრახვითი ქმედებების გადმოცემით და ამდენად მას მიუკერძოებელი და ნეიტრალური შეიძლება ეუწოდოთ, ინდოეთის სამეფოს ამბავის გადმოცემისას ავტორი დროში უკან აბრუნებს მკითხველს და აიძულებს მას აღადგინოს სივრცულად დაცილებული მოვლენების პარალელური მდინარება, ამასთან ამბავი ტარიელის ცნობიერებაში გატარებული ტექსტით გადმოიცემა და ამიტომ სათანადოდ არის გასათვალისწინებელი მთხრობელის თვალთახედვით შეფასებული მოვლენებიდან ობიექტური დასკვნების გამოტანის სირთულე, კერძოდ ტარიელის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა და მისი სუბიექტურობა.

ტარიელის სიტყვებით შეიდ სამეფოდ დაყოფილი ინდოეთი გაერთიანდა მას შემდეგ, რაც ექესი სამეფოს „მეფეთა ზედა მფლობელ“ ფარსადანს თავისი ნებით „შეეწყნარა“ მეშვიდე სამეფოს მეფე სარიდანს.

სარიდანის განზრახვითი ქმედების მოტივაცია და მიზანი ნათლად არ ჩანს, მაგრამ ტყუილად შეიძლება იფიქროს ვინმემ, რომ სარიდანმა საკუთარი მემკვიდრის მომავლისათვის იზრუნა, შორსგამიზნული ნაბიჯი გადადგა და უმემკვიდრეო ფარსადანს თვალთმაქცურად დამორჩილდა. ეჭვი უსაფუძვლოა, რადგან ამ შეთანხმების მომენტიდან სარიდანიც უშვილო იყო — ტარიელის სიტყვები, თავის გაჩენას რომ გმობს, „ვა კრულია დღემცა იგი, მე მივეცი ამირბარსა“, იმას მოწმობს რომ ტარიელი შეეძინა ინდოეთის ამირბარს და არა დამოუკიდებელი სამეფოს მეფე სარიდანს.

ასე რომ, ინდოეთის გაერთიანების მომენტიდან, არც ფარსადანსა და არც სარიდანს მემკვიდრე არ ჰყავდათ და მეტად გაიხარა მეფე ფარსადანმა, როცა მის თანასწორს, თანამდებობით კი ახლა ამირბარ სარიდანს ვაჟიშვილი შეეძინა.

„მეფემ ბრძანა: შეილად გავზრდი, თვით ჩემივე გვარი არსა“.

ხუთი წლის შემდეგ ქვეყანას ნესტან-დარეჯანი მოევლინა და, ტარიელის სიტყვებით მაშინ, როცა მეფის ასული

„იგი ასრე მოიწიფა, მე შემეძლო შესლვა ომსა;
მეფე ქალსა ვით ხედვიდა მეფობისა ქნისა მწთომსა,
მამასავენ ჯელთა მიმცეს, რა შევიქენ ამა ზომსა“ (409)

თუმცა ამის შემდეგაც,

„თხოთმეტისა წლისა ვიყავ, მეფე მზრდიდის ვითა შვილსა:
დღისით ვიყუი მას წინაშე, გამიშვებდის არცა ძილსა;“ (413)

„მეფობის ქმნის მწთომი“ ასულის სამყოფად მეფემ საგანგებო კომპი ააგო და მისი აღზრდა თავის დას — დეარს დააკისრა.

მალე გარდაიცვალა სარიდანი და. მეფე-დედოფლის დაჟინებული თხოვნის შემდეგ თექვსმეტი წლის ტარიელი დათანხმდა მამის ნაცვლად ჩამდგარიყო იმავე სახელმწიფო სამსახურში —

„არ მომეშენეს, დაემორჩილდი, თაყუანის მცეს ამირბარად“ (421)

ტარიელისათვის და, უკვე მისი სახელმწიფოებრივი მდგომარეობის გამო, მთელი ინდოეთისათვის, განმსაზღვრელი გამოდგა დიდი ხნის უნახავი ნესტან-დარეჯანის ხილვით მასში ჩასახული მიჯნურობის მეტად ძლიერი გრძნობა.

სიტყვას აღარ გავაგრძელებ ტარიელის დასნეულებაზე, გამომჯობინების პროცესში მის განცდებზე, ან მისი ასმათთან აშოკობის თაობაზე და, ჩვენი ინტერესებიდან გამომდინარე, ყურადღებას გავამახვილებ და განვიხილავ ნესტან-დარეჯანის განზრახვით ქმედებას.

ნესტან-დარეჯანის მართლაც მეფობის ქმნის განზრახვა გაცხადებულია სნეულ საყვარელთან მიწერილ პირველივე წერილში:

„ბედითი ბნედა, სიკუდილი რა მიჯნურობა გგონია?
სჯობს საყუარელსა უჩუენნე საქმენი საგმირონია!
ხატაეთს მყოფნი ყოველნი ჩუენნი სახარაჯონია,
აწ მათნი ჯაყრნი ჩუენზედა ჩუენგან არ დასათმონია!“ (472)

„შენგან ჩემისა ქმრობისა წინასაც ვიყავ მდომია,
მაგრა აქამდი საუბრად კულავ ჟამი არ მამხდომია,
ძულან ხელქმნილსა გიჭურეტლი კუბოსა შიგა მჯდომია,
მანდა ყუელაი მასმია, რაცა შენ გარდაგედომია.“ (473)

„მართლად გითხრობ, მომისმინე ესე, რაცა მოგახსენე:
წა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩუენე!
გოჯობს ცულად ნულარა სტირ, ვარდი კულამცა რად დასტენე?
მწჰემან მეტი რაღა გიყოს, აჰა, ბნელი გაგითენე!“ (474)

ნესტან-დარეჯანის მიერ განზრახვის გასრულებისათვის გადადგმული ეს ნაბიჯი, მისი „წერილი საყვარელსა თანა“, მხოლოდ ტარიელის შეწევნის მიზნით რომ ყოფილიყო გადადგმული, მაშინ იმის გამხელაც კი იკმარებდა, რომ მას აღრევე გასჩენია ტარიელის ცოლობის სურვილი — მხოლოდ ამ აღიარების გამო შეიძლებოდა ეთქვა ნესტანდარეჯანს წერილში მოტანილი სიტყვები — „მზემან მეტი რაღა გიყოს, აჰა, ბნელი გაგითენე“. ამით გასრულებულად ჩაითვლებოდა კიდევ ნესტან-დარეჯანის განზრახვა ტარიელის შეწევნისა.

მაგრამ წერილით ვიგებთ, რომ ნესტან-დარეჯანი ამით

არ კმაყოფილდება, ის ამასთან ერთად, მიჯნურობის არსიდან გამომდინარე ქცევის წესებს შეახსენებს საყვარელს — კერძოდ, რომ ბედითი-ბნელა და სიკვდილი არ არის მიჯნურობა, რომ მიჯნურობა ამქვეყნად აქტიური ქმედებით წარმოჩინდება და მტკიცდება და ამიტომ მოუწოდებს: ბედით ბნელას „სჯობს საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონიაო“.

მაგრამ ამითაც, უბრალო მოწოდებითაც, არ იფარგლება ნესტან-დარეჯანის განზრახვა, იგი კონკრეტულ საგმირო საქმეს უსახავს ტარიელს — ინდოეთის მოხარკე ხატაელებთან შებმის საგმირო საქმეს ავალებს ამირბარს მისი მიჯნური, მეფის ასული.

ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ასეთი გეგმა წარმოადგენს სახელმწიფოებრივი განზრახვითი ქმედების ნაწილს, და შორს სცილდება ერთი პიროვნების თავისუფალი ნების ფარგლებს, თუკი ეს პიროვნება არ არის ქვეყნის ხელმწიფე თუ მეფე. ამ მომენტისათვის კი მეფე არც ნესტან-დარეჯანია და არც ტარიელი!

ამრიგად, ნესტან-დარეჯანის განზრახვითი ქმედების მიზნად იკვეთება სამეფო ღონის ქმედება — ინდოეთის მოხარკე ხატაეთის დასჯა. ტარიელისადმი თავისი გრძნობის გამხელით და დაეალების მიცემით კი ცხადდება განზრახვის გასრულების ნესტან-დარეჯანის მიერ არჩეული გზა: მას სურს ტარიელის შემწეობით განახორციელოს თავისი განზრახვა, განზრახვა, რომელიც შორს სცილდება საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობით განსაზღვრულ მის უფლებებს, თუკი ის არ იქნება შეთანხმებული ქვეყნის მეფესთან.

რაც შეეხება ტარიელს, მის განზრახვას აყალიბებს მხოლოდ ნესტან-დარეჯანის წერილი, და არა მისი რაიმე შინაგანი მოტივი — ამ წერილის გაცნობამდე ტარიელს, როგორც ამირბარს და სახელმწიფო მოხელეს, აზრადაც კი არ მოსვლია ხატაელთა დასჯა, მიჯნურის წერილის გაცნობის უმაღლ კი ის, თანამდებობით ინდოეთის ამირბარი, სხვა ქვეყნის პირველ პირს, ხატაეთის მეფეს ასეთ სიტყვებს უთვლის:

„მისწერე: მეფე ჰინდოთა არისმცა ღმრთულები ძლიერი!
მათი ერთგული გაძლების ყოველი სული შმიერი,
ვინცა ურჩ ექმნას, იქნების თავისა არ მადრიერი.“ (483)

„ჩუენო ძმანო და პატრონო, თქუენგან არ გავიმწარებით;
ესე რა ნახოთ ბრძანება, აქამცა მოიარებით!
თქუენ თუ არ მოხუალოთ, ჩუენ მოვალთ, ზედა არ მოგეპარებით.
სჯობს, რომე გუნახნე, თავისა სისხლთა ნუ ეზიარებით!“ (484)

ეს წერილი ააშკარავებს, რომ ამირბარმა, სახელმწიფოებრივი განზრახვითი ქმედება არ შეათანხმა თავისივე ქვეყნის მეფესთან. მან, ნესტან-დარეჯანის მითითების შემდეგ, დამოუკიდებლად გადადგა დიპლომატიური თვალსაზრისით მიუღებელი და დაუშვებელი ნაბიჯი, ვერ გამოავლინა ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათა ცოდნა (რაც მას აუცილებლად უნდა ჰქონოდა, რადგან, მისივე სიტყვებით, აღზრდისას „ბრძენთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“), ტარიელი ისე მოქმედებს თითქოს ან მეფის ბრძანებას ასრულებდეს, ან თავად იყოს სახელმწიფოს პირველი პირი, ერთმმართველი ხელმწიფე და სრულიად არ ითვალისწინებს თავის რეალურ მდგომარეობას, თავის თანამდებობრივ და პროფესიულ ვალს, თავის უფლება-მოვალეობას.

„სახელმწიფო და სამართალში“ ივ. ჯავახიშვილი ვრცლად განიხილავს ამირსპასალარის უფლება-მოვალეობებს. კერძოდ წერს, რომ „ლაშქრის წვევის გაცემის უფლება მხოლოდ მეფესა ჰქონდა“. ტარიელი კი უნებართვოდ, მეფესთან ყოველგვარი თათბირის გარეშე, სხვა ქვეყნის მეფესთან არათუ მოლაპარაკებას, არამედ ომს აწარმოებს. ტარიელი ავთანდილს სიამაყით უყვება:

„აფმართე ღროშა მეფისა აღმითა წითელ-შავითა,
დილასა ვბრძანე გამართვა ლაშქართა უთუალავითა.“ (500)

გალაშქრების წინ კი კვლავ ხედება მას, ვინც განზრახვითი ქმედების მეფური მიზანი დასახა და ნესტან-დარეჯანმაც, სიტყვებით:

„წა, შეეხი ხატაელთა, ილაშქრე და ინაპირე;
ღმერთმან ქნას და გაგემარჯოს, მორჯბულიცა ჩემ კერძ ირე!“ (511)

ხატაეთთან ომის გარდუვალობა მოასწრაფა.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ერთობლივ განზრახვით ქმედებას სახელმწიფო ინტერესები

უდევს საფუძვლად და მოტივად, ოღონდ ის ამპარტავნულია და მისი გასრულების გზა არ არის შეთანხმებული საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობის მოთხოვნებთან, ყველაფერს თავი რომ დავანებოთ, არ არის შეთანხმებული ფარსადანთან.

აღნიშნული განზრახვითი ქმედება წარმატებით გასრულდა. მართლაც, „ღმერთმა ჰქმნა“ და გაუმარჯვდა ტარიელს, თუმცა თვით ტარიელი ღმერთის ხელს ამ გამარჯვებაში საერთოდ ვერ ამჩნევს (არადა მის გამარჯვებაში, ღვთის ნებით, დიდია იმ ხატაელთა წილი, რომლებმაც ტარიელს, მისი მამის კეთილი საქმეების გამო მადლიერების ნიშნად, რამაზ მეფის ვერაგული ჩანაფიქრი გაანდეს).

როგორია ამირბარის ქმედებაზე ინდოეთის მეფის რეაქცია? ამ კითხვაზე მიუკერძოებელი თვალსაზრისი ძნელად ჩამოყალიბდება, რადგან ინფორმაციას მხოლოდ ტარიელის სიტყვებიდან ვკრებთ, ამიტომ ძირითადად ლოგიკური კავშირებით უნდა აღვადგინოთ სავარაუდო პასუხი.

არსებული ინფორმაციით, მეფე არ გამოხატავს რაიმე დამოკიდებულებას ამირბარის ამ, მასთან შეუთანხმებელი სახელმწიფოებრივი ნაბიჯის გამო, გამარჯვებით დაბრუნებულ ტარიელს კი მეტად ტკბილად შეხვდა, თუმცა, თავისი რამაზ მეფისადმი დამოკიდებულებით, ტარიელისათვის განკუთვნილი, საყურადღებო გაკვეთილი მაინც ამოიკითხება.

ინდოეთის მეფემ

„მას მეფესა ხატაელსა უმასპინძლა, უაღერსა, ჟამიერად უბრძანებდა საუბარსა მათსა ფერსა.“ (570)

ამავე დროს კი ტარიელისაგან ფარსადანი ლამის ნებართვას იღებს და ამით, პრაქტიკულად მისი ქმედების კანონიერებას და ფაქტობრივ მეფობას აღიარებს, როცა

„ცისკარს მივმეს, მიბრძანებდეს მე სიტყუასა ღმობიერსა: შეუნდობო ხატაელსა, მას აქამდინ შენამტერსა.“ (570)

და ტარიელიც დიდსულოვნად თანხმდება,

„მე ვჰკადრე: ღმერთი ვინადგან შეუნდობს შეცოდებულსა, უყავით თქუენცა წყალობა მას ღონე გაცუდებულსა!“ (571)

ფარსადან მეფის მიერ გადადგმული ნაბიჯის გამო ტარიელი ამბობს: „შეწყალებული გაგზავნა უყო რისხვისა ფასია“.

ის, რომ ინდოეთის მეფე ფარსადანი დატყვევებულ რამაზ მეფეს, ტარიელის თანხმობით მოეპყრო, როგორც თანასწორს, როგორც სააკვანე შვილს და შეწყალებული გაგზავნა უკან, ტარიელის აზრით, იყო რისხვის ტოლფასი გაკვეთილი რამაზისათვის; მაგრამ მეფის ამ ქცევიდან ტარიელს ვერ გამოაქვს თავისთვის რაიმე დასკვნა, ის ამ ქმედებებში თავისთვის ვერ ხედავს რაიმე გაკვეთილს და სწავლებას.

ძალზედ მნიშვნელოვანი და მრავალმხრივ საყურადღებოა ის, რომ ტარიელი ავთანდილს იდუმალეებით შეფერილ ისეთ ამბავს უყვება, რომელიც მეფისა და დედოფლის პირადულ, ოჯახურ განწყობას გადმოსცემს და ტარიელს, მისივე სიტყვებით, თითქოს არ უნდა სცოდნოდა:

„შევეკაზმე, დარბაზს მიველ, ჯარი დამხუდა ავაზისა, შავარდნითა სავესე იყო სრულად არე დარბაზისა, მეფე ქუე ჯდა შეკაზმული, შეუნებითა მზგავსი მზჰისა; გაეხარნეს მისულა ჩემი, ტურფისა და ლამაზისა.“ (575)

„იდუმალ ცოლს ეუბნების, მართ ჩემგან უცოდნელია: ომით მოსრული ტარიელ საჭურეტლად სასურველია, მან გაანათლოს მჭურეტელთა გული, რაზომცა ბნელია; რაცა დაგვედრო საქნელად, ჰქენ, არა საზოზღნელია!“ (576)

„აწ მითქუამს საქმე უშენოდ, შენცა სცან ესე მცნებელი: რათგან ქალია სამეფო ჩუენგანვე სახელ დებული, ვინცალა ნახოს, აწ ნახოს, აჰა დღე, ედემს ხლებული, გუერდსა დაისუი, ორნივე სრას დამხუდით, მოვალ შეებული!“ (577)

ჩემი აზრით ამ სიტყვებიდან ნათლად იკითხება მეფე-დედოფლის განზრახვა, მათი მიზანი — საზოგადოებაში გამოიყვანონ სამეფოდ სახელდებული ნესტან-დარეჯანი და შეახვედრონ საჭურეტლად სასურველ ტარიელს, რომელსაც ძალუძს განანათლოს მჭერეტელის რაზომ გინდა ბნელი გული, და, რაც მთავარია, ამ სიტყვებით დასტურდება, რომ ტარიელისთვისაც ცნობილი გახდა

მეფე-დედოფლის განზრახვა. და თუ მანამდე ნესტან-დარეჯანი ტარიელის თვალთაგან დაფარულად ცხოვრობდა, ახლა, მეფე-დედოფლის ნებით, ისინი ერთმანეთის პირისპირ დასვეს:

„ახლოს დამისვეს ადგილსა, მუნ, სადა მიამებოდა.
პირის პირ მიჯდა იგი მზპე, გული ვისთუისცა კუდებოდა.
მალვით უჭურეტლი, მიჭურეტლის, სხუად არად მეუბნებოდა;
თუალნი მოვსწყუილნი, სიცოცხლე ამითა მეარმებოდა.“ (583)

და რატომღაც ძალზე ჩქარა, უკვე მეორე დილით, მეფე-დედოფალმა ამირბარი კვლავ თავისთან იხმეს და, როგორც გაირკვა, იხმეს ნესტან-დარეჯანის გათხოვების საკითხის ირ-გვლივ სათათბიროდ.

„გუებრძანეს, თუ: ღმერთმან ასრე დაგვაბერნა, დაცაგულია,
ჟამი გუახლავს სიბერისა, სიყმაწუილე გარდგუივლია;
ყმა არ მოგუცა, ქალი გუივის, ვისგან შუპქი არ გუაქლია
ყმისა არ სმა არა გუაგვა, ამაღ ზედა წაგუითულია.“ (610)

„აჲ ქალისა ჩუენისათუის ქმარი გუინდა სად მოენახოთ,
რომე მივსცეთ ტახტი ჩუენი, სახედ ჩუენად გამოვსახოთ,
სამეფოსა ვაპატრონოთ, საჯელმწიფო შევინახოთ,
არ ამოვსწყდეთ, მტერთა ჩუენთა ჯრმალი ჩუენთუის არ ვამახოთ.“
(611)

და ტარიელისათვის ეს თათბირი თითქოს ერთმნიშვნელოვანი და უბრალო ფორმალობა უნდა ყოფილიყო, რადგან წინა საღამოს ნესტან-დარეჯანმა წერილით კიდევ ერთხელ შეჰფიცა მას ერთგულება („შენმან მზემან თავი ჩემი არვის მართებს უშენოსა“), მაგრამ ტარიელი, რბილად რომ ეთქვათ, გაუგებრად იქცევა და მშვიდად მსჯელობს სასიძოდ ხვარაზმშას შვილის მოწვევის აკარგვიანობაზე, მაშინ როცა კარგად იცის ნესტან-დარეჯანის პოზიცია და თავადაც სისხლხორცეულად არის დაინტერესებული სრულიად საპირისპირო გადაწყვეტილებით.

ვარაუდის სფეროში დარჩება მეფე-დედოფლის ამ ნაბიჯის ყოველგვარი ახსნა, მით უფრო რომ მთელი ეს ამბავი სწრაფი და დათრგუნული ტარიელის ცნობიერებაში გატარებული სიტყვებით არის გადმოცემული. მაგრამ ფაქტია, რომ ტარიელს ხელთ ჰქონდა შანსი, უმალ გადაეჭრა თავისი პრობლემა, თუ

კი მეფე-დედოფლის წინადადების პასუხად, ის გამოთქვამდა, თუნდაც სულ მცირეოდენ პრეტენზიას ან ინდოეთის მეფობაზე, ან ნესტან-დარეჯანის ქმრობაზე.

ტარიელის მხრიდან სულ მცირე რამ იყო საკმარისი ტრაგედიის თავიდან ასაცილებლად და ინდოეთში სიკეთის დასამკვიდრებლად, მითუმეტეს, რომ ხატაეთთან ომის მოგების შემდეგ მეფე-დედოფალს ყველა საფუძველი გააჩნდათ, ნესტან-დარეჯანის ქმრობის თუ არა, ინდოეთის მეფობის სურვილი და პრეტენზია მაინც მოესმინათ ტარიელისაგან. ტარიელმა კი, რომელსაც მეფობაზე საერთოდ არ უფიქრია და რომლის ერთადერთი საფიქრალი ნესტან-დარეჯანი იყო, თათბირზე მხოლოდ ეს თქვა:

„ეთქუით: თქუენის ძისა არა სმა გულსა ვით მიეფარების, მაგრა კმა ჩუენად იმედად, ვინ მზჳესა დაედარების; ვისცა სთხოვთ შვილსა სასიძოდ, მას ღიდად გაეხარების, სხუამცა რა გკადრეთ, თუით იცით, მაგას რა მოეგუარების“ (612)

და ამ სიტყვებით თავისი თავი საქმროთა სავარაუდო სიიდან ტარიელმა თავად ამოაგდო — ასეთმა გაუბედავმა და გაუგებარმა მისმა ქცევამ განაპირობა მომავალი ტრაგედია.

ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ ტარიელის ასეთი სიტყვების მოსმენის შემდეგ მეფემ და დედოფალმა აღმოაჩინეს თავიანთი ვარაუდის მცდარობა, ამირბარის ხილული საქმეები და ქმედებები არ ყოფილა ინდოეთის მეფობის პრეტენზიის გამოხატულება. არადა, ჩვეული, ბუნებრივი ლოგიკით, მხოლოდ ინდოეთის მეფობის პრეტენზიის მქონეს, ან, მინიმუმ, ნესტან-დარეჯანის მეფობის მაღიარებელს შეეძლო ხატაეთთან ომი ფარსადანთან შეთანხმების გარეშე, დამოუკიდებლად ეწარმოებინა.

ომიდან დაბრუნებული ტარიელისადმი გამოჩენილი დამოკიდებულებით, მეფემ ფაქტობრივად აღიარა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის მეფობის ეს „პრეტენზია“ და, როცა წინა საღამოს ტარიელს როგორღაც გააგებინა, რომ „ქალია სამეფოდ ჩვენგანვე სახელდებული“, და, როცა მათი ერთმანეთის პირისპირ დასმის შემდეგ საბოლოოდ დარწმუნდა, რომ ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს ერთმანეთი მოსწონდათ, თათბირზე მხოლოდ ამირბარის მოწვევით, მეფე-დედოფალმა მას სიძობა და ხელმწიფობა ერთდროულად შესთავაზეს (თათბირზე სამი ხასის მეტი სხვა ვაზირი არ იმყოფებოდა).

და იკვეთება ასეთი შესაძლო ვარაუდი — მეფემ და დედოფალმა ჩათვალეს, რომ არ იმსახურებს მეფობას პიროვნება, რომლისთვისაც ხატაეთთან ომი და ნესტან-დარეჯანთან დამოკიდებულება მხოლოდ თამაშია და არა ინდოეთის მეფობისა და ნესტან-დარეჯანის ქმრობის განზრახვათა გასრულებისაკენ სვლა. პიროვნება, რომლის ქმედებები და გაცხადებული საქმეები არ თანხვდება მის აზრებს, სურვილს, თუ განზრახვას, არც არის მატარებელი და წარმომჩენი ტრიადისა — კეთილი აზრი, კეთილი სიტყვა, კეთილი საქმე — და არ იმსახურებს მეფობას, ამიტომ უფრო მისაღები და სასურველი ხდება ტახტის მფლობელად და სასიძოდ სხვა კანდიდატის ძიება.

საინტერესო დეტალია ისიც, რომ ტარიელმა ნესტან-დარეჯანს არ გაუმხილა თათბირზე მიღებული გადაწყვეტილება — ნესტან-დარეჯანისათვის იმდენ ხანს იყო უცნობი ეს ფაქტი, რომ, ამ დროის განმავლობაში ზვარაზმშას არა მარტო აცნობეს თხოვნა, არამედ მისგან ძღვენითა და თანხმობით დაბრუნდა კიდეც მაცნე.

ტარიელის ასეთმა საქციელმა ბუნებრივია ნესტან-დარეჯანის მრისხანება გამოიწვია.

თინათინისაგან განსხვავებით, რომელმაც ავთანდილს მოუწონა ტარიელის დახმარების მიზნით მიღებული გადაწყვეტილების სიმტკიცე და ასე მიმართა მას:

„შენ არ გატეხა კარგა გჭირს ზენაარის ფიცისა,
გამს გასრულება მოყურისა სიყვარულისა მტკიცისა.“ (815)

ნესტან-დარეჯანი ტარიელს, სწორედ ფიცის გატეხის გამო, მრისხანედ ეუბნება:

„... მიჟურის, რად მოხველ მშლელი პირისა მტკიცისა,
გამწირავი და მუხთალი, შენ გამტეხელი ფიცისა?!” (625)

„შენ არ იცი ზვარაზმშასი საქმოდ ჩემად მოყუნება?
შენ ჯდომილხარ საეზიროდ, შენი რთულა ამას ნება,
შენ გასტეხე ფიცი ჩემი, სიმტკიცე და იგი მცნება.“ (627)

ნესტან-დარეჯანის წინაშე ტარიელმა თავისი ქცევა ახსნა მეფე-დედოფლისადმი მორიდებით, მათი იმ წინასწარი გადაწ-

ყვეტილებისადმი მორჩილებით, რომელსაც ის მათ თითქოს ველარ შეაცვლევინებდა:

„მათ წინასვე დაეპირა იმა ყმისა ჩემი ქრმოზა.

დამეშალა, ვერ დაეშლიდი, დამრჩებოდა უმეცრობა;

თავსა უთხარ: მიემოწმე, ჟამად გიჯობს გულმაგრება“ (635)

ანუ ტარიელი კრძალვასა და რიდს ავლენს სავარაუდო პოზიციისადმი მეფე-დედოფლისა, მაშინ როდესაც კარგად იცის მყარი პოზიცია ნესტან-დარეჯანისა, საკუთარ სურვილზე და ფიცზე რომ არაფერი ვთქვათ. როგორც ჩანს ყველაფრის თავი და თავი ტარიელის სავალალო ფსიქოლოგიური მდგომარეობაა, რადგან ანალოგიურ სიტუაციაში, როცა ავთანდილი, თავისი გამზრდელი მეფე როსტევეანისადმი იჩენს კრძალვას, სრულიად გამოჯანმრთელებული ტარიელი მას ასე საყვედურობს:

„ღია მჟღოს მეტი მოყურისა შიში, კრძალვა და რიდობა.“ (1623)

ანუ ტარიელის აზრით მოყვრისადმი, ამ შემთხვევაში გამზრდელი მეფისადმი, ავთანდილის კრძალვასა და რიდს უნდა ჰქონდეს გარკვეული საზღვარი და რომ საზოგადოდ მისთვის მოყვრის მომეტებული რიდი საძულველია.

ასეა თუ ისე ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ამ შეხვედრაზე ჩამოყალიბდა მათი მეორე ერთობლივი განზრახვა და დაისახა განზრახვის გასრულების გზა.

ეს, მეორე, უკვე საბედისწერო ერთობლივი განზრახვითი ქმედება კვლავ პატრიოტულ მოტივზე და სახელმწიფო ინტერესებზე იყო დაფუძნებული, უფრო მეტიც, ამ ნაბიჯის გამამართლებელ მოტივად რელიგიური რწმენაც არის მოშველიებული, მაგრამ, პირველი განზრახვითი ქმედებისაგან განსხვავებით, ეს ნაბიჯი აშკარად ღვთის ნების საპირისპირო იყო. ისიც აღსანიშნავია, რომ ტარიელი აქაც განზრახვის გასრულების მხოლოდ იარაღია, თვით განზრახვის მიზანდასახულება კი ნესტანისეულია.

„მე და შენ ვისხდეთ ჯელმწიფედ, სჯობს ყოვლსა სიძე რძლობასა“ (639)

ეუბნება ნესტან-დარეჯანი ტარიელს და განსაკუთრებული ნიშნით აღიბეჭდა ტარიელის ხსოვნაში საყვარლის თანმდევი ქცევა:

„ახლოს დამისუა, დამიტკბა აქამდის არ ღირსებული;
მეუბნებოდა, დამივსო ცეცხლი ამითა ღებული.“ (640)

და, ასეთი ქცევით გაოგნებულ ტარიელს, ნესტან-დარეჯანი აწვდის განზრახვის გასრულებისათვის ერთადერთი გზის სამართლიანობის თეორიულ საფუძველს:

„მიბრძანა, თუ: გონიერი ჯამს აროდეს არ აჩქარდეს,
რაცა სჯობდეს, მოაგუაროს, საწუთროსა დაუწყენარდეს;
თუ სასიძო არ მოუშვა, ვაი თუ მეფე გაგიმწარდეს,
შენ და ისი წაიკიდნეთ, ჰინდოეთი გარდაქარდეს!“ (641)

„კულა თუ სიძე შემოუშვა, მე შემირთოს, იყოს ადრენ,
ერთმანერთსა გავეყარნეთ, ძოწეულნი გაგუიფლასდენ,
მათ მორჭმულთა მოივლინონ, ჩვენ პატიჟნი გაგუიასდენ,
ესე ამბვად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგხასდენ.“ (642)

და სთავაზობს განზრახვის გასრულების, მისი აზრით, სამართლიან, კონკრეტულ გეგმას:

„მიბრძანა, თუ: ჯამს დიაცი დიაცურად, საქმე დედლად,
დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ, ვერ ვიქნები შუა კედლად;
რა მოვიდეს, სიძე მოჰკალ მისთა სპათა აუწყუტლად!
ქნა მართლისა ხესა შეიქს გაანედლებს ჯმელსა ნედლად.“ (644)

„ასრე ჰქენ, ჩემო ლომო და მჯობო ყოველთა გმირთაო,
მოპარვით მოჰკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთაო,
მისთა სპათაცა ნუ დაჰვოც, ზროხათა, ვითა ვირთაო,
უბრალო სისხლი ყუელაი კაცმანმცა ვით იტვირთაო?“ (645)

„იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა, ჩემსა მამასა,
ჰკადრე, თუ: სპარსთა ვერა ვიქ ჰინდოეთისა ჭამასა,
ჩემია მეუიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა,
არ დამეხსნები, გაგზდი ქალაქსა ვითა ტრამასა!“ (646)

„ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყუარული, ნურცა ნდომა,
ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდომა;

ქნას მეფემან ყელ მოტეხით შემოხვეწა, შემოკუდომა,
ჯელთა მოგცემს თავსა ჩემსა, შეგუფერობდეს ერთან სხდომა“ (647)

და ჩვენ საგანგებოდ სრულად მოვიტანეთ ნესტან-დარე-
ჯანის განზრახვითი ქმედების მოტივაცია და გასრულების ეს
კონკრეტული გეგმა, რამოდენიმე მიზეზის გამო.

ჯერ ერთი, ნესტან-დარეჯანი, რომლისთვისაც ხატაეთთან
ომი და სისხლისღვრა ადვილად დასაშვებია, ამჯერად იჩენს
ხვარაზმშას სპათა სისხლზე მზრუნველობას და ტარიელს
მხოლოდ ერთი კაცის მოკვლას ავალებს, რომლის ბრალი ის
არის, რომ ღმერთმა ხვარაზმშას ძედ დაბადა.

მეორეც, ნესტან-დარეჯანი ხვარაზმელებს რწმენას, სპარ-
სელობას უწუნებს, თავად კი არღევს უმნიშვნელოვანეს ბიბ-
ლიურ (და არა მარტო ბიბლიურ) მცნებებს, პატივს არ სცემს
საკუთარ მამასა და დედას, მათგან დაუკითხავად, მათი აზრის
გაუთვალისწინებლად, მათ მაგიერად აკეთებს დასკვნებს და
წარმართავს სახელმწიფო საქმეებს, რაც მას უფლებრივად თუ
თანამდებობრივად სრულებით არ ეკითხება.

და, რაც მთავარია, საყვარელს აიძულებს იცრუოს, იცრუოს
მეფისა და მამის წინაშე.

ნესტან-დარეჯანის ტარიელისადმი მიმართული ეს სიტყვა
დემაგოგიის ბრწყინვალე ნიმუში უფროა, ვიდრე გონიერის
აუჩქარებელი განსჯა. მისი განზრახვითი ქმედებები კი არის
ამპარტავენებისა და ზვაობის ხილული გამოვლენა (ეს აზრი და
სულისკეთება, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა შესახებ, პირველად
საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქმა კალისტრატე ცინცაძემ
გამოხატა).

ნესტან-დარეჯანის განზრახვის გასრულებას შედეგად
მოჰყვა ინდოეთში სამეფო კარისა კატასტროფული შეცვლა —
მამისა და მეფის განრისხება (რასაც, თითქოს ყველაზე მეტად
ერიდებოდა მისი ასული), ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვა,
დავარის თვითმკვლელობა, ამირბარის ნესტან-დარეჯანის
საძებრად წასვლა და ასევე გადაკარგვა.

ნესტან-დარეჯანის განზრახვის გასრულების გამო მოხდა
ტრაგედია, დაიღვარა უდანაშაულო ადამიანის სისხლი, მე-

ფე-დედოფალმა დაჰკარგეს დაც, შვილიც და ამირბარიც და დარჩნენ, მეტად ძლიერი ქვეყნის, ხორეზმის მეფის შვილის მკვლელი სახელმწიფოს სათავეში. უარესის წარმოდგენაც კი ძნელია ხანში შესული მეფე-დედოფლისათვის, მშობლები-სათვის.

ტარიელი კი, გულმოკლული ფარსადანის შეკითხვას:

„ხორაზმშას სისხლიუბრალო სახლად რად დამადებინე?
თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა შემაგებინე?“ (665)

პასუხობს სხვისი სიტყვებით, ამბობს იმას, რაც არ არის მართალი და სცრუობს:

„შენი ქალი არად მინდა, გაათხოე, გამარიდე!
ბინდოეთი ჩემი არის, არვის მივსცემ ჩემგან კიდე.“ (669)

ცხადია, ტარიელის მომდევნო ქცევებმა და მოვლენათა მსვლელობამ ამ სიტყვების საპირისპირო ფაქტები აჩვენა, და-გვარწმუნა, რომ ტარიელს საერთოდ არ ანალვლებდა ინდოეთის ბედი — ამირბარმა ინდოეთი ხორეზმის ძლიერი სახელმწიფოს შესაძლო და სავარაუდო შურისძიების პირისპირ მიატოვა და ფარსადანის „ქალის“ ნდომით გახელებული ათ წელზე მეტი კლდე-ღრე ხეტიალში გაატარა.

მოსეს სჯულის მეხუთე და მეექვსე მცნებათა უხეშ დარღვევასთან ერთად, ფიცის გატეხვამ, სიცრუემ და ორპირობამ განსაზღვრა ტარიელის, ნესტან-დარეჯანის და, სოციალურ გარემოზე მათი გავლენის დიდი არეალის გამო, მთელი ინდოეთის ტრაგედია.

და თუ თინათინისა და ავთანდილის განზრახვითი ქმედებები სათანადოდ ითვალისწინებს სახელმწიფოებრივ საჭიროებებს, მაგრამ უფრო მაღალი ღირებულებებით არის მოტივირებული და წარმართული, კერძოდ ღვთისა და მოყვასის სიყვარულით. ამის საპირისპიროდ, ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის განზრახვითი ქმედებები, მათი აზრით, უშუალოდ მიესადაგება სახელმწიფოებრივ ინტერესებს და მისი საჭიროებით არის მოტივირებული და წარმართული, მაგრამ ეს განზრახვითი ქმედებები აშპარტავენულია — არ არის შეთანხმებული და უპირისპირდება კიდეც საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობის

მოთხოვნებს და, რაც მთავარია, არ ითვალისწინებს და უპირისპირდება ღვთის ნებას და იმ პრინციპულ მოთხოვნებს, რომელიც მოკლედ ღვთიური მცნებებით, უფრო ვრცლად, წმიდა წიგნებით, კიდევ უფრო ვრცლად და სისავსით კი, მთელი ღვთიური შესაქმით არის გაცხადებული.

რას ნიშნავს
„ბოროტსა სძლია კეთილმან
არსება მისი ბრძელია“?

უნდა ითქვას, რომ ამ წინადადებას ხშირად ბოროტების საბოლოო დამარცხების ფორმულად მოიაზრებენ.

პოემის მიხედვით ეს ასე არ არის და, რუსთველის მსოფლ-მხედველობიდან გამომდინარე, პრინციპულად ვერ იქნება ასე, რადგან პოემის ყველაზე მნიშვნელოვან დაფარულ ამბავს რუსთველი ასეთი სიტყვებით აცხადებს:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ ღიონოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს, არ, ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან გრძლად გააკულადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს.“ (1627)

და, ამ სიტყვებით, ბრძენ ღიონოსთან ერთად რუსთველი აღი-არებს ქვეყნად ბოროტების გამოვლინების რეალობას, მაგრამ მას არ მიაწერს ხორციელ, მატერიალურ მახასიათებელ ნიშნებს და მის წყაროდ არ მიიჩნევს ღვთიურ ძალებს, თუმცა მისი აზრით, ღმერთი აქტიურად მონაწილეობს როგორც ავის, ისე კარგის გამოვლინებაში და ამ პროცესებში იმგვარად ერევა, რომ ავს ახანმოკლებს, კარგს კი ახანგრძლივებს და უზადოჰყოფს.

ქვეყნად ბოროტების გამოვლინებასთან დაკავშირებით წმიდა ბასილ დიდი ასე მსჯელობს:

„იკითხავთ, უკეთუ ბოროტება არც დაუბადებელია და არც ღმრთისაგან დაბადებული, ბუნება საიდანღა აქვს? ბოროტების არსებობას ხომ, ვისაც კი ამქვეყნად უცხოვრია, ვერავინ უარყოფს. ამაზე რაღა ვთქვათ? ის რომ, ბოროტება ცოცხალი და სულიერი არსი კი არაა, არამედ მდგომარეობა სულისა, რომელიც სათნოების საპირისპიროა და გულგრილთა შორის სიკეთის მოკლების გამო წარმოიშობა ...

შეიცანი, რომ ბოროტებამ, როგორც ასეთმა, დასაბამი ნებაყოფლობითი დაცემისაგან მიიღო. იგი რომ ნებაყოფლობითი და ჩვენგან გამომდინარე არ ყოფილიყო, მაშინ არც სჯული განუშზაღებდა ძვირისმოქმედთ ასეთ დიდ სასჯელს ...“

ბასილ დიდს ეს თვალსაზრისი შესაქმის პირველი თავის კომენტარებასთან დაკავშირებით აქვს გამოთქმული, მაგრამ ცხადია, რომ ბოროტების ქვეყნად გამოვლინების ასეთი გაგება ადამის შეცოდების მაგალითით არის ნაკარნახევი და ბიბლიურ სწავლებას წარმოადგენს — ადამმა სამოთხეშივე ნებაყოფლობით გააკეთა ღვთისათვის არასათნო არჩევანი, როცა შეჭამა ბოროტისა და კეთილის ხე ცნობადის ნაყოფი, რომელიც თავისთავად ცხადია არ იყო მომაკვდინებელი., მაგრამ მისი შეჭმა მას პრინციპულად ჰქონდა აკრძალული ღვთის მიერ. და ასეთი ნებაყოფლობითი არჩევანის გამო მიიღო ადამმა შესაფერისი სასჯელი. ამრიგად ბასილ დიდი, რუსთველთან და ბრძენ ღიონოსთან ერთად, იმ თვალსაზრისს ამკვიდრებს, რომ „ბოროტება ცოცხალი და სულიერი არსი კი არაა, არამედ მდგომარეობა სულისა, რომელიც სათნოების საპირისპიროა და გულგრილთა შორის სიკეთის მოკლების გამო წარმოიშობა.“

რა ხერხებით ასურათებს ამ თვალსაზრისს რუსთველი?

ცხადია, პირველყოვლისა, პოემის გმირთა განზრახვითი ქმედებებითა და ამ ქმედებათა შედეგებით, მაგრამ არანაკლები მნიშვნელობისაა ის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი საკუთრივ ბოროტ ძალთა გამოვლინების საკითხს.

ქართველთა ცნობიერებისათვის ბოროტ ძალებთან ასოცირებული ოთხი სიტყვიდან, სატანა, ეშმა, ღვეი და ქაჯი, პოემაში რეალურ პერსონაჟებად ცოცხლდება ორი — ქაჯი და ღვეი, ეშმა და სატანა კი რჩება არახორციელ ძალად.

რუსთველი საგანგებოდ და, ალბათ სამაგალითოდ, დეტალურად გვაწვდის ინფორმაციას ქაჯების შესახებ

— დასაწყისში ქაჯის ცნება განსხვავებულად ესმით სხვადასხვა ქვეყანაში, კერძოდ ტარიელის, ფატმანისა და ფრიდონის თანამემამულეთათვის ქაჯები ხორციელი, ოღონდ გრძნეულებაში გაწაფული ჩვეულებრივი ადამიანები არიან, არაბული სამყაროს მკვიდრთათვის კი ქაჯები უხორცო, ზებუნებრივი ძალების განსახიერებას წარმოადგენენ. მაგრამ ბოლოს, ავთანდილის ძალისხმევით, არაბეთშიაც ყველასათვის ნათელი გახდა ქაჯთა ხორციელობის ფაქტი და მათი ზებუნებრიობიდან არაფერი რჩება — ავთანდილმა არამარტო გააცხადა ნესტანდარეჯანის ამბავი, არამედ რადიკალურად შეიცვალა წარმოდგენა ქაჯების შესახებ, როცა მის კითხვაზე:

„... საყუარელო, კმა ხარ ჩემგან სასურველად!
მე ამბავი სანატრელი მომისმინე არ პირ ბნელად,
მაგრა საქმე ქაჯეთისა გამაგონე უფრო მრთულად:
ქაჯი ყუელა უნორცოა, რამან შექმნა ჯორციელად?“ (1372)

„მის ქალისა სიბრალული ამანთებს და მიღებს აღსა,
მაგრა ქაჯნი უნორცონი რას აქნევენ, მიეუირს, ქალსა?!~

“ფატმან უთხრა: მომისმინე, მართლად გხედავ მანდა მკრთალსა,
არ ქაჯნია, კაცნიაო, მინდობიან კლდესა სალსა.“ (1373)

„ქაჯნი სახელად მით ჰქუიან, არიან ერთად კრებულნი
კაცი გრძნებისა მცოდნელნი, ზედა გაჯელოვნებულნი,
ყოველთა კაცთა მავნებნი, იგი ვერვისგან ვნებულნი;
მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დაწბილებულნი.“ (1374)

და ესაა ყველა ქაჯის დახასიათება, მათ შორის დავარისაც, რომელიც პოემაში ქაჯად მოიხსენიება სწორედ იმიტომ, რომ ის არის გრძნეული — დაქვრივების შემდგომ ქაჯეთს გაწვეული თუ გათხოვილი პიროვნება, „ვინ გრძნებითა ცაცა იცის“ (და არა ქაჯთა სამეფოს რომელიმე მკვიდრზე გათხოვილი და დაქვრივებული „და მეფისა“, საქმე ისაა რომ ქაჯთა სამეფოს შესახებ დასაწყისში საერთოდ არაფერია ცნობილი არც ინდოეთში და არც არაბეთში).

ქაჯთა ზორციელობასთან ერთად, დევების ზორციელობის შესახებამ, როგორც ჩანს, უკვე მკითხველმა უნდა გააკეთოს დასკვნა.

იმას, რომ არაბეთში ქაჯებთან ერთად დევებიც არაზორციელ ბოროტ ძალებად მოიაზრება, ადასტურებს როსტევეანის სიტყვები, უცხო მოყმის გაუჩინარებას რომ აღწერს:

„...ჰკრა მათრავი მისსა ცხენსა,
მასვენ წამსა დაიკარგა, არუნახავს თუალსა ჩუენსა,
ჰგუანდა ქუეესენელს ჩაძრომილსა, ანუ ზჰეცად ანაფრენსა;
ეძებდეს და ვერ ჰპოებდეს კუალსა მისგან წანარბენსა.“ (132)

„კუალი ძებნეს და უკუიღრა ვერ პოვნა ნაკუალევისა,
აგრე კულა წმიდად წაწდომა კაცისა, ვითა დევისა;“ (134)

ანუ, არაბთა წარმოდგენით, დევი არის ისეთ არსება, რომელიც კვალს არ ტოვებს და შეუძლია უკვალოდ ან ქვესკნელს ჩაძრომა, ან ზეცად აფრენა. მაგრამ, როგორც მოგვიანებით ავთანდილის მეშვეობით გახდა ცნობილი, ინდოელმა ტარიელმა რეალურად დახოცა დევთა დასები და მათთან ომით მოიპოვა მათ მიერ საცხოვრებლად შეკაფული გამოქვაბულთა მთელი კომპლექსი (მას „ქუაბნი ომითა წაუხმან, სახლად აქუს დევთა სახლები.“).

ქართულ მითოლოგიაში, თუ ჯადოსნური ზღაპრების გარემოში, ქაჯებთან ერთად დევებიც ბოროტ არსებებად ჩანან, და, თუკი ამქვეყნად მუდმივი ბრძოლა მიმდინარეობს კეთილსა და ბოროტს შორის, განსაკუთრებულ ყურადღებას უნდა იმსახურებდეს „დევთა სახლებში“ დაცული კიდობნის საკრალური წარწერა:

„ზედა ეწერა: აქა ძეს აბჯარი საკუირველიო,
ჯაჭუ-მუსარადი, აღმასი გრმალი ბასრისა, მჭრელიო;
თუ ქაჯნი დევთა შეებნენ, იყოს დღე იგი ძნელიო,
უმის ჟამისოდ ვინც გაწსნის, არის მეფეთა მკლველიო!“ (1501)

რა თქმა უნდა, ძნელია დაბეჯითებით ამტკიცო თუ რა იგულისხმება გამოქვაბულში ნაპოვნი კიდობნის ამ საკრალური ტექსტის ქვეშ, რას წარმოადგენენ იქ დასახელებული არსებები,

დევები და ქაჯები, მაგრამ ერთი კი უდავოა, რომ, წარწერის მიხედვით, დევები და ქაჯები საპირისპირო და მტრული ბანაკის წარმომადგენლები არიან, წინააღმდეგ ქართული ზღაპრული ტრადიციისა. ამასთან ტექსტით ირკვევა, რომ დევთა ამ დასისათვის უმაღლეს ღირებულებას წარმოადგენს იერარქიული წესრიგი და მეფეთა ღვთიური ავტორიტეტი.

წარწერა კიდობანზე გაკეთებულია იმ დევთა, ან მათ წინაპართა მიერ, რომლებიც ტარიელმა ამოწყვიტა. და რადგან კიდობანი დევებმა ხელუხლებელი დატოვეს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მათ სამყოფელთან გამოჩენილი ტარიელი, ასმათი და ორი მათი თანმხლები მონა „დევებს“ არ ჩაუთვლიათ იმდენად სახიფათოდ, რომ საგანგებო და საკვირველი აბჯრისათვის მიემართათ. მათი გამოჩენა არ იყო აღქმული ხიფათის მომასწავებელი მტრული ძალის მოვლინებად. ალბათ, პირიქით, დევები იმგვარადვე მოიხიბლნენ ტარიელის ნახვით, როგორც როსტევეანი და მისი ამაღლა, და დევთა უბედურება ისეთივე ხასიათის ჩანს, როგორიც როსტევეანის მონებისა, ტარიელის შესაპყრობად ხელი რომ გამართეს. მათი ბედი გადაწყვიტა ტარიელის მძიმე სულიერმა მდგომარეობამ.

ტარიელის მდგომარეობას კარგად ასურათებს რამოდენიმე მაგალითი. პირველყოვლისა, ასმათის ფრთხილი ქცევა, როცა ის ავთანდილისა და ტარიელის შეხვედრას ამზადებს.

ასმათი ავთანდილს ეუბნება:

„მაგრა თავი უჩინო ჰქმენ, დამალული იყავ შინა;
იმა ყმისა მეუნებლე ჯორციელი არა ვინა;
თუ ვითა რა მოვაგუარო, შენი ნახუა არ იწყინა.“ (344)

როგორც ჩანს, მხოლოდ ასმათის შუამავლობა, თხოვნა და ფიცის ჩამორთმევა იყო ავთანდილისა და ტარიელის მშვიდობიანი შეხვედრის გარანტია, და ამიტომ მიმართავს, ხანგრძლივი, ფრთხილი და გონივრული საუბრის ბოლოს ასმათი ტარიელს:

„ქალმან კულა ჰკადრა: გაგსაჯე მეტითა შეგონებითა,
მაგრა თუ კაცი მოგგუარო, მოგყუეს თავისა ნებითა,
იგი გიახლოს, ილხენდე მისითა შემეცნებითა,
ფიცე, არ მოჰკლა, არ იყო არ საგნებლისა ვნებითა!“ (359)

ანუ, ამ ტექსტით ირკვევა, რომ ტარიელისაგან მოსალოდ-
ნელია კაცთა მიმართა მძიმე აგრესია.

მეორე მაგალითად შეიძლება მოვიტანოთ ის, რომ ავთანდი-
ლიც უფროსის რთულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაში მყოფი
ტარიელის შეხვედრას და ასე მსჯელობს:

„რადგან ისი არის სადმე უცნობოდ და ისრე რეტად,
რომე კაცსა არ მიუშვებს საუბრად და მისად ჭურეტად,
მივეწევი, შევიყრებით ერთმან ერთსა ცემა-ჟლეტად
ანუ მოვჰკლავ, ანუ მამკლავს, ღაიმაღვის მეტის მეტად.“ (280)

და, ცხადია, რომ ტარიელისათვის მიუღებელი იქნებოდა, ასე
სანატრელ, დიდი ხნის ძიების შემდეგ მიკვლეულ თუ შერჩეულ,
უკაცურ გარემოში არა მხეცთა, არამედ სწორედ ადამიანთა,
კაცთა ხილვა. და ამიტომ შეიძლება საფუძვლიანი იყოს ვარაუ-
დი, რომ გამოქვაბულებში ის წააწყდა დევებად სახელდებულ
ადამიანთა დასს, და კი არ გაერიდა ამ მოულოდნელობას, არ-
ამედ შეება და ამოწევიტა ის „დევთა დასები“, რომელთათვისაც,
კილონის წარწერის მიხედვით, ზნეობრივი თუ მორალური კატ-
ეგორიები უცხო არაა და წესრიგი და მეფეთა კრძალვა უმაღ-
ლეს ფასეულობას წარმოადგენს.

იმის დაშვება, რომ პოემის პერსონაჟი ქაჯები და გამო-
ქვაბულში ნაპოვნი კილონის წარწერაში მოხსენებული
ქაჯები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან და ორივე შემ-
ხვევაში გრძნეულებაში გახელოვნებული ჩვეულებრივი
ადამიანები იგულისხმებიან, უფრო ბუნებრივს ხდის ვარაუდს —
გამოქვაბულისა და საკრალური წარწერის დევები აგრეთვე შეი-
ძლება ჩავთვალოთ ჩვეულებრივ ადამიანებად, ოღონდ ქაჯებთან
დაპირისპირებულ ადამიანებად. ასეთი ადამიანები, მაგალითად
შეიძლება ყოფილიყვნენ ძველი არიელების, იმავე დევების
სახელდებით ცნობილი, კეთილი ღვთაებების თაყვანისმცემელი
და მიმდევარი ადამიანები, ასეთ დამიანთა კრებული, თუ დასი
და არა ზოროასტრული რელიგიის უარყოფითი ღვთაებების
სამსახურში მყოფი მითოლოგიური დევები, რომელთა გავლენ-
ითაც არის დამკვიდრებული დევები ქართულ ზღაპრებში.

ისტორიული თანამეზობლობის გამო ყველაფერი, რაც
დაკავშირებულია ძველ ირანთან, ძალზე საყურადღებოა საქა-

თველოში დამკვიდრებული რწმენა-წარმოდგენების ანალიზისათვის. და სწორედ იმიტომ, რომ სპარსულ ენობრივ და კულტურულ გარემოსთან ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ურთიერთობას საქართველოს მოსახლეობის ცნობიერებისათვის უკვალოდ არ ჩაუვლია, სპარსულ „რჩულზე“ ზოროასტრულ რელიგიაზე აუცილებლად უნდა ითქვას რამოდენიმე სიტყვა. მით უფრო, რომ რუსთველსაც მისთვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული.

ზოროასტრული რელიგია ძველ არიელთა რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე იქმნებოდა და იხვეწებოდა, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ოც საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში და მან საბოლოოდ ავესტის ტექსტის სახე მიიღო.

ზოროასტრული ღმერთი დუალისტურია, ორი საწყისით ხასიათდება. ამ რელიგიის თანახმად, როგორც კეთილი ისე ბოროტი ღმერთისგან იღებს სათავეს და ამქვეყნად რეალურ ძალებად მოგვევლინება — კეთილი ღმერთი და მისი თანამებრძოლები ქმნიან სამყაროს ნათელ და კეთილ საწყისებს, სინათლეს, სიცოცხლეს, სითბოს და იცავენ მას; ბოროტი ღმერთი და მისი მხარდამჭერები კი ამას უპირისპირებენ ბნელ და ბოროტ ძალას და მის გამოხატულებებს, სიბნელეს, სიკვდილს, სიცივეს თუ მწველ სიცხეს, მავნე ცხოველებსა თუ მწერებს — ზოროასტრული რელიგიით ეს ქვეყანა დასახულია ზეციური ბოროტი და კეთილი ძალების მუდმივი ბრძოლის ასპარეზად და ამ ბრძოლაში ადამიანებს ეძლევათ არჩევანის უფლება დაიკავონ ერთერთი ზეციური ძალის მხარე.

ჩვენი განხილვისათვის საყურადღებოა ის, რომ ავესტის პირვანდელი ტექსტების შექმნის არეალად ზორეზმიც მოიაზრება.

მდინარე ამუდარიის ქვემო წელში, უდაბნოებით გარშემორტყმულ მდიდარ რეგიონში მდებარე, ზორეზმის დამოუკიდებელი სახელმწიფო მხოლოდ მცირე ხნით შედიოდა აქემენიდური სპარსეთის იმპერიაში, მას თითქმის არ განუცდია ალექსანდრე მაკედონელის შემოსევა და ის ასევე მცირე ხნით იყო სასანიდური სპარსეთის ბატონობის ქვეშ. უკვე ჩვენი წელთაღრიცხვის IX-X საუკუნეებში კი, ისლამის ზეგავლენის მიუხე-

დავად, ირანის ამ რეგიონსა და ძველი ზორეზმის მემკვიდრე მოსახლეობას, ყველაზე დიდხანს შემორჩა, შედარებით ნაკლებად სახეცვლილი ცეცხლთაყვანისმცემლობა და ზოროასტრული რელიგია. ამ რეგიონიდან დაიწყო და გაძლიერდა ზორეზმშაჰთა დინასტია, რომელმაც თავის პიკს XII საუკუნის ბოლოს მიაღწია და ძლიერება იმით გამოხატა, რომ მთელს ირანში ბოლო მოუღო სელჩუკიანთა ბატონობას.

„ეფუხისტყაოსანში“ ზორეზმის მოხსენიება ძლიერ სახელმწიფოდ და სასიძოდ ხვარაზმშას მემკვიდრის ინდოეთში მოპატიჟების გადაწყვეტილება, რუსთველის ეპოქის ამ რეალობის გამოძახილად შეიძლება ჩაეთვალოთ.

ჩვენი წელთაღრიცხვის IV — VI საუკუნეებში მოხერხდა ავესტის ტექსტის ჩაწერა, რომელიც მანამდე ძირითადად ზეპირად გადაიცემოდა. ავესტის ეს ტექსტი შედგება სამი მთავარი წიგნისაგან: იასნა, იაშტა და ვიდევდატა. ავესტის მეორე წიგნი, შეიცავს 21 იაშტს, რომელთა ფასეულობა იმითაც განისაზღვრება, რომ მათში ასახული ირანული მითებისა და ლეგენდების დიდი ნაწილი მოგვიანებით გამოყენებულ იქნა დიდი ფირდოუსის მიერ „შაჰნამეში“.

ჩვენი ლოგიკური სქემისათვის კი აუცილებელი და განსაკუთრებით გამოსაყოფია მეათე იაშტა, რომელიც ეძღვნება მითრას, ისეთ სათაყვანებელ ღვთაებას, რომელმაც დასავლეთში პოპულარობით ბერძნული პანთეონის ღმერთს, აპოლონსაც კი გადააჭარბა და საქმე იქამდე მივიდა, რომ დიოკლეტიანემ მას ძეგლი დაუდგა, ხოლო მითრაიზმი სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. მითრა არის სინათლის, სიმართლის, წესრიგის და ხელშეკრულების თუ ფიცის კეთილი ღვთაება. იგი უმკაცრესად სჯის ცრუ და ფიცის გამტეხ ადამიანებს.

ყველაფერი მოწმობს იმას, რომ საქართველოშიაც ფართოდ იყო გავრცელებული ზოროასტრიზმი და დიდად. პოპულარული იყო მითრა, რომლის თაყვანისცემა ამკვიდრებდა სიმართლის, წესრიგის, ადამიანთა ურთიერთობებში სიტყვის, ხელშეკრულებისა და ფიცის მაღალ სტატუსს, დიდ ღირებულებასა და მნიშვნელობას. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ქრისტეს რწმენისათვის სამაგალითოდ წამებული დიოკლეტიანეს მხედართმთავარი,

გიორგი კაპადოკიელი, წარმართობაზე ქრისტიანობის გამარჯვების სიმბოლოდ, გველემშაპის ან დიოკლეტიანეს შუბით განმგმირავ მხედრად რომ არის გამოსახული ხატებზე, ქართველთა უსაყვარლეს და ყველაზე პოპულარულ წმინდანად იქცა.

წარმართობაზე ქრისტიანობის გამარჯვების სიმბოლოდ დიოკლეტიანეს შუბით განგმირვა არ ნიშნავს მითრიაზმით გამოხატული სინათლის, სიმართლის და სხვა კეთილი პრინციპების წინააღმდეგ ბრძოლას, წარმართობაზე გამარჯვება, პირველყოვლისა, ერთი კეთილი ღმერთის რწმენის დამკვიდრებას გულისხმობს და, ამდენად ცხადია, რომ გულისხმობს დუალისტურ რწმენაზე გამარჯვებასაც, რომელსაც ზოროასტრული რელიგია ქადაგებს და რომლის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა მითრიაზმი.

ქრისტიანული რელიგიის ღმერთი მხოლოდ კეთილია, ბოროტება ამ რელიგიის მიხედვით საერთოდ არარსია და ბოროტების ამქვეყნად გამოვლინება არის ასახვა და შედეგი, ღმერთის კეთილი ნების საპირისპიროდ, ადამიანთა თავისუფალი ნების გამოვლენისა და მათი არაკეთილი პიროვნული არჩევანისა.

ქრისტეს რწმენა ერთი კეთილი ღმერთის რწმენაა, იგი ინარჩუნებს ადამიანთა ტრადიციებში და მათ ურთიერთობებში დამკვიდრებულ კეთილ პრინციპებს, რომელიც არ ეწინააღმდეგება ერთი ღმერთის რწმენას, მაგრამ, რა თქმა უნდა არ ურიგდება, რაღაც მანქანებით შემორჩენილი, ღმერთის დუალისტური ბუნების წარმომჩენ თუ სხვა წარმართულ ტრადიციებსა და რწმენა-წარმოდგენებს.

სპარსულენოვანი კულტურული გარემოს თუ ზოროასტრული რელიგიის გავლენით, ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში და ტრადიციებში ბევრი რამ დამკვიდრდა, მათ რიგშია ქართული მითოლოგიური და ხალხური ჯადოსნური ზღაპრების პანთეონის წევრებად ეშმაკების, ქაჯებისა და დევების დამკვიდრების ფაქტიც. და, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავენ ეთნოლოგები, რუსთველი „ვეფხისტყაოსანში“ შეტანილ მითოლოგიურ თუ ზღაპრულ მასალას „დემითოლოგიზაციის ქურაში ატარებს და ლიტერატურულ ფაქტად აქცევს“.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართული მითოლოგიური თუ ზღაპრული სამყაროს პერსონაჟების პოემის რეალური სიუჟეტის მოქმედ პირებად შემოყვანით, რუსთველი აღწევს იმას, რომ პოემის სიუჟეტის განვითარებასთან ერთად, ისინი სცილდებიან გულუბრყვილო ზღაპრულ ატრიბუტიკას და ცოდნისა და ინფორმაციის დაგროვების კვალობაზე, სატანის, ეშმას, დევისა და ქაჯის ცნებათა უკან, უბრალოდ იკვეთება ადამიანის შინაგანი სამყაროს სათანადო მახასიათებლების, თუ ნიშანთვისებების პოტენციალი, რომელიც ჩვეულებრივი, ზორციელი ადამიანების სოფლად საქმიანობით გამოვლინდება, წინააღმდეგ ზოროასტრული რელიგიისა, რომელსაც არა აქვს ზეციური წარმომავლობა და ღმერთის მხარდაჭერა, .

ბევრ მკვლევარს მიაჩნია, რომ აფორიზმად ქცეული ფრაზა, „ბოროტსა სძლია კეთილმან არსება მისი გრძელია“, უკავშირდება ქაჯეთის ციხის აღებას და ბოროტების განზოგადებული სახის, ქაჯების და შესაბამისად ბოროტების საბოლოო განადგურების აღსანიშნავად არის თქმული.

ცხადია მნიშვნელოვანია ის წინაისტორია და გარემოება, რამაც მოამზადა და აუცილებლობად და მოთხოვნილებად აქცია ამ ფრაზით გამოთქმული პრინციპული თვალსაზრისის გარკვეულ დროსა და ვითარებაში გაცხადება.

თავისი ნამდვილი ვინაობისა და მთავარი განზრახვლების ფაქტმანისათვის გამხელის შემდეგ, ავთანდილი მას დახმარებასა და ამ განზრახვით საქმიანობაში თანამონაწილეობას სთხოვს:

„მოდი და, ფატმან, მეწიე, ვეცადნეთ მათსა რგებასა,
უშუელოთ, იგი მნათობნი ნუთუ მიეცნენ შუებასა;
ვინცა სცნობს კაცი, ყუელაი ჩუენსა დაიწყებს ქებასა,
ნუთუ კულა მიხუდენ მიჯნურნი ერთმანერთისა ხლებასა“ (1393)

და ფატმანიც, არამარტო საკადრისი სიტყვებით ეხმაურება ამ თხოვნას არამედ, ავთანდილთან ერთად ღირსეულადაც მონაწილეობს საერთო საქმის გასრულებაში. ფატმანის დახმარებით ავთანდილი ბევრ რამეს შეიტყობს ქაჯთა შესახებ და იმასაც დაადგენს, რომ მეფის დის დასატირებლად წასული ქაჯები ჯერაც არ არიან დაბრუნებულნი:

„როსანს შევრთოთო, დულარდუხტს მეფესა უბრძანებია,
ჯერ ქორწილობად არა მცალს, აწ გული ცეცხლ ნადებია;
შემოვიქცევი, შევისძლობ, ვინ ცისა მზედ ნაქებია.
ცინეს დაუსუამს ხადუმი ერთაი უახლებია“ (1367)

„ყოვლი მცოდნელი გრძნებისა მას თანა წაუტანია,
მით რომე გზა საჭიროა, მტერნი საომრად მზანია;
ქუე დაუყრია მოყმები, ვინც უფრო გულოანია,
დაეყოვნების: წასრულა, ჯეროთ ცოტაი ხანია.“ (1368)

ფასდაუდებელ ინფორმაციასთან ერთად, ფატმანის დახმარებით, ავთანდილმა მოიპოვა ნესტან-დარეჯანის წერილი ტარიელისადმი და უტყუარი ნიშანი, ტარიელის მიერ ბოძებული რიდეს ნაკვეთი. ყველა ამ მონაპოვრითა და საერთო სასიკეთო მდგომარეობით გახარებული, ავთანდილი ფრიდონს ატყობინებს:

„ჭირნი ვნახენ და მოცამხუდა ნაცვალი ჭირ ნახულისა,
კარგად მოვდომა საქმისა ჩემისა განზახულისა;
მიცნია მართლად ამბავი პირისა მზედ სახულისა,
დამარჩენელი ღომისა, მის ქუესენელს დამარხულისა.“ (1448)

„იგი მზე ქაჯთა მეფესა ჰყავს, ქაჯეთს პატიმარია.
მუნ მისულა მიჩანს თამაშად, თუცა გზა საომარია.
ნარგისათ წუიმა ბროლისა წუიმს, ვარდი ნაწუიმარია,
ჯეროთ ქალსა ქაჯნი არ ახლვან, მაგრად სპა უამარია.“ (1449)

ავთანდილს ფატმანიც აჩქარებას ურჩევს:

„ისწრაფე, ჩემი ნუ გაგვა, ხელი ეგრეცა ხელდების,
თუ ქაჯნი მოგესწრობიან, მუნ მისულა გაგიძნელდების.“ (1442)

ანუ პოემის ტექსტი დაბეჯითებით გვიმეორებს, რომ ქაჯეთთან ომისათვის და ნესტან-დარეჯანის დახსნისათვის ყველაზე ხელსაყრელი მომენტი არის ახლა, როცა ქაჯები ქაჯეთში არ იმყოფებიან.

ჩვენი მხრივ კი აქცენტი გვინდა გავაკეთოთ იმაზე, რომ უკვე ამ მომენტისათვის ავთანდილი ამაღლებულ განწყობას და კმაყოფილებას განიცდის, ამ განწყობას გადასცემს იგი

ტარიელსაც და ასმათსაც და, ასე სასურველი, მაგრამ აქამდე
დაფარული ამბის გაცხადების გამო, მათ ეუბნება:

„ავთანდილ უთხრა: ნუგეშის, ეგე ამბავი მართელია;
ლხინი მოგუეცა, მოგუშორდა ყოველი ჭირი ძნელია,
მზე მოგუეახლა, უკუნი ჩუენთუის აღარა ბნელია,
ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“ (1494)

ანუ, ჯერ კიდევ წინაა ქაჯეთთან ომი და ნესტან დარე-
ჯანის დახსნა, მაგრამ ავთანდილი, ტარიელი და ასმათი უკვე
აღიარებენ ბოროტის ძლევას და, ბოროტების სწორედ ამ
სახით ძლევის გამო, მადლობას სწირავენ ღმერთს:

„ღმერთსა მისცეს დიდი მადლი, თქუეს: გუიყოო რაცა სჯობდა,
აწყა ვცანით, უარესსა პირი თქუენი არ გაბრჭობდა.“ (1496)

და ეს არის იმის დასტური, რომ რუსთველის თვალ-
თახედვით ეშმას, სატანას, დევისა თუ ქაჯის სახით წარ-
მოჩენილი ბოროტება, პირველყოვლისა, დაიძლევა ადამიანის
ცნობიერებაში — დაფარულის გამოკვლევით, დადგენითა და
გაცხადებით — ხოლო შემდეგ შესატყვისი ბრძნული რეალ-
ური მოქმედებით.

ქაჯეთის ციხის აღებით, ცხადია, მიღწეულია სასურველი
და განზრახული მიზანი — გამოხსნილია ნესტან-დარე-
ჯანი და ბედნიერია ყველა. მაგრამ, ამავე დროს, პოემა
ივიწყებს სატირალში წასულ ქაჯებს და. ამ განწყობის გამო
მკითხველიც ივიწყებს მათ არსებობას. არადა სწორედ ამ
ფაქტით არის მინიშნებული, რომ, ქაჯებად წოდებულ ხორციელ
ადამიანთაგან, თუნდაც შურისძიების გამო, კვლავ არის
მოსალოდნელი არასასურველი მოვლენები და მინიშნებულია
ის, რომ წუთისოფელში ბოროტება პოტენციურად ყოველთვის
იარსებებს.

მთავარი კი ამ მინიშნებაში ისაა, რომ არასასურველი
მოვლენებისა და ბოროტების წყარო არ ძეკვს ზეცაში. ქაჯის ამა
თუ იმ სახით წუთისოფელში წარმოჩენა, ისე როგორც სატანის,
ეშმას, თუ დევისა, უკავშირდება ადამიანთა ცნობიერებას,
კაცის თავისუფალი ნების გამოვლინების ფორმებს და არა
ზეციურ ბოროტ ძალებს, წინააღმდეგ სპარსული რწმენისა.

**მატერიალური გარემოს
რა გაცემთილგებია მოხმობილი
„ვეზისტყარსანში“?**

ღვთის ნებით ცოცხალ არსებათაგან მხოლოდ ადამიანს აქვს ბოძებული განზრახვითი ქმედების ნიჭი და ღვთის მსგავსობის ძირითადი ნიშანი არის ის, რომ კაცის თავისუფალი ნებით არჩეული განზრახვითი ქმედების შედეგი იმგვარადვე კეთილი იყოს, როგორც ღვთის განზრახვითი ქმედების შედეგი.

განზრახვის ჩამოყალიბებას, მისი მოტივაციისა და საფუძვლის ძიებას, ისე როგორც განზრახვის განსრულების გზის არჩევას, ადამიანი ანდობს თავის გამოცდილებას, ცოდნას, უნარსა და ნიჭს, გულის, ცნობისა და გონების კარნახს და მეტად მნიშვნელოვანია ის, თუ რა ცოდნა და გამოცდილება აქვს კაცს დაგროვილი, რამდენად მართებულად აღიქვამს ის ღვთის მიერ ბოძებულ ზილულ ნიშნებსა და სასწაულებს, და მისდევს თუ არა ამ ნიშნებს მომავალი განზრახვითი ქმედების მიზნის გამოკვეთისას და განსრულებისას, ანუ აქვს თუ არა მას „ფილოსოფოსთა ბრძნობა“ შეთვისებული.

ღვთიური ნება ღვთიური მცნებებით, უფრო ვრცლად საღვთო წერილით, კიდევ უფრო ვრცლად და სისავსით კი მთელი ღვთიური შესაქმით არის გაცხადებული და, ღვთისავე ნებით, ცოდნის, ფილოსოფოსთა სიბრძნის შეძენის ძირითადი და ყველაზე მნიშვნელოვანი წყარო არის მატერიალური გარესამყარო, ის რეალობა, რომელიც ღმერთმა „ჩვენ, კაცთა მოგვცა“ და გვაქვს უთვალავ ფერად სახილველად და

გამოსარჩევად ბოძებული. სწორედ ამ გარემოებას ასახავს ის ფაქტი, რომ პოემის გმირთა განზრახვითი ქმედების მოტივაციისას რუსთველი პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს მატერიალური გარემოს გაკვეთილებს.

გეფხისტყაოსნის წინადადებები, რომლებიც მატერიალურ გარემოს აღწერს, ან ბუნებრივ მოვლენებს იმოწმებს, ყოველთვის უდავო და უეჭველ განზოგადებებს თუ მტკიცებებს შეიცავს. მაგალითად, როცა რუსთაველი ამბობს

„კოკასა შიგან რაცა დგას იგივე წამოდინდების“ (1221) ან

„ვარდთა და ნეხუთა ვინათგან მზჳე სწორად მოეფინების“ (65)

ამაზე ბუნებრივ, უდავო და უეჭველ და, ამდენად, სანდო მტკიცებას, თუ არგუმენტაციას ძნელად მოიტანს ადამიანი. ეს და სხვა მსგავსი, ნათლად და ლაკონურად ჩამოყალიბებული წინადადება, მტკიცება თუ განზოგადება, უკლებლივ ყველა ადამიანის მიერ ყოველდღიური ცხოვრებით შესისხლხორცებულ, ჭეშმარიტ ფაქტებს რომ ეფუძნება, პოეტის სხვა წინადადებებისადმი, მტკიცებების თუ განზოგადობებისადმი ნდობით განგვმსჯეალავს. და ეს ნდობა არასდროს უცრუვდება მკითხველს.

შეიძლება, მაგალითად, მარტივი დასანახი და დასაჯერებელი არ იყოს, მაგრამ ჭეშმარიტებაა რუსთაველის მტკიცება

„უზუად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების“ (65) ან

„გასტეხს ქუასაცა მაგარს გურდემლი ტყუივისა ღბილისა“ (6)

და სხვა.

ვფიქრობ, გამორჩეული და სანიმუშოა ის გაკვეთილი, პოემის პირველსავე თავში რომ გვეძლევა.

პირველი თავი იწყება როსტევან არაბთა მეფის ვაზირებთან თათბირით და ირკვევა, რომ თათბირის მიზანი განპირობებული იყო მეფის განზრახვით, განახორციელოს სახელმწიფოსათვის მეტად მნიშვნელოვანი აქტი და სამეფო ტახტზე ხელმწიფედ საკუთარი ძე დასვას.

ვაზირებთან თათბირი მეფის განზრახვის ხორცმესხმისათვის უმნიშვნელოვანესი საფეხური იყო და, ცხადია, სათათ-

ბირო სიტყვა მას კარგად მოფიქრებული უნდა ჰქონოდა.

განსჯას როსტევეან მეფე რეალური ქვეყნის, მატერიალური გარესამყაროს თუ წუთისოფლის იმ ძირითადი მახასიათებლის აღნიშვნით იწყებს, რომელიც შესაქმის მეოთხე ნათელს წარმოადგენს, წუთისოფელში დღეებად და წელიწადებად, ანუ ფიზიკურ დროდ ვლინდება და აღიქმება და რომლის წარმოჩენა, ხილულ ღვთიურ ნიშნებად, ანუ სასწაულებად, მნათობებს დააკისრა ღმერთმა — სოფლის წრებრუნვის შეხსენებით იწყებს თათბირს როსტევეანი

„რა ვარდმან მისი ყუაფილი გააქმოს, დაამტკნაროსა,
იგი წაგდების, სხუა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა;“ (46)

და მოტანილი მაგალითით, მატერიალური გარესამყაროს, სოფლის წრებრუნვის წესის შეხსენებით, იგი ამზადებს ბუნებრივ საფუძველს იმ აზრისათვის, რომ შედეგად, საზოგადოებაში თუ სოციალურ გარემოშიც, უცვლელი არაფერია და სამეფო ტახტზეც ერთი წავა და სხვა მოვა.

მომდევნო წინადადებები ეთმობა ტახტიდან გადადგომის დროულობის დასაბუთებას.

„მზჲ ჩაგუისცენდა ბნელსა ვსჭურეტ ღამესა ჩუენ უმთუაროსა“ (46)

ლა
„მე გარდასრულვარ, სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია,
ღღეს არა, ხუალე მოკედები, სოფელი ასრე მქნელია;“ (47)

— ამბობს როსტევეანი, ანუ სამეფო ტახტიდან თავისი გადადგომის აუცილებლობის არგუმენტად მას ის უბრალო ფაქტი მოჰყავს, რომ უკვე სიბერე სჭირს, რომ იგი სოფლის წესით მალე, ღღეს თუ არა, ხვალე მოკედება, რომ მისი მზე ჩაესვენა და იგი სრულ სიბნელეს, უმთვარო ღამეს ჭვრეტს.

როსტევეან მეფის სათათბირო სიტყვის განწყობა არამც და არამც არ შეიცავს სამდურავს სოფელზე, სოფლის წესის დაწუნებისა და განქიქებისათვის არ შეუკრებია როსტევეანს ვაზირები, პირიქით, იგი სოფლის წესზე, რეალური სამყაროს კანონზომიერებებზე დაყრდნობით ცდილობს დაასაბუთოს თავისი განზრახვითი ქმედების სამართლიანობა.

და მოულოდნელია, როცა ამ ფაქტის, განწყობის თუ პოზიციის გადმოცემა მთავრდება სიტყვებით:

„რალა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია“,

რომელიც ერთმნიშვნელოვნად გამოხატავს ისეთი სინათლის დაწუნებას, ან არ არსებობას, რომელსაც ახლავს ბნელი.

მნიშვნელოვანია, რომ ყველაზე ძველი და დადებითად გამორჩეული H – 2074 ნუსხის გადამწერი, იოანე ავალიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, რომელსაც მეფე-პოეტი თეიმურაზ I უწოდებს „კაცსა სწავლათა უფსკრულსა და ზეცის ბუდესა სრულსა და ფილოსოფოსსა, იოანე მეოთხედ ღირსსა“, და რომლის ხელნაწერსაც ჩვენ ვეყრდნობით, ამ ფრაზას დაუმთავრებელს ტოვებს („რალა იგი სინათლე....., ... ია“), ანუ ამ ნუსხის მიხედვით გვაქვს დიდი კითხვის ნიშანი. ყველა სხვა ხელნაწერსა და ბეჭდვით გამოცემებში კი მეორდება ზემოთ მოტანილი სრული ვარიანტი.

და იმიტომ არის არა მარტო მოულოდნელი, არამედ მიუღებელიც არსებული სრული ვარიანტით გამოთქმული აზრი, რომ ის ეწინააღმდეგება რეალობას, მატერიალური გარესამყაროს ხილულ გამოვლენას.

თუ ამ კითხვას თუ მტკიცებას სინათლის ფიზიკურ ბუნებასთან შევაჯერებთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ იგი უსაგნოა და არავითარი კავშირი არა აქვს რეალობასთან, რადგან ადამიანისათვის სხვაგვარი სინათლე, სინათლე რომელსაც ბნელი არ ახლავს, არ არსებობს. რეალობა ისაა, რომ სინათლეს, რომელსაც ადამიანი თვალით აღიქვამს, ყოველთვის ახლავს ბნელი — ერთი დამოუკიდებელი წყაროდან მომდინარე სინათლის ბუნება ადამიანისათვის ნათელისა და ბნელის თანაარსებობით განისაზღვრება, ხოლო ის შემთხვევა, როცა სინათლეს (დამოუკიდებელ მანათობელს) ბნელი არ ახლავს, არის მზის შუქზე ასანთის ღეროს ნათების მაგალითი — მზის ნათებასთან შედარებით სახსენებელიც რომ არ არის, სწორედ იმიტომ, რომ არავითარი ბნელი არ ახლავს, მზით წარმოჩენილი საკუთარი ჩრდილის გარდა, რადგან

„მზე უჩინო იქნა მნათობთა, რა ახლოს შეიყრებიან.
დღისით ვერ ნათობს სანთელი და ღამით შუქნი ჰკრთებიან“ (1115)

ასეთ შემთხვევაში ანთებული ასანთი უკვე სხვა, არამანათობელი სხეულების რიგში დგება, მისი ნათება უჩინარდება და დამკვირვებლის თუ შემფასებლისათვის მისი, როგორც მანათობლის დანიშნულება ქარწყლდება. იგი შეიძლება დაიწუნო კიდეც, როგორც მანათობელი და მის შესახებ შეიძლება ითქვას: რაღაა იგი სინათლე, რასაც არ ახლავს ბნელია.

და რახან როსტევეანი თავის სხივოსნობას თინათინის ნათების ხარისხს ადარებს, მანაც უნდა დაიწუნოს სწორედ თავისი სინათლე, რომელსაც ბნელი არ ახლავს თინათინის ნათებასთან შედარებით, ბნელი არ ახლავს ისეთი მანათობლის ფონზე „ვისგან მზე საწუნელია“, ან კიდეც უფრო მკაფიოდ, თინათინის შუქთან შედარებით მისი სინათლე უკუნსა ჰგავს:

„ვისთა შჳქჳთაგან უკუნსა ჰგუანდის სინათლე დღისისა“ (479)

(ეს შედარება რუსთველს მოაქვს ფრიდონისა და ავთანდილის ნათების ხარისხთა წარმოსაჩენად).

ამ მიზეზთა გამო, ერთადერთი გამოსავალი მიგვაჩნია მართებულად — პოემაში მოტანილი სინათლის ბუნებასთან დაკავშირებული კითხვითი წინადადება თუ მტკიცება ასე ჩამოყალიბდეს:

რაღაა იგი სინათლე, რასაც არ ახლავს ბნელია.

რომელიც ყველა სიტუაციაში ერთადერთ, მართალ და ერთმნიშვნელოვან პასუხს თუ მტკიცებას შეიცავს

— არ არსებობს ქვეყნად სინათლე, რომელსაც არ ახლავს ბნელი, თუკი სინათლის წყარო ერთადერთია. მანათობელთა ერთდროული ნათებისას კი, სუსტი და ამდენად დასაწუნია სწორედ ის სინათლე, რომელსაც არ ახლავს ბნელი.

როსტევეანის სიტყვებში ეს უკანასკნელი, შედარებითი შეფასება იგულისხმება, ანუ საკუთარი სინათლის ძალის დაწუნება თინათინის ნათების ხარისხთან შედარებით, რადგან როსტევეანის მსჯელობასა და არგუმენტაციას ვაზირები ნათების ხარისხის სწორედ ფარდობითი ხასიათს გამო ეხმაურებიან და ასე ამშვიდებენ მეფეს:

„ვაზირთა ჰყადრეს: მეფეო, რად ბრძანეთ თქუენი ბერობა?
ვარდი თუ გავშეს, ეგრეცა გუმართებს აზომცა ჯერობა:
მისივე ჰმეტობს ყოველსა სული და ტურფად ფერობა.
მთუარესა მცხრალსა ვარსკულავმან ვითამცა ჰყადრა მტერობა?1“ (48)

წინადადების ტრადიციული ვარიანტი შესაძლოა მისაღებად მიიჩნიოს ვინმემ გადატანითი მნიშვნელობით გააზრებისას, თუ კი სიტყვებს, „სინათლე“ და „ბნელი“ შეეცვლით მათი გადატანითი მნიშვნელობებით, „სიცოცხლე“ და „სიკვდილი“ და ასე ვიმსჯელებთ: „დღეს არა ხვალე მოვკვდები, სოფელი ასრე მქმნელია“, აღიარებს როსტევეანი და ამატებს წინადადებას — აბა, რა არის იგი სიცოცხლე, არის კი საერთოდ იგი სიცოცხლე, რასაც ახლავს, რასაც თან სდევს სიკვდილი?

და, ცხადია, შეიძლება ადამიანმა საერთოდ დაიწუნოს სიცოცხლე იმის გამო, რომ მას თან სდევს სიკვდილი, დაიწუნოს დღე იმის გამო, რომ მას მოსდევს ღამე, დაიწუნოს სინათლე იმის გამო, რომ მას ახლავს ბნელი, ანუ დაიწუნოს წუთისოფელი და მთელი ღვთიური შესაქმე, მაგრამ ასეთი მსოფლგაგება უარყოფს ღვთიურ ნებას და არ შეიძლება ეკუთვნოდეს მეფე როსტევეანს, სოფელთან შერიგებულ ბრძენ კაცს, რომელმაც იცის, რომ „სოფელი ასრე მქმნელია“, რომ აუცილებლობით, „იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა“.

მაგრამ, თუკი ტრადიციით შემორჩენილი ვარიანტი მართლაც დედნის კუთვნილი ტექსტია, მაშინ სათანადო შინაარსი უნდა მეტყველებდეს როსტევეანის მსოფლმხედველობის ხარვეზზე, ასეთი ვარიანტი მეფისაგან იმის აღიარებას უნდა ნიშნავდეს, რომ ბნელს აქვს დუალისტური რელიგიის ბოროტი ღმერთისაგან მიღებული დამოუკიდებელი არსება და, მართლაც, შეიძლება დაიწუნო სინათლე, რომელსაც ეახლა, მოეძალა და მოერია დამოუკიდებელი არსების მქონე სიბნელე.

მაგრამ. სინათლეს ბნელი ვერ მიეახლება და ვერ მოიცავს მას, რადგან ბნელი არ არის ქმნილი და მას დამოუკიდებელი არსება არა აქვს. ნათელს ბნელი ვერ მიეახლება იმიტომ, რომ ღვთის მიერ შექმნილი ნათელი ბნელისაგან თავად ღმერთმა განწავლა — ბნელი მხოლოდ გამოვლინებაა ღვთის ორი ქმნილების, ორი არსის, ნათელისა და ქვეყნის ურთიერთ-მიმართებისა.

„შესაქმის“ კომენტირებისას, წმიდა ბასილ დიდი განმარტავს: II.4. „ნათქვამია: „ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა“. ისევ მიზეზ-ნი ახალ ზღაპრობათა და უღმრთო მსჯელობათა დასაბამნი იმათთვის, რომელთაც საღმრთო სიტყვებს საკუთარ ვარაუდ-თა მიხედვით აუკუღმართებენ. რადგანაც ბნელს ისე კი არ განმარტავენ, როგორიც არის, სახელდობრ, რომ იგი გაუნათე-ბელი ჰაერი, ან ჩამოფარებული სხეულისაგან დაბნელებული, ან კიდევ საერთოდ რომელიმე ამდაგვარი მიზეზით სინათლეს მოკლებული ადგილია, არამედ როგორც ბოროტ ძალას, უკეთ რომ ეთქვათ თავად ბოროტებას, რომელსაც დასაბამი თავის თავში აქვს და რომელიც ღმრთის სახიერებას ეწინააღმდეგება და უპირისპირდება“, და კიდევ

II.5. „ამ ბნელს დამოუკიდებელი არსებობა კი არა აქვს, არამედ იგი მდგომარეობაა ჰაერისა, ნათლის მოკლებით გამოწვეული, ...

როცა ღმრთის ბრძანებით ცა იმას, რაც საკუთრივ მისი ზედაპირის შიგნით იყო, ირგვლივ შემოერთყა და ისეთი მკვერი-ვი სხეული შეიძინა, რომ გარეშეთგან შიგნით მყოფთა გასაყო-ფად საკმარისი აღმოჩნდა, ადგილი, რომელიც შემოსაზღვრა, მოუკვეთა რა გარედან წამოსული სხივები, იძულებით უნათლოდ დატოვა, რადგან ჩრდილს ერთდროულად სამი რამ სჭირდება: ნათელი, სხეული და გაუნათებელი ადგილი. ამგვარად, სა-მყაროში სიბნელე ზეცის სხეულის ჩრდილისაგან წარმოიშვა.“

ბიბლია, და მასთან ერთად რუსთველი, სიკეთედ და მად-ლიერებით მისაღებ, უფრო მეტიც — კაცისათვის სანიშნო და სამაგალითო რეალობად სახავს მთელ ღვთიურ შესაქმეს და მის განუყოფელ ნაწილს — მატერიალურ, ზორციელ გარ-ესამყაროს, სადაც სინათლეს აუცილებლად ახლავს ბნელი, დღეს — ღამე და სიცოცხლეს — სიკვდილი.

მნიშვნელოვანია, რომ ბიბლიური სიტყვებით:

„და თქუა ღმერთმან: იქმენინ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუეყანისა, განსაყოფელად შორის დღისა და შორის ღამისა. და იყვნედ სასწაულებად და დღეებად და წელიწადებად“ — განისაზღვრება მნათობთა ორგვარი ფუნქ-ცია: ფიზიკური ნათლის მეშვეობით ქვეყნის ნათება და დღისა და ღამის განყოფა, ზოლო სასწაულების, ანუ ღმერთის განსა-

კუთრებული ხილული ნიშნების მეშვეობით კი სეკულარული, ფიზიკური თუ ხაზოვანი დროის მდინარების წარმოჩენა.

არაერთი ათასი წლის განმავლობაში, არაერთი გონიერი ადამიანი აკვირდება ცაზე სასწაულებად მოძრავ მნათობებს და ამ უმნიშვნელოვანესი ღვთიური ხილული ნიშნებიდან ასტრონომიულ და ასტროლოგიურ ცოდნას კრეფს. თავისი ეპოქის შესატყვის ამგვარ ცოდნას ფლობდა, ცხადია, რუსთველიც და იგი სათანადოდ არის ასახული პოემაში. მაგალითად, ასტროლოგიურ ასპექტს წარმოაჩენს შვიდი მნათობის ბუნების შესახებ, ავთანდილის სიტყვებით გადმოცემული ცოდნა (იხ. სტროფები №1083 — 1089) — მზეს მეფეთა ეტლად იტყვიანო, ზუალს სევდიანთა, მუშთარს მოსამართლეთა, მარიხს მესის-ხლეთა, ასპიროზს მკურნალთა, ოტარიდს მწიგნობართა და მთვარეს კი მოწყალეთა და სნეულთა ეტლადო გვასწავლის პოეტი. და, მას შემდეგ რაც ყოველ მათგანს თავისი ფუნქციის შესაბამისი თხოვნით ცალ-ცალკე მიმართავს, ავთანდილი ბოლოს ამბობს:

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკულაენი, შუიღნივე მემოწმებიან:
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუაჲლ ჩემთუის ბნდებიან,
მთუარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმად მყუებიან,
მას გააგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშენოდ მდებიან.“ (1091)

ანუ ავთანდილს ვარსკვლავების თანადგომის იმედი აქვს, ისინი მას თინათინთან მოწმედ ესაჭიროება, რომ, შორს მყოფი მიჯნურის წინაშე, მისი სულიერი მდგომარეობის ხარისხი დაამოწმონ.

ეს ფაქტი, ცხადია, არ გულისხმობს და არ მიუთითებს ერთი ღმერთის რწმენიდან გადახვევას, არამედ პირიქით, განგვიმარტავს თუ ღვთიური შესაქმის გასრულებაში, ქვეყნად ნათების გარდა, დამატებით რა როლსა და ფუნქციას შეიძლება ასრულებდეს ეს შვიდი ციური ქმნილება და შეგვახსენებს იმ ასტროლოგიური, თუ ვარსკვლავთმომრეცხველობითი ცოდნის საზეო მიზნით გამოყენების უმნიშვნელოვანეს მაგალითს, რომელმაც ასე პრინციპული როლი ითამაშა ძველი და ახალი აღთქმის კავშირისათვის, სოფლად მხსნელის, ქრისტეს

მოვლინებისათვის, შეგვასხენებს, რომ, მათეს სახარების მიხედვით, სწორედ ვარსკვლავთა ჩვენების საფუძველზე მიაგნეს და საქვეყნოდ გააცხადეს იესოს ქვეყნად მოვლინება აღმოსავლეთიდან მოსულმა მოგვებმა:

2.1. „ხოლო იესუს შობასა ბეთლემს ჰურიასტანისასა, დღეთა ჰეროდე მეფისათა, აჰა მოგუნი აღმოსავალით მოვიდეს იერუსალემდ და იტყოდეს

2.2. სადა არს რომელ იგი იშვა მეუფე ჰურიათაი? რამეთუ ვიხილეთ ვარსკულავი და მოვედით თაყვანისცემად მისა.“

აქვე კვლავ გავიმეორებ „ქართლის ცხოვრების“ სიტყვებსაც, რომ ჯერ კიდევ ქრისტემდე, ალექსანდრე მაკედონელმა „დაუდვა სჯული საქართველოთა ერთისა დამბადებლისა ღვთისა თაყვანისცემა და მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა პატივი“.

პინ არის შექმნილი „ვეფხისტყაოსანში“?

პოემის პროლოგში, სადაც თავისი განზრახვის მიზანზე და მიზნის მიღწევის გზებზე საუბრობს, პოეტი მხოლოდ ერთს, ვეფხისტყაოსან გმირს — ტარიელს მოიხსენიებს. ცხადია, ეს ფაქტი არ არის შემთხვევითი, ესეც მიზნის მიღწევისა და განზრახვის სრულქმნის ერთი შემადგენელი ელემენტია. და ყურადსაღებია, რომ რუსთველი უკვე პროლოგში გვიხასიათებს მას, როგორც ტურფად სახსენებელ პიროვნებას, მაგრამ ამასთან ისეთს, ვისთვისაც ცრემლის ღვრა გვმართებს და რომელიც შეწევნას საჭიროებს.

„აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ჯელოვანება,
ძალი მომეც და შეწევნა, შენგნით მაქუს მივსცე გონება,
მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა წსენება;“ (7)

მიმართავს პოეტი, პირველყოვლისა, ღმერთს და ამ მიმართვით გვაძლევს განზრახვითი ქმედების განსრულების ზოგად გეზს და მნიშვნელოვან გაკვეთილს — უბრალოდ კი არ ლოცულობს ტარიელისათვის, ტარიელისთვის შეწევნას კი არ ითხოვს, არამედ უზენაესს თავისთვის ევედრება შეწევნას, რომ შემდეგ თვით მან, თავისი აქტიური ქმედებით, ენის, გულისა და ხელოვანების მეშვეობით დაუბრუნოს, თუ მისცეს გონება ტურფად სახსენებელ ტარიელს და ამით ღმერთთან და სხვა-სთან, თუნდაც იმ მსმენელთან ერთად, ვინც ცრემლს დაღვრის

ტარიელისთვის, გახდეს ტარიელის შეწვევის თანამონაწილე.

და როცა ღმერთის დახმარებით, მაგრამ პირადი აქტიური ქმედებით აპირებს და ცდილობს რუსთველი საყვარელი პიროვნების შეწვენას, ამ მაგალითით ის ააშკარავებს, იმეორებს და ცხადად საუბრობს, დაბადებისეული ტექსტით გაცხადებულ, ღვთიურ ნებაზე, კაცის შესაქმისეულ დანიშნულებაზე — თავისი განზრახვითი ქმედებით იყოს სხვისი შემწე.

თუმცა, თითქოს ამ საქმეში მისთვის ღვთიური შეწვენა საკმარისი არ იყოს, პოეტი დამატებით, სხვასაც მოუხმობს და პოემის მსმენელებს თუ მკითხველებს მიმართავს:

„მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გულის შეუშრობილი“

— და ამით ცხადი ხდება, არა მარტო ავტორის ტარიელი-სადმი დამოკიდებულება და მისი შეწვევისათვის მზადყოფნა, არამედ ისიც, რომ პოეტს აუცილებლად სჭირდება თანამონაწილე, ის, ვინც ავტორთან ერთად ცრემლს დაღვრის ტარიელისთვის.

ვეფხისტყაოსნის ყველა მოქმედი პირი საჭიროებს შეწვენას. მათგან უმრავლესს კი თავად აქვს უნარი და სურვილი შეეწიოს, უშველოს, დახმარების ხელი გაუწოდოს სხვას. პოეტი აღიდეbs კაცის ღვთიური დანიშნულების სრულქმნის, საზეო საქმის კეთების ამ სურვილსა და უნარს, და ამიტომაც არის ვეფხისტყაოსნის ძირითადი თემა, მიჯნურობასთან ერთად, შეწვენა.

გფიქრობ აქ უპრიანია, მცირე ხნით, კვლავ დავუბრუნდეთ მიჯნურობის ცნებასთან დაკავშირებულ პროლოგის სტროფებს, რათა უფრო ნათლად გამოიკვეთოს პოეტის მიერ განზრახვის სრულქმნისათვის არჩეული გზა.

პროლოგის სტროფებით კატეგორიულად არის გაცხადებული, რომ „მიჯნურობა პირველი“ არის ის სიშმაგე, რომელიც საღვთო სიახლის ვერ მიწვდომის წყენის გამო ეუფლება კაცს, რომელიც აღმაფრენით დაშვრომას იძლევა და რომელიც სიკვდილს მიგვაახლებს.

პირადად რუსთველისათვის მიჯნურობა არის სანატრელი ნიჭი და მის ბოძებას ასეთი სიტყვებით ეკედრება ღმერთს:

„მომეტ მიჯნურთა სურვილი, სიყუდიდმდე გასატანისა“

მაგრამ რუსთველი ხაზს უსვამს მისთვის, როგორც პროფესიონალი მელექსისათვის, პრინციპულ გარემოებასაც, რომ მიჯნურობა პირველი არის

„ძნელად სათქუმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“,

რომ, მართალია,

„იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“,

მაგრამ

„ვინმცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“,

და, რაც მთავარია,

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკუიანნი ვერ მიხუდებიან,
ენა დაშურების, მსმენლისა ყურნიცა დაფალდებიან.“ (27)

აი, ამ მიზეზთა გამო, მსმენელისათვის საღმრთოდ გასაგონი შაირის შექმნისა და შაირით მისი შეწევნის ასეთი გზა აირჩია პოეტმა —

„ვთქუნე ხელობანი ქუენანი, რომელნი ჯორცთა სწუდებიან;
მართ მასვე ჰბადვენ, თუ ოდენ არსიძვენ, შორით ბნდებიან“, (27)

ანუ, განიხილავს რა ზორციელი სიყვარულით აღძრულ ხელობას, ოღონდ წმინდას, ამაღლებულს, მიჯნურობის უმაღლეს სახესთან მიახლოებულს, პოეტი მსმენელს იგავური ფორმით მოუთხრობს პირველ მიჯნურობაზე და სურს როგორმე გამოიწვიოს მასში დანერგილი სიყვარულის, მიჯნურობის ხარისხის ზრდა. ეს არის მსმენელისათვის სიბრძნის გადაცემის, სარგებლობის მოტანისა და მისი შეწევნის მიზნით არჩეული გზა და ხერხი.

და, რასაკვირველია, რუსთველის წინაშე დგას თვით მსმენელის შეწევნის ამოცანა და არა პოემის გმირისა, რადგან, ყოველი ავტორი მსმენელისაგან დამოუკიდებლად ახერხებს თავისი ნაწარმოების გმირთა ბედის წარმართვას, მაშინ როცა მსმენელისათვის საღმრთო სიბრძნის გადაცემას იგი

ვერ შესძლებს, და ამდენად ვერც განასრულებს მსმენელის შეწევნის განზრახვას, თუ კი არჩეულ გზაზე თვით მსმენელი არ დაემგზავრა მას, თუკი მსმენელმა ავტორთან ერთად არ განიცადა ტურფად სახსენებელი გმირის ბედი.

აი, ამიტომ მოუხმობს მსმენელს რუსთველი — „მო, დავსხდეთო“, ამიტომ აინტერესებს და სჭირდება მას კარგი გამგონე, ის, ვინც შეისმენს, და ამიტომ მიმართავს და არწმუნებს მას, რომ შაირით გამოთქმული საღვთო სიბრძნე, ამქვეყნიური თვალსაზრისით, აქაც საამოა („ეკლა აქაცა ეამების“), მაგრამ კაცი ვარგი არის ის, ვინც „საღმრთოდ გაიგონებს“ და საღმრთოდ შეისმენსო შაირს. ამიტომ არის მსმენელის საკუთარ „ბადეზე“ დაბმა ავტორისათვის აუცილებელი, და ამიტომ აგებს თხრობას რუსთველი ისე, რომ მსმენელი ჩაითრიოს და დააინტერესოს.

მსმენელის დაინტერესების მხრივ გამორჩეულია პროლოგის შემდეგი სტროფი:

„ჩემი აწ სცანით ყუელმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია;
ესე მიჩნს დიდად სახელად, ართავი გამიქიქია!
იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვითა ჯიქია;
მისი სახელი შეფარვით ქუემორე მითქუამს, მიქია.“ (25)

ეს სტროფი გამორჩეულია, რადგან ბუნებრივ კითხვებს ბადებს. კერძოდ, თუ ვინ იყო ის, ვისი ქებაც თქვა რუსთველმა? რა მიზეზით დაფარა მისი სახელი პოეტმა? და მსმენელსაც, ასევე ბუნებრივად, აღეძვრება შეფარულის თუ დაფარულის გაცხადების სურვილი და ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან, როგორც ჩანს, მხოლოდ ლექსის მუსიკალობით და ბრძნული შეგონებით პოემის საღმრთოობა ვერ მიიღწევა. და თუ მკითხველს დაფარულის გაცხადების სურვილი აღეძვრება, ის ნაწარმოებს კვლავ უნდა დაუბრუნდეს და, უკვე პოემის ქსოვილში უნდა მოიძიოს მან ის, რაც საგანგებოდ არის დაფარული ავტორის მიერ. პროლოგი კი მსმენელს დაფარულის გაცხადებისაკენ ავტორის მიერ მითითებული გეზით სვლაში ეხმარება.

ჩვენი განხილვის საფუძველზე, ვფიქრობ, იკვეთება ავტორის მიერ ნაკარნახევი ასეთი გეზი: პოეტი აცხადებს, რომ

შეფარვით შეაქო ვილაც, ამავე დროს განიხილავს ამქვეყნიურ, ხორციელ სიყვარულს, ოღონდ ამაღლებულს, მიჯნურობის უმაღლეს სახესთან, საზო მიჯნურობასთან მიახლებულს და შეწევნის თემას წინა პლანზე აყენებს, ამიტომ, შეფარვით ქების მრავალ კანდიდატთაგან ერთის შერჩევისათვის, ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ პოემაში შექებულია რეალური პიროვნება, რომელიც თავისი განზრახვითი ქმედების შედეგის გამო საზოოდ გამიჯნურებულისა და შემწის სამაგალითო სახედ იქცა.

ბუნებრივი ჩანს ასეთი განსჯაც: რადგან თამარ მეფის ხოტბა ჩვეულებრივი ამბავი იყო მისი თანამედროვე მგონისათვის, დღეს კი თამარ მეფის ხანა ოქროს ხანად გვაქვს დასახული, მოულოდნელი არ იქნება რუსთველი პოემაში სწორედ თამარს რომ აქებდეს.

მაგრამ, მოდით, უფრო დაკვირვებით წავიკითხოთ პოემის შესაბამისი ადგილები.

პროლოგში, სანამ მსმენელს, თავისივე შეთხზული პოემის ტურფად სახსენებელი გმირის შეწევნის მიზნით, ცრემლის ღვრისათვის ერთად დასხდომას შესთავაზებს, პოეტი გარკვევით აღიარებს:

„ვის ჰშვენის, ლომსა, ჯმარება შუბისა, ფარ შიმშერისა,
მეფისა მზის თამარისა, ღაწუ ბალახშ, თმა გიშერისა,
მას, არა ვიცო, შევჰკადრო შესხმა ხოტბისა ნშირისა?!
ვისთა მჭურეტელთა ყანისა მირთუმა ჯამს, მართმშიერისა.“ (4)

თამარს ვაქებდეთ მეფეს სისხლისა ცრემლ დათხეული,
გუთქუენით ქებანი ვისნიმე არ ავად გამორჩეული.
მელნად ვინმარე გიშრის ტბა, კალამად მინა რხეული
ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახუარი გულისა ხეული. (5)

მიბრძანეს მათდა საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა,
ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე კბილისა,
ბროლ ბალახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა.
გასტეხს ქუასაცა მაგარს გურდემლი ტყუივისა ღბილისა.“ (6)

ანუ ხაზგასმით ამბობს, რომ არ იცის, როგორ შეჰკადროს ხოტბის შესხმა „ლომს“, რომელსაც ჰშვენის შუბისა და ფარ-

შიმშერის ხმარება და რომელიც არის დამხმარე „მეფისა მზის თამარისა, ღაწუ-ბალახშ, თმა-გიშერისა“. მაშინ, როცა მეფე თამარის ქება ამავე წინადადებით დაუფარავად თქვა. მაგრამ დამაფიქრებელია, რომ ამ ქებაში თამარი მზედ იწოდება, თუმცა რატომღაც ხაზი აქვს გასმული მეფის მხოლოდ გარეგნულ მზეობას და არაფერია ნათქვამი მის სხვა ღირსებებზე. და ეს მაშინ, როცა რუსთველი ძალზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის შინაგან მზეობას.

საყურადღებოა პროლოგის მეექვსე სტროფიც, სადაც პოეტი მეფეთა დაკვეთაში ხაზს უსვამს მათი სურვილის ორ მხარეს, რომ მათი ბრძანებით ლექსი უნდა იყოს ტკბილი, ტკბილი ლექსით კი შექებულ უნდა იქნას გარეგნული სილამაზე.

და, რაც მთავარია, თამარ მეფის გამო გულისტკივილი, დარდი, სევდა გამოჰყვივის პროლოგის მეხუთე სტროფში, როცა პოეტი ამბობს:

„თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ დათხეული“-ო.

საყურადღებოა კიდევ ერთ გარემოება — პროლოგში სამი საკუთარი სახელია მოხსენებული, სამივე ორ-ორჯერ. ესენია თამარი, ტარიელი და რუსთველი. არჩევანი, ცხადია, შემთხვევითი არ არის. როგორც ჩანს, პოემის გმირი, ტარიელი, გამოგონილი თუ შეთხზული პერსონაჟი, გარკვეული ხდია რეალურ, ისტორიულ პირებს, რუსთველსა და თამარ მეფეს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ძნელია გაეცეს პასუხი კითხვას, თუ რატომ არ ისარგებლა პოეტმა სხვა არაერთი, თითქოს უფრო ბუნებრივი არჩევანით. მაგალითად, არც ერთი გმირის სახელი არ გამოეტანა პროლოგში, ან გამოეტანა ყველა მთავარი გმირის სახელი, ან თამარ მეფესთან ერთად მოეხსენებინა გიორგი მესამე, თუ სხვა ისტორიული პირი, როგორც ეს იმ ეპოქის ფრესკებზეა ხოლმე. არჩევანი მართლაც დიდი იყო და ამიტომ უნდა ჩავთვალოთ, რომ თამარ მეფის, ტარიელისა და რუსთველის სახელები შემთხვევით არ არის ერთმანეთის გვერდით.

სიტყვებით:

„მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამაღ არი: (10)
ვის მოჩილობს ჯარი საბათა, მისთუის ვხელობ, მისთუის მკუდარი.“

პოეტი პრაქტიკულად პირდაპირ მიუთითებს, რომ თავის შრომას თამარ მეფისათვის სწევს.

ხოლო სიტყვებით:

„თამარს ვაქებდეთ მეფეს სისხლისა ცრემლ ღატხეული“

არამართო ცხადყოფს ამ აზრს, არამედ თამარ მეფისადმი დამოკიდებულებასაც ამჟღავნებს.

კერძოდ, თუ თვალს გავადევნებთ პოემის იმ კონტექსტებს, სადაც „სისხლის ცრემლები“ გვხვდება, დავრწმუნდებით, რომ სისხლის ცრემლებით დიდი დარდი, სევდა და უარყოფითი განცდების ტვირთი გადმოიცემა. ამიტომ, ამ პოეტური მეტაფორით, როგორც ჩანს, ავტორი მიგვანიშნებს, რომ თამარ მეფეზე ზრუნვა არის საჭირო და იგი შეწევნას საჭიროებს, მსგავსად ტარიელისა, რომლისთვისაც „ცრემლი გედის შეუშრობილი“. ანუ თამარ მეფისადმი დამოკიდებულება ემსგავსება ტარიელისადმი დამოკიდებულებას და თამარ მეფეც ზრუნვისა და შეწევნის ობიექტად ისახება. და თუ კი ასეა, დასკვნაც ერთია — თამარ მეფე არ გამოდგება საზეოდ გამიჯნურებულისა და სხვათა შემწე პირის იმ სამაგალითო სახედ, რომლის სახელი პოეტმა შეფარვით შეაქო(!). ესეც არ იყოს, უცნაური იქნებოდა ავტორს ქვემოთ საგანგებოდ დაეფარა სახელი, რომელიც პროლოგში ორჯერ მოიხსენია („თამარს ვაქებდეთ მეფესა...“, „მეფისა მზის თამარისა“).

მაშ, ვინ არის პოეტისათვის საზეოდ გამიჯნურებულისა და შემწეს ის სამაგალითო სახე, რომლის სახელი მან საგანგებოდ დაფარა?

გავიხსენოთ წინა დასკვნები:

1. პოეტმა განიზრახა საღმრთო შაირით არგოს მსმენელს და ამ მიზნით მისი მწვრთნელის, აღმზრდელის როლი იტვირთა; მას სურს დაეხმაროს, რწმენა განუმტკიცოს, შეეწიოს მსმენელს, ღმრთის ბაღეზე დააბას, საზეო საქმისათვის, პირველი მიჯნურობისათვის მოამზადოს იგი. ზოგადად მსმენელის შეწევნაა პოეტის ამოცანა, ხოლო შეწევნის თემა რომ პოემის ძირითადი თემაა, ამაზე სათანადო აქცენტი სწორედ

პროლოგში ტარიელის სახელის გამოტანით კეთდება და ამით ეს დებულებაც მტკიცდება.

2. პოემაში შეფარვით არის შექმნილი პიროვნება, რომელიც საზეოდ გამიჯნურებულისა და სხვათა შემწის სამაგალითო სახეა.

განყენებულად თუ ვიმსჯელებთ და საქართველოს წარსულსა და აწმყოს თვალს გადავავლებთ, უდავოდ ჩანს დასკვნა, რომ საზეოდ გამიჯნურებულის სამაგალითო სახედ საქართველოში მთავარმოწამე გიორგი კაპადოკიელი ითვლებოდა და ითვლება და ყველას შემწეც, პირველ ყოვლისა, წმიდა გიორგია.

„ვეფხისტყაისნათან“ დაკავშირებით კი ვფიქრობ, რომ, როცა პოეტი აცხადებს — თამარ მეფის შეწვევისათვის „ვხელობო“, ამით ის, ერთი მხრივ, ადასტურებს კონკრეტული, რეალური მსმენელის, თამარ მეფის შეწვევის განზრახვას (და არა მარტო პოემის გმირის — ტარიელის შეწვევისა), მეორე მხრივ კი მიგვითითებს შეწვევის საყოველთაოდ ცნობილ მაგალითზე, შეფარვით მიგვანიშნებს სახელს, რომელიც ყველა ქართველმა კარგად იცის და რომელიც მან ქვემოთ შეაქო. ცხადია, რომ რუსთველის მიზანია ზოგადად მსმენელის შეწვენა, მაგრამ მან მსმენელთაგან გამოჰყო კონკრეტული პიროვნება, თამარ მეფე, მეფის ასული, რომელიც მამასთან ერთად, გიორგი III-თან ერთად ხანგრძლივად თანამეფობდა, და მის შეწვენას საგანგებოდ გაუსვა ხაზი. მეფის ასულის შეწვევის საქმეში კი კვლავ წმიდა გიორგია სამაგალითო, რადგან წმიდა გიორგის უდიდესი სასწაული არის მეფის ასულის შეწვევის სასწაული.

ამ გარემოებათა გამო უნდა ვივარაუდოთ, რომ საზეოდ გამიჯნურებულის სამაგალითო ხატი რუსთველისათვის წმიდა გიორგის სახე იყო და პოემაში შეწვევის თემის გაშლისას, მას წმიდა გიორგი ედგა თვალწინ.

მამა ღმერთმა, ძე ღმერთის ქვეყნად მოვლენის სასწაულით, ხილული და აშკარა ქმნა სიკვდილით საუკუნო სიკვდილის დათრგუნვისა და საუკუნო ცხოვრების მოპოვების გზა. ქრისტეს გზა არის საუკუნო ცხოვრების გზა და ამ გზას უნდა დაადგეს, შესაქმესეული ღვთიური ნების აღმსრულებელი ყოველი კაცი.

და ამქვეყნად მოვლენილ კაცთა რწმენის სიმტკიცეს, წმიდა წიგნებთან და ქრისტეს სასწაულებთან ერთად დიდად განაპირობებს ქრისტეს მოწაფეთა, მის მიმდევართა, მისთვის წამებულთა, მრავალ ჭეშმარიტ ქრისტიანთა ამქვეყნიური ცხოვრების, მათი განზრახვითი ქმედებების სრულქმნილი შედეგები, და განსაკუთრებით ამ შედეგთა კაცის მიერ გულის, ცნობისა და გონების თვალთ ხილვა და სრულად გათავისება. წმიდა გიორგის ხატის წარმოჩენით, „ვეფხისტყაოსანიც“ მსმენელში ერთი კეთილი ღმერთის რწმენის განმტკიცებას ემსახურება.

წმიდა გიორგის ცხოვრების კანონიური ვერსიით ვიცით, რომ იგი — გიორგი კაპადოკიელი, მეფე დიოკლეტიანეს საყვარელი მხედართმთავარი — განუდგა ქრისტიანობის სასტიკ მდევნელ მეფეს და ხალხში ქრისტეს რწმენის ქადაგება დაიწყო. მისი სიტყვის ძალით ირწმუნა ქრისტე თვით დედოფალმა ალექსანდრამ და ეს იყო გიორგი კაპადოკიელის გამარჯვება დიოკლეტიანეზე, მიუხედავად იმისა, რომ ის სამაგალითოდ აწამეს დიოკლეტიანეს ბრძანებით.

ქრისტიანული ეკლესია წმიდა გიორგის უწოდებს დიდმოწამეს, ან მთავარმოწამეს და ძლევამოსილს. წმიდა გიორგის სახელთან მრავალი სასწაულია დაკავშირებული, რომელთაგან უდიდესად ითვლება მეფის ასულის გველეშაპისაგან დახსნის სასწაული.

ხატებსა და ფრესკებზე ხშირად გამოხატავენ წმიდა გიორგის წამების სცენებს, მაგრამ გაცილებით ხშირად გვხვდება ის ახალგაზრდა პირტიტველ მეომრად წარმოდგენილი, შუბით, ფარითა და ხმლით აღჭურვილი, ან თეთრ ცხენზე ამხედრებული, როცა ის გველეშაპს, ან მეფე დიოკლეტიანეს შუბით გმირავს.

წმიდა გიორგის იკონოგრაფიული ატრიბუტები სიმბოლური ნიშნებია. შუბი, ფარი და ხმალი ბოროტებისაგან დაცვის, მისი ღათრგუნვის, სიმართლისა და სიკეთისათვის ბრძოლის იარაღებს წარმოადგენს, ხოლო გველეშაპის ან დიოკლეტიანეს შუბით განგმირვა წარმართობაზე ქრისტიანობის გამარჯვებას,

ანუ ბოროტების დათრგუნვასა და სიკეთის გამარჯვებას განასახიერებს.

ქართველი კაცისათვის მნიშვნელოვანი იყო შემწე, მფარველი, ძლევამოსილი წმიდა გიორგი. წმიდა გიორგის რწმენის დროშით შრომობდა და იბრძოდა იგი. ცხადია უმნიშვნელოვანესი იყო წმიდა გიორგი მეფეთათვისაც, სამაგალითოდ იმის გახსენებაც კმარა, რომ თამარ მეფის მამის, გიორგი მესამის სამეფო ბეჭედზე ამოტვიფრული იყო: „წმიდაო გიორგი, მესავი შენი გიორგი, ძალითა შენითა ვძლევ მტერთა ჩემთა“, ანუ წმიდა გიორგის ძალით მოქმედებს თვით სიმაღლისა და სიკეთის ბურჯი, ღმრთის ნების ქვეყნად გამტარებელი, ღმრთივ დანაბადი მეფე.

დავაკვირდეთ ახლა პროლოგის მესამე სტროფს, სადაც რუსთველი ამბობს:

„ვის ჰშენის, ლომსა, ჯმარება შუბისა, ფარ შიშურისა
მეფისა შზის თამარისა, ღაწუ ბალახშ, თმა გიშერისა.
მას, არა ვიცი, შეეჰკადრო შესხმა ხოტბისა ხშირისა?!“ (4)

სტროფი გამართულია იმ ლომის საქებრად, რომელიც უფრო მაღლა დგას, ვიდრე თვით თამარი, ღმრთივ დანაბადი მეფე, რამდენადაც მეფეს იქვე აქებს პოეტი, ხოლო ლომს „არა ვიცი, შეეჰკადრო შესხმა ხოტბისა შერისა“-ო. ამის გამო უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის ვისაც ქება ვერ შეჰკადრა რუსთველმა, იერარქიულად დგას მეფეზე მაღლა. და სწორედ ასეთი არის წმიდა გიორგი..

ლომი წმიდა გიორგის ერთ-ერთი ეპითეტი იყო, რაზეც ყველაზე დამაჯერებლად მეტყველებს ერთიანი სვანეთის დროშა „ლომი“ (იხილეთ ამ საკითხთან დაკავშირებით სპარნაველის მონოგრაფია „ქართული დროშები“, 1953 წ.), რომელიც წმიდა გიორგის დროშაა. ამასვე მოწმობს მთის ერთ-ერთი უდიდესი სალოცავის სახელი — „ლომისის წმიდა გიორგი“ (ს.მაკალათია, „მთიულეთი“, 1938 წ.).

ასე, რომ მეოთხე სტროფში წმიდა გიორგის შეფარვითი, მაგრამ მეტად მაღალი ქებაა ნათქვამი, სწორედ რომ „არ ავად გამორჩეული“ ქება. თუმცა ამ სტროფში გამოთქმული ქება თამარის მამას, გიორგი მესამესაც შეიძლება მიესადაგოს, რაც

არ ცვლის საქმის არსს, რადგან გიორგი მესამეს ხშირად ადარებდნენ წმიდა გიორგის (თუნდაც „ქართლის ცხოვრება“ ავიღოთ: „...მეფობდა ესე გიორგი კეთილად, სპარსნი და არაბნი სძლუნობდნენ და ძრწოდნენ. გარნა მოკლედ თქუა ქება ამის აღმწერელმან, რამეთუ წმიდის გიორგის შედარებით, უკეთუ მან ერთი მოჰკლა ვეშაპი, რავდენით ამან ვეშაპთა უბოროტესნი წარმართნი მოსრნა“ — („ქართლის ცხოვრება“, 1973 წ., გვ.170)).

პროლოგის მომდევნო სტროფით პოეტი ამბობს:

„თამარს გაქედეთ მეფეს სისხლისა ცრემლ დათხეული,
ვბთქუენით ქებანი ვისნიმე არ ავად გამოჩეული.
მელნად ვიჯმარე გიშრის ტბა, კალმად მინა რხეული,
ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახუარი გულისა ხეული.“ (5)

და თუ პოეტი გვეუბნება „ვბთქვანი ქებანი ვისნი მე“-ო, არ არის აუცილებელი აქ ვიგულისხმოთ რუსთველის რაღაც, ჩვენამდე მოუღწეველი ნაწარმოები, რომელშიც პოეტს უთქვამს „ქებანი“. „ვბთქვანი“ შეიძლება ეხებოდეს ზემოთ ნათქვამ ქებას, კერძოდ წინა — მესამე სტროფში ნათქვამს, ან კიდევ იმ ნათქვამს, რომელსაც ქვემოთ, პოემაში იპოვის მკითხველი.

წმიდა გიორგის შეფარვითი ქება შეიძლება ამოვიკითხოთ სიტყვებშიაც: „მელნად ვიჯმარე გიშრის ტბა და კალმად მინა რხეული“, რომელიც შთაგონების ორ წყაროზე მიუთითებს — შავ თვალებზე და რწმენის ხატზე, მინა რხეულზე.

„მინას“ სახელით არის ცნობილი ჭიქური მასით ხატვის ირანული ტექნოლოგია, რომელიც მეთერთმეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეებში იყო გავრცელებული. ამ ტექნოლოგიით სხვადასხვა ფერის ჭიქური მასა თანმიმდევრულად, ნახატის თუ მხატვრული ამოცანის შესაბამისად, ფენა ფენად ედება ზედაპირს და, ასევე თანმიმდევრულად, წარმოებს ყოველი ფენის სათანადო ტემპერატურაზე გამოწვა, პირველი ფენებისა ძალზე მაღალ, მომდევნოთა კი სულ უფრო და უფრო დაბალ ტემპერატურაზე.

„მინას“ სულხან-საბა ასე განმარტავს: „მინა ჭიქა არს ფერადი ელვარედ შემზადებული ილეკროთა (ლითონთა) ზედა, მხატვრულად ქმნად შემზადებული“. ილია აბულაძეს კი ასეთი ციტატა მოაქვს სიტყვა მინასთან: „დავასუენე ხატი წმიდისა

გიორგი მთავარმოწამისაი, ოქროსაი მინაითა“.

„მინა“ მინანქრის ძვირფას ხატს, კერძოდ კი, წმიდა გიორგის ხატს უნდა ნიშნავდეს, რადგან საკუთრივ პოემაში „მინა“ თავისუფლად უტოლდება ხატს, სახეს, პიროვნებას.

მაგალითად, ტარიელი ამბობს:

„მექნელებოდა სიშორვე, მისი ბროლ ბალახშ მინისა“ (517)

ტარიელს ეძნელებოდა ნესტანის სიშორე. ან

„ავთანდილ იყო სპა სპეტი, ძე ამირ სპასალარისა,
საროსა მჯობი ნაზარდი, მსგავსი მზისა მთუარისა,
ჯერტ უწვერული, სადარო ბროლ მინა საცნობარისა.“ (53)

ან კიდევ

„რა გამოვიდა, გაზირმან ძეხნა, ვერ პოვნა მინანი.“ (939)

ვაზირმა ძეხნა და ვერ იპოვა ავთანდილი — მინა, ხატი, სასურველი პიროვნება.

რას ნიშნავს „მინა რხეული“?

თუ გავიხსენებთ, რომ წარმართობიდან მოყოლებული საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული გრძელ ბუნთან გაერთიანებული დროშა-ხატები, ლაბარუმები, ბავრაყები თუ სხვა, ნათელი გახდება „მინა რხეულის“ მნიშვნელობა — „მინა რხეული“ არის ხელთ კალმად პყრობილი პოეტის რწმენის ხატი, რწმენის დროშა.

საკითხი, თუ როგორაა წმიდა გიორგის სახე პოემაში გახსნილი, შემდგომი კვლევის საგანია, მაგრამ ზოგი რამ თითქმის ზედაპირზე ძვეს და უმაღლეს შემჩნევა: სპასპეტობა, გარეგნული იერი, თეთრ ცხენზე ამხედრება, მეფის ასულის თინათინის შეწევნა და ასევე მეფის ასულის ნესტან-დარეჯანის ქაჯეთის ციხიდან დახსნა უდავოდ აახლოებს პოემაში ბოროტების დამთრგუნველსა და ყველას შემწე — ავთანდილს — წმიდა გიორგისთან. და უფრო აშკარა მინიშნება ნაკლებად — მოსალოდნელი, რადგან პოეტი გარკვევით აცხადებს, რომ მისი სახელი დაფარულად შეაქო.

და თუ ვირწმუნეთ, რომ პოეტმა თავისი პოემით თამართან

ერთად და მასზე უწინარეს წმიდა გიორგი შეაქო, გასარკვევი რჩება მისი შეფარვით ქების მიზეზი.

რუსთველი მსმენელს დიდი მზრუნველობით ეკიდება, მსმენელის პრობლემა მისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია და სწორედ ამიტომ შეუძლებელია, რომ წმიდა გიორგის სახელის დაფარვის ერთადერთი მიზეზი მსმენელის საკუთარ ბადეზე დაბმის სურვილი ყოფილიყო. წმიდა გიორგის სახელის დაფარვას ღრმა ფესვები აქვს და პოეტი პროლოგშივე გვაძლევს მითითებას დაფარვის მიზეზზე, როცა აცხადებს:

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ჳელისჳელ საგოგმანები,
გჳპოე და ლექსად გარდავთქუი, საქმე ვქენ საჯოგმანები“ (11)

როგორც ვხედავთ, ამ სტროფით რაღაც სპარსულ ამბავთან დამოკიდებულებაა გადმოცემული — ავტორი ამაყობს თავისი აღმოჩენით, მაგრამ საჯოგმანოდ მიაჩნია ამ ამბის გალექსვა და მსმენელისათვის მიწოდება.

დიდი ხნის საფუძვლიანი კვლევით დადგინდა, რომ სპარსულ ლიტერატურაში არ მოიძებნება ამბავი, რომელიც შეიძლება რუსთველის „ხელით-ხელ საგოგმანებ“ ამბავთან გა-ვაიგივოთ, ამიტომ, საფიქრებელია, რომ „ამბავი სპარსული“ არის სხვა აზრისა და დატვირთვის შემცველი.

საგულისხმოა, რომ წმიდა გიორგის სპარსს უწოდებს „ქართლის ცხოვრება“, სადაც ვახუშტი ბაგრატიონს ორი ასეთი ფრაზა აქვს: „ამ მთის თხემზედ არს ეკლესია სპარსის წმიდა გიორგისა“ (გვ. 371,16) და „მაშინ მაჩაბელმან მხოქარემან მოუკრა ხრმალი უნაგირსა ტახტსა მეტყუელმან: სპარსმან წმიდამან გიორგიმ, არათუმცა ყოფილვიყავ ჩამოვარდნილი, შუამც განმეკუეთე“ (710,6). „სპარსანგელოზს“ ლოცულობენ მთაში. ცხადია, საზოგადოდ არის საინტერესო ის საკითხი, თუ რას ნიშნავს სპარსი ამ შემთხვევებში, მაგრამ ერთი უდავოა, თვით „ვეფხისტყაოსანშიც“ უნდა შემოწმდეს სიტყვა „სპარსის“ შესაძლო აზრობრივი მნიშვნელობები და დატვირთვა.

სიტყვა „სპარსულის“ აზრის გასარკვევად მეტად საყურად-

ლებოა „ვეფხისტყაოსნის“ უძველესი დანართი სტროფი, რომ-
ლითაც ყველა მნიშვნელოვანი ხელნაწერი ტექსტი იწყება:

„პირველ თავი დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად.
უცმობთ ვეფხის ტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ჯორჯ არ სულად.
საეროა, არ ავსენებს სამებასა ერთარსულად.“ (1)

ცხადია, აქ „ნათქვამია იგ სპარსულად“ არ ნიშნავს სპარ-
სულ ენაზე საუბარს. აქ სპარსული აღნიშნავს რწმენას, ან
თქმის განსხვავებულ ფორმას, მაგალითად ზღაპრულობას, და
არ არის ეთნიკური, გეოგრაფიული თუ ენობრივი კუთვნილე-
ბის მანიშნებელი.

თვით პოემაშიც სიტყვა „სპარსი“ ორჯერ არის ნახმარი
რწმენის მნიშვნელობით. კერძოდ, როდესაც ინდოეთში ხვა-
რაზმელთა შესაძლო გაბატონების შესახებ ამბობს ნესტან-
დარეჯანი:

„ესე ამბვად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგიხასდენ“ (642)

და შემდეგ, როდესაც ტარიელს მიმართავს:

„ჰეადრე, თუ: სპარსთა ვერა ვიქ ჰინდოეთისა ჭამასა.“ (646)

სასიძოდ ხვარაზმშას მოყვანისა და ინდოეთში ხვარაზ-
მელთა გაბატონების საწინააღმდეგო წინადადების მოტივაცია-
ში ნესტან-დარეჯანის ძირითადი არგუმენტია ხვარაზმელთა
რწმენის მიუღებლობა, მათი „სპარსელობა“ და არა მათი წარ-
მომავლობა და ეთნიკური ნიშანი — ხვარაზმელობა.

რა რწმენა უნდა ჰქონდეს მხედველობაში რუსთველს ამ
შემთხვევაში?

როცა „ვეფხისტყაოსანში“ სპარსული იხმარება რწმენის
აღსანიშნავად, რუსთველს მხედველობაში სწორედ წარმარ-
თული რწმენა უნდა ჰქონდეს. თუმცა უფრო კონკრეტულად
ცეცხთაყვანისმცემლობა და, შესაბამისად, ზოროასტრული რე-
ლიგიაც შეიძლება იგულისხმებოდეს ამ ტერმინის ქვეშ.

ყოველი ისლამური თუ ქრისტიანული სახელმწიფო კი
წარმართობას ენერგიულად, მიზანმიმართულად ებრძოდა და,
თუკი წარმართული ელემენტის აღმოფხვრა არ ხერხდებოდა,

მას ახალ სამოსელს უძებნიდა, „თარგმნიდა“ და ასეთი ფორმით იწყნარებდა. საფიქრებელია, რომ სწორედ წარმართულისა და ქრისტიანული რელიგიის შეხვედრის ადგილზე ვლინდება ის ამბავი, რომელიც რუსთველმა „იპოვა“ და ლექსად გარდათქვა — „ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ უნდა ნიშნავდეს წარმართულს — ქრისტიანობის მიერ შეწყნარებულს, ანუ ამბავს, რომელმაც დროის გამოცდას გაუძლო და დარჩა „ვით მარგალიტი ობოლი, ხელით-ხელ საგოგმანები“ ქართულ ქრისტიანულ ყოფაში.

და, შესაძლებელია, წმიდა გიორგის წარმართობასთან თუ ქრისტიანობამდელ საზოგადოებაში მოქმედ კეთილ პრინციპებთან კავშირის პოვნა იყო რუსთველისათვის ღრმად დაფიქრებისა და, ამ აღმოჩენის ლექსად გარდათქმის გამო, ჭოჭმანის საფუძველიც და ქების შეფარვის ძირითადი მიზეზიც.

ავთანდილის სახე ყველაზე მეტად მიესადაგება წმიდა გიორგის და ვფიქრობ, სწორედ ავთანდილის ანდერძის გენიალური ტექსტი წარმოაჩენს იმ კეთილ პრინციპებს, რომელიც ეკლესიის მიერ დამოუკიდებელ მცნებებად თუ ზნეობრივ ნორმებად ფორმულირებული არ მიეწოდება მრევლს და წმიდა წიგნებითაც არ არის გამოკვეთილი, თუმცა მრევლის მიერ საყოველთაოდ არის აღიარებული და მნიშვნელოვან ტრადიციულ ნორმად შეთვისებული. ეს არის კაცთა შორის სიტყვის, პირობის, შეთანხმების, ხელშეკრულების თუ ფიცის მნიშვნელობა საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, რომლის დაცვა საქართველოში დღემდე ითვლება კაცობის და ადამიანის მაღალი ღირსების უმნიშვნელოვანეს მაჩვენებლად, მისი დარღვევა კი, — სიცრუე, ორპირობა და ღალატი — არის ყველაზე საძულველი და მიუღებელი ადამიანური თვისებები. ეს მნიშვნელოვანი პრინციპები, ზოროასტრული რელიგიით, კანონიზებულია და განეკუთვნება სინათლის, სიძარტლისა და ფიცის მფარველი ღვთაების მითრას გამგებლობას, იმ კეთილი ღვთაების გამგებლობას, რომელიც უმკაცრესად სჯის ფიცის გამტეხებსა და მოღალატეებს, ებრძვის სიცრუესა და ორპირობას.

რუსთველი არ ასახელებს ქართული ტრადიციის ამ უმნიშვნელოვანესი პრინციპების პირველწყაროს და მას, ელინო-

ფილური ეპოქის ქრისტიანული ცნობიერებისათვის მისაღები, პლატონის უდიდესი ავტორიტეტისა და მისი მსოფლმხედველობის მოშველიებით წარმოაჩენს.

თავის ანდერძში ავთანდილი ასე მიმართავს როსტეკანს:

„ვიცი, ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა გაზრახულსა.
კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყუარესა მოყუარულსა;
მე სიტყუასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა თქმულსა:
სიცრუე და ორპირობა აენებს ჯორცთა, მერმე სულსა.“ (907)

„რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,
მე რად გავსწირო მოყუარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!
არა ვიქ, ცოდნა რას მარტებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!
მით ვისწავლებით, მოგვეკეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.“ (908)

და, რაც მთავარია, ყველაფერს — მოყვარული მოყვრის არ გაწირვას, მის ერთგულებას, მისადმი მიცემული ფიცის არ გატეხას — ყოვლისმომცველ ქრისტიანულ სიყვარულში აერთიანებს და ათავსებს და თავის გადაწყვეტილებას მოციქულთა ავტორიტეტით ამყარებს:

„წაგვიტხავს, სიყუარულსა მოციქულნი რაგუარ სწერენ?
ვით იტყუიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ.
სიყუარული აღგუამაღლებს, ვით ეყუანი, ამას ჟღერენ.
შენ არ ჯერხარ, უსწავლელნი კაცი რადმცა შევაჯერენ“ (909)

ანდერძში ჩამოყალიბებული ავთანდილის თვალსაზრისი შეთანხმებულია თინათინთან, რომელმაც მტკიცე და ზენაარი ფიცის არგატეხა მოუწონა საყვარელს და სიყვარულის ზრდად ჩაუთვალა იგი:

„შენ არ გატეხა კარგა გჭირს ზენაარისა ფიცისა,
ჯამს გასრულება მოყურისა სიყუარულისა მტკიცისა,
ძებნა წამლისა მისისა და ცოდნა ჯამს უფიცისა“ (815)

ტარიელისთვის მიცემული სიტყვისა და ფიცის მნიშვნელობაზე ესაუბრება ავთანდილი სოგრატსაც:

„ოდეს წამოვე შევჰფიცე, ფიცითა საშინელითა:
კულა მოვალ, გნახე, პირითა არ მტერთა საწუნელითა“, (849)

„ვერ გაუტებს ზენაარსა, ვერ გავსწირავ ხელი ხელსა —
რამცა სადა გაუმარჯუდა კაცსა ფიცთა გამტეხელსა.“ (850)

სიცრუესა და ორპირობას ავთანდილი სწორედ ფიცის
გატეხვასთან აკავშირებს და, ცხადია, ამიტომ თამამად და
მტკიცე რწმენით უთვლის მეფე როსტევეანს:

„მეფეო, ესე თათბირი, მომკალ, ვინ დამიწუნოსა!
მეფეო, ნუთუ წასულამან თქუენ ჩემმან დაგაჭმუნოსა,
ვერ ვეცრუები, ვერ უზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირის პირ მარცხუენს: ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა.“ (915)

„არ დავიწყება მოყურისა აროდეს გუიზამს ზიანსა;
ვჭემობ კაცსა უაუგოსა, ცრუსა და ღალატინასა!
ვერ ვეცრუები, ვერ უზამ მას კელმწიფესა მზიანსა.“ (916)

ასეთი გადაწყვეტილებისა და ფიცის სიმტკიცის მნიშვნე-
ლობა ხაზგასმულია პოემის მომღევენო ეპიზოდშიაც, როდესაც
ავთანდილი გულისტკივილს გამოთქვამს ასმათის წინაშე,
ტარიელის მიერ ფიცის გატეხის გამო:

„ქალსა ეტყუის: აბა, დაო, ეგეთიმცა კაცი ნუა!
იგი ფიცი ვით გატეხა! არ ვეცრუვე, ვით მეცრუა!
ვერ იქმოდა, რად მიქადა? თუ მიქადა, რად მიტყუა?!“ (967)

ამ კუთხით ძალზე მნიშვნელოვანია განრისხებული ნეს-
ტან-დარეჯანის სიტყვებიც, ტარიელს რომ ეუბნება:

„...მიეუირს, რად მოხველ მშლელი პირისა მტკიცისა,
გამწირაფი და მუხთალი, შენ, გამტეხელი ფიცისა?!“ (625)

„შენ არ იცი ზუარაზმშასი საქრმოდ ჩემად მოყუანება?!
შენ ჯდომილხარ სავაზიროდ, შენი რთულა ამას ნება,
შენ გასტეხე ფიცი ჩემი, სიმტკიცე და იგი მცნება.“ (627)

და მართლაც უდავოა, რომ ინდოეთის თავს დამტყდარი
ტრაგედია დიდწილად არის განპირობებული ტარიელის მიერ
ფიცის გატეხით.

სიტყვისა და ფიცის არ გატეხა, ერთგულება, მოყვასის მტ-
კიცე სიყვარული ქრისტიანული სიყვარულის ბუნებად და კაცის

ღვთიურ შესაქმეში წარმატებული თანამონაწილეობის მნიშვნელოვან პირობად არის დასახული პოემაში. ქართველთა წარმართულ, ანუ „სპარსულ რჩულში“ დამკვიდრებული ეს კეთილი, „ხელითხელ საგოგმანები“ ამბავი რუსთველის მიერ პლატონის ავტორიტეტით ხდება მისაღები ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის და მას ბეჭედად მოციქულთა წერილით დამოწმებული სიყვარულის გაგება და განმარტება ახლავს.

და, თუ კი დუალისტური რელიგიის კეთილ და მეტად პოპულარულ ღვთაება მითრას ქართველებმა ამჯობინეს ერთი კეთილი ღმერთის, ქრისტეს რწმენის უსაზღვროდ ერთგული, საზეო მიჯნურობისათვის წამებული და სახელოვანი სიკვდილით აღსრულებული გიორგი კაპადოკიელი, რომელიც საქართველოში დამკვიდრდა, როგორც წარმართობის დამთრგუნველი წმიდა მხედარი, წმიდა გიორგი, და ამასთან ერთად მათ შეინარჩუნეს სიტყვისა და ფიცის ტრადიციულად მაღალი სტატუსი, მისი პატივისცემა და ერთგულება, ასეთი არჩევანი, ანუ „ქართულად ნათარგმანები“ „სპარსული ამბავი“, უდავოდ შეიძლება ობოლი მარგალიტისათვის შეედარებინა რუსთველს.

თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, წმიდა გიორგის სახელის დაფარვა სასურველი იყო მსმენელის დაინტერესებისთვისაც და, შესაძლოა, იმისათვისაც, რომ ავტორს პროლოგში საქართველოს მეფის გიორგი მესამის უშუალოდ ხსენებისათვის გვერდი აეველო.

დიდია ალბათობა იმისა, რომ განზრახვითი ქმედების გასრულებისას, რუსთველს თვალწინ ედგა მისი და ყველა ქრისტიანი ქართველის რწმენის უპირველესი ხატი, რწმენის მეწინავე დროშა — წმიდა გიორგი. თვალწინ ედგა ის, ვინაც ხილულად გამოავლინა საზეო საქმე, მიჯნურობა პირველი — ქრისტეს გზით იარა, იწამა და ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, კაცთაგან ყველაზე მეტი ბრწყინვალეობით გამოანათა თავისი რწმენაც და ღვთის ნებაც. და დაიმკვიდრა საუკუნო ცხოვრება, სწორედ იმით, რომ სხვათათვის იყო და არის კეთილ საქმეში შემწე, დამხმარე და მფარველი.

**რატომ არის „ვეფხისტყაოსნის“
კველი ნუსხები ერთმანეთისაგან
განსხვავებული?**

„ვეფხისტყაოსნის“ ნუსხათა განსხვავების გამომწვევ მიზეზებზე მხოლოდ ვარაუდები შეიძლება გამოითქვას, რადგან, ერთის მხრივ, ვერავენ იტყვის რამდენ ეგზემპლარად გამრავლდა დედანი ავტორისეული მეთვალყურეობით და თვით ავტორს ჰქონდა თუ არა ტექსტის გადამუშავების მცდელობა და, მეორეს მხრივ, ასევე ვარაუდის, ან, უკეთეს შემთხვევაში, მეცნიერული კვლევის სფეროს განეკუთვნება საკითხი, თუ როგორი იყო მომდევნო ეპოქათა გადამწერების მიმართება უშუალოდ მათ ხელთ არსებული ნუსხებისადმი და საკუთრივ „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც არაკანონიკური საერო ტექსტისადმი. მითუმეტეს, რომ პროლოგში გამჟღავნებული სურვილისა და წადილის შესაბამისად, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისეული ტექსტისათვის, ყოველთვის იყო და არის მოსალოდნელი გარკვეული „ხიფათი“, რადგან პოეტის მიერ არჩეული მიზნის მიღწევისათვის მსმენელის თანამონაწილეობა არის აუცილებელი.

„ხიფათი“ კი მოსალოდნელია იმიტომ, რომ ავტორთან ერთად ტარიელისათვის ცრემლის მღვრელმა, პოემაში დაფარულის გაცხადების გზაზე დამდგარმა მკითხველმა შესაძლოა ვერ დაძლიოს ცდუნება, გადაუხვიოს პოემას და სვლა საკუთარი ლოგიკური ბილიკით გააგრძელოს, მისთვის უფრო მისაღები, თუ მისი თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ახალი ამბით შეავსოს ავტორის მიერ შემოთავაზებული ვარიანტი, საკუთარი შეხე-

დულებით დააზუსტოს დედნის ტექსტი. და, როგორც ირკვევა, ასე იქცეოდა არაერთი გადამწერ-რედაქტორი, განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში როცა აქეთ უბიძგებდა მას ეპოქის სულისკვეთება, ან დამკვეთის ნება.

უნდა ითქვას ისიც, რომ ასეთი „ხიფათი“ შეიძლება, პირიქით, სასურველიც კი იყო, და თავისი განზრახვითი ქმედების სრულქმნის ელემენტადაც მოიაზრებოდა თვით ავტორის მიერ, მსგავსად მოგვიანო ეპოქის მეფე-პოეტის, თეიმურაზ პირველისა, რომელიც პირდაპირ მოუწოდებს საკუთარი პოეტური ქმნილების მკითხველებს თუ „თანაავტორებს“: „თქვენ შეათავეთ მის მადლსა“, „ვინცა ლექსი მოუმატოს მე არა ვარ მომდურავი“.

ასეა თუ ისე, ვახტანგ მეექვსის მერ არარუსთველურად მიჩნეული, ინდო-ხატაელთა და ხვარაზმელთა ამბების გადმომცემი პოეტური ტექსტის არსებობა რეალური ფაქტია და იმაზე მიუთითებს, რომ, თუ რუსთველს არა, ვიღაცას მაინც მნიშვნელოვნად ჩაუთვლია ხატაელებთან და ხვარაზმელებთან დაკავშირებული რუსთველური ტექსტის შევსება და ამ მიზნით დიდი შრომაც გაუწევია. ხელნაწერებში დადასტურებული და მკვლევართა მიერ ჩანართად აღიარებული სტროფების სიმრავლეც იმას მოწმობს, რომ რუსთველის არაერთმა მსმენელმა ტარიელის შეწვევისათვის პირდაპირი მნიშვნელობითაც „იზრუნა“ და როგორც შეეძლო ისე შეეწია მას.

ცხადია, რიგითი მკითხველი, მის განსწავლულობასა და ნიჭზე რომ არაფერი ვთქვათ, მატერიალურად ვერ შეებედავდა, არათუ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში რაიმე ცვლილების, ან დამატების შეტანას, არამედ ტექსტის კოპირებასაც კი, რადგან ამისათვის მნიშვნელოვანი სახსრები და რესურსები იყო აუცილებელი — „ვეფხისტყაოსნის“ ნუსხები მეფეთა და დიდებულთა დაკვეთით იქმნებოდა ყოველთვის. ხოლო, იმის მიხედვით, თუ რა მიზანი ამოძრავებდა დამკვეთს და რა დონის იყო დაკვეთის შემსრულებელი, უბრალო „კოპიისტი“, განსწავლული გადამწერი, თუ მოაზროვნე შემოქმედი, დაკვეთას სხვადასხვა ხარისხით შეესხმოდა ხოლმე ხორცი.

და საინტერესოა პასუხი კითხვაზე, თუ როდის გახდა „ვეფხისტყაოსანი“ იმდენად პოპულარული, რომ მისი არამარტო ტირაჟირება, არამედ შევსება და დაზუსტება მოითხოვა დრომ?

საქართველოში სამეფო ხელისუფლებას არც თამარის დროს, არც მანამდე და არც შემდგომ არ ჰქონია ისეთი, ცოტად თუ ბევრად ხანგრძლივი უპრობლემო პერიოდი, როცა სახელმწიფოს იდეოლოგიური და მმართველობითი საფუძვლების განმტკიცება, ან გადასინჯვა არ ყოფილიყო აუცილებელი. შეკვეთით დაწერილ „ვეფხისტყაოსანს“, როგორც ჩანს სამეფო ტახტზე ქალის გამეფების იდეოლოგიური საფუძველი უნდა განემტკიცებინა. პოემის ხარისხი გვაფიქრებინებს, რომ „ვეფხისტყაოსანმა“ იმთავითვე შეასრულა თავისი ამოცანა, მაგრამ თანადროული ისტორიული წყაროები საერთოდ დუმს და არც პოემას, არც მის გმირებს და არც მის ავტორს არ ახსენებს.

საფუძვლიანი მეჩვენება ვარაუდი, რომ თამარის გამეფების საზეიმო პერიოდის შემდეგ პოემამ ძალზე სწრაფად დაკარგა აქტუალობა — „ვეფხისტყაოსნის“ შეთხზული სიუჟეტის მიღმა ისტორიული რეალიების დანახვა, ან შესაძლო მომავალი მოვლენების წინასწარმეტყველება თამარის გამეფების შემდგომ ალბათ არავის ესაჭიროებოდა. პოემა არ შეიცავს თამარის პირდაპირ და უპირობო ხოტბასაც, ამიტომ მისი ტირაჟირება ამ ფუნქციისათვისაც არ იქნებოდა მიზანშეწონილი. ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ წერილობითი პროდუქციის გამრავლებისა და გავრცელების იმდროინდელ ტექნოლოგიებს, მხატვრული ღირსებების გამო „ვეფხისტყაოსნის“ ხალხში გავრცელება და დამკვიდრება, სახელმწიფო რესურსების აქტიური ჩარევის გარეშე, ასე სწრაფად ვერ მოხდებოდა და, ამდენად, პოემის იმთავითვე საყოველთაო სახალხო სიყვარულზე საუბარი ზედმეტია.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ დიდი და მასშტაბური ნაწარმოების სათანადო შეფასებისა და აღიარებისათვის საკმაოდ დროითი დისტანციაა ყოველთვის საჭირო. და კიდევ რომ გამოვრიცხოთ შესაძლო პიროვნული თუ სუბიექტური ფაქტორები, მარტო ზემოჩამოთვლილი მიზეზების გამო შეიძლებოდა დაკვეთით დაწერილი ხელნაწერი დიდი ხნით შემოდებულიყო „თაროზე“, პოემა და მისი ავტორი კი არ მოეხსენებინათ ისტორიულ დოკუმენტებში.

და ეს მდგომარეობა, როგორც ჩანს, გაგრძელდა მანამ სანამ, მოგვიანებით, ახალმა სიტუაციამ კვლავ ქალს არ არგუნა ერთიანი საქართველოს მეფობა და, რაც მთავარია,

მისი მეფობის დროიდან მოყოლებული საქართველოს თავს არ დაატყდა დამთრგუნველი ტრაგიკული მოვლენები — თითქოს ყველა წინა თაობის მმართველთა ცოდვების ზღვევამ მოუწიაო, რუსუდანის მეფობის დროს საქართველოს ღვთის რისხვის ტოლფასი სასჯელი მოევლინა, ჯერ ხვარაზმელთა მიერ ქვეყნის არაერთგზის უსასტიკესი აოხრების და შემდეგ მონღოლთა შემოსევების სახით.

პოემის ტექსტის უდავოდ რუსთველური ნაწილი და სიუჟეტის ისეთი უმნიშვნელოვანესი, საყრდენი ელემენტები, როგორიცაა ნესტან-დარეჯანის ინიციატივით ხატაელებთან წარმართული ბრძოლა და სასიძოდ მოწვეული ხვარაზმშას, კვლავ ნესტან-დარეჯანის კარნახით, ტარიელის მიერ მოკვლა, იმდენად მტკივნეული და არსებითია ხატაელებისა და ხვარაზმელებისთვის, რომ ბუნებრივი იქნებოდა მათ სათანადოდ ემოქმედათ ხელსაყრელი სიტუაციის დადგომისთანავე.

ჩვენ არ ვიცით გამოიყენა თუ არა სიუჟეტის განვითარების ეს ბუნებრივი შესაძლებლობა რუსთველმა. მაგრამ სიუჟეტის უდავოდ რუსთველურმა ამბავმა ცხოვრებაში პოვა გაგრძელება და თითქოს პოემამ ისტორიული პროცესი იწინასწარმეტყველაო, საქართველომ რეალურად განიცადა ხვარაზმელთა გამანადგურებელი შემოსევები — სავარაუდოა, რომ ამ მოვლენებმა გახადა აქტუალური პოემის ტექსტი და იქნებ დათრგუნულმა ცნობიერებამ, პოემაში ხვარაზმშას მკვლელობითა და მისი უბრალო სისხლის დაღვრით დატრიალებული ცოდვის მიმართ, თუ სათანადო ისტორიული პარალელების მიმართ უყურადღებობის გამო, საზღაურადაც კი ჩათვალა ქვეყნის ტრაგედია.

რუსუდანის მეფობის შემდგომ, ჯერ უმეფობის ხანაში, შემდეგ კი ორად გაყოფილ ქვეყანაში, დავით ულუსა და დავით ნარინის მეფობის პერიოდში, ასეთი განწყობა კიდევ უფრო უნდა გაძლიერებულიყო, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ განსაკუთრებული გულისყურით შესწავლისაკენ უბიძგებდა ყველა დაინტერესებულ პირს, პირველყოვლისა, ქვეყნის ბედზე მზრუნველ და მის მომავალზე პასუხისმგებელ ქართველს.

და, თუკი ავტორისეული ტექსტი მანამდე არ შეიცავდა ინდო-ხატაელთა და ხვარაზმელთა ამბავს, ჯალალედდინის მი-

ერ საქართველოს აოხრების ისტორიული ფაქტები და მასთან დაკავშირებული მოვლენები იქნებოდა ყველაზე დიდი სტიმული შემდგომი ღროის ქართველი მკითხველისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში ეხილა ხვარაზმელთა შურისძიების საფუძველზე განვითარებული სავარაუდო მოვლენები.

ცხადია, ეს სასურველი იქნებოდა, პირველყოელისა, იმ მმართველი საერო პირებისათვის, ვინც სახელმძღვანელოდ გამოიყენებდა „ვეფხისტყაოსანს“, იმ ტექსტს, რომელიც ათამდე გვირგვინოსანი და ამდენივე მომავალი ხელმწიფის ცხოვრების განხილვით, მოდელური სიტუაციების საფუძველზე, სრულად და დამაჯერებლად აშუქებს მეფობის პრობლემას, მათ შორის, საქართველოს რეალობისათვის ყველაზე მეტად საგულისხმო, ინდოეთის მართვა-გამგებლობის, თუ ტერიტორიული მოწყობის რთულ მოდელს. სასურველი იქნებოდა იმ მმართველისათვის, ვინც სახელმძღვანელოდ გამოიყენებდა ტექსტს, რომელიც შეიცავს ხალხის ცნობიერებისა და განწყობის მარეგულირებელ ზნეობრივ მაგალითებს — შეწვევის, თანადგომის, ერთგულების, პატრიოტიზმის და თავდადების ღირსეულ ნიმუშებს, რომელიც ასე მნიშვნელოვანია განსაცდელში მყოფი ქვეყნის სულისკვეთების გადარჩენისა და ამაღლებისათვის.

„ვეფხისტყაოსანი“, XIII-XIV საუკუნეებიდან მოყოლებული, სახელმწიფოებრივი აუცილებლობის გამო უნდა გამხდარიყო აქტუალური. მისი აქტუალობა კიდევ უფრო უნდა გაზრდილიყო XV საუკუნის ბოლოს, კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდეგ, და საფიქრებელია, რომ სწორედ ამ ეპოქაში ჩამოყალიბდა პოემის, როგორც მაგალითებით სავსე წიგნის საერო იერარქიებისათვის შემწედ და სახელმძღვანელოდ წარმოჩენისა და გავრცელების მოთხოვნილება. ამ პერიოდში უნდა დაწყებულიყო რუსთველის ტექსტით ფართო და ღრმა დაინტერესების, პოემის ნუსხათა ტირაჟირების, მხატვრულად გაფორმების, ამა თუ იმ დოზით რედაქტირების, დაზუსტების თუ შევსების უწყვეტი პროცესი.

სახელმწიფოებრივმა აუცილებლობამ წინ წამოსწია პოემის არა საღმრთო, არამედ საერო, მმართველობითი პრობლემატიკა, სამხედრო და მეომრული სულისკვეთების მომხიბვლელი სურათები, რამაც სათავე დაუდო მისი პოპულარობის დასა-

წყისს. მაგრამ დადგა დრო და, მუსულმანური სახელმწიფოებით გარშემორტყმული ქვეყნის ქრისტიანული სამყაროსაგან იზოლაციამ გამოკვეთა და წინ წამოსწია რუსთველის შაირის ის არსებითი ასპექტი, რისთვისაც იგი პოეტის მიერ თავდაპირველადვე იყო გამიზნული — პოემის საღმრთოობა და მისი ყოველი „კაცი ვარგის“ მიერ, და არა მხოლოდ მმართველთა მიერ, საღმრთოდ შესმენის დანიშნულება.

ცხადია, პოემასთან დაკავშირებული პროცესები არ წარიმართებოდა ეკლესიის მეთვალყურეობის გარეშე, მაგრამ რუსთველის შაირის საღმრთოდ გააზრების დაწყებას საუკუნეები და სპეციფიკური ისტორიული გამოცდილება, განმანათლებლობის ეპოქის სულისკვეთება დასჭირდა. და აქაც, ქვეყნის მეფეთა როლი დარჩა წამყვანი — ეს პატივი ვახტანგ VI-ს ერგო წილად.

ვახტანგ VI სახელმწიფო ზრუნვის საგნად სახავს პოემისა და მისი ავტორის დაცვას, „ვეფხისტყაოსნის“ სტამბურ გამოცემას ვრცელ განმარტებას ურთავს და თავის ძალისხმევას ასე ასაბუთებს: „წიგნსა ამას უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავეკისა სამუშაოსა“ — „ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დაეშვერ“.

ამასთან მეფე ბრძანებს: „თავათ რუსთველის დროს ქალი ბატონობდა და ამ გვარი მეძაობის სიტყუა იმის წინ სირცხვილიც იყო და უკადრისიცა და როგორ არ უწყენდა; და მეორედ, ორი კათალიკოზი, რამთონი სამღდელო, წმინდა და ღირსნი კაცნი იყუნენ და ამთონი უდაბნო აშენებული იყო, ისინი, თუცა რუსთველს მოენდომებინა, როდის აქნევიანებდენ და ნათქუამს დაუხეველს როდის გაუშვებდენ“.

ვახტანგ VI აღიარებს ეკლესიის უმნიშვნელოვანეს როლს ქართველთა ზნეობისა და მორალის დაცვის საქმეში. არღვევს არაერთი საუკუნის ტრადიციას და ქვეყანას სთავაზობს პოემის მკვეთრად განსხვავებულ, მოკლე რედაქციას, რომელსაც ხაზგასმულად საღმრთო თარგმანს ურთავს და, ახალი ეპოქის შესატყვისი ხერხით, სტამბური წესით ტირაჟირებულს ავრცელებს.

დღეს შეიძლება ითქვას, რომ სრულიქმნა რუსთველის მიზანი, უკვე რამდენი საუკუნეა მისი განზრახვითი ქმედების

შედგეს, როგორც მაცოცხლებელ წყაროს, უამრავი ქართველი ეწაფება, საღმრთოდ შეისმენს მის შაირს და მისი შეწევნით საღმრთო სიყვარულამდეც მალღდება. საბედნიეროდ ეს წყარო უშრეტია და მისი მწყურვალეც ულევია — ეს არის პოემის, როგორც ხილულად წარმოჩენილი რეალობის სიცოცხლე.

და თუკი, კაცი ვარგი, რუსთველის შაირის შემწეობით, საზეო საქმეს დაადგა, პოეტი მისგან საკუთარი გზით სიარულს რა თქმა უნდა შეიწყნარებს, ამას მიჯნურობის ზრდად ჩათვლის და, ყოველი ასეთი შემთხვევის გამო კმაყოფილი, ალბათ, თინათინის სიტყვებს გაიმეორებს:

„ეპოვე წამალი გულისა აქამდის დადაგულისა“.

განსხვავებულ ნუსხათა მრავალფეროვნებაც იმით არის გამოწვეული, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობა იწყნარებს ყოველ განსხვავებულ წაკითხვას, ყოველ განსხვავებულ ნუსხას, პოემის ყოველ განსხვავებულ რედაქციას და გამოცემას, რომელიც აქამდე ყოფილა და რომელიც მომავალში შეიქმნება, თუკი ის შემოქმედი მიჯნურის მიერ, მიჯნურობის სიყვარულისა და გამოცნობის საფუძველზეა შექმნილი.

დანართი

„ვეფხისტყაოსნის“ თავაქარაშვილისეული ნუსხის შესახებ

„ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერეთა შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ყველაზე ძველ თარიღიან ნუსხას, რომელიც, ლევან II დადიანის ბრძანებით, 1646 წელს გადაუწერია ტყვეობაში მყოფ მამუკა თავაქარაშვილს და ახლა ხელნაწერთა ინსტიტუტის საცავებში ინახება H - ფონდის 599 ნომრით. ნუსხის აღწერილობაში აღნიშნულია, რომ ის შეიცავს 267 ფურცელს, რომ ხელნაწერის დაზიანებული ფურცლები, რიგითი ნომრებით 58 — 66, 107, 108, 207, 208, 214, 234, 235 და 240 — რესტავრირებულია ვახტანგისეული გამოცემის გავლენით, რომ ხელნაწერში მოთავსებულია 39 ფერადი მინიატურა.

როგორც ხელნაწერთა აღწერილობაშია მითითებული და არაერთ გამოცემაში გამოვლენილი, ხელნაწერს 267-V გვერდზე ახლავს ანდერძი: „[დი]ება სრულმყოფელსა ღმერთსა, ყოველთა შემწე მფარველსა. ვიწყე ეს ვეფხისტყაოსანი თიბათვესა ცამეტსა, სრულ[ცვა]ვ [თ]ვრამეტსა აგვისტოს ქ-კსა სამას ოცდათოთხმეტსა. [თუ რა]მ აკლდეს, ნურავინ დამწყველოთ, ტყვეობაში ვწერდი. შიგნით ოცდაცხრა რვეული არის, ფურცელი ორას[ოცდათ]ორმეტი.“

ცხადია, უნდა ვერწმუნოთ ანდერძის ტექსტს და ჩავთვალოთ, რომ ნუსხა თავდაპირველად შეიცავდა 232 ფურცელს, და რომ მხოლოდ მოგვიანებით დაერთო მას 39 მინიატურა. მაგრამ ფაქტია, რომ რესტავრაციის შემდეგ, რომელიც, განახლებული ფურცლების ჭვირნიშნების საფუძველზე, XVIII საუკუნის 70-იანი წლებით შეიძლება დათარიღდეს, შემოგერჩა არა 271, არამედ, ამავე დროის პაგინაციით აღნუსხული და გადანომრილი 267 ფურცელი.

როგორც ჩანს, ამ პაგინაციის სანდოობა აქამდე ეჭვქვეშ არ დამდგარა. არადა, თუკი ამ კუთხით გადავხედავთ ნუსხას, აღმოვაჩენთ, რომ 79-ე და 174-ე რიგითი ნომრები გამეორებულია და მიკუთვნებული აქვს ორ-ორ ფურცელს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნუსხის ფურცლების სრული რაოდენობა, დღევანდელი მდგომარეობით, არის არა 267, არამედ 269 და თავაქარაშვილისეული ხელნაწერიდან დაკარგულად შეიძლება ჩაითვალოს ორი ფურცელი, რომლებიც სხვა ხელითაც კი არ არის აღდგენილი.

იმის გასარკვევად, თუ რომელი და რა სტროფების შემცველი ორი ფურცელია დაკარგული, პირველყოვლისა, შევეცადე თავაქარაშვილისეული ხელნაწერი დამეჯგუფებინა ანდერძში მითითებულ 29 რვეულად, რაც სრულყოფილად განხორციელდა, რადგან აღმოჩენილ იქნა რვეულების, თავაქარაშვილის ხელით გაკეთებული, პაგინაცია — მამუკასეული პაგინაციით ყოველი რვეულის დამთავრება აღინიშნება რვეულის ბოლო გვერდის ქვემო კიდესთან შუაში მიწერილი მომდევნო რვეულის ნომრით, ხოლო მომდევნო რვეულზე ეს ნომერი მიწერილია პირველი გვერდის ზედა კიდესთან. მაგალითად, XVIII საუკუნის პაგინაციით №112 ფურცლის ბოლოს არის მიწერილი იგ., რომელიც მეორდება მომდევნო №113 ფურცლის თავზე, სადაც კვლავ მიწერილია იგ., რაც იმას ნიშნავს, რომ იწყება ახალი XIII რვეული (ყოველი ნომერი, ოთხი მხრივ გარშემორტყმულია თითო წერტილით).

უტყუარად იქნა დადგენილი, რომ დაკარგული ფურცლები ეკუთვნოდა პირველ და ოცდამეექვსე რვეულებს, რომლებიც ახლა, რვის ნაცვლად შვიდ-შვიდი ფურცლით არის წარმოდგენილი.

აუცილებლად უნდა აღინიშნის ნუსხის კიდევ ერთი განსაკუთრებულიობა, რომელსაც აქამდე ყურადღება არ ექცეოდა. საქმე ისაა, რომ ნუსხაში მკაფიოდ განირჩევა სამი კალიგრაფია — ცხადია, ერთი თვით მამუკას ეკუთვნის, მეორე ხელით გადაწერილია განახლებული ფურცლების უმრავლესობა (15 ფურცელი), ხოლო მესამე ხელით გადაწერილია მხოლოდ ოთხი ფურცელი, თანაც სწორედ იმ რვეულებისა, რომლებსაც თითო ფურცელი ახლაც აკლია, პირველი და ოცდამეექვსე რვეულების შემადგენელი № 2 და № 234, 235, 240 ფურცლები. ეს ოთხი ფურცელი არ არის აღჭურვილი ჭვირნიშნით და ძალიან წააგავს იმ ფურცლებს, რომელზედაც თავად მამუკა წერდა.

ოცდამეექვსე რვეულის სტროფული შედგენილობა განსაკუთრებული განხილვის საგანია და მას აქ არ მოვიტან. რაც შეეხება პირველი რვეულის მდგომარეობას და სტროფულ შედგენილობას,

უეჭველობით დასტურდება, რომ თავაქარაშვილის ხელით ნაწერი ტექსტის შემცველი პირველი რვეულის პირველი და მეორე ფურცლები, ანუ პოემის დასათაურებისა და პროლოგის პირველი 15, თუ 16 სტროფის შემცველი ფურცლები, საგანგებოდ არის მოხეული (ყოველი რვეული ერთმანეთში ჩადებული ორად გაკეცილი ოთხი ქაღალდის ერთობლიობას წარმოადგენს, და ამ პირველ, სათაო რვეულს აკლია არა პირველი და მერვე ფურცელი, ანუ ბოლო ნაკეცი ქაღალდი, რაც შეიძლებოდა დანარჩენ სამ ნაკეცს შემთხვევით შემოცლოდა და დაკარგულიყო, არამედ აკლია პირველი და მეორე ფურცელი, ანუ ორი სხვადასხვა, ბოლო და ბოლოსწინა ნაკეცი ქაღალდების მარცხენა მხარეები). მათ ნაცვლად ნუსხაში, პირველ ფურცლად, ჩაწებებულია მინიატურა, რომლის ზემო ნახევარში ლევან II დადიანია სამეფო პოზაში გამოხატული, ხოლო ქვემო ნაწილში პოეტი, რომელიც კალიგრაფს კარნახობს ტექსტს. მეორე ფურცლად ნუსხაში ჩაწებებულია, მამუკასეული კალიგრაფიისაგან განსხვავებული ხელით შესრულებული ტექსტი, რომელიც პოემის სათაურსა და პროლოგის შვიდ სტროფს შეიცავს. ესაა ნუსხის დღევანდელი მდგომარეობა, რომლის თანახმადაც პროლოგი იწყება სტროფით „ესე ამბავი სპარსული, ...“.

მკვლევართა მიერ შენიშნულია, რომ სათაო მინიატურაზე გამოსახულ კალიგრაფს გრაგნილზე გამოუყვანია სიტყვები „ესე ამბავი ს“ და მისი კალმის წვერი ამ ასოსთან შეჩერებულა. ამ ფაქტზე დაყრდნობით გაკეთებულია დასკვნა, მაგალითად სარგის ცაიშვილის მიერ, რომ თავაქარაშვილისეული ნუსხა პროლოგის ნაწილში არ არის დაზიანებული და პროლოგი მართლაც იწყება სტროფით „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები...“ ამასთან დაკავშირებით, შეიძლება საყურადღებო იყოს ის ფაქტობრივი გარემოება, რომ 39 მინიატურიდან ხუთზე გამოსახულია კალიგრაფი გრაგნილით ხელში და ყველა მათგანზე ტექსტი მთლიანად შავი მელნითაა შესრულებული, მაშინ როცა პირველი მინიატურის გრაგნილზე, პირველი ორი სიტყვა შესრულებულია სინგურით. ისიც ფაქტია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა ძველი ნუსხა იწყება გამორჩეული, წითელი ან ოქროსფერი მელნით შესრულებული სათაურით, რომელიც მაგალითად გვაუწყებს: „ქ დასაწყისი პირველი ამბავი სპარსული რუსთველისაგან ქართულად ნათარგმანები ...“ ამიტომ, თუკი გრაგნილის წარწერა განზრახ შეიძლება პოემის სათაურს გულისხმობს და არა პროლოგის პირველ სტროფს.

ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ 1646 წელს, მამუკა თავაქარაშვილის ხელით გადაწერილი ნუსხა პროლოგის ნაწილში საგანგებოდ არის

დაზიანებული — ამოხეულია პირველი ორი ფურცელი, ანუ პროლოგის დასაწყისის თხუთმეტი, ან თექვსმეტი სტროფი და მათ ნაცვლად ჩაწებებულია, სხვა კალიგრაფიით შესრულებული, სათაურისა და შვიდი სტროფის შემცველი ფურცელი. ამგვარად, ახლანდელი სახით მოღწეული პროლოგი ჩამოყალიბდა ნუსხის თავდაპირველი ტექსტის მიზანმიმართული დაზიანებისა და შეცვლის შედეგად.

დიდი სანდობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ღმერთისადმი და თამარ მეფისადმი მიმართვის და რუსთველის ავტობიოგრაფიული რეალიების შემცველი უმნიშვნელოვანესი, საყრდენი სტროფები რუსთველურია და უდავოდ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ორგანული და აუცილებელი ნაწილი. არავითარი საფუძველი არ არსებობს, პროლოგის ამ სტროფების ჩანართად გამოცხადებისათვის, რა ვარაუდიც, აქამდე, სწორედ თავაქარაშვილისეული ნუსხის პროლოგის სტროფულ შედგენილობაზე დაყრდნობით იყო არაერთხელ გამოთქმული.

პირველი სამი თავი ძველი აღთქმის ტექსტიდან

„წიგნი შესაქმისაჲ

- I.1. დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანა.
- I.2. ხოლო ქუეყანა იყო უხილავ და განუმზადებელ. და ბნელი იყო ზედა უფსკრულთა და სული ღმრთისაჲ იქცეოდა ზედა წყალთა.
- I.3. და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი! და იქმნა ნათელი.
- I.4. და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ, და განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა.
- I.5. და უწოდა ღმერთმან ნათელსა ღლე და ბნელსა უწოდა ღამე, და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად ღლე ერთი.
- I.6. და თქუა ღმერთმან: იქმენინ სამყარო შორის წყლისა და იყავნ განმყოფელ შორის წყლისა! და იქმნა ეგრეთ.
- I.7. და განყო ღმერთმან შორის წყლისა, რომელი იყო ქუეშე კერძო სამყაროსა და შორის წყლისა ზედა კერძო სამყაროსა.
- I.8. და უწოდა ღმერთმან სამყაროსა ცაჲ და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად ღლე მეორე.
- I.9. და თქუა ღმერთმან: შეკერბიდ წყალი ქუეშე კერძო ცისა შესაკრებელსა ერთსა და გამოჩნდინ კმელი! და იქმნა ეგრეთ: და შეკრბა წყალი ქუეშე კერძო ცისა შესაკრებელთა მათთა და გამოჩნდა კმელი.
- I.10. და უწოდა ღმერთმან კმელსა ქუეყანა და შესაკრებელსა წყალთასა

უწოდა ზღუებ. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ.

- I.11. და თქუა ღმერთმან: ქუეყანამან გამოიღედ მწუანვილი თივისა, მთესველი თესლისა ნათესავობისაებრი და მსგავსებისაებრი და ხე ნაყოფიერი მყოფელი ნათესავობისა, რომლისა თესლი მისი მის თანა მსგავსებისაებრ ქუეყანასა ზედა! და იქმნა ეგრეთ.
- I.12. და გამოიღო ქუეყანამან მწუანვილი თივისა, მთესველი თესლისა ნათესავობისაებრ და მსგავსებისაებრ და ხე ნაყოფიერი, მყოფელი ნაყოფისა, რომლისა თესლი მისი მის თანავე იყოს ნათესავებისაებრ ქუეყანასა ზედა. და იხილა ღმერთმან რამეთუ კეთილ.
- I.13. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად ღლე მესამე.
- I.14. და თქუა ღმერთმან: იქმნედ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუეყანისა, განსაყოფელად შორის ღლისა და შორის ღამისა და იყვნედ სასწაულებად და ღლეებად და წელიწადებად
- I.15. და იყვნედ განმანათლებლად სამყაროსა ცისასა, რაათა ჩნდეს ქუეყანასა ზედა! და იქმნა ეგრეთ.
- I.16. და შექმნა ღმერთმან ორნი მნათობნი ღიდნი: მნათობი ღიდი მთავრობად ღლისა და მნათობი უმრწემესი მთავრობად ღამისა და ვარსკულაფნი.
- I.17. და დაასხნა იგინი ღმერთმან სამყაროსა ცისასა, რაათა ჩნდეს ქუეყანასა ზედა.
- I.18. და კმთავრობდენ ღლესა და ღამესა და განწვალებდენ შორის ნათლისა და შორის ბნელისა. და იხილა ღმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ.
- I.19. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად ღლე მეოთხე.
- I.20. და თქუა ღმერთმან: გამოიღედ წყალთა ქუეწარმავლები სამშენელთა ცხოველთა და მფრინველნი მფრთოვანენი ქუეყანასა ზედა სამყაროსაებრ ცისა. და იქმნა ეგრეთ.
- I.21. და შექმნა ღმერთმან ვეშაპნი ღიდნი და ყოველი სული ცხოველთა ქუეწარმავალთა გამოიღეს წყალთა ნათესავობისაებრ მათისა. და იხილა ღმერთმან რამეთუ კეთილ.
- I.22. და აკურთხნა იგინი ღმერთმან მეტყუელმან: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსენით წყალნი ზღვსანი და მფრინველნი განმრავლდედ ქუეყანასა ზედა.
- I.23. და იქმნა მწუხრი და იქმნა განთიად ღლე იგი მეხუთე.

- I.24. და თქუა ღმერთმან: გამოიღედ ქუეყანამან სამშვნელი ცხოველი ნათესაობისაებრ ოთხფერხთა და ქუეწარმავალთა და მკეტა ქუეყანისათა ნათესაობით. და იქმნა ეგრეთ.
- I.25. და შექმნა ღმერთმან მკეცნი ნათესაობითნი და საცხოვარნი ნათესაობისაებრ მათისა. და იხილა ღმერთმან, რამეთუ კეთილ.
- I.26. და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ. და მთავრობდეს თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მკეტა ყოვლისა ქუეყანისა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა.
- I.27. და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა იგინი.
- I.28. და აკურთხა იგინი ღმერთმან, მეტყუელმან: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა ზღვსათა და მფრინველთა ცისათა და ყოველთა პირუტყუთა და ყოველსა ქუეყანასა და ყოველთა ქუეწარმავალთა, მავალთა ქუეყანასა ზედა.
- I.29. და თქუა ღმერთმან: აჰა მიგეც თქუენ ყოველი თივა სათესავი, მთესველი თესლისაჲ, რომელ არს ზედა ყოვლისა ქუეყანისა და ყოველი ხე, რომელსა აქუს თავსა შორის თვსსა ნაყოფი თესლისაჲ სათესავი, თქუენდა იყოს საჭმელად
- I.30. და ყოველთა მკეტა ქუეყანისათა და ყოველთა მფრინველთა ცისათა და ყოვლისა ქუეწარმავალისა, რომელი ვალს ქუეყანასა ზედა, რომელსა აქუს თავსა შორის თვსსა სული სიცოცხლისა, და ყოველი თივა მწუანვილისა — საჭამადად. და იქმნა ეგრეთ.
- I.31. და იხილნა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი ქმნა. და აჰა კეთილ ფრიად. და იყო მწუხრი და იქმნა განთიად დღე მეექუსე.

-
- 2.1. და სრულ იქმნ[ნ]ეს ცაჲ და ქუეყანა და ყოველი სამკაული მათი.
- 2.2. და განასრულ[ნ]ა ღმერთმან დღესა მეშვდესა საქმენი მისნი, რომელნი ქმნა. და დასცხრა დრესა მეშვდესა ყოველთაგან საქმეთა მისთა, რომელ ქმნა.
- 2.3. და აკურთხა ღმერთმან დღე მეშვდე და წმიდა-ყო იგი, რამეთუ მას შინა დასცხრა ყოველთაგან საქმეთა მისთა, რომელთა იწყო ღმერთმან ქმნად.
- 2.4. ესე წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა, ოდეს შეიქმნა, რომელსა დღესა შექმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ.

- 2.5. და ყოველი მწუანგილი ველისა პირველ ყოფად ქუეყანასა ზედა და ყოველი თივა ველისა პირველ აღმოყვანებად, რამეთუ არა ეწმა ღმერთისა ქუეყანასა ზედა და კაცი არა იყო მოქმნად ქუეყანისა.
- 2.6. ზოლო წყაროა აღმოვიდოდა ქუეყანისაგან და პრწყვიდა პირსა ყოვლისა ქუეყანისასა.
- 2.7. და შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად.
- 2.8. და დაჰნერგა ღმერთმან სამოთხე ედემს აღმოსავალით და დადუა მუნ კაცი.
- 2.9. და აღმოაცენა ღმერთმან მერმეცა ქუეყანისაგან ყოველი ხე შუენიერი ხილვად და კეთილი საჭმელად და ხე ცხორებისა საშუალ სამოთხისა და ხე გამომრჩევალი ცნობასა კეთილისა და ბოროტისასა.
- 2.10. ზოლო მდინარე გამოვალს ედემით, მომრწყველი სამოთხისა. მიერ განიყოფის ოთხად თავად.
- 2.11. სახელი ერთისა — ფისონ. ესე გარე-მოვლის ყოველსა ქუეყანასა ევილატისასა. მუნ უკუე არს ოქრო.
- 2.12. ზოლო ოქრო მის ქუეყანისა — კეთილ, და ანთრაკი და ქვაჲ მწუანე.
- 2.13. და სახელი მდინარისა მეორისა — გეონ. ესე გარე-მოვლის ყოველსა ქუეყანასა ეთიოპ[ი]ასასა.
- 2.14. და მდინარე მესამე — ტიგრისი. ესე ვალს წინაშე ასურეთსა. ზოლო მდინარე მეოთხე, ესე — ეფრათი.
- 2.15. და მოიყვანა უფალმან ღმერთმან კაცი, რომელი შექმნა, და დაადგინა იგი სამოთხესა შინა საშუებელისასა საქმედ მისა და ცვად.
- 2.16. და ამცნო უფალმან ღმერთმან ადამს, მეტყუელმან: ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით სჭამო.
- 2.17. ზოლო ხისაგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა სჭამოთ მისგან, რამეთუ რომელსა ღღესა სჭამოთ მისგან, სიკუდილით მოჰკუდეთ.
- 2.18. და თქუა ღმერთმან: არა კეთილ არს ყოფად კაცი მარტო. უქმნეთ მას შემწე მისებრი.
- 2.19. და შექმნნა უფალმან ყოველნი მკეცნი ველისანი და მფრინველნი ცისანი და მოიყვანნა იგინი ადამისა ხილვად, რაჲ უწოდოს მათ,
- 2.20. და ყოველი, რომელი უწოდა მათ ადამ სახელები ყოველთა საცხოვართა და ყოველთა მფრინველთა ცისათა და ყოველთა მკეცთა ქუეყანისათა. ზოლო ადამისი არა იპოვა შემწე მსგავსი მისი.

- 2.21. და დასდვა ღმერთმან განკურვებაჲ ადამს ზედა და დააძინა და მოიღო ერთი გუერდთა მისთა და აღავსო გორცითა მის წილ.
- 2.22 და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელი მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისა.
- 2.23. და თქუა ადამ: ესე აწ ძუალი ძუალთა ჩემთაგან და გორცი გორცთა ჩემთაგან. ამას ეწოდოს ცოლ, რამეთუ ქმრისა მისისაგან მოღებულ იქმნა იგი.
- 2.24. ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამა თვისი და დედა თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა და იყვნენ ორნივე ერთ გორც.
- 2.25. და იყვნეს ორნივე შიშუელ — ადამცა და ცოლი მისი — და არა პრცხუენოდა.
-

- 3.1. ხოლო გუელი იყო უცნობილეს ყოველთა მგეტთა ქუეყანასა ზედა, რომელნი ქმნნა უფალმან ღმერთმან. და პრქუა გუელმან დედაკაცსა: რად, რამეთუ თქუა უფალმან ღმერთმან: არა-სჭამოთ ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა?
- 3.2. და პრქუა დედაკაცმან გუელსა: ყოვლისაგან ნაყოფისა ხისა სამოთხისა ვჭამოთ,
- 3.3. ხოლო ნაყოფისაგან ხისა, რომელ არს შუა სამოთხისა, თქუა ღმერთმან: არა სჭამოთ მისგანი, არცა შეეხნეთ მას, რაჲთა არა მოჰკუდეთ.
- 3.4. და პრქუა გუელმან დედაკაცსა: არა სიკუდილით მოჰკუდეთ.
- 3.5. რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ რომელსა დღესა სჭამოთ მისგან, განგებუნენ თქუენ თუალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა.
- 3.6. და იხილა დედაკაცმან, რამეთუ კეთილ არს ხე ჭამად და სათნო თუალთათვის ხილვად და შუენიერ განცადად. და მიმღებელმან დედაკაცმან ნაყოფისაგან ჭამა და მისცა ქმარსაცა მისსა მის თანა და ჭამეს.
- 3.7. და განებუნეს თუალნი ორთანივე და აგრძნეს, რამეთუ შიშუელ იყვნეს. და შეკერეს ფურცელი ლელვსა და ქმნეს თავთა თვისთა გარე-მოსარტყმელნი.
- 3.8. და ესმა კმაჲ უფლისა ღმრთისაჲ, მავალისა სამოთხესა შინა მიმწუხრი, და დაიმაღნეს ადამცა და ცოლი მისი პირისაგან უფლისა ღმრთისა საშუალ ხესა სამოთხისასა.
- 3.9. და უწოდა უფალმან ღმერთმან ადამს და პრქუა მას: ადამ, სადა ხარ?
- 3.10 და მან თქუა: ვმისა შენისა მესმა, მავალისა შორის სამოთხესა... რამეთუ შიშუელ ვარ, და დავიმაღლე.

- 3.11. და პრეტუა მას უფალმან ღმერთმან: ეინ გითხრა შენ, რამეთუ შიშუელ ხარ, უკუეთუ არა ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისგან ხოლო არა ჭამა, მისგან სჭამე?
- 3.12. და თქუა ადამ: დედაკაცი, რომელი მომეც ჩემ თანა, მან მომცა მე ხისაგან და ეჭამე.
- 3.13. და პრეტუა უფალმან ღმერთმან დედაკაცსა: რაჲ ესე ჰყავ? და თქუა დედაკაცმან: გუელმან მაცთუნა მე და ეჭამე.
- 3.14. და პრეტუა უფალმან გუელსა: რამეთუ ჰყავ ესე, წყეულ იყავ შენ ყოველთაგან პირუტყუთა და ყოველთაგან მკეცთა ქუეყანისაზედათა! მკერდსა ზედა და მუცელსა ხვლოდი და მიწასა სჭამდე ყოველთა ღლეთა ცხორებისა შენისათა.
- 3.15. და მტერობაჲ დაედგა შორის შენსა და შორის დედაკაცისა, და შორის თესლისა შენისა და შორის თესლისა მისისა. იგი შენსა უმზირდეს თაესა და შენ უმზირდე მისსა ბრჭალსა.
- 3.16. და დედაკაცსა პრეტუა: განმრავლებით განვამრავლენ მწუხარებანი შენნი და სულთქმანი შენნი. მწუხარებით ჰჰენე შეილნი. და ქმრისა შენისა მიმართ — მიქცევა შენი, და იგი გეუფლებოდის შენ.
- 3.17. ხოლო ადამს პრეტუა: რამეთუ ისმინე კამა ცოლისა შენისაჲ და სჭამე ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისი ხოლო არა ჭამა, მისგან სჭამე, წყეულ იყავ ქუეყანა საქმეთა შინა შენთა! მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა ღლეთა ცხორებისა შენისათა.
- 3.18. ეკალსა და კუროსთაესა აღმოგიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა.
- 3.19. ოფლითა პირისა შენისათა სჭამდე პურსა შენსა ვიდრე მიქცევადმდე შენდა მიწად, რომლისაგან მოღებულ იქმენ, რამეთუ მიწა ხარ და მიწადცა მიიქცე.
- 3.20. და უწოდა ადამ სახელი ცოლსა თვსსა ცხორებაჲ, რამეთუ იგი არს დედა ყოველთა მცხორებელთა.
- 3.21. და უქმნნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ.
- 3.22. და თქუა უფალმან ღმერთმან: აჰა ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა. და აწ ნუსადა მიყოს კელი თვისი და მოიღოს ხისაგან ცხორებისა და ჭამოს და ცხონდეს უკუნისამდე.
- 3.23. და განავლინა იგი უფალმან ღმერთმან სამოთხისაგან საშუებელისა საქმედ ქუეყანისა, რომლისაგან მოღებულ იქმნა.
- 3.24. და განაღდა ადამ და დაამკდრა იგი წინაშე საშუებელსა სამოთხისასა. და დააწესა ქერობინი და მოტყინარე მახვლი იქცევისი დაცვად გზასა ხისა ცხორებისასა.“

შინაარსი

წინათქმა	3
რა განასხვავებს ბიბლიის ქართულ ტექსტს?	5
რა გაკვეთილებს წარმოაჩენს „შესაქმის“ ტექსტიდან რუსთველი?	22
იზლუდება თუ არა კაცის განზრახვითი ქმედების თავისუფლება?	42
როგორ უნდა „არგოს“ რუსთველის შაირმა მსმენელს?	49
ვის ჰპართებს ქვეყნად მეფობა? (არაბეთის მაგალითი)	61
ვის ჰპართებს ქვეყნად მეფობა? (ინდოეთის მაგალითი)	74
რას ნიშნავს „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელა“?	89
მატერიალური გარემოს რა გაკვეთილებია მოხმობილი „ვეფხისტყაოსანში“?	101
ვინ არის შექებული „ვეფხისტყაოსანში“?	110
რატომ არის „ვეფხისტყაოსნის“ ძველი ნუსხები ერთმანეთისაგან განსხვავებული?	128
დანართი	
„ვეფხისტყაოსნის“ თავაქარაშვილისეული ნუსხის შესახებ	135
პირველი სამი თავი ძველი აღთქმის ტექსტიდან	139

**ნიგნი დაიბეჭდა გამომცემლობაში „ნეკერი“
თბილისი 0179, ო. თაქთაქიშვილის (რიგის) №12
ტელ. 91 35 16, ფაქსი 91 35 16**

**Printed in the Publishing House "Nekeri"
12 O. Taktakishvili (Riga) Str. Tbilisi 0179
Tel. 91 35 16, Fax 91 35 16**

E-mail: nekeripub@yahoo.com