ლევან რამიშვილი

დაფარული „ვეფხისტყაოსანი"

თბილისი
2017

ლევან რამიშვილი: დაფარული „ვეფხისტყაოსანი“
გამომცემლობა „ივერიონი“. თბილისი 2017. გვ. 384.

მეორე გამოცემა

ეს გამოცემა შესაძლებელი გახდა ვეფხისტყაოსნის დიდი მცოდნისა და გენიალური ადამიანის, მამა გურამ ოთხოზორიას ძალისხმევით.

რედაქტორი: ირაკლი კობიძე

დიზაინი: მიხეილ ქობულაძე

© ლევან რამიშვილი – დაფარული „ვეფხისტყაოსანი“

ISBN – 978-9941-0-7422-6

სარჩევი

შესავალი 5

ვეფხისტყაოსნის კოსმოლოგია 12

ანუ არის ბრძენი ვინმე.....49

რუსთაველი და სპარსული პოეზია.....94

რუსთაველი და ინდური პოეზია.....116

მას ერთსა მიჯნურობასა.....149

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა 200

საპირისპიროთა ერთიანობა 268

ტარიელის გზა 292

ბოლოთქმა 372

დასკვნა 381

მეოცე საუკუნის ქართველი მართლმადიდებელი ბერი, ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული გრიგოლ ფერაძე – ადამიანი, რომელიც მეორე მსოფლიო ომის დროს ებრაელ ბავშვებს საკუთარი ნებით შეჰყვა გაზის კამერაში, სადაც ის მათ ზღაპრებს უყვებოდა, პატარები რომ არ მიმხვდარიყვნენ, რა საშინელი ბედი ელოდათ, თავისი ცხოვრებიდან ასეთ ამბავს იხსენებს: საქართველოდან წასვლამდე იგი სოფელ-სოფელ დადიოდა და გლეხებს რწმენის შესახებ ესაუბრებოდა. ერთ-ერთი ასეთი შეხვედრის შემდეგ მასთან ერთი თეთრთმიანი მოხუცი მივიდა და ჰკითხა: „როგორ ფიქრობ, შვილო, ჩვენთვის, ქართველებისთვის სახარება უფრო მნიშვნელოვანი წიგნია, თუ ევფხისტყაოსანი?" გრიგოლ ფერაძე თავის მოგონებებში უტყდება მკითხველს, რომ როგორც მართლმადიდებელი მღვდელი, იგი „რა თქმა უნდა, ვალდებული იყო", ეპასუხა მოხუცისთვის, რომ სახარება უფრო მნიშვნელოვანი წიგნია. „რა ვიცი, რა ვიცი"... – უნდობელი ღიმილით ჩაილაპარაკა მოხუცმა და თავის გზას გაუდგა. ამ ამბავს გრიგოლ ფერაძე მოხუცისადმი ღრმა პატივისცემით განმსჭვალული იგონებს, როგორც რაღაც იდუმალ გამოცანას...

შესავალი

რუსთაველისა და აღმოსავლეთის თემა, კერძოდ კი „ვეფხისტყაოსნის“ კავშირი ინდურ პოეზიასა და ფილოსოფიასთან, სრულიად უსამართლოდაა იგნორირებული რუსთველოლოგიაში და მასზე აქამდე, თუ რამოდენიმე ავტორის ნაშრომებს არ ჩავთვლით (ნიკო კენჭოშვილი, სოლომონ იორდანიშვილი და სხვ.), თითქმის არაფერი თქმულა. ამას ბევრი მიზეზი აქვს. პირველ რიგში ის, რომ თვით ძველი ინდური ლიტერატურა ძალიან მცირე დოზით და ფრაგმენტულად იყო შემოღწეული ჩვენს ქვეყანაში, თანაც, თითქმის ყველა რუსთველოლოგს ერთი ახირება სჭირს – ცდილობს „ვეფხისტყაოსნის" მთელი სულიერი სიმდიდრე იმ კონკრეტული მოძღვრებით ახსნას და მთლიანად იმ კულტურისა და ფილოსოფიის საზღვრებში მოაქციოს, რომლის სპეციალისტი და გულშემატკივარიც თვითონ გახლავთ. რუსთველისა და ინდოეთის თემის გაუშუქებლობაში თავის როლს ისიც თამაშობდა, რომ თითქმის ოცდამეერთე საუკუნემდე შემორჩენილი საყოველთაო დასავლური სტერეოტიპის მიხედვით, ცხად აქსიომას წარმოადგენდა ის შეხედულება, რომ კაცობრიობის რელიგიური აზრის უკანასკნელი სიტყვა ქრისტიანობაა, აღმოსავლური რელიგიები და მათ შორის ინდური მოძღვრებები კი, მართალია ეკზოტიკური და საინტერესო რამ არის, მაგრამ მაინც რაღაც უფრო „წარმართულსა“ და უმნიშვნელო რამეს წარმოადგენს. ზოგ რუსთველოლოგს ისიც ეტყობა, რომ მთავარ მიზნად უკვდავი პოემის შესწავლა კი არა, თავისი ქვეყნის მიერ გეო-პოლიტიკური მიმართულების არჩევაში მონაწილეობის მიღება დაუსახავს მიზნად. ცნობილია, რომ საუკუნეების მანძილზე საქართველოს სასიცოცხლო ამოცანა ცივილიზებული და უსაფრთხო ევროპისთვის თავის შეფარება იყო. ჰოდა, რუსთველოლოგებიც ცდილობდნენ, „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლეთისთვის ჩამოეშორებინათ და პირველ რიგში სწორედ ევროპული ლიტერატურის პროცესებთან დაეკავშირებინათ და ამით ქართუ-

ლი კულტურის ევროპულობისა და საქართველოს ოდინდელი ევროპული ორიენტაციის ილუზია შეექმნათ. ამით. ნებსით თუ უნებლიედ, ზარალდებოდა რუსთველოლოგია და რაც მთავარია თვით „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც (მინდა წინასწარ გარკვევით ვთქვა) მართალია, დიდ სულიერ კავშირშია დასავლური თუ აღმოსავლური აზრის უამრავ მიმართულებასთან, მაგრამ არ ებმება მისთვის მისივე მკვლევარების მიერ დაგებულ არცერთ მახეში – ვერ ეტევა ვერცერთ ლიტერატურულ, ფილოსოფიურ თუ ეთიკურ ჩარჩოში, ვერცერთ კულტურულ-ესთეტიკურ თუ ტერიტორიულ კვადრატში. ეს ნაწარმოები ვერ ეტევა ვერც ევროპაში და ვერც აზიაში, ვერც ქრისტიანობაში და ვერც ისლამში, ბუდიზმში ან სხვა რომელიმე რელიგიაში, და მის არსს ვერაფრით ჩავწვდებით, თუ რომელიმე ტერიტორიულ თუ სააზროვნო სივრცეში ჩავიკეტებით და მხოლოდ მისით შემოვიფარგლებით. უკლებლივ ყველა რუსთველოლოგიური გამოკვლევის სამწუხარო ნაკლი სწორედ ისაა, რომ მათი ავტორები, ნებსით თუ უნებლიედ, სწორედ ამას – რუსთაველის რომელიმე მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ჩაკეტვას ცდილობენ და ერთი კავშირის დადასტურებით სხვა კავშირებს უარყოფენ. ამიტომ ვერაფრით ვიტყვით, რომ რომელიმე მათგანი ასე თუ ისე სრულფასოვნად ჩაწვდა „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობას. ამის პრეტენზია, რა თქმა უნდა, არც მე მაქვს. გულწრფელად რომ ვთქვა, რაც უფრო ვულრმავდები ამ პოემას, მით უფრო იდუმალებით მოსილად და შეუცნობლად მესახება იგი და სულ უფრო მიმტკიცდება აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა საიდუმლოს – მასში კოდირებული მთელი ინფორმაციის ბოლომდე გახსნა-გაშიფრვას საერთოდ შეუძლებლობის დამღა ადევს. მიუხედავად ამისა, რუსთველოლოგიის ყველაზე დიდი ნაკლოვანება კულტურული დიაპაზონის შემოსაზღვრულობა – ჩაკეტილობა კი არ გახლავთ, არამედ სულიერი დიაპაზონის სივიწროვე – „სქოლასტიკურად“ გაგებული მეცნიერულობა, უფრო სწორად, პრეტენზიულობა მეცნიერულობაზე. რუსთველოლოგია მეცნიერებად ითვლება, მეცნიერებს კი ერთი სისუსტე სჭირთ – მათ აქვთ პრეტენზია ობიექტურობასა და სიზუსტეზე. ამას თავისი ახსნა აქვს. მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნე ტექნიკურ მეცნიერებათა არნახული აყვავების ეპოქა გახლდათ. ტექნიკური მიღწევები, მანქანები და აგრეგატები ადამიანისთვის უფრო თვალსაჩინო და ხელშესახები გახდა, ვიდრე ნებისმიერი აბ-

სტრაქტული იდეა თუ ადამიანური გრძნობა. ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ მასში სრულიად ჩაუხედავ, გაუმეცადინებელ ადამიანებს შორისაც კი გაჩნდა მეცნიერების ავტორიტეტის ურყევი რწმენა – თავისებური რელიგია, თავისი დაუსაბუთებლობით შეიძლება ბევრ რელიგიაზე უფრო ფანატიურიც. შესაბამისად, ადამიანის მოღვაწეობის ნებისმიერი სფეროს მკვლევარებს თავი მეცნიერებად წარმოედგინათ და გააზრებულად თუ გაუაზრებლად ცდილობდნენ ისეთივე სიზუსტისთვის მიეღწიათ, როგორ სიზუსტესაც მათემატიკოსები, ფიზიკოსები ან ქიმიკოსები თავიანთ სფეროებში აღწევენ. მათ ავიწყდებოდათ, რომ ასეთი სიზუსტე მხოლოდ ზუსტ მეცნიერებებს შეიძლება მოეთხოვებოდეს და არა ხელოვნებას ან ლიტერატურას, სადაც ყველაფერი სუბიექტურია და სადაც უზარმაზარი შენობები შეიძლება ერთ უფაქიზეს და უხილავ, მოუხელთებელ შეგრძნებაზე იყოს დამყარებული. ლიტერატურისმცოდნეობის პარადოქსი ისაა, რომ ის ცდილობს ახსნას, რა არის მთავარი ამა თუ იმ ნაწარმოებში, მაშინ როცა მთავარი სათქმელი, როგორც წესი, პოეტური სათქმელია, პოეზიაში კი მთავარი სწორედ ის არის, რაც სტრიქონებს შორის შეიგრძნობა და რისი ახსნაც შეუძლებელია. ზოგი თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნე საერთოდ ეჭვქვეშ აყენებს თვით ლიტერატურათმცოდნეობის, როგორც მეცნიერების არსებობის შესაძლებლობას.

მიუხედავად ამისა, რუსთველოლოგებს შესაძლებლად მიაჩნიათ, ზუსტად დაადგინონ და დაასაბუთონ, „ვეფხისტყაოსნის“ რომელ ტაეპში თუ სიტყვაში რომელი ფილოსოფოსი გველაპარაკება პოეტის ნაცვლად – პლატონი, პროკლე თუ დიონისე არეოპაგელი. ამის საფუძველზე, სრულიად შეუვალი და ავტორიტეტული ტონით ისინი ასკვნიან, რომ რუსთველი ეკუთვნის ამა თუ იმ „იზმს.“ შემდეგ უარყოფენ ერთმანეთის „იზმებს“ და ახალ „იზმებს“ ამკვიდრებენ. რა თქმა უნდა, შორს ვარ იმ აზრისგან, რომ ღვაწლმოსილი ქართველი მეცნიერების მიერ ჩატარებული რუსთველოლოგიური კვლევები სრულიად უსარგებლო რაიმედ მივიჩნიო. მეცნიერული კვლევა, რა თქმა უნდა აუცილებელია, მაგალითად ისეთი ლამის ოდიოზური თეორიების გასაფანტავად, როგორებიც იყო, ვთქვათ პაულე ინგოროყვას მიერ წამოყენებული რუსთაველის მანიქეველობის თეორია, ან ნიკო მარის იდეა რუსთაველის მაჰმადიანობის შესახებ, მაგრამ როცა მეცნიერულ კვლევას ყოვლისმომცველობის, სიზუს-

ტისა და უეჭველობის პრეტენზია აქვს, შეუძლებელია მისი შედეგი ცალმხრივი არ იყოს, როგორი ცალმხრივიცაა ზემოთმოყვანილ თეორიების უარმყოფელ რუსთველოლთა კატეგორიული მტკიცება, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თხემით ტერფამდე ნეოპლატონიკოსის, ანდა ქრისტიანის დაწერილია. ასეთი სახის პოლემიკაში ყველას ავიწყდება, რომ თვით რუსთაველისთვის რელიგიური კუთვნილება არაფერს ნიშნავს. მისი პოემის მთავარი გმირები სხვადასხვა სარწმუნოებისანი არიან და ეს გარემოება სრულიადაც არ უშლით ხელს მეგობრობაში. ერთგან ასმათი ტარიელს ეუბნება, „დამხსენ ჩემსა საწუთროსა, ღმერთსა შენსა მიავალეო“... ეს ნიშნავს, რომ რუსთაველი არათუ არცერთ რწმენას არ აძლევს პრიორიტეტს, არამედ რელიგიური კუთვნილების საკითხს მეორეხრისხოვნად, უმნიშვნელოდ მიიჩნევს და სარწმუნოებათა ჰარმონიული თანაარსებობისა და კონფესიური შემწყნარებლობის მომხრეა.

ჩემი აზრით, რუსთველოლოგიის ნაკლიც ისაა, რაც მის ღირსებას წარმოადგენს – მეცნიერული სკრუპულოზურობა, რადგან როცა ერთი ფრაზის გარჩევასა და წყაროების დაზუსტებას რვაას გვერდს ანდომებ, შეუძლებელია პოემის მთავარი ღირსებები გვერდზე არ დაგრჩეს... წარმოუდგენელია, მაგრამ ფაქტია – „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევართა უმეტესობა მართლაც ფიქრობს, რომ შესაძლებელია ზუსტად დაადგინო, რომელი სტრიქონის წერისას ვისი გასხივოსნებული სახე ედგა თვალწინ ავტორს, ან უარესი – ვისი ნიგნიდან იწერდა თავის აფორიზმებს. შთაბეჭდილება რჩება, რომ შოთა რუსთველის დამმოძღვრელთა ვინაობის დადგენით გართულ მკვლევარებს დაავიწყდათ, რომ ერთი და იგივე სიბრძნე შეიძლება სულ სხვადასხვა ადამიანების, ერებისა და ეპოქების გულსა და გონებაში დაიბადოს და თითქმის ერთნაირი სიტყვებითაც გამოიხატოს, ხოლო რაც შეეხება გავლენას – იმის მტკიცება, რომ რუსთაველმა თავის პოემაში ზუსტად გაიმეორა, ვთქვათ, დიონისე არეოპაგელის მიერ ამა და ამ თხზულებაში გამოთქმული აზრი, იგივეა, რაც იმის თქმა, რომ რუსთველი უხეირო პოეტია, რადგან არცერთი კარგი პოეტი ზუსტად არ გაიმეორებს სხვის აზრებს, მით უმეტეს წყაროს დაუსახელებლად. ეს ეწინააღმდეგება პოეზიის დაუწერელ, მაგრამ ყველაზე არსისეულ კანონებს – თვით პოეზიის შექმნის შინაგან ალქიმიას. პოეტი კი არ იმეორებს

აზრებს, არამედ თავის სულში ატარებს და ადნობს მათ, თავისი პირადი გამოცდილების ნაწილად აქცევს და მხოლოდ ამის შემდეგ თავისი საკუთარი, ერთადერთი და განუმეორებელი ფორმით გამოხატავს. ეს თითქოს ყველამ იცის, ვისაც ლიტერატურის ცოტა რამ მაინც გაეგება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, თითქმის ყველა რუსთველოლოგიურ თხზულებაში შეხვდებით მტკიცებას, რომ ესა თუ ის სიტყვა, ფრაზა თუ აზრი შოთას ამა თუ იმ ავტორის თხზულებიდან აქვს აღებული. რა თქმა უნდა, აქ ტერმინოლოგიური და აზრობრივი პარალელების მოძიებაა საჭირო, მაგრამ ამის საფუძველზე მხოლოდ და მხოლოდ რუსთველსა და რომელიმე ავტორს შორის სულიერ სიახლოვეზე შეიძლება საუბარი და არა შოთას ამა თუ იმ სკოლის, აღმსარებლობისა თუ მოძღვრებისადმი მიკუთვნებულობაზე.

რუსთველოლოგიის კიდევ ერთი ნაკლი ის არის, რომ მშრალი და უემოციო (მეცნიერული) ენისა და ტონის გამო მისი კითხვა იმდენად მოსაწყენი და მომაბეზრებელია, რომ წაკითხული რომ არ გქონდეს, ვერაფრით დაიჯერებ, რომ ეს ყველაფერი გენიალურ მხატვრულ ნაწარმოებს ეხება. ამ მხრივ, ალბათ ერთადერთი ბედნიერი გამონაკლისი თამაზ ჭილაძის „ვარდის ფურცლობის ნიშანია.“

ეს ყველაფერი ერთი რიგითი მკითხველის შენიშვნებია. მე არც იმის პრეტენზია მაქვს, რომ რაიმე ახალს ვიტყვი და არც იმისა, რომ იმათზე უკეთესად მოვახერხებ „ვეფხისტყაოსანზე“ წერას, ვისაც აქამდე უწერია. ჩემი მიზანი სხვაა – როგორმე შევძლო ყველაფერ იმის გადმოცემა, რაც ამ პოემაში დავინახე, მაგრამ ვერაფრით მივაგენი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში და ამასთან ერთად, წარმოვაჩინო რუსთველისა და აღმოსავლეთის ის ღრმა სულიერ – ინტელექტუალური კავშირი, რომელიც, ჩემი აზრით, სრულიად თვალსაჩინო და უტყუარია.

„ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარები ერთსულოვნად აღიარებენ, რომ ამ პოემას მხატვრული და იდეური სიმაღლით ვერ შეედრება შუა საუკუნეების აღმოსავლური თუ დასავლური ლიტერატურის ვერცერთი ძეგლი. იმ დროის სარაინდო პოემებში აღწერილი სასიყვარულო გრძნობები ვერ ადის რუსთველის ამაღლებული, უნივერსალური მიჯნურობის იდეალამდე. ვერც იმ დროის საგმირო ეპოსთა რაინდული გრძნობები წვდება „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის

უნივერსალურ იდეას. რაც შეეხება პოეტის მიერ ასეთი მეგობრობის მეტაფორული გამოყენების გზით ხალხთა შორის მეგობრობის იდეის ქადაგებას, ამ მხრივ რუსთაველის თანამედროვეთა მოძიებას მსოფლიო ლიტერატურაში ალბათ მხოლოდ მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნებიდან თუ შევძლებთ.

ვერცერთი იმდროინდელი ნაწარმოები ვერ აღწევს ვერც „ვეფხისტყაოსნის“ ჰუმანიზმის სიმაღლეს, რომელიც ცდება ყოველგვარ სარწმუნოებრივ-დოგმატურ ჩარჩოებსა და ფორმალობას და კაცთმოყვარების ზეადამიანურ, მარადიულ სიმაღლეზე ადის.

პოემის კიდევ ბევრი გამაოგნებელი ღირსების ჩამოთვლა შეიძლება. მაგალითად ის, რომ მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნეებში შექმნილი ეს პოემა იმ დროის მსოფლიო ლიტერატურისთვის სრულიად უცნობი ფსიქოლოგიზმით, ადამიანის ღრმა ცოდნით და ამ ცოდნის დრამატულ სიუჟეტში მარჯვე გამოყენებით გამოირჩევა; რომ ეს „შუასაუკუნეების რაინდული ეპოსი“ მსოფლიოში პირველი სოციალური უტოპიის და სოციალური ანტიუტოპიის ნიმუშია ერთდროულად; რომ ის ერთსა და იმავე დროს ზღაპრულ-ფანტასტიკური ნაწარმოებიცაა და რეალისტურიც. თუ მაინცდამაინც „ვეფხისტყაოსნის“ ლიტერატურული ჟანრის განსაზღვრა გახდა აუცილებელი, მას შეიძლება ეწოდოს „რომანტიკულ-სათავგადასავლო-სამიჯნურო-რაინდულ-რელიგიურ-ფილოსოფიურ-იუმორისტულ-უტოპიურ-ანტიუტოპიურ-რეალისტურ-ფანტასტიურ-ლირიკულ-ფსიქოლოგიურ-ზღაპრული“ ეპოსი.

ყველა ამ ღირსებათა მიუხედავად, არსებობს ერთი რამ, რაც ჩემი შეხედულებით, პოემის უმთავრეს ღირებულებას წარმოადგენს – ის, რომ „ვეფხისტყაოსანი" არის არა რიგითი „შუა საუკუნეების რაინდული პოემა“ ან თუნდაც, „რენესანსის წინამორბედი“ ნაწარმოები, არამედ სამყაროს ყველა დროისა და ხალხის, ყველა ცივილიზაციის ერთ-ერთი უდიდესი წიგნი – ქმნილება, რომლის ბადალი დედამიწაზე თითებზე ჩამოსათვლელია და რომელშიც კოდირებულია საკრალური, შეიძლება ითქვას საიდუმლო სიბრძნე – ცოდნა უმაღლესი ჭეშმარიტებისა და მისკენ მიმავალი გზის შესახებ. ეს ჭეშმარიტება, რომელიც, ოლდოს ჰაქსლის სიტყვებს თუ მოვიშველიებთ, არის „მარადი ფილოსოფია“, რომელიც „საუკუნეთა მდინარებაში ხან ერთგან, ხან მეორეგან თავს იჩენდა ხოლმე – ხან ნაწილობრივ, ხან კი სრულად“, არის ჩვენი პოემის ყველაზე

ღრმად დაფარული და უძირითადესი შინაარსი.

ეს ცოდნა, რომელზეც ქვემოთ იქნება საუბარი და რომელიც პოემაში მოცემულია რთული მხატვრულ-მეტაფორული სახეების, სიმბოლოების, აფორიზმების, ზოგჯერ ქარაგმული ქვეტექსტებისა და რაც მთავარია, მთლიანი სიუჟეტური ქარგის მეშვეობით, წარმოადგენს პოემის მეორე, „დაშიფრულ" პლასტს, თავისებურ პარალელურ განზომილებას, მისსავე მეორე რეალობას, რომელიც, განა იგნორირებს ნაწარმოების „პირველ", „გარეგნულ" შინაარსს, არამედ მხოლოდ ესიტყვება, აღრმავებს და აძლიერებს მას. სწორედ ამ ნიუანსობრივ – არსებითი სპეციფიკის შეუტყობლობა იწვევს ამ „მეორე რეალობის" დაუნახველობას, რაც, თავის მხრივ, შეუძლებელს ხდის პოემის საერთო მსოფლმხედველობის შეცნობას, ანუ იმ მთლიანი, დაუძლეველ შინაგან წინააღმდეგობათა უქონელი მსოფლმხედველობისა და კოსმოლოგიის ჭვრეტა – შეცნობას, რომელიც საფუძვლად უდევს პოემას და რომელიც მის განსაკუთრებულ ღირსებას წარმოადგენს.

„ვეფხისტყაოსნის" ამ მთლიანი მსოფლგანცდის ილუსტრირებას მე შევეცდები აღმოსავლურ, უმეტესწილად, სუფიურ და ჰინდურ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან პარალელების გზით. ამით სრულიადაც არ მინდა იმის თქმა, რომ რუსთველი ინდური ან სუფიური აზროვნების გავლენას განიცდიდა, რადგან, როგორც აღვნიშნე, შორს ვარ იმ აზრისგან, რომ შოთა რუსთველი, ეს მსოფლიო პოეტი და მოაზროვნე, შეიძლებოდა ვინმეს ეპიგონი ან პირდაპირი გავლენის ქვეშ მოქცეული ყოფილიყო. არც იმ აზრის მომხრე ვარ, თითქოს შესაძლებელი იყოს „ვეფხისტყაოსნის" რომელიმე ფილოსოფიური სისტემის ან რელიგიური მოძღვრების ჩარჩოებში დატევა. მე მხოლოდ რუსთაველისა და აღმოსავლურ მსოფლაღქმას შორის იმ შინაგანი კავშირის ჩვენებას შევეცდები, რომელსაც ცხადად ვხედავ და რომლის გარეშე „ვეფხისტყაოსნის" ჩემეული აღქმის გადმოცემაც ძლიერ გამიძნელდებოდა.

ვეფხისტყაოსნის კოსმოლოგია

„ჰომეროსისა და დანტეს გმირები ზარდაცემული არიან ზებუნებრივი ძალების თარეშისა და „ყოვლისშემძლე ღმერთების რისხვისაგან“... დანტეს უზენაესი ღვთაება ბიბლიურ იეჰოვას წააგავს, იგი ყოველივე ადამიანური ვნებების უსასტიკესად გამკითხველია. შემზარავი პანორამები წარმოდგენილია დანტეს „ჯოჯოხეთში“, სადაც ადამიანი ისჯება არა მარტო ცოდვებისა, არამედ ყოველივე ადამიანური გატაცებისა და ვნების გამოც. მინიმალურ სასჯელს განიცდიან დანტეს „ჯოჯოხეთში“ თვით ძველი ბერძენი და რომაელი ეპიკურეელები, ფილოსოფოსები და პოეტები, რომელთაც „ვერ მოასწრეს“ ქრისტიანულ სიქველეთა ათი მცნების წაკითხვაც. რუსთაველის სამყაროს ლხენა მოცემულია კაცთათვის, სიყვარული არაა ცნობადის ხის აკრძალული ნაყოფი და რუსთაველის გმირი მხოლოდ უაღრესი შეჭირვების ჟამს მიმართავს ღვთაებას, რომელიც მიწიერი ცხოვრებისათვის განმკითხველი მსაჯული როდია, არამედ საკმაოდ პასიური მაცქერალი ცხოვრების ასპარეზზე მომხდარისა და ახდომილისა... როგორც თავისი კოსმოგონიით, ისე პოეტური მეტყველებითა და სახეთა კომპლექსით რუსთაველი გაცილებით ახლო დგას ჩვენს ეპოქასთან, ვიდრე რენესანსის პოეზიის თავკაცნი. რუსთაველისათვის უცნობია ის მრუმე ფერები მისტიციზმისა, როგორითაც განირჩევა მთელს მსოფლიოს დიდოსტატთა შორის, დიდი ფლორენციელი, ალიგჰიერი დანტე და, თუ გნებავთ, შექსპირი თავისი მაკბეტის მიხედვითაც. სქოლასტიციზმისა და მისტიციზმის გაუვალი სიბნელით დაბანგულ ეპოქაში რუსთაველი სდგას მსოფლიო პოეზიის პანთეონში ისე შეუვალი და განკერძოებული, როგორც ჩვენი მყინვარწვერი, ამომავალი მზის მთიებით გაბრწყინვებული.

კონსტანტინე გამსახურდია

„ეეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიურ-კულტურული მოვლენის გაგება იუდაისტური საფუძვლის მქონე რელიგიათა არეალიდან გაუსვლელად, ანუ მსოფლიო რელიგიების კონტექსტის გარეშე, უბრალოდ შეუძლებელია.

საქმე ისაა, რომ მსოფლიოს ხალხთა რელიგიურ გამოცდილებაში იმთავითვე შეინიშნება ორნაირი ტრადიცია – ორი მიმართულება, ორი მიდგომა. ამ ორ გზას შეიძლება პირობითად ჰარმონიული და ტოტალიტარული გზები ვუწოდოთ. ჰარმონიული რელიგიებისთვის დამახასიათებელია არადოგმატურობა, მათში დომინირებს არადუალისტური საწყისი, თუმცა ავტორიტარული რელიგიური ტრადიციისგან მათ მხოლოდ ამ ნიშნით ვერ განვასხვავებთ. ყველა რელიგიურ ტრადიციში შეეხვდებით დუალისტურსა და მონისტურ აღქმას, მთავარი და მკვეთრი განსხვავება აქ სწორედ ჰარმონიულობა და ავტორიტარულობაა. ამ ორი ტრადიციის, ორი საპირისპირო აღქმის განსხეულებაა, ერთის მხრივ, აღმოსავლური ტრადიცია, მეორე მხრივ კი იუდაიზმი. ასეთი დაყოფა, ერთის მხრივ, პირობითია, რადგან მსოფლიოს სხვა რელიგიებშიც შეინიშნება ამ ორი ტრადიციისთვის დამახასიათებელი ნიშნები, თვით ამ ტრადიციებში კი საპირისპირო მსოფლაღქმის გამოვლინებანი, თუმცა, თუ რელიგიათა განსხვავებულობის სიმპტომატიკას სწორედ ამგვარი კუთხით შევეხებით, სწორედ ამ ნიშან-სისტემით შევეცდებით მის გამოვლენას, დავინახავთ, რომ ორივე სახის რელიგიურობა ყველაზე გამოკვეთილად სწორედ ამ ორ ტრადიციაში ისხამს ხორცს – ჰარმონიულობა აღმოსავლურ სისტემებში, ხოლო ავტორიტარულობა იუდაისტური საწყისის რელიგიებში. საერთოდ, არაავტორიტარულობა, რელიგიური აზრის არადეტერმინირებულობა აღმოსავლეთის ძირითადი განმასხვავებელი ნიშანია. აქ რელიგია ადამიანური შემოქმედების ნაწილია და მას ისევე შემოქმედებითად ეპყრობიან, როგორც ხატვას ან მუსიკას, ხოლო ხელოვნებაში რომ შინაგანი თავისუფლებაა მთავარი, ეს ყველას კარგად მოეხსენება. აღმოსავლეთში ადამიანმა შეიძლება რაღაც ღმერთი გამოძერწოს და ორ კვირაში, ან სულაც ერთ დღეში დაივიწყოს, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მან არ იცის, რომ ეს ღმერთი კი არა, რომელიმე მისი ასპექტის ამსახველი სიმბოლო იყო მხოლოდ, ან მისი რომე-

ლიმე უნარის გამოხატულება... რა თქმა უნდა, აღმოსავლეთშიც არის ორთოდოქსული ტრადიციები, მაგალითად, ბრაჰმანიზმი, ან თანამედროვე კრიშნაიზმი, მაგრამ თვით რელიგიის პირველწყაროთა სული და არსი არაორთოდოქსულია, არასექტანტური (ამ სიტყვის ფართო გაგებით) და ამის ხარჯზე ეს მიმდინარეობებიც კი ვერასოდეს აღწევს დოგმატიზმისა და აზრის დიქტატისათვის დამორჩილების ისეთ ხარისხს და ისეთ სასტიკ ფორმებს, როგორებსაც ჩვენ იუდეო-ქრისტიანულ სამყაროებში ვხვდებით. მაგალითად, მიუხედავად თანამედროვე ორგანიზებული კრიშნაიზმის სექტანტური სულისკვეთებისა, ამ მოძრაობის ფუძემდებელი, შუა საუკუნეების მოღვაწე, ჩაიტანია, ამბობდა, რომ არ სურს არც აღიარება და არც მიმდევრები, ხოლო მათი მთავარი წიგნი, „ბჰაგავადგიტა" საერთოდ თავისუფლებისა და არადოგმატურობის საგალობელია!.. ამ წიგნის ბოლო თავში ღმერთი ეუბნება ადამიანს, მე აგიხსენი, როგორცაა მოწყობილი სამყარო და ამიერიდან შენ როგორც გინდა, ისე იარეო... შემთხვევითი არ არის, რომ ინდოეთში ღმერთები ლამის ადამიანებზე უფრო მეტნი არიან. რა თქმა უნდა, ეს შეუძლებელი იქნებოდა, ამ სუბკონტინენტზე რელიგია თავისუფალი რომ არ იყოს ავტორიტარული დიქტატისაგან, ჭეშმარიტების შეურიგებელი მონოპოლიზაციისაგან... არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ინდოეთში მსოფლიოს ამ ყველაზე ღრმად რელიგიურ სამყაროში არ არსებობს ერთი ცენტრალიზებული ეკლესია, რომლის მორჩილება და რომლის დოგმატების აღიარებაც ყველა ჰინდუსათვის აუცილებელი იქნება... ასევე არადოგმატურია უამრავი სხვა აღმოსავლური ტრადიციაც. მაგალითად, ცნობილია, რომ ძენ-ბუდიზმის ოსტატები მათთან მიახლებულ მოწაფეებს ხშირად სხვა სკოლების ოსტატებთან აგზავნიდნენ, ზოგჯერ ისეთებთანაც კი, მათი მოძღვრებისგან კარდინალურად განსხვავებულ იდეებს რომ ქადაგებდნენ. ეს იმიტომ, რომ ძენის ოსტატებისთვის არ არსებობს ერთადერთი „ჭეშმარიტი რელიგია." მათთვის ისევე გასაგებია, რომ ყოველ ადამიანს ჭეშმარიტებისკენ მიმავალი, თავისი განუმეორებელი გზა აქვს, როგორც ჩვენთვისაა გასაგები, რომ ჰაერს ვსუნთქავთ... თვით ძენ-ბუდისტური ტექსტებიც კი ისეა აგებული, რომ მხოლოდ მიდგომებს ეხება და არა კონკრეტული მეთოდების აღწერას. ეს იმიტომ, რომ ადამიანს არ დაავიწყდეს, რომ მისი გზა განუმეორებელია და ბრმად არ შეუდგეს სხვის მიერ

განვლილ გზას... იუდაისტური ტრადიციის სახასიათო ნიშნებია შიში, დოგმატურობა, განსხვავებულ მიდგომათა მიუღებლობა. ამ ტრადიციაში ავტორიტეტი (ეკლესია, ღმერთი, წინასწარმეტყველი და ა.შ.) ძირითად აქცენტს სწორედ ძალაუფლებლივ დიქტატზე აკეთებს. დაწყებული თვით მამაღმერთიდან, ვიდრე საეკლესიო კრებებით დამთავრებული, ყველა ავტორიტეტი სწავლა-დარიგებასთან ერთად თავის აუდიტორიას ყოველთვის ემუქრება და აშინებს სხვადასხვაგვარი სასჯელით. ამიტომაც აქ რელიგიური ცნობიერება აგებულია ავტორიტეტთა წარმოდგენების ბრმა და უსიტყვო მიღება-აღსრულებაზე. ასეთი მიდგომები, რა თქმა უნდა, აღმოსავლურ ტრადიციებშიც გვხვდება. აქაც შეინიშნება დოგმატურობა, და პრაქტიკულ რელიგიურ ცხოვრებაშიც ხშირად ვხვდებით ტოტალიტარულ-ავტორიტარულ ნიშნებსაც, თუმცა განსხვავება მაინც არის, თანაც უდიდესი – არაავტორიტარულობით გამორჩეულია თვით აღმოსავლურ რელიგიურ პირველწყაროთა, „წმინდა წიგნთა“ სულისკვეთება.

იუდაისტური ღმერთი მრისხანე, მკაცრი და ხშირად რიგორისტულად დესპოტურია, მაშინ როცა ჰინდუიზმისა და ბუდიზმის „წმინდა წიგნთათვის“ უცხოა ღმერთისა და ადამიანის ასეთი ურთიერთობა, უცნობია თვით დანაშაულისა და სასჯელის ცნება. იუდაიზმი აწესებს მორალს, რომელიც ადამიანის მიღმა, მის გარეთ არსებობს. ადამიანი მას ბრმად უნდა დაემორჩილოს, მიუხედავად იმისა, თუ როგორია მისი შინაგანი მდგომარეობა, განვითარების დონე და სხვა. აღმოსავლურ სისტემებში საუბარია შინაგან კანონზომიერებებზე, რომელთა შეცნობა ადამიანს სულიერი განვითარების გზაზე წინ მიჰყავს. იუდაისტური ღმერთის წინაშე ადამიანი უსუსურია. მას თვითონ არაფერი შეუძლია, მით უფრო, ღვთის შეცნობა. მისი მრისხანე ღმერთი ბოლომდე შეუცნობელია და ადამიანზე სრული ძალაუფლება აქვს – მას შეუძლია „აღამაღლოს“ მისთვის მლოცველი, ან თუ არ მოესურვება, უარი უთხრას ასეთ წყალობაზე. მორწმუნის ძალისხმევა გადამწყვეტ როლს არ თამაშობს. აღმოსავლეთში მიღებული გაგებით, ოსტატი მაძიებელს მხოლოდ შუქურად, გზის მაჩვენებლად ევლინება. მთავარი საქმე მან თვითონ უნდა გააკეთოს, ანუ მთელი ძალაუფლება – ყველა საიდუმლო გასაღები, სულიერი ზრდის ყველა შესაძლებლობა მხოლოდ მის ხელთაა.

იუდაისტი ითხოვს, აღმოსავლელი შეიცნობს.

იუდაისტი შეიძლება შეიწყალონ, თუმცა ის არასრულყოფილი რჩება; აღმოსავლელი თავად ხდება სრულყოფილება.

იუდაისტი შეიძლება შეწყალების აქტით სამოთხეში მიიღონ, თუმცა მასსა და მის ღმერთს, ინდივიდუალურ სულსა და აბსოლუტს შორის მკაცრი სადემარკაციო ზღვარი არასდროს იშლება – ისინი მარად სხვადასხვანი რჩებიან, ერთი მარად აღმატებული, მეორე – მარად მდაბალი.

აღმოსავლელი თვითსრულქმნის გზით უახლოვდება და შედის მიღმიერ არსებობაში, ღმერთში, შეერწყმება მას სუბსტანციურად და საბოლოოდ თვითონ ხდება ღმერთი, აბსოლუტის განუყოფელი ნაწილი.

იუდეოქრისტიანს მის გარეთ არსებული ნება, მის გარეთ მყოფი ღმერთის სურვილი აგზავნის ან „ჯოჯოხეთში“ ან „სამოთხეში.“

აღმოსავლელი თავის თავში პოულობს ერთადერთ ჭეშმარიტ, აბსოლუტურად სამართლიან ნებას. მისი ღმერთი გარეთაც არის და შიგნითაც – ცნებები „გარეთ“ და „შიგნით“ მნიშვნელობას კარგავს.

იუდეოქრისტიანის სამყაროს ორი საწყისი აქვს – კეთილი და ბოროტი. მას, ფაქტიურად ორი ღმერთი ჰყავს – ორი მასზე უსასრულოდ აღმატებული და მისგან დამოუკიდებელი მიღმიერი არსება, (თვით ღმერთი და სატანა) რომლებზე ზემოქმედებაც მას არ ხელეწიფება, ხოლო მათ უსაზღვრო ძალაუფლება აქვთ თვით მასზე.

აღმოსავლელის სამყაროს ერთი საწყისი აქვს და ის არც კეთილია და არც ბოროტი. ის უბრალოდ არის. ის არის ყველაფერი, რაც არსებობს.

იუდაისტისთვის არსებობს „ცოდვები“ – დანაშაული, რაც მისთვის გარედან დადგენილი კანონების – „მცნებების“ დარღვევას ნიშნავს.

აღმოსავლელისთვის არსებობს გამოცდილება. ავტორიტეტული ლიტერატურა მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა გამოცდილების უკეთ მისაღებად.

იუდაისტისთვის არსებობს „ბოროტი“ და „კეთილი“ საქციელი.

აღმოსავლელისთვის არსებობს უბრალოდ წინსვლა, შეჩერება ან უკუსვლა. ნებისმიერი საქციელი აქ მხოლოდ ადამიანურ

გამოვლინებად აღიქმება (რისგანაც იგი უნდა განთავისუფლდეს, რათა ღვთაებრივ ცნობიერებას მიაღწიოს), ხოლო ღმერთის მიერ ადამიანის დასჯა საერთოდ ეწინააღმდეგება ამ რელიგიების საერთო – საყოველთაო, საზოგადო პრინციპებს, რადგან აქ ღმერთი არ არსებობს ადამიანის მიღმა, იგი თვით ადამიანშია, მეტიც – ადამიანი თვითონ არის ღმერთი, რომელიც ილუზიის (მაიას) ზემოქმედების გამო დროებით ვერ აცნობიერებს და ვერ ხედავს თავის ღმერთობას.

იუდაისტურ რელიგიებში რელიგიურობად წესებისა და კანონების უპირობო, ფანატიკური თაყვანცემა ითვლება.

აღმოსავლური რელიგიური ჭვრეტისათვის კი ნიშნეულია ფილოსოფიურობა, ფიქრი, ჭვრეტა, შეცნობის წყურვილი და მისი აუცილებლობის მძაფრი განცდა.

იუდეოქრისტიანულ სამყაროში ჭეშმარიტება მღვდელმთავრებს ეკუთვნით – მათ აქვთ „საიდუმლოებები.“ რიგითმა მორწმუნემ არ იცის, რას ნიშნავს ეს „საიდუმლოებები“ და ვერც ვერასოდეს გაიგებს. საიდუმლო რის საიდუმლოა, თუკი მყისიერად შეიცანი...

აღმოსავლეთში ითვლება, რომ ჭეშმარიტება ყოველივე არსებულშია და მისი დანახვა ყველას ძალუძს...

ყოველი იუდაისტური განტოტება კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ მხოლოდ იგია „ერთადერთი ჭეშმარიტი“ სარწმუნოება.

აღმოსავლეთში საყოველთაოდ მიღებულია შეხედულება, რომ ღმერთი ერთია, მისკენ მიმავალი გზები კი – მრავალი.

მართალია, „აღმოსავლეთი“ ძალზე ფართო ცნებაა; ამოუწურავია აღმოსავლეთის რელიგიათა მრავალფეროვნება, მაგრამ „აღმოსავლური რელიგიურობა“ მაინც არსებობს, და მას სწორედ ზემოთჩამოთვლილი თვისებები აერთიანებს. ასეთი რელიგიურობა ოდითგან გავრცელებული იყო ინდოეთის სუბკონტინენტიდან თვით საქართველოს საზღვრამდე. მისი ჩვენთვის უახლოესი ფორპოსტი სუფიზმი გახლდათ. ცნობილია, რომ საქართველოს აღორძინების ხანაში თბილისში არსებობდა სუფიური აკადემია. ამას არ შეეძლო თავის კვალი არ დაემჩნია ქართულ კულტურაზე, ყოველ შემთხვევაში, თავისუფლებისმოყვარე, მოაზროვნე ადამიანებისათვის მაინც.

სუფიათა ტრადიციაში განხორციელებულია ყველა ის დიდი ჭეშმარიტება და ის ჰარმონიული მიდგომები, რომლებიც სხვა

ძირითად აღმოსავლურ ტრადიციებში გვხვდება. რუსთაველი ამჟღავნებს, როგორც სუფიზმის, ისე მისთვის გეოგრაფიულად ძალზე შორეულ კულტურათა ღრმა ცოდნას, მაგრამ ეს არ არის იმდენად მნიშვნელოვანი, როგორც ის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანულ ქვეყნის შვილია, იგი არავითარ შინაგან კავშირს არ გვიჩვენებს ამ რელიგიასთან და სწორედ ამ მეორე, არაავტორიტარული და არადოგმატური რელიგიური ტრადიციის წარმომადგენლად გვევლინება.

მეტი სიცხადისთვის, მოდით, კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩამოვაყალიბოთ რაში მდგომარეობს განსხვავება ამ ორ ტრადიციას შორის:

ორი რადიკალურად განსხვავებული რელიგიური მსოფლაღქმის განმასხვავებელი ნიშნებია:

1. სამყაროს მთლიანობის იდეა და ამ მთლიანობაში მიღმიერისა და მატერიალურის ჰარმონიული ერთობის დანახვა (საპირისპიროდ ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ერთმანეთისგან გათიშული, ურთიერთდაპირისპირებული იუდაისტური აღქმისაგან);

2. ღმერთის, ანუ აბსოლუტის – სამყაროს სულის ადამიანში დანახვა არა პირობითად, არამედ პირდაპირი გაგებით, და ამ გზით, შრი აურობინდოს სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, „შენში და შენს მაღლა მყოფი“ უფლისა და ადამიანის სუბსტანციური შეერთების შესაძლებლობის დაშვება (განსხვავებით იუდაისტური მარადიული გათიშულობისა ღმერთსა და მის „მონას“ შორის);

3. ღმერთის, სამყაროს სულის დანახვა ყველა ცოცხალ არსებაში და „უსულო“ მატერიაშიც კი. ამგვარად, ბუნებასთან სრულ ჰარმონიაში ყოფნა და აბსოლუტური არაძალადობის იდეის განხორციელების შესაძლებლობა (ჩემი აზრით, შემთხვევითი არაა, რომ დღევანდელი ეკოლოგიური კატასტოფის ზღვარზე მდგარი ცივილიზაცია სწორედ იუდეო-ქრისტიანულმა გარემომ შვა. ეს სწორედ ასეთი ჰარმონიული აღქმის არქონამ განაპირობა);

4. აღიარება მხოლოდ ერთი აბსოლუტური და მარადიული, თავის თავში არსებული საწყისისა, რომლიდანაც მომდინარეობს ყველა სხვა არსი და რომლისგან განსხვავებითაც სხვა ყველა არსს (მათ შორის ბოროტსაც) მხოლოდ დროებითი არსებობა გააჩნია (რაც ეწინააღმდეგება „მარადიული ჯოჯოხეთის“ იუდეო-ქრისტიანულ-მაჰმადიანურ იდეას);

5. არადოგმატურობა, ანუ რელიგიული პრაქტიკის მთავარ, საწყის პირობად იმის გააზრება, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტებანი მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის მიერ თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე შეიცნობა. იუდეო-ქრისტიანობაში ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობის ძირითადი ფორმაა შიში და მორჩილება (როგორც შიშის ნაყოფი), აღმოსავლურ სისტემებში კი შიში ღვთაებისადმი, როგორც ასეთი, არ გვხვდება. პირიქით – ბევრი აღმოსავლურ სისტემაში მიღმიერთან მიახლოების უმთავრეს პირობას სწორედ შიშისგან განთავისუფლება წარმოადგენს. ჰარმონიულ რელიგიებში მორჩილება (და მსახურებაც) სიყვარულის, ერთგულებისა და ნდობის ნაყოფია და არა შიშის ფენომენისა.

ყველა ზემოთჩამოთვლილი აღმოსავლური მიდგომის გამოვლინება აქა-იქ ავტორიტარულ რელიგიებშიც გვხვდება, თუმცა ძალზე მკრთალად და ეპიზოდურად, მაშინ, როცა ეს ჰარმონიული რელიგიების მთავარი, ყველაზე მნიშვნელოვანი და მიღებული პრინციპებია.

ახლა ვნახოთ, რომელი სახის რელიგიურობის ნიშნები დომინირებს „ვეფხისტყაოსანში.“ რუსთაველს ერთი მთლიანი კოსმოლოგია აქვს, ფორმირებული კონცეფცია, რომლის მთავარი პოსტულატებია:

1. ღმერთი შეუცნობელია;
2. იგი არსებობის ერთადერთი წყაროა;
3. მიღმიერი და მატერიალური სამყაროები ორგანული მთლიანობაა, იგი დაუნაწევრებელია;
4. უმაღლესი ცნობიერება თვით ადამიანში არსებობს;
5. ადამიანს შეუძლია ამ ცნობიერებას ამქვეყნადვე მიაღწიოს;
6. მატერიალური და „სულიერი“ ერთმანეთს კი არ უპირისპირდება, არამედ ერთი მთლიანობის სხვადასხვა ფაზათა სახით არსებობს, ამიტომ ადამიანს არ სჭირდება იმქვეყნიურის მისაღწევად ამქვეყნიურის უარყოფა; სრულიად შესაძლებელია, რომ ადამიანი ორივეთი დატკბეს, „ორთავეს გახდეს მხლებელი“...

პირველსავე სტროფში რუსთაველი გარკვევით გადმოგვცემს მის წარმოდგენას სამყაროზე, სულზე. „ზეგარდმო არსნი სული-

თა“... ამბობს შოთა და ამით ის თავის პირად, ქრისტიანობისგან სრულიად განსხვავებულ კოსმოლოგიას აყალიბებს. აქ ფილოსოფია პოეზიის, მუსიკისა და ფერების მშვენიერი და თავბრუდამხვევი ტალღებითაა დაფარული... „არსნი სულითა“... რამდენი რამ არის ნათქვამი სულ ორი სიტყვის მარჯვე შეხამებით! რა უბრალოდ, ორი სიტყვითაა დანგრეული პოეტის დროსა და სივრცეში გაბატონებული, კანონიკური, ოფიციალური აზრი და აშენებულია ახალი, სრულიად უცხო შენობა... საქმე ისაა, რომ როგორც ქრისტიან პოეტს, რუსთველს მოეთხოვებოდა ეთქვა, რომ შემოქმედმა შთაბერა სული ადამს, ან მიანიჭა ადამიანებს სულები (და არა სული, რადგან ქრისტიანული რწმენით, ყველა ადამიანს თავისი განუმეორებელი სული აქვს). ამის ნაცვლად, შოთა ამბობს, „არსნი სულითაო.“ სიტყვა არსი ქართულ ენაში არასოდეს ნიშნავდა მხოლოდ ადამიანს, და ყოველთვის ერთი – სულიერის, ზოგადად არსების დატვირთვა ჰქონდა, რაც ადამიანის გარდა ცხოველებს, ფრინველებს, ქვეწარმავლებს და საერთოდ ყოველივე ცოცხალსა და არაცოცხალს გულისხმობს. სხვათა შორის, ჰინდუთა წმინდა წიგნებშიც სამყაროს კანონზომიერებებზე მსჯელობისას ეს სიტყვა – „არსნი“ დომინირებს და თითქმის არასდროსაა გამოყენებული სიტყვა „ადამიანი“, რითაც ხაზი ესმება იმ პოზიციას, რომ ამ რელიგიურ ტრადიციაში მთავარი სამყაროს ჰარმონიული მთლიანობაა და რომ ადამიანმა თუ რელიგიამ თავიდან უნდა აიცილოს საკუთარი განსაკუთრებულობის ილუზიის შექმნის ეგოისტურ – ანთროპოცენტრისტული სურვილი...

პოეტი გვიცხადებს, რომ ღმერთმა სული „მოჰბერა“ ყოველივე ცოცხალს, ყველაფერს, რაც ცოცხლობს. ეს აზრი არათუ შუა საუკუნეებში, დღესაც კი მიუღებელია ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვის, რომელიც, როგორც ცნობილია, სულს მხოლოდ ადამიანისთვის იმეტებს. მაგრამ ამ ორ სიტყვაში – „არსნი სულითა“, სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვანი აზრიც იმალება: შოთა ამბობს, რომ უზენაესმა ყველა ცოცხალ ორგანიზმს ერთი სული შთაბერა და ეს აზრი ქრისტიანული სამყაროსთვის არანაკლებ უცხოა. ასეთი შეხედულება შეიძლებოდა გასაკვირი არ ყოფილიყო ტიბეტელი ბერის, ჩინელი ბრძენის, ან ინდოელი იოგის ბაგით წარმოთქმული, მაგრამ შუა საუკუნეების ქრისტიანი პოეტისაგან ამის მოსმენა სრულიად ფანტასტიკური, გაუგონარი რამ არის.

ძველ ინდოეთში ფილოსოფოსები კამათობდნენ იმის შესახებ, ყოველ არსებას თავისი საკუთარი, ინდივიდუალური სული აქვს თუ ერთი – საერთო, უნივერსალური... და არ შეიძლება არ ითქვას, რომ ინდურ წმინდა წიგნებში გაბატონებული, „კანონიკური" შეხედულება სწორედ უკანასკნელი აზრი იყო – ის, რომ ყოველ ცოცხალ არსებას და მთლიანად ბუნებას, მატერიას ერთიანი, მარად უცვლელი, მარად ერთი ერთი და იგივე სული გააჩნია, რომელიც იგივეა, რაც თვით ღმერთი, სამყაროს აბსოლუტური სული. ასეთი არსის ერთადერთობა გამოიხატება ცნობილ ჰინდურ კონცეფციაში „ატმანისა" (ინდივიდუალური სულის) და „ბრაჰმანის" (სამყაროს სულის, აბსოლუტის) შესახებ კანონიკურ სწავლება – კონცეპციაში. „ზეგარდმო არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერითა" „ბჰაგავად-გიტაში" ასეა გადმოცემული:

„მთელს ამ ცისქვეშეთს, ბჰარატას შვილო, ერთი ანათებს მზე,
დიდებული,
ველიც* ასეა ზეგარდმო სრულად სულის ნათელით
გაბრწყინებული."

უმაღლესი, იდეალური ერთობის შემცველი, საყოველთაო სულის, ანუ „სამყაროსეული სულის" იდეა უძველესი დროიდან გააჩნია კაცობრიობას. იგი აღწერა პლატონმა „ტიმოსში", რაც პლატონიზმისა და ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად იქცა. პლატონის მიხედვით დემიურგმა ერთი და დაუნაწევრებელი, მარად ერთი და იგივე არსი დანაწევრებად არსს შეურია, რითაც მესამე (საშუალო) სახეობის არსი შეიქმნა. ეს სამი სახის არსი მან ჰარმონიაში მოიყვანა „ძალის" მეშვეობით (შევადაროთ: „ძალითა მის მიერითა"). პირველ ქრისტიან სქოლასტიკოსთა ხელში „სამყაროს სულის" ყოველივე არსებულის მესამე საწყის იპოსტასად იქცა. ზოგიერთი საეკლესიო მწერალი (მაგალითად ორიგენი და მისი მიმდევრები) მას წმინდა სამების მესამე პირთან აიგივებდნენ. სქოლასტიკის ეპოქაში „სამყაროს სულის" იდეა საბოლოოდ დავიწყებას მიეცა, მაგრამ კვლავ თავი იჩინა აღორძინებისა და ახალი დროების მოაზროვნეებთან, უფრო მოგვიანებით კი გოეთესა და შელინგის ფილოსოფიურ თხზულებებში. ამ იდეამ განვითარება ჰპოვაშოპენჰაუერის „ბრმა

* „ველი" – მატერიალერი სამყარო, სხეული

ნების" მეტაფიზიკასა და ჰარტმანის არაცნობიერ სამყაროსეულ შემოქმედების თეორიაში. შოპენჰაუერიც და ჰარტმანიც პლატონზე ბევრად უფრო ძველ წყაროებს დაუახლოვდნენ, კერძოდ „სამყაროსეული სულის" შესახებ ძველინდურ წარმოდგენებს. ამ წარმოდგენათა მიხედვით, სამყაროს შემოქმედი „სამყაროსეული სული" მისი ერთადერთი რეალური არსია, რომლის მიღმაც არ არსებობს არავიტარი სხვა აბსოლუტური და იდეალური საწყისი. ასეთ დასკვნამდე დამოუკიდებლად მიდის მსოფლიოს ნებისმიერი მონისტური კონცეფცია – ყოველივე არსებულის რეალური ერთობის აღიარება თავისთავად ითხოვს ასეთი ერთობის მიზეზის, როგორც ერთადერთი ნამდვილი არსის არსებობის ცნობას.

ამის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს ასეთი, წმინდად ჰინდური აზრი – "... ინადირეს, ცათა ღმერთი განარისხეს." – ამ თითქოსდა სასხვათაშორისოდ ნათქვამი ფრაზიდან ჩანს, რომ შოთა ცხოველთა კვლას ისეთ საქმედ მიიჩნევს, როგორმაც შეიძლება ღმერთი განარისხოს. თუნდაც მხოლოდ ამით შეიძლება იმის დანახვა, რომ პოეტი შორსაა იმ ქრისტიანული შეხედულებისგან, რომ სული მხოლოდ ადამიანს აქვს, ცხოველები კი უსულო, მექანიკური არსებანი არიან და ყოველში ერთი, დაუნაწევრებელი სულის არსებობას აღიარებს. ამითაც „ვეფხისტყაოსანი" უახლოვდება ინდოეთს, სადაც ტრადიციულია „ყოველივე ცოცხალისა და არაცოცხალის ერთიანობის" იდეა, რის გამოც ცხოველის მოკვლაც ისეთივე დანაშაულად ითვლება სამყაროს წინაშე, როგორადაც კაცის კვლა. რუსთაველისთვის სამყარო ერთი მთლიანობაა. ღმერთიც კი არ არსებობს თავის ქმნილებათა გარეშე, რადგან ისიც, როგორც სხვა ყველაფერი, ერთი მთლიანობის ნაწილია:

„მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი"...

ყოვლივე ერთია და ყოველივე მშვენიერია, რადგან ღმერთი მხოლოდ „კარგს მოავლინებს." პოეტი უარყოფს ორი მიღმიერი საწყისის (კეთილი და ბოროტი საწყისების) არსებობის დუალისტურ შეხედულებას; ქვეყნად სიძულვილის, უბედურების, ბოროტების არსებობის მიზეზად იგი არავითარ ბოროტ სუბსტანციას (არც დროებითს და არც მარადიულს), არ ასახელებს... ერთგან პოეტი ამბობს:

„ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ფლობ ქვეყნათ ზესსა,
შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა.“

ამ სტროფიდან ირკვევა, რომ სიყვარული იმის „დაბადებულია“, ვინც ფლობს „ქვეყნად ზესს“, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამყაროს უზენაეს წესს, მის საიდუმლოს. მისივე დაწესებულია მიჯნურობის „წესიც“, ანუ ის ფარული ბილიკები, რომელებზეც დადის, მისდაუნებურად, ადამიანის (ამ შემთხვევაში მიჯნურის) გული და ფიქრი. აქ შეუძლებელია არ გაგახსენდეს შემდეგი ადგილი „ბჰაგავად-გიტადან“:

„საითაც უნდა წავიდნენ კაცნი, მაინც ჩემი გზით იარებიან.“

აშკარაა, რომ ორივე ნაწარმოების ავტორი ერთსა და იმავე აზრს გამოთქვამს – იმას, რომ ყველანაირი ადამიანური გრძნობა, განწყობა თუ მდგომარეობა ღმერთის მიერაა შექმნილი. ხოლო იქიდან გამომდინარე, რომ „ღმერთი ბოროტს არ დაბადებს“, უნდა ვიგულისმოთ, რომ პოეტის ხედვით, არ შეიძლება არსებობდეს თავისთავადი ბოროტების გამომხატველი მდგომარეობები. ყოველი მდგომარეობა საჭიროა ადამიანის განვითარებისთვის (ერთგან ამბობს კიდეც რუსთაველი, „მიჯნურობა საჭიროაო“). რუსთაველი პოეტია და მხატვრულ ნაწარმოებს ქმნის, ამიტომ ყოველი ფილოსოფიური დებულების დეტალურად აღწერასა და დასაბუთებას, ბუნებრივია, ვერ ახერხებს, მაგრამ მისი საერთო მსოფლმხედველიდან გამომდინარე, ზოგიერთი რამ თავისთავად საცნაურდება...

ამავე აზრს ესიტყვება „გიტას“ ის სტროფებიც, რომლებშიც დაწვრილებითაა ახსნილი, რატომ და როგორაა შექმნილი ერთი, კეთილი საწყისის მიერ ადამიანის არაერთგვაროვანი, წინააღმდეგობრივი ბუნება ასეთსავე სამყაროში:

„მე შევქმენ გონი, სიბრძნე, სიმართლე, მოთმინება და
გულმოწყალება,
უშიშრობა და შიში, სიმშვიდე, გაჩენა, კვდომა, შვება-წვალება.
უვნებელობა, ზომიერება, სიუხვე, ლხენა, თუ ხორცთა ხშობა,
ყველა ღირსება, თუ უღირსობა, – ყველა ზნე კაცის ჩემგან იშობა.“

„ბჰაგავად-გიტას“ მონისტური კონცეფციის მიხედვით, ყოველივე რაც არსებობს, ნებისმიერი თვისება თუ მიდრეკილება, ერთი ღმერთის შექმნილია, რადგან სხვა საწყისი და წყარო სამყაროს, უბრალოდ არ გააჩნია.

რუსთველიც რომ სამყაროს მხოლოდ ერთ საწყისს აღიარებს, ეს უკვე ცნობილია („ჰე, ღმერთო, ერთო“...), ხოლო ზემოთმოყვანილი ადგილი („შენ დაჰბადე მიჯნურობა“...) ცხადყოფს, რომ პოეტი ადამიანის სხვადასხვა სულიერ მდგომარეობათა პირველმიზეზადაც ერთ ღმერთს მიიჩნევს. ასეთი განმარტება გამართლებულია არა მხოლოდ ზემოთმოყვანილი ადგილის საფუძველზე, არამედ პოემის ფილოსოფიური კონცეფციის საერთო ლოგიკითაც. პოემის საერთო მონისტური კონცეფციის მიხედვით, მატერიალური სამყარო აბსოლუტური ჰარმონიისგან მოედინება და მხოლოდ დაკნინებული, დამცრობილი სიკეთე არსებობს და არა ბოროტება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხორციელი სიამოვნებანი, რომელთაც ქრისტიანული ეთიკა ცოდვად, ბოროტებად მიიჩნევს – „გიტასა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორებისთვის სულაც არ არის „ბოროტება“, არამედ მხოლოდ აბსოლუტური სიკეთისა და ნეტარების არააბსოლუტური, სახეცვლილი გამოხატულებაა. ბოროტება, როგორც ასეთი, „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, საერთოდ არ არსებობს, ანუ არ გააჩნია „მყოფობა“ – თავისთავადობა, სუბსტანციურობა, არ გააჩნია საკუთარი არსი, რადგან მას შემოქმედი „არ დაბადებს“:

„ჰე მეფეო! რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა?
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა?
ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“...

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“...

„ბრძენი დივნოს“, როგორც ვიცით, ქრისტიანი ღვთისმეტყველი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელია, რომლის შრომები მთელ ქრისტიანული სამყაროში უმნიშვნელოვანესი იყო შუა საუკუნეებში. როგორც ჩანს, რუსთაველი დიდი სიმპატიით იყო განწყობილი ამ ავტორის მიმართ, პირველ რიგში, ალბათ სწორედ მისი კონცეფციის გამო, რომლის მიხედვითაც ბოროტს არ გააჩნია სუბსტან-

ციურობა და მხოლოდ სიკეთის ნაკლებობაა. უნდა ითქვას, რომ ამ ქრისტიანი ავტორის მცდელობა, ამ რელიგიაში შემოეტანა მსგავსი იდეები, საბოლოოდ მარცხით დასრულდა. რუსთაველი რამდენიმეგან იყენებს ამ ავტორისეულ სპეციფიურ გამოთქმებს და აქაც მას იმოწმებს. რუსთაველისთვის, ნებისმიერი ყაიდის ქრისტიანი ღვთისმეტყველისგან განსხვავებით, სატანა უბრალოდ არ არსებობს. პოეტი სულ რამდენიმეჯერ ახსენებს სატანას და ახსენებს მხოლოდ მეტაფორულ კონტექსტში („ვაჰ, საწუთროო, სიცრუვით თავი სატანას ადარე“ და სხვ.). იგი არ აღწერს სატანას, არ საუბრობს მის თვისებებზე, ატრიბუტებზე ან როლზე სამყაროში. მისი სატანა უსახური და უფორმოა, არსადაა მოცემული მისი თუნდაც ყველაზე სიტყვაძუნწი აღწერა; თვით ეს სიტყვა მთელს პოემაში სულ ოთხჯერაა ნახსენები, აქედან კი მხოლოდ ერთხელ ისე, რომ მისი რეალურობა დავუშვათ: „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა“, მაგრამ შემდეგ ეს „დათრგუნვა“ არსადაა აღწერილი, რაც საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ეს პოეტისთვის მხოლოდ რითმის მასალაა, მხოლოდ მარჯვე პოეტური ფორმა... სატანა რომ პოეტის კოსმოლოგიის ნაწილი იყოს, იგი ერთ სტრიქონს მაინც დაუთმობდა მის დახასიათებას. არ დაგვავიწყდეს, რომ ვისი არსებობისაც სჯერა პოეტს და ვინც აინტერესებს, მას ის ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ახსენებს – მთელ პოემას გასდევს ღრმა და დაწვრილებითი განსჯა ღმერთზე, რაც თითქმის ყოველ მეორე სტროფში გვხვდება. ესეც არ იყოს, პოეტი წმინდად ფილოსოფიურადაც გამორიცხავს სატანის არსებობას – იმასაც რომ თავი დავანებოთ, რომ პირდაპირ ამბობს, ღმერთი ბოროტს არ ქმნისო („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“), რუსთაველი ერთის მხრივ, ამტკიცებს, რომ ყოველივე ღმერთის შექმნილია („...შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“), და რომ ყოველივე მის მიერ შექმნილში მისი სულია („...არსნი სულითა ჰყუნა, ზეცით მონაბერითა“), მეორეს მხრივ კი, გვარწმუნებს, რომ ღმერთი შეუძლებელია იყოს ბოროტში:

„თქვეს: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენთვის მზანი!“

აქედანაც ჩანს, რომ პოეტის კოსმოლოგია განსხვავდება ქრისტიანული აღქმისაგან, სადაც სატანას ლამის ცენტრალური ადგილი უკავია და ქრისტიანის სულიერ გზაზე ერთ-ერთ ყველაზე აქტიურ როლს თამაშობს. რუსთაველისთვის კი სატანის თემა მეორეხარისხოვანიც კი არ არის, იგი, უბრალოდ არ არსებობს. პოეტის ფიქრები არ არის დაკავებული ამით და ეს შემთხვევითი არ არის, რადგან ეს საკითხი მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ჰარმონიული და ავტორიტარული რელიგიურობის საკითხთან – სადაც სატანაა, იქ შიშიც არის, რომელიც ჰაერივით აუცილებელია ავტორიტარულ რელიგიათა ადმინისტრაიული ფუნქციონირებისათვის, მაგრამ არაფერში სჭირდება არც ავთანდილს და არც ტარიელს...

რუსთაველს სჯერა, რომ „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ და მაინც ხშირად უჩივის „საწუთროს“ უკუღმართობას. რითი შეიძლება ამის ახსნა?

ჰინდუთა „მაიას“ თეორიის მიხედვით სრულქმნილი მხოლოდ აბსოლუტია, მთელი მატერიალური სამყარო კი „მაია“, ანუ ილუზიაა – ერთი და ერთადერთი რეალობის – სრულყოფილი, შეუზღუდავი და მარადიული აბსოლუტის მხოლოდ ნაწილობრივი, დაწურულ-შეზღუდული და არასრულყოფილი გამოვლინება, მაგრამ მის საპირისპიროს კი არ წარმოადგენს, არამედ მის გაგრძელებას („ჩემს გარშემოა სხვა ყველაფერი, ვით მარგალიტი, ძაფზე ასხმული“... – ამას „გიტაში“ თვით ღმერთი წარმოთქვამს). სწორედ ამიტომ ამ კონცეფციაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სიტყვას „გამოვლინება.“

მატერიალური სამყარო სულის გამოვლინებაა, მისი დროებითი, შეიძლება ითქვას, დაკნინებული გამოხატულება. „ბოროტება“ არ არსებობს, არის მხოლოდ დაკნინებული მდგომარეობა, რომელში მყოფიც „მოჰას“ (გონების დაბნელების) ტყვეობაშია და ამიტომ ვერ ხედავს საგნებისა და მოვლენების ნამდვილ ბუნებას. ასეთ მდგომარეობაში მყოფის რომელიმე ქმედება შეიძლება პირობითად შეფასდეს, როგორც „ბოროტება“, მაგრამ არც „გიტას“ და არც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთათვის იგი არ არსებობს. მათ ნაცვლად არსებობს ცოდნა და უცოდინრობა, ხედვა და სიბრმავე:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,
გული – ჟამ-ჟამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი,
გული – ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერსა ვერ გამზომელი“...

რუსთაველი ამქვეყნიურ უბედურებათა მიზეზად ასახელებს „გულს“, წყენას („წყენააო ჭირთა ბადე“), სიხარბეს („დღეთ სიკვდილამდე სიხარბე შეაქმნევს კბილთა ღრჭენასა“), სიძუნწეს („სიძუნწე უმეცულია“), და თვით უმეცრებას („საუბარმან უმეცარმან შმაგი უფრო ააშმაგოს!“)... მაგრამ არსად – ბოროტებას, ან ბოროტ საწყისს.

მისთვის ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული სამართალი არსებობს. ერთი – „სოფლის“ სამართალი, რომელიც შესაძლოა უსამართლოც იყოს („ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ“ და სხვ.) და მეორე – ღვთაებრივი, აბსოლუტური, ყოვლისმხედი. სამართალი („მაგრამ ღმერთი არ გაწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა!“). იგივე სურათი გვაქვს „ბჰაგავად-გიტაშიც“, რომლის თანახმადაც, ღმერთი არ ერევა ადამიანის და საერთოდ მატერიალური სამყაროს ცხოვრებაში, რადგან მასში მისი შექმნისას დადგენილი კანონზომიერებანი მოქმედებენ:

„ვთქვი შემოქმედად ბუნება*, ჩემი, მას ვანდე ყოვლის აღმოცენება,
რომ თვით ემრავლა არსთა სიმრავლე, მათ უნებურად,
როგორც ენება.“

„გიტას“ ღმერთი ერთხელ ქმნის მატერიალურ სამყაროსა და მის კანონზომიერებებს, რომლებიც შემდგომ მისგან დამოუკიდებლად მოქმედებენ. ღმერთი კი მხოლოდ „მოწმეა“, „ჩაურეველი.“ იგივე აზრია გამოთქმული „ბჰაგავად-გიტას“ შემდეგ სტროფშიც:

„უფალი არ შობს კეთების სურვილს, არც საქმეს აჩენს
განგების ნება,
საქმეს ნაყოფთან არ აკავშირებს, ამას ყველაფერს ბუნება შვება.“

„გიტას“ კოსმოლოგიის მიხედვით, ღმერთმა ერთხელ დაადგინა ბუნების კანონები და შინაგანი კანონზომიერებანი, რომლებიც შემდგომ დამოუკიდებლად, ღმერთის ჩარევის გარეშე მოქმედებენ. სამყარო ღმერთშია და მთლიანად მისითაა განმსჭვალული, თუმცა ღმერთი, თავისი ჭეშმარიტი სახით მასში არ არის დავანებული:

---

* ბუნება – სანსკრ.: „პრაკრიტი“, მატერია.

„და თუმც გამსჭვალავს მთელს ამ სამყაროს უვლენ-უჩენი
ჩემი სხეული,
მე არ ვარ მათში, თუმც ყველა სულდგმულს ადგილი ჩემში
აქვს მიჩნეული.“

ჩემი აზრით, მხოლოდ ამგვარი მსოფლაღქმის ადამიანს ძალუძს სამყარო ღმერთის ნების შედეგად მიაჩნდეს და თან ემდუროდეს კიდეც მის „სიმუხთლეს.“ ანუ პოეტი ხედავს, რომ მატერიალური სამყარო „მოკლეა“, „მუხთალია“, და რომ მასში მცხოვრებმა შეუძლებელია ბოლომდე გაიხაროს, რისთვისაც ემდურვის მას, მაგრამ არ ემდურვის მის შემოქმედს, რადგან აცნობიერებს, რომ ღმერთი როდია სამყაროს „სიმუხთლის“ მიზეზი, არამედ მხოლოდ მისგან მომდინარე სამყაროს კანონზომიერებანი. „დამნაშავე“ „სოფელია“ და არა ღმერთი, რადგან მართალია იგი ღმერთის შექმნილია, მაგრამ არსთა გამრიგე უშუალოდ არ მონაწილეობს მისი კანონზომიერებების აღსრულებაში. ყველაფერი ერთხელ მომართული საათივით მუშაობს და დროის მსწრაფლმსვლელობაში დამნაშავეა საათი და არა მისი მომმართავი, რადგან ის უდროობაში არსებობს, ხოლო საათი არ არის საათების ოსტატი. საათში ოსტატის ბუნების ნაწილია, მაგრამ ოსტატის მთელი, ჭეშმარიტი არსი მხოლოდ თვით მასშია. ამიტომ პოეტი ემდურვის წუთისოფელს, როგორც ღმერთის ნაწილს, მაგრამ თვით ღმერთს დამდურებული არ არის, არამედ მის ჰარმონიულ საუფლომდე ამაღლების იმედით სულდგმულობს. და ეს არ გახლავთ გონებაჭვრეტითი, სქემატური სქოლასტიკა. რომ დავაკონკრეტოთ, რას შეიძლება ნიშნავდეს „სოფელი“? – მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა სამყაროს, მათ ბუნებასა და ურთიერთობებს. ადამიანს ბუნება კი შეზღუდულია, ამდენად – უსამართლოც. შესაბამისად უსამართლო და „მუხთალია“ წუთისოფელიც. მაგრამ ადამიანი სრულქმნილი ღმერთის შვილია, ასე რომ მისი „სიმუხთლეც“ დროებითი და ილუზორულია. ნამდვილი, მარადიული რეალობა კი ღმერთია, რომლის არსიც სიკეთეა და რომელიც არავის არ გაწირავს.

ჰინდუთა მსოფლგანცდით, მატერიალურ სამყაროში კარმის კანონია ამოქმედებული. სიტყვა „კარმა“ სანსკრიტზე შრომას ნიშნავს. „გიტაში“ კარმას უფრო სიღრმისეული მნიშვნელობა აქვს, ვინემ ამას გაიცნობიერებენ. „გიტაში“ კრიშნა არჯუნას მიმართავს:

„შენსავ ბუნებით შობილ საქმეს კი, თუმც გაქვს სიბრმავით
მოძულებული,
მაინც გაჰყვები და გააკეთებ, მაინც გახდები იძულებული“...

კარმა სხვა არაფერია, თუ არა შრომა და ამავე დროს მისი ნაყოფი, რომელიც ყოველთვის თან სდევს ნებისმიერ საქმეს, მოქმედებას. და კარმა, შრომა არ არის არავის მოგონილი ან დაწესებული, ის მატერიალური სამყაროს თვისებაა, მისი განუყოფელი ნაწილი.

ჩვეულებრივ, კარმას იგებენ, როგორც მოქმედებას და მის შედეგს, რომელიც ადამიანის მომავალ ცხოვრებას განსაზღვრავს, ანუ როგორც მიზეზ-შედეგობრივ კავშირს, თუმცა „გიტაში“ ნათქვამია, რომ „უშრომლად სხეულის მოძრაობასაც კი ვერ შეინარჩუნებ და დაიღუპები.“ ამ სიტყვების აზრი იმ დებულებაშია საძიებელი, რომ თვით სხეულის მოძრაობაც კარმაა. ამრიგად, კარმა, ანუ შრომა, მხოლოდ ადამიანის მიერ განწესებული რაიმე მოქმედება კი არ არის, არამედ თვით მოძრაობის პერმანენტული მდგომარეობა, რომელიც მატერიალური სამყაროს ორგანულ თვისებას შეადგენს. „გიტას“ მიხედვით, მატერიალური სამყარო „შრომის სამყაროა.“ ასევე ხედავს რუსთველიც. ნესტანის ლოცვაში ვკითხულობთ:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;“

რუსთველიც მატერიალურ სამყაროს, ანუ „სოფლის“ უწინარეს თვისებად შრომას ასახელებს, და მხოლოდ ამის შემდეგ ჩამოთვლის მატერიის შემადგენელ სტიქიებს. ეს წმინდა წყლის ჰინდური ხედვაა და უცნაურია, რომ ასეთ ხედვას ვაწყდებით ქრისტიანულ საქართველოში, თანაც იმ ეპოქაში, როდესაც ინდოეთთან უშუალო კავშირი არ არსებობს. მიუხედავად ამისა, „ვეფხისტყაოსანი“ სრულ უფლებას გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ რუსთაველი კარგად იყო ზიარებული ამ სამყაროს და მის უდიადეს ლიტერატურულ ძეგლებს. ამის თქმის საშუალებას გვაძლევს, პირველ რიგში ის, რომ პოემის სიუჟეტი დეტალებში იმეორებს ძველინდური ეპოსის, „რამაიანას“ სიუჟეტს და ასევე მრავალი მსოფლმხედველობრივი იდენტურობანიც, რომლებიც თავიანთი სირთულის გამო, ფაქტიურად გამორიცხავენ შემთხვევითობის შესაძლებლობას;

არსებობს ლეგენდა, რომ რუსთაველმა ათენში მიიღო განათლება. თუკი ეს ასეა, შეიძლება დავუშვათ, რომ პოეტი ათენში ეზიარა ჰინდურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ძეგლებს, თუმც საეჭვოა ისიც, რომ ამის შესაძლებლობა მას ათენში ჰქონოდა.

იმდროინდელ მსოფლიოში, ცივილიზაციები, ფაქტიურად მთელი საუკუნეების მანძილზე ერთმანეთთან შეხების გარეშე არსებობდნენ, რადგან ძალზე იშვიათი იყო მიმოსვლა. ამას გარდა, ძალზე იშვიათად ითარგმნებოდა წიგნები, რასაც ხელს რელიგიური პარტიკულარიზმიც უშლიდა. ამგვარ პირობებში ძნელად სარწმუნოა, რომ ათენში რუსთაველი „რამაიანასა" და სხვა ინდურ ძეგლებს გასცნობოდა. ჩემი ღრმა რწმენით, უფრო სარწმუნოა, რომ პოეტმა თვითონ იმოგზაურა ინდოეთის სუბ-კონტინენტზე, სადაც უშუალოდ გაეცნო აღნიშნულ ლიტერატურას. მხოლოდ ამით შეიძლება ავხსნათ ის, რომ რუსთაველიც, ინდოელთა მსგავსად, მატერიალურ სამყაროს „შრომის სოფლად" ნათლავს, ისევე, როგორც სხვა „დამთხვევები", თუმცა ეს სულაც არ გამორიცხავს იმას, რომ მისი ეს აღმოჩენები სრულიად დამოუკიდებელი და ინტუიტური იყოს...

როგორც კარგად ცნობილია, „ვეფხისტყაოსანში" აღწერილია არა ნამდვილი, არამედ ზღაპრული, მხატვრულ პირობითობის სიბრტყეში გადატანილი ინდოეთი. ჩემი აზრით, სწორედ ესაა იმის უტყუარი დასტური, რომ რუსთველი კარგად იცნობდა ინდურ სამყაროს. მან სწორედ იმიტომ მიმართა მის მხატვრულ მისტიფიკაციას, რომ როგორც ჩანს, მისი კარგი ცოდნით იყო აღჭურვილი (ხოლო რუსთველისმიერი „კარგი ცოდნა" შეუძლებელია მხოლოდ გეოგრაფიის ან პოლიტიკის სფეროთი შემოიფარგლებოდეს და პოეზიისა და ფილოსოფიის ღრმა ცოდნას არ გულისხმობდეს). მიზეზი მარტივია – თავისი საქმის მცოდნე შემოქმედი იმ სამყაროს გადაკეთება-გაზღაპრებას ჰკიდებს ხელს, რომელსაც კარგად იცნობს; რასაც კარგად გაცნობილი არ ხარ, იმის მისტიფიცირება შეუძლებელია, რადგან ტყუილი და მართალი ერთმანეთში აგერევა და საბოლოოდ, მისტიფიკაციის ნაცვლად სინამდვილის დამახინჯებული აღწერა გამოგივა. მხატვრული მისტიფიკაცია სინამდვილის უფრო ღრმა ცოდნას მოითხოვს, ვიდრე მისი რეალისტური აღწერა, რადგან მხოლოდ ის შეიძლება დამაჯერებლად გააზღაპრულო,

რაც კარგად იცი. ამიტომ უფრო დასაჯერებელია, რომ დიდმა პოეტმა იმ სამყაროს გაპირობითობებას მიჰყო ხელი, რომელსაც კარგად იცნობდა. გარდა ამისა, მრავლისმთქმელია თვით ის ფაქტი, რომ რუსთაველმა მთავარ გმირებად ინდოელები და არაბები წარმოაჩინა და პოემის მოქმედების ასპარეზადაც ეს ქვეყნები აირჩია. ცხადზე უცხადესია, რომ ამით პოეტმა იმ სულიერ არეალზე მიგვანიშნა, სადაც მისი პოემის „დაფარული" შინაარსის გასაღები უნდა გვეძებნა. ეს ბუნებრივი და ადამიანურია – მოქმედების ასპარეზად აირჩიო ის მხარეები, რომელთა სულიერი სამყაროც შენთვის ყველაზე ახლობელი და ძვირფასია.

ნეოპლატონიზმისაგან განსხვავებით, ინდური სამყარო ახლოს არის რუსთველთან არა მხოლოდ იდეურად, არამედ თვით მხატვრული ფორმის მხრივაც. რუსთველი ხშირად იყენებს მეტაფორებს და იდეა-ხატებს, რომლებიც მსოფლიო ლიტერატურაში სწორედ ინდური მხატვრული აზროვნებისთვისაა დამახასიათებელი და სხვაგან უიშვიათესად გვხვდება:

„...უხვად გასცემდი, ზღვასაცა შესდის და გაედინების."

აქ სრულიად ნათელ და ჩამოყალიბებულ აზრობრივ ხატთან გვაქვს საქმე. ეს იდეა-ხატი „ვეფხისტყაოსანში" სხვაგანაც გვხვდება („შესდის და გასდის, აკლია"...) ისევე, როგორც „გიტაში." ესაა ოკეანის, თუ გნებავთ ზღვის ხატება, რომელიც ინდურ რელიგიურ და მხატვრულ ლიტერატურაში დომინირებულია, როგორც სიმშვიდისა და სიბრძნის, ამქვეყნიური ტანჯვისა თუ სიამისადმი გულგრილობის, ანუ სრულყოფილი, ღვთაებრივი ცნობიერების სიმბოლიზაცია. როგორც წესი, მას თან ახლავს მრავალ მდინარეთა სახე-სიმბოლო, ვითარცა არასრულქმნილების სრულქმნილებაში გრადაციის, მრავლის ერთში დანთქმისა და განზავების ალეგორია:

„მუდამ სავსეა ოკეანე, და მაინც მშვიდი,
ედინებიან მდინარენი, მასში ქრებიან,
არ აქვს სიმშვიდე სურვილთ მსურველს, – მას ჰპოვებს იგი,
ვისაც ერთვიან სურვილები და ინთქმებიან."

აქ მნიშვნელოვანი ისიცაა, რომ ორივე ციტატაში მოცემულია არა მხოლოდ აბსტრაქტული პოეტური მეტაფორა, არამედ უმაღლესი ცნობიერების მიღწევის პრაქტიკული მეთოდი – არა იგნორირება მატერიალურის, როგორც რაიმე ბოროტის (იუდეო-ქრისტიანული ენით რომ ვთქვათ, „სატანისეულის"), არამედ „მიღება" („შესდის") და „გატარება" („გაედინების"), რაც, თავის მხრივ, ინდური ფსიქოფიზიკური დისციპლინის, იოგას ტექნიკის ერთ-ერთ ძირითად ელემენტს წარმოადგენს. ანდა ეს მხატვრული სახე ავიღოთ:

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების"...

ცნობილია, რომ რუსთველის ამ სტროფში მზე ყოვლისმომცველი, ყველასადმი ერთდაგვარი (გიტას ენით რომ ვთქვათ, „განურჩეველი") სიყვარულისა და სამართლიანობის, ანუ ღმერთის სიმბოლოდ გვევლინება. ვნახოთ, როგორ გამოიყურება იგივე იდეა-ხატი „გიტაში":

„მთელს ამ ცისქვეშეთს, ბჰარატას შვილო, ერთი ანათებს მზე დიდებული,
ასევე არის ველიც სრულიად სულის ნათელით გაბრწყინებული."

აქაც მზეა, რომელიც ყოველივეს თანაბრად აბრწყინებს – სიმბოლო სულის, ღმერთის, რომელიც თავისი სინათლით ყოველივეს ერთნაირად ავსებს.

...როგორც თვალნათლივ ჩანს, აქ ზოგიერთი მხატვრული ხერხის დამთხვევასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ რთული პოეტურ-მეტაფორული ენის, მეტიც – ასეთ რთულ ენაში კოდირებული, ასევე რთული და განუმეორებელი მსოფლხედვის იდენტურობასთან, რაც პრობლემატურია, შემთხვევითობას მივაწეროთ. ზემოთმოყვანილ სტროფში ცხადდება რუსთველის შეხედულება უმაღლესი, სრულყოფილი სიყვარულის შესახებ. შოთასთვის ასეთია ის სიყვარული, რომელიც თანაბარი ძალისაა როგორც „ვარდთა", ისე „ნეხვთა" მიმართ, ანუ, არ ასხვავებს ღირსეულთ და უღირსთ. ახლა, თვალი გავადევნოთ, როგორია უმაღლესი სიყვარულის კონცეფცია „ბჰაგავად-გიტაში":

„ვინც... არ ანსხვავებს მტერს და მოყვარეს... ის ერთგულია
ჩემთვის ძვირფასი.“

„ვინც არ ანსხვავებს წმინდანს და ცოდვილს, ის ერთგულია
ჩემთვის ძვირფასი“

„ბრძენს სწორად უჩანს ძროხა და მღვდელი, ცოდნით,
ზრდილობით, ნაქები, ქველი,
მისთვის ერთია ძროხა და სპილო, ძაღლი ან,
თუნდაც ძაღლისმჭამელი“

„ვისთვის ერთია ნაცნობ-უცნობი, მოძმე, მოძულე,
მტერი, მოყვარე,
ვინც არ განარჩევს წმინდანს და ცოდვილს, ის არის ქველი და
კაცთმოყვარე“...

* * *

როგორც იტყვიან, დიდი ადამიანი ერთი დიდი მთლიანობაა, პატარა ადამიანი კი – ურთიერთგამომრიცხავ აზრთა გროვა. თუკი ეს ასეა, უდიდესი ქართველის, გენიალური შოთა რუსთველის მსოფლმხედველობაშიც უნდა იყოს რაღაც მთლიანობა, სანაცვლოდ შემთხვევითი და ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებებისა. დღემდე რუსთველის ყველა მკვლევარი ცდილობდა ეს ყოვლად მოუხელთებელი პოეტი რომელიმე ფილოსოფიური სკოლის ან რელიგიური მოძღვრების მიმდევრად წარმოედგინა. პავლე ინგოროყვა მას მანიქეველად ასაღებდა, ნიკო მარი მაჰმადიანად. კორნელი კეკელიძე საფუძვლიანად აბათილებდა მათ შეხედულებებს და თავის მხრივ პოეტის ქრისტიანობას ამტკიცებდა. შალვა ნუცუბიძემ წარმოაჩინა არადოგმატური ქრისტიანობის გზა პროკლედან პეტრე იბერის (ნუცუბიძის ვერსიით, იგივე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) და იოანე პეტრიწის გავლით რუსთველამდე და დაამტკიცა, რომ ნეოპლატონიზმსა და რუსთაველს შორის არსებობს იდეური კავშირი, რასაც შეუძლებელია არ დაეთანხმო, თუმცა აშკარად, გამოკვეთილად უფრო დიდი (თუმცა დღემდე რატომღაც შეუტყობელი) კავშირი აქვს რუსთველს სუფიზმთან და აგრეთვე

მთელს აღმოსავლეთთან, განსაკუთრებით კი, ინდოეთთან. ამ მოსაზრებას ზურგს უმაგრებს თუნდაც მხოლოდ ის, რომ მეცნიერთა ერთი ნაწილის აზრით, თვით ნეოპლატონიზმსაც დიალოგი ჰქონია ინდოეთთან, ისევე, როგორც მთელს ანტიკურ სამყაროს და ამ დიალოგში „ინდოელები მასწავლებლებად გვევლინებოდნენ და არა მოწაფეებად.“ მაგრამ გასაკვირია, რომ მიუხედავად დიდი ქართველი მეცნიერების მიერ ჩატარებული ამ მრავალმხრივი კვლევისა, დღემდე არავის წარმოუდგენია რუსთაველის მსოფლმხედველობის სრული სურათი, მისი მთლიანი ფილოსოფია და კოსმოლოგია. ამის ნაცვლად გამუდმებით მსჯელობდნენ მისი ამა თუ იმ აფორიზმისა თუ სტროფის კავშირზე ამა თუ იმ მოძღვრებასთან და ცდილობდნენ დაესაბუთებინათ ან უარეყოთ რუსთველის მიდამი კუთვნილება. ყველას თითქოს მხედველობიდან ეპარებოდა ერთი უზარმაზარი, გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტი – ის, რომ რუსთაველი ყველა დროისა და ხალხთა ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მოაზროვნე და რაც მთავარია, თავისუფლად მოაზროვნე ადამიანია. ამიტომ მის შესაცნობად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, იყო თუ არა იგი ქრისტიანი, ბუდისტი ან მაჰმადიანი, რადგან მისი ჰორიზონტი, ინტელექტუალური თვალსაწიერი იმდენად ფართოა, რომ არცერთი ცალკე აღებული კონფესიისა თუ მოძღვრების ჩარჩოებში არ ეტევა. მის მსოფლაღქმაში სხვადასხვა მოძღვრებათა და რელიგიათა ელემენტებს ვხვდებით, რადგან, როგორც სამყაროს შემმეცნებელი, ის წყალს მხოლოდ ერთი წყაროდან არ სვამს, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისთვის მთავარი ჭეშმარიტებაა და არა ის, თუ „ვის ეკუთვნის“ იგი. რუსთველი რომ რომელიმე სარწმუნოების გულმხურვალე აღმსარებელი ყოფილიყო, თავის პოემაში ერთხელ მაინც მოიხსენიებდა ამ სარწმუნოებისთვის ნიშანდობლივ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვან, სპეციფიკურ ცნებებსა თუ ფილოსოფიურ ატრიბუტებსა და აქციდენციებს, რასაც პოეტი არ აკეთებს. ცნობილია, რომ ათასხუთასსტროფიან პოემაში პოეტი არ ახსენებს სამებას, ქრისტეს, ჯვარცმას, გარდამოხსნას, ამაღლებას, ჯვარს, წმინდა გიორგის, ათ მცნებას... ეს ფაქტია და ამის წარმოდგენა უფრო ადვილია, ვიდრე რუსთაველის დროინდელ საქართველოში ამის გაკეთება... ერთი წამით წარმოვიდგინოთ შოთას დროინდელი საქართველო – ქრისტიანობის ბურჯი, ერთ-ერთი უძლიერესი ქრისტიანული სახელმწიფო, რომელსაც

ბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრეობაზე ჰქონდა პრეტენზია... ქვეყანა, სადაც თვით მეფეებიც კი ეკლესიას ემორჩილებოდნენ. ძნელი წარმოსადგენი არაა მაშინდელი დოგმატიზმი, რიგორიზმი, სიმკაცრე და შეურიგებლობა განსხვავებული აზრის მიმართ. გავიაზროთ ეს ყველაფერი და შემდეგ შევიგრძნოთ, რაოდენი გამბედაობა უნდა ჰქონოდა პოეტს, რომელსაც ხელმწიფემ პოემის დაწერა შეუკვეთა, რომ არცერთხელ არ ეხსენებინა არც სამება, არც ჯვარი და არც სხვა რომელიმე ქრისტიანული ცნება და ატრიბუტი. ეს ხომ მაშინდელი პოეტებისთვის სრულიად აუცილებელი იყო! რუსთაველის დროის ქართულ პოეზიაში ნებისმიერი თხზულების შესავალში ქრისტიანულ ცნებათა და დოგმატთა წმინდანთა და სხვ. ხსენება კანონიკური ლიტერატურული სვლა გახლდათ, რადგან ამას მოითხოვდა მაშინდელი ხელისუფლება და საეკლესიო ოფიციოზი. ამ რკინის კანონისგან გადახვევა კი, რბილად რომ ვთქვათ, არ შეიწყნარებოდა. ამიტომ ასეთი ნაბიჯი კარის პოეტის მხრივ არც მეტი, არც ნაკლები, სიკვდილზე წასვლას უდრიდა. ხომ არსებობს კიდეც გადმოცემები იმის შესახებ, რომ რუსთველს სიცოცხლეშივე დევნიდნენ. ხომ არსებობს რუსთაველის ფრესკა იერუსალიმში. ჩვენ ხომ არ ვიცით, რას გაექცა იგი ასე შორს, ან გაექცა თუ გააძევეს... ჩემთვის გამაოგნებელი და სრულიად აუხსნელია ის, რომ დღემდე ვერავინ შენიშნა, რომ შოთა პოემაში პირდაპირ, დაუფარავად, ამბობს, რომ არა თავისი ნებითაა გადახვეწილი სადღაც, სამშობლოდან ძალიან შორს:

„ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნევებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა.“

ეს სიტყვები არც ტარიელის პირითაა წარმოთქმული და არც ავთანდილის! ეს სიტყვები პოეტმა თავისი სახელით დაწერა საკუთარ თავზე. ამის დანახვას არც ერუდიცია ესაჭიროება და არც ინტელექტი, რადგან ეს უბრალოდ შავით თეთრზე წერია!.. ცხადია, რომ, როცა ამ სიტყვებს წერდა, პოეტი საქართველოში არ იმყოფებოდა და მისი მდგომარეობა, რბილად რომ ვთქვათ, არც ისე შესაშური იყო. ლიტერატურული სტრუქტურალიზმის

დიაქრონიული მეთოდის წარმომადგენლები დამეთანხმებიან, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სუსტი და მოწუწუნე ადამიანის დაწერილი არ არის... და დიდი ანალიზი ამასაც არ სჭირდება – „ვეფხისტყაოსანი“ ხომ ვაჟკაცობის, გაუტეხელობის საგალობელია („რა უარეა მამაცსა, ომშიგან პირის მხმეჭელსა, შედრეკილ-შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა!.;“ „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, გინდა კლდოვანი;“ „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა.;“ „მაგრა კლდესა არა შესწონს, არაოდეს არ იმტკივნებს“...; მაგრა თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია“...)! რა დღეში უნდა ყოფილიყო რუსთაველი, „ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსაო“, რომ დაეწერა!.. არ დაგვავიწყდეს, რომ ტრადიციული, ხალხური შეხედულების მიხედვით, პოეტი თავისივე სიცოცხლეში გააძევეს ქვეყნიდან.

დღეს ბევრი ცდილობს, დაგვარწმუნოს, რომ რუსთაველს არავინ დევნიდა, მაგრამ რატომ უნდა გაგვიკვირდეს, ან არ ვირწმუნოთ მისი სიცოცხლეშივე დევნის ფაქტი, როდესაც მომდევნო საუკუნეებშიც საეკლესიო მოღვაწეები არ იშურებდნენ მისთვის ცეცხლს, ანათემასა თუ დამცირებას. ის ხომ მაინც დანამდვილებით ვიცით, რომ მიზეზთა გამო დღეს ჩვენ არ გაგვაჩნია ყველაზე გენიალური ქართული პოემის მეთექვსმეტე საუკუნეზე ადრინდელი ხელნაწერი. სად გაქრა ის ხელნაწერები, რომლებიც, მთელი ოთხი საუკუნის მანძილზე იქმნებოდა. ეჭვი არაა, რომ თავისით ამ ქვეყნად არც არაფერი იწვის და არც არაფერი ქრება... მეთექვსმეტე საუკუნის შემდგომაც კი, ამ წიგნს წვავდნენ, მტკვარში ყრიდნენ და ხან „საბოზო“, ხან კი „ბოროტ“ წიგნად მოიხსენიებდნენ („მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმინდისა წილ ბილწება და გარყვნა ქრისტიანობა“... (ტიმოთე გაბაშვილი)).

დღეს უკვე შეუძლებელია იმის გარკვევა, „ვეხისტყაოსნის“ გამო გააძევეს ქვეყნიდან პოეტი და ეს სტროფი შემდეგ ჩაამატა პოემაში თუ საქმე სხვანაირად იყო. მხოლოდ ერთი რამ არის ცხადი – მას საქართველოში არ დაედგომებოდა. ამაზე მეტყველებს ზემოთხსენებული სტროფიც და ისიც, რომ მან სიცოცხლე სამშობლოდან ძალიან შორს დაასრულა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რუსთველმა პატივსა და დიდებაში მხცოვან ასაკს მიაღწია და სიკვდილის მოახლოებისას თავისი სურვილით გაემგზავრა იერუსალიმს. მაგრამ ჯერ ერთი, ეს ძალზე მოულოდნელია „ვეფხისტყაოსნის“

ავტორისგან – იმისგან, ვინც ასე დემონსტრატიულად გაემიჯნა ყველაფერ ქრისტიანულს. ესეც არ იყოს, აშკარაა, რომ რუსთაველის წინათგრნობა თუ წინასწარ განჭვრეტა – „საქმე ვქმენ საჭოჭმანებიო", გამართლდა და სამეფო კარზე პოემას დიდი ზარ-ზეიმით არ შეხვედრიან. აშკარაა, რომ პოეტს არ აპატიეს დინების წინააღმდეგ ცურვა და „არაქრისტიანული" პოემის შექმნა. თუ ასე არაა და თუ სამეფო კარის მიერ დაკვეთილი მისი პოემა დიდი პატივით იქნა მიღებული, მაშ რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ, არ შემოგვრჩა არაფერი – ერთი რა არის, ერთი ბიოგრაფიული ცნობა მაინც ვინმე რუსთაველის შესახებ, რომლის გვარი (თუ ფსევდონიმი) მხოლოდ იმიტომ ვიცით, რომ თვით პოემაშია ეს მოხსენიებული?!.. და რატომ არ შემორჩა არცერთი ხელნაწერი, არცერთი წინადადება, გაკვრით მაინც სადმე იხსენიებდეს უდიდეს პოეტს? იმ პოეტს, რომელმაც ფაქტიურად შექმნა ქართული კულტურა, ლიტერატურა და საერთოდ საქართველო, როგორც მაღალკულტურული ერი; რომლის პოემასაც ასწლეულების მანძილზე მასიურად იზეპირებდა ქართველი ხალხი... მისი პოემა რომ სიცოცხლეშივე აღიარებული და მიღებული ყოფილიყო, მის შესახებ დღეს უამრავი ცნობა გვექნებოდა. თვით ეს ლამის ფანტასტიური ფაქტიც – ის რომ რამოდენიმე საუკუნის მანძილზე ქართველი ხალხი ვეფხისტყაოსნის ათას ხუთას სტროფს მასიურად იზეპირებდა, ხომ არ არის გენიალური პოემის გაქრობის, მისი დაკარგვის შიშით გამოწვეული? მართლაც და რას უნდა მიეყვანა უბრალო ხალხი, ასეთ თავგანწირულ ნაბიჯამდე? როგორც ჩანს „ვეფხისტყაოსნმა" ხალხში ისეთი დიდი პოპულარობა მოიპოვა, როგორც არავის წარმოედგინა, რამაც შეაშფოთა ოფიციოზი და მან მოსახლეობიდან პოემის ეგზემპლიართა ამოღებასა და განადგურებას აშკარად დაუფარავად მიჰყო ხელი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცეცხლითა და მახვილით მოინდომა მისი მოსპობა, ამოშანთვა, განადგურება. სიტუაციის ასეთ დრამატულ შემობრუნებას შეეძლო ეიძულებინა მოსახლეობა, პოემის გადასარჩენად მისი დაზეპირება დაეწყო, რადგან საქართველოში მანამდე ასეთი ტრადიცია არ არსებობდა.

არის მესამე ვარიანტიც – „ვეფხისტყაოსანი" უბრალოდ ვერ შეამჩნიეს – სამეფო კარიც და საზოგადოებაც მას გულგრილად შეხვდა. მაგრამ ეს გამორიცხულია თუნდაც იმიტომ, რომ ხელისუფლების მიერ პოემის შეკვეთა იმ დროს ისეთივე დონისა და

მასშტაბის მოვლენა იყო, როგორც დღეს კოსმოსური პროგრამის განხორციელებაა. მისკენ გაფაციცებით იყო მიპყრობილი, სავარაუდოდ, მთელი ქვეყნის თვალი. ასეთ პატივს ვერ ეღირსებოდა შემთხვევითი ვინმე და ასეთი ამბავი ვერც ურეაქციოდ ჩაივლიდა. ესეც არ იყოს, „ვეფხისტყაოსნის" დონის ნაწარმოებებმა მხოლოდ დიდი სიყვარული ან დიდი სიძულვილი შეიძლება გამოიწვიოს, ინდიფერენტიზმი კი – არასოდეს. ეს სრულიად შეუძლებელია. სხვისი არ ვიცი და მე ასეთი რამის დაჯერება არ შემიძლია...

არც ერთი წინადადება, არცერთი სიტყვა... მაშინ, როცა მატიანე სავსეა შემთხვევითი და მეასეხარისხოვანი ფიგურებით... მხოლოდ ზეპირი, ხალხური გადმოცემები... რუსთაველი არათუ კარგად არ მიიღეს, აშკარაა რომ ვილაცამ, ვისაც ყველაფერი ხელეწიფებოდა, მიზნად დაისახა პოეტის სახელის ამოშანთვა ისტორიიდან და შეასრულა კიდეც!.. წარმოიდგინეთ, რა საბრალო იყო ფეოდალურ-კლერიკალური ბიუროკრატიის წინაშე მარტოდმარტო დარჩენილი ქართველი ხალხი თავისი ობოლი, ხელიხელსაგოგმანებელი მარგალიტით ხელში! რა საბრალო იყო ყველა ის უბრალო, „გაუნათლებელი" კაცი, რომელმაც გულით შეიყვარა ეს უსაზღვრო სინათლით სავსე პოემა და ზეპირად სწავლობდა, რადგან იცოდა, რომ ადრე თუ გვიან წაართმევდნენ და თვალწინ დაუწვავდნენ. ზუსტად ისე, როგორც უკანასკნელ ფურცლამდე, უკანასკნელ ქვამდე დაწვეს და გაანადგურეს მთელი ქრისტიანობამდელი ქართული ლიტერატურა და კულტურა...

რად ღირს მხოლოდ ის ამბავი, რომ სახელი რომ სახელია შოთა, ისიც კი არ ვიცით, ნამდვილია თუ არა. ჩემი აზრით, ეჭვი არაა, რომ რაღაც ძალამ მოინდომა, უკვალოდ გაექრო პოემა მისი ავტორის სახელთან ერთად და შედეგად დღეს ყველაზე დიდი ქართველის შესახებ არაფერი ვიცით და რომ არა უბრალო ხალხის თავდადება, თვით პოემაც ვერ მოაღწევდა დღემდე. „საქმე ვქმენ საჭოჭმანები"... – იცოდა, რაც დაწერა და იმასაც ხვდებოდა, რაც ელოდა...

პოემაში ვხვდებით სახარების რამოდენიმე პერიფრაზს, მაგრამ ამას პოეტი აკეთებს როგორც მოაზროვნე და არა როგორც აღმსარებელი. იგი იმოწმებს სახარებიდან მისთვის მისაღებ და ძვირფას აზრებს („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ

წერენ? ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ. „სიყვარული აგვამაღლებს", ვით ეჟვანნი ამას ჟღერენ"...) თუმცა პოეტი ამაზე შორს არ მიდის. ამას გარდა იგი ერთგან (ავთანდილის მიერ მეკობრეების დამარცხების ეპიზოდში) დასცინის კიდეც მოციქულებსა და მათ ნააზრევს („არ დახოცნა, დაიმონნა, დაჰრჩომოდა რაცა წყლულსა. მართლად იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა."), რაც არნახული დანაშაულია იმ დროისთვის, რომელიც, მხილების შემთხვევაში, შეუძლებელია დაუსჯელი დარჩენილიყო.შეუძლებელია, ვერ დავინახოთ, რომ შოთა რუსთველი იმ დონის ადამიანი არ ყოფილა, სამყაროს რაობის საკითხი რომელიმე ორგანიზაციაში გაწევრიანებით, ან იქიდან გამოსვლით გადაეწყვიტა. ამდენად, აზრი არა აქვს რუსთველში ვეძებოთ ქრისტიანი, ისევე როგორც აზრი არა აქვს მასში მუსულმანის, მანიქეველის ან ზოროასტრისტის ძიებას. იგი თავისუფალი მოაზროვნეა და ამით ყველაფერია ნათქვამი.

ძალზე მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ პოეტი არ ასრულებს მისი დროისთვის სრულიად აუცილებელ პირობას – თავის ცხოვრების ნაშრომს ისე იწყებს და ამთავრებს, რომ ერთხელაც კი არ ახსენებს ღმერთს, როგორც ერთარსება სამებას. აქ უკვე საჭირო აღარაა ზედმეტი განსჯა და უხვსიტყვაობა, რადგან სრული ბეცი უნდა იყო, რომ ვერ დაინახო, რასაც თვით ეს ფაქტი არაორაზროვნად გვამცნობს – ქრისტიანობისაგან გამიჯვნა დიდი პოეტისა და მოაზროვნის პოზიციაა და არა შემთხვევითობა.

რა თქმა უნდა, შეიძლება შევნიშნოთ და შეუნიშნავთ კიდეც, რომ „ვეფხისტყაოსანი" არ უპირისპირდება ქრისტიანობას, რადგან „ჰე, ღმერთო, ერთო" შეეძლო ქრისტიანსაც ეთქვა და ეს მართალიცაა, რადგან ქრისტიანობაც, ამ სიტყვების ავტორის მსგავსად, ერთ ღმერთს აღიარებს, მაგრამ ეს მხოლოდ რელატიური ჭეშმარიტებაა და არა სრული, რადგან პოეტი, თუმცაღა, არ უპირისპირდება ორთოდოქსიას (ისევე, როგორც ქრისტე „არ უპირისპირდება" იუდაიზმს), რადგან მის მიზანს დაპირისპირება კი არა, ახალი ჰარმონიული მთლიანობის შექმნა წარმოადგენს, მაგრამ სინამდვილეში არც აღიარებს მას და ამას ხმამაღლა და ხაზგასმით აცხადებს თავისი ეპოქისათვის უჩვეულო და არნახული დუმილით.

სრულად არც ის შეეფერება სიმართლეს, თითქოს „ჰე, ღმერთო ერთო" შეეძლო დოგმატიკოს ქრისტიანს გაეცხადებინა. საქმე

ისაა, რომ ასეთი ადამიანი ძალდაუტანებლად იტყოდა, „ღმერთო ერთო“-ს ან „ო, ღმერთო ერთო“-ს, მაგრამ არაფრით ენა არ მოუბრუნდებოდა ეთქვა „ჰე, ღმერთო“... დიახ, აქ საქმე სწორედ ამ პატარა, ერთმარცვლიან შორისდებულშია, რომელიც სინამდვილეში სულაც არ არის მცირე და მნიშვნელობას მოკლებული, რადგან ემოციურად ზუსტად გამოხატავს ავტორის მთელს მსოფლგანცდას. ეს რომ გავიგოთ, ჯერ ის უნდა გავიხსენოთ კიდევ ერთხელ, რომ ისეთი დიდი პოეტების შემოქმედებაში, არაფერია შემთხვევითი და უმნიშვნელო, თვით შორისდებულებიც კი (და შეიძლება ყველაზე ნაკლებად სწორედ შორისდებულები), რადგან აზრისგან ოდნავ მეტი დისტანცირების გამო შორისდებულები სიტყვაზე უფრო მეტად მუსიკალურად აღიქმება და ამდენად უფრო მეტ ემოციურ დატვირთვას იძენს, რაც ლექსისთვის აზრზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია; თუმცა ამ შემთხვევაში საქმე მხოლოდ მუსიკაში როდია. „ჰე“ სრულად გამოხატავს ავტორის მსოფლაღქმას, რადგან ასე მიმართავს თანატოლი თანატოლს, მეგობარი მეგობარს – თავის ტოლსა და სწორს და არა ქვემდგომი ზემდგომს. შეუძლებელია, ქვეშევრდომმა უფროსს, ან თუნდაც უფროს-უმცროსობის პრინციპით გაზრდილმა შვილმა მამას უთხრას „ჰე;“ მით უმეტეს არნახულია ასეთი მიმართვა ადამიანისა ღმერთის მიმართ, მით უფრო რუსთაველის საუკუნეში. ამისთვის ყველგან და ყოველთვის არსებობდა შორისდებული „ო“, მაგრამ სწორედ ამაშია მთელი საიდუმლო – რუსთველის რელიგიური აღქმა და ჰორიზონტი მისი ეპოქისაზე გაცილებით უფრო ღრმა და ფართეა; რუსთაველი თავს არ აღიქვამს ღმერთისგან განცალკევებულად; შოთას კოსმოლოგიაში ადამიანი არის იმ მთლიანობის ორგანული ნაწილი, რომელსაც ეწოდება ღმერთი, ხოლო ღმერთი – იმ მთლიანობის ნაწილი, რომელსაც ეწოდება ადამიანი. ადამიანი არსებობს ღმერთის სხეულში, ღმერთი კი – თვით ადამიანში. ამიტომ (და შეიძლება სხვა მიზეზების გამოც – ადამიანი ხომ ყოველთვის გრძნობს, რა არის პირადად მისთვის დაშვებული და რა არა...), პოეტი, რომლისთვისაც უცხოა ქრისტიანული თვითდაკნინება და თვითდამცირება, ღმერთს მიმართავს, როგორც ტოლსა და სწორს, როგორც მეგობარს – იმას, ვინც ყველაზე მეტად ახლოა მასთან – ანუ ვინც ყველაზე მეტად გაუგებს და (რაც მთავარია) ვისიც თვით მას ყველაზე მეტად ესმის... და ამ მიმართვის დროს ის არ არის

მუხლმოყრილი ან დაჩოქილი. არავითარ შემთხვევაში! პოეტი მხნე, წელგამართული და ლაღია, რადგან სილაღითა და სიხარულით ავსებს ყველაზე საყვარელი მეგობრისა და მესაიდუმლის ხსენება, მისი მიმართვა, მასთან ყოფნა და საუბარი... და აქ „ო“ სწორედაც რომ უადგილო და წარმოუდგენელია... სხვათა შორის, ჰინდურ ტრადიციაში არსებობს ღვთის თაყვანისცემის სხვადასხვა ფორმები – ღვთის, როგორც დედის, მამის ან როგორც გულისსწორის თაყვანისცემა. მიღებული ფორმაა ასევე ღვთის თაყვანისცემა, როგორც მეგობრის... ტრადიცია ვინმეს მიერ ერთხელ უშუალოდ განცდილის ფორმაში მოქცევა და დაკანონებაა, თვით განცდა კი თავისუფალია – არავინ იცის, სად გაჩნდება ან ვის გულში, ან რა ნიადაგი დახვდება, რომ გაიხაროს... მთლიან და გენიალურ ადამიანებთან უმცირესი დეტალიც კი უდიდეს შინაარსთან ჰარმონიაშია და არათუ სიტყვა და შორისდებული, ერთი გამოხედვა ან ჟესტიც კი შეიძლება ყოვლისმთქმელი იყოს. როგორც იტყვიან, უმცირესში არის უდიდესი და პირიქით – უდიდესში უმცირესი... „ჰე, ღმერთო ერთო“ სწორედ ის სიტყვებია, რომელიც შოთას უნდა ეთქვა – უთვალავფერი სამყაროს ერთობით, სისავსითა და სილამაზით ფრთაშესხმული, სიცოცხლის, სიყვარულის, ჰარმონიისა და უკვდავების განცდით ფრთაგაშლილი სილაღით ნათქვამი სიტყვები „ჰე... ღმერთო... ერთო“... მე ვერ წარმომიდგენია, როგორ ამბობს რუსთველი „ო, ღმერთო, ერთოს“ – წელში მოხრილი, შეშინებული და დაბეჩავებული, შეწყალებისა თუ ნუგეშის მომლოდინე... რუსთველს, ისევე როგორც ბუდას, ლაო-ძის ან რამაკრიშნას, არ ჭირდება ნუგეში, რადგან თვითონ არის ნუგეში. ქართველ ხალხს საუკუნეების მანძილზე ხომ სწორედ რუსთაველის „ჭირსა შიგან გამაგრება“ და პოემის სხვა ბრძნული სიტყვები აძლებინებდა, უნერგავდა ძალასა და მხნეობას... ერთმა რუსთველის მკვლევარმა მითხრა, ეს „ჰე“ რა უბედურებაა, წესით „ო“ არ უნდა იყოსო? ამ ადამიანს, მიუხედავად მისი ინტელექტუალურობისა, საერთოდ არ განუცდია, ვერ გაუგია „ვეფხისტყაოსანი“...

კითხვაზე – რისთვის გააძევეს შოთა? რატომ წაშალეს მისი სახელი ისტორიიდან? რისთვის სდევნიდნენ, წვავდნენ? – რუსთველოლოგიას პასუხი არ გაუცია. ამას ძალზე ღრმა მიზეზები აქვს:

1. რუსთაველმა არ დაწერა ქრისტიანული წიგნი – მისი პოემა არადოგმატურია, არაკანონიკური, და საერთოდ მისთვის უცხოა სამყაროს ქრისტიანული აღქმა;

2. მისი ღმერთი არ შეესაბამება ქრისტიანულ წარმოდგენებს ღმერთზე;

3. პოემაში არ არის მოხმობილ – დამოწმებული ქრისტიანული ეთიკა და მორალი;

4. რუსთაველის ადამიანი შინაგანი მრწამსის მიხედვით მოქმედებს და არა გარედან შეძენილი მცნებების მიხედვით;

5. ის თავისუფალია, ლაღი, სიცოცხლით სავსე და არა დაჩოქილ – დაკნინებული – ის არ არის „მონა ღვთისა;"

6. რუსთაველი სიცოცხლის გაუხუნარი, მარადიული ზეობის მეხოტბეა და არ უარყოფს მას;

7. და ბოლოს – იგი ქმნის საკუთარ რელიგიურ ხედვას, რომელიც განსხვავებულია ნებისმიერი სხვა რელიგიური ხედვისაგან, მათ შორის ქრისტიანულისაგან;

8. რუსთაველის არნახულ პოპულარობას შეეძლო შეერყია საქართველოში ქრისტიანობის ავტორიტეტი და საფრთხე შეექმნა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის არსებობისათვის.

* * *

რუსთაველის შეხედულებით, შეუცნობელია არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ მატერიალური საყაროც:

„ვაჰ საწუთროო სიცრუვით თავი სატანას ადარე!
შენი ვერავინ ვერა სცნას, შენი სიმუხთლე სად არე;
პირი, მზისაებრ საჩინო სად უჩინო ჰყავ, სად არე,
მით ვხედავ, ბოლოდ სოფელსა, ოხრად ჩანს ყოვლი სად არე.

ეს საკმაოდ სპეციფიკური მოსაზრება („შენი ვერავინ ვერა სცნას") კარგადაა განვითარებული „ბჰაგავად გიტაში":

„ტოტდახრილი და ფესვცადაყრილი ხე აშვათჰასი დგას, მარადისი,
გალობანია მისი ტოტები, წერილთ მცოდნეა შემცნობი მისი."

„ტოტებს ამ ხისას მიწაშიც და ცაშიც აქვთ წილი,
გუნა* მათ კვებავს, გრძნობის საგნებს კვირტებად ართავს,

* „გუნები" – ჰინდუიზმის მიხედვით მატერიალური სამყარო სამი „გუნისგან" ანუ მოდუსისაგან შედგება. ესენია სატვა (სიწმინდე, სიმშვიდე), რაჯასი (ვნება, აქტიური საწყისი) და ტამასი (უგნურება, სიზარმაცე).

ხოლო ფესვები – ჩამოშლილი, ჩამოწეწილი,
ადამიანთა სამყაროში კაცს საქმით ხლართავს."

„რადგან შეცნობა მისი ქვეყნად არ ძალუძს სულდგმულს,
თავი და ბოლო ვერ სცნო მისი, ძირი თუ კიდე,
უმჯობესია ამ ხეს, მაგარს, ღრმადაც ფესვგადგმულს,
განჯაჭვულობის პირბასრი ხმლით კვეთდე, იჭრიდე"...

აშვათჰამას ხეში აქ სიკვდილ-სიცოცხლის წრე-ბრუნვა, ანუ მატერიალური სამყარო იგულისხმება. „გიტას" მიხედვით, შეუძლებელია იმ მეზეზების საბოლოოდ გარკვევა, რომელთა გამოც სამყარო ისეთია, როგორც არის. ასევე შეუძლებელია იმ რთულ კანონზომიერებათა და მიზეზ-შედეგობრივ კავშირთა ზუსტი მიკვლევა, რაც მას აცოცხლებს და ამოძრავებს, ამიტომ სულიერ გზაზე დამდგარი და მატერიის მიღმა გასვლის მონადინე ადამიანი მის შეცნობას კი არა, პრაქტიკული მეთოდებით მასთან კავშირის გაწყვეტას ცდილობს. ეს ღვთაებასთან შეერთება-შერწყმის (რაც წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის" გმირთა მიზანს) ერთ-ერთი აუცილებელი პირობათაგანია, მისი ხორცშესხმის მაგალითი კი არის ტარიელი (იხ. თავი „ტარიელის გზა"). ზემოთმოყვანილ სტროფში სხვა საჩინო აზრიც იმალება. პოეტი „საწუთროს" მიმართავს და საყვედურობს, „თავი, მზესავით საჩინო სად უჩინო ჰყავ, სად არეო." როგორც ვიცით, მზე კოსმოსის ცენტრი, ანუ სულის, აბსოლუტის სიმბოლოა. ამის გათვალისწინებითაც ხილული ხდება პოეტის სიტყვების დაფარული, საკრალურ – პანთეისტური საზრისი: მატერიალური სამყაროს ნამდვილი არსი, ჭეშმარიტი ბუნება, „მზისებრი", ანუ ღვთაებრივი და სულიერია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მატერია იგივე სულია, ოღონდ სახეცვლილი, რის გამოც მისი ნამდვილი „სახის" დანახვა ხან შესაძლებელია, ხანაც – შეუძლებელი. პოეტის ეს შეხედულებაც აბსოლუტურ თანხვედნას ავლენს ინდურ „მაიას" თეორიასთან, რომლის მიხედვითაც, მატერიალური სამყარო ღვთაებრიობის განგრძობაა, ღმერთის დაკნინებული გამოვლინება, მისი უმთავრესი თვისება კი – ილუზორულობა, მოჩვენებითობაა. „ბჰაგავადგიტაში" კრიშნას სახით გამოცხადებული ღმერთი ამბობს:

„არ ვარ საჩინო მე ყველასათვის, ვერ მცნობს ქვეყანა,
კვალდაკარგული,
რადგან უცვლელს და დაუბადებელს, ზედ ზმანება*
მაქვს შემოქარგული.“

* * *

ყველაზე მნიშვნელოვანი ნიუანსობრივი მომენტი, რაც აერთიანებს აღმოსავლურ (ბუდისტურ, ჰინდურ და სხვ.) აღქმას ამ საკითხში და განასხვავებს მის მიდგომას იუდეო-ქრისტიანული ხედვისაგან, არის ის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული სისტემები მატერიალურ სამყაროს ტანჯვისა და უმეცრების, წარმავალობის საუფლოდ მიიჩნევენ, ისინი არ უპირისპირდებიან მას; ბოროტებად კი არ აცხადებენ, არამედ კოსმიური მთლიანობის განუყოფელ ნაწილად აღიქვამენ. აღმოსავლეთისთვის „სოფელი“ „ზესთა სამყოფლის“ საპირისპირო რამ კი არ არის, არამედ მთლიანი და განუყოფელი ენერგიის ერთ-ერთი მდგომარეობა; შეიძლება არა უმაღლესი, არამედ ერთ-ერთი უმდაბლესი განზომილება, მაგრამ არასგზით – რაიმე საწინააღმდეგო.

ამგვარადვე ესმის მთლიანობაში ეს საკითხი რუსთაველსაც. მისთვისაც „სოფელი“ ტანჯვისა და ტკივილის ასპარეზია:

„ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყივ ავისა მქმნელია“,

იგი წარმავალია:

„ვა, სოფელო უხანოო, რად ჰზი სისხლთა ჩემთა ხვრეტად?!“

„ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი,
წამია კაცთა თვალისა და წამწამისა მსწრობელი!
რასა ვინ ეძებთ, რას აქმნევთ? ბედია მაყივნებელი.“

ამ ქვეყანას ადამიანისთვის მხოლოდ იმედგაცრუება მოაქვს:

„ვა, სოფელმან სოფელს მყოფი ყოვლი დასვა ცრემლთა დენად!“

---

* „ზმანება“ – მაია, ილუზია.

მატერიალურ სამყაროს გამუდმებით ტკივილი მოაქვს, ამიტომ მასზე მინდობა სიბრძნედ ვერ ჩაითვლება:

„მიწყივ წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია.
იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია!"

და როგორც ნებისმიერი ყაიდის აღმოსავლური სისტემის წარმომადგენელი, რუსთაველიც სიბრძნედ „სოფლის" ნამდვილი სახის გაცნობიერებას მიიჩნევს:

„ჰხედავცა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია!..
ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან საწუნელია;"

პოეტი გვირჩევს არ ვეძებოდ ამქვეყნად, ის რაც მას არ გააჩნია, ანუ მარადიულობა და ტანჯვისგან თავისუფლება და უფრო მაღალი რეალობის სწრაფვისაკენ მივემართოთ:

„კაცმანმცა სოფელს ვით პოვა, რაც არა საქმე ზენია!"

ზოგჯერ პოეტი ადარებს მიღმიერსა და ამქვეყნიურს:

„მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა."

„ნუგეშის ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია",

მაგრამ ეს ყოველივე როდი მოასწავებს ამქვეყნიურისა და მიღმიერის ისეთ კონცეპტუალურ დაპირისპირებას, ისეთ ანტაგონიზმს, როგორსაც იუდეო-ქრისტიანულ კონცეპტუალურ საზრისში ვხვდებით. რუსთაველიც, აღმოსავლელ ფილოსოფოსთა მსგავსად, სამყაროს ერთ განუყოფელ, ჰარმონიულ მთლიანობად აღიქვამს. ეს პოემის დასაწყისშივეა გაცხადებული:

„ჩვენ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა"

ასევე ამ კონცეპტუალურ აფორიზმებში:

„ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა“...

„მზე უშენოდ ვერ იქნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“

ავთანდილი კი პირდაპირ უცხადებს ტარიელს:

„რისთვის კვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ.“

პოემის ეპილოგში ნათქვამია, რომ იმქვეყნიური ბედნიერების მოსაპოვებლად სულაც არ არის საჭირო ამქვეყნიურის უარყოფა:

„ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავ იყოს მხლებელი.“

შესაძლოა, ასე თუ ისე გათვითცნობიერებულ მკითხველს გაუჩნდეს კითხვა – რატომ „არ ჩანდა“ ეს ყოველივე ამ პოემაში აქამდე? პასუხი მარტივია – ჩვენი ეპოქის, ან ჩვენი პირადი გამოცდილება არ იყო მზად მის აღსაქმელად. რუსთაველის ხედვა ნებისმიერ საკითხში რთული და მრავალპლანიანია, ისევე როგორც რთულია მისი გამოხატვის ფორმები. „რუსთაველმა“ მხოლოდ და მხოლოდ მხატვრული ხერხების მეშვეობითაც შესძლო თავის პოემაში სამყაროს ყველაზე საკრალიზებული საიდუმლო ჩაექსოვა. პოეტმა შესძლო პოემის ბუნებად ექცია თვით კოსმოსის ბუნება, მის სტრუქტურად თვით ბუნების შინაგანი აგებულება გაეხადა, ანუ თავის პოემაში გადაეტანა სამყაროს ყველაზე ამოუცნობ – დაფარული თვისება – მისი ილუზორულობა და რეალურობა ერთდროულად. მეტიც – მან შესძლო პოემაში გაემეორებინა რეალურისა და ილუზორულის ურთიერთობა, მათი ურთიერთგანლაგება და თანაფარდობა ზუსტად იმ სახით და იმავე იდუმალებით, როგორც ეს კოსმოსშია გამოვლენილი: მან დახატა და ხოტბა შეასხა საუკეთესო ადამიანურ გრძნობებსა და თვისებებს – ქალ-ვაჟის ამაღლებულ სიყვარულს, მეგობრობას, უანგარობას, ერთგულებას, რაინდობას, სიუხვეს, სიწრფელეს, სისპეტაკეს... და ამავე დროს, დაუტოვა მკითხველს იდუმალების მძაფრი განცდა – შეგრძნება, რომლის მიზეზსაც, როგორც „რეალურ“ სამყაროში, ისე პოემაში იპოვის მხოლოდ ის, ვისი თვითცნობიერებაც ამისათვის მზად იქნება. მიზეზი კი ისაა, რომ ყოველი ადამიანური

სიყვარულის უკან დგას ერთი სიყვარული, ყოველი სიკეთის უკან – ერთი სიკეთე. ადამიანური სიყვარული, რაოდენ კეთილშობილი და ამაღლებულიც უნდა იყოს იგი, მხოლოდ მცირე ანარეკლია ღვთაებრივი სიყვარულისა, მისი დაკნინებულ – დამცრობილი ფორმა. ეს იმიტომ, რომ თვით ადამიანის შემეცნება, „ერთს" რომ „უთვალავ ფერად" დიფერენცირებულად ხედავს, შეზღუდული, შემოსაზღვრული და ამდენად ილუზორულია. ღვთაებრივი ცნობიერებისთვის კი ყველა და ყოველივე ერთია – ერთი და იგივე. ამიტომ მისი სიყვარულიც ერთი და ერთნაირია ყველასა და ყოვლის მიმართ. ეს ის სიყვარულია, რომელიც „არ განარჩევს მტერს და მოყვარეს, წმინდანს და ცოდვილს" („გიტა") და „ვარდთა და ნეხვთა სწორად მოეფინების." ეს იყო კოსმოლოგიაში

ამ ერთადერთი, ნამდვილი სიყვარულის შუქია, მიწიერი, ადამიანური ცნობიერების პრიზმაში გარდატეხილი, ყველა სხვა სიყვარული – ქალ-ვაჟისა იქნება ეს, დედა-შვილისა თუ ერთგული მეგობრების. ამ ერთადერთი ნამდვილი გრძნობის შეზღუდული გამოხატულებაა – ნებისმიერი ადამიანური გრძნობა, ამ ერთად-ერთი, მარადიული სიკეთის წამიერი გაელვებაა ყველა სხვა სიკეთე, მატერიალური სამყაროს ილუზორულობა – ჭეშმარიტება, ჩვენივე სხეულად და ფსიქიკად ჩამოძერწილი, და ჩვენს გრძნობებად და აზრებად გადმოღვრილი – ეს ილუზორულობა, ანუ ადამიანის „საკუთარი თავი", ეფარება მარადიულ ცოდნის გამოვლინებას, რის გამოც მოკვდავი ხან მიწიერ გრძნობებსაა აყოლილი, ხან კი მათ უმყარობაში დარწმუნებული, სასონარკვეთილებას ეძლევა და იმას, რაც ერთ დროს ერთადერთ სინამდვილედ ესახებოდა, ან უაზრობად რაცხს, ან „სატანის საცდურად", რადგან მოკვდავთა უმეტესობამ არ იცის ის, რაც უკვდავმა პოეტმა და ბრძენმა იცოდა – რომ ადამიანის სიყვარული ღვთაებრივის საპირისპირო კი არაა, არამედ მისი განგრძობა, არა მისგან განცალკევებულად მდგომი, არამედ მუდმივად მისი უკვდავი შუქით ინსპირირებული და მისივე ვერმხედველი; არა მისი ანტიპოდი, არამედ მისივე დაფანტული, დაქსაქსული არსი: სწორედ ისე, როგორც თვით მიწიერი სიცოცხლე არაა ზეციურს შეპირისპირებული, არამედ მისგან მომდინარე და მართალია დასაზღვრული, მაგრამ მაინც მისი გრძნობადი „ხატი."

ამ ყველაფრის გადმოცემა შესძლო პოეტმა ორმაგი მხატვრული ქსოვილის წარმოდგენით. ქსოვილის, რომელშიც იდუმალი ძაფები-

თაა ერთმანეთს ჩაწნული მიწიერი და ღვთაებრივი, სადაც ადამიანური გრძნობები და ვნებები იმდენად სისხლსავსეა, რომ ეჭვიც არ შეგაქვს მათს რეალურობაში (ისე, როგორც ცხოვრებაში არ შეგაქვს ადამიანთა გრძნობების სინამდვილეში ეჭვი გარკვეულ დრომდე) და სადაც იმავე დროს და იმავე ადგილას, იმავე ადამიანში განხორციელებულია ღვთაებრივი.

მთელი ჯადოქრობა იმაშია, რომ რუსთველის გმირთა სიყვარული ერთდროულად და ერთმანეთისგან დამოუკიდებლადაა მიწიერიც (თუმცა ამაღლებული) და ზეციურიც, მათი მეგობრობაც ერთდროულად ორ სიბრტყეში, ორ განზომილებაში ხორციელდება – ადამიანურსა და ღვთაებრივში, ისე, როგორც თვით პერსონაჟებიც არიან ერთსა და იმავე დროს ადამიანებიც და ღმერთებიც, უფრო ზუსტად – ღმერთი.

ანუ არის ბრძენი ვინმე...

„«ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი;
ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი.“

შოთა რუსთაველის ლექსიკონში გვხვდება ცნებები „გონება“, „ჭკუა“, „ცნობა“ და „სიბრძნე.“ ეს ცნებები შინაარსით ძლიერ განსხვავდება ერთმანეთისგან. ბრძენი ის ადამიანია, ვინც მიაღწია ისეთ სულიერ მდგომარეობას, რომელში მყოფისთვისაც აღარ არსებობს არავითარი ამქვეყნიური ბედნიერება ან უბედურება, რომელზეც აღარ მოქმედებს მიწიერი სიამოვნება თუ უსიამოვნება:

„ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი, ზედა-ზედი.“

„სიბრძნე“ რუსთაველისთვის სულიერი, ფსიქო-ფიზიკური მდგომარეობაა და არა უბრალოდ ტვინის გონებისმიერი აქტივობა, არა რაიმენაირი აზროვნების მანერა. ეს სიბრძნე ისეთი რამ არის, რასაც ადამიანი ვერ მიაღწევს მხოლოდ გონებრივი მუშაობით. ეს მდგომარეობა თავისთავად გულისხმობს ადამიანის მიერ განვლილ რთულ სულიერ გზას და ამ გზაზე მიღებულ ფიზიკურ, ფსიქიკურ, ემოციურ და გონებრივ გამოცდილებას. სიბრძნე უმაღლესი მდგომარეობაა, რასაც კი ადამიანმა შეიძლება ამქვეყნად მიაღწიოს და იგი გაცილებით მაღლა დგას „გონიერებაზე.“

გონება, თავის მხრივ, ბევრად აღემატება ჭკუას. გონება, „ვეფხისტყაოსნის“ ვერბალურ რიგზე „ზენა გვართა ტომისა“ არ არის, მაგრამ მეტად სასარგებლო და უცილობელი რამ გახლავთ, რადგან პოეტი მას სულთან და გულთან ერთად მოიხსენიებს („იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო,“) და „ჭკუისაგან“ განსხვავებით არსად პოემაში უარყოფით კონტექსტში არ ახსენებს. გონებაა ის, რაც ადამიანს ამქვეყნიური საქმეების გაძღოლაში ეხმარება, რაც თავისთავად, თავისი ბუნებით დაკავშირებულია სიმშვიდესთან:

„ხამს, თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოაგოს,
არ სიწყნარე გონებისა მოიძულოს, მოიძაგოს."

გონება ესაჭიროება კაცს გასაჭირში, იგი იცავს მას დამლუპველი ნაბიჯებისაგან:

„სიკვდილამდის ვის მოუკლავსთ ავი კაცსა მეცნიერსა?
რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა!"

გონებაა, რასაც ადამიანისთვის წონასწორობა და სიმშვიდე მოაქვს:

„მიბრძანა, თუ: „გონიერი, ხამს არდეს არ აჩქარდეს,
რაცა სჯობდეს, მოაგვაროს, საწუთროსა დაუწყნარდეს;"

გონება „ვეფხისტყაოსანში" არ ნიშნავს მხოლოდ პრაქტიკულ ჭკუას. იგი უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ ლოგიკური აზროვნების უნარი. გონებას ძალუძს მიუახლოდეს და გადაეშვას უმაღლეს სულიერ სფეროებში, რომლებიც პრაქტიკული ჭკუისათვის მიუწვდომელია:

„სხვაგან ქრის მისი გონება, მისმან თავისა წონამან!"

„სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი."

„ვეფხისტყაოსნის" მიხედვით, გონება არ არის ფსიქიკური ფუნქცია, მაგრამ იგი არც ცნობიერებაა (შოთას ენაზე „ცნობა"). გონება აზროვნების შეგნებული, გაცნობიერებული პროცესია, რომელიც მასში ადამიანის ნების ჩართულობასა და (ჭკუისაგან განსხვავებით) ამ პროცესის ყოველმხრივ სასიკეთო, არაეგოისტური მიზნისკენ მიმართვას გულისხმობს. „გონიერი" არა მხოლოდ მოაზროვნეა, ე.წ. ინტელექტუალი, არამედ სიბრძნისკენ მსწრაფი ადამიანი:

მოახსენა: „ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს, –
გონიერსა მწერთელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს, –

გონება ასევე (სიყვარულთან, ენერგიასთან, ოსტატობასთან და უმაღლეს კოსმიურ ძალთა დახმარებასთან („შეწევნა") ერთად) შემოქმედებითი პროცესის ერთ-ერთი აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია:

„აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, –
ძალი მომეც დაშეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება;"

მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველი მკვეთრად მიჯნავს ისეთ ტერმინებს, როგორებიცაა „ცნობა", „გონება" ან „ჭკუა", იგი პირველ რიგში პოეტია და არა ფილოსოფოსი, და ამიტომ არაიშვიათად სიტყვებს სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობით ხმარობს – არა ისეთი სიზუსტით, როგორც ამას ფილოსოფოსი გააკეთებდა. მაგალითად ამ სტრიქონებში:

„ვთქვი: „ამითა ველარას ვიქმ, ღონე სხვა რა მოვიგვარო;"
თავსა ვუთხარ: „ნუ მოგიცავ, გონებაო მრავალ-გვარო!"

აქ რუსთაველი „გონებას" უბრალოდ ფიქრის მნიშვნელობით ხმარობს და ძალზე ლაკონურად, მაგრამ ზუსტად აღწერს ამ ფენომენის ბუნებას – ფიქრი მოუსვენარია, „მრავალ-გვარია" და ადამიანის „მოცვის", ანუ შეპყრობის, მისი თავისი გზით ტარების უნარი შესწევს. ამითაც, იგი, ნებსით თუ უნებლიედ ესიტყვება ინდურ აზრს. შოთა სხვაგანაც ხმარობს სიტყვა გონებას ფიქრის მნიშვნელობით:

„ესე კაცნი გამეგზავნნეს, გონებასა გავეშმაგე."

„იგი ვნახე, დავებნივე, გონებანი გამიშმაგნა;"

ადამიანს ხომ სწორედ ფიქრი აშმაგებს და არა გონება, რომლის დანიშნულებაც ყოველივეს წესრიგში მოყვანა და სიმშვიდისკენ სწრაფვაა. „ბჰაგავად-გიტაშიც", სადაც გონება ასევე მომწესრიგებელი ფუნქციის ორგანოა, ფიქრის შესახებ ვკითხულობთ:

„არჯუნამ თქვა:

„შენ მე ერთობის იოგას მამცნობ, ფიქრი კი ზღვაა, მოუსვენარი, საფიქრელია, რომ საძირკველი ამ იოგასი არ არის მყარი.“

„როგორ ვიფიქრო მოთოკვა მისი, დაუდგრომელის და ბობოქარის, ძნელი იქნება ჩემთვის ეს საქმე, როგორც დაჭერა მინდორში ქარის!“

შრი ბჰაგავანმა მიუგო:

„მძლეთამძლე გმირო, ურჩია ფიქრი, ძნელია მისი დაშოშმინება, თუმც შესაძლოა, თუ თავის წრთობა და უნდომლობა კაცმა ინება.“

საერთოდ, რუსთაველის წერის ტექნიკა, მის მიერვე ჩამოყალიბებული ფორმულაში „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“, ხშირად უკიდურეს ვირტუოზულობამდეა მიყვანილი, მისი „მოკლე სიტყვა“ კი მოულოდნელ და გამაოგნებელ სიღრმეებს იტევს. მაგალითად ეს ფრაზა ავიღოთ:

„რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკენვე დაბრუნდეს“...

მოდით, ამ სიტყვების ანალიზისას ნუ მოვთხოვთ პოეტს ფილოსოფოსობას და დავუშვათ, რომ „გონება“ ამ შემთხვევაში არა მხოლოდ სააზროვნო ფუნქციას შეიძლება მოიცავდეს, არამედ მის მიერ გამოწვეულ ფსიქიკურ ცვლილებებსაც. ცნობილია, რომ ფიქრი მართავს ადამიანის სამყაროს. „ჩვენ ვართ ის, რაც ჩვენ ვიფიქრეთ“, ამბობს ბუდა და ამ უძველეს სიბრძნეს ადასტურებს თანამედროვე მეცნიერება – ფსიქოლოგია და ნეიროფიზიოლოგია. ამ უკანასკნელი მეცნიერების დაკვირვებებმა ცხადყო, რომ ფიქრი მატერიალურია და უზარმაზარ გავლენას ახდენს არა მხოლოდ ადამიანის სულიერ სამყაროზე, არამედ მის სხეულზეც, იმდენად, რომ შეიძლება ითქვას, რომ ფიქრი მთლიანად მართავს ადამიანს და ქმნის მთელს მის სიცოცხლეს. ფიქრს გააჩნია მატერიალიზაციის უნარი. ამასვე ადასტურებს ფსიქოლოგთა დაკვირვებებიც. მეოცე საუკუნის დამლევისა და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისის ბევრი ფსიქოლოგი ფიქრებს უკავშირებს არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური

დაავადებების, არამედ ფიზიკურ სნეულებათა წარმოშობასაც. მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენი წარსული ფიქრების ერთობლიობა ქმნის იმას, რაც ვართ ჩვენ – იმ ფსიქო-ფიზიკურსა და მენტალურ მდგომარეობას, რომელშიც ამჟამად ვიმყოფებით. ჩვენი დღევანდელი მდგომარეობა, თავის მხრივ განსაზღვრავს მთელს ჩვენს სამყაროს – ყოველივე, რაც ჩვენს ირგვლივაა და რასაც ჩვენ ცხოვრებაში ვხვდებით, მხოლოდ იმიტომ ჩნდება ჩვენს ჰორიზონტზე, რომ იგი ჩვენ მოვიზიდეთ, ჩვენი წარსული ფიქრებით, ჩვენი მდგომარეობით, ჩვენი სურვილებით... მოკლედ რომ ვთქვათ, „შინაგანი განსაზღვრავს გარეგანს;“ გარე სამყარო მხოლოდ ადამიანის შინაგანი სამყაროს ანარეკლია, მისი პერიფერია. ხოლო რადგან ადამიანი, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა ცოცხალი ორგანიზმი, მხოლოდ ცვალებადობით დინამიკურობაში არსებობს და შეიცნობა, იგი იძულებულია მუდმივად გადალახოს აწმყოში მოცემული საკუთარი არსი. და ეს მუდმივი, გარდაუვალი პროცესი მუდმივ კავშირშია ადამიანის ემოციებთან („გული“) და ფიქრებთან („გონება“), რადგან ეს ორი რამ არის ადამიანის აღქმისა და გამოხატვის ძირითადი სფერო. ადამიანის სულიერი ზრდა მხოლოდ გამოცდილების მიღების საშუალებითაა შესაძლებელი. გამოცდილება იმით განსხვავდება მწიგნობრული მშრალი ცოდნისაგან, რომ მისი მიღების პროცესში არა მხოლოდ აზროვნების ფუნქციაა ჩართული. ცოცხალი ცხოვრებისეული სიტუაციების გაელისას შეცნობის პროცესში აზროვნებასთან ერთად აქტიურად მონაწილეობს ფსიქიკა ყველა თავისი ფუნქციით, ასევე სხეული და ის, რასაც ჩვენ „გულს“ ვუწოდებთ. ამიტომ, ასე მიღებული ცოდნა მხოლოდ გონაბაჭვრეტითი გზით მიღებულ ცოდნაზე ბევრად უფრო ცოცხალი და ნამდვილია. მეორეს მხრივ, მხოლოდ ემოციური აღქმით მიღებული შთაბეჭდილებაც ვერ ჩაითვლება ნამდვილ გამოცდილებად, რადგან მას აკლია გააზრება. ასეთმა შთაბეჭდილებამ, თუკი გონების ფილტრში არ იქნა გატარებული, შეიძლება ვერ იხსნას ადამიანი მომავალში იგივე შეცდომისაგან. ერთი სიტყვით, ნამდვილი გამოცდილება ისაა, რომლის მიღებაშიც გული და გონება ერთნაირად აქტიურობს. თუ რომელიმე მათგანი გამოთიშულია, ადამიანს აუცილებლად მოუწევს იგივე ან მსგავსი სიტუაციის ხელახლა გავლა, რათა მისი გამოცდილება სრული და უშეცდომო გახდეს. ოშო რაჯნეში ამბობს, რომ ადამიანი,

რომელმაც ვერ გაიაზრა იმ სიტუაციის მნიშვნელობა, რომელიც მას ცხოვრებამ მოუტანა, ადრე თუ გვიან ისევ აღმოჩნდება იგივე, ან მსგავს სიტუაციაში. ცხოვრებისეული სიტუაციები მხოლოდ იმიტომ ჩნდება ჩვენს გზაზე, რომ ჩვენი შინაგანი სამყარო ითხოვს რაღაცის გარკვევას, რაღაცის გადალახვას; შეცნობა და ზრდა უნდა მოხდეს ორივეს – გონებისა და გულის მეშვეობით. თუ რომელიმე მათგანი არ არის ჩაწნული შეცნობის პროცესში, ზრდა ვერ იქნება სრული. სწორედ ამას გულისხმობს, რუსთაველი ამ სიტყვებში: „რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკენვე მობრუნდეს." რასაკვირველია, ეს არ გამორიცხავს ამ სტრიქონის პირდაპირ, „სიტუაციურ" შინაარსს. ყოველივე ზემოთქმული შეიძლება გავიგოთ, როგორც ქვეტექსტი, ფილოსიფიური ფონი, რის შესაძლებლობასაც თვით პოეტის წერის მანერა, „შეფარული" მეტყველების ტექნიკა გვაძლევს.

საერთოდ გონებისა და გულის ურთიერთდამოკიდებულება, მათი ურთიერთკავშირი პოემის უმთავრესი, უარსებითესი თემაა. ტარიელი და ავთანდილი ხომ სწორედ ამ ორ საწყისს განასახიერებენ – ტარიელი გულია, ავთანდილი კი გონება, ხოლო მათი სწორი შერწყმა – სრულყოფილების მიღწევის საშუალება. ამ იდეას გამოხატავს როგორც პოემის მთელი სიუჟეტი, ისე მოკლედ ნათქვამი ეს სტრიქონი:

„როსტან მისთვის აატირა გონიერი გული, ლბილი."

„გონიერი გული" რუსთაველის ტერმინია. იგი გამოხატავს არა მხოლოდ ამ ორი საწყისის შერწყმას, არამედ იმასაც, რომ გული გონზე აღმატებულია – გულია „გონიერი" და არა პირიქით, ანუ გონება მხოლოდ დამხმარედ გვევლინება – აუცილებელ კომპონენტად, მაგრამ მაინც მხოლოდ ხელისშემწყობად; ასე რომ არ იყოს, პოეტი „გულიან გონებაზე" ისაუბრებდა და არა „გონიერ გულზე." მთავარი გულია – მას სჭირდება გონების დახმარება, რათა უკიდურესობებში არ გადაიჭრას და არ დაიღუპოს, ისევე, როგორც ტარიელს სჭირდება ავთანდილის დახმარება სულიერი წონასწორობის აღდგენასა და გზის გაგრძელებაში. რუსთაველისთვის გონება აუცილებელია სრულყოფის გზაზე, მაგრამ იგი არაა საბოლოო მიზანი. მსგავს იდეას ვხვდებით „ბჰაგავად-გიტაშიც." უმაღლესი სიმშვიდის მდგომარეობა, ამ წიგნის მიხედვით,

უფიქრო მდგომარეობაა, თუმცა მისი მიღწევა მხოლოდ გონების დახმარებითაა შესაძლებელი:

„როს მიწყნარდება, ჩადგება ფიქრი, იოგას წრთობას მონებებული,
თვით სული იცნობს სულს უზენაესს, მისითვე სავსე,
მოსვენებული.

ეს ნეტარება გონით საწვდომი გრძნობისთვისაა* მიუწვდენელი,
არ არის ძალა მისი შემცნობის ჭეშმარიტ გზიდან გადამცდენელი."

როგორც ვხედავთ, ფიქრი უნდა „ჩადგეს", გაქრეს, რომ ადამიანმა უფიქრო ცნობიერებას მიაღწიოს, მაგრამ ეს მდგომარეობა „გონით საწვდომია", ანუ გონების დახმარებით მიიღწევა... ჰინდური წარმოდგენით, სრულქმნილებისაკენ მიმავალ გზაზე ბუნების მიერ ადამიანისთვის მინიჭებული მრავალი უნარიდან არაფერი არ უნდა იქნას უგულებელყოფილი. სხეული, გული და გონება ერთ ჯანმრთელ, ჰარმონიულ მთლიანობად უნდა იქცეს, რადგან მხოლოდ ჰარმონიულობის მდგომარეობაშია შესაძლებელი განთავისუფლების მიღწევა. სვამი ვივეკანანდას სიტყვებით რომ ვთქვათ, არსებობს ისეთი მთლიანობის მდგომარეობა, რომელშიც „გონება გრძნობს, გული კი ხედავს"...

სულმიხდილი ტარიელი, იმის შემდეგ რაც მხეცებს (ანუ საკუთარ შინაგან დესტრუქციულ ფსიქიკურ ძალებს) დახოცავს, ავთანდილს ეუბნება:

„ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად,
ვისცა გესმის, გაიგონეთ, მით გაჭრილვარ ხელი ველად;
რაცა ჰმართებს გონიერთა, ერთხელ ვიყავ მეცა მქმნელად,
აწ ნობათი ხელობისა მომხვდომია, მით ვარ ხელად."

როგორც ხედავთ, ტარიელი სულიერ გზაზე „ხელობას", ანუ სიგიჟეს გონიერებაზე მაღლა აყენებს, ეს მიაჩნია იმად, რაც მაძიებელმა უნდა მიიღოს საჩუქრად („ნობათად") გონიერების სანაცვლოდ... „ვეფხისტყაოსნის" სიტყვებისა და ცნებების ანალიზისას ზოგჯერ სრულიად გამაოგნებელ რამეს შეიძლება წავაწყდეთ. მაგალითად:

---

* „გრძნობაში" აქ შეგრძნების ხუთი ორგანო იგულისხმება და არა გული.

„ნეტარ, რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახვრულმან!
გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან.“

რას უნდა ნიშნავდეს „დაფარული გონება?“ იქნებ ქვეცნობიერს? რა თქმა უნდა, ეს ტერმინი, „ქვეცნობიერი“ ვერ ეცოდინებოდა მეთორმეტე საუკუნის პოეტს, მაგრამ იქნებ გენიოსისთვის დამახასიათებელი, უნიკალური ინტუიტური წვდომის წყალობით მან თვითონ მიაკვლია ამ ფენომენის არსებობას, ისევე, როგორც ლეონარდო და ვინჩიმ შექმნა საფრენი აპარატების ნახაზები მათ გამოგონებამდე რამოდენიმე საუკუნით ადრე. რა თქმა უნდა, ასეთი რამის დაჯერება ძნელია, მაგრამ არც ისე გასაკვირია ადამიანისგან, რომელმაც მეთორმეტე საუკუნეში, ნიუტონამდე ბევრად ადრე აღწერა მიზიდულობის კანონი (ასტრონომ გიორგი თევზაძის ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ კოსმოლოგია“, ვკითხულობთ: „ნიუტონის მიზიდულობის, ანუ გრავიტაციული ძალის მოქმედების კანონს გ. გურჯიევი შემდეგნაირად ახასიათებს: „მიზიდულობის კანონის აღმოჩენა ადამიანური გენიის უდიდესი მონაპოვარია, ერთერთი ყველაზე გასაოცარი მოვლენა ბუნებათმცოდნეობის ისტორიაში.“

ნიუტონმა პირველმა გვიჩვენა, რომ პლანეტების მრუდწრიული გადაადგილება წარმოადგენს მათი ინერციული მოძრაობისა და მიზიდულობის – ცენტრალური ძალის ერთობლივი მოქმედების შედეგს. დღეს, როგორც ყოველმა მოსწავლემ იცის, სხეული თავისი ინერციულობის გამო უწონადო სივრცეში სწორხაზოვნად და თანაბრად მოძრაობს, მაგრამ იმისათვის, რომ ეს სწორხაზოვანი მოძრაობა დაირღვეს, საჭიროა სხეულზე მოქმედებდეს რაიმე გარეგანი ძალა. ეს მოქმედება უნდა იყოს უწყვეტი, რათა იგი ყოველ მომენტში ხრიდეს სხეულს მისი სწორხაზოვანი მიმართულებიდან... მაშასადამე, ინერციის ძალით პლანეტა ცდილობს სწორხაზოვანი გზით მოსცილდეს მზეს, მაგრამ თავის მხრივ, მზე მიზიდულობის გამო არ უშვებს მას, ამიტომ პლანეტა ამ ორი ძალის ტოლი ქმედების გავლენით იწყებს მისი ცენტრალური სხეულის მზის ირგვლივ ეპლიფსურ თუ წრიულ მოძრაობას. ციურ სხეულთა მრუდწრიული მოძრაობის ამ ჭეშმარიტად სწორი ახსნისაგან ან ამის მსგავს წრმოდგენებიდან შორს იდგა ყველა ძველი მეცნიერი. თვით კოპერნიკისა და ტიხო დე ბრაჰესთვისაც იგი სრულიად უცნაური და გაუგებარი იყო.

გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ სტროფი:

„ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:
მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა.“

ამ და სხვა სტროფების გამოკვლევის საფუძველზე დავადგინეთ, რომ მასში ნაგულისხმევია არა მარტო მიზიდულობის ძალა, არამედ მოცემულია აგრეთვე ამ ძალის თვისებები. ამავე დროს ავხსენით, რომ სიტყვა „მაბრუნვებს“ მზის გარშემო პლანეტის ორბიტალურ მოძრაობას ნიშნავს.

პოემის მიხედვით, რადგან მზე უძლიერესი მიზიდულობის ძალის მქონეა, ამიტომ მისი მოქმედებით პლანეტა თითქოს მზეს უნდა დაეცეს, მაგრამ ამ სტროფში, ეს ასე არ არის წარმოდგენილი, მზე მხოლოდ იჭერს, „არ უშვებს“ მას. მაშასადამე, „არ გამიშვებს“ გამოთქმაში გარკვევით არის მინიშნებული, რომ პლანეტას გააჩნია უნარი, გაექცეს მზეს, ეს კი პლანეტის ინერციულობის თვისებაა. მზე მერკურს თავის მოქმედებით მხოლოდ მის გარშემო „აბრუნვებს.“ ეს ბრუნვა კი არის ციური სხეულის მრუდწრიული მოძრაობა, რომელიც სტროფში პლანეტის მზიდან გაქცევისა და მზის მიერ მისი მიზიდვის უნარის ერთობლივი მოქმედების შედეგად არის წარმოდგენილი.

ამგვარად, პოემაში თანამედროვე გაგებით არის მოცემული პლანეტის მრუდწრიული მოძრაობის ახსნა; ამიტომაც რუსთაველის მიერ შექმნილი გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა უფრო სრულყოფილია და უფრო მეტად ახლოს დგას ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე ტიხო დე ბრაჰეს თეორია (ტიხო დე ბრაჰემ მხოლოდ მეთექვსმეტე საუკუნეში, ანუ რუსთაველიდან ოთხი საუკუნის შემდეგ, კოპერნიკის ეპოქაში შესთავაზა მსოფლიოს თავისი გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა... ლ.რ.)

რუსთაველი „სარაინდო პოეზიის“ ავტორისთვის მეტისმეტად დეტალურად განიხილავს ადამიანის ფსიქო-ფიზიკურ ფუნქციებს. გონებისა და გულის გარდა იგი გამოჰყოფს ასევე ჭკუასა და „ცნობას“, ანუ ცნობიერებას. ჭკუა აღნიშნულ ცნებათაგან ყველაზე მარტივია. იგი მხოლოდ აზროვნების ფუნქციას აღნიშნავს, ამ პროცესში ყოველგვარი ნებისა თუ მორალურ-სულიერი კატეგორიების ჩართულობის გარეშე. ამის მაგალითად თუნდაც მხოლოდ ეს ტაეპი გამოდგება:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“,

ჭკუა, ანუ პრაქტიკული აზროვნება, შეიძლება ბრძენსაც ჰქონდეს:

„ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან.“

და პოეტის აზრით, აუცილებელიც არის რომ ჰქონდეს, რადგან სიბრძნე მისთვის მიწიდან მოწყვეტას, პრაქტიკული აზროვნების დაკარგვას არ ნიშნავს:

„ჭკუა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჭკვა ცოდნით მოიხმარების“

ზოგადად ცოდნა, მეცნიერება რუსთაველთან ყოველთვის გონიერებასა და სიბრძნესთან არის გაიგივებული:

„მართლად უთქვამთ მეცნიერთა, წყენააო ჭირთა ბადე“,

„სიკვდილამდის ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა?“

„მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია;
არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია.“

ამიტომ ეს სიტყვები შეიძლება ასე გავიგოთ: პრაქტიციზმი, ეშმაკობა ადამიანმა მდაბალი მიზნებისთვის არ უნდა გამოიყენოს, არამედ ცოდნას, ანუ გონიერებას, სიბრძნეს უნდა დაუქვემდებაროს. ბევრად უფრო რთული ცნებაა „ცნობა“, ანუ ცნობიერება. ცნობიერება რუსთაველისთვის უბრალო აღქმის უნარიც არის:

„ასმათმან წყალი დაასხა, ცნობად მოვიდა ტარია“,

„მე თვით კაცად აღარ ვარგვარ, აღარა მიც თავსა ცნობა;“

„რა შეგცოდე, რა მიქმნია უცნობოსა, ფერ-ნამკრთალსა?“

„მერმე მისი, უცნობოსა, რა ენახა, რა ესმინა“,

„აწ ვითამცა უცნობოსა გაუწყვედლად ცრემლნი მდიან.“

ამავე დროს, იგია აზროვნების, გარჩევის, გამოცნობის, ანუ გაცნობიერების ფუნქციაც, რაც თავის თავში სხვა ფსიქიკურ ფუნქციებსაც (ჭკუას, გონებას, გულს და სხვ.) შეიძლება მოიცავდეს:

„ადგა, მითხრა: «თქვენს კრძალვასა ჩემგან ცნობა უბნევია;“

„ავთანდილს უთხრა: „ისმენდი, ცნობა მიც თუცა ხელისა“,

„იაგუნდნი ქარვის-ფერნი, სიტყვა-ბრძენნი, ცნობა-შმაგნი;“

„რა მეფემან მოისმინა, გაგულისდა, გაავცნობდა“,

ცნობიერებაა ის, რაც სულიერ არსებას უსულოსგან განარჩევს:

„სამხრე გაბია ოქროსა, ოქრომჭედლისა დნობილი,
უასაკო და უსულო, არ სიტყვიერი, ცნობილი;

„ცნობის“, ცნობიერების ქონა აგრეთვე გულისხმობს კეთილშობილობას, ზნეობას:

„ლომსა დავუგმე ნაქმარი, ვარქვი: „არა ხარ ცნობასა,
შენ საყვარელსა რად აწყენ? ფუ მაგა მამაცობასა!“

ცნობიერების ნაწილია გონიერებაც:

„სწყუროდეს, წყალსა ვინ დაღვრის კაცი უშმაგო, ცნობილი?“

საინტერესოა, რომ როდესაც ავთანდილი ველად გაჭრილ და ვეფხვებთან ნაომარ ტარიელს მინდორში დაგდებულს და სულმიხდილს, ანუ ღრმა მედიტაციაში მყოფს პოულობს, ტარიელი მას ეუბნება:

„მაგ საუბარსა ესე სჯობს, ისმინე ჩემი თხრობილი:

მქმნელი საქმისა ძნელისა კაციმცა იყო ცნობილი;
ვერასვერ შეიქმს ნაყოფსა ვარდი უმზეოდ ჭნობილი."

„ძნელი საქმე" ამ შემთხვევაში ტარიელის მედიტაციაა, რაც მეორე სტრიქონს შემდეგ შინაარსს ანიჭებს: „მედიტირებისას ცნობიერება არ უნდა დაკარგო", მესამე სტრიქონი კი შეიძლება შემდეგნაირად წავიკითხოთ: „ულმერთოდ ადამიანი ვერაფერს მიაღწევს." საბოლოდ „ცნობა", ანუ ცნობიერება ერთგვარ კრებით ცნებად, გარკვეულ კრებადობად გვევლინება, რომელიც თავის თავში ადამიანის ყველა ფსიქიკურ, გონებრივ თუ სულიერ ფუნქციას მოიცავს. რუსთაველისთვის „ცნობა" ის წერტილია, სადაც თავს იყრის ყოველივე, რისი მეშვეობითაც ადამიანი საკუთარ „მე"-სა და გარესამყაროს აღიქვამს.

ამდენად, ძალზე დიდ მნიშვნელობას იძენს პოემისთვის აფორიზმი, რომელიც, ჩემი აზრით, სრულიად უსამართლოდაა ვერშემჩნეული ცხრა საუკუნის მანძილზე ქართველი მკითხველის მიერ:

„თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა."

მთლიანად ეს სტროფი ასე გამოიყურება:

„თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა:
ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს, რაზომცა ნელად ტირსა.
ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა.
თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა."

„ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა", რა თქმა უნდა, რუსთაველის ერთ – ერთი ყველაზე გენიალური გამონათქვამია, მაგრამ ვფიქრობ, მისი მომდევნო ტაეპი ბევრად უფრო ღრმა აზრის შემცველია. რუსთაველი ამბობს, რომ ნებისმიერ ადამიანს, რაც კი ემართება, ცუდი თუ კარგი, თავისი მიზეზით ემართება, და ყოველივეს მიზეზი, რაც კი მის გარშემო ხდება, სინამდვილეში მხოლოდ და მხოლოდ მისი ცნობიერებაა. ეს ძალზე ღრმა ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტებაა, რომელსაც თანამედროვე ინტელექტუალი ასე გამოხატავდა: „შინაგანი" განსაზღვრავს „გარეგანს"... ანუ ჩვენი შინაგანი მდგომარეობა იზიდავს და ქმნის იმ სამყაროს, რომელიც ჩვენს გარშემოა და რომელშიც ჩვენ ვცხოვ-

რობთ. „ჭირთა შიგან გამაგრებაც“ და იმის ცოდნაც, რომ ნებისმიერი უბედურება ადამიანს მხოლოდ საკუთარი ცნობიერების გამო ჭირს, ნაწილია ცნებისა, რომელსაც რუსთაველი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და ამქვეყნად ყველაფერზე მაღლა აყენებს. ეს ცნებაა სიბრძნე („თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა“...). მაგრამ სანამ მას შევეხებით, დავასრულოდ მსჯელობა გულზე, ცნობიერებასა და გონებაზე, რომლებიც, პოეტის აზრით, ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია:

„გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან:
რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან;
უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან.
შენ არ გინახავს, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან.“

როგორც ვხედავთ, ადამიანის შემეცნებით ფუნქციათა შორის რუსთაველი გულს ყველაზე მაღლა აყენებს. და არა მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი ყველაზე ძლიერია („რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან“), არამედ იმიტომაც, რომ მის გარეშე ადამიანი, უბრალოდ ადამიანი არ არის („უგულო კაცი ვერ კაცობს“), რის გამოც იგი გაუცხოებული, გარიყულია თავის მსგავსთაგან და ისეთი ტანჯვით იტანჯება, რომლის მსგავსიც სხვათათვის არნახული და გაუგებარია. მაგრამ ზემოთმოყვანილი სიტყვები სხვა რამითაცაა საგულისხმო: აქ რუსთაველი გვიმჟღავნებს იმას, რაც მეცნიერებისათვის მხოლოდ მეოცე საუკუნეში გახდა ცნობილი – რომ აზროვნება არ არის ადამიანის არსების მამოძრავებელი, წარმმართველი ფუნქცია. ადამიანი გონებით კი არ ხელმძღვანელობს, არამედ გონება მხოლოდ „აფორმებს“ იმას, რაც გულმა გადაწყვიტა. ნეიროფიზიოლოგებმა მხოლოდ მეოცე საუკუნის ბოლოს აღმოაჩინეს, რომ ნებისიერ გადაწყვეტილებას ქვეცნობიერი იღებს. შოთა რუსთაველი ვერ იხმარდა სიტყვა „ქვეცნობიერს“ (თუმცა ერთგან კი აქვს ნახსენები „დაფარული გონება.“ ამ შემთხვევაში უნდა ვიგულისხოთ, რომ „გული“ ერთგვარი კრებითი სახელია, რომელიც თავის თავში ადამიანის ყველა გაუცნობიერებელ იმპულსს იტევს...) მიუხედავად ასეთი მრავალმნიშვნელოვნებისა, „ცნობის“ ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ ჯერაც ამოუწურავია. პოემაში მას აქვს კიდევ ერთი, ჩემი

აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანი აზრობრივი დატვირთვა. ეს აზრი პოემაში გამოხატულია სიტყვით – „ცნობილი“, რაც ნიშნავს „ცნობიერს“, უფრო ზუსტად კი „გამცნობიერებელს.“ ეს ცნება, რომელიც საერთოდ არ გვხვდება იუდეო-ქრისტიანულ სამყაროში, ბუდიზმისა და ჰინდუიზმის უმთავრესი, ყველაზე ფუნდამენტური და მნიშვნელოვანი ცნებაა. შეიძლება მოვიყვანოთ უამრავი ჰინდური თუ ბუდისტური იგავი თუ გამონათქვამი, რომელიც სწორედ გაცნობიერებულობას და მის უდიდეს მნიშვნელობას ეძღვნება; თვალსაჩინოებისათვის, ჩემი ვარაუდით, აქ ეს ინდური იგავიც იკმარებს:

ნაგარჯუნა და ქურდი

ერთხელ უდიდესი მისტიკოსი, ნაგარჯუნა სამოგზაუროდ წავიდა. იმპერატორი ნაგარჯუნას თაყვანისმცემელი გახლდათ და მას მოწყალების შესაგროვებელი ოქროს თასი აჩუქა. თასი ძალიან ძვირფასი იყო, ნაგარჯუნა კი – ნახევრადშიშველი მაწანწალა. ერთხელ ნაგარჯუნას წინ ქურდმა ჩაიარა და თვალებს არ დაუჯერა, რომ მათხოვარს ასეთი ძვირფასი ნივთი ეჭირა. ქურდი მას უკან აედევნა. ნაგარჯუნა ღამის გასათევად ნახევრად დანგრეულ მონასტერში შევიდა. ქურდს გაუხარდა, ასე რომ გაუმართლა. იფიქრა, რომ დაიძინებს, მივალ და თასს სულ ადვილად ავაცლიო და კედელს უკან მიიმალა.

ნაგარჯუნამ იგრძნო და მიხვდა, რაც უნდოდა ამ კაცს, გარეთ გამოვიდა და თქვა:

– მოდი, ეს თასი პირდაპირ აიღე, რომ მე მშვიდად დაძინება შევძლო. არ მინდა, რომ ქურდად გაქციო, ამიტომ ვიფიქრე და გადავწყვიტე, გაჩუქო. ვიცი, რომ მაინც წაიღებ, ჰოდა რატომ არ უნდა მოგცე? მიიღე ჩემგან საჩუქრად!

ქურდი მოვლენათა ასეთ განვითარებას არ ელოდა. ის ნაგარჯუნას მიუახლოვდა და მის ფერხთით მუხლი მოიყარა. ნაგარჯუნამ უთხრა:

– ახლა შეგიძლია წახვიდე, მე მეტი არაფერი მაქვს. შეგიძლია გიხაროდეს, მე კი მომასვენე.

მაგრამ ქურდმა უთხრა:

– მოიცა, წმინდა კაცო. მეც მინდა ნივთებისგან ასეთი თავისუფალი ვიყო. შენ მე თავი არარაობად მაგრძნობინე. მითხარი, არსებობს გზა, რომლითაც შემეცნების მწვერვალს მივაღწევ?

– დიახ, არის ასეთი გზა! – მიუგო ნაგარჯუნამ.

– ოღონდ არ მითხრა, რომ ჯერ ქურდობას უნდა დავანებო თავი, – უთხრა ქურდმა, – იმიტომ, რომ სადაც არ უნდა მივიდე (უკვე ბევრ წმინდანთან და მისტიკოსთან ვიყავი), ყველამ მითხრა, ჯერ ქურდობა შეწყვიტეო.“ ვცადე, მაგრამ ეს პირობა ვერაფრით შევასრულე.

ნაგარჯუნამ უთხრა:

– როგორც ჩანს, ნამდვილი მისტიკოსი ჯერ არ შეგხვედრია. ალბათ, მხოლოდ ყოფილი ქურდები გხვდებოდნენ. ასე რომ არ იყოს, რატომ შეაწუხებდათ შენი ქურდობა? იყავი ქურდი! ეს ჩემი საქმე არ არის. მე ეს არ მადარდებს. შენგან მხოლოდ ერთ რამეს ვითხოვ: წადი და აკეთე, რასაც აქამდე აკეთებდი, ოღონდ ამიერიდან ყველაფერი გაცნობიერებულად.

– ამაზე თანახმა ვარ, – უთხრა ქურდმა, – ცდას არ დავაკლებ.

ნაგარჯუნამ უთხრა:

– ამ მონასტერში თხუთმეტ დღეს დაგიცდი. შეგიძლია მოხვიდე და ყველაფერი მომიყვე.

მეათე დღეს ქურდი მივიდა და უთხრა:

– ეშმაკი ყოფილხარ! ვცადე, რაც მითხარი. გამიმართლა, ერთ სახლში შევძვერი, სადაც დიდი სიმდიდრე იყო. მახსოვდა, რაც დაგპირდი და ვაცნობიერებდი, რასაც ვაკეთებდი. თანდათან ისეთი სიმშვიდე და გულგრილობა დამეუფლა, რომ აღარ მომინდა ქურდობა და ვერაფერი წამოვიღე.

ნაგარჯუნამ უთხრა:

– სწორედ ეს მინდოდა, გაგეგო. ახლა ყველაფერი შენ არჩევანზე ჰკიდია. შეგიძლია არ მიიღო გაცნობიერება და ქურდი დარჩე, ან შეგნება აირჩიო და სხვა ადამიანი გახდე. თუ ამ საქმის შეგნებულად კეთება შეგიძლია, გააგრძელე ქურდობა. მე შენზე აღარ ვდარდობ.

– კი მაგრამ ეს ხომ შეუძლებელია! – უთხრა ქურდმა, – უკვე ვცადე, უკვე აღარ შემიძლია მოპარვა.

– ისე მაგრად გამომიჭირე, – დასძინა მან, – გაცნობიერებას მე ვეღარ შეველევი. უკვე გავიგე მისი გემო.

გაცნობიერებულობის უდიდესი მნიშვნელობის შესახებ უსასრულოდ შეგვიძლია მოვიყვანოთ მაგალითები როგორც ჰინდური, ისე ბუდისტური ლიტერატურიდან. ეს თემა ამ ტრადიციებში უმთავრესია, აი, კიდევ ერთი მაგალითი იმისა, თუ რაოდენ მნიშვნელობას ანიჭებდა „ცნობილად“ ყოფნას ბუდა.

ერთხელ ბუდა ლექციას კითხულობდა. მის მოსასმენად ერთი სამეფოს ხელმწიფე მოვიდა. იგი პირდაპირ ბუდას წინ იჯდა და ფეხის ცერა თითს გამუდმებით ათამაშებდა. ბუდამ საუბარი შეწყვიტა და მეფის ფეხის ცერა თითს დახედა. ამ დროს, ბუნებრივია, მეფემ ფეხის თითის თამაში შეწყვიტა. მაშინ ბუდამ ჰკითხა მას:

– რატომ აკეთებ ამას?

მეფემ მიუგო:

– შენ რომ ლაპარაკი შეწყვიტე და ჩემს თითს დახედე, მხოლოდ მაშინ შევნიშნე, რომ ვათამაშებდი, სხვა დროს მე ამას ვერ ვაცნობიერებ.

– ეს შენი თითია, და შენ მას ვერ აცნობიერებ... ასე შენ შეიძლება კაციც მოკლა და ვერ გააცნობიერო!

ოშო რაჯნეშის წიგნში, „გაცნობიერებულობა“, რომელიც, ბუნებრივია, მთლიანად უძველეს ბუდისტურსა და ჰინდურ წარმოდგენებზეა აგებული, ვკითხულობთ:

„ზუსტად ასე (ანუ ზემოთხსენებული მეფის მსგავსად, ლ.რ.) შეიძლება მკვლელობები მოხდეს და მკვლელებმა ეს ვერ გააცნობიერონ. ხშირად ყოფილა, რომ სასამართლოში მკვლელები კატეგორიულად უარყოფდნენ, რომ ვინმე მოკლეს. თავიდან ითვლებოდა, რომ მათ მოსამართლის მოტყუება სურდათ, მაგრამ კვლევები აჩვენებს, რომ ისინი არ ცრუობენ; მათ მკვლელობა სრულიად არაცნობიერ მდგომარეობაში ჩაიდინეს – ისე იყვნენ გაცოფებულები, გააფთრებულები, რომ რისხვამ მთლიანად შეიპყრო მათი გონება; ხოლო როცა განრისხებული ხარ, სხეული გარკვეულ მათრობელა შხამებს გამოყოფს და სისხლი იწამლება. განრისხება დროებით სიგიჟის მდგომარეობაში ყოფნას ნიშნავს. და ადამიანს ყველაფერი ავიწყდება, რადგან სრულიად არ აცნობიერებს, რას აკეთებდა“.

როგორც ვხედავთ, ბუდას ერთი შეხედვით სასაცილო შენიშვნის სამართლიანობა ორიათას ხუთასი წლის შემდეგ მეცნიერულმა კვლევებმა დაადასტურა...

ერთ-ერთი უმთავრესი ბუდისტური წიგნის, „ტიპიტაკას“ მიხედვით, სიბრძნე არის შინაგანი, წმინდა ცოდნა, ანუ საგანთა დანახვა ისეთად, როგორიც ისინი სინამდვილეში არიან. აქ ცნება „სიბრძნე“ რამოდენიმე საფეხურისგან შედგება, რომელთა მნიშვნელობაც სხვადასხვა ეტაპებს, დონეებსა და ტიპებს მოიცავს. ყველაზე მარტივად მათი კლასიფიცირება ამგვარად შეიძლება:

1. ლოკიიაპანა (ამსოფლიური სიბრძნე); იგი მოიცავს დაწვრილებით და ღრმა ცოდნას იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა წარმართოს ადამიანმა ცხოვრება ადამიანთა შორის;
2. ლოკუტარაპანა (ზენა სამყაროზე მაღლა მდგომი სიბრძნე); ეს უმაღლესი სიბრძნეა. იგი მოიცავს არა მხოლოდ ცოდნას, არამედ გასხივოსნების გზაზე სიხარულისა და ტანჯვის დაძლევის, მათი „ჩაქრობის“ (სასკრიტზე „ნირვანა“ სწორედ ჩაქრობას ნიშნავს) პრაქტიკულ უნარსაც.

ბუდიზმში „პანას“ (სიბრძნის) მიზანია „ავიდიას“, ანუ უმეცრებისა და ყველა სახის უწმინდურებთა გაქარწყლება; ბუდა ამბობდა, რომ „სიბრძნეს ადამიანის განწმენდა ძალუძს“ და რომ „სიბრძნე ქვეყნიერების ნათელია.“ ამ ტრადიციაში ბრძენი იგივეა, რაც ბუდა, ანუ სიტყვა-სიტყვით „გაღვიძებული“ (გაუცნობიერებლობის ძილისაგან), „გასხივოსნებული“, რაც ნიშნავს, რომ ადამიანმა შეიცნო უმაღლესი ჭეშმარიტება და უწყის, რა არის ტანჯვა, რა იწვევს მას, როგორ შეიძლება ტანჯვის შეწყვეტა და რაც მთავარია, განვლილი აქვს გზა, რომლის მეშვეობითაც ტანჯვა წყდება. ბრძენმა, ანუ ბუდამ იცის, რომ ყოველივე ფარდობითი, მატერიით განპირობებული, ტანჯვითაა აღსავსე და წარმავალია. „ბუდა“, ეტიმოლოგიურადაც და შინაარსობლივადაც „გაღვიძებულს“ ნიშნავს, ანუ ადამიანს, რომელმაც უმეცრებისაგან გამოიღვიძა, რაც ცოდნის მიღებას კი არ გულისხმობს, არამედ მდგომარეობას, რომელშიც ადამიანი აცნობიერებს ყოველივეს, რაც კი მის შინაგან სამყაროსა და მის გარეთ ხდება. ბუდა სიხარულითაა სავსე, რადგან მისი ცნობიერება დაცარიელებულია ტანჯვის მომგვრელი უმეცრებისა და უწმინდურებისაგან და რაც ამ შემთხვევაში ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა, იგი გულგრილია ამქვეყნიური კარგისა და ცუდის, ანუ „ჭირისა და ლხინის“ მიმართ.

ამგვარად, ბუდიზმში „სიბრძნე“ ნიშნავს ამქვეყნიური ცნობიერებისგან, ანუ უმეცრებისგან განმათავისუფლებელ ძალასაც, განთავისუფლების გზასაც, ანუ პრაქტიკასაც და განთავისუფლებული ადამიანის, ანუ ბუდას მდგომარეობასაც. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბუდიზმში „სიბრძნეს“ ზუსტად იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც „ვეფხისტყაოსანში.“ არ შეიძლება არ ავღნიშნოთ ისიც, რომ ეს ცნება მეტისმეტად რთული და სპეციფიკურია იმისათვის, რომ საქმე უბრალო დამთხვევასთან გვქონდეს. ბუდისტების რწმენით, თუკი ადამიანი შეძლებს თავი დააღწიოს უმეცრებასა და უწმინდურებას, იგი მოიპოვებს „არ-დაბრუნების“ მდგომარეობას – მდგომარეობას, სადანაც მას შეეძლება აღარ დაბრუნდეს „სამსარაში“, ანუ სიკვდილ-სიცოცხლის წრე-ბრუნვაში. ეს მდგომარეობა, რომელსაც ბუდისტები „ნირვანას“ უწოდებენ, და რომელიც ჰინდური „სამადჰის“ იდენტურად გამოიყურება, პოეტურად შეიძლება აღვწეროთ, როგორც მდგომარობა, რომელშიც ადამიანი „სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი“... ნირვანა საბოლოო საფეხურია, სიბრძნის გზა კი ბუდისტებისთვის გაცნობიერებით იწყება. პირველი, რაც ბუდიზმის გზაზე შემდგარს მოეთხოვება, „ოთხი კეთილშობილი ჭეშმარიტების“ გაცნობიერებაა. ამ ჭეშმარიტებათა გაცნობიერების აუცილებლობა თვით ბუდა შაკიამუნიმ იქადაგა და მას უკლებლივ ყველა ბუდისტური სკოლა აღიარებს. ესენია:

1. გაცნობიერება იმისა, რომ არსებობს ტანჯვა;
2. რომ არსებობს ტანჯვის მიზეზი;
3. რომ ტანჯვის შეწყვეტა შესაძლებელია;
4. და რომ არსებობს გზა, რომელსაც ტანჯვის შეწყვეტამდე მივყავართ.

ამგვარად, როგორც ჰინდუთათვის, ისე ბუდისტებისთვის გაცნობიერებულობა, „გამცნობიერებლობა“ აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია „სიფხიზლისა“, რის გარეშეც არ არსებობს გასხივოსნება. ინდოეთში უძველესი დროიდან არსებობდნენ იოგები, რომლებიც გაცნობიერებულობისა და სიფხიზლის ისეთ დონეს აღწევდნენ, რომ ძილის საათების რაოდენობას ორიოდ საათამდე ამცირებდნენ და აღწევდნენ იმგვარი ძილის ფორმას, როდესაც

ადამიანი ყოველივეს, რაც ირგვლივ ხდება, ცხადად აღიქვამს.

რუსთაველისთვისაც, ისევე როგორც ჰინდუთათვის, ან ბუდისტებისათვის, გაცნობიერებულობა სიბრძნის განუყოფილი ნაწილია:

„ხარმცა ბრძნად მქმნელისა ქმისა, იყავ წყნარი და ცნობილი!"

გაცნობიერება, „ცნობილობა", რუსთაველის აზრით, არის ის, რასაც ადამიანისთვის სიმშვიდე მოაქვს:

„შვიდისა წლისა შეიქმნა ქალი წყნარი და ცნობილი",

მეტიც – გამცნობიერებლობა სიმშვიდის სინონიმია:

„პირველ გაჭრისა პირება, მერმე დაწყნარდეს ცნობანი;"

„ავთანდილს უთხრა დაჯდომა წყნარად, ცნობითა მშვიდითა."

„ცნობა", „გაცნობიერებულობა" პოემის ერთ-ერთი უმთავრესი ცნებაა. პოეტის აღქმაში იგი პირდაპირ უპირისპირდება სიგიჟეს, „სიშმაგეს":

„თუ არ შმაგი ხარ, დამეხსენ; შმაგი ხარ, მოდი ცნობასა!"

დაფიქრების ღირსია – რატომ არის პოეტთან ორი ფენომენი – „სიშმაგე" და „ცნობა", ანუ, სიგიჟე და გაცნობიერებულობა მუდმივ ოპოზიციაში?! ამის პასუხი შესაძლოა კვლავ ჰინდურ ტრადიციებში ვიპოვოთ. ოშო რაჯნეში (რომლის დასკვნებიც, როგორც ავღნიშნეთ, მთლიანად ძველინდურ (ჰინდურსა და ბუდისტურ) მსოფლაღქმას ემყარება, შენიშნავს:

„გაცნობიერებულობა ნიშნავს, რომ რაც უნდა ხდებოდეს ამ წამს, ყველაფერი სრული გაცნობიერებულობით ხდება; შენ ამას გაცნობიერებულად ესწრები. თუკი გაცნობიერებულად ესწრები, როდესაც მრისხანება გეწვევა, იგი ვერ გიპყრობს – ეს უბრალოდ შეუძლებელია მოხდეს. მრისხანებამ მხოლოდ მაშინ შეიძლება შეგიპყროს, როცა ღრმად გძინავს. თუკი გაცნობიერებულად ესწრები, შენს არსებაში წამსვე იწყება ტრანსფორმაცია, იმიტომ, რომ როდესაც გამცნობიერებელი ხარ, ბევრი რამ უბრალოდ შეუძლებელია მოხდეს"...

გარდა იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება სპეციფიკური, მხოლოდ აღმოსავლური სულიერი კულტურისათვის დამახასიათებელი ცნება „ცნობილი“, ანუ „გამცნობიერებელი“, რაც სიბრძნის ნაწილია და რის გარეშეც არ არსებობს სულიერი სიმშვიდე, სიტყვა „ცნობიერებას“ („ცნობას“) აქ სხვა მნიშვნელობითაც ვხვდებით. ესაა „ზე-ცნობიერის“ მნიშვნელობა:

„ქალი მზეებრ უჭვრეტს ყოველთა ცნობითა ზე-მხედველითა.“

მზე, როგორც ვიცით, მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურასა და კონკრეტულად რუსთაველის კოსმოლოგიაშიც, თავისთავად სამყაროს ცენტრის, სულის, ღმერთის სინონიმია. ამდენად აქაც ამ სიტყვის გამოყენება არაა შემთხვევითი. „მზეებრ უჭვრეტს... ცნობითა ზე-მხედველითა“ ნიშნავს: ღმერთივით ხედავს, არა ამქვეყნიურად, არამედ ზეციურად მხედველი ცნობიერებით“, ეს კი მხოლოდ გასხივოსნებულ მდგომარეობას მიღწეულ ბრძენთა პრივილეგიაა... ამას გარდა, „ზე-მხედველი“ ასოციაციურადაც და აზრობრივადაც ბუნებრივად უკავშირდება შემდეგ სტრიქონებს:

„ანუ არის ბრძენი ვინე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი;“

„მაღლად მხედი“ და „ზე-მხედველი“, ფაქტიურად, ერთი და იგივეა (წინსართი „ზე“, რომელიც „ზენას“, „ზეციურს“ აღნიშნავს, უფრო მეტადაც კი უსვამს ხაზს ასეთი ხედვის ამაღლებულობას, ღვთაებრიობას). აქედან გამომდინარე, „ზე-მხედველი“ ცნობიერებით, და თანაც „მზეებრ“ (ანუ ღმერთივით) მჭვრეტი მხოლოდ ბრძენი შეიძლება იყოს, ანუ ის, ვინაც ღვთაებრივ ცნობიერებას ეზიარა. „ცნობილობა“, ანუ გამცნობიერებლობა და „ცნობა“, ანუ ცნობიერება რომ სიბრძნესთან არის კავშირში, ამ სტრიქონებიდანაც ჩანს:

„ბრძენი! ვინ ბრძენი, რა ბრძენი! ხელივითა იქმს ბრძნობასა!
ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა;“

„ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, არსებობენ „ცნობიერი“ და „უცნობო“ ადამიანები:

„რა შეატყო მოჯობება მან, სევდისა მუფარახმან,
განანათლა პირი-ვარდი სიხარულმან დაუსახმან,
ცნობიერთა დასტაქარმან, უცნობოთა ოხრვა-ახმან;“

რითი განირჩევიან ისინი ერთმანეთისგან? თუ ამ სტროფის მიხედვით ვიმსჯელებთ, ცნობიერთა ნიშანია სიხარული, უცნობოთა კი სევდა, უცნობობის წამალი კი გონიერება და ზომიერებაა, რადგან სევდის განქარვებელი, „მუფარახი“ და „დასტაქარი“, ავთანდილი სწორედ ამ თვისებებით გამოირჩევა და ამ კონკრეტულ ეპიზოდშიც ამისკენ მოუწოდებს ზღვარგადასულ და ცნობადაკარგულ ტარიელს. მან თავის მეგობარს „ცნობიერი სიტყვა უთხრა უცნობოსა“... ბრძენის გაცნობიერებულობა აუცილებლად გულისხმობს იმასაც, რომ მას არასოდეს ავიწყდება, რომ ეს სოფელი, და შესაბამისად ყოველივე მასში არსებული მხოლოდ სიზმარია, რაც ასევე გაცხადებულია რუსთაველის მიერ ბრძენის აღწერისას:

„ვით ზღაპარი, ასრე ეს მის უბედობა, თუნდა ბედი“,

მატერიალური სამყარო და მასი ბედი თუ უბედობა, ანუ წარმატება თუ წარუმატებლობა რომ მხოლოდ „მაიაა“ (ანუ სიზმარი, მოჩვენება, ილუზია), ეს ჰინდური ფილოსოფიის ფუნდამენტურ დებულებას წარმოადგენს...

„ცნობითა ზე-მხედველითა“-ს შინაარსი ამით არ ამოიწურება. თანამედროვე ქართულზე ეს ფრაზა ასე გამოიყურება: „ზეციურად მხედველი ცნობიერებით.“

მეოცე საუკუნის მოაზროვნემ, შრი აურობინდომ ინდურ რელიგიურ აზრში ახალი, ძალზე მნიშვნელოვანი სიახლე შეიტანა. მისი „ინტეგრალური იოგას“ სიახლე იმაში მდგომარეობდა, მედიტატორი გაცნობიერებულად უნდა შედიოდეს ნებისმიერ მდგომარეობაში, არ უნდა კარგავდეს „ცნობიერებას“ თვით სამადჰიშიც კი. ოშო რაჯნეში აურობინდოს შესახებ წერს: „სწორედ ისე, როგორც ფროიდმა აღმოაჩინა განზომილება ცნობიერის ქვემოთ, შრი აურობინდომ აღმოაჩინა განზომილება ცნობიერის ზემოთ. ფროიდი და აურობინდო ამ საუკუნის ორი ყველაზე მნიშვნელოვანი ადამიანია. ორივე ისინი ინტელექტუალები არიან, არცერთი მათგანი არ არის გაღვიძებული, მაგრამ მათ კაცობრობას

უდიდესი სამსახური გაუწიეს. მათ საშუალება მოგვცეს, ინტელექტუალურად გაგვეცნობიერებინა, რომ არც ისე პატარები ვართ, როგორც ეს ზედაპირზე გვეჩვენება, რომ ეს ზედაპირი უდიდეს სიღრმეებსა და სიმაღლეებს მალავს. ფროიდი სიღრმეებში ჩავიდა, შრი აურობინდომ კი სიმაღლეებში შეღწევა სცადა. ჩვენს ეგრედ წოდებულ ცნობიერ გონს ზემოთ ნამდვილი ცნობიერი გონია; იგი მხოლოდ მედიტაციით მიიღწევა. როდესაც თქვენს ჩვეულებრივ ცნობიერ გონს მედიტაცია ემატება, როცა ჩვეულებრივი შეგნებული გონება მედიტაციასთან ერთდება, იგი ნამდვილ ცნობიერ გონად ტრანსფორმირდება.

ნამდვილ ცნობიერ გონს მილმა – ზე-ცნობიერი გონებაა. მედიტაციაში თქვენ მხოლოდ მის გამონათებებს იღებთ. მედიტაცია სიბნელეში ხელების ფათურია. მართალია, რალაც ფანჯრები იღება, მაგრამ ისევ და ისევ უკან ვარდები. ზე-ცნობიერი გონი სამადჰის ნიშნავს – ეს ნიშნავს, რომ კრისტალურად სუფთა აღქმას, ინტეგრირებულ გაცნობიერებულობას მიაღწიე. ახლა უკვე შეგიძლია, უკანაც ჩამოხვიდე; იგი უკვე შენია და სიზმარშიც კი შენთან იქნება."

აი, რას შეიძლება ნიშნავდეს რუსთაველის „ზე-მხედველი ცნობიერება." რა თქმა უნდა, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ ეს სიტყვები, ისევე როგორც თითქმის მთელი დანარჩენი პოემა, უბრალო, შემთხვევითი სიტყვებითაა სავსე, არაფერს ნიშნავს და არაფერთან აქვს კავშირი – ისე, როგორც მიგვაჩნდა ქართველებს მთელი ცხრა საუკუნის მანძილზე, მაგრამ თუ გავიაზრებთ, რამხელა ნოვატორთან გვაქვს საქმე – რენესანსის პირველ მერცხალთან, პირველ ჰუმანისტთან, პირველ ადამიანთან, რომელმაც ქალის უფლებები კაცისას გაუთანაბრა და პირველ მოაზროვნესთან, რომელიც ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა რელიგიურ ცნობიერებასთან შეარიგა, გრავიტაციის კანონის პირველ აღმომჩენთან, პირველ ადამიანთან დასავლურ სამყაროში, რომელმაც კოსმოსის გეო-ცენტრალური სისტემა უარყო და მის ნაცვლად ჰელიო-ცენტრტული სისტემა შემოგვთავაზა, არა თუ ეს არ უნდა გვიკვირდეს, იმასაც კი უნდა მოველოდეთ, რომ ათწლეულების, შეიძლება ასწლეულების შემდეგაც ახალმა თაობებმა „ვეფხისტყაოსანში" კიდევ რაღაც ახალი და თავიანთთვის საინტერესო აღმოაჩინონ.

„ვეფხისტყაოსანში“, როგორც ადამიანის მიერ შექმნილ ერთ-ერთ უდიდეს წიგნში, რა თქმა უნდა, უხვად არის ისეთი აზრები, მსოფლიოს მრავალ რელიგიაში ერთნაირი ან ოდნავ განსხვავებული სახით რომ გვხვდება და ყველა რელიგია თავის საკუთრებად რომ თვლის. ამიტომ მიდის შოთას რომელიმე მრწამსის მიმდევრად გამოცხადების ყოველი მცდელობა აბსურდამდე. მიუხედავად ამისა, პოემაში გვხვდება ისეთი შეხედულებებიც, რომლებიც ერთის მხრივ, სრულიად უცხოა და უცნობია იუდეო-ქრისტიანული სამყაროსათვის, მეორეს მხრივ კი, ინდური კულტურის ერთ-ერთ დედაბოძს და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს. ამით, რა თქმა უნდა, იმას როდი ვამტკიცებ, თითქოს რუსთველი ჰინდუიზმის რომელიმე განხრის აღმსარებელი იყო, მაგრამ იმაში კი ეჭვი აღარ მეპარება, რომ პოეტი კარგად იცნობდა ამ სამყაროს.

ზემოთთქმულის ყველაზე მკაფიო მაგალითია „სიბრძნისა“ და „ბრძენის“ შოთასეული გაგება. „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგიო“, პოემის დასაწყისშივე ამბობს პოეტი და ამ ფრაზას საქართველოში დღემდე რაღაც აბსტრაქციად, უსაგნო პოეტურობად აღიქვამენ. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან იუდეო-ქრისტიანულ კულტურაში ეს აზრი ვერავინ ვერაფერთან დააკავშირა. შაირობა სიბრძნის დარგი არ ყოფილა არც რუსთველის დროინდელ საქართველოში. ქრისტიანულ კულტურაში სიბრძნეს არ ჰქონია ის მნიშვნელობა, რომელსაც მას შოთა ანიჭებს – ის არ ყოფილა სულიერი ცხოვრების კონკრეტული დისციპლინა, რომელიც რაღაც ქვე-დისციპლინებს მოიცავს, არ ყოფილა დარგების ერთობლიობა და მით უმეტეს ასეთი მნიშვნელობა არ ჰქონია „პირველადვე“, ანუ კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟიდანვე. სიბრძნის ასეთი გაგება არსებობდა მხოლოდ აღმოსავლეთში, პირველ რიგში კი ინდოეთის სუბკონტინენტზე, სადაც ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე რამოდენიმე ათასწლეულით ადრე ჩაისახა და განვითარდა ამგვარი ტრადიცია. არც იმის უთქმელობა შეიძლება, რომ ინდოეთში „სიბრძნის“ ასეთი გაგება არსებობდა სწორედ რომ „პირველადვე“, ანუ იმ დროიდანვე, რა დროიდანაც არსებობს ამ კულტურული სივრცის მეხსიერება, ანუ გაცილებით ადრე, ვიდრე ელინური ან იუდეო-ქრისტიანული კულტურები ჩამოყალიბდებოდა.

იუდეო-ქრისტიანულ სამყაროში „სიბრძნე“ უბრალოდ გონი-

ერების და ფილოსოფიურობის, ფილოსოფიური განსჯის აღმნიშვნელი ცნებაა, გონიერების ერთ-ერთი სინონიმი და არა დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე ცნება.

უხსოვარი დროიდან, ანუ მართლაც რომ „პირველადვე", ინდოეთში ცნება „სიბრძნე" განსხვავდებოდა ცნებებისგან „ჭკუა", „აზროვნება", „გონება", „გონი" ან „გონიერება." მათგან განსხვავებით, „სიბრძნეს" ჰქონდა სრულიად კონკრეტული მნიშვნელობა – ის ნიშნავდა მეცნიერებას, რომლის მიზანიც იყო უმაღლესი ჭეშმარიტების შეცნობა და მისი მიღწევა. ეს მეცნიერება შედგებოდა მრავალი დარგისგან. ამ მეცნიერების „სპეციალისტები" იყვნენ რიშები, რომლებიც სიბრძნის მრავალ დარგს ფლობდნენ. ეს დარგები აბსოლუტური რეალობის წვდომის სხვადასხვა გზები გახლდათ. მათ შორის იყო სხვადასხვა სახის იოგა, ანუ „დაკავშირების გზა." ამ ამ გზებს შორის იყო მუსიკა და პოეზიაც, ანუ „შაირობა."

იმ უხსოვარ დროს, როცა ძველ ინდოეთში იწერებოდა ჰინდუთა წმინდა წიგნები – ვედები, უპანიშადები, არანიაკები, პურანები და სხვა, და უფრო ადრეც, დედამიწის ამ ნაწილში იქმნებოდა და ფუნქციონიერებდა ე.წ. „ტყის აკადემიები", სადაც აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეცნობის წყურვილით ანთებული ადამიანები მთელ თავის დროსა და ენერგიას რეალობის ერთი რომელიმე კონკრეტული გამოვლინების შეცნობას და მიღებული ცოდნის კიდევ უფრო დიდი ჭეშმარიტების წვდომისთვის გამოყენებას ახმარდნენ. ასე იქმნებოდა იოგა, თავისი უამრავი განხრით, იწერებოდა ზემოთნახსენები წიგნები, ასე დაიწერა ინდოელთა უმთავრესი, ნახევრად საკრალური, ნახევრად საერო წიგნები „რამაიანა" და „მაჰაბჰარატაც", რომელთაგან ერთი 24 000 შლოკას, ანუ სტროფს მოიცავს, მეორე კი – 100 000-ზე მეტს. ასე შეიქმნა ინდური ფილოსოფიის ექვსი ძირითადი სკოლა და უამრავი რელიგიური, ფილოსოფიური თუ ფსიქოლოგიური მიმდინარეობა; ასე განვითარდა ინდური ასტროლოგია და სხვა მეცნიერებები, რომელთა მიღწევები დღესაც ანცვიფრებს განათლებულ მსოფლიოს. ამ ყველაფერს, ინდოელთათვის ეწოდებოდა „სიბრძნე" და ამ სიტყვის სპეციფიკური თავისებურება ის გახლდათ, რომ იგი ემსახურებოდა კონკრეტულ, და არა აბსტრაქტულ მიზანს. მისი მიზანი იყო არა აბსტრაქტული ცოდნის ძიება, არა „ცოდნა ცოდნისთვის", არამედ

იმ პრაქტიკული ცოდნის მოპოვება, რომელიც ადამიანს მატერიის მარწუხებისგან განთავისუფლებას და მარადიული სიცოცხლის მოპოვებას შეაძლებინებდა. მაშინდელი ინდური ტრადიციის მიხედვით, ინდოელი ხელმწიფენი სწორედ ასეთ „ტყის სკოლებში“, მიავლედნენ თავიანთ პირმშოებს, მომავალ მეფეებს, სადაც მომავალი საჭეთმპყრობელნი სიბრძნის დარგებს ეუფლებოდნენ. ისინი წმინდა სადჰუებს სასახლეში არ იბარებდნენ, რადგან იცოდნენ, რომ ნამდვილი ცოდნა გამოცდილებაა, და არა მშრალი და უსიცოცხლო აზრების გროვა. მათ იცოდნენ, რომ მათი შვილები ტყეში დაეუფლებოდნენ არა მხოლოდ იოგასა და სანსკრიტული მანტრების კითხვას, არა მხოლოდ ფილოსოფიურ მსჯელობას ისწავლიდნენ, არამედ სამხედრო საქმეს და სახელმწიფოს მართვის ხელოვნებასაც, რადგან ეს დისციპლინებიც „სიბრძნის დარგებად“ მიიჩნეოდა. ამის დასტურია თუნდაც ის, რომ ისეთი უძველესი წიგნები, როგორიცაა, მაგალითად „ართჰა-შასტრა“, რომლებიც სახელმწიფოს მართვის ხელოვნებას ეძღვნება, ან „კამა-სუტრა“, რომელიც „ცხოვრების ხელოვნების“ სახელმძღვანელოა, ინდოეთში ამავდროულად რელიგიური ტრადიციის ნაწილად ითვლება.

ამრიგად, რუსთველისგან გეოგრაფიულად ძალზე შორს არსებობს კულტურა, სადაც სიბრძნე მართლაცდა იყო ადამიანის მოღვაწეობის სფერო, რომელსაც თავისი დარგები ჰქონდა, და მათ შორის ერთ-ერთი დარგი გახლდათ „შაირობა“, რომელსაც ემსახურებოდნენ წმინდა რიშები – ღმერთზე, ღვთაებრივ რეალობაზე, ჭეშმარიტებაზე მომღერალი, პოეტი-ბრძენები.

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი.“

არ შეიძლება არ ითქვას, რომ ძველინდური საკრალური ლიტერატურის ტრადიციის მიხედვით წმინდა წიგნები ყოველთვის მაქსიმალურად დაწურული პოეტური (ე.წ. შლოკის, ანუ ორ ტაეპიანი სტროფის) ფორმით იწერებოდა, რის გამოც მთელი ათასწლეულების მანძილზე, ძველი წელთაღრიცხვიდან მოყოლებული ვიდრე დღემდე, მათ უკეთდებოდა და უკეთდება კომენტარი, რის გარეშეც ხშირად ამა თუ იმ შლოკის გაგება, აზრის უკიდურესი

კონცენტრირებულობის, ანუ სიტყვის „სიმოკლის“ გამო უბრალოდ შეუძლებელი ხდება... როგორც უკვე ავღნიშნეთ, რუსთაველის სიბრძნე განსაკუთრებული ფსიქო-ფიზიკურ-მენტალური მდგომარეობაა, რომელში მყოფისთვისაც აღარ არსებობს ამქვეყნიური პრობლემები:

«ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი;
ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უცვითა ტრედი.“

„ბრძენი“, შოთას გაგებით, არის „მაღალი და მაღლად მხედი“... ძველინდურ წმინდა წიგნებში ხშირად ვხვდებით გამოთქმას: „ის, ვინც ხედავს.“ ეს გამოთქმა არაიშვიათადაა „გიტაშიც.“ ამ წიგნში ბრძენის აღსანიშნავად გიტაში კიდევ რამოდენიმე ტერმინია გამოყენებული: ესენია „მუნი“, ანუ ასკეტი, განსაკუთრებით მდუმარების აღთქმის დამდები, ბრძენი, ნათლად მხედველი; ბუდჰა (გაღვიძებული, გასხივოსნებული, განთავისუფლებული) („მოჰა“-საგან, ანუ გონების დაბნელებისგან, ილუზორული ხედვისგან); გურუ (სულიერი მოძღვარი, შასტრების მასწავლებელი); რიში (მომღერალი, პოეტი, ჰიმნების შემქმნელი, პანდიტი (სწავლული (ქართ.: პანდუხტი – კიდევ ერთი საბუთი იმისა, რომ საქართველოში ინდური კულტურა ძველი დროიდან იყო შემოღწეული;) ბადახში, ბადახშანი, ბუდჰიმანტი (გონიერი, დანახვის, გაგების უნარის მქონე), კავი (გამგები, მოაზროვნე, ბრძენი, პოეტი) და ვიჩაკშანა (თვალახელილი).

ამ ტერმინთა უმეტესობა სწორედ ხედვას უკავშირდება. აქედან ჩანს, რომ ინდურ ტრადიციაშიც ბრძენის უმთავრესი განმასხვავებელი ნიშანი განსაკუთრებული ხედვის უნარია, უნარი, დაინახო რეალობა ისეთი, როგორიც ის არის, ადამიანური, მიწიერი შეზღუდულობისგან გათავისუფლებული, „მაღლად“ ხედვის უნარი...

„არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედაზედი“... საერთოდ ეს სტროფი სტრუქტურულად იმდენად ინდურია თავისი აზრის წყობიდან და ტერმონოლოგიურობიდანაც გამომდინარე, რომ არა თუ მისი ანალოგიურის, არამედ ზუსტი, იდენტური ციტატები უხვად

შეგვიძლია დავძებნოთ ინდური რელიგიური ლიტერატურიდან... მისი აზრიც – ის, რომ სიბრძნე უბრალო სიტყვა კი არა, არამედ ის სულიერ-ფიზიკურ-ფსიქიკური მდგომარეობაა, როცა ადამიანზე არაფერი მატერიალური აღარ მოქმედებს, მათ შორის არც ადამიანური „ბედნიერება“ და „უბედურება“, რადგან ბრძენისთვის ესენი, უბრალოდ აღარ არსებობს, კანონიკური ჰინდური აზრია... გადავხედოთ თუნდაც მხოლოდ „ბჰაგავად გიტას“:

„ვის გონს ვერ აკრთობს ტანჯვა-წვალება, ვინც სიამესაც თავი
ანება ბრძენია“...

„ვისაც ვერ ითრევს, ველარ ატყვევებს, ავი და კარგი
ამქვეყნიური,
ვისაც არა სურს და არც სძულს რამე, მისი სიბრძნეა მტკიცე,
ღვთიური.“

„ქვეყნად სიმწარეს და სიტკბოებას ვინც ერთნაირად,
გულმტკიცედ ხვდება,
ვისაც ვერცერთი ველარას აკლებს, ცად უკვდავების ღირსი ის
ხდება.“

„ვისთვის ერთია საამო, მწარე, ერთია ოქრო და მიწაყრილი,
მტკიცეა, ერთი ჭირსა და ლხინში, ნადიდები და პატივაყრილი...
ის გადალახავს ბუნების ძალებს და ბრაჰმას* ყოფას ეზიერება.“

„ხვეჭა, ზარალი, ძლევა და მარცხი, სიტკბო-სიმწარე, მიგაჩნდეს
არად!“

აი ამ ცნობიერების ძიებით არიან შეპყრობილნი პოემის მთავარი გმირები – ტარიელი და ავთანდილი. ეს გახლავთ „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი მოტივი თუ კონცეპტუალური საზრისი.

საინტერესოა, რა უშლის კაცს ხელს ღვთაებრივი ცნობიერების, სიბრძნის მიღწევაში? როგორც ჩანს, ყველაზე მეტად თავისივე

* ბრაჰმა – აბსოლუტი, აბსოლუტური რეალობა, ღვთაებრიობის უმაღლესი, უპიროვნო მდგომარეობა.

„გული“, რადგან პოეტი ყველაზე დიდ ყურადღებას, „წყენასთან“ ერთად, სწორედ ამას უთმობს. რუსთაველის მეტყველება პოეტის მეტყველებაა და არა ფილოსოფოსის, ამიტომაც იგი ზოგჯერ ერთსა და იმავე სიტყვებს სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობებით ხმარობს, არ იცავს მკაცრად მათ მნიშვნელობებს, ისე, როგორც ამას ფილოსოფოსი იზამდა, და როგორც პოეტს, ეს არც მოეთხოვება. ისევე, როგორც სიტყვა გონებას იგი ზოგჯერ გონის მნიშვნელობით ხმარობს, ზოგჯერ კი უბრალოდ ფიქრის დატვირთვით, სიტყვა გულსაც რუსთაველი სხვა და სხვა შინაარსს ანიჭებს. ეს სრულიად აშკარაა, რადგან შეუძლებელია ერთი და იგივე მნიშვნელობა იდოს ამ ორ ფრაზაში: „ცან, სამართლი მართალი, გულისა გულსა მივა რად“, „გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად!“ და „გული კრულია კაცისა“... აშკარაა, რომ ამ უკანასკნელ ფრაზაში სიტყვა „გული“ არა გრძნობიერების, არა სიყვარულის მნიშვნელობითაა ნახმარი, არამედ მიწიერ სურვილთა, სიხარბისა და ეგოისტურ სწრაფვათა საუფლოდ. ვნახოთ ეს სტროფი მთლიანად:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,
გული – ჟამ-ჟამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი,
გული – ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი,
ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერცა პატრონი რომელი!“

ეს საოცარი სტროფი იმდენ რამეს იტევს, რომ „გრძელი სიტყვის“ მოკლედ თქმის მართლაც რომ ვირტუოზულ ნიმუშს წარმოადგენს!

დავიწყოთ იმით, რომ გული კრულია, რადგან „ურჩია ხედვისა.“ რა თქმა უნდა, მეთორმეტე საუკუნეში რუთაველს ვერ ექნებოდა ზუსტი ცოდნა ადამიანის ფსიქიკის უნატიფეს მექანიზმთა შესახებ, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ არის ტაეპი, სადაც პოეტი, როგორც ჩანს, გენიალური ინტუიციის წყალობით ხვდებოდა ადამიანში რაღაც ისეთის არსებობას, რასაც დღეს ქვეცნობიერს უწოდებენ („გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“). ამაზე მეტყველებს ეს ფრაზაც: „გული ბრმა, ურჩი ხედვისა.“ ეს სიტყვები იმ ადამიანს ეკუთვნის, რომელსაც საკუთარ თავზე აქვს გამოცდილი და კარგად იცის, რამდენად ძლიერია ქვეცნობიერი, „დამარხული“ იმპულსები; რომ ადამიანის „ბრმა“, ანუ გააზრებას, ცნობიერებას მოკლებული და ბნელით მოცული ნაწილი გამუდმებით ებრძვის,

„ეურჩება“ მის საღ აზროვნებას, ცნობიერებას, იმდენად, რომ მაშინაც, როცა ადამიანი კარგად არჩევს მოვლენებს, ქვეცნობიერი, რომელსაც თავისი ინტერესები ამოძრავებს, მაინც აიძულებს მას, ისე დაინახოს ყველაფერი, როგორც ეს მას, ქვეცნობიერს სურს. რუსთაველმა ისიც იცის, რომ ადამიანის ფიქრიც, აზროვნებაც ხშირად ქვეცნობიერის ნებას ექვემდებარება და ემორჩილება. სხვანაირად რომ იყოს, პოეტი არ ახსენებდა „დაფარულ გონებას“ – ეს ხომ ფაქტობრივად იგივეა, რაც „დაფარულის მიერ წარმოქმნილი ფიქრები.“ ნეიროფიზიოლოგებმა მხოლოდ მეოცე საუკუნის დასასრულს აღმოაჩინეს, რომ ტვინის იმ ნაწილიდან, სადაც ქვეცნობიერია განლაგებული, „ცნობიერი“ გადაწყვეტილების მიღებამდე წამის მეასედებით ადრე მოდის იმპულსი, რომელიც ცნობიერს კარნახობს, როგორი არჩევანი გააკეთოს. ამის შემდეგ ქვეცნობიერიდან მოედინება მეორე იმპულსიც, რომელიც ცნობიერს არწმუნებს, ანუ ატყუებს, რომ ეს გადაწყვეტილება მან მიიღო... როგორც ვხედავთ, ქვეცნობიერი ხელს უშლის ცნობიერს, ხედავდეს ისე, როგორც სურს და იქცეოდეს ისე, როგორც სურს, ანუ „გული (ქვეცნობიერი) ურჩია ხედვისა...“ იმას, რომ გული აქ სწორედ ფსიქიკას აღნიშნავს და სხვა არაფერს, ისიც გვიდასტურებს, რომ იგი „ხარბია, გაუძღომელი“ და „ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი“ – სიხარბე, ჭირთაგან გაქცევა და სიამოვნებისკენ ლტოლვა ხომ შიშით ნაკარნახევი ფსიქიკური მოვლენებია...

„თვით ვერსა ვერ გამზომელი“ – აქაც ჩანს პოეტის ჩივილი იმაზე, რომ „გულს“ ბევრჯერ ხაზი გადაუსვია ყველაფერ იმისთვის, რაც გონებას ათასჯერ აუწონ-დაუწონია, გაუზომია და გაუცნობიერებია.

მაგრამ ყველაზე საოცარი, ყველაზე მოულოდნელი და გენიალური ამ სტროფში, აი, ეს არის:

„ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერცა პატრონი რომელი!“

რას უნდა ნიშნავდეს ეს? იმას ხომ არა, რომ ავტორმა იცის, რა ხდება სიკვდილის შემდეგ? პირადად მე რუსთაველისგან არაფერი გამიკვირდებოდა... ამასაც რომ თავი დავანებოთ, ამ სტრიქონში აშკარადაა გამოთქმული ის აზრი, რომ ადამიანს სიცოცხლის მანძილზე ჩამოყალიბებული ფსიქიკა სიკვდილის შემდეგაც მიჰყვება.

აქედან უკვე რეინკარნაციაც აღარაა შორს...

რუსთაველი რომ გულს ფსიქიკის მნიშვნელობითაც ხმარობს, ამ სტროფიდანაც ჩანს:

„აგრევე გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია,
ჭირსა და ლხინსა ორსავე ზედა მართვითა ხელია,
მიწყივ წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია.
იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია!“

„ჭირზეც და ლხინზეც“ გიჟდება, მუდმივად „წყლულდების“, ანუ ტანჯვაშია, არასოდეს ჯანმრთელი არაა... რა შეიძლება ეს იყოს, თუ არა ფსიქიკა? და თითქოს რა შუაშია ამის შემდეგ „იგი მიენდოს საწუთროს, ვინცა თავისა მტერია?“ იმად, რომ „საწუთროს“, ამქვეყნიური ცხოვრების ბატონ-პატრონი სწორედ ფსიქიკაა! ბნელით მოსილი, საღ აზრს მოკლებული, – სურვილთა მუდმივი ტყვე, მუდამ ტანჯვაში მყოფი („სურვილებს ყოველთვის ტანჯვა მოსდევს“ (ბუდა)), ბრძენი კი ისაა, ვინც „საწუთროს“ სწუნობს“ და ცნობიერად ცხოვრებას ცდილობს. ყოველივე აქედან ჩანს, რომ რუსთაველი აღწერს ადამიანის შინაგან კონფლიქტს წმინდა ცნობიერებასა და „ბრმა“, ნათელი ხედვის „ურჩ“ ფსიქიკას შორის, და სწორედ იგი მიაჩნია სიბრძნისკენ აღმავალ გზაზე უმთავრეს დაბრკოლებად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რუსთაველისთვის სიბრძნის მიღწევა საკუთარი „ბრმა“, ბნელი ნაწილის შეცნობასა და დაძლევას, ანუ ფსიქიკის ცვალებადობას მოასწავებს.

„სიბრძნის“ ანალოგიურ გაგებას ვხვდებით არა მხოლოდ ინდურ, არამედ ძველბერძნულ სამყაროშიც, თუმცა არ შეიძლება არ ითქვას, რომ აქ ეს თემა ბევრად უფრო ნაკლებადაა დამუშავებული და ძალზე ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს. მიუხედავად ამისა, ანტიკური ფილოსოფოსისათვის სიბრძნე ცოდნის უმაღლესი ფორმაა. თვით სიტყვა „ფილოსოფიაც“ ხომ „სიბრძნის სიყვარულს“ ნიშნავს. ანტიკური მსოფლიოს ფრანგი ისტორიკოსი, პიერ ადო წერდა: „ანტიკურ სამყაროში სიბრძნეს მიიჩნევდნენ არსებობის საშუალებად, ისეთი ადამიანის მდგომარეობად, რომელიც ყველა სხვა დანარჩენისგან განსხვავებულად ცხოვრობდა და თავისებურ ზეკაცს წარმოადგენდა. თუკი ფილოსოფია აქტიურობაა, რომლის აზრიც სიბრძნეში გავარჯიშებაა, მაშინ ეს ვარჯიში აუცილებლად

ნიშნავს არა მხოლოდ იმას, რომ სხვანაირად ილაპარაკო და იმსჯელო, არამედ იმასაც, რომ სხვანაირად იმოქმედო და ხედავდე სამყაროს."

კიდევ რა არის რუსთველისეული ბრძენისთვის დამახასიათებელი, განსაკუთრებული ნიშან-თვისებები? პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, სიმშვიდე და გაცნობიერებულობა:

„უბრძანა: „ნუ სტირ, ასულო, ისმინე ჩემი თხრობილი:
დღეს შენ ხარ მეფე არაბეთს, ჩემგან ხელმწიფედ ხმობილი,
აქათგან ესე სამეფო შენი არს მართ მონდობილი.
ხარმცა ბრძნად მქმნელი საქმისა, იყავ წყნარი და ცნობილი!"

სიმშვიდე სიბრძნის განუყოფელი ნაწილია. ამიტომ იქ, სადაც სიბრძნეა, ადგილი არა აქვს სიფიცხეს, გაშმაგებას:

„რაცა გითხრა, მომისმინე ბრძენი გეტყვი, არა ხელი:
ასი გმართებს გაგონება, არ გეყოფის, არ, ერთხელი;
კარგად ვერას ვერ მოივლენს კაცი აგრე გულ-ფიცხელი."

სიბრძნის ნაწილია ასევე მუდმივი ცვლილება, სულიერი წინსვლა – განვითარებისკენ განუხრელი სწრაფვა:

„მამამისისა სწავლასა ქალი ბრძნად მოისმინებდა,
ყურსა უპყრობდა, ისმენდა, წვრთასა არ მოიწყინებდა;"

იმაზე, თუ რაოდენ მიშვნელობას ანიჭებს რუსთაველი მუდმივ განვითარებასა და ასევე „ეგო"-ს დაძლევას და თავისზე უფრო გონიერი ადამიანის მოსმენის უნარს, ეს სიტყვები მეტყველებს:

„ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს,
„გონიერსა მწვრთნელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს;"

იგივეს გვეუბნება პოეტი ამ ტაეპითაც:

„რაცა მიწვრთიხარ, იწვართე; გკადრო, უწვრთელი ვირია."
სიბრძნეა ასევე მოთმინება, „ჭირსა შიგან გამაგრება":

„ქალმან უთხრა: „მომეწონა, ყმაო, შენი ნაუბარი.
ხარ უცილოდ კარგი ვინმე, მოყმე, ბრძენთა საქებარი;
ხარ ვინათგან აქანამდის მაგა ჭირთა დამთმობარი“...

ეს აზრია გამოთქმული ამ გენიალურ სტროფშიც:

„ამას მოსთქმიდის ტირილით ცრემლისა დასაღვაროთა;
კვლა გულსა ეტყვის: „დათმობა ჰგვანდეს სიბრძნისა წყაროთა.
არ დავთმოთ, რა ვქმნათ, სევდასა, მითხარ, რა მოვუგვაროთა?
თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჭირიცა შევიწყნაროთა.“

ბრძენი არასდროს მისტირის წარსულს:

„დაო, მეტსა საუბარსა აღარ მომცემს ჟამი და დრო,
არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიტყვა დავაღადრო;“

რუსთველისეულ სიბრძნეს აღწერს ეს სტრიქონიც:

„თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“,

რას შეიძლება ნიშნავდეს „თუ თავი შენი შენ გახლავს?“ თითქოს ყველა ადამიანს ახლავს საკუთარი თავი, მაგრამ როგორც ჩანს, პოეტის აზრით, ეს ასე არ არის. მაშინ ვის „ახლავს“ საკუთარი თავი? რა თქმა უნდა „გონიერი გულის“ პატრონს, ანუ იმას, ვისაც გონებაც და გულიც განვითარებული აქვს და რაც მთავარია, ვინც იქვემდებარებს საკუთარ ფიქრებსა და გრძნობებს, ვინც თვითონ არის საკუთარი თავის ბატონ-პატრონი. თუკი თვით რუსთაველს დავეყრდნობით, საკუთარი თავი იმას ახლავს, ვინც „წადილთა ნებაზე“ კი არ დადის, არამედ თავის ნებაზე დაჰყავს საკუთარი სხეული, გული და გონება. ეს იდეა – სიმდიდრის (სულიერი სიმდიდრის) საკუთარ თავში პოვნის იდეა ასევე აღმოსავლურია. „გიტაში“ ვკითხულობთ:

„ვინც თავის თავში ჰპოვებს სისავსეს, თავის თავშივე შვების მპოველი,
აღარ აქვს საქმე იმას ამქვეყნად, – ვინც თავის თავში ჰპოვა ყოველი.“

„ბედნიერებას, სიხარულს, ნათელს ვინც თავისთავში არის წეული,
უერთსულდება ღმერთს ის იოგი, მასში შესული და შეღწეული.“

რუსთაველის მიხედვით, სიბრძნის ნაწილია „გრძნეულებაც“, გნებავთ მაგია, ანუ ბუნების ძალებზე ზემოქმედების უნარი, რასაც ასე კარგად ფლობდნენ ქაჯები. როგორც პოეტი აზუსტებს, ქაჯებიც ჩვეულებრივი ადამიანები არიან, „ჩვენსავით ხორციელანი“, „კაცნი, გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი.“ ინდოეთის მეფის, ფარსადანის და, დავარი კი ქაჯების რძალია, რომელიც ასევე ბუნების ძალთა მპყრობელია („მან უამბო დავარ ქაჯსა, ვინ გრძნებითა ცაცა იცის.“) და სწორედ ამ თავისი გრძნეულების წყალობით მას სასახლეში ბრძენად მიიჩნევენ და იმდენად ენდობიან, რომ შვილსაც კი აძლევენ გასაზრდელად. არ შეიძლება იმის უთქმელობაც, რომ დავარს მეფის ასულს არა უბრალოდ აღსაზრდელად აძლევს ხელმწიფე, არამედ სწორედ რომ სიბრძნის სასწავლებლად:

„დავარ იყო და მეფისა, ქვრივი, ქაჯეთს გათხოვილი,
მას სიბრძნისასა სწავლელად თვით მეფემან მისცა შვილი.“*

სიბრძნე ჭკუა-გონებაზე, თუგინდ ცნობიერებაზეც აღმატებულია, ვინაიდან ამ ყოველივეს მოიცავს. ამას გარდა იგი მოიცავს უმაღლეს ცნობიერებას, „ზე-მხედველობას“, რაც გამოიხატება იმის გაცნობიერებაში, რომ ყოველი ერთშია და ერთი ყოველში („ჰე, ღმერთო ერთო“, „გვაქვს უთვალავი ფერითა“, „ღმერთი კარგსა მოავლინებს, და ბოროტსა არ დაბადებს“, „მზე უშენდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“ და ა.შ.) და უმაღლეს, ყოვლისმომცველ სიყვარულს, რომელიც მზის სხივთა დარად, „ვარდთა და ნეხვთა სწორად მოეფინების.“ რუსთაველისთვის სიბრძნე არ არსებობს უსიყვარულოდ:

„მეფე ეტყვის: „შვილო, ჩემგან გაქვს სირცხვილი თუ რა ზომა,
ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახდომა.“

* უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხილეთ თავში „საპირისპიროთა ერთიანობა“

რუსთაველის მიხედვით, ბრძენი შეიძლება გული იყოს და არა გონება, რადგან ისეთ ცნებებს ამკვიდრებს, როგორებიცაა „გულის სიბრძნე“ და „ბრძენი გული“, რითაც მიუთითებს, და რომ სწორედ სიყვარულია სიბრძნის უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი:

„მეკეთა ესე თათბირი, სიბრძნე გულისა მისისა“,

„მერმელა გაბრჭევ მართალი მაგა გულითა ბრძენითა;“

„სადაცა გწადდეს, მუნ იყავ მითვე წესითა მაგითა,
გწადდეს – გულითა ბრძენითა, გწადდეს – ცნობითა შმაგითა;“

რუსთაველის მიჯნური იგივე ბრძენია, რომელშიაც შერწყმულია გონიერება და სიყვარული (ოღონდ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ აქ იმ სიყვარულზეა საუბარი, რომელიც ყოველივე არსებულის ღმერთში ერთობას გულისხმობს, და აქედან გამომდინარე, ყოველი ცოცხალი არსების უპირობო სიყვარულია).

სიყვარულთან ერთად სიბრძნის აუცილებელი პირობაა ერთგულებაც:

„ვიცი, ბლოოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა განზრახულსა.
კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;“

ხოლო სიცრუე, ტყუილი ისაა, რაც ვერასოდეს შეეთვისება სიბრძნეს:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.“

„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ რუსთაველის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული აფორიზმია, თუმცა ვერავინ გეტყვით, რატომ ავნებს სიცრუე ჯერ ხორცს და მხოლოდ ამის შემდეგ სულს? ამის პასუხი მხოლოდ თანამედროვე ფსიქოლოგიასა და მედიცინაში შეგვიძლია ვიპოვოთ. როგორც ცნობილია, თანამედროვე გამოგონება, „სიცრუის დეტექტორი“

შემდეგი პრინციპით მუშაობს: ადამიანს სხეულის სხვადასხვა ნაწილებზე უმაგრდება სენსორები, რომლებიც აპარატს გადასცემენ ინფორმაციას იმ ცვლილებების შესახებ, რაც ორგანიზმში ხდება (ოფლიანობის მომატება, წნევის ცვლილება, პულსის აჩქარება და ა.შ.). შემდეგ დაკვირვების ობიექტს უსვამენ ისეთ მარტივ შეკითხვას, რომელზე გაცემული პასუხიც შეუძლებელია ტყუილი იყოს (რომელი საათია, დღეს რა დღეა და ა.შ.); სწორი პასუხის გაცემისას ორგანიზმში ცვლილებები არ აღინიშნება, ხოლო თუ ამის შემდეგ დაკვირვების ობიექტმა იცრუა, აპარატი აუცილებლად აფიქსირებს პულსის, წნევისა და სხვაგვარ ცვლილებებს. ტყუილის თქმისას ძალაუნებურად იძაბება ნერვული სისტემა და ადამიანის მთელი ორგანიზმი, რაც, რა თქმა უნდა, აისახება მის ჯანმრთელობაზე. თუ ადამიანი ხშირად ცრუობს, მისი ნერვიული სისტემა შეუძლებელია ისეთივე ჯანმრთელი იყოს, როგორიც იმისი, ვინც ამას ნაკლებად სჩადის. როგორც ვხედავთ, სიცრუე და ორპირობა მართლაც ჯერ „ხორცისთვის“ ყოფილა მავნებელი და მხოლოდ ამის შემდეგ – სულისთვის. ხოლო თუ იმასაც ჩავუღრმავდებით, თუ რატომ უნდა იყოს აუცილებლად სულისთვისაც მავნებელი ის, რაც ხორცისთვისაა მავნებელი, შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს ძველრომაული დევიზი: „ჯანმრთელ სხეულში ჯანმრთელი სული!“

თუ რა მჭიდრო ურთიერთკავშირია ერთმანეთთან სულიერი და ფიზიკური მოვლენები, ამას თანამედროვე ფსიქოლოგიაც გვიდასტურებს, რომლის უახლეს მიმდინარეობათა წარმომადგენლებიც ამტკიცებენ, რომ ყოველ ფიზიკურ სნეულებას საფუძვლად ფსიქოლოგიური მიზეზები უდევს, ხოლო ადამიანის ფიზიკური მდგომარეობა, თავის მხრივ, დიდი გავლენას ახდენს მის განწყობასა და ფიქრებზე.

რუსთაველისთვის ტყუილი ეშმაკშია, გაუტანლობა სიბრძნის ანტონიმია, იგი წინაღობაა, ხელის შემშლელი მისი მიღწევის გზაზე:

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,
მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!
არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!
მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.“

აი, აქ ცხადდება ყველაზე მძაფრად, დაუფარავად რუსთაველის და მისი პოემის „დაფარული“ აზრი:

„მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა
წყობისა.“

ცოდნის მიზანი სიბრძნეა, რომელიც სწორედ ამას – „ზესთ მწყობრთა შერთვას“, ანუ არამატერიალურ, მიღმიერ სამყაროსთან შეერთებას გულისხმობს. ამის გარეშე აზრი არა აქვს არავითარ სწავლას, ცოდნას, „ბრძნობას.“ სხვანაირად რომ ვთქვათ, რუსთაველი არ ცნობს სწავლისა და ცოდნის არანაირ სხვა მიზანს, ცოდნის დაგროვება და არც აზროვნება მისთვის თავისთავად მიზანს არ წარმოადგენს. მისთვის სწავლის, განვითარების, ერთადერთი ღირსეული მიზანია არა უბრალოდ ცოდნის მიღება მიღმიერზე, არა გონებაჭვრეტითი შემეცნება, არამედ მხოლოდ „შერთვა“, მხოლოდ მატერიის არტახებისაგან თავის დაღწევა და ღვთაებრივ რეალობასთან შერწყმა-შეერთება!

როგორც უკვე ვთქვით, ძველ ინდოეთში საყოველთაოდ მიღებული ტრადიციის მიხედვით, მეფეები შვილებს ქალაქებიდან შორს, ტყეებში ბრძენებთან აგზავნიდნენ აღსაზრდელად მრავალი წლით. ასე აღიზარდა „რამაიანას“ მთავარი გმირი, რამა, ისევე, როგორც ძველი ინდოეთის მრავალი რეალური ხელმწიფე. ახლა მოვუსმინოთ უფლისწულ ტარიელს:

„მეფემან და დედოფალმან მიმიყვანეს შვილად მათად,
საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად,
ბრძენთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად;
მოვიწიფე, დავემსგავსე მზესა თვალად, ლომსა ნაკვთად.“

საინტერესოა, საიდან აიღო რუსთაველმა უფლისწულის ბრძენთათვის მიბარების ტრადიცია, თუ არა აღმოსავლეთიდან?

რუსთაველის სიბრძნე არ არის არც არისტოკრატიის, და არც სხვა რომელიმე კასტის პრივილეგია. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ბრძენი შეიძლება მონაც კი იყოს:

„გამხიარულდა თინათინ ამა ამბისა სმენითა;
მას დღე იხარებს სმისა და ჭამისა არ-მოწყენითა,
კვლა საწოლს დაჰხვდა მის მზისა მონა სიტყვითა ბრძენითა“...

რუსთაველის სიბრძნე ზომიერებაა. მსგავსად ბუდასი, რომელმაც ვერ ჰპოვა ჭეშმარიტება ვერც ამქვეყნიურ განცხრომაში და ვერც თავდაუზოგავ ასკეზებში და მხოლოდ მუსიკოსის მიერ სიმის დაჭიმვაზე დაკვირვებამ მიახვედრა, რომ ჭეშმარიტება ზომიერებაში მდგომარეობს, რადგან თუ მუსიკოსმა ზომაზე ნაკლებად მოჭიმა სიმი, იგი არ იჟღერებს, ხოლო თუ ზომაზე მეტად მოუვიდა მოჭიმვა, სიმი გაწყდება. ზომიერების იდეას ემსახურება ტარიელისა და ავთანდილის, როგორც სხვადასხვა სულიერ მდგმარეობათა აღმნიშვნელი პერსონიფიკაციების შეერთებაც. ტარიელი მოუთოკავი სტიქიაა, თავაწყვეტილი, თავდაუზოგავი ძიება, გაშიშვლებული, დაუცველი სიყვარული, მიჯნურობის ექსტაზი, ავთანდილი კი წონასწორობა, გონიერების სინათლე, სულისა და სხეულის ჰარმონიული შერწყმა და სიჯანსაღე. ერთსაც და მეორესაც აკლია რაღაც მნიშვნელოვანი. მათი შერწყმა-შეერთებით კი რაღაც მთლიანდება, რიგდება თითქოსდა შეურიგებელი და იქმნება უფრო დიდი სრულყოფილება – გული გონიერი, განბრძობილი მიჯნური.

ავთანდილი ეუბნება ტარიელს:

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ, –
მინდორს სტირდა მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?
ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ,
თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იწყლულებ?"

სიბრძნეა სულიერ გზაზე ზომიერების, საღი აზრის დაცვა, ასევე სიბრძნე უარყოფს „სოფლის მოძულებას", ანუ მინიერის უარყოფას, მასთან დაპირისპირებას, რადგან ესმის, რომ ყოველივე, რაც კი არსებობს, „უმაღლესიც" და „უმდაბლესიც" ერთი და ერთადერთი მთლიანობის ნაწილია – რეალობის, რომლის სახელიცაა სამყარო ანუ ღმერთი; „უმაღლესი" და „უმდაბლესი" სინამდვილეში მუდმივ ცვლილებაში მყოფი არსის განვითარების სხვადასხვა ფაზებია მხოლოდ, და ამდენად ყოველივეს, რაც კი არებობს, ერთნაირად აქვს არსებობის უფლება. ამიტომ ბრძენი არაფერს ებრძვის, არაფერს კიცხავს, არაფერი სძულს... „ბჰაგავად-გიტაში" ვკითხულობთ: „ვისაც არა სურს, და არც სძულს რამე, მასა აქვს ცოდნა სრული, ღვთიური"...

„ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებო",

ამბობს შოთა და ამით, ნებსით თუ უნებლიედ უპირისპირდება ქრისტიანობას, რომელიც ყოველივე ამქვეყნიურს, ანუ „სოფელს“ საცდურად მიიჩნევს და გმობს, როგორც ცოდვის წყაროს. ეს დაპირისპირება აშკარაა და მისი შერბილება შეუძლებელია, რადგან ამ ტაეპის შინაარსი ასეთია: „ღმერთთან ვერ მიხვალ, თუ მატერიალურ სამყაროს მოიძულებ, დაუპირისპირდები.“

ტარიელს სოფელი მოუძულებია და ესაა მისი ნაკლი. იგი უშუალო ჭვრეტას, დანთქმას სიცოცხლეზე მაღლა აყენებს. იგი აღარც სიბრძნეს დაგიდევთ:

„ბრძენი! ვინ ბრძენი, რა ბრძენი! ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა! –
ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა;
ვარდი ვერ არის უმზეოდ; იყოს, დაიწყებს ჭნობასა;
მაწყენ, არა მცალს, დამეხსენ, არცაღა ვახლავ თმობასა.“

ეს პასაჟი ძლიერ მაგონებს „ბჰაგავად-გიტას ერთ სტროფს:

„რა სარგებელის მომტანიც არის წყალდიდობის დროს
წყალმცირე წყარო,
ის სარგებელი აქვს წერილისგან მას, ვინც შეიცნო უფლის
სამყარო.“

„წერილი“ ამ შემთხვევაში გონიერების, თეორიული ცოდნის სიმბოლოდ წარმოდგება, „წყალდიდობა“ კი ღმერთში უშუალო დანთქმას მოასწავებს. ტარიელი ის არის, ვინც ერთხელ იხილა ღვთაებრიობის გემო და ახლა სიკვდილზეც თანახმაა, ოღონდაც ისევ გამოსცადოს მისი არაამქვეყნიური სიტკბოება. „ვარდი ვერ არის უმზეოდ; იყოს, დაიწყებს ჭნობასაო – ამბობს ტარიელი და ამით იმას გულისხმობს, რომ თუ სულიერი პრაქტიკის საბოლოო მიზანი ღმერთია, მისი ხილვა კი მხოლოდ „ღვთაებრივი სიგიჟის“ მდგომარეობაში შეიძლება, მაშინ მას აღარ სურს დროის კარგვა სხვა რამეზე, ფილოსოფოსობა იქნება ეს თუ სიბრძნის მიხედვით ცხოვრება. „მას ღმერთის ხილვა სურს და უკან დაბრუნებას აღარ აპირებს, მით უმეტეს, რომ უკვე „გასულია“ მიღმიერ სამყაროში („აჰა, ძმაო, მითხრობია, ჭირი ჩემი, რაცა მჭირდა; სულთა დგმაცა არა მმართებს, ასრე გასვლა რად გიკვირდა!“), უკვე სიკვდილი ახლავს („სიკვდილი მახლავს ხელ-ქმნილსა, სიცოცხლე არის

ნამისად;"), გადასულია ადამიანური ლოგიკის საზღვრებს და ღრმა მედიტაციაში, მიღმიერ სამყაროში იმყოფება („დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შვჰრთვივარ სულთა სირასა."). ტარიელი ისეთ მდგომარეობაშია, რომ ავთანდილის მიერ მოსულიერებული, ლაპარაკსაც კი ძლივს ახერხებს („ძვრაცა არ ძალ-მიც ენისა") და სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე მყოფი, უფრო იმ ქვეყნისკენაა, ვიდრე სააქაოსკენ („მას აღარა შეესმოდა, სოფლით გაღმა გაებიჯა."). ასეთ მდგომარეობაში მას სიკვდილი უფრო დიდ ბედნიერებად წარმოუდგება, ვიდრე სიცოცხლე, რადგან იქ თავისი ღვთაებრივი სატრფო ეგულება („აწ მივსწურვივარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა."); ამდენად, გასაკვირი არაა, რომ ავთანდილის ბრძნული საუბრისათვის აღარც სცალია („მაწყენ, არა მცალს, დამეხსენ, არღარა ვახლავ თმობასა.") და აღარც ამის თავი აქვს („მან უთხრა: ძმაო, რა გითხრა, ძვრაცა არ არ ძალ-მიც ენისა, ძალი არა მაქვს ხელ-ქმნილსა შენთა სიტყვათა სმენისა;")

რუსთაველი რამოდენიმეჯერ უსვამს ხაზს იმას, რომ ტარიელს არა აქვს მოთმინების უნარი:

„არცაღა ვახლავ თმობასა",

„მიახლებოდა სიკვდილსა, მოჰშორვებოდა თმობასა."

„მოიშორვა კაეშანი, დათმობავე შეაერთა" (ანუ დათმენის უნარი დაიბრუნა).

ავთანდილიც ამას საყვედურობს ტარიელს:

„არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!"

მისი მთავარი ფილოსოფიური არგუმენტი კი ის არის, რომ ტარიელის მიერ „სოფლის მოძულება" უსაგნო და უსაფუძვლოა:

„რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?!"

საბოლოოდ ავთანდილი მაინც ახერხებს ტარიელის „მობრუნებას", რაც იმის მანიშნებელია, რომ რუსთაველი არ იღებს ცალმხრივობას, სულსწრაფობას და უმაღლეს სიბრძნედ ტარიელის

ვეშაპზე კი არ გვისახავს, არამედ ტარიელისა და ავთანდილის თვიაებათა ჰარმონიულ შერწყმას.

ავთანდილი შეჰღაღადებს სასიკვდილოდ გადადებულ ტარიელს:

„ამას ეტყვის: „შენთვის დავსდებ გონებასა, სულსა, გულსა,
მაგრა შენცა ნუ აგრე ხარ, ნუ იწყლულებ ახლად წყლულსა;
არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა:
არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?"

ამ სტროფში პოეტი კიდევ ერთხელ გვამცნობს, რომ პოემაში არის „დაფარული საუნჯე" (ავთანდილი მანამდეც თხოვს ტარიელს, „განმიცხადე დაფარულიო"...) – ცოდნა, რომელიც ადვილი მისაგნები არაა. საერთოდ, რუსთაველი მთელს პოემაში გამუდმებით გვაწვეთებს აზრს, რომ არის რაღაც დაფარული, რომ რაღაცაზეა საუბარი „შეფარვით," თუნდაც ამავე თავში, სადაც ავთანდილისა და ტარიელის შეხვედრაა აღწერილი, ვხვდებით ასეთ ფრაზას: „ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს." ყველაზე საინტერესო კი ის არის, რომ ტარიელის ეს სიტყვები კონკრეტულ სიტუაციურ ქვეტექსტთან არავითარ კავშირში არ არის. ერთადერთი ისღა დაგვრჩენია ვიფიქროთ, რომ ესაა მისი პასუხი ავთანდილის თხოვნაზე, განმიცხადე დაფარულიო.

ამავე სტროფიდან ვიტყობთ, რომ ტარიელი არ ადგას სწორ გზას, არ მისდევს „ბრძენთა თქმულს", რაც მის ზედმეტობაში, სიცოცხლისადმი აგდებულ დამოკიდებულებულებაში, ზომიერების, წონასწორობის დაუცველობაში გამოიხატება. პოემის ამ ეპიზოდში ტარიელი დაუფარავად აცხადებს „დაფარულს":

„ვინდ ამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად,
ვისცა გესმის, გაიგონეთ, მით გაჭრილვარ ხელი ველად;"

ვისზე შეიძლება იყოს აქ საუბარი? ადამიანის დამბადებელი მხოლოდ ღმერთია. ტარიელი, რომელმაც ერთხელ უკვე იხილა მისი „უსახო სახის" მშვენიერება, ველარ ძლებს უმისოდ, უმისობა ტკივილად ქცევია და საყვედურობს შემოქმედს, რომ არ კურნავს მას საკუთარი სიახლოვით, არ აკეთებს იმას, რაც სულ ადვილად შეუძლია. მის ამ ჩივილზე ავთანდილს ასეთი პასუხი აქვს:

„ავთანდილ ეტყვის: „რა გითხრა პასუხი მაგა თქმულისა?
შენვე სთქვი ეგე სიტყვაო კაცისა ბრძნად სნავლულისა:
ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა?
იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა!“

ავთანდილი შეახსენებს ტარიელს, რომ ბრძენს უნდა ესმოდეს, რომ ღმერთს, სამყაროს (ღმერთი იგივე სამყაროა: „ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა, მიწყივ მბრუნავი“) აქვს მკურნალი ძალა; რომ სიბრძნის აუცილებელ კომპონენტს უმაღლესი გონის აღიარება შეადგენს, რომელიც არა მხოლოდ ბადებს ყოველივეს, არამედ ზრდის და სასიცოცხლო ძალით ავსებს. სხვაგან ამის შესახებ ასმათი ამბობს:

„ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა;“

სხვათა შორის, ამ მეტად სპეციფიკური შეხედულების გაცნობიერება სიბრძნის ნაწილია „ბჰაგავად-გიტაშიც“:

„მაგრამ რად გინდა, მითხარ არჯუნა, ცოდნა ამდენი მხრებით
ატარო,
ჩემი არსების ნატამალითაც როცა სავსეა მთელი სამყარო?“

„მისით – მხედველით და მსმენით ყოვლის სავსეა მიწა და
ცისკიდური.“

„მან, რაც აღავსებს ყოველს, არ იცის, რა არის კვდომა,
დაძაბუნება,“

ბრძენს ესმის, რომ ყოველივეს უზენაესი გონი განაგებს, რომ ყოველივეს, რაც ქვეყნად ხდება, აშკარა თუ ფარული მიზეზი აქვს და ამიტომ შფოთავს იმაზე, რაც ხდება:

„ყმამან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,
ვისგან ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა,
იგი იქმენ ყველაკასა, იდუმალსა, ზოგსა ცხადსა;
ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწევნადსა.“

ბრძენი ისაა, ვინც ხედავს მატერიალური სამყაროს ამაოებას, არ სჯერდება მას და მიღმიერისკენ ისწრაფვის:

„ჰხედავცა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია!
რაზომმცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა ბნელია.
ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან საწუნელია;“

ბრძენმა იცის, რომ სამყაროს ერთი საწყისი აქვს და ის თავისი ბუნებით ჰარმონიულია, ანუ „კეთილი“ და რადგან სხვა წყარო უბრალოდ არ არსებობს, ყოველივე, რაც კი არსებობს, თავისი ნამდვილი, პირვანდელი ბუნებით კეთილია, თუნდაც მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რომ ღმერთის შექმნილია.

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“,

და როგორც უკვე ვთქვით, ღმერთს, სამყაროსი აქვს ჰარმონიისკენ მსწრაფი ძალა, რომელიც ყოველი არსის შინაგანი ბუნებაა. ამ ბუნების მეშვეობით ყოველივე უნებურად განმრთელებისკენ, გაჯანსაღებისკენ ილტვის. პირადად მე, სწორედ ასე მესმის შოთას სიტყვები იმის შესახებ, რომ ღმერთი „ავსაწამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს.“...

რუსთაველის ბრძენი არის ადამიანი, რომელიც ცნობიერად ცხოვრობს და ღმერთზე, აბსოლუტზე მედიტირების დროსაც კი არ კარგავს „ცნობას“:

„მქმნელი საქმისა ძნელისა კაციმცა იყო ცნობილი;
ვერსა ვერ შეიქმს ნაყოფსა ვარდი უმზეოდ ჭნობილი.“

„ძნელი საქმე“ მოცემულ სიტუაციურ კონტექსტში ტარიელის სულიერ მოძრაობას, მის შინაგან ბრძოლებს აღნიშნავს. „გიტაში ვკითხულობთ“:

„ის, ვინც ინტენსიურ საქმეში სიმშვიდეს ჰპოვებს, უდიდეს სიმშვიდეში კი ინტენსიურ საქმიანობას, უდიდესი იოგია და ბრძენთაბრძენი.“, ვკითხულობთ „ბჰაგავად-გიტაში“, სვამი ვივეკანანდა კი ამის შესახებ დასძენს, რომ „ასეთი ადამიანის თავზე

ყუმბარებიც რომ ცვიოდეს, მისთვის სულერთი იქნება."

„ვეფხისტყაოსანში" სწორედ ამ იდეალის – აქტიურ ცხოვრებაში სრული სიმშვიდის შენარჩუნებისა და სრულ სიმშვიდეში აქტიურობის იდეალის განხორციელებას ვხვდებით. პირველის გამოხატულება ავთანდილია. ის აქტიურია, მოქმედებს, დაეძებს, ათასგვარ სიძნელეს დაძლევს, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის ინარჩუნებს საღ გონებას, სიფხიზლეს, საკუთარ შინაგან ხედვას, სიმშვიდეს. ტარიელი კი სრულიად საპირისპიროს სჩადის. ის იოგია, განდეგილი, გამოქვაბულში ზის და ჭვრეტას მისცემია, მედიტირებს. მაგრამ თუ გინახავთ რაიმე ისეთი ინტენსიური, ექსპრესიული და მძაფრი, როგორიც მისი ეს მედიტაციაა. თუ არ დავივიწყებთ, რომ პოემის „დაფარულ", სიღრმისეულ განზომილებაში ნესტანი ღვთაებრივი სინამდვილეა და არა უბრალოდ ქალი, მაშინ აუცილებლად თვალწინ დაგვიდგება ტარიელის სახე, როგორც მატერიის ტყვეობიდან თავის დაღწევასა და მიღმიერთან შერწყმის მცდელობაში სისხლის ცრემლებამდე მისული იოგის სიმბოლო. რა თქმა უნდა, სასაცილოა ვიფიქროთ, რომ ვეფხვიც, რომელსაც ტარიელი ებრძვის და რომლის კოცნაც უნდება, უბრალო ვეფხვია და მეტი არაფერი. ამ სცენით რუსთაველი საკუთარ „ცხოველურ ბუნებასთან", ხორციელ ვნებებთან და ამქვეყნიურ სურვილებთან ადამიანის შინაგან ბრძოლას გადმოგვცემს. ბრძოლას, რომელიც მედიტატორის დახუჭულ თვალებს მიღმა ხდება. რამდენად დაძაბული, ინტენსიურია ეს ბრძოლა! ტარიელი ნამდვილი მებრძოლია, ის, ვისზეც ქრისტე ამბობს, ათასში ერთი თუ გამოერევაო, და რომელზეც კრიშნა შენიშნავს, ათასში გამორეულთაგან თითო რჩეული რომ შეკრიბო, მათ შორისაც ათასში ერთი თუ მიაღწევს საწადელსო. ტარიელი ნამდვილი მოწადინეა. ჯანრთელობის გასაუმჯობესებლად იოგას კურსებს კი არ ესწრება, არამედ თავი აქვს გადადებული ამ ბრძოლაში. ტარიელია სწორედ ის ბრძენი, რომელსაც „აღარც ლხინი უჩანს ლხინად და აღარც ჭირი ზედა-ზედი."

რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ის ბრძენია; ის არ გვაძლევს ინფორმაციას, ან ცოდნას, არამედ გადმოგვცემს სიბრძნეს... შოთა არ გვართობს მშვენიერი პოეზიით, მისთვის პოეზია „სიბრძნის დარგია"... და ვერასოდეს გავიგებთ, ვინ იყო ეს ადამიანი ან რა უნდოდა ჩვენგან, სანამ ღრმად არ ჩავწვდებით ამ ფენომენს – სიბრძნეს; ამას კი ვერასოდეს მოვახერხებთ მხოლოდ დასავლურ

კულტურასა და იუდეო-ქრისტიანული რელიგიებში ჩაკეტვით, სადაც ამის შესახებ არავითარი ცოდნა არ არსებობს.

დასავლური გაგებით, სიბრძნე მხოლოდ იმით განსხვავდება ცოდნისაგან, რომ კავშირშია ადამიანის მორალურ, ზნეობრივ, ასევე ყოფით გამოცდილებასთან. დასავლეთისთვის არ არსებობს სიბრძნის შეფასების რამდენადმე ზუსტი კრიტერიუმი. შეიძლება როგორლაც შეადარო ერთმანეთს ორი მცოდნე, ან თუნდაც ინტელექტუალი (თუმცა ამ შემთხვევაშიც შედარება ძალზე პირობითი იქნება), ორი ბრძენის ტიპოლოგიური შედარებითი ანალიზი კი საერთოდ შეუძლებელია, რადგან არ არსებობს თვით იდეაც კი იმ კრიტერიუმის შესახებ, რითაც შედარება უნდა მოხდეს. შეიძლება სადმე გადავაწყდეთ განმარტებას, რომ სიბრძნე დაკავშირებულია სულიერ გამოცდილებასთან, მარამ თვით ცნება „სულიერი" იმდენად აბსტრაქტული და პრაქტიკულ შინაარსს მოკლებულია, რომ თვით სიბრძნეც აბსტრაქციის განყენებულ სფეროში რჩება.

როგორც უკვე ვთქვით, სიბრძნეს დასავლურ სამყაროში ცოდნისგან მაინც განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. ჰერაკლიტე ამბობდა, რომ „ბევრის ცოდნა ჭკუას არაფერს ასწავლის." აქედან გამომდინარე, იგულისხმება, რომ სიბრძნე რაღაც უფრო მეტია, ვიდრე ინფორმაციის დაგროვება, მაგრამ იგივე შეიძლება ვთქვათ ჭკუასა და გონიერებაზეც. ელინური წარმოდგენა სიბრძნის შესახებ ამ მინიშნებაზე შორს არ მიდის.

სოკრატეს იდეა სიბრძნის შესახებ (თუმცა იგი მას სრულფასოვან თეორიად არ ჩამოუყალიბებია), იმით შემოიფარგლება, რომ სიბრძნეა, როცა ჩვენ ვიცით, რა ვიცით, ან რა არ ვიცით;

ლეონარდო და ვინჩი განმარტავს, რომ „სიბრძნე გამოცდილების შვილია." გამოცდილება, როგორც ცნობილია, ყველა ადამიანს განსხვავებული აქვს, ესეც არ იყოს გამოცდილება თავისთავად სულაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტების შეცნობას, ასე რომ სიბრძნე მაინც ვერ იღებს რაიმე ჩამოყალიბებულ, კონკრეტულ მნიშვნელობას.

დასავლეთისგან განსხვავებით, როგორც უკვე დავრწმუნდით, აღმოსავლეთში „ბრძენი" და „სიბრძნე" ლამაზი სიტყვები ან აბსტრაქტული ცნებები კი არ არის, არამედ სრულიად კონკრეტული შინაარსის და მწყობრი ფილოსოფიურ-ეთიკური სისტემის აღმნიშვნელი ცნებები, რომელთა საფუძველიც სულიერი

პრაქტიკაა. სწორედ არა აბსტრაქტული, არამედ კონკრეტული სულიერი პრაქტიკა, კონკრეტული ფსიქო-ფიზიკური მეთოდების ფლობაა აღმოსავლური და რუსთველური სიბრძნის საფუძველი. სწორედ ეს განასხვავებს მას „ცოდნისაგან“, „განათლებისგან“, „ერუდიციისგან“, „ფილოსოფიისგან.“... ფსიქო-ფიზიკური პრაქტიკა, რომელსაც ზომიერებისა და გონიერების გავლით მატერიალური და მიღმიერი სამყაროების უშუალო-ჭვრეტითი შეცნობისაკენ მივყავართ. ეს არის „ვეფხისტყაოსნის“ ნამდვილი, „დაფარული“ შინაარსი. ამას განასახიერებს სიმბოლურად ყველაფერი ამ პოემაში – სიუჟეტი, პერსონაჟები, მათი სახელები, მათთვის შესხმული ეპითეტები, მათი ურთიერთობა, მათი მოძრაობა, მათ მიერ განვლილი ადგილები და საერთოდ მათი ღვთაებრივი ინიციაციის გზა.

რუსთაველი და სპარსული პოეზია

მეოცე საუკუნის თვალსაჩინო ქართველი მეცნიერი, დავით კობიძე წერს: „...ივანე ჯავახიშვილი კლასიკური პერიოდის სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობების შესახებ ამბობდა, რომ „სპარსულს პოეზიას დიდი გავლენა ჰქონია ქართველებზე და მისი საგმირო და სააშიკო სიტყვიერება ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ. თუმცა „შაჰ-ნამე" (როსტომიანი) ფირდოუსისა, „ვისრამიანი", „ქილილა და დამანა", „ლეილ-მაჯნუნიანი" სპარსელი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანი ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვისაც ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო... პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერს ერთობასა ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა."

„რუსთველის მხრივ სპარსული ლიტერატურის ნაცნობობაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ მის პოემაში სპარსული ლიტერატურული თხზულებების გმირები იხსენიება; მაგალითად ფირდოუსის „შაჰ-ნამედან" მოხსენიებულია როსტომი, ნიზამის „ლეილმაჯნუნიანიდან" ყაისი (კაენ), გორგანის „ვის ო რამინიდან" ვისი და რამინი და უცნობი ავტორის „სალამანიდან" სალამან.

„კლასიკური პერიოდის სახელოვან ირანელ პოეტთა შორის პოეტური აზროვნების, მხატვრული სახეების, შედარება-მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით, რუსთველს უფრო მისი უფროსი თანამედროვე, ნიზამი უდგება, ნიზამი, რომელმაც საქართველოს მეზობელ შირვანში ბრწყინვალე პოემები შექმნა."

„სამეცნიერო ლიტერატურაში თანდათან გროვდება მასალები, რითაც ქართველ და შირვანელ პოეტთა შორის გაჯიბრებათა არსებობა დასტურდება. ნიზამის თანამედროვე შირვანელი პოეტი, ხაყანი ქართულ ენას ფლობდა. თვით ნიზამი კარგად იცნობდა საქართველოს. იგი თავის თხზულებებში საქართველოს „აბხაზის" სახელწოდებით იხსენებს."

„ნიზამის გმირები სიყვარულით აღგზნებული, ველად გაჭრილი ხელქმნილი გმირებია. მათი სიყვარული მარად მიუღწეველი, მარად განუხორციელებელია. „ლეილ-მაჯნუნიანის" გმირ ყაისს უსაზღვროდ უყვარს ლეილი. ლეილის გარეშე წარმოუდგენელია მაჯნუნის სიცოცხლე. იგი მთელი სიცოცხლის განმავლო-

ბაში ლეილის სიყვარულის ტყვეა. ლეილი ღვთაებაა მაჯნუნის წარმოსახვაში და მისი სიცოცხლეც ლეილზე ოცნებით იფერფლება. მაჯნუნი შეეწირა ლეილის და ლეილი მაჯნუნს. ისინი ახორციელებენ შორით წვასა და შორით დაგვას. მათ მთელი სიცოცხლე შეწირეს ერთმანეთის შორით ტრფობას, სიყვარულს მარადიულს, მარად მიუწვდომელს.

ყაისისებურია „ხოსროვ-შირინის“ გმირის, ფარჰადის სიყვარული შირინისადმი. ფარჰადსაც ახასიათებს ყაისივით ველად გაჭრა, სისხლის ცრემლების დენა, ნადირთა შორის ხეტიალი. ფარჰადი იღუპება შირინის სიყვარულით გულანთებული, იგი სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც შირინზე ოცნებობდა.

ნიზამის გმირები სიყვარულით ხელდებიან, ველად იჭრებიან, იწვიან და იფერფლებიან. ისინი მიზანს ვერ აღწევენ...

მართალია, „ვეფხისტყაოსანი“ სიუჟეტურ-ფაბულური თვალსაზრისით ნიზამის ნაწარმოებთა შორის ყველაზე მეტ საერთოს „ლეილ-მაჯნუნიანთან“ პოულობს, მაგრამ ზოგი რამ „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ხოსროვშირინიანის“ დამოკიდებულების შესახებაც შეიძლება აღინიშნოს:

1. მამის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ადის ჰორმუზი. იყო უშვილო; ღმერთს ევედრებოდა, რომ მისთვის მიეცა შვილი. მართლაც, შეეძინა ვაჟი, რომელსაც სახელად ზოსროვ-ფარვიზი უწოდეს. მას ზრდიდნენ რძითა და შაქრით. ხოსროვ-ფარვიზი იყო ნაკვთად ლომი, ბავშვობიდანვე ხმლის მოქნევის ოსტატი და ლომებთან ომის მაძებარი. იგი იზრდებოდა სახელგანთქმულ ბრძენთან, ბოზორგ ომიდთან. იყო ტანად ალვის ხე, შვენებით მზისა მჯობი და ტკბილი ღიმილით – დილის ჟამისა. ყოველივე ეს მოგვაგონებს ტარიელის ბავშვობასა და აღზრდას: ინდოეთის მფლობელ ფარსადანს არ ჰყავდა შვილი. მის ამირბარს შეეძინა ტარიელი, რომელიც მეფემ აიყვანა შვილად. იგი მისცეს „ბრძენთა სასწავლებლად ხელმწიფეთა ქცევა-მნათად.“ როდესაც მოიწიფა ტარიელი, იგი დაემსგავსა „მზესა თვალად, ლომსა ნაკვთად.“ ჭირად არ უჩნდა ლომისა მოკვლა, შვენებით მზეს ჯობდა, „ვით ბინდსა ჟამი დილისა.“ თითქმის ერთნაირი სიტყვებითა და შედარებებით ახასიათებს ნიზამი ხოსროს, ხოლო რუსთაველი – ტარიელის ბავშვობას.

2. შეფე ხოსროს ჰყავს შაფური, რომელიც მისი მოკეთე და ერთგულესი დამხმარეა. შირინისადმი ტრფობით გატაცებულ ხოსროს მანუგეშებლად და ხელის შემწყობად მუდამ შაფური გვევლინება; იგი მიემგზავრება სომხეთში და სხვადასხვა ხერხით აცალავს შირინის გულში ხოსროსადმი ძლიერ ტრფობას, რის გამოც შირინი გამოექცევა მის აღმზრდელ მეფე ქალს, მოჰინ ბანუს და ქარავით სწრაფი შებდიზით მიეშურება მადაინს, ხოსროს სატახტო ქალაქისაკენ, რომ მეფეს შეეყაროს. მოხერხებული, დინჯი და აწონ-დაწონილი შაფური ხოსროს მრჩეველი და დამრიგებელია. იგი შირინის კოშკიდან დაბრუნებულს, განბილებულსა და იმედგატეხილ ხოსროს ურჩევს მოთმინებას, („რომელი ვარდი მოიკრიფება უეკლოდო"), შაფურის ძიებანი შირინისა, გამიჯნურებულ ხოსროვისთვის თავდადება, გონივრული რჩევა-დარიგებანი რამდენადმე მოგვაგონებს ავთანდილის მოქმედებას, მის მზრუნველობას ველად გაჭრილ, ხელქმნილ ტარიელისთვის. ისეთსავე რჩევა-დარიგებას აძლევს ავთანდილი ტარიელს, როგორსაც შაფური ხოსროს („ხომ იცი, ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრეფიაო").

3. შირინზე გამიჯნურებული, ველად გაჭრილი, ხელქმნილი ფარჰადის განცდებს და მის ყოფას ნადირთა შორის რამდენადმე ემსგავსება ტარიელის განცდები და მისი ყოფა ნადირთა შორის."

„ხოსროვ-შირინიანისა და „ვეფხისტყაოსნის" სიუჟეტურ-ფაბულური ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ შეიძლება სხვა მხარეებიც აღინიშნოს, მაგრამ რიგ შემთხვევებში „ხოსროვ-შირინიანში" წარმოდგენილი ამბები ემსგავსება ნიზამის მეორე პოემაში, „ლეილ-მაჯნუნიანში" განვითარებულ ამბებს. ფაჰრადი თავისი მოქმედებითა და განცდებით იგივე მაჯნუნია. შაფური ემსგავსება ნოფალს, რომელიც იპოვის უდაბნოში გაჭრილ მაჯნუნს, გაიგებს მის მდგომარეობას, წუხს მისთვის, ხდება მისი უახლოესი მეგობარი და მაჯნუნის საშველად ომებს აწარმოებს ლეილის გვართან...

ხოსრო არაა ისეთი სახის მიჯნური, როგორიც ყაისი ან ფაჰრადია. ხოსრო შახია, რომელიც დროს ატარებს სხვადასხვა ქალთან. მას მოსწონს შირინი, ეტრფის, მოხიბლულია შირინის სილამაზით, მაგრამ ეს ტრფობა და სიყვარული სრულებითაც არ არის იგივე ხასიათისა, როგორიც ფარჰადის და მაჯნუნის სიყვარულია. ხოსროს შირინთან

დამოკიდებულებაში არ ახასიათებს სიმტკიცე. მას სასახლეში ყავს მხევლები, რომლებთანაც იგი დროს ატარებს. იგი ცოლად ირთავს რომის კეისრის ასულ მარიამს, მიდის ისპახანში და შაქართან სიყვარულობს. ხოსროს შირინთან დამოკიდებულება უფრო შირინით ტკბობის სურვილით განისაზღვრება, ვიდრე ფარჰადის და მაჯნუნის მაღალი სიყვარულით. შირინს უყვარს ხოსრო და მისი სიყვარულის ერთგული რჩება ბოლომდე... მიუხედავად ამისა, შირინის სიყვარული და განცდები ოდნავადაც ვერ შეედრება ნესტან-დარეჯანის სიყვარულს, მის მაღალ განცდებს.

ნიზამის მრავალფეროვან შემოქმედებაში მიჯნურობის გაგების თვალსაზრისით მაჯნუნი და ფარჰადი წარმოადგენენ მთავარ დამახასიათებელ გმირებს. ფარჰადი და მაჯნუნი სიყვარულით გახელებულნი გარბიან უდაბნოში, რომ მეტი ტანჯვა-წამება მიიყენონ. ისინი ხშირად მიდიან თავიანთ სატრფოთა სადგომებთან, რომ თვალი მოჰკრან სათაყვანებელ არსებას, მაგრამ ისევ უკან გარბიან და სისხლის ცრემლებით რწყავენ არე-მარეს.

რუსთველის გმირი ტარიელი ველად იჭრება დაკარგული ნესტან-დარეჯანის ძებნად; როდესაც ის გაიგებს ნესტან-დარეჯანის სამყოფელს, მეგობრებთან ერთად მიეშურება ქაჯეთის* ციხისაკენ, გმირულად იბრძვის, ამარცხებს მოწინააღმდეგეებს და მიექანება ნესტან-დარეჯანის მკერდზე მკერდის შესაწებებლად. ტარიელივით არ იქცევა მაჯნუნი, ნესტან-დარეჯანივით არ მოქმედებს ლეილი, რომელიც ყოველგვარ აქტივობასაა მოკლებული და ისე მიჰყვება მის ირგვლივ შემორკალულ მოვლენების განვითარებას, როგორც ნაფოტი ნიაღვარს უბრალო.

მაჯნუნს, რომელსაც ვნებათა ღელვისა და ხორციელი სიყვარულის ბეწვსაც ვერ შენიშნავთ, ლეილი წარმოდგენილი ჰყავს ღვთა-

---

* „ვეფხისტყაოსნის" ქაჯეთი აშკარა კავშირს ავლენს ქართულ მითოლოგიასთან. მითში ამირანის შესახებ „ღვთის შვილები" გადადიან „ქაჯავეთში", რომელიც არაამქვეყნიურ რეალობას წარმოადგენს („ღვთის შვილების" მეგობრები, რომლებიც მათ „ქაჯავეთში" მიჰყვებიან, დედამიწაზე ტოვებენ თავიანთ სხეულებს, უკან დაბრუნებისას კი ეს სხეულები გახრწნილი ხვდებათ...). ეს და სხვა ფაქტები გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ ქაჯეთის საკითხი და საერთოდ, ვეფხისტყაოსნის კავშირი უძველეს ქართულ, წარმართულ მითოლოგიასთან ჯერ კიდევ შესასწავლია. სამწუხაროდ, ქრისტიანობამდელი ქართული ლიტერატურა ფაქტიურად მთლიანად განადგურებულია, რის გამოც ამ მიმართულებით კვლევა დიდ სირთულეს წარმოადგენს.

ებად, რომელსაც უნდა ეტრფოდეს ადამიანი, ლამობდეს მასთან შეერთებას და იწვოდეს ამ შეერთებისთვის. რუსთაველის გმირების მოქმედებას, წინააღმდეგ ნიზამისა, საბოლოოდ შორით ბნედა, შორით ალვა, უდაბნოს მხეცთა შორის გაჭრა, სისხლის ცრემლების ფრქვევა კი არ განსაზღვრავს, არამედ ბრძოლა დაბრკოლებებთან და საგმირო საქმეებით ყოველგვარ სიძნელეთა დაძლევა. რუსთაველი მგოსანია არა მიზანმიუღწეველი სამიჯნურო ალვადაგვისა, არამედ ამქვეყნიური სიყვარულის, გმირობის, „ამქვეყნიური ცხოვრების, მისი სიამოვნება-სიმძიმით."

ნიზამი და რუსთველი ზოგჯერ ხვდებიან ერთმანეთს:

ნიზამით:

„როცა ძლიერ ტანს შეიპყრობს უძლურება,
დაბლა დაეშვება სარო მაღალი;
არა ეგების ნამლობა თავისთავისა,
რადგან სნეულია აზრი სნეული კაცისა.
სიტყვა ჯანსაღობისა ჯანსაღია,
სისუსტისას კი, ყველა თათბირი სუსტია.
ექიმი, რაგინდ არ იყოს მაჯის შემტყვებარი,
სნეულების დროს სხვას გაუწვდის ხელს (მაჯის გასასინჯად)."

რუსთველით:

„რა აქიმი დასნეულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,
მან სხვა უხმოს მკურნალი და მაჯაშისა შემტყვებარი;
მან უამბოს, რაცა სჭირდეს სენი, ცეცხლთა მომდებარი,
სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი."

წარმოდგენილი ადგილის აზრი ნიზამის დრომდე დაწერილ თხზულებებშიც იკითხება. ასეთია, მაგალითად, „ყაბუს-ნამე" (1084), რომლის მეექვსე თავში ზუსტად იგივეა ნათქვამი, რაც ნიზამისა და რუსთველის პოემებში. როგორც ჩანს, მას ამ დროისთვის უკვე მოარული სიბრძნის სახე ჰქონდა მიღებული..."

დავით კობიძე არა მხოლოდ სპარსული პოეზიის რუსთაველზე გავლენის საკითხს სვამს, არამედ რუსთაველის გავლენის საკითხსაც მის შემდგომ სპარსულ პოეზიაზე:

„უახლესი გამოკვლევებით ცხადი ხდება, რომ აღნიშნული პოემა („ისქანდერ-ნამე") მეცამეტე საუკუნის გარიჟრაჟზეა დამთავრებული (1211). იმდროინდელი პოეტების თხზულებები ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდა, ამას კი საკმაო ხანი სჭირდებოდა. მათი სარბიელი, უპირველეს ყოვლისა, მუსულმანური, სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხებით დასახლებული ქვეყნები იყო. საქართველოში „ისქანდერ-ნამე", ჩვენი აზრით, XIII საუკუნის 20-30-იან წლებზე ადრე ვერ იქნებოდა ცნობილი. „ვეფხისტყაოსანი" კი უფრო ადრე ჩანს შეთხზული.

ნიზამის „ისქანდერ-ნამეში" სხვა მრავალ გმირთა შორის გამოყვანილია გმირი მეფე (ბარდის მბრძანებელი) ნუშაბე, რომელიც ისქანდერს ვაჟკაცურად ეუბნება:

„მე ვარ ლომი ქალი თუ შენ ლომი კაცი ხარ,
რა ძუ და რა ხვადი ლომი ნავარდის (ბრძოლის) დროს."

მაშასადამე ძუსა და ხვად ლომებს შორის არავითარი განსხვავება არ არის. ისინი თანაბარნი არიან. მეცნიერებმა (უპირველეს ყოვლისა ნ. მარმა) სამართლიანად დაუკავშირეს იგი „ვეფხისტყაოსანში" წარმოდგენილ აზრს:

„ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია."

„...მეორე ადგილი, რამაც თავის დროზე მეცნიერები (ე.ბერტელსი, ვ. ფუთურიძე და სხვები) დააინტერესა, პოემაში ნესტან-დარეჯანის, როგორც სახელის მოხსენიება გახლავთ. იგი ეწოდება იმ მხევალს, რომელიც ხაყანჩინმა ისქანდერს მიუძღვნა. მისი სილამაზის აღწერისას ნათქვამია:

„თვალს ვერავის ჩაუკრავდა თვალთა სივიწროვის გამო,
თვალზე უფრო ვიწრო მას პირი ჰქონდა;
იტყოდი, თითქოს მას პირი სრულებით არ გააჩნდა,
მისი სახელი ნესტან-დარეჯანი იყო."

ნესტან-დარეჯანი პოემის სხვა ადგილასაც გვხვდება. ამ სახელის მარისეული ეტიმოლოგია („არ არის ქვეყანაზე მისი მსგავსი") უდავოა და არავითარ ეჭვს არ იწვევს. აღნიშნული სახელი ფართოდაა გავრცელებული აღმოსავლეთ ქვეყნებში და რუსთველს, რომელიც აღმოსავლეთის უდიდესი მცოდნეა, მისი პოემის გმირი ქალის სახელად იგი აურჩევია."

რუსთველი ნიზამის მხატვრული თქმების ღრმა მცოდნედ მოჩანს. საგნებისა და მოვლენების მხატვრული გააზრებისთვის ორივე პოეტთან შეიძლება აქა-იქ ერთნაირი მეტაფორებიც დაიძებნოს, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში" იმ მეტაფორებსა და შედარებებს, რომლებსაც კი შეიძლება რაიმე ნათესაობა გააჩნდეს საერთოდ სპარსულ პოეზიასთან და, კერძოდ, ნიზამის შემოქმედებასთან, სულ სხვა გააზრება და განლაგება აქვთ მიღებული, ვიდრე სპარსული პოეზიის რომელიმე ქმნილებაში.

ნიზამი მრავალგვარად წარმოგვიდგენს ერთსა და იმავე მოვლენას. იგი ქმნის, რაც შეიძლება, მეტ ფერებს, მეტ შედარებებს, მეტ მეტაფორებს და თანდათან იძირება პოეტურ სახეებში. სიუხვე მხატვრული სახეებისა ნიზამისთან უკვე სიჭარბედაა ქცეული და სწორედ ამიტომაც მისი ამა თუ იმ პოემიდან შეიძლება ამოიღოთ რომელიმე ადგილი, ხშირად მთელი ეპიზოდიც კი, და ნაწარმოები არაფერს დაკარგავს, ყოველ შემთხვევაში, სიუჟეტური გაშლის თვალსაზრისით.

იმისთვის, რასაც რუსთველი ოთხი სტრიქონით გამოხატავს, ნიზამის ხშირად ოცი თუ მეტი ბეითიც არ ჰყოფნის, თუმცა „ხოსროვ-შირინიანში", სადაც პოეტი შაირობის შესახებ მსჯელობს, გარკვეულად ამბობს: „სიტყვა თუ ბევრი გაქვს, შეამცირე, ერთს ასად ნუ აქცევ, ასი ერთად აქციე" (შეადარეთ რუსთველის: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი").

თუ ნიზამი მხატვრული თქმების, სახეების მრავალფეროვნებაში იძირება და ხშირად ამის გამო შინაარსის მსვლელობას ანელებს, რუსთველი, პირიქით, იჩქარის ამბავს. მხატვრული სახე „ვეფხისტყაოსანში" ამბის დინების განუყრელი, ორგანული ნაწილია. მაგალითად აქ:

„ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერითა,
ყორანსა გაგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჭერითა,

გახეთქა ლალი, გათლილი, ანდამატისა კვერითა,
მუნით წყარონი გამოჩნდეს, ძოწსა ვამსგავსე ფერითა“

პირველი სტრიქონის მომდევნო სტრიქონები, სადაც თავს იყრის წარმტაცი პოეტური სახეები, ერთი და იმავე სურათების ნაირსახეობებს კი არ წარმოადგენს (როგორც ეს საერთოდ ნიზამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს), არამედ ერთ მთლიანობაში მოვლენის (ამ შემთხვევაში ავთანდილის მწუხარება-ტირილის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურების დამხატველად გამოდის. რუსთველს ყოველთვის სინათლე შეაქვს პოეტური თქმის, სახის გამოკვეთაში. ზემოთწარმოდგენილ უკანასკნელ სამ სტრიქონს რომ წინ არ უწრებდეს სტრიქონი „ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერითა“, რამდენადმე ძნელი გასაგები იქნებოდა, რომ აქ ყორანი თმაა, ბროლის ჭერი – თითები, ლალი – სახე, ანდამატის კვერი – მუშტი, ხოლო ძოწისფერი წყარონი მუშტით გახეთქილ სახიდან მოდენილი სისხლი.

ნიზამი, რა თქმა უნდა, ზოგჯერ გვაგრძნობინებს, თუ რასთანაა შედარებული საგანი, მოვლენა, მაგრამ შემდეგ და შემდეგ, როცა პოეტი მოზღვავებულ გრძნობებს აჰყვება, იმდენად შორს მიდის, რომ ველარ ახერხებს, რუსთველური სინათლე შეიტანოს პოეტურ სახეში, ამიტომ მისი პოეტური მეტყველება უფრო ძნელი გასაგებია, ვიდრე რუსთველისა.

...იუსტინე აბულაძემ მარჯვედ შენიშნა, რომ „რუსთაველი ეჯიბრება სპარსელ მწერალს სიყვარულის დახატვაში.“ რუსთველის ეს ჯიბრი, მე ვიტყოდი, წინააღმდეგობა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციებისადმი, რუსთველისა და ნიზამის დაპირისპირების დროსაც ჩანს. აქ იგი პოეტური აზროვნების დეტალებშიც შეინიშნება – გარემოება, რაც თავის მხრივ ორი პოეტის ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ მსოფლმხედველობის გამოვლენას წარმოადგენს. რუსთველი ერთგან აღგვიწერს ნესტან-დარეჯანის სილამაზეს:

„ჰკიდავს ბროლსა ყორნის ბოლო დაწყობილი, დანათხზენი“

ნიზამი ლეილის სილამაზის შესახებ ამბობს:

„ზილფები მისი, ვითა ღამე, სახე მისი ჩირაღდანი, ანუ ლამპარი ყორნის კლანჭებში."

პირველ სტრიქონში პოეტი ლეილის თმებს ღამეს ადარებს, ხოლო სახეს – ჩირაღდანს, მეორე სტრიქონი კი ამ პოეტური სურათის გამეორებაა. რუსთველს ზემოთწარმოდგენილ სტრიქონში იმავე შედარებისთვის მიუმართავს, მაგრამ ნიზამის საწინააღმდეგოდ. ჩირაღდანი და ღამე, ლამპარი და ყორანი ნიზამის ისე აქვს წარმოდგენილი, რომ ბნელი (ღამე, ყორანი) მაღლაა და ქვეშ ელვარება, სინათლე (ჩირაღდანი, ლამპარი). სინათლეს ბნელი ფარავს.

რუსთველთან ყორნის ბოლოს (თმას) კი არა ჰკიდია ბროლი (სახე), ბროლს ჰკიდია ყორნის ბოლო; რუსთველთან ბროლი, ელვარება, სინათლეა წინ წამოწეული, სინათლე ძლევს სიბნელეს. არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ ნიზამის მრავალფერი შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლა ჩვენ მოგვცემს რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის" მთელი ადგილების უფრო სწორად მიხვედრისა და თემად გააზრების შესაძლებლობას."

თუნდაც ეს წინააღმდეგობა ნიზამისა და რუსთაველს შორის, პირველ ყოვლისა, მათ შორის ღრმა კავშირზე მიუთითებს. და რუსთაველის მიერ სპარსულ ტრადიციებთან ჭიდილი მის ამავე ტრადიციებთან სიახლოვეზე მეტყველებს და არა სიშორეზე. ცხადია, რომ რუსთველის პოეტური სივრცე პირველ რიგში სწორედ აღმოსაელური პოეზიის სივრცეა.

დავით კობიძე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ რუსთველის უკეთ გასაგებად არა მხოლოდ სპარსული, არამედ ბერძნული, ინდური და ჩინური ლიტერატურების შესწავლაა აუცილებელი.

მას მოჰყავს მეცნიერული ცნობები იმის შესახებ, რომ „შარვანის მმართველის, ნიზამის თანამედროვე ჰახსათან მეორის კარზე არსებობდა პოეტთა აკადემია.

მსგავსება რუსთველისა და ნიზამის მიჯნურობისა, მოსე ჯანაშვილის აზრით, იმაზე მიგვითითებს, რომ „ორივე პოეტი შეიძლება გამოზრდილი იყო ერთ და იმავე დაწესებულებაში და ერთ და იმავე პროგრამაზე, რომელიც პოეტთა აკადემიაში, ალბათ ერთი იყო."

დანამდვილებით არაფერი ვიცით იმის შესახებ, მართლაც ერთად, ან ერთ დაწესებულებაში სწავლობდნენ თუ არა ნიზამი

და რუსთველი, მაგრამ ის კი უეჭველია, რომ ამ ორ დიდ პოეტს, რომლებიც მეზობლად ცხოვრობდნენ, უნდა სცოდნოდათ ერთმანეთი, შესაძლებელია, პირადადაც კი. ნიზამის თანამედროვე შირვანელი პოეტები ახლოს იცნობდნენ საქართველოს. ცნობილი ჰაყანი მოგზაურობს საქართველოში და ქართული ენის მცოდნეა. იგი სპარსულ ლექსებში ქართულ სიტყვებზე რითმავს სპარსულ სიტყვებს, სწორედ ისევე, როგორც მეორე მხრივ, იმდროინდელი ქართველი პოეტები, ჩახრუხაძე და შავთელი ქართულ-სპარსულ სიტყვებს ერთმანეთზე რითმავენ.

ნიზამიც იცნობს საქართველოს... ნუთუ საფიქრებელია, რომ დიდი პოეტი ნიზამი, რომელმაც მთელი სიცოცხლე განჯაში გაატარა და, რომელიც შეიძლება, საქართველოშიც ჩამოდიოდა აზერბაიჯანელ ათაბაგებთან ერთად და მონაწილეობდა პოეტთა შეჯიბრებაში, რაც ძველი წყაროების ცნობებით, თამარ მეფის კარზე იმართებოდა, არ იქნებოდა მცოდნე ქართული კულტურის, ქართული პოეზიისა, რომელსაც უკვე ჰყავდა დიდი წარმომადგენლები შავთელის, ჩახრუხაძისა და რუსთველის სახით?"

დავით კობიძე გვაცნობს კიდევ ერთ სხვაობას „ვეფხისტყაოსნისა" და სპარსული პოეზიის მხატვრულ ხერხებს შორის:

„ვისო რამინის" ავტორს გორგანის ვისის აღწერისას შემდეგი აქვს ნათქვამი:

„(ვისის) ნიკაპი ვაშლია და ორი ძუძუ – ორი ბროწეული,
მისი ტანი ელვარებაა, მისი სახე (ერთმანეთში შერეული) რძე
და ღვინოა,
თაფლია მისი ბაგეები"...

ნიზამის პოემაში შირინის აღწერისას შემდეგს ეკითხულობთ:

„ორი ძუძუ, ვითა ორი ვერცხლის ბროწეული ახალ-ახალი"...

შირინის მხევლებზე ნათქვამია:

„პირი მათი ვიწრო და ტკბილი, ვითა შაქარი,
ტკბილსურნელებით ამბრზე დიდად უმჯობესი"...

ისპაჰანელი მზეთუნახავის, შაქარის აღწერისას ტკბილ ბაგეებზე

საუბრის შემდეგ პოეტი ამბობს:

„ის, ვინც მას ერთი ღამით გულში ჩაიკრავს,
ვერასდროს იმ ღამეს ვერ დაივიწყებს.“

„დიდი ფირდოუსის გრძნობებიც კი დაუტყვევებია ზოგჯერ ასეთ სურათებს: იგი მკერდს ვერცხლს ადარებს და ძუძუებს ბროწეულის ნაყოფს: მის ვერცხლის მკერდზე ბროწეულის ორი ნაყოფი ამოზრდილაო, ამბობს ის როდაბეს სილამაზის აღწერისას. სითეთრის გამოსახატავად მთელი მისი ტანი სპილოს ძვალსაა შედარებული“...

რუსთველის პოეზია შორსაა ასეთი შიშველი სახეებისგან. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს არც ერთი გმირის სახე გემოს გამომხატველი სიტყვებით არ დაუხატავს. მისი გმირების სიყვარული მაღალია და ჰაეროვანი, ერთმანეთისადმი სწრაფვა დიდი და ფაქიზი გრძნობითაა ამოძრავებული და არა შაქარივით ტკბილი ბაგეებით ან ვერცხლოვან მკერდზე ამოკოკრებული ძუძუებით.“

მიუხედავად ასეთი სახესხვაობისა, დავით კობიძისათვის ცხადია, რომ რუსთაველი აღმოსავლურ პოეტურ სამყაროს ეკუთვნის: „...რუსთაველიც აღმოსავლური პოეზიის წარმომადგენელია. ზოგიერთ მკვლევარს ეს გარემოება მის დამცირებად მიაჩნია და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს მთელი ძალით დასავლეთისკენ ეწევა. რუსთველის პოემას ევროპაში არაფერი ესაქმება; „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლურ, კერძოდ ქართულ ქარგაზეა გამოჭრილი.“

„ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულ პოეზიაზე შესაძლო გავლენაზე საუბრისას დავით კობიძე იხსენებს საადი შირაზელს, რომელიც რუსთაველის შემდეგ მოღვაწეობდა. მის „გოლესთანში“ ვკითხულობთ: „არაბი ამბობს: გაეცი, მაგრამ ნუ დააყვედრებ, რადგან სარგებელი უკანვე დაგიბრუნდება“, რაც გამოკვლევის ავტორს სამართლიანად მიაჩნია რუსთაველის „რასაცა გასცემ შენია, რას არა – დაკარგულიას“ გამოძახილად. მაგრამ „გოლესთანში“ რუსთაველთან უფრო აშკარა კავშირიც მოიპოვება:

„დედამიწას ციდან მადლი ჩამოუდის, ცას დედამიწიდან მტვერი მიუდის: ჭურჭლიდან ის გადმოედინება, რაც შიგა დგას“... (შეადარეთ: „კოკასა შიგან რაცა სდგას, იგივე წარმოსდინდების!“)

დავით კობიძე „გოლესთანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ სხვა „დამთხვევებსაც“ გვაცნობს: „გოლესთანის მეორე კარის ოცდამეშვიდე ამბავში ვკითხულობთ: ...როცა ბანუ ჰილალის სადგომს მივაღწიეთ, არაბთა ტომიდან ერთი შავი ბიჭი გამოვიდა და ისე იმღერა, რომ ფრინველები მაღლიდან დაბლა დაეშვნენ. მე დავინახე, რომ ღვთისმოსავის აქლემმაც როკვა დაიწყო, პატრონი გადმოაგდო და გაიქცა. ვუთხარი: ჰეიი, შეიხო, ბიჭის სიმღერამ ცხოველზეც იმოქმედა, შენთვის კი ყველაფერი სულერთია-მეთქი“...

ახლა მოვისმინოთ, თუ როგორაა გადმოცემული „ვეფხისტყაოსანში“ ავთანდილის სიმღერის ძალა:

„მიიმღერის ხმასა ტკბილსა, არ დასწყვედდის ცრემლთა რუსა,
მისსა ხმასა თანახმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსა.“

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან;
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან.“

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი, ცით
მფრინველნი“...

„...ამ აღწერით ჩანს, რომ ავთანდილის სიმღერის ძალა დიდია და უფრო მეტ გავლენას ახდენს ყოველ სულიერზე, ვიდრე გოლესთანის არაბი ბიჭის სიმღერა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, საერთო მომენტები მაინც არის.“ „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი პასაჟი გვხვდება „ვისრამიანშიც“: „როდესაც რამინ დრო და დრო ჩანგს დაუკრავდა, სიხარულის გამო წყლის ზედაპირზე ქვები ამოდიოდა.“

მაგრამ ანალოგიები ამით არ ამოიწურება. „რუსთაველი“ მისი უკვდავი პოემის შესავალში ამბობს:

„მო, დავსხდეთ ტარიელისთვის“...

„...საადის „გოლესთანის“ დასასრულს იკითხება: „...აქ ნატიფ სიტყვათა ძაფზე სასარგებლო შეგონებათა მარგალიტებია აცმული“...

„...სპარსელი პოეტები სიტყვებს არაიშვიათად მარგალიტებს ადარებენ და ლექსს – ძაფზე თუ ყელსაბამზე აცმულ მარგალიტებს. ნიზამის პოემებში გვაქვს საამისო მაგალითები. პოეტს ეუბნებიან:

„მინდა, რომ მაჯნუნის სიყვარულის ხსოვნისთვის
თქვა გადამალულ მარგალიტების მსგავსი სიტყვები“,
„ყელსაბამზე აცვამ მარგალიტებს“ და სხვ.

დავით კობიძე მართებულად შენიშნავს, რომ „რუსთველის შემოქმედების ღრმა და მეცნიერული შესწავლისთვის, არა მარტო სპარსული, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის შესწავლაც გარდუვალია.“

შალვა ღლონტი თავის „ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონის შესავალში აღნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მხატვრული სახის კომპონენტად გამოყენებული სიტყვების საგრძნობი ნაწილი აღმოსავლურ პოეზიაშიც გვხვდება, მაგრამ „რუსთველის, როგორც გენიალური მხატვრის, ორიგინალობა ისაა, რომ ამ სიტყვებთან სხვა ლექსიკის შეხამებით სავსებით განსხვავებული სახეები შექმნა, სახეები, რომლებიც თავიანთი შინაგანი ელვარებით დღემდე თვალშეუმართავია.“

რუსთაველს, სპარსელი პოეტებისგან განსხვავებით არ ახასიათებს მრავალსიტყვაობა და შედარებათა სიჭარბე. მისი სტილი სადაა და დინამიური.

„ისკქანდერ-ნამეში“ ვკითხულობთ:

„მე ძუ ლომი ვარ, შენ ხვადი ლომი ხარ,
რა ძუ, რა ხვადი ნავარდის (ბრძოლის) დროს.

ივანე ჯავახიშვილი ამის შესახებ წერს:

„თუ ნიზამის ამით სამეფო ოჯახის წევრთა ქალ-ვაჟის თანასწორობის დამტკიცება სურდა, ძალიან შემცდარი ბრძანებულა, რადგან ცხადია ქალ-ვაჟი ფიზიკურად ვერ შეედრებიან და უცნაურიც იქნებოდა, რომ ომში ქალი ვაჟისათვის შეედარებინა და ქალისათვის მამაკაცის თანასწორობა მოეთხოვა. ქართველი მგოსნის აზრი ცხადია და სრულიად მკაფიოდ არის გამოთქმული და ქალ-

უფლისწულის მამაკაც-უფლისწულთან თანასწორობის მქადაგებელია და როდესაც ის ამასა სწერდა, საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილე ეხატებოდა თვალწინ. ყოველ ქართველ მკითხველს ამ სტრიქონის წაკითხვისა და წარმოთქმის დროს თავისი სამშობლოს სურათი წარმოუდგებოდა და მაშინვე თამარ მეფეს იგულისხმებდა, ისევე, როგორც საფიქრებელია, თვით ავტორსაც ამავე გარემოებამ ჩააქსოვინა თავის ქმნილებაში ეს აზრი.“ უნდა ითქვას, რომ ივანე ჯავახიშვილი, მიუხედავად მისი შენიშვნის მართებულობისა, თავისდა უნებურად თავადაც ამცირებს რუსთაველის აფორიზმებს აზრს. შეიძლება ითქვას, რომ მსგავსად ბრძოლის ველისა, სახელმწიფოს მართვაშიც ქალს ვერ მოვთხოვთ, მამაკაცს შეედაროს. რუსთაველი არ აკონკრეტებს რა შემთხვევებში არიან ლომის ძუ და ხვადი ლეკვები თანასწორნი, ამიტომ ჩვენც ეს აფორიზმი ყველაზე ფართო, უნივერსალური და საკაცობრიო მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ – ქალი და კაცი თანასწორნი არიან.

ივანე ჯავახიშვილი ასევე მართებულად შენიშნავს, რომ: „ზოგ მკვლევარს ავიწყდება, რომ XI–XIII საუკუნეთა აღმოსავლეთსა და საქართველოში ერთი ლიტერატურული ეპოქაა, რაც, ძირითადად სარაინდო-სამიჯნურო ლიტერატურული ძეგლების შექმნით ხასიათდება. ამნაირ ლიტერატურულ ძეგლებში, რასაკვირველია, ბევრ საერთოს დაძებნის ადამიანი, იქნება ეს რომელიმე მოქმედი პირის საგმირო თავგადასავალი, რომელიმე მზეთუნახავზე გამიჯნურება და მისი გამოყვანისთვის დიდი ბრძოლების გადახდა, გმირთა დაძმობილება, მათი ბრძოლა საერთო გამარჯვების მოპოვებისთვის და სხვა მისთანანი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ თხზულებათა ავტორები ერთმანეთიდან იწერდნენ. მიუხედავად მსგავსებისა, თითოეული მათგანი ინდივიდუალური პოეტური შემოქმედებით ხასიათდება. სწორედ ეს ინდივიდუალური პოეტური შემოქმედება, მომაჯადოებელი რითმები და ლექსის დიდი მუსიკალობა, საიუველირო განვითარების განსაცვიფრებელი ხერხები და საშუალებანი განასხვავებენ რუსთველის პოემას აღმოსავლეთის, კერძოდ კი, სპარსული ლიტერატურული ძეგლებისგან.“

დავით კობიძე თავის ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლეთთან კავშირს არა მხოლოდ პოეტურ მხარეს ეხება, არამედ რელიგიურ-ფილოსოფიურსაც:

„...კორნელი კეკელიძის აზრით, „ერთ-არსება“ ჰგულისხმობს სამებას, ისე მას აზრი არა აქვს...

ისტორიულად ერთ-არსების, როგორც სამპიროვანი ღმერთის გაგება ყოველთვის ერთნაირი არ იყო. არ იყო ნათელი, თუ რაში გამოიხატება ერთი ღმერთის სამპიროვნება. ნიკეის პირველმა მსოფლიო კრებამ 325 წელს შეიმუშავა სამპიროვან ღმერთის ცნება, რაც ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვის დღემდე ურყევია (ღმერთის სამპიროვნების აღმნიშვნელი ტერმინი, „სამება“ პირველად თეოფილე ანტიოქიელთან გვხვდება, ანუ მხოლოდ მეორე საუკუნიდან... ლ.რ.).

როგორც ცნობილია, აკად. კორნელი კეკელიძემ ნაცვლად გამოთქმისა „მზიანისა ღამისად“ წაიკითხა „მზიანისა სამისად.“ ეს შესწორება რუსთველოლოგიისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა, მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ კ. კეკელიძემ რუსთველის ლოგიკის არსი სწორედ ამოიცნო, მისი თვალსაზრისით სამივე გამოთქმა შინაარსობრივად ერთი და იგივეა, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამიც“ სამპიროვანი ღმერთის აღმნიშვნელი სიტყვებია. ეს რომ უფრო ცხადი გაეხადა, გამოთქმა მზიანისა ღამისად“ წარყვნილად მიიჩნია და მის ნაცვლად, როგორც აღინიშნა, „მზიანისა სამისად“ შემოგვთავაზა.

„ერთ-არსება ერთი“ ამ კონტექსტში ერთ ღმერთს უნდა ნიშნავდეს (არა სამპიროვანს); აკი ავთანდილი იქვე ეუბნება მზეს:

ჰე, მზეო...
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი.“

ამასვე უნდა ნიშნავდეს „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამიც...

„უჟამო ჟამი“, ელგუჯა ხინთიბიძის მტკიცებით, არის აგრეთვე უზენაესი არსების და არა მაინცმაინც სამების მეორე ჰიპოსტასის, ქრისტეს სახელი. ამ ადგილას „ერთარსება ერთი“ – ესაა ატრიბუტი. ეს სამივე სახელი არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის და არა აუცილებლად ქრისტიანული სამების, ანდა სამების რომელიმე პირის (მაგალითად ქრისტეს) სახელი.

„ერთ-არსება“ ქრისტიანული სამების თვისებაა. ქრისტიანული სამების თვისებაა არსებით ერთობა. ავტორის მტკიცებით, ავთანდილის ღმერთი არის არსებითად ერთი და ერთპიროვანი.

ავთანდილი ღვთაებას უწოდებს „მზიან ღამეს“, „ერთარსება ერთს“ და „უჟამო ჟამს.“ ელ. ხინთიბიძის დასკვნების მიხედვით „ვეფხისტყაოსნის“ უზენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური დოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთაველის პოემაში თვალნათლივაა გამოხატული პოეტის არადოგმატური რელიგიური ტენდენცია და ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოსო.“

შესაძლებელია, შრომის ავტორს ზოგიერთი კითხვა დავუსვათ:

ა) ავთანდილის შეხედულებათა კვლევისას არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი არაბია, მხედართმთავარი (სპასპეტი) და, მაშასადამე, მაჰმადიანური რელიგიის ამღიარებელი. რუსთველმა შესანიშნავად იცოდა მუსულმანური ჩვევები, მათი წესები. მოვიგონოთ, თუნდაც, როსტევან მეფისა და ავთანდილის ნაძლევი:

„ვინცა იყოს უაღრესი, თავ-შიშველი სამ დღე ვლიდეს!“

საქმე ის არის, რომ მუსულმანი მუდამ თავდაბურული უნდა იყოს, მისი თავშიშველი სიარული დიდი სასჯელია, შერცხვენაა, თუმცა ქრისტიანისთვის ეს ასე არ არის.

ავთანდილს, როგორც მუსულმანს, არც ერთ შემთხვევაში არ შეეძლო დახმარებისთვის მიემართა ქრისტიანული ღვთაებისთვის – ერთარსებისთვის, ანუ სამპიროვანი ღმერთისთვის. აქ, მართალია შრომის ავტორი (ელ. ხინთიბიძე, ლ.რ.), – მისთვის, როგორც მაჰმადიანისთვის ღმერთი ერთია და ერთპიროვანი, მაგრამ, ამავე დროს, უცნაურად ჩანს მნათობებისადმი, ანუ ვარსკვლავებისადმი მისი მიმართვა, რადგანაც მუსულმანურ სამყაროში მნათობებს კი არ ევედრებიან, არამედ – ერთპიროვან ღმერთს.

ამ ტერმინის („ერთ-არსების“, ლ.რ.) ირგვლივ საკმაოდ დიდი მეცნიერული ლიტერატურაა შექმნილი. კ. კეკელიძეს, აკ. გაწერელიას, მ. გიგინეიშვილსა და სხვებს იგი ესმით, როგორც სამპიროვანი ქრისტიანული ღმერთის აღმნიშვნელი ტერმინი და რუსთველი ქრისტიანული რელიგიის დოგმების მიმდევრად ჰყავთ წარმოდგენილი. საწინააღმდეგო პოზიციაზე დგას ელგუჯა ხინთი-

ბიძე", რომელსაც რუსთველის „ერთ-არსება ერთი" ესმის, როგორც ერთპიროვანი ღმერთი და არა როგორც სამება, არა როგორც სამი ჰიპოსტასის ერთად არსებობის გამომხატველი ცნება.

აღნიშნული საკითხზე პოლემიკა დღესაც გრძელდება.

ალ-ღაზალის აზრით, რასაც შესანიშნავად გადმოგვცემს ავტორი (ნანა კილაძე, ლ.რ.**), ღმერთი დროისა და სივრცის გარეთ იმყოფება, იგი არც სამყაროს გარეთაა და არც სამყაროს შიგნით; ღმერთი იყო და არ იყო დრო; დრო ჟამიერია, შექმნილია და მასზე წინ საერთოდ არ არის დრო.

ვფიქრობთ, ეს მოსაზრებანი ახლოს დგას რუსთველის „უჟამო ჟამის" გაგებასთან. ასე რომ, ჩვენი დიდი პოეტის მსოფლმხველობის ზოგიერთი საკითხის გარკვევაში აღმოსავლური ფილოსოფია თავის სიტყვას იტყვის."

ყურანის დებულებით ღმერთი ერთია და მას მოადგილეები და თანაშემწეები არ ჰყავს, მით უმეტეს, მნათობები; თუ ავთანდილს ქრისტიანული მოძღვრების მიმდევრად წარმოვისახავთ, ასეთ ვითარებაშიც დაუშვებელია მისი მხრივ მნათობებისადმი ვედრება, მათთვის განცდებისა და გულისნადების გაზიარება; მაგრამ ფაქტია, რომ ეს პოემაში დადასტურებულია. ავთანდილი შორდება როგორც მაჰმადიანურ, ისე ქრისტიანულ დოგმატიკას, თითქოს მისი ღვთაებრივი რწმენა ცვალებადობას განიცდის.

ავტორის განცხადებით, პოემის გმირთა რწმენა არ თავსდება არც მუსულმანური, არც ქრისტიანული აღმსარებლობის ჩარჩოებში, ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა" არ დგას თანმიმდევრულად ისტორიულად არსებული რომელიმე რელიგიის საფუძვლებზე, მის მიერ უგულვებელყოფილია ყოველგვარი რელიგიური დოგმატიკა. რუსთველის უზენაესი არსება დამოუკიდებელია; იგი უეჭველად გამოდის ქრისტიანული რელიგიიდან, არ არჩება მის საზღვრებში."

დავით კობიძე სვამს სავსებით ლოგიკურ შეკითხვას:

„შესაძლებელია ყოველივე ეს სინამდვილეს შეესაბამებოდეს, იყოს ასახვა პოემის ახლანდელ ტექსტში არსებული ფაქტებისა, მაგრამ მეცნიერებას აინტერესებს არა მხოლოდ ასახვა სინამდვილისა, არამედ ახსნა იმისა, თუ რატომ არის ასე და არა სხვანაირად?

---

* ელგუჯა ხინთიბიძე – „მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში."

** ნანა კილაძე – მონოგრაფია „ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა" (ფილოსოფოსთა არათანამეხმეობა).

ბ) თუ „ვეფხისტყაოსანში“ ძირითადი ქრისტიანული მრწამსი არ არის გატარებული, საიდან გაჩნდა მასში ასე უხვად ქრისტიანული თეოლოგიური ტერმინოლოგია: ძალი, ძალი უხილავი, უფალი უფლებათა, ზეცისა ძალნი, ცის ძალთა დასი, ერთარსება ერთი. უჟამო ჟამი და სხვა მისთანანი, თუ ამ ტერმინებს პოეტი არაქრისტიანული გაგებით იყენებდა?“

როგორც ეს შალვა ნუცუბიძემ აჩვენა, რუსთაველი ამ ქრისტიანული ტერმინების გამოყენებისას ძირითადად ქრისტიანობის უდიდესი თეორეტიკოსის, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შეხედულებებს ეყრდნობა. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ერთი ვერსიით, პირველი საუკუნის ქრისტიანი ღვთისმეტყველი გახლდათ, თუმცა უფრო გვიანდელი გამოკვლევების მიხედვით, მისი ნაშრომები, ე.წ. „არეოპაგიტული კორპუსი“ უფრო მოგვიანებით, V-VI საუკუნეთა მიჯნაზეა შექმნილი. მის ქმნილებებს აქტიურად სწავლობდნენ შუა საუკუნეებში. ამ დროის ქრისტიანობა ძირითადად მის თეოლოგიურ შრომებს ეყრდნობოდა. ამას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ იმ დროს გაბატონებული იყო რწმენა, რომ ფსევდო-დიონისე ქრისტეს ერთ-ერთი მოციქულის მოწაფე გიყო. მიუხედავად ამისა, მეთხუთმეტე საუკუნეში ოფიციალურმა სამღვდელოებამ ეს ავტორი ერეტიკოსად გამოაცხადა. მეექვსე საუკუნემდე ფსევდო-დიონისეს შრომები ცნობილი არ ყოფილა. თანამედროვე მეცნიერები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ „არეოპაგიკის“ სახელით ცნობილი მისი შრომები („მისტიური ღვთისმეტყველების შესახებ“, „ზეციური იერარქიის შესახებ“ და სხვ.) დაახლოებით ამ დროს შეიქმნა ანონიმი ავტორის მიერ. შალვა ნუცუბიძისა და ბელგიელი მეცნიერის, ერნეტ ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით, ეს შრომები ქართველ ღვთისმეტყველს, პეტრე იბერს ეკუთვნის. ეს თეორია გაიზიარა აგრეთვე ბელგიელმა ბიზანტიოლოგმა, მიშელ ვან ესბრუკმა. თუმცა ამ „არეოპაგიკის“ ავტორობას სხვა ავტორებსაც მიაწერენ, მაგალითად, მეექვსე საუკუნის მონოფიზიტ ავტორს, სებერ ანტიოქიელს, მესამე საუკუნის ალექსანდრიელ ეპისკოპოსს, დიონისეს, ბასილ დიდს და და ა.შ.

„არეოპაგიკის“ ავტორმა მოახერხა ქრისტიანული თეოლოგიის ნეოპლატონურ იდეებთან შეთავსება, რამაც უდიდესი გავლენა მოახდინა ქრისტიანულ აპოპათიკურ (უარყოფით-გამორიცხვით) ღვთისმეტყველებაზე.

იმას, რომ რუსთაველი იცნობდა ამ ავტორს, არა მხოლოდ ის მიანიშნებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვხვდებით ფსევდო-დიონისესათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ ტერმინებს; რუსთაველი ახსენებს კიდეც მას:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოაელინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს.“

მიუხედავად ამისა, პრინციპულად მიუღებელია მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს რუსთაველი თავის პოემაში ფსევდო-დიონისეს იდეებს აყალერებს და მისდევს მათ, რადგან ეს გამორიცხავს იმას, რაც რუსთაველის, როგორც პოეტისა და მოაზროვნის ყველაზე ღირებული თვისებაა – იმას, რომ იგი იყენებს მთელს საკაცობრიო გამოცდილებას („ვეფხისტყაოსანში“ ვხვდებით პარალელიზმებს ძველინდურ, ირანულ, სპარსულ, ჩინურ ასევე ძველ შუმერულ და სხვა ქმნილებებთან), მაგრამ არცერთ მათგანს არ იმეორებს, არ მიჰყვება ზუსტად, არამედ გადაიაზრებს მათ და ამ მრავალფეროვან ნიადაგზე ავითარებს თავის საკუთარ, ორიგინალურ მსოფლმხედველობას. ნეოპლატონური იდეები შეიძლება ძალზე მნიშვნელოვანი იყო რუსთაველისთვის, ისევე როგორც სუფიური თუ ჰინდური ნააზრევი, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ გვაძლევს უფლებას, რომ იგი რომელიმე ფილოსოფიური სკოლის მიმდევრად შევრაცხოთ.

მხოლოდ ასეთი გააზრება გვაძლევს საშუალებას პასუხი გავცეთ დავით კობიძის კითხვას: „თუ „ვეფხისტყაოსანში“ ძირითადი ქრისტიანული მრწამსი არ არის გატარებული, საიდან გაჩნდა მასში ასე უხვად ქრისტიანული თეოლოგიური ტერმინოლოგია: ძალი, ძალი უხილავი, უფალი უფლებათა, ზეცისა ძალნი, ცის ძალთა დასი, ერთარსება ერთი. უჟამო ჟამი და სხვა მისთანანი, თუკი ამ ტერმინებს პოეტი არაქრისტიანული გაგებით იყენებდა?“

ასეთი განმარტება უფრო გასაგები გახდება, თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ბევრი იმ ტერმინთაგან, რომლებსაც ქრისტიან ნეოპლატონიკოსთა შრომებში ვხვდებით, სხვა, ქრისტიანობისგან შორს მდგარ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებებშიც შეიძ-

ლება მოვიძიოთ. მაგალითად, „უხილავი“ და „უთქმელი“, თავისი შინაარსით მისაღები და დამახასიათებელია მსოფლიოში არსებული თითქმის ყველა ასე თუ ისე განვითარებული თეოლოგიისათვის.

არ შეიძლება არ ითქვას, რომ რუსთაველი არა მხოლოდ ქრისტიანული თეოლოგიისა და ტერმინოლოგიის ჩარჩოებს მიღმა დგას, არამედ ნებისმიერი რელიგიის თეოლოგიისა და ტერმინოლოგიის სამანებსაა დაშორებული. ესაა მისი თავისებურებისა და თვითმყოფადობის ელფერი და მისი გენიალურობის ქვაკუთხედი – შოთას ენა თეოლოგიური არ არის, არამედ პოეტურია. ამიტომ, მიუხედავად იმისა, თუ რომელი რელიგიის თეოლოგიიდან აქვს ნასესხები ესა თუ ის ტერმინი, რუსთველის სიტყვები არ უნდა გვიაზროთ არცერთი თეოლოგიის ჩარჩოებში. ისინი უნდა გვესმოდეს პირდაპირ, უშუალოდ, კულტურული თუ თეოლოგიური კონტექსტებისგან დამოუკიდებლად, უნდა გვესმოდეს პირველ რიგში როგორც შოთას სიტყვები და როგორც პოეზია.

ამის შემდეგ დავით კობიძე სვამს შეკითხვას, რომელიც უფრო ფსიქოლოგიურ პრობლემას წარმოაჩენს, ვიდრე მეცნიერულს:

„გ) აღიარება იმისა, რომ რუსთველი არ თავსდება ქრისტიანული აღსარების ჩარჩოებში, ხომ არ ნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ქართული დიდი ეროვნული ძეგლის, საფუძვლების ნგრევას, ხომ არ არყევს მისი ორიგინალობის საძირკველს?“

რუსთაველის ორიგინალურობა მის მხატვრულ სიმაღლესა და აზროვნების ორიგინალურობაში, მის გენიალურობაშია და არა მის ქრისტიანულობაში, ან ქართულობაში. სხვა საქმეა, რომ მისი მხატვრული მეტყველება თავისთავად ქართულია. რაც შეეხება შოთას ფილოსოფიას, აქაც მისი სიმაღლე მისსავე თავისუფლებასა და განუმეორებლობაშია, და არა რომელიმე რელიგიისადმი კუთვნილებაში. რუსთაველი კი არ უნდა ჩავტიოთ ქართულ ფილოსოფიურ აზრში, ქართული ფილოსოფიური აზრი უნდა ავიყვანოთ რუსთაველის დონემდე, ისევე როგორც რუსთაველი კი არ უნდა შემოვსაზღვროთ ქრისტიანობითა ვითარცა პროკრუსტეს სარეცელით, არამედ, თუ ამის მოთხოვნილებას განვიცდით, უნდა ვეცადოთ ქრისტიანული თეოლოგია და ეთიკა განვავითაროთ რუსთაველის დონემდე...

დავით კობიძე განაგრძობს: „ავტორი მსჯელობს იმ ხორციელ სიყვარულზე, რომელიც თავის დროზე აღმოსავლურ ხელოვნებასა

და პოეზიაში იყო გაბატონებული და შენიშნავს:

„აღმოსავლეთის ეს იდეები ახდენდა გავლენას დასავლეთზე და ეს გავლენა სხვა სამყაროზე უფრო ადრე სპარსული პოეზიის გზით ქართულ კულტურას უნდა განეცადა.“

სპარსული კულტურა და ლიტერატურა რომ ქართულზე გავლენას ახდენდა, ეს უარსაყოფი არ არის; ეს ისტორიული და ლიტერატურული ფაქტი არაერთხელ აღუნიშნავს დიდ ივანე ჯავახიშვილს. უნდა გაირკვეს, რაში ვლინდება ეს გავლენა, რა ხასიათისაა ის და როგორი კვალი დაატყო მან საერთოდ ქართულ აზროვნებას, კერძოდ კი პოეტურ აზროვნებას.

სპარსელ პოეტებსა და რუსთაველს შორის სიყვარულის დახატვის თვალსაზრისითაც დიდი განსხვავებაა, უკეთ, სხვადასხვაობაა. სპარსულ პოეზიაში (ვგულისხმობთ კლასიკურ ხანას), ძირითადად მიჯნურის ორი სახეა წარმოდგენილი: ერთნი (რამინი, სალმანი) ვნებათა ღელვით არიან ამოძრავებულნი, მეორენი (მაჯნუნი, ფარჰადი) მისტიციზმის ბურუსში გახვეულნი და მათთვის საერთოდ ვნებათაღელვა არ არსებობს.

ეს უკიდურესობანი რუსთაველმა უარყო. მან არ გაიზიარა სპარსელი პოეტების ეს თვალსაზრისი, მათ ნაწერებში გამოთქმული იდეები; უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, დასძლია სპარსული გავლენა და საწინააღმდეგო პოზიციებზე დადგა, დაგვიხატა ამაღლებული, ქართული ზნეობითა და სიფაქიზით დამშვენებული სიყვარული, რომელსაც საფუძვლად საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ეროვნული, ქრისტიანული მორალი უძევს. ამასთან დაკავშირებით უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ იუსტინე აბულაძის სიტყვები:

„თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სპარსეთის ლიტერატურის უბრწყინვალეს ვარსკვლავებს, ფირდოუსისა და ნიზამი განჯელს, არც სხვას ვინმეს სპარსელ პოეტთაგანს, ეპიკო-რომანტიკული პოეზიის სფეროში არ შეუქმნიათ არცერთი ასეთი ხასიათის ნაწარმოები, როგორიც არის „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც ვხვდებით ქალ-ვაჟის რომანული სიყვარულის ქრისტიანულ ნიადაგზე უმაღლეს წერტილამდე განვითარებას, წმინდა და წრფელი რაინდული სიყვარულის კულტს.“

XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ემიჯნება აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, ახალ სიტყვას ამბობს ამა თუ

იმ პრობლემის გადაწყვეტაში, ასევე რუსთაველი ემიჯნება აღმოსავლურ-სპარსულ პოეზიას, მის მოპირდაპირე მხარეზე დგება, არღვევს საუკუნეთა განმავლობაში დამკვიდრებულ ტრადიციებს, სიყვარულისა და მეგობრობის იდეებთან ერთად ახალ სიმაღლეზე აჰყავს პოეტური აზროვნება არა მარტო ქართული, არამედ მთელი აღმოსავლური პოეზიის თვალსაზრისით."

აქ მხოლოდ იმის დამატება მიმაჩნია საჭიროდ, რომ მართალია, რუსთაველმა დაძლია სპარსული პოეზიის გავლენა, მაგრამ ის მოსაზრება, რომ რუსთაველის სიყვარულის საფუძვლად, „ქრისტიანული მორალი უძევს", ყოველგვარ არგუმენტაციას მოკლებულია.

საბოლოოდ დავით კობიძე ასკვნის, რომ „რუსთველისა და ნიზამის ლიტერატურული სიახლოვისა და ერთმანეთთან ნაცნობობის დამადასტურებელი ფაქტები კიდევ შეიძლება აღინიშნოს, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ეს ორი მხატვრული სიტყვის შესანიშნავი ოსტატი ერთმანეთისგან დიდად განსხვავებულ ნიადაგზე დგანან, რაც მათ მხატვრულ აზროვნებასა და გამომსახველობითი ხერხების გამოყენებაში ვლინდება.

ნიზამი ქვეყნის მისტიკურ გაგებათა ტყვეა და ამიტომაც მის გმირებს თავისუფლად მოქმედება არ ძალუძთ; მისი მაჯნუნი ლეილის სიყვარულის ტყვეა, იგი მაჯნუნის წარმოდგენაში ნამდვილი ღვთაებაა, მისთვის მიუწვდომელი არსება.

რუსთველის გმირებს ერთმანეთი უყვართ, ისინი ერთმანეთისკენ ისწრაფვიან, ყოველგვარ სიძნელეს ძლევენ და საბოლოოდ მიზანს აღწევენ. რუსთველი ნიზამისთან შედარებით უფრო მტკიცედ დგას რეალიზმის საფუძველზე, ის უფრო რეალისტია, ვიდრე იდეალისტი თავისი დროისა."

არ შეიძლება არ დაეთანხმო ამ მოსაზრებას, თუმცა ისიც არ შეიძლება არ ითქვას, რომ დავით კობიძე იმ ეპოქის მეცნიერია, როცა ჰუმანიზმი მატერიალიზმითა და ათეიზმით იყო შეფერილი, ყოველგვარი იდეალიზმი და რელიგიურობა კი „ბნელ დროსთან", ფეოდალურ ჩამორჩენილობასთან ასოცირდებოდა. ამის გამო ამ ეპოქის რუსთველოლოგები ცდილობენ რუსთველის მსოფლმხედველობაში მხოლოდ ჰუმანისტური მხარე დაინახონ და სრულიად იგნორირებას უკეთებენ მის საკრალურ მხარეს, მით უმეტეს ზედმეტია საუბარი ამ ორი მხარის სინთეზზე, მათ მთლიან, ჰარმონიულ აღქმაზე.

რუსთაველი და ინდური პოეზია

რუსთაველი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სამანზე დგას, არა მარტო იმიტომ, რომ ფაზისი ევროპისა და აზიის მიჯნად მიაჩნდათ ძველ ბერძენ ავტორებს. მისი სენსორული მსოფლშეგრძნება უფრო აღმოსავლურია, ხოლო ფორმათქმნაშიდათქმის ტემპერამენტში იგი ძველ ბერძენ დიდოსტატებს უფრო გვაგონებს.

კონსტანტინე გამსახურდია

ვეფხისტყაოსნის შესახებ ერთ-ერთი უკანასკნელ ნარკვევში, რომელიც გია მურღულიას ეკუთვნის, ვკითხულობთ:

„ესე არაკი მართალი ჩინს ქვასა ზედა წერია"... – ამბობს რუსთველი. რამდენად (ან საიდან?) იცნობს ვეფხისტყაოსნის ავტორი ჩინურ სამყაროს ან თუნდაც მის რომელიმე წარმომადგენელს? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ ვარაუდის სახით შეიძლება (არ არის გამორიცხული ეს არაბული გზით მომხდარიყო), მაგრამ სავსებით შესაძლებელი ჩანს, რუსთაველის ზოგი „სააზროვნო ველი" სწორედ ჩინური ფიქრის კულტურას უკავშირდებოდეს – კერძოდ კი, ლაო-ძის (ძველი წელთაღრიცხვის მე-6 საუკუნე) გენიალური „დაო დე ძინით" იყოს დაკვალიანებული.

ამ წიგნის ქართული გამოცემა (თარგმანი, შესავალი და განმარტებანი ლერი ალიმონაკისა; თბილისი, 1983 წელი) რამდენიმე ისეთ აზრს გვამცნობს, რომელთა პირდაპირი კავშირი „ვეფხისტყაოსანთან" ადვილი საგულვებელია და მაიცდამაინც დამაჯერებლად არ განგვაწყობს, რომ ამ შემთხვევაში უბრალო დამთხვევა ან წინამორბედისგან დამოუკიდებლად მისი იდენტური ფიქრის დაბადება დავინახოთ.

ცხადია, ამ მსჯელობას მეტი არგუმენტაცია სჭირდება, მაგრამ, ვფიქრობ, ინტერესის გასაღვიძებლად მკითხველისთვის საინტერესო იქნება რამდენიმე მაგალითის დამოწმება:

1. ჩვენთვის ძალიან რუსთველურია: „რასაცა გასცემ, შენია, რას არა, დაკარგულია." აი, რას ვკითხულობთ „დაო დე ძინში": ყოვლადბრძენი არ იხვეჭს. ყოვლადბრძენი ხალხისთვის იქმს და ყოველივეს გასცემს. რაც უფრო მეტს გასცემს, მეტს იმკის კვლავ

გასაცემად.“ აქვე: „ვინცა მორჩილებით გასცემს, დაეუფლება. ვინც ქედმაღლობით ეუფლება, დაკარგავს“

2. რუსთველი: „გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“ ლაო-ძი: „სამყარო მშვიდია. ყველაზე რბილი სძლევს ყველაზე მაგარს.“

3. „ვეფხისტაოსნის“ ერთ-ერთი მთავარი მაქსიმაა: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.“ ლაო-ძი ამბობს: „ვინცა არ მორჩილბს დაოს, ხანმოკლეა მისი არსებობა.“

4. ტარიელი იხსენებს რამაზ მეფის დატყვევებას, ფარსადანთან მიყვანას და მეფის დიდ სულგრძელობასა და მიმტევებლობას:

„რამაზ მეფე მის წინაშე შეპყრობილი მივიყვანე,
ტკბილად ნახა ხელმწიფე მან, ვითა შვილი სააკვანე.“

ლაო-ძი გვეუბნება: „ჭეშმარიტად: ქველი მხედართმთავარი იმარჯვებს და ჩერდება. იმარჯვებს და არ მძლავრობს. იმარჯვებს და არ მედიდურობს. იმარჯვებს და არ იმონებს. იმარჯვებს და არ ქედმაღლობს.“

5. რუსთველი: ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“... ლაო-ძი: „ოდეს დიადი წესრიგი დამყარდა, ყოველს თავისი სახელი ეწოდა. სახელთა დასაზღვრეს საგანთა საზღვრები“...

უეჭველია, ეს და სხვა პარალელები, რომლებსაც ამ ნარკვევის ავტორი ავლებს, შეგვეძლო სხვა კულტურებიდან მოყვანილი მაგალითებითაც გაგვემდიდრებინა, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ჩინეთი რუსთველისთვის არ ყოფილა „ჩინური ენა“, რასაც ეს ამონარიდიც მოწმობს ელგუჯა ხინთიბიძის ნაშრომიდან „პლატონისგან სწავლა-თქმული“ და მისი მსოფლმხედველობითი დატვირთვა“:

„ესე არაკი მართალი, ჩინს ქვასაზედა სწერია:
„ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია.“

ცნობილია, რომ ჩინეთში უძველესი დროიდან არსებობდა ე.წ. „ქვის ბიბლიოთეკა“ – ქვის სტელებზე ამოკვეთილი მორალურ-

რელიგიური სენტენციები. შენიშნულია, რომ ქვის კედლებზე წარწერილ თხზულებათა შორის იყო ხალხურ პოეტურ თქმულებათა განთქმული კრებული „ში-ძინი“, სადაც იკითხება ერთი ოდა მეგობრობაზე, რომელიც კაცს მეგობრის ძებნისაკენ მოუწოდებს.“

არა მხოლოდ ჩინეთი, არამედ მთელი აღმოსავლეთი არის ის სულიერი სამყარო, რომლითაც საზრდოობს რუსთაველი. განსაკუთრებით ეს ითქმის ინდოეთზე, რომელთანაც ბევრად მეტ საერთოს ამჟღავნებს მისი პოემა, ვიდრე ჩინეთთან. თვით ის ფაქტი, რომ პოემის მთავარი გმირი, ტარიელი, ინდოელია, ხოლო მისი უახლოესი მეგობარი, ავთანდილი, არაბეთის მკვიდრია, უკვე მიგვანიშნებს იმ სულიერ-სააზროვნო სივრცეებზე, რომლებიც ყველაზე ორგანულია ქართველი პოეტისთვის. ეს შეგნებული, გააზრებული ხერხია და ის გვკარნახობს, რომ რუსთაველის, როგორც პოეტისა და მოაზროვნის „მშობლიური მხარე“ პირველ რიგში ინდოეთია, შემდეგ კი არაბეთი და ჩინეთი.

ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ პოეტი აღწერს არა რეალურ ინდოეთსა და არაბეთს, არამედ მათ მითოპოეტურ, გაზღაპრებულ ვარიანტებს, რომელთაც ის სხვა ზღაპრულ-ფანტასტიკურ ქვეყანათა შორის ათავსებს, და ცდილობს, ინდოეთი წარმოგვიდგინოს, როგორც უდიდესი და უპირველესი, უმნიშვნელოვანესი ქვეყანა. ამის მაგალითია ფრიდონის სიტყვები, რომლითაც იგი ტარიელს ზედიზედ რამოდენიმეჯერ მიმართავს:

„შენ, მაღალი ინდოთ მეფე, ჩემსა რადმე ხარ მოსრული,
სახელმწიფო საჯდომი და ტახტი გმართებს, სრაცა სრული...“

„მან მითხრა: «ბედი ღმრთისაგან მიჯობსლა ამას რომელი?
მოსულხარ ჩემად წყალობად მეფე ინდოეთს მჯდომელი;
მემც არად ვიყავ ამისთვის მადლისა რასმე მნდომელი?
ერთი ვარ მონა მონებად წინაშე თქვენსა მდგომელი...“

„მითხრა, თუ: «მცთარვარ, აქამდის ვერ მივჰხვდი გასაგონოსა
ხარ დიდი მეფე ინდოთა, რა ვით ვინ მოგაწონოსა!
ვინ არის კაცი, რომელმან თავი არ დაგამონოსა?!“

ინდოეთში უძველესი დროიდანვე განვითარებული იყო ლიტერატურის თეორია, თუმცა ლიტერატურის ინდური გაგება ძლიერ

განსხვავდება დასავლურისგან. მაგალითად, ინდური „კავია“ (ინდური ლიტერატურის ერთ-ერთი მთავარი ცნება) ერთიმეორისაგან არ განარჩევს პროზასა და პოეზიას. „კავია“ ისეთი ტექსტია, რომელიც ფორმისა და შინაარსის განსაკუთრებული, მხატვრული მთლიანობით გამოირჩევა. ჩვენთვის საინტერესო კი „კავიას“ თეორიაში ის გახლავთ, რომ შოთას მსგავსად, რომელიც ლექსის „გრძელ“ და მცირე ფორმებს გამოარჩევს, „კავია“ იყოფა ორ სახეობად: ესენია „მაჰა-კავია“ (ანუ „დიდი პოემა“) და „კჰანდა-კავია“ („მცირე პოემა“). „დიდი პოემის“ ავტორი ვალდებულია მკითხველს მისცეს სამყაროს ფართო სურათი, აჩვენოს თავისი გამოცდილება ცხოვრებისა და ცოდნის სხვადასხვა სფეროებში, გამოავლინოს პოეტური ხერხების მთელი არსენალი, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ:

„მოშაირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვა ერთი-ორი“... უფრო კონკრეტულად კი:

„ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოსცდის დიდი რბევა... მართ აგრეთვე მელექსესა – ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“... „კჰანდა კავია“ შეიძლება გადმოვთარგმნოთ, როგორც „ნაწილობრივი პოეზია“ („კჰანდა“ – ნაწილი), ის, რაც შეიძლება მიეკუთვნოს ხალხურს, „ბუნებრივს“, „ლიტერატურამდელს.“ მათ ავტორებად შეიძლება ჩაითვალონ ისინი, ვისაც „ხელთ აქვთ ხოცვა ნადირთა მცირეთა“, ვისი ლექსიც კარგია „სანადიმოდ, სამღერელად“ და ვინც „ვერას იტყვის გრძელად“... და რაც მთავარია, ინდური ტრადიციითაც, „შაირობა“ სხვა არაფერია (და უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს არის), თუ არა „სიბრძნის დარგი“, „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“, ანუ უმაღლესი ჭეშმარიტების სამსახურში მდგარი, მისკენ მიმავალი და გზის მაჩვენებელი. ასეთი იყო პოეზიის ფუნქცია ინდოთში ყველა დროში, მათ შორის რუსთაველის ეპოქაშიც, შუა საუკუნეებში. მაგალითად, ამ პერიოდის პოეტების, სურდასის, მირაბაის, რამპროშადის და სხვათა თხზულებები ფორმით „კჰანდა-კავიას“ განეკუთვნება, თუმცა თავისი მნიშვნელობით სამშობლოში ბევრად უფრო მაღალი ადგილი უკავია, მხოლოდ იმიტომ, რომ ღმერთს, ჭეშმარიტებას ეძღვნება. ტულსიდასის „რამაიანა“ კი ერთდროულად „მაჰა-კავიაც“ არის (ანუ ლიტერატურა) და წმინდა წიგნიც, ისევე როგორც ამირ ხუსროს „რვა ციური ბაღი“, რომელიც არა მხოლოდ პოემაა, არამედ სუფიური მსოფლმხედველობის ალეგორიული ასახვა.

„ვეფხისტყაოსნისა“ და ინდური ლიტერატურის სულიერი მსგავსება კი იმაში გამოიხატება, რომ მათში (შუა საუკუნეების ევროპული ლიტერატურისგან განსხვავებით), დაძლეულია მინიერი, ამქვეყნიური ცხოვრების, მატერიალური სამყაროს მოძულება, უარყოფა, ნიჰილიზაცია ნებისმიერი ფორმით, თავის ნებისმიერი გამოვლინებით. ცნობილია, რომ ტრადიციული ჰინდუიზმის თვალთახედვით სამყარო არის „ლილა“, ანუ თამაში, „მაია“, ანდა „ილუზია“, სხვა ტერმინით – „სამსარა“, ანუ სიკვდილ-სიცოცხლის დაუსრულებელი წრებრუნვა, რომლის მთავარი დამახასიათებელი ნიშნებია ტანჯვა, ავადმყოფობა, სიბერე... ამიტომ ადამიანის მიზანია, თავი დააღწიოს ამ თამაშს, ილუზიას, ამ ტანჯულ წრე-ბრუნვას და მოიპოვოს „მოკშა“ („განთავისუფლება“)... ეს შეხედულება, რა თქმა უნდა, ბევრად უფრო რბილი უარყოფაა, ვიდრე იუდეო-ქრისტიანული, სადაც მიწიერება „საცდურია“, მხოლოდ გამოცდაა, სადაც სატანა დათარეშობს, სადაც ყველა დაღდასმულია „პირვანდელი ცოდვით“ და სადაც არ არის არავითარი ბედნიერება, სანამ ადამიანი სულს მიქელ-გაბრიელს არ ჩააბარებს და „საუკუნო ცხოვრებას“ არ მოიპოვებს; მაგრამ ჰინდური „სამსარას“ თეორიაც, როგორც არ უნდა განვიხილოთ, მაინც სიცოცხლის უარყოფის, ნეგაციის ფორმაა, თუმცა ინდოეთში უხსოვარი დროიდან იყვნენ ფილოსოფოსები, რომლებიც „მაიას“ მხოლოდ ნაწილობრივ ილუზიად აღიარებდნენ, და მიიჩნევდნენ, რომ ის მხოლოდ იმ შეფარდებითი აზრით არის ილუზორული, რომ დროებითია, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის არ არის რეალური. აგრეთვე არსებობდა არაორთოდოქსული რელიგიური მიმართულებები, მაგალითად ტანტრიზმი, რომლისთვისაც საერთოდ უცხო იყო მატერიალურის უარყოფა, და ეს პოზიცია იმდენად გამოკვეთილი გახლდათ, რომ ტანტრისტული პრაქტიკების საფუძველს არა „თავშეკავების“ ფორმები წარმოადგენს, არამედ სწორედ სექსუალურ ენერგიაზე ღრმა მედიტირება, მისი ტრანსფორმაცია „უმაღლეს“, „ღვთაებრივ“ ენერგიად. „ბჰაქტის“ მოძრაობის ზოგიერთი მიმართულებაც აღიარებდა, რომ ღმერთზე უანგაროდ, გულწრფელად შეყვარებულსაც შეუძლია ამქვეყნიური სიამოვნებებით დატკბეს, და ეს მას მის სატრფოსთან, ღვთაებასთან მიახლოვებაში ხელს არ შეუშლის... რაც შეეხება ლიტერატურას, უძველესი და შუა საუკუნეების ინდური მხატვრული სიტყვის უდიდესი წარმომადგენლების, კალიდასას, ჰალას, ამარუს, ბჰარტრიჰარის შემოქმედებაში და

აგრეთვე ძველ ტამილურ ტექსტებში მოიპოვება თეორიული დასაბუთება რეალური „სამსარას“ უპირატესობისა ჰიპოთეტურ „მოკშასთან“ შედარებით.

სამყაროს თავისებურ მიღებას ვხედებით „ბჰაქტის“ მოძრაობის ზოგიერთ ლიტერატურულ მიმართულებაშიც. „ბჰაკტი“, ანუ პიროვნულ ღმერთთან ემოციური ურთიერთობა, შეიძლება ორ ძირითად მიმართულებად დაიყოს, იმისდა მიხედვით, თუ რას ისახავდა თითოეული მათგანი მიზნად: პირველ შემთხვევაში ბჰაკტი მხოლოდ განთავისუფლების („მოკშას“) მიღწევის საშუალებაა, როგორც, ვთქვათ, ლალ-დედთან, სურდასთან, ნაწილობრივ ტულსიდასთან და რამპროშადის ლექსების უმეტეს ნაწილში. მეორე შემთხვევაში ბჰაკტი, ანუ ღმერთისადმი ტრფობა და ღმერთის საპასუხო სიყვარული თავად არის მიზანი, როგორც, ვთქვათ, ტამილელ შივაიტებთან და ვიდიაპატისა და ქაბირის ზოგიერთ ლექსში. ამ შემთხვევაში „ბჰაკტა“, ანუ შეყვარებული აღარ ეძებს განთავისუფლებას, ღმერთის სიყვარული მის თვალში ასხივოსნებს მთელს სამყაროს და ყოველ მის გამოხატულებას – რაგინდ სასტიკი და მახინჯიც არ უნდა იყოს იგი.

ახალი წელთაღრიცხვის მეცხრე საუკუნეში ინდურ ლიტერატურაში დაისვა პოეზიის არსის საკითხი. თეორეტიკოსთაგან ერთნი პოეზიის არსად მეტყველების გარეგნულ მორთულობას (ე.წ. ალანკარებს) ასახელებდნენ, მეორენი – პოეზიის უნარს, გამოიწვიოს გარკვეული განცდები და განწყობანი (ე.წ. რასები). მეცხრე საუკუნის შუა წლებში მცხოვრები ქაშმირელი პოეტი, ანანდავარდჰანა პოეზიის ჭეშმარის არსად დჰვანის მიიჩნევდა.

დჰვანის სწავლების თანახმად, პოეტის მერ გამოთქმული ძირითადი აზრის გარდა, ნაწარმოებს უნდა ჰქონდეს კიდევ სხვა, გამოუთქმელი აზრიც, რომელიც მკითხველამდე ექოსავით აღწევს. ამ დროს ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, როგორსაც ზარის შემოკვრის დროს განვიცდით ხოლმე – თავიდან მკვეთრი, მთლიანი ბგერა გაისმის. ეს ბგერა გვაიძულებს, ყურადღება მოვმართოთ. ბგერა წყდება, თითქოს სადღაც მიფრინავს და ჩვენც თან მივყავართ. ამ მიმქრალ ბგერებში იმალება რაღაც განსაკუთრებული სიღრმე, რომელსაც ყოველი მკითხველი თავისებურად აღიქვამს.

მართალია, ეს თეორია მეცხრე საუკუნეში შემუშავდა, მაგრამ მის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ ოსტატად შეიძლება მეხუთე

საუკუნის პოეტი კალიდასა ჩაითვალოს. მის მიერ გამოყენებული დჰვანი მისი პიესების მკითხველს და მაყურებელს აიძულებდა აქტიური მონაწილეობა მიეღო ავტორის მიერ შექმნილი სახეების გაცოცხლებაში, ანუ აქტიურად, შემოქმედებითად აღექვა წაკითხული თუ ნანახი.

ძველინდურ პოეზიაში ალანკარებზე აგებული პოეზია მის უმდაბლეს გამოვლინებად ითვლებოდა, რასებზე აგებული – საშუალოდ, დჰვანიზე დაფუძნებული კი უმაღლეს პოეზიად. ზოგიერთი პოეტი სამივე ხერხს ერთდროულად იყენებდა. ბუნებრივია, მცირე იყო იმ პოეტებთა რიცხვი, რომელთათვისაც დჰვანი ძირითად პოეტურ ხერხს წარმოადგენდა.

კალიდასას დრამებში მეფეები, ერთი შეხედვით, დადებით გმირებად არიან გამოყვანილნი. ავტორი თითქოს სრულ პატივისცემას გამოხატავს მათ მიმართ, მაგრამ თუკი უფრო ყურადღებით დავაკვირდებით, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ჩვენს თვალწინ ძალზე თავისებური სურათი გამოიკვეთება. სინამდვილეში „დიადი“ და „კეთილშობილი“ მეფის ფიგურის გვერდით ჩვენ ყოველთვის ვხედავთ მის არაპრეზენტაბელურ ორეულს. მკითხველს უნებურად ებადება კითხვა: რაში მდგომარეობს მეფის კეთილშობილება?

ეს იშვიათი მხატვრული ხერხი გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც.“ თამაზ ჭილაძეს ნარკვევში „ვარდის ფურცლობის ნიშანი“, შესანიშნავად აქვს გადმოცემული მეფეების, როსტევანისა და ფარსადანის ორსახოვნება, მათი ფსიქოლოგიური პორტრეტები, აღსავსე მეფური ამპარტავნებით, ეშმაკობითა და ზოგჯერ ყოვლად შეუწყნარებელი დაუნდობლობითაც კი, რაც დაუკვირვებელი თვალისათვის ბოლომდე შეუმჩნეველი რჩება.

VI-VIII საუკუნეებში ინდოეთში წარმოიშვა შივასა და ვიშნუს ექსტატიურ თავყვანისმცემელთა (ბჰაკტათა) რელიგიური მიმდინარეობა. მათ უარი თქვეს ბრაჰმანული ჰინდუიზმის ტრადიციულ თავშეკავებისა და ასკეტიზმის კულტზე და ამის ნაცვლად წინ ღმერთისადმი მოუთოკავი სიყვარული წამოწიეს. ეს სიყვარული (ბჰაკტა – ერთგული, ბჰაჯ – ერთგულება, ტრფობა) ხშირად მგრძნობელობითი, „მიწიერი“ სამყაროს აღტაცებულ მიღებასაც გულისხმობდა. შივაიტებმაც და ვიშნუიტებმაც ტამილურ ენაზე შექმნეს უმდიდრესი პოეზია, რომელიც დღემდე შთაგონების წყაროა მილიონობით ადამიანისთვის ამ სუბკონტინენტზე.

პოეტმა ბჰაკტებმა რელიგიური ტრადიცია სასიყვარულო ლირიკასთან შეათავსეს. მისტიკისა და ეროტიკის ამ ნაზავმა განვითარება მომდევნო საუკუნეების ჩრდილოეთ ინდოეთის პოეზიაში ჰპოვა. შუა საუკუნეებში ინდოეთში მუსულმანების შეჭრის შემდეგ ძალზე ინტენსიური გახდა ჰინდუიზმისა და მუსულმანობის ურთიერთკულტურული გავლენა. ინდოეთში, დელის სასულთნოში ჩაისახა ლიტერატურა, რომლის ინდოელი წარმომადგენლებიც ფარსის ენაზე წერდნენ. მათი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ სუფია პოეტები, მათ შორის ამირ ხოსროვი (XIV ს.). მთელი ჩრდილოეთ ინდოეთის ტერიტორიაზე რამოდენიმე საუკუნის მანძილზე ერთიმეორეის მიყოლებით ჩნდებოდა სხვადასხვა რეფორმატორული მოძრაობა, როგორც ჰინდური, ისე მუსულმანური, რომელთა შორის იყო სუფიზმიც. სუფიები, ისევე როგორც თავის დროზე ბუდისტები და ჯაინები, თვითგამოხატვის თანამედროვე ფორმებს და ცოცხალ ხალხურ ენას მიმართავდნენ, რაც ერთ-ერთი მიზეზი გახლდათ იმისა, რომ მათი ნაწარმოებები დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. მაგალითად, პენჯაბური ლიტერატურის ერთ-ერთი უძველესი და კლასიკური ძეგლი სუფია პოეტის, შეიხ ფარიდის (XII-XIII ს.-ს.) ლექსებია, ქაშმირის ენის ლიტერატურის ყველაზე ადრეული ნაწარმოებები კი ცნობილი პოეტი და ბრძენი ქალის, ლალ-დედის (XIV ს.) თხზულებებია, რომელიც შივაიტადაც ითვლება და სუფიადაც, ხოლო ინდური პოეზიის მარგალიტი – ქაბირი (XV ს.) ჰინდუებსაც და მუსულმანებსაც თავიანთ პოეტად მიაჩნიათ. როგორც ცნობილია, ქართულ პოეზიაში რუსთაველის ნოვატორობის ერთ – ერთი უმძლავრესი იმპულსი ბუნებრივი, ცოცხალი და ძალდაუტანებელი სტილის შემოტანაცაა – სტილის, რომელიც ხალხურ მეტყველებას ეყრდნობა. ეს არ არის შემთხვევითი. შუა საუკუნეების ნებისმიერ კულტურაში დოგმატიზმი და ფანატიზმი თავის თავს ხელოვნურად გართულებული, ე.წ. „მაღალი“ სტილით გამოხატავდა, ხოლო დემოკრატიული, თავისუფლებისკენ მსწრაფი მიმდინარეობები და ცალკეული პოეტები გამოხატვის ბუნებრივი, ხალხური ფორმებისადმი იყვნენ მიდრეკილნი.

* * *

რაჟდენ გვეტაძის მიერ ქართულად ლექსად ნათარგმნი „რამაიანას" წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ: „ცხადია, მხოლოდ ხალხის დიდ სიყვარულს შეეძლო ამ ძეგლის 24 საუკუნის მანძილზე ზეპირ და წერილობით შენახვა. მართლაც, აღმოსავლეთის ქმნილებათა შორის ხალხში სახელმოხვეჭილობით და გავრცელება-ცნობადობით „რამაიანას" არცერთი მხატვრული ძეგლი არ შეედრება." აქ არ შეიძლება „ვეფხისტყაოსანი" არ გაგვახსენდეს, რომელსაც ქართველი ხალხი რამოდენიმე საუკუნე ზეპირად ინახავდა. იქვე, ჩემს წიგნში, ჩემთვის უცნობ მკითხველს მიუწერია: „რამაიანა" ვერ შეედრება „ვეფხისტყაოსანს"... უცნობი მკითხველის ამ მინაწერს მე ქართულ ქედმაღლობად კი არ აღვიქვამ, არამედ კიდევ ერთი ადამიანის მიერ იმის გაცნობიერებად, რომ „ვეფხისტყაოსანი" ბევრად მეტია, ვიდრე უბრალოდ ლიტერატურული ნიმუში...

„რამაიანა" და „ვეფხისტყაოსანი" ერთი ტიპის ნაწარმოებებია, იმ ნიშნით, რომ ისინი ერთდროულად საერო-საგმირო ეპოსსაც წარმოადგენენ და ღრმა ეზოთერულ შინაარსსაც შეიცავენ. ორივე პოემა არის სრულყოფილი, იდეალური ადამიანის შესახებ და უმღერის ერთგულებას, მეგობრობას, ამაღლებულ სიყვარულს. იქვე ვკითხულობთ: „რამას ისტორია ცხოვრობს ინდოელი ხალხის ყველა ფენასა და კლასში... კაცებს ამაღლებთ დიდებული საქმენი რამასი, და ტკბებიან რამას ბრძნულ სიტყვებით; ქალებს უყვართ და ადიდებენ სიტას, როგორც ცოლური ერთგულების იდეალს, რაც ქალის უდიდესი სათნოებაა... ხალხური გამოთქმანი და ანდაზები მოწმობენ იმ ნდობას, რომელიც ხალხსა აქვს „რამაიანასადმი." ერთი სიტყვით, ვრწმუნდებით, რომ რუსთაველის მსგავსად ვალმიკის შეეძლო ეთქვა:

„ინდოეთი სავსე არის, ჩემი წიგნი ყველგან გაჰქუხს,
ვის ლხინი აქვს, მას უბნობენ, ანუ გული ვისაც უწუხს,
მხიარულად წაიკითხვენ, მასზე თვალი არვის უწუხს"...

ამ ორ პოემას შორის ყველაზე დიდი მსგავსება მთავარ გმირთა შინაგანი მსგავსებაა. რამა, ტარიელის მსგავსად ჩვეულებრივი ადამიანიც არის და ღვთაებრივი ცნობიერებით ინსპირირებულიც. „მისი ნათელი", როგორც ეს ავთანდილმა თქვა ტარიელის

მიმართ, პოემის ეზოთერულ პლანში ვერ იმალება, საერო პლანშიც გადმოდის და ადამიანებზე მომაჯადოებლად მოქმედებს. რამათი ისევე იხიბლება ყველა და ყოველი „რამაიანაში“, როგორც ტარიელით ტყვევდება მისი ყოველი მხილველი „ვეფხისტყაოსანში.“ განსხვავება მხოლოდ იმ ნიადაგშია, რომელშიც ეს თესლი მოხვდა. საქართველოში, სადაც დოგმატიზმი ვერ ეგუებოდა და ვერ ეგუება ადამიანის მიერ რელიგიური ფანტაზიისა და აღმაფრენის ვერანაირ გამოვლინებას, რა თქმა უნდა, ტარიელი ვერ გადაიქცა ხალხის მიერ აღიარებულ ღმერთად. ეს არც არის გასაკვირი. რომელ ტარიელის ღმერთად აღიარებაზეა საუბარი, როცა თვით „ვეფხისტყაოსნის“ უძველესი ხელნაწერი მხოლოდ XVI საუკუნისაა, იმის გამო, რომ ყველა მანამდელი ხელნაწერი საეკლესიო ცენზურამ გაანადგურა... ძველ ინდოეთში კი, სადაც გაცილებით მაღალი შეგნება და რელიგიური თავისუფლება იყო, რამა ნამდვილ ღმერთად იქცა. რამაიანამ წმინდა წიგნის სახელი მოიხვეჭა, ხოლო, როგორც ხსენებულ წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ, „შეძახილი „ჰე, რამა“ – მითიური გმირისადმი მიმართული, მორწმუნე ჰინდუს შეგნებაში დღეს უკვე „ო, ღმერთოს“, „ო, უფალოს“ უდრის, რადგან რამა უკვე, მისი რწმენით, ერთ-ერთ ღმერთად არის ქცეული.“ დავამატებდი მხოლოდ, რომ „ჰე, რამა“ რუსთაველის ენაზე „ჰე, ღმერთო“ იქნებოდა და არა „ო, ღმერთო“...

კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ქეთრინ ვივიანის დაკვირვება „ვეფხისტყაოსნისა“ და „რამაიანას“ მსგავსება – ანალოგიების შესახებ:

„პოემას აქვს რაღაც საერთო ძველ ჰინდურ ეპოს „რამაიანასთან“ – შეყვარებული რამასა და სიტას ისტორიასთან. რუსთაველის პოემაში რომანტიკული პოეზიისათვის უჩვეულო შტრიხი ის არის, რომ ნესტან-დარეჯანს გამოიხსნის არა ერთი გმირი, მისი სატრფო ტარიელი, არამედ სამი რაინდი (იგივეს ვხვდებით „რამაიანაშიც.“ ლ.რ.). ოსტატური დახასიათების წყალობით სამივე გმირი მკვეთრად გამოირჩევა ერთმანეთისაგან. „ადამიანი ყველა ერთნაირი არ არის“, ამბობს რუსთაველი, „ადამიანებს შორის დიდი განსხვავებაა“ („კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს ცაცით კაცამდის“ ლ.რ.). ტარიელში, რაოდენ დიდ მწუხარებაშიც არ უნდა იყოს იგი ჩავარდნილი, ყველა ამოიცნობს ხოლმე უმაღლესი ხარისხის პიროვნებას, თითქმის ღმერთის მსგავსს, მანათობელ არსებას. იგი ატარებს

გარეული მხეცის ტყავს, რომელსაც ხან ვეფხვად თარგმნიან, ხანაც კი პანტერად ან ლეოპარდად. ჰინდური ღმერთის, შივას სახელგანთქმული ქანდაკება, სადაც იგი ცეკვის ღმერთად არის გამოსახული, შივას ვეფხვის ტყავით მოსილს წარმოგვიდგენს.

და მაინც, მიუხედავად მისი ღვთაებრივი ბუნებისა, სამყაროსთან ურთიერთობისას ტარიელი იბნევა და არ შესწევს უნარი სიტუაციებს თავი გაართვას. იგი პასიურია მაშინ, როცა მოქმედებაა საჭირო და მდუმარე, როცა ლაპარაკის დროა. ნესტანის სპარსელი სიძის მკვლელობით თავისი მდუმარების გამოსწორებას რომ ცდილობს, ტარიელი უბედურებას ატეხს თავს მის სატრფოსაც და თავის თავსაც. მას სიკვდილისგან იხსნის და სატრფოს ძებნაში დახმარებას უწევს ავთანდილი, ასევე მანათობელი ფიგურა, მაგრამ არა იმავე სიმაღლეზე მდგარი, რა სიმაღლეზეც ტარიელი დგას. ავთანდილი პრაქტიკულია, კარგად ართმევს თავს ადამიანებთან ურთიერთობას, საქმეებს. მას გონება მართავს და არასოდეს კარგავს თავს, როგორც ეს ტარიელს ემართება. ორივე – ის და ტარიელი, მარტო მოგზაურობს, არავინ ახლავს, თუ არ ჩავთვლით ტარიელის ერთგულ მსახურს, ასმათს. მესამე გმირიც, ნურადინ ფრიდონიც უფლისწულია. მისი სამეფო პატარაა, და ის სრულიად დაქვემდებარებულია დანარჩენ ორ გმირს. იგი არ არის მარტო: მათს საქმეს ის ჯარით და აღჭურვილობით ეხმარება. ფრიდონი არის ის, ვინც ტარიელს მის ქარის უსწრაფეს ცხენს აჩუქებს.

რამასა და სიტას ამბავშიც რაღაც მსგავსს შეიძლება გავადევნოთ თვალი. სიტას დემონები დაატყვევებენ – იმავე სახის არსებები, როგორებმაც ნესტან-დარეჯანი მოიტაცეს. რამა მის გადასარჩენად მიდის თავისი ერთგული ძმის, ლაქშმანის თანხლებით... სიტას ხსნის საქმეში მათ მესამე მოკავშირე ეხმარება – მაიმუნთა მეფე, თავისი კარგად გაწრთვნილი მაიმუნთა ჯარით... მაიმუნთა მეფემ დაინახა, როგორ წარატყვევნეს დემონებმა სიტა და, ამის შესახებ რამას აცნობა. ფრიდონმაც დაინახა მონების ხელში ჩავარდნილი, დატყვევებული ნესტანი და ტარიელს მისი ბედნიერების პირველი გასაღები მისცა. რამა მაიმუნთა ხელმწიფის გვერდიგვერდ იბრძოდა და მას სამეფოს დაბრუნებაში დაეხმარა, რის სანაცვლოდაც მისი მოკავშირეობა მიიღო. ტარიელიც იბრძოდა ფრიდონის მხარდამხარ, ფრიდონის მემკვიდრეობის დასაბრუნებლად, შემდეგ კი მისი დახმარება მიიღო. არ არსებობს არავითარი საბუთი იმისა, რომ რუსთაველი იცნობდა რამას ისტორიას, თუმცა თუ

გავითვალისწინებთ, როგორ მიმოდიოდა მსოფლიოში ლეგენდები და ისტორიები, ამაში დაუჯერებელი არაფერია. შეიძლება მაინც დავსვათ კითხვა – იქნებ ორივე ნაშრომის ძირითადი სტრუქტურა ბუნებრივ კანონთა ერთნაირი აღქმის შედეგია? ინდივიდის იერარქიაში გული და გონება მხოლობითი ერთეულია – როგორც რამა და ტარიელი (გული), ლაქშმანი და ავთანდილი (გონება). სხეული, ანუ ფრიდონისა და მაიმუნთა მეფის ჯარები, ბევრი ნაწილისგან შედგება. სამივე ეს ელემენტი უნდა გაერთიანდეს, რომ სული მისი ბნელი საკნიდან ნათელ ცნობიერებაში გაიყვანოს."

გარდა სიუჟეტური მსგავსებისა, რომესაც ქეთრინ ვივიენი უსვამს ხაზს, „ვეფხისტყაოსანსა" და „რამაიანას" შორის უფრო კონკრეტული, აშკარად გააზრებული კავშირებიც არსებობს. მაგალითად, ერთმანეთს ემთხვევა რამასა და ტარიელის მახასიათებელი ნიშნები. სიტყვა რამა სანსკრიტზე მუქს, შავს ნიშნავს. ტარიელის ფერიც შავია (იხ. თავი „ტარიელის გზა").

ორივე ეს გმირი იდეალურ მამაკაცს განასახიერებს, როგორც ამქვეყნიური გაგებით, ისე ამ სიტყვის სულიერი მნიშვნელობით. ორივე პოემაში ამ გმირთა შინაგანი, სულიერი ცხოვრება არაპირდაპირ, მხოლოდ შეფარვით არის გამოხატული. რამაიანაში რამა მხოლოდ პირველ და მეშვიდე თავებშია პირდაპირ გამოცხადებული ვიშნუს ავატარად (გამოცხადებად), ხოლო ეს თავები მეცნიერთა საერთო დასკვნით, არ ეკუთვნის მის პირვანდელ, ძირითად ნაწილს და მოგვიანებით, სულ სხვა ეპოქაშია შექმნილი. პოემის იმ ძირითად ნაწილში, რომელიც მოგვიანებით დამატებულად არ ითვლება, რამა ჩვეულებრივი ადამიანია – უებრო მეომარი, სიქველის, სიკეთის, პატიოსნებისა და სამართლიანობის (ანუ დჰარმის) განსახიერება, და მაინც – მხოლოდ ადამიანი; თუმცა ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ მას თავისი სულიერი გზა აქვს, რომელსაც ამ პოემის ავტორი შეფარვით გამოხატავს – ზუსტად რუსთაველის სტილში, ისეთი ფრაზებით, რომლებიც ზედაპირულ პლანშიც ორგანულად ეწერებიან და მხოლოდ მაშინ გამოიყურებიან არაორდინარულად, თუკი კარგად დავაკვირდებით კრიტიკული თვალით. მაგალითად, „რამაიანაში" არის ადგილი, სადაც რამას მამამისის, მეფე დაზარდჰას მეორე ცოლის, კეი-კეის ცბიერი ხრიკების შედეგად აიოდჰიის ტახტზე ასვლის ნაცვლად 14 წლით ტყეში წასვლა უწევს. ეს ამბავი გადმოცემულია, როგორც

ტრაგედია, უსამართლობა. ასე აღიქვამს ამას პოემის ყველა გმირი, გაბოროტებული კეი-კეისა და მისი კუზიანი მოახლის გარდა; ტრაგედიად აღიქვამს ამას თვით ავტორიც და რამას ძმა ბჰარატაც კი, მიუხედავად იმისა, რომ რამას ნაცვლად თვითონ უნდა ავიდეს ტახტზე, ამ ამბავს საზარელ უსამართლობად მიიჩნევს, რადგან რამა მასზე ღირსეულ ტახტის მემკვიდრედ მიაჩნია. თვით რამაც კი გულშეღონებულია ამ ამბით. ერთი სიტყვით, არაფერი მიანიშნებს იმაზე, რომ რამას 14 წლით ტყეში წასვლა რაიმე სხვაა, გარდა იძულებითი გადასახლებისა, და მიუხედავად ამისა, რამა მოულოდნელად ასეთ სიტყვებს ეუბნება თავის დედას, კავზალიას:

„სჯობს, დამრთო ნება, როგორც ხიზანი
წავიდე ტყეში და უქმად, ხეზე,
დავკიდო ჩემი ხმალი, ისარი,
ვიდრე ხანმოკლე ტახტს ვანაცვალო
მარადიული ლტოლვა, მიზანი.“

რა „მარადიულ ლტოლვასა და მიზანს“ ახსენებს აქ რამა? სხვაგან პოემაში ასეთი რამ ნახსენები არ არის. მისი საერთო შინაარსის მიხედვით იგი ტყეში მხოლოდ იმიტომ მიდის, რომ მამამისმა თავის მეორე ცოლს ოდესღაც აღუთქვა, ორ სურვილს შეგისრულებო, მან კი სწორედ რამას გამეფების წინ მისი ტყეში გაგდება მოსთხოვა. ერთი შეხედვით რამა მხოლოდ იმიტომ მიდის ტყეში, რომ მამამისი უპირო, სიტყვის გამტეხი კაცი არ გამოვიდეს, რაც მაშინდელი ინდოელისთვის სიკვდილზე უარესი გახლდათ, და მოულოდნელად ასეთი სიტყვები... მათი ახსნა მხოლოდ იმით შეიძლება, რომ რამაც, ისევე როგორც ტარიელი, პოემის შინაგან სიბრტყეზე სულიერი მაძიებელია.

ამაზე მეტყველებს თითქოს-და გაკვრით ნათქვამი რამას ეს სიტყვებიც:

„მას უშფოთველად რამამ ეს უთხრა:
„ეჰ, დედოფალო, კარგად იცოდე,
რომ მე მინიერ სარფას არ ვეძებ,
მინდა ძველ ბრძენთა ცეცხლით ვიწოდე,
ბავშვობიდანვე მათ კვალს მივყვები,
ამიტომ ხალხიც სათნოს მიწოდებს.“

„ძველ ბრძენთა ცეცხლი" სულიერი მაძიებლობა და პრაქტიკაა, ინდური კულტურის კონტექსტში შეუძლებელია ეს სხვაგვარად გავიგოთ, თუმცა პოემაში პირდაპირ არსადაა ნათქვამი, რომ რამა ასეთი პრაქტიკითაა დაკავებული, ისევე როგორც ეს არაა პირდაპირ თქმული ტარიელის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში."

რამას განსაკუთრებულობა იმითაცაა აქცენტირებული, რომ იგი ფარული ძალითაც გამორჩეულია:

„ასე ამბობდა მამაცი რამა
და მწუხარებით, ხან სიხარულით,
იმის ბრძნულ სიტყვებს ისმენდნენ ირგვლივ,
აქებდნენ გულში თან სიყვარულით,
მაგრამ ხმის დაძვრას ვერვინ ბედავდა,
ბოჭავდა ყველას ძალა ფარული."

რამა მხოლოდ აშკარად გაცხადებული მიზეზის გამო არაა ტყეში, იგი ქვეყანას მოშორებულია, რადგან უხილავს დაეძებს. მის სამეფოში დასაბრუნებლად წარმოგზავნილი ბჰარატას ერთ-ერთი მრჩეველი მას ურჩევს:

„რაც თვალწინ გიდევს, ის მიითვისე,
ხოლო უხილავს ანებე თავი,
სჯობს დაუბრუნდე ქვეყანას ისევ."

ეს ეპიზოდი შორეულად, მაგრამ მაინც მოგვაგონებს ავთანდილის მიერ ტარიელი ამქვეყნისაკენ მოქცევას. დავუბრუნდეთ ფერთა სიმბოლიკას. რატომაა ტარიელის დროშა წითელ-შავი („ავმართე დროშა მეფისა, ალმითა წითელ-შავითა"?

ინდური სიკვდილის ქალღმერთის, კალის ფერებია წითელი და შავი. თუკი შავი ბნელში, მიღმიერში, იდუმალსა და საშიშში ძიების, დანთქმის სიმბოლოა, წითელი სასიცოცხლო ძალას, პირველყოფილ, გონების მიერ გაუფილტრავ, დაუმუშავებელ ენერგიას განასახიერებს. ეს დედობის ქალღმერთის ფერია, რადგან შობის, ქმნადობის, აქტიურობის პრინციპს გამოხატავს.

ჩინური ფერთა სიმბოლიკის მიხედვით, მცირე დოზით წითელნარევი შავი (სიუან) განთიადის წინმსწრები დროის მონაკვეთის

სიმბოლოა და ბნელის წიაღში სინათლის ჩასახვას აღნიშნავს. ეს ზუსტად შეესაბამება ტარიელის სულიერ ისტორიას – მის ცალმხრივ, განწირულ ძიებებს „იმისა, რაც აქ არ არის“ ნესტან-დარეჯანის სახით, მის კავშირს იდუმალთან, მიღმიერ-ამოუცნობთან (გავიხსენოთ შავი რიდე...), მის თავდაუზოგავ დანთქმას ქვაბში (მედიტაციებში), მის შინაგან ბრძოლებს საკუთარ დესტრუქციულ იმპულსებთან (მხეცებთან) და საბოლოოდ ავთანდილის დახმარებით თეთრთან, ნათელ საწყისთან შეერთებას. იმ დროს, როცა ავთანდილი სულმიხდილსა და „სიკვდილს გაღმა გაბიჯებულს“ მიუსწრებს, ტარიელი სწორედ რომ სულიერი განთიადის წინარე მდგომარეობაშია, რომელიც მის დროშაზეა გამოსახული.

ორივე პოემის – „ვეფხისტყაოსნისა“ და „რამაიანას“ ავტორებს წინასწარ დათქმულ თამაშის წესად შემოაქვთ მთავარ გმირთა სრულყოფილების სიმბოლოდ აღიარება, მეტიც – მათი არა უბრალოდ სრულქმნილების ხატად, არამედ ზე-ადამიანად, ღვთაებად გამოცხადება. რამა არა მხოლოდ „სიბრძნის ხეა, ტოტებნაყარი“, არამედ მას აქვს ხელმწიფება, „მართოს სამი სამყარო“, რომლებიდანაც, ჰინდური წარმოდგენის მიხედვით, მხოლოდ ერთია – ჩვენი, მატერიალური სამყარო. რამაში თავმოყრილია ყოველნაირი – მიწიერი და არაამქვეყნიური ღირსება:

„ჭკუა-სიკეთით უხვად შემკობილს
აქვს სილამაზეც, ცით მონაგარი“
„მას, როგორც რჩეულს მამაცთა შორის,
რომელსაც შესწევს ძალა, უნარი –
მართოს და იპყრას სამი სამყარო“...

ტარიელსაც, რამას მსგავსად, რუსთაველი თავიდანვე სრულქმნილ ადამიანად აცხადებს:

„მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი,
აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი.“

ტარიელი სრულყოფილი ადამიანია, რადგან მისნაირად „სწორად“, ნაღმართად არავინ დაბადებულა. პოეტისთვის ის არა მხოლოდ პერსონაჟია, არამედ რაღაც მეტი, უფრო ღვთაების მსგავსი,

რომელზეც იგი შეყვარებულია („მისთვის გულს ლახვარ-სობილი"). რამა არის „მბრწყინავი ღამით", ისევე როგორც ტარიელი, იგი გამოირჩევა დანარჩენ ადამიანებს შორის, იგი ვეფხის ტყაოსანი გმირივით ერთადერთია და განუმეორებელი, ის შეუდარებელია:

„ვით კაილაზი ირგვლივ მთათა შორის
მუდამ ელვარებს ყინულის ჩადრით,
ისე ბრწყინავდა დიდებულთ შორის
ტახტის მემკვიდრე, ტურფა და ბადრი."

რამა მანათობელია, მისგან სინათლე გადმოედინება:

„დაჯდა რამა და პალატში უფრო
განათდა მისი შუქით ყოველი."
განათდა ისე, როგორც ანათებს
ღამეს მთოვარი, სხივებ-ფაფუკი."

რამა არა მხოლოდ პალატებსა და სასახლეებს, არამედ არც მეტი არც ნაკლები, მთელს ქვეყანას ანათებს:

„მას ყველა იცნობს, ვით სულით მაღალს,
ქვეყნად მზის შუქის დამფრქვეველია."

ასეთივე სულიერი სინათლით გამოირჩევა ტარიელიც. პირველ რიგში იგი ვეფხვის ტყავითაა შემოსილი, რაც ღმერთების სამოსია (იხ. თავი „ტარიელის გზა"). ვეფხვის ტყავი მოსავს ინდურ ღვთაება შივას, რაც სამყაროს ცენტრის, სულის, ანუ ღმერთის სიმბოლიზაციაა, რომელსაც დაწინწკლული (ვარსკვლავებით მოჭედილი) კოსმოსი მოსავს. თავიდანვე პოემაში ტარიელი ჩნდება, როგორც რაღაც შეუცნობელი, მიუწვდომელი და სასურველი... მეფე როსტევანი მის შესაპყრობად აგზავნის 12 მონას (თორმეტი თვის, ანუ მიწიერი დროის, მატერიალური განზომილების სიმბოლო) და ვერ შეიპყრობს მას, რაც ნიშნავს, რომ ტარიელის მოხელთება მატერიალურ სამყაროში შეუძლებელია. თორმეტი მონის მიერ ვერშეპყრობილი ტარიელი ცილდება მეფის ამალას და ჰორიზონტზე ქვეყნის მანათობელი მზესავით მოჩანს:

„ტაიჭი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად“,

რუსთაველი თავისი პოემის მთავარ გმირებს უხვად ასაჩუქრებს ეპითეტით „მზე.“ ეს სიტყვა ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება პოემაში. მზეებად იხსენიებიან ტარიელი, ნესტანი, ავთანდილი, თინათინი. მათ შორის უდაოდ უპირველესია ტარიელი. მზე მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურაში სამყაროს ცენტრის, ანუ სულის სიმბოლოა. ასეთდავე სიმბოლოდ წარმოდგება იგი უძველეს ქართულ წარმართულ კულტურაშიც. ჩვენამდე მოღწეულია სიმღერა: „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ შინ შემოდიო.“ ამ სიმღერას უძველესი დროის ქართველები მშობიარე ქალს უმღერდნენ და მისი მეშვეობით ეპატიჟებოდნენ სულს, რომელიც მათი რწმენით, ბავშვის შობამდე მატერიალური სამყაროს გარეთ იმყოფებოდა, რათა შემდგომ „შინ“, ანუ მატერიალურ სამყაროში, მოვლენილიყო.

ერთგან ავთანდილი ეუბნება ტარიელს – „მე ვეძებ შენსა ნათელსაო“, რაც არა მხოლოდ ფიგურალური გამონათქვამია. საერთოდ, ტარიელის იდუმალ-მისტიური გამოჩენა-გაუჩინარება და როსტევანისა და თინათინის მიერ ისეთი ძლიერი დაინტერესება, რომ მის საპოვნელად ისინი საყვარელ სასიძოს (თინათინისთვის კი გულისსწორს) სამი წლით აგზავნიან უცხო მხარეში, უკვე მიუთითებს მის განსაკუთრებულობაზე, მისი როლისა და დანიშნულების არაამქვეყნიურობაზე. ეს განსაკუთრებულობა მისი სოფლისადმი მიუჯაჭველობაში და იმქვეყნიურის წვდომისთვის თავდადებაში გამოიხატება. ტარიელივით უნაკლო ზნეობითა და მინიერზე მიუჯაჭველობით გამოირჩევა რამაც:

„მიწიერ სარფას მე არ დავეძებ,
მინდა, ძველ ბრძენთა ცეცხლით ვიწვოდე“...

რამას სულიერი სიმაღლე და ზნეობა უზადოა:

„როგორც მტრებს ომში ხმლით იმორჩილებს,
ისე ხალხს გულით, რადგან ქველია,
წყალობს ღატაკებს, მშობლებისთვისაც
მუდამ ვარამის გამქარველია.“

რამა „სიბრძნის სათავეა“, თანაც იმ სიბრძნის, რომელსაც რუსთაველი ასხენებს („არცა ლხინი ლხინად უჩანს“...). ბჰარატა ასეთი სიტყვებით მიმართავს რამას:

„თუმც ჭაბუკი ხარ, მაგრამ მოხუცებს
სურთ იყონ შენი სიტყვის ანაბრად.
ცოცხლობ და თითქოს ქვეყნად არ იყო,
ყოფნა-არყოფნა გიჩანს თანაბრად.
ახლაც განსაცდელს იოლად იტან,
გაქვს მუდამ სული სიკეთის აფრად.“

რამასთან ერთად ადამიანებს აღტაცება იპყრობთ და ეგზალტირებულებს მასთან განშორება სიკვდილივით უჭირთ:

„მაგრამ ვით ძალმიძს რამას მოვშორდე,
როცა ვჭვრეტ, არად მიჩანს ზიანი,
და თავს ვგრძნობ ისე მხნედ და ძლიერად,
როგორც ჭაბუკი, სახე-მზიანი.“

რამასთან განშორებისას მეეტლეც კი ცრემლს ღვრის:

„გზაზე სუმანტრა მათ დაეწია
და ჰითხა რამას: „რაღა ვქნა ახლა?“
„რამამ მიუგო: „უკან დაბრუნდი,
ქვეითად ვივლით, თუმც გველის დაღლა,
მშვიდობით იყავ.“ მეეტლე შედგა
და აქვითინდა უცებ ხმამაღლა.“

რამა ტარიელის მსგავსად ყველას აჯადოებს. მას დაეძებენ, მისკენ მიილტვიან და ვერ ელევიან მის სიახლოვეს:

„მაშინ აღშფოთდა სრულად ქალაქი:
როგორც მწყურვალმა ანკარა წყაროს,
ყრმამ და მოხუცმა ეტლს მიაშურა,
რამას მნახველი რამ დააწყნაროს!“

ეს სტროფი სხვა მხრივაცაა საგულისხმო: აქ რამასკენ ისე ისწრაფვიან, როგორც „მწყურვალი ანკარა წყაროსკენ.“ გავიხსენოთ, როგორ ისწრაფვის ავთანდილი ტარიელისკენ:

„გამოჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად,
მას ვეძებ და მას ვიგონებ, ვიარები ველთა ვლისად.“

ძალზე წააგავს ერთმანეთს რამასა და ტარიელის „მზეობა“:

„რამა, როგორც მზე დაღამების ჟამს,
თვალს მიეფარა ყოველი მხრიდან.“

ტარიელიც ასე მზესავით ჩნდება და ეფარება თვალს:

„ტაიჭი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად“,

ასევე ეგზალტაცია იპყრობთ ტარიელის ხილვისას მეფე როსტევანს, თინათინსა და ავთანდილს, რომელიც მის საძებრად სამეფოსა და საბედოს ხანგრძლივად შორდება და ტოლფერი ვაჟკაცის პოვნის შემდეგ, მასთან გაყრა ეძნელება. ავთანდილს საერთოდ უჭირს ტარიელთან დაშორიშორება. ერთგან ტარიელს უკვირს კიდეც, უცხო ადამიანს ასე როგორ გიყვარვარო:

„მან მიუგო: „უცხოს უცხო ეგრე ვითა შეგიყვარდი?
გასაყრელად გეძნელები, იადონსა ვითა ვარდი;“

ტარიელსა და რამას ავტორები ერთნაირი მეტაფორებითაც კი ასხამენ ხოტბას: ტარიელისგან თუ „ალვის სული“ თუ მოქრის, რამა არის „მომფენი სიამის ქართა“ და თუ ტარიელი „ედემსა რგულია“, რამა „წალკოტში რგულია“... ეს მეტაფორები, უდაოა, ამ ორი გმირის ღვთაებრიობაზე მიანიშნებს.

რამაც და ტარიელიც თავსჩენილ უბედობაში არავის ადანაშაულებენ და მხოლოდ „ბედს“ ემდურიან: „ესაა მხოლოდ ბედის სურვილი და კეიკეიც უბრალო არი“, ამბობს რამა, როდესაც შეიტყობს, რომ 14 წლით ტყეს უნდა მისცეს თავი, თუმცა კარგად იცის, რომ ეს მამამისის მეორე ცოლის ხრიკების შედეგია. მისი რწმენით:

„მიუწვდომელი ბედისწერაა
ჩვენი ცხოვრების ჩარხის მბრუნველი.
იგი გვანიჭებს, იგი გვიწესებს
ვიყოთ ტანჯული, ან უზრუნველი.
ისე ვიცოცხლებთ, ანდა მოვკვდებით,
როგორც იქნება ბედი მსურველი“...
„როცა იმედი გაგვიქარწყლდება,
ესაა ბედის მსჯავრის ნაყოფი.
მსხვერპლით და ლოცვით უნდა ვეცადოთ,
ის იყოს ჩვენი ჭირის გამყოფი...
დედავ, ნუ დასდებ ბრალს კეიკეის,
ბედმა წამართვა ტახტი შემკული.“

ბედის მომჩივანია და არა ადამიანთა მბრალდებელი ყოველ თვის გასაჭირისას ტარიელიც:

„ღმერთსა ჩემი უბედობა უნდა, მემცა რას ვეცადე!“

„ვთქვი, თუ: «მოვკვდე, ბედი ჩემი ამის მეტსა რასღა ღირსა!“

* * *

„რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ მთავარ გმირებს მსგავსების გარდა, ტიპოლოგური ასპექტებითაც ბევრი რამ აახლოებთ. „რამაიანას“ რაჟდენ გვეტაძისეული ქართული თარგმანის კითხვის დაწყებისთანავე ყურადღებას იპყრობს თვით პოემის ტონალობისა და თემატიკის მსგავსება „ვეფხისტყაოსანთან.“ აქაც თხრობის დასაწყისიდანვე ვიგებთ, რომ მოხუცი მეფე ქანცმიხდილია ქვეყნის მართვით და სურს ტახტი მემკვიდრეს გადააბაროს. როგორ წააგავს მეფე დაზარათის (ინდური სახელის, დათარაშტრას რაჟდენ გვეტაძესეული თარგმანი) ეს მონოლოგი როსტევანისას:

„მაგრამ ამჟამად, მუდმივი ზრუნვით,
მეფურ ქოლგის ქვეშ თავსა ვგრძნობ ობლად.
მე მოვიქანცე სულით და ხორცით.

პატივი, ძალა დღეს მიღირს ოფლად,
და აღარ ძალმიძს მეფემ დავიცვა,
ქვეყნის ბარაქა, სიმართლე სოფლად.
მწადს დავისვენო. ვეძებ სიმშვიდეს.
ტახტს უნდა ჰყავდეს ჩემმაგიერი.
ასეთად მივის უფროსი ვაჟი,
აწ მან იღვაწოს მეფის იერით"...

„ვეფხისტყაოსანში" ხოტბა აქვს შესხმული ხელგაშლილობას. მსოფლიოს ვერცერთ ნაწარმოებში ვერ შევხვდებით სიკეთის, სიუხვის ასეთ განდიდებას. რუსთაველი ამ თვისებას იმდენად დიდად აფასებს, რომ მას მიჯნურისთვის აუცილებელ თვისებადაც კი ასახელებს:

„მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მარტ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიმდიდრე, სიუხვე, სიყმე და მოცალეობა",

სიუხვე ხელმწიფეთათვისაც აუცილებელია, რაც გაცხადებულია იმ სტროფში, რომელიც ყველაზე მოარულ ფრაზად იქცა, რადგან ყველაზე მეტად გამოხატავს პოემის სულს:

„მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია;
უხვსა ჰმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია;
სმა-ჭამა – დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?!
რასაცა გასცემ, შენია; რას არა, დაკარგულია!"

სიუხვეს რუსთაველი ქვეყნის მართვის საუკეთესო მეთოდადაც კი მიიჩნევს:

„უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების.
უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების."

ხელგაშლილია მეფე როსტევანი:

„იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი."

მის უშურველობას პოეტი ასე აღწერს:

„დია გასცა საბოძვარი, ყველა დარბაზს შემოხადა.
მისი მსგავსი სიუხვითა ღმერთმან სხვამცა რა დაჰბადა!"

გაცემა, უანგარო უშურველობა რუსთაველისთვის იმდენად ძვირფასი თვისებაა, რომ მას პოემაში ყოველ ფეხის ნაბიჯზე ვხვდებით. თინათინმა გამეფებისთანავე უზომო სიმდიდრე გასცა:

„მოიხმო მისი გამზრდელი, ერთგული, ნაერთგულევი,
უბრძანა: „ჩემი საჭურჭლე, შენგან დანაბეჭდულევი,
მომართვი ჩემი ყველაი, ჩემი ნაუფლისწულევი."
მოართვეს. გასცა უზომო, უანგარიშო, ულევი."

„უბრძანა: „წადით, გახსენით, რაცა სად საჭურჭლენია!
ამილახორო, მოასხი რემა, ჯოგი და ცხენია!"
მოიღეს. გასცა უზომო, სიუხვე არ მოსწყენია.
ლარსა ჰხვეტდიან ლაშქარნი, მართ ვითა მეკობრენია."

„ალაფობდეს საჭურჭლესა მისსა, ვითა ნათურქალსა,
მას ტაიჭსა არაბულსა, ქვე-ნაბამსა, ნასუქალსა;
რომე ჰგვანდა სიუხვითა ბუქსა, ზეცით ნაბუქალსა,
არ დაარჩენს ცალიერსა არ ყმასა და არცა ქალსა."

უხვია ინდოეთის მეფე ფარსადანიც:

„ექვსი სამეფო ფარსადანს ჰქონდა, თვით იყო მპყრობელი,
უხვი, მდიდარი, უკადრი, მეფეთა ზედა მფლობელი",

რუსთაველის პოემის გმირებისთვის გაცემა სიამოვნებაა – სიხარულის გამოხატვის ფორმა. როსტევანი და ავთანდილი ასე ავლენენ ტარიელის პოვნითა და ავთანდილის დაბრუნებით გამოწვეულ დიდ სიხარულს:

„უხვად გასცეს საბოძვარი, მარგალიტი, ვითა დრამა."

უშურველია ავთანდილი ქვეშევრდომთა მიმართაც, რადგან ასე გულუხვად აჯილდოვებს ვაზირს:

„შეკრა წითელი ასი ათასი პირად მზემან და ტანად სარომან,
სამასი თავის ტავრა-ატლასი უხვმან, ნიადაგ მიუმცდარომან“,

გულუხვია ფრიდონიც:

„ნურადინ ფრიდონ მეფეა ამა ქვეყნისა ჩვენისა,
მოყმე მხნე, უხვი, ძლიერი, ფიცხლად მომხლტომი ცხენისა;

გაცემა, ბოძება, გაღება, უშურველობა-დაუნანებლობა რუსთაველის უმთავრესი ცხოვრებისეული პრინციპია — მისი კრედო, ცხოვრების წესი:

„უხვად გავსცემდეთ, ვავსებდეთ, სიძუნწე უმეცრულია.“

სიყვარულის ღირსადაც პოეტი პირველ რიგში ხელგაშლილ ადამიანს მიიჩნევს:

„ხამს სიყვარული მოყვრისა უხვისა, უშურველისა.“

უშურველობა, მისი აზრით, თვით ბუნების, კოსმოსის, ღმერთის უპირველესი ნიშანია:

„ნუგეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“,

ალბათ არ იქნება მცდარი, თუკი ვიტყვით, რომ მსოფლიო პოეზიაში სწორედ „ვეფხისტყაოსანია“ ის პოემა, რომელშიც გაცემას, დაუნანებლობას, ხელგაშლილობას ყველაზე მეტად შეესხა ხოტბა. ხელგაშლილობის ხოტბას ვხვდებით „რამაიანაშიც“, თუმცა არ შეიძლება არ ითქვას, რომ არა ამ სიმძაფრითა და მასშტაბით:

„ჰკითხა მანთარამ: „აჰ, რამას დედა
ბედს ხომ არ უხმობს, გადანაბირებს,
და ძუნწი წინათ, დღეს ნეტარებით

ხსნის ხალხისათვის სკივრის ნაპირებს?“

„ვეფხისტყაოსანს“ და „რამაიანას“ აერთიანებს ეს აბსოლუტური, შეუზღუდავი ხელგაშლილობა:

„მაშ მოემზადე ჩქარა სამგზავროდ,
ბრამანებს უხვად მიეცი ფული,
ჭირნახული კი – გლახაკებს სარჩოდ,
ხოლო სამოსი და სამკაული,
ყოველი ნივთი, მთელი ქონება,
რითაც კი ხარობს კაცისა გული –
არ დაინანო, ეს ყველაფერი
გაუნაწილე ერთგულ მსახურებს...“
(„რამაიანა“)

„რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსანში“ სხვაც ბევრ წვრილმანთა თუ მსხვილმანთა მსგავსება – იდენტურობას ვაწყდებით. მაგალითად, ეს მხატვრული სახე ავიღოთ:

„ვით დახეული ძველი ბარათი“ („რამაიანა“);
„ბარათი, არ ცუდად დასახეველი“ („ვეფხისტყაოსანი“).

როგორც ცნობილია, ქრისტიანობისთვის მიუღებელია სახელისთვის ზრუნვა, სამაგიეროდ ეს მისაღებია რუსთაველისთვის („სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“), ასევე „რამაიანას“ ავტორისათვის. მეფე დაზარათ ეუბნება კეიკეის:

„მაგ შენი ხელით მიეცი რამას
სამეფო ტახტი, ვით საჩუქარი.
მაშინ მთელ მიწას მოეფინება
შენი სახელის კეთილი ქარი.“

„მე თან წავიღებ მხოლოდ მშვილდ-ისარს“... – ამბობს რამა, ავთანდილი კი, „ჩემი ისრისა და ცერას“ იმედზე ვიქნებიო...

ძალზე წააგავს გრძნეულ დავარს, რომელიც ნესტანს ზღვაში მოისვრის, კეიკეის მოახლე მანთარა, რომელიც რამას გაძევების

მიზეზი ხდება. დედოფალი კეიკეი მას ასე ახასიათებს:

„მაგ კუზში ბუდობს გამჭრიახობა,
გრძნეულებანი სხვადასხვაგვარი.
იგი სამბარას, აზურთა მეფის,
ცბიერი ჭკუის სალარო არი.“

ძალზე მსგავსია ავთანდილის ლოცვისა, როდესაც იგი მნათობებს მიმართავს, კეიკეის ეს ლოცვა, რომელიც ასევე ციური მნათობებისადმი და საერთოდ სამყაროსადმი, მის ხილულ ძალებისადმია მიმართული:

„ესმოდეს ცასაც, მზესაც და მთვარეს,
ვარსკვლავთა ხომლსაც ეგ შენი ფიცი.
ესმოდეს დღესაც, ღამეს, სამყაროს,
ისმენდნენ ღმერთნიც დარბაზისანი.
ისმენდნენ მიწის ავი სულები,
ყოველნი არსნი მაღალ ცისანი.“

აქ მთავარი არ არის ის, თუ რომელი ლოცვა უფრო მასშტაბური ან ფილოსოფიურია, არამედ ის, რომ მნათობებისადმი ლოცვით მიმართვა სხვა ლიტერატურულ ძეგლებში ფაქტიურად არ გვხვდება. იდენტურია მეფისადმი მზისდარი, ყოვლისმომცველი და ყველასადმი ერთნაირი სიკეთისა და წყალობის გამოვლენის თხოვნაც, რომელსაც ორივე პოემაში ვხვდებით. რამაიანაში ეს იდეა ასე გამოიყურება:

„და მეფეს ჰკადრა: როგორც მზე დილით
ქვეყანა პირველ სხივებს ახარებს,
ეგრევე შენი სხივები, მეფევ,
ადამიანებს გადააყარე.“

„ვეფხისტყაოსანში“ ეს აზრი კიდევ უფრო მეტ სიზუსტეს იძენს, რადგან აქ ხაზგასმულია, რომ მზის (ღმერთის სიმბოლო) მსგავსად ხელმწიფეც ყველას „სწორად“ ანუ ერთნაირად, თანაბრად უნდა წყალობდეს:

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენაც ნუ მოგეწყინების."

განცვიფრებას იწვევს სუსტი სქესისადმი დამოკიდებულების ტიპოლოგიური მსგავსებაც. „რამაიანაში" უმაღლეს კვარცხლბეკზე დგას სიტა – პატიოსნების, სათნოებისა და ერთგულების სიმბოლო, და მიუხედავად ამისა, პოემაში ზოგადად ქალების ასეთ დახასიათებას ვხვდებით:

„ოი, ქალებო, ღვთისგან წყეულნო,
გული გაქვთ მავნე და ბიწიერი"...

„ცვალებადია ქალის ბუნება,
ის ხან კეთილი, ხან კი ურჩია.
როცა მეუღლე და მარჩენალი
ხიფათს შეხვდება სვედაკარგული,
ცოლს სიყვარული მყისვე უქრება,
თან სიძულვილით ევსება გული,
და ავიწყდება გასაჭირის დროს,
ბედნიერება მასთან ნახული.
ძნელია ქალის გულის მოგება,
მას უცივდება ადვილად გრძნობა.
ცოლი ვერ ხედავს ხშირად ქმრის სიბრძნეს,
მისი ქველობის არ ძალუძს ცნობა,
რადგანაც თვითონ ფუქსავატია,
და უგნურივით იცის ანცობა."

როგორ ტყუპისცალივით ჰგავს ეს სიტყვები ქალების რუსთველისეულ შეფასებას:

„სჯობს სიშორე დიაცისა, ვისგან ვითა დაითმობის:
გილიზღებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობის,
მართ ანაზდად გილალატებს, – გაჰკვეთს, რასცა დაესობის,
მით დიაცსა სამალავი არასთანა არ ეთხრობის."

აქ ყველაზე საინტერესო ის არის, რომ „ვეფხისტყაოსანშიც", „რამაიანას" მსგავსად, მოცემულია კეთილშობილ ქალთა სახეები,

მაგრამ ამავდროულად ასეთი ნეგატიური შეფასებაცაა გაცხადებული, ანუ აქ ქალებისადმი რთული და არაერთაზროვანი დამოკიდებულების დამთხვევასთან გვაქვს საქმე, თანაც ერთნაირია ამგვარი დამოკიდებულების თავისთავად ძალზე სპეციფიკური გამოვლინების ფორმაც.

ისე როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, „რამაიანაშიც“ გმირები გზად ნადირობენ (ანუ ხორციელ ვნებებსა და სურვილებს ხოცავენ, თოკავენ) და ისე აღწევენ მიზანს, ამ შემთხვევაში „სხივებმფინარე ჩიტრაკუთის“ მთას – რომელიც აშკარად მილმიერი სამყაროს ალეგორიაა. აქ „კაცს არ ერჩის ვეფხვი და დათვი“ (ანუ აქ მოღწეული ადამიანი თავისუფალია მდაბალი იმპულსებისგან) და აქ „ქოლგასავით გაშლილ ლელვის ქვეშ (გასხივოსნების ცნობილი სიმბოლო), განიკურნება განუკურნელიც.“ „რამაიანას“ ეს ადგილი ძალზე პოეტურია:

„აქ კაცს არ ერჩის ვეფხვი და დათვი,
აქ ქურციკები დადიან ნაზად.
ყველა ფრინველი უშიშრად ცხოვრობს,
თავისუფლების მუდამ მსურველი.
აქ ჩვენ ვჭამთ ამრას და ჯამბუს ნაყოფს,
აქ ერთ ხეს თაფლი ჩამოსდის ღვარად,
მეორეს – ზეთი, ხოლო სხვა ხენი
აკმევენ სურნელს, ყვავილთა გვარად.
კლდე, რომელზედაც ჩანჩქერი მოჩქეფს
ბრწყინავს და მუდამ ანთია კვარად“...

სწორედ ამ მიწაზე განფენილი ზეციური ჰარმონიის პოეტური ხილვითაა ერთმანეთთან ახლოს ეს ორი ნაწარმოები – ეს ადგილი თავისი შინაგანი თვისებით, პათოსით ძალზე ჰგავს „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ეპიზოდს, სადაც ავთანდილის სიმღერა საყოველთაო ჰარმონიას ამყარებს ყოველ სულიერს შორის და კიდევ იმ პასაჟს, რომელშიც „შიგან მათსა საბრძანისსა თხა და მგელი ერთად ძოვდეს.“ მაგრამ სულიერი კავშირის გარდა, აქ აშკარად შეიმჩნევა ალეგორიული ენის იგივეობა. აქაც მილმიერის ზღვართან მიახლოვებას ვალმიკი, ორი სიმბოლოს – კლდისა და წყლის მეშვეობით მიგვანიშნებს:

„კლდე, რომელზედაც ჩანჩქერი მოჩქეფს,
ბრწყინავს და მუდამ ანთია კვარად“...
„აგვიგე ქოხი, ჩვენი მფარავი,
ამ კლდის მახლობლად, სადაც წყაროა“...

რუსთაველის პოემაშიც ტარიელი ასმათთან ერთად იქ არის დაბანაკებული, სადაც წყალი და კლდეა:

„დღისით ვლეს და საღამო-ჟამ გამოუჩნდეს დიდნი კლდენი,
კლდეთა შიგან ქვაბნი იყვნეს, ძირსა წყალი ჩანადენი“,

წყალი რომ „რამაიანას“ ალეგორიულ ენაზე მიღმიერ ნათელს ნიშნავს, აქედანაც აშკარავდება: მეფე დაზარათს ახალგაზრდობაში ასეთი რამ შეემთხვევა: ის ღამით შემთხვევით მოკლავს ბუჩქებში ჩამალულ განდეგილს, რომელიც, როგორც წმინდა ადამიანი, წყალსაა შედარებული. იქ, სადაც ხორციელის თვალი ვეღარ წვდება, დაზარათს წყლის ხმა მოესმის:

„ღამის წყვდიადში, ერთგან, საითაც
ვერა წვდებოდა ვერაფერს თვალი,
რაღაც ხმაური მესმა უეცრად,
თითქოს კოკაში დიოდა წყალი.“

დაზარათს წმინდა კაცი ნადირად მოეჩვენება და ისარს ესვრის, ის კი ამოიკვნესებს:

„ვის რას ვუშავებ, რისთვის დამკოდეს,
წყალისათვის მოსულს ვინ მკრა ისარი?“

„რამაიანაშიც“, ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ყოველგვარი, მათ შორის ძმური, ურთიერთობის მტკიცე ბალავარი მეგობრობაა. რამას ძმას, ლაქშმანას დედა ეუბნება:

„სუმიტრამ უთხრა: ძვირფასო შვილო,
გრთავ ნებას, ტყეში ნაჰყევი რამას,
რომ ჭირშიც იყო მის გვერდით, ახლოს,
შენ მეგობრობა გავალებს ამას.“

შემდეგ კი დასძენს:

„ღმერთს მსხვერპლს სწირავდე, ომში მხნეობდე
და მეგობრობის იყავ ერთგული.“

მეგობრობის თაყვანისცემა გამოარჩევს ამ ორ ნაწარმოებს მსოფლიო ლიტერატურაში, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ეს თემა ბევრად უფრო საფუძვლიანადაა დამუშავებული და გაცილებით დიდ, შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთ უმთავრეს ადგილს იკავებს.

ძალზე ძლიერია მსგავსება „რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეულ მხატვრულ სახეებსა და მეტაფორებს შორისაც. მაგალითისთვის ეს შედარებაც იკმარებდა:

„გასრულდა ესე ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა“...
(„ვეფხისტყაოსანი“)
„მწამს, სიზმარივით გაივლის ჟამი“... („რამაიანა“)

ინდური პოემის მიხედვით, როგორც ეს ძველინდურ ტრადიციას შეეფერება, „ვით ფარას მწყემსი, ხამს ქვეყანასაც „მართავდეს ბრძენი გვირგვინოსანი“, არ შეიძლება ხელმწიფე სამართლიანი არ იყოს:

„ვითარცა თვალი ტანს და გონებას,
მეფე მიუძღვის სიმართლეს დიადს,
და ზრუნავს მუდამ თავის ქვეყნისთვის.
რომ არ ფანტავდნენ მმართველნი წყვდიადს,
მაშინ მიწაზე ვერ იხილავდა
ადამიანი მზიურ განთიადს.“

აქ როგორ არ გავიხსენოთ, რომ ტარიელიც ბრძენთ გაუმწესეს „სასწავლებლად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“...

მზისა და მთვარის მეტაფორით ცენტრალურ და შედარებით მეორეხარისხოვან გმირთა გამიჯვნაც „რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსნისთვის“ საერთო ხერხია. „ვეფხისტყაოსანში“ ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი „ორი მზე და ერთი მთვარე“ არიან,

(„ჰგვანდა, თუცა შეყრილიყვნეს ორნი მზენი, ერთი მთვარე“) „რამაიანაში“ კი რამა და ბჰარატა „ერთმანეთს შეხვდნენ, ვით მზე სუკრათი და ვერჰასპატით მთვარე მშუქარი.“

რამას მსგავსად, ტარიელიც სრულყოფილ პიროვნებას, თავისებურ ზეკაცს განასახიერებს (ოღონდ არა დოსტოევსკისეულნიცშეანური გაგებით). რამა ყოველ სხეულში სახლობს. იგი ჰინდუთა უმთავრესი ცნების, „დჰარმის“ ცოცხალი ხორცშესხმაა. იგი იდეალია, რომლისკენ სწრაფვაც „დჰარმიულობისკენ“ სწრაფვას ნიშნავს, და ეს ნებისმიერ ადამიანს ძალუძს, რადგან რამა არ არის ღმერთის „მხოლოდშობილი ძე“, ეს სიმბოლო უფრო იმას აღნიშნავს, რომ ღვთაებრივი საწყისი ნებისმიერ ადამიანშია. რამა ამქვეყნიურ სიკეთეებზე მიუჯაჭველობის სიმბოლოცაა, რაც ჰინდუიზმში მატერიალური სამყაროსგან განთავისუფლების გასაღებად ითვლება. სიტამ უარი თქვა მატერიალურ კეთილდღეობაზე და რამას გაჰყვა ტყეში, მაგრამ როდესაც მას ოქროს ირემზე გაუშტერდა თვალი, მან დაკარგა რამა... ამავე დროს „რამაიანა“ არ ქადაგებს განდეგილობას. მისი იდეალია ადამიანი, რომელიც ამა სოფლის შუაგულში ტრიალებს, მაგრამ თავისუფალია მისგან. იგივე იდეალს განასახიარებს ჰინდუთა ბევრად უფრო გვიანდელი ღმერთი კრიშნაც, ისევე როგორც ტარიელი, რომელიც ნესტანდარეჯანის (თავისი ნამდვილი არსის) მოპოვების შემდეგ კვლავ ამქვეყნიურ ცხოვრებას უბრუნდება.

„რამაიანაში“, ისევე, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ცალკე ალებული მთავარი გმირები რაღაც საერთოსა და მთლიანის ჰიპოსტასებს წარმოადგენენ. რამას (გული), ლაქშმანას (ინტელექტი) და ჰანუმანის (სხეული) ერთობა ზუსტად ემთხვევა „ვეფხისტყაოსანში“ ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის სახით წარმოდგენილ ერთობას.

„რამაიანაში“ ოკეანეზე გადებული ხიდი, რომლითაც ჰანუმანი კუნძულ ლანკაზე გადადის, ილუზიის ოკეანის გადალახვის ალეგორიაა.

სამი „რაკშასი“, ანუ დემონის მსგავსი არსება აბსოლუტური ბოროტების განსახიერებანი კი არ არიან, არამედ ყოფიერების სამი მოდუსის. ჰინდურ კოსმოლოგიაში მატერია სამი მოდუსისგან (მდგომარეობისაგან, თვისებათა ერთობისგან) შედგება. ესენია სატვა (სიმშვიდე, სიწმინდე, სინათლე, სათნოება), რაჯასი (ვნება,

აქტიური ქმედება), ტამასი (სიბნელე, ძილი, სიჩლუნგე); ეს სამი მოდუსი ერთმანეთშია გადახლართული და ნებისმიერ ცოცხალ არსებაში რაღაც დოზით სამივე მუდმივ თანაარსებობს. სამი რაკშასიდან რავანა რაჯასეული საწყისის სიმბოლოა, კუმბაკარნა – ტამასეულის, ვიბჰიშანა კი სატვიურის. ანუ, აქ თვით მატერია გვევლინება იმად, რაც უნდა დაიძლიოს, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ არის ბოროტება, რადგან ყოფიერების მოდუსებში, როგორც ითქვა, „სატვაც“ (სიმშვიდე, სიწმინდე და ა.შ.) შედის; მატერიის მოდუსები ჰინდუიზმში არასოდეს ყოფილა მიჩნეული ბოროტებად. ამით რაკშასები ძალზე წააგვანან „ვეფხისტყაოსნის“ ქაჯებს, რომლებიც ასევე არ არიან ბოროტებით მორჭმულნი (იხ. თავი „საპირისპიროთა ერთიანობა“).

სიტა „რამაიანაში“ „ბრაჰმაჯნანას“, ანუ აბსოლუტის შეცნობას განასახიერებს. მისი მოპოვება მძიმე განსაცდელთა გავლის გზით ხდება. იგივეს ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანშიც“, სადაც ნესტანი („ნესთ ანდარე ჯეჰან“ – ის, რაც აქ არ არის“), ასევე ღვთაებრიობის, უმაღლესი ცოდნის ხორცშესხმაა. მასაც ტარიელი, რამას მსგავსად, მძიმე განსაცდელთა გავლით მოიპოვებს.

მაგრამ „რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის არის ერთი დიდი სხვაობა. რამა „დჰარმის“ განსახიერებაა. დჰარმა, როგორც უკვე ვთქვით, ჰინდუიზმის უმთავრესი ცნებაა. მისი ზუსტად თარგმნა შეუძლებელია. „დჰარმის“ მნიშვნელობის ასე თუ ისე გადმოცემა მხოლოდ რამოდენიმე ცნების მთლიანობაში აღქმით შეიძლება. დჰარმა ერთდროულადაა სიმართლეც, სიკეთეც, მოვალეობაც, სჯულიც, სინდისიც და კანონიერებაც. ამიტომ დჰარმას ხან „მოვალეობად“ თარგმნიან, ხან „სჯულად“ დახან „სიმართლედ.“ ასე იქცევა „რამაიანას“ ერთაერთი ქართული თარგმანის ავტორი რაჟდენ გვეტაძეც:

„სიკეთე, მტკიცე პირიანობა
არს ხელმწიფების ზნეთა კრებული.
მთელი სამყარო, ვრცელი, უსაზღვრო,
სიმართლეზეა დამკვიდრებული“...

როდესაც კეიკეის მზაკვრობის შედეგად რამას გამეფების დღეს ტახტზე ასვლის ნაცვლად 14 წლით ტყეში გადახვენა უწევს,

იგი ემორჩილება თავის ბედს, რადგან მისი რწმენით, მამამისმა, მეფე დაზარათმა, რახან სიტყვა მისცა ცოლს, უნდა შეასრულოს კიდეც, რადგან უპირობა „დჰარმის" უარყოფაა, და კარგი შვილი მამისადმი მიცემული სიტყვის უარმყოფელი ვერასდროს გახდება. შვილი ვალდებულია, მამის ვალი გადაიხადოს, ანუ არ უღალატოს „დჰარმას." რამას ამ გადაწყვეტილებით აღშფოთებულია მისი ძმა, ლაქშმანა:

„მძულს სწორედ იგი მოვალეობა,
რამაც წაგართვა ვაჟკაცს გონება.
მოხუც ხელმწიფეს სიტყვა დასტყუეს,
როგორც ძვირფასი განძი, ქონება.
და ნუთუ შენი ამაყი სული
ამ თვალთმაქცობას დაემონება?"

„მაგ სულგრძელობით მტრებს გულს უხარებ,
ხოლო მეგობრებს ამწუხრებ რამა,
ვისაც ცუდი სურს, იგი მტერია,
თუ გინდა იყოს მშობელი მამა.
უარყავ მისი ავი სურვილი
და შეებრძოლე ვით მტერს თამამად."

„ებრძოლე ბედსაც, თუ იგი საფრთხეს
გიმზადებს, როგორც მტერი თავხედი.
მხოლოდ უღონოს და მხდალს შეჰფერის,
რომ მოიხაროს ბედის წინ ქედი.
მაგრამ ვინც არის მხნე და მამაცი
უნდა მოდრიკოს მან თვითონ ბედი"...

მაგრამ რამა არ ეპუება უსამართლობის წინააღმდეგ ხანჯალით შემართულ, აბორგებულ ძმას და თავის აზრზე რჩება. მისი აზრით:

„ბედნიერია, ვისი სურვილიც
მოვალეობას შეთანხმებია,
ვით მოყვარული დედა პირმშო შვილს...

ერთმანეთს თუ არ ეხმარებიან,
მაშინ სურვილი სჯობს ვალს შევწიროთ,
რადგან უფესვოდ ხენი ხმებიან.

ამ სტროფში იკვეთება „რამაიანას“ მთელი კონცეფცია – „დჰარმა“ (აქ გადმოტანილი, როგორც ზნეობრივი „ვალი“) ცხოვრების საფუძველია, სიკეთის ხეა, ნამდვილი ბედნიერების წყარო. უმისოდ ადამიანს უბედურება, ტანჯვა ელის, ამიტომ მისგან გადახვევა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება. ამიტომაც არ უხვევს მას მისი ცოცხალი ხორცშესხმა – რამა. აქ აშკარად იგრძნობა გარკვეული ნაძალადევობა, სქემატურობა, იდეოლოგიურობა. იგრძნობა, რომ რამაიანას ავტორებს, შესაძლოა, ჭეშმარიტების ძიებაზე მეტად ჰარმონიული საზოგადოების შექმნა უფრო აღელვებდათ და ამიტომაც ასეთი საზოგადოების საფუძველს – ამ უნივერსალურ ფორმულას – დჰარმას ისინი ვერ ღალატობენ... მაგრამ რუსთაველი აბსოლუტურად თავისუფალია ყოველგვარი იდეოლოგიურობისაგან. თავისი შინაგანი მრწამსით იგი აშკარად გამოკვეთილი ინდივიდუალისტია და თავისდაუნებურად უპირისპირდება ყოველგვარ საყოველთაო, კოლექტივისტურ იდეოლოგიურ რეცეპტებს. მისთვის არსებობს არა „დჰარმა“, არამედ „მართალი სამართალი“, რომელიც ინდივიდუალისტური ზნეობის კონცეფციაა და არა საზოგადოებრივი, კოლექტივისტური მორალის (იხ. თავი „ვეფხისტყაოსნის ეთიკა“).

მას ერთსა მიჯნურობასა...

„ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად,
ვისცა გესმის, გაიგონეთ, მით გაჭრილვარ ხელი ველად"

მუდმივი პოლემიკის საგანს წარმოადგენს ის, თუ რა არის პოემის ძირითადი თემა – სიყვარული თუ მეგობრობა. ამ კითხვაზე ცალმხრივი პასუხის გაცემა, ალბათ, არ იქნება მართებული. ერთი რამ უდაოა – რუსთაველი მეგობრობას სიყვარულზე ნაკლებად არ აფასებს, თუ მეტად არა. საერთოდ, რუსთაველის პოემა იმით გამოირჩევა მსოფლიო ლიტერატურის შედევრებს შორის, რომ ამქვეყნიური ცხოვრების მთავარ საზრისად სიყვარულთან ერთად მეგობრობასაც წარმოაჩენს და თუ მაინცდამაინც შედარებაა აუცილებელი, იმათ, ვინც მეგობრობას ანიჭებს უპირატესობას, არანაკლები არგუმენტების მოტანა შეუძლიათ. მარტო ის რად ღირს, რომ ავთანდილი, იმის ნაცვლად, რომ თავის გულისსწორთან, თინათინთან შეუღლდეს და ბედნიერად იცხოვროს, სამი წლით ტოვებს მას და ვიღაც უცხო მოყმის საძებრად მიეშურება, სამი წლის შემდეგ კი ბრუნდება და კვლავ არ რჩება თინათინთან – ისევ მიდის გაურკვეველი ვადით, რადგან მეგობარს დახმარება ესაჭიროება. მისი ეს საქციელი ხშირად გაუგებრად ეჩვენებათ და ეს არც არის გასაკვირი – ჩვეულებრივი, ობივატელური გადმოსახედიდან ოჯახი უმაღლესი ფასეულობაა, ხოლო ის, ვინც მასზე მაღლა მეგობრობას აყენებს, რა თქმა უნდა, უცნაურად გამოიყურება. მაგრამ რუსთაველისთვის ეს სულაც არ არის მოულოდნელი, რადგან ავთანდილის ამ ქმედების მნიშვნელობა მშვენივრად ესმის თინათინსაც და არათუ ხელს უშლის მას მეგობრის მხარდაჭერაში, არამედ პირიქით – ხელს უწყობს. თავის საქმეებს ტოვებს ფრიდონიც და ტარიელს ქაჯეთის ციხის ასაღებად მიჰყვება; და თვით ტარიელიც საკუთარ პრობლემებს ივიწყებს და ფრიდონს მისი სამფლობელოს გამოხსნაში ეხმარება. ტარიელისაკენ გაშურებული ავთანდილი ასეთ სიტყვებს ამბობს:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არა მოვჰკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად."

სიტყვა „მოყვარე“ „ვეფხისტყაოსანში“ შეყვარებულსაც ნიშნავს და მეგობარსაც. აქ ის მეგობრის მნიშვნელობითაა ნახმარი, რადგან ავთანდილი სწორედ მეგობრისთვის თავის დასადებად მიდის. ეს სტროფი სხვა მხრივაც არის საინტერესო – ეს ერთადერთი ადგილია პოემაში, სადაც ავთანდილი გაცხადებულად ამბობს, რომ თმობს თინათინს:

„ჩემსა მზესა დავეთხოვე, გავუშვივარ, დავდგე მე რად!
მას თუ დავთმობ, სახლსა ჩემსა ველარ დავსთმობ ვისსა ვერად?!“

სტროფის აზრი ასეთია: „დავეთხოვე თინათინს, და რახან თვითონ გამიშვა, მე რაღატომ უნდა გავჩერდე; თუ მისი (თინათინის) დათმობა შევძელი, ჩემს სახლს რაღატომ ვერ დავთმობ.“ ამ ტაეპიდან არა მხოლოდ ის ჩანს, რომ ავთანდილი თინათინს თმობს ტარიელის გამო, არამედ ისიც, რომ მას თინათინის დათმობასთან ერთად სახლის დათმობაც არ ეძნელება. „ვეფხისტყაოსანში“ არის ისეთი ადგილიც, სადაც ავთანდილი მასთან ერთად ყოფნას თხოვს ტარიელს, ხოლო როცა იგი თინათინთან დაბრუნებას ურჩევს, ასეთ რამეს პასუხობს:

„ავთანდილ უთხრა: მაგითა შენგან არ მოვიღორები“...
„არ დია გინდა დამაგდო, წახვიდე ჩემად მზრახავად!
„ცოლი უყვარსო, გამწირა“, იყო ამისად მსახავად;
მე დავრჩე შენი გაყრილი თავისა მე ვაგლახავად?
კაცსა მოყვრისა გაწირვა, ახ, მოუხდების, ახ, ავად!“

რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა სწორი, გვეფიქრა, თითქოს თინათინი ავთანდილისთვის ცოტას ნიშნავს, ან იმდენს არ ნიშნავს, რამდენსაც ტარიელი (გავიხსენოთ მისი სიტყვები, რომელსაც იგი თინათინს ეუბნება: „თუ გეახლო, ერთხელვადა, რა მოგშორდე, ათასჯერვა!“), მაგრამ ვერც იმ ფაქტს გავექცევით, რომ პოემის გმირები ხშირად მეგობრობას უფრო მაღლა აყენებენ, ვიდრე სხვა რამეს. მეგობრობის უდიდეს მნიშვნელობას ადამიანთა ცხოვრებაში პოეტი მისთვის ჩვეული მანერით – ლაკონურად და გენიალურად გამოხატავს:

„ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია.“ რუსთაველი მეგობრობას ისეთ რამედ მიიჩნევს, რასაც ბრძენები გვასწავლიან

(ანუ რაც, შაირობის დარად, სიბრძნის ნაწილია) და რისი საშუალებითაც (რისი არ-ღალატითაც) ადამიანი შეიძლება არაამქვეყნიურ, ზეციურ განზომილებაში გადავიდეს:

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა,
მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!
არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!
მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესტ მწყობრთა წყობისა."

როგორც ვხედავთ, შოთა მოყვრის ღალატს „ფილოსოფოსთა ბრძნობის" შეუსრულებლობად მიიჩნევს, მეგობრის ერთგულებას კი ისეთ რამედ, რაითაც „ზესთ მწყობრთა მწყობრს" შეიძლება შევერთოთ. მეგობრობის სიბრძნესთან კავშირს პოეტი სხვაგანაც ადასტურებს:

„კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა"...

რუსთაველი ხშირად უბრუნდება მეგობრობის თემას, რაც მისთვის, პირველ რიგში, ერთგულებისა და ღალატის თემაა:

„არ-დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა;
ვჰგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატიანსა!
ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა."

იგივე აზრს ოდნავ სხვა სახით სხვაგანაც ვხვდებით:

„არ-დავიწყება, მოყვრობა მოყვრისა წარმავალისა."

მაგრამ მეგობრობა შოთასთვის მხოლოდ ერთგულება არაა. მისი წარმოდგენით, მეგობარი აქტიური უნდა იყოს, დღენიადაგ იმაზე ფიქრობდეს, თუ რით უშველოს, რიღათღა უწამლოს გასაჭირში ჩავარდნილ მოძმეს:

„შენ არ-გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა.
ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა,
ძებნა წამლისა მისისა, ცოდნა ხამს მან თუ იცისა."

რუსთაველის მეგობრობა ღვთაებრივი სიყვარულის, ყოვლის-მომცველი კაცთმოყვარეობის ნაწილია, და ეს სიყვარული პოეტისთვის ბუნებრივად გულისხმობს თავგანწირვას, სიკვდილისთვის მზადყოფნას:

„ხამს მოყვრისათვის სიკვდილი, ესე მე დამიც წესად-რე."

„ყმასა უთხრა: ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს,
ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს."

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად."

საერთოდ სიკვდილისთვის მზადყოფნა, შიშის ძლევა რუსთაველის მსოფლმხედველობის, მისი ეთიკის ქვაკუთხედია:

„შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდნიღა დაღრეჯანია!"

სიკვდილი გარდუვალია, მაგრამ შიშით ცხოვრებას პოეტი სიკვდილს ამჯობინებს:

„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი;
მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალ-გულოვანი;
ბოლოდ შეყარნეს მიწამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი.
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!"

სიკვდილს რუსთაველი არა მხოლოდ გარდაუვალობად აღიქვამს, არამედ ისეთ რამედ, რასაც ადამიანი ყოველ წამს უნდა მოელოდეს და მისთვის მზად იყოს:

„ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად."

ამიტომ უშიშრობა, შიშის დაძლევა უმთავრესი პირობაა იმისათვის, რომ ადამიანმა ღირსეულად იცხოვროს:

„რა უარეა მამაცსა, ომშიგან პირის მხმეჭელსა,
შედრეკილ-შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა!
კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა?"

სხვათა შორის, ამით „ვეფხისტყაოსანი“ ენათესავება ძველ-ინდურ საკრალურ ლიტერატურას, სადაც ღვთაებრივი რეალობის მიღწევა შიშის დაუძლევლად შეუძლებლადაა მიჩნეული... მაგრამ დავუბრუნდეთ მეგობრობის თემას. რუსთაველისათვის იგი ალალი ურთიერთობაა, გულთა კავშირია:

„დია მძულს მეტი მოყვრისა შიში, კრძალვა და რიდობა,
მძულს გაუწყვედლად კუშტობა და სულ-მძიმობა, დიდობა;
თუ მოყვარეა, გულისა ქმნას ჩემკენ მონაზიდობა,
თვარა მე ჩემდა, იგ მისდა, დია სჯობს კიდის-კიდობა.“

პოეტს სწამს, რომ გულთა კავშირი თუკი შედგა, ისეთი ძლიერი შეიძლება გამოდგეს, რომ მეგობრებს ერთმანეთს მოშორება სიკვდილად მოეჩვენოთ:

„ლექსთა მკითხველნო, თქვენიმცა თვალი ცრემლისა მღვრელია!
გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გული გულსა ელია?!
მოშორვება და მოყვრისა გაყრა კაცისა მკლველია,
ვინცა არ იცის, არ ესმის, ესე დღე როგორ ძნელია!“

ის, რომ რუსთველური მეგობრობა, უპირველეს ყოვლისა, გულზე, ძლიერ ადამიანურ სიყვარულზეა დაფუძნებული, სხვა სტროფებიდანაც ჩანს. აი, როგორ აღწერს პოეტი მეგობარს მოშორებულ ავთანდილს:

„ყმა წავიდა მხიარული, ლმობიერი, არ გამწყრალი,
ლომი მინდორს ლომთა თანა მინდოსრული, ფერ-ნამკრთალი,
ყმა სოფლისა ხასიათი, ჯავარ-სრული, მრავალ-წყალი,
მაგრა ჰქონდა გულისათვის გული გულსა განაცვალი.“

ამასვე გვიჩვენებს ეს ცნობილი სტრიქონებიც:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად.“

არ იქნება სწორი, თუკი არ დავსვამთ შეკითხვას – რატომ უკავშირებს პოეტი მეგობრობას „ფილოსოფოსთა ბრძნობას“ ან

რანაირად შეიძლება მეგობრობის გზით ადამიანი „ზესთ მწყობრთა წყობას“ შეერწყას? ამ კითხვებზე ვერ გავცემთ პასუხს, თუკი რუსთაველის სიყვარულის, ანუ მიჯნურობის კონცეფციას მთელი მისი სიღრმითა და მრავალფეროვნებით არ შევიცნობთ. რუსთაველი თავის პოემაში რამოდენიმე სახის სიყვარულის შესახებ გვესაუბრება. როგორც ზემოთ ვნახეთ, მეგობრობა შოთასთვის სიყვარულის ერთ-ერთი გამოვლინებაა, რადგან მასში მთავარი გულია („გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად.“). რუსთაველისთვის გული ყველაფერია, და არა მხოლოდ მეგობრობაში; მისთვის სიყვარულია ის ძაფი, რომელზეცაა ასხმული მთელი სამყარო – უხილავიდან ხილულამდე; რომელიც აერთიანებს, ამთლიანებს ყოველივეს, რაც არსებობს და ანიჭებს მას შინაარსს, სილამაზეს. მის გარეშე აზრგამოცლილია მიწიერიც („მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა-კოცნა, მტლაშა-მტლუში“) და ზეციერიც („სიყვარული აგვამაღლებს“), მასთან ერთად კი ყოველივე – უმდაბლესიც და უმაღლესიც მშვენიერია.

სიყვარული, რა თქმა უნდა, პოემის მთავარი თემაა, რადგან პოეტის აზრით, იგი ანიჭებს ყოველივეს მნიშვნელობას, ამიტომ შეცდომაა პოემის მთავარ თემებად ქალ-ვაჟური (ან რაინდული) სიყვარულისა და მეგობრობის გამოცალკევება (როგორც ამას რუსთველოლოგები აკეთებენ) და შემდგომ იმაზე ფიქრი, თუ რომელი თემაა მთავარი, რადგან სიყვარული, რომელზეც რუსთაველი გვესაუბრება, და რომელსაც ყოველივეს საფუძვლად აცხადებს, არის არა ქალ-ვაჟური, ან ნებისმიერი სხვა სახის ამქვეყნიური სიყვარული, არამედ ღვთაებრივი გრძნობა – მიჯნურობა. მიჯნურობა სპეციფიკური ტერმინია – ყოვლისმომცველი, ცუდისა და კარგის არგანმრჩევი სიყვარულის აღმნიშვნელი, სიყვარულისა, რომელიც დამახასიათებელია აღმოსავლური რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციებისათვის – ბუდიზმისთვის, ჰინდუიზმისთვის და სხვა. ასეთ სიყვარულზე დამყარებული ცნობიერება, ჰინდუ ბჰაკტების გავლენით გახდა საფუძველი ასევე სუფიური მოძღვრებისა, რომელთან უშუალო შეხების შედეგადაც, როგორც ჩანს, რუსთაველმა შეიმუშავა საკუთარი მსოფლმხედველობა. რუსთაველის მსოფლმხედველობა, თუკი ნიუანსებში ჩავეძიებით, ორიგინალური და განუმეორებელია, მაგრამ ძირითადი იდეით იგი ზემოხსენებული საერთო-აღმოსავლური ცნობიერების იდენტურია.

მისი ამოსავალი წერტილია არა რაიმე სახის მიწიერი და შეზღუდული აზროვნებით განპირობებული (ქალ-ვაჟური, რაინდული, კურტუაზიული, ფეოდალური, პატრიოტული თუ სხვა) არამედ ყველასა და ყველაფრის, მთელი „უთვალავფერი" სიცოცხლის, მისი ყოველი გამოვლინების – მისი მომნიჭებლიდან ჭიანჭველამდე სიყვარული. გული, გული, გული... ეს სიტყვა ფეთქავს პოემაში, მას საგულდაგულოდ ჩადებული ნალმივით ადგამს ფეხს მკითხველი. „ათასს ჰკითხე, ჰქმენ გულისა."

„აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება"...

მოშაირეს „გულის გასაგმირი" სიტყვების თქმა უნდა შეეძლოს... მეგობარს „გული მიეც გულისათვის"... ბოროტებაც კი, პოეტის აზრით, იმითაა ბოროტება, რომ გულს ენაცვლება, მას ახშობს:

„ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა"...

რუსთაველის სამართალი ჩვეულებრივი კი არა, „მართალი სამართალია", რომელიც „გულისა გულსა მივა"... („ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად")... და როდესაც შოთა ამბობს, „ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისაო", იმას გულისხმობს, რომ ქვეყნის მმართველი გულიანი უნდა იყოს; ხელმიწიფესაც კი რუსთაველი იმით აფასებს, თუ რამდენადაა იგი სავსე საყოველთაო, საკაცობრიო სიყვარულით, რადგან „მართალი სამართლის" ქმნა უამისოდ შეუძლებლად მიაჩნია. პოემის დასასრულს, იდეალურ სახელმწიფოს რომ ხატავს. რუსთაველი სწორედ ამ კრიტერიუმით აფასებს იდეალურ მმართველს:

„ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს,
ავის მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,
შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს."

განურჩევლად ყველა ადამიანისთვის წყალობის გაღება სწორედ იმ ყოვლის ამ ყოვლისმომცველი სიყვარულის გამოხატულებაა, რომელსაც პოეტი სხვაგან ასე გამოხატავს:

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!“

გულს ხედავს პოეტი ყოველი საქმისა, (თუნდაც ეს სახელმწიფო საქმე იყოს) და გრძნობის აუცილებელ საფუძვლად. მასთან ერთად ყოველივე სწორია, უმისოდ კი ყოველივე მრუდე, და ეს აზრია სწორედ პოემის მთავარი ძარღვი, მთავარი სათქმელი. რუსთაველის სიყვარული რომ გავიგოთ, ჯერ „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლური მეტყველების ხერხებს უნდა გავეცნოთ. რუსთაველის წერის ტექნიკა ერთობ სპეციფიკურია, აზრის ან სიმბოლოს დამალვის, დაშიფვრის ტექნიკა მას სრულყოფილებამდე აქვს მიყვანილი. შოთას სიმბოლური მეტყველების მთავარი თავისებურებებია:

1. უძველეს მსოფლიო საკრალური პოეზიისთვის დამახასიათებელი ხერხი – პერსონაჟთა სახე-სიმბოლოებად ქცევა. ასევე სიუჟეტური ნიუანსებისა და თვით სიუჟეტის სიმბოლიზაცია (მაგალითად 12 მონა, როგორც წელიწადის 12 თვის, დროის განზომილების, ანუ მატერიალური სამყაროს სიმბოლო; ან მეგობრების მიერ მშვენიერი ქალის გამოხსნა, სადაც თითოეული რაინდი ადამიანის სხვადასხვა თვისებასა და სულიერ მდგომარეობას განასახიერებს, ქალი და მისი სილამაზე კი ჭეშმარიტებისა და მისი ბრწყინვალების სიმბოლოა);

2. სიუჟეტისა და მისი ცალკეული დეტალების განმეორება (ტარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის მსგავსი ისტორიები). შეიძლება ითქვას, რომ პოეტს ამ ხერხით თავისი ყველაზე ღრმა და საკრალური გრძნობები და ხედვა აქვს გადმოცემული;

3. სიტყვის ისე გამოყენება, ფრაზის ისეთი აგებულება, რომ მისი წაკითხვა ორი და მეტი მნიშვნელობით შეიძლებოდეს, რის მეშვეობითაც იქმნება პოეტის აზრის მოუხელთებლობის შეგრძნება და აგრეთვე პოემის მრავალპლანიანი ლანდშაფტი, რაც ავტორს შესაძლებლობას აძლევს მასში ორი ან მეტი სრულიად განსხვავებული შინაარსი ჩადოს;

4. ცალკეული სიტყვის ოსტატური გამოყენებით ტექსტში სრულიად კონკრეტული მინიშნებების ჩადება. მაგალითად, ტარიელს

ყველგან და ყოველთვის შავი ფერი „დასდევს“, რადგან ეს პერსონაჟი უხილავში, უცნობში, გამოუკვლეველში, ანუ ბნელში წვდომას განასახიერებს, განსხვავებით ავთანდილისაგან, რომელიც გონიერი საწყისის სიმბოლოა და შეგნებულად თეთრ ფერთან ასოცირდება. სწორედ ამ უკანასკნელი ხერხით აქვს გადმოცემული შოთას მისი ყველაზე მთავარი, ყველაზე ღრმა და საკრალური აზრები.

მოდით, ჯერ გავეცნოთ პოემის იმ ნაწილს, რომელიც მთლიანად ცნება „მიჯნურობას“ ეთმობა:

„მე, რუსთველი ხელობითა, ვიქმ საქმესა ამადარი:
ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი;
დავუძლურდი, მიჯნურთათვის კვლა წამალი არსით არი,
ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი.“

ეს სტროფი თითქოს ეჭვს არ ტოვებს, რომ შოთას უყვარდა მეფე თამარი და პოემაც მას მიუძღვნა, მაგრამ ამის შემდეგ ასეთ უცნაურ სიტყვებს ვაწყდებით:

„ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია;
ესე მიჩნს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია!
იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვითა ჯიქია;
მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია.“

ეს სიტყვები იმითაა უცნაური, რომ თუკი შოთას თამარი უყვარს და ამას ღიად გვიცხადებს, მაშინ რაღაში სჭირდება კიდევ რაღაცის შეფარვით ქება? იქნებ თამარისადმი მიძღვნილი ზემოთმოყვანილი სიტყვები მხოლოდ ამა ქვეყნის ძლიერთა თვალის ასახვევადაა გამოთქმული? აკი, რამდენიმე სტროფით ზემოთ გვეუბნება კიდეც შოთა, „მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისაო“ და თან დასძენს: „გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისაო“, რაც ნიშნავს, რომ უმაღლეს ხელისუფალთა მიმართ „ტკბილი ლექსების“ აღვლენა მისი სურვილი არ ყოფილა. პოეტი ეცადა, თავი აერიდებინა ასეთი საქმისათვის, მაგრამ იგი დაითანხმეს, იგი იძულებული გახდა, დათანხმებულიყო. ლოგიკური იქნება, თუკი ვიფიქრებთ, რომ შოთა რომ თამარზე მართლაც

გამიჯნურებული ყოფილიყო, მისი დათანხმება არავის მოუწევდა. ასეთ შემთხვევაში, „ბრძანებაც“ კი არ შეიქნებოდა საჭირო. მაგრამ, როგორც ჩანს, პოეტს ისე ძლიერ არ სურდა, თამარის „წარბთა და ნამწამთა“ ქება, როგორც „მაგარ ქვას“ არ სურს რაიმე... მაგრამ „ლბილი ტყვიის (და ალბათ არა მხოლოდ „ლბილი სიტყვის“) გრდემლმა“ გატეხა იგი. რაც არ უნდა იგულისხმებოდეს ამ „გრდემლში“, ფაქტი ერთია – პოეტი არ იტყოდა, „ქვასავით მაგარ“ უარზე ვიყავი და ძლივს დამითანხმეს თამარის ქებაზეო, მისდამი რაიმე ბუნებრივი სიმპათია რომ გასჩენოდა. არ მგონია, გონივრული იყოს იმის დაშვება, რომ ოფიციოზის ბრძანება და პოეტის გრძნობები იდეალურად ემთხვეოდა ერთმანეთს. ისტორიული გამოცდილება გვიკარნახებს, რომ პოეტთა და ხელისუფალთა სურვილები, როგორც წესი, ერთიმეორის არაიდენტურია. და რაც მთავარია, როგორც არ უნდა ყოფილიყო საქმე, თუკი პოეტს უბრძანეს (და რომ უბრძანეს, ნამდვილად ჩანს პოემიდან) თამარის ქება, მაშინ მას მისი „შეფარვით ქება“ არაფერში აღარ დასჭირდებოდა. იმ აზრს, რომ „შეფარვით“ პოეტი სულ სხვა რამეს აქებს, ისიც აძლიერებს, რომ უშუალოდ იმ სტროფის შემდეგ, სადაც შოთა „სპათა ჯარის“ პატრონს უცხადებს თავის სიმპათიას, მოსდევს შემდეგი სტროფი:

„თვალთა, მისგან უნათლოთა, ენატრამცა ახლად ჩენა;
აჰა, გული გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველთა რბენა!
მიაჯეთ ვინ, ხორცთა დაწვა კმა არს, მისცეს სულთა ლხენა.
სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ელენა.“

გაუგებარია, ვის უცხადებს პოეტი სიყვარულს – თამარს თუ „სამ საქებელ ფერს.“... აშკარაა, რომ პოეტი, რომელიც სხვა პოეტებს იმით აფასებს, თუ რამდენად „ნათელად“ იტყვიან სათქმელს, აქ შეგნებულად გზა-კვალს გვირევს და გვაბნევს. ეს რუსთაველის სტილია – „შეფარვით“ სათქმელი აზრის გამოხატვისას იგი ხშირად იყენებს თავისებურ ორმაგ მეტყველებას, რის შედეგადაც მკითხველს არჩევანის საშუალება ეძლევა – მას შეუძლია ის აზრი ამოიკითხოს, რომელიც მისთვის უფრო სასურველია...

ჩემი აზრით, პოეტის მიერ „სპათა ჯარის“ მფლობელის მიმართ აღვლენილი სასიყვარულო ოდა მხოლოდ იძულებითი სვლაა,

სახელმწიფო დაკვეთის შესრულება, დაწერილი საერთოდ შოთასთვის დამახასიათებელ აღმატებულ სტილში. ასე რომ არ იყოს, პოეტი იტყოდა, „ზემორე" მითქვამსო. ამის ნაცვლად იგი გვეუბნება, იმას, რაც ჩემი სიცოცხლეა და რაზეც შეფარვით მიწევს ლაპარაკი, ქვემოთ გეტყვითო – სიტყვა „ქვემორე" ქართულში ხომ ყოველთვის ქვემოს, შემოდგომს, მომდევნოს ნიშნავდა და არა ზემოთ ნათქვამს, ზემოაღნიშნულს.

მოდით, გავყვეთ ამ ლოგიკას და ვნახოთ, რაზე გვესაუბრება პოეტი „ქვემორე."

ამ მინიშნების შემდეგ, ანუ „ქვემორე", რუსთაველი მიჯნურობაზე იწყებს საუბარს. სიტყვებს, „მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია", მოსდევს:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი – და ტომი გვართა ზენათა"...

ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ პოეტის „შეფარვით" ნათქვამი სწორედ მიჯნურობას ეხება და არა სხვა რაიმეს ან ვინმეს, ხოლო შეფარულად იმიტომ უწევს რუსთაველს მასზე საუბარი, რომ ეს არაა ის მიჯნურობა, რომლის ხსენებაც არ გაალიზიანებს პოლიტიკურ ან სასულიერო ოფიციოზს?! ეს როდია ის სიყვარული, რომელზე საუბარიც დიდად ესიამოვნება თუნდაც უბრალო ობივატელს, რადგან ეს მიჯნურობა ადამიანისაგან იმ ცნობიერების გაღვიძებას მოითხოვს, რომელიც ეწინააღმდეგება და ანგრევს ჩვეულებრივ, ადამიანურ ცნობიერებას. რუსთაველის მიჯნურობა ზეციური, ღვთაებრივი მდგომარეობაა – ისეთი რამ, რისი სიტყვებით გამოთქმაც ძნელია:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა."

აქ სრულიად აშკარად იკვეთება, რომ პოეტი არ საუბრობს მამაკაცისა და ქალის სიყვარულზე, და არ გულისხმობს ასეთი სიყვარულის არანაირ გამოვლინებას – არც რომანტიკულს, არც კურტუაზიულს, არც ამაღლებულს თუ დამდაბლებულს; იგი

უბრალოდ სხვა სიყვარულზე გვესაუბრება, მაგრამ ეს გასაგებია მხოლოდ მათთვის, ვინც კარგად იცნობს მსოფლიოს სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციათა საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიას, რადგან რუსთაველი თავის მიჯნურობას სწორედ ასეთი ტერმინებით აღწერს. ცნებები „ტომი გვართა ზენათა“, „საზეო“, „ძნელად სათქმელი“ (რაც თითქმის იგივეა, რაც „უთქმელი“, რომელსაც „ვეფხისტყაოსნის“ სხვა ადგილას ღმერთის აღწერისას ვხვდებით) გარკვევით მიუთითებს იოანე პეტრიწის, ფსევდო დიონისე არეოპაგელისა და სხვა ნეოპლატონიკოსთა შრომებზე, ისევე, როგორც აღმოსავლურ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სწავლებებზე; გაუთვითცნობიერებელი მკითხველისთვის კი ეს „შეფარვით“ ნათქვამია; მკითხველი, რომლისთვისაც ღვთაებრივი ცნობიერება გაუგებარია, რჩება იმ ილუზიის ტყვეობაში, რომ ეს ყველაფერი მხოლოდ ქალ-ვაჟურ მიჯნურობის აღწერას ეხება.

იმას, რომ ამ სტროფში მინიერისგან განსხვავებული, სხვა თვისების მიჯნურობაა ნაგულისხმევი, მისი ბოლო ტაეპიც მოწმობს:

„ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.“

ისევე, როგორც ბევრი სხვა რამ „ვეფხისტყაოსანში“, ეს სტრიქონიც ცოტა უცნაურად გამოიყურება, თუმცა ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი პოემას ერთგანზომილებიან ქმნილებად განვიხილავთ. რა თქმა უნდა, შეიძლება პოეტმა თქვას, რომ შეყვარებულ მამაკაცს, ან ქალს, ბევრი წყენის გადატანა მოუწევს, მაგრამ ასეთი რამ შეიძლება მეგობრებზეც ვთქვათ, მშობლებსა და შვილებზეც და საერთოდ, ნებისმიერი სახის ადამიანურ ურთიერთობაზე; ასე რომ ძალიან თუ არ მოვინდომებთ, ამ ნათქვამს გენიალური პოეტის ნათქვამად ვერ მივიჩნევთ. ეს გამონათქვამი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იძენს ნამდვილ, მნიშვნელოვან და საყურადღებო აზრს, როცა მას სხვა – სულიერ განზომილებაში განვიხილავთ.

საქმე ისაა, რომ მიჯნურობა, რომელზეც შოთა საუბრობს, სულიერი ცხოვრების მწვერვალს, მის უმაღლეს მიზანს წარმოადგენს. ამ მიზნის მისაღწევად ადამიანს უამრავი დაბრკოლების გადალახვა უწევს. ეს თვითსრულყოფის გზაა და ამ გზაზე ყველაზე დიდ წინაღობებად ნებისმიერ რელიგიურ ტრადიციაში

ისეთი ადამიანური თვისებებია მიჩნეული, როგორებიცაა შიში, შური, სიძუნწე, სიხარბე, ამპარტავნება, მრისხანება და სხვ. მათ შორისაა წყენაც.

„ვეფხისტყაოსანი", როგორც არა ერთხელ ვთქვით, ტრანსცენდენტური სამყაროსკენ მიმავალი ფსიქო-ფიზიკური გზის ალეგორიულ აღწერას წარმოადგენს. ამ გზას პოეტი უწოდებს მიჯნურობას, ანუ სიყვარულის გზას, და ამ გზაზე ყველაზე დიდ წინააღმდეგობად, ყველაზე ძნელად და აუცილებლად დასაძლევ ფენომენად სწორედ წყენას მიიჩნევს, რაც ლოგიკურია, რადგან თუკი რელიგიის („ხელახლა შეერთების") გზა მედიტაციურობაა, მაშინ წყენა, ყველა მისი შეფერილობითა და გამოხატვითი ფორმით (ბრაზი, გაღიზიანება, ბოღმა, შური, გაკიცხვა, ეჭვიანობა თუ სხვა) სხვა არაფერია, თუ არა ის, რაც უნდა დაიძლიოს. წყენა აბსოლუტურად არამედიტაციური, ნევროტული ფენომენია, ის ართმევს ადამიანს პირვანდელ ბუნებრიობას, სიცოცხლის თანდაყოლილი სიტკბოების განცდას, სიმშვიდეს, და მასთან ერთად, ბუნებრივ, მოუგონებელ, ტვინის ფილტრებში გაუტარებელ სიყვარულსა და თავისთავად სიკეთეს.

მაგრამ რუსთაველამდელ, მისდროინდელ, ან თუ გინდ, უფრო გვიანდელ რელიგიურ ტრადიციებში არ გვხვდება „წყენის" ფენომენი, როგორც განსაკუთრებულად ხაზგასმული და გამოკვეთილი სულიერი ფენომენი. მის ნაცვლად, როგორც წესი, ყველგან, აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში ჩვენ ვხვდებით მრისხანებასა (ბრაზს, რისხვას) და შიშს. რუსთაველის, ამჯერად, როგორც რელიგიური მოაზროვნის ნოვატორობა იმაში მდგომარეობს, რომ მან მიაკვლია უფრო ფაქიზ და ძნელად ამოსაცნობ მატერიას, უფრო სილრმისეულ მიზეზებს. შეიძლება ბევრ დღევანდელ ფსიქოლოგსაც კი არ ესმოდეს, რომ სწორედ ფსიქოლოგიური ტკივილი, მარტივად რომ ვთქვათ, უბრალო ადამიანური წყენა, განაწყენებულობაა ბევრი სხვა ადამიანური ნაკლის, მათ შორის მრისხანების ნამდვილი, ფარული მიზეზი, და ასგზის უფრო საკვირველია ამის მოსმენა მეთორმეტე საუკუნის ადამიანისაგან.

მიჯნურობაში რუსთაველი გულისხმობს ტრანსცენდენტური სამყაროსკენ აღმავალ სასიყვარულო გზას, და ამ გზაზე ყველაზე დიდ წინააღმდეგობად, ყველაზე ძნელად დასაძლევ წინაღობად სწორედ „წყენას" ასახელებს.

იმის დასტურს, რომ პოეტი მრისხანების პირველმიზეზად, მის წყაროდ წყენას მიიჩნევს, სხვა ადგილიდანაც ვიტყობთ.

როდესაც ვეზირი ავთანდილის დანაბარებს როსტევანს გადასცემს, მას ხელმწიფის მრისხანება დაატყდება თავს. მეორე დღეს როსტევანი ინანებს, რომ უსამართლოდ მოექცა ვეზირს:

„რა ვაზირი მოწიწებით დარბაზს ნახა შემოსრული,
როსტან უთხრა: „არა მახსოვს გუშინდელი შენგან თქმული,
მაწყინე და გამარისხე, ვერ დავიღე დიდხანს სული,
აზომ რომე გაგათრივე შენ, ვაზირი გულის-გული."

ამის შემდეგ, როსტევანი ვეზირს ეუბნება, ჩემი აზრით პოემის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან სიტყვებს:

„თუღა გახსოვს, რა უნდოდა, ისრე ავად რად გაგხადე?
მართლად უთქვამს მეცნიერთა: „წყენააო ჭირთა ბადე."

„წყენააო ჭირთა ბადე"... – ჩემი აზრით, ეს „ვეფხისტყაოსნის" ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა აზრის მატარებელი აფორიზმია. ჩემთვის ამოუხსნელია ის ფაქტი, რომ საქართველოში – ქვეყანაში, სადაც ხალხი დღემდე რუსთაველის აფორიზმებით ლაპარაკობს, შოთას ეს ყველაზე ღრმააზროვანი გამონათქვამი სრულიად უცნობია. ეჭვი არ არის, რომ „ჭირთა" შორის რუსთაველი პირველ რიგში ადამიანურ სისუსტეებსა და ნაკლოვანებებს გულისხმობს, ხოლო ყოველი მათგანის წყაროდ წყენას მიიჩნევს. მსოფლიოს ყველა ტრადიციაში დაგმობილია ადამიანური სისუსტეები – სიხარბე, შური, სიძუნწე, მრისხანება, ქედმაღლობა და სხვა. თანამედროვე ფსიქოლოგია კი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ასეთ თვისებებს ადამიანი ბავშვობაში მიღებული ტრამვების შედეგად იძენს. მაგალითად, ფსიქოლოგი ვილჰელმ რაიხი ამტკიცებს, რომ ყველა ის უარყოფითი თვისება, რომლებსაც ჩვენ ბუნებრივად მივიჩნევთ და „ადამიანურს" ვუწოდებთ – (სიხარბე, შური, ძალაუფლებისკენ სწრაფვა და სხვ.) ბავშვობაში ბუნებრივ სექსუალურ სურვილთა და „თანდაყოლილი კომუნიკაბელურობის" დათრგუნვის შედეგად წარმოიქმნება. ყველაფერ ამას რაიხი მეორად, შეძენილ თვისებებად მიიჩნევს და დაავადებათა რიცხვს მიაკუთვნებს. თანამედროვე

ფსიქოლოგიამ კი დაადგინა, რომ ეს ავადმყოფური თვისებები მართლაც „მეორადია“, ანუ მორალურ-ფსიქოლოგიური ტრამვების შედეგად შეძენილი (და არა თანდაყოლილი), მაგრამ მათ გამომწვევ ტრამვებს არა მხოლოდ ბავშვის „ბუნებრივი სექსუალურობის“ ჩახშობა წარმოშობს, არამედ ბავშვობაში მიღებული ყველა სახის ფსიქო-ტრამვა. უფრო კარგად რომ გავერკვეთ ამ ყველაფერში, მოდით დავალაგოთ ადამიანის ფსიქიკის მუშაობის გამარტივებული სქემა: ფსიქიკის „მბრძანებელი“, ანუ ყოველგვარ ქვეცნობიერ მოძრაობათა აღმძვრელი და წარმმართველი გახლავთ „ეგო.“ გარედან შემოსული ნებისმიერი ინფორმაცია მასთან იყრის თავს. „ეგოს“ უპირველესი ფუნქცია თვითგადარჩენაა, ამიტომ იგი გარესამყაროდან შემოსულ ინფორმაციას იმგვარად უკეთებს სისტემატიზაციას და ისეთნაირ „სამყაროს სურათს“ გვაწვდის, რომ ადამიანმა რაც შეიძლება კომფორტულად შეძლოს არსებობა. ამის შემდეგ იგი მტრულად ეკიდება ნებისმიერ ინფორმაციას, რომელიც ამ „სამყაროს სურათს“ უპირისპირდება და აკრიტიკებს. ასეთი იდეების და მათი მატარებელი ადამიანების „ეგოს“ ეშინია და მათ აფასებს, როგორც „საწყენს“, „შეურაცხმყოფელს.“ მათი გაბათილების მიზნით იგი ქვეცნობიერებიდან ცნობიერისკენ გზავნის მათ საწინააღმდეგო აზრებსა და ემოციებს. სწორედ „ეგოს“ მიერ გამოტანილი ვერდიქტია ნებისმიერი ნეგატიური ფიქრი თუ ემოცია. ეს ფიქრები და ემოციები მყისიერად ან თანდათანობით ყალიბდება იმ თვისებებად ან სამყაროსადმი იმ დამოკიდებულებებად, რომლებსაც ჩვენ „უარყოფითს“ ვუწოდებთ. ამგვარ წინასწარგანსაზღვრულ დამოკიდებულებათა ნაკრებს ჩვენ „ხასიათს“ ვუწოდებთ... „ეგოს“ ყოვლისმომცველი ძალაუფლება კარგად იყო ცნობილი უძველესი დროიდან და კარგადაა ცნობილი დღევანდელი ფსიქოლოგიისთვისაც. მაგალითად, უძველეს ინდურ ტრადიციაში „ეგო“ არა მხოლოდ „ერთ-ერთი“ ფსიქოლოგიური ფაქტორია, არამედ თვით მატერიის თანდაყოლილი და მისგან განუყოფელი პრინციპი – ვიდრე არსებობს მატერია, არსებობს „ეგოც“ და იგი მხოლოდ მაშინ გაქრება, როცა განქარდება თვით მატერია. იგივე ტრადიცია ადამიანის უარყოფით თვისებათაგან შიშს გამოჰყოფს და მას განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს. ასევე იქცევა თანამედროვე ფსიქოლოგიაც. საყოველთაოდ ცნობილია ტერმინი „ფობიები.“ მაგრამ თანამედროვე ფსიქოლოგიისათვის

ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ბავშვობის ფსიქო-ტრამვათაგან ყველაზე ძლიერი და მთელი ცხოვრების განმსაზღვრელი ის ტრამვებია, რომლებსაც ჩვენ მშობლებთან ურთიერთობის შედეგად ვიღებთ. ამ ტრამვების მიზეზი კი, პირველ რიგში, მშობლების მხრიდან სიყვარულის დეფიციტი გახლავთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როცა ჩვენ პატარები ვართ, გვწყინს, რომ არ ვუყვარვართ იმათ, ვისაც უნდა ვუყვარდეთ, ვისი სიყვარულიც ჩვენ ჰაერივით გვჭირდება. იმაზე, რომ მშობლების სიყვარულის დეფიციტი ყველაზე მძიმე ფსიქოტრამვების გამომწვევია და ასეთი ტრამვები რომ ერთობ ინტენსიურია, თანამედროვე ფსიქოლოგიაში არავინ კამათობს. ადამიანს ფსიქიკური და ზოგჯერ ფიზიკური გადარჩენისათვისაც კი, ზრდისა და ჰარმონიული განვითარებისთვის, იმ მდგომარეობის მიღწევისათვის, როცა მას საკუთარი თავის გადარჩენა შეეძლება, ყველაზე მეტად სწორედ სიყვარული სჭირდება. ჩვენ გვწყინს, რომ არ ვუყვარვართ და ეს ათასგვარ კომპლექსსა და უარყოფით შთაბეჭდილებასა თუ თვისებას გვიყალიბებს. ამას გარდა, წყენა არის ნებისმიერი ფსიქოლოგიური ტრამვისა თუ კომპლექსის თანამდევი ფსიქოლოგიური ფონი. წყენა არის ასევე ყოველგვარი უარყოფითი ემოციის – გაბრაზების (რელიგიური ენით – მრისხანების), გაღიზიანების, გააფთრების, გაკიცხვის, ეჭვის, შურის, სისასტიკის და სხვათა საფუძველიც. სხვანაირადაც შეიძლება ვთქვათ – ყველა ნეგატიური ემოცია სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა წყენა ან შიში, გამომზეურებული სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა შეფერილობით. სინამდვილეში შურიც და ბრაზიც წყენისა და შიშის გამოხატვის სხვადასხვა ფორმებია. „მე მშურს“, ესე იგი მე მწყინს, რომ სხვამ მიაღწია იმას, რასაც მე ვერ მივაღწიე, „მე ვბრაზობ“, ესე იგი, მე მწყინს, რომ სხვა ისე არ მექცევა, როგორც მე მინდა; მე სხვათა მართვის სურვილი მაქვს, ესე იგი მწყინს, რომ ბავშვობაში მმართავდნენ, სასტიკად მექცეოდნენ და მინდა რომ შური ვიძიო სამყაროზე და ა.შ. (სამწუხაროდ, ამ რთულ საკითხებს აქ დეტალურად ვერ განვიხილავთ). „ეგოს“ წყინს, ან ეშინია და ეს არის ყოველგვარ „ჭირთა“ ბადე. როგორც აღვნიშნეთ, შიშს უძველესი დროიდან მიიჩნევდნენ და ამჟამადაც მიიჩნევენ ფსიქოლოგიურ პრობლემათა წყაროდ. რუსთაველის გენიალურობა ამ შემთხვევაში იმაში მდგომარეობს, რომ მან მიაგნო უმნიშვნელოვანეს ფსიქოლოგიური ფაქტს და განსაკუთრებულად გამოჰყო იგი მაშინ, როცა ამ გარემოებაზე ყურადღებას არავინ

ამახვილებდა. ეს რომ დღეს აღენიშნა რომელიმე ფსიქოლოგს, ამაში არაფერი გასაკვირი არ იქნებოდა, რადგან თანამედროვე მეცნიერება ფსიქოლოგიური კვლევის მრავალსახოვანი მეთოდებით არის შეიარაღებული, მაგრამ გასაოცარი და აღტაცების ღირსია სწორედ ძველი დროის გენიალურ ადამიანთა ინტუიცია თუ განსაცვიფრებელი დაკვირვების უნარი.

აღტაცების ღირსი და არანაკლებ საგულისხმოა მომდევნო სტრიქონიც:

„ესეგვარსა ნუ ოდეს იქმ, საქმე ხოლე გაიცადე",

ეს ტაეპი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ რუსთაველის სიბრძნე სულიერ პრაქტიკას გულისხმობს. ამასთან დაკავშირებით ერთი ისტორია მახსენდება. გიურგი გურჯიევი იხსენებს: „მამაჩემი რომ კვდებოდა, სულ ცხრა წლის ვიყავი. მან სასთუმალთან ახლოს მიხმო და ყურში წამჩურჩულა: „შვილო, ბევრს ვერაფერს გიტოვებ, მაგრამ მინდა გითხრა ის, რაც მე დამიბარა მამაჩემმა სიკვდილის წინ. ის დანაბარებ-ნაანდერძევი ძალიან დამეხმარა. ეს იყო ჩემი სიმდიდრე... შენ ჯერ კიდევ პატარა ხარ და შეიძლება ვერ გაიგო, რასაც ახლა გეტყვი, მაგრამ უბრალოდ დაიმახსოვრე: ერთხელაც გაიზრდები და შეიძლება გაიგო კიდეც. ეს გასაღებია და უზარმაზარი საგანძურის კარს აღებს."

რა თქმა უნდა, გურჯიევს მაშინ არ შეეძლო ამის გაგება, მაგრამ საბოლოოდ მამამისის ნათქვამმა მთელი მისი ცხოვრება შეცვალა. მამამ თქვა: „როცა ვინმე გაწყენინებს, შეიცადე ოცდაოთხი საათი და მხოლოდ ამის შემდეგ მიდი და გაეცი პასუხი." გურჯიევმა ვერ დაიჯერა, რომ ეს შეიძლებოდა უდიდესი საგანძურის გასაღები ყოფილიყო, მაგრამ ვინაიდან ეს სიტყვები მისმა მომაკვდავმა მამამ წარმოთქვა, ისინი სამუდამოდ აღიბეჭდა მის ცნობიერებაში და ისე, რომ არც კი ესმოდა თავისი მოქმედების საზრისი, მამის ანდერძის ასრულებას შეუდგა. როდესაც ვინმე გაანაწყენებდა, ეტყოდა ხოლმე, ერთი დღე-ღამე უნდა ვიფიქრო ამაზე და მხოლოდ ამის შემდეგ გიპასუხებთო, და გაეცლებოდა ხოლმე. გურჯიევი იხსენებს: სიტუაციაზე მედიტირებამ საკუთარი არსის გაგების უნარი მომცა. ზოგჯერ ვხვდებოდი, რომ შეურაცხყოფა სიმართლე იყო – მე ზუსტად ისეთი ვიყავი, როგორადაც მომმართეს. მაშინ

მივდიოდი ამ ადამიანთან და ვეუბნებოდი: „დიდი მადლობა, თქვენ მართალი იყავით, თქვენი სიტყვები შეურაცხყოფა კი არა, ფაქტის კონსტატაცია იყო. თქვენ მე ბრიყვი მიწოდეთ, რაც მართალია – მე ბრიყვი ვარ.“ ზოგჯერ ოცდაოთხსაათიანი მედიტირების შემდეგ ვაცნობიერებდი, რომ შეურაცხყოფა სრულიად არ შეეფერებოდა სიმართლეს, მაგრამ მშვიდ გონებაზე ვხვდებოდი, რომ სიცრუეზე გაბრაზებას აზრი არ ჰქონდა და ჩემს შეურაცხმყოფელს არასოდეს ვუმტკიცებდი, რომ მისი ნათქვამი სიმართლე არ იყო. ტყუილი ტყუილია, რატომ უნდა იდარდო ტყუილის გამო?“ დაკვირვებით და მედიტირებით გურჯიევი სულ უფრო მეტად უღრმავდებოდა საკუთარ თავს, რამაც საბოლოოდ იგი საუკუნის ერთ-ერთ უდიდეს ადამიანად აქცია. ეს ამბავი მეცხრამეტე საუკუნეში მოხდა, მაგრამ გურჯიევის მამამ სინამდვილეში შვილს უძველესი პრაქტიკული სიბრძნე გადასცა, რომელსაც მეთორმეტე საუკუნის პოემაში ვხვდებით – „ესე გვარსა ნუროდეს იქმ, საქმე ხოლმე გაიცადე“ ხომ იგივეა, ოღონდ უფრო ლაკონურად, ლაპიდარულად, რუსთაველის ჩვეულ სტილში ნათქვამი. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამის მთქმელი როსტევანი მყისვე არღვევს თავისსავე შეგონებას, რითაც პოეტი გვეუბნება, რომ რეალურად სიბრძნის მოპოვება ბევრად უფრო ძნელია, ვიდრე ამაზე ლაპარაკი...

„ვეფხისტყაოსანში“ არის კიდევ ერთი ვერგაგებული და უსამართლოდ მივიწყებული სტრიქონი, რომელიც საქართველოში საყოველთაოდ ცნობილ, მოარულ გამოთქმად ვერ იქცა, თუმცა ყველაზე მეტად იმსახურებდა ამას. ესაა:

„თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები.“

რუსთველოლოგებს ორნაირად ესმით სიტყვა „ღარიბი.“ როგორც ღარიბი, უქონელი და როგორც „ყარიბი“, ანუ მოგზაური, ან უპატრონო, მაწანწალა. სხვა და სხვა კონტექსტში ორივე გაგება მისაღებია. ამ შემთხვევაში, ეს, პრინციპში, სტრიქონის შინაარსს არ ცვლის – შეიძლება გავიგოთ ასეც: „თუ თავი შენი შენ გახლავს, უპატრონოდ არ იხსენები“, მაგრამ რას ნიშნავს „თუ თავი შენი შენ გახლავს?“ რომელ ადამიანს არ ახლავს თავისი თავი? ამ კითხვაზე ნებისმიერი გიპასუხებთ, რომ თავისი თავი ყველას თან ახლავს, მაგრამ ეს ასე არ არის. ყოველ შემთხვევისათვის, პოეტი

ამას არ ამბობს – ის სრულიად საპირისპირო აზრზეა. მისი აზრით, საკუთარი თავის „ხლება“ რაღაც განსაკუთრებული, აღსანიშნავი რამ არის. ასე რომ არ თვლიდეს, იგი ამას არ გვამცნობდა. „ვეფხისტყაოსანში“ სიბრძნის უმთავრეს ნიშნებად სიმშვიდე და გამცნობიერებლობაა სახელდებული, ასე რომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ თავისი თავი მას ახლავს, ვინც მშვიდი და „ცნობილია“, ვინც არასოდეს კარგავს სიბრძნეს, „ზე-მხედველ“ ცნობიერებას. ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ ამ ბრძნულ სიტყვებს პოეტი მაშინ გვეუბნება, როცა როსტევანი ჩვენს თვალწინ ზედიზედ სამჯერ კარგავს „თავს“, ანუ შეგნებას, ცნობიერებას, თანაც აცნობიერებს, რომ ეს საშინელებაა, მაგრამ მაინც უძლურია საკუთარი მრისხანების წინაშე... როგორც არ უნდა გავიგოთ სიტყვა „ღარიბი“, აზრი ერთია: ერთ შემთხვევაში გამოდის, რომ სიმშვიდე და გაცნობიერებულობა ადამიანის განძია, მეორე შემთხვევაში კი, რომ ადამიანის ნამდვილი პატრონი, ანუ შემწე და დამხმარე ნებისმიერ სიტუაციაში სხვა არაფერია, თუ არა ეს – სიმშვიდე და „ცნობას“ ყოფნა. და რაც მთავარია, „ცნობაში“ და არა „უცნობლობაშია“ ადამიანის ნამდვილი „მე“, მისი „თავი.“ ეს ძალზე მნიშვნელოვანი და ღრმა აზრია. დღემდე შექნილი „ადამიანის პიროვნების თეორიებიდან“ ვერცერთმა ვერ გასცა ამომწურავი პასუხი მთავარ კითხვას: რა არის ის, რაც განსაზღვრავს ადამიანის პიროვნებას? ეს კითხვა თავისთავად გულისხმობს კითხვებს: როგორია პიროვნების განვითარების მთავარი წყაროები – თანდაყოლი თუ შეძენილი? რა პროცესებია წარმმართველი; პიროვნების სტრუქტურაში – ცნობიერი (რაციონალური) თუ არაცნობიერი (ირაციონალური)? აქვს თუ არა პიროვნებას თავისუფალი ნება და რამდენად აკონტროლებს ადამიანი საკუთარ მოქმედებას? დღეისთვის არსებული პიროვნების თეორიები სხვადასხვანაირ პასუხს სცემენ ამ კითხვებზე. ფროიდის მიხედვით, პიროვნება „ქვეცნობიერი სექსუალური და აგრესიული მოტივებისა და დამცავი მექანიზმების ნაკრებია;“ იუნგის მიხედვით – „სხვადასხვა არქეტიპების თავისებური, ინდივიდუალური ნაზავი;“ პიროვნების დისპოზიციონალური თეორია ამტკიცებს, რომ პიროვნება, ესაა – „ტემპერამენტისა და სოციალურად განპირობებულ თვისებათა შემდგარი რთული სისტემა;“ პიროვნების ერთ-ერთი ყველაზე თანამედროვე თეორიის ავტორის, ჯორჯ კელის მოსაზრებით,

პიროვნება არის „ცხოვრებისეული გამოცდილების გაცნობიერების უნარი, რომელიც თითოეული ინდივიდის შემთხვევაში უნიკალურია.“ ამ და სხვა თეორიებს აერთიანებს ერთი რამ – ადამიანის რომელიმე ცალკე აღებულ ფუნქციათა, ანუ თვისებათა ერთობლიობის გამოცხადება მთელს მის არსად, რომელიც თვალის ერთი გადავლებითაც კი ჩანს, რომ უფრო რთული რამ არის, თუნდაც მხოლოდ იმის გამო, რომ ამ თეორიათა საფუძვლად ქცეული ყველა ცალკე აღებული არაცნობიერი ფენომენი მართლაც არსებობს; ამდენად, შეუძლებელია მხოლოდ რომელიმე მათგანი იყოს პიროვნების მთელი ამოუწურავი, ჩაუწვდომელი სირთულის ამხსნელი. თანამედროვე თეორიების მიხედვით, ყველა შემთხვევაში ადამიანი უმეტესწილად გაუცნობიერებელ იმპულსთა და ფსიქიკურ მექანიზმთა ბრმა აღმსრულებელი გამოდის. რუსთაველის აზრი ამ საკითხში უფრო მარტივად გამოიყურება, მაგრამ ჩემი აზრით, სინამდვილეში ბევრად უფრო დამაფიქრებელი და ბრძნულია. რუსთაველმა იცის ადამიანის დაფარულ იმპულსთა შესახებ („გამიმჟღავნა დამალული გონებამან დაფარულმან“) მაგრამ მას გამოსავალიც აქვს. რუსთაველისთვის უმაღლესი, „ზე“-ცნობიერება, სიბრძნე, აბსოლუტური გაცნობიერებულობის მდგომარეობაა (იხილეთ თავი „ანუ არის ბრძენი ვინმე“); ხოლო „თავი იმას ახლავს“, ვინც გამცნობიერებელია. აქედან გამომდინარე, საქმე გვაქვს პიროვნების თავისებურ თეორიასთან, რომელიც არც ისე შორსაა ჯორჯ კელის ზემოთხსენებული მოსაზრებისაგან. რუსთაველის მიხედვით, პიროვნება არის ის, რასაც იგი აცნობიერებს. ოღონდ რუსთველისეული „გაცნობიერება“ უფრო რთული რამ არის, ვიდრე უბრალოდ „გაგება.“ ეს პროცესი პასუხს სცემს ზემოთმოყვანილ კითხვაზე – რა პროცესებია წარმმართველი პიროვნების სტრუქტურაში – ცნობიერი (რაციონალური) თუ არაცნობიერი (ირაციონალური)? რადგან „დაფარული გონების“, ანუ ქვეცნობიერის ფაქტების ცნობიერში პროეცირებას და ამ გზით საკუთარი თავის შეცნობას გულისხმობს; შეცნობის პროცესი ირაციონალურ სფეროსაც მოიცავს, მაგრამ მისი წარმმართველი ცნობიერებაა; სწორედ ესაა მთავარი იდეა – ადამიანი იმდენად არის „თავისი თავი“, რამდენადაც ცნობიერია. პასუხი ეცემა მეორე კითხვასაც – აქვს თუ არა პიროვნებას თავისუფალი ნება და რამდენად კონტროლირდება ქმედებანი ადამიანის მიერ?

ადამიანი საკუთარ მოქმედებას იმდენად აკონტროლებს, რამდენადაც აცნობიერებს მას. თავისუფალი ნებაც იმდენად აქვს, რაც უფრო მეტად თავისუფლდება (გაცნობიერების გზით) მასში არსებული, მაგრამ მისი ცნობიერი ნაწილისთვის უცნობი, ბნელი (ქვეცნობიერი) იმპულსებისგან...

რუსთაველი განაგრძობს მიჯნურობაზე საუბარს და პოემის შესავალ ნაწილს ისე ამთავრებს, რომ არ უხვევს ამ თემას, რაც ადასტურებს, რომ მის მიერ „ქვემორე შეფარვით" ნათქვამი სწორედ მიჯნურობას ეხება:

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენელი საყურნიცა დავალდებიან;
თქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან."

ეს სტროფი იმითაა მნიშვნელოვანი, რომ რუსთაველი მასში კვლავ შეფარვით (მომზადებული მკითხველისთვის კი სრულიად აშკარად), მიჯნურობას მიღმურ, ტრანსცენდენტულ სამყაროსთან აკავშირებს და ამას შემდეგნაირად აკეთებს – მიჯნურობას იგი იმავე ტერმინით ახასიათებს, რითაც ღმერთს. გავიხსენოთ პოემის დასაწყისი:

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა."

„ერთი" „ვეფხისტყაოსანში" სპეციფიკური ფილოსოფიური ტერმინია და არა უბრალო სიტყვა. იგი აღნიშნავს „ერთადერთს." „ერთო" „ვეფხისტყაოსანში" რიცხვითი სახელი არ არის, არამედ მონისტური ფილოსოფიური დოქტრინის ამსახველი მთავარი ტერმინი, „მოკლედ" გამომხატველი იმ აზრისა, რომ ღმერთი არ შეიძლება იყოს ერთზე მეტი. და როცა ამ ტერმინით რუსთაველი მიჯნურობასაც ახასიათებს, იგი შეგნებულად აკავშირებს ერთმანეთთან ამ ორ ფენომენს – ღმერთსა და მიჯნურობას, რითაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მისი „პირველი" მიჯნურობა სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის სიყვარული. ამავე დროს, ეს სვლა იმასაც გამოხატავს, რომ მიჯნურობა, ანუ სიყვარული ღმერთის მიუცილებელი ატრიბუტია, მისი განუყოფელი ნაწილი (გავიხსენოთ

ქრისტეს „ღმერთი სიყვარული არს“); „ერთი უჩნდეს სამიჯნუროდ“ – აი, რა არის „ვეფხისტყაოსნის“ საიდუმლო, მისი „დაფარული“ აზრი, რომელიც ნიშნავს: „ღმერთი უჩნდეს სამიჯნუროდ.“ იმას, რომ აქ სწორედ ღმერთზე და მის (ასევე მისმიერ, ღვთაებრივ) სიყვარულზეა საუბარი, პოეტი მომდევნო სტროფებში (ისევე, როგორც მთელს პოემაში) უამრავი „შეფარვით“ გამოხატული ნიუანსით აძლიერებს. მათ შორის პირველი ამავე სტრიქონის მომდევნო სიტყვებია: „ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.“ რა თქმა უნდა, თუკი პოემას მხოლოდ ერთ განზომილებაში დავინახავთ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან, როგორია ქალ-ვაჟის სიყვარული, მაგრამ რუსთაველი აქ აშკარად ამქვეყნიური, პრაქტიკული ჭკუისა და „ღვთაებრივი სიგიჟის“ აღმოსავლეთში (სუფიურ ლიტერატურაში, ინდოელ ბჰაკტათა პოეზიაში და სხვ.) ფრიად გავრცელებულ დაპირისპირებას მიმართავს. ბჰაგავად-გიტაში სულის (ანუ ატმანის, რაც ჰინდური გაგებით იგივეა, რაც ბრაჰმანი, ანუ აბსოლუტი, ღმერთი) შესახებ ვკითხულობთ:

„გონების თვალით ერთნი ჭვრეტენ მას, ვით სასწაულს
სხვანი აღწერენ, გამოთქმა სურთ რა სასწაულის;
ზოგნი ისმენენ, თუმც გაგება მისი არ ძალუძთ,
რადგან არავინ მას არ იცნობს, არ ესმის სულის!“

ღმერთისა და ღვთაებრივი სიყვარულის შესახებ იმავე შინაარსის გამონათქვამები შეგვიძლია ამოვიკითხოთ აღმოსავლეთის ნების-მიერი რელიგიური ტრადიციის წმინდა წიგნებში. როდესაც შოთა ამბობს, „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან, მართ მასვე ბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიანო“, ამით იმას კი არ გულისხმობს, რომ მისი პოემა ხორციელი სიყვარულის შესახებაა, როგორც ეს ზოგიერთ მკვლევარს წარმოუდგენია (ასე რომ იყოს, იგი არ იტყოდა, „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათაო“), არამედ იმას, რომ იგი მოგვითხრობს ამქვეყნიურ სიყვარულზე, რომელიც შეიძლება ღვთაებრივ სიყვარულამდე ამაღლდეს, მისი მსგავსი გახდეს, თუკი შეყვარებულები თავს შეიკავებენ ხორციელი კავშირისაგან. რაზეა აქ საუბარი? თუკი აქამდე არსებულ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურას ვერწმუ-ნებით, რუსთაველი მორალისტია, მორალიზატორია, მისთვის

ამაზრზენია ქალისა და ვაჟის ხორციელი კავშირი და ამიტომ იგი მამაკაცის მიერ ქალის გაღმერთებას, პლატონურ სიყვარულს, „შორით ბნედასა და შორით კვდომას“ უმღერის. ეს მცდარი შეხედულება ისევ და ისევ პოემის სიღრმისეული პლასტების ვერგაგებასთანაა დაკავშირებული. სინამდვილეში შეყვარებულთა მიერ „პირველი მიჯნურობის“ ბაძვა სულ სხვაგვარ თემებს უკავშირდება.

ამ საკითხის უკეთ შესამეცნებლად ისევ სუფიებს უნდა მივმართოთ. სუფიები, ქრისტიანებისგან განსხვავებით, მიწიერსა და ზეციურ სიყვარულს ერთიმეორეს არ უპირისპირებენ. მაგალითად, შუაზიელი სუფიასათვის, კუბრავიიას ორდენის შეიხის, საიფ ად-დინ ბახარზისათვის, რომელსაც ეკუთვნის ნაშრომი „რისალე დარ იშყი“ („ტრაქტატი სიყვარულის შესახებ“), ადამიანური და ღვთაებრივი სიყვარული არავითარ შემთვევაში არ უპირისპირდება ერთმანეთს, როგორც დილემა, რომელიც მოითხოვს, რომ მაძიებელმა სულმა არჩევანი გააკეთოს. ორივე ეს მდგომარეობა ერთი სიყვარულის ფორმებია. ერთი ფორმიდან მეორეში გრადაცირება, ეტაპობრივი ტრანსფორმაცია სიყვარულის ერთი ობიექტიდან მეორეზე გადატანას არ მოასწავებს, რადგან ღმერთი ობიექტი არ არის, იგი აბსოლუტური სუბიექტია. სიყვარულის ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლა თვით სუბიექტის (მეტრფეს) მეტამორფოზას გულისხმობს, ამიტომ ღვთაებრივი და ადამიანური სიყვარული არაფრით არ იმიჯნება ერთიმეორისაგან. რუსთაველის მიჯნურობის ფენომენის გააზრება შეუძლებელია სუფიური და საერთოდ აღმოსავლური კულტურულ-ფილოსოფიური კონტექსტის გაუთვალისწინებლად; რუსთაველთანაც შეყვარებული (სუბიექტი) და მისი სიყვარული ცვლილებას განიცდიან, და მიუხედავად იმისა, თუ რა ობიექტისკენ არიან მიმართულნი, ახალ ხარისხს, თვისობრივად სხვა, ღვთაებრივ თვისებას იძენენ. მარტივად რომ ვთქვათ, საკუთრივ ამის შესახებაა მთელი ეს უკვდავი პოემა და სწორედ ამით არის იგი წარუვალი მშვენიერებით მოსილი. ტარიელიც და ნესტანიც სხვაგვარნი არიან პოემის დასაწყისში – მიწიერები, მკაცრნი, დაუნდობელნი, ქედმაღალნი, და ამიტომაც კარგავენ ერთმანეთს, ანუ სიყვარულს, მაგრამ ამის შემდეგ ტარიელი გადის სულიერ გზას, გადალახავს გადაულახავ წინაღობებს, საკუთარ თავშივე ამარცხებს „მხეცებს“, როგორც

ბუდა ამარცხებს თავისივე ფსიქიკურ „დემონებს“ და ამ გზით მოიპოვებს უანგარობასა და ღვთაებრივ სიყვარულს. ტარიელი იცვლება და იცვლება მისი სიყვარულიც. მოცემულ სტრიქონებში („ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან; მართ მასვე-ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“) არა მხოლოდ ხორციელი ვნების იგნორირება იგულისხმება, არამედ სწორედ სიყვარულის მეტამორფოზა, მისი ადამიანურიდან ღვთაებრივში გადაზრდა, ინიციაცია. „შორით ბნედაც“ („შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა“) არ არის პოეტის თვითმიზანი, რაღაც აკვიატება-პერსეველაცია, ქალის ან მამაკაცის ცალმხრივი, ავადმყოფური გაფეტიშების ქადაგება (არადა, თუ ერთ განზომილებაში დავინახავთ პოემას, ეს სწორედ ასე გამოიყურება...). სინამდვილეში ყოველივე ეს ბევრად უფრო დიდ სიღრმეებს მოიცავს. სუფიათა სწავლების მიხედვით, სიყვარულის უმაღლესი ფორმა აბსოლუტთან შერწყმა კი არ არის, არამედ მდგომარეობა, როცა სუფიას აღარ სურს „სატრფოსთან“ (ღმერთთან) უშუალო შეერთება-შერწყმა, რადგან ამის გარეშეც შეიგრძნობს ყოველივე არსებულში და საკუთარ თავში მის დასწრებას...

ეს, თავის მხრივ, უკავშირდება ბოდჰისატვათა ფენომენს. როგორც ცნობილია, ბოდჰისატვა ისაა, ვინც ბუდას მდგომარეობის მიღწევის შემდეგ სამადჰიში კი არ რჩება, არამედ უკან ბრუნდება სხვა ცოცხალ არსებათა შემწეობისათვის. ამ, ერთი შეხედვით, ერთმანეთისგან შორს მდგომ ფენომენებს აერთიანებს ეგოზე, სიამოვნების საკუთარი თავისთვის ნდომაზე (ღმერთი ხომ უმაღლესი სიამოვნებაა...) მაღლა დადგომის, „მაღლადმხედობის“ იდეა.

„მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვეუც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა.“

შოთა რუსთაველი, რომელიც იუმორზედაც მწყრალად არ არის, ციტირებისას (როდესაც საკუთარ აზრებს ხან პლატონს მიაწერს, ხან კი მოციქულებს...), ამჯერად სიმართლეს გვიცხადებს, და ეს არ არის შემთხვევითი – ამით ის მიგვითითებს იმ სამყაროზე, რომელიც

მისთვის ახლობელი და ძვირფასია, რომლიდანაც ის დიდწილად სულიერად იკვებება. ამ სამყაროს სუფიზმი ეწოდება. ბევრი რომ არ გავაგრძელოთ, მიჯნური მართლაც „შმაგს", შეშლილს, ჟინით შეპყრობილს ნიშნავს „არაბულითა ენითა." არაბულად იგი ჟღერს, როგორც მაჯნუნი (ან მეჯნუნი).

მაჯნუნი მეშვიდე საუკუნის ნახევრადლეგენდარული არაბი ბედუინი პოეტის სახელი გახლავთ. სახელი თავისი ტომის ქალის, ლეილას სიყვარულით გაითქვა. გადმოცემის მიხედვით, ლეილა მამამისმა სხვა კაცს მიათხოვა, უბედურმა პოეტმა კი უდაბნოს შეაფარა თავი, სადაც ლექსების წერას მიჰყო ხელი, რომლებიც მის სატრფოს ეძღვნებოდა. მაჯნუნისა და ლეილის პროზაული ისტორია ბევრი აღმოსავლელი პოეტისა და პროზაიკოსის შთაგონების წყაროდ იქცა და საფუძვლად დაედო მათ ნაწარმოებებს. მათ შორისაა ნიზამი განჯელის „ლეილი და მაჯნუნი" – ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი სუფიური თხზულება. აქვე უნდა შევნიშნო, რომ განჯა, რომლის სახელსაც ატარებს ნიზამი, საქართველოს საზღვართან ახლოს მდებარეობდა, თვით ნიზამი კი რუსთაველის ეპოქაში ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა (დაახლოებით 1141 – 1209). არსებობს დიდი შესაძლებლობა იმისა, რომ ორი გენიალური პოეტი პირადად იცნობდა ერთმანეთს, რადგან ამ დროს განჯაში (და საქართველოშიც) არსებობდა პოეტთა შეკრებების, თავისებური პოეტური შეჯიბრებების მოწყობის ტრადიცია, სადაც პოეტებს მეზობელი ქვეყნებიდანაც იწვევდნენ. ნიზამის თხზულებებში ვხვდებით მონაყოლს იმის შესახებ, რომ განჯაში ერთ-ერთ ასეთ შეკრებაზე ნიზამის შეეჯიბრა და პოეტური ფორმების შესახებ შეეკამათა კიდეც „ვილაც უცნობი ქრისტიანი პოეტი", რომელმაც მასზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ მაშინ თითზე ჩამოსათვლელი იყო საერთოდ განათლებული ადამიანი და მით უმეტეს პოეტი, რომელიც პოეტურ ფორმებზე შეეპაექრებოდა და სახტად დატოვებდა თვით ნიზამი განჯელს, შეიძლება ვივარაუდოთ, ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო ეს „უცნობი ქრისტიანი პოეტი", მით უფრო, რომ გადმოცემის მიხედვით, ამ უცნობმა ნიზამის „ზედმეტი სიტკბოსთვის", ფორმების გადაჭარბებული გამოყენებისთვის უსაყვედურა. აქვე გავიხსენოთ რუსთაველის პოეზიის საოცრად ეკონომიური, მოზომილი არქიტექტონიკა, მისი თანაბარზომიერი პოეტური ფორმები და ცნობილი „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის"... მიუხედავად იმისა, პირადი ნაცნობობა

ჰქონდათ თუ არა ნიზამისა და შოთას, აშკარაა, რომ რუსთაველი იცნობდა ნიზამის მაჯნუნს, რომელიც „შმაგსა“ გვიქვიან“...

ლეილისადმი ტრფობას ალეგორიული მნიშვნელობა აქვს. მასში (ისევე, როგორც ნესტანისადმი სიყვარულში) ერთდროულადაა ვნება და ამაღლებული გრძნობები, მაგრამ ეს ტრფობა მგრძნობელობითი სიყვარულის სახით არ არის განსხეულებული. ლეილისადმი წმინდად ადამიანური სიყვარული მაჯნუნს სხვა ვნებაში, ღმერთისადმი ვნებაში გადაეზრდება. უმთავრესი დეტალი აქ ის არის, რომ მისთვის აუცილებელი არ არის, ფლობდეს თავისი ტრფობის საგანს, რადგან იგი მის გულში ცოცხლობს. და სწორედ ეს არის ღმერთისადმი აღმავალი სიყვარულის უმაღლესი საფეხური.

გარდა ამისა, ამ სტროფში არის კიდევ ერთი, უკვე უშუალო მინიშნება იმაზე, რომ ეს ყოველივე „საღმრთო“, ღვთაებრივ სიყვარულს ეხება და არა მხოლოდ ქალ-ვაჟურს – „ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“... ეს სიტყვები შეუძლებელია სხვანაირად გავიგოთ, თუ არა შემდეგნაირად: „ზოგი ღვთაებრივ სიახლოვეს აღწევს. ასეთი ადამიანები აღმაფრენით იღწვიან“ „საღმრთო სიახლეში“, ჩემი აზრით ღმერთთან სიახლოვე იგულისხმება. აქ რომ შეყვარებულებზე იყოს საუბარი, შოთა დაწერდა ზოგთა აქვთ-ო და არა „ზოგთა აქვს“-ო, ანუ მხოლობით რიცხვს არ იხმარდა. ამასთან, სრულიად უადგილოა მოღვაწეობის, შრომის („დაშვრების“) ქალ-ვაჟურ სიყვარულთან დაკავშირებით ხმარებაც. უნდა ითქვას, რომ სიტყვა აღმაფრენა რუსთაველისთვის ზეციურამდე ამაღლებას, ტრანსცენდენტულ მიღწევას უკავშირდება:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.“

„ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა,
დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქმნევს კბილთა ღრჭენასა:
შესდის და გასდის, აკლია, ემდურვის ეტლთა რბენასა,
კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა.“

ასევე მიღმიერთან, ზეციურთან, ტრანსტენდენციასთან არის დაკავშირებული რუსთაველთან ზოგადად ფრენა:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.“

პოეტი აგრძელებს მიჯნურობაზე საუბარს:

„მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მართვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიმდიდრე, სიუხვე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა.
ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.“

როგორც ვხედავთ, გონება რუსთაველისთვის ერთ-ერთი თვისებაა, რაც აუცილებლად უნდა გააჩნდეს მიჯნურს. ეს კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ რუსთაველის მიჯნურობა თვითსრულყოფის გზაა. ეს სტროფი რუსთაველის „შეფარული“ მეტყველების კლასიკური მაგალითია. მასში ერთდროულად ორ განზომილებაში, ორ სიბრტყეზეა საუბარი. „თვალად სიტურფე“, „სიყმე“ „ენა“ და „მოცალეობა“, რა თქმა უნდა, ქალზე გამიჯნურებულის თვისებებია, მაგრამ „სიბრძნე“, „გონება“ „დათმობა“ (მოთმინება) და „სიუხვე“ იმ ნიშან-თვისებათა ნაკრებს წარმოადგენს, რომლებიც, ერთის მხრივ, ძნელად შეიძლება ქალზე შეყვარებულისთვის აუცილებელ თვისებებად ჩაითვალოს, მეორეს მხრივ კი, მსოფლიოს ყველა რელიგიურ ტრადიციაში სულიერი ცხოვრების უცილობელ ნაწილს შეადგენს. ორმაგი აზრით დატვირთული, შეფარული მეტყველების ნიმუშია შემდეგი სტროფიც:

„ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა:
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა;
ესე მღერასა ბედითსა ჰგავს ვაჟთა, ყმაწვილობასა.
კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა.“

ცხადზე უცხადესია, რომ, აქ ქალ-ვაჟის სიყვარულზეა საუბარი,

თუმცა ბოლო ტაეპში პოეტი მოულოდნელად ასეთ რამეს „გვაპა-რებს“: „კარგი მიჯნური იგია, ვინც იქმს სოფლისა თმობასა.“ სატრფოსთვის, ქალისთვის მატერიალური სამყაროსგან განდგომა ენით აუწერელი აბსურდია. ასეთი რამის ქადაგებას ვერ დავწამებთ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, ძალიანაც რომ გვინდოდეს. ეჭვგარე-შეა, რომ აქ სხვა რამეზეა საუბარი – არა ქალ-ვაჟურ სიყვარულზე. ისიც თავისთავად გასაგებია, თუ რომელი სიყვარულისთვის ტოვებენ ადამიანები უხსოვარი დროიდან „სოფელს“ და ტყეებსა თუ გამოქვაბულებში მიეშურებიან ასკეზის, მედიტაციისა თუ სხვა პრაქტიკის შესასრულებლად. მომდევნო სტროფში რუსთაველი სწორედ ამ თემას ავითარებს. იგი აკონკრეტებს, თუ რომელი რელიგიური პრაქტიკაა მისთვის ყველაზე მისაღები:

„არს პირველი მიჯნურობა არ-დაჩენა ჭირთა, მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.“

„თავის წინა იგონებდეს“... თანამედროვე ენაზე ამ პროცესს ვიზუალიზაცია ეწოდება და ეს მეთოდი უხსოვარი დროიდან ფარ-თოდ გამოიყენება აღმოსავლეთის სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიცი-ებში, ისევე, როგორც თანამედროვე ფსიქოლოგიაში.

„დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა“...

შეყვარებულის, მით უფრო ქალის შიში არავაჟკაცურია, რაღაც ავადმყოფურიც კია, განსაკუთრებით ამ სიტყვების ავტორისათ-ვის: „კაცი ჯაბანი რითა სჯობს, დიაცსა, ქსლისა მბეჭველსა.“... აშკარაა, რომ აქ სწორედ სულიერ პრაქტიკაზე და ღმერთის შიშსა და კრძალვაზეა საუბარი.

ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთან არ ამჟღავნებდეს,
ავბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.“

ეს სტროფი ორმაგი მეტყველების სრულყოფილი ნიმუშია, რადგან მისი ყოველი სიტყვა შეიძლება ქალ-ვაჟურ მიჯნურობასაც ეხებოდეს და ღმერთის სიყვარულსაც. ამის დასტურად საკმარისი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ სულიერი გზის საიდუმლოდ შენახვა (მაშინ როცა მაძიებელი განდეგილობის ნაცვლად ჩვეულებრივი ადამიანური ცხოვრებით ცხოვრებას ირჩევს) მრავალი რელიგიური პრაქტიკისთვისაა ნიშნეული, მათ შორის სუფიზმისთვისაც. სუფია შეიძლება მეპურე ან მეწაღე იყოს და გარეგნულად სულაც არ ეტყობოდეს სულიერი გზაზე დგომის სპეციფიკური დამღა. ხოლო სიტყვებზე „მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“, უნებურად ჯალალედდინ რუმი, რამაკრიშნა და სხვა ჰინდუ თუ სუფია „ბჰაკტები“ მახსენდება, „ღვთაებრივი მიჯნურები“, რომლებიც არაიშვიათად ღმერთის სახელის გაფიქრებაზეც კი ექსტაზში ან სამადჰიში ვარდებოდნენ... სწორედ ასეთ ღმერთზე შეყვარებულ, „შეშლილ“, შმაგ მიჯნურებს ეხება ეს სტროფიც:

„თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლების;
სიარული, მარტოობა ჰშვენის, გაჭრად დაეთვლების;
იგონებდეს, მისგან კიდე ნურაოდეს მოეცლების,
არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს, თუ კაცსა ეახლების.“

არ შეიძლება არ შევნიშნოთ, რომ ამ სტროფში ერთდროულად ორი ურთიერთგამომრიცხავი აზრია გამოთქმული: პოეტი მიჯნურს მარტოობასაც ურჩევს და „კაცის ხლებასაც.“ ესეც თავისებური მინიშნებაა იმაზე, რომ აქ არა მხოლოდ ამქვეყნიურ ტრფობაზეა საუბარი. აქ აზრი ასეთია: თუ ადამიანი ხმამაღლა ტირის (რაც დამახასიათებელია სხვადასხვა ეროვნების ბჰაკტებისათვის), კარგი იქნება მარტო იყოს, ხოლო თუ შეუძლია არ შეეტყოს მიჯნურობა, უმჯობესია ადამიანებთან ერთად იცხოვროს. ანუ „სოფელში“ ცხოვრება უფრო მეტად სრულყოფილ, უფრო სასურველ გზადა მიჩნეული განდეგილობასთან შედარებით. კიდევ ერთხელ გადავავლოთ თვალი „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ნაწილს, რომელიც მიჯნურობის აღწერას ეთმობა:

„ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია;
ესე მიჩნს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია!

იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვიტა ჯიქია;
მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია."

უცნაურია, რომ ზოგი მკვლევარის აზრით, ამ სტროფში შოთა თამარ მეფეს გულისხმობს, რადგან თამარს იგი მანამდე ახსენებს, თანაც ყოველგვარი შეფარვის გარეშე, და გვპირდება, „ქვემოთ" შეფარვით ვიტყვი, რაზეც მაქვს საუბარიო. „ქვემოთ" შოთა პიროვნებებს არ ასახელებს და აღწერს მიჯნურობას, მაგრამ სად არის შეპირებული „შეფარვით" ნათქვამი? რაზე საუბრობს პოეტი შეფარვით? – სწორედ იმაზე, რაზედაც ასევე შეფარვით საუბრობდნენ აღმოსავლეთის უდიდესი სუფია პოეტები – ღმერთზე და მის ღვთაებრივ სიყვარულზე, რომელიც ძლიერ განსხვავდება ადამიანური სიყვარულისაგან. ადამიანი არჩევს, ასხვავებს... ის ჯერ აფასებს და მხოლოდ ამის შემდეგ წყვეტს, შეიყვაროს თუ არა. ღმერთის სიყვარული კი უპირობოა, მას ყველა სულიერი ერთნაირად უყვარს: „ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების."... და პოეტი-სუფიების მსგავსად რუსთაველიც ისე ქსოვს, ისე ქარგავს პოეტურ ქსოვილს, რომ მხოლოდ მცოდნეთ შეეძლოთ გარჩევა, სინამდვილეში რის შესახებ საუბრობს იგი „შეფარვით", სხვები კი იმავე სტროფებში მიწიერი სიყვარულის საგალობელს აღავლენდნენ. თუმცა ეს იმ სტროფზე არ ვრცელდება, რომლითაც იწყება მიჯნურობაზე საუბარი:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა."

აქ უშუალოდაა ნათქვამი, რომ „პირველი", ანუ უმაღლესი სიყვარული „ზენა", ზეციური, არაამქვეყნიური, ღვთაებრივი სიყვარულია, რომლის სიტყვებით გამოხატვაც ერთობ საძნელოა (არ შეიძლება არ ითქვას, რომ ყველა დროის სუფია, ჰინდუ თუ სხვა პოეტები და წმინდანები სწორედ იმას უჩიოდნენ, რომ ღვთაებრივი სიყვარულის გამოხატვა, გადმოცემა ძნელი, ან სულაც შეუძლებელია...). ამ სტროფიდან ასევე ვიგებთ, რომ ეს უმაღლესი სიყვარული „საზეოა", ანუ ის, რომელიც ადამიანს „აამაღლებს",

სულიერად გაზრდის, „ზე“, ანუ, მიღმიერ სამყაროში გაიყვანს, და ვინც მის მოპოვებას შეეცდება, წყენისგან უნდა გათავისუფლდეს და მიაღწიოს ისეთ ცნობიერებას, იმგვარ მდგომარეობას, რომელშიც ადამიანი ვერაფრით განაწყენდება (აქვე გავიხსენოთ სხვაგან ნათქვამი „წყენააო ჭირთა ბადე“)...

შემდეგ სტროფში შოთა კიდევ უფრო ამყარებს იმ აზრს, რომელიც საკმაოდ აშკარად, მაგრამ მაინც ბუნდოვნად-შეფარვით, არაპირდაპირ და სახელდებით უკვე სხვაგან გამოთქვა:

„მას ერთსა მიჯნურობასა“...

რუსთაველთან ამ სიტყვას, „ერთს“ რაღაც განსაკუთრებული ჟღერადობა აქვს. სადაც არ უნდა იხმაროს იგი პოეტმა, ეს სიტყვა რაღაც გამოკვეთილად ისმის... „ჰე, ღმერთო, ერთო“... ღმერთი ერთია, ერთადერთი (ჰინდუ ადვაიტისტების ენით რომ ვთქვათ, „მეორის გარეშე“) და ერთია მისი სიყვარულიც, რომელსაც „ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.“ აღმოსავლეთში კარგადაა ცნობილი, რომ ღმერთი არ შეიცნობა ლოგიკური განსჯით, გონებით, „ჭკუით“...

„ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“...

შემდეგ შოთა ამბობს, რომ ამქვეყნიური სიყვარულიც შეიძლება ღვთაებრივი სიყვარულის მსგავსი იყოს, თავისებური „ვარჯიში“, თუ ის უანგაროა, არა საკუთარი სიამოვნების მაძებარი:

„ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნიც ხორცთა ხვდებიან,
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.“

აქ „ქვენა“ აშკარად „მიწიერს“, „ამქვეყნიურს“ ნიშნავს და არა „მდაბიურს“, „დაბალი დონისას“, „ულირსს“. აქ პოეტი ზეციურსა და მიწიერს მიჯნავს ურთიერთისგან და არა ამქვეყნიურ სიყვარულის „უკეთეს“ და „უარესს“ სახეობებს. ამას ის ადასტურებს, რომ „ქვენა“ სიყვარული, რომელიც „ხორცთა ხვდება“, იმ დონეზეც რომ ამაღლდეს და გასპეტაკდეს, რომ მხოლოდ „შორით ბნდებოდეს“, მაინც ვერ შეედრება და მხოლოდ „ბაძავს“ იმ „ერთ“, „საზეო“

სიყვარულს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, შეყვარებულმა თითიც რომ არ დააკაროს თავის სატრფოს და მხოლოდ შორიდან ეტრფოდეს, მისი სიყვარული მაინც „ქვენად“ დარჩება და ვერ შეედრება ნამდვილ სიყვარულს. ლოგიკურია ვიკითხოთ – სადაა ეს უფრო „მაღალი“ სიყვარული ასეთი, თუ მიჯნურის უკიდურესი უბიწოებაც კი მასთან „სიმდაბლეა“ და როგორ უნდა მოიპოვოს იგი ადამიანმა?

შემდეგ მოდის „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა, მისთვის, რომ შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა“... უაზრობა იქნებოდა, გვეფიქრა, რომ შოთას აზრით, ნებისმიერი მიწიერი სიყვარული უიღბლო და ცალმხრივია. „ვერ-მიხვდომა“, ანუ მიუღწევლობა, სწორედ ღმერთის სიყვარულისთვისაა ნიშნეული, რომლის გზაზე მდგარმაც უამრავი წინაღობა უნდა გადალახოს, სულიერად განვითარდეს, განიწმინდოს და გამოიწრთოს, ვიდრემდე მიზანს მიაღწევდეს, ანუ „მიხვდებოდეს“... სწორედ ასეთი ნიუანსობრივი შეფერილობით შეიძლება გამოცნობა, სად რომელ სიყვარულს გულისხმობს პოეტი, რადგან პოემის ამ ნაწილში განსაკუთრებით გადახლართულია ყველაფერი ერთმანეთში, იმდენად, რომ ზოგჯერ ძნელი გასარჩევია, სად რომელ სიყვარულს გულისხმობს – ერთსა და იმავე სტროფში, მეტიც – ერთ ტაეპშიც კი შესაძლოა მიწიერი ტრფობაც იგულისხმებოდეს და ღვთაებრივიც, სახელდობრ, ქვემორე სტროფში:

„ხამს, მელექსე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ აბრკმობდეს,
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს,
მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს.“

კვლავ თავს გვახსენებს „ერთი“, რომელიც ერთ ტაეპში ორჯერაა ნახსენები. ერთგან ჩვეულებრივი გაგებით – „ერთსა ვისმე!“, მანამდე კი, კვლავ რაღაც გამოკვეთილად, თითქოს როგორც არსებითი სახელი: „ერთი უჩნდეს.“... აქ თითქოს ტაეპი გაყოფილია: „ერთი უჩნდეს სამიჯნუროდ“ და „ერთსა ვისმეს აშიკობდეს“... და მიღწეულია მრავალაზროვნება, ყოვლისმომცველობა... შემდეგი სტროფი აშკარად მხოლოდ „რაინდულ“ სიყვარულს ეთმობა, თუმცა, აქ ერთი საინტერესო დეტალია მოხმობილი: „სიბრძნე, სიმდიდრე“... შოთა რუსთაველი სიმდიდრეს ადამიანს

ნაკლოვანებად არ უთვლის, როგორც ეს ქრისტიანობაშია მიღებული. იგი მას მიჯნურის აუცილებელ ატრიბუტად მიიჩნევს და სიბრძნესთან კონტექსტურ საზრისში იხსენიებს... შემდგომ მოდის:

„მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი,
ნუვინ გაჰრევთ ერთმანერთსა! გესმას ჩემი ნაუბარი!"

შოთა თითქოს მავანს ეპასუხება, და ამ შემთხვევაში მიწიერ, ადამიანური სიყვარულს მუდმივ თავდასხმათაგან იცავს, რომლებიც, რა თქმა უნდა, ბევრი იქნებოდა მისი პერიოდის საქართველოში. როგორც ჩანს, მაშინდელი გაბატონებული აზრით, სიყვარული და მეძავობა ერთიდაიგივედ ითვლებოდა, სიყვარულიც „ბოზობა იყო" მაშინდელი მართლმადიდებლური ცნობიერებისთვის, ისევე, როგორც შოთას პოემა...

შემდეგ კვლავ ამქვეყნიური სიყვარულის აღწერა მოდის:

„ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში,
რა მოჰშორდეს მოყვარესა, გაამრაელოს სულთქმა, უში,
გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიჰხვდეს, თუნდა ქუში;
მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა, კოცნა, მტლაშა-მტლუში."

„ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა:
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა;
ესე მღერასა ბედითსა ჰგავს ვაჟთა, ყმაწვილობასა.
კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა."

და კვლავ მოულოდნელად პოეტი აგდებს თესლს მათთვის, ვისაც „ყურები აქვს": „სოფლისა თმობასა."... ამქვეყნიური ცხოვრების დათმობა, მისგან განდგომა ქალზე გამიჯნურებულს არ მოეთხოვება. ასეთი რამ აბსურდი იქნებოდა, რადგან ამით თვით მათ სიყვარულს მოეღებოდა ბოლო – განდეგილი ვეღარასოდეს შესძლებს თავის სატრფოსთან ერთად ყოფნას, თუ რა საკვირველია, ეს ის „სატრფო" არაა, რომელსაც სუფიები გულისხმისყოფდნენ.

და კვლავ „პირველი", ანუ უმაღლესი მიჯნურობა:

„არს პირველი მიჯნურობა არ-დაჩენა ჭირთა, მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდახალვა,
შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.“

ეს ხომ კლასიკური სუფიური გზაა, ან, თუ გნებავთ, „ბჰატის“ გზა! ტრანსცენდენტური შინაარსი აქვს შემდეგ სტროფსაც, რომელსაც „ღვთაებრივ სატრფოზე“ გამიჯნურებული ნებისმიერი პოეტი-ბჰაკტა მოაწერდა ხელს:

„მთვარე მზესა მოეშორვოს, მოშორვება განანათლებს,
რა ეახლოს, შუქი დასწვავს, გაეყრების, ვერ იახლებს,
მაგრა ვარდსა უმზეობა გაახმობს და ფერსა აკლებს,
ჩვენ ვერ-ჭვრეტა საყვარლისა ჭირსა ძველსა გაგვიახლებს.“

რუსთაველის წარმოდგენით, სამყაროს პირველწყაროს, ჭეშმარიტების სიყვარული ისევე აუცილებელია ადამიანისთვის, როგორც მზის სხივი ვარდისთვის და უმისობა ისევე „აჭკნობს“, ანუ სულიერად აღარიბებს და ანგრევს, როგორც ვარდს უმზეობა. მისი ვერ-ჭვრეტა ადამიანს „ძველ ჭირს“, ანუ შიშსა და უაზრობის, ამაოების განცდას უახლოებს. ასევე შეუძლებელია მხოლოდ ქალზე შეყვარებულს გულისხმობდეს პოეტი ამ სტროფში:

„ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს,
არ ბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არა სადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.“

სულიერი პრაქტიკის მიმდევარი, რუსთაველის (სუფიათა და სხვა აღმოსავლელ პრაქტიკოსთა მსგავსად) აზრით, არ უნდა აფიშირებდეს საკუთარ მოღვაწეობას, არ უნდა ამაყობდეს, არც კი უნდა დაეტყოს, რომ განსაკუთრებულ გზას ადგას, არ უნდა გამოირჩეოდეს საზოგადოებისაგან. ასევე საგულისხმოა „მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს“, რადგან, როგორც ცნობილია, ბჰაკტიოგებს, ისევე, როგორც უპიროვნო სატრფოზე გამიჯნურებულ სუფიებს, გამუდმებული წვრთნისა და მედიტირების შედეგად,

საბოლოო ჯამში ეცვლებათ ფასეულობათა სისტემა, აღქმა და თვით ფსიქიკური მდგომარეობა. მათთვის აღარ არსებობს ამქვეყნიური „ჭირი“ და „ლხინი“, სამაგიეროდ ყველაფერი, რაც მათ სატრფოსთან აშორებს, „ჭირად“ იქცევა, ხოლო ნებისმიერი „ჭირი“, რომელიც ღმერთთან აახლოვებს, ან მას ან მის შეცნობას ემსახურება, მათთვის „ლხინია“... ამავე კონტექსტში შეგვიძლია გავიაზროთ „მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“, რადგან ესეც სხვადასხვა კულტურათა „ბჰაკტი“ – პრაქტიკის შემადგენელი ნაწილია – მაგალითად, სუფიათა შეკრებების, ლექსების დეკლამირების, დაკვრისა და სიმღერის, ცეკვისა და მედიტაციური როკვის ერთადერთი მიზანი სწორედ ეს არის – ღვთაებაზე გამიჯნურებული გულის გამოღვივება და ღვთაებრივი ტრფობის ცეცხლში დანთქმა, ანუ „მისთვის ცეცხლის მოდება“...

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ყველგან, სადაც პოემაში მიჯნურობაზეა საუბარი, შეგვიძლია „საზეო“, ღვთაებრივი სიყვარულიც წარმოვიდგინოთ და მიწიერიც, რადგან ასეთია თვით პოეტის მიერ შემოთავაზებული თამაშის წესი, თვით სალექსო ტექნიკა, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ისევ და ისევ სუფიურ პოეზიასთანაა მჭიდრო კავშირში და შეგნებულად, მიზანმიმართულად მრავალპლანიანი და ალმასის ქვის ბრწყინვალებასავით მოუხელთებელია:

„ყმამან უთხრა: „მომისმინე, მართლად გითხრობ, არა ჭრელად:
რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარტო უნდაგა საჭრელად.
მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად,
კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად.“

როგორც ყველგან „ვეფხისტყაოსანში“, აქაც მიწიერი და ღვთაებრივი შეუმჩნევლადაა აღრეული ერთმანეთში და მაღალ მხატვრულ სინთეზშია მოაზრებული. რა თქმა უნდა, არც ქალია ის მარგალიტი, რომელიც „უვაჭრელად“ შეიძლება შეხვდეს შეყვარებულს, მაგრამ მას შემდეგ, რაც გავიაზრებთ, რომელი მიჯნურისთვისაა აუცილებელი „ველთა რბენა“, „გაჭრა“ და მარტოობა (რაც მედიტაციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს), ამ მარგალიტის ნამდვილი წარმოშობაც გასაგები გახდება.

ჭეშმარიტების მაძიებელი, ანუ მიჯნური მარტოსული უნდა

გახდეს, განეშოროს ადამიანებს და ველად გაიჭრას, რადგან „მარგალიტი“ (რომელზეც ქრისტე გვირჩევდა, ღორებს არ დაუყაროთო) უწვალებლად არ იპოვება. სულიერი ძიების გზაზე მარტოობის უცილობლობას შოთა სხვაგანაც იმეორებს:

„თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად;
არ მარტო უნდა გაჭრილი ცრემლისა სისხლსა ფერებად?
გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად! –
ასრეა ესე სოფელი, შესჯერდი კვლა შეჯერებად!“

აღმოსავლური სულისკვეთებითაა გაჟღენთილი ეს ტაეპი:

„გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!“

ინდოეთში უხსოვარი დროიდან იყო პოლემიკა იმის შესახებ, თუ რა ასაკიდან უნდა მიუძღვნას ადამიანმა თავი ღმერთს. ამ სუბკონტინენტზე ასეთი ტრადიციაც კი არსებობდა: როდესაც ოჯახის მამა შვილებს და შვილიშვილებს იგი მინიერი საქმეებისგან უნდა განმდგარიყო, თავი ტყისთვის შეეფარებინა და იქ მისცემოდა სულიერ პრაქტიკას. მაგრამ არსებოდა ისეთი მოსაზრებაც, რომ ასეთი პრაქტიკით ადამიანი ახალგაზრდობიდანვე უნდა დაკავებულიყო, რადგან ფიზიკური მონაცემები ახალგაზრდა კაცს ამ გზაზეც უფრო მეტ შესაძლებლობებს მისცემდა. ამ აზრის გამოსახატად ასეთი გამოთქმაც კი არსებობს: „ღმერთს საუკეთესო ყვავილები უნდა მივართვათ!“ ცნობილი იგავიც ბუდას ცხოვრებიდან, როცა იგი სანსკრიტის შესწავლით დაკავებულ მოხუცს უსაყვედურებს, რაღად გინდა ეს სიტყვები და ასოები, როცა სულ მალე იქ წახვალ, სადაც არც სიტყვები იქნება და არც ასოებიო, ამ აზრსაც გამოხატავს. ადამიანმა მანამდე უნდა მიუძღვნას თავი მის უმაღლეს დანიშნულებას, სანამ ამის ძალა შესწევს – „გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!“

ფარული, კოდირებული მეტყველების წყალობით თანდათან და შეუმჩნევლად იკვეთება ღვთაებრიობაზე, ჭეშმარიტებაზე შეყვარებული მიჯნურის პორტრეტი:

იტყვის, თუ: „ამა სიტყვითა მას ფერი შეეცვალების,
ვისთვის მეც ხელი უცილოდ მას ცრემლი ემალმალების."
კვლა უთხრა: „დაო, მიჯნური მტერთაცა შეებრალების;
ესეცა იცი, სიკვდილსა თვით ეძებს, არ ეკრძალების.

ქალზე შეყვარებული კაცი სიკვდილს როდი დაეძებს. ცნობილია, რომ ნებისმიერი სულიერი პრაქტიკა ასოციაციურად და სიმბოლურად სიკვდილს უკავშირდება. გასხივოსნება, სულიერი ტრანსფორმაცია არა მხოლოდ რაღაცის შეძენას ნიშნავს, არამედ დაკარგვასაც. ადამიანმა უნდა დაკარგოს მთელი მისი მსოფლმხედველობა და რაც მთავარია, „ეგო"-ზე აგებული აღქმა, უნდა „მოკლას" „ეგო" – ფსიქიკა, რათა მასში ახალი ცნობიერება დაიბადოს. ამას გარდა, ფსიქო-ფიზიკური წვრთნისა და მედიტაციის პრაქტიკა უშუალოდაა დაკავშირებული სიკვდილთან, ფაქტიურად ეს არის კიდეც ხელოვნურად გამოწვეული სიკვდილი, რადგან ამ დროს ადამიანი ნებაყოფლობით ტოვებს აზროვნების სამყაროს და ფიქრის, აზრის გარეშე არსებობის მდგომარეობაში გადადის, სადაც უშუალო აღქმის გზით უერთდება მიღმიერ სამყაროს, ანუ სამყაროს, რომელშიც ჩვენ სიკვდილის შემდეგ გადავდივართ, ზოგიერთი პრაქტიკის დროს კი პირდაპირი მნიშვნელობით ტოვებს ფიზიკურ სხეულს. ამიტომ ეუბნება ავთანდილი ასმათს მიჯნურთა შესახებ:

„ესეცა იცი, სიკვდილსა თვით ეძებს, არ ეკრძალების."

სიკვდილ-სიცოცხლის თემა იმდენად მძაფრად განიხილება პოემაში, რომ ყოველივე ამის მიზეზად მხოლოდ ქალის სიყვარულის წარმოდგენა ცოტა კომიკურადაც კი გამოიყურება:

„კვლა იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება,
მაგრა დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კვლა დება,
ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება!"

პოემაში სიკვდილის მიმართ დუალისტურ დამოკიდებულებას ვხვდებით, რაც მთავარი გმირების, ტარიელისა და ავთანდილის

ბუნებიდან გამომდინარეობს. ტარიელი ფანატიკურად, ფატალურად დაეძებს სიკვდილს. მასთან მისულ ავთანდილს იგი ეუბნება: „თქვა: „ცოცხალ ვარ, საწუთრომან აწცა ჩემნი სისხლნი ხვრიტნა!“ (საწუთრომ არ დამინდო, იმიტომ, რომ ცოცხალი დამტოვაო); იგი მთელი ძალით ეწინააღმდეგება მისი სიცოცხლისკენ შემობრუნების მცდელობას.

ტარიელი სიკვდილს დაეძებს ყველგან – მარტოობაში თუ ბრძოლის ველზე, ადამიანებთან თუ ვეფხვებთან შეჭიდებისას. იგი იმდენადაა განმსჭვალული ამ აზრით, რომ პოემის საიდუმლოება, მისი ფარული საზრისი რომ არა, მისი ეს დაუძლეველი სურვილი საკმაოდ ავადმყოფურად წარმოგვიდგებოდა. სინამდვილეში ტარიელი ეძებს ღრმა მედიტაციას, ექსტაზს და ამ ექსტატური წვით ღვთაებრიობაში დანთქმას. მისი ხასიათიდან, ტემპერამენტიდან გამომდინარე, მისთვის მიუღებელია მიმოვლითი გზები, ფილოსოფოსობა, სანახევრო, ნაკლებქმედითი ზომები, კომპრომისები. ტარიელი მაქსიმალისტია. მას ყველაფერი სწადია და რაც შეიძლება სწრაფად. ამიტომ მიმართავს იგი ყველაზე ძნელ და საშიშ, მაგრამ მოკლე ბილიკებს, ამიტომ „იჭრება ველად“ – შორდება კაცთა მოდგმას, მარტოდმარტო რჩება სამყაროს წინაშე, თვალს უსწორებს ამ მარტოშთენილობას და ინთქმება „ქვაბში“ – ისეთ მედიტაციაში, რომ გონების საზღვრებს მიჯნაგადასული, ღვთაებრივ სიგიჟესთან წილნაყარი – სიკვდილს-ღა ელის.

ავთანდილის გზა სხვა გზაა. ეს გონიერების, აწონ-დაწონვის, სულიერისა და პრაქტიკულის სინთეზის, ნათელი, გონივრული, ჯანსაღი ხედვის გზაა. ავთანდილი არ ეძებს არც სიკვდილს და არც სამყაროს უშუალო ჭვრეტას. იგი ყველაფერს გონებით ზომავს, გონისმიერი საღი აზრის ფილტრში ატარებს. ავთანდილი იდეალურია, მაგრამ ტარიელის გარეშე იგი არაფერია, რადგან აკლია მთავარი – ტარიელის ბუნებრივი, სტიქიური, ღრმა და ველური, თავისთავადი სიყვარულის ნიჭი. ავთანდილს აკლია ტარიელის სიგიჟე, „სიშლეგე“, მისი შეუპოვრობა და თავგანწირვა და ამიტომაც დასდევს მას, ეძებს, უვლის, თავს ევლება, მის უპირატესობასაც აღიარებს... მთავარი კი მათ ურთიერთდამოკიდებულებაში ის გახლავთ, რომ ტარიელი ეძებს დანთქმას, გაქრობას, სიკვდილს და ამ ძიებაში თავს არ ზოგავს, ავთანდილი კი მას სიცოცხლისაკენ აბრუნებს, შთააგონებს სიცოცხლის ხალისსა და სურვილს, და

რაც მთავარია, აძლევს გონიერებას, სიჯანსაღეს, ზომიერების სიბრძნეს.

ავთანდილი ეუბნება ტარიელს:

„მაშა რათგან მიჯნურობა შენად ღონედ მოიგონე,
არ ეგების, ამას იქით თუმცა თავი არ გამონე,
არ შენ მოგეც თავი ჩემი, დაგაბნიევ, დაგაღონე;
შენთვის მოვკვდე, ამისებრი მემცა საქმე რა ვაღონე!“

აქაც მიწიერი სიყვარულის თემა პარალელურად ძალაში რჩება, მაგრამ დავუკვირდეთ, რას ნიშნავს ამ კონტექსტში სიტყვა „მოიგონე?“ სიყვარულს არ იგონებენ... და რას ნიშნავს „ღონედ“, ანუ საშუალებად? რის საშუალებად? ცხადია, რომ აქ ავთანდილი ტარიელს ეუბნება: „რახან შენ შენს რელიგიურ გზად, ღმერთის წვდომის საშუალებად მიჯნურობა, ანუ ბჰაქტი-იოგა აირჩიე.“... და ის ტარიელს, როგორც ამ გზაზე ბევრად უფრო წინმავალ პრაქტიკოსს, გარკვეული ასპექტით თავის თავზე მაღლა აყენებს, მასწავლებლად აღიარებს და ქედს უხრის, რადგან გრძნობს, სიყვარულის, ბუნებრივი აღქმის, უშუალო წვდომის პრიორიტეტს გონებასთან შედარებით და ამიტომ სრულ პატივისცემას, თაყვანისცემასა და მსახურების მზადყოფნას უცხადებს, ზუსტად ისე, როგორც ეს აღმოსავლეთის რელიგიურ ტრადიციებშია გათვალისწინებული.

ავთანდილმა იცის, რომ ტარიელმა უკვე მიაღწია იმას, რაც მისთვის ჯერჯერობით მიუწვდომელია და თხოვს აზიაროს საიდუმლოს:

„შე-რასმე-ჰყვეს საუბარსა, სიტყვა ჰკადრა არ-მალული:
ერთსა რასმე მოგახსენებ, გამიცხადე დაფარული:
ეგე სამხრე მისეული, შენ გაჩნია ვისგან წყლული,
რაგვარ გიყვარს, რაგვარ გილირს? თქვი, დავიღო მერმე სული.“

რა თქმა უნდა, სკეპტიკურად განწყობილ მკიხველს შეიძლება მოეჩვენოს, რომ აქ მხოლოდ სამხრეზეა საუბარი, მაგრამ გავიხსენოთ, რაოდენ მნიშვნელობას ანიჭებს თვითონ რუსთაველი შეფარვით მეტყველებას და რა კონტექსტში იყენებს სიტყვა „დაფარულს“:

„არას გვარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა:
არ იხმარებ, რა ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?“

სიბრძნე რუსთაველისთვის სრულყოფილების გზაა, რომელიც ადამიანის აღქმის ტრანსფორმაციას იწვევს და ღვთაებრივ ცნობიერებამდე მიჰყავს, და სწორედ ეს ცნობიერება, „ბრძენთა თქმული“ ეს ცოდნა არის საუნჯე, განძი, რომელიც „დაფარულია“ ადამიანური თვითშემეცნებისათვის.

ის, რომ სიტყვა „დაფარული“ რუსთაველის ლექსიკაში სიბრძნესთან არის დაკავშირებული, ამ სტროფიდანაც ჩანს:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არაზადებს.“

ესეც არ იყოს, მოდით, ვნახოთ, რას პასუხობს ტარიელი თითქოსდა სამხრის შესახებ დასმულ კითხვაზე:

„მან უთხრა: „სახე რა გითხრა მის უსახოსა სახისა!
ესეა ჩემი სიცოცხლე, ჩემი მომცემი ახისა,
მჯობი ყოვლისა სოფლისა, წყლისა, მიწისა და ხისა;
არ-სასმენლისა მოსმენა არს უმჟავესი წმახისა.“

როგორც ყოველთვის, აქაც რაღაც უცნაურობასთან გვაქვს საქმე, რომელიც რამდენადმე გამოურკვეველ უცნაურობადვე დარჩება, თუკი პოემის დაფარულ სიღრმეებს არ გავითვალისწინებთ. ჯერ ერთი, ავთანდილი ეკითხება ტარიელს, როგორ გიყვარს ის სამხრე, გულისსწორმა რომ გაჩუქაო, ის კი მოულოდნელად პასუხობს: რა გითხრა იმის სახეზე, ვისაც სახე არა აქვს, ის ჩემი სიცოცხლეა და თან ჩემი დამტანჯველი, ის სჯობს მთელს მატერიალურ სამყაროს და მის ელემენტებს (მიწას, წყალს და სხვ.), მის შესახებ მონათხრობის მოსმენაც კი მწარეა, რადგან იგი არ არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება მოსმენით გაიგოს ადამიანმაო. განა არ არის ეს უცნაურობის შემცველი პასუხი? ავთანდილი ხომ მას მხოლოდ სამხრეზე ეკითხებოდა! და საერთოდ, ვისზეა აქ საუბარი?

ნესტანზე? რა თქმა უნდა მასზეც, ოღონდ მხოლოდ და მხოლოდ პოემის ზედაპირულ სიბრტყეზე. სრულიად აშკარაა, რომ ასეთი რამ ძნელად წარმოსადგენია ტარიელს ეთქვა მხოლოდ ნესტანზე, ან მხოლოდ სამხრეზე. სამხრე მხოლოდ სიმბოლოა იმ კავშირისა, რომელიც ტარიელმა ღვთაებრიობასთან დაამყარა. ეს ექსტატიური მომენტი იმ თავშია აღწერილი, სადაც ტარიელი პირველად ხვდება ნესტან-დარეჯანს, ანუ არაამქვეყნიურს. ეს სამხრეც მიტომ არის მისთვის ასე ძვირფასი, რომ სასოწარკვეთილების წუთებში მის მფლობელს შეახსენებს, რომ კავშირი ნამდვილად შედგა და რომ ღვთაებრიობა ნამდვილად არსებობს. ამიტომ იწყებს ტარიელი სამხრის ხსენებაზე ლაპარაკს, იმის შესახებ, ვინც უსახოა. მსოფლიოს მრავალ თეოლოგიურ ტრადიციაში ღმერთი სწორედ ასე აღიწერება.

ასეთი აღწერა, პირველ ყოვლისა, დამახასიათებელია აღმოსავლეთისათვის, სადაც ღმერთის შეცნობის „გამორიცხვით" მეთოდამდე ბევრად უფრო ადრე მივიდნენ, ვიდრე დიონისე არეოპაგელი თავის „კატაფატიკურ" და „აპოფატიკურ" მეთოდებს დაამკვიდრებდა. გავიხსენოთ ცნობილი, ჰინდური ტრადიციისათვის კანონიკური მტკიცება: „არც ეს, არც ის", რაც ნიშნავს, რომ ღმერთს ვერ შევადარებთ ვერცერთ საგანს თუ მოვლენას, აღქმულს ადამიანის გონებით, იგი შეუძლებელია შეესაბამებოდეს რაიმე სახის ადამიანურ წარმოდგენას, რადგან ადამიანი სამყაროს აღქმის ხუთი ორგანოს მეშვეობით შეიმეცნებს, ღმერთი კი მატერიის მიღმაა და ამ ორგანოებისათვის მიუწვდომელია. ინდურ ტრადიციაში, ბრაჰმა, ანუ ღმერთი თავის უმაღლეს გამოვლინებაში უსახოა. „გიტაში" იგი აღწერილია, როგორც „მცირედზე მცირე, ვისი სახეც მიუწვდომია." უსახოა ღმერთი სუფიურ (და ზოგადმუსულმანურ) ტრადიციაშიც. „უსახო სახე" თავისთავად ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ხატს წარმოადგენს, ღვთისმეტყველური შინაარსით დატვირთულსა და ამ სახის ლიტერატურისათვის ტიპოლოგიურად ნიშანდობლივს. შორს რომ არ წავიდეთ, თვით „ვეფხისტყაოსანში" გვხვდება „მზიანი ღამე" და „უჟამო ჟამი", რომლებიც, როგორც ცნობილია, „ბრძენი დივნოსის", ანუ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ღვთისმეტყველების ძირეულ კონცეპტუალურ საზრისთან შინაგან იდენტურობას ავლენს. ასევე რელიგიურ-სემანტიკური ელფერი დაჰკრავს მომდევნო სტრიქონებსაც. „ჩემი სიცოცხლე"

და „მომცემი ახისა“ ძალზე წააგავს სუფია პოეტებთა ემოციურ წამოძახილებს, ხოლო მიღმიერისა და მატერიალურის იმგვარ დაპირისპირებას, როდესაც მატერია მისი სტიქიების (ცეცხლი, წყალი და სხვ.) სახითაა წარმოდგენილი, მთელი აღმოსავლეთის რელიგიური ტრადიციებისთვისაა დამახასიათებელი. „არ-სასმენელიც“ ისეთივე ფართოდ გავრცელებული თეოლოგიური ტერმინია, როგორიც „უხილავი“ და „უსახო.“ ამის შემდგომ პოემის მხოლოდ ერთ სიბრტყეზე აღქმა, უბრალოდ შეუძლებელი ხდება... პოემის შესავალში რუსთაველი აგრძელებს „შეფარვით“ მიჯნურობაზე საუბარს:

„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანაღვლებს,
მაგრა ბლოოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ ჭირსა გასძლებს;
მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს,
გასწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლელსა გაასწავლებს.“

„მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“ – ამ სიტყვებით პოეტი გარეგნული სიბრტყიდან კვლავ ეზოთერული სიღრმეებისკენ გადაგვისვრის. მართლაც-და, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქალისა და მამაკაცის სიყვარული სიკვდილს გვაახლოვებს? ეს სტრიქონებიც, ისევე როგორც ბევრი სხვა სტრიქონი „ვეფხისტყაოსანში“, მხოლოდ „დაფარული“ მნიშვნელობების გააზრების შემდეგ იძენს აზრს, არარსებობასთან ხომ სწორედ ის მიჯნურობა აახლოებს ადამიანს, რაგვარი მიჯნურობით შეპყრობილებიც იმქვეყნიურს, მიღმიერს, ღვთაებრივს ესწრაფვიან! მაგრამ რუსთაველის სულს, მისი მსოფლმხედველობის არსს ვერასოდეს ჩავწვდებით, თუკი ვიფიქრებთ, რომ მიღმიერისაკენ სწრაფვა რაიმე სახით თუ დოზით მისთვის ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფას ნიშნავს. პირიქით, გარეგნულ სიბრტყეზე მისი პოემა ამქვეყნიური სიყვარულის, სიჭაბუკის, სილაღის, სიცოცხლის მშვენიერებას უმღერის და მკვეთრად უპირისპირდება მიწიერი ცხოვრების უარყოფასა და ასკეტიზმს. ეს სიბრტყე კი, იმდენადვე მნიშვნელოვანია, რამდენადაც პოემის უფრო ღრმა შინაარსობრივი პლასტები. „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალპლანოვანება, მრავალმნიშვნელოვნება ურთიერთგამომრიცხავი კი არ არის, არამედ ურთიერთშემავსებელი. რუსთაველი გვიხატავს ჰარმონიულ სამყაროს, სადაც არსე-

ბობის უმაღლესი და უმდაბლესი ფორმები და ამ ფორმათა შესატყვისი სულიერი მდგომარეობები და ჭეშმარიტებანი ერთ დიდ მთლიანობაში თანაარსებობენ.

„გასწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლელსა გაასწავლებს."

ეს სიტყვებიც არაორაზროვნად მიგვითითებს რუსთაველის მიჯნურობის ტრანსცენდენტულ ხასიათზე. „სიგიჟის ნობათს" მიღწეული ტარიელი ავთანდილს ეუბნება: „ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი, ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა, ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა." „ვეფხისტყაოსნის" მიხედვით, სულიერი გზის ბოლოსწინა საფეხურია სიბრძნე, ხოლო უმაღლეს საფეხურად კი „სიშმაგე", ანუ „სიგიჟე" გვევლინება. ეს ის მდგომარეობაა, როდესაც მაძიებელი კარგავს ამქვეყნიურ ლოგიკას („დამშლიან ჩემნი კავშირნი."...), მაგრამ სანაცვლოდ, ღმერთის უშუალო ჭვრეტასა და ახალ, აქამდე უცნობ ცნობიერებას, ახალი რეალობის ახალ სიმართლეს იძენს. ამრიგად, მიჯნურობა, რუსთაველის რწმენით, ისეთი რამ არის, რაც სიბრძნის არმქონე ადამიანს აბრძენებს, ხოლო ბრძენი „ღვთაებრივი სიგიჟის" უმაღლეს მდგომარეობაში გადაჰყავს.

ასეთი მდგომარეობა მსოფლიოს მრავალ რელიგიურ ტრადიციაში სიბრძნეზე აღმატებულ, უმაღლეს სულიერ მდგომარეობად ითვლება.

პლატონი, თავის დიალოგში, „ფედრა" – შეშლილობის ორ სახეობას არჩევს: ავადმყოფობასა და ღვთაებრივ ნიჭს (როგორც ცნობილია, სიტყვა „ნიჭს" თითქმის ყველა ენაში ამავდროულად საჩუქრის, „ნობათის" მნიშვნელობაც აქვს). ძველ საბერძნეთში ითვლებოდა, რომ სიგიჟეს ადამიანში ან დემონები იწვევენ, ან ღმერთები. სომატურ აშლილობას, ისეთს, როგორსაც პლატონი აღწერს, ბერძნები სულის ავადმყოფობად მიიჩნევდნენ. ითვლებოდა, რომ მას ადამიანისთვის ზიანი მოაქვს, ხოლო „ღვთაებრივ სიგიჟეს" ბერძნები ადამიანისთვის ჭეშმარიტი ცოდნის მომნიჭებლად თვლიდნენ.

ღვთაებრივი სიგიჟისკენ ისწრაფვოდნენ ქრისტიანი სალოსებიც. სუფიზმში ასეთი მდგომარეობისთვის სპეციალური ტერმინიც კი არსებობს – „აბდალი", რომელიც ქართულ ენაში დესაკრალიზე-

ბული საზრისით დამკვიდრდა. რასაკვირველია, ასეთი მდგომარეობა, უცხო არ ყოფილა ინდოელი „ბჰაკტებისთვისაც.“ ამის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია მე-19 საუკუნის გასხივოსნებული ბრძენის, რამაკრიშნას ცხოვრება. ანასტასია რომანოვას ნარკვევში, „პარამაჰამსა შრი რამაკრიშნას ღვთაებრივი სიგიჟე“, ვკითხულობთ:

„გზა ღმერთისკენ, ჭეშმარიტებისკენ, ყოველთვის მარტოა გასავლელი, მაგრამ ინდოეთში ხშირად მთელი დაბა ცნობისმოყვარეობითა და თრთოლვით აღსავსე თვალს ადევნებს ღვთაებრივი სიგიჟით შეპყრობილი განდეგილის ტანჯვა-წამებას და სწორედ ამაშია ინდოეთის სული. როდესაც კალკუტას შემოგარენში ხმა გავრცელდა, რომ ტაძრის შორიახლო, ბუჩქნარში, ვიღაც გიჟი იჯდა საჭმლის, წყლისა და ტანისამოსის გარეშე, ხალხი იმედით გაცისკროვნდა. უსაქმურებმა ტყისკენ იწყეს დენა. ერთნი იმისთვის მიდიოდნენ, რომ მასხრად აეგდოთ ჭკუაზე გადამცდარი ჭაბუკი, რომელიც მიწაზე დამხობილი ქვითინებდა და დროდადრო გაუგებარ ლოცვებს ჩურჩულებდა, სხვები კი ამ ამბავში ღვთაებრივ ნიშანს ხედავდნენ და სასოებით აღჭურვილნი ნახევარწლიან ტრანსში მყოფ რამაკრიშნას კოვზით წვნიანს აჭმევდნენ. დრო გადიოდა და სოფლის მცხოვრებლები თანდათან ეჩვეოდნენ დაუჯერებელ ჭორებს. ბუჩქნარში ახლა უკვე მხოლოდ შორეულ გზას გამდგარი მოგზაურები თუ შეიხედავდნენ. რამაკრიშნას საოცარი ხილვები დაეწყო და ერთხელაც მას თვით დედა-ქალღმერთი, კალი ეწვია. მოგვიანებით სვამი ვივეკანანდა მასწავლებლის ძებნას შეუდგა და ყველას ერთსა და იმავე კითხვას უსვამდა: გწამთ თუ არა ღმერთის და როგორ შეგიძლიათ მისი არსებობის დამტკიცება? უმრავლესობა მას ჩახლართულსა და მრავალმნიშვნელოვან პასუხს აძლევდა, მაგრამ ერთხელაც ეს კითხვა მან რამაკრიშნას დაუსვა, რომელსაც გაუნათლებელ, მარტივ კაცად თვლიდა და დასცინოდა. „ღმერთი ისევე რეალურად მინახავს, როგორც ახლა შენ გხედავ, – უბრალოდ მიუგო რამაკრიშნამ, – ოღონდ უფრო მკაფიოდ და თვალნათლივ.“ ვივეკანანდა მას მოწაფედ დაუდგა.“

ექსტატიური თრობისა და ღმერთის უშუალო წვდომის მსგავსი მაგალითები მრავლად შეგვიძლია მოვიძიოთ, როგორც ინდოეთში, ისე სუფიათა შორისაც.

„ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ.“...

ეს სიტყვები ისევე საგულიხმოა რუსთაველის გაგებისათვის, როგორც მიმდებარე სტროფი:

„მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.“

პოეტი ორივე ჭეშმარიტებას – ამქვეყნიურს და იმქვეყნიურსაც ერთდროულად იძლევა. ის ერთდროულად გვიზიარებს სიცოცხლის სიყვარულსაც და მისი დაძლევის (და არა უარყოფის) იდეასაც, ოღონდ გვიზიარებს ისე, რომ სიცოცხლის ფილოსოფია მუდამ ზედაპირზე დევს და კარგად ჩანს. მისი დაძლევის იდეა კი, მუდამ შეუტყობელია მანამ, სანამ მკითხველი თვითონ არ იქნება მის მისაღებად მზად. ეს ასეც უნდა იყოს, რომ უმაღლესი ჭეშმარიტების შემცნობმა თავგზა არ დაუბნიოს და შიშის ზარი არ დასცეს იმას, ვინც ამისთვის ჯერ მზად არ არის. ამ საფრთხეს ხშირად ითვალისწინებდნენ აღმოსავლური წმინდა წიგნების ავტორებიც. „ბჰაგავადგიტაში“ ვკითხულობთ:

„გონს ნუ აუმღვრევს დე ცოდნანაკლულს, ვინც ყველაფერი
ამქვეყნად იცის“...

რუსთაველი გვიხატავს ორ განსხვავებულ გზას, ტარიელისა და ავთანდილის გზებს. ერთი ამ ქვეყნიდან განდგომის და მიღმიერში უშუალო დანთქმის გზაა, მეორე კი „სოფელში“ დარჩენისა და უმაღლესი იდეალის, ღვთაებრივი სიყვარულის სიბრძნითა და ზომიერებით მსახურების; მაგრამ პოეტი არ უპირისპირებს ამ გზებს ერთმანეთს. მისთვის ორივე მისაღებია, საბოლოო ჯამში კი ორივე ეს გზა ერთმანეთს ერწყმის და ამ შეერთების შედეგად მიიღება სრულყოფილი არსება, რომლისთვისაც ერთნაირად ღიაა ორივე ცხოვრების – მიღმიერისა და ამქვეყნიურის კარი. ამ გზით, იგი ხდება „ორთავეს მხლებელი.“ იგი ინთქმება ტრანსცენდენციაში, რაგვარადაც პოულობს თავის თავს, თვის ჭეშმარიტ არსს, შემდეგ კი ბრუნდება მატერიალურ სამყაროში და სიბრძნითა და უშუალო ნვდომით აღჭურვილი განაგრძობს ამქვეყნად ჭეშმარიტების მსახურებას. ეს ამბავი ძალზე წააგავს ბუდას ისტორიას, რომელიც ადამიანებს მხოლოდ მას შემდეგ დაუბრუნდა და მათთვის ჭეშმარიტების ქადაგებას შეუდგა, რაც ნირვანას მიაღწია.

„ვეფხისტყაოსანში" მიწიერისაკენ შემობრუნების მომენტია ავთანდილის მიერ ტარიელის პოვნა და გონს მოყვანა, რასაც მისი ბრძნული სიტყვები ახლავს:

„ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?
სჯობს, საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია!"

ასე რომ, ეს ცნობილი სიტყვებიც თავისუფლად შეგვიძლია ტრანსცენდენტულ პლანში აღვიქვათ. დავუკვირდეთ ამ სტროფსაც, რომელშიც საკაცობრიო სიყვარული უფრო გამოსჭვივის, ვიდრე ლამაზ მანდილოსნებზე შეყვარებულ რაინდთა სოლიდარობა, მით უფრო თუ ბოლო ტაეპის ადრესატად ჭეშმარიტებას ვიგულისხმებთ:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად;
კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად,
აჰა, მაქვსმცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი ფლიდად!"

თუკი კარგად დავუკვირდებით, ჩვენთვის კარგად ნაცნობი სტრიქონებიც სულ სხვა სიღრმით წარმოგვიდგება:

„ყმა წავიდა სევდიანი, მკერდსა იცემს, ამად ილებს,
რომე კაცსა მიჯნურობა ატირებს და აგულჩვილებს;
რა ღრუბელი მიეფარვის, მზე ხმელეთსა დააჩრდილებს"...

აქაც შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ საუბარი მხოლოდ ქალზე შეყვარებული რაინდის სენტიმენტალიზმის შესახებაა, მაგრამ რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ ღრუბლიანი ცისა და მზის მეტაფორა უძველესი და ძალზე გავრცელებული აღმოსავლური მეტაფორაა. „როცა ცა დიდხანს ღრუბლებითაა დაფარული", ამბობს რამაკრიშნა, „შეიძლება გვეგონოს, რომ მზე არ არსებობს, მაგრამ საკმარისია, ქარმა ისინი გადარეკოს, რომ მზეც გამოჩნდება და დავინახოთ, რომ მზე არის, იგი ყოველთვის აქ იყო, უბრალოდ ღრუბლები ეფარებოდა." ღრუბლები, ამ შემთხვევაში, ადამიანის დაბინდული ცნობიერებაა, მზე კი ჭეშმარიტება, რომელიც ყოველთვის ჩვენშია („მზე უშენოდ ვერ იქნების, რადგან შენ ხარ მისი

ნილი...“), მიუხედავად იმისა, ვამჩნევთ თუ არა ჩვენ მას; და ეს ჭეშმარიტება სამყაროს მთლიანობის განცდაა, ყოველი სულიერის ნამდვილი არსის ერთობის ხედვა. სწორედ ეს ხედვაა ის „დაფარული“ განძი, რომელსაც ყოველი სულიერის სიყვარულამდე მივყავართ, სიყვარულამდე, რომელსაც პოეტი ისევ მზის უნივერსალური მეტაფორით გამოხატავს:

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
დიდთა და წვრილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების“...

ღრუბლიანი ცის გავრცელებულ აღმოსავლურ მეტაფორას ერთგან რუსთაველიც იყენებს:

„ქალი საბრალოდ მამასა სტირს, ბულბულისა მსგავსია,
თმა გაიგლიჯა, გაყარა, ღაწვი ცრემლითა ავსია,
ვარდი შექმნილა ზაფრანად, ლალი მართ ვითა ხავსია,
მზესა ღრუბელი ეფარვის, ამად ნათელი დავსია.“

რუსთველოლოგი სარგის ცაიშვილი წერს:

„სიყვარულის განდიდება პოემის ერთ-ერთი უმთავრესი თემაა. მას უმღეროდნენ რუსთაველზეც ბევრად ადრე. იგი მსჭვალავს სპარსულ რომანტიკულ პოეზიას, სიყვარულის ჰიმნებს თხზავდნენ სწორედ რუსთაველის თანამედროვე პროვანსელი პოეტები, სიყვარულის პლატონური თეორია მთელ მსოფლიოში ათასგვარ ნიუანსებს იძენდა და ხან ნეოპლატონური მისტიკური სარჩულით, ხანაც სუფიური საგალობლის სახით წარმოჩინდებოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოეზიაში. სიყვარულს თავისი მუდმივი ადგილი (თუმცა მეტ-ნაკლებად) ჰქონდა დასავლეთ-ევროპულ რაინდულ რომანებშიც, და აქ იწყება საკითხის არსებითი მხარე. ზოგჯერ აღნიშნავენ, რომ რუსთველის მთავარი დამსახურება ის არის, რომ შუა საუკუნეთა წყვდიადში მან სწორედ ამ ქვეყანაზე იპოვა სივრცეები სიყვარულის გამარჯვებისთვის, მაგრამ ეს საკითხის მხოლოდ ერთი მხარეა, მთავარი კი მაინც ის არის, რომ რუსთაველმა უმღერა ისეთ სიყვარულს, რომლის ბადალი ძნელია გამოიძებნოს მსოფლიო ლიტერატურის საგანძურში. მისი სახელია რუსთველური სიყვარული – სპეტაკი (აქ იგი ახლოსაა დანტესთან) და ამავე დროს, ადამიანური გრძნობებით დატვირთული (აქ შორდებიან „ღვთაებრივი კომედია“ და „ვეფხისტყაოსანი“). იგი

კეთილი და კეთილშობილი საქმეებისკენ მიმართავს, აკეთილშობილებს და ასპეტაკებს ადამიანის სულს და აღავსებს იმ სინათლით, რაც შეიძლება ინატროს ადამიანმა „კაცთათვის მოცემულ უთვალავ ფერთა“ სამყაროში.“

რუსთაველის ერთ-ერთი მთავარი დამსახურება ის არის, რომ მან შეაერთა ზეციური და მიწიერი, ღვთაებრივი და ადამიანური, „წმინდა“ და ამქვეყნიური, ვნებიანი... ამით მან დაუბრუნა ადამიანს მიწაც და ზეცაც, მოშალა „სიწმინდე“, როგორც შეფასების კრიტერიუმი, მის ნაცვლად ყოვლის საზომად ცოცხალი გული შემოიტანა, წაშალა ზღვარი, ამოავსო უფსკრული „იმქვეყნიურსა“ და „ამქვეყნიურს“ შორის და ამით დაუბრუნა სამყაროს ბუნებრივი მთლიანობა, დაუბრუნა მრავალსახოვნება და ამ მრავალსახოვნებაში ერთი, მთლიანი ჰარმონიული არსებობა.

შუა საუკუნეების პოეზიის ცნობილი ინგლისელი მკვლევარი, მორის ბოურა დასძენს: „რუსთაველის ორიგინალურობა ის არის, რომ იგი სიყვარულს როდი უყურებს, როგორც რაღაც არანორმალურს, იგი ისეთი ძალაა, რომელიც კეთილისკენ წარმართავს მას, ვისაც იგი დაუფლებია... რუსთაველსა და სხვა რომანტიკულ პოეტებს შორის ის განსხვავებაა, რომ მაშინ, როცა მათ უპირატესად გართობა და დროსტარება აინტერესებთ, რუსთაველს გარკვეული, თითქმის რელიგიური მისია და შეხედულებანი გააჩნია. ერთი მხრივ, საგმირო საქმეებისა და მეორე მხრივ რეალობის ჯანსაღი გრძნობის – სიყვარულის პლატონურ მოძღვრებასთან შენივთებით, რუსთაველი გვიჩვენებს, თუ რა ადგილი უნდა დაეჭირა მას ცხოვრებაში. მისი აზრით, ასეთი სიყვარული რეალურ სამყაროში უნდა არსებობდეს და დაკავშირებული უნდა იყოს რეალურ საქმეებთან. რუსთაველი თავისი მოძღვრების აზრს უფრო გულდასმით და უფრო მეტი თანმიმდევრობით ამუშავებს, ვიდრე ამას ფრანგული და სპარსული რომანების მწერლები აკეთებდნენ და საჩინოს ხდის, რა მოხდებოდა, რომ ადამიანებს აქამდე მიეღწიათ.“

მაინც როგორი სიყვარულია „რუსთველური სიყვარული?“ პირველ რიგში ის თავისუფალი ადამიანის სიყვარულია. ადამიანის, რომელიც არ არის დახუნძლული წესებით, აკრძალვებით, დოგმებით... რომელიც მხოლოდ თავისი გულის ხმას უსმენს, ემორჩილება ძალდაუტანებელ, გულში ბუნებრივად დაბადებულ აღტაცების გრძნობას და მას წესებისა და კანონების მარწუხებში არ აქცევს;

რომელიც, როცა საქმე სიყვარულს ეხება, არად დაგიდევთ ეთიკურ ნორმებს, რელიგიურ წარმოდგენებს, სოციალურ-ფუნქციურ განაწესებს... ეს სიყვარული ბუნებრივი ადამიანის სიყვარულია, რომელიც მხოლოდ ბუნებრივ განცდებს მისდევს და მისდევს მანამდე, სანამ ისინი არსებობენ და მიუძღვიან მას, და იმ წამსვე, რა წამსაც ისინი ქრებიან, თავისუფლდება მათგან და თავს მორალური ვალდებულებებით არ იზღუდავს. სიცრუეა, თითქოს ავთანდილმა ფატმანთან მხოლოდ ინფორმაციის მოპოვების მიზნით გაიზიარა სარეცელი. ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ძალზე არაფსიქოლოგიური, ერთობ მარტივი, ტრივიალური ინტერპრეტაციის ფორმა და ზედაპირული გაგებაა. აქ ყველა ფაქტორი ერთდროულად მოქმედებდა – ამბის შეტყობის სურვილიც, უბრალო მამაკაცური ცნობისმოყვარეობაც და თვითდამკვიდრებისკენ სწრაფვაც, ხორციელი ვნებებიც და რაც მთავარია – ფატმანით გატაცებაც. მართალია, ავთანდილი ცდილობს თავის თავს დაუმალოს ბევრი რამ და სასიყვარულო წერილის წაკითხვისას ამბობს, „რა უთქვამს, რა მოუჩმახავს, რა წიგნი მოუწერიაო“, იქვე თავსაც დაიფასებს – „ვინ მაშიკობს, ვისსა ვისიო“ და ამ ამბავს მორალისტურადაც განსჯის: „უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერიაო“, ანუ ჩემი და მისი სიყვარული უმსგავსობა იქნებაო, მაგრამ ამას მხოლოდ იმიტომ ამბობს, რომ მის გრძნობებში „დიდი სიყვარული“, ამაღლებული, თავბრუდამხვევი და მომაჯადოებელი მიჯნურობა არ ურევია. მაგრამ, როგორც ჩანს, მაინც არის რაღაც, რაც იზიდავს ავთანდილს ამ ქალისაკენ. ეს „რაღაც“ ჩვეულებრივი, გნებავთ „ხორციელი“, ან „მიწიერი“ გატაცებაა მამაკაცისა ქალით. და ავთანდილიც ნებდება საკუთარ თავს, საკუთარ გატაცებას. თუმცა ცნობიერ დონეზე ეს ასე ადვილად არ ხდება: მიუხედავად იმისა, რომ წამის წინ თავის მომავალ საქციელს „უმსგავსობა“ უწოდა, ავთანდილმა ძალზე სწრაფად შეიცვალა შეხედულება, უფრო სწორად, მთელი მსოფლმხედველობა, და გადაწყვიტა, მაინც ჩაედინა ეს „უმსგავსობა“, ვითომდა მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ფატმანისთვის ინფორმაცია გამოეძალა. გადაწყვეტილების შეცვლის ასეთი ელვისებური სისწრაფე ადამიანის შინაგან გაუწონასწორებლობაზე მეტყველებს – იმაზე, რომ არსებობს მიზეზი, რომელსაც ის საკუთარ თავს ვერ უმჟღავნებს, მაგრამ ემორჩილება. ამის ნიშანია ასევე ის უხვსიტყვაობა („ჩემი შემწე ჩემგან კიდე არავინ ა“ და

ა.შ.) და „მიზეზუხვობა“, რომელსაც ასე მოულოდნელად იჩენს ავთანდილი: პრაქტიკული მიზეზის მოყვანის შემდეგ იგი თავის თავს იმის მტკიცებას უწყებს, რომ ამქვეყნად ვერავინ ვერაფერს გააწყობს, თუ ეს მისი ბედი არაა... ამას თავის მართლებას ვერ ვუწოდებთ?! შემდეგ თავის თავს ეუბნება, ამიტომაა, რომ რაც მინდა, არ მაქვს, ხოლო რაც მაქვს, არ მინდებაო... მოკლედ, თავს ირწმუნებს, შემდეგ კი რატომღაც სოფლის ბინდისფერობა ახსენდება და თითქოს ამითაც თავისმართლებას ცდილობს, ბოლოს კი სრულიად მოულოდნელად და თემასთან დაუკავშირებლად ასკვნის: „კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების“... იმით, რომ ავთანდილი საკუთარ თავს არწმუნებს, რომ მის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების მიზეზი მხოლოდ და მხოლოდ ინფორმაციის მოპოვებაა, რუსთაველი, ეს მეთორმეტე საუკუნის პოეტი, დეტალურად აგვიღწერს იმ პროცესს, რომელსაც თანამედროვე ფსიქოლოგები „რაციონალიზაციას“ უწოდებენ და რომელსაც მათ მხოლოდ მეოცე საუკუნეში მიაკვლიეს. რუსთაველი გვიხატავს რეალურ ადამიანს და მის ფსიქიკაში მიმდინარე რეალურ ფსიქოლოგიურ პროცესებს. მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილი თინათინის მიმართ ამაღლებული სიყვარულითაა შეპყრობილი, მისთვის უცხო არაა არც სხვა ქალით გატაცება და ხორციელი ვნებები, არც ქვეცნობიერში მიმდინარე პროცესების ცნობიერში პროეცირება და არც მორალისტურ-პრაქტიკული თუ მისტიკური მსჯელობებით თავის მოტყუება – განქიქება, მაგრამ ეს ყველაფერი იმით გვირგვინდება, რომ ადამიანი მიჰყვება საკუთარ თუნდაც წამიერ გატაცებას ანუ თავისუფლდება წინასწარ აკვიატებული მორალიზმის მარწუხებისგან და აკეთებს იმას, რაც ბუნებრივია მისთვის მოცემულ კონკრეტულ გარემოებაში.

ამის დასტურია თუნდაც ამ ეპიზოდის უკანასკნელი სიტყვების („კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების“) ერთი შეხედვით თემასთან შეუსაბამობა. მართლაც გასაკვირია, რასთან დაკავშირებით ამბობს ავთანდილი ამას? რაღა თქმა უნდა, რუსთაველის ეს აფორიზმი, უფრო ფართო, ფილოსოფიური მნიშვნელობით მოიაზრება, თუმც ამ სიტუაციურ კონტექსტში მისი ეს აზრი შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ როგორც საბოლოო თავის გამართლება – ამით ავთანდილი თავის თავს უსაბუთებს, ამას იმიტომ ჩავდივარ, რომ აზრი არა აქვს თავის მოტყუებას, რაც

ჩემშია, ის უკვე არსებობს, მიუხედავად იმისა, ვაღიარებ მე მას, თუ საკუთარ თავს ვუმალავ, „გადმოვადინებ“, ანუ გარეთ გამოვიტან და მოქმედებაში მოვიყვან თუ საკუთარ თავში გადავმალავო. აი, რა ფსიქოლოგიურ სიღრმეს აღწევს რუსთაველი ამ ეპიზოდში! აქ ადამიანი ხვდება, რომ მთავარი ის კი არ არის, როგორ იქცევა, ან როგორად ჩანს მისი საქციელი, არამედ ის, თუ რა „დგას კოკასა შიგან“, რადგან რაც დგას, მხოლოდ ის გადმოდინდების. აქ ავთანდილი ექსტრემალურ სიტუაციაშია, მაგრამ ფსიქოლოგიური ძვრების შედეგად კი არ ითრგუნება, არამედ ფილოსოფიურ თვითჩაღმავებას ახერხებს და რთული სიტუაციიდან სულიერად გაზრდილი, უფრო ფართო ჰორიზონტის პიროვნებად გვევლინება. ის ხვდება, რომ მნიშვნელოვანია მხოლოდ ის, რაც არის, და არა ის, რაც ხდება, ან რაც ჩანს; რომ მთავარი ადამიანის შინაგანი სულიერი მდგომარეობა და მისი ცვლილებაა და არა გარეგნული მოქმედებები, რადგან მოქმედება ყოველთვის მხოლოდ შინაგანი მდგომარეობის გამოხატულებაა – შედეგი და არა მიზეზი, პერიფერია და არა არსი. ამიტომ ადამიანი, პირველ რიგში, საკუთარ შინაგან სამყაროში, შინაგან იმპულსებსა და მათ მიზეზებში უნდა გაერკვეს; და თუ ქმედების, ქმედითობის მოთხოვნილება აქვს და მიზეზებში ვერ გარკვეულა, ჯობს გააკეთოს, მოქმედებით გამოავლინოს შინაგანი იმპულსები, რადგან ასე უფრო მალე შეიტყობს თავისი საქციელის ნამდვილ მიზეზებს და გათავისუფლდება მათგან. ამიტომ ამბობს ავთანდილი სწორედ ამ კონკრეტულ მომენტში, „კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდებისო“, და სწორედ ამ სიტყვების შემდეგ გადაწყვეტს, აჰყვეს თავის ფატმანით გატაცებას და იმოქმედოს. რუსთაველის სიყვარული ჰარმონიული ადამიანის სიყვარულია. ადამიანისა, რომელიც განთავისუფლებულია ყოველივე გარეგნულისგან, ყოველივე სოციალურისგან, ყოველივე მორალურისგან და მხოლოდ „გულს“, გულის კარნახს ემორჩილება. რუსთაველი სიყვარულს სოციალურ ფუნქციას ან მორალს კი არ უმორჩილებს, როგორც ეს ქრისტიანულ და თითქმის ყველა სხვა კონფესიურ კულტურებში ხდება, არამედ თვითონ სიყვარულს უქვემდებარებს საზოგადოებასაც და მის მორალსაც. ასეთია რუსთაველს სამყარო, ამით გამოირჩევა იგი მსოფლიო ლიტერატურაში.

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა

ანუ

კეთილშობილი, დიდსულოვანი, პირსისხლიანი მკვლელები...

„ბოროტეულთა მლეწველად, მკვლელად, მართალთა შემწედ და მათდა მხსნელად,
ჟამიდან ჟამად მე ვიბადები ჭეშმარიტების ქვეყნად დამცველად.“

„ბჰაგავად-გიტა“

როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსნის“ ეთიკა ერთობ განსხვავებულია ქრისტიანული ეთიკისაგან – იმდენად, რომ კარდინალურ განსხვავებულობამდეც კი მიდის! ამის გამო ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია ხან ცეცხლს აძლევდა და მტკვარში ისროდა ამ პოემის ხელნაწერებს, ხან შეაჩვენებდა, ხანაც კი ცდილობდა, როგორმე იგი თავისი მორალისთვის მიესადაგებინა და და ქრისტიანულ ნაწარმოებად გამოეცხადებინა. აქედან ჩანს, რომ ქრისტიანობა დამარცხდა რუსთაველთან. ფიზიკური განადგურების სურვილი უკვე ნიშნავს მორალურ და ინტელექტუალურ მარცხს, ისევე, როგორც შეჩვენება, ან საკუთარ თარგზე მორგების რიგორისტული ცდა. ეს ყოველივე კიდევ ერთ რამეზე მიუთითებს, იმაზე, რომ რუსთაველს კოლოსალური ავტორიტეტი ჰქონდა ხალხში (ყოველგვარი რეკლამირებისა და თავსმოხვევის გარეშე), მისი ქმნილება კი უფრო დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, ვიდრე სასულიერო თხზულებანი. ამის გამო ეკლესიის მესვეურნი მუდამ გრძნობდნენ აუცილებლობას, რომ „რაღაც უნდა მოეხერხებინათ“ მისთვის. მაგრამ ეკლესიასაც რომ თავი დავანებოთ და და ყველაფერს ჩვეულებრივი, ადამიანური თვალით შევხედოთ, პოემის გმირთა საქციელი მაინც ბოროტებად წარმოგვიდგება. თავისთავად ჩნდება კითხვა: როგორია რუსთაველის ეთიკა? და აქ იმის გარკვევა, რომ იგი განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან, საკმარისი არ არის. გასაგებია რომ ქრისტიანული არ არის, მაგრამ როგორიღაა იგი? ვინ არიან მისგან ხოტბაშესხმული გმირები? რატომ იქცევიან ისინი ასე და იგულისხმება თუ არა მათ საქციელში რაღაც ღრმა და მნიშვნელოვანი აზრი?

„კეთილშობილი, დიდსულოვანი, პირსისხლიანი მკვლელები“ – ყველაზე ზუსტად და ლაკონურად სწორედ ასე შეიძლება დავახასიათოთ პოემის მთავარი გმირები და ამით გამოვხატოთ ის შინაგანი შეუთავსებლობა პოეტის მიერ მათი დახასიათებისა მათსავე რეალურ ქმედებებთან. სწორედ ეს, ერთი შეხედვით, შეუთავსებლობა წარმოადგენს, ჩემი აზრით, რუსთაველის მსფლმხედველობის მთავარ ინსტრუმენტს და იმის ყველაზე უტყუარ საბუთს, რომ მის ზოგიერთ, ყველაზე რთულ იდეებს ანალოგი მხოლოდ და მხოლოდ აღმოსავლურ, კერძოდ კი ინდურ რელიგიურ-ფილოსოფიაში ტრადიციებში მოეპოვება.

შეუწონასწორებლობა იმდენად საჩინო, საცნაურია, რომ გასაოცარია, რატომ უელიდა გვერდს ამ საკითხს პოემის ყველა მკვლევარი. ერთადერთი, რაც კი მსმენია ამასთან დაკავშირებით, არის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ რუსთაველის გმირები იდეალური აბსტრაქციები კი არ არიან, არამედ ხორციელი ადამიანები, ყველა თავისი დადებითი და უარყოფითი ნიშან-თვისებით, რაც რასაკვირველია, მართებულია, მაგრამ დამაკმაყოფილებელი პასუხი არ არის, რადგან ვერ ხსნის პოემის მთავარი გმირების მსოფლმხედველობისა თუ ფსიქოლოგიის თავისებურებებს და ვერც პასუხს სცემს კითხვას: მაინც რით შეიძლება აიხსნას, რომ შოთას მიერ თუნდაც რთულ ფსიქოლოგიურ ტიპებად, თუმცა მაინც აშკარად გამოხატულ დადებით პიროვნებებად დახატული პოემის მთავარი გმირები – შინაგანი კეთილშობილებისა და დიდსულოვნების, ხელგაშლილობისა და უანგარობის, ერთგულებისა და ნებისყოფის, სიმტკიცის, სიყვარულისა და სიკეთის ცოცხალი განსახიერებანი – ტარიელი და ავთანდილი ასე დაუფიქრებლად და აუღელვებლად ხოცავენ ადამიანებს?

აი, კითხვა, რომელსაც ვერასგზით გავექცევით, ვინაიდან აშკარაა, ერთის მხრივ, ამ პერსონაჟთა სრულყოფილება (ნუ ავურევთ გაიდეალურებაში – რუსთაველი მათ არ აიდეალებს, მაგრამ მაღალი სულის ადამიანებად კი ნამდვილად წარმოსახავს) და მეორეს მხრივ, მათი საქციელი – ნორმალური ადამიანისთვის სრულიად გაუმართლებელი მკვლელობა (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი ხოცავენ იმათ, ვისაც პირადად მათთვის არაფერი დაუშავებია და შემდეგ ამას არასოდეს ნანობენ). კითხვა მარტივია: რას განასახიერებენ ეს გმირები – დაუნდობლობას

თუ პატიებას, ძალმომრეობას თუ ლმობიერებას, თანაგრძნობას თუ გულგრილობას? რისთვის იჩენენ ზოგის მიმართ არნახულ გულთბილობასა და ერთგულებას, ზოგს კი მოკვლის წინ სახეში შეხედვის ღირსადაც არ თვლიან? რა თქმა უნდა, შეიძლება ვთქვათ, რომ ისინი იდეალურები არ არიან და ამაზე შორს არ წავიდეთ, მაგრამ განა იდეალური რომ არ იყო, აუცილებლად ციცისხლიანი მკვლელი უნდა გახდე? ნუთუ ასეთი პრიმიტიულ-სქემატური პრინციპებით ხელმძღვანელობს რუსთაველი? თუ ისე დაახოცინა მთავარ გმირებს ადამიანები, რომ არც დაფიქრებულა, რომ ასეთი საქციელი მათი ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიური წყობის ტიპებისთვის რბილად რომ ვთქვათ, შეუფერებელი იქნებოდა? იქნებ რუსთაველისთვის ზნეობრივი საკითხები უბრალოდ არ არსებობს? როგორ მოხდა, რომ მსოფლიო ლიტერატურის ამ ერთ-ერთი ყველაზე რთული და არაშემთხვევითი დეტალებით დატვირთული პოემის ავტორმა ესოდენი ფსიქოლოგიური შეუთავსებლობა ვერ გაითვალისწინა? შემთხვევითია, რომ პირადი დანაშაულის არმქონე ორ ადამიანს კლავს პოემის ორივე მთავარი გმირი? შემთხვევითია ისიც, რომ მკვლელობის დროს ორივე მსხვერპლს სძინავს? ისიც ვერ იქნება კანონზომიერი, რომ არცერთი გმირი მთელს პოემაში ერთხელაც კი, თუნდაც ძალზე სუსტ მინიშნებასაც არ იძლევა, რომ თავის საქციელს ინანიებს?! ამდენი შემთხვევითობა ერთად?! ვგონებ, ამ კითხვებზე პასუხის გაუცემლად ვერაფრით ვუპასუხებთ კითხვას, რომელიც ამ ყველაფრის შემდეგ სრულიად ბუნებრივად დაისმის: რას წარმოადგენს რუსთაველის ეთიკა და არსებობს თუ არა იგი საერთოდ?

მოდით, მაინც დავუშვათ, რომ პოეტი „რენდომული წესით“ არ არჩევდა თავის გმირთა საქციელს და ამ ვერაფერს მაინც აქვს რაღაც ახსნა; რომ არსებობს რაღაც არგუმენტი, რომლის ძალითაც პოეტი თავის თავს უფლება აძლევს, ტარიელსა და ავთანდილს მკვლელობაც ჩაადენინოს და თან ისეთ მაღალზნეობრივ ადამიანებადაც მიაჩნდეს, როგორებადაც ის მათ ჩვენ პოემის ბოლომდე გვიხატავს. ერთი სიტვით, უნდა არსებობდეს იმგვარი არგუმენტი, რის საფუძველზეც პოეტი ამ მკვლელობებს ამართლებს. ეჭვგარეშეა, ასეთი არგუმენტი უნდა იყოს ღრმად სულიერი, ფილოსოფიური და არა შიშვლად პრაგმატული, ან, თუნდაც რაციონალური. ის, რომ ხვარაზმშას შახის ძის ან ჭაშნაგირის მოკვლა „აუცილებელი იყო“,

ვერაფერ საბუთიანობას წარმოადგენს, რადგან ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინაშე ტარიელისა და ავთანდილის სახით წარმოდგებიან ჩვეულებრივი ცხოველები, ეგოიზმსა და თვითგადარჩენის ინსტინქტს რომ ვერ გასცდენიან და საკუთარი პოზიციების შესანარჩუნებლად თუ ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად მზად არიან ნებისმიერს დაუფიქრებლად გამოჭრან ყელი.

ასეთი საქციელის გამართლება შეიძლება მხოლოდ არაეგოისტური მოტივით, მაგრამ რა შეიძლება იყოს ეს – შეყვარებულის ხათრი? მეგობრის დახმარების სურვილი? სამშობლოს გადარჩენის კეთილშობილური წადილი? თუ კიდევ სხვა რამ? დავიწყოთ ტარიელით.

მცდარია რუსთველოლოგთა შორის გავრცელებული შეხედულება, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი თემა ქალ-ვაჟური, „გამაკეთილშობილებელი“ და „ამამაღლებელი“ სიყვარულია, რომელიც „არის ზნეობრივი ცხოვრების მასულდგმულები უმთავრესი წყარო“ და „რაც ვაჟკაცის ნებისყოფას აწრთობს“... „ფრთებს ასხამს მოქმედებას... უმახვილებს ადამიანს საზოგადოებრივი აქტივობის გრძნობას.“ ეს სიტყვები ალ. ბარამიძეს ეკუთვნის, რომელიც მთლიანობაში საბჭოთა რუსთველოლოგიური სკოლის საერთო აზრსაც გამოხატავს. ამ შეხედულებით, რუსთაველის „მგრძნობელობითი სიყვარული აძლიერებს სამშობლოსადმი სიყვარულს.“ ამის დასტურად მეცნიერს ის მოჰყავს, რომ გამიჯნურებული ნესტანი ტარიელს ხატაეთის სამეფოს კვლავ ინდოეთისთვის შემოსაერთებლად აგზავნის. „ნესტანს ამოქმედებდა არა ყმაწვილური ჭირვეულობა, არამედ პატრიოტული შეგნება. ხატაელებმა მუხთლურად დაარღვიეს პირობა, შელახეს ინდოეთის სუვერენული უფლებები. ამის გამო ნესტანი ტარიელს ავალებდა ინდოეთის სახელმწიფოებრივი ღირსების დაცვას. მიჯნური ქალი მიჯნურ ვაჟს მოუწოდებდა საქვეყნო სამსახურისთვის.“

ეს ყველაფერი, შეიძლება ითქვას, რომ სიმართლეა, ოღონდ არა სრული სიმართლე, არამედ მისი ერთი, არცთუ დიდი ნაწილი, რადგან სულ ეს რომ იყოს ყველაფერი, რისი გამოხატვაც სურს რუსთაველს თავისი უკვდავი პოემით, ეს პოემა სულაც არ იქნებოდა უკვდავი და სქემატურობის გამო ვერც მსოფლიო პოემად ჩაითვლებოდა. რა გამოდის?! – ქალ-ვაჟის (თუგინდ ყველაზე ამაღლებული) სიყვარული და პატრიოტიზმი (თანაც პირველი მეორისთვის დაქვემდებარებული თუ პირიქით, რაც სულერთია)

არის გენიალური პოემის ყველაზე დიდი და მაღალი აზრი?!

ამგვარი ლოგიკით, რუსთაველის უმაღლესი იდეალი და უმაღლესი სიკეთე შეყვარებულის დასაამებლად ომების წარმოება და საკუთარი სახელმწიფოს გაძლიერების მიზნით ქვეყნების დაპყრობა გამოდის.

დავაკვირდეთ სიტუაციის წმინდა პოლიტიკურ მხარეს: ხვარაზმშას ქვეყნის ხელმწიფე იძულებულია ვასალობა აღუთქვას და ხარკი უხადოს მასზე ბევრად უფრო დიდი და ძლიერი მეზობელი სახელმწიფოს, ინდოეთის მეფეს, ფარსადანს, მაგრამ გარკვეულ პოლიტიკურ ვითარებაში თვლის, რომ საკმარისი ძალა შესწევს იმისთვის, რომ დამპყრობელ უცხო ქვეყანას გამოეყოს და დამოუკიდებელი სახელმწიფო შექმნას. წესით, ამაში გასაკვირი არაფერი უნდა იყოს, განსაკუთრებით კი ჩვენთვის, ქართველებისთვის – მსგავს გარემოებებში ჩვენი მეფეებიც ხომ სწორედ ასე იქცეოდნენ! ვასალის ამ ქმედებით, რა თქმა უნდა, აღშფოთებულია ინდოეთის მმართველობა, რომელსაც თავისუფლად შეგვიძლია ვუწოდოთ იმპერიალისტური. აღშფოთებულია ამ სულისკვეთებით აღზრდილი და გამსჭვალული მისი ერთ-ერთი წევრიც – ნესტანი, რომელიც დამოუკიდებლობის მოსურნე ქვეყნის ხელახლა დასაპყრობად თავის შეყვარებულს გზავნის.

თუ ყველაფრის ლამაზი სიტყვებით შეფერადებას არ შევეცდებით, პოლიტიკური რეალობა სწორედ ასეთია. თუკი „ვეფხისტყაოსნის“ უმაღლეს იდეალებად ქალისა და მამაკაცის სიყვარულს და პატრიოტიზმს მივიჩნევთ, ვერსად გავექცევით იმ გარემოებას, რომ პოემის მთავარი გმირები და თვით ავტორიც ორმაგი მორალური სტანდარტის ტყვეობაში იმყოფებიან, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო სამართლიანობასთან და ჭეშმარიტად მაღალ იდეალებთან, მაგრამ საქმეც ის გახლავთ, რომ ყველაფერი ასე როდია და თუკი რუსთაველის ფასეულობათა სისტემას მართებულ ობიექტივაციურობით მივუდგებით, ყველაფერი თავის ადგილას დადგება და ეს თავდაყირა დაყენებული ამბავიც მეტ სიცხადეს მიიღებს.

დავიწყოთ იმით, რომ რუსთაველისთვის უმაღლესი ფასეულობა არის არა ქალ-ვაჟური სიყვარული, არამედ მხოლოდ უმაღლესი, ღვთაებრივი ცნობიერება და მისგან გამომდინარე ღვთიური, „საზეო“ სიყვარული, ანუ კაცთმოყვარება, რომელიც „ვარდთა და ნეხვთა სწორად მოეფინების“ (ანუ ერთნაირია ღირსეულ-

თა და ულირსთა მიმართ), რომლის მხოლოდ ნაწილობრივი სახესხვაობაცაა ნებისმიერი სხვა სახის სიყვარული და რომელიც ადამიანურ სამყაროში გამოიხატება, როგორც უანგარობა, უანგარო სამსახური, თუმცა საკითხავია რისა? – რომელიმე ქვეყნის ძლიერების, მოპოვებულის სხვა ქვეყანათა დაჩაგვრის და მათგან აღებული ხარკის წყალობით? აქ აზრი არ აქვს იმაზე დავას, „ეკუთვნოდა“ თუ არა ხატაეთს ინდოეთის მორჩილება. თუ ამქვეყნიური, პოლიტიკური სამართლიანობის პრინციპებით ვიხელმძღვანელებთ, რა თქმა უნდა, არ ეკუთვნოდა. რუსთაველს სხვაგანაც მოჰყავს უცხო ქვეყნის შემოერთების მაგალითი: „მოიმატნეს სამეფონი, გახელმწიფდის, გამორჭმულდის.“ ეს პოემის მთავარ გმირებს ეხება, რის გამოც ეჭვი აღარ რჩება, რომ პოეტი უცხო სახელმწიფოთა შემოერთებას დიდ სიკეთედ მიიჩნევს. მისი ასეთი შეხედულება შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ ის შვილია არა დაკნინებული და დამოუკიდებლობაზე მეოცნებე საქართველოსი, არამედ იმ ეპოქისა, რომელ ეპოქაშიც მისი ფეხზე მდგარი და გაძლიერებული ქვეყნის გავლენა შორს განტოტვილა; როცა საქართველოს თავისი მოხარკე ქვეყნები ჰყავს და კვლავაც აქტიურად იერთებს მეზობელ მიწებს. ცხადია, ასეთ მიდგომასაც თავისი ლოგიკა აქვს, თუმცა მხოლოდ ასეთი ახსნა არა მგონია საკმარისი იყოს, თუნდაც იმიტომ, რომ იგი უპირისპირდება იმ საერთო ჰუმანისტურ მრწამსს, რომელიც შეადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად შინაარსს. მთავარი მიზეზი, რის გამოც რუსთაველი სიკეთედ თვლის ერთი სახელმწიფოს მიერ მეორის შემოერთებას (აქ აუცილებლად უნდა ვიგულისხმოთ, რომ აქ ნებაყოფლობით შემოერთებაზეა საუბარი, რადგან პოემის მთავარ გმირთა ბუნებისათვის, თუმცა მათ ამისათვის სისხლის დაღვრა უხდებათ, უცხოა ძალადობა და მით უმეტეს დამპყრობლური სულისკვეთება) არის ის, რომ იმ ქვეყნის მმართველი, რომელიც სხვას იერთებს, არის ყოველმხრივ სრულყოფილი პიროვნება – გონიერი და გულიანი, მოსილი სიბრძნითა და უანგარო მსახურების სურვილით, რაც მას სიკეთის მოციქულად და ხალხებისთვის უკეთესი ბედის შემქმნელად აქცევს; რუსთაველისთვის მთავარია ჭეშმარიტება და არა იურიდიული სიმართლე; უზენაესი სიკეთე და სიყვარული და არა მიწიერი იდეოლოგიები, თუნდაც ეს ეროვნული იდეოლოგია იყოს. ჩვენი პოეტისათვის ყველა იდეა, დამოუკიდებლობის იდეა

იქნება ეს, თუ სხვა ქვეყანასთან შეერთების იდეა, მისაღებია, თუკი ის ამ უმაღლეს სიკეთეს ემყარება და ექვემდებარება, მისგან გამომდინარეობს და მას ემსახურება და პირიქით – მიუღებელია, თუკი მას უპირისპირდება. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ რუსთაველი მისი ეპოქისთვის დამახასიათებელ მეფეთა ღვთიური წარმოშობის იდეას კი არ აღიარებს, ანუ ხელმწიფეს მექანიკურად ღვთისგან ხელდასხმულად კი არ მიიჩნევს და ამის გამო კი არ ემხრობა მეფეთა მორჩილების იდეას, არამედ მისთვის მთავარია, რამდენად შეესაბამება ქვეყნის სრულყოფილების მისეულ იდეალს, რამდენადაა ღვთაებრივი უანგარობის, სიყვარულისა და სიბრძნის მატარებელი და განმახორციელებელი:

„იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი.
მოსამართლე და მოწყალე, მორჭმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კვლა მოუბარი წყლიანი.“

სულმაღალი, უხვი, თავმდაბალი, ძლიერი, მაგრამ სამართლიანი („მაგრა, თვით იცით, ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა“), ღვთაებრივი სიბრძნით მოცული („განგებიანი“) – აი, პირველ ყოვლისა, როგორი თვისებები უნდა გამოარჩევდეს მეფეს. ხელმწიფის აუცილებელი თვისებებია, აგრეთვე სიბრძნე, სიმშვიდე და გაცნობიერებულობა:

„უბრძანა: „ნუ სტირ, ასულო, ისმინე ჩემი თხრობილი:
დღეს შენ ხარ მეფე არაბეთს, ჩემგან ხელმწიფედ ხმობილი,
აქათგან ესე სამეფო შენი არს მართ მონდობილი.
ხარმცა ბრძნად მქმნელი საქმისა, იყავ წყნარი და ცნობილი!“

სიბრძნე აუცილებელია მმართველისათვის, ამიტომ მას ბავშვობიდანვე ბრძენთა აღსაზრდელნი ხდებიან:

„საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად,
ბრძენთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად;“

თვით რუსთაველის ყველაზე გენიალური აფორიზმიც, „რასაცა გასცემ, შენია, რას არა, დაკარგულია“, პირველ რიგში მეფეებს ეხება:

„მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია;
უხვსა ჰმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია;
სმა-ჭამა – დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?!
რასაცა გასცემ, შენია; რას არა, დაკარგულია!“

ასევე ამა ქვეყნის ძლიერთა მიმართაა პოემის კიდევ ერთი იმგვარი გამონათქვამი, რომელიც უმაღლესი კაცთმოყვარების ნიმუშს წარმოგვიდგენს, ვინაიდან ნებისმიერი ადამიანის უპირობო სიყვარულს ქადაგებს:

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების, დიდთა და წვრილთა წყალობა შენაც ნუ მოგეწყინების“...

რუსთაველის გაგებით, ქვეყნის მმართველი სიკეთის მსახური უნდა იყოს:

„მეფესა ესე ამბავი უჩნს, ვითა მღერა ნარდისა,
უხარის ეგრე სიკეთე მისისა განაზარდისა“,

უმაღლესი სიკეთისა და საყოველთაო, ყოვლისმომცველი ჰუმანურობისაკენ მოუწოდებს პოეტი ამა ქვეყნის ძლიერთ პოემის უკანასკნელ სტროფშიც:

„ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს,
ავის მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,
შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს.“

თუნდაც ყოველივე ამით ენათესავება „ვეფხისტყაოსანი“ ინდურ ეპოსს, „რამაიანას.“ რამა მხოლოდამხოლოდ მისი გამორჩეული სიკეთისა და სიბრძნის გამოა მიჩნეული ტახტის ერთადერთ ღირსეულ მემკვიდრედ, და მას თვით მისი ნახევარ-ძმაც, ბჰარატაც აღიარებს ასეთად, მიუხედავად იმისა, რომ ძმებს შორის უფროსი თვითონაა; იგივე იდეაა ხორცშესხმული „მაჰაბჰარატაშიც“, სადაც მიწაზე ფეხად ჩამოსული ღმერთი, კრიშნა ძმებს, პანდაველებს სწორედ იმიტომ უჭერს მხარს კაურავთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომ ისინი, მათი ბიძაშვილებისაგან განსხვავებით, დჰარმის – სიკეთისა და ჭეშმარიტებისა ხორცშესხმული განსახიერებანი არიან.

როგორც ალ. ბარამიძე შენიშნავს, აქ „საგულისხმო ისაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის" გმირებს გრძნობით უყვარდათ როგორც თავიანთი ქვეყნები, არამედ ქვეყნებიც ძმადნაფიცებისა." ეს მართლაც საგულისხმოა, თუმცა აქ იმის დამატებაცაა საჭირო, რომ მათ უყვართ არა მხოლოდ ძმადნაფიცების, არამედ თვით „მტრების" ქვეყნებიც – ტარიელმა ხომ სწორედ იმიტომ მოკლა ხვარაზმშას შაჰი, რომ ამით უფრო დიდი სისხლისღვრა აეცილებინა თავიდან, რომელიც არა ინდოეთის, არამედ სწორედ ხვარაზმშას მიწაზე უნდა მომხდარიყო.

მიუხედავად პოემის გმირთა ასეთი კეთილშობილებისა, მიუხედავად იმისა, რომ პოემის მთავარი იდეა საყოველთაო სიყვარულია („სიყვარული აგვამაღლებს.", „ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების, დიდთა და წვრილთა წყალობა შენაც ნუ მოგეწყინების"), პოემაში ჩვენ ვხვდებით პოეტის მიერ შეგნებულად გამეორებულ ერთსა და იმავე საქციელს: პოემის მთავარი გმირები, კეთილშობილი და ყოველმხრივ შემკული პიროვნებები, გმირები, რომელთათვისაც პოეტი არ იშურებს ათასგვარ აღმატებულ ეპითეტს, მათ შორის მზეს, ლომს და სხვა, ხოცავენ ადამიანებს, რომლებსაც პირადად არც კი იცნობენ და რომლებიც მათგან სიკვდილს სრულიადაც არ იმსახურებენ. ტარიელის შემთხვევაში ესაა ხვარაზმშას შახის ძე, რომელიც მეფე ფარსადანის ოფიციალური მიწვევით სტუმრად ჩადის მეზობელი ქვეყნის მეფესთან და მოხუცი მამისგან ქალიშვილის მითხოვების წინადადებას იღებს, ავთანდილის შემთხვევაში კი საქმე უარესადაც კია – ის დაუსწრებლადაც კი არ იცნობს თავის მსხვერპლს და უფრო მეტიც: მისთვის მკვლელობის შემკვეთის ვინაობაც კი უცნობია. მკვლელობის ჩასადენად მას ეგოისტური ან ფორმალური მიზეზიც კი არ გააჩნია, მაგრამ თავის მსხვერპლს მაინც არ ინდობს.

პოემის გმირების მსგავს ქმედებათ ახსნა ესაჭიროება, ოღონდ ისეთგვარი ინტერპრეტაცია, რომელიც ჰარმონიაში მოვა პოემის ზოგადშინაარსობლივ, საერთო ფილოსოფიურ და ეთიკურ მრწამსთან. ასეთ ახსნად პრაქტიკული მოსაზრებები როდი გამოგვადგება („ასე რომ არ მოქცეულიყო, საყვარელს დაკარგავდა" (ტარიელი), „ნესტანის ამბავს ვერ შეიტყობდა" (ავთანდილი) და სხვ.), – რადგან ასეთ შემთხვევაში პოემის გმირები მართლაც რომ უსულგულო, სულმდაბალ და ცივსისხლიან მკვლელებად წარმოგვიდგებიან და

არ შეესაბამებიან პოეტის მიერ დახატულ მათ საერთო პორტრეტს.

ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ტარიელს შეეძლო ერთხელ მაინც ეცადა და უცხო სტუმრისთვის, უნებლიე მოქიშპისთვის აეხსნა საქმის მისთვის უცნობი, ნამდვილი ვითარება და მშვიდობით გარიდება შეეთავაზებინა. ეს ჩვენ გმირს მასთან დაპირისპირების სულ მცირე, მორალურ უფლებას მაინც მისცემდა. ასევე შეეძლო ავთანდილს ჭაშნაგირთად მოსაუბრება ეცადა და ბოლოს და ბოლოს, თუკი უარს მიიღებდა, მაშინ ეფიქრა მის მოკვლაზე. მაგრამ ავთანდილმა ეს ზედმეტად ჩათვალა და ისე დაუყოვნებლივ გაეშურა უცხო კაცის მოსაკლავად, თითქოს იგულისხმებოდა, რომ ეს ასეც უნდა ყოფილიყო.

აქ უნებლიედ ვდგებით კითხვის წინაშე: არსებობს კი რუსთაველის მსოფლმხედველობაში მთლიანობა? თუ ისიც, პატარა ადამიანების მსგავსად, მხოლოდ და მხოლოდ წინააღმდეგობათა საცოდავ გროვას წარმოადგენს?

თუკი არსებობს, როგორია ეს მსოფლმხედველობა და რა არის მისი ფილოსოფიური და ეთიკური ქვაკუთხედი?

შეიძლებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა საქციელის გამართლება გვეცადა მათი „ეპიკური ცნობიერებისთვის“ მიკუთვნებით, რომლისთვისაც, როგორც ცნობილია, ასევე არაა უცხო მკვლელობა, მაგრამ ასეთი ცდა წინასწარაა განწირული.

რუსთაველის ეთიკას არაფერი აქვს საერთო ეპიკურ ცნობიერებასთან. ეპიკური ცობიერებისთვის საქციელის შეფასების მთავარი კრიტერიუმი წარმატება, ანუ პირადი კეთილდღეობის მიღწევაა. ამ ცნობიერების ადამიანისთვის მთავარია საკუთარი ღირსება, როგორც ინდივიდუალურ შესაძლებლობათა კრებადობა და ამ ღირსებათა ცნობა-აღიარება საზოგადოების მიერ. ღირსეულად ის ითვლება, ვისაც საზოგადოება მიიჩნევს ასეთად. ჰომეროსთან ღირსებად იმ ინდივიდუალურ ნიშან-თვისებათა ერთობლიობაა ნაგულისხმევი, რაც მათ მფლობელს ნებისმიერ საქმეში სათანადო შედეგის მიღწევის საშუალებას მისცემს. ამასთან, პრაქტიკულად არ ეპყრობა ყურადღება იმას, თუ რა საშუალებებით მიიღწევა შედეგი. ჰომეროსის გმირის მიზანი საზოგადოების აღიარების მოპოვებაა, და ეს მიზანი ნებისმიერ საშუალებას ამართლებს. ერთადერთი ფაქტორი, რომელიც, ასე თუ ისე, დაბრკოლებას უქმნის ინდივიდის აღვირახსნილობას, საზოგადოებრივი აზრია, მაგრამ თუკი ისე

ხდება, რომ საზოგადოება ამა თუ იმ მიზეზის გამო ვერ ახერხებს გმირის მოთოკვას, მისი მოქმედება თავისთავად ნებადართული ხდება.

ჰომეროსის გმირისთვის ყველაზე დიდი ტრაგედია საზოგადოების მიერ მისი ღირსების უღიარებლობაა. ნებისმიერი მოქმედება, რომელიც საკუთარი ღირსების მოპოვებისა და შენარჩუნებისკენაა მიმართული, ეპიკურ ცნობიერებაში მორალურად მიიჩნევა, მიუხედავად იმისა, ზიანისმომტანია თუ არა ეს სხვა ადამიანთათვის. ამგვარად, ეპიკური ტიპის მორალური კანონის მიხედვით, საკუთარი რეპუტაციის შენარჩუნების მიზნით ჩადენილი არავითარი ქმედება დასაძრახისად არ ითვლება, მითუმეტეს, თუკი ის წარმატებით დაგვირგვინდება. თუკი დაზარალებულ მხარეს ძალუძს საკადრისი პასუხის გაცემა, მისი მოქმედებაც არ ჩაითვლება ამორალურად. სისხლის აღება ეპიკური ცნობიერებისათვის არაა ამორალური, იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი მკვლელობის მოტივაცია მხოლოდ ღირსების შენარჩუნებაა. მაგალითად ოდისევსი სასიძოებს იმისთვის ხოცავს, რომ მის ღირსებას ჩრდილი არ მიადგეს, ანუ საზოგადოების თვალში არ შერცხვეს. თავის მხრივ, მოკლულთა ნათესავებიც ვალდებულნი არიან, შური იძიონ ოდისევსზე, რადგან სხვანაირად ისინი აღმოჩნდებიან შერცხვენილები. ეპიკური ცნობიერებისათვის ორივე მხარის საქციელი მორალურია – არ არსებობს არც დანაშაული და არც დამნაშავე, საერთოდ დანაშაულის ცნების ამ ცნობიერებისადმი მისადაგება უადგილოა.

შერცხვენილი, ღირსებაშელახული გმირი ზნეობრივი სირცხვილის გრძნობას განიცდის არა იმიტომ, რომ რაიმე უღირსი საქციელი ჩაიდინა, არამედ იმის გამო, რომ ღირსება შეელახა. მორალურ – ზნეობრივი სირცხვილის მახვილი, უტრირებული შეგრძნება ეპიკური ცნობიერების გმირის ყველაზე ძლიერი მამოძრავებელი ძალაა, რადგან იგი მთლიანად საზოგადოების რეაქციაზეა ორიენტირებული. ეპიკურ კულტურას ზოგჯერ „სირცხვილის კულტურასაც" უწოდებენ. ე. დოდსის მტკიცებით, „ჰომეროსის ადამიანს უმაღლეს დაკმაყოფილებას სუფთა სინდისი კი არ ანიჭებდა, არამედ საყოველთაო აღიარება."

ჩვენი შეხედულებით, ყოველივე ამის გათვალისწინებითაც რუსთაველის ადამიანი განსხვავდება ეპიკური ცნობიერების ადამიანისაგან, რადგან მისთვის უმთავრესი შინაგანი ხმაა, საზოგადოების

აზრი კი მისთვის არაფრის მომასწავებელია, პრაქტიკულად არაფერს წარმოადგენს.

ეპიკური ცნობიერების მორალური კანონი „ძლიერი პიროვნების“ შეუზღუდავ უფლებებს იცავს. ეპიკური გმირის მიზანი და მთავარი ფასეულობა საკუთარი პირადი უფლებების დაცვა გახლდათ, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად ილახებოდა ამით სხვისი ღირსება. ამაშიც რუსთაველი ძლიერ შორსაა ეპიკური აზროვნებისაგან, რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები სხვის ინტერესებზეც ზრუნავენ. რუსთაველის სამართალი „მართალი სამართალია“, რომელიც „გულისა გულთან მივა“ და „ხესა შეიქს ხმელსა ნედლად.“ ამაზე უფრო გამონწვლილვით ქვემოთ გვექნება საუბარი, მაგრამ ამთავითვე ჩანს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ეთიკა ბევრად უფრო რთული ფენომენია, ვიდრე ეპიკური ცნობიერება და ამდენად, რუსთაველის მიერ მკვლელობის გამართლება გარკვეული ფორმალურ – ქრესტომათიული კატეგორიებით ვერ აიხსნება.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ ეთიკა არ ჰგავს არც მისი დროის და მის წინამორბედ ჰეროიკული პოეზიის ეთიკას და არც ქრისტიანულ მორალთან იდენტურობას ავლენს. მიუხედავად ამისა, მისი მსგავსი მსოფლმხედველობა არსებობს, მაგრამ რუსთაველისგან ძალზე შორს მდგომ დროსა და გეოგრაფიულ სივრცეში. შეიძლება სწორედ ამ მიზეზის გამო ეს მსგავსება მუდამ დაფარული რჩებოდა მკვლევართა თვალთახედვისაგან. შეიძლება ამის მიზეზი ისიც გახლდათ, რომ ეს ფილოსოფია არ იყო ქრისტიანული, რუსთაველის მკვლევართა უმეტესობა კი საკუთარი რელიგიური კუთვნილების გამო ამ პოეტში სწორედ ქრისტიანის დანახვას ცდილობდა.

აქ მინდა თავი დავიზღვიო და შევნიშნო, რომ რომელიმე ქრისტიანის კარგად მივიწყებულ ნაწერში შეიძლება მოიპოვებოდეს კიდეც რუსთველის მსგავსი ეთიკური შეხედულებები, მაგრამ ეს სურათს არ ცვლის – საყოველთაოდ ცნობილი და გაბატონებული, ქრისტიანული ეთიკის საფუძველია ფორმულა „არა კაც კლა“ და „ერთ ლოყაში რომ გაგატყამენ, მეორე შეუშვირე“, ამიტომ ბუნებრივია, მკვლელობა ყველა ქრისტიანულ აღმსარებლობაში ერთ-ერთ ყველაზე დიდ ცოდვად ითვლება. მგონი დიდი მჭევრმეტყველება არ უნდა დამჭირდეს იმის დასამტკიცებლად, რომ ქრისტიანულ მორალში კაცის კვლისთვის, მით უმეტეს რაღაც ამბის შესატყობად უცხო კაცის მოკვლისთვის ადგილი არ მოიძებნება.

მიუხედავად ამისა, რუსთაველის ეთიკა მაინც მთლიანი, ყოველმხრივ გააზრებული და დასრულებული ეთიკაა და ეს ეთიკური მრწამსი ღრმად რელიგიური შეფერილობისაა... ასეთი ეთიკა რელიგიურ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა, ოღონდ ქრისტიანობისგან ძალზე შორს – სულ სხვა ქვეყანასა და ეპოქაში – ინდოეთში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ბევრად ადრე.

„მაჰაბჰარატაში", ინდოელთა ამ „წიგნთა წიგნში", ასეთი სიუჟეტი ვითარდება: ძმები პანდაველნი, რომლებიც ინდოეთის ტახტის კანონიერი მემკვიდრენი არიან, საკუთარ ბიძაშვილებთან ნარდში სანაძლეოს წააგებენ. სანაძლეოს პირობა ასეთია – ძმებმა ცამეტი წლით ბიძაშვილებს სამეფო უნდა დაუთმონ და მთელი ეს დრო ტყეში, განდეგილურ ცხოვრებაში უნდა გაატარონ. პანდაველები ვაჟკაცურად ასრულებენ პირობას, მაგრამ ცამეტი წლის შემდეგ უკან დაბრუნებულებს ბიძაშვილები ტახტის დაბრუნებაზე უარს ეუბნებიან. ძალაუფლებით გაამპარტავნებული ბიძაშვილები არათუ სამეფოს, ერთი ქალაქის, ან თუნდაც ერთი სოფლის დათმობაზეც კი არ თანხმდებიან და აქ სამეფო კარი და მთელი ინდოეთი ორად იხლიჩება – ერთნი პანდაველებს უჭერენ მხარს, მეორენი კი მათ ბიძაშვილებს. ინიშნება ბრძოლა. ბრძოლის ველზე საომრად გასულ ერთ-ერთ პანდაველს, მთავარსარდალ არჯუნას თვალწინ საზარელი სურათი გადაეშლება – მისი საყვარელი ნათესავები: ბიძაშვილები, ბიძები, ბაბუები და გამზრდელები, ერთი სიტყვით ისინი, ვისთან ერთადაც იგი გაზრდილა და ვინც ბავშვობიდან მთელი გულით უყვარს, მოწინააღმდეგეთა ლაშქარს მოუძღვიან. არჯუნა ფარ-ხმალს ყრის და თავის მეგობარ კრიშნას, რომელსაც მისი მეეტლეობა უკისრია, უცხადებს, არ შემიძლია საყვარელი ადამიანების დახოცვა და ამიტომ ბრძოლაზე უარს ვამბობო. ამ სცენით იწყება ინდოელთა ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა ფილოსოფირი წიგნი, „ბჰაგავად-გიტა", რომელსაც ინდოელები „მაჰაბჰარატას" ბოლო ნაწილად მიიჩნევენ. კრიშნა ურჩევს არჯუნას, გამბედაობა მოიკრიფოს და ბრძოლაში ჩაებას, ხოლო თუ რატომ უნდა იბრძოლოს, ამ კითხვაზე პასუხი წარმოადგენს მთელი ამ წიგნის შინაარსს. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ მოკვლა-არმოკვლის ეს ეთიკური საკითხი უმთავრესია „ბჰაგავად-გიტას" ავტორისათვის.

მკვლელობის საკითხი უმთავრესია რუსთაველისთვისაც, რადგან

იგიც, „გიტას“ ავტორის მსგავსად, პირველივე კოლიზიას ამაზე აგებს, უპირველეს დრამატურგიულ კვანძს ხლართავს, რომელმაც შემდგომ მთელ სიუჟეტის ამოძრავება – ამოქმედება უნდა გამოიწვიოს, – ყოველივე ეს აღნიშნულ პრობლემატიკაში ფოკუსირდება. მკვლელობის პრობლემა ორივე ამ ნაწარმოების ქვაკუთხედია, და ორთავე ეს პოემა ამ კითხვაზე ერთიდაიმავე პასუხს იძლევა. აქ განსხვავება მხოლოდ სტილისტიკასა თუ სპეციფიკაციურ მიმართულებაშია საგულვებელი – თუკი „ბჰაგავად-გიტა“ ფილოსოფიურ თხზულებად წარმოდგება, სადაც ფილოსოფიური მსჯელობა უშუალოდ და თანმიმდევრულადაა გადმოცემული, რუსთაველი თავის სათქმელს მხოლოდ შეფარვით ამბობს – ასეთია მისი პოეტური ტექნიკის სპეციფიკა.

იმის პასუხად, თუ რატომ უნდა იბრძოლოს არჯუნამ, კრიშნა მას ძალზე რთულსა და თავისთავში დასრულებულ ფილოსოფიას სთავაზობს. პირველი, რასაც იგი არჯუნას ეუბნება, ის არის, რომ სიკვდილი, როგორც ასეთი, არ არსებობს:

„ჯერ არ მომხდარა, გავმქრალიყავით მე და შენ, ან ეს მეფეთა გროვა; დრო არ ყოფილა, არ გვეარსება, და არასოდეს ეს დრო არ მოვა.“

„როგორც აქ ძალუძს სულს იყოს ბავშვი, ახალგაზრდა და კაცი ხნიანი, ასევე იცვლის ის სხეულებსაც, თუმც არ ტყუვდება ამით ჭკვიანი.“

კვდება მხოლოდ სხეული, სული კი უკვდავია, ამიტომ სისულელეა შფოთვა როგორც საკუთარ, ისე სხვის სიკვდილზე:

„არცა ცოცხლებზე და არცა მკვდრებზე არა სწუხს ბრძენი და
ცრემლსაც არ ღვრის.“

კრიშნას სიბრძნე იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვეულებრივი, ადამიანური ხედვა სამყაროსი სხვა არაფერია, თუ არა „მოჰა“, ანუ სიბნელე, გონების დაბნელება. ადამიანები ვერ ხედავენ სამყაროს ისეთს, როგორიც ის არის, რადგან ყოველგვარ მოვლენას „ეგო“-სა და მიწიერი გრძნობების პრიზმში პროეცირებულს ჭვრეტენ. ამიტომ ჭეშმარიტების მაძიებელი, უწინარესად ამ ფენომენთა ტყვეობისაგან თავისუფლდება და უშუალო, გონებისა და ხუთი გრძნობის

ფილტრში გაუტარებელ მზერას საკუთარ თავში ნთქავს. როდესაც ეს ხელეწიფება, იგი გახდება „ბრძენი", ანუ „ღვთაებრივი ცნობიერების" კონსომატორი და სამყაროს ისეთად ჭვრეტს, როგორიც ის სინამდვილეშია. მაგრამ კრიშნას სწავლება არა მხოლოდ თეორიული ხასიათისაა. არჯუნას ის სთავაზობს „ღვთაებრივი ცნობიერების" მიღწევის რამოდენიმე პრაქტიკულ გზას:

1. სანქჰია იოგას („სანქჰია" – თვლა, აწონ-დაწონვა, მსჯელობა). სანქჰია ლოგიკური მსჯელობაა, რომლითაც აბსოლუტური რეალობის ჭეშმარიტი ბუნება შეიმეცნება.
2. კარმა-იოგას (შრომით, საქმიანობით განთავისუფლების გზას),
3. ჯნანა-იოგას (ცოდნით, გაცნობიერებით განთავისუფლების გზას),
4. კარმასანიასა-იოგას (საქმისაგან განდგომის გზას),
5. ატმასანიამა-იოგას (თავის დაოკების იოგას),
6. ბჰაკტი-იოგას (ღმერთის ერთგულების, სიყვარულის გზას).

ყოველი გზა იმის გათვალისწინებითაა მოცემული, რომ ადამიანები განვითარების სხვადასხვა დონეზე იმყოფებიან და ამდენად, მათი ფსიქიკური მდგომარეობაც განსხვავებულია, ამიტომ პრაქტიკულ გზაზე დგომის მსურველმა თავისთვის შესაფერისი გზა უნდა შეარჩიოს, მაგრამ ყველა ამ იოგას აერთიანებს ერთი საერთო მიზანი – საკუთარი ფსიქო-ფიზიკური, ემოციური და მენტალური მდგომარეობის ტრანსფორმაცია და გარდასვლა იმ ტრანსცენდენტურ მდგომარეობაში, საიდანაც საგანთა ნამდვილი ბუნებაა საცნაურყოფილი. მხოლოდ ასეთ ადამიანს – იმას, ვინც პრაქტიკულად შეცვალა საკუთარი ფსიქიკა და სამყაროს უშუალო ხილვა-ჭვრეტა შესძლო, – კრიშნა ბრძენს უწოდებს. ასეთი ადამიანისთვის უკვე აღარ არსებობს ჩვეულებრივ მოკვდავთა ცნებები – სიკვდილ-სიცოცხლე, ჭირი და ლხინი (უბედურება და ბედნიერება), ბოროტი და კეთილი და სხვ. აქ კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ რუსთაველის სიტყვები:

„არის ერთი ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი."

სწორედ ასეთი სიბრძნისკენ მიილტვიან, რუსთაველის ჩანაფიქრით, ტარიელი და ავთანდილი. მათ მიერ მკვლეობის ჩადენა კი

იგივეა, რაც არჯუნას მიერ სიხარბის ჟინს აყოლილი ნათესავების წინააღმდეგ ბრძოლაში ჩაბმა. ესაა „ღვთაებრივი ცნობიერებით“, სიბრძნით ხელდასხმული აქტი და არა უბრალო მკვლელობა, რომელსაც მინიერი ცნობიერების ადამიანები ჩადიან.

უკეთ რომ ჩავწვდეთ როგორია ამ ცნობიერების ხასიათი, კვლავ „ბჰაგავად-გიტას“ მივმართოთ. იმისათვის, რომ ადამიანმა საკუთარ თავს მკვლელობის ჩადენის უფლება მისცეს, საკმარისი როდია მარტოდენ იმის გაცნობიერება, რომ სიკვდილი არ არსებობს. ასე რომ იყოს, ნებისმიერი ავაზაკი თავს ამ ლოგიკური ხრიკით გაიმართლებდა. ამისათვის აუცილებელია ადამიანი ამქვენად დჰარმას ემსახურებოდეს და იყოს სრულიად დაცლილი „ეგოსგან“, იყოს უანგარო და ყოველგვარ მინიერს არ-მიჯაჭვული.

დჰარმა სჯულს ნიშნავს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა ბევრად ფართოა. ესაა სამართლიანობა, ბუნებრიობა, „ბუნებრივი წესი“, ამ წესით განბრძობილი სიკეთე – მისი ყოვლისმომცველობა; უანგარობა და მიწიერი სიამოვნებებისადმი, სურვილებისადმი და ურთიერთობებისადმი მიუჯაჭველობა გიტას მთავარი პრინციპებია. ვინც ამისაგან ვერ გათავისუფლებულა, ის „ეგოს“ ტყვეობაში ექცევა და მის საქმეთა ნამდვილი მოტივიც ვერასოდეს იქნება ჭეშმარიტად „ღვთაებრივი ცნობიერებით“ ნაკარნახევი. მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი „ქვეყნის სიმრთელეს“ („გიტას“ ტერმინია) და არა საკუთარ სურვილებს ემსახურება, და დაცლილია ყოველგვარი ანგარებისაგან და მიჯაჭვულობისაგან, აქვს უფლება ჩაიდინოს მკვლელობა:

„ვინც დაცლილია თავკერძობისგან და აქვს გონება შეუმწიკვლელი, არ ემონება იგი საქმეებს და გინდაც კლავდეს, არ არის მკვლელი.“

ახლა დავაკვირდეთ „ვეფხისტყაოსანში“ მომხდარ მკვლელობათა დეტალებს. ნესტანი და ტარიელი, დარწმუნებულნი იმაში, რომ მათ სიმართლეს არც მეფე-დედოფალი შეისმენს და არც ახლად-გამომცხვარი სასიძო, გადაწყვეტენ ჩუმად, მიპარვით მოკლან იგი. მასთან ლაშქრით შებმას ისინი ამ ვარიანტს ამჯობინებენ, რადგან, საპირისპირო შემთხვევაში უამრავი უდანაშაულო ადამიანი დაიღუპება. თვით სასიძო, მათი აზრით, უდანაშაულო არ არის, რადგან იმის მისაკუთრებლად მოდის, რაც მას არ ეკუთვნის. ამ

აზრს რუსთაველი იმითაც გამოხატავს, რომ ტარიელი მას მაშინ კლავს, როცა მას სძინავს, ანუ შეუგნებელია, არ იცის, რას სჩადის. ძილი ამ შემთხვევაში მეტაფორაა, სიმბოლოა სიბრმავის, უცნობობის, ბუდისტურად რომ გამოვხატოთ, სულიერი ძილია.

ანალოგიური სიტუაცია იქმნება ავთანდილთანაც. ავთანდილი მოულოდნელად თავს დაადგება ფატმანს და მას უცხო კაცთან შეუსწრებს. ჭაშნაგირი, გამწარებული იმით, რომ მისი შეყვარებული მისგან უჩუმრად სხვა შეყვარებულებსაც იღებს, დაემუქრება ქალს, შენს ქმარს ვეტყვი, „შვილები დაგაჭმევინოსო“ და მიდის. ფატმანი და ავთანდილი სამართლიანად ფიქრობენ, რომ მათ სიმართლეს არც ფატმანის მეუღლე შეისმენს და არც გაბოროტებული ჭაშნაგირი, და ამიტომ, გადაწვეტენ მოკლან იგი, რომ ფატმანიც გადარჩეს და მისი უდანაშაულო შვილებიც. ავთანდილი ასეც იქცევა – კლავს ჭაშნაგირს, რომელსაც ტარიელის მსხვერპლივით სძინავს, ანუ უცნობოა, შეუგნებელი. ორივე მსხვერპლი საკუთარ შეუგნებლობას ეწირება – იმას, რომ „არ იცოდნენ, რას იქმოდნენ.“ თითქოს ყველაფერი გასაგებია – მოქმედების გამეორების ხერხით რუსთაველი გვეუბნება, რომ მკვლელობა მისთვის მისაღებია, თუკი მისი ჩამდენი სიმართლეს, სიკეთეს ემსახურება და თუ მოკლული „უცნობოა“ და თავისი „ცნობიერების ძილით“, შეუგნებლობით, ნებსით თუ უნებლიედ ბოროტებას სჩადის, მაგრამ აქ არის ერთი ნიუანსი, რომელსაც დამატებითი, და ჩემი აზრით გადამწყვეტი შტრიხი შეაქვს ამ ორმაგ სურათში – ტარიელი და ნესტანი ისჯებიან თავის საქციელის გამო, ავთანდილი კი არა!

რა უნდა იყოს ამის მიზეზი? ჩემი შეხედულებით, მხოლოდ ის, რომ ავთანდილი აბსოლუტურად თავისუფალია ეგოისტური მოტივიაგან. იგი მეგობრის დახმარების სურვილითაა გადმოხვეწილი უცხო მხარეში და მხოლოდ ის ანაღვლებს, რომ როგორმე მისი დაკარგული სატრფოს კვალს მიაგნოს. მაგრამ იგივე არ ითქმის ტარიელზე. ტარიელსა და ნესტანს მამოძრავებელი მოტივი გააჩნიათ – ერთმანეთის სიყვარული და ინდოეთის ტახტზე ასვლის სურვილი! ორივე სურვილი სამართლიანია – ერთიც და მეორეც ტახტის მემკვიდრეებად არიან გაზრდილები და ბავშვობიდან უწყიან, რომ ადრე თუ გვიან მეფობა მათ უნდა დარჩეთ, აქ კი უცებ ვიღაც უცხო ტომელი გამოჩნდება და ყველაფრის მითვისებას ლამობს. მაგრამ დავაკვირდეთ, როგორ ვითარდება მოვლენები: ხვარაზმშას

შახის სიძედ მოყვანის სურვილს მეფე-დედოფალი, პირველ რიგში, ტარიელს გაანდობს. ტარიელი აღშფოთებულია, მაგრამ საკუთარ გრძნობებს მეფე-დედოფალს არ უმხელს. მოგვიანებით იგი ნესტანს ამის მიზეზს გაუზიარებას:

„მემცა დაშლა ვითა ვჰკადრე, რათგან იგი ვერ მიმხვდარა?
არ იცის, თუ ინდოეთი უპატრონოდ არ გამხდარა?!
ტარიელ არს მემამულე, სხვასა ჰმართებს არად არა,
ვის მოიყვანს, არა ვიცი, ანუ იგი ვინ მომცდარა?“

ტარიელის პირველი ფიქრი, პირველი რეაქცია ასეთია: როგორ, ნუთუ მათთვის უცნობია, რომ ინდოეთს პატრონი ჰყავს და ეს პატრონი მე ვარ?! დააკვირდით ამ სიტყვებს: „ტარიელ არს მემამულე“, ნათქვამს მესამე პირში საკუთარ თავზე, რაც, ფსიქოლოგებს თუ დავუჯერებთ, საკუთარ თავზე გადაჭარბებულად მაღალი წარმოდგენის უპირველესი ნიშანია. რამხელა ქედმაღლობით, რა უსაზღვრო ამპარტავნებითაა გაჟღენთილი ეს წინადადება: „ტარიელ არს მებატონე“...

აშკარაა, რომ ტარიელის მთავარი მამოძრავებელი ემოცია სიამაყეა. ის ვერ ეგუება იმას, რომ „მის“ ტახტზე სხვა უნდა ავიდეს. მას ანრისხებს ეს და მრისხანებისას ავიწყდება, რომ ის მხოლოდ შვიდიდან ერთ-ერთი სამეფოს მმართველი შვილია, რომ მემკვიდრის არჩევა ხელმწიფის წმინდათაწმინდა უფლებაა, რომ ინდოეთის ტახტს მას სინამდვილეში არავინ შეპირებია... შელახული სიამაყე მართავს მას და ამ დროს ნესტანის სიყვარულიც და „სამშობლოს მსახურებაც“ მეორეხარისხოვან როლს თამაშობს. ეს მოტივები არსებობს, მაგრამ ისინი არ არის წარმმართველი. მართალია, ეს მოტივები უფრო დეკლარირებულია ტარიელისა და ნესტანის მიერ, მაგრამ თუ კარგად დავუკვირდებით, რამდენად უფრო ემოციურად გამოხატავს ტარიელი სწორედ ამას – შელახული სიამაყის გამო აღშფოთებას, რომ ყველაფერი გასაგები ხდება. ისიც არ შეიძლება გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ შეყვარებული წყვილი მეტად პრაგმატულად გაითვლის, სად რა თქვას, სად რომელი მიზეზი უფრო უპრიანი გამოდგება. ნესტანი მიმართავს ტარიელს:

„იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა, ჩემსა მამასა,
ჰკადრე, თუ: «სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა,

ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა,
არ დამეხსნები, გაგიხდი ქალაქსა ვითა ტრამასა!"

„ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნურცა ნდომა,
ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდომა;
ქმნას მეფემან ყელ-მოტეხით შემოხვეწა, შემოკვდომა,
ხელთა მოგცეს თავი ჩემი, შეგვფეროდეს ერთგან სხდომა."

ანუ, ჩვენთვის კი კარგად ცნობილია, რომ ამას ჩვენი სიყვარულისთვის ვაკეთებთ, მაგრამ მამაჩემი ამას ვერ გაიგებს, ამიტომ უმჯობესია, უთხრა, რომ მხოლოდ სპარსელების მიერ ინდოელების „ჭამა" გაღელვებსო. ნესტანს ჰგონია, რომ მათი სიყვარულია მთავარი, მაგრამ იგი ვერ ხვდება, რომ ტარიელისთვის ორი კი არა, სამი მამოძრავებელი მოტივი არსებობს, და ამ სამიდან ყველაზე ძლიერი ისაა, რომელიც ყველაზე კარგადაა შენიღბულ-მიჩქმალული. თავის ციხე-კოშკში გამაგრებული, იგი წერს მეფეს:

„მე შევუთვალე: „მეფეო, ვარ უმაგრესი რვალისა,
თვარა რად მიშლის სიკვდილსა ცეცხლი სირცხვილთა ალისა?
მაგრა, თვით იცით, ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა,
მე, თქვენმან მზემან, მაშოროს ნდომა თქვენისა ქალისა!"

„იცით, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია! –
ერთიღა მე ვარ მემკვიდრე, – ყველაი თქვენ მოგხდომია:
ამოწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია;
სამართლით ტახტი უჩემოდ არავის მისახდომია!"

„ვერ გათნევ, თქვენმან კეთილმან, აწ ეგე არ-მართალია:
ღმერთმან არ მოგცა ყმა შვილი, გიზის ერთაი ქალია,
ხვარაზმშა დაჰსვა ხელმწიფედ, დამრჩების რა ნაცვალია?
სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მერტყას მე ჩემი ხრმალია?!"

„შენი ქალი არად მინდა, გაათხოვე, გამარიდე!
ინდოეთი ჩემი არის, არვის მივსცე ჩემგან კიდე.
ვინცა ჩემსა დამეცილოს, მისით მასცა ამოვფხვრიდე,
სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე!"

ტარიელი ზუსტად ასრულებს ნესტანის სურვილს და წერილში ხაზს უსვამს, რომ ამ შემთხვევაში ნესტანის სიყვარული მისთვის მთავარი არ არის, მაგრამ რა არის მთავარი? ტარიელი თვითონაც ვერ ხვდება, რომ სინამდვილეში ინდოეთზე ზრუნვა კი არა, ამპარტავნება ამოძრავებს, რაც კარგადაა პოეტის მიერ გაცხადებული ტარიელის მიერ ყველაზე ემოციურად (ანუ გულწრფელად) წამოსროლილ ფრაზებში:

„სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მერტყას მე ჩემი ხრმალია?!"
და
„სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე!"

ტარიელი ცდილობს მეფეს დაუმალოს, რომ ნესტანი უყვარს, მაგრამ იმას კი ველარ მალავს, რომ „სამართლით" პირადად მას სულაც არ ეკუთვნის ტახტი და რომ მხოლოდ შელახული და ავადმყოფურად გაძლიერებული სიამაყის გამო ეჩვენება ასე. ამას გარდა, ტარიელი, ფაქტიურად, მარიონეტია ნესტანის ხელში. ნესტანი წარმართავს და აკონტროლებს მას, მანიპულირებს მისით. პირველი, რასაც ის ამ მიზნით აკეთებს, ტარიელის სტრესულ მდგომარეობაში ჩაგდებაა. მასთან მისულ შეყვარებულს იგი ჯერ კი არ ჰკითხავს, რა მოხდა სასახლეშიო, არამედ პირველ რიგში ებუტება, ისტერიკას უმართავს და ადანაშაულებს, რითაც ერთგვარ ფსიქოლოგიურ უპირატესობას და ძალაუფლებას მოიპოვებს მასზე:

„ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირ-გამეხებული,
არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე ალვა, ედემს ხებული;
ასმათთან დამსვა შორს-გვარად გულსა მე ლახვარ-ხებული;
მერმე წამოჯდა წარბ-შერჭმით, გამწყრალი, გარისხებული."

„მიბრძანა: „მიკვირს, რად მოხვე მშლელი პირისა მტკიცისა,
გამწირავი და მუხთალი, შენ, გამტეხელი ფიცისა?!
მაგრა ნაცვალსა პატიჟსა მიგცემსო ზენა, მი, ცისა!"
ვჰკადრე: „რა გკადრო პასუხი მის ჩემგან მე უიცისა?"

„ვთქვი: „პასუხსა ვერას გკადრებ, თუ არა ვსცნობ მე მართალსა:
რა შეგცოდე, რა მიქმნია უცნობოსა, ფერ-ნამკრთალსა?

კვლაცა მითხრა: «რას გეუბნა მტყუანსა და შენ მუხთალსა?
დიაცურად რად მოვლორდი? მე დავუწვავ ამით ალსა!"

ამის შემდეგ კი მისი მეშვეობით ადვილად ახორციელებს წინასწარ მოფიქრებულ გეგმას: მოაკვლევინოს ხვარაზმშას შახი. ისიც უნდა ითქვას, რომ ნესტანი მართავს ტარიელს და თავისი გეგმის დასაჩქარებლად მეორეჯერაც ასევე ადანაშაულებს, სტრესულ მდგომარეობაში აგდებს და ასე მანიპულირებს მისით:

„წავდეგ, მიბრძანა: «რასა სდგა? დღე გიჩანს წინ საომარე!
ანუ გამწირე, მიტყუე და კვლაცა მოიმცდომარე?!"

ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ ნესტანიც, ტარიელის მსგავსად, უსაზღვრო ამპარტავნებითაა სავსე. გავიხსენოთ თუნდაც მისი მიმართვა ტარიელისადმი, რომელიც, თუგინდ აშკარად წინასწარ მოფიქრებული იყოს, ასევე სავსეა საკუთარი უპირატესობის შეგრძნებითა და ქედმაღლობით:

„რათგან დამთმე, მეცა დაგთმობ, ვინძი უფრო დაზიანდეს!"

ნესტანსაც უსაზღვრო ამპარტავნება ამოძრავებს:

„ამას ვბრძანებ: ვინცა გინდა ეპატრონოს ინდოეთსა,
ეგრეც მე მაქვს პატრონობა, უგზოდ ვლიდენ, თუნდა გზეთსა!"

სწორედ ამის გამო ისჯებიან ნესტანი და ტარიელი. მთელს ამ სიტუაციაში მათ საკუთარი სიმართლის შეგრძნებასთან ერთად, ახალგაზრდული ქედმაღლობა, გარკვეული მაქსიმალიზმი და დაუნდობლობაც ამოძრავებთ. მართალია მათი საქმე, მაგრამ ეს მხოლოდ სიტუაციის გარეგნულ მხარეს წარმოაჩენს, ხოლო ამ ორი მხატვრული პერსონაჟის მამოძრავებელი მოტივები, ნამდვილი შინაგანი მიზეზი ამპარტავნებაა. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ყოველივე ზემოხსენებული მხოლოდ პოემის გარეგნულ სიბრტყეზე იშლება. თხზულების სიღრმისეულ პლასტში სულ სხვა სიუჟეტი ვითარდება და სხვა მიზეზ-შედეგობრივი კანონები მოქმედებს. ამ განზომილებაში ტარიელის მიერ ნესტანის (ღვთაებ-

რივი რეალობის) დაკარგვის მიზეზი მისი არასრულყოფილებაა, რაც მხოლოდ ავთანდილთან და ფრიდონთან გამთლიანებით უნდა დაიძლიოს...

* * *

არ ვიცი, იცნობდა თუ არა პოეტი ამქვეყნად იმ ყველაზე რთულსა და ძნელად შესამეცნებელ მოძღვრებას, რომელიც ტყუპის ცალივით ჰგავს მის ასევე რთულსა და ძნელად შესამეცნებელ მრწამსს, თუ ეს ხედვა შოთამ გარედან მიღებული ინფორმაციის გარეშე, მხოლოდ შინაგანი ჭვრეტის წყალობით შეიძინა. არ ვიცი და ამიტომ არც ვაპირებ რაიმე გადაჭრით ვამტკიცო, მით უმეტეს, რომ თუკი ყოველივე ეს მხოლოდ პოეტის პირადი გამოცდილების შედეგია, მე ის ასმაგად გენიალურ პიროვნებად მესახება, რადგან ასეთ სულიერ სიმაღლეს ინდოეთმა მოაზროვნეთა მრავალი თაობის წყალობით, მხოლოდ ათასობით წლის განვითარების შედეგად მიაღწია.

მაშ ასე, რაში მდგომარეობს რუსთაველის პერსონაჟთა უმთავრესი თვისება, დამყარებული, მათსავე, და შესაბამისად, პოემის ავტორის მსოფლმხედველობაზე? ესაა არა წინასწარ გამოწერილი და დაზუთხული მორალური სანტენციებით მოქმედება, არამედ მზადყოფნა, ნებისმიერ წუთს, ყოველგვარ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში მიიღონ მოულოდნელი და რთული გადაწყვეტილება. ისინი წინასწარ არ არიან შემოზღუდულნი არავითარი რელიგიური დოგმებით და თავიანთ მოქმედებას არცერთი რელიგიის მორალს არ შეუწამებენ. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები არ არიან ქრისტიანული კულტურის შვილები. ისინი თავიანთ საქციელს არც „ათ მცნებას“ უთანხმებენ და არც ნიკეის კრების გადაწყვეტილებებს. არც ის ანაღვლებთ დიდად, როგორ წაადგება მათი საქციელი მათსავე სულის ცხონებას. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ისინი არც ამორალური ტიპები არიან, თავისი პირადი მიზნებისთვის ნებისმიერ შემხვედრს რომ სიცოცხლეს გამოასალმებენ. მათ საქციელში დევს გამოცანა და ამ გამოცანის ამოცნობა შეუძლებელია ისევდაისევ პოემის დაფარული, საკრალური პლასტების გაუაზრებლად, მათი გაცნობიერებისათვის კი კვლავინდებურად ჰინდურ წყაროებს უნდა მივმართოთ. „გიტას“ სვამი ჩინმაიანანდასეულ კომენტარში ვკითხულობთ:

„კრიშნას თორმეტი წელი შეუსრულდა. კამსას ყველა მცდელობა, მის თავზე დამოკლეს მახვილივით აღმართული ხიფათი აერიდებინა, ჩაფლავდა. ერთხელაც მან მათჰურაში დიდი დღესასწაულის გამართვა გადაწყვიტა. უამრავი დიდებული და თემის წინამძღოლი მოიწვია. სახელოვან სტუმართა შორის კრიშნა და ბალა-რამაც იყვნენ. სტუმრებს უამრავი გასართობი ელოდათ. „თამაშას" (წარმოდგენა, შეჯიბრი) მეჯოგეთა ლაშქარიც მიაწყდა... კრიშნა და ბალა-რამა დღესასწაულზე მივიდნენ და ის იყო, კეთილშობილ სტუმართა შორის თავისი ადგილი უნდა დაეკავებინათ, რომ ვიღაც მოჭიდავე წინ წარსდგა და კრიშნა სახუმარო ჭიდაობაში გამოიწვია. ეს კრიშნას მოკვლის კიდევ ერთი მზაკვრული გეგმა გახლდათ, მაგრამ მან წინასწარ გამოიცნო ყველაფერი, გამოწვევა მიიღო და მოჭიდავე პირველივე შეტაკებისას სიცოცხლეს გამოასალმა, ქარის უსწრაფესად სამეფო აივანზე აიჭრა და თავზარდაცემული და ენაჩავარდნილი, საკუთარი გეგმის ჩაშლის მაცქერალი ბიძამისი თვალის დახამხამებაში მაღლიდან ძირს დაანარცხა. კამსამ სული განუტევა. სამეფო კამსას მამას, შვილის მიერ გაწირულ, ციხეში გამომწყვდეულ უგრასენას დაუბრუნდა. ამ წუთიდან კრიშნას ცხოვრებაში ახალი ეპოქა იწყება. ყოველნაირ ბავშვურ ანცობას, სასიყვარულო თამაშებს, ცეკვას და მუსიკას ერთი ხელის მოსმით ელება ბოლო. კრიშნა ბრინდავანამში აღარ დაბრუნებულა. მათჰურადან დვარაკას გაემართა, იქ ქალაქი აღმართა და სამეფო გააერთიანა. ამიერიდან ის ბევრ კამათში ჩაერევა, ბევრ სამეფოს შემოიერთებს, ბევრ სამეფოშიც დავას ხან ერთი ხელმწიფის სასარგებლოდ გადაწყვეტს, ხან მეორის, მაგრამ მუდამ აღმშენებელი იქნება და არასოდეს – სხვისი მინა-წყლის დაპყრობის მოსურნე. დიპლომატიის, სახელწიფოს მართვის დიდოსტატი, სამხედრო და სხვა საკითხებში სხვებს რჩევებს მისცემს, მაგრამ თვითონ არც ერთ ტახტზე არ ავა, თავისი უზარმაზარი გავლენით არ ისარგებლებს და არც ძალაუფლების მოპოვებასა და შენარჩუნებაზე იზრუნებს... სინამდვილაში მას დვარაკაც არ უმართავს. დღედაღამ უკუღმართობის ალაგმვითა და წაღმართობისთვის გზის მიცემით იყო გართული... მუდამ სიცოცხლითა და ხალისით სავსე, ყველა გასაჭირში მყოფს მხარში ედგა და ცხოვრებას დაუღალავად სხვის დახმარებაში ატარებდა. მუდმივ ცხოვრების ორომტრიალში იდგა და ამავე დროს ყველაფრისგან შორს იყო... მიზიდულობის ცენტრი

გახლდათ და თავისი დროის მთავარ პოლიტიკურ მოვლენებში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა. ურჩევდა, მაგრამ არასოდეს ახვევდა თავს საკუთარ ნებას. ადამიანებთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდა და მაინც ცხოვრებას შორიდან უცქერდა თითქოს... მთელი თავისი ცხოვრებით თვითონვე შეასხა ხორცი ყველაფერს, რაც მოგვიანებით „გიტაში" იქადაგა – მიუჯაჭველად, სიყვარულით მსახურებას, შრომას, მაგრამ შრომის ნაყოფზე უარის თქმას; ყველაფერში გათქვეფილი, მაინც ყოველთვის განზე მდგომი, სრულყოფილი იოგი ქმედებით სავსე ცხოვრებით ცხოვრობდა, ყოველთვის და ყველას ემსახურებოდა, მაგრამ ყველა საქმეში მხოლოდ დამკვირვებლად რჩებოდა. აქ, დედამიწაზე მან უფრო სტუმარივით იცხოვრა, ვიდრე მისი ბატონ-პატრონივით"...

ინდოელთა ღმერთის, კრიშნას ცხოვრება, მიუხედავად იმისა, გვჯერა თუ არა მისი ნამდვილობის, სრულყოფილი ადამიანის პორტრეტის შექმნის მცდელობას წარმოადგენს. და ამ პორტრეტის ერთ-ერთი უმთავრესი შტრიხი, უსაზღვრო კაცთმოყვარეობასთან ერთად აუცილებელ შემთხვევებში მკვლელობის ჩადენისთვის მზადყოფნაცაა. და არ დაგვავიწყდეს – აქ საუბარია თვით ღმერთზე და არა რიგით მოკვდავზე. სრულყოფილი ადამიანის დახატვის მცდელობას ვხვდებით „რამაიანასა" და „ვეფხისტყაოსანშიც", მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ ორ ნაწარმოებში სრულყოფილებას, იდეალს სამი გმირის თვისებათა შეერთებით, წინააღმდეგობათა ჰარმონიულ მთლიანობაში მოყვანით ვიღებთ. მთავარი კი ის არის, რომ სრულყოფილების ეს სამივე ხატი – რამა, კრიშნა და ტარიელი თავისთავში იტევს ყველაზე მთავარ, თითქოსდა მარად მოურიგებელ წინააღმდეგობას – ერთის მხრივ უმაღლეს, ღვთაებრივ სიყვარულსა და მეორეს მხრივ, მკვლელობას. მაგრამ ღვთაებრივი ცნობიერების თვალსაწიერიდან, რომელიც საერთოა სამივე ამ ნაწარმოებისათვის, სიცოცხლე მხოლოდ თამაშია, „მაია", ანუ ილუზია, ამდენად ამ ცნობიერებისთვის სიკვდილს არ ახლავს ის ტრაგიზმი, როგორითაც მას ჩვეულებრივი ადამიანური ცნობიერება მოსავს. ინდოელთა რწმენით ღმერთი სამყაროს თვითონ ქმნის და თვითონვე ანადგურებს, ისევე როგორც ბავშვი ანადგურებს სულ ცოტა ხნის წინ აშენებულ ქვიშის სასახლეებს. სამყარო ღვთაებრივი „ლილა", ანუ თამაშია...

* * *

ყოველი კულტურა ადამიანს კანონს უწესებს: და რაც უფრო მაღალგანვითარებულია საზოგადოება, მისი კანონებიც უფრო დახვეწილია და სრულყოფილი, ანუ, უფრო მეტად ასახავს ადამიანური სულის გამოვლინებათა და ადამიანურ ურთიერთობათა უწვრილეს ნიუანსებს, მაგრამ რაც უფრო მეტად ეზიარება ადამიანი კანონს, მით უფრო კარგავს იგი თავის თავს, მით უფრო შორდება თავის პირვანდელ მოცემულობას, ბუნებრიობას, თავის ნამდვილ არსებას და ხდება კანონებზე დამოკიდებული, „კანონმორჩილი", კანონზე – არა თავის შინაგან ხმაზე, არამედ გარედან მოტანილ წესზე მომართული, რაღაცნაირად ხელმეორედ შობილი კანონისგან, ნამდვილი „ორჯერშობილი", ბრაჰმანების არ იყოს, ოღონდ უარყოფითი, ნეგატიური მნიშვნელობით...

თანამედროვე ფსიქოლოგიისთვის საიდუმლოს არ წარმოადგენს, რომ ადამიანი მხოლოდ ცნობიერისაგან კი არ შედგება, არამედ ქვეცნობიერებისაგანაც, რომელიც თავისთავად საოცრად რთული, მრავალფუნქციური აგებულებისაა და რომელიც აისბერგის დაფარულ, ანუ უმეტეს ნაწილს წარმოადგენს. არც ისაა საიდუმლო, რომ ადამიანს გააჩნია ორგანო, რომელიც ყოველივეს ხედავს, და ხედავს ისე, როგორც არის, და არა ათასგვარ პიროვნულ თუ სოციალურ, ან კულტურულ ფილტრში გატარებულს. ზოგიერთნი ამ ფუნქციას ქვეცნობიერებას მიაწერენ, ზოგნი ე.წ. „ზეცნობიერს", უძველესი დროიდან კი ამას უბრალოდ „ღმერთი" ეწოდებოდა... სწორედ ამიტომაა, რომ უძველესი აღმოსავლური მოძღვრებები ადამიანს საკუთარი თავის შეცნობისკენ მოუწოდებენ და დაჟინებით უმეორებენ: „შენ ხარ ის", „ყოველივე შენშია", „შენშია ღმერთი", „თვით შენ ხარ ღმერთი", „შეიცან თავი შენი და შეიცნობ ყოველს"... მაგრამ თვით ეს მოძღვრებანიც კი, ეს სიბრძნისა და შემეცნების წყაროები, უშვებენ ერთ უზარმაზარ შეცდომას, რომლის დაუშვებლობაც, როგორც ჩანს, ვერბალური გამოხატვისას თითქმის შეუძლებელია – ყოველი მათგანი, თვით ყველაზე არადოგმატური და თავისუფლების სულით განმსჭვალული მოძღვრებებიც კი (მაგალითად დაოსიზმი ან ძენ-ბუდიზმი) ნებისით თუ უნებლიედ ადამიანს აძლევენ კანონს, რითაც უწესებენ საზღვრებს – „ეს შეიძლება, ეს კი არა" და ამით მას გარეგნულზე ორიენტირებულ არსებად აქცევენ. თვით ბრძენთაბრძენი ლაო ძიც,

რომელიც თავად ამხელს კანონის არსებობის შინაგან მანკიერებას თავისი ფანტასტიურად ლაკონური და ღრმა გამონათქვამით „რაც უფრო მეტია კანონი, მით მეტია დანაშაული“, ლაო ძი, რომელიც უბრალოდ აღწერს სამყაროს კანონზომიერებებს, ვერ გაურბის იმას, რომ მისი სიტყვები კანონებად არ იქცეს. მაგალითად „დაო დე ძინის“ ქართული თარგმანში ვკითხულობთ: „არის დიდი მსაჯული, ის სპობს მკვლელს.“ „დიადი მსაჯული“ დ ა ო ა. ის თავის ნიაღში აბრუნებს ყოველივეს კვლავწარმოსაშობად, ანუ იცავს საგანთა ბუნებითს სვლას, საგანთა ბუნებითს წრებრუნვას. ხოლო თუ ასეა, უმოქმედობა, მტრისადმი ლმობიერებრივი მიტევება-პატიება და სიყვარული გვმართებს, რადგანაც მოქმედება და ბოროტებაზე ბოროტებით მიგება არღვევს საგანთა ბუნებითს სვლას, რასაც სამყაროსეული თანხმობისა და წესრიგისთვის მხოლოდ ზიანი მოაქვს. უზენაესი და უმაღლესი განმგებელი დ ა ო ა და მისი განმახორციელებელი – ყოვლადბრძენი! ჩვენ არა გვაქვს უფლება მათ გადაწყვეტილებებში ჩავერიოთ. ყოველივე: მათი ნებითვე აღესრულება. როგორც კი ამას გადავუდგებით, მყისვე უბედურება დაგვატყდება თავს.“ ამიტომ, ასკვნის ბოლოს ლაო-ძი: „ვინცა შეცვლის დიად მსაჯულს: ბუნება დასჯის მას.“ ამ სიბრძნეში, ყველაზე არაკატეგორიულსა და არადოგმატურ მსჯელობაშიც კი, თუკი დავაკვირდებით, შევნიშნავთ დიდაქტიზმის ელემენტს, რაც სინამდვილეში სრულიად უცხოა ლაო-ძისთვის. ისეთი რთული აზრებისა და სულიერი მდგომარეობების გამოხატვისას, როგორსაც სამყაროს ყველაზე დიად წიგნებში ვხვდებით, ადამიანი ვერსად გაექცევა ცთომილებებსა და მცდარ ინტერპრეტაციებს, რადგან თვით ადამიანური მეტყველება შეზღუდულია და არ ძალუძს ზუსტად გადმოსცეს მისი აზრისა და შეგრძნებათა ყოველი ფაქიზი მოძრაობა. ტყუილად არ ამბობენ, რომ „სიტყვა უკვე ტყუილია“, მეტყველება ბევრად უფრო შეზღუდულია, ვიდრე რეალობა და მისი აღქმა. ამიტომაც ისეთ წიგნებთან ურთიერთობისას, როგორიც „ვეფხისტყაოსანია“, აღქმის მეტი სიფაქიზე გვმართებს. ასეთ შემთხვევაში არ გამოგვადგება არც მხოლოდ ღრმა აზროვნება და არც ერუდიცია, რადგან თუ ასეთი წიგნების გაგება გვინდა, პირველ რიგში მათ სულს უნდა ჩავწვდეთ.

იგივე პრობლემის წინაშე დგებოდნენ ყოველთვის „ბჰაგავად-გიტას“ კითხვისასაც, რის გამოც კრიშნას ხშირად ომისა და

კაცისკვლის მქადაგებლად წარმოიდგენდნენ. ამის პასუხად, მაჰატმა განდი წერს:

„უბრალოდ დააფუძნეთ თქვენი ცხოვრება „გიტაზე", გულწრფელად და გამუდმებით მისდიეთ მას და თქვენ თვითონ ნახავთ, არის თუ არა მკვლელობა ან თუნდაც ტკივილის მიყენება მისი მოძღვრების შესაფერი"...

სვამი ჩინმაიანანდასა და ქრისტოფერ აიშერვუდისეულ გიტას თარგმანის წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ:

„კურუკშეტერას ბრძოლის დაწყებამდე არჯუნა მტრის რიგებში ნათესავებსა და მეგობრებს დალანდავს და გააცნობიერებს, რომ იმათი დახოცვა მოუწევს, ვინც საკუთარ თავზე მეტად უყვარს. „არ ვიბრძოლებ!" – აღმოხდება სასოწარკვეთილს. კრიშნას პასუხი მთელს დანარჩენ წიგნს შეადგენს. ის არა მხოლოდ არჯუნას პირად პრობლემას ეხება, არამედ მოქმედების ბუნებას საერთოდ, ცხოვრების აზრს და იმ მიზნებს, რომელთათვისაც ადამიანმა აქ, დედამიწაზე უნდა იბრძოლოს. საუბრის ბოლოს არჯუნა აზრს იცვლის. ის მზადაა საბრძოლველად და ბრძოლაც იწყება. „გიტა" რომ გავიგოთ, პირველ რიგში ის გარემო უნდა გავითვალისწინოთ, რომელშიც მისი მოქმედება ხდება. როდესაც ქრისტე მთაზე ქადაგებდა, მის წინ ერთგული მიმდევრები იდგნენ და გარემოც მშვიდი და უშფოთველი იყო. ამდენად მას საშუალება ჰქონდა, მოწაფეებისთვის უმაღლესი და უმკაცრესი იდეალი – არაძალადობის იდეალი გადაეცა. „გიტაში" სრულიად განსხვავებული გარემოა. აქ კრიშნა და არჯუნა ბრძოლის ველზე დგანან. არჯუნა ერთგული მიმდევარი კი არა, ოჯახის თავი და მეომარია, მოწოდებითაც და პროფესიითაც. მისი სწავლებისას კრიშნა ორი სახის ფასეულობებს იყენებს – ფარდობითს და აბსოლუტურს. არჯუნას მოსალოდნელ მკვლელობაზე ფიქრიც კი გულს ურევს. კრიშნა მას მოაგონებს, რომ აბსოლუტური გაგებით მკვლელობა უბრალოდ არ არსებობს. ატმანი, ადამიანში მცხოვრები ღმერთი, ერთადერთი რეალობაა, სხეული კი მხოლოდ მოჩვენება. მისი არსებობაც და სიკვდილიც ერთნაირად ილუზორულია. ამის შემდეგ კრიშნა არჯუნას პირად პრობლემაზე გადადის. ეჭვგარეშეა, რომ არჯუნასთვის, მეომართა კასტის წევრისთვის ეს ბრძოლა „სამართლიანია." მისი საქმე მართალია. ამ საქმის მსახურება მისი ვალია. გიტაში კასტობრივი სისტემა ბუნებრივ წყობადაა წარმოდგენილი. ადამიანები ოთხ

ჯგუფად იყოფიან, მათივე შესაძლებლობებისა და თვისებების შესაბამისად. ყოველ ჯგუფს თავისი მოვალეობები, ეთიკა და პასუხისმგებლობები აქვს და ადამიანმა ისინი უნდა მიიღოს. ეს სულიერი ზრდის გზაა. ყველა იმ ადგილიდან უნდა წავიდეს წინ, სადაც დგას. ვერავინ გადახტება პირდაპირ აბსოლუტურზე. მისკენ მიმავალი თანდათან უნდა განვითარდეს. არ შეიძლება ადამიანმა თვითნებურად მიითვისოს სხვა ჯგუფის მოვალეობანი. „საკუთარი მოვალეობის შესრულებისას სიკვდილი გერჩიოს“, გვიქადაგებს კრიშნა, „სხვათა მოვალეობის შესრულება უდიდეს სულიერ საფრთხეს გიქადის.“ სოციალურად კასტობრივი სისტემა დიფერენცირებულია, მაგრამ სულიერად ამგვარი დიფერენციაცია არ არსებობს. ყველას შეუძლია, ამბობს კრიშნა, თავისი კასტის მოვალეობის შესრულებით, მისთვის დადგენილ ბილიკზე სიარულით უმაღლეს სიწმინდეს მისწვდეს. მართლაც, ევროპასა და აზიაში უამრავ ისეთ ადამიანს უცხოვრია, ვაჭრის, გლეხის, ექიმის, მღვდლის, მრეცხავის ან მეფის მოვალეობის შესრულებით უდიდესი სულიერებისთვის რომ მიუღწევია. მოქმედების წმინდად ფიზიკურ მხარეს თუ განვიხილავთ, რა თქმა უნდა, არჯუნა მოხალისედ არ წარმოგვიდგება. ომი მისი ვალია. ის მისი წარსული ქმედებებისგან აღმოცენდა. დროის ნებისმიერ მომენტში ჩვენ ის ვართ, რასაც არსებითად წარმოვადგენთ და საკუთარ თავად ყოფნის ყველა შესაძლო შედეგი უნდა მივიღოთ. მხოლოდ ამის შემდეგ შევძლებთ, უფრო განვვითარდეთ. ბრძოლის ველი ავირჩიოთ, რადგან ბრძოლას ვერ გავექცევით. არჯუნა იძულებულია იმოქმედოს, მაგრამ ორი სახის მოქმედებას შორის არჩევანი ჯერ კიდევ აქვს. საერთოდ, კაცთა მოდგმა თითქმის ყოველთვის შიშითა და სურვილით, ანუ მიჯაჭვული მოქმედებს; გარკვეული შედეგის მიღების სურვილითა და იმის შიშით, რომ მიზანს ვერ მიაღწევს. მიჯაჭვული შრომა ილუზორულ სამყაროსთან ფატალურად გვაკავშირებს და პერმანენტულად კიდევ და კიდევ უფრო მეტი რუტინული დამოკიდებულება – დამორჩილებულებით გვბორკავს. მაგრამ სამუშაოს შესრულების სხვა ხერხიც არსებობს – მისი შიშისა და სურვილის გარეშე შესრულება. ქრისტიანები ამას „წმინდა გულგრილობას“ უწოდებენ, ჰინდუსები კი – „მიუჯაჭველობას.“ ორივე ეს სახელი ოდნავ შეცდომაში შემყვანია, რადგან სიცივესა და აღტაცების არქონას გულისხმობს. ამიტომ არის, რომ ადამიანები

ხშირად მიუჯაჭველობას ფატალიზმში ურევენ, მაშინ, როცა რეალურად ეს საპირისპირო ცნებებია. ფატალისტისთვის უბრალოდ სულერთია – მაინც ის მოხდება, რაც მოსახდენია! რატომ უნდა იტანჯოს, რიღასთვის ქმნას რაიმე? ძალისხმევა გამოავლინოს, რუტინულ ორომტრიალს მისცეს თავი? მიუჯაჭველად მოქმედი კი კაცთა შორის ყველაზე კეთილსინდისიერია. შიშისა და სურვილისგან გათავისუფლებული, ყველაფერს მოვალეობისადმი ერთგულების ნიშნად სჩადის. მისთვის ყოველი საქმე თანაბრად სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი ხდება. ის მხოლოდ მოქმედების შედეგების – წარმატებისა და მარცხის, შექებისა და გაკიცხვის მიმართ რჩება ინდიფერენტული. კრიშნა გვასწავლის, რომ როცა სამუშაო ასეთი სულისკვეთებით შესრულდება, ის იმის ცოდნამდე მიგვიყვანს, რაც მოქმედებისა და მთელი სიცოცხლის მიღმა დგას – საბოლოო რეალობამდე. ამ ცოდნის ზრდასთან ერთად თანდათან შემდგომი მოქმედების საჭიროებაც ჩამოგვცილდება და ჩვენს ნამდვილ ბუნებას – ღმერთს შევიცნობთ. აქედან გამომდინარე, ყოველი ქმედება, თუკი მიუჯაჭველობის სულისკვეთებით შესრულდება, კონკრეტულ გარემოებაში კონკრეტული ადამიანისთვის შესაძლოა, სულიერი ზრდის საფეხურად იქცეს. ინდივიდუალური ზრდის კუთხით ყველანაირი სიკეთე და ბოროტება თანაფარდობითია. ყოველი ინდივიდისთვის გარკვეული ქმედებანი აბსოლუტურად უმართებულოა. მართლაც, შეიძლება არსებობდეს ქმედებები, რომლებიც დღეს ქვეყნად მცხოვრები ყველა ინდივიდისთვის აბსოლუტურად არასწორია, მაგრამ უმაღლესი აზრით, არც სიკეთე არსებობს და არც ბოროტება. იმის გამო, რომ კრიშნა, როგორც ღმერთი, ისე საუბრობს, მას შეუძლია ასეთი პოზიცია დაიკავოს და არჯუნას ბრძოლა ურჩიოს. რასაკვირველია, აქ იმაზე არაა საუბარი, რომ ბოროტის ქმნა სიკეთეს მოიტანს. „გიტა“ ასეთ ოპორტუნიზმს არ ამართლებს. არჯუნამ ის უნდა გააკეთოს, რაც მისთვის საუკეთესო ქმედებაა, იმისთვის, რომ ამ საუკეთესოდან კიდევ უფრო უკეთესს გადაწვდეს. მოგვიანებით კურუკ-შეტერაზე ბრძოლა შეიძლება მას ბოროტებად მოეჩვენოს და მაშინ ეს იქნება კიდეც ბოროტება. ბოროტის ქმნა, როდესაც წინასწარ გაცნობიერებული გაქვს, რომ ბოროტებას სჩადი, არასოდეს სიკეთეს არ მოიტანს. ასეთ საქციელს მხოლოდ მეტი ბოროტების, მიჯაჭვულობის და უმეცრების წინასწარგანსაზღვრა

შეუძლია. არაიშვიათად გიტას ომის გამართლებაში სდებენ ბრალს და ამგვარად, ქრისტეს, ბუდას და სხვა დიად სულიერ მოძღვართა სწავლების საპირისპიროდ მიიჩნევენ. სინამდვილეში გიტა არც ამართლებს ომს და არც გმობს მას. ვინაიდან არც ერთ საქციელს, არც ბოროტს და არც კეთილს, აბსოლუტური ფასეულობის მქონედ არ მიიჩნევს, მას არც ერთის ქმნა არ შეუძლია. მას არც დაგმობა ძალუძს და არც გამართლება. იგი მხოლოდ გვაფრთხილებს, რომ სხვებს ნუ განვიკითხავთ, სხვისეულ განსჯაში ნუ შევალთ. როგორ შეიძლება მეზობელს მისი მოვალეობა დაეუწესოთ, როცა საკუთარი მოვალეობის გაგებაც ასე გვიჭირს? პაციფისტმა პატივი უნდა სცეს არჯუნას, არჯუნამ კი, თავის მხრივ, პაციფისტს. თუკი მართლა გულწრფელნი არიან, ორივენი ერთი მიზნისკენ მიისწრაფიან. მათ შორის არსებობს სიღრმისეული ერთობა, რომლის გამოხატვაც შესაძლებელი გახდება, თუკი ორივე მათგანი უკომპრმისოდ გაჰყვება იმ ბილიკს, რომელსაც ადგას. რადგან ჩვენ მხოლოდ ის შეგვიძლია, რომ სხვებს მათი საკუთარი მოვალეობის შესრულებაში იმის კეთებით დავეხმაროთ, რაც ჩვენ თვითონ მართებულად მიგვაჩნია. ეს არის ერთადერთი, ჭეშმარიტად სოციალური აქტი."

ასეთი ახსნა არასაკმარისია, რადგან ბუნებრივად ჩნდება კითხვა: უკვე ხომ გაუჩნდა არჯუნას პროტესტი ძალადობის მიმართ, რაღა საჭიროა მისი „დაბალ ცნობიერებაში" დაბრუნება? მაგრამ საქმე ისაა, რომ არჯუნა არა ზოგადად მკვლელობის, არამედ მხოლოდ საკუთარი ნათესავების დახოცვის წინააღმდეგ ილაშქრებს. მისთვის ჯერაც უცხოა ის ღვთაებრივი ცნობიერება, რომელსაც მას შემდგომ კრიშნა გაუზიარებს. არჯუნასთვის ჯერ კიდევ არსებობს მკვლელობა და ის ამას ცოდვად თვლის, თუმცა ამართლებს კიდეც, ოღონდ, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკიღა ამას მისი კასტის კანონი, კშატრიას განაწესი ავალებს. მისთვის ჯერ კიდევ არსებობს „ახლობლები" და „უცხოები" და შესაბამისად, ახლობელთა ხოცვა, უცხოთა ხოცვაზე უფრო დიდ ცოდვად ეჩვენება. კრიშნა, ერთის მხრივ, მას შთააგონებს, რომ არ არსებობს მკვლელობა, რადგან არ არსებობს სიკვდილი, მეორეს მხრივ კი, ამ ვიწრო ადამიანური სიყვარულისგან, ამ სულიერთა განმომაცალკევებელ – დამახარისხებელი ილუზიისგან ათავისუფლებს და ყოველივე ცოცხალისა და არაცოცხალის ერთადერთ ჭეშმარიტ, საყოველთაო სიყვარულს ასწავლის,

საამისოდ კი იმ ცოდნას აზიარებს, რომლის თანახმადაც, ყველა სულიერი თანაბარღირებული, ერთნაირად ძვირფასია, რადგან ერთადერთი რეალობის – ღმერთის ორგანული ნაწილია; რომ კვდება მხოლოდ ის, რითაც სულდგმულნი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან და რაც ისედაც მკვდარშობილია, ანუ ხორცი; ის კი, რაც ყველაში ერთი და ერთნაირია – სული, მარად ცოცხლობს და მისი მოკვლა შეუძლებელია. ამასთან, მოვალეობის შეზღუდული, კასტობრივი გაგებისგან ათავისუფლებს და მოქმედების ერთადერთ სწორ მოტივად ჭეშმარიტებისთვის, სულიერთა სიკეთისთვის აბსოლუტურად უანგარო მსახურებას უსახელებს, ანუ ისეთ ცნობიერებას სთავაზობს, რომლით მცხოვრები ადამიანისთვის ყველაზე უცხოა მკვლელობა, მაგრამ ასევე უცხოა მოკვლის შიშიც; ასეთი ადამიანი არ კლავს, მაგრამ თუ კლავს, ეს მკვლელობა არაა: „ვინც დაცლილია თავკერძობისგან და აქვს გონება შეუმწიკვლელი, არ ემონება იგი საქმეებს და გინდაც კლავდეს, არაა მკვლელი.“

სათანადო, სპეციფიკური ჩაღრმავების შემთხვევაში შეუძლებელია ვინმემ „გიტას“ მოძღვრება მკვლელობის გამართლებად წარმოიდგინოს, რადგან იგი ადამიანისგან პირველ რიგში იმ ღვთაებრივი ცნობიერების განხორციელებას მოითხოვს, რომლით მცხოვრებისთვისაც მოკვლის სურვილი ყველა სხვა ყაიდის ადამიანზე უფრო უცხოა. „გიტაზე“ სწორი დასკვნის გამოტანა მისი კომპლექსური გააზრების გარეშე შეუძლებელია.

ასევე შეუძლებელია რუსთაველის მსოფლმხედველობა გავიგოთ, როგორც მკვლელობის გამართლება, რადგან თუ „უბრალოდ დავაფუძნებთ ჩვენს ცხოვრებას“ „ვეფხისტაოსანზე“, მსგავსად იმისა, როგორც ამას მაჰატმა განდი „გიტას“ შემთხვევაში გვირჩევს, მაშინ კაცთაკვლა ჩვენთვის ისევე არასასურველი იქნება, როგორც ეს მაშინ იქნებოდა, ცხოვრება „გიტაზე“ რომ დაგვეფუძნებინა. ამ წიგნის სულისკვეთებაც, ისევე როგორც „გიტასი“, უმაღლესი კაცთმოყვარეობის გამომხატველი, ყველაზე ამაღლებული სიყვარულია, რაც კი ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს, დაფუძნებული ღვთაებრივ ცნობიერებაზე – ყველაზე ღრმა და დაწმენდილ ცნობიერებაზე, რაც კი კაცთა მოდგმას მოეპოვება.

ყოველივე ამის ანალიზისას უნდა გვახსოვდეს, რომ არც „გიტა“ და არც „ვეფხისტყაოსანი“ არ ცნობს ფიქსირებულ, რეგლამენტირებულ – ნორმირებულ, საშუალო-სტატიკურ „მცნებებსა“

და „ჭეშმარიტებებს“, რომლებიც ყველასთვის და ყოველგვარ სიტუაციაში თანაბარღირებულად, ერთთავად“ ჭეშმარიტია.“ აქ საქციელი მოტივით, შინაგანი, სულიერი მდგომარეობით ფასდება და არა გარეგნული ნიშნით, თუნდაც შედეგით. ასევე ფასდება მკვლელობაც. ამის მაგალითია თუნდაც ის, რომ ინდურ ტრადიციაში „მკვლელად“ გვევლინება თვით... კრიშნა, ჰინდუთა ღმერთი. ერთ დღეს ის კლავს ორ ადამიანს – მოჭიდავეს, რომელმაც ის ორთაბრძოლაში გამოიწვია მისი მოკვლის მიზნით (კრიშნამ წინასწარ გამოიცნო მისი განზრახვა) და საკუთარ ბიძას, დესპოტ კამსას, რომელსაც ასევე მისი მოკვლა ჰქონდა განზრახული... მაგრამ ინდოეთში არავის აზრადაც არ მოსვლია, კრიშნა „მკვლელად“, ან „ცოდვილად“ შეერაცხა. როგორც ავღნიშნეთ, თვით ჰინდუთა წმინდა წიგნი, „ბჰაგავად-გიტა“ ძირითადად სწორედ ამ თემას – მკვლელობის თემას ეთმობა. იწყება ეს წიგნი ბრძოლის ველზე, სადაც ერთმანეთის პირისპირ ორი არმია დგას – ერთმანეთს ერთი ოჯახის ორი შტო დაპირისპირებია და შეტაკების შემთხვევაში ბიძაშვილებმა ერთმანეთი უნდა ამოხოცონ; და პირველი ფილოსოფიური კითხვა, რომელსაც „მაჰა-ბჰარატას“ ერთ-ერთი დადებითი გმირი, რაინდი არჯუნა სვამს, სწორედ ესაა – როგორ დავღვაროთ საკუთარი ნათესავების, ყველაზე საყვარელი ადამიანების სისხლი. და „გიტას“ მთელი დრამატურგია სწორედ ამაზეა აგებული – ღმერთი კრიშნა არჯუნას მკითხველისთვის მეტად მოულოდნელ პასუხს აძლევს – „უნდა იბრძოლო, სისხლი უნდა დაღვარო.“ კრიშნა არჯუნას უხსნის, რომ როგორც საკუთარი, ისე სხვისი სიკვდილის შიში ადამიანური ცნობიერებისთვისაა დამახასიათებელი, ღვთაებრივი შემეცნებისათვის კი შიში სრულიად უცხოა. „არცა ცოცხლებზე, და არცა მკვდრებზე არა სწუხს ბრძენი, და ცრემლსაც არ ღვრის“... მხოლოდღა ადამიანები ფიქრობენ, რომ სიკვდილი დასასრულია, სინამდვილეში კი სული მარადიულია და მას ვერ წარხოცავ, ხოლო ხორციელებაზე დარდი თუ წუხილი, უბრალოდ აბსურდულია.

ამიტომ ადამიანმა, ბრძენი იმაზე კი არ უნდა იფიქროს, რამდენად სასიამოვნოა მისი მოქმედება, ან სენტიმენტალიზმში კი არ უნდა გადაიჭრას, არამედ განსაზღვროს, რას მოუტანს მისი ქმედება სამყაროს; რა უფრო დიდი სიკეთე იქნება მთელი სამყაროსთვის (და არა მხოლოდ პირადად მისთვის) – სისხლისღვრა თუ სისხლის

დაუღვრელობა? არჯუნას შემთხვევაში სწორედ ბრძოლა, სისხლის დაღვრა აღმოჩნდა უფრო დიდი სიკეთის მომტანი და მანაც სწორედ ეს გადაწყვეტილება მიიღო... ინდოეთში რელიგიური ადამიანები ახლობლის სიკვდილს კი არ გლოვობენ, არამედ ზეიმობენ... თუ დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ნესტანისა და ტარიელის გადაწყვეტილებაც იგევენაირადაა მოტივირებული – ისინიც იმ ნაბიჯს ირჩევენ, რომელიც მთელს სამყაროს მოუტანს უფრო მეტ სიკეთეს და არა მხოლოდ მათ, ან მათს სამშობლოს... დააკვირდით, სწორედ იმ დროს, როდესაც ნესტანი ტარიელს ახლადგამომცხვარი სასიძოს ჩუმად მოკვლას ურჩევს, იგი ამბობს: „ქმნა მართლისა სიმართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“... სწორედ მაშინ ამბობს შოთა ყველაზე მთავარ სიტყვებს, მის ველაზე დიდ სათქმელს, როცა მისი გმირები მკვლელობას სჩადიან! და დააკვირდით ნესტანის მოტივს: მას არ აინტერესებს არც ქრისტიანული „არა კაც კლა“ და არც სხვა მორალური შეგონებანი (ვთქვათ ის, რომ კაცის ქურდულად მოკვლა „ულირსი საქციელია“), მისი მიზანია ისე მოიშოროს სასიძო, რომელზე გათხოვებაც პირადად მის გაუბედურებას და ასევე ინდოეთის დამონებას ნიშნავს, ისე აღადგინოს სამართლიანობა, რომ რაც შეიძლება ნაკლები სისხლი დაღვაროს. ის უარყოფს ტარიელის სრულმასშტაბიანი ბრძოლის გეგმას, რადგან ამ ომში უამრავი უდანაშაულო მებრძოლი დაიხოცება... რომელიმე მორალისტი მის ადგილზე სწორედ ამ გეგმას აირჩევდა, ოღონდ თვითონ გამოჩენილიყო „დიადი მებრძოლი“ და „ულირსი“ საქციელი „არ ეკადრა“, მაგრამ არც შოთა და არც მისი გმირი მორალისტები არ არიან. ნესტანს ურჩევნია ქურდულად, მიპარვით მოკლას ტარიელმა სასიძო, ვიდრე ბრძოლა გაუმართოს მას, რადგან სწორედ ეს ნაბიჯი იქნება ყველაზე ნაკლებისისხლიანი და სწორედ იგი მოიტანს ყველაზე დიდ სიკეთეს ყველასთვის – მთელი სამყაროსთვის.

იგივენაირად იქცევა ავთანდილიც, როდესაც ფატმანის დავალებით მის ყოფილ შეყვარებულს კლავს. აქაც საქციელი გარეგნულად იგივეა (კვლავ მიპარვით მოკვლა...), და შედეგიც იგივე – ყველაზე ნაკლები სისხლი და უბედურება!.. რუსთაველს რომ სწორედ ამის თქმა არ ნდომოდა, ის არ გაიმეორებდა პოემაში ერთსა და იმავე საქციელს ასეთ უწვრილეს დეტალებში. აშკარაა, რომ ეს შეგნებული მხატვრული ხერხია და არა შემთხვევითობა.

და დააკვირდით, ორივე მოკლულს ეძინა – ანუ არაცნობიერ მდგომარეობაში იმყოფებოდა – ეს სიმბოლოა უგუნურების, უცნობლობის, სიბრიყვის... და მართლაც რატომ დაიღუპა ნესტანის ძალად-სასიძო? – იმიტომ, რომ ვერ თუ არ გააცნობიერა სად და რატომ მიდიოდა, ვის რას უშავებდა თავისი საქციელით. არ გააცნობიერა, რომ თავისი ქორწინებით სხვისას ისაკუთრებდა – სამეფოს ართმევდა იმას, ვისაც კანონით ეკუთვნოდა იგი. ამავე მიზეზის – უცნობლობის, გაუცნობიერებლობის გამო დაიღუპა ფატმანის საყვარელიც – ამპარტავნების წამიერ შეტევას აყოლილი ის „შვილების დაჭმევით“ დაემუქრა ქალს, რომელზეც არავითარი უფლება არ ჰქონდა. მან, თვითონაც ქურდულად შეპარულმა საყვარელმა, ქალს სხვა საყვარელთან შეუსწრო და ისეთი სასტიკი სასჯელით მოინდომა მისი დასჯა, როგორი სასჯელისთვისაც მხოლოდ რქებდადგმულ ქმარს თუ შეეძლო მიემართა და ესეც კი მეტისმეტი სისასტიკე იქნებოდა. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მასაც „ეძინა“ – ვერ აცნობიერებდა ვინ იყო, სად იყო და რისი უფლება ჰქონდა და ამას შეეწირა კიდეც. საგულისხმოა, რომ შოთა აქაც მხატვრული ხერხის გამეორებას მიმართავს, რაც ადასტურებს, რომ მსხვერპლთა ძილი ისევე არ არის შემთხვევითი რამ, როგორც ქალის გამეფების, ან პოემის მთავარ, კეთილშობილ გმირთა მიერ მკვლელობის ჩადენის გამეორება.

მთავარი, რაც რუსთაველს მისი დროისგან და კულტურული გარემოსგან გამოარჩევს, ის არის, რომ შოთა არ არის მორალისტი. მისი გმირები, რომლებსაც იგი „მისაბაძ“ ადამიანებად გვიხატავს, არ არიან რაიმე ჩამოყალიბებული მორალის მიმდევრები, მაგრამ არც ამორალურები არიან. ტარიელი, ავთანდილი, ნესტანი საყოველთაოდ მიღებულ მორალს მიღმა დგანან. ამიტომ ის ტერმინები და ცნებები, რომლებიც მორალურ შინაარსს ატარებენ, მათ საქციელს ვერ აღწერს, მორალური კატეგორიები მათ არ ეხება. ისინი უბრალოდ სხვა განზომილებაში, სხვა ათვლით სისტემაში იმყოფებიან. სისულელეა იმის თქმა, რომ რომელიმე სიტუაციაში ტარიელის საქციელი ზნეობრივი იყო, რადგან მისთვის არ არსებობს ზნეობა (მორალი) ან რაიმე „ზნეობრივი კოდექსი.“ ისიც კი სისულელე იქნება, თუკი ვიტყვით, რომ ნესტანი „სწორად“ მოიქცა (ამ სიტყვის მორალისტური დატვირთვით), რადგან მისთვის არ არსებობს ზნეობრივად „სწორი“ და „არასწორი“

საქციელი. ტარიელიც და ნესტანიც რეალისტურად იქცევიან და არა მორალურად. მათთვის არსებობს „მართალი სამართალი", „გულის" სამართალი", რომელიც ყოველთვის კონკრეტული ადამიანის სუბიექტურ განცდას ეყრდნობა და არა რაღაც საერთო-ადამიანურ წარმოდგენას აბსტრაქტულ სიკეთესა და ბოროტებაზე. კონკრეტული ქმედებების (მაგალითად მკვლელობის) გამეორებით რუსთაველი შეგნებულად უფრო მკაფიოს, უფრო გამოკვეთილს ხდის თავის პოზიციას, ხაზს უსვამს თავის ანტი-მორალისტურ სულისკვეთებას, გვაჩვენებს, რომ ეს საკითხი მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია. მისთვის მნიშვნელოვანია იმის თქმა, რომ ის არ არის მორალისტი, რომ ყველაფერს სხვანაირად ხედავს...

მორალურობასა და მის მიღმა დგომას შინაგანი იმპულსი განანსხვავებს – ორმა ადამიანმა შეიძლება ერთნაირი საქციელი ჩაიდინოს. გარეგნულად მათი მოქმედება შეიძლება არ განირჩეოდეს, მაგრამ მნიშვნელოვანი ის არის, თუ რამ ჩაადენინა მათ ეს საქციელი – შინაგანმა განცდამ თუ დასწავლილმა, გარემოსგან შეთვისებულმა ფურმულამ (ვთქვათ, „არა კაც კლა", ან „პატივი ეცი მამასა შენსა"...). ადამიანი თავის მამას და დედას ორი რამის გამო შეიძლება ექცეოდეს პატივისცემით – სიყვარულისა და მათი პიროვნული თვისებების დაფასების გამო და იმ მიზეზით, რომ იცის, რომ მამას და და დედას პატივი უნდა სცეს. ესაა მთავარი განსხვავება მორალურსა და იმორალურს შორის – მორალი აზროვნების ნაყოფია, მისი საფუძველი მხოლოდ აზროვნებაა, მშრალი ინტელექტი; ნებისმიერი მორალი სხვების მიერ გააზრებულ და რაიმე სენტენციად ან კანონად ჩამოყალიბებულ ფორმულას ეყრდნობა („მორალი ყოველთვის სხვების მორალია..."), მაშინაც კი, როცა ადამიანი თვითონ ცდილობს გააზრებას, რისი გაკეთება უფრო სწორი იქნებოდა, ის ძალაუნებურად სხვების (მისი ტომის, მშობლების, მეგობრების, წინაპრების, „დიდი ადამიანების") აზრებს იშველიებს; და საკმარისია, მან უკუაგდოს, დაივიწყოს ყველაფერი, რაც კი გაუგონია და წაუკითხავს და მხოლოდ საკუთარ შინაგან გამოცდილებას დაეყრდნოს, და მისი გადაწყვეტილება წამსვე ვილაცისთვის „ამორალური" გახდება... როგორ ვიქნებით „მორალურები", თუკი იმ საზოგადოების მორალს არ დავემორჩილებით, რომელშიც ვცხოვრობთ? რუსთაველის გმირები არავის მორალს არ ემორჩილებიან, არცერთი

საზოგადოების მორალს არ მიჰყვებიან, საერთოდ არავის მიჰყვებიან, გარდა საუთარი გულისა და საკუთარი თავისთვის თვითონ ქმნიან ერთადერთ სწორ ეთიკას, რომელიც ერთჯერადია, რადგან ყოველთვის კონკრეტული, განუმეორებელი სიტუაციის უშუალო განცდა გაანალიზებას ეყრდნობა, და ამიტომ ვერასოდეს იქცევა საყოველთაო ჭეშმარიტებად, რაიმე სისტემად, რომელსაც ადამიანები დოგმად გაიხდიან. უსისტემობა – აი რა არის რუსთაველის სისტემა, მისი ეთიკური მრწამსის საფუძველი.

მორალი ყოველთვის გონებაჭვრეტითია, მაშინ როცა იმორალურის ძირი უშუალო განცდაა, სამყაროსთან უშუალო შეხებით დაბადებული გრძნობა, წმინდა შეგრძნება. გონება, აზროვნება აქ მხოლოდ დამხმარის როლში გამოდის და არა ერთადერთი მოქმედი პირის. აი ეს არის რუსთაველის „ქმნა გულისა“, მისი „გულის სამართალი.“ საერთოდ, „გული“ მთავარია „ვეფხისტყაოსანში.“ ამ პოემაში იგი ყველაფერზე მაღლა დგას. თუკი ქრისტესთვის არა პირში შემავალი წარწყმედს კაცს, არამედ ყოველი სიტყვა, მისი პირიდან გამომავალი, რუსთაველთან „კაცსა დასვრის უგულობა“...

ქრისტიანობისათვის ადამიანი იმთავითვე „დაცემულია“, „პირვანდელი ცოდვის“ შვილია, ანუ მასში დაბადებადანვე რაღაც არასწორია, რასაც ის ვერასოდეს გამოასწორებს, ისე ვერ მოიშორებს, რომ ღმერთის სწორი გახდეს და მას „შეუერთდეს.“ რუსთაველის ადამიანი „სოფლის ნათელია“, „მზის სწორია“, „მზეა“, ანუ სამყაროს ცენტრი, „სული“ – ღმერთი თვით მასშია. „ვეფხისტყაოსნის“ ადამიანი შინაგანად თავისუფალია. თავისუფალი კოლექტიური ცნობიერებისგან, რელიგიისგან, ცრურწმენებისგან, ის ლაღია, სიცოცხლით სავსე და სიცოცხლესთან ჰარმონიულ მთლიანობაში მყოფი, ძლიერი, ბრძენი... საოცარია, რომ ქრისტიანულ ქვეყანაში დაბადებული ეს პოეტი ჯერ კიდევ მეთორმეტე საუკუნეში ახერხებს, არ იყოს მშრალი მორალისტი...

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირების საქციელთა გაგება და ახსნა შეიძლება მხოლოდ იმის გათვალისწინებით, რაც სრულიად ორგანულია აღმოსავლეთისათვის და სრულიად უცხოა იუდეო-ქრისტიანობისათვის – რომ ნებისმიერი საქციელი შეიძლება დამღუპველი იყოს ერთი ადამიანისთვის, მაგრამ გადამრჩენელი გამოდგეს მეორისათვის. რუსთაველი ბევრად უფრო ღრმად იაზრებს მოქმედების ფენომენს და ამით უახლოვდება

აღმოსავლეთს, რომლის მიხედვითაც მოქმედება არ განიხილება, როგორც თავისთავადი ღირებულების მქონე რამ. მაჰატმა განდი ჰინდუთა წმინდა წიგნის, „ბჰაგავად-გიტას“ შესახებ წარს: „გიტა“ არ არის წესებისა და აკრძალვების, დირექტივებისა და მუქარების კრებული. ის რაც კანონიერია ერთთათვის, შეიძლება უკანონო იყოს სხვებისთვის. ის, რაც ნებადართულია გარკვეულ დროს და გარკვეულ ადგილას, შეიძლება სულაც არ იყოს ნებადართული სხვა დროს და სხვა ადგილას.“ „გიტას“ მიხედვით მოქმედება არ არის თავისთავად არსებული რამ. იგი მხოლოდ გაგრძელება და გარეგნული გამოხატულებაა იმისა, რასაც ადამიანის შინაგანი ცხოვრება ეწოდება – მისი ფსიქიკის ცნობიერი თუ ქვეცნობიერი მოძრაობა, მისი ფიქრები, ზრახვანი თუ მისწრაფებანი, ანუ „კოკასა შიგან რაცა სდგას, იგივე წარმოსდინდების.“ ვინაიდან ქმედება ადამიანის არსის მხოლოდ გარეგნული, გამოხატულებითი მხარეა, ვერასდროს შევიტყობთ, „ცოდვაა“ იგი თუ „მადლი“, სანამ მისი ჩადენის ჭეშმარიტ მიზეზს – ადამიანის მიზნებსა და მოტივებს არ გავითვალისწინებთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „რაც გადმოდინდების“, ყოველთვის იმის მაუწყებელია, თუ „რა დგას შიგან“, მაგრამ, მის მიხედვით, შესაძლოა, ყოველთვის ზუსტად ვერ ამოვიცნოთ, თუ რა „დგას შიგან.“ ცოცხალი მაგალითი რომ მოვიშველიოთ, გარეგნულად, ერთის მხრივ, რომეო და ჯულიეტა, მეორეს მხრივ კი, ჯაყო და მარგარიტა ხევისთავი ერთსა და იმავე მოძრაობებს აკეთებენ (განსაკუთრებით წელს ქვემოთ). ეს მოძრაობები არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ მაინც ვერაფრით ვიტყვით, რომ ამ ორი წყვილის მოქმედება ერთნაირია. ვერ ვიტყვით, რომ ეს მოქმედება ორივე შემთხვევაში ცოდვაა, ან არ არის ცოდვა. ამის განსაზღვრა მხოლოდ მათი შინაგანი სამყაროს გათვალისწინებით შეიძლება. რაც არ უნდა უცნაურად მოგვეჩვენოს, ამ მაგალითის შემდეგ, იუდეო-ქრისტიანობა სწორედ ასე ზედაპირულად ხედავს მოქმედების ფენომენს – მისთვის მკვლელობა მკვლელობაა და ყველა შემთხვევაში ცოდვად წარმოდგება, რადგან წერილ არს: „არა კაც კლა“; უფრო მეტად განურჩეველი მიდგომა აქვს ქრისტიანობას თვითმკვლელობის მიმართ, რომელიც „ერთადერთ მიუტევებელ ცოდვადაა“ მიჩნეული. აქ საქმე იმაში როდი მდგომარეობს, მიუტევებელი – შეუწყნარებელია ეს ცოდვა თუ არა, არამედ ის,

რომ ამ შემთხვევაშიც ქრისტიანობისთვის უცხო და გაუგებარია ის იდეა, რომ მოქმედება მხოლოდ სინამდვილის გარეგნული მხარეა და არა მისი არსი, მხოლოდ ნაწილია იმისა, რაც შეიძლება იყოს მიუტევებელი ან მისატევებელი, და არა მთელი. ქრისტიანისთვის გაუგებარია, რომ მკვლელობა შეიძლება უდიდესი ცოდვაც იყოს და უდიდესი მადლიც. ერთადერთი შემთხვევა, რომლის გამოც ზოგიერთი ქრისტიანი ღმრთისმეტყველი უშვებს მკვლელობის მართებულობას, თავდაცვითი ომია, მაგრამ ეს მხოლოდ გამონაკლისის დაშვებაა და ისიც თეორიულად დაუსაბუთებელი და არა არსობრივად განსხვავებული მიდგომის გააზრება. საუბარია იმ მიდგომაზე, რომელიც არის მთელი ინდური და ასევე „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის ორგანული არსი – იმდენად ორგანული ამ ორი სამყაროსთვის, რომ უმისოდ ვერცერთი მათგანის მთელ სიღრმეს და მთლიანობას ვერ ჩავწვდებით, რადგან ვერც კი შევამჩნევთ, როგორც შეუმჩნეველ – შეუტყობელი რჩებოდა ეს „ვეფხისტყაოსნის“ შემთხვევაში მთელი ცხრა საუკუნის განმავლობაში.

* * *

„რა ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა
დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქმნევს კბილთა ღრჭენასა,
შესდის და გასდის, აკლია, ემდურვის ეტლთა რბენასა
კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა“

ეს მრავალმხრივ საგულისხმო სტროფია. დავიწყოთ იმით, რომ რუსთველი, ყოფიერების რაობაზე, სამყაროზე და ადამიანზე საუბრისას შორსაა რელიგიური დიდაქტიზმისა და მორალიზმისგან და უბრალოდ ცდილობს ახსნას სამყაროს შინაგანი ბუნება – ის ფარული კანონზომიერებანი და მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რომლებიც უნივერსალურია და უცდომლად მოქმედებს. ამ სტროფში გამოთქმული პირველი საგულისხმო აზრი ისაა, რომ ოქროსმოყვარე ადამიანი ვერასოდეს ჰპოვებს „ლხენას“, ანუ ბედნიერებას, შვებას, სიხარულს, რამეთუ სიხარბე სიკვდილამდე არ მოასვენებს, „შეაქმნევს კბილთა ღრჭენასა.“ მიზეზი ერთია – „შესდის და გასიდის, აკლია“... ანუ სხვა სიტყვებით რომ თქვათ, სიხარბის დაკმაყოფილება შეუძლებელია, რადგან

რამდენიც არ უნდა „შეგდიოდეს და გაგდიოდეს“, მაინც ვერ კმაყოფილდები და „ეტლთა რბენას“ ემდური. ასევე არის სიხარბის და საერთოდ მატერიალურით ყოველგვარი გატაცების ბუნება ახსნილი ჰინდურ წმინდა წიგნებში, სადაც ხორციელი სურვილი და სიხარბე (რომელთაც სანსკრიტზე ერთი სიტყვა – „ლობჰა“ გამოხატავს) ხშირადაა შედარებული ცეცხლს: როგორც ცეცხლს ვერ ჩააქრობ შეშის შეკეთებით, ისე სურვილებს ვერ გაანელებ მათი დაკმაყოფილებით. რაც უფრო მეტ შეშას შეუკეთებ კოცონს, მით უფრო „მეტს მოგთხოვს“, რომ ენთოს. სურვილებიც ასეა – რაც უფრო მეტად ვიკმაყოფილებთ მათ, მით უფრო იზრდებიან, მძლავრდებიან და მეტ „საკვებს“ ითხოვენ:

„უძლები არის ვნება-წადილი, ცეცხლივით ხარბი და უძღომელი“
(„ბჰაგავად-გიტა“)

როგორც ვხედავთ, ორივე წიგნში ერთი და იმავე სულიერ-ფსიქოლოგიური მდგომარეობის შინაგანი კანონზომიერებებია აღწერილი. „ვეფხისტყაოსანში“, კერძოდ, ავთანდილის ლოცვაში „სურვილთა დათმობის“ იდეას ვპოულობთ. საერთოდ, პოემის ამ ნაწილში გამოთქმული შეხედულებები ღმერთის შესახებ მსოფლიოს მრავალ რელიგიათა წმინდა წიგნებში შეიძლება ვპოვოთ. ღმერთი რომ ენით გამოუთქმელია, ამას ნებისმიერი დიდი რელიგიის წიგნებში ამოვიკითხავთ. იგივე ითქმის „უფლებათა უფალზეც.“ „მომეც დათმობა სურვილთა“ კი, ჩემი აზრით, რუსთველის აღმოსავლურ მოძღვრებებთან სულიერ სიახლოვეზე მიუთითებს. რა თქმა უნდა, ასეთი ლოცვა ნებისმიერი აღმსარებლობის წარმომადგენელმა შეიძლება წარმოთქვას. საერთოდ, ნებისმიერი რელიგიური აზრი მეტ-ნაკლები სიმძაფრითა და სიცხადით მოცემულია ან იგულისხმება ყველა დიდ რელიგიაში ან ამ რელიგიათა რომელიმე განშტოებაში, ამიტომაც მსგავს საკითხებში კატეგორიულად რაიმეს მტკიცება შეუძლებელია, რადგან ნებისმიერ არგუმენტს შეიძლება კონტრარგუმენტი მოეძებნოს, ნებისმიერ მაგალითს კი – საპირისპირო მაგალითი, მაგრამ გონიერ, მიუკერძოებელ ადამიანს ყოველთვის შეუძლია შენიშნოს, რომელ მოძღვრებაში რომელი აზრია უფრო მეტად წარმმართველი, უფრო ხაზგასმული და წინ წამოწეული. მაგალითად, სურვილთა დათმობის თხოვნა

რომელიმე ქრისტიანულ ლოცვაშიც შეიძლება დავძებნოთ და მაჰმადიანურშიც, თუმცა, აშკარაა ის გარემოებაც, რომ აღნიშნულ რელიგიურ კონფესიებში ეს მოტივი ისე ძლიერ გამოკვეთილი, მადომინირებელი თუ მნიშვნელობით დატვირთული არ არის, როგორც ვთქვათ, ბუდიზმში. სურვილთა დათმობის აუცილებლობა უმთავრესია ბუდას მოძღვრებაში. ნებისმიერ ბუდისტურ ტექსტში ძირითადი მახვილი სწორედ ამ მომენტზე მოდის – ბუდა ყოველ ფეხის ნაბიჯზე გვაფრთხილებს, რომ გასხივოსნების მონადინე ადამიანი სურვილებისგან უნდა გათავისუფლდეს, რადგან „როგორც ღერძის ტრიალს ბორბლის ტრიალი მოსდევს, ისე სურვილებს მოსდევს ტანჯვა“ („დჰამპადა“). ისევე, როგორც თავად სიტყვა „გასხივოსნებაც“ შეიძლება ვიპოვოთ რომელიმე ქრისტიანულ, იუდაისტურ ან მაჰმადიანურ ტექსტში, მაგრამ მას ამ რელიგიების უმთავრეს ცნებად ვერ მივიჩნევთ, „სურვილთა დათმობაც“, ბუდიზმისაგან განსხვავებით, არ წარმოადგენს ამ რელიგიების მნიშვნელოვან მოტივს. აქ აქცენტების დასმაზე, პირველხარისხოვნისა და მეორეხარისხოვნის გარჩევაზეა საუბარი. ქრისტიანი ღმერთს, პირველ რიგში, „წყალობას“, „შეწყალებას“ და ცოდვათა მიტევებას თხოვს, რადგან ამ რელიგიის მთავარი ღერძი სწორედ ადამიანის ცოდვილობა და მისი არსებობის დანაშაულებრიობაა. ბუდასთვის კი ელემენტარულად არ არსებობს „პირვანდელი ცოდვისა“ და საერთოდ „ცოდვილობის“ ცნება. მისთვის არსებობს არა „ცოდვა“ და „სიწმინდე“, არამედ უცოდინრობა და ცოდნა, შეცდომა და მისი გაცნობიერება, „ძილი“ და „გამოფხიზლება“, ამიტომაცაა, რომ ბუდისტი გარედან მიღებულ „შეწყალებაზე“ კი არ ფიქრობს, არამედ საკუთარი ნებისყოფის განვითარებასა და სურვილების დათმობა-დაძლევაზე. სურვილებისგან გათავისუფლება უპირველესი ამოცანაა ჰინდუთათვის და სხვა აღმოსავლურ სისტემების მიმდევართათვისაც. ასევეა მოწყობილი ავთანდილიც. ის ღმერთის წყალობას როდი ითხოვს, არამედ ძალას იმისთვის, რომ სურვილთა დაძლევა მოახერხოს.

თუ სიტყვა „გასხივოსნებულის“ მოძიება ქრისტიანულ ლიტერატურაში კიდევ შეიძლება, ცნება „გულისთქმათა მფლობელს“ იუდეო-ქრისტიანულ სამყაროში, ძალიანაც რომ მოვინდომოთ, ვერსად წავაწყდებით. სამაგიეროდ მას ადვილად ვიპოვნით ჰინდურ წმინდა წიგნებში. შორს რომ არ წავიდეთ, შეგვიძლია კვლავ „გიტას“

მიემართოთ. ამ წიგნში არაერთგზის გვხვდება სანსკრიტული სიტყვა „ჰრიშიკეშა.“ გიტაში ასეა შემკობილი ღმერთი კრიშნა. „ჰრიშიკეშა“ „გრძნობათა მეუფეს (მფლობელს)“, „გრძნობათა გამრიგეს“ ნიშნავს. ეს ტერმინი იმდენად სპეციფიკური და უიშვიათესია, რომ გაოცებას იწვევს მისი „ვეფხისტყაოსნისეული“ ანალოგი!.. როგორც ცნობილია, სანსკრიტი „ხელოვნურს“, „დამუშავებულს“ ნიშნავს. ეს ენა უხსოვარ დროში საგანგებოდ დაამუშავეს რთული ფილოსოფიური იდეების გამოსახატად. ამიტომ თვით ტერმინი „გრძნობათა მფლობელი“ მეტისმეტად სპეციფიკურია და თვით ამ სიტყვათა შეხამებას ძნელად თუ დავძებნით რომელიმე სხვა ენაში. ჰინდურ ტრადიციაში იგი იმის გამოსახატად არის შექმნილი, იმის გასაცხადებლად, რომ სულიერთა გრძნობებს უზენაესი ღმერთი განაგებს. „გიტაში“ გამოვლენილია: „საითაც უნდა წავიდნენ კაცნი, მაინც ჩემი გზით იარებიან.“ ამით ის იგულისხმება, რომ ყველა გზა ღმერთის გზაა. ეს იგივეა, რომელიმე კომპიუტერული თამაშის დამპროგრამებელმა თქვას, რაც არ უნდა აკეთონ მოთამაშეებმა, იმაზე მეტს ვერ გააკეთებენ, რისი კეთების საშუალებასაც ჩემს მიერ შექმნილი პროგრამა იძლევაო. ნებისმიერი გზა და თვით ამ გზებზე სიარულის შესაძლებლობაც ღმერთის მიერაა შექმნილი. მათ რიცხვს გრძნობებიც განეკუთვნება – ესეც გზებია, რომლებითაც კაცი იარება. სწორედ ამიტომ უწოდებს „გიტას“ ავტორი ღმერთს „გრძნობათა მეუფეს.“ უფრო მეტიც – „გიტაში“ ღმერთი მოხსენიებულია, როგორც შემოქმედი ყოველნაირი ადამიანური ღირსების თუ უღირსობის, როგორც „გემოსმხილველი.“ „გიტას“ მიხედვით ყოველივე ღმერთისგანაა, ყოველივე ღმერთშია და ყოველივე ღმერთია:

„მზის ნათელიც და მთვარის ციაგიც, ქვეყნიერებას რომ ეფინება,
კაშკაშა შუქიც, ცეცხლი რომ აფრქვევს, იცოდე, ჩემგან მოედინება.
მიწაშიც მე ვარ და ყველა სულდგმულს ამით აქვს ძალა,
მაცოცხლებელი,
მე ვარ, ნამს რომ ჰფენს და ასაზრდოებს მცენარეს მთვარე –
მიწის მხლებელი.
მე ვარ ის ცეცხლი და ის ღადარი, კაცის სხეულში რომ უდევს ბინა,
ის, რაც სუნთქვასთან შეერთებულა, რომ შეჭამანდი ენელებინა.
ყველას გულში ვარ – კაცი იყოს, თუ გინდა მწერი,

მე თვითონა ვარ აზროვნება, ცოდნა და ხსოვნა,
წმინდა წერილთა მცოდნეც მე ვარ, მათი დამწერი,
თვით მე ვარ ისიც, მათი კითხვით რისიც ხამს პოვნა."

„...მე ვარ სულდგმულთა საწყისი, შუაგული და დასასრულიო", ამბობს „გიტას" ღმერთი; მეტიც, ამ ნანარმოებში ისიც არაორაზროვნადაა თქმული, რომ თვით სექსუალური ვნებაც კი თავად ღმერთია:

„ძლიერთა შორის ძალა ვარ მათი, სურვილებს, ვნებებს მორიდებული,
ძეხორციელთა სურვილიც მე ვარ, ბუნებრივ წესთან მორიგებული."

„გიტაში" სხვაგანაც მოხსენიებულია, რომ ღმერთია ვნებაც და მათგან განდგომაც. სიტყვა „სურვილი" აქ თავისუფლად შეგვეძლო „ვნებადაც" გვეთარგმნა, რადგან სანსკრიტზე ეს მხოლოდ ერთი სიტყვის ორი ნიუანსობრივი განშტოებაა.

ერთი სიტყვით, „გიტაში" ადამიანური გრძნობებიც კი ღვთაების შემოქმედების ნაყოფია და მათი მეუფეც ისაა, რადგან ყოველივე ღმერთისგან წარმოვლინდება, სხვა საწყისი, სხვაგვარი დასაბამი სამყაროს უბრალოდ არ გააჩნია. „გიტაში" ყველაფერი გააზრებულია და ყოველი აზრობრივი დეტალი ურთიერთკავშირს მოწმობს. ეს შტრიხიც „გიტას" საერთო მონისტური კონცეფციის ნაწილია. რუსთველიც ღმერთს „გულისთქმათა", ანუ სურვილთა და ვნებათა მფლობელს უწოდებს. მისთვისაც ღმერთი „ერთია", ანუ სამყაროს ერთადერთი წყარო და დასაბამი. ეს ერთადერთი წყარო კი „კეთილს მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს." აქედან გამომდინარე, ყველაფერი, რაც არსებობს, თავისი არსით „კეთილია;" მათ შორის, რა თქმა უნდა, ადამიანური გრძნობები და ვნებებიც. ამიტომაც უწოდებს რუსთველი ღმერთს „გულისთქმათა მფლობელს." როგორც, ხედავთ, „ვეფხისტყაოსანშიც" ყველაფერი გააზრებულია, ყოველი აზრობრივი დეტალი ურთიერთკავშირის რთულ სისტემაშია მოაზრებული და ეს მსოფლაღქმითი მთლიანობა „ვეფხისტყაოსნის" საერთო მონისტური კონცეფციის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს.

კიდევ ერთი დეტალი: ავთანდილი ღმერთს ლოცვას ან მეტანიებს კი არ ჰპირდება, არამედ „მსხვერპლის შეწირვას" („თუღა დავრჩე, გმსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე"). როგორც ცნო-

ბილია, ქრისტიანობა გმობს მსხვერპლშეწირვას ნებისმიერი ფორმით. მსხვერპლშეწირვა, როგორც ასეთი, ქრისტიანობამ წარმართულ ბარბაროსობად შერაცხა და იგი უგულებელჰყო, მაგრამ აღმოსავლეთში ასეთი რამ არ მომხდარა. ქრისტიანულ აზროვნებაში ნაგულისხმევია ის, რომ მსხვერპლის შეწირვა საზარელი, არაცივილიზებული, ყოვლად არაბუნებრივი აქტია, რადგან უცილობლად გულისხმობს ცხოველის ან ადამიანის მკვლელობას, მაგრამ აღმოსავლეთში ცნობილია მსხვერპლშეწირვის უამრავი უსისხლო ფორმა, მაგალითად, საკვების მიღებამდე მისი ღმერთისთვის შეთავაზება. „გიტაში" ნათქვამია:

„ყვავილი, წყალი ან ხის ნაყოფი, თუნდაც ფოთოლი თუ შემომწირეს, დიდად მივიღებ მე გულმართალთა გულით მორთმეულ საჩუქარს მცირეს."

ასე რომ, რუსთაველის ფართო ჰორიზონტიდან გამომდინარე, თუ ავთანდილი ღმერთს მსხვერპლის შეწირვას პირდება, არ არის აუცილებელი წარმოვიდგინოთ, რომ იგი მას ძროხას ან ცხვარს დაუკლავს.

რუსთაველის ღმერთი, რომელიც უპიროვნოა, „გულისთქმათა მფლობელია"... განა რა უნდა მოეფიქრებინა პოეტს ამაზე მეტი, რომ თავისი მსოფლმხედველობის საერთო-აღმოსავლურ მდინარებასთან სიახლოვე ეჩვენებინა?! მის პოემაში, ისევე, როგორც აღმოსავლეთში, კანონზომიერებათა და ჰარმონიულ კავშირთა ძიებაა უმთავრესი და არა იუდეო-ქრისტიანული დანაშაულთა (ცოდვათა) და მის გამოსყიდვაზე დამყარებული სისხლის სამართლის კოდექსი, რომელსაც შოთა აშკარად იგნორირებს. ეს პოემაში არა უამრავი, არამედ უთვალავი დეტალიდან გამოსჭვივის. ყოველი მათგანის განხილვას არ შევუდგები, საკმარისია ვახსენოთ თუნდაც ის, რომ ავთანდილი თავის ლოცვაში ანგელოზთაგან არ ითხოვს შემწეობას (ასეთი ცნება „ვეფხისტყაოსანში" საერთოდ არ არსებობს...), წმინდანებს ან ღვთისმშობელს (არც ეს უკანასკნელნი არიან პოემაში ნახსენები სადმე...) კი არ შესთხოვს, არამედ რეალურად არსებულ ციურ მნათობებს, პირველ რიგში, მზეს, შემდეგ კი პლანეტებს – სატურნს (ზუალი), იუპიტერს (მუშთარი), მარსს (მარიხი), ვენერას (ასპიროზი) და ა.შ. ამასთან, ასტრონომიისა და ასტროლოგიის ღრმა ცოდნასაც ამჟღავნებს. მისი პლანეტები ზუს-

ტად შეესაბამებიან საყოველთაოდ გავრცელებულ ასტროლოგიურ მონაცემებს. მაგალითად, იუპიტერი დახასიათებულია, როგორც სამართალი, მმათველობა და ა.შ. სატურნი, როგორც ბნელი, შავი, როგორც კაეშანი და სხვ. თუმცა ეს ყოველივე არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი ებრძვის იუდეო-ქრისტიანობას. ეს ასე არ არის. ის რამოდენიმეჯერ იმოწმებს სახარებას და მოციქულებსაც ახსენებს (თუმცა ზოგან ირონიული კონტექსტით...). იგი არავის ებრძვის. საერთოდ ბრძოლა უცხოა მისთვის. ის უბრალოდ თავის ერთადერთ და განუმეორებელ შენობას აგებს – თავის ინდივიდუალურ ხედვას, და სულ არ დაეძებს იმას, ეთანხმება მას ვინმე თუ არა.

რუსთაველის ეთიკაში ადგილი არა აქვს ცოდვას და მის გამოსყიდვას, მონანიებას. რუსთაველისთვის უცხოა ისეთი ცნებები, როგორებიცაა „შეწყალება", „ღვთის მონა", „სინანული", „ხიბლი", „თვითგვემა" და ა.შ. მისთვის საერთოდ უცხოა მთელი ქრისტიანული ისტორია თუ მითშემოქმედება, ამ რელიგიის ატრიბუტიკა, მისი სიმბოლიზმი და ამის უკან მდგარი მთელი მისი სპეციფიკური შინაარსი. რუსთაველი ამ ყველაფერს არ ეხება. ეს მისი სამყარო არ არის. საბოლოო ჯამში ერესად შერაცხული ფსევდო-დიონისეს დამოწმება და ერთხელ თუ ორჯერ მოციქულთა გაკვრით მოხსენიება არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ პოეტი ქრისტიანად გამოცხადდეს, რასაც ადგილი აქვს დღევანდელ რუსთაველოლოგიაში. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, პოეტი მაჰმადიანობის და სხვა რელიგიების ატრიბუტიკასა და სიმბოლიკასაც ეხება და თანაც ბევრად უფრო საფუძვლიანად, არსობრივად. ამის მაგალითი თუნდაც ზემოდხსენებული „სურვილთა დათმობაა."

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა ადგილი უჭირავს და რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჰინდუიზმში სურვილებისგან განთავისუფლებას, „გიტადან" ამონარიდი ამ ციტატების რაოდენობაც მოწმობს:

„სურვილთა გამო საქმის კეთებას სჯობს, გონებით ჰქმნა საქმე ყოველი;"

„ბრძენია, ვისაც არ ეკარება სურვილი, შიში და მრისხანება;"

„არ აქვს სიმშვიდე სურვილთ მსურველს, მას ჰპოვებს იგი, ვისაც ერთვიან სურვილები და ინთქმებიან;"

„ვინც უარი თქვა ყველა სურვილზე და ვინც ხორციელ ვნებასაც
სძლია,
ვინაც არ იცის არც „მე“, არც „ჩემი“, სიმშვიდის პოვნა მას შეუძლა;“

„კაცს სურვილი და რისხვა აცდუნებს“...

„...ცოდნა სურვილით მიიჩქმალება“...

„...და სძლიე მტერი, ძნელდასაძლევი, მტერი, სახელად
სურვილი შენი.“

„ბევრმა, მძლემ შიშის, სურვილის, რისხვის... ბინა დაიდო
ჩემს საუფლოში“...

„ვინც ეხსნა სურვილს და განრისხებას, დაიმორჩილა ვინც ფიქრთა
ზვავი,
მისთვის იხსნება ბჭენი ზეცისა, – იმისთვის ვინაც შეიცნო თავი.“

„ვინც სძლია სურვილს, შიშსა და რისხვას, თავისუფლებას
მარადისს ნახავს.“

„განდეგილი ხარ, სურვილებისთვის შრომა თუკი გაქვს უარნაყოფი“...

ასევე უხვად შეგვეძლო ამოგვეკრიფა ციტატები „სურვილთა დათმობის“ შესახებ ნებისმიერი სხვა ინდური თუ ბუდისტური ძეგლიდან...

ბუდიზმსა და ჰინდუიზმში სწორედ სურვილების დათმობა-წარხოცვაა ფასეულობითი და ეს სამყაროს შინაგან, სიღრმისეულ კანონზომიერებათა ცოდნას ემყარება, რაც ასე ჟღერს: რაც გსურს, იმას იზიდავ და ეჯაჭვები. ამ ტრადიციებისთვის, რუსთაველის მსგავსად, უცხოა ვიღაც შენს გარეთ არსებულის მიმართ დანაშაულსა და მის მიერ მოვლენილ სასჯელზე ან შეწყალებაზე აგებული ეთიკა.

მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ ამ სტროფის ფილოსოფიური სიღრმე და ინდურ მსოფლგანცდასთან შინაგანი კავშირი ამით არ ამოიწურება, რადგან აქვეა მოცემული კიდევ ერთი კანონ-

ზომიერება, რომელიც ამ სახითა თუ ტერმინოლოგიური იერსახით სხვაგან არსადაა დამუშავებული და არსად აქვს მინიჭებული ესოდენი მნიშვნელობა, გარდა ინდოეთისა. ესაა ცნობილი ჰინდური „მიუჯაჭველობის" ცნება. „ბჰაგავადგიტაში" მინაზე ფეხად ჩამოსული ღმერთი, კრიშნა გვამცნობს:

„თუმც ნუ გექნება ამ საქმეებშიც ფიქრი ნაყოფზე ხელის წავლების, არ მიეჯაჭვო! – აი საზრისი, თავი და ბოლო ჩემი სწავლების."

ჰინდური მსოფლხედვით (ისევე, როგორც რუსთველისეულით), მატერიალურით გატაცება არ ითვლება თავისთავად ბოროტებად და მხოლოდ იმდენადაა საზიანო ადამიანისთვის, რომ „კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა", ანუ „აქ", მატერიალურ სამყაროში „აბამს" (ჰინდუ იტყოდა: მატერიალურზე მიჯაჭვულობას იწვევს), რის გამოც ბარიერად აღიმართება „აღმაფრენის", ანუ სულიერი ზრდის, შთაგონების გზაზე. აქაც აშკარაა, რომ საქმე ორმაგ – ტერმინოლოგიურ („დაბმა" – „მიჯაჭვულობა") და აზრობრივ თანხვდენასთან გვაქვს. ქრისტიანული თავმდაბლობისთვის ვერასოდეს გახდება მისაღები შოთას ეს სიტყვები:

„სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა;"

სამაგიეროდ მის ტყუპის ცალს ვხვდებით „ბჰაგავად-გიტაში":

„სახელს გაიტეხ, სახელოვანს კი უსახელობას უჯობს სიკვდილი."

კორნელი კეკელიძე შოთას სიტყვებში, „რასა ბედმან ვის რა მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს", პოეტის ფეოდალური საფუძვლების ურყევობის რწმენას ხედავს, თუმცა ეს პასაჟი უფრო ფართო მნიშვნელობის მქონეა და განგების ნების უტყუარობის რწმენას გულისხმობს, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, პიროვნების მიერ საკუთარი სოციალური სტატუსის გაუპროტესტებელ აღიარებას, ანუ ინდურად რომ „გარდავთქვათ", მის „მილებას", როგორც განგების უზენაესი და სამართლიანი განჩინებისა. აქ, რა თქმა უნდა, შემთხვევით არაა ნახსენები სიტყვა ბედი და მის ნაცვლად არც მეფე გვხვდება და არც „პატრონი." ამ აზრითაც რუსთველი უფრო

ინდოეთთანაა ახლოს, ვიდრე სხვა რომელიმე კულტურასთან, რადგან სწორედ ინდოეთში, სადაც საზოგადოება იმთავითვე ოთხ ფენად დაიყო (ბრაჰმანები – ღვთისმოსავნი, სიბრძნის შემნახავნი, ასკეტები), კშატრიები – მეომართა და მმართველთა ფენა, ვაიშები – ვაჭრები, მიწადმოქმედნი, და შუდრები – მსახურები), გვხვდება მსგავსი მსოფლგაგება, რომლის მიხედვითაც ადამიანი, რა საზოგადოებრივი ფენის წარმომადგენლადაც არ უნდა მოევლინოს ქვეყანას, უნდა დასჯერდეს თავის ხვედრს, რადგან ყველანაირი „ბედი" ადამიანის განვლილ ცხოვრებათა შეცდომებისა თუ დამსახურებათა კვალია. საკუთარ „ბედს დაჯერება" ინდურ წმინდა წიგნებში უფლამდე მიღწევის ერთ-ერთ აუცილობელ პირობადაც კი გვევლინება. მთლიანად ეს სტროფი ზემოთმოყვანილი „ვარნების" სრულიად ცხად ასოციაციას იწვევს („მუშა მიწყივ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნებდეს"...), თუმცა იმ განსხვავებით, რომ რუსთველი თითქოს ზემოთხსენებული ხედვის მოკლე შინაარსს იძლევა და დეტალებს აღარ აღწერს, რაც ბუნებრივია პოეტური თხზულებისთვის.

საერთოდ, საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე მსჯელობისას რუსთველი ერთ ტენდენციას ამჟღავნებს: მისთვის მთავარია არა საზოგადოებრივი ურთიერთობების სოციალ-პოლიტიკური სტრუქტურა, არამედ ის ზნეობრივ-ეთიკური ფასეულობები, რომელსაც ეს ურთიერთობები უნდა ემყარებოდეს, ის თვისებები, რომლებიც აუცილებლად უნდა გააჩნდეთ მაღალი თუ დაბალი ფენის წარმომადგენელთ, მმართველებს თუ მართულებს.

რუსთველის საზოგადოებრივი მრწამსის შესახებ კიდევ ერთი რამის თქმა შეიძლება – რუსთაველი გამოხატული სოციალისტია, არა ამ სიტყვის ვიწრო პოლიტიკური მნიშვნელობით, არამედ ყველაზე ფართო გაგებით – პოეტი გულმხურვალედ ემხრობა ძლიერი, ცენტრალიზებული ხელისუფლების მიერ ყველაზე ხელგაშლილი სოციალური პოლიტიკის გატარებას:

„ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ქვრივი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს,
ავთა მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,
შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან სძოვდეს"

ამ სტროფიდან აშკარად ჩანს, რომ შოთა მხარს უჭერს, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, „ქვრივი-ობოლთა“ არა მხოლოდ საარსებო მინიმუმით დაკმაყოფილებას, არამედ მათ „დამდიდრებას“, ანუ ცხოვრების მაღალი დონით უზრუნველყოფას. ამ სტროფში კიდევ ერთი რამ არის მნიშვნელოვანი – რუსთველი ხელისუფალისგან ყველა მოქალაქისთვის ცხოვრების ერთნაირი პირობის შექმნას ითხოვს („ყოველთა სწორად წყალობასა, ვითა თოვლსა, მოათოვდეს“). პოეტი ოცნებობს ისეთ საზოგადოებაზე, რომელშიც არ არსებობს ქონებრივი უთანასწორობა. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს, თუ ვიტყვით, რომ ყველა დროის უდიდესი ქართველისთვის უცხო და მიუღებელია კაპიტალიზმი და მის უკან მდგარი მგლური, კაცთმოძულე ფილოსოფია, თავისი ანგარებაზე დამყარებული ვაჭრუკანული ფსევდო-ფასეულობებითა და მორალით, მქონებელთა მიერ უქონელთა ექსპლოატაციაზე და უთანასწორობაზე დაფუძნებული სოციალური სისტემით. ეს ნათლად ჩანს პოემის იმ ნაწილში, რომელსაც (იმის გათვალისწინებით, რომ იმ დროის მსოფლიოში ამ სახის ურთიერთობებზე დამყარებული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემა არ არსებობდა), თამამად შეიძლება ვუწოდოთ სოციალური ანტიუტოპიის პირველი ნიმუში მსოფლიო ლიტერატურაში – გულანშაროს ქვეყნის აღწერაში.

საგულისხმოა თვით ამ სტროფის გრამატიკული აგებულება. რუსთველი აქ თითქოს კონკრეტულ პიროვნებათა მიერ მართულ კონკრეტულ სახელმწიფოებზე საუბრობს, თუმცა ისეთ ფორმას იყენებს (მოათოვდეს, არ ითხოვდეს, უწოვდეს, სძოვდეს), რომელიც კონკრეტულ დროს არ აღნიშნავს და ჯერჯერობით აუხდენელი ოცნების განხორციელების ავტორისეულ სურვილს ავლენს. საერთოდ, მრავალპლანიანობა, ერთ სივრცეში მრავალი განზომილების კოდირება, ერთ სიტყვაში ან ფრაზაში ორი ან მრავალი ფარული და ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობის ჩაქარგვა რუსთველის ხელწერა, მისი უმთავრესი მეთოდი და მთელი მისი სამყაროს გასაღებია.

„ვეფხისტყაოსანში“ არის სტრიქონები, ყველასათვის ცნობილ, მოარულ ფრაზებად რომ ქცეულა, მათი ნამდვილი აზრი კი მაინც გაუგებარი დარჩენილა. მაგალითად, სიტყვები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ რატომღაც პირდაპირი მნიშვნელობით ესმით, ანუ როგორც შიშზე დაფუძნებული სიყვარულის, სხვა სიტყვებით რომ

ვთქვათ, ავტორიტარული რელიგიის, საერთოდ ტოტალიტარულობის გამართლება და ქება-დიდება.

რატომღაც არავინ უფიქრდება ამ სიტყვების ქვეტექსტს, ამ აზრის ისტორიას პოემაში, ის კი აი, ასეთია: ავთანდილი გადაეყარა ვაჭრებს, რომლებიც მეკობრეებთან შეხვედრის შიშით ზღვაში ვერ გადიოდნენ. ავთანდილი ხაზს უსვამს ვაჭართა „სიჯაბნეს", მათ ძაბუნ, არავაჟკაცურ ბუნებას, ნაკლს, რომლის მიზეზიც შიშია. თავის მხრივ, ვაჭრებიც ხედავენ და აღიარებენ ავთანდილის, ამ რაინდისა და მეომრის უპირატესობას, რომელიც სხვა არაფერში გამოიხატება, თუ არა უშიშრობაში, ამ დამაუძლურებელი გრძნობისგან თავისუფლებაში:

„კიოდეს იგი ლაშქარნი, ხმა მათი არ გაწყდებოდა,
აძგერეს ძელი, რომელსა ზედა სახნისი ჰგებოდა;
ყმა ნავის თავსა უშიშრად ქვე დგა, არ თურე კრთებოდა,
კეტი ჰკრა, ძელი მოსტეხა, ლომს მკლავი არ უდრკებოდა."

ავთანდილმა მშიშარა ვაჭრებს დამალვა და კარების მაგრად ჩარაზვა უბრძანა, თვით კი მარტო შეება და დაამარცხა მეკობრეთა ლაშქარი:

„ძელი მოსტეხა ავთანდილ დარჩა ნავ-დაულეწელი;
შეშინდეს იგი ლაშქარნი, გზა ძებნეს გარდსახვეწელი;"

უშიშარი ავთანდილი როგორც თხებს, ისე დაერია ლაჩარ მეკობრეთა ლაშქარს:

„მათ ლაშქართა გულ-უშიშრად ასრე ჰხოცდა, ვითა თხასა;
ზოგი ნავსა შეანარცხის, ზოგსა ჰყრიდა შიგან ზღვასა;
ერთმანერთსა შემოსტყორცის, რვა ცხრასა და ცხრა ჰკრის რვასა;
დაკოდილნი მკვდართა შუა იმალვიან, მალვენ ხმასა."

მხდალები ცხედრებს შორის ემალებიან უშიშარს, ზოგნი კი, ვინც დამალვა ვერ მოასწრო, ეხვეწებიან:

„ზოგთა ჰკადრეს ზენაარი: „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა!"

ავთანდილმა შეიწყალა დამარცხებული, დაბეჩავებული თავდამსხმელები, ისინი, ვინც მის ხმალს ცოცხალი გადაურჩა და ახლა

მის წინაშე მუხლმოდრეკილი შეწყალებას ევედრებოდა:

„არ დახოცნა, დაიმონნა, დაჰრჩომოდა რაცა წყლულსა.
მართლად იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა.“

და ამის შემდეგ მიაჩნიათ, რომ რუსთაველი შიშს დიდ სიკეთედ აღიარებს! არავინ აკვირდება იმას, თუ ვისი მისამართით ამბობს შოთა, „შიში შეიქმს სიყვარულსო.“ – ლაჩარი, დამარცხებული მეკობრეების მიმართ! ნუთუ შეიძლება ვინმემ სერიოზულად იფიქროს, რომ ეს დეგრადირებული არსებები, ვინც ცოტა ხნის წინ ყიჟინით გადმოდიოდნენ შეტევაზე და არავის დანდობას აპირებდნენ, შემდეგ კი მუხლლნი ითხოვდნენ შეწყალებას, პოეტის სიმპათიას იმსახურებენ, პოეტის აზრით სიყვარულს განასახიერებენ და რომ რუსთაველს აქ სერიოზული ტონით მოჰყავს ეს ციტატა?! აქ ავტორი დასცინის მეკობრეთა „სიყვარულს“, უბრალოდ აღწერს მონური ფსიქიკის მუშაობის წესს და სხვა არაფერი. აქ ხომ სრულიად აშკარაა პოეტის ირონია თვით მოციქულთა მიმართაც – „შიში შეიქმს სიყვარულსა“, მაგრამ ვისთვის? – მეკობრეებისთვის, რომლებიც თავს ესხმიან ადამიანებს და ხოცავენ, ძარცვავენ, იმისდა მიუხედავად, თუ ვინ არიან ისინი, იმსახურებენ თუ არა ისინი ამას. მათ არ იციან შეცოდება, არა აქვთ სამართლიანობა, სიყვარულსა და სიკეთეზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია... და საკმარისია, მარცხი განიცადონ, რომ წამსვე მუხლებში უვარდებიან და შეწყალებას ევედრებიან მათ, ვისაც უყოყმანოდ გამოჭრიდნენ ყელს არაფრის გულისთვი. აი, ასეთებისთვისაა რელიგია, რომელიც შიშზეა აგებული, ამბობს რუსთაველი და მთელი ამ პასაჟით დასცინის ასეთ რელიგიებს, ამხელს მათ ნამდვილ შინაარსს, ააშკარავებს, რომ შიშზე აგებული, გარეგანი კანონის მორჩილებაზე დაფუძნებული რელიგიები ფარისევლობაა და სხვა არაფერი; რომ ასეთი რელიგიები მათთვისაა, ვინც მხოლოდ სიკვდილის შიშით თუ „დაინახავს“ სიმართლეს, დაივიწყებს თავმოყვარეობას და პატიებას ითხოვს, მაგრამ პირველივე მარჯვე შემთხვევისთანავე ზურგში დანას ჩასცემს მის შემწყალებელს... ასეთებისთვისაა, რუსთაველის აზრით, „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და მასზე დაფუძნებული რელიგიები – ტრამვირებულ, სიყვარულის, სიკეთის შინაგან განცდადაკარგული, ყველაზე დეგრადირებული, დეკლასირებული მეკობრეებისათვის!

მათთვის, ვისაც გაუჭირდება იმის დაჯერება, რომ ეს სიტყვები არ შეიძლება მივიჩნიოთ რუსთველის აფორიზმად, ვიტყვი, რომ სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციებში განიხილება რელიგიური თვითცნობიერების რამოდენიმე საფეხური, რომელთაგან ყველაზე მდაბალი სწორედ შიშია. ამ კონტექსტში შეგვიძლია შიშის იმ ერთადერთი პოზიტიური ფუნქციის დანახვა, როდესაც ტანჯვის შიში აძლიერებს იმ ძალის სიყვარულს, რომელიც მორწმუნეს მისგან იფარავს; როცა დაცემით, სიძულვილით გამოწვეული სულიერი ტკივილისა და სიცარიელის შიში ბადებს სიკეთისა და სიყვარულის გრძნობას, მარტივად რომ ვთქვათ, ჯოჯოხეთის შიში – სამოთხის სიყვარულს, სიკვდილის შიში – უკვდავი ღმერთის სიყვარულს. მაგრამ ასეთ ტრადიციებშიც შიშიდან სიყვარულამდე რამოდენიმე ინიციაციური საფეხურია აღსავლელი, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ – მთელი ცხოვრების გზა, მთელი თავისი უსასრულო სირთულით, ასე რომ ამ ფორმულის გასამართლებლად ესეც კი ვერ გამოგვადგება. სამწუხაროა, რომ არავინ უფიქრდება ამ სიტყვების კონტექსტს პოემაში და დღემდე საქართველოში იგი ესმით, როგორც, ფიგურალურად რომ ვთქვათ, „სტალინიზმისა" თუ „ჰიტლერიზმის" გამართლება, როგორც ტირანისა და მისი მსხვერპლის სადო-მაზოხისტური ურთიერთობების, ასეთი ავად-მყოფური „სიყვარულის" აპოლოგია.

არავინ უფიქრდება იმას, რომ შიშის მეხოტბე შეუძლებელია იყოს პოეტი, რომლის კალამსაც ეკუთვნის სიტყვები: „შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დაღრეჯანია!" ვისი სიცოცხლის ნაშრომიც სრულიად საპირისპირო – არადოგმატური და არატოტალიტარული სულისკვეთებისაა და მთლიანად სიყვარულისა და ჰარმონიის, სილაღისა და თავისუფლების, და რაც მთავარია, უშიშრობის, ვაჟკაცობის სულით ფეთქავს. კაცი ჯაბანი რითა სჯობს, განა რუსთაველს არ ეკუთვნის „დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა, შედრეკილ-შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა", „ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა" და სხვა? ვინც ამას ვერ ხედავს, ის ტყუილად ჰკარგავს დროს ამ პოემის და საერთოდ პოეზიის კითხვაში.

არსებობს მსოფლიო კულტურის ოქროს საგანძურში შესული უდიადესი კულტურული ძეგლები, რომლებიც მთელ საკაცობრიო კულტურას განსაზღვრავენ. ასეთ წიგნებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ლაო ძის „დაო დე ძინი", „რამაიანა", „მაჰაბჰარატა", „ვედები",

ჰომეროსის „ილიადა და ოდისეა“, ვირგილიუსის „ენეიდები“, ჰესიოდეს „კოსმოგონია“ და სხვ. რუსთაველის ქმნილებაც ასეთი წიგნების რიცხვს განეკუთვნება, რადგან არა მხოლოდ რუსთაველის შემდგომი ქართული ლიტერატურა, არამედ ქართული კულტურა მთლიანად დგას ამ ნაწარმოებზე. შეიძლება თავისუფლად ითქვას, რომ არსებობს „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურა, ვეფხისტყაოსნის ადამიანი. პირადად მე თავს მხოლოდ იმიტომ ვთვლი ქართველად, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურის შვილი ვარ. სხვა ქართველობა, უბრალოდ არ მესმის... „მე ევროპელი ვარ, იმიტომ, რომ მე ქართველი ვარ“, ჩემთვის დიდი სისულელე და გაუნათლებლობის, უცოდინრობის ნიშანია. ქართული კულტურის, მეტიც – გენის ძირი დიონისური საწყისია, ექსტატიური ბუნება, რომელმაც სრული და ყოველმხრივი (ემოციური, ინტელექტუალური და ა.შ.) გაშლა „ვეფხისტყაოსანში“ ჰპოვა. ქართველი ვერასოდეს იქნება ქრისტიანი. როცა ის ამას ცდილობს, ეს უმეტესწილად ფარისევლობით, სასაცილო, კარიკატურული მდგომარეობით მთავრდება, რადგან ქრისტიანობა აპოლონური საწყისის რელიგიაა, ის წმინდად გონებაჭვრეტითია და მოწყვეტილია ბუნებას, უშუალო, ექსტატიურ აღქმას. აქ ღმერთიც კი რაღაც ფორმულაა, გონებაჭვრეტითად შემუშავებული, ვიდრე რაღაც ცოცხალი და თავისთავადი. ამ დროს ქართველს ყველაზე ნაკლებად ფორმულები აინტერესებს და ყველაზე ნაკლებად აღელვებს სქოლასტიკა... ქართველი თავისი ბუნებით სპონტანურია, სტიქიური, მოუთოკავ-აუღლაგმავი, ვაზისა და ღვინის მოტრფიალე... მოდით საკუთარ თავებს დავაკვირდეთ. ჩვენ იმპულსურები ვართ, ემოციურები, უფრო პათეტიკურად ზედაპირულები, ვიდრე თვითჩაღრმავების მოყვარულები, ჩვენთვის მთავარია მხიარულება, ქეიფი, ტოლუმბაშობა, ემპატია, ურთიერთსიყვარული, ურთიერთმოფერება, სადღეგრძელოს კულტი... რომელ ქრისტიანობაზე, რომელ თვითგვემასა და გონებაჭვრეტით საწყისზეა საუბარი... ნამდვილი ქართული კულტურა „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურაა, რადგან ქართველი ადამიანი ჰპოვებს მასში საკუთარ თავს – თავის თვითმყოფად, განუმეორებელ ხასიათს და მისთვის ორგანულ უმაღლეს იდეალებს.

ჩვენი ნამდვილი, შინაგანი არსი სილაღეა, მხიარულება, ბახუსურ – აუმღვრეველი წრეგადასულობა, ერთი სიტყვით, დიონისური საწყისის აულაგმავი სტიქია.

რუსთაველიც ასეთია – ლაღი, ცოცხალი, მხიარული, ჯანსაღი. მისი ყველაზე ღრმა და სულმაღალი აფორიზმიც კი სმა-ჭამასთანაა დაკავშირებული:

„სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია,
რასაცა გასცემ შენია, რას არა – დაკარგულია“

მიკვირს, რატომ არავინ ფიქრობს, რატომ მაინცდამაინც სმა-ჭამა? რა შუაშია გაცემასთან სმა-ჭამა? და რატომ არავინ ამბობს ამ აფორიზმს მთლიანად, რატომ მოჰყავთ მისი მეორე ნაწილი მხოლოდ? სინამდვილეში ეს აფორიზმი მთლიანია: „სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია, რასაცა გასცემ შენია, რას არა – დაკარგულია“ და მისი აზრის დანაწევრება მის დამახინჯებას ნიშნავს. ასე იმიტომ ხდება, რომ მეორე ნაწილი უფრო კეთილშობილურად ჟღერს, ვიდრე პირველი, და კიდევ იმიტომ, რომ ნახევარი აზრის გაგება ყოველთვის უფრო იოლია. სინამდვილეში კი აქ არა მხოლოდ იმაზეა საუბარი, რომ გაცემა კარგია და სიძუნწე ცუდი, არამედ სილაღეზე, სიცოცხლის სიყვარულზე და იმაზე, რომ სილაღე შეუთავსებელია სიძუნწესთან, ხელმოჭერილობასთან. ხელმოჭერილობა ფსიქიკას ძაბავს, აღქმას ამძიმებს, აღარიბებს და ადამიანს სიცოცხლისაგან აუცხოებს. სილაღე მოშვებულობაა, გახსნილობა, სიხალისე – ფსიქიკის დაუძაბავი, უშფოთველი მდგომარეობა... სწორედ ესაა ამ აფორიზმის ნამდვილი აზრი – რომ სილაღე და სიცოცხლის სიყვარული შეუთავსებელია ხელმოჭერილობასთან; და აქ მხოლოდ სხვების მიმართ სიძუნწე კი არ იგულისხმება, არამედ საკუთარი თავის მიმართ სიძუნწეც, ანუ ის სულიერი მდგომარეობა, რომელში მყოფსაც ეშინია დაკარგვის, გაფლანგვის, განიავების და ზოგავს, აგროვებს, ითვლის, ხელს უჭერს, ენანება... აქ სწორედ ფსიქიკის, ცნობიერების ასეთ მდგომარეობაზეა საუბარი (საერთოდ ეს წიგნი უმთავრესად ცნობიერების მდგომარეობების კვლევას ეძღვნება და არა რაიმე სხვას...). სიძუნწის ამ მდგომარეობას უკავშირება შოთას აღქმაში ასკეტიზმიც, ანუ საკუთარი თავისთვის სილაღის მოკლება, თვითდათრგუნვა, გვემა, რაც, როგორც ვიცით, ქრისტიანობის ქვაკუთხედია. მთელი „ვეფხისტყაოსანი“ არაასკეტური სულისკვეთებითაა განმსჭვალული. თვით მისი სიუჟეტის ეზოთერული შინაარსიც ამას გამოხატავს: თავიდან

ტარიელი ასკეტია. ის ამ სოფლისგან სრულ მონყვეტას, სულიერ ძიებაში სრულ დანთქმას განასახიერებს. ის არაპრაქტიკულია, ველად გაჭრილი, მედიტაციაში დანთმული, „ხელი;" ტარიელი მთლიანად უარყოფს გონებას და მხოლოდ გრძნობებით ცხოვრობს. იგი ძალიან ჰგავს ინდოელ ბჰაკტებს, თავიანთი „ღვთაებრივი სატრფოსთვის" აღტაცებისა თუ განშორების ტკივილის ცრემლი რომ სდით, და სუფიებს – ასევე „ღვთაებრივი შეყვარებულისთვის" – ჭეშმარიტებისთვის რომ ექსტაზში ვარდებიან. ტარიელი ცარიელი გულია, ის ცხოვრებისთვის გამოუსადეგარია და მხოლოდ თავისი მიუწვდომელი სატრფო-ღა ახსოვს – იმქვეყნიური, მარადიული ნეტარება, ღმერთი. ის უარყოფს არა მხოლოდ ამქვეყნიურ ცხოვრებას, არამედ საკუთარ სხეულს და ყველაზე ელემენტარულ მიწიერ მოთხოვნილებებსაც. ასეთ მდგომარეობაში პოულობს მას ავთანდილი – გონიერების განსახიერება და ეხმარება, გზაზე აყენებს, გამოჰყავს ამ უიმედო მეტრფის მდგომარეობიდან, „ცდა, ბედი და გამარჯვებაო", ეუბნება, „რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა კაცს გონებაო"... შემდეგ მათ უერთდება ფრიდონი თავისი ხალხით – მრავალობითობის, ანუ სხეულის სიმბოლო. სხეული, გონება და გული მთლიანდება და მხოლოდ ასე მიიღწევა წონასწორობა, ჰარმონიული, თანაბარშეწონილი მდგომარეობა, რომელიც, რუსთაველის აზრით, უცილობელი პირობაა იმისათვის, რომ ადამიანში შემოვიდეს ის, „რაც აქ არ არის" – ნესტან დარეჯანი. „სიკვდილამდის ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა" და „ვისთვის კვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ" – ესაა „ვეფხისტყაოსანი", ეს რის რუსთაველი. ეს გახლავთ პოემა ზომიერებაზე („არა ვარგა უსაზომო, თავი ზომსა გარდგიხდია"), წონასწორობაზე, ბუნებრიობაზე, სიცოცხლესა და მის ბუნებრივ ჰარმონიულობაზე და არა ასკეტიზმსა და თვითგვემაზე. სხვათა შორის, ამით ის ძლიერ წააგავს გაუტამა ბუდას ცხოვრების იგავს. ბუდასი, რომელმაც ყველა ასკეტური მეთოდი გამოსცადა, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ გასხივოსნდა, რაც ასკეზები მიატოვა და ზომიერება, წონასწორობა, ბუნებრიობა მოიპოვა.

რუსთაველი რელიგიურ ცნობიერებას არიგებს, აზავებს სხეულთან, „მიწიერებასთან" და ამბობს, რომ სამყარო მთლიანია – არ არსებობს „უმაღლესი" და „უმდაბლესი", რომ „სამსარაც ნირვანაა" (ინდურად რომ ვთქვათ), რომ არ არის საჭირო არაფრის უარყოფა, არაა აუცილებელი რაიმესთან ბრძოლა, რადგან ყველა-

ფერი იმისთვის გვეძლევა, რომ გამოვიყენოთ და არა იმისათვის რომ შევიძულოთ, ყველაფერი მოგვეცემა, როგორც ერთი მთლიანობის ნაწილი და ამიტომ სხეულის, „მიწიერის“ უარყოფა და მოძულება იმ დიდი და ორგანული მთლიანობის მოძულებას ნიშნავს, რომელსაც რელიგიური ცნობიერება „ღმერთს“ უწოდებს. რუსთაველი ათავისუფლებს ადამიანს იუდეო-ქრისტიანული გაორებისგან, ათავისუფლებს „წმინდასა“ და „უწმინდურს“ შორის გამართული ბრძოლისგან, რომლის ასპარეზიც ადამიანის ფსიქიკაა და რომელსაც ეწირება ადამიანის ჯანმრთელობა. რუსთაველი თვით ამ ცნებებისგან – „წმინდა“ და „უწმინდური“ ათავისუფლებს ადამიანს, ხმამაღლა აცხადებს, რომ ყოველივე, რაც არსებობს, წმინდაა და აგვირგვინებს თავის პოემას სიტყვებით, რომლის აზრის გაგება ჯერ არავის უცდია:

„ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავ იყოს მხლებელი“

ამ ტაეპის აზრი ისაა, რომ კარგია, თუ ადამიანი ამ ქვეყნითაც დატკბება და იმქვეყნიური ცხოვრებითაც, ორივეს „მხლებელი“ იქნება. არ არსებობს არავითარ დაპირისპირება, არავითარი კონფლიქტი, არავითარი ამქვეყნიურის უარყოფის, „დათმობის“ აუცილებლობა. მეტიც – ამქვეყნიურის უარყოფა შეცდომაა, ჩიხია, რომელშიც შევიდა ტარიელი. ამ ჩიხიდან ის გონებასთან და სხეულთან შერიგებამ გამოიყვანა და ის „ორივე სოფლის მხლებელი“ გახდა. ტარიელმა აქვე, ამქვეყნადვე მოიპოვა ის, „რაც აქ არ არის“, ოდესღაც ბაღში ნანახი წმიერი ხილვა მის რეალურ, ნამდვილ ცხოვრებად, მის მუდმივ მდგომარეობად იქცა არა იმიტომ, რომ ის „მიწიერზე ამაღლდა“ და მას სადმე შორეულ ზეციერებას მიაშურა, არამედ სწორედ იმის გამო, რომ მას შეურიგდა.

სილაღე, ლხინი, მხიარულება რუსთაველისთვის სიკეთეა, სიცოცხლისმომფენია და ის ბუნებრივადაა შერწყმული გულკეთილობასთან, გულუხვობასთან, გაცემასთან, დაუნანებლობასთან. ესაა რუსთაველის ფილოსოფია და არაა საჭირო მისი დანაწევრება, ერთი წინადადების ორად გაყოფა და ცალ-ცალკე აღქმა, რადგან ის მხოლოდ ასე – მხოლოდ ერთად, მხოლოდ მთლიანობაშია ის, რაც პოეტმა დაწერა:

„სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია,
რასაცა გასცემ შენია, რას არა – დაკარგულია“.

* * *

ცნობილია, რომ რუსთველის გმირები სასიცოცხლო ძალითა და სიცოცხლისადმი უსაზღვრო რწმენით არიან აღსავსენი. მათ სწამთ ამქვეყნად სიკეთის გამარჯვების შესაძლებლობა, იბრძვიან ამისთვის და იმარჯვებენ კიდეც. მაგრამ ამის პარალელურად პოემაში გვხვდება ემოციურად ძლიერ დამუხტული ადგილები, სადაც ავტორი სოფლის სიმუხთლეზე, ამსოფლიური ბედნიერების წარმავალობაზე ჩივის და მისგან „განირული“ ადამიანის ერთადერთ მხსნელად ღმერთს ასახელებს. როგორ უნდა მოვარიგოთ ერთმანეთთან პოემის ეს ორი მხარე – ერთის მხრივ ზღვა ენერგიის მომცემი, ყოვლისწამლეკი ოპტიმიზმი, რწმენა იმისა, რომ ბედნიერება და სიკეთე ამქვეყნადვე შეიძლება იმარჯვებდეს, ასე ძალუმად რომ გადმოჩქეფს მთელი პოემიდან (რაც გამოარჩევს „ვეფხისტყაოსანს“ თავისი და თუნდაც სხვა დროთა ნაწარმოებებისგან), მეორეს მხრივ კი ამქვეყნიური ამაოების შეგრძნება და იმედგაცრუება? როგორც წესი, პოემის ამ ორ მომენტს ერთმანეთთან არ აკავშირებენ და ცალ-ცალკე აღიქვამენ, თითქოს ან ერთი არ იყოს ავტორის მრწამსის ნაწილი, ან მეორე! უფრო ხშირად პოემას სიცოცხლის აპოლოგიად და ოპტიმისტურ ნაწარმოებად წარმოიდგენენ (რაც სიმართლეს შეეფერება), მაგრამ ასეთი ხედვა აშკარად ცალმხრივია. როგორც ითქვა, პოემაში ორი ურთიერთსაპირისპირო შეხედულებაა გადმოცემული, ამიტომ მისი სწორად გაგება მხოლოდ ამ საპირისპიროთა დიალექტიკური ერთიანობით შეიძლება. რუსთველისთვის, რა თქმა უნდა, ცხადია, რომ მატერიალური სამყარო დროებითი და წარმავალია. აქედან გამომდინარე, წარიხოცება ამსოფლად მოპოვებული ბედნიერებაც, მიუხედავად ამისა, ადამიანმა უნდა იბრძოლოს სიკეთისთვის, „მართალი სამართლის“ გამარჯვებისთვის, ანუ, შეგნებული ჰქონდეს ერთდროულად მიზნის ამაოებაც და მისთვის ბრძოლის აუცილებლობაც. საერთოდ, რუსთაველი ყველაზე ცალმხრივად გაგებულ პოეტად შეიძლება ჩაითვალოს. მისი არასრული გაგების კიდევ ერთი მაგალითია პოეტის დამოკიდებულება მშვენიერი სქესის მიმართ. აღიარებულია, რომ რუსთაველი იმითაცაა თავისი დროის ნოვატორი, რომ ქალი უფლებებით მამაკაცს გაუთანასწორა:

„ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“

საერთოდ, ითვლება, რომ რუსთაველმა ქალი მანადე არნახულ სიმაღლეზე დააყენა და ძლერი და კეთილშობილი, ცხოვრებაში აქტიურად მონაწილე ქალთა პორტრეტები დახატა, რაც სიმართლეს მოკლებული არ არის. რუსთველი ალბათ პირველია, ვინც ხმამაღლა და გარკვევით, არაორაზროვნად და კატეგორიულად უთხრა მსოფლიოს: „ლეკვი ლომისა სწორიაო." შეუძლებელია, რომ ის, ვინც ასეთი შეუვალი ტონით ამბობს ამას და გამბედაობა ჰყოფნის, ეს იმ საუკუნეში თქვას, როცა ასეთი აზრი სრულიად წარმოუდგენელია, ოდნავ მაინც ზემოდან უყურებდეს ქალებს, იოტისოდენად მაინც აგდებული ან ქედმაღლური დამოკიდებულება ჰქონდეს მათ მიმართ. რუსთველი ქალებისადმი არა მხოლოდ უდიდესი სიყვარულითა და აღტაცებით არის განმსჭვალული, არამედ პატივისცემითაც. მისი ქალები არა მხოლოდ თვალწარმტაცნი არიან, არამედ გონიერნი, გამბედავები, გულიანები, ფსიქოლოგიურად რთული ტიპები... ალბათ ძნელად მოიძებნება მსოფლიო ლიტერატურაში სხვა რომელიმე ნაწარმოები, სადაც ქალთა ასეთი სრულყოფილი სახეებია წქრმოდგენილი.

მაგრამ სრულიად უსამართლოდაა, ჩემი აზრით, მივიწყებული, საერთოდ რუსთაველის ქალების მიმართ დამოკიდებულების მეორე მხარე:

„თქვა: „დიაცსა ვინცა უყვარს, გაექსვის და მისცემს გულსა,
აუგი და მოყივნება არად შესწონს ყოლა კრულსა;
რაცა იცის, გაუცხადებს, ხვაშიადსა უთხრობს სრულსა,
მიჯობს, მივჰყვე, განლა სადმე ვსცნობ საქმესა დამალულსა."

ამ სტროფის მიხედვით, ქალი „კრულია", რადგან სხვაზე ცუდის თქმა და ვინმეს შერცხვენა არაფრად მიაჩნია, ხოლო, თუკი ვინმე უყვარს, აუცილებლად გაანდობს უცხოს საიდუმლოს. პოეტი იმდენად დარწმუნებულია ამაში, რომ ქალის ამ თვისების იმედით ავთანდილს სერიოზულ ნაბიჯს ადგმევინებს, ანუ სიუჟეტის განვითარებას აგებს ამაზე!

იგივეს მოწმობს ეს სტრიქონიც:

„ესე ამბავი მასთანა ვთქვი დიაცურად, ხელურად:"

ან თუნდაც ეს სტროფი გავიხსენოთ კიდევ ერთხელ:

„სჯობს სიშორე დიაცისა, ვისგან ვიტა დაითმობის:
გილიზღებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობის,
მართ ანაზდად გიღალატებს, – გაჰკვეთს, რასცა დაესობის, –
მით დიაცსა სამალავი არასთანა არ ეთხრობის."

ალბათ ძნელად თუ მოიძებნება ლიტერატურაში ქალური ბუნების უარყოფითი მხარის ასეთი დაუნდობელი გაშიშვლება, ასეთი მკაცრი განაჩენი და თანაც ასეთი კატეგორიული, თვითდარწმუნებული ტონით... ისევ და ისევ – პოეტის აღქმა რთულია და მისი ხედვის მხოლოდ ერთი მხარის აღქმით სრულფასოვნად მას ვერასოდეს ჩავწვდებით.

* * *

„ვეფხისტყაოსნის" ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცნება უანგარობაა. სწორედ უანგარობაა ღვთაებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი უპირველესი ნიშან – თვისება, რომელიც საკუთარი თავის, „ეგოს" უარყოფით და გიტას ტერმინოლოგიით „სამყაროს სიმრთელისთვის", „ვეფხისტყაოსნის" ენით კი „მართალი სიმართლისთვისა" და „ზესთ მწყობრთა წყობასთან" შერთვისთვის უმაგალითო მსახურებით მიიღწევა. სწორედ უანგარობაა პოემის რთული, მრავალგანზომილებიანი ეთიკური მოძღვრების გასაღები; მისი უკეთ გაგებისთვის კვლავ „გიტას" უნდა მივმართოთ, რომლის მოძღვრებაც, რომელიც „საკეთებელი საქმის", ანუ ამქვეყნიურ მოვალეობათა შესრულებასაც გულისხმობს და მოვალეობის, როგორც ასეთის, მიტოვებასაც. ამ სწავლების მიხედვით, ადამიანმა უყოყმანოდ, უდრტვინველად, თავდადებული დაუზარებლობით უნდა შეასრულოს ყოველი საქმე, რასაც კი მას მისი ცხოვრებისეული მდგომარეობა ავალებს, მაგრამ „მიუჯაჭველობის", ანუ საკუთარი თავის უკვდავ სულად აღქმისა და თავისავე ამქვეყნიურ როლთან და საქმესთან გაუიგივებლობის გზით უნდა მიაღწიოს შინაგან თვითგანდგომას, რაც ღვთაებრიობის უშუალო ძახილზე უყოყმანო გამოხმაურებისა და ყოველგვარი მოვალეობის მისთვის მიტოვების მზაობით გვირგვინდება:

„საქმეს მოიხმარს განმდგარი ხერხად, თუ იოგას გზის გახდა მხლებელი,
მაგრამ თუ შედგა ფეხი მწვერვალზე, „უქმეა მისი საკეთებელი."

სწორედ ამ ღვთაებრივი მოწოდებისათვის გაყოლის მაგალითს ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“, როდესაც მისთვის სრულიად უცნობი ადამიანის, „უცხო მოყმის“ გულისთვის ავთანდილი უყოყმანოდ ტოვებს საკუთარ სამშობლოს, საქმეებსა და ვალდებულებებს, ოჯახს, სატრფოს და აცხადებს მზადყოფნას, მთელი თავისი ენერგია უცნობი ადამიანის ინტერესებს (პოემის სიღრმისეულ პლასტში კი სულიერ წინსვლას, ჭეშმარიტების შეცნობას) მოახმაროს. ავთანდილის ამ გადაწყვეტილებას, როგორც წესი, იმით ხსნიან, რომ მან, როგორც მიჯნურმა, თანაუგრძნო მასსავით გულდამწვარ მიჯნურს, რაც, რა თქმა უნდა, სიმართლეა, ოღონდ მხოლოდ პოემის ზედაპირულ, ხილულ სიბრტყეზე. მის მეორე, პარალელურ სინამდვილეში ეს ქმედება გამოხატავს პირადი ცხოვრებისა და მოვალეობების ღვთაებრივისთვის (როგორც ვიცით, ამ სიბრტყეზე პოემის გმირები სამყაროსეული სულის ხატებად, პერსონიფიკაციებად აღიქმებიან) დათმობის, ანუ ეგოს სრული უარყოფის, თვითგანდგომის აქტს. რუსთველის, როგორც მხატვრის, გენიალურობა აქ იმაში გამოიხატება, რომ ის ახერხებს ერთი, ჩვეულებრივი ადამიანური ცნობიერებისთვის საკმაოდ უცნაური საქციელის ისე დასაბუთებას, რომ ის დამაჯერებელი ჩანს პოემის ხილულ სივრცეშიც კი, მაშინ, როცა თუკი მეორე, პარალელური სივრცის არსებობას უარვყოფთ, ამგვარი საქციელის გამართლება, მიუხედავად ყველაფრისა, რბილად რომ ვთქვათ, უცნაურივე რჩება. ავთანდილი ადამიანის მიერ ღვთაებრივი ცნობიერების, ღვთაებრივი უანგარობის რეალური განხორციელების სწორუპოვარი მაგალითია მსოფლიო ლიტერატურაში. მთელი პოემის მანძილზე ის ყოველგვარი მოვალეობის უანგარო აღმსრულებელადაც გვევლინება და მათ უარმყოფელადაც. პოემის საკრალური პლანის გათვალისწინების გარეშე მის ამ საქციელს მხატვრული გამართლება არა აქვს, და ვერც ექნება, რადგან ავთანდილი პოემის შემთხვევითი კი არა, უმთავრესი გმირი და რაც მთავარია, მთლიანი პიროვნებაა – მის უალრესად მთლიან, ჩამოქნილ ფსიქოლოგიურ პორტეტს მხოლოდ ეს საქციელი „არღვევს.“

სწორედ უანგარობაა (მიჯნურობასა და მეგობრობასთან ერთად) „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი თემა, მის გმირთა ის თვისება, რომელიც მათ აერთიანებს და აჩრდილივით გაელვებული ეპიზოდური პერსონაჟებისგან გამოარჩევს. სწორედ უანგარობა, უანგარიშოდ გაცემის და სხვისი სამსახურისთვის საკუთარი ცხოვრების დავი-

წყების უნარი გამოარჩევს ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონს, ასმათს. უანგარობას იჩენს ტარიელი ფრიდონის დახმარებისას, ავთანდილი კი ტარიელთან ურთიერთობაში. უერთგულესად უდგას მხარში ტარიელს ფრიდონიც. ამგვარსავე მაღალადამიანურ თვისებას ავლენს ტარიელის უღალატო შემწე ასმათიც.

ეს მაღალი, იდეალისტი ადამიანებისათვის ნიშანდობლივი თვისება აერთიანებს სხვა მხრივ ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული ხასიათის „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა იმ გმირს, რომლებიც გამოკვეთილად უარყოფით პერსონაჟებს კი არ წარმოადგენენ, – ვთქვათ, უსენის მსგავსს, არამედ „წმინდა მშვენიერების ძიების“ მონაწილენი არიან*.

„საჭიროა არა გულმოწყალება, არამედ ადამიანში ღმერთის დანახვა და მისი მსახურება“ – უთხრა ერთხელ რამაკრიშნამ თავის მოწაფეს, იქვე მყოფმა ვივეკანანდამ კი დაამატა: „რაც შენ ახლა მოისმინე, უმაღლესი სიტყვაა და მე მას მთელს მსოფლიოს ვამცნობ!“

თუკი „ვეფხისტყაოსნის“ მთელ საკრალურ, სიღმისეულ შინაარს გავიხსენებთ, თუკი არ დავივიწყებთ, რომ პოემის მთავარი გმირები, განსაკუთრებით კი ტარიელი ხორცშესხმულ ღმერთს განასახიერებს, მაშინ ნათელი გახდება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ რამაკრიშნას მიერ გამოთქმული სწორედ ეს ჭეშმარიტებაა ხორცშესხმული.

ჭეშმარიტად, მსოფლიო ლიტერატურაში ძნელად თუ მოიძებნება სხვა ნაწარმოები, რომელშიც ასე ცოცხლად და სრულყოფილადაა ასახული და განსხეულებული ეს თვალთახედვა. სწორედ აქ – უმაღლესი ჭეშმარიტების იდენტურ ხედვაში იკვეთება საქართველოსა და ინდოეთის საუკეთესო შვილთა სულიერი ერთობა, თუნდაც მათ არაფერი სმენოდათ ერთმანეთის შესახებ, აქ იკვრება ამ ორი სამყაროს სულიერი კავშირი, რადგან ესაა ორივე კულტურის უმაღლესი მწვერვალი.

* * *

გაბატონებული აზრია, რომ რუსთაველის გმირები „იდეალურები“ არიან (და ეს აზრი ხშირად აშორებს მკითხველს პოემის სულაც

---

* საფრანგეთის აკადემიის წევრის, ედმონ ჟალუს სიტყვებით, „გრაალის ძიებას „ვეფხისტყაოსანში“ წმინდა მშვენიერების ძიება შეენაცვლა“

არაიდეალურ პერსონაჟებს, აძულებს კიდეც მათ...) – და ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ პოეტს უყვარს ისინი და ხოტბას ასხამს. მაგრამ შოთა სწორედ იმიტომ იტყვის თავის გმირებს, რომ ცოცხლები არიან, სპონტანურები, იმიტომ რომ წინასწარ არ იციან, რაგვარ სიტუაციაში რანაირად მოიქცევიან... ავთანდილის „იდეალურობა" იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ მას ძალიან უყვარს თინათინი და ერთგული რაინდია, როგორც ეს ყველამ იცის... სულაც არა, საქმე სწორედ რომ პირიქითაა – შოთა სწორედ იმიტომ ეთაყვანება მას, რომ ის არაა ერთგული... უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ერთგულებას არ ავლენს ამ სიტყვის ჩვეულებრივი, მორალისტური გაგებით. შოთა აქაც რევოლუციონერია, ისევე, როგორც ყველაფერში... ის წარმოსახავს გმირს... მართლაც რომ გმირს – ყოველმხრივ გამორჩეულ და სანიმუშო ვაჟკაცს – ლამაზს, ტანადს, ახოვანს, გონიერს, გულიანს, სატრფოსთვის თავდადებულს... მოკლედ „იდეალურს", ყოველ წამს ხაზს უსვამს მისი სულის სიმაღლეს, ხან მზეს ადარებს, ხან მთვარეს. ეს გმირი სატრფოს დავალებით ტოვებს ბედნიერ ცხოვრებას სასახლეში, ცხრა მთას იქით მიეშურება, გაურკვეველი ვადით, თითქმის შეუსრულებელი მისიით და რა ხდება! – ჩაუვარდება თუ არა შესაძლებლობა, ღალატობს მას... და მიუხედავად ამისა, ავტორისთვის ისევ საყვარელ, სათაყვანებელ გმირად რჩება... რა თქმა უნდა, რუსთაველმა გაზრახ შემოიტანა პოემაში ასეთი ეპიზოდი. ამით მას მხოლოდ იმის თქმა სურდა, რომ საზოგადოების გაქვავებული წარმოდგენები სიყვარულსა და ღალატზე პრიმიტიული და დასაცინია, რომ ადამიანი, მისი შინაგანი სამყარო და მისი ცხოვრება ბევრად უფრო რთულია. იმდენად, რომ საქციელი, რომელიც ყველა გარეგნული თვისებით ემთხვევა იმას, რასაც ჩვენ „ღალატს" ვუწოდებთ, შეიძლება სულაც არ იყოს ღალატი; ის, რომ შეიძლება კაცს ქალი ნამდვილი სიყვარულით უყვარდეს, მაგრამ რაღაც მიზეზის გამო სხვასთან გაიზიაროს სარეცელი, და ეს არ იყოს „ღალატი." რომ ადამიანი და მისი ნაბიჯები გარეგნული ნიშნებით კი არ უნდა ფასდებოდეს, არამედ შინაგანი მოტივებით, იმპულსებით... რომ მთავარი ისაა, თუ რისთვის სჩადის იგი ამა თუ იმ საქციელს და არა ის, თუ „რა ჰქვია" ამ ქმედებას... პოეტს გაცნობიერებული აქვს, რომ საერთოდ შეუძლებელია უნივერსალური მორალის, საყოველთაო წესების არსებობა – წესების, რომელთა შესრულება ნებისმიერ

შემთხვევაში „სწორი“ იქნება, შეუსრულებლობა კი ნებისმიერ შემთხვევაში არასწორი, „ცოდვა“... და საქმე აქ მხოლოდ ის არ არის, რომ სამყარო და ადამიანის ცხოვრება ბევრად უფრო რთული, მრავალწახნაგოვანია, ვინემ ეს წესები – რომ მკვლელობა შეიძლება ზოგ შემთხვევაში ყველაზე კეთილი საქციელი იყოს, ვინმეს არმოკვლა კი – უდიდესი გულქვაობა და ლაჩრობა, მთავარი ის არის, რომ ასეთი წესების არსებობა ადამიანისთვის მისი სულიერი სიკვდილის ტოლფასია. ეს მას სულიერად აქვავებს, ასაჭურისებს. როდესაც ადამიანისთვის არსებობს სხვა ადამიანების (თუგინდ „წმინდანების“, ან თვით ღმერთის) მიერ დაწერილი კანონი, რომლის შესრულება მას ყოველგვარი შინაგანი ბრძოლისგან და გადაწყვეტილების მიღების შესაძლებლობისგან ათავისუფლებს, მას ერთმევა ყველაზე ძვირფასი და ფასეული რამ ამქვეყნად – გამოცდილების მიღების, ანუ შინაგანი ზრდის შესაძლებლობა. რადგან ერთადერთი ნამდვილი ცოდნა ის ცოდნაა, რომელსაც ჩვენ საკუთარი გამოცდილებით ვიღებთ. ყველა სხვა ცოდნა მხოლოდ თეორიულია და ჩვენს ფსიქიკას, ჩვენს შინაგან, სიღრმისეულ „მეს“ არ ეხება. ჩვენში არაფერი შეცვლილა იმით, რომ ბევრჯერ წავიკითხეთ „ჰამლეტი“ და კარგად ვიცით, რომ მას „ყოფნა-არყოფნის“ საკითხები აწუხებდა. ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვიცვლებით, როდესაც „ყოფნა-არყოფნის“ (ანუ მოქმედებისა თუ უმოქმედობის) დილემა პირადად ჩვენ დაგვიდგება, როცა ამაზე იქნება დამოკიდებული პირადად ჩვენი სიცოცხლე, როცა ჩვენ ჩვენს გადაწყვეტილებას მივიღებთ და ამ გადაწყვეტილების შედეგებს საკუთარ ტყავზე გამოვცდით. სწორედ ასევე ჩვენ არ ვიცვლებით, როდესაც თავს ვიკავებთ ქალთან ურთიერთობისგან, არა იმიტომ რომ არ გვინდა, არამედ იმის გამო, რომ ვიცით – ეს „ცოდვაა“ – ასე ჩათვალა ვიღაცამ ოდესღაც სადღაც და ქვაზე ამოტვიფრა... შემდეგ ვიღაცამ თქვა, რომ ეს „წმინდა კანონია“ და ყველამ უნდა მისდიოს. ეს გადაწყვეტილება ყოველთვის იმ ვიღაცის იყო და არასოდეს ყოფილა ჩვენი. და მის გამო ქალთან ურთიერთობაზე უარის თქმით ჩვენ უარი ვთვით გამოცდილების მიღებაზე. ამდენად ვერასოდეს გავიგებთ, როგორია იყო ქალთან, რომელიც არ გიყვარს, ვერასოდეს გამოვცდით ამ შეგრძნებას და ვერც საყვარელ ქალთან ყოფნას შევადარებთ. რა თქმა უნდა, ყველაფრის საკუთარ თავზე გამოცდა აუცილებელი არ არის, ჩვენ შეიძლება

ისედაც, ინტუიტურად, ჩვენს შინაგან არსებასთან სიახლოვის გამო ვგრძნობდეთ, რომ რაიმეს გაკეთება არ გვინდა, მაგრამ სწორედ რომ ჩვენი შინაგანი ცოდნის გამო (შინაგანი ცოდნის ქონა უკვე ნიშნავს, რომ ოდესღაც წარსულში გამოცდილება მიგვიღია...) და არა იმის გამო, რაც ჩვენს გარეთ მოხდა და ჩვენ არასოდეს შეგვხებია. არა იმის გამო, რომ ვილაცამ თქვა, „არა იმრუშო“.

შინაგანად თავისუფალი, გახსნილი, მზადმყოფი ნებისმიერი სიტუაციისადმი და ნებისმიერ სიტუაციაში დამოუკიდებლად, საკუთარი გულის კარნახით მოქმედი („ათასს ჰკითხე, ჰქმენ გულისა, ვინც რა უნდა გივაზიროს“...) – აი, ვინ არის რუსთაველის ადამიანი და არა „მცნებების“ ბრმად შემსრულებელი, „ღვთის მოშიში“, უფლის „მონა“...

ამაყი, საკუთარი თავის პატივისმცემი, ძლიერი, თვისსავე ძალებში დარწმუნებული, თავის იმედად მყოფი, თავის თავზე დამკვირვებელი, თვისივე ღირსებების შემცნობი, ანუ მაღალი ღირსებით მოსილი – ამგვარია რუსთაველის ადამიანი და არა „თვინიერი“, „ცოდვილი“, საკუთარი თავის არარაობად ჩამთვლელი, საკუთარ უსუსურობით დღენიადაგ დაბეჩავებული და „უფლის იმედით“ მყოფი, საკუთარ უღირსობაზე და სინანულზე მოფიქრალი.

„ცდა, ბედი და გამარჯვება!“ და არა „ყოველივე ამაოა“ და „თუ უფლის ნება იქნება“... სილაღე, სიხარული, ბედნიერება თავის დიდად შესარგი სმა-ჭამით და არა „მწუხარება“, და არა „გლოვა“ და „ამქვეყნიურის დათმობა“ ზეციური სამაგიეროს იმედით...

ბედნიერებისთვის ბრძოლა და არა შემგუებლური, ტანჯული, უსუსურობის ჩამნერგავი, ანგარებიანი პაციფიზმი – „მიუტევე და მოგეტევება“...

რუსთაველის ადამიანი ცხოვრობს აქ და ახლა, მისი ბედნიერება აქ არის და არა სადღაც ზეცაში თუ ანდრომედას ნისლოვანებაში. ის არაფერს აკეთებს ამ ნისლოვანებაში მოსახვედრად, დღევანდელი ბედნიერებისთვის კი უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე იბრძვის...

ხოლო რაც შეეხება პოემის რელიგიურ მხარეს, რუსთაველის „სიბრძნე“, მისი სულიერი პრაქტიკა ქრისტიანულ მისტიკასთან იდენტურობას არ ავლენს. ეს ფსიქო-ფიზიკური თვითსრულყოფაა, ჭეშმარიტების, ღვთაებრივი თვითცნობიერების, უზენაესი არსების საკუთარ თავში რეალიზაცია და არა ლოცვა, სინანული და სანაცვლოდ წყალობის მოლოდინი.

ამაშია საგულვებელი უმთავრესი მიზეზი იმისა, თუ რატომ ებრძოდა ეკლესია შოთას, რატომ სურდა მისი პოემის განადგურება და მისი სახელის წაშლა სამუდამოდ – იმიტომ, რომ რუსთაველის ადამიანს თავისი შინაგანი კომპასი აქვს და მას ვერავითარ დოგმებსა და „მცნებებს“ თავს ვერ მოახვევ, ვერ მართავ, ვერ იბატონებ მასზე.

„მართალი სამართალი“ უფრო მეტია, ვიდრე ნებისმიერი გონებაჭვრეტითი ფორმულა, რადგან „ხესა შეიქს ხმელსა ნედლად.“ ეს სტრიქონი – „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქს ხმელსა ნედლად“ ერთ-ერთი ყველაზე გენიალურია პოემაში, რადგან მასში წარმოუდგენელი ლაკონურობით ბევრი რამ არის ნათქვამი. პირველ რიგში ის, რომ „მართალი სამართალი“ რაღაც უფრო მეტია, ვიდრე სიტყვა, ვიდრე უბრალოდ „სამართალი.“ პოეტი ითვალისწინებს, რომ ადამიანთა ყოველდღიურ მეტყველებაში სიტყვები ცვდებიან, კარგავენ პირვანდელ ელვარებას, სიღრმეს... სიტყვები თამაშის, მანიპულირების ობიექტებად იქცევიან და ტყუიან. ამიტომ არ კმაყოფილდება იგი მხოლოდ „სამართლის“ ხსენებით და „მართალ სამართალზე“ გველაპარაკება. სამართალზე, რომელიც ადამიანური კი არ არის, არამედ ბევრად უფრო ღრმა – ბუნებისმიერი! იგი არაა არც იურიდიული და არც ყოფითი; იგი ფილოსოფიური და ლოგიკურიც კი არ არის. ეს გულის სამართალია და არა მშრალი ლოგიკის: „ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად.“, მაგრამ იგი არა მხოლოდ ადამიანურ გულს, არამედ რაღაც უფრო მეტს მოიცავს – თვით სამყაროს შინაგან უნარს, იყოს გამგები, სიყვარულით სავსე და თანამგრძნობი. რუსთაველის სამართალი ბუნების, თვით სამყაროს, კოსმოსის თვისებაა, მისი ორგანული, განუყოფელი ნაწილი, რადგან მხოლოდ ასეთი რამ შეიძლება იყოს ის, რაც „ხესა შეიქს ხმელსა ნედლად.“ რუსთაველის სამართალი უფრო მალამოს გავს, ვიდრე კანონს, არა რაიმე ისეთს, რაც შეიძლება მოსამართლემ წარმოთქვას, არამედ უფრო ავთანდილის სიმღერას, რომლის სასმენადაც „მხეცნი მოვიდიან“ და „წყლით ქვანიცა გამოსხდიან“...

როგორც უკვე ავღნიშნეთ, აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ ამ სიტყვებს ნესტანი მაშინ ეუბნება ტარიელს, როცა მკვლელობისკენ მოუწოდებს მას:

„რა მოვიდეს სიძე, მოკალ, მისთა სპათა აუწყვედლად.
ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად."

ნესტანს არ სურს, უდანაშაულო ადამიანები დაიხოცონ, თუმცა არც იმას დაუშვებს, რომ ინდოეთი უცხოტომელებმა ჩააიგდონ ხელში.

„ვეფხისტყაოსნის" უმთავრესი, ყველაზე ღრმა აზრი მაშინ ულერდება, როცა მისი გმირები არღვევენ ყოველგვარ წესსა და კანონს – რელიგიურს, იურიდიულს, „ადამიანურს"... ამით რუსთაველი გვეუბნება იმას, რასაც თავის ეპოქასა და გარემოში ხმამაღლა და „შეუფარავად" ვერ იტყვის – რომ მთავარი ადამიანის შინაგანი თავისუფლებაა და არა რომელიმე საზოგადოების კოლექტიური ფორმულა, რაც არ უნდა გააზრებული, დახვეწილი და იდეალურიც უნდა იყოს იგი. ეს ადგილი ყველაზე მთავარი ადგილია პოემაში, რადგან აქ რუსთაველი ქნის ახალ ადამიანს. ეს ახალი ადამიანი, რომელიც ნიცშემდე და დოსტოევსკის გმირებამდე მთელი რვა საუკუნით ადრე დაიბადა, შინაგანად თავისუფალია ყოველგვარი წინასწარ დადგენილი ფსევდომორალისტური წნეხისაგან, თავისუფალია ყოველგვარი წესებისა და „მცნებებისგან" და გადაწყვეტილებას უშუალოდ მოქმედების პროცესში იღებს – მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარ გამოცდილებაზე, საკუთარ გონებასა და გულზე, უფრო ზუსტად კი „გონიერ გულზე", დაყრდნობით („ათასს ჰკითხე, ჰქმენ გულისა"...); რუსთაველის ადამიანი კლავს და არ ნანობს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, დიდი სხვაობაა მასსა და ნიცშეს „ზე-კაცს" შორისაც. რუსთაველის ადამიანი არც „ახალი დროების" ნიჰილისტია. იგი თანამგრძნობია, გულისხმიერი, გონიერი, მშვიდი და კლავს არა იმისთვის, რომ თავის თავს დაუმტკიცოს რომ მოკვლა შეუძლია (ეს მან ისედაც იცის), არა იმის გამო, რომ ადამიანები „ტილებად", არარაობებად მიაჩნია, არამედ იმიტომ, რომ მკვლელობა გარდუვალი ხდება – მის გარეშე უფრო დიდი ბოროტება ემუქრება – სამყაროს და არა მხოლოდ პირადად მას. რუსთაველის ადამიანი თვითონ წყვეტს, რა შეიძლება იყოს სამყაროსთვის უფრო დიდი უბედურება და რა – არა, ამიტომ მისი მრწამსი ვერასოდეს გახდება ვერცერთი საზოგადოების საყოველთაო მორალური დოქტრინა. რუსთაველი საშიშია, რადგან ნებისმიერი საზოგადოებისთვის სახიფათოა

ასეთი ხარისხის შინაგანი თავისუფლება, ასეთი უკიდურესი ინდივიდუალიზმი, თუმცა იმის უთქმელობაც არ შეილება, რომ სწორედ ეს – წინასწარ განსაზღვრულობის არქონა არის ერთადერთი, ნამდვილი თავისუფლება და სულიერი ზრდისთვის აუცილებელი პირობა. რუსთაველი აღწერს შინაგან მდგომარეობას, რომელთან შედარებითაც სხვა ყველა მდგომარეობა მხოლოდ დაპროგრამებული მოდელირებულობაა და სხვა არაფერი.

გასაოცარია, რომ რუსთაველს, მეთორმეტე საუკუნის ქრისტიანული ქვეყანაში მცხოვრებ ამ პოეტს ასეთი ღრმა შინაგანი კავშირი აქვს შორეულ მომავალთან, კერძოდ კი ფრიდრიხ ნიცშეს ზე-კაცთან.

„სამი გარდასახვის“ შესახებ საუბარში ნიცშეს ზარატუსტრა მიუთითებს ადამიანის სულის სამ მდგომარეობაზე, ცნობიერების სამ სტადიაზე, მეტამორფოზებზე, რომლებსაც ადამიანი ზე-კაცად ჩამოყალიბების აღმავალ გზაზე განიცდის.

პირველ საფეხურზე ადამიანის სულის მდგომარეობას სიმბოლურად გამოხატავს აქლემი, დახუნძლული უამრავი მკვდარი „მცნებით“, აზრდაკარგული ტრადიციითა და დამთრგუნველი ავტორიტეტით.

მეორე სტადიაზე აქლემი ლომად იქცევა – ადამიანი თავისუფლდება მარწუხებისაგან, რომლებიც მას ზე-კაცისაკენ მიმავალ გზაზე ბოჭავდნენ და მოიპოვებს თავისუფლებას „ახალ ფასეულობათა“ შესაქმნელად.

ტარიელი და ავთანდილი სწორედ ასეთი „ლომები“ არიან – ტრადიციული შეხედულებებისა და მცნებებისაგან დაცარიელებულნი, დაუმძიმებელნი, პესიმიზმისა და სინანულისაგან განდგომილები...

ზე-კაცისკენ მიმავალი გზა მაშინ იწყება, როცა ადამიანში იღვიძებს საკუთარი თავით უკმაყოფილება და სურვილი, გახდეს საკუთარ ფასეულობათა შემოქმედი, ბატონ-პატრონი. ამ მდგომარეობას ზარატუსტრა „დიადი თვალის ახელის წამს“ უწოდებს. „რა არის ის დიადი და მაღალი, რაც თქვენ შეგიძლიათ განიცადოთ? ეს დიადი თვალის ახელის წამია. წამი, როცა თქვენი ბედნიერება თქვენთვის ამაზრზენი ხდება, ისევე, როგორც თქვენი გონება და სათნოებანი.“ „დიადი გამოღვიძება“ უარის თქმაა იმ სწავლებებზე, რომლებიც პიროვნების თავისუფალ განვითარებას უშლის ხელს, და ასევე პესიმიზმზე.

რუსთაველის გმირები სწორედაც რომ საკუთარ ფასეულობათა შემოქმედნი და ბატონ-პატრონები არიან. ისინი არ ხელმძღვანელობენ საზოგადოებრივი მორალით, რომელიც ასე ძლიერ სძულდა ნიცშეს. წინასწარი მორალური მიდგომების არქონა და ინდივიდუალიზმი, პიროვნების პირადი ზნეობის უფლების აღიარება რუსთაველს მომავალთან უფრო აკავშირებს, ვიდრე მისი დროის მოაზროვნეებთან:

„ჩემს თავში არაფერია პირადი მორალის გარდა, და მისი ქონის უფლებამდე დადის მორალის შესახებ მთელი ჩემი ისტორიული კითხვების აზრი. ეს საშინლად ძნელია – შეუქმნა შენს თავს ასეთი უფლება“, წერს ნიცშე.

საგულისხმოა, რომ მიუხედავად თავისი შინაგანი დემოკრატიულობისა, რუსთაველი არ ცნობს ადამიანთა თანასწორობას („კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“). ასევე არ ყოფილია ადამიანთა თანასწორობის დემოკრატიული იდეალის მომხრე ნიცშეც. ეს სწავლება, მისი აზრით, სიცოცხლის ხარისხის ნიველირებას ახდენს მხოლოდ, ათანაბრებს რა დიადსა და საშუალოს. „ინდივიდები ძლიერ განსხვავდებიან შესაძლებლობითა და ნიჭით, და არსებობს ხარისხობრივი განსხვავებანი, რომლებიც მათ პიროვნულ უთანასწორობას განაპირობებს.“

ზეკაცი, ნიცშეს მიხედვით, ეს უბრალოდ სიხარულით სავსე, უცოდველი, თავისუფალი ადამიანია, რომელსაც ინსტიქტები აქვს, მაგრამ მათი მბრძანებელია, და არა მონა. ამიტომაც შეუძლია რაღაც შექმნას საკუთარი თავისაგან, იმის ნაცვლად, რომ ინსტიქტთა და გარეგან წინაღობათა პროდუქტად იქცეს.

„მოიქეცი ისე, როგორც გსურდა, მოქცეულიყავი, იყავი ზუსტად ის, რაც გსურდა, რომ ყოფილიყავი, უთვალავჯერ, უკუნითი უკუნისამდე. ადამიანებმა რომ ულალატოდ მისდიონ ამ წესს, ისინი განთავისუფლდებიან სინანულისაგან.“ ამასთან ნიცშე მხოლოდ ინდივიდუალურ გადარჩენას ცნობს, რომელიც მხოლოდ ძლიერ, თვითსრულქმნის უნარის მქონე პიროვნებათა ხვედრია.

მაგრამ ნიცშეს არ მოუცია „ზე-კაცის“ ამაზე უფრო ზუსტი დახასიათება. მისგან განსხვავებით, რუსთაველის ზე-ადამიანი არ არის აბსტრაქტული, ბუნდოვანებით მოცული და რაც მთავარია, არაა მოკლებული საკაცობრიო გამოცდილებას, ფესვებს – ეს არაა ადამიანი-იდეა; მისი აღწერა აღტაცებული ფრაზებითა და

მისი საპირისპიროს დამცირებით არ შემოიფარგლება, როგორც ეს ნიცშეს შემთხვევაშია. იგი არ იხრჩობა მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეების მოაზროვნეთათვის დამახასიათებელ უაზრობის, უმიზნობის, გამოუვალობის, ამაოების მტანჯველ შეგრძნებებში. რუსთაველის უნიკალურობა მსოფლიო ლიტერატურაში იმაში მგომარეობს, რომ მისი ხედვა ერთდროულად საკრალურიცაა და ინდივიდუალისტურიც, რელიგიურიც და ჰუმანისტურიც. რუსთაველს მისი ღრმა რელიგიური განცდა არ უშლის ხელს, იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი არა მხოლოდ დოგმატიზმისა და ფანატიზმისაგან, არამედ ნებისმიერი სახის წინასწარ დათქმული მორალისაგან. მისი „ვეფხისტყაოსანი“, საბოლოო ჯამში, ესაა პოემა თავისუფლების შესახებ, დაწერილი თავისუფალი ადამიანის მიერ.

რუსთაველმა განზრახ დატოვა უამრავი ღია კარი, უსასრულო რაოდენობის შესასვლელი და გასასვლელი, რომ ყოველ მკითხველს შესძლებოდა, აღექვა პოემაში ის, რისი აღქმაც შეეძლო... „ვეფხისტყაოსანი“ ე.წ. ღია სტრუქტურის ნაწარმოებია – მასში არ მოიპოვება დასრულებული ჭეშმარიტებები, და თუ ასეთს ვნახავთ, ვიპოვით მის საპირისპიროსაც, ან შევემჩნევთ, რომ კონტექსტი და აზრის წყობა გვეთამაშება და არ გვაძლევს საშუალებას, პოეტის ნათქვამი სწორხაზობრივად, ერთმნიშვნელოვნად აღვიქვათ... რუსთაველის სტილი ისეთია, რომ მუდმივად გვაიძულებს, დავუფიქრდეთ, ჩავულრმავდეთ, სხვადასხვა კუთხით დავინახოთ, შევადაროთ, განვჭვრიტოთ... და ეს პროცესი არასოდეს მთავრდება. პოემა არაა დაწერილი მათთვის, ვინც წიგნებიდან ცხოვრების ზუსტ ინსტრუქციებს ელის. რუსთაველი გაცილებით მეტს მიგვანიშნებს, ვიდრე გვეუბნება. ამიტომაც „ვეფხისტყაოსანი“ მუდამ დარჩება იდუმალ, ბოლომდე ამოუცნობ, და ამიტომ მარად მიმზიდველ, მომაჯადოებელ წიგნად. ცნობიერების განვითარების ნებისმიერ საფეხურზე მდგომი ადამიანები მასში ყოველთვის ჰპოვებენ იმას, რისი პოვნაც შეეძლებათ, და ეს პოემა ყოველთვის იქნება ადამიანთა მეგზური და გზის მანათობელი, მიუხედავად იმისა, უნდა თუ არა ეს ვინმეს, მაგრამ ვერასოდეს მას ვერავინ ვერ დაიგულებს თავის ინტელექტუალურ საკუთრებად, ვერ მოათვინიერებს, ვერ „გააკანონიკურებს“ ვერ ამოწურავს...

საუკუნეთა მანძილზე „ვეფხისტყაოსანს“ რეაქციონერები ნაკლად უთვლიდნენ, პროგრესული ადამიანები კი ღირსებად იმას, რომ იგი ქრისტიანობის მსგავსად არ უარყოფს ამქვეყნიურ ცხოვრებას და გამოსავალს მიღმიერში არ დაეძებს. მეოცე საუკუნის ქართველი ჰუმანისტები ამაყობდნენ, რომ მეთორმეტე საუკუნეში წინამორბედი ჰყავდათ და ეს მართლაც ასეა, მაგრამ ეს მხოლოდ პოემის ერთი მხარეა. მართალია, რომ მისი გმირები ინერტულები და ბედს მინდობილები არ არიან, რომ იბრძვიან და იმარჯვებენ ამქვეყნადვე. მართალია, რომ პოეტი ამბობს, „ცდა, ბედი და გამარჯვებაო“, მაგრამ ამავე დროს ხომ იმასაც ამბობს, „ვაჰ სოფელო, რაშიგან ხარო“, და „ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსაო.“ გამოდის, რომ არ უარყოფს ამქვეყნიურს და თან უარყოფს კიდეც? არ ეძებს გამოსავალს მიღმიერში და ეძიებს კიდეც? – სწორედაც რომ ასეა და სწორედ ამაშია რუსთველის გენიალურობა – ის ერთმანეთთან ათავსებს საკრალურ და ჰუმანისტურ ცნობიერებას და ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგენს. ის არ იძლევა მხოლოდ საკრალურ ან ჰუმანისტურ ხედვას, თუმცა ერთიც და მეორეც თავისთავად გენიალური იქნებოდა. ეს განსაკუთრებით მეორეზე ითქმის, რადგან მეთორმეტე საუკუნეში ასეთი გახსნილი, ცრურწმენებისგან სრულიად დაცლილი აზროვნება და ასეთი მძაფრი ჰუმანისტური პათოსი მართლაც რომ წარმოუდგენელია, მაგრამ რუსთველი უფრო შორს მიდის – გაცილებით შორს – ის ათავსებს შეუთავსებელს, არიგებს შეურიგებელს. იმ ცნობიერებებს, რომლებიც ცალ-ცალკე უზარმაზარი ცივილიზაციების დასაბამად იქცა და თან არაერთხელ, მაგრამ ვერასდროს ვერ შერიგდა და ვერ შენივთდა ერთ მთლიანობად, რადგან არსად და არასდროს ადამიანები საკმარისად განვითარებულები არ აღმოჩნდნენ საამისოდ. ადამიანებს დღესაც კი არ შეუძლიათ, სწამდეთ ღმერთი (უმაღლესი გონი, დაო, ნოოსფერო... რაც გნებავთ) და ამავე დროს უმაღლეს ფასეულობად ადამიანს და მის თავისუფლებას მიიჩნევდნენ. არ უქვემდებარებდნენ სიცოცხლის თავისთავადობას უზენაესის ნებასა და რეგლამენტებს (რომლებიც, როგორც წესი, კარგად თუ გავჩხრიკთ, რომელიმე ადამიანთა ჯგუფის მიერ დაწესებული რეგლამენტები აღმოჩნდება

ხოლმე); არ შეუძლიათ იყვნენ ჰუმანისტები და არ დასცინოდნენ მილმიერის ნებისმიერ კვლევას, არ შეზღუდონ და არ განდევნონ იგი. რუსთველის ცნობიერება კი სხვაა. იგი ჰუმანისტურიცაა და საკრალურიც ერთდროულად. დავუკვირდეთ თუნდაც მხოლოდ ამ ფრაზას: „ცდა, ბედი და გამარჯვება!“ როგორც წესი, ბედს იგებენ ფატალისტურად, როგორც რაღაც წინასწარგანსაზღვრულობას, ეს კი უაზრობად აქცევს ნებისმიერ მცდელობას, აქტიურობას. რა აზრი აქვს ფართხალს, თუკი ყველაფერი წინასწარაა დაწერილი და მაინც ისე იქნება, როგორც უნდა იყოს? ეს კითხვა ფატალურად აქვთ დაბედებული ფატალისტებს.

მეორეს მხრივ კი, ვინც ცხოვრებაში საკუთარ ძალებს ეყრდნობა, ვინც ცდის და იმარჯვებს, მას ბედის არ სჯერა, რადგან იგივე პეიზაჟს ხედავს, ოღონდ მეორე ნაპირიდან – ყველაფერი წინასწარ რომ იყოს დაწერილი, როგორ შევძლებდი იმის გაკეთებას, რაც დაწერილი არ იყო?

რუსთველი სულ სხვანაირად ხედავს. ის ერთად იძლევა ცდას, გამარჯვებას და ბედს. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ის ერთ რომელიმე ნაპირს კი არ ხედავს, არამედ მთლიანობას. მისთვის ღმერთი „უჟამო ჟამია“, ანუ სხვა, ჩვენთვის უცნობი განზომილება. იქ, სადაც დრო შეიძლება იყოს უდროო, ყველაფერი შესაძლებელია. ამ ტერმინით, „უჟამო ჟამი“, შოთა მიგვანიშნებს, რომ მილმიერ სამყაროში ის კანონები არ მოქმედებს, რაც ჩვენსაში. ის, რაც ჩვენს სამყაროში თანმიმდევრული და უცვლელი ჩანს, იქიდან შეიძლება სულაც არ ჩანდეს ასეთად. დრო შეიძლება იკუმშებოდოს ან იშლებოდეს ან სულაც ისეთი რამ ემართებოდეს, რაც ჩვენთვის სრულიად წარმოუდგენელია. ასეთი განზომილებიდან შეიძლება წარსულიც ჩანდეს, აწმყოც და მომავალიც, ანუ „ყველაფერი წინასწარ იყოს დაწერილი“, მაგრამ ეს უკვე ჩვენი წარმოდგენაა. მილმიერ განზომილებაში კი სრულიად შესაძლებელია, ყველაფერი წინასწარ იყოს დაწერილი და არც იყოს. ვთქვათ, შესაძლებელია „დაწერილი“ იყოს“ შესაძლო მომავლის არა მხოლოდ ის ვარიანტი, რომელიც „ნამდვილად მოხდება“, არამედ ისინიც, რომლებიც „არ მოხდება“, მაგრამ შეიძლება მოხდეს კიდეც (თუ ადამიანი დაძლევს იმას, რის დაუძლეველობის გამოც უნდა ამხდარიყო პირველი, „ნამდვილი“ ვარიანტი...). ამგვარად, რუსთველის აღქმაში შესაძლებელია ბედიც არსებობდეს და ამავე დროს

„ცდისა და გამარჯვებისთვისაც“ მოიძებნებოდეს ადგილი. ამიტომ ამბობს პოეტი, „ცდა, ბედი და გამარჯვებაო“ – ის არც ბედს, წინასწარგანსაზღვრულობას, პროვიდენციალიზმს უარყოფს და არც მისი შეცვლის შესაძლებლობას, რადგან მისთვის შეცვლის შესაძლებლობაც პროვიდენციულობის ნაწილია.

თვით საკითხის ასე დაყენება – ამქვეყნიურ ცხოვრებას შეჰხარის პოეტი თუ მისგან გაქცევა მიღმიერში მოუწადინებია – შოთასეული ხედვის გამარტივებაა და მის ვერგაგებას ნიშნავს. რუსთველი ისე ძლიერ შეჰხარის ამქვეყნიურ სიცოცხლეს, როგორც არცერთი სხვა პოეტი, მაგრამ ამავდროს მის წარმავალობას უსვამს ხაზს. მისი ხედვა მარტივი არაა. ჩვენ გვიჭირს პოეტის გაგება, რადგან ჩვენი ხედვა ქრისტიანულია, მისი კი – არა. ჩვენი წარმოდგენით, თუ ამ ქვეყნით ვტკბებით, რაღაც ფორმითა და დოზით გარკვეულწილად ღმერთს ვღალატობთ, რადგან, როგორც ქრისტიანული მორალი გვკარნახობს, ამქვეყნიური სიამოვნება ცოდვაა, ხოლო თუ ღმერთის გზას შევუდგებით, აუცილებლად ეს ქვეყანა უნდა დავთმოთ, როგორც საცდური. ქრისტიანისთვის მუდამ არსებობს მოურიგებელი დაპირისპირება, ანტაგონიზმი. „ამქვეყნიური“ და „ზეციური“ მისთვის ორი მარად შეურიგებელი და შეუთავსებელი ცნებებია. „ვეფხისტყაოსანში“ კი მთავარი სწორედ ისაა, რომ მასში არ არსებობს ეს დაპირისპირება. თვით ეს საკითხიც, შოთასთვის უბრალოდ არ არსებობს. სამაგიეროდ არის ჰარმონიული ერთიანობა – „ეს“ ქვეყანა „იმ“ ქვეყნიდან მომდინარეობს, ბუნებრივად, ორგანულად მოედინება და კი არ უპირისპირდება მას, არამედ ახორციელებს. „რომელმა შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი სულით ჰყვნა.“; „არსნი სულითა ჰყვნა“ – არსებანი სულიდან გამოიყვანა. ანუ შოთას აღქმაში სული და სხეული ერთმანეთს დაპირისპირებული და შეურიგებელი ორი მტერი კი არ არის, არამედ სხეული სულით იქმნება, მისგან გამოდის. (გავიხსენოთ „გიტასეული“ ხედვა: „ჩემს გარშემოა სხვა ყველაფერი, ვით მარგალიტი, ძაფზე ასხმული.“... ანუ უზენაეს სულზეა „ასხმული“ და მისგან გამოედინება მატერია).

შოთა რამოდენიმეგან ემდურის „საწუთროს“ და ამბობს, რომ ღმერთისგან განსხვავებით ის „ცრუ და მიუნდობელია“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს დაპირისპირებას. რუსთველი მხოლოდ მატერიის ბუნებას აღწერს და მასსა და აბსოლუტს შორის განსხვავებას

უსვამს ხაზს – ღმერთი სრულქმნილია, მაგრამ ჩვენი სამყარო ასეთი არ არის. ესაა და ეს. განსხვავება არ ნიშნავს დაპირისპირებას და ეს უძირითადესი, ყველაზე პრინციპული საკითხია. ქრისტიანობამ სამყარო ორ დაპირისპირებულ, თანაარსებობის უნარს მოკლებულ არსად დაჰყო – ცოდვად და სიწმინდედ, „მიწიერად“ და „ზეციერად.“ ამ რელიგიისთვის ეს ორი რამ ერთი მთელის ორი სხვადასხვა გამოხატულება კი არ არის, არამედ ორი მთელი – „ცუდი“ და „კარგი“, თეთრი და შავი. ამქვეყნური სიამოვნება ცოდვაა, დანაშაულია, რის გამოც მორწმუნენი ჯოჯოხეთის მარადიულ ცეცხლში იდაგვიან... რომელ მთლიანობაზე შეიძლება იყოს საუბარი... პავლე მოციქული ქადაგებს, რომ თუ გვინდა, კარგი ქრისტიანები ვიყოთ, უმჯობესი იქნება, თუ საერთოდ არ დავოჯახდებით...

დღემდე არასწორად ესმოდათ „ვეფხისტყაოსანი“, რადგან ყველა ნაშრომში მის შესახებ ნათქვამია, რომ მასში არის ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის, რომ კეთილი ამარცხებს ბოროტს. მაგრამ რუსთველის პოემა არ არის მარტივი, ერთგანზომილებიანი. კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლა პოემის მხოლოდ ერთი ნაწილია. ეს მხოლოდ ზედაპირია, პოემის მითშემოქმედებითი, ხალხური ნაწილი. ყველა დიდი რელიგიური შემოქმედების მსგავსად, „ვეფხისტყაოსანიც“ ზედაპირული, მითოლოგიური და შინაგანი, ღრმად ფილოსოფიური შრეებისაგან შედგება. ეს ორი შრე შეიძლება არ უპირისპირდებოდეს ერთმანეთს, მაგრამ გარეგნული, მითოლოგიური ნაწილი შეიძლება სრულად ვერ ასახავდეს, ვერ იტევდეს ამა თუ იმ სწავლების ყველაზე ღრმა და რთულ ჭეშმარიტებებს. ეს ნიშნავს, რომ პოეტს სწამს, რომ „ბოროტსა სძლია კეთილმან“, მაგრამ ისიც იცის, რომ სინამდვილეში არ არსებობს არავითარი ბოროტი, რადგან სამყაროს ერთადერთი შემოქმედი ღმერთია, ღმერთი კი „კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს.“ მაშასადამე, ბოროტი მხოლოდ მეორადია, არა დაბადებით ბოროტი, არამედ რაღაც გარემოებათა გამო დროებით გაბოროტებული. ეს აზრი ზემოთხსენებულ ცნობილ აფორიზმშიც კი იკითხება:

„ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.“...

ანუ კეთილი გრძელია, მარადიულია, ბოროტება კი მოკლე, რადგან არსს, სუბსტანციას მოკლებულია:

„უმსგავსო საქმე ყოველი, მოკლეა, მით ოხერია.“...

ერთგან კი პოეტი პირდაპირ ამბობს:

„ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილნია მისი გრძელი“

რუსთაველის ენაზე „გრძელი“ მარადიულს, მარადი სუბსტანციის მქონეს ნიშნავს, „მოკლე“ კი მის არმქონეს, ამდენად „ბოროტსა სძლია კეთილმა“ ფიზიკური ძალით მორევას როდი ნიშნავს, არამედ მარადიულის მარადიულობასა და წარმავალის წარმავალობას. იმას, რომ ღმერთი – „ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს.“

კეთილის უამგრძელობა ბუნების კანონზომიერებაა, ისევე როგორც ბოროტის „სიმოკლე“ და ამაში მდგომარეობს სიკეთის „ძლევა“, რადგან მისი ბუნება თვით ღმერთის, მარადიული, წარუვალი არსის ბუნებაცაა და ბუნებრივად მისკენ მიისწრაფვის; ღმერთი ხომ – „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არაზადებს.“...

ეს „ძლევა“ თავისთავადია, ბუნებრივია, იგი უბრალოდ სამყაროს შინაგანი კანონზომიერებაა... ამდენად შესაძლებელია, ერთი ადამიანი იმასაც ამბობდეს, რომ სიკეთე ძლევს ბოროტებას და იმასაც, რომ ბოროტება, უბრალოდ, არ არსებობს და ეს ორი მტკიცება ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგებოდეს.

ყოველივე ამის გაგება უფრო გაგვიადვილდება, თუკი კიდევ ერთხელ გავიხსენებთ ვივეკანანდას ცნობილ სიყვებს: „არსებობს არა ჭეშმარიტება და ტყუილი, არამედ ჭეშმარიტება და კიდევ უფრო დიდი ჭეშმარიტება.“... თუკი ამ ყველაფერს არ გავითვალისწინებთ, ვერასოდეს გავიგებთ ისეთი რთული ნაწარმოებების შინაარსს, როგორიც „ვეფხისტყაოსანია.“ ამის გაუაზრებლად შეიძლება ვერასოდეს დავინახოთ პოემის რთული, ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცავ აზრთა მთლიანობა და სამუდამოდ ზედაპირზე დავრჩეთ. თუ ასე მოხდა, ვიფიქრებთ, რომ ბოროტების განსახიერება ქაჯეთია, სიკეთისა კი – პოემის „დადებითი“ გმირები, მაგრამ მოდით კიდევ ერთხელ გადავლახოთ პოეტის მიერ განგებ დაგებული მახეები, და ვეცადოთ ყველაზე ღრმად და საგულდაგულოდ ჩამალულ აზრს მივაგნოთ. გარეგნულად ქაჯები მართლაც ბნელეთის განსახიერებად მოსჩანან – შორეულები, მისტიურები, გრძნეულები, ნესტანი დაუტყვევებიათ და პატიმარუყვიათ... ქაჯეთი და ქაჯი მართლაც ისე ეღერს, რომ ძნელია ბოროტების

სიმბოლოდ არ წარმოგვიდგეს. ამას თვით სიტყვის ჟღერადობა და მისი ფოლკლორული ფონი განსაზღვრავს. ეს იცის პოეტმა და მშვენივრადაც იყენებს. სწორედ მხოლოდ ამ სიტყვის ჟღერადობის წყალობით მოახერხა მან პოემის ზედაპირულ პლასტში ბოროტების სახე-ხატის შექმნა და ვინ იცის, იქნებ სწორედ ამის წყალობით აარიდა თავისი პოემა კიდევ უფრო მეტ უბედურებას... მაგრამ მოდით, ვნახოთ, რა დგას ამ შთამბეჭდავი და მაინც შეცდომაში შემყვანი სიტყვის უკან. ქაჯებს თავდაპირველად ავთანდილი ახსენებს:

„ყოვლნი არსნი ცათქვეშეთნი ერთობ სრულად მომივლიან,
მაგრა საქმე მის კაცისა ვერასადა შემიგნიან;
უღონიოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად თქვიან.
ან ტირილი არას მარგებს, ცუდად ცრემლნი რას ამდიან?“

საინტერესოა, რომ ავთანდილი იმას კი არ ამბობს, მთელი ქვეყაქნა მოვიარეო, არამედ „ყოვლნი არსნი ცათქვეშეთნი“ მომივლიაო, ანუ რაც ქვეყნად „არსი“ არსებობს, ყველა შევიცანიო. ეს მხოლოდ იმაზე შეიძლება მიუთითებდეს, რომ რუსთაველი ან მხოლოდ ადამიანს არ მიიჩნევს შეცნობის ღირს არსად, ან თვით ადამიანებს შორის იმხელა სხვაობას ხედავს (რასაც სხვაგან ამბობს კიდეც – „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“...), რომ მათ განსხვავებულ არსებებადაც კი მიიჩნევს... ავთანდილის წარმოდგენაში ქაჯი რაღაც უხორცო, არაამქვეყნიურ არსებას ნიშნავს და რახან ტარიელს ვერსად მიაგნო, ფიქრობს, ალბათ ისიც ქაჯი იყოო („...ვითა ქაჯი დაგვემალე, მონებიცა დავაფეთეთ“...) შემდეგ შემოდის დავარი, „და მეფისა, ქვრივი, ქაჯეთს გათხოვილი.“ ამ ერთი წინადადებიდანაც ჯერ კიდევ ბუნდოვნად იკვეთება, რომ ქაჯები არც ისე „უხორცონი“ გახლავან – რომელი მეფე მიათხოვებდა საკუთარ დას უხორცოსა და ალქაჯს. მაგრამ შემდეგი წინადადება კიდევ უფრო მრავლისმთქმელია: „მას სიბრძნისა სასნავლებლად თვით მეფემან მისცა შვილი.“ როგორც ხედავთ, მეფე თავის დას, როგორც ქაჯებთან დაახლოებულს, სიბრძნით გამოარჩევდა თავისიანებში. დავარისა და ქაჯების სიბრძნეს ეს სტროფიც ადასტურებს: „მან უამბო დავარ ქაჯსა, ვინ გრძნებითა ცაცა იცის.“ ამ სტრიქონში რუსთაველი გვიმხელს, რომ მისთვის

გრძნეულება უცილობლივ კუდიანობასა და ბოროტებას არ ნიშნავს; ასე რომ ფიქრობდეს, პოეტი იტყოდა, „გრძნებით“ ჯოჯოხეთი, ან ქვესკნელი იცისო. პოეტური მეტყველების ჯადოქარსა და დიდოსტატზე უკეთ ვინ უწყის, რომ „ცა“ ასოციაციურად მხოლოდ სამოთხეს, სინათლეს და სიკეთეს განასახოვნებს... მიუხედავად ამისა, დავარი, იმის გამო, რომ ნესტანს მკაცრად მოეპყრო, მაინც უარყოფით გმირად აღიქმება, მაგრამ მოდით კარგად დავუგდოთ ყური პოეტს:

მეფე ფარსადანმა, ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლის ამბავი რომ გაიგო, მაშინვე მიხვდა, რომ ეს შეთქმულება მისი ქალიშვილისა და შვილობილის მიერ იყო მოწყობილი და რომ მათ ერთმანეთი უყვარდათ. შვილის ეს საქციელი მან უპატიებელ ღალატად შერაცხა და მთელი პასუხისმგებლობა მის გამზრდელს, დავარს დააკისრა:

„აწ, თავმან ჩემმან, მას მოვჰკლავ, ჩემად დად ვინცა მადესა!
მე ღმრთისა ვუთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა!
მათ ბოზ-კუროთა ასეთი რა მისცეს, რა უქადესა?
თუ დავარჩინო, ღმერთი ვგმო! მისად პატიჟად მზადესა.“

მეფე ძვირად თუ დაიფიცებდა საკუთარ თავს, მაგრამ თუ დაიფიცებდა, წამსვე აასრულებდა ფიცს, ამიტომ ყველასთვის ნათელი გახდა, რომ დავარს დიდი ხნის სიცოცხლე აღარ ეწერა. ამ ფიცის ამბავმა დავარის ყურამდეც მიაღწია:

„დავარს, დასა მეფისასა, უთხრა ვინმე ღმრთისა მტერმან
თავი ფიცა ძმამან შენმან, არ დაგარჩენს, იცის ერმან.“

მეფის ბრძენმა დამაც, რა თქმა უნდა გაიცნობიერა, რომ დიდი ხნის სიცოცხლე აღარ ეწერა და ბუნებრივია, განრისხდა თავის გაზრდილზე, რომელმაც, მისი აზრით, უპატიებელი დანაშაული ჩაიდინა – ჩუმად მოაკვლევინა უდანაშაულო კაცი და ამით მისი, თავისი გამზრდელის სიცოცხლეც შეიწირა. მისი რისხვა გასაგებია, რადგან დავარმა იცის, რომ უდანაშაულოა და მაინც სიცოცხლეს უნდა გამოესალმოს. განსაცდელის ჟამს იგი ღმერთს იმოწმებს და არა სხვა რამეს, როგორც ეს „ალქაჯსა“ და „კუდიანს“ უნდა გაეკეთებინა:

„მან ეგრე თქვა: «უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან!"

დავარს ამწარებს თავისი სიკვდილის აბსურდულობა, უაზრობა:

„ვისგან მოვკვდე, ვისთვის მოვკვდე, მიიხვედროს იგი ვერ მან."

დავარი ყველაფერში ნესტანს ადანაშაულებს და უნდა ითქვას, არცთუ უსაფუძვლოდ:

„დავარ მოთქმიდა სიტყვითა, რომელნი არა მსმენოდეს:
ბოზო, შენ ბოზო, რად მომკალ? ვეჭვ, შენცა, არა გლხენოდეს!"

„როსკიპო, ბოზო დიაცო, საქმრო რად მოაკვლევინე?
ანუ სისხლითა მისითა ჩემი რად მოაზღვევინე?
არ ცუდად მომკლავს ძმა ჩემი, რა გიყავ, რა გაქმნევინე?"

მისი ეს უკანასკნელი სიტყვები მოწმობს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ მას არავითარი დანაშაული არ მიუძღვის, დავარი მაინც გრძნობს თავს დამნაშავედ მეფის წინაშე, გრძნობს თავის პასუხისმგებლობას, როგორც გამზრდელი, იმდენად, რომ თავს მოსაკლავადაც კი თვლის.

გაცეცხლებული, განრისხებული დავარი სცემს ნესტანს, შემდეგ კი მონებს უბძანებს, კიდობანში ჩასვან უფლისწული და გადაკარგონ „იქ, სადა ზღვისა ჭიპია." მაგრამ მალე, როგორც ჩანს, მრისხანება გადაუვლის, საკუთარი საქციელის სისასტიკეს აცნობიერებს და მაშინვე თავს იკლავს:

„დავარ თქვა: „მქმნელი ამისი ვინ არ დამქოლოს, ვინ არ, და!
ვირე მომკლვიდეს, მოვკვდები, სიცოცხლე გასაწყინარდა."
დანა დაიცა, მო-ცა-კვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა."

ეს ყველფერი მოწმობს, რომ დავარი ეშმაკი და ალქაჯი კი არა, პასუხისმგებლობის გრძნობით სავსე, თბილი, მოყვარული და სულდიდი ადამიანია. ასე რომ არ იყოს, მისთვის სიცოცხლე არ „გასაწყინარდებოდა", იგი არც თავს დაიდანაშაულებდა ნესტანის საქციელის გამო და მრისხანებაგადავლილი, არც თავს მოიკლავდა. მისი გაცეცხლებაც გასაგები და ადამიანურია, ხოლო მრისხანებისას, როგორც აღმოსავლეთში ამბობენ, „ადამიანი პირს აღებს და თვალებს ხუჭავს." ასეთ მდგომარეობაში დავარის მსგავსი

საქციელის ჩასადენად ალქაჯობა და კუდიანობა საჭირო არ არის, ამისთვის ადამიანად ყოფნაც საკმარისია.

დავუბრუნდეთ ქაჯებს. ეს სიტყვა რომ პოეტისთვის გარეგნული ეფექტით თამაშის საგანი გამხდარა, ამ სტრიქონიდან ჩანს:

„მოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა“,

შემდეგ ვუახლოვდებით უშუალოდ ქაჯთა სამეფოს. ფატმანი ჩუმად ყურს უგდებს ვინმე უცხოელს, რომელიც ჰყვება:

„მე ვარო მონა მეფისა მაღლისა, ქაჯთა მფლობლისა;
მათ მიჰხვდა ცემა სენისა, მათისა დამამხობლისა:
მოგვიკვდა შემწე ქვრივისა, შემწყნარებელი ობლისა,
აწ შვილთა მისთა და მისი ზრდის, უკეთესი მშობლისა.“

აქედან უკვე ნათლად ჩანს, რომ ქაჯები სულაც არ არიან ბოროტების განსახიერებანი. ქაჯთა მეფის მონა მას „მაღლად“ მოიხსენიებს, როგორც ქვრივთა შემწეს და ობოლთა შემწყნარებელს (გავიხსენოთ, რომ ამ ეპითეტით რუსთაველი მეფე როსტევანს ამკობს და რომ ეს „სულმაღალს“ ნიშნავს...), მის დას კი, როგორც ძალზე გულისხმიერ ადამიანს – სხვისი შვილების მშობელზე უკეთ გამზრდელს...

დახასიათება გრძელდება:

„დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოდია,
ვისცა არ დაჰკოდს, ყმა მისი ვერავის დაუკოდია;
მას უსხენ წვრილნი ძმის-წულნი: როსან და ერთი როდია, –
აწ იგი ქაჯეთს ხელმწიფედ ქვე ზის, მორჭმული სწოდია.“

ასეთ დახასიათებას არც ფარსადანი იუკადრისებდა და არც როსტევანი... (საინტერესოა, რომ, ისევე როგორც რუსთაველის დროინდელ საქართველოს და ასევე „ვეფხისტყაოსნის“ ინდოეთისა და არაბეთის სამეფოებს, ქაჯთა სამეფოსაც ქალი მართავს...)

შემდეგ უცხოელი ნესტანთან შეხვედრის ამბავს აღწერს:

„მინდორ-მინდორ მოვდიოდით ჩვენ ღამესა დია ბნელსა,
დიდნი რამე სინათლენი გამოგვიჩნდეს შუა ველსა;
ვთქვით, თუ: მზეა ნუთუ ზეცით ჩამოჭრილი ზედა ხმელსა!
დაბნეულნი მივეცენით გონებასა ჩვენსა მსჯელსა.“

როგორც ხედავთ, ქაჯებისთვის არც ესთეტიკური გრძნობაა უცხო – ნესტანის მშვენიერებას ისინი ისევე აღიქვამენ, როგორც... თვით პოეტი. აქვე ირკვევა, რომ ქაჯები „მსჯელი გონებითაც" გამოირჩევიან...

ნესტანი უახლოვდება ქაჯებს და შთაბეჭდილება კიდევ უფრო ძლიერდება:

„ვუჭვრიტეთ პირსა მნათობსა, ელვათა მაელვარებსა;
მისი ციმციმი მზისაებრ ეფინებოდა არებსა;
ძვირ-ძვირად გვეუბნებოდა სიტყვასა რასმე წყნარებსა,
კბილთაგან შუქი შეადგა ზედან გიშრისა სარებსა."

ნესტანი მათ ვინმე მოგზაურად ეცნობა, და ქაჯებიც თავაზიანად ეკითხებიან ამბავს, მაგრამ ისევე, როგორც ფატმანი, პასუხს მისგან ვერ იგებენ:

„არცა-რა ცხადი ამბავი, არცა-რა დასამალავი,
არა არ გვითხრა, ვინ იყო, ან ვისგან ნამუხთალავი;
ქუშ-ქუშად გვეუბნებოდა, კუშტი, თავისა მკრძალავი,
ვითა ასპიტი, მჭვრეტელთა მისთა თვალითა მლალავი."

ქაჯები ხვდებიან, რომ ქალთან აქვთ საქმე, მაგრამ ზრდილობას არ ღალატობენ:

„კვლა ვეუბენით მას მზესა ტკბილ-მოუბრითა ენითა.
არ მონა იყო, ტყუოდა, ჩვენ ესე შევიგენითა;
როშაქ შეატყო ქალობა, გვერდსა წაუდგა ცხენითა,
აღარ გავუშვით, დაჭირვა ვჰკადრეთ ხელითა ჩვენითა."

ნუთუ გასაკვირი არ არის, რომ ეს „ბოროტი" „სისხლისმსმელი" ქაჯები ასე აფასებენ ნესტანს, „მზეს" უწოდებენ მას და „ტკბილ-მოუბარი" ენით ესაუბრებიან? ამას გარდა დააკვირდით, როგორ დელიკატურად ამბობს: „ვკადრეთო." ბოროტები და ეშმაკები კი არა, ნამდვილი ანგელოზები არიან, ყოველ შემთხვევაში ფატმანთან შედარებით, რომელმაც დაუფიქრებლად დააყრევინა თავები ნესტანის მონებს, თუმცა შეეძლო, გაეშვა კიდეც... ქაჯებმა, ისევე

როგორც ფატმანმა, თავისთან წაიყვანეს ნესტანი და უსენივით მბრძანებელს უძღვნეს. ვინ იცის, იქნებ შემწეობაც გაეწიათ მისთვის, მაგრამ მათ ეს ვერ შეძლეს, ისევე, როგორც ფატმანმა ვერ შეძლო, ნესტანის დახმარება. მიზეზი ორივე შემთხვევაში ნესტანის დაუძლეველი დუმილი გახლდათ და არა მათი ბოროტება:

„მან არა გვითხრა, გაუშვა წყარო ცრემლისა ცხელისა.
რა საბრალოა გავსილი მთვარე, ჩანთქმული გველისა!"

ხედავთ, ქაჯებს სიბრალულიც სცოდნიათ! ნახეთ რა დელიკატურია ქაჯთა გუნდის მეთაური როშაქი:

„როშაქ გვიბრძანა: «ნუ ჰკითხავთ, აწ თურე არ სათქმელია,
ამისი საქმე უცხოა, საამბობლადცა ძნელია;"

ის მყისვე მიხვდა, რომ უცხო ქალს ისეთი დიდი და მძიმე ამბავი ჰქონდა გადატანილი, რომ საამბობლადაც კი ძნელი იქნებოდა. რაზე შეიძლება მეტყველებდეს ეს, თუ არა ქაჯის მიერ გამომჟღავნებულ დიდბუნებოვანებაზე?
დელიკატურობის დემონსტრირება კიდევ გრძელდება:

„მიეემოწმენით, თათბირნი არ კიდე გავაკიდენით;
დავბრუნდით, ქაჯეთს მივჰმართეთ, მას წინა მოვეკიდენით,
არცა რა ვჰკადრეთ ხელდახელ, არცა თუ წავეკიდენით;
იგი ტირს, ღაწვსა გულ-მდუღრად ჩაჰრცხის ცრემლისა კიდენით."

„ბოროტი" ქაჯები უცხო და დაუცველ ქალს არაფერს კადრებენ... ქაჯეთში ნესტანის ბედი ასე წყდება:

„როსანს შევჰრთოთო, – დულარდუხტს მეფესა უბრძანებია, –
ჯერ ქორწინებად არა მცალს, აწ გული ცეცხლ-ნადებია;"

აქაც დააკვირდით, კვლავ ხაზი ესმება დულარდუხტის კეთილშობილებას თუ არა, მის ადამიანურობას მაინც – მას ჯერ არ სურს ქორწილის გადახდა, რადგან ჯერაც მის გულს ცეცხლი ედება ძმიშვილის სიკვდილის გამო.

ახლა ვნახოთ, როგორ ახასიათებს პოეტი ზოგადად ქაჯებს:

„გვირაბის კარსა ნიადაგ მოყმე სცავს არ პირ-ნასები,
ათი ათასი ჭაბუკი დგას, ყველა კაი ხასები“,

საყურადღებოა ის, თუ როგორი ეპითეტით ნათლავს პოეტი პოემის პერსონაჟს – ჭაბუკი!.. თანაც ყველანი „ხასები“, ანუ რჩეულნი, ძვირფასები, და „არ პირ-ნასები“, ანუ უბოროტონი, კეთილგანწყობილნი...

ნესტანიც როგორც ვაჟკაცებს და გმირებს, ისე ახასიათებს მათ:

„ერთსა მცავს ერთი სამეფო, ბევრჯერ ათასი გმირები,
ავად მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები!“

უზარმაზარი მნიშვნელობის ფაქტია ისიც, რომ ქაჯებს რაიმე სახის ბოროტი ძალის კი არ სწამთ (რაც, „წესით და კანონით“ ასეც უნდა ყოფილიყო...), არამედ იმავე „სახიერი“ ღმერთის, რომელსაც პოეტის მთავარი პერსონაჟები და თვით პოეტი აღიარებს. დავარი, ქაჯეთს გათხოვილი ეს „გრძნეული“ (ანუ მათი მრწამსით აღზრდილი და მისი გამზიარებელი), ამბობს:

„მან ეგრე თქვა: «უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერმან!“

და ბოლოს, პოეტი თვითონვე აბათილებს თავისსავე მიერ მარჯვედ შემოტანილი სიტყვა „ქაჯით“ შექმნილ მითს. ავთანდილი ეკითხება ფატმანს:

„მაგრა საქმე ქაჯეთისა გამაგონე უფრო მრთელად,
ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად?

„მის ქალისა სიბრალული ამანთებს და მიდებს ალსა,
მაგრა ქაჯნი უხორცონი რას აქმნევენ, მიკვირს, ქალსა?!“

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

„ქაჯნი სახელად მით ჰქვიან, არიან ერთად კრებულნი
კაცნი, გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი,
ყოველთა კაცთა მავნენი, იგი არვისგან ვნებულნი;
მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დანბილებულნი“

„იქმენ რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალსა დაუბრმობენ,
ქართა აღძრვენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხობენ,
ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ,
სწადდეს – დღესა ბნელად იქმენ, სწადდეს – ბნელსა ანათობენ“

„ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი,
თვარა იგიცა კაცნია ჩვენებრვე ხორციელანი.“

საბოლოოდ ირკვევა, რომ ქაჯები სულები და ალქაჯები კი არა, ჩვეულებრივი, „ხორციელი“ ადამიანები არიან; მართალია, ზებუნებრივ ძალებთან კავშირში მყოფნი, ბუნების ძალთა განმგებელნი, მაგრამ მაინც ადამიანები. და აქ არ შეიძლება არ ითქვას ისიც, რომ პოეტი ამას მათ უარყოფით თვისებად არ უთვლის, არ კიცხავს და არ შეაჩვენებს ამის გამო არც თვითონ, არც რომელიმე პერსონაჟის პირით; მეტიც – გრძნების ცოდნას ის ხელოვნებად მიიჩნევს და საგულისხმო, ქრისტიანობისთვის სრულიად გაუგონარ და მიუღებელ აზრსაც გვაწვდის – რომ „გრძნეულება“ რაღაც ზებუნებრივი მოვლენა კი არ არის, არამედ ისეთი რამ, რაშიც ადამიანი, თუ მოინდომებს, შეიძლება დახელოვნდეს. დიახ, რუსთაველი ქაჯთა „გრძნებას“, მაგიას ხელოვნებად თვლის – ხელობად, საქმედ, ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობის ერთ-ერთ სფეროდ („კაცნი, გრძნებისა მცოდნენი, მასზედ გახელოვნებულნი;“ „ფატმან მისცა დაწერილი მას გრძნეულსა ხელოვანსა“) და სრულიად აშკარაა რომ ეს ხელოვნებაც, ისევე როგორც შაირობა, პოეტს „სიბრძნის“ ერთ-ერთ დარგად მიაჩნია – დავარი ხომ „ბრძენი“ იყო! ეს აზრი რუსთაველს, რა თქმა უნდა, ძალზე შეფარვითა აქვს გამოთქმული. ეს ბუნებრივიცაა – მაგიის საჯარო მხარდაჭერისთვის ის უკვე მართლა ვეღარ აიცდენდა კოცონს, ანათემას, ან სხვა მსგავს სასჯელს. ამიტომაც ნიღბავდა ასე ხშირად და საგულდაგულოდ სათქმელს.

„გრძნების“, ანუ ბუნების ძალებზე ზემოქმედების ხელოვნების გასამართლებლად პოეტი ეშმაკობასაც კი მიმართავს:

„ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ“,

წყალზე ხომ თვით ქრისტე დადიოდა! რომელ ქრისტიანს მოუბრუნდება ენა იმის სათქმელად, რომ იესო ბოროტი და კუდიანი

იყო... ის, რომ „გრძნება“ არ წარმოადგენს არც ბოროტების ატრიბუტს და არც თუნდაც უხორცოთა პრეროგატივას, რომ ეს ხელოვნებაა, რომლის დაუფლებაც ნებისმიერ ადამიანს შეუძლია, ეს სტრიქონებიც მოწმობს, სადაც ფატმანი ეუბნება ავთანდილს:

„მე ორნი შავნი მონანი მყვანან სავსენი გრძნებითა:
უჩინოდ წავლენ-წამოვლენ მათითა ხელოვნებითა;“

როგორც ხედავთ, გრძნეული მონები ფატმანსაც ჰყავს, მას კი უარყოფით გმირად ვერაფრით მივიჩნევთ. და კიდევ ერთი რამ: „გრძნების“ ასეთი დიდი დოზით გამოყენება კიდევ ერთი ნიშანია რუსთველისა და ინდოეთის ახლო ნაცნობობისა. რა თქმა უნდა, ეს კატეგორიული მტკიცება არ არის, რადგან ამის დამტკიცება შეუძლებელია, მაგრამ ჩემი შეხედულებით, არც საღ აზრს მოკლებულია – ერთგან ფატმანი მონას სიშავის გამო „ინდო“-დ იხსენიებს. ეს კიდევ ერთხელ იმასაც მიუთითებს, რომ შოთა ყურმოკვრით არ იცნობდა ამ სამყაროს და იმასაც, რომ ირიბად იგი მონათა ამ საქმიანობის წარმომავლობასაც გვიცხადებს. თვით ქაჯების „ხელოვნებაც“, მათი მაგიაში ასეთი „დახელოვნებულება“ აშკარად გვიცხადებს რუსთველის მჭიდრო კავშირს არაქრისტიანულ სამყაროსთან – იმ რელიგიებთან, რომლებშიც მატერიალურ და მიღმიერ სამყაროთა ძალების დაუფლება „ცოდვად“ კი არ ითვლება, არამედ რელიგიური პრაქტიკის აუცილებელ ნაწილად, სამყაროს პრაქტიკოსი შემმეცნებლის გარდაუვალ გზად. ეს თანაბრად ახასიათებს ყველა არაქრისტიანულ რელიგიას. ბუნების ძალთა დამორჩილება ბუნებრივი და მისაღებია ინდოელი იოგებისთვისაც და დაოსელთათვისაც, ნებისმიერი განშტოების ბუდისტებისთვისაც და ალიასკელი თუ აფრიკელი შამანებისთვისაც. ქაჯების შემოყვანით რუსთველი სინამდვილეში ბოროტების ხატს კი არ ქმნის, არამედ მკითხველის რელიგიურ თვალსანიერს აფართოებს და აცნობებს მას, რომ ასეთი გზაც არსებობს. ხოლო თუ რატომ აკეთებს ამას, ეს სულ ადვილი გამოსაცნობია – აშკარაა, რომ შოთა ბუნების ძალებზე ძალაუფლების მოპოვებას რელიგიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს ნაწილად თვლის – იმდენად მნიშვნელოვნად, რომ არ შეუძლია ეს თავის პოემაში არ ჩააქსოვოს,

რადგან ეს მისი, რუსთველის რელიგიური ხედვის, მისი ცოდნის (და შესაძლოა გამოცდილებისაც) ორგანული ნაწილია.

ინდოეთში ბუნების ძალთა ფლობა, მათზე ზემოქმედება, სასწაულები ტრადიციულ რელიგიათა შემადგენელი ნაწილია. ასეთი ფენომენისთვის სპეციალური ტერმინიც კი არსებობს – სიდდჰ, რომელიც ყველა ჰინდუმ კარგად იცის. სიდდჰ ზებუნებრივი უნარია, რომელიც სულიერი პრაქტიკით მიიღწევა, თუმცა შეიძლება სპონტანურადაც გამოვლინდეს. სიდდჰების მფლობელ იოგს სიდდჰა ეწოდება. ტანტრიზმში სიდდჰა უმაღლესი რანგის ოსტატია. ასიდდჰა დილეტანტია, პროფანი. ღოგორც წესი, სიდდჰები სრულყოფილი იოგური პორაქტიკის თანმდევი მოვლენა, თუმცა მათ გასავითარებლად სპეციალური ტექნიკებიც არსებობს. სულიერი მასწავლებლები მუდმივად აფრთხილებენ თავიანთ მოწაფეებს იმის შესახებ, რომ არსებობს სიდდჰების არამართებულად გამოყენების საშიშროება და მიუთითებენ, რომ ღმერთის შეცნობა, ანუ გასხივოსნება ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია. ინდოეთში საყოველთაოდ ცნობილია ისტორია ორი ძმის შესახებ:

უფროსმა ძმამ სახლი დატოვა და მედიტაციისათვის ტყეს მიაშურა. თორმეტი წლის შემდეგ იგი სახლში დაბრუნდა.

„შენ თორმეტი წელი იოგას სწავლობდი, მე კი ჩვეულებრივი ცხოვრებით ვცხოვრობდი," – უთხრა მას უმცროსმა ძმამ, – გთხოვ, მაჩვენე რაიმე ზებუნებრივი, მაჩვენე, რას მიაღწიე". უფროსმა ძმამ იგი მდინარესთან მიიყვანა. მდინარის ნაპირას იგი ჩამოჯდა და ღრმა მედიტაციას მიეცა. მცირე ხნის შემდეგ იგი ადგა და წყლის ზედაპირზე სიარულს მოჰყვა. იგი მეორე ნაპირისკენ წავიდა, უმცროსმა ძმამ კი მენავეს უხმო და მდინარე ნავით სწრაფად გადალახა. როდესაც მეორე ნაპირზე ძმები ერთმანეთს შეხვდნენ, უმცროსმა უფროსს უთხრა: „თორმეტი წელი იმაზე დახარჯე, რაზეც მე ხუთი წუთი მჭირდება? სულ ეს არის შენი სულიერი დისციპლინისა და ასკეტური ცხოვრების შედეგი?"

უფროსი ძმა მიხვდა, რომ დრო სისულელეში დაკარგა. იგი ტყეს დაუბრუნდა, მხოლოდ ამჯერად იმისათვის, რომ სინათლით, ჭეშმარიტებით, ღმერთით დამტკბარიყო.

სიდდჰებით გატაცება ადეპტს ძირითადი მიზნის მიღწევაში ხელს უშლის. ბუდიზმში ითვლება, რომ უამრავი ბუდა თუ ბოდდჰისატვა

ფლობს ნათელხილვის ხელოვნებას, შეუძლია, არ იწვოდეს ცეცხლში, კითხულობდეს სხვათა აზრებს, გაიხსენოს მრავალი წინა ცხოვრება და ა.შ. არსებობს რწმენა, რომ ბუდა ყველა სახის სიდდჰს ფლობდა, თუმცა თავს არიდებდა მათ გამოყენებას.

ჰინდურ რელიგიურ ლიტერატურაში მოხსენიებულია ოთხმოცდაოთხზე მეტი ზებუნებრივი უნარი. მათ შორის ძირითადია ნათელხილვა, „ნათელსმენა", სიმპატიის გამოწვევის უნარი, გაუჩინარების უნარი, ბუნების ძალებსა და ცოცხალ არსებებზე ზემოქმედების უნარი, გენიალურობა, სხეულის სიმძიმის გაზრდა ან შემცირება, საკუთარ ვნებათა მართვა, ფორმის შეცვლა, ყოვლისმცოდნეობა, სულის სხვა სხეულში გადასახლება, ფრენა, ტელეპატია, ჰიპნოზი, ფიქრის სისწრაფით გადაადგილება, სურვილთა ასრულება, წარსულ ცხოვრებათა ხსოვნის უნარი, დაბერების შეჩერება, წინასწარმეტყველება, ხელის დადებით მკურნალობა, სხვის აზრებზე გავლენის მოხდენა, წყალზე და გავარვარებულ ნახშირზე სიარული, ღრუბელთა გაფანტვა, ცხოველთა ენის გაგების უნარი, მკვდართა გაცოცხლება, საკუთარი გულისცემის შეჩერება და სხვ.

ბუნების ძალთა შესწავლა და მათზე ზემოქმედება ნებისმიერი რელიგიური პრაქტიკის ისეთივე განუყოფელი ნაწილია, როგორიც ლოცვა, ან მედიტაცია. მსოფლიოში ვერ მოიძებნება ვერცერთი რელიგია, ამა თუ იმ დოზით ამ საქმით რომ არ იყოს დაკავებული. თვით ქრისტიანობაც კი, რომელმაც ამ სფეროს „გრძნეულება" დაარქვა და ცოდვად შერაცხა, არ არის თავისუფალი მისგან. აბა სხვა რა არის, თუ არა ბუნების ძალებზე ზემოქმედება, ისეთი მოვლენები, როგორებიცაა, ვთქვათ ლევიტაცია (რასაც ასე ხშირად მიაწერენ ქრისტიან წმინდანებს), ან დათვებზე, ირმებზე თუ ფუტკრებზე ზემოქმედება (რითაც სავსეა წმინდანთა „ცხოვრებანი"); ბუნების ძალებზე ზემოქმედებაა თავისი არსით „ეშმაკთა განდევნაც" და ბევრი სხვა ქრისტიანული „სასწაულიც." ბუნების ძალებზე ზემოქმედებაში არიან დახელოვნებული ქაჯებიც, რომლებიც, პოეტის ყველაზე ღრმა ჩანაფიქრის მიხედვით, პოემის „დაფარული" შინაარსის მიხედვით, სულაც არ წარმოადგენენ ბოროტ ძალას. ბუნების ძალებზე ზემოქმედებაზე განსაკუთრებით ბევრს მუშაობდნენ ძველ აღმოსავლეთში, სადაც ენერგიაზე მუშაობის აურაცხელი ხერხი და სკოლა არსებობს, იაპონური საბრძოლო ხელოვნებებით დაწყებული და იოგათი

დასრულებული. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ყველა „მსოფლიო რელიგიის“ პრაქტიკათა განუყოფელ ნაწილს შეადგენს, ნატიფი ენერგიის ფლობის გამოვლინებებს ქრისტიანობა „გრძნეულებად“ და „მწვალებლობად“ მიიჩნევს და რაღა თქმა უნდა, ასევე მიიჩნევდა რუსთაველის დროსაც. ეს, როგორც ჩანს, აწუხებდა შოთას – საღად მოაზროვნე თავისუფალ პიროვნებას, გასულს ყოველგვარ რელიგიურ თუ კულტურულ ჩარჩოებს მიღმა. ამიტომაც დახატა ასე შეფარვით და ორაზროვნად ქაჯთა სამყარო. დახატა ისე, რომ დაუკვირვებელი, ზედაპირზე შეჩერებული თვალისთვის ისინი ბოროტების სიმბოლოდ წარმოჩენილიყვნენ, ყველაზე დაკვირვებული მკითხველითვის კი – ბრძენებად.

იმათ, ვისაც არ სურს შეელიოს ქაჯეთის ამ უარყოფით „იმიჯს“, ერთი საბუთი-ღა რჩებათ – „ყოველთა კაცთა მავნენი“, მაგრამ აქ მავნე არაა ნახმარი „მავნებლის“, „ბოროტის“ მნიშვნელობით, რადგან მოსდევს სიტყვები: „იგი არვისგან ვნებულნი.“ ამას კიდევ წინ უძღვის დამაზუსტებელი ქვეტექსტი: „მათი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, გაწბილებულნი.“ ანუ აქ მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ „ყოველი კაცი“, ვინც მათ თავს დაესხმება, უკან დამარცხებული და გაწბილებული წამოვა, თვითონ ქაჯებს ვერას ავნებს, მას კი ქაჯები „ავნებენ“, ანუ ზიანს მიაყენებენ. ესაა და ეს. არავითარ „ბოროტებაზე“ აქ ლაპარაკი არ არის. იგივენაირად პოეტს შეეძლო ეთქვა რომელიმე რაინდზე, იგი ყველას მძლეა, მას კი ვერავინ სძლევსო... ყოველ შემთხვევაში, ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ამ სიტყვის „ზიანის მომტანის“ მნიშვნელობით გაგება ბევრად უფრო ლოგიკური და მხატვრულად გამართლებულია, ვიდრე „მავნებლის“, ანუ „ბოროტის“ მნიშვნელობით.

სულ ესაა, რაც ვიცით ქაჯეთისა და ქაჯების შესახებ. სად ჩანს აქ ბოროტება, მით უფრო ბოროტება, როგორც თავისთავადი, აბსოლუტური ფენომენი, რომელიც უნდა დაამარცხო?

პოემის ზედაპირულ პლანშიც კი ქაჯების მავნე სულებად, ბოროტების მოციქულებად წარმოდგენა მხოლოდ პოეტის თამაშია და მას, როგორც ნისლსა და ზღაპარს იგი თანდათან და თანმიმდევრულად, თვითონვე ფანტავს; ოსტატურად ქმნის ერთი „მოკლე სიტყვით“ და ოსტატურადვე აცამტვერებს, ისე რომ, პოემის ორივე პლასტი დამოუკიდებელ არსებობასა და მნიშვნელობას ინარჩუნებს. პოემის შინაგან, სიღრმისეულ შრეში ქაჯეთი,

ქაჯთა მათ მიერ ნესტანის შეპყრობა და ტარიელის მიერ მისი დახსნა სულ სხვაგვარი დატვირთვის მატარებელია და სულ სხვა იდეას ემსახურება. ქაჯეთი აქ ადამიანშივე არსებული ყველაზე ქვენა გრძნობებისა და ძალის სიმბოლოა. განსხვავებით მხეცებისაგან, რომლებსაც ტარიელი ამარცხებს და რომლებიც ადამიანის ინსტიქტებსა და ვნებებს აღნიშნავენ, ქაჯები არიან განსახიერებანი ადამიანის საკუთარი ძალისა, საკუთარი დაფარული შესაძლებლობებისა, ბუნების ძალთა მართვის უნარისა, ანუ ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, საკუთარი ძლიერებისა, რომელიც მაღალი სულიერების ადამიანმა არ უნდა გამოიყენოს. ეს იდეა ისევ და ისევ უკავშირდება აღმოსავლეთს, სადაც ეს საკითხი კარადაა დამუშავებული. ნებისმიერი ტრადიციული და სერიოზული აღმოსაელური „გზა" ფსიქო-ფიზიკურ ძალთა განვითარებას, ანუ ბუნების ძალებზე ზემოქმედების დაუფლებასაც გულისხმობს. აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი ასეთი სისტემის ზნეობრივი კოდექსის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია ადეპტის თანდათანობითი, ეტაპობრივი მომზადება, ისე რომ ყოველ ახალ საფეხურზე, რომელზეც იგი ახალ ძალებს უნდა დაეუფლოს, იგი ისეთ სულიერ დონეზე იდგეს, რომ ეს ძალები არავის საზიანოდ არ გამოიყენოს. აღმოსავლურ სწავლებებში ამას განსაკუთრებულად დიდი ყურადღება ექცევა, რადგან ითვლება, რომ ადამიანისთვის ყველაზე ძნელი საცდური იმ ძალის გამოყენებაა, რომელსაც ფლობს. სწორედ ამ მიზეზით არსებობს აღმოსავლეთში „ოსტატის", სულიერი მასწავლებლის კულტი, და ამავე მიზეზით მოეთხოვება მოწაფეს ოსტატის სრული მორჩილება. ასეა სხვადასხვა ბუდისტურ თუ დაოსურ სწავლებებში, საბრძოლო ხელოვნებებშიც, რომლებიც სინამდვილეში სულიერ გზას წარმოადგენენ და იოგაშიც. ინდოელ ფაკირებსაც, რომლების ქუჩებსა და მოედნებზე ათასგვარ სასწაულს უჩვენებენ გამვლელებს, სწორედ იმიტომ არ აღიქვამენ სერიოზული სწავლების მიმდევრებად, რომ ეს უკანასკნელნი სულიერ ძალებს მდაბალი მიზნებისთვის იყენებენ, რითაც, უნებლიედ ხელს უშლიან საკუთარ სულიერ წინსვლას.

პოემის მეორე, „დაფარული", საკრალური შინაარსის კვანძი, ჩემი აზრით იქ იხსნება, სადაც ავთანდილი (ანუ პოემის ნამდვილი, კრებითი მთავარი გმირის – სრულყოფილების მაძიებლის ერთერთი ჰიპოსტასი) აცნობიერებს, რომ მთავარი მტრები, რომელთა

გამოც იგი ვერ წვდება „იმას, რაც აქ არ არის“ მის გარეთ კი არ არსებობს, არამედ თვით მასში და რომ ისინიც „მისნაირები“, ანუ მისი ნაწილნი არიან. მათ მიმართ შიში კი მათზე ილუზორული წარმოდგენის შედეგი იყო მხოლოდ:

„ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი,
თუ არა იგიც კაცნია, ჩვენსავით ხორციელანი“

„ვეფხისტყაოსნის“ ნამდვილი შინაარსი აქ, ამ სიტყვებით იხსნება, ცნაურდება და არა ნესტანის ქაჯეთიდან გამოხსნით. დანარჩენი უკვე ეფექტური ფინალია, ლამაზი ზღაპარი... რა თქმა უნდა, გამოხსნა აუცილებელია, რადგან „კეთილმა სძლია ბოროტსა“ უნდა განხორციელდეს, კეთილი ზღაპარი, არქეტიპული მითი უნდა შედგეს, რადგან იგი ესაჭიროება ადამიანთა უმეტესობას, იმათ, ვისაც უფრო ღრმა ხედვა არ ძალუძთ, მაგრამ ეს უკვე გარდუვალია, რადგან მთავარი – გაცნობიერება უკვე მოხდა:

„ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი,
თუ არა იგიც კაცნია, ჩვენსავით ხორციელანი“

ამ სიტყვებით საცნაურდება უდიდესი ჭეშმარიტება: რომ ბოროტება სინამდვილეში ილუზიაა და არ არსებობს. ის, რაც შორეული და გაუგებარი გვეგონა, ახლო და გასაგები ყოფილა. რაც სხვა გვეგონა, ის ჩვენ თვითონ ვყოფილვართ; რაც აბსოლუტურად ბოროტი გვეგონა, ჩვენსავით შეცდომაში შესული ყოფილა...

ნახეთ, რამხელა სიბრძნესა და ოსტატობასთან გვაქვს საქმე – პოეტი ჯერ ქმნის ბოროტების ხატს, და დააკვირდით, როგორ ბრძნულად და მოხერხებულად – ის არ აღწერს ქაჯების ბოროტებასა და სიცუდეს, არსად პოემაში არცერთი სიტყვა არ არის ამის შესახებ. შოთა დიდი იუმორით უდგება საქმეს – მას უბრალოდ შემოყავს ცნება „ქაჯი“, რომელიც თავისთავად ბნელისა და ბოროტის ასოციაციას ბადებს. ერთადერთი, რითაც ის ამ შთაბეჭდილებას აძლიერებს, ის არის, რომ ავთანდილის პირით მათ „უხორცობას“ მიაწერს. „უხორცო“ ასოციაციურად შორეულსა და გაუგებარს ნიშნავს, გაუგებარის კი ყველაზე მეტად ეშინია ადამიანს, რადგან იგი მოულოდნელობებით სავსე და ამდენად ყველაზე საშიშია, ხოლო ის, რაც საშიშია, ბოროტებაა. ასე მუშაობს ადამიანის

ფსიქიკა და ამ მექანიზმის ინტუიციური თუ გააზრებული ცოდნით შექმნა შოთამ ქაჯეთის, როგორც ბოროტების ხატი, მისი შექმნით კი, პოემის გარეგნული გარსი, მისი ილუზორული რეალობა. შექმნა, რათა დაენგრია. ამით ის შემოქმედს დაემსგავსა ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით და ამას არა მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ დაგვანახოს, რომ ბოროტება ილუზიაა და სინამდვილეში „მყოფობა" ანუ სუბსტანციურობა არ გააჩნია; არა – ამით პოეტმა სამყაროს, სიცოცხლის უმთავრესი თვისება გაიმეორა და ამის მხატვრულ რეალობაში პროეცირება მოახდინა.

სამყარო იმთავითვე გვევლინება, როგორც ილუზია – კეთილისა და ბოროტის ბრძოლა, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობს. არავინ იცის, რატომ ხდება ასე. იქნებ სწორედ იმიტომ, რომ ჩვეულებრივ ადამიანს არ ძალუძს, ბოროტება არ უწოდოს იმას, რაც მას ტკივილს აყენებს და რასაც უბედურება მოაქვს. მხოლოდ დიადი სულები აცნობიერებენ, რომ ბოროტება სინამდვილეში მხოლოდ უცოდინრობის, „უცნობობის" გამო მიღებული ტკივილის, საკუთარი თავის გარეთ გამოსროლაა – შინაგანი ტანჯვისგან გათავისუფლების მცდელობა; რომ არსებობს ბავშვობის ტრამვები, კომპლექსები, შიში, მოუშუშებელი იარები, და მათ გასაძევებლად ჩვენ ტკივილს ვაყენებთ სხვას, და ამასთან არასდროს ვფიქრობთ, რომ ბოროტებას ჩავდივართ.

მსოფლიოს ყველაზე დიდი ტირანებიც კი, ყველაზე „ბოროტი" და სისხლისმსმელი ადამიანები ფიქრობდნენ, რომ კაცობრიობისთვის სიკეთე მოქონდათ. ამაში დარწმუნებულნი იყვნენ ჰიტლერიც და სტალინიც. ალ კაპონემ ცხოვრების ბოლოს დაიჩივლა, მთელი სიცოცხლე სხვებს ვემსახურებოდი და სიკეთის წილ ბოროტება მომაგესო...

ბოროტება არ არსებობს. მაგრამ იმათგანაც კი, ვინც ამას აცნობიერებს, მხოლოდ ერთეულებს ძალუძთ, უდიდესი ტკივილის დროს ეს ცნობიერება შეინარჩუნონ. მხოლოდ ქრისტესნაირ ძლიერ ადამიანებს შეუძლიათ ჯვარზე გაკრულებმა თქვან:

„შეუნდე ღმერთო, რამეთუ არ იციან, რას იქმან", ანუ: „ეს ბოროტება არ არის, მხოლოდ უცოდინრობაა, გაუცნობიერებლობაა, შეცდომა"...

საკუთარი ფსიქიკის თავისებურებათა გამო, ადამიანი დაბადებიდანვე ეხვევა მისთვის სამყაროს მიერ გამზადებულ ილუზიაში – კეთილისა და ბოროტის თამაშში. ამ მახეს ვერცერთი ადამიანი ვერ აცდება – ჩვეულებრივ ფსიქიკას არ ძალუძს მას გაექცეს. მაგრამ არიან ადამიანები, იმდენად თანმიმდევრულნი შემეცნების პროცესში, რომ საკუთარი ფსიქიკის შეცვლასაც ახერხებენ. სწორედ მათ უწოდებენ აღმოსავლეთში „ბრძენებს.“ ასეთ პიროვნებებს გვიხატავს რუსთაველი ტარიელსა და ავთანდილს სახით, ამიტომ არიან ისინი პოემაში პოეტის მიერვე უნიკალურად გამორჩეულნი, თუნდაც მათ ძმადნაფიცთან, ფრიდონთან შედარებით და არა იმიტომ, რომ პოეტს უბრალოდ ასეთი ახირება ასჩენია. პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ არის პოემა ფსიქიკის ცვლილებისა და ღვთაებრივი ცნობიერების მოპოვების შესახებ. ამ პროცესს გადიან ტარიელი და ავთანდილი. ტარიელი – ინტიუტიური ჭვრეტა, მედიტაცია არასაკმარისია და წინ მიდის, შეიცნობს მხოლოდ ავთანდილის – გონიერების, პრაქტიკული გონის დახმარებით და პირიქით.

ნესტანის – ღვთაებრივი ცნობიერების გამოხსნა შეუძლებელი ხდება მანამდე, სანამ გონება, ლოგიკური აზროვნება არ გაარკვევს (როცა ავთანდილი გამოკითხავს ფატმანს – ყოველგვარ მისტიციზმს მოკლებულ, პრატიკული, რეალური ხედვის ადამიანს), რომ ქაჯები სულაც არ ყოფილან ქაჯები – ბოროტება არ ყოფილა ბოროტება. ქაჯები „კაცნი“ ყოფილან, ანუ ჩვენ – ის, რაც სხვა გვეგონა, ჩვენ თვითონ ვყოფილვართ. ქაჯები „ჩვენსავით ხორციელანი“ ყოფილან – ანუ არა არაამქვეყნიური, როგორც ქრისტიანული სატანა, არამედ მატერიალური. ღვთაებრივი ცნობიერების ვერმოპოვების მიზეზი ჩვენს გარეთ კი არ ყოფილა, არამედ ჩვენს შიგნით არსებული მცდარი წარმოდგენები – ჩვენივე საკუთარი ილუზია. და მხოლოდ ის ყოფილა საჭირო, რომ თვალახელილთ დაგვენახა, რომ ყველაფერი, მთელი სამყარო ჩვენშია და ჩვენს შიგნით ბოროტება არ არსებობს. მაშინ კი, როცა ხელისშემშლელი პირობა – ილუზია გამქრალია, ნესტანი – ღვთაებრივი ცნობიერებაც თავისთავად მოპოვებულია – მტრები არ არსებობენ – ყველა და ყველაფერი ერთი დიდი, ჰარმონიულ ერთობის ნაწილია და აქ არის. „სხვა“ არ არსებობს, რადგან, როგორც ჰინდუები ამბობენ, „შენ ხარ ის“, ანუ „მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“ – მაკროკოსმოსი (ადამიანი) და მიკროკოსმოსი ღმერთი) ერთმანეთისგან არ განსხვავდებიან, „შენ ხარ ის“ და ასეა

ყოველი ადამიანი, ასე რომ ყოველი ადამიანი თავისი ნამდვილი არსით ერთი და იგივეა. ასე დაანგრია რუსთაველმა იუდაისტური დუალიზმი და ააშენა საკუთარი შენობა, ტაძარი – სამყაროს მთლიანობის ხედვა. არავინ იცის, როგორ მოახერხა ეს მან – აღმოსავლურ სწავლებებზე დაყრდნობით თუ მათგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ამას არც აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ყველაფერი ჩვენში ყოფილა და არა ჩვენს გარეთ. ბოროტება ილუზიაა – ამის გაცნობიერება ხდება ფატმანის სიტყვებით, მაგრამ პოეტი აქაც იმეორებს და მხატვრულ ხერხად აქცევს სამყაროს კიდევ ერთ თვისებას – მხოლოდ მას ძალუძს გაგება, ვინც მზადაა. ჭეშმარიტება არ არის სადღაც შორს. ის ყოველთვის აქვეა, სულ ახლოს, ჩვენს ირგვლივ, რადგან ის ყველგანაა, ყოველთვის და ყველაფერში, მაგრამ ჩვენ მხოლოდ მაშინ ვხედავთ მას, როდესაც თვალებს ვახელთ, როცა მზად ვართ მის დასანახად. ასე რომ არ იყოს, ან თავი გაგვისკდებოდა მოზღვავებული ინფორმაციისგან, ან აუტანლად დიდი შთაბეჭდილებისგან – გული. ყოველი არსება სამყაროსგან ზუსტად იმდენს იგებს, რამდენის გაგებაც შეუძლია არსებობის მოცემულ ეტაპზე. ასეა „ვეფხისტყაოსანშიც“ – ჩვენთვის აქ არის ყოფითი სიმართლეც და უმაღლესი ჭეშმარიტებაც, ჩვეულებრივი ფსიქიკის მიერ აღსაქმელი ცნობიერებაც და – ღვთაებრივიც. და ჩვენც, ისევე, როგორც ცხოვრებაში, ვწვდებით იმას, რის ჩაწვდომაც გვსურს და ძალგვიძს და ვერ ვიგებთ, რაც ჩვენთვის ჯერაც ნაადრევია. სამყარო გვესაუბრება, მაგრამ ჩვენ არ გვესმის. ზუსტად ასევე „ვეფხისტყაოსანი“ გვიხსნის, ჩვენთან უჩინარ დიალოგში შემოდის, ჩვენ კი ვერ ვიგებთ. რუსთველი ახერხებს მოგვაწოდოს ისე, რომ მხოლოდ მაშინ გავიგოთ, როდესაც მზად ვიქნებით, მანამდე კი შედარებით დაბალი ფასეულობებით დავკმაყოფილდეთ. პოემაში არის ადგილები, სადაც შავით თეთრზე წერია ღვთაებრივი ცნობიერების, ღვთაებრივი სიყვარულის შესახებ, მაგრამ ეს ისე ოსტატურადაა დაწერილი, რომ ადამიანები მას თითქოს ფიზიკურად ვერ ხედავენ! ისე მაღალოსტატურადაა გადაქარგული ერთმანეთში ორი რეალობა, ორი შინაარსი – შინაგანი და გარეგნული, რომ თუ შინაგანი ხედვა გახსნილი არ გაქვს, ვერაფერსაც ვერ დაინახავ.

ესაა რუსთველის ტექნიკა, მისი ორიგინალური მხატვრული ხერხი, რომელიც მას მსოფლიო ლიტერატურის ყველაზე დიდი ნაწარმოებების გვერდით აყენებს.

ამ ტექნიკითაა შესრულებული ქაჯეთის პეიზაჟიც. მიუხედავად

იმისა, რომ როგორც ვნახეთ, პოეტი თვითონვე ხდის ფარდას ქაჯების ბოროტეულობის ილუზორულობას, და თან ისეთგვარი სიტყვიერი ორნამენტებით ქარგავს, რომ მკითხველი ამას ბოლომდე ვერ ხვდება. ჩვეულებრივი, ადამიანური ცნობიერების მკითხველი ბოლომდე იმ შთაბეჭდილების ქვეშ რჩება, რომ ქაჯეთი ბნელეთის განსახიერებაა და ეს, რა თქმა უნდა, ტარიელის მიერ ნესტან-დარეჯანის გამოხსნის სცენით გვირგვინდება. კარგად თუ ჩავუკვირდებით, სასაცილოც კია ჩვენი „მძლეთამძლე გმირების“ ქაჯებზე გამარჯვება, რადგან მაშინ, როცა ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი ქაჯეთიდს ციხეს მიადგებიან და აიღებენ, არავინ „გრძნებაში დახელოვნებულ“, „ყოველთა მავნე“ და „ვერავისგან ვნებულ“ ქაჯთაგან იქ არ იმყოფება!

„როსანს შევჰრთოთო, – დულარდუხტს მეფესა უბრძანებია, –
ჯერ ქორწინებად არა მცალს, აწ გული ცეცხლ-ნადებია;
შემოვიქცევი, შევისძლობ, ვინ ცისა მზედ ნაქებია.“
ციხეს დაუსვამს, ხადუმი ერთაი უახლებია.“

„ყოვლი მცოდნელი გრძნებისა მას თანა წაუტანია,
მით რომე გზაა საჭირო, მტერნი საომრად მზანია;
ქვედა უყრია მოყმები, ვინც უფრო გულოვანია,
დაეყოვნების: წასრულა, ჯერეთ ცოტაი ხანია.“

ფაქტიურად, ჩვენი გმირები ქაჯებს კი არა, მათ მონებს, რიგით ჯარისკაცებს ამარცხებენ მხოლოდ. რას უნდა ნიშნავდეს ეს? მხოლოდ იმას, ქაჯების რეალურობა მოჩვენებითია. ყველა პრობლემა, ყოველნაირი სირთულე, გადაულახავი ბარიერი, ბოროტება იმწამსვე უკვალოდ ქრება, რაწამს გაცნობიერების მზის სხივები ხვდება... ეს ადამიანის შინაგანი ცხოვრების, ფსიქიკის ფარული შრეების გამორჩეული თავისებურებაა – ყველაფერი გაცნობიერებით იწყება და როცა პრობლემა გაცნობიერებულია, როდესაც დაუძლეველ დემონთა ნამდვილ ბუნებას – მოჩვენებითობას ხვდები, მათი უდიდესი ნაწილი – საკუთარი შიში ქრება, „მიდის“, ინავლება ერთ დროს აუღებელ კოშკში კი მხოლოდ ჩვევები, მიდრეკილებები და სხვა მონები და ჯარისკაცები რჩებიან, ვისი დამარცხებაც პრობლემას აღარ წარმოადგენს...

რუსთაველი გენიალურია. ის ბრძენიც არის და იუმორისტიც. ეს დრამატურგიული სვლა, როცა ათასხუთასსტროფგამოვლილი რაინდები სატრფოს გამოსახსნელად ქაჯთა ციხე-კოშკს, მიადგებიან, ქაჯები კი ამ დროს „სახლში არ არიან“, ერთდროულად ლიტერატურული ხულიგნობაც არის, გნებავთ ერეტიკოსობა – მარგინალური პასაჟის წმინდა წყლის პირობითობა; უდიდესი გამბედაობისა და იუმორის გამოვლინებაც და ღრმა აზრის შემცველიც... ქაჯების თემა ყველაზე ღრმა და ძნელასაცნობი თემაა პოემაში. მე არ ვიცი, ვინ იყო ეს კაცი, შოთა რუსთაველი, მოვლილი ჰქონდა თუ არა მსოფლიო და გატარებული ჰქონდა თუ არა წლები მაშინდელი სამყაროს – დასავლეთისა თუ ყველაზე შორეული აღმოსავლეთის ბიბლიოთეკებში... ასეთ ადამიანთა ქმნილებებში, როგორც წესი, უფრო მეტი რამ არის კოდირებული, ვიდრე ეს რომელიმე თაობას შეუძლია ამოხსნას, და ეს ცოდნა მათთან ბიბლიოთეკებიდან არ მოდის... ამიტომ მე მგონია, რომ შოთა ინტუიტიურად წვდებოდა ბევრ რამეს (რაც, რა თქმა უნდა მის ღრმა ერუდიციას არ უარყოფს) და შეიძლება ზოგჯერ გაუცნობიერებლადაც კი აქსოვდა პოემაში.

ქაჯები „ვეფხისტყაოსანში“ ბოროტების ილუზორულობას განასახიერებენ და არა თვით ბოროტებას. ქაჯების, როგორც ნამდვილი ბოროტების სიმბოლოს არსებობა პოემაში და საერთოდ ასეთი სიუჟეტი – კეთილი რაინდის მიერ ბოროტი ქაჯებისგან სატრფოს გამოხსნა, სხვა თუ არაფერი, არალოგიკური იქნებოდა პოეტისგან, რომელიც დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ რომ ბოროტება უნამდვილო და ილუზორულია:

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“...

რუსთველის აზრით, ღმერთში არ არის ბოროტება – „თქვეა, ბოროტსა უმყოფოო“... და რადგან „კოკასა შიგან რაცა სდგას, იგივე წარმოდინდების“, ის მხოლოდ კეთილს ბადებს – მხოლოდ იმას, რაც მასშია: „ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა.“ ღმერთი კი სამყაროს ერთადერთი წყარო და დასაბამია: „ჰე ღმერთო, ერთო“... ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ცენტრალური იდეაა, ანტიკურ მართლაც უცნაური იქნებოდა, ასეთი მრწამსის პოეტს მხოლოდ კეთილისა და ბოროტის ბრძოლაზე რომ დაეწერა ამხელა პოემა, და მხოლოდ ფასადი არ ყოფილიყო და მის უკანაც მხატვრულად ბორვესესხმული ბოროტების ილუზორულობის იდეა რომ არ მდგარიყო.

ტარიელის გზა

ვეფხისტყაოსნის უმთავრესი გმირი, რა თქმა უნდა, არის ტარიელი. სწორედ იგი განასახიერებს პოემის უმაღლეს იდეას. ზვიად გამსახურდია თავის წიგნში, „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება", სადაც იგი პოემის გმირთა სახელების სიმბოლურ მნიშვნელობათა შესახებ იუსტინე აბულაძისა და სხვა რუსთველოლოგთა გამოკვლევებს აჯამებს, წერს:

„ჩვენის თვალსაზრისით, სახელი „ტარიელი" ღრმად არის დაკავშირებული პოემის გმირის თავისებურებებთან, რაშიც დაგვარწმუნებს ამ სახელის კომპონენტების „ტარ" და „ელ" „ტარ" ფუძიდან ნაწარმოები უძველესი სახელები და ტოპონიმები გვხვდება ჯერ კიდევ პალეო-მედიტერანულ და პალეო-კავკასიურ (კოლხურ) მისტერიათა სამყაროში. ფუძე „ტარ" ღვთაების აღმნიშვნელი ადამისგან არის ნაწარმოები უძველესი მცირეაზიური ამინდისა და ჭექა-ქუხილის ღვთაებების სახელები, რომელთაც ვეფხისტყაოსანებად გამოსახავდნენ უძველესი საკულტო მღვიმეების კედლებზე. „თარუ" ეგეოსურ-ანატოლიური ფუძეა, ელვა-ჭექის ღვთაების აღმნიშვნელი (აქედან მომდინარეობს ქართული სიტყვა „ტაროსი" ამინდის აღმნიშვნელი). „ტარრა" უძველესი მედიტერანული ტოპონიმია, კერძოდ, ქალაქის სახელწოდება კრეტაზე, სადაც იყო აპოლონ ტარრაელის კულტი, ერთი ასეთივე სახელწოდების ქალაქი იყო კავკასიონთან (კრეტელთა კოლონია). უძველესი ეტრუსკული ქალაქის სახელწოდებაა ტარკვინია, „ტარჰუ" იყო ლუვიური პანთეონის მთავარი ღვთაება ჭექა-ქუხილისა, ხოლო პროტო ხეთურ ღვთაებათა პანთეონში ომის ღმერთის სახელწოდება იყო „ტარ-ხონი", „ტარ-ხო", (რასაც ალბათ უკავშირდება ძველი ქართული „თარხუჯი") აქადურ ენაშიც ფუძე „თარ" ღვთაებრიობის აღმნიშვნელია, ისევე როგორც სიტყვა „ილი", „ილუმ", „ილუ" (სემიტური, ლ-ლიონ-ის მსგავსად). აქადური ფორმა „თარამ ურას" ნიშნავს „ღვთისათვის საყვარელს", ისევე როგორც „თარამურუ", „თარამ-უბი", „თარამ აბდად", ხოლო „თარამ სიგილ" ნიშნავს ღვთის ტაძარს. ღვთაებრიობას აღნიშნავს ეს ფუძე სახელებში „იშ-ტარ", „ილმა-ტარ" (150, 55) და ა.შ. ამრიგად, აქადურში ამ ფუძესთან დაკავშირებულია თეოფორული (ღვთაების სახელის შემცველი) სახელები.

კლასიკურ სანსკრიტში, როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვა „თარა“ ვარსკვლავეთის, ზეციურის აღმნიშვნელია, ისევე, როგორც ავესტური და ინდო-ევროპული „სტარ“, მისგან ნაწარმოები. მცირეაზიურ ჭექა-ქუხილის ღვთაებებს ვედურ პანთეონში შეესაბამება კოსმიური ღმერთი ინდრა, ურჩხულის, ვრიტრას დამძლევი, ელვათამტყორცნელი“...

ზვიად გამსახურდიას პარალელები კიდევ დიდხანს გრძელდება, ამიტომ აქ მთელ ჩამონათვალს არ მოვიყვან.

გამსახურდია ასევე აღნიშნავს, რომ სუფიურ ტრადიციაში „ტარიქ“ თავისთავად ნიშნავს ხსნის გზას, დაკავშირებულია მედიტაციასთან, ჩუმ ფიქრთან, ბნელში მდუმარედ ლოცვასთან. იგი მიზანიც არის და მეთოდიც ერთდროულად.“

საბოლოოდ, გამსახურდიას დასკვნით, „თარ“-ისა და „ლი“-ს კომბინაცია გვაძლევს ტარიელს, საღვთო გზას, ღვთაებრივ, ზეციურ საწყისს, ვარსკვლავეთის ღმერთს, პანტოკრატორს, ლოგოსს, ღმერთ მამაკაცს, ეს სახელი არის აგრეთვე სინონიმი მიქაელისა („ძალი ღვთისა“)... ფუძე „თარ“ პალეომედიტერანული, პალეოკავკასიური მცირეაზიური ენობრივი სამყაროდან მოდის და წარმოადგენს მისტერიათა საკრალურ სიტყვას, თეონიმს, ღვთაების სახელს, კერძოდ, მცირეაზიული ტარუს, ჭექა-ქუხილისა და ამინდის ღვთაების სასხელწოდებას, რომელსაც ვეფხისტყაოსნად გამოსახავდნენ უძველეს მცირეაზიურ (ანუ პროტოქართულ) მისტერიებში და საკულტო მღვიმეებში. აქედან წარმოდგა კაპადოკიურ ენაში სიტყვა „ტარჰუალა“, რაც ძლევას, გამარჯვებას ნიშნავს. ეს ფუძე პრე-სემიტურ, პრე-ინდოევროპულ და პრექამიტურ ენებსა და ცივილიზაციებს უკავშირდება, ხოლო ხეთურში, სანსკრიტში, აქადურში და სხვა სემიტურ ქვეყნებში, ასევე სხვა აღმოსავლურ ქვეყნებში აქედან უნდა იყოს გადმოსული.

ამრიგად, ამინდის და ჭექა-ქუხილის უძველეს მცირეაზიურ და მედიტერანულ ღვთაებას „ტარ“-ს („ტარო“, „ტაროს“) შუამდინარულ, ძველინდურ, ძველსპარსულ, ძველბერძნულ პანთეონებში შეესაბამება: მარდუკი, ინდრა, რამა, მიტრა, ზევსი და სხვა მზიური ღვთაებანი და გმირები, ხოლო ქრისტიანულ ანგეოლოგიაში მთავარანგელოზი მიქაელი, „პირი“ ღვთისა, ძისა, პანტოკრატორისა, ზეციური პირველკაცისა, რომელსაც სიმბოლურად მოსავს ფირმამენტუმი, სამყარო, როგორც ვეფხის ტყავი (ვარსკვლავეთი).

ეთიური ინტერპრეტაცია ამ სახისა უკავშირდება სიყვარულს, სიყვარულით შემეცნებას, რასაც უმთავრესი როლი აქვს ქრისტიანულ გნოსეოლოგიასა და ეთიკაში."

ტარიელი რომ მისტიური, იდუმალებით მოსილი, თითქმის ამოუცნობი პერსონაჟია, ამას მკითხველი მისი პირველივე გამოჩენისთანავე იტყობს, როცა იდუმალი „უცხო მოყმე" ისევე მოულოდნელად უჩინარდება, როგორც ჩნდება და ისეთ ძლიერ შთაბეჭდილებას ტოვებს მის მნახველებზე, რომ ამქვეყნად ყველაფერი ავიწყდებათ და უყოყმანოდ გადაწყვეტენ, რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, ეს უცხო მოყმე იპოვონ. ეს მისი ხანმოკლე გამოჩენა აღსავსეა ერთი შეხედვით აუხსნელი, მისტიური მოვლენებით. პირველ რიგში გასაოცარია მისი იერსახე და ის, თუ რა შთაბეჭდილებას ახდენს იგი მნახველებზე:

„ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა,
ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა.
ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღრად ანატირსა."

საინტერესოა, რატომ ჩნდება ტარიელი პოემაში მაინცდამაინც წყლის პირას და არა სხვაგან? ამის გარკვევა მნიშვნელოვანია, რადგან მისი ტირილი აშკარად წყალთან არის დაკავშირებული („მტირალი წყლისა პირსა"...). აქ „წყალში", რა თქმა უნდა, მდინარე იგულისხმება და არა ზღვა ან ოკეანე. სხვა და სხვა მითოლოგიებში მდინარე წარმოგვიდგება გზად, რომელიც ქვედა, შუა და ზედა სამყაროებზე გადის. ზოგიერთ ტრადიციაში გვხვდება ორი კოსმიური მდინარე, რომლებიც ზეციდან ერთმანეთის პარალელურად მოედინებიან და ზღვაში ჩაედინებიან. გვხვდება სამყაროს ცენტრში მდებარე ზღვიდან გადმომდინარე მდინარეც. მსოფლიოს თითქმის ყველა დიდ მდინარეს ღვთაებრივი წარმოშობა მიეწერებოდა. მაგალითად, ნილოსი წმინდა შენაკადიდან გადმოედინება, აზიის უდიდესი მდინარეების, ბრაჰმაპუტრას, განგას, ინდისა და ამურდარიას სათავედ წმინდა მთა მერუ მიიჩნევა.

ჰინდური წარმოდგენით, სამოთხის ოთხი მდინარე მთა მერუდან ჩამოედინება. სამოთხის მდინარეები, რომლებიც სათავეს სიცოცხ-

ლის ხის მახლობლად, ან სამოთხის შუაში მდებარე კლდის პირას მდებარე ჭიდან ან ნაკადულიდან იღებენ სათავეს, შუმერულ-სემიტურ თქმულებებშიც გვხვდება. სიცოცხლის ხისგან მომდინარე მდინარეები თითქმის ყველა რელიგიური ტრადიციისთვის საერთო სიმბოლოა, აღმნიშვნელი ღვთაებრივი ენერგიისა, რომელიც მთელ სამყაროს ასაზრდოებს.

მდინარეები აღნიშნავენ ასევე მკვდართა და ცოცხალთა სამყაროების გამყოფ საზღვრებს და მიწისქვეშა სამყაროს შესასვლელს. მდინარის შესართავ – შენაკადს იგივე სიმბოლური დატვირთვა აქვს, რაც კარიბჭეს ან კარს, რადგან სხვა სამყაროში, ერთობის ოკეანეში გადასვლის შესაძლებლობას აღნიშნავს. მდინარეში შესვლა ახალი ცხოვრების, ახალი საქმის დაწყების, გმირობის მეტაფორაა. მდინარეზე გადასვლა საქმის ბოლომდე მიყვანას, ახალი სიცოცხლის მოპოვებას ნიშნავს. ერთი სულიერი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლა, როგორც წესი, მდინარის ერთი ნაპირიდან მეორეზე გადასვლით გამოიხატება. მდინარე ასევე არის „განწმენდის“ სიმბოლო, რაც დაკავშირებულია „წყაროსთან“ – პირვანდელ, სამოთხისმიერ მდგომარეობაში დაბრუნებასთან, ანუ გასხივოსნებასთან. მდინარეთა წყალი, როგორც წესი, „წმინდად“ ითვლება – მასში ნათლავენ, მისით განბანენ ცოდვებს, განიწმენდენ სულს და სხეულს. ჰინდუიზმში მდინარე განგა განწმენდის სიმბოლოა. ღვთაებრივი განგა სამყაროს ღერძის სიმბოლოცაა – ზეციური მდინარე, რომელიც ზეციდან მიწაზე იღვრება. ძველ ჩინეთში მდინარე მარადიული სიცოცხლის სიმბოლო გახლდათ. ამრიგად, შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომ წყლის პირას მტირალი ტარიელი დაკარგულ მარადიულ სიცოცხლეს დასტირის.

ტარიელის იერ-სახე იმდენად „უცხო“ და გასაოცარია, რომ მეფე მასთან მონას აგზავნის, მაგრამ რომ მიუახლოვდება, მონა ისე ძლიერ მოინუსხება „უცხო მოყმის“ მშვენიერებით, რომ დალა-პარაკებასაც ვერ ჰკადრებს:

„წავიდა მონა საუბრად მის ყმისა გულ-მდუღარისად,
თავ-ჩამოგდებით მტირლისა, არ ჭვრეტით მოლიზღარისად, –
მუნვე წვიმს წვიმა ბროლისა, ჰგია გიშრისა ღარისად, –
ახლოს მივიდა, მოსცალდა სიტყვისა თქმად აღარისად.“

„ვერა ჰკადრა საუბარი, მონა მეტად შეუზარდა,
დიდხან უჭვრეტს გაკვირვებით, თუცა გული უმაგარდა;
მოახსენა: „გიბრძანებსო“, ახლოს მიდგა, დაუწყნარდა.
იგი ტირს და არა ესმის მისგან, გაუმეცარდა.“

აშკარაა, რომ როსტევანის მონაზე ტარიელმა ისეთი შთაბეჭდილება მოახდინა, როგორი შთაბეჭდილების მოხდენაც მხოლოდ რაღაც ღვთაებრივსა და არაამქვეყნიურს ძალუძს. მონას „თვალნი მზეებრ გაურეტდა“ და თუმცა ტარიელს მისთვის სიტყვაც არ უთქვამს, როგორღაც მაინც მიხვდა, რომ მას მეფისაგან არაფერი უნდოდა. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მონა მიხვდა, რომ ტარიელისნაირ არსებას შეუძლებელია რაიმე უნდოდეს მოკვდავისაგან, თუნდაც ეს ხელმწიფე იყოს:

„რა პასუხი არა გასცა, მონა გარე შემობრუნდა,
როსტანს ჰკადრა: „შემიტყვია, იმას თქვენი არა უნდა;
თვალნი მზეებრ გამირეტდეს, გული მეტად შემიძრწუნდა,
ვერ ვასმინე საუბარი, მით დავყოვნე ხანი მუნ, და.“

ტარიელი ხოცავს მასთან მეფე როსტევანის მიერ მიგზავნილ თორმეტ მონას, რაც, როგორც ზვიად გამსახურდია აღნიშნავს, წელიწადის 12 თვის, ანუ მატერიალური დროის, ზოგადად მატერიალური სამყაროს სიმბოლოა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ტარიელის შეცნობა შეუძლებელია მატერიალური სამყაროს ფარგლებიდან გაუსვლელად. ტარიელი მიდის, მაგრამ არა როგორც უბრალო მოკვდავი, არამედ როგორც რაღაც მანათობელი, ზეციური, მისტიური არსება:

„იგი ლაღი და უკადრი მივა ტანისა მრხეველად,
ტაიჭი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად,“

ამ შთაბეჭდილებას შემდეგი სტრიქონებიც აძლიერებს:

„მასვე წამსა დაიკარგა, – არ უნახავს თვალსა ჩვენსა, –
გვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა ანუ ზეცად ანაფრენსა;
ეძებდეს და ვერ ჰპოვებდეს კვალსა მისგან წანარბენსა.“

რუსთაველი ტარიელის პერსონას არა მხოლოდ მეტაფორულად უკავშირებს ზეციურ სამყაროს, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობითაც, ყოველგვარი მეტაფორებისა და სიმბოლიზმის გარეშე – საქმე ისაა, რომ, როგორც პოეტი მოგვითხრობს, ტარიელი კვალს არ ტოვებს:

„ეძებდეს და ვერ ჰპოვებდეს კვალსა მისგან წანარბენსა."

„კვალი ძებნეს და უკვირდა ვერ-პოვნა ნაკვალევისა,
ეგრე კვალ-წმიდად წარხდომა კაცისა, ვითა დევისა;"

დევებთან და ქაჯებთან, ამ ზღაპრულ-მისტიურ არსებებთან შედარებითაც პოეტი ტარიელის არაამქვეყნიურობის ეფექტს აძლიერებს.

მოგვიანებით ავთანდილი ეტყვის ტარიელს:

„მოგნახეს, გძებნეს ყოველგან, მათ რუკა დაუწერია,
ვერ ნახეს შენი მნახავი ვერცა ყმა, ვერცა ბერია;"

რუკა, ისევე როგორც 12 მონა, ადამიანური სამყაროს სიმბოლოა. ტარიელის დანახვა არც ერისკაცებს ძალუძთ და არც ბერებს. მას თითქოს მატერიალური თვალებით ვერ ხედავენ. მის მისტიურობას, არაამქვეყნიურობას უსვამს ხაზს მისი „უჩინო" ცხენიც:

„ჩემი ცხენი უჩინოს ჰგავს, სხვასამცა რას დავასახე!"

ტარიელი უჩინარდება, მის მნახველებს კი ეჭვიც არ ეპარებათ, რომ რაღაც არაამქვეყნიური იხილეს:

„ყველაკაი მოიშალა, სადაცა ვინ მხეცთა სრვიდა;
„ზოგთა თქვეს, თუ: „მართალია", ზოგი: „ღმერთო!", უზრახვიდა."

ყველამ მიატოვა ნადირობა და კამათი დაიწყეს – ნამდვილად იხილეს თუ არა ის, რაც იხილეს. ზოგს ეჯერა, რომ ტარიელის ნამდვილად ნახვა, ზოგს კი – არა. ამიერიდან როსტევანის სამეფოში გლოვა ისადგურებს. მეფე როსტევანი კრიჭაშეკრულია. იგი დარწმუნებულია, რომ მისი ცხოვრება ველარ იქნება ბედნიერი:

„ბრძანა: „ღმერთსა მოეწყინა აქანამდის ჩემი შვება,
ამად მიყო სიამისა სიმწარითა დანავღლება,
სიკვდილამდის დამაწყლულა, ვერვის ძალ-უც განკურნება.
მას ვემადლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება.“

თინათინს როსტევანი ასე აღუწერს თვის მიერ ნანახს:

„უცხოსა და საკვირველსა ყმასა რასმე გარდვეკიდე,
მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე.“

როსტევანი იმდენად დარწმუნებულია, რომ ამ „მანათობელი“ უცხო მოყმის გარეშე, რომელსაც მან მხოლოდ ერთი წამით შეასწრო თვალი, მის ცხოვრებას აზრი არა აქვს, რომ თავის საყვარელ სასიძოს, შვილივით ნაზარდ ავთანდილს სამი წლით ელევა და მის მოსაძებნად აგზავნის. ყველაზე უცნაური კი ისაა, რომ თინათინიც კი თანახმაა სამი წლით დაშორდეს თავის სატრფოს, ოღონდაც კი იდუმალი უცნობი მოიძებნოს.

ყოველივე ეს გვიაშკარავებს, რომ რუსთაველი ტარიელის პერსონის საკრალიზაციას ახდენს. ტარიელი უბრალო მოკვდავი როდია! მისი გამოჩენა სასწაულებრივია, ისევე, როგორც ბუდას გამოჩენაა სასწაულებრივი ბუდისტურ წმინდა წიგნებში, ანალოგიურია კრიშნას მოვლინება ჰინდურ წერილებში, ანდა როგორც ქრისტეს შობის თანმდევი აურაცხელი სასწაული სახარებაში.

ტარიელის სასწაულებრიობა შემდგომშიც არაერთგზის დასტურდება. ხატაელი მონადირეები, რომლებიც შემთხვევით გადაეყრებიან ტარიელს, ასე აღწერენ მას:

„ანაზდად მოყმე გამოჩნდა კუშტი, პირ-გამქუშავია,
ზედა ჯდა შავსა ტაიჭსა, – მერანი რამე შავია, –
თავსა დატანსა ემოსა გარე-თმა ვეფხის ტყავია,
ჯერ მისი მსგავსი შვენება კაცთაგან უნახავია.“

ტარიელის მსგავსი მშვენიერება ადამიანებს არ უნახავთ. ეს არ არის უბრალო ეპითეტი. თუკი მსოფლიო ლიტერატურაში მამაკაცი პერსონაჟების აღწერათა გარჩევას შევუდგებით, ვნახავთ, რომ მსგავსი პოეტურ – მხატვრული დახასიათება მხოლოდ ღმერთკაცთა და ღვთაებათა პრივილეგიაა.

ხატაელი ძმები ირწმუნებიან, რომ ტარიელისგან მომავალ სინათლეს მათ ძლივს გაუსწორეს თვალი:

„ვუჭვრიტეთ, მისთა ელვათა შუქნი ძლივ გავიცადენით,
ვთქვით, თუ: „მზეაო ქვეყანად, ნუ ვეუბნებით ცად ენით!"

ავთანდილი პირდაპირ ეუბნება ტარიელს, რომ მას ბრძენთა ენა უნდა აქებდეს (როგორც ეს სხვადასხვა ტრადიციაში მხოლოდ-დამხოლოდ ღვთაებათა მიმართ ხდება), და რომ იგი „ერთი" და „ზენა" მზის, ანუ ღმერთის „სახეა":

„ავთანდილ უთხრა: „ვით მაქებ საქები ბრძენთა ენისა?
მაგისად ნაცვლად რამც ვიყავ ღირსი ქებისა თქვენისა!
სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა",

ფრიდონს კი ავთანდილი ეუბნება, ტარიელის ყმობის ღირსიც კი არა ვარო:

„იგი ძმად მიხმობს, ძმა ხარო, თუცა ძლივ ღირს ვარ ყმობასა."

ფრიდონიც არანაკლები აზრისაა ტარიელზე:

„გამიცადა, ღმერთსა ჰკადრა: „შენ ასეთნი ხენი ვით ჰხენ!"

მისი აზრით, ტარიელი ღმერთის მიერ ანთებული სანთელია, იმდენად საკვირველი ვინმე, რომ შეუძლებელია იგი რაიმეს შეადარო:

„პირველ მითხრა: „არა ვიცი, რა ხარ, ანუ რას გამსგავსო?
ანუ ეგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო?
რამან შექმნა მოყვითანოდ, ვარდ-გიშერი რომე ჰრგავსო?
ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიცა რად დაგავსო?

ტარიელის ღვთაებრიობაზე რუსთაველი პოემის დასწყისშივე გვესაუბრება:

„მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი,
აქამდის ამბად ნათქვამი, ან მარგალიტი წყობილი."

როგორც ვხედავთ, პოეტი მოგვიწოდებს, „შეუშრობელი ცრემლით" ვტიროდეთ ტარიელისთვის და გვიცხადებს, რომ მასსავით „მართ დაბადებით", ანუ „სწორად", „უნაკლოდ", „სრულყოფილად" ამქვეყნად არავინ შობილა. ისევდაისევ, ასეთი რამ მხოლოდ ღვთაებრივ პიროვნებათა მისამართით ითქმის. „შეუშრობელი" ცრემლით ტირის პოეტი ტარიელისთვის პოემის ეპილოგშიც:

„ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,
აბდულ-მესია – შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,
დილარგეთ – სარგის თმოგველსა, მას ენა-დაუშრომელსა,
ტარიელ – მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშრომელსა.

ეპილოგში ტარიელისთვის ტირილი ცოტა უცნაურად გამოიყურება, რადგან ამ დროს მისი გმირი უკვე გამარჯვებულია და პოეტს სატირალი არაფერი აქვს. უცნაურია პროლოგში პოეტის მიერ ტარიელის შეწევნისკენ მოწოდებაც:

„აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, –
ძალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება;
მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ხსენება..."

ჩნდება კითხვა – როგორ უნდა შეეწიოს მკითხველი პერსონაჟს? ამ კითხვაზე პასუხი არ არსებობს, გარდა ერთისა – ტარიელი არ არის უბრალოდ პერსონაჟი, იგი ახალი ღმერთია, რომელიც რუსთაველმა შექმნა, ხოლო მისი შეწევნა მკითხველს მისი აღიარებით, მისი გზის შეცნობითა და ამ გზის მიყოლით შეუძლია.

მაინც რა იდეის გამოსახვას ემსახურება ტარიელის ეს ღვთაებრივი სახე, და როგორ არის ეს იდეა მისივე მეშვეობით პროეცირებული?

დავიწყოთ იმით, რომ ტარიელის ფერი (ისევე, როგორც ჰინდუთა მთავარი ღმერთების – რამასი და კრიშნასი), შავია. თავდაპირველად მკითხველის ყურადღებას პოემის მთავარი გმირის შავი ბედაური იპყრობს:

„ნახეს უცხო მოყმე ვინმე, ჯდა მტირალი წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა..."

ტარიელის სახე, უპირველეს ყოვლისა, ნათელია („მე ვეძებ

შენსა ნათელსაო“, ეუბნება მას ავთანდილი), მაგრამ ეს ნათელი, ეს მშვენიერება, შავ ფერთან კავშირშია:

„ანაზდად მოყმე გამოჩნდა კუშტი, პირ-გამქუშავია,
ზედა ჯდა შავსა ტაიჭსა, – მერანი რამე შავია, –
თავსა და ტანსა ემოსა გარე-თმა ვეფხის ტყავია,
ჯერ მისი მსგავსი შვენება კაცთაგან უნახავია.“

ტარიელი მზეა, მაგრამ ამ მზის ნამდვილი სახე თითქოს დამალულია. იგი იდუმალია, ამოუცნობი, რაღაცით უცხო და მიუწვდომელი, და ამ შთაბეჭდილებას სწორედ შავი ფერი განაპირობებს, რომელიც თითქოს ფარავს და გვიმალავს მას:

„აღარ დაბრუნდა, წავიდა წყნარად და აუჩქარებლად,
აგერა მივა, ნახეო, იგი მზეებრ და მთვარებლად.
შორს უჩვენებდეს ავთანდილს მტირალნი გაუხარებლად,
ოდენ ჩნდა შავი ტაიჭი მისი მის მზისა მარებლად.“

შემდგომ შოთა ტარიელის ცხენს პირდაპირ „შავს“ უწოდებს, რითაც შეგნებულად აძლიერებს აქცენტს ამ ფერზე:

„შავსა აუდვა ლაგამი, სწმენდდა რიდისა წვერითა“,
„ტარიელ შავსა ზედან ზის ტანითა მით წერწეტითა;“

შავ ფერს რომ რაღაც განსაკუთრებული, მისტიური დატვირთვა აქვს, იქიდანაცაა შესატყობი, რომ ავთანდილი სწორედ ამ ფერით ცნობს ტარიელს. იგი მხოლოდ მაშინ ამბობს, აღარ მეპარება ეჭვი, რომ ნამდვილად ტარიელს ვხედავო, როდესაც მის სიშავეს გამოარჩევს, ანუ ეს ფერია ტარიელის ამომცნობი, მისი შეცნობის გასაღები:

„ნახა, შავი შამბთა პირსა დგა სადავე-უკუყრილი;
თქვა: „უცილოდ იგიაო, არად უნდა ამას ცილი.“

შოთა შავ ფერთან აკავშირებს ყველაფერს, რაც ტარიელთან უშუალო კავშირშია, არა მხოლოდ მის ცხენსა და რიდეს, არამედ მისი მხლებელი ასმათის სამოსსაც კი:

„ქვაბისა კარსა გამოდგა ქალი ჯუბითა შავითა“,

იმ ადგილას, სადაც ავთანდილი პირველად უჭვრეტს ტარიელს, აქცენტი შავ ფერზე განსაკუთრებულად ძლიერდება:

„ამარტისფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან.
დიდხან იტირეს ყმამან და მან ქალმან შაოსანამან;
შეხსნა, შეიღო აბჯარი, ცხენიცა შეიყვანამან;
დადუმდეს, ცრემლნი მოჰკვეთნა შავმან გიშრისა დანამან.“

აქ შავი იმდენად გამოკვეთილია, რომ მთელს წარმოსახვას იპყრობს. შავი ფერი შემდეგაც არ სცილდება პოემის მთავარ გმირს:

„გაყვანად ხასნი მოვიდეს, მითხრეს მეფისა მცნებული,
ებრძანა: „შვილო ტარიელ, ნუ ხარ შავითა ღებული.“

„ჩვენ უფრო გვტკივის იგი, ვინ დაგვაკლდა სწორად თავისა.
ასი ებოძა საჭურჭლე, ებრძანა ახდა შავისა...“

შავი ფერი ტარიელის მიერ აღმართულ სამეფო დროშაშიც ფიგურირებს:

„ავმართე დროშა მეფისა, ალმითა წითელ-შავითა“,

საინტერესოა, რატომაა ტარიელის დროშა მაინცდამაინც „წითელ-შავი?“ შავის სიმბოლური დატვირთვა ტარიელის შემთხვევაში გასაგებია – ესაა ფერი ყველაზე მეტად იდუმალის, შეუცნობლისა და ამოუხსნელის, ყველაზე შორეული, უმაღლესი მიღმიერების; წითელი კი, როგორც ცნობილია, არის მიწიერი, ცხოველური საწყისის, ცეცხლისა და სისხლის, აგრესიისა და ხორციელი ვნებების ფერი. წითელი აღმავალი ენერგიის ფერია – ინდური ტერმინოლოგია რომ მოვიშველიოთ, – ყველაზე ქვედა ჩაკრის, კუნდალინი ენერგიის ფერი. წითელია ასევე სილამაზის სიმბოლო. წითელი ჩინეთში მამაკაცურ ფერად ითვლება – „იან“ ენერგიის სიმბოლოდ. ეს სიცოცხლის – აქტივობისა და ენერგიულობის, დინამიზმისა

და სიძლიერის, ვაჟკაცობის, ასევე სიყვარულისა და ვნებიანობის ფერია. ესაა ასევე აჯანყების, რევოლუციის, დამოუკიდებლობისა და ბრძოლის, ახალგაზრდობის, დაუდგრომლობის ფერი. ყოველივე ეს ზუსტად შეესაბამება ტარიელის სულიერ – ფსიქოლოგიურ პორტრეტს, მის ფსიქო-ენერგეტიკულ ჰიპოსტასს. ტარიელი შიშველი ვნებაა, არანორმირებული, არამოდელირებული, ვნებააულაგმავი სიცოცხლე, ემოციათა ლაგამამოუდები სტიქია, რომელიც ყველაზე იდუმალს, შეუცნობელსა და ძნელად მისაღწევს ესწრაფვის. მას აკლია შუალედური რგოლი – სიმშვიდე, სიბრძნე, გონიერება, და ამ ნაკლოვანებას მას ავთანდილთან შერწყმა-შეერთება უვსებს. შავია ის რიდეც, რომელიც ტარიელსა და ნესტანს ასე ფაქიზად და იდუმალ-მისტიკურად აკავშირებს:

„ასმათის ნახვა მეამა, ჩემგან დად საესავისა.
წიგნი რა ვნახე, მომართვა ესე საბამი მკლავისა.
მკლავსა შევიბი მაშინვე, მოვიხსენ რიდე თავისა,
იგი უცხო და ღარიბი, მტკიცისა რასმე შავისა."

ამ ადგილას კი ტარიელის ცხენი და მისი სიშავე აშკარად მისტიურ, იმქვყნიურ, საკრალურ შეფერილობას იძენს:

„ჩემსა შავსა სულიერი რამცა ვითა გარდეხვეწა!"

აქ ტარიელისა და მისი შავი ცხენის, უფრო ზუსტად კი მისი სიშავის სახელით თითქოს თვით განგება საუბრობს და გვამცნობს, რომ მის ნებას ვერა სულიერი ვერსად დაემალება. ჩემი აზრით, ეს სტრიქონი რუსთაველისეული მრავალპლასტოვანი თქმის ტიპიური ნიმუში და ალეგორიული მეტყველების შედევრია. აქ შოთა აზრის კოსმიურ სიმაღლემდე აყვანას ორი სიტყვის, „შავისა" და „სულიერის" თამაშით ახერხებს. აქ რომ „შავის" ნაცვლად „შავი ცხენი" ყოფილიყო, „სულიერის" ნაცვლად კი „კაცი" ან „ადამიანი", ასეთი ასოციაციური განზომილება ვერ შეიქმნებოდა.

ტარიელის ცხენის პირდაპირ „შავად" მოხსენიებით რუსთაველი ასოციაციურად თვით ტარიელს ოსტატურად აკავშირებს ამ ფერთან, რადგან, როდესაც ვკითხულობთ, „გამოჩნდა იგი შავი", ძალაუნებურად ტარიელზე ვფიქრობთ. მაგრამ შოთა არა მხოლოდ

ტარიელის ცხენს უწოდებს „შავს", არამედ თვით ტარიელსაც. ფატმანი ნესტანთან გაყრის ამბის მბობისას ასე იხსენიებს მას:

„მივე, მას წელთა შევარტყი, შავ-გული ვისთვის კვდებოდა.

იმ სიტყვებს, რომლებშიც ფარული შინაარსია კოდირებული, რუსთაველი რამოდენიმეჯერ იმეორებს. ტარიელის „შავ-გულობას" ნესტანიც ამოწმებს:

„გულო, შავ-გულო, დაბმულხარ, ნუ აეხსნები, აწ ები!"

ამ სიტყვათა შეხამებით რუსთაველი ვირტუოზულად მოკლედ გადმოსცემს ტარიელის ბუნების მთავარ თვისებებს – იმას, რომ ტარიელი შავისკენ, ანუ უცნობისკენ, ჯერაც შეუცნობელისკენ ისწრაფვის და რომ მისი გზა არა გონების, არამედ გულის, სიყვარულის გზაა.

შავ ფერს, ისევე როგორც ნებისმიერ სხვა ფერს, სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვა შინაარსობრივი ნიუანსი გამოარჩევს, თუმცა ყველა კულტურისათვის საერთო, უნივერსალური სიმპტომებიც გააჩნია. შავის უმთავრესი მნიშვნელობებია – არყოფნა, სიკვდილი, ქაოსი, ნგრევა; შავი ფერი უძველესი დროიდან გამოიყენება მაგიურ რიტუალებში, რომლებიც დაკავშირებულია სიკვდილთან, რაიმეს დასასრულთან ან შეწყვეტასთან, ადამიანის ცხოვრებაში მისდამი მტრული ძალების ჩარევასთან და ა.შ. აქედან გამომდინარე, გასაგებია შავი ფერის როლი უძველეს ინიციაციებში – ხელდასმულთა შავად შეღებვა მათ რიტუალურ სიკვდილს – არსებობის მიმდინარე ეტაპის დასარულს აღნიშნავდა.

შავი ფერის სიმბოლიზმის საფუძვლები პირველყოფილი ადამიანის ფსიქოლოგიური გამოცდილებიდან მომდინარეობს – შავი სინათლის არარსებობაა, ღამე, როდესაც ადამიანის აქტიურობა დაქვეითებულია, გარესამყაროში სათანადოდ ორიენტირება უჭირს და სტიქიათა და მტაცებელთა წინაშე დაუცველი რჩება. ამის გამო საკაცობრიო გამოცდილებაში შავი ფერი არა მხოლოდ სიკვდილთან ასოცირდება, არამედ შეუცნობელთან, რაც ძალზე საგულისხმოა ტარიელის შემთხვევაში. ტარიელის პიროვნების მთელი სიდიადე უკავშირდება მის მზადყოფნას, დაიღუპოს არსებული რეალობისთვის და ნაბიჯი გადადგას შეუცნობელში, აბსოლუტურად უცნობში.

შავი არის ასევე სიმბოლო არაცნობიერის, უცნობო მდგომარეობის, სიკვდილის მსგავსი ძილის, დაშლის, დანაცრების, ჩაქრობის; შავი მდინარე სიკვდილისა და დავიწყების მდინარეა. პირველყოფილ ადამიანებთან შავი სამყაროს შინაგანი და მიწისქვეშა სფეროების

სიმბოლოა, ფარული წყარო, საიდანაც პირველადი (შავი, ოკულტური, არაცნობიერი) სიბრძნე გადმოედინება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, რომელსაც თავისი კოსმოგონიის ზოგიერთი დეტალით რუსთაველი ასე ძლიერ უახლოვდება, შავი განასახიერებს „ღვთაებრივ წყვდიადს“, ანუ „ზე-ნათელ ბნელს.“ აქედან გამომდინარე, მისთვის შავის ფასეულობა თეთრისაზე არანაკლებია;

შავის პოზიტიური მნიშვნელობებიც ტარიელის შესაფერისია. ესენია – ახალგაზრდობა, სილამაზე... „ათას ერთ ღამეში“ შავი მონა ქალი თავის ფერს ასე აქებს: „განა არ იცი, რა წერია ყურანში... დიადი ალაჰის სიტყვები: „ვფიცავარ ღამეს, რომელიც ფარავს, და დღეს, რომელიც საჩინოს ხდის!“ ღამე რომ უფრო ღირსეული არ ყოფილიყო, ალაჰი არ დაიფიცებდა მას და დღეზე წინ არ დააყენებდა... განა არ იცი, რომ სიშავე სიყმაწვილის სამკაულია, ხოლო ჭაღარა რომ შეგვერევა, სიამოვნებანი გვტოვებენ და სიკვდილის დრო ახლოვდება? სიშავე რომ სხვა ყველაფერზე ღირსეული არ ყოფილიყო, ალაჰი მას გულისა და თვალის სიღრმეში არ მოათავსებდა. სიშავის ღირსებათა შორის ისიცაა, რომ მისგან ამზადებენ მელანს, რომლითაც ალაჰის სახელს წერენ... ესეც არ იყოს, განა შეყვარებულებისთვის ღამით შეხვედრა ყველაზე კარგი არ არის?..“

აბასიდების დინასტიის ხალიფებს შავად შემოსვა უყვარდათ და მათი დროშაც შავი ფერის გახლდათ. ამირ ხოსროვი წერს: „სახელოვან აბასიდთა ფერი შავია, პლანეტათა შორის უპირველესს ეკუთვნის იგი; ღამის წყვდიადი ყოველთვის შავია და ცხოველმყოფელი სიმშვიდით გვავსებს...“

შავ ფერს რომ არა მხოლოდ უარყოფითი ასოციაციური დატვირთვა აქვს, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მუსულმანთა მთავარი სიწმინდე – ქააბის ქვა შავი ფერისაა. გიშერს (შავ აგატს) ოდითგანვე ატარებდნენ ავი თვალისგან, ბოროტებისა და სნეულებათაგან თავის დასაცავად. ძველ დროში ითვლებოდა, რომ გიშერი იცავს ადამიანს კოშმარებისა და შიშისაგან. გიშერი ღამისა და ღამეულ საიდუმლოთა ქვაა... ინდოეთში ჰემატიტი სიბრძნისა და სიმამაცის სიმბოლო იყო. ითვლებოდა, რომ ამ ქვას მრსხანების ჩახშობა და სიმსივნეთა განკურნება შეეძლო...

შავი ფერის აღქმა მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურებში არაა ერთმნიშვნელოვნად ნეგატიური, ხოლო მისი სულიერი, ეზოთე-

რული მნიშვნელობა უფრო უცნობთან, შეუცნობელთან, მიღმიერთან, უმაღლესთან, აბსოლუტურთან არის დაკავშირებული, ვიდრე ბოროტებასთან.

„პირველმიზეზთა" ჩინური სწავლების მიხედვით, ინისა და იანის ენერგიებს თავისი ფერები აქვთ, იანი შავი ფერით გამოისახება, ინი კი – თეთრით. ისინი საპირისპიროთა (ბნელისა და ნათელის, აქტიურისა და პასიურის და სხვ.) განუყოფელ ერთობას განასახოვნებენ. აღსანიშნავია, რომ ფერთა სიმბოლიზმი ერთნაირია არა მხოლოდ ინდურსა და ჩინურ ფილოსოფიაში, არამედ სხვა მრავალი ხალხის, მათ შორის პირველყოფილ ადამიანთა წარმოდგენებშიც.

თეთრისა და შავის ურთიერთდაპირისპირებულობა, პოლარობები ყოფიერების ბიორიტმთა საფუძველია. „მაჰა-ბჰარატაში" ორი ზღაპრული ქალი სიცოცხლეს თეთრი და შავი ძაფებით ქსოვს. ეს სიცოცხლის – ყოველი ურთიერთსაპირისპირო საგნისა და მოვლენის ერთიანობის სიმბოლოდ წარმოდგება – შეხვედრა და განშორება, სიხარული და მწუხარება, დღე და ღამე... არ არსებობს უსასრულო სიხარული, ისევე, როგორც არ არსებობს უსასრულო მწუხარება. სამყარო ციკლური ბუნებისაა, და შავიც ისეთივე ნაწილია ამ უსასრულო კოსმიური წრებრუნვის, როგორც თეთრი. „ღამის წყვდიადი ყოველთვის შავია და ცხოველმყოფელ სიმშვიდეს გვფენს", წერს ამირ ხოსრო დეხლევი.

შავი ღამეა – იდუმალებათა, თვალით უხილავ და ენით აუწერელ განცდათა დამტევი; ღამე მოსვენება და სიმშვიდეა, მინავლება, ჩაქრობა – ნირვანა.

ძველ ინდოელთათვის ბრაჰმანი, ანუ აბსოლუტი – უფეროა და მხოლოდ მასში უშუალო დანთქმით შეიცნობა და არა გრძნობის ორგანოებით. მისი სიმბოლოებია „უხილავი ნათელი", „შავი მზე" და სხვა. უპანიშადების მიხედვით, ბნელი ნათელის საპირისპირო კი არ არის, არამედ მისი შებრუნებული სახე, მისი „სხვადყოფნა", მისი „მილმიერი მყოფობა."

რაბინდრანათ თაგორთან ასეთ, ჩემის აზრით, ძალზე ღრმა აზრის შემცველ გამონათქვამს ვაწყდებით, რომელიც ზევით მოვიხმეთ: „ჭეშმარიტებას მცირეს ნათელი სიტყვა ახლავს, ჭეშმარიტებას უდიადესს – სიბნელე განუჭვრეტელი"... სწორედ ამ სიბნელის, ამ სიშავის შემმეცნებელია ტარიელი და ამიტომაცაა მისი ფერი შავი.

„შავი მზის“ მაგვარ ხატ-სიმბოლოს ეხვდებით „ვეფხისტყაოსანშიც“ „მზიანი ღამის“ სახით.

მზე, ზოგადად „ვეფხისტყაოსნის“ უძირითადესი სიმბოლოა. არა იმიტომ, რომ პოემაში იგი ყველაზე ხშირად გვხვდება, არამედ იმის გამო, რომ იგი გამოხატავს ავტორის უმთავრეს იდეას – იმას, რომ ღმერთი ადამიანის გარეთ კი არ არის, არამედ ადამიანი თვით არის ღმერთი. ამის „დაფარულად“ გამოსახატად პოეტი ასეთ ხერხს მიმართავს – იგი ამ აღმატებული ეპითეტით ამკობს პოემის ყველა ღირსეულ პერსონაჟს. მთელი პოემის სივრცეში ეს იმდენად თვალსაჩინოა, რომ უნებლიედ დაკვირვებული მკითხველის ყურადღებას იპყრობს. ამას ემატება ისიც, რომ ავთანდილი და ტარიელი დაუფარაფად აღიარებენ ერთმანეთს ბრძენად (თუ გავითვალისწინებთ, რა მნიშვნელობით ტვირთავს ამ ტერმინს პოეტი, გასაგები ხდება, რასაც გულისხმობს ეს ეპითეტი), ასევე ის, რომ პოემის მთავარ გმირებს ხშირად პირდაპირ უწოდებენ „ნათელს“, „ქვეყნიერების გამანათებელს“ და სხვა:

„თინათინ ჩემი ხელმწიფედ დავსვი მე, მისმან მშობელმან;
მან განანათლნეს ყოველნი, ვით მზემან მანათობელმან.“

„უცხოსა და საკვირველსა ყმასა რასმე გარდვეკიდე,
მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთაკიდე.“

„ომით მოსრული ტარიელ საჭვრეტლად სასურველია,
მან განანათლოს მჭვრეტელთა გული, რაზომცა ბნელია;“

„ამოძვრეს ორნი მონანი, შავნი მართ ვითა ფისანი.
ქალი გარდმოსვეს, სისხონი ვნახენ მისისა თმისანი.
მას რომე ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიმცა ჰგვანდეს რისანი!
მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი!“

„ყმამან სახლი განანათლა, ვით სამყარო მზისა შუქმან;
თქვეს: „სურნელი, სული ვარდთა დღეს მოგვბერა ქვენა ბუქმან.“

ყოველივე ეს მიგვანიშნებს, რომ პოემაში მზე, როგორც მეტაფორა შემთხვევით არ გვხვდება ასე მომეტებულად. ჯეკ ტრესიდერის „სიმბოლოთა ლექსიკონში“ ვკითხულობთ:

„კულტურათა უმეტეს ნაწილში მზე შემოქმედი ენერგიის ძირითადი სიმბოლოა. მას ხშირად აიგივებდნენ უმაღლეს ღვთა-

ებასთან, ან მის ყოვლისგამჭოლ ძალაუფლებასთან. მიუხედავად სამყაროს გეოცენტრული სურათისა, რომელიც დომინირებდა ძველ ასტრონომიაში, სამყაროს მოწყობის ზოგიერთ ყველაზე ძველ გამოსახულებაში მზე გამოსახულია, როგორც სიმბოლური ცენტრი, ანუ კოსმოსის გული. როგორც სითბოს წყარო, მზე განასახიერებს სასიცოცხლო ძალას, ვნებას, სიმამაცეს და მარადიულ ახალგაზრდობას. როგორც სინათლის მომნიჭებელი, იგი არის სიმბოლო ცოდნისა და ინტელექტის... მზე ხშირად წარმგვიდგებოდა, როგორც უმაღლესი ღვთაების ძე, ზოგჯერ კი როგორც მისი თვალთახედვის ან მისი მანათობელი სიყვარულის სიმბოლო. ძველ საბერძნეთში მზე ზევსის თვალს უწოდებდნენ, სკანდინავიაში – ოდინის თვალს, ირანში – აჰურა მაზდისას, ინდოეთში – ვარუნასას, ხოლო მუჰამედი მას ალლაჰის თვალს უწოდებდა. ბუდიზმში მზე ბუდას ნათელადაა მიჩნეული, ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიელთა შორის დიადი სულის ნათელად, ხოლო ქრისტიანობაში იგი მამაღმერთის ნათელია. ქრისტემ – „სიმართლის მზემ" დაიკავა გვიანი რომის იმპერიის პოპულარული ღმერთის, მითრას ადგილი, რომელიც თავის მხრივ უძლეველი მზის აღორძინების სიმბოლო გახლდათ"...

როგორც ვხედავთ, მსოფლიოს თითქმის ყველა კულტურაში მზე უმაღლესი ცოდნისა და სამყაროს ცენტრის – ღმერთის სიმბოლოა. ღმერთის სიმბოლო გახლდათ იგი უძველეს ქართულ წარმართულ კულტურაშიც, რომელზეც, რუსთაველს, ეჭვგარეშეა, მეტი რამ ეცოდინებოდა, ვიდრე ჩვენ ვიცით, რადგან მას შემდეგ ქრისტიანობამ ამ კულტურის კვალის წაშლაზე კიდევ ცხრა საუკუნე იმუშავა.

ერთ-ერთ უძველეს ქართულ წარმართულ რიტუალში, ძეობის რიტუალში იმღერებოდა სიმღერა „მზე შინა." ამ სიმღერას გაბმული ბანის ფონზე მონაცვლეობით ასრულებდა ორი ქალი. ამის შემდეგ იწყებოდა გართობა ცეკვა-თამაშით. მესამე დღეს ბავშვის დედას ტახტრევანზე აწვენდნენ და იწყებოდა სიმღერით მილოცვები. ამ სიმღერებით მზეს მიმართავდნენ: „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ შინ შემოდიო." ძეობის რიტუალი ორ კვირას გრძელდებოდა. სიმღერის ტექსტი ასეთი გახლდათ:

„მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ შინ შემოდიო,
ჩვენ ვაჟი დაგვბადებია, მზევ შინ შემოდიო,

ვაჟის მამა შინ არ არის, მზევ შინ შემოდიო,
ქალაქს არის აკვნისთვინა, მზევ შინ შემოდიო,
მზე დაწვა და მთვარე შობა, მზევ შინ შემოდიო"...

ამ სიმღერაში ძველი ქართველები მზის სახით სულს მიმართავდნენ, და თხოვდნენ მას, ახალშობილის სხეულში შესულიყო. სწორედ ამიტომ იყო ეს მზე ერთდროულად „შინა" (ანუ მატერიალური სამყაროსი) და „გარეთა" (ანუ მიღმიერების) მზე.

და ბოლოს, რუსთველისთვის რომ მზე ღმერთის სიმბოლოა, ამას თვით „ვეფხისტყაოსანიც" გვიდასტურებს:

„აჰა, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,
ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა",

როგორც ვიცით, ფიზიკურ მზეს არც „მდაბალთა ამაღლება" ძალუძს და არც ვინმესთვის მეფობისა და ბედნიერების მიცემა.

მაგრამ პოემაში ამ სიმბოლოს უფრო ზუსტი განმარტებაც მოიძევება:

„იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილობენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!

ამას კიდევ უფრო ზუსტი განმარტებაც მოსდევს:

„ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი"...

მზის სიმბოლიზმის გაგება უმნიშვნელოვანესია ტარიელის ფენომენის შეცნობისთვის, რადგან პოეტი ამ ეპითეტით ყველაზე მეტად სწორედ მას ამკობს. ტარიელის მზეობა მისი გამოჩენისთანავე გვჭრის თვალს:

„შესხდეს მეფე და ავთანდილ მის ყმისა მისაწეველად.
იგი ლაღი და უკადრი მივა ტანისა მრხეველად,
ტაიჭი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად"...

ეს შთამბეჭდავი ხატი შემდგომშიც არ ხუნდება:

„ვუჭვრიტეთ, მისთა ელვათა შუქნი ძლივ გავიცადენით,
ვთქვით, თუ: „მზეაო ქვეყანად, ნუ ვეუბნებით ცად ენით!“
„შორს უჩვენებდეს ავთანდილს მტირალნი გაუხარებლად,
ოდენ ჩნდა შავი ტაიჭი მისი მის მზისა მარებლად.“

„ავთანდილ ახლოს კვლა ნახა სახე მისივე კაცისა,
ულვაშ-აშლილი, წვერ-გამო, „ნუთუ მზეაო, – თქვა, – ცისა?“

ტარიელი მზეა, და მაინც მზედაკარგული მას დაეძებს. ამით გამოიხატება ის იდეა, რომ ადამიანი, რომელიც თვითონ არის ღმერთი, საკუთარ ღვთაებრივ ბუნებას თავისი თავის შეცნობის გზით უბრუნდება. ტარიელი საკუთარ სულს, საკუთარ ნამდვილ არსს მოშორებული და მისი სინათლის არქონით „და-ცა-ზრულია“:

„ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი ბრძენი, ეზროს:
საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს.“

ეს აზრი რამოდენიმეჯერ მეორდება პოემაში. იგი არ არის უბრალო პოეტური მეტაფორა, რადგან პოეტი მასში მეტად ღრმა აზრს აქსოვს:

„საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს.
ვის ბადახში არა ჰგვანდეს და ლერწამი ტანადეზროს,
იგი სადმე გაღარიბდეს, სამყოფთაგან იაბეზროს.“

ამ სტრიქონების აზრი ისაა, რომ თუკი ადამიანი მზეს, ანუ ღმერთს, არსთა ჭეშმარიტ არსს მოწყდება, იგი სულიერად „გაღარიბდება“, დაკნინდება, რადგან ვერ შეძლებს მუდმ განახლებას, ახალი სულიერი ძალებით ავსებას.

მაგრამ ტარიელი სხვაზე უფრო ნაკლებადაა მოწყვეტილი საკუთარ ღვთაებრივ ბუნებას:

„ტარიელის ვარდი იყო დათრთვილული, არ დაზრული;“

ტარიელის განსაკუთრებულობა და ღვთაებრიობა არა მხოლოდ მზის სიმბოლიზმითაა აქცენტირებული. ამაზე მიუთითებს ეს სტრიქონიც:

„ეყნოსა სული ალვისა, ქართაგან მონატაცისა;“

ტარიელისგან „ალვის სული“ მოჰქრის. ალვა, ანუ კვიპაროსი „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი უმთავრესი სიმბოლოა, რადგან მას პოეტი ხშირად ადარებს პოემის მთავარ გმირებს – ტარიელს, ავთანდილს, ნესტანს. მაგრამ „ალვის სული“ მხოლოდ ტარიელისგან მოქრის. სხვა პერსონაჟების მიმართ პოემაში მსგავსი არაფერია ნათქვამი. ალვა უძველესი დროიდან ორაზროვანი სიმბოლო გახლდათ, მაგრამ უპირველესად, იგი მარადიულ სიცოცხლეს განასახიერებდა. რაც შეეხება „სულის ქროლას“, იგი გვაგონებს სუფიათა სულიერ ჭვრეტას, რომლებიც, პირველ ქრისტიანთა მსგავსად, ღმერთის სულს აღიქვამდნენ, როგორც „ღმერთის სუნთქვას“, „ალაჰის სუნთქვას“, „მესიის სუნთქვას.“ არ უნდა დაგვავიწყდეს ისიც, რომ სუფიები ღმერთს სატრფოდ სახავდნენ, სასიყვარულო ვნება კი მათთვის სულის ღმერთისკენ სწრაფვის სიმბოლო გახლდათ. ალვა რომ ღმერთის ხეა, ამას რუსთაველიც გვიცხადებს. მისი თქმით, ტარიელი ალვაა – ხე, რომელიც თვით ღმერთმა დარგო. ტარიელი ერთგან თავის თავზე ამბობს:

„ჩემი თქვეს, თუ: „ღმერთსა მადლი, ვინ ალვისა ხენი ასხნა!“

ალვის, როგორც სიცოცხლის ხის გააზრება ქრისტიანობაშიც გადმოვიდა. ქეთევან ელაშვილის გამოკვლევაში* ვკითხულობთ:

„ხეთამეტყველების გათვალისწინებით, „ალვა უძველეს საკულტო ხედ იყო მიჩნეული. ხალხურ პოეზიაში შემორჩენილია უძველესი წარმოდგენები, რომლის მიხედვითაც მარანში ამოსული ალვა ყურძენსაც ისხამს“, რომ აღარა ვთქვათ რა, ვაზისა და ალვის ხის ასეთი საოცარი სიმბოლური შერწყმა შეიძლება აიხსნას შემდეგი გარემოებით, „ვაზი არის სიმბოლო მზესთან სწორფერობის,

* ქრისტიანული ცნობიერების სიტყვიერი ხატი „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით.

მზესთან ზიარების. ეს ვაზის შინაგანი ლტოლვა და ბუნებაა, ხოლო მზესთან ზიარების გარეგანი გამოხატულება კი იშიფრება ალვის ხის „ზეალმავალი" სწრაფვით ცისაკენ. არც ერთ ტანმაღალ ხემცენარეში არ იგრძნობა სიმაღლისკენ ლტოლვის ასეთი დინამიკა და ენერგია, რა განწყობილებასაც ტოვებს ალვის ხე.

როგორც ცნობილია, საქართველო „ვაზის სამშობლოდ" არის ცნობილი. უხსოვარი დროიდან ქართველთა საკულტო, საკრალური მცენარე სწორედ ვაზი გახლდათ. ამიტომ ალვის ვაზთან დაკავშირება ამ ხესაც საკრალურ მნიშვნელობასანიჭებს.

რეზო სირაძის განმარტებით, ვაზი არის შინაგანი ზიარება მზესთან, ალვა კი ამ ზიარების გარეგანი გამოვლენა.

ეს განწყობილება, ეს ასოციაცია კარგად შემოგვინახა მეგრულმა ცნობიერებამ, რომლის მიხედვითაც ალვა სახელდებულია, როგორც „თეთრი ხე – ჩე ჰა", რითაც ხაზგასმულია ის უდიდესი ფუნქცია, რაც ამ ხის სიმბოლიკაშია საკრალიზებული – ღვთიური მადლის გასხივოსნება; ამიტომაც სავსებით ლოგიკურია, რომ „საჯვარე ხე სიცოცხლის ხეს ჰგავდა. მისი ფოთლები ხის მოჭრის შედეგადაც არ ჭკნებოდა. საგულვებელია, რომ ეს იყო მზიური ხე."

წინარე ტრადიციების ცნობიერი ასახვა შემოგვინახა მხოლოდ და მხოლოდ მეგრულმა სიტყვიერებამ – ალვის ხის – თეთრი ანუ ნათელი ხის „სახელდებითი ფიქსაციის" მეშვეობით." როგორც ვხედავთ, ალვა ქართულ ცნობიერებაში ასოციაციურად მზესთან (ღმერთთან და მის ნათელთან) და ვაზთან (ქართველებისთვის წმინდა სითხესთან, ღვინოსთან და ასევე ღმერთისკენ სწრაფვასთან) არის დაკავშირებული. ეს ორივე საკრალური სიმბოლო ქრისტიანობაზე გაცილებით ძველია და ძველი ქართული წარმართული კოსმოლოგიის ნაწილის შეადგენს. ახლა ვნახოთ, რა ასოციაციურ ფონს უქმნის ამ სიმბოლოს თვით რუსთაველი:

„არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე ალვა, ედემს ხებული..."

„წყლად ეფრატსა უხვად ერწყო ედემს რგული ალვა მჭევრი"

„ვინ უწინ ედემს ნაზარდი ალვა მრგო, მომრწყო, მახია"

აქ სრულიად გამჭვირვალე, არაორაზროვანი ასოციაციები შეიცნობა: მზე (ღმერთი) და ედემი (მარადიული სიცოცხლე), წმინდა სითხე (რომელიც ედემს რწყავს...).

ტარიელის საძებრად გაშურებულ და უკან დაბრუნებულ ავთანდილს თინათინი ეკითხება:

„უთხრა: „ჰპოვეა, პატიჟნი ჰნახენ ძებნითა ვისითა?“

და აი, რას პასუხობს მას ავთანდილი:

„ჰკადრა: „რა კაცსა სოფელმან მისცეს წადილი გულისა,
ხსოვნა არა ხამს ჭირისა, ვით დღისა გარდასრულისა.
ვპოვე ხე, ტანი ალვისა, სოფლისა წყალთა რწყულისა“

აქ პირდაპირაა გაცხადებული, რომ ტარიელი ალვის ხეა, რომელიც მთელი სამყაროს წყლებითაა მორწყული, ანუ იგია მარადიული სიცოცხლის ხე, უნივერსალური, იდეალური ქმნილება, რომელიც თავის თავში მთელი სამყაროს სიბრძნეს იტევს.

ტარიელი „ალვის სახეა“, ანუ ღვთაებრიობის მატარებელი, მისი წარმომადგენელი დედამიწაზე. ამიტომაც დაეძებს მას ყველა, ვინც მას ერთხელ თვალს მოჰკრავს, უსაზღვროდ მოხიბლულ-მოჯადოებული მისით, როგორც ავთანდილი ამ სტროფში:

„მაგრა მან ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ალვისა სახემან,
გული წამსავე წამიღო, – ვერათ ვერ შევინახე, – მან.“

ტარიელს მისტიური კავშირი აქვს თავის სატრფოსთან, ნესტანთან, რომელიც უმაღლესი ღვთაებრიობის განსახიერებაა. მათი განსაკუთრებული, იდუმალი კავშირის სიმბოლოა შავი რიდე, რომელსაც ნესტანი ტარიელს უბოძებს. ტარიელი და ნესტანი ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, რომლის დარღვევასა და განმრთელებასაც ეძღვნება მთლიანად ღვთაებრივი პოემა. და ნესტანისგანაც, როგორც ამ მთლიანობის ნაწილისაგან, „ალვის სული“ მოქრის:

„ესე წიგნი, საყვარელსა მისსა თანა მინაწერი,
რა დაწერა, გარდაჰკვეთა მათ რიდეთა ერთი წვერი.
თავ-მოხდილსა დაუშვენდა სისხო, სიგრძე, თმათა ფერი,
ალვისაგან სული მოქრის, ყორნის ფრთათათ მონაბერი.“

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ალვას ორაზროვანი სიმბოლური დატვირთვა აქვს. იგი, არა მხოლოდ მარადიულ სიცოცხლეს განასახიერებს, არამედ სიკვდილსაც.

ალვა, ანუ კვიპაროსი, ჯერ კიდევ ანტიკურ დრომდე უკვე საკულტო მცენარე გახლდათ. ჯერ კიდევ მაშინ იგი მიწისქვეშა სამყაროს ღვთაებებთან იყო წილნაყარი. სიკვდილთანაა იგი დაკავშირებული ბერძნებთან და რომაელებთანაც, რომლებმაც მისი ემბლემა პლუტონს მიუძღვნეს და დამარხვის რიტუალს დაუკავშირეს, რაც დღემდეა შემონარჩუნებული.

ჩინური სიმბოლიკის მიხედვით, ალვა ბედნიერებასაც აღნიშნავს და სიკვდილსაც. ასეთივე ორმაგი, დუალისტური დატვირთვა აქვს მას ქრისტიანობაშიც, სადაც იგი შეუპოვრობისა და სიქველის, სამართლიანი ადამიანის რაობის გამომხატველი სიმბოლოა. ფონ ჰოჰბერგის ემბლემაზე ვკითხულობთ: „კვიპაროსის ხე გამძლეა. იგი თითქოს დროსაც კი არ ემორჩილება. ის, ვინც სიკვდილისთვის მომზადებულია, იგი ბრძნულად მიისწრაფის მარადიული სიცოცხლისაკენ.“

ქრისტიანობაში ალვა სიცოცხლის ხის მნიშვნელობასაც იძენს და ამავე დროს სიკვდილის სიმბოლოდაც წარმოდგება. ქრისტიანი მხატვრები ალვას სამოთხის დასურათებისას იყენებდნენ, როგორც სიკვდილის დაძლევის და მარადიული სიცოცხლის მოპოვების სიმბოლოს. ბიბლია კიპარისს იმ ხეთა რიცხვს მიაკუთვნებს, რომლებიც სამოთხეში ხარობენ*; ბერძნულ-რომაულ ტრადიციაში კვიპაროსი ზევსის, აპოლონის, ვენერასა და ჰერმესის ემბლემად გვევლინება და სიცოცხლის ხეა, მაგრამ როგორც მიწისქვეშა სამყაროს ღმერთთა (მაგალითად ჰადესის (პლუტონის)) ატრიბუტი, აგრეთვე სიკვდილსაც განასახიერებს. ფინიკიელებთან ალვა ასტარტას („სიცოცხლის დედას“) უკავშირდება და სიცოცხლის ხედ გვევლინება, მაგრამ ამავე დროს იგია ხე მელიკარტისა, რომელიც ტიფონთან (იაჰვესთან) ბრძოლაში დაიღუპა, მაგრამ შემდეგ მკვდრეთით აღსდგა. სხვათა შორის, მელიკარტის სახე გავრცელებული იყო ებრაელთა შორის, განსაკუთრებით კი იმ ებრაელებში, რომლებიც ფინიკიის მახლობლად ცხოვრობდნენ, რის გამოც მეცნიერთა ნაწილს მიაჩნია, რომ მელიკარტის სიკვდილისა და მკვდრეთით

---

* იეზეკიელი 31.8.

აღდგომის იდეამ აშკარად გავლენა იქონია ქრისტეს შესახებ მითის ჩამოყალიბებაზე. მელიკარტიც, ისევე როგორც ქრისტე და ტარიელი, მზიურ ღვთაებათა რიცხვს განეკუთვნებიან.

კვიპაროსს დღესაც ვხვდებით სასაფლაოებზე, რადგან უძველესი დროიდან იგი სიკვდილის შემდეგ სულის სიცოცხლის სიმბოლო გახლდათ. საინტერესოა, რომ ზოგან ვხვდებით ალვას, როგორც ცოდნას მოკლებული სილამაზის სიმბოლოს, რაც ძალიან ჰგავს ტარიელის სიმბოლურ მნიშვნელობას „ვეფხისტყაოსანში.“

თავისი მნიშვნელობით ძალზე ახლოსაა ტარიელთან ძველი რომაელი პოეტის, ოვიდიუსის ნაწარმოებ „მეტამორფოზებში“ აღწერილი ლეგენდაც კიპარისის შესახებ. ყმაწვილმა კიპარისმა, რომელმაც შემთხვევით თავისი საყვარელი ირემი მოკლა, ღმერთებს შესთხოვა, იგი ხედ ექციათ, რათა თავისი უნებლიე მსხვეპლი ეგლოვა. ეს მსგავსება მდგომარეობს არასასურველ მკვლელობაში, რომელსაც ტარიელი და ნესტანი ჩადიან, ასევე ტარიელის სულიერ შეჭირვებასთან გვაახლოვებს, რომელიც აღსავსეა ჭმუნვით და ასევე მის სურვილში, განშორდეს სიცოცხლესა და ბედნიერებას.

საკითხავია, რატომ აირჩია რუსთაველმა თავისი პოემის მთავარი გმირის სიმბოლოდ მაინც და მაინც კვიპაროსი? იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც შავია ტარიელის ფერი. ტარიელი მარადიული სიცოცხლისკენ, უმაღლესი, მიღმიერი რეალობისაკენ მიისწრავის, მაგრამ მისი გზა სიკვდილზე გამავალი გზაა, რადგან ეს არც გონებაჭვრეტითი თვითშეცნობის გზად შეიძლება დავსახოთ და არც რწმენისად. ტარიელის გზა უშუალო წვდომის, დანთქმის გზაა და ეს პროცესი მთელი მისი არსების, მისი სხეულისა და ფსიქიკის ჩართულობას მოითხოვს. ეს საშიში გზაა, რომელზე მავალმაც ყოველწუთიერად შეიძლება „სიკვდილს გაღმა გააბიჯოს“ და უკან ველარ დაბრუნდეს. ამიტომ შორდება იგი ადამიანებს, „ველად იჭრება“ და დაეძებს იმას, „რაც აქ არის.“ ადამიანებთან ერთად მაცხოვრებლისთვის ასეთ გზაზე დგომა შეუძლებელია. ამიტომაა მისი ფერი შავი – საკუთარი თავის დათმობის, თავისი „მე“-ს უარყოფის ფერი; ამიტომ იმყოფება ტარიელი მუდმივ სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე.

ტარიელი სიკვდილს თავდაპირველად მაშინ შეეყრება, როდესაც ნესტანს პირველად იხილავს. ეს არ არის უბრალოდ ქალვაჟის შეხვედრა, სინამდვილეში ეს შესაძლოა გავიაზროთ, როგორც მაძიებელის შეხვედრა ჭეშმარიტების ნათელთან, უცვლელ

სპორადული გასხივოსნება, რომელიც მას აჯადოებს და გონებას აკარგვინებს; შეხვედრა, რომლითაც გასრულდება მთელი მისი წინამორბედი ცხოვრება, რადგან ნაადრევად ხილულის არა-ამქვეყნიურ მშვენიერებასთან შედარებით „ყოველივე აზრსა და მიმზიდველობას კარგავს. ეს არის იმასთან მიახლება, რაც აქ არ არის", რაც ტარიელს სამარადჟამოდ მის მაძიებლად გადააქცევს. ტარიელისა და ნესტანის შეყრის ამ ფარულ მნიშვნელობას პოეტი ყველა აზრობრივი თუ ასოციატური ნიუანსით გვაგრძნობინებს.

„ბაღჩა ვნახე უტურფესი ყოვლისავე სალხინოსა:
მფრინველთაგან ხმა ისმოდა უამესი სირინოსა;
მრავლად იყო სარაჯები ვარდის წყლისა აბანოსა.
კარსა ზედა მოჰფარვიდა ფარდაგები ოქსინოსა."

უწინარეს ყოვლისა, „ბაღჩა", ბაღი – უკვე იწვევს სამოთხის, მიღმიერი სიცოცხლის რემინისცენციას. ამას აძლიერებს სიტყვა „სალხინო", „სალხინებელთან" დაკავშირებული, ამას კი მოსდევს ფრინველთა ხმა „უამესი სირინოსთა." ბაღჩაში ფრინველთა ხმა კიდევ უფრო ამძაფრებს არაამქვეყნიურობის შეგრძნებას, ისევე, როგორც „სირინოსთა" ხსენება. სირინოზები, ეს ძველბერძნული წყალთევზები ხომ ისინი არიან, ვინც თავისი ტკბილი გალობით ატყვევებენ მეზღვაურებს და ამით გარდუვალი დაღუპვისკენ მიუძღვიან მათ. ამრიგად, სირინოზები მოახლოვებული სიკვდილის მაცნეებად ითვლებიან უძველესი დროიდან.

ბაღში მიახლებული ტარიელი თავიდანვე არაამქვეყნიური სილამაზის ტყვეობაში ექცევა. შემდეგ კი ხედავს იმას, რის ხილვაც მოკვდავისათვის გაუსაძლისია:

„ასმათ ფარდაგსა აზიდნა, გარე ვდეგ მოფარდაგულსა;
ალსა შევხედენ, ლახვარი მეცა ცნობასა და გულსა.

„ფარდის აზიდვა" პოემის ეზოთერულ პლანში, ეჭვგარეშეა, რაღაც დაკეტილის გახსნას, შეუძლებლის შეძლებას, დაფარულის გაცხადებას, აღქმის გაფართოვებას, მისი კარის გაღებას, ჩვეული აღქმის ჩარჩოებს მიღმა გასვლას ნიშნავს. ტარიელი განგმირულია, ზარდაცემული... მისი სხეული ვერ უძლებს ღვთაებრიობის ასეთი

უეცარი და პირდაპირი გამონათების ხილვას. იგი გონებას კარგავს და სამი დღე გონს ვერ მოეგება, უცნობადობის მარწუხებში მომწყვდეული:

„სამ დღემდის ვიყავ უსულოდ, ცეცხლნი უშრეტნი მწვიდიან."

სამი დღე ტარიელი სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზეა:
„სამსა დღესა დარბაზს ვიყავ, არ ცოცხალი, არცა მკვდარი;"

მისი ავადმყოფობა გაურკვეველი და უხსნელია:

„აქიმნიცა იკვირვებდეს: „ესე სენი რაგვარია?
სამკურნალო არა სჭირს რა, სევდა რამე შემოჰყრია."

„ზოგჯერ შმაგად წამოვიჭრი, სიტყვა მცთარი წამერია."

აქ პირველად ვხედავთ ტარიელის „სიშმაგეს", ღვთაებრიობაზე შეყვარებული მიჯნურის ამ აუცილებელ თანმდევ სენს. მისი სხეული ჯანმრთელია, მაინც სიკვდილს ებრძვის, ბოდავს („სიტყვა მცთარი წამერია") და ხელქმნილია.

სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციებში გავრცელებულია შეხედულება, რომ ღმერთის ხილვა შეუძლებელი, ან ძალზე საშიშია. ბიბლიური მოსე მხოლოდ ზურგშექცეული ესაუბრა ღმერთს, რადგან „ვინც მას პირისპირ იხილავს, მოკვდება." ზევსის ღვთაებრივმა მეუღლემ, ჰერამ, მრისხანებისას თავისი მეტოქის, სემელას დაღუპვა განიზრახა. მან სემელას ჩააგონა სურვილი, თავისი თვალით ეხილა, რომ მისი სატრფო ნამდვილად ის ღვთაება გახლდათ, რომლადაც ასაღებდა თავს. ამისათვის იგი ზევსს შესთხოვს, მთელი თავისი ბრწყინვალებით გამოეცხადოს. ფიცით ხელ-ფეხშეკრული ზევსი იძულებულია აუსრულოს სემელას ეს თხოვნა, მაგრამ მოკვდავი ქალი ვერ უძლებს ღვთაებრივი ცეცხლისთვის თვალის გასწორებას და დაიწვება.

მუსულმანურ ტრადიციაში ასეთ იგავს ვხვდებით:

ერთხელ ერთ მორწმუნეს მეგობარმა ჰკითხა, შესაძლებელია თუ არა აღაჰის ხილვაო. მორწმუნემ მიუგო: აიხედე ცაში, შეხედე მზეს. მეგობარმა აიხედა, მაგრამ მზის სხივებმა წამსვე თვალი მოსჭრა. მან თავი დახარა და მეგობარს უსაყვედურა: შენ მე მაიძულებ,

მზეს ვუყურო, ეს კი შეუძლებელია, მით უფრო, შუადღისას, როცა მზე ზენიტშია. მორწმუნემ მას ასეთი პასუხი გასცა: მზე მხოლოდ მცირე ნაწილია იმისა, რაც ღმერთმა შექმნა. და თუ მზეც თვალს გჭრის, წარმოიდგინე, რა დაგემართება, თუკი თვითონ ღმერთს გაუსწორებ თვალს? და მაინც, მისი ხილვა შესაძლებელია, რადგან მისი ნიშნები და გამოვლინებანი ყოველ ფეხის ნაბიჯზე გვხვდება...

„ბჰაგავად-გიტაში" უბრალო მოკვდავი, არჯუნა, ჰინდუთა ღმერთს, კრიშნას თხოვს თავისი ნამდვილი სახით ეჩვენოს მას. კრიშნა მას თხოვნას უსრულებს, და აი, რა აღმოხდება ღმერთის უშუალოდ მხილველ არჯუნას:

„შენს შემხედვარეს სული მითრთის, მიშფოთავს გული,
ველარ ვისვენებ, თითქოს ფეხქვეშ მიწა მეცლება"...

„მიშველე რამე! მსგავსო ცეცხლის, ყოვლის დანმთქმელის"...

სუფია პოეტი, საადი, სუფიური ექსტაზის შესახებ წერს: „თუკი სიყვარულის მოსწავლეთა შორის მოხვდები, ან თვითგანდგომა ირჩიე, ან გონებასა და დასვენებას დაუბრუნდი. ნუ შეგეშინდება! თუკი სიყვარულის ცეცხლი ნაცრად გაქცევს და სიკვდილს მოგიტანს, მაინც გჯეროდეს უკვდავების. ჩაკეტილი და ხელუხლებელი მარცვალი ვერ გაიხარებს. აუცილებელია, რომ მიწა მოედოს მას და თავის თავში განაზავოს. ჭეშმარიტების გაცხადება მისგან მოვა, ვინც არსებობის გაგებისგან გაგანთავისუფლებს. საკუთარი სულის სიღრმეში მანამდე ვერ შეაღწევ, სანამ შენი ყოფნის შეგნებას არ დაკარგავ. და მხოლოდ ექსტაზი გაგიმხელს ამ საიდუმლოს...

ექსტაზით შეცბუნებული და აღტაცებული სუფია აღარ არჩევს მაღალსა და დაბალ ტონებს და საკუთარ სუნთქვას ჩიტების გალობას შეუერთებს. ეს დაუმცხრალი კონცერტი ერთი წამითაც კი არ წყდება, მაგრამ ყურს მუდამ ძალუძს მისი სმენა.

როცა დერვიში ღვთაებრივი სასმელით იბანგება, ჩიგირის კვნესაც კი საკმარისია მის შესაზარხოშებლად. ჩიგირის თვალის მსგავსად, ტრიალებს იგი და ცრემლებში იძირება. ერთგული და მორჩილი, იგი სახეს იფარავს, მაგრამ მოთმინებადაკარგული თავსაფარს იგლეჯს. ნუ გაკიცხავთ სიმთვრალისგან შეშლილ

სუფიას; იგი უფსკრულის ძირზე დგას და სასოწარკვეთილებას ებრძვის"...

ტარიელის ექსტაზი, გონების დაკარგვა და სიშმაგე ნესტანის ხილვისას ზუსტად შეესაბამება სუფიათა მიერ ღვთაებრიობის ხილვით გამოწვეულ ექსტაზს. ასევე ძალზე მსგავსია ტარიელის მუდმივი გლოვა, ჭმუნვა და მწუხარება იმ ტანჯვისა, რომელსაც მიღმიერებას ერთხელ ნაზიარები სუფია განიცდის:

„მართალია, სევდა აღწევს შენს არსებაში და სიხარულს ზღუდედ ეფარება, მაგრამ მაინც იგი შენში შენი ბედნიერების ნიადაგს ამზადებს. ის სწრაფად გამოყრის ყველას სახლიდან, იმისათვის, რომ სიხარულმა სიკეთის წყაროდან შენთან მოსვლა შესძლოს. ის შენს გულს ყვითელ ფოთლებს აშორებს, რომ მწვანე ფოთლებმა მუდმივად შესძლონ წამოზრდა. ის ძველი სიხარულის ფესვს ამოგლეჯს, რომ მისგან (ღმერთისგან) ახალი ექსტაზი მოგეახლოს. სევდა ამოგლეჯს გადამხმარ ფესვებს, ისე, რომ არცერთი ფესვი არ დარჩება დამალული. და თუმცა სევდა მრავალ რამეს ამოგგლეჯს გულიდან, სანაცვლოდ იგი რაღაც უფრო უკეთესს მოგიტანს."

ჯალალედინ რუმის ეს ხედვა, რომელიც სუფიზმის კანონიკური ხედვაა, ძალზე წააგავს რუსთაველისას:

„კვლაცა მითხრა: „ვისცა ღმერთი საროს მორჩსა ტანად უხებს,
მას ლახვარსა მოაშორვებს, თუცა პირველ გულსა უხებს,
იგი მოგვცემს წყალობასა მისსა, ზეცით მოგვიქუხებს,
ჭირსა ლხინად შეგვიცვალებს, არაოდეს შეგვანუხებს."

„სარო" (იგივე კვიპაროსი), როგორც ვიცით, მარადიული სიცოცხლის, ზეციური ნეტარების სიმბოლოა, ამდენად „საროს მორჩის" შეხება უნდა გავიგოთ, როგორც ზეციურ ნათელთან პირველი ზიარება. ტარიელსაც ხომ ასე დაემართა – მიღმიერის პირველი ხილვა მას ტანჯვად გადაექცა, რადგან მასთან შედარებით ქვეყნიერება გაუფერულდა. მის გულს „ლახვარი" დაესო, რომელმაც მოუშუშებელი ჭრილობა დაუტოვა. ტარიელმა იხილა ის, რაც „აქ არ არის", მაგრამ მისი კვლავ მოპოვება მას ძნელ (თუ არა შეუძლებელ) ამოცანად დაესახა. სწორედ ამითაა გამოწვეული მისი გამუდმებული გლოვა-ტირილი.

ტარიელი მიხვდა, რომ ამ შეხვედრით მისი მიწიერი ცხოვრება დასრულდა:

„სამსა დღესა დარბაზს ვიყავ, არ ცოცხალი, არცა მკვდარი;
მერმე ცნობა მომივიდა, მივჰხვდი რასმე მიუმხვდარი;
ვთქვი, თუ: „ჰაი, რაშიგან ვარ მესიცოცხლე-გარდამხდარი!..“

ტარიელი უკვე „სიცოცხლე-გარდამხდარია.“ იგი ხვდება, რომ მისი ადამიანური ცხოვრება დასრულდა, და იმასაც აცნობიერებს, რომ შეიცვალა, შინაგანად გამდიდრდა, ახალი ხედვა, შინაგანი მთლიანობა მოიპოვა. მეფე ფარსადანს იგი ეუბნება:

მემოვახსენე: „პატრონო, გული აწ უფრო მრთელია;“

ტარიელი შეძრწუნებულია. იგი სიკვდილზე ფიქრობს, რაც მხოლოდ იმ შემთხვევაშია ლოგიკური, თუკი პოემის ეზოთერულ შინაარსს დავუშვებთ: შინა მივე, უარ გავხე, სხვა დამერთო ჭირი ჭირსა;

„ვთქვი, თუ: „მოვკვდე, ბედი ჩემი ამის მეტსა რასღა ღირსა!“

ეს სიტყვები ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან ტარიელი ამბობს, მირჩევნია მოვკვდე, რადგან რაც ვნახე, იმაზე უკეთესს ამ სამყაროში ვეღარაფერს ვნახავო. ტარიელს აღარ ახარებს ეს ქვეყანა, მისი გული ბნელმა მოიცვა:

„მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა“

ეს გასაგებიცაა, რადგან სულ ცოტა ხნის წინ მან არაამქვეყნიური ნათელი იხილა – ის, „ვისთა შუქთაგან უკუნსა ჰგვანდის სინათლე დღისისა.“
ამის (ნესტანის, ანუ მიღმიერთან კავშირის დაკარგვის) შემდეგ ტარიელი მხოლოდ სიკვდილს დაეძებს:

„აჰა, ძმაო, მაშინდლითგან აქა ვარ და აქა ვკვდები;
ხელი მინდორს გავიჭრები, ზოგჯერ ვტირ და ზოგჯერ ვბნდები,
ესე ქალი არ დამაგდებს, – არს მისთვისვე ცეცხლ-ნადები,
„ჩემად ღონედ სიკვდილისა მეტსა არას არ ვეცდები!“

სიკვდილია მისთვის ერთადერთი გზა იმისკენ, რის გადმოსაცემად ბრძენთა ენამზეობაც კი უძლურია:

„მისსა ვერ იტყვის ქებასა ყოველი ბრძენთა ენები;
მას დაკარგულსა ვიგონებ მე, სიცოცხლისა მთმენები;
მას აქათ ვახლავ ნადირთა, თავსა მათებრვე მხსენები;
სხვად არას ვიაჯ ღმრთისაგან, ვარ სიკვდილისა მქენები.“

სიკვდილში ხედავს იგი ხსნას და ღვთაებრივ სატრფოსთან კვლავ შეერთების ერთადერთ შესაძლებლობას და მხოლოდ ის აღონებს, რომ ჯერ კიდევ ცოცხალია:

„მე სიკვდილსა აღარ ვახსოვ, ვარ მისგანცა განწირული.“

იგი თავის თავს ადანაშაულებს იმაში, რომ თავს არ იკლავს:

„რათგან თავი არ მომიკლავს, ხრმალი ცუდად მომიმახავს.“

ტარიელის ველად გაჭრა მისი სიმბოლური სიკვდილია. ესაა ადამიანთა სამყაროსგან სამუდამოდ მოშორება და თავისთავის რელიგიური პრაქტიკისთვის, ღმერთის ძიებისთვის მიძღვნა. მაგრამ საკითხავია, რას დაეძებს იგი სიკვდილში? როდესაც ასმათი უსაყვედურებს ტარიელს, „ყოვლი პირი ქვეყანისა ერთობ სრულად მოგივლია“ და მაინც შენი შესაფერი კაცი ვერ გიპოვნიაო, ტარიელი მას მიუგებს:

„უბრძანა: „დაო, ეგეა მსგავსი შენისა გულისა,
მაგრა არ არის ქვეყანად წამალი ამა წყლულისა!
ვის ძალ-აქვს პოვნა კაცისა, თვით სოფლად არ-მოსრულისა?
ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა.

უფრო ცხადად „დაფარულის“ გამჟღავნება უკვე შეუძლებელია – ტარიელი ეუბნება ასმათს, მატერიალურ სამყაროში ჩემი ჭრილობის წამალი არ იპოვება, რადგან ვერავინ იპოვნის აქ იმას, ვინც არც კი დაბადებულა, ამიტომ მე მხოლოდ სიკვდილი მიშველის, რათა ხორცს გავეყარო და მას შევეყაროო.

„ნადირთა ხლება", გამოქვაბულში ცხოვრება, ვეფხვისა და ლომის მოკვლა, დევების დახოცვა – ეს ყველაფერი სუფიური და სხვა რელიგიურ პრაქტიკათა კონკრეტული დეტალების აღმნიშვნელი სიმბოლოებია. მაგალითად, დევები ავიღოთ. ტარიელი ავთანდილს მის მიერ გამოვლილ განსაცდელთა (ანუ სულიერ გზაზე გადალახულ დაბრკოლებათა) შესახებ უამბობს:

„ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვენ, დევთა შეეკაფნეს,
შემოვები, ამოვწყვიდენ, ყოლა ვერას ვერ მეხაფნეს,
მათ მონანი დამიხოცნეს, ჯაჭვნი ავად მოექაფნეს."

დევებისთვის „ქვაბის" წართმევა სიმბოლურად ყველაზე ძლიერ ქვეცნობიერ იმპულსთა დამარცხებას და საკუთარ შინაგან სამყაროს სრულ დაუფლებას ასახავს. დევების დამარცხება ტარიელისთვის ყველაზე საძნელო საქმე აღმოჩნდა:

„დევთა ყვირილი, ზახილი ზეცამდის აიწეოდა;
მათისა ლახტის ცემითა ქვეყანა შეირყეოდა;
მზე დააბნელეს მტვერითა, ალვის შტო შეირხეოდა,
ასი ერთ კერძოთ მომიხდეს, დავფრინე, დაიხეოდა."

ამ სტროფში ორჯერაა გამოთქმული ერთი და იგივე რამ (რაც რუსთაველის ლაკონური სტილისთვის უჩვეულოა და ხაზს უსვამს პოეტის მიერ აქ გამოთქმული აზრის დიდ მნიშვნელობას) – სახელდობრ ის, რომ დევთა ხმაურმა უმაღლესი ცნობიერება („ზეცა", „მზე") დაფარა, „დააბნელა." რის მიმანიშნებელი უნდა იყოს ეს?

ანტიკურ მითოლოგიაში დევები, ანუ გიგანტები, უპირატესად წარმოგვიდგებიან, როგორც „მავნებლები." თავისი მნიშვნელობით ისინი უთანაბრდებიან სხვადასვა სახის მონსტრებსა და ურჩხულებს. მითიურ არსებათა ეს ჯგუფი სხვადასხვა მითოლოგიებში ადამიანის საკუთარ დესტრუქციულ ფსიქიკურ ძალებს განასახიერებს. ანტიკური მითოლოგიის ტიტანები ასოციატურად დაკავშირებული არიან პირვანდელ ქაოსთან, ბნელთან, ბუნების უხეშ ძალებთან, პირველად ელემენტებთან, ზამთართან. გიგანტები, ისევე როგორც მონსტრები, ადამიანის შიშის, საფრთხის, უბედურების, შიმშილისა

და, უპირველეს ყოვლისა, სიკვდილის ხორცშესხმული ხატსიმბოლოები არიან. გოლიათები ასევე განასახიერებენ მოუთოკავ ვნებებსა და და ირაციონალურ ელემენტებს, რომლებიც ფსიქიკას აბინძურებენ და რეალობის საღ შეფასებას აფერხებენ. მიწის მიერ ნაშობი ქტონური გოლიათები (ზევსის წინააღმდეგ ამბოხებული ტიტანები) სიმბოლურად ზომიერების გრძნობის უქონლობას, ბრუტალურ მიწიერ ძალებსა და შესაბამისად, გონების წინააღმდეგ აჯანყებულ მიწიერ სურვილებს განასახოვნებენ. დამარცხებული და დასჯილი ატლანტი ყველა სახის აულაგმავი სურვილის სიმბოლოა. გიგანტი, როგორც ადამიანზე უფრო დიდი არსება, ასევე სიმბოლოა ძალისა და ძალაუფლების.

გოლიათების დამარცხება ქაოსზე გამარჯვებას და კოსმოსის მოპოვებას მოასწავებს. ეზოთერულ პლანში კი, ეს შესაძლოა გაგებულ იქნას, როგორც საკუთარ მიწიერ ბუნებაზე, საკუთარ ქაოტურ ფსიქიკურ ძალების სრული დაქვემდებარება და მთლიანი, კონცენტრირებული ცნობიერების მოპოვება. სწორედ ამას შეიძლება ნიშნავდეს ის გარემოებაც, რომ სხვადასხვა მითოლოგიებში გიგანტური არსებების დამარცხების შემდეგ, მათ ნაწილებად ჭრიან და სამყაროს მათი ნაწილებისგან ქმნიან. ეს იმის მიმანიშნებელია, რომ გამოთავისუფლებული, დამორჩილებული და ტრანსფორმირებული ენერგია სულიერი წინსვლის სამსახურში დგება. რელიგიურ წარმოდგენებში ხშირად სატანაც გიგანტად წარმოგვიდგება. დევების ფიზიკური სიდიდე მათ უდიდეს ძალას აღნიშნავს. ფსიქოლოგიური ტერმინი რომ მოვიშველიოთ, დევები შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც „საბაზისო პროგრამები“, ყველაზე ძლიერი ფაქტორები, რომლებიც პრაქტიკოსს უმაღლესი ცნობიერების მოპოვების გზაზე ელობება. ამიტომ არის, რომ დევთა ყვირილი „ზეცამდე აინეოდა“ და მათ მიერ დაყენებული მტვერი მზესაც კი აბნელებდა.

აქედან გამომდინარე, სიტყვები „ქვაბი წაუხმან დევთათვის, სრულად გამესისხლებია“, შესაძლებელია გავიგოთ, როგორც მტაცებლური ინსტინქტებისა და თვითსრულყოფის გზაზე ზღუდედ აღმართული ყველაზე დიდი, ყველაზე აღმატებული ფსიქიკური ძალების დამარცხება და მათგან გამოქვაბულის, ანუ მედიტაციის სიმბოლოს, იგივე საკუთარი შინაგანი სამყაროს გამოხსნა. საინტერესოა, რომ ტარიელის მიერ დევებისთვის „ქვაბის“

წართმევის ამბის ხსენებასთან ერთად რუსთაველი ორჯერ მოიხსენიებს და ორჯერვე ამას უკავშირებს იმ ამბავს, რომ ტარიელს ცეცხლი წვავს, მაგრამ ერთგან ამბობს, რომ მას მუდამ ძველი ცეცხლი წვავს:

„ქვაბნი წაუხმან დევთათვის, სრულად გამესისხლებია...
მას მუდამ ძველი ცეცხლი სწვავს, არ ახალ, არ ახლებია“,

მეორეგან კი ხაზს უსვამს, რომ ტარიელი მუდამ ახალ-ახალი ცეცხლით იწვის:

„ქვაბნი წაუხმან დევთათვის, სახლად აქვს დევთა სახლები,
ვეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩნს სტავრა-ნახლები,
აღარა ნახავს სოფელსა, ცეცხლი სწვავს ახალ-ახლები.“

როგორ შეიძლება ამის ინტერპრეტირება? ტარიელს არაფრად მიაჩნია „სტავრა-ნახლები“, ანუ ამქვეყნიური სიმდიდრე, მას კოსმოსი შეუმოსავს, მაშასადამე, მარადიულ სიმდიდრეს მიელტვის, ანუ ცდილობს სამყაროს სულს ჩაწვდეს. ამდენად მისი დამწველი ცეცხლი მუდამ ერთია – მისი სატრფო, ღმერთი, რომელთან შერწყმასაც იგი ლამობს, მაგრამ ამავდროს მას მუდამ ახალ-ახალი ცეცხლი ედება, რადგან ამ ძნელ გზაზე მან სათითაოდ უნდა დასძლიოს მის წინ აღმართული ყველა „ცეცხლი“ – ყოველი დაბრკოლება, ყველა ინსტინქტი თუ სურვილი, რელიგიური ენით რომ ვთქვათ, ყველა მისი დემონი, ხოლო ფსიქოლოგიურ ტერმინებს თუ გამოვიყენებთ – ყველა ნეგატიური ფსიქიკური პროგრამა. ამ მხრივ საგულისხმოა ეს სტროფიც:

„მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით სახითა ერთით მზითა
ორი მისი მოწყალება დღესცა მომცა ამა გზითა:
პირველ, შეჰყრის მოყვარულთა ჩემით რათმე მიზეზითა,
კვლა, ნუთუმცა სრულად დამწვა ცეცხლთა ცხელთა ანაგზითა.“

ტარიელს უხარია, რომ მისი მიზეზით ღმერთის მოყვარულებს, მიჯნურებს ერთად შეყრილთ ხედავს და რომ მისი სულიერი პრაქტიკა შედეგს იღებს – მის მიერ დანთებული ცეცხლი თვით მას

მთლიანად დაგავს. რის შესახებ შეიძლება აქ საუბარი იყოს? – რა თქმა უნდა, მხოლოდდამხოლოდ „მე“-ს, „ეგოს“ დაწვაზე, მისგან სრულ განთავისუფლებაზე, რაც წარმოადგენს ყოველგვარი სერიოზული რელიგიური პრაქტიკის საბოლოო მიზანს. სხვა შემთხვევაში რატომღა უნდა ახარებდეს ტარიელს ის, რომ იგი ცეცხლმა დაწვა და შთანთქა?

ტარიელის ცრემლი და მუდმივი „დაბნედა“, თუკი მას მხოლოდ და მხოლოდ მშვენიერ არსებაზე ხელქმნილ რაინდად მივიჩნევთ, ცოტა არ იყოს, კარიკატურულად გამოიყურება, მაგრამ თუკი ღმერთზე გამიჯნურებულ აღმოსავლელ მაძიებელთა ისტორიებს გავიხსენებთ, მისი ასეთი უკიდურესი მდგომარეობა (რომელიც არაერთხელაა აღწერილი პოემაში), გასაგები გახდება:

„ღილ-ჩახსნილი საამბობლად დაჯდა, მხარნი ამოყარნა;
ვითა მზე ჯდა მოღრუბლებით, დიდხან შუქნი არ ადარნა;
ვერ გაახვნა სასაუბროდ მან ბაგენი, გაამყარნა,
მერმე სულთქნა, დაიზახნა, ცრემლნი ცხელნი გარდმოყარნა.“

ტარიელის გამუდმებულ მოთქმასა და ვაებას ზოგჯერ ისეთი გადაკრული სიტყვები ენაცვლება, რომლებიც საცნაურს ხდის მისი ტრფობის ნამდვილ ობიექტს:

მოთქვამს: „ჰაი, საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო,
იმედო და სოცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო,
ვინ მოგკვეთა, არა ვიცი, ხეო, ედემს დანერგულო!
ცეცხლმან ცხელმან ვით ვერ დაგწვა, გულო, ასჯერ დადაგულო?!“

როგორც ვხედავთ, ტარიელის ცრემლთაღვრის მიზეზი „ედემს დანერგული ხის“ მოკვეთა, ანუ ღვთაებრივი ბედნიერების დაკარგვაა, ხოლო გულის დაუწველობას იგი იმიტომ გლოვობს, რომ ამის (ანუ „ხარბი და გაუძღომელი გულის“, ხორციელი ვნებებისა და სურვილების დაძლევის) გარეშე ამ ბედნიერების კვლავ მოპოვება შეუძლებელია. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ყოველ ჯერზე, როცა რუსთაველი სამყაროზე თავის წარმოდგენას, ან სულიერი გზის მისეულ ხედვას აღწერს, იგი საეკლესიო ოფიციოზს, ანუ სიკვდილს ეთამაშება, ამიტომ მას არ შეუძლია უფრო ცხადად და თანმიმდევ-

რულად გვესაუბროს. მის ნაცვლად, პოეტი იძულებულია მხოლოდ ასოციაციური მეტყველების ფიგურებით შემოიფარგლოს, მაგრამ მის მიერ შემოთავაზებული ასოციატური კავშირები იმდენად გამოკვეთილი და ძლიერია, რომ, შეუძლებელია ამის ესთეტიკური ეფექტით არ დავტკბეთ! მაგალითისათვის, ეს სტროფი ავიღოთ:

„დღისით ვლეს და საღამო-ჟამ გამოუჩნდეს დიდნი კლდენი,
კლდეთა შიგან ქვაბნი იყვნეს, ძირსა წყალი ჩანადენი,
წყლისა პირსა, არ ითქმოდა, შამბი იყო თუ რასდენი,
ხე დიდრონი, თვალ-უწდომი, მაღლა კლდემდის ანაყრდენი.“

დიდი კლდე, შიგნით გამოქვაბული, ძირს ჩამდინარი წყალი, შემდეგ ხედვა ოდნავ იბინდება და მოსჩანს ხე – თვალუწვდენელი, მაღლა, უსასრულობისკენ ატყორცნილი... აქ რელიგიურ სიმბოლოთა ცოდნაც არ არის საჭირო, ამ ყველაფერში სრულიად გაუთვითცნობიერებელ მკითხველზეც კი ყოველივე ეს ჯადოსნურად, მისტიურად ზემოქმედებს. ესეც იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ აღმერთებდნენ და ზეპირად სწავლობდნენ.

ღვთაებრივ გამოცხადებასავით უეცრად ჩენილ და უკვალოდ გამქრალ ტარიელს ავთანდილი სამი წელიწადი დაეძებს. ბოლოს, როცა უკვე იმედი გადაეწურება, პოულობს მას, ჩუმად უკან აედევნება და სწორედ მაშინ იხილავს კლდის ძირას გამოქვაბულში შემავალს. ავთანდილი ხედავს, როგორ მოსთქვამენ ტარიელი და მისი მხლებელი, ნესტანის მხევალი ასმათი. შემდეგ ტარიელი მიდის და ავთანდილი გადაწყვეტს მისი საიდუმლო ქალისაგან შეიტყოს, მაგრამ ვერც ძალით, ვერც ტკბილი სიტყვით მას ვერ დაიყოლიებს. ასმათს მხოლოდ მაშინ მოულბება გული ავთანდილზე და მხოლოდ მაშინ გადაწყვეტს, მას ტარიელის საიდუმლო გაუთქვას, როდესაც შეიტყობს, რომ ისიც, ტარიელის მსგავსად, მიჯნურია. ასმათი მყისიერად იცვლება და ეს ცვლილება ძალზე რადიკალურია:

„რა ქალსა მიჰხვდა ყმისაგან მიჯნურობისა სმინება,
გულ-ამოხვინჩვით დაიწყო ას-კეცად ცრემლთა დინება,
კვლა გაამაღლა ზახილით ტირილი, არ გაცინება“

მხოლოდ იმის გამო, რომ მისი მიჯნურობის ამბავი გაუცხადდა, ადამიანს, რომელსაც არ იცნობს და რომლის დანახვაც კი არ

სურდა წამის წინ, ასმათი გულს გადაუხსნის და ისეთ სიტყვებს ეუბნება, რომლებსაც მხოლოდ უახლოეს ადამიანს თუ ეტყვიან:

„თავი ჩემი სამსახურად თუცა ავად მოგაწონე,
მიჯნურისა შებრალება ხამს, ესეცა გაიგონე;
სხვაგნით ყოვლგნით ულონო ვარ, არვინ არის ჩემი ღონე;
სულთა მოგცემ გულისათვის, სხვა მეტიმცა რა გაქონე!"

შეიძლებოდა გვეფიქრა (როგორც ეს ბევრჯერ უფიქრიათ), რომ ამით რუსთაველი კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, თუ რა სიმაღლეზე აყენებს ქალისა და ვაჟის სიყვარულს, მაგრამ სწორედ ამ დროს ეუბნება ავთანდილი ასმათს სიტყვებს, რომლებიც მიჯნურობის ნამდვილ, „დაფარულ" არსს გვიმხელენ:

„კვლა უთხრა: „დაო, მიჯნური მტერთაცა შეებრალების;
ესეცა იცი, სიკვდილსა თვით ეძებს, არ ეკრძალების."

როგორც უკვე ავღნიშნეთ (იხ. თავი „მას ერთსა მიჯნურობასა"), მხოლოდ პოემის გარეგნული პლასტით თუ შემოვიფარგლებით, ეს სიტყვები, ისევე როგორც უამრავი სხვა რამ პოემაში, სრულ უაზრობად წარმოგვიდგება – ქალზე გამიჯნურებული მამაკაცი არ შეიძლება სიკვდილს დაეძებდეს. ეს არაბუნებრივია და რალაც ავადმყოფურ ახირებადაც კი გამოიყურება, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოემას სხვა, „დაფარული" შინაარსიც აქვს, ყველაფერი თავის ადგილზე დადგება.

ავთანდილი ასმათს ეუბნება:

„ვარ მიჯნური, ხელი ვინმე, გაუწყვედლად სულთა დგმისად;
ჩემმან მზემან გამომგზავნა საძებარად იმა ყმისად"

რას ნიშნავს „გაუწყვედლად სულთა დგმისად?" რას ამბობს აქ ტარიელი? – „ვარ ერთი შეყვარებული, შეშლილი ვინმე, განუწყვეტელად სულის (ან სულების) დგმაზე"... ეს სიტყვები, ისე როგორც მრავალი სხვა ადგილი პოემაში, სრულიად უსამართლოდ, უყურადღებოდ არის დატოვებული. ხომ არ შეიძლება სრულ უაზრობად მივიჩნიოთ და მოვუყრუოთ ამდენ საგულისხმო მომენტს პოემისას? ამით ხომ ამ გენიალურ სტრიქონებს ჩვენდაუნებურად უგულ-

ვებლვყოფთ! თუ პოემის ამდენი პასაჟის იგნორირება მოვახერხეთ, ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ მთელი პოემა ნაგავში უნდა მოვისროლოთ – ამდენი „უაზრო" ადგილის შემცველი პოემა ხომ სხვას არაფერს იმსახურებს?! მაგრამ, ვიდრემდე გამოუსწორებელ სისულელეს ჩავიდენდეთ, უბრალოდ დავუშვათ, რომ ამ სტრიქონსაც, სხვა ვერგაგებულ სტრიქონთა მსგავსად, მაინც აქვს რაღაც შინაარსი. ჩემი აზრით, ავთანდილი აქ გვიცხადებს, რომ ის არის მიჯნური, შეშლილი და მაძიებელი იმ მდგომარეობისა, რომელშიც სული განუწყვეტლად ცოცხალია, ანუ სულის უკვდავებისა და მარადიულობის. აქაც რუსთაველი კიდევ ერთხელ გვაძლევს მისეული მიჯნურობის საიდუმლოს გასაღებს, მის დაფარულ-საკრალიზებულ შინაარსს გადმოგვიშლის.

სწორედ ეს მიჯნურობაა მიზეზი იმისა, რომ ასმათი, რომელიც აქამდე მტერსა და მოძალადეს ხედავდა ავთანდილში, მხოლოდ ამ სიტყვის ძალით მასში მეგობარს, უახლოეს ადამიანს აღმოაჩენს:

„ქალმან უთხრა ყმასა სიტყვა პირველისა უამესი:
ეგე სიტყვა მოიგონე დია რამე უკეთესი.
წელან საქმე მტერობისა გულსა ჩემსა შთამოსთესი,
აწ მოყვარე გიპოვნივარ, დისაგანცა უფრო დესი."

მხოლოდ იმიტომ, რომ ავთანდილმა ეს სიტყვა ახსენა, ასმათი მზადაა ემსახუროს მას და მისთვის თავიც კი გაწიროს:

„მაშა რათგან მიჯნურობა შენად ღონედ მოიგონე,
არ ეგების, ამას იქით თუმცა თავი არ გამონე,
არ შენ მოგეც თავი ჩემი, დაგაბნივე, დაგალონე;
შენთვის მოვკვდე, ამისებრი მემცა საქმე რა ვაღონე!"

ისევდაისევ – მიამიტობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ეს ყველაფერი მხოლოდ პოეტის მიერ ქალ-ვაჟური სიყვარულის მაღალ კვარცხლბეკზე ატყორცნაზე მიგვანიშნებს. ამ პასაჟს სინამდვილეში სხვაგვარი დატვირთვა აქვს. ასმათი ავთანდილს აქ ექცევა ზუსტად ისე, როგორც მოექცეოდა თავისიანი თავისიანს, განდობილი განდობილს... ისე, როგორც მიჯნური სუფიები, ან შივაიტი ბჰაკტები ეპყრობოდნენ ერთმანეთს.

ასმათი გადაწყვეტს, ავთანდილი ტარიელს შეახვედროს, და როცა ამას თავის ახლადშეძენილ მეგობარს უმხელს, მის სიტყვებში სრულიად მოულოდნელი, უცნაური (და რა თქმა უნდა, დღემდე შეუმჩნეველი) აზრი იელვებს:

„აწ რაცა გითხრა, თუ ამა საქმესა დამმორჩილდები,
რასაცა ეძებ, მიჰხვდები, უცილოდ არ ასცილდები;
თუ არ მომისმენ, ვერ ჰპოვებ, რაზომმცა ცრემლსა ჰმილდები,
მოგხვდების მდურვა სოფლისა, მოჰკვდები გა-ცა-სწბილდები“

„თუ დამიჯერებ, მიაღწევ („მიჰხვდები“) იმას, რასაც ესწრაფვი, თუ არა და რამდენიც არ უნდა იქვითინო და ივაგლახო, ვერ მოიპოვებ მას, სოფელს მოიმდურებ და მოკვდები.“ რა შეიძლება ამის გამო ითქვას? პოემის მეორე, „ფარულ“ – ეზოთერული შინაარსის ამოუცნობლად, რასაკვირველია, ეს ეპიზოდიც პოეტის მორიგ სარკასტულ – სარდონიკულ ფიგურად თუ მოაბსურდულო ტროპად გამოიყურება. რისთვისღა უნდა განეშოროს წუთისოფელს ავთანდილი, თუკი ტარიელს ვერ შეხვდება? ან ასმათს რა უფლება აქვს, მას ასე დაემუქროს? ან კი როგორ უნდა მოკვდეს ავთანდილი? საერთოდ რის შესახებაა აქ საუბარი? ისევდაისევ იმის შესახებ, რომ ავთანდილიც, ისევე როგორც ტარიელი, სულიერ გზის ძიების ადეპტია, ხოლო ტარიელთან შეხვედრით იგი ისეთ სულიერ პრაქტიკაში ერთვება, საიდანაც უკან, მინიერ ცხოვრებაში დაბრუნების რეალური გზები და ბილიკები აღარ არსებობს.

თუკი პოემის შინაგან ტონალობას, აზრთა მდინარების ფარულ მხატვრულ მუხტებს ღრმად დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ სიუჟეტის მსვლელობის პარალელურად პოეტი სხვაგვარი, ეზოთერული შინაარსის შემცველი ისტორიის შესახებ მოგვითხრობს. ყოველი სტროფი, პერსონაჟთა ფიზიკური, ფსიქიკური მოძრაობის ამსახველი იქნება ეს თუ დიალოგთა შემცველი, დატვირთულია ამ ნაგულისხმევი, მეორე პლანის, ფარულ-ეზოტერული შინაარსით.

ყოველ სხვადასხვაგვარ პასაჟთან ერთად ამის მაგალითს ავთანდილისა და ასმათის შეხვედრის ამბავიც წარმოადგენს. კარგად გავიაზროთ, რით აფასებს ასმათი უეცრად შემოჭრილ უცნობ მამაკაცს? პირველ რიგში, მიჯნურობის გენიით, რომელსაც ეს ადამიანი გაუმსჭვალავს, შემდეგ კი სიბრძნითი ძალმოსილებით:

„ქალმან უთხრა: „მომეწონა, ყმაო, შენი ნაუბარი.
ხარ უცილოდ კარგი ვინმე, მოყმე, ბრძენთა საქებარი;“

უნებლიედ ასეთი კითხვა გვებადება – ნუთუ საჭიროა ამდენი მინიშნება, ესოდენ გადაკრული სიტყვები და, თუგინდ, მრავალი სიმბოლოს მოხმობა? რისთვის ესაჭიროება პოეტს ეს გამუდმებული „უცნაური“ საუბარი მიჯნურობისა და სიკვდილის კავშირზე, დაუბოლოვებელი მოხსენიება მზის, სიბრძნისა თუ ალვის? რატომ აქვს პოემის სიტყვას რაღაც უცნაური შეფერილობა და რა მიზეზის გამოა, რომ ყოველი ფრაზიდან რაღაც განსხვავებული, უცნაური, მიუწვდომელი, მისტიკური შეფერილობის აზრი გამოსჭვივის?

ასმათი ტარიელის მდგომარეობას ასე უხსნის ავთანდილს:

„იმა მოყმისა ამბავი არსადა არ იპოვების;
თვით თუ არ გითხრობს, არ ითქმის, არვისგან დაიჯერების;

რატომ არ იპოვების ტარიელის ამბავი არსად, მისივე კვალის მსგავსად? ნუთუ მართლა სჯერა პოეტს, რომ ერთადერთი ტარიელი სატრფოს განშორებული ეული მიჯნურია მთელს ქვეყნიერებაზე? რა თქმა უნდა, არა! ტარიელის ამბავი იმიტომ „არ იპოვების“ ამქვეყნად, რომ იგი ამქვეყნიურ მატერიალურ სიბრტყეზე კი არა, სულ სხვა განზომილებაში მიმდინარეობს. ამავე მიზეზის გამოა, რომ მისი ამბის ცნობა-შეტყობა შეუძლებელია სხვისაგან, თვით ტარიელის გარდა. და იმიტომაც „არ დაიჯერების“ ეს ისტორია, ამას ადამიანურ სამყაროში ანალოგი არ ეპოვება.

ავთანდილის გადამალვის შემდეგ ასმათი ტარიელს თხოვს, ვინმესთან მაინც იმეგობროს, ერთი ადამიანი მაინც „იახლოს“ და ტარიელის პასუხიც ისევ „უცნაურობითა“ და ქარაგმულობითაა ალსავსე:

„ვის ძალ-აქვს პოვნა კაცისა, თვით სოფლად არ-მოსრულისა?
ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა.“

ტარიელის შეხედულებით, შეუძლებელია ამქვეყნად მოიპოვებოდეს ადამიანი, რომელიც მას მეგობრობას გაუწევს, რადგან ასეთი ვინმე არც შობილა და არც ოდესმე იშვება, ამიტომაც მისი

ერთადერთი გზა სიკვდილის გზაა. მართლაც, მეტი რომ არ ვთქვათ, ერთობ უცნაური პასუხია...

შემდეგ ტარიელი იმის ახსნას ცდილობს, თუ ასე რატომ ფიქრობს:

„ღმერთმან სხვაცა ეტლსა ჩემსა სადმცა კაცი რად დაბადა,
სიახლე და საუბარი თუმცა მისი მე მეწადა!
ვინმცა გასძლნა ჭირნი ჩემნი, ანუ ვინმცა შეეცადა?"

ტარიელი აქ თავის ერთადერთობას, განსაკუთრებულობას უსვამს ხაზს. მისი ბედი ადამიანთათვის სრულიად უცხოა, რადგან იგი გამორიცხავს, რომ შეიძლება ამქვეყნად მოიძებნებოდეს ვინმე, მსგავს „ეტლზე" დაბადებული. ამიტომ მას არავისთან ყოფნა და საუბარი არ იზიდავს. ესეც არ იყოს, მის „ჭირთა" გაზიარებას არც შეეცდება ვინმე და რომც შეეცადოს, ვერ შესძლებს გაიზიაროს. პოემის ეზოთერული შინაარსი რომ მხედველობაში არ მივიღოთ, ტარიელის ამგვარ აზრთა მიზეზები ალბათ ფსიქიატრიის სფეროში უნდა ვეძიოთ... შემდგომ ასმათი ტარიელს ასე მიმართავს:

ქალმან კვლა ჰკადრა: „გაგსაჯე მეტითა შეგონებითა,
მაგრა თუ კაცი მოგგვარო, მოგყვეს თავისა ნებითა,
იგი გეახლოს, ილხენდე მისითა შემეცნებითა,
ფიცე, არ მოჰკლა, არ იყო, არ საენებლისა ვნებითა."

კვლავ „მაღალი მატერიების" ეს ერთი შეხედვით გაუმართლებელი ხსენება – რა კავშირი აქვს ყოველივე ამასთან „შემეცნებას?" რატომ გადაწყვიტა ასმათმა, რომ ტარიელი მაინცდამაინც ავთანდილის „შემეცნებით" უნდა „ილხენდეს", ანუ ამან მოუპოვოს ბედნიერებითი შვება თუ სულიერი ჰარმონია და არა უბრალოდ მასთან, ასმათთან ერთგულმა მეგობრობამ?!

ასმათი ავთანდილს ტარიელს გაუცხადებს, პოეტი კი აქცენტირებას იმ გარემოებაზე აკეთებს, რომ მიუხედავად ორივე გმირის „მზეობისა", ტარიელი ავთანდილზე რალაცით მაინც აღმატებულია:

„ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსავანებლად;
იგი რა ნახა ტარიელ, თქვა მზისა დასაგვანებლად."

პოემის მთავარი გმირები ერთმანეთს ხვდებიან და, რაღა თქმა უნდა, აქვე ჩნდება მზეც, ალვაც და მნათობებიც:

„გამოეგება ტარიელ, ჰმართებს ორთავე მზე დარად,
ანუ ცით მთვარე უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად,
რომე მათთანა ალვისა ხეცა ვარგიყოს ხედ არად,
ჰგვანდეს შვიდთავე მნათობთა, სხვადმცა რისად ვთქვა მე დარად!“

საინტერესო და საგულისხმოა ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედრის მომენტი:

„მათ აკოცეს ერთმანერთსა, უცხოობით არ დაჰრიდეს,
ვარდსა ხლეჩდეს, ბაგეთაგან კბილნი თეთრნი გამოსჭვირდეს,
ყელი ყელსა გადააჭვდეს, ერთმანერთსა აუტირდეს,
ქარვად შექმნნეს იაგუნდნი მათნი, თუცა ლალად ღირდეს.“

ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედა უბრალო ადამიანების შეხვედრა როდია. ეს ორი მონათესავე სულის, ორი უახლოესი ადამიანის თანმიახლებაა. ტარიელი და ავთანდილი არათუ არ უცხოობენ ერთურთს, არათუ ეტიკეტის აუცილებელ ნორმებს არ იცავენ, ისინი ერთიმეორეს დანახვისთანავე გადაეხვევიან და ყოველგვარი მორიდების გარეშე „ერთმანერთს აუტირდებიან“, შემდეგ კი დასხდებიან და ერთად მოთქვამენ:

„მობრუნდეს. ყმამან ავთანდილს ხელი შეუპყრა ხელითა,
ერთგან დასხდეს და იტირეს დიდხან ცრემლითა ცხელითა.
ასმათი სულსა უღებდა სიტყვითა საკვირველითა:
„თავთა ნუ დაჰხოცთ, ნუ ბნელ-იქმთ მზესა თქვენითა ბნელითა.“

რისთვის მოთქვამენ ტარიელი და ავთანდილი ერთიმეორის პირველივე ხილვისთანავე? რა იზიდავს მათ ერთმანეთში ისეთი, რაც წამსვე ცრემლებს გვრით და ამქვეყნად ყოველივეს ავიწყებთ?

ჰასან ალ-ბასრი, ერთ-ერთი პირველი მუსულმანი ასკეტი, რომელიც მატერიალურ სამყაროს განუდგა და მთელი ცხოვრება მხოლოდ ღმერთს „იგონებდა თავის წინა“, თავის ასეთ პოზიციას წინასწარმეტყველ მუჰამედის ამ ჰადისით ამართლებს:

„თქვენ რომ იცოდეთ ის, რაც ვიცი მე, უფრო ნაკლებს იცინებდით და მეტს იტირებდით.“

ბუდას ცხოვრებიდან ასეთი ისტორიაა ცნობილი. სიკვდილის წინ ბუდამ დაიბარა თავისი მოწაფეები და სთხოვა, ყველას სათითაოდ აღეწერა ნირვანა. ყველა მოწაფემ თავისებურად აღწერა ეს მდგომარეობა. მხოლოდ ერთი მოწაფე იდგა მდუმარედ. ბუდამ ჰკითხა მას, რატომ არაფერს ამბობდა ნირვანას შესახებ. მოწაფეს ცრემლები წასკდა და მიუგო: „როგორ შემიძლია, მასწავლებელო მისი აღწერა, სიტყვები უძლურია მის გადმოსაცემად!“ ბუდა მიუხლოვდა მოწაფეს და უთხრა: „იმ მრავალრიცხოვან ხალხს შორის, ვინც მე მისმენდა, მხოლოდ შენ გაიგე ჩემი სწავლების უმაღლესი აზრი“...

„უცნაურ“, გადაკრულ სიტყვათა კასკადი არ წყდება. ტარიელი ახლადგაცნობილ ავთანდილს ეკითხება:

„ყმასა უთხრა: „მესწრაფების, მითხარ შენი დაფარული“,

რატომ აუცილებლად „დაფარული?“ ასეთ კითხვებს ახლადგაცნობილებს არ უსვამენ. სრულიად აშკარაა, რომ ეს კითხვა სულიერი გზის შესახები შეკითხვაა. ტარიელს სურს გაიგოს, რაგვარი სულიერი პრაქტიკითაა დაკავებული მისი ახლადგაცნობილი მეგობარი. აქვე იგი თავის „დაფარულს“ ანუ საიდუმლოსაც უმხელს მას:

„ვინ ხარ, ანუ სით მოსრულხარ, სადაური, სით მოსრული?
მე სიკვდილსა აღარ ვახსოვ, ვარ მისგანცა განწირული.“

ავთანდილის პასუხია ასეთია:

„მიჯნურობითა დამწვარვარ, ცეცხლი უშრეტი მგზებია.“

ახლა უკვე ორივემ უწყის, რომ სიყვარულის გზის, ჰინდურად რომ ვთქვათ, „ბჰაკტი-იოგას“ მიმდევარნი არიან, თუმცა, როგორც ვიცით, ისინი ერთმანეთისგან ძლიერ განსხვავდებიან.

ტარიელი უფრო შორს არის წასული სულიერ გზაზე. ამიტომ არის, რომ პოეტი მუდამ ხაზს უსვამს მის უპირატესობას და ლამის არამიწიერებას. მას, სხვებისგან განსხვავებით ტელეპატიური უნარიც აქვს განვითარებული. მასთან მისული ხატაელების განზრახვა მან მანამდე იცის, ვიდრე ისინი რაიმეს იტყვიან:

„მათ ქურდთა მიღმა გამეგო მე არას არშეწამება,
ავად ჰშვენოდა მორევნა და ჩემი დათამამება."

ადამიანების „მიღმა" მათი მიზნების ხედვა მართლაც რომ არაჩვეულებრივი და არაორდინარული უნარია! ტარიელში, საერთოდ, ბევრი რამ არის უცნაური, ექსტრავაგანტური... მაგალითად, მივმართოთ მის სიტყვებს ავთანდილისადმი:

„აწ ვაშად მოხვე, მეამა ნახვა შენისა პირისა!
ტანად სარო და პირად მზე, მამაცად მსგავსი გმირისა,
გარჯილხარ, მაგრა არა ხარ გარდაუხდელი ჭირისა:
ძნელია პოვნა კაცისა ღმრთივ ზეცით განაწირისა!"

ერთი შეხედვით, სრულიად არალოგიკურია ამგვარი სიტყვების წარმოთქმა პოეტისაგან, რომელიც ამბობს, „მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს, კაცსა, შენგან განაწირსაო;" ისიც გაუგებარია, როგორღა ეძებს ტარიელი „ზეცით განაწირ" კაცს, ან რატომ თვლის ასეთად ავთანდილს, მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ თვით იგიც ღვთაებრივ სატრფოზეა გამიჯნურებული, ამ სტრიქონის აზრიც გასაგები გახდება. ტარიელიც ხომ ის არის, ვისაც „ღმერთი საროს მორჩსა ტანად უხებს", ვისაც ღმერთი „ლახვარსა მოაშორებს, თუცა პირველ გულსა უხებს"... ტარიელიც ღმერთისგან განაწირია, რადგან მისი ერთხელ მხილველი, უმისოდ არის შთენილი. ამიტომ არის, რომ არ ჰგონია, თუკი ვინმე მისი მსგავსი კიდევ დაიარება ქვეყნად და ამავე მიზეზით ტირის ორი ვაჟკაცი ერთმანეთის პირველი დანახვისთანავე. ტარიელი და ავთანდილი ერთმანეთში ხედავენ იმას, რისი დანახვაც სხვებს უბრალოდ არ ძალუძთ. ამიტომაც, ნახვისთანავე ეცნობათ ერთმანეთში მონათესავე სულები და ამისათვის სალმის თქმაც კი არ სჭირდებათ. ტარიელი და ავთანდილი სხვა, სულიერი თვალით ხედავენ. ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს ახალგაცნობილი ტარიელის მიმართ წარმოთქმული ავთანდილის ეს სიტყვები:

„ავთანდილ უთხრა: „ვით მაქებ საქები ბრძენთა ენისა?
მაგისად ნაცვლად რამც ვიყავ ღირსი ქებისა თქვენისა!
სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა,
რათგან ვერ შეგცვლის პატიჟი ეგზომთა ცრემლთა დენისა."

„სახე ხარ მზისა ერთისა“ საკმაოდ შთამბეჭდავი ნათქვამია, მითუმეტეს ისიც თუ დაზუსტებულია, რომ ეს მზე „ზენაა“ და არა მატერიალური. ავთანდილი ხედავს ტარიელის მიერ განვლილ გრძელ და რთულ გზას, და მასაც, რომ ამ გზამ იგი სულიერად ვერ დააძაბუნა და ხორცშესხმულ, ცოცხალ ღმერთად აღიარებს მას. ეს ძნელი გასაგებია იუდაისტურ რელიგიათა აღმსარებლისათვის, მაგრამ სრულიად გასაგები და მისაღებია აღმოსავლელისათვის, სადაც გასხივოსნებული ადამიანის ღმერთად აღიარება თეოლოგიური ტრადიციის ორგანულ ნაწილს შეადგენს.

ავთანდილის ამ სიტყვებს კიდევ უფრო მოულოდნელი და გამაოგნებელი სტრიქონები მოსდევს:

„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა;
დამიგდია სამსახური, იგი იქმნას, რაცა გინდა;
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასჯერმცა მინა მინდა,
შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა!“

თუკი „ვეფხისტყაოსნის“ უმძლავრეს მოტივაციურ – ფსიქოლოგიურ, შინაარსობრივ შენაკადად მარტოდენ მიწიერ მიჯნურობას, ანუ ქალ-ვაჟურ სიყვარულს ვაღიარებთ, მაშინ როგორღა ავხსნით ავთანდილის ასეთ „ერესიანულ გამოხდომას.“ ამ სტროფის შინაარსი ხომ ასეთია: „შენთან შეხვედრამ დამავიწყა თინათინი, და რაც გინდა მოხდეს, დღეიდან ვტოვებ მის სამსახურს; ერთი იაგუნდი უფრო ძვირფასია, ვიდრე ათასი მინა (ანუ თინათინი მინაა, შენ კი იაგუნდი), მინდა სიკვდილამდე შენს გვერდით ვიყო, სხვა არაფერს ჩემთვის ფასი არა აქვს.“

იმ აზრს, რომ ტარიელთან შედარებით თინათინი „მინაა“, ავთანდილი სხვაგანაც იმეორებს:

„ბროლ-ბადახშისა მძებნელმან სათნი დავკარგენ, მინანი;
მაშინ ვერ გავძელ სიახლე, ან სიშორე სავინანი.“

მოულოდნელია, ერთობ პარადოქსულიც, თუკი თინათინი ავთანდილის ერთადერთი სატრფოა, მისი განუმეორებელი, კეთილი გენია და საბოლოო ბედნიერების შეუცვლელი ობიექტი, რაღატომ დაეძებს იგი „ბროლ-ბადახშს?“ ან რატომ თვლის იგი ტარიელს

„ბროლ-ბადახშად“, თინათინს კი უბრალო მინად? საინტერესოა, რომ სანსკრიტზე ბადახში, იგივე ბადახშანი, დანახვის, გაგების უნარის მქონეს, ანუ გასხივოსნებულ ბრძენს ნიშნავს.

არ შეიძლება არ დავსვათ კითხვა – ვის შეიძლება ადამიანმა ანალოგიური სიტყვებით მიმართოს? ავთანდილი ერთ-ერთი მონოლითური ფიგურაა მსოფლიო ლიტერატურაში – კეთილშობილი, ერთგული, გონიერი, მოხერხებული, მძლავრი, უშიშარი... მას არავითარი საიმისო საფუძველი არ გააჩნია, რომ თინათინის სიყვარულზე უარი თქვას. მართალია, ფატმანთან სასიყვარულო სარეცელს იზიარებს, მაგრამ ამას უპირატესად წმინდად პრაგმატული მოსაზრებით ჩადის, მისი გრძნობა კი მუდამ თინათინთანაა დაკავშირებული. ამ შეხვედრამდეც და მას შემდეგაც იგი თავისი ერთადერთი სატრფოს ერთგული რჩება – გულითაც და საქმითაც. მაშ რა ალაპარაკებს მას ტარიელთან ასე გადაკრულად, უცნაურად, ქარაგმული გაურკვეველობით?

რომ დავრწმუნდეთ, რომ ეს სტროფი მართლაცდა აუთენტურია, ვნახოთ, რას უპასუხებს ამაზე ტარიელი:

„ტარიელ უთხრა: „მე შენი გული აწ მემხურვალების;
მიკვირს, თუ: ნაცვლად მაგისად შენ ჩემი რა გევალების!
მაგრა წესია, მიჯნური მიჯნურსა შეებრალების,
შენ საყვარელსა გაგყარო, ესე რად გენაცვალების!“

როგორც ვხედავთ, ტარიელმაც სწორედ ასე გაიგო – ავთანდილს თინათინის მიტოვება და ტარიელთან დარჩენა სურს. ასევე ესმის ასმათსაც:

„ვხედავ, ესე ხელი ვინმე მოყმე შენთვის წაეგების“,

ვხდავ, ამ „ხელს“ თავი გადაუდია შენთვისო... საგულისხმოა, რომ გონიერი ავთანდილი მხოლოდ ტარიელთან შეხვედრის შემდეგ ხდება „ხელი“... მართლაც, რომ ხელი და და შლეგი ეცდება მხოლოდ, ერთხელ ხილული მამაკაცისათვის სატრფოსა და ხელმწიფის გვირგვინის მიტოვებას, სიკვდილამდე მისადმი მსახურებას, მისთვის „თავის წაგებას“. ამის დასასაფუძვლებლად რაგვარი

შინაგანი მოტივები ამოძრავებს ავთანდილს?

ამის ახსნა შეუძლებელია იმის დაუშვებლად, რომ ავთანდილი ტარიელში გასხივოსნებულ ბრძენს, ღმერთად ქცეულ ადამიანს, თავის ოსტატს ხედავს. სულიერი მასწავლებლის, ოსტატის გაღმერთება, სიყვარული და უსაზღვრო პატივისცემა აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი ტრადიციაა. აღმოსავლეთის სხვადასხვა კულტურა ოსტატის პატივისცემას დედისა და მამის თაყვანისცემაზე მაღლა აყენებს. მიჩნეულია, რომ მოწაფე ერთგულად უნდა ემსახუროს სულიერ მასწავლებელს, არ გადაუხვიოს მის სიტყვას, უმაღლეს, უპირობო, შეუვალ ავტორიტეტად აღიაროს იგი და რაც მთავარია, მთელი არსებით უყვარდეს. ეს გრძნობა – სულიერი მასწავლებლის სიყვარული, დასავლეთისთვის სრულიად უცხო და გაუგებარია, მაგრამ აღმოსავლეთში ეს ისევე ბუნებრივად გამოიყურება, როგორც მშობელი დედის სიყვარული.

იდრის შახის ნიგნში, „სუფიები“, ვკითხულობთ: „სუფიათა შეხედულებით, სულიერი მასწავლებლისკენ სწრაფვა, რომელსაც ადამიანი განიცდის, წმინდად ინტუიციურია, ხოლო მიზეზები, რომლებითაც ამ სწრაფვას მომავალი სუფია ხსნის, მეორეხარისხოვანი. ერთი სუფია მოგვითხრობს: „ჩემს ოსტატთან შეხვედრამდე უკვე ვიცოდი, რომ ის დიდი ადამიანი იყო, სიკეთით გამორჩეული, მაგრამ მხოლოდ იმის შემდეგ, რაც მას შევხვდი და რაც იგი გასხივოსნების მოპოვებაში მომეხმარა, გავაცნობიერე, რომ რომ მისი სიდიადე და სიკეთე გაცილებით უფრო აღმატებული იყო, ვიდრე მე შემეძლო წარმომედგინა... ათას წელზე მეტი გავიდა მას შემდეგ, რაც ინდოეთში ჩაითესა თესლი, რომელიც ჰინდური წარმოშობის სხვადასხვა ჭვრეტით სკოლაში უნდა აღმოცენებულიყო. მაგალითად შეიძლება „ბჰაკტის“ ტიპის ნებისმიერი სამიჯნურო მისტიციზმი მოვიყვანოთ, რომლებსაც დოქტორი ტარა განდი, თავის „ინდოეთის კულტურის ისტორიაში“ შემდეგგვარად აღწერს:

„მეცხრე საუკუნიდან და უფრო გვიანი დროიდან მოყოლებული, სამხრეთ-ინდური აზრის ზოგიერთი თავისებურება აშკარად მიუთითებს მასზე ისლამის გავლენის კვალზე. მხედველობაში მაქვს მზარდი მიდრეკილება მონოთეიზმისაკენ, ემოციური თაყვანისცემა, საკუთარი თავის ადამიანის ნებისთვის დამორჩილება და მასწავლებლის თაყვანისცემა („გურუ ბჰაკტი“), ასევე დამყაყებული

კასტური სისტემის არად ჩაგდება და გულგრილობა ჩვეულებრივი რიტუალების მიმართ... მასწავლებლის მეშვეობით ღმერთში დანთქმა... ჰინდუიზმმა ოსტატის გაღმერთების იდეა სუფიათა კონცეფციისგან შეითვისა."

მოდით, მეცნიერებს მივანდოთ ის საკითხი, თუ ვინ ვისგან რა შეითვისა (სხვა მონაცემებით მასწავლებლის გაღმერთებისა და სიყვარულის იდეა ჰინდურ ლიტერატურაში უძველესი დროიდან, ჯერ კიდევ ვედური ეპოქიდან გვხვდება), ჩვენთვის აქ საინტერესო მხოლოდ ისაა, რომ ასეთი ტრადიცია არსებობს, და არსებობს იგი ინდოეთსა და სუფიზმში – სწორედ იმ ტრადიციებში, რომლებთანაც რუსთაველი ყველაზე მეტ სულიერ სიახლოვეს ამჟღავნებს.

ჰინდური ტრადიციის მიხედვით, მასწავლებელი, ანუ გურუ არის ის, ვინც თვითრეალიზაციას მიაღწია და დაბნეულ სულთა უმეცრების განქარვება ხელეწიფება. სვამი შივანანდა წერს: გურუ, ჭეშმარიტება, ბრაჰმანი (აბსოლუტი), იშვარა, ღმერთი, ატმანი და წმინდა სიტყვა („აოუმ") ერთი და იგივეა." უძველეს ტექსტში, „შრი გურუ გიტაში" ვკითხულობთ: „ბრაჰმანი სხვა არაფერია, თუ არა გურუ." ჰინდური გაგებით, ყველაზე დიდი ოსტატი თვით ღმერთია. გურუდ ითვლება ასევე ჰინდური წმინდა ტექსტები. ინდოეთში საყოველთაოდ მიღებული აზრით, სულიერ პრაქტიკათა დაწყება გურუს გარეშე თავის დაღუპვის ტოლფარდია, რადგან მსგავსი პრაქტიკა ფსიქიკურ, მენტალურ და ფიზიკურ ცვლილებებთან არის დაკავშირებული და მრავალ საფრთხეს შეიცავს; ხოლო რეალური, პრაქტიკული ცოდნა ჰინდურ ტრადიციაში მხოლოდ მასწავლებლიდან მოწაფეზე გადაიცემა. მისი გადაცემა შეუძლებელია წერილობითი ფორმით. ამიტომ სარგებლობს ამ კულტურაში სულიერი მასწავლებელი კოლოსალური ავტორიტეტითა და სიყვარულით.

ინდოელები ამტკიცებენ, რომ შეუძლებელია ადამიანში რაიმე სულიერ პროგრესი მოხდეს, როგორი გონიერიც უნდა იყოს იგი და რა ნაბიჯებიც არ უნდა გადადგას სულიერი სრულყოფის გზაზე, ვიდრე მაძიებელი სულიერი მასწავლებლის უშუალო მითითებებით არ დაიწყებს მოქმედებას, სხვა ყოველივე ცდა ამაო იქნება.

სულიერი სწავლების მთელი სისტემა აღმოსავლეთში მასწავლებლისა და მოწაფის მჭიდრო კავშირს ემყარება. ამის მიზეზი იმითაა

გაპიროვნებული, რომ სულიერი ცოდნა ყოველთვის უშუალო, ცოცხალი გამოცდილებით მიიღწევა და არა მკვდარი ინფორმაციის რაღაც მშრალი კომპილაციით. მასწავლებელს, რომელსაც მოწაფე გასხივოსნებისკენ ან ცნობიერების ცვალებადობისაკენ მიჰყავს, თვითონ უნდა ჰქონდეს გამოცდილი ყოველი მდგომარეობა. გარდა ამისა, შეუძლებელია, სულიერი ცოდნა ნებისმიერ ადამიანს გადასცე. ზოგჯერ მასწავლებელი წლობით ამოწმებს მოწაფეს. ზოგიერთ რამეზე საუბარიც კი სახიფათოა, როგორც მოსწავლისათვის, ისე მასწავლებლისთვის – ნამდვილი ცოდნა სიტყვებს მიღმა დგას, ამიტომ მასზე საუბრისას შეუძლებელია სახე არ უცვალო, არ დაამახინჯო იგი. ამიტომ, მისი გადაცემისათვის აბსოლუტურად მზად უნდა იყოს როგორც ცოდნის გადამცემი, ისე მისი მიმღები. აღმოსავლეთში მასწავლებელი და მოწაფე გაცილებით ახლოს არიან ერთმანეთთან, ვიდრე მამა და შვილი, ან დედა და შვილი, რადგან მოწაფე მთლიანად არის დამოკიდებული მასწავლებელზე. პედაგოგის არასწორმა ნაბიჯმა შეიძლება დაღუპოს იგი, მაგრამ მოწაფის არასწორად ამრჩევი, მასწავლებელიც შესაძლოა დაიღუპოს. ტრადიციულად მოწაფეს მასწავლებლის უსაზღვრო მორჩილება და უპირობო ნდობა მოეთხოვება.

ძველინდურ ტექსტებში გურუსადმი უპირობო ნდობისა და მორჩილების გაუგონარ მაგალითებს ვაწყდებით. მაგალითისათვის, შემდეგი ლეგენდა ავიღოთ: ერთხელ ოსტატმა გორანკნატჰმა თავის მოწაფეებს ხეზე აცოცება და იქიდან თავით პირდაპირ ალესილ სამკაპზე გადმოხტომა თხოვა. ბევრმა მოწაფემ წაუყრუა მის თხოვნას, ერთი კი, რომელსაც თავისი მასწავლებლის უსაზღვრო რწმენა ჰქონდა, ხეზე აიჭრა და დაუფიქრებლად გადმოხტა. მოწაფე სიკვდილისგან ოსტატის უხილავმა ხელმა იხსნა და მან მომენტალურად მიაღწია გასხივოსნებას, რადგან საკუთარი თავის სხეულთან გაიგივებას დააღწია თავი.

ერთხელ შანკარაჩარიამ თავისი მოწაფის, პადმაპადას ერთგულების შემოწმება გადაწყვიტა. იგი მდინარის ერთ ნაპირზე იდგა, მოწაფე კი მდინარის მეორე ნაპირზე იმყოფებოდა. მასწავლებელმა მოწაფეს თხოვა, ადიდებული მდინარე გადმოეცურა. პადმაპადამ, მიუხედავად იმისა, რომ ცურვა არ იცოდა, მაშინვე წყალს მიაშურა. შანკარაჩარიას დახმარებით მან ადვილად გადა-

იარა მდინარე, რადგან ყოველ მის ფეხის დაბიჯებაზე წყლიდან ლოტოსის ყვავილები ამოიზრდებოდა.

ტიბეტური ბუდიზმის ერთ-ერთი უდიდესი ოსტატი თავის მასწავლებელთან ინდოეთში დადიოდა. მასთან მისვლას იგი ნახევარ წელიწადს ანდომებდა, რადგან მაშინ მანქანები და მატარებლები ჯერ კიდევ არ არსებობდა. რამოდენიმე წლის შემდეგ მან ნახა, რომ მისი მასწავლებელი ტიბეტში დასეირნობდა. აღმოჩნდა, რომ თავისი მაგიურ ძალების წყალობით მას ჩვეულებრივ ადამიანზე ბევრად სწრაფად შეეძლო სივრცეში გადაადგილება. „გამოდის, რომ ამდენი წელი სულ ტყუილუბრალოდ ვიარე“... – უსაყვედურა მას მოწაფემ. „არა“, მიუგო მასწავლებელმა, „მე თვითონ რომ მევლო შენთან და ასე არ გეწვალა, ჩემს მიერ მოცემულ ცოდნას ვერ დააფასებდი. ასე კი ცოდნისადმი სერიოზული დამოკიდებულება ისწავლე.“

ყოველი ეს მაგალითი კლასიკური ჰინდუიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელთა ცხოვრებიდანაა აღებული. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჰინდუიზმში მასწავლებლისა და მოწაფის ურთიერთდამოკიდებულებას, კიდევ აურაცხელი მაგალითის დამოწმება შეიძლება, მაგრამ მხოლოდ ილუსტრირებული მაგალითების ფონზეც თვალნათლივია, რომ მხოლოდ ამ აღმოსავლური ტრადიციის კონექსტში შეიძლება ჩავწვდეთ ავთანდილისა და ტარიელის ურთიერთობის მთელ სიღრმესა და შინაარსს.

შრი ჩიმნოის წიგნში, „შინაგან საზღვრებს მიღმა: შინაგანი ცხოვრების ფილოსოფია“, ვკითხულობთ: „...თუკი თქვენ თვლით, რომ გურუ სხეულია, მაშინ მას არავითარი ფასი არა აქვს. თუკი მიგაჩნიათ, რომ გურუ სულია, მაშინ გურუ და ღმერთი თანაბარნი არიან თავისი მნიშვნელობით, ისინი ერთი და იგივე არიან. ხოლო თუ ფიქრობთ, რომ გურუ არის უსასრულო „მე“, ტრანსცენდენტური „მე“, მაშინ უნდა გესმოდეთ, რომ არც გურუს სხეულს და არც მის სულს, არამედ გურუში მსუფევ უზენაესს აქვს მხოლოდ პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა. უზენაესი – აი ვინ არის ნამდვილი გურუ, ყოველი ადამიანის გურუ. თუკი განაცალკევებთ სხეულს, სულს და ტრანსცენდენტურ „მე“-ს, უმაღლეს ჭეშმარიტებას ვერასოდეს შეიცნობთ. ჭეშმარიტება რომ შეიცნოთ, მასწავლებლის ფიზიკურ ასპექტს უნდა ემსახუროთ, მისი სული

გიყვარდეთ და თაყვანს სცემდეთ მის ტრანსცენდენტურ „მე“-ს. ყველაზე მნიშვნელოვანი მასწავლებლის ფიზიკურ სხეულში მისი უსაზღვრო ნათელის, მის სულში – უზენაესთან მისი განუყოფელი ერთიანობის, ხოლო მის „მე“-ში – მარადიული განთავისუფლების დანახვაა. მხოლოდ მაშინ იქცევა მასწავლებელი და ღმერთი ერთ მთლიანობად.

დასავლეთში ღმერთი უკიდურესად აბსტრაქტულ ცნებად, კოსმიურ მოვლენად წარმოგვიდგება, ინდოეთში კი, სადაც ღმერთის მის ყოველ გამოვლინებაში, ყოველ სულიერ არსებაში დანახვა ტრადიციული ხედვაა, მას უამრავი ჰიპოსტაზი გააჩნია: ჰინდუიზმისთვის ჩვეულია ღმერთის დანახვა მამასა თუ შვილში, მეგობარსა თუ სატრფოში, განსაკუთრებით კი სულიერ მასწავლებელში, რადგან სწორედ ის დგას ყველაზე ახლოს ღმერთთან და სწორედ მისგან მოდის ღვთაებრივი ნათელი და მასთან შეერთება – შერწყმის შესაძლებლობა.

სულიერი მასწავლებლისადმი სიყვარული ჰინდუიზმის ერთერთი ყველაზე ორგანული ცნებაა. ასეთი სიყვარულის მაგალითია ინდური ეპოსის დედაბოძების – „რამაიანასა“ და „მაჰაბჰარატას“ თითქმის ყოველი დადებითი გმირი.

ოსტატისადმი ერთგულებისა და სიყვარულის მრავალი მაგალითი გვხვდება სუფიზმშიც. მაგალითისთვის, გენიალური სუფია პოეტის, ჯალალედდინ რუმის ექსტატიური სიყვარული ავიღოთ მისი სულიერი მასწავლებლის, შამს-ე თაბრიზის მიმართ.

ლეგენდის მიხედვით, რუმიმ შამს ე თაბრიზის პირველი ხილვისას გონება დაკარგა. მის მიმართ რუმის არადამიანური, ყოვლისმომცველი სიყვარული იპყრობს. იგი მას თავის სულიერ აღმზრდელად აცხადებს, სამეცნიერო მოღვაწეობას თავს ანებებს, მედრესეში თანამდებობაზე უარს ამბობს და მთლიანად შამსის სიყვარულს ეძლევა. მთელ თავისუფალ დროს ისინი, შამსის სხვა მოწაფეებთან ერთად, სუფიათა შეკრებებზე ატარებენ და დერვიშთა რიტუალურ ცეკვებში მონაწილეობენ. თაბრიზთან ყოფნა რუმის ღმერთისკენ სწრაფვაში ეხმარება. მას ისეთი ძლიერი გრძნობები იპყრობს, რომ ლექსების წერას მიჰყოფს ხელს. მისი ლექსების დიდი ნაწილი შამს-ე თაბრიზს ეძღვნება.

რუმის ახლობლები, განსაკუთრებით კი მისი მიურიდები, რომლებსაც ის ახლა უკვე ნაკლებ ყურადღებას აქცევს, შეშფოთებულნი არიან მისი მდგომარეობით და ყოველნაირად ცდილობენ,

სულიერი ძმები ერთმანეთს დააშორონ. ამის გამო შამს-ე თაბრიზი იძულებული ხდება, ჩუმად დატოვოს ქალაქი კონია, სადაც ისინი იმყოფებიან. იგი დამასკოში გადადის საცხოვრებლად.

რუმი ძნელად იტანს მეგობართან დაშორებას. იგი ყოველგვარ ურთიერთობას წყვეტს საზოგადოებასთან და საკუთარ თავში იკეტება. განშორების სევდის გამო მისი ლექსები განსაკუთრებული სიმძაფრითაა დამუხტული. ბოლოს რუმი მაინც იგებს, სად იმყოფება შამსი. ეს ამბავი მას სიცოცხლეს უბრუნებს. ამის შემყურე რუმის მეგობრები მის შვილს, სულთან ვალიდს თხოვენ, დამასკოს გაემგზავროს და შამსი ჩამოიყვანოს. რუმი და მისი შვილი მას წერილს უგზავნიან და ჩამოსვლაზე ითანხმებენ.

კონიაში შამსს დიდი პატივით ხვდებიან. რუმი კვლავ მასთან ატარებს მთელ დროს და ერთი წამითაც არ შორდება. თუმცა „კეთილისმსურველები" საზოგადოებას კვლავ შამსის წინააღმდეგ განაწყობენ და მას კვლავ ქალაქის დატოვება უწევს, ამჯერად სამუდამოდ. გადმოცემის მიხედვით, შამსი რუმის მიურიდებმა მოკლეს.

დილით მედრესეში მოსული რუმი დიდხანს ამაოდ დაეძებს შამსის. მის გულისტკივილს საზღვარი არა აქვს, რადგან გრძნობს, რომ მისი მზე (სპარსულად „შამს" მზეს ნიშნავს) სამუდამოდ ჩაესვენა. მაგრამ რუმი სასწაულის მოხდენას ახერხებს – იგი თავის თავში ჰპოვებს ძალას, თავისი ოსტატი ლექსებში გააცოცხლოს. იგი მსოფლიო ლიტერატურაში სასიყვარულო ლირიკის ერთ-ერთ ყველაზე საოცარ ძეგლს, „დივან-ე შამს-ე თაბრიზის" ქმნის, რომელიც საკუთარი მასწავლებლის სახელს აწერს.

რუმი საბოლოოდ ანებებს თავს მეცნიერებას და პოეზიას უძღვნის თავს. პოეტურ ფსევდონიმად იგი შამს ად-დინ თაბრიზს ირჩევს. ითვლება, რომ ლექსების ქვეშ შამს-ე თაბრიზის სახელის მოწერა რუმისთვის არც პოეტური ხერხი ყოფილა და არც დაკარგული მეგობრისათვის პატივის მიგების დაუძლეველი სურვილი. გარესამყაროში შამსის დაკარგვის შემდეგ პოეტმა ის საკუთარ სულში იპოვა; და სწორედ საკუთარ თავში აღმოჩენილი მასწავლებელი კარნახობს მას ლექსებს, თვით რუმი კი მხოლოდ მათი გადმომცემის როლს ასრულებს. მაგრამ ეს მისი ლექსებიცაა, რადგან ისინი მის სულში იშვა. ამდაგვარად, ჯალალედინ რუმი იგივეა, რაც შამს-ე თაბრიზი, და ამავე დროს არც არის იგივე.

აი, ასეთ ვნებებთან გვაქვს საქმე, როდესაც საქმე აღმოსავლეთს და მის წიაღში წარმოშობილ ღვთაებრივ ექსტატიურ სიყვარულს ეხება. აუცილებელია ითქვას, რომ ჯალალედინ რუმის შამსე თაბრიზისადმი ამ არამიწიერი სიყვარულის ამბავი „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერიდან დაახლოებით ასი წლის შემდეგ მოხდა. ამ სიყვარულის არსში ჩაწვდომა, ისევე როგორც ავთანდილის ტარიელისადმი გრძნობის გაგება განა შესაძლებელია აღმოსავლური რელიგიური განცდის მთავარი ძარღვის – ღმერთის ყოველივეში და ყოველივეში ღმერთის ხედვის გაცნობიერების გარეშე?! ქრისტიანისთვის სრულიად გაუგებარია ასეთი ხედვა, რადგან მისთვის ღმერთი სამყაროს გარე მდგომ და მისგან გათიშულ, მიუწვდომელ, აბსტრაქტულ ფორმულად რჩება. აღმოსავლელისთვის კი ღმერთის ჭიანჭველაში დანახვა სრულიად ბუნებრივი და ორგანულია, ისე როგორც მისი განჭვრეტა მეგობარსა თუ სულიერ მასწავლებელში. სწორედ ღვთაებრივი სინათლის ხედვა იწვევს ასეთ ექსტაზს რუმის შემთხვევაშიც და ავთნდილთანაც. ისიც უნდა ითქვას, რომ სუფიური ტერმინი „დოსტ“ მეგობარსაც ნიშნავს და შეყვარებულსაც, ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „მოყვარე“ სატრფოს მიმართაც არის გამოყენებული და მეგობრის მიმართაც. ამ სიტყვების ასეთი ხმარების შესაძლებლობას მხოლოდ საერთო-აღმოსავლური მსოფლმხედველობრივი კონტექსტი იძლევა – მხოლოდ მაშინ შეიძლება ერთი სიტყვით აღნიშნო ორი სხვადასხვაგვარი გრძნობა, როდესაც მათ რაღაც ძალზე არსებითი აქვთ საერთო. ამ შემთხვევაში, ეს საერთო მეგობარშიც და სატრფოშიც ღმერთის ხედვაა.

ტარიელი ერთგან ავთანდილს მიმართავს:

„მან მიუგო: „უცხოს უცხო ეგრე ვითა შეგიყვარდი?
გასაყრელად გეძნელები, იადონსა ვითა ვარდი;“

მართლაც, ავთანდილის სიყვარული ტარიელისადმი იმდენად მძლავრია, რომ მის ახსნას მეგობრობით ძნელად თუ შევძლებთ. ავთანდილს უტარიელოდ სიცოცხლე არ შეუძლია:

„აჰა, მაქვსმცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი ფლიდად!“

ავთანდილი ტარიელის სიყვარულის ცეცხლით იწვის:

„აწ იგი სადმე წასრულა, ვიწვი ცეცხლითა ვისითა“,

უტარიელობა ისე კლავს ავთანდილს, როგორც ნამდვილ მიჯნურს სატრფოსთან განშორება:

„მის ყმისა ცეცხლი მედების, წვა მჭირს მისისა მწველისა;
მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა სასურველისა;“

მისი გული ტარიელთანაა. იგი მისთვის მზეა, რომელიც თავისი სიმხურვალით მასთან მყოფებს წვავს, და მაინც უმისოდ გაძლება შეუძლებელია:

„მისი ნახვა გულსა ჩემსა ვითა ბადე დაებადა,
მუნვე დარჩა, დათმობაცა მასთანავე დაება, და;
რათგან დასწვავს მოახლეთა, ღმერთსა მზედცა დაებადა“...

ავთანდილი ტარიელის „ნათელს“ დაეძებს:

„შენსა მე ვეძებ ნათელსა,შენ ხარ გულითა ბნელითა“...

უტარიელობა ავთანდილის გულს გაუსაძლისი ცეცხლით წვავს:

„მიშველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიჭრას, არა სრასა!“

უტარიელოდ ავთანდილს აღარაფერი ანიჭებს სიხარულს:

„უმისოდ მყოფსა სწორად მიჩნს ჩემთვის დარბაზი და ხული.“

უმისოდ ავთანდილს სიცოცხლეც კი არაფრად მიაჩნია:

„მე უმისოდ სოფელს ყოფა რათგან ჩირად არ მიღირდა“...

ტარიელზე საუბრისას ავთანდილის სიტყვებს მიჯნურის სიტყვებისაგან ვერ გამოვარჩევთ:

„მაგრა მან ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ალვისა სახემან,
გული წამსავე წამიღო, – ვერათ ვერშევინახე, – მან.“

ან ეს სიტყვები რად ღირს:

„ერთხელ შეჯე, ცხენოსანი გნახო ჩემი სულთა მხდელი“,

ძალზე გავს სატრფოსადმი ნათქვამს ეს სიტყვებიც:

„ავთანდილ უთხრა: „მე შენი გაყრა არ მომეთმინების;
თუ გაგეყრები, თვალთაგან ცრემლიცა დამედინების.“

ავთანდილი თინათინსა და ტარიელზე ისე ლაპარაკობს, თითქოს ორ სატრფოს შორის ჰქონდეს არჩევანი გასაკეთებელი:

„იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე შენ, უფალსა, არსთა მხედსა,
რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა?
ერთი ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსაწყმედსა“,“

ავთანდილის გაორების, მისი ეჭვების, ჭოჭმანის, უზარმაზარი სულიერი ძვრების მიზეზი ის არის, რომ იგი მხოლოდ სატრფოსთან განშორებას კი არ დარდობს, არამედ ორ სატრფოსთან განშორებას – მას არჩევანის გაკეთება უწევს არა სატრფოსა და მეგობრისთვის მიცემულ სიტყვას შორის, არამედ სატრფოსა და სატრფოს შორის, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მიწიერსა და ზეციურ სატრფოს შორის. ის ირჩევს თინათინსა („ათინათი“ ანუ მზის, ჭეშმარიტების ანარეკლი – ამქვეყნიური, გარეგნული სინათლე) და ტარიელს – „მზეთა მზეს“, „ედემს რგულ ალვას“, „ნათლის მფენელსა“, სამყაროს სულს, შორის; ის დგას დილემის წინაშე – მიწიერი ცხოვრებით იცხოვროს თუ თავის თავში მიღმიერის წვდომის გზას დაადგეს. ამიტომაა ის „ორთა მგონებელი“ – „გონება“ შოთას ენაზე ჭვრეტას, მედიტირებას ნიშნავს („თავის წინა იგონებდეს“...).

ავთანდილი თინათინს უამბობს, როგორ იპოვა ტარიელი, იგი კვლავ ტარიელისკენ მიეშურება და... აქ პოემაში ასეთ სიტყვებს ვკითხულობთ:

„ყმა წავიდა მხიარული, ლმობიერი, არ გამწყრალი,
ლომი მინდორს ლომთა თანა მინდოს რული, ფერ-ნამკრთალი,
ყმა სოფლისა ხასიათი, ჯავარ-სრული, მრავალ-წყალი,
მაგრა ჰქონდა გულისათვის გული გულსა განაცვალი.“

უცნაური სიტყვებია: „გულისათვის ჰქონდა გული გულში გაცვლილი.“ რას შეიძლება ეს ნიშნავდეს? ამ კითხვაზე ძნელია

ზუსტი პასუხის გაცემა, თუმცა ერთი რამის თქმა დანამდვილებით შეიძლება – ავთანდილს ტარიელთანაც ისეთივე ძლიერი ემოციები, ისეთივე „გული“ აკავშირებს, როგორიც თინათინთან.

ტარიელი ავთანდილისთვის თინათინზე არანაკლებ მნიშვნელოვანია, იგი მისთვის ისეთივე „მზეა“, როგორიც მისი გულისსწორი:

„თუ ერთისა მოშორვება მზისა ზამთრის გაგვამცივნებს,
მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?“

როდესაც ტარიელი ეტყვის ავთანდილს, დროა უკვე თინათინს დაუბრუნდეო, ავთანდილი ასეთ პასუხს აძლევს მას:

„რა მოვა ჩემთვის განგება, ზეცით მოსრულნი ზენანი,
ღმერთი იწადებს, მომივლენ გულის სახმილთა ლხენანი;
მაშინღა მომხვდენ მოკვდავსა მზისა ელვათა ფენანი,
უმისჟამისოდ ცუდია ჩემგან მი და მო რბენანი.“

ეს პასუხი არაადექვატურია – ავთანდილითვის „უჟამო“ ანუ უდროო არაა თინათინთან დაბრუნება, რადგან მან მეგობრის მისია უკვე შეასრულა – ტარიელთან ერთად ნესტან-დარეჯანი ქაჯეთიდან გამოიხსნა. ახლა უკვე, როგორც იქნა, შეუძლია თავის გულისსწორთან დაბრუნება და როცა სწორედ ამას სთავაზობენ, იმის ნაცვლად, რომ სიხარულით გაეშუროს იმისკენ, ვისაც ამდენი ხანია მოშორებია, ამბობს, უდროოდ აქეთ-იქით სირბილს აზრი არა აქვს, როცა ღმერთის ნება იქნება, მაშინ ვიხილავ ჩემს სატრფოს, მაშინ მომივლენს ღმერთი მზის ელვათა ფენასო. ეს ფრაზა თავისთავად არაამქვეყნიურ შუქზე მინიშნებასავით ჟღერს, რასაც ამძაფრებს სიტყვა „მოკვდავსა“, რაც აგრეთვე არაადექვატურია „პირველი“, ზედაპირული პლასტის კონტექსტში, რადგან თინათინთან მიმართებაში ამ სიტყვის ხმარება სრულიად უადგილოა. როცა მოკვდავს ღმერთი რაღაცას მოუვლენს, თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს რაღაც არაამქვეყნიური ბუნებისა უნდა იყოს (მითუმეტეს, თუ ეს „ელვათა ფენაა“). ამას გულისხმობს თვით შეფერილობა და ქვეტექსტი, რასაც შესანიშნავად იყენებს რუსთაველი ზედაპირული შინაარსის დაურღვევლად და ამასთან, მეორე, ფარული შინაარსის შესაქმნელად. ესეც არ იყოს,

არაადექვატურია, როგორც ავღნიშნე, თვით საუბრის ჩამოგდება განგებაზე და მის ნებაზე, რადგან ავთანდილს პირდაპირ შეეძლო ეთქვა ტარიელისთვის, ჯერ შენ გამოგყვები, ჩემს მისიას ბოლომდე აღსრულებულად ჩაეთვლი და სატრფოსთან მერე დავბრუნდებიო. კიდევ ერთხელ დავუკვირდეთ ამ სტროფს:

„რა მოვა ჩემთვის განგება, ზეცით მოსრულნი ზენანი,
ღმერთი იწადებს, მომიყვლენ გულის სახმილთა ლხენანი;
მაშინღა მომხვდენ მოკვდავსა მზისა ელვათა ფენანი,
უმისჟამისოდ ცუდია ჩემგან მი და მო რბენანი."

ეს ავთანდილის პოზიციაა, განსხვავებული ტარიელის პოზიციისაგან – იცხოვროს რწმენით და სიმართლით ამქვეყნად, ღმერთს კი მაშინ შეხვდება, როდესაც ის ინებებს.

რუსთაველი აქაც, ისევე როგორც სხვა მსგავს სტროფებში, ახერხებს ლოგიკური მსჯელობის გადმოცემას ისე, რომ მხოლოდ ზედმეტად დაკვირვებული და ხედვაგახსნილი მკითხველისთვის ხდება გასაგები ზედაპირულ, „ყოფით" დონეზე მისი არალოგიკურობა, რაც თავის მხრივ, „მეორე", ღრმად დაფარული შინაარსის გასაღები ხდება. და თუ პირველ შემთხვევაში ავთანდილის საწადელი, მისი „გულის სახმილთა ლხენა" თინათინთან შეყრაა, პოემის ეზოთერულ პლანში ეს საკუთარ თავში სამყაროს მდედრობითი და მამრობითი საწყისების გაერთიანების, უფალთან, სამყაროს სულთან შეერთების, გასხივოსნების მოლოდინის გამჟღავნების ტოლფასია. ავთანდილის ამ პასუხით ისიც საცნაურდება, რომ მისი სულიერი სატრფო, ტარიელი ავთანდილისთვის უფრო ძვირფასია, ვიდრე მიწიერი სატრფო – თინათინი.

ტარიელი რომ ავთანდილის სატრფოა და არა უბრალოდ მეგობარი, პოემაში მრავალგზისაა გამეორებული. შეუძლებელია სხვაგვარად ფიქრი, როცა თვით ავთანდილი ტარიელზე იადონისა და ვარდის საყოველთაოდ ცნობილი სასიყვარულო სიმბოლიკის ენით საუბრობს:

„ყმამან უთხრა: „აღარ-წასლვა არ ეგების ჩემგან აროს.
იადონი მაშინ მოკვდეს, ოდეს ვარდმან იდამჭნაროს.

ხამს, უძებნოს ცვარი წყლისა, მისთვის თავი ყოვლგან აროს,
ვერ უპოვოს, რა ქმნას, ანუ გული რითა დაიწყნაროს!"

ავთანდილი ტარიელისთვის ნამდვილი მიჯნურივით „გაჭრას" ფიქრობს:

„უმისოდ მყოფი ვერ გავძლებ ჯდომასა, ვერცა წოლასა,
მართ ნადირთაებრ გაჭრასა ვირჩევ, მათთანა რბოლასა;"

ავთანდილი ეუბნება კიდეც ტარიელს, შენთვის გაჭრილი და ხელი ვარო (როგორც ვიცით, „ხელი" და მიჯნური, ანუ შეყვარებული, „ვეფხისტყაოსნის" ლექსიკონში, ფაქტიურად, სინონიმებია):

„ეტყვის: „ვერ მიცნობ ავთანდილს, შენთვის გაჭრილსა და ხელსა?"

ტარიელის ვერმნახველი ავთანდილი ისევე გლოვობს და უცხოვდება ადამიანების მიმართ, ვითარცა ნესტანის ვერმპოვნელი ტარიელი:

„გული, მისი უნახავი, ტირს და სულთქვამს, ვაებს, უობს,
არას კაცსა არ იახლებს, ერიდების, ჰკრთების, ქსუობს."

ტარიელმა დაკოდა ავთანდილის გული, უტარიელოდ მისთვის ბედნიერება არ არსებობს:

„მოყვარემან ვარდის კონა გულსა მკრა და დამიწყლულა,
იგი ფიცი, ჩემგან სრული, მან აღარა გამისრულა;
მას თუ გამყრი, საწუთროო, ჩემი ლხინი გარდასრულა,
სხვა მოყვარე თვალსა ჩემსა გაკიცხულა, გაბასრულა."

სიტყვა „მოყვარეს", როგორც ავღნიშნეთ, „ვეფხისტყაოსანში" შეყვარებულის, მიჯნურის მნიშვნელობაც აქვს: „ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში, რა მოჰშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს სულთქმა, უში...). ტარიელი რომ მხოლოდ მეგობარი იყოს ავთანდილისთვის, სხვა მეგობრის არნდომა ავთანდილის

მხრიდან უბრალო ბავშვური ახირება იქნებოდა და სხვა არაფერი.

ავთანდილისთვის ტარიელი სულიერი სინათლის მატარებელია, სხივოსან არსებად შობილი, სულიერი ნათელის მფენელი, სრულყოფილების განსხეულება:

„მას ვახსენებდე, ნუ გიკვირს, თქმა მჭირდეს მიწყივ ახისა!
მზე თუ ვთქვა მსგავსი მისი და ანუ მისი სასახისა,
ვინ უნახავ-ქმნის გონება ყოველთა კაცთა მნახისა;
ვარდი დამჭნარი ეკალთა შუა, შორს-მყოფი, ახ ისა!"

უცნაური და გაუგონარია, რასაც ავთანდილი ტარიელის შესახებ შემდეგ სტრიქონებში წარმოთქვამს, რადგან ადამიანებზე ასე არ ლაპარაკობენ:

„მზე დაბრუნდა, არ ვიცოდი, მზესა რამცა დააბრუნვებს!
აწ ვუშველოთ, გვიჯობს, იგი ნაცვლად დღესა დაგვითბუნვებს",

ტარიელი „მზეა", „მზის სახეა", – სამყაროს მანათობელი, ავთანდილი „მის ნათელს" დაეძებს, თანაც დაეძებს წყლის საძებნად გამოსული ირემივით:

„გამოჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად,
მას ვეძებ და მას ვიგონებ, ვიარები ველთა ვლისად."

აქ უკვე სრულიად არაორაზროვან მინიშნებასთან გვაქვს საქმე – მითითებასთან არამიწიერ, რელიგიურ სწრაფვაზე, რადგან წყლისაკენ გასწრაფული ირემი ღმერთისკენ ლტოლვის ცნობილი ბიბლიური სიმბოლიზაცია გახლავთ. ფსალმუნებში* ვკითხულობთ: „ვითარცა სახედ სურინ ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრე სურინ სულსა ჩემსა შენდამი ღმერთო!" ამ მეტაფორის გამოყენებით რუსთაველი საბოლოოდ ფარდას ხდის ავთანდილის ტარიელისაკენ სწრაფვის ბუნებას – ესაა მაძიებლის სწრაფვა გასხივოსნებული, განბრძნობილი სულიერი მასწავლებლისაკენ, ან თვით ღვთაებისაკენ.

---

* ფსალმუნი 41:1

ამის დასტურია ავთანდილის ეს სიტყვებიც:

„მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,
გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა“,

ამით ავთანდილი ტარიელის გზასთან ზიარების სურვილს აცხადებს – „ბნელში“ (შეუცნობელში, საკუთარ არაცნობიერსა თუ სამყაროს შეუღწეველ, ბნელით მოცულ რეალობაში) დანთქმა ხომ ტარიელის პრაქტიკის ნაწილია, და მისივე ფერია შავი, რომელსაც ასე დანატრებულა ავთანდილი.

თვით ტარიელი ისე პასუხობს ავთანდილის სიყვარულს, როგორ ოსტატი უპასუხებდა მოწაფეს:

„ღმერთმან ქმნას და კვლაცა გნახო ალვა მორჩი, განაზარდი."

ანუ, ღმერთმა ქნას და ის ღვთაებრივი თესლი („ალვა“ – მარადიული სიცოცხლე; „მორჩი“ – ნორჩი, ახალმოზარდი), რომელიც შენშია ჩათესილი, გაზრდილი მენახოსო.

ავთანდილი ტოვებს ტარიელს და თინათინისკენ მიეშურება. ტარიელი კი, თავის მხრივ, სიტყვას აძლევს მას, რომ „აქეთ“ არ წავა:

„რომე აქათ არ წახვიდე, შენ თუ ამას შემეპირო“

რას შეიძლება ნიშნავდეს „აქეთ?“ რა თქმა უნდა, არა გეოგრაფიულ მიმართულებას, რადგან ასეთი რამ სრული ნონსენსი იქნებოდა. ავთანდილი ტარიელს თხოვს, არ წავიდეს ღრმა მედიტაციის გზით, იმ გზით, რომელიც მის მდგომარეობაში შეიძლება სასიკვდილო გახდეს.

ამ პირობით ტოვებს ავთანდილი ტარიელს და თინათინთან მიეშურება, მაგრამ უკან დაბრუნებულს ტარიელი ასმათთან ერთად გამოქვაბულში არ ხვდება; აქ ავთანდილი ამბობს:

„წავალ, ვეძებნი, ანუ ვპოვებ, ან სიკვდილი მოვიადრო,
თვარა ბედი აზომ თურე მიკვეთს, ღმერთსა რაღა ვჰკადრო!"

ავთანდილის ამ სიტყვებში იგულისხმება, რომ საკუთარ თაეში დანთქმული ტარიელი ისეთ სიშორეზეა წასული, სადამდე მიღნევაც სიცოცხლისთვის საშიშია. სხვა ვერაფრით აიხსნება ეს სიტყვები, რადგან ფიზიკურ რეალობაში „ამა არეებში“, ახლო-მახლო მიდამოებში წასული ტარიელის მოძებნა გმირთაგმირი ავთანდილის სიცოცხლისთვის საშიში ვერაფრით იქნებოდა.

საერთოდ, მას შემდეგ, რაც ავთანდილი ტარიელის ძებნას შეუდგება, მის არსებაში ჩნდება მანამდე მისთვის უცხო მოტივი – სიკვდილის სურვილი:

„მოვკვდე, თავი არ მეწყალვის, სისხლი ჩემი ჩემსა ქედსა!“

აქამდე სიცოცხლით სავსე ავთანდილს სიკვდილი სწადია და საკუთარ თავს არწმუნებს, რომ ეს უმართებულო გზაა, რომ სიცოცხლის მოთმენა, ატანა უკეთესია:

„კვლა იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება“,

მის სიტყვებში გამუდმებით ისმის ამქვეყნიური ცხოვრების ხანმოკლეობასა და წარმავალობაზე ჩივილი:

„ქალი ახლავს სასურველად, სულთა დგმად და ჭირთა თმენად.“
ვა, სოფელმან სოფელს მყოფი ყოვლი დასვა ცრემლთა დენად!“

ავთანდილი აცნობიერებს, რომ მატერიალურ სამყაროში ბედნიერება ხანმოკლეა, რომ ეს ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა „მაია“, ილუზია:

„აწლა ვცან, საქმე სოფლისა ზღაპარია და ჩმახია!“

ავთანდილი, ბუდას მსგავსად, თითქოს გვიან აცნობიერებს, რომ ამქვეყნად სიკვდილი არსებობს:

„ვა, საწუთრო ბოლოდ თავსა ასუდარებს, აზეწარებს!“

მაგრამ მისი რწმენით, მსგავსად თვით პოეტის რწმენისა („მაგრა ღმერთი არ გაწირავს“...), ილუზია დროებითია, ღმერთი კი მარა-

დიული. ამ აზრს პოეტი ავთანდილს წმინდად ჰინდური წარმოშობის მეტაფორით გადმოაცემინებს:

„რა ღრუბელი მიეფარვის, მზე ხმელეთსა დააჩრდილებს,
მის მოყვრისა მოშორება კვლა აბინდებს, არ ადილებს.“

მოყვარე, როგორც ავღნიშნეთ, რუსთაველის ლექსიკონში უნივერსალური სიტყვაა და შესაძლებელია აღნიშნავდეს როგორც მეგობარსა და სატრფოს, ისე სატრფოს საკრალური გაგებით, ანუ ღმერთს. ამ სტრიქონების ასეთ გაგებას ისიც უმაგრებს ზურგს, რომ მზე ღმერთის აღმნიშვნელი მეტაფორაა.

ავთანდილი თითქოს თანდათანობით ხვდება იმას, რაც ტარიელისთვის იმთავითვე თავისთავად გასაგებია:

„რად არა იცი, უწამლო არს ლები ესე ლებული!“

ამ სიტყვებით ტარიელი გასაგებს ხდის იმის მიზეზს, თუ რატომ დაეძებს ასე ფატალისტურად სიკვდილს – მას სწამს, რომ მისი წყლულის წამალი ამქვეყნად არ მოიპოვება. იგი რომ მხოლოდ ქალს დაეძებდეს და არა ღვთაებრივ სატრფოს, მისი ასეთი ფატალიზმი გაუმართლებელი და სულმდაბლურიც კი იქნებოდა, რადგანაც რაც უნდა შორს იყოს გადამალული ნესტანი, შეყვარებული, მით უფრო ტარიელის ტოლფერი ვაჟკაცი მაინც ვალდებულია ეძიოს იგი. ტარიელმა კი, პირველი ცდის შემდეგ ფარ-ხმალი დაყარა და ველად გაჭრასა და ცრემლთა ფრქვევას მიეცა. ამის მიზეზი, როგორც აღვნიშნეთ, ისაა, რომ არსებობს პოემის მეორე, დაფარული შინაარსი, რომლის მიხედვითაც ტარიელმა წინასწარ იცის, რომ მისი გულის ჭრილობის წამალი ამ ქვეყნად არ იპოვება. ამ აზრს ტარიელი კიდევ უფრო გასაგებს ხდის მომდევნო სტროფში:

„კაცმან ვით პოვოს, ღმრთისაგან რაც არა დანაბადია!
მით გული ჩემი სახმილმან აწ ასრე დანაბა დია,
კვლა გზასა მიკრავს, მიჭირავს, მითქს ბადე დანაბადია;
აწ ლხინთა ნაცვლად სოფლისა ჩალა მაქვს და ნაბადია.“

ეს სტროფი მხოლოდ მაჯამური რითმით არ არის გენიალური. მასში რუსთაველი ათამაშებს და საცნაურყოფს სიტყვა „დაბადების“

ეტიმოლოგიას, მის საიდუმლოებრივ მნიშვნელობას. ეს უძველესი და აშკარად ქრისტიანობამდელი ქართული სიტყვა ძალზე ღრმა შინაარსის შემცველია. იგი მიგვანიშნებს, რომ მატერიალურ სამყაროში შობა სხვა არაფერია, თუ არა და-ბადე-ბა, ანუ ბადეში მოხვედრა, ტყვეობაში ჩავარდნა, პატიმარყოფა... ტარიელი ღმერთს დაეძებს, ანუ იმას, რაც ამ ქვეყნად არ დაბადებულა, რაც „არა დანაბადია." მას სურს შეურთდეს ამ მიღმიერ სიცოცხლეს, მაგრამ „დანაბადი ბადე", ანუ მატერიალური სამყარო ჯერ კიდევ „გზას უკრავს" და „იჭერს" მას. სტროფის საერთო შინაარსი ასეთია: „რაც არ დაბადებულა, იმას ადამიანი ვერ ჰპოვებს (მატერიალურ სამყაროში); ამიტომ არის დამწვარ-დადაგული გული ჩემი; გზას არ მაძლევს, ჯერ კიდევ მიჭერს დაბადებული ბადე (მატერია), და ბედნიერების ნაცვლად უსულგულო მატერიის („სოფლისა ჩალა") ანაბრად ვარ დარჩენილი." მეტი რაღა უნდა თქვას პოეტმა, რომ ბოლოს და ბოლოს მივხვდეთ, რის შესახებაა მისი პოემა?!

როგორც ვიცით, ტარიელთან ხელმეორედ მობრუნებულ ავთანდილს გამოქვაბულში მხოლოდ ასმათი ხვდება. ქალი ამცნობს მას, რომ ტარიელი კვლავ ველად გაიჭრა:

„ეტყვის: „რა წახვე, გაიჭრა, ქვაბს ყოფა მისჭირდა ვითა;
აწ მისი არა არ ვიცი, არ ნახვით, არ ამბავითა."

ავთანდილი საყვედურობს ასმათს, მე მისთვის თავი საფრთხეში ჩავიგდე, მან კი სიტყვა არ შეინახა, არ დამელოდაო და მისგან ასეთ პასუხს იღებს:

„შენ უმართლე ხარ, ემდურვი, შენ გაეყარე ძმობილსა,
მაგრა ვით ითქმის, ვით გახდა, ვითა გიამბობ ცნობილსა!
ენა დაშვრების, გაცვთების, გულსა შეელმის ლმობილსა,
ამას მით ვაზრობ, მინახავს მე უბედურსა შობილსა."

ასმათი ცდილობს ავთანდილს გააგებინოს, რომ ტარიელის მაღალი სულიერი მდგომარეობის სიტყვებით გადმოცემა შეუძლებელია. „ვითა გიამბო ცნობილსაო" ანუ ცნობიერი ადამიანისთვის ამის გაგება შეუძლებელიაო, ამბობს ასმათი. მისი სიტყვების აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ იმ სულიერ განზომილებაში, რომელშიც

ტარიელი ცხოვრობს, თავისი ლოგიკაა, განსხვავებული ამქვეყნიური ლოგიკური აზროვნებისაგან. იქ სხვა რიგის, სხვაგვარი სიმართლეა, რომელიც ამქვეყნიურ სიმართლეს არც უპირისპირდება და არც ეთანხმება – ის უბრალოდ ამისგან კარდინალურად განსხვავებულია. ამქვეყნიური ლოგიკით მას არათუ ვერ გაამართლებ, ანდა გაამტყუნებ, ვერც კი შეიმეცნებ. ამიტომ ეუბნება ავთანდილს ასმათი, „შენ უმართლე ხარ“, რადგან ამქვეყნიური სიმართლე შენს მხარესაა, მაგრამ „ცნობილს“, ანუ ცნობიერების, ლოგიკური აზროვნების მქონეს როგორ გაგაცნობიერებინო ტარიელის სიმართლეო – ტარიელი ხომ ღვთაებრივი მიჯნურობით არის შეპყრობილი, ის „შლეგია“, „ხელი“ და ასევე „უცნობო“, და ეს უცნობობა მან მიიღო, როგორც თმენისა და დაუღალავი სწრაფვის შედეგი და უფლის საჩუქარი – „ნობათი“, როგორც თვითონ ეტყვის ავთანდილს მოგვიანებით. ტარიელის მდგომარეობა „წმინდა სიგიჟეა.“ ეს ჩვეულებრივი, კლინიკური სიგიჟე კი არ არის, არამედ ცნობიერების მაღალი, წმინდა მდგომარეობა, რომელსაც მიწიერი ლოგიკის თვალსაწიერიდან შეშლილობის ელფერი დასჩენია. ასმათი დღედაღამ ტარიელის გვერდითაა და ამიტომ გრძნობს მის ენით უთქმელ „სიმართლეს“ („ამას მით ვამბობ, მინახავს მე უბედურსა შობილსა“), მაგრამ იმასაც კარგად ხვდება, რომ ჩვეულებრივი ადამიანისთვის ამის ახსნა საღ აზრს მოკლებლია.

ტარიელი ჭეშმარიტი მიჯნურია, უკიდურეს ზღვარს გადასული „ბჰაკტი.“ ასეთი ადამიანები ღმერთის სახელის ხსენებაზეც კი ექსტაზში ვარდებიან, მის გახსენებაზე თვალზე ცრემლი ადგებათ ან გულამოსკვნილნი ტირიან. მათთვის უმედიტაციოდ – უფლის უშუალო ჭვრეტის გარეშე ერთი წუთი ცხოვრებაც კი გაუსაძლისი სატანჯველია. ასე იყო რამაკრიშნა და ბევრი სხვა ბჰაკტი. იგივე შეიძლება ითქვას სუფიებზეც, რომლებიც ექსტაზში გონებას კარგავენ და ღმერთით „თრობას“ ეძლევიან. ტარიელიც ამიტომ ვერ ძლებს ავთანდილის დაბრუნებამდე და უფლის ღრმა ჭვრეტას მიეცემა. ის პირობას აძლევს ასმათს, რომ საკუთარ თავში დანთქმული მეტისმეტად შორს არ შეტოპავს, თუმცა არ გამორიცხავს, რომ შეიძლება ვერც მოახერხოს იმ ზღვარს გადაუსვლელობა, რომლის იქით გასწრაფულმაც, შესაძლოა, უკან გზაც ვეღარ გამოიკვლიოს:

ამიტომაც ამბობს, რომ მისი სიცოცხლე „სათუოა“:

„თუ მკვდარი მნახოს, დამმარხოს, თქვას ვაგლახი და უები,
ჩოცხალი დავჰხვდე, უკვირდეს, სიცოცხლე არს სათუები.“

მაგრამ სიცოცხლე არ არის ის, რასაც ტარიელი ესწრაფვის. მის ნაცვლად იგი სიკვდილს ელტვის და გოდებს, რომ ვერ პოულობს მას:

„ჩემთვის გარდახდა მას აქათ გაყრა მზისა და ქედისა;
ოდენ მოდენა ცრემლისა მჭირს, ველთა მოსალბედისა.
მსჯის გამრავლება ხელ-ქმნილსა სულთქმისა ზედა-ზედისა,
დავვიწყებივარ სიკვდილსა, ნახეთ ნაქმარი ბედისა!“

ავთანდილი პოულობს ტარიელს და მათ შორის პოემის ყველაზე მნიშვნელოვანი, საგულისხმო, საკვანძო დიალოგი იმართება. ეს გახლავთ ორი მაძიებლის, ორი პრაქტიკოსის საუბარი ღვთის ნვდომის გზების შესახებ. მათ შორის ერთი გონიერებისა და ზომიერების მომხრეა, მეორე კი ღმერთის უშუალო წვდომისა და ამისთვის თავის გაწირვის. მართლაც, ტარიელის თავგანწირვა უმაგალითო და სულისშემძვრელია:

„უთხრა: „ძმაო, არ გიტყუვე, გიყავ, რაცა შემოგფიცე,
გნახე სულთა გაუყრელმან, ფიცი ასრე დავამტკიცე;
აწ დამეხსენ, სიკვდილამდის ვიტირო და თავსა ვიცე.“

ავთანდილი ტარიელს შეახსენებს, რომ ის ბრძენია, სიბრძნე კი მოთმინებაში მდგომარეობს:

„თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა:
ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს, რაზომცა ნელად ტირსა.
ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვიტკირსა.“

და აქვე უცხადებს პოემის ერთ-ერთ ყველაზე ღრმა და გენიალურ აზრს:

„თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა.“

ავთანდილი დაჟინებით ახსენებს ტარიელს მის „ბრძნობას“, ვინაიდან იმედოვნებს, რომ ამ გზით დაუბრუნებს, კვლავინდებურად აზიარებს ამქვეყნიურ თვითცნობიერებას, თანაც ახსენებს, რომ ამქვეყნიურის დათმობით იმქვეყნიურს ვერ მიაღწევს („ვისთვის კვდები, ვერ მიჰხვდები (ვერ შეხვდები), თუ სოფელსა მოიძულებ“... აქ უნებურად მახსენდება სიტყვები „გიტადან“: „ვისაც არა სურს და არც სძულს რამე, მისი სიბრძნეა სრული, ღვთიური“...):

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ,
მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?
ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ,
თავსა მრთელსა რად შეიკრავ, წყლულსა ახლად რად იწყლულებ?“

ავთანდილის ეს სენტენციურობის შემცველი სიტყვები ასევე ასკეტიზმის კატეგორიულ უარყოფას შეიცავს („თავსა მრთელსა რად შეიკრავ“...).

რაციონალიზმით განბრძნობილი ავთანდილი კვლავინდებურად კიდევ ერთ „უცნაურ“ ფრაზას ესვრის მიჯნურობისაგან ხელქმნილ მეგობარს – მითხარ, უსახო რა შექმნილაო:

„ვინ არ ყოფილა მიჯნური, ვის არ სახმილნი სდებიან?
ვის არუნახავს პატიჟნი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან?
მითხარ, უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან?
არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!“

რა შეიძლება აქ იგულისხმებოდეს? ის, რომ ნესტანი „უსახო“ ვერ გახდება? მაგრამ ეს უბრალოდ უაზრობაა – რაში ესაჭიროება ტარიელს ამის ცოდნა? ეს ხომ მან ისედაც იცის... მაგრამ აქ საუბარი მოკვდავ ნესტანზე არაა. უძველესი დროიდან აღმოსავლეთში ღმერთის ორნაირ ასპექტს ეთაყვანებიან – გამოვლენილსა და გამოუვლენელს, პიროვნულსა და უპიროვნოს, ფორმის მქონესა და უფორმოს, „უსახოსა“ და „სახიერს“. უძველესი დროიდანვე ითვლება, რომ ღმერთის უპიროვნო, ფორმის ასპექტზე მედიტირება და მისი „მოხელთება“ ბევრად უფრო რთულია, ვიდრე მისი პიროვნული გამოვლინების შეცნობა. „ბჰაგავად-გიტაში“ ვკითხულობთ:

„მეტი ხვდეს ტანჯვა, მას ვინც ინდომოს, განჭვრიტოს ის,
რაც უვლენელია,
უვლენელამდე სვლა და მიღწევა ხორციელისთვის
ძნელზე ძნელია“...

ავთანდილი სიბრძნედ იღვრება, მისი ბაგიდან ერთიმეორეს მიყოლებით მარგალიტები გადმოედინება:

„ნუ მიჰყოლიხარ თავისა თათბირსა, გაგონებასა,
რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“

მაგრამ ტარიელის ყურს აღარ ეამება მისი სიბრძნე, საამისოდ კი მას სერიოზული მიზეზიც აქვს:

„მან უთხრა: „ძმაო, რა გითხრა, ძრვაცა არძალ-მიც ენისა,
ძალი არა მაქვს ხელ-ქმნილსა შენთა სიტყვათა სმენისა;
რა ადვილად გიჩნს მოთმენა ჩემთა სასჯელთა თმენისა!
აწ მივსწურვივარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა.“

ამ სტროფიდან პირველ რიგში იმას ვიტყობთ, რომ ტარიელი სიგიჟის მდგომარეობაშია („ხელ-ქმნილია“) – ლაპარაკის უნარიც წართმეული აქვს და სმენისაც. ამას გარდა, ვიგებთ, რომ მისი აზრით, ავთანდილს არ ესმის მისი მდგომარეობის სიმძიმე, ასევე იმას, რომ ტარიელი სიკვდილის პირასაა, რაც მისთვის ბედნიერებაა („ლხენა“) და არა უბედურება.

ტარიელი ღრმად დარწმუნებულია, რომ უნდა მოკვდეს, რადგან სიგიჟის ისეთ საფეხურს მიაღწია, რომელზე მყოფისთვისაც ამქვეყნად დარჩენა, უბრალოდ უაზრობაა, რადგან მას აღარ გააჩნია ის ლოგიკა, რომლითაც ადამიანები ერთმანეთთან კავშირს ამყარებენ. სამაგიეროდ მოუპოვებია ცნობიერება, რომლითაც მილმიერებასთან კავშირი დაუმყარებია:

„მართ გარდაწყვედით იცოდი, გეტყვი მართალსა პირასა:
სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსაღა დავჰყოფ მცირასა;
არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქმნევ? რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასა?
დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევჰრთვივარ სულთა სირასა.“

ტარიელი დაჟინებით იმეორებს, რომ მისთვის წარმავალმა („არის წამისად") სიცოცხლემ აზრი დაკარგა, რომ მან სიგიჟე მოიპოვა და უნდა მოკვდეს:

„რა სთქვი, რას იტყვი, არ მესმის, არცა მცალს სმენად მაგისად,
სიკვდილი მახლავს ხელ-ქმნილსა, სიცოცხლე არის წამისად;
აწ გამიარმდა სიცოცხლე მეტად ყოვლისა ჟამისად,
მუნ მეცა მივალ, ცრემლისა მიწად სად გამდის ლამი, სად."

ამის შემდეგ კი მოდის პოემის ერთ-ერთი მთავარი სიტყვები:

„ბრძენი! ვინ ბრძენი, რა ბრძენი! ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა!
ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა;
ვარდი ვერ არის უმზეოდ; იყოს, დაიწყებს ჭნობასა;
მაწყენ, არა მცალს, დამეხსენ, არცაღა ვახლავ თმობასა."

აქ ტარიელი უცხადებს ავთანდილს, რომ სიგიჟე უფრო მაღალი მდგომარეობაა, ვიდრე სიბრძნე, ამიტომ შეშლილს აღარ მოეთხოვება სიბრძნის მიყოლა, ბრძნული წესების აღსრულება. აქვე ვიტყობთ, რომ სიგიჟე ის მდგომარეობაა, როდესაც ადამიანს ღმერთის გარეშე ყოფნა აღარ შეუძლია („ვარდი ვერ არის უმზეოდ"); და რომ ამ მდგომარეობაში მყოფს აღარ მოეთხოვება მოთმინება, თუ ჰარმონიული წონასწორობის დაცვა.

ავთანდილი კვლავ შესთხოვს ტარიელს, დარჩეს ამ სამყაროში, მაგრამ, ამაოდ:

„კვლა ეუბნების ავთანდილ სიტყვითა მრავალ-ფერითა,
ეტყვის, თუ: „მოჰკვდე, რას არგებ ქცევითა მაგ ოხერითა?
ნუ იქმ, არა სჯობს საქმითა, ნუ ხარ თავისა მტერითა!"
ვერ წაიყვანა, ვერა ქმნა სიტყვითა, ვერა, ვერითა."

სიტყვით რომ ვერაფერს გახდება, ავთანდილი ფსიქოლოგიურ ხერხს მიმართავს: თხოვს ტარიელს, მისი ხათრით ერთხელ ცხენზე შეჯდეს და უკანასკნელად ეჩვენოს ცხენზე ამხედრებული, რადგან იცის, რომ შეჯდომა მას „კაეშანს მოაქარვებს", გარემოს ცვლილება სხვა სულიერ მდგომარეობაში გადაიყვანს. მართლაც,

ტარიელს „სიარულმა მომჯობება დააჩინა.“ სასიამოვნო საუბრით ავთანდილმა ტარიალს კაეშანი მოაშორა და მოთმინება დაუბრუნა („დათმენავე შეაერთა“). ამის შემდეგ კი ეკითხება:

„ერთსა რასმე მოგახსენებ, გამიცხადე დაფარული:
ეგე სამხრე მისეული, შენ გაჩნია ვისგან წყლული,
რაგვარ გიყვარს, რაგვარ გილირს? თქვი, დავიღო მერმე სული.“

თითქოსდა პარადოქსულია, რომ ასეთ უბრალო შეკითხვას – მითხარი, რამდენად ძვირფასია შენთვის ნესტანის ნაჩუქარი სამხრე, ავთანდილი წინ წაუმძღვარებს, „გამიცხადე დაფარულიო.“ კიდევ უფრო უცნაურია ტარიელის პასუხი:

„მან უთხრა: „სახე რა გითხრა მის უსახოსა სახისა!
ესეა ჩემი სიცოცხლე, ჩემი მომცემი ახისა,
მჯობი ყოვლისა სოფლისა, წყლისა, მიწისა და ხისა;
არ-სასმენლისა მოსმენა არს უმჟავესი წმახისა.“

ტარიელის პასუხის მიხედვით, ნესტანისაგან ბოძებული სამხრე „უსახო სახის“ სიმბოლოა, რომლის აღწერაც შეუძლებელია. იგი ტარიელისთვის სიცოცხლეზე ძვირფასია, მეტია, ვიდრე მატერია („მჯობი წყლისა, მიწისა და ხისა“); და ბოლოს – იგია „არ-სასმენელი.“ აქ ალბათ საჭირო არ არის იმის დაზუსტება, რომ ეს სამხრე არის სიმბოლო იმისი, „რაც აქ არ არის“...

ამის შემდეგ ავთანდილი ტარიელს სიბრძნის განსაზღვრას ახსენებს და საიდუმლო განძზე ჩამოუგდებს სიტყვას:

„ამას ეტყვის: „შენთვის დავსდებ გონებასა, სულსა, გულსა,
მაგრა შენცა ნუ აგრე ხარ, ნუ იწყლულებ ახლად წყლულსა;
არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა:
არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?“

საკითხავია, რა არის ეს „დაფარული საუნჯე?“ ავთანდილი განაგრძობს:

„არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!“

ამ სტრიქონიდან ვტყობილობთ, რომ ავთანდილის „დაფარული საუნჯე“ სულიერ გზაზე ტანჯვის უარყოფაა („არას გარგებს შეჭირვება“), ასევე დარდისა და კაეშანის, სულიერი უნაყოფობის

გაცნობიერება („რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების"). ავთანდილი აქვე უხსნის ტარიელს, რომ ღმერთის ნების გარეშე ვერანაირი ძალისხმევა წარმატებით ვერ დაგვირგვინდება, ამიტომ სულიერ გზაზე მოთმინება, სულიერი სიმტკიცე დიდი განძია:

„ართუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვდების?
მზისა შუქთა მომლოდინე ვარდი სამ დღე არ დაჭნების.
ბედი, ცდა და... გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გვხვდების."

ამის შემდეგ უკვე ტარიელი აღიარებს ავთანდილს თავის მასწავლებლად:

„მოახსენა: „ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს, –
გონიერსა მწვრთელი უყვარს, უგუნურსა გულსა ჰგმირდეს",

მომჯობინებული ტარიელი ავთანდილს უამბობს, როგორ დახოცა ლომი და ვეფხვი. მათ შემხედვარე ტარიელს უკვირს მათი ლაღობა, შემდეგ კი ერთმანეთის არდანდობა:

„პირველ ამოდ ილაღობეს, მერმე მედგრად წაიკიდნეს:
თვითო ტოტი ერთმანერთსა ჰკრეს, სიკვდილსა არ დაჰრიდნეს;"

ამ სტრიქონებში მეტაფორულადაა გადმოცემული ხორციელ ვნებათა და სურვილების ილუზორული, მაცდური ბუნება და ის აზრი, რომ რომ ვნებებით გატაცება, საკუთარი თავის მათთან გაიგივება სახიფათოა ადამიანისთვის, რადგან მიუხედავად პირვანდელი მიმზიდველობისა, „როგორც ბორბლის ღერძის ტრიალს ბორბლის ტრიალი მოსდევს, ისე სურვილებს მოსდევს ტანჯვა" (ბუდა).

ტარიელი ვეფხვს შეიპყრობს და აქ ხდება უცნაური რამ, რის შეფარული აზრიც, ვგონებ, ჯერაც გამოუკვლეველია:

„ხრმალი გავტყორცე, გარდვიჭერ, ვეფხი შევიპყარ ხელითა;
მის გამო კოცნა მომინდა, ვინ მწვავს ცეცხლითა ცხელითა;
მიღრინვიდა და მაწყენდა ბრჭალითა სისხლთა მღვრელითა,
ველარ გავუძელ, იგიცა მოვკალ გულითა ხელითა."

ტარიელს ვეფხვისადმი ვნება იპყრობს, რადგან იგი უშუალოდ თავის სატრფოს აგონებს. იგი კლავს ვეფხვს, რითაც ამარცხებს, საბოლოოდ იშორებს თვით ვნებას. როგორც ვიცით, „ვეფხის-ტყაოსნის“ მიხედვით, ყოველივე – უმაღლესიც და უმდაბლესიც ერთი მთლიანობის ნაწილია. ამდენად ვნებაშიც კი შეიძლება ტარიელი ყოვლისმომცველი რეალობის – ღმერთის გამოვლინებას ხედავდეს, მაგრამ მას არ სურს ამ საფეხურზე გაჩერება, და ამიტომაც ებრძვის და ამარცხებს „მხეცებს.“ იგი აღგვიწერს ამ რთულსა და ხანგრძლივ პროცესს – როგორ ცდილობდა დაემშვიდებინა თავის თავში ვნებები, მაგრამ მიხვდა, რომ ეს მის ძალებს აღემატებოდა და ამიტომ ერთიანად ამოშანთა ისინი საკუთარი არსებიდან:

„რაზომსაცა ვამშვიდებდი, ვეფხი ვერა დავამშვიდე,
გავგულისდი, მოვიქნივე, ვჰკარ მიწასა, დავაწყვიდე;“

ვეფხვი სხვასხვა კულტურაში მიწის სიმბოლოა. ჩინურ ალქიმიაში იგი სხეულებრივი ძალის სიმბოლოდ გვევლინება. აცტეკებთან ვეფხი ქტონიკურ, ანუ მიწიერ, ველურ ძალებს განასახიერებს. ვეფხვი არის ასევე ჩინური ბუდიზმის სამ უგრძნობელ არსებათაგან ერთ-ერთი, ამსახველი სიბრაზისა და სიავისა; ჩინური სიმბოლიკის მიხედვით, ვეფხვი თორმეტი მიწიერი განტოტების მესამე სიმბოლური ცხოველია. სიმდიდრის ღმერთი ვეფხვზეა ამხედრებული, რომელიც მონეტებით სავსე სკივრს იცავს. ჩინეთში ვეფხვი მთავარის სიმბოლოდ არის მიჩნეული, და ახალი მთავარის მზარდ ძალას აღნიშნავს. თვითონ მთავარე ბავშვის სახით არის წარმოდგენილი, რომელიც ვეფხვის ეშვებს გაურბის. ბავშვი კაცობრიობის სიმბოლოა, ვეფხვი კი – ბნელეთის ძალების, რომლებისგანაც თავის დახსნასაც მთავარე ლამობს. ვეფხვის გახედნვით ჩინელები სახიფათო სტიქიური ძალების წინააღმდეგ გამოსვლას აღნიშნავდნენ.

როგორც ჰინდურ, ისე ბუდისტურ ტრადიციაში ვეფხვის ტყავი სიდჰების, იოგებისა და იოდამების მიერ მედიტაციისთვის გამოიყენებოდა. ითვლება, რომ ირმის ტყავი მშვიდობიან ან მგრძნობიარე აქტივობას ნიშნავს, ვეფხვის ტყავი კი გაავებული, ან ძალისმიერი აქტივობის სიმბოლოდ წარმოდგება. ვაჯრაიანას ბუდიზმში იოდამებს ვეფხვზე ამბოხებულთ გამოსახავენ, რაც მათ განრისხებასა, ან მებრძოლ სულისკვეთებაზე მიანიშნებს.ზეამხედრება იოდამის უშიშრობასა და მოუთოკავ ვნებაზე მეტყვე-

ლებს. როდესაც იოდამი ვეფხვის ტყავით არის შემოსილი, ეს იმას მოასწავებს, რომ მან მრისხანება და სიძულვილი შერისხა და მათზე სრული ძალაუფლება მოიპოვა.

ინდოეთში ვეფხვის ტყავი ოდითგანვე შივას სიმბოლო გახლდათ, რადგან ითვლებოდა, რომ შივამ მოკლა „სურვილის ვეფხვი" და მისი ტყავი მედიტაციის დროს ძირს დასაგებად გამოიყენა. ვეფხვი აქ მინიერი ვნების სიმბოლოა, ვეფხვის ტყავი კი, რომელიც შივას მოსავს კიდეც, მის მიერ ვნებების მოთოკვას აღნიშნავს. ლეგენდის მიხედვით, შივამ ტყავი იმ ვეფხვს გააძრო, რომელიც მას ბრძენებმა იმის გამო მიუგზავნეს, რომ მათი ცოლები შივასადმი სურვილით იწვოდნენ. შივას შინაგანი სულიერი მდგომარეობა გამოიხატება გამოთქმით, „კაში-პური", ანუ „მბრწყინავი ქალაქი." ეს გამოთქმა იმის აღმნიშვნელია, რომ შივამ მთლიანად დაძლია ადამიანთათვის ნიშნეული ყოველნაირი მიწიერი ვნება და სიხარბე. ამრიგად, ვეფხვის ტყავი ჰინდუიზმში საკუთარ ცხოველური, ანიმისტური ბუნების ძლევის სიმბოლოა.

შივას მეუღლე, შაქტი, ვეფხვზეა შემართული. ამ შემთხვევაშიც, ცხოველთა სამყაროს ერთ-ერთი ხელმწიფე ადამიანურ ჟინსა და ვნებებს განასახიერებს, რომელთა აღძვრა და დაშოშმინებაც ძალუძს შაქტის, რომელიც ამ ხელოვნებას ყველა ქალს ასწავლის.

ამგვარად, ტარიელის ვეფხვისა და ლომის დახოცვა შეუძლებელია გავიგოთ სხვანაირად, თუ არა როგორც მისი შინაგანი ბრძოლა საკუთარ ცხოველურ ბუნებასთან, ვნებებთან და ინსტინქტებთან, ხოლო მისი დაუძლურებითა და „სიკვდილს მიახლებით", პოეტი მიგვითითებს, რაოდენ ძნელია ადამიანისთვის საკუთარი მინიერი ბუნების დამარცხება.

ტარიელი ეუბნება ავთანდილს, რომ მის მოსვლამდე იგი „გასული" იყო მატერიალური სამყაროდან:

„სულთა დგმაცა არა მმართებს, ასრე გასლვა რად გიკვირდა!"

მისი ეს მდგომარეობა, რომელსაც იგი „გასვლას უწოდებს", რაღაც შუალედური ფსიქიკური მდგომარეობაა – ტარიელი აღარ იყო ცოცხალი, მაგრამ სიკვდილიც არ შეეძლო:

„სიცოცხლესა გავეყარე, სიკვდილიცა დამიძვირდა."

საგულისხმოა, რომ სწორედ ამის შემდეგ მიმართავს ავთანდილი ტარიელს, რომ მიჯნურობა სიკვდილთან აახლოვებს ადამიანს:

„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანავღლებს,
მაგრა ბოლოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ ჭირსა გასძლებს;
მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს,
გასწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლელსა გაასწავლებს."

ტარიელი და ავთანდილი ასმათთან გამოქვაბულში ბრუნდებიან და ტარიელი გამოთქვამს აზრს, რომელიც გაუტამა ბუდას ზემოთმოყვანილ სიტყვებს ემთხვევა:

„საწურთო ნაცვლად გვატირებს, რაცოდენ გაგვიცინია.
ძველი წესია სოფლისა, არ ახლად მოსასმინია."

და კვლავ ადასტურებს, რომ სიკვდილია ის, რასაც იგი დაეძებს:

„ვა შენი ბრალი, თვარა-და სიკვდილი ჩემი ლხინია!"

ამას მოსდევს სტროფი, რომლებიც კიდევ ერთხელ მიანიშნებს ტარიელის ძიებათა ფარულად შეჩენილ მიზანზე:

„სწყუროდეს, წყალსა ვინ დაღვრის კაცი უშმაგო, ცნობილი?
მე თვალთა ჩემთა მით მიკვირს, რად ვარ ცრემლითა ლტობილი!
უწყლოობა ჰკლავს, წყალი სდის, აროდეს არ გახმობილი!
ვა, წარხდა ვარდი პობილი, ვა, მარგალიტი წყობილი!"

პრეისტორიული დროიდან მოყოლებული, მითებში წყალი სიცოცხლის, მთელი მატერიალური სამყაროს წყაროდ გვევლინება. ამავდროულად წყალი ასოციაციურად მასში ჩაძირვასა და განზავებას უკავშირდება. ამრიგად, იგი ორმაგ სიმბოლოდ გვევლინება, რადგან ერთის მხრივ, სიცოცხლესა და მის წყაროს აღნიშნავს, მეორეს მხრივ კი, ჩაძირვასა და დანთქმას, ანუ სიკვდილს. ალვის მსგავსად, წყალიც ზუსტად გამოხატავს ტარიელის მეთოდს — სიკვდილის გზით მარადიული სიცოხლის მოპოვებს მისტიკურ სურვილს. ტარიელის რთულ მდგომარეობას რუსთაველი პარადო-

ქსული სახე-სიმბოლოთი გამოხატავს: ტარიელს წყურია და წყალს ღვრის, უწყლობა კლავს და წყალი სდის, თანაც უშრეტი, უსასრულო. ტარიელი, რომელიც მარადისობას ესწრაფვის, განიცდის, რომ დროს კარგავს; ნამდვილ სიცოცხლეს დაეძებს და სიცოცხლეს ფლანგავს.

ტარიელი ავთანდილს უცხადებს, რომ მისი მეთოდი სახიფათოა, და თხოვს, არ გაიზიაროს იგი:

„აწ შემიხვეწე, ნუ დამწვავ კვლა წვითა უცხელესითა;
მე რომე ცეცხლი მედების, არ ნაგზებია კვესითა.
ვერ დამშრეტ, შენცა დაიწვი სოფლისა ქმნისა წესითა,
წადი, დაბრუნდი, შეიქეც მუნითვე, შენი მზე სით-ა."

და კიდევ ერთხელ ცხადად გამოჩნდება, ვინ არის ტარიელის სატრფო:

„ვინ დამბადა, განკურნება ჩემი უჩანს მასცა ძნელად,
ვისცა გესმის, გაიგონეთ, მით გაჭრილვარ ხელი ველად;"

გამიჯნურებული ტარიელი მისგან ელის პასუხს, ვინც დაბადა იგი," ვისცა გესმის, გაიგონეთ" კი ძალზე წააგავს იესოს საყვარელ ფრაზას, „ვისაც ყურები აქვს, ისმინოს"... შემდეგ სტრიქონებში კი რუსთველისეული „ხელობის" ნამდვილი შინაარსი საცნაურდება, რადგან პოეტი მას, მსოფლიოს უდიდეს რელიგიურ ტრადიციათა დარად, გონიერებაზე მაღლა აყენებს და ყოველგვარი შეფარვის გარეშე „საჩუქრად" აცხადებს:

„რაცა ჰმართებს გონიერთა, ერთხელ ვიყავ მეცა მქმნელად,
აწ ნობათი ხელობისა მომხვდომია, მით ვარ ხელად."

ამის შემდეგ ავთანდილი ცდილობს ტარიელი ამქვეყნისკენ შემოაბრუნოს, რაც არა მხოლოდ კონკრეტული ადამიანის გონს მოყვანის მცდელობაა, არამედ ფილოსოფიური სჯა-ბაასი, რაც საბოლოო ჯამში, ორი, ერთი შეხედვით, მოურიგებელი მრწამსის მორიგებით და უფრო ღრმა თვალთახედვის მიღწევით გვირგვინდება. ავთანდილის პირველი არგუმენტი ის არის, რომ ყველაფერი ღვთის ნებით ხდება:

„ავთანდილ ეტყვის: „რა გითხრა პასუხი მაგა თქმულისა?
შენვე სთქვი ეგე სიტყვაო კაცისა ბრძნად სწავლულისა:
ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა?
იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა!

ამას მოსდევს დაზუსტება, რომ სულიერი პრაქტიკის ჟამს მაძიებელმა არ უნდა დაკარგოს ცნობერება:

„მქმნელი საქმისა ძნელისა კაციმცა იყო ცნობილი;“

ღმერთის გარეშე, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით გამუდმებული სასოწარკვეთილი მცდელობა უნაყოფოა:

„ვერას ვერ შეიქმს ნაყოფსა ვარდი უმზეოდ ჭნობილი.“

ავთანდილი თხოვს ტარიელს, „არ მოკვდეს“, ანუ საბედისწერო შეცდომა არ დაუშვას, თანაც აზუსტებს, ოღონდ გამაგრდი და გინდ სიბრძნის გზას მისდიე, გინდაც „მაგ წესით“, ანუ უშუალო ჭვრეტის გზით იარეო (ჰინდურად რომ ვთქვათ, გინდ ჯნანა-იოგას პრაქტიკაში იყავი, გინდაც ბჰკტი-იოგასიო):

„სადაცა გწადდეს, მუნ იყავ მითვე წესითა მაგითა,
გწადდეს – გულითა ბრძენითა, გწადდეს – ცნობითა შმაგითა;
მაგა ქცევითა ტურფითა, ანაგებითა ნაგითა,
ოდენ გამაგრდი, არ მოჰკვდე, არ დასდნე ცეცხლთა დაგითა.“

საგულისხმოა, რომ აქ ავთანდილი პირდაპირ რელიგიურ კონტექსტში ახსენებს იმას, რაზეც ტარიელი ბევრჯერ მიუთითებს – რომ ტარიელის პრაქტიკა დაკავშირებულია ცეცხლთან, და რომ ეს საშიში პრაქტიკაა – ტარიელი შეიძლება დაიწვას ამ ცეცხლით. ცეცხლი მრავალჯერაა მოხსენიებული პოემაში სწორედ რელიგიური პრაქტიკის კონტექსტში:

„ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთა ნაამჟღავნებდეს,
არ ბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.“

„სევდად მექცა კაცთა ნახვა, ცეცხლი უფრო გავიალე",

„მიჯნურობითა დამწვარვარ, ცეცხლი უშრეტი მგზებია."

„ვინ მოგკვეთა, არა ვიცი, ხეო, ედემს დანერგულო!
ცეცხლმან ცხელმან ვით ვერ დაგწვა, გულო, ასჯერ დადაგულო?!"

„სამ დღემდის ვიყავ უსულოდ, ცეცხლნი უშრეტნი მწვიდიან."

შემდეგი სტროფი ცხად ასოციაციას ტოვებს კოსმიურ ენერგიებთან დაკავშირებულ აღმოსავლურ პრაქტიკებთან:

„შევე, წავდეგ ნოხთა პირსა, მე დამიწყო ცეცხლმან შრეტად,
გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი ადგა სვეტად."

ერთგან ისიცაა მითითებული, რომ ტარიელი მიღმიერ სამყაროში იმყოფება და იქ ახალ-ახალი ცეცხლითაა დაგული:

„აღარა ნახავს სოფელსა, ცეცხლი სწვავს ახალ-ახლები"

„ვეფხისტყაოსნის" გმირთა სულიერი პრაქტიკა რომ ცეცხლს უკავშირდება, ყველაზე მეტად შემდეგ სტროფშია თვალჩენილი, სადაც ნათლადაა გამოვლენილი მიჯნურობის მიზანიც (მიღმიერში გასვლა – „გაქვს სიკვდილისა წადება") და მეთოდიც – („ცეცხლის დება" და ამის ადამიანთაგან მალვა):

„კვლა იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება,
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება,
მაგრა დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კვლადება,
ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება!"

ტარიელი სწორედ შინაგანი ცეცხლის მეშვეობით ამარცხებს „მხეცებს" – საკუთარ სურვილებსა და ქვეცნობიერ იმპულსებს:

„ერთ-კერძუც ლომი მოკლული და ხრმალი სისხლ-მოცხებული,
კვლა სხვაგან – ვეფხი უსულო, მკვდარი, ქვე-დანარცხებული;

მას წყაროსაებრ თვალთაგან ცრემლი სდის გაფიცხებული.
მუნ ეგრე გულსა უნთებდა ცეცხლი მცხინვარე, ცხებული."

აღმოსავლეთის უამრავი სულიერი პრაქტიკა დაკავშირებულია ცეცხლთან. მაგალითად, იოგური პრაქტიკები მიმართულია ე.წ. კუნდალინი ენერგიის გაღვიძებისკენ, რომელსაც სხვაგვარად ცეცხლის ენერგიასაც უწოდებენ, რადგან მისი გამოღვიძების შემდეგ ადამიანის ფიზიკურსა და ენერგეტიკულ სხეულში მიმოიძვრის ე.წ. თხევადი ცეცხლი... საგულისხმოა, რომ კუნდალინი ენერგიის გაღვიძება, საერთო-აღმოსავლური შეხედულებით, ფრიად საშიშია, რადგან მისი არასწორად წარმართვის შემთხვევაში ადამიანი შეიძლება სერიოზულად დაზიანდეს. არსებობს შეხედულება, რომ ამ ენერგიამ შესაძლოა სულიერი პრაქტიკის მიმდევრის სხეული ან ნატიფი სხეული დაწვას კიდეც („ოდენ გამაგრდი, არ მოჰკვდე, არ დასდნე ცეცხლთა დაგითა"...). ცეცხლთანაა დაკავშირებული „აგნი იოგაც." მის მიხედვით, სამყაროს სულიერ-ენერგეტიკული საფუძველი ე.წ. სივრცითი ცეცხლია. ეს სტიქია სხვადასხვა რელიგიურ ტრადიციაში (ზოროასტრის ცეცხლი, ჰერმესის ცეცხლი, ჰერაკლიტესა და სტოიკოსთა ცეცხლი, ეგვიპტური „პტა-რა", ჰინდუთა ღმერთი აგნი და სხვ.) უდიდესი სულიერი დატვირთვის მქონეა.

„ლხინი ადგა სვეტად" – შეუძლებელია ეს უბრალო სიტყვის მასალა იყოს, ლამაზი სამკაული და სხვა არაფერი, რადგან სწორედ ასე – თავზე სინათლის, კოსმიური ენერგიის სვეტდადგმულები გამოისახებიან იოგაში თუ ბუდისტი მედიტატორები; და ეს ენერგეტიკული სვეტი, თვითმხილველებს თუ ვენდობით, სწორედ რომ „ლხინის" სვეტია, რადგან სწორედ მასთან შეხება, მისი ზიარება იწვევს პრაქტიკოსებში იმ შეგრძნებებს, რომლებსაც „ღვთაებრივს" უწოდებენ. ეს „ლხინის სვეტი" ორგვარი – აღმავალი და დაღმავალი ენერგიისგან შედგება. დაღმავალი ანუ „კოსმიური" ენერგია მოცისფრო შეფერილობის, გრილი ენერგიაა და დამამშვიდებლად მოქმედებს. აღმავალი კი მიწის ენერგიად ითვლება. იგი მოწითალოა და სასიცოცხლო ძალის მომცემი, ცხოველმყოფელი ზემოქმედება აქვს. სწორედ იგი ითვლება „ცეცხლის" ენერგიად.

მივუუბრუნდეთ ავთანდილისა და ტარიელის ფილოსოფიურ საუბარს. ავთანდილი ეუბნება მეგობარს:

„მან უბრძანა: „აღარ გაწყენ, არცა სიტყვა გამეტადდეს,
არ მომისმენ, რაზომიცა საუბარი მიდიადდეს;
თუ არ მოგყვეს საყვარელი, შენ მას მიჰყევ, რაცა სწადდეს,
ბოლოდ ყოველი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს.“

უკანასკნელ ტაეპს: „ბოლოდ ყოველი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს“... გამოკვეთილად რელიგიური ელფერი მოსავს, რადგან თითქმის ზუსტად იმეორებს იესოს ცნობილ სიტყვებს.

ტარიელი პირობას აძლევს მეგობარს, რომ როგორც არ უნდა გაუჭირდეს თავისი „ხელობის“ გამო, მატერიალურ სამყაროს არ დატოვებს:

„რა დაიჯერო, მაშინ სცნა ჩემთა საქმეთა ძნელობა;
ჩემთვის ყველაი სწორია, გაჭრა და გაუჭრელობა;
შენ რაცა გითქვამს, მაგას ვიქმ, მრჯის რაზომც გინდა ხელობა,
უშენოდ მომხვდეს, რაღა ვქმნა, არ დია დღეთა გრძელობა!“

თუმცა აქ უცნაური ის არის, რომ ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, როცა დაიჯერებ, რომ ბოლოს ყოველივე დაფარული გაცხადდება, მაშინ დაინახავ, რა ძნელია ჩემი საქმეო „რა დაიჯერო, მაშინ სცნა...“ პირდაპირ მისდევს სიტყვებს: „ბოლოდ ყოველი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს“... ამის შემდეგ მეგობრები იყრებიან და ასმათს აღმოხდება:

„ასმათ ტირს, მოთქვამს: „ჰე ლომნო, ვისნი ვით მოგთქმენ ენანი!
მზემან დაგწვნა და დაგდაგნა ცისა მნათობნი ზენანი“,

პოემის ზედაპირულ სიბრტყეზე ტარიელი და ავთანდილი ერთსა და იმავე მზეს არ დაუწვავს, როგორც ამას ასმათი ამბობს, რადგან მათ სხვადასხვა სატრფოები ჰყავთ... ასეთი „შეუსაბამობა“ პოემაში ძალზე ხშირია. მაგალითად, როდესაც ავთანდილი დააპირებს, ტარიელს ნესტანის კვალის მიგნების სასიხარულო ამბავი აუწყოს, ტარიელი ასეთი სიტყვებით მიმართავს მას:

„ტარიელ უთხრა: „ჰე ძმაო, კმარის, დღეს რაცა მლხენია,
ყოველი ჩემი სალხინო მინახავს, – ნახვა შენია;
სხვად ნუ ყოს ღმერთმან წამალი, არცა რა მოგისმენია:
კაცმანმცა სოფელს ვით პოვა, რაც არა საქმე ზენია!“

ანუ, ამქვეყნად როგორ მოიპოვებ იმას, რაც არაამქვეყნიური, ზეციურიაო! ამ სიტყვებით თვით რუსთაველი ადასტურებს თანამედროვე რუსთველოლოგიაში გავრცელებულ აზრს იმის შესახებ, რომ ნესტან დარეჯანი ნიშნავს „იმას, რაც აქ არ არის.“

ნესტანის არაამქვეყნიურობას არა მხოლოდ მისი სახელის ეტიმოლოგია ადასტურებს, არამედ ისიც, რომ ჩააგდეს იქ, „სადაც ზღვისა ჭიპია“ (ზღვა ამ შემთხვევაში უცხოს, შორეულის, ადამიანური ცხოვრებისთვის მილმიერის სიმბოლოდ გვევლინება); ტარიელიც „ზღვათა გარე“ მთელ ხმელეთს (ანუ მატერიალურ სამყაროს) მოივლის, მაგრამ ვერ პოულობს მას:

„ფრიდონისით წამოსრულმან წავე ძებნად, კვლა ვიარე,
რომე არა არ დამირჩა ხმელთა ზედა, ზღვათა გარე.“

ნესტანის სახე, თუ კარგად დავაკვირდებით, უფრო ღვთაებრივია, ვიდრე მიწიერი. ამის საილუსტრაციოდ მხოლოდ ეს სტროფიც კმარა:

„მით ნავიდაღმა მათ რომე გარდმოსვეს კიდობანითა,
აჰხადეს, ქალი გარდმოსვეს უცხოთა რამე ტანითა,
თავსა რიდითა შავითა, ქვეშეთ მოსილი მწვანითა,
მზესა სიტურფით ეყოფის, იყოს მისითა გვანითა.“

„თავსა რიდითა შავითა, ქვეშე მოსილი მწვანითა“... ეს არ არის უბრალოდ სამოსის აღწერა. ზემოთ მოთავსებული „შავი“ კოსმოსის, შეუმეცნებელი მარადისობის სიმბოლოა, მის ქვემოთ მდებარე „მწვანე“ კი – დედამიწის, მატერიალური სამყაროსი. მთლიანობაში ვიღებთ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც, ღმერთი მილმიერისა და ამქვეყნიურის, სულიერისა და მატერიალურის, შეუმეცნებლისა და საცნაურის განუყოფელი მთლიანობაა. ღმერთის ასეთი ხედვა რუსთაველს სხვაგანაც აქვს გამოთქმული:

„არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყივ მბრუნავი.“

რუსთაველისთვის მთელი სამყარო და ყოვლის მთლიანობაა ღმერთი, მისი სიმბოლო კი ნესტან-დარეჯანია, რომლისკენაც მიილტვის ტარიელი. გავიხსენოთ, როგორ მიეახლება ტარიელი

ნესტან-დარეჯანს ბაღში. რა მძიმეა ყოველი მისი ნაბიჯი, როგორია მდგომარეობა სასწაულის მომლოდინე სუნთქვაშეკრული მიჯნურისა, რა მძიმე და რაოდენ მსუბუქია ეს მოლოდინი, მტანჯველ – ტკბილი წინათგრძნობა... გაიხსენეთ, ნესტანი მის საბრძანებელში... გადავიკითხოთ თავიდან ეს ადგილი და კიდევ ერთხელ შევიგრძნობთ, რომ ნესტანი უფრო ღვთაებაა, ვიდრე მოკდავი, უფრორე სასწაული, ვიდრე საცოლე, უფრო მეტად მარადისობა და ნეტარება, ვიდრე წარმავალობა... ტარიელიც არ არის უბრალო შეყვარებული ახალგაზრდა. ის ჭეშმარიტების – საუკუნო ცოდნის, საუკუნო არსებობის და ნეტარების მაძიებელია – თვით ღმერთი – საკუთარი რაობის, ერთადერთი რეალობის მკვლევი, რომელმაც ერთხელ იხილა, მაგრამ მზად არ იყო, ამიტომ დაკარგა და მთელი ცხოვრება ხელახლა მოპოვების გაუსაძლის წყურვილად გადაექცა...

არის ერთი ასეთი ინდური იგავი: ოსტატთან კაცი მივიდა და ღმერთი მაჩვენეო, თხოვა. ოსტატმა ქეჩოში წაავლო ხელი, თავი წყალში ჩააყოფინა და მანამდე არ გაუშვა, სანამ დახრჩობის პირას არ მიიყვანა. მერე ჰკითხა:

– ჰაერის გარდა რამეზე ფიქრობდი?

– არა.

– წადი და მაშინ მოდი, როცა ღმერთიც ისე გენდომება, როგორც წელან ჰაერი გინდოდა.

ტარიელი ველარაფერზე ფიქრობს, მას სწყურია, აღარაფერი უნდა, გარდა იმისა, რაც იხილა. ველადგაჭრილი, სასტიკ ასკეზას ეზიარა, გამოქვაბულში დასახლდა, დაგმო შიში, ინსტინქტები, გრძნობის ორგანოები, მაგრამ მაინც „კოცნა მოუნდა“ – გრძნობები, ინსტინქტები მაინც მასში დაურვებულან – მას რაღაც არ ჰყოფნის. აქვს ნება, ნებელობა, მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. გრძნობები არ ქრება – მხოლოდ ნება, ასკეზა უკმარია და ვითარცა ბუდა, ტარიელი უარყოფს ასკეზას. რუსთველს სურს, რომ ასკეზა თვითკმარი იყოს, რადგან ასე უფრო იოლი იქნებოდა („მიაჯეთ ვინ, ხორცთა დაწვა კმა არს მისცეს სულთა ლხენა“ – მითხარით ვინმემ, რომ მხოლოდ ხორცის „დაწვა“ საკმარისია სულის ლხენისთვის...), მაგრამ უარყოფს მას, როგორც ცალმხრივობას, უკიდურესობას. წინააღმდეგობანი ერთიმეორეს შობენ და არ სცილდებიან. საჭიროა რაღაც სხვა, რაღაც შუალედური – ზომიერება –

ავთანდილი. „ეეფხისტყაოსანში“ ყველა ღმერთია, ცალკე ღვთაება და ამავე დროს, ერთიანი არსის იმანენტური ნაწილი. ავთანდილი გონიერებაა, სიბრძნე, რბილი სინათლე, გააზრებული, ქმედითი სიკეთე. ამავე დროს, ავთანდილი ტარიელია – მისი ის ნაწილი, რომლის დეფიციტსაც ის განიცდის და რომლითაც უნდა შეივსოს, რათა გამთლიანდეს. მასთან ერთად, ის კვლავ პოულობს ნესტანს – „იმას, რაც აქ არ არის“, თუმცა-ღა, მხოლოდ პოულობს, ანუ შეიგრძნობს გარედან, უახლოვდება მხოლოდ-ღა, მაგრამ ჯერ ვერ წვდება, ვერ უერთდება მას. საამისოდ კიდევ რაღაც არის აუცილებელი – ერთგულება, თავმდაბალი, თვინიერი მსახურება ყველაფრის, რაც „შენს“ გარეთაა, ერთგულება, ანუ, როცა „მე“, ეგო საბოლოოდ ინავლება და ფინალურად რეალური ხდება ის, რომ ყოველივე ერთიანია და ეს მთლიანობა ღმერთია. უდიდესი წინაღობა, „ეგო“, საბოლოოდ ნადგურდება და ტარიელი მზაობაშია. ამიტომ ის შედის „ქაჯეთში“ – იდუმალში, მიღმიერში და ახლა უკვე რეალურად შეეყრება თავის სატრფოს, რომელიც თვითონაა და რომელიც „აქ არ არის.“

მთლიანობის – მთლიანი კოსმოლოგიის, ფილოსოფიისა და რაც მთავარია, სულიერი სწავლების გარეშე, რუსთაველის უკვდავი „ვეფხისტყაოსანი“ გაფანტულ, გაუგებარ, დიფუზურ და არაიშვიათად ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრთა მოზაიკურ კონგლომერატად წარმოგვიდგება. მთლიანი მხატვრული გააზრების, პოემის მთელი სიმფონიის და სათანადო ინტერპრეტაციის გარეშე რუსთაველის მხატვრული სტილი და მანერა გაუმართლებლად მანერული და უტრირებულია, პერსონაჟები დაუსრულებლად, პარაბოლურად და რაც მთავარია, ჰიპერტროფირებულად ხოტბაშესხმული. იმ მთლიანობის გარეშე, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშია“, მისი სიუჟეტი გაწელილი, შეუმჭიდროებულია, არც თუ დიდად საინტერესო, ზოგან გაუმართლებელიც ფსიქოლოგიურადაც და რეალიზმის საბაზისო პრინციპების თვალსაზრისითაც. იმ მთლიანობის გარეშე, რომელიც არის და რომელსაც, რატომღაც რუსთველოლოგია არ შეისწავლის.

შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ წმინდა წერილია, რელიგიური პირველწყარო, დაწერილი თვითრეალიზებული, გასხივოსნებული ადამიანის მიერ, ეს პოემა შეიცავს სულიერ სწავლებას – არა ფილოსოფიას, არა თეოლოგიას, ან თეოსოფიას, არამედ სწორედ სულიერ სწავლებას.

ეს ცნება – სულიერი სწავლება ამ ნაწარმოების მიმართ არავის გამოუყენებია და ეს კანონზომიერია – „ვეფხისტყაოსანი“ გაჩნდა იმ დროსა და სივრცეში, სადაც არ შეიძლებოდა ყოფილიყო რაიმე სხვა სულიერი მოძღვრება, გარდა ოფიციალურ-ადმინისტრაციულ – ორთოდოქსული სწავლებისა. რუსთაველი იმ დროს დაიბადა, როცა არ უნდა დაბადებულიყო, მას არ გაუმართლა. მან თავისი სწავლების აღწერა მხოლოდ კოდირების, „დაშიფრული“ მეთოდით შეძლო. არა მხოლოდ ალეგორიული მეტყველების მეშვეობით, რაც ბუნებრივია ნებისმიერი რელიგიური პირველწყაროსთვის, არამედ ინფორმაციის ესთეტიკური კოდიფიკაციის გზით. ის იძულებული გახდა ისე კარგად შეენიღბა, ისე ღრმად დაეფლო თავისი სიბრძნე, რომ რვა საუკუნე ვერავინ შესძლო მისი საფუძვლიანად ამოხსნა. ამ სიბრძნეს, ამ სიღრმეს გრძნობდნენ და აღიქვამდნენ ვახტანგ მეექვსე და დავით გურამიშვილი, მაგრამ ობიექტური მიზეზების

(მათი ეპოქის საქართველოს მეტისმეტი ორთოდოქსულობისა და საკმარისი ინფორმაციის უქონლობის გამო) მათ არ შეეძლოთ სრულყოფილად დაენახათ და აეხსნათ ეს მთლიანობა.

რუსთველი ქმნის ტარიელის, ავთანდილის, ნესტანის მხატვრულ – პოეტურ სახეებს, მაგრამ ეს ჩვეულებრივი პერსონაჟები არ არიან. თითოეული მათგანი ღვთაებასთანაა წილნაყარი, საკუთრივ ღვთაებაა. ტარიელი, ისევე, როგორც მითიური რამა, ან თუნდაც კრიშნა, ხორცშესხმული ღმერთია. მისი შექმნით რუსთველი მითშემოქმედებითაა დაკავებული. ტარიელი იმ ტიპის პერსონაჟია, რომლის არსებობასაც ირწმუნებენ, რომლის გარშემოც მთელი ძალით იფურჩქნება ხალხური შემოქმედება, მითოლოგია, რომელსაც ეთაყვანებიან, თხოვენ შემწეობას... ამ პერსონაჟს რომ ათასი წლის წინ ეარსება, მსოფლიო კიდევ ერთი რელიგიით გამდიდრდებოდა. ტარიელი დემიურგია. მისი შექმნით რუსთველი ახალ რელიგიას, ახლებურ მითოლოგიას ქმნის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ტარიელი გამოგონილია, რომ ის არ არსებობს. არავინ იცის, არსებობდა თუ არა სინამდვილეში რამა ან კრიშნა, თუნდაც ქრისტე. მათი არსებობის დამამტკიცებელი არავითარი უტყუარი საბუთი კაცობრიობას არ მოეძევება. მაგრამ რომც დადასტურდეს მათი არაისტორიულობა, ამით მაინც არ დადასტურდება, რომ ისინი გამოგონილნი არიან. საქმე ისაა, რომ მათი ღმერთობის დამადასტურებელი მათი ისტორიულობა კი არ არის, არამედ მათი სიტყვები – მათი სულიერი სწავლება, რომელიც არ შეიძლება ღმერთებს, თვითრეალიზებულ, განღმრთობილ პიროვნებებს არ ეკუთვნოდეს; და თუ ქრისტე არ არსებობდა, ეს ნიშნავს, რომ ის, ვინც დაწერა, „შეუნდე ღმერთო, რამეთუ არ იციან, რას იქმან“, იყო ქრისტე. ასეთი სიღრმის სიტყვების ავტორები არაფერს იგონებენ. ისინი ქმნიან სრულყოფილ ადამიანთა სახეს, რათა ჩვენთვის, ჩვეულებრივი ადამიანებისთვის თვალსაჩინო გახდეს სულიერი გზის არსებობა და მისი მიზნები. იმას არ ვამბობ, რომ ქრისტე ისტორიული პიროვნება არ იყო და არც იმას, რომ ასეთი გახლდათ. მთავარი სწორედ ის არის, რომ ამას არა აქვს პრინციპულ – არსებითი მნიშვნელობა. მიუხედავად იმისა, იყო თუ არა ის რეალური ადამიანი, ის მაინც არის სიმბოლო და განსახიერება გზისა, რომლის შინაარსსაც კაცობრიობა ვერასოდეს დაივიწყებს, ვერ გადააგდებს. და უმთავრესი მასში სწორედ ის არის, რისი

სიმბოლოცაა იგი და არა მისი ისტორიულობა. ქრისტეში ის კი არ არის მთავარი, სად დაიბადა, ან დაიბადა თუ არა საერთოდ, არამედ ის, რომ კაცობრიობის ფანტაზიაში, ადამიანის სულის სიღრმეებში არის ეს სიმაღლე – ეს ცოცხალი ხატი, არქეტიპული სახე პიროვნებისა, რომელსაც შეეძლო, ჯვარზე გაკრულს ზემოთხსენებული სიტყვები ეთქვა.

ამიტომ გასხივოსნებული პოეტის შემოქმედება თვისებრივად განსხვავდება ჩვეულებრივი ადამიანის შემოქმედებისაგან. ის ქმნის არა უბრალოდ მხატვრულ პერსონაჟებს და ხასიათებს, არამედ პერსონაჟ-სიმბოლოებს, არა მხოლოდ საინტერესო ან ბევრისმთქმელ ფაბულა-სიუჟეტს, არამედ სიუჟეტ-სიმბოლოს; ის ქმნის სიმბოლურ ენას, რადგან უნდა გადმოსცეს ის, რის გადმოცემაც შეუძლებელია. ეს აუცილებელია, რადგან ის გვესაუბრება მიღმიერზე, იმაზე, რაც „აქ არ არის", იმაზე, რაც მაშინ იბადება, როცა სიტყვები ქრება და ქრება იქ, სადაც ეს სიტყვები ჩნდება. ქრისტე ხალხთან საუბრისას იგავებს, ალეგორიულ მეტყველებას მიმართავდა, რადგან იმავე ამოცანის წინაშე იდგა. პერსონაჟები და სიუჟეტი სწორედ ასეთი მეტყველების ნაწილია, ამიტომ ტარიელი, ისევე, როგორც, შესაძლოა, ქრისტე ან კრიშნა, გამოგონილი კი არ არის, არამედ არის – სულიერი გზისა და ღვთაებრივი თვითცნობიერების ცოცხალი განსახიერება – შეიძლება ბევრ რეალურად არსებულ ადამიანზე უფრო ცოცხალი... ამიტომ ის უფრო რეალურია, ვიდრე მისი ისტორიული რეალურობა. „რამაიანას", „მაჰაბჰარატას", „ვეფხისტყაოსნისა" და ამ დონისა თუ რანგის სხვა ნაწარმოებთა გასაგებად საჭიროა თვით მათ ავტორთა რეალობის აღქმის შეცნობა. ტარიელი რეალურია, როგორც იდეა, როგორც კოსმიური რეალობა, „ისტორიულად" კი რეალურია თვით რუსთველში, რომელიც თვითონ არის ტარიელი. ასეთივე რეალურობა აქვს ნებისმიერ იმ ღმერთს, რომელსაც ეთაყვანებიან, როგორც „რეალურს." სულიერად განუვითარებელი მორწმუნეები იმიტომ ეთაყვანებიან მათ, რომ ისტორიულ პიროვნებებად მიაჩნიათ, და საკმარისია ამაში დაეჭვდნენ, რომ უმალ უარყოფენ თავიანთ ღმერთებს. ქრისტიანებმა ქრისტეს ისტორიულობაც არ იკმარეს და მისი უმანკოდ ჩასახვა შეთხზეს, ცოცხლად ამაღლება და ა.შ. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტე ეუბნებოდა მათ, ნუ გსურთ სასწაულები, მცირედმორწმუნენოო, ისინი მაინც დაჟინებით ითხოვდნენ და რაღა თქმა უნდა, იღებდნენ სასწაულებს... მათ

ესაჭიროებოდათ და ესაჭიროებათ სასწაულები, რადგან ქრისტეს ღვთაებრიობის საბუთად მისი ღვთაებრივი ცნობიერება მათთვის საკმარისი არ აღმოჩნდა. სასწაული ჩანს, ცნობიერება კი ფიზიკური თვალისთვის უხილავია. უხილავი, მაგრამ მაინც რეალური. ტარიელი ადამიანი არ არის, იგი ცნობიერებაა, ანუ რეალობა.

რუსთველს ამ რეალობის გადმოცემა სურს – ღვთაებრივი, მიღმიერი რეალობის, რომელიც მან შეიმეცნა. მაგრამ მან იცის, სად იმყოფება. ის არც ძველ ჩინეთშია, სადაც „ცი"-ს ენერგიას აკვირდებიან, და არც ტიბეტში, სადაც ყოვლისმომცველ რეალობას შეიმეცნებენ, ის ქრისტიანულ სამყაროშია, სადაც არსებობს ცნებები – „ჭეშმარიტი სარწმუნოება", „დოგმატი" „ერესი", „მწვალებელი", სადაც სულიერი ცხოვრება ოფიციალური ეკლესიის საკუთრებადაა გამოცხადებული და მკაცრი დიქტატით არის აღჭურვილი ოფიციოზურ – დოგმატურ – ადმინისტრაციული სანქციების მეშვეობით; სადაც ყოველ მოსახვევში სატანაა ჩასაფრებული და თუ კანონიკურ – „ოფიციალურ" ჭეშმარიტებებს გადაუხვევ, მაშინვე „გაცდუნებს"... ასეთ პირობებში ვერავინ შეძლებს თავისუფალი აზრის გამოხატვას, ამიტომ რუსთველის ენა ბევრად უფრო კარგადაა შენიღბული, ვიდრე ყველა სხვა თვითრეალიზებული მასწავლებლისა. ის უფრო ღრმად ფლობს მინაში თავის მდოგვის მარცვალს, ვიდრე სხვები.

ისიც გაუთვალისწინებელი რჩება, რომ თუნდაც მხოლოდ იმიტომ, რომ „ვეფხისტყაოსანი" უმაღლესი რანგის მსოფლიო პოემაა, მისი დაკავშირება შეიძლება მსოფლიოს ნებისმიერი დროის ნებისმიერ დიდ მოძღვრებასთან, ისევე როგორც თვით ამ მოძღვრებებს აქვთ ერთმანეთთან ბევრი რამ საერთო, და ასევე თავისუფლად შეიძლება უარვყოთ მისი კავშირი რომელიმე ფილოსოფიურ მიმდინარეობასთან, ან რელიგიურ კონფესიონალიზმთან, რადგან ნებისმიერ მოძღვრებას აქვს რაღაც განსაკუთრებული ნიშანი, რაც სხვა მოძღვრებებში არ მოიპოვება. რუსთაველი, პირველ რიგში, პოეტია, მაგრამ მას აქვს თავისი პირადი, ინდივიდუალური მსოფლხედვა, რომელიც თავისი სიღრმით და მასშტაბებით კაცობრიობის მიერ შექმნილ არცერთ მოძღვრებას არ ჩამოუვარდება და სწორედ ეს უმნიშვნელოვანესი ფაქტია იგნორირებული რუსთველოლოგიაში, რადგან სწორედ ამის გამოა შეუძლებელი „ვეფხისტყაოსანი" რომელიმე მოძღვრების სამანებში მოვათავსოთ. რუსთაველი, რა საკვირველია, მთლიანად ქართული ენის, ქართული ფოლკლორის,

ქართული გენეტიკის, ქართული მრავალათასწლიანი კულტურული გამოცდილების პირმშოა, მაგრამ, ამავე დროს, მას აქვს თავისი პერსონალური, ინდივიდუალური კულტურა, ერთი ადამიანის კულტურა, რომელიც იმდენად ყოვლისმომცველი უნივერსალურობისა აღმოჩნდა, რომ მის შემდგომ თვითონ გახდა ქართული კულტურის განმსაზღვრელი. რუსთაველის შემდგომი ქართული კულტურა (ის, რომელსაც შეიძლება ორიგინალური, თვითმყოფადი კულტურა ვუწოდოთ), „ვეფხისტყაოსნის“ სულიერი კულტურაა. პიროვნების კულტურა ერის კულტურად იქცა და ეს მოხდა არა იმიტომ, რომ ერის კულტურული ცნობიერება იყო დაბალი, არამედ იმიტომ, ის მაღალი იყო და ამავდროულად, პიროვნების კულტურა არნახულად უფრო მაღალი გახლდათ. ეს ასე მოხდებოდა, სადაც არ უნდა დაბადებულიყო ეს პოეტი, ისევე როგორც სადაც არ უნდა დაწერილიყო „დაო დე ძინი“, „დჰამაპადა“ანდა „რამაიანა“, ეს მხატვრული ძეგლები მაინც მთელი საკაცობრიო კულტურის განმსაზღვრელი გახდებოდა.

დიახ, არც მეტი, არც ნაკლები – „ვეფხისტყაოსანი“ არის რელიგიური პირველწყარო. ისევე, როგორც ლაო ძის „დაო დე ძინი“, ბუდას „დჰამაპადა“, „ტრიპიტაკა“ თუ „ბჰაგავადგიტა“... „ვეფხისტყაოსანი“ რომ ერთი ათასწლეულით ადრე დაწერილიყო, მაშინ, სანამ ადამიანის სული და ფანტაზია თავისუფალი იყო ცენტრალიზებულ-პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული დოგმატიზმისაგან და მის მიერ უზურპირებული, ალტერნატივის არდამშვები „ერთადერთი ჭეშმარიტებისგან“, მის საფუძველზე რელიგიური კონფესიის ფორმირება მოხდებოდა, თვით რუსთველი კი ისეთივე მნიშვნელობის რელიგიურ გენიად მოგვევლინებოდა, როგორებიც იყვნენ ბუდა, ქრისტე, კრიშნა და ლაო ძი. ამ ნაწარმოებს აქვს რელიგიური პირველწყაროს ყველა ნიშან – თვისება. როგორც ყოველი რელიგიური პირველწყარო, ანუ „წმინდა წიგნი“, „ვეფხისტყაოსნის“ გადმოცემის ფორმა პოეტური და ალეგორიულია, რადგან გადმოსცემს იმას, რისი პირდაპირი გადმოცემაც შეუძლებელია. მეორადი რელიგიური ლიტერატურის, ანუ თეოლოგიური თხზულებებისაგან განსხვავებით, მასში არ არის მწყობრი სისტემის, თეოლოგიის შექმნის მცდელობა. მასშია განფენილი სიბრძნე, არის საუბარი სამყაროს შინაგან ალქიმიაზე, კანონზომიერებებზე, მასში არის მოცემული „გზა“ ამ სიტყვის ყველაზე ღრმა და ყოვლისმომცველი მნიშვნელობით. გზა აბსოლუტისკენ, რომელიც მოიცავს არა მხოლოდ თეორიულ ცოდნას, არამედ სულიერ

პრაქტიკასაც, ანუ, ცოდნას ადამიანის ღმერთად ქცევის კონკრეტული მეთოდების შესახებ.

ეს ცოდნა, რომელზეც ქვემოთ იქნება საუბარი და რომელიც პოემაში მოცემულია რთული მხატვრულ-მეტაფორული სახეების, სიმბოლოების, აფორიზმების, ზოგჯერ ქარაგმულობისა და ზოგადად სიუჟეტური ქარგის მეშვეობით, წარმოადგენს პოემის უკანა პლასტს, მეორე პლანს, თავისებურ პარალელურ განზომილებას, მის მეორე რეალობას, რომელიც პოემის ხილული ზედაპირისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ კი არ უგულებელყოფს თხზულების „პირველ", „გარეგნულ" შინაარსს, არამედ მხოლოდ ესიტყვება, აღრმავებს და აძლიერებს მას. სწორედ ამ ნიუანსობრივი პლასტის – ორი შინაარსის დამოუკიდებელი, მაგრამ მაინც ჰარმონიული არსებობის შეუტყობლობითაა გაპირობებული ამ „მეორე რეალობის" ჩაუწვდომლობა, რაც, თავის მხრივ, შეუძლებელს ხდის პოემის საერთო მსოფლმხედველობის შეცნობას, ანუ იმ მთლიანი, დაუძლეველ შინაგან წინააღმდეგობათა უქონელი ფილოსოფიისა და კოსმოლოგიის დანახვას, რომელიც საფუძვლად უდევს პოემას და რაც მის უდიდეს ღირსებას წარმოადგენს.

„ვეფხისტყაოსანს" ხშირად „პირველ რენესანსულ ნაწარმოებს" უწოდებენ, რადგან მეცნიერთა დაკვირვებით, დასავლური რენესანსის იდეები უწინარესად სწორედ ამ პოემაში გამოვლინდა. ეს, რა თქმა უნდა, სიმართლისგან არც ისე შორსაა, მაგრამ ამ პოემის ღირსების მხოლოდ ამ კრიტერიუმით შეფასება მისი არნახული დამცირებაა. ეს იგივეა, ოკეანეს გუბე რომ ვუწოდოთ და ეს კომპლიმენტი გვეგონოს, რადგან გუბის მეტი არაფერი გვინახავს.

მართალია, „ვეფხისტყაოსანში" მოცემულია ის ჰუმანისტური იდეალი, რომლამდეც დასავლური კულტურა საუკუნეების შემდეგ მივიდა (ადამიანისა და მისი თავისუფლების აღიარება, ადამიანური გრძნობების, მისი შინაგანი სამყაროს ეკლესიური დოგმატებისგან განთავისუფლება, მსოფლიო ძმობისა და ხალხთა მეგობრობის ქადაგება, ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობის ცნობა და ა.შ.), მაგრამ ყოველივე ამასთან ერთად, ეს პოემა არის ადამიანის პირვანდელი შემოქმედების – უმაღლესი სიბრძნის – ღვთაებრივი ცნობიერების კონდენსირებული სახით გადმოცემის სნორუპოვარი ნიმუშიც.

რუსთაველი ერთნაირი შეუზღუდველობით წვდება წარსულსაც და მომავალსაც, მთლიანად და სრულყოფილად მოიცავს ორივეს.

რუსთაველის ადამიანი ყველა დროის ადამიანია. მისი მსოფლმხედველობა უნივერსალურია და არც ერთი ეპოქის შეზღუდულობით, ჩაკეტილობით არ არის დაღდასმული – არც წარსულის, არც მისი დროის და არც ამჟამინდელი ეპოქის შეზღუდულობით! მან გაანთავისუფლა ადამიანი დროისა და სივრცის ტყვეობიდან და მთლიანობა, ჰარმონია და მარადისობა უბოძა. ამის გამო მისი ქმნილება შუა საუკუნეებში კი არ დარჩენილა, არამედ მუდამ მომავლის პოემად გვევლინება, მისი ავტორი კი კაცობრიობის თითზე ჩამოსათვლელ ღვთაებრივ ზეადამიანთა შორის დგას.

მხოლოდ რამოდენიმე წლის დაკვირვების შემდეგ გავაცნობიერე, რომ რა კუთხითაც არ უნდა მივუდგე „ვეფხისტყაოსანს“, რა ასპექტითაც არ უნდა გავაშუქო უკვდავი პოემა, მაინც ვერასოდეს გადმოვცემ იმას, რითაც ყოველთვის მხიბლავდა და მაჯადოვებდა ეს ნაწარმოები და რითაც გამოირჩევა ის სხვა თხზულებათაგან. მივხვდი, რომ ამას ვერ გადმოვცემ ვერავითარი ფილოსოფიური წიაღსვლებით და ვერც აზრობრივი პარალელებით; არადა, სწორედ და მხოლოდ ეს არის ის, რამაც მაიძულა ამ თემაზე წერა და რაც ვერ ვიპოვნე ვერც ერთ რუსთველოლოგიურ თხზულებაში. ძალიან რომ მოვინდომო ამის სიტყვით გადმოცემა, შეიძლება ვთქვა, რომ ეს არის განწყობა ან სულის მდგომარეობა, მაგრამ ამგვარ სიტყვების გაგება მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინც იგივეს განიცდის... აი ამ წუთასაც ჩართული მაქვს ჩემი საყვარელი ინდური რაგა, რომლის სმენითაც დილიდან ვტკბები და ვერაფრით ვაიძულე საკუთარი თავი, გამომერთო... არსებობს შეგრძნებები, რომელსაც ვერასოდეს ახსნი და თუ მაინც ახსნი, ამაოდ დაშვრები. მხოლოდ ისღა დამრჩენია ვთქვა, რომ როცა უძველეს ინდურ მუსიკას ვუსმენ, ზუსტად ის გრძნობა მეუფლება და იმ გრძნობადმენტალურ სივრცეში ვვარდები, რომელიც დგას და გადმოედინება „ვეფხისტყაოსნიდან.“ ესაა სრული სიყვარულისა და თანხმობის, ყოვლისდამტევი მშვენიერებისა და უკვდავების, უსაზღვროებისა და უსაფრთხოების უბედნიერესი განცდა – სულსა და გულში ვერდატეული სიხარული. ამიტომაც პირადად ჩემთვის ყველაზე ძვირფასი, აი, ეს სტროფია:

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,

ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან;
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან."

ეს არ არის ტკივილიანი სიმღერა. სინამდვილეში სიხარულის ცრემლებია, დროებით დაკარგული, მაგრამ მაინც სიხარულის – ჰარმონიის, რომელსაც პოეტი სიმღერის ცრემლნარევი მშვენიერებით უკავშირდება, რადგან:

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოველნი სულიერნი:
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი,
ცით მფრინველნი,
ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მაღრიბელნი,
რუსნი, სპანი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი."

საყოველთაო თანაგრძნობის, თანალმობის, ცოცხალ არსებათა და მთელი სამყაროს სასიყვარულო ერთობის უკვდავი ჰიმნი – ესაა ამ პოემაში მთავარზე უმთავრესი, ყველაზე საკრალურიც, იდეალურიცა და ამაღლებულიც. ამისთვის შეიქმნა იგი. ინდურ კლასიკურ მუსიკას კიდევ ერთი გამორჩეული თავისებურება ახასიათებს – მსგავსად მოცარტის, ბახის თუ ვივალდის ქმნილებებისა, ისინი, მიუხედავად მათი უბრალოებისა და ზოგჯერ მონოტონურობისა, ყოველი ახალი მოსმენისას სულ უფრო მეტად იშლებიან ახლადგაღვიძებული ყვავილივით, სულ უფრო მეტ მშვენიერ საიდუმლოს გიმხელენ და სულ უფრო მეტად გავსებენ სულიერი ძალებით. ეს ცნობილი ამბავია მათთვის, ვინც ამ მუსიკას კარგად იცნობს. ისიც ცნობილია, რომ ჩვეულებრივ მუსიკა ხშირი მოსმენის შემდეგ ბანალური და მომაბეზრებელი ხდება. ასეთი სახესხვაობის მიზეზი ის არის, რომ მხოლოდ იმას, რაც უშუალოდ გადმოედინება მშვენიერების მარადისი, უკვდავი წყაროდან, შეუძლია ყოველი ახალი შეხებისას ახალი, ჯერ არნახული სიხარულით აგავსოს და არასოდეს ამოიწუროს, არ დაშრეს, არ გასრულდეს... ასე რომ არ იყოს, „ვეფხისტყაოსნის" ათას ხუთას სტროფს თავისი ნებით არავინ ისწავლიდა ზეპირად. მთელი რუსთველოლოგიური ლიტერატურა საბოლოო ჯამში „ვეფხისტყაოსნის" არსს ვერ გამოხატავს, რადგან აზრი არა აქვს ათასგვერდიანი მოსანყენი ტომების წერას იმის შესახებ, თუ რომელი სიტყვა რომელ რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ სკოლასთან

ავლენს სიახლოვე – იდენტურობას, რომელ მოძღვრებას მიაკუთვნებს ამ პოემას. „ვეფხისტყაოსანი“ სიდუმლო გრძნობების ოკეანეა. ის ბრძენი, და ამავე დროს დიდი, მგრძნობიარე გულის ადამიანის მიერაა დაწერილი. მხოლოდ მშრალი, მეცნიერული მიდგომით ვერასოდეს გამოვხატავთ იმას, რაც მთავარია ამ თხზულებაში, რადგან ძირითადი მასში სწორედ ისაა, რასაც პოეტი არა ცივი გონებით, არამედ ემოციურად, ცოცხალი სახეობრიობით გამოსახავს. „ვეფხისტყაოსანი“ არცერთ რელიგიასა და კულტურას არ მიეკუთვნება. ის არავის კუთვნილება არაა, მათ შორის არც თანამედროვე ქართველებისა, რომლებმაც ის ვერ გაიგეს, ზედმეტ ბარგად ჩათვალეს და მხოლოდ სათაყვანებელ, მაგრამ სრულიად გაუგებარ და გამოუსადეგარ კულტად, მუზეუმის მკვდარ ექსპონატად გაიხადეს. „ვეფხისტყაოსანი“ ყველასია და ამავე დროს, არავის ეკუთვნის, ისევე როგორც არავის ეკუთვნის ღვთაებრივი სიყვარულისა და სიხარულის განცდა, წამიერად რომ გაიელვებს ჩვენს გულებში და სამყაროს ყოველ ატომში უჩინარდება, თითქოს არც არასდროს არსებულა...

დასკვნა

1. შოთა რუსთაველი დამოუკიდებელი ხელნერის მქონე პოეტია. მისი მხატვრული სამყარო სრულიად განუმეორებელია და მისი დროის მსოფლიოში არსებულ მხატვრულ ხერხებზე ბევრად დახვეწილი და სრულყოფილი;

2. ამავე დროს, აშკარაა კავშირი „ვეფხისტყაოსანსა“ და აღმოსავლურ (უმეტესწილად ინდურსა და სუფიურ) პოეზიას შორის, რაც დასტურდება სხვადასხვა მხატვრული ხერხისა და მათი სიმბოლური დატვირთვის მსგავსებით ან იდენტურობით;

3. განუმეორებელია ასევე რუსთაველის მსოფლმხედველობა, რომელშიც, მიუხედავად თავისი ორიგინალურობისა, კვლავ შეიმჩნევა ღრმა სულიერი სიახლოვე აღმოსავლეთთან;

4. რუსთაველი სხვადასხვა მხატრული ხერხის გამოყენებით ქმნის პოემის სულ მცირე, ორ შინაარსობრივ პლანს – გარეგნულს, ანუ „საეროსა“ და შინაგან, ეზოთერულ, პლასტს, რომელშიც აღწერილია უმაღლესი სიბრძნის, ანუ მატერიის მიღმა მყოფი რეალობის მიღწევის მეტად რთული პრაქტიკული გზა;

5. მიუხედავად ასეთი რელიგიური ხედვისა, რუსთაველის მსოფლმხედველობა ღრმად ჰუმანისტურია. მის ფასეულობათა სისტემაში უმაღლესი ადგილი ადამიანს და მის თავისუფლებას უჭირავს;. ამგვარად, რუსთაველი ერთმანეთთან ათანხმებს ორ, ერთი შეხედვით მოურიგებელ მსოფლმხედველობას – ჰუმანისტურსა და საკრალურს, რელიგიურს;

6. რუსთაველმა შექმნა მისი დროისთვის ახალი ეთიკა, ახალი ადამიანი, რომელიც მის გარეთ არსებული წესების მიხედვით კი არ მოქმედებს, არამედ საკუთარ შინაგან ხმას მისდევს და მხოლოდ საკუთარ გამოცდილებას, საკუთარ გონებასა და გულს უსმენს;

7. რუსთაველი არის პირველი ადამიანი მსოფლიოში, ვის პოეტურ ნაშრომშიც ნიუტონამდე ბევრად ადრეა აღწერილი ციურ მნათობთა მიზიდულობის ძალა;

8. იგი ასევე პირველია, ვინც უარყო პტოლემეუსის გეოცენტრიზმი და ჰელიო-ცენტრული კოსმოსის სურათის პირელი მცდელობა მოგვცა;

9. „ვეფხისტყაოსანი“ გამოირჩევა ასევე თავისი დროისათვის უჩვეულო ფსიქოლოგიზმით, იმ ზომამდეც, რომ მასში ფროიდამდე

ბევრად ადრე აღწერილია „დაფარული გონება“, ანუ ქვეცნობიერი; მისი პერსონაჟები რთული ფსიქოლოგიური ტიპები არიან.

10. რუსთაველი მკვეთრად გაემიჯნა ქრისტიანულ მსოფლაღქმას და სხვადასხვა კულტურულ პლასტებზე დაყრდნობით შექმნა ნაწარმოები, რომლის მსგავსიც იშვიათია მსოფლიო ლიტერატურაში და რომელსაც თავისუფლად შეეძლო საქართველოში კონკურენცია გაეწია ქრისტიანობისთვის, რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ დონისა თუ რანგის ქმნილებებს ძალუძთ (და ახასიათებთ) მთელი კულტურული ეპოქების ჩამოყალიბება, რის ჩანასახსაც ვხედავთ შუა საუკუნეების საქართველოში, სადაც მოსახლეობა მასობრივად ზეპირად სწავლობდა „ვეფხისტყაოსანს“ და ამ ზეპირ ცოდნას თაობიდან თაობას გადასცემდა.

ლევან რამიშვილი

დაფარული „ვეფხისტყაოსანი“



პოლიგრაფიული უზრუნველყოფა:
გამომცემლობა **„ივერიონი“**

თბილისი, კოსტავას ქ. № 6.

E-mail: info@iverioni.com.ge