

**გრიგოლ ნოსელის თხზულებების „კასახი იქუსთა მათ დღეთათჳს“
გამომცხილი ძველ ქართულ მწარლობათი**

ნოსელის ნაწერების თარგმნა, რასაც სათავე დიედო VI—VII სს-ში, გორგი მთაწმიდლის მიერ დასრულდა XI ს. 60-იან წლებში. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ქრისტეშობის საკითხაჲის ეფრემ მცირისეულ თარგმანს, გრიგოლ ნოსელის შრომების ქართული კორპუსის ჩამოყალიბების ზედა ზღვრად შეგვიძლია XI ს. 60-იანი წლები დაედოთ.

„კასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“, რომელიც XI ს. 50-იან წწ.-ში ქართულად თარგმნა გორგი მთაწმიდელმა, წარმოადგენს შესაქმნის დასაწყისი მუხლების განმარტებას. ამ თხზულებამ კარგა ხანია მიიპყრო გვიანანტიკური და ადრეპოსტიური აზროვნების მკვლევართა ყურადღება. გრიგოლ ნოსელი სამყაროს დაბადების ბიბლიურ სურათს ფილოსოფიური ალეგორიზმის პრინციპებით აღიქვამს, შესაქმნის შესახებ ადრექრისტიანულ მოძღვრებას გარეგნულ სიმარტივეს აცლის და ღრმა აზრით მსჭვალავს მას. ნოსის ეპისტოპოსის მიზანია სიმარტივეში დაფარული მომენტების გამვლავლება, ბუნდოვან თხრობაში მწყობრი ფილოსოფიური სისტემის ამოცნობა, რის გამოც დიდი კაპადოკიელი მოაზროვნე ანტიკური ფილოსოფიის მდიდარ მემკვიდრეობას ქრისტიანობის წიაღში აქცევს, ცდილობს სწორედ ანტიკური ფილოსოფიის საშუალებით გამოთქვას ბიბლიური შესაქმნის არსი.

ნოსელის ჰექსემერონელი შრომის გაეღება, ეფიქრობთ, ცხადად არის გამვლავნებულნი ძველი ქართული მწერლობის ზოგ ტეგლში მათგან. უპირველეს ყოვლისა, ჩვენს ყურადღებას იქცევს გორგი მცირის „ცხოვრება გორგი მთაწმიდლისაჲ“. სადაც ვხვდებით ზუსტ ტექსტობრივ პარალელებს ნოსის ეპისტოპოსის თხზულებების ქართულ თარგმანთან.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნოსელის თხზულება (იხევე, როგორც გორგი მცირისა) ეპისტოპოსის სახითაა წარმოდგენილი და იგი გაგზავნილია მისი ძმის, აეტრე სებასტიელისადმი. ეპისტოპოსის დასასრულს ავტორი ასე მიმართავს ადრესატს: „შენმანცა სიბრძნემან და კაცად კაცადმან, რომელიცა მომპოხოს (ეპისტოპოსს) შესძინენ ნაკულსა მას. ზედა და განასრულენ, რამეთუ არცა ორთა მათ მწულობთა ქურივისათა დააყენეს მდიდართა იგი მისაცემელ, არცა რომელთა ტყაენი იგი და შეშაჲ და ბალანი მოართუეს მოსეს განსრულებად კარვისა, დააბრკოლეს ოქროსა და ვეცხლისა და თუაღთა პატროსანთა შეწირვაჲ“ (A 55, 257). ეს ადგილი სიტყვა-სიტყვით გამეორებულია გორგი მცირის მიერ, „და შენმანცა სიბრძნემან და კაცად-კაცადმან, რომელიცა მომპოხოს, შესძინენ ნაკულსა მასა ზედა და განასრულენ, რამეთუ არცა ორთა მათ მწულობთა ქურივისათა დააყენეს მდიდართა იგი მისაცემელ, არცა რომელთა-იგი ტყაენი და შეშაჲ და ბალანი მოართუეს მოსეს განსრუ-

მობილი აქვს ერთი ნაწყვეტი ნოსელის „ქასუხიდან“. რამდენადაც ნაწყვეტი ურცელია, ეიძლევიით მხოლოდ დასაწყის ნაწილს:

გიორგი მთაწმიდელ

არსენი იყალთოელ

ხოლო ბარჯელ გამოჩენადმე ძალსა სიტყუათა მათ ღმერთილთა ეცნობებ, ეთარბედ ამისი ვერ არს აღსაჩუბამ სიტყუთა შინა წყენსა, რამეთუ ღმერთისა ბუნებასა შინა ნებასა თანა ძლიერებას შერთებულ არს

საქმარყოფოდ ეგონე ბარჯელ გამოველუ ვისა წინაშედაჩუთა სიტყუათაში ამისი აღსაჩუბამ სიტყუთა შერ, ეთარბედ საღმართისა ბუნებასა შინის თანაშობედ ძალისა არს ნებას (S—1463, 161r—161v)

ამგვარად, დამასკელის ყრებულის XIX თავში მოხსობილია ციტატა ნოსელის ჩვენთვის საინტერესო ეპისტოლიდან, რომელიც არსენ იყალთოელმა ხელმეორედ თარგმნა.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს აღნიშნულ ნაწყვეტზე მთარგმნელის ე. ი. არსენ იყალთოელის, მიერ დართული „შეისწავე“. რომელიც გვაუწყებს შემდეგს: „შეისწავე, ეთარბედ (იოანე დამასკელი. — ე. კ.) მას საკითხავსა იტყვს ნოსელისასა, მამისა გიორგის თარგმნილსა, რომელ არტანუჯისა ყრებამან განკუთთა და ბერმან ეფთუმე გრძელმან; მ-ზე, დარღუევისა მისისა ველყოფად, არა უწყით, თუ რომლითა სულითა იყადრა, რომელსა აქა წმიდამ იოანე დამასკელი განცხადებულად გროგოდ ნოსელისად აღიარებნ მას ყოფად და ყოვლისა საყვრისა უმაღლეს შეასმენს უგუნურებასა განკუთთისა მისისა მყადრებელთასა“ (S—1463, გვ. 161).

ამ ცნობის მიხედვით ირკვევა, რომ მამა გიორგის, ანუ გიორგი მთაწმიდლის, მიერ თარგმნილი „ქასუხი ექუსთა მით დღეთათეს“ ექეთიმე გრძელს განუკუთთა არტანუჯის ყრებაზე. ეპისტოლის განკუთთის მიზეზი, ეფიქრობთ უნდა იყოს თხზულების მკვეთრად გამოხატული დაპირისპირება ბასილის მიერ „ექუსთა დღეთაში“ გამოთქმულ აზრებთან. რამდენადაც ბასილი ორთოდოქსიის დიდი ავტორიტეტია მისდამი წინააღმდეგობა ზოგი ქართული ორთოდოქსის მიერ ურეტოვულად შეირაცხა. ქვემოთ საშუალება გვაქნება, გავეცნოთ ნოსელისა და ბასილი დიდის აზრობრივი დაპირისპირების ზოგ მოშენტს.

შემდეგ მოითივბას ნოსელის ეპისტოლეზე სელხან-საბას ლექსიკონში ეხედებით, ლექსიკოგრაფს ეპისტოლიდან ამოუღია ორი იშვიათი სიტყვა: „ფილაქი“ და „მონი“ და ნოსელის თხზულებიდან შესაბამისი ციტატებაც მოუყვანია.

აქამდე ჩვენი სუბარო ეხებოდა განსახილველი ძეგლის პირდაპირ თუ არა პირდაპირ დამოწმებას ძველ ქართულ შერლობაში. ამჟერად, ყურადღებას მივაქცევთ ქართულ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე „ქასუხის“ გავლენის საკითხს.

ამ მხრივ, ყურადღებას იქცევს „თამარიანის“ 102-ე სტროფის ორი ტაეპი, რომელიც სამყაროს შექმნის მოშენტს ეხება:

სიტყუთ ექა წყალსი, ზეოსი ძალნი
დაბრბ. ხასა უთრბურს

სინამ ციტირებულ ტაეპებს განხილვას შეუვდგებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია აღენიშნოთ, რომ სამყაროს შექმნის ბიბლიური სურათი ხშირად ქცულა ქრისტიან მთაზროვნეთა განხილვის საგნად, საეკლესიო მამათა ჰექსემერონული კომენტარები განსაკუთრებით ურცლად წარმოაჩენს ოთხი ელემენტისგან მატერიალური სამყაროს აგების პროცესს. გასათვალისწინებელია ისიც

რომ ქრისტიან ეგზეგეტთა უმრავლესობა ოთხი ელემენტის მარადიული თანაბარბალოვნების და თანასწორობის შესახებ აზრს არ იზიარებდა. ბიბლიური ექვსი დღისადმი მიძღვნილ ურცელ კომენტარებში, რომლებმაც დიდი პოპულარობა მოიხვეჭეს ქრისტიანულ მწერლობაში, ბასილი დიდი ხშირად უსვამს ხაზს რაოდენობის მხრივ წყლის სხვა ელემენტებზე უპირატესობას (ამავე იხრის იყო ტერტულიანე, აგრეთვე მელიტონ სარდელი).

ამასთან, როცა ბასილი დიდი რაოდენობის მხრივ წყალს აძლევს უპირატესობას, იგი ეყრდნობა შესაქმის I, VII მუხლს, სადაც ზეციური წყლებია მოხსენიებული („და განყო ღმერთმან შორის წყლისა, რომელი იყო ქუეშე კერძო სამყაროსა და შორის წყლისა ზედა კერძო სამყაროსა“). კაპადოკიელი თეოლოგი პირდაპირი აზრით განმარტავს აღნიშნულ მუხლს („წყალი წყლიდ გულისაჲმა-უყოთ“) და იქვე მიუთითებს, რომ ზოგიერთნი „მიზნითა იგაფთაჲთა და უმაღლესთა გულისკმის-ყოფათაჲთა სახისმეტყუელებასა შეეუდრნეს და იტყუან, ვითარმედ ძალნი სულიერნი და უკორკონი მოესწიეპიან იგაფთაჲ წყალთა“ მიერ... გარნა ესევიტარნი ესე სიტყუანი, ვითარცა სიზმართა აესნანნი და დედაბებობრნი ზღაპარნი, წარედევნნეთ ჩუენგან“ (I, გვ 38).

როგორც ეხედავთ, ბასილი მკვეთრად უპირისპირდება ისეთ მოაზროვნებს, რომლებსაც ბიბლიის „წყლები“ სახისმეტყველებით გაუგიათ და მათში ზეციური, ახუ სულიერი, ძალები ამოუკითხავთ.

„თამარიანის“ ციტირებულ ტექსტებში „ზეციას ძალთა“ დაბადება „წყალთა“ დაბადებისას არის წარმოდგენილი, რის გამოც თავისთავად ცხადია, ჩახრუხახისთვის „წყალნი“ ნიუთიურ წყალს არ გულისხმობს. ჩვენი აზრით, იგი „ზეციურ წყლებს“ აღნიშნავს. მისი შინაარსის გასარკვევად, აგრეთვე ბასილისეული კრიტიკის ადრესატის დასადგენად, საჭიროა, გავითვალისწინოთ ე. პეპინის სიტყვები: „ძველთაგანვე დამკვიდრებული ტრადიცია უსაყვედუროებს ორიგენეს ზეციურ წყალთა აღუგორბლელი განმარტების ვაბო. მათში იგი სულიერ ძალებს ხედავდა“. ამგვარი განმარტების უადრესი მოწმობა დაცულია ეპიფანეს ცნობილ Panarion-ში. უფრო ცხადად იგივე აზრი ეპიფანემ გამოთქვა იოვანე იერუსალიმელისადმი მიწერილ ეპისტოლეში, რომელიც მხოლოდ ლათინური თარგმანით შემოგვინახა იერონიმემ: ო რ ი გ ე ნ ე ა მ ბ ო ბ ს, რ ო მ ს ა მ ე ა რ ო ს ზ ე დ ა წ ყ ა ლ ნ ი წ ყ ა ლ ნ ი ა რ ა რ ი ა ნ, ა ო ა მ ე დ ა ნ გ ე ლ ო ზ ე რ ი ძ ა ლ ი ს ს ი მ ტ კ ი ც ე ე ბ ი (15, გვ 399) (Dicente Origene de aquis, quae super firmanentum sunt, non esse aquas, sed fortitudines quasdam angelicae potestati).

თუთ იერონიმე თავის შრომაში „იოანე იერუსალიმელის წინააღმდეგ“ მგავს ცნობას გვაწვდის: ორიგენეს აზრით, „წყალნი რომელნიც წერილის ტქმით ცათა ზედა არიან, წმიდა და ზეციურ ძალებს წარმოადგენენ“ (15, გვ 400).

ორიგენე „შესაქმისადმი“ მიძღვნილ კომილიაში მიუთითებს: „სულიერიის წყლები, რომლებიც სამყაროს ზევით არიან“ (15, გვ. 400).

ფსალმუნთა კომენტარებში ორიგენე უფრო ცხადად გამოთქვამს თავის აზრს, „ცათა ზედა (მღებარე) წყალნი სიტყვიერ (-გონიერ) ძალებს მოასწავებენ“ (15, გვ. 402).

როცა VI ს-ში იუსტინიანე დიდმა ორიგენეს საწინააღმდეგო მასალები შეკრიბა, თავის წიგნში „Liber Adversus Origenem“ ასეთი მამხილებელი, მისი ფაქრით, მწვალებლური აზრი შეიტანა: „ორიგენე თვლავა, რომ „ცათა ზედა

(მღებარე) წყალნი სჯლიერი და სიტყუერი (-გონიერი) ძალები არიან" (15. გვ. 399).

აღნიშნულ ტექსტი მცირედი ცვლილებებით ანათემის სახით შევიდა ორიგენეს საწინააღმდეგო შექმნის კანონში, რომელიც სხვა კანონებთან ერთად 543 წ. გამოქვეყნდა და იმავე წლებში დამტკიცდა რომის პაპის მიერ (15. გვ. 399).

ორიგენეს სახისმეტყველებამ მოწინააღმდეგეებთან ერთად თანამოაზრე-ნიც პოვა. ზეცური წყლები ივლლისებება დიოდორე ტარსელის სიტყუებში *ταῖς ἀπορίας μαρτυρίαις, ταῖς ἀπορίας ὁμολογίαις* („უხილაე ძალთა მიერ“ - „უხილაე არსთა მიერ“) (იხ. 15. გვ. 404). ლათინურ სამყაროში *aquae super caelum* ზეცურ ძალთა სახით ნაწილობრივ გამოვლინდა პილარი კუბრელთან, მოგვიანებით კი — ავგუსტინესთან. ეს უკანასკნელი ეგზეგეტიკური მოღვაწეობის დასაწყისში იზიარებდა ორიგენეს ალეგორიზმს, რომელსაც იგი ვაიენო რეფინუსის მიერ ლათინურად თარგმნილი ორიგენეს „შესაქმნის გამოვლინების“ გზით, თავის ცნობად „აღსარებანი“ იგი წერდა: „ფიქრობ, რომ არსებებენ სხვა წყალნიც, სამყაროს ზევით (მღებარე). უკვდავი და მიწიერი სრწმუნებთ-საგან განშორებულნი“ (15. გვ. 407-408).

ამგვარი აზრი ავგუსტინემ კვლავ გაიმეორა თავის შრომაში „ღვთის ქაღალ-ქი“, მაგრამ გადმოსცა იგი არა თავისი სახელით, არამედ მისი ავტორობა სხვებს მიაწერა (*nonnulli putauerint*). შემდეგში, ავგუსტინეს გზით, ორიგენეს აზრი ანონიმის („ზოგიერთები“, „ვინმე“) სახელით გაუცვლდა. მასზე მოუთხოვნენ იოანე დიაკონი, გრიგოლ დიდი, ისიდორე სევილიელი და სხვები (იხ. 15. გვ. 408).

ბასილ დიდი მკვეთრად დაუპირისპირდა ორიგენეს ალეგორიზმს ზეცურ წყალთა შესახებ, მაგრამ გრიგოლ ნოსელმა მიიღო წყალთა სახისმეტყველებითი განმარტება და თავის შესაქმნისულ განმარტებებში ვრცელი ადგილი დაუთმო მას: „მაშა, წყალი იგი... უმაღლესისა ზედვისა მიერ უხილაეთა მათი ძალთა საესებისა მომასწავებელად გულისკმა-ყავათ“ (A-55, 246 v). „ბუნებისა ზოლო მის წყლისათეს... ვინმცა იყო გონიერად განმკითხველი საქმეთად და არამცა სხუად რადმე და არა ზოგადად წყლად გულისკმა-ყო ბუნებაჲ მისი და უკორცოთა და უხილაეთა ბუნებათა მიმართ ილიყვანა სახისმეტყველებად მისი“ (A-55, 247).

სავარაუდებელია, ბიბლიურ წყალთა სახისმეტყველებითი გააზრება მათი „ზეცური ძალებთან“ გათანაბრება ნოსელის თხზულების გზით შემოვიდა ქართულ მწერლობაში. შესაძლებლად მიგვაჩნია ეიდვიჩოთი, რომ სწორედ იგი წარმოადგენდა „თამარიანის“ ციტირებულ ტექსტის წყაროს. ზემოაღნიშნული ტექსტის „ზეცისა ძალნი“ სხვაგვარად ესმის ე. ხინთიბიძეს. პატრიუსტულ მკვლევარი შენიშნავს: „მოყვანილ ნაწყვეტში გადმოცენულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ამბავი. ეკვს არ იწვევს, რომ ზეცისა ძალნი, რომელთა შექმნაზე საუბარია წყლის შექმნის შემდეგ (ხაზი ჩვენია — ე. ჰ.). მხოლოდ და მხოლოდ ვარსკვლავებს, მატერიალურ ზეცურ სხეულებს შეიძლება ნიშნაედეს“ (6, გვ. 61). უნდა აღვნიშნოთ, რომ „თამარიანის“ ციტირებულ ტექსტში საუბარია არა თანამიმდევრულ შესაქმნეზე, არამედ მყისიერზე, წამოღობზე ანუ უდროობზე (ხანსა ერთ-წამიერსა). „ზეცისა ძალნი“, ჩაბრუნების აზრით შეიქმნა არა „წყლის შექმნის შემდეგ“, არამედ „წყალთა“ დიბადების თანადროულად. ამგვარი რამე კი ნივთიერ აქულებითურ შესაქმნეს არ უნდა ნიშნავ-

დეს ქრისტიან ეგზეგეტთა აზრით, მყისიერად შეიძლება შეიქმნას ან მთლიანად უნერსიგო და „განუწყვალებელი“ მატერია (მსგავსი პლატონისეული წინადაზრებულ მატერიისა). სადაც არც წყალნია“ გამოყოფილი, არც ცოური მნათობები (ბასილ დიდის), ანდა იდეალური, სულიერი სამყარო, რომელსაც შეიყვანეს ზეცოური ძალებს და რომელსაც ბიბლიაში ალფეგორიულად წოდებულის როგორც „წყალნი“.

ეფიქრობთ, „თამარიანში“ სწორედ ეს უკანასკნელი აზრია ასახული. „ზეცისა ძაღნი“ პოეტისთვის ცოური მნათობებს არ ნიშნავს, ამას, სხვათა შორის, ისიც ატყვიტებს, რომ ხელული სამყაროს, კერძოდ შეიღი მნათობის და, შესაბამისად, შეიღი ცის შექმნა აღწერილია მომდევნო ტიებში: „სთნდა შექმნა ცისა, შეიღ-სვეტ-მტყიცისა“.

ჩვენი აზრით, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ჩატრუხაის „ზეცისა ძიღნი“ აღნიშნავს სულიერ, სპირიტუალურ არსებებს, რომელთა საბოლოო ბიბლიური „წყალნი“, სავარაუდოა, პოეტის უშუალო წყარო გოგოლ ნოსელის „პასუხი“ იყოს.

ამქერად ყურადღება უნდა შევაჩეროთ შემდეგ საკითხზე: ხომ არ შეიძლება გვეფიქრა, რომ ნოსელის მოძღვრება შესაქმის შესახებ აიოვეკლა „ეფთხისტყაოსნის“ პროლოგის პირველ ორ სტროფში?

სანამ აღნიშნულ საკითხს შევუხებოდეთ, ეფიქრობთ, საქოლო გავითვალისწინოთ, რომ ქრისტიან ეგზეგეტთა შორის სამყაროს შექმნის ბიბლიურ სურათი არსებობდა განიშარტებოდა. ცალკეული მომენტებს შესახებ ხანგრძლივი კამათი საბოლოოდ ორად დაიგუფდა და თითოეულმა მხარემ ღრმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დასაბუთება მიიღო, ერთი მხრივ, ბასილი დიდის თხზულებაში „ექუსთა დღეთაჲ“, ხოლო, მეორე მხრივ, ნოსელის ჩვენთვის სანტერესო „პასუხში“.

რამდენადაც „ეფთხისტყაოსნის“ პროლოგის პირველ-მეორე სტროფი სწორედ ქრისტიანული შესაქმის პოეტურ ვარიაციებს შეიყვანს, სავარაუდოა მათში ასახვა ეპოვა აღნიშნული კამათის ფონზე შემუშავებულ ინტერპრეტაციების ზოგ მომენტს ამგვარი მომენტების გამოსაელჩინებლად აუცოლებელი გუჩრეუება ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის შემოდასახებულთ თხზულებების ზოგიდი დაბასიათება.

ნოსელისა და ბასილი დიდის კოსმოგონია, როგორც ვთქვიოთ, არ თანხვედბა ერთმანეთს. საერთო ქრისტიანულ საფუძველზე ისინი შესაქმის განსხვავებულ სურათს გვაძლევენ. ეს განსხვავება ძირითადად ეხება გენეზისის დოონის საკითხს. ბასილი, რომლისთვისაც ბიბლიის არაალეგორიული განმარტებაა ნოშანდობლივი, მიიჩნევს, რომ შესაქმისეული სიტყვები „დასაბამად ქმნა“ სამყაროს ღროში შექმნას გულისხმობს („დასაბამად ქმნა“, ესე იგი არს, უამიერი ესე დასაბამი“, I, გვ. 7). თუმცა ავტორი იქვე მიუთითებს, რომ „დასაბამი“ მყისიერებას მოასწავებს (ამდენად „უფამობის“) და რომ „მყის უფამოდ დიბადა სოფელი“. სამყაროს წამში დაბადების ბასილი მხოლოდ გაცერით ახსენებს და ამგვარ აზრს სხვებს მიიწერს: „სხუათა თარგმანთა უცხადესად-რე გამოთარგმნეს და თქვეს, ვითარმედ „თავად“ დაჰბადი ომერტმან, ესე იგი არს მსწრაფლ და მყის“ (I, გვ. 8).

მყისიერი შესაქმე ნოსელის კოსმოგონიის საფუძველდამდები აზრია, „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჲს“ ამ პრობლემის გაცხადების ისახავს ბიზნად. ჟ. კალაჰანის სწორი შეფასებით, „გრიგოლი საყმოდ ცხადად ამბობს, რომ

კრეაცია მყისიერია და რომ შექმნილ სამყაროში თესლოვან ძალას (სტრუქტურაში) ხელეწიფება. ლეთის შემდგომი ჩარევის გარეშე, გამოაჩინოს ეამიერად აღსრულებადი ცვლილებები, რომლებსაც ადგილი აქვთ შექმნილ არსთა შორის (9, გვ. 35). ასევე, ჯ. ლანდერი შენიშნავს, რომ „გრიგოლმა განმარტა ექვსი დღე არა პირდაპირი აზრით, არამედ გადმოსცა იგი, უითარცა მყისიერი შესაქმე. შესაქმნის მყისიერების შესახებ აზრი მან, აღბათ, ფილონისგან აიღო“ (14, გვ. 72). ამგვარ აზრს გამოთქვამენ პ. ჩერნისი (10, გვ. 25—33), ე. ეილსონი (13, გვ. 56), ა. ბურნაქასი (8, გვ. 38), პ. ცუბი (18, გვ. 38—51).

მოუხედავად იმისა, რომ ბასილი მყისიერ შესაქმნეს გაეკრით ასხენებს, მაინც საყურადღებოა, თუ რას გულისხმობს მასში. მკვლევრები ამ საკითხს გვერდს უვლიან, რამდენადაც ბასილისთვის „მყისიერება“ არსებითი არ არის. ჩვენი აზრით, „მყისიერების“ ბასილისეული ახსნა წინააღმდეგობრივია გრიგოლისეულ „მყისიერებასთან“ და ამდენად საკითხი ეხება არა ერთი და იმავე მოძღვრებისათვის („მყისიერი შესაქმნისათვის“) მეტ-ნაკლები მნიშვნელობის მიწებებს (ბასილისთვის მეორეხარისხოვანია, ნოსელისთვის — არსებითი), არამედ თვით „მყისიერების“ სხვადასხვაგვარ გააზრებას.

ნოსელის შეხედულება ზოგადად ასეთია: ლეთიერი ნება, მისი წინასწარ განზრახვა არის უველაფრის წყარო. ღმერთის ძალა და სურვილი განუყოფელია. ამიტომ ის, რაც მან მოიხურვა, დროის გარეშე, მყისიერად საქმედ იქცა. ესაა პირველი ანუ ნამდვილი შესაქმე, რომლის შედეგსაც უხილავთა, გონიერ არსებათა სფერო წარმოადგენს. ეს სფერო შეიცავს განზოგადებულ იდეებსაც (სიმძიმე, ფერი, უითარება, გემო და სხვა), ანუ პოტენციურ ძალებს, „თესლებს“, რომელთა „შესწორებითაც“ დროში (ექვს დღეში) თანდათანობით იქმნება მატერიალური სამყარო. ესაა ე. წ. მეორე შესაქმე. პ. ჩერნისის თქმით, „გრიგოლი თქვამს, რომ ღმერთმა შექმნა ჭერ იდეალური სამყარო, რომელიც ლეთიერება თვალმა წამში დაბადა მატერიალური სამყაროს შესაქმე მოსდევს მას განუითარების თანამომდევრული წესით. გონიერთა დაბადება არაფერ სიძნელეს არ წარმოადგენს. რამდენადაც მათი თვისებები უზენაესი არსების თვისებებია: მაგრამ აუხსნელია, თუ როგორ შეიქმნა არამატერიალურიდან მატერიალური. გრიგოლი ამდენს მატერიისგან მისი თვისებების აბსტრაქტიზებას, რომლებიც თავისთავად გონიერები არიან და არა მატერიალურები; და რამდენადაც ნივთიერება სხვა არა არის რა, თუ არა არამატერიალურ, გონიერ იდეათა ნაერთი, აღარ არსებობს (გრიგოლის აზრით, — ე. ქ.) წინააღმდეგობა იმის თქმაში, რომ ნივთი შეიქმნა გონიერი, არამატერიალური ღმერთის მიერ“ (9, გვ. 26). ასევე ე. გვი შენიშნავს, რომ გრიგოლს „მატერია სულოერ თვისებებამდე დასყავს“ (12, გვ. 32). აი, თვით გრიგოლს სიტყვები: ღმერთმა „ყოველად ძლიერითა მით ნებითა თვისითა აღაგო და დაამბადა, ესე იგი არს: სუბტი და მძიმე, მტყიცე და თხელი, ლბილი და მაგარი, ნოტიო და ქმელი, ცივი და მკურვალე, ფერი და სახე, მრგვალი და განშორებული — ესე უკუე ყოველნი თავით თვისით და განთვსებულად, გულისზრახვანი არიან წელიღნი და გონებანი, რამეთუ არაჩაბ არს ამათვანი თავით თვისით ნივთ, არამედ შეერთოს რამ ერთი ერთოსა თანა, მაშინ იქმნების ნივთ“ (A—55, 243 v).

გრიგოლის აზრით, ღმერთმა განზრახვისთანავე, წამში მატერიალური სამყაროს მოდელი შექმნა, რომელიც შემდგომი დროის უშუალო ჩარევის გარეშე თავისთავად გასაგნდა ექვს დღეში. შესაქმნის I მუხლი („დასაბა-

მად ქმნა ღმერთთან ცაჲ და ქუეყანაჲ“), ნოსელის აზრით, სწორედ ამ შესატყვისზე მოგვითითებს. მომდევნო მუხლაჲ („ხოლო ქუეყანაჲ იგი იყო უხილაჲ და განუზადებელ და ბნელი ზედა უფსკრულთა და სული ღმერთისაჲ იქცოდა ზედა წყალთა“) უხილაეთა შესატყვის ეხება, რასაც, ნოსელის მითითებით, აღსტურებს სიტყვები „უხილაჲ და განუზადებელ“. ეს უკანასკნელი, მისი თქმით, „უკორცოვბას“ მოასწავებს. შესატყვისეული „უფსკრულის“ განმარტებისას ნოსელი უპირისპირდება ორიგენეს და „უფსკრულში“ ღვთისგან განდგომილ ძალთა ნაცვლად წყალთა, ანუ ზეციურ ძალთა, სიმრავლის მომასწავებელ სიმბოლოს ხედავს („უფსკრული რაჲ მესმეს წერილთა შინა, სიმრავლასა წყალთაჲსა მომასწავებელად ეიტყუ“. A—55, 247). რაც შეეხება „ბნელს“, ისიც სიმბოლურად უხილაჲ შესატყვისე მიაჩნებდა. ნოსელის აზრით, მატერიალური შესატყვისე მხოლოდ მესამე მუხლიდან იწყება („და თქუა ღმერთმან: „იყავნ ნათელი“) თუ პირველ-მეორე მუხლი უხილაეთა დაბადებაზე მოგვითითებდა, „აქ ყოველივე მოსწრაფებაჲ შჭულსმდებლისაჲ ეი არს... რაჲთა ხელულთა ამით შემყობაჲ და დაბადებაჲ გერქუნოს ჩუენ“ (A—55, 245).

რაც შეეხება ბასილი დიდის ეგზეგეზას, უნდა აღინიშნოს, რომ „მყისთერება“, რომელზეც იგი ლაპარაკობს, გულისხმობს არა უხილაჲ, ანუ სულიერი, არამედ მხოლოდ მატერიალური სამყაროს ნივთიერად, აღრუელი და უწესრიგო სახით წამში დაბადებას. ხილული სამყაროს პოტენციური არსებობა, ანუ ნოსელის „თესლოვანი ძალები“ (ἀσπὸς σπέρματος), ბასილისთვის უცხოა. შესატყვის დასაწყისი მუხლი „დასაბამად ქმნა“ ბასილი დიდის მიერ გაცეცულია. როგორც მატერიის ნივთიერად დაბადება, ამიტომაც, რომ ესაჩიერა თეოლოგისთვის მომდევნო მუხლის სიტყვები „ბნელი“, „წყალი“, „განუზადებელი“ და სხვა მხოლოდ მატერიალურ შესატყვის ასახავს და არა ზეციურ ძალებს. მაგალითად „განუზადებელი“, რომელიც ნოსელმა „უკორცოვბის“ მომასწავლებლად გაიგო, ბასილის მიერ ახსნილია, როგორც მიჰანაშნებელი იმანზე, რომ მიწა ეარ კიდევ არ იყო შემქმნილი გენერაციებით, ცხოველებით, ადამიანით. რაც შეეხება „უხილაჲს“ („ხოლო ქუეყანაჲ იყო უხილაჲ“), ბასილის აზრით, ეს სიტყვა, ერთი მხრივ, ცხადყოფს, რომ ადამიანი არ იყო შემქმნილი და ვერაფერს „იხილავდა“ შემქმნილ ქუეყანას, ხოლო, მეორე მხრივ, დედამიწის ზედაპირი დიდძალი წყლით იყო დაფარული და ხმელეთი არ ჩანდა.

ამგვარად, განსხვავება ბასილისა და გრიგოლის შესატყვისეულ სურათს შორის ისაა, რომ ეს უკანასკნელი პირველ შესატყვისე მიიჩნევს იდეალური, გონიერი სამყაროს დაბადებას, რომელიც პოტენციურად შეიცავდა მატერიალური სამყაროს წარმოშობის „თესლოვან ძალებს“, მატერიალური სამყაროს მოდელს, მის ეიდოსს, რასაც ბასილი დიდი დუმილით უვლის გვერდს და ნოსელისაგან განსხვავებით „შესატყვის“ I თავის პირველ და მეორე მუხლს პოველქმნილია, უწესრიგო მატერიის მნიშვნელობით განმარტავს, უარყოფს მათ ალეგორიზებას.

თუ შევაქამებთ, ნოსელის ეგზეგეზის თანახმად, ღმერთმა შექმნა ნივთიერი სამყაროს მხოლოდ „თესლოვანი ძალები“, მატერიალური სამყაროს მხოლოდ მოდელი, მისი სახე, ეიდოსი, სიღრმაც ღმერთის უშუალო, აქტიური ჩარევის გარეშე განხორციელდა ნივთიერი „სოფლის“ თანდათანობით, დროში განგრძობილი შესატყვისე.

როგორც მიუთითებს ი. შელდონ-ჰილიამსი, გრიგოლის აზრით, „შესატყვისე იყო ღვთიერი ნების მხოლოდ ერთი ქმედება (a single act) დროის გარეშე.

მისგან გამოიშალა მყისიერად ყველა საგნის შესაძლებლობა. რომლებიც, იყვნენ რა თქმაობისა მსგავსნი. განუთავდნენ ღვთიურის შემდგომი ჩაყენის გარეშე (without further divine intervention) თანდათანობით ყველა ამ მოვლენად, რომლებისგანაც უნდა აგებულყო და თვით კიდევ სამყარო“ (17. გვ. 447).

ამგვარად, გრიგოლის აზრით, ნამდვილ შესაქმენს მხოლოდ ერთხელ, დროის გარეშე. ანუ მყისიერად, კჭონდა ადგილი, როდესაც შეიქმნა პარადიგმატული პოტენციური, იდეალური, თესლთა მსგავსი სამყარო, გონიერთა სფერო. ყოველივე დანარჩენი არის არა შესაქმე (მათ მხოლოდ პარაბოთად შეიძლება უწოდოთ ამგვარი სახელი), არამედ ერთხელ ქმნილის რეალიზაცია, გას-გნება „სუბსტანტიფიკაცია“.

„ვეფხისტყაოსანი“ ასე იწყება: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მთელიერითა“. ამგვარი დასაწყისი ყურადღებას იქცევს იმით, რომ იეტორი მასში არღვევს ბიბლიური შესაქმის რიგს: სამყაროს შექმნა „შესაქმის“ მხოლოდ VI მუხლში გვხვდება ცის, მიწის, ნათლის გაჩენის შემდეგ.

რატომ არ იწყებს რუსთველი „ცით“ („დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ“)? მიზეზართათ ისევე ნოსელის თხზულებას

ეპისტოლეში ბიბლიის პირველი მუხლის „ცა“ გაგებულა არა როგორც ბიბლიური სამყაროს ერთი ნაწილი (ისევე, როგორც ქვეყანა, მნათობი, ჰერო და სხვ.). არამედ როგორც ყოველივეს მომცველი, როგორც სამყარო თვითონ, რომელიც ღმერთმა უშუალოდ შექმნა, როგორც გონიერთა სფერო. ბიბლიურ ქვეყნის სახე, ნიშნში (ზემოთ ენახეთ, რომ ნოსელი შესაქმის I თავის I და II მუხლებში მხოლოდ გონიერთა, ანუ უხილაეთა, სფეროს დაბადებას ცუდავს). შესაქმის I თავის I მუხლის „ცა“ ყველაზე ადრე დაიბადა და მთელ შესაქმეს მოიცავს, მთელი შექმნილი სამყაროა

ნოსელის კოსმოგონიის ამოსავალი აზრი სწორედ ისაა, რომ შესაქმის I მუხლში მოხსენიებული ცა მართლა ცა (ე. ი. სამყაროს ერთი ნაწილი) არ არის, არამედ მთლიანი შესაქმის მომცველი „სოფელი“, რომელსაც „ცა“, როგორც იგი შემდეგ იტყვის, ეწოდა მხოლოდ ჩეროდა ჩვეულებრიანებში, სინამდვილეში ეს „ცა“ გონიერთ, სამყაროს, ანუ პარადიგმატულ შესაქმეს ნიშნავს, რომელიც პოტენციურად ბიბლიურ სამყაროსაც შეიცავს

როცა რუსთველი ქრისტიანულ კოსმოგონიას გადმოგვცემს, ვფიქრობთ იგი „სამყაროს“, რომელშიც, ცხადია, შესაქმის დასაბამს გელისხმობს („რომელმან შექმნა სამყარო“), ბიბლიურ „ცას“ უტამებს („დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ“). ბიბლიური „ცის“ აზრით ხმარობს, მაგრამ არა მატერიალურ-ცის ვითარცა შესაქმის ერთი ნაწილის აზრით, არამედ, ჩვენ ვარაუდობთ, იგებს ამ უკანასკნელს წინამორბედ ქრისტიან ალეგორისტთა მსგავსად და შესაქმის პირველ მუხლში მოხსენიებულ ცას ყოველისმომცველი უხილაევი, მყისიერად დაბადებული, პარადიგმატული სფეროს სიმბოლოდ მოიაზრებს.

შესაქმისეული ცის ამგვარი გაგება ჯერ კიდევ იუდაიზმში არსებობდა ე. ჰეპინი შენიშნავს: „ველე იუდაიზმსა და ქრისტიანობაში ხშირად უხვლებთ ისეთ განმარტებას, სადაც შეს. 1. I „ცა“ მიჩნეულია ვითარცა არამატერიალური და გონიერი შესაქმე“ (15. გვ. 390). თავისთავად ბიბლიური „სამყარო“ (შეს. 1. VI) ალეგორისტთა მიერ განმარტებოდა, როგორც უხილაევი ცის გასაგნებელი სახე, მისი მატერიალური გამოვლენება.

„შესაქმისეულ“ ცაში აბროსი მელიოლანელი intelligibiles natura-ს ხუდავს: უფრო ადრე ფილონი მას νοητά και θεωρητά-ს უწოდებს, ხოლო მას

შეასებულ ძალებს *νοησις φυσικη*-ს. ექსები კესარიელი — *πιστὰς οὐκ ἔστιν ὁμοίαν*; აეგესტანე — *intellectualis natura, intelligibilis creatura* და სხ. (იხ. 15. გვ. 390-391).

რუსთველი ქრისტიანული შესაქმნის გადმოცემისათვის „სამყაროს“. ბიბლიური „ცი“ მნიშვნელობით ხმარობს, ამ უკანასკნელს კი, ვფიქრობთ, მოიაზრებს ალფგორიულად, ვითარცა ყოვლისმომცველ. უხილავ სამყაროს. საფიქრელია, რუსთველის წყარო ამ შემთხვევაში სწორედ ნოსელის „ქალხი“ იყოს. აქვე გავიხსენოთ, რომ ნოსელის აზრით, ჭეშმარიტი შესაქმნე მხოლოდ ერთხელ განხორციელდა ღვთის მიერ წამში. მის შედეგს სწორედ შესაქმნის I მუხლის ცა, ანუ მთლიანი სამყარო, ხილული ქვეყნის პარადიგმა წარმოადგენს. ყოველივე დანარჩენი ეამიერად გასაგნდა (და არა „შეიქმნა“) ბუნებრივი კანონების მიხედვით.

სტროფში „შექმნა“ მხოლოდ „სამყაროს“ მიემართება. სხვა შემთხვევაში აღწერილია უხილავი პოტენციური, პარადიგმატული სფეროს თანდათანობით. ანუ ეამიერად, განხორციელება (და არა „შესაქმნე“) აეტორი აღნიშნავს ჭერ „შეგარდმო არსთა“ სულთყოფას. ანუ გასხობვლებას. განსულოვრება ე ბინთობიძე მათში „ანგელოსთა სამყაროს“ ხედავს (ი. გვ. 47) უხდა აღნიშნოთ, რომ „ანგელოსთა სამყაროს შესაქმნის დასაბამია“ (= I ტექსტის „სამყაროს“) და მინი აყოფთოურ შესაქმნეში ხართვა, ჩეენი აზრით, მიზანშეუწონელია. ვფიქრობთ, „შეგარდმო არსნი“ („ხევიდან არსნი“, ანდა „ხედა არსნი“) გულისხმობს კურ მნათობებს, რომლებიც, რუსთველს აზრით, სულერია, ვაცხოველებულია. „შეგარდმო“ იმასაც ნიშნავს, რომ არსებობს კიდევ „ქვედა“ არსი. შესაქმნე ტექსტში ვკითხვლობთ: „ჩვენ ვაცთა მოგვცა ქვეყანა“. სწორედ „ქვეყანა“ კვლავ არსი. მეოთხე ტაეში აღაძიანის (და არა „აღაძიანობის“) *მხმრიაძიოვი*, რომელიც უხილავთა შესაქმნის დროს შეიქმნა) ხორციელად დაბადება წარმოკვრჩენს. რომელიც წოდებულა „ხელმწიფედ“ („მისგან არს ყოელი ხელმწიფე საბითა მის მიერითა“). ამ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ხელმწიფე, ერთი მხრივ, ნამდვილ მუფეზე მიაჩნშნებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ზოგადად, აღაძიანზე, რომელსაც გრიგოლი თავის „ეაცისა შესაქმნეში“ სწორედ ამეფეს, ხელმწიფეს უწოდებს („და ამისთეს შეიყვანა (ღმერთმან) კაცი სოფლად უკანასკნელ დაბადებულთა... რათა იყოს მუფე დაბადებითგანვე მისით ... იყოს საბითა შემოქმედისაგან“ (4. გვ. 72-73)

პიოველ სტროფთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, თუ რატომ იწყებს რუსთველი ხილული სამყაროს გამოჩინების აღწერას „შეგარდმო არსნიდან“, მაშინ როცა კურჩი მნათობები ქვეყნის, ანუ მიწის, შექმნის შემდეგ არის წარმოდგენილი ბიბლიაში ვფიქრობთ, აქაც წყარო ნოსელია, რომელიც სამყაროს სამ ნაწილად, სამ ცად გაყოფრას აღნიშნავს: „ვიწყოთ ხე მთა მთგანვე და ეიტყოდით დაბადებანსა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითოსა ნათლისა... ურიცხუ ე ე სიმრავლე ვარსყულავთაა განუფინა“ (256 v). ცხადია, ნოსელი გვერდს ვერ აუვლიდა „შესაქმნის“ რიგს, მაგრამ ალფგორიული მეთოდის გამოყენებით და მყისერი შესაქმნის დაშეებით მან ეს პრობლემაც გადაჭრა: „და ესე იქმნა დღესა მეოთხესა (ბიბლიის მიხედვით მნათობები IV დღეს შეიქმნა. — ე. კ) და არა თუ ნათელი მათინ შეიქმნა, არამედ თუთება და საყუთრები ნათელთაა ერთად შეკრებულისაგან სიმრავლედ მნათობთა განიყო, რომლისაგან გამოჩნდეს (და არა „შეიქმნეს“. — ე. კ) დიდნი იგი მნათობნი და უბრ-

წყინვალესნი სხუათანი, რომელ არს მზე და მთოვარე, რომელთა შორის წყებთა პირველსავე მის დაბადებასა ნათლისასა იქმნა (A—55, 256). ნათელ, როგორც პიბლიაში ვკითხულობთ, ხილულთა შორის ყველაზე ადრე გამოჩნდა. შესაქმნის I თავის პირველი ორი მუხლი გრივოლის აზრით, სულთერი სამყაროს დაბადებაზე მოგვიანბროს. ხოლო მესამე ხილული ქეყენის გამოჩენას წარმოგვიდგენს, რასაც სათავე სწორედ ნათელმა ანუ ცეცხლმა დაუდო.

როგორც ვხედავთ, რუსთველი ხილული სამყაროს წარმოშობას აწერას ნოსელის მსგავსად „ზემოთგანვე იწყებს“.

აღნიშნული ასპექტით განვიხილოთ მეორე სტროფის ორი ტაქტი:

აქ. ღმერთი ერთი, მენ შექმნენ სახე ეოელსი ტანის,
 მენ დამდგარა, ღმერთი მენ ღმერთი მენ სტროფისა.

ადგილის სიმცირის გამო ჩვენ ამჟერად გვირღვს ვუვლით პირველ ტაქტის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებების ანალიზს. მხოლოდ ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ მ. გოგიბერიძის მიხედვით მისში გატარებული არსტოტელესეული აზრი იმის შესახებ, რომ ღმერთმა საგნებს მხოლოდ ფორმა ანუ „სახე“ მიაანიჭა თვით საგნები კი (ანუ მატერია) შეუქმნელია, როგორც მკვნიშნულია პირველი სტროფის ყოველის შემქმნელ (მათ შორის მატერიის შემქმნელ) ღმერთთან ეს აზრი შეუთავსებელია (ი. გვ. 187- 188). ი. ლომიძის „სახეში“ ყოველგვარი ცხოველის პირველ გვამს კითხულობს. ზ. გამსახურდიას „სახეს“ არქეტის უთანაბრებს და მისში ზეცოური ადამის სხეულს ეძღვნა, რომელიც აზრით, ვფიქრობთ, საფუძვლიანად უარყო ე. ხინთიბიძემ (ი. გვ. 175—176). რაც შეეხება თვით ე. ხინთიბიძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ „ღმერთს სახე“, არისტოტელესგან გამომდინარე, „სულს“ გულსსემობს, ჩვენ ამაზე ეს შეხედულება ბევრ წინააღმდეგობას აწყობდა (როგ მათგანზე მივთითებ: ზ. გამსახურდიამ).

უპირველესად, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ, თუ რუსთველი პირველ სტროფში შესაქმნის ქრისტოანულ გააზრებას ემყარება ასეთივე ეთიკა: უნდა გვქონდეს მეორე სტროფშიც (სხვა საკითხია, თვით ქრისტოანული გააზრება რა წყაროებით სარგებლობდა). ამასთან, ყურადღებას იმსახურებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მეტყველებისათვის დამახასიათებელი ერთი ნიშანი: როცა რუსთველი რაიმე აზრს მთელი სტროფის მანძილზე გადმოგვცემს, იგი ხშირად აღნიშნული აზრის შეკვეცილ სახეს იმეორებს მომდევნო სტროფის დასაწყის ნაწილში ამის კარგი ნიმუშია პოემის სასულგანთქმული სტროფი, რომელშიც მზე გამოცხადებულია „მზიანი ღამის“, „ერთარსება ერთის“, „უფრო ვამის“ ხატავს. მზე, რომელსაც მოჩილებენ ცივრნი და რომელიც ადამიანის ზედს განაგებს ანუ ღვთიური ძალდოსილებითაა აღბეჭდილი, მომდევნო სტროფის პირველი ორი შემოკლებით იმეორებს: ეკუ თქმულს „ვის ხატავს ღმერთისა“ გიტყვიან თიღოსოფონსა წინანი“ ამგვარი ნიუანსობრივად შეცვლილი გამოთქმა რუსთველის პოეტური მეტყველების არსებითი მომენტია.

ჩვენთვის საინტერესო ტაქტში წინა პირველი სტროფის მსგავსად „შექმნაზე“ საუბარი (მენ შექმნენ), როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქრისტოან აღვგორისტია აზრით, რომელიც განსაზღვრებით ნოსელთან გამოიკვეთა, შესაქმნის მხოლოდ, ერთხელ, წამიერად ქმონდა ადგილი და მის შედეგს ხილული სამყაროს პარადიგმა, ანუ გონიერება სფერო, წარმოადგენს. ყოველივე დანარჩენი მყისიერი, თესლის მაგვარი შესაქმნის მატერიალურზაციას წარმოადგენს ღვთის

უშუალო ხარევის გარეშე. ღმერთი უშუალოდ ქმნის შოლოდ სახეს, პარადიგმას. ჩვენი აზრით. რუსთველის ფრაზა „ქე ღმერთო, ერთო, შენ შექქმენ სახე“ სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმ პარადიგმატულ სამყაროს, რომელიც პირველი სტროფის პირველ ტაქტში გვხვდება. შევადაროთ. რომელმან შექმნა სამყარო — ქე, ღმერთო, ერთო, შენ შექქმენ სახე. ვფიქრობთ, რომ პირველი სტროფის „სამყარო“ და მეორე სტროფის „სახე“ იდენტური ცნებებია. „სამყაროში“. ვფიქრობთ, ხილული სამყაროს პარადიგმა, უხილავთა სფერო, ანუ წამში აღსრულებული მთლიანი შესაქმე. მოიაზრება. ამასვე უნდა გულისხმობდეს „სახეც“, ე. ი. იგი ჩვენი აზრით, აღნიშნავს მთელი ხილული სამყაროს პროტოტიპს, სახეს, პარადიგმას, რომელიც უშუალოდ ღმერთმა შექმნა.

ჩაც შეეხება „ყოველ ტანს“, უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ „სახე“ „სამყაროს“ ფარდია, „ყოველი ტანი“ უნდა იყოს პირველი სტროფის II-IV ტაქტებში აღწერილი ხილული შესაქმის ადეკვატური. ე. ი. მასში უნდა მოვიხილოთ „ზეგარდმო არსნი“, „ქვეყანა“ და „აღამიანი“ (ნორცოელი).

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთველის ტანი ნიშნავს ცოცხალ სხეულს, ბეოდნულ ზე მამა-ს და არა მატერიას, ნიფის (ნაჟე ჟ) (7. გვ. 178).

ცხადია, ტანი ანუ გვაში, როგორც ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, აწორედ ზე მამა-ს შეეფარდება და არა ჟ ნაჟე-ს, მაგრამ სანტერესოა, თუთ ზე მამა რა მნიშვნელობას შეიცავს.

ცნობილია, რომ უკვე არისტოტელეს დროს ბანალურად იყო ქცეულა აზრი სამყაროს ვითარცა „ცხოველი არსების“ (ზე ჯამა) შესახებ, რომელსაც თავისი ტანი თუ გვაში (ზე მამა) აქვს. ეს აზრი ანტიკური ფილოსოფიის უველა მონაყვეთში იჩენს თავს. სტოიკოსები სამყაროს „ორგანიზმს“ უწოდებდნენ (16. გვ. 76). პლოტინის აზრით, სამყარო ისე ცურავს სულში, როგორც ბაღე ზღვაში (7. გვ. 220).

კარგადაა ცნობილი ისიც, რომ ანტიკურ მოაზროვნეთა აზრით ყოველ პლანეტას საკუთარი ტანი აქვს, საკუთარი სხეული, ხილული შესაქმე უხილავის ტანით შემოსუა და სხვა არაფერი.

რუსთველის „ყოველი ტანი“ ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეს ცხადყოფს, რომლებიც, კერძოდ, პირველ სტროფში ჩამოთვლილი: „ზეგარდმო არსნი“ (-ცოურნი მნათობები), ქვეყანა (-დედაამიწა) და აღამიანი.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რუსთველის ტაქტი ასე გაიაზრება: ღმერთმა შექმნა ყოველი სხეულის პარადიგმა, სახე. არქეტიპი, რომელსაც სიმბოლურად შესაქმისეული „ცა“ განასახიერებს და რომელსაც რუსთველი პირველ სტროფში „სამყაროს“ უწოდებს. შევადაროთ: სახე — სამყარო; ყოველი ტანი — ზეგარდმო არსნი, ქვეყანა, აღამიანი.

როგორც ზემოთ არაერთგზის აღვნიშნეთ, ნოსტროსტოვის ღმერთი მხოლოდ „სახის“ შემქმნელია, ტანი კი იქმნება სახისგან ბუნებრივი კანონზომიერებებით ღვთის უშუალო ხარევის გარეშე. ქრონოტიან ეგზეგეტთა აზრით, „ყოველი ტანის“ ანუ ხილული სამყაროს, დაფარული მიხეზი არის სატანა, ა. ი. რას წერს ორიგენე: „დასაბამად ყველა გონიერი არსი (vბაგ) წმიდა იყო: დემონებიც, სულელებიც, ანგელთხეობიც, ისინი ემსახურებოდნენ ღმერთს და აღასრულებდნენ მის მცნებებს. ეშმაკმა, რომელიც იყო ერთ-ერთი მათგანი, თავისუფალი არჩევანის გამო მოიხურვა ღმერთთან დაპირისპირება და ღმერთმა უარყო იგი. ყველა სხვა ძალი დაეცა მასთან ერთად და ერთნი, რომლებსაც ღმერთი ცოდვა მო-

ძლოდათ. დემონებად იქცვნენ. უფრო ნაკლებ სოდულნი — ანგელოზებად, ქრ-
 დევ უფრო ნაკლებნი — მთავარანგელოზებად და ამგვარად, ყველამ საკეთარი
 შეცდომის შესაბამისი წილი მიიღო. დარჩა სულელები, რომლებსაც იმდენი სოდ-
 ვა არ ჰქონდათ, რომ დემონებად ქცეულიყვნენ, არც იმდენად წმიდა იყვნენ,
 რომ ანგელოზები გამხდარიყვნენ. ღმერთმა ამიტომ შექმნა ეს ქვეყანა და შეაერ-
 თა სული სხეულთან დასჯის მიზნით... - . ე. დანიელუს შეფასებით, ორიგენე ფი-
 ქრობს, რომ თავდაპირველი არსებობა მთლიანად სულიერი უნდა ყოფილიყო.
 დაკემის გამო ყველამ შეიპოსა ხორცი ანუ მოიღო ტანი („Par la chute tous re-
 vèlent des corps“: II. გვ. 215).

ცნობილ თხზულებაში „De Principiis“ ორიგენე ნათლად ამბობს, რომ
 „ყოველი გონიერი ქმნილება, უხორცი და უხილავი, დაუღუწრობის გამო ეკე-
 მა თანდათან დაბად ხარისხებამდე და იმ ადგილთა ბუნების თანახმად, სანამდეც
 დასცა, გონიერი ქმნილება იღებს ტანს მაგალითად, თავდაპირველად უთერულ
 სხეულს, შემდეგ ჰეროენს, შემდეგ, მიწასთან მიახლოებისას, იმოსება უფრო
 უხეში ტანით, ხოლო, საბოლოოდ, უკავშირდება ადამიანურ ხორცს“ (II. გვ.
 216).

მართალია, შენდევში არ გაიზიარეს ორიგენეს წმიდა სულიერება და ან-
 გელოზთა შორის სოდვის არსებობა. მაგრამ ერთი რამ საყოველთაოდ იქნა
 აღიარებული: ბილული სამყაროს შექმნა ანუ ტანის შემოსვა (პლანეტების ტა-
 ნი, მიწისა, ადამიანისა), გამოწვეულია მხოლოდ სატანის არსებობით, მის მიერ
 ადამიანის შეცდენით. ბილული სამყაროს შექმნის ფარული მიზეზი სოდვამ
 რომელიც სატანიდან მომდინარეობს.

ღმერთი ნივთიერი არსებობის მინიჭებით ადამიანს საშუალებას აძლევს
 თანდათანობითი განწმენდით გამოიხსილოს სოდვა და დაუბრუნდეს დაკარგულ
 სიმაღლეს, აღიდგინოს თავის თავში ღვთის ხელი.

რუსთველის დრამაში „სახე ყოვლისა ტანისა“ („სახე“ ერთია, „ტანი“
 კი მოგვალე). ეფიქრობთ, „სახე“ არის ღმერთის მიერ შექმნილი სულიერი სამ-
 ყარო, რომლისთვისაც უცხო იყო ტანებად დაყოფა „ტანის“ შემქმნელს, რო-
 გორც ვთქვით, ფარულად არის არა ზეციური სამყარო, არამედ სატანა რომ-
 ელმაც დაკემისას დასაბამი მისცა „ტანით“ შემოსვას, ჩვენი აზრით, სწორედ
 ამიტომ ითხოვს რუსთველი სატანის დაძლევას (II სტროფის II ტაქტი), რაც
 თავის მხრივ „ყოველი ტანის“ დაძლევაა, მათ გავლას ქვეყანა — ზეგარდში
 არსნი) და სულიერ სამყაროში შესვლას გულისხმობს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ შეიძლება გვეთქვას, რომ შესაქ-
 მის რუსთველური აღწერის ერთ-ერთი საუბრაულო წყარო, საფიქრლოა ყო-
 ფილიუო გრიგორ სოსელის პეტსებერონული კომენტარები, რომლებსაც ძველ
 ქართულ მწერლობაში შესამჩნევი კვალი დაუტოვებიათ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ბასილ დიდი, ევსეო დღვთაძე, ტექსტი გზისსი და გამოცდა და რეკონსტრუქცია
 უოლი ბ. კახაძე, თბ., 1947.
2. ვსევლინიძე ა., ანთულები ძველი ქართული ლიტერატურის სტორიოდან, IV. თბ.,
 1956.
3. ვსევლინიძე ა., ანთულები ძველი ქართული ლიტერატურის სტორიოდან, XI. თბ.,
 1973.
4. შეტერდის ქრებული I სოკენისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გუნუშვილმა და ურ. ვო-
 ნაშვილმა, თბ., 1979.

5. იველი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის ძეგლები, II. ნ. აველიძის რედაქციით, თბ. 1967
6. სინთეზიკე ე., შთაბეჭდილებები ძეგლებზე ევანგელისტურად, თბ., 1975.
7. Armstrong A. H., Plotinus, რედაქტი: The Cambridge History of Later Greek and early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967.
8. Bournakas A., Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa, Freiburg, 1972.
9. Callahan J. F., Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology, Dumbarton Oaks Papers, 12, 1958.
10. Cherniss H. F., The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley, 1930.
11. Danjélou J., Origène, Paris, 1948.
12. Gaith J., La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nyssa, Paris, 1953.
13. Gilson E., History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London, 1955.
14. Ladner G. B., The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa, Dumbarton Oaks Papers, 12, 1958.
15. Pépin J., Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne, Paris, 1964.
16. Pohlenz M., Die Stoa, Göttingen, 1969.
17. Sheldon — Williams I. P., The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena, რედაქტი: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967.
18. Zemp P., Die Grundlagen heilagschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa, München, 1970

Э. Г. ЧЕЛИДЗЕ

ОТГОЛОСКИ СОЧИНЕНИЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО «ОТВЕТ ШЕСТИ ДНЕЙ» В ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Резюме

Указанное сочинение Григория Нисского, переведенное на грузинский язык в 50-х годах XI в. Георгием Мтацминдели, представляет собой толкование первых стихов «творения». Это экзегетическое произведение оказало большое влияние на древнегрузинскую литературу. Георгий Мцире два раза привлекал цитаты из данного памятника. Интересные сведения сообщает о нем Арсен Икалтоели (Арсен, собственно, сообщает, что на Артануджском церковном собрании монах Евфимий Длинный отлучил данное произведение от церкви). Две лексические единицы из данного произведения представил Сулхан-Саба Орбелиани в своем толковом словаре грузинского языка с указаниями на соответствующий источник. На наш взгляд, экзегеза Нисского отражена в 102-ой строфе произведения Чахрухадзе «Тамарнани», где библейские «небесные воды», наподобие Нисского, признаются символом, олицетворяющим небесные, духовные силы. По нашему мнению, ниссаянская интерпретация библейского сотворения прослеживается и в I—II строфах пролога «Витязь в тигровой шкуре», описывающих картину сотворения мира.

საქართველოს საბჭოთაო ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ დატარებული კვლევების შედეგად, აველიძის რედაქციით, თბ. 1967

ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის ძეგლები, II. ნ. აველიძის რედაქციით, თბ. 1967

ს. ი. ა. ბ. ე., ეხს. რ. ლიტერატურის სერია, 1984, № 4