

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ცხუმ-აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემია

ტიტე მოსია

ვიკტორ ნოზაძე
„ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიაზე

თბილისი 2019

ნაშრომში გაანალიზებული და წარმოჩენილია მეცნიერ-ენციკლოპედისტის ვიკტორ ნოზაძის კვლევის შედეგები რუსთაველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე, რუსთაველის ქრისტიან პოეტად აღიარებაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანულ თხზულებად გამოცხადებაზე. დასკვნები გამოტანლია ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ღვთისმეტყველების ერთმანეთთან შედარების საფუძველზე, ნაჩვენებია შუა საუკუნეების აზროვნების ცალკეული მიმართულებების (ნეოპლატონიზმი, გნოსტიციზმი, სოლარიზმი, პანთეიზმი, თეიზმი, დეიზმი, სტოიციზმი) რუსთაველისათვის მიწერის კრიტიკა. ვრცლად არის განხილული ბიბლიასთან „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართების საკითხები.

ნიგნი განკუთვნილია დამხმარე სახელმძღვანელოდ ქართული ფილოლოგიის სტუდენტებისათვის. ასევე, იგი სარგებლობას მოუტანს დაინტერესებულ პირთ.

რედაქტორი: მანანა კვატაია
პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი

რეცენზენტები: მირანდა თოდუა
პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი
მარინე ჯაიანი
ფილოლოგიის დოქტორი

© ტ. მოსია, 2019

გამომცემლობა „მერიდიანი“

ISBN 978-9941-25-663-9

ვიკტორ ნოზაძე და მისი „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება

ლეგენდარულმა მეცნიერ-ენციკლოპედისტმა და განუმეორებელმა რუსთველოლოგმა ვიკტორ ნოზაძემ არაერთი სოლიდური მონოგრაფია მიუძღვნა „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეული პრობლემური საკითხების კვლევა-ძიების საქმეს: „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“ (ბუენოს-აირესი, 1953); „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“ (სანტიაგო-დე-ჩილე, 1957); „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ (სანტიაგო-დე-ჩილე, 1957); „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათმეტყველება“ (სანტიაგო-დე-ჩილე, 1959); „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ (პარიზი, 1963); „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება“ (პარიზი, 1976).

ზემოთ ჩამოთვლილი ნიგნების გარდა, ვ. ნოზაძის არქივში ინახება გამოუქვეყნებელი ნაშრომები: „ვეფხისტყაოსანის გულთამეტყველება“; „ვეფხისტყაოსანის ტანთმეტყველება“; „ვეფხისტყაოსანის იურიდიული მეტყველება“; „ვეფხისტყაოსანის ფსიქოლოგიის მეტყველება“.¹

როგორც ითქვა, ვიკტორ ნოზაძემ 1963 წელს პარიზში გამოაქვეყნა სოლიდური მონოგრაფია „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება“. როგორც ავტორი თავიდანვე („უწყებულება მკითხველისათვის“) გვაკვლიანებს, ეს ნაშრომი არის პირველი ცდა „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგიურ დებულებათა დაწვრილებით გამოსარკვევად და დასადგენად. იქვე შენიშნულია მოკრძალებით: „შეცოდებანი რანიცა იხილოთ, ნუ განქირდულ ჰყოფთ, სხვანიცა ბევრი კარგი იქნების და ჩემ უცებად მცოდნეთათვის ესეც ნამეტნავი არს ყოვლადვე“.² („ავტორის მითითებით, ეს სიტყვები ამოღებულია ერთი ქართველი მწერლის ნათქვამიდან).

„ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიურ საკითხებთან დაკავშირებით

¹ ვ. ნოზაძე – ძველი ქართული კულტურის ისტორიაში (რედაქტორი მანანა კვატაია), თბ., 2013, გვ. 7

² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 9

ვ. ნოზაძე თავიდანვე აღნიშნავს: ამ მხრივ ისეთი აზრები და მიდმოღება შეიქმნა, რომ მკითხველი უღრანში იკარგება. ავტორი ნაშრომის პირველ კარში („აქა ამბავი ვეფხისტყაოსანის განქიქებისა“) მოკლედ მიმოიხილავს მის დრომდე დაგროვილ დიდძალ მასალას რუსთაველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე.³ ეტყობა, ემიგრანტი მეცნიერისათვის დიდი დახმარება გაუწევია გ. იმედაშვილის მონუმენტურ „რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურას“. მასალების მიმოხილვისას მკვლევარის წინაშე დახატულია არც თუ მიმზიდველი სურათი:

„ვეფხისტყაოსნის“ რელიგია ყოფილა თურმე – ქრისტიანული, ბიბლიურ-ქრისტიანული და ბიბლიურ-თეოლოგიური; ასტრალური, სოლარული, მზიური და პოეტური ერთად; წარმართული კულტი მზისა; ღმერთიც და მზეც ქართული; წარმართულ-პაგანური; ჰელლინისტური – ელენური; ნეოპლატონური; წარმართულ-ფილოსოფიური; წარმართულ-სეფასიანური; დუალისტური (კეთილისა და ბოროტის ღმერთი); აბსოლუტური კეთილის რწმენა; მანიქეური; ერეტიკულ-მისტიკური; მაჰმადიანურ-მუსულმანური; სუფისტური; არაბულ-არისტოტელური; დეისტური; თეისტური; სტოიკური; ათეისტური; მატერიალისტური; პანთეისტური; მატერიალისტურ-პანთეისტური; ახალი გაგება ღმერთისა და სხვა რამ კიდევ მხოლოდ წვრილმანი გადახრით.⁴ იქვე ავტორი ირონიულად შენიშნავს: გამორჩათ ჩვენს მკვლევარებს რომელიმე რელიგია? როგორ არა! ჯერ არავის უბრძანებია: ვეფხისტყაოსნის რელიგია არისო: ბუდიზმი, შინტოიზმი, ტაოიტიზმი, ტანტრიზმი, კუნგ-ფუ-ფუიზმი და კიდევ რამდენი „იზმია“.⁵

³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 11-33

⁴ იქვე, გვ. 33

⁵ იქვე, გვ. 33

ვიდრე უშუალოდ საკითხზე იმსჯელებდეს, ვ. ნოზაძე მკითხველისთვის შთამბეჭდავი წარმოდგენის შესაქმნელად ყურადღებას ამახვილებს იმ თეოლოგიურ დებულებებზე, რაც „ვეფხისტყაოსანში“ მოგვეპოვება. ეს, მას სჭირდება დაინტერესებულ პირთათვის რუსთაველის პოემის ღმრთისმეტყველების საფუძვლიანად აღსაქმელად. თხზულების თეოლოგიური დებულებებიდან პირველ რიგში აქცენტირებულია ღმერთი – ერთი. ამის გასარკვევად რუსთველოლოგი უწინარესად, გადაგვიყვანს პლატონიზმის, ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის სამყაროში.

ვ. ნოზაძე ავითარებს გ. მოორის ნათქვამს, რომელსაც პლატონი (427-347) ესახება წამომწყებად და შემქმნელად ფილოსოფიური თეოლოგიისა, რომლისგან გამომდინარეობს სხვა თეოლოგიები (ებრაული, ქრისტიანული, მაჰმადიანური). „ღმერთი – ერთი“-ს იდეაზე მსჯელობისას ვ. ნოზაძე გვიზიარებს პლატონის მოძღვრებას იდეათა წარმოშობის თაობაზე: „იდეათა შორის არის დახარისხება. იდეები ერთი მეორეზე ისე არის დახარისხებულნი, დალაგებულნი, რომ იქმნება სამკუთხის – პირამიდის – მსგავსი რამ. ამ პირამიდის წვეროს ქმნის „უზენაესი იდეა“. ეს არის ერთი, რომელიც არის განუყოფელი, მაგრამ ღმერთი სახიერია ანუ კეთილი, ამიტომ იგი არ შეიძლება იქმნეს ავის შემქმნელი, ზნეობრივად ბოროტი წარმონაშობი, არამედ მხოლოდ კეთილისა“.⁶

ნეოპლატონიკოს ნუმესიოსის (II საუკ.) ერთი არის მარტივი და შეუცვალეადი. ერთი არის გონება და სახიერება – კეთილობა. ნეოპლატონიკოს პლოტინეს (III ს.) მიხედვით, ერთი არის წარმომქმნელი ყველაფრისა. მან შექმნა გონება, გონება – სული, სულმა – ქვეყანა. ვ. ნოზაძე იმონებს ბრეიერის სიტყვებს პლოტინესთან დაკავშირებით: პლოტინოსი პირველ პრინციპს – ერთს – არასოდეს არ უწოდებსო. ღმერთი. სიტყვას

⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 39-40

„ღმერთი“ ხშირად ხმარობს პლოტინოსი ქვეყნის შემოქმედი სულის შესახებ, ან ვარსკვლავთა შესახებ, რომელთაც ღმერთებს უწოდებს და ამით პელინიისტურ ანუ ბერძნულ მრავალღმერთიანობას – პოლითეიზმს იცავსო“.⁷

„ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველებაში“ დამონმებულია ყ. სიმონის გამონათქვამი პლოტინეს მეგობარ ამელიუსზე (III ს.): ღმერთი სამებას წარმოადგენს. 1. მეუფე, 2. გონება, 3. სული. თითოეული მათგანი ცალკეულად კიდეც სამებას წარმოადგენს: ღმერთში არის სამი დემიურგი (შემოქმედი, ხურო, არქიტექტორი). თითოეული დემიურგოსი სამ დემიურგოსს შეიცავს... ამ დაყოფის მიუხედავად, ღმერთი მაინც თავისთავად არის ერთი, ერთი არსება.⁸ პორფირიოსის (III-IV სს) თანახმად, ღმერთი არის ერთი. ეს ერთი არის სამება: წმინდა ერთი, 2. გონება, მსოფლიო სული. მისივე მოწაფე თეოდორე ასინელი აღიარებს ერთის სამებას: არსება, გონება, თვითცხოველობა. ეს სამი სამება ქმნის ცხრა სამებას პორფირიოსის მეორე მოწაფე იამბლიხოსიც ღმერთის სამებას წარმოადგენს, იყოფა რამდენიმე ცალკეულ სამებად – ზეშთაბუნებრივი ღმერთებისა და ქვეყნიური ღმერთების სამ ჯგუფად დაყოფის საფუძველზე.⁹

ახლა გავეცნოთ პროკლე დიადოხოსის მოძღვრებას „ერთზე“: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაითავე ერთსა, ხოლო თუ არ ეზიარების, არცა ყოველი ერთ იყოს“ – ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ მრავლობაში არ არის ერთობა, მაშინ იგი არ შესდგება არცა ნაწილთაგან, რომელნი არ-არსნი, არაეფრ არიან და არცა ნაწილთაგან, რომელნი თვითონ დაუსრულებლად მრავლობანი არიან... ამას ჩვენ მიყვავართ იმ დებულებასთან, რომ ყოველი მრავლობა, რომელი ერთსა და იმავე დროს არის ერთი და არაერთი, თავისი ნამდვილი არსებობა გამოაქვს ერთისაგან, თვითერთისაგან (თ. უიტეგერი).¹⁰

⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 45

⁸ იქვე, გვ. 45

⁹ იქვე, გვ. 46

¹⁰ იქვე, გვ. 48

თუ პლოტინესათვის, ერთში არის სამი ჰიპოსტასი (გვამი, პირი): ერთი, გონება, სული, პროკლე დიადოხოსისთვის ამ სამ გვამთა შორის პირველი არის ერთობა, მეორე გონება, რომელიც ფლობს ერთიანობას, მესამე კი – სული, რომელიც თანაზიარობს, მონაწილეობას ღებულობს ერთობაში.¹¹

ვ. ნოზაძე მკითხველს ვრცლად აცნობს პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) მოძღვრებას „ერთზე“ (ლმერთი არის ერთობა, ერთება, მიზეზი ყოველთა, დასაბამი სახიერებისა): ღმერთს ეწოდება ერთი, რადგან იგი არის მხოლოდ ყოველი არსება და ვინაიდან იგი არის, რომლისაგან ყოველი არსება არის ერთი.

როდესაც ერთმანეთს შეუდარებს ვ. ნოზაძე პლოტინე-პროკლეს „ერთს“ და არეოპაგიტიკის „ერთს“, გამორიცხავს იგივეობაზე საუბარს. მის თანახმად, დიონისე არეოპაგელის ერთი= ღმერთი არის სამება, მაგრამ წმინდა სამება, ერთარსება წმიდა სამება.¹² ამ დაუდეგარმა რუსთველოლოგმა „ვეფხისტყაოსნის“ ერთის სწორ გაგებად რომ მიგვიყვანოს, მას მთელი რიგი ნიმუშები მოაქვს „ერთის“ თაობაზე ძველი და ახალი აღთქმიდან. ძველი აღთქმის ღმერთი რომ არის ერთი. ეს ნიშნავს დაპირისპირებას მრავალღმერთიანობასთან. ძველი აღთქმის ღმერთი ახალ აღთქმაში უფრო გადიდებულია და გაღრმავებული, ქრისტიანული მრწამსიც ღმერთის ერთობის აღიარებით იწყება: მრწამს ერთი ღმერთი, ღმერთი შენი უფალი ერთ არს, ხოლო ღმერთი ერთ არს და ა. შ.¹³

ვ. ნოზაძის კვლევა-ძიება მიმართულია იმის გასარკვევად, თუ რას წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი. არის პოემის „ერთი“ მოსეს სჯულისა, ნეოპლატონიზმისა, ისლამისა თუ ქრისტიანული ფილოსოფიისა? ავტორს პოემიდან ამოუწერია, სათანადო ნიმუშები, სადაც ერთი ფიგურირებს, როგორც ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის ერთი. იგი დაკავშირებუ-

¹¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 48

¹² იქვე, გვ. 54

¹³ იქვე, გვ. 60

ლია ცნებასთან ერთ – არსება, რაც ქრისტიანული თეოლოგიისა არის. ღმერთი არის ერთი და იგი არის შემოქმედი, როგორც ეს მრწამსშია ნათქვამი – მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არახილულთა. სწორედ ასეთი ღმერთი გამოუხატავს რუსთაველს. თქმულს ვ. ნოზაძე განამტკიცებს შესაბამისი საილუსტრაციო მასალებით:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“...

ღმერთი – ერთი მოხსენიებულია პოემის პროლოგის მეორე სტროფში: „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“... ქაჯეთის ციხის ტრიუმფით აღებისას დახოცილებზე ნათქვამია: „ერთსა მიჰვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს“. სწორად შენიშნა ვ. ნოზაძემ, რომ „ერთსა მიჰვდეს საზიაროდ“ არის თეოლოგიური ცნება ქრისტიანული ფილოსოფიისა: გარდაცვლილთა სულნი ღმერთს ანუ ერთს ეზიარებიან.

ვ. ნოზაძე წერს: „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ – ღმერთი არის მხოლოდ ქრისტიანული და არავითარ შემთხვევაში ნეოპლატონური ერთი, რადგან მხოლოდ ქრისტიანული ერთი ქმნის, ბაღებს თავისი ნებით, რასაც ნეოპლატონური ერთი მოკლებულია.¹⁴

გაუგებრობის ველზე გვტოვებს ვ. ნოზაძის კრიტიკა კ. კეკელიძის და ი. მეგრელიძის მიმართ: „რასაკვირველია, სცდებიან ისინი, როგორც მაგალითად აკად. კ. კეკელიძე და ი. მეგრელიძე, როცა ამტკიცებენ, თითქო, ვეფხისტყაოსნის რელიგია მხოლოდ „ბიბლიურ-ქრისტიანული“ და „ბიბლიურ-თეოლოგიური“ ყოფილიყოს. ეს რომ ნამდვილად ასე იყოს, მაშინ ვეფხისტყაოსანში აღარ გვექნებოდა სახელი ღმერთისა „ერთი“, რაც ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნის და არა ბიბლიურს, აღარც გვექნებოდა „ერთსა მიჰვდეს საზიაროდ“, რომელი დებულებაც უცნობია ბიბლიური თეოლოგიისთვის და ბიბლიურ-ქრისტიანული სწავლისთვის. არ გვექნებოდა კიდევ არც ერთ-არსებისა ერთისა და ამას ყოველს თავი კიდევ რომ დავანებოთ,

¹⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 64

ვეფხისტყაოსანში მოხსენებული არ იქნებოდა დივნოსი-დიონისე არეოპაგელი¹⁵.

ჯერ ერთი, დიონისე არეოპაგელი (დივნოსი) „ვეფხისტყაოსნის“ „ერთის“ ნაწილში კი არ იხსენიება, არამედ კეთილის უძლეველობის გამოსახატავად: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს, იგ კეთილსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“. ვ. ნოზაძე კატეგორიული ტონით ამბობს, რომ რუსთაველის პოემის ერთი არავითარ შემთხვევაში არ არის ნეო-პლატონური ერთი. აბა რა კონტექსტში ამბობს ავტორი: „ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენებული არ იქნებოდა დიონისე არეოპაგელიო.

ბუნდოვანი ჩანს კეკელიძე – მეგრელიძის კრიტიკისას იმის განცხადება, რომ სახელი ღმერთისა ერთი ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნის და არა ბიბლიურს. საკითხავია, რატომ არ ეკუთვნის ბიბლიურს, თუ ქრისტიანულ თეოლოგიას ეკუთვნის. ძველ და ახალ აღთქმათა ერთიან წიგნს ხომ ბიბლია ჰქვია. ქრისტიანული თეოლოგია ახალი აღთქმიდან არ ამოდის? ან კიდევ: რატომ არის უცნობი ბიბლიური თეოლოგიისთვის და ბიბლიურ-ქრისტიანული სწავლისათვის: „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“.

მოწყალება ღმრთაებრისად

„ანდერძი ავთანდილისა როსტევან მეფის წინაშე, ოდეს გაიპარა“ ასე იწყება:

„დაჯდა წერად ანდერძისად საბრალოსა საუბრისად,
ჰე, მეფეო, გავიპარვი ძებნად ჩემგან საქებრისად.

ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემდა ცეცხლთა მომდებრისად,
შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთაებრისად“¹⁶.

დამონმებულ სტროფში, ბუნებრივია, ვ. ნოზაძის ინტერეს-

¹⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 65

¹⁶ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1976, გვ. 257

ში შედის ბოლო სიტყვა – „ღმრთაებრისად“. ამ ფორმით ეს ცნება მხოლოდ ერთხელ დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“. გვაქვს სხვა ფორმებიც: ღმერთი, ღმერთმან, ღმერთიმცა, ღმრთისა, ღმერთსამცა, ღმერთსა, ღმრთისავე, ღმრთისაგან, ღმრთისასა, ღმრთისად, ღმრთისანი, ღმრთათა, ღმერთად, ღმერთო, ღმრთება, ღმრთიანი, ღმრთივ, ღმრთელი, იღმერთო. აღსანიშნავია, რომ ფორმა „ღმრთება“ სახარებიდან მოდის: „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისათ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების და სამარადისო იგი ძალი მისი და ღმრთება, რათა იყვნენ ვერ სიტყვის მგებელ“ (რომ. 1,20): „რომელმან იგი ყოველი თვისთა ღმრთეებისა ძალი საცხოვრებლად და ღმრთისა სამსახურებლად მოგუანიჭა ჩუენ მეცნიერებითა მისითა (II პეტრე, 1,3).

„ღმრთაებრისად“ ნიშნავს-ღმერთის მსგავსად. იმის დასამტკიცებლად, რომ რუსთაველის „ღმრთება“ არის ქრისტიანული წმიდა სამება, ვ. ნოზაძეს საგულისხმო საილუსტრაციო მასალები დამოწმებული აქვს ახალი აღთქმიდან, არეოპაგიტიკიდან, ქართული სასულიერო მწერლობიდან. სამართლიანად შენიშნავს ეს დიდი რუსთველოლოგი, რომ სიტყვა „ღმრთება“ სახარებაზე დაყრდნობით ქართული ქრისტიანული მწერლობის ცნებაა და მას ხშირად ვეცნობით (ევსტათი მცხეთელის წამება, აბოს წამება, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ნინოს ცხოვრება და ა. შ.). ქართველ სასულიერო მწერალთა მიერ ნახმარი ცნება „ღმრთება“ ყველასთვის არის ან იესო ქრისტე, ან წმიდა სამება.¹⁷

ვ. ნოზაძის დასკვნით: „ღმრთება“ ახალ აღთქმაში არის წმიდა სამება; „ღმრთება“ დიონისე არეოპაგელთან არის წმიდა სამება; „ღმრთება“ რელიგიურ მწერლობაში, საერთოდ, და ქართულ სასულიერო მწერლობაში, კერძოდ, არის წმიდა სამება; „ვეფხისტყაოსნის“ ცნება „ღმრთება“ სხვა არა არის რა, თუ არა ქრისტიანული წმიდა სამება.¹⁸ ავტორი დასკვნაში როდესაც ამბობს „რელიგიურ მწერლობაში საერთოდ“, ცხადია, უეჭვე-

¹⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 67

¹⁸ იქვე, გვ. 68

ლად ქრისტიანულ რელიგიურ მწერლობას გულისხმობს, ხოლო მხოლოდ „წმიდა სამების“ ხსენებაში მუდამ იესო ქრისტეც მოიაზრება.

ერთარსებისა ერთისა

რუსთაველის ქრისტიანობის დასამტკიცებლად ვ. ნოზაძე ცდილობს „ერთარსების“ ცნების გარკვევას. იგი ისწრაფვის „ვეფხისტყაოსანში“ იმ განსხვავებათა მოძებნას, რომლითაც იუდაიზმი, ქრისტიანიზმი და ისლამიზმი ერთიმეორეს შორედებიან. ამას იწყებს „ერთ-არსების“ ცნების გარკვევით: რა არის ეს „ერთ არსება“ და რა დამოკიდებულება აქვს მას ერთ-თან, რა ურთიერთობა შეიძლება იყოს „ერთ არსებასა“ და „ერთს“ შორის. ავტორი პირველ რიგში იშველიებს ვახტანგ მეექვსის განმარტებას: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის“. ვ. ნოზაძის თანახმად, ვახტანგ მეფეს „ერთ არსება“ ესმის ვითარცა „წმიდა სამება“, ხოლო „ერთი“ კი გაუგია, ვით „ქრისტე“. ეს უკანასკნელი განმარტება მას მცდარად ესმის: „ერთი“ აქ არ არისო ქრისტე. იქვე შენიშნავს:

„უეჭველია: ვახტანგ სჯულმდებელი ამ განმარტებისას ემყარება მეექვსე საეკლესიო ყრილობის დადგენილებას, რომელმაც 680 წელს გამოაცხადა – აღვიარებთ უფალსა ჩვენსა და ჭეშმარიტსა ღმერთსა იესო ქრისტეს, ერთსა. მას წმიდასა და ერთარსებისა სამებისაგანსა“.¹⁹ ვფიქრობთ, ვ. ნოზაძის თვალსაზრისი ვახტანგ მეექვსის გამონათქვამის კრიტიკისას საფუძველს მოკლებულია. მეფე-კომენტატორი გარკვევით მიგვანიშნებს: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ეხვეწება“... ამ მომენტში ვახტანგი „ერთარსებაში“ წმ. სამებას გულისხმობს და მარტივად გვიხსნის: „სამების ოჯახის ერთ-ერთი წევრი ხომ ქრისტე არისო. ამიტომაც ვახტანგისეული ფრაზის „ერთი“ კონკრეტულად ქრისტე-ღმერთი კი არ არის.

¹⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 69

არამედ სამების ერთ-ერთი წევრთაგანი.

მაგრამ ახლა ამ შენიშვნიდან გამოვიდეთ და აქცენტი მთავარზე გავაკეთოთ. „ერთ-არსების“ გააზრებისას ვ. ნოზაძე, პირველ რიგში, ცხადია, ვახტანგის „თარგმანიდან“ ამოდის და გარკვევით გვიხსნის: ვახტანგ მეფეს „ერთ არსება“ ესმის, ვითარცა „წმიდა სამება“. იქვე რუსთველოლოგის მიერ ციტირებულია:

„იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“.

ამას ამბობს ქრისტიანი ავთანდილი (როგორც მ. ჯანაშვილი იტყოდა). მკვლევარი იმონებებს ქრისტიანულ კატეხიზმოს: ღმერთი არის ერთი არსებით და, ამასთანავე, იგი არის სამგვამოვანი: მამა-ღმერთი, ძე-ღმერთი, სული წმიდა, სამება ერთარსებითი და განუყოფელია. ვ. ნოზაძე ცდილობს დაამტკიცოს „ვეფხისტყაოსნის“ სამების ქრისტიანობა. პირველ რიგში იშველიებს წმიდა მამებს (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, ეფრემ ასური, იოანე ოქროპირი, წმ. ათანასე, იოანე დამასკელი...), რომლებიც სამებას მზეს ადარებდნენ, რათა ეს საკითხი მისახვედრი გაეხადათ;²⁰ ერთი არის ღმერთებმა, ვითარცა სამი მზე ერთი მეორეში ჩასმული, ერთი განფენა ნათელისა; მამა არის მზე, ძე არის სინათლე, სული წმიდა არის სითბო.²¹ რა მარტივად და ადვილად გასაგებად ხდის წმიდა მამებზე დაყრდნობით, ყოველივე ამას პოეტურად დავით გურამიშვილი:

„მზე და სხივი და ნათელი ვით სამად გალექსულია,
იგ სამივ ერთი მზე არის, არ ცალკე გაქსაქსულია.
ეგრეთ მამა და ეგრეთ ძე და ეგრეთ წმიდა სულია,
ვისაც სამება არა სწამს, სჯულთაგან გარდასულია“.

საკითხის ნათელსაყოფად ვ. ნოზაძეს სამება – ერთარსების უხვი მაგალითი მოაქვს ქართული სასულიერო მწერლობიდან (წმ. ნინოს ცხოვრება, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, შიო და ევაგრეს ცხოვრება, დავით გარეჯელის ცხოვრება, გიორგი

²⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 77-78

²¹ იქვე

მთანმინდელის, მიქელ მოდრეკილის საგალობლები და ა. შ.).²² ასევე, მეცნიერი სამება – ერთარსების ნიმუშებს იმონმებს ქართული საერო მწერლობიდან (აბდულმესიანი, თამარიანი, სულხან-საბა, ვახტანგ VI, თეიმურაზ II), ქართული საისტორიო მწერლობიდან.²³ ზღვა მასალის მიმოხილვით ვ. ნოზაძე ეჭვმიუტანლად გვარწმუნებს, რომ ერთარსება არის ღმერთი სამება და მზე, ხილული მზე, არის ხატი ამ სამებისა.

ამ გაგებიდან ამოდისო რუსთაველი: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა“ ვ. ნოზაძის მიხედვით, ეს განგვიმარტავს შემდეგ დებულებას: ჰე, მზეო, როგორც გოქვეს: შენ ხარო ხატი მზიანისა ღამისა (ღმერთისა), შენ ხარო ხატი ერთარსებისა, ანუ ხატი იმ ღმერთისა – ერთისა, რომელი არის სამება, წმიდა სამება – ერთარსება, შენ ხარო ხატი იმისა, რომელიც არის უჟამოსა ჟამისა, ანუ ღმერთისაო. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი ასკვნის, რომ ავთანდილის მთელი ეს თქმა არის ქრისტიანული ფილოსოფიის დებადი. იგი იმასაც შენიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთ ხელნაწერში ავთანდილის ენით რუსთაველის ნათქვამი არც გადაკეთებულა და არც დამახინჯებულა.²⁴

ნათელთა მსახემაწ

„ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანული იდეებით გაჯერების დასასაბუთებლად ვ. ნოზაძე ვრცლად ჩერდება „ნათლის“ ცნებაზე. დასკვნის გამოტანამდე იგი ფართო წარმოდგენას უქმნის მკითხველს ნათლის მსოფლგაგებაზე მსოფლიოს მასშტაბით უხსოვარი დროიდან. აქ საუბარია ინდურ, ჩინურ, ბუდისტურ, ირანულ, ფალაურ, ზოროასტრულ, სემიტურ-ევგვიპტურ, ბერ-

²² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 80-81

²³ იქვე, გვ. 82-83

²⁴ იქვე, გვ. 84

ძნულ ნათელზე. ამის შემდეგ ავტორს გადაეყვართ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მოძღვრებაზე ნათლის შესახებ: პლატონის, ფილონის, სტოელთა, გნოსტიკოსთა, პლოტინეს, პროკლეს ნათელი. ასევე, გვაცნობს მკვლევარი თუ როგორ არის განფენილი ნათელი ბიბლიაში, აპოკრიფულ მწერლობაში, წმიდა მამათა მოძღვრებაში, ბასილი დიდის, ეფრემ ასურის, გრიგოლ ნაზიანზელის, ავგუსტინეს, დიონისე არეოპაგელის და სხვათა ნააზრევში.

საინტერესო მასალებს გვიზიარებს რუსთველოლოგი ნათელზე ქართულ წარმართობაში, ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში, ქართულ საერო ლიტერატურაში. აქვე ვეცნობით ისლამის, სუფიზმის, „მწვალებელთა“ ნათელს.²⁵ ასე შემოვყავართ ნათლით „დატვირთულნი“ „ვეფხისტყაოსანში“ ვ. ნოზაძეს. იგი მსჯელობას იწყებს ვეზირ სოგრატიზადმი ავთანდილის თხოვნით, რათა როსტევეან მეფემ ნება დართოს ტარიელთან მიბრუნებისა:

„ჰკადრე: ვინ გაქოს ყოველმან პირმან არშეუზრახემან, ვითა ვიშიშვი, გაცნობოს ღმერთმან, ნათელთა მსახემან! მაგრა მაგ ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ალვისა სახემან, გული წამსავე წამილო – ვერათ ვერ შევინახე – მან“.

„ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის (1968-1984) გამოცემაში მეორე ტაეპის ბოლო შესიტყვება ასე გამოიყურება – „ნათელთა სახემან“. აქ გამეორებულია ვახტანგისეული გამოცემის სინტაგმა, რაც ასევე გამეორებულია კარიჭაშვილისეულ, კაკაბაძისეულ, შანიძისეულ, ინგოროყვასეულ გამოცემებში. რაც შეეხება აბულაძისეულ, ჭიჭინაძისეულ, ნათაძისეულ გამოცემებს – ეს შესიტყვება შეცვლილია ასე – „ნათელთა მსახემან“. ვ. ნოზაძე მხარს უჭერს ვახტანგისეული გამოცემის გამოთქმას – „ნათელთა სახემან“. ამით მას მიაჩნია, რომ ავთანდილის სიტყვებში ნაგულისხმევია ღმერთი, როგორც ნათელთა სახე. აღნიშნულ შაირში უნდა იხმარებოდე-

²⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 86-105

სო ცნება „სახე“ და არა „მსახე“.²⁶ თუ ამას ვირწმუნებთ, მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ დამოწმებული სტროფის მესამე ტაეპის შესიტყვება, – სადაც მეორდება სიტყვა „სახემან“, „მაგრა მაგ ყმამან ცეცხლითა დამწვა, ალვისა სახემან“. „ალვისა სახემან“ უნდა გავიგოთ, როგორც ალვის მსგავსი. როგორ უნდა ვირწმუნოთ, რომ II-III ტაეპში რუსთაველი „სახის“ ცნებას ერთნაირი მნიშვნელობით დაუშვებდა? რასაკვირველია, არა!

სავსებით სწორად და გამართლებულად მიგვაჩნია, რომ პოემის გამოცემათა გარკვეულ ნაწილში „ნათელთა სახემან“-ს ჩაენაცვლა – „ნათელთა მსახემან“. უცილობლად გასაზიარებელია ამ სინტაგმის ნოდარ ნათაძისეული განმარტება – „ნათელთა მსახემან ანუ სინათლის შემქმნელმა. „ვითა ვიშიშვი, გაცნობოს ღმერთმან ნათელთა მსახემან“. ე. ი. როგორ ვშიშობ, ღმერთმა გაგაგებინოს, ნათლის შემქმნელმა. აქ უთუოდ პოეტი ლაპარაკობს „დაბადების“ წიგნის ენით, როცა თავისი შემოქმედების პირველ დღეს ღმერთმა შექმნა სულიერი ნათელი.

საკვირველია, რომ „ნათელთა მსახეს“ განმარტებისას ვ. ნოზაძე სწორ შენიშვნას აძლევს იუსტინე აბულაძეს და შემდეგ თვითონვე უარყოფს ამას. ი. აბულაძის თქმით „ნათელთა მსახემან“ საღვთისმეტყველო ეპითეტია – ნათელთა გამომეტყველმანო. ვ. ნოზაძის მინიშნებით კი უფრო სწორი იქნებოდა განმარტება – ნათელთა მსახე – ნათელთა დამსახავი, ნათელთა შემქმნელი, ნათელთა წარმომშობი.²⁷ თუმცა ეს უებრო რუსთველოლოგი ამ აზრს როგორ შერჩებოდა, როცა რუსთველისეულად არ მიაჩნია „ნათელთა მსახემან“ და იზიარებს გამოთქმას – „ნათელთა სახემან“. საანალიზო ტაეპებს ასე ხსნის ვ. ნოზაძე:

„ავთანდილი ამბობს: ჰკადრე მეფე როსტევანს ჩემი წასვლის შესახებ თხოვნა: ჰკადრე მას, როგორ ვშიშობ, როგორ მეშინია თქმისა წასვლისა გამო. ამას გაცნობებს ღმერთი, რომელიც არის ნათელთა სახეო.“²⁸ ხსენებულ ტაეპში უნდა იხ-

²⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 107

²⁷ იქვე, გვ. 107

²⁸ იქვე, გვ. 107

მარებოდეს ცნება „სახე“ და არა „მსახე“, ამის გამართლებას ცდილობს მეცნიერი ტარიელის სიტყვებით, ავთანდილს რომ ეუბნება: „მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით სახითა ერთი მზითა“. ნათელთა სახე და ერთი მზე ერთი და იგივე ცნებად ესახება მკვლევარს, ხოლო ორივე ეს დებულება ქრისტიანული ფილოსოფიის კუთვნილებად მიაჩნია.²⁹

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძე მკითხველის ყურადღებას შეაჩერებს რუსთველისეულ გამოთქმაზე: „ღმერთმან გული განმინათლა“. დამოწმებულია ციტატანი საღმრთო წერილიდან, სადაც ღმერთი არის ნათელი და იგი სოფელს განანათლებს. სხვა ნიმუშებიც მოაქვს ავტორს „ვეფხისტყაოსნიდან“, რომელიც „ნათლით“ არის დამშვენებული. გასაზიარებელია მისი დასკვნა, რომ რუსთაველის პოემის ყველა ხატოვანი თქმა, რაც გულის განათლებას ეხება, საღმრთო წერილისა და ხალხური სიტყვის ნიადაგზეა შექმნილი და ამგვარად გასაგები.³⁰ აქვე ვ. ნოზაძე ვრცლად მსჯელობს პოემის „მზიანი ღამის“ სიმბოლიკაზე, მაგრამ მასზე საუბარი სხვა ნაშრომში ვრცლად გვექნება და ამიტომაც ამჯერად გვერდს ვუვლით ოქსიმორონის ტიპის ამ ფრთოსან სახე-სიმბოლოს.

აპოფატკური ცნებანი

„ვეფხისტყაოსანს“ ამშვენებს „ლოცვა ავთანდილისა“, რომელც ასე იწყება:

„ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო“

(807)³¹

²⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 107

³⁰ იქვე, გვ. 109

³¹ შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ, 1988, გვ. 126

ამ სტროფიდან ვ. ნოზაძის ყურადღებას იპყრობს ღმერთის ატრიბუტები: უცნაური, უთქმელი. ავტორი წერს: „ებრაელმა ფილოსოფოსმა ფილომ პირველად წარმოადგინა დებულება, რომლის მიხედვით ღმერთი არის უცნაური თავისი არსით და აღუნერელი ანუ უთქმელი. ეს დებულება ღმერთის ბუნების გამო მსჯელობაში შემდეგ გაიზიარა ნეოპლატონურმა, ქრისტიანულმა, ისლამურმა და ისრაელურმა ფილოსოფიამ.“³² თვალსაჩინოებისათვის მკვლევარს მოაქვს შესაბამისი ნიმუშები. ამ „ფილოსოფიებიდან“. ამასთანავე, საილუსტრაციო მასალებს გვაზიარებს ბიბლიიდან, ქრისტიანული ფილოსოფიიდან, ქართული სასულიერო მწერლობიდან. ორიოდ ნიმუშს გავიმეორებთ: „უცნაური იგი სახელი მისი ბუნებისა მიუწოდმელობაა არს“ (იოანეს გამოცხადების ქართული თარგმანისათვის დართული კომენტარებიდან); „ღმერთი სუფევს იქ, სადაც ჩვენი შეგნება, ჩვენი შემეცნება ვერ აღწევს“ (გრიგოლ ნოსელი); „რამეთუ ერთი სუფევად მამისად და ძისად და სულისა წმიდისად... მიუხედველ, განუცადებელ, გამოუთქმელ“ (იოანე ოქროპირი); „ვინ უძლოს კაცობრივითა სიკცვითა ქებაჲ ცხოვრებასა მას უთქმელსა და გამოუთქმელსა? იგი ღმერთი გამოუთქმელ არს და უცნაურ“ (არეოპაგიტიკა); „მამასა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, ღმერთსა დამბადებელსა ცათა და ქუეყანისა, უხილავსა და გამოუთქმელსა“ (ბალავარიანი).

ვ. ნოზაძის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ღმერთის „უცნაურად და უთქმელად“ მოხსენიებისას ქრისტიანული ფილოსოფიიდან და ქართული სასულიერო მწერლობიდან ამოდის: „ავთანდილის მიხედვით, ღმერთი არის უცნაური (საბას განმარტებით – არ -ცოდნილი – ტ.მ.) და, ცხადია, მის არსებას ვერ გამოთქვამ; ღმერთი არის უცნობი ჩვენგან და მიუწვდომელი ჩვენი გაგებისათვის, ამიტომაც მისი გამოთქმა არ შეიძლება „არ ითქმი კაცთა ენითა“ არის იგივე უთქმელი: „ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“... ყოველ შემთხვევაში, ცნება „უცნაური“ და „უთქმელი“ არის თეოლოგიური ფილოსო-

³² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 119

ფიისა და იგი „ვეფხისტყაოსანში“ არის ქრისტიანული ფილოსოფიიდან შეთვისებული”.³³

იგივე შინაარსის მატარებელია რუსთაველის გამოთქმანი: „ასმათ თქვა: ლმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ – საქებელო სმენითა“.

ვ. ნოზაძის დასკვნით: ცნებანი: „უცნაური“, „უთქმელი“, „არ-საქებელი სმენითა“, „არ ითქმი კაცთა ენითა“ არის ცნებანი ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის უარყოფადი, ავოფატიური დარგისა.

„ზის უკვდავი ღმერთი-ღმერთად“

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძე გველაპარაკება „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთის უკვდავებაზე. მოხმობილია ავთანდილის ნათქვამი ღმერთზე:

„ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად, ვინ არს ძალი უხილავი, შემნედ ყოვლთა მიწიერთად, ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის – უკვდავი ღმერთი – ღმერთად.

იგი გაჰხდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“ (790)³⁴
მკვლევარი შეგვახსენებს, რომ ღმერთი მოსესი, ქრისტესი, მაჰმადისა არის უკვდავი, არის საუკუნო, ყოველი დროის გარეშე, წინააღმდეგ წარმართი ღმერთებისა, რომლებიც იყვნენ ქმნილნი და მოკვდავნი. ისინი იბადებოდნენ, კვდებოდნენ და აღსდგებოდნენ, არ ისპობოდნენ ხოლმე.³⁵

ღმერთის უკვდავების გამომხატველი მასალები რუსთველოლოგს მოხმობილი აქვს ბიბლიიდან: „უფალი ღმერთი არის მარად ცხოველი, მუდამ ცოცხალი (ფს. 101, 25-27); „რომელსა მხოლოსა აქვს უკვდავება“ (I ტომ. 6,17). მეცნიერის თანახ-

³³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმერთისმეტყველება, გვ. 121-122

³⁴ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1988, გვ. 123

³⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმერთისმეტყველება, გვ. 123

მად, ავთანდილის ნათქვამი: „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, ცხადია, რელიგიურია და ღმერთის ამღიარებელი ყველა მოძღვრებისათვის სავალდებულო დებადია.³⁶ ეჭვი არ არის, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში რუსთაველი ემყარება ბიბლიას. ამის დამადასტურებელია სიტყვა „ზის“ („ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“).

სათანადო მაგალითები ვ. ნოზაძეს დამონმებული აქვს ბიბლიიდან და ქრისტიანული მწერლობიდან: „ვიხილე მე უფალი ისრაელისა მჯდომარე საყდარსა ზედა თვისსა“ (III მეფ. 22-19); „ამიერითგან იყოს ძე კაცისა მჯდომარე მარჯვენით ძლიერებისა ღმერთისა“ (ლუკა, 22-69), „ოდეს იგი (ღმერთი – ტ.მ.) დაჯდეს საყდართა“ (იოანე ოქროპირი). „ზის“ და „მდგომარეს“ გასარკვევად ვ. ნოზაძე იშველიებს კატეხიზმოს განმარტებას: ეს სიტყვა გაიგება სულიერად: იესო ქრისტეს აქვს მამა-ღმერთთან თანაბარი ძლიერება და დიდება. ჩვენთვის აქ მთავარია ის ფაქტი, რომ რუსთაველისეულ „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ ქრისტიანული შინაარსითა და სულისკვეთებით არის გამსჭვალული.

ვ. ნოზაძის მონოგრაფიაში აქცენტირებულია სინტაგმა „უჟამოსა ჟამისად“. („ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“). ეს ოქსიმორონის ტიპის შესიტყვებაა. როგორც „მზიანისა ღამისა“ „უჟამოსა ჟამით“ გამოხატულია ღმერთის უკვდავება, მარადისობა, როგორც დროისა და სივრცის გარეთ არსებულისა.

თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვით, რუსთაველისეული „მის უჟამოსა ჟამისა“ ღმერთი არს დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი, თვით დამბადებელი არის და იგი არავისგან დაბადებული და რადგან დაუნყებელი და დაუსრულებელი არის, ამისთვის ჟამსა შინა არ შემოვალს იგი. არამედ ჟამი მისი სამარადისოება, საუკუნო არს“.³⁷ ვ. ნოზაძის მტკიცებით, რუსთაველისეული შესიტყვება „უჟამო ჟამი“ არის დებულება

³⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 123

³⁷ თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, 1960, გვ. 124

ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიისა.

მიგვაჩნია, რომ „უჟამო ჟამი“ კონკრეტულად ქრისტეს ორბუნებოვნების გამომხატველია, მაცხოვარი უჟამოა იმდენად, რამდენადაც ღვთიური ბუნების მქონეა, ხოლო ჟამიერია იმიტომ, რომ ადამიანური ბუნებისაა.

„ბოროტსა სძლია კეთილმან“

ვ. ნოზაძის განსჯის საგანია „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი სტროფი:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს,
ლმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,

თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“ (148)³⁸

„ბრძენი დივნოსი“ რომ იგივე დიონისე არეოპაგელია (არეოპაგეტიკის ავტორი), ამას პირველად ყურადღება მიაქცია ვახტანგ მეექვსემ: „აქ დიონისე არეოპაგელს მოწმობს, დიონისე იტყვის: ლმერთს ყველა კეთილად დაუბადებიაო, მაგრამ თუ კაცი ავსა იქმს, იმისივ ბრალიაო შესავალთაც უთქვამს და თავისი სიბრძნეც გამოუჩენია, ეს წიგნიც მიკითხავსო“.

ვ. ნოზაძე დაინტერესებულია კეთილისა და ბოროტის საკითხით. ზემოთ დამოწმებული სტროფი მას მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიური და ფილოსოფიური გაგების გასაღებად. დასმულია კითხვა: ლმერთი არის კეთილი, საიდან გაჩნდა ბოროტი? ბოროტის არსებობის წარმოსაჩენად მოხმობილია „გილგამეშინი“, ოთხი ათასი წლის წინანდელი მწერლობის ნიმუში: ჩემი შვილი მოდისო ბოროტების განსახიერების ხუმბაბასთან საბრძოლველად.

მკვლევარი ეხება კეთილისა და ბოროტის საკითხის ზართუშტრასეულ გადანწყვეტას. საუბარია ორი საწყისის აღი-

³⁸ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988, გვ. 228

არებაზე: ღმერთი კეთილი (აჰურა მაზდა) და ღმერთი ბოროტი (აჰრიმანი). მითრიაზმიც დუალისტური სარწმუნოებაა. აქაც დომინირებს ორი საწყისი – კეთილი და ბოროტი. იგივე ითქმის გნოსტიციზმზე, მანიქეიზმზე. რელიგიასთან ერთად ფილოსოფიაც შესჭიდებია კეთილისა და ბოროტის პრობლემას.³⁹

ამჯერად ჩვენთვის მთავარია ვ. ნოზაძე თუ როგორ წარმოაჩენს ბოროტების საკითხს ქრისტიანობაში. უპირველესად გვაცნობს გერმანელი ფილოსოფოსების ნააზრევს: ქრისტიანობას საერთო არაფერი არა აქვს დუალიზმთან. ქრისტიანული ღმერთი სიკეთის წყაროა. ბოროტების წყარო არ არის ღმერთის მიერ შექმნილ მატერიაში, არამედ ნებისთ მოქმედებაში. თვითონ კაცის ნებაში ღმერთისაგან გამოყოფაში. ქრისტიანისათვის მატერია ცუდი გახდა პირველშობილი ცოდვის შედეგად, მაგრამ იგი შეიძლება გახადო კარგად ქრისტესთან ზიარებით.⁴⁰ ვ. ნოზაძის მიერ დამონებულია ბასილი დიდის, ნმიდა ავგუსტინეს, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის შეხედულებანი იმის შესახებ, რომ ბოროტება არ არსებობს, იგი მხოლოდ ნაკლია სიკეთისა.⁴¹ მკვლევარი ასაბუთებს, რომ საანალიზო სტროფის წერისას რუსთაველი უშუალოდ ემყარებოდა არეოპაგტიკას. ამის განმამტკიცებელია მისთვის პირველივე ტაეპში „ბრძენი დივნოსის“ (დიონისე არეოპაგელის) დასახელება. ამ მიზნით ვ. ნოზაძეს საფუძვლიანად შეუსწავლია კეთილისა და ბოროტის საკითხი არეოპაგტიკაში. საკმარისია ქვეთავების ჩამოთვლა: 1. ბრძენი დივნოს; 2. დაფარულსა; 3. კარგსა მოავლინებს; 4. და ბოროტსა არ დაბადებს; 5. ბოროტიმცა რად შეექმნა; 6. ბოროტისა უმყოფოო; 7. ავსა ერთ წამ შეამოკლებს; 8. კეთილია მისი გრძელი; 9. არსება მისი გრძელია; 10. კეთილია შენნი მზანი.⁴²

გულმოდგინე კვლევის შედეგად გამოტანილია საყურადღებო დასკვნები არეოპაგტიკისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ურთ-

³⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 128-135

⁴⁰ იქვე, გვ. 136

⁴¹ იქვე

⁴² იქვე, გვ. 137-143

იერთმიმართების თაობაზე. ეს კი, მისივე თქმით, მის დრომდე გაბატონებულ შეხედულებებს ვეფხისტყაოსნის რელიგიის შესახებ, არ შეიწყნარებს. რუსთველოლოგის კვლევა-ძიების შედეგად გამოიკვია: „ვეფხისტყაოსანში“ დასახელებული დივნოსი არის დიონისე არეოპაგელი; იგი არის ქრისტიანი ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი, რომელიც გვასწავლის: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“; დიონისე არეოპაგელის შეხედულებებს იზიარებს თინათინი: „რად ემდურვი ღმერთსა... რად დასწამებ სიმწარესა, ყოველთათვის ტკბილად მხედსა; ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა“; დივნოსის კონცეფციებს იზიარებს ავთანდილი: „უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია“; „ბოროტსა სძლია კეთილმან – არსება მისი გრძელია“; დიონისე არეოპაგელის რწმენას ითავისებს ფატმანიც: „ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი“.⁴³

ვ. ნოზაძის მიხედვით, „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგიური ფილოსოფია არის ქრისტიანული, რომლის თანახმად, არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი: თვითსახიერება, თვითკეთილობა, – ღმერთი, დასაბამი ერთისა, საწყისი კარგისა; ვინაიდან რუსთაველის პოემის შეხედულებაში არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი კეთილისა და იგი ბოროტის პრინციპს არ სცნობს, მის სიმოკლეს გვიჩვენებს, ამიტომ შეუძლებელია ნაწარმოებში რაიმე დუალისტური დებულების აღმოჩენა.⁴⁴

ქრისტიანული დებულებების გამოსავლენად ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნიდან“ გამოიხმობს შემდეგ ციტატებს: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის“; „ბოროტი სცვალო კეთილად“; „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“ ავტორის აზრით, ესენი არიან ქრისტიანული თეოლოგიის დებულებანი. მის წყაროდ დასახელებულია არეოპაგეტიკაში შემავალი წიგნები: „საღმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“, „საეკლესიოისა მღვდელმთავრობისათვის“.⁴⁵

⁴³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 143-144

⁴⁴ იქვე;

⁴⁵ იქვე, გვ. 144-156

„გონებამან დაფარულმან“

ვ. ნოზაძის შემდეგი დაკვირვების ობიექტი ხდება გამოთქმა „გონებამან დაფარულმან“ ნესტანი თავის მიჯნურს ნერილს სწერს ქაჯეთის ციხიდან:

„ხედავ, ჩემო, ვით გაგვყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან?

ველარ გნახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან, ნეტარ, რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახვრულმან!

გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“ (1290)⁴⁶

ლმერთი არსებითად არის სული, ლმერთი არის გონება, არის ლოგოსი ამის დამადასტურებელი მასალები ვ. ნოზაძეს აღმოუჩენია ფილოსოფიაში (პლატონი, არისტოტელე, სტოელნი, ფილონ ალექსანდრიელი), ქრისტიანულ ფილოსოფიაში, ქართულ მწერლობაში, შეგვახსენებს „გონების“ ვახტანგ მეექვსისეულ განმარტებას: „გონება სამი არის: პირველად ღმრთისა, მეორე ანგელოზთა, მესამე კაცთა გონება. ავტორი გვაზიარებს სულხან-საბასეულ კომენტარს: „გონება არს სიტყვიერი მხედველობითი საცნაურისა და უკვდავისა სულისა. გონება არს ხედვა უხორცო და დაუშრომელი, მომვლელი ყოვლისა, სამ სახედ ითქმის გონება: გონება – ღმერთი, გონება – ანგელოზი და გონებაც ჩვენი, საცნაურ არს გონებითა მოსაგონებელთა“. იოანე ბატონიშვილი ღმერთს უწოდებს „საუკუნო გონებას“. იგივე ნათქვამია „ქართლის ცხოვრებაშიც“.

რუსთველოლოგი ამის შემდეგ გვარკვევს სიტყვაში „დაფარული“: ვინაიდან ღმერთი ყოვლად მცოდნეა, საჩინოა და ცხადი, რომ იგი ყოველი დაფარულის მცოდნეც არის და მისთვის არ არსებობს „დაფარული იგი ბნელსა“.⁴⁷ ამისი დამადასტურებელი ნიმუშები ამოუწერია სახარებიდან: „რომელი ჰხედავს დაფარულთა“ (მათე, 6,6); „მოვიდეს უფალი, რომელმან განანათ-

⁴⁶ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988, გვ. 188

⁴⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 158

ლოს დაფარული იგი ბნელსა“ (I, კორ. 4,5).

ვ. ნოზაძის თქმით, რასაკვირველია, ღმერთი – გონება არის მიუღწევნელი, ჩვენთვის დაფარული და გაუგებარი. სწორედ ამ ღმერთ-გონებაზე არის ლაპარაკი „ვეფხისტყაოსანშიც“.⁴⁸ ავტორს მხედველობაში ავქს ზემოთ დამოწმებულ სტროფში მოცემული ბოლო ტაეპი: „გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“. ეს შეხედულება არ მიგვაჩნია სწორად. აქ საუბარია არა ღმერთ-გონებაზე, არამედ ნესტანის გონებაზე.

ნესტანმა ქაჯეთის ციხიდან წერილი გამოუგზავნა ტარიელს „გულისა გასაგმირალი“. წერილში სათქმელს იწყებს წუთისოფლის გინებით, თუ როგორ დააშორა მიჯნურნი ერთმანეთს „სოფელმან და ჟამმან კრულმან“, ნესტანი ველარ ხედავს მხიარულ მიჯნურს, უტარიელოდ არ იცის, რა ქნას მისმა გულმა, ამიტომ პირდება მას, ამ წერილით გაუმხილოს („გაგიცხადა“) გულისნადები დაფარული (ე. ი. უხილავი) გონების წყალობით. ამ სტროფის ბოლო ტაეპის კონტექსტში არანაირად არ ჯდება „დაფარული გონების“ მოაზრება ღმერთად. იგი უცილობლად ხელოვნურია და, როგორც იტყვიან – თითიდან გამოწოვილი.

პოემაში არის სხვა პოეტური ტაეპები, სადაც „გონებანი დაფარულნი“ ფიგურირებს, სადაც „გონება“ უსათუოდ ღმერთია და ამაში სწორია ვ. ნოზაძე. საუბარია ტაეპებზე:

„ასმათ ჰკადრა: „მადლი ღმერთსა, ვარდნი ვნახენ არ დაზრულნი,

ბოლოდ ასრე განაცხადა გონებამან დაფარულნი“.

ვ. ნოზაძე კიდევ ერთ ადგილს იმონებს „ვეფხისტყაოსნიდან“. ავთანდილი ტარიელის შესახებ ამბობს:

„მას ვახსენებდე, ნუ გიკვირს, თქმა მჭირდეს მიწყევ ახისა! მზე თუ ვთქვა მსგავსი მისი და ანუ მისისა სახისა, ვის უნახავ – ქმნის გონება ყოველთა კაცთა მნახისა, ვარდი დამჭკნარი ეკალთა შუა, შორს -მყოფი ახ, ის, ა“.

ვ. ნოზაძე თვლის, რომ აქ ნახსენები სიტყვა „გონება“ ღმერთს უნდა გულისხმობდესო. ამაში ცდება იგი. თუმცა,

⁴⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 159

ეტყობა, ამ თვალსაზრისში ბოლომდე დარწმუნებული არ არის. ტაეპი, სადაც „გონება“ ფიგურირებს, ნ. ნათაძეს სწორად აქვს ახსნილი: ყველა ადამიანის მნახველის გონებასაც უნახავს გახდის, განაცვიფრებს.⁴⁹ თავად ვ. ნოზაძე კი ასე გვიხსნის მის შინაარსს: „ეს გონება – ღმერთი უნახავ ჰქმნის ტარიელს ანუ ტარიელის მსგავს სახეს სხვას არავის გვიჩვენებსო. ე. ი. გონება – ღმერთი, რომელიც ყოველთა კაცთა მნახველია, მას, ტარიელს, უნახავ ქმნის, მის მსგავს სხვას არავის გვიჩვენებსო“.⁵⁰

რუსთველისეული „ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მიწიერთა“. სწორია ვ. ნოზაძის თვალსაზრისი, რომ „ძალი უხილავი“ ღმერთის ნაცვალსახელია. პოემის ავტორი ბიბლიიდან ამოდის, რაც მკვლევარმა შესაბამისი საილუსტრაციო მასალე-ბით წარმოაჩინა: „ღმერთი არა ვინ სადა იხილა (ი. 1, 18); „რამეთუ უხილავ იგი“ (რომ. 1,20); „რამეთუ იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა“ (კოლ. 1,15).

რუსთველისეული გამოთქმები: ყოფილი, მყოფი (ღმერთზე), ღმერთსა ცხოველსა, ბიბლიას ემყარება. საამისოდ ვ. ნოზაძეს საგულისხმო ნიმუშები აქვს ამოკრებილი. იგივე ითქმის ტაეპზე: „შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა“. ღმერთი არის სავსება. ქრისტე და სულიწმიდა არის სავსება. ამ გამოთქმის წყაროები ვ. ნოზაძეს მოძიებული აქვს ბიბლიაში: „რამეთუ მას შინა დამკვიდრებულ არს ყოველივე სავსება ღმრთეებისა ხორციელად“ (კოლას. 2,9); „სიყუარული ქრისტესი, რათა აღივსნეთ თქვენ ყოველთა სავსებითა ღმრთისათა. ღმერთი არის სავსება, ამიტომ ალავსებს იგი ქვეყანას“ (ეფეს. 3,19). ასე რომ, ასმათის ნათქვამი ღმერთზე: „შენ ხარ სავსება ყოველთა“ წმიდა ქრისტიანულია.

ავთანდილის სიტყვები: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“, ვ. ნოზაძის აზრით, ღმერთს ეხება და თვითონ ეს თქმა არის ბიბლიის დებულება. ეს მოსაზრება მკვლევრის მიერ გამაგრე-

⁴⁹ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებები და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1976, გვ. 250

⁵⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 259

ბულია ბიბლიიდან მოტანილი პარალელებით.⁵¹ ასევე, რუსთ-ველოლოგის მიერ ბიბლიურ-ქრისტიანული წყაროებით არის გაჯერებული: ღმერთმან იცის, ტკილად მხედსა; შენ უფალსა; უფალო უფლებათაო; მადლით მალაღმან; კურთხეულ არს და ა. შ.⁵²

მრავალთაგან კიდევ ერთი ტაეპი „ვეფხისტყაოსნიდან“: „რა ესე ესმა ავთანდილს, ლალსა, ბუნება ზიარსა“. ვ. ნოზაძეს ფილოსოფიიდან, ზოგადად, ქრისტიანული ფილოსოფიიდან, ქართული სასულიერო მწერლობიდან მოუძიებია სათანადო წყაროები. იმის დასამტკიცებლად, თუ რას ნიშნავს „ბუნება ზიარსა“. გამოტანილი დასკვნიდან ჩანს, რომ „ბუნება“ ეწოდება ღმერთს, ღმრთეებას, წმიდა სამებას, ხოლო „ზიარი“ ეს არისო თანამონაწილე ან მონაწილე. აქედან გამომდინარე, „ზიარება ბუნებასთან“ ნიშნავსო მონაწილეობას ღმერთში, ყოფნას ღმერთთან. ავთანდილი რომ „ბუნება-ზიარია“, ეს იმას გულისხმობსო, რომ იგი დაჯილდოებულია სამება-ღმერთის მადლით და სული წმიდის ზიარებით.⁵³ აქვე იმონებებს ავტორი პოემის სარგის კაკაბაძისეულ გამოცემას, სადაც „ბუნებას“ ჩანაცვლებულია „გონება“, რაც ღმერთის ერთი სახელთაგანია. ამ შესწორებას კიდევ უფრო დაურწმუნებია მკვლევარი, რომ ავთანდილი არის „ზიარი ბუნებისა“, ანუ ღმერთისა.⁵⁴ ვფიქრობთ, „ბუნება-ზიარის“ ვ. ნოზაძისეული გაგება სარწმუნო არ ჩანს. კონტექსტში არამც და არამც არ იკითხება „ბუნება-ზიარი“ ღმერთად, წმიდა სამებად. ჩვენ უფრო გამართლებულად მიგვაჩნია ნ. ნათაძისეული აზრი, რომ „ბუნება-ზიარსა“ გავიგოთ, როგორც ავთანდილის კეთილშობილების, ამაღლებული ბუნების გამომხატველი.⁵⁵

⁵¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 169-171

⁵² იქვე, გვ. 174-178

⁵³ იქვე, გვ. 182

⁵⁴ იქვე

⁵⁵ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ნ. ნათაძის გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 351

„მიჯნურობა პირველი“

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში ვკითხულობთ:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო, გამოსაგები ენათა;

იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა,

ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“ (20)

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;

ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან,

მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან (21)

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,

მით რომე შმაგობს მისისა ვერ მიხვდომისა წყენითა.

ზოგსა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,

კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“

(22)⁵⁶

რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში დროთა მანძილზე ამ სტროფებს არაერთი კომენტატორი ჰყოლია. გამოითქმოდა ურთიერთგამომრიცხველი შეხედულებანი. ზოგიერთს ვ. ნოზაძეც იმონმებს. რუსთაველის მიჯნურობის თეორიაში (დამოწმებული სტროფების საფუძველზე) ზოგიერთი მეცნიერი სიყვარულის სუფისტურ გაგებას დებდა (კ. კეკელიძე), ზოგიერთს იგი პლატონური თეორიის კრიტიკად მიაჩნდა (შ. ნუცუბიძე). ზოგის აზრით, ამ სტროფებში დადასტურებული პოლემიკა, უპირველეს ყოვლისა, ქართული საეკლესიო მწერლობისა და მასში გამოხატული თეოლოგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ არისო მიმართული (შ. ხიდაშელი). მერი გუგუშვილი ფიქრობს, რომ აქ პლატონური თუ ნეოპლატონური, ან სუფისტური სიყვარული იგულისხმებაო, მაინც „საზეო“ მიჯნურობის ასეთი აღფრთოვანებული დახასიათება შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მიერ ოფიციალური თვალსაზრისის მიმართ გაღე-

⁵⁶ შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988, გვ. 11

ბულ ხარკად.⁵⁷

გამართლებულად მიგვაჩნია ვ. ნოზაძის მსჯელობა, რომ „მიჯნურობა პირველი“, „მას ერთსა მიჯნურობასას“ იდეა დიდად ცნობილი იყო თვით ქრისტიანობაში. „ვეფხისტყაოსანში“ მინიერი, გარნა ამაღლებული და კეთილის გამომხატველი სიყვარულია გამოსახული და ასეთ ამაღლებულ სიყვარულს ქადაგებსო თვით ბიბლიაც, როდესაც ღმერთი ბრძანებს: გამრავლდითო! ამ კაცობრივ სიყვარულს სარწმუნოებით ზნეობრივი საზღვარი აქვს დადებული.⁵⁸ ნიმუშად მოტანილია: „პატიოსან არს ქორწილი და მემრუშენი საჯნის ღმერთმან“ (ებრ. 13,4) დამონმებულია იოანე ოქროპირიც: „ღმერთსა არა დაუყენებებს ქორწილი, მეცა ვიცი, ვითარმედ ღმერთი არა აყენებს ქორწინებად, არამედ დააყენებს მემრუშებისაგან“.⁵⁹ სწორ პარალელს ავლებს ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანთან“:

„მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი,

იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი...

ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში“...

ვ. ნოზაძე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გვაქვს სიყვარული ადამიანისა ღმერთისადმი: სიყვარული ადამიანისა ადამიანისადმი, სიყვარული ღმერთისა კაცისადმი. მიაჩნია, რომ აქ იგრძნობა გავლენა არეოპაგეტიკისა. რუსთველოლოგი შეგვახსენებს ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დებულებას, რომ სიყვარულის მშობელი არის ღმერთი. ანალოგიას იგი ხედავს „ვეფხისტყაოსანში“. ავთანდილის ლოცვიდან მოისმის:

„ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა,

შენ დაბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა;

მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,

ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა“.

⁵⁷ მ. გუგუშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის საკითხისათვის, თბ., 1958, გვ. 34

⁵⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმერთისმეტყველება, გვ. 185

⁵⁹ მამათა სწავლანი, ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 47

ეს სტრიქონები ვ. ნოზაძეს აგონებს დიონისე არეოპაგელის დებულებასაც: ღმერთი არის მიზეზი სიყვარულისა, ღმერთი არის სიყვარულის მწარმოებელი, წარმომქმნელი და მშობელი. გასაზიარებელია მეცნიერის აზრი, რომ ავთანდილის ლოცვაში დასახელებულია ღმერთი თავისი ქრისტიანული სახელებით. იგი ადამიანის შემწეა სიყვარულში, ადამიანს ანიჭებს სურვილთა დათმობის უნარს, გულისთქმათა მფლობელია.

„განგებისა გარდავლენა“

ვრცლად ეხება ვ. ნოზაძე განგების საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“. პირველად იხსენებს პლატონს: განგება განაგებს ყველაფერს. ხრისოპოსი, სტოელთაგან განსხვავებით, განგებას და ბედს აიგივებდა. პროკლე განგების და ბედის ურთიერთობაზე დაფიქრებისას იტყოდა: განგება არის ღმერთისა, ბედი კი ბუნებას (ნატურა) ეკუთვნისო. ამჯერად გვანინტერესებს ვ. ნოზაძის ფიქრები ქრისტიანულ განგებაზე, როგორც საფუძველზე „ვეფხისტყაოსნის“ განგების გაგებისა.⁶⁰

განგება არის ღმერთებრივი ნება, რომლითაც ყოველივე და ყველაფერი ბრძნულად და მწყობრად მოწესრიგებულია (იოანე დამასკელი); განგება არის წესრიგი, რომლითაც ყველაფერი კეთდება, როგორც ამას ღმერთი ინებებს (ავგუსტინე); ღმერთის განგება არის შეუწყვეტელი მოქმედება ყოვლად შემძლეობისა სიბრძნისა და სახიერებისა, რომლითაც ღმერთი არსებათა და ყოფათა ძალას ინახავს, მათ კეთილ მიზნებისკენ მიმართავს და სიკეთისაგან გადახრის შედეგად წარმომდგარ ბოროტებას სპობს, ან მას გამოასწორებს და მიჰყავს კეთილი შედეგებისაკენ (ქრისტიანული კატეხიზმო); განგება არის ღმერთებრივი მზრუნველობა იმის გამო, რაც არსებობს, განგება არის ღმერთის ნებელობა, რომელიც ყოველივე არსებულს მიზანშეწონილად

⁶⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 190-191

მიმართავს (ნემესიოს ემესელი).⁶¹

ვ. ნოზაძეს საილუსტრაციო მასალები მოაქვს საღმრთო წერილიდან იმის საჩვენებლად, რომ ღმერთი ზრუნავს მთელ ქვეყანაზე. განგება ზრუნავს მის მიერ შექმნილ არსებებზე: „განამტკიცის უფალმან ყოველნი დაცემადნი და აღჰმართის ყოველნი დაცემულნი“ (ფს. 144,13); „რამეთუ გინა თუ ცხოველ ვართ, უფლისად ცხოველ ვართ და გინათუ მოვჰსწყდებით, უფლისა მიერვე მოვჰსწყდებით“ (რომ, 14,,7-8).⁶² სხვა რამდენიმე ნიმუშიც გავიმეოროთ: „ყველაფერს მართავს განგება ღმერთისა... არაფერი უგანგებოდ არ იქნება“ (იოანე ოქროპირი); „ღმერთის განკარგულებით ხდება ყველაფერი (გრიგოლ ღვთისმეტყველი); „ღმერთია ყველაფრის შემოქმედი და იგი განავრცობს თავის განგებას თვით, კერძო არსებაზე“ (კლიმენტი ალექსანდრიელი).⁶³

სწორედ ამ ქრისტიანული წყაროების გათვალისწინებით ვ. ნოზაძე განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ განგების რაობას: „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არსაქმნელი არ იქმნების“. ე. ი. რაც ღმერთისაგან გადაწყვეტილია, რაც არის ღმერთის განგება, მას ვერავინ შესცვლის და რაც არაა საქმნელი, ნება დართული ღმერთისაგან, იგი არ იქნებაო.⁶⁴ „განგება“ არც თუ იშვიათად მოგვეპოვება რუსთაველის პოემაში: „არს უკეთესი, რაცაღა სწადს განგებასა ზენასა“... ტაეპში ცნებას „ღმერთი“ ჩანაცვლებულია „განგება“. „განგებაა, დღესცა მომკლავს, ქვემცა სადა დავიმაღე?“ თუ ღვთის ნებაა ჩემი სიკვდილი, მას ვერსად დავემაღებო. ან კიდევ:

„არას გვარგებს სიმძიმილი, უსარგებლო ცრემლთა დენა,
არ გადავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა;
ნესი არის მამაცისა მოჭირვება, ჭირთა თმენა,
არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა“.

⁶¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება,, გვ. 190-191

⁶² იქვე

⁶³ იქვე

⁶⁴ იქვე, გვ. 192

გამართლებული ჩანს ამ სტროფის ვახტანგისეული კომენტარის დამოწმება ვ. ნოზაძის მიერ: „სწავლა არის, კაცს უნდა ცდილობდეს და ვაი საქმეს იჭიროდეს, თვარა მჭმუნვარება და სიმძიმეილი რას არგებსო, ღმრთის ბრძანება რომ არ იქნას ხომ არ იქნებისო და მამაციისაგან გარჯა და ჭირის დათმობა არის წესიო კაცს ასე მართებს ჭირიც გასძლოს და კიდევ მოიჭიროს: თვარა ხორციელ კაცს განგებულების წინააღმდეგობა ხომ არ შეუძლიაო“. ეს ამონაწერი იმის დასტურია, რომ ვახტანგ მეექვსეს „განგება“ ესმის, როგორც ღვთის ნება, ღვთის ბრძანება, ღვთის განკარგულება.

ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს იმ მკვლევართ (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ვ. ბერიძე), რომელთაც „ვეფხისტყაოსნის“ „განგება“ ფატალიზმთან გაუიგივებიათ: „განგება“ არ შეიძლება ფატალიზმი იყოს. იგი კაცის ნების თავისუფლებას უეჭველად აღიარებს, როგორც ქრისტიანობა... თუ რუსთაველი „ნეოპლატონიკი“ იყო, არ შეიძლება მის მიერ დახასიათებული „განგება“ ფატალისტური იყოს, რადგან ფატალიზმი სწორედ ნების თავისუფლებას არ სცნობს“.⁶⁵ ის შეხედულება, რომ ყველაფერი ღმერთის ხელშია და განგებაზეა ყველაფერი დამოკიდებული, ქრისტიანულია. „ვეფხისტყაოსანში“ განგება არის ღმერთის ნება, თვითონ ღმერთი და მის ხელშია ყოველივე – მის გარეშე არაფერი არ ხდება, მის გადანყვებილებას ვერაფერი გადალახავს. ეს იციან „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებმა, მაგრამ ისინი თავიანთი მიზნებისთვის მაინც ომობენ. მათ სწამთ განგება, სჯერათ, რომ განგების გარეშე არაფერი არ შეიძლება გაკეთდეს... მაინც იბრძვიან, რადგან ადამიანმა თავისი ნება უნდა მოიხმაროს თავისი სურვილისამებრ.⁶⁶

⁶⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 194

⁶⁶ იქვე, გვ. 195

„არსთა მხედი“

ფატმანი ავთანდილს ეუბნება ნესტანის შესახებ:
„მითხრა: შენ ჩემთვის, დედაო, ხარ უმჯობესი დედისა,
რას აქმნევ ჩემსა ამბავსა, ზღაპარი არის ყბედისა;
ლარიბი ვინმე შემსწრობი ვარ უბედოსა ბედისა,
თუ რაცა მკითხო, ძალიმცა გიგმია არსთა მხედისა“.

ამ სტროფიდან ვ. ნოზაძის ყურადღებას იქცევს „არსთა მხედისა“. იზიარებს ამ შესიტყვების თეიმურაზ ბატონიშვილისეულ განმარტებას: „არსოსა, ესე იგი ყოველთა დაბადებულთა მხედველი არის ღმერთი უფალი და გულისა და გონებისა მჩხრეკელი“. ამ სიტყვების ციტირებისას ვ. ნოზაძე შენიშნავს: „მაშასადამე, „არსთა მხედი“ არის არსებათა მომვლელი, არსისათვის მზრუნველი ღმერთი, იგი არის განგება“.

რუსთველისეული „არსთა მხედის“ წყაროები ვ. ნოზაძეს გამოუვლენია ბიბლიიდან: „მხედველი ღმერთი მოწამე არს“ (დაბ. 31,44); „ხოლო ნუ იტყვი, რამეთუ არა არს ზედა მხედველი კაცისა და ზედა მხედი იმისი უფლისა მიერ“ (იობი, 34,9); „რამეთუ იგი ღმერთი ყოველსავე რაჲ არს ცისა ქუეშე, ჰხედავს და იცის ყოველივე, რაოდენი ჰქმნა ქუეყანასა ზედა“ (იობი, 28,24).

„ვეფხისტყაოსანში“ ხშირად გვხვდება ასეთი გამოთქმანი: „მაგრა ნაცვალსა პატიჟსა მოგცემსო ზენამცა ცისა“; „როცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვცდების“; „მუქაფა ღმერთმან შემოგზლოთ მოწყალებითა ზენითა“; კაცმანცა სოფელს ვით პოვა, რაც არის საქმე ზენისა“; „ჰე, ასმათო, მოგვივიდა მოწყალება ღმრთისა ზენით“; „რა მოვა ჩემთვის განგება, ზეცით მოსრულნი ზენანი; „არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა“. ხაზგასმულ სიტყვებში, ვ. ნოზაძის მართებული მინიშნებით, იგულისხმება ღმერთის, განგების გადანყვეტილებანი, განჩინებანი.⁶⁷

⁶⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 196-197

„რომელმან შექმნა სამყარო“

ვ. ნოზაძე ვრცლად განიხილავს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“. განიხილავს მას მითოლოგიის, რელიგიისა და ფილოსოფიის ჭრილში. ასკვნის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შეხედულება სამყაროს შექმნის შესახებ არ არის პლატონური, არ არის არისტოტელური, არ არის ნეოპლატონური, არც სხვა რომელიმე ბერძნული ფილოსოფიური სკოლისა, არამედ იგი არის წმიდა ქრისტიანული. საამისოდ მოგვაგონებს ქრისტიანულ მრწამსს: „მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა, ხილულთა და არა ხილულთა“. ასევე, გვაცნობს ბასილი დიდის ნააზრევს: დაბადებაში პირველი მიზეზი არის ღმერთი, აღმასრულებელი მიზეზი არის ძე და დამასრულებელი მიზეზი არის სული წმიდა, უფალი, რომელმაც ბრძანა: ძე, რომელმა შექმნა, სული წმიდა, რომელმა განამტკიცა.⁶⁸

ვ. ნოზაძე იმონებებს ვახტანგ მეექვსის კომენტარს „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფთან დაკავშირებით, სადაც საუბარია ბიბლიური შესაქმნის მოშველიებით ღმერთის მიერ სამყაროსა და ადამიანის შექმნის თაობაზე: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა: ქუეყანასა მასცა ძალი თვისით ძლიერებით და ზეციდამ სული ცხოველი მოჰპერა, რომელნიც მყოფნი ვართ: ხოლო მრავლის ფერის შემკობით კაცთა მისცა სოფელი და ყოველი ჯელმნიფობა ვითარცა იტყვის პავლე ზე გარდამ არს: აგრევე ესეც ამას უბნობს, რომე ღმრთისაგან არის ყოველთა ჯელმნიფობა იმავ ღმრთის მიმზგავსებულობით“.⁶⁹

ცხადია, ვ. ნოზაძეს ამონერილი აქვს ბიბლიიდან სათანადო ადგილები, სადაც გამოკვეთილია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის აქტი.⁷⁰ „რომელმან შექმნა ძალითა მიერ თვისითა... რომელმან შექმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ ძალითა მიერ თვისითა“ (იერ.

⁶⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 201

⁶⁹ შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, ტფ., 1712, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ, ტფ., 1937, გვ. სპავა

⁷⁰ იქვე, გვ. 202

10,12); „ვითარმედ მე შევექმნე ქუეყანა და კაცი, ძალითა ჩემითა დიდითა და მკლავითსა მიერ ჩემისა“ (იერ. 27,5) „რამეთუ შენ დაჰბადნე ყოველივე და ნებითა შენითა იყვნეს და დაებადნეს“ (გამოცხ. 4,11).

რუსთაველი ხშირად მიმართავს ღმერთის ნაცვალსახელს – „შემოქმედი“:

„თმოზა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვჰკადრე სიტყვა სამუდარი;“

„ყმამან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა;“

„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა“.

„ან რა მესმა, შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე“.

ამ მომენტში რუსთაველი რომ ბიბლიას ემყარება, დაასაბუთა ვ. ნოზაძემ შესაბამისი პარალელების მოხმობით: „ღმერთი შემოქმედი შენი და შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა“ (ესაია, 51,13); „მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქუეყანისა, ხილულთა და არა ხილულთა“. ვ. ნოზაძის მიხედვით, როდესაც ვინმე უწოდებს ღმერთს „შემოქმედი“, იგი სრულებით გარკვევით ემიჯნება და უარსა ჰყოფს ნეოპლატონიზმს, რომელსაც „შექმნა“ არ სწამს. ამიტომ ყველა დებულება, რაც წარმოდგენილია „ვეფხისტყაოსანში“ ცნებით „შემოქმედი“ ან მისი შესატყვისობით, არ შეიძლება ნეოპლატონური იყოს.⁷¹

„შემოქმედს“ უკავშირდება შესიტყვება „არსთა მხადი“. გავიმეოროთ: „ყმამან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, არსთა მხადსა“. გამოთქმას ასე განმარტავდნენ: მხადი-გამჩენი (დ. კარბელაშვილი); მხადი-შემქმნელი (იუსტ. აბულაძე); მხადი – არსებათა სიცოცხლედ მომყვანი, ქვეყნად გამჩენი (აკ. შანიძე). ვ. ნოზაძე ეთანხმება გახმოვანებულ კომენტარებს: არსთა მხადი არის შემოქმედი, იგი არის ღმერთი დამბადებელი.⁷²

⁷¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 203

⁷² იქვე, გვ. 204

„გაყრა ხორცთა და სულისა“

ვ. ნოზაძე დაკვირებებს განაგრძობს „ვეფხისტყაოსნის“ „ხორცსა“ და „სულზე“. ბიბლიაში „ხორცი“ სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი, ქართულ ბიბლიაში ნათარგმნიაო რგვარად – „ხორცნი“ და „ხორციელნი“. ბიბლიაში მას აქვს გვამის, ტანის მნიშვნელობა, აგრეთვე, ტანთან დაკავშირებული მისწრაფებანი. ციტირებულია ბიბლიიდან ადგილები, სადაც „ხორცია“ გამოყენებული.⁷³ „ამისათვის განიხარა გულმან ჩემმან და ჰგალობდა ენა ჩემი უფროსლა და ხორცთა ჩემთა დაიმკვიდრონ სასოებით“ (ფს. 15,9); და ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოჰსწყვიდნენ ხორცნი, ხოლო სულისა ვერ ხელენიფების მოკლვად: არამედ გეშინოდენ მის უფროს, რომელი შემძლებელ არს სულისა და ხორცთა წარწყმედად გენიასა შინა“ (მათე, 10,28).

„ვეფხისტყაოსნიდან“ ვ. ნოზაძის მიერ ციტირებულია ტაეპები:

„ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“;

„ცოცხალ ვიყო, შენი ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაჰყო, თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო“.

ორივე შემთხვევაში საკითხი ფიზიკურ სიკვდილს ეხება: ხორცთაგან სულის გაყრა არის გვამიდან სულის მოცილება – ეს არის სიკვდილი. კიდევ ერთ ტაეპზე მახვილდება ყურადღება:

„მე სიტყვასა ერთსა კკადრებ პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

პირველად მარჯორი უორდროპმა და შემდეგში სხვა მკვლევარებმაც შენიშნეს: ამგვარი გამონათქვამი პლატონთან არ მოიპოვებაო. თუმცა ვ. ნოზაძეს მიაჩნია, რომ პლატონის მიხედვით, „ვეფხისტყაოსნის“ ეს დებულება შეიძლება განიმარტოს: „სიცრუე და ორპირობა არის სიავე, ბოროტების გამომჟღავნება... ბოროტება იმ ფაქტით წარმოსდგება, რომ გვამში, ხორცთა

⁷³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 207

შინა მყოფ სულს ხორცი დასჯაბნის, სულზე ხორცი იმარჯვებს. აქედან იმ აზრის დასკვნაც შეიძლება, რომ ეს ბოროტება ვნებს ხორცს და შემდეგ სულს. ამით გამართლებულია ავთანდილის ნათქვამი: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.⁷⁴

„რომელმან“

საგანგებოდ გვინდა „ვეფხისტყაოსნიდან“ კვლავ გამოვიხმოთ პირველი სტროფი:

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

სტროფის ვახტანგ მეექვსისეულ კომენტარს ზემოთ შევვხვეთ და კვლავ გავიმეორებთ: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა: ქუეყანასა მისცა ძალი თვისით ძლიერებით და ზეციდამ სული ცხოველი მოჰბერა რომელნიც მყოფნი ვართ: ხოლო მრავლის ფერის შემკობით კაცთა მისცა სოფელი და ყოველი ხელმწიფობა, ვითარცა იტყვის პავლე ზე გარდამ არს: აგრეთ ესეც ამას უბნობს, რომე ღმრთისაგან არის ყოვლი ხელმწიფება იმავ ღმრთის მიმზგავსებულობით“.

პირველ რიგში ვიტყვით, რომ ვახტანგი სტროფის ერთ-ერთ წყაროდ პავლე მოციქულის ნათქვამს ასახელებს. ცნობილია კ. კეკელიძის მიერ მოტანილი პარალელები ბიბლიიდან, სადაც გამოკვეთილია პოემის პირველი სტროფის აზრითა და ფრაზეოლოგიით „დაბადების“ წიგნის გამეორება.

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფს მრავალმხრივი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს, რომელთაგან გამოვყოფდით უპირველესს: სამყაროსა და ადამიანის ღმერთის მიერ შექმნის ბიბლიური ტექსტის აზრობრივ-ფრაზეოლოგიური გამეორებით

⁷⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 208-209

(ფაქტიურად გალექსვით) რუსთაველმა თავიდანვე მიანიშნა მკითხველს: სამყარო და ადამიანი შექმნილია ერთარსება ერთი ღმერთის ანუ სამების მიერ, ანუ ბიბლიურ-ქრისტიანული ღმერთის მიერ, რადგანაც რაც არის მამა, იგივეა ძე, რაც არის ძე, იგივეა სულიწმიდა.

ამ ქრისტიანული დებულების გაზიარებით რუსთაველი იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მრავალჯერ მოხმობილი ღვთაების ხატება ბიბლიურ-ქრისტიანულია, რომ პოემა სწორედ ქრისტიანული სულისკვეთებითაა გამსჭვალული და მასში სხვა ღმერთის ძიება ამაოების ტოლფასია ერთი სიტყვით, რუსთაველს მკითხველი პირველი სტროფიდანვე შეჰყავს ქრისტიანული მოძღვრების სამყაროში. აქედან გამომდინარე, არც იდგა პოემაში საჭიროება ქრისტეს, „სამების“, ღვთისმშობლის, წმინდანების დასახელებისა. მართალია, ქრისტე-მაცხოვარი სიტყვა-სიტყვით არ იხსენიება ნაწარმოებში, მაგრამ ხომ გვაქვს მისი ორბუნებოვნების გამომხატველი სიმბოლური თქმანი: „მზიანი ღამე“, „უუამო ჟამი“, ასევე, „სამების“ გამომსახველი „ერთარსება ერთი“ და ა. შ.

პირველი სიტყვა „რომელმან“ რუსთაველს გამოყენებული აქვს ღმერთის ნაცვალსახელის მნიშვნელობით. იგი ერთ-ერთია ღმერთის მრავალ სინონიმთაგან, რაც ბიბლიაში და სასულიერო მწერლობაში მოგვეპოვება. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით, „რომელმან“ არ არის შემთხვევითი ლექსიკური ერთეული. იგი ჰიმნოგრაფიაში შემუშავებულია, როგორც ჩვეულებრივი ლექსიკური ტრადიცია ღვთაების გამოსახატავად, რაც პირდაპირ მის სინონიმად გადაზრდილა. მკვლევარმა გაარკვია: „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სტროფის „რომელმან“-ით დაწყება ერთგვარ პოეტურ ხერხად ქცეულა მთლიანად ჰიმნის აგებისათვის, რითაც წინასწარ განსაზღვრულია ასეთი ჰიმნების შინაარსი და კომპოზიცია“. ⁷⁵

ამ თვალსაზრისის არსი შესაძლოა „ვეფხისტყაოსანზეც“

⁷⁵ გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 35

გავავრცელოთ რელიგიური ასპექტით, რომ ამ გენიალური საერო თხზულების „რომელმან“-ით დაწყებით თითქოს წინასწარ განსაზღვრა რუსთაველმა „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანული პრინციპებით გაჯერების საფუძველი.

მართალია, „რომელმან“ ჰიმნოგრაფიაში შემუშავებულია, როგორც ჩვეულებრივი ლექსიკური ტრადიცია ღვთაების სინონიმად, მაგრამ გ. იმედაშვილი არ აზუსტებს, თუ საიდან შემოვიდა ეს სიტყვა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. მისი უშუალო წყარო ძველი ალექსის ნიგნია. სინას მთაზე გამოცხადებისას ღმერთი ეუბნება მოსე წინასწარმეტყველეს: „მე ვარ იგი, რომელი ვარ“. ე. ი. უფალი თავის თავს უწოდებს „რომელი“. ეს ცნება „სინურ მრავალთავში“ ქრისტეს ნაცვალსახელია: „რომელი წმიდისა და ტრედისა მარიამისაგან იშვა“, „რომელი – იგი ცით იყო, რამეთუ ქრისტე მოსულად იყო ზეცით“.⁷⁶

„რომელი“ (როგორც ღმერთის ნაცვალსახელი) მოთხრობითი ბრუნვის ფორმით („რომელმან“) ხშირად ფიგურირებს ბიბლიაში: „რომელმან ქმნა ცანი გულისხმის-ყოფით... რომელმან დაამტკიცა ქვეყანა წყალთა ზედა“ (ფს. 135, 50); „რომელმან ქმნა ცანი და ქვეყანა“ (ფს. 145,6). „ვეფხისტყაოსანში“, პირველი სტროფის გარდა, სხვაგანაც ჩანს „რომელი“: „რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა (ავთანდილის ლოცვა); „რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა“ (ასმათის მიმართვა ღვთაებისადმი).

აღსანიშნავია, რომ სიტყვა „რომელმან“ ჰიმნოგრაფიაში გამოყენებულია ღვთისმშობლის ნაცვალსახელად. ბაგრატ მეოთხის მეუღლის შორენა დედოფლის იამბიკო, რომელც მიძღვნილია ღვთისმშობლისადმი, ასე იწყება: „რომელმან ეგე ევას მიუზღვე ვალი“...

⁷⁶ სინური მრავალთავი, ავ. შანიძის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 46, გვ. 226

„ზეგარდმო არსნი“

მონოგრაფიაზე მუშაობისას, ბუნებრივია, ვ. ნოზაძის ყურადღების მიპყრობა პოემის პროლოგის პირველი სტროფის მეორე ტაეპისადმი: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“; „ზეგარდმო“ პოემაში სხვაგანაც მოგვეპოვება: „ღმერთმან მოგვხედნა თვალითა ზეგარდმო მოსახედითა“ (შდრ. „უფალსა არსთა მხედსა“); „მე ვერა გიყო, ნაცვალსა ღმერთი გარდიხდის ციერი, ზეგარდმო მისი შემოგზლოს მუქაფა ჩემ-მაგიერი“. რუსთველური „ზეგარდმოს“ ჰიმნოგრაფიულ წყაროზე გ. იმედაშვილმა მიუთითა.⁷⁷ „მეფესა ზეგარდმო გამორჩეულსა“; „ალივისნეს ზეგარდმო საღმრთოესა სულისა სიბრძნითა“ (მიქელ მოდრეკილი).

სულხან-საბა ორბელიანიდან მოკიდებული „ზეგარდმო“ განიმარტება ასე: „მალლიდან“, „ზემოდან“, „ზევიდან“. ეს თავისთავად გულისხმობს – „ზეციდან“ ანუ ღვთის სამყოფელიდან, ე. ი. მეცხრე ციდან. პოემაში „ზეგარდმოს“ მოსდევს „არსნი“. როგორ უნდა გავიგოთ რუსთაველისეული გამოთქმა – „ზეგარდმო არსნი“, როგორ უნდა აღვიქვათ იგი – წინადადების ცალკეულ წევრებად თუ შესიტყვება – სინტაგმად. ვფიქრობ, ამ უკანასკნელი გაგებით.

ვ. ნოზაძემ პირველთაგანმა დაარღვია ტრადიციული შეხედულებანი და „ზეგარდმო არსნის“ ბუნებაში ანგელოზების სახე დაინახა. თუმცა იქვე გულწრფელად აღიარებს, რომ კონცეფციის სისწორეში ბოლომდე დარწმუნებული არ არის: „მაინც და მაინც ასეთი განმარტების სისწორეში დარწმუნებული არა ვარ, მაგრამ თუ ამ ახსნას მივიღებთ, მაშინ ლექსის აზრი სხვა იქნება – ზეცით მყოფნი არსნი ღმერთმა ზეცით მონაბერი სულით ყვნა – ე. ი. შექმნაო ანგელოზები“.⁷⁸

ვ. ნოზაძეს აქვე დამოწმებული აქვს ბასილი დიდის ნათქვამი დაბადების ექვსთა დღეთა შესახებ: ანგელოზნი არიან შე-

⁷⁷ გ. იმედაშვილი, „ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 38

⁷⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 211

ქმნილნი სამყაროს შექმნამდე, უწინარეს დაბადებისა – შექმნა ღმერთმან ქმნილებანი: გონებრივი ნათელი, გონებრივნი და უხილავნი ბუნებანი და მთელი სამკაული გონებრივ განსაჭვრეტ ქმნილებათა. ანალოგიური შეხედულებანი ამოუკითხავს ვ. ნოზაძეს საბა სვინგელოზის (XIII) ნააზრევში: „სიტყვითა უფლისაჲთა ცანი დაუმტკიცნეს და სულისა პირისა მისისაჲსა ყოველივე ძალა მათი“; „სიტყვითა შენითა, უფალო, ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისაჲსა ყოველი ძალი“. სწორად შეუნიშნავს ვ. ნოზაძეს, რომ „ძალი მათი“ და „ყოველი ძალი“ გულისხმობსო ანგელოზებს.⁷⁹ ერთი სიტყვით, „ზეგარდმო არსნი“ და „ყოველი ძალი“ უცილობლად ანგელოზებს ნიშნავს.

საკითხზე მსჯელობის დასასრულს ვ. ნოზაძე შენიშნავს: „თუ ჩემი მოსაზრება გაზიარების ღირსია, ამ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისის პირველ შაირში დახატულია ვეებერთელა სურათი დაბადება-შესაქმისა და ეს დაბადება წარმოდგენილია: 1. ხილული მსოფლიოს შექმნით; 2. არახილული მსოფლიოს (ანგელოზთა) შექმნით⁸⁰ ჩვენი მხრიდან დავსძენდით, რომ ეს მოსაზრება გაზიარების ღირსია.

„ანგელოზი“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „დესპანს“, „მაუნყებელს“. ის არის ღვთის ნების აღმასრულებელი და გამომცხადებელი წმიდა უსხეულო სული.⁸¹ მოვუხმოთ VIII საუკუნის ჰაგიოგრაფის იოანე საბანისძის კომენტარს: „ანგელოზი ეწოდება „რამეთუ ერქმის მას წინასწარმეტყველისა მიერ „დიდისა ზრახვისა ანგელოზი საკვირველი, რომელი მამისა მიერ ჩუენდა მხსნელად მოვიდა“.

ღვთისმეტყველებაში ანგელოზების ნაცვალსახელად დამკვიდრდა „ძალნი ზეცისანი“. „მიუწდომელ არს და დაფარულ ძალთაგან ზეცისათა“. იგი „ვეფხისტყაოსანშიც“ თავჩენილია: „ცის ძალთა დასი“. აქ იგულისხმება პეტრე იბერიელის (ფსევდო – დიონისე არეოპაგელის) მიერ ანგელოზების დაყოფა სამ

⁷⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 211-212

⁸⁰ იქვე

⁸¹ მცირე საეკლესიო ენციკლოპედია, შეადგინეს გვ. კოპლატაძემ და გრ. რუხაძემ, კრებულში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, II, თბ., 2005, გვ. 111

დასად: უმაღლესი იერარქია: სერაფიმი, ქერობიმი, საყდარი; საშუალო იერარქიად: უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი, დაბალ იერარქიად: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი.⁸²

ბიბლიის მიხედვით, ანგელოზები ხშირად ეცხადებიან ადამიანებს, მათი ხმა ესმის კაცთა, ძილში ეჩვენებიან, ერევან ადამიანთა ყოფაში, საქმიანობაში. „ზეგარდმო არსნის“ ანგელოზებად დასახვა, საშუალებას გვაძლევს, (რუსთაველის დახმარებით) გავერკვეთ იმაში, თუ როდის შექმნა ღმერთმა („რომელმან“) ანგელოზები. გამოდის, რომ ეს მოხდა ღვთაების შემოქმედების მეორე დღეს ანუ სამყაროს შექმნის დღეს. პირველ დღეს ხომ ღმერთმა ნათელი შექმნა, მაგრამ არა ფიზიკური, არამედ სულიერი, საღვთო ნათელი. ღვთისმეტყველნი გვარწმუნებენ, რომ ღმერთმა ანგელოზები შექმნა სამყაროს შექმნამდე. ცხადია, აქ უნდა იგულისხმებოდეს უხილავი სამყარო, სულიერი სამყარო და არა ხილული.

რუსთაველი ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ღმერთმა, სამყაროს შექმნასთან ერთად, გააჩინა ანგელოზები („ზეგარდმო არსნი“), როგორც წმიდა უსხეულო სულები: „სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. აქ უხილავი ზეცა იგულისხმება და არა ფიზიკური თუ ხილული. ეს არ ნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხრიდან ბასილ დიდის შეხედულების გაუთვალისწინებლობას, – ღმერთმა ანგელოზები სამყაროს შექმნამდე გააჩინაო. ცხადია, აქ უნდა ვიგულისხმოთ ფიზიკური სამყარო. რუსთაველს თავისი რელიგიური მრწამსი ამოძრავებდა „დაბადების“ წიგნზე დაყრდნობით – აღნიშნული საკითხების დადებითად გადაჭრას, ტრადიციული თვალსაზრისებისაგან განსხვავებით, რუსთაველის ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობის გასაცნობიერებლად ანგარიშგასანევი მნიშვნელობა ენიჭება.

⁸² პეტრე იბერიელი (ფსევდო – დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 130-131

„სახე ყოვლისა ტანისა“

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის მეორე სტროფის დასაწყისი ტაეპი: „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, გამხდარა ვ. ნოზაძის დაკვირვების საგანი. ბიბლიური ნყაროების, დიონისე არეოპაგელის ნააზრევის, „ბალავარიანის“ გათვალისწინებით მკვლევარი დამაჯერებლად ამტკიცებს, რომ დამონმებული ტაეპის შინაარსი ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიის დებულებაა და აქ „არაბული არისტოტელობა“ არაფერ შუაშია. მან მიუღებლად სცნო აღნიშნულ ტაეპთან დაკავშირებით მ. გოგიბერიძის კონცეფცია, რომელიც საანალიზო სტრიქონს არისტოტელურად მიიჩნევდა: „ავიცენადან დაწყებული არაბული ფილოსოფია ასწავლიდა, რომ „ტანი“, ე. ი. მატერია არ არის ღმერთის მიერ შექმნილი, იგი არის სულის ემანაცია (როგორც ნეოპლატონიზმი ამტკიცებდა). მატერია ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება. ღმერთმა მხოლოდ ფორმა, ე. ი. ტანის სახე შექმნაო. ეს იყო ამავე დროს, – განაგრძობს მ. გოგიბერიძე, – ნამდვილი არისტოტელე – „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკის“ ავტორი საშუალო საუკუნეების მანძილზე იყო ერთადერთი მსოფლმხედველობა, რომელიც შეიძლებოდა საფუძვლად დასდებოდა რუსთაველის მსოფლმხედველობას, ეს იყო არაბული არისტოტელიზმი, იმ ეპოქის მატერიალურ-მონისტური მსოფლმხედველობა“.⁸³

ლოგიკურია და სამართლიანი ვ. ნოზაძის კრიტიკა აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით. „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ მ. გოგიბერიძემ ფაქტიურად მონყვიტა პირველი სტროფის შინაარსს, სადაც საუბარია ღმერთის მიერ სამყაროსა და ადამიანის შექმნაზე. ეს შინაარსი მომდევნო სტროფში გადადის, სადაც ნათქვამია, რომ ღმერთმა თავისი ნებით შექმნილ საგნებს მისცა ფორმა, სახე („სახე ყოვლისა ტანისა“). ვ. ნოზაძის კომენტარის მიხედვით, პირველ სტროფში საუბარია „შექმნაზე“, „დაბადებაზე“, სწორედ მატე-

⁸³ მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრინი, პრელუდიები, გამოსცა ი. მეგრელიძემ, თბ., 1961, გვ. 25

რიის შექმნაზე, რაც „არაბული არისტოტელიზმის ნატურალისტურ-მონისტური მსოფლმხედველობის“ თანახმად. ღმერთს არ შეუქმნია, ვინაიდან ამ თვალსაზრისით „ყოველთვის იყო და ყოველთვის იქნება“.⁸⁴

ქვემოთ გავიმეორებთ ვ. ნოზაძის მიერ დამონმებულ ნიმუშებს ქართული ბალავარიანიდან და არეოპაგიტიკიდან: „და-
ლაცა თუ ვერ ვიხილე შემოქმედი ჩემი, უწყი, რამეთუ მან (ღმერთმან) დამბადა, ვითარცა უნდა და გამომსახა, ვითარცა ენება, თვინიერ კითხვისა ჩემისა“.⁸⁵ „ცხოვრება ჩვენი სახიერების სახიობით დაჰბადოს და სახედ დასაბამისა მით სიკეთითა ღმრთის სახეობა ჩვენი დაჰსახოს“.⁸⁶

„ღმრთისა სწორნი“

„გამოპარვით წამოსლვითა ღმრთისა სწორნი მოვიმდურენ“. ამ ტაეპით დაინტერესება ვ. ნოზაძის მხრიდან გაგრძელება იმის მტკიცებისა, რომ რუსთაველის ღმერთი ქრისტიანულია. ეს ტაეპი ღმერთისა და მეფის სწორობის ჩვენებაა. ამაზე საუბრის გაგრძელებამდე, როგორც სჩვევია ავტორს, გარკვეულია სიტყვა „სწორის“ სხვადასხვა მნიშვნელობით ხმარების ფაქტები: არითმეტიკული, გეომეტრიული, სოციალური და ა. შ. სულ სხვა ამბადაა მიჩნეული, როდესაც საქმე ეხება ღმრთისა და მეფის სწორობას. დამონმებული სტრიქონის მიხედვით, „ღმრთისა სწორნი“ არიან როსტევან მეფე და მისი ერთადერთი ასული თინათინი.

საინტერესო კვლევა უნარმოებია ამ უბადლო რუსთველოგს „ღმრთისა სწორის“ წყაროების გამოსავლინებლად. ეს წყაროებია: ბიბლია, სპარსული, ეგვიპტური, ბიზანტიური სი-

⁸⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 215

⁸⁵ ბალავარიანის ქართული რედაქციები, გამოსცა ილ. აბულაძემ, აკ. შანიძის რედაქციით, თბ., 1957, გვ. 70

⁸⁶ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 177

ტყვიერი კულტურა.⁸⁷

ბუნებრივია, ამჯერად გვანტიერებს კონკრეტულად ქართული წყაროები. მანამდე ვუხმოთ ვახტანგ მეექვსის განმარტებას – „ღმრთისგან დიდად ცხოველი“, ჭეშმარიტად ბრძანებს – „ეს ნურვის უცხოოდ გიჩნსთ მეფე რომ ღმრთად ცხოველად უთქვამს, განა მართლა ღმერთად უთქვამს, მაგრამ ქვეყნად ფილოსოფოს მეფენი ცხოვლად და ღმერთად დაუნერიათ“.

როდესაც ვსაუბრობთ ქართულ წყაროებზე, მხედველობაში მიღებული თამარ მეფის დასახვა ღვთის სწორ არსებად „ქართლის ცხოვრებაში“: „მიიცვალა დედოფალი (ბურდუხან), დედა თამარისი, სწორი ძისა ღმრთისა დედისაჲ“; „სამებისა თანად იხილვების ოთხებად თამარ“..., თამარ მეფე, „მზეთა მზე, ნათელი ნათელთა, ტახტი უმანკო, მსგავსი ქრისტესი“; „ღმრთისაგან ღმერთქმნილნი დავით და თამარ“.⁸⁸ ნიმუშები მოტანილია ჩახრუხადის „თამარიანიდან“, სადაც თამარი წოდებულია „თანგამწყოდ ძისა, სწორად მამისად“.

ვ. ნოზაძე თვლის, რომ „ღმრთისა სწორ ღმრთისა“ და მეფე-ღმერთი, როგორც სახელი, ბიზანტიის გავლენით არის გავრცელებული საქართველოში და შესულია „ვეფხისტყაოსანშიც“: „მისალამე“, „ფატმან“ – მითხრეს – „ბრძანებაა ღმრთისა სწორთა“; „ქართველთა ღმრთისა დავითის“, ავტორის დასკვნით: „დებულება „ღმრთის სწორობისა“, „მეფის ღმერთობისა“ არის ქრისტიანული და... მას ქართულ სასულიერო და საერო მწერლობაში, ბიზანტიურ საკარისკაცო ცხოვრებაშიც და „ვეფხისტყაოსანშიც“ გავრცელებული... ეს დებულება ერთ მიზანს ემსახურება: განამტკიცოს მეფობის პრინციპი და ქართულ ფეოდალურ პირობებში მეფის უზენაესობა აღიაროს და მას მტკიცე საძირკველი ჩაუდგას“.⁸⁹

საკითხზე მსჯელობისას ვ. ნოზაძე მხედველობიდან უშვებს

⁸⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 118-122

⁸⁸ ქართლის ცხოვრება, II, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 25, 51, 53

⁸⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 222

ქართველ მეფე-ბაგრატიონთა ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველიდან წარმომავლობის იდეას. ქართველ მეფე-ბაგრატიონთა მიჩნევა დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლებად წერილობით პირველად დასტურდება „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“: „დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად ნოდებულო ხელმწიფო“. ბაგრატიონთა პირველ წინაპრად ბიბლიური დავითის აღიარება ფიქსირდება სუმბათ დავითის ძის მათიანეში, „მატიანე ქართლისა“-ში. საყურადღებოა ბერძნული საისტორიო წყარო, რომელიც ეკუთვნის ბიზანტიის იმპერატორს კონსტანტინე პორფიროგენეტს (912-952). ეტყობა, იგი ნასაზრდოებია ქართული წყაროებით, როცა აყალიბებს კონცეფციას ქართველ ბაგრატიონთა დავით წინასწარმეტყველთან ნათესაობის შესახებ.⁹⁰

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ქართველ ბაგრატიონთა ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველიდან წარმომავლობის იდეა გიორგი მერჩულეს ცნობაზე (951 წ.) ადრე დასტურდება. მხედველობაშია მიღებული 818 წლით დათარიღებული ოპიზის ტაძრის ბარელიეფი, რომელიც ასე გამოიყურება: ოქროცურვილ ტახტზე ზის ისეო ქრისტე, მის მრაცხნივ დგას დავით წინასწარმეტყველი, მარჯვნივ კი აშოტ კურაპალატი.

ბუნებრივია, ქართველ მეფე-ბაგრატიონთა დასახვა დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლებად განპირობებული იყო ღვთისსწორობის (იზოთეიზმი) იდეის განხორციელებით. თეოლოგიურად იესო ქრისტე არის ხორციელი მემკვიდრე დავით წინასწარმეტყველისა (ფსალმუნთმგალობლისა და ებრაელთა მეფისა). სახარება ხომ მაცხოვარს დავითის ძეს უწოდებს („ქრისტე ძე დავითისა“). ასევე, ბაგრატიონთა გამოცხადება დავით ფსალმუნთმგალობლის შთამომავლებად იმთავითვე გულისხმობდა ხორციელად მათ გათანაბრებას ქრისტესთან. ამ იდეოლოგიის დამფუძნებელნი თანამემამულეებს (და მომავალ თაობებსაც) შთააგონებდნენ, რომ ბაგრატიონები სამეფო ტახტის მფლობე-

⁹⁰ კონსტანტინე პორფიროგენეტი, სახელმწიფო მოწყობის შესახებ, გეორგიკა, IV, თბ., 1973, გვ. 27

ბელად გვევლინებიან არა თავიანთი დამსახურებით თუ მიზან-სწრაფულობით, არამედ ხელმწიფედ ღვთის მიერ არიან გაჩენილნი და უფლებრივად უფალთან გათანასწორებულნი, ღვთის სწორ არსებად გამოიყურებიან, ვინაიდან ისინი და მაცხოვარი ერთი ძირიდან – ბიბლიური დავითიდან მოდიან.

ამ იდეოლოგიის გამომხატველია „ვეფხისტყაოსანიც“:

„მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“;

„თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია“;

„გამოპარვით წამოსვლითა ღვთისა სწორნი მოვიმდურვენ“.

ასე რომ, XII საუკუნის ქართული იდეოლოგიური აზროვნების ფონზე ავთანდილს (იგივე რუსთაველს) არაბთა მეფე როსტევენი და მისივე თანამეფე ანუ ასული თინათინი (ალეგორიულად იგულისხმება ქართველი მეფე ბაგრატიონები, მამა-შვილი გიორგი მესამე და თამარი) წარმოუდგენიათ ღვთის სწორ არსებად.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გავრცელებულ კონცეფციასაც ვერ ავუვლით გვერდს: ისტორიოგრაფიაში მოცემული მითითებები იმასთან დაკავშირებით, რომ ქართული საგვარეულოების უცხოური წარმოშობა შორი წარსულიდან მომდინარეობდა, გვარის ძლიერების, მორჩმულობის, განათლებულობისა და კეთილშობილების დამადასტურებელ მოვლენად ითვლებოდა. ამის ნათელსაყოფად მრავალი ფაქტი მოიპოვება. უკვე ნახსენები ქართველ ბაგრატიონთა ბიბლიური დავითიდან წარმომავლობის გარდა, მხედველობაშია მიღებული ორბელიანთა ჩინეთიდან მომდინარეობის თეორია. იგივე ითქმის მხარგრძელებზე (სპარსეთის მეფეების საგვარეულოდან), წერეთლებზე (დაღესტანური), ციციშვილებზე (იტალიური), ფალავებზე (ჯიქეთური), შარვაშიძეების შირვან-შაჰებიდან წარმოშობის თაობაზე.⁹¹

როგორც შენიშნულია, ქართული იზოთეიზმი (ღვთისწონობის იდეა) მსოფლიო იზოთეისტური პროცესის განუყოფე-

⁹¹ ო. ჭურლუა, სიტყვა ფიქრის სხეულია (წერილები და გამოკვლევები), თბ., 1992, გვ. 257

ლი ნაწილია, რაც განსაკუთრებით გამოაშკარავდა ბაგრატიონთა დინასტიის იზოთეიზმის მაგალითზე.⁹² ბოლოს იმის თქმა გვინდა, რომ ქართული იზოთეიზმის აღმოცენება უშუალოდ გადახლართულია ჩვენს სამშობლოში ეროვნული იდეის აღზევებასთან, რომლის საწყის ეტაპს ეპოულობთ „აბოს წამებაში“, სადაც პირველად გამოვლინდა ბერძნებთან მეტოქეობის იდეა, რომლებიც ქართველებს „ბარბაროსებად“ მოიხსენიებდნენ: აქვე უნდა დასახელდეს ჩვენი ქვეყნის გამოცხადება ღვთისმშობლის წილხვედრად (IX ს.), ქებაჲ ქართულისა ენისა“-ის (X ს.) მესიანისტური იდეა და ა. შ.

საინტერესოა, რომ XVIII საუკუნის დიდი ქართველი პოეტი დავით გურამიშვილი გამოხმაურებია IX-XII საუკუნეებში აღმოცენებულ და განვითარებულ იზოთეისტურ იდეას: ამით მის განახლებას ლამობს თავის ეპოქაში დროის მოთხოვნილებისამებრ:

„ორთა მათ ჩემთა უფალთა ერთად უხსენე გვარია,
თუმცა ძირთაგან შორს იყვნენ, შრტოდ ახლოს მონაგვარია.
ერთი დავითის ძედ თქმული, რომელმან ივნო ჯვარია,
მეორე ვახტანგ მეხუთე (იგულისხმება ვახტანგ VI) ქართველთა მეფედ მჯდარია“.

დ. გურამიშვილი ბაგრატიონი მეფის ბიბლიური დავითის სახლიდან წარმომავლობას სიმბოლურ-ალეგორიულ სამოსელში ახვევს. აქ ვეცნობით „ძირის“ და „შრტოს“ სიმბოლიკას, რასაც სხვა სტროფშიც იმეორებს პოეტი:

„იგი არს იმ შრტოს ძირი და მისივე შენაერთები,
დავითს მოჰბმია, რომელსა თავზედ ეპოხა ზეთები“;
„გაშინჯე, სახით ვინც მე შრტოდ გითხარ, მოჰბმია თუ რასა“.

ცხადია, ქართველ მეფე-ბაგრატიონთა დინასტიის ბიბლიური დავით წინასწარმეტყველის სახლიდან წარმომავლობას საერთო არაფერი გააჩნია სინამდვილესთან. ეს იყო წინას-

⁹² ბ. კუპატაძე, იზოთეიზმის ისტორიული საფუძვლები და ბაგრატიონთა დინასტია, ჟურ. „არტანუჯი“, I, თბ., 1994, გვ. 35

წარგანზრახვით შეთხზული ლეგენდა, რაც ემსახურებოდა ბაგრატიონების ავტორიტეტის ამაღლებას და სამეფო ტახტზე გამაგრება-განმტკიცების საქმეს. მათივე ღირსების გასაიდუმლებლად და შარავანდედით შესამოსად გამყარდა იდეა მეფეთა ღვთისწილობისა, თამარ მეფე სამების ოჯახში განეწივინა.

ასე უპოვია გამოცხილი XII საუკუნის ქართულ იზოთეისტურ იდეას „ვეფხისტყაოსანში“.

„ტკბილნი მისნი წყალობანი“

„ვეფხისტყაოსანში“ უფლისგან ბოძებული წყალობა ბევრჯერ არის მოხსენიებული. უამრავი ნიმუში ამოუწერია პოემიდან ვ. ნოზაძეს. ორიოდ მაგალითს ჩვენც გავიმეორებთ: „ტკბილნი მისნი წყალობანი“... „მაგრა ღმერთმან მოწყალემან“... „ორი მისი მოწყალება დღესცა მომცა“... წყაროები დაძებნილია ბიბლიაში: „წყალობითა უფლისათა სავსე არს ქვეყანა“ (ფს. 32,5); „უფალო, ზეცას არს წყალობა შენი“ (ფს. 23,5); „რამეთუ შენგან არს წყარო ცხოვრებისა... და მომფინე წყალობად შენი“ (ფს. 33,10-11).⁹³

ვ. ნოზაძე წერს: „ვეფხისტყაოსანში“ წყალობა ხშირად არის ნახსენები და იგი არის ღმერთისაგან ბოძებული. წყალობა დამოკიდებულია ღმერთის ნებაზე და ამასვე ეკუთვნის აგრეთვე დებულებანი: „ღმერთმან ქნას“, „ნუ გეშის“, „ღმერთი უხვია“, „ღმერთი მას მისცემს“, „არ გასწირავს“ და სხვა აქვე გარკვევით უნდა აღინიშნოს, – განაგრძობს ვ. ნოზაძე – რომ ცნებანი: „წალილი“, „წყალობა“, „ნუ გეშის“, „ღმერთი მას მისცემს“ და სხვა ამგვარი თქმა ნეოპლატონიზმს არ გააჩნია. ესენი ნეოპლატონიზმის ლექსიკონს არ ეკუთვნიან და ქრისტიანულ რწმენაში ჩვეულებრივნი არიან“.⁹⁴

ვ. ნოზაძეს დაკვირვებები უწარმოებია და ქრისტიანული

⁹³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 228-229

⁹⁴ იქვე, გვ. 230

საფუძვლები აღმოუჩენია ისეთ რუსთველისეულ გამოთქმებზე, როგორიცაა: „მსგავსი ყველაჲ მსგავსსა შობს“, „ვინ გაგავსო“; „ენებოს ღმრთისა წადილსა“; „ნუ გეშის, ღმერთი უხვია“; „ღმერთმან ქმნას“, „ღმერთი მას მისცემს“; „მშვიდობისა მისცეს გზანი“; „არ განირავს“; „მასვე ძალ-უც განკურნება“; „ღმრთისა სამართალია“; „მართალსა ბრჭესა“; „წაღმართულია“; „გამკითხველო, გამიკითხე“; „რა სასჯელი მომივლინე“; „ობოლთა მღხენელი“; „მიეც გლახაკთა“; „ფიცი აფიცი ღმრთიანი“; „ვიმონმებ ღმერთსა“ და ა. შ.⁹⁵

„ღმერთო“, როგორც დამონმების ფორმა

ვ. ნოზაძეს ყურადღება შეუჩერებია უზენაესი არსებისადმი მიმართვის ფორმაზე – „ღმერთო“. ღმერთის ცნებაზე, ვინაობა – რაობაზე ზემოთ იყო მსჯელობა, მოგვიანებით ეს უებრო რუსთველოლოგი კვლავ მიბრუნებია მას იმის გამოსავლენად, თუ როგორ ფიგურირებს „ვეფხისტყაოსანში“ „ღმერთო“, როგორც დამონმების ფორმა. რამდენიმე ნიმუშს ჩვენც გავიმეორებთ:

„ცოცხალ ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაჰყო“;

„ესე თქვა, თუ: ნეტარ, ღმერთო, ცხადსა ვხედავ, ანუ ბნელსა?“

„დია, ღმერთო, წინაშე ვარ, ესე ჩემგან დადასტურდა“;

„მოვახსენე: „დია, ღმერთო, ბრძანებაა ეგე თქვენი“.

⁹⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 22-224; 225; 226-228; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236-237; 238-239; 240-241

ასევე, ვ. ნოზაძე კვლავ უბრუნდება ავთანდილის ლოცვის ტექსტს, ოღონდ არა ღმერთის ცნების გასარკვევად, არამედ სხვა რაკურსით. კერძოდ, აქცენტი კეთდება ცნებაზე „ლოცვა“. ცხადია, განმარტებისათვის პირველ რიგში მოხმობილია სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“: „ლოცვა ესე გონებით ღვთისა მიმართ აღსვლა, ანდა თხოვა ჯეროვანი ღვთისაგან; ლოცვა არს ვედრება, არამედ ესენიცა განიყოფებიან: რამეთუ ლოცვა არს ლიტონითა სიტყვითა ღვთისა შემწედ მოწოდება, ხოლო ვედრება ცრემლიანითა თვალითა და სიტყვითა“.

გავეცნოთ საეკლესიო ენციკლოპედიის ახსნასაც: „ლოცვა-მორწმუნეთა მიმართვა ღმრთისადმი, რომლითაც იგი აქებს და აღიძებს უფალს, მადლობას სწირავს წყალობისათვის, მის წინაშე აღიარებს და იხანისებს თავის უღირსობას; გამოთქვამს პირად საჭიროებასა და თხოვნას. ლოცვის დროს აუცილებელია სინანულის განცდა, ყურადღება წარმოთქმული სიტყვებისადმი და გულისხმისყოფა მასში გადმოცემული აზრისა“.

ვ. ნოზაძე მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს „ლოცვის“ ბიბლიაში სასულიერო და საერო მნიშვნელობით მოცემულობას. საერო მნიშვნელობის შემთხვევაში „ლოცვა“ არის თხოვნა კაცისადმი: „გლოცავ შენ, განმიტევე“ (ლუკა, 14,18). „ლოცვა“ სასულიერო მნიშვნელობით: „ილოცვიდეთ ჩვენთვისცა“ (ებრ. 13,18).⁹⁶ ავტორი შეგვახსენებს საღმრთო წერილში ლოცვის შესრულების რამდენიმე წესს: „ლოცვა გულისა, ლოცვა გულში“ (II სჯ. 11,13); ლოცვა სიტყვითა ხმა მაღლად ნათქვამი (II, სჯ. 9,36); ლოცვა გულში, მაგრამ ამასთანავე მოძრაობენ ბაგენი, ოღონდ ხმა არ მოისმის (I მეფ. 1,13); ლოცვა ჩიფჩიფით, ჩურჩულთ.⁹⁷

„ქრისტიანულ და მაჰმადიანურ ლოცვაში, – წერს ვ. ნოზაძე, – მიღებულია როგორც უთქმელი, გულითა ლოცვა, ისე ხმა-

⁹⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 241-242

⁹⁷ იქვე, გვ. 242

მაღალი და ჩურჩულით ლოცვა. „ვეფხისტყაოსანშიც“ ვეცნობით ლოცვას ამავე წესით“.⁹⁸ მკვლევრის თქმით, ავთანდილი თავის ლოცვაში რელიგიურ წესს ასრულებს, მიმართვისას ღმერთს კუთვნილ სახელს უწოდებს (მაღალი, უცნაური, უთქმელი, უფალი უფლებათა, მოწყალე, შემწე...). ეს არის სრულყოფილი და შესანიშნავი ლოცვა. ღმერთის აქ ჩამოთვლილ სახელთა წარმოთქმა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში დიდად განათლებულ მორწმუნეს შეეძლო.⁹⁹

ვ. ნოზაძე აქვე სამართლიანად აკრიტიკებს იუსტ. აბულაძეს, თითქოს ავთანდილის ლოცვა ნამდვილი მაჰმადიანის ლოცვა ყოფილიყო. რუსთაველის მიერ მოცემული ეპითეტები ღვთაებისა (მაღალი, უცნაური, უთქმელი, მორჩმული, მფლობელი...) თითქოს ჩვეულებრივი საღვთისმეტყველო ეპითეტებია. მუსულმანების რჯულში, ვ. ნოზაძემ სათანადო მასალების მოშველიებით დაუმტკიცა ი. აბულაძეს, რომ ის შემცდარი იყო: „მაჰმადიანისათვის სავალდებულო სამგზავრო ლოცვას („ისტახარა“) ავთანდილი არ წარმოთქვამს, თავის ლოცვაში ისლამის სავალდებულო წესებს არ ასრულებს. ამნაირად, არაბი ავთანდილის ლოცვა გარეგნულად, ფორმალურად მაჰმადიანური არ არის, ხოლო რაც შეეხება ავთანდილის ლოცვის შინაარსობრივ მხარეს, მისი გამოთქმანი დღესაც ჩვეულებრივნი არიან ქართველ ქრისტიანთა შორის.“¹⁰⁰

ვ. ნოზაძის დაკვრევებით, „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა შორის, ავთანდილის გარდა, არც ერთი განსაკუთრებულ ლოცვას არ წარმოთქვამს, მხოლოდ სიტყვის კადრებით, ხვეწნითა და თხოვნით მიმართავენ ღმერთს: „თმობა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვჰკადრე სიტყვა სამუდარი“; „ვთქვი, თუ: „ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე“; „მე ვკადრე: „ღმერთმან აშოროს მას ყმასა შენი ქმარობა“.

⁹⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 242

⁹⁹ იქვე, გვ. 243

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 243-244

ღმერთის რისხვა

ნაშრომში ყურადღებულია ღმერთის ურთიერთობა ცოდვილთა თუ შემცოდესთან. საუბარია ღვთის რისხვაზე, როგორც სამართლიანობის გამოცხადების სიმბოლოზე. რისხვით ღმერთი სჯის უკეთურთ და ცოდვილთ. კაცი ღმერთს იმ თვისებებს მიანერს, რომელც მისთვის ადვილი წარმოსადგენია. „ვეფხისტყაოსნიდან“ შერჩეულია ის ეპიზოდები, სადაც ღვთის რისხვაა გამოხატული: „ცათა ღმერთი შეარისხეს“; „ღმერთმან ანცა რისხვა მისი ჩემთვის ზეცით გაამეხოს“; „ღმერთმან სიმრგვლეცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა“ და ა.შ. ღმერთი რისხვას ხშირად წყალობად აქცევს: „აქამდის რისხვა მაღალმან ან მოგცა წყალობანი“; „ღმერთმან რისხვა მოაქცია წყალობისა გამოსახვად“.¹⁰¹

„თვალნი ღმრთისანი“

მონოგრაფიაში აქცენტირებულია „თვალნი ღმრთისანი“, ვითარცა გამოხატულება ღმერთის გაჯავრებისა, განწყომისა: „თუ ხორციელი არისცა, თვალნიცა მრისხვენ ღმრთისანი“. ასევე, „თვალნი ღმრთისანი“ კეთილის მიხედვით არის ნახმარი: „ღმერთმან მოგვხედა თვალითა, ზეგარდმი მონახედითა“. რაც მთავარია, მკვლევარს სურს დაამტკიცოს, რომ „თვალნი ღმრთისანი“ და „თვალნი მოსახედითა“ ბიბლიის ლექსიკონიდან არის შეთვისებული.

„ვეფხისტყაოსნისთვის“ მიუღებელია სიცრუე, ორპირობა, ღალატი: „კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად“; „ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყივ ავისა მქმნელია“; „ყოვლი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე ცრუობს“ და სხვ. ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, ტყუილის უარყოფა, სიცრუის დაგმობა განმტკიცებულია მოსეს, ქრისტეს და მაჰმადის რე-

¹⁰¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 247-278

ლიგიებში. მას შესაბამისი საილუსტრაციო მასალები მოაქვს ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან, როგორც უშუალო წყაროდან რუსთაველის პოემისა. იგივე ითქმის ცოდვათა შემსუბუქებაზე. ავთანდილი ასმათს არწმუნებს: „ამად რომე შეცოდება შვიდ გზის თქმულა შესანდობლად“. ეს გამონათქვამი უშუალოდ ემყარება ლუკას სახარებას: „დაღაცათუ შვიდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შვიდ გზის მოაქციოს და გრქვას შენ: შეინანე, მიუტევე მას (ლუკა, 17, 4).

ცოდვა და მონანიება

ვ. ნოზაძე ვრცლად მსჯელობს „ვეფხისტყაოსნის“ ცნებებზე: „ცოდვა“, „შეცოდება“, „შენდობა“. გაანალიზებულია პოემის ის ტაეპები, სადაც ცოდვა-შენდობაზეა საუბარი. გამოტანილია დასკვნები, რომ ხსენებული ცნებანი პოემაში გამოყენებულნი არიან რელიგიურად და პოლიტიკურ-იურიდიულად, თხზულების „ცოდვა“, „შეცოდება“, „შეცოდებული“, „შემცოდე“ – ქრისტიანულნი არიან“.¹⁰²

„ვეფხისტყაოსნის“ „ცოდვანი“ როგორ ჩაივლიდა მონანიების შემეცნების გარეშე. ვ. ნოზაძეს კორექტივი შეაქვს „სინანულის“ სულხან-საბასეულ განმარტებაში, სადაც ეს სიტყვა მხოლოდ რელიგიურ-ზნეობრივი მნიშვნელობით არისო ახსნილი. თუმცა „არსებითად, ამ ზნეობრივი ხასიათის გარდა, მას სულიერი, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს არა მარტო დღეისეული განსჯით, არამედ ძველებურადაც“.¹⁰³ მაგალითისთვის დამონმებულია სახარების ტექსტი:

„და ლა თუ შვიდ გზის შეგცოდოს შენ (ძმამან) და შვიდ გზის მოაქციოს (მობრუნდეს) და გრქვას (გითხრას): ვინანი (შევინანე), მიუტევე (აპატივე) მას“ (ლუკა, 17, 4). ვ. ნოზაძის თქმით, აქ „შეცოდება“ და „ნანვა“ არ არის არსებითად რელიგიური,

¹⁰² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 250-253

¹⁰³ იქვე, გვ. 253

არამედ ძმათა ურთიერთ შორის უკმაყოფილების გამოხატვასთან დაკავშირებული მოვლენაა... ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს ფსიქოლოგიური სინანული, სულიერი მწუხარება და ვაება ავი, არა სასურველი ყოფაქცევისათვის. თუმცა მას, რასაკვირველია, სარჩულად მაინც რელიგიური საბაბი გააჩნია.¹⁰⁴ მაგრამ როდესაც ლაპარაკია, – განაგრძობს მკვლევარი, – რელიგიური ხასიათის ცოდვაზე, აქ უკვე ნანვა, სინანული, შენანება წმიდა რელიგიური ხასიათისაა. სანიმუშოდ მოტანილია ციტატა სახარებიდან (მარკ, 1,4). ამის შემდეგ რუსთველოლოგი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტს მიმართავს, სათანადო ნიმუშების მოხმობით და ასკენის, რომ ცნება „ნანვა“, „სინანული“, „შენანება“ პოემაში ორი მნიშვნელობისაა: 1. პოლიტიკურ-რელიგიური, 2. სულიერი, ფსიქოლოგიური.

პარაგრაფებში („მადლი ღმერთსა“, „ღმერთს დიდება“, „მსხვერპლსა შევსწირვიდე“, „სანამებლად“, „სიმტკიცე სჯულისა“, „ჰკადრა სრულსა“) ვ. ნოზაძე იმ აზრს ავითარებს, რომ რუსთაველი ქრისტიანული ცხოვრების ლექსიკონიდან ამოდის, იყენებს იმ თვალსაზრისებს, რაც ზნეობრივი დებულებაა ქრისტიანობაში.

„ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთზე შესრულებული ნარკვევების ბოლოს ვ. ნოზაძის მიერ გამოტანილ დასკვნაში ვეცნობით: „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის ერთი, ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიისა; იგი არის ერთარსება ანუ წმიდა სამება, ნათელთა სახე, უცნაური და უთქმელი. უკვდავი, უჟამო ჟამისა, გონება, ძალი უხილავი, სახიერება, სავსება ყოველთა, საზღვართა დამსაზღვრელი, ტკბილი, კურთხეული... „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის შემოქმედი, არახილულისა და ხილულის დამბადებელი... „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის პიროვნება, პერსონა, რაც სამ ცნებას მოიცავს: 1. გონება (აზროვნების უნარი), 2. გრძნობადობა (გრძნობათა უნარი), 3. ნებელობა (ნებისყოფა, ნების აღსრულება). ამ დებულებასთან დაკავშირებულია შემეცნება, თავისუფალი არჩევანი. ღმერთი არის წყალობის მომცემი,

¹⁰⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 253

უზვი, სამართლიანი, მართალი, გამკითხველი, რისხვით მაღალი, მზღველი, გარნა შემანდობელი, არ გამწირავი.

ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ ავტორი დაარწმუნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის ქრისტიანული ღმერთი.¹⁰⁵ საქმეში ღრმად ჩახედულ მკითხველს, ცხადია, ვ. ნოზაძის მიერ მოცემულ დებულებებში და დასკვნებში ოდნავადაც როდი შეეპარება ეჭვი.

„ცისა ძალთა დასი“

„ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“ მეთოთხმეტე რვეული (როგორც ამას ავტორი უწოდებს) ეძღვნება რუსთაველის თხზულების ანგელოზებს და სამოთხის რაობას. ვ. ნოზაძე ცდილობს, მკითხველს შეუქმნას საფუძვლიანი წარმოდგენა „ვეფხისტყაოსნის“ შესიტყვებაზე – „ცისა ძალნი“, „ძალნი ზეციერნი“. ვიდრე ამაზე იმსჯელებდეს, ბიბლიური წყაროების საფუძველზე წარმოაჩენს გამოთქმებს: „სამკაული ცათა“ (II სჯ. 17,3), „ძალთა ზეცისათა“ (IV მეფ. 17, 16); ავტორს „ყოველი სამკაული ცათა“ შეუდარებია ბიბლიის გერმანულ, ფრანგულ, ესპანურ, რუსული თარგმანებისათვის და შეუნიშნავს ცვლილებას: „ყოველი სამკაული ცათა“ ჟღერს როგორც ყოველი მხედრობა ცისა. ქართულ ბიბლიაში სიტყვა „სამკაული“ აღარ გვხვდება, არამედ არიან: „ძალნი“ და „მხედრობანი“: „თაყვანი სცეს ყოველთა ძალთა ზეცისათა“ (IVმეფ. 17,16, შდრ. 21,3; 23,5; 23,6); „თაყვანი სცეს ყოველსა მხედრობასა ცისასა“ (II ნეშტთა, 22,5).¹⁰⁶

როგორც რუსთველოლოგი მიუთითებს: „მხედრობანი ცისანი“, „ძალნი ზეციერნი“, „ძალნი ცისანი“ – ყველგან არიან ვარსკვლავნი. მასვე შეუნიშნავს: ქართულ ბიბლიაში „მხედრობანი ცისანი“ გადათარგმნილია ასე – „ყოველთა ვარსკვლავთა“.

ვ. ნოზაძე მოუხმობს პროფ. სკიპარელის ნათქვამს: ცის

¹⁰⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 259-260

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 261

ძალთა დასზე წარმოდგენამ შემდეგ ხანაში უკვე ახალი შინაარსი მიიღო და მეფეთა წიგნში ლაპარაკია ყველა იმ ზეციურ ძალაზე, რომელიც ღმერთის ტახტის მარჯვნივ და მარცხნივ იკრიბებოდნენ: „ვიხილე მე უფალი ღმერთი ისრაელისა მჯდომარე საყდარსა ზედა თვისსა და ყოველნი მხედრობანი გარემო მისსა მარჯვენით და მარცხენით მისსა“ (III მეფ. 22, 19). ეს შეცვლა მოხდა, – განაგრძობს სკიპარელი, – ბაბილონური რწმენის შედეგად და ამის თანახმად. აქ „ძალთა დასნი“ ერთგვარი სულის სახეს ღებულობენ, რომელიც ბაბილონურ-ქალდეურ შეხედულებაში იყო დამკვიდრებული.¹⁰⁷ ეს „ცის ძალნი“ შემდეგ უკვე ანგელოზები არიან.

ნაშრომში დამოწმებულია სათანადო ნიმუშები ახალი აღთქმიდან: „სიმრავლე ერთა ცისათა აქებდეს ღმერთსა“ (ლუკა, 2, 13). „ერთა ცისათა“ არის „მხედრობა ცისა“. ისინი უკვე ვარსკვლავნი კი არ არიან, არამედ ანგელოზნი. „რომელი არს (ქრისტე) მარჯვენით ღმერთისა, რომელი ამაღლდა მეცად და დაემორჩილეს მას ანგელოსნი, ხელმწიფებანი და ძალნი“ (I პეტრე, 3,22). აქ მოხსენებული „ძალნი“ არიან ანგელოზნი.

აქვე ვ. ნოზაძე შეგვახსენებს არეოპაგიტიკის ანგელოზთა ცხრა დასს, რომელთა ზოგადი სახელია „ძალნი ცისანიო“. პირველი რიგი: სერაბინნი, ქერობინნი, საყდარნი. მეორე რიგი: უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი; მესამე რიგი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. მეცნიერი იმონებებს თითო ნიმუშს იოანე მინჩხის, მიქაელ მოდრეკილის, იოანე მტბევარის, გიორგი მთანმინდელის, ეფრემ მცირის, ნიკოლოზ გულაბერიძის ჰიმნოგრაფიული ტექსტებიდან, სადაც ფიგურირებენ შესიყვებანი: ძალთა დასი, ძალნი ცათანი, ზეცისა გუნდნი, ზეცისა განწყობილნი (გუნდნი), ძალნი ზეცისა უხორცონი, ზეცისა მხედრობა, წმიდათა მწყობრი (გუნდი), უხორცოთა გუნდი – ყველანი ესენი ანგელოზები არიან.¹⁰⁸

მეცნიერი მკითხველს მოაგონებს ბასილი დიდის სიტყვებს,

¹⁰⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმერთისმეტყველება, გვ. 262

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 263

რომ ანგელოზნი ღმერთმა სოფლის დაბადებამდე შექმნა: „და რაჟამს ჯერ იყო სოფლისაცა ამის დაბადებაჲ, განაგო არსისათვის პირველად ამისათვის, რაჟთა იყოს სამოძღურებელ და სასწავლელ კაცობრივითა სულთა“.¹⁰⁹

ორიგენი ამტკიცებდა: ცას, ვარსკვლავთა და მნათობთა ღმერთის დავალებით ამოძრავებენ და აბრუნებენ სულიერნი არსნი, ანგელოზნი. ამ საქმისათვის განწესებულნი. ვ. ნოზაძისათვის მნიშვნელოვანია სწავლა-მოძღვრება კერძო პირთა მფარველ და დამცველ ანგელოზთა შესახებ – ყოველ მორწმუნესთან არის ანგელოზი, მართავს მის ცხოვრებას (ბასილ დიდი), ყველა მორწმუნეს ჰყავს თავისი ანგელოზი (იოანე ოქროპირი). ანგელოზები ჩვენზე ზრუნავენ და ჩვენ გვმფარველობენ (ანასტასე სინაელი), დიდ არს ღირსება ადამიანთა სულთა, რადგან თვითეულ მათგანს დაბადებისთანავე ჰყავს თავისი მფარველი ანგელოზი (იერონიმუს).¹¹⁰

ანგელოზებზე მსჯელობას ვ. ნოზაძე ასრულებს საკითხის გარკვევით: რომელნი არიან „ვეფხისტყაოსნის“ „ძალთა დასნი“ და „ძალნი ზეციერნი?“ არიან ისინი ვარსკვლავნი თუ ანგელოზნი. სანიმუშოდ დამოწმებულია ავთანდილის სიტყვები, წარმოთქმული შერმადინთან გამომშვიდობებისას:

„ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი, მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“.

მკვლევარს სწორად მიაჩნია, რომ აქ ავთანდილი არ ლაარაკობს ასტროლოგიური ენით, „ცის ძალთა დასი“ არის ანგელოზთაგან შემდგარი დასი. ავთანდილი დაიმედებულია ფათერაკის დაძლევაში, რადგან ანგელოზები იცავენ და მფარველობენ გმირს.

გავეცნოთ მეორე ნიმუშს:

„ყმამან უთხრა: „მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,

ვისცა ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა,

¹⁰⁹ ბასილ დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, გამოსცა მ. კახაძემ, თბ., 1947, გვ. 6

¹¹⁰ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 264

იგი იქმან ყველაკასა, იდუმალსა, ზოგსა ცხადსა,
ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენადსა“.

ამასთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე წერს: „ავთანდილის თქმის თანახმად: ღმერთი არის შემოქმედი, არსთა მხადი (არსებათა მომყვანი) და მათზე მზრუნველი. მის ხელისუფლებაში არიან „ძალნი ზეციერნი“, რომელნიც აქაურ ქმნადს განაგებენ, ყველაფერს შვრებიან, იდუმალსაც და ცხადსაც... აქ „ძალნი ზეციერნი“ არიან ანგელოზები“.¹¹¹ თავისი თვალსაზრისის სისწორეს მეცნიერი გაამყარებს პოემის ერთ-ერთ ხელნაწერში შემჩნეული ცვლილების წარმოჩენით, სადაც „ძალთა დასის“ ადგილას წერია „ღმრთისა დასი“. ეს კი, ცხადია, ანგელოზთა დასს წარმოადგენს. ავტორის სამართლიანი დასკვნით, „ცის ძალთა დასი“ და „ძალნი ზეციერნი“ არიან ქრისტიანული ანგელოლოგიის ცნებანი.¹¹²

„სრულად მოვსწყდე სამოთხესა“

„ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველების“ პირველ ნაკვეთს ვ. ნოზაძე ასრულებს პოემის „სამოთხეზე“ საუბრით. გამოტანილია დასკვნა, რომ რუსთაველის თხზულების სამოთხე არის ბიბლიური, მაშასადამე – ქრისტიანული.¹¹³ ავტორის აზრით, ეს დასკვნა მტკიცდება არა მარტო სახელით. „ვეფხისტყაოსანში“ ყველგან იხმარება ცნება „ედემი“ და მხოლოდ ერთხელ „სამოთხე“. ედემი კი არის სწორედ ბიბლიის სამოთხე. ამ ბიბლიურ სამოთხეში იზრდება „ალვა“, რომელიც პოემაში პოეტური შედარებისთვის ხშირად არის გამოყენებული. ალვა სამოთხის ხეა. ვ. ნოზაძემ გაარკვია, რომ ალვა არის იგივე „ალოე“ ანუ კვიპაროსის ხე.

მეცნიერის თქმით: „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვენ გვაქვს სამო-

¹¹¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 264-265

¹¹² იქვე, გვ. 265

¹¹³ იქვე, გვ. 267

თხე („სრულად მოვწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი“), ვითარცა რელიგიური წარმოდგენა ციურ ნალკოტზე, ედემი და მისი ხე ალვა კი პოეტური შედარებისათვის („მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია“); ავთანდილი ჰგავსო – ალვას, ედემის ხეს“; „ტანად ვგვანდი ედემს ზრდილსა“)¹¹⁴

ბიბლიურ ედემზე საუბრისას ვ. ნოზაძე მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს ედემის ოთხ მდინარეს: ფისონი, გეონი, ტიგრიზი, ეფრათი... „ვეფხისტყაოსანში“ ოთხივე მდინარეს ვხვდებით, ოლონდ ზოგს უკვე სახელით. მეცნიერს სათანადო ნიმუშები ამოუწერია პოემიდან, სადაც ეს მდინარეები მოიხსენიებიან: „პირსა დაიდვა, აკოცა, ცრემლი სდის, ვითა ბისონი“; ბისონი იგივე, ფისონია, სამოთხის მდინარე.¹¹⁵

კიდევ ერთი ტაეპი „ვეფხისტყაოსნიდან“: „ვერ გარდვიხდი ცრემლთა მისთა, ჯეონიცა თვალთა მდინდეს“. რუსთველოლოგი ჯეონს (იგივე გეონი), რომელსაც რუსთაველი ასახელებს, სამოთხის მდინარედ თვლის.

თინათინთან განშორებით დამწუხრებულ ავთანდილს „მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან, მსგავსად დიჯლისა დენისად“. ვ. ნოზაძის მიხედვით, დიჯლა არის არაბული სახელი მდინარისა „ტიგროსი“. მისი დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის“ „დიჯლა“ არის მდინარე ტიგროსი. სამოთხის მდინარე, დღემდე ამ სახელით არსებული.¹¹⁶

რუსთაველის პოემა სამოთხის არც მეოთხე მდინარეს ივინყებს: „ნყლად ეფრატსა უხვად ერწყო ედემს რგული ალვა მჭერი“. ამ მდინარეებზე აქცენტის გაკეთებით რუსთველოლოგი ღრმად გვარწმუნებს, „ვეფხისტყაოსნის“ წერისას მისი ავტორი თუ რამდენად ემყარებოდა ბიბლიას.

სიკვდილსა და სიცოცხლესა

სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხის ჩვენებას „ვეფხისტყაოსანში“ ვ. ნოზაძემ არაერთი პარაგრაფი მიუძღვნა: ვერ დაიჭი-

¹¹⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 267

¹¹⁵ იქვე, გვ. 268

¹¹⁶ იქვე, გვ. 269

რავს სიკვდილსა; მათ სიკვდილი დაუწესეს; კავშირნი... სიკვდილი; ყოველთათვის გარდუვალია; შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა; სიკვდილი მახლავს; გაყრა ხორცთა და სულისა; დადება თავისა; დავეიწყებოვარ სიკვდილსა; მით სიკვდილსა მიგვაახლებს; შენ გეახლო სიკვდილამდის; თავსა მოვიკლავ; მე სიკვდილთა ორითა; სიკვდილსა და სიცოცხლესა.

ქვემოთ მოკლედ შევჩერდებით რამდენიმე პარაგრაფზე. მკვლევარი, უწინარესად, შეგვახსენებს ქრისტიანულ მოძღვრებას სიკვდილის გაჩენასთან დაკავშირებით, რომლის განმარტებით, სიკვდილის დაბადების საფუძველია ბიბლიური პირველშობილი ცოდვა: ადამმა და ევამ დაარღვიეს აღთქმა, მიემხრნენ ეშმაკს და ამის შედეგად კაცმა – „ნაცვლად საუკუნოობისა მოკუდავობა განიცადა“ და მიეცა სიკვდილსო.¹¹⁷

ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, ძველ აღთქმაში სიცოცხლე ნახსენებია 166-ჯერ, სიკვდილი – 354-ჯერ. ახალ აღთქმაში სიცოცხლე ნახსენებია 135-ჯერ, ხოლო სიკვდილი – 128-ჯერ. ყოველი ცოცხალი არსება ატარებს სიკვდილს და ეს სიკვდილი არის გარდაუვალი. რუსთაველმა ეს აზრი ასე გამოთქვა პოეტურად:

„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი, მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალ-გულოვანი“...

საკითხთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე მსჯელობს ოთხი ელემენტის თეორიაზე, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნემდე დომინირებდა ევროპაში და საქართველოშიც. ამან, ცხადია, გამოხატულება ჰპოვა „ვეფხისტყაოსანშიც“. ელემენტის სინონიმებია: „ასო“, „კავშირნი“, ნივთი. ნაშრომში მოხმობილია სულხან-საბას განმარტება: „კავშირნი არიან იგივე ასონი... ელადთა (ბერძენთა) ხმითა (ენით) ასონი კავშირნი არიან, ფილოსოფოსნი შემდეგ ასოთ აღიარებენ: ცეცხლსა, აირსა (ჰაერი), წყალსა და ქუეყანასა: ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმზადების სხეული და სხეულისაგან კაცი სრულიო, ხოლო ამა ასოთა კავშირად სახელდებენ, ვინაითგან მით დაკავშირდებიან ყოველნი ნივთნი... კავშირი –

¹¹⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 278

ოთხი იგი ასონი: მიწა, წყალი, აირი და ცეცხლი არიან, ვინაით-
გან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება“. ეს შეხედ-
ულება აღიარებული იყო არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ
მედიცინაშიც. იგი ღვთისმეტყველებაშიაცაა დამკვიდრებული.
ამისი თვალსაჩინო ნიმუშია X საუკუნის ქართული სასულიერო
პოეზია:

„სიბრძნემან ღმრთისამან იშენა თავისა თვისისა სახლი
ოთხთა მათგან აგებულებათა ნივთიერთა ქცევადთაგან ბუნები-
თა. ჴორცნი უბინოჲსა სძლისანი და დაემკვიდრა მას შინა უნი-
ვთოჲ არსებაჲ პირველ საუკუნეთა მფლობელი სიტყუაჲ და იშვა
უქცეველად, გარეშეუწერელი ღმრთეებაჲ“. ¹¹⁸ „დაჰჴსნა სიმტ-
კიცეჲ ოთხკერძოჲსა აგებულებისაჲ ჴორცთაჲსა მიქცევითა მი-
ნისაჲთა მუნვე მიწად“. ¹¹⁹ „ოთხნივთურნი ჴორცნი განხრწნილისა
ლაზარესნი შემოქმედმან სიტყუითა კუალად შეამტკიცენ“. ¹²⁰
„ოთხთაგან აგებულებითა, ნივთიერთა მათ ბუნებათა შემზა-
დებულისა ბუნებისაჲ მიიღო ბუნებაჲ ჴორციელი უჴორცოთა
მფლობელმან ღმერთმან“. ¹²¹

ოთხი ელემენტის მოძღვრებას ვხვდებით ჰაგიოგრაფიული
ძეგლის „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ ერთ-ერთ რედაქ-
ციაში: „ღმერთი არა მომიკლეს, ხოლო ცეცხლი დავშრიტე, არა
არს ღმერთი იგი, არამედ სხუათა ბუნებისაგანი არს, ერთი-
სა ნივთისაგან მცირედ ნაწილი, რომელთაგან ღმერთმან აღ-
ჰმართა სოფელი ესე, განსწორებით დაბადებულ არიან ნოტიჲჲ,
ცივი, ჴმელი და ცეცხლი, რომელი ურთიერთისა მჰყრობელი
აქუს სიმრგულესა მას შინა“. ¹²²

ოთხი ელემენტის თეორიას ვხვდებით ქართულ საერო მწ-
ერლობაშიც (შოთა რუსთაველი, თეიმურაზ პირველი, არჩილ
ბაგრატიონი, დავით გურამიშვილი და ა. შ.) შუა საუკუნეების

¹¹⁸ მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გამოსცა ვაჟა გვახარიაშ, თბ., 1978, გვ. 47

¹¹⁹ იქვე, გვ. 471

¹²⁰ უძველესი იადგარი, თბ., 1982, გვ. 168

¹²¹ ნევემირებულნი ძლისპირნი, გამოსცა გ. კიკნაძე, თბ., 1982, გვ. 356-357

¹²² ძველი ქართული აგიორგაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963, გვ.

ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში ოთხი ელემენტის თეორია ფილოსოფიური გზით შემოდის (პეტრე იბერიელი (ფსევდოდონისე არეოპაგელი), ნემესიოს ემესელი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე დამასკელი, იოანე პეტრიწი და სხვა). საგულისხმოა, რომ ეს მოძღვრება თავს იჩენს ქართულ საისტორიო მწერლობაშიც („ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“).

ოთხი ელემენტის მოძღვრების სამშობლოდ ძველი ინდოეთია აღიარებული, ხოლო ანტიკურ ფილოსოფიაში იგი სათავეს იღებს ემპედოკლედან, რომლის მიხედვით, ოთხ ნივთს ერთმანეთთან აკავშირებს სიყვარული, სიძულვილის საფუძველზე კი ისინი ეყრებიან ერთმანეთს ეს თეორია პლატონისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა. იდეალისტ ფილოსოფოსთა და ღვთისმეტყველთა თანახმად, ოთხი ელემენტის შემქმნელი და მამოძრავებელი ძალა არის უზენაესი არსება.

დავუბრუნდეთ ვ. ნოზაძეს და რუსთაველის პოემის „კავშირს“. დაბნედილი ტარიელი ავთანდილს ეუბნება:

„დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეჰვრთივარ სულთა სირასა“.

ნესტან-დარეჯანი თავის წერილში მიჯნურს ასე მიმართავს:

„ღმერთსა შემვედრე ნუ თუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,

ცეცხლსა, წყალსა და მინასა, ჰაერთა თანა ძრომასა“.

ტარიელი როდესაც ამბობს: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი“-ო. ამით იგი აღნიშნავს, რომ ჩემი გვამის, სხეულის შემადგენელნი ასონი ანუ კავშირნი: ცეცხლი, წყალი, მინა და ჰაერი აქვს ნესტანსაც, როდესაც იგი ტარიელს სთხოვს, ღმერთს შემვედრეო, რათა მან ამ სოფლის ტანჯვა მომაშოროს, დამხსნას ცეცხლს, წყალს, მინას და ჰაერს, რათა მომკლასო, ასეთ სიცოცხლეს სიკვდილი მირჩევნიაო.¹²³

რუსთაველი საუბრობს სიკვდილის გარდუვალობაზე:

„აცნობე ჩემი სიკვდილი – იყავ მართ ვითა მთვრალია, -

მიჰხვდა-თქო საქმე, რომელი ყოვლათათვის გარდუვალია“;

ავთანდილი გვმოძღვრავს:

¹²³ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 278-279

„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი, მისგან ყოველი გასწორდეს, სუსტი და ძალ-გულოვანი, ბოლოდ შეჰყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი, სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი“.

წყაროს ძიებისას რუსთველოლოგი ბიბლიას მიადგა: „ყველა მიდის ერთსა და იმავე ადგილს, ყველაფერი მიწისაგანაა და ყველაფერი მიწად იქცევა“ (ეკლეს. 3,20): „თუ გინდ მან ორი ათასი წელიწადიც იცოცხლოს, განა ყოველივე ერთსა და იმავე ადგილს არ მიდის?“ (ეკლეს. 6,8).

ხორციისა და სულის გაყრა სიკვდილის მომასწავებელია. იოანეს გამოცხადების განმარტებაში ვკითხულობთ: „ხოლო სიკვდილი არს განშორებაჲ სულისაჲ და ხორცთაისა“. საღმრთო წერილის მიხედვით, ღმერთმა შექმნა ადამიანი მიწისაგან და მას შთაბერა სული. ეს სული სიკვდილის შემდეგ ღმერთს უბრუნდება, ხოლო ხორცი იხევ მიწად იქცევიან. გაყრა ხორცთა და სულისა „ვეფხისტყაოსანშიც“ თავჩენილია, რაც, ცხადია, ვ. ნოზაძის ყურადღების მიღმა რა დარჩენილა.

ნესტანის გადაკარგვით თავზარდაცემული ტარიელი ასმათს ეუბნება: „ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“. ფიცის გამტეხ ტარიელს ნესტანი ასე დაემუქრა: „თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო“. ამ ტაყების დამოწმებისას მკვლევარი შენიშნავს: გამოთქმა – „ხორცთაგან სულის დაშორება“ ანუ სიკვდილი არის რელიგიური, ბიბლიური მწერლობისაგან გავრცელებული, ბიბლიაში სიტყვა „ხორცი“ ნიშნავს გვამს, ტანს და მას ჩვენ ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც ვეცნობით.¹²⁴ ნიმუშები ამოწერილია „შუშანიკის წამებიდან“ („ადრე ყოფად არს დატევებაჲ უბადრუკთა ამათ ხორცთა ჩემთა“), „აბოს წამებიდან“ („სულისა და ხორცთაჲსა ხვალე განსვლა არს ჩემი ხორცთაგან“), „ევსტათი მცხეთელის წამებიდან“ („ხორცთა საპყრობილით განვალ“).

ავტორის დასკვნით: ტარიელის თქმა: „გაყრა ხორცთა და სულისა“; „გნახე სულთა გაუყრელმან“; ნესტანის სიტყვები:

¹²⁴ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 282

„ხორცთა შენთა სული გაჰყო“ გამოხატავს ქრისტიანულ-თეოლოგიურ შეხედულებას, რაც დღემდე განმტკიცებულია.¹²⁵

ვ. ნოზაძის დაკვირვების ობიექტშია მოქცეული პოემის ტაქტიკა: „შენ მკვდარსა გნახავ, მოვკვდები მე სიკვდილითა ორითა“. ეს ნესტანის სიტყვებია, ქაჯეთის ციხიდან ფატმანისადმი მიწერილ წერილში გახმოვანებული. ამ წერილით ფატმანმა ტარიელს უნდა ამცნოს ქაჯეთის ციხის ალება შეუძლებელია, ამ ბრძოლაში ტარიელი დაიღუპება და ამიტომ ხელი უნდა აიღოსო განზრახვაზე, მას თუ მკვდარს ვნახავ, მეც მოვკვდებიო „სიკვდილითა ორითა“. ამასთან დაკავშირებით გ. ნოზაძე აღნიშნავს: „ნესტანი ტარიელს მკვდარს რომ ნახავს. ეს მასში გამოიწვევს უდიდეს მწუხარებას, რაც მის სულიერ სიკვდილს გაეთანასწორება და ამას მოჰყვება შემდეგ ხორციელი სიკვდილი ეს იქნება ორი სიკვდილი“.¹²⁶

თუმცა ეს განმარტება ავტორს არ აკმაყოფილებს თავად. „ორი სიკვდილის“ შესახებ რწმენის გაცნობის შემდეგ და მისი გამოყენებით იგი მიდის სულ სხვა დასკვნამდე: ნესტანის თქმა: „ორი სიკვდილით“ მოვკვდებიო, შემდეგნაირად განიმარტება, მე აქ, ამ ქვეყანაზე, ერთხელ მოვკვდები. ეს იქნება ჩემი გვამობრივი სიკვდილი; მე ვარ ცოდვილი და კიდევ ცოდვა დამედება, თუ ტარიელი ჩემი გულისთვის დაიღუპებაო. შემდეგ, საიქიოში, ამ ცოდვის შედეგად „მეორე სიკვდილით“ მოვკვდები, ე. ი. ჯოჯოხეთს ჩავეარდებიო“.¹²⁷

თავისი განმარტების გასამართლებლად მეცნიერი ყურადღებას გვამახვილებინებს სიკვდილის სამ სახეობაზე: 1. ხორცის (გვამის, ტანის) სიკვდილი; 2. სულიერი სიკვდილი (მძიმე, მომაკვდინებელი ცოდვა); 3. საუკუნო სიკვდილი (წარწყმედა, საუკუნო ჯოჯოხეთური წარწყმედა). სწორედ ამ მესამეს, საუკუნო სიკვდილს უწოდებს იგი მეორე სიკვდილს საამისოდ წყაროებს იმონებებს ბიბლიიდან.

¹²⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 283

¹²⁶ იქვე, გვ. 289

¹²⁷ იქვე, გვ. 290

გვამობრივი სიკვდილი: „ქვეყნიერი ესე სახლი ჩვენი ხორცისა დაირღვეს“ (II კორ. 5,1).

სულიერი სიკვდილი: გვამობრივი სიკვდილის შემდეგ სულიერი სიკვდილის გაგრძელება არის საუკუნო განცალკევება ღმერთისაგან. ეს განცალკევება არის გრძნობადი ტანჯვა იქ, სადაც მადლი არა ჰკვდება და ცეცხლი არა ქრება – ჯოჯოხეთში.

სიკვდილი მეორე, იგი არის საუკუნო წანყმედა – „შესლვად გეენიასა ცეცხლსა მას უშრეტსა“ (მარკ. 9,42); „სადა-იგი მატლი მათი არა მოაკლდების და ცეცხლი არა დაჰშრტების“ (მარკ. 9,44). „იქმენ მორწმუნე, ვიდრე სიკვდილმდე და მოგცე შენ გვირგვინი ცხოვრების, რომელსა ჰქონიან ყურნი, ისმენენ, რასა ეტყვის სული ეკლესიათა, რომელმან ჰსძლოს არა ევნოს მას „სიკვდილისაგან მისგან მეორისა“ (გამოცხ. 2,10,11 შდრ. 20,6; 20,14). ავტორის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ „ორი სიკვდილი“ რელიგიური მნიშვნელობისაა და იგი არის ქრისტიანული.¹²⁸

ავტორის თვალსაზრისით, გარკვეულად არის „ვეფხისტყაოსანში“ გამოთქმული ქრისტიანული რწმენის არსი, რომ სიცოცხლე-სული კაცისა თავის არსებობას საიქიოში აგრძელებს. ასევე, აქცენტირებულია რუსთველისეული ტაეპები:

„რა ვარდმან მისი ყვაილი გაახმოს, დაამჭნაროსა,
იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა“.

მხოლოდ ყვაილი კვდება, ვარდი – არა, ვარდი შემდეგშიც გაიფურჩქნება და თუ იგი ერთი ვარდი გახმება ძირფესვიანად, საბაღნაროში სხვა ვარდიც მოვა. რუსთაველის სიტყვების შინაარსი მკვლევარს მოაგონებს პავლე მოციქულის შეხედულებას: „შენ რომელი დაჰსთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრე არა მოკუდის“ (I კორ. 15,36). აქ ნათქვამია: თესლი სანამ არ მოკვდება, სიცოცხლეს ვერ მიიღებსო, მხოლოდ თესლის სიკვდილის შემდეგ იზადება მცენარეო.¹²⁹

¹²⁸ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 290

¹²⁹ იქვე, გვ. 291

გლოვის პოეზია

ვ. ნოზაძე მონოგრაფიაში ეხება მოთქმა-გოდების საკითხს „ვეფხისტყაოსანში“. გამოყოფს სამნაირ მოთქმას: სიკვდილის გამო; გადაკარგულ-დაშორებულისა გამო; ერთჯერ სიხარულის გამოც. მისი დაკვირვებით: „მოთქმას“ დიდი მანუგეშებელი, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა აქვს თანახმად დებულებისა: „დიდი ლხინია ჭირთა თქმა, თუ კაცსა მოუხდებოდეს“. მოთქმა არის არა უბრალოდ ტირილი და ხმამაღლა გამოთქმა თავის მწუხარებისა, არამედ მკვდრის თუ დაკარგულის შექება, ლამაზად მოხსენება და მისი მჭევრმეტყველური დახასიათება – ეს არის გლოვის პოეზია!¹³⁰

ავტორის მიერ ყურადღებულია დიდი მწუხარების გამოსახატავად ტანზე სამოსლის შემოხვევა, რუსთველური გამოთქმით – „სრევა რიდისა“. მეცნიერი ამის წყაროს ბიბლიაში პოულობს: „და ესრეთ აღდგა იობ, დაიპო სამოსელი“ (იობ. 1,29); „და გარდაიპო კაცად კაცადმან სამოსელი თვისი“ (იობ. 2,12). რუსთაველის პოემაში ვკითხულობთ: „ლაშქართა შინა შეიქმნა ხმა ტირილისა დიდისა, ზოგთაგან ხოკა პირისა, ზოგთაგანა სრევა რიდისა“. „სრევა“ ნიშნავს დახევას. ამასვე უკავშირდება სიტყვა „ტყება“, რაც „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულია ფორმით – „ტყებნა“, ეს ნიშნავს ტირილს პირის ხოკით და თავში ხელის შემოკვრით. ამისი ნიმუშები ვ. ნოზაძეს დამოწმებული აქვს¹³¹ სახარებიდან: „მაშინ ეტყებდენ ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი“ (მათე, 24, 28); „ჰსტიროდეს მას, ყოველნი ეტყებდეს“ (ლუკა, 8,52).

რუსთველოლოგი გლოვის ამავე წესს აკავშირებს. „ბნელში ჯდომას“, „ბნელსა შინა შემწყდევას“. ეს წესი გავრცელებული ყოფილა შუა საუკუნეების საქართველოში. მეცნიერს „ქართლის ცხოვრებიდან“ მოაქვს ციტატა, სადაც თამარის მამის გიორგი მესამის გარდაცვალების შესახებ ნათქვამია: მეფის დაკრძალ-

¹³⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 294

¹³¹ იქვე, გვ. 295

ვის შემდეგ „ბნელთა სახლთა შინა შემწყდევასა, შთაცმასა და დაფენასა ძაძისასა და კიდე-ქმნა სანოვაგისასა-ში უნდა გაეტარებინათო დრო. ასეთი გლოვა ერთ წელიწადს გასტანდა, როცა წლისთავი შესრულდებოდა და წირვას გადაიხდიდნენ, მხიარულება კვლავინდებურად გრძელდებოდა.¹³²

ამან გამოვლინება ჰპოვა „ვეფხისტყაოსანში“, რასაც ყურადღება მიაქცია ვ. ნოზაძემ. ტარიელი უყვება ავთანდილს მამის სიკვდილზე: რის გამოო „მე წელიწადსა ბნელსა ეჯე სანუთრო გაცუდებული, დღისით და ღამით ვვაებდი ვერვისგან სულდადებული“. ტარიელი გარკვევით გვამცნობს, რომ „ბნელში ჯდომა“ სავალდებულო იყო. პოემის მიხედვით, მკვლევარს „ბნელში ჯდომის“ სხვა მაგალითებიც აქვს დამოწმებული.¹³³

სამოთხის და ჯოჯოხეთის რაობა

ვ. ნოზაძე მსჯელობას აგრძელებს ჯოჯოხეთისა და ქვესკნელის რაობის ჩვენებაზე „ვეფხისტყაოსანში“. ეს ორი ცნება სინონიმური მნიშვნელობითაა ნახმარი პოემაში:

„სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი“;

„თქმულა: „ქრთამი საურავსა ჯოჯოხეთსა დაიურევს“.

რუსთველოლოგი მთელ რიგ მონაცემებს თუ საილუსტრაციო მასალებს გვაზიარებს იმაში გასარკვევად, რომ მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხის რწმენაში არსებობდა წარმოდგენა და შეხედულება ჯოჯოხეთზე. იგი დამკვიდრდა ქრისტიანობაშიც. ჯოჯოხეთი, სადაც ცოდვილთა სამყოფელია, არის მიწის ქვეშ სადღაც. ასე ესმოდათ ძველ ხალხებს მისი მდებარეობა.¹³⁴ საილუსტრაციო მასალა დამოწმებულია ბიბლიიდანაც: „შთახ-

¹³² ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკვეთი II, თბ., 1929, გვ. 236

¹³³ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 301-302

¹³⁴ იქვე, გვ. 311

დენ იგი ქუესკნელთა ქუეყანისათა" (ფს. 62,9); „რამეთუ შთახდა იგი პირველად ქუესკნელთა ქუეყანისათა" (ეფეს. 4,9).

უფსკრულს, ქვესკნელს ანუ ჯოჯოხეთს უკავშირებს მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნისეულ" გამოთქმას „კბილთა ღრჭენა":

„დღე სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა" როგორც ჩანს, შესიტყვება „კბილთა ღრჭენა" დაკავშირებულია სიხარბესთან. სიხარბე კი ერთ დიდ ცოდვად ითვლება.¹³⁵ ამ გამოთქმის საფუძველს მეცნიერი ბიბლიაში ხედავს: „ხოლო შვილნი ბოროტის სამეფოჲსა ჩაგდებულ იქმნებიან გარე სიბნელეში და მუნ იყოს ტირილი და ღრჭენა კბილთაჲ" (მათე, 13,42 შდრ. 8,12; 22,13; 24,51; 25,29).

„კბილთა ღრჭენის" შემდეგ ვ. ნოზაძე საუბრობს „სატანაზე". რუსთაველის პოემიდან იმონებებს შესაბამის ტაეპებს:

„შენ დამიფარე, ძლევა – მეც დათრგუნვად მე სატანისა";

„მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა";

„რად სატანას ნაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა";

„ვაი, სანუთროვ, სიცრუევით თავი სატანას ადარე".

ვ. ნოზაძის დასკვნით, „სატანა" თავისი სახელითა და გაგებით „ვეფხისტყაოსანში" არის ბიბლიური სატანა. ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა შექმნა ადამ და ევა, მოათავსა ისინი სამოთხეში. სატანამ გველის სახით შეაცდინა ისინი და ამის გამო ღმერთმა მათ დაატოვებინა სამოთხე. სატანა თავდაპირველად ღმერთის მიერ შექმნილი კეთილი არსება იყო – ანგელოზი. ამპარტავნობის, ქედმაღლობის და ღმერთთან მეტოქეობის გამო იგი დასჯილ იქნა – ღმერთმა ციდან გადმოაგდო. ეს სატანად ქცეული ანგელოზი და მისი მიმდევარნი ამ ქვეყანაზე ებრძვიან ღმერთს და ღვთისმოსავ ადამიანებს.¹³⁶ „სატანა", „ეშმა", „ეშმაკი" სინონიმური სიტყვებია, რასაც რუსთაველი ხმარობს: „ვითა ეშმა დამეკარგა", „არას მარგებს, ეშმაკისა საქმეთაგან გაიძლევის".

საკითხის გაგრძელებად ჩანს რუსთაველისეული შეგონება:

¹³⁵ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის" ღმრთისმეტყველება, გვ. 313

¹³⁶ იქვე;

„ნახე თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“. იგულისხმება: ოქრო ყოფილა ეშმაკთა ძლიერების, ეშმაკთა ხელისუფლების, დასამონებელი ძალა-ძირი, საძირკველი. ოქროს მოყვარული ეშმაკის ხელში ჩავარდება და წარწყმდება.¹³⁷ ამ შეგონების წყარო ბიბლიაში დაუძებნია ავტორს:

„მრავალნი დაეცნეს ოქროსათვის და იქმნა წაწყმედა მათი“ (სიბ. ზირაქ. 31,6); „ძირი არს ყოველთა ბოროტთა ვეცხლის მოყვარება“ (I ეპ. ტომ. მიმართ. 6,9).

ზემოთ ვახსენეთ „სატანის“ სინონიმები: „ეშმა“, „ეშმაკი“. პოემაში მას ემატება „ბელზებელი“: „სენითა მთქვეს გამაბელზებელითა“, რაც ნიშნავს: იმ სენით არის შეპყრობილი, რომელიც მას ბელზებელმა შეჰყარაო. მკვლევრის მიერ წყარო მიგნებულია ბიბლიაში: „უკეთუ სახლისა უფალსა ბელზებულთი ჰხადოდის“ (მათე, 10,25; 12,24); „რამეთუ იტყვის ჩემთვის, ვითარმედ ბელზებულთა განვასხამ ეშმაკთა“ (ლუკა, 11,18).

ვ. ნოზაძე ყურადღებას გვამახვილებინებს „ვეფხისტყაოსანში“ დაფიქსირებულ სხვა სინონიმებზე: „სატანისა“, „მავნე“, „მტერი“, „უჩინარი“, „უჩინო“, „უშობელი“.¹³⁸ მოკლედ შევჩერდებით ამ უკანასკნელზე. რუსთაველი წერს: „გაგზავნე კაცნი ყოველგან მისთა ამბავთა მცნობელი, ადრე სცნობ, არის იგი ყმა შობილი თუ უშობელი“. ასეთ რჩევას აძლევს თინათინი დამნუხრებულ მამას გადაკარგული მოყმის (ტარიელის) საპოვნელად. ცნება „უშობელის“ განმარტებას ავტორი დემონოლოგიის სწავლაში პოულობს:

ლმერთმან შექმნა ანგელოზები. ესენი იყვნენ კეთილნი სულნი, კარგნი არსებანი, მაგრამ ზოგნი ანგელოზნი ამპარტავნების შედეგად დაეცნენ და ბოროტ არსებად გადაიქცნენ, გახდნენ სატანა, ლმერთმა ისინი ზეცით გარდმოყარა. აი, ეს სატანა არის „უშობელი“.¹³⁹ ამის გასაღებს იგი ეძებს როსტევეანის ნათქვამში. როდესაც უცხო მოყმის (ტარიელის) მძებნელნი მო-

¹³⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 314

¹³⁸ იქვე, გვ. 317-320

¹³⁹ იქვე, გვ. 318

ბრუნდნენ და მეფეს მოახსენეს: არამც თუ გადაკარგული მოყმე ვერ ვნახეთ, არამედ მისი მნახველიც კი არ შეგვხვედრიაო, მაშინ როსტევეან არაბთა მეფე უკვე დარწმუნებით იტყვის:

„ვნახე რამე ეშმაკისა სიცრუვე და სიბილწეო,

ჩემად მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო“.

სწორედ ეს „ზეცით წარმოსრული“, „გარდმოჭრილი“, „მტერი“ ანუ ეშმაკი არის „უშობელი“.¹⁴⁰

ამ აზრს რუსთველოლოგი კიდევ უფრო განამტკიცებს „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ჩანართის მოხმობით:

„თუ ყოფილა იგი მოყმე ხორციელი, ხელთა მვლელად,

მას ნახვიდა სხვადა ვინმე, გამოჩნდების მასწავლელად.

თუ არ, ეშმა გჩვენებია ლხინთა შენთა შემცლელ-მშლელად“.

აშკარაა: ამ შაირის ჩამმატებელს ცნება „უშობელი“ გაგებული აქვს ვით ცნება „ეშმა“. ამდენად, „ვეფხისტყაოსნის“ „უშობელი“ არის სატანა.¹⁴¹

ვ. ნოზაძე მკითხველის ყურადღებას შეაჩერებს „ვეფხისტყაოსნის“ „ქაჯებზე“, როგორც ბოროტ არსებებზე. შეგვახსენებს სულხან-საბას განმარტებას: „ქაჯი-მაცთურთა რამეს იტყვიან, ან საეშმაკოთა, ვითაცა მინოანთა, ჭინკათა, ალსა, კორვიანტსა და ირონსა, ჰაერის მცველთა. ჰაერის მცველნი ეშმაკნი არიანო. ქართული ხალხური წარმოდგენით, ქაჯი ბალნიან – კლანჭებიან სულიერ არსებად მიაჩნიათ. მის ბალანს ღამე ლაპლაპი გააქვს და ანათებს, დიდი ტანისაა და ღონიერი არის, თანაც კლანჭები და წვეტიანი მკერდი ისეთი მჭრელი აქვს, თუ მოინდომა, ადამიანს ორად გააპოვს, მათი ბინა ტყეშია.“¹⁴²

გავიმეორებთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ვ. ნოზაძის მიერ ამონერილ ზოგიერთ ტაეპს:

„უღონოოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად სთვლიან“;

„ვითა ქაჯი, დაგვემაღლე, მონებისა დავაფეთეთ“;

¹⁴⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 318

¹⁴¹ იქვე, 319-320

¹⁴² ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ნ. I, გვ. 143

„წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა“.

ქაჯების მიერ ნესტანის შეპყრობის ამბის გაგებისას ავთანდილი ფატმანს მიმართავს:

„მაგრა საქმე ქაჯებისა გამაგონე უფრო მრთელად, ქაჯნი ყველა უხორცოა, რამან შექმნა ხორციელად?“

ფატმანი არწმუნებს: „არ ქაჯნია, კაცნიაო, მინდობიან კლდესა სალსა“. იგი ამას ასე ხსნის:

„ქაჯნი სახელად მით ჰქვია, არიან ერთად კრებულნი, კაცნი გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი, ყოველთა კაცთა მავნენი, იგი არვისგან ვნებულნი.

მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრალნი, დანბილებულნი“.

იქმნენ რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალსა დაუბრმოვენ, ქართა აღძრვენ საშინელთა ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხოვენ.

ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ.

სწადდეს, დღესა ბნელად იქმენ, სწადდეს, ბნელსა ანათობენ“.

ამისთვის ქაჯად უხმოვენ გარეშემონი ყველანი,

თვარა იგიცა კაცნია, ჩვენებრი ხორციელანი“.

ვ. ნოზაძე შენიშნავს: „ქაჯთა სახელი ვეფხისტყაოსანში დაკავშირებულია არა უბრალოდ რომელიმე ტომთან, ან, საერთოდ, ხალხთან, რომელიც უფრო დიდი ხალხის შემადგენლობაშია, არამედ ძლიერ სახელმწიფოსთან და დიდად განვითარებულ მაშინდელ ტექნიკასთან. ამ სახელმწიფოს სახელი არის ქაჯეთი“.¹⁴³ პოემის „ქაჯთა სამეფო“ უეჭველად ისტორიულ ქვეყნად მიაჩნია მკვლევარს და ამ მიმართულებით ძიების გაგრძელებას მოითხოვს, „ვისაც ძალა აქვს ცდისაო“.¹⁴⁴

„ვეფხისტყაოსნის“ დევებზე საუბრისას ვ. ნოზაძე ასკვნის: „ვეფხისტყაოსნის“ დევები არიან საზღაპრო არსებანი. ისინი გამოყენებულნი არიან, ვით მხატვრული ხერხი მოქმედების განსავითარებლად, გასართულებლად და გასაძლიერებლად. ბიბლიაში სიტყვა „დევი“ ნახმარი არ არის, მაგრამ დასახელებულია „ვარ-

¹⁴³ ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება, გვ. 321

¹⁴⁴ იქვე. გვ. 322

დევი“, რომელიც ბერძნულ „კენტავროს“ წარმოადგენს“. ¹⁴⁵

ზემოთ წარმოჩენილ სატანას, ეშმას, ეშმაკს, მავნეს, ქაჯს, დევს უშუალოდ უკავშირდება ცნება „გრძნება“. იგი ხშირად მოიხსენიება ბიბლიაში: „მოუწოდა ფარაო ბრძენთა მათ მეგ-ვიპტელთა და გრძნეულთა“ (გამოს. 7,11); „კაცი ვინმე იყო... ჰგრძნებდა და განაკვირებდა (მოც. 8,9). გრძნეულნი ზებუნე-ბრივ ძალებს იმორჩილებენ და თავის სასარგებლოდ იყენებენ, სულხან-საბას „გრძნება“ განუმარტებელი არ დარჩენია: გრძნება არის ეშმაკთ მოქმედება, გრძნეული – ეშმაკურობის მომქმედი.

ვ. ნოზაძე ვრცლად განიხილავს „გრძნების“ საკითხს „ვეფხ-ისტყაოსანში“. პირველად „გრძნებას“ ვეცნობით იმ ეპიზოდში, როდესაც ინდოეთის მეფე ფარსადანი სასიძოს მკვლელობის გამო თავის დას დავარს დაემუქრა: ნესტანი ცუდად აღზარ-დეო. ვინც ეს მუქარა მოისმინა – „ღმრთისა მტერმან, – მან უამბო დავარ ქაჯსა, ვინ გრძნებითა ცაცა იცო“. დავარი აქ გამოიყურება გრძნებით ცის მცოდნედ. მონოგრაფიის ავტორის დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ ერთი შემთხვევა დასტურდება, სადაც „გრძნება“ ასტროლოგიის დარგში შედის, დანარჩენ ყველა შემთხვევაში მას სხვა დანიშნულება აქვს – მაგიისა, მოგვობისა, შავი ხელოვნებისა. ¹⁴⁶

ავთანდილი ფატმანისგან იგებს ქაჯეთში გრძნეულთა ყოფნის შესახებ. უფრო სწორად – ბევრნი არიანო აქ გრძნების მცოდნე: „ქაჯნი სახელად მათ ჰქვიან... კაცნი გრძნებისა მცოდ-ნენი, ზედა გახელოვნებული“. ავთანდილის მოთხოვნისამებრ, ფატმანმა მას მიჰგვარა მონა გრძნეული ნესტანის ამბების გას-აგებად. ფატმანმა თან გაატანა წერილი ნესტანისთვის გადა-საცემად. გრძნეულმა „მოლი“ ანუ ნაბადი წამოისხა, რათა უჩინ-რად შეპარულიყო ტარიელის მიჯნურის ადგილსამყოფელში. ეს მკვლევარს აგონებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ზღაპრე-ბში ცნობილ „ჯუჯას“. ეს „ჯუჯა კაცები სურვილისამებრ უჩი-ნარი ხდებიან. ამ მიზნით ისინი თავზე განსაკუთრებულ ქუდს

¹⁴⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 322-323

¹⁴⁶ იქვე, გვ. 324

იხურავენ. ქართულ ზღაპარში ამ ქუდს ჰქვია „უჩინ-მაჩინის“ ქუდი”.¹⁴⁷ ფატმანის შავი კაცი „ჯუჯა“ არ არის. იგი მისი მსახურია, კაცი ნამდვილი, რომელმაც გრძნეულება იცის.¹⁴⁸

ნესტანს სჯერა გრძნებისა. ეს ჩანს ფატმანისადმი მიწერილ წერილში: „შენ ორთა დამხსენ გრძნეულთა, გამიადვილე ჭირები“. ამას სწერს იგი ტარიელსაც: „ფატმან ნამგვარა გრძნეულთა, ღმერთიმცა მას ეტერების“. ანუ: ფატმანმა წაართვა ჩემი თავი გრძნეულებს, რომელთაც იგი კიდობანში ჰყავდათ. ამიტომ ღმერთი ფატმანს დაიფარავს, მოუვლის სამაგიეროდ (ეტერების).¹⁴⁹

ბოლოს ვ. ნოზაძე შენიშნავს: გრძნება კულტურის ისტორიის უძველეს ხანას ეკუთვნის. მისი გავლენა დიდი იყო ყოველ დროში და მისი ნაშთი დღესაც ცოცხლობს. არა მარტო კულტურულად ჩამორჩენილ, არამედ დიდად განვითარებულ ქვეყნებშიც. „ვეფხისტყაოსანი“ ამ მხრით კულტურის განვითარების ერთ შესანიშნავ სურათს გვიჩვენებს ქართული კულტურის განვითარების ისტორიიდან.¹⁵⁰

„ვეფხისტყაოსნის“ ბოროტთა და ავსულთა სამყაროს (სატანა, ეშმა, ეშმაკი, დევი, ქაჯი, გრძნეული) ჩვენებას მეცნიერი ასრულებს „მისანზე“ საუბრით. მისნობა არის ხელოვნება მომავლის გამოცნობისა, მარჩიელობისა, მკითხაობისა, რაც დღემდეა გავრცელებული აღმოსავლეთის თუ დასავლეთის ქვეყნებში. „მისანს“ ვერც რუსთაველი უკვლის გვერდს. ვ. ნოზაძის მიხედვით, რუსთაველის პოემაში ცნება „მისანი“ მხოლოდ ერთხელ დასტურდება. მას ახსენებს ტარიელი: „მაგას არა ვიქმ, ამას არ უნდა მისანი“, ანუ საჭირო არ არისო მისანი, რათა კაცმა გაიგოს, თუ რას მოვიმოქმედებო.¹⁵¹

¹⁴⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 325

¹⁴⁸ იქვე;

¹⁴⁹ იქვე, გვ. 325-326

¹⁵⁰ იქვე.

¹⁵¹ იქვე, გვ. 326

სულისათვის

მონოგრაფიის მესამე ნაკვეთი ავტორმა მიუძღვნა სულის პრობლემას. მასში სულის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებათა გაცნობამდე მეცნიერი ფართო წარმოდგენას უქმნის მკითხველს სულზე. კერძოდ, გვაცნობს იმ სწავლა-მოძღვრებებს, რაც ქრისტიანობამდე არსებობდა მსოფლიო მასშტაბით. კონკრეტულად აქ წარმოდგენილია ბაბილონურ-ქალდეური, სპარსული, ინდური, ეგვიპტური, ებრაული, ასტროლოგიური, მითრატული, ჰომეროსული, პლატონური, არისტოტელური, ნეოპიტაგორიანული, ნეოპლატონური, გნოსტიკური სწავლა-მოძღვრებანი.

ამჯერად, ბუნებრივია, შევჩერდებით ქრისტიანულ მოძღვრებაზე სულის შესახებ, თუ რამდენად ჰპოვა მან გამოძახილი „ვეფხისტყაოსანში“. წმიდა წერილთა მიხედვით, სულზე საუბრისას ვ. ნოზაძე შეგვახსენებს რელიგიების მიერ გამომუშავებულ სამ დებულებას: 1. სულის უკვდავება და გაერთიანება ღმერთთან; 2. ცხოვნება-ცხოვრება სულის გადასახლებისა და ჩასახლების გზით; 3. მკვდრეთით აღდგომა.

მეცნიერის თანახმად, შეხედულება მკვდრეთით აღდგომის შესახებ ებრაელებმა სპარსელებისაგან შეითვისეს. ამის შესახებ ლაპარაკია ისაიას და დანიელის წინასწარმეტყველებაში. იგი ქრისტიანობამ აქედან გაითავისა და საფუძვლად გაიხადა, რომელზედაც ეკლესია აეგო. ქრისტე არის მაცხოვარი, მხსნელი, მკვდრეთით აღმდგენელი (ლუკა, 14,14; 1 ეპისტ. კორინთ. მიმართ; ეპისტოლე ფილიპელთა მიმართ და სხვ.). მსოფლიოს სამი რელიგია-იუდაიზმი, ქრისტიანობა და მაჰმადიანობა სულის საიქიოსა და აღდგომას აღიარებს.¹⁵²

ქრისტიანული მოძღვრებით, ხორცთან გამოთხოვების შემდეგ კეთილი სული მიდის სამოთხეში, ბოროტი სული კი – ქვესკნელში, ჯოჯოხეთში. ვ. ნოზაძე წერს: „ქრისტიანული წარმოდგენა სიკვდილის შემდეგ საიქიო ცხოვრების შესახებ დამყარებულია უფრო ებრაულ რწმენაზე აღდგომის შესახებ,

¹⁵² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 345

ვიდრე ბერძნულ რწმენაზე სულის უკვდავების შესახებ. სული და ხორცი წარმოშობილია ღმერთის მიერ. კვდება მხოლოდ გვამი, ხორცი... სული კი სიცოცხლეს განაგრძობს. ნამდვილი სიცოცხლე არის ღმერთთან, ქრისტესთან ყოფნა“.¹⁵³

ბიბლიის მიხედვით, სიკვდილი არის სულის გამოსვლა საპყრობილედან (ფს. 101, 81); სულის გათავისუფლება ხორცთაგან (ფილიპ. 1, 23); განსვლა (ლუკა, 9, 31; I პეტ. 1, 251 ებ. ებრ. 13, 17; II ტიმ. 4, 61), გადასახლება ხელთუქმნელ ცხოვრებაში (II კორ. 5, 1). იესო ქრისტეს ქადაგებით – მართალთა სულნი სამოთხეში იქნებიან, (იოანე, 14, 2-3; ლუკა, 23, 43). ქრისტე მეორედ მოსვლისას განსჯის კაცობრიობას – მართალნი დაიმკვიდრებენ საუკუნო ცხოვრებას – სიცოცხლეს, ხოლო ბოროტნი – ჩაეარდებიან საუკუნო ცეცხლში.¹⁵⁴

მკვლევარი მკითხველს აცნობს ქრისტიან წმიდა მამათა შეხედულებებს სულის შესახებ. ესენი არიან: კიპრიანე, დიონოსიოს ალექსანდრიელი, ეფრემ ასური, ათანასე დიდი, ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი და სხვ.¹⁵⁵ მათი გაგებით, მართალთა სულნი იმყოფებიან ნათელ, მხიარულ მდგომარეობაში, ხოლო ბოროტთა – უკუნეთში. ვრცელ ადგილს უთმობს მიმოხილვისას ვ. ნოზაძე იმის შესახებ არსებულ შეხედულებებს, თუ გვამის, ხორცის სიკვდილის შემდეგ სად მიდის სული: „მნიშვნელოვანი იყო ამ მხრით, რათა გაგვეგო, „ვეფხისტყაოსანში“ არაერთხელ დასახელებული სული სად მიდის და აქ აღნუსხული შეხედულებების მიხედვით ეს საკითხი გაგვესინჯა“.¹⁵⁶

მეცნიერის რწმენით, მის მიერ მოხმობილი მასალები აღმოსავლურ-ელღინურ-ბერძნული სამყაროდან საკმაო არ აღმოჩნდა იმის გასარკვევად, თუ „ვეფხისტყაოსნის“ სული სად, როგორ და ვისთან მიდის. ამიტომაც გადაუწყვეტია საკითხის

¹⁵³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 345

¹⁵⁴ იქვე, გვ. 326

¹⁵⁵ იქვე, გვ. 346-347

¹⁵⁶ იქვე, გვ. 355

განხილვა ფილოსოფიური და რელიგიური თვალსაზრისით.

პრობლემის შესწავლა იწყება რუსთაველის თხზულების „მწყობრის“ არსის გარკვევით („მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“) დადგინდა იოანე პეტრინის, ეფრემ მცირის, სულხან-საბას, ივ. ჯავახიშვილის განმარტებათა საფუძველზე: „მწყობრი“ არის: 1. ორკესტრი, მუსიკალური ჰარმონია, გალობა; 2. რიგი, წესრიგი; 3. დასი, გუნდი, ხორო.

ვ. ნოზაძის მიერ დამონმებული რელიგიურ-ფილოსოფიური მასალების საფუძველზე ირკვევა, რომ „მწყობრთა წყობა“ არის ცის ჰარმონიული მოწყობის რიგი და სულთა შეერთება მწყობრთა წყობასთან არის ცაში, ზეცის გადაღმაც, სულთა ასვლა ვარსკვლავებზე და იქ ციურ ჰარმონიაში ყოფნა. ეს შეხედულება არსებითად არის ასტროლოგიური, რომელიც ფილოსოფიაშიც დამკვიდრებულია.¹⁵⁷ ამ შეხედულებათა გათვალისწინებით მეცნიერი მკითხველისთვის გასაგებს ხდის ავთანდილის ნათქვამს:

„რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,

მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

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

მკვლევრის ფიქრით, ავთანდილის თვალსაზრისით, ბრძენთა ნათქვამი ნიშნავს: სიკვდილის შემდეგ მართალი სული და არა სიცრუით ნაცოდვილენი, ციურ ორკესტრს შეერთვის, ვარსკვლავთა ორკესტრს და მათ ჰარმონიას შეუერთდება, იქვე დაისადგურებს.¹⁵⁸ ავთანდილი ლაპარაკობს მხოლოდ თვით მსოფლიო ჰარმონიაზე, ან ცათა და მათ ვარსკვლავთა ორკესტრზე, ეხება მუდმივსა და უცვლელს, მწყობრს, მარად მოწესრიგებულს, რომელსაც სული უერთდება, შეერთვის. აქედან დასკვნაც გამოიკვეთა: „ვეფხისტყაოსნის“ „მწყობრთა წყობა“ არის ცათა წყობა, ანუ ციური ორკესტრის ჰარმონია, სულის ამ მწყობრში შესვლა და მასთან შეერთება არის ვარსკვლავებზე

¹⁵⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 359

¹⁵⁸ იქვე

ასვლა. ავთანდილის ნათქვამი ასტროლოგიურ-ფილოსოფიური მრწამსია.

თუმცა, ვ. ნოზაძის გაგებით, ცნება „მწყობრი“ არ არის მარტო ციური ჰარმონიის გამომსახველი ამიტომ მან „მწყობრის“ სხვა მნიშვნელობაც შეისწავლა. დააზუსტა, რომ ბიბლიაში სიტყვა სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი: 1. რაზმი, ლაშქარი; 2. მგალობელთა დასი; 3. მროკავთა დასი: „და მწყობრი არა შემოვიდეს ქვეყანასა შორის თვექნსა“ (ლევ. 26, 5); „ვიგალობდით ჩვენსა მწყობრითა, უგალობდით მას გალობასა ახალსა“ (ივდ. 16, 2); „და გამოხვიდე მწყობრსა შორის მემღერეთესა“ (იერ. 34, 1).

რუსთველოლოგს, ასევე, დამონმებული აქვს ქართული საეკლესიო მწერლობიდან (ბასილ ზარზმელი, იოანე ზოსიმე, იოანე მტბევარი, მიქაელ მოდრეკილი, ეფრემ მცირე, ნიკოლოზ გულაბერიძე და სხვ.) შესაბამისი ნიმუშები, სადაც „მწყობრი“ არის დასი, გუნდი, ხორო ანგელოზთა და წმიდანთა.¹⁵⁹

„იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „იოვანე იგი შემდგომად გარდაცვალებისა... იხარებს იგი მწყობრსა თანა მამათასა განწესებული და განცხრების გუნდთა თანა ანგელოზთასა ხმითა მედლესასწაულეთა მგალობელი“. „შიო და ევაგრეს ცხოვრებაში“ წერია: „ცამდე იხილევბოდა მწობრი ანგელოზთაჲ, რომელნი გალობდეს გალობასა სინმინდისასა ტკბილთა რაჲთმე“. შერთვა ანუ შეერთება „მწყობრთან“ იქნება ანგელოზთან და წმინდანთა დასთან შეერთება.¹⁶⁰

„ანგელოზთა მწყობრის“ წყაროს მკვლევარი არეოპაგიტიკაში პოულობს, რომლის ავტორი მოხსენიებულია „ვეფხისტყაოსანში“: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“. „დივნოსი“ დიონისე არეოპაგელია. ვ. ნოზაძე მიდის ასეთ დასკვნამდე: „ვეფხისტყაოსნის“ „მწყობრნი“ არიან ანგელოზთა გუნდნი. ასეთი დასკვნის უფლება მივიღეთ მას შემდეგ, რაც აღმოჩნდა, რომ ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში „მწყობრ-

¹⁵⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 360-361

¹⁶⁰ იქვე

ნი“ ნიშნავს ანგელოზთა დასებს, ანგელოზთა გუნდებს.¹⁶¹ ეს კი ავტორს აფიქრებინებს, რომ ავთანდილის ნათქვამი შემდეგი შინაარსისაა: შევუერთდებითო ანგელოზთა გუნდებს.

ნაშრომში „მწყობრის“ საკითხის საბოლოოდ გამოსარკვევად მნიშვნელობა მინიჭებული აქვს სიტყვას „ზესთა“. მოხმობილია მისი განმარტებანი, რაც არსებითად ყველასთან ერთია-ზესთა არის უმაღლესი. იგივე გაგებითაა ეს ცნება ნახმარი რუსთაველის პოემაში: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“, ანუ მოგვეცეს შეერთება ზესთა, უმაღლესის. ან უმაღლესში მწყობრთა მწყობრისაო. მეცნიერი იქვე დასძენს: ავთანდილის ნათქვამი: „მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობრისა“ ნიშნავს მოგვენიჭოს შეერთება ანგელოზთა უმაღლეს, ან უმაღლესში მყოფ მწყობრებთანო, რომელთა ცხრა მწყობრი არის და ღმერთის მიერ არის შექმნილი.¹⁶²

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძეს აინტერესებს იმის გარკვევა, თუ ვინ არის ეს „მწყობი“. ქრისტიანული წყაროებიდან ილუსტრირებული მასალების საფუძველზე ასკვნის, რომ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ერთი ანუ ღმერთი არის მწყობი მწყობრისა, მწყობი ყოვლადი მსოფლიოსი და ეს არის აგრეთვე „ვეფხისტყაოსნის“ „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“.¹⁶³

რუსთველოლოგი სვამს კითხვას: რომელია ავთანდილის თქმა: 1. ასტროლოგიური, ციურ მწყობრთა, ვარსკვლავთა წყობის ჰარმონიის შესახებ სწავლა? 2. ქრისტიანულ-თეოლოგიური; ციურ მწყობრთა, ანგელოზთა წყობის შესახებ სწავლა? პასუხი უკომპრომისოა: არც ერთი. ვინაიდან აქ სული არ უერთდება არც ვარსკვლავთა წყობას, არც ანგელოზთა წყობას, არამედ ვარსკვლავთა წყობისა და ანგელოზთა წყობის „დიდი მსოფლიოს, ხილულისა და უხილავის მწყობს, დამწყობელ ღმერთს.“¹⁶⁴ აქედან გამომდინარე, ავთანდილის ნათქვამში არის დებულება

¹⁶¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 362-363

¹⁶² იქვე, გვ. 362-363

¹⁶³ იქვე, გვ. 370

¹⁶⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 371

ლმერთთან შეერთების შესახებ, ერთთან ზიარებისა. ეს გამო-
ონათქვამი გაიგება, აიხსნება შემდეგნაირად: მოგვეცეს შერთვა,
შეერთება ზესთ – უმაღლეს მწყობთან, ლმერთთან, რომელმაც
მოაწყო „მწყობრნი“ ანუ მსოფლიოს მთელი წყობა.¹⁶⁵

ვ. ნოზაძე აქვე სვამს კითხვას: რა გზით ხდება ეს შეერთება
ლმერთთან? ვიდრე „ვეფხისტყაოსნის“ „შერთვაზე“ იმსჯელებ-
და, მეცნიერმა ვრცლად მიმოიხილა ის მასალები მსოფლიოს
მასშტაბით, რაც დაგროვილა ლმერთისა და სამყაროს ურთიერ-
ობაზე. ლმერთისა და ადამიანის ურთიერთობაზე: პლატონის,
პლოტინეს, პროკლე დიადოხოსის სწავლანი; კლემენტოს ალე-
ქსანდრიელის, ორიგენეს, ირენაეოსის. ათანასე დიდის, გრიგოლ
ნოსელის, ავგუსტინეს, დიონისე არეოპაგელის, იოანე კლემაქ-
სის, დანტეს ნააზრევი, ასევე, სუფისტური „შერთვა“.¹⁶⁶

ამით მკვლევარმა საფუძვლიანად გაგვაცნო საკითხი ადამი-
ანის ლმერთთან გაერთიანებისა, ერთთან ზიარებისა, ღმრთე-
ბასთან შერთვისა. გაგვაგებინა, რომ ელინურ ფილოსოფიაში
ლმერთთან შეერთება – შერთვის საკითხი დაკავშირებულია
ეროსთან, ასევე, მასთან არის გადაბმული ლმერთთან ზიარების
საქმე, დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში, ხოლო ავგუსტინეს-
თან – „კარიტას“-თან, რაც „ეროსისა“ და „აგაპეს“ შეზავებას
წარმოადგენს.¹⁶⁷

ვ. ნოზაძემ მკითხველი აზიარა ლმერთთან, ერთთან
შეერთების საკითხს პლატონური, ნეოპლატონური, სუფისტური
და ქრისტიანული თვალსაზრისით. მისთვის მთავარი ის არის,
რომ დიონისე არეოპაგელის „ერთი“ და ქრისტიანული „ერთი“
არის „წმინდა სამება“. „ლმერთთან შეერთების საკითხი, – გა-
ნაგრძობს ავტორი, – გადაბმულია: ნომოს, აგაპეს და ეროსთან
ლმერთთან გაერთიანება შესაძლებელია ამ სამი სიყვარულის
საშუალებით: 1. ნომოს (სჯულის, კანონის), 2. აგაპე (სიყვარუ-

¹⁶⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 371

¹⁶⁶ იქვე; გვ. 371-386

¹⁶⁷ იქვე, გვ. 385

ლის), 3. ეროსი (სიყვარულის)¹⁶⁸. ეს სიყვარული გულისხმობს „შერთვას“ ღმერთთან, მაგრამ სხვადასხვა გზით. ამ გზებს წარმოაჩენს მეცნიერი. მის ნათქვამს სრულად გადმოვიწერო.¹⁶⁹ ეს უთუოდ საინტერესო იქნება მკითხველისათვის.

ნომოსი არის გზა მარტივი; აღსრულება სჯულისა, დაცვა ზნეობრივ კანონთა და ამის ნიადაგზე შეერთება ღმერთთან სიკვდილის შემდეგ.

აგაპე – სიყვარულის გზა, სხვადასხვა განხრით, უფრო რთულია აქ ჩვენ გვაქვს სიყვარულის მეოხებით ღმერთთან შეერთება ლოგოსის, იესო ქრისტეს განკაცებით, ჯვარის მეოხებით, ამ გზით კაცს შეუძლია ღმერთს თავის სიცოცხლეში გაუერთიანდეს.

ეროსის გზა კიდევ უფრო რთულია; ზოგის აზრით, ღმერთთან შეერთება შესაძლებელია მხოლოდ საიქიოში, ოღონდ უნდა ვეცადოთ, სააქაოშიც ღმერთთან ვიყოთ: სიყვარულით ღმერთისადმი მისწრაფების გზით. ზოგის აზრით, კაცს შეუძლია ღმერთს შეუერთდეს, მას ეზიაროს „ნეტარი ჭვრეტით“, მისტიკური მიღწევით, სიყვარულით ანუ ეროსით ღმერთისადმი. ზოგის აზრით, კაცობრივი უნდა ამაღლდეს ღმრთეებამდე. ეს შესაძლებელია წმინდანობით და სრულყოფილების საფუძველზე. ზოგის აზრით, კაცს შეუძლია ღმერთს გაუერთიანდეს თვით ღმერთის წყალობით და თავისი ძალითაც, ოღონდ დებულება საამისო არის კავშირი ღმერთსა და კაცს შორის ქრისტეს ღმრთეებზე და კაცობრივ პიროვნებაში. ზოგის აზრით, ღმერთთან გაერთიანება შესაძლებელია მისტიკური მხედველობით, განჭვრეტით აქ სიცოცხლეშივე. ზოგის აზრით, ღმერთთან შერთვა შესაძლებელია განწმენდისა და აღგზნების გავლით – წმინდა მისტიციზმის გზით, რაც ხშირად ასკეტიზმთან არის გადაბმული.¹⁷⁰

ზემოთ წარმოდგენილ თვალსაზრისთა გაცნობიერების საფუძველზე ვ. ნოზაძე სწორ ახსნას უძებნის ავთანდილის

¹⁶⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 386

¹⁶⁹ იქვე

¹⁷⁰ იქვე, გვ. 386

ნათქვამს: შეერთება ღმერთთან, ვითარცა ხილული და უხილავი მსოფლიოს მწყობთან, დასაბუთებულია მხოლოდ ზნეობრივი კანონით. სჯულის აღსრულებით, ზნეობრივ მოვალეობათა განხორციელებით, იმ ნომოსით, რომელიც აგაპესთან არის შეკავშირებული.¹⁷¹

ავთანდილის ანდერძიდან ზემოთ დამოწმებულ სტროფს (მას არ გავიმეორებთ) ვ. ნოზაძე ასე განმარტავს: ყოველი უბედურების სათავე არის სიცრუე. იგი დასაგმობია – ეს არის ზნეობრივი კანონი; მე არ უნდა გავწირო მოყვარე – ეს არის ზნეობრივი კანონი; მე არ უნდა გავწირო ძმა, უმტკიცესი ძმობისა – ეს არის ზნეობრივი კანონი; თუ მე ამ ზნეობრივ კანონს არ შევასრულებ, რას მარგებს ფილოსოფოსთა სიბრძნე? ამ ფილოსოფოსთა სიბრძნით ჩვენ ვისწავლებით: აღვასრულოთ ზნეობრივი კანონი. თუ მას აღვასრულებთ, მხოლოდ მაშინ მოგვეცემა შერთვა-შეერთება ზესთ, ზესთაში მყოფ მწყობთან, რომელიც არის ღმერთი, ხილულისა და უხილავი მსოფლიოს მომწყობი. ეს არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება, ზნეობრივ საფუძველზე დამყარებული.¹⁷²

ღმერთთან ადამიანის სულის შერთვა-შეერთების საკითხს ვ. ნოზაძე უკავშირებს ზიარებას. იგი პოემიდან იმონმებს იმ სტროფს, სადაც ეს ცნება (ზიარება) ფიგურირებს. ქაჯეთის ციხის დამხობას ფრიდონის მეომრები შეენივნენ. ფრიდონს უსამძიმრებდნენ, მათ შორის ტარიელიც:

„მეფე იტყვის: ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს, იგი შვება საუკუნოს ცხადად პოვეს, არ იოცნეს.

ერთსა მიჰხედეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს...

თუცა მე მათი დახოცა მტკიეს და სატკივარია.

მაგრა მათ მიჰხედა უკვდავი მუნ დიდი საჩუქარია“...

„ზიარება“ ნიშნავს თანამონაწილეობას – ზოგადი განმარტებით. ვ. ნოზაძეს ბიბლიიდან ამოუწერია შესაბამისი ციტატანი, სადაც ზიარება წარმოდგენილია ღმერთთან, იესო ქრისტესთან,

¹⁷¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 387

¹⁷² იქვე

სულიწმიდასთან: „რომელი ვიხილეთ, ვნამებთ და გითხრობთ თქვენ, რათა თქვენცა ზიარებაჲ გაქუნდეს ჩუენ თანა და ზიარებაჲ იგი ჩვენი მამისა თანა და ძისა მისისა თანა ისეუ ქრისტესა“ (იოანე, 1, 3); „და ზიარება სულისა წმიდისა თქვენ ყოველთა თანა“ (II კორ. 1, 6); „იქმნენით საღმრთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა“ (I პეტ. 1, 4). მკვლევრის თანახმად, ეს ბოლო გამონათქვამი სავსებით შეედრება „ვეფხისტყაოსნის“ „ბუნება-ზიარსა“.¹⁷³

ქრისტიანული ეკლესიის მიერ დადგენილი ზიარება არის ზიარება ღმერთთან – ქრისტესთან. ეს არის საიდუმლო ქმედება ეკლესიაში ზიარების მეშვეობით. მზიარებელი ღმერთს ეზიარება და საღმრთო მისტერიათა მონაწილე ხდება.¹⁷⁴ ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსანში“ ამგვარ ზიარებასთან არ გვაქვს საქმე, იმ უბრალო საბუთით, რომ აქ ზიარება მხოლოდ ცოცხალ მორწმუნეთ შეეხება და, ამასთანავე, არის მომზადება „ცხოვრებად საუკუნოდ“. რუსთაველის პოემაში კი ზიარება „ერთთან ანუ ღმერთთან ხდება სიკვდილის შემდეგ. სიკვდილის შემდეგ კი სულის ზიარება ღმერთთან არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის ერთი მთავარი დებულებათაგანი.“¹⁷⁵

„ზიარება“ ნიშნავს „შერთვას“, ტარიელის ნათქვამში: „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ – ნაგულისხმევია ის, რომ ქაჯეთის ციხის ალებისას დახოცილი მეომრების სულნი ერთს ანუ ღმერთს შეუერთდებიან, ანუ ეზიარებიან. მეცნიერის დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის დებულება ერთთან ზიარებისა არის ზნეობრივი მოთხოვნილების შესრულება. ამას ჩვენ ვხვდებით კიდევ ერთხელ პოემაში, როდესაც მეფეთათვის მკვდართა სულნი „ზეცას რბიან“. ეს კი ქრისტიანული დებულებაა.“¹⁷⁶

ადამიანის სულის ღმერთთან „შერთვას“ და ზიარებას, სულის ზეცაში რბოლას (სულნი ზეცას რბიან) თავისთავად ეჯაჭვება მსჯელობა რუსთაველის გამოთქმაზე: „შეჰვრთივარ

¹⁷³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 390

¹⁷⁴ იქვე

¹⁷⁵ იქვე

¹⁷⁶ იქვე, გვ. 392-394

სულთა სირასა“. ამას მეცნიერი ვრცლად განიხილავს და ახ-
ვავენს უზარმაზარ მასალას რამდენიმე გვერდზე.¹⁷⁷ იგი მიდის
დასკვნამდე, რომ „სულთა სირასთან“ შეერთება არის „შერთვა“
სულთა რიგებთან საიქიოში, ზესთასოფელში, ღმერთთან.¹⁷⁸

მსოფლიო და საუკუნე

მოკლედ გავეცნოთ ვ. ნოზაძის კვლევის შედეგებს ცნე-
ბებთან – „მსოფლიო“ და „საუკუნე“ – დაკავშირებით, „ვეფხ-
ისტყაოსნის“ მაგალითზე – ჯერ გავიხსენოთ ავთანდილის ან-
ღერძიდან ტაეპები:

„ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირის პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“.

ვ. ნოზაძე წერს: ქრისტიანული თვალსაზრისით მსოფლიო
შექმნა ღმერთმა არარაისაგან; ნეოპლატონიკოსთა მოძღვრე-
ბით, მსოფლიო ყოველთვის არსებობდა. იგი იყო და არის
მარადი; პროკლეს სწავლით, მსოფლიო არის დაუსრულებადი.
შეხედულება მსოფლიოს უკვდავების შესახებ ძველ აღთქმა-
ში არ არსებობდა. ფსალმუნში ხშირადაა საუბარი მსოფლიოს
წარმავლობაზე: განსაკუთრებით მიუღებელი იყო აზრი ქრის-
ტიანობისათვის მსოფლიოს უკვდავების შესახებ.¹⁷⁹ „ცანი და
ქუეყანაჲ წარხდენ (მარკ. 13, 31); „და სოფელი ესე წარხდეს“
(ი. 2, 17).

ქრისტიანთათვის ეს სოფელი წარმავალია, განხრწნადი.
ძველი აღთქმის თანახმად, ღმერთი არის საუკუნო არსება: „და
ხადა (მოუნოდა) სახელსა უფლისასა, ღმერთი საუკუნე“ (დაბ.
21, 32); „ღმერთი საუკუნე“ (ეს. 40, 28); ახალ აღთქმაშიც ხშირ-
ად ფიგურირებს ცნება „საუკუნე“; „და საუკუნოსა მას მომა-
ვალსა ცხოვრება საუკუნო“ (მარკ. 10, 36); „არამედ აქვნდეს

¹⁷⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 395-401

¹⁷⁸ იქვე; გვ. 401

¹⁷⁹ იქვე; გვ. 404

ცხოვრება საუკუნო" (ი. 3, 15).

ცხოვრება საუკუნო არის ცხოვრება ღმერთის სასუფეველში. ქართული თეოლოგიის ცნება „საუკუნე“ – ესაა ყოფნა, რომელსაც არც დასაწყისი აქვს და არც დასასრული. ეს არის „ვეფხისტყაოსნის“ ენით „უუამო უამი“.¹⁸⁰ ეს მაგალითები იმიტომ მოიხმომო მკვლევარმა, რომ დაამტკიცოს: რუსთაველის თხზულებაში ლაპარაკია საუკუნო ცხოვრებაზე. სათანადო ნიმუშები დამონშებული აქვს არა მარტო ბიბლიიდან, არამედ ქართული სასულიერო მწერლობიდან. კოსტანტი კახის მარტვილობა; ცხოვრება შიოხსი და ევაგრესი; გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება; იოანე მანჩხის საგალობელი. ავტორს „ვისრამიანიდანაც“ ამოუწერია ერთობ უხვი საილუსტრაციო მასალა.¹⁸¹

ცნებათა „საუკუნო“ და „საუკუნე“ შინაარსის დასაზუსტებლად მკვლევარი მიმართავს სახარებას: ცხოვრება არს საუკუნო" (მათე, 13, 16; შდრ. მარკ. 10, 17; ლუკა, 10, 25; იოანე, 12, 56). ანუ ცხოვრება ღმერთის სასუფეველში. „საუკუნე“ კი არსებითი სახელია და გულისხმობს მარადისობას, მუდმივობას.

ზემოთ გავეცანით „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა რელიგიური რწმენის ხუთ დებულებას, ვ. ნოზაძე თელის, რომ ყველა ეს რწმენა ქრისტიანული დებულებაა: სულს შეუძლია ღმერთს, ერთს, იქ, საუკუნოში, შეერთვას, გაუერთიანდეს; სულს შეუძლია იქ, მუნ, საიქიოში, ღმერთის სასუფეველში საუკუნო სიცოცხლით იცოცხლოს; სულს შეუძლია სულთა სირას – რიგს შეუერთდეს იქ, საუკუნოში; კაცის მარადიული სიცოცხლე „მას საუკუნოს“ არის პიროვნული, თავისი „მეობის“ დაუკარგავად.¹⁸²

ამ დასაკვნისთვის საძიკველის გასამყარებლად რუსთაველოლოგი პოემიდან უხმობს ტარიელის ენით გამოთქმულ სტროფს:

„ამას მოკვდავი ვილოცავ, არ ოდენ ვითხოვ, არ ენით,
აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით.

¹⁸⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმერთისმეტყველება, გვ. 405

¹⁸¹ იქვე, გვ. 406-410

¹⁸² იქვე, გვ. 410

მუნ ერთმანერთით კვლავ ვნახნეთ, კვლა რამე გავიხარ-
ენით.

მო, მოყვარეთთა, დამმარხეთ, მიწანი მომყარენით“.

აქედან ის აზრი იკვეთება, რომ ტარიელი წინასწარ დარ-
წმუნებულია: იგი ნესტანს საიქიოშიც („მუნამცა“) იხილავს და
იქვე განაგრძობს მისადმი სიყვარულს, მუნ ამ სიყვარულით
იქნება ბედნიერი. ასეთი არის ქრისტიანული მრწამსი საუკუნო
საიქიო ცხოვრებაზე და მხოლოდ ამ მრწამსის თანახმად შეე-
ძლო ტარიელს ეთქვა ზემოთ დამონმებული სტრიქონები.¹⁸³

ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისა და „ვეფხისტყაოსნის“
ღმრთისმეტყველების ერთმანეთთან შედარების საფუძველზე
ვ. ნოზაძემ გამოიტანა მეტად საგულისხმო დასკვნები, რასაც
შემოკლებით ჩვენც გავიმეორებთ მკითხველთათვის ინტერესის
გაზრდის მიზნით.

ქრისტიანული ღმერთი და „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი:
ღმერთი-ერთი; ღმერთი-ერთ-არსება-წმიდა სამება, ღმერთი
სახიერება, ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველების მიხედ-
ვით: „ჰე, ღმერთო, ერთო, ერთ-არსებისა; „ტკბილნი მისნი წყა-
ლობანი“, „კეთილის შემოქმედი“ და ა. შ.¹⁸⁴

ღმერთი-გონება; ღმერთი – უკვდავი, უწყამო, ღმერთი – სი-
ყვარული ღმერთი – უზესთაესი ნათელი, ღმერთი – შემოქმედი;
ღმერთი მწყობრთა მწყობი; ღმერთი – ძალი; ღმერთი – სავსე-
ბა ყოველთა; ღმერთი – ყოვლად ძლიერი; ღმერთი- უცნაური;
ღმერთი – უთქმელი; ღმერთი – განგება; ღმერთი – მაღალი...
ანუ „ვეფხისტყაოსნის“: „ბუნება-ზიარსა“, „გონებამან დაფა-
რულმან“; „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, „უწყამოსა ჟამისა“;
„შემნე ყოვლთა მიწიერთად“, „კაცსა ღმერთი არ გასწირავს“;
„ნათელთა მსახემან“, „მზიანისა ღამისად“; „რომელმან შექმნა
სამყარო“, „შემოქმედი ვადიდე“; „მწყობრთა მწყობისა“; „ვინ არს
ძალი“, „ღმრთისა ძალი“; „შენ ხარ სავსება ყოველთა“; „ძალითა
მით ძლიერითა“, „ღმერთმან იცის“; „უცნაური“, „უთქმელი“;

¹⁸³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 411-412

¹⁸⁴ იქვე, გვ. 432

„განგებასა ვერვინ შესცვლის“; „მაღალო ღმერთო“, „მაღლით მაღალმან“.¹⁸⁵

ქრისტიანული ღმერთის ურთიერთობა კაცთან და „ვეფხისტყაოსანი“. ღმერთი – გამკითხველი; ღმერთი მართალი და სამართალი; ღმერთი – დამბადებელი; ღმერთი – მომცემი შვებისა; ღმერთი – მფლობელი; ღმერთი – მიჯნურობის დამბადებელი, ანუ „ვეფხისტყაოსნის“; „გამკითხველო, გამიკითხე“; „სამართალნი შენნი“, „ღმრთისა სამართალია“; „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“, „შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, „ღმრთისა დანაბადია“, „ვინ დამბადა“; „ყმა არ მოგვცა“; „ღმერთმან არ მოგვცა ყმა შვილი“; „მფლობელო გულის თქმათაო“; „შენ დაჰბადე მიჯნურობა“. ღმერთი სამიჯნურო, ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „მიჯნურობა პირველი“; ღმერთი -მომცემი ძალისა ანუ „ვეფხისტყაოსნით“; „მომეც ძალი“, „ძლევა მეც“ და ა. შ.¹⁸⁶

ცოდვა ქრისტიანული თვალსაზრისით და „ვეფხისტყაოსანი“. ღმერთი – ცოდვათა შემამსუბუქებელი ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „ცოდვათა შესუბუქება“; ღმერთი – შემანდობელი ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „შეუნდობს შეცოდებულსა“, „შემინდე“; ღმერთი-დამსჯელი ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „ქვესკნელს ვიყო“, „ნანყმიდევოს“, „ჯოჯოხეთსა“, „სიკვდილითა ორითა“.¹⁸⁷

ქრისტიანული საიქიო და „ვეფხისტყაოსანი“. „სამოთხესა“; „სულნი მათნი ზეცას რბიან“; „ღმერთმან ერთი რად აცხოვნოს“; „ედემს“; „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“; „მივალთ მას საუკუნოსა“; „მუნამცა შევიყარენით“; „ერთსა მიჰხედეს საზიაროდ“; „შევრთივარ სულთა სირასა“; „იგი შვება საუკუნოს“; „ირისავ იყოს მხლებელი“; „უკვდავი მუნ საჩუქარი“.¹⁸⁸

ქრისტიანული ანგეოლოგია და „ვეფხისტყაოსანი“. კეთილი ანგეოლოზები ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“; „ძალნი ზეციერნი“.

¹⁸⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 433

¹⁸⁶ იქვე, გვ. 433-434

¹⁸⁷ იქვე;

¹⁸⁸ იქვე;

ქრისტიანული დემონოლოგია და „ვეფხისტყაოსანი“. ბოროტი ანგელოზები ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ „უშობელი“; „ეშმაკისა სიცრუეო“; „უჩინარი“; „ბელზებელი“; „სატანისა“; „მტერი“; „მაჟნე“; „ეშმა“. ¹⁸⁹

ვ. ნოზაძის მტკიცებით, შოთა რუსთაველი ქრისტიანი არის, „ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანული თხზულებაა. რუსთაველმა და მისმა ქმნილებამ „ვეფხისტყაოსნით“ მეთორმეტე საუკუნის ქრისტიანული სამშობლოს წინაშე უძვირფასესი და უმდიდრესი ქრისტიანული ხარკი გადაიხადა. ¹⁹⁰

შუა საუკუნეების აზროვნების ცალკეული მიმართულებების რუსთაველისთვის მიწერის კრიტიკა

ვ. ნოზაძეს სპეციალურ ნარკვევში ცალ-ცალკე დაუმუშავებია ისეთი საკითხები, როგორიცაა: ელინიზმი და ქრისტიანობა, ნეოპლატონური რელიგია და „ვეფხისტყაოსანი“, გნოსტიციზმი და „ვეფხისტყაოსანი“, სოლარიზმი და „ვეფხისტყაოსანი“, ქრისტე „ვეფხისტყაოსანში“, პანთეიზმი და „ვეფხისტყაოსანი“, დეიზმი და „ვეფხისტყაოსანი“, თეიზმი და „ვეფხისტყაოსანი“ და ა. შ. ნარკვევებში კრიტიკულად არის განსჯილი ცალკეულ მკვლევართა მიუღებელი შეხედულებები. აღნიშნულ საკითხებზე, ¹⁹¹ ჩვენც ამჯერად მოკლედ შევეხებით ამ უებრო ემიგრანტი რუსთაველოლოგის ნააზრევს, რომლის გათვალისწინება მუდამ მართებს რუსთაველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე მომუშავეთ.

ვ. ნოზაძე მსჯელობს ნეოპლატონური რელიგიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ კავშირზე. იქვე სვამს კითხვას: არის კი რაიმე კავშირი ნეოპლატონურ რელიგიასა და „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიას შორის? რა კავშირი აერთებს ნეოპლატონურ დოგმებს

¹⁸⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 434

¹⁹⁰ იქვე, გვ. 437

¹⁹¹ იქვე, გვ. 437-464

„ვეფხისტყაოსნის“ დოგმებთან? მკვლევარი იქვე გადაჭრით პასუხობს – არავითარი! ავტორი შეგვახსენებს იმ ძირითად დოგმას ნეოპლატონური რელიგიისა, რაც ქრისტიანულ რწმენას სავსებით ეწინააღმდეგებოდა. ეს არის ქვეყნის მარადიულობა. ნეოპლატონიზმის მიხედვით, ქვეყანა იყო, არის და იქნება მარად. ამიტომ იგი ღმერთის მიერ სამყაროს, მსოფლიოს დაბადებას არ სცნობდა. ნეოპლატონიკოსთა რწმენით, მსოფლიო მარადუბას არსებობდა და იგი არავის შეუქმნია.¹⁹² ქრისტიანული მრწამსიდან ამოსული რუსთაველი კი თავის გენიალურ პოემას სწორედ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნით იწყებს: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“...

მკვლევარი კატეგორიულად გამორიცხავს გნოსტიციზმის მოძღვრების ძიებას „ვეფხისტყაოსანში“. თუმცა შესაძლებლად მიიჩნევს პოემის ზოგი დებულება ზერელედ გნოსტიციზმს დაუკავშირდეს. ეს არის საკითხი ნათლის ერთთან ზიარებისა, სულის მზეზე აფრენისა, სულის შერთვისა „მას „საუკუნოსა“. ეს ყველაფერი გნოსტიციზმთან ადვილი გადასაბმელია.¹⁹³ თუმცა ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით და ისიც ზერელედ.

ავტორი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ ქვეყანა გნოსტიკოსებისათვის არის ბილწი, ამიტომ ღმერთისა და ქვეყნის ურთიერთობის საკითხი მწვავეა. როგორაა შესაძლებელი, რომ დიდებულმა და სრულყოფილმა შექმნა ეს ქვეყანა ასეთი ცუდი და ბინძური; როგორ გადავურჩეთ ამ ქვეყანას და ავმალღდეთ ღმრთიერი ცხოვრებისაკენ? პირველი საკითხი კოსმოლოგიურია, მეორე კი – სოტეროლოგიური.¹⁹⁴ ეს უკავშირდება მაცხოვარებას, ცხოვნებას, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ კაცის სული თავისუფლდება იმ საბელისაგან, რომელიც მას გრძნობად და ნივთიერ ქვეყანასთან აბამს და ბრუნდება ზეციურ მხარეში.¹⁹⁵

¹⁹² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 438

¹⁹³ იქვე, გვ. 439

¹⁹⁴ იქვე, გვ. 440

¹⁹⁵ იქვე

გნოსტიკოსთა შეხედულებით, ღმერთი არ შეიძლება იყოს „შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა“. მას არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს გრძნობად მსოფლიოსთან, ბილწ, განხრწნად ქვეყანასთან, რომელიც არის უმდარესი არსების, დემიურგოსის მიერ შექმნილი. „ვეფხისტყაოსნით“ კი ღმერთმა „შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა, ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა, ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა, მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“. ეს თვალსაზრისი კი გნოსტიკურ შესაქმეს სავსებით ეწინააღმდეგება.¹⁹⁶

რუსთველოლოგის დასკვნით, გნოსტიკოსთა შეხედულებას სულის ღმერთთან გაერთიანებისა და მის საუკუნოსა ცხოვრების შესახებ არანაირი საერთო არა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ამავე საკითხთან – „ვეფხისტყაოსნის“ „ერთი“ არ არის. თავისთავად ცხადია, გნოსტიკოსთა ღმერთი და „ვეფხისტყაოსნის“ ზიარება სულისა, გაერთიანება „ერთთან“ არ არის გნოსტიკური. „ვეფხისტყაოსანში“ თუმცა არის მზეზე სულის აფრენის საკითხი ნესტანის ნათქვამი მზეზე სულის აფრენის შესახებ არის მართივად ასტროლოგიური, მაგრამ მას საერთო არაფერი აქვს გნოსტიკურ სწავლასთან სულის გზის შესახებ სფეროთა შორის და ღმერთთან მისაღწევად განწმენდის გზებზე სიარულთან.¹⁹⁷ ასევე, გნოსტიციზმის ღმერთისაგან განსხვავებით. „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის შემოქმედი, რომელიც განაგებს მიწიერს და მიწიერ საქმეებშიც ერევა.¹⁹⁸

ახლა კი გავეცნოთ ვ. ნოზაძის ნარკვევს – „სოლარიზმი და „ვეფხისტყაოსანი“. მასში ავტორი კრიტიკულად წარმოაჩენს ამ საკითხზე გამოთქმულ ზოგიერთ შეხედულებას. სოლარიზმი არის რელიგია, რომელშიც მზე ღმერთად არის აღიარებული. მკვლევარი შენიშნავს: „ეს რელიგია არის იმ საფეხურისა, როდეს-

¹⁹⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 441

¹⁹⁷ იქვე

¹⁹⁸ იქვე

საც ბუნების ძალებს ღმერთებზე მიეწერება. არც მითრიაზმში, არც მანიქეიზმში მზე მხოლოდ ღმერთი არ ყოფილა, მზეს უზენაესობა არ მიენიჭებოდა და არც რომელიმე განვითარებულ რელიგიას, რომელიც ბუნების ძალთა გაღმერთებას გაშორდა, მზე ღმერთად აღარა ჰყავს. ამიტომაც, – განაგრძობს ვ. ნოზაძე, – გასაოცარია, რომ ზოგმა მკვლევარმა „ვეფხისტყაოსანში“ მზის რელიგია, სოლარიზმი გამოჩხრიკა და ეს დიდი შეცდომა ჩაიდინა, რათა „ვეფხისტყაოსნის“ მანიქეური მსოფლმხედველობა ეჩვენებინა“.¹⁹⁹

„ზოგ მკვლევარში“ ვ. ნოზაძე ცხადია, პირველ რიგში, პ. ინგოროყვას გულისხმობს, რომელიც „რუსთველიანაში“ წერდა: „ვეფხისტყაოსანში“ გადმოცემული მსოფლმხედველობის თანახმად, მზე არის ღვთაების უშუალო ემანაცია, იგივე ღვთაება. ეს სავსებით შეეფერება მანიქეიზმის იდეებს“. ვ. ნოზაძეს მხედველობიდან არ გამოპარვია 1937 წელს პ. ინგოროყვას ნათქვამი: „შოთას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა შეიცავს პანთეისტურ ელემენტებს. შოთა ქადაგებს სინათლის ერთგვარ მატერიალიზმს, შოთას პოემაში ღმერთი წარმოდგენილია, როგორც კოსმიური ნათელი, რომლის სრულყოფილი გამოვლინებაა მზე. „ვეფხისტყაოსანში“ ჩვენ გვაქვს პოეტური რელიგია ღვთაება-მზისა, რომელიც აღიარებულია კოსმიური ნყობის დასაბამად“.

ამის პასუხად უგანათლებულესი ვ. ნოზაძე სავსებით გასაგებად და გარკვევით გვარწმუნებს, რომ არც ერთი მსოფლიო მნიშვნელობის რელიგია, არც ბრაჰმანიზმი, არც ბუდიზმი, არც მაზდეიზმი, არც მითრიაზმი, არც იუდაიზმი, არც ქრისტიანობა, არც გენოსტიციზმი, არც მანიქეიზმი, არც ისლამი „მზეს“ არ აღიარებს „ღმერთად“. მკვლევრის მართებული მტკიცებით, „მზე“ „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის ღმერთი. პირიქით, მზე შექმნილია ღმერთის მიერ, მზე პოემაში არის ხატი ღმრთისა.²⁰⁰

ვ. ნოზაძე ვრცლად ჩერდება ჩვენი დიდი მეცნიერის შალვა ნუცუბიძის მიერ 1935, 1937, 1947, 1958 წლებში გამოთქმულ

¹⁹⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 441

²⁰⁰ იქვე, გვ. 442

შეხედულებებზე „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიასთან დაკავშირებით.²⁰¹ მკითხველი რომ მისი ანალიზით არ გადავლავლოთ, მხოლოდ დასკვნებს წარმოვადგენთ.

შ. ნუცუბიძე 1935 წელს ამბობდა: „ვეფხისტყაოსანში“ ცენტრალური ადგილი უჭირავს მზე-ლმერთს არარელიგიური გაგებით... მზე და ღმერთი იგივეა. რუსთაველის ლტოლვა მზისაკენ არის მზის ნამდვილი გაღმერთება.²⁰²

1937 წელს შ. ნუცუბიძე წერს: პეტრინი მივიდა წარმართობამდე... იოანე პეტრინი გაბედულად გაჰყვა „წარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში ჩაუყარა საფუძველი მზის და ფერის იმ მსოფლგაგებას, რომელიც უკუფენილია რუსთაველის მსოფლშეგრძნებაში... პეტრინთან მზე გამოცხადებულია „ერთ“-ად და ღმერთად... ამგვარადვეა რუსთაველთან.²⁰³

1947 წელს შ. ნუცუბიძე იტყვის: რუსთაველს აქვს ათეისტური იდეები, რუსთაველი საიქიო ცხოვრებას უარყოფს. ახლა კი მოვუსმინოთ ამ დიდი მეცნიერის 1958 წელს ნათქვამს: მზე რუსთაველთან შემკულია ღვთაებრივი პატივით. მზეს მიმართავენ, ვითარცა ღმერთს... რუსთაველი ქრისტიანულ ნიადაგზე იდგა... რუსთაველთან ქრისტიზეა მითითება... არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ პეტრინი წარმართობას დაუბრუნდა და მზე ღმერთად აღიარა... რუსთაველთან ეს მზის ღმერთობა მხოლოდ პოეტური ასახვა ყოფილა... აქ არაა არავითარი ნიშანწყალი წარმართობისა... რუსთაველს აქვს ათეისტური იდეები... რუსთაველს აქვს პანთეისტურ-მატერიალისტური მსოფლგაგება... რუსთაველის პოლიტიკური იდეა დამყარებული იყო პანთეისტურ მატერიალიზმზე... რუსთაველის ღმერთი პანთეისტურია.²⁰⁴

ვ. ნოზაძის მტკიცებით, სტოელთა ღმერთისა და პანთეისტური ღმერთისაგან განსხვავებით. „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი

²⁰¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმერთისმეტყველება, გვ. 442-451

²⁰² იქვე; გვ. 450

²⁰³ იქვე, გვ. 454

²⁰⁴ იქვე, გვ. 450-451

არის ქრისტიანული, ყოვლადი მსოფლიოს შემქმნელი, ყოვლის დამბადებელი, შემოქმედი, პიროვნება თავისი ნებითა და წადილით, ყოვლად ძლიერი, რომელსაც ევედრებიან, ეთაყვანებიან, შემწეობას ეხვეწებიან. პოემის მიხედვით, სააქაოსთან ერთად, საიქიო ცხოვრებაც არსებობს. „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობას არც ათეიზმთან, არც პანთეიზმთან, არც პანთეისტურ მატერიალიზმთან და სხვა რომელიმე „იზმთან“ არავითარი კავშირი არა აქვს.²⁰⁵

იგივე ითქმის დეიზმზე. 1915 წელს პეტრე მირიანაშვილმა იქადაგა რუსთაველის დეისტობა. დეიზმის მიხედვით, მართალია, ღმერთი მთელი მსოფლიოს, სამყაროს შემოქმედია, მაგრამ მის მიერ შექმნილში არ ერევა, მის მიმდინარეობაში არ მონაწილეობს აქედან ცხადია, რომ დეიზმს არანაირი კავშირი არა აქვს „ვეფხისტყაოსანთან“, რომლის ღმერთი აქტიურია, მოქმედი, განაგებს ყველაფერს, რაც მის მიერ არის შექმნილი, მფარველობს ადამიანებს, მათთვის შემწეობის აღმომჩენია.²⁰⁶

ვ. ნოზაძე, ასევე, ეწინააღმდეგება რუსთაველის თეისტობას. მისი თქმით, თეიზმი, როგორც რელიგია, არასოდეს არ გავრცელებულა, რადგანაც იგი მხოლოდ სწავლულთა შეხედულება იყო. „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება არის ხალხის ქრისტიანული და არა რაღაც ხელოვნური, სწავლულ კაცთა მიერ გამოგონებული.²⁰⁷

მეცნიერი არ იზიარებს მ. გოგიბერიძის მტკიცებულებას: „რუსთაველს არც ქრისტიანული ღმერთისათვის უცია თაყვანი, არც მაჰმადიანურისთვისაც, მაგრამ რუსთაველი არც ათეისტი ყოფილა და არც წარმართი. მის შემოქმედებაში ოფიციალური ღმერთი არ არის“. „ქრისტიანულ ღმერთზე რუსთაველი არც კარგს ამბობს და არც ავს. იგი უბრალოდ იგნორირებულია შოთა რუსთაველის გენიალურ შემოქმედებაში“. თუმცა მ. გოგიბერიძე არც იმას უარყოფს, რომ „რუსთაველის ღმერთი

²⁰⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 452

²⁰⁶ იქვე, გვ. 453

²⁰⁷ იქვე, გვ. 453-454

ძალიან ბევრი ქრისტიანულ ელემენტებს შეიცავს, მაგრამ იგი ორთოდოქსალური ქრისტიანული არ არის“.

ამის დასამტკიცებლად მ. გოგიბერიძის მიერ მოტანილ საარგუმენტაციო მასალებს არ იწყნარებს ვ. ნოზაძე. განსაკუთრებით იმ ნაწილში, სადაც ცნებანი – ღმერთი და განგება გაიგივებულია: „ღვთაება გვევლინება განგების სახით, ღმერთი უდრის განგებას... რუსთაველის მსოფლმხედველობაში განგება უდიდეს როლს თამაშობს. ამ შემთხვევაში პოეტის აზრი სტოიციზმიდან ნაზიარებს უფრო ჰგავს, ვიდრე ქრისტიანობას“... რუსთაველის ღმერთი განგებისა და გონების სინთეზია“.

ვ. ნოზაძეს კრიტიკის ქარცეცხლში გაუტარებია ვლ. კერძევაძის ნარკვევი რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე, სადაც პირდაპირ ვაწყდებით გალაშქრებას რელიგიის წინააღმდეგ: რელიგია სიყვარულს უკუაგდება; რელიგია მეგობრობას გმობს; რელიგია ამქვეყნიურ ბედნიერებას კიცხავს; რელიგია მოუწოდებს: „არ შესცვალო ბოროტი კეთილად; რელიგია აღვივებს ნაციონალურ შუღლს... ამ „გადასახედიდან“ არის განხილული „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის საკითხები.

ვ. ნოზაძემ თავისი სოლიდური მონოგრაფიის („ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება) მეოთხე ნაკვეთი უძღვნა „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიასთან მიმართების საკითხს. ეს იყო ფაქტიურად პირველი ცდა პრობლემის ღრმა და მასშტაბური დამუშავებისა. თუმცა წინა ნაკვეთებშიც აქტიურად მიმართავდა ბიბლიას საჭიროებისამებრ. ალბათ, ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ ამ ბუმბერაზ მკვლევარს რამდენადმე ზეპირად უნდა სცოდნოდა ბიბლია და „ვეფხისტყაოსანი“. ამ ტიტანური შრომის შედეგად მკვეთრად გაირკვა, რომ განუმეორებელი რუსთაველი იყო, უწინარესად, ქართულ ბიბლიაზე, ქართულ ქრისტიანულ კულტურაზე აღზრდილი. გამომდინარე აქედან, იგი მოგვევლინა ქრისტიან პოეტად, ხოლო „ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანული იდეებითა და პრინციპებით გაჯერებულ პოეტურ თხზულებად. ამ მიმართულებით მსგავსი სამეცნიერო ნაშრომი თუ მონოგრაფია ჯერ არ შექმნილა. გაკვირვების მიღმა აღარ გვტოვებს იმის შეგნება და გაცნობიერება, რომ ეს დიდი ფორმატის 550 – გვერდიანი წიგნი ემიგრაციაში დაიწერა, საზღვარგარეთის ქვეყნებში ავტორის დიდი მოცულობის სხვა წიგნებთან ერთად, იქაურ ქართულ სტამბებში დაიბეჭდა კიდევ: ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება; ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება; ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება; ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათ მეტყველება, ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება.

დავუბრუნდეთ საკითხს. პირველ კარში ვეცნობით: „ბიბლიურნი სახელნი „ვეფხისტყაოსანში“ ბუნებრივია, საუბარი იწყება ადამით. იგი რუსთაველის პოემაში რამდენიმეჯერ იხსენიება:

„თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს, ვერას შვილსა ადამისსა“;

„თუცა მხეც-ქმნილი ავთანდილ გულ-ამოსკვნით და კვნესითა,

ევრეცა ჭამა მოუნდის ადამის ტომის წესითა“;

„ერთმანერთსა შეჰფერობდეს ქალი ყმისა შესატყვისი,

ვინმეცა ჰგვანდა ხორციელი სოფელს შვილი ადამისი“.

რუსთველოლოგი მკითხველს შეახსენებს, რომ ებრაულად „ადამ“ ნიშნავს: წითელი, იმ მიწის მიხედვით, რომლითაც ღმერთმა პირველი კაცი-ადამი-შექმნა. ბერძნულად – ანთროპოს, ლათინურად – ჰომო. სახელი „ადამი“ არის ზოგადი და როგორც მამაკაცს, ისე დედაკაცს მიეკუთვნება, რადგან იგი კაცობრივ არსებას გამოხატავს.²⁰⁸ ცხადია, „ადამს“ ვეცნობით ბიბლიის პირველ წიგნში „დაბადება“ ანუ „შესაქმე“.

საკითხთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე გვაცნობს წმ. მამა გრიგოლ ნოსელის ნააზრევს სახელ „ადამის“ შესახებ: სახელი „ადამი არ არის კერძო სახელი, დარქმეული რომელიმე განსაკუთრებული კაცისათვის. ეს კაცი „ადამი“ არის ყოვლად კაცი, კაცი საქვეყნიერო, კაცი უნივერსალური. ამ ყოვლადი სახელით „ადამი“ ჩვენ უნდა გავიგოთ ის მოვლენა, რომ განგება და ძალა ღმრთეებრი ამ პირველ კაცში მოთავსდა და ამგვარათვე მთელს კაცობრივ მოდგმაშიც. ხატი ადამისა გადატანილი არის მთელ კაცობრიულ რასაზე. ამ მხრივ არავითარი განსხვავება არაა იმ კაცს შორის, რომელი ღმერთმა პირველად შექმნა და იმ კაცს შორის, რომელიც დაიბადება ქვეყნის დასასრულს.

როდესაც გრიგოლ ნოსელის ამ თვალსაზრისს „ადამზე“ შევეუდარებთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ზემოთ დამოწმებული ტაეპების „ადამს“, ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ იგი გაგებულია ამ წმიდა მამის შეხედულების კვალდაკვალ და ნიშნავს ყოვლად კაცს, რაზეც პირველად გაამახვილა ყურადღება ვ. ნოზაძემ: „სწორედ ამ თვალსაზრისით, ადამი, ვითარცა ზოგადი კაცი, დასახელებულია „ვეფხისტყაოსანში““.²⁰⁹

ბიბლიური წარმომავლობის სახელი „მოსე“ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში არ ფიგურირებს. მას ვეცნობით მხოლოდ „ეპილოგში“. ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხომელსა“. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეჭვმიუტანლად არის გარკვეული, რომ პოემის „ეპილოგის“ როგორც დასაწყისი სტროფი, ისე დასას-

²⁰⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 469

²⁰⁹ იქვე, გვ. 470

რული (სადაც „მოსე“ როგორც „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი, მოიხსენიება) არ ეკუთვნის რუსთაველს. განსაკუთრებით პირველი სტროფი („გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა“...) ზუსტად უხდება არა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტს, არამედ მისი გაგრძელებისა, რომელიც შეთხზულია ძველი ქართული მწერლობის IV პერიოდში. მას ჰქვია „გმირთა სიკვდილის ამბავი“. მისი ავტორია ეპილოგშივე ნახსენები „ვინმე მესხი მელექსე“ („ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა“).

„ეპილოგის“ ანუ „დასასრულის“ ფსევდო-რუსთველური სტროფები ვახტანგისეული გამოცემიდან (1712 წელი) დღემდე შემორჩა „ვეფხისტყაოსანს“. ალბათ, მომავალშიც ასე გაგრძელდება. ვ. ნოზაძემ ზემოთ ნათქვამი საქმის ვითარება ვისზე ნაკლებად იცის, მაგრამ, სავსებით სამართლიანად, მასზეც აკეთებს აქცენტს და პოემის ბიბლიურ სახელთა შორის ათავსებს. ვინაიდან ეს ხუთსტროფიანი „ეპილოგი“ ხომ ტექსტის მოუცილებელ ნაწილად რჩება.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი თავი „წასლვა ავთანდილისა-გან ფრიდონისასა“ ასე სრულდება:

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი,
ტყით ნადირნი, წყალშით თევზნი, ზღვით ნიანგნი, ცით
მფრინველნი,

ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მაღრიბელნი,
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი“.

ამ სტროფიდან ვ. ნოზაძის ყურადღება ჩერდება სიტყვაზე „მეგვიპტელნი“ იმიტომ, რომ იგი ბიბლიური მართლწერით უხმარიაო რუსთაველს: „ფარაო ყოველთან მეგვიპტელთა“ დაბ. 41, 56); „და ზედ აღდგენ მეგვიპტელნი მეგვიპტელთა ზედა“ (ეს. 19, 2), „ცნან ყოველთა მეგვიპტელთა“ (ეზეკ. 30, 26), „არავითარი ეჭვი არ არის, რომ სახელი „მეგვიპტელნი“ „ვეფხისტყაოსანში“ სწორედ ამ სახით ბიბლიიდან არის შესული“.²¹⁰ აქ ნახსენები „მისრეთი“ არაბული სახელია ეგვიპტისა. „მისრეთით

²¹⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 470

მეგვიპტელნი“ ნიშნავს – ეგვიპტიდან ეგვიპტელნი“. ²¹¹

დამონმებულ სტროფში გვხვდება სიტყვა „სპარსნი“, იგი პოემაში სხვაგანაც ფიგურირებს: „ესე ამაღლ არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“; „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა“. ამ გამოთქმას „სპარსნი“ მეცნიერი უკავშირებს ბიბლიურ მართლწერას, სადაც იგი ბევრჯერ არის დაფიქსირებული.

იგივე ითქმის სახელზე „თამარი“, რომელიც ბიბლიური წარმომავლობისაა: „იუდა შვა ფარეზ და ზარა თამარისაგან“ (მათე, 1, 9). რუსთაველი პოემის პროლოგში ჩვენს განუმეორებელ მეფეს „თამარი“ ორჯერ ახსენებს: „თამარს ვაქებდეთ მეფესა“... „მეფისა მზის თამარისა“.

„ვეფხისტყაოსანში“ გაილევებს ბიბლიური „გაბაონი“: „მუნ იზრდებოდა ტანითა, გაბაონს განაზარდითა“, რაც ცხადია, ვ. ნოზაძის დაკვირვების ობიექტში ექცევა. ბიბლიაში ვკითხულობთ: „დადეგინ, მზეო, სწორ გაბაონსა ზედა და მთოვარი სწორ ხევსა ზედა ელიონისსა და დადგა მზე და მთოვარე, ვიდრემდის სძლო ღმერთმან მტერთა მათთა“ (ის. ნავ. 10, 12-13).. „გაბაონი“ ერქვა პალესტინის დიდ ქალაქს. იგი ყოფილა კეთილმოწყობილი ქალაქი-ბაღი. რუსთაველი ნესტანის სასახლეს სწორედ ბიბლიურ „გაბაონს“ ადარებს მისივე მშვენიერების წარმოსასახავად. ²¹²

„გაბაონთან“ ერთად, რუსთაველს შედარების ობიექტად გაუხდია ბიბლიური „ნინეველნი“. პოეტი სასტიკად დამარცხებული რამაზის ლაშქრის შესახებ წერს: „ვით ნინეველნი, ისხემდეს თავსა მტვერსა და ნაცარსა“, როგორც ვ. ნოზაძეს შეუნიშნავს, ნინევეია პირველად მოიხსენიება მოსეს პირველ წიგნში (10, 11, 12); „ასსურმა აღაშენა ნინევეია“. მკვლევარი საკითხისთვის ნათლის მოსაფენად მკითხველს აცნობს იოანე ოქროპირის ქადაგებიდან ნინეველთა ამბავს: როდესაც იოანე იქადაგა, ქალაქი ნინევეი სამი დღის შემდეგ დაიქცა, მაშინ ნინეველნი „ყოველნივე ერთბამად ძაძა-შთაცმულ და ნაცარ თავსა გარდასხმულ იქმ-

²¹¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 470

²¹² იქვე, გვ. 471

ნებოდეს, ყოველნი გლოვასა და მწუხარებასა შევარდებოდეს და თვით მეფე იგი მათი ძაძასა შთაიცუმოდა და ნაცარსა თავსა გარდაისხმიდა".²¹³ ნაბუქოდონოსორმა გააპარტახა ნინევია ქრისტემდე 625 წელს.

ვ. ნოზაძე წერს: „თავზე ნაცრის, მიწის დაყრა და აგრეთვე ნაცარში ჯდომა უდიდესი გლოვის აღმნიშვნელი იყო. ჩვეულება თითქმის ყველგან გავრცელებულა. სწორედ ეს წესი გლოვისა აღნიშნულია „ვეფხისტყაოსნის“ ზემორე მოტიანილი ლექსით.“²¹⁴

„ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ:

„კვლავ მოახსენა ვაზირმან სიტყვა ნაგუშინდელევი,

რა გაიგონა, შესთვალა პასუხი არ-ნაგრძელევი:

„შენ თუ უშმაგო გგონიხარ, ვარმცა ურია მე ლევი!

კვლავ მაგის მეტად ნუ მისმენ თვარა მე სრულად გელევი!“

ამ სტროფში ვ. ნოზაძის ინტერესის სფეროში შემოდის გამოთქმა „მე ლევი“, უფრო სწორად – „ურია მე ლევი“. ვახტანგ მეფის კომენტარით: ლევი – თორმეტი ტომის ისრაილის ნათესავთაგანი იყო. ვ. ნოზაძის შენიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში“ ტომთან არა გვაქვს საქმე.²¹⁵ ურია ლევის ამბავს ვეცნობით მოსეს პირველ წიგნში. ლევი არის მრისხანე, ბრაზიანი, ცოფიანი. სწორედ ასეთივეა, როგორც გაარკვია ვ. ნოზაძემ „ვეფხისტყაოსნის“ ურია ლევი, რომელსაც მეფე როსტევეანი თავის თავს ადარებს.²¹⁶

რუსთაველის ეპიკური ძეგლის „ეპილოგში“ დავითი ორჯერ იხსენიება. იგულისხმება თამარ მეფის მეუღლე დავით სოსლანი:

„ქართველთა ღმრთისა დავითის, ვის მზე მსახურებს სარე-ბლად“;

„დავითის ქნარნი, ვითა ვთქვენ, სიჩაღზე, სიხაფეთანი“.

დავითი, როგორც საკუთარი სახელი, ვრცელდება ჩვენში ბიბლიის შემოსვლიდან ბიბლიისავე ზეგავლენით. დავითი იყო

²¹³ სინური მრავალთავი, აკაკი შანიძის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 107

²¹⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 451

²¹⁵ იქვე, გვ. 472

²¹⁶ იქვე, გვ. 473

ისრაელთა მეფე ჩვენს ერამდე X საუკუნეში, რომელსაც ეკუთვნის მარად ცოცხალი ფსალმუნთა ნიგნი – „დავითნი“.

მკვლევარი, „დავითიან“ ერთად მსჯელობს „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლენილ „გოლიათზე“. ბიბლიის მიხედვით, გოლიათი არის ფილისტიმელთა გმირი, რომელიც შურდულით განგმირა დავითმა (I მეფ. თავი 1). „გოლიათი“ პოემაში გამოყენებულია გმირთა დასახასიათებლად:

„მათ სამთავე გოლიათთა მზისა ფერად ღანჭნი ღებნეს“;

„აწ ნახეთ თუ გოლიათი გული ვითა ამაგარა“.

რუსთველოლოგი არ იზიწყებს კიდევ ერთ სახელს „როდია“:

„დულარდუსტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოდია...“

მას უსხენ წვრილნი ძმის – წულნი: როსან და ერთი როდია“.

ვ. ნოზაძე გვარწმუნებს: სახელისა „როდია“ განმარტება არ შემხვედრია. ყველას ჰგონია, რომ „როდია“ ვაჟის სახელია. თუმცა ეს ასე არ არის. იგი ქალის სახელია. სწორედ იგი გამოყენებულია „ვეფხისტყაოსანში“ დულარდუსტის ძმისწულის, ასულის აღსანიშნავად ეს სახელი „როდია“, – განაგრძობს მეცნიერი, – ქართველთა შორის იხმარებოდა. ცნობილია მეჩვიდმეტე საუკუნის მხატვარი და მომღერალი ქალი როდია მიქელაძე.²¹⁷

„ვეფხისტყაოსნის“ სახელებზე მსჯელობისას ვ. ნოზაძე დაინტერესებულა „კაენით“ და „სალამანით“. ავთანდილმა ტარიელს აჩვენა ნესტანის რიდის ნაკვეთი, ტარიელს სუნთქვა შეეკრა: სულნი გაექცეს (გული შეუწუხდა)... მისნი ვერ გასძლენ პატიჟნი, ვერ კაენ, ვერცა სალამან. ე. ი. ტარიელის მწუხარებას ვერ გაუძლებდა ვერც კაენი და ვერც სალამანი“. მეცნიერი ეხება სამეცნიერო ლიტერატურაში გახმოვანებულ მოსაზრებებს „კაენსა“ და „სალამანზე“. ვ. ნოზაძე მათ აკრიტიკებს და ველარ შეიწყნარებს. მხედველობაში გვაქვს ნიკო მარის, იუსტინე აბულაძის, კ. კეკელიძის, ა. ბარამიძის, შ. ნუცუბიძის კონცეფციები. მას ვ. ნოზაძეც გამოურკვევლად ტოვებს. თუმცა შეგვახსენებს ბიბლიიდან იმ საილუსტრაციო მასალებს, სადაც „კაენი“ და „სალამანი“ ფიგურირებს, კერძოდ, კაენის მიერ თავისი ძმის

²¹⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 474

აბელის მოკვლის ამბავს, რის გამოც უფალმა დაწყევლა იგი (დაბ. 4,10-12; 9,5).

„და აღსდგეს წარწყმედა ერსა შორსა შენსა და ყოველნი მოზღუდვილობანი შენი ოხრიდენ, ვითარცა სალამან სახლისა იერობამისსა... ყველა შენი სიმაგრე დანგრეულ იქნება ისე, როგორც სალამან დაანგრია ბეთ“... (იოსე, 10,14).

ვრცლად მსჯელობს ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანში“ დაფიქსირებულ სიტყვაზე „ინდონი“ („ჰინდონი“)²¹⁸ პოემაში იგი გამოყენებულია როგორც გეოგრაფიული სახელი, ასევე ნახმარია მეტაფორად ტარიელი თავის თავზე ამბობს: „ამირბარი ვარ, ხელმწიფე, სრულად ინდონი მმონებენ“. „იცით, ინდოთა სამეფო რაზმი, სრა-საჯდომია“. „სადა ინდონი ბროლ-ვარდსა სარვენ გიშრისა სარვითა, მას მოვეშორვე, წამოვე სიჩქარით, არ სიწყნარიოთა“. ამ მეტაფორულ გამოთქმას მკვლევარი ასე გვიხსნის: „ინდონი“ აქ არიან „შავნი“, ვითარცა თვით თინათინის შავნი წარბ-წამწამნი. სადაც „ინდონი“ თინათინის ბროლ-ვარდს (ვარდივით წითელ და ბროლივით თეთრ პირისახეს) სარვენ, სარებს უდგამენ, შემორტყმული არიან გიშრის (ძალიან შავი) სარებით ანუ შავი წამწამებით, მას მოვეშორდიო.²¹⁹

გრძნობის დაკარგვის შემდეგ როცა ტარიელი მოსულიერდა, მან „თვალნი აახვნა, შეირხა რაზმი ინდოთა ტომისა“. თვალის ახელისას შეირხაო ტარიელის შავი წამწამები. „რაზმი ინდოთა ტომისა“ მეტაფორულად მიგვანიშნებს ტარიელის წამწამების სიშავეზე.

ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, რუსთაველის გარდა, შავ წამწამთა საჩვენებლად სიტყვა „ჰინდონი“ („ინდონი“) გამოუყენებია ჩახრუხაძესაც.²²⁰ „ვნახე რა სახე? შამბნარისა ხე ჰინდოთა ცვაღ ჰყონ ნამუხთალევად“; „ვნახე ჰინდონი, ვითა რინდონი რომე სჩნდის ზანგნი“. „თამარიანში“ ერთგან ვკითხულობთ: „ბროლისა ველსა თვალუნდომელსა ინდონი ეყვნეს დამონებულად.

²¹⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 477-481

²¹⁹ იქვე, გვ. 477

²²⁰ იქვე

ი. ლოლაშვილის განმარტებით, მეტაფორა „ბროლის ველი“ ნიშნავს ბროლივით თეთრ პირისახეს „თვალუნდომელი ველი“ არის გაბადრული პირისახე, ხოლო ინდონი – წარბ-წამწამები.

ვ. ნოზაძე ასახელებს, ასევე, „ქართლის ცხოვრებას“, სადაც მოხსენებულია „ჰინდოეთი“. მისი მითითებით, რასაკვირველია, ქართველებმა იცოდნენ, რომ ინდოეთის მცხოვრებნი შავნი არ არიან.²²¹ ავტორი მიგვანიშნებს პ. ინგოროყვას რედაქციით გამოცემულ „ვეფხისტყაოსანზე, სადაც „ინდონის“ ნაცვლად იკითხება „ჰინდონი“. იქვეა გამომცემლის განმარტებაც: „ჰინდონი“ ზანგები არიან“.²²² ვ. ნოზაძე პოემიდან გამოიხმობს ფრიდონის ნათქვამს: „ამორწვეს ორნი მონანი, შავნი მართ ვითა ფისია“; „აქა მათ ზანგთა მონათა მზე მოიყვანეს ნავითა“. ამ „ორთა მონათა“ შესახებ ფატმანი ავთანდილს ეუბნება: „ორთა კაცთა, ტანად შავთა, თვით პირიცა ედგა შავი“; „ვეურვენე: „ჰხედავთ, ინდოთა ტყვეთ ჰყვანან შუქნი რომელნი?“

აქ ფატმანიც გვარკვევს, რომ ეს „ორნი მონანი“ ყოფილან ზანგნი და ეს ზანგნი ყოფილან ინდონი. ამას ფატმანიც ადასტურებს ნესტანისადმი შეკითხვით: „იმა ზანგთა სით მოჰყვანდი შენ“. ასე რომ, ეს ინდონი ანუ ჰინდონი არიან ზანგნი,²²³ მაგრამ იქვე რუსთველოლოგი სვამს კითხვას: ვინ არიან ეს ინდონი-ჰინდონი-ზანგნი? არიან ისინი ინდოეთის მცხოვრებნი? ეს ყოველად შეუძლებელია, რადგან ინდუსტანის მცხოვრებნი არ არიან შავნი და არც ზანგნი...²²⁴

ვ. ნოზაძემ გაარკვია, რომ ბიბლიის თარგმანთა შემწეობით „ჰინდოეთი“ არის ეთიოპია, აბისონია, „ჰინდონი“ არიან ეთიოპელნი: „მოვიდენ მოციქულნი ეგვიპტით, ჰინდოეთმან უსწროს ხელის მოცემა ღმრთისა“ (ფს. 86, 4). მკვლევარი გვამცნობს, რომ პროფესორ რობერტ ბლეკს სახელი „ინდოეთი“ ნათარგმნი აქვს ლათინურად სიტყვით – „ეთიოპია“. კ. კეკელიძის თანახ-

²²¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 478

²²² იქვე

²²³ იქვე

²²⁴ იქვე

მად, ეთიოპელნი ანუ ჰაბაშნი გაქრისტიანდნენ იმ დროს, როდესაც ქართველებმა მიიღეს ქრისტიანობა. ამ დიდი მეცნიერის თქმით, ძველად ეთიოპიას ეძახდნენ კოლხიდასაც, ესე იგი დასავლეთ საქართველოს.

ვ. ნოზაძეს ფრანგული ენციკლოპედიიდან მოაქვს ამონარიდი, სადაც ვკითხულობთ: ძველად ამ სიტყვას (ეთიოპელნი) ნეგრებსაც ანუ შავ ხალხებსაც უწოდებდნენ, მაგრამ ნამდვილად კი ეთიოპელნი არიან მოსახლეობის ის ჯგუფი, რომელთაც აქვთ მზისაგან გარუჯული ფერი, ღრმა შავგვრემანი; ისინი ნეგრებისაგან სავსებით განსხვავდებიან პირისახის სწორი ხაზებით, ხშირად სწორი ცხვირითა და გამოკვეთილი ნიკაპით.²²⁵

ამდენად, მეცნიერს საბოლოოდ გამორკვეულად მიაჩნია, რომ ინდოეთი – ჰინდოეთი ეწოდებოდა აგრეთვე ეთიოპიასაც და ეთიოპელნი შავ ხალხად წარმოედგინათ მისი დაკვირვებით, ბიბლიის მიხედვითაც უნდა იწერებოდეს „ჰინდონი“, როგორც ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგ ხელნაწერში ყოფილა: „ჰინდოთა რაზმი ჩემად კლვად თქვა“, „სად ჰინდონი ბროლვარდსა სარვენ“; „შეიძრა რაზმი ჰინდოთა ტომისა“. ყველგან აქ „ჰინდონი“ არიან ეთიოპელნი ანუ შავნი, ზაგნი, ნეგრნი.²²⁶

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „კლდე“ გამოყენებულია, როგორც სიმბოლო სიმტკიცისა, სიმაგრისა: დულარდუსტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოდია“. ამ სიტყვას ყურადღება მიაქცია ვ. ნოზაძემ. მისი თქმით, „კლდე“ უძველეს აღმოსავლეთში ცნობილი ყოფილა, ვითარცა ღმერთის აღმნიშვნელი. იგი გვაუწყებს, რომ ბიბლიაშიც ღმერთს ეწოდება „კლდე“ (ფს. 31,4). სიტყვით „კლდე“ დახასიათებულია თვითონ ქრისტე: „რამეთუ სუმიდეს იგინი სულიერსა მისგან კლდისა, რომელსაცა შეუდგეს. ხოლო კლდე იყო ქრისტე“ (I კორ. 10,4). „კლდე“, როგორც სიმტკიცის, სიმაგრის სიმბოლო, გავრცელებულია ხელმწიფეზეც. ცნება „კლდე“, რომლითაც „ვეფხისტყაოსანში“ ხელმწიფე არის დახასიათებული, არის სიმბოლო, რომლითაც

²²⁵ შდრ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 481

²²⁶ იქვე

უძველეს ხანაში წარმართულნი ღმერთნი შეიმკობოდნენ და რომელი სახელითაც ბიბლიით ღმერთიც და ქრისტეც არის შექებული.²²⁷

ვ. ნოზაძე მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს „ვეფხისტყაოსნის“ ისეთ სიტყვებზე, რომელთა გაგება შესაძლებელია უწინარესად ბიბლიის დახმარებით, რომელთა განმარტება და შინაარსის დადება შეიძლება მარტო ბიბლიის მეშვეობით. მისი აზრით, ასეთ სიტყვათა და ცნებათა განხილვა პოემის მსოფლმხედველობით ცნებათა დადგენაში დაგვეხმარება.

ნაშრომში ამ მიმართულებით მსჯელობა იწყება „მოციქულზე“. მის სასულიერო და საერო შინაარსობრივ დატვირთვაზე. ავტორი „ვეფხისტყაოსნის“ ყველა იმ ეპიზოდს მოაგონებს, სადაც ცნება „მოციქული“ ფიგურირებს. მკვლევარი გამოყოფს მოციქულობის ოთხ სახეობას: 1. მოციქული დესპანი-მეფისა მეფესთან; 2. მოციქული სამხედრო ზავისათვის; 3. მოციქული პოლიტიკური – სახელმწიფო საქმეთა ამბავის მაცნე; 4. მოციქული მთხრობელი და მოვლინებული. გარდა ამისა, პოემაში არის კიდევ ერთი გვარი მოციქულობისა, რომელიც არც სამეფოა, არც პოლიტიკური, არც სამხედრო და არც საამხანაგო, ეს არის მოციქული ქრისტიანული – აპოსტოლოს“.²²⁸ გამომდინარე აქედან, თავის ადგილს იკავებს ავთანდილის ანდერძიდან შემდეგი სტროფი:

„ნაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ,

„სიყვარული აგვამალლებს“, ვით ეუფანნი ამას ჟღერენ,

შენ არ სჯერხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ“.

ეს სიტყვები მიმართულია ავთანდილის მხრიდან როსტე-ვანისადმი. აქ გამოთქმული აზრი მოციქულთა და სიყვარულის შესახებ ქრისტიანულია და ამას მეცნიერი ამტკიცებს კიდევ სახარების წიგნებზე დაყრდნობით. ახალი აღთქმიდან მას შე-

²²⁷ შდრ. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 485-486; იხ. აგრეთვე ტ. მოსია, საღვთო სახისმეტყველება. 1995, გვ. 44-47

²²⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 486-488

საბამისი საილუსტრაციო მასალები აქვს ამოკრებილი. ზოგიერთს ჩვენც გავიმეორებთ: „სიყვარული სულ გრძელ არს და ტკბილ, სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არ მალლოინ, არ განლალის, არა სარცხვინელ იქმნას, არა ეძიებნ თვისასა, არა შეჰრაცხნის ბოროტი, არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა... სიყვარული არა სადა დავარდების (I კორ. 13,4-8); „საყვარელნო, ვიყუარებოდეთ ურთიერთარს, რამეთუ სიყვარული ღმრთისაგან არს“ (I იოანე, 4,7).

რუსთველოლოგის მიერ გამოტანილი დასკვნით, ის მოციქულნი, რომელთაც ავთანდილი თავის ანდერძში იხსენიებს, არიან ქრისტიანი მოციქულნი. ვ. ნოზაძე შეგვახსენებს „ვეფხისტყაოსანში“ დაფიქსირებულ „სასწაულს“: „ვისცა ვუჩვენე, უკვირდის, ღმრთისაგან თქვის სასწაულად“. აქ საუბარია იმ რიდის გამო, რომელიც ტარიელმა ხატათში მოიპოვა და შემდეგ იგი ნესტანს მიუძღვნა. მეცნიერი „სასწაულის“ კატეხიზმოსეულ განმარტებას გვაზიარებს: „სასწაულნი არიან საქმენი, რომელთა შესრულება არ შეიძლება არც ძალით, არც კაცის ხელით, არამედ მხოლოდ ღმერთის ყოვლადი ძლიერებით. ვინც ჭეშმარიტად სასწაულთ ქმნის, იგი მოქმედებს ღმერთის ძალით“. სიტყვა „სასწაული“ ბიბლიაში ხშირად იხმარება.

მკვლევრის თქმით: „ვეფხისტყაოსანში“ ხატაური რიდე იმდენად არაჩველებრივი იყო თავის ნაკეთობით, რომ იგი კაცის ხელოვნებით მოქსოვილად არ ჩაითვლებოდა და ამიტომ ღმრთისაგან სასწაულად ჩასთვალეს“. ²²⁹ აქვე ავტორი მოგვავიწყებს, რომ ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში სასწაული მიჩნეულია, ვით ისტორიული მოვლენა: სასწაულის შესახებ დებულება იმას ემყარება, რომ ღმერთმა შექმნა არარაისაგან ყველაფერი და თუ ეს ასეა, ღმერთსაც შეუძლია რაც სურს, ის შესცვალოსო. წმიდა მამა ტერტულიანეს თქმით, აღდგომა შესაძლებელია, რადგან ღმერთმა შექმნა ყველაფერი და მასვე შეუძლია ხორცთა გაცოცხლება და აღდგომაც“. ²³⁰

²²⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 490

²³⁰ იქვე

ვ. ნოზაძე ეხება „აღვსების“ ცნებას „ვეფხისტყაოსანში“: „სიძე მოვიდა, გარდახდა, დღე ჰგევანდა არს აღვსებისა“. ლოგიკურია მეცნიერის მიერ მკითხველისთვის უწონარესად შეხსენება ვახტანგ მეექვსისეული კომენტარისა: „აღვსება აღდგომა არს და ქართველი კაცისათვის უთქვამს რუსთველსაო“.²³¹

„ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველების“ ავტორი ხაზს უსვამს ცნება „აღვსების“ ორგვარ მნიშვნელობას: 1. აღვსება-აღდგომის დღე; 2. აღვსება-შესრულება. ამ მხრივ სათანადო ნიმუშები, უპირველესად, მოხმობილია „შუშანიკის ნამებიდან“: „და ვითარ აღივსებოდა მეექვსე წელი საპყრობილესა შინა“. აქ „აღვსება“ არის შესრულება; „და ვითარ მოიწია აღვსებისა ორშაბათი“. აქ „აღვსების ორშაბათი“ არის „აღდგომის ორშაბათი“. „აბოს ნამებაშიც“ ვკითხულობთ: „დღესა დღესასწაულსა აღვსებასა, აღდგომასა“.

მკვლევრის შენიშვნით: რუსთაველის გამონათქვამის განმარტება ასეთია: სიძე მოვიდა, გარდახდა (ჩამოხტა ცხენიდან). ეს დღე ჰგავდა აღდგომის დღეს, აღვსების, ლხინისა და სიხარულის დღეს.²³²

საინტერესო დაკვირვებებს აწარმოებს ვ. ნოზაძე „წიგნის“ ცნებაზე „ვეფხისტყაოსანში“. მან გაარკვია, რომ რუსთაველის პოემაში „წიგნი“ სხვადასხვა სახისა და შინაარსისა არის: 1. მოკითხვის წიგნი; 2. ბრძანებითი წიგნი; 3. სააშუკო წიგნი; 4. სანვეველი წიგნი; 5. ანდერძი – წიგნი; 6. დიპლომატიური წიგნი; 7. მოხსენება-წიგნი; 8. საფიცარი წიგნი; 9. მუსაფი-წიგნი; 10. ბიბლია – წიგნი.²³³

მოკითხვისა და ამბავის წიგნი: ავთანდილის დავალება შერმადინისადმი როსტევეანისათვის მის ნაცვლად „წიგნის“ მიწერის თაობაზე: „წიგნსა წერდი ჩემს მაგიერ, უფასოსა სძლევნს სძლენიდი“. სამშობიაროდ დანოლილი დედოფლის ამბავს ფარსადან მეფე ხელქვეითებს სასწრაფო წერილებით ატყო-

²³¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 490

²³² იქვე, გვ. 491

²³³ იქვე, გვ. 491-495

ბინებდა: „ნიგნი ნიგნსა ენეოდა, დედოფალი ოდეს შობდა“. ტარიელის ნათქვამი: „მონამან ნიგნი მომართვა, მე წავიკითხე ნებისა: ნიგნსა შევატყვე, ლამობდა შეყრისა მოსწრაფებასა“. სხვა მრავალი ნიმუში აქვს დამონმებული მკვლევარს, რომელთა გამეორებას არ შეუუდგებიტ. ქვემოთაც თითო-ოროლა ნიმუშს დავიმონმებტ.

ნიგნი ბრძანებითი: სამეფოს ფარულად დატოვებისას ავთანდილი შერმადინს ნიგნს გადასცემს: „ნიგნსა მოცემ, გმორჩილებდენ, ვინცა იყოს ჩემი ხასი“ ხელქვეითებს მისწერს: „ნიგნი ჩემი მოისმინეთ, ყოვლნო, ერთგან შემოყრილნო“.

ნიგნი სააშიკო: სააშიკო ნიგნი წერილია სიყვარულის შესახებ. ტარიელს მოვუსმინოტ: „შემოვიდა, სააშიკო ნიგნი მომცა, წავიკითხე“. ტარიელი ასმათის ნიგნი – წერილიდან გებულობს სიყვარულის ამბავს: „ამა ნიგნმან გაგაგონოს, ჩემთვის რაცა უტქმევი“. ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი ტარიელს წერილს (ნიგნს) უგზავნის: „ჰე, ჩემო, ესე უსტარი არს ჩემგან მონალვანები: ტანი კალმად მაქვს, კალამი ნალველსა ამონანები“.

ნიგნი სანწეველი: ვ. ნოზაძის შენიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში“ არის ის წერილი, რომელსაც ჩვენს დროში „დაპატიჟების ბარათი“ ჰქვია.²³⁴ მოსანწევ წერილს, „სანწეველს“ ფატმანი უგზავნის ავთანდილს: „მას ღამესა სანწეველი რა მიართვეს ნიგნი ყმასა“.

ანდერძის ნიგნი: ავთანდილმა ანდერძი საკუთარი ხელიტ დანერა: „გასრულდა ჩემი ანდერძი, ჩემგან ნანერი ხელიტა“. ამ ნიგნს ვ. ნოზაძე იურიდიულ წერილს უწოდებს. სადაც კონკრეტულად აღნიშნულია, რომ იგი საკუთარი ხელიტ არის დანერილი, როგორც ანდერძის დამამტკიცებელი.²³⁵

ნიგნი დიპლომატიური: ვ. ნოზაძეს მოვუსმინოტ: ხატაეთთან ომის დაწყებამდე ტარიელმა რამაზ მეფეს მისწერა: „ინდოეთის მეფის ყმა ხარ, ჩვენი ხელქვეითი და სათანადო გადასახადი უნდა მოგვართვაო. ამ შინაარსით – გავგზავნე კაცი

²³⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 493

²³⁵ იქვე, 493

ხატაეთს და წიგნი ჩემმაგიერი. ამაზე მას რამაზმა მოუწერა: „რამაზ მეფე წიგნსა გინერ ტარიერსა... გამიკვირდა: რა ეწერა წიგნსა შენგან მონაწერსა... ამას მეტსა ნუმცა ვნახავ კვლავცა წიგნსა შენ მიერსა“. ამ უკანასკნელი „წიგნით“ ხატაეთსა და ინდოეთს შორის ურთიერთობა შეწყდა და ომი დაიწყო.²³⁶

მოხსენება წიგნი: წიგნი – მოხსენება არის აღწერა იმ ამბავისა, რომლის მონაწილე სხვას უგზავნის. ტარიელი ფარსადანს აცნობებს ხატაეთის დაპყრობის გამო – „წიგნი დავწერე“ და ამით არის ომის ამბავი მოთხრობილი.

წიგნი საფიცარი: ვ. ნოზაძე წერს: ნესტანი და ტარიელი ერთმანეთს სიყვარულს ეფიცებიან და ფიცის დასამტკიცებლად ისინი წმინდა ქმედებას მიმართავენ: ფიცულობენ „საფიცარ წიგნზე“. აქ საფიცარი წიგნი არის საღმრთო წერილი, წმიდა წიგნი. ტარიელი ამბობს: „ზედა წიგნსა საფიცარსა შევჭფიცე და შემომფიცა“. ამ წიგნისა გამორკვევა მეცნიერს ადვილი ერყვენება, რადგან მისთვის ცნობილია თუ რა წიგნი ჰქონდა ნესტანს, როდესაც თავისი თავის გასამართლებლად ტარიელმა ხელთ აიღო წიგნი დასაფიცებლად – „შევხედე, ვნახე სასთუმალს მუსაფი გაშლილ მდებარე, ავილე, ავდეგ, მე ღმრთისა და მერმე მათი მქებარე“. „მუსაფი“ ისლამური საღმრთო წერილია, იგივე „ყურანი“.²³⁷

ბიბლია – წიგნი: ვ. ნოზაძე მსჯელობას იწყებს ავთანდილის მიერ ფატმანის დასაწყნარებლად ერთი „წიგნიდან“ მოხმობილი ბრძნული გამონათქვამიდან:

„ავთანდილ უთხრა: „ნუ გეშის, წიგნსაცა აგრე სწერია: მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია, არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია“.

მკვლევარი შესდგომია იმის ძიებას თუ რომელ „წიგნში“ იკითხება ეს ბრძნული აზრი. იგი დამტკიცებულად ამბობს, რომ „ყურანში“ მას ვერ შეხვდებით. ცხადია, იგი მიადგა „ბიბლიას“. რომელიც საერთაშორისოდ ხმარებული ბერძნული სიტყვააა

²³⁶ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 493

²³⁷ იქვე, გვ. 493-494

და საღმრთო წერილს („წიგნს“) ეწოდება. ვ. ნოზაძემ „ვეფხისტყაოსნიდან“ ზემოთ დამოწმებული ბრძნული გამონათქვამის პარალელებს მიაგნო ძველ ალთქმაში: „ყოველი მეგობარი იტყვის, დავემეგობრე მას მეცა, არამედ არს მეგობარი სახელით, გარნა მეგობარი. მწუხარება არ დაადგრების თუ სიკვდილამდე მოყვარე და მეგობარი შეიცვალნენ მტრებად“ (ისო ძე ზირაქისა, 37, 1-2).

იერემია წინასწარმეტყველი ამბობს: „კაცად კაცადი მოყვრისაგან თვისისა ერიდენით და ძმათა თქუენთა ნუ ესავთ, რამეთუ ყოველი ძმა წიხლითა წიხლვიდეს და ყოველი მეგობარი ზაკულად ვიდოდეს, კაცად კაცადი ძვინად მოყვრისა თვისისა მოკითხვარობს... ენა მათ მზაკვარებ პირისა მათისანი. მოყვასსა თვისსა ჰზრახავს მშვიდობითა და გულსა თვისსა შორის აქვს მტერობა“ (იერ. 9,4-8). ახალ ალთქმაშიც ვკითხულობთ: „და მტერ იყვნეს კაცისა სახლეულნი თვისნი“ (მათე, 10, 16). მეცნიერის დასკვნით, „წიგნი“, რომლის შესახებ ავთანდილი ლაპარაკობს და საიდანაც მას აღნიშნული აზრი მოაქვს – „მოყვარე მტერი ყოვლისგან მტრისაგან უფრო მტერიაო – არის „ბიბლია – წიგნი“.²³⁸

„შიში შეიქმს სიყვარულსა“: „ვეფხისტყაოსნის“ ამ გამონათქვამს ვ. ნოზაძე ყურადღების მიღმა არ დაუტოვებია. იგი იმ ეპიზოდს იხსენებს, სადაც ვეცნობით ავთანდილის მიერ საზღვაო ბრძოლაში მეკობრეთა დამარცხებას. მან არ დახოცა ისინი, რადგან ევედრებოდნენ, არ დაგვხოცოო და იქვე მოისმის სიტყვები: „მართლა იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. ბიბლიის ზედმიწევნით მცოდნე მკვლევარი ურყევად გვისაბუთებს, რომ ასეთი აზრი არც ერთ მოციქულს არ გამოუთქვამს. ყველა მოციქული სიყვარულს მალლა აყენებს და მისგან ყოველ შიშს განაშორებს.²³⁹ „რამეთუ არ მომცა ჩვენ ღმერთმან სული მოშიშებისა, არამედ ძლიერებისა და სიწმიდისა“ (ტიმ. 1,7). შიში არ არის სიყვარულსა თანა, სრულმან სიყვარულმან

²³⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 495

²³⁹ იქვე

გარე განდევნოს შიში (I იონ, 4, 18).

ვ. ნოზაძის აზრით, „შიში შეიქმს სიყვარულსა“, მართალია, არც ერთ მოციქულს არ უთქვამს, მაგრამ შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ეს გამოთქმა საღმრთო წერილის გადაკეთების ნიადაგზეა გახმოვანებული. ნიმუშისთვის მოხმობილია: „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ (ზირ. 1, 13). მეკლევარი განაგრძობს: „ამ აზრს ეხმაურება წმიდა მამა კირილე ალექსანდრიელი, როდესაც ამბობს: რწმენა არის საფუძველი სიყვარულისა, თვით სიყვარული არის უდიდესი სიკეთე, რომელი ჩვენ ღმერთს მიგვამსგავსებს და მასთან გვაერთიანებს, რწმენის შემდეგ წარმოიშვება შიში, იმედი და სინანული. ამათ კი მივყავართ სიყვარულთან და ცოდნასთან“.²⁴⁰

თხა და მგელი ერთად ძოვდეს: „ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ:

„ყოვლთა სწორად წყალობასა, ვითა თოვლსა მოათოვდეს, ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს, ავის მქმნელნი დააშინეს, კრავნი ცხვართა ვერ უწოვდეს.

შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან ძოვდეს“.

ამასთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძე წერს: „შესანიშნავია ეს ესქატოლოგიური სურათი. აქ დახატულია: 1. სახელმწიფოთა ურთიერთისადმი სიყვარული; 2. მათი სახელმწიფოებრივი მეგობრული კავშირი; 3. ამ კავშირის ხრმლით დაცვა თავდამსხმელთა წინააღმდეგ; 4. გაძლიერება გამდიდრება მოკავშირე სახელმწიფოთა ... ამ მოკავშირეთა სახელმწიფოებში ხელმწიფენი ყველას წყალობას მოათოვენ; ქვრივ-ობოლთა და გლახაკთა ამდიდრებენ, მათ საბრძანებელში თხა და მგელი ერთად სძოვენ“.²⁴¹

ამ უგანათლებულეს და ერუდიტ რუსთველოლოგს დაძებნილი აქვს წყაროები გამოთქმისა – „თხა და მგელი ერთად ძოვდეს“, ამ წყაროებს მეცნიერი, უწინარესად, ბიბლიაში პოულობს, კერძოდ, ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში: „მამინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა, ვეფხი თიკანთა თანა განისვენებ-

²⁴⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 496

²⁴¹ იქვე, გვ. 497

დეს და ზვარაკი (ნასუქარი ხბო) და ლომი და კურო ერთად ძოვდენ... ლომი ვითარცა ხარი ბზესა ჭამდეს... მაშინ მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთბაშად“. აქვე მკვლევარი მიგვითითებს იმ თხზულებებზე, სადაც საანალიზო გამონათქვამი ფიგურირებს: „ცხვარი და მგელი ერთად სეირნობდნენ, ერთად წყალსა სვამდნენ“ (ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“); „რამინი როდესაც გახელმწიფდაო – ველი გალხინიანდეს, მთხოველი გამდიდრდეს, ცხვარი მგელთა თანა ძოვდეს“ (ვისრამიანი).

ძისაგან ითავსებოდა. როსტევეან არაბთა მეფემ სიცოცხლეშივე გადანყვიტა თინათინის გამეფება. მეფის ერთადერთი ასული მორცხვობდა: საკუთარი თავი არ მიაჩნდა სამეფო ტახტზე მამის შეცვლის ღირსად:

„მამისა ტახტსა საჯდომლად თავი არ ეღირსებოდა,

ამად ტირს, ბალი ვარდისა ცრემლითა აივსებოდა.

მამა სწვრთის: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა,

ამისად ქმნამდის დამწველი ცეცხლი არ დამეცხებოდა“.

ამ სტროფის მესამე ტაეპის შინაარსზე ვ. ნოზაძე საფუძვლიანად დაფიქრებულა.²⁴² მას, უპირველესად, ყურადღება მიუქცევია იმ გარემოებისათვის, რომ ზოგიერთ მკვლევართა (ს. ყუბანეიშვილი, ა. ბარამიძე) რედაქციით გამოცემულ ვარიანტებში ეს ტაეპი ასეა დაბეჭდილი: „მეფე სწვრთის: მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა“, ან კიდევ: „მეფე სწვრთის: „მამა ყოველსა ძისაგან ითავსებოდა“. ვახტანგისეულ გამოცემაში იკითხება „მამა ყოველი“. რადგან ვახტანგ მეფე ვახსენეთ, აღვნიშნავთ, რომ ვ. ნოზაძეს საანალიზო ტაეპთან დაკავშირებით დამოწმებული აქვს პირველი მეფე – კომენტატორის თვალსაზრისი: „მამა ყოველთა ღმერთთა და უბნობს (როსტევეანი) ყოველისა მამა მეფეს სწვრთნიდაო, იმან აქნევიანო და ძე ქრისტეს უბნობს, ის ითავსებსო“. ეს განმარტება რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში შემდგომი დროის კვლევა-ძიებამ სავსებით სამარლიანად არ გაიზიარა.

ვ. ნოზაძე სწორად თვლის, რომ თუ იმ ვარიანტს გავით-

²⁴² ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება; გვ. 497-498

ვალისწინებთ, სადაც იკითხება „მამა ყოველთა“ და „მამა ყოვლისა“, მაშინ მას მხოლოდ რელიგიური აზრი და მნიშვნელობა მიენიჭება, ვინაიდან „მამა ყოველთა“ არის ქრისტიანული თეოლოგიის ცნება ჯერ თავისთავად და მერმე ძესთან დაკავშირებითა: „მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა ნიშნავს: „მამა ყოველთა (მამა -ლმერთი) ძისაგან (იესო ქრისტესაგან) ითავსებოდა. ესე იგი: მამა-ლმერთი ძე-ლმერთში ითავსდება, მისი თანაარსია და თანამესაყდრე, არის სრული ღმრთეებითა. ამგვარად, „მამა ყოველთა ძისაგან ითავსებოდა არის ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების დებულება“.²⁴³

სავსებით ლოგიკურია ვ. ნოზაძის მიერ უარყოფა „ვეფხისტყაოსნის“ იმ რედაქციათა გამოცემებისა, სადაც „მამა ყოველი“ ჩანაცვლებულია შესაბამისებით: „მამა ყოველთა“, „მამა ყოვლისა“. იგი იზიარებს ამ ტაქტთან დაკავშირებით ტრადიციულ შეხედულებას: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“ ნიშნავს: თითოეული მამა იცვლებოდა ძის, შვილის მიერ, ყოველი მამის ნაცვლად შვილი რჩება. მის სამაგიეროდ იმყოფება, ან „ყოველი მამის ალაგს ძე იჭერდა, როგორც ეს აკად. აკ. შანიძეს აქვს განმარტებული.²⁴⁴

„არა აქვს კეისარობა“. ცნება „კეისარი“ „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ ერთხელ გვხვდება.

„მეფე რა დაჯდა, არა ჭირს ხელისა მიუმცთარობა,

სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა“.

ტარიელის მამა სარიდანს ერთიანი ინდოეთის მეფის ფარსადანის ყმად გახდომის შემდეგაც კვლავ მეფედ დარჩა, როგორც ხელისუფლებით ძალმოსილი, საუბარია გაერთიანებული ინდოეთის ფარგლებს გარეთ ჯერ კიდევ მყოფი სამეფოს მეფე-პატრონობაზე, რომელიც მოგვიანებით სარიდანმა ერთიან ქვეყანას თავისივე ნებით შემოუერთა. ვ. ნოზაძის თქმით, კეისარობა არის უზენაესი დამოუკიდებელი ხელისუფლების გამოსახულება, რომელიც ბიბლიიდან არისო „ვეფხისტყაოსან-

²⁴³ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 497-498

²⁴⁴ იქვე, გვ. 497

ში“ შეტანილი.²⁴⁵ ნათქვამს მეცნიერი თანვე აახლებს შესაბამის პარალელს: „ხოლო მათ იესოს მიართვეს და ჰრქვა მათ: ვისი არს ხატი ესე და ზედწერილი? ხოლო მათ ჰრქვეს: კეისრისა“ (მარკ. 12, 16); „მიეცით კეისრისა კეისარსა და ღმრთისა ღმერთსა“ (მარკ. 12, 17).

ყველგან აქ „კეისარი“ არის უმაღლესი ხელისუფლების თვითმპყრობელი მეფე. დამოუკიდებელი და სწორედ ამ მნიშვნელობით ეს ცნება „კეისარი“ იხმარება „ვეფხისტყაოსანში“. ცხადია, რუსთაველის პოემის „კეისარი“ არ არის ბიზანტიური საკარისკაცო სახელწოდება. ირკვევა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „კეისარი“ არის უზენაესი ხელისუფალი მეფე, თვითმპყრობელი.²⁴⁶

„მისცა სკიპტრა“. ბერძნული სიტყვა „სკიპტრა“ მოგვეპოვება „ვეფხისტყაოსანში“: „მისცა სკიპტრა და შემოსა მეფეთა სამოსელითა“. ვ. ნოზაძე ფიქრობს, რომ „სკიპტრა“ ქართულ ენაში და რუსთაველის თხზულებაში შესული და დამკვიდრებულია ან ბიბლიის მეშვეობით, ან პირდაპირ ბიზანტიური განრიგების გავლენით. მკვლევარს შესაბამისი მასალები მოაქვს ბიბლიიდან: „უმცირესი სკიპტრისა... ყოვლისაგან სკიპტრისა“ (I, მეფ. 8, 21); „და სკიპტრა ეგვიპტისა მოსპოს“; „ვიდრემდის მიეღო მას სკიპტრა მეფობისა“ (სიბ. სოლ. 18,14). როდესაც რუსთაველი ამბობს: „მისცა სკიპტრა და შემოსა მეფეთა სამოსელითა“, გულისხმობს თინათინის კეისარობას, მის უზენაესობას და თვითმპყრობელობას ამტკიცებს.²⁴⁷

თავსა გვირგვინი. პოემაში მოთხრობილია როსტევეანის მიერ თინათინისთვის გვირგვინის დადგმა ტახტზე აყვანისას: „დასვა და თავსა გვირგვინი დასდგა თავისა ხელითა“. გულანშაროში, მეფე-სურხავის სასახლეში ნესტანს „დაადგეს თავსა გვირგვინი ერთობილისა ლალისა“. ვით სიმბოლო დედოფლად გახდომისა. თუმცა ნესტანმა არ იწება დედოფლობა და „მოიხადა გვირგ-

²⁴⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება. გვ. 498

²⁴⁶ იქვე, გვ. 497-498

²⁴⁷ იქვე, გვ. 499

ვინიცა გამჭვირვალე, ვითა ლალი“. იგი სასახლიდან გაიპარა .

ვ. ნოზაძე ასკვნის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გვირგვინი“ არის ქრისტიანული სამეფო ნიშანი. ეს წესი გვირგვინის დადგმისა საერო კაცის მიერ, თვით მეფის მიერ, საქართველოშიც განმტკიცებული იყო, როგორც ეს რუსთაველის თხზულებაშია აღწერილი.²⁴⁸

ზღვისა ჭიბი. დავარმა მონა-ზანგებს უბრძანა ნესტანის გადაკარგვის თაობაზე:

„მან უთხრა: „ნადით, დაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა ჭიბია, ნმიდისა წყალი ვერ ნახოს, მყინვარე; ვერცა ლიპია“.

ესე იგი: ნადით, ნესტანი გადაკარგეთ და მიიყვანეთ ისეთ ადგილას, სადაც არისო ზღვის ჭიბი, სადაც ვერ ნახოს მყინვარე-ცივი წყალი და ვერ ნახოს ვერცა ლიპია (მთელი ადგილი გაყინული). გამოდის, რომ ის ადგილი, სადაც ნესტანი უნდა მიიყვანონ, არის ცხელი ჰავის ადგილი, სადაც ცივი წმინდა წყალი არ მოიპოვება, სადაც არ არის ლიპიანი ანუ გაყინული ადგილი. ასე რომ, ეს ადგილი არის უზამთრო, მუდმივი ცხელი ჰავისა.²⁴⁹

ვ. ნოზაძის დაკვირვების საგნად ქცეულა სინტაგმა „ზღვისა ჭიბი“. მისი თქმით: ებრაელთა და ქრისტიანთა რწმენის თანახმად, მსოფლიოს ჭიბი არის წმიდა ქალაქი იერუსალიმი, ხოლო მაჰმადიანთათვის ქვეყნის ჭიბი იყო მექა. ამრიგად, „ჭიბი ქვეყნისა“ არის შუაგული ქვეყნისა, მთელ მსოფლიოსი.²⁵⁰ გამოთქმას „ქვეყნის ჭიბი“ მეცნიერი პოულობს ბიბლიაში: „აჰა, ესერა, ერი იგი, რომელი აღმოვალს ზღვის კერძო ჭიბისაგან ქვეყანისა“ (მსაჯ. 9,37).

ქართული ბიბლიის მიხედვით, „ჭიბი ქვეყნისა“ არის შუაგული ცენტრი ქვეყნისა. ეს დასკვნა საშუალებას აძლევს ჩვენს დიდ რუსთაველოლოგს იმის გასარკვევად, თუ რა არის „ზღვის ჭიბი“. პასუხს იოლად პოულობს: „ზღვის ჭიბი“ არის ადგილი, ცენტრი

²⁴⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 502

²⁴⁹ იქვე; გვ. 503

²⁵⁰ იქვე. გვ. 504

მსოფლიოსი.²⁵¹ გამოთქმას „ზღვის ჭიპი“ ვ. ნოზაძე პოულობს ჰომეროსის პოემაში „ოდისეა“. თუმცა მისი გაიგივება რუსაველის „ზღვის ჭიპთან“ მიუღებლად მიაჩნია. მისი შეხედულებით, ქართული ბიბლიის საშუალებით ჩვენ ვგებულობთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „ზღვის ჭიპი“ ყოფილა ზღვის ცენტრი, სადაც ყოფილა რომელიღაც კუნძული, თავისი მუდმივი ცხელი პავით.²⁵²

რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა, ფატმანს მოსთხოვეს მოულოდნელად მეფესთან ნესტანის გაგზავნა. დიდად შენუხებული იტყვის: „ესე მესმა, დამტყდეს ცანი, რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა“. ვ. ნოზაძეს ამ ტაეპის ახსნა ბიბლიის მოშველიებით ადვილად ესახება: „რომელი (იგულისხმება ღმერთი) დააძულებს მათა და მათ არა უნყინ, რომელი გარდააქცევს მათ რიხვითა, რომელი შეაძრწუნებს ცასა ქუეშე საფუძველთა“ (იობი, 9, 5); „იარა და შეძრწუნდა ქვეყანა და საფუძველნი მათათანი შემფოთნეს და შეიძრწნეს, რამეთუ შერისხდა მით ღმერთი“ (ფს. 17,8).

ვითა სანთელი დნებოდის. ვ. ნოზაძის ყურადღება მიიქცია „ვეფხისტყაოსნის“ „სანთელმა“ თუ რას წარმოადგენს იგი: არის სანთელი თაფლისა თუ, საერთოდ, სანთელია, როგორც აღსანთებელი ზეთით თუ ნავთით ნაკვები. ტარიელს ფრიდონი ეუბნება:

„პირველ მითხრა „არა ვიცი, რა ხარ ანუ რას გამსგავსო? ანუ აგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო...“

ღმერთმან მისგან ანთებული სანთელიცა რად დაგავსო?“

ვ. ნოზაძე: „ვეფხისტყაოსანში“ სანთელი-ტარიელი თვითონ ღმერთმა აანთო და ახლა რად დაგავსო? ეკითხება ტარიელს ფრიდონი. აქ ჩვენ სიმბოლიკასთან გვაქვს საქმე. სანთელი არის სიცოცხლის და სილამაზის სიმბოლო.²⁵³ თინათინთან განშორებით დამწუხრებული ავთანდილი მოთქვამს: „ამას მოთქმიდის, ინვოდის, ვითა სანთელი დნებოდის“. აქ სანთელი ნახმარია შეს-

²⁵¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 504

²⁵² იქვე

²⁵³ იქვე, გვ. 507

ადარებელ საგნად. მეცნიერის მტკიცებით, „ვეფხისტყაოსნის“ „სანთელი“ ზეთის ასანთი კი არ არის, არამედ თაფლის წმინდა სანთელია, რომელიც იწვის და დნება, როგორც ეს პოემაშია ნათქვამი.²⁵⁴

„სანთელს“ უშუალოდ უკავშირდება „ცვილის“ საკითხი. ორივე რუსთაველის ქმნილებაში გამოყენებულია პოეტური შედარებისათვის. „ცვილი“ პირველად გვხვდება ავთანდილის წერილში: „შემცოდესა ყველაქასა, ვითა ცვილსა დაადნობდეს“. ვაჭრები ავთანდილს ეუბნებიან: „შენგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენ ვიცით ჩვენი ცვილობა“. „ცვილი“ სულხან-საბას განმარტებით არის თაფლის სანთელი.

„ვეფხისტყაოსნის“ „სანთლისა“ და „ცვილის“ წრეში შემოდის „ბაზმა“, თუმცა იგი რელიგიური შინაარსისგან დაცლილია. საბას განმარტებით, „ბაზმა“ არის სანათი. პოემაში ბაზმა-სანათის ციმციმი ნახმარია პოეტური მიზნით – ტარიელს პირზე ისეთი ციმციმი აქვს, რომ იგი ბაზმის სინათლეზე უნათლესი არისო.²⁵⁵

ხატვა ხატისა. ვ. ნოზაძე დაინტერესებულა „ვეფხისტყაოსნის“ სიტყვებით: „ხატი“, „ხატვა“. პოემაში მათ სხვადასხვა მნიშვნელობას მიაწერენ. საკითხის გამოსარკვევად პირველ რიგში მიუმართავს ბიბლიისათვის: „იხილნა კაცნი გამოხატულნი ზღუდესა ზედა ხატი ქალდეველთაგანი (ეზეკ. 23,14); „აჰა, ხატი ერთი დიდი და ხატი იცი“ (დან. 2,31); „ვინ არს ხატი ესე ზე დაწერილი?“ (მარკ. 12,16).

ვ. ნოზაძის მიმოხილვიდან ირკვევა, რომ ბიბლიაში სიტყვა „ხატი“ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონეა: ხატი – მსგავსი, სახე; ხატი – ხის, ქვის ან ლითონისაგან გამოქანდაკებული საგანი; ხატი – რელიეფი, კედელზე ან ფულზე გამოჭრილი; ხატი – ფორმა; ხატი – სქემა, ფიგურა, არსება, სახე; მხატვარი – ხურო; გამოხატულნი დაწერილ – სურათები, ფერადებით შესრულებული.²⁵⁶

²⁵⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 507

²⁵⁵ იქვე, გვ. 508

²⁵⁶ იქვე, გვ. 508-509

მკვლევრის შენიშვნით, სიტყვა „ხატი“ „ვეფხისტყაოსანში“ პირველად გვხვდება მაშინ, როდესაც ავთანდილი ასმათს თინათინის შესახებ მოუთხრობს:

„მისი სახე გულსა ჩემსა ხატად ასრე გამოვხატე,
მისთვის ხელმან, გამოჭრილმან, ლხინი ჩემი ვაალქათე“.

ვ. ნოზაძე მხედველობიდან არ უშვებს იმ გარემოებას, რომ ზოგიერთ ხელნაწერში გადამწერს სიტყვა „ხატი“ შეუცვლია „სახით“: „სახედ ასრე გამოვხატე“. თუმცა ეს შეცვლა არსებითად არაფერს, ვნებს ტექსტს, ვინაიდან ამ შემთხვევაში „ხატი“ და „სახე“ ერთი და იგივე ცნებაა.

ფრიდონისკენ მიმავალ ტარიელსა და ავთანდილზე ნათქვამია: „აქა, მხატვარო, დახატე ძმად უმტკიცესად ძმობილნი“. ეს ტაეპი მეცნიერს ჩანართად მიუჩნევია. მისი აზრით, აქ არ შეიძლებაოდა ყოფილიყო სიტყვა „მხატვარი“ გვიანდელი მნიშვნელობით. შეუძლებელიაო „ხატსა“ და „მხატვარს“ მეთორმეტე საუკუნეში ის მნიშვნელობა ჰქონოდა, როგორც მოგვიანო ხანაში.²⁷ ეს თვალსაზრისი გაზიარებას არ იმსახურებს. პირიქით, შეუძლებელი ის იქნებოდა, რომ სიტყვა „მხატვარო“ მოცემულ ტაეპში არ გვექონოდა. მას ხომ რუსთაველის მადლიანი ხელი ატყვია.

„ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველების“ ბოლოს ვ. ნოზაძის მიერ წარმოჩენილია ბიბლიისა და რუსთაველის პოემის ნათესავ აზრთა ერთობა. გამოვლენილი საილუსტრაციო მასალები თუ მეტყველი პარალელები მტკიცე დადასტურებაა იმისა, თუ რა ღრმად და საფუძვლიანად ჰქონია ჩვენს გენიოს პოეტს ათვისებული და შესისხლბორცებული საღმრთო წერილი. ეს ყველაფერი იმას გვიმტკიცებს, რომ რუსთაველი აღზრდილი ყოფილა ბიბლიურ-ქრისტიანულ კულტურაზე, ამიტომაც ეფუძნება „ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანულ ზნეობრივ-ეთიკურ პრინციპებს. ჩვენ ისლა დაგვრჩენია, გავიმეოროთ ვ. ნოზაძის მიერ გაწეული დიდი შრომის შედეგად მოპოვებული მასალების გარკვეული ნაწილი მკითხველის ინტერესებიდან გამომდინ-

²⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 510

არე.²⁵⁸ (პირველად სახელდება რუსთაველის გამონათქვამები).

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა;
„რომელმან ჰქმნა ცანი და ქვეყანა“ (ფს. 113, 28);

„ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერიითა“
// „ხოლო ქვეყანა მისცა ძეთა კაცთასა“ (ფს. 113ჟ24);

„მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ // „არა
არს ხელმწიფებაჲ, გარნა ღმრთისაგან და რომელნი იგი არიან
ხელმწიფენი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან“ (რომ. 13,1);

„ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების //
„რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა და
ჰსწვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა“ (მათე, 5,43);

„რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა“
// „რამეთუ შენ უფალი, ტკბილ და მართალ ხარ და დიდად
მონყალე“ (ფს. 88,5);

„გრძელი სიტყვა საწყინოა, ასე მოკლედ მოგახსენო“ //
„შემოკლებულად სიტყვისა მცირითა მრავალთა იტყოდე“ (ზირ.
3,29);

„ამად რომე შეცოდება შვიდ გზის თქმულა შესანდობლად“
// „დაღაცათუ შვიდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შვიდ გზის
მოაქციოს და გრქვას შენ: შევინანე, მიუტევე მას“ (ლუკა, 17,4);

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“; „შენთ-
ვის დავდებ გონებასა, სულსა, გულსა“ // „უფროსი ამისა სი-
ყვარული არავის აქვს: რათა სული თვისი დასდვას მეგობართა
თვისათვის“ (იოანე, 15,12)

„გულ-მართლად იყვნენ, აფიცე ღმრთითა და ცითა“ //
„და რომელმან ჰფიცოს ცასა, ჰფიცავს საყდარსა ღმრთისასა“
(მათე, 23,21);

„სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანცა ვით იტვირთაო“;
„ხვარაზმშას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე?“ //
„არ ითხოოდეს სისხლი უბრალო ქვეყანასა მას შენსა“ (II სჯ.
19,10);

²⁵⁸ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 512-529

„მან აგრე თქვა: „უბრალო ვარ, იცის ღმერთმან სახიერ-
მან“. // „აქებდით უფალსა, რამეთუ სახიერ არს უფალი“ (ფს.
124,4);

„ბოლოდ შეყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი“.
// „ყოველნი ამაგო, ყოველნი მივლენ ადგილს ერთსა შინა,
ყოველი შეჰქმენ მინისაგან და ყოველნი მიიქცევიან მინადვე“
(ექლეს. 3,20);

„ცდების და ცდების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად“
// „მოიხსენე, რამეთუ სიკვდილი არა ყოვნის“ (ზირ, 14,11);

„მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქ-
მათაო“ // „უფალო, შენ წინაშე არს ყოველი გულის თქუმაჲ
ჩემი“ (ფს. 37,10);

„ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო“.
// „ნაცვლად პატიჟისა თქუვენისა, მხიარულება“ (ეს. 60,7);

„ილოცავს, იტყვის: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო“.
// „ღმერთმან მაღალმან“ (დაბ. 14,18); ღმერთმან მაღალმან“
(დან. 5,18); „უფალი მაღალ არს“ (ფს. 40,2).

„რაც არა გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“
// „რამეთუ არა რომელი იგი მე მნებავს. მას ვიქმ“ (რომ. 7,15);

„არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმნ ბრძენთა
თქმულსა: არ იხმარებ, რა ხელსა ჰხდის საუნჯესა დაფარულსა“.
// „სიბრძნე დაფარული, საუნჯე გამოუჩინებელი რა სარგებელ
არს ორთავე შინა“ (ზირ. 20,30);

„შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა“. //
„უფლისაჲ არს ქვეყანა და სავსება მის, სოფელი და ყოველი
დამკვიდრებულნი მას შინა“ (ფს. 23,1);

„მართლად იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“
// „შიში დაადგრეს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ (ზირ. 1,12);

„მაღლი ღმერთსა შემოქმედსა“ // ღმერთი შემოქმედი შენი
და შემოქმედი ცისა და ქვეყანისა“ (ეს. 51,18);

„ნახე თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“. //
„რამეთუ ძირი არს ყოველთა ბოროტთა ვეცხლისმოყვარება,
რომლისათვის ვიეთმე თავნი თვისნი შესთხინეს საღმობათა

მრავალთა“ (I ტომ. 6,9).

„გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“ // „არა არს დაფარული, რომელი არა განცხადნეს“ (მათე, 10,16);

„ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ ნახდომა“ // „სიყვარული არა სადა დავარდების“ (I კორ. 13,8);

„შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, ცუდია დაღრეჯანია“. // „ნუ იშიშვი შიშსა სიკვდილისა“ (ზირ. 916)

მონოგრაფიაში ვეცნობით ბიბლიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ თქმათა ერთობას. ზოგიერთ მათგანს ჩვენც ამოვიწერთ:

„სისხლისა ცრემლ-დათხეული“. // „სისხლი დათხეულ არს“ (მაკ. 23,35); „სხვა ძე არ ესვა მეფესა“ // „არა ესვა მას შვილი“ (მათე, 22,23); „თავსა გვირგვინი დასდგა“; „დაადგეს თავსა გვირგვინი“ // „დაადგეს მას შეთხზული ეკლისა გვირგვინი“ (მარკ. 15,17); „გამეგო მე არას არ შეწამება“ // „რასა ესენი შეგწამებენ შენ“ (მათე, 26,62); „დავიწუხენ თვალნი, ყოლა ვერ შევადგენ, ვითა მზესა“ // „თვალნი მათნი დაიწუხნეს“ (ეს. 6,10);

ნიგნის ბოლო მონაკვეთი ანუ დასასრული განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართებას ისლამთან. ავტორი პირველ რიგში გამოყოფს „ვეფხისტყაოსნის“ ისლამურ ქვეყნებს. პოემაში ისლამის რელიგიური გეოგრაფიიდან ცნობილია მხოლოდ ორი ქვეყანა – არაბეთი და ინდოეთი, უფრო სწორად, ინდოეთის ჩრდილოეთი ნაწილი.²⁵⁹

ვ. ნოზაძის თქმით, ფრიდონის ქვეყანა მულღაზანზარში თუ რა რელიგია იყო გაბატონებული, ამისი რაიმე გარკვეული ნიშანი არ მოგვეპოვება. მაინც და მაინც არც გულანშარო არის გამოჩენილად ისლამური. მკვლევარი ყურადღებას აქცევს ფატიმანის მიერ ნახსენებ „ნავროზობას“: „ამა ქალაქის წესია დღესა მას ნავროზობასა“, „დღე მოვიდა ნავროზობა“. თუმცა ვ. ნოზაძე თვლის, რომ გულანშაროს მცხოვრებთა მაჰმადიანობის დასამტკიცებლად ეს არ გამოდგება, რადგან „ნავროზობა“ ისლამის დამახასიათებელი არ არის, მის წარმოშობას და ჩვეულებ-

²⁵⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 533

ბას ისლამთან არავითარი კავშირი არა აქვს.²⁶⁰ ავტორი იქვე განაგრძობს: გულანშაროს მაჰმადიანობის საბუთად ფატმანის შემდეგი ნათქვამია გამოსაყენებელი: როდესაც იგი თავისი ქმრის მიერ ფიცის დარღვევის გამო ამბობს: „რა მუსაფნი, რა მაქანი“. ამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ აქ ისლამის მიმდევრებთან გვაქვს საქმე.²⁶¹

ვ. ნოზაძის განსჯის საგანი ხდება „ვეფხისტყაოსნის“ ტაეპები: „ჩვენ ვართო მობალდადენი ვაჭარნი, მაჰმადის სჯულის მჭირავნი – აროდეს გვისვამს მაჭარნი“. ბალდადელი ვაჭრები მაჰმადიანები არიან, რომელნიც ახალ ღვინოსაც, ტკბილსაც კი არ მიირთმევენ. ზღვაზე მეკობრეთაგან დაღუპული ქარავანი ეგვიპტიდან იყო წამოსული. ეგვიპტე არის ისლამის ქვეყანა. მისი არაბული სახელია მისრ (ქართულად – მისრეთი). ხატაეთის სარწმუნოების გამო არაფერია ნათქვამი.²⁶²

ვ. ნოზაძე მსჯელობს ისლამურ სახელებზე „ვეფხისტყაოსანში“. უწინარესად აფიქსირებს „მაქანს“... იგი მაჰმადიანთა წმიდა ქალაქია, იგივე მექა, მკვლევარი გვაცნობს, რომ სიტყვა „მაქანი“ უხმარიათ თეიმურაზ პირველს, იოანე ბატონიშვილს. პეტრე ლარაძეს და სხვ.²⁶³ მანამდე კი, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ეს სიტყვა გამოუყენებია რუსთაველს. ფატმანი თავის ქმარზე იტყვის: „დაავინყდეს იგი ფიცნი, რა მუსაფნი, რა მაქანი“.

„ვეფხისტყაოსნის“ „მუსაფი“ იგივე „ყურანია“. თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვით, „მუსაფი“ წიგნს ეწოდება, რჯულის საფიცარ წიგნს. უფრო ადრე ვახტანგ მეექვსე იტყოდა: „მუსაფი“ თათრის წიგნს ჰქვია. აკაკი შანიძის შენიშვნით, „თათარი“ აქ მუსლიმის მნიშვნელობით არის ნახმარი.

ვ. ნოზაძე შეგვახსენებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენებულია „მუსაფი“ სწორედ მაშინ, როცა დასნეულებულ ტარიელს

²⁶⁰ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 533

²⁶¹ იქვე

²⁶² იქვე

²⁶³ იქვე, გვ. 537

უელიან: „სრულნი მუყრნი და მუღიმნი მე გარე შემომცვიდიან, მათ ხელთა ჰქონდათ მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან“. ძველი წესი და ჩვეულება იყო ავადმყოფის წინაშე საღმრთო წერილის კითხვისა, ამ წმიდა წიგნის კითხვით ღმერთს სწეულის განკურნებას ევედრებოდნენ, რასაც ტარიელი უაზრობას, ჩმახვას უწოდებს.²⁶⁴

„ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ: „შეეხედენ, ვნახე, სასთუმალს მუსაფი გაშლით მდებარე“. ნესტანი ტარიელს საყვედურობს ფიცის გატეხას. თავის გასამართლებლად ტარიელი მუსაფზე დაიფიცებს: დამნაშავე არა ვარო. ერთი სიტყვით, პოემაში, სადაც „მუსაფი“ სამჯერ იხსენიება, დაკავშირებულია მაჰმადიანობასთან.

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძე საუბრობს მაჰმადიან სასულიერო პირებზე, რომლებიც პოემაში გვხვდებიან: „სრულნი მუყრნი და მუღიმნი მე გარე შემომცვიდიან, მათ ხელთა ჰქონდათ მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან“. მკვლევარი გვაცნობს „მუყრთან“ დაკავშირებით სულხან-საბას, ვახტანგ მეექვსის, თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებებს: მუყრი არის მაჰმადიანთა მოლა (საბა). მუყრნი მოლასა ჰვიან, აზნას რომ დაიძახებს მეჩიტში. ის არისო (ვახტანგი); მუყრნი არიან მოაზანნი, ესე იგი აზანის დამყვირებელნი, მაჰმადიანთ მოლათაგანნი მეჩეთისა მაღალთა მინართა ზედა ლოცვისა მათისა ჟამსა აღვლენ და მუნითგან აზანისა ლოცვასა გარდამოსძახებენ მაღალთა ხმითა“... (თეიმურაზ ბატონიშვილი). „გახშირდა მუყრთა ყივილი“ (ქართლის ცხოვრება). აქედან ვ. ნოზაძეს გამოაქვს დასკვნა, რომ მუყრი არის ქადაგი ანუ ის სასულიერო პირი, რომელიც მინარეთიდან მდლოცველთ შესაკრებად ყვირილით მოუწოდებს. ამ ყვირილ-მოწოდებას ჰვია „აზან“.

რაც შეეხება „მუღიმს“, ვახტანგ მეექვსის განმარტებით, თათრული (იგულისხმება მაჰმადიანი – ტ. მ.) მკითხავი არისო. მკვლევარი თეიმურაზ ბატონიშვილის განმარტებასაც გვაზიარებს: „მუღიმნი“ არიან მეცნიერნი სჯულისანი, რომელთაც

²⁶⁴ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 539

ექიმობაც იცინა და სწავლულება აქვსთ თავიანთ წესზედ“.

ვ. ნოზაძეს შეუნიშნავს, რომ „მულიმი“ იმავე გამოთქმით, როგორც ეს არის „ვეფხისტყაოსანში“, ნახმარი ყოფილა „ქართლის ცხოვრებაშიც“, სადაც იგი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ განმარტებულია ასე – „სწავლული“. გამომდინარე აქედან, ვ. ნოზაძის დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის“ „მულიმი“ არის სწავლული კაცი, მასწავლებელი, რომელსაც მაჰმადიანური სასულიერო სასწავლებელი აქვს დასრულებული.²⁶⁵

მკვლევარი ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულ მაჰმადიანურ სასულიერო დანესებულებებს, როგორიცაა: „ხანაგა“, „მიზგიტა“.²⁶⁶ ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევეან მეფეს სწერს:

„რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საჭურჭლესა დასადებლად, მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად“.

რუსთველოლოგი დანტერესებულა სამეცნიერო დიტერატურაში არსებული „ხანაგის“ გმნმარტებებით: „ხანაგა არის ობლების საკრებულო სახლები (საბა); ხანაგა არის საობლო სახლი“ (თეიმურაზ ბატონიშვილი); „ხანაგა არის საობლო სახლი“ (ს. კაკაბაძე); „ხანაგა არის სამადლო სახლი, ობოლთა თავშესაფარი“ (იუსტ. აბულაძე). ამგვარადვე განმარტავდნენ ამ სიტყვას და ჩუბინაშვილი, დ. კარიჭაშვილი, კ. ჭიჭინაძე. იმავე იუსტ. აბულაძეს 1914 წელს გამოცემულ „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონში „ხანაგა“ ასე განუმარტავს: „ხანაგა-დერვიშების მონასტერი“.²⁶⁷ ვ. ნოზაძის გამორკვევით, ხანაგა არის მონასტერი და ავთანდილი სწორედ მონასტრისთვის სტოვებს თავისი ქონების ნაწილს. პოემის „ხანაგა“ არისო მაჰმადიანური მონასტერი.²⁶⁸ ამის დასამტკიცებლად მოტანილია თხზულებიდან შემდეგი ტაეპები:

„დღესა ერთსა, საღამო-ჟამ, – ჩასვლა იყო ოდენ მზისა, –

²⁶⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 540

²⁶⁶ იქვე; გვ. 540-541

²⁶⁷ იქვე, გვ. 540

²⁶⁸ იქვე, გვ. 541

წავდგე წინა დარაჯათა, კარი მიჩნდა ხანაგისა“;
„მოვიდა სითმე ღარიბი მონა მოყვასთა სამითა,
სასმელ-საჭმელი მიიღეს, ქალაქს ნასყიდი დრამითა,
სვამდეს, ჭამდეს და უბნობდეს, სხდეს მხიარულნი ამითა“.
ფატმანი ამბობს: ერთ საღამოს სადარაჯოს წინ წავდექი,
და აქედან ხანაგის კარი მოჩანდაო. აქ მოვიდა ერთი მონა სამი
უცხო მგზავრითურთ, ქალაქში დრამით ნაყიდი საჭმელ-სასმე-
ლი მოიტანეს, სვეს, ჭამეს, ამბავს ჰყვებოდნენ და ასე მხიარუ-
ლობდნენ. სწორედ აქ მოისმინა ფატმანმა ნესტანის ამბავი. ე.
ი. ხანაგა არის მონასტერი, სადაც მგზავრები ჩერდებიან და
ღამესაც ათევენ.²⁶⁹

„ხანაგის“ გაიგივება მონასტერთან სარწმუნო არ ჩანს.
დამოწმებული ტაეპის კონტექსტიდან „ხანაგის“ სწორედ სულხ-
ან-საბასეული და თეიმურაზ ბატონიშვილისეული განმარტების
შინაარსი უნდა ამოვიკითხოთ მიუღებელი ჩანს იმის გაც-
ნობიერება თითქოს რომ მონასტერი (ხანაგა) გამოყენებული
იყო მგზავრების თავშესაქცევად და ღამის სათევად.

ვ. ნოზაძე ყურადღებას გვამახვილებინებს სიტყვაზე
„მიზგითა“. იგი პოემის ტექსტში არ მოიპოვება, ხმარებულია მხ-
ოლოდ ერთი თავის სათაურად: „ლოცვა ავთანდილისა მიზგითს
და გაპარვა მისი“. მკვლევარი შეგვახსენებს აკად. ი. ორბელის
თვალსაზრისს, რომ !ლოცვა ავთანდილისა მიზგითას“ ჩამატე-
ბულია და ყალბი. ეს სათაური პოემის ახალ გამოცემებში უკვე
ამოგდებულია და ახალი სათაური აქვს: „ლოცვა ავთანდილისა“.

ვ. ნოზაძეც თვლის, რომ „მიზგითა“ ჩამატებულია და ყალბი,
მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამ სიტყვას განუმარტებლად მაინც
არ ტოვებს: მიზგითა არაბულად არის სამლოცველო.²⁷⁰ ამით
ამოწურა მკვლევარმა „ვეფხისტყაოსანში“ ისლამის საკითხები.
თუმცა „ავთანდილის ლოცვაზე“ მსჯელობას აგრძელებს მონო-
გრაფიის „ბოლოსიტყვაში“. დაკვირვების საგნად გაუხდია 1646
წელს მამუკა თავაქალშვილის მიერ გადანერილ „ვეფხისტყაო-

²⁶⁹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 541

²⁷⁰ იქვე, გვ. 541

სანზე“ მის მიერვე დართული ნახატი – ავთანდილის ლოცვა. მოვეუსმინოთ ვ. ნოზაძეს:

„ამ სურათის ზემო ნაწილში, მარცხნივ, დახატულია თავი, გვერდით მიბრუნებული, მოხრილი და გრძელი წარბით, ფართოდ გაჭრილი ნუშისებური თვალით, პირდაპირი ხაზით გადმო-სული ცხვირით და პატარა ბაგეთი, თავს აკრავს რკალი. ეს სურათი ასტროლოგიურ ნიშანს წარმოადგენს. იგი არის მთვარის სიმბოლო“. ²⁷¹ მკვლევარი იქვე განაგრძობს: „ამ სურათის ზემო ნაწილში, მარჯვნივ, არის თავი პირდაპირი სახით, მრგვალი პირით და მოხრილი გრძელი წარბებით. აქედან გადმოსული ხაზი სწორ ცხვირს ასახავს; გაგრძელებული ნუშისებური დიდი თვალები, გრძლად გაჭრილი და პატარა ბაგე, თავი ჩასმულია მრგვალ ჩარჩოში, რომელიც დაფარულია ხაზებით. ეს სურთა-იც არის აგრეთვე ასტროლოგიური ნიშანი, მზის სიმბოლო. ²⁷² ვ. ნოზაძის აღწერით: სურათის მარცხენა მხარეზე შუაში მოსჩანს ავთანდილის ცხენის თავი. ეს არის სიმბოლო მოყმეთა, ჭაბუკთა მეფური ცხოვრებისა. სურათის დიდი ნაწილი მარჯვნივ უკავია სამლოცველოს, რომელიც არქიტექტურულად ქართული ხელოვნების ტაძარს წარმოადგენს. მას აქვს, აგრეთვე, ქართული ეკლესიის გუმბათი და გუმბათის წვეროზე დასმულია ჯვარი. ²⁷³ ვ. ნოზაძის თვალსაზრისით: მთელი ეს სამლოცველო არის სიმბოლო ქრისტიანობისა. ამ სამლოცველოს მარცხნივ, წინ დაჩოქილია ავთანდილი. იგი გამოწყობილია თურქულ სამოსელში და თავს ახურავს სამეფო ქუდი. დაჩოქილს ხელები ეკლესიისკენ აქვს განპყრობილი. სურათს ქვეშ აწერია: „ავთანდილი მიზგი-თას ილოცავს“. ²⁷⁴

ამ სურათს ნახვისთანავე დაუპყრია ვ. ნოზაძის ყურადღება, კერძოდ იმას, რომ ეკლესიის თუ სამლოცველოს გუმბათი ქართულია, მის წვეროზე დასმული ჯვარით. ხოლო სურათს კი აწე-

²⁷¹ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, გვ. 542

²⁷² იქვე

²⁷³ იქვე, გვ. 542

²⁷⁴ იქვე

რია „ავთანდილი მიზგითას ილოცავს“. ამით მხატვარმა გვიჩვენაო „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოების და თვით რუსთაველის მსოფლმხედველობაში სამი მთავარი დებულება: 1. ქრისტიანული, 2. ასტროლოგიური, 3. სოციალური.

ვ. ნოზაძე წერს: „ვეფხისტყაოსნის“ გადამწერმა და მხატვარმა მამუკა თავაქალაშვილმა სურათზე (ლოცვა ავთანდილისა მიზგითას) მზე და მთვარე მოათავსა. ამით მან გვიჩვენა ქრისტიანული ტაძრის მხატვრობითი ტრადიცია და ისიც გავგახსენა, რომ მზე და მთვარე ასტროლოგიური მსოფლგაგების სიმბოლო არისო“.²⁷⁵

მეცნიერის თქმით, ზოგადად, მამუკა თავაქალაშვილის სურათი გვეუბნება: გარეგნულად მაჰმადიანი გმირები „ვეფხისტყაოსნის“ თავისი სარწმუნოებრივი შეხედულებით არიან ქრისტიანები და „ვეფხისტყაოსნის“ ხანის ქართული კულტურის შეილენიო.²⁷⁶

ვ. ნოზაძის უნიკალური მონოგრაფიის – „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველების“ მოკლე და ზოგად ასპექტში მიმოხილვას დავასრულებთ მეცნიერის დასკვნების შემწეობით:

1. ზოგადად ქართული კულტურა არის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა შეთვისება-შერწყმის ნიადაგზე წარმოშობილი, ქართული სულით გაჟღენთილი;

2. „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოება არის პატრონყმური საზოგადოება;

3. „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოება არის ქართული საზოგადოება;

4. „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოება არის ქრისტიანული საზოგადოება;

5. „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოება და ქართული საზოგადოება – ორივე ქრისტიანული – არის დასავლეთ-ევროპული საზოგადოებრივი წყობის მსგავსი და მსოფლმხედველობით: ახლობელი ნათესავი.²⁷⁷

²⁷⁵ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 543

²⁷⁶ იქვე, გვ. 544

²⁷⁷ ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, გვ. 549

ვიკტორ ნოზაძე და მისი „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველება	3
ღმერთი – ერთი	5
მონყალება ღმრთაებრისად	9
ერთარსებისა ერთისა	11
ნათელთა მსახემან	13
აპოფატიკური ცნებანი	16
„ზის უკვდავი ღმერთი-ღმერთად“	18
„ბოროტსა სძლია კეთილმან“	20
„გონებამან დაფარულმან“	23
„მიჯნურობა პირველი“	27
„განგებისა გარდავლენა“	29
„არსთა მხედი“	32
„რომელმან შექმნა სამყარო“	33
„გაყრა ხორცთა და სულისა“	35
„რომელმან“	36
„ზეგარდმო არსნი“	39
„სახე ყოვლისა ტანისა“	42
„ღმრთისა სწორნი“	43
„ტკბილნი მისნი წყალობანი“	48
„ღმერთო“, როგორც დამოწმების ფორმა	49
ლოცვა	50
ღმრთის რისხვა	52

„თვალნი ღმრთისანი“	52
ცოდვა და მონანიება.....	53
„ცისა ძალთა დასი“	55
„სრულად მოესწდე სამოთხესა“	58
გლოვის პოეზია.....	66
სამოთხის და ჯოჯოხეთის რაობა.....	67
სულისათვის	74
მსოფლიო და საუკუნე.....	83
შუა საუკუნეების აზროვნების ცალკეული მიმართულებების რუსთაველისთვის მიწერის კრიტიკა	87
„ვეფხისტყაოსანი“ და ბიბლია	94