საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი

ზვიად გამსახურდია

„ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე



„მეცნიერება“
თბილისი 1984

Г 1
899.962.1.092 [რუსთაველი]
გ 19

ნაშრომში მოცემულია ცდა ვეფხისტყაოსნის ინგლისური თარგმანების მეცნიერულ-კრიტიკული შესწავლისა.

მონოგრაფია, რომელიც ძირითადად შესრულებულია უკანასკნელი ათი წლის მანძილზე, მიზნად ისახავს აგრეთვე რუსთაველის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი ისეთი საკითხის გარკვევას, რომელთათვისაც მანამდის სათანადო ყურადღება არ დაუთმიათ მკვლევრებს. იგი მეცნიერულ-კრიტიკულად განიხილავს პოემის ინგლისურ თარგმანებს (უორდროპის, ურუშაძის, სტივენსონის და ვიეიენის).

ნაშრომში განხილულია პოემაში ნახმარი ზოგიერთი რელიგიურ-ფილოსოფიური ტერმინი და შედარებულია დედნის ტექსტი ინგლისურ თარგმანთან. აქ მოცემულია ახლებური გაგება პოემაში ნახმარი ზოგი ტერმინისა, შეტანილია დაზუსტებანი პოემის ზოგი ადგილის წაკითხვაში.

მონოგრაფია მიზნად ისახავს ნათელყოფას იმისას, თუ რამდენად არის წარმოდგენილი რუსთველი, როგორც პოეტი-მოაზრთვნე, ინგლისურ თარგმანებში და რამდენად სწორი წარმოდგენა შეექმნება უცხოელ მკითხველს მის მსოფლმხედველობაზე. ვეფხისტყაოსანში არის გამოთქმები, რომელთაც დღემდე არ განიხილავენ როგორც ტერმინებს, ხოლო ზოგიერთ მათგანთან დაკავშირებით შემუშავდა მცდარი წარმოდგენები. ნაშრომის მიზანია ზოგიერთი ასეთი ტერმინის ანალიზი პარალელური საილუსტრაციო მასალის ჩვენებით.

რედაქტორი საქ. მეცნ. აკად. წევრ-კორესპონდენტი,
პროფ. ს. ცაიშვილი

გ 4603000000
М 607 (06)—84 118—84

© გამომცემლობა „მეცნიერება", 1984

ეუძღვნი მამაჩემის, კონსტანტინე გამსახურდიას ნათელ ხსოვნას

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

საქართველოში არცერთ პოეტურ ქმნილებას არ გამოუწვევია აზრთა ისეთი დიდი სხვადასხვაობა, როგორიც ვეფხისტყაოსანს. პირველი რუსთველოლოგი, ვახტანგ მეექვსე, გვამცნობს, რომ მასზე ბევრად ადრე მრავალნი ცდილან ამ პოემის „თარგმანებას“ ანუ განმარტებას, მის ეთიკურ-ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციას. ამასთან დაკავშირებით ვახტანგის ტონი თავიდანვე პოლემიკურია. თავისი „თარგმანის“ დასაწყისშივე იგი გვამცნობს: „მე ვსწერ ძმის წული მეფისა გიორგისა და ძე ლევანისა გამგებელი ქართლისა ვახტანგ წიგნსა ამას ამისთვის, უცოდინარობითა და სოფლისა ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშაკევსა სამუშაკოსა... აწ მე ამისთვის დავშვერ ეს ხომ ყოველთა მეცნიერთაგან საცნაურ არს, რომ ესევითარი მეცნიერი კაცი არცა დაშვრებოდა წარსაწყმედელად: და რადგან ქრისტიანე იყო არცა აღუდგებოდა ესე ოდენსა ხანსა ამას წინ, რომელი იტყვის რომელმან მიხედოს დედაკაცსა გულისთქმად შემდგომითურთ“[1].

აშკარაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ადრინდელ „მთარგმნელთა“ ანუ „მთარგმანებელთა“ ერთი ნაწილი აკრიტიკებდა რუსთაველის ქმნილებას ქრისტიანული მორალის პოზიციებიდან, ამიტომაც დაისახა ვახტანგ მეფემ მიზნად პოეტის რეაბილიტაცია. ჩანს, ამგვარ „მთარგმნელთა“ უმრავლესობა სასულიერო პირები ყოფილან, უმთავრესად შავი სამღვდელოების წრისა, რომელთაც „ვეფხისტყაოსანთან“ და მის ავტორთან დაკავშირებით ებადებოდათ ისეთი აზრები, როგორიც გამოთქმულია, მაგალითად, ტიმოთე გაბაშვილის „მიმოსვლაში“. თუმც ისიც ცხადია, რომ იმავე ვახტანგისდროინდელ საქართველოშიც და უფრო მოგვიანებითაც, ასეთი სასულიერო პირები არ გაშოირჩეოდნენ ფართო ჰორიზონტით თვით ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების სფე-

---

[1] ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი, ტფ., 1937 გვ. სპვ.

როში. ამიტომაც აღნიშნავს ვახტანგი საგანგებოდ მათ „უცოდინარობას“. შემთხვევითი როდია აგრეთვე ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანზე“ მინაწერი ფინალური სტროფი:

დაესრულა ესე წიგნი, ქორონიკონს უნსა სმულსა,
ყველაკასა უხაროდა, რიტორსა და ხმა უსულსა,
საღმრთოცა და საეროცა, ვისაცა აქვს სმენა გულსა,
უსწავლელსა სიბრძნეს მისცემს, გონიერსა გულს უსრულსა.
(გვ. სპვ.).

ამრიგად, როგორც ამ სტროფიდან ირკვევა, ვეფხისტყაოსნის გამოსვლას როდი მოჰყოლია ისეთი საყოველთაო აღშფოთება მთელი ქართული სასულიერო საზოგადოებისა, როგორც ამას გვიხატავს ზოგი რუსთველოლოგი. სტროფში აღწერილია ვითარება, რომელიც მოჰყვა გენიალური ქმნილების სტამბურად დაბეჭდვას: ეს ფაქტი ახარებდა ყველას, ვისაც ჰქონდა „სმენა გულსა“, რადგან ეს წიგნი საღმრთოცაა და საეროც. ამგვარ ხალხში იყვნენ როგორც „რიტორნი“, ისე „ხმა უსულნი“. ვინ იქნებოდნენ ეს „რიტორნი?“ ცხადია, უმეტეს წილად, სასულიერო პირნი, რამდენადაც რიტორიკა ყვაოდა უმთავრესად სასულიერო კერებში, ცნობილია აგრეთვე ქართველ მოძღვართა მჭევრმეტყველება. თან, ბუნებრივია, ამგვარი „რიტორნი“ საერო პირებიც იყვნენ, პირველ რიგში თვით ვახტანგ მეექვსე და მისნი წინაშემდგომნი.

ამრიგად, პოემის გამოსვლისთანავე ქართველი საზოგადოება იმთავითვე როდი გაყოფილა სასულიერო და საერო ბანაკებად, რომელთაგან ერთმა სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა გამოუცხადა ვეფხისტყაოსანს, ხოლო მეორემ — უკვდავ ქმნილებად აღიარა იგი. ორი ბანაკი მართლაც შეიქმნა, მაგრამ ორივეში მოიპოვებოდა როგორც სასულიერო, ისე საერო პირები. ამ ორი ბანაკის შექმნა კი გამოიწვია იმან, რომ ყველას როდი აღმოაჩნდა „სმენა გულსა“, ე. ი. ესთეტიკური აღქმის უნარი, გაგების უნარი და ინტუიცია. ამასთან, ზოგ სასულიერო პირს უღალატა ცოდნამ საღვთო წერილისა და ღვთისმეტყველებისა.

მიუხედავად ამისა, სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია რომ ქრისტიანობისგან მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ რ ი ვ ი გ ა ნ დ გ ო მ ა რუსთველისათვის არავის დაუბრალებია ხსენებულ ეპოქაში. თვით ტიმოთე გაბაშვილისათვისაც კი რუსთველი არის მთქმელი „ლექსთა ბოროტთა“, ვინაიდან მისი გავლენით თურმე ქართველმა ქალებმა ისწავლეს ფერ-უმარილის წასმა. ეს არის ტიმოთეს ბრალდების თავი და ბოლო. მას ვერ მოჰყავს რაიმე სერიოზული საბუთი. აქ ვერ ვხედავთ ბრალდებას ქრისტიანობისადმი იდეურ დაპირისპირებაში ან

რაიმე ერესის მიმდევრობაში. ტიმოთეს პოზიცია განპირობებულია ასკეტური ექსტრემიზმით და ატარებს მეტად კურიოზულ ხასიათს. ვახტანგ მეექვსეც უმთავრესად უტევს „სამეძაო თარგმანების“ ავტორებს, რომელთაც ვერ გაიგეს პოეტის ამაღლებული წარმოდგენა სიყვარულზე და მეძავობის აპოლოგეტად დასახეს იგი (როგორც ჩანს, ამგვარმა „მთარგმანებლებმა“ შეაპარეს „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში ის სამი სტროფი (28, 29, 30), რომელთა რუსთველურობა დღეს უკვე სერიოზულ დაეჭვებას იწვევს რუსთველოლოგთა მხრიდან).

კურიოზული გამონაკლისია აგრეთვე ყბადაღებული თავსართი სტროფი („პირველთავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად...“), რომელიც ბრალს სდებს რუსთველს ქრისტიანობისაგან იდეურ განდგომაში. ამ სტროფის სიყალბე და უსაფუძვლობა აღნიშნულია რუსთველოლოგიაში[2].

ქართული სამღვდელოების განათლებული წარმომადგენლების დამოკიდებულება რუსთველთან მუდამ დადებითი იყო. პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ დიდი ქართველი მწერალი ხულხან-საბა ორბელიანი, რომელიც თავის ლექსიკონში იჩენს დიდ ცოდნას ვეფხისტყაოსნის ტექსტისას და რომლისთვისაც შოთა უდიდესი ავტორიტეტია. საბა რომ ვეფხისტყაოსნის მოძულე ყოფილიყო, თავის ლექსიკონში ასეთ დიდ როლს არ დაუთმობდა მის ლექსიკას. ცხადია, მან შთაუნერგა თავის გაზრდილს, ვახტანგ მეექვსეს, ის დიდი სიყვარული ვეფხისტყაოსნისადმი, რომელმაც მისცა სტიმული ამ განათლებულ მონარქს „თარგმანის“ დაწერისა. ცხადია, აგრეთვე, რომ იმ რიტორ-მოძღვართა შორის, რომელნიც აღტაცებით შეეგებნენ ვეფხისტყაოსნის გამოსვლას, უპირველესთაგანი იქნებოდა დიდი საბა.

თვით ანტონ კათალიკოსი, რომელსაც ვეფხისტყაოსნის მთავარ „მდევნელად“ სახავენ, არსად აღნიშნავს რუსთველის მსოფლმხედველობის განსხვავებას ქრისტიანული მსოფლმხედველობისაგან. პირიქით, იგი გვეუბნება:

> შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად
> ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის,
> უცხო საკვირველ პიტიკოს მესტიხე
> თუ სამ სწადოდა, ღუთის მეტყველება მაღალ,
> მაგრამ ამოდ დაშურა, საწუხ არს ესე[3].

აღსანიშნავია, რომ იმავე „წყობილ-სიტყუაობაში“ ანტონი ზუსტად მსგავსი ეპითეტებით ახასიათებს დემეტრე მეორეს, დავით აღმა-

---

[2] ქ. ქეკელიძე ქართული ლიტერატურის ისტორია, II. თბ. 1958, გვ. 194.

[3] წყობილ-სიტყუაობა, ქმნული ანტონ პირველისა, ტფ., 1853, გვ. 284.

შენებლის ვაჟს, .უწოდებს მას „სიბრძნის მოყუარეს“, „პიიტიკოსს“, და „მარტივ ღუთისმეტყველს“, ხოლო შოთას უწოდებს „მაღალ ღუთისმეტყველს“. ე. ი. როგორც ღვთისმეტყველი, შოთა ცნობილ ასკეტზე, დემეტრე მეფეზე უფრო მაღლაა დაყენებული (სტრ. 781—82). ეს განსწავლული მღვდელმთავარი არასოდეს იტყოდა ამგვარ რამეს ისეთ მოაზროვნეზე, რომელსაც იგი არაქრისტიანად თვლიდა. ხოლო „აბაოდ დაშურომას“ ანტონი უწოდებს „სოფლის ზღაპარს“ ანუ ამბავს პოემისას, რომლის ღრმა, ეზოტერულ მნიშვნელობას მართლაც თითქმის ვერავინ ამჩნევდა იმდროინდელ საქართველოში. თვით ვახტანგ მეექვსე, რომელიც იძლევა მისტიკურ-ალეგორიულ ინტერპრეტაციას პოემისას თავის „თარგმანში“, ბოლომდე თითქოს არ არის დარწმუნებული თავისი პოზიციის მართებულობაში და ზოგჯერ ბოდიშობს კიდეც შოთას მაგიერ „ზღაპრის“ გამო. ხანაც ისე სახავს საქმეს, თითქოს შოთას თავად ჰქონდა შეგნებული ამ ზღაპრის ამაოება[4].

ამ თვალსაზრისით გამონაკლისია დავით გურამიშვილი, რომელიც თავის „დავითიანში“ (1,4) ამბობს:

ოდესცა ბრძენმან რიტორმან
შოთამ რგო იგავთ ხეო და
ფესვ ღრმა-ჰყო, შრტონი უჩინა,
ზედ ხილი მოიწეოდა,
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა,
ვისგანაც მოირხეოდა,
ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი,
მე სხვაგან ვერ ვნახეო და.

როგორც ვხედავთ, დავით გურამიშვილის აზრით, ვეფხისტყაოსანი არის „იგავთ ხე“ ანუ იგავურად ნათქვამი ამბავი, რომელსაც აქვს მეტად ღრმა დაფარული აზრი („ფესვ ღრმა ჰყო“). რაც შეეხება თავად ამბავს, ანუ „სოფლის ზღაპარს“, ეს არის „შრტონი“ ამ იგავთ ხისა, რომლის ფესვები ანუ ჰეშმარიტი მნიშვნელობა დაფარულია, ძნელად ამოსაცნობი. ამგვარი თეოსოფიური, ეზოტერული გაგება პოემისა, ცხადია, ვერ ექნებოდათ ეგზოტერული სამღვდელოების წარმომადგენელთ, რომელთაც ვეღარ ხელეწიფებოდათ „იგავიანის სიტყვის გამოცხადება“, რამდენადაც დაკარგული ჰქონდათ გასაღები, ეზოტერული ცოდნა. თუმც უნდა ითქვას, რომ ამავე დროს ეს იყო შედეგი გვიანდელი ქართველი სამღვდელოების ზოგი წარმომადგენლის შეზღუდულობისა, ვინაიდან თვით ეგზოტერულ ეკლესიასაც გააჩნდა

---

[4] ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი, გვ. ტ.

ისეთი წყაროები, როგორიცაა მაგ., გრიგოლ ნოსელისეული თარგმანება ბიბლიური წიგნის, „სოლომონის ქებათა-ქებისა“, რომლის ანალოგიითაც შეიძლებოდა დაშვება იმისა, რომ ვეფხისტყაოსანში მოთხრობილი სამჯნურო ამბავი იგავურად გვესაუბრება საღვთო მიჯნურობის მისტერიებზე, ისევე როგორც სოლომონის „ქებაჲ-ქებათაჲ“[5]. დავით გურამიშვილი კი, როგორც ჩანს, თავისმა ეზოტერულმა ცოდნამ და პოეტურმა ინტუიციამ იხსნა იმ შეცდომისაგან, რომლის მსხვერპლიც გახდა მისი ეპოქის თითქმის ყველა ღვთისმეტყველი.

რუსთველის მომხრეთა ბანაკში რომ სასულიერო პირებიც ერიენენ, ეს იმითაც დასტურდება, რომ მას დიდი ქება-დიდებით იხსენიებენ მიტროპოლიტი იაკობ სამებელი-შემოქმედელი და მღვდელი იესე ტლაშაძე[6], აგრეთვე ანტონი I. ეპოქის გაბატონებული თვალსაზრისია არეკლილი არჩილის „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასებაშიც“, სადაც თეიმურაზი ეუბნება რუსთველს: შენი ნათქვამი საღმრთოდ თუ საეროდ მოიხმარებისო[7].

ამრიგად, ქართული სამღვდელოებისათვის ყოველთვის ცხადი იყო, რომ რუსთველი მსოფლმხედველობით ქრისტიანია, რომ იგი არის ჰეშმარიტი ქრისტეანი ღვთისმეტყველი. „რიტორი“ და „ბრძენი“. სამღვდელოების ერთი ნაწილის ოპოზიცია კი განპირობებული იყო ცალკეულ სამღვდელო პირთა შეზღუდულობით და იმ მცდარი ეთიკური ინტერპრეტაციით, რომელიც შემუშავდა ვეფხისტყაოსნის ამბავთან დაკავშირებით, მისი ღრმა ეზოტერული შინაარსის ვერგაგების გამო.

როგორც არაერთ რუსთველოლოგს აღუნიშნავს, ვეფხისტყაოსნის დევნას სასულიერო საზოგადოების მიერ არასოდეს ჰქონია ადგილი საქართველოში. ამას სამართლიანად დაასკვნის შ. გუგუშვილი თავის ნაშრომში „პოლემიკა რუსთველის გარშემო“: „ვეფხისტყაოსნის მიმართ კლერიკალური საზოგადოების მიერ წარმოებულ პოლემიკას გამძაფრებული ბრძოლის ხასიათი არ მიუღია და არც ვეფხისტყაოს-

---

[5] Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum, Leiden, 1960. არსებობს ამ ნაშრომის ქართული თარგმანი, იხ. ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი. გ. მთაწმიდელის ერთი თარგმანის (გრიგოლ ნოსელის ქებათა-ქების თარგმანების) კრიტიკული ტექსტი და ლექსიკა. თბ., 1965.

[6] შ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთველის გარშემო. თბ., 1966, გვ. 52, 53.

[7] არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. II, თბ., 1937 გვ. 120.

ნის ფიზიკური განადგურების ფაქტი მტკიცედება დოკუმენტურად"[8].

მეცხრამეტე საუკუნეში ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა, პარიზის სააზიო საზოგადოების და პეტერბურგის აკადემიის საპატიო წევრმა თეიმურაზ ბაგრატიონმა დაამოწმა ხსენებული ეპოქის თვალსაზრისი, მან თქვა „მზიანი ღამის" სტროფთან დაკავშირებით: „ვეფხისტყაოსნის შემთხზველი რუსთველი თვითონაც ქრისტიანე იყო და საქრისტიანოს ქვეყნისა და ეს ლექსები ამ წიგნში ამისთვის უთქვამს, რომ იცოდნენ ყოველთა წამკითხველთა ვეფხისტყაოსნისათა, რომელ რუსთველი ასეთი ბრძენი ყოფილა, რომ საღმრთო წერილიც კარგა ჰსცოდნია და ღმრთისმეტყველებაცა"[9].

ყოველივე ამის შემდეგ განცვიფრებას იწვევს, თუ როგორ აღმოცენდა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც თითქოს „სამღვდელოების წარმომადგენლებმა... საყვირი დაჰკრეს. რომ შოთა რუსთაველის მეოხებით შემოიპარა ის ცრუ ფილოსოფიური სწავლა (ხაზი, ჩვენია —ზ. გ.), რომელიც საბერძნეთში ძველთაგანვე აღორძინდა და რომელიც დღეს საბერძნეთის საეკლესიო და საღვთისმეტყველო სწავლას ზურგს უქცევს"[10]. განცვიფრებას იწვევს ის ფაქტი, რომ ისეთმა გამობრძმედილმა ღმრთისმეტყველებმა და ფილოსოფოსებმა, როგორნიც იყვნენ ვახტანგ მეექვსე, ანტონ პირველი, თეიმურაზ ბაგრატიონი და სხვანი, ვერ შეამჩნიეს ვეფხისტყაოსანში „ცრუ ფილოსოფიური სწავლა", ხოლო ი. ვართაგავამ შეამჩნია.

ახლა დავუკვირდეთ, როდის ჩაისახა ვერსია რომელიღაც „ცრუ ფილოსოფიური სწავლის" შესახებ. მეცხრამეტე საუკუნის ქართველი მწერალი პლატონ იოსელიანი თავის საგაზეთო წერილებში 1845 და 1870 წლებში ეხება ვეფხისტყაოსანს და ახასიათებს როგორც ქრისტიანულ ქმნილებას, ქრისტიანული იდეებით განმსჭვალულს, მაგრამ ამავე დროს აღნიშნავს ნეოპლატონური ნაკადის არსებობას „ვეფხისტყაოსანში"[11]. ამასთან, უნდა დავძინოთ, რომ მეცხრამეტე საუკუნეში აგრეთვე ჩნდება თვალსაზრისი, თითქოს ვეფხისტყაოსანი იდეენებოდა საძღვდელოების მიერ თამარ მეფის ეპოქიდანვე როგორც ქრისტიანობისათვის მიუღებელი საერო თხზულება. ეს მოსაზ-

---

[8] ვ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთველის გარშემო, გვ. 56.

[9] თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, თბ., 1960, გვ. 125.

[10] ი. ვართაგავა, ვეფხისტყაოსნის ბედი და თავგადასავალი, ჟურნ. „ერი", 1910, №3, გვ. 14;

[11] П. Иоселиани, Ш. Руставели, журн. «Кавказ», 1870, №3 с. 2—4-

რება ეკუთვნის ალ. ხახანაშვილს[12]. თუ რაოდენ მართებულია ასეთი მტკიცება, ჩვენ უკვე დავინახეთ.

აკად. ნ. მარი, როგორც ცნობილია, ხშირად იცვლიდა მოსაზრებებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებით. თავდაპირველად მან წამოაყენა ვერსია რუსთველის ნეოპლატონიკოსობისა და მაჰმადიანობისა (1909 წ.), ხოლო უფრო მოგვიანებით, 1928 წელს რუსთაველის მსოფლმხედველობის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები მან ერთგვარად შეაჯამა, კერძოდ მან თქვა, რომ რუსთველის ნამდვილი წყარო უფრო ქართული წარმართობაა, ვიდრე ნეოპლატონიზმი ან სხვა რაიმე უცხო გავლენაო[13]. ნ. მარის შეხედულებებს „ვეფხისტყაოსნის“ სხვადასხვა ადგილებთან დაკავშირებით ჩვენ გზადაგზა გავარჩევთ თემის მსვლელობაში.

აკად. ივ. ჯავახიშვილმა მკაცრად გააკრიტიკა მარისეული მოსაზრება რუსთაველის მაჰმადიანობისა. მისი აზრით, სამებისა და ღვთისშობლის მოუხსენებლობა პოემაში, რომელიც არაქრისტიანულ ქვეყნებს ეხება, ვერ ჩაითვლება საკმაო საბუთად პოეტის მაჰმადიანობის დასამტკიცებლად. ასევე აკრიტიკებდა ივ. ჯავახიშვილი მარისეულ დებულებას პოემის სპარსული წყაროდან წარმოშობის შესახებ. მარისეული არგუმენტები მას მიაჩნია რუსთველის ქრისტიანობის და არა მაჰმადიანობის უდავო დამამტკიცებელ საბუთებად[14].

პავლე ინგოროყვა თავის „რუსთველიანაში“ ავითარებს შეხედულებებს რუსთველის მანიქეველობის შესახებ. მისი აზრით, რუსთველი „ეკუთვნოდა მანის ფილოსოფიურ-რელიგიურ ორდენს რომლის ერთერთი მთავარი დოგმატი იყო უარყოფა ღვთაებაში ყოველგვარი ატრიბუტებისა“[15]. ამრიგად, პ. ინგოროყვაც იზიარებს აზრს რუსთველის სარწმუნოებიდან განდგომის შესახებ.

ზურაბ ავალიშვილი თავის ნარკვევში „ვეფხისტყაოსნის საკითხები“ უარყოფს რუსთველის მანიქეველობას და ამბობს, რომ იმდროინდელი საზოგადოების აზროვნებას „რუსთაველისებური თეიზმი და კოსმოპოლიტიზმი სულ ბუნებრივად შეეფერებოდა. სამებაზედაც, ისე როგორც მუჰამედის ალსარებაზედ სდუმს მისი კალმის ხმა, იმიტომ

---

[12] А. С. Хаханов, Грузинский поэт XII века Ш. Руставели и его поэма «Барсова Кожа», ЖМНП, 1895, ч. CCCII, с. 200—223.

[13] N. Marr, La Langue} georgienne Reviue de L'orient chretieune 3-e Serie, t VI (XXVI), Paris 1928, № 1—2, გვ. 3—21. იხ. გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712—1956 წლები, გვ. 415.

[14] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბ., 1956. გვ. 38—41.

[15] პ. ინგოროყვა, რუსთველიანა, თბ., 1926, გვ. 26.

რომ კერძო სარწმუნოებისაგან უკვე დამოუკიდებელია მისი პოეზია". მეორეს მხრივ კი, იგი არ უარყოფს „ქართული ქრისტიანული განათლების გავლენას რუსთაველის პოემაზე"[16].

კონსტანტინე კაპანელის აზრით, „ვეფხისტყაოსანში" ვხედავთ არა მარტო მანის მოძღვრებას, არამედ მიტრას, დიონისოს, აპოლოს კულტებს, ალექსანდრიის დიდ იდეოლოგიურ გავლენას, აღმოსავლეთის კოსმოლოგიურ და ასტრონომიულ იდეებს"[17].

კონსტანტინე ჯიჯინაძე თვლიდა, რომ „ვეფხისტყაოსნის ავტორი არის ჩვეულებრივი ქრისტიანი, მისი სექტანტობის არავითარი მაჩვენებელი ნიშნები პოემაში არ მოიპოვება, შით უმეტეს ზედმეტია ლაპარაკი რაიმე საბუთებზე... ღმერთი ვეფხისტყაოსანში იხსენიება ორასოცდახუთჯერ. მზე რუსთაველისათვის არის მხოლოდ ერთ-ერთი მნათობი, რომელიც იმდროინდელი პოეზიის თანახმად, ადამიანური სილამაზისა და ბრწყინვალების გამოხატულებას წარმოადგენს. რაც შეეხება სამების ერთარსულად მოუხსენებლობას, არც ესაა სწორი. პროფ. კ. კეკელიძე პ. ინგოროყვასთან კამათის დროს მიუთითებდა სტრიქონზე „ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად" და სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ ეს უკვე სამების ერთარსულად ხსენებას წარმოადგენს"[18].

პროფ. ეუკოლ ბერიძის თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსნის" განგების იდეა ნეოპლატონურია[19] (ამ მოსაზრებას ჩვენ განვიხილავთ „ავთანდილის ანდერძზე" საუბრისას), ხოლო პრ ო ფ. იუ ს ტ ი ნე ა ბ უ ლ ა ძ ი ს წარმოდგენით, რუსთველის გმირები ტიპიური მართლმორწმუნე მაჰმადიანები არიან და პოემაში ყურანის გამოხატულებაა[20].

საინტერესოა აგრეთვე, რომ მეოცე საუკუნეში შემუშავდა თვალსაზრისი, თითქოს რუსთველი იყო სტოელთა ფილოსოფიის მიმდევარი და რომ ღმერთი რუსთველს სტოიკურად აქვს გაგებული. ეს თვალსაზრისი ეკუთვნის პ. ც ი ნ ც ა ძ ე ს[21]. არსებობს გარეგანი მსგავსება სტოაში გამომუშავებული ლოგოსის მოძღვრებასა და ქრისტიანულ მოძღვრებას შორის. ამ მსგავსებამ თუ მიიყვანა ავტორი ხსენებულ

---

[16] ზ. ა ვ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1931, გვ. 29, 62.

[17] კ. კ ა პ ა ნ ე ლ ი, ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი, ჰბ., 1932, გვ. 26—62.

[18] კ. ჯ ი ჯ ი ნ ა ძ ე, რუსთველი და მისი პოემა, თბ., 1960, გვ. 65.

[19] ეუკ. ბ ე რ ი ძ ე, რუსთველოლოგიური ეტიუდები, თბ., 1961, გვ. 308.

[20] იუსტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე. როგორ უნდა გავიგოთ „შოთა კუპრი", გაზ. „კომუნისტი" 1935, 12 აპრილი, №37, გვ. 3.

[21] პ. ც ი ნ ც ა ძ ე, ვეფხისტყაოსანი, ტფ., 1936, გვ. 99, 108;

თვალსაზრისამდე. გარდა ამისა პ. ცინცაძე ურთიერთში ურევს ქრისტიანულ რელიგიურ თვალსაზრისს და სტოელთა ფილოსოფიურ თვალსაზრისს, მაგრამ ამაზეც შემდგომში გვექნება საუბარი.

პროფ. მ. გოგიბერიძის აზრით: „რუსთაველის ღმერთი განსჯის მოდა გონების სინთეზია. ღმერთი, როგორც შემოქმედი ძალა, მასში მოცემულია არაბული არისტოტელიზმის მიხედვით... ვეფხისტყაოსანში თუმცა ქრისტიანული გაგების ღმერთის ცოდნა გამოსჭვივის, რუსთველი გვერდს უვლის ქრისტიანობას, მის სრულ იგნორაციას ახდენს“[22].

აკად. ივ. ჯავახიშვილი 1937 წელს გაზ. „იზვესტიაში“ გამოქვეყნებულ თავის წერილში ამბობდა: „რუსთაველი აღსარებით ქრისტიანი ჩანს, თუმცა ქრისტიანულ დოგმებს არ ქადაგებსო“[23].

პროფ. იუსტინე აბულაძე, როგორც აღინიშნა, ყოველნაირად ცდილობდა ვეფხისტყაოსნის გმირების მაჰმადიანური მრწამსის დასაბუთებას. მანვე შეიმუშავა ფანტასტიკური დებულება ვეფხისტყაოსნის „მზიანი ღამის“ სეფასიანთა ასტრალურ კულტთან კავშირის შესახებ, მაგრამ იგი საბოლოოდ მაინც არ უარყოფდა თავად რუსთველის ქრისტიანობას[24].

აკად. შ. ნუცუბიძე თავიდანვე იმ თვალსაზრისს ადგა, რომ რუსთველის პოემაში წარმართული განწყობილებაა დამკვიდრებული. მას ეკუთვნის დებულება რუსთველის ე. წ. „მზიური წარმართობის“ ანუ „სოლარული პაგანიზმის“ შესახებ. მისი მოსაზრებით, „ვეფხისტყაოსანში“ მზე და ღმერთი ერთი და იგივეა, ღმერთის განმარტება ემთხვევა მზის განმარტებას და რუსთველის ლტოლვა მზისაკენ არის მზის ნამდვილი გაღმერთება. შ. ნუცუბიძე ამბობდა აგრეთვე, რომ ნეოპლატონიზმი, რომელიც მისი თქმით, გადაიქცა ერეტიკულ-მისტიკურ იდეოლოგიად, მას შემდეგ, რაც გადამუშავება განიცადა ე. წ. არეოპაგიტულ თხზულებებში, „ძირითადი იდეოლოგია იყო ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული“. ამგვარმა ნეოპლატონიზმმა, მისი აზრით, გამოხატულება ჰპოვა რუსთველის იდეოლოგიაში. შ. ნუცუბიძემ შეიმუშავა აგრეთვე იდეა რუსთველის ე. წ. „პანთეისტური მატერიალისტობისა“[25].

---

[22] ვ. გოგიბერიძე, უზენაესი ცნება ვეფხისტყაოსანში, ჟურნ. „მნათობი“, 1941, № 5, გვ. 97—121.

[23] И. Джавахишвили — Личность и Мировоззрение, газ. „Известия“, 1937, 17 Марта, № 66. с. 3.

[24] იუსტ. აბულაძე, XII საუკუნის ქართული საერო მწერლობა და „ვეფხისტყაოსანი“, ტფ., 1923, გვ. 236.

[25] შ. ნუცუბიძე, რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის, უნივერსიტეტის შრომები, 1935, 1 ტ. გვ. 1—62. აგრეთვე Ш. Руставели, «Витязь в тигровой

აკად. კ. კეკელიძე თანმიმდევრულად იცავდა და ავითარებდა რუსთველის ქრისტიანობის თვალსაზრისს. იგი კატეგორიული წინააღმდეგი იყოს რუსთველის გამოცხადებისა მანიქეველად, ნეოპლატონიკოსად, სეფასიანელად, ან რომელიმე სხვა წარმართული თუ ერეტიკული სექტის ან მიმდინარეობის წარმომადგენლად. რუსთველის მანიქეველობის პ. ინგოროყვასეული დებულების კრიტიკისას იგი ამბობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ „არავითარი კვალი მანიქეიზმისა არ მოიპოვება და პ. ინგოროყვას მთელი კონცეპცია საქართველოში მანიქეველობის შესახებ ემყარება არასწორად წაკითხულ ისტორიულ ცნობებს“[26]. შემდეგ, „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე წიგნში მან შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა თავისი შეხედულება რუსთველზე: „როდესაც ჩვენ რუსთაველის ქრისტიანობის შესახებ ვლაპარაკობთ, შემდეგი გარემოება უნდა გვახსოვდეს. რუსთაველი მთლიანად ემყარება ქრისტიანიზმის პირველწყაროს, ბიბლიას, „საღმრთო წერილს“. ამ მხრივ ის წარმომადგენელია ე. წ. „ბიბლიური ქრისტიანობისა“ და თეოლოგიისა, მისთვის უცხოა დოგმატურ-ეკლესიური ქრისტიანობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა საფუძველზე და შემდეგი დროის სქოლასტიკურ-მისტიკურ აკრობატიკაზე, მისთვის უცხოა მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეზარდა შემდეგ საუკუნეთა განმავლობაში“[27].

აკად. ალ. ბარამიძე თავის გამოკვლევაში „შოთა რუსთველი“ გვეუბნება: „პოეტი გარკვეულად არ ამჟღავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიური სისტემის მიმართ, იგი გაურბის რელიგიურ-დოგმატიკური და საწესო ფორმების გამოხატვას“[28].

პროფ. შ. ხიდაშელის მოსაზრებით, „შოთას მსოფლმხედველობის ძირითადი ტენდენცია მიმართულია დუალიზმის (ზესთასოფლისა და სოფლის, ზ. გ.) ამქვეყნიური სინამდვილის საფუძველზე დაძლევისაკენ და, მაშასადამე, ღვთაებაც იმავე (ე. ი. ამქვეყნიურ, ზ. გ.) სინამდვილესთან უნდა იყოს შერწყმული“[29]. აქედან ცხადია, რომ შ. ხიდაშელი მოსწრება რუსთველის პანთეისტ-მატერიალისტად გამოცხადებისა.

პროფ. ი. მეგრელიძე თავის წიგნში „რუსთაველი და ფოლკლო-

შკуре, пер. Ш. Н. М., 1956, с. 81. აგრეთვე — Ш. Нуцубидзе, Творчество Руставели, Тб., 1958. с. 357.

[26] კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, თბ., 1971, გვ. 29—37.

[27] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1958, წ. 2, გვ. 204.

[28] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1958, გვ. 151.

[29] შ. ხიდაშელი, შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1952, 14 XI, № 46, გვ. 3—4.

რი“ შეეხო რუსთველის მსოფლმხედველობას და თქვა: „ჩვენ ვიცავთ თვალსაზრისს, რომლითაც რუსთაველი არ არის წარმართობის (მისი სოლარიზმის სახით), მანიქეველობის, სუფიზმის ან მაჰმადიანობის დამცველი, ვემხრობით იმ აზრს, რომ „რუსთაველის ღმერთიც ქართულია და მზეცა“ (მ. გოგიბერიძე), ე. ი. იგი მათ უცქერის ქართველის თვალითა და ზომავს ძირითადში მაინც ქართველის გონებით. რელიგიური წარმოდგენები, ისევე როგორც რუსთაველის ჰუმანიზმი ანარეკლია მე-12 საუკუნის საქართველოს ცხოვრებისა. მართალია, ის სამპიროვან ღმერთს არ ახსენებს, რადგან ავტორს პოემის გმირთა მოქმედება მუსულმანურ ქვეყნებში გადააქვს, ცდილობს დაიცვას სათანადო რეალიები, მაგრამ იქვე კიდევ უფრო მეტად მჟღავნდება ქრისტიანული რეალიები, მას სწამს განგება, როგორც უზენაესი ძალა და არა როგორც პერსონა, ის მომხრეა არა დოგმატიკური ქრისტიანობისა და მისი ცერემონიებისა, არამედ „ბიბლიური ქრისტიანობისა“ (ქ. კეკელიძე)[30].

„ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“ იცავს თვალსაზრისს ქრისტიანობისას. ამ გამოკვლევის მიხედვით, რუსთაველი მარტო „ბიბლიურ“ ქრიტიანობას კი არ ეყრდნობა, არამედ მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას. ნაშრომში დეტალურადაა გაანალიზებული თითქმის ყველა შეხედულება ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობის შესახებ და დასკვნაა გამოტანილი, რომ არ არსებობს არავითარი საფუძველი რუსთაველის არაქრისტიანად გამოცხადებისა[31].

კალისტრატე კათოლიკოს-პატრიარქი (ქ. ეკაშვილის ფსევდონიმით) თავის ვრცელ ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის“ იცავს თვალსაზრისს რუსთველის ქრიტიანობისას, გაჰყავს უხვი პარალელები ვეფხისტყაოსანსა და საღვთო წერილს შორის, აანალიზებს ვეფხისტყაოსნის ცალკეულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ტერმინებს ქრისტიანულ საღმრთისმეტყველო ლიტერატურასთან შეპირისპირებით და დაასკვნის, რომ „თითქმის ყველა სტროფი მაჩვენებელია ავტორის ქრისტიანობისა და მისი მსოფლმხედველობაც ქრისტიანულია“[32].

პროფ. ე. ხინთიბიძე ეყრდნობა მ. გოგიბერიძისეულ თვალსაზრისს რუსთველის ე. წ. „უკომპრომისო მონოთეისტობისას“ (მისი ტერმინოლოგიით ეს ნიშნავს ანტიტრინიტარისტობას, რაც, ბუნებრივია, გამორიცხავს რუსთველის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას). იგი იხი-

---

[30] ი. მეგრელიძე, რუსთაველი და ფოლკლორი, თბ., 1960, გვ. 291—292.

[31] „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, 1963, გვ. 549.

[32] ქ. ეკაშვილი— „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. თბ., 1966, გვ. 227—260.

ლავს რუსთველისეულ „ერთარსება ერთს“, რაც მისი მოსაზრებით არ შეიძლება გულისხმობდეს ქრისტიანულ ღვთაებას. მისი თქმით, ძნელია გარჩევა, ქრისტიანულ ერთარსებას გულისხმობს რუსთაველი თუ ნეოპლატონურს[33].

პროფ. ნ. ნათაძე აღიარებს, რომ რუსთველი ქრისტიანია[34], მაგრამ ამავე დროს ავითარებს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც რუსთველის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმს უფრო ენათესავება, ვიდრე ქრისტიანობას, განსაკუთრებით ეს აღნიშნულია საიქიოსთან დაკავშირებით, სადაც ნესტანი „დღისით და ღამით სჭვრეტს მზისა ელვათა კრთომას“[35], ავტორი გვიმტკიცებს: „რუსთაველი ანტიკური ფილოსოფიის აზროვნების წესს ხშირად უპირატესობას აძლევს ქრისტიანულთან შედარებით და უგულებელჰყოფს ქრისტიანული თეოლოგიისა და მოარული მსოფლგაგების მრავალ არსებით მომენტს[36] (თურმე ყოველივე ამას სჩადის, მისივე თქმით, ქრისტიანი ავტორი, ზ. გ.) ყოველივე ამასთან ერთად, ავტორი აღნიშნავს ქრისტიანული რელიგიის გავლენის კვალს პოემაში[37].

პროფ. ს. ცაიშვილი აღნიშნავს რუსთველის ახლო ნაცნობობას ქრისტიანულ სასულიერო მწერლობასთან, „რუსთაველის ტროპიკის კავშირს“ დასავლეთ-ფილოსოფიურ და ქრისტიანულ ტრადიციასთან[38].

პროფ. ივ. ლოლაშვილი თავის ნაშრომში: „რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები“ აანალიზებს კლასიკური ხანის საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებას და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზროვნების თავისებურებებს და დაასკვნის, რომ ამ ბაზაზე აღმოცენდა რუსთველის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობა. მისი თქმით: „რუსთაველი დგას ეროვნულ ნიადაგზე. ის არის ქრისტიანი, მისი ღმერთია სამპიროვანი ღვთაება სამება ერთარსება და მაშასადამე, მისი თეოლოგიური მოძღვრება არ არის ერეტიკული, რის გამოც შეიძლება რუსთაველი სარწმუნოებიდან განდგომილად გამოეცხადებინათ“[39].

მ. რაფავას წერილში „ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის გაგებისათვის“ განხილულია რუსთველის მსოფლმხედველობრივი ნათესაობა

---

[33] ე. ხინთიბიძე, ერთი საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან, ჟურნ. „მნათობი“, № 9, 1966, გვ. 156—161.

[34] ნ. ნათაძე, ს. ცაიშვილი, შოთა რუსთაველი, და მისი პოემა. თბ., 1966, გვ. 72.

[35] იქვე, გვ. 76.

[36] იქვე, გვ. 77.

[37] იქვე. გვ. 82.

[38] იქვე, გვ. 119, 121.

[39] შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1966, გვ. 86.

იოანე დამასკელთან, კერძოდ მის ნაშრომთან „წყაროჲ ცოდნისაჲ“. ავტორი დაასკვნის: „ირკვევა, რომ ვეფხისტყაოსნის გარკვეულ სტროფებში მოცემული მსოფლმხედველობრივი პრობლემის წყაროს ქრისტიანული თეოლოგია, ორთოდოქსალური ქრისტიანული მოძღვრება წარმოადგენს“[40].

მ. გიგინეიშვილი თავის ნაშრომში „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი“ აყალიბებს თვალსაზრისს, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის განსაზღვრისას საჭიროა გათვალისწინება ეგზოტერული ქრისტიანობისა. მისი თქმით, „ბოლო დროს სადავოდ აღარ ითვლება რუსთაველის ქრისტიანული აღმსარებლობა, მაგრამ, როცა მის ქრისტიანობაზე ან არაქრისტიანობაზეა მსჯელობა, პირველ რიგში საჭიროა გათვალისწინება თვით ქრისტიანობის არსისა. ქრისტიანობის არსი კი ეგზოტერული ფარგლებით არ ამოიწურება“[41].

პროფ. ა. გაწერელიამ საგანგებო წერილი უძღვნა რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხებს, სადაც იგი დეტალურად აანალიზებს ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიას რუსთველთან კავშირში. ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს ქრისტიანული ელემენტის დომინირებას პოემაში და დაასკვნის: „არაფერი ისე არ წამოაჩენს რუსთაველს, როგორც XII—XIII სს-ის უდიდეს შემოქმედ ქართველს და მასთან უაღრესად ეროვნული და ორიგინალური ქმნილების ავტორს, როგორც მისი ქრისტიანობა... სამყაროს უზენაეს მოვლენათა ახსნის კრიტერიუმად რუსთაველს, როგორც მართლმადიდებელი ერის დიად შვილს, ქრისტიანობა მიაჩნდა და „ერესებსა“, „პანთეიზმსა“ და „ურჯულოებაში“ არ უძებნია ზეცის აგებულების მხატვრულ-ფილოსოფიური გასაღები.“

რუსთველოლოგიური ლიტერატურის მიმოხილვის შედეგად ირკვევა, რომ რუსთველის მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ი ს გარშემო აზრთა სხვადასხვაობამ თავი იჩინა XIX საუკუნის შუა წლებიდან. მანამდე კი უცილო ჭეშმარიტებად ითვლებოდა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი მსოფლმხედველობით ქრისტიანია. მართალია, არსებობდა სამღვდელოების მხრივ ოპოზიცია, მაგრამ უკვე აღვნიშნეთ, თუ რას ემყარებოდა იგი: ეს იყო ვერ გაგება ვეფხისტყაოსნის ამბის, ანუ „სოფლის ზღაპრის“ ღრმა ალეგორიული მნიშვნელობისა, რაზედაც მიუთითეს ვახტანგ მეექვსემ და დავით გურამიშვილმა. ხოლო რუსთველის მსოფლ-

---

[40] შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1966, გვ. 122.

[41] მ. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, თბ., 1968, გვ. 66.

მხედველობა ქართული სამღვდელოების აოცერთ წარმომადგენელს არ გამოუცხადებია არაქრისტიანულად, „მწვალებლურად“ და ა. შ. (თავსართი სტროფის ავტორის ვინაობა გამოკვლეული არ არის, ამიტომ მას ხელაღებით ვერ მივაკუთვნებთ სამღვდელოების წრეს. მით უმეტეს, რომ იგი ძლიერ ცუდად ერკვევა ღმრთისმეტყველების ანბანში).

რუსთველის არაქრისტიანობის ვერსიამ განსაკუთრებით მოიდგა ფესვი მეოცე საუკუნეში. რუსთველის ქრისტიანობის ყველა უარმყოფელი ამოსავალ წერტილად იღებს პოემის არარსებულ „დევნას“ სამღვდელოების მხრიდან და თავსართი სტროფის უვიცი ავტორის ბრალდებას. რუსთველთან სამღვდელოების პოლემიკის მიზეზიც კარგად ვერ არის გააზრებული ამგვარ მკვლევართა მიერ. სიმპტომატურია აგრეთვე ის გარემოება, რომ ისინი ხშირად იცვლიან თვალსაზრისებს (ამის მაგალითად კმარა აკად. ნ. მარი) ან იძლევიან ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულ ტენდენციურ მოსაზრებებს (შ. ნუცუბიძე).

მეოცე საუკუნის ქართული მეცნიერების კორიფეები—ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე იცავდნენ თვალსაზრისს რუსთველის ქრისტიანობისას, თუმც უნდა ითქვას, რომ ისინი სხვადასხვა გზებით მივიდნენ ამ საერთო დასკვნამდე.

აკად. კ. კეკელიძე სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას საჭიროა კარგი ცოდნა საღვთო წერილისა და ღვთისმეტყველების უაღრესად კონკრეტული საკითხებისა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ფანტაზიებისათვის გზა ხსნილია. ჩვენი დაკვირვებითაც, საჭიროა თანამედროვე რუსთველოლოგიაში გაღრმავდეს და გაფართოვდეს საღვთო წერილთან, ღვთისმეტყველებასთან, პატრისტიკასთან, ჰომილეტიკასთან, ეგზეგეტიკასთან და ა. შ. დაკავშირებული საკითხების კვლევა. საჭიროა კვლევის გაღრმავება აგრეთვე იმ მსოფლმხედველობათა სფეროში, რომელთაც უკავშირებენ ხოლმე რუსთველს. ყოველივე ამაზე დეტალური საუბარი გვექნება ჩვენი ნაშრომის შემდეგ თავებში კონკრეტული საკითხების ანალიზისას.

რუსთველის მსოფლმხედველობის ობიექტურ დადგენაში დიდად დაგვეხმარება გარკვევა და გაანალიზება იმ კონკრეტული ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტერმინებისა, რომელთაც ხმარობს პოეტი. ამ ტერმინებს აქვთ თავიანთი ისტორია, ისინი გარკვეულ კონტექსტებში გარკვეული მნიშვნელობით იხმარებოდნენ რუსთაველამდე როგორც საღვთო წერილში, ისე ქრისტიანულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში და ღვთისმეტყველებაში. მათ აქვთ აგრეთვე შესატყვისები უცხო

ენებში და ამიტომ საჭიროა ლინგვისტურ-ფილოლოგიური და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ანალიზის შემდეგ კრიტიკული შესწავლა იმ ტერმინოლოგიური ეკვივალენტებისა, რომელთაც ქმნიან ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელნი.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა აღნიშნული, რომ ვეფხისტყაოსნის არსებული თარგმანები ევროპულ და აღმოსავლურ ენებზე ვერ აკმაყოფილებენ მეცნიერული კრიტიკის მოთხოვნილებებს[42]. ჩვენი ნაშრომი მიზნად ისახავს ვეფხისტყაოსნის თარგმანთა სწორედ ამგვარი კრიტიკული შესწავლის დაწყებას, უმთავრესად მსოფლმხედველობრივ საკითხებთან დაკავშირებით, რათა პოემის მომავალმა მთარგმნელებმა თავიდან აიცილონ გაუგებრობები ამ მიმართებით.

როგორც ცნობილია, მსოფლმხედველობაში, უწინარეს ყოვლისა, იგულისხმება შეხედულებათა, ცნებათა და წარმოდგენათა სისტემა გარესამყაროს, როგორც მთლიანობის შესახებ. ამ ნაშრომში ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ ამგვარი მთლიანი სისტემის ანალიზს. ფართო გაგებით მსოფლმხედველობა გულისხმობს ერთობლიობას ყველა შეხედულებებისას გარემომცველ სამყაროზე, ბუნების მოელენებზე, ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ, ეთიკურ, ესთეტიკურ საკითხებზე და ა. შ. ჩვენ უმთავრესად ვიხილავთ რუსთაველის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ, ანთროპოლოგიურ, კოსმოლოგიურ, ეთიკურ, ესთეტიკურ შეხედულებებს და მათთან დაკავშირებულ ტერმინოლოგიას, რათა შემდეგ გავარკვიოთ თარგმანთა ადეკვატურობა.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია, მსოფლმხედველობრივი საკითხების გარკვევასთან ერთად, რამდენადაც ხელგვეწიფება დავადგინოთ ვეფხისტყაოსნის ინგლისური თარგმანების ადეკვატურობა-არაადეკვატურობა. უწინარეს ყოველისა გავარკვიოთ, თუ რამდენად არის მათში წარმოდგენილი რუსთველი, როგორც მოაზროვნე. ამჯერად ყურადღებას ვამახვილებთ მხოლოდ ზოგიერთ მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე. ფილოსოფიური ტერმინების მნიშვნელობის გარკვევის შემდეგ კი ინგლისურ ტექსტს განვიხილავთ ქართულ ტექსტთან კონკრეტული შეპირისპირებით. მხედველობაში

---

[42] Литературная Энциклопедия, 1930, т. 3, с. 45.

გვექნება მარჯორი სკოტ უორდროპის, ვენერა ურუშაძის, რობერტ სტივენსონისა და კეტრინ ვივიენის თარგმანები[43].

მსოფლმხედველობრივი საკითხების გარკვევასთან ერთად, ჩვენი ნაშრომი მიზნად ისახავს, უწინარეს ყოველისა, ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის თარგმანებას, კომენტარს და პარალელურად მის უცხოურ თარგმანთა განხილვას, ვინაიდან ქართული ტექსტის კომენტარის გარეშე ვერ გაეცნევით, თუ რაში მდგომარეობს ამა თუ იმ უცხოური თარგმანის სიავკარგე. რაც უფრო მეტად დაემყარება თარგმანი ჭეშმარიტ თარგმანებას, მით უფრო სრულყოფილი იქნება იგი და მით უფრო ნაკლები იქნება საფრთხე ვეფხისტყაოსნის დამახინჯებისა და პროფანაციისა.

---

[43] The Man in the Panther's Skin, a Romantic Epic dy Shota Rusthaveli, a Close Rendering From the Georgian Attempted by Marlory Scott Wardrop, Tbilissi, si, 1966, Shota Rustaveli, The Knight in the Panther's Skin, Translated from the Georgian by V. Urushadze, Tbilissi, 1968.

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ მ. უორდროპი თავის თარგმანში, რამდენადაც ძალუძს, იცავს სიზუსტეს დედნის ტერმინოლოგიის გადმოღებისას, თუმც ამასთანავე უნდა ითქვას, რომ ამით მისი თარგმანი პწკარედს არ ემსგავსება. ვერ დავეთანხმებით ს. სერებრიაკოვს, რომლის თვალსაზრისითაც მ. უორდროპის თარგმანს შესაძლოა დაერქვას პწკარედი. (იხ. С. Серебряков, Новый Английский перевод поэмы Руставели, „Лит. Грузия", 1970, № 9 с. 79). მ. უორდროპმა ინგლისური შესატყვისი მოუნახა, უწინარეს ყოველისა, რუსთველის ლაკონიურ მეტყველებას, ჩვენს პერიოდიკაში სამართლიანადაა აღნიშნული მისი თარგმანის მხატვრული ღირსებები. (იხ. ლ. თაქთაქიშვილი-ურუშაძე, „ვეფხისტყაოსანი" ინგლისურ ენაზე, „საქართველოს ქალი", 1969, №3, გვ. 5). რაც შეეხება ვ. ურუშაძის თარგმანს, იგი ცალკეული მხატვრული ღირსებებისდა მიუხედავად, ალაგ-ალაგ მეტად დაშორებულია დედნის ტექსტს მას ახასიათებს სიტყვამრავლობა, რითაც რუსთველის ნააზრევს სხვაგვარი, არასასურველი ფორმა ეძლევა. ამის შედეგად უცხოელმა მკითხველმა შეიძლება მცდარი წარმოდგენა შეიქმნას რუსთველზე, როგორც პოეტზე და როგორც მოაზროვნეზე, სიტყვამრავლობა და თქმის ბუნდოვანება ძირითადი საფრთხეებია რუსთველის თარგმნისას.

მ. უორდროპი უმთავრესად ემყარებოდა, როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსნის 1846 წლის დ. ჩუბინაშვილისეულ გამოცემას, რომელიც მას უსახსოვრა ეფროსინე კლდიაშვილმა, მაგრამ იგი იყენებდა ვეფხისტყაოსნის სხვა გამოცემებსაც მაგ., ქართველიშვილისეულს (1888), როგორც ამაში დავრწმუნდებით ქვემოთ. რაც შეეხება ვ. ურუშაძეს, იგი როგორც ჩანს, უმთავრესად ეყრდნობოდა მ. უორდროპისეულ თარგმანს, რამდაც დავრწმუნდებით მისი თარგმანის ანალიზის შედეგად. რამდენადაც ჩვენ მიერ გაანალიზებული სიტყვები და გამოთქმები თითქმის ყველგან ერთნაირად არის წარმოდგენილი როგორც დ. ჩუბინაშვილისეულ, ისე ახალ გამოცემებში, მივუთითებთ პირდაპირ ნომრებს სტროფებისას, როდესაც ვადარებთ ქართულ და ინგლისურ ტექსტებს. ვეყრდნობით სტროფებიან ნუმერაციას ვეფხისტყაოსნის 1957 წლის გამოცემისას (სარედაქციო კოლეგია: ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე).

ვეფხისტყაოსნის უცხოურ თარგმანთა განხილვას ვიწყებთ ინგლისური თარგმანებით, ვინაიდან პირველი ნამდვილი თარგმანი შესრულდა ინგლისურ ენაზე მარჯორი უორდროპის მიერ. ნ. მარის თქმით, ეს არის საუკეთესო არსებულ თარგმანთა შორის. ახალ მსოფლიოში ინგლისური ენის უაღრესად ფართო გავრცელების გამო ვეფხისტყაოსანს კაცობრიობა უპირატესად ინგლისურ ენაზე ეცნობა. უფრო მეტიც, სხვა ენებზე მთარგმნელები უპირატესად სარგებლობენ ინგლისური თარგმანებით, ვინაიდან ინგლისური ენა მრავალთათვისაა მისაწვდომი. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა აქვს, უწინარეს ყოვლისა, ინგლისური თარგმანების კრიტიკულ შესწავლას და სწორ შეფასებას, რაზედაც დამოკიდებულია ვეფხისტყაოსნის ბედი საერთაშორისო ასპარეზზე.

არსებულ თარგმანთა კრიტიკული შესწავლის გარდა, თავად მთარგმნელებმა არ უნდა ითაკილონ ხოლმე ხელახალი გადახედვა თავიანთი თარგმანებისა რუსთველოლოგებთან ინტენსიური თანამშრომლობის საფუძველზე. მათ არ უნდა ჩათვალონ თავიანთი თარგმანები ერთხელ და სამუდამოდ დასრულებულ, ხელშეუხებ ნაწარმოებებად, ისინი მუდამ მზად უნდა იყვნენ ახალახალი კორექტივებისათვის, თუ ამას მოითხოვს აუცილებლობა. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაშია შესაძლებელი რაიმე პროგრესი ვეფხისტყაოსნის უცხო ენებზე თარგმნის დიად საქმეში.

რუსთველის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის აუცილებელია შესწავლა იმისა, თუ როგორი იყო პოეტის შეხედულება სამყაროზე და უზენაეს არსებაზე, როგორ წარმოედგინა მას შესაქმე, რაგვარი ფენომენი იყო მისთვის მიჯნურობა, როგორ ესმოდა პოეზიის დანიშნულება.

თავი I

შესაქმის გაგება ვეფხისტყაოსანში

რუსთველის მსოფლმხედველობა ემყარება ბიბლიურ ქრისტიანობას, როგორც მრავალგზის აღნიშნულა რუსთველოლოგიაში. ყველაზე ნათლად ეს მოჩანს ვეფხისტყაოსნის პროლოგის პირველსავე სტროფში, სადაც პოეტი გვაძლევს თავის თვალსაზრისს შესაქმეზე, მოგვითხრობს, თუ როგორ წარმოუდგენია მას სამყაროს რაობა, უზენაესი არსების როლი სამყაროს შექმნაში.

რუსთველი ამასთან დაკავშირებით ხმარობს ტერმინებს, რომელნიც ბიბლიის გარდა ხშირად გვხვდებიან ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. ამ ტერმინებს აქვთ გარკვეული მნიშვნელობა, არსებობს აგრეთვე ნიუანსური განსხვავება ერთი შეხედვით თითქოსდა მსგავს ტერმინებს შორის, ამიტომ საჭიროა მათი შედარებითი შესწავლა და ანალიზი. საჭიროა აგრეთვე დადგენა იმისა, თუ რა განზრახვით ხმარობს ამ ტერმინებს თავად რუხთაველი, ემთხვევა თუ არა მისეული მიდგომა საღვთო წერილისა და სხვა ქრისტიანი ავტორების მიდგომას. საჭიროა აგრეთვე ზოგიერთი არსებითი მომენტის გამოვლენა „შესაქმისეულ" სტროფში, რომელთათვისაც დღემდე არ მიუქცევიათ ყურადღება რუსთველოლოგებს. ამ არსებითი მომენტების გაუთვალისწინებლობამ შესაძლოა მიგვიყვანოს სერიოზულ გზააბნევასთან რუსთველის მსოფლმხედველობის თავისებურებათა განსაზღვრისას. საჭიროა აგრეთვე გარკვეული დაზუსტებების შეტანა ამ სტროფის წაკითხვაში.

ამჯერად ჩვენ განვიხილავთ რუსთველისეულ კონცეფციას შესაქმისას, რომელიც მოცემულია პირველ სტროფში. ამისათვის საჭიროა დეტალური გაანალიზება ხსენებული სტროფისა, არამარტო საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, არამედ პარალელურად ტექსტოლოგიური თვალსაზრისითაც. შემდეგ კი ქართულ ტექსტთან პარალელურად განვიხილავთ ინგლისური თარგმანების ტექსტს, რათა დავინახოთ, რამდენად ადეკვატურია თარგმანი, რამდენად შეიძლება

უცხოელმა მკითხველმა შეიქმნას წარმოდგენა რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე. მეტი თვალსაჩინოებისათვის სიტყვასიტყვით ვთარგმნით მ. უორდროპისა და ვ. ურუშაძის მიერ თარგმნილ სტროფებს ისევ ქართულ ენაზე, რაც უფრო ნათელ წარმოდგენას მოგვცემს მათ ღირება-ნაკლოვანებებზე.

* *

რუსთველისეული გაგება შესაქმისა ემყარება ბიბლიურ-ქრისტიანულ თვალსაზრისს სამყაროს შექმნისას პიროვნული, ცოცხალი ღმერთის მიერ. აი, ამ თვალსაზრისს გვაძლევს ვეფხისტყაოსნის პირველი სტროფი.

უნდა აღინიშნოს, რომ უწინარეს ყოვლისა, ეს არის თ ე ი ს ტ უ რ ი თვალსაზრისი სამყაროს შექმნისა. აქ ფიგურირებს ღვთაება, რომელსაც ვერასგზით ვერ დაერქმევა ვერც პანთეისტური, ვერც დეისტური და ვერც რომელიმე სხვა გაგების ღმერთი, ვინაიდან თავისი ყველა ნიშნებით ეს არის თეისტური გაგების ღმერთი.

რელიგიის ისტორიის თვალსაზრისით თ ე ი ზ მ ი გულისხმობს ისეთ წარმოდგენას ღვთაებაზე, რომლის მიხედვითაც ღმერთი არის ცოცხალი პიროვნება, სამყაროსაგან განსხვავებული, სამყაროზე აღზევებული (ტრანსცენდენტური). ამის გამო შეიძლება ითქვას, რომ ძირითადი თეისტური რელიგიებია იუდაიზმი, ქრისტიანობა და ისლამი[1]. ამჯერად ჩვენი მიზანი იქნება დასაბუთება იმისა, რომ პირველი სტროფი შეიცავს, კერძოდ, ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ულ-თ ე ი ს ტ უ რ გაგებას და არა რომელიმე სხვას.

მაქსიმე აღმსარებელი თავის „ჰეშმარიტ აღსარებაში“ გვეუბნება, რომ მართლმადიდებლური ქრისტიანობა აღიარებს ღმერთს: „ცისა და ქუეყანისა და ზღვისა არა არსისაგან არსად მომყვანებელსა, შემოქმედსა და დამბადებელსა, რომელმან დაბადნა პირველად ზეცისა ძალნი და მხედრობანი ბევრეულნი აურაცხელნი, სიტყვით დაბადნა და სულითა წმინდითა სრულ ჰყვნა“[2]. ამგვარად ესმის შემოქმედი ღვთაება ქრისტიანულ თეიზმს.

თეისტური გაგების ღმერთი ტრანსცენდენტულობის გარდა სამყაროს იმანენტურიცაა, ვინაიდან სამყაროში ყოველივე მისი გამოცხა-

---

[1] Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Kurt Dinkler, Tübingen, 1962, S. 734.

[2] ჰეშმარიტი აღსარება მართლისა სარწმუნოებისა თქმული მაქსიმე აღმსარებელისა, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, გვ. 1.

დებაა[3], უზენაესი არსება, აბსოლუტი, სამყაროს პირველსაფუძველი არის ის ერთიანობა, რომელსაც ადამიანის აზროვნება, სულიერი ყოფა და ნებელობა სახავენ უზენაეს პრინციპად[4]. როგორც აღინიშნა, ქრისტიანულ თეიზმს ეს არსება წარმოუდგენია როგორც პიროვნული არსება, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს არის უბრალო ანალოგია ადამიანური პიროვნებისა. თეიზმის თვალსაზრისით, არსებობს ღმერთი, როგორც მიზეზი მსოფლიო ცხოვრებისა, მაგრამ როგორც მიზეზს, მას უნდა ჰქონდეს აგრეთვე თვისებები, რომელნიც შეესაბამებიან შედეგთა თვისებებს. სამყაროში არსებობს გაგება პიროვნებისა, აქედან გამომდინარე თეიზმისათვის ღმერთი არის პიროვნება[5], უზენაესი და ყოვლად სრულყოფილი პიროვნება, არქეტიპი ყოველგვარი პიროვნული ყოფისა.

ამით თეიზმი უპირისპირდება, ერთი მხრივ, ათეიზმს, რომელიც საერთოდ უარყოფს ღვთის არსებობას და, მეორე მხრივ, პანთეიზმს, რომლისთვისაც ღმერთი გაიგივებულია ყოვლადობასთან, სამყაროს მარადიულ განწესებასთან და რომლისთვისაც საერთოდ არ არსებობს შესაქმის გაგება. პანთეიზმისათვის ღმერთი და სამყარო ურთიერთისაგან განსხვავებული, ურთიერთისადმი დაპირისპირებული რეალობები არ არიან[6]. ღმერთი მხოლოდ იმანენტურია (და არა ტრანსცენდენტული) მისი თანამარადიული სამყაროსი, იგი არ არის პიროვნული, არ გააჩნია თავისუფალი ნება; პანთეისტური შესაქმე უპიროვნო, მარადიულ-აუცილებელი პროცესია, ხოლო ქრისტიანული შესაქმე თავისუფალი, შემოქმედებითი აქტია პიროვნული ღმერთისა.

რუსთველის მსოფლმხედველობას ზოგიერთი მკვლევარი, როგორც დავინახეთ, ნეოპლატონიზმს უკავშირებდა. ამ მტკიცების უსაფუძვლობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა რუსთველისეული შესაქმის გაგების ანალიზისას. ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით, სამყარო შექმნილი როდია, არამედ უპიროვნო, ზეყოფიერი „ერთიდან" ემანირებულია ყოფიერება და საერთოდ, სამყარო[7]. ემანაციასა და შესაქმეს შორის დიდი განსხვავებაა. დავადგინოთ ეს განსხვავებაც.

---

[3] R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, Berlin, 1913, S. 675.

[4] იქვე, გვ. 261.

[5] Н. Боголюбов, Теизм и Пантеизм, Нижний Новгород, 1899, с. 247 — —248.

[6] R. Eisler, დასახ. ნაშრომი, გვ. 472.

[7] Prof. E. R. Dods, Proclus, The Elements of Theology, oxford, 1963, p. 212.

შ ე ს ა ქ მ ე (creatio) გულისხმობს სამყაროს შექმნას ღვთის მიერ აბსოლუტური ან რელატიური არარაობიდან, ღვთაებრივი არსება თავისი საკუთარი წიაღიდან ქ მ ნ ი ს სამყაროს[8], ხოლო ე მ ა ნ ა ც ი ა emanatio, გამოდენა) ნიშნავს, მეტაფიზიკურად გამოსვლას ქვენა, ნაკლებად სრულყოფილი ყოფისას უფრო მაღალი, უფრო სრულყოფილი პრინციპიდან, რომელიც თავისთავად უცვლელია ამ დროს და არ მონაწილეობს, არ შემოდის ემანირებულში (ამით "ემანაცია" განსხვავდება "ევოლუციისაგან")[9].

პლოტინისათვის ღვთაებრივი „ერთიდან" (ἕν) და მისი სავსებისგან (ὑπερπλήρες) გ ა მ ო მ დ ი ნ ა რ ე ო ბ ე ნ (ὑπερρυή) ყოფიერების სხვადასხვა დამავალი საფეხურები, საბოლოო საფეხური კი არის მატერიალური სამყარო[10].

ბიბლიური კრეაციონიზმისათვის კი დამახასიათებელია პიროვნული ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა თავისუფალი ნებით აბსოლუტური არარაობიდან, (ex nihilo)[11]. ასეთი შესაქმე უცხოა არა მარტო ნეოპლატონიზმისათვის, არამედ სხვა ანტიკური ფილოსოფიური სისტემებისათვის და მითოლოგიებისათვისაც. მაგ., პლატონისეული დემიურგოსი სამყაროს შ ე მ ქ მ ნ ე ლ ი როდია, ქრისტიანული ღმერთის მსგავსად, არამედ მ ო მ ა წ ე ს რ ი გ ე ბ ე ლ ი ა სამყაროსი (κόσμος). დემიურგოსი მარადიულად არსებულ ამორფულ მატერიას აძლევს ფორმას, რასაც ვერ დაერქმევა შესაქმე. შესაქმის იდეა კი წმინდა რ ე ლ ი გ ი უ რ ი გაგების იდეაა და არა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი[12]. ეს გარემოება ხშირად ავიწყდებათ იმ მკვლევრებს, რომელნიც ცდილობენ რომელიღაც არაქრისტიანული ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი თვალსაზრისების დომინირება დაადგინონ რუსთაველის მსოფლმხედველობაში.

არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც უტყუარად ადასტურებს, რომ რუსთველისეული გაგება შესაქმისა წმინდა ქრისტიანული გაგებაა. ცნობილია, რომ ქრისტიანული გაგებით ღმერთი არსებით ერთია,

---

[8] R. Eisler, დასახ. ნაშრომი, გვ. 163. ავრეთვე Haas Ernst, Die Schöpfung, Düsseldorf, 1971.

[9] იქვე, გვ. 163.

[10] Plotin, Enneadés, V, 1,3; 2,1; VI 7,9. — Paris, 1927.

[11] დაბად. I, 1—25. მაკ. VII, 28.

[12] V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, London, 1968, p. 91. პლოტინის ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი პ. პ. ბლონსკი აღნიშნავს, რომ ნეოპლატონურ გამოთქმას demiourgos poiei ხშირად არასწორად თარგმნიან, როგორც „შემოქმედი ჰქმნის", «Создатель творит». რამდენადაც შესაქმე უცხოა ნეოპლატონიზმისათვის, უნდა ითარგმნოს: «Мастер делает», „ოსტატი აკეთებს". იხ. П. П. Блонский, Философия Плотина, 1918, с. 277. ქრისტიანული გაგებით კი შეიძლება ითქვას „შემოქმედი ჰქმნის".

ბუნებით ერთია, ნებით ერთია, მაგრამ მას აქვს სამი პირი, ანუ ჰიპოსტასი: მამა, ძე და სულიწმინდა. ქრისტიანული სამება უპირისპირდება, ერთის მხრივ, ებრაულ მონოთეიზმს, ხოლო, მეორე მხრივ, წარმართულ პოლითეიზმს[13], მართალია, სამების მსგავსი იდეები გვხვდება არაქრისტიანულ რელიგიურ და ფილოსოფიურ მოძღვრებებში (ინდურ, ეგვიპტურ, ძველსპარსულ რელიგიებში, კაბალაში, ნეოპლატონიზმში), მაგრამ ქრისტიანული სამება მაინც განირჩევა ყველასაგან და ხასიათდება საკუთარი სპეციფიკით, რომელზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

როგორც აღინიშნა, ბიბლიურ-ქრისტიანული კრეაციონიზმისათვის დამახასიათებელია პიროვნული ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა თავისუფალი ნებით აბსოლუტური არარაობიდან, გარდა ამისა, სამყაროს ქმნის მთლიანი სამება და არა მხოლოდ მისი რომელიმე პირი[14].

რუსთაველის ქრისტიანობის უარმყოფელთა ერთ-ერთი ძირითადი „არგუმენტი" ოდითგანვე ის იყო, რომ თითქოს ვეფხისტყაოსანში არ არის ნახსენები სამება. პოემის სხვადასხვა ხელნაწერს ძველთაგანვე ახლდა ცნობილი თავსართი სტროფი, ყალბისმქმნელის ნახელავი, რომელიც აცხადებდა:

> პირველთავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
> უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად
> საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად,
> თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად[15].

მართალია, როგორც კ. კეკელიძე სამართლიანად შენიშნავდა, ეს სტროფი საერთოდ სამებას კი არ უარყოფს ვეფხისტყაოსანში, არამედ მის ერთარსულად ხსენებას[16], მაგრამ მაინც ცხადია, რომ ეს არის რუსთაველის ინსინუაცია ქრისტიანობისაგან განდგომაში.

ამგვარი ბრალდების უსაფუძვლობას ადასტურებს პირველივე ნამდვილი რუსთველისეული სტროფი (რომელმან შეჰქმნა სამყარო...), რომელიც სწორედ ერთარსულად ახსენებს სამებას და არსს შეიქმს სულად და არა ხორცად.

---

[13] H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, Harvard University press, 1970, p. 363.

[14] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94.

[15] ვეფხისტყაოსნის ჩანართი და დანართი, ს. იორდანიშვილის გამოცემა, 1948, გვ. 1.

[16] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 188.

რით უნდა აიხსნას ამგვარი წინააღმდეგობა? ერთი მხრივ, იმით, რომ მოცემული ყალბი სტროფის ავტორი ძლიერ ცუდად იყო გარკვეული ღვთისმეტყველების ანბანში, ხოლო, მეორე მხრივ, ჰქონდა პრეტენზია მოლექსეობისა და არასრულფასოვნების კომპლექსის შედეგად ეჯიბრებოდა გენიოსს, ცდილობდა მის დამცირებას და გაბიაბრუებას. მისი ეს „მოსაზრება“ გაიზიარა ნ. მარმა და დღემდე ზოგიერთი რუსთველოლოგი მასზე აგებს რუსთაველის არაქრისტიანობის კონცეფციას.

დღემდე არც ერთ რუსთველოლოგს არ მიუქცევია ყურადღება, რომ ვეფხისტყაოსნის პირველივე სტროფი ახსენებს ქრისტიანულ სამებას, რაც გამორიცხავს შესაქმის რუსთველისეული გაგების არაქრისტიანულობას. გავიხსენოთ პირველი სტროფიც:

> რომელმან შეჰქმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
> ზეგარდმო არსნი სულითა ყუნა ზეცით მონაბერითა.
> ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა
> მისგან არს ყოველი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა.

პირველი სიტყვიდანვე ცხადია, რომ აქ მოხსენიებული ღმერთი ქრისტიანული ღმერთია, ვინაიდან სიტყვა „რომელმან“ ამ შემთხვევაში არის ნაცვალსახელი „ვინც“. ამ ნაცვალსახელით ხშირად იხსენიება ღმერთი ბიბლიაში[17] და ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ეს გარემოება არაერთხელ აღნიშნულა რუსთველოლოგიაში[18]. ჩვენ კი უნდა დავსძინოთ, რომ სიტყვა „რომელმან“ ხსენებულ კონტექსტებშიც და რუსთაველთანაც უპირატესად ნიშნავს მამა ღმერთს, პირველ პირს ქრისტიანული სამებისას. ყოველ შემთხვევაში ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფში ეს უეჭველია. ამის მიზეზი კი შემდეგია.

როგორც აღინიშნა, ქრისტიანულ თვალსაზრისს შესაქმის პროცესი წარმოუდგენია მთლიანი სამების ნამოქმედარად, რომელიც, მართალია, ერთი არსით, ერთი ნებით, ერთი განზრახვით ჰქმნის სამყაროს, მაგრამ ცალკეულ პირთა როლი ამ ავედროსს ხვადასხვაგვარია.

---

[17] დაბად. 14—22. ებრ 1,3

[18] გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსნის პარალელები, მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, წიგნი მეორე, თბილისი, 1944, გვ. 200. აღსანიშნავია, რომ გ. იმედაშვილი თანმიმდევრულად იცავდა ყოველთვის რუსთაველის ქრისტიანობის თვალსაზრისს. იხ. ვეფხისტყაოსანი და ქართული კულტურა, თბ., 1968, გვ. 166. ადრე რამდენიმე ასეთ პარალელზე მიუთითა მოსე ჯანაშვილმა, საუკუნე მეათე საუკუნისა, თბ. 1891, გვ. 51—52.

კერძოდ, შესაქმის ინიციატორი, შესაქმის პირველი პირი არის მამა, რომელიც ძის მეშვეობით ქმნის სამყაროს სულიწმინდაში. ამას აღნიშნავს ვ. ლოსკი თავის წიგნში "აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური თეოლოგია" და იმოწმებს ეკლესიის მამებს ირენეოსსა და ბასილი დიდს[19]. მაგალითად, ბასილი ასე ახასიათებს პირველი პირის, მამის როლს შესაქმის პროცესში: „შესაქმისას უნდა გავითვალისწინოთ პირველადი მიზეზი (τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν) ყოველივე იმისა, რაც შექმნილია — ეს არის მ ა მ ა". შემდეგ ბასილი ახასიათებს ძ ე ს როგორც მამის ოპერირების განმახორციელებელ მიზეზს (τὴν δεμιουργικὴν) და განმასრულებელ, სრულმყოფელ მიზეზს (τὴν τελεωτικὴν) ანუ სულიწმინდას (Liber de Spiritu Sancto, XVI, 38, P. G. XXXII, 136 AE), წმ. ირენეოსი კი ძესა და სულიწმინდას უწოდებს „ორ ხელს, რომლითაც ღმერთი (ე.ი. მამა) ახორციელებს შესაქმეს" (Contra Haereses, IV praefatio, P.G., VII, 975 B). წმ.ათანასე დიდი, როდესაც ამბობს, რომ მამამ შეჰქმნა ყოველივე ძისა და სულიწმინდის მეშვეობით, იმოწმებს ძველ აღთქმას, XXXII ფსალმუნს, სადაც ნათქვამია: „სიტყვითა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისათა ყოველი ძალი მათი" (Epistola III ad Serapionem, 5,P.G. XXVI, 632 BC)[20]. ნიკეის კრებაზე გამომუშავებულ სარწმუნოების სიმბოლოშიც მამა ღმერთს ეწოდება „შემოქმედი ცათა და ქუეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა"[21].

ამრიგად, ეჭვს არ იწვევს, რომ საღვთო წერილში, ქრისტიანულ ჰიმნოგრაფიაში მოხსენიებული ღმერთი „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი და შექმნა ქვეყანა", „რომელმან დასაბამსა დაჰბადნა საღმრთოითა ძალითა, სიბრძნის წამისყოფითა არარაჲსგან არსად..." „რომელმან დასაბამსა ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ" და ა. შ. მამა ღმერთია, რამდენადაც ასე ეწოდება სამების იმ პირს, რომელიც ი ნ ი ც ი ა ტ ო რ ი ა შესაქმისა.

ასე რომ, „რომელმან" ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფშიც უეჭველად მამა ღმერთია. ამას ჲდასტურებს ის გარემოებაც, რომ აქ ნათქვამია: „რომელმან შეჰქმნა სამყარო ძ ა ლ ი თ ა მით ძლიერითა". სიტყვა „ძ ა ლ ი" კი აქ ნიშნავს ძ ე ღ მ ე რ თ ს. ძე ღვთისა, სამების მეორე პირი, ქრისტიან ღვთისმეტყველთა ნაშრომებში ხშირად

---

[19] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 100. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტექსტში (და არა სქოლიოში) მოხსენიებული ტომები Patrologia Graeca-სი (PG) მითითებულია ვ. ლოსკის წიგნის მიხედვით.

[20] იხ. აგრეთვე Sancti Athanasii Opera Dogmatici Selecta, Lipsiae, MDCCCL, p. 737.

[21] ლოცვანი, თბ., 1963, გვ. 12.

იწოდება აგრეთვე ძ ა ლ ა დ (δύναμις). ვ. ლოსსკი აღნიშნავს, რომ ძ ა ლ ი მიუთითებს ღვთის დაუბადებელ ენერგიაზე, ლოგოსზე, რომლის მეშვეობითაც მამა ღმერთი ჰქმნის სამყაროს[22]. ვ. ლოსსკი იმოწმებს ქრისტიან ღვთისმეტყველებს, მაგ., გრიგოლ ნოსელს, რომელიც ამბობს თავის "ჰექსემერონში": "შესაქმეს წარმართავს ძ ა ლ ი ღვთისა, ანუ სიტყვა მისი" („In Haexemeron" P.G. XVI, 72—3). ასე რომ „ძალი" ისეთივე სახელია ძე ღმერთისა, როგორც "სიტყვა" (λόγος). ეს არის, ასე ვთქვათ, მამის სამოქმედო იარაღი შესაქმეში, მისი ოპერირების (ενέργεια) განმახორციელებელი (მართალია "ძალნი" სახელწოდებაა აგრეთვე სულიერ არსთა გარკვეული იერარქიული საფეხურისა, მაგრამ ეს უკანასკნელნი ხომ თავათ დაბადებულნი, შექმნილნი არიან, და ამის გამო შესაქმემდე ვერასგზით ვერ იარსებებდნენ. ამიტომაც გამორიცხულია, რომ პირველ სტროფში ნახსენები "ძალი" ნიშნავდეს იერარქიულ ძალას, ანგელოზებს). შესაქმემდე არსებობდა ძ ა ლ ი ღვთისა ანუ ს ი ტ ყ ვ ა ღვთისა, დაუბადებელი, უქმნელი, რომლის მეშვეობითაც მამა ჰბადებს, ჰქმნის სამყაროს, ("დაბადებაში", "შექმნაში" არ უნდა აგვერიოს "მარადიული შობა". ძე ღმერთზე საგანგებოდ ნათქვამია ნიკეის სიმბოლოში, რომ იგი არის "შობილი და არა ქმნილი". მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს "მარადიული შობა" მარადისობაში ხდება, შ ე ს ა ქ მ ე მ დ ე, ჟამის წარმოქმნამდე. ასე რომ "ძალი" ვერც ერთ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლება შ ე ქ მ ნ ი ლ არსებად).

ქრისტიანული ტერმინი „ძალი" ძე ღმერთის მნიშვნელობით ახალი აღთქმიდან იღებს სათავეს. პავლე მოციქული ხშირად ხმარობს თავის ეპისტოლეებში „ძალს" „ძე ღმერთის" მნიშვნელობით. მაგალითად, კორინთელთა პირველ ეპისტოლეში ნათქვამია ქრისტეზე: „რაჲთუ სიტყუაჲ იგი ჯუარისაჲ წარწყმედილთა მათთვის სიცოფე არს, ხოლო ჩუენ ცხოვრებულთა ამათთვის ძალ ღმრთისა არს"[23]. შემდეგ: „ხოლო მათვე ჩინებულთა, ჰურიათა და წარმართთა ქრისტე ღმრთისა ძალ არს..."[24] ჰრომაელთა მიმართ ეპისტოლეში კი პავლე მოციქული მიუთითებს, რომ ეს „ძალი" ანუ ძე ღმერთი არ ეკუთვნის „ქმნულ სამყაროს", რომ იგი არ აღმოცენებულა მის მსგავსად და რომ ეს ძალი მარადიულია, ვინაიდან იგი თავად ღვთაებაა: „რაჲთუ უ ხ ი ლ ა ვ ი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისათ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების და სამარადისო ძ ა ლ ი იგი მისი და ღვთაება".

---

[22] იქვე, გვ. 71. იხ. აგრეთვე: Hegel, Die Griechische und Römische welt, Leipzig, 1920. S. 745.

[23] 1 კორ. 1, 18.

[24] 1 კორ. 1, 24.

„უხილავი ძალის საცნაურად ხილვაში“ იგულისხმება ძალის, ლოგოსის, ქრისტეს განკაცება (რომ. 1, 20).

აღსანიშნავია, რომ ქართულ ჰიმნოგრაფიულ ლიტერატურაში მეტად ხშირია ძალის ხმარება ძე ღმერთის მნიშვნელობით. ამას გვიმოწმებენ განსაკუთრებით პროფ. ე. მეტრეველის მიერ გამოცემული „ძლისპირნი“. აქ ერთი ჰიმნი („განძლიერდასა“) პირდაპირ იწყება შემდეგი გამოთქმით „შენ ქრისტე, ღმრთისა ძალო“[25]. მეორეგან ნათქვამია:

ყოვლისა მპყრობელი,
და დამბადებელი ყოველთა
სიბრძნე იგი და ძალი ღმრთისა
განმაძლიერებელი
ეკლესიათა შეურყევლად
შენ თავადი ხარ, ქრისტე[26].

თანამედროვე გერმანელი მკვლევარი, ვ. კელბერი თავის გამოკვლევაში “ლოგოსის მოძღვრება ჰერაკლიტედან ორიგენემდე“ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ადრეულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში განსაკუთრებით ხშირია “ძალის“ ხმარება ლოგოსის, ქრისტეს მნიშვნელობით[27]. იუსტინე ფილოსოფოსთან განსაკუთრებით თვალსაჩინოა, თუ როგორ მონაწილეობს ეს “ძალი“ შესაქმეში. იუსტინე ამბობს: “ლოგოსი არის პირველი ძალი ღვთისა, ყოველთა მამისა, პირველი ძე მისი“. (Apol I ,46). თან უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სახელწოდებით ლოგოსი მაშინ მოიხსენიება, როდესაც საქმე ეხება მის აქტივობას სამყაროს შექმნაში. მაშინ კი არ ეწოდება მას „ძალი“, „დინამის“, როდესაც იგი გამოუვლენელია, მამის არსების წიაღშია; შესაქმემდე, უამამდე, არამედ მაშინ, როდესაც მამა იწყებს თვითგამოვლენას შესაქმეში[28]. ხშირად ეწოდება ლოგოსს აგრეთვე „ძალთაგან პირველი“ (πρώτη δύναμις)[29].

---

[25] ძლისპირნი, თბ., 1971, გვ. 24.

[26] იქვე, გვ. 39.

[27] W. Kelber, Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart, 1958, S. 94.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ეფრემ მცირე ფსალმუნთა თარგმანებაში პირდაპირ განმარტავს: „ძალ ღმრთისა არს ქრისტე, ღმრთისა ძალი და ღმრთისა სიბრძნე“ (თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, № 11, 1968, გვ. 94).

[28] იქვე, გვ. 157.

[29] იქვე.

ვ. კელბერი აღნიშნავს, რომ ლოგოსის სახელწოდება „ძალი“ პირველად მოხსენებულია ქრისტიანობამდელ პერიოდში დაწერილ ანონიმურ ქმნილებაში „სამყაროსათვის“ (Περὶ κόσμου, 5.396)[30]. ასე რომ „ძალი“ არის ტრადიციული სახელწოდება ლოგოსისა. ამრიგად, ეს ტერმინი რაიმე მექანიკურ ძალაზე კი არ მიუთითებს, ან თუნდაც იერარქიულ, სპირიტუალურ ძალაზე, არამედ აღნიშნავს უშუალოდ ძე ღმერთს, სამების მეორე პირს, ქრისტეს. ასევეა ნახმარი „ძალი“ ლუკას სახარებაში (5,17).

ამრიგად, ლოგოსის ტრადიციული სახელწოდება „ძალი“, „დინამის“, საკმაოდ ხშირად იხმარება ახალ აღთქმაში და ქრისტიანულ ლიტერატურაში ძე ღმერთის მნიშვნელობით[31]. „ვეფხისტყაოსანში“ დასაწყისის გარდა, კიდევ ერთგან იხმარება ეს ტერმინი აშკარად ძე ღმერთის მნიშვნელობით: „ვინ არს ძალი უხილავი, შემწედ ყოვლთა მიწიერთად“ (792,2). „ძალი უხილავი“ პავლე მოციქულისეული ტერმინია, როგორც ზემოთ დავინახეთ, და ნიშნავს ქრისტეს, ძე ღმერთს, რომელიც უშუალოდ დაუკავშირდა კაცობრიობისა და დედამიწის ბედს და ამიტომ არის „შემწე ყოვლთა მიწიერთა“. უფრო დეტალურად ამას გავაანალიზებთ შემდგომში.

ასე რომ, „რომელმან შეჰქმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, ნიშნავს ზუსტად შემდეგს: „მ ა მ ა მ შექმნა სამყარო ძ ი ს მეშვეობით, თავისი ძ ა ლ ი ს მეშვეობით“.

ამ წინადადებას მოსდევს შემდეგი: „ზეგარდმო არსნი ს უ ლ ი თ ა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. შემთხვევითი როდია, რომ მ ა მ ი ს და ძ ი ს შემდეგ ნახსენებია ს უ ლ ი ანუ ს უ ლ ი წ მ ი ნ დ ა, რომელიც

---

[30] იქვე, გვ. 279.

[31] მართალია, ქრისტიანობამდე არსებობდა მოძღვრება ლოგოსის, როგორც ძალის შესახებ, მაგრამ რუსთველისეულ სტროფში მისი ხმარება აშკარად ქრისტიანულია, ვინაიდან აქ ნათქვამია „ძალითა მით ძლიერითა“. გარდა ამ ფაქტისა, რომ აქ „ძალი“ ანუ „სიტყვა“ მოხსენიებულია სამებისმიერ კონტექსტში, მისანიშნებელია კიდევ ერთი გარემოება. კერძოდ, წარმართულ ფილოსოფიურ მოძღვრებებში, მაგ. ჰერაკლიტესთან ნათქვამია, რომ ყოველივე შექმნილის საფუძველია ლოგოსი, მაგრამ არ არის ნათქვამი, რომ ლ ო გ ო ს ი თ შეიქმნა ყოველივე. ჰერაკლიტე ამბობს, რომ ყოველივე შექმნილია ლოგოსისებურად, ე.ლოგოსის მიხედვით (κατά) ხოლო იოანეს სახარებაში ნათქვამია, რომ „ყოველივე მის მ ი ე რ იქმნა“ (διὰ) ე. ი. სიტყვით, სიტყვის მეშვეობით. ეს პატარა სიტყვა იძლევა განსხვავებას, რომელიც არსებობს ბიბლიურ ქრისტიანულ ex nihilo შესაქმესა და წარმართულ ფილოსოფიურ წარმოდგენას შორის (იხ. Logoslehre, გვ. 25). რუსთაველთან რომ ყოფილიყო არა ძალით შექმნა, არამედ ძალის მიხედვით შექმნა, თანაც სიტყვა „ძალი“ რომ არ ყოფილიყო ნახმარი სამებისმიერ კონტექსტში, შესაძლებელი იქნებოდა დაეჭვება ამ „ძალის“ ქრისტიანულ მნიშვნელობაში. ამ შემთხვევაში კი ასეთი ეჭვი გამორიცხულია.

ისეთივე თანაზომიერია შესაქმისა, როგორც ძე[32]. ეს „სული“ რომ „სულიწმინდაა“, ამაში ეჭვი არ უნდა შეგვეპაროს, ვინაიდან ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც და საერო პოეზიაშიც ვხვდებით სიტყვა „სულს“ „სულიწმინდის“, სამების მესამე პირის მნიშვნელობით.

ასე მაგალითად:

სული მაცხოვარებისა, უფალო,
რომელ — იგი მიუდგა,
გულსა შინა პირველთა
წინასწარმეტყველთასა და იშვა
ქუეყანასა მან მაუწყა ჩუენ,
მოსვლა შენი ქუეყანად მორწმუნეთა
ცხორებად[33].

ან თუნდაც:

სულსა მას სახიერსა
მამისა თანა და ძისა
თაყუანისცემით განუყოფელად
სამგვამოვნებასა
და ერთმპრთეებასა
უგალობთ და ვღაღადებთ...[34]

და გქადაგებთ მშობელად,
თანასწორსა სიტყუასა,
და აღმომაცენებლად სულისა და
ეიტყვით:
უფალსა უგალობდეთ ყოველნი[35].

„სულის“ ხმარება „სულიწმინდის“ მაგიერ, როგორც ითქვა, საერო პოეზიაშიც შეინიშნება. მაგალითად, ჩახრუხაძის „თამარიანში“, სადაც სწორედ შესაქმესთან დაკავშირებით იხსენიება სამება:

ეწოდა მამად
ძეთა თჳისთა მად
სული ეწრფოდა მთავრობიერსა,
დაყუნა რა წყალნი
ზეცისა ძალნი
დაჰბადნა ხანსა ერთწამიერსა[36].

---

[32] Sancti Athanasii Opera Dogmatica selecta, გვ. 730, 737. აგრეთვე V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 100.

[33] ძლისპირნი, გვ. 163. „სულის“ შესახებ ეფრემ მცირესთან ‘ვხვდებით ასეთ განმარტებას: „სულ პირისა მისისა (ეწოდების) სულსა ყოველად წმიდასა“. (იქვე გვ. 89).

[34] იქვე, გვ. 32.

[35] იქვე, გვ. 124.

[36] Древнегрузинские Одописцы, С-Петербург, 1902, გვ. ოვ.

აქ დაეუკვირდეთ, რომ სული მონაწილეობს შესაქმის დიფერენცირებაში, დაყოფაში (დაყენა რა წყალნი) და ზეცის ძალთა დაბადებაში.

გარდა ამისა, „თამარიანში“ სხვაგანაც გეხვდება „სული“ „სულიწმინდის“ მნიშვნელობით:

გულო აბა მო!
დაუსაბამო
თამარ ესთქვა ნათლად
და ძედა მისად,
მზეებრ სავანე
სული ის სავანე
თანგამწყოდ ძისა,
სწორედ მამისად[37].

იმასთან დაკავშირებით, რომ ვეფხისტყაოსნის პროლოგის პირველ სტროფში მოხსენიებული „სული“ სულიწმინდაა, შეიძლება დაიბადოს კიდევ ერთი მოსაზრება. შესაძლოა შეგვნიშნონ, რომ პირველი სტროფი გვესაუბრება ძველი აღთქმის, მოსესეულ თეისტურ შესაქმეზე, ხოლო სამება წმინდა ქრისტიანული ცნებაა, ამიტომ აქ ნახსენები „რომელმან“, „ძალი“ და „სული“ ვერ ჩაითვლება ქრისტიანულ ტერმინებად. ამ არგუმენტის გასაბათილებლად კიდევ ერთხელ გადავავლოთ თვალი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას, ვნახოთ, თუ როგორ უყურებდნენ ძველ აღთქმას ქრისტიანი თეოლოგები და, კერძოდ, შესაქმის პრობლემას ძველ აღთქმაში, ვნახოთ ხედავდნენ თუ არა ისინი ძველ აღთქმაში სამებას და როგორ წარმოედგინათ მათ სამების როლი შესაქმეში.

ცნობილი ამერიკელი მეცნიერი ჰ. ა. უოლფსონი თავის წიგნში “ეკლესიის მამათა ფილოსოფია“ დეტალურად აანალიზებს ქრისტიანული მოძღვრების გენეტიკურ ძირებს და გვიჩვენებს, თუ რაოდენ ორგანულია კავშირი ძველსა და ახალ აღთქმას შორის. იგი იმოწმებს ნეტარ ავგუსტინეს, რომელიც ამბობს თავის „საღვთო ქალაქში“: „ახალი აღთქმა გვიცხადებს ყოველივე იმას, რაც დაფარული იყო ძველ აღთქმაში“ (De Civ. Dei V, 18.). ეს, უწინარეს ყოვლისა, ეხება სამების იდეას და სამების როლს შესაქმეში, სამყაროს შექმნაში. უოლფსონი აღნიშნავს, რომ, მართალია, სამების კონცეფცია იმ სახით, როგორც იგი არსებობს ქრისტიანულ თეოლოგიაში, ჩამოყალიბდა პირველ ქრისტიანულ საუკუნეებში, მაგ-

[37] იქვე, გვ. პვ.

რამ ძველ აღთქმაში, იუდაიზმში მას ჰქონდა თავისი წანამძღვრები. განსაკუთრებით ეს ეხება სულიწმინდას;[38], ვინაიდან ლოგოსის მოძღვრებას წანამძღვრები აქვს უფრო მეტად ბერძნულ ფილოსოფიაში, თუმც ღვთიური სიტყვის შესახებ მოძღვრება დასტურდება თითქმის ყველა ქრისტიანობამდელ რელიგიებში და მათ შორის იუდაიზმშიც (იხ. Die Logoslehre, გვ. 89).

ამრიგად, ის სული, რომელიც ძველი აღთქმის ღმერთმა შესაქმისას შთაბერა კაცს („შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად“)[39], ქრისტიანული გაგებით არის იგივე სულიწმინდა. ამიტომ ეწოდება სულიწმინდას ქრისტიან ავტორთა ნაშრომებში „ცხოველმყოფელი“ (ζωοποιόν), ე. ი. „სიცოცხლის მომცემელი“. ასევე ეწოდება მას სარწმუნოების სიმბოლოში: „სულიწმინდა, უფალი და ცხოველმყოფელი“[40]. ირენეოსის ზემოთ მოყვანილი ციტატა რომ გავიხსენოთ, მამისათვის შესაქმეში ორი ხელია სიტყვა და სული, თან ამ უკანასკნელით, როგორც ითქვა, მამამ შთაბერა სიცოცხლე ადამიანს. როგორც ზემოთ დავინახეთ, შესაქმის წიგნში მოხსენიებულ „სულს“ სულიწმინდად სთვლიდნენ წმ. ირენეოსი, წმ. ათანასე, ბასილი დიდი და სხვანი (იხ. ჩვენი ნაშრომის გვ. 24). დაბადებაში, შესაქმეში მთლიანი სამების მონაწილეობა რომ ქრისტიანობისათვის უცილო ჭეშმარიტებაა, ამას ვხვდებით ყოველ ნაბიჯზე როგორც ღმრთისმეტყველებაში, ასევე ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში. გავიხსენოთ ისევ ძლისპირნი:

მოვედით მორწმუნენო
და უგალობდეთ სამებასა დამბადებელსა[41]

ასევეა „თამარიანში“:

სიბრძნით ჰქმნა ღმერთმან, სამებით ერთმან
ცა და ქვეყანა
არს მეცნიარი! (11,1)

ამრიგად, შეიძლება მოყვანა ურიცხვი მაგალითებისა იმის დასამტკიცებლად, რომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში შესაქმე წარმოდგენი-

---

[38] H. A. Wolfson, დასახ. ნაშრომი, გვ. 142. იხ. აგრეთვე; Schäfer, P. Die Heilige Geist in der rabbinischen Literatur, München. 1972. რაც შეეხება ქრისტიანულ ტერმინს „სამებას“, რომლის სრულუფლებიანი, თანადაუსაბამო პირია სულიწმინდა, იგი პირველად იხმარა თეოფილე ანტიოქელმა II საუკუნეში, იხ. Haag H. Histoire des dogmes chritienne, Paris, 1862, I, s. 468.

[39] შესაქმე 11,7.

[40] ლოცვანი, თბ., 1963, გვ. 13.

[41] ძლისპირნი, გვ. 79.

ლია როგორც მთლიანი სამების ნამოქმედარი. 2. თითოეული პირის როლი შესაქმეში სხვადასხვაგვარია: შესაქმის ინიციატორია მამა, განხორციელების ინსტრუმენტი ძე, სრულმქმნელი სულიწმინდა. 3. ძველი აღთქმის შესაქმის წიგნში ღვთის მოქმედება ქრისტიან ავტორთა გაგებით სამების მოქმედებაა, 4. შესაქმის წიგნში ნახსენები „სული სიცოცხლისა“ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ფიგურირებს როგორც „სულიწმინდა“. ამრიგად, რუსთაველის პოემის პროლოგის პირველ სტროფში ნახსენები „სული“ არის იგივე „სულიწმინდა“.

მიუხედავად ამისა, მაინც დავუშვათ, რომ ეს „სული“ არ ნიშნავს „სულიწმინდას“, რომ რუსთაველი ქრისტიანული გაგებით არ ხმარობს მას, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ რუსთაველი იყო იუდაიზმის მიმდევარი, რაც წარმოუდგენელი აბსურდი იქნებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ „სულამდე“ ნახსენებია „ძალი“, როგორც ძე ღმერთი, რაც გამორიცხულია იუდაიზმში. ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება, რომ პირველ სტროფში მოცემულია შესაქმის ქრისტიანული გაგება და „სული“ ნიშნავს „სულიწმინდას“.

ახლა დავუკვირდეთ კიდევ ერთ გარემოებას. ხსენებულ სტროფში სული ანუ სულიწმინდა იხსენიება სულიერ მრავლობითობასთან, არსთა სიმრავლესთან დაკავშირებით. „ძალი“ ანუ ძე ღვთისა იხსენიება, როგორც შესაქმეში მამის დასაბამიერი იმპულსის განმახორციელებელი, ხოლო სულიწმინდა, როგორც განმაცხოველებელი არსთა უსასრულო სიმრავლისა: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით ღონაბერითა“, ვინაიდან სულიწმინდის როლი შესაქმეში დაკავშირებულია ცალკეულ არსებათან, ცალკეულ პიროვნებებთან[42]. ძე ღმერთი, ქრისტე, ქმნის საერთო ბუნებას სამყაროსას და ადამიანისას, როგორც ასეთს, სულიწმინდა კი განაპირობებს ცალკეულ ინდივიდუალობათა ყოფას[43]. ახალ აღთქმაში ეს სიმბოლურად არის მოცემული „მოციქულთა საქმეში“, სადაც მეერგასისე დღეს აღწერილია სულიწმინდის გადმოსვლა უამრავ ცეცხლოვან ენებად, ვინაიდან იქ მყოფ თითოეულ ადამიანზე ცალ-ცალკე გადმოვიდა სულიწმინდა, ინდივიდუალურად[44], რაც მისი მოქმედებისათვისაა დამახასიათებელი.

ამრიგად, თუ ძე განაპირობებს შესაქმის უნიფიცირებას, სულიწმინდა განაპირობებს შესაქმის დიფერენცირებას[45]. ვ. ლოსსკი იმოწ-

---

[42] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 166.
[43] იქვე, გვ. 167.
[44] საქმე, 11,3.
[45] იქვე, გვ. 167.

მებს წმ. ათანასეს[46], რომელიც ამბობს: „მამამ შეჰქმნა ყველა საგნები ძით სულიწმინდაში, როგორც ეს ფსალმუნშია ნათქვამი: „სიტყვითა უფლისათა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისათა ყოველი ძალი მათი“ (ფსალმ. XXXII,4). ფსალმუნის ამ ციტატას უკვე შევეხეთ, ამჟამად კი დავსძენთ შემდეგს. უწინარეს ყოვლისა, როგორც ვხედავთ, ქრისტიანი ღვთისმეტყველი ძველი აღთქმის შესაქმეში მონაწილე სულს თვლის სულიწმინდად, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩვენი დებულების სისწორეს. გარდა ამისა, აქ ვხედავთ, რომ სულიწმინდა უკავშირდება სულიერი მ რ ა ვ ლ ო ბ ი თ ო ბ ი ს, არსთა იერარქიების (ძალნი) დაბადებას და დიფერენცირებას. იგივეს გვამცნობს ქრისტიანული ჰაეკლესიო წირვის ანტიფონი (ხმა მეოთხე): „სულისა მიერ წმინდისა ყოველი სული ცხოველ იქმნების და სიწმინდით ამაღლდების და განბრწყინდების სამებისა მიერ ერთარსებისა, ღვთივმშვენიერად და საიდუმლოდ“[47]. ა ს ე რ ო მ „ს უ ლ ი წ მ ი ნ დ ა ში შ ე ქ მ ნა“ ნ ი შ ნ ა ვ ს არსთა სიმრავლის დიფერენცირებას და სრულქმნას[48]. „ზეცისა ძალნი სულისაგან დაემკვიდრნენ“, როგორც გვეუბნება ბასილი დიდი[49].

ახლა დავუკვირდეთ, რას ნიშნავს, რომ ეს სული არის „ზეცით მოწაბერი?“ „ბერვა“, „შთაბერვა“, „მობერვა“ ტრადიციულად იხმარება ღვთისმეტყველებაში სულიწმინდასთან დაკავშირებით. ასე მაგალითად, ვ. ლოსსკი იმოწმებს გრიგოლ ნაზიანზელს. (გვ. 163), რომელიც ამბობს სულიწმინდაზე, რომ „ეს არის სული, რომელიც უ ბ ე რ ა ვ ს ყველგან და ყოველი მიმართულებით, ყოველივეს აძლევს ნათელს, და ცხოვრებას“ («De Spirita Sancto XV, 37, pG, XXXII, 133 c). ეჭვგარეშეა, რომ ეს „ბერვა“ დაკავშირებულია ძველი აღთქმის შესაქმისას სულის „შთაბერვასთან“ (შესაქმე 1,7). ამასვე უკავშირდება ისიც, რომ „მოციქულთა საქმეში“ სულიწმინდის მოსვლა შედარებულია ქ ა რ ი ს დ ა ბ ე რ ვ ა ს თ ა ნ (საქმე 1,2).

---

[46] იქვე, გვ. 100.

[47] გამოკრებული ლოცვანი და საგალობელნი, ტფილისი, 1879, გვ. იბ. გ რ ი გ ო ლ ნ ა ზ ი ა ნ ზ ე ლ ს სულიწმინდის“ ეპითეტების ჩამოთვლისას მოჰყავს ორი ეპითეტი, რომელნიც ამოწმებენ ჩვენს ნათქვამს: distribuatur და multiplex „განმრიგე“ და „მრავალრიცხოვანი“, „განმამრავლებელი“. „განმრიგობაში“ იგულისხმება არსთა დიფერენცირება და გარიგება, თუნდაც „კლასიფიკაცია“, აქედანაა სიტყვა „არსთა განმრიგე“ (PG t. XXXI, Oratio XXXI, 575 A). ასე რომ თვალსაჩინოა სულიწმინდის კავშირი სულიერ მრავალობითობასთან, არსთა სიმრავლესთან.

[48] Sancti Athanasii Opera Dogmatica selecta, s. 730.

[49] Св. Василий Великий, О Св. Духе, М. 1846, с. 306.

თომა აკვინელი თავის Summa Theologiae-ში საუბრობს სულიწმინდის გამომავლობაზე (processio) და უწოდებს ამ პროცესს აგრეთვე „მობერვას“ (spiratio)[50]. საერთოდ წმ. თომა ხშირად ხმარობს სულიწმინდასთან დაკავშირებით ამ გამოთქმას[51].

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ სულიწმინდასთან დაკავშირებულ ამგვარ ასოციაციას ვხვდებით ქართულ სასულიერო და საერო პოეზიაშიც. ასე მაგალითად, ჩახრუხაძის „თამარიანში“ ნათქვამია:

უცნი ავითა
უც ნიავითა
საუფლო სული
ყამის ყამისად[52]

აქ „საუფლო სული“ ანუ სულიწმინდა შედარებულია ნიავთან; ცხადია, რომ ესეც იწვევს „მობერვის“ ასოციაციას.

პროფ. ა. გაწერელიამ ყურადღება მიაქცია კიდევ ერთ ადგილს ჩახრუხაძის ოდაში (XVIII), 101, 1., სადაც ნახსენებია „მობერვა“, მანვე აღნიშნა, რომ „მობერვა“ გვხვდება დიონისე არეოპაგელთანაც[53]. ჩახრუხაძის თამარიანში ვკითხულობთ:

ეთქვი შიშით მკრთალმან:
საღმრთომან ძალმან
მობერა სიონს
ბრძნად მეცნიერსა.

რას უნდა ნიშნავდეს ეს? ცხადია, „საღმრთო ძალი“ არის ძე ღმერთი, ქრისტე, რომელმაც „მობერა“ სულიწმინდა სიონს[54]. ამგვარ მტკიცებას კი შემდეგი საფუძველი აქვს. მართალია, მართლმადიდებლობის თვალსაზრისით სულიწმინდა მხოლოდ „მამისაგან გამოვალს“ (ლო-

---

[50] St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, vol 6. 1963, London, p. 19.

[51] იქვე, გვ. 17, 117. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ მოცემული ტომის ლექსიკონში „მობერვა“ ანუ spiratio განმარტებულია როგორც სულიწმინდის პრინციპის დამოკიდებულება მამასა და ძესთან, გვ. 161.

[52] Древнегрузинские Одописцы, с. 3.

[53] ა. გაწერელია, რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგი საკითხი, ცისკარი, 1970, № 8, გვ. 116.

[54] „მობერვაზე“ საუბრობს აგრეთვე ცნობილი გერმანელი ღვთისმეტყველი იაკობ ბემე. იგი ამბობს შესაქმეზე: „ღვთის სიტყვა და ძალი უხილავია, მაგრამ მკვიდრობს ყველა ელემენტში... უხილავი ძალის გამოთქმით და მობერვით შეიქმნენ ყველა ხილულნი არსნი“ (Jakob Böhme's sämtliche Werke. B. 5. Mysterium Magnum, Leipzig 1843, s. 1.). ეს ადგილი საოცრად ჰგავს რუსთაველისა და ჩახრუხაძის ზემოხსენებულ ადგილებს.

ცვანი, გვ. 13), მაგრამ მისი მომცემელი მაინც ძე ღმერთია[55]. ახალ აღთქმაში კი არის უშუალო სცენა, სადაც ძე ღმერთი, ქრისტე არის „მომბერი“ სულისა. ეს ხდება იოანეს სახარებაში, როდესაც აღდგომილმა მაცხოვარმა მოწაფეებს „შეჰბერა და ჰრქუა: მიიღეთ სული წმინდაჲ“ (იოანე 20,20).

რაც შეეხება დიონისე არეოპაგელს, მის ნაშრომებში ვხვდებით „საღმრთო მობერვას“ და „ღმერთმთავრობითს მობერვას“, რაც ერთი და იგივეა. „საღმრთო მობერვა“ გულისხმობს სულიწმინდის მობერვას იერარქიებისადმი, ვინაიდან მასზე ნათქვამია: „რამეთუ ზეშთაგონებათა იგი სულნელებისა არსებაჲ ცეცხლებრივთა მათ და წმინდათა გონებათა მიმართ თანად განჩინებით აღძრის მოყუარე არს და ს ა ღ მ რ თ ო თ ა მ ა თ მ ო ბ ე რ ვ ა თ ა მათთა ყოვლად ნეტარებითა განყოფისაჲთა მიანიჭებს“[56]. აქ ცხადია, რომ „ზეშთაგონებათა იგი სულნელებისა არსებაჲ „ღმერთია, სულიწმინდაა, რომელიც ცეცხლებრივთა მათ და წმინდათა გონებათა (ე. ი. იერარქიებს) ანიჭებს „საღმრთოთა მობერვათა“. თანაც მასთან დაკავშირებულია „განყოფა“ ანუ დიფერენცირება. მეორეგან საუბარია ანგელოზთა ხატოვან გამოსახვაზე, იმაზე, თუ რას ნიშნავს, როდესაც მათ ხატავენ თვალების, ყურების, ხელების მქონედ. აქ ნათქვამია, რომ ანგელოზთა ყურები მოასწავებენ ღმერთმთავრობითი მობერვის მიმღებლობას: „ხოლო ყურთა — ძალითა მიძღებლობასა და მცნობელობისა შემწყნარებლობასა ღ მ ე რ თ მ თ ა ვ რ ო ბ ი თ ი ს ა მ ო ბ ე რ ვ ი ს ა ს ა (იქვე, გვ. 145). შეიძლება აგრეთვე სხვა ურიცხვი მაგალითების მოყვანა, სადაც „მობერვა“ უკავშირდება სულიწმინდას, ასე რომ სიტყვა „მონაბერის“ ხმარება რუსთაველის მიერ პირველ სტროფში კიდევ ერთხელ გვიმოწმებს, რომ აქ ნახსენები „სული“ სულიწმინდაა.

ღმერთის როგორც სულის, სულიწმინდის ხსენება რუსთაველის მიერ საბოლოოდ გვიდასტურებს მის თეიზმს და ნათელყოფს, თუ რადენ დიდი აბსურდია რუსთაველის პანთეისტად გამოცხადება. ჰეგელი თავის ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ სპინოზაზე საუბრისას ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ღ მ ე რ თ ი ს რ ო გ ო რ ც ს უ ლ ი ს გ ა გ ე ბ ა უ ც ხ ო ა პ ა ნ თ ე ი ზ მ ი ს ა თ ვ ი ს, და რ ო მ ე ს ა რ ი ს ძ ი რ ი თ ა დ ი გ ა ნ მ ა ს ხ ვ ა ვ ე ბ ე ლ ი პ უ ნ ქ ტ ი პ ა ნ თ ე ი ზ მ ს ა და ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ მ ო ძ ღ ვ რ ე ბ ა ს შ ო რ ი ს. აი, რას გვეუბნება იგი: „სპინოზას სისტემა არის

---

[55] Sancti Athanasii Opera Dogmatica Selecta, s. 718, 720; იხ. აგრეთვე V. Losssky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 240.

[56] პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი, შრომები, . თბ., 1961, გვ. 190.

აბსოლუტური პანთეიზმი და მონოთეიზმი. იგი შორს არის ათეიზმისაგან (ჩვეულებრივი გაგებით), მაგრამ თუ ათეიზმად ჩავთვლით მოძღვრებას, სადაც ღ მ ე რ თ ი ა რ ა რ ი ს ს უ ლ ი, მაშინ სპინოზა ახლოა ათეიზმთან. მაშინ ყველა ის თეოლოგიც ათეისტი გამოვა, ვინც ღმერთს უწოდებს მხოლოდ ყოვლისშემძლეს, უზენაეს არსებას, და ა. შ. სპინოზასეულ გაგებაში არ არის. არავითარი ცხოვრება, ს უ ლ ი ე რ ე ბ ა და ქმედითობა. აქ არის მხოლოდ უძრავი სუბსტანცია, და არა სული...ღ მ ე რ თ ი ც ა ქ ი მ ი ტ ო მ ა რ ა რ ი ს ს უ ლ ი, რ ო მ ი გ ი ა რ ა რ ი ს ს პ ი ნ ო ზ ა ს ა თ ვ ი ს ე რ თ ა რ ს ე ბ ა ს ა მ ე ბ ა. სუბსტანცია უძრავია, გაქვავებული და არა იაკობ ბემესებურად მოძრავი, separator... სპინოზასთან ყოველივე ქრება აბსოლუტურ სუბსტანციაში, სადაც იღუპება ყოველგვარი დამოუკიდებელი ცხოვრება"[57]. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ნეოპლატონიზმისათვისაც უცხოა ღმერთის, როგორც სულის გაგება, ვინაიდან ნეოპლატონურ ტრიადაში „ერთი" ჭეშმარიტი ღმერთია, რომლისგანაც „გამოყვანილია" გონება, ხოლო გონებიდან—სული. ხოლო ქრისტიანობისათვის: „სულ არს ღმერთი და თაყუანის-მცემელთა მისთა სულითა და და ჭეშმარიტებითა თანა აც თაყუანის-ცემაჲ" (იოანე 4,24).

როგორც ზემოთ დავინახეთ, რუსთველის ტერმინოლოგია ზედმიწევნით ემთხვევა სამებისმიერი თეოლოგიის ტერმინოლოგიას, ემთხვევა აგრეთვე შესაქმისმიერი თანმიმდევრობა, პირთა თანმიმდევრობა და როლი, შესაქმე ex nihilo, როგორც პიროვნული ღმერთის თავისუფალი, ნებელობითი აქტი და ა. შ. ყოველივე ამის გამო აქ გამორიცხულია რაიმე არაქრისტიანული რელიგიური თუ ფილოსოფიური თვალსაზრისები.

ამრიგად, როგორც დავადგინეთ, ვეფხისტყაოსნის პირველსავე სტროფში ნახსენებია სამება: მამა (რომელმან...), ძე (ძალითა მით ძლიერითა), და სულიწმინდა (...სულითა ყვნა). ამასთან, ნათელია, რომ ყოველივეს შემოქმედი ე რ თ ი ა რ ს ე ბ ა ა. ადვილად დასაშვებია, ზემოხსენებული ყალბი თავსართი სტროფის ავტორმა ვერ დაინახა სამება პირველ სტროფში, ვინაიდან იგი ცუდად იყო გარკვეული თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში, მაგრამ გაოცებას იწვევს ის ფაქტი, რომ მან ამავე დროს განაცხადა: „არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად"-ო, ე. ი. თითქოს რუსთაველისათვის არსი იყო მხოლოდ ხორცი, თითქოს მას არ ჰწამდა არც სული და არც სულით წარმოქმნა არსთა. ნუთუ ინტერპოლატორმა ქართულიც ცუდად იცოდა, ან იქნებ საერთოდ გა-

---

[57] H e g e l, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III в. Stuttgart, 1928, S. 408—410.

მორჩა სტრიქონი „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა?“ ამის დანახვას კი ნამდვილად არ სჭირდება საღვთისმეტყველო ტერმინების ცოდნა.

შეიძლება დავუშვათ ორგვარი რამ: ან ინტერპოლატორს არ წაუკითხავს ეფხისტყაოსნის ის ვერსია, სადაც იყო პირველი სტროფი და მისი „ნამღვაწარი“ შემდეგ წაუმძღვარეს პროლოგს[58], ან იგი შეგნებულ ფალსიფიკაციას ეწეოდა. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ უდავოა: პროლოგის პირველ სტროფში სამებაც ნახსენებია ერთარსულად, არსნიც სულით არიან შექმნილნი და ეს არსნიც სულნი არიან.

ასე რომ რუსთველს არ უღალატნია ქრისტიანულ მწერლობაში საკმაოდ დამკვიდრებული ტრადიციისათვის, მან სამებისადმი მიმართვით დაიწყო თავისი უკვდავი ქმნილება.

შესაძლოა, კიდევ ერთი მოსაზრება დაიბადოს ყალბ თავსართ სტროფთან დაკავშირებით, შესაძლოა, ინტერპოლატორი ეკამათებოდეს „ეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფის დებულებას: „ჰე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. შესაძლოა, სწორედ ამ დებულებას გულისხმობდეს იგი, როდესაც ამბობს, ეფხისტყაოსანი არსსა შეიქმს ხორცს არ სულადო. შესაძლოა, მას ჰგონებოდა, რომ ტანთა სახის შექმნა იგივე ტანის შექმნაა, ხორციელი ტანისა. ასეთი შეცდომა შეიძლებოდა მოსვლოდა ისეთ ადამიანს, რომელიც კარგად ვერ იყო გარკვეული ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ნიუანსებში. მისი ამ შეცდომის არსს ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით „სახე ყოვლისა ტანისას“ ანალიზისას. ახლა კი ისევ პირველ სტროფს მივუბრუნდეთ.

გავაანალიზოთ კიდევ ერთი ტერმინი პირველი სტროფისა. აქ ნათქვამია, რომ ღმერთმა შეჰქმნა „სამყარო“. როგორ უნდა გავიგოთ ეს სიტყვა? ცხადია იგი არამც და არამც არ უნდა გავიგოთ დღევანდელი მნიშვნელობით, ვინაიდან დღეს „სამყარო“ ნიშნავს მსოფლიოს, უნივერსუმს. რუსთაველთან კი „სამყარო“ ბიბლიური ტერმინია და ნიშნავს უძრავ ვარსკვლავთა ცას. „შესაქმეში“ ნათქვამია: „შექმნა ღმერთმან სამყარო“[59], რაც არასგზით არ ნიშნავს „მსოფლიოს“ დღევანდელი გაგებით. სულხან-საბა ორბელიანი ასე განმარტავს „სამყაროს“ თავის ლექსიკონში: „სამყარო, ესე .ცა არს უძრავი და მყარი, გარეგან სხუათა ცათა“. ამგვარი განმარტება ემყარება იმ დროისათ-

---

[58] ს. ცაიშვილი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ამ პასკვილის დასაწყისი შექმნილია თავნაკლული პროლოგის გავლენით, რომელსაც იძლევა ერთი ჯგუფი ეფხისტყაოსნის საკმაოდ ძველი ხელნაწერებისა. იხ. ძვ. ქართული მწერლობის საკითხები, II 1964, გვ. 229. შენიშვნა 2.

[59] შესაქმე 1,7. „სამყაროს ლათინური შესატყვისი firmamentum.

ვის მიღებულ პტოლემესეულ კოსმოლოგიას. ასევე განმარტავს „ვეფხისტყაოსნის“ „სამყაროს“ თეიმურაზ ბაგრატიონი[60]. ასე რომ „სამყარო“ არის უზენაესი ცა, რომლის ანტიპოდია ბიბლიაში „ქუეყანა“ ანუ მ ი წ ა. ვეფხისტყაოსანშიც „სამყაროს“ შექმნის შემდეგ საუბარია „ქუეყანაზე“: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“. ცხადია, რომ საუბარია დედამიწაზე, რომელიც კაცთა სამკვიდრებელია.

სიტყვა „სამყაროს“ ხმარება ზემოხსენებული მნიშვნელობით დასტურდება ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ასე მაგალითად, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲ“-ს გიორგი მთაწმინდელისეულ თარგმანში „სამყარო“ ეწოდება სწორედ უძრავ ვარსკვლავთა ცას (στερέωμα). აქ ნათქვამია: „ხოლო სამყაროჲსა მისებრ ცისაჲსა, ვითარცა პირველ ვთქუთ, რამეთუ ცად ამას ადგილსა ჰაერსა ეწოდა, რომელი ჩანს სიმაღლესა შინა, ხოლო სამყაროჲსა, რამეთუ წულილ არს იგი ვითარცა აგებულებაჲ იგი ათერისაჲ, და უფროჲს-ღა სიხშირისა მისთვის ქუეწაჲთ აღმავალისა ორთქლისაგან ჰაერისა მის მიმართ, რომელი არს თავთა ზედა ჩუენთა“[61]. აქ ნათლად არის განმარტებული, თუ რა განსხვავებაა ხილულ ცასა და „სამყაროს“ შორის, რომელიც ყველაზე უხილავი, უზენაესი ცაა. ასევე იხმარება „სამყარო“ შავთელის „აბდულმესიაში“;

ღვთისა სამ-მზისა,
ვინ ზესთ სამ ზისა
ეთერთ, ს ა მ ყ ა რ ო თ და ღრუბელთასა,[62]

აქ „სამყარო“ ღვთის სამკვიდრებლადაა მოხსენიებული. შემდეგ ნათქვამია:

შუქთა მფენებო,
თვით განმთენებო,
ზედ ს ა მ ყ ა რ ო ს ა
მერმე ქვე ველად[63].

რაც შეეხება სიტყვა „ქუეყანას“ ეჭვგარეშეა, რომ ეს ნიშნავს „მიწას“, ასე ეწოდება მიწას შესაქმეში[64].

---

[60] თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსანისა“, გვ. 5.

[61] მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი II; ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, გვ. 99.

[62] აბდულმესია, 28, 2.

[63] იქვე, 100,4.

[64] შესაქმე, 1,1.

ამრიგად, პირველი სტროფის ძირითადი საღვთისმეტყველო ტერმინების ანალიზი გვიდასტურებს, რომ აქ მოცემულია ბიბლიური შესაქმის მაღალპოეტური პერიფრაზა. ამავე დროს ნათელია, რომ რუსთველისეული შესაქმის კონცეფცია წმინდა ქრისტიანულია. იგი დგას ქრისტიანული კრეაციონიზმის ნიადაგზე, როგორც ეს არაერთხელ აღნიშნულა რუსთველოლოგიაში[65]. როგორც დავინახეთ, რუსთველისეული შესაქმის თითოეული პუნქტი ემთხვევა ბიბლიურ შესაქმეს. სიახლე კი ის არის, რომ ეს სტროფი გრანდიოზულია პოეტური განხორციელების თვალსაზრისით. აქ აღებულია პოეტის მიერ ბიბლიური შესაქმის უაღრესად არსებითი მომენტები და ლაკონიურ, პოეტურ ფორმაში მოცემულია შესაქმის მთელი ფილოსოფიის კვინტესენცია პოეტურ ენაზე.

* * *

ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელი განსაკუთრებული პასუხისმგებლობით უნდა მოეკიდოს პირველი სტროფის თარგმნას, ვინაიდან ეს სტროფი გეზის მიმცემია არა მარტო აზრისმიერი თვალსაზრისით, არამედ სტილისმიერი თვალსაზრისითაც. პოემის ამ ქვაკუთხედისადმი სწორი ალღოს აღება მთარგმნელისათვის გარანტიაა შემდგომი წარმატებებისა.

ახლა შევადაროთ ჩვენ მიერ გაანალიზებული ტერმინები მათ შესატყვისებს ინგლისურ თარგმანებში.

მ. უორდროპი პირველი სტროფის პირველსავე სიტყვებში იჩენს დედნისადმი ერთგულებას. სიტყვა „რომელმან“ მის მიერ თარგმნილია, როგორც «He»[66] (პირთა ნაცვალსახელი „იგი“). „ძალითა მით ძლიერითა“ თარგმნილია როგორც „by that mighty power“[67], რაც ზუსტად შეესატყვისება დედანს. „სამყაროს“ იგი თარგმნის სიტყვით „firmament.“[68], რაც უფრო გამართლებულია, ვიდრე „სამყაროს“ თარგმნა სიტყვით «world», როგორც ეს ვ. ურუშაძის თარგმანშია[69]. როგორც ზემოთ აღინიშნა, პირველ სტროფში რუსთაველი აყალიბებს თა-

---

[65] კ. კ ა ხ ე ლ ი ძ ე, ლიტ. ძიებანი, II, 1944, გვ. 203; მისივე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, გვ. 196.

[66] The Man in the Panther's skin, p. 19.

[67] იქვე, გვ. 19.

[68] იქვე.

[69] The knight in the Panter's Skin, p. 15.

ვის მსოფლმხედველობრივ კრედოს, რომელიც რელიგიურ-ფილოსოფიური ხასიათისაა, და თავის ტერმინოლოგიაში ამჟღავნებს ბიბლიასთან ნათესაობას. პირველი სტროფი ეყრდნობა ბიბლიურ-კრეაციონისტულ იდეას, დაცულია აგრეთვე შესაქმის თანმიმდევრობა. კერძოდ: ღმერთმა შეჰქმნა ჯერ ზენა სამყარო (firmament), შემდეგ—ქვეყანა (world). (შეიძლებოდა აგრეთვე earth). საჭიროა ამ ნიუანსის გათვალისწინება. შემთხვევითი როდია, რომ პროლოგის ნ. მარისეულ რუსულ და ინგლისურ თარგმანებში დაცულია ეს სპეციფიკა. აქ „სამყარო“ თარგმნილია როგორც «Небесная твердъ»[70] და „firmament“[71], ხოლო „ქვეყანა“ როგორც «земля» და „earth“. ნ. მარი სამართლიანად ინარჩუნებს ბიბლიურ ტერმინებს, ასევე ინარჩუნებს მ. უორდროპი ბიბლიურ ტერმინს „firmament“[72]. უორდროპის ლაფსუსებად უნდა ჩაითვალოს სიტყვა „ქვეყნის“ თარგმნა სიტყვით world და სიტყვა „სულის“ თარგმნა სიტყვით soul, რაც ნიშნავს „სამშვინელს“ და არა „სულს“. საჭირო იყო თარგმნა სიტყვით Spirit, როგორც თარგმნის ნ. მარი[73] (რუსულ თარგმანშიც ნ. მარი ხმარობს სიტყვას «дух»)[74], ვინაიდან, როგორც ითქვა, ესეც შესაქმის წიგნს უკავშირდება[75]. აქ, როგორც ვთქვით, იგულისხმება „სულიწმინდა“.

მ. უორდროპის მიერ კარგადაა თარგმნილი „გვაქვს უთვალავი ფერითა“. „უთვალავი ფერითა“ თარგმნილია როგორც infinite variety (უსასრულო მრავალფეროვნება)[76] და ბოლოს „სახითა მის მიერითა“ თარგმნილია როგორც „in His likeness“[77], რაც კარგავს დედნის ნიუანსს, ვინაიდან „likeness“ არის „მსგავსება“, სახე კი არის „image“. არსებობს განსხვავება „სახესა“ ანუ „ხატსა“ და „მსგავსებას“ შორის. ეს განსხვავება წმინდა თეოლოგიურია. („სახე“ და „ხატი“ ამ შემთხვევაში ერთი და იგივეა, თუმც „სახე“ ვეფხისტყაოსნის სხვა ადგილებში სხვაგვარი მნიშვნელობითაც გვხვდება, რაზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ). „სახე“, „ხატი“ არის ისეთი რამ, რაც თან დაჰყვება კაცის სულს ღვთისაგან, „მსგავსება“ (likeness) კი მან

---

[70] H. Марр, Вступительные и заключительные строфы «Витязя в Барсовой Шкуре» Шоты из Рустава» С Петербург, 1910, с. 5.

[71] The Man in the Panther's Skin, appendix I, p. 354.

[72] Genesis 1,7.

[73] The Man..., p. 354.

[74] H. Марр, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

[75] შესაქმე 1,2.

[76] The Man..., p. 354.

[77] იქვე, გვ. 354.

თავად უნდა მოიპოვოს[78]. ამ შესაქმისმიერ სტროფში სწორედ იმ „სახეზეა“ ლაპარაკი, რომელიც თან დაჰყვება ადამიანს (ამ შემთხვევაში ხელმწიფეს) ღვთისაგან, ამიტომ უფრო სწორი იქნებოდა ამ „სახის“ თარგმნა სიტყვით „image“.

სიტყვა „სახესთან“ დაკავშირებით კიდევ ერთი ნიუანსია გასათვალისწინებელი. „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ ზუსტად ნიშნავს, რომ კაცს (ამ შემთხვევაში ხელმწიფეს) აქვს ღვთის სახე, ანუ ხატი, იგი შექმნილია ხატად ღვთისა. ასე რომ მ. უორდროპი მართებულად თარგმნის in His likeness (თუმც თავათ likeness არაა სწორი). დაუშვებელია ამ ადგილის თარგმნა იმგვარად, თითქოს კაცს აქვს ღვთისაგან გ ა მ ო მ ა ვ ა ლ ი ხატი, როგორც ამას ადგილი აქვს ნ. მარის თარგმანში, ვინაიდან გამომავლობა (processio) ცვლის თეოლოგიურ შინაარსს და შესაძლოა გამოიწვიოს ამ სფეროში განათლებული მკითხველის დეზორიენტაცია. უცხოელმა მკითხველმა არ უნდა იფიქროს, რომ რუსთაველს შეცდომები მოსდიოდა ამგვარი ტერმინების ხმარებისას. ნ. მარი კი თარგმნის «И всякий царь поставлен им во образе о т н е г о и с х о д я щ е м[79], ხოლო მისეულ ინგლისურ თარგმანში ნათქვამია «in the image issuing from him[80]. უნდა იყოს в Его образе, in His image (ასე აქვს თარგმნილი ვ. ურუშაძეს). ასეთ შემთხვევებში ტერმინოლოგიური სიზუსტის დაცვაა საჭირო, ვინაიდან ესეც ბიბლიას უკავშირდება[81]. აღსანიშნავია, რომ მ.უორდროპთან ხსენებულ სტროფში შენარჩუნებულია სიტყვის ეკონომია, არსადაა ზედმეტი სიტყვა.

ვთარგმნოთ მ. უორდროპისეული პირველი სტროფი ისევ ქართულად: “მან, ვინც შეჰქმნა სამყარო, (იმ) ძლიერი ძალით შექმნა არსნი და შთაბერა მათ ზეგარდმო ზეციური სამშვინველნი (souls celestial); ჩვენ ადამიანებს მან მოგვცა ქვეყანა, ჩვენ ვფლობთ მას უსასრულო მრავალფეროვნებაში; მისგან არის ყოველი მონარქი მისივე მსგავსებით“.

სტროფის თარგმანში ჩვენ მიერ აღნიშნულ უზუსტობათა გარდა დაშვებულია კიდევ ერთი ნიუანსური უზუსტობა. აქ ნათქვამია, რომ ღმერთმა „იმ ძლიერი ძალით შექმნა არსნი“, მაშინ, როდესაც დედანში ნათქვამია, რომ ღმერთმა ძლიერი ძალით შექმნა ს ა მ ყ ა რ ო, ხო-

---

[78] Архимандрит М а к а р и й, Православно-догматическое богословие, С. Петербург, 1850, т. I, гл. I. აგრეთვე В. Н е с м е л о в, Догматическая система Св. Гр. Нисского, Казань, 1887, с. 386, 387.

[79] Н. М а р р, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

[80] The Man... p. 354.

[81] Genesis, 1, 26.

ლო არსნი „ყვნა სულითა“, ე. ი. უორდროპთან არეულია სამების პირთა როლი შესაქმეში. ვინაიდან, ფსალმუნის ციტატა რომ გავიხსენოთ, „სიტყვითა უფლისათა ცანი დაემტკიცნეს, და სულითა პირისა მისისაჲთა ყოველნი ძალნი მათნი“ (ფსალ. XXXII), ე. ი. ცანი, სამყარო შეიქმნა სიტყვის, ძალის, ძის მეშვეობით, ხოლო „ყოველი ძალი მათი“ ე. ი. არსნი, სულის მეშვეობით.

საჭიროა კიდევ ერთხელ გავამახვილოთ ყურადღება თქმაზე: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. მართალია, ბიბლიური შესაქმის პირველ თავში გამახვილებულია ყურადღება იმ პერიოდზე, როდესაც შეიქმნა ქვეყანა და კაცი, მაგრამ დასაწყისში მინიშნებულია ზენა სამყაროსა და ზენა იერარქიების შექმნაზე, როდესაც ნათქვამია: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქვეყანაჲ“ (დაბად. 1,1), რაც იმის ნიშანია, რომ შესაქმეში ჯერ იქმნებიან ზენა არსნი, შემდეგ კი ქვენა არსნი, რამდენადაც შესაქმე იწყება დასაბამით. რუსთველისეულ პირველ სტროფშიც ჯერ იქმნება „სამყარო“, ხოლო „არსნი“ აქ მხოლოდ ზენა იერარქიებს კი არ გულისხმობს, არამედ ყველა არსს. სიტყვა „მონაბერმა“ არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ აქ ძაინცდამაინც იგულისხმება მხოლოდ კაცისათვის სულის შთაბერვა, რომელიც შესაქმის წიგნშია აღწერილი[82], როგორც აბას ფიქრობდა კ. კეკელიძე[83], ვინაიდან დიონისე არეოპაგელთან „საღმრთონი მობერვანი“ იერარქიებთან დაკავშირებითაცაა ნახმარი[84]. ცხადია, პირველი სტროფის „მონაბერში“ კაცისათვის სულის შთაბერვაც იგულისხმება, ვინაიდან კაციც ერთ-ერთი არსთაგანია, მაგრამ ამავე დროს იგულისხმება ყველა არსთა შექმნა. „მობერვა“ კი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, არ არის დაკავშირებული არც მხოლოდ იერარქიებთან, არც მხოლოდ კაცთან, ეს არის თავათ სამების შიგნითა პროცესი, რომელიც კერძოდ სულიწმინდას უკავშირებს ქმნადობას. პირველი სტროფის „არსნი“ არ გულისხმობენ აგრეთვე მხოლოდ ანგელოსთა იერარქიებს, როგორც ამას ვარაუდობს ვ. ნოზაძე[85], ვინაიდან აქ რომ მხოლოდ იერარქიებზე ყოფილიყო საუბარი, იქნებოდა „ზესთა არსნი“. ამრიგად, აქ არ იგულისხმება მხოლოდ ზენა არსნი და არც მხოლოდ არსნი ამა ქვეყნისა, არამედ ყველა არსნი. ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებს სიტყვა „ზეგარდმო“, ვაი თუ ეს აღნიშნავდესო ამ არსთა ზენაობას, ე. ი. ეს მოასწავებდეს, რომ აქ

---

[82] შესაქმე 2,7.

[83] კ. კეკელიძე, ლიტ. ძიებანი, II, გვ. 203.

[84] შრომები, გვ. 190.

[85] „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, გვ. 212. აღსანიშნავია, რომ ავტორი თავად დაეჭვებულია თავის ამგვარ ვარაუდში.

მხოლოდ ანგელოსებზეა საუბარი. ამგვარი ვარუდი გამორიცხულია, ვინაიდან სიტყვა „ზეგარდმო" თვით პოემაშიც და ძველ ქართულ მწერლობაშიც იხმარება მ ი მ ა რ თ უ ლ ე ბ ი ს მნიშვნელობით[86], მისი სხვაგვარი ხმარება არსად დასტურდება. „ზეგარდმო", ანუ „ზეგარდაჲო" ნიშნავს „ზევიდან" უფრო „ზევიდან ქვევით", რაზედაც მიგვანიშნებს სუფიქსი „გარდამო". ეს არის შესაქმის, ასე ვთქვათ, მიმართულება. მართალია, აქ საუბარია ყველა არსთა შექმნაზე, მაგრამ „ზეგარდმო" მიგვანიშნებს, რომ ამ არსთაგან შეიქმნენ ჯერ ზენა არსნი, შემდეგ კი ქვენა არსნი.

ყოველივე ზემოთ თქმულის საფუძველზე, პირველი სტროფი შემდეგნაირად უნდა იქნეს წაკითხული: „მან, ვინაც შეჰქმნა სამყარო (უძრავი ცა) ძლიერი ძალით, ზეგარდმო (ზევიდან) ჰყუნა არსნი ზეცით მონაბერი. სულით, ჩვენ, ადამიანებს მოგვცა მიწა, (რომელიც) გვაქვს უთვალავი ფერით; მისგან არის ყოველი ხელმწიფე მისმიერივე სახით". არსებული თარგმანებიც ამგვარად უნდა გასწორდნენ.

ახლა მივმართოთ ვ. ურუშაძის თარგმანს. აქ პირველივე სიტყვებიდან იწყება ტექსტიდან გადახვევა. ვთარგმნოთ ისევ ქართულად მისი პირველი სტროფი მეტი თვალსაჩინოებისათვის: „მან, ვინაც შეჰქმნა ქვეყანა, ყოვლისშემძლემ, ყოვლადძლიერმა, შთაბერა სული სიცოცხლისა ყველა ცოცხალ არსებას ზევიდან; ჩვენ ადამიანებს მოგვცა ქვეყანა მთელ თავის ბრწყინვალებაში; შეჰქმნა მეფეები, რათა მათ იმეფონ ჩვენზე, ყოველი მათგანი თავისი საკუთარი სახით"[87].

სიტყვა „სამყარო" თარგმნილია სიტყვით world, როგორც აღვნიშნეთ, მართალია „სამყარომ" დღევანდელ ქართულში შეიძინა ის მნიშვნელობა, რაც გააჩნია სიტყვა world -ს (მსოფლიო), მაგრამ რუსთველისათვის, როგორც ბიბლიურ-კრეაციონისტული შეხედულების მქონე მოაზროვნისათვის, მას ჰქონდა სრულიად გარკვეული მნიშვნელობა და ნიშნავდა "ზენა სამყაროს", "უძრავ ვარსკვლავთა ცას" (firmament). გარდა ამისა, სტროფში იქმნება უხერხულობა, როდესაც ვ. ურუშაძე იძულებული ხდება ხელმეორედ იხმაროს სიტყვა world, როდესაც თარგმნის „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა"-ს. იგი თავიდან აიცდენდა ამ ტავტოლოგიას, აქ რომ ეხმარა სიტყვა firmament. არავითარი საჭიროება არ მოითხოვდა ღვთაებასთან დაკავშირებით ორი ტავტოლოგიური ეპითეტის შექმნას: almighty, all powerfull (ყოვლისშემძლე, ყოვლადძლიერი), რამდენადაც ეს არღვევს სტროფის ლაკონიზმს და მკაცრ, საზეიმო რიტმს (დედანში საერთოდ არ არის ეპითე-

---

[86] იოანე, 19, 12.

[87] The Knight in the Panther's Skin, p. 15.

ტი). აჯობებდა შენარჩუნება გამოთქმისა „ძალითა მით ძლიერითა“, როგორც შეინარჩუნა მ. უორდროპმა (mighty power). ვ. ურუშაძესთან დარღვეულია ის შესაქმისმიერი თანმიმდევრობა, რომელიც აქვს რუსთაველს ამ სტროფში. „უთვალავი ფერითა“ შეცვლილია სიტყვით „ბრწყინვალება“ (splendour), რითაც იკარგება რუსთველისეული შეხედულება ქვეყანაზე, ე. ი. მიწიერ სამყაროზე, როგორც ფერით უთვალავ მრავალფეროვნებაზე. მოკლე თქმა: „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ შეცვლილია გაგრძელებული და შეუსაბამო წინადადებით: „შეჰქმნა მეფეები, რათა მათ იმეფონ ჩვენზე, თითოეული მათგანი მისივე სახით“. თავიდანვე თვალსაჩინოა, რომ ვ. ურუშაძე არ ითვალისწინებს რუსთველისეული პოეტიკის ერთ-ერთ უძირითადეს დებულებას: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი“, ვინაიდან პირველსავე სტროფში ჩამატებულია მთარგმნელის მიერ რამდენიმე საკუთარი გამოთქმა, ყოველგვარი საჭიროების გარეშე, რომელიც არღვევს დედნის სპეციფიკას.

ნურავინ იფიქრებს, თითქოს ჩვენ პწკარედის სკრუპულოზურობას ვითხოვთ მხატვრული თარგმანისაგან, მაგრამ თარგმანმა (ისიც ლექსის პროზაულმა თარგმანმა) დედნის ტექსტს უნდა უერთგულოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში უცხოელი მკითხველი ვერ შეიქმნის სწორ წარმოდგენას პოეტის მსოფლმხედველობაზე, ვინაიდან, როგორც ვნახეთ, ტერმინები აქ ისეთივე სიზუსტით არის ნახმარი, როგორც ფილოსოფიურ ან თეოლოგიურ ქმნილებაში.

როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ვ. ურუშაძეს მშვენივრად ძალუძს ლაკონიურ თქმათა შექმნა ინგლისურ ენაზე, რაც გამოვლინდა მის მიერ თარგმნილ რუსთველისეულ აფორიზმებში, მაგრამ მას უნდა გაეთვალისწინებინა, რომ აფორისტული მეტყველება მთელს პოემას ახასიათებს. რუსთაველი თავის ყოველ სტრიქონში აფორისტია და არა მხოლოდ პოემის იმ გამოთქმებში, რომელნიც „აფორიზმების“ სახელით არიან ცნობილნი. კარგი იქნება, თუ მთარგმნელი გაითვალისწინებს ამას თავისი თარგმანის გადამუშავების შემთხვევაში.

* * *

როგორც ზემოთ დავინახეთ ვეფხისტყაოსნის „პროლოგის“ პირველსავე სტროფში განვითარებულია თანმიმდევრული თეისტური თვალსაზრისი შესაქმეზე. ახლა განვიხილოთ პოემის სხვა ადგილები, რომელნიც ადასტურებენ რუსთაველის ტრინიტარულ თეიზმს. პროლოგის გარდა ეს განსაკუთებით თვალსაჩინოა „ავთანდილის ლოცვაში“ და „ავთანდილის ანდერძში“.

შესაქმის შესახებ საუბრისას აღვნიშნეთ, რომ პოეტის შეხედულება სამყაროზე კრეაციონისტულია, ე. ი. მისი თვალსაზრისით, სამყარო შექმნილია მისადმი ტრანსცენდენტული (ე. ი. მის გარეშე მყოფი და მასზე მაღლა მდგომი) ღმერთის მიერ, რომელიც თავისი ყველა ნიშნით ქრისტიანული სამებაა, პროლოგში აღნიშნულია მისი სამპიროვნება და ერთბუნებოვნება, თუმცა იგი არ მოიხსენიება მისი ტრადიციული სახელით, როგორც „მამა, ძე და სულიწმინდა“, ვინაიდან საქმე გვაქვს პოეტურ ნაწარმოებთან და არა თეოლოგიურ ტრაქტატთან.

როგორც აღინიშნა, ზოგიერთ მკვლევარს ამაოდ ეჩვენებოდა, თითქოს ეს არის პანთეისტური ღმერთი (სამყაროს იმანენტური, უპიროვნო) ან ნეოპლატონური, ზეყოფიერი „ერთი“, რომელსაც არ გააჩნია აგრეთვე არავითარი პიროვნული ნიშნები: შემოქმედებითი ინიციატივა, თავისუფალი ნება და ა. შ. „შესაქმისმიერი“ სტროფის ანალიზისას მივუთითეთ ამგვარი ვარაუდის შეუძლებლობაზე. „ავთანდილის ლოცვაში“ და „ანდერძში“ კიდევ უფრო ნათლად ჩანს, რომ რუსთაველისათვის უცხოა როგორც პანთეისტური, ასევე ნეოპლატონური წარმოდგენა ღვთაებაზე, და რომ ვეფხისტყაოსნის ღმერთი წმინდა ქრისტიანული, თეისტური გაგების ღმერთია[88].

ამრიგად, ქრისტიანული, თეისტური თვალსაზრისისათვის ღმერთი ძირეულად განსხვავდება სამყაროსგან უწინარეს ყოვლისა. ეს არის პიროვნული შემოქმედი, მისგან მომდინარეობს განგება (πρόνοια), როგორც მისივე თავისუფალი გადაწყვეტილება სამყაროსა და ადამიანის ბედთან დაკავშირებით. მას აქვს ცოცხალი და ქმედითი დამოკიდებულება ცოცხალ და ქმედით სამყაროსთან და ადამიანთან. იგი თავად ცოცხალია, („ცხოველ არს უფალი“, როგორც გვეუბნება საღვთო წერილი). თეიზმი, ერთი მხრივ, აღიარებს ღვთის აბსოლუტურ ტრანსცენდენტურობას, ზეყოფიერ არსებობას ანუ ზეარსებობას, მის მიუწვდომლობას და შეუმეცნებლობას[89] (როგორც ეს არეოპაგიტიკა-

---

[88] არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ნეოპლატონიზმი (განსაკუთრებით პლოტინისა) პანთეიზმის ერთ-ერთი სახეობაა, კერძოდ, იდეალისტური პანთეიზმია (R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, S. 472), მაგრამ, ჩვენის აზრით, ეს მსგავსება მხოლოდ ნაწილობრივია და იგი ყველაზე ნაკლებად ეხება ღვთის გაგებას. საკმარისია გავითვალისწინოთ ნეოპლატონიზმში აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობა ღვთისა („ერთისა“) სამყაროსთან მიმართებაში და გავიხსენოთ, რომ თავად გამოთქმა „პანთეიზმი“ ნიშნავს ღვთის („თეოსის“) იდენტიფიკაციას ყოვლებასთან („პან“), რაც მოასწავებს ღვთის აბსოლუტურ იმანენტურობას სამყაროსადმი და გამორიცხავს მის ტრანსცენდენტულობას.

[89] Hegel, Encyklopedie d. Philosophischen Wissenschaften, § 36. Berlin, 1966, S. 63, 64.

შიცაა მოცემული)[90], ხოლო, მეორე მხრივ, აღიარებს მის იმანენტურობას სამყაროსადმი, მის მოქმედებას სამყაროში, მის პიროვნულ როლს სამყაროს შექმნასა და განვითარებაში და აგრეთვე ადამიანთან ურთიერთქმედებაში[91]. ადამიანის ცხოვრებაში განგების მოქმედებაც ვლინდება სწორედ იმანენტური ასპექტიდან. დეიზმისა და პანთეიზმისათვის კი ეს ყოველივე უცხოა. დეიზმის თვალსაზრისით, მართალია, ღმერთი სამყაროს შემქმნელია და პირველმიზეზი, მაგრამ იგი არ ერევა ადამიანურ ცხოვრებაში, პიროვნულად არ ცხადდება ისტორიულ ყოფაში[92], პანთეიზმის თვალსაზრისითაც გამორიცხულია საუბარი მის პიროვნულობაზე, განგებაზე, რომელიც სამყაროსა და ადამიანის სასიკეთოდ მოქმედებს, ღვთის თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე.

იმანუელ კანტი, რომელსაც მორალური თეიზმის წარმომადგენელად თვლიან, შემდეგნაირად ასხვავებს თეისტურ გაგებას ღმერთისას დეისტური გაგებისაგან. იგი ამბობს, რომ დეისტს სწამს ერთი ღმერთი, ხოლო თეისტს ერთი „ცოცხალი „ღმერთი[93]. ცხადია, „ცოცხალი“ გულისხმობს პიროვნულ ინიციატივის მქონე, თავისუფალი ნების გამომავლინებელ ღვთაებას.

მართალია, ტერმინი „თეიზმი“ მეჩვიდმეტე საუკუნეში ჩამოყალიბდა, მაგრამ ამ მსოფლმხედველობის ნიშნებით გამოირჩეოდნენ გაცილებით უფრო ადრინდელი მოაზროვნენი. თეიზმის ნიშნებზე ზემოთ გვქონდა საუბარი, ამჟამად კი უნდა ითქვას, რომ ეს ტერმინი იხმარება ძლიერ ფართო გაგებითაც და ვიწრო სპეციალური გაგებითაც. ფართო გაგებით, თეისტური ეწოდება ყველა იმგვარ თვალსაზრისს ღვთისა და ქმნადობის ურთიერთმიმართებაზე, როგორიც ზემოთ იყო აღნიშნული. არაქრისტიანული თეიზმის კლასიკურ წარმომადგენლად ითვლება ფილონ ალექსანდრიელი, ადრეული და შუასაუკუნეების თეიზმის წარმომადგენელნი არიან კლემენტ ალექსანდრიელი, ორიგენე, იუსტინე ფილოსოფოსი, დიონისე არეოპაგელი, ნეტარი ავგუსტი-

---

[90] შრომები, გვ. 224.

[91] Prof. W. R. Matthews, Theism, The Encyclopedia Britannica, v. 22. p. 46. აგრეთვე Н. Боголюбов, Теизм и Пантеизм, с. 3.

[92] R. Eisler, დასახ. ნაშრ., გვ. 122.

[93] Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, S. 496. ყოველივე ზემოთქმულიდან ირკვევა, თუ რაოდენ მცდარი იყო პ. მირიანაშვილის შეხედულება რუსთაველის დეისტობის შესახებ. (იხ. ჩვენი ნაშრ, შენ. 13). ვეფხისტყაოსნის ღმერთი რომ ცოცხალი ღმერთია, ამაში გვარწმუნებს 872 -ე სტროფი, სადაც რუსთაველი ამბობს თავისი გმირების შესახებ: „ვიმოწყებ ღმერთსა ცხოველსა, მათებრივ არვინ შობილა“. ცხოველი ვერ იქნება ვერც პანთეისტური, ვერც ნეოპლატონური, ვერც დეისტური ღმერთი, ეს არის თეისტური ღმერთი, უწინარეს ყოვლისა.

ნე და ეკლესიის სხვა მამები. უფრო გვიან თომა აკვინელი და სქოლასტიკოსთა უმრავლესობა. გვიანდელ საუკუნეებში ეს სპეკულატური ფილოსოფიის განვითარების შესაბამისად შემუშავდა სპეკულატური თეიზმი[94], რომელსაც დანამდვილებით ვერ მივაწერთ რუსთაველს.

რაც შეეხება ჩვეულებრივ თეიზმს, თეისტურ ღვთისმეტყველებას[95], განსაკუთრებით აღმოსავლეთის ეკლესიის მამებისას, იგი რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და აღსარებითი კრედოს საფუძველთა საფუძველია. ამაში ნაწილობრივ უკვე დავრწმუნდით შესაქმეზე საუბრისას, და უფრო მეტად დავრწმუნდებით ქვემოთ.

ავიღოთ მაგალითისათვის „ლოცვა ავთანდილისა“. არაერთხელ აღნიშნულა, რომ ავთანდილი ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისათვის ჩვეული ეპითეტებით მიმართავს ღვთაებას. ეს ეპითეტებია „უცნაურო და უთქმელო“, „უფალო უფლებათაო“ და სხვა[96]. რუსთველოლოგიაში ასევე მართებულად იქნა აღნიშნული, რომ „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, როგორც ეს ნათქვამია „ავთანდილის ანდერძში“, არ შეიძლება ითქვას არც ნეოპლატონურ, არც პანთეისტურ ღმერთზე. საღვთო წერილთან უხვი პარალელების საფუძველზე დამტკიცდა, რომ ესეც ბიბლიური გაგებაა ღმერთისა[97].

თუმც უნდა ითქვას, რომ იუსტინე აბულაძის საამართლიანი შენიშვნით ყველა ეს ეპითეტი გავრცელებულია ისლამურ ღვთისმეტყველებაშიც. იუსტინე აბულაძეს სპარსული ტერმინებიც კი მოჰყავს ამის დასადასტურებლად[98]. ეს არც არის გასაკვირი, ვინაიდან ისლამიც

---

[94] ე. ნოზაძემ უარყო რუსთაველის თეიზმი თავის წიგნში „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“ (გვ. 454). ჩვენის აზრით, მკვლევრის აზრი იმ შემთხვევაში იქნება მართებული, თუ ვიგულისხმებთ ფილოსოფიურ სპეკულატურ თეიზმს რომლის ნიშნებიც ი. ჯ. ფიხტემ ჩამოაყალიბა თავის ნაშრომში: Über die Bedingungen des spekulativen Theismus“ (1835), და რომელსაც დანამდვილებით ვერ მივაწერთ რუსთაველს. იხ. R. Eisler, დასახ. ნაშრ, გვ. 67. უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთაველის თეისტობის იდეა პირველად წამოაყენა ზ. ავალიშვილმა.

[95] თეისტური ღვთისმეტყველების გაგების კარგი ანალიზი მოცემულია ნ. ბოგოლუბოვის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში (იხ. შენ. 5). გარდა ამისა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სიტყვა „ღვთისმეტყველებას“. ჩვენ უპირატესად ვხმარობთ არა დასავლური „თეოლოგიის“ გაგებით, ვინაიდან აღმოსავლური ეკლესიის მამების ღვთისმეტყველება არ უპირისპირდება მისტიკას, დასავლური „თეოლოგიის“ მსგავსად, რომელსაც უფრო სქოლასტურ-სპეკულატური ხასიათი აქვს (იხ. ლოსსკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9.).

[96] „ვეფხისტყაოსანის ღვთისმეტყველება“, გვ. 119, აგრეთვე ა. გაწერელია დასახ. ნაშრ., გვ. 120.

[97] იქვე, გვ. 123; ა. გაწერელია, იქვე, გვ. 121.

[98] იუსტინე აბულაძე, XII საუკუნის ქართული საერო მწერლობა, თბილისი, 1922, გვ. 28—29.

ბიბლიის ნიადაგზე აღმოცენებული რელიგიაა და გარდა ამისა ადრეული ქრისტიანობის გავლენები დასტურდება ისლამში[99]. ამის გამო საჭიროა დადგენილ იქნას, თუ რა ასხვავებს რუსთაველისეულ ქრისტიანულ დებულებებს ისლამური თეისტური საღვთისმეტყველო დებულებისაგან, ისევე როგორც დადგინდა განსხვავება ნეოპლატონიზმისაგან და პანთეიზმისაგან.

ცნობილია, რომ ისლამისათვის უცხოა, უპირველეს ყოვლისა, ტრინიტეტი, სამება. მუსულმანური თვალსაზრისისათვის შესაქმის განმახორციელებელია ალაჰი, ერთადერთი ერთპიროვანი ღმერთი, ვინაიდან „არ არის ღმერთი გარდა ალაჰისა"[100]. რუსთველისეული შესაქმე კი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სამების მიერ ხორციელდება.

„ავთანდილის ანდერძში" არის კიდევ ერთი ადგილი (792), სადაც მოხსენიებულია სამება, რისთვისაც ჯერ არც ერთ რუსთველოლოგს არ მიუქცევია ყურადღება:

> ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად,
> ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოლთა მიწიერთად,
> ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად
> იგი გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად.
>
> (792)

მოცემული სტროფიც, როგორც ვხედავთ, შესაქმის თვალსაზრისით გვიხასიათებს ღმერთს, რამდენადაც საუბარია დ ა მ ბ ა დ ე ბ ე ლ ზ ე.

უწინარეს ყოვლისა, თვალსაჩინოა, რომ საუბარია პ ი რ ო ვ ნ უ ლ ღ მ ე რ თ ზ ე („ვინ"), შემდგომ ამისა ნათელია, რომ ამ პიროვნული ღმერთის შესახებ ს ა მ ი რამ არის ნათქვამი: 1), რომ იგი არის „დამბადებელი" 2), რომ იგი არის „ძალი უხილავი, შემწე ყოლთა მიწიერთად" 3), რომ იგი „საზღვარსა დაუსაზღვრებს" ...და ა. შ. ვნახოთ ემთხვევა თუ არა ქრისტიანული სამების პირთა განსაზღვრებებს ეს სამი მომენტი.

ღვთაების პ ი რ ვ ე ლ ი ჰიპოსტასი ანუ მამა, როგორც ზემოთ ითქვა, ღმრთისმეტყველებაში ფიგურირებს, უწინარეს ყოვლისა, რო-

---

[99] The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967, v. 4, p. 219. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონური ემანაციის დოქტრინამ, ისევე როგორც არისტოტელესეულმა კოსმიური მოძრაობის თეორიამ, რომელნიც გამორიცხავენ შესაქმეს ex nihilo, გავლენა მოახდინეს ისლამზე, ასე რომ ისლამური შესაქმე ეკლექტიურად აერთებს ემანაციონიზმსა და კრეაციონიზმს, ეს ორი გაგება გვერდიგვერდ გვხვდება ისლამურ თეოლოგიაში (Al kindi). იხ. იქვე, გვ. 220. ასე რომ, რუსთაველის კრეაციონიზმი მეტად შორსაა ისლამური კრეაციონიზმისაგან, რომელიც არის ეკლექტიური შენაზავი ემანაციონისტური და კრეაციონისტური ელემენტებისა.

[100] La Koran, Chap. U. 112. Paris, 1891, ავრეთვე: Idries Shah, The Sufis, London, 1971, p. 401.

გორც დ ა მ ბ ა დ ე ბ ე ლ ი, დასაბამი, არსთა მიზეზი: „არს უკუე ყოველთავე განათლებულთა დასაბამ განათლებისა ბუნებით და ნამდვილვე საკუთრებით ღმერთი მხოლოჲ, ვითარცა არსებაჲ ნათლისაჲ და მიზეზი თვით მის ყოფისაჲ და ხედვისაჲ“[101], და „დასაბამითსა და ზეშთადასაბამითსა ღმერთ-მთავრობისა მ ა მ ი ს ა ნათელთ მოცემასა, რომელი გამომიბრწყინვებს ჩუენ სახოვნებითა შეტყუებათა შინა ანგელოზთასა მას ნეტართა მღვდელთ მთავრობასა“[102]..... გავიხსენოთ აგრეთვე ბასილი დიდისეული განსაზღვრება მამისა, როგორც ყოველივეს დაბადებლისა[103]. მაქსიმე აღმსარებელიც, თავის „ჰეშმარიტ აღსარებაში“ ამგვარად მოიხსენიებს მამა ღმერთს: „ცისა და ქუეყანისა და ზღვისა და ყოველთა ხილულთა და უხილავთა არა არსისაგან არსად მომყვანებელსა, შემოქმედსა და დ ა მ ბ ა დ ე ბ ე ლ ს ა, რომელმან დაბადნა პირუელად ზეცისა ძალნი და მხედრობანი ბეურეულნი აურაცხელნი, სიტყვით დაბადნა და სულითა წმინდითა სრულ ჰყუნა“[104].

საინტერესო დახასიათებაა სამებისა შესაქმესთან მიმართებაში თამარ მეფის ცნობილ იამბიკოში, რომლის ტექსტიც მოყვანილია ქართლის ცხოვრებაში და რომელიც რუსთაველს მიეწერება (იხ. კ. ჭიჭინაძისეული ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, გვ. 276):

ცასა ცათასა დამწყებ არს ღმერთ-მთავრობა,
ძე საუკუნობს პირველი და კვალადი
სულმან მან ღმერთმან სრულ ყო მოქმედებადი.

როგორც ვხედავთ, „ღმერთმთავრობა“ ანუ მამა აქაც დამწყების, ინიციატორის როლშია.

რაც შეეხება ძეს, სამების მეორე პირს, რომლის შესაქმისმიერი როლი არის ოპერირება, შესაქმის განხორციელება, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ღვთისმეტყველებაში მისი სახელია „ძალი უხილავი“. ასე უწოდებს მას მთელი ქრისტიანული ლიტერატურა პავლე მოციქულიდან რუსთველამდე. ასე რომ “ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოველთა მიწიერთად“ გულისხმობს ძ ე ს. “ძალი უხილავის“ გარდა, ამას ადასტურებს “შემწე ყოველთა მიწიერთად“, ვინაიდან მეორე ჰიპოსტასი, ძე, ის ასპექტია, რომლითაც ღმერთი უშუალოდ უკავშირდება ქმნადობას, ისტორიულ პროცესს და მონაწილეობს მის განვითარებაში. ღვთაების ცოცხალი მონაწილეობა ქმნის ანუ ქმნადობის (γένεσις,

---

[101] პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი, შრომები, გვ. 137.
[102] იქვე, გვ. 101.
[103] იხ. ჩვენი ნაშრომი, შენიშვნა 19.
[104] საქართველოს სამოთხე, პეტერბურგი, 1882, გვ. 1.

werden, бывание და არა ყოფიერების — sein) ევოლუციაში სწორედ ის პუნქტია, რომელშიაც მკვეთრად გამოირჩევიან ურთიერთისაგან თეისტური და პანთეისტური თვალსაზრისები. ამიტომაა პანთეიზმისათვის ძირეულად უცხო ძე ღმერთის ისტორიულ პლანში მონაწილეობის და განკაცების იდეა. მ ა მ ა ღ მ ე რ თ ი ს იდეას (მის იმანენტურ ასპექტს) ჯერაც შეიცავს პანთეიზმი, მაგრამ ძე ღმერთისას—გამორიცხავს. ამის გამო პანთეიზმსა და დეიზმს სტატიური ხასიათი აქვთ, ხოლო ქრისტიანულ რელიგიას საქმე აქვს ღვთის დინამიურ მოქმედებასთან ბუნების ყოფაში და ისტორიულ პლანში[105], რაც ძის ასპექტითაა განპირობებული: "წინა გამომავალ არს უკუე მოუკლებლობაჲ იგი ძ ა ლ ი ს ა ღმრთისაჲ კაცთა მიმართცა და ცხოველთა და ნერგთა და ყოველისავე ბუნებისა მიმართ"[106]... აი, ეს არის "ძალი უხილავი, შემწე ყოველთა მიწიერთად", რომელიც გოლგოთის მისტერიის შედეგად უშუალოდ დაუკავშირდა დედამიწისა და კაცობრიობის ბედს და გახდა მისი შემწე[107]. ამითვეა განპირობებული ის, რომ ძე არის შ უ ა მ დ გ ო მ ე ლ ი[108] მამასა და კაცობრიობას შორის, საკუთრივ მისგან მომდინარეობს განგება (Πρόνοια),[109] წყალობა და მადლი.

როგორც ზემოთ ითქვა, ვუკ. ბერიძე ვეფხისტყაოსნური განგების იდეას ნეოპლატონურად თვლიდა. აქ კი უნდა აღინიშნოს ის დიდი განსხვავება, რომელიც არსებობს თეიზმსა და ნეოპლატონიზმს შორის—სწორედ გ ა ნ გ ე ბ ა ს თ ა ნ და წყალობასთან დაკავშირებით. პ. ბლონსკი შემდეგნაირად ახასიათებს იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ამ მიმართებით, ერთი მხრივ, თეისტ ფილონსა და, მეორე მხრივ, ნეოპლატონიკოს პლოტინს შორის: "ფილონსა და პლოტინს შორის მეტად ღრმა განსხვავებაა. პირველის მსოფლმხედველობის საფუძველია

---

[105] В л. С о л о в ь е в, Собр. соч., т. VIII, С.-П., 1903, с. 21.

[106] პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი, შრომები, გვ. 75.

[107] W. K e l b e r, Die Logoslehre, S. 136. გარდა ამისა, გრიგოლ ნაზიანზელი თავის სიტყვაში „ძე ღმერთის შესახებ" ძეს უწოდებს „ძალს" და იმოწმებს პავლე მოციქულს (1 კორ., ., 24). შემდეგ იგი ამბობს, რომ „ძალი" არის შ ე მ წ ე ყველა შექმნილ არსებათა (ე. ი. მათ შორის მიწიერთა), რაც პირდაპირ ეხმაურება რუსთაველის სტრიქონს: „ვინ არს ძალი უხილავი შემწე ყოველთა მიწიერთად". იხ. Творения Григория Богослова, М., 1847, т. I, с. 442. ვ. კელბერიც საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ლოგოსი, ძე, როგორც მოძღვარი და შ ე მ წ ე, Helfer მიწიერთა განსაკუთრებით იყვეთება იოანეს სახარებაში. იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 136.

[108] St. T h o m a s A q u i n a s, Summa Theologiae, т. 50, p. 207.

[109] V. L o s s k y, დასახ. ნაშრომი, გვ. 139. ღვთის განგების კავშირს ძე ღმერთთან აღნიშნავს გ რ ი გ ო ლ ნ ა ზ ი ა ნ ზ ე ლ ი. იხ. Творения Григория Богослова, М., 1847, т. I, с. 27—29.

თეისტური თეოდიცეა განგებაზე მოძღვრებასთან დაკავშირებით (ხაზი ჩვენია—ზ. გ.) მეორესთან კი გვაქვს მეტაფიზიკური თვალსაზრისი მუდმივი სამყაროს სრულყოფილებისა გონების სამსჯავროს წინაშე. პირველ შემთხვევაში ებრაული ღვთისმეტყველების შერწყმა სტოიციზმთან, მეორე შემთხვევაში კი—სამყაროს, როგორც მთლიანობის რაციონალურობის ფილოსოფია"[110]. განსაკუთრებით უცხოა ნეოპლატონიზმისათვის ქრისტიანული თეისტური თვალსაზრისი ღვთის განგებაზე, რომელიც პიროვნული ღმერთის თავისუფალი გადაწყვეტილებიდან მომდინარეობს, უცხოა აგრეთვე ოპტიმისტური შეხედულება შეწევნაზე, წყალობაზე და მადლზე, რომელიც განვითარდა ალექსანდრიელ ღვთისმეტყველთა მოძღვრებაში,[111] გარდა ამისა, ბლონსკი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ პლოტინისეული πρόνοια არ არის განგება провидение-ს გაგებით, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ქრისტიანულ-რელიგიური გაგებაა. პლოტინის განგება არის ფილოსოფიური промысел (გვ. 277), ვინაიდან მისთვის უცხოა თეოდიცეა. ვეფხისტყაოსანში კი ყოველ ნაბიჯზე საცნაურია ქრისტიანული თეოდიცეა: „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა(113), „ბოლოდ ღმერთი გაუმარჯვებს ყოვლსა პირველ შენაზარსა" (1389), „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია" (1361), „ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცად შესახულსა" (1471). ეს უკანასკნელი გამოთქმა განსაკუთრებით ნათლად გვიდასტურებს რომ განგება და წყალობა რუსთაველისათვის პიროვნული ღმერთის თავისუფალი გადაწყვეტილებაა, ეს წმინდა თეისტურ-ქრისტიანული მიდგომაა, რომელიც უპირისპირ-

[110] П. П. Блонский, Философия Плотина, с. 128. მართალია, რუსთაველის მსოფლმხედველობა ფილონისას უფრო უახლოვდება ვიდრე ნეოპლატონიკოსებისას, მაგრამ არსებობს აგრეთვე დიდი განსხვავებაც რუსთაველსა და ფილონს შორის. მათი შეხედრის პუნქტი მხოლოდ ზოგადი თეიზმია. ფილონის თეოდიცეასთან რუსთაველის თეოდიცეის გარეგანმა მსგავსებამ არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ რუსთაველი იყო ფილონის მიმდევარი. მათ შორის არის აგრეთვე დიდი განსხვავებაც. კერძოდ ფილონის ნააზრევი იმით განირჩევა ეკლესიის მამების ნააზრევისაგან, რომ ფილონისათვის ლოგოსი არასოდეს ყოფილა ღვთის იდენტური. მის სისტემაში იგი ღვთის გარეშე იმყოფება, იგი ღვთის იერარქია მარტოოდენ. რუსთაველთან კი, როგორც მამებთან, ღმერთი და ლოგოსი ერთია, „ვინ არს ძალი უხილავი" იგივე ღმერთია, რაც უცხოა ფილონისათვის. იხ. H. A. Wolfson, დასახ. ნაშრომი, გვ. 96.

[111] იქვე, გვ. 129. აქ, უწინარეს ყოვლისა, უნდა მოვიხსენიოთ კლემენტ ალექსანდრიელი, რომელიც თავის „სტრომატებში" აყალიბებს მოძღვრებას განგებაზე *Πρόνοια*, რომელიც მისთვის ღვთის ქველგანზრახვის გამოხატულებაა. იხ. ΚΛΗΜΗΝΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ. ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΙ ΠΑΤΕΡΟΙ, ΑΘΗΝΑΙ, 1956, s 79.

დება წარმართული ფილოსოფიის თვალსაზრისს: ერთი მხრივ, ეპიკურეელთა შეხედულებას შემთხვევითობაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, სტოელთა ფატალიზმს[112]. ამრიგად, „ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთა მიწიერთად“ ნიშნავს მიწიერ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ ძე ღმერთს, ქრისტეს, ლოგოსს.

ახლა დავუკვირდეთ გამოთქმას „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“. რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია, რომ „საზღვრის დასაზღვრება“ გვხვდება როგორც ნეოპლატონიზმში, ასევე ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, მაგრამ რუსთველისეული „საზღვრის დასაზღვრება“ ქრისტიანული ღმერთის მიერ ხორციელდება[113], ვინაიდან ეს არის პიროვნული ღმერთი: „ვინ“ და არა ნეოპლატონური „ერთი“, რომელიც არ შეიძლება იყოს „ვინ“.

ჩვენ დავსძენთ, რომ ამ შემთხვევაში „საზღვრის დამსაზვრებელი“ არის სამების მესამე ჰიპოსტასიანუ სულიწმინდა. გავიხსენოთ სულიწმინდის ფუნქცია შესაქმეში. როგორც ზემოთ დავინახეთ, შესაქმეს აქვს სამი ფაზა. პირველი — მამის ინიციატივა, მეორე—მამის მოქმედება ძის მეშვეობით, მესამე — მამის მიერ სულიწმინდით სრულყოფა უკვე დაბადებულისა („სიტყვითა დაბადნა და სულიწმინდითა სრულ ჰყვნა“. იხ. შენიშვნა 99). გარდა ამისა, როგორც აღინიშნა, სულიწმინდის ფუნქციაა დიფერენცირება შესაქმისა, სრულყოფა თავათ ნიშნავს ამ დიფერენცირებას, არსთა შორის საზღვრის დადებას. თომა აკვინელიც აღნიშნავს, რომ დაბადებას მოსდევს დისტინქციის, დიფერენციაციის, სრულყოფის პროცესი[114], ე. ი. საზღვრის დასაზღვრება საბოლოო ფაზაა, ეს იგივეა, რაც „ზეგარდმო არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერითა“, საუბარია არსთა მრავლობითობის არსად მოყვანებაზე და მათ შორის საზღვრის დასაზღვრებაზე[115] (თუმც საზღვრის დასაზღვ-

---

[112] Вл. Соловьев, Собр. Соч., т. IX, с. 34. ამასვე გვიდასტურებს გერმანელი მეცნიერი ავგუსტი თავის „ქრისტიანული დოგმის ისტორიაში“. იგი ამბობს: „ყოველისშემძლე, ბრძენი და კეთილი ღვთის იდეას, რომელიც თავისუფლად განაგებს ადამიანთა საქმეებს, და რომლის გარეშეც არაფერი ხდება სამყაროში, ქრისტიანი მოძღვარნი უპირისპირებდნენ წარმართი ფილოსოფოსების თვალსაზრისს, რომელთა ღვთებიც მოკლებულნი იყვნენ ყოველგვარ თავისუფლებას და თვითებას (Selbstthätigkeit) და რომელნიც ყოველივეს მიაწერდნენ ბრმა ფატუმს: იხ. Augusti, I. Ch. W., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig, 1835, s. 323.

[113] „ღმრთისმეტყველება“, გვ. 170—173.

[114] St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, т. 13. p. 12.

[115] ათანასე დიდიც აღნიშნავს, რომ სულიწმინდა განაპირობებს არსთა იერარქიების დიფერენცირებულობას. იხ. Sancti Athanasii Opera Dogmatica Selecta. p. 735.

რება-ეხება არა მარტო არსთ, არამედ მთელს ქმნადობას). ბასილი დიდიც „საზღვრის დასაზღვრებას“ უწოდებს შესაქმის ამ საბოლოო ფაზას, მისთვის „საზღვრის დასაზღვრება“ ემთხვევა „არსად მოყვანებას“, დიფერენცირებას. ეს არის აგრეთვე, მისი თვალსაზრისით, სრულქმნა შესაქმისა: „რამეთუ მატყლი უწინარეს იყო ქსოვისა, ხოლო ქსოვაჲ შემოვიდა და ნაკლოვანებაჲ ბუნებისაჲ სრულ ყო თავისა მიერ თვისითა“, ე. ი. „მატყლი“ ამ შემთხვევაში არის პირველქმნილი სამყარო, ხოლო „ქსოვა“ არის მისი სრულყოფის პროცესი, რასაც ახორციელებს, წმ. მაქსიმეს შიხედვით, სულიწმინდა. შემდეგ ბასილი დიდი გვეუბნება, თუ რაში მდგომარეობს ეს სრულქმნა: „ახლო ღმერთმან პირველ აწ ხილულთა ამათ შესაქმისა გონებად რაჲ მიიღო და ინება არაარსთა არსად მოყვანებაჲ, ერთბამად მოიგონა ცა და თუ ვითარ ჯერ იყო სოფლისა ამის არსებაჲ და სახე ნივთისა მის შემსგავსებული მის თანავე დაჰბადა: და ცასა განუჩინა ცისა შემსგავსებული ბუნებაჲ და ქუეყანისა სახესა თვისი მისი და შესატყუებელი ბუნება შეჰმოსა და ცეცხლი, და წყალი და ჰაერი ვითარცა ენება გამოსახნა და არსებად მოიყვანა ხილულნიესე, ვითარცა შეუნოდა თვითოეულისა მათსა დგომა საზღვარსა შინა დაბადებისა თვისისასა“[116]. იოანე დამასკელი შემდეგნაირად ახასიათებს ტერმინ „შემოსაზღვრას“ ანუ „დასაზღვრებას“: „შემოსაზღვრული (დასაზღვრული) არის ისეთი რამ, რისი მოცვაც შეიძლება ადგილით, დროით ან ცნებით“ (Иоанн Дамаскин, Точное Изложение Православной Веры, 1855,44) ასევეა ნემესიოს ემესელთან—სიტყვა „საზღვარი“ დაკავშირებულია „განსაზღვრებასთან“ (definitio), ცნებათა გამოყოფასთან მათი განსაზღვრებებით. მაგ. „საზღვარი გრძნობისაჲ. მისთვის ნიშნავს განსაზღვრებას გრძნობისას (ბუნებისათვის კაცისა, გვ. 74). არსთა განსაზღვრება კი, ცხადია, მათი დიფერენციაციის, გამოყოფის პროცესსია (იხ. შენიშვ. 55X), რომელსაც ადამიანურ ლოგიკაში ახორციელებს ადამიანი, ხოლო შესაქმეში—სულიწმინდა, რომლის ერთერთი სახელთაგანია“ განმრიგე, გამომყოფი“, distribuatur, segregans, როგორც მას უწოდებს გრიგოლ ნაზიანზელი (PGt. XXXVI. 575 A). აქედან ცხადია, რომ არსთა „არსად მოყვანება“ არსთა შორის საზღვრის დასაზღვრება“ არის იგივე განსაზღვრების დიფერენცირების, სრულქმნის პროცესი შესაქმეში,' რასაც ახორციელებს სული-

[116] ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, გვ. 17.

წმინდა, ასე რომ „საზღვრის დამსაზღვრებელი“ სულიწმინდაა (იხ. აგრეთვე შენიშვნა 43).

ამასვე ადასტურებს 792 სტროფის ბოლო სტრიქონი, სადაც ნათქვამია სულიწმინდაზე: „იგი გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“. ეს აზრი პირდაპირ ეხმაურება ათანასე დიდის შემდეგ დებულებას: „მართალია ერთია სულიწმინდა, მაგრამ მრავლის უმრავლესი საგნები იქმნებიან მის მიერ, ასობით და ათასობით არიან ანგელოსები, საყდარნი, მეუფებანი, მრავლის უმრავლესნი, ქერუბიმნი, სერაფიმნი. ისინი ერთნი კი აღარ არიან, არამედ მრავალნი და განსხვავებულნი“ (ე. ი. დიფერენცირებულნი, საზღვარ დასაზღვრებულნი). ყოველივე ამას კი განაპირობებს სულიწმინდა[117].

ამრიგად, 792 სტროფში კიდევ ერთხელ ნახსენებია სამება თავისი სამი ჰიპოსტასით: 1) „ვინ დამბადა...“ 2) „ვინ არს ძალი უხილავი“... 3) „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“... თან სტროფის კონტექსტიდან ჩანს, რომ ეს სამივე ერთი არსებაა. „ერთის ასად გახდა“ დიფერენცირებაა ერთისა ასად, ხოლო ასის ერთად — მრავლობითობის კვლავ ერთიანობისკენ წაყვანა, რაც სულიწმინდის ფუნქციაა.

გავაანალიზოთ კიდევ რამდენიმე ტერმინი, რომელიც გვიდასტურებს რუსთველის თეიზმს. „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“ (790). ზოგი მკვლევარი თვლის, რომ აქ უნდა იყოს სიტყვა „წყობისა“, ე. ი. იერარქიისა[118], რაც აგრეთვე სწორი იქნებოდა, მაგრამ უფრო მეტად სავარაუდოა „მწყობისა“, როგორც აღნიშნულია „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველებაში“[119], ვინაიდან მწყობი არის ქრისტიანული ფილოსოფიის „ორდინატორი“, „ორდნერ“, ღმერთი. იგია უშუალო ობიექტი შერთვისა და არა იერარქიები, თუმც მასთან შერთვა იერარქიებთან შერთვასაც გულისხმობს. ეს რომ ქრისტიანული შერთვაა, იქიდანაც ჩანს, რომ აქ მთავარი ფაქტორია მოყვა-

---

[117] Sancti Athanasii Opera Dogmatica Selecta, გვ. 735. აღსანიშნავია აგრეთვე რომ ეკლესიის მამები, ერეტიკოსებისაგან განსხვავებით, ხაზს უსვამდნენ სულიწმინდის პიროვნულობას, რაც დიდი დავის საგანი იყო. მაგ. მაკედონიანელთა აზრით, პიროვნულობა ახასიათებს მამას და ძეს, მაგრამ არა-სულიწმინდას, მათი აზრით, სულიწმინდა უპიროვნო გავლენაა, ემანაციაა, ჯილდოა, ენერგიაა ღვთისა. გრიგოლ ნაზიანზელი ებრძოდა მათ და უწოდებდა „ბინიტარისტებს“ და არა ტრინიტარისტებს და აღნიშნავდა, რომ საღვთო წერილის მიხედვით სულიწმინდა მოქმედებს პიროვნულად (იხ. Prof. Pelikan I. I., Holy Spirit, Encyclopedia Britannica, v. 11, p. 618). ასე რომ რუსთაველის ტრინიტარიზმს კიდევ ერთხელ ასაბუთებს ის გარემოება, რომ იგი ამბობს სულიწმინდაზე: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“... ეს „ვინ“ პიროვნულობის აღმნიშვნელია, როგორც ზევით აღვნიშნეთ.

[118] ს. ხუნდაძე, შ. რუსთაველი, 1921, გვ. 126.

[119] „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, გვ. 371.

სისადმი სიყვარული[120] (ამ შეთმხვევაში ავთანდილისა ტარიელისადმი).

ა რ ს თ ა მ ხ ა დ ი (1050). „მხადი“ ნიშნავს იმას ვინც „უხადა“ ე. ი. „მოუხმო“ არსთ, „არსად მომყვანებელს“, ვინც „ზეგარდმოარსნი სულითა ყვნა“. ეს გამოთქმა კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს, რომ რუსთაველს სწამს შესაქმე ex nihilo ე. ი. ღვთის მიერ არა არსისგან არსად მოყვანება შექმნილ არსებათა, რაც დამახასიათებელია ქრისტიანული კონცეფციისათვის[121].

ბ უ ნ ე ბ ა ზ ი ა რ ი (1109). ვ. ლოსსკი თავის ნაშრომში აღნიშნავს, რომ „ბუნებაზიარნი“ (partakers of divinae nature) აღმოსავლური ეკლესიის ღვთისმეტყველებაში სიტყვასიტყვით ეწოდება ადამიანებს, რომელნიც გახდნენ წევრები ღვთის ეკლესიისა და მოიღეს ზიარება სულისა წმინდისა[122]. ასე რომ ეს საყოველთაოდ ცნობილი ტერმინია პეტრე-მოციქულიდან მომდინარე (3. 11, 1, 4) და ნიშნავს ღვთაებას ნაზიარებ ადამიანს (ქრისტიანული გაგებით).

ყ ო ფ ა მ ც ა მ ქ ო ნ დ ა ჟ ა მ ი ს ა დ (801). დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, „ჟამი“ ერთ-ერთი სახელია ღმრთისა (იხ. თავი „ყოვლისა მპყრობელისათვის“), ძუელისა დღეთაჲსათვის, რომელსა შინა არს საუკუნოჲსა და ჟ ა მ ი ს ა თ ვ ი ს ც ა“[123]. ამის შესახებ უფრო დეტალურად ვისაუბრებთ მოგვიანებით. ამჟამად კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ არასრულია ისეთი განმარტება ამ ადგილისა, თითქოს ავთანდილი უსურვებს თავისთავს, თუ ცოცხალმა ვერ გნახე, სამარადისო ყოფა მქონდესო[124], ე. ი. „ჟამისად“ გაგებულია როგორც მ ა რ ა დ ჟ ა მ ს. ეს ცალმხრივი განმარტებაა, ვინაიდან მარადჟამული ყოფა ჯოჯოხეთში მყოფთაც აქვთ. აქ „ჟამად“ იგულისხმება ღმერთი, ისევე როგორც პეტრე იბერთან, ე. ი. ავთანდილი უსურვებს თავისთავს, დაე, ღმერთთან ვიყოო. გავიხსენოთ აგრეთვე ანალოგიური: „შემინდევ და გამატანე მოწყალება ღმრთეებრისად“ (788).

ახლა მივმართოთ ინგლისურ თარგმანებს და ვნახოთ, რამდენად ადეკვატურ შესატყვისებს პოულობენ მთარგმნელნი ზემოთ გაანალიზებული ტერმინებისათვის და რამდენადაა შენარჩუნებული მათ თარგმანებში ის სპეციფიკა, რომლითაც გამოირჩევა რუსთაველი როგორც თეისტი მოაზროვნე.

---

[120] V. L o s s k y, დასახ. ნაშრომი, გვ. 214.

[121] იქვე, გვ. 91.

[122] იქვე, გვ. 162.

[123] შრომები, გვ. 84.

[124] ი უ ს ტ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსანი, 1937.

გავაანალიზოთ ამ თვალსაზრისით „ავთანდილის ანდერძი“ და „ლოცვა ავთანდილისა“. 769 სტროფს („დაჯდა წერად...“) მ. უორდროპი საკმაოდ ადეკვატურად თარგმნის. ერთადერთი გადახვევაა „ღმრთებრისად“-ის მაგივრად Forgive me and be mercifull te me like as God. გვ.[125], ე. ი. იყავ მოწყალე ჩემდამი, ვითარცა ღმერთიო, რაც არ არის სწორი. აქ ავთანდილი სთხოვს მეფეს შენი მოწყალება გამატანე იქ, სადაც მივალ, ე. ი. ღმერთთანო. ვ. ურუშაძეს კი მთლიანად შეუცვლია ეს სტრიქონი: „მაპატიე მეფევ, როგორც მამა აპატიებს ხოლმე თავის დამნაშავე შვილებს“[126]. 773 სტროფი („ვინ დამბადა“...), რომელიც, როგორც ზემოთ ითქვა, უმნიშვნელოვანესია პოეტის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის, უორდროპს უაღრესად ზუსტად აქვს თარგმნილი, ხოლო ვ. ურუშაძეს შეუქმნია თ ა ვ ი ს ა კ უ თ ა რ ი ს ტ რ ო ფ ი: „ღმერთმა სცნო (აღიარა) თავისი დანაბადი. იგი დამეხმარა მე ჩემი მტრების დამარცხებაში. იგი, უხილავი და ყოვლისშემძლე, არ უკუაგდებს თავის შვილებს(?) იგი, უკვდავი შემოქმედი, წარმართავს დედამიწის ორბიტს(1), მისთვის ასი-ერთია, ერთი კი ასი“.[127] ჩვენის აზრით, ყოველივე ამას თავისუფალი თარგმანიც კი არ დაერქმევა. ამის მიხედვით, უცხოელი მკითხველი, ბუნებრივია, ვერავითარ წარმოდგენას ვერ შეიქმნის რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ კონცეფციაზე. „ზესთ მწყობრთა მწყობი“ არც მ. უორდროპს და არც ვ. ურუშაძეს სწორად არა აქვთ თარგმნილი. უორდროპი თარგმნის, როგორც choir of the heavenly hosts, ე. ი. „ზეციური მხედრობანი“, ხოლო ვ. ურუშაძე თარგმნის უბრალოდ „ანგელოსებად“. აქ უნდა იყოს სიტყვა o r d a i n e r, „მწყობი“[128].

„ყ ო ფ ა მ ც ა მ ქ ო ნ დ ა ყ ა მ ი ს ა დ“ მ. უორდროპს თარგმნილი აქვს შემდეგნაირად: life will be fleeting for me[129], ე. ი. ჩემი ცხოვრება განგრძობილი იქნებაო, რაც შეცდომაა. „ყამი“ უნდა ითარგმნოს სიტყვით Time, თან აუცილებელია სიტყვის დაწყება დიდი ასოთი, ვინაიდან ეს არის ერთ-ერთი საღმრთო სახელთაგანი. ასეა დიონისე არეოპაგელის ხსენებული ნაშრომის ინგლისურ თარგმანში[130].

---

[125] The Mann in the Panther's skin, p. 180.

[126] The knight in the Panther's skin, p. 117.

[127] იქვე.

[128] Webster, New Dictionary, N. Y. 1956, p. 1176.

[129] The Knight.... p. 182.

[130] Dionisius the Areopagite, on the Divine Names and the Mystical Theology by C. E. Rolt. London, 1966, p. 170.

ა რ ს თ ა მ ხ ა დ ი მ. უორდროპს თარგმნილი აქვს, როგორც Maker of all[131], ხოლო ვ. ურუშაძეს, როგორც Father, არც ერთი არ არის სწორი, განსაკუთრებით დაშორებულია დედნის აზრს ვ. ურუშაძის Father [132] (მამა). უორდროპისეული თარგმანის სქოლიოში მოცემულია კიდევ ერთი ვარიანტი ამ ტერმინისა „Maker of beings", რაც უფრო მეტად უახლოვდება „არსთა მხადს", მაგრამ მაინც არაზუსტია. „Maker" ნიშნავს „გამკეთებელს", ღმერთზე არ შეიძლება ითქვას, რომ „ის არის არსთა „გამკეთებელი". „მხადი" ნიშნავს ,იმას, ვინც „უხადა", ე. ი. ყოფად მოუხმო არსთ, თუნდაც „ჰყვნა" არსნი და არა „გააკეთა" (გაკეთებას უფრო ფიზიკურ საგანზე ‖იტყვიან, თანაც ეს ითქმის უფრო ადამიანის მიერ გაკეთებაზე). შესაძლოა ინგლისურად ითქვას, „He, Whe brought (called)all beings to existence". ეს იქნება ზუსტი შესატყვისი „არსთა მხადისა" და არა „Maker". უკიდურეს შემთხვევაში ეს სიტყვა შეიძლება ვიხმაროთ „დემიურგოსთან" დაკავშირებით და არა ქრისტიანულ ღმერთთან.

ბ უ ნ ე ბ ა ზ ი ა რ ი, როგორც ითქვა, პეტრე მოციქულისეული ტერმინია: „რომელთაგან დიდ-დიდნი და პატიოსანნი აღთქუმანი ჩუენ მოგუანიჴნა, რაჲთა ამის მიერ იქმნნეთ საღმრთოჲსა მის ზ ი ა რ ბ უ ნ ე ბ ი ს ა"... (II პეტრე 1,4). ინგლისურ ახალ აღთქმაში ამას შეესაბამება „partakers of divine nature» მ. უორდროპი კი თარგმნის: „gifted with bold resolve [133], ე. ი. დაახლოებით „გამბედაობის ნიჭის მქონე", რასაც არავითარი საერთო არა აქვს ხსენებულ ტერმინთან. სქოლიოში არის ცდა უფრო ზუსტი შესატყვისის მოცემისა: „communicant", რაც ნიშნავს ადამიანს, რომელიც ეზიარება ეკლესიაში, რაც არ არის სწორი. არის აგრეთვე „ზიარის" გადმოცემა სიტყვით „sharer", არც ეს არის სწორი. „sharer" არის კაცი,რომელიც ინაწილებს რაიმეს, იზიარებს რაიმეს, „ბუნება„ მართალია გაგებულია როგორც „nature", მაგრამ ხაზი უნდა გაესვას, რომ ეს არის ღ ვ თ ა ე ბ რ ი ვ ი ბუნება, ვინაიდან სხვა შემთხვევაში გამოვა ჩვეულებრივი, ფიზიკური ბუნების თანაზიარი კაცი, ასეთი კი ყველა ადამიანია. გარდა ამისა, ამით შეიძლება დაიბადოს ასოციაცია რუსოსეულ ბუნებისმიერ ადამიანთან და არა რუსთველისეულ „ბუნება ზიართან". რუსთაველთან სალექსო სტრიქონში შეკვეცილად ნახმარია „ბუნება-ზიარი", ნაცვლად „საღმრთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა", ისევე როგორც „ქვე-უც

---

[131] The Man..., p. 233.

[132] The Knight..., p. 150.

[133] The Man..., p. 247.

ბუნება“ (22) პროლოგში ნახმარია ნაცვლად „ბუნებითი ტრფიალებისა“. მთარგმნელმა ეს უნდა გაითვალისწინოს, უწინარეს ყოვლისა. ვ. ურუშაძეს „ბუნება ზიარი“ გამოტოვებული აქვს და მის მაგიერ ნახმარი აქვს სიტყვა „courageous“[134], „ვაჟკაცი“(?).

„ავთანდილის ლოცვას“ მარჯორი უორდროპი საკმაოდ ადეკვატურად თარგმნის, მაგრამ მაინც საჭიროებს მცირეოდენ შესწორებებს. მაგ., „უთქმელო“ თარგმნილია, როგორც „unspeakable“, რაც მხოლოდ მიახლოებით გადმოსცემს დედნის აზრს. „უთქმელი ღმერთი“ საკმაოდ ცნობილი ტერმინია, რომელიც ხშირად გვხვდება ეკლესიის მამებთან. ინგლისურ ენაზე მას შეესაბამება სიტყვა ineffable God. ეს სიტყვა ინგლისურ ენაში ლათინურიდანაა შემოსული, ხოლო ლათინურად „უთქმელ ღმერთს“ ეწოდება Deus ineffabilis. ამ ტერმინს ხმარობენ ნეტარი ავგუსტინე[135] და თომა აკვინელი[136]. „მპყრობელო გულის თქმათაო“ უორდროპს უთარგმნია, როგორც „ruler of heart-utterances“, რაც შედეგია სიტყვასიტყვით თარგმნისაკენ მიდრეკილებისა. მართალია „გული“ არის heart, „თქმა-utterance, მაგრამ „გულისთქმა ნიშნავს ვნებას, სურვილს და არა „გულის ლაპარაკს:; ამიტომ უორდროპს უნდა ეთარგმნა passion, როგორც ეს სქოლიოშია მითითებული. არ არის სწორი აგრეთვე „უკეთესი მზის“ თარგმნა, როგორც excellent sun, უნდა იყოს best sun. „მე სოფელმან მომაშორა“...თარგმნილია, როგორც Fate has sundered me..., „სოფელი“ გაგებულია, როგორც Fate, ბედი, უნდა იყოს this world.

ვ. ურუშაძის თარგმანში, როგორც ყოველთვის, ავთანდილის ლაკონიური ლოცვა მოცემულია სიტყვამრავლად, გაწელილად; როგორც ჩანს, აქ ინგლისურ ჰეგზამეტრსაც მიუძღვის მცირეოდენი ბრალი, ვინაიდან მთარგმნელი იძულებულია სალექსო სტრიქონის შესავსებად ჩაუმატოს თავის მიერ მოგონილი ტერმინები და გამოთქმები, რომელნიც დედნის ტექსტში არ გვხვდება და რომელთაც არავითარი საერთო არა აქვთ რუსთველურ სულთან მაგ., „unbounded in mercy („უსაზღვროდ მოწყალევ“) Tongue cannot speak your greatness („ენა ვერ იტყვის შენს სიდიადეს“), Ruler of hearts („გულთა მმართველო“,) Who governs the earth and the heavens („მიწისა და ცის მმართველო“), supreme and allmighty („უმაღლესო და ყოველისშემძლევ“), Father of mercy (წყალობის მამავ) და ა. შ. ნამდვილი რუსთაველური

---

[134] The Knight..., p. 159.

[135] Patrologia latina XXXIV, p. 21.

[136] R. Steiner, Three lectures on the Philosophy of Thomas Aquinas, London, 1964, p. 20.

ეპითეტები კი თითქმის ყველა დაკარგულია. სიტყვამრავლობისკენ მიდრეკილება თვალში საცემია „ლოცვის“ პირველივე სიტყვებიდან, სადაც ლაკონიური „ილოცავს, იტყვის“ შეცვლილია გაწელილი გამოთქმით: „ავთანდილმა მხურვალედ ილოცა“[137]. მაგრამ ამავე დროს უნდა ითქვას, რომ ვ. ურუშაძეს, მ. უორდროპისგან განსხვავებით, სწორად აქვს გაგებული სიტყვა „გულისთქმა“ და თარგმნის მას სიტყვით passion.

•
• •

ყოველივე ზემოთ თქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველი არის თეისტი ქრისტიანი მოაზროვნე, შესაქმის გაგება, როგორც ეს მოცემულია პროლოგშიც და პოემის სხვა ადგილებშიც, წმინდა ბიბლიურ-ქრისტიანულია, რუსთაველის თეიზმის დამადასტურებელი ადგილები უხვად არის პოემის ტექსტში. ამ მიმართებით რუსთაველის ნააზრევი მჭიდრო კავშირშია აღმოსავლეთის ეკლესიის მამების ნააზრევთან, განსაკუთრებით, კაბადოკიელ მამებთან, რაც ირკვევა ტერმინების ანალიზის საფუძველზე, აგრეთვე იმის საფუძველზე, თუ რა გაგებით და რა კონტექსტებშია ნახმარი ეს ტერმინები. „ვეფხისტყაოსნის“ მთარგმნელებმა ანგარიში უნდა გაუწიონ ყოველივე ამას. პოემის ისეთ ადგილებში, სადაც ნახმარია რელიგიურ-ფილოსოფიური ტერმინები, მთარგმნელი განსაკუთრებულ სიფრთხილეს უნდა იჩენდეს, რათა არ დაამახინჯოს ტექსტი და ამით არ მოხდეს უცხოელი მკითხველის დეზინფორმაცია.

---

[137] The Knight..., p. 120.

თავი II

რუსთველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა

როგორც ზემოთ დავინახეთ, რუსთაველის შეხედულება დიდი სამყაროს, მაკროკოსმოსის შექმნაზე წმინდა ქრისტიანულია, თეისტურია, და ბიბლიას ეყრდნობა. ამჯერად ჩვენი მიზანი იქნება გარკვევა იმისა, თუ როგორია რუსთაველის შეხედულება მიკროკოსმოსის, ანუ ადამიანის შექმნაზე. ამ საკითხს ნაწილობრივ უკვე შევეხეთ, როდესაც აღვნიშნეთ, რომ „ზეგარდმო არსნი სულითა ყუნა ზეცით მონაბერითა" გულისხმობს ადამიანის შექმნასაც, ანუ კაცისათვის ს უ ლ ი ს შთაბერვას.

რუსთაველის ანთროპოლოგია, როგორც ასეთი, ცალკე კვლევის საგანია, ამჯერად კი ჩვენი მიზანია გავარკვიოთ ერთი ანთროპოლოგიური პრობლემა, კერძოდ, ის, თუ რას გულისხმობს პოეტი, როდესაც ამბობს: „პე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა" (2,1). საჭიროა დადგენა იმისა, თუ როგორია რუსთველისეული კონცეფცია ადამიანისა და მისი სხეულის შექმნისა ამ ნათქვამიდან გამომდინარე. ამრიგად, ჩვენ ვჩერდებით ანთროპოლოგიის ერთ კერძო პრობლემაზე, ვინაიდან ანთროპოლოგიის ამომწურავი გაშუქება შეუძლებელია მხოლოდ ზემოხსენებული გამოთქმის ანალიზით, ამისათვის საჭიროა პოემის განხილვა მთლიანობაში, გმირთა ბედის, პოემის სიუჟეტის სიმბოლურ-ალეგორიული შინაარსის გაშიფრვა, რაც ამჯერად არ წარმოადგენს ჩვენს მიზანსა და ამოცანას.

„სახე ყოვლისა ტანისა"-ს მნიშვნელობა ორგანულადაა დაკავშირებული მეორე სტროფის კონტექსტთან, ამიტომ საჭიროა დეტალური ანალიზი მთელი სტროფისა. გავიხსენოთ ეს სტროფიც:

> პე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
> შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა.
> მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდიდმდე გასატანისა,
> ცოდვათა შემსუბუქება მუნ თანა წასატანისა.

რამდენადაც პირველ სტროფში სამპიროვანი ღმერთი დახასიათებულია შესაქმესთან მიმართებაში პირების მიხედვით და აღნიშნულია

ცალკეულ პირთა როლი შესაქმის განხორციელებაში, პოეტი მეორე სტროფში ხაზს უსვამს იმავე ღმერთის ე რ თ ო ბ ა ს, ერთბუნებოვნებას. მართალია, პირველი სტროფის კონტექსტიდანაც ერთბუნებოვნების უფრო მეტად გამოკვეთის მიზნით პოეტი მიმართავს ღმერთს: „ჰე ღმერთო ე რ თ ო“...

ვიდრე გადავიდოდეთ უშუალოდ ანთროპოლოგიურ პრობლემაზე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოცემულ სტროფშიც ღვთის სამი მხარეა დახასიათებული: 1) რომ იგი არის შემქმნელი ტანთა სახისა, 2) რომ მას ძალუძს ადამიანის დაფარვა და სატანის სათრგუნავი ძალის მომადლება და 3) რომ მას ძალუძს მიჯნურთა სურვილის მომადლება, რის შედეგადაც შემსუბუქდება ცოდვები.

ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში აღნიშნულია, რომ სამების მიმართება ქმნადობასთან შეიძლება დახასიათდეს განუზომლად ბევრი ასპექტით[1]. მოცემულ სტროფშიც მოცემულია ერთ-ერთი ასპექტთაგანი, რომლითაც სამება უკავშირდება ქმნადობას. ხსენებული ასპექტი განსხვავდება პირველი სტროფის ასპექტისაგან, რომელიც უმთავრესად შეეხება მაკროკოსმოსის, დიდი სამყაროს შექმნას. მეორე სტროფში სამება დახასიათებულია უშუალოდ მიკროკოსმოსთან, ადამიანთან მიმართებაში.

მოცემული სტროფი ერთგვარი გაგრძელებაა პირველ სტროფში დაწყებული შესაქმისა, შ ე ს ა ქ მ ი ს ი ნ ი ც ი ა ტ ო რ ი აქაც მ ა მ ა ა: „ჰე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ“... ეს რომ მამაა, ამას გვიდასტურებს ორი გარემოება. უწინარეს ყოვლისა, აქ საუბარია შესაქმის პირველ პირზე, როგორც შექმნის ინიციატორზე და რაც მთავარია, მას ეწოდება ე რ თ ი. ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, განსაკუთრებით ბერძნულ პატროლოგიაში, მამა ღმერთის პირი ითვლება სამებისმიერი ე რ თ ო ბ ი ს პრინციპად, ისევე როგორც ორი დანარჩენი პირის პრინციპად (ძე მისგან შობილია, სულიწმინდა კი მისგან გამომავალი). ასე რომ, როდესაც ქრისტიანულ ღმერთს მიმართავენ, როგორც ე რ თ ს, იგულისხმება მ ა მ ა[2], მით უმეტეს, თუ საუბარია შესაქმის ინიციატორზე.

როდესაც საუბარია ღმერთზე, როგორც ადამიანის შემწეზე, მფარველზე, ადამიანურ ცხოვრებაში მონაწილეზე, იგულისხმება ძე, რო-

---

[1] Alanus ab Insulis, der Anticlaudian, Stuttgart, 1966, S. 23.

[2] V. L o s s k y, დასახ. ნაშრ., გვ. 58, 62. საინტერესოა, რომ უზენაესი ღვთაების სახელი „ერთი“ გვხვდება ჯერ კიდევ ძველეგვიპტურ „მკვდართა წიგნში“, The Egyptian Book of the Dead, New York, 1967, p. 247. „ერთი“ საყოველთაოდ გავრცელებული სახელწოდებაა ღვთისა არაქრისტიანულ რელიგიურ და ფილოსოფიურ მოძღვრებებშიც.

გორც უკვე აღინიშნა ჩვენ მიერ. ამის შესაბამისად ღვთისმეტყველებაში არსებობს ტერმინი „ძის ფილანთროპია“, ანუ კაცთმოყვარეობა[3], გარდა ამისა, „სატანის დათრგუნვა“ უშუალოდ ძესთან არის დაკავშირებული, რამეთუ მან თავისი განკაცებით, სიკვდილითა და აღდგომით თავად დათრგუნა სატანა ადამიანის საკეთილდღეოდ. რამდენადაც იგია „ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთა მიწიერთა“, მას ძალუძს მომადლება ძლევისა, ანუ ძალისა. ასე რომ „შენ დამიფარე ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისად“ გულისხმობს ძისეულ ასპექტს და ბოლოს „შომეც მიჯნურთა სურვილი...“ გულისხმობს სულიწმინდისეულ ასპექტს. ამის მიზეზი კი შემდეგია.

როდესაც ღვთისმეტყველებაში საუბარია სიყვარულზე, რომელიც ღვთისაგან გამოსაცვალია და მოემადლება ადამიანს, ყოველთვის იგულისხმება სულიწმინდა. თომა აკვინელი ამის შესახებ გვეუბნება: Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus[4], ე. ი. „ის, რაც ღვთისაგან გამოდის როგორც სიყვარული შობილი ძე როდია, არამედ მობერილი სული (სულიწმინდა)“[5]. ამრიგად, სიყვარულის, „მიჯნურთა სურვილის“ მომადლება იგივეა, რაც „მობერვა“. რატომ უკავშირდება ვეფხისტყაოსნის ამ სტროფში „მიჯნურთა სურვილს“ „ცოდვათა შემსუბუქება?“ იმის გამო, რომ ორივე სულიწმინდის მადლთანაა დაკავშირებული, რომელიც არის კათარზისის განმახორციელებელი ადამიანში. საინტერესოა აგრეთვე, რომ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ცრემლის მადლი დაკავშირებულია სულიწმინდასთან[6], „ვეფხისტყაოსანში“ კი, როგორც ვიცით, ცრემლი, ტირილი განუყოფელია მიჯნურობისაგან. რატომ უნდა იყოს მიჯნურობა „სიკვდიდმდე გასატანისა“ (2,2), ან რატომ არის მასზე ნათქვამი, რომ იგი „საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“?(915, 3); იმის გამო, რომ იგი არის ძირითადი ფაქტორი სულიერი კათარზისისა, და იწვევს საიქიოში წასატანი ცოდვების შემსუბუქებას, ყოველივე ამას კი მოგვმადლებს სულიწმინდა. ასე რომ, მიჯნურთა სურვილის მომადლებას პოეტი სთხოვს ღმერთს სულიწმინდის ასპექტში.

აღსანიშნავია, რომ დავით გურამიშვილის „დავითიანში“ გვხვდება ერთი სტროფი, სადაც საუბარია სამებაზე და სადაც მიჯნურთა სურვილი უკავშირდება აგრეთვე სულიწმინდას:

---

[3] პეტრე იბერი, შრომები, გვ. 16.
[4] St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, т. 6, p. 17.
[5] იქვე, გვ. 19.
[6] V. Lossky, დასახ ნაშრომი, გვ. 205.

ღმერთო, რომელსა გაქონან არსის საყდართა ჯდომანი,
რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ
სურვილის ნდომანი,
რიტორთა — ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა, ზომანი,
შენ მიმახვდინე წადილსა, არ მაქნდეს ცუდად ცდომანი.
(„დავითიანი", წიგნი ა.).

აშკარაა, რომ აქ სამებაზეა საუბარი. ოღონდ, რამდენადაც საქმე გვაქვს პოეტურ ქმნილებასთან, პირები თანმიმდევრულად არ იხსენიებიან, რაც არ არის გასაკვირი, ვინაიდან პირთა შენაცვლება ხშირია ქრისტიანულ პოეზიაში. როგორც ზემოთ დავინახეთ, ჩახრუხაძესთან ვხვდებით ამგვარ შენაცვლებას (იხ. შენიშვნა 36), გარდა ამისა, ასეთი შენაცვლება ჰიმნოგრაფიაშიც გვხვდება[7]. ასე რომ, პირთათვის ადგილთა შენაცვლებამ არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ გურამიშვილის მოცემულ სტროფში არ არის სამებაზე საუბარი. პირველად იხსენიება აშკარად მამა, რომელსაც აქვს „არსის საყდართა ჯდომანი", იგია არსთა ძირი, „არსებაჲ პირველი, მიზეზი ყოვლისა დაბადებისაჲ"[8]. ასე რომ, ეს პირველი პირი ვერ იქნება სულიწმინდა. სულიწმინდა ვერ იქნება ვერც ის ასპექტი, რომელზედაც ნათქვამია, რომ მან მისცა „რიტორთა ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა, ზომანი...", ვინაიდან ამას იძლევა სიტყვა ღვთისა, ლოგოსი, „სიღრმეს სიბრძნისა" იძლევა „სიბრძნე ღვთისა" ანუ ძე[9]. რჩება ის პირი, რომელზედაც ნათქვამია: „რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანი". ცხადია, რომ ეს პირი სულიწმინდაა. გურამიშვილის მოცემული სტროფი თითქოსდა გამოძახილია რუსთაველის მეორე სტროფისა, მათ შორის ინტონაციური ნათესაობაც კი არის. გარდა ამისა, გურამიშვილის ეს სტროფი თითქოს პოეტური კომენტარია რუსთაველის მეორე სტროფისა, აქ უფრო კონკრეტულადაა მითითებული სამებაზე. სულიწმინდის განსაზღვრა კი თითქმის სიტყვასიტყვით ემთხვევა ურთიერთს ორივე პოეტთან. ყოველივე ამაზე ქვემოთ ვისაუბრებთ უფრო დეტალურად, ახლა კი დავუბრუნდეთ გამოთქმას„ სახე ყოვლისა ტანისა".

ამ „სახისა" და „ტანის" გამო მრავალი მოსაზრება დაიბადა. ზოგიერთმა მკვლევარმა „ტანი" „მატერიად" გამოაცხადა და სცადა ამით რუსთაველის კრეაციონიზმის უარყოფა, მაგრამ დეტალურმა მეცნიერულმა ანალიზმა ცხადყო, რომ „ტანი" ვერავითარ შემთხვევაში ვერ

[7] ძლისპირნი, გვ. 95.
[8] ძლისპირნი, გვ. 124.
[9] ლოცვანი, გვ. 136.

იქნებოდა ნახმარი „მატერიის“ გაგებით. ე. ხინთიბიძემ სამართლიანად აღნიშნა, რომ „ტანი“ ამ შემთხვევაში არის ცოცხალი სხეული და არა მატერია[10], მაგრამ ვერ გავიზიარებთ მკვლევრის აზრს იმის შესახებ, რომ მეორე სტროფში ნახმარი „სახე“ არის სული, რომელიც არისტოტელესეული გაგებით არის ფორმა, „ეიდოსი“ სხეულისა (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამავე თვალსაზრისს ადგა მ. გოგიბერიძეც. იხ. რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, 1961, გვ. 25).

ე. ხინთიბიძე ახსენებს თომა აკვინელს, რომელიც თავის Summa Contra Gentiles-ში აღნიშნავს, რომ სული ფორმაა სხეულისა და რომ ამ სულის შემქმნელი ღმერთია. შემდეგ ე. ხინთიბიძე მიუთითებს, რომ ამგვარი განსაზღვრება სულისა აღებულია არისტოტელური ფილოსოფიიდან. ჩვენ უნდა დავსძინოთ, რომ ხსენებული არისტოტელური განსაზღვრა ძლიერ ხშირად ფიგურირებს თომას ნაწარმოებებში, განსაკუთრებით Summa Theologiae-ს ანთროპოლოგიურ ნაწილში, სადაც საუბარია ადამიანის შექმნაზე. ამ ნაწილს ჰქვია questio 90. de productione hominis quantum ad animam. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ თომა აკვინელი, როგორც ქრისტიანი მოაზროვნე, ასხვავებს ადამიანის პირველქმნილ სხეულს ცოდვით დაცემის შემდეგ მიღებული ტანისაგან, ხოლო არისტოტელესათვის, როგორც წარმართი მოაზროვნისათვის, ასეთი განსხვავება უცხოა. ამასთანავე უნდა დავაზუსტოთ, თუ რას გულისხმობს თომა გამოთქმაში anima est corporis forma. ამ anima-ში იგულისხმება „სამშვინველი“ და არა „სული“ (spiritus). გარდა ამისა, თომა აკვინელს, ისევე როგორც ყველა ქრისტიან მოაზროვნეს, სამშვინველის შექმნა წარმოუდგენია როგორც „მთაბერვა“ ანუ „მობერვა“, სხვაგვარი შექმნა სამშვინველისა მისთვის არ არსებობს. მთაბერვა კი ხდება არა ცოდვილ ტანში, არამედ უცოდველ პირველ სხეულში. ასე, რომ თომას გაგებით, ვერასგზით ვერ ვიტყვით, რომ სული არის ტანის ფორმა, ანუ სახე.

ე. ხინთიბიძე, ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“, „მაცნე“, 1970, №4, გვ. 147.

მართალია, **შთამბერავი** შესაქმისას სულიწმინდაა (როგორც ამას აღნიშნავს თომაც)[11], მაგრამ **შთაბერილი**, ის რაც აღმოცენდება ადამიანში შთაბერვის შემდეგ, არის „სამშვინველი". მართალია, ახალ ქართულში სიტყვა „სული" ხშირად იხმარება „სამშვინველის" გაგებითაც, მაგრამ, თუ გვსურს ზუსტი განსაზღვრა თომასეული ტერმინისა anima, იგი უნდა ვთარგმნოთ სიტყვით „სამშვინველი", რამდენადაც ეს ტერმინიც ბიბლიიდან მოდის (დაბად. 2.7). ამრიგად, თომასეული გაგებით, უფრო ზუსტი იქნებოდა თქმა: „სამშვინველი ფორმაა პირველ სხეულისა" და არა „სული ფორმაა ტანისა. აი, რას ამბობს ამის შესახებ თავათ თომა: Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima... nam anima est corporis forma[12], ე. ი. „სული სიცოცხლისა" ადამიანში ნიშნავს სამშვინველს, რამდენადაც სამშვინველი, ჰეშმარიტად სხეულის ფორმაა". ასე რომ სამშვინველი ფორმაა სხეულისა და არა „ყოვლისა ტანისა". რატომ ვასხვავებთ ამ „სხეულს" „ყოვლისა ტანისაგან"? იმის გამო, რომ **შესაქმეში სხეულის შექმნა სტადიალურია და თომას ხსენებული გამოთქმა ეხება სრულიად კონკრეტულ სტადიას სხეულის შექმნისას, კერძოდ, მეექვსე დღეს ექვსდღიანი შესაქმის, ანუ ჰექსემერონისას.** რა სტადიაა ეს სტადია? ეს არის პირველქმნილი მიწისაგან ანუ მტვრისაგან შექმნა სხეულისა. ამ დროს ცოდვით დაცემაზე ჯერ ლაპარაკიც ზედმეტია, ამიტომ აქ თომა „ტანს" ვერასგზით ვერ იგულისხმებდა.

ახლა ისმის კითხვა, შეიძლება თუ არა ბიბლიური გაგებით იმის თქმა, რომ ადამიანის სხეული, როგორც ასეთი, პირველად შეიქმნა მეექვსე დღეს? არამც და არამც. ამასთან დაკავშირებით თომა იმოწმებს ავგუსტინეს და ამბობს, რომ კაუზატიურ პროპორციებში (causales rationes) ადამიანის სხეული წინასწარ არსებობდა შესაქმის ექვსივე დღეში[13], ვინაიდან ფაქტიურ შექმნას წინ უსწრებს იდეაში შექმნა როგორც სამშვინველისა, ასევე სხეულისა[14]. ასე რომ თომასეული გამოთქმა anima est corporis forma არამც და არამც არ ნიშნავს, რომ „სული არის სახე ყოვლისა ტანისა".

მართალია, თომა აკვინელის სისტემა არისტოტელიზმს ეყრდნობა, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ თომასთან ვხვდებით მოდიფიცირე-

---

[11] Summa Theologiae, t. 13, p. 33.
[12] იქვე, გვ. 33.
[13] Summa Theologiae, t. 13, p. 25.
[14] იქვე, გვ. 15.

ბულ არისტოტელეს. ეს მოდიფიცირება კი, უწინარეს ყოვლისა, საღვთო წერილის საფუძველზე ხდება. სამშვინველის და სხეულის ურთიერთმიმართების პუნქტში თომა პირიქით, აკრიტიკებს არისტოტელეს. ასე მაგალითად, არისტოტელიზმში არ არის ისეთი მკაცრი განსხვავება სამშვინველისა და სხეულის ბუნებას შორის, როგორც თომიზმში. თომას აზრით, არისტოტელესთან არის საფრთხე სამშვინველის ბუნების იდენტიფიკაციისა სხეულის ბუნებასთან, რამაც შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ ღმერთიც, როგორც სამშვინველის წყარო, აგრეთვე სხეულებრივი ბუნებისაა[15]. ამასთან დაკავშირებით თომა პარალელს ავლებს ავგუსტინესთან, რომელიც აკრიტიკებდა მანიქეველებს იმის გამო, რომ მათ ღმერთი წარმოედგინათ, როგორც ერთგვარი სხეულებრივი ნათელი (Heresies, 46)[16]. ამრიგად, სამშვინველის სხეულთან მიმართების პუნქტში დაუშვებელია თომიზმის იდენტიფიკაცია არისტოტელიზმთან. თომა, ისევე როგორც სხვა ქრისტიანი მოაზროვნენი არისტოტელესთან კომპრომისზე როდი მიდიოდნენ, არამედ არისტოტელეს გარდაჰქმნიდნენ ქრისტიანულად.

რაც შეეხება სამშვინველის არისტოტელესეულ გაგებას, როგორც სხეულის ფორმისას, ეს არის წმინდა ფილოსოფიური გაგება და განსხვავდება ქრისტიანული, რელიგიური შესაქმისმიერი გაგებისაგან. უწინარეს ყოვლისა, ეს არის ცნებითი განსაზღვრება ზოგადის კერძოსთან მიმართებისა (ზოგადი—სამშვინველი, კერძო—სხეული). აქ საქმე გვაქვს აბსტრაქტულ ცნებებთან და არა შესაქმისმიერ კონკრეტულ გაგებებთან. ეს არის წმინდა თეორიული განსაზღვრება, ხოლო არისტოტელესეული „თეორია" ანუ აზროვნებითი ჰვრეტა, მეტად სპეციფიკური რამ არის[17]. ამგვარი სიბრძნე არსებითად განსხვავდება არისტოტელეს წინამორბედთა სიბრძნისაგან იმით, რომ ეს არის წმინდა ადამიანური, აბსტრაქტულ-სპეკულატური ფილოსოფიის წყარო, მაშინ როდესაც არისტოტელემდელი ბერძნული ფილოსოფია ემყარებოდა ძველ მისტერიებში ნათელხილვით მიღებულ სიბრძნეს, სოფიას. ადრინდელი ფილოსოფოსები პითაგორა, პლატონი და სხვები ცნებებში აყალიბებდნენ მისტერიათა

---

[15] ასეთი წარმოდგენა შეიძლება დაიბადოს არაპირდაპირი გზით, ვინაიდან, თავათ არისტოტელესთვის ღმერთი უსხეულოა, იგი გონებაა, აზროვნებაა. იხ. Aristoteles, Metaphisics, II, London, 1958, p. 151.

[16] Summa Theologiae, t. 13, p. 5. ამასთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე Aristoteles, On the Soul, London, 1957, p. 55.

[17] W. Windelband, Geschichte der alten philosophie, Strassburg, 1893, S. 148 იხ. აგრეთვე: Aristoteles, on the Soul, p. 67—71.

სიბრძნეს, არისტოტელესთან კი გამორიცხული იყო ასეთი წყარო[18]. არისტოტელემ „თეორია“ უშუალოდ დაუკავშირა ემპირეას, ღვთისა და სულის (სამშვინველის) შესახებ მოძღვრებაც შედის მის თეორიულ მეცნიერებებში[19], (რამდენადაც პრაქტიკული ფილოსოფია იყოფა მისთვის ეთიკად, ეკონომიკად და პოლიტიკად). ასე რომ, როდესაც არისტოტელე ამბობდა, სამშვინველი სხეულის ფორმააო, ამით იგი იძლეოდა თეორიულ, აზროვნებისმიერ განსაზღვრებას ზოგადის კერძოსთან მიმართებისას მოცემულ ასპექტში[20]. რუსთაველი კი პროლოგის დასაწყისიდანვე ავითარებს რელიგიურ თვალსაზრისს შესაქმეზე, სადაც გამორიცხულია ყოველგვარი თეორიული მსჯელობები და აბსტრაქციები, ყოველგვარი სპეკულატურ-ცნებითი ოპერირება. აქ გამორიცხულია „ქრისტიანული ფილოსოფიის შემოქმედი ღმერთისა და არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების ორგანული დაკავშირება“, რის დამტკიცებასაც ცდილობს ე. ხინთიბიძე[21]. ტერმინი „სახის“ ხმარება რუსთაველის მიერ ჯერაც არ მოასწავებს იმას, რომ იგი მაინცდამაინც არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებას ეყრდნობა ამ ტერმინის ხმარებისას. საქმე ის არის, თუ რა კონტექსტშია ეს ტერმინი ნახმარი. კონტექსტი კი წმინდა ბიბლიურ-ქრისტიანულია, მას არავითარი საერთო არა აქვს არისტოტელიზმთან, რომელსაც საერთოდ არ გააჩნია შესაქმის გაგება.

ქრისტიანული ფილოსოფიისათვის უცხოა არისტოტელესეული მატერიისა და ფორმის მარადიული თანაარსებობა, მატერიის უსასრულობა (ἄπειρον), ქრისტიანული ღმერთი შემოქმედი ღმერთია, რომელიც თავისუფალი ნებით ჰქმნის სამყაროს ex nihilo. არისტოტელეს ღმერთს კი არ გააჩნია არავითარი ინიციატივა, არც სურვილი, იგი არაფერს არ ქმნის[22]. ე. ხინთიბიძე კი შემდეგნაირად გვიხატავს არისტოტელესეულ ღმერთს: „ღმერთი არის სულის მოქმედი მი-

---

[18] R. Steiner. Philosophie und Theosophie, Berlin, 1908, S. 13. არისტოტელემდელი ბერძნული ფილოსოფიის გამოცხადებისეულ ხასიათზე და მისტერიებთან კავშირზე მიუთითებს აგრეთვე ს. ტრუბეცკოი. იხ. С. Н. Трубецкой, Курс истории древней философии, ч. I, М., 1910, с. 126, აგრეთვე Метафизика в древней Греции, М., 1910, с. 130.

[19] Fr. Ueberwegs Grundriss d. Geruschicte d. Philosophie d. Altertums, 1909, S. 211.

[20] იქვე, გვ. 211.

[21] ე. ხინთიბიძე. ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოელისა ტანისა“, გვ. 149.

[22] Aristotele, Nicomachean Ethics, London, 1956, p. 623. არისტოტელესეული ღმერთი მამოძრავებელია სამყაროსი და არა შემქმნელი, იგი წმინდა ჭვრეტითი არსებაა და არა შემოქმედი. ამასთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე Aristoteles, on the Heavens, London, 1953, p. 213.

ზეზი (შემქმნელი)“ ამ წინადადებაში ყოველივე თავის ადილზე იქნებოდა, სიტყვა „შემქმნელი“ რომ არ ყოფილიყო ნახმარი არისტოტელესეულ ღმერთთან დაკავშირებით, ვინაიდან „მოქმედი მიზეზი“ ერთია, ხოლო შემქმნელი მეორე[23]. გარდა ამისა, როგორც აღვნიშნეთ, არისტოტელესეული ღმერთი, ანუ „პირველადი მამოძრაველი“ არსებითად განსხვავდება ქრისტიანული თეიზმის შემოქმედი, პიროვნული ღმერთისაგან, რომელიც თავისუფალი ნებით ქმნის სამყაროს აბსოლუტური არარაობიდან. ასე რომ, არისტოტელესეული ღმერთი ვერ იქნებოდა სულის შ ე მ ქ მ ნ ე ლ ი. ის, ვინც „შეჰქმნა სახე ყოვლისა ტანისა“ ქრისტიანული ღმერთია. ახლა დავუკვირდეთ ტერმინ „სახეს“. რამდენადაც ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფში საქმე გვაქვს შექმნილ სახესთან, ეს „სახე“ ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნება არისტოტელური „სახე“, ანუ εἶδος, რომლის შექმნაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. ტერმინი „სახე“ მსგავსი მნიშვნელობით იხმარება ქრისტიანულ ფილოსოფიაშიც, მაგრამ ვერც ამ „სახეზე“ ვერ ვიტყვით, რომ იგი შექმნილია. მაგალითად, ტერმინი „სახე“ გეხვდება დიონისე არეოპაგელის შრომების ეფრემ მცირისეულ თარგმანში[24]. აქ „სახე“ შეესაბამება παράδειγμα-ს, რაც არის იგივე „ეიდოსი“[25]. ამ „სახეთა“ გაიგივება არ შეიძლება შექმნილ საგნებთან[26], ვინაიდან ისინი არიან თავად ღვთის „ნებელობითნი ზრახვანი“, ისინი ღვთის იმანენტურნი არიან და ამავე დროს წარმოადგენენ საფუძვლებს, მოდელებს შექმნილი არსებებისას. ასე რომ არც ამგვარი გაგების „სახესთან“ არა გვაქვს საქმე „ვეფხისტყაოსანში“, ვინაიდან მეორე სტროფის “სახე“ შ ე ქ მ ნ ი ლ ი სახეა. რა უნდა იყოს ამ „სახის“ მნიშვნელობა?

რუსთაველს რომ პროლოგში თავიდანვე განევითარებინა არა ბიბლიური, ქრისტიანული, არამედ არისტოტელური თეორიულ-სპეკულატური თვალსაზრისი სამყაროსა და ადამიანის შესახებ, ეს „სახე“ იქნებოდა ზოგადად, ცნება „სულისა“ (სამშვინველისა), მაგრამ რამდე-

---

[23] R. Eisler, Handwörterbuch für Philosophie, S. 333, 590. შეიძლება დაიბადოს მოსაზრება „სახე ყოვლისა ტანისას“ ნეოპლატონური წარმოშობის შესახებ ვინაიდან ნეოპლატონიზმში „სახე“, „ეიდოსი“ სხეულებისა არის სილამაზე. შეიძლება აგრეთვე დაისვას კითხვა: იქნებ „ერთი“, რომელმაც შეჰქმნა „სახე ყოვლისა ტანისა“, ნეოპლატონური ერთია? ამ გვარი ვარაუდი გამორიცხულია, ვინაიდან ნეოპლატონიზმში, უწინარეს ყოვლისა, გამორიცხულია შესაქმე, ხოლო „სახე ყოველისა ტანისას“, ანუ სილამაზის უშუალო სახედ ითვლება გონება და არა ერთი, ვინაიდან გონებაა პირველადი სახე სილამაზისა, თაკადაა პირველადი სილამაზე (იხ. П. П. Блонский, Философия Плотина, С. 200).

[24] შრომები, გვ. 58.

[25] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 95.

[26] იქვე, გვ. 97.

ნადაც აქ ვითარდება თანმიმდევრული ქრისტიანული რელიგიური თვალსაზრისი, საქმე სხვაგვარად არის. ქრისტიანულ თეისტურ ღვთისმეტყველებას უფრო კონკრეტულად აქვს წარმოდგენილი ადამიანის არსების საკითხი, ვიდრე არისტოტელურ ფილოსოფიას. გარდა ამისა, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ქრისტიანობისათვის უცხოა სხეულის ფორმის ანუ ენტელექიისა და უსხეულო სულის ურთიერთში აღრევა. ქრისტიანული თვალსაზრისით ტანების უშუალო სახეა არა სული (სამშვინველი), არამედ ისევ პირველქმნილი სხეული, რომელიც, ავგუსტინეს და თომას თქმით, წინასწარვე არსებობდა ექვსდღიან შესაქმეში და საბოლოო ფორმა მიიღო შესაქმის მეექვსე დღეს (იხ. შენიშვნა 13, 14).

განვიხილოთ ქრისტიანული ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით ამ სხეულის რაობა.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მიხედვით, მთელ კაცობრიობას ჰყავს ერთი წინაპარი, ერთი პროტოტიპი ა დ ა მ ი, რომელსაც აქვს ორი ასპექტი: ზეციური და მიწიერი[27].

შესაქმის წიგნი მიგვანიშნებს ზეციური ადამის შექმნაზე[28], როდესაც ამბობს, რომ თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ადამიანი „ხატად თვისდა", „მამაკაცად და დედაკაცად", ე. ი. ანდროგინულად (შესაქმე 1,27). შემდეგ ბიბლია მოგვითხრობს მიწიერი ადამის შექმნაზე, რომელიც ღმერთმა შექმნა შესაქმის მეექვსე დღეს პირველქმნილი მიწისაგან (შესაქმე 2,7). თავად სიტყვა „ადამი" adam ნიშნავს, ერთი მხრივ, ადამიანის სახეობას, ხოლო, მეორე მხრივ, adamah ნიშნავს მიწიერს[29]. ძველებრაული და ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიხედვით, ზეციური ადამი არის კაცობრიობის პირველქმნილი პროტოტიპი, რომელსაც არ შეხებია ცოდვით დაცემის პროცესი.

ფილონ ალექსანდრიელი ასხვავებს ანდროგინულ პირველ კაცს, ხატად ღვთისად შექმნილს, შემდეგ შექმნილი კაცისაგან[30], რომელზედაც ნათქვამია, რომ იგი მიწისაგან შექმნა ღმერთმა (შესაქმე 2,7). ანდროგინული პირველკაცის ანუ მაკროანთროპოსის შესახებ მოძღვრება გავრცელებული იყო როგორც აღმოსავლეთის რელიგიებში, ასევე ელინისტურ მისტერიალურ რელიგიებში[31]. კაბალისტურ თეოსო-

---

[27] E. Bock, Paulus, Stuttg. 1956, S. 222.

[28] G. Wehr, Der Urmensch und der Mensch der Zukunft, Freiburg, 1964, s. 30.

[29] E. Bock, Paulus, p. 223.

[30] G. Wehr, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

[31] იქვე, გვ. 7.

ფიაში მას ეწოდება ადამ კადმონი[32], ეს არის შინაგანი, პნევმატიური ადამიანი[33]. ეს არის სახე, პირველდედანი მთელი კაცობრიობისა. მართალია, მას არ გააჩნია სხეული „ტანის“ გაგებით, რომელიც ადამიანს მიეცა ცოდვითდაცემის შემდეგ (შესაქმე, III, 21), მაგრამ მას აქვს არამატერიალური სხეული, რომელიც არის „სახე“ ანუ პირველდედანი მთელი შემდგომი კაცობრიობის სხეულებისა ანუ ტანებისა. მისი სხეული არის სხეული ფორმა, მასში არ არის ხრწნადობა, ცოდვითდაცემამ და ადამიანთა ფიზიკურ პლანში ჩამოსვლამ კი გამოიწვია სხეულების, ტანების „განზრქელება“, განივთიერება, ხრწნადობა. ისინი უალრესად დაშორდნენ თავიანთ პირველქმნილ პროტოტიპს, უკვდავ პირველსხეულს, თავად ნათელს და ცხოვრებას[34] და გახდნენ მოკვდავნი (შესაქმე III, 19).

ათანასე დიდის თქმით, ზეციური ადამი ანუ ადამ პროტოპლასტი არის პირველქმნილი კაცი, არქეტიპი ყოველგვარი ადამიანური ყოფისა და რომ მისი პირველქმნილი (πρώτη πλάσις) სხეული მიიღო ქრისტემ[35] განსხეულებისას. ათანასე მას უწოდებს „სახეს“ (forma). ამ მიმართებით „ძეჲ კაცისაჲ“ არის ადამ პროტოპლასტის ძე[36]. ქრისტემ სიკვდილისა და აღდგომის შემდეგ ეს სხეული-ფორმა არსებობის ახალ ეტაპზე აიყვანა, პავლე მოციქული ამ სხეულს უწოდებს „სულიერ ხორცს“[37]. ეზოტერულ ქრისტიანობაში მას ეწოდება აგრეთვე „ფანტომი“[38]. ასე რომ, თუ, ერთი მხრივ, ზეციური ადამის პირველქმნილი სხეული არის „სახე“ ადამიანთა შემდგომი სხეულებისა, პროტოტიპის, დედნის გაგებით, აღდომილი ქრისტეს სხეული არის „სახე“ მომავალი სხეულებრიობის იდეალის გაგებით, რამდენადაც ამგვარი სხეულები უნდა მიიღოს მთელმა კაცობრიობამ მკვდართა აღდგომის

---

[32] იქვე, გვ. 37; იხ. აგრეთვე Hegel, Vorlesungen Uber die Geschichte d. Philosophie, B. II, Leipz. 1971, S. 479.

[33] იქვე, გვ. 39· იხ. აგრეთვე Dictionary of all Scriptures and Myths, New York, 1960, v. IV, p. 60.

[34] E. Bock, Paulus, p. 224—225.

[35] Sancti Athanasii Opera Dogmatica Selecta, p. 868. ამავე დროს ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტემ ამ არქეტიპულ სახე-სხეულთან ერთად მიიღო ხრწნადი ადამიანური ხორცი, როგორც ამას აღნიშნავს იოანე დამასკელი („გარდამოცემა“, გვ. 442), ხოლო აღდგომა არის სახე-სხეულის, უხრწნელი სულიერი სხეულის შიერ გარდაქმნა ხრწნადი ტანისა, სახე-სხეულის გამარჯვება მატერიაზე.

[36] იქვე, გვ. 876.

[37] კორ. 15, 44. აღდგომის სხეულის შესახებ იხ. აგრეთვე: Ф. Андреев, Тело будущее, Сергиев Посад, 1914, с. 15; Д. Фаворский, Христианские Догматы о Воскресении Мертвых, С. Петербург, 1900, გვ. 57, 64; მაქსიმე აღმსარებელი, „ეშმარიტი აღსარება“, საქართველოს სამოთხე, გვ. თ.

[38] R. Steiner, Von Jesus zu Christus, Dornach, 1968, S. 75—80.

შემდეგ. აი, ამიტომ უწოდებს ქრისტეს პაველე მოციქული „ახალ ადამს“ [39].

ამრიგად, „სახე ყოვლისა ტანისა“ ორმაგი მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. ერთი მხრივ, როგორც პროტოტიპი, პირველდედანი, მეორე მხრივ, როგორც მომავლის მიზანი და იდეალი. სიტყვა „სახეს“ ეს ორივე მნიშვნელობა აქვს ქართულ ენაში, რასაც გვიდასტურებენ ქართული ლიტერატურის ძეგლები.

„სახე“ არქეტიპის, პროტოტიპის გაგებით გვხვდება ვეფხისტყაოსანში: „ღმერთმან, თქვენმავე სახემან, (სხვა ვარიანტია „ნათელთა სახემან“ 738,2) „მითხარ უსახო რა ქმნილა“ (877,3). მაქსიმე აღმსარებლის „ჰეშმარიტი აღსარების“ ქართულ თარგმანში: „სულიერთა თვალთა აღვამაღლებ პირმშოთა მათ სახეთა მიმართ“[40] (იგულისხმება საეკლესიო ხატების სულიერი დედნების პროტოტიპები).

„სახე“ მომავლის პერსპექტივის, იდეალის გაგებით: აჰა ესერა სახე მიგეც თქვენ“ (იოანე 13, 15). „სახედ მუცლადღებისად და საუნჯედ ცხოვრებისად გყო ძემან შენმან“[41]. „სახე დიდი დავუსახე“ (ვეფხისტყ. 439, 4). როგორც ვხედავთ, სიტყვა „დასახვა“ წარმომდგარია სახის ამ მეორე მნიშვნელობიდან. „სახე ყოვლისა ტანისა“ ერთდროულად შეიცავს ამ ორივე მნიშვნელობას, ვინაიდან სწორედ ასეთი რამ არის ზეციური ადამის სხეული, კაცობრიობის პირველსხეული, ანუ სახე-სხეული: ერთი მხრივ, იგი შექმნილია ღვთის მიერ, როგორც პროტოტიპი, პირველდედანი „ყოვლისა ტანისა“, მეორე მხრივ კი, ქრისტეს წყალობით, იგი, როგორც „ხორცი სულიერი“, გადაიქცა მომავლის იდეალად ყოვლისა ტანისათვის (1 კორ. 15, 44).

ამ სახე-სხეულის გაგებას თავისი ისტორია აქვს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში. ამ საკითხთან დაკავშირებით ქრისტიანობაში ძირი-

---

[39] The oxford Dictionary of the Christian Church, London, 1958, p. 180.

[40] საქართველოს სამოთხე, გვ. 3. ვეფხისტყაოსანში „სახის“ ზემოხსენებულ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით იხ. ს. ცაიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, ტ. 1, 1970, გვ. 67. აღსანიშნავია, რომ ს. ცაიშვილს მოჰყავს ამ ადგილას ე. ნოზაძის ციტატა (ეტ. ღმრთისმეტყ. გვ. 106), რომელიც კორექტივს საჭიროებს. კერძოდ, ე. ნოზაძე 738,2-ის ხსენებულ ვარიანტთან დაკავშირებით ამბობს: „ღმერთი არის დასახული ვით სახე, სახე ჴეფისა, როსტევანისა. ასეთი თქმა მიუღებელია და არც იხმარება. პირიქით, კაცი არის სახე ანუ ხატი ღმერთისა“. საქმეც ის არის, რომ „სახე“-ს გააჩნია არქეტიპის, პროტოტიპის, მნიშვნელობაც და ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთი არის სახე მეფისა იხ. la Regalita Sacra, Publicati col concorso della Quinta Centrale per gli Studi Storici, Roma, Leiden, 1959, s. 514. „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა“ (1,4) კი ნიშნავს, რომ, ერთის მხრივ, ღმერთია სახე ხელმწიფისა როგორც მისი არქეტიპი, ხოლო, მეორე მხრივ, ხელმწიფეა სახე ღვთისა, როგორც მისი ხატი, ანარეკლი. აქ საჭიროა დავუკვირდეთ „სახის“ ორგვარ მნიშვნელობას.

[41] გამოკრებულნი ლოცვანი და საგალობელნი, გვ. პვ.

თადად ორი მიმართულებაა. ტერტულიანე და დასავლური ეკლესიის მამები თვლიდნენ, რომ მკვდართა აღდგომის შემდეგ ადამიანები მიიღებენ ხორციელ, მატერიალურ სხეულს, ე. ი. სახე-სხეული, მათი გაგებით, მატერიალური უნდა იყოს, ხოლო ორიგენე, პავლე მოციქულზე დაყრდნობით, ამტკიცებდა, რომ სახე-სხეულს აქვს სულიერი, ფანტომური ხასიათი. ამგვარმა სპირიტუალისტურმა თვალსაზრისმა გაგრძელება ჰპოვა აღმოსავლური ეკლესიის მოძღვრებაში, ანუ ბერძნულ-მართლმადიდებლური ეკლესიის მოძღვრებაში[42].

ახლა განვიხილოთ, როგორ ესმოდა აღნიშნული საკითხი აღმოსავლური ეკლესიის ღვთისმეტყველების თვალსაჩინო წარმომადგენელს გრიგოლ ნოსელს. იგი როგორც ქრისტიანი ფილოსოფოსი განსაკუთრებით გამოვლინდა ანთროპოლოგიაში[43]. მიუხედავად წარმართი ფილოსოფოსების (განსაკუთრებით პლატონის) ზეგავლენისა, გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგია ეფუძნება მთლიანად საღვთო წერილს, განსაკუთრებით სხეულის შესახებ მოძღვრებაში, რომლის ქვაკუთხედია შემდეგი დებულება: ადამიანის სხეულმა უნდა აღიდგინოს თავისი პირვანდელი მდგომარეობა აღდგომის შედეგად. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე გავლენა იქონია აგრეთვე ორიგენემ[44], მათ შორის საერთოა სწორედ სპირიტუალისტური თვალსაზრისი აღდგომილ სხეულთან დაკავშირებით.

გრიგოლ ნოსელი თავის წიგნში „კაცისა აგებულებისათვის" გვესაუბრება პირველქმნილი კაცის შესახებ და ახასიათებს მას, როგორც მთელი კაცობრიობის ანდროგინულ პროტოტიპს, რომელსაც არ შეხებია სქესებად დაყოფა და ცოდვითდაცემა[45].

ამ შრომაში იგი თავიდანვე აღნიშნავს, რომ კაცი „მსგავს არს მეუფებასა ღმრთეებისასა"[46], რომელიც წარმოგვიდგება „ესევითარითა სახითა, რომლითა ემსგავსების კაცი დამბადებელსა თვისსა"[47] (გავიხსენოთ ვეფხისტყაოსნიდან: „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა"). უნდა ითქვას, რომ ამით მხოლოდ ხელმწიფესა და ღმერთს შორის მსგავსება როდია აღნიშნული, რაც საკმაოდ გავრცე-

---

[42] G. R. S. Mead, The Doctrine of The Subtle Body In Western Tradition, London. 1967, p. 86; იხ. აგრეთვე: А. Туберовский, Воскресение Христово, Сергиев Посад, 1916, с. 336.

[43] H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa, London, 1934, p. 37; აგრეთვე Möller K. Anthropologie Gr. Nys. Halis, 1854, s. 3.

[44] А. Мартынов, Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека, М, 1886, с. 40.

[45] გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, თბილისი, 1964, გვ. 195.

[46] იქვე, გვ. 141.

[47] იქვე, გვ. 150.

ლებული იდეა იყო ყველა რელიგიებში[48], არამედ ხაზგასმულია კაცის, როგორც ასეთის, სუვერენობა და პრიმატობა სხვა ცხოველ სახეთა შორის, ვინაიდან პირველკაცი არქეტიპია არა მარტო მთელი კაცობრიობისა, არამედ მთელი ბუნებისაც. ამ იდეასაც ეხვდებით მრავალ რელიგიურ და თეოსოფიურ მოძღვრებაში. ეს არის აგრეთვე ქვაკუთხედი ადამიანის შესახებ ქრისტიანული მოძღვრებისა. ამიტომ ამბობს გრიგოლ ნოსელი, რომ „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს", ე. ი. ამ გაგებით თავად ზეციურ ადამს, შესაძლოა, ეწოდოს „სახე ყოვლისა სახისა" (აღსანიშნავია, რომ პავლე მოციქული ამბობს ადამზე, რომ იგი „არს სახედ მერმეთა ჟამთა" (რომ. 5, 14). აქ სიტყვა „სახე", τύπος, პირდაპირ გულისხმობს არქეტიპს, მაგრამ პირველქმნილ კაცს აქვს აგრეთვე სხეულებრივი ასპექტიც რომელიც არის უკვე არა „სახე ყოვლისა სახისა", არამედ „სახე ყოვლისა ტანისა" ე. ი. სახე მთელს ბუნებაში არსებული ყველა ცოცხალი სხეულისა. პირველქმნილი კაცის სხეულზე გრიგოლ ნოსელი ამბობს, რომ „საზღვარი კაცისაჲ, ყოვლითურთ სამკაულით და ჰასაკით, რაი იგი მოასწავებს გუამსა მისსა" არის ხატება, რომელიც „არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწუდების ძალი ესე". როგორც ზემოთ აღინიშნა, პირველქმნილი კაცის სხეული პროტოტიპია, „სახეა", ერთი მხრივ „ყოვლისა ტანისა", ხოლო, მეორე მხრივ, იგი პროტოტიპია იმ სხეულისა, რომელიც ადამიანმა უნდა მიიღოს მკვდართა აღდგომის შემდეგ. აი, რარიგად განმარტავს ამას გრიგოლ ნოსელი: „და რომელი იგი აღდგეს უკანასკნელ აღსასრულსა სოფლისასა, ყოველთა მათ შორის იყოს ხატი იგი პირველი". ეს „ხატი იგი პირველი" არის „სახე ყოვლისა ტანისა" ანუ პირველქმნილი ადამი თავის სხეულებრივ ასპექტში. ამის გამოა, რომ „კაცსა ერთსა ეწოდების ყოველ, რამეთუ არა არს ძალსა შინა ღმრთისასა, რომელიმე წარსულ და რომელიმე მომავალ, არამედ ყოველივე ჰგიეს წინაშე მისსა და რამეთუ ბუნებაჲ ყოვლითურთ პირველითგან შემდგომამდე ერთსა შინა ხატებასა არს, ხოლო მამაკაცებაჲ და დედაკაცებაჲ განყოფა არს"[49]. ამრიგად, სხეულით აღდგომა არის ღვთის ხატის სრული აღორძინება ადამიანში, ახალი „სა-

---

[48] Henri Frankfort, Kingship and the Gods, Chicago, 1969; აგრეთვე: Ivan Engnell, Studies in Divine kingship in the Ancient Near East Oxford, 1967.

[49] კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 181, 182.

ხის“ მიღწევა[50]. ეს არის ქრისტეს მიერ მომადლებული განახლებული სახე (erneuerte Gestalt)[51].

მსგავსადვე წარმოუდგენია „სახე ყოვლისა ტანისა“ მეორე დიდ კაპადოკიელ მამას, გრიგოლ ღვთისმეტყველს (ნაზიანზელს), რომლის შრომებიც განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდნენ ძველ საქართველოში. თავის ერთ-ერთ სიტყვაში სხეულის შესახებ იგი საუბრობს ცოდვითდაცემის შემდეგ მიღებული ტანის შესახებ და ასხვავებს მას პირველქმნილი სხეულისაგან ანუ სახისაგან. მოვიყვანთ ფრაგმენტს ხსენებული სიტყვიდან: „დამღუპველო ტანო, შავო ტალღავ ბოროტად მზრახავი ბელიარისა! დამღუპველო სხეულო, ძირო და ფესვო ათასგვარ ვნებათაI სხეულო, მტერო ჩემო და მეგობარო, საამურო ომო, მერყევო სიკეთევე, სხეულო, მარად გემოსმხილველო კაცისმკვლელი ხის ნაყოფთა, ბინძურო ჯაჭვო, მძიმე ტყვიავ, დაუოკებელო მხეცო, მარადის ჩემთან მებრძოლი ნივთიერების წარმონაქმნო, ბილწო მდუღარებავ, კუბოვ და ბორკილო შენის მეუფისა, შენი ზეციური სახისა, რომელიც მემიცვიღეღვთისაგან!“ რა უნდა იყოს ეს ზეციური სახე? ცხადია, „სახე ყოვლისა ტანისა“ ეს რომ პირველსხეულია და არა სული, ნათელი ხდება სიტყვის შემდგომი ნაწილიდან, როდესაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი მიმართავს სხეულს: „შენ ქრისტემ შეგქმნა საკუთარი ხელით, როდესაც ნივთიერ ქაოსს აწესრიგებდა თავისი სიტყვით და ბოლოს შეგაერთა ღვთაებასთან, რათა სასურველი ქმნილება, დიადი ცხოვრების მემკვიდრე, რომელსაც ბილწმა ბელიარმა ტანჯვათა ტვირთი აჰკიდა, გადაერჩინა თავისი სიკვდილით; ეხსნა სიკვდილისაგან... ნეტარ არს იგი, ვინც სხეულით არ ცხოვრობს და დიადი სახე (ხატი) არ შეურყ-

---

[50] Труды Киевской духовной Академии, т. 3. прот. И. Скворцов, Христианское употребление философии или философия Гр. Нисского, Киев, 1863, с. 157.

[51] G. Wehr, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68. საინტერესოა, რომ ქართულ მწერლობაში („თამარიანში“) გეხვდება „სახე“ ადამის პირველქმნილი სხეულის მნიშვნელობით, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სახე-სხეულის, ანუ პირველსხეულის შექმნა სტადიალურია. პირველი სტადიაა, ზეციური ადამის, ადამ პროტოპლასტის პირველსხეული, რომელიც ექსისევ დღის შესაქმეში არსებობს როგორც პროტოტიპი, ავგუსტინეს თქმით. საბოლოო სტადიაა მეექვსე დღის სხეული ადამისა, რომელიც ღმერთმა შეჰქმნა პირველქმნილი მიწისაგან (ცხადია, ზეგრძნობადი მიწისაგან და არა თანამედროვე, მატერიალური ნივთიერი მიწისაგან). ეს არის საბოლოო სრულქმნა სახე-სხეულისა. სწორედ ამ სხეულს უწოდებს ჩახრუხაძე სახეს:

„მითა ქმნა სწადა, ადამ მიწადა
შექმნა სახესა თვით სახიერსა“ (თამარიანი, გვ. ოზ).

ენია ტალახის მინარევით"![52] ასე რომ აქ პირველსხეული ფიგურირებს როგორც „ზეციური სახე", „დიადი ხატი", რომელიც ქრისტემ შექმნა ჯერ, შემდეგ კი იხსნა თავისი აღდგომით. აი, რას გვაძლევს რუსთაველი ლაკონიურად თავის სტრიქონში: „ჰე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა". ასე რომ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ადამიანის მატერიალური, ხრწნადი სხეულის, ტანის ენტელექია ანუ ფორმა, სახე არის ისევ უხრწნელი პირველსხეული. ეს არის უსქესო, ანდროგინული „უხრწნელი ხორცი". ამის გამო უნდა ითქვას, რომ ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა", უწინარეს ყოვლისა, ეყრდნობა გრიგოლ ნოსელისა და სხვა ქრისტიან ღვთისმეტყველთა მოძღვრებას პირველქმნილი კაცის შესახებ და აარა არისტოტელურ ფილოსოფიას.

არისტოტელიზმის თვალსაზრისით კი სხეულის ენტელექია, ანუ ფორმა არის სული (სამშვინველი). ამგვარი გაგება სულისა უარყო ქრისტიანობამ, ვინაიდან შეიქმნა საფრთხე სულის უკვდავების ეჭვქვეშ დაყენებისა (არაპირდაპირი გზით). ქრისტიანმა მოაზროვნეებმა მხოლოდ ისეთი იდეები შეიწყნარეს წარმართული ფილოსოფიიდან, რომელნიც არ ეწინააღმდეგებოდნენ ქრისტიანულ დებულებებს, ანტიქრისტიანულ აზრებს კი ისინი მუდამ აკრიტიკებდნენ და უარყოფდნენ[53]. სწორედ ამის გამო აკრიტიკებდა ნემესიოს ემესელი არისტოტელესეულ გაგებას სულისას. იგი ამბობდა, რომ ამგვარი შეხედულება საფრთხეს უქმნის სულის (ψυχε)თავისთავადობის, „თვითსრულობის", უსხეულობის გაგებას[54].

რუსთაველი, როგორც უაღრესად თანმიმდევრული ქრისტიანი მოაზროვნე, ვერ გაიზიარებდა არისტოტელესეულ გაგებას სულისას. მთელი მისი პოემიდან ჩანს, რომ იგი თანმიმდევრულ ქრისტიანულ თვალსაზრისს ადგას როგორც შესაქმის საკითხში, ასევე სულის საკითხშიც. ე. ხინთიბიძე. მართალია, აღიარებს, რომ რუსთაველისათვის უცხოა არისტოტელური თვალსაზრისი სულზე, მაგრამ, მისი მტკიცებით, „სახე ყოვლისა ტანისა" რუსთაველს მაინც არისტოტელური თვალსაზრისით აქვს ნახმარი. ე. ი. გამოდის, რომ რუსთაველი არ იზიარებდა არისტოტელესეულ თვალსაზრისს სულზე, მაგრამ სულის სხეულთან მიმართების საკითხში (რაც უმთავრესი საკითხია) მაინც ემხრობოდა არიტოტელეს. საინტერესოა, რაღა მაინცდამაინც ეს პუნქტი

---

[52] Творения Григорія Богослова, т. I, с. 24625.

[53] Труды Киевской духовной Академии, т. 3, с. 135.

[54] ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ტფილისი, 1914, გვ. 36—38.

მოეწონა მას არისტოტელიზმში? ან საიდან ჩანს, რომ რუსთველისეული „სახე“ მაინცდამაინც არისტოტელური „სახეა“? კონტექსტი ხომ სრულიად საწინააღმდეგოს გვიჩვენებს? გარდა ამისა, ამ პუნქტის გაზიარება ხომ სრულიად გამორიცხავს არაარისტოტელურ, ქრისტიანულ თვალსაზრისს? განა, ეს არ იცოდა რუსთაველმა? მაგრამ ყოველივე ამას ე. ხინთიბიძე შემდეგნაირად ხსნის: „...არ არის აუცილებელი, რომ მან (რუსთაველმა) მთლიანად გაიზიაროს არისტოტელეს მთელი კონცეპცია სულზე. მეორეც, რუსთაველი პირველ რიგში პოეტია და არა ფილოსოფოსი. იგი მხატვრულ ნაწარმოებს ქმნის. თავის მხატვრულ აზროვნებაში რუსთაველი გ ზ ა დ ა გ ზ ა (ხაზი ჩვენია — ზ. გ.) ფილოსოფიურ დებულებებს ეყრდნობა. მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის საბაბს, რომ პოემაში ვეძიოთ ამა თუ იმ საკითხზე რომელიმე ფილოსოფიური კონცეფცია თ ა ვ ი დ ა ნ ბ ო ლ ო მ დ ე გ ა ფ ო რ მ ე ბ უ ლ ი (ხაზი ჩვენია — ზ. გ.)[55].

უცნაურად ისმის ე. ხინთიბიძის ეს მტკიცება, თითქოს რუსთაველს ახასიათებდეს არათანმიმდევრულობა პოეტისა კარდინალურ ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობისას, ან ეკლექტიკური ურთიერთაღრევა ქრისტიანული და არისტოტელური დებულებებისა. ნურასოდეს დავივიწყებთ, რომ რუსთაველისათვის შაირობა იყო „სიბრძნის დარგი“ და არა პირუკუ. ამაოდ როდი ამბობდნენ მის შესახებ, უწინარეს ყოვლისა: „შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის მოყვარე ფრიად...“ სწორედ ამით განსხვავდება იგი იმ საეჭვო „პოეტებისაგან“, რომელთაც არ გააჩნიათ არავითარი სისტემატურად ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა. რუსთაველი უაღრესად თანმიმდევრულია ფილოსოფიური და თეოლოგიური ტერმინების ხმარებაში. ამასთან, იგი არასოდეს ღალატობს თავის მიერ ერთხელ არჩეულ მსოფლმხედველობრივ გეზს. ვისაც რუსთაველთან ეჩვენება რაიმე არათანმიმდევრულობა, მან ეს საკუთარ არათანმიმდევრულობას უნდა დააბრალოს.

პროლოგის პირველი სტროფიდანვე თვალსაჩინოა პოეტის ქრისტიანული, ბიბლიურ-კრეაციონისტული თვალსაზრისი. პირველ სტროფში საუბარია ცისა და ქვეყნის შექმნაზე, არსთა შექმნაზე, რომლებშიაც შედის აგრეთვე ადამიანი. ასე რომ, ს უ ლ თ ა შ ე ქ მ ნ ა ზ ე ს ა უ ბ ა რ ი ა ვ ტ ო რ მ ა დ ა ა შ თ ა ვ რ პ ი რ ვ ე ლ ს ტ რ ო ფ შ ი, თ ა ნ ა ც გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ ა ე ს შ ე ქ მ ნ ა, რ ო გ ო რ ც „მ ო ბ ე რ ვ ა“, ვ ი ნ ა ი დ ა ნ ს ხ ვ ა გ ვ ა რ შ ე ქ მ ნ ა ს ს უ ლ ი ს ა ს ა რ ი ც ნ ო ბ ს ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ა (ნ. მარი ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ მეორე სტროფი იმეორებს პირველ სტროფში ნათქვამს

---

[55] ე. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისა“, კრებ. „მიმოშხილველი“, გვ. 150—151.

და ამის საფუძველზე ყალბად თვლის მეორე სტროფს (გვ. 45). გაუგებარია, რად უნდა გაემეორებინა მას იგივე მეორე სტროფში, რად სჭირდებოდა მას ასეთი ტავტოლოგია? რუსთაველს არ სჩვევია ასეთი გულმავიწყობა, არც სიტყვამრავლობა. მეორე სტროფში იგი გვესაუბრება ადამიანის პირველსხეულის შექმნაზე, რომელიც არის სახე ყოვლისა ტანისა. მართალია სულის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ იგი არის „ფორმა“ ანუ „სახე“ პირველსხეულისა, მაგრამ არა „ყოვლისა ტანისა“. ზოგიერთ მკვლევარს უკვირდა, რატომ არის ნათქვამი, რომ „ღმერთმა შექმნა სახე და არა „ყოველი ტანი?“ ამის გამო რუსთაველი მატერიალისტადაც გამოაცხადეს. მაგრამ აქ საქმე შემდეგშია: „ყოველი ტანი“ ცოდვით დაცემის პროდუქტია, რაც უარყოფითმა ძალამ, ეშმაკმა გამოიწვია, ამის გამო ტანებზე არ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი უშუალოდ ღმერთმა შექმნა, ხოლო „სახე“ ამ ტანებისა ანუ პირველსხეული ღვთის წმინდა შემოქმედებაა, მასში არ ურევია მოწინააღმდეგე ძალის ხელი. ყოველივე ეს ნათლად ჩანს გრიგოლ ნაზიანზელის ზემოთ ციტირებულ შრომაში (იხ. შენიშვნა 49). რატომ მოსდევს სიტყვა „ტანის“ ხსენებას შემდეგი თხოვნა: „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა?“ იმის გამო, რომ სატანისმიერი ცდუნება სწორედ ცოდვით დაცემას უკავშირდება, რის შედეგადაც ადამიანებს აქვთ ამქაშინდელი „ტანები“, რომელნიც უაღრესად დაშორდნენ „სახეს“, ჰეშმარიტ იდეალს სხეულებრიობისას. ამიტომ არ არის ნახსენები „სატანა“ პირველ სტროფში, სადაც ცოდვით დაცემაზე და ტანზე ჯერაც არ არის საუბარი.

ასე რომ, მეორე სტროფში კიდევ ერთხელაა ხაზგასმული ავტორის თეისტური, კრეაციონისტული თვალსაზრისი: ღმერთი, როგორც ტანთა „სახის“ ანუ პირველსხეულის შემქმნელი. ეს რომ ქრისტიანული ღმერთია, იქიდანაც ჩანს, რომ პოეტი ევედრება მას სატანის დათრგუნვას, მიჯნურთა სურვილის მომადლებას და ცოდვათა შემსუბუქებას. დიდმნიშვნელოვანია აგრეთვე, რომ ადამიანის პირველსხეულს ჩახრუხაძეც „სახეს“ უწოდებს.

ახლა გავიხსენოთ ყალბი თავსართი სტროფის ავტორის ბრალდება, თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი „არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად“. როგორც ზემოთ ითქვა, ეს ბრალდება უნდა ეხებოდეს რუსთაველის ნათქვამს „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, ე. ი. ინტერპოლატორმა დაინახა, რომ აქ საუბარია სხეულის, ხორცის შექმნაზე და არა სულის. შექმნაზე, მაგრამ მან არ იცოდა განსხვავება ხრწნად ტანსა და უხრწნელ პირველსხეულს შორის. ამის გამო მას მოეჩვენა, თითქოს რუსთაველი აცხადებს ღმერთს მხოლოდ სხეულის, ხორცის შემქმნელად და არა სულის შემქმნელად და მის-

თვის ეს ხორცი არის არსი (რამდენადაც პირველი სტროფი ინტერპოლატორს, როგორ ჩანს, არ წაუკითხავს), მის ამ შეცდომას გარკვეული გავლენა მოუხდენია ე. ხინთიბიძეზეც, როგორც დავინახეთ.

•

ახლა განვიხილოთ მეორე სტროფის ინგლისური თარგმანები. მ. უორდროპი საკმაოდ ზუსტად თარგმნის ამ სტროფს. შეცდომა დაშვებულია „სახისა" და „ტანის" თარგმნისას. „სახე" აქ გაგებულია როგორც face (პირსახე)[56], თუმც სქოლიოში მითითებულია მარისეული ინტერპრეტაცია სახისა form (kind) რუს. «вид». ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ უნდა ითქვას, რომ დასაშვებია „სახის" form-ით თარგმნა, ვინაიდან პირველსხეული ხრწნად ტანთან მიმართებაში მართლაც ფორმაა, როგორც ამას აღნიშნავს აგრეთვე წმ. ათანასეც (იხ. შენიშვნა 36), მაგრამ უფრო ზუსტი იქნებოდა prototype, ან plot[57], რაც უფრო უკეთ გადმოსცემდა რუსთაველის სათქმელს, ვინაიდან „ფორმამ" შეიძლება გამოიწვიოს გაუგებრობა არისტოტელიზმთან დაკავშირებით.

სიტყვა „ტანი" მ. უორდროპს form-ად აქვს თარგმნილი, რაც არ არის სწორი, უნდა იყოს „body". ამრიგად, ეს წინადადება ასე უნდა ითარგმნოს: Thou hast created the plot (prototype, form) of every body". სიტყვა prototype ამ შემთხვევაში უფრო შესაფერისია, ვიდრე archetype, ვინაიდან ეს უკანასკნელი მეტაფიზიკაში იხმარება უფრო უ ქ მ ნ ე ლ ი იდეის გაგებით[58], „პროტოტიპი" კი უფრო შექმნილ საგანს გულისხმობს.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ამ სტროფშიც და პოემის სხვა ადგილებშიც მ. უორდროპს შენარჩუნებული აქვს ქრისტიანული ფილოსოფიის ტერმინი ე რ თ ი, one, სიტყვა „ღმერთის" სინონიმი.

ახლა მივმართოთ ვ. ურუშაძის თარგმანს. მეორე სტროფი მას შემდეგნაირად აქვს თარგმნილი: „ო, ღმერთო, ერთადერთო (უნიკალურო) და დიდებულო, რომელმაც ჩამოაყალიბე (გამოძერწე) ჩვენი ორგანოები და ნაკვთები, დამიფარე, მომეცი ძალა, რათა დავძლიო სა-

---

[56] The Man in the Panther's Skin, p. 19.

[57] სიტყვა Plot'-s ხმარობს „უხრწნელი სხეულის" მნიშვნელობით ზემოთ დასახელებული ნაშრომის ავტორი, ინგლისელი მეცნიერი G. R. S. Mead. იხ. The Doctrine of the Subtle Body, p. 85.

[58] Webster's New Dictionary, N. Y. 1956, p. 93.

ტანის სიცბიერენი (მახენი, wiles). აღმავსე სიყვარულის ლტოლვით, რომელიც გასტანს სიკვდილამდე. შემიმსუბუქე ტვირთი ცოდვათა, რომელიც მე უნდა წავიღო ზეციურ სასუფეველში“ [59]

უწინარეს ყოვლისა თვალში გვეცემა ის, რომ სიტყვა „ერთი“, რომელიც, როგორც ითქვა, დამკვიდრებულია როგორც ტერმინი ქრისტიანული და ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, ყოველგვარი საჭიროების გარეშე შეცვლილია ორი სიტყვით: unique and glorious. „Unique“ ნიშნავს განსაკუთრებულს თავის გვარში, ერთადერთს, უჩვეულოს, და ა. შ. გარდა ამისა, იგი თარგმანში ნახმარია, როგორც ზედსართავი სახელი, „ერთი“ კი პოემაში იხმარება როგორც ს ა კ უ თ ა რ ი ს ა ხ ე ლ ი და როგორც ტერმინი და არა როგორც რიცხვითი სახელი „ერთი“. თან, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამებაში მამა ღმერთის ერთ-ერთი ჰიპოსტასური მახასიათებელია ერთება, მოცემულ სტროფშიც „ერთი“ ამ მიზნითაა ნახმარი. ასე რომ, ზედსართავი unique-ს ხმარება გაუმართლებელია ასეთ შემთხვევაში. „უნიკალური“ შეიძლება იყოს სხვა რამ საგანი, რომელსაც გააჩნია გვარი, სახეობა და ა. შ. უფრო ზუსტად, „უნიკალური“ მიუთითებს რაიმე ნივთის ან საგნის განსაკუთრებულობას თავის გვარში, სახეობაში და ა. შ.[60] თუმც ზოგჯერ მას ხმარობენ, როგორც ღვთის ა ტ რ ი ბ უ ტ ს ა ც. მაგრამ ვიმეორებთ, რომ „ერთი“ აქ ატრიბუტი კი არ არის, არამედ ს ა ხ ე ლ წ ო დ ე ბ ა ა.

ტერმინ „სახესთან“ დაკავშირებით აქ განმეორებულია მ. უორდროპის შეცდომა (თითქოს რუსთაველი აქ ამბობს, რომ ღმერთმა გამოძერწა ჩვენი სახის ნაკვეთები) და ბოლოს, სტროფი თავდება გაუგონარი შეუსაბამობით: თითქოს რუსთაველი ევედრება ღმერთს, შეიმსუბუქოს ცოდვის ტვირთი რომელიც ზ ე ც ი უ რ ს ა ს უ ფ ე ვ ე ლ შ ი უნდა წავიღოო(!). აქ სიტყვა „მუნ“ გაგებულია, როგორც „ზეციური სასუფეველი“ მაშინ, როდესაც „მუნ“ ნიშნავს, ზოგადად, „საიქიოს“. საქმე ის არის, რომ ზეციურ სასუფეველში ვერავინ შევა, სანამ მას ცოდვის ტვირთი ჰკიდიაო! აქ საუბარია საერთოდ საიქიოზე და არა მის უზენაეს სფეროზე, ზეციურ სასუფეველზე. „სასუფეველი“, Kingdom of Heaven ქრისტიანული ტერმინია და ნიშნავს სამოთხეს, საიქიოს ზენა სფეროს, სადაც ცოდვილნი არ შეიშვებიან, „საიქიო“ კი უფრო ფართო გაგების ცნებაა. ეს არის ჯოჯოხეთიც, სალხინებელიც, სამოთხეც (სასუფეველი), საერთოდ მიღმა სამყარო. ასე რომ, ნუ მივაწერთ ასეთ რამეს რუსთაველს, წინააღმდეგ შემთხვევაში უცხოელი

[59] The Knight..., p. 15.
[60] იქვე, გვ. 1880.

მკითხველი იფიქრებს, რომ მან არ იცოდა განსხვაყება, ზოგადად, საიქიოსა და, კერძოდ, სასუფეველს შორის, რაც ქრისტიანული რელიგიის უცოდინარობას ნიშნავს. მ. უორდროპი შესანიშნავად თარგმნის სიტყვა „მუნ“-ს სიტყვით thither, ასევე უნდა ეთარგმნა ეს სიტყვა ვ. ურუშაძესაც. გარდა ამისა, ამ სტროფთან დაკავშირებითაც უნდა ითქვას, რომ რუსთაველისათვის უცხოა ის სიტყვამრავლობა, ხელოვნურ ეპითეტთა და შაბლონურ მეტაფორათა სიჭარბე, რომელიც ახასიათებდა ზოგ რომანტიკოს პოეტს, ამიტომ მეტად უნდა ვიფიქროთ სიტყვის ეკონომიაზე და ლაკონიზმზე მისი პოემის თარგმნისას.

ამრიგად, „ჰე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ არის ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი უძირითადესი დებულება, რაც ნიშნავს, რომ ღმერთი ქრის ტანთა სახის ანუ უხრწნელი პირველსხეულის შემქმნელი. აქედან გამომდინარე, მეორე სტროფი რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი კრედოს დადგენის თვალსაზრისით ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც პირველი. აქ დაუშვებელია ცნებათა აღრევა, ან მათი უზუსტოდ გადატანა სხვა ენაზე, ვინაიდან აქ საქმე გვაქვს ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ტ ე რ მ ი ნ ე ბ თ ა ნ, რომელთაც არ უნდა მოვეპყრათ ფსევდოპოეტური თვითნებობით.

თავი III

მიჯნურობისა და შაირობის გაგებისათვის

რუსთველისეულ მიჯნურობას არაერთი მკვლევარი შეხებია, რუსთველოლოგიაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობაა ამ საკითხთან დაკავშირებით. ამჯერად ჩვენი მიზანია, გავარკვიოთ რუსთველური მიჯნურობისა და შაირობის სპეციფიკა. ამისათვის თავდაპირველად საჭიროა ამ ორ გაგებასთან დაკავშირებული უმნიშვნელოვანესი სტროფების გაანალიზება ამ თვალსაზრისით, შემდეგ კი განვიხილავთ, თუ როგორ არის გაგებული ამ საკითხებთან დაკავშირებული ზოგი ტერმინი რუსთველოლოგებისა და ვეფხისტყაოსნის მთარგმნელების მიერ.

ვეფხისტყაოსნის პროლოგში ჩამოყალიბებული მიჯნურობის კრედო ვერ იქნება კარგად გაგებული, თუ მასთან მიმართებაში არ იქნა განხილული რუსთველისეული გაგება შაირობისა, ვინაიდან ეს ორი ფაქტორი ურთიერთგანპირობებულად გვევლინება პოემის პროლოგში.

შესავალში ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის რუსთველოლოგიაში გაჩნდა ვერსია, თითქოს რუსთაველი ქრისტიანობისაგან განდგომილი იყო, თითქოს იგი მხოლოდ მიწიერ მიზნებსა და იდეალებს ისახავდა თავის პოემაში. ამ თვალსაზრისით გაყალბებულ იქნა, უწინარეს ყოვლისა, მისეული კონცეფცია მიჯნურობისა და მისი დამოკიდებულება თამარ მეფესთან. ეს თვალსაზრისი მკაფიოდ გამოვლინდა რუსთაველის პოემის ნ. მარისეულ ინტერპრეტაციაში. განსაკუთრებით პროლოგის მეექვსე სტროფის მარისეულ წაკითხვაში. გავიხსენოთ ეს სტროფიც:

> აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება,
> ძალი მომეც და შეწევნა, შენგნით მაქვს, მივსცე გონება,
> მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ხსენება,
> მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება.

ეს სტროფი მუდამ დიდი დავის საგანი იყო რუსთველოლოგიაში. ზოგნი მას ყალბად თვლიდნენ (ს. კაკაბაძე, ს. ხუნდაძე). ჩვენი თვალ-

საზრისით კი, ეს არის უმნიშვნელოვანესი სტროფი რუსთველისეული მიჯნურობისა და შაიროპის სპეციფიკის გასაგებად.

ნ. მარი იძლევა უაღრესად არასწორ ინტერპრეტაციას ამ სტროფისას. ერთი რომ, იგი ამ სტროფს უწოდებს «Просьба к возлюбленной» ე. ი. მისი აზრით, რუსთაველი სთხოვს თავის მიჯნურს, თამარ მეფეს, ძალი მომეც და შეწევნაო/ ჩვენ კი უნდა აღვნიშნოთ, უწინარეს ყოვლისა, რომ „შეწევნა“ ისეთი რამ არის, რასაც ღმერთს უფრო შესთხოვენ. გარდა ამისა, რუსთაველი მხოლოდ თამარს ვერასგზით ვერ ეტყოდა, გონება შენგნით მაქვსო, ვინაიდან მან, როგორც თეისტმა მოაზროვნემ იცოდა, რომ გონება ღვთისაგან აქვს ადამიანს. ამ წინასწარ შემუშავებული ტენდენციის გამო მარმა სრულიად გადააკეთა ეს სტროფი: „ძალი მომეც და შეწევნა, შენგნით მაქვს მივსცე გონება“ მან შემდეგნაირად თარგმნა: «Пустъ она даст силу, и поддержит меня, я вложу (в песнъ свою) свой ум, что в е я в л а с т и». ერთი რომ „შეწევნა“ არის სრულიად გარკვეული რელიგიური ტერმინი და ნიშნავს „შველას“, помощъ-ს და არა поддержка-ს. „შეგვეწიენ უფალო“, „ღვთის შეწევნითა“ ითარგმნება როგორც «Господи помоги», «с божей помощъю» და არა როგორც «Господи поддержи». მაგრამ მარმა აქ ნიუანსი იმიტომ შესცვალა, რომ თავისი თვალსაზრისი გაემართლებინა. „შენგნით მაქვს მივსცე გონება“ კი მან თარგმნა როგორც „Я вложу (в песню) свой ум, что в её власти». ესეც აშკარა გადასხვაფერებაა აზრისა. „შენგნით მაქვს, მივსცე გონება“ სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ გონება ვიღაცის ძალაუფლებაშია. საქმე ის არის რომ ამ სტროფში „გონება“ (νοῦς) ნახმარია, როგორც არეოპაგიტული ფილოსოფიის ტერმინი. აქ პირდაპირაა მინიშნებული, რომ ადამიანს გონება ღვთისაგან აქვს, ასეა ქრისტიანულ ფილოსოფიაში. გარდა ამისა არეოპაგიტიკაში თავათ ღმერთი იწოდება გონებად: „ყოვლისა სიბრძნისა და ყოვლისა გონებისა და სიტყვისა და ყოვლისაეე გრძნობისა თვით საღმრთო სიბრძნე არს დასაბამ და მიზეზ... ხოლო მიერითგან ესე ითქუმოდინ, თუ ვითარ თვით ზეშთაბრძენი ღმერთი სიბრძნედ და გ ო ნ ე ბ ა დ და სიტყვად და მცნობელად იგალობების“ (გვ. 70, 26). აი, რას ემყარება რუსთველისეული გამოთქმა „შენგნით მაქვს მისვცე გონება“. მაგ., მ. უორდროპი სიტყვა „გონებას“ თარგმნის „გაგების უნარად“, understanding, რაც ყოველად დაუშვებელია. მართალია, გაგების უნარიც ღვთისაგან აქვს ადამიანს, მაგრამ აქ

[1] Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы, გვ. 5. აქვე უნდა ითქვას, რომ ნ. მარმა მეხუთე სტროფშიც (მიბრძანეს მათად საქებრად...) ტენდენციურად, არასწორად თარგმნა სიტყვა „მიბრძანეს“ როგორც она повелела мне ე. ი. დაკონკრეტა, თითქოს თ а м а რ მ а უბრძანა შოთას პოემის დაწერა.

„გაგება“ არ იგულისხმება. აქ საქმე ეხება საღვთო გონებას, რომლის როლიც ესოდენ დიდია შაირობაში. შაირობა ხომ, რუსთაველის აზრით, არის „საღმრთო, საღრმთოდ გასაგონი“. ოღონდ უნდა გავითვალისწინოთ ის განსხვავება, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ინტუიტურ გონებასა (νοῦς) და დისკურსიულ, ლოგიკურ განსჯას (intellectus) შორის, რომელსაც ემყარება ჭკუა. „გონების“ ამგვარი გაგება უნდა განვასხვავოთ აგრეთვე „რაციოს“ იმ გაგებისაგან, რომელიც გვიან საუკუნეებში ჩამოყალიბდა და რომელსაც ემყარება სიტყვა „რაციონალიზმი“ („ირრაციონალიზმთან“ დაპირისპირებული, ადამიანურ „რაციოზე“ დაყრდნობილი მსოფლმხედველობა). ამრიგად, „ნუს“-საღვთო, ინტუიტური გონებაა. ამისათვის ხაზგასასმელად რუსთაველი მას „დაფარულ გონებასაც“ კი უწოდებს (1295). ამასთან, უნდა ითქვას, რომ ინგლისურ ენაში, როგორც უფრო ახალ ენაში, სიტყვა reason-ს აღარ გააჩნია ის ნიუანსი, რომელიც ჰქონდა სიტყვა νοῦς-ს, ამის გამო დიონისე არეოპაგელის ინგლისელი მთარგმნელი ს. ე. როლტი ამ სიტყვას თარგმნის გამოთქმით „intuitive reason“, ხანაც სიტყვით mind, თან სქოლიოში იგი მიუთითებს, რომ mind-ში, უნდა ვიგულისხმოთ არა მხოლოდ აბსტრაქტული ინტელექტი, არამედ ს პ ი რ ი ტ უ ა ლ უ რ ი მ ე ო ბ ა ც. ეს სიტყვა არეოპაგელთან ხშირად ანგელოსებთან დაკავშირებითაც იხმარება, νοητὰ (გონიერი) კი იხმარება სულიერის, სპირტუალურის გაგებითაც, სიტყვა πνευματικός-ს ნაცვლად[2]. ყოველივე ამის საფუძველზე კი ცხადია, თუ რა დიდი აბსურდია რუსთაველის „რაციონალისტად“ გამოცხადება მხოლოდ იმიტომ, რომ მას აქვს „გონების კულტი“. ასეთ მკვლევრებს ვერ გაუგიათ, თუ რა გაგებითაა ნახმარი „გონება“. ამრიგად, „შენგნით მაქვს, მივსცე გონება“ ნიშნავს ღვთით მომადლებულ ინტუიტურ უნარს და არა თამარ მეფის მიერ ნაბოძებ გონებას[3].

---

[2] Dionisius the Areopagite, on the Divine Names and the Mystical Theology, by C. E. Rolt, London, 1966, p. 148—154, 52.

[3] ნ. მარმა ამ სტროფის თარგმნისას დაუშვა კიდევ ერთი უზუსტობა. „მონა მან გაიგო, როგორც «раб», slave, რაც არ არის სწორი. მაგ. ქართულ ბიბლიაში მონა იხმარება „მსახურის“ მნიშვნელობით. იქ, სადაც ქართულ ბიბლიაში „მონაა“, ინგლისურშია servant (Matthew, 20,27). მ. უორდროპი „მონებას“ თარგმნის სწორად to serve. ე. ურუშაძე კი იძლევა თავისუფალ პერიფრაზას ამ სტროფისას „მომმადლე უფალო, სასიცოცხლო ძალა, ენა და გული გამოთქმად, აღაგზნე ჩემი სული ძალით(?) და შემოქმედების ღვთიური ნიჭით (?); ამრიგად, მოიხსენიებიან ტარიელის საქმენი მჭევრმეტყველურ ლექსებში-სამივე ვარსკვლავისდარი გმირი ერთგულად ემსახურებოდა ურთიერთს“ (გვ. 15). რატომღაც, გაჩნდა გამოთქმა „სასიცოცხლო ძალა“ და დაიკარგა მნიშვნელოვანი სიტყვა „ხელოვანება“ მის ნაცვლად გაჩნდა „შემოქმედების ღვთიური ნი-

მეორეს მხრივ, პროლოგიდან ცხადია, რომ თამარ მეფე, ვითარცა მუზა პოეტისა, უდიდეს როლს ასრულებს მის შემოქმედებაში. მისდამი მიჯნურობა არის ძირითადი ფაქტორი პოემის შექმნისა, და ამავე დროს პოეტის სულიერი კათარზისისა, ამ კათარზისს კი პოეტი მეორე სტროფში შესთხოვდა ღმერთს, სულიწმინდას. რით უნდა აიხსნას ეს ყოველივე? ამ შეკითხვაზე პასუხს იძლევა მეათე სტროფი, იმ შემთხვევაში, თუ სწორად გავიგებთ მას:

თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა,
აჰა გული გამიჯნურდა მიჰხედომია ველად რბენა,
მიაჯეთ ვინ, ხორცთა დაწვა კმა არს მი:ცეს სულთა ლხენა
სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ვლენა.

ამ სტროფის გარშემო არსებული დავა ნაყოფს ვერ გამოიღებს, თუ არ გავითვალისწინებთ შემდეგ გარემოებას. ეს სტროფი ორგანულად უკავშირდება პროლოგის ამ სტროფებს, სადაც მიჯნურობის არსზეა საუბარი. ვეფხისტყაოსნის მკვლევარნი ყურადღებას ამახვილებენ ამ სტროფის ერთ მხარეზე, კერძოდ, ამსოფლიურ მხარეზე, მეორე მხარეს კი არავინ აქცევს ყურადღებას. ნ. მარის ინტერპრეტაციით ამ სტროფში მხოლოდ თამარი იგულისხმება, ე. ი. პოეტს ენატრება თამარის ხელახლა ნახვა, ველად გაჯრის შემდგომ. მას სურს, რომ ვინმემ უაჯოს მას თამარის წინაშე, რომელსაც ძალუძს მის ხორცთა დაწვა და სულის ლხენა (გვ. 341). ასეთი ცალმხრივობა მისი მხრით გასაგებია, ვინაიდან იგი როგორც დავინახეთ, პირდაპირ ცვლის მეექვსე სტროფის შინაარსს და ისე სახავს საქმეს, თითქოს რუსთაველი თამარს ევედრება ღმერთის მაგივრად: ენა, გული და ხელოვანება მომმადლეო. ნ. მარი რუსთაველს ათეისტად არ თვლის, ამიტომ ყოველად გაუგებარია მისგან ამგვარი აზრის დანახვა მოცემულ სტროფში. განა შეიძლებოდა, რომ იმ ეპოქაში ქრისტიანს, ან თუნდაც მუსულმანს (როგორც ნ. მარი თვლის) არ სცოდნოდა, რომ ადამიანს ღვთისაგან აქვს ენა, გული, გონება, შეწევნა და არა მეორე ადამიანისაგან, თუნდაც მიჯნურისაგან? მით უფრო წარმოუდგენელია, რომ იმავე ქრისტიანს ან მუსულმანს „სულის ლხენა“ (ე. ი. განწმენდა და არა „ლხინი“) მხოლოდ ადამიანთან დაეკავშირებინა. ყოველად წარმოუდგენელია ასეთი ლოცვითი მიმართვა მეორე ადამიანისადმი. სიტყვა „ლხენა“ რელიგიური ტერმინია, აქედანაც სიტყვა „სალხინებელი“, ე. ი. განსაწმენდელი, სულის ლხენას, განწმენდას, მოსდევს შვება, ამდენად „ლხენა“ „შეებაცაა“.

ჰი“ (divine gift of creation), რაც შეეხება ღვთისადმი მიმართვას (და არა თამარისადმი), ეს ორივე მთარგმნელს სწორად აქვს გადაწყვეტილი.

„ღმერთი ალხენს მონანულთა“ ნათქვამია ვეფხისტყაოსანში (1612, 4). გადატანითი მნიშვნელობით „ლხენა“ აგრეთვე ზოგან ნახმარია სხვაგვარი შეების გაგებითაც, ხოლო მოცემულ კონტექსტში, სადაც „სულთა ლხენაზეა“ საუბარი, ცხადია, რომ იგულისხმება „სულთა ლხენა“ რელიგიური გაგებით. მით უმეტეს, რომ მას წინ უსწრებს გამოთქმა „ხორცთა დაწვა“, რაც მიგვითითებს ასკეტურ პრაქტიკაზე, ხორცის დაწვაზე, დათრგუნვაზე, განადგურებაზე; „ხორცთა დაწვის“ მიზანი იყო ცალმხრივ ასკეტიზმში „სულთა ლხენა“. ახლა დავუშვათ, რომ პოეტი იხვეწება: მიაჯეთ ვინმემ თამართან, ხორცთა დაწვა მაკმაროსო. რა გამოდის? გამოდის, რომ თამარმა უნდა მისცეს „ხორცთა ლხენა“ და არა „სულთა ლხენა!“ თუ ეს არის „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან“, აქ უნდა იგულისხმებოდეს „ხორცთა ლხენა“, ან ჩვეულებრივად „ლხენა“, ე. ი. ქორწინება და არა „სულთა ლხენა“, ე. ი. განწმენდა. ხორციელად გამიჯნურებული კაცისათვის (როგორადაც რუსთაველი წარმოუდგენია მკვლევართა დიდ ნაწილს) „ხორცთა ლხენა“ უნდა ყოფილიყო მთავარი, ანუ უბრალოდ „ლხენა“ და არა „სულის ლხენა“, რაც რელიგიური ტერმინია.

ახლა დავუშვათ, რომ რუსთაველი ევედრება ხალხს, ღვთისადმი მიაჯეთ, ხორცთა დაწვა მაკმაროს, სულს ლხენა მისცესო. გამოდის უარესი აბსურდი: ხორცთა დაწვა ხომ სულის ლხენას იწვევს ღვთისმოსავთათვის! ან რომელი ღვთისმოსავი ქრისტიანი იტყოდა ასე? გარდა ამისა, ხორცთა დაწვით შეწუხებული კაცი სულზე რაღას ევედრება ღმერთს? რომ იყოს: სულთა დაწვა კმარა, სულს ლხენა მიეცით, კიდეც გასაგები იქნებოდა (თუმც „სულთა დაწვა“ უხერხული თქმაა). ასე რომ, ორივე შემთხვევაში შეუსაბამობაა. ვახტანგ მეფე საკმაოდ ბუნდოვნად განმარტავს ამ სტროფს, მაგრამ მას ძირითადი მომენტი მინიშნებული აქვს, კერძოდ, რომ „ხორცთა დაწვა“ და „სულთა ლხენა“ რელიგიური ტერმინებია.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ „სულის მლხენელი“ მხოლოდ თამარი ვერ იქნებოდა, მაშინ ცხადი გახდება, რომ სიტყვა „მიაჯეთ“ მისი მისამართით არ არის თქმული. „მიაჯეთ ვინ“ ნახმარია არაპირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც „ვინა სთქვით“, „ვინ ამბობთ“. მართალია, ვეფხისტყაოსანში „მიაჯეთ“-ს ვერ ვპოულობთ მსგავსი არაპირდაპირი მნიშვნელობით, მაგრამ, მაგალითად, სიტყვა „ბრძანებას“ რაც იმპერატივს ნიშნავს, რუსთაველი ხშირად ხმარობს არაპირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც უბრალოდ „თქმას“ (473, 2), 428,3) და ა. შ. ოღონდ აქ „ებრძანა“ ითქმის ისეთ ადამიანზე, ვისაც მოწიწებით შესცქერიან: მეფეზე, დიდებულზე და ა. შ. „მიაჯე“, „აჯა“ საკრძალავ პიროვნებებთანაა დაკავშირებული, თუმც „აჯა“ „ბრძანების“ საპირისპიროა. დასაშვებია, რომ ეს ფორმა იხმარებოდა არა-

პირდაპირი მნიშვნელობითაც, ისევე როგორც „ბრძანება“, რა თქმა უნდა, აქაც მოწიწების, პატივის, ზრდილობის ნიუანსი მატულობდა, ვიდრე, უბრალოდ „თქმაში“.

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველს საერთოდ ახასიათებს სიტყვათა არაპირდაპირი მნიშვნელობით ხმარება. სიტყვა „ბრძანების“ გარდა, ამგვარადაა ნახმარი სიტყვა „შესთვალა“ 816-ე სტროფში. აქ როსტევანზე ნათქვამია, რომ მან „შესთვალა“ პასუხი ეაზირს, რომელიც იქვე იდგა, მაშინ როდესაც „შეთვლა“ ნიშნავს სხვისი პირით რაიმეს დაბარებას შორს მყოფი კაცისადმი, ასე იხმარება იგი ვეფხისტყაოსანში (426, 437 და ა. შ.), 816-ე სტროფში კი „შესთვალა“ აშკარად ნახმარია „უთხრას“ მნიშვნელობით. ეს აშკარა შეცვლაა სიტყვის მნიშვნელობის ნიუანსისა. ასე რომ, დასაშვებია უხეში „ვინა სთქვის“ მაგივრად ხმარებულიყო „მიბრძანეთ ვინ“, ან „მიაჯეთ ვინ“. მით უმეტეს, რომ საყოველთაოდ ცნობილია რუსთაველის ინდივიდუალური მიდგომა გრამატიკისადმი და სემანტიკისადმი. მართალია, ეს ყოველივე ჰიპოთეზაა, მაგრამ ამ ჰიპოთეზას ამაგრებს 3 გარემოება: 1) „მიაჯეთ ვინ“ თამართან დაკავშირებით ვერ ითქმოდა, რადგან მხოლოდ თამარი ღვთისმოსავი ადამიანისათვის ვერ იქნებოდა „სულთა მლხენელი“, 2) „მიაჯეთ ვინ“ სხვებთან დაკავშირებითაც ვერ ითქმოდა, ღმერთს თხოვეთო ჩემს მაგიერ, ვინაიდან ღვთისმოსავი კაცი თავად უაჯდა, სთხოვდა ღმერთს, სულთა ლხენა მომეცით, 3) თუ „მიაჯეთ ვინ“-ს გავიგებთ, როგორც ზრდილობის ფორმას არაპირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც „ვინა სთქვით“, მაშინ სრულიად გასაგები ხდება მესამე და მეოთხე სტრიქონები ამ სტროფისა, განსაკუთრებით მეოთხე სტრიქონი, რომელიც მოკერებულივით ჰქონდა სტროფს სხვაგვარი წაკითხვებისას.

ასე რომ მოცემული სტროფი ასე უნდა იქნეს წაკითხული: „მისგან უნათლო თვალებს ენატრებათ ახლად ჩენა (ნათლის დაბრუნება, ჩინის დაბრუნება), აჰა გული გამიჯნურდა, მისი ხვედრია ველად რბენა; ვინა სთქვით, რომ ხორცთა დაწვა საკმარისია იმისთვის, რომ სულს ლხენა მისცეს? საჭიროა სამთა (ცისარტყელის) ფერთა მსგავსად ვლენა საქებელი ლექსებისა“ („სამი“, ს. კაკაბაძის აზრით, სპარსული „ცისარტყელაა“, რაც სარწმუნოდ მიგვაჩნია). აქ არის ფარული პოლემიკა ცალმხრივ ასკეტიზმთან, რომელიც თვლიდა, რომ ხორცთა დაწვა კმარა იმისთვის, რომ სულს ლხენა მიეცეს. რუსთაველის აზრით, ამ ლხენისათვის საჭიროა „ლექსთა ვლენა“, ე. ი. პოეზია გამოცხადებულია რელიგიური პრაქტიკის, რელიგიური კათარზისის სახეობად. განა თავად არ ბრძანებს რუსთაველი, რომ შაირობა არის „საღმრთო“, საღმრთოდ გასაგონი?“ განა შაირო-

ბის ეს მხარე არ არის მის მიერ პირველ პლანზე წამოწეული? მართალია, ამავე დროს იგი „სიბრძნისაა ერთი დარგი“, მაგრამ ეს სიბრძნეც ხომ საღრმთო სიბრძნეა, ანუ თეოსოფიაა. აი, ამრიგად უპირისპირდება რუსთაველი რელიგიისადმი ცალმხრივ, ეგზოტერულ მიდგომას. ამიტომ არ ესმოდათ მისი პოემა გვიან საუკუნეებში ისეთ ცალმხრივ ასკეტებს, როგორნიც იყვნენ ტიმოთე გაბაშვილი და ცნობილი თავსართი სტროფის ავტორი („ნათქვამია იგი სპარსულად“).

ახლა გაუგებარი რჩება ერთი რამ: პირველ ორ სტრიქონში თითქოს აშკარაა თამარზე მინიშნება, განსაკუთრებით მეორე სტრიქონში: „ჰა, გული გამიჯნურდა...“ როგორ ხდება, რომ ერთი განწყობილებიდან (ადამიანური სიყვარულის განწყობილებიდან) პოეტი ასე უეცრად გადახტა მეორე განწყობილებაზე (სულის საღვთო განწმენდის საშუალებაზე)? საქმეც ის გახლავთ, რომ ეს ორიამბავი მისთვის განუყოფელი ერთიანობაა. ამის გასაღებს კი გვაძლევს პროლოგში ჩამოყალიბებული მიჯნურობის კრედო. პროლოგის 20,21-ე სტროფებში პოეტი გვეუბნება, რომ „პირველი“ მიჯნურობა, ე. ი. საღვთო მიჯნურობა, მიჯნურობა ღვთისადმი არის საქმე საზეო და მასვე ბაძვენ „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან“ იმ შემთხვევაში, თუ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან. ე. ი. ნამდვილი ადამიანური სიყვარული (ხელობანი ქვენანი) არის ანარეკლი, მიბაძვა საღვთო სიყვარულისა. „მიბაძვის“ არსი კი რაში მდგომარეობს? რაც უფრო სრულყოფილია ადამიანური სიყვარული, მით უფრო ჰბაძავს, მით უფრო ემსგავსება საღვთო სიყვარულს. ეს „მიბაძვა“ კი ცნობილი ტერმინია პავლე მოციქულისა, რომელსაც იგი ხმარობს სწორედ სიყვარულთან დაკავშირებით. „შეუდეგით სიყვარულსა და ჰბაძევდით სულიერსა მას“ (1 კორ. 14,1) ქრისტიანული „აგაპე“ (მეგობრობა, სიყვარული), რომელიც მოცემულია სახარებებში და ეპისტოლეებში, მართალია, განსხვავდება წმინდა ადამიანური სიყვარულისაგან, (Dictionaire de Spiritualite, paris, 1937, t 1, s. 516), მაგრამ პავლეს მოწოდებაც ხომ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ აგაპეს მიჰბაძოს ადამიანურმა სიყვარულმა და დაემსგავსოს მას. ამასვე გვეუბნება თომა კემპიელის ცნობილი „მიბაძვა“: „ბედნიერია ის, ვისაც შენ უყვარხარ ღმერთო, და თავისი მეგობრები უყვარს შენში“ (L,imitation, I,II, c VIII, n. 4). აქედან ნათელია, თუ რაოდენ ზერელეა ის თვალსაზრისი, რომელიც 20,21-ე სტროფებს მიიჩნევს რუსთაველის ქრისტიანობისაგან განდგომის, საღვთო მიჯნურობისაგან „გამიჯვნის“ საბუთად. ამრიგად, „ბაძვა“ ნიშნავს ადამიანური სიყვარულის სუბ-

ლიმაციას, გაღვთაებრიებას. ე. ი. რუსთაველი კი არ გმობს ადამიანურ სიყვარულს, არამედ მიელტვის მის გაღმაებრიებას. მისთვის, როგორც ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის, ეს ორივე ამბავი ერთი მთლიანობაა. მან კარგად იცის, რომ ღვთისადმი სიყვარული განუყოფელია მოყვასისადმი სიყვარულისაგან. „უკეთუ ვინმე ჰსთქუას ვითარმედ მიყუარს ღმერთი, და ძმა თავისი (ე. ი. მოყვასი) სძულდეს, მტყუარ არს, რამეთუ რომელსა არა უყუარდეს ძმა თვისი (ე. ი. მოყვასი) რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალუძს შეყვარებად?“ (პირველი კათოლიკე ეპისტოლე იოანე მოციქულისა, 4,20). განა ქრისტიანობის ორი ძირითადი მცნება ასე არ არის ჩამოყალიბებული მისი ფუძემდებლის მიერ: „შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა, და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა“ და „შეიყვარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მათე 22,37), ადამიანური სიყვარულის გაღვთაებრივება, აი, რა არის ვეფხისტყაოსნის ლაიტმოტივი. მცდარია იმის მტკიცება, თითქოს რუსთაველი საღვთო სიყვარულს ემიჯნება და რომელიღაც სხვა სიყვარულს უმღერის თავის პოემაში. მაშ, რატომ ემთხვევა ავთანდილისეული გაგება სიყვარულისა მოციქულთაგან შექებულ სიყვარულს? „წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ?“ რომელ სიყვარულს წერენ მოციქულნი? მარტო ღვთაებრივს? ან მარტო ადამიანურს? არა, მოციქულნი წერენ საღვთო და ადამიანური სიყვარულის იმ ჰარმონიაზე, იმ ერთობაზე, რომელიც არის საერთოდ სიყვარული, „აგაპე“ ქრისტიანობის გაგებით და არა ცალკე საღვთო, ან ცალკე ადამიანური სიყვარული. ეს არის სიყვარული, რომელიც, შოთას თქმით, „აგვამაღლებს“, „სიკვდილსა მიგვაახლებს“, ე. ი. საიქიოს, სულიერ სამყაროს მიგვაახლებს[4]. „ბაძვა“ კი არის სუბლიმ-

[4] 1974 წელს გამოქვეყნდა ე. ხინთიბიძის „ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“ (მიმომხილველი, 6—9, 1972, 7—69). ნაშრომში არის მრავალი ყალბი ინტერპრეტაცია ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული ეთიკისა, კერძოდ, ავტორი შემდეგნაირად აყალბებს სიყვარულის როლს ქრისტიანულ ეთიკაში და ვეფხისტყაოსანში. იგი ამბობს: „ვეფხისტყაოსანში სიკეთის ანუ ბედნიერების გამოხატულების ძირითადი ფორმა არის სიყვარული, მხოლოდ განსხვავებით ქრისტიანული ეთიკის პრინციპებისაგან, პოემის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი ღვთაება“ (ხაზი ჩვენია — ზ. გ.)... ამ განცხადებაში ორმაგი სიყალბეა: 1) თითქოს ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით, სიყვარულის ობიექტია მხოლოდ ღმერთი და 2) თითქოს ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი. სინამდვი-

ცია ადამიანური ეროსისა, მისი გაღვთაებრივება. ეს არის ქვაკუთხედი ქრისტიანული ეთიკისა (იხ. Б. Вышеславцев, Этика Преображенного Эроса, 69) მთელი ვეფხისტყაოსანი კი არისადამიანური ეროსის სუბლიმაციის და კათარზისის გზა.

ლეში კი ქრისტიანული ეთიკის საფუძველია ღვთის სიყვარულთან განუყოფელი მოყვასის სიყვარული (რასაც თვით ე. ხინთიბიძე აღიარებს ნაშრომის შემდეგ ნაწილში, გვ. 54). მეორე სიყალბის გასაბათილებლად კი საკმარისია ითქვას, რომ, თუ პოემის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი, თუ იგი არ უყვართ პოემის გმირებს, მაშინ რატომღაა ღმერთი ნახსენები პოემაში ორასოცდახუთჯერ და რატომ არის ესოდენ ხშირი მისადმი სიყვარულით და მოწიწებით აღსავსე მიმართვები?

ხსენებული ნაშრომი, როგორც ითქვა, შეიცავს მრავალ ფალსიფიკაციას, მაგრამ ყველაზე აშკარაა ფალსიფიკაცია ვეფხისტყაოსნის ტექსტისა, მისი ყალბი ინტერპრეტაცია და თვითნებური დასკვნების გამოტანა. გარდა ამისა, ნაშრომში არის არაერთი აშკარა ფალსიფიკაცია ქრისტიანობის ელემენტარული ჭეშმარიტებებისა, მათი ყალბად წარმოდგენა. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს. უწინარეს ყოვლისა, ე. ხინთიბიძე აცხადებს, თითქოს რუსთაველი თავის გმირებს თელის იდეალურ ადამიანებად და თავად უწოდებს მათ რუსთაველის „იდეალურ გმირებს“. აშკარაა უმართებულობა ამგვარი თვალსაზრისისა. მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველი უდიდეს სიყვარულს ამჟღავნებს თავისი გმირებისადმი, პოემაში არსად ჩანს, რომ იგი მათ იდეალურ ადამიანებად თელის. პირიქით, ივ. ჯავახიშვილის სამართლიანი შენიშვნით, რუსთაველი ხედავს. მაგ., ტარიელის ნაკლს, რომელზედაც ამბობს: „სხვაგან ჰჭრის მისი გონება მისმან თავისა წონამან“, რაც არც თუ ისე სახარბიელო დახასიათებაა, დასძენს ივ. ჯავახიშვილი. ასევე ამბობს რუსთაველი ავთანდილზე, ჭაშნაგირის მკვლელობის შემდეგ: „ესე მიკვირს, სისხლი მისი ასრე ვითა მოიპარა“, და ა. შ. მართალია ვეფხისტყაოსნის გმირებს ავთანდილს, ტარიელს, ნესტანს შესაძლოა ეუწოდოთ დადებითი გმირები, მაგრამ არასგზით იდეალური გმირები. მაგრამ ეს წანამძღვარი ავტორს იმისთვის სჭირდება, რომ ამ გმირთა მიერ უნებლიეთ ჩადენილი ბოროტმოქმედებანი იდეალურ ქმედებებად გამოაცხადოს, ე. ი. რუსთაველი დასაბოს კრიმინალურ ქმედებათა აპოლოგეტად! სინამდვილეში, როგორია ადამიანის იდეალი რუსთაველისათვის? იდეალური ადამიანია, რუსთველისეული გაგებით, ბრძენი, რომელსაც „არცა ჭირი ჭირად უჩანს, არცა ლხინი ზედა-ზედი“. მართალია, ეს სავარაუდოდ არის ნათქვამი ნესტანზე, მაგრამ ნესტანი არ არის სინამდვილეში ასეთი ბრძენი, ასეთი ბრძენი არის „ბრძენი დიონისე არეოპაგელი, რომელსაც შეიძლება დაერქვას იდეალური ადამიანი, რუსთველისეული გაგებით. მაგრამ ე. ხინთიბიძე ამასაც შეგნებულად ივიწყებს, რათა დაამტკიცოს, თითქოს რუსთაველი ამართლებს ბოროტმოქმედის ჩადენას მიწიერი ბედნიერების მისაღწევად, თითქოს რუსთაველის პრინციპია „მიზანი ამართლებს საშუალებას“. ოდესმე დეტალურად განვიხილავთ, თუ როგორი აბსურდებით ცდილობს ე. ხინთიბიძე ყოველივე ამის დასაბუთებას. ამჟამად კი მოვიყვანთ კიდევ ერთ კონკრეტულ მაგალითს ფალსიფიკაციისას. ე. ხინთიბიძე აცხადებს, თითქოს ნესტანის დაკარგვით უმაგალითო ჭირში ჩავარდნილი ტარიელი „არცერთხელ არ ფიქრობს იმაზე, რომ ეს ჭირი იმ ცოდვის

რუსთველისეული მიჯნურობის კრედოს აფორიზმები ხშირად ეხმაურებიან წმ. მაქსიმე აღმსარებლის აფორიზმებს, რომლებიც მას გამოთქმული აქვს თავის წიგნში „სიყვარულისათვის“.

მაგალითად, რუსთაველის თქმა „კარგი მიჯნური იგია ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“ ეხმაურება მაქსიმე აღმსარებლის თქმას: „ვინც ჭეშმარიტად დასთმობს სოფელს და უანგაროდ ემსახურება მოყვასს,

---

პასუხია, რომელიც მან ჩაიდინა“ (გვ. 16.). ე. ხინთიბიძე შეგნებულად ჩქმალავს, ტარიელის სიტყვებს ამის თაობაზე: „სულთა ვჰყიდდი გულისათვის, კოშკი ამად გამებაზრა“ (536, 1) განა ეს არ არის ცოდვის შეგნება? მაგრამ ე. ხინთიბიძე ამას ივიწყებს რათა დაასაბუთოს, რომ ტარიელს არა აქვს საკუთარი ცოდვის შეგნება.

ე. ხინთიბიძე ივიწყებს ანბანურ ჭეშმარიტებას, რომ არ შეიძლება გმირისა და ავტორის იდენტიფიკაცია ყოველ პუნქტში და აცხადებს, თითქოს ნესტანის თქმას სასიძოს მოკლასთან დაკავშირებით „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“ გაიზიარებდა რუსთაველიც. თუ ეს ასეა, მაშინ რაღად თქვის თავად ტარიელი კათარზისის შემდგომ ყოველივე ამას „სულის გაყიდვად“? აი, ამგვარ აბსურდებამდე მიდის ყალბ წანამძღვრებზე დაფუძნებული კვლევა.

ე. ხინთიბიძე ყოველგვარი საბუთის გარეშე აცხადებს, რომ ქრისტიანობის ეთიკური კონცეფციით სიკეთე გმირთა მოქმედების მიზანია და იგი ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს (გვ. 21), მაშინ როდესაც ავთანდილის კრედოა „შეერთება ზესთ მწყობრთა მწყობისა“, ე. ი. ღვთისა, ხოლო, რუსთაველის თქმით, მიჯნურობაა საქმე საზეო, მომცემნი აღმფრენათა“, „ცისკვდილსა მიგვაახლებს“ ე. ი. იმქვეყნიურ არსებობას ჭიგვაახლებს (gaiziesenot goetoes „Sterbe und werde).

ე. ხინთიბიძეს მცდარად წარმოუდგენია, თითქოს ქრისტიანობის არსი მდგომარეობს პიროვნების სრულ თვითგანადგურებაში. იგი ამბობს: „უარ-ყავ თავ თვისი“ (მთ. 16. 24) — ასწავლის უფალი მორწმუნეებს. ბოროტების არსი კი თავმოყვარეობაში, საკუთარი პიროვნების სიყვარულში მდგომარეობს“ (გვ. 15). ე. ხინთიბიძეს „თავმოყვარეობის“ ნაცვლად უნდა ეხმარა „თვითმოყვარეობა“, ამ ორ ცნებას შორის დიდი განსხვავებაა. „უარყავ თავი თვისი“ ნიშნავს ეგოისტური თვითობის, ქვენა მე-ს უარყოფას და არა უმაღლესი მე-ს, პიროვნების უარყოფას. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ ერთ-ერთი უძირითადესი მცნება არ იქნებოდა: „შეიყვარე მოყვასი შენი ვითარცა თავი თვისი“ და არა „უფრო მეტად, ვიდრე, თავი თვისი“, ე. ი. უნდა გიყვარდეს „თავი თვისი“, შენი საკუთარი უმაღლესი „მე“ და ასევე უნდა გიყვარდეს მოყვასი. ასე რომ ნუ ავურევთ ქრისტიანულ გაგებას პიროვნებისას ფსევდო ბუდისტურ ნაჭილიზმში.

ე. ხინთიბიძე რუსთაველის არაქრისტიანობის დასამტკიცებლად, ერთი მხრივ, იშველიებს ბოროტმოქმედებაზე გმირების თვალსაზრისს (ისიც კათარზისამდელ მდგომარეობაში) ავტორის თვალსაზრისის ნათელსაყოფად (გვ. 20), მეორე მხრივ კი ივიწყებს თავის ნათქვამს და ამბობს, რომ მონანიებასთან დაკავშირებით, „მკვეთრად განსხვავდება პოემის გმირთა აზროვნებისაგან საკუთრივ ავტორის კონცეფცია. რუსთაველი პროლოგშივე შესთხოვს ღმერთს საკუთარი სულის „მუნ თანა წასატანი“ ცოდვების შემსუბუქებას“ (გვ. 17), მაშ როგორ გავიგოთ ავტორის მტკიცება, რომ რუსთაველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას, იგი... ეთანხმება მათ ყოველ ნაბიჯს (ხაზი ჩვენია — ზ. გ.) აიდეალებს მათ ზნეობას? (გვ. 18). ამგვარი წინააღმდეგობებითაა ალსავსე ე. ხინთიბიძის მთელი მსჯელობა.

თავისუფლდება ქვენა ვნებებისაგან და ეზიარება საღეთო სიყვარულს« (Св. Максим Исповедник, О любви, СП,1819, 0,12).

რუსთაველი ამბობს, რომ მიჯნურმა უნდა „დათმოს წყრომა მოყვრისაგან“, წმ. მაქსიმესთან კი ვხვდებით ასეთ აზრს: „სიყვარულის თვისებაა მოთმინება“ (გვ. 16) და ა. შ.

წმ. მაქსიმე აღნიშნავს, რომ მოყვრისადმი სიყვარულის გარეშე ღვთის სიყვარული არ არსებობს და მოჰყავს პავლეს მაგალითი, რომელიც მზად არის ეეედროს ღმერთს, მომწყვიტე ქრისტესაგან, ოღონდ ჩემნი მოყვასნი, ისრაიტელნი გადაარჩინეო (რომ. VIII, 35—39, რომ. IX 1—4). აი, რას ეფუძვნება ნესტანის ნათქვამი, რომ მას არ სურს უტარიელოდ თვით სამი მზეც კი (1303). „სამი მზე“ ხომ ტრადიციული სახელწოდებაა ღვთისა, სამებისა. ასე რომ, ჭეშმარიტი ქრისტიანის თვალსაზრისით ღვთისა და მოყვასის სიყვარული განუყოფელი ერთიანობაა. უფრო მეტიც, მიჯნურის სახით მისთვის ცხადდება ღ მ ე რ თ ი.

გავიხსენოთ რუსთაველის ტრადიციებზე აღმოცენებული მეორე დიდი გენია ქართული პოეზიისა დავით გურამიშვილი. ჩვენი რუსთველოლოგებისათვის უფრო და უფრო ცხადი ხდება, რომ გურამიშვილის შემოქმედების შესწავლა ბევრით გვეხმარება რუსთაველის გაგებაში. გავიხსენოთ მსოფლიო პოეზიის შედევრი „ზუბოვკა“. „ზუბოვკასთან“ დაკავშირებით ისეთივე გაუგებრობები დაიბადა, როგორც მეათე სტროფთან დაკავშირებით. მართლაც, გაუგებარი იყო: ერთი შეხედვით თითქოს სატრფიალო ლექსია. პოეტი უმიჯნურდება ქალს, აღწერს მიჯნურობის დრამას, ხოლო ლექსის ბოლოს მიჯნური უეცრად მისთვის იქცევა ქრისტედ, პოეტი აშკარად გვესაუბრება ქრისტეზე, მის ვნებებზე, შეორედ მოსვლის აღთქმაზე და ეეედრება ზეცად ამიყვანეო. ერთი შეხედვით გაუგებარი სიტუაციაა. მაგრამ თუ გავიხსენებთ, თუ რაოდენ დიდი მთლიანობაა ჭეშმარიტ ქრისტიანობაში საღეთო და ადამიანურ სიყვარულს შორის, მაშინ გასაგები ხდება, რად ევლინება პოეტს მიჯნური ღვთის ხატად. ეს არის გზა საღეთო სიყვარულისკენ, აი, ეს არის „მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“. იგივე მთლიანობაა საღეთო და ადამიანურ მიჯნურობას შორის რენესანსის დიდ გენიოსებთან, დანტესთან და პეტრარკასთან. დანტესათვის იგივე იყო ბეატრიჩე, რაც პეტრარკასათვის — ლაურა, რუსთაველისათვის — თამარი, ხოლო გურამიშვილისათვის — „ზუბოვკის“ იდუმალებით მოცული გმირი! (უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საკითხი ასევე ესმის ნ. ნათაძეს).

ჩვენ არ ვიზიარებთ მეათე სტროფის ვახტანგისეულ წაკითხვას, რომლის აზრითაც აქ მ ხ ო ლ ო დ საღეთო, სასუფეველის სიყვარულ-

ზეა საუბარი, არ ვიზიარებთ აგრეთვე იმ მკვლევრების აზრს, რომელთათვისაც ამ სტროფის ობიექტია მ.ხ ო ლ ო დ თამარი (ნ. მარი, პ. ინგოროყვა, ვ. ბერიძე და სხვ). პ ო ე ტ ი ს ა თ ვ ი ს ს ა ღ ვ თ ო დ ა ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა ე რ თ ი მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ა ა, გ ა მ ი ჯ ნ უ რ ე ბ უ ლ ი პ ო ე ტ ი შ ე მ ო ქ მ ე დ ე ბ ი თ ი ზ ე შ თ ა გ ო ნ ე ბ ი ს გ ზ ი თ მ ი დ ი ს უ ლ ი ს ლ ხ ე ნ ი ს ა კ ე ნ, „ს უ ლ ი ს ლ ხ ე ნ ა შ ი“. კ ი ი გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ა ს უ ლ ი ს ღ ვ თ ი ს ა კ ე ნ ზ ე ა ღ ს ვ ლ ა. ა ი, ა მ რ ი გ ა დ ჰ ბ ა ძ ა ვ ე ნ „ხ ე ლ თ ბ ა ნ ი ქ ვ ე ნ ა ნ ი“ „პ ი რ ვ ე ლ მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა ს“[5]. ამ სტროფთან დაკავშირებით კარგი იქნება გავიხსენოთ ვახტანგ მეექვსის ნათქვამი: „გამსინჯავი კაცი გასინჯავს, თორემ გაუსინჯავს კაცს სულ ცოლქმრობის საქმე ჰგონიაო“ (გვ. სჟე).

ყოველიეე ზემოთქმულის საფუძველზე ნათელი ხდება, თუ რად მოელის პოეტი „სულის ლხენას“, „ე. ი. კათარზისს ე რ თ დ რ ო უ ლ ა დ ღვთისაგან და თამარისაგან. თუ რად არის „ლექსთა ვლენა“ ანუ შაირობა ამ კათარზისის ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი. ახლა დავუკვირდეთ კიდევ ერთ მომენტს რუსთველისეული შაირობის კრედოსას. ყველაზე ნათლად შაირობის შესახებ რუსთაველი გვესაუბრება მეთორმეტე სტროფში (შაირობა პირველადვე...) ეს სტროფი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესთაგანია მთელ პროლოგში, რამდენადაც მას ეფუძნება რუსთაველის პოეტიკა:

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.

გავარკვიოთ ამ სტროფის აზრი. უწინარეს ყოვლისა, დავუკვირდეთ სიტყვას „პირველადვე“. როგორი მნიშვნელობით არის იგი ნახმარი? ამის გასარკვევად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ სიტყვა „პირველი“ ვეფხისტყაოსანში იხმარება „მთავარის“, „უმთავრესის“, „უმაღლესის“ მნიშვნელობითაც. ყველაზე მკაფიოდ ეს მოჩანს 27-ე სტროფში, სადაც ნათქვამია: „არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა,

---

[5] ამ სტროფის არასწორმა გაგებამ რუსთველოლოგიაში გამოიწვია მისი არასწორი თარგმნაც. თუმც უნდა ითქვას, რომ მ. უორდროპი მაინც ერთგული დარჩა იმ ინტერპრეტაციისა, რომელიც არსებობდა მაშინ და ბოლო ორი სტრიქონი თარგმნა ასე „ვინ ილოცებს ჩემს მაგივრად? სხეულის დაწვა კმარა, დაე მომცეს მან (თამარმა) სულის ლხენა! სამშაგი ფერის ქებაში ლექსი უნდა შემოკლდეს“ (გვ. 21).

ვ. ურუშაძე კი თავისებურად გარდაქმნის ამ სტრიქონებს: „დე ილოცოს მან (თამარმა) და შვება მისცეს ჩემს სულს; საკმარისია ჩემთვის სხეულის დაწვა; ახლა კი მოისმინოთ ამბავი სამი უბადლო გმირისა (?), ცხადია, რომ აქ თავისუფალ პერიფრაზასთან გვაქვს საქმე (გვ. 16).

ჭირთა მალვა". აქ „პირველი" აშკარად „მთავარს", უმაღლესს ნიშნავს, ასევე განმარტავს ამ სიტყვას ნ. მარი. იგი თარგმნის „პირველს" სიტყვით высший (გვ. 8) ე. ი. „არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა ჭირთა მალვა" უნდა გავიგოთ, როგორც: „მთავარია მიჯნურობაში არ დაჩენა, ჭირთა მალვა", ან „უმაღლესი მიჯნურობაა არ დაჩენა, ჭირთა მალვა". ასევეა ნახმარი სიტყვა „პირველი" 20-ე სტროფში: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი"...აქ დ ღ ე ს ა ვ ი თ ნ ა თ ე ლ ი ა, რ ო მ ს ა უ ბ ა რ ი ა ა რ ა მ ხ ო ლ ო დ რ ი გ ი თ პ ი რ ვ ე ლ ო ბ ა ზ ე, ა რ ა მ ე დ უ მ თ ა ვ რ ე ს ო ბ ა ზ ე. ასე ესმის ეს სიტყვა ნ. მარსაც იგი აქაც ხმარობს სიტყვა высший-ს (გვ. 48), ხოლო „შაირობა პირველადვე"-ს იგი თარგმნის შემდეგნაირად: «Поэзия прежде всего» და არა «Поезия из начала времен...» ამრიგად, „ შაირობა პირველადვე" ნიშნავს „შაირობა, უწინარეს ყოვლისა, უმთავრესად, უპირატესად..." და არა „შაირობა პირველთაგანვე..."

შემდეგ მოცემულ სტროფში ნათქვამია, რომ შაირობა „სიბრძნისაა ერთი დარგი". რომელი სიბრძნე იგულისხმება აქ, სოფია, საღვთო სიბრძნე თუ მიწიერი, ადამიანური ცოდნა, ანუ „სიბრძნე ამის სოფლისა?" რუსთაველი თავად გვეხმარება ამის გარკვევაში, როდესაც ამბობს, რომ შაირობა არის „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი". საღვთო წერილში არის მითითება იმ განსხვავებაზე, რომელიც არსებობს, ერთი მხრივ, ამსოფლიურ ადამიანურ სიბრძნესა და, მეორე მხრივ, საღვთო, ეზოტერულ სიბრძნეს შორის. მაგ., პავლე მოციქული ამბობს: „ხოლო სიბრძნესა ვიტყვით სრულთა მათ მიმართ, ხოლო სიბრძნესა არა ამის სოფლისასა, არცა მთავართა ამის სოფლისათა, რომელნი განქარვებად არიან, არამედ ვიტყვი სიბრძნესა ღუთითასა საიდუმლოდ დაფარულსა მას, რომელი იგი პირველადვე განაჩინა ღმერთმან უწინარეს საუკუნეთა სადიდებლად ჩუენდა" (1 კორ. 2,6). ცხადია, რუსთაველი ამ სტროფში გულის ხმობს საღვთო სიბრძნეს, რომლის დარგიცაა „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი" შაირობა, ხოლო ეს სიბრძნე მიიღწევა ინტუიტური გონებით (νοῦς) რომელიც ადამიანს ღვთისაგან აქვს („შენგნით მაქვს, მივსცე გონება".. 6).

ახლა გავაანალიზოთ, რას ნიშნავს ტერმინი „გასაგონი". რასაც ზემოთ, მეექვსე სტროფის ანალიზისას, ვამბობდით სიტყვა „გონებასთან" დაკავშირებით, იგივე ითქმის სიტყვა „გაგონებაზე". ეს არის თეოსოფიურ-ფილოსოფიური ტერმინი და ნიშნავს გ ო ნ ე ბ ი თ ხ ე დ ვ ა ს, წ ვ დ ო მ ა ს, ს უ ლ ი ს ს ფ ე რ ო შ ი[6]. (νοέω-ხედვა, წვდომა, გააზ-

[6] ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, ტ. 1, თ. 6—8, გვ. 181; იხ. აგრეთვე ვეფხისტყაოსანი 641.

რება, გაგონება). სულიერ, გონიერ არსთათვის ეს იგივეა, რაც სმენით გაგონება,[7] ოღონდ არა ფიზიკური ყურით გაგონება, არამედ უშუალოდ „გონებაში შეღება“, როგორც ამას განმარტავს საბა ორბელიანი თავის ლექსიკონში. ამის გამო ამ სულიერ არსებებზე ითქმის შემდეგი: „მსმენელთათვის დიდი მარგი“. ეს „მსმენელნი“ რომ ზეციური იერარქიების სულიერი არსნი არ იყვნენ, აქ არ იქნებოდა ნათქვამი „საღმრთოდ გასაგონი“. უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძეს თავის თავისუფალ თარგმანში სწორად აქვს გაგებული ეს მომენტი: «Дар богов, богам на небе услаждала слух она». მართალია, ერთი მხრივ თარგმანი არაზუსტია, ვინაიდან რუსთაველი არ ახსენებს სიტყვა „ღმერთებს“ (მრავლობითში), გარდა ამისა, წინადადება წარსულ დროშია გადატანილი (ვითომდაც წარმართობაზე მისანიშნებლად), რაც დაუშვებელია, მაგრამ მიგნებულია ის ჰეშმარიტება, რომ „მსმენელნი“ აქ ხორციელი ადამიანები არ არიან, ე. ი. შაირობის „გაგონება“, „გონებაში შეღება“, ანუ გაცნობიერება ჩვეულებრივ, ხორციელ კაცთ არ ძალუძთ. ეს „მსმენელნი“ სააქაოს ადამიანები რომ არ არიან იქიდანაც ჩანს, რომ სტროფში ამას მოსდევს: „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (ე. ი. ესთეტიური აღქმის უნარის მქონე, სულიერად მომზადებული). რუსთაველი ასეთ ტავტოლოგიას არ დაუშვებდა. გარდა ამისა, დიდი განსხვავებაა „გაგონებასა“ და „ეამების“-ს შორის. პირველი ნიშნავს ცნობიერ მიღებას, მეორე გრძნობისმიერ, ესთეტიურ მიღებას[8]. ეს ნიუანსი სრულიად დაკარგა ნ. მარმა თავის თარგმანში და გამოტოვა „კვლა აქაცა ეამების“ (გვ.9).

ახლა ვნახოთ, როგორ არის ეს სტროფი გაგებული ინგლისურ თარგმანებში. მ. უორდროპი “შაირობას“ თარგმნის სიტყვით Ministrelsy, რაც არ მიგვაჩნია გამართლებულად. ვინაიდან “მინისტრელთან“ დაკავშირებულია უფრო ანგლო-საქსური შუასაუკუნეობრივი სპეციფიკა. მგოსანი - მომღერლები, რომელნიც ართობდნენ სამეფო კარზე დიდგვაროვნებს, იწოდებოდნენ მინისტრელებად. ხოლო რუსთაველისათვის შაირობა, როგორც ვნახეთ, „სიბრძნის ერთი დარგია“, ამიტომ ეს

[7] პ. ინგოროყვა, რუსთველიანა, 1918, გვ. 265.

[8] ამ სტროფის ბოლოს ნათქვამია, რომ შაირი მოკლედ ამბობს გრძელ სიტყვას, ე. ი. სიტყვამრავლობას აგვაცილებს თავიდან. ეს სტროფი ამით ნამდვილად არ ეწინააღმდეგება მე-17 სტროფს, სადაც ნათქვამია: „მოშაირე არა ჰქვია, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“, ვინაიდან რუსთაველი თხრობაში სიტყვამრავლობის მტერია და არა საერთოდ გრძელი ამბისა, მოთხრობისა. ე. ი. პირველ შემთხვევაში თქმის ლაკონიურობას ეხება საქმე, მეორე შემთხვევაში კი ჟანრის ყაბეობას. ეს გარემოება უკვე აღინიშნა რუსთველოლოგიაში, იხ. პ. ცინცაძე, ვეფხისტყაოსანი, 1936, გვ. 42, 43, ეგივეს აღნიშნავენ ვ. ბერიძე, დ. კობიძე, გ. ჯიბლაძე. ეს ერთ-ერთი უმთავრესი მომენტია რუსთაველის პოეტიკისა. ს. ცაიშვილის დაკვირვებით შაირის, ლექსის ასეთ თვისებას რუსთაველს კვალდაკვალ აღიარებს დავით გურამიშვილიც.

სიტყვა უნდა ითარგმნოს, როგორც "პოეზია". მ. უორდროპს კარგად აქვს თარგმნილი მეორე სტრიქონი, განსაკუთრებით სიტყვა "გასაგონი" — intelligible. "კვლა აქაცა" მ.უორდროპსაც გამოუტოვებია, სამწუხაროდ. "კაცი ვარგი" თარგმნილია, როგორც "ღირსეული კაცი" (worthy), რაც არ არის სწორი, ვინაიდან საქმე ეხება შ ა ი რ ო ბ ი ს გ ა მ გ ე ბ კაცს და არა, საერთოდ, ღირსეულ კაცს (ვტ.ეს ადგილი შ ო რ ე უ ლ ა დ ე ხ მ ი ა ნ ე ბ ა ქართულ ანდაზას: "კარგ მთქმელს კარგი გამგონი უნდაო").

ვ.ურუშაძე, როგორც ითქვა, "შაირობას" თარგმნის, როგორც — Poetry, რაც სავსებით გამართლებულია. შემდეგ იგი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რაც ჩვენ აღვნიშნეთ, ე.ი. რომ "სიბრძნის დარგში" საღვთო სიბრძნე იგულისხმება და "სიბრძნეს" თარგმნის, როგორც "divine wisdom", ვინაიდან, როდესაც ინგლისურ ენაში ითქმის wisdom, მასში აუცილებლად არ იგულისხმება "სოფია", საღვთო სიბრძნე. ძველ ქართულში კი, როდესაც ითქმოდა სიტყვა "სიბრძნე", უფრო მეტად იგულისხმებოდა „სოფია", „премудрость" და არა «Мудрость»[9]. ამ საკითხს კიდევ დავუბრუნდებით ქვემოთ.

ჩვენი აზრით, ვ.ურუშაძეს არასწორად აქვს თარგმნილი სიტყვა „მარგი", როგორც comfort, რაც ნიშნავს: გამხნევებას, ნუგეშისცემას, გახალისებას და ა.შ. ჩვენი აზრით, ამ სიტყვის უორდროპისეული თარგმანი უფრო სწორია: wholesome შეიძლებოდა აგრეთვე propitious, usefull და ა.შ.

სიტყვა "ვარგთან" დაკავშირებით განმეორებულია უორდროპის შეცდომა. მართალია, „საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი" სწორადაა თარგმნილი, მაგრამ, სამწუხაროდ, აქაც გამოტოვებულია გამოთქმა „კვლა აქაცა", რაც უმთავრესია ამ სტროფში. მრავალსიტყვიანობისაკენ მიდრეკილება მაინც თვალსაჩინოა.

•

• •

ამრიგად ნათელია, რომ რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი ს თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ, რ ო გ ო რ ც მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ი ს ი ს ე შ ა ი რ ო ბ ი ს უ მ ა ღ ლ ე ს ი მ ი ზ ა ნ ი ა ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ღ მ ე რ თ თ ა ნ მ ი ა ხ ლ ო ე ბ ა ქ ა თ ა რ ზ ი ს ი ს გ ზ ი თ. შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ ი რ ო დ ი ა, რ ო მ რ ო გ ო რ ც მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ი ს, ი ს ე შ ა ი რ ო ბ ი ს უ მ ა ღ ლ ე ს

[9] აღსანიშნავია, რომ საბა ასე განმარტავს ამ სიტყვას: „ესე არს მშობელი ჭკუისა და გამსინჯველი ცნობათა" და იმოწმებს მარკ. 6—2; იხ. აგრეთვე Б. Вышеславцев, Этика преображённого Эроса, YMCA Press Pàris, 1931, გვ. 74.

ფორმებზე საუბრისას ხაზგასმულია მათი საღმრთო ხასიათი[10].

საინტერესოა, რომ ამ თვალსაზრისით საოცარი მსგავსებაა რუსთველისეული მიჯნურობის და შაირობის კრედოსა და დიდი ამერიკელი პოეტის ედგარ პოს პოეტურ კრედოს შორის, რომელიც მან ჩამოაყალიბა თავის ცნობილ ესსეში "პოეტური პრინციპი": "მე მსურს აღვნიშნო, რომ რამდენადაც პოეტური პრინციპი არის, მკაცრად და უბრალოდ რომ ვთქვათ, ადამიანის ზესწრაფვა უზენაესი მშვენიერებისაკენ, ამ პრინციპის მანიფესტაცია მუდამ საცნაურია სულის საზეო აღმაფრ-

---

[10] რუსთაველი მე-15, 16, 17, 18, 19 სტროფებში ახასიათებს "მეორე" და "მესამე" ლექსს, რომელსაც იგი არ აკუთვნებს საღმრთო შაირობას. მეორე ლექსზე იგი ამბობს, რომ ეს არის ლექსი „ცოტაჲ", ხოლო მესამეზე, რომ ეს არის კარგი „სანადიროდ, საავიკოდ, ამხანაგთა სათრეველად" და ა. შ. აქედან ცხადია, რომ ესენი ვერ გაუტოლდებიან საღმრთო დანიშნულების შაირობას. მ. უორდროპს "ლექსი ცოტაჲ" არასწორადუთარგმნია, როგორც "ლირიკა" Lyrics, ხოლო „ნაწილი მოშაირეთა", როგორც small part of Poetry, ე. ი. „პოეზიის მცირე ნაწილი". პირველ შემთხვევაში უნდა ითქვას რომ ცოტაჲ ნიშნავს უმწიფარს. ეს სიტყვა სხვაგან უმწიფარი ასაკის მნიშვნელობით აქვს ნახმარი რუსთაველს: „ვარ ცოტაი განაზარდი" (433,1). საბაც ასე განმარტავს ამ სიტყვას. ხოლო „ნაწილი" ამ შემთხვევაში ნიშნავს „ხვედრს". აღსანიშნავია, რომ ნ. მარმა ეს თარგმნა როგორც «удел». „რაცა ოდენ თქვან ნათელად" უორდროპს თარგმნილი აქვს, როგორც rightly, ე. ი. „სწორადო". ჯობდა ამ ნიუანსის შენარჩუნება, ვინაიდან რუსთველის პოეტიკაში ნათლად თქმა ერთ-ერთი აუცილებელი ფაქტორია. ამიტომ აქ აჯობებდა სიტყვა clearly. ვ. ურუშაძის თარგმანში გამოტოვებულია სიტყვები „მეორე", „მესამე", რაც ითქმის ლექსთან დაკავშირებით, რაც დაუშვებელია, ვინაიდან აქ რუსთაველი კატეგორიებად ყოფს პოეზიას. სიტყვა: მრავლობა და უზუსტობა აქაც თვალსაჩინოა. მაგ., „თავი ყოლა ნუ ჰგონია მოლექსეთა კარგთა სწორი" ასეა თარგმნილი: „იგი სულელი მჯღაბნელია, რომელიც თავს ადრის დიდებულ მგოსანთ" (he is a scribbling fool, who equates himself with great bards, p. 16). ვ. ურუშაძის მიერ ძალიან კარგად არის თარგმნილი მე-16 სტროფი (მეორე ლექსი ცოტაი...), სიტყვა „მეორე" რომ არ იყოს გამოტოვებული. სიტყვაძუნწობა, სიზუსტე, ლაკონიურობა თვალსაჩინოა. ყოველივე ნათლად არის თქმული და უბრალოდ, არაჟითარი ღელარჭნილობა და მანერულობა არ ეტყობა ამ სტროფს, არც სანტიმენტალური გაბუნდოვანება. კარგი იქნებოდა სხვა სტროფებიც ასე რომ ყოფილიყო პროლოგში თარგმნილი, აქეე უნდა დავძინოთ, რომ სიტყვა „სრულ-ქმნა" ამ სტროფში ნიშნავს „შესრულებას" და არა „სრულყოფას", როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავდა კ. ჭიჭინაძე (რუსთ. გარშემო, 1928, 66—67).

მე-17 სტროფში („მესამე ლექსი კარგია") მეტად მნიშვნელოვან სიტყვა „მესამეს-თან" ერთად სულ გამოტოვებულია ის უმნიშვნელოვანესი გამოთქმა, რომელიც მ. უორდროპმა გადაასხვაფერა: „რაცა ოდენ თქვან ნათელად". საუკეთესოდ არის თარგმნილი მე-18 სტროფი („ხამს მელექსე ნაჭირვებსა...") ვ. ურუშაძის მიერ. მე-19 სტროფში კი („ჩემი აწ სცანით...") უბრალოდ თქმული „იგია ჩემი სიცოცხლე" შეცვლილია ულაზათო, გაწელილი ფრაზით: „იგი ვინც ჩემთვის სიცოცხლეზე უფრო ძვირფასია..." ასეთი გამოთქმა ფსევდორომანტიულ, სანტიმენტალურ იერს უფრო ატარებს.

ენაში, რომელიც განსხვავდება ენებისაგან (სიძვისაგან), რამდენადაც ენება მოწამეთაა გულისა. იგი განსხვავდება აგრეთვე იმ ჰეშმარიტებისაგან, რომელიც აკმაყოფილებს ჩვენს ჰკუა-გონებას (გავიხსენოთ: "მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან".—ზ. გ.). რაც შეეხება ენებას, მისი ტენდენციაა, სამწუხაროდ, სულის დეგრადაციისაკენ წაყვანა და არა საზეო აღმაფრენის მოცემა. სიყვარული კი, პირიქით უწმინდესი და უჰეშმარიტესია ყველა პოეტურ თემებს შორის. მე ვგულისხმობ ჰეშმარიტ სიყვარულს, ღვთაებრივ ეროსს, ურანიულს (ზეციურს) და არა დიონიურ ვენუსს (ვენერას)". ცხადია, ამ ორივე კრედოს საერთო საფუძველია ქრისტიანულ-პლატონური გაგება მიჯნურობისა და პოეზიისა (იხ. The Complete Works and Essays on Poetry of E. A. Poe, London, 1852, P. 273).

გარდა ამისა, უნდა გავიხსენოთ აგრეთვე, რომ როგორც შაირობის, ისე მიჯნურობის მიმართ რუსთაველს აქვს შემეცნებითი მიდგომა. შაირობასთან დაკავშირებით იდეალია მისი "გაგონება", „გონებაში შეღება", რომელიც ადამიანებს არ ძალუძთ, ხოლო მიჯნურობასთან დაკავშირებით ნათქვამია "კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს" (11), ე. ი. იდეალია შემეცნებული მიჯნურობა და არა გაუცნობიერებელი.

სიყვარულის შემეცნება განსაკუთრებით ანათესავებს რუსთაველის მსოფლმხედველობას ეკლესიის მამების ნააზრევთან. ფრანგი მკვლევარი ბუდე ახასიათებს კლემენტ ალექსანდრიელის მოძღვრებას სიყვარულის შემეცნებაზე და მოჰყავს ციტატა მისი "სტრომატებიდან": "ღმერთი სიყვარულია და ეს სიყვარული შესამეცნებელია (γνωστός) მის მიჯნურთა მიერ. უნდა მივეახლოთ მას ღვთაებრივი აგაპეთი, რათა შევძლოთ მსგავსით მსგავსის ჭვრეტა" (Strom. I,12)[11]. აი, სად

---

[11] Bouyer L., La Spiritualite du Nouveau Testament et des Perres, Paris, 1966, p. 334. ბ. უორდროპისეულ თარგმანში სიტყვა „გამოსცნობდეს" თარგმნილია არაზუსტად, როგორც recognize, რაც ნიშნავს ცნობას, აღიარებას, უფრო ხელახალ ცნობას (ამაზე მიუთითებს პრეფიქსი re), მაგ., ქუჩაში შემხვდა დიდი ხნის უნახავი კაცი და ვიცანი იგი. „გამოვცნობდეს" კი გულისხმობს შემეცნებას. ნ. მარს საკმაოდ ადეკვატურად აქვს ეს სტროფი თარგმნილი, მაგრამ „გამოსცნობდეს" მასაც გამორჩენია. მის ნაცვლად უხმარია სიტყვა лелеять, ხოლო ინგლისურ თარგმანში მარი დასძენს სიტყვა „აღიარებას" (acknowledge), რაც აგრეთვე არასწორია (გვ. 357). ეს ტერმინი უმთავრესია ამ სტროფში, ვინაიდან რუსთაველისათვის მიჯნურობა შემეცნების საგანია, საცოდნელად ძნელი გვარია (24). ეს ნიუანსი კარგად შეუნარჩუნებია თავის თარგმანში ვ. ურუშაძეს. მართალია, მას სიტყვამრავლად უთარგმნია ეს ადგილი მაგრამ ძირითადი აზრი შეუნარჩუნებია: „დაე სიყვარულით შმაგქმნილმა კაცმა ისწავლოს ს ყ-

არის სათავე რუსთველისეული დებულებისა: "კცლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს." ახლა ამ თვალსაზრისით დავუკვირდეთ 20,21 სტროფებს:

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

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენელსა ყურნიცა დავალდებიან,
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან.
მართ მასვე ჰბაძვენ თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.

ეს სტროფები უმნიშვნელოვანესია მიჯნურობის კრედოს გაგების თვალსაზრისით. როგორც აღინიშნა, მკვლევართა ერთი ნაწილი ამ სტროფებს ისე განმარტავს, თითქოს რუსთაველმა დასახა ჯერ სიყვარულის იდეალი, როგორც საქმე "საზეო, მომცემი აღმაფრენათა" და შემდეგ თავადვე უღალატა ამ იდეალს და აირჩია სხვა გზა, "გაემიჯნა" ამ აღლებული, საღვთო სიყვარულის გაგებას, და უმღერა მხოლოდ მიწიერ, სქესობრივ სიყვარულს. ამის საბუთად მოაქვთ რუსთაველის სიტყვები "ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან...", მაგრამ წინადადება მოაქვთ გაწყვეტილად, აღარ ამთავრებენ: "მართ მასვე ჰ ბ ა ძ ვ ე ნ თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან". ამთავითვე უნდა ითქვას აგრეთვე, რომ საჭიროა სიტყვა "ქვენას" მნიშვნელობის დაზუსტება. როგორც ვიცით, ახალ ქართულში დამკვიდრებულია სიტყვა "ქვენა" "მდაბლის", "უღირსის" მნიშვნელობით, როგორც, მაგ., "ქვენა გრძნობა". ეს ნიუანსი ამ სიტყვამ შეიძინა რუსული სიტყვის «низменный»-ს გავლენით. რუსთაველისათვის კი სიტყვა "ქვენას" ჰქონდა სრულიად გარკვეული მნიშვნელობა და ნიშნავდა "ამ სოფლიურს", "საამაოს", ე.ი. "ქვენა" იყო ზუსტი ანტონიმი სიტყვისა "ზენა". მოვიყვანოთ მაგალითი ვეფხისტყაოსნიდან: "ღმერთო, ღმერთო გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა" (810).ე.ი. რომელი ჰფლობ ყოველივე ამსოფლიურის ზენა არქეტიპებს, პირველხატებს, "სახეს ყოვლისა ტანისას".

დავაზუსტოთ აგრეთვე გამოთქმა „ხორცთა ხვდებიან", „ხორცი" ამ შემთხვევაში „სხეულის" გაგებითაა ნახმარი, ხოლო „ხვდებიან" წარმოებულია სიტყვიდან „მიჰხვდა", ე. ი. წილად ერგო, ეზიარა. ასე

ვარულის მნიშვნელობა და იცოდეს იგი (Know it)". შეიძლებოდა აგრეთვე Know-ს ნაცვლად გვეხმარა ტერმინი cognize, სიტყვიდან cognition, რაც უფრო ფილოსოფიური ტერმინია და ნიშნავს „შემეცნებას". სამაგიეროდ ვ. ურუშაძეს გამორჩენია მიჯნურობის სიყვარული. უყვარდეს და გამოსცნობდეს ორივე არსებითი მომენტია.

რომ „ხორცთა ხვდებიან“ რაიმე ვულგარული მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, ეს მიგვითითებს იმაზე, რომ ამ სოფლიური სიყვარული (ხელობანი ქვენანი) ხვედრია სხეულში მყოფი ადამიანებისა (ხორცთა ხვდებიან). ახლა განვიხილოთ ეს წინადადება მთლიანობაში: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან, მართ მასვე ჰბაძვენ თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“, ე. ი. რუსთაველი ამბობს, რომ მან მხოლოდ ამსოფლიური, ადამიანური სიყვარული კი არ აღწერა, არამედ ისიც, თუ როგორ ჰბაძავს ეს სიყვარული „მასვე“, ე. ი. საღვთო, საზეო სიყვარულს, იმ შემთხვევაში, თუ არა აქვს ადგილი სიძვას. სწორედ ამ მიბაძვაშია ქრისტიანული „თეოზისის“, ე. ი. განღმრთობის არსი. გადავავლოთ თვალი პოემას. განა რუსთაველის გმირებისათვის ადამიანური სიყვარული გზა არ არის საზეო შერთვისაკენ? განა მათი მიზანი არ არის „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“? განა გამიჯნურებული ავთანდილი იდეალად არ სახავს საზეო სიყვარულს, „აგაპეს“ პავლე მოციქულის მიერ შექებულს? ეს იმიტომ ხდება, რომ რუსთაველისათვის ადამიანურ სიყვარულში გამოსჰვივის საღვთო სიყვარული; სიყვარული მისთვის ერთიანობაა, ეს არის ერთიანი ძალა „შერთვისა“, ისევე როგორც „ბრძენი დივნოსისათვის“ და იეროთეოსისათვის: „ტრფიალებაჲ გინა თუ საღმრთოჲ ანუ ანგელოზური, გინა საცნაურებრი, გინა მშვინვიერებრი ანუ ბუნებითი და ნერგობითი რაჟამს ვთქუათ, ერთობითსა რასმე და შეზავებითსა ძალსა გულისხმა-ვჰყოფთ, რამეთუ რომელიმე უზეშთაესთა აღსძრავს განმგებელ-ყოფად უდარესთა, ხოლო კუალად თანა-მონივთეთა ზიარებითად ურთიერთ არსობად და უკანასკნელთა და უდარესთა უზეშთაესთა მათ და უმეტესთა მიმართ მიქცევისა ყოფად“[12].

როგორც ვხედავთ, არეოპაგიტიკაში „ძალი ერთობითი და შეზავებითია“ ყოველგვარი ტრფიალება, ხოლო „მშვინვიერებრი, ბუნებითი და ნერგობითი“ არის სწორედ „ხელობანი ქვენანი“. არსთა კიბის რომელ საფეხურზეც არ უნდა ვლინდებოდეს ტრფიალება, ეროსი, იგი არსთა შორის მიზიდულობაა და ამავე დროს მათი აღზევებაა მიბაძ-

---

[12] შრომები, გვ. 42. მსგავს თვალსაზრისს ვხედებით ეკლესიის თითქმის ყველა მამის მოძღვრებაში. სიყვარული მათ მიერ გამოცხადებულია არა მხოლოდ ძირითად ეთიკურ პრინციპად, არამედ პრაქტიკული შერთვის, შემეცნების და ზიარების გზად. საერთოდ, სიყვარულს ძირითადი როლი აქვს ახალი აღთქმის მოძღვრებაში, ისევე როგორც ძველ აღთქმაში ძირითადი როლი ჰქონდა „საღმრთო შიშს“. კლემენტ ალექსანდრიელი საგანგებოდ აღნიშნავს: „ლოგოსის (ქრისტეს) აღმზრდელობითი პრინციპი სიყვარულია შიშის საპირისპიროდ, რომელიც ძველი აღთქმის აღმზრდელობითი პრინციპი იყო“...; იხ. O. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg im Breisgau, 1908 s. 215.

ეის გზით, ყოფიერების უფრო მაღალი სფეროებისაკენ: იგი აღძრავს „უკანასკნელთა და უდარესთა უზეშთაესთა მათ და უმეტესთა მიმართ მიქცევისა ყოფად“. მაგრამ არსებობს აგრეთვე საფრთხე ამ ერთობისაგან განვარდნისა, ამ ზეშთა ლტოლვისაგან მოწყვეტისა, როდესაც კერძოობითი, ეგოისტური ლტოლვა სჭარბობს და ამ დროს იშვის „სიძვა“, ანუ არაჭეშმარიტი ეროსი, ამის მიზეზია აგრეთვე საზეო ეროსის ვერ გაგება, უუნარობა სიყვარულში. „რამეთუ ღმრთივეშუენიერ ყოფა ჭეშმარიტისა ტრფიალებისა არა ხოლო ჩუენგან, არამედ ყოველთა საღმრთოთა სიტყუათაგან იგალობებოდა რაჲ ვერ დაიტიეს ერთა სიძრავლემან ერთ სახეობაჲ ტრფიალებისა ღმერთ-სახელობისაჲ. ამისთვის თავთა თვისად მიიხვეჭეს ნაწილებსა ზედა ხორცთშუენიერისა განყოფისასა, რომელი იგი არა ჭეშმარიტი ტრფიალებაჲ არს, არამედ კერპი ოდენ, გინა თუ უფროჲსღა განვრდომა ჭეშმარიტისა ტრფიალებისაგან“. ასე რომ „არა ჭეშმარიტი ტრფიალება“ ანუ „სიძვა“ იშვის მაშინ, როდესაც „ხელობანი ქვეყანი“ არ ჰბაძვენ საზეო მიჯნურობას. ამიტომ ავლებს რუსთაველი ზღვარს მიჯნურობასა და სიძვას შორის და ეუბნება მკითხველთ „ნუ ვინ გარეთ ერთმანეთსაო“.

ამ მხრივ იეროთეოსის “სატრფიალო ქებათა“ გარდა “ვეფხისტყაოსანი“ სოლომონის “ქებათა ქებასაც“ უკავშირდება, რომლის ძირითადი მოტივია განღმრთობილი ადამიანური სიყვარული[13]. შემთხვევითი როდია აგრეთვე ის გარემოება, რომ რუსთაველი თავის ნაწარმოებს “ქებანს“ უწოდებს (“ვთქვენი ქებანი ვისნი მე“). ასეთივე ხასიათი ჰქონდა აგრეთვე პროვანსულ რაინდულ პოეზიას. ლუი არაგონი სამართლიანად აღნიშნავს ნათესაობას რუსთაველურ მიჯნურობასა და ტრუბადურების მიჯნურობას შორის[14]. დანტესთან და პეტრარკასთან ნათესაობაც უნდა აღინიშნოს, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ არსებობს განსხვავებაც. რამდენადაც რუსთაველს რომანიული ქარგა აქვს მოცემული, წინა პლანზეა წამოწეული მიჯნურობის ამსოფლიური ასპექტი, ხოლო საღვთო ასპექტი ფარული მამოძრავებელი ძალაა; დანტესთან და პეტრარკასთან კი პირუკუ, ზეციური ასპექტია წინა პლანზე წამოწეული (განსაკუთრებით დანტესთან). რუსთაველსა და დანტეს ანათესავებთ აგრეთვე ცნობიერი დამოკიდებულება მიჯნურობასთან, მიჯნურობის შემეცნება (“კვლა

---

[13] Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum, p. 15.

[14] ქართული სიტყვა ჟურნ. „მნათობი“, 1957, № 4, გვ. 141. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ ალ. ბარამიძის საჭირბოროტო შენიშვნით, რუსთველური მიჯნურობა იმით განსხვავდება ტრუბადურული მიჯნურობისაგან, რომ ეს უკანასკნელნი მეუღლობის გარეშე სიყვარულს ანუ ადგილტერს უმღერიან. იხ. ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, გვ. 207.

მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს", "მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი"). საბოლოო მიზანი კი ორივესთან ერთია, რუსთველთან "შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა", სიკვდილთან, ე.ი. საიქიოსთან მიახლება, "სიკვდილსა მიგვაახლებს", დანტესთან — იმავე საიქიოში ზეაღსვლა. "სიკვდიდმდე გასატანი" მიჯნურთა სურვილი, რომელსაც პოეტი სთხოვს ღმერთს, იგივეა, რაც მიჯნურობა, რომელიც "სიკვდილსა მიგვაახლებს" (915,3). "სიკვდიდმდე გასატანისა" ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს რუსთაველი ღმერთს ევედრება, ისეთი სურვილი მომეცი მიჯნურთა, რომ სიკვდიდმდე შემრჩესო. აქ არის ვედრება ისეთი მიჯნურობისათვის, რომელიც თავად გაგვიტანს სიკვდიდმდე, გამოიწვევს სიკვდილს. რა სიკვდილია ეს სიკვდილი? ეს არის სიკვდილი სიცოცხლეშივე, სულიერ სამყაროსთან, ღმერთთან დაკავშირება სიცოცხლეშივე, "შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა", "მომცეს ფრთენი", გოეტესეული Sterbe und werde, "მოკვდი და იარსებე". მაისტერ ეკჰარტის ერთ ქადაგებაში გარჩეულია სოლომონის ქებათა ქების სიტყვები "ძლიერ არს ვითარცა სიკვდილი სიყვარული" (М. Э к х а р т, Проповеди и рассуждения, Москва, 1912,С.54). რატომ არის სიყვარულის ძალა შედარებული სიკვდილის ძალასთან? იმის გამო, რომ ორივე მიმყვანია ღმერთთან, ორივეს წყალობით ადამიანი ღმერთს ეზიარება.

ახლა გადავაველოთ თვალი მე-20, 21-ე სტროფების შესახებ არსებულ მოსაზრებებს.

ნ. მარი ჩანართად თვლის ორივე სტროფს, მაგრამ მაინც გვანმარტავს მათ. 21-ე სტროფის შინაარსი მას მთლიანად დამახინჯებულად აქვს გადმოცემული სიტყვა „ქვენანის" არასწორი გაგების გამო.

"ქვენა" ამ შემთხვევაში მას გაუგია, როგორც низменный. მის თარგმანში გამოდის, რომ ამ "ქვენა გრძნობას" ჰბაძავენ მიჯნურნი თვით მაშინაც კი, როდესაც არ სიძვენ, შორით ბნდებიან: «Этому именно низменному чувству подражают любовники и тогда, когда они не любодействуют, а вдали от возлюбленной теряют сознание» (გვ. 49).

კ. კეკელიძე იძლევა ამ სტროფების ზუსტ პროზაულ თარგმანს და კარგად განმარტავს, რომ პირველ შემთხვევაში საღვთო სიყვარულზეა საუბარი, ხოლო მომდევნო სტროფში მიწიერ სიყვარულზე, რომელიც ჰბაძავს მას[15]. ამავე აზრისაა კ. ჭიჭინაძე[16], ხოლო შ. ხიდაშელი[17]

---

[16] კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები, II, 1945, გვ. 282.

[16] კ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე, რუსთაველის გარშემო, 1928, გვ. 65.

[17] ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 5, 1959, გვ. 286.

იმგვარად წარმოსახავს საქმეს, თითქოს რუსთველი პირველ საზეო მიჯნურობას „ემიჯნება“ და უმღერის მ ხ ო ლ ო დ „ქვენას“, ხორციელს. ჩვენ ზევით უკვე ვისაუბრეთ იმის შესახებ, თუ რაოდენ საფუძვლიანია ამგვარი მტკიცება. ამჯერად კი აღვნიშნავთ 21-ე სტროფის ერთ ნიუანსს, რომელიც, ჩვენი აზრით, უაღრესად არსებითია ვეფხისტყაოსნის სწორი გაგებისათვის, რაზედაც ჯერ არავის გაუმახვილებია ყურადღება.

პირველი მიჯნურობის შესახებ პოეტი ამბობს, რომ „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“, შემდეგ რომ „ენა დაშვრების, მსმენელთა ყურნიცა დავალდებიან“ და ბოლოს, მიზეზობრივად, ყოველივე ამასთან დაკავშირებული „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი“, ე. ი. გამოდის, რომ სწორედ იმიტომ თქვა რუსთაველმა „ხელობანი ქვენანი“, რომ ამ ფორმით ნათქვამი უფრო გასაგები იქნებოდა ადამიანთათვის, მაგრამ ეს „ხელობანი ქვენანიც“ ხომ „მასვე (ე. ი. პირველ მიჯნურობას) ჰბაძვენ“. ე. ი. შოთას საბოლოო მიზანი იყო მაინც საზეო მიჯნურობის შექება, ოღონდ „ხელობანი ქვენანის“ ნიღაბქვეშ, იგავურად, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“, ამსოფლიური მიჯნურობის ეპიზოდები გამოყენებულია საზეო მიჯნურობისათვის ქების შესასხმელად, ვინაიდან მიჯნურთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება მეტაფორულ-ალეგორიულ პლანს ქმნის, რომელშიაც ასახულია ადამიანის სულის დამოკიდებულება ღმერთთან[18]. აი, ამიტომ ამბობდა დავით გურამიშვილი, რომ შოთამ „რგო იგავთ ხეო და“ ე. ი. რომ ვეფხისტყაოსანი შეიცავს იგავური ენით ნათქვამ ღრმა შინაარსს.

ამრიგად, 20, 21-ე სტროფებში ნათლად არის თქმული შემდეგი. პოეტი გვეუბნება: მე იმის გამო არ ვწერ უშუალოდ, იგავთა გარეშე საზეო მიჯნურობაზე, პირველ მიჯნურობაზე, რომ იგი არის „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“ (ე. ი. ძნელი გამოსათქმელი და ძნელად გასაგები ადამიანთათვის), რომ „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“, „ენა დაშვრების, მსმენელთა ყურნიცა დავალდებიან“. აი, ყოველივე იმის მიზეზი, თუ რატომ აარიდა შოთამ თავი საზეო მიჯნურობაზე უშუალო საუბარს და რად მიმართა იგავურ ენას! აი, ამიტომ რგო მან „იგავთ ხე“ და არა იმის გამო, რომ პირველ მიჯნურობას „გაემიჯნა“, „დაჰგმო“ და „დარჩა მიწაზე“ (ზევით აუხედავად).

ნ. მარი სიტყვას „ჭკვიანნი“ თარგმნის სიტყვით «мудрые», რაც მნიშვნელოვანი შეცდომაა, ჩვენი აზრით, ვინაიდან ჭკვიანსა და ბრძენს შო-

[18] I. Dheilly, Dictionaire biblique, Paris, 1964, p. 169; აგრეთვე Encyclopedic Dictionary of the Bible, New York, 1963.

რის დიდი განსხვავებაა[19]. გავარკვიოთ ეს განსხვავებაც. მართალია, საბა სიბრძნეს განმარტავს, როგორც მშობელს ჭკუისას, მაგრამ თავის მხრივ ჭკუა როდია სიბრძნის მშობელი. ჭკუა მხოლოდ გზაა სიბრძნისაკენ საბასვე განმარტებით. ჭკუა არის prudentia (ლათ.), благоразумие, здравый смысл, предусмотрительностъ და ა. შ. რომელიც ემყარება საღ განსჯას, intellectus (ლათ.) verstand (გერმ.) рассудок, ხოლო სიბრძნე არის σοφία (ბერძნ.) sapientia (ლათ.) мудростъ, რომელიც ემყარება გონებას (νοῦς).

ბრძენს ჭკუა გააჩნია, მაგრამ ჭკვიანს შესაძლოა არ გააჩნდეს სიბრძნე, რომელიც მარტოოდენ ინტელექტისმიერი მონაცემი კი არ არის, არამედ სულიერი განათლების, საზეო გონებით გასხივოსნების შედეგია. მართალია, ვეფხისტყაოსანში ნათქვამია „ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა“ (347), მაგრამ წარმოუდგენელია საპირისპირო თქმა „ვაქებ სიბრძნესა ჭკვიანთასა“. „ჭკვიანს“ კიდევ ერთი ნიუანსი აქვს ქართულში: „არც ვეფხი იყო ჯაბანი, არც ჩემ შვილ შახვდა ჭკვიანი“, ე. ი. ამ შემთხვევაში „ჭკვიანი არის „წინდახედული“, „ფრთხილი“, შესაძლოა, „მფრთხალიც“. ასე რომ ჭკვიანი, ეშვგარეშეა, ვერ იქნებოდა ნახმარი „ბრძენის“ მნიშვნელობით. „ჭკვიანი“ ნახმარია ამ სტროფში „რაციონალისტის“ მნიშვნელობით, მიწიერ ჭკუაგონებაზე დაყრდნობილი კაცის მნიშვნელობით.

ახლა დავუკვირდეთ სიტყვა „ბრძენს“. ვინ არის „ბრძენი“ რუსთაველისათვის? „ბრძენი დივნოს“, დიონისე არეოპაგელი, დიდი ქრისტიანი მისტიკოსი და თეოლოგოსი, რომელიც, არა თუ ვერ მიხვდება „მას ერთსა მიჯნურობასა“, არამედ თავად არის შემქმნელი მიჯნურობის დიადი მოძღვრებისა, რომელიც გადმოცემულია იეროთეოსის „სატრფიალო ჰიმნებში“, ამგვარ ბრძენთა „მოსწავლეს“ უწოდებს რუსთაველი თავისთავს. უფრო მეტიც, ამ ბრძენმა აზიარა რუსთაველი საღვთო ეროსის სიდიადეს. ამიტომ სიტყვა „ჭკვიანის“ შეცვლა სიტყვით „ბრძენი“ ყოვლად დაუშვებელია (საინტერესოა, რომ რ. ვ. ემერსონი თავის ნაშრომში ჭკუის შესახებ («prudence») განასხვავებს „ჭკვიანობის“ გაგებას გ მ ი რ ო ბ ი ს და წ მ ი ნ დ ა ნ ო ბ ი ს გაგებისაგან. ამ ორ უკანასკნელს შორის კი, მისი აზრით, ბევრი საერთოა (The Complete Works of R. W. Emerson, London, p. 61).

რამდენადაც რუსთაველის პოემა, ისევე როგორც ბიბლია, მხოლოდ რჩეულთა ვიწრო ეზოტერული წრისათვის როდი იყო განკუთვნილი, არამედ ადამიანთა ფართო მასებისათვის, ამიტომ მეტყველებს

---

[19] ასევე თარგმნის ამ სიტყვას შ. ნუცუბიძე. Витязь в Тигровой Шкуре, Тбилиси, 1956, с. 28.

იგი იგავური ენით, ამიტომ არის მასში აღწერილი „ხელობანი ქვენანი“, რომელნიც „ჰბაძვენ“ საზეო, საღვთო მიჯნურობას, ვინაიდან ეს ყოველივე „ჭკვიანთათვის“ და ჩვეულებრივ ადამიანთათვის უფრო მისაწვდომია. იგი რომ მხოლოდ ბრძენთათვის ყოფილიყო გაშიზნული, მაშინ იგი იგავთა გარეშე, უშუალოდ იმეტყველებდა თავის საგანზე. ამჯერად კი თავისი იგავური ფორმის მეოხებით იგი მისაწვდომია ადამიანთა ფართო მასებისათვის და ამავე დროს ინარჩუნებს განუზომელ ეზოტერულ მნიშვნელობას ბრძენთათვის.

მ. უორდროპი საუკეთესოდ თარგმნის მე-20 სტროფს. აღსანიშნავია, რომ მას სიტყვა „პირველი“ თარგმნილი აქვს სიტყვით highest, „უმაღლესი“. მას შეგნებული აქვს, რომ აქ „პირველი“ მარტო რიგით პირველს კი არ ნიშნავს, არამედ „მთავარს“, „უზენაესს.“ 21-ე სტროფში მას, სამწუხაროდ, განმეორებული აქვს ნ. მარის შეცდომა და „ჭკვიანნის“ თარგმნის, როგორც Sages; საჭირო იყო ამ სიტყვის თარგმნა გამოთქმით: „clever men“, prudent men, ვინაიდან clever ზუსტი შესატყვისია „ჭკვიანისა“, შეიძლება აგრეთვე სიტყვა prudent. „ჭკუას“ თავისი ერთ-ერთი მნიშვნელობით ემთხვევა აგრეთვე ინგლისური „common sense“ რაც შეეხება სიტყვებს „ტომი“ და „გვარი“, ეს ფილოსოფიური ტერმინებია და ინგლისურად ჩვეულებრივ ითარგმნება როგორც order და form. უორდროპი „ტომს“ თარგმნის, როგორც kind, რაც მიახლოებით იგივეა, რაც „გვარი“, „ტომი“ კი გამოტოვებული აქვს.

ვ. ურუშაძე ჩვეულ თავისუფლებას იჩენს ამ სტროფების თარგმნისას. მე-20 სტროფში „ტომი გვართა ზენათას“ ნაცვლად მის თარგმანში ვხვდებით შაბლონურ ეპითეტებს: „ამაღლებული, წმინდა და ზეციური“. „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“-ს მაგივრად ვხვდებით ასეთ უცნაურ წინადადებას: „არავითარ მოკვდავ ენას არ ძალუძს მისი ახსნა; იგი არის მისტერია, რომელიც ყოველგვარი აზრისა და გაგების მიღმა მდებარეობს“ (transcends all thought and understanding). ასეთი ტოტალური აგნოსტიციზმი რუსთაველს არ უნდა მივაწეროთ. მისთვის უცხო იყო ასეთი შემეცნებითი პესიმიზმი. მართალია იგი ამბობს, რომ მიჯნურობას ჭკვიანნი (ე. ი. ამსოფლიური ჭკუის ხალხი) ვერ მიხვდებიან, რომ იგი ძნელად სათქმელია და არის „საჭირო გამოსაგები ენათა“, მაგრამ ამავე დროს რუსთაველი უზენაეს იდეალად სახავს მიჯნურობის „გამოცნობას“, ე. ი. შემეცნებას; მართალია მიჯნურობა „საცოდნელად ძნელი გვარია“, მაგრამ „ძნელი“ არ ნიშნავს „შეუძლებელს“. ვ. ურუშაძემ მე-11 სტროფში კარგად თარგმნა „კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს“ (know). ამჟამად კი თავისთავს ეწინააღმდეგება, როდესაც ამბობს მიჯნურობას ვერავინ შეიცნობსო.

ყოველივე ამის შემდეგ ცხადი ხდება, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთაველთან თითოეული სიტყვის სწორ გაგებას. ზემოხსენებული გაუგებრობა გამოიწვია სიტყვა „ჰკვიანის“ ვერ გაგებამ. ვ. ურუშაძესაც „ჰკვიანი“ „ბრძენად“ აქვს თარგმნილი. „ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ სულაც არ ნიშნავს, რომ საერთოდ ვერავინ ვერ მიხვდება. ჰკვიანთა გარდა არსებობენ ბრძენნი, რომელნიც მიხვდებიან „ძას ერთსა მიჯნურობასა“, თუმც შეიძლება მათი „ენა დაშვრეს“ მისი არსის გადმოცემისას და მსმენელთა (ე. ი. ჰკვიანთა) „ყურნი დავალდნენ“. ვ. ურუშაძის მიერ არასწორად არის თარგმნილი აგრეთვე 21-ე სტროფის ბოლო ორი ტაეპი, დამახინჯებულია აზრი, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მიჯნურობის კრედოს გაგებისათვის. „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან, მართ მასვე ჰბაძვენ თუ ოდეს არ სიძვენ შორით ბნდებიან“, თარგმანში კი ასეთი რამ წერია: „თუ მიჯნური არ იტანჯება და შორით არ ბნდება, თუ იგი ექვემდებარება მხოლოდ ვნების ციებცხელებას და ხორციელ სიძვას ეწევა, მაშინ მისი სიყვარული მდაბალია და გადაგვარებული“. ჰეშმარიტად, არ უნდა გადაგვარდეს ამრიგად თარგმანში დედნის აზრი!

ამრიგად, 20 21-ე სტროფებში ჩამოყალიბებულია მიჯნურობის კრედო, უმაღლესი (პირველი) მიჯნურობაა, რუსთაველის აზრით, საღვთო მიჯნურობა, რომელიც არის „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“. ცხადია, რომ ეს არის იდეალი მიჯნურობისა. მაგრამ, რამდენადაც ამ მიჯნურობაზე საუბარი მეტად რთულია, პოეტმა ლიტერატურული ნაწარმოების შექმნისას აირჩია გზა „ხელობანი ქვენანის“ ანუ ამსოფლიური მიჯნურობის შექებისა, რომელიც, პავლე მოციქულისა და დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისით, შეიძლება გაძავდეს საღვთო მიჯნურობას, იმ შემთხვევაში თუ იგი არ გადაგვარდება სიძვად. ამდენად, ამსოფლიური მიჯნურობის შექება არის გზა საღვთო მიჯნურობის იგავურად შექებისა, როგორც ეს ბიბლიურ „ქებათა ქებაშიც“ არის მოცემული.

*

*

20—21-ე სტროფებში ჩამოყალიბებული კრედო მიჯნურობისა განვითარებულია 22, 23, 24, 25, 26, 27-ე სტროფებში (მიჯნური შმაგსა გვიქვიან... მიჯნურსა თვალად სიტურფე... მიჯნურობა არის ტურფა... ხამს მიჯნური... ამა საქმესა მიჯნური.. არს პირველი...). დავახასიათოთ რამდენიმე არსებითი მომენტი ამ სტროფებისა.

მიჯნურობის რუსთველისეულ გაგებაზე საუბრისას არ უნდა დავივიწყოთ აგრეთვე აღმოსავლური ტრადიცია. როგორც ნ. მარი აღნიშნავს „მიჯნურებად“ ანუ „მაჯნუნებად“ არაბთა შორის იწოდებოდნენ სიყვარულის ჯინით (დემონით) შეპყრობილნი, რომელთაც წარმართი არაბები წინასწარმეტყველებად, მგოსნებად თვლიდნენ. მათთან დაკავშირებული იყო აგრეთვე გარკვეული კულტი. მაგ., მაჰმადის შესახებ არაბები ფიქრობდნენ, რომ ერთ-ერთ ასეთ „მაჯნუნთან“ ჰქონდათ საქმე (გვ. 24). ასეთი ადამიანი ამსოფლიური გაგების „ჭკვიანთათვის“ შმაგად გამოიყურებოდა. აღსანიშნავია, რომ დასავლეთის კურტუაზიულ-რაინდულ ტრადიციაშიც გვხვდება ასეთი მიჯნური „შმაგები“, რომელთა საუკეთესო პოეტური განსახიერებაა არიოსტოს „ორლანდო ფურიოზო“, „შმაგი როლანდი“. საინტერესოა აგრეთვე შექსპირის რომეოსეული განსაზღვრა სიყვარულისა „კიდევ რა არის? სიგიჟეა ჩუმი და ბრძნული, მრავალი ახლავს ნეტარება, მრავალიც წყლული“. ასე რომ ეს განსაზღვრება სიყვარულისა გვხვდება როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ეროსის ამგვარი გაგება ჯერ კიდევ პლატონიდანაა ცნობილი. აღსანიშნავია, რომ საღვთო ეროსით, საღვთო მიჯნურობით შეპყრობილნიც შმაგებად გამოიყურებოდნენ, მაგ., „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთან“-ში ნათქვამია ბერი-წინასწარმეტყველის, სალოსი ევლოგის შესახებ: „ჩვენება იხილა სულელ-საგონებელმან“[20]. ასე რომ, რუსთველის მიერ ხსენება არაბი მაჯნუნებისა იმას კი არ ნიშნავს, რომ მას სურს თავისი „მიჯნურობა“ მხოლოდ არაბული სპეციფიკით შემოზღუდოს, არამედ იგი იძლევა ერთ-ერთ პარალელს, კერძოდ, სიტყვა „მიჯნურის“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებულს. ყოველივე ეს ნათელი ხდება მესამე და მეოთხე ტაეპებში, სადაც რუსთაველი ასხვავებს ურთიერთისაგან, ერთი მხრივ, ისეთ მიჯნურებს, რომელთაც აქვთ საღმრთო სიახლე, ხოლო, მეორე მხრივ, ისეთებს, რომელთაც „ქვე უცთ ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“. ე. ი. პირველ შემთხვევაში იგი ახსენებს ქრისტიან მისტიკოსებს, იეროთეოსისა და „ბრძენი დიონისის“ მსგავსთ, რომელთაც აქვთ „საღმრთო სიახლე“, მეორე შემთხვევაში კი—კეკლუცთა მოტრფიალეებს. მიჯნურობის ერთიანობის იდეა აქაც ვლინდება, ე. ი. ჯერ ზოგადად განმარტებულია „მიჯნურის“ რაობა, შემდეგ მოცემულია მისი კონკრეტული სახეობები. დავაზუსტოთ ზოგიერთი გამოთქმის მნიშვნელობა ამ სტროფში.

„დაშვრების აღმაფრენითა“. ნ. მარმა სიტყვა „დაშვრების“ განმარტა, როგორც «изнуряются». უნდა აღინიშნოს, რომ

[20] ქართლის ცხოვრება, II, 1969, თბილისი, გვ. 99.

ეს სიტყვა არ იქნებოდა ხმარებული ამ მნიშვნელობით მოცემულ კონტექსტში შემდეგი მიზეზების გამო. „დაშვრების“ აწმყო დროის ზმნაა და მისი შესაბამისი საწყისი ფორმაა „დაშურომა“, „შურომა“, ანუ „შრომა“. მართალია, ვეფხისტყაოსანში ეს სიტყვა იხმარება „დაღლის“, „დაქანცვის“ მნიშვნელობითაც (460,2; 473,4 და სხვა), მაგრამ ზოგჯერ აშკარაა მისი ხმარება „შრომის“, „ჯაფის“, „საქმიანობის“ მნიშვნელობით, მაგ., როდესაც ხვარაზმშას ძე მოვიდა, ტარიელმა მოედანზე დადგა კარვები „წითლისა ატლასებისა“ და ამ საქმიანობაზე იგი ამბობს: „მე დავშვერ, ვითა წესია საურავ გარდახდილისაო“, ე. ი. მე ვიმუშავე, ვიშრომეო. განა „დაღლაა“ წესი საურავ გარდახდილისა? მართალია ამის შემდეგ იგი „მაშვრალი“, ე. ი. დაღლილი წამოვიდა სახლში, მაგრამ მუშაობის პროცესს იგი უწოდებს „დაშვრომას“. ნესტანის წერილში, სადაც ნათქვამია „ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა“, ჩვენი აზრით, სიტყვა „შრომას“ ვერავინ განმარტავს, როგორც „დაღალვას“. „დამხსნას სოფლისა დაღალვას“ აბსურდი იქნებოდა. „შრომას“ აქ მეორე ნიუანსი აქვს: გასაჭირი, წვალება, რაც აგრეთვე განსხვავდება „დაღლისაგან“. „დაშურომა“ ქართულ სახარებაში იხმარება გარჯის, შრომის მნიშვნელობით (იოანე 11,38, ლუკა 5,5). ეს არის ბერძნული სიტყვის „κοπιάω“-ს შესატყვისი, რაც უმთავრესად ნიშნავს „გარჯას“. ასე რომ კონტექსტის მიხედვით ეს სიტყვა იცვლის მნიშვნელობის ნიუანსს. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ეს სიტყვა განსაკუთრებით ხშირად იხმარება წმინდანებთან, მოღვაწეებთან დაკავშირებით და თითქმის ყოველთვის მიუთითებს მათ ღვაწლზე, შრომაზე და არა დაღლილობაზე. „ღვაწლი“ ამ სიტყვის პირდაპირი სინონიმია (იხ. გიორგი მთაწმინდელის ენა იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების მიხედვით, ა. შანიძისა, თბილისი, 1946, გვ. 150, აგრეთვე ი. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. 1, გვ. 292, თბილისი, 1970). „დაღლა“ მხოლოდ მეორადი მნიშვნელობაა ამ სიტყვისა[21]. წმინდანებთან, მოღვაწეებთან დაკავშირებით ეს სიტყვა „დაქანცვის“, „დაღლის“ მნიშვნელობით წარმოუდგენელია, ვინაიდან იმ საუკუნეში იყო შეხედულება, რომ ვისაც „აქვს საღმრთო სიახლე“, ე. ი. ვინც მიდის ღვთისაკენ შერთვის გზით, ახალ-ახალ ძალებს ღებულობს ღვთისაგან, ასე რომ აღმაფრენა დამღლელ-დამქანცველი რამ კი არ არის, არამედ ძალის მომცემი. პირიქით, მუდამ აღნიშნულია მათი „დაუცხრომლობა“, დღედაღამ ლოცვა და მარხვა, რაც, მართალია, იწვევს „ხორცთა განლევას“, მაგ-

[21] აღსანიშნავია, რომ ა. შანიძე ამ სიტყვის პირველად მნიშვნელობად თვლის „შრომის გაწევას“, ხოლო მეორად მნიშვნელობად — „დაღლას“. იხ. „ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში“, თბილისი, 1971, გვ. 161.

რამ სულით „გაძლიერებას“, ვინაიდან „ხორცნი უძლურ არიან, ხოლო სული მრავლისშემძლებელ“, ე. ი. ს უ ლ ი თ დ ა ღ ლ ა, დ ა ქ ა ნ ც ვ ა ჭეშმარიტი მოღვაწისათვის არ არსებობს. მართალია, შუშანიკზე ნათქვამია, რომ საპყრობილეში 6 წლის წამების შემდეგ მასზე „ჯერკმა დამაშურალობითა შრომათა მათ შინა სიმხნისა მისისა და სენი სნეულებისა მოიწია მის ზედა“, და რომ გარდაცვალების შემდეგ აღიღეს“ დამაშურალი გვამი მისი“, მაგრამ აქ დღესავით ნათელია, რომ საქმე ეხება ხორცს და არა სულს.

„დაშურების აღმაფრენითა“ კი, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს ს უ ლ ი თ აღმაფრენას და არა რაიმე ფიზიკურ საქმიანობას. ასე რომ „სულით დაღლა აღმაფრენისას“ უკიდურესი აბსურდია, რასაც არც ერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში არ ვხვდებით. მითუმეტეს რუსთაველი არ დაუშვებდა ასეთ აბსურდს, სულის დაღლას „საღმრთო სიახლისაგან“, აღმაფრენისაგან, ვინაიდან იგი საკმაოდ კარგად იყო გარკვეული ჰაგიოგრაფიისა და მისტიკის სპეციფიკურ საკითხებში. ასე რომ მოცემული სტროფის კონტექსტში „დაშურობის“ „დაღლად“ გაგება დიდი შეცდომაა. „დაშურების აღმაფრენითა“ უნდა გავიგოთ, როგორც „იღვწის აღმაფრენით“ და არა როგორც „იღლება აღმაფრენით“. ამ სიტყვის არასწორი განმარტებით კი შეიქმნება ილუზია, თითქოს რუსთაველი შორს იდგა თავისი ეპოქის რელიგიური პრაქტიკისაგან და არაფერი გაეგებოდა ამ სფეროში, ზურგს აქცევდა ამ სფეროს. მარის მიერ ამ სიტყვის არასწორმა განმარტებამ მრავალ რუსთველოლოგზე მოახდინა ზეგავლენა (შესაძლოა, თავის მხრივ, მარზე გავლენა მოახდინა ვახტანგ მეექვსის მექანიკურმა შეცდომამ, ამ ადგილის განმარტებისას დაშვებულმა). მ. უორდროპიც „დაღლად“ თარგმნის ამ სიტყვას (weary). უნდა იყოს ზმნა to toil, ამრიგადვე გვხვდება ბერძნული სიტყვა „κοπιάω“ ინგლისურ სახარებაში (St. Luke, 5,5). ასე რომ, როდესაც ანტონ კათალიკოსი ამბობდა შოთა „ამაოდ დაშურაო“, იგი ჰგულისხმობდა „ამაოდ იშრომა, იღვაწა“-ს და არა „ამაოდ დაიღალას“.

რაც შეეხება სიტყვა „აღმაფრენა“-ს, ესეც ქრისტიანული მისტიკის ტერმინია და მისი ვარიანტები არეოპაგელთან გვხვდება, როგორც „აღფრინვებულება“, ἀπεπτέομαι (იხ. პეტრე იბერი, შრომები, 119, 27), აგრეთვე „აღმავლობა“, „აღმატებულება“. „ხოლო უმაღლესთა მათ და უზენაესთა დასთა საყდარ წოდება გულისხმა-გვიყოფს მათთვის ყოვლისავეფრივ მავალისა სურვილისაგან შეურევლად აღმატებულებისა, და აღმართისა მიმართ ზეშთასოფლისად აღმავლობასა და ყოვლისავე უკანაჲსკნელობისა მიმართ დაუღონებლად ზეშთააღმაღლებულებასა და ნანდვილვე ჭეშმარიტად მაღლისა მიმართ ყოვლითა ძალითა შეურყევლად და კეთილად დჳმით დამყარებულებისა, და ღმერთმთავრობი-

თისა მის მათ ზედა მოსლვისა ყოვლითა უენებელობითა და უნივთოებითა მიმღებლობასა და ღმერთშემოსილებით და მონებრივებით საღმრთოთა მათ შეწყნარებათა მიმართ ა ღ ფ რ ი ნ ვ ე ბ უ ლ ე ბ ა ს ა“. აღმაფრენით დაღლაზე“ კი დიონისე არსად საუბრობს.

ინლისურად სიტყვა „აღმაფრენა“ უნდა ითარგმნოს, როგორც „ascend“ და არა ისე, როგორც უორდროპი თარგმნის სიტყვით flight, რაც ნიშნავს „გაფრენას“. ან, შესაძლოა, აგრეთვე სიტყვით „elevation“, როგორც ამას გვაძლევს სქოლიოში ო. უორდროპი.

„ქ ვ ე-უ ც ბ უ ნ ე ბ ა“. ეს გამოთქმაც, „ხელობანი ქვენანის“ მსგავსად, განმარტებულია, როგორც „ქვენა ბუნება“ თანამედროვე გაგებით, ე. ი. მდაბალი, ბილწი, უღირსი და ა. შ. სინამდვილეში კი მასში არ არის არავითარი ზიზღის, დაგმობის ნიუანსი. რასაც ზემოთ ვამბობდით სიტყვა „ქვენას“ განმარტებისას, „ქვე-სთან დაკავშირებითაც იგივე უნდა ითქვას. ეს სიტყვა რუსთაველთან ზოგჯერ აღნიშნავს ქვედა მიმართულებას, სივრცულს (653,4), ზოგჯერ კი იგი იხმარება, როგორც შინაარსგაცლილი ნაწილაკი: „ქაჯეთს ხელმწიფედ ქვე ზის“ (1221,4) და ა. შ. (სხვათა შორის, ასევე შემორჩა ეს სიტყვა დღემდის რაჭულ დიალექტში). განსაკუთრებით მაშინ ხდება ეს, როდესაც სიტყვა „ქვე“ ზმნასთან ერთად გვხვდება. ადგილის გარემოებასთან კი იგი თითქმის ყოველთვის მიმართულების მაჩვენებელია. „მდაბალის“, „ბილწის“ მნიშვნელობით კი იგი არ გვხვდება არც ვეფხისტყაოსანში და არც სხვა რომელიმე ძეგლში. რამდენადაც „უც“ ფორმაა ზმნისა, „ქვე“ მოკლებული უნდა იყოს რაიმე მნიშვნელობას, ან უკიდურეს შემთხვევაში შესაძლოა იგი შეიცავდეს ნიუანსს, რომელიც მიუთითებს „ამ სოფლიურზე“, „სააქაოზე“. ასე რომ „ქვე-უც“ რუსთაველური ლაკონიური ფორმაა და ნიშნავს „ამსოფლად აქვთ“.

რაც შეეხება სიტყვა „ბუნებას“, ქართულ მწერლობაში იგი გვხვდება ორი ძირითადი მნიშვნელობით: ბუნება ღვთიური და ბუნება კაცური. ადამიანთან დაკავშირებით ეს სიტყვა აღნიშნავს: ტომს (რასას, ეროვნებას), სქესს, არსებას, ხასიათს, ზნეს. მოცემულ კონტექსტში არცერთი ეს მნიშვნელობა არ გამოგვადგება, ვინაიდან კაცს არ შეიძლება ჰქონდეს არც ეროვნება, არც სქესი, არც ხასიათი, არც არსება „კეკლუცთა ზედან ფრფენით“ განპირობებული. ამ კონტექსტში „ბუნება“ არც ღვთის ბუნებას არ ნიშნავს, ვინაიდან აბსურდი იქნებოდა გვეთქვა, რომ კაცს აქვს „ღვთის ბუნება“ „კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“. მაშ რა ბუნებაზეა აქ საუბარი? გავიხსენოთ ჩვენ მიერ ციტირებული ადგილი დიონისე არეოპაგელის წიგნიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“: „ტრფიალებად გინა თუ საღმრთოდ ანუ ანგელოზებრი, გინა საცნაურებრი, გინა მშვინვიერებრი, ანუ ბ უ ნ ე ბ ი თ ი (sic) და ნერგობითი რაჟამს

ვთქვათ...“ ბ უ ნ ე ბ ი თ ი ამ ადგილას შეესატყვისება ბერძნულ სიტყვას φυσικός და ნიშნავს ტრფიალების, ეროსის იმ სახეს, რომელსაც ამსოფლიური სიყვარული ეწოდება („ნერგობითი“ ეფრემ მცირეს დამატებული აქვს მნიშვნელობის გასაძლიერებლად). ეს არის ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, რ ო მ ე ლ ი ც ა რ ს ე ბ ო ბ ს ფ ი ზ ი კ ურ ს ა მ ყ ა რ ო შ ი ხ ო რ ც ი ე ლ ა დ ა მ ი ა ნ ე ბ ს შ ო რ ი ს. ეს იმითაც მტკიცდება, რომ ტრფიალების ყოველგვარ სახეობათა დასახელებისას „ბრძენი დიონისი“ ბოლოს ასახელებს ბ უ ნ ე ბ ი თ ტ რ ფ ი ა ლ ე ბ ა ს, როგორც ყველაზე მეტად ამსოფლიურს. აი, ეს არის „კეკლუცთა ზედან ფრენა“ და არა სიძვა. უნდა აღინიშნოს, რომ პროკლეს კავშირნის პეტრიწისეულ თარგმანში გვხვდება გამოთქმა „ბუნებითი ქმნა“, რაც შეესატყვისება ბერძნულ „γένεσις“-ს, „ფიზიკურ დაბადებას“ (physical generation— ასე თარგმნის ამ სიტყვას პროკლეს „კავშირნის“ ინგლისელი მთარგმნელი პროფ. დოდსი[22].

ასე რომ, რუსთველმა „ბუნებითი ტრფიალების“ ნაცვლად იხმარა მოკლედ „ბუნება“. როგორც ზემოთ განვმარტეთ, „ქვე-უც“ ნიშნავს: „ამსოფლად აქვთ“; დავუმატოთ ამას „ბუნების“ მნიშვნელობა და მივიღებთ: „ზოგს კი ამ სოფლად აქვს ბუნებითი ტრფიალება (ამსოფლიური სიყვარული) კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“ (ე. ი. ისინი შეჰფრფინვიან, ფარვანასავით ევლებიან კეკლუცთაო), ასე რომ აქ „სიძვა“ არ იგულისხმება.

თუ მოცემულ ტაეპს ამგვარად არ გავიგებთ, მაშინ გაუგებარი რჩება, რად გმობს რუსთველი მიჯნურობის იმ სახეს, რომელსაც თავად უმღერა (ამსოფლიურ სიყვარულს)? თუ ეს „ქვენა ბუნების“ მქონე ხალხის საქმეა, მდაბალი, ბილწი ხალხის, მაშინ რაღას უმღერის რუსთველი ამ ხალხს? მაგრამ საქმეც ის გახლავთ, რომ ამსოფლიურ სიყვარულში (თუ იგი „ფრფენაა“ და არა სიძვა) არაფერია ბილწი და მდაბალი არც ქრისტიანული თეოსოფიის გაგებით (იეროთეოსი, არეოპაგელი) და არც რუსთველის გაგებით. განა მთელი ვეფხისტყაოსანი ამას არ გვიმტკიცებს?

ყოველივე ზემოთქმულის გაუთვალისწინებლობამ შეიძლება მიგვიყვანოს ფრიად სერიოზულ შეცდომებამდე. მაგალითად, ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში ე. ხინთიბიძე გვიმტკიცებს, თითქოს რუსთაველი ასხვავებს მიჯნურობის სამ სახეობას, მიუხედავად იმისა, რომ პროლოგში გარკვევითაა ნახსენები ორი ტიპის მიჯნურობა: საღვთო და ამსოფლიური მიჯნურობა (ხელობანი ქვენანი), მესამე კი არის სიძვა და არა მიჯნურობა. ამგვარი გაყალბება კი ავტორს იმისთვის სჭირ-

[22] Proclus, Elements of Theology, p. 33; „ფრენა“, „ფრფენა“ სიტყვების გაგებასთან დაკავშირებით იხ. სარგის ცაიშვილის „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია“, 1970, ტ. I, გვ. 48—49.

დება, რომ თავს მოახვიოს რუსთაველს არისტოტელური ეთიკის კონცეფცია „საშუალისა“, თითქოს რუსთაველი მიჯნურობის სამ სახეობას იცნობს: საღვთო მიჯნურობას, ამსოფლიურ მიჯნურობას და სიძვას (!). ასე რომ, თურმე ამაოდ გვიღაღადებდა დიდი შოთა: „იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უძევს დიდი მზღვარი, ნუ ვინ გარევეთ ერთმანერთსა, გესმათ ჩემი ნაუბარი!“ ამრიგად გამოდის, თითქოს მიჯნურობის ამ სამ სახეობაში პირველი და მესამე სახეობა უკიდურესობას წარმოადგენს (საღვთო მიჯნურობა და სიძვა), ხოლო მეორე (ამსოფლიური მიჯნურობა) არის იდეალი პოეტისა. განცვიფრებას იწვევს ასეთი თვითნებური მიდგომა ფაქტებისადმი. თუ ეს მიჯნურობა რუსთაველისათვის სრულყოფილი იდეალია, მაშ რაღად ჰბაძავს იგი საღვთო მიჯნურობას, უკიდურესობას, უფრო ნაკლებად სრულყოფილს? განა რუსთაველი დაუშვებდა ასეთ აბსურდს? როგორ შეიძლება, რომ მიჯნურობის იდეალმა მიჰბაძოს უკიდურეს, არასრულყოფილ ფორმას სიყვარულისას? განა პირიქით არ ხდება, განა იდეალი არ არის მისაბაძი ყოველთვის და ყველაფერში? მაგრამ საქმე ამით არ თავდება. ყოველივე ამას მოსდევს ელემენტარული ტერმინების ვერგაგებაზე დაფუძნებული გაუგებრობები. ავტორი გვიმტკიცებს: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ — აქ ყოველ ეჭვს გარეშე გამოთქმულია დებულება, რომელსაც დაბეჯითებით იმეორებს მთელი ქრისტიანული მისტიკა: საღმრთო მცნებათა, საღმრთო იდეათა, ღვთაებრივ დოგმათა გონებით, სიბრძნით, ადამიანური ლოგიკით მიწვდომა არ შეიძლება. ადამიანური სიბრძნისათვის საღმრთო მცნება და მათ შორის პირველი მცნებაც მიუწვდომელია. „ჰკვიანი“ აქ ნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ ბრძენს (იქვე, გვ. 33). შემდეგ ავტორი განაგრძობს: „პოეტი... აშკარად პოლემიკას უმართავს ამ სიყვარულს სწორედ მისი მისტიკურობის, არაამქვეყნიურობის გამო. გონების, სიბრძნის, აზროვნების მოტრფიალე პოეტი დაუფარავად გამოთქვამს საყვედურს მიჯნურობის ამ ერთი უკიდურესობის მიმართ: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“. სიცოცხლის, სილამაზის, სიმხნის, ამქვეყნიური ტკბობის მოტრფიალე პოეტი აშკარად ვერ ურიგდება „საღმრთო სიახლით“, ღვთაების სიყვარულით დამაშვრალ, დაღლილ ასკეტებს :„ზოგთა აქვთ საღმრთო სიახლე დაშვრების აღმაფრენითა“. მეორე უკიდურესობა სიყვარულისა, ესაა მიჯნურობის მესამე სახეობა, ამქვეყნიური სულსწრაფვა: კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“, იგი სიძვაა. ჰეშმარიტი მიჯნურობა ამ ორი უკიდურესობის საშუალია. პოეტი უკომპრომისოდ იხრება მისკენ და პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან, მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“. ამ აზ-

როვნებაში, ჩვენი აზრით, ნათლადაა ჩაქსოვილი არისტოტელეს მოძღვრება ორი უკიდურესობისაგან გამიჯნულ „საშუალზე“, როგორც სრულქმნილზე, საუკეთესოზე“ (გვ. 34).

ამრიგად, ე. ხინთიბიძეს ებადება ილუზია, თითქოს რუსთაველი, როგორც სიბრძნისა და გონების მოყვარული პოეტი, იწუნებს „მას ერთსა მიჯნურობასა“ იმის გამო, რომ მას“ ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“. აქედან იგი დაასკვნის, რომ ამით რუსთაველი იწუნებს ქრისტიანობასაც რომლის ჭეშმარიტებებიც, მისი აზრით, გონებისათვის, სიბრძნისათვის მიუწვდომელია, ე. ი. ასეთ მკვლევრებს ჰგონიათ, რომ ქრისტიანობა გამორიცხავს სიბრძნეს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რა გაგებით არის აქ „ჭკვიანნი“ ნახმარი, ხოლო, რაც შეეხება სიბრძნეს, „ბრძენი დიონისი“ ანუ დიონისე არეოპაგელი, რომელსაც რუსთაველი ესოდენ დიდ ავტორიტეტად თვლის, ითვლება, უწინარეს ყოვლისა, ქრისტიანული ცოდნის, მეცნიერების დამაფუძნებლად, სიბრძნის მესვეურად, ბ რ ძ ე ნ ა დ, როგორც ამას აღნიშნავს გერმანელი თანამედროვე მკვლევარი პროფ. ვ ა ლ ტ ე რ ტ რ ი ტ ჩ ი (იხ. Dionisios Areopagita, Mystische Theologie, München, 1956, გვ. 15), ასე რომ, დიონისე არეოპაგელს ვერ დავარქმევთ სიბრძნის მოძულეს, თან იმასაც ვერ უარვყოფთ, რომ იგი არ ის უდიდესი ქრისტიანი, ქრისტიანული მისტიკის ფუძემდებელი.

ამრიგად, უნდა აღინიშნოს, რომ ყალბი თეორიული წანამძღვრების გარდა. ზემოთ ციტირებული მოსაზრებების მიზეზია არასწორი გაგება ტერმინებისა „ჭკვიანი“, „ბრძენი“, „პირველი მიჯნურობა“, „დაშვრების აღმაფრენითა“ და „კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“. „ჭკვიანის“ „ბრძენთან“ იდენტიფიკაციამ, „პირველი მიჯნურობის“ გაგებამ, როგორც მხოლოდ რიგით პირველისა, სიტყვა „დაშვრომის“ „დაღლად“ გაგებამ და სიტყვა „ფრფენის“ „სიძვად“ გაგებამ გამოიწვია ეს გაუგებრობები. ზემოთ გავარკვიეთ ამ სიტყვების მნიშვნელობა, ასე რომ ე. ხინთიბიძის ხსენებული დებულება ემყარება უსწოროდ წაკითხული ტექსტის მცდარ აზრობრივ ინტერპრეტაციას.

უნდა ითქვას, რომ, შესაძლოა, მკვლევარს თავიდან აეცილებინა ხსენებული გაუგებრობები, მიჯნურობასთან პარალელურად რომ განეხილა პოეტის შეხედულება შაირობაზე, ვინაიდან ეს ორი რამ ორგანულად უკავშირდება ურთიერთს, ერთის საშუალებით შეიძლება ნათელყოფა, გაგება მეორისა.

ახლა ჩავიხედოთ თარგმანებში. როგორც უკვე ითქვა, უორდროპი არასწორად თარგმნის“ დაშვრების აღმაფრენითა“-ს. მას ბოლო ტაეპიც არასწორად აქვს თარგმნილი. „კვლავ სხვებისათვის ბუნებრივია დევნა სილამაზისა“. „კეკლუცთა ზედან ფრფენა“ აქ გაგებულია, როგორც „ლოველასობა“, „დონჟუანობა“, რაც დაუშვებელია. „კეკლუც-

თა ზედან ფრფენა“ იგივეა, რაც „შორით ბნედა“ (უბრალო გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „პლატონური სიყვარული“). „ფრფენა“ იწვევს აქ ფარვანას ასოციაციას, რომელიც ვერ ეკარება თავისი ლტოლვის ობიექტს, რასაც სამართლიანად აღნიშნავდა იუსტინე აბულაძე[23].

ვ. ურუშაძის მიერ სიტყვა „დაშვრომასთან“ დაკავშირებით განმეორებულია მ. უორდროპის შეცდომა, მაგრამ მას კარგად, პოეტურად უთარგმნია „აღმაფრენა“—to soar upwards. რაც შეეხება ბოლო ტაეპს, მის თარგმანში გვაქვს ამ ტაეპის ვერგაგების კიდევ ერთი ვარიანტი: „სხვანი, ქვენა ენებების მსხვერპლნი, დაფარფატებენ ერთი ლაბაზი ასულიდან მეორეზე“, „ქეკლუცთა ზედან ფრფენა“ აქაც დასახულია, როგორც „ლოველასობა“. „მართალია“, „ქეკლუცთა ზედან ფრფენა“-ში „ქეკლუცნი“ მრავლობითშია, მაგრამ —„ზოგთაც“ ხომ მრავლობითშია. ასე რომ, აქ არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ერთი კაცი მრავალ ქეკლუცს დასდევს ან შეჰფრფინავს; ამ „ზოგთა“-ში შეიძლება ვიგულისხმოთ ტარიელი და ავთანდილი, რომელთაც „ქვე-უც ბუნება ქეკლუცთა ზედან ფრფენითა“; ამ „ქეკლუცებში“ კი შესაძლოა ვიგულისხმოთ ნესტანდარეჯანი და თინათინი.

23, 24, 25-ე სტროფები მ. უორდროპს ზუსტად აქვს თარგმნილი, ხოლო ვ. ურუშაძის თარგმანში 23-ე სტროფის პირველი ტაეპის ნაცვლად ვხვდებით ასეთ ხელოვნურ, მრავალსიტყვიან ფრაზას: „ცაში ბრწყინვალე მზის მსგავსად უნდა ხარობდეს მიჯნური თავის სხივმოსილებაში“ (ე. ი. მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს მართ ვითა მზეობა). 24-ე სტროფის პირველი ტაეპი („მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი“) ასეა თარგმნილი: „სიყვარული წმინდაა და ნაზი, განუსაზღვრელი. (ვერგანსაზღვრებადი), ძლიერი“ (?) სხვა არა იყოს რა, უცხოელი მკითხველი იფიქრებს: „როგორ ჰყვარებია ეს გაცვეთილი, ყველასათვის მობეზრებული ეპითეტები თქვენს რუსთაველსო“.

25, 26, 27-ე სტროფები კი საუკეთესოდაა თარგმნილი ვ. ურუშაძის მიერ, ყოველგვარი ზედმეტი ხელოვნური მეტაფორებისა და ეპითეტების გარეშე, უბრალოდ და ნათლად: ჰეშმარიტად, ასე უნდა ითარგმნებოდეს რუსთაველი![24]

მშვენივრად არის გადმოცემული მეტად მნიშვნელოვანი წინადადების აზრი: „კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“. მართალია, თარგმანი ოდნავ არაზუსტია, მაგრამ კარგად გადმოსცემს რუსთაველის სათქმელს The true lover is he, who shuns all the worlds

[23] შესწ. და შენიშვ. 1920, გვ. 13;

[24] კარგი იქნება თუ რუსთველისეული „მიჯნურობის“, „ხელობის“ შესატყვისად ვიხმართ ინგლისურ სიტყვას yerning, რომელსაც ხშირად ხმარობს ს. ე. როლტი არეოპაგიტული „ტრფიალების“ შესატყვისად (გვ. 107).

temptations ჭეშმარიტი მიჯნური ის არის, ვინც ერიდება სოფლის ყველა ცთუნებებს". შოთას ეს გამოთქმა კიდევ ერთხელ მიგვითითებს, რომ მისთვის მთავარზე უმთავრესი იყო „პირველი" მიჯნურობა, ეს იყო მისთვის ცხოვრების პრაქტიკული იდეალი. ხოლო რა მიზეზით დააყენა მან თავისი შემოქმედების ცენტრში „ხელობანი ქვეყანი", ამას იგი თავათვე გვიხსნის. ამით იგი კაცობრიობის უზენაეს იდეალს ემსახურებოდა, რომელიც მისი პირადი იდეალიც იყო ამავე დროს.

რუსთველური ამაღლებული მიჯნურობის ვერგაგების შემთხვევები, როგორც ჩანს, ძველადაც ხშირი იყო. ამას გვიმოწმებენ 28, 29, 30-ე სტროფები, ვეფხისტყაოსნის პროლოგის ალმასების მანიაკში ჩასმული თაღლითი ქვები, რომელნიც თავიანთ სიყალბეს და არარუსთაველურობას თავიანთი არაესთეტიკურობით და დუხჭირი ფორმით რომ ამჟღავნებენ მხოლოდ, არამედ ნაძალადევი, შეუსაბამო შინაარსისაც. ჩვენი აზრით, დროა მათი ამოღება ვეფხისტყაოსნის უცხოური გამოცემებიდანაც. ისინი ეკუთვნიან ინტერპოლატორს, რომელსაც არაფერი ესმოდა მიჯნურობის იმ ამაღლებული გაგებისა, რომელიც შოთამ მოგვცა თავის გრანდიოზულ პროლოგში. უწინარეს ყოვლისა, მას არ ესმოდა შოთას ამაღლებული, წმინდა გრძნობა თამარისადმი, ამიტომ თამარის შესხმა, როგორც მიჯნურისა, მან გაიგო, როგორც „მოყივნება", ე. ი. შერცხვენა თამარისა. მისი თვალსაზრისით, ეს იყო „გამჟღავნება" თამარისა შოთას მიერ! პროლოგის თითოეულ სტროფში კვესავს რაიმე უკვდავი აზრი ან შეუდარებელი ხატოვანი თქმა, ამ სამ სტროფში კი არაფერია ღირსშესანიშნავი, მათში მოცემულია გაცვეთილი, ვულგარული „ფილოსოფია", რომ საყვარელმა საყვარელი არ უნდა გაამჟღავნოს, თუ მასთან კავშირი აქვს, რომ საყვარელი ამას არ უნდა „იფერებდეს" და სხვა. ყოვლად ბანალური, შაბლონური აზრები, რომელნიც, შესაძლოა, დაჰბადებოდა მხოლოდ ისეთ ადამიანს, ვინც ვერ გაიგო შოთას მოწოდება: „ნუ ვინ გარევთ ერთმანეთსა, გესმათ ჩემი ნაუბარი!"

მართალია, პროლოგშიც და პოემაშიც ნათქვამია, რომ მიჯნურს არ უნდა დაეჩნდეს მიჯნურობა, რომ „ავად შეჰფერის მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება", მაგრამ ეს იმის გამო კი არ არის ნათქვამი, რომ აძით მოყივნდება, შერცხვება მისი სატრფო. „მიჯნურობა" ამაღლებული, საზეო რამ იყო, იგი არავის შეარცხვენდა, მაგრამ მიჯნურობის გამოჩენა, ხალხისათვის ჩვენება, შესაძლოა, გადაზრდილიყო მაჩვენებლობაში, საკუთარი პიროვნების განდიდებაში, ასეთი რამ ყოველთვის არაგულწრფელობის, ფარისეველობის ელემენტს შეიცავდა.

ეს ყოველივე შეეხება როგორც საღვთო, ისე საერო მიჯნურობას და ეფუძნება ქრისტიანულ მორალს: „ხოლო შენ რაჟამს იმარხვიდე იცხე თავი შენი და დაიბანე პირი შენი, რათა არ ე ჩ უ ე ნ ო კ ა ც თ ა მმარხველად, ნუ იყოფით ვითარცა იგი ორგულნი, მწუხარე, რამეთუ განირყუნიან პირნი მათნი, რათა ეჩუენონ კაცთა მმარხველად“ (მათე, IV, 16, 7). სახარებაში დაგმობილია ფარისევლები, რომელნიც ხალხის წინაშე ხანგრძლივად ლოცულობენ თავის გამოჩენის მიზნით და სხვ. ინტერპოლატორის მიერ ყოველივე ამის ვერ გაგებამ გამოიწვია ზემოხსენებული სტროფების შექმნა, ვინაიდან მუდამ არსებობდნენ ადამიანები, რომელნიც ამსოფლიურ წმინდა მიჯნურობას ურევდნენ ქვენა, მდაბალ, გრძნობაში, ვინაიდან თავად ვერ იყვნენ ამაღლებულნი ამ „ქვენა გრძნობაზე“. რაც შეეხება „მოყივნებას“, „პოემაში“ მოყივნებისა“ ეშინია მხოლოდ ფატმანს, რომელიც მიჯნურობამდე ვერ არის ამაღლებული, სხვა გმირებს კი მოსაყივნებელი არაფერი აქვთ. ფატმანი კი, როგორც ვიცით, საზომად ვერ გამოგვადგება. რაც შეეხება მოჩვენებით აფორიზმს „ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა გულსა“, ეს არის პერიფრაზა პოემაში თქმულისა: „ავსა კაცსა ურჩევნია, ავსამცა რას ადრე სცნობდა“, ამ შემთხვევაში ეს პერიფრაზა თვით რუსთაველის წინააღმდეგაა მიმართული. ასე რომ, ამ ტაეპებში არაფერია დიადი და ღირსშესანიშნავი.

ამ სტროფების აბსურდულობა განსაკუთრებით გამოიკვეთა უცხოურ თარგმანებში, ვინაიდან, გოეტეს თქმისა არ იყოს, თარგმანი გამოცდაა მხატვრული ქმნილებისა. მათ ძალუძთ მხოლოდ დეზორიენტაცია უცხოელი მკითხველისა, ვინაიდან მათ არავითარი ორგანული კავშირი არა აქვთ პოემასთან, დაჟინებით, სიტყვამრავლად, გაწელილად იმეორებენ ერთსა და იმავე აზრს, რომელიც შოთამ ლაკონიურად ჩამოაყალიბა 31-ე სტროფში, როდესაც თქვა „არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს თუ კაცთა ეახლების“. ასე რომ, რუსთაველისა და ქართული პოეზიის პრესტიჟისათვის უმჯობესია მათი ამოღება პოემის ტექსტიდან. მით უმეტეს, რომ კომპეტენტურ რუსთველოლოგთა უმრავლესობა ამ სტროფებს ყალბად თვლის.

ბოლოს უნდა ვთქვათ, რომ, მართალია, ყველას აქვს უფლება შეჰქმნას თავისუფალი პერიფრაზა ამა თუ იმ მხატვრული ნაწარმოებისა, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში მკითხველი უნდა დააყენონ საქმის კურსში და არ უნდა დააწერონ თავიანთ ნაწარმოებს „თარგმანი“, განსაკუთრებით, როდესაც საქმე ეხება ისეთ პასუხსაგებ ამოცანას, როგორიცაა ვეფხისტყაოსნის თარგმნა. ასეთივე პასუხისმგებლობით უნდა მოვეკიდოთ პოემის ინტერპრეტაციასაც. როგორც მთარგმნელების, ისე

ზოგიერთი მკვლევარის საყურადღებოდ უნდა ითქვას, რომ ვეფხისტყაოსანი ბიბლიასავით ხელშეუხები წიგნია, არავის არა აქვს უფლება მასში რაიმე თვითნებურად შეცვალოს, ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. სუბიექტური მიდგომა დაუშვებელია ერის საუნჯისადმი.

ახლა ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე გამოვიტანოთ გარკვეული დასკვნები. როგორც აღვნიშნეთ, ვეფხისტყაოსანში სულიერი კათარზისის ორი ძირითადი ფაქტორია მიჯნურობა და შაირობა. მათ შორის იმდენად მჭიდროა კავშირი, რომ შეუძლებელია ერთი მათგანის განხილვა მეორისაგან მოწყვეტით. თუმც ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიჯნურობა უფრო საყოველთაო რამ არის, მთელი კაცობრიობისათვის მისაწვდომი, მაშინ როდესაც შაირობა, რუსთაველის გაგებით, რჩეულთა ხვედრია, რომლის გამგები შესაძლოა იყოს მხოლოდ „კაცი ვარგი“. არსებობს დონეები და სახეობანი როგორც მიჯნურობისა, ისე შაირობისა.

როგორც ზემოთ ითქვა, მეორე სტროფში პოეტი ღმერთს ევედრება მიჯნურთა სურვილის მომადლებას, რათა მასში მოხდეს სულიერი კათარზისი, სუბლიმაცია, რათა მას შეუმსუბუქდნენ ცოდვანი, ასე რომ, იგი თავიდანვე გვამცნობს თავის თვალსაზრისს მიჯნურობის დანიშნულებაზე, რომელიც ქრისტიანულია თავისი არსით და ემყარება დიონისე არეოპაგელისა და მაქსიმე აღმსარებლისეულ გაგებას სიყვარულისას, რომელთაც ქრისტიანულად გარდაქმნეს პლატონისეული მოძღვრება სიყვარულზე[25].

მიჯნურობის უმაღლეს სახეობად პოეტი სახავს საღვთო მიჯნურობას, ღვთისადმი სიყვარულს, რომელსაც ჰბაძავს სუბლიმირების გზით აძსოფლიური ადამიანური მიჯნურობა, ანუ სიყვარული მოყვასისადმი. მეორე მხოლოდ იმდენადაა სრულყოფილი, რამდენადაც ჰბაძავს პირველს, მეორის დანიშნულება პირველის მიბაძვაა. პირველი ხვედრია სულიერად წინწასული ადამიანებისა, მეორე კი უფრო საყოველთაოა, იგი არის გზა პირველისაკენ, შემამზადებელი ეტაპი, იმ პირობით, თუ იგი არ ქვეითდება სიძვად. ასევეა შაირობა, მისი სამი სახეობიდან უმაღლესია „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“, იგია საკუთრივ შაირობა, ხოლო დანარჩენია „მეორე“ და „მესამე“ ლექსი.

ამრიგად, რუსთველისეული მიჯნურობის კრედო, ისევე როგორც შაირობის კრედო, თავისი არსით ქრისტიანულია და ემყარება საღვთო

---

[25] Б. Вышеславцев, Этика Преображённого Эроса, с. 65.

წერილსა და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას. ეს არის გზა სუბლიმაციისა, სულიერი კათარზისისა და განღმრთობისა ქრისტიანული თვალსაზრისით[26].

[26] მიუხედავად იმისა, რომ რუსთაველს უაღრესად ნათლად აქვს ჩამოყალიბებული მიჯნურობის კრედო ვეფხისტყაოსნის პროლოგში, როგორც ითქვა, მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით (ნ. მარი, ალ. ბარამიძე, შ. ხიდაშელი, ე. ხინთიბიძე და სხვ.) რუსთველი გმობს პირველ, საღთო მიჯნურობას, ე მ ი ჯ ნ ე ბ ა მას და უმღერის მხოლოდ მიწიერ სიყვარულს. როგორც დავინახეთ, ამგვარი თვალსაზრისის აღმოცენების მიზეზია რთი მხრივ, მცდარი წაკითხვა პროლოგის ზოგი ადგილისა, ხოლო, მეორე მხრივ,—მცდარი აზრობრივი ინტერპრეტაცია ზოგი ტერმინისა. ამის შედეგად კი ამ ადგილების ინგლისური თარგმანებიც არაადეკვატურია და მოითხოვს სერიოზულ შესწორებებს.

თავი IV

ვეფხისტყაოსნის „ერთარსება“ და „მზე—მისი ხატი“

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთაველის ქრისტიანობის უარმყოფელნი უმთავრესად იმით ასაბუთებენ თავიანთ თვალსაზრისს, რომ თიფქოს პოემაში არსად არ მოიხსენიება სამება. შესაქმის გაგებაზე საუბრისას აღვნიშნეთ ნაწილობრივ, თუ რამდენად საფუძვლიანია ამგვარი მტკიცება. როგორც ცნობილია აგრეთვე კ. კეკელიძემ კონკრეტულად მიუთითა პოემაში იმ ადგილზე, სადაც ნახსენებია სამება, კერძოდ, 836 სტროფზე:

> იტყვის: „ჰე მზეო ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
> ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
> ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
> ბედსა ნუ მიცელი, მიაჯე შეყრამდე ჩემად და მისად.

მიუხედავად იმისა, რომ ისეთი სოლიდური ავტორიტეტები, როგორნიც არიან კ. კეკელიძე, კალისტრატე კათალიკოსი და სხვანი ჩვენ მიერ ზემოთ მითითებულ ნაშრომებში ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე ასაბუთებენ, რომ ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში და, საერთოდ, ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ტერმინი ეროარსება, „ჰომოუსიოს“ implicite გულისხმობს „სამებას“, ხოლო ამ სტროფში ნაგულისხმევი უზენაესი არსება ქრისტიანული ღმერთია, ზოგი მკვლევარი (მ. გოგიბერიძე, ე. ხინთიბიძე და სხვ. რომელთა ნაშრომებიც აგრეთვე უკვე მიეუთითეთ „შესავალში“) ცდილობს ამ თვალსაზრისის უარყოფას. მათი აზრით, ძნელი გასარჩევია ქრისტიანულ „ერთარსებას“ გულისხმობს პოეტი, ნეოპლატონურს, თუ რომელიმე სხვას.

ამთავითვე უნდა, ითქვას, რომ ამგვარი დაეჭვება არის შედეგი როგორც ქრისტიანობის, ასევე ნეოპლატონიზმის ანბანურ ჭეშმარიტებათა გაუთვალისწინებლობისა, ვინაიდან ნეოპლატონიზმში არასოდეს არ იხმარება ტერმინი „ერთარსება“, ღმერთთან, „ერთთან“ დაკავშირებით.

„ერთარსება“ მართალია იხმარება ნეოპლატონიზმში, მაგრამ სრულიად სხვაგვარ შემთხვევებში. მაგ., პროკლეს „კავშირნის“ პეტრიწისეულ განმარტებაში, სადაც საუბარია განსხვავებული საგნების არსებით ერთობაზე, „თანამეარსეობაზე“ ნახმარია ტერმინი „ერთ არსება“[1]. ასევეა ნახმარი τὸ ὁμοούσιον εἶναι—ერთარსებითი ანუ თანამეარსე ყოფა, პლოტინის მეოთხე ენეადში, სადაც საუბარია სულის სხვადასხვაგვარი ვნებების თანაარსობაზე, ერთგვარ ბუნებაზე[2], მაგრამ, რაც შეეხება ნეოპლატონურ ღმერთს, ანუ ერთს, მას არავინ უწოდებს „ერთარსებას“, ასეთი ატრიბუტი მას არ გააჩნია, ვინაიდან ეს თავისთავად იგულისხმება ყოველთვის. არასოდეს არ დაბადებულა ეჭვი, რომ ნეოპლატონური ღმერთი არსებით ერთია. არასოდეს არცერთ ნეოპლატონიკოსს არ დაჰბადებია ეჭვი, რომ მას აქვს სამი ან მეტი არსება. ხოლო, რაც შეეხება ქრისტიანობას, აქ სხვაგვარადაა საქმე. ქრისტიანული სამების დოგმის ისტორია არის სამების ერთარსებობისათვის ბრძოლის ისტორია. ქრისტიანულმა ეკლესიამ არიოზის მიმდევართა წინააღმდეგ ბრძოლის შედეგად მოიპოვა ტერმინი „ერთარსება“ (ὁμοούσιος) და დაამკვიდრა იგი[3]. ასე რომ, ტერმინ „ერთარსებას“ მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც აგვარიდებს გაუგებრობას „სამ არსებასთან“ დაკავშირებით, რომელსაც ნერგავდა არიანული ტრითეიზმი. ნეოპლატონიზმში კი ეს პრობლემა არასოდეს დამდგარა, ამიტომ ნეოპლატონიკოსი ავტორი არასოდეს იხმარდა გამოთქმას „ერთარსებისა ერთისა“, ვინაიდან ეს იქნებოდა ყოვლად უსარგებლო ტავტოლოგია, მით უმეტეს ამას არ დაუშვებდა ისეთი ლაკონისტი ავტორი, როგორიცაა რუსთაველი. ასე რომ, ტერმინი „ერთარსების“ ნეოპლატონური გაგებით ხმარება ამ სტროფში გამორიცხულია, მით უმეტეს, რომ აქ საუბარია ღმერთზე. ქრისტიანობაში კი სიტყვა „ერთარსება“ სპეციალურად „სამების“ განსაზღვრისათვის იხმარება ნიკეის კრების შემდეგ (IVს), იგი განუყოფელია შინაარსობრივად „სამებისაგან“, მის ხმარებას „სამების“ გარეშე არავითარი აზრი არა აქვს, მით უმეტეს, თუ საქმე ღმერთს ეხება. ეს არის განსაზღვრება სამებისა, თან როგორც მსაზღვრელი იგი იხმარება მხოლოდ სამებისათვის და სადაც მას ახსენებენ, იქვე იგულისხმება სამება თავისთავად, აუცილებლობის ძალით.

ახლა დაეუკვირდეთ ტერმინ „ერთს“. შეიძლება თუ არა ეს იყოს ნეოპლატონური ἕν, ერთი, ანუ ნეოპლატონური ტრიადის (და არა სამე-

---

[1] იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გვ. 131.

[2] Plotin, Enneadés, IV, 4, 28. ამასთან დაკავშირებით იხ. ვ. ლოსკის დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.

[3] H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, p. 337.

ბის) ის პირი, რომელსაც „ერთი“ ჰქვია? ამგვარი ვარაუდი გამორიცხულია, უწინარეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ „ერთთან“ დაკავშირებით ნახმარია „ერთარსება“, გარდა ამისა, როგორც ზემოთ ითქვა, ვეფხისტყაოსნის პიროვნული, თეისტური ღმერთი ძირეულად განსხვავდება ნეოპლატონური „ერთისაგან“, რომელიც არის ზეპიროვნული, ზეყოფიერი, ზეარსებობა, რომლისგანაც ემანირებულია სამყარო.

დავუკვირდეთ იმ ძირეულ განსხვავებებს, რომელნიც არსებობენ ქრისტიანულ სამებასა და ნეოპლატონურ ტრიადას შორის. ნეოპლატონური ტრიადაა: ერთი, გონება და სული. „ერთი“ არის საწყისი ყოველივესი და, უწინარეს ყოვლისა, ტრიადის მეორე პირის გონების წარმომქმნელი (და არა შემქმნელი), რომელიც ი ე რ ა რ ქ ი უ ლ ა დ უ ფ რ ო დ ა ბ ა ლ ი ა ერთზე. გონება (νοῦς) წარმოქმნის სულს (ψευχή), რომელიც იერარქიულად გონებაზე დაბალია და ნაკლებ სრულყოფილი[4]. ასე რომ, აქ გვაქვს დ ა მ ა ვ ა ლ ი იერარქია. გარდა ამისა, ე რ თ ი თავისთავად უმარტივესი, უწმინდესი ერთებაა, მის წიაღში, მ ა ს შ ი ვ ე გამორიცხულია რაიმე სამებაზე საუბარი.

რაც შეეხება ქრისტიანულ ე რ თ ს, სამება თ ა ვ ა დ მ ი ს წ ი ა ღ შ ი ვ ე ა მოცემული იმანენტურად. ყველაზე ნათლად მოჩანს ეს მომენტი დიონისე არეოპაგელის მიმართვაში სამებისადმი: „სამებაო ზ ე შ თ ა ა რ ს ე ბ ი ს ა ო და ზეშთაღმერთთაო და ზეშთასახიერებისაო...“[5] ზოგიერთ მკვლევარს უყვარს საუბარი დიონისე არეოპაგელის „ნეოპლატონიკოსობაზე“, მაგრამ მათ ავიწყდებათ ხოლმე ასეთი კარდინალური განსხვავებანი დიონისეს მოძღვრებასა და ნეოპლატონიზმს შორის. ასე რომ, თუ ნეოპლატონური ტრიადა დამავალი იერარქიაა ურთიერთისაგან გამომავალი, მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი პირებისა, ქრისტიანული სამება არის გამოუთქმელი ერთობა თ ა ნ ა ბ რ ა დ სრულყოფილი პირებისა: „სრული ღმერთი არს მამა, სრული ღმერთი არს ძე, სრული ღმერთი არს სულიწმინდა“, როგორც ამბობს მაქსიმე აღმსარებელი თავის „ჭეშმარიტ აღსარებაში“[6]. ასე რომ, ქრისტიანული გაგებით, „ერთის“ ხმარება თავისთავად გულისხმობს „სამს“, აი, რას ამბობს ამის თაობაზე გრიგოლ ნაზიანზელი: „როგორც კი დაუფიქრდები ე რ თ ს, მაშინვე განმანათლებს ს ა მ ი; როგორც კი ვიწყებ გარჩევას სამისას, მაშინვე მაბრუნებენ ისინი ერთთან... როდესაც ვჰვრეტ სამიევს ერთად, ვხედავ მხოლოდ ერთ ჩირაღდანს, ასე რომ, არ ძალმიძს არც და-

---

[4] П. П. Блонский, Философия Плотина, с. 187.

[5] შრომები, გვ. 223.

[6] საქართველოს სამოთხე, გვ. 5.

ყოფა და არც გაზომვა განუზომელი ნათლისა“[7]. ამრიგად, ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მიხედვით, „სამება“ არის „ერთარსება“, „ერთი“ კი არის სამების ერთობა, ანუ ერთარსების ერთობა. ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში კი „ერთი“ არის ტრიადის პირველი პირი. ქრისტიანულ სამებაში მოცემულია მისტერიული იდენტურობა „სამებისა“ „ერთთან“, რაც ლოგიკური აზროვნებისათვის მიუღებელია. 3=1 აბსურდია უბრალო არითმეტიკის თვალსაზრისით, მაგრამ აპოფატური ღვთისმეტყველების თვალსაზრისით ეს მისაღებია, თუ რიცხვებს გავიაზრებთ თვისობრივად, ვინაიდან ქრისტიანული სამება გამოცხადებისმიერი ჭეშმარიტებაა და არა სპეკულატური ფილოსოფიის ან არითმეტიკის ჭეშმარიტება. გამოცხადებისმიერი ჭეშმარიტებები მიუწვდომელია ადამიანური ინტელექტისათვის, ჩვეულებრივი ლოგიკისათვის. ამის გამო ღვთისმეტყველებაში შემუშავებულია ე.წ. აპოფატური გზა ანუ Via Negativa, გზა მისტიკური თეოლოგიისა (დოგმატური თეოლოგიისაგან, ანუ კატაფატიკისაგან განსხვავებული), რომელიც მიზნად ისახავს არა მხოლოდ უარყოფას ღვთაების ყველა არსებული ატრიბუტისას, არამედ იძლევა ლოგიკური გონებისათვის მიუღებელ ანტინომიებს, რომელთა მეოხებითაც ადამიანს ძალუძს მიუახლოვდეს წარმოდგენას გამოუთქმელი ღვთაებისას, ვინაიდან თავად ანტინომიაც ნეგაციაა ერთგვარი[8].

ვეფხისტყაოსნის 836-ე სტროფი მთელი თავისი შინაარსით ენათესავება არა პლოტინს და წარმართულ ნეოპლატონიზმს, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, ეკლესიის მამათა აპოფატურ ნააზრევს. ეს სტროფი მთლიანად აგებულია აპოფატური ანტინომიზმის პრინციპზე, რომელიც მდგომარეობს ურთიერთის გამომრიცხავი ცნებების შეწყვილებაში და იდენტიფიკაციაში.ეს ურთიერთის გამომრიცხავი, დაპირისპირებული ცნებებია: „მზე“ და „ღამე“, „ერთარსება“ (სამება) და „ერთი“, „უჟამობა“ და „ჟამი“. ეს ანტინომიზმი მთლიანად დაირღვეოდა, რუსთაველს აქ ნახმარ „ერთში“ ნეოპლატონური „ერთი“ რომ ეგულისხმა, ვინაიდან ნეოპლატონიზმში არ არსებობს ტრინიტარული ანტინომიზმი, სამისა და ერთის მისტერიული იდენტურობა. „ერთარსების“ ხმარება სიტყვა „ერთთან“ არავითარ ანტინომიას არ ჰქმნის ნეოპლატონიზმის გაგებით.

836-ე სტროფში მოცემული ღვთაებისაკენ ზეაღმავალი უკუთქმითი გზა, რომელიც თავისი ანტინომიებით ეწინააღმდეგება აზრის ბუნებ-

[7] Oratio XL, P. G. XXXVI, 417 BC.
[8] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69.

რივ, ლოგიკურ მიმდინარეობას, ასეც შეიძლება წარმოვიდგინოთ: მზე-ღამე, ერთარსება (სამება)-ერთი, უჟამო (ბა)=ჟამი), ხოლო უბრალო არითმეტიკის ენაზე 3=1 ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, რასაკვირველია, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ სამი რ ა ო დ ე ნ ო ბ რ ი ვ ა დ გაიაზრება. ეს არის თვისობრივი მხარე რიცხვისა, რომელიც ესოდენ დიდ როლს თამაშობდა ძველ მათემატიკაში[9]. ასე რომ, აქ მატერიალური რიცხვების მატებაში როდია საქმე, არამედ თვისობრივი სამების თვისობრივ ერთებასთან იდენტურობაში[10]. ამრიგად განიხილავდა რიცხვებს ძველად ე. წ. „ქვალიტატიური მათემატიკა"[11], რომლის თვალსაზრისითაც, ე რ თ ი არის ერთება გამოცხადებამდე, თვითგამოვლენამდე, ორი არის ორება, რომლის არსია შემოქმედებითი თვითგამოვლენა ერთისა შესაქმეში[12], მისი არსია დიალექტიკური ბრძოლა პოლარობისა, რომელსაც ქმნის ორება, ხოლო ამ ბრძოლის შედეგად ხდება გადასვლა ახალ, უფრო მაღალ, სრულყოფილ ერთებაში, ანუ ს ა მ ე ბ ა შ ი. ასეთია გზა ორების პოლარობიდან სამების ერთიანობისაკენ. ასეთი შინაგანი ნათესაობაა ერთსა და სამს შორის კვალიტატიური თვალსაზრისით.

ამრიგად, "ერთი" არის ერთება გამოცხადებამდე, გაორებამდე, სამი კი არის ერთება გამოცხადებაში, გაორების შემდეგ[13]. შეიძლება ითქვას აგრეთვე, სამი იგივე ერთია გამოცხადებაში. ხსენებული მოვლენის არსს კარგად გადმოსცემს გერმანული სიტყვა "Drei-Einigkeit", რომლის პირდაპირი თარგმანი იქნება "სამ-ერთება". (ამასთანავე, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სამი თვისობრივი თვალსაზრისით არის რ ი ც ხ ვ ი ღ ვ თ ა ე ბ ი ს ს ი ვ რ ც ე ში გ ა მ ო ც ხ ა დ ე ბ ი ს ა, ამის გამო ტოლფერდა სამკუთხედს ძველ ბერძნულ მისტერიებში უწოდებდნენ "დემიურგულ სამკუთხედს"[14], ხოლო ქრისტიანულ ეკლესიაში ტოლფერდა სამკუთხედი, რომელშიაც თვალია ჩახატული, ითვლება სამებით ერთი ღვთაების სიმბოლოდ).

მართალია, 836-ე სტროფში ნახსენები „ერთარსება" არ ნიშნავს, არაერთს რაოდენობრივი სამის გაგებით, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ იგი მიუთითებს სამის თვისობრივ ბუნებაზე, სამებაზე, სამპიროვნების,

---

[9] E. Bindel, Die Geistigen Grundlagen der zahlen, Stuttgart, 1956, S. 65.

[10] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 48.

[11] H. Hessenbruch, Geheimnisse und Wesen der Zahlen, Köln, 1963, S. 11.

[12] იქვე, გვ. 36.

[13] იქვე, გვ. 38.

[14] იქვე, გვ. 40.

სამგვამოვნების ერთარსებობაზე, სხვაფრივ მის ხმარებას არავითარი აზრი არა აქვს. ამ ასპექტით შეიძლება მისი დაპირისპირება ამავე სტროფში ნახმარ „ერთთან". ამდენად „ერთარსება" და „ერთი" შეიძლება მივიღოთ ისეთივე ანტინომიურ ცნებებად, როგორიცაა "მზე" და „ღამე", „უქამობა" და „ჟამი", და აქედან გამომდინარე განვიხილოთ ისინი აპოფატიკის თვალსაზრისით, ვინაიდან წმინდა „ერთი" არადიფერენცირებული ერთობაა, ხოლო „ერთარსება" (სამება) დიფერენცირებული ერთობაა, ანტინომიის მიზანი კი არის მათი იდენტურობის ჩვენება. აი, ამრიგად ათავისუფლებს ადამიანს განსჯითი დეფინიციებისაგან აპოფატიური გზა და აჰყავს იგი იმ რეალობის ჰვრეტამდე, რომელსაც ვერ სწვდება შექმნილი ინტელექტი. ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში არასწორად იყო წარმოდგენილი ეს სტროფი, როგორც შ ე რ წ უ მ ა კატაფატიკისა და აპოფატიკისა. კატაფატიკის ელემენტი არ არის ამ სტროფში, ვინაიდან ანტინომიების შექმნა კატაფატიკის სფეროში არ შედის. კატაფატიკა არ ეხება უშუალოდ ღვთის ბ უ ნ ე ბ ა ს, არამედ მხოლოდ ისეთ საგნებს, რომელნიც უ კ ა ვ შ ი რ დ ე ბ ი ა ნ ღვთის ბუნებას. იგი უფრო ინტელექტუალური დეფინიციების გზაა, იგი არ იცნობს ინტელექტისათვის აბსურდულ ანტინომიებს. რაც შეეხება „ერთარსება ერთს" ანუ სამების მისტერიას, იგი მთლიანად მამების აპოფატური ღვთისმეტყველების კუთვნილებაა, ვინაიდან აპოფატიკა სამებას განიხილავს განსაკუთრებით მისი ბუნებისეული ასპექტით[15]. რაც შეეხება სამების პ ი რ თ ა გ ა რ ჩ ე ვ ა ს, მათ შესახებ თეორეტიზებას, ეს ყოველივე კატაფატიკის სფეროში შედის[16], მაგრამ სწორედ ამას ვერ ვხედავთ 836-ე სტროფში. შემთხვევითი როდია რომ სიტყვა „სამება" არ არის ამ სტროფში ნახსენები, არც ცალკეულ პირთა დეფინიციებია მოცემული, არამედ პირდაპირ ნახმარია „ერთარსება". ამის მიზეზი ის გახლავთ, რომ ამ სტროფში პოეტი მიელტვის ღვთის ბუნების გადმოცემას აპოფატიკის გზით, მას მიზნად როდი დაუსახავს დოგმატური თეოლოგიური დეფინიციების მოცემა, პირთა გარჩევა. კატაფატიკა ხომ მთლიანად დოგმატური თეოლოგიის კუთვნილებაა და არა მისტიურისა[17]. უნდა ითქვას აგრეთვე, რომ ხსენებულ სტროფში „სამების" ნაცვლად სიტყვა „ერთარსების" ხმარებას კიდევ ერთი მიზეზი აქვს. ღვთისმეტყველებაში და ჰიმნოგრაფიაში ხშირად ითქმის, რომ, როდესაც ღმერთს ქ ა დ ა გ ე ბ ე ნ, მის შესახებ საუბრობენ, ან ახასიათებენ მას, ქადაგებენ სამებას, ხოლო, როდესაც

---

[15] V. Lossky, გვ. 63.
[16] C. E. Rolt, დასახ. ნაშრომი, გვ. 73.
[17] იქვე, გვ. 73.

მას ადიდებენ და თაყვანს სცემენ, ადიდებენ როგორც ერთარსებას. მაგ., ძლისპირებში ნათქვამია: „რაჲთა გქადაგოთ ღმერთი სრული სამგვამოვნად თვითებითა, შეურევნელად, ბუნებით განუყოფელად, ერთარსებით დიდებულად“ (გვ. 156). ხშირია აგრეთვე „ერთარსებით თაყვანისცემული“ და „სამებით ცნობილი“ (გვ. 127), ე. ი. სამება, პირების გარჩევა ცნობის საქმეა. „და ერთობით ვადიდებდეთ ერთარსებასა ღმრთეებისასა“ (გვ. 121). ასეთი დაპირისპირება ფორმულის ხასიათსაც კი იძენს ქართულ ჰიმნებში: „სამებით ცნობილსა, ერთარსებით დიდებულსა“ (გვ. 98) „ცნობილი“, ცხადია, შიუთითებს კატაფატური ღვთისმეტყველებისათვის ცნობილზე. ამასვე აღნიშნავს გრიგოლ ღვთისმეტყველი, კერძოდ, იგი ამბობს, რომ, როცა სამზეა საუბარი, „მოკვდავთ უქადაგებენ სამი ნათლის ღირსებას, ხოლო, როცა ერთზეა საუბარი, ვადიდებთ ნათელ ერთმეუფებას (11, გვ. 20).

ამრიგად, თუ დისკურსიულ გონებაზე დაყრდნობილი კატაფატიკა ახუ დოგმატური თეოლოგია განსაზღვრავს ღვთის ატრიბუტებს, სულის ინტუიტურ, ჭვრეტით უნარზე დაყრდნობილი მისტიკური თეოლოგია და პოეზია (ჰიმნოგრაფია) არღვევენ ამ განსაზღვრებებს ანტინომიებით, რომელნიც ინტელექტს აბსურდულად ეჩვენება, რათა უფრო მიაახლონ ადამიანი ტრანსცენდენტული ღვთაების ჭვრეტას. გოეტე ამბობდა. „მე თითქმის მწამს, რომ ალბათ მხოლოდ პოეზიას თუ ძალუძს გადმოცემა ისეთ საიდუმლოებათა, რომელნიც პროზაში, ჩვეულებრივ, აბსურდულად გვეჩვენებიან, ვინაიდან მათი გადმოცემა შეიძლება მხოლოდ წინააღმდეგობებში, რომელთაც უკუაგდებს ადამიანური ინტელექტი (განსჯა)“ ან, რუსთაველის სიტყვებით რომ დავსძინოთ, რომელსაც „ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“. აქედან ცხადი ხდება, თუ რაოდენ ღრმა კავშირია აპოფატიკასა და პოეზიას შორის.

მართალია, კატაფატიკა და აპოფატიკა სხვა რელიგიურ და ფილოსოფიურ მიმდინარეობებშიც გვხვდება, მაგრამ მოცემულ სტროფში დანამდვილებით მხოლოდ მამების აპოფატიკასთან გვაქვს საქმე, ვინაიდან „ერთარსება“ (სამება) და „ერთი“ არსად არ ჰქმნის ანტინომიას, გარდა ქრისტიანული აპოფატური ღვთისმეტყველებისა. გარდა ამისა, „ერთარსება“ არსად არ იხმარება ღმერთთან დაკავშირებით. პლოტინის ტრიადა, როგორც ითქვა, დამავალი იერარქიაა ერთისა, გონებისა და სულის, შან არ იცის პირთა ის თანასწორობა, რომელიც ახასიათებს ქრისტიანულ თვალსაზრისს, ამიტომ პლოტინის ტრიადა, სა-

მეუღლი, არ ჰქმნის ტრინიტარულ ანტინომიზმს სამსა და ერთს შორის, ვინაიდან პლოტინთან ვხვდებით ტრიადას და არა ტრინიტეტს[18].

თუ მოცემულ სტროფში "ერთარსება" წმინდა "ერთის" მნიშვნელობით არის ნახმარი, მაშინ გაუგებარია, რად დასჭირდა პოეტს ასეთი ტავტოლოგია? ნ.მარის სამართლიანი შენიშვნით, ტავტოლოგიებს რუსთაველი მაშინ მიმართავს ,როდესაც ორ სხვადასხვა ენაზე ახსენებს ერთსა და იმავე ცნებას. მაგ., "ვითა ვეფხსა, წავარნა და ქვაბი აქვსო, სახლად, მენად"[19]. სხვაგვარი ტავტოლოგიები მასთან არსად დასტურდება. მაგრამ აქ საქმეც ის არის, რომ რუსთაველმა ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ სამება არა მხოლოდ არსებით ერთია, ერთარსებაა, არამედ იგი იდენტურია წმინდა ერთისა და ამით შექმნა ანტინომია, რომელსაც ამგვარად გადმოსცემდა წმ.მაქსიმე აღმსარებელი: "ღმერთი არის იდენტურობა მონადისა და ტრიადისა" (რა თქმა უნდა, ერთარსება ტრიადისა ანუ თვისობრივი ტრიადისა). ნეოპლატონიზმში განა ვინმე ეჭვობდა "ერთის" ერთარსებობას? განა implicite არ იგულისხმებოდა რომ "ერთს" ერთი არსება აქვს? განა ვინმე ფიქრობდა, რომ მას სამი არსება აქვს ან მეტი? მაშ, რაღა საჭირო იყო ღია კარების მტვრევა და სტროფში "ერთისათვის" "ერთარსების" მიკერება, თუ რუსთაველი ნეოპლატონურ ერთს გულისხმობდა? მაგრამ საქმეც ის არის, რომ იგი "ერთარსებაში" "სამებას" გულისხმობდა, "ერთი" კი დასჭირდა ანტინომიისათვის.

ამრიგად, ნეოპლატონური ტრიადის დამავალ იერარქიაში ზეშთაარსება ერთიდან გამოდის ნაკლებ სრულყოფილი გონება, გონებიდან— ნაკლებ სრულყოფილი სული. ერთისაგან იწარმოება ყოველი მყოფი, ერთი არის მარტივი, ზეარსული, ზეყოფიერი (ὑπερούσιον) ერთება, თავად მის წიაღში კი სამებაზე საუბარი გამორიცხულია. გონებაც, სულიცდა მთელი დანარჩენი ყოფიერებაც ეკუთვნისმრავლობითობას ქრისტიანული სამება კი ყოველ-

---

[18] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49. იხ. აგრეთვე Kremer K. Neuplatonische Seinsphilosophie, Leiden, 1966, p. 247. იხ. აგრეთვე: Picavet F., Hypostases Plotiniéns et Trinité chretiénne: Annaire de l'ecol pratique des Hautes-Etudes. Section des Sciences; Religieuses, Paris, 1917, s. 1—52. აპოფატური ანტინომიზმი ღვთის გაგებასთან დაკავშირებით, საერთოდ მიღებული იყო ძველ მისტერიებში. მაგალითად ჰერაკლიტესთან ვხვდებით ასეთ ანტინომიზმს: ღმერთი არის დღე-ღამე, ზამთარი-ზაფხული, ომი-მშვიდობა, სიმაძღრე-შიმშილი (Fragm. 67) იხ. Annales Contemporaines, Paris, 1923, გვ. 207. მაგრამ, რაც შეეხება ტრინიტარულ ანტინომიზმს და ტერმინ "ერთარსებას", ეს დაკავშირებულია მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიის მამათა ნააზრევთან, კერძოდ, ნიკეის საეკლესიო კრებასთან (IV ს.)

[19] Н. Я. Марр, Грузинская поэма «Витязь в Барсовой Шкуре Шоты из Рустава, Известия Академии Наук, 1917, с. 484.

გვარ მრავლობითობაზე მაღლა დგას. დიონისესეული ზეშთაარსებითი ზეყოფიერი ზეღმერთი თ ა ვ ი ს წ ი ა ღ შ ი ვ ე სამებითია და ამავე დროს ერთია. მასში იმმანენტურადაა მოცემული მისტერიალური იდენტურობა სამებისა ერთებასთან: "არამედ ვითარ იგი გვითქუამს, რაჟამს ღმრთისმეტყველებითთა განწესებათა დაეწერდეთ ერთისა მის უმეტესად უცნაურისა, არსებათა უზეშთაესისა თვითსახიერებისა, ესე იგი არს, რომელ ვიტყვი ს ა მ ე ბ ი თ ი ს ა ე რ თ ო ბ ი ს ა, ერთ-ღმრთეებისა და ერთსახიერებისა არცა გამოთქუმად, არცა მოგონებად შესაძლებელ არს" (გვ.10). მაგრამ ამასთან არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ქრისტიანული ზეშთაარსებითი ღმერთი არც ცალკე სამებაა და არც ცალკე ერთება, არეოპაგელის თქმით, იგი არ არის "არცა ერთებად, არცა სამობად, არცა რიცხვი, არცა პირველობად",ე.ი. იგი არც "ერთარსებაა" ცალკე, არც "ერთი", იგი ყოველგვარ განსაზღერებაზე მაღლა დგას. ხოლო ნეოპლატონური ღმერთი განსაზღვრულია, როგორც "ერთი". აი, ამრიგად განსხვავდება ქრისტიანული რ ე ლ ი გ ი უ რ ი გ ა მ ო ც ხ ა დ ე ბ ი ს ე უ ლ ი გაგება ღვთისა ნეოპლატონური ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი გაგებისაგან.

ქრისტიანულ აპოფატურ ღვთისმეტყველებაში უმაღლესი ანტინომიაა ტრინიტარული ანტინომია, რომელიც მდგომარეობს შემდეგში. არსებობს ანტინომია, ერთი მხრივ, ღმერთის ბუნებასა და, მეორე მხრივ, თანადაუსაბამო, თანასწორ, მაგრამ ა მ ა ვ ე დ რ ო ს განსხვავებულ პირებს შორის. ე. ი. ანტინომია იქმნება ერთბუნებოვნებასა და სამპიროვნებას შორის[20]. თუ დაირღვა ამ ანტინომიზმის ბალანსი, რომელიც ა თ ა ვ ს ე ბ ს ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ა დ გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ს ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ა დ ი დ ე ნ ტ უ რ თ ა ნ, დაიწყება ტენდენცია ან არიოზის სამღმერთიანობისკენ (ბუნების დაყოფა), ან საბელიოსის უნიტარიზმისკენ (პირთა შერევა). ის მკვლევარნი, რომელნიც უარყოფენ სამებას 836-ე სტროფში, რუსთაველს თავისდა უნებურად აცხადებენ საბელიოსის უნიტარიზმის მიმდევრად, თუმც საბელიოსის უნიტარიზმის მიმდევარი არასოდეს შექმნიდა ლოგიკური გონებისათვის ესოდენ მიუწვდომელ სტროფს, როგორიცაა 836-ე სტროფი, ვინაიდან საბელიანიზმი ხომ სწორედ ლოგიკურობის მოთხოვნილებიდან გამომდინარე უპირისპირდება მამების ტრინიტარულ ანტინომიზმს, საბელიანური მოძღვრების თვალსაზრისით უფრო გასაგებია მტკიცება 1=1, ვიდრე 3=1, მაგრამ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ღვთისმეტყველების ჭეშმარიტებები არითმეტიკის ჭეშმარიტებებზე ვერ დაიყვანება. რუსთაველის თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ საბელიანელები არიან

[20] V Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

ის „ჰკვიანნი“, რომელნიც ვერ მიხვდებიან ტრინიტარულ ანტინომიზმს.

ამრიგად, ანტინომიური ბალანსი, ერთი მხრივ, სამპიროვნებასა და, მეორე მხრივ, ერთბუნებოვნებას შორის არის პირველი პირობა ქრისტიანული სამებისა. დასავლური თეოლოგიური აზროვნება ამოსავალ წერტილად ირჩევდა მეტწილად ერთბუნებოვნებას და შემდეგ გადადიოდა სამპიროვნების განხილვაზე, აღმოსავლური კი, პირუკუ: სამპიროვნებიდან ამოდიოდა და შემდეგ გადადიოდა ერთბუნებოვნებაზე, ე. ი. ჯერ სამის ასპექტი, სამის ერთარსებობის ასპექტი; შემდეგ კი წმინდა ერთი, როგორც ასეთი[21]. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის გასაგები ხდება თუ რატომ დაწერა რუსთაველმა ჯერ „ერთარსება“ (ე. ი. სამი პირის ერთარსებობის ასპექტი), შემდეგ კი „ერთი“ (ბუნების ერთების ასპექტი). „ერთარსება“ ხომ პირების ერთარსებობაა, ხოლო „ერთი“ ბუნების ერთობა. ასე რომ მიმდევრობაც კი ემთხვევა აღმოსავლეთის ეკლესიის მამების ნააზრევს. აი, ამიტომ იყო შოთა „ღვთისმეტყველიცა მაღალ“, როგორც მას უწოდებს ანტონ კათალიკოსი!

*
* *

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, კიდევ ერთხელ უნდა ითქვას, რომ ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ქრისტიანული თეისტური პიროვნული ღმერთია, რომელთან „შეჰქმნა სამყარო“ „შეჰქმნა სახე ყოვლისა ტანისა“, რომელი „ალხენს მონანულთა“, „საზღვარსა დაუსაზღვრებს“, „ცხოველ არს“, „ზის“, არის „არსთა მხადი“, „არსთა მხედი“ და ა. შ. როგორც არაერთგზის აღნიშნულა, ეს ყოველივე უცხოა ნეოპლატონიზმის ზეყოფიერი, პასიური ერთისათვის, რომლისაგანაც ემანირებულია სამყარო. რაც შეეხება იმას, რომ პოემაში არ იხსენიება ღვთისმშობელი, უმანკო ჩასახვა, წმინდანები და ა. შ., საერთოდ არ იხსენიება სახარება და არც არაფერი მასთან დაკავშირებული, ასეთი მტკიცება მოკლებულია საფუძველს. რამდენადაც პოემის მოქმედება პირობითად არაბეთსა და ინდოეთშია გადატანილი, აქ ვერ იქნებოდა ჭარბად ქრისტიანული ტერმინოლოგია, მაგრამ რუსთაველი მაინც არღვევს ალაგ-ალაგ პირობითობას და ახსენებს მოციქულებს, აღვსების დღეს (აღდგომას) და ა. შ.

ძირითადად კი, ხსენებული მიზეზის გამო, ვეფხისტყაოსანში ქრისტიანულ გაგებებზე საუბარია არაპირდაპირად, მეტაფორულად,

---

[21] იქვე, გვ. 57.

გადატანით. საშებაზე საუბრისას ჩვენ უკვე ნაწილობრივ დავრწმუნდით ამაში. ახლა ვნახოთ, როგორი გაგებით იხმარება ვეფხის ტყაოსანში „მზე-ხატი ღმრთისა“, ანუ „ხატი ერთარსებისა ერთისა“ ისმის კითხვა, ამ შემთხვევაში მატერიალურ მზე-მნათობს გულისხმობს პოეტი, თუ მზის სულს, ქრისტეს? ამასთან დაკავშირებით მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ვ. ნოზაძე თვლის, რომ აქ საქმე ეხება მზე-მნათობს, ასტროლოგიურ მზეს[22]. მკვლევარი ვერ ამჩნევს, თუ როგორ უთხრის ამით ძირს საკუთარ დებულებას რუსთაველის ქრისტიანობისას. რომელი ჰეშმარიტი ქრისტიანი მიანიჭებდა მზე-მნათობს ისეთ დიდ ხელმწიფებას, როგორიც მას მინიჭებული აქვს 836, 837 სტროფებში? დავუკვირდეთ, რა არის აქ მზეზე დამოკიდებული? ადამიანთათვის ბედის შეცვლა, შველა ტყვეჭმნილისა, რომელსაც „ჯაჭვნი ასხიან რკინანი“, მას ჰმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად, სხვაგან იგია „უმძლესი, მძლეთა-მძლე“ და სხვა.

მეორე მხრივ, კი, ქრისტიან ღვთისმეტყველთა ნაშრომებში ყველგან ვხვდებით გამძაფრებულ პოლემიკას ასტროლოგიასთან, რომელიც თვლიდა, რომ ადამიანთა ბედი მნათობებზეა დამოკიდებული. გრიგოლ ნაზიანზელი თავის ერთ-ერთ ქადაგებაში ამბობს: „შორს ჩემგან ის ხალხი, ვინაც უარყოფენ ღვთაებას და სამყაროს კეთილმოწყობილობას არ მიაწერენ ყოველგან განმგებელ და ყოვლისმპყრობელ არსებას! განმეშორონ ისინი, ვინც უარყოფენ განგებას, და ყოველივეს სამყაროში მიაწერენ არამყარ ლტოლვას, ან უქმედებარებენ ვარსკვლავთა მოძრაობას, ასეთ ხალხს თითქოს ეშინიაო, რომ ხსნა მიიღოს ღვთისაგან. ვინ ამოძრავებს ვარსკვლავებს და როგორ? თუ ღმერთი ამოძრავებს, რატომ მაინცდამაინც ის არის პირველადი, რასაც ამოძრავებს ღმერთი? თუ ვინმემ რამე შეჰკრა, იგი ხომ გახსნის კიდევაც? ხოლო თუ ღმერთი არ ამოძრავებს მნათობთ, როგორ ღა მოქმედებენ ისინი და როგორ ღა ეწინააღმდეგებიან დაუსაბამოს და ყველაზე მეტად სრულყოფილს?.. განგების უარყოფა ღვთის წინააღმდეგ ამ-

---

[22] ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, გე. 195. აღსანიშნავია, რომ ვეფხისტყაოსნის „მზე-ხატთან“ დაკავშირებით მკვლევარს უცნაური წინააღმდეგობები ახასიათებს, კერძოდ, დასახელებული ნაშრომის 185 გვერდზე იგი უარყოფს ვახტანგისეულ დებულებას, რომ „მზე-ხატი ღმრთისა“ ვეფხისტყაოსანში ქრისტეა, შემდეგ 189 გვერდზე ამბობს გარკვეით, რომ მზე ხატი ღმრთისა, ანუ ერთარსებისა ერთისა ასტროლოგიური დებულება არ არის და საბოლოო დასკვნის სახით იმეორებს იქვე, რომ ეს არის ქრისტიანული თეოლოგიის ფილოსოფიური დებულება. შემდეგ უეცრად 195 გვერდზე 836-ე სტროფის ანალიზის შემდეგ მკვლევარი აცხადებს: „პირადად მგონია ამ შაირში მზე არის მხოლოდ ასტროლოგიური სიმბოლო“. აშკარაა, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით მკვლევარი ჩიხშია მოქცეული. ქვემოთ ჩვენ გავაანალიზებთ, თუ რატომ დგას იგი ასეთი სიძნელის წინაშე „მზე-ხატთან“ დაკავშირებით.

ბოხებაა. ან იქნებ ისიც თქვან, რომ ღმერთიც ბედს ექვემდებარება და თავადაც ატარებს ბორკილებს? აი, როგორ იბნევიან ეს ჰკუის კოლოფები თაეიანთ მოძღვრებაშივე"[23].

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ღვთისმეტყველი ასტროლოგიურ შეხედულებას ადამიანის ბედის მნათობებისადმი დაქვემდებარებაზე განგების უარყოფად თვლის, ვინაიდან ყოველგვარი ფატალიზმი განგების უარყოფაა. ასე რომ, ძირითადი განსხვავება ასტროლოგიურ თვალსაზრისსა და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების თვალსაზრისს შორის განგების უარყოფაა. მეორე მნიშვნელოვანი განხვავებაა ის, რომ წარმართული ასტროლოგიური თეოლოგიისათვის დამახასიათებელია პანთეისტური შეხედულება ღმერთზე[24], ხოლო ქრისტიანული ღვთისმეტყველება იცავს თეისტურ თვალსაზრისს.

როგორც აღინიშნა, არსებობს საცთური „ვეფხისტყაოსანში" წარმართული ასტროლოგიური თეოლოგიისათვის დამახასიათებელი მზის კულტის დანახვისა და ამის საფუძველზე რუსთაველის „მზიურ წარმართად" გამოცხადებისა. გავარკვიოთ თავდაპირველად ამ მზის კულტის არსი.

ძველ მსოფლიოში ფართოდ იყო გავრცელებული ქალდეური ასტროლოგიიდან მომდინარე მზის კულტი, რომელმაც განსაკუთრებით მოდგა ფესვი რომის იმპერიაში. ჯერ კიდევ ეგვიპტელთათვის და ბაბილონელთათვის მზე სამეფო მნათობი იყო[25], შემდეგ მან რომშიაც განაგრძო იმპერატორებისათვის სვის მინიჭება და სამეფო სიქველის მიცემა. იმპერატორი და მზე ერთი ბუნებისანი იყვნენ, შეიძლება ითქვას, თანაარსნი[26]. ისინი ამავე დროს თანაბრად უძლეველნი იყვნენ. საკულტო მზეს ერქვა Sol invictus, "უძლეველი მზე", ასეთივე უძლეველი იყო იმპერატორი. 274 წელს მარკუს ავრელიუსმა ააგო Sol invictus-ის ტაძარი და დააფუძნა მისი კულტი, რომელშიაც შეერთდნენ რომაული კერპთაყვანისმცემლობა და სემიტურ-სირიული მზის თაყვანება. მაგრამ მაგე დროს არ უნდა დავივიწყოთ, რომ თვით ქრისტიანი იმპერატორები კონსტანტინე დაკონსტანციუსი არ ივიწყებდნენ თავიანთ წარმომავლობას Sol invictus-საგან[27]. მათ ქრისტიანობას ეს სრულიადაც არ უშლიდა ხელს.

---

[23] Творения Григория Богослова, ч. V. с. 40.

[24] F. Cumont, Astrology among the greeks and Romans, New York, 1960, p. 56.

[25] H. Frankfort, Kingship and the Gods, p. 148.

[26] F. Cumont, Astrology..., p. 55.

[27] იქვე, გვ. 55.

მართალია, ვეფხისტყაოსანში მოხსენიებულია Sol invictus მთელი თავისი ატრიბუტებით ("უმძლესი, მძლეთამძლე", "ვინ მდაბალსა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ სვესა" და ა.შ.) მაგრამ ეს არ კმარა იმის საბუთად, რომ ამის გამო რუსთაველი წარმართული ასტროლოგიური თეოლოგიის მიმდევრად გამოვაცხადოთ. ასევე შეუძლებელია ვეფხისტყაოსანში დანახვა ანტიკურობის მწუხრზე აღმოცენებული მეცნიერული პანთეიზმისა, რომელიც ამ დროს წარმართობის ზოგად კრედოდ იქცა და რომლისთვისაც ღვთაების უსასრულო ძალა ცხადდებოდა ბუნების ყველა ელემენტში, ვინაიდან, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ვეფხისტყაოსანი იცნობს არა მხოლოდ ღვთის სამყაროსადმი იმმანენტურობის იდეას, არამედ ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ უ რ ო ბ ი ს იდეასაც.

ეს უკანასკნელი კი საფუძველია ავტორის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური კრედოსი, რომელიც ყოველ ნაბიჯზე ამჟღავნებს ქრისტიანული თეიზმისა და კრეაციონიზმის ნიშნებს, თანაც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ თეიზმი შეიცავს ღვთის სამყაროსადმი იმანენტურობის გაგებასაც. „ვეფხისტყაოსანში" პანთეისტური იდეები ეჩვენებოდათ ისეთ მკვლევრებს, რომელთაც ავიწყდებოდათ, რომ პანთეიზმი ცალმხრივად გვაძლევს ღვთის სამყაროსადმი იმანენტურობის იდეას, ხოლო თეიზმი ათავსებს იმანენტურობას ტრანსცენდენტულობასთან, ასე რომ პანთეიზმი თეისტური იმანენტურობის დოქტრინის გაცალმხრივებული, გადაგვარებული ფორმაა, როგორც ამას გვეუბნება ს. ე. როლტი (Dionisios the Areopagite, by C. E. Rolt, გვ. 114), ასე რომ, ასეთი მკვლევარნი აშკარად თვალს ხუჭავდნენ იმაზე, რომ ვეფხისტყაოსანში მოცემულია ღვთის ტრანსცენდენტული ასპექტიც. შეუძლებელია აგრეთვე დაშვება იმისა, რომ რუსთაველი ეკლექტიურად აერთებს ქრისტიანული თეისტური ღვთისმეტყველების ელემენტებს წარმართული პანთეისტური, ასტროლოგიური თეოლოგიის ელემენტებთან და ვერ ხედავს, თუ როგორ ეწინააღმდეგებიან ისინი ურთიერთს. ვ. ნოზაძეც თავისდა უნებლიედ ამგვარ ეკლექტიკოსად გვისახავს რუსთაველს, როცა აცხადებს, რომ „მზე-ხატი ღმრთისა" არის ასტროლოგიური დებულება (რასაკვირველია, მხოლოდ მოცემულ პუნქტში, ვინაიდან სხვა საკითხებთან დაკავშირებით იგი საკმაო საბუთიანობით უარყოფს რუსთაველის ეკლექტიკოსობას).

ვ. ნოზაძე ამბობს 836-ე სტროფში მოხსენიებულ „მზე-ხატთან" დაკავშირებით, რომ ძნელია გარჩევა თუ რომელი ხატი იგულისხმება აქ, ვინაიდან „აქ დასაყრდენი წერტილი არ მოიპოვება"[28].

---

[28] ვეფხისტყაოსნის ჰზისმეტყველება, გვ. 196.

ჩვენი თვალსაზრისით კი დასაყრდენი წერტილი სწორედ ჰოიპოვება ამ სტროფში და ეს გახლავთ ბოლო ტაეპი:

·ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე, შეყრამდე ჩემად და მისად.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ასტროლოგიური შეხედულება ბედზე უკიდურესად ფატალისტურია, „ასტროლოგიამ ჩამოაყალიბა ფატალიზმის პრინციპი, რომელიც არის დამანგრეველი ყოველგვარი მორალობისა და რელიგიისა, ფატალიზმი არის მართლაც-და ძირითადი პრინციპი რომელსაც ასტროლოგია ნერგავდა მსოფლიოში“—გვეუბნება პროფესორი კჳმონი, მსოფლიოში სახელგანთქმული სპეციალისტი კლასიკური რელიგიებისა და ასტროლოგიის ისტორიის დარგში[29]. მართალია ასტროლოგიურ თეოლოგიას დასაშვებად მიაჩნდა საკრალური ცერემონიები, მსხვერპლშეწირვანი, ჰიმნები და ა. შ., მაგრამ ბედის შეცვლაზე აუცილებლობით განსაზღვრული ხვედრისათვის თავის არიდებაზე გამორიცხული იყო ყოველგვარი ფიქრი. ასეთი განწყობილება ბატონობდა წარმართულ ანტიკურობაში. ბედის შეცვლა ლოცვის მეოხებით, სენეკას აზრით, მხოლოდ სულით ძაბუნი ადამიანების ნუგეშია, ვინაიდან ფატუმს ვერ ღ ერი შეცვლის (quest. Nat. II, 35). ს ვ ე ტ ო ნ ი უ ს ი ს თქმითაც, იმპერატორი ტიბერიუსი იმდენად იყო დარწმუნებული ფატუმის ყოვლისმძლეობაში, რომ არაფრად აგდებდა რელიგიურ პრაქტიკას (Vita Tib., 69), იმავე აზრისა იყო ასტროლოგი ვ ე ტ ტ ი უ ს ვ ა ლ ე ნ ს ი: „შეუძლებელია მსხვერპლშეწირვით დამარცხება იმისა, რაც დადგენილია და განსაზღვრული დასაბამიდან[30]“. აი, როგორია განწყობილება წარმართული ასტროლოგიური თეოლოგიისა, ამ თეოლოგიის მიმდევარი არასოდეს ათქმევინებდა ავთანდილს: „ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე, შეყრამდე ჩემად და მისად“. ავთანდილის ლოცვები პოემაში სულით ძაბუნი ადამიანის ილუზორული ნუგეში როდია, არამედ ღრმად მორწმუნე ადამიანის ნებელობითი მიმართვები ღვთაებისადმი, რომელიც ფლობს ადამიანთა ბედს არა როგორც მკვდარ აუცილებლობას, ფატუმს, არამედ როგორც თავის საკუთარ, თავისუფალ გადაწყვეტილებას, განგებას (πρόνοια). მართალია, რუსთაველმა იცის, რომ „არავის ძალუძს ხ ო რ ც ი ე ლ ს ა განგებისა გარდავლენა“, მაგრამ ამავე დროს იცის, რომ „ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“ ე. ი. რაც ხორციელს არ ძალუძს, ღმერთს ძალუძს. აი, ამგვარი განწყობილებაა, უწინარეს ყოვლისა, ავთანდილის მზისადმი მიმართვაში. ეს არის ერთი საყრდენი წერტილი.

---

[29] F. C u m o n t, Astrology... p. 84.

[30] იქვე, გვ. 86.

ახლა დავუკვირდეთ როგორი მზეა ეს მზე. ვახტანგ მეექვსე, თეიმურაზ ბაგრატიონი და კალისტრატე კათალიკოსი სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ ეს არის ლოგოსი, ქრისტე, რომელიც, პავლე მოციქულის თქმით, არის „ხატი ღმრთისა უხილავისა“ (1კორ, 2,4). „უხილავი ღმერთი“ კი არის „მხიანი ღამე“, „ერთარსება ერთი“, „უქამო ჟამი“, აპოფატურ ანტინომიაში წარმოდგენილი ქრისტიანული ღმერთი. ხოლო „ხატი ღმრთისა“ არის ქრისტეს საყოველთაოდ გავრცელებული ეპითეტი როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ღვთისმეტყველებაში. ახლა გასარკვევი რჩება ერთი რამ, რატომ ემთხვევა ასე კონკრეტულად ქრისტე მზე-მნათობს, როგორ ხდება დაკავშირება ასტროლოგიური თეოლოგიის Sol invictus-ისა ლოგოსთან, ქრისტესთან?

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ლოგოსი, როგორც სულიერი მზე, ფიზიკური მზის პირველსახე, ფიგურირებს ჯერ კიდევ ქრისტიანობამდელ რელიგიურ და ფილოსოფიურ მოძღვრებებში. ფილონ ალექსანდრიელი ხშირად უწოდებს მზის პარადიგმას, ანუ პირველსახეს, მზის სულს, რომლის გარეგანი გამოხატულებაა ფიზიკური მზე[31]. ფილონი ამბობს, რომ მოსე ღვთაებრივ ლოგოსს მზეს უწოდებდა, რამდენადაც იგი მზის პირველსახეა, იმ მზისა, რომელიც ცაზე ამოდის. სიტყვა პირველსახეს, παράδειγμα-ს ფილონი ხმარობს სულიერი არსის მნიშვნელობით[32]. მართალია, ლოგოსის შესახებ მოძღვრება ძველ საბერძნეთში ჩამოყალიბდა, მაგრამ ღვთის სიტყვა, როგორც სამყაროს შემოქმედი არსი, ცნობილი იყო უფრო ძველ რელიგიურ და თეოსოფიურ მოძღვრებებშიც. მაგ., ძველ სპარსეთში ლოგოსის ანალოგიაა აჰურა მაზდა, სამყაროს მორალური წესრიგის შემოქმედი და ბედის უფალი, რომელიც არის ამავე დროს მზის სული[33], სულიერი მზე. ხოლო ეგვიპტეში ასეთივე არსებაა რა, რომელიც ძველეგვიპტური რელიგიის თვალსაზრისით არის იგივე, რაც ზეციური ლოგოსი[34]. ამრიგად, ლოგოსი იგივე სულიერი მზეა, მზის სულია. უზენაესი ღვთაება, ერთი, შეუმეცნებელია, „უცნაური“ და უთქმელი“, მაგრამ მისი არსება ცხადდება ლოგოსში, ძეში, რომლის ჭვრეტა და შემეცნება ძალუძს ადამიანს. ეს არის ცეცხლი და ნათელი (სულიერი)[35], რომელიც ცხადდება მზეში.

ახლა დავუბრუნდეთ ვეფხისტყაოსანს. პოემაში, ერთი შეხედვით, არის აუხსნელი წინააღმდეგობა. ერთი მხრივ ცხადია, რომ თეისტი ავტორის თვალსაზრისით ადამიანთა ბედი, მიჯნურთა შეყრა და გაყრა,

---

[31] W. Kelber, Die Logislehre..., S. 130.

[32] იქვე, გვ. 131.

[33] Prof. H. Bekh. Aus der Welt der Mysterien, Baden, 1926, S. 15.

[34] The Dictionary of all Scriptures and Myths, p. 415.

[35] R. Wagner, Die Gnosis von Alexandria, Stuttgart, 1968, S. 53.

მათი ბედნიერება თუ უბედობა დამოკიდებულია ღმერთზე (იოანე 5.22), რომელიც არის უცნაური, უთქმელი, არსთა მხადი, არსთა მხედი და ა. შ. პ.ოემაში ერთგან ნათქვამია:

> უთხრა დათმე, ნუ მოკვდები გულსა სრულად ნუ დასჩრი და
> ღმერთი მაგას მოწყალეობს, თუცა ჰირმან არ დაგრიდა,
> თუმც უნდოდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა
> (914)

> ღმერთსამცა ესე რად ექმნა, ეგეთნი დაებადენით,
> არღა შეგყარნა გაგყარნა, ხელი გქმნა ცრემლთა დადენით,
> (930)

მეორეგან კი ეს ყოველივე დამოკიდებულია მზეზე (836, 837 სტროფები) როგორ ხდება, რომ პოემის ერთ თავში ავთანდილი ღვთისმოსავი გამოდის, ხოლო მეორე თავში მზის მოსავი? ნუთუ იგი ასე სწრაფად შეიცვლიდა მსოფლმხედველობას? ან იქნებ რუსთაველი გულმავიწყია, ავიწყდება თავისი გმირის თეისტობა და უეცრად სოლარისტ პანთეისტად წარმოგვიდგენს მას? მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მთლიანად მოიხსნება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ე ზ ო ტ ე რ უ ლ ი ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ი ს ე რ თ-ე რ თ ი უ მ თ ა ვ რ ე ს ი დ ე ბ უ ლ ე ბ ა ა ძ ე ღ მ ე რ თ ი ს, ლ ო გ ო ს ი ს, ქ რ ი ს ტ ე ს კ ა ვ შ ი რ ი მ ზ ე-ძ ნ ა თ ო ბ თ ა ნ, რ ა მ დ ე ნ ა დ ა ც ქ რ ი ს ტ ე ა რ ი ს მ ზ ი ს ს უ ლ ი (არა მეტაფორულად, არამედ კონკრეტულად)[36], ქრისტესთან კი უშუალოდ არის დაკავშირებული განგება, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ამიტომ სთხოვს მას ავთანდილი „ბედსა ნუ მიცვლიო“. ამას არ ეწინააღმდეგება ის გარემოება, რომ ამ მზეს „ხატად ღმრთისად იტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“, ვინაიდან ძე ღმერთი, ერთი მხრივ, იდენტურია თავისი ბ უ ნ ე ბ ი თ მზიანი ღამისა, ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა, ხოლო თავისი პ ი რ ი ს ე უ ლ ი ასპექტით, ჰიპოსტასით, განმზევებით და განკაცებით განსხვავდება სხვა პირებისაგან და არის „ხატი ღმრთისა უხილავისა“, როგორც მას უწოდებს პავლე მოციქული.

ძართალია, ეგზოტერულ ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში თითქოს არსად ფიგურირებს იდეა ქრისტეს კონკრეტული კავშირისა მზე-მნათობთან, მაგრამ არსებობს მინიშნებები ამ ფაქტზე. ერთ-ერთი ასეთი მინიშნებაა ქრისტეს ცნობილი საღვთისმეტყველო ეპითეტები „საცნაური მზე“, „მზე სიმართლისა“ და ა. შ. ამ კავშირის შესახებ პირდა-

---

[36] R. Frieling, Cottes-Sohn und Sonnen-Geist, Die Christengemeinschaft Monatschrift zur Religiosen Erneuerung, Stuttgart, März/April 1950, S. 96—97.

პირ საუბარს ღვთისმეტყველება თავს არიდებდა, რადგანაც არსებობდა საფრთხე სოლარული წარმართობის აღორძინებისა ფართო მასებში, ვინაიდან მასები ჯერაც არ იყვნენ მომზადებულნი მსგავსი თეოსოფიური ჰეშმარიტებების მისაღებად.

ქრისტიანული ეზოტერიზმი განუყოფელია ეკლესიის მამათა მოძღვრებისაგან, განსაკუთრებით პირველ ქრისტიანულ საუკუნეებში. ეზოტერიზმს იცავდნენ ყველა ადრეული მამები: იუსტინე ფილოსოფოსი, ირენეოსი, კლემენტ ალექსანდრიელი, კირილე იერუსალიმელი და სხვანი[37]. მაგ., ბასილი დიდი წერს ეზოტერიზმის შესახებ: „ეკლესიაში არსებული დოგმატებიდან და ქადაგებებიდან ზოგიერთი გვაქვს საღვთო წერილის მოძღვრებებში, ხოლო ზოგიერთი გადმოცემული გვაქვს საიდუმლოდ, მოციქულთა ტრადიციით... დოგმატის შესახებ ვდუმვართ, ქადაგებას კი ხალხს ვამცნობთ“ (О св. Духе გვ. 332).

გერმანელი მკვლევარი ავგუსტი ასახელებს გამოთქმებს, რომელთაც ხმარობდნენ მამები ეზოტერული წესის აღსანიშნავად: Ἐπίκρυψις, σιωπή, ἀπροπῳορία, ἀδημοσίευτον, γνῶσις, ἀπόρρητα, μιστηριοκρυφία, δόγμα, τρόπος, παιδείας, occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum და სხვა.[38] არსებობს აგრეთვე შუასაუკუნეობრივი ტერმინი ეზოტერიზმის აღსანიშნავად: disciplina arcani, ე. ი. საიდუმლო დისციპლინა[39].

წმ. კირილე იერუსალიმელი ამბობს: „სახარების მოსმენის უფლება ყველას აქვს, მაგრამ მახარობლობის დიდება მხოლოდ ქრისტეს მოციქულებს. ამის გამო უფალი იგავურად ესაუბრებოდა ისეთ ადამიანებს, რომელთაც არ ძალუძთ სმენა (გაგონება), თავის მოწაფეებს კი ცალკე, პირისპირ უხსნიდა იგავებს... წარმართებს არ უქადაგებენ საიდუმლო მოძღვრებას მამაზე, ძეზე და სულიწმინდაზე, თვით კათაკმევლებსაც კი საიდუმლოებზე ვესაუბრებით ბუნდოვნად, ბევრ რამეზე გადატანით მივანიშნებთ, რათა მცოდნენი და ერთგულნი ჩასწვდნენ, ხოლო უცოდინარნი არ დაზიანდნენ“. (Творения XXV, § 29, გვ. 103). ამასვე ამბობს იოანე ოქროპირი: „მე ვისურვებდი პირდაპირ მესაუბრა ზიარების შესახებ, მაგრამ მეშინია პროფანებისა, ვინაიდან ისინი ართულებენ ჩვენს საუბარს, ასე რომ, იძულებულნი ვართ ვისაუბროთ ბუნდოვნად და იგავურად“. ამასვე ამბობს

---

[37] Граф А. С. Уваров, Христианская Символика, Москва, 1908, с. 5.

[38] Augusti I., Handbuch der christl. Archeologie, Lpz. 1836—37, S. 93.

[39] Haag H. Histoire des dogmes chretienne, Paris, 1862, I, p. 467.

გრიგოლ ღვთისმეტყველი ნათლისღების შესახებ თავის მეორმოცე სიტყვაში. ერთ-ერთი ასეთი საიდუმლო იყო ის, რომ ქრისტე არის მზე-მნათობის სული.

ადრე ქრისტიანული ხელოვნების ცნობილი თანამედროვე მკვლევარი ე. ზ ა უ ს ე რ ი აღნიშნავს, რომ ადრეულ ქრისტიანულ სიმბოლიკაში ხშირად ფიგურირებს ქრისტე, როგორც ვარსკვლავთა სამყაროს უფალი, მზე, Sol invictus. „აღდგომილი ქრისტე გამოსახულია ხოლმე, როგორც მზე, მისი ნათლის სიმბოლიკა მიუთითებს მსოფლიო მეუფებაზე, აღდგომილი მზე სიმართლისა ასრულებს სააღდგომო ლიტურგიას"[40]. მზის წარმართული კულტის აღორძინების იულიანესეული უნაყოფო ცდების შემდეგ იკონოგრაფიაში დამკვიდრდა ქრისტე, როგორც ზეციური ღმერთი, მზის, ჰელიოსის, მიტრას მაგიერ[41].

ასე რომ, ავთანდილი მიმართავს ლოგოსს, ქრისტეს, [მზის სულს და სთხოვს მას: „ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად". სიტყვა „მიაჯე" ამ შემთხვევაში ნიშნავს „სთხოვე ჩემს მაგივრად". ვის წინაშე უნდა უაჯოს მზემ ავთანდილს? ცხადია, მზიანი ღამის, ერთარსებისა, ერთისა, მის უკამოსა ჟამის წინაშე, ვინაიდან კაცობრიობისათვის მოაჯეობა (ἱκέτης) უზენაესი ღვთაების წინაშე, შუამდგომლობა ერთ-ერთი უმთავრესი თვისებაა როგორც ქრისტიანობამდელი[42], ასევე ქრისტიანული ლოგოსისა, ანუ ქრისტესი (იოანე XVI, 23). როგორც ზემოთ დავინახეთ, ასტროლოგიის თვალსაზრისით წარმოუდგენელია მზე-მნათობის წარმოდგენა ასეთი მოაჯის როლში, ვინაიდან, ასტროლოგიის თვალსაზრისით, ყოველგვარი აჯა და თხოვნა უსარგებლოა, უქცეველ ფატუმს ვერაფერი შეცვლის, თანაც, როგორც დავინახეთ, პანთეისტურ სოლარულ წარმართობას არ სწყამს ტრანსცენდენტული ღმერთი, რომლის წინაშეც შეიძლება ჰყავდეს კაცობრიობას შუამდგომელი მზე-მნათობის სახით. ეზოტერული ქრისტიანობის თვალსაზრისით კი, მზის სული შეიძლება იყოს ასეთი მოაჯე. ვფიქრობთ, რომ ასეთი მოაჯე შეიძლება იყოს მხოლოდ ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი ლოგოსი, ქრისტე, ვინაიდან ქრისტიანობამდელ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, როგორც კელბერი აღნიშნავს, მართალია, ფიგურირებს მოაჯე ლოგოსი, მაგრამ განგებაზე, როგორც პიროვნული ღმერთის თავისუფალ გადაწყვეტილებაზე, წარმოდგენა იმ სახით, როგორც იგი ჩამოყალიბდა ქრისტიანობაში, არსად არ გვხვდება ქრისტიანობამდე. ბედის შეცვლა, როგორც ღვთის

---

[40] Ekkart Sauser, Frühchristliche Kunst, München, 1966, S. 393.
[41] იქვე, გვ. 424.
[42] W. Kelber, Die Logoslehre..., S. 127.

თავისუფალი გადაწყვეტილების შედეგი, რომელიც შეიძლება აგვარიდოს შუამდგომელი ძის თხოვნამ ლოცვის შედეგად, ნაკლებად სავარაუდოა ქრისტიანობამდელ მოძღვრებებში, თუმც დაბეჯითებით მაინც არ ვამტკიცებთ ამას, ვინაიდან საჭიროა კიდევ უფრო საფუძვლიანი შესწავლა ქრისტიანობამდელი მოაჯე-ლოგოსის სპეციფიკისა. მიუხედავად ამისა, 836-ე სტროფის ქრისტიანულ შინაარსში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, რამდენადაც მასში ნახსენებია ეკლესიის მამათა ტერმინი „ერთარსება“ რაც განამტკიცებს ჩვენს ვარაუდს „მოაჯის“ ქრისტიანულად გაგებისას.

საინტერესოა, რომ ვეფხისტყაოსანში გვხვდება კიდევ ერთი „მოაჯე“, ეს არის მთვარე. ეს უაღრესად სიმპტომატური ამბავია, ვინაიდან სულიერი მთვარე ძველ ეგვიპტურ მისტერიებში იზიდას უკავშირდებოდა[43], ხოლო ქრისტიანობაში სულიერი მთვარე არის ღვთისმშობელი. წმინდა ნინოს ცნობილ დაუჯდომელში, რომელიც მიეწერება საბა ნინოწმინდელს, ღვთისმშობელი მოხსენიებულია, როგორც საღმრთო მთოვარე: „გიხაროდენ, საცნაურისა მზისა მე“შვისა საღმრთოსა მთოვარისაგან მოფენილი ჩვენდა“[44]... „საცნაური მზე“ ამ შემთხვევაში ქრისტეა, ხოლო „საღვთო მთოვარე“ ანუ სულიერი მთვარე-ღვთისმშობელი. ეზოტერულ ქრისტიანობაშიც აღნიშნულია ღვთისმშობლის, მარიამის საწყისის კონკრეტული კავშირი მთვარესთან[45]. ხოლო ღვთისმშობელი, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ისეთივე მოაჯეა უზენაესი ღვთაების წინაშე, ისეთივე მეოხია, როგორც ქრისტე. მაგ., „შიოს ცხოვრებაში“ გვხვდება ასეთი მიმართვა ღვთისმშობლისადმი: „შენ გეევდრები დედაო ნათლისაო დიდებულო... მეოხებად ნუ დასცხრები წინაშე სამებისა წმინდისა ჩვენთვის“[46]. საინტერესოა, რომ ვეფხისტყაოსანში მხოლოდ მზესა და მთვარეს ეევდრება ავთანდილი მოაჯეობას, სხვა მნათობებს კი — არა. თუმც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს სხვა მნათობებიც თავიანთი სულიერი ასპექტით უნდა წარმოვიდგინოთ, ვინაიდან ავთანდილი მათ მიმართავს, როგორც ცოცხალ, გონიერ არსებებს. რომელია ეს არსებები? ესენია ღვთაებრივ-სულიერი იერარქიების არსებები, რომელნიც, ეზო-

---

[43] Prof. H. Bekh, Aus der Welt der Mysterien, S. 58.

[44] საქართველოს სამოთხე, გვ. 159.

[45] R. Steiner, Der Jahres Kreislauf als Atmungsvorgang der Erde, Dornach 1966, S. 193. აგრეთვე Geistswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust, ტ. I, S. 191.

[46] საქართველოს სამოთხე, გვ. 252.

ტერული ქრისტიანობის მიხედვით, არიან წარმმართველნი მნათობებისა. ეზოტერულ ქრისტიანობაში კონკრეტული სახელებიც კია ცნობილი მნათობთა მთავარანგელოზებისა. მაგ., მიქაელი (მზე), გაბრიელი (მთვარე), სამაელი (მარსი). რაფაელი (მერკური), ზაქარიელი (იუპიტერი), ანელი (ვენერა), ორიფიელი (სატურნი)[47]. ჯერ კიდევ პავლე მოციქულის მიერ ათენში დაარსებულ ეზოტერულ სკოლაში დაიწყო მისმა მოწაფემ დიონისე არეოპაგელმა ბერძნული ეთერული ასტრონომიის შერწყმა იერარქიების შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებასთან[48], რაც საფუძვლად დაედო მთელი შემდგომი დროის ეზოტერულ ქრისტიანობას. ეს მოძღვრება პლანეტარულ სფეროებს უკავშირებდა იერარქიულ არსებებს, რამაც დანტეს პოემაშიც პოვა გამოძახილი. განსაკუთრებით განვითარდა ეს მოძღვრება შარტრის ქრისტიანულ-პლატონურ საღვთისმეტყველო სკოლაში, (XIII) რომლის მესვეურნიც იყვნენ ბერნარდუს სილვესტრის და ალანუს აბ ინსულის[49].

რუსთაველის ეპოქის საქართველოში დიდი იყო ინტერესი როგორც ბერძნული ეთერული ასტრონომიისადმი, ისე ასტროლოგიისადმი. თუმც ამავე დროს არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ყოველივე ამას განიხილავდნენ ქრისტიანული თვალსაზრისით., უწინარეს ყოვლისა. განსაკუთრებული კრიტიკის საგანი იყო წარმართული ასტროლოგიური მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისი, მაგრამ, მეორე მხრივ, იოანე პეტრიწი აღნიშნავს, რომ მზე, მთვარე და ვარსკვლავნი თავად ღვთის მადიდებელნი არიან, გვიცხადებენ დიდებას ღვთისას და ამდენად იმსახურებენ ჩვენს ყურადღებას. იოანე პეტრიწი ამასთან დაკავშირებით იმოწმებს ბიბლიას, დავითის ფსალმუნს: „ცანი დაუჰამბევებენ დიდებასა ღმრთისასა“[50].

ამ თვალსაზრისით პეტრიწის დამოკიდებულება ასტრონომიისა და ასტროლოგიისადმი გვაგონებს ორიგენეს დამოკიდებულებას, რომელიც ამავე ადგილს იმოწმებდა საღვთო წერილიდან, როდესაც ამბობდა, რომ მნათობები უსულო სხეულები როდი არიან, არამედ სულიე-

---

[47] R. Steiner, Esoterische Betrachtungen Karmischer Zusammenhänge, B. VI, Dornach, 1966, S. 183.

[48] Sternkalender 1971/1972, Herausgegeben von der Mathematisch-Astronomischen Sektion am Goetheanum durch Suso Vetter, Dornach, 1971, S. 35.

თანამედროვე ეზოტერული ქრისტიანობის ერთ-ერთი სფეროა სპირიტუალური ასტრონომია, რომელიც აღიარებს, რომ ადამიანის ცხოვრება როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი, ინტიმურადაა დაკავშირებული ვარსკვლავთა სამყაროსთან მზესთან და პლანეტებთან, ცხადია, მათ სულიერ ასპექტთან. იხ. A. P. Shepherd, The Scientist of th Invisible, London, 1969.

[49] იქვე, გვ. 35. იხ. Alanus ab Insulis, Der Anticlandian, Stutt. 1966.

[50] შრომები, II, გვ. 212.

რი არსებები და ამის გამო წინააღმდეგი იყო ასტროლოგიის მთლიანად უკუგდებისა[51]. მართალია ქრისტიან ღვთისმეტყველთა შრომებში ვხვდებით ზოგად მითითებებს მნათობების ანგელოსებთან კავშირზე, მაგრამ კონკრეტული მითითებები ამ ამბავთან დაკავშირებით გვხვდება მხოლოდ ეზოტერულ ქრისტიანობაში. უნდა ვიფიქროთ, რომ გელათის აკადემიაში არსებობდა ამგვარი ეზოტერული ცოდნა, რომელსაც რუსთაველიც უნდა ყოფილიყო ნაზიარები[52].

ვ. ნოზაძის შეცდომა 835-ე სტროფში ნახსენებ მზე-ხატთან დაკავშირებით გამოწვეულია კიდევ ერთი მიზეზით. დიონისე არეოპაგელი თავის შრომაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ მზე-მნათობს უწოდებს ხატს ღვთისას (4,4). მართალია, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება მზე-მნათობსაც, სააქაოს მზესაც ხატად თვლის, მაგრამ ამავე დროს არ უნდა დავივიწყოთ, რომ საიქიოს მზეც, ქრისტეც ხატია ღმრთისა უხილავისა, როგორც ზემოთ დავინახეთ და 836, 837 სტროფების კონტექსტში სწორედ ეს სულიერი ხატი იგულისხმება, ვინაიდან ბედის შეცვლა, მოაჯენობა, ქრისტიანი ავტორის თვალსაზრისით, შეიძლება მხოლოდ ასეთ ხატზე იყოს დამოკიდებული და არა ფიზიკურ ხატზე, სააქაოს მზეზე. ამრიგად, უველა ის მკვლევარი, (მაგ. მ. გიგინეიშვილი და სხვანი) რომელიც აღიარებს

---

[51] Т. А. Турьев, Астрология и Религия, М., 1950, с. 53.

[52] მ. გიგინეიშვილმა სამართლიანად აღნიშნა, რომ ვეფხისტყაოსნის ზოგი ადგილის ახსნა შეუძლებელია ეზოტერული ქრისტიანობის გაუთვალისწინებლად. იხ. „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა, გვ. 65. ეზოტერიზმის იგნორირებამ ზოგიერთი მკვლევარი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, თითქოს ვეფხისტყაოსნის „ძალნი ზეციერნი“ გულისხმობს მატერიალურ მნათობებს და არა ანგელოსთა იერარქიებს. ზემოთ დავინახეთ, თუ რადენ საფუძვლიანია ამგვარი მტკიცება. აქ უნდა დავძინოთ, რომ შუა საუკუნეთა ადამიანებისათვის, განსაკუთრებით კი ვარსკვლავთმეტყველთათვის, მატერიალურ მნათობებს არ ჰქონდათ ის რეალობა და მნიშვნელობა, როგორც ამას დღეს აქვს ადგილი კოპერნიკანული მსოფლიო სურათის გაბატონების შემდეგ, ამიტომაც მიმართავს ავთანდილი მნათობებს, როგორც ცოცხალ, სულიერ არსებებს. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ არც თანამედროვე მეცნიერების ზოგიერთი წარმომადგენლისათვისაა უცხო ეს თვალსაზრისი. აი, რას წერს, მაგალითად, XX საუკუნის ფრანგი ფიზიკოსი და ასტრონომი პიერ დაუემი: „გრძნობადი აღქმა საფუძვლად უდევს დაკვირვებით ასტრონომიას, რომელიც სწავლობს ვარსკვლავთა მიერ შემოხაზულ რთულ ტეხილებს... გეომეტრიული მსჯელობით კი გონება ქმნის ასტრონომიას, რომელსაც ხელეწიფება დადგენა ზუსტი ფიგურებისა და მუდმივი მიმართებებისა. ეს „ჰეშმარიტი ასტრონომია“ ცვლის იმ არამყარ ტრაექტორიებს, რომელთაც დაკვირვებითი ასტრონომია მიაწერდა ვარსკვლავებს, უბრალო და მუდმივი ორბიტებით... წმინდა გონება კი სწვდება მესამე, უმაღლეს ასტრონომიას, ასტრონომიას თეოლოგიურს ანუ ფილოსოფიურს. ზეციურ მოძრაობათა უქცეველობაში ეს ასტრონომია ხედავს დამამტკიცებელ საბუთს ღვთაებრივი სულების არსებობისას; რომელნიც ერწყმიან ციურ სხეულებს“. იხ. Ф. Франк, Философия Науки, М., 1965, с. 56.

რუსთაველის ქრისტიანობას და ამავე დროს 836, 837 სტროფებში მოხსენებულ მზე-ხატს მზე-მნათობად თვლის, ამით, ნებსით თუ უნებლიედ აცხადებს რუსთაველს ან არაქრისტიან მოაზროვნედ, ან ეკლექტიკოსად.

სპეციალისტების აზრით, სახარებაში ქრისტესა და მისი 12 მოციქულის მოქმედებები შეესაბამებიან მზის გზას 12 ზოდიაქოში, რამდენადაც ქრისტე არის მზის სული[53], ხოლო მოციქულები ზოდიაქალურ სულებს განასახიერებენ. შემთხვევითი როდია, რომ ქრისტესშობა მზის ზამთრულ ნაბუნიობას მოსდევს, ხოლო აღდგომის დღედ კვირაა მიჩნეული, როგორც მზის დღე[54]. პირველქრისტიანობაში ქრისტეს კავშირი მზესთან თვალსაჩინო, აღიარებული ფაქტი იყო, შემდგომში კი ეს ყოველივე შემოინახა ეზოტერულმა ქრისტიანობამ (მანიქეიზმი, არტურის და გრაალის მიმდინარეობა, კათარიზმი, ალბიგოელები, ტამპლიერები, როზენკროიცერები და ა. შ.)[55], მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე გამომუშავებული ეგზოტერული ქრისტიანობა კი არ აძახვილებდა ყურადღებას ამ ფაქტზე, სოლარული წარმართობის აღორძინების საფრთხის გამო. თუმც, ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ ეზოტერულ და ეგზოტერულ ქრისტიანობას შორის განხეთქილება აშკარად იკვეთება უფრო დასავლეთის ქრისტიანობაში, განსაკუთრებით მერვე საეკლესიო კრების შემდეგ (869) რაც შეეხება აღმოსავლეთის ქრისტიანობას, როგორც ზემოთ დავინახეთ, აღმოსავლეთის ეკლესიის მამები საგანგებოდ საუბრობენ ფარულ მოძღვრებაზე, რომელიც მათ გააჩნიათ და რომელსაც ისინი გარკვეული მოსაზრებით საიდუმლოდ ინახავენ. მართლმადიდებლურ სამყაროში, და განსაკუთრებით საქართველოში[56], არასოდეს ჰქონია ადგილი ისეთ შემზარავ მოვლენებს, გოროც იყო ათასობით კათართა და ალბიგოელთა განადგურება,

---

[53] H. Bekh, Die Kosmische Rhythmus in Markus-Evangelium, Stuttg, 1960. S. 8.

[54] O. Rahn, Kreuzzug gegen den Gral, Stuttgart, 1964, S. 89.

[55] John Charpantier, Die Templer, Stuttgart, 1961, S. 150. აგრეთვე: H. Reimann, Manichäismus, das Christentum der Freiheit," Basel, 1942, S. 13.

[56] შესაძლოა, ვინმემ შეგვნიშნოს, რომ ქართველ ღვთისმეტყველთა შრომებში ვხვდებით მკაცრ პოლემიკას ეზოტერული ქრისტიანობის ისეთ მესვეურებთან, როგორიც იყვნენ ორიგენე და მანესი, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ასეთ პირებს მაღალი საეკლესიო თანამდებობები ეკავათ და მხარს უჭერდნენ ოფიციალურ კურსს ბიზანტიური ღვთისმეტყველებისას. თუმც ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბიზანტიაშიც საკმე თითქმის არასოდეს მიდიოდა პოლემიკაზე უფრო შორს, ასე რომ ეზოტერიზმის მკაცრი დევნის კვალს ვერ ვპოულობთ ვერც ბიზანტიური და ვერც ქართული ეკლესიის ისტორიაში.

პროცესი ტამპლიერთა წინააღმდეგ ინკვიზაციის კოცონები და ა. შ. რ შტაინერი თავის ლექციაში „სამშაგი მზე და აღდგომილი ქრისტე“ აღნიშნავს, რომ შუა საუკუნეებში აღმოსავლურ ეკლესიაში თავად ბერები იყვნენ ეზოტერულ საიდუმლოებათა მცოდნენი[57], ე. ი. ზოგი მონასტერი ამავე დროს იდუმალთმეტყველების ცენტრიც იყო. ასეთ ცენტრებში ფარული ცოდნა მაკროკოსმოსზე და მიკროკოსმოსზე, ღმერთზე და ადამიანის სულზე მხოლოდ რწმენის საგანი კი არ იყო, არამედ ინიციაციური შემეცნებისა. ასე რომ, აღმოსავლეთში იმ დროს არსებობდნენ მართლმადიდებელი ქრისტიანები, რომელნიც ამავე დროს ეზოტერულ ცოდნას იყვნენ ზიარებულნი. ეს მათ სრულიადაც არ უშლიდათ ხელს ყოფილიყვნენ მკაცრი ორთოდოქსები, ვინაიდან ეზოტერული ცოდნით ხდებოდა შევსება, გაშუქება და არა უარყოფა ეგზოტერული ქრისტიანობისა, რომელიც უფრო ფართო მასებისათვის იყო გამიზნული. ასე რომ, რუსთაველიც უთუოდ ასეთი გაგების ქრისტიანი იყო.

თავად ღვთისმეტყველებაში ორი გზის არსებობა (კატაფატიკისა და აპოფატიკისა) მიუთითებს ეგზოტერიზმზე და ეზოტერიზმზე. კატაფატიკა არის ეგზოტერული ღვთისმეტყველება, რომელიც ეყრდნობა რაციონალურ, ცნებით განსაზღვრებებს ღვთაებისას და ამდენად არის თეორიული ცოდნა, რომელიც საფუძვლად უდევს დოგმატურ მოძღვრებას. აპოფატიკა კი არის ეზოტერული გზა მისტიკური ჭვრეტისა, სულიერი ზიარებისა და საფუძვლად უდევს საიდუმლო ანუ ეზოტერულ ღვთისმეტყველებას. როდესაც საუბარია 836-ე სტროფის ეზოტერულობაზე, არასოდეს არ უნდა დავიწყოთ მისი აპოფატური ხასიათი, ვინაიდან ამ შემთხვევაში აპოფატიკა და ეზოტერიზმი იდენტური გაგებებია (თუმც ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ აპოფატიკას მივყავართ, კერძოდ, საღვთისმეტყველო ეზოტერიზმისკენ, თავად ეზოტერიზმი კი, როგორც ასეთი, უფრო ფართო გაგებაა). ამდენად დასაშვებია, რომ აპოფატური ანტინომია „მზიანი ღამე“ ამავე დროს იყოს მინიშნება ანტიკურ მისტერიებში „შუაღამის მზის“ ხილვაზე[58]. ვინაიდან ანტინომია „მზიანი ღამე“ აზრობრივი თვალსაზრისით გასცლაა მიწიერი, შექმნილი ინტელექტის ტყვეობიდან, ხოლო მისტერიებში ინიციაციის შედეგად მიწიერი კავშირებისაგან განთავისუფლებული სული კონკრეტულად ჭვრეტს „შუაღამის მზეს“[59]. ორივე შემთხვევაში დარღვევაა ფიზიკუ-

---

[57] R. Steiner, Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung, Exoterisches und esoterisches Christentum, Dornach, 1963, S. 190.

[58] ვ. გიგინეიშვილი, მზიანი ღამე ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, გვ. 46.

[59] ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ შუაღამის მზის ჭვრეტაზე უფრო მაღალი საფეხურია მისი სმენა. იხ. R. Steiner, Das Sonnenmysterium, S. 184.

რი პლანის ლოგიკისა: პირველ შემთხვევაში აზრისმიერი დარღვევაა, მეორე შემთხვევაში კი — ფაქტიური. პირველ შემთხვევაში ცნებით ანტინომიასთან გვაქვს საქმე, მეორე შემთხვევაში კი — ოკულტურ ფაქტთან, რაც ერთი და იგივე მოვლენის ორი მხარეა. ოღონდ „შუაღამის მზე“ ხილვაა კონკრეტული პირისა, ძისა მზის, სულისა[60], ხოლო „მზიანი ღამე“ არის აპოფატური მინიშნება სამივე პირის ერთობაზე, გამოუთქმელ ღვთაებაზე, რომლის ხატია ლოგოსი, მზის სული.

იმის დასამტკიცებლად, რომ 836, 837 სტროფებში მოხსენიებული მზე სულიერი მზეა, არ კმარა იზოლირებულად განხილვა ამ სტროფებისა, საჭიროა მთელი თავის განხილვა, რომელსაც ჰქვია „წასვლა ავთანდილისა ტარიელის შეყრად მეორედ“. რას მოგვითხრობს ეს თავი? დასაწყისში მოთხრობილია, თუ ვით მიემართება ავთანდილი ტარიელთან შესახვედრად. ამის გამო მას მოუხდა თავისი მიჯნურის დატოვება და დიდ სასოწარკვეთილებაშია ჩავარდნილი, მისი მდგომარეობა პოეტის მიერ შედარებულია ვარდის მდგომარეობასთან, რომელიც უ მ ზ ე ო დ ჰკნება. ცხადია, ეს პოეტური მეტაფორა არ არის შემთხვევითი. როგორც ვარდს ფიზიკური მზე აძლევს ფერს და ახარებს, ასევე მიჯნურს სულიერი მზე აძლევს სევს, ბედნიერებას. ეს არი მეტაფორული მინიშნება სულიერ მზეზე. ამავე დროს ეს მზე მისთვის თინათინია, ისევე როგორც რუსთაველისათვის პროლოგში სულთა ლხენის მომცემი, ენის, გულისა და ხელოვანების მომცემი არის ღმერთი და ა,მ ა ვ ე დ რ ო ს თამარი (6,10). შემდეგ ნათქვამია ავთანდილზე:

„წამ-წამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა
უჰვრეტდის, თვალნი ვერ მოჰხსნნის თუ მოხსნნის მიახდის ცნობასა“
(831)

ერთი შეხედვით, გაუგებარია, რად სჭირდებოდა ცხენით მიმავალ თანდილს მ ო ბ რ უ ნ ე ბ ა, შ ე მ ო ბ რ უ ნ ე ბ ა, მხოლოდ იმისთვის, რომ ერთხოვა „მზისავე მზობა“ და ეჰვრეტა მზისათვის? ან როგორი შემობრუნებაა ეს, ცხენით უკან დაბრუნება, თუ თავად მხედრის უნაგირზე შემობრუნება? რა საჭიროა ასეთი შემობრუნება სხეულისა, მხოლოდ იმიტომ, რომ კაცმა იაჯოს მზისავე მზობა? ან როგორ ხდება, რომ ფიზიკურ მზეზე მიშტერებული კაცი თავს კარგად

[60] აღსანიშნავია, რომ ნოვალისი თავის „ღამის ჰიმნებში“ პირდაპირ უწოდებდა ქრისტეს „Du Liebliche Sonne der Nacht“ „სიყვარულით სავსე მზეო ღამისავ“, იხ. N o v a l i s, Humnen! anj die Nacht, Leipzig, S. 9; „მზიანი ღამე“ გვხვდება ბიბლიაშიც: „იხილო შემდგომად მესამე საყვირისა აღმობრწყინდეს მყის მ ზ ე და ღ ა მ ე და მთოვარე სამგზის დღესა შინა“. ეზდრა III, თავი V, 4.

გრძნობს, ხოლო, თუ მოაცილებს თვალს, „მიჰხდის ცნობასა?“ აშკარა შეუსაბამობაა. ეს „მობრუნება“ შემთხვევით რომ არ არის ამ სტროფში, იმითაც ირკვევა, რომ შემდეგ სტროფში (832) იგი განმეორებულია:

ზოგჯერ დაბრუნდის, იქვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად,
რა გაუმართის, არ იცის მას თუ არბევდის ცხენი სად.

აქ კიდევ უფრო გარკვევითაა ნათქვამი შემდეგი: მობრუნება, დაბრუნება ავთანდილს სჭირდებოდა იმისათვის, რომ ეჭვრიტა, რათა მისცემოდა ძალა ტანჯვის მოთმენისა. ასეთ რამეს კი ფიზიკურ მზეზე მიშტერება ნამდვილად ვერ მისცემს ადამიანს, პირიქით, დიდხანს მზეზე მიშტერების შედეგად, შეიძლება თვალთ დაუბნელდეს კაცს და ცნობაც დაკარგოს. აქ კი პირიქითაა ნათქვამი: „უჭვრეტდის, თვალნი ვერ მოხსნის, თუ მოხსნის, მიჰხდის ცნობასა“, „იქვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად“ ერთის შეხედვით, გაუგებარი სიტუაციაა. მაგრამ აქ ყველაფერი ნათელი გახდება, თუ დავუშვებთ, რომ საუბარია არა ფიზიკური მზის ჭვრეტაზე, არამედ სულიერი მზის ჭვრეტაზე მედიტატიურ, სულიერ ჩაღრმავებაზე, ერთგვარ შინაგან, ჭვრეტით ლოცვაზე სულიერი მზისადმი, რაც იძლევა „ღონეს პატიჟთა თმენისას“. ამგვარი დაშვების შედეგად გასაგები ხდება „მობრუნების“ მნიშვნელობაც. ეს მობრუნება ფიზიკური შემობრუნების მნიშვნელობით კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ სულიერად. ეს არის ფიზიკურ-გრძნობადი სამყაროსათვის ზურგის შექცევა და მიბრუნება სულიერი სამყაროსაკენ, რომელშიაც არის სულიერი მზე. სულიერი მზის ჭვრეტა შეუძლებელია ამ „მობრუნების“ გარეშე. ამ „მობრუნებას“ შორეულად ეხმიანება სიტყვა „მოქცევა“, conversio, რაც ნიშნავს აგრეთვე „მობრუნებას“. „მოქცევა სარწმუნოებისადმი“ ნიშნავს სულიერი მზერის მიპყრობას სულიერ სამყაროზე, მაშინ როდესაც მანამდე ეს მზერა ფიზიკურ სამყაროზე იყო მიპყრობილი. იოანეს სახარებაში არის ერთი სცენა, რომლის მიხედვითაც ცხადი ხდება ამ მობრუნების მნიშვნელობა. ქრისტეს ჯვარცმისა და საფლავად დადების შემდეგ მარიამ მაგდალინელი ეძებს მის. გვამს იმ ბაღში, სადაც იყო საფლავი და ამ დროს შეეყრება აღდგომილ მაცხოვარს, რომელიც მას თავდაპირველად მებაღე ჰგონია. მაცხოვარი დაუძახებს მას: მარიამ! და ამ დროს: „მიიხილა გარე მარიამ (ე. ი. შემობრუნდა და იხილა) და ჰქუა ებრაელებრ: „რაბბუნი“! ე. ი. ვიდრე მარიამი არ შემობრუნდა, მან ვერ იცნო სულიერი მზე, ქრისტე, რომელიც ზეგრძნობადად მოევლინა მას, აღდგომილი სულიერ სხეულში. (იოანე XX, 14). ასე განმარტავს ამ ადგილს ეზოტერული ქრისტიანობა. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ ლათინურ სახარე-

ბაში ამ ადგილას ნახმარია სიტყვა conversio, (Novum Testamentum, Secundum joannem, XX), რაც ნიშნავს ფიზიკურად „მობრუნებასაც“ და სულიერ „მოქცევასაც“. თუ განვიხილავთ ამ ადგილს პნევმატიური თვალსაზრისით, რომელსაც ორიგენე ძირეულად თვლიდა, ცხადია მივხვდებით, რომ აქ მარტო ფიზიკური შემობრუნება არ იგულისხმება.

ერთი მხრივ, ვეფხისტყაოსნის ამ თავში ნათქვამია, რომ ავთანდილისათვის მზის ჭვრეტა იმდენად აუცილებელი იყო, რომ, თუ იგი თვალს მოხსნიდა მზეს, ცნობამიხდილი ეცემოდა. მეორე მხრივ კი, იქვე ნათქვამია, რომ „ღამე ალხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასვლასა მზისასა“ (840). აუხსნელი წინააღმდეგობაა! თუ ფიზიკურ მზეზე ესოდენ დიდ იმედს ამყარებდა, თუ მისი ჭვრეტით ღონეს იკრებდა, თუ უმისოდ ვერ ძლებდა, მაშინ რაღას ელოდა მის ჩასვლას, რატომ სჯიდა დღე და ალხენდა ღამე? მაგრამ საქმეც ის არის, რომ აქ სულიერი მზე იგულისხმება, რომლის ჭვრეტა ღამით უფრო ძალუძს ადამიანს. აქ იგულისხმება „სიყვარულით აღსავსე მზე ღამისა“, ნოვალისის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, აი, რატომ არის ამ თავში ნახსენები „მზიანი ღამე“.

აქ ნათქვამია, რომ ავთანდილი ამ მობრუნებისას, ჭვრეტისას, „იაჯდა“, ე. ი. ლოცულობდა, ევედრებოდა. ვის ევედრებოდა? ცხადია, მზიან ღამეს, ერთარსება ერთს, უჟამო ჟამს და მის ხატს, სულიერ მზეს, ქრისტეს. უფრო სწორად, ევედრებოდა ქრისტეს, რათა მას ეჯა მზიანი ღამის, ერთარსება ერთის, უჟამო ჟამის წინაშე მიჯნურთა ბედისათვის, აი, ეს იქნებოდა მ ზ ი ს ა ვ ე მ ზ ე ო ბ ა, ე. ი. მ ზ ი ს ჰ ე შ მ ა რ ი ტ ი მ ზ ე ო ბ ა. ამიტომ არის ნათქვამი ამ თავის დასაწყისში, რომ ავთანდილი „იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა“, „უჭვრეტდის თვალნი ვერ მოხსნნის“ ე. ი. ნათელხილვით, სულიერად ჭვრეტდა სულიერ მზეს, „იჭვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად“, ე. ი. ეს მედიტატიური ჭვრეტა და ლოცვა აძლევდა მას „ღონეს პატიჟთა თმენისას“.

„მზიან ღამესთან“ დაკავშირებით უნდა ითქვას კიდევ შემდეგი. მართალია, ასეთი გაშოთქმა სიტყვასიტყვით თითქმის არსად გვხვდება, გარდა პეტრე ლარაძის ცნობილ შაირისა დავით აღმაშენებლის შესახებ, თუმც ამ შაირზეც რუსთველის გავლენა თვალსაჩინოა, მაგრამ „მზიანი ღამის“ შინაარსობრივად ანალოგიური გამოთქმები კი ჰარბად გვხვდება სასულიერო ლიტერატურაში. „მზიანი ღამე“, როგორც ზემოთ ითქვა, პოფატური ანტინომიაა, რომელიც მიუთითებს გამოუთქმელ სამება-ერთარსებაზე. ამავე დროს ამ გამოთქმაში იგულისხმება მისტიკური გამოცდილება საღვთო ბნელში ნათლის ჭვრეტისა რომელსაც ახსენებს დიონისე არეოპაგელი და რომელიც უაღრესად კონკრეტული განცდა იყო ქრისტიანი მისტიკოსებისათვის, და არა ცარიელი,

ზოგადი ცნება. აი, რას ამბობს, მაგალითად, წმ. სიმეონ ახალი თეოლოგოსი ამის შესახებ: „მე ხშირად ვხედავდი ხოლმე ნათელს, სრული სულიერი სიმშვიდისა და მყუდროების ჟამს... შენ გამოუთქმელო უხილავო, უცნაურო მამოძრავებელო ყოვლისა, რომელიც აღავსებ ყოველივეს, ჟამიდან ჟამზე მეცხადებოდი დღისითაც და ღ ა მ ი თ ა ც... შენ მეცხადებოდი, როგორც მ ე ო რ ე მ ზ ე, ჰოდ, გამოუთქმელი და ღვთაებრივი გულმოწყალება“[61].

ახლა ვნახოთ „მზიანი ღამის“ ანალოგიური გამოთქმები ქართულ სასულიერო და საერო პოეზიაში, რომელნიც, მართალია, სიტყვასიტყვით არ ემთხვევიან“ მზიან ღამეს“, მაგრამ იგივე შინაარსისანი არიან. უწინარეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ ჰიმნოგრაფიაში ჭარბად არის მსგავსი გამოთქმები, რომელნიც ემყარებიან იოანეს სახარებას („ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს“... 1,9):

რომელმან განჰკუეთე, ქრისტე, პირშოჲ ს ი ბ ნ ე ლ ი ს ა მ ი ს
ნათლითა, რაჲთა გადიდონ მხოლოჲ...
(ძლისპირნი, გვ. 114).

მსგავსი გამოთქმები ხშირია აგრეთვე ოდებში:

უ კ უ ნ თ ა მ თ ე ნ ი, მ ზ ე მ თ ო ვ ა რ მ თ ე ნ ი
მნათობჰყოფს ყოველ ქვეყანიერსა (გვ. ოზ).
ვსძებნეთ ქნა რისთა? დღე ბნელ ქნარისთა
მითვე ნათლითა დ ღ ე ქ მ ნ ა დ ღ ა მ ი ს ა (გვ. პვ).
ვინ აშენე ბრმათ, ვინა შენებრ მათ
თვალთ შეუდგამი ნ ა თ ე ლ ი ბ ნ ე ლ ი (გვ. რთ).
ფიცითა სწამა, მისგან იწამა
ღ ა მ ე დ ღ ი ს ფ ე რ ა დ გ ა ბ რ წ ყ ი ნ ე ე ბ უ ლ ა დ (გვ. რლა)
რომელმან ღ ა მ ე დ ღ ე ჰ ყო-ვსთქვა-ღა მე
ჰფენს შუქსა მზებრ გათენებულად (გვ. რლბ)

ასევეა დავით გურამიშვილთანაც:

ვაქოთ, ვადიდოთ ვინაო?
ღმერთი მაღალთა შინაო,
ვინაც შეამკო ქვეყანა
ღ ა მ ე დ ღ ე დ განაბრწყინაო
(დავითიანი, დინარი 1).

რაც შეეხება ქრისტეს, იგი ყველგან იხსენიება, როგორც მ ზ ე, მაგრამ არსად — როგორც „მზიანი ღ ა მ ე“. პირიქით, ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ იგი უ ბ ი ნ დ ო მზეა.

---

[61] V. Lossky, დასახ. ნაშრომი, გვ. 226.

რომლისა ძემან, უბინდოდ მზემან
ლაშა-ყე გიმზო წარმართებულად (გვ. რლგ)

თუმც, შესაძლოა, ეს მზე ღამითაც იხილვებოდეს, როგორც ზემოთ დავინახეთ.

ვეფხისტყაოსანში სულიერ მზეს, მზე-ხატს, ეწოდება აგრეთვე „სამყაროს მზე“, „სახე მზე“ და „ერთი მზე“. დავუკვირდეთ ჯერ „სამყაროს მზეს“:

ხმელთა მზეო, სამყაროსა მზისა ეტლთა გარდამსმელო (1007)

სიტყვა „სამყარო“, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ნიშნავს უხილავ ცას, უზეშთაეს ცას, უძრავ ცას ანუ სულიერ ცას. „სამყაროს მზე“ არის სულიერი ცის მზე ანუ სულიერი მზე. ეს მით უფრო თვალსაჩინოა ამ ტაეპში სადაც „სამყაროს მზე“ დაპირისპირებულია „ხმელთა მზესთან“ ანუ ფიზიკურ, ხილულ მზესთან, რომელსაც რუსთაველი უწოდებს აგრეთვე „სოფლის მზეს“ (1270). „სამყაროს მზე“, როგორც სულიერი მზე, გვხვდება ოდებშიც (შავთელისა და ჩახრუხაძის):

მზე დაუვალი, მყის დაუვალი,
არს შვიდი მნათი მას ზედ მოწამედ
წმიდად აქვს სული დასთა დასული,
სამყაროს ნათლად, არა თუ ღამედ (გვ. მთ)
ეგრეთ ინახის, შორით ინახის
ვით მზე—სამყარო მანათობელი (გვ. ლ)

ამავე დროს ეს სამყარო ღვთის სამკვიდრებელია:

ღვთისა სამ-მზისა, ვინ ზესთ სამ ზისა
ეთერთ, სამყაროთ და ღრუბელთასა.

305 სტროფში კი ნახსენებია „სახე ერთი მზე“ მსგავსი მნიშვნელობით. საერთოდ ეს სტროფი ნამდვილი გასაღებია 836, 837 სტროფებისა:

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.

836, 837 სტროფებში ავთანდილი ევედრებოდა სულიერ მზეს, რათა მას ეპყრა ერთარსება ერთის წინაშე ავთანდილისა და თინათინის ბედთან დაკავშირებით, რათა ეს ბედი არ შეცვლილიყო, არ გამრუდებულიყო. გამოირკვა, რომ ღმერთს ამ მზის მეშვეობით ძალუძს ბედის შეცვლა ან არ შეცვლა ადამიანთათვის. 305 სტროფიც იგივეს გვეუბ-

ნება, კერძოდ, რომ მოყვარეთა შეყრა ან არ შეყრა, წყალობა ღმერთზეა დამოკიდებული, მაგრამ ყოველივე ამას ღმერთი ახორციელებს „სახე მზის“ ანუ „ერთი მზის“ მეშვეობით. „სახე“ იგივეა, რაც „ხატი“, ასე რომ 305 სტროფი კიდევ ერთხელ ნათელყოფს 836, 837 სტროფების შინაარსს, მათში ნახსენები მზე-ხატის მნიშვნელობას.

რაც შეეხება „ნესტანის წერილში“ ნახსენებ მზეს, არც ეს არის „მზე-მნათობი“ მატერიალური გაგებით, ვინაიდან ნესტანს მისი ნახვის იმედი აქვს სიკვდილის შემდეგ. ეს არის არა ფიზიკური მზე-მნათობი, არამედ სულიერი სფერო მზისა, რომელიც ეზოტერული ქრისტიანული ასტროსოფიის (და არა ასტროლოგიის) თანახმად, არის ერთ-ერთი საფეხური ადამიანთა სულების ღვთაებისაკენ ზეაღსელისა[62].

სულიერ მზესთან დაკავშირების ოკულტურ პრაქტიკაზე[63] მიუთითებს აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის შემდეგი სტროფი:

---

[62] R. Steiner, Supersensible, Man, 1961, s. 57. ასტროსოფიის შესახებ იხ. I. Vander Meulen, О планетных сферах дантова «Рая» в свете астрософии, изд. Мусагет, М., 1916. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ რუსთველოლოგთა ნაშრომებში არ არის გათვალისწინებული ასტროსოფიის როლი ვეფხისტყაოსანში. მკვლევარნი ხშირად იხილავენ ასტროლოგიურ წარმოდგენებს და უკავშირებენ მას რუსთაველის მსოფლმხედველობას, მაგრამ არავინ აქცევს ყურადღებას ასტროსოფიას, ამიტომაც ძნელდება გარკვევა ვეფხისტყაოსნის ზოგ ადგილში, განსაკუთრებით ნესტანის წერილში.

ასტროსოფია თეოსოფიისა და ეზოტერიზმის განუყოფელი ნაწილია. J. Vander Meulen-ის თქმით, იგი არის „სიბრძნე, რომელიც მიიღწევა მისტერიალური გზით, როდესაც სულიერ-მშვინიერად აღზევდებიან მიწიერ სფეროზე, აღზევდებიან იმ კავშირებზე, მიმართებებსა და ინტერესებზე, რომელნიც პლანეტა მიწის ვიწრო სფეროს უკავშირდებიან. ამის შედეგად ადამიანი მონაწილეობას ღებულობს ზენა პლანეტურ სფეროთა (სულიერ სფეროთა) იდუმალ ყოფაში. დანტეს „სამოთხეში“ მოცემულია ეს სფეროები 7 ცის სახით. რაც შეეხება ასტროლოგიას, იგი სხვა თვალსაზრისზე დგას, მისთვის დედამიწა ცენტრია, იგი იკვლევს და იმეცნებს სხვა პლანეტების და თანავარსკვლავედების მოქმედებას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი ირეკლებიან მიწის სფეროში... მისი ამოსავალი წერტილია დედამიწა, მოკლედ რომ ითქვას, ასტროსოფია არის განხილვა ვარსკვლავეთისა ზეციური, სულიერი თვალსაზრისით, ასტროლოგია კი მიწიერი თვალსაზრისით. ასტროლოგიის მზე მნათობი ერთი ასპექტია მზისა, ასტროსოფიის მზის ცა, ანუ მზის სულიერი სფერო კი — მეორე ასპექტი. რომელი თვალსაზრისი განაპირობებს რუსთაველის მიმართებას მნათობებისადმი? თუ ასტროლოგიის თვალსაზრისით განვიხილავთ მნათობთადმი ჰიმნს და ნესტანის წერილს, უნდა გვახსოვდეს, რომ აუცილებელია მათი განხილვა ასტროსოფიის თვალსაზრისით. განსაკუთრებით კი ეს ეხება მზეს.

[63] ასტროლოგიური პრაქტიკა ძველთაგანვე განუყოფელია ოკულტური პრაქტიკისაგან, ოკულტური შემეცნების გზისაგან. იხ. W. P. Rigg, Astrology of the Mysteries, London, 1959, p. 19.

ვთქვი: უკამოდ არ წესია მოყვანა და მზისა ხმობა,
მომყვანელი გაშმაგდების და წაუვა ერთობ ცნობა
ხმობა უნდა ჟამიერად, საჯოსა ყოვლსა თხრობა
რად არ ვიცი ამა მზისა საუბრისა უჟამობა?
(1142)

ამას ამბობს ფატმანი, როდესაც ნესტანს ადარებს სულიერ მზეს. ცხადია, ამ სტროფში ფიზიკური მზე არ იგულისხმება, ვინაიდან შეუძლებელია მისი „მოყვანა“, მისთვის „საჯოს თხრობა“, წარმოუდგენელია აგრეთვე, რომ მისმა „უჟამოდ მოყვანამ“ კაცი გააშმაგოს. ცხადია, აქ იგივე მზე იგულისხმება, რომელსაც 836-ე სტროფში ავთანდილი სთხოვს, ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯეო. ამ უმნიშვნელოვანესი სტროფის ანალიზს სხვა დროს შევეცდებით, ამჯერად კი ვიკმაროთ მითითება იმ კავშირზე, რომელიც არსებობს ამ სტროფსა და 836, 837 სტროფებს შორის. ამრიგად, აქედანაც ჩანს, რომ ვეფხისტყაოსანში უეჭველია სულიერი მზის პლანის არსებობა.

მოცემული ნაშრომის ფარგლებში ამჯერად შეუძლებელია ვრცლად განხილვა სულიერი მზის ყველა ასპექტისა ვეფხისტყაოსანში, შეუძლებელია უფრო ფართოდ ჩვენება იმისა, თუ როგორ არის დაკავშირებული სულიერი მზე ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტთან და კომპოზიციასთან, გმირთა სახეებთან, როგორ უნდა განვასხვაოთ მზის მეტაფორული ასპექტი მისი კონკრეტული არსობრივი ასპექტისაგან და ა. შ. ყოველივე ამის განხილვას სხვა დროისათვის შევეცდებით, ამჯერად კი გადავხედოთ ინგლისურ თარგმანებს. 836 სტროფი საკმაოდ ადეკვატურად უთარგმნია მ. უორდროპს. არ არის სწორად თარგმნილი „ერთარსებისა ერთისა“ და „უჟამო ჟამისა“, რითაც იკარგება აპოფატური ანტინომიურობა სტროფისა. „ერთარსება ერთს“ მ. უორდროპი თარგმნის, როგორც: „Who is One in unity of being“ (გვ. 190), უნდა იყოს „of one substance[64]. „უჟამო ჟამი“ თარგმნილია, როგორც „Everlasting“ (მარადიული), რითაც აგრეთვე იკარგება ანტინომია. უნდა იყოს Timeless Time. „მიაჯე“ კი თარგმნილია, როგორც „hear my prayer „ისმინე ჩემი ლოცვა“ რითაც იკარგება ძირითადი ნიუანსი. უნდა იყოს „pray for me“ ან „ask for me“. არასწორად არის თარგმნილი 831 სტროფის „იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა:“ „he prayed, that he might find his sun-like beauty“ (გვ. 189), რაც დაახლოებით შემდეგს ნიშნავს: „იგი ლოცულობდა, რათა ეპოვნა თავისი მზის მსგავსი (მიჯნური) მზისებრ მშვენებაში“. როგორც ვხედავთ, ყოვლად შეუსაბამო ფრაზაა. 832 სტროფშიც არასწორადაა თარგმნილი „იჭვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად“. „ჭვრეტა“

[64] H. A. Wolfson, დასახ. ნაშრომი, გვ. 327.

თარგმნილია სიტყვით to look, რაც ფიზიკურ ყურებას ნიშნავს, უნდა იყოს to contemplate. სწორად არის თარგმნილი „სამყაროს მზე“: „The sun of the firmament“, ოღონდ მთარგმნელს ვერ გაუგია, თუ რას ნიშნავს „მზისა ეტლთა გარდამსმელო“ და უთარგმნია ისე, თითქოს ხმელთა მზე სამყაროს მზეს გზას უბნევს. „გარდამსმელი“ კი ამ შემთხვევაში, ჩვენი აზრით, ნიშნავს „ამრეკლავს“, „განმამეორებელს“. 305 სტროფი კი საერთოდ არ არის მ. უორდროპისეულ თარგმანში[65]. 1142 სტროფს უორდროპი კარგად თარგმნის, ერთადერთი სერიოზული შეცდომაა „მომყვანელის“ captor-ად თარგმნა (გვ. 253), captor ნიშნავს „დამჭერს“, რისი თქმაც ნამდვილად არ შეიძლება ისეთ ადამიანზე, ვინც უხმობს სულიერ მზეს, რადგან სულიერი მზის „დაჭერა“ შეუძლებელია.

ვ. ურუშაძეს თავის თარგმანში მთლიანად გადაუსხვაფერებია 836 სტროფი. მის ნაცვლად ვხვდებით ასეთ სტროფს: „იგი ამბობდა: ო, მზეო, რომელიც, ჰეშმარიტად ხარ ხატი ყოვლისშემძლე (?) ღვთისა, ჩვენს მიღმა მყოფი ბრწყინვალებისა (?) ღვთაებისა, რომელიც დროის გარეშეა, მარადიულია, ღმერთო რომელსაც გმორჩილებს მთელი ზეცა, ნუ უკუაგდებ ჩემს ლოცვებს, გთხოვ, გეყედრები, ნუ გასწირავ ჩემს ცხოვრებას, მისდამი ამაო ლტოლვაში (?)“ (გვ. 124), როგორც ვხედავთ, კომენტარები ზედმეტია. 837 სტროფში დაშვებულია უხერხული შეცდომა (როგორც ჩანს, ზოგიერთი რუსთველოლოგის გავლენით) და ნათქვამია მზეზე, რომ მას მიმართავდნენ, რ ო გ ო რ ც ღ მ ე რ თ ს ფილოსოფოსნი წინანი (გვ. 125). დედანში კი ნათქვამია „ვ ი ს ხ ა ტ ა დ ღ მ რ თ ი ს ა დ გიტყვიან“... ამის შედეგად, უცხოელმა მკითხველმა რუსთაველი შეიძლება ჩათვალოს სოლარულ წარმართად. „სამყაროს მზე“ ვ. ურუშაძის მიერ თარგმნილია არასწორად, როგორც „ჩვენი ცის მზე“ sun from our heavens (გვ. 146). უნდა იყოს, როგორც ვთქვით, sun of the

---

[65] როგორც ზემოთ აღინიშნა მ. უორდროპი თარგმნისას უმთავრესად ემყარებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ დ. ჩუბინაშვილისეულ 1846 წლის გამოცემას, მაგრამ განკვეთრებას იწვევს ის ფაქტი, რომ სწორედ ამ გამოცემაში გვხვდება 305 სტროფი (გვ. 41) ოღონდ პირველი ტაეპი ასე იკითხება: „მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით ცნობითა ერთი მზითა“ და არა „სახითა“. ასეთი ვარიანტი კიდევ უფრო უმაკრებს მხარს ჩვენს დებულებას, რომ აქ ლოგოსი იგულისხმება, ვინაიდან ლოგოსი სწორედ ც ნ ო ბ ა ა ღვთისა და ამა მხოლოდ ხატი. ეს სტროფი გვხვდება აგრეთვე დ. ჩუბინაშვილისეულ 1860 წლის გამოცემაში. მაგრამ არსებობს მე-19 და მე-20 საუკუნეების ზოგი გამოცემა, სადაც 305 სტროფი საერთოდ ა რ გ ვ ხ ვ დ ე ბ ა. ასეა მაგ., 1888 წლის გ. ქართველიშვილისეულ გამოცემაში, რომელსაც აგრეთვე ეყრდნობოდა მ. უორდროპი, დ. კარიჭაშვილისეულ 1903 წლის გამოცემაში და სხვ. ძნელი სათქმელია, თუ რა მოსაზრებით გამოტოვა მ. უორდროპმა ეს სტროფი, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ეს უმნიშვნელოვანესი სტროფია და უნდა აღდგეს ვეფხისტყაოსნის ყველანაირ ვარიანტებში როგორც ქართულ, ისე უცხო ენებზე.

firmament. აღსანიშნავია, რომ 305 სტროფი ვ. ურუშაძის თარგმანშიც გამოტოვებულია. 1142 სტროფიც სრულიად გადასხვაფერებულია ვ. ურუშაძის მიერ: „მე ვიფიქრე: ვინც შეეცდება რომ მზე ამოღუვანოს შუაღამისას, შეშლილია ეჭვგარეშე და სრულიად წარმეული აქვს ჭკუა-გონება(ი)". სხვა არა იყოს რა, „მზიანი ღამის" სტროფის ავტორს არ უნდა მივაწეროთ ასეთი ნათქვამი, მაგრამ ვ. ურუშაძე, როგორც ჩანს, „მზიან ღამესაც" უარყოფს, მისეულ 836-ე სტროფში ხომ საერთოდ გამოტოვებულია ეს გამოთქმა! ასეთი უპასუხისმგებლობა ჰეშმარიტად დაუშვებელია რუსთაველის თარგმნისას.

• •

ახლა ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, გამოვიტანოთ გარკვეული დასკვნები.

როგორც აღინიშნა, 836 სტროფში ნახსენები „ერთარსება" არის სამების სინონიმი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში და ქართულ სასულიერო მწერლობაში გავრცელებული ტერმინი, რომელიც implicite გულისხმობს „სამებას", სამების პირთა ერთარსებობას, ხოლო „ერთი" არის ქრისტიანული გაგების „ერთი", რომელიც გულისხმობს ღვთის ერთბუნებოვნებას. „ერთარსება ერთი" ქმნის ტრინიტარულ ანტინომიზმს, რაც დამახასიათებელია ქრისტიანული აპოფატური ღვთისმეტყველებისათვის, კერძოდ,—აღმოსავლური ეკლესიის მამების ნაზრევისათვის. ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით კი, „ერთარსების" ხმარება სიტყვა „ერთთან" ყოველად უსარგებლო ტავტოლოგიაა, იგი არავითარ ანტინომიას არ ქმნის და ამდენად გამორიცხულია მისი ხმარება ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით მოცემულ სტროფში, რომელიც აპოფატური ანტინომიზმის პრინციპზეა აგებული. „მზიანი ღამე", „ერთარსება ერთი", „უქამო ჟამი" აპოფატური ანტინომიებია, მათ არავითარი საერთო არა აქვთ კატაფატიკასთან, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ინტელექტუალური, ცნებითი განსაზღვრებების ძიებაა, ხოლო აპოფატიკა ნეგაციებისა და ანტინომიების გზით განთავისუფლებაა ამავე განსაზღვრებებისაგან, ინტელექტისა და ლოგიკის შეზღუდულობისაგან და უფრო მეტად ენათესავება პოეტურ-მხატვრულ მეთოდს. კატაფატიკა ინტელექტუალური თეოლოგიაა, აპოფატიკა კი მისტიკური თეოლოგიაა, ეს არის გზა სპირიტუალური ჰვრეტისაკენ, უშუალო მისტიკური გამოცდილებისაკენ.

836, 837 სტროფებში ნახსენები „მზე-ხატი ღმრთისა" არის არა ფიზიკური მზე-მნათობი, არამედ მზის სული, ქრისტე, ლოგოსი, ძე, რომელიც არის „ხატი ღმრთისა უხილავისა" ანუ მზიანი ღამისა, ერ-

თარსებისა ერთისა, უჟამო ჟამისა, იგია ამავე დროს „მოაჯე“ უხილავი, უცნაური, უთქმელი ღვთაების წინაშე. „მზიანი ღამე“ არის ქრისტიანული ღმერთის აღმნიშვნელი აპოფატური ანტინომია, ამავე დროს იგი მიუთითებს ქრისტიანი მისტიკოსების მიერ „ღამით მზის ხილვაზე“ და ანტიკურ მისტერიებში „შუაღამის მზის ხილვაზე“. „მზიანი ღამე“ ერთდროულად შეიცავს საღვთისმეტყველო და ეზოტერულ-ოკულტურ მნიშვნელობას.

ამრიგად, „მზიანი ღამე“, „ერთარსება ერთი,' „უჟამო ჟამი“ და „მზე-ხატი ღმრთისა“ ქრისტიანული გაგებებია, ისინი ვეფხისტყაოსანშიც ქრისტიანული თვალსაზრისით არიან ნახმარნი და გვიდასტურებენ მისი ავტორის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას.

თავი V

ვეფხისტყაოსნის რობერტ სტივენსონისეული თარგმანი

1977 წელს ამერიკაში იუნესკომ გამოსცა რობერტ სტივენსონისეული თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა[1]. მისასალმებელია გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ინიციატივა რუსთველის მსოფლო კლასიკოსთა თარგმანების სერიაში გამოცემისა. დიდად უნდა ვუმადლოდეთ აგრეთვე მთარგმნელს, რომ მან ხელი მოჰკიდა ესოდენ დიდ და საპატიო საქმეს. ოღონდ თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, მთარგმნელი რომ უკეთ გასცნობოდა რუსთველოლოგიას, კერძოდ ვეფხისტყაოსნის უკვე არსებული თარგმანების მეცნიერულ კრიტიკულ ანალიზს, რომელიც ჩვენი პერიოდული პრესის ფურცლებზე ქვეყნდებოდა, მისი თარგმანი უთუოდ მოიგებდა (მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1972, № 2, № 4, „ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე“).

ლიტონი სიტყვა რომ არ გამოგვივიდეს, აქ გავიხსენებთ ერთ ფაქტს. 1970 წელს საქართველოში ჩამოვიდა გერმანელი პოეტი ბუდენზიგი, რომელმაც თარგმნა „ვეფხისტყაოსანი“. აკად. ალ. ბარამიძის რეკომენდაციით მან მიგვიწვია კონსულტანტად და გაგვაცნო პროლოგის თარგმანი. რომელიც უკვე იბეჭდებოდა ჟურნალ „Mickiewich Blätter“-ში[2]. ჩვენ გავასწორეთ კორექტურა და მივუთითეთ მას ტიპიურ შეცდომებზე, რომელთაც უშვებს თითქმის ყველა მთარგმნელი ვეფხისტყაოსნის პროლოგის თარგმნისას, რაც არის შედეგი ცალკეული ტერმინებისა და გამოთქმების ვერ გაგებისა და აგრეთვე უორდროპისეული ინტერპრეტაციებიდან გადახვევისა. ბუდენზიგმა გაიზიარა ყველა ჩვენი შესწორება თავისი თარგმანის წიგნად გამოცემისას[3] და აღნიშნა ჩვენი წვლილი წინასიტყვაში[4].

---

[1] Shota Rustaveli, The Lord of the Panther-Skin, State University of New York Press, Albany, 1977.

[2] იხ. Mickiewich-Blätter, 1970, Heft XLIII.

[3] Shota Rustaveli, Der Man im Panterfell, Tbilissi, 1976.

[4] იხ. იქვე, გვ. 12, 13.

უნდა ითქვას, რომ პროლოგის თარგმნისას სტივენსონი თითქმის იმავე შეცდომებს უშვებს, რასაც იგი უთუოდ აიცდენდა თავიდან ამ სფეროში უკანასკნელი ხანების მეცნიერულ კვლევას რომ გაცნობოდა და, კერძოდ, წაეკითხა „მაცნეში“ ჩვენ მიერ გამოქვეყნებული შრომები ვეფხისტყაოსნის ინგლისური თარგმანების შესახებ. სტივენსონისეული თარგმანის ანალიზს ისევ პროლოგით დავიწყებთ და შევახსენებთ მკითხველს რუსთველისეული ზოგიერთი ტერმინის შინაარსს: სტროფების სტივენსონისეულ თარგმანს კვლავ ვთარგმნით ქართულად და შემდეგ შევადარებთ პწკარედებს რუსთველისეულ ტექსტს. მაგრამ ვიდრე ტექსტის ანალიზზე გადავიდოდეთ, გვსურს შევეხოთ სათაურის პრობლემას.

სტივენსონისეული ინტერპრეტაციით ვეფხისტყაოსანი გადაითარგმნება, როგორც „The Lord of the Panther—Skin“. როგორც ვიცით, მ. უორდროპი თარგმნის „The Man in the Panter' s Skin“, ვ.ურუშაძე —როგორც „The Knight in the Tiger' s Skin“, ე.ორბელიანი ხმარობს Chevaeier -ს (რაინდს),[1] ასევე ჰუპერტი (Recke). რუსები ხმარობენ Витязь-ს, ხოლო ბუდენზიგი თარგმნის „Der Mann im Panterfell“ („კაცი ვეფხისტყაოსანი“). რომელი მათგანია სწორი?

ჩვენ არ შევჩერდებით „პანთერისა“ და „ვეფხის“ საკითხზე, ამაზე საკმაოდ ბევრი დაიწერა ბოლო ხანებში და, ჩვენი აზრით, აღარ არის სადავო, რომ ვეფხისტყაოსნის „ვეფხი“ „ტიგრი“ არ არის. ჩვენ უმთავრესად გვაინტერესებს საკითხი იმის შესახებ, რამდენად მართებულია ხმარება Lord-ისა ან სიტყვისა Knight. რამდენად მართებულია ტარიელს ეწოდოს Lord ან Knight.

საქმე ის გახლავთ, რომ ერთია ამ სიტყვის ხმარება სათაურში და მეორეა —პოემის ტექსტში. როდესაც რუსთველი ტექსტში ხმარობს სიტყვა „მოყმეს“ ტარიელთან დაკავშირებით, რაც, ნ. მარის სამართლიანი თქმით, უცილოდ „რაინდს“ ნიშნავს[2], მაშინ შეიძლება ვიხმაროთ სიტყვა Knight, ვინაიდან მათ, ვინც „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე“ ჯერაც არ უწყოდნენ, რომ ეს იყო მეფისწული ინდოეთისა. აქ კი უნდა ითქვას, რომ ქართული „მოყმე“ ხშირად მეფეზეც ითქმის, რასაც ვერ ვიტყვით Knight-ზე („მოყმე“ ეწოდებოდა, მაგ,. დავით სოსლანსაც). სათაურში ტარიელის ვინაობა გარკვევით უნდა ჩანდეს და მისთვის მეფობის რანგის წართმევა და მხოლოდ რაინდად მოხსენიება უმართებულოდ გვეჩვენება. ამიტომ სათაურში. სიტყვა Knight-ის, Chevalier-ს, Recke-ს ხმარება უმართებულოა. რაც შეეხება სიტყვა Lord-ს, აქაც საკმაოდ რთულადაა

---

[1] Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы..., с. XII, § 4.

საქმე. ვიდრე განვიხილავდეთ სიტყვა Lord-ის მნიშვნელობებს ინგლისურ ენაში, ერთი გარემოება უნდა აღვნიშნოთ: კერძოდ, სიტყვა "ლორდი" ასე თუ ისე შეიძლება ვიხმაროთ სათაურის თარგმნისას, ხოლო ტექსტში „მოყმის", „ყმის" „ჯაბუკის" შესატყვისად ვხვდებით სიტყვა Knight. ამის მიზეზი კი შემდეგია: სიტყვა Lord-ის მნიშვნელობები ინგლისურ ენაში ვებსტერის მიხედვით შემდეგია: 1. პატრონი, პიროვნება, რომელსაც გააჩნია უზენაესი ხელისუფლება. მმართველი, მპყრობელი. 2. პატივის აღმნიშვნელი ტიტული, ქმრის ტიტული ცოლთან მიმართებაში, ხშირად იუმორისტული გაგებითაც. 3. ბარონი, მამულის მფლობელი. ლენდლორდი. 4. კეთილშობილი, პატივის აღმნიშვნელი ტიტული. დიდ ბრიტანეთში ეს ტიტული ეძლეოდა მათ, ვინც კეთილშობილნი იყვნენ დაბადებით, გარკვეული მხარეების პერები, ჰერცოგები, მარკიზები, გრაფები, ვიკონტები და ბარონები. მთავარეპისკოპოსები და ეპისკოპოსები, რომელნიც ლორდთა პალატის წევრები არიან, ლორდებად იხსენიებიან აგრეთვე, ეტიკეტის მიხედვით ეს ტიტული ეძლევათ ჰერცოგებისა და მარკიზების შვილებს, აგრეთვე გრაფების უფროს შვილებს. 5. საპატიო ტიტული გარკვეული ოფიციალური პირებისა, მაგ., ლორდ ადვოკატი, ლორდ ჩემბერლენი, ლორდ კანცლერი, ლორდ მოსამართლე, 6. საღვთო წერილში უზენაესი არსება იეჰოვა, აგრეთვე იესო ქრისტე, რომელსაც ეწოდება ლორდი ან ჩვენი ლორდი (უფალი). 7. ინდოეთში, ბუდა. 8. მკისას ყველაზე სწრაფი მომკალი ან მლეწავი. (პროვინციული ინგლისური). ლორდთა პალატა. ბრიტანული პარლამენტის ერთ-ერთი პალატა, რომელიც შედგება ამქვეყნიური და სასულიერო ლორდებისაგან, ე.ი. მხარეთა ბერებისა და ეპისკოპოსებისაგან. „ლორდ ჯასტის ქლარქ" — შოტლანდიის უზენაეს სასამართლოში მეორე რანგის მოსამართლე. „ლორდ ჯასტის ჯენერალ ან ლორდ პრეზიდენტ"—უმაღლესი რანგის მოსამართლე შოტლანდიის უზენაეს სასამართლოში. ასევე, ლორდ მერი, ლორდ ლეიტენანტი და ა.შ. მეფე ან პრინცი ინგლისში ოფიციალურად არასოდეს მოიხსენიება ლორდად, არც მხატვრულ ლიტერატურაში დასტურდება მეფის ან პრინცის „ლორდად" მოხსენიება. (თუმც მიმართვა „მილორდ" შესაძლოა შეგვხვდეს მეფესთან დაკავშირებით, მაგრამ ეს თითქმის იგივეა, რაც ქართული „ბატონო"). მეფეს შეიძლება „ლორდი" ეწოდოს ძალზე იშვიათად, ისიც არაოფიციალურად, კერძო საუბარში. ამიტომ „ლორდის" ხმარება სტივენსონის მიერ სათაურში მთლად გამართლებული ვერ არის, მაგრამ შეიძლება მაინც დავუშვათ და დიდ შეცდომად არ ჩავთვალოთ.

რაც შეეხება ტექსტში „ლორდის" ხმარებას „მოყმის" შესატყვისად ეს ჩვენ არ გვეჩვენება ყოველთვის მართებულად. „ლორდ-ის" ზემოხსენებულ მნიშვნელობებში, როგორც დავინახეთ, არსად ჩანს "რაინ-

დის“ ვიწრო სპეციფიკა. „მოყმე“ კი უფრო რაინდს ან „Knight“-ნიშნავს. Knight-ის მნიშვნელობები შემდეგია: უძველესი ანგლოსაქსური და საშუალო ინგლისური მნიშვნელობებია: ბიჭი, ყმაწვილი, მხლებელი. არქაულინგლისური: ახალგაზრდა კაცი, ჩვეულებრივი მნიშვნელობა კი — რაინდი. შევადაროთ ამას სიტყვა „ყმა“, „მოყმე“. გარდა რაინდისა ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანშიც და „ამირანდარეჯანიანშიც“ ნიშნავს ყმაწვილსაც, ბავშვსაც, ახალგაზრდა კაცსაც. „ვერ ნახეს შენი მნახველი ვერცა ყმა, ვერცა ბერია (283,3). „ოდეს ცოტა ყმა ვიყავ მამამან ჩემმან აბულ კასიმ ვაჭარნი გაგზავნა ბაღდადს“ („ამირანდარეჯანიანი“). რაინდის მნიშვნელობით: „შენ მოგცეთ ციხე ქალაქი, მოგყვნენ ცოტანი ყმანია“.

Knight-ის მნიშვნელობები შემდეგია: ჯარისკაცი, მცველი, ფეოდალურ ხანაში: შეიარაღებული მებრძოლი და ა.შ. საინტერესოა, რომ მაკაბელთა წიგნის ინგლისურ თარგმანში ნახმარია Knight (2 მაკ. VIII, 9), ხოლო ძველქართულ თარგმანში გვხვდება იმავე ადგილას „მხედარი“ საბასეული განმარტებით „რაინდი“ „ცხენთა მხედნელია“, ასე რომ, როგორც ვხედავთ, ახალქართული „რაინდი“ (რომელიც ძველქართულში არ გვხვდება) შეესატყვისება სიტყვა „მოყმეს“, „ყმას“, რასაც შეესატყვისება ინგლისური Knight. სიტყვა Lord კი აუცილებლად გულისხმობს ტიტულს. მემამულისას ან რაიმე ოფიციალური თანამდებობის პირისას, მაშინ როდესაც Knight-ები მთლად უტიტულონი და უპოვარნიც შეიძლება ყოფილიყვნენ (ტამპლიერთა ორდენი პალესტინაში მე-12 საუკუნეში: „ქრისტეს ყარიბი ძმები“).

ტარიელის მხილველთ დაასკვნეს, რომ ის იყო ჩვეულებრივი მოყმე, ვინაიდან მას არ ჰქონდა შესატყვისები მეფისა ან მემამულისა, რომელიმე მხარის მმართველისა ან თანამდებობის პირისა. ამიტომაც მათ ნახეს Knight, ასე რომ, რაც შეეხება სათაურს, საბოლოოდ, ჩვენი აზრით, უფრო ზუსტი და მართებულია უორდროპისეული სათაური „The Man in the Panther' s Skin“, ვინაიდან არც „ლორდი“, არც „რაინდი“ არ აქვს ნახმარი რუსთველს, არამედ კაცი, ვინმე, რაც იგულისხმება სიტყვაში „ვეფხისტყაოსანი“. პოემის ტექსტში კი „მოყმის“, „ყმის“ შესატყვისად აჯობებს Knight. ასე რომ, სტივენსონისეული Lord არც ერთ შემთხვევაში არ არის მთლად გამართლებული.

ბრავალი სტროფი კარგად, ადეკვატურადაა თარგმნილი სტივენსონის მიერ, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მას ვერ შეუნარჩუნებია თარგმანში რუსთველისეული მეტაფორის სპეციფიკა. მეტაფორის დაკონკრეტება, „განმარტება“ რუსთველისათვის უცხოა, მთელი სილამაზე მისი მეტაფორებისა მათს განუმარტავობაშია, ზოგჯერ ამოუცნობლობაშიც. რუსთველი მკითხველს უმეტესწილად უმალავს მეტაფორის

ობიექტს. „მელნად ვიხმარე გიშრის ტბა და კალმად მე ნა რხეული“ — აქ ჩვენ თავად უნდა მივხვდეთ, რომ გიშრის ტბა თამარის თვალებია, რხეული ნა-კი პოეტის განლეული სხეული. სტივენსონი კი აკონკრეტებს, შიფრავს და ასე თარგმნის: „მისი თვალები—გიშრის გუბენი ვიხმარე მელნად, ხოლო ჩემი ლერწამივით გალეული სხეული—კალმად“. დაიკარგა მთელი მომხიბლაობა პოეტური მეტყველებისა, დაიკარგა ბუნდოვანება, ყველაფერი ნათელი გახდა. სინამდვილეში კი ტროპი გამოცანასავით უნდა იყოს — ასე სწვამს რუსთაველს, ამიტომაც დღემდე ვერ ამოგვიხსნია მისი ზოგიერთი პოეტური სახე. “ვინცა ისმინოს დაეცეს ლახვარი გულსა ხეული“ სტივენსონის მიერ ასეა თარგმნილი: “თანალმობის (compassion) ლახვარი განგმირავს მსმენელთა გულებს“. ეს ლახვარი რომ თანალმობის ლახვარია, თავისთავად იგულისხმება, აღარ არის საჭირო გაშიფვრა, საკმარისია მარტოოდენ სიტყვა “ლახვარი ხეული“. სამწუხაროდ, სტივენსონს ამ პრინციპით უთარგმნია რუსთველის სხვა მეტაფორებიც. მაგალითად: “ავთანდილ მკერდსა დაასხა მას ლომსა სისხლი ლომისა, ტარიელ შეკრთა, შეიძრა რაზმი ინდოთა ტომისა“—ასეა თარგმნილი: “ტარიელი შეკრთა, მისი წამწამები, შაგგრემან ინდოელთა რაზმი შეინძრა“. („The Lord of the panther-Skin.“ გვ.162). “მისი წამწამები“ აქ სრულიად ზედმეტია. რუსთველი ამას გასაშიფრავად უტოვებს მკითხველს. არც იმის ხაზგასმა იყო საჭირო, რომ ინდონი შაგგრემანნი არიან. ან გავიხსენოთ უბადლო 1419-ე სტროფი:

გზანი დახვდეს შეკაფულნი, შევიდეს და გაძვრეს ხერელსა,
ნახეს მზისა შესაყრელად გამოშვა მთვარე გველსა,
მუზარადი მოეხადა, ჰშვენის აკერა თმასა ლელსა,
მკერდი მკერდსა შეეწება, გადაეჭდო ყელი ყელსა.

სტივენსონი ამ სტროფსაც შიფრავს: „ისინი შევიდნენ შეკაფული გზით, გაძვრენ მეორე მხარეს და დაინახეს ნესტანი, რომელიც მთვარის მსგავსი იყო — სიბნელის გველისაგან დახსნილი მთვარისა, რომელიც უნდა შეერთებოდა მზეს. ტარიელს მოეხადა მუზარადი“ და ა. შ. ნესტანისა და ტარიელის ხსენებით აქ მთლად დაიკარგა მეტაფორის თვითმყოფადობა. არც იმის აღნიშვნა იყო საჭირო, რომ „გველი“ სიბნელეს გულისხმობს.

ახლა გადავიდეთ მიჯნურობის კრედოზე, რომელიც, როგორც ცნობილია, ჩამოყალიბებულია მე-20—30-ე სტროფებში.

როგორც ადრე აღვნიშნავდით, (იხ. თავი II, გვ. 92) ეს კრედო ემყარება ეკლესიის მამების კლემენტ ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნოსელის, მაქსიმე აღმსარებელის, დიონისე არეოპაგელისა და სხვათა მოძღვრებას სიყვარულზე. ის რუსთველოლოგებო, რომელნიც რუსთველს

არაქრისტიანად, ნეოპლატონისტად, მაჰმადიანად, სოლარისტ-პაგანისტად, სეფასიანად ან სხვა რამ მოძღვრების მიმდევრად აცხადებდნენ, სავსებით არ იცნობდნენ ან ზერელედ იცნობდნენ ზემოხსენებული მიმების მოძღვრებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათი მოსაზრებები არ წარმოშობდნენ ამდენ გაუგებრობებს. განსაცვიფრებელი მხოლოდ ის არის, რომ დიდმა ქართველმა მეცნიერმა კ. კეკელიძემ სუფიზმის ზეგავლენა დაინახა რუსთველისეული მიჯნურობის კრედოში (ეტიუდები, თბილისი, 1945, გვ. 282—83) და ვერ შეამჩნია პავლე მოციქულისეული დებულება საღვთო სიყვარულის მიბაძვისა: "შეუდგიით სიყვარულსა და ჰბაძავდეთ სულიერსა მას" (—კორ. 19, 1). ვერ გავიზიარებთ მკვლევარ ს. სერებრიაკოვის აზრს, რომელიც, კ.კეკელიძის კვალობაზე, თვლის, რომ რუსთველისეული "მიბაძვა", მაინცდამაინც იბნ-სინადან მოდის (Трактат Ибн-Сины, გვ.37). საყოველთაოდ ცნობილია ახალი აღთქმის და ქრისტიანობის გავლენა სუფისტი პოეტებისა და მოაზროვნეთა შემოქმედებაზე[•], რასაც ისინი თავადაც აღიარებენ (ნავოი, ჯამი, საადი და სხვანი). გარდა ამისა, რუსთველი თავად გვეხმარება იმის გარკვევაში, თუ რა წყაროდან მოდის მისეული კრედო მიჯნურობისა. "წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ?" მას რომ მოციქულთა ნაცვლად "სუფისტები" ეხმარა, კიდევ დასაჯერებელი იქნებოდა ხსენებული ვერსია. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამით ჩვენ იმის თქმა როდი გვსურს, რომ რუსთველი მთლიანად უგულებელყოფს არაბულ სამყაროს და მიჯნურობის მისეული გაგება არ მიგვანიშნებს არაბი მაჯნუნებისა და სუფისტების განწყობილებებზე. რამდენადაც პოემის მოქმედების ასპარეზი პირობითად არაბეთშია გადატანილი, რუსთველი, ცხადია, მიგვანიშნებს არაბ "მაჯნუნებზე", რომელნიც ესოდენ პოპულარულები იყვნენ იმდროინდელ კულტურულ მსოფლიოში და რომელთაც კარგად იცნობდა რუსთველი. მაგრამ ამავე დროს არ უნდა დავივიწყოთ, რომ საღმრთო სიყვარულით შეპყრობილი ქრისტიანი სალოსი-ბერებიც შმაგებად გამოიყურებოდნენ, რამეთუ ჰქონდათ "საღმრთო სიახლე" (ქართლის ცხოვრება, II, თბილისი, 1969, გვ.99). ასე რომ, როცა ნათქვამია "ზოგსა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა", ასეთ შემთხვევაში აუცილებლად სუფისტი როდი იგულისხმება.

ვეფხისტყაოსანში ვხვდებით ტერმინ „შერთვას" (790,4)-ბერძნ. „ჰენოზის", ისევე როგორც სუფიზმში, სადაც ღვთაებასთან შერთვა უზენაესი მიზანია ადამიანისა, მაგრამ არსებობს კარდინალური განსხვავება ამ ორგვარ „შერთვას" შორის, რაც შემდგომში გამოიხატება. მართალია ქრისტიანობამ დიდი გავლენა მოახდინა სუფიზმზე, მაგრამ ეს ითქმის

• E. F. Gautier, Moeurs et coutumes des musulmans, Paris, 1955.

ეთიკაზე და სიყვარულის შესახებ მოძღვრებაზე. რაც შეეხება „შერთვის“ მომენტს, აქ რადიკალური სხვაობა იჩენს თავს, ვინაიდან სუფისტური „შერთვა“ უფრო ნეოპლატონიზმისეული შერთვაა, სადაც ხდება პიროვნების განზავება ღვთაებაში, სადაც ისპობა საკუთრივი „მე“ ადამიანისა, ვინაიდან ექსტაზის გარკვეული საფეხურების განვლის შემდეგ იგი შეერთვის უზენაეს მსოფლიო სულს, გადაიქცევა მსოფლიო სულად. ეს არის სუფისტური „იტიჰადი“, რომელიც პლატონისეული „შერთვის“ მსგავსია და გვაგონებს აგრეთვე ინდური მოძღვრებების შერთვას (იხ. Трактат Ибн-Сины, გვ. 33,34). ასე რომ, ამ შერთვის დროს სული კარგავს პიროვნულ ყოფას და გადაიქცევა ღმერთად.

რაც შეეხება ქრისტიანულ შერთვას, მისი არსი საუკეთესოდ აქვს გადმოცემული წმ. მაკარი დიდს: „თვით მაშინაც კი, როდესაც მე შეგერთვი შენ, როდესაც მეჩვენება რომ აღარ განვსხვავდები შენგან, თვით მაშინაც კი ვიცი, რომ შენ უფალი ხარ, მე კი მონა“. ვ. ლოსკი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ეს უკვე ღმერთში გამოუთქმელი გათქვეფა, გალხობა კი აღარ არის პლოტინისეული ექსტაზისა (და სუფისტური ექსტაზისა, დავძენდით ჩვენ.-ზ. გ.), არამედ პიროვნული მიმართებაა, რომელიც, მართალია, ოდნავადაც არ ამცირებს აბსოლუტს, გვიცხადებს მას როგორც „სხვას“, ე. ი. მარად ახალს, ამოუწურავს. ეს არის ურთიერთდამოკიდებულება ღვთის პიროვნებასა და ადამიანის პიროვნებას შორის. ღვთის პიროვნება, ბუნება, თავისთავად მიუწვდომელია (არსის იდეა აქ არ ზღუდავს სიყვარულს, პირიქით, იგი მიუთითებს იმაზე, რომ ლოგიკურად შეუძლებელია რაღაც „ზღვარის მიღწევა“, რაც შემოსაზღვრავდა ღმერთს და ამოწურავდა მას). ადამიანი თვით თავის უძლურებაშიც კი პიროვნებად რჩება, რომელიც შერთვისას კი არ ქრება, არამედ რჩება გარდასახულად, უფრო სწორად, გარდაიქმნება სრულყოფილ პიროვნებად. სხვა შემთხვევაში აღარ იარსებებდა religio, ე. ი. კავშირი, მიმართება (უფრო სწორად) ხელახალი კავშირი, მიმართება.— (ზ. გ.). ხოლო ვეფხისტყაოსანის ღმერთი რომ პიროვნული თეისტური ღმერთია, ამის შესახებ მრავალჯერ დაიწერა და მე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ. ასე რომ, ის, ვისაც „აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“ ქრისტიანი მისტიკოსია, მაკარი დიდის, „ბრძენი დიენოსის“ (დიონისეს), ევლოგი სალოსის და სხვათა მსგავსი, ხოლო ნეოპლატონიკოს და სუფისტ მისტიკოსებს საღმრთო სიახლე კი არა აქვთ, არამედ ისინი თავად შთაინთქმებიან ღმერთში, თავად იქცევიან ღმერთად, მათი პიროვნება აღარ არსებობს ამ ექსტაზისა და შერთვის შემდგომ, ვინაიდან „ექსტაზის დროს არ ასრებობს „სხვა“, არ არსებობს მიმართება „მე და შენ“. ეს რაც შეეხება სიცოცხლეში ღმერთთან შერთვას. ხოლო რაც შეეხება სიკვდილის შემდეგ სულის მდგომარეობას, ნეოპლა-

ტონიზმსა და სუფიზმში ყველაზე ნაკლები პერსპექტივაა სულის პიროვნული არსებობისა სიკვდილის შემდეგ. პლოტინოსთან გაურკვეველია, სული თავის პიროვნებას ინარჩუნებს თუ არა სიკვდილის შემდეგ, უფრო კი ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ არ ინარჩუნებს, ვინაიდან პიროვნულობა პლოტინოსისათვის განყოფაა, დაშორებაა უზენაესი ერთისგან, ე. ი. არასრულყოფილებაა, ხოლო გვამთაგან განთავისუფლებული სულების გზა, პლოტინოსის მიხედვით, არის მათი შესრუტვა, შთანთქმა მსოფლიო სულის მიერ, ე. ი. პიროვნულობის დაკარგვა.

რაც შეეხება სუფიზმს, მისი თვალსაზრისით ადამიანის ოთხ მდგომარეობათაგან უზენაესია აბსორბცია, შესრუტვა, შთანთქმა („ლაჰუტ“) ღმერთში[7], რაც უახლოვდება პლოტინისეულ ექსტაზს და აბსორბციას და გამორიცხავს პიროვნულ ურთიერთმიმართებას შერთვისას ადამიანსა და ღვთაებას შორის. ასე რომ, რუსთველისეული „საღმრთო სიახლე“ ერთია და ნეოპლატონიზმი-სუფიზმის „აბსორბცია“ — მეორე. ყოველივე ამაზე მიგვანიშნებს აგრეთვე დიდი სუფისტი მოძღვრის ჯალალედინ რუმის ცნობილი ალეგორია:

„კაცი ვინმე მოვიდა თავის სატრფოსთან და დაუკაკუნა კარზე.

„ვინ არის?“ — მოესმა ხმა.

„მე ვარ“, — მიუგო კაცმა.

კარი არ განეხვნა მას.

ერთი წლის მდუმარებისა და განდგომის შემდეგ იგი კვლავ მობრუნდა და დააკაკუნა.

„ვინ არის?“ — მოესმა ხმა.

„ეს შენა ხარ“ — მიუგო კაცმა.

კარნი განეხვნენ მას“.

სატრფო ამ შემთხვევაში, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“, ღვთაებაა, კაცი კი სუფისტია, ამ ალეგორიით ჯალალ ედდინ რუმიმ გადმოგვცა სუფიზმის არსი. ადამიანი იქცა ღვთაებად. ის არ არის „მე“, არამედ არის „შენ“. სულის სიკვდილის შემდგომი არსებობის საკითხთან დაკავშირებით ისლამში აზრთა სხვადასხვაობაა, ხოლო ისლამის თეოლოგოსთა უმრავლესობა შემდეგნაირ აზრს ავითარებს სულის შესახებ: სული ღმერთს უერთდება სიკვდილის შემდეგ. კაცს ღვთის სულის ნაწილაკი აქვს, რომელიც სიკვდილის შემდეგ ისევ ღმერთს უბრუნდება, ვინაიდან რეალურად არსებობს მხოლოდ ერთი სულიერი არსება და ეს არის თვით ღმერთი[8]. ასეთივე იყო ავეროე-

---

[7] Idries Shah, The Sufies, London, 1971, p. 367.

[8] I. Witte, Das Ienseits im Glauben der Völker, Leipzig, 1929, S. 106—114.

სის აზრი საიქიოში ადამიანის ინდივიდუალური გონების განზავების შესახებ და სხვა. საერთოდ კი ისლამის მისტიკოსთა ზოგადი რწმენა იყო: სიკვდილის შემდგომ ღმერთთან შეერთება, ჩაძირვა და შთანთქმა ღმერთში[9].

ახლა ვნახოთ როგორ ესახება ნესტანს სულის შიახლება ღმერთთან საიქიოში:

ღმერთსა შემვედრე ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა,
მომცეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხვედე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.

აქედან ჩვენ ვხედავთ, რომ ამ წარმოდგენის მიხედვით ადამიანის პიროვნება სავსებით შენარჩუნებულია საიქიოში. იგი კი არ შთაინთქმის ღმერთში, კი არ კარგავს თავის „მე"-ს, პერცეპციას, ესთეტიკური შეგრძნების უნარს, არამედ „ხედავს მზისა ელვათა კრთომასა" (ცხადია, სულიერი მზის). ასეთი შეხედულება კი ნეოპლატონისტი და სუფისტი ავტორისათვის სავსებით მიუღებელი იქნებოდა (ნეოპლატონიზმის ზეგავლენა სუფისტურ მოძღვრებაზე საყოველთაოდ აღიარებულია (იხ. R. Eisler, Handworterbuch d. Philosophie, გვ. 660).

ახლა ვთარგმნოთ მე-20, 21, 22, 23, 24, 25-ე სტროფები სტი-. ვენსონისეული თარგმანისა ისევ ქართულად:

„ძსურს ვისაუბრო მიჯნურობაზე, რომელიც ზეციურია, ძალზე ძნელია მასზე საუბარი, სიტყვებით გადმოცემა მისი: იგი არ არის ამსოფლიური რამ, იგი აღაზევებს სულს: ვინც მას მიაღწევს, ძალა უნდა ჰქონდეს ჭირის გასაძლებად".

„ძას ვერ გაიგებენ თვით უბრძენესი ადამიანები. იგი ღლის ენას და მსმენელთა ყურებს. ჩემი თემაა უფრო მიწიერი ვნება, რომელიც გვეწვევა ჩვენ, მოკვდავთ — და რომელიც რაღაცით ჰგავს მისტიკურს, იმ შემთხვევაში თუ მასში არაფერია ამაო, თუ იგი მარტოდენ ჩუმი ლტოლვაა".

„არაბულ ენაზე ჩვენი „შეყვარებული" ნიშნავს „შმაგს". შეყვარებულებს დაკარგული აქვთ გონება სასტიკი უარის შედეგად, ზოგი ეძებს ღმერთთან სიახლოვეს, მაგრამ იღლება აღმაფრენით. სხვანი კი, უფრო უხეში ბუნებისანი, დასდევენ ქალებს".

„შეყვარებული მზესავით მშვენიერი უნდა იყოს, გონებით ღრმა, მდიდარი, კეთილშობილი (სიუხვე გამოტოვებულია, — ზ. გ.) ახალგაზრდა, მას უნდა ჰქონდეს ბევრი დრო. იგი უნდა იყოს მჭევრმეტყველი, კარგი მიხვედრის უნარის მქონე, გამ-

[9] M. Horten, Die Philosophie des Islam, München, 1924, S. 264.

ძლე, მას უნდა ჰქონდეს ძლიერება, რაც მოუტანს გამარჯვებას მძლე მოწინააღმდეგეებზე. ის ვისაც აკლია ყოველივე ეს, ვერ ჩაითვლება მიჯნურად".

„მიჯნურობა იშვიათი და ტურფა რამ არის, ძნელად მისახვედრი. იგი არ უნდა აგვერიოს ხორციელ სურვილში. მიჯნურობა ერთია, სურვილი მეორე, მათ შორის ღრმა უფსკრულია. ნუ აგვერევა ისინი ერთმანეთში — ისმინეთ ჩემი სიტყვები!"

შემდეგი სტროფები გაცილებით უფრო ზუსტად არის თარგმნილი და ამიტომ მათ პწკარედს აღარ მოვიყვანთ.

განვიხილოთ ზემოხსენებული სტროფების თარგმანი. უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სტივენსონისეულ თარგმანში მოჩანს მიჯნურობის კატეგორიებად დაყოფა და შენარჩუნებულია სიტყვა „პირველი", რაც საღვთო მიჯნურობას აღნიშნავს 21-ე სტროფში, ოღონდ გამოტოვებულია მნიშვნელოვანი ტერმინები „გვარი" და „ტომი" („ტომი გვართა ზენათა" თარგმნილია ზოგადად როგორც „ზეციური"). თუ ფილოსოფიური ტერმინები ამგვარად დაიკარგა თარგმანში, უცხოელი მკითხველი ვეღარ შეიქმნის სწორ წარმოდგენას რუსთველის, როგორც პოეტი-ფილოსოფოსის შესახებ.

ახლა ვნახოთ რა გაგებითაა ნახმარი ვეფხისტყაოსანში „გვარი" და „ტომი". ამ ტერმინებს რუსთაველზე ადრე ვხვდებით პროკლეს „კავშირნის" იოანე პეტრიწისეულ თარგმანსა და განმარტებაში: „ყოველი წესი ღმრთეებრივთა რიცხვთაჲ პირველთა დასაბამთაგან არს, პირველისა საზღვრისა და პირველისა უსაზღვროების მიერ... და ესრეთ რომელიმე საზღვრის გუარად აღმოიჩინების ტომი და რომელიმე იპყრობს უსაზღვრობაჲ" (ტ. 1, გვ. 96). შემდეგ.: „არ რომელი ტომი, რომლისავე ჟამის-შორისი, წარმოდგომილ არს მიზეზისაგან გუაროვნებითისა. რამეთუ არცა ხრწნადთა, ვითარ ხრწნადთა აქუს გუარი გონიერი პირველ თვისსა". პროკლეს ბერძნულ დედანში „გუარს" შეესატყვისება ἐιδὸς, რაც ნიშნავს აგრეთვე „სახეს" რუს. род, ინგლისურად form, ხოლო „ტომს" ბერძნულში შეესატყვისება: γηνὸς, რუს: вид, ინგლისურად kind, genus, class. ასე რომ, რუსთველისეული „ტომი გვართა ზენათა" ნიშნავს იმას, რომ მიჯნურობას აქვს ღვთაებრივი, ზეციური საწყისი (საინტერესოა აგრეთვე საბასეული განმარტება „ტომისა". „ტომად ითქმის" გუამოვანთა განყოფილებაჲცა სიმრავლედ დას დასობათა"). პროკლეს „კავშირნის" ინგლისურად მთარგმნელი ე.ა. დოდსი ἐιδὸς -ს თარგმნის სიტყვით form, ხოლო γηνὸς-ს სიტყვით Kind, class, genus. ვეფხისტყაოსანის ინგლისურად მთარგმნელმაც ეს სიტყვები უნდა იხმაროს ხსენებული ადგილის თარგმნისას. ამგვარი ტერმინების გამოტოვება დაუშვებელია.

21-ე სტროფში სტივენსონს „ჭკვიანნი" უთარგმნია, როგორც „wisest men". ამ შეცდომას ვერ გაექცა ვერც ერთი მთარგმნელი ვეფხის-

ტყაოსნისა. „ჭკვიანსა“ და „ბრძენს“ შორის, „ჭკუასა“ და „სიბრძნეს“ შორის განსხვავება საყოველთაოდ ცნობილია და ჩვენ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, ვინაიდან ჩვენს ნაშრომში ვრცლად გავაშუქეთ ეს საკითხი.[10] „ჭკვიანი“ ინგლისურად არის clever, ხოლო ბრძენი wise. ასე რომ, სტივენსონს უნდა ეხმარა სიტყვა clever men, ან prudent.

„ხელობანი ქვენანი“ თარგმნილია, როგორც „მიწიერი ვნება“ „earthly passion“, უფრო აჯობებდა „earthly love“, ვინაიდან საუბარია არა ვნებაზე, არამედ სიყვარულზე, რომელიც სიძვისაგან შორს დგას, „ვნება“ კი სიძვის ასოციაციას იწვევს („ქვენა“ როგორც გავარკვიეთ, რაიმე უღირსის, მდაბლის მნიშვნელობით კი არ არის ნახმარი, არამედ „ამსოფლიურის“, „ქვედას“ მნიშვნელობით, ხოლო „ხელობა“ წმინდა ამაღლებულ სიყვარულს გულისხმობს: „მისთვის ვხელობ მისთვის მკვდარი“). ხშირად რუსთველის ინტერპრეტაციისას შეცდომებს უშვებენ იმის შედეგად, რომ ამა თუ იმ სიტყვას ახალქართული მნიშვნელობით იგებენ, რაც სავსებით ცვლის დედნის აზრს. ასე მოუვიდა,მაგ. ნ. მარს, რომელმაც „ქვენა“ ამ შემთხვევაში გაიგო, როგორც низменный, რაც სხვა მთარმნელებმაც გაიმეორეს.

არაზუსტი თარგმანია აგრეთვე: „და რომელიც რაღაცით ჰგავს მისტიკურს, იმ შემთხვევაში, თუ მასში არაფერია ამაო, თუ იგი მარტოდენ ჩუმი ლტოლვაა“. უნდა ხმარებულიყო ტერმინი „მიბაძვა“ („მართ მასვე ჰბაძვენ)“, ვინაიდან „რაღაცით ჰგავს“ ერთია და „მიბაძვა“ მეორე. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საღვთო სიყვარულის „მიბაძვა“ ქრისტიანულ და სუფისტურ ლიტერატურაში გავრცელებული ტერმინია და ვეფხისტყაოსნის უცხო ენაზე თარგმანში მისი დაკარგვა არ შეიძლება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „მიბაძვა“ პავლე მოციქულისეული ტერმინია ὑπόδειγμα (I კორ. 14,1) სამწუხაროდ, ბიბლიის არც ინლისურ და არც სხვა ევროპულ ენებზე თარგმანებში იგი შენარჩუნებული არ არის. თუ რამდენად უფრო სკრუპულოზური იყო გიორგი მთაწმინდელი ევროპელ მთარგმნელებთან შედარებით იქიდანაც ჩანს, რომ მას შეუნარჩუნებია ეს ტერმინი. მისი შენარჩუნება აუცილებელია აგრეთვე ვეფხისტყაოსნის თარგმანებშიც (მ. უორდროპი მას თარგმნის სიტყვით imitate, რაც გამართლებულად მიგვაჩნია).[11]

„ქეკლუცთა ზედან ფრფენა“ სტივენსონს უთარგმნია, როგორც „run after women“—„ქალების დევნა“. ეს უხეში შეცდომაა. „ქეკლუცთა ზედან ფრფენა“, იგივეა, რაც „ხელობანი ქვენანი“, ე. ი. ამსოფლიური მიჯნურობა და არა სიძვა. „ფრფენა“ იგივეა, რაც „შორით ბნედა“. აქე-

---

[10] იხ. გვ. 118

[11] იქვე, გვ. 99.

დან ჩანს, თუ რაოდენ ხშირად ავიწყდებათ მთარგმნელებსაც და ზოგიერთ რუსთველოლოგსაც რუსთველის სიტყვები: „ნუ ვინ გარეეთ ერთმანეთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი“. „ქვე უც ბუნება“ მას უთარგმნია, როგორც „others of grosser natur“—„სხვანი უფრო უხეში ბუნებისანი.“ ესეც ყოვლად გაუმართლებელი ინტერპრეტაციაა. „ბუნება“ აქ არეოპაგიტიკული ტერმინია: „ბუნებითი ტრფიალება“ ე. ი. ამსოფლიური ტრფიალება (შრომები, გვ. 42). რუსთველთან იგი იხმარება შემოკლებულად, როგორც „ბუნება“. არც „დაშვრების აღმაფრენითა“ აქვს სტივენსონს სწორად თარგმნილი. „დაშვრების“ ამ შემთხვევაში „იღლება“-ს კი არ გულისხმობს, არამედ „იღწვის“-ს. „აღმაფრენა“, უნდა ითარგმნოს სიტყვით elevation, როგორც ამის რეკომენდაციას იძლევა ო. უორდროპი. აქვე გამოტოვებულია ტერმინი „მიჯნურთ ზნეობა“. კარგი იქნება ამ სიტყვის თარგმნა ინგლისური სიტყვით Morals.

იქ, სადაც ნათქვამია „მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი“, სტივენსონი ხმარობს სიტყვა „საგანს“ (thing), რაც აგრეთვე არ არის სწორი. აჯობებს ისევ genus, რადგან გვარი და ტომი ზოგჯერ სინონიმურადაც იხმარება.

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის პროლოგში ჩამოყალიბებული მიჯნურობის კრედოს მიხედვით მიჯნური (მაჯნუნი) არის ადამიანი, რომელიც მიდის ეროსის სუბლიმაციის, განღმრთობის გზით. არსებობს ორგვარი მიჯნურობა: საღვთო და ამსოფლიური (ბუნებითი). აქედან გამომდინარე, მიჯნურნიც ორ კატეგორიად განიყოფიან: პირველნი, რომელთაც აქვთ საღმრთო სიახლე, ე. ი. რომელთაც უკვე გაიარეს ეროსის სუბლიმაციის გზა და „დაშვრებიან აღმაფრენითა“ (განდეგილები, ბრძენნი და სალოსნი) და მეორენი, რომელთა „ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა“, რაც ნიშნავს ქალისადმი სიყვარულს, რომელიც „ბაძავს“ პირველ მიჯნურობას იმ შემთხვევაში, თუ არა აქვს ადგილი სიძვას. მიჯნურთა მეორე კატეგორია, მართალია, დგას ეროსის სუბლიმაციის (ბაძვის) გზაზე, მაგრამ ეს გზა მათ ბოლომდე განვლილი არა აქვთ. ასეთ მიჯნურთა (მაჯნუნთა) კატეგორიას ეკუთვნიან ტარიელი, ავთანდილი, რამინი, ყაისი და, შესაძლოა, თავად რუსთველიც (ვეფხისტყაოსნის დაწერის პერიოდში). ოღონდ რამინისა და ყაისისთვის ცნობიერად გარკვეული არ არის ეროსის სუბლიმაციის საბოლოო მიზანი: საღვთო მიჯნურობა და მისი შემეცნება („გამოსცნობდეს“, „საცოდნელად ძნელი გვარი“). ისინი უფრო არაცნობიერად დგანან ამ გზაზე და მათი (ყაისის) რელიგიურობაც მხოლოდ პაროქსიზმული ექსტაზურობის ხასიათს ატარებს, ღვთისმეტყველი ავთანდილისაგან განსხვავებით. რუსთველისა და მისი გმირებისათვის ნათელია მიზანი ამ სუბლიმაციისა. ეს არის „შერთვა ზესთ მწყობრთა

მწყობისა", „მიბაძვა", აგრეთვე ავთანდილის ცნობიერი ლტოლვა სულიერი მზისადმი (ღვთისადმი), ნესტანის ლტოლვა სულიერი საწყაროსადმი და სხვ.

რაც შეეხება რუსთველის ფრესკას ჯვრის მონასტერში, ეს არის უკვე ადამიანი, რომელმაც გაიარა სუბლიმაციის გზა (ქალისადმი სიყვარულისა) და ამჯერად „დაშვრების აღმაფრენითა" და აქვს „საღმრთო სიახლე". ასეთივე გზები გაიარეს დანტემ და პეტრარკამ (რუსთველზე უფრო გვიან, კერძოდ, ისინი მიწიერი ქალებისადმი სიყვარულის შედეგად მივიდნენ საღვთო სიყვარულამდე (ისევე როგორც მოგვიანებით დავით გურამიშვილი „ზუბოვკაში"), რითაც მათში მოხდა სუბლიმაცია ეროსისა. ცნობილია პეტრარკას შემონაზვნება და დანტეს წმინდა საღვთისმეტყველო გზაზე დადგომა („სამოთხე"). მიწიერი ეროსის დაუკმაყოფილებლობამ („ვერ მიხვდომამ") მათში დაბადა ურანიული (ზეციური) „აგაპე", მათ გაიარეს გზა შმაგობისა „მისისა ვერ მიხვდომისა წყენითა". ასეთივე უნდა ყოფილიყო რუსთველის გზა, როგორც ეს პოემიდან და მის შესახებ ლეგენდიდან ჩანს, თუმც მისი ბიოგრაფია ჩვენთვის არ არის ცნობილი.

ამ ჰეშმარიტებათა ინგორირება იწვევს ვერგაგებას და არასწორ ინტერპრეტირებას პროლოგის რელიგიურ-ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიისას და ყოველგვარ გაუგებრობებს, როგორც რუსთველოლოგიაში, ასევე ვეფხისტყაოსნის თარგმანებში. პირველი და მეორე მიჯნურობის ურთიერთში აღრევის, აგრეთვე მიჯნურობასთან სიძვის აღრევის შედეგად დაუშვა სტივენსონმაც ზემოხსენებული შეცდომები.

•
• •

32-ე სტროფში („იყო არაბეთს როსტევან...") როსტევან მეფის დახასიათებისას გამოტოვებულია სიტყვა „მდაბალი". ჩანს, სტივენსონმა ეს ვერ შეუთავსა მის მეორე ეპითეტს „მაღალს" და ვერ წარმოიდგინა, რომ მეფე შეიძლებოდა ყოფილიყო „მაღალიცა" და „მდაბალიც" ერთდროულად. მ. უორდროპი ინარჩუნებს ამ ეპითეტს და თარგმნის როგორც modest. მართალია, არაბეთის და საერთოდ აღმოსავლეთის დესპოტ მეფეებს (სულთანებს, ხალიფებს, შაჰებს) არ შეეფერებათ ეს ეპითეტი, ვინაიდან მათში „სიმდაბლე" ყველაზე ნაკლებად იყო, მაგრამ როსტევანი ხომ მხოლოდ პირობითადაა არაბი, ისევე როგორც სხვა გმირები, იგი ტიპური ქართველი მეფეა, სახელდობრ, მისი პროტოტიპია გიორგი III. დიახ, ჩვენი მეფეები „მაღალნიც" იყვნენ და ამავე დროს „მდაბალნიც" ვარაბი ხალიფებისაგან განსხვავებით, ამიტომ საჭიროა შენარჩუნება ამ ეპითეტისა (modest, humble).

33-ე სტროფში თინათინზე ნათქვამია: „ბრძენი ხამს მისად საქებრად და ენა ბევრად ასული“, რასაც სტივენსონი შემდეგნაირად თარგმნის: „ღრმა გონების კაცმა უნდა მოჰკიდოს ხელი მის ქებას და მილიარდის მსგავსმა ენამ“ (like a myriad). აქ აჯობებდა მეტი სიზუსტე: კაცი შეესაძლოა ღრმა გონების იყოს და არ იყოს ბრძენი, ასე რომ, უნდა ხმარებულიყო სიტყვა wise, ხოლო მილიარდის მსგავს ენას აჯობებდა უბრალოდ „მჭერმეტყველი“ (eloquent) როგორც ამას ეხვდებით მ. უორდროპთან, ვინაიდან „ბევრად ასული“ იმდენად სპეციფიკურ-ქართული გამოთქმაა, რომ მისი გადაღება სხვა ენაზე შეუძლებელია.

49-ე სტროფში შეცვლილია ერთი ნიუანსი. კერძოდ, რუსთველისეული აფორიზმი: „უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების ვინ ების“ თარგმნილია შემდეგნაირად: „ის ვინც უხვია, თავისუფალ (free) კაცს დააბამს“. „თავისუფალსა“ და „ახსნილს“ შორის კი დიდი განსხვავებაა. სხვათა შორის ეს შეცდომა გაჰპარვია მ. უორდროპსაც[12]. „ახსნილი“ აშვებულს, აწყვეტილს, ანარქიულს ნიშნავს და არა „თავისუფალს“ ან თუნდაც „მოშვებულს“ (რაც free-ს მეორადი მნიშვნელობაც არის). შეიძლებოდა გვეხმარა სიტყვა unbridled, ungovernable, uncontrollable.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სტივენსონს კარგად უთარგმნია 36-ე სტროფი, ლაკონიურად, სიტყვათმრავლობის გარეშე კარგადაა თარგმნილი აგრეთვე აფორიზმი „ლეკვი ლომისა სწორია“. კარგი იქნებოდა აფორისტული თქმის პრინციპი მას ყველგან დაეცვა, ვინაიდან, როგორც ჩვენ ერთხელ შევნიშნეთ ვ. ურუშაძეს, რუსთველი თავის ყოველ სტრიქონში აფორისტია და არა მარტო იმ სენტენციებში, რომელნიც მის „აფორიზმებად“ არიან ცნობილი. რუსთველის სტილის მთლიანობა მაშინ ირღვევა, როდესაც მხოლოდ მის ე. წ. აფორიზმებს თარგმნიან აფორისტული პრინციპით, სიტყვის ეკონომიით, ხოლო პოემის დანარჩენ ადგილებს სიტყვამრავლად. მაგალითად, აფორიზმი „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“ მ. უორდროპს გაცილებით უკეთ აქვს თარგმნილი, სტივენსონს კი იგი გაუწელია, სიტყვები ჩაუმატებია, რითაც დაუკარგავს სტილის სპეციფიკა: „რასაც შენ გასცემ საჩუქრების სახით, შენვე დაგრჩეს, რასაც შეინარჩუნებ, დაკარგულია სამუდამოდ“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, რუსთველს სჩვევია თავის პოემაში, ასე ვთქვათ, ტროპული შიფრები, მეტაფორები ობიექტის გარე-

---

[12] როგორც ირკვევა, უორდროპის ამ შეცდომის წყარო იყო დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონი (СПБ., 1887, ტ. I), სადაც „ახსნილი“ განმარტებულია, როგორც „თავისუფალი“ და მოცემულია არასწორი რუსული თარგმანი ვეფხისტყაოსნის ხსენებული აფორიზმისა.

შე, რომელთა ამოცნობაც მკითხველის საქმეა. ამის კლასიკური მაგალითია 72-ე სტროფი:

დილასა ადრე მოვიდა იგი ნაზარდი სოსანი
ძოწეულითა მოსილი, პირად ბროლ-ბადახშოსანი,
პირ-ოქრო რიდე ეხვია, პშვენოდა ქარქაშოსანი,
მეფესა გასულად აწვევდა, მოდგა თეთრ ტაიჭოსანი.“

სტივენსონს შემდეგნაირად უთარგმნია ეს სტროფი: „დილაადრიან ავთანდილმა მოაკენა თეთრი ცხენი: სოსანივით მშვენიერი იყო იგი შესახედად. მისი სახე ანათებდა სიმშვენიერით ლალისა და ბროლის მსგავსად. მისი ჩალმა ოქროსი იყო. ბრწყინვალე შესახედი იყო იგი მშვილდოსნის მოწყობილობით (gear).

უნდა ითქვას, რომ დაუშვებელია ვეფხისტყაოსნის ასე თარგმნა: დაკარგულია რუსთველის სტილი, საცნაურია სიტყვამრავლობა, ტროპების გაშიფრვა, სიტყვათა მნიშვნელობების შეცვლა („რიდის“ ნაცვლად „ჩალმა“, „ქარქაშოსანის“, ე. ი. ხმლის, ნაცვლად მშვილდოსანის მოწყობილობა), ერთი და იმავე სიტყვების რამდენჯერმე განმეორება („მშვენიერი შესახედი“) და სხვა. ეს სტროფი გამოდგება იმის მაგალითად, თუ როგორ არ უნდა ითარგმნოს რუსთველი.

ამ სტროფის მთელი სილამაზე ის არის, რომ აქ არ არის ნახსენები ავთანდილი. მის მაგივრად ნახსენებია „ნაზარდი სოსანი“: არ არის ნახსენები მისი „ხმალი“. მის მაგივრად ნახსენებია „ქარქაშოსანი“ და ა. შ. სტივენსონის თარგმანში კი ყოველივე ეს დაკარგულია, სამწუხაროდ, ასეთი პრინციპით არის თარგმნილი პოემის დიდი ნაწილი.

ავთანდილის ანდერძი, ლოცვა ავთანდილისა. ახლა გადავხედოთ ავთანდილის ანდერძს, „ლოცვას ავთანდილისას“, „მზიანი ღამის“ პასაჟს და პოემის სხვა ადგილებს.

„ავთანდილის ანდერძი“ უაღრესად მნიშვნელოვანია რუსთველის მსოფლმხედველობრივი კრედოს გაგებისათვის, ამიტომ ზოგიერთ სტროფს აქ ფორმულების სიზუსტით უნდა თარგმნა, თუ არ გვსურს დამახინჯება რუსთველის ნააზრევისა. გამოტოვებაც დაუშვებელია მნიშვნელოვანი ტერმინებისა და გამოთქმებისა. იგივე ითქმის „ავთანდილის ლოცვაზე“.

ავთანდილის ანდერძში, 789-ე სტროფში არის ასეთი სტრიქონი: „შეშინდევ და გამატანე მოწყალება ღმრთეებრისად“ (აკად. ა. შანიძის გასწორებით უნდა იყოს ცალ-ცალკე: „ღმრთეებრი სად“). ჩვენი დროის რუსთველოლოგიაში აღნიშნულია, რომ „ღმრთეებრი“ ამ შემთხვევაში ნიშნავს ღმერთს, თუმც მ. უორდროპის დროს, როგორც ჩანს, სწორად არ ესმოდათ ეს გამოთქმა და მან ეს ადგილი თარგმნა შემდეგნაირად: შემინდე და იყავი მოწყალე ჩემს მიმართ, როგორც ღმერთიო. ასევე უთარგნია ეს ადგილი სტივენსონს. აი, რაოდენ საჭი-

როა მთარგმნელისათვის გაცნობა რუსთველოლოგიის თანამედროვე მიღწევებისა.

აქ უნდა მოვიყვანოთ ერთი საბუთი იმის დასამტკიცებლად, რომ „ღმრთეებრი უშუალოდ ღმერთს ნიშნავს: კერძოდ, პროკლეს იოანე პეტრიწისეულ თარგმანში იგი ნახმარია ბერძნული θεῖς-ის, „ღმერთის“ შესატყვისად: „ყოველი ღმრთეებრი თვის მიერ იდასაბამებს მოქმედებათა“ (ტ. 1, გვ. 81). ამრიგად, ეს ადგილი გავიგოთ შემდეგნაირად: „შეიმინდევ და გამატანე მოწყალება იქ, სადაც ღმერთია“ (ე. ი. საიქიოში).

„სიცრუე და ორპირობა“ თარმნილია, როგორც „სიყალბე და ორპირობა“. აქაც სიზუსტე აჯობებს და უნდა ვიხმაროთ სიტყვა Lie ან Lying, როგორც უორდროპი ხმარობს.

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა, მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყრობთა მწყობისა“ (790) თარგმნილია შემდეგნაირად: „თუ არ ვიმოქმედებ, ვით შემეწევა ფილოსოფოსთა სიბრძნე, ცოდნა, რომელმაც უნდა შემაერთოს ზეციურ ჰარმონიას“.

ერთი რომ, „არა ვიქმ“ მოქმედებას კი არ ნიშნავს აქ არამედ ფილოსოფოსთა ბრძნობის პრაქტიკულად აღსრულებას, ცხოვრებაში მის განხორციელებას, რის გარეშეც არ მოხდება „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“, ე. ი. ღვთისა. რაც შეეხება „მწყობის“ ვერ გაგებას სტივენსონის მიერ, ეს იმის შედეგია, რომ ვეფხისტყაოსნის მრავალ გამოცემაში დაშვებულია ეს შეცდომა: „მწყობის“ ნაცვლად ნახმარია „წყობისა“ ან „მწყობრისა“, რაც სრული გაუგებრობის შედეგია. „მწყობი“ უნდა ითარგმნოს სიტყვით Ordainer, რაც ღმერთის ერთ-ერთი სახელთაგანია.

კარგად არის თარგმნილი 791-ე სტროფი („წაგიკითხავს სიყვარულსა...“). 792-ე სტროფში ნახმარი ახალაღთქმისეული ტერმინი „ძალი უხილავი“ (რომ. 1,20) რაც ნიშნავს ძეს ღვთისას, სამების მეორე პირს, ქრისტეს, კარგი იქნებოდა თარგმნილიყო ისევე, როგორც ეს ახალი აღთქმის ინგლისურ თარგმანშია, სიტყვით Power, და არა Might.

„წესი არის მამაცისა“ (795) სტივენსონს გაუგია თანამედროვე გაგებით და უთარგმნია, როგორც brave man, სინამდვილეში „მამაცი“ აქ გამბედავ კაცს კი არ გულისხმობს, არამედ უბრალოდ მამრს, მამაკაცს.

„ცეცხლთა ჩემთა დამავსებლად“. 803 და 804-ე სტროფებიდან ჩანს, თუ რაოდენ დიდი რეალობა იყო საიქიო რუსთველისათვისაც და მისი გმირებისათვისაც. ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორ ევედრება ავთანდილი როსტევანს — იზრუნოს მისი სულისათვის: „შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ჩემთა დამავსებლად“. რომელი „ცეცხლი“ იგუ-

ლისხმება აქ? განა ის ცეცხლი, რომელიც ენთო ავთანდილის გულში ანდერძის წერისას? იმ ცეცხლს განა დაავსებდა როსტევანის მიერ ქვრივ-ობოლთათვის წყალობის გაცემა? არა, აქ იგულისხმება საიქიოს, ჯოჯოხეთის ცეცხლი, რომლის შიშიც ჰქონდა ყველა ჭეშმარიტ მორწმუნეს და რომლისაგან ხსნას ხედავდნენ ყოველივე იმაში, რასაც ავთანდილი სთხოვს როსტევანს ქველმოქმედებაში მიცვალებულის სახელით). არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ავთანდილმა ანდერძი დაწერა იმ შემთხვევისათვის, თუ ტარიელის ძებნისას დაიღუპებოდა და მასში გვესაუბრება იგი უკვე მიცვალებული. სტივენსონს კი სწორად ვერ გაუგია ეს ადგილი და უთარგმნია: „შენს გარდა ვერვინ ჩააქრობს იმ ცეცხლს, რომელიც ღვივის ჩემს გულში“. როგორც ჩანს, მან ყურადღება არ მიაქცია მ. უორდროპის თარგმანში, ო. უორდროპის კომენტარს, რომელიც მიუთითებს, რომ აქ პურგატორიუმი, ე. ი. სალხინებელი, იგულისხმება (გვ. 183) (თუმც ჩვენ უნდა დავაზუსტოთ, რომ რამდენადაც რუსთველი კათოლიკე არ იყო, პურგატორიუმის რწმენა მას, ალბათ, არ ექნებოდა, ვინაიდან პურგატორიუმის გაგება მართლმადიდებლობაში არ არსებობს. ასე რომ, აქ იგულისხმება პირდაპირ ჯოჯოხეთის ცეცხლი).

„ეჰა მოგშორდი გამზრდელო“-ს თარგმნისას სტივენსონს გამოუტოვებია „გამზრდელი“ და შეუცვლია იგი ტრაფარეტული „ბატონო“-თი (my dear lord), რითაც იკარგება ინტიმური განწყობილება. მას უნდა შეენარჩუნებინა ეს სიტყვა, ისევე, როგორც უორდროპმა შეინარჩუნა (upbringer).

„ლოცვა ავთანდილისა“. მთარგმნელს განსაკუთრებული სიფრთხილე მართებს ისეთი პასაჟების თარგმნისას, როგორიცაა „ლოცვა ავთანდილისა“. აქ თითოეული ზედმეტი სიტყვის ჩამატება ან არსებული ტერმინების გადასხვაფერება დედნის აზრს რადიკალურად ცვლის. აქ ნახმარ გამოთქმებს პირდაპირ ფორმულების ხასიათი აქვთ და ისინი ფორმულებისდარი სიზუსტით უნდა ითარგმნონ. ლოცვის ლაკონიურობაც მიუთითებს თვით მლოცველის (ავთანდილის) ქრისტიანობაზე, თუმც პირობითად იგი „არაბია“. ქრისტიანულ ლოცვას ახასიათებს სიტყვაძუნწობა, როგორც ამას გვეუბნება თვით ქრისტიანობის ფუძემდებელი: „და რაჟამს იღოცვიდეთ, ნუ მრავალსა იტყვით, ვითარცა იგი წარმართთათაგანნი, რამეთუ ჰგონებენ, ვითარმედ მრავლისმეტყველებითა მათითა ისმინოს მათი. ხოლო თქუენ ნუ ემსგავსებით მათ, რამეთუ იცის მამამან თქუენმან, რაჲ იგი გიხმს თქუენ, ვიდრე თხოვადმდე თქუენგან მისდა“ (მათე 6,7). აი, ამ პრინციპზეა აგებული „ლოცვა ავთანდილისა“. სტივენსონს კი ჩაუმატებია ცალ-

კეული სიტყვები, არსებული ზოგი ტერმინი შეუცვლია, რაც დაუშვებელია.

მაგალითად, ლოცვაში ნათქვამია: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო", სტივენსონი კი თარგმნის: „დიადო ღმერთო, რომელიც მართავ (rulest) მიწას და ცას. „მართავ" სავსებით ზედმეტია.

შევადაროთ ცალკეული გამოთქმები დედანისა თარგმანს. რუსთველი: „ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო!" სტივენსონი: „შენ რომელიც ზოგჯერ გვსჯი, ზოგჯერ კი გვიგზავნი კურთხევას". რუსთველი: „უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო". სტივენსონი: „შეუცნობელო, გამოუთქმელო უფალო სიმართლისაო".

„კეთილთა მზათაო" შეცვლილია „კურთხევით", ხოლო ქრისტიანული ღმერთის განსაზღვრება „უფალი უფლებათა" (1 ტიმ. 6,15, გამოცხ. 17,14) თარგმნილია ტრაფარეტული გამოთქმით: ღმერთო სიმართლისაო. ტერმინების იგნორირება ასე არ შეიძლება. ახალი აღთქმის ინგლისურ თარგმანში ეს ტერმინი „კირიო ტონ კირიონ" თარგმნილია როგორც Lord of Lords, ხოლო უორდროპი თარგმნის მას, როგორც Lord of lordships, რაც აგრეთვე სწორია. სტივენსონმაც ამის მიხედვით უნდა გაასწოროს თავისი თარგმანი.

ახლა გადავიდეთ მეტად მნიშვნელოვან თავზე: „წასვლა ავთანდილისგან ტარიელის შეყრად მეორედ", სადაც რუსთველმა პრაქტიკულად გვიჩვენა, თუ როგორ ბაძავენ „ხელობანი ქვენანი" („ბუნებითი ტრფიალება") პირველ, ე. ი. საღვთო, მიჯნურობას და როგორ მიდის მიჯნური ეროსის სუბლიმაციის გზით საღვთო მიჯნურობისაკენ (ამ შემთხვევაში ავთანდილი თინათინისადმი მიჯნურობის გზით, ისევ როგორც რუსთველი თამარისადმი, რომელიც მისთვის ღვთის ინკარნაციაა, ყაისი ლეილისადმი, პეტრარკა ლუარასადმი, დანტე ბეატრიჩესადმი, ხოლო გურამიშვილი „ზუბოვკის" გმირისადმი მიჯნურობის გზით).

ეს თავი ყველაზე მეტად ენათესავება აგრეთვე სოლომონის ქებათაქებას, სადაც მიწიერი სიყვარულის ალეგორიით მოცემულია ღვთის სიყვარულის შესხმა-აპოლოგია.

რაც შეეხება სტივენსონს, მას ეს თავი იმგვარად გადაუკეთებია, თითქოს აქ მარტოოდენ მიწიერი სიყვარული ჩანდეს ავთანდილისა. წინასიტყვის შენიშვნებში სტივენსონი ადარებს ნიზამის ყაისს რუსთველის გმირს და აბრბობს, რომ ყაისი მიჯნურობისაგან მიღებული ტანჯვისა და შმაგობის შედეგად ვარდება რელიგიურ ექსტაზში (გვ. XXVII), რასაც იგი ვეფხისტყაოსანში ვერ ამჩნევს, ვინაიდან არ ესმის სწორად ზემოხსენებული თავი. ამ თავში ნაჩვენებია სურათი მიჯნურის ტანჯვისა, რომელიც სწორედ რელიგიურ ექსტაზში ვარდება და

მიმართავს საშველად სულიერ მზეს, რომელიც არის ხატი „მზიანი ღამისა“, „ერთარსებისა ერთისა“, „უჟამო ჟამისა“. ამ მზეს უპვრეტს იგი „ღონედ პატიჟთა თმენისად“, „უპვრეტდის“, თვალნი ვერ მოხსნნის, თუ მოხსნნის, მიჰხდის ცნობასა“, ე. ი. ეს მზე შველის მას დაბნედის, ვულის წასვლის დროსაც. იგი „იაჯს“ მისთვის „მზისავე მზობასა“. საკითხავია, ვის წინაშე „იაჯს“ იგი იმ უდაბნოში? იქ ხომ აღარ არის აღარც როსტევან მეფე, არც თინათინი? ცხადია, ღვთისა და სულიერი მზის წინაშე, რომელმაც თავის მხრივ უნდა „უაჯოს“, „ე. ი. უშუამდგომლოს“ „ერთარსება ერთთან“, „უჟამო ჟამთან“, ღვთაებასთან, მამასთან. აქვე ორგზისაა ნახმარი ტერმინი „მობრუნება“, „დაბრუნება“, რაც ფიზიკურ დაბრუნებას არ ნიშნავს, ვინაიდან ეს დაბრუნება“ ჰვრეტის პირობაა, სულიერი მზის ნათელხილვითი ჰვრეტისა:

წამწამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა,
ზოგჯერ დაბრუნდის, იპვრეტდის, ღონედ პატიჟთა თმენისად.

თუ თინათინის ჰვრეტაზეა საუბარი, გაუგებარია, ვით შეიძლებოდა მისი ჰვრეტა უდაბნოში მყოფი ავთანდილისათვის და, მეორეც, რად სჭირდებოდა ამგვარ ჰვრეტას „დაბრუნება“? ნუთუ ავთანდილი ისევ არაბეთში ბრუნდებოდა ფიზიკურად, შეხედავდა თინათინს და მერმე ისევ განაგრძობდა გზას? ეს აბსურდია. არა, აქ იგულისხმება მისტიკური შემობრუნება, სულიერისაკენ, მედიტატური ჩაღრმავება, ნათელხილვითი ჰვრეტა სულიერი მზისა, რამეთუ იგი იაჯდა მისთვის „მზისავე მზობას“, ლოცულობდა, რათა ჭეშმარიტი მზე („მზიანი ღამის ხატი“), ლოგოსი გამოცხადებოდა და შესწეოდა მას. ამჟვე დროს მიჯნური თინათინი მისთვის ხატია ამ ლოგოსისა, ისევე როგორც ლოგოსი ხატია ღმრთისა უხილავისა. აი, ეს გზაა ნაჩვენები ხსენებულ თავში, საღვთო და ადამიანური სიყვარულის ერთობისა და სუბლიმაციის გზა.

აქ ავთანდილი „შმაგობს მისისა ვერ მიხვდომისა წყენითა“ და აქვს დროებითი „საღმრთო სიახლე“ ამის შედეგად და „დაშვრების აღმაფრენითა“, ვინაიდან მუდმივი საღმრთო სიახლე და აღმაფრენა ძნელად ბრძენთ, მისტიკოსთ და განდეგილთ გააჩნიათ. ავთანდილის ეს აღმაფრენა მოჩანს მზისადმი მიმართვაში: „იტყვის ჰე მზეო...“ და მნათობთადმი ჰიმნში, რომელნიც მისთვის აგრეთვე ღვთაებრივი სულნი არიან.

ახლა პარალელურად განვიხილოთ დედნისა და თარგმანის მნიშვნელოვანი ადგილები.

დედანი:

წამწამ მობრუნდის, იაჯდის, მისთვის მზისავე მზობასა
უპვრეტდის, თვალნი ვერ მოხსნნის, თუ მოხსნნის მიჰხდის ცნობასა.

თარგმანი: იგი უკან იხედებოდა (შემობრუნდებოდა ხოლმე) (Kept turning round), ლოცულობდა, რათა სხივს მზესავით მშვენიერი ქალბატონისას მოეღწია მასთან(?). იგი ვერ აიძულებდა საკუთარ თვალებს, ეყურებინათ იმ გზისათვის, რომლითაც მიდიოდა. თუ იგი შეეცდებოდა თავისი მზერის მოშორებას, მას გული მისდიოდა".

ახლა დავუკვირდეთ, რა აბსურდი გამოვიდა თარგმანში: ავთანდილი უკან იხედება და ისე ლოცულობს. შემობრუნება, უკან მოხედვა განა რად სჭირდება ლოცვას? თან, თურმე ლოცულობს იმისთვის, რომ მისი ქალბატონის სხივი მისწვდეს მას (ე. ი. ჯერ არ მისწვდენია), თან ამ დროს ვერ უყურებს გზას და უყურებს რაღაც სხვას (იქნებ თავისი ქალბატონის მოჩვენებას?) და თუ მას მოაშორებს მზერას გული მისდის. სამწუხაროდ, ამ სტროფის ვერგაგების შედეგად უორდროპსაც მსგავსადვე უთარგმნია ეს ადგილი.

ახლა ვნახოთ 832-ე სტროფი:

რა მიეახლის დაბნედად, ვერ ხელჰყვის დაძვრად ენისად,
მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან მსგავსად დიჯლისა დენისად,
ზოგჯერ დაბრუნდის იქვრეტდის, ღონედ პატიჟთა თმენისად,
რა გაემართის, არ იცის, მას თუ არბევდის ცხენი სად.

„თარგმანი: „გულის წასვლას უახლოვდებოდა იგი და წართმეული ჰქონდა მეტყველების ძალა, მაგრამ ცრემლები ტიგროსის წყლებივით მოდიოდა მის თვალთაგან. კვლავ და კვლავ ამხნევებდა იგი თავისთავს, რათა მოეთმინა... მიმავალმა აღარ იცოდა თუ საით მიჰყავდა იგი ცხენს!" ვგონებ, ნათელია მკითხველისათვის, თუ რამდენად ადეკვატურია ასეთი თარგმანი. ეს კი გამოიწვია დედნის ტექსტის ვერ გაგებამ. ამ სტროფში საერთოდ გამოტოვებულია „იქვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად", რითაც სავსებით შეცვლილია აზრი დედნისა (ასევე არაადეკვატურად აქვს თარგმნილი ეს სტროფი უორდროპსაც).

ახლა ვნახოთ „მზიანი ღამის" სტროფი (836):

იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთარსებისა ერთისა, მის უქამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად.

თარგმანი: „იგი ამბობდა შემდეგ: ო მზეო, ხატო იმისა ვინც ნათელსაც იძლევა და სიბნელესაც, ვინც არის ერთი ერთობაში მარადისობიდან მარადისობამდე (?) და რომელსაც ზეციური სხეულები გმორჩილებენ დროის უმცირეს ნაწილაკამდის, — გეევედრები, ნუ მისცემ ნებას ავ ბედს, რომ გაგვყაროს მე და ჩემი ქალბატონი".

როგორც ვხედავთ, თარგმანს აღარაფერი აქვს საერთო დედანთან: აღარც „მზიანი ღამეა“ სადმე, აღარც „ერთარსება ერთი“, აღარც „უჟამო ჟამი“. განა შეიძლება ასეთი თარგმანით რაიმე წარმოდგენა შეიქმნას უცხოელმა მკითხველმა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ან აღმსარებლობაზე? „მზიან ღამეს“ უორდროპი თარგმნის, როგორც „sunny night, რაც გამართლებულად მიგვაჩნია. „ერთარსება ერთი“ და „უჟამო ჟამი“ მასაც და სტივენსონსაც გამოუტოვებიათ. ინგლისურად „ერთარსება ერთი“ იქნება consubstantial one ან homoousios One, უფრო მეორე, ვინაიდან ქართული „ერთარსება“ თავისთავად „სამების“ სინონიმია და თითქმის არსებითი სახელივით იხმარება, ისევე როგორც „ჰომოუსიოს“. ხოლო ინგლისურ consubstantial-ზე ვერ ვიტყვით ამას. „უჟამო ჟამი“ კი უნდა ვთარგმნოთ, როგორც Timeless Time, თან კომენტარი უნდა გავუკეთოთ ამ სტროფს და განვმარტოთ, თუ როგორ ენათესავება რუსთველის მსოფლმხედველობას აღმოსავლური ეკლესიის მამათა აპოფატური ნააზრევი, რაც ამ სტროფში აირეკლა განსაკუთრებით.

ახლა გადავხედოთ კიდევ ზოგიერთ ტერმინს და გამოთქმას, რომელთა სწორი ინტერპრეტაცია და ადეკვატურად თარგმნა აუცილებელია, რათა უცხოელმა მკითხველმა სწორი შთაბეჭდილება შეიქმნას რუსთველის მსოფლმხედველობაზე. 1250-ე სტროფში ავთანდილის პირით რუსთველი ამგვარ ფორმალად აყალიბებს აპოფატური ღვთისმეტყველების არსს:

> თქვა: „ღმერთო, გმადლობ რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი,
> ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი,
> წყალობა შენი იჩქითად არს ჩვენი გარმომფენელი.

სტივენსონი კი თარგმნის: „ო, ღმერთო ჭირთა მომალხენელო, მადლი შენ, რომელიც იყავი და ხარ ტრანსცენდენტულობაში“. ეს უკვე თარგმანი კი აღარ არის, მიახლოებითი განმარტებაა, თანაც საკმაოდ ზოგადი განმარტება. „უთქმელი„“, „ყურთაგან მოუსმენელი“ კი ტერმინებია აპოფატური ღვთისმეტყველებისა, რომელთაც ზუსტად უნდა თარგმნა (უთქმელი-ineffable, unspeakable, ყურთაგან მოუსმენელი-unheard by ears, როგორსაც ამას სწორედ თარგმნის მ. უორდროპი).

„ყურთაგან მოუსმენელი“ იგივეა, რაც „არ საქებელი სმენითა“ (1917,3), რაც აგრეთვე არასწორადაა თარგმნილი: „გონებით შეუქებელი: not to be praised by mind, უნდა იყოს: your praise is not to be heard by ears.

ახლა განვიხილოთ მნიშვნელოვანი ტერმინები: „არსთა მხადი“, „ძალნი ზეციერნი“, „მოწევნადი“ (გადაწყვეტილი მომავალი).

მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესია 1050-ე სტროფი, კერძოდ, შესაქმის რუსთველისეული გაგების საილუსტრაციოდ:

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

თარგმანი: მადლი ღმერთს, რომელიც არის გამკეთებელი (maker) ყოველივე იმისა, რაც სუნთქავს, რომლის ზეციური ძალითაც განცხადდება ყოველივე, რაც აქ, ქვეშოთ ხდება. მისი მეშვეობით ხდება ყოველივე, ღიად ან ფარულად. ყველა ადამიანს უნდა სჯეროდეს (believe სწამდეს), ბრძენი სჯერდება ბედს (ღებულობს ბედს).

აქ „შემოქმედი“ ქცეულა „გამკეთებლად“ რაც ქრისტიანული ღმერთის ნეოპლატონურით შეცვლას უდრის („დემიურგოს პოიეი“-ოსტატი აკეთებს. ასეთია ნეოპლატონური შეხედულება ღმერთზე). გარდა ამისა, დაკარგულია უმნიშვნელოვანესი ტერმინი „არსთა მხადი“, რაც ნიშნავს ქრისტიანულ ღმერთს, რომელმაც „უხადა არსთ“, ე. ი. მოუხმო არსთ, გამოიყვანა ისინი არარაობიდან, ყოფად მოიყვანა, შექმნა ისინი ex nihilo. ასეთი ღმერთი უცხოა ყველა სხვა რელიგიებისათვის. ეს არის ღმერთი, „რომელი უწესს არაარსსა მას, ვითარცა არსსა“ (რომ. 4. 17), ე. ი. უხმობს, უძახის, ხადის არაარსს, ვითარცა არსს. ა. შანიძის განმარტებით, ეს არის „არსებათა სიცოცხლედ მომყვანი, ქვეყნად გამჩენი“. აქ იგულისხმება ყველა არსთა შემქმნელი და არა მარტო იმ არსთა, რომელნიც სუნთქავენ, ე. ი. ადამიანთა და პირუტყვთა. ასე რომ, სტივენსონი აქაც არაზუსტია, როდესაც თარგმნის „არსთ“, როგორც „ყოველივე იმას, რაც სუნთქავს“.

„ძალნი ზეციერნი“ სტივენსონს მხოლობით რიცხვში უთარგმნია, როგორც „ღვთის ძალა“, რაც აგრეთვე ცვლის დედნის აზრს. საქმე ის არის, რომ აქ ზოგადად ღვთის ძალა კი არ იგულისხმება, არამედ ანგელოზები, იერარქიული არსებები, რაც უნდა ითარგმნოს სიტყვით heavenly hosts, ან heavenly powers, ან powers of the heavens, როგორც ეს გვხვდება მათეს სახარების ინგლისურ თარგმანში (4.29) δυνάμεις τῶν οὐρανῶν-ის შესატყვისად, რასაც ქართულ თარგმანში შეესატყვისება სწორედ „ძალნი ცათანი“. ასე რომ, „ძალნი ზეციერნი“ ანუ „ძალნი ცათანი“ სახარებისეული ტერმინია და არავის აქვს უფლება მისი შეცვლისა თარგმნის დროს. „მოწევნადის“ „ბედად“ თარგმნა ეს ასე თუ ისე გამართლებულია, თუმც შესაძლოა უფრო ზუსტი სიტყვის მოძებნა ინგლისურ ენაში, რაც უნდა აღნიშნავდეს „გადაწყვეტილ მომავალს“. სიტყვა „დაჯერება“ ამ სტროფში, ჩვენი აზრით, არ უნდა გავიგოთ „რწ-

მენის“ მნიშვნელობით, როგორც ამას თარგმნის სტივენსონი და როგორც ეს ესმის ზოგ რუსთველოლოგს (მაგ., ვ. ნოზაძეს), ვინაიდან თავად კონტექსტი მიგვანიშნებს, რომ ეს სიტყვა სულ სხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი. „ხამს ყოვლისა დაჯერება“ აბსურდული აზრია, თუ ამ მნიშვნელობას ვიგულისხმებთ. აბა, წარმოვიდგინოთ ასეთი რეკომენდაცია: შენ, ადამიანმა ყველაფერი , უნდა ირწმუნო, დაიჯერო. არცერთი ბრძენი ან თუნდაც უბრალოდ გონიერი კაცი ასეთ რჩევას არ მისცემს მოყვასთ, მით უმეტეს რუსთველი. უნდა ირწმუნო, ის, რაც ჭეშმარიტია და სარწმუნოა და არა ყოველივე, რაც გესმის. მაგრამ საკმარისია სხვა მნიშვნელობა ვიგულისხმოთ ამ სიტყვაში, რომ ნათელი ხდება ყოველივე. „დაჯერება“ აქ ნიშნავს უდრტვინველად მიღებას, შეწყნარებას, „დასჯერდა“-ს მნიშვნელობით. ეს იმით დასტურდება, რომ იქვე ნათქვამია: „ბრძენი სჯერ ა მოწევნადსა“, ე.ი. ბრძენი სჯერდება, უდრტვინველად ღებულობს მოწევნადს, ე. ი. ბედს, რომელიც უკვე გადაწყვეტილია. ასევეა ნახმარი ეს სიტყვა პროლოგში: „რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დ ა ს ჯ ე რ დ ე ს და მას უბნობდეს“.

„ყოვლისა დაჯერება“ ქრისტიანული ეთიკიდან მომდინარეობს: „მარადის გიხაროდენ, მოუკლებლად ილოცევდით, ყოველსავე მადლობით, რამეთუ ესე არს ნება უფლისა თქვენისა იესო ქრისტესი თქვენდა მომართ“ (პავლე მოციქული). „ყოვლისა დაჯერება“ და „ყოველსავე მადლობით“ თითქმის ერთი და იგივეა. „ყოველივე ირწმუნეთო“ ასეთ რჩევას ავთანდილისებრ ბრძენი კაცი ვერ მისცემდა თავის მოყვასთ. სტივენსონი „ბრძენი სჯერ ა მოწევნადსა“-ს სწორად თარგმნის (accepts destiny), ხოლო იმავე სიტყვას წინარე ფრაზაში—არასწორად (დაჯერებას თარგმნის, როგორც believe, რწმენა), როგორც ჩანს იგი შეცდომაში შეიყვანა რუსთველელოგთა მიერ ამ სიტყვის არასწორმა ინტერპრეტაციამ.

რუსთველის მონოთეიზმი და თეოდიცეა. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მეცხრამეტე საუკუნიდან (პლ. იოსელიანი) განმტკიცდა თვალსაზრისი რუსთველის ნეოპლატონიკოსობის შესახებ. მეოცე საუკუნეში მრავალთა შორის პროფ. ვუკოლ ბერიძე იმ თვალსაზრისს ადგა, რომ ვეფხისტყაოსნის განგების იდეა ნეოპლატონურია (რუსთველოლოგიური ეტიუდები, თბილისი, 1961, გვ 308), მაგრამ სწორედ ვეფხისტყაოსნური განგების იდეის განხილვა გვარწმუნებს იმაში, რომ მას არავითარი საერთო არა აქვს ნეოპლატონურ განგების იდეასთან და ემყარება ქრისტიანული თეოდიცეის, ე. ი. ღვთის მიერ კეთილგანგებულების ქრისტიანულ მოძღვრებას. იყო აგრეთვე ცდები რუსთველის მონოთეიზმის მუსულმანურად წარმოდგენისა, რაც აგრეთვე საფუძველს იყო მოკლებული.

ზემოთ დავინახეთ რამდენად საფუძვლიანია რუსთველის დასახვა რომ ძველიმე ანტიკური თუ შემდგომი დროის არაქრისტიანული ფილოსოფიური თუ რელიგიური მოძღვრების მიმდევრად.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ვეფხისტყაოსნის ღმერთი პიროვნული, ცოცხალი ღმერთია, რომელსაც ავტორიც და გმირებიც მიმართავენ „შენ"-ობით. ასეთი ღმერთი უცხოა ნეოპლატონიზმისათვის, რომლის ღმერთიც (ერთი) იმდენად აღზევებულია და მიუწვდომელი, იმდენად დაშორებული ემპირიულ, გააზრებად რეალობას, რომ მისი წარმოდგენაც კი პიროვნებად უდიდესი აბსურდი იქნებოდა ნეოპლატონიკოსისათვის. ნეოპლატონიზმი არ იცნობს კეთილგანმგებელ ღმერთს, რომლისგანაც მომდინარეობს წყალობა, მადლი, ზრუნვა ქმნადობაზე, ადამიანის შეწევნა, დახმარება, ადამიანის განმართლება თუ გამტყუნება საქმეთა მიხედვით. მისთვის უცხოა ოპტიმიზმი ქრისტიანული თეოდიცეისა. გარდა ამისა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით ადამიანს ძალუძს ღმერთთან შერთვა მხოლოდ ექსტაზში, რომელიც ნიშნავს პიროვნების მოსპობას, მის გათქვეფას ტრანსცენდენტურ რეალობაში, ქრისტიანი მისტიკოსები და ღვთისმეტყველნი კი ღმერთთან ურთიერთობას პიროვნული მიმართებით განსაზღვრავენ, ღმერთთან შერთვის შემდგომ ისინი „როდი კარგავენ პიროვნებას, ღმერთი მათთვის „მამაა", დამმოძღვრავი და კეთილისმყოფელი. ნეოპლატონური განგება კი არ არის კეთილი ღვთის თავისუფალი გადაწყვეტილება. განგება ნეოპლატონიზმში ირაციონალურია და აუცილებლობისეული. რუსთველისეული მონოთეიზმი წმინდა ქრისტიანულია, ხოლო ალაგ-ალაგ ტერმინოლოგიურმა მსგავსებამ ნეოპლატონიზმთან არ უნდა დაგვაბნიოს.

ვნახოთ რა შეხედულებისაა მონოთეიზმის ქრისტიანული და ნეოპლატონური და აგრეთვე სხვა რელიგიების გაგების განსხვავებათა შესახებ თანამედროვე ღვთისმეტყველი და რელიგიის ისტორიკოსი, სორბონის უნივერსიტეტის პროფესორი ვ. ლოსკი: „ღვთისმეტყველების ღმერთი, ეს არის „შენ", ეს არის ცოცხალი ღმერთი ბიბლიისა. რა თქმა უნდა, ეს აბსოლუტია, მაგრამ პიროვნული აბსოლუტი, რომელსაც „შენ"-ობით მივმართავთ ლოცვისას.

პიროვნულ ღმერთსა და მორწმუნეს შორის ისეთ დამოკიდებულებას, რომელიც გამოიხატება სიტყვებით: „მე და შენ, მხოლოდ იუდეურ-ქრისტიანულ ტრადიციაში როდი ვხვდებით. ოღონდ სხვაგან ღმერთი — ერთადერთი და უზენაესი ღმერთი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთია პოლითეიზმის მრავალრიცხოვან ღვთაებრივ პერსონაჟთა შორის. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ პოლითეიზმი მონოთეიზმის უმდაბლესი ასპექტია, ოღონდ აბსოლუტი, რომელშიც ზავდებიან ღმერ-

თნი, პოლითეიზმში არასოდეს არ არის პიროვნული (ამიტომ არც ნეოპლატონიზმშია, რომელიც თავისთავად წარმართული პოლითეიზმის აღორძინების ცდა იყო ახალ ფილოსოფიურ სამოსელში — ზ. გ.)" „ღმერთები და თვით „პიროვნული" ღმერთი ინდუიზმისა — ეს მხოლოდ ასპექტებია, გამოვლინებებია ერთგვარი უპიროვნო აბსოლუტისა. ეს გაშოვლინებები — არაქრისტიანული აღმოსავლეთისთვის ისევე პირობითნი არიან, როგორც თვით სამყარო, რომელსაც ისინი ევლინებიან. ისინიც მოწოდებული არიან, სამყაროს მსგავსად, განქარდენ, განზავდენ წმინდა თვითჩაღრმავებაში, სრულ თვითიდენტურობაში. ამ იდენტურობამ არ იცის „სხვა", იგი შთანთქავს ყოველგვარ პიროვნულ ურთიერთმიმართებებს.

ზუსტად ასევე იყო ძველი საბერძნეთის რელიგიაშიც. ღმერთები უნდა დაქვემდებარებოდნენ ანონიმურ, ყოვლისგამგებელ „აუცილებლობას". ფილოსოფოსებს წარმოედგინათ ამ ღმერთებზე მაღლა მდგომად არა პიროვნება, არამედ უზენაესი სამყარო ნათლისა და სტაბილურობისა მშვენიერებისა და უპიროვნო ყოფიერების სფერო. ასეა პლატონთან, სტოიკოსებთან და თვით არისტოტელესთან. ხოლო „ნეოპლატონიზმი" მიდის „ჩაღრმავების მისტიკამდე", რომელიც ნაწილობრივ მოგვაგონებს ინდოეთის მოძღვრებებს.

საჭიროა მცირე ხნით შევჩერდეთ პლოტინზე, რომლის ნააზრევი უთუოდ მწვერვალია, რომელსაც მიაღწია არაბიბლიურმა ანტიკურმა სამყარომ. ეს ნააზრევი შემდგომში აითვისა და გამოიყენა მრავალმა წმინდა მამამ, რომელთაც მიანიჭეს მას ჭეშმარიტი სრულქმნილება.

პლოტინისათვის პირველი საფეხური შემეცნებისა ხორციელდება მსოფლიო სულში, რომელიც მოიცავს მთელს მრავალფეროვან ერთიანობას სამყაროსას, ღმერთები კი სხვა არაფერია, თუ არა ნაირგვარი გამოვლინებანი ამ სულისა.

უფრო მაღლა ადამიანში, რომელიც არის ცენტრი სამყაროსი — მისი გონი (ნუს, νοῦς), არის შემდეგი საფეხური ერთიანობისა. ნუს-ის დონე არის აგრეთვე ყოფიერების დონე, ან უფრო სწორად: „ნუს" და „ყოფიერება", აზრი და მისი ობიექტი იგივეობრივნი არიან; ობიექტი იმად არსებობს, რომ იგი გაიაზრება, აზრი კი იმად არსებობს, რომ ობიექტი, საბოლოო ჯამში დაიყვანება ინტელექტუალურ არსამდე. ოღონდ ეს იდენტურობა არ არის აბსოლუტური, რამდენადაც გამოხატულია გარკვეულ ორმხრივობად, რომელშიც განაგრძობს არსებობას „მეორის" სფერო. აქედან გამომდინარე, „ერთი"-ს მთელი სავსებით შემეცნებისათვის უნდა ავმაღლდეთ ნუს-ის დონეზე.

როდესაც სძლევ ზღვარს აზრსა და გააზრებად რეალობას შორის, უკანასკნელ დიადს (ორებას) ყოფიერებისა და ინტელექტისას, ეწევი

სფეროს არაინტელექტუალურისას და არაყოფიერისას (უარყოფა მიუთითებს აქ პლიუსზე, ტრანსცენდენტურობაზე), მაგრამ მაშინ გარდუვალად დგება მდუმარება. შეუძლებელია სახელდება გამოუთქმელისა, რამეთუ მას ვერაფერს დაეუპირისპირებთ, ვერაფრით შემოვჭარგლავთ. ერთადერთი საშუალება მისი მიღწევისა — ეს არის არცოდნა მისი. არცოდნა, ვითარცა ზღვარს გაღმა გაღწევა, არის ექსტაზი. ფილოსოფია აღწევს თავის უმაღლეს ზღვარს, შეუცნობელის ჴღურბლზე ხდება მისი თვითგანადგურება. „ერთი" შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ ექსტაზამდე ან ექსტაზის შემდეგ. ხოლო ეს ნიშნავს მის არშეცნობას, რამეთუ ეს არ არის ექსტაზი. ექსტაზის დროს კი არ არსებობს „სხვა", ე. ი. არ არსებობს არც შემეცნება. პორფირიოსის თქმით, თავისი სიცოცხლის მანძილზე პლოტინი ოთხჯერ იყო ექსტაზში. მაგრამ ასეთი შემეცნება ღვთაებრივი ბუნებისა არსებობს კიდეც და ამავე დროს ინადგურებს თავს ამ უპიროვნო არშემეცნებაში.

რელიგიათა და მეტაფიზიკურ სისტემათა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, სადაც მიმართება „მე შენ" ჰქრება საკუთრივ ღვთაებრივ სფეროსთან მიახლებისას, ბიბლია ამკვიდრებს უქცევად დასაბამიერობას ღვთისას, აბსოლუტურისას და პიროვნულისას ერთდროულად.

თუმც აქაც, ქრისტიანული გამოცხადების სავსებასთან შედარებისას, ვხედავთ მეორენაირ შეზღუდულობას: ებრაელთა ღმერთი მალავს სიღრმეებს თავისი ბუნებისას, იგი ავლენს თავის თავს მხოლოდ ძალაუფლებაში, ხოლო სახელიც კი გამოუთქმელია მისი. იგი სუფევს მიუწვდომელ ნათელში[13], ხოლო ადამიანს ვერ ხელეწიფება ხილვა მისი და ცოცხლად გადარჩენა.

შეუძლებელია ჰეშმარიტად თანასწორუფლებიანი ურთიერთობა, ან პირისჰირ შეხვედრა ამ საშინელ ღვთაებრივ მონადასთან მორჩილი ქმნილებისა. სიტყვანი მხოლოდ ღვთისგან არიან, ხოლო ადამიანი უნდა იმყოფებოდეს მორჩილებისა და რწმენის ბნელში. საკუთრივ „ღვთისმეტყველება", მამების გაგებით, ისრაელისათვის დაზშულია.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ქრისტიანული ღმერთის კონცეპცია ძირეულად განსხვავდება როგორც იუდაიზმის, ასევე ნეოპლატონიზმის კონცეპციებისაგან მთელ რიგ არსებით დეტალებში. ერთ-ერთი მთავარი განსხვავება კი მდგომარეობს პიროვნულ ღმერთსა და მორწმუნეთა შორის ურთიერთმიმართებაში, განგების ცნებაში, ღვთის ტრანსცენდენტურობისა თუ იმანენტურობის გაგებაში.

ნეოპლატონიზმის მიმდევარი, მაგალითად, არასოდეს შექმნიდა ასეთ სტროფს:

---

[13] „შეიმოსე ნათელი ვითარცა სამოსელი" (ფსალმ.).

ჭალმა ჰკადრა, ბოგაჩენებ მე სიტყვასა დანაუბედსა,
ჰე, მეფეო, რად ემდურევი ანუ ღმერთსა ანუ ბედსა,
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა,
ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილსა შემოქმედსა! (113).

აქ ნათლად ჩანს ღმერთი, როგორც კეთილგანმგებელი, მწყალობელი, ეს სტროფი გამოდგებოდა ქრისტიანული თეოდიცეის კლასიკურ საღვთისმეტყველო ფორმულადაც. სტივენსონის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ეს სტროფი ძლიერ კარგად არის თარგმნილი: ო, მეფეო, რად ემდური ან ღმერთს, ან ბედს? ვით შეგიძლია ბრალი დასდო მას, ვინც ყველა არსისათვის ზრუნავს და იცავს სიმწარისაგან? (უმებს სიმწარეს). განა წარმოქმნიდა ბოროტს იგი ვინც შექმნა სიკეთე?

თეოდიცეის ტრიუმფი მოჩანს განსაკუთრებით ვეფხისტყაოსნის ფინალურ თავებში ნესტანის ქაჯეთიდან გამოხსნის წინ და მის შემდგომ: თეოდიცეასთან არის დაკავშირებული აფორიზმები: „ბოროტსა სძლია კეთილმან არსება მისი გრძელია“ (1361), „კაცსა ღმერთი არ გასწირავს თუცა კაცი შეიგებდა“ (1362), „ბოლოდ ღმერთი გაუმარჯვებს, ყოვლსა პირველ შენაზარსა“ (1389), „ღმერთი მოგცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა“ (1471). ვეფხისტყაოსანში ყოველ ნაბიჯზე საცნაურია თეოდიცეის რწმენა: „ნუ გეშის ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“ (931,3), „მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს, კაცსა შენგან განაწირსა“ (951), „წადი ღმერთი გიწინამძღვრებს, მტერი შენი დაემხობის“ (1017), „ღმერთი გფარავს, სწორად გასჭრის, შეშა ვის ჰკრა, თუნდა ხმალი“ (1046,4), „ღმერთი კარგსა მოავლინებს, და ბოროტსა არ დაჰბადებს“ (1492)) „ღმერთმან მოგვეხედნა თვალითა, ზეგარდმო მონახედითა (1371), „ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა, იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა“ (929), „ღმერთსამცა ესე რად ექმნა, ეგეთნი დაებადენით, არღა შეგყარნა, გაგყარნა, ხელი გქმნა ცრემლთა დადენით“ (930).

ამგვარი შეხედულება ღმერთზე, განგებაზე, ბედზე სავსებით უცხოა ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნებისათვის, სადაც ყოველივე ან შემთხვევითობას უკავშირდება (ეპიკურე), ან ფატალიზმის გაგებას (სტოიკოსები). როგორც ითქვა, ეს ოპტიმიზმი ღვთის კეთილგანზრახულობასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით უცხოა აგრეთვე ნეოპლატონიზმისათვის, სადაც არ არსებობს განგება, რომელიც ღვთის თავისუფალი გადაწყვეტილებაა და არა დასაბამური აუცილებლობა. ნეოპლატონიკოსი ვერასოდეს იტყვის: „აწ იგი იქმნას რაცაღა ენებოს ღვთისა წადილსა“, მისი თვალსაზრისით, ყოველივე რაც უნდა იქმნას უზენაესი არსების წადილი კი არ არის, არამედ მეტაფიზიკური განსაზღვრულობაა.

როგორც გერმანელი მეცნიერი ავგუსტი აღნიშნავს, თავის „ქრისტიანული დოგმის ისტორიაში“, „ყოვლისშემძლე, ბრძენი და კეთილი ღვთის იდეას, რომელიც თავისუფლად განაგებს ადამიანთა საქმეებს და რომლის გარეშეც არაფერი არ ხდება სამყაროში, ქრისტიანი მოძღვარნი უპირისპირებდნენ წარმართი ფილოსოფოსების თვალსაზრისს, რომელთა ღმერთებიც მოკლებულნი იყვნენ ყოველგვარ თავისუფლებას და თვითებას და რომელნიც ყოველივეს მიაწერდნენ ბრმა ფატუმს“ (გვ. 328). ვეფხისტყაოსნის ზემოთ მოყვანილი ციტატები უფლებას გვაძლევენ ამგვარი ქრისტიანი მოძღვრების რიცხვს მივუმატოთ რუსთველის სახელიც.

უნდა ითქვას, რომ სტივენსონისეულ თარგმანში ზოგჯერ გაუბრალოებულია თეოდიცეასთან დაკავშირებული აფორიზმები დაკარგულია სპეციფიკური, დამახასიათებელი გამოთქმები და ტერმინები. მაგ., „ღმერთი მოგცემს წყალობასა მისგან ზეცით შესახულსა“, თარგმნილია შემდეგნაირად: „ღმერთი უთუოდ მოგცემს წყალობას ქაღლიდან“, „შესახულსა“ გამოტოვებულია, რაც უმთავრესია ამ კონტექსტში. „შესახული“ ნიშნავს წინასწარ „დასახულს“, „განმზადებულს“ პიროვნული ღვთის მიერ, მის თეოდიცეას, თავისუფალ გადაწყვეტილებას.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მორწმუნე ადამიანის მიმართვა ღვთისადმი გამოხატავს მისეულ გაგებას ღვთისას, ამდენად ანტიკური მეტაფიზიკის მიმდევარი, არაქრისტიანი მოაზროვნე ვერასოდეს მიმართავდა ტრანსცენდენტურ ღვთაებას „შენობით“, როგორც ცოცხალ პიროვნებას. ვეფხისტყაოსანში კი დასაწყისიდანვე ვხედავთ ამგვარ მიმართვებს: „ჰე ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა, შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა“ (2), იტყვის: ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ?“ (189), „დია, ღმერთო, ბრძანება ვქმნა“ (429), „ნეტარ ღმერთო, ცხადსა ვხედავ ანუ ბნელსა“ (674), ლოცვისას ავთანდილი შენობით მიმართავს ღმერთს: „ილოცავს იტყვის, მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო“. ასეთი მაგალითების მოყვანა უხვად შეიძლება ვეფხისტყაოსნიდან.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, რუსთველის მონოთეიზმი წმინდა ქრისტიანული გაგებისაა, მისთვის უცხოა მეტაფიზიკური მონოთეიზმი ანტიკური ფილოსოფიური სისტემებისა და ნეოპლატონიზმისა, რომელსაც მხოლოდ წინათგრძნობა გააჩნია აბსოლუტის ბუნებისა, რომლისთვისაც აბსოლუტი ტრანსცენდენტურია ქმნადობისადმი იმდენად, რომ მისი ცოცხალ პიროვნებად წარმოდგენა შეუძლებელია, ხოლო ადამიანის პიროვნება ვერ მიეახლება მას ისე, რომ არ განადგურდეს.

თავად და არ განზავდეს მასში. აქედან გამომდინარე ნისთვის გამორიცხულია მიმართება „მე-შენ“ ადამიანსა და აბსოლუტს შორის.

სტივენსონისეულ თარგმანში კარგად არის დაცული ამგვარი მიმართების სტილი, სავსებით გამართლებულია მის მიერ არქაული ინგლისური ნაცვალსახელის thee-ს ხმარება ღვთისადმი მიმართვებში, რაც ინგლისურ ბიბლიასა და ლოცვებში, საერთოდ ინგლისურ რელიგიურ პოეზიაში, ხშირად იხმარება.

ჩვენი შრომის ფარგლებში შეუძლებელია ამომწურავი განხილვა სტივენსონის თარგმანთან დაკავშირებული ყველა საჭირბოროტო პრობლემისა, თუნდაც საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის სრული ანალიზი, შემოწმება თარგმანში მისი გადაღების ადეკვატურობისა. ჩვენ, ალბათ, მომავალში განვაგრძობთ კვლევას ამ მიმართულებით. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საჭიროა შესწავლილ იქნეს თარგმანები მრავალი მიმართებით, პრაქტიკულად უნდა შევადაროთ, თუ როგორ აირეკლა უცხოურ თარგმანებში რუსთაველის საბუნებისმეტყველო, იურიდიული, ასტრონომიული, ასტროლოგიური და სხვა დარგებთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია; როგორ არის გაგებული და თარგმნილი მისი მაჯამები, აფორიზმები და სხვადასხვა ბრძნული სენტენციები, რაც კოლოსალურ შრომას საჭიროებს მრავალი მკვლევრისას, საჭიროა შესწავლა რუსთველის სტილისტური თავისებურებების, მისი პოეტური სახეების არეკვლისა უცხოურ თარგმანებში და ა. შ.

საერთოდ, ჩვენი აზრით, დროა დაიწყოს სერიოზული მეცნიერულ-კრიტიკული ყოველმხრივი შესწავლა უკვე არსებული თარგმანებისა, შეიქმნას მუდმივ მოქმედი საკონტროლო-საკოორდინაციო კომისია, რომელიც წინასწარ შეისწავლის და გააკონტროლებს ახალ თარგმანებს და წარმოადგენს დასკვნებს მათ შესახებ. ამ კომისიაში რუსთველოლოგებმა უნდა ითანამშრომლონ უცხო ენების მცოდნეებთან. ვეფხისტყაოსნის თარგმანის საქმის ბედის ანაბრად მიტოვება ჰეშმარიტად დაუშვებელია, მით უმეტეს, რომ არსებობს შოთა რუსთაველის სახელობის სპეციალური ინსტიტუტი.

თავი VI

ვეფხისტყაოსნის კ. ვივიენისეული თარგმანი

1977 წელს ლონდონის ფოლიოს საზოგადოების მიერ გამოიცა ვეფხისტყაოსნის კეტრინ ვივიენისეული თარგმანი რაც დიდი მისასალმებელი მოვლენაა, ვინაიდან ინგლისურენოვან მსოფლიოს უკვე მეოთხე თარგმანი შეემატა ჩვენი კლასიკოსისა.

შესავალში კ. ვივიენი იძლევა საინტერესო მოსაზრებებს რუსთველის შემოქმედების კავშირზე მისი ეპოქის სულთან: „რუსთველი იშვა ჩვენთვის ცნობილ მსოფლიოში შემოქმედებითი აღმავლობის ეპოქაში. კეთილშობილმა ეპოსმა „შანსონ დე როლანდმა“ საუკუნით ადრე მისცა დასაბამი სიმღერებისა და ბალადების ბრწყინვალე ნაკადს, რაც ვრცელდებოდა პროვანსიდან მთელ სამხრეთ ევროპაში. არქიტექტურული სკოლები სრულყოფდნენ ტექნიკას გოტიკისას: საფრანგეთში აშენდა „ნოტრ დამი“ პარიზისა, ინგლისში „ფაუნტინს აბი“, ხოლო ოქსფორდში იწყებოდა „სტუდიუმ გენერალ“. გერმანიაში იწერებოდა ამ დროს „ტრისტანი“, „პარცივალი“ და „ნიბელუნგები“, შემოკლებული ვერსია ჰომეროსისა გამოჩნდა ქართულ ენაზე, ხოლო ინგლისში ვრცელდებოდა ლეგენდები არტურ მეფის შესახებ — რომლებშიც ხორცშმნილნი იყვნენ იდეალები სიყვარულისა, კურტუაზიისა, და რაინდული სიქველისა, რამაც უძლიერესი ზეგავლენა მოახდინა ინგლისური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაზე. ჯეფრის „ბრიტანელ მეფეთა ისტორია“ გადაითარგმნა ფრანგულად ისეთი ვერსიით, რამაც მისცა ბიძგი „ბრუტ“-ის, ანუ ლაიამონის ისტორიის აღწერებას, რომელიც, როგორც ჩანს, რუსთველის თანამედროვე იყო.

სპარსეთში ყვაოდა სკოლა სუფი პოეტებისა, რომელთა შემოქმედების მწვერვალებია მისტიკური სიყვარულის პოეზია ჰაფიზისა და ჯალალედდინ რუმის „მათნავისა“. ეს ორივე პოეტი რუსთველის თანამედროვეა, ისევე როგორც სპარსელი ნიზამი, რომლის „რომანტიკული ეპოსი „ლაილა და მაჯნუნი“ ცნობილი გახდა სპარსეთში 1188 წლისათვის. ეს პოემა იმავე წელს გადაითარგმნა ქართულად, მასში გაერ-

თიანდა სხვადასხვა ტრადიციული ვერსიები ისლამურ სამყაროში ცნობილი საშინაურო ისტორიისა. ერთ-ერთი ეპიზოდია მაჯნუნის დაბნედა ლეილის დანახვისას, ისევე როგორც ტარიელის დაბნედა ნესტანის პირველად ნახვისას. სხვა ინციდენტები ვეფხისტყაოსნისა მოგვაგონებენ რუსტემის საგმირო საქმეებს, სპარსული ლეგენდის გმირის, ვისი სახელიც ფიგურირებს მეტიუ არნოლდის (ინგლისელი პოეტის) „ზოჰრაბ და რუსტემში". არ ვიცი. კ. ვივიენს რად დააივიწყდა, რომ რუსტემი და ზოჰრაბი არნოლდამდე ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში" გვხვდებიან. გარდა ამისა, რუსთველზე ფირდოუსისა და ნიზამის გავლენის მტკიცება მეტად საჭოჭმანოა, გმირის დაბნედა საყვარლის ხილვისას მეტად კონვენციური კლიშეა აღმოსავლურ პოეზიაში, ასე რომ, მხოლოდ ამით ვერ დავასაბუთებთ ნიზამის გავლენას. იგივე ითქმის ფაბულურ ელემენტებზე, მეტაფორულ კლიშეებზე, სიუჟეტურ სქემაზე, პოემის კონსტრუქციაზე. საუბარი შეიძლება გარეგან გავლენაზე, არა მხოლოდ ნიზამისა და ფირდოუსისა, არამედ საერთოდ, აღმოსავლური პოეზიისა. კ. ვივიენი იქვე იმოწმებს კ. კეკელიძეს და მიაწერს მას აზრს, თითქოს რუსთველს ჰქონდა „ძლიერი გავლენა" ნიზამისა (გვ. 25), სინამდვილეში კ. კეკელიძე თავისი „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში" საუბრობს „უდავო გავლენაზე", „უცილობელ გავლენაზე" და არა ძლიერ გავლენაზე. (გვ. 164). თუმც კ. ვივიენი იქვე დასძენს, რომ „არსებობს საფუძველი იმისა, რომ დავსვათ საკითხი ურთიერთზემოქმედებისა, რუსთველის პოეზიის და იდეების გავლენისა სხვა ქვეყნების ლიტერატურაზე", თუმცა ამ აზრს იგი ვერ ასაბუთებს. გარდა ამისა, თავად კ. კეკელიძე წერდა თავის სხვა ნაშრომში, რომ „მიუხედავად იმისა, რომ ვეფხისტყაოსნის სიახლოვე „ლეილ-მეჯნუნთან" საგრძნობია სიუჟეტური მოტივებისა და ფაბულარული ელემენტების მსგავსებით, — ეს ორი პოეტი დიამეტრალურად განსხვავდება გმირთა ხასიათების დახატვაში, სიუჟეტის საერთო ტრაქტოვკაში (უნდა იყოს ინტერპრეტაციაში, ზ. გ.), მის იდეურ სარჩელსა და განსაკუთრებით ქალთა ტიპების მოცემაში" (უნივერსიტეტის შრომები, 1936, V, გვ. 157—158).

ძალთლაც, თუ გავატარებთ პარალელს რუსთველისა და ნიზამის გმირებს შორის, დიდი განსხვავება ხდება საცნაური. თვით ყაისი და ტარიელი, რომელთა შორის მსგავსებაზეც ხშირად არის საუბარი, უკიდურესად განსხვავებული ტიპებია. ყაისი არის კაცი, სულიერად დაავადებული მიჯნურობისაგან, ნებაწართმეული, დეგრადირებული, მოხეტიალე, დეკლასირებული და დემორალიზებული. ტარიელი კი არის გმირი, შემტევი, შემმართებელი, დიდი ნებისკაცი, ქველი რაინდი, მოყვასის შემწე ჭირსა შიგან. მას მხოლოდ პერიოდულად თუ

სძლევს სიყვარულის პაროქსიზმი, თუმც იგი მაჯნუნისებურ უკიდურესობაში მაინც არ ვარდება, მისი ქცევა, მართალია, ჰმუნვისაგან გატეხილი კაცის ქცევას ჰგავს ზოგჯერ, ხოლო ფსიქიურად დაავადებულისას კი — არასდროს. რაინდული ტაქტი და ეთიკა მას თვით უკიდურესი სასოწარკვეთის მომენტებშიც კი არ ღალატობს.

რაც შეეხება ავთანდილს, იგი ბრძენია, ღვთისმეტყველი, ვარსკვლავთმეტყველი, souvereigne de la vie (ცხოვრების მეუფე), რომლისათვისაც სიყვარული შემეცნებაა და არა მარტოოდენ ციებ-ცხელება, ემოციური ქაოსი. ქალთა ტიპები კიდევ უფრო განსხვავდებიან სპარსული პოეზიის ქალთა ტიპებისაგან. აბა, სად შევხვდებით სპარსულ პოეზიაში ისეთ ქალს, როგორიც არის თინათინი, პირადი ბედნიერების გამწირველი მოყვასის კეთილდღეობისათვის, საზოგადოებრივი იდეალის განხორციელებისათვის. ავთანდილს, თავის მიჯნურს, თინათინი ავალებს, უცხო ყმის საძებრად წასვლას, ათასგვარ ფათერაკებთან ჭიდილს, რითაც სასწორზე დებს თავის პირად ბედნიერებას, ვინაიდან უწყის, რომ ავთანდილი მოყმეა, რომელმაც უნდა გაიაროს აპრობაცია, გამოცდა, რათა გამოადგეს სახელმწიფოს და საზოგადოებას. ეს იყო პატრონყმური საზოგადოების იდეალი, ამ იდეალს თინათინი აყენებს პირად გრძნობებზე მაღლა. შეადარეთ თინათინი ლეილს ან ვისს, რომელთაც წარმართავს და ამოძრავებს მხოლოდ სამიჯნურო ინსტინქტი, ან შეადარეთ ისინი ნესტან-დარეჯანს, რომელიც მოუწოდებს საყვარელს საგმირო საქმეებისაკენ, რათა განმტკიცდეს მისი სამშობლოს ძლიერება (მაშინ, როდესაც სპარსული პოეზიის გმირი ქალები საერთოდ ასოციალურნი არიან, მათთვის არ არსებობს არავითარი პატრიოტიზმი).

შეადარეთ ურთიერთს რამინი და ვეფხისტყაოსნის გმირები. თუ ამ უკანასკნელთა მიერ ჩადენილი ამორალური ქმედებანი ინციდენტურ, იმპულსურ, იძულებით ხასიათს ატარებს და არ გამომდინარეობს მათი საერთო ხასიათიდან, ცხოვრებისადმი მათი მიმართებიდან, რამინი შეგნებულად ადგას ამორალურ გზას მთელი ცხოვრების მანძილზე (თავისი უფროსი ძმისათვის ცოლის წართმევისათვის იგი ყოველგვარ ღონეს ხმარობს). მისი დაუნდობლობა, ვერაგობა, სიცრუე, ორპირობა, თავმოთნეობა, ყოველგვარ საზღვარს აჭარბებს. არც ყაისისთვის, არც რამინისთვის არ არსებობს არც სოციალური, არც რელიგიური იდეალები. ავთანდილის ეთიკური კრედო კი შემდეგია:

> არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,
> მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა.

ტარიელი, რომლის ცხოვრებაშიც იყო ისეთი მომენტები, როდესაც იგი სამიჯნურო გულისთქმას უქვემდებარებდა ყველა ინსტინქ-

ტებს, როდესაც მან მიჯნურობისათვის დაივიწყა მორალიც და რაინდული ეთიკაც და მოკლა ხვარაზმშა, შემდგომში აცნობიერებს თავის უმართლო ქმედებას და სინანულით ამბობს:

სულსა ვყიდდი გულისათვის, კოშკი ამად გამებაზრა.

(ასე რომ ცდება ე. ხინთიბიძე, როდესაც ვეფხისტყაოსნის გმირებს. აძორალურ პიროვნებებად სახავს).

ან სად შეხვდებით აღმოსავლურ პოეზიაში ნესტანის მსგავს მოაზროვნე ქალს, რომელიც ღრმა ასტროსოფიურ მედიტაციებს ეწევა ტყეობაში, მიღმა სამყაროს შესახებ, ღვთის შესახებ? (ნესტანის წერილი).

აძრიგად, როდესაც საუბრობენ ვეფხისტყაოსნის მსგავსებაზე სპარსულ პოემებთან და ამას იმით ასაბუთებენ, რომ ვეფხის ტყავი ეცვა რუსტემსაც, უთრუთსაც და გოსტამსაც, ისევე როგორც ტარიელს, რომ ტარიელი დაბნდა საყვარლის დანახვაზე, ისევე როგორც ყაისი, რომ ბეჟანს და მანიჟას, ვისს და რამინს აერთებდა ძიძა, ისევე როგორც ტარიელს და ნესტანს — ასმათი, რომ ლეილსა და მაჯნუნს ბავშვობიდანვე უყვარდათ ურთიერთი, ისევე როგორც — ნესტან-ტარიელს, გაითვალისწინონ, რომ მთავარი ის როდია, რომ ამ გმირებს ერთნაირი ვეფხის ტყავები ეცვათ, არამედ ის, რომ მათ სხვადასხვა სული ამოძრავებდათ, სხვადასხვა მსოფლმხედველობა და სულიერი სამყარო, სხვადასხვა მიზანდასახულობა.

ქართველი მეცნიერი ალ. მანველიშვილი აღნიშნავდა, რომ ასეთ გაგლენებს გარეგნული ხასიათი ჰქონდა საქართველოში, რის გამოც ძირეული ქართული სულის მიმართულება ოდნავაც არ შეცვლილა, რომ ქართველობას არ ჰქონია ურთიერთობა ისეთ ერებთან, რომელნიც თავისი კულტურითა და ცივილიზაციით მასზე მაღლა იდგენ და ამიტომ ისინი ვერ მოახდენდნენ მასზე გავლენას. ამის გამო იგი აკრიტიკებს ზ. ავალიშვილისეულ კონცეფციას არაბული კვალის შესახებ ეეფხისტყაოსანში („ვეფხისტყაოსანი და რუსთველის ზნეობრივი იდეოლოგია", სტამბოლი, 1933). ბოლოს ჩვენ დასკვნის სახით უნდა დავძინოთ, რომ რუსთველის პოემა მოგვაგონებს ქართული არქიტექტურის შედევრს — ფიტარეთის დიდებულ ტაძარს, XIII საუკუნისას, რომელიც ქართული ხუროთმოძღვრების პრინციპზე აგებული ქრისტიანული სალოცავია, მაგრამ მის ჩუქურთმებსა და ორნამენტაციაში აღმოსავლური ორნამენტის იმიტაცია იგრძნობა. ხოლო ის ფაქტი, რომ, მაგალითად, თბილისის მახლობლად მდებარე მაჩხანის ეკლესიას, აკად. გ. ჩუბინაშვილის მიერ აღწერილს, ქართული წარწე-

რის გვერდით არაბული წარწერაც აქვს, სულაც არ მიუთითებს ამ ეკლესიის არაბულ წარმოშობაზე, ან თუნდაც არაბეთის ხუროთმოძღვრების გავლენაზე.

* * *

კ. ვიეიენი შესავალში მადლიერების გრძნობით იხსენიებს მ. უორდროპს, რომლის მეცნიერულად თარგმნილმა ტექსტმა, ს. წულაძის თარგმანთან ერთად დიდი დახმარება გაუწია მას პოემის ცალკეული ადგილების გაგებაში. დასაფასებელია ასეთი კეთილსინდისიერება, ვინაიდან ჩვენ გვახსოვს მაგალითები, როდესაც მთარგმნელები არ ახსენებდნენ მ. უორდროპს, თუმც მისი თარგმანით საკმაოდ ჰქონდათ ნასარგებლები. სტივენსონისეული თარგმანის განხილვისას აღვნიშნავდით, რომ მ. უორდროპი ერთგვარი გზის მაჩვენებელია სხვა მთარგმნელთათვის, და რომ მისეული ინტერპრეტაციებიდან გადახვევა მხოლოდ და მხოლოდ შეცდომას და უზუსტობას იწვევს. ერთ-ერთი ყველაზე ტიპური შეცდომაა სათაურის თარგმნა ისე, როგორც ამას ვიეიენთან ვხედებით. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სიტყვა knight „რაინდი" არ შეიძლება ვიხმაროთ პოემის სათაურში, ვინაიდან ტარიელი იყო მეფე და არა რაინდი. პოემის ტექსტში კი. ვიდრე გაერკვევოდნენ ტარიელის ვინაობაში, მისთვის შეიძლებოდა ეწოდებინათ knight-მოყმე. უორდროპისეული თარგმანი სათაურისა The Man in the Panther's skin ყველაზე ზუსტად გადმოგვცემს სათაურის არსს. „კაცი ვეფხისტყაოსანი" და არა „რაინდი ვეფხისტყაოსანი".

აქ უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება. კ. ვიეიენისეულ თარგმანს აწერია „თავისუფალი პროზაული თარგმანი", რაც გაოცებას იწვევს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ, როდესაც რომელიმე დიდი კლასიკოსის (მაგ. ჰომეროსის ან დანტეს) პოემას პროზად თარგმნიან ეს საწინდარია თარგმანის სიზუსტისა, პრეციზულობისა, მეცნიერულად დასაბუთებულობისა, ვინაიდან პოეტურ თარგმანში შეუძლებელია სიზუსტის შენარჩუნება. პოეტური ქმნილების პროზად თარგმნას ერთადერთი გამართლება აქვს — ადეკვატურობის შენარჩუნება. პოეტური ნაწარმოების თავისუფლად თარგმნა. ლექსად, კიდევ გასაგებია (როგორც მაგ, კაუპერისეული ჰომეროსი), მაგრამ პოემის პროზად თარგმნა და ისიც „თავისუფლად", მეტისმეტია. რით უნდა იყოს გამართლებული ასეთი რამ, რა მოტივირებით უნდა დაგვარწმუნოს ვიეიენმა, რომ მას აქვს უფლება კლასიკური ქმნილების თავისუფლად თარგმნისა? მაგრამ ეს, ალბათ, თავის დასაზღვევად უფრო გააკეთა მან, ვინაიდან არ იყო დარწმუნებული, რომ თავს გაართ-

მევდა პოემის რთულ ადგილებს და, თუ ვინმე შეედავებოდა, იგი თავს გაიმართლებდა იმით, რომ ეს არის თავისუფალი თარგმანი. ჩვენ მსოფლიო კლასიკოსების თარგმანებს უცხო ენებზე ასე თუ ისე ვიცნობთ, მაგრამ არსად გაგვიგია, მაგ., დანტეს, ჰომეროსის ან გოეთეს თარგმნა „თავისუფლად“ სერიოზული ლიტერატორების მიერ, ისიც პროზად. ეს, მკაცრი გამოთქმა რომ არ ვიხმაროთ, ლიტერატურული ეთიკის დარღვევაა და უპატივცემულობაა ავტორისადმი. თარგმანის ზოგი ადგილის ანალიზი სინამდვილეში გვარწმუნებს, რომ იგი საკმაოდ ადეკვატურია, ეს სულაც არ არის თავისუფალი თარგმანი, იგი საკმაოდ ერთგულად მისდევს ტექსტს ალაგალაგ, მართალია, თარგმანში არის შეცდომები, განსაკუთრებით საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური გამოთქმების გადმოღებისას, მაგრამ აშკარაა, რომ ეს შეცდომები კ. ვივიენს მოუვიდა, ისევე როგორც სხვა მთარგმნელებს, არაკომპეტენტურობის შედეგად, ტერმინოლოგიურ ნიუანსებში გაურკვევლობის გამო. მას კი, რატომღაც, სურს ისე წარმოგვიდგინოს საქმე, თითქოს ეს შეცდომები ტექსტიდან შეგნებული, ცნობიერი გადახვევებია ვინაიდან იგი მიმართავს თავისუფალ მეთოდს თარგმანისას.

თუმც აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ვივიენის მიერ დაშვებული შეცდომები გაცილებით უფრო მცირეა და უმნიშვნელო, ვიდრე მისი წინამორბედი სხვა მთარგმნელებისა (იგულისხმება ისევ პროლოგი). ამის ძიზეზი, უთუოდ, ის არის, რომ მან აირჩია სწორი გზა რუსთველოლოგებთან კონსულტირებისა, და გაითვალისწინა მათი რჩევები, რასაც იგი თავად აღნიშნავს შესავალში. ეს ყოველივე განსაკუთრებით ეტყობა პროლოგის თარგმანს, სადაც კ. ვივიენმა თავიდან აიცილა მრავალი შეცდომა, რომელსაც ჩადიოდნენ სხვა მთარგმნელები. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ პროლოგი კარგად არის თარგმნილი მის მიერ, არა მხოლოდ აზრობრივი სიზუსტის თვალსაზრისით, არამედ სტილისტიერი ადეკვატურობის თვალსაზრისითაც. კ. ვივიენს შეუქმნია ეკვივალენტი რუსთველის ლაკონიური სტილისა ინგლისურ ენაში, და ყოველგვარი სიტყვამრავლობის, მოჭარბებული სანტიმენტალობის გარეშე, მკაცრ კრისტალურ ფორმებში ჩამოუყალიბებია რუსთველისეული მაქსიმები და აფორიზმები. თან ისიც უნდა დავძინოთ, რომ პროლოგი მას რითმოვანი ლექსით უთარგმნია. კ. ვივიენის ნიჭი და პოეტური ოსტატობა უეჭველია ამ სტროფების მიხედვით, დასანანია ოღონდ, რომ მან მთელი პოემა არ თარგმნა ამგვარად, როგორც ჩანს, ეჩქარებოდა მისი გამოქვეყნება, მთელი პოემის ლექსად თარგმნა კი, ალბათ, ძალზე დიდ დროს წაიღებდა, კვლავ ვიმეორებთ, რომ ჩვენთვის გაუგებარია, რად უწოდა მან თავის თარგმანს „თავისუფალი“, ამის საბაბს არ იძლევა პროლოგი, არც პოემის დანარჩენი ტექსტი.

სტივენსონისა და ვ. ურუშაძის თარგმანებს გაცილებით უფრო შეეფერებათ ეპითეტი „თავისუფალი“, ვიდრე ვივიენისეულ თარგმანს პროლოგისას.

აქ თავს ნებას მიეცემ და გავიხსენებ ვეფხისტყაოსნის პროლოგზე ჩვენი ერთობლივი მუშაობის ისტორიას. კ. აშტონი (ვივიენი) ხშირად არ მეთანხმებოდა, ცდილობდა დაესაბუთებინა ამა თუ იმ ტერმინის მისეული ინტერპრეტაციის სისწორე, ხშირად ჩვენი პოლემიკა საკმაოდ დიდ ხანს გრძელდებოდა, ხოლო მე ისეთი შთაბეჭდილება მრჩებოდა, რომ ვერ დავუსაბუთე მას ჯეროვანად, თუ რად უნდა შეეტანა ესა თუ ის ცვლილება ტექსტში. მაგრამ ამჟამად, როდესაც გავეცანი პროლოგს, დიდის კმაყოფილებით უნდა აღვნიშნო, რომ მთარგმნელს ჩემი რეკომენდაციების დიდი უმრავლესობა გაუზიარებია. ამჯერად გავაანალიზებ პროლოგის ცალკეულ სტროფებს ვივიენისეულ თარგმანში და შევეცდები მათი უპირატესობის დასაბუთებას სტივენსონისა და ვ. ურუშაძის თარგმანებთან შედარებით. პარალელური განხილვისათვის, განსხვავებათა ნათელსაყოფად ციტირებული იქნება აგრეთვე ზემოხსენებული თარგმანებიდან ნაწყვეტები.

სტროფი 1.

> რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
> ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
> ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა
> მისგან არს ყოველი ხელწიფე სახითა მის მიერითა.

„მან ვინაც შექმნა სამყარო თავისი ძალითა და ძლიერებით, თავის ქმნილებებს მისცა სუნთქვა ზეციური სულით, მიწა, თავისი მილიარდი ფორმებით მოგვიჩინა ჩვენ, ადამიანებს, საცხოვრებლად, მეფენი მისი მსგავსებით არიან შექმნილნი: მისგან არის მეფობა“.

სიზუსტე თავიდანვე დაცულია. როგორც აღვნიშნავდით, დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ რომელმან (ე.ი. მამა ღმერთმა) შექმნა სამყარო თავისი ძალით (ე.ი. ლოგოსით). ოღონდ სასურველი იყო კ. ვივიენს სიტყვა Power დაეწერა დიდი ასოთი, როგორც ამას სტივენსონის თარგმანში ვხვდებით. თავად სტივენსონს სიტყვა “ძალი“ ვითარებითი ბრუნვის ნაცვლად სახელობითში აქვს და “რომელმან“ საერთოდ გამოტოვებული აქვს, რაც არასწორია. მაგრამ სიტყვის დიდი ასოთი ხმარება მისი ინტუიტური მიგნებაა, ვინაიდან აქ Power მეორე იპოსტასს, ანუ ძე ღმერთს გულისხმობს. რუსთველის სტილს არ შეეფერება ვივიენის მიერ ხმარებული ტავტოლოგია “power and might, აქ აჯობებდა ისე, როგორც ამას მარჯორისთან ვხვდებით: mighty Power.

შემდეგნო სტრიქონი: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“, სამწუხაროდ, არცერთ მთარგმნელს არა აქვს სწორად გაგებული. მათ შორის არც ვივიენს. მარჯორი თარგმნის:

ძლიერი ძალით შექმნა არსნი და ზეგარდმო შთაბერა მათ ზეციური სულნი (სამშ. ვინველნი— souls).

ვ. ურუშაძე:

ზეგარდმო შთაბერა ყველა ცოცხალ არსს სუნთქვა ცხოვრებისა.

რ. სტივენსონი:

რომლის სუნთქვამ, ზეცით მონაბერმა, მისცა სიცოცხლე ყველა არსს.

არსად არ ჩანს, რომ ღვთის სული (Spirit) ანუ სულიწმინდა, მესამე იპოსტასი სამებისა არის შემქმნელი ყველა არსისა, ე.ი. სულიერი მრავლობითობისა.

ვივიენისეული თარგმანის პლუსად უნდა ჩაითვალოს, რომ ამ შესაქმისმიერ სტროფში არ არის დარღვეული თანმიმდევრობა შესაქმისა, როგორც ამას ადგილი აქვს სტივენსონისეულ თარგმანში, სადაც ღმერთი გვევლინება ჯერ მიწის შემქმნელად, ხოლო შემდეგ — უზეშთაესი ცისა (ე. ი. სამყაროსი).

ახლა ვნახოთ მესამე სტრიქონი ამ სტროფისა.

ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა.

კ. ვივიენი:

მიწა თვისი უთვალავი ფორმებით მოგვცა სამკვიდრებლად ჩვენ, ადამიანებს.

ვ. ურუშაძე:

მოგვცა ჩვენ, ადამიანებს ქვეყანა (world) მთელ თავის ბრწყინვალებაში.

რ. სტივენსონი:

მოგვცა ჩვენ მოკვდავთ ეს ქვეყანა, მისი უსასრულო ნაირფეროვანებით.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ გამოთქმა “უთვალავი ფერითა“ ისევ სტივენსონმა გადმოგვცა ყველა მთარგმნელზე უკეთ. ვივიენისეული “უთვალავი ფორმა“ მთლად ვერ შეესაბამება დედანს. სამაგიეროდ, ვივიენი ერთადერთია მთარგმნელთა შორის, რომელიც „ქუეყანას“ თარგმნის სიტყვით earth (მიწა), სხვა მთარგმნელებს კი “ქვეყანა“ თანა-

მედროვე მნიშვნელობით გაუგიათ, როგორც "მსოფლიო" და უხმარიათ სიტყვა world.

მეოთხე სტრიქონი ოდნავ შეცვლილია ვივიენის მიერ. განმეორებულია ტიპური შეცდომა, რომელსაც უშვებს ყველა მთარგმნელი: "სახითა მის მიერითა" თარგმნილია როგორც in His Likeness უნდა იყოს image (ხატსა) და მსგავსებას შორის არის თეოლოგიური განსხვავება). თან გამოთქმა „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე" თარგმნილია ზოგადად: „მისგან არის მეფობა", რაც დარღვევაა დედნის აზრისა.

სტროფი 2.

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,
ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.

ღმერთო, რომელიც ხარ ერთი, რომელიც აძლევ ყველა ფორმას მის გარეგნულ სახეს, იყავი ჩემი დამცველი: ფარად მექმენი, მომეცი ძალა რათა დავამარცხო სატანა, მიჯნურო სურვილი შევინარჩუნო სიკვდილამდე, შემომსუბუქე ტვირთი ცოდვისა უკანასკნელ საათში".

როგორც მკითხველი იოლად შეატყობს, მეორე სტროფი კიდევ უფრო შორდება დედანს, ვიდრე პირველი. ერთი რომ, საერთოდ გადასხვაფერებულია გამოთქმა „სახე ყოვლისა ტანისა". ღვთისადმი მიმართვაც არასწორად არის გადმოცემული. „ერთი" ამ სტროფში მოცემულია, როგორც სახელი ღვთისა, ვივიენთან კი ის იხსენიება, როგორც ატრიბუტი.

„სახე ყოვლისა ტანისა"-ს თარგმანში კი ვივიენს ხელი მოსცარვია, ისევე როგორც ვეფხისტყაოსნის სხვა მთარგმნელებს. ვნახოთ, როგორ გამოიყურება ეს გამოთქმა სხვა თარგმანებში.

მ. უორდროპი:

შენ ჰქმნი ყველა ფორმის სახეს (face=„პირსახის" გაგებით).

ვ. ურუშაძე:

შენ ჩამოაყალიბე ჩვენი კიდურები და სახის ნაკვთები.

რ. სტივენსონი:

შენ აჩუქე ფორმა ყველა ქმნილებას.

ყველა ეს ხელმოცარვა შედეგია იმისა, რომ ეს მთარგმნელები არ

იცნობენ "სახე ყოვლისა ტანისას" გარშემო წარმოებულ მეცნიერულ კვლევას*. (ხოლო უორდროპის დროს ეს კვლევა არც არსებობდა). "სახე" უნდა ითარგმნოს სიტყვით prototype ან archetype, ხოლო „ტანი" —სიტყვით body.

ვივიენის მიერ არაზუსტად არის აგრეთვე თარგმნილი მეოთხე სტრიქონი ამ სტროფისა:

შემომსუბუქე ტვირთი ცოდვათა უკანასკნელ საათში.

დედანში არავითარ „უკანასკნელ საათზე" არ არის საუბარი. იქ ნახსენებია სიტყვა "მუნ", ე. ი. საიქიო. ეს ნიუანსი კარგად შეინარჩუნეს მ. უორდროპმა და რ. სტივენსონმა. უორდროპმა "მუნ" თარგმნა სიტყვით thither, ხოლო სტივენსონმა, როგორც beyond the grave (სიტყვა-სიტყვით "საფლავს მიღმა", ე. ი.საიქიოში), რაც გამართლებულია.

სტროფი 3.

ვის შევნის ლომსა ხმარება შუბისა, ფარ-შიშმარისა,
მეფისა მზის თამარისა, ღაწვ-ბალახზ, თმა-გიშერისა,
მას არა ვიცი შევჯადრო შესხმა ხოტბისა შერისა,
მისთა მჭერეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს მართ მიშერისა.

ცქერა ლომისა, რომელიც ატარებს ღირსეულად იარაღს და ფარს, ცქერა მზისა, სუვერენი თამარისა, ღაწვ-ბალახზ თმა-გიშერისა — არის ტკბილი ნექტრის სმა — ვით შევჯადრო მათ ამ ოდით შესხმა ხოტბისა?

აქ რამდენიმე უზუსტობაა. ჯერ ერთი, თვალში საცემია სქემატიზაცია რუსთველისეული მეტაფორისა „შერის ყანდისა" (ლომის თაფლისა), მის მაგიერ, რატომღაც, შაბლონური „ნექტარი" გაჩნდა, მეორეც, „ხოტბის" ნაცვლად გაჩნდა „ოდა", რაც შეუფერებელია კონტექსტისათვის, ვინაიდან იქ ოდაზე არ არის საუბარი. არასაჭირო ეპითეტის „ღირსეულის" ჩამატებითაც დაირღვა რუსთველის სტილის სპეციფიკა.

მეოთხე სტროფში გვხვდება კურიოზი, რომელიც, გაუგებარია, რატომ მიაწერა ვივიენმა რუსთველს, კერძოდ, იგი ათქმევინებს მას, მე ყველა ქალთა შორის საუკეთესოდ შევასხიო ხოტბა სეევერენს. შედარებისათვის მოვიყვანთ თვით სტროფს და მის თარგმანსაც.

სტროფი 4

თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ-დათხეული,
ვოქვენი ქებანი ვისნი მე არ-ავად გამორჩეული,

---

* იხ. ჩვენი ნაშრომი, გვ. 75.

მელნად ვიხმარე გიშრის ტბა და კალმად მე ნაბრძული,
ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხელი.

ცხარე ცრემლებს ვღვრი მე — მე, რომელსაც წილად მხვდა ყველა კაცთა შორის საუკეთესოდ განმეცხადებინა დიდება სუვერენისა. განლეული ღერწამია ჩემი კალამი, გიშრის ტბაში ჩაწობილი, გულის გამგმირავი სიტყვებით უნდა მოგითხროთ მან მისნი ქებანი.

ჰეშმარიტად დაუშვებელია პოეტის სიმდაბლისა და მოკრძალების ასეთი იგნორირება. „არ ავად გამორჩეულიო“, როდესაც ამბობს რუსთველი თავის ნაშრომზე, ამით გამოხატავს თავის უპრეტენზიობას, „ყველა კაცთა შორის საუკეთესოდ“-კი მას არასოდეს ჩაუთვლია თვისი თავი. ყოველ შემთხვევაში ეს არ ჩანს მის პოემაში.

სტროფი 5.

მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა,
ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა,
ბროლ-ბალახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა,-
გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა.

რუსთველის ამოცანაა ლექსად მოგითხროთ დიდება ამ ტურფა დედოფლის მშვენიერების, მისი დალალებისა, ბროლის პირსახისა, ლაღში ჩასმული მარგალიტისა; რბილი ტყვიის გრდემლზე მაგარი ქვაც კი დაიმსხვრევა.

აქაც დარღვეულია რუსთველის სტილის სპეციფიკა, ვინაიდან იგი თავისთავზე მესამე პირში არასოდეს ლაპარაკობს; არამედ ყოველთვის პირველ პირში („მე, რუსთველი, ხელობითა“, „დავჯე რუსთველმან, გავლექსე“). გარდა ამისა, დაკარგულია მნიშვნელოვანი ნიუანსი, რომელიც მცირეოდენ ნათელს ჰფენს პოემის წარმოშობას, სახელდობრ, ის, რომ რუსთველს „უბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა“.

სტროფი 6.

აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, —
ძალი მომეც და შეწევნა, შენგნით მაქვს, მივსცე გონება;
მით შევეწიენეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ხსენება,
მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება.-

ამჟამად მჭირდება მჭევრმეტყველი ენა, კეთილი გული, (?), და ხელოვნება (ოსტატობა), გონება შენგანაა, რომელიც ასხამს მას ფრთებს მისი უზენაესი მიზნისაკენ, რათა ვემსახურო ტარიელს და მოგითხროთ დიდება სამი გმირისა, რომელთაც შეჰფიცეს ურთიერთს მსახურება.

როდესაც თარგმანს აწერია „თავისუფალი“, ეს, უწინარეს ყოვლისა, იმას მოასწავებს, რომ მთარგმნელს დიდი მიდრეკილება აქვს

„ნათავისარებისაკენ“. თუმც უნდა ითქვას, რომ ასეთ ნათავისარებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებათ გამართლება, თუ ისინი ნაწარმოების სიუჟეტურ, სტილისტურ და იდეურ მთლიანობას არ დაარღვევენ და დისონანსებად არ გამოჩნდებიან ნაწარმოების საერთო ქარგაში. ნათავისარი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეესისხლხორცება ორგანულად ნაწარმოების ქსოვილს, თუ იგი ავტორის სტილის ბუნებიდან იქნება გამომდინარე. ამ თვალსაზრისით თავისუფალი თარგმანი უფრო ძნელი საქმეა, ვიდრე ზუსტი, ადეკვატური თარგმანი. თუ მთარგმნელმა თავისუფალ თარგმანში შეძლო ისეთი გამოთქმებისა და მხატვრული სახეების მოცემა, რომელნიც, მართალია, დედანში არ არიან, მაგრამ ავტორის მხატვრული აზროვნების ლოგიკიდან გამომდინარეობენ და არ ჩამოუვარდებიან საკუთრივ მისეულ გამოთქმებსა და მხატვრულ სახეებს, მაშინ ასეთ ნათავისარებს გამართლება აქვთ. ხოლო, თუ ავტორისეული მხატვრული სახეები დაიკარგა და მათ მაგიერ სქემატური, არაფრისმთქმელი სახეები წარმოიშვა თარგმანში, ასეთი თარგმანი მტრობა უფროა დედნისა, ვიდრე მისი პოპულარიზაცია. სამწუხაროდ, ვივიენისეული ნათავისარები, ისევე როგორც სხვა მთარგმნელებისა, ხშირად აპრიმიტიულებენ რუსთველს, აღარიბებენ მის სტილს. მართალია, ვივიენი ყველა მთარგმნელზე მეტად ცდილობს შეინარჩუნოს რუსთველისეული ლაკონიურობა, მაგრამ ზოგჯერ ისიც ვერ არიდებს თავს მრავალსიტყვაობას და ტავტოლოგიებს. მაგალითად, პირველ სტროფში მან ორჯერ გაიმეორა სიტყვა „ძალი“ (მართალია, სინონიმურად, როგორც power და might, მაგრამ რუსთველისთვის, არც ესაა დამახასიათებელი). მოცემულ სტროფში კი ფაქტიურად ორჯერ გაიმეორა სიტყვა “მშვენიერი“: “ტურფა დედოფლის მშვენიერება“ — ასეთი რამ არ სჩვეოდა რუსთველს. დედოფალი, რომლის მშვენიერებაზეცაა საუბარი, ცხადია, ტურფა იქნება, ამიტომ “ტურფა“ fair აღარ იყო საჭირო.

ასევე უნდა ითქვას, რომ მოცემულ სტროფში სრულიად უადგილოა ეპითეტები „მჭევრმეტყველი ენა“ და „კეთილი გული“, აქ უბრალოდ ნახსენებია „ენა“ და „გული“. „კეთილი გული“ ვერ იქნებოდა ფაქტორი ვეფხისტყაოსნის შექმნისა, მრავალი გულკეთილი ადამიანი არსებობს, მაგრამ ვეფხისტყაოსანს ვერ შექმნის. აქ სხვა „გულის“ მოძადლებას ეუღერებს ავტორი ღმერთს, გულისმიერი სიღრმისა, ინტუიციისა და არა უბრალოდ გულკეთილობისა.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ სტროფში არის ერთი გადახვევა დედნის ტექსტიდან, მაგრამ დედნის სული არ იკარგება ამ გადახვევით, ვინაიდან შეტაფორა რუსთველის სტილის სპეციფიკის გათვალისწინებით არის შექმნილი:

შენგანაა გონება, შენ ასხამ მას ფრთებს.

(აქ უთუოდ გაგვახსენდება რუსთაველის სტრიქონი: „სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი-).

ამგვარი „თავისუფლება“ ყოველთვის დასაშვებია, მაგრამ გაშაბლონება, გაპრიმიტიულება მეტაფორისა არ შეიძლება გავამართლოთ არავითარი „თავისუფლებისადმი ლტოლვით“.

ამ სტროფში მთარგმნელმა შეინარჩუნა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ნიუანსი. კერძოდ, „სამთა გმირთა მნათობთა“ მონება, მსახურება ურთიერთისადმი, რაც დაკარგულია მაგ. სტიევენსონისეულ თარგმანში.

სტროფი 7.

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გაელექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი,
აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი.

მოიწიეთ ახლოს და განუწყეტლად ღვარეთ ცრემლები ტარიელისთვის ყველამ, ვისი ბედიც მისი მსგავსია დაბადებით.—ვიდრე მე მოგითხრობთ მის ამბავს, რომელმაც ავასხი ეს მარგალიტები და გამოვაჩინე მისი ღირსება.

აქ აშკარად შეცვლილია აზრი. „მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი“, არ არის სწორად გაგებული. ან რატომ უნდა მოუწოდოს რუსთველმა ტარიელისთვის ცრემლის ღვრისაკენ მხოლოდ იმათ, ვინც ბედითა და დაბადებით არიან მისი მსგავსნი?

„მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი“ ნიშნავს ტარიელის განსაკუთრებულობას, ყველასაგან გამორჩეულობას: მისებრი კაცი აბა თუ შობილაო, ამბობს რუსთველი. ეს ქების სიტყვაა ტარიელისადმი. სიტყვა „ყოფილა“ კი მხოლოობითშია. თარგმანში დაკარგულია აგრეთვე გამოთქმა: „აქამდის ამბად ნათქვამი აწ მარგალიტი წყობილი“, რაც დაუშვებელია, ვინაიდან ამ გამოთქმით რუსთველი მიგვითითებს თავისი ნაწარმოების წარმოშობაზე (თუმც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს იყო იმდროინდელ ლიტერატურაში მიღებული ხერხი ლიტერატურული მისტიფიკაციისა).

სტროფი 8.

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

მე რუსთველმა, მოწოდებით მელექსემ, ეს შევქმენი დედოფლისათვის, რომელსაც ემორჩილებიან სპანი. მისადმი სიყვარული სიშმაგეა, ციებ-ცხელება რომელსაც არა აქვს წამალი. ან მომცეს განკურნება ან განქარდეს ჩემი ცხოერება.

ერთი, რომ რუსთველი ამ სტროფში სრულიადაც არ ამბობს მელექსეობა ჩემი მოწოდებააო. „მე რუსთველი ხელობითა“ — ორგვარად ესმით რუსთველოლოგებს. ერთნი თვლიან, რომ „ხელობა“ სიშმაგეს ნიშნავს, მეორენი კი, რომ „ხელობა“ თანამდებობას ნიშნავს. ყოველ შემთხვევაში, მელექსეობა ჩემი ხელობააო, ამას არ გულისხმობს აქ პოეტი. „ვიქმ საქმესა ამა დარი“ კი ნიშნავს ზუსტად შემდეგს: „ვიქმ ამგვარ საქმეს“. შემდეგ მოდის იმის აღწერა, თუ რას იქმს რუსთველი: „ვის მორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი“. „მე ეს შეექმენი დედოფლისთვისო“, არსად არ არის ნათქვამი. გარდა ამისა, „დედოფალს“ არც რუსთველი უწოდებს თამარს არც ჩვენი ისტორიოგრაფები. თამარი მ ე ფ ე იყო, სრულუფლებიანი მონარქი. ამიტომ სიტყვა monarch, sovereigne აჯობებს თარგმანში. ცხადია, King-ის (მეფე) ხმარება ინგლისურ ენაში უხერხულია ქალის მიმართ. ეს მხოლოდ ქართულის სპეციფიკაა.

სტროფი 9.

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგოგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები,
ჩემმან ხელ-მჭმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლამაზმა ნები.

როგორც ობოლი მარგალიტი, რომელიც გადადიოდა ხელიდან ხელში, ეს სპარსული მოთხრობა მე ვიპოვე ქართულად აქ, ჩემი ამაყი და შშვენიერი მომჯადოებლის (ჯადოქრის) ნებისამებრ გავლექსე ის, როგორც ასხმული მარგალიტი.

უცნაურია, რომ აქ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს რუსთველი იმეორებდეს იმას, რაც უკვე თქვა წინა სტროფებში, კერძოდ, რომ მას უბრძანეს ამ ლექსთა შექმნა. „დამმართოს ნები“ რუსთველოლოგიაში განმარტებულია შემდეგნაირად. რუსთველი ამბობს: მე გავლექსე ეს ამბავი, „საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“ აწ კი ჩემმა ხელმჭმნელმა რაც სურს ის დამმართოსო*. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სიტყვა „ხელმჭმნელი“ კ. ვივიენმა ამაოდ შეცვალა ტრაფარეტული „მომჯადოებლით“, ასეთ გამოთქმას საერთოდ არ იხმარდა რუსთველი, ქრისტიანი პოეტი მოაზროვნე. მომჯადოებელი, ჯადოქარი მომხიბვლელი

* საგულისხმოა აკად. გ. წერეთლისეული ინტერპრეტაცია ამ ადგილისა (იხ. ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1966). საბასეული ციტატის საფუძველზე იგი დაასკვნის, რომ „დამმართოს“ ნიშნავს „ჩემმან ხელმჭმნელმან რაც უნდა ის დამმართოსო“. ჩვენ დავსძენთ, რომ კარგი იქნებოდა რუსთველამდელ ძეგლებში აღმოჩენილიყო „ნების დამართება“ ამ მნიშვნელობით, ვინაიდან შესაძლოა, გადამწერის შეცდომას გავლენა მოეხდინა საბაზე და მას ეხმარა ასეთი გამოთქმა.

ქალის მნიშვნელობით უფრო ვულგარული იაფფასიანი პოეზიისთვისაა დამახასიათებელი (ისიც გ·ცილებით უფრო გვიანდელი პერიოდისა).

სტროფი 10.

თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა,
აჰა, გული გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველად რბენა,
მიაჯეთ ჭინ, ხორცთა დაწვა კმა არს, მისცეს სულთა ლხენა,
სამთა ფერთა საქებელთა ღამის ლექსთა უნდა ვლენა.

მისგან უნათლო თვალები მიელტვიან მის ხელახლა ნახვას. სიყვარულის სიმშაგე დღენიადაგ მახეტიალებს ველებზე. კმარა წამება ხორცთათვის! მომეცი შვება სულისათვის, რათა შევაქო სამი ბუნება მჩქეფარე ლექსით.

ეს სტროფი დიდ სირთულეებს ქმნის არა მარტო მთარგმნელისთვის, არამედ რუსთველოლოგებისთვისაც, ვინაიდან აქ არ არის ნათელი, თუ რას გულისხმობს პოეტი ბოლო ორ სტრიქონში. ჩვენ უფრო იმ რუსთველოლოგების აზრისკენ ვიხრებით, რომელნიც თვლიან, რომ აქ არის ნახსენებია ცისარტყელა (სპარსულად „სამ"), და არა რიცხვი სამი. ყოველ შემთხვევაში ჯერ არცერთ რუსთველოლოგს არ გამოუთქვამს აზრი, რომ აქ სამ ბუნებაზეა საუბარი, როგორც ეს კ. ვიგიენს მიაჩნია, რატომღაც.

სტროფი 11.

რაცა ვისრა ბედმან მისცეს, დაიჯერდეს და მას უბნობდეს:
მუშა მიწყივ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;
კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,
არცა ვისგან დაიწუნოს არცა სხვასა უწუნობდეს.

ადამიანმა კმაყოფილებით უნდა მიიღოს ყოველივე რასაც ბედი გაუგზავნის მას: მხვნელმა უნდა ხნას, ჯარისკაცმა დაამტკიცოს თვისი სიმამაცე, მიჯნურმა კი უნდა ისწავლოს შემეცნება იმისა, თუ რა არის სიყვარული და ერთგული იყოს მისი, არავინ განსჯოს და არც თავად განასჯევინოს თავი.

ამ სტროფში კ. ვივიენს შეუნარჩუნებია მნიშვნელოვანი რუსთველური ტერმინი „მიჯნურობის შემეცნება," „მიჯნურობის სიყვარული" კი გამოუტოვებია, ისევე როგორც რ. სტივენსონს და ვ. ურუშაძეს. „მიჯნურობის სიყვარული" არსებითი მომენტია რუსთველისეული მიჯნურობის კრედოში, როგორც ჩვენ აღვნიშნავდით, გარდა ამისა ეს ანათესავებს მას ეკლესიის მამების ნააზრევთან (კლემენტ ალექსანდრიელთან უწინარეს ყოვლისა).

ახლა გადავიდეთ იმ სტროფებზე, სადაც ჩამოყალიბებულია რუსთველისეული კრედო შაირობისა, რაც ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მისი პოეტიკის თავისებურებებზე.

სტროფი 12.

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.

შაირობა პირველად სიბრძნის არსების ნაწილია. ღვთაებრივი გონების ენა, დიდი ღირებულებისა იმ ადამიანთათვის, რომელნიც მომზადებულნი არიან მის მოსასმენად: მოკლე სტრიქონში ატევს იგი გრძელ სასაუბროს, რათა აამოს ამ სოფლის მკვიდრთ.

როგორც ვხედავთ, აქ თითქმის ყველაფერი გადაკეთებულია. „სიბრძნის დარგი“ „სიბრძნის არსების ნაწილად“ ქცეულა, „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი — „ღვთაებრივი გონების ენად“, და სხვა. მაგრამ ამ სტროფში არის ერთი მიღწევა მთარგმნელისა, კერძოდ, სწორად არის გაგებული „კაცი ვარგი“, რაც ნიშნავს „მომზადებულს“. სხვა მთარგმნელებმა კი ეს ნიუანსი დაკარგეს. როგორც ცნობილია, თვით უორდროპსაც ხელი მოეცარა ამ გამოთქმის თარგმნისას და „ვარგის“ მაგივრად „ღირსეული“ დაწერა. მეცამეტე, მეთოთხმეტე, მეთხუთმეტე, მეთექვსმეტე, მეჩვიდმეტე სტროფები, სადაც განვითარებულია კრედო შაირობისა, კ. ვივიენის მიერ საკმაოდ ადეკვატურად არის თარგმნილი, ნაკლებია „ნათავისარები“, ჩანს იმიტომ, რომ ამ სტროფებში არ გვხვდება რთული ფილოსოფიური ცნებები და გამოთქმები. ამიტომ მათ პწკარედს აქ აღარ მოვიყვანთ. ერთი რამ დასანანია მხოლოდ, რომ მან, ისევ როგორც სტივენსონმა, ვერ აჩვენა უცხოელ მკითხველს, თუ როგორია, რ:უსთველის მიხედვით, დაყოფა შაირობისა, რომ რუსთველისათვის არსებობდა 3 კატეგორიის ლექსი. გამოთქმები „მეორე“ და „მესამე“. ლექსი მას გამოტოვებული აქვს. მეცხრამეტე სტროფი („ჩემი აწ სცანით ყოველმან“) საკმაოდ ზუსტად არის თარგმნილი, მაგრამ, სამწუხაროდ, აქ კ. ვივიენს გაჰპარვია ასეთი შეცდომა: „ჯიქის“ შესატყვისად ნახმარია — ტიგრი, რაც არ არის სწორი. მრავალი გამოკვლევა არსებობს იმის შესახებ, რომ ვეფხისტყაოსნის „ვეფხი“ ტიგრი არ არის.

ახლა გადავიდეთ მიჯნურობის კრედოს თვალსაზრისით საინტერესო სტროფებზე (20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31). ეს სტროფებიც საკმაოდ პრეციზულად არის თარგმნილი, მთარგმნელის მხრით იგრძნობა გაგება რუსთველისეული კონცეპციებისა. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს.

სტროფი 20.

ეთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
ოგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წუენათა.

კ. ვივიენი:

მე ვსაუბრობ უზენაეს სიყვარულზე, რომელიც ზეციური გვარისაა, ძნელია მისი აღწერა და ენით გამოთქმა, ოგი აღამაღლებს კაცს და ფრთებს ასხამს მას: დიდი გამოცდები ელის მას ვინც გაჰყვება მის გზას.

აქ მთარგმნელის მიერ კარგად არის დაჭერილი უმთავრესი მომენტები. „მიჯნურობა პირველი“ გაგებულია არა მხოლოდ როგორც რიგით პირველი, არამედ — უზენაესი. შენარჩუნებულია ტერმინი **გვარი**, რომელიც დაკარგა რ. სტივენსონმა.

სტროფი 21.

მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების მსმენელსა ყურნიცა დაეალდებიან;
ვთქვნე ხელობანი ჭვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან,
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.

კ. ვივიენი:

მოაზროვნის გონებაც კი ვერ მისწვდება ამგვარ სიყვარულს, ენა დაიღლება და მსმენელიც დაიღლება. მე მოგითხრობთ ადამიანურ ვნებებზე, რომელნიც ბაძავენ ღვთაებრივს და აღმა მიისწრაფიან, იმ შემთხვევაში თუ არ არიან უწმინდურნი.

სტროფის დედააზრი კარგად არის გაგებული მთარგმნელის მიერ, კარგად არის გადმოცემული რუსთველის სათქმელი. თუმც ამ სტროფის თარგმნისას კ. ვივიენს დაუშვია ტიპური შეცდომა, რომელსაც ვერ გაექცა რუსთველის ვერცერთი მთარგმნელი: „ჰკვიანი“ თარგმნილია „მოაზროვნედ“ (უორდროპმა ეს სიტყვა თარგმნა „ბრძენად“, მას მიბაძა ვ. ურუშაძემ, რ. სტივენსონმა კი ეს სიტყვა აღმატებით ხარისხში იხმარა და დაწერა: „უბრძენესი“). თან სიტყვა „მიჰხვდე-

.ბიან“ ყველა მთარგმნელმა და რუსთველოლოგმა გაიგო, როგორც „მიხვედრა“ თანამედროვე გაგებით.* ჩვენ წინა თავებშიც გავამახვილეთ ყურადღება იმ გარემოებაზე, რომ აქ თანამედროვე გაგების „მიხვედრა“ კი არ იგულისხმება, არამედ ეს სიტყვა ნახმარია იმ ეპოქისათვის დამახასიათებელი მნიშვნელობით. „მიჰხვდა“ ნიშნავდა „წილად ხვდომას“: „შენმან მზემან უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი“, „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ ასე ხმარობს მას რუსთველი ყველა კონტექტში. ესე იგი, ეს ადგილი უნდა გავიგოთ შემდეგნაირად: ჭკვიანნი, (ამ სოფლიური ჭკუის, პრაქტიკული ჭკუის ადამიანები) ვერ მიჰხვდებიან საღვთო მიჯნურობას, ე. ი. ეს უზენაესი მიჯნურობა მათი ხვედრი ვერ იქნებაო, გვეუბნება რუსთველი. ამის ერთერთი მიზეზი ისიც არის, რომ მათთვის გაუგებარი დარჩება მარადჟამს ეს „საცოდნელად ძნელი გვარი“, ე. ი. უზენაესი მიჯნურობა და ამიტომ ამაოდ „დაშვრების ენა“ მისი ახსნით და „მსმენელისა ყურნიცა დავალდებიან“. ჩვენთვის დღესაც გაუგებარია, თუ რატომ მიაწერა რუსთველს კ. კეკელიძემ ამ სტროფში სუფისტური სიყვარულის მოხსენიება. განა მან ბრწყინვალედ არ იცოდა, რომ ამგვარი გაგება სიყვარულისა სუფისტებზე უფრო ადრე მოციქულებისა და ეკლესიის მამების მოძღვრებაში გვხვდება? განა თავად რუსთველი არ უკავშირებს ამგვარ სიყვარულს მოციქულთა მიერ შექებულ სიყვარულს:

წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ სწერენ,
ვით იტყვიან, ვით აქებენ, სცან ცნობანი მიაფერენ
„სიყვარული აღგვამაღლებს“ ვით ეევანნი ამას ღერენ
შენ არ სჯერხარ, უსწავლელი კაცი ვითმცა შეეჯერენ!

კ. ვივიენს ამ სტროფის თარგმნისას შეუნარჩუნებია მნიშვნელოვანი ქრისტიანული ტერმინი „მიბაძვა“, რომელიც, როგორც ჩვენ გავარკვიეთ, ჯერ კიდევ პავლე მოციქულისაგან იღებს სათავეს. ამ ტერმინის დაკარგვა (როგორც, მაგ., რ. სტივენსონის თარგმანში) იწვევს რუსთველისეული მიჯნურობის მთელი კონცეფციის დარღვევას.

სტროფი 22.

მიჯნური შმაგსა გეიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქეს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედან ფრფენითა.

კ. ვივიენი:

შეყვარებულებს შეშლილებს უწოდებენ არაბულ ენაში — ვინაიდან ისინი შმაგობენ მოუღწეველი სიყვარულის გამო. ზოგი მათგანი თავის აღმაფრენაში უახლოვდება ღვთაებრივს, სხვანი კი აქ, ქვეყით, ფარფატებენ (ცახცახებენ) ტრფობის ალში.

* იხ. ჩვენი ნაშრომი, გვ. 119.

როგორც ვხედავთ; საკმაოდ ზუსტი თარგმანია, განსაკუთრებით მისასალმებელია, რომ ვივიენმა, სხვა მთარგმნელების მსგავსად, ეულგარული მნიშვნელობით არ გაიგო "კეკლუცთა ზედან ფრფენა" და სიძვას არ დაუკავშირა. „ფრფენის" კარგი შესატყვისია flutter, თუმც მანაც ვამოტოვა მნიშვნელოვანი არეოპაგიტულ—რუსთაველური ტერმინი „ბუნება", რაც ნიშნავს „ბუნებით ტრფიალებას", ამსოფლიურ ტრფიალებას („ქვე უც ბუნება").

კარგად არის აგრეთვე გაგებული „ქვე უც" როგორც „ამ სოფლიურის" „მიწიერის" აღმნიშვნელი.

რახან ვივიენმა კარგად გაართვა თავი ამ საჭირბოროტო სტროფებს, ცხადია, იგი შემდეგ სტროფებსაც კარგად თარგმნიდა. თუმც ორიოდე შენიშვნა მაინც გვაქვს მთარგმნელთან. მაგალითად, მას, სხვა მთარგმნელების მსგავსად, გამოუტოვებია „საცოდნელად ძნელი გვარი", რაც მიუთითებს რუსთველის მიერ მიჯნურობის ფილოსოფიურ ასპექტში დანახვაზე. ეს გამოთქმა კარგად არის გაგებული ო. უორდროპის მიერ მ. უორდროპის თარგმანის კომენტარებში, მთარგმნელებმა უნდა გაითვალისწინონ ეს: „Love is a rare (delicate), (of) a kind (species) hard to know". ოდნავ არაზუსტად არის აგრეთვე თარგმნილი კ. ვივიენის მიერ 27-ე სტროფის პირველი სტრიქონი:

„არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა, ჭირთა მალვა"

„სიყვარულის პირველი მდგომარეობაა ის, რომ მიჯნურმა კარგად უნდა დამალოს თავისი ენება".

როგორც ვხედავთ, აბსურდი გამოვიდა. ეს კი გამოიწვია სიტყვა „პირველი"-ს ვერგაგებამ მოცემულ კონტექსტში. „პირველი" ამ შემთხვევაში ნიშნავს „მთავარს" „უმთავრესს", ე. ი. აქ ასეთი აზრია: „მთავარია მიჯნურობაში არ დაჩენა, ჭირთა მალვა (რაც აღვნიშნეთ უორდროპისა და ურუშაძის თარგმანების განხილვის დროს, რომელთაც აგრეთვე „პირველი" რიცხვითი სახელის მნიშვნელობით აქვთ გაგებული, ისევე როგორც სტივენსონს).

•
•

ახლა განვიხილოთ პოემის ცალკეული ადგილები კ. ვივიენისეულ თარგმანში და შევაფასოთ მისეული ინტერპრეტაციების ავკარგიანობა.

სამწუხაროდ, რასაც ვამბობდი პროლოგის თარგმანზე, იგივეს ვერ ვიტყვით დანარჩენი პოემის ტექსტზე, რომელიც გაცილებით უფრო მდარედ არის თარგმნილი. არის უამრავი ადგილი, რომელთაც სა-

ერთოდ ვერ დაერქმევა თარგმანი, ეს მით უფრო განსაცვიფრებელია, ვინაიდან ლექსად თარგმნილ პროლოგში უფრო მეტი ერთგულება ჩანს ტექსტისა, ვიდრე პროზად თარგმნილ დანარჩენ პოემაში. მაგრამ ალბათ, აქ ავტორის პრინციპიც ჩანს, მისეული დამოკიდებულება რუსთველის პოეტურ სამყაროსთან, მის სტილთან, მის მხატვრულ აზროვნებასთან.

პოემის შესავალი სტროფები თითქოს და ადეკვატურად არის თარგმნილი, მაგრამ ყურადღებას იქცევს ერთი აშკარა ხელმოცარვა მთარგმნელისა, რომელზეც აქ უნდა გავამახვილოთ ყურადღება. კერძოდ, 33-ე სტროფის მეოთხე სტრიქონი: „ბრძენი ხამს მისად საქებრად და ენა ბევრად ასული“ შემდეგნაირადაა თარგმნილი: „მე ათი ათასი ენა რომ მქონოდა და ბრძენთა სიბრძნე, მაშინ თუ შევძლებდი მეფის ასულის ქებას“. ჭეშმარიტად, ვერაფერი სახარბიელო შთაბეჭდილება დარჩება რუსთველზე უცხოელ მკითხველს ამგვარი გამოთქმების მიხედვით. ათი ათასი ენის მქონეს, მეჰორეზე, ენამრავალ კაცზე უფრო იტყვიან, ვიდრე ენამჭევრზე. ასე რომ, თარგმანში თავისუფლებასაც საზღვარი აქვს, ისევე როგორც ყველაფერში. თან მომდევნო ფრაზაც ვერ ეხამება სამ აზრს, ვინაიდან ათი ათასი ენის მქონეს, ენამრავალ კაცს „ბრძენთა სიბრძნე“ ვერ ექნება. თვით „ბრძენთა სიბრძნეც“ ტავტოლოგიაა, რუსთველის სტილისთვის შეუფერებელი, სიბრძნე, ბუნებრივია, ბრძენთ ეკუთვნის, ეს თავისთავად იგულისხმება, შლეგთა სიბრძნე ჯერ არავის სმენია.

აქ უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება. მიუხედავად იმისა, რომ პოემის დანარჩენი ტექსტი (პროლოგის გარდა) პროზად არის თარგმნილი, ალაგ-ალაგ იგრძნობა გაუბრალოება, გაღარიბება დედნის სტილისა, აღწერითი ხასიათის შეკვეცა და სქემატიზაცია. გარდა ამისა, რუსთველისეული მეტაფორები აქაც ზოგჯერ არაადეკვატურად არის გადმოცემული, ისევე როგორც სტივენსონისეულ თარგმანში. ამ უკანასკნელის ანალიზისას აღვნიშნავდით, რომ რუსთველს სჩვევია მეტაფორის ობიექტის შენიღბვა, მისი მეტაფორა გამოცანას ჰგავს ხშირად, ამიტომ მთარგმნელმა მის გაშიფრვაზე კი არ უნდა იზრუნოს, არამედ შექმნას თავის ენაში მსგავსი მეტაფორები, მაგალითად:

დილასა ადრე მოვიდა იგი ნაზარდი სოსანი,
ძოწეულითა მოსილი, პირად ბროლ-ბალახშოსანი,
პირ-ოქრო რიდე ეხვია, შვენოდა ქარქაშოსანი,
მეფესა გასლვად აწვევდა, მოდგა თეთრ-ტაიჭოსანი.

აქ ერთი სიტყვითაც არ არის ნახსენები, თუ ვინ იყო ეს ნაზარდი სოსანი, მკითხველისათვის კი ცხადია, რომ ეს იყო ავთანდილი.

რ. სტივენსონის მსგავსად, კ. ვივიენი აკონკრეტებს: „ავთანდილმა მოაჭენა მეორე დილას თეთრი ცხენი, იგი გამოწყობილი იყო მეწამულ სანადირო ჯუბაში". თარგმანის თავისუფლება არ უნდა ნიშნავდეს დედნის გაღარიბებას, დედნის მეტაფორების დაკარგვას, თავისუფლებას მხოლოდ მაშინ აქვს გამართლება, თუ შეიქმნება დედნის კონგენიალური ქმნილება. თორემ დედნის მოკლე შინაარსი რომ დავწეროთ და „თავისუფალი თარგმანი" დავარქვათ, ვგონებ, არ იქნება ეს მართებული ან თუნდაც შემდეგი პასაჟი:

ნახეს, უცხო მოყმე ვინმე ჯდა მტირალი წყლისა პირსა
შავი ცხენი სადავითა ჰყჯა ლომსა და ვითა გმირსა,
ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა,
ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღრად ანატირსა.

„როდესაც ისინი უყურებდნენ მდინარეს დაინახეს, რომ უცნობი იჯდა წყლის პირას. რაინდი იჯდა ნაპირზე, შავი ცხენის სადავე ეჭირა ხელში; მას თვალთაგან ცრემლები სდიოდა, მას გმირის ფიგურა ჰქონდა, იგი ლომი იყო კაცთა შორის". ასეთ მეტყველებას ჰეშმარიტად არაფერი აქვს საერთო რუსთველის სტილთან. ერთი რომ გაქრა სიტყვები: „ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა", გაქრა აგრეთვე ხატოვანი მეტაფორა: „ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა გულსა მდუღრად ანატირსა", ამის ნაცვლად დედანშია: „მას თვალთაგან ცრემლები სდიოდა..." ეს არის გაუბრალოება, სქემატიზება დედნისა და არა თავისუფალი თარგმანი, თან ასეთ გამარტივებას ადგილი აქვს ყოველ ნაბიჯზე: მაგ., 77-ე სტროფში ნათქვამია:

„ავთანდილის შემხედველთა: ჰგავსო ალვას, ედემის ხეს"

კ. ვივიენი კი თარგმნის: „ის ვინც ავთანდილის მახლობლად იყო, აღტაცებული იყო მისი სროლის ხელოვნებით". მაგალითად, დედანშია: „აქვს მიჯნურობა აშისი ვითა ბულბულსა ვარდისა" (სტრ. 82), თარგმანი კი ასეთია: „მან იგრძნო დიდი სიყვარული ავთანდილის მიმართ".

ახლა ვნახოთ, რა ბედი ეწია რუსთველის სხვა მეტაფორებს და ხატოვან თქმებს კ. ვივიენის თარგმანში:

„მუნვე წვიმს წვიმა ბროლისა ჰგის გიშრისა ღარი სად" (სტრ. 86).

კ. ვივიენი:

„მას განუწყვეტლივ სდიოდა ცრემლები" (გვ. 45).

რუსთველი:

სხვაგან ქრის მისი გონება, მისმან. თაისა წონამან!
ესე მეფისა ბრძანება ერთხელ კვლავ ჰკადრა მონამან.
არცა დააგდო ტირილი, არცა რა გაიგონა მან,
არცა გახლიჩა ბაგეთათ თავი ვარდისა კონამან (სტრ. 89).

კ. ვივიენი:

„იგი ტიროდა, ხმამაღლა მოსთქვამდა, მისი აზრები შორს იყვნენ: კაცმა გაუმეორა დანაბარები, რაიდი კი კვლავ ტიროდა და არას ამბობდა".

რუსთველი:

შესხდეს მეფე და ავთანდილ მის ყმისა მისაწეველად,
იგი ლაღი და უკადრი მივა ტანისა მრხეველად,
ტაიჭი მიუქს მერანსა, მიეფინების მზე ველად,
შეიგნა მისვლა მეფისა მისად უკანა მდეველად. (სტრ. 96).

კ. ვივიენი:

„მეფე და ავთანდილ მოახტენ ცხენებს უცნობის დასაჭერად, რომლის ამაყი და მოხდენილი ფიგურა შავ ცხენზე უფრო და უფრო შორდებოდა მათ. ნათელი და მზიანი დღე იყო".

(აქ ტექსტის გაღარიბების, მეტაფორების მოსპობის გარდა, საცნაურია ვერ გაგება გამოთქმისა „მიეფინების მზე ველად", ამ გამოთქმაში თავად ტარიელი იგულისხმება და არა მზისნი დარი. „მზე" აქ თავად ტარიელია. როგორც ჩანს ეს შეცდომა კ. ვივიენს მ. უორდროპის გავლენით მოუვიდა ვინაიდან უორდროპთანაც ვერ არის გაგებული ეს ადგილი).

რუსთველი:

მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე. (სტ. 109).

კ. ვივიენი:

„მისი ნათელი თითქოსდა აღავსებდა მსოფლიოს".

ვ. ვივიენს პირველ სტროფში სწორად აქვს თარგმნილი სამყარო უძრავ ვარსკვლავთა ცად (Firmament) აქ მას კი დავიწყნია ეს და კვლავ თანამედროვე ქართულისთვის დამახასიათებელი ჭნიშვნელობით გაუგია როგორც "მსოფლიო" (უორდროპთან შენარჩუნებულია ეს ნიუანსი, სჩანს კ. ვივიენს ამ შემთხვევაში არ ჩაუხედია უორდროპისეულ თარგმანში).

რუსთაველი:

კვლა შეჰფიცეს ერთმანერთსა, დააპირეს ესე პირი,
გასალდეს და გამრავლეს საუბარი სიტყვა-ხშირი,
გაადვილდა, აქანამდის გარდეხადა რაცა ჭირი,
თეთრთა კბილთათ გამოკრთების თეთრი ელვა ვითა ჭერი.

ერთგან დასხდეს, ილაღობეს, საუბარი ასად აგეს,
ბროლ-ბალახში შეხვეული და გიშერი ასადაგეს;
ყმა ეტყვის, თუ „შენთა მკვრეტთა თავი ხელი, ა, სად აგეს!
ცეცხლთა, შენგნით მოდებულთა, გული ჩემი ასადაგეს.

(სტრ. 137, 138)

კ. ვივიენი: „ახლა უკვე აღარ იყო მათ შორის იძულება (დაძაბულობა) და ისინი თავისუფლად გრძნობდნენ თავს ერთმანეთთან. კვლავ შეჰფიცეს ურთიერთს ჰამდენ და სვამდენ, იცინოდნენ ხელახლა ნაპოვნ ბედნიერებაში, საუბრობდნენ მრავალ ამბებზე". (გვ. 58).

ვგონებ, ნათელია რომ აქ აღარც თავისუფალ თარგმანთან გვაქვს საქმე და აღარც ადაპტაციასთან. უბრალოდ ვივიენს, როგორც ჩანს, ალაგ-ალაგ ავიწყდება, რომ რუსთველის ტექსტი უდევს წინ და ცდილობს იოლად მიაფუჩეჩოს ყველა ძნელად სათარგმნელი პასაჟი.

მას თითქოსდა აღიზიანებს რუსთველის ტროპები, ხატოვანი თქმები, მხატვრული სახეები, იგი პრინციპულად არ ცნობს მათ და ცდილობს ისინი ტრაფარეტული სქემებით შეცვალოს, რომელნიც არაფერს ეუბნებიან მკითხველის გულსა და გონებას: განვაგრძოთ შედარება პოემისა და თარგმანისა.

რუსთველი:

„საწოლს მივა, ტირს, მტირალსა ცრემლი ძნელად ეხოცების,
ვითა ვერხვი ჭარისაგან, იხვევის და იქცების;
რა მილულნის, სიახლოვე საყვარლისა ეცების,
შეკრთის, დიდი დაიზახნის, მით პატიჟი ეცების.

მოშორება საყვარლისა მას შეჰქმნოდა მისად ღაზოდ,
ცრემლსა, ვითა მარგალიტსა ჰყრის ვარდისა დასანამოდ,
რა გათენდა შეეკაზმა მისთა მკვრეტთა სალამაზოდ,
ცხენსა შეჯდა გაემართა, დარბაზს მივა სადარბაზოდ".

(სტრ. 140, 141)

კ. ვივიენი კი ასე გაუსწორდა ამ ორივე სტროფს:

„ოცი სტიროდა მარტოდმარტო თავის საწოლში, ოცნებობდა მიჯნურზე და გაიღვიძა განშორების აგონიაში. როგორც კი გათენდა ცხენზე შეჯდა და გაემართა მეფესთან შესახვედრად". (გვ. 51).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ტექსტუალური პრობლემატიკის თვალსაზრისით საჭირბოროტო ადგილებს პოემისას გვერდი აუარა ვიევნმა თავის ადაპტაციაში.

* * *

მართალია, რუსთველის თარგმნისადმი ზემოთ დახასიათებული მიდგომა დაუშვებელია პოემის მთელს ტექსტში, მაგრამ იგი განსაკუთრებით შეუწყნარებელია იმ ადგილებში, სადაც მკაფიოდ ჩანს პოეტის მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიური კრედო, რელიგიური აღმსარებლობა. რუსთველის რუსთველობა, თუ შეიძლება ითქვას, მჟღავნდება მის ფილოსოფიურ მაქსიმებში და აფორიზმებში, უწინარეს ყოვლისა. განსაკუთრებით აუცილებელია ზუსტი თარგმნა ტერმინებისა, რომელთაც ხმარობს პოეტი და რომელნიც აკავშირებენ მის ნააზრევს ამა თუ იმ რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ სისტემებთან.

როგორც იმთავითვე აღვნიშნავდით, კ. ვივიენი დაფიქრებულა ყოველივე აშაზე და მსგავსი ადგილების სწორი გაგებისათვის შეეთათბირა რუსთველოლოგებს, რის შედეგადაც მან პროლოგში თავიდან აიცდინა მრავალი შეცდომა და კურიოზი. იგივე ითქმის პოემის სხვა ადგილებზეც, სადაც არის რელიგიურ-ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, კერძოდ, „ავთანდილის ანდერძზე“ „ავთანდილის ლოცვაზე“ ე. წ. „მზიანი ღამის“ სტროფზე (836) და ა. შ., თუმც ამ სტროფებშიც გვაქვს მცირეოდენი სადავო მთარგმნელთან. მოვიყვანოთ კვლავ პარალელური ციტატები დედნიდან და თარგმანიდან.

რუსთველი:

> ვიცი, ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა განზრახულსა,
> კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;
> მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა;
> სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა. (სტრ. 789)

კ. ვივიენი:

„ვიცი რომ ბოლოს არ დამგმობ. გამგებიანი კაცი ვერ გასწირავს საყვარელ მეგობარს. მე გაგებედავ და შეგახსენებ პლატონის ნათქვამს, რომ სიცრუე და ორპირობა მავნებელია სულისა და სხეულისათვის“.

ამ სტროფში „ბრძენის“ შეცვლა „გამგებიანით“ არ შეიძლება. ბრძენი ერთია, გამგებიანი კაცი კი — მეორე. ვეფხისტყაოსანი არის ბრძენთა მორალი, უწინარეს ყოვლისა. ავტორი მისი არის „ბრძენთა მოსწავლე“, როგორც თავად იგი მოკრძალებით უწოდებს თავის თავს, სინამდვილეში კი ბრძენთა შორის — უდიდესი. პოემის გმირებს მუ-

დამ ბრძენთა მაგალითი მიაჩნიათ მიბაძვის ღირსად, ბრძენთა ნათქვამი — განმეორების ღირსად. ამიტომაც არის აქ დამოწმებული პლატონი. გამგებიანი კაცი კი, ისევე როგორც პროლოგში ნახსენები „ჰკვიანი“, შეიძლება არ იყოს ბრძენი, და ბრძენთა მორალის მიმდევარი. გაშოთქმა „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ ერთის შეხედვით სწორად არის თარგმნილი, მაგრამ გამოტოვებულია არსებითი სიტყვა — „ძერმე“, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ხორცი საამაოში დაზიანდება, სული კი — მერმე, ე. ი. საიქიოში.

ასეთი ნიუანსების დაკარგვით ვკარგავთ მსოფლმხედველობრივ სპეციფიკას.

რუსთველი:

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“

კ. ვივიენი:

„ოგი ვინც საზღვრებს დაუსაზღვრებს ყოველივე სასრულს, უკვდავი მეუფე ღმერთი ღმერთმთავარი“

გამოტოვებულია მნიშვნელოვანი ტერმინი „ზის“, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ვეფხისტყაოსანში მოხსენიებული ღმერთი ბიბლიური ღმერთია და არა ნეოპლატონიზმის აბსტრაქტული „ერთი“. აქვე შეცვლილია გაშოთქმა „ყოფამცა მჭონდა ჟამისად“, იგი თარგმნილია შემდეგნაირად: „ხანგრძლივი იყოს თქვენი სიცოცხლე“, რაც არ არის სწორი. „ჟამი“ ერთ-ერთი სახელთაგანია ღვთისა არეოპაგიტულ ტრაქტატებში. სიტყვა „ჟამისწირვაშიც“ იგივე იგულისხმება. „ყოფამცა მჭონდა ჟამისად“ ნიშნავს: „დე ვიყო ღმერთთან“.

საკმაოდ პრეციზულად არის თარგმნილი „ავთანდილის ლოცვა“, ეს ურთულესი თავი პოემისა. ჩანს, მთარგმნელს ბევრი უმუშავია ამ ადგილზე, თუმცა გამოტოვებულია ერთი არსებითი გამოთქმა „მე სოფელმან მომაშორა უკეთესა ჩემსა მზესა“.

ახლა განვიხილოთ „მზიანი ღამის“ სტროფი (836).

იტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანსა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილობენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეუკრამდის ჩემად და მისად.

ვ. ვივიენი:

„ო მზეო, ლოცულობდა ოგი, რომელსაც გიწოდებენ ხატს მზით განათებული ღამისას, არსებით ერთის, ჟამში მოქცეული უჟამოსი, რომელსაც გმორჩილებენ ციური სხეულები სეკუნდის იოტამდე: ნუ მიცვლი ბედს, გეაჯები, ვიდრე მე და ოგი შეგხვდებით“.

ჩვენ სპეციალური გამოკვლევა მივუძღვენით ამ სტროფში მოცემულ ანტინომიებს „მზიან ღამეს“; „ერთარსება ერთს“ და „უქამო ჟამს“ იხ. ჩვენი ნაშრომის გვ. 120, სადაც ვიცავდით იმ თვალსაზრისს, რომ აქ მოცემულია ანტინომიები, ანუ დაპირისპირებული ცნებები ღვთის არსის წარმოსაჩენად, რაც ახასიათებდა აღმოსავლური ეკლესიის მამების აპოფატიზმს, ანუ ე. წ. „უკუთქმითი“ ღვთისმეტყველებას. კ. ვივიენი კი, როგორც ჩანს, არ იზიარებს ამ-ვვარ გაგებას ამ ტერმინებისას და სხვა თვალსაზრისს ადგას, კერძოდ იმას, რომ აქ იგულისხმება არა მთლიანი სამება, არამედ მხოლოდ ერთი პირი მისი, ძე ღმერთი, და ამიტომაც გადააკეთა მან ტექსტი, ისევე როგორც ზოგმა რუსთველოლოგმა და „უქამო ჟამის“ ნაცვლად დაწერა „უქამო ჟამში“, ე. ი. ბრუნვა შეუცვალა „ჟამს“. დედანში გარკვევით წერია: მზეო, შენ ხატად გთქვესო მზიანი ღამისად, უქამო ჟამისად, და არა „ჟამში მოქცეული უქამოსი“. „უქამო ჟამი“ აქ სახელობითშია, ში-თანდებული კი სავსებით უადგილოდაა ნახმარი.

•

• •

ჩვენი შენიშვნების ფარგლებში შეუძლებელია შედარება პოემის მთელი დედნისა თარგმანთან, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, ვივიენისეული თარგმანი ჯერ დამთავრებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს. მთარგმნელს აქვს აშკარა მონაცემები ვეფხისტყაოსნის თარგმნისა, მით უფრო, თუ იგი მომავალშიც ითანამშრომლებს რუსთველოლოგებთან. პოემის მხოლოდ ზოგიერთ ადგილს შეიძლება ვუწოდოთ თარგმანი, ხოლო დანარჩენ ადგილებს მოკლე შინაარსის ან უკიდურესად გამარტივებული ადაპტაციის სახე აქვთ, ჩვენი რჩევა იქნება მთარგმნელისადმი: ისეთივე გულმოდგინებით თარგმნოს და გამართოს მთელი პოემა, როგორც მან თარგმნა მხოლოდ ცალკეული სტროფები (პროლოგი, ანდერძი ავთანდილისა, ლოცვა ავთანდილისა, ნესტანის წერილი და ა. შ.), ეს იქნება უდიდესი გამარჯვება მთარგმელისაც და ჩვენი ლიტერატურისაც, ვინაიდან გვექნება ვეფხისტყაოსნის ჰეშმარიტად სრულყოფილი თარგმანი ინგლისურ ენაზე.

ძირითადი დასკვნები

ჩვენს ნაშრომში გავარკვიეთ ზოგი საკითხი რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და ამ მიმართებით განვიხილეთ ვეფხისტყაოსნის მ. უორდროპისეული, ვ. ურუშაძისეული, რ. სტივენსონისეული. და კ. ვივიენისეული ინგლისური თარგმანები. უმთავრესად ვეხებოდით საღვთისმეტყველო, ანთროპოლოგიურ და კოსმოლოგიურ პრობლემებს, აგრეთვე მიჯნურობასთან და შაირობასთან დაკავშირებულ საკითხებს. უწინარეს ყოვლისა დადგენილ იქნა რუსთაველის ქრისტიანული, თეისტური მსოფლმხედველობის ნიშნები, აღმოჩნდა, რომ მისთვის უცხოა პანთეისტური, ნეოპლატონური და ა. შ. მსოფლგაგებანი, ვეფხისტყაოსნის შესაქმის გაგება ბიბლიურ-კრეაციონისტულია, იგი ემყარება ეკლესიის მამათა ნააზრევს, მათ წარმოდგენას სამების მიერ სამყაროს შექმნაზე. შესაქმის სტროფის ტერმინოლოგია ემთხვევა ბიბლიისა და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ტერმინოლოგიას. დადგენილ იქნა აგრეთვე, რომ სამება ნახსენებია ვეფხისტყაოსნის პირველსავე სტროფში, აგრეთვე „ავთანდილის ანდერძში“ (792).

გაშუქებულ იქნა რუსთაველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა, კერძოდ ის, თუ რას გულისხმობს პოეტი, როდესაც ამბობს: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. დადგენილ იქნა, რომ ამ შემთხვევაში იგულისხმება ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში. კარგად ცნობილი გაგება ადამიანის პირველქმნილი სხეულისა, რომელიც არის „სახე“ ანუ პირველდედანი მთელი კაცობრიობის სხეულებისა ანუ ტანებისა. აღმოჩნდა, რომ „სახე“ პირველსხეულის მნიშვნელობით იხმარება ჩახრუხაძესთანაც.

მიჯნურობასთან დაკავშირებით ითქვა, რომ რუსთველისეული გაგება მიჯნურობისა ემყარება ქრისტიანულ გაგებას სიყვარულისას, ღვთისა და მოყვასის სიყვარულის ერთიანობის, განუყოფლობის იდეას, რომელიც მოცემულია საღვთო წერილში, აგრეთვე დიონისე არეოპაგელის, მაქსიმე აღმსარებლის და სხვა მამათა შრომებში. პროლოგში მოცემულია მიჯნურობის ო რ ი სახეობა: საღვთო მიჯნურობა და ადამიანური, ამსოფლიური მიჯნურობა. ადამიანური მიჯნურობისათვის მისაბაძი მაგალითია, იდეალია საღვთო მიჯნურობა. ეს მიბაძ-

ვის პროცესი („შიბაძვა“ პავლესეული ტერმინია) არის კათარზისის, სუბლიმაციის პროცესი: რომელიც იწვევს სულთა „ლხენას“, „ცოდვათა შეშსუბუქებას“ „სიკვდილთან მიახლებას“, „შერთვას“. შაირობაც უაღრესად მჭიდროდ არის დაკავშირებული ამ კათარზისის, სუბლიმაციის გზასთან და თავისი ჭეშმარიტი სახით არის სახეობა რელიგიური პრაქტიკისა, იგია „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“.

რუსთაველის ღვთისმეტყველებისა და კოსმოლოგიის ურთიერთმიმართების გაგებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს 836, 837 სტროფებში ნახსენებ ტერმინებს: „ერთარსება“ და „მზე-ხატი ღმრთისა“. „ერთარსება“ არის ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში გავრცელებული, სამების აღმნიშვნელი ტერმინი, „მზე-ხატი ღვთისა“ კი ნიშნავს მზის სულს, სულიერ მზეს, ლოგოსს, ქრისტეს, რომელიც არის ხატი „ღმრთისა უხილავისა“, ანუ მზიანი ღამისა, ერთარსებისა ერთისა, უჟამო ჟამისა, რაც კიდევ ერთხელ ასაბუთებს, რომ რუსთაველი მსოფლმხედველობით ქრისტიანი იყო.

ჩვენ მიერ გაანალიზებულ იქნა ვეფხისტყაოსანში ნახსენები ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისთვის, ანთროპოლოგიისათვის და კოსმოლოგიისათვის დამახასიათებელი მნიშვნელოვანი ტერმინები: „რომელმან“, „ძალი უხილავი“, „მონაბერი სული“, „სამყარო“, „ქვეყანა“, „სახე ყოვლისა ტანისა“, „მიჯნურობა“, „შაირობა“, „ბუნება“, „არსთა მხადი“, „ზესთ მწყობრთა მწყობი“, „ბუნება ზიარი“ „განგება“, „საზღვრის დასაზღვრება“, „დაშურმა აღმაფრენითა“, „ერთარსება“, „მზე-ხატი ღმრთისა“, „სამყაროს მზე“, „სახე მზე“ და ა. შ. დადგინდა, რომ რუსთაველი ხმარობს ამ ტერმინებს ისევე, როგორც ისინი იხმარებიან საღვთო წერილში და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასა და ლიტერატურაში.

ჩვენს ნაშრომში წამოყენებულია ზოგი პრობლემა, რომელთაც ამჯერად სპეციალურად არ ვიხილავთ. ასეთია, უწინარეს ყოვლისა, ვეფხისტყაოსნის ამბის ანუ „სოფლის ზღაპრის“ ეზოტერულობის გაგება, რაზედაც თავდაპირველად მიუთითა დავით გურამიშვილმა. საჭიროა დეტალური გაანალიზება ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური ქარგისა ამ თვალსაზრისით, საჭიროა გავლება პარალელებისა მსოფლიო ლიტერატურის და მითოლოგიის სხვა ძეგლებთან, სადაც არის აგრეთვე მსგავსი სიმბოლურ-ალეგორიული პლანი.

როდესაც საუბარია რუსთაველის ქრისტიანობაზე, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი ყოველთვის ეტევა ეგზოტერული ქრისტიანობის ჩარჩოებში. ყველაზე ნათლად მოჩანს ეს რუსთაველის დამოკიდებულებაში ასტროლოგიასთან და ასტროსოფიასთან. განსაკუთრებით საჭიროა ყურადღების გამახვილება სულიერი მზის ანუ “მზე-ხატის“,

"სახე-მზის" რუსთველისეულ გაგებაზე, საჭიროა მთელი პოემის გაანალიზება ამ თვალსაზრისით. საჭიროა გარკვევა მზის, როგორც მოაჯე ლოგოსის, სპეციფიკისა ქრისტიანობამდელ და ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს აგრეთვე რუსთაველის მიერ 831,832 სტროფებში ხმარებულ ტერმინს "მობრუნებას" (conversio), რომელშიაც იგულისხმება ადამიანის სულიერად შებრუნება სულიერი სამყაროსაკენ, რაც აუცილებელია ლოგოსის, სულიერი მზის ჭვრეტისათვის.

ზემოხსენებულ მსოფლმხედველობრივ საკითხებთან დაკავშირებით ჩვენ მიერ გაანალიზებულ იქნა ინგლისური თარგმანები, რის შედეგადაც გამოირკვა, რომ ისინი ვერ აკმაყოფილებენ მეცნიერული კრიტიკის მოთხოვნილებებს ხსენებული მიმართებით. განსაკუთრებით კი ეს ეხება ვ. ურუშაძის, რ. სტივენსონის კ. ვივიენის თარგმანებს. სასურველი იქნება, თუ მომავალში ვეფხისტყაოსნის თარგმანის საქმე კონტროლირებული იქნება რუსთველოლოგიის მიერ, ვინაიდან იოლად შეიძლება მოხდეს უცხოელი მკითხველის დეზინფორმაცია არაკვალიფიციური თარგმანების შედეგად.

РЕЗЮМЕ

Труд ставит целью научно критическое рассмотрение английских переводов поэмы Руставели, т. к. существующие переводы не удовлетворяют требований научной критики (Литературная энциклопедия, 1980 г., т. 8, с. 5). В этой связи рассматриваются также некоторые религиозно-философские термины, связанные с мировозрением поэта и дается оценка адекватности английских эквивалентов.

Первая глава — «Понимание миротворения в «Вепхисткаосани» — вводная. Здесь говорится, что в Руствелологии часто связывается мировоззрение Руставели с библейским Христианством (К. Кекелидзе и др.). Особенно ярко видна эта связь с первой же строфы поэмы Руставели, где повествуется о творении. Здесь дается представление поэта о сотворении мира богом. Руставели в связи с этим пользуется терминами, которые кроме библии встречаются в христианской богословской, агиографической и гимнографической литературе. Необходимо сравнительное изучение этих терминов, а также следует установить, какой смысл вкладывает в них поэт, совпадает ли его подход с подходом других христианских авторов. Необходимо также выявить и некоторые существенные моменты в «строфе творения», на которые пока не обращалось внимания со стороны руствелологов. Надо внести также некоторые текстологические уточнения в прочтение данной строфы.

Далее на основе рассмотрения всей второй строфы анализируются английские переводы, разбираются термины: One, plot, prototype, body, kingdom of heaven, делаются критические замечания относительно переводов, даются возможные варианты на английском языке.

Вторая глава — «Одна проблема антропологии Руставели» — анализирует выражение Руставели «прообраз всех тел». Для освещения антропологических проблем в поэме Руставели требуется специальное исследование, в данной же главе рассматривается только одна проблема, в частности руставелевское понимание человеческой телесности, «прообраза всех тел», о чем и упоминается во второй строфе пролога поэмы.

Как было сказано выше, руставелевская концепция сотворения мира, макрокосмоса, христианско-теистическая по содержанию и основывается на Библии.. В этой же главе делается попытка разъяснить, какого воззрение Руставели на создание микрокосмоса, т. е. человека и его телесности. Первая глава отчасти касается данной проблемы, там говорится, что выражение первой строфы: «Дуновением Духа свыше создал существа», подразумевает среди других существ и человека. Вторая глава же сосредотачивается главным образом на проблеме сотворения тела человека.

В связи с вышесказанным анализируются термины: yerning, prudence, wisdom, poetry, ministrelsy, intelligible, elevation, cognition, и т. д., критикуются некоторые места переводов, даются возможные варианты на английском языке.

Третья глава труда — «О пониманни любви и поэзии». Здесь рассматривается специфика руставелевского понимания любви («миджнуроба») и поэзии («шаироба»), а также взаимосвязь между этими понятиями. В связи с этим анализируются некоторые строфы поэмы (6, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27).

Руставели различает в прологе два вида любви: любовь божественную и любовь человеческую. Однако из пролога явствует, что оба типа любви для поэта представляют неразрывное единство, вторая (т. е. человеческая) любовь совершенна постольку, поскольку она подражает первой, т. е. божественной любви. Термин «подражание» («мибадзва») берет свое начало из Нового Завета (I кор. 14,1). Человеческая любовь здесь называется также «природной или естественной любовью». Это выражение берет свое начало из ареопагитической философии, в частности из произведения Дионисия Ареопагита

«О божественных именах». «Подражание» означает сублимацию, обожествление человеческой любви.

Далее анализируются английские эквиваленты тех терминов, которые указывают нам на особенности теистической концепции творения в поэме Руставели, дается сравнительный анализ английских терминов: Power, firmament, world, image, likeness, Spirit, soul, Ordainer, partakers of divine nature т.д. В связи с текстом перевода даются критические замечания, составляются возможные варианты на английском языке.

Четвертая глава труда — «Единосущее и солнце — его образ». Здесь отмечается, что в «Вепхисткаосани» термин «единосущее» употребляется в следующем контексте: Ушедший от возлюбленной Автандил, в поисках друга, находящегося в беде, молится солнцу, и называет его образом «Солнечной Ночи, Единосущего Единого, Безвременного Времени» (836).

Согласно учению отцов Церкви сущность св. Троицы не может быть выражена в обычных понятиях, для этого необходимо прибегнуть к антиномиям, которые противоречат обычному течению человеческой мысли. В богословии восточной церкви существует два пути: катафатический и апофатический, т. е. пути положительного и отрицательного богословия. Катафатика является основой догматического богословия, которая ставит целью создать систему, основанную на интеллектуальных дефинициях. Апофатика же ставит целью через отрицание всех рациональных аттрибутов божества привести к непосредственному созерцанию, т. е. стать основой мистической теологии. Кроме этого, как было уже отмечено, апофатика ставить целью создание антиномий, неприемлемых для обычного логического мышления.

Далее анализируются некоторые английские термины и выражения, связанные с вышеуказанными проблемами: One of one substance, Everlasting, Timeless Time, contemplation, The Sun of the firmament и др., критикуются некоторые места в английских переводах, даются возможные варианты.

„VEPKHISTKAOSANI" IN ENGLISH LANGUAGF

SUMMARY

The aim of the research work "Vepkhistkaosani in English Language" is to investigate English translations of Rustaveli' s poem and estimate them from the point of view of scholarly criticism. Concerning this there are noted some religious and philosophical terms used by pöet. The adequacy of their English equivalents is examined.

Chapter I — "Creation in Vepkhistkaosani." The world outlook of Rustaveli is based upon Bible Christianity, as it was underlined by such solid authorities of Georgian science, as K. Kekelidze and I. Dschawakhishvili. This connection is especially vivid in the first strophe of the poem, which may be called also the strophe of Creation. Here is given the theistic conception of the poet about the creation of the world by God. In the first chapter of the work there is given an analysis of the following terms, connected with Rustaveli' s world conception: Power, Firmament, world, image, likeness, Spirit, soul, Ordainer, partakers of divine nature etc. There are given also critical notes about translation and possible versions of translating some terms in English are made.

Chapter II — "One problem of the anthropology of Rustavely" analyses the expression of Rustaveli "The prototype of each body". Whereas the first strophe gives the picture of creation of the World, makrokosmos, in the second strophe there is given a Christian—theistic conception of the creation of the microcosmos, man and his body. In this connection the author analyses the following terms: One, form, plot, prototype, Kingdom of Heaven.

Chapter III —"About the conception of love and poetry" investigates the specific concept of love ("Midshn uroba") in Rustaveli's

poem and 'his understanding of poetry ("Shairoba"), as well as the connection between the two concepts. In the Prologue Rustaveli distinguishes two kinds of love: divine love and human love, which form unity when the second love imitates the first. The term „imitation" takes its origin from the New Testament (I cor. 14,1). imitation (greek ζηλόω) means sublimation of human love, transmuting it into divine love.

In this connection there are analysed the following terms: yearning, prudence, wisdom, poetry, ministrelsy, intelligible, elevation, cognition etc.

In the fourth chapter of the work—„One of one substance and the Sum—it's image" light is thrown upon some theological views of Rustaveli. Namely, here is analysed his expression „Sunny Night", which is an antinomic attribute of God, Trinity, which contradicts the common logic. The spiritual Sun, Christ, is said to be an Image of Sunny Night, Timeless Time which is One of one substance. This conception is based upon the apophatic theology of the eastern Church fathers and especially of Dionisius Areopagite. In this chapter author analyses the following terms: One of one substance, Everlasting, Timeless Time, Contemplation, The Sun of the firmament etc. There is given also criticism of some pasages of English translations.

გამოყენებული ლიტერატურა და დასახელებული წყაროები

1. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი. — ვახტანგ VI-ის გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის" რედაქცია, შესწორებანი და შენიშვნანი, ტფილისი, 1920.

2. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი. — XII საუკუნის ქართული საერო მწერლობა, თბილისი, 1923.

3. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი. — როგორ უნდა გავიგოთ „შოთა კუპრი"? „კომუნისტი" 1935, 12 აპრილი, № 37.

4. ა ბ უ ლ ა ძ ე ი. — „ვეფხისტყაოსნისა" და მისი ავტორის საკითხთა კვლევის ისტორია, კრებული „შოთა რუსთაველი სკოლაში", 1937.

5. ა ვ ა ლ ი შ ვ ი ლ ი ზ. — ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931.

6. ა ნ ტ ო ნ პ ი რ ვ ე ლ ი — წყობილსიტყვაობა, ტფილისი, 1953.

7. ა რ ა გ ო ნ ი ლ. — ქართული სიმღერა, მნათობი, 1957, № 4.

8. ა რ ჩ ი ლ ი — თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 11, თბილისი, 1937.

9. ა ღ მ ა შ ე ნ ე ბ ე ლ ი დ. — გალობანი სინანულისანი, ჩვენი საუნჯე, 1, თბილისი, 1960.

10. ა ღ მ ს ა რ ე ბ ე ლ ი მ. — ჰეშმარიტი აღსარება, „საქართველოს სამოთხე", პეტერბურღი, 1882.

11. ახალი აღთქუმაჲ, თბილისი, 1963.

12. ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი თ. — განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა", თბილისი, 1960.

13. ბ ა რ ა მ ი ძ ე ა. — შოთა რუსთაველი, თბილისი, 1958.

14. ბ ა ს ი ლ ი დ ი დ ი — ექუსთა დღეთაჲ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, თბილისი, 1947.

15 ბ ე რ ი ძ ე ვ უ კ. — რუსთველოლოგიური ეტიუდები, თბილისი, 1961.

16. გამოკრებულნი ლოცვანი და საგალობელნი, ტფილისი 1879.

17. გ ა წ ე რ ე ლ ი ა ა. — რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგი საკითხი, ცისკარი, 1970, № 8.

18. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი მ. — „მზიანი ღამე" ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, 1968.

19. გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე მ. — უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში", მნათობი, 1941, № 5.

20. გ ო გ ო ბ ე რ ი ძ ე მ. — რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბილისი, 1961.

21. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი მ. — პოლემიკა რუსთაველის გარშემო, თბილისი, 1966.

22. ე კ ა შ ვ ი ლ ი კ. — ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1966.

23. ვართაგავა ი. — ვეფხისტყაოსნის ბედი და თავგადასავალი, ჟურნალი ერი, 1910, № 3.

24. ვახტანგ მეექვსე — თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა, ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1937.

25. ვეფხისტყაოსნის ჩანართი და დანართი, ს. ორდანიშვილის გამოცემა, 1948.

26. თვარაძე რ. — არეოპაგელი და რუსთაველი, ცისკარი, 1971, № 8.

27. თაქთაქიშვილი-ურუშაძე ლ. — „ვეფხისტყაოსანი" ინგლისურ ენაზე, ჟურნ. საქართველოს ქალი, 1969, № 3.

28. იმედაშვილი გ. — ვეფხისტყაოსნის პარალელები მეათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, „ლიტერატურული ძიებანი", წიგნი II თბილისი, 1944.

29. იმედაშვილი გ. — რუსთველოლოგიური ლიტერატურა 1712—1956, თბილისი, 1957.

30. იმნაიშვილი ივ. — ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. ტ. 1. თბილისი, 1970.

31. იმნაიშვილი ივ. — ქართული ოთხთავის სიმფონია ლექსიკონი, თბილისი, 1948—1949.

32. ინგოროყვა პ. — რუსთველიანა, თბილისი, 1926.

33. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, თბილისი, 1957.

34. კაპანელი კ. — ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი, თბილისი, 1932.

35. მიმინოშვილი რ. — იოანე დამასკელის ქართული თარგმანები, თბილისი, 1965.

36. ნემესიოს ემესელი — ბუნებისათვის კაცისა, ტფილისი, 1914.

37. კეკელიძე კ. — „რუსთველიანა", ჟურნ. მნათობი, 1927, № 2.

38. კეკელიძე კ. — ლიტერატურული ძიებანი, II, 1944.

39. კეკელიძე კ. — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 11, 1945.

40. კეკელიძე კ. — ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1958.

41. ლოლაშვილი ივ. — რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, შოთა რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, 1966.

42. ლოცვანი, თბილისი, 1963.

43. მირიანაშვილი პ. — სალაყბო წერილები, ჟურნ. „განთიადი", ქუთაისი, № 11.

44. ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს. — შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი, 1966.

45. ნინოწმინდელი ს. — დაუჯდომელი წიდისა მოციქულისა ნინოსი, საქართველოს სამოთხე, პეტერბურღი, 1882.

46. ნოზაძე ვ. — ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957.

47. ნოზაძე ვ. — ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963.

48. ნოსელი გრ. — კაცისა აგებულებისათვის, თბილისი, 1964.

49. ნუცუბიძე შ. — რუსთაველის მსოფლმხედველობა, უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 1, 1935.

50. ორბელიანი სულხან-საბა — სიტყვის კონა, თბილისი, 1884.

51. პეტრე იბერი — შრომები, თბილისი, 1961.

52. პეტრიწი ი. — შრომები, ტ. I, თბილისი, 1940.
53. პეტრიწი ი. — შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937.
54. რაფავა მ. — „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგი ადგილის გაგებისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტ. ფილ. ძიებანი, თბილისი, 1966.
55. რუსთაველი შ. — ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1957.
56. შავთელი ი. — აბდულმესია, Древнегрузинские Одописцы, с. Петербург, 1902.
57. შანიძე აკ. — გიორგი მთაწმინდელის ენა „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ მიხედვით, თბილისი, 1946.
58. შანიძე აკ. — ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში, თბილისი, 1971.
59. შანიძე აკ. — ვეფხისტყაოსნის სიმფონია, თბილისი, 1956.
60. ჩახრუხაძე — თამარიანი, Древнегрузинские Одописцы, С. Петербург. 1902.
61. ძველი აღთქმა, ტფილისი, 1884.
62. ცაიშვილის. — კრებული ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, 1964.
63. ცაიშვილი ს. — ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, ტ. 1, თბილისი, 1970. აგრეთვე, რუსთაველი—გურამიშვილი, 1974.
64. ჭიჭინაძე კ. — რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი, 1960.
65. ხიდაშელი შ. — შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1952, № 46.
66. ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 5, 1959.
67. ხინთიბიძე ელ. — ერთი საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან, მნათობი, 1966, № 9.
68. ხინთიბიძე ელ. — „ვეფხისტყაოსნის სახე ყოვლისა ტანისა“, მაცნე, 1970, № 4.
69. ხინთიბიძე ელ. — ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, „მიმომხილველი“, 1972.
70. ხუნდაძე სილოვან — შოთა რუსთაველი, 1921.
71. ცინცაძე პ. — ვეფხისტყაოსანი, ტფილისი, 1936.
72. ძლისპირნი, თბილისი, 1972.
73. ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, გიორგი მთაწმინდელის ერთი თარგმანის (გრიგოლ ნოსელის ქებათა-ქების თარგმანების) კომენი და ლექსიკა, თბილისი 1965.
74. ცურტაველი ი. — წამებაჲ წმინდისა შუშანიკისი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. 1, თბილისი, 1964.
75. ცხოვრებაჲ იოანე ზედაზნელისაჲ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი 1, 1964.
76. ცხოვრებაჲ და საკვირველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიოჲსნი, „საქართველოს სამოთხე“, პეტერბურღი, 1882.
77. ჯავახიშვილი ივ. — ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები, თბილისი, 1956.
78. Андреев Ф. — Тело Будущее, Сергиев Посад, 1914.
79. Блонский П. П. — Философия Плотина, Москва, 1918.
80. Боголюбов Н. — Теизм и Пантеизм. Нижний Новгород, 1899.
81. Василий Великий — О святом Духе, Москва, 1846.
82. Вышеславцев Б. — Этика Преображённого Эроса, УМСА press, Paris, 1931.

83. Григорий Богослов — Творения т. I—5, Москва, 1844—1847.
84. Гурьев Г. А. — Астрология и религия, Москва, 1950.
85. Дамаскин Иоанн — Точное изложение православной веры, Москва, 1855.
86. Иоселиани П.—Ш. Руставели, Кавказ, 1870, 30. I, № 3.
87. Литературная Энциклопедия, 1930.
88. Максим Исповедник — О любви, СПб., 1819.
89. Марр Н. — Древнегрузинские Одописцы, СПб., 1902.
90. Марр Н. — Вступительные и заключительные строфы Витязя в Барсовой Коже Шоты из Рустава, СПб., 1910.
91. Марр Н. — Грузинская поэма «Витязь в Барсовой коже» и новая культурно-историческая проблема. Известия Академии Наук, 1917.
92. Макарий, Архимандрит — Православно-догматическое богословие, т. I, СПб., 1850.
93. Мартынов А. — Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека, Москва, 1886.
94. Несмелов В. — Догматическая система св. Гр. Нисского, Казань, 1887, ст. 386, 387.
95. Нуцубидзе Ш. — Творчество Руставели, Тбилиси, 1958.
96. Руставели Шота — Витязь в тигровой шкуре, пер. Ш. Нуцубидзе, Москва, 1956.
97. Серебряков С. — Новый английский перевод поэмы Руставели »Литературная Грузия«, 1970, № 9.
98. Скворцов И. — Христианское употребление философии, или философия Гр. Нисского, Труды Киевской Духовной Академии, Киев, 1863.
99. Соловьев Владимир — Собрание сочинений, т. VIII, IX. СПб., 1903.
100. Трубецкой С. — Курс истории древней философии, ч. I. Москва 1910.
101. Трубецкой С. — Метафизика в древней Греции, Москва, 1910.
102. Трубецкий А. — Воскресение Христово, Сергиев Посад. 1916.
103. Уваров А. С. — Христианская Символика, Москва, 1908.
104. Фаворский Д. — Христианские Догматы о воскресении Мертвых, СПб., 1900.
105. Франк Ф. — Философия Науки, Москва, 1965.
106. Хаханов А. С. —Грузинский поэт XII века Ш. Руставели и его поэма »Барсова Кожа« ЖМПН, 1895, ч. CCCII.
107. Экхарт Майстер — Избранныя проповеди Москва, 1912.
108. Alanus ab Insulis, der Anticlaudian, Stuttgart, 1966.
109. Aquinas Th, St. — Summa Theologiae, vol. 6, The Trinity, London, 1965.
110. Aquinas, Th, St. — Summa Theologiae, vol. 13, Man Made to God's image. London, 1964.
111. Aquinas, Th, St. — Summa Theologiae, vol. 50, The One Mediator, London, 1965.
112. Annales Contemporaines, Paris, 1923.

113. Aristotele, Methaphisica, II, London, 1958.
114. Aristotele, On the Soul, London, 1957.
115. Aristotle, Nicomachean Ethics, London, 1956.
116. Aristotle, On the heavens, London, 1953.
117. Athanasii Sancti Opera Dogmatica Selecta, Leipzig, MDCCCL
118. Augusti I. W. Ch. — Handbuch der Christlichen Archeologie, Leipzig, 1836—1837.
119. Augusti I. W. Ch. — Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig, 1835.
120. Augustine — City of God, II, Books IV—VII, Cambridge, MCML XIII
121. Bardenheuer O. — Geschichte der atkirchlichen Literatur, 1908.
122. Bekh H. — Aus der Welt der Mysterien, Baden, 1926.
123. Bekh H. — Der Kosmische Rhytmus im Markus — Evangelium Stuttgart, 1960.
124. Bindel E. — Die Geistigen Grundlagen der Zahlen, Stuttgart, 1956.
125. Bock E. — Paulus, Stuttgart, 1956.
126. Böhme I. — Sämtliche Werke, B. 5 Mysterium Magnum, Leipzig,. 1843.
127. Bouyer L.—La Spiritualite du Nouveau Testament et les Perres, Paris, 1966.
128. Cumont F. — Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York, 1960.
129. Charpantier I. — Die Templer, Stuttgart, 1965.
130. Cherniss H. F. — The Platonism of Gregory of Nyssa, London, 1934.
131. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Kurt Dinkler, Tübingen, 1962.
132. Dictionary of all scriptures and Myths, New York, 1960.
133. Dictionaire de Spiritualite, Paris, 1937. t. I.
134. Dods E. R. — Proclus, The Elements of Theology, Oxford, 1963.
135. Eisler R. — Handwörterbuch der Philosophie, Berlin, 1913.
136. Emerson R. W. — The Complete works, London, 1879.
137. Engnell I. — Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford, 1967.
138. Frankfort H. — Kingship and the Gods, Chicago, 1969.
139. Frieling R. — Gottes-Sohn und Sonnen-Geist, Die Christen-Gemeinschaft, Monatschrift zur Religiosen Erneuenung, Stuttgart, März—april, 1950.
140. Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum, Leiden, 1960.
141. Haas E. — Die Shōphung, Düsseldorf, 1971.
142. Hegel — Die Griechische und Römische Welt, Leipzig, 1920.
143. Hegel — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, B. III Stuttgart, 1928.
144. Hegel — Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, Berlin, 1966.
145. Hessenbruch H. — Geheimnisse und Wesen der Zahlen, Köln 1963. 1963.
146. Holy Bible, — Old and New Testaments, London, 1804.

147. Idries Shah — The, Sufis London, 1971.
148. Kant I. — Kritik der Reinen Vernunft, Leipzig, 1781.
149. Kelber W. — Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, Stuttgart, 1958.
150. Kremer K. — Die Neuplatonische Seinsphilosophie, Leiden, 1966
151. Le Koran, Paris, 1891.
152. Lossky V. — The Mystical Theology of the Eastern Church, London, 1968.
153. Matthews W. R. — Theism, Encyclopedia Britannica, v. 22.
154. Mead G. R. S. — The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition, London, 1967.
155. Novalis — Hymnen an die Nacht, Leipzig.
156. Novum Testamentum, Vulgatae Editionis, Parisiis.
157. Patrologia Graeca (PG) t. XVI, XXXI, XXXII, XXXVI, Parisiis, 1862, 1885, 1886, 1887.
158. Patrologia Latina, t. XXXIV, 1845.
159. Plotin — Enneades, IV, Paris, 1926.
160. Plotin — Enneades, V, Paris, 1927.
161. Poe E. — The Complete Works and Essays, London, 1852.
162. Rahn O. — Kreuzzug gegen den Gral, Stuttgart, 1864.
163. Reimann H. — Manichaismus, das Christentum der Freiheit, Basel, 1942.
164. Rigg W. P. — Astrology of the Mysteries, London, 1959.
165. Rolt C. E. — Dionisios the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology, New York, 1966.
166. Rustaveli Shota — The Man in the Panther's skin, Tbilisi 1966.
167. Rustaveli Shota — The Knight in the Panher's Skin, Tbilisi 1962.
168. Sauser E. — Frühchristliche Kunst, München, 1966.
169. Picavet F. — Hypostases Plotiniennes et Trinite chretienne Annaire de L'ecol Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses, Paris 1927. 1—52.
170. Schäfer P. — Die Heilige Geist in der rabbinischen Literatur, München, 1972.
171. La Regalita Sacra, Publicati col concorso della Guinta Centrale per gl Studi Storici, Roma, Leiden, 1959.
172. Steiner R. — Von Jesus zu Christus, Dornach, 1968.
173. Steiner R. — Der Jahreskeislauf als Atmungsvorgang der Erde, Dornach 1966.
174. Steiner R. — Geisteswissenschaftliche Erläuterungen zu Goethes Faust, B. I. Dornach, 1967.
175. Steiner R. Esoterische Betrachtungen Karmischer Zusammenhänge, B. VI. 1966.
176. Steiner R. — Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung, Exoterisches und esoterisches Christentum, Dornach, 1963.
177. Steiner R. — Philosophie und Theosophie, Berlin, 1908.

178. Shepherd A. P. — The Scientist of the Invisible, London, 1969.

179. Sternkalender 1971—1972, Herausgegeben von der Mathematisch—Astronomischen Sektion am Goetheanum durch Suso Vetter, Dornach, 1971.

180. The Egyptian Book of the Dead (The Papirus of Ani) Egyptian text Translation and Transliteration, E. A. Wallis Budge, New York, 1967.

181. The Encyclopedic Dictionary of the Bible, New York, 1963.

182. The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967.

183. The oxford Dictionary of Christian Church, London, 1958.

184. Tritsch W. — Dionisios Areopagita, Mystische Theologie, München, 1956.

185. Ueberweg Fr. — Grundriss der Geschicte der Philosophie des Altertums, Berlin, 1909.

186. Vander Meulen I. — О планетных сферах Дантова »Рая« в свете астрософии, изд. Мусагет, Москва, 1916.

187. Wagner R. — Die Gnosis von Alexandria, eine Frage des Frühen Christentums an die Gegenwart, Stuttgart, 1968.

188. Wehr G. — Der Urmensch und der Mensch der Zukunft, Freiburg, 1964.

189. Webster's New Dictionary, New York, 1956.

190. Windelband W. — Geschichte der Alten Philosophie, Strassburg-1893.

191. Wolfson H. A. — The Philosophy of the Curch Fathers, v. I Cambridge, 1970.

192. *ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ*, (Novum Testamentum, graece) Londinii, MDCCCLXXXVI.

193. *ΚΛΗΜΗΝΣ Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, ΒΙΛΒΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΟΝ ΠΑΤΕΡΩΝ, ΑΘΗΝΑΙ*, 1956.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი 3

თ ა ვ ი I.
შესაქმის გაგება ვეფხისტყაოსანში 20

თ ა ვ ი II.
რუსთველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა 61

თ ა ვ ი III.
მიჯნურობისა და შაირების გაგებისათვის 82

თ ა ვ ი IV.
ვეფხისტყაოსნის „ერთარსება“ და „მზე — მისი ხატი“ 119

თ ა ვ ი V.
ვეფხისტყაოსნის რობერტ სტივენსონისეული თარგმანი 152

თ ა ვ ი VI.
ვეფხისტყაოსნის კ. ვიეენისეული თარგმანი 181

ძ ი რ ი თ ა დ ი დ ა ს კ ვ ნ ე ბ ი 207

Резюме 210
Summary 213

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 2450

*

რეცენზენტები ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატები: მ. კარბელაშვილი,
მ. ნათაძე

გამომცემლობის რედაქტორი ე. კოდუა
მხატვარი გ. ლომიძე
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე
ტექრედაქტორი ნ. ოკუჯავა
კორექტორი ე. ჩიხლაძე

გადაეცა წარმოებას 15.2.1984; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.7.1984;
ქაღალდის ზომა 60×90 1/16 სმ; ქაღალდი № 1; გარნიტურა ვენა;
ბეჭდვა მაღალი; პირობითი საბეჭდი თაბახი 14;
საღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11.4;

უე 01202; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 1076;

ფასი 1 მან. 80 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

Звиад Константинович Гамсахурдиа

«ВЕПХИСТКАОСАНИ» НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1984