

Хинтибидзе Элгуджа Георгиевич

**СРЕДНЕВЕКОВЫЕ И РЕНЕССАНСНЫЕ
АСПЕКТЫ ПОЭМЫ РУСТАВЕЛИ
«ВЕПХИСТКАОСАНИ»**

Elguja Khintibidze

**MEDIEVAL AND RENAISSANCE
TRENDS IN RUSTAVELI'S
«VEPKHISTKAOSANI»
(«THE MAN IN THE PANTHER'S SKIN»)**

Тбилиси 1993 Tbilisi

ელგუჯა სინთიბიძე

**შუასაუკუნეობრივი და
რენესანსური „ვეფხისტყაოსანი“**

თბილისი 1993

წინამდებარე ნაშრომში „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სტრუქტურის საკვანძო ელემენტების ანალიზით წარმოდგენილია ცდა, დადგინდეს რუსთველის ადგილი შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესში.

ავტორისეული კონცეფციის თანახმად, რუსთველის მსოფლმხედველობა წარმოადგენს მრავალსაუკუნოვანი ქართული ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის კანონზომიერ განვითარებას და დაგვირგვინებას. მასში ეროვნული ფესვების ბაზაზე ასახულია აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მსოფლმხედველობითი ტენდენციები: მაღალგანვითარებული ქართული ლიტერატურული აზროვნების ნიადაგზე ქრისტიანული რელიგიის მსოფლადქმეაში შემოტანილია XII—XIII საუკუნეების ინტელექტუალურ წრეებში უაღრესად პოპულარული ანტიკურ-ბერძნული, კერძოდ, ნეოპლატონური და არისტოტელიანური, ფილოსოფიური ელემენტები. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობითი ფენომენი ტიპოლოგიურად შეესაბამება ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ეტაპს გვიანდელი შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპაში. „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეების პრობლემატიკაა, ხოლო მისი რუსთველური გადაწყვეტა უახლოვდება რენესანსის ეპოქის აზროვნებას. ტრადიციული ქრისტიანული იდეალი — კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობის, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შეერთების რწმენა — რუსთველის შემოქმედებაში ჰარმონიულად ერწყმის ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობის შემეცნებას, ადამიანური სამყაროს სიღამაზეში დარწმუნებას, ადამიანური გონებისადმი ნდობის გამოცხადებას. რუსთველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, შუასაუკუნეებისა და რენესანსის მიჯნაზე დგას.

წიგნი განკუთვნილია როგორც ქართველოლოგების, ისე ქართული კულტურით დაინტერესებული ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რეცენზენტები: ჯ. აჭიაშვილი, ბ. ბრეგვაძე,

©თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1993

4603720000

ბ —————

698(06)—93

ISBN 5—511—00547—7

წინამდებარე ნაშრომი იწერებოდა 1976 წლიდან. უფრო ზწორად, მასში შესულია გამოკვლევები „ვეფხისტყაოსანზე“, რომლებიც რუსთველზე ჩვენი პირველი მონოგრაფიის გამოქვეყნების შემდეგ დაეწერეთ. მათი რედაქტირება და გამთლიანება ახლახან დასრულდა. წიგნის ქვეთავებად წარმოდგენილი სტატიების აბსოლუტური უმრავლესობა ჩვენ მიერ გამოქვეყნებული იყო სხვადასხვა ენაზე და წაკითხული სხვადასხვა კონფერენციაზე.

ქვეთავი „შოთა რუსთველი (ესკიზი ენციკლოპედიისათვის)“ დაიწერა „ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის“ სარედაქციო კოლეგიის შეკვეთით თბილისისადმი მიძღვნილი ენციკლოპედიური ტომისათვის, იგი ნაწილობრივ შესულია ლექსიკონ-ენობარში „ქართული მწერლობა“ (წიგნი I, 1984 წ.), რომელიც გამომცემლებმა რატომღაც ავტორებზე მითითების გარეშე დასტამბეს. ქვეთავი „მეთოდური შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისა და სწავლებისათვის“ გამოქვეყნდა ჟურნალში „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“ (1979 წ. № 2). „შენიშვნები გურამიშვილის მიმართებისათვის რუსთველთან“ დაისტამბა „თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში“ (№ 237), სერიაში „ლიტერატურათმცოდნეობა“ (1983 წ.). „არისტოტელე და რუსთველი“ გამოქვეყნებულია ინგლისურ ენაზე ათენში 1981 წელს არისტოტელესადმი მიძღვნილი მსოფლიო კონგრესის მასალებში („Proceedings of the World Congress on Aristotle. Thessaloniki, August 7-14, 1978, 11, 'Αθήναι, 1981, 107—110). ქვეთავი „ერთი ფსიქოლოგიური პასაჟი „ვეფხისტყაოსანში“ განახლება და განვითარება სტატიისა „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილის განმარტებისათვის“, რომელიც გამოქვეყნდა 1964 წელს კრებულში „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II. „ვეფხისტყაოსნის“

ნის უკანასკნელ გამოცემათა ერთი კონიექტურის თაობაზე“ დაი-
 ბეჭდა ჟურნალ „კრიტიკაში“, (1985 წ. № 5). „შუასაუკუნეების
 სქოლასტიკური ტერმინები ვეფხისტყაოსანში“ მოხსენე-
 ბის სახით წაკითხული იყო შუასაუკუნეების ფილოსოფიის მერვე
 საერთაშორისო კონგრესზე ჰელსინკში 1987 წელს. დაიბეჭდა თე-
 ზსებას სახით: „Knowledge and the Sciences in Medieval Philoso-
 phy“. Abstracts. Helsinki, 1987; სრული სახით იგი გამოქვეყნდა 1988
 წელს „კრიტიკაში“, № 1 და კრებულში „პირველი საერთაშორისო
 ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები“. ქვეთავი — „ვეფ-
 ხისტყაოსნის ასტრალური სიმბოლიკის ერთი ნიმუში“ გა-
 მოქვეყნდა 1987 წელს ჟურნალში „ლიტერატურათმცოდნეობა“
 („თბილისის უნივერსიტეტის შრომები“, № 269), ქვეთავი — „ვეფ-
 ხისტყაოსნის მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისა-
 თვის“ პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალ „ცისკარში“ (1992 წ.
 № 6). ქვეთავი — „შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვა-
 რულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებათათვის“ წარმოად-
 გენს ახალ რედაქციას ამავე სათაურით თბილისის სახელმწიფო
 უნივერსიტეტის „ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომების“ XII ტომ-
 ში 1986 წელს ჩემი და ჩემი მაშინდელი სტუდენტის — ანდრეა
 ადამოვიჩოვას მიერ გამოქვეყნებული სტატიისა. იგი მოხსენების
 სახით წაკითხული იყო 1989 წლის 4 მაისს, ლონდონის უნივერ-
 სიტეტში ქართველოლოგიის დღეზე. ქვეთავი — „ადამიანის ფილო-
 სოფია იტალიურ რენესანსში და რენესანსული ესთეტიკა“ წარმო-
 ადგენს ორი გამოკვლევის შეერთებას. პირველი ეხება ალექსეი
 ლოსევას მონოგრაფიას „აღორჩინების ესთეტიკა“, იგი სხვადა-
 სხვა რედაქციით გამოქვეყნდა ქართულ, რუსულ და გერმანულ
 ენებზე: გაზეთში „ლიტერატურული საქართველო“ (30.V.1980 წ.);
 საბჭოთაო კრებულში „Алексею Феофиоровичу Лосеву“ (Тб.,
 1983) და ჟურნალში „გეორგიკა“ (ქ. იენა, 1981 წ. № 4). მეორე
 მათგანი კი მოკლე მიმოხილვას პაულ კრისტელერის წიგნისა „რე-
 ნესანსული აზროვნება“, ამავე წიგნის ერთი ქვეთავის თარგმანი-
 თურთ („ლიტერატურათმცოდნეობა“, თსუ შრომები, № 221,
 1981). წინამდებარე ნაშრომის ბოლო ქვეთავი — „რუსთველის
 მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიუ-
 რი და ლიტერატურული აზრის პროცესი“ შემაჯამებლური ხასია-

თისაა. მასში, ვფიქრობთ, სრული სახითაა წარმოდგენილი ჩვენი კონცეფცია რუსთველის მსოფლმხედველობაზე. იგი ჩვენ მიერ სხვადასხვა კუთხითა და ასპექტით რამდენიმე საერთაშორისო სიმპოზიუმზე იყო წაკითხული: თბილისში ილია ჭავჭავაძის დაბადების 150 წლისთავისადმი მიძღვნილ საკავშირო სიმპოზიუმზე 1987 წელს და მეორე საერთაშორისო ქართველოლოგიურ სიმპოზიუმზე 1988 წელს: ლენინგრადში, პუშკინის სახლში, ძველი ქართული ლიტერატურის დღეებზე 1986 წელს, ფინეთში, ქ. ტურკუში, შოთა რუსთველის საერთაშორისო სიმპოზიუმზე 1991 წელს. გამოქვეყნებულია იგი ქართულად ჟურნალ „ბალავერში“ (1988 წ. № 46) და გერმანულად ჟურნალ „გეორგიკაში“ (ქ. კონსტანცი, 1991, № 13—14).

ამთავრთვე გვინდა მკითხველს ბოდიში მოეუხადოთ იმ ორგვარი უხერხულობისათვის, რომელშიაც მას ვაყენებთ. პირველი მდგომარეობა შემდეგში: რამდენადაც წინამდებარე ნაშრომი ეყრდნობა „ვეფხისტყაოსანზე“ ჩვენს პირველ მონოგრაფიას, ხშირად გვიხდება ამ უკანასკნელზე მითითება. მეორე, და ჩვენი აზრით უფრო არასასურველი, მაინც ის არის, რომ ზემოთ მითითებული სტატიების ეროვნულ მონოგრაფიულ გაერთიანებისას, ჩვენი ცდის მიუხედავად, მაინც ვერ მოვახერხეთ თავიდან აგვეცილებინა ის აზრობრივი განმეორებანი, რაც თან ახლდა თითოეული გამოკვლევის განზოგადებას და „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის ჩვენებულ კონცეფციასთან მისადაგებას.

წინამდებარე ნაშრომის დასასტამბად მომზადებასთან დაკავშირებული ტექნიკური საქმიანობა იტვირთეს თსუ „ქართულ-საზღვარგარეთული ლიტერატურული ურთიერთობების სამეცნიერო-კვლევითი ლაბორატორიის“ თანამშრომლებმა, რისთვისაც მათ მადლობას მოვახსენებ. მადლობითა და მოკრძალებით მინდა მოვიხსენიო აგრეთვე ის მეგობრული დახმარება, რაც ამ მონოგრაფიის რუსული და ინგლისური რეზიუმეების რედაქტირებასა და თარგმანში გამიწიეს ჩემმა კოლეგებმა კონსტანტინე გერასიმოვი და არიანე ჭანტურიამ.

თბილისი, 1992 წლის იანვარი.

შესავალი

1. წინამდებარე ნაშრომი და ჩვენი თვალსაზრისი რუსთველის მსოფლმხედველობაზე

წინამდებარე ნაშრომი არის გაგრძელება 1975 წელს გამოქვეყნებული მონოგრაფიისა — „მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“. ამ ახალ წიგნში რუსთველის მსოფლმხედველობაზე გატარებული თვალსაზრისი კი განვითარებაა იმ შეზღუდულებისა, რომელიც ჩვენ მიერ ჩამოყალიბებული იყო დასახელებულ მონოგრაფიაში. თუ ამ მონოგრაფიების ერთმანეთთან მიმართებაზე უფრო კონკრეტულად შევაჩერებთ ყურადღებას, უნდა ითქვას შემდეგი: ამ წიგნში „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სტრუქტურის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკიდან რამდენიმე ახალა თემაა დამუშავებული, კერძოდ რუსთველის ბიბლიურ სიმბოლიკასთან მიმართების ზოგიერთი საკითხი („სიძისა“ და „ქორწილის“ სიმბოლიკა) და შუასაუკუნეების სქოლასტიკის ზოგი პრობლემის ანარეკლი პოემაში (მოძღვრება არსებობას მიზეზთა შესახებ). „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი მსოფლმხედველობითი მოტივები ამჯერად ჩვენს მიერ უფრო სრულადაა დამუშავებული (მეგობრობა და სიყვარული „ვეფხისტყაოსანში“). ზოგი საკითხიც, რომელიც შესწავლილი იყო წინა მონოგრაფიაშიც, უფრო მრავალმხრივადაა გაშუქებული (არისტოტელური ნაკადი „ვეფხისტყაოსანში“, ტიპოლოგიური მიმართებანი ევროპულ აზროვნებასთან, შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“). საზოგადოდ, ახალ ნაშრომში ჩვენი თვალსაზრისი „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობით სისტემაზე არის უფრო თანმიმდევრულად ფორმირებული, ხოლო ზოგიერთ დეტალში — კორექტირებული.

ჩვენი კონცეფცია „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ სტრუქტურაში გამოვლენილ ავტორისეულ მსოფლმხედველობაზე თეზისურად ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

რუსთველის მსოფლმხედველობა წარმოადგენს მრავალსაუკუნოვანი ქართული ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის კანონზომიერ განვითარებას და დაგვირგვინებას. მასში ეროვნული ფესვების ბაზაზე ასახულია აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მსოფლმხედველობითი ტენდენციები: მაღალგანვითარებული ქართული ლიტერატურული აზროვნების ნიადაგზე ქრისტიანული რელიგიის მსოფლალქმაში შემოტანილია XII—XIII საუკუნეების ინტელექტუალურ წრეებში უაღრესად პოპულარული ანტიკურ-ბერძნული, კერძოდ ნეოპლატონური და არისტოტელიანური*, ფილოსოფიური ელემენტები. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობითი ფენომენი ტიპოლოგიურად შეესაბამება ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ეტაპს გვიანდელი შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპაში. „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეების პრობლემატიკაა, ხოლო მისი რუსთველური გადაწყვეტა უახლოვდება რენესანსის ეპოქის აზროვნებას. ტრადიციული ქრისტიანული იდეალი — კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობას, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შეერთების რწმენა — რუსთველის შემოქმედებაში პარმონიულად ერწყმის ამტვეყნოური რეალობის ფასეულობის შემეცნებას, ადამიანური სამყაროს სილამაზეში დარწმუნებას, ადამიანური გონებისადმი ნდობის გამოცხადებას. რუსთველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, შუასაუკუნეებისა და რენესანსის მიჯნაზე დგას.

უკანასკნელი ორი ათეული წლის მანძილზე რუსთველოლოგთა

* ტერმინ „არისტოტელიანური“ ჩვენ მოვიაზრებთ შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ მიმდინარეობას. როგორც არისტოტელეს ფილოსოფიის პრინციპებზე დაყრდნობით ცდილობდა თეოლოგიის ძირითადი პრობლემების ინტეგრირებას, და იმ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, როგორც არისტოტელეს სასულიერო ვრცელდებოდა შუა საუკუნეებში. ამ ტერმინისაგან გარკვეული ნიუანსური სხვაობით ვიყენებთ ტერმინ „არისტოტელურს“, საკუთრივ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე, მისგან მომდინარე ფილოსოფიურ ნაკადზე ზიხებით.

წილებში რუსთაველს მსოფლმხედველობაზე ჩვენი თვალსაზრისის ინტერპრეტირებამ დაგვარწმუნა, რომ მისი სწორად გააზრება საკაროებს ზოგიერთ მეთოდური ხასიათის პრეამბულას, რომელთაგან ერთ ნაწილზე აქვე გავამახვილებთ ყურადღებას.

II. პოეზიის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები და ორიგინალობა

მხატვრული ნაწარმოების, ლიტერატურული ძეგლის ფილოსოფიურ-ლიტერატურული წყაროების გამოვლენა აუცილებელი და პირველი ეტაპია მისი ორიგინალობისა და თავისთავადობის მისაგნებად. ჩვენში ზოგჯერ ძალზე პრიმიტიულად და მეთოდურად არასწორად აყენებენ საკითხს — ამჯობინებენ ვიკვლიოთ და გამოვავლინოთ „ვეფხისტყაოსნის“ უნიკალობა, ორიგინალურობა, მისი ეროვნულობა და პოეტური განუმეორებლობა და არა მისი მიმართებები სხვადასხვა ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ წყაროსთან. საკითხის ამგვარად დასმა, ე. ი. იმის თქმა, ლიტერატურული ძეგლის შესწავლისას რა ვიკვლიოთ და რა არა, უკვე არასწორია. როცა საქმე ეხება კაცობრიობის კულტურულ შედეგს, ადამიანური გენიის უნიკალურ გამოვლინებას, მის ირგვლივ დასმული ყველა პრობლემა მეცნიერული დამუშავებისა და შესწავლის საგნად უნდა იქცეს. დიდი ლიტერატურული ქმნილება, უპირველეს ყოვლისა, იმითაა დიდი, რომ იგი თავისი ხალხის, თავისი ეპოქის და, საზოგადოდ, კაცობრიობის კულტურული მემკვიდრეობის შედეგი და კუთვნილებაა. ამიტომაც ამ დონის ლიტერატურული ქმნილების შესწავლისას ყველაზე დიდი ამოცანაა, მისი ადგილის დადგენა თავისი ხალხის შემოქმედებით სამყაროში, ეპოქის აზროვნების პროცესში და კაცობრიობის კულტურული მემკვიდრეობის საგანძურში. ამ ადგილის დადგენა, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იმ მიმართებების გამოვლენას გულისხმობს, რომლებიც ლიტერატურულ ქმნილებას აკავშირებს იმ კულტურულ-სააზროვნო სამყაროსთან, რომლიდანაც იგი აღმოცენდა, ხოლო შემდეგ, ამის საფუძველზე იმ თავისთავადობის გამოვლენას, რაც ამ ნაწარმოებს შეაქვს კაცობრიობის კულტურულ პროცესში.

საკითხის ამგვარად დასმა მოგვაგონებს ანტიკური და შუასაუ-

კუნეების ლიტერატურათმცოდნეობა ცნობილ პრობლემას — ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედებაში ტრადიციულისა და ნოვატორულის ურთიერთმიმართების საკითხს. წარსული საუკუნეების დიდ ლიტერატურულ ქმნილებაში იმის გამოვლენა, თუ რა არის ტრადიციული, ავტორის ნოვატორობასაც გაარკვევს. ყველა დიდი ლიტერატურული ძეგლი ტრადიციას ეფუძნება, ნოვატორული ამ ტრადიციის წიაღში იზადება. რა თქმა უნდა, სხვადასხვაგვარია ტრადიციულისა და ნოვატორულის შეფარდება სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა ავტორთან. ტრადიციული და მისი გამოვლენა განსაკუთრებით ფასეულია შუასაუკუნეების ლიტერატურული ქმნილებებისათვის. საქმე ისაა, რომ შუასაუკუნეების აზროვნებაში ტრადიციული უფრო მდგრადია, ძლიერია, არსებითია. შუასაუკუნეების ავტორი, როგორც წესი, ერთგულია ტრადიციული მსოფლშეგრძნების, ტრადიციული ფორმის, ლიტერატურული სახეების, ლიტერატურული თემატიკის მიმართ. მისი ნოვატორობა უფრო ხშირად ამ ტრადიციულის გამოვლენის ნიუანსებში, მის ახლებურად რეალიზებაში იჩენს თავს. შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქისაკენ მიმავალ გზაზე ნოვატორულის წილი თანდათანობით იზრდება. „ვეფხისტყაოსანიც“ სწორედ ამ ეპოქას განეკუთვნება და იმის დასადგენად. თუ რა არის მასში ნოვატორული და ორიგინალური ამ ეპოქის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესთან მიმართებით. უნდა გამოვლინდეს, უპირველეს ყოვლისა, იმ სააზროვნო ბაზის დადგენით, ანუ იმ ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროების გამოვლენით, რომელსაც პოემა ემყარება. სწორედ ამიტომ მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდეს „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა და ამ პრობლემების რუსთველისეული გადაწყვეტა. ჩვენი დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული პრობლემატიკაა, მაგრამ ამ პრობლემების რუსთველური გადაწყვეტა არის შუა საუკუნეებისათვის ახლებური. ნოვატორული (იმგვარი, რომელსაც დაამკვიდრებს რუსთველის შემდეგ რენესანსის ეპოქა) და ამდენად რუსთველის ეპოქისათვის ორიგინალური.

III. პოეტის მიმართებისათვის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან

პოეტი, გარდა ცალკეული გამონაკლისებისა, ფილოსოფოსი არ არის. მაგრამ თითქმის ყველა პოეტს აქვს მეტ-ნაკლებად პოზიტიური მიმართება კაცობრიობის ფილოსოფიურ სიბრძნესთან, მით უმეტეს, თუ ცნებას „ფილოსოფია“ ფართოდ გავიგებთ და პირობითად მასში შეასაუკუნეების თეოლოგიასაც და, საზოგადოდ, სხვა ეპოქების მსოფლშეგრძნებასაც მოვიანებთ. რა თქმა უნდა, სხვადასხვა პოეტის დამოკიდებულება ამგვარად ფართოდ მოაზრებულ კაცობრიობის ფილოსოფიურ სიბრძნესთან სხვადასხვაგვარია. იშვიათად, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა პოეტი ერთი ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში რჩება და მეტ-ნაკლებად ნწყობრად გალექსავს ხოლმე ამა თუ იმ პრობლემაზე გარკვეული მოძღვრების თვალსაზრისს. უფრო ხშირია შემთხვევები, როცა პოეტის მიერ სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრება, ფილოსოფოსი თუ თეოლოგი გამოყენებულია წყაროდ: მათგან მომდინარეობს გარკვეული პოეტური სიბრძნე — მწერლის ცალკეული გამონათქვამი. ზოგჯერ ნაწარმოების რომელიმე მხატვრული სახე, პერსონაჟი თუ კომპოზიციურ-სიუჟეტური რგოლი შთაგონებულია კონკრეტული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პოზიციით. ასეთი შემთხვევები შედარებით უფრო ხშირია ანტიკურ და შეასაუკუნეების ლიტერატურაში. რენესანსის და მომდევნო ეპოქების ლიტერატურულ ქმნილებებში უმეტეს შემთხვევაში უფრო თავისუფალი დამოკიდებულება მედავნდება კაცობრიობის ფილოსოფიურ სიბრძნესთან. ფილოსოფიური ელემენტი მათში უპირატესად ჩანს ავტორის მსოფლმხედველობით პოზიციაში, ასევე მხატვრულ საკუთსა და ტერმინოლოგიაშიც.

კითხვას ხშირად ანგვარად სვამენ: შეიძლება თუ არა პოეტი, და მწერალი საზოგადოდ, პოზიტიურ დამოკიდებულებას ავლენდეს ერთმანეთის საპირისპირო ფილოსოფიურ მოძღვრებებთან? არის თუ არა მოსალოდნელი ფილოსოფიური ეკლექტიზმი დიდ პოეტთან? სპეციფიკურია შემთხვევები, როცა მწერალი წერს ფილოსოფიურ ტრაქტატს, ან გალექსავს რომელიმე ფილოსოფიურ მოძღვრებას. სხვა შემთხვევებში პოეტის დამოკიდებულება კა-

ცობრიობის სიბრძნისადმი თავისუფალია. შენიშნულია, რომ გასული საუკუნეების არათუ მხოლოდ პოეტები, არამედ საზოგადოდ მოაზროვნეები ხშირად იმგვარად ფილოსოფოსობდნენ, რომ არ იზღუდებოდნენ რომელიმე ფილოსოფიური სისტემით, თანაც ნაკლებად წუხდნენ იმ წინააღმდეგობებზე, რომლებიც შეიძლებოდა ამ გზით წარმოქმნილიყო მათ ნააზრევში (135, გვ. 79).

უფრო მნიშვნელოვანი სხვა გარემოებაა: პოეტის მსოფლმხედველობითი პოზიცია იკვეთება არა იმდენად მის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ გამონათქვამებში, არამედ უპირატესად ნაწარმოების მხატვრულ სტრუქტურაში, კომპოზიციასა და სიუჟეტში, პერსონაჟთა სახეების მთლიანობაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოეტის აფორისტული სიბრძნე, ცალკეული პოეტური ფრაზა შეიძლება უფრო თავისუფალი თუ შემთხვევითი იყოს; მწყობრი მსოფლმხედველობითი სისტემა კი უპირატესად ნაწარმოების მხატვრულ სტრუქტურაში ჩანს.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში კი არცთუ იშვიათად წავაწყდებით საკითხისადმი საპირისპირო დამოკიდებულებას. ზოგიერთი მკვლევარი რუსთველის პოემიდან ამოგლეჯილი რომელიმე გამონათქვამის მისეულ ინტერპრეტაციაზე აფუძნებს პოეტის მსოფლმხედველობის პრინციპული საკითხების კვლევას. უფრო არსებითი, ჩვენი აზრით, მაინც ის არის, რომ თვით პოეტის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გამონათქვამის, აფორიზმის, მხატვრული სახის თუ ტერმინის ინტერპრეტაცია უნდა მოხდეს არა ტექსტისაგან მოწყვეტით, დამოუკიდებლად, აბსტრაქტულად, არამედ პოემის შესაბამის კონტექსტში. ხოლო თვით კონტექსტის სწორი გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ნაწარმოების ერთიან მხატვრულ სისტემაში. საქმე ისაა, რომ არათუ ცალკეული ფილოსოფიური გამონათქვამი და მხატვრულ-თეოლოგიური სახე, არამედ თვით სიტყვაა პოლისემიური. მისი კეშმარიტი მნიშვნელობა მოცემულ კონტექსტში, წინადადებაში უნდა დადგინდეს.

რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში რუსთველის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტერმინის თუ მხატვრული სახის მნიშვნელობის ამოსაცნობად ხშირ შემთხვევაში მხოლოდ და მხოლოდ ანალოგიის მეთოდი გამოიყენება: „ვეფხისტყაოსნის“ ამა თუ იმ ტერმინს პოემაშიც იმავე მნიშვნელობით მოიაზრებენ, რასაც იგი ნიშ-

ნავს ქართული სასულიერო ლიტერატურის რომელიმე სხვა ძეგლში. ამგვარი კვლევა ყოველთვის არ მიგვიყვანს მართებულ დასკვნამდე. ანალოგიის მეთოდი არ შეიძლება ჩაითვალოს ზუსტი პასუხის მიღების გამართლებულ ხერხად, განსაკუთრებით მხატვრული ნაწარმოებს შესწავლის დროს. ანალოგია მხოლოდ დამხმარე მეთოდად შეიძლება გამოდგეს, რომლის შედეგი უნდა შემოწმდეს შესაბამის კონტექსტთან და ნაწარმოების მთლიან მხატვრულ სტრუქტურასთან მიმართებაში.

IV. „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერული კვლევა და შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემატიკა

„ვეფხისტყაოსნის“ (ისე როგორც ანტიკური და შუასაუკუნეების ლიტერატურის ყველა დიდი პოეტური ქმნილების) შესწავლა სხვადასხვა პოზიციიდან ანუ სხვადასხვა ასპექტით შეიძლება მოხდეს. განსაკუთრებით მკვეთრად უპირისპირდება ამ მხრივ ერთმანეთს ორი ასპექტი — კვლევა თანამედროვე მსოფლშეგრძნებისა და ესთეტიკის პოზიციებიდან და პოეტის თანამედროვე ეპოქის შესაბამისი პრინციპებიდან. ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ ისევე, როგორც შუასაუკუნეების სხვა დიდი ძეგლი, შეიძლება განხილულ იქნას ჩვენი თანამედროვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების პრინციპებზე დაყრდნობითაც, რამდენადაც დიდი პოეტური ქმნილება, როგორც წესი, არ იკეტება ერთი ეპოქის ჩარჩოებში და სხვადასხვა ეპოქას ეხმიანება. მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერული შესწავლა, უპირველეს ყოვლისა, პოეტის თანამედროვე თეოლოგიური აზროვნების და მხატვრულ-ესთეტიკური პრინციპების პოზიციიდან უნდა ხდებოდეს. სამწუხაროდ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ძალიან დიდხანს საპირისპირო ტენდენცია მძლავრობდა. უკანასკნელ ათწლეულებში გამოჩნდა საზოგადოდ ქველი ქართული ლიტერატურის და კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ შუასაუკუნეების თეოლოგიურ და ესთეტიკურ პრინციპებზე დაყრდნობით კვლევის ცდები. თეორიულად გააზრდა კიდევ ასეთი კვლევის აუცილებლობა როგორც საკუთრივ რუსთველოლოგიური (90), ისე მთლიანად ძველი ქართული მწერლობის შესწავლისას (93). თუმცა ჯერჯერობით რუსთვე-

ლოლოგიურ ლიტერატურაში კვლევისადმი ამგვარი მიდგომის სურ-
ვლი უფროა გამოკვეთილი, ვიდრე მისი სწორი პრაქტიკული გან-
ხორციელება. უფრო მეტიც, ხშირად შუასაუკუნეების თეოლოგიურ-
ესთეტიკური პრინციპების სამუშაო პრობლემებად სადღეა ის, რაც
თეოლოგიისა და შუასაუკუნეების ლიტერატურის სფეროში ჩვენი
თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისა და ფილოსოფიური მეც-
ნიერების აქტუალური და მოდური პრობლემებია.

ვფიქრობთ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ყოველთვის
არაა სათანადოდ გააზრებული შუასაუკუნეების თეოლოგიის პრო-
ცესი. მსჯელობენ რა რუსთველის ქრისტიანობაზე და „ვეფხისტყა-
ოსნის“ ცალკეულ თეოლოგიურ სახეებსა და ტერმინებზე, პოემის
ტექსტში ეძებენ არა კონკრეტულად რუსთველს ეპოქის ქრის-
ტიანობის ცალკეული გამოვლინებების ანარეკლს, ანუ რუსთველს
ეპოქის საეკლესიო თუ სხვა ინტელექტუალური წრეების წინაშე წა-
მოკრილი პრობლემების კვალს, არამედ ქრისტიანული თეოლოგიის
დასაბუთებას ზოგადად — ქრისტიანული არსის რაობისა და ქრის-
ტიანული დოგმატიკის ფორმულირებას. თუ აპრიორულად ვიმსჯე-
ლებთ, „ვეფხისტყაოსნის“ ჟანრობრივი სპეციფიკიდან და ლიტერატუ-
რის განვითარების ძირითადი ხაზიდან გამომდინარე, არაა მოსა-
ლოდნელი, რომ პოემაში ღიად ან შეფარვით ქრისტიანული რელი-
გიის არსებითი პრობლემები ყოფილიყო დასმული. ამავე დროს,
ვფიქრობთ, სავსებით დასაშვებია, რომ რუსთველის მსოფლმხედვე-
ლობით პოზიციაში გარდა პოეტის, როგორც პიროვნების, პირადი
ქრისტიანული აღმსარებლობისა, არეკლილიყო ქრისტიანული თეო-
ლოგიის პროცესის ის პრობლემები, რომლებიც აქტუალური იყო
გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის (XI—XIII სს.).

როდესაც „ვეფხისტყაოსანში“ წმინდა ფილოსოფიურ ნაკადზეა
საუბარი, ცდილობენ ერთმანეთს დაუპირისპირონ, ერთი მხრივ,
პლატონურ-ნეოპლატონური და, მეორე მხრივ, არისტოტელეანუ-
რი. უფრო მეტიც, ორივე ნაკადის ერთდროულად არსებობა პოე-
მაში გაუგებრად მიაჩნიათ. ამგვარი პოზიცია ემყარება ახალი დრო-
ის ფილოსოფოსთა წარმოდგენას პლატონისა და არისტოტელეს ფი-
ლოსოფიის ერთმანეთთან მიმართებაზე. ეს უკანასკნელი კი თავის-
თავად მომდინარეობს რენესანსის ეპოქის პლატონიკოსთა პოლემი-
კიდან სქოლასტიკისა და მისი საყრდენი ფილოსოფიის — არისტო-

ტელაზმის მიმართ. რუსთველის ეპოქის—გვიანდელი შუასაუკუნეების ინტელექტუალური პოზიციისათვის კი პლატონურ-ნეოპლატონური და არისტოტელიანური ფილოსოფიური ნაკადების შეუთავსებლობა და მათ შორის პოლემიკა არაა ტიპური მოვლენა. ამგვარი პოლემიკის მხოლოდ ჩანასახებს შეიძლება წავაწყდეთ შუასაუკუნეების ზოგიერთ მოაზროვნესთან. სხვა საქმეა, რომ ზოგიერთი თეოლოგი უპირატესად ნეოპლატონურ სააზროვნო ნაკადს ემყარება, ზოგი კი არისტოტელიანურს. მათ დონეზე ამ ორი მიმართულების შეუთავსებლობა, როგორც წესი, არაა გააზრებული. უფრო მეტიც, არისტოტელიანური და ნეოპლატონური გვიანდელი შუასაუკუნეების თეოლოგებთან ერთადაა წარმოდგენილი. ზოგიერთთან ერთის, ხოლო სხვებთან კი მეორის უპირატესობით. იმდროინდელ სქოლასტიკოსთა ენით რომ ვთქვათ, ორივე ნაკადი ერთად ფილოსოფოსთან „გარეშე ფილოსოფოსთა“ სიბრძნეა, რომლის შეგუებასაც ისინი ცდილობენ ქრისტიანულ დოგმატიკასთან. ზოგჯერ არისტოტელიანური ფილოსოფია პლატონის, როგორც ფილოსოფიის მეუფის სახელად და ავტორიტეტით მოდის. ზოგჯერაც კი, უფრო გვიანდელი შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში, ანტიკურ ფილოსოფიურ ნაკადს არისტოტელეს ავტორიტეტი ჩაუდგება სათავეში. ასე რომ, თუ აპრიორულად ვიმსჯელებთ, რუსთველის ეპოქის მოაზროვნისათვის პლატონურ-ნეოპლატონურისა და არისტოტელიანურის მკვეთრი დაპირისპირება არაა მოსალოდნელი. პირიქით (მით უმეტეს პოეტის და არა ფილოსოფოსის მიერ), ბევრად უფრო ბუნებრივია მათი შეთავსება და ღვთაებრივ ჭეშმარიტებასთან ერთად ერთიან ფილოსოფიურ სიბრძნედ გააზრება.

ჩვენთან, რუსთველოლოგიურ წრეებში, რუსთველის ანტაკურ ფილოსოფიურ შემკვიდრეობასთან მიმართების კვლევისას ზოგჯერ კიდევ ერთ გაუგებრობას აქვს ადგილი. თუ მკვლევარი ეძიებს „ვეფხისტყაოსანში“ არისტოტელიანურ ნაკადს, თვლიან, რომ იგი რუსთველს არისტოტელიანულად მიიჩნევს. ანალოგიურად აფასებენ „ვეფხისტყაოსანში“ ნეოპლატონური ფილოსოფიის ელემენტების კვლევასაც. საკითხისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ყოველთვის მართებული არაა. პირადად ჩვენ ზემოდასახელებულ მონოგრაფიაში საგანგებო კვლევის საგნად ვაქციეთ „ვეფხისტყაოსნის“ კავშირი შუასაუკუნეების არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ მიმართულებას-

თან. ეს იმიტომ, რომ ეს მხარე, ჩვენი აზრით, ნაკლებად იყო შესწავლილი და ამ კუთხით ბევრი რამ იყო გამოსავლანებელი. ეს გარემოება არ ნიშნავს, რომ ჩვენ უარყოფდეთ რუსთველის მიმართებას ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან (რასაც თვალნათლივ ადასტურებს ამავე წიგნის საგანგებო ქვეთავი „არეოპაგიტია და ვეფხისტყაოსანი“), ანდა იმას, რომ რუსთველს არისტოტელეზიანულ ან ნეოპლატონიკოსად ვთვლიდეთ. საზოგადოდ, ჩვენი აზრით, თუ მკვლევარი საკუთარ კონცეფციას გვთავაზობს რაიმე მნიშვნელოვან ისტორიულ-ფილოლოგიურ ან ფილოსოფიურ პრობლემის ირგვლივ, იგი ამ კონცეფციის არგუმენტირებისას უნდა ემყარებოდეს საკუთარ კვლევა-ძიებას (რასაც ჩვენ მივმართავთ რუსთველის არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან და „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგიური მსოფლმხედველობის გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებასთან მიმართების დადგენისას): ხოლო, ამასთან ერთად, შესაძლებელია ეფუძნებოდეს შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში არგუმენტირებულ დებულებებს (პირადად ჩვენ, ვიზიარებთ და ვეყრდნობით ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში დასაბუთებულ თვალსაზრისს რუსთველის არეოპაგიტუიკასთან, როგორც ქრისტიანულ-ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ნაკადთან, მიმართებაზე). სხვა შემთხვევაში ამა თუ იმ სამეცნიერო გამოკვლევაში ჩამოყალიბებულ კონცეფციას არ შეიძლება ეწოდოს ორიგინალური. იგი მხოლოდ სხვათა თვალსაზრისის გამეორება ან გაზიარება იქნება.

V. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესი და „ვეფხისტყაოსანი“

დიდი მოაზროვნე და, კერძოდ, დიდი პოეტი თათქმის ყოველთვის მრავალპლანიანია. სხვადასხვა კუთხიდან შეიძლება მისი დანახვა, სხვადასხვა პოზიციიდან შეიძლება მისი წაკითხვა. ამდენად, იგი სხვადასხვა ეპოქას ეხმიანება. ამიტომაც, რომ სხვადასხვა ეპოქის ესთეტიკური ზედვა დიდ პოეტთან საკუთარი პოზიციის ანარეკლს პოულობს; სხვადასხვა აზროვნებითი სტილი დიდ მოაზროვნესთან თავისი სისტემის ელემენტებს ეძიებს და ხშირ შემთხვევაში არცთუ უნაყოფოდ. უფრო მეტიც, ყოველი ეპოქა ყოველ დიდ მოაზროვნეს თავისებურად კითხულობს, ყოველ დიდ პოეტს თავი-

სებურად აღაქვამს. აქედან გამომდინარე, გამართლებულია „ვეფხისტყაოსანში“ როგორც რეალისტური ტენდენციების, ასევე მისტიკური ელემენტების ძიება. ეს გარემოება სიტყვის პოლისემიურობით, აზრის მრავალპლანაიანობით, პოეტური მეტყველების ფართო დიაპაზონითაც შეიძლება აიხსნას. მაგრამ პოლისემიური სიტყვა ავტორისეულ საწყის პოზიციაში უპირატესად კონკრეტული მნიშვნელობის მატარებელია, ხოლო აზრი გარკვეული ტევადობის შემცველია. როდესაც ნაწარმოების ისტორიულ-ლიტერატურულ და რელიგიურ-ფილოსოფიურ თუ ესთეტიკურ განხილვას ვასახავთ მიზნად, სწორედ ეს ავტორისეული საწყისი პოზიცია არის საძიებელი და დასადგენი. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ძეგლის ავტორის დროინდელი ეპოქის მსოფლშეგრძნების გათვალისწინებით, იმ სააზროვნო-ესთეტიკური სტილის პოზიციაზე დადგომით, რომელსაც ეკუთვნოდა პოეტი თუ მოაზროვნე. ამ კონკრეტულ გარემოში ჩამოყალიბებული სიბრძნე, კონკრეტულ ესთეტიკურ სტილზე დაყრდნობით შექმნილი მხატვრული სახე, როცა იგი გენიოსი მოაზროვნის და ხელოვანის შემოქმედების ნაყოფია, მაღლდება კონკრეტულობიდან, გასცდება თავის ეპოქას და შესაძლებელი ხდება მისი გააზრება, ინტერპრეტირება სხვადასხვა სააზროვნო სიბრტყის და სხვადასხვა ესთეტიკური სტილის დონეზე.

რუსთველი გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეა. „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული ქრისტიანული აზროვნების პროცესში გამოჩნდა გარკვეულ ეტაპზე, როდესაც ქართულ სინამდვილეში ისახებოდა იმ ტიპის მსოფლშეგრძნება, რამაც შემდგომ განვითარებაში, ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის პროცესის მაგალითზე, კაცობრიობა რენესანსის ეპოქამდე მიიყვანა. ამიტომ მაგვარჩნია ჩვენ, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობითი სამყაროს, „ვეფხისტყაოსნის“ ესთეტიკური მოდელის ავტორისეული პოზიციის დონეზე სწორი დანახვა შესაძლებელია შუასაუკუნეებოდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი აზროვნების სიბრტყეზე. ამ კონკრეტულ ეპოქაში, ამ სააზროვნო და ესთეტიკურ სტილზე დაყრდნობით შექმნილმა რუსთველისეულმა პოეტურმა სახემ ზოგადსაკაცობრიო დატვირთვა შეიძინა, ამაღლდა თავის ეპოქაზე შეეხმანა სხვადასხვა სააზროვნო და ესთეტიკურ სტილს.

სხვადასხვა ეპოქა სხვადასხვა დატვირთვას ანიჭებს პოეტურ სიტყვას და თითოეული ეპოქისათვის უფრო ფასეულია მასში თავისი სააზროვნო და ესთეტიკური განწყობილების ამოკითხვა, ვიდრე თავდაპირველი, ავტორისეული კონკრეტული ჩანაფიქრის კონსტატირება. საქმე ის არის, რომ კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში ღირებულებათა თანდათანობითი გადაფასება ხდება. ის, რაც გარკვეულ ეპოქაში ახლებური და განვითარებადი ანუ პროგრესული იყო, ცივილიზაციის პროცესის სხვა ეტაპზე კარგავს თავის პროგრესულობას, ზოგჯერ მიმზიდველობასაც. უფრო მეტიც, რომელიმე ეპოქის სააზროვნო-ესთეტიკური განწყობილებისათვის იგი ბანალურად, მოძველებულად და რეგრესულადაც ა შეიძლება იქცეს.

რენესანსული ფენომენი ევროპული ცივილიზაციის განვითარებული იყო. თანამედროვე ადამიანის მსოფლშეგრძნების ფორმირება არსებითად რენესანსის ეპოქაში მოხდა. ინარჩუნებს თუ არა დღეისათვის რენესანსული ფენომენი თავის ადრინდელ მიმზიდველობას? იქნება თუ არა მომავალ ეპოქებშიც რენესანსული იდეალი ისეთივე ამალღებული, როგორადაც დღეს მას მივიჩნევთ? ამ კითხვებზე ცალსახა დადებითი პასუხის გაცემა დღესდღეობით არა-დამაჯერებელი იქნება. ამას ადასტურებს ევროპული რენესანსის ფენომენსა და კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესზე მისი გავლენის შედეგებზე უკანასკნელი ათწლეულების სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოკვეთილი ტენდენცია (იხ. 101).

რენესანსული მსოფლშეგრძნების ძირითადმა ტენდენციამ — პიროვნების ავტონომიის დამკვიდრებამ, აქცენტის გადატანამ ინდივიდუუმზე და ინდივიდუალურზე — თანდათანობით შეასუსტა გარემომცველ სამყაროსთან ადამიანის ორგანული კავშირის შეგრძნება. ანალიტიკური აზროვნების პრიმატმა, რომელიც რენესანსმა დაამკვიდრა, პრინციპულად გადააფასა ანტიკური და შუასაუკუნეების ეპოქების სტრუქტურა: მითოსი შეავიწროვა ლოგოსმა, გრძნობა და ინტუიცია — გონებამ და რაციონალიზმმა, ღმერთების სამყარო — მიზეზ-შედეგობრივი კანონზომიერების პრინციპმა (157, გვ. 67—68). რენესანსულმა რაციონალიზმმა მიზნად დაისახა მოეცვა, შეესწავლა და აეთვისებინა ყველაფერი, რაც უპირისპირდებოდა მას სხვა კულტურის, გარემოს თუ ადამიანური ბუნების სახით

(172). აქედან გამომდინარე კი, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ახალა ღმრთის ანუ რენესანსის და შემდგომი ეპოქების ადამიანმა გადააჭარბა საკუთარი სუბიექტივიზმის სიღრმის შეფასებაში და თავისი თავი ღმერთის ადგილას დააყენა, რითაც საკუთარი დასამარება მოამზადა (156, გვ. 83). რენესანსის ეპოქაში ორ ძირითად ეტაპს გამოჰყოფენ. პირველს (XIII—XIV საუკუნეები) „ჰეშმარიტი რენესანსის“ სახელით ნათლავენ, შემდგომ ეპოქას „დაცემის ხანად“ მიიჩნევენ. ეპოქათა გამმიჯნავ ძირითად მოვლენად თვლიან მანქანურ ტექნიკაზე ორიენტირებას, რაც ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება რენესანსულს და რაც შემდეგ თანდათანობით საზოგადოების ტოტალურ მანქანიზაციაში გადაიზარდა (100, გვ. 174, 182). მეცნიერება და ტექნიკა გადაიქცნენ ახალ კერპებად, რომლებიც ემსახურებოდა მოგების, შემოსავლისა და წარმატების ახალ ღვთაებას (158, გვ. 188). მოგებისაკენ გამიზნული ყოველგვარი ქმედება მეცნიერებისა მიმართულია ბუნების წინააღმდეგ. თანამედროვე ადამიანსა და ბუნებას შორის დაპირისპირებამ იმ დონემდე მიაღწია, რომ ფილოსოფიურ დისკუსიებში საკითხი აშკარადაც დაისმის: ზომ არ იქნებოდა ბუნება ადამიანის გარეშე უკეთესი (171, გვ. 329—338). ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ რენესანსული ტენდენცია მეცნიერების განვითარებისა იქამდე მივია, რომ ჰეშმარიტების სახელით გზა გაეხსნა ყოველგვარ სიგიჟეს, რითაც მოახლოვდა ადამიანურობის და თვით ადამიანის აღსასრული (161, გვ. 37—42). აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ თვითონ რენესანსული აზროვნების არსი პრინციპულად ეწინააღმდეგება ამგვარ ტენდენციას. უფრო მეტიც, თვით რენესანსის ეპოქის ფილოსოფოსებთან და მოღვაწეებთან ძალიან ადრე, დანტე ალიგიერიდან დაწყებული, წარმოჩნდა ადამიანური ბუნების შენარჩუნების და დაცვის აუცილებლობის მოტივები (101, გვ. 91). ამგვარად, ზოგიერთი მეცნიერის თვალსაზრისით, ევროპული ცივილიზაცია ჩიხში შევიდა: მეცნიერულმა მსოფლმხედველობამ თათქოსდა განზრახ მოშალა სიმბოლური კავშირი სამყაროსეულ მაკროკოსმოსსა და ინდივიდუუმის მიკროკოსმოსს შორის. ადამიანის რელიგიურ-სიმბოლური ბუნების ამგვარი შევიწროება კი უმეტესწილად არ ჩაივლის (184, გვ. 18-19). სხვა მკვლევართა დაკვირვებით, კაცობრიობის განვითარებულ ნაწილშიც უკვე გარკ-

ვევით ჩანს მიდრეკილება იქითკენ, რომ განახლდეს კავშირი ირაციონალურ სამყაროსთან (ასტროლოგია, პარანესიქოლოგია), ისევ იქნას მოპოვებული საყრდენი რომელიმე რელიგიაში და მყუდროება ოდითგანვე დამკვიდრებულ ტრადიციაში (183, გვ. 21). ზოგი მეცნიერი იმედოვნებს შუასაუკუნეების თეოლოგიის ორიენტირების აღდგენით და მოგვიწოდებს, რომ დროა ვაფიქროთ ადამიანზე მის თეოლოგიურ ასპექტში, რომელსაც იგი ყოველთვის განეკუთვნებოდა (173, გვ. 151).

ასე რომ, კაცობრიობას განვითარების დღევანდელ ეტაპზე უკვე დაწყებულია გადაფასება იმ წვლილისა ევროპული ცივილიზაციის პროცესში, რომელიც რენესანსულმა ფენომენმა მოიტანა. ხვალისდელი ინტერესი და სწრაფვა, როგორც ჩანს, პირველ ეტაპზე ისევ შუასაუკუნეების, მისი თეოლოგიური და ირაციონალური აზროვნებისაკენ იბრუნებს პირს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ ახალი ტენდენცია, რომელიც თანამედროვე ეპოქის მსოფლმხედველობაში ისახება, კაცობრიობის კულტურულ მექანიზმებში უპირატესად იმ ელემენტებს მიაპყრობს ყურადღებას, რომელიც ამ სულისკვეთებას მიესადაგება.

ეპოქის მსოფლშეგრძნების ამ ახლებური ტენდენციის დონეზე „ვეფხისტყაოსანშიც“ ის პასაჟები და პოემის იმგვარი ინტერპრეტირებაა უფრო მიმზიდველი, რომელიც უფრო მეტ კონტაქტს შუასაუკუნეობრივთან, მისტიკურ-ირაციონალურთან წარმოაჩენს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ისტორიულ-ფილოლოგიური ინტერპრეტირებისას, კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის ადგილის დადგენისას მივჩქმალთ პოეტის აშკარა მიმართება რენესანსული აზროვნების ფენომენტთან. ეს იქნება ტოლფასი ევროპული ქრისტიანული აზროვნების განვითარებაში რუსთველის ადგილის უარყოფისა. მეორე მხრივ, ჩვენი მტკიცებით, რუსთველი ევროპული ცივილიზაციის პროცესში შუასაუკუნეებიდან რენესანსულ აზროვნებაზე გარდამავალ ხანას უკავშირდება. ამდენად, მისი შემოქმედება ევროპული რენესანსის გარიჟრაჟის მოვლენაა. ამ გარემოებას ორგვარი გააზრება სჭირდება. პირველი ის არის, რომ ესაა რუსთველის ობიექტურად ადგილი კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში. ახალი ცივილიზაცია, რომელიც შესაძლებელია მომავალში მოვიდეს ევროპული

ციცლაზაციის ნანგრევებზე, თვით მასთან დაპირისპირებას შემ-
თხვევაშიც კი უთუოდ რენესანსის მემკვიდრე იქნება (159, გვ.
106, 143—144). მეორე — ეს არის რუსთველური მსოფლმხედვე-
ლობითი სამყაროს მიმზიდველობა და მომზიბველობა თანამედ-
როვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების ახალი ტენდენციების პოზიცი-
იდან. საჭმე ისაა, რომ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, ჩვენი
თვალსაზრისის თანაბმად, „ვეფხისტყაოსანში“ შუასაუკუნეობრი-
ვისა და რენესანსულის თავისებური ჰარმონიაა. მასში შუასაუკუ-
ნეების თეოლოგიური და ირაციონალური ხედვის მაღალი იდეა-
ლები დაპირისპირების გარეშე ერწყმის ინტელექტუალური ადა-
მიანის პრევილენციას, ადამიანური სილამაზის რეალობის იმდროი-
სათვის ახალ ფენომენს. ეს ჰარმონია ახლებურ სიღრმეებს წარ-
მოაჩენს თანამედროვე ეპოქის ახლადჩასახული ტენდენციების —
რენესანსულის მობერებისა და შუასაუკუნეობრივისაგან შინაგანი
ლტოლვის ფონზე.

შოთა რუსთველი

(ესკიზი ენციკლოპედიისათვის)

შოთა რუსთველი XII—XIII სუკუნეების მიჯნის საქართველოს სამეფო კარის პოეტია. უშუალო ბიოგრაფიული ცნობები პოეტის შესახებ არ შენახულა. მისი ვინაობა (რუსთველი) დადასტურებულია პოემის პროლოგში, ხოლო სახელი, შოთა, მხოლოდ XVII საუკუნის დასაწყისისა და შემდგომი დროის ქართულ ლიტერატურულ წყაროებში. პოემა დაწერილი უნდა იყოს თამარ მეფისა და დავით სოსლანის ზეობის ხანაში, დაახლოებით 1189—1207 წლებში. მისი ვინაობის თაობაზე შექმნილ მრავალ ხალხურ გადმოცემასა და მეცნიერულ ვარაუდთა შორის დღეისათვის უფრო პოპულარულია ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი არის იერუსალიმის ჯვრის ქართველთა მონასტრის კედელზე გამოხატული და სააღაპე წიგნში მოხსენებული მეჭურჭლეთუხუცესი შოთა რუსთველი.

„ვეფხისტყაოსანი“ ლირიკული პასაჟების შემცველი ეპიკური თხზულებაა. პოემის სიუჟეტი არაბეთსა და ინდოეთში ვითარდება. ეს ორი ამბავი კომპოზიციურად გამთლიანებულია. მთლიანობა კი მიღწეულია ერთმანეთისაგან ორგანულად გამომდინარე სიუჟეტური რკალებით; იმგვარად, რომ ერთ სიუჟეტურ რკალში მეორეა ჩასმული, მეორეში — მესამე და ასე შემდეგ. ამბის გადმოცემა ინტერესის თანდათან გაძლიერების პრინციპს ექვემდებარება. პოემის კომპოზიციაში არ ჩანს სიუჟეტის განვითარების ამ სისტემიდან გადახვევა. მსგავსად რენესანსული ეპოქის ლიტერატურის საერთო სპეციფიკისა, ყველა მიმოხვრა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტში მკაცრადაა მოტივირებული და ავტორისეულ ჩანაფიქრს დამორჩილებული.

ამ სიუჟეტზე აფუძნებს რუსთველი თავის უთვალავფერებიან

პოეტურ შენობას. აი, მისი პრინციპული, თუმცა ცალკეული კომპონენტები: ადამიანი, შემკული ადამიანობის საუკეთესო გამოვლინებებით, ყველა უმაღლესი მორალურ-ფიზიკური ღირსებით — თვალად ტურფა, მანე და ვაჟაკი, ასაკით ყრმა, ბრძენი და რიტორი, უხვი, დამთმობი და მოაზროვნე-შემშეცნებელი. ადამიანი, ზეცას თვალმიპყრობილი, ღვთაებრივი აზრის, უზენაესის ნებასუბიექტის მკვრეტელი; ვარსკვლავებით მოჭედილი ზეცა, მიწყივ მბრუნავი თანავარსკვლავედები და მათში დაუსრულებლავ მოხეტიალე მნათობები, ხან წყრომით მზირალნი, ხან სიტკბოსა და სიკეთის გაღმომფრქვევნი — ღვთაებრივ გონებათა ჯაჭვის ხილული დაბოლოვებანი, ღვთაებრივი ჩანაფიქრის მაუწყებელნი...; უზენაესი, ყოვლისშემძლე, უფლებათა უფალი, ყოველთათვის ტკბილად მხელი...; და ისევ ადამიანი, გმირი, ბედნიერებისათვის მებრძოლი, ამქვეყნიური ბოროტების მძლეველი, შემკული ადამიანურ გრძნობათა უწმინდესი და ღვთაებრივი ფენომენით — სიყვარულითა და მეგობრობით, როგორც ადამიანური არსის უმაღლესი გამოვლინებებით.

ადამიანი, რომელიც რუსთველს შემოჰყავს პოემაში, ყველა შემთხვევაში ერთი კუთხით დანახული, ერთი პრინციპით დახატული არ არის. მკვეთრად განსხვავდებიან, ერთი მხრივ, ცხოვრებისეული პერსონაჟები (ფატმანი, უსენი, ვეზირები, ვაჭრები, მსახურები...), რომლებიც მათთან დაკავშირებული ეპიზოდებითურთ ნაწარმოების მხოლოდ ცალკეულ დეტალებს ავსებენ, და, მეორე მხრივ, იდეალური გმირები, რომელთა სახით კი არ გადმოიცემა სინამდვილე, კი არ აისახება რეალური ყოფა, არამედ იქმნება ახალი სინამდვილე, ახალი რეალობა, პოეტისეული სამყარო. იდეალური ადამიანის დაყენება საკუთარი პოეტური სამყაროს ცენტრში არის გამოხატულება რუსთველას სწრაფვისა ახალი ეპოქისაკენ. ადამიანის დანახვა მხოლოდ დადებითი კუთხით და ამ დადებითის ჰიპერბოლიზება მსოფლმხედველობრივი განაცხადია ტრადიციულ რეალობათა გადარქმევა. პოეტი ეძებს ფართულ ნიუანსებს გმირის სულიერ სამყაროში, ხედავს პიროვნებისეულ კიდელს საკუთარ მესთან და ნაცვლად მოთხოვნილი ამბის გარეგნული, ფაბულური მხარისა, ლიტერატურული ინტერესის გადატანას

ცდილობს პერსონაჟის ფსიქიკაზე. ეს კი უკვე რენესანსული აზროვნების დონეა.

ადამიანური ნეტარების უმაღლეს სახედ და, ამდენად, უმაღლესი საკეთის ეთიკურ კატეგორიად, თანახმად ქრისტიანობის მორალური კონცეფციისა, რუსთველი მიიჩნევს სიყვარულს. მაგრამ პოეტი ცდილობს ამ ეთიკურ სისტემის ახლებურ გადააზრებას და სიყვარული, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური სამყაროს ცენტრში დგას, დვთაებრივი ამაღლებულობისა და შინაარსის მჭონე ამჭვეყნიური, ადამიანური გრძნობაა. სამიჯნურო თემატიკით რუსთველი ტიპოლოგიურად ახლოს დგას თავისი თანამედროვე ეპოქის ევროპულ საერო ლიტერატურასთან. მაგრამ სიყვარულის, როგორც ადამიანური გრძნობის, ხატვით რუსთველი ამ ფარგლებში ვერ ეტევა. „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული ადამიანის ბუნებრივი გრძნობაა და თავისუფალია ევროპული კურთუხაჟული სიყვარულის სავალდებულო და ნორმირებული პირობითობისაგან. პოემის შეყვარებულ წყვილთა მოქმედება სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში ახალი გზით მიდის. იგი ასწრებს იდეალური მიჯნურის, ორი — ერთმანეთისაგან განსხვავებული ხასიათის შექმნას (ტარიელი, ავთანდილი). აღმოსავლური ეპიკოსათვის დამახასიათებელი ველად გაჭრილი, გახლებული მიჯნურის ტრადიციული სახის გვერდით ქმნის არანაკლებ ამაღლებული იდეალური მიჯნურის ნოვატორულ სახეს (სურვილთა დამთმობი, გულისთქმაზე გონებით ამაღლებული მიჯნური). თავისებური ვარიაციების ცდა რაინდისა და მიჯნურის იდეალური სახის შექმნაში შეინიშნება რუსთველის თანამედროვე ევროპულ რომანშიც (კრეტიენ დე ტრუა). „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული იმდროინდელ ევროპულ სარაინდო ლირიკასა და რომანთან შედარებით სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განცდის განსხვავებულ, უფრო მაღალ საფეხურზე დგას. ამ თვალსაზრისით რუსთველის პარალელად მხოლოდ დანტე ალიგიერი შეიძლება გამოდგეს, რა თქმა უნდა, იმ თავისთავადობის გათვალისწინებით, რაც სიყვარულს დანტესეულ მისტიურ გააზრებას თან ახლავს. „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული შუასაუკუნეობრივიდან ახალი ეპოქის იდეალისაკენ ისწრაფვის. ამ ასპექტითაც რუსთველი რენესანსული აზროვნების დონემდე მაღლდება.

რუსთველასეული საყვარული ძალიან ფართო გრძნობაა, რომელსაც გარკვეული კუთხით მოიცავს საკუთრივ მეგობრობასაც და მეგობრობასაც. „ვეფხისტყაოსანში“ ჩაქსოვილია მეგობრობის ახლებური, ორიგინალური ავტორასეული კონცეფცია, რომლის ჩამოყალიბებაში ოთხი ძირითადი ფაქტორი დომინირებს. ესენია: ხალხური მშაღნაფიცობის ტრადიციით გამოხატული ქართული ეროვნული ძირები, ქართული ქრისტიანული ეთიკის ტრადიციით მოტანალი მოყვასის საყვარულის იდეა, რუსთველის დროინდელი საქართველოს ფეოდალური და სამხედრო არისტოკრატიის რანდელი ეთიკა, ანტიკური ფილოსოფიიდან გვიანდელი შუაბუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქაში ნამემკვიდრევი არისტოტელეს მოძღვრება მეგობრობაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ თანახმად, საყვარული და მეგობრობა ის ფენომენია, რომელიც ადამიანის აქცეუნიურ ყოფას ღვთაებრივ ამაღლებულობას ანიჭებს.

„ვეფხისტყაოსანში“ თავისი ასახვა უპოვია XI—XII საუკუნეთა ქართული სახელმწიფოს სოციალური ყოფის ინსტიტუტს, რომელსაც პატრონჟიმობას უწოდებენ. პოეტის აზრით, სახელმწიფოებრივი წყობის უმაღლეს პრინციპად ცენტრალიზებული მონარქიაა მიჩნეული. ამასთან, პოეტი ავითარებს ქალის თაყვანისცემის პრინციპს, მზარს უქერს ტახტზე მეფის ასულის ასვლის შეაძლებლობას, დამოუკიდებლობას ანიჭებს ქალიშვილს სატრეკოს შერჩევაში და მეფის ოჯახში მემკვიდრე ასულისა და ძის ინტელექტუალურ და უფლებრივ თანასწორობას ქადაგებს.

რუსთველი მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკით გვიანდელ შუაბუკუნეებს უკავშირდება, ხოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტას სიღრმითა და თავისებურებებით რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონეზე დგას.

პოეტის რელიგია ქრისტიანობაა. იგი XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს მკვიდრი და აპოლოგეტიკა. აღიარებს ღმერთის არსებობასა და სულის უკვდავებას, იცნობს და ეყრდნობა ქრისტიანობის პირველწყაროს — ბიბლიას. ირონიით უცქერს მაჰმადიან ღვთისმსახურთ. მისთვის ნაცნობია ქრისტიანული რიტუალური პრაქტიკა, პავლე მოციქულის სიბრძნე და მთელი სასულიერო მწერლობა. პოეტი ხშირად ემყარება ბიბლიურ სიბრძნეს, ეხეხება ბიბლიურ სახეებს. ითვალისწინებს ქრისტიან-

ნული მისტიკის ძირითად პრინციპებს და იცნობს ქრისტიანული სქოლასტიკის არსებით პრობლემებს. ავითარებს ქართული ჰიმნოგრაფიისა და აგიოგრაფიის მდიდარსა და მაღალმხატვრულ ტრადიციებს. იყენებს ქართული სასულიერო მწერლობის და, უპირატესად, ჰიმნოგრაფიის საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიას. ქრისტიანულ დოგმატიკასთან მის დამოკიდებულებაში იგრძნობა გათვალისწინება იმ მაღალგანვითარებული სქოლასტიკის მიღწევებისა, რომელმაც ამ პერიოდის განათლებული საზოგადოების თვალში, როგორც ბიზანტიაში, ასევე დასავლეთ ევროპაში, ქრისტიანული მოძღვრების მეცნიერებად ითვლებოდა და რომელსაც ქართულ ენაზე ფართო გზა გაუხსნა იოანე პეტრიწმა.

ბიბლია და სასულიერო მწერლობა არ არის რუსთველას ერთადერთი სააზროვნო წყარო. იგი, ისევე როგორც ამ პერიოდის მოწინავე ინტელექტუალური ქრისტიანობა, ემყარება ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას. მის მსოფლმხედველობას აშკარად ატყვია, ერთი მხრივ, ანტიკური (უპირატესად არისტოტელეს) ფილოსოფიის და, მეორე მხრივ, ნეოპლატონური (კერძოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) მისტიკის ღრმად გააზრება და განვითარება. არისტოტელური „ვეფხისტყაოსანში“ უპირატესად იკვეთება ეთიკის და პოეტიკის სფეროებში. პოემაში ჩანს განვითარება და ახლებურად გააზრება არისტოტელესეული მეგობრობის კონცეფციისა და სულის რაობის დეფინიციისა. დიონისე არეოპაგელი პოემაში დასახელებულია. უზენაეს არსებაზე მსჯელობისას გამოყენებულია არეოპაგიტული მეთოდი — კატაფატიკა-აპოფატიკა. მოყვანილია არეოპაგელის დებულება კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ ბოროტის სუბსტანციურად არ არსებობაზე და, რაც მთავარია, ეს უკანასკნელი თეზისი „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის განვითარების ფილოსოფიური მოტივირებაცაა. ამგვარად, რუსთველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში ჩანს თავისებური სინთეზი არეოპაგელიდან მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნებისა და მისი მაღალგანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგიის ბაზაზე გააზრება. ამ თავისებურებითაც ჩანს, რომ პოეტის მსოფლმხედველობაში რენესანსული ჰორიზონტები იკვეთება და მის პარალელად ევროპული ლიტერატურაში ისევ დანტე ალიგიერი წარმოჩინდება.

ამკვეყნაური რეალობის ფასეულობაში დარწმუნება, ადამიანური სამყაროს სილამაზის კემმარიტი შემეცნება, ადამიანური გონების, ინტელექტისადმი ნდობის გამოცხადება რუსთველის შემოქმედებაში უშუალოდ ერწყმის ტრადიციულ ქრისტიანულ იდეალს — სულის უკვდავების, კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობის და საკვდილის შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შერწყმის რწმენას. ესეც რენესანსული იდეების პირველი აფეთქების თავისებურებაა. ამგვარი დარწმუნება ორმაგ — ადამიანურ და ღვთაებრივ იდეალში შინაგანი სიდიადისა და სიმშვიდის ღრმა განცლით უნდა ყოფილიყო გარემოცული. ეს მსოფლმხედველობითი თავისებურებაც უნდა განაპირობებდეს იმ დიდ პოეტურობას, რასაც „ვეფხისტყაოსანი“ დღემდე ინარჩუნებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ პოეტაკური სამყარო უშუალოდ აგრძელებს და ავითარებს, ერთი მხრივ, ქართული ხალხური პოეზიისა და, მეორე მხრივ, მდიდარი ქართული სასულიერო ლიტერატურის — ჰომოგრაფიის ტრადიციებს; ამავე დროს იგი საზრდოობს აღმოსავლური, სპარსულ-არაბული ეპიკისა და ლირიკის მდიდარი ტრადიციებით. რუსთველის ესთეტიკური ფენომენი უპირატესად ჰიპერბოლური და სიმბოლური პოეტური სახეებით იქმნება (ასტრალური სიმბოლიკა, ცხოველთა სამყაროს სიმბოლიკა, ძვირფას, პატიოსან ქვათა და მცენარეთა სამყაროს სიმბოლიკა). პოეტური სემანტიკიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეტაფორული მეტყველება, აგრეთვე განმეორება, პარალელიზმი, ეპითეტი. რუსთველს ტრადიციულ პოეტიკაში შეაქვს საკუთარი ხელწერა. განსაკუთრებით საგრძნობია იგი პოეტური ლექსიკის (არსებითი სახელისაგან ზმნური და ზედსართავული ფორმების წარმოება: „მზე აღარ მზეობს“ — სტრ. 322*, „ენა ენდა“ — 1048, „დისაგანცა უფრო დესი“ — 253) და პოეტური სინტაქსის სფეროში (მოქმედების ექსპრესიულობის გამოსახატავად ზმნური ფორმების სიუხვე და

* წინამდებარე მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი დამოწმებულია და სტროფების ნუმერაცია მითითებულია პოემის შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით განხორციელებული ვარიანტებიანი გამოცემით (61). საძიებელში კი ამ გამოცემის ნუმერაცია გადაყვანილია პოემის უკანასკნელ. აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ განხორციელებული გამოცემის ნუმერაციასე.

მაკაეშირებელ სიტყვათა შემცირება: „მტერთა ექადდა, წყრებოდა, იგანებოდა. ჩიოდა“ — 596).

„ვეფხისტყაოსანი“ ქართული პოეტიკის ნორმად ითვლება ლექსთწყობის სფეროშიც. შუააუკუნეების ეპიკური სტილიდან განსხვავებით, აქ მოხსნილია მონოტონურობა, რაც მიიღწევა რუსთველური პოეტური საზომის — შაირის ორი ვარიანტის მონაცვლეობით. ამ სალექსო ფორმის საწყისები დასტურდება არა მხოლოდ ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში, არამედ თვით ლიტერატურულ ტრადიციაში ჯერ კიდევ IX საუკუნიდან. რუსთველთან იგი სრულყოფის ზენიტს აღწევს. მაღალი შაირი — 16 მარცვლიანი სტრიქონის თითოეული ნახევარტაეპი ცენზურებით დაყოფილია 4 მარცვლიან მუხლად (4/4//4/4) — უფრო ექსპრესიული რიტმით ხასიათდება, ხოლო დაბალი შაირი (3/5//3/5; 5/3//5/3 და ა. შ.) თავისი შედარებით დიანჯი რიტმიკით უპირატესად ეპიკურ მზობასა და ფილოსოფიურ სენტენციებს მიესადაგება. შენიშნულია, რომ რუსთველისეული მაღალი შაირის სიმეტრიული სტროფები დაბალი შაირის ასიმეტრიული სტროფებით შენაცვლებისას გადადის მაქსიმალური ჰარმონიის ანუ ე. წ. ოქროს კვეთის შეფარდებაში: ნახევარტაეპის მარცვალთა რაოდენობა — 8 ისეთ მიმართებაშია დიდ რიტმულ მონაკვეთში მარცვალთა რაოდენობასთან — 5, როგორც ეს უკანასკნელი მარცვალთა რაოდენობასთან მცირე მონაკვეთში — 3). რუსთველური შაირის თითოეული სტროფი ოთხი სტრიქონისაგან შედგება, რომლებიც ერთმანეთთანაა შერითმული. რითმა უპირატესად ორ და სამმარცვლიანია, თუმცა გვხვდება ოთხ და ხუთმარცვლიანი რითმებიც.

„ვეფხისტყაოსანმა“ პოპულარობა ქართულ საზოგადოებაში, როგორც ჩანს, საკმაოდ ადრე მოიპოვა. ყოველ შემთხვევაში, XIV საუკუნიდან მოყოლებული ქართულ ხელნაწერთა აშიებზე უკვე ვხვდებით პოემის ცალკეულ ტაეპთა მინაწერებს. პოემის ხელნაწერები და ფრაგმენტები ჩვენამდე მხოლოდ XVI საუკუნის გასულიდანაა მოღწეული. ყველა ძველი ხელნაწერი შეიცავს ე. წ. ვრცელი რედაქციის ტექსტს. პოემის პირველ ბეჭდურ, 1712 წლის, გამოცემაში დასტაშებულია ე. წ. მოკლე რედაქციის ტექსტი, რომელიც ვრცელი რედაქციის კრიტიკული გადამუშავებით უნდა

იყოს მიღებული. მოკლე რედაქციას ვრცელთან შედარებით დასასრულში აკლია 3 დიდი ამბავი, რომელთაც გაგრძელებებს უწოდებენ. ისინი რუსთველის ხელიდან გამოსული არ უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე მოღწეული სახით.

„ვეფხისტყაოსნის“ გავრცელება საქართველოს საზღვარს გარეთ XIX საუკუნიდან იწყება. ამ დროისათვის შესრულდა პოემის პირველი რუსული და ევროპული თარგმანები. დღესდღეობით რუსთველის პოემა თარგმნილია მსოფლიოს მრავალ ენაზე და ზოგიერთ მათგანზე — რამდენჯერმე.

მეტიოდური უნიშვნები რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისათვის

რუსთველი, როგორც მოაზროვნე, ძველი საქართველოს ყველაზე დიდი ფენომენია. „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია XII საუკუნის საქართველოსა და მოწინავე ქრისტიანული საზოგადოების არსებითი სააზროვნო პრობლემები. რუსთველის მსოფლმხედველობითი სისტემა მრავალმხრივია. იგი წარმოადგენს პოეტის სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური, რელიგიური, ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებების ორგანულ მთლიანობას. ამ მსოფლმხედველობითი სისტემის შესწავლა მრავალგვარ სირთულესთანაა დაკავშირებული. ამ სირთულეთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ მსოფლმხედველობა რუსთველის პოეტური შემოქმედების მხოლოდ უკუპლანია. ის რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომელთა შესახებაც ამჟერად ჩვენ ვმსჯელობთ, პოემაში, ისევე როგორც ყველა მხატვრულ ნაწარმოებში, არ არის უშუალო ასახვის, მწყობრი ლოგიკურ-ფილოსოფიური მტკიცებების საგნად ქცეული. პოეტურა, ესთეტიკური იდეალია ის პირდაპირი, უშუალო მიზანი, რომლის სრულყოფა პოეტის, როგორც ხელოვანის, უპირველესი ამოცანაა: ეს გარემოება არ ნიშნავს იმას, რომ მსოფლმხედველობითი სისტემა არ იყოს რუსთველის შემოქმედების არსებითი, უმთავრესი მომენტი. იგი მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ეს მსოფლმხედველობითი სისტემა უნდა ვეძიოთ პოემაში უკანა პლანზე, არა უშუალო გამოსახვის საგნად, არამედ ესთეტიკურის საფუძვლად. თავისთავად მსოფლმხედველობა ყოველი დიდი მოაზროვნე-პოეტის შემოქმედების უმთავრესი მომენტია. ესთეტიკური პოზიცია და პოეტური ხელოვნება ამ მსოფლმხედველობითი კრედოს გამოსახვას ემსახურება. ესთეტიკური პოზიცია, ეფუძნება მსოფლმხედველობით კრედოს,

პოეტური ხელოვნება კი ამ ესთეტიკური პოზიციის ხორცშესხმის საშუალებაა.

ამრიგად, სწორედ ის გარემოება, რომ მსოფლმხედველობა პოეტის შემოქმედების უკუფენაა, ართულებს მხატვრული ნაწარმოების მსოფლმხედველობითი პრობლემების შესწავლას. რუსთველის შემოქმედებაში ამას სხვა სირთულეც ერთვის. ჩვენ არა გვაქვს სრულყოფილი წარმოდგენა იმ სააზროვნო გარემოზე, რომელშიც ჩამოყალიბდა პოეტის მსოფლმხედველობა. დეტალურადაა შესაწავლი ამ პერიოდის საქართველოს და მისი მეზობელი ქვეყნების, აგრეთვე საზოგადოდ მთელი დაწინაურებული მსოფლიოს მოაზროვნე საზოგადოების ინტერესება და მისწრაფებები.

დაბოლოს, კიდევ ერთი გარემოებაა არსებითი: დასადგენია პოემის თათოვეული მხატვრული სახეს, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნებისა თუ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური ტერმინის რუსთველისეული მნიშვნელობა. ამგვარი კვლევა-ძიება კი, თავის მხრივ, დაკავშირებული უნდა იქნას პოემის მთელი მხატვრული სტრუქტურის შესწავლასთან, რამდენადაც რუსთველისეული ყოველი მხატვრული სახის ჭეშმარიტი ამოხსნა მხოლოდ „ვეფხისტყაოსნის“ საერთო მხატვრული სტრუქტურის გააზრებით შეიძლება მოხერხდეს.

„ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი სისტემის ყოველი მკვლევრის წინაშე უპირველეს ყოვლისა ამ ტიპის სიძნელეები დგას. ბუნებრივია, რომ ამის გამო რუსთველის მსოფლმხედველობის მკვლევართა მოსაზრებების უკრიტიკოდ გაზიარება შეუძლებელია. უფრო მეტად, „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის თაობაზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეისათვის უფრო მეტია მიუღებელი, ვიდრე მისაღები. მიუხედავად ამისა, რუსთველის მსოფლმხედველობითი სისტემის კვლევა უთუოდ რუსთველოლოგიური ლიტერატურის შესწავლით უნდა დაიწყოს. უნდა იქნას გამოწველილი ის რაციონალური, მისაღები, რაც ამ მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურაშია და უნდა იქნას უარყოფილი ის მცდარი, მიუღებელი, რაც მასში გვხვდება. ამ თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობა ექნება იმ პოლემიკის გათვალისწინებასაც, რასაც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ცალკეულ საკითხებზე არაერთგზის ჰქონია ადგილი. ეს პოლემიკა მომავალ მკვლევარს

მეთოდურად დააკვლიანებს საკითხთა მცდარ და მისაღებ დასმაში. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის შესწავლის დღევანდელ ეტაპზე უფრო მნიშვნელოვანი იქნება არა კრატიკა გამოთქმული მოსაზრებებისა, არამედ თვით მცდარ მოსაზრებებში მართებული მომენტის მიგნება და გამოყენება მომავალი კვლევა-ძიებისათვის.

რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხებზე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა. ხშირ შემთხვევაში მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით კვლევის საგნად ქცეულია „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეული სტროფი, ან მოტივი, ან პრობლემა. მაგრამ მკვლევართა მიდგომა ამ საკვლევი პრობლემებისადმი უმრავლეს შემთხვევაში ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად მაინც რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ზოგადი შეხედულების ფონზე წარიმართება. ასეთი შეხედულება ზოგჯერ საერთოა მკვლევართა მთელი რიგისათვის, რადგანაც იგი გარკვეული ეპოქის თვალსაზრისია. ზოგჯერ იგი რომელიმე მეცნიერის პირადი დამოკიდებულებაა რუსთველის მსოფლმხედველობითი სამყაროსადმი. ასე რომ, ყოველი მკვლევრის თვალსაზრისში გასარკვევად სასურველია იმ პოზიციის გათვალისწინება, რომელზეც მკვლევარი დგას. ამგვარი პოზიცია რუსთველის მსოფლმხედველობის მიმართ არცთუ მცირეა.

უძველესი კრიტიკული შეხედულება რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ჯერ კიდევ კლასიკური პერიოდის ქართული მწერლობის დაქვეითების ხანიდან უნდა მოდიოდეს. იგი პოემას ანტიქრისტიანულ ნაწარმოებად მიიჩნევს. ეს აზრი ჩანს პოემის შესავალში ჩართულ ფსევდო-რუსთველურ სტროფში:

„პირველ-თავი. დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად.
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით. არსსა შეიქმნს ზორცს, არ სულად,
საერთოა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,
არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“.

იგივე აზრი, ვახტანგ VI მითითების თანახმად, საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში XVII—XVIII საუკუნეების მიჯნაზე. ამავე თვალსაზრისს ავითარებს ტიმოთე მთავარეპისკოპოსი და ითვალისწინებს ანტონ კათალიკოსი. იგივე აზრი სამეცნიერო-

პუბლიცისტურ ლიტერატურაში დომინირებს XIX საუკუნეში და XX საუკუნის პირველ ათეულ წლებშიც. „ვეფხისტყაოსნის“ 1937 წლის საიუბილეო პერიოდის შემდეგ (მაშასადამე 1940-იანი წლებიდან) ეს თვალსაზრისი სამეცნიერო ლიტერატურაში იშვიათად თუ იჩენს თავს.

ძველ საქართველოშივე არსებობდა სხვაგვარი დამოკიდებულება რუსთველის მსოფლმხედველობის მიმართ. მისი ჩამოყალიბება ვახტანგ VI-ის სახელთანაა დაკავშირებული. ვახტანგის „ვეფხისტყაოსნის“ 1712 წლის გამოცემაზე დართულ საკუთარ კომენტარებში მიუთითებს პოემის ალეგორიულ-მისტრიკური განმარტების შესაძლებლობაზე. უფრო კატეგორიული ფორმა ვახტანგის აზრს მასცა მძჷყა ბარათაშვილმა 1731 წელს მოსკოვში დაწერილ ნორმატიული პოეზიის სახელმძღვანელოში — „კაწნიკი“. ვახტანგის თვალსაზრისი არც ძველმა ქართულმა სამღვდელოებამ გაიზიარა და არც XIX საუკუნის ქართულმა მეცნიერებამ. ზოგი თანამედროვე მკვლევარი მიდის ვახტანგის მინიშნებული გზით და „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურობაში ალეგორიულად ღვთაებრივ სიყვარულს ხედავს. საზოგადოდ რუსთველის პოემის მისტრიკურ-ალეგორიული განმარტება უკანასკნელი ათწლეულების სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ პოპულარულია (9).

რუსთველის შეხედულებათა ანტიქრისტიანულად შეფასების საერთო განწყობილებამ XX საუკუნის I ნახევარში რუსთველის მსოფლმხედველობაზე რამდენიმე თეორია წარმოშვა. მათგან აღსანიშნავია: რუსთველის მაჰმადიანობის თეორია, რომლის არგუმენტები ყველაზე მეტად ნიკო მარის ნაშრომებში თუ მიაგნება; მანაქვევლობის თეორია, რომლის ფორმირება პავლე ინგოროყვას სახელთანაა დაკავშირებული; რუსთველის სოლარიტობის თეორია, რომელიც პოპულარული იყო საბჭოთა მწერლობის პირველ საკავშირო ყრილობასა (1934 წ.) და რუსთველის პირველი იუბილის (1937 წ.) წლებში; პოეტის მსოფლმხედველობის სპარსულ სეფასიანობასთან დაკავშირება, რომელსაც იუსტიწე აბულაძე ზემართავდა. რუსთველის შემოქმედებაში ანტიქრისტიანული ელემენტების შენიშვნა ხელს უწყობდა რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიური პოზიციის დუალისტურად და პანთეისტურად მოაზრებას. ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს ჯერ კიდევ 1937

წელს ავითარებდა ივანე ჯავახიშვილი. პანთეისტური ელემენტების არსებობას „ვეფხისტყაოსანში“ მხარს უჭერენ შალვა ნუცუბაძე, ალექსანდრე ბარამიძე, შალვა ზიდაშელი. ეს უკანასკნელი პანთეონის რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციას საფუძვლად თვლის.

XIX საუკუნიდან იღებს სათავეს რუსთველის შემოქმედების ძველი ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საერთო განვითარების მაგისტრალურ ხაზთან დაკავშირების ცდა. ამ პოზიციიდან ყალიბდება რუსთველის ქრისტიანობის თეორია. ჯერ კიდევ პ. იოსელიანი შენიშნავდა, რომ რუსთველის პოემა, იაე როგორც მთლიანად მთელი ქართული კულტურა, გამსჭვალულია ქრისტიანობით. რუსთველის ქრისტიანობის და მის შემოქმედებაში ქრისტიანული დეტალების არსებობის მტკიცება ყველაზე მკაფიოდ კორნელი კეკელიძის სახელთანაა დაკავშირებული. როგორც ჩანს, ამ თეორიის მეცნიერულ გაფორმებაში მნიშვნელოვანი როლი კალასტრატე ეკაშვილსაც შეუძრულებია. ამ პოზიციაზე დაფუძნა მთელი თავისი კონცეფცია რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ვიქტორ ნოზაძემ. ეს თვალსაზრისი ყველაზე მეტად პოპულარულია თანამედროვე რუსთველოლოგთა შორის. თუმცა სხვადასხვა მკვლევარს, ისევე როგორც კ. კეკელიძესა და ვ. ნოზაძეს, სხვადასხვაგვარად ესმით ქრისტიანობასთან რუსთველის მიმართების ზოგიერთ პრინციპული საკითხი. კ. კეკელიძის თვალსაზრისით, რუსთველი ე. წ. ბიბლიური ქრისტიანიზმის მიმდევარია, რაც მეცნიერის აზრით, იმაში გამოიხატება, რომ პოემაში ჩანს წმინდა მამათა დოგმატიკის ერთგვარი უგულებელყოფა; ხოლო ეს უკანასკნელი გარემოება ერთ-ერთი მიზეზია რუსთველისადმი აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის დაპირისპირებისა. ვ. ნოზაძის აზრით კი, „ვეფხისტყაოსნის“ რელიგია ჩვეულებრივი ორთოდოქსულ-დოგმატიკური ქრისტიანობაა და პოემისადმი ქართული ეკლესიის დაპირისპირებას ადგილი არ ჰქონია (50 ა).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ძალზე პოპულარულია აზრი იმის შესახებ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძოებისაგან, რომ იგი არ ცდილობს რომელიმე სარწმუნოების ამალგებას ან დამცირებას. პირველად ეს აზრი ოლიგერ უორდროპმა გა-

მოთქვა და იგი პოპულარული გახდა რუსთველის პირველ საიუბილეო წლებში.

რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებში შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე თვალსაზრისი, როგორც რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებებს შეეხება. ასეთებია: რუსთველის ნეოპლატონიკოსობის თეორია, იგი სათავეს პლატონ იოსელიანისაგან იღებს; ელინიზმი, როგორც რუსთველის ფილოსოფიის საფუძველი (კონსტანტინე კაპანელა); სტოიციზმი, როგორც რუსთველის ფილოსოფია (პოლიხრონ ცინცაძე); არეოპაგიტისა, როგორც რუსთველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საფუძველი. ამ თეორიის შექმნა დაკავშირებულია შალვა ნუცუბიძის სახელთან. დღეისათვის იგი ძალზე პოპულარულია; რუსთველის მსოფლმხედველობის ჰუმანიტური და რენესანსული არსი. ამ კუთხიდან შეფასება რუსთველის შემოქმედებას პირველად გვხვდება კონსტანტინე ბალმონტის გამოკვლევაში „დიდი იტალიელები და რუსთველი“. რუსთველის მიმართება რენესანსულ მსოფლმხედველობასთან თავისებურად გადაიზრა შალვა ნუცუბიძემ. მან რენესანსის საწყისები რუსთველს დაუკავშირა, აღმოსავლეთში გადმოიტანა და აღმოსავლური რენესანსის თეორია შექმნა. ეს თეორია, თავისებურად გადაშუშავებული, თავის დროზე ძალზე პოპულარული იყო საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში.

რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ახალი თვალსაზრისის ძიებასავე სწრაფვა ჩანს 1966 წელს რუსთველის საიუბილეო დღეებში გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში. შენიშნავენ, რომ რუსთველის რელიგიური აღმსარებლობა ქრისტიანობაა, მაგრამ რუსთველი თავიდან ბოლომდე არ მისდევს ქრისტიანულ აზროვნებას; რომ რუსთველი ძირითადად ეფუძნება ანტიკურ ფილოსოფიას და ამის ბაზაზე იკმნება ავტორის ახლებური — რენესანსული ხედვა, რომლის ქვაკუთხედი ამქვეყნიური სინამდვილისადმი რეალურობის დაბრუნება და ადამიანის ახალი იდეალია (46ა).

უკანასკნელ წლებში რუსთველის მსოფლმხედველობაზე გამოქვეყნებულ შრომებში ჩვენ ვცდილობთ დავამტკიცოთ, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის მაგისტრალური ხაზი არის ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების განვითარება იმ გზით, რა გზითაც წარამართა ეს აზროვნება გვიანდელი შუა საუკუნეების დასავლეთ ევ-

რობაში რენესანსისაკენ. რუსთველი ავითარებს XII საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრს. იგი ღვას გვიანდელი შუასაუკუნეების მოწინავე, ინტელექტუალური ქრისტიანული აზროვნების ბაზაზე. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა სწორედ იმ საკითხებს მოიცავს, რაც XII—XIII საუკუნეების ქრისტიანულმა აზროვნებამ დასვა დღის წესრიგში: სოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტის სიღრმითა და თავისებურებებით რუსთველი ევროპული რენესანსის ეპოქას აზროვნების დონემდე მალდდება.

რუსთველის მსოფლმხედველობაზე შექმნილი ამ დიდი სამეცნიერო ლიტერატურით სარგებლობა შესაძლებელია მხოლოდ მეთოდურად მართებული პოზიციის მიგნების შემდეგ. სამეცნიერო ლიტერატურაში სშირად ერთმანეთშია აღრეული ამ პრობლემის სხვადასხვა ასპექტი. ზოგიერთ მათგანზე დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ:

1. ყველა შემთხვევაში არ არის სათანადოდ გაცნობიერებული, თუ რას იცვლევს ესა თუ ის მკვლევარი. რუსთველის, როგორც XII საუკუნის ქართველი მოქალაქის, პირად აღმსარებლობას, თუ „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლენილ მსოფლმხედველობით იღვებს.

რუსთველი ქრისტიანი აღმსარებელი უნდა ყოფილიყო. ამის დამადასტურებელი დეტალები აშკარად ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“, რაზედაც ზემოთ მივუთითებდით. მაგრამ თუ „ვეფხისტყაოსანში“ ჩაქსოვილ ფილოსოფიურ და რელიგიურ შეხედულებებზე ვმსჯელობთ, საკითხის კვლევა უნდა გავმიჯნოთ რუსთველის პირად აღმსარებლობაზე ჩვენი თვალსაზრისისაგან. მწერლის პირადი აღმსარებლობა და მის ერთ ეპიკურ ნაწარმოებში ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი კონცეფცია ყოველთვის არ ემთხვევა ერთმანეთს. ამ თვალსაზრისით კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: პიროვნება და მოაზროვნე, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც წარჩული საუკუნეების დიდ წარმომადგენლებთან გვაქვს საქმე, სშირად ერთმანეთს ერთგვარად ემიჯნება. ყოველ შემთხვევაში, ასე იყო გვიანდელ შუასაუკუნეებში. ამ ეპოქის დიდი მოაზროვნეები, შეიტანეს რა ეპიკი რელიგიური დოგმატიკის მთელ რიგ პუნქტებში, ეყრდნობოდნენ საუკუნეების მანძილზე უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებას ორმაგი ქეშმარიტებისა, რომლის მიხედვითაც

სხვა არის რელიგიური კეშმარიტება, ხოლო სხვა — ფილოსოფიური. ეს მოძღვრება სანქციას აძლევდა იმდროინდელ მოღვაწეებს, რომ გონების, ლოგიკის პოზიციიდან ექვის ქვეშ დაეყენებინათ რელიგიური დოგმატები, მაგრამ შინაგანად ყოფილიყვნენ მორწმუნე აღმსარებლები. თუმცა ეს პოზიცია თანამედროვე თვალსაზრისით ძნელი წარმოსადგენია, მაგრამ არა გვაქვს საფუძველი ექვი შევითანოთ შუა საუკუნეების დიდ მოაზროვნეთა კეთილსინდისიერებასა და რწმენის სიწმინდეში. რელიგია შუა საუკუნეების ადამიანთა აზროვნების ძალზე ფაქიზი, სათუთი და ღრმად ფარული გამოვლენა იყო. სწორად რომ გაიაზრო მაშინდელ მოაზროვნეთა დამოკიდებულება რელიგიური სისტემისადმი, იმ ეპოქის ცხოვრებით უნდა იცხოვრო, რაც, ცხადია, შეუძლებელია. თუ გვსურს ობიექტურად ვიმსჯელოთ რუსთველის პოემაში ჩაქარვილ მსოფლმხედველობით შეხედულებებზე, საკითხის კვლევა უნდა გავმიჯნოთ ჩვენი წარმოდგენიდან რუსთველის პირად აღმსარებლობაზე (იხ. 89, გვ. 7-10).

2. რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისას ერთმანეთისაგან უნდა განცალკევდეს პოეტის რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებები. რა თქმა უნდა, რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით პოზიციაში ერთიანადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათზე ერთიანად შეიძლებოდეს მსჯელობა, ერთმანეთისაგან განსხვავებისა და განცალკევების გარეშე. ყოველ შემთხვევაში გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეს რომელიმე რელიგიის პოზიციაზე დგომა ხელს არ უშლის თავისი ფილოსოფიური პოზიციით ისწრაფვოდეს ანტიკური აზროვნებისაკენ. იგულისხმება კი, რომ ეს ანტიკური ელემენტი მის მიერ საკუთარი რელიგიური სამყაროს წიაღშია შემოტანილი, მასთან მეტნაკლებად მორგებული და შეგუებულია, მიუხედავად იმისა, პრინციპული პოზიციიდან შეიძლება თუ არა ამ ორი რაობის ერთმანეთთან შეგუება. ასე რომ, წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევარისა, რუსთველის ქრისტიანობა არ გამოირიცხავს პოეტის ფილოსოფიურ შეხედულებებში ანტიკური აზროვნების კვალს და არც ცალკეულ შემთხვევებში ანტიკური ფილოსოფიის პოზიციის გაზიარება მიუთითებს ქრისტიანული აღმსარებლობიდან განდგომას ან მასში იქვის შეტანას.

3. კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიეჭკეს ყურადღება. გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეებთან მრავალი რელიგიური და ფილოსოფიური ნიუანსი იჩენს თავს. თითოეულ ამ ნიუანსს ანუ ტენდენციას აზროვნების განვითარების ისტორიაში თავისი გაგრძელება და განვითარება აქვს. შემდგომ საუკუნეებში გვიანდელი შუასაუკუნეების ზოგიერთი ამგვარი ტენდენცია გარკვეულ მოძღვრებებასა და თეორიებად იქნა მიყვანილი. მაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს, რომ შესაბამის მოძღვრებასა და თავისებურებებზე მსჯელობა შეიძლებოდა გვიანდელი შუასაუკუნეების მოღვაწეთან. არ შეიძლება მოაზროვნეს მივაწეროთ ის თეორია, რასაც იგი არ აყალიბებს და რასთანაც შეიძლება მივიღეთ ამ მოაზროვნესთან გამოვლენილი ზოგიერთი ტენდენციის შემდგომი ფილოსოფიური ინტერპრეტაციით და განვითარებით. ასე მაგალითად, პანთეისტური ნიუანსი ან ტენდენცია, რომელიც შეიძლება შევნიშნოთ რუსთველის პოემაში, უფლებას არ გვაძლევს ვილაპარაკოთ რუსთველის პანთეიზმზე.

ამავე რიგისაა კიდევ ერთი მოვლენა. როგორც ზემოთაც ნივთიერებით. შენიშნულია, რომ ძველი მოაზროვნეები ხშირად ფილოსოფოსობდნენ იმგვარად, რომ არ იზღუდებოდნენ რომელიმე სისტემით, იხილავდნენ ერთსა და იმავე საგანს სხვადასხვა თვალსაზრისით და არ ფიქრობდნენ იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო თეორიის სხვადასხვა რგოლს შორის. შუასაუკუნეების აზროვნების ისტორიის ცნობილი სპეციალისტები მიუთითებენ, რომ არ არის საკირო ამ წინააღმდეგობათა მორიგება, რადგან თვითონ ავტორები ნაკლებად წუხდნენ ამაზე. ვფიქრობთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი სამყაროს მკვლევარები ზოგჯერ მეთოდურად მცდარ გზას ირჩევენ, როდესაც გაურბიან პოემის ავტორის შეხედულებებში ორი ისეთი ნაკადის შენიშვნას, რომლებიც ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომ ეტაპზე ერთმანეთისაგან გაიმიჯნა და ერთმანეთს დაუპირისპირდა.

4. დაბოლოს, რუსთველის მსოფლმხედველობაზე შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურაზე მუშაობისას კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიეჭკეს ყურადღება. პოეტის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები არ უნდა გავაიგივეოთ პოეტი-მოაზროვნის საკუთარ პოზიციასთან. ეს შეცდომა მეტ-ნაკლები კატეგორიულობით ახა-

სიათებს რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის თითქმის მთელ ისტორიას: იმაზე დაყრდნობით, რომ აღმოჩნდა რუსთველის პოემა-სა და ბიბლიას შორის მრავალრიცხოვანი ლიტერატურული პარალელი. „ვეფხისტყაოსანში“ ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები მთლიანად ბიბლიურ ქრისტიანობაზე იქნა დაყვანილი; იპოვეს ნეოპლატონური ელემენტი „ვეფხისტყაოსანში“ გამოთქმულ ფილოსოფიურ დებულებებში და რუსთველიც გამოაცხადეს ნეოპლატონიკოსად; გაირკვა, რომ რუსთველი ზოგჯერ ეყრდნობა და იმოწმებს კიდევ არეოპაგიტულ ფილოსოფიას და რუსთველის მსოფლმხედველობაც დაყვანილ იქნა არეოპაგიტულ ან-როვნებაზე. ამ მეთოდური შეცდომის შედეგები ზოგჯერ საკმაოდ მძიმეა: მიგნებულ იქნა მაჰმადიანური რელიგიისათვის დამახასიათებელი ელემენტები „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მოქმედებაში და რუსთველიც გამოცხადდა მაჰმადიანად; აღმოჩნდა სტოიკურ ფილოსოფიასთან მონათესავე აფორიზმები „ვეფხისტყაოსანში“ და რუსთველიც მიიჩნიეს სტოიკოსად (იხ. 89, გვ. 12-13).

ასე რომ, რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხებზე მეტაობისას პირველ რიგში, ვფიქრობთ, აუცილებელია მეთოდურად სწორი პოზიციიდან მიდგომა დასმული პრობლემისადმი, რაც, საუბედუროდ, ამ თემაზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირ შემთხვევაში არ ჩანს.

მეთოდური შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისა და სწავლებისათვის

„ვეფხისტყაოსანი“ ქართული მხატვრული აზროვნების განვითარების უმაღლესი გამოვლინებაა. რუსთველის შემოქმედება ავთენტურობას რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის მრავალსაუკუნოვან პროცესს ძველ საქართველოში. ბუნებრივია, ამ ძეგლის საშუალო სკოლაში სწავლება იმ ნიშნით უნდა მიმდინარეობდეს, რომ ახალგაზრდობამ შეიცნოს და სწორად გააზროს ის მაღალი მხატვრულ-ემოციური და იდეური სამყარო, რაც „ვეფხისტყაოსანს“, ერთი მხრივ, ქართული აზროვნების ზენიტში ათავსებს და ამავე დროს მსოფლიოს საუკეთესო ლიტერატურულ ქმნილებათა გვერდით მიუჩენს ადგილს.

ძირითადად ამ ნიშნითაა წარმართული „ვეფხისტყაოსნის“ სწავლებაც ჩვენს სკოლაში. წინა პლანზეა წამოწეული ის მაღალი იდეალები, რაც პოემაშია გამოხატული: სიყვარული, მეგობრობა, გმირობა, ოპტიმიზმი; გმირთა სახეები გახსნილია იშგვარად. რომ წარმოჩნდეს დადებითი, თანამედროვეობის პოზიციიდან მისაბამი თვისებები: ერთგულება მეგობრობასა და სიყვარულში, თავდადება სამშობლოსადმი, გმირობა და მამაცობა და სხვა. ამას ერთვინ იმ აფორისტული სიბრძნის წარმოჩენაც, რაც „ვეფხისტყაოსანში“ ესოდენ კარბადაა ჩაქსოვილი.

მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ, რომ ყოველთვის ეს მაინც არ არის საკმარისი „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მხატვრული სამყაროს სათანადოდ გააზრებისათვის. „ვეფხისტყაოსნისადმი“ ამგვარ მიდგომაში არსებითია პოემის თანამედროვეობის პოზიციიდან წაკითხვა. ამ პოზიციიდან მიდგომისას, ბუნებრივია, გამოიყოფა ის დადებითი, პოზიტიური, რაც თანამედროვე ადამიანის მორალური და ინტელექტუალური სახის ერთგვარად მისაბამი მოდელის პრეტენ-

ზრას ქმნის. პოემის ინტერპრეტირება თანამედროვე ლიტერატურული პოზიციიდან ხდება, რეალისტურ პლანში წყდება. ეს კი თავისებურ დაღს ასვას „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სამყაროს გააზრებას. თანამედროვე რთული ლიტერატურული ხასიათების, წინააღმდეგობრივი რეალისტური სახეების, ლიტერატურაში გადასული ცხოვრებისეული კონფლიქტების ფონზე „ვეფხისტყაოსანი“ ერთგვარად სწორხაზოვნად და, ამდენად, სქემატურად წაიკითხება. ამ გარემოებამ არ შეიძლება შეუცნობელი უკმარისობის გრძნობა არ დატოვოს თანამედროვე ახალგაზრდაში, რომლისთვისაც ძნელა საკუთარი ინიციატივით გამოვიდეს ამ ჩარჩოდან და პოემისეულ იდეურ-მხატვრული სამყარო ისტორიულ ასპექტში წაიკითხოს.

ჩვენი აზრით, პოემის ამგვარი ინტერპრეტაცია არ არის მხოლოდ თანამედროვე სკოლის, „ვეფხისტყაოსნის“ სწავლების სპეციფიკა. იგი განპირობებულია საზოგადოდ ჩვენი რუსთველოლოგიური მეცნიერებით. უმრავლეს შემთხვევაში პოემის იდეურ-ესთეტიკური სამყაროსადმი ამგვარი მიდგომა ჩანს მთელ რიგ გამოკვლევებში, რომლებიც რუსთველის პოემას ეძღვნება.

ვფიქრობთ, რომ ეს ცალმხრივობა პოემის ინტერპრეტაციაში, ის უკმარობა, რაც პოემის მხოლოდ ამ ერთი კუთხით წაიკითხვას ახლავს, მოიხსნება, თუ „ვეფხისტყაოსანს“ გვიანდელი შუასაუკუნეების იდეურ-ესთეტიკური პრინციპების დონეზე გავიაზრებთ. ამოსავალი რუსთველის ფენომენის შეცნობაში უნდა იყოს არა თანამედროვე ლიტერატურული პრინციპები, არამედ შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის (უფრო ზუსტად, შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი პერიოდის) მსოფლმხედველობითი და ესთეტიკური პოზიცია. ჩვენი აზრით, ამ კუთხით არა ერთსა და ორ მომენტზე უნდა გამახვილდეს ყურადღება. შევჩერდებით ზოგიერთ მათგანზე:

1. შუასაუკუნეების ლიტერატურა, ისე როგორც საზოგადოდ მთელი სელოვნება, უადრესად პირობითია. ლიტერატურული პროგრესი ამ პირობითობის თანდათანობით მოხსნაშიც მდგომარეობს. რენესანსის ეპოქა ლიტერატურაში პირობითობისაგან განთავისუფლების დიდი ეტაპია. მაგრამ თავის მხრივ ამ ეპოქის ლიტერატურასაც თავისი პირობითობა ახასიათებს. უფრო სწორად, იგი

ქმნის ახალი ტიპის პირობითობას, ადრინდელი შუასაუკუნეების ხელოვნებისაგან განსხვავებულს. ეს პროცესი პირობითობის რღვევისა გრძელდება. იგი გადადის ეპოქიდან ეპოქაში, სტილიდან სტილში, ერთი ლიტერატურული მიმართულებიდან მეორეში, იგი შეიქმნევა თვით ერთი ლიტერატურული მიმართულების ფარგლებშიც კი. ხელოვნება და ლიტერატურა თანდათან უახლოვდება სინამდვილეს, გამმიჯნავი საზღვრები თანდათან ეშროვდება (დ. ლიხაჩოვი — 116, გვ. 50—55).

„ვეფხისტყაოსანიც“ ლიტერატურული პროგრესის ამ საერთო პროცესში უნდა იქნას მოაზრებული, ერთი მხრივ, პოემაში ნაწილობრივ მოხსნილია ადრინდელი შუასაუკუნეების ღრმა პირობითობა — სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნება. როგორც მეტყველების კარდინალური სტილი. პოეტისეული მხატვრული სამყარო მხოლოდ მეორეულ პლანში კი არ ასახავს სინამდვილეს, როგორც ეს ადრინდელი შუასაუკუნეების ლიტერატურას ახასიათებს, არამედ უშუალოდაც. პოეტის ასახვის საგანი სინამდვილეა, რეალური სამყაროა და არა სიმბოლური კატეგორიები, რომლის მიღმაც უნდა დანახულიყო რეალური, ამქვეყნური. მეორე მხრივ კი, პოემისეული სინამდვილე შემდგომი ეპოქების ლიტერატურული სტილისაგან განსხვავებით მაინც პირობითია. რამდენადაც პოემა თავისუფალია ადრინდელი შუასაუკუნეების სიმბოლურ-ალეგორიული სტილის, როგორც ასახვის ერთადერთი ფორმისაგან, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ იგი სინამდვილეს ასახავს ისევე უშუალოდ და რეალისტურად, როგორც შემდგომი ეპოქების და თვით თანამედროვე ლიტერატურა და საზოგადოდ ხელოვნება. ამ შთაბეჭდილების ფონზე კი, ე. ი. იმ პირობითობის შეუნიშნავად, რაც „ვეფხისტყაოსანს“ შემდგომი ეპოქების ლიტერატურული პროცესისაგან განსხვავებით გააჩნია, პოემისეული სამყარო, მხატვრული სახე და პერსონაჟი სქემატურია, ცალმხრივია. თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელი, სინამდვილესთან მაქსიმალურად მიახლოებული ლიტერატურული სახის მსგავსი არ არის. ეს იმიტომ, რომ რუსთველისეული სინამდვილის ასახვა პირობითია, ეს პირობითობა სხვადასხვა მომენტში მეღავენდება. ამჯერად ყურადღებას მხოლოდ რუსთველის პერსონაჟებზე გავამახვილებთ.

პირობითობაა ის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირი იდეალურია,

მას არა აქვს ნაცლი, სისუსტე. ამ გმირის თვით ადამიანური სისუსტეც ამაღლებულია (მაგალითად, ტარიელის მრავალგზისი დანება). პირობითობაა, რომ იდეალური გმირის ყოველი თვისება ჰიპერბოლურია, გაზვიადებულია (უზომოდ დიდი სილამაზე, გმირობა, სიყვარული, მწუხარება). პირობითობაა ისიც, რომ გმირი თავისი იდეალური თვისებებით გამოცალკევებულია, დაუქვემდებარებელი დროისა და გარემოს ცვალებადობისაგან, შემთხვევითობისაგან (გმირთა სილამაზე, სიყვარული უქცნობი და უბერებელია; მიზნისაკენ სწრაფვას ხელს არ უშლის ეშმაკ სვლა და ცვალებადობა და სხვა ცხოვრებისეული გარემოებანი). საინტერესოა, რომ რუსთველისეული პირობითობის ამ სტილს ვერ ამჩნევს, მხარს ვერ უბამს „ვეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებათა, კერძოდ „სვარაზშელთა ამბის“ ავტორი. საუუეტის მისეული განვითარების მიხედვით, ინდოეთში გამეფებული ტარიელი ავად გახდა, დიდი ხნით ლოგინად ჩავარდა. ქვეყანას მტერი, ხვარაზშელები, შემოესია და ტარიელს არ შეუძლია საწოლიდან წამოდგომა, ხელში იარაღის აღება. და ბოლოს, პირობითობაა პერსონაჟის სახის სისრულის, მთლიანობის შექმნაშიც. რუსთველი ახერხებს, რომ გმირი წარმოადგინოს მხოლოდ გარკვეული კუთხით, ზოგჯერ ერთადერთი თვისებითაც კი და მის სახეს მაინც პერსონაჟისეული მთლიანობა, სისრულე მიაჩნოს. ასე მაგალითად: პოემის იდეალურ გმირთა შემდგომ, ე. წ. მეორესართისხოვან პერსონაჟებში, ერთ-ერთი პირითადი ფიგურაა შერმადინი. მკითხველს ზოგადი შთაბეჭდილება ისეთია, რომ შერმადინი პოემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან პერსონაჟია. მის სახეს კი რუსთველი მხოლოდ ერთადერთი თვისებით ამკობს — იგი ერთგული ყმაა ავთანდილისა. ამ თვისების იტყობ არ არის შერმადინის, როგორც პერსონაჟის ხასიათი, თავგადასავალი, მოქმედება. მაგრამ იგი მაინც სრულყოფილი პერსონაჟია. მასში გაიდევლებულია ის კუთხე, რომლითაც იგი მკითხველის ცნობიერებაში შემოდის, სხვა მხარე საზოგადოდ არ ჩანს და არც შეინიშნება, რომ არ ჩანს, რამდენადაც საჭიროება არ არის სხვა მხარეზე მინიშნებისა. ამგვარადვეა შექმნილი ასმათის სახეც, მხოლოდ ასმათის იდეალური თვისება — მსახურისეული ერთგულება, უფრო ფართოდ იშლება, ასმათი მოქმედებს (ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით) თავისი როლის შესრულებისას. ამავე დროს ეს უაღ-

რესაღ მთლიანი და სრულყოფილი პერსონაჟი იქმნება ამ ერთად-ერთი თვისების გაიდევალებით, ამის იქით ასმათს არა აქვს სი-ცოცხლე, თავგადასავალი. ვერც ამ პირობითობას ხედავს პოემის გაგრძელებათა, ამ შემთხვევაში „ინდო-ხატაელთა ამბია“, ავტორი. იგი ასმათს საჭმროს გამოუძებნის და თავის მეუღლესთან ერთად ინდოეთის ერთ მეშვიადედში გაამეფებს.

რა თქმა უნდა, პოემისეულ პირობითობას თავისი მოტყეირება აქვს. რუსთველისეული ჩანაფიქრი მოითხოვს უნაკლო იდეალურ გმირთა სახეების შექმნას და უქცნობი და უბერებელი გრძნობე-ბითა და სილამაზით მათ შემკობას. ამჟერად ჩვენთვის არსებითი ისაა, რომ ამ პირობითობის შეუნიშნავად, დაუნახავად და გაუაზ-რებლად რუსთველისეული გმირი გაღარბდება, სქემატური და ჭწორხაზოვანი მოგვეჩვენება და, ამდენად, რუსთველისეულ ფენო-მენს ვერ შევიცნობთ.

2. ერთ-ერთი უმთავრესი სიახლე, რაც რენესანსის ეპოქის მსოფლმხედველობამ მოიტანა, იყო აღწევება ადამიანისა, ე. წ. ემ-ფაზა/გამოყოფა ადამიანის უპირატესობისა და ღირსებისა, ადამი-ანის მოთავსება სამყაროს ცენტრში. ეს იდეა სხვადასხვა მოდუსითა და ინტენსივობით მუშავდებოდა ევროპული რენესანსის სამივე დიდი ინტელექტუალური მოძრაობის — ჰუმანიზმის, პლატონიზ-მის და არისტოტელიზმის მიერ. ადამიანის კონცეფციამ ფიზიკური და მორალური სრულჭმნილების იდეალი მოიტანა. რენესანსის ეპოქის არისტოტელიანელ მოაზროვნეთა მტკიცებით, მორალური სრულჭმნილება უმაღლესი ღირებულებაა და მიზანი ადამიანის სი-ცოცხლისა მორალურ აქტშია საძიებელი. ამ რენესანსული იდეა-ლის ფორმირება გვიანდელ შუააუყუენეებში დაიწყო და „ვეფხის-ტყაოსნის“ პრიორიტეტი ევროპული აზროვნების წინაშე სწორედ იმაში ჩანს, რომ ეს რენესანსული იდეალი მასში საკმაოდ ადრე და მთელი სისრულითაა ჩამოყალიბებული.

ეს პოზიცია უნდა იქნას გათვალისწინებული, როდესაც რუსთ-ველისეულ იდეალურ გმირებზე ვმსჯელობთ. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ფიზიკურ-მორალური სრულჭმნილება არ არის ჩვეულებ-რივი ლიტერატურული პერსონაჟის დასახასიათებლად მოხმობილი დადებითი თვისებები. იგი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის კონ-ცეფციის ტიპის განაცხადია, შუააუყუენეების აზროვნების განვი-

თარეზაში ფილოსოფიური სიახლეა. ამქვეყნაური ყოფის იდეალი, ღვთაებრივი სრულქმნილების ფილოსოფიის ატმოსფეროში ადამიანური სრულქმნილების კონცეფციის შემოტანა, ადამიანური ყოფის იდეალის მორალურ აქტში მოაზრება („არა ვიქმ, კოღნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“ — 792) არის იმ პირობითობის საფუძველი, რაც რუსთველის იდეალურ გმირს მოსაგვს. რუსთველის იდეალური გმირი ამ თვალსაზრისით ფილოსოფიური კატეგორიაა.

მხოლოდ ამგვარ ასპექტში და კაცობრიობის აზროვნების განვითარების ამგვარ კრილში დანახული რუსთველის იდეალური გმირი გააცხადებს იმ ადგილს, რაც უნდა მიეკუთვნოს რუსთველს იდეურ-ესთეტიკური ფენომენის ფორმირების პროცესში. ხოლო ამ ასპექტს ჩამოცილებული და თანამედროვე ლიტერატურას დადებითი გმირის პოზიციიდან დანახული რუსთველის იდეალური გმირი ესთეტიკურად ერთგვარად დეფორმირებული გამოჩნდება.

3. ადამიანის კონცეფციამ, ემთაზამ ადამიანზე რენესანსულ აზროვნებაში ადამიანის პრივილეგიისა და ღირსების გამოყოფა და აქცენტირება მოითხოვა. ამ ღირსებათაგან კი თავდაპირველად ადამიანური გონება, ლოგიკა და სიბრძნე გამოიკვეთა. ჰუმანისტებმა სიბრძნისა და აზროვნების ანტიკური მოდელებისაგან მისწრაფება მთელს ეპოქას გადასდეს. ფილოსოფია, ლოგიკა, ადამიანური შემეცნება ეპოქის ძირითად სააზროვნო სტილად იქცა. ადამიანური ლოგიკა იმთავითვე ღვთაებრივი დოგმატიკის გადამოწყვეტას შეუდგა. ამან კი გონება რწმენას, ღვთაებრივ ნებას დაუპირისპირა, რამაც XIII საუკუნის ევროპის ინტელექტუალური ყოფის კარდინალური პრობლემა დააყენა: რწმენისა და გონების ურთიერთობა, ღვთაებრივი ნების ავტორიტეტისა და გონების დიპირისპირება. პრიმატი ნებისა თუ გონებისა — აი, საკითხი, რომლის გადაჭრასაც ცდილობს XIII საუკუნის ინტელექტუალური ევროპა.

ამ ფონზე უნდა განვიხილოთ „ვეფხისტყაოსნის“ ე. წ. გონების კულტის და აფორიზმების სიბრძნის საკითხი. „ვეფხისტყაოსნისეული“ სიბრძნე არ უნდა იქნეს დაყვანილი XVII—XVIII საუკუნეების დიდაქტიზმამდე. ამ სიბრტყიდან დანახული, იგი უბრალოდდება, თავის სპეციფიკას კარგავს. გონების, ადამიანური ლოგიკის, ანტიკური სიბრძნის პრიმატი, რუსთველისათვის მსოფლმხედველობითი პოზიციაა. ადამიანური ლოგიკა და მოქმედება იქერს ღვთა-

ებრივი სასწაულის აღგილს. რუსთველისეული მოქმედების პრინციპი — გამოთვლა, გაანგარიშება და დასაბუთება ცვლის შუასაუკუნეობრივი ყოფის პრინციპს — ღვთაების მოწყალების ლოდინს. თანათანი და ავთანდილი ლოგიკური მსჯელობით და ძიებით ცდილობენ ამოხსნან როსტევეანის საიდუმლო — ბოროტი სული, ემა ეჩვენა მეფეს, თუ კაცი, ადამიანი. ნესტანი და ტარიელი მათი სიყვარულის გადასარჩენად ღვთაებრივ სასწაულს არ ელოდნენ, მოქმედებას გეგმას აღგენენ, მოსალოდნელ წინააღმდეგობებს გაითვლიან, საკუთარ ლოგიკას ენდობიან. არც ავთანდილი ელოდება ღვთაებრივ სასწაულს და ნესტანის ასავალ-დასავლის ძებნას იმ ადგილიდან იწყებს, სადაც იგი ფრიდონმა ნახა. იქითკენ მიდის, საიდანაც იგი ზანგებმა წაიყვანეს. ქაჯეთის ციხის კარიბჭესთან მიხვლებული ტარიელიც არ ფიქრობს, რომ ზეციდან მოვლენილი ანგელოზი მოჰგვრის მას სანატრელ ნესტანს. იგი გეგმას ადევნს: გათვლის, თუ როდის გაადებენ მცველები ციხის კარებს; როგორ უნდა მივიდნენ ახლოს მეკიზოვნეებთან, რომ მათი შეთქმობა და საბრძოლო წყობა არ გამოჩნდეს; რატომ სჯობს, რომ სამხედრო ოპერაცია სამი სხვადასხვა მხრიდან ჩატარდეს.

ამავე დროს მოქმედების ეს ლოგიკური ხაზი არ შეიძლება გაუთანაბრდეს თანამედროვე ადამიანის საქმიანობის ჩვეულებრივ პრინციპს. რუსთველის ეპოქისათვის იგი მსოფლმხედველობითი გარდატეხაა და თანაც მტკიცებაა ამ ახალი მსოფლმხედველობითი პოზიციისა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გარდატეხა რუსთველის დონეზე დასრულებული ჯერ კიდევ არ არის. ეს ერთხელ კიდევ ასაბუთებს იმას, რომ რუსთველი მზა ფორმით კი არ იღებს და იმეორებს ახალ მსოფლმხედველობით პოზიციას, არამედ ასაბუთებს მას. გადასვლა ამ ახალ პოზიციაზე ვლინდება შემდეგ გარემოებაშიც: პრაქტიკულად შემოთავაზებული უკომპრომისო მოქმედების, ლოგიკის ფილოსოფია სიტყვიერად, თეორიულად უფრო მოკრძალებულია, ტრადიციასთან მორაგებულია. რუსთველი ამ პრობლემებზე მსჯელობისას არ გამოირაცხავს ღმერთის ნებას, სურვილს („ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების“ — 904), მაგრამ პერსონაჟთა მოღვაწეობაში, პრაქტიკულ მოქმედებაში, მასზე აქცენტს აღარ აკეთებს.

4. პრივილეგია ადამიანური შემეცნებისა განსაკუთრებით რე-

ნესანის ეპოქის პლატონისტთა მიერ გამოიკვეთა. შეშეცნება არ იყო გააზრებული მხოლოდ ინტელექტუალურ აქტად, პლატონისა და არისტოტელეს ანტიკური იდეალის კვალდაკვალ სიბრძნის წვდომა პრაქტიკულ და ეთიკურ სფეროებშიც ხდებოდა. ასე რომ, ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად სიყვარული და მეგობრობა იქნა მოაზრებული და ადამიანური ურთიერთობის ეს უმაღლესი ფორმები შემეცნებითი სიცოცხლის ყველაზე უფრო ინტაქტურ, ღვთაებრივი წარმოშობის განცდად იქნა მიჩნეული.

რუსთველისეულ სიყვარულისა და მეგობრობის იდეას უთუოდ ამ ფონზე სჭირდება გააზრება. სხვაგვარად იგი სიყვარულისა და მეგობრობის ჩვეულებრივ, ემპირიულ გამოვლენადაც დაიყვანება, ხოლო ამ ფონზე კი სწორხაზოვანი და, ამდენად, პრიმიტიული გამოჩნდება. ისტორიულ ასპექტში, გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში, სიყვარულისა და მეგობრობის რუსთველისეული ხატვა ფილოსოფიური დებულებაა, მსოფლმხედველობითი პოზიციის გამოვლენაა: სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია ადამიანი შემეცნებითი სიცოცხლის უმაღლესი, უწმინდესი, ღვთაებრივი და ამავე დროს რეალური ფორმებით — სიყვარულითა და მეგობრობით. ამგვარად დანახული ადამიანი უკვე კაცობრიობის მთავარი ფილოსოფიური კითხვის ეპოქისეული გადაჭრაა. ეს გარემოება მოითხოვს, რომ რუსთველისეული სიყვარული და მეგობრობა იყოს არა უბრალო, ემპირიული, რეალისტური (ნატურალისტურის გაგებით), არამედ პირობითობამდე ამაღლებული და იდეალური.

არც სიყვარულისა და მეგობრობის ერთმანეთისაგან მკვეთრი გამიჯვნა და პირველ თუ მეორე მოტივად მათი დახარისხება არის მიზანშეწონილი. უმჯობესი იქნება სიყვარულისა და მეგობრობის საერთო საფუძვლის წარმოჩინება, რასაც რუსთველი თვალნათლავ ავლენს. რუსთველისეული სიყვარული და მეგობრობა ერთ საფუძველზე აღმოცენდება. ესაა მოწონება, თანაც მოწონება პირველი ნახვისთანავე. ასე მოეწონა ტარიელს ნესტანი და დაიბნა. ასევე მოეწონათ ტარიელსა და ფრიდონს ერთმანეთი პირველი ნახვისთანავე: „შემომხედნა, მოვეწონე, სიარული დაითმინა“ (598), — ამბობს ტარიელი. ავთანდილის და ფრიდონის ურთიერთმოწონებას გახაზავს რუსთველი პირველი შეხვედრისთანავე: „თვით უსახოდ ფრიდონს ყმა და მოეწონა ყმასა ფრიდონ“ (988). მაშასა-

დამე, საფუძველი ამ დიდი სიყვარულისა და მეგობრობისა, რომელიც გმირებს ერთმანეთთან აკავშირებს, ესთეტიკური ფენომენია, მშვენიერის ინტელექტუალური განცდაა. გმირებიც არ ცდილობენ ინტელექტუალური პოზიციიდან ერთმანეთისაგან გამიჯნონ სიყვარული, რომელიც მათ, ერთი მხრივ, მიჯნურთან, ხოლო მეორე მხრივ, მეგობართან აკავშირებთ. დიდი სიყვარულის გამომხატველი ტიპური მეტაფორით ამბობს ავთანდილი ტარიელზე: „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ (790). სხვა შემთხვევაში კი თინათინსა და ტარიელთან დაშორებას იგი ორი მშის მიტოვებას აღარებს*. რუსთველის პოზიციიდან, სიყვარული და მეგობრობა ის სულიერი საბელია, რომელიც ადამიანებს ერთმანეთთან აკავშირებს და მათ ყოფას ინტელექტუალურ-შემეცნებითი ფორმით ღვთაებრივს ხდის. ეს კი შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში ახალი მსოფლმხედველობითი კრედოა, ის სიახლეა, რასაც მომავალში ეპოქის ახლებური ხედვა აიტაცებს და კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში რენესანსული იდეალის სახელით დაამკვიდრებს.

* უფრო დეტალურად იხილე ქვემოთ გამოქვეყნებულ ნარკვევში: „ვე ე ფ ხ ი ს-ტ ყ ა ო ს ნ ი ს მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის“.

შენიშვნები გურამიშვილის მიმართებისათვის რუსთველთან

დავით გურამიშვილის შემოქმედების სრულყოფილი შესწავლისათვის ერთი დიდი პრობლემა, რაც საუუძველიან დამუშავებას მოითხოვს, „დავითიანის“ წყაროების საკითხია. მართალია მწერალი ახალგაზრდობის ასაკში მოსწყდა თავის სამშობლოს და ქართულ ნიადაგს, მაგრამ მისი კონტაქტი ქართულ ეროვნულ კულტურასთან გრძელდებოდა რუსეთში ვახტანგის ლიტერატურული წრის მეშვეობით. პოეტი საქართველოდან გატაცების შემდეგ ცხოვრობდა რუსეთში, უკრაინაში და რუსეთის არმიასთან ერთად აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში. ბუნებრივია, ამ გარემოების გამო, მოსალოდნელია მის შემოქმედებაში რუსული, უკრაინული და ევროპული წყაროების გამოყენებაც. დღეისათვის გამოვლენილია გურამიშვილის შემოქმედების რამდენიმე წყარო (იხ. 38, გვ. 638—661). ესენია:

1. ბიბლია, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები.
2. ხალხური სიტყვიერება: ქართული, რუსული, უკრაინული, სომხური სასიმღერო ხმები და ლექსები.
3. აღორძინების ხანის ქართული მწერლობა: არჩილის, ვახტანგ VI, თეიმურაზ II, მამუკა ბარათაშვილის, სულხან-საბას ზნეობრივი მოძღვრება და პოეტური მემკვიდრეობა.
4. ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, კერძოდ კი ქართული ჰომნოგრაფია.
5. რუსეთში მოარული ზნეობრივი შეხედულებანი ოჯახური ცხოვრების თაობაზე.

ამ წყაროთა გარდა დავით გურამიშვილის პოეზიაში, როგორც ეს დღეისათვის უკვე არაერთგზისაა დასაბუთებული, აშკარად ჩანს მრავალმხრივი მიმართება რუსთველის „ვეფხისტყაოსანთან“.

დავით გურამიშვილის მიმართება რუსთველას პოეზიასთან ძალზე რთული და მნიშვნელოვანი საკითხია. რთულია ეს საკითხი იმიტომ, რომ ეს დამოკიდებულება არ არის ერთგვაროვანი და სწორხაზოვანი. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია გურამიშვილის მიერ რუსთველის პოეზიის საიდიალის აღიარება. დავითი ქართულ პოეტთა პლეადას რუსთველით იწყებს („ქართულთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“, 18). „დავითიანის“ შესავალ კარში — „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“ — დაუფარავად აცხადებს: „ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ვნახეო და“ (სტრ. 4), ხოლო თავის პოეზიას რუსთველისეულ „ყმაწვილ მონადირეთა“ მოშაირობას ამსვავსებს:

„მე ყრმათა მზგავსად მომივდა ნამცვრევთ წალკოტთა მცვრევანი,
ზნაკალითა და წიწკიტით მონადირეთში რევანი“ (სტრ. 6).

ხედავს რა რუსთველის დაუძლეველ სიმაღლეს, იგი უდიდესი მოკრძალებითა და თავმდაბლობით წერს: „მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიტს — ჩალის ძირსა“ (სტრ. 7). თავისი შემოქმედება რუსთველის მაღალ პოეზიასთან შედარებით ბავშვურ თამაშად მიაჩნია (სტრ. 5).

დავით გურამიშვილი იძლევა რუსთველის შემოქმედების თავისებურ გახსნა-გააზრებასაც. გურამიშვილისეული გაგება „ვეფხისტყაოსნისა“ უდაოდ ვახტანგ VI ცნობილი კომენტარებითაა დავალებული. დავითი რუსთველის შემოქმედების ორპლანიანობაზე მიუთითებს. ეს ორპლანიანობა საერო და სასულიერო დანიშნულება უნდა იყოს, ანუ რუსთველის სიყვარულის ორმხრივი ახსნის შესაძლებლობა: პირდაპირი, ამქვეყნიური გაგება; ან მისტიკურ-ალეგორიული გააზრება. გურამიშვილი წერს:

„ოღესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა. ზედ ღილი მოიწეოდა.
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოიზნეოდა“.

(„ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“, 4)

გურამიშვილის პოეტური სიტყვა აშკარად დავალიანებულია რუსთველის დიდი პოეზიით. ეს, პირველ რიგში, „დავითიანის“ ლექსიკაში იგრძნობა. პოეტი თავის ლირიკულ შედევრში „ზუ-

ბოვკა“ ვშვენიერი ქალის ხილვით გამოწვეულ სულიერ განცდებს ამკვარად გადმოსცემს:

„მისმან ეშხმან და ც ა მ ლ ე წ ა, შემომუსრა ძვალი“.

ციტირებული ტაეპის „დაცამლეწა“ აშკარად ეხმიანება „ვეფხისტყაოსანში“ ფრიდონის მიერ ნესტანის ხილვით გამოწვეული საკუთარი სულიერი განცდების გადმოცემას (81, გვ. 213).

„სიხარულმან ამაჩქარა, ამათრთოლა, და-ცა-მლეწა (630).

„ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ტარიელი ნესტანის პირველი წერილის ხილვას ასეთი სიტყვებით გადმოსცემს:

„წიგნი ვნახე, მისი იყო, ვისი მ და გ ა ვ ს ც ე ც ხ ლ ი გულსა“ (379).

ტარიელის ამ ემოციების ერთგვარი ანარეკლი იგრძნობა დ. გურამიშვილის სიტყვებში:

„შენ სურვილის საჭილითა
გულს მ ი დ ა გ ა ვ ც ე ც ხ ლ ი ს ალით“ („ადამის საჩივარი“, 20).

გურამიშვილის საწუთროსადმი ჩივილიც ლექსიკურ პარალელს ავლენს „ვეფხისტყაოსანთან“:

რუსთველი: „ვაჟ, საწუთროო, სიცრუვით ჟავი სატანას აღარე!“
(1213).

გურამიშვილი: „ფუ, შენ, ცრუო საწუთროვო, რად არ მძულდი,
რად მიყვარდი?“

(„ამ წიგნთა გამლექსავეს გვარისა და სახელის გამოცხადება“, 17).

„დავითიანის“ ლექსიკის მიმართება „ვეფხისტყაოსანთან“ ამ შემთხვევაშიც უნდა ჩანდეს:

რუსთველი: „მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს“,
ესე ბრძენთაგან თქმულია“ (1323).

გურამიშვილი: „მზგავსად-მზგავსადმან იპოვა ტოლი...“
(„მზიარული ზაფხული“, 38).

რუსთველისეული ლექსიკა ფიგურირებს გურამიშვილის ახლებურ სიმბოლურ სახეებშიც. რამდენიმე მაგალითი:

დავით გურამიშვილის მისტიკურ პოეზიაში მნიშვნელოვანია მზეთა-მზის სახე, რაც სიმბოლურად მამა ღმერთზე, ყოვლის შემქმნელზე მიითითება:

„ღმერთთა ღმერთობით, მზეთა-მზედ მამას ვსახ თქმად სასმინადა.“
(წიგნი ა, 349).

ფიგურალური გამოთქმა „მზეთა-მზე“ გურამიშვილთან რუსთველიდან უნდა მოდიოდეს (81, გვ. 210). თუმცა „ვეფხისტყაოსანში“ მას მისტიკური გააზრება არა აქვს და მეტაფორულად თანათინს მიუთითებს:

„მას აეთანდილ თაყვანის-სცა — ლომთა ლომმან მზეჲა მზესა“ (687) *.

გურამიშვილთან გვხვდება რუსთველისეული მისტიკურ-თეოლოგიური სახეების სრულყოფილი ანალოგიებიც. პირველ რიგში ასეთია რუსთველისეული სახელი უზენაესი არსებისა „მზიანი ღამე“. ღვთაების სახელი „მზიანი ღამე“ შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით — კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტის ტიკაში და რუსთველისეული „მზიანი ღამეც“ არეოპაგიტულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შექმნილი სახელია ღვთაებისა. დიონისე არეოპაგელის გავლენა გურამიშვილისეულ მისტიკასაც ეტყობა. კერძოდ, როგორც მითითებულია (46, გვ. 224), სწორედ არეოპაგიტული ფილოსოფიის ბაზაზე უნდა იყოს შექმნილი „დავითიანში“ დამოწმებული ღმერთის სახელი „საიდუმლო ღღე“, რაც რუსთველისეული „მზიანი ღამის“ თანაფარდი ცნებაა:

„შენ გვედრები, ცისკარო საიდუმლო საღღისაო,
ნათელო შარავანდედო საცნაურისა მზესაო...“ (წიგნი ა, 432).

სხვა შემთხვევაში რუსთველისეული „მზიანი ღამე“ ღვთაების სახელად უშუალოდაა დამოწმებული გურამიშვილის მიერ. ლექსში „ამიკანად იგავი, ასახსნელად ადვილი“ დავითი წერს:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი ღღე-ღამე მზიანი,
იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი“.

* შენიშნულია. აგრეთვე, რომ „მზეთა მზე“ დასტურდება „ისტორია და აზმანში“ და თეიმურაზ 1-ის „ლეილმაცხუნიანში“ (81, გვ. 210).

„ძველი დღე“ ბიბლიური სახელია ღვთისა („წინასწარმეტყველება დანიელისა“, 7,22). თავისდათავად ეს სახელი დიონისე არეოპაგელის მიერ კატაფატიკურ-აპოფატიკური თეოლოგიის საფუძველზეა გააზრებული და საუკუნეებსა და ეამზე დაიყვანება („საღმრთოთა სახელთათვის“, X, 1). გურამიშვილი რუსთველისეულ მზიან ღამეს („ღამე მზიანი“) ბიბლიური ძველი დღის გვერდით ღვთაების, კერძოდ შამა ღმერთის, სახელად მოიანზრებს. მაშასადამე, ჩვენი აზრით, გურამიშვილი ამ შემთხვევაში ლაპარაკობს არა ძველი დღე-ღამე მზიანის, ანუ ძველი დღე მზიანის ღამე მზიანის შესახებ (81, გვ. 230), არამედ ძველი დღის და ღამე მზიანის შესახებ, რომლებიც ერთმანეთის პარალელური ცნებებია. აპიტომაც, ჩვენი აზრით, „დავითიანის“ გამოცემებში ამ სტროფის „დღე-ღამე“ დეჟისით კი არ უნდა იყოს დასტამბული, არამედ „ძველ დღესა“ და „ღამე მზიანს“ შორის ტირე უნდა იყოს დასმული: „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე — ღამე მზიანი“.

„დავითიანში“ რუსთველის აზროვნების ანარეკლი სხვა, არაპირდაპირ შეხვედრებშიც შეინიშნება.

პოეტი თავის ცნობილ დიდაქტიკურ შეგონებაში „სწავლა მოსწავლეთა“ ათ სხვადასხვა ხელობას ჩამოთვლის:

„მიჯნური, მწყემსი, კელმწიფე, გლახაკი, გინა მკვნელია.
მოლაშქრე, ვაჟარ, ხუცესი, ოსტატი, ბრძენ-მსიტყველია,
ათისაჲ თვითო მოგითხრა, რომელი რისაც მკნელია.
ჩიქელიც გინდა, იჭონე. ერთ-ერთს მოჰკიდე კელია!“ (წიგნი ა, 39).

გამოთქმულია, ჩვენი აზრით, სარწმუნო მოსაზრება, რომ „მიჯნურის“ ცალკე ხელობად გამოყოფის აზრი გურამიშვილს „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგმა შთააგონა“ (46, გვ. 222). მართლაც, არჩილ მეფე, რომელიც ამ შემთხვევაში დავითის ერთი ძირითადი წყარო უნდა იყოს, ხელობათა ჩამოთვლისას მიჯნურობას საერთოდ არ ახსენებს. მეორე მხრივ კი, „ვეფხისტყაოსნის“ იკითხება:

„რაცა ვისცა ბელმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს;
მეტმა მიწვიც მუშაობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;

კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,
არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს“ (11).

გურამიშვილის დამოკიდებულება რუსთველზე შაირის მდინარეებსა და რითმაშიც ჩანს. გურამიშვილისეული დაბალი შაირი ზოგჯერ თითქმის უცვლელად გაიმეორებს რუსთველის დაბალი შაირის რითმებს (81, გვ. 220).

გურამიშვილი:

„ამაზედ იყო მგლოვარე. ცრემლი ამისთვის წდოდა:
სამი კელმწიფე ზედი-ზედ მოკვდენო. — გული სტკიოდა;
თავისას. თავის ქვეყნისას უბედურობას ჩიოდა“ (წიგნი ა, 480).

რუსთველი:

„ზახილი მესმა. შევხედენ, მოყმე ამაყად ყიოდა.
შემოარბევდა ზღვის პირ-პირ, მას თურე წყლული სტკიოდა;
სრმლისა ნატესი დასერილა აქვს, სისხლი ჩამოსლიოდა,
მტერთა ექაღდა, წყრებოდა, იკონებოდა, ჩიოდა“ (596).

გურამიშვილის მიმართებაში რუსთველთან გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი გარემოება. „დავითიანის“ მთელი სიმბოლიკა, თვით პოეტის აზრით, რუსთველისეულ აზროვნების ხაზს მიჰყვება. საქმე ისაა, რომ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გურამიშვილს ვახტანგ მეექვსის კვალდაკვალ „ვეფხისტყაოსანი“ სიმბოლურ-ალეგორიულ ქმნილებად მიაჩნდა, მასში იგი იგავურ მეტყველებას ხედავდა. ანალოგიურ ხაზზე აგება დავითი საკუთარ შემოქმედებასაც. „დავითიანიც“, თვითონ ავტორის მითითებით, უპირატესად სიმბოლური ნაწარმოებია, იგავია. მაშასადამე, გურამიშვილი აზროვნების იმ მოდელს ავითარებს, რაც მისი აზრით, რუსთველმა შექმნა. დავუკვირდეთ პოეტის შეხედულებას რუსთველის პოეზიაზე და თავის საკუთარ ქნარზე; რაც „დავითიანის“ დასაწყის სტროფებში („ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“) ერთმანეთზე მიჯრით არის გამოთქმული:

„ამისთვის მე არ შევსძებნე. რაც დავრგევ იგავთ ხე ველად,
უფრო აღვილად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხვევლად“ — (3)
„ოდესაც ბრძენმან რიცორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,

ფესვ ღრმა-ყო. შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.
ოგზინთვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოიჩხეოდა“ (4).

ამგვარად, რუსთველის პოეზიის გავლენა დავით გურამიშვილის შემოქმედებაზე აშკარაა. მაგრამ ამასთან ერთად, ისიც უნდა ითქვას, რომ გურამიშვილი არ არის რუსთველის უბრალო მიმბაძველი. გურამიშვილის დამოკიდებულება რუსთველთან დიდი ხელოვანის მიმართებაა თავის დიდ წინამორბედთან. გურამიშვილთან დაძლეულია ის დიდი გავლენა რუსთველის პოეზიისა, რომელსაც შებოჭილი ჰქონდა მთელი ქართული პოეზია XVIII საუკუნემდე.

გურამიშვილი ახალი ეპოქის დიდი მწერალია. იგი ახალ სიტყვას ამბობს ქართული პოეტური კულტურის განვითარებაში. და ეს ახალი სიტყვა უკვე განსხვავებულია რუსთველის ხელოვნებისაგან.

დავით გურამიშვილის გამოსვლა რუსთველის პოეტური ჩარჩოდან პირველ რიგში გურამიშვილის ლექსში ჩანს. „დავითიანი“ უკვე აღარ არის მხოლოდ რუსთველური შაირით დაწერილი. გურამიშვილი მხარს უბამს თავისი ეპოქის მისწრაფებას, ეძიებს სიასლეს ქართულ ვერსიფიკაციაში. აგრძელებს სულხან-საბას, „ნარგიზოვანის“, ვახტანგ მეექვსეს, მამუკა ბარათაშვილის ხაზს. რუსთველისეულ მაღალ და დაბალ შაირს გვერდით ამოუყენებს ახალ პოეტურ საზომებს, მძლავრად იყენებს ხალხურ სასიმღერო პანგებს, ქართულ, რუსულ, უკრაინულ ფოლკლორს და საკუთარ სალექსო საზომებს სასიმღერო მოტივებზე აწყობს. იგი კმნის ახალ, მანამდე უცნობ საზომებსაც, რომელთაგან ზოგიერთი მათგანი ქართულ პოეზიაში დამკვიდრდება. ამით დავით გურამიშვილი დაასრულებს XVIII საუკუნის ხაზს ქართულ ვერსიფიკაციაში და საბოლოოდ დაუსვამს წერტილს რუსთველისეული ლექსის ბატონობას (იხ. 88, გვ. 11—13). გურამიშვილის ეს დიდი დამსახურება სწორად იქნა შენიშნული აკაკი წერეთლის მიერ. მან დავით გურამიშვილს უწოდა „პირველი მწერალი, რომელმაც... სა-

კუთარი გზით მოინდომა მსვლელობა“ და თავი დააღწია რუსთველის მონურ მიმბაძველობას (83, გვ. 87).

სიახლე დავით გურამიშვილის მხატვრული მეტყველებისა ტროპეაშიც ჩანს. გურამიშვილი აღარ მისდევს რუსთველის მეტაფორულ სტილს. მეტაფორის ადგილს „დავითიანში“ შედარება იკვრს. გურამიშვილთან საზოგადოდ ძლიერ შემცირებულია პოეტური სამკაულის როლი. ამით იგი მნიშვნელოვნად განსხვავდება „ვეფხისტყაოსნისაგან“. პოეტს თვითონ ჰქონდა გააზრებული თავისი პოეზიის ეს თავისებურება; „დავითიანის“ ზემოთ დამოწმებული სიტყვები ამ მხრივაც ყურადსაღებია:

„ამისთვის მე არ შევსძევ, რაც დაკრევე იგავთ ხე ველად,
უფრო ადვილად ადვილად ზედ ყრმანი დასარჩეველად“.

და ბოლოს, გურამიშვილისა და რუსთველის განსხვავება ყველაზე მეტად მსოფლმხედველობაში ჩანს. რუსთველი და გურამიშვილი ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ეპოქის დიდი მოაზროვნეები არიან. რუსთველი ასრულებს შუასაუკუნეების საქართველოში საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ხანგრძლივ პროცესს. მისი მსოფლმხედველობა ქრისტიანული აზროვნების განვითარების იმ ეტაპს შეესაბამება, როცა ამქვეყნიური, ადამიანური იდეალი დამოუკიდებელ ღირსებას შეიძენს; როცა ადამიანური, სამყაროსეული სილამაზე და მშვენიერება ესთეტიკური აზროვნების ცენტრში დადგება, როცა ადამიანის რეალური ყოფიერება მსოფლმხედველობრივ ფენოქენად იქცევა. ეს შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქაა. რუსთველაც ამ ახალი ეპოქის დიდი წარმომადგენელია. დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობა კი უშუალო გაგრძელებაა XVII—XVIII საუკუნეების ქართული ქრისტიანული აზროვნებისა. მეცამეტე საუკუნიდან დაწყებული ცნობილმა პოლიტიკურმა კატასტროფამ ჩამოაშორა საქართველო ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ევროპულ ხაზს, თავის თავში ჩაკეტა, საკუთარი მეობის გადარჩენაზე აოცნება. კაცობრიობის პროგრესს საუკუნეების განმავლობაში მოწყვეტილი აზროვნება XVII—XVIII საუკუნეებში თავიდან ახე-

დება ეროვნულ-ქრისტიანული კულტურის ძირებში, ზედავს მასში თავისთავადობას, სულის სიღრმემდე იმსკვალება ბიბლიური მრწამსის სიდიადით. გურამიშვილიც აგრძელებს თავისი ხალხის ლატერატურულ-ფილოსოფიური აზრის ამ პროცესს. იგი მისტიური ზედვით იცქირება ბიბლიური თემატიკის ძირებში, ოცნებობს სულის საუკუნო სასუფეველზე; ახალი ეპოქის თვალთ უცქერის ამ ძველ მოტივებსა და თემატიკას და მხატვრული სატყვის ახალი სიძლიერით აცოცხლებს ბიბლიურ ფენომენს.

არისტოტელე და რუსთველი

არისტოტელეს პოპულარობისა და საზოგადოებრივი აზრის განვითარებაზე მისი ფილოსოფიის გავლენის თვალსაზრისით ძნელია მოიძებნოს უფრო საინტერესო ეპოქა, ვიდრე გვიანდელი შუასაუკუნეები, კერძოდ XII—XIII საუკუნეები იყო. XIII საუკუნის განათლებული ევროპის თვალში არისტოტელე უპირველესი ავტორიტეტია. უფრო ადრე მან ეს დიდი სახელი, როგორც ცნობილია, არაბულ სამყაროში მოიპოვა. ამ თვალსაზრისით კი განსაკუთრებით იქცევა ყურადღებას XII საუკუნის დიდი არაბი ფილოსოფოსის ავეროესის ეპოქა.

როგორც ჩანს, XII—XIII საუკუნეებში არისტოტელეს აზვარი ავტორიტეტის ლოკალიზება დასავლეთ ევროპითა და არაბული სამყაროთი არ იქნება სწორი. არისტოტელე უდიდეს ავტორიტეტს მოიპოვებს აღმოსავლეთის ქრისტიანობაშიც, კერძოდ საქართველოში. გვიანდელი შუასაუკუნეების ქართული აზროვნების განვითარებაზე იგივე ფაქტორები ასდენდა გავლენას, რაც ამავე ეპოქის დასავლეთევროპული აზროვნების ფორმირებაზე. ეს იყო საუკუნეების მანძილზე ქართულ ენაზე სრული სახით თარგმნილი და გადაშუშავებული დიდი ბერძნულენოვანი პატრისტიკა, XI საუკუნის ბიზანტიური სქოლასტიკა, არაბული მეცნიერება და ფილოსოფია და ახალწარმოჩენილი ანტიკური ლიტერატურულ-ფილოსოფიური იდეალი. ქართულ ინტელექტუალურ სფეროში XII საუკუნიდან დაწყებული არისტოტელეს ავტორიტეტი იზრდება და ეს ავტორიტეტი დამყარებულია არა მხოლოდ ქრისტიანულ დოგმატიკაში გამოყენებულ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე, არამედ „ქეშმარიტი არისტოტელეს“, „ახალი არისტოტელეს“ აღმოჩენაზეც. აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ქრისტიანული დოგმატიკის ყველაზე დიდ სახელმძღვანელოდ მიჩნეული იოანე დამასკელის

„წყარო ცოდნისა“, რომელიც ფართოდ უღებდა დოგმატიკის კარს არისტოტელეს დიალექტიკას, X საუკუნიდან დაწყებული XII საუკუნემდე სამჯერ ითარგმნა ქართულ ენაზე. მეორე მხრივ კი XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე იოანე პეტრიწი ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნის საკუთრივ არისტოტელეს ორ რიტორიკულ-ლოგიურ ტრაქტატს: „ტოპიკა“—Τὰ τοπικά და „განმარტებათა შესახებ“—Περὶ ἐξηγητικῶν. არისტოტელე შემოდის ამავე პერიოდის ქართულ ენაზე როგორც წარმართული ნეოპლატონიზმის გზით, კერძოდ პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიური ელემენტების“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანით, ასევე არაბული არისტოტელიანელებით, კერძოდ ავეროესოს სრული სამედიცინო კურსის თავისუფალი გადაშუშავებით („წიგნი სააქიმოჲ“). არისტოტელეს უდიდესი ავტორიტეტი ამ პერიოდის ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრობათვის გამოიხატება, ერთი მხრივ, იმით, რომ იგი ქართულ ორიგინალურ ფილოსოფიაში უდიდეს ადგილს იჭერს (იოანე პეტრიწი), მეორე მხრივ, იმით, რომ იგი თამარ მეფის სამეფო კარზე XII საუკუნის დასასრულისათვის ქართველ მეხოტბეთა (შავთელი და ჩაბრუხაძე) მიერ უპარველესადაა აღიარებული როგორც საერო, ასევე საეკლესიო ავტორიტეტთა შორის.

არისტოტელეს ფილოსოფია გამხდარა ერთი არსებითი მსოფლმხედველობითი წყარო შოთა რუსთველისათვისაც. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, რუსთველის პოემაში შეინიშნება გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკის ახლებური, რენესანსული პოზიციით გადაწყვეტა. რუსთველის მსოფლმხედველობის ცენტრალურ საკითხებს სწორედ ის პრობლემები წარმოადგენს, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებში განვითარებულმა სკოლასტიკამ და არაბულმა არისტოტელიზმმა თანდათანობით მოიტანა. რუსთველი ამ პრობლემებს ადამიანური ლოგიკის, ამქვეყნიური სინამდვილის რეალობად მოაზრების, ადამიანურ გრძნობათა სამყაროს სიდიადის პრიმატით წყვეტს. ამ რთულ მსოფლმხედველობით პოზიციაზე მდგარი პოეტისათვის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბაზისს ძირითადად სამი სააზროვნო მიმართულება ქმნის: მაღალგანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგია (მეთორმეტე საუკუნის ქართული სასულიერო ლიტერატურა მოიცავდა ამ ეპოქის თითქმის მთელ ქრისტიანულ მწერლობას, მრავ-

რი

ვადგლის სხვადასხვა სტილით თარგმნილს, გადამუშავებულსა და გადააწერებულს ქართული ეროვნული თვალთახედვით), პლატონურ-ნეოპლატონური ფილოსოფია, რომელიც რუსთველთან მოდის უმთავრესად V საუკუნის ქრისტიანი მიხტიკოს-ნეოპლატონიკოსის ფსევდო დიონისე არეოპაგელის ნაწერებით, და არისტოტელეს ფილოსოფია, ანუ ის ფილოსოფია, რომელსაც გვიანდელი შუასაუკუნეები არისტოტელურს უწოდებდა. პოეტი არისტოტელეს არ ახსენებს, მაგრამ ის პრინციპი, რომელზე დაყრდნობითაც მოქმედებენ მისი პოემის გმირები, ის მსოფლმხედველობითი პოზიცია, რომელზედაც თვითონ დგას, ამოდის არისტოტელური პოზიციიდან, ანდა ტიპოლოგიურად უკავშირდება იმ შეხედულებებს, რომლებსაც დასავლეთ ევროპაში, და კერძოდ იტალიაში გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის არისტოტელიანელები ავითარებდნენ. ეს გარემოება უფრო საყურადღებო გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოეტი მოღვაწეობს XII—XIII საუკუნეების მიჯნაზე.

რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ ასახვა უპოვია არისტოტელეს მოძღვრებას სულის რაობაზე. არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, სული არ არის იგივე სხეული, მაგრამ არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად, სული სხეულის არსია (ἡ ἐν σῶμα), მისი განხორციელება ანუ დასრულებაა (ἡ ἐν τῷ λείψανῳ); სული არის სხეულის ფორმა (τὸ ἐν τῷ σώματι ὡς ἐν ᾧ). სულის არისტოტელესეულმა განმარტებამ შუასაუკუნეების მოაზროვნეთა ყურადღებაც მიიპყრო. იგი თავისებურად გამოვლინდა ბიზანტიურ პატრისტიკასა და სქოლასტიკაში. აქედან კი ქართულენოვან სასულიერო მწერლობაშიც გადმოვიდა, კერძოდ იოანე პეტრიწის თარგმანებით. სულის არისტოტელესეული დეფინიცია გაიზიარა არაბულმა არისტოტელიზმმა, კერძოდ ავიცენამ და ავეროესმა. გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეულ გააზრებას პირველად ალფრედ ინგლისელი დაეყრდნო. XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან იგი პოპულარული ხდება. სულის არისტოტელესეული განმარტება გაიზიარეს და საკუთარ კონცეფციებს მოარგეს თომა აკვინელმა, დუნს სკოტმა, მაისტერ ეკპარტმა. თავისი პოემის დასაწყისში პოეტი მიმართავს ღმერთს: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეკჳმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (2). არისტოტელესეული ფილოსოფიური

ტერმინოლოგიის გათვალისწინებით, რუსთველისეული მიმართვა ღმერთისადმი ამგვარად შეიძლება გადმოვცეთ: ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენი ყოველი სული. ამ მიმართვას კი პოეტი იქვე გადაზრდის ღმერთისადმი საკუთარი სულის ვედრებაში: „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა; მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა, ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა“ (2). ამგვარად, რუსთველი იცნობს სულის არისტოტელესეულ განსაზღვრებას, იმ თვალსაზრისს, რომელიც ევროპის თეოლოგიურ აზროვნებაში პოპულარული გახდა XIII საუკუნიდან. რა თქმა უნდა, ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს რუსთველმა უცვლელად შემოიტანა სულის არისტოტელესეული გაგება ქრისტიანულ თეოლოგიაში. რუსთველის მიერ სულის არისტოტელესეული დეფინიციაა მოხმობილი, ხოლო სულის შესახებ ზოგადი ქრისტიანული წარმოდგენა უცვლელადაა შენარჩუნებული. კერძოდ, რუსთველის აზრით, თანახმად ქრისტიანული მრწამსისა, ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, რაც ეწინააღმდეგება სულის არისტოტელესეულ კონცეფციას (89, გვ. 167—192).

„ვეფხისტყაოსანში“ ჩანს არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების სხვა დეტალებიც, რომლებიც შუა საუკუნეებში პოპულარული იყო და მეცნიერულ ცოდნად ითვლებოდა. რუსთველის პოემაში ასახულია ემპედოკლეს ფილოსოფიიდან მომდინარე და შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში დამკვიდრებული მოძღვრება ბუნების საგანთა ოთხი საწყისი ელემენტის შესახებ (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა). ამ შეხედულების დიდი პოპულარობა უპირატესად იმით იყო განპირობებული, რომ იგი ფართოდ გააშუქა არისტოტელემ. „ვეფხისტყაოსანში“ სიკვდილი გააზრებულია, როგორც სხეულის დაშლა სწორედ ამ ოთხი ელემენტისაგან, სულის მათგან განთავისუფლება და ამაღლება (სტრ. 1304) *.

რუსთველის პოემაში გამოვლენილია არისტოტელეს „მეტაფიზიკიდან“ მომდინარე და შუა საუკუნეებში უაღრესად პოპულარული კიდევ ერთი შეხედულება — მოძღვრება არსებობის მიზეზებზე. არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ ჩამოყალიბებულია მოძღ-

* უფრო ღაწვრილებით იხილეთ ქვემოთ გამოქვეყნებულ ნარკვევში: „შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები ვეფხისტყაოსანში“.

ვრება ყოველი არსების და საგნის კეშმარიტად არსებობის ოთხი მიზეზის შესახებ: მიზეზი მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი და დასრულებადი მიზეზი ანუ მიზანი. შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში ეს თეორია პოპულარულია მისი სახეშეცვლილი ფორმითაც. ამ მოდიფიცირებული თეორიის თანახმად, ზემოჩამოთვლილ ოთხ მიზეზს სათავეში უდგას მიზნობრივი ანუ დანიშნულებითი მიზეზი. რუსთველი, როგორც ჩანს, იცნობს მიზეზთა თეორიის ამ ორივე ნაირსახეობას. მის პოემაში იხსენიება მატერიალური მიზეზი („ნავთი“) და დანიშნულებითი მიზეზი („ვალი“) (სტრ. 148) და თანაც არა როგორც მხოლოდ მიზეზი თავისთავად, არამედ როგორც ყოველგვარი მიზეზი საზოგადოდ, ანუ როგორც სათავე მიზეზთა რიგისა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველი შუასაუკუნეების მეტაფიზიკურ წიაღსვლაში არ იჭრება. იგი სქოლასტიკის პოზიციიდან არ მოიხმობს ამ ტერმინოლოგიას. მის გამონათქვამში მხოლოდ ცოდნა ჩანს ამ შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკისა, რომელსაც იმ პერიოდში არისტოტელურ ფილოსოფიას უწოდებდნენ. სავა მხრივ. იგი თავისი ეპოქის, ახალი აზროვნების, რენესანსული სულისკვეთების პოეტად რჩება, რომელიც ადამიანს ყოველგვარ შესაძლებელ სქოლასტიკურ დეფინიციებზე მაღლა აყენებს *.

რუსთველის აზროვნების არისტოტელეს ფილოსოფიასა და გვიანდელი შუასაუკუნეების არისტოტელიზმთან მიმართების თვალსაზრისით კადევ უფრო მნიშვნელოვანია ეთიკის ძირითადი პრობლემების დასმა „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველისათვის, ისევე როგორც მოგვიანებით ევროპელი არისტოტელიანელებისათვის, ამქვეყნიური სრულქმნილების ეთიკური იდეალი ადამიანური ფილოსოფიის ცენტრში დგას. პოემის მიხედვით, ამქვეყნიური ყოფათავისთავადი ღირებულების მოვლენაა. ადამიანური სრულქმნილება არ არის გააზრებული როგორც მხოლოდ და მხოლოდ გზა იმქვეყნიურ სასუფეველში შესასვლელად, იგი თავისთავად არის იდეალი ამქვეყნიური ყოფისათვის. რუსთველის მიხედვით ეთიკური ქცევის ნორმები არ არის დამოკიდებული მომავლისადმი იმედსა თუ შიშზე.

* უფრო დაწვრილებით იხილეთ ნარკვევში: „შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები ვეფხისტყაოსანში“.

რუსთველა თეორიულადაც მოიაზრებს სრულქმნილი ადამიანის, იდეალური პიროვნების აუცილებელ სულიერ და ფიზიკურ ზნეობებს, ანუ, არისტოტელეს სიტყვებით, *ἀρετή-ს* და მისი პოემის იდეალურ პერსონაჟებს შეამკობს კიდევ ამ თვისებებით. რუსთველის მიერ დახასიათებულ ზნეობათა (სტრ. 23) დიდი უმრავლესობა ეთანხმება არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკაში“ ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ სრულქმნილებათა თაობაზე. რუსთველთან თავისებურებას ქმნის რაინდული ეთიკისათვის დამახასიათებელი ორიოდ სპეციფიკური თვისება. საერთოა რუსთველსა და არისტოტელეს შორის: სიბრძნე — *σοφία*, სიუხვე — *ἐλθαμένη ἀρετή*, სიმდიდრე — *πλεονεξία*, გონება — *σύνεσις*, ღათმობა — *ἐγκράτεια*, „მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა“ — *ἀνδρεία*, მოცალეობა — *σχιζή*. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის, რომ მოცალეობა — *σχιζή* რუსთველადაც არისტოტელეს მსგავსად, თავისუფალ და თვითკმარ შემეცნებით მოღვაწეობად ესმის და მას პიროვნების ფიზიკურ-ზნეობრივ სრულქმნილებათა შორის მიუჩენს ადგილს. (89, გვ. 295—306).

განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა ზნეობრივ-ფიზიკური სრულქმნილება პოემაში გახსნილი და გააზრებულია არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის გათვალისწინებით. არისტოტელეს ეთიკური მოძღვრების საფუძველში ძევს ე. წ. „საშუალის“ ცნობილი დოქტრინა. ფილოსოფოსის აზრით, ყოველგვარი მოქმედების, ზნეობრივი სრულქმნილების და სათნოების უმაღლესი ნორმა ყოველთვის არის საშუალო, რომელიც თავისუფალია ორი უკიდურესობისაგან — სიჭარბისა და უკმარისობისაგან. თითქმის ყველა საუკეთესო თვისება, ყოველი პრინციპული ქმედება რუსთველის პოემის გმირებისა ეფუძნება ამ თვალსაზრისს (89, გვ. 193—263).

პოემაში გაიდევალებული სიყვარული საშუალოა ორ უკიდურესობას — ღვთაებრივ სიყვარულსა და სიძვას შორის. პოეტის ამგვარი პოზიცია ჩანს არა მხოლოდ პოემის პერსონაჟთა მხატვრული სახეების ანალიზით, არამედ რუსთველისეულ სიყვარულის თეორიაშიც, რომელიც თეორიულადაა ჩამოყალიბებული „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში (სტრ. 20—22).

არისტოტელეს აზრით, სიუხვე არის საშუალო ორ უკიდურესო-

ბას — მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის. იგი უპირველესია ეთიკურ სრულჭმნილებათა რიგში და ხალხში ყველაზე დიდი პოპულარობით სარგებლობს. რუსთველის პოემაში სიუჟეტის თაობაზე ასახულია სწორედ ეს თვალთახედვა და მითითებულია ზემოდანახელებულ ორივე უკიდურესობაზე: „საბოძვარ-ხშირობასა“ და „სიძუნწეზე“ (სტრ. 61—62).

არისტოტელეს მტკიცებით, ინტელექტუალურ სრულჭმნილებათაშორის უპირველესი არის გონება. გონება, რუსთველის აზრითაც, მიჩნეულია ადამიანობის უმაღლეს, საუკეთესო გამოვლინებად.

არისტოტელეს აზრით, ყველაზე უფრო აუცილებელი ცხოვრებისათვის არის მეგობრობა. შემთხვევითი არ არის, რომ ფილოსოფოსი თავის ეთიკურ თხზულებათა რამდენიმე წიგნს სწორედ მეგობრობას უძღვნის. ის თვალსაზრისი, რომელიც მეგობრობაზე „ვეფხისტყაოსანში“ არის ჩამოყალიბებული, გვაუჩქრებანებს, რომ რუსთველი იცნობდა ბერძენი ფილოსოფოსის შესაბამის მოძღვრებას *.

არისტოტელემ შექმნა თავისებური მოდელი იდეალური პიროვნებისა, რომელსაც იგი დიდსულოვანს უწოდებს. „ვეფხისტყაოსნის“ ე. წ. იდეალური პერსონაჟები. თავიანთი ქცევით ხშირ შემთხვევაში პრინციპულად ემსგავსებიან არისტოტელესეული დიდსულოვანის სახეს.

რუსთველის პოემაში არისტოტელესეული ნაკადი შეინიშნება არა მხოლოდ ეთიკური კონცეფციების ცალკეული დეტალების მსგავსებაში, არამედ უფრო პრინციპულადაც: „ვეფხისტყაოსანში“ ეთიკის ძირითადი პრობლემები გააზრებულია არისტოტელეს ეთიკური იდეალის მიხედვით, სწორედ იმ იდეალის მიხედვით, რომელიც უაღრესად პოპულარული იყო გვიანდელი შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა ევროპის ქრისტიანულ აზროვნებაში: „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების მიხედვით, უმაღლესი სიკეთე, მსგავსად არისტოტელური ეთიკური კონცეფციისა, ბედნიერებაში მდგომარეობს და ამ ბედნიერების

* უფრო დაწვრილებით იხილეთ ქვემოთ გამოქვეყნებულ ნარკვევში: „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის.

შინაარსი არის ადამიანი და სიცოცხლე. პოემაში ქველმოქმედება, არისტოტელეს კვალობაზე, გააზრებულია როგორც საშუალება სიკეთის ანუ ბედნიერების მისაღწევად. ასე რომ, რუსთველის ვპირები იბრძვიან ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის, ზოლო გზა და საშუალება ამ ბედნიერების მისაღწევად მათ შიაჩნიათ ქველმოქმედებად და სათნოებად.

ამგვარად, არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაზე დაყრდნობით რუსთველს თავისებური გარდატეხა შეაქვს შუასაუკუნეების ტრადიციულ ეთიკურ იდეალში და ამ გზით მიისწრაფის იმ ტიპის აზროვნებისაკენ, რომელიც დასავლეთ ევროპაში რენესანსის ეპოქაში დამკვიდრდა.

ზემოთ თქმული არ უნდა იქნას გაგებული იმგვარად, თითქოს რუსთველი იყოს არისტოტელიანელი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, რუსთველისათვის არისტოტელური ნაკადი მხოლოდ ერთი წყაროა საკუთარი, ორიგინალური, ქართულ ეროვნულ ფესვებზე აღმოცენებული და ქრისტიანული აზროვნების წიაღში ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობითი პოზიციისა, რომელიც თავისთავად რუსთველას დროისათვის ახლებური სიტყვაა ქრისტიანული რელიგიურ-საზოგადოებრივი და ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზრის პროცესში.

ერთი ფსიქოლოგიური პასაჟი „მედგარისტიკოსანში“

(„მედგარად პირნი მოუქუშნა“)

ქართული სალიტერატურო ენის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მრავალ სიტყვას უცვლია თავისი ლექსიკური მნიშვნელობა და ზოგჯერ ძველის კონტრასტული გაგება შეუძენია. ასეთი სიტყვების ჯგუფს განეკუთვნება „მედგარი“. ბერძნული გამოთქმა: „Παρηρὲς δὲν λῆξαι ἄλλοις“ ოთხთავის უძველეს ქართულ თარგმანში ასეა გადმოცემული: „უკეთურო მონაო და მედგარო“ (მათე, 25, 26). აქ „მედგარი“ დღევანდელ „ზარმაცს“ ნიშნავს. სწორედ ესაა „მედგარის“ პირველი მნიშვნელობა, რადგანაც ეტიმოლოგიურად იგი „დგომა“ ზმნასთან უნდა იყოს დაკავშირებული და უნდა ნიშნავდეს „მდგომარეს“, ე. ი. „გაუნძრეველს“ ანუ „მცონარეს“, „ზარმაცს“ (მე-დგ-არ-ი; დგ-ომ-ა). მაგრამ ძველ ქართულ ტექსტებში ეს სიტყვა ყოველთვის არ არის გაგებული როგორც „ზარმაცი“. ეს შენიშნა ა. შანიძემ, როდესაც გიორგი მთაწმიდლის ენას სწავლობდა. იგი „იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ტექსტზე დართულ ლექსიკონში წერს: „ძველად „მედგარ“ საზოგადოდ ზარმაცს ნიშნავდა („მაგულაჲ კინკელისა და ჰბაძავდ, ჰოი მედგარო“: სახისმ., 15), მაგრამ აქ ეს სიტყვა მონაზონზეა ნათქვამი, რომელმაც ეფთვიმეს მოკვლა განიზრახა და ორი მისი მოწაფე დაიხუტება: ხოლო მედგარმან მან აღიარა მტერისმიერი აღძრვამ თვისი 105,3 ბ. („მედგარა“ — საძაგელი?)“ (75, გვ. 113). მართლაც, ამ კონტექსტში „მედგარი“ აშკარად „ბოროტს“ ნიშნავს. უფრო ზუსტი იქნება, თუ მას განემარტავთ როგორც „მზაკვარს“*.

* ძველი ქართული ტექსტების გამოქვეყნებისას „მედგარს“ კონტექსტის მიხედვით „მზაკვრად“ და, შესაბამისად, „მედგრობას“ „მზაკვრობად“, „მოტყუებად“ ან „ვერაგობად“ განმარტავდნენ ს. ყაუხჩიშვილი (69, გვ. 443; 70, გვ. 574), ი. ლოლაშვილი (78, გვ. 542).

მედგარ-სიტყვის შესახებ სპეციალური წერილი დაბეჭდა მ. კახაძემ (36). იგი აზუსტებს ამ სიტყვის ორ ძირითად მნიშვნელობას (1. ზარმაცი; მცონარი და 2. მამაცი, მხნე), ხოლო „მედგარის“ „მზაკვრად“ გაგებას სადავოდ ხდის.

ასე ესმოდა ეს სიტყვა სულხან-საბა ორბელიანს: „მედგარი (25, 26 მათე) მცონარი და მოუძღურებული; მედგარი ითქმის მარადის ძვირისა დამმარხველი გულთა შინა აღუტოცელად; მედგარი მსოფლიოთა ენითა მზაკვარად ითქმის, რომელმან კერკითა დააკვეთის მორკინალი თვისი მიწასა ზედა ძლიერად“ (51, გვ. 463). ზაკვა კი ძველდაც ისე ესმოდათ, როგორც დღეს. სულხან-საბა წერს: „ზაკუა (14,5 ფსალ.) არს პირით სიყვარულსა იჩემებდეს და გულითა ბოროტი დაიმარხოს. მზაკვარი ეშმაკი არს“ (51, გვ. 279). ხალხურ ენაში „მედგარი“ სწორედ „მზაკვარის“ მნიშვნელობით იხმარებოდა XI საუკუნეშიც. ამაზე ნათლად მიუთითებს ეფრემ მცირის ერთი უაღრესად საყურადღებო მინაწერი, რომელიც შემოუნახავს ბასილ დიდის „სამოღვაწეო წიგნის“ ეფრემსწვლელ თარგმანს. ბასილი ერთ ადგილას იმოწმებს სახარების სიტყვებს; Παν ηρξ̅ θ̅ε̅ου̅ κα̅ι̅ θ̅̅ου̅ ηρξ̅ (177, სვ. 1012); ამ ადგილს ეფრემი ასე თარგმნის: „მონაო ბოროტო და მედგარო“, ხოლო აწაზე ურთავს სქოლიოს: „შეისწავე, რამეთუ სახელსა ამას მედგარისასა ორი სახე აქუს: წიგნურად მცონარსა უკმობს მედგარად, ხოლო სოფლურად მზაკუვარსა პრქვან მედგარი თვთ ქართულსა ენასა ზედა“ (67, ფრ. 40; 66, ფრ. 55; 110, გვ. 165). ეფრემი ამ სიტყვას სხვა ადგილასაც განმარტავს: „შეისწავე, რამეთუ ამას ადგილსა სახარებისასა, ვითარმედ: „მონაო ბოროტო და მედგარო“. მცონარებისა წილ თქუმულ არს მედგრობაჲ. დაღათუ რომელთამე ადგილთა მედგარი მზაკვარად გულისკმა იყოფების; უფროჲსლა ლიტონსა საუბარსა შინა“ (67, ფრ. 71). როგორც ჩანს, ეფრემს ქართულ მწერლობაში ეგულება ადგილები („რომელთამე ადგილთა“), სადაც „მედგარი“ „მზაკვარს“ ნიშნავს. შესაძლებელია, აქ იგი გიორგი მთაწმიდლის ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტსაც გულისხმობდეს. მაგრამ ეფრემის ამ მინაწერებში ჩვენი სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის უტყუარი და უაღრესად საინტერესო ის არის, რომ XI საუკუნეში ქართულ ხალხურ ენაში „მედგარი“ ესმოდათ როგორც „მზაკვარი“. ამ სიტყვის გაგებაში შეუსაბამობა ცოცხალ სალაპარაკო ენასა და სახარების ძველ ქართულს შორის იმდენად

საგრძნობი უნდა ყოფილიყო, რომ, გარდა ეფრემისა, სხვა ქართველ მწერლებსაც ოთხთავის აღნიშნული ადგილის მოყვანისას უბედობდათ მითითება ამ სიტყვის მნიშვნელობაზე. იმავე „სამოღვაწეო წიგნის“ მეორე ქართულ თარგმანში ზემოთ მოყვანილი ადგილების თარგმნისას უცნობი ქართველი მთარგმნელი იძულებულია ქართული სახარების სიტყვა მედგარი დატოვოს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა განმარტოს. ამიტომაც, „სამოღვაწეო წიგნის“ ამ რედაქციაში ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტებს ასეთი სახე მიუღიათ: „ბოროტო მონაო და მედგარო, ესე იგი არს მცონარეო“ (65, ფრ. 72); „ბოროტო მონაო და მედგარო, რომელ არს მცონარო“ (65, ფრ. 111).

ამრიგად, ეფრემის სქოლიოებიდან და ჩვენს მიერ ჩატარებული მოკლე ექსკურსიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ძველ ქართულ ხალხურ მეტყველებაში სიტყვა მედგარი ნიშნავდა „მზაკვარს“.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში სახარებამ დააკანონა თავისი ენა; ამიტომაც „მზაკვარის“ მნიშვნელობით სიტყვა მედგარი, უფრო ინტენსიურად შეიძლებოდა საერო ხასიათის ძეგლებში შესულიყო. მართლაც, „მედგარი“ აშკარად „მზაკვარს“ უნდა ნიშნავდეს „მატიანე ქართლისაში“:

„ვითარ წარცდეს ამას შინა ჟამნი რაოდენნიმე, იწყეს კუალად მედგრობად ზაკულებით, ვითარცა არს ჩვეულება ქართლისა აზნაურთა“ (69, გვ. 274), ასევე ლეონტი მროველთან:

ფარსმანს „სძულდა მირდატ მესისხლეობისა და მედგრობისა მისისათჳს“ (69, გვ. 51). ასევე უნდა იყოს არჩილთანაც („ლექსნი ასეულნი“)

„შურნან დააბრმნა გონება, ესევითარად იზილეთ.

რანომ ნათელ არს მნათობნი, კვენათგან ზე აიხილეთ.

იმათი დამზადებელი შერიოთ არც თუ იზილეთ.

ეა ჰურიათა მედგართა; მე მითქვაჲს, თქვენ განეშხილეთ“

(4, გვ. 85)

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა მედგარის ინტერპრეტაციისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამ სიტყვას, გარდა ზემოთ მოყვანი-

ლა ორი მნიშვნელობისა (მცონარი და მზაკვარი), უნდა ჰქონოდა კიდევ მესამე, თანამედროვე ქართულ ენაში დამკვიდრებული გაგება (ძლიერი, უძრევი). ეს მნიშვნელობა თავისთავად უნდა მომდინარეობდეს „მედგარის“ „მზაკვარად“ გადააზრებიდან. აქედან „მედგარი“ უნდა იძენდეს „გულმოდგინედ მებრძოლის“, „ხერხით მორკინალის“ მნიშვნელობასაც („რომელმან კერკითა დააკუჭთის მორკინალი თვისი მიწასა ზედა ძლიერად“ — საბა). რუსთველის დროს უკვე ცნობილი უნდა ყოფილიყო ამ სიტყვის ასეთი გაგება. ამას გვაუიქრებანებს მისი დამოწმება ე. წ. „აბდულმესიანში“:

„დრო შამიგდო: დროშა მოიგდო, მტერნი დაცოცნის აოხრებითა,
ბუკ-ტაბლაგობით საარაკობით მედგრად იბრძოლის
გამწყაზრებითა“ (75,1—2).

აქ „მედგრად“ უკვე ნიშნავს „ძლიერად“, „სასტიკად“, „გულმოდგინედ“.

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „მედგარი“ სამ ადგილას იკითხება. ამათგან ორჯერ ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხის დახოცვის ეპიზოდში:

„პირველ ამოდ ილაღობეს, მერმე მედგრად წაიკიდნეს:
თვითო ტოტი ერთმანერტსა ჰკრეს. სიკვდილსა არ დაჰრიდნეს; —
გამოჰრიდნა ვეფხმან გული. — დედათა-მცა გამოჰრიდნეს! —
ლომი მედგრად გაეკიდა, იგი ვერვინ დაამუილნეს (910).

მოყვანილი სტროფის პირველ სტრიქონში „მედგრად“ უნდა ნიშნავდეს „სასტიკად“, „ძლიერად“. მაგრამ მეოთხე სტრიქონში მისი მნიშვნელობა ორგვარად შეგვიძლია გავიგოთ: 1. შესაძლებელია, ლომი ვეფხს სასტიკად, გაბრაზებით გაეკიდა, მითუმეტეს, რომ „იგი ვერვინ დაამუილნეს“. 2. მაგრამ, თანახმად კონტექსტისა, უფრო სავარაუდებელია, ლომი იყოს გაბოროტებული, ბოროტი განზრახვის გულში მატარებელი; რადგანაც ლომის „მედგრად გაკიდების“ დამნაშაველ ტარიელს მისთვის მკაცრი განაჩენი გამოუტანია (მხოლოდ გაბრაზებულ ლომს არ შეშვენოდა ასეთი სასჯელი):

„ლომსა დაუფგმე ნაქმარი, ვარქვი „არა სარ ცნობასა.
 შენ საყვარელსა რად აწყენ? თუ მაგა ნაძაცობასა!“
 ხრმალ-გამოწედილი გავუსე, მივეც ლახვართა სობასა,
 თავსა გარდაექარ, მო-ცა-ვკალ დაქსენ სოფლსა თმობასა“ (911).

მესამე ადგილას რუსთველთან სიტყვა მედგარი, წინააღმდეგ სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული აზრისა, აშკარად „მზაკვარს“ უნდა ნიშნავდეს. აი, ეს ადგილიც: ასმათი ტარიელს უყვება ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვის ამბავს: ვილაც უღმერთოშ უთხრა ნესტანის მამიდა დავარს, რომ მეფემ მოწხდარი აშპის გამო შენი მოკვლა გადაწყვიტა და დაიფიცა კიდეცო. გაგიჟებამდე მისული დავარი ნესტან-დარეჯანთან შეიკრა. მან უშვერი სიტყვებით გალანძლა ნესტანი, შემდეგ კი

„ხელი მიჰყო, წამოზიღნა, თჳანი გრძელნი დაუფეშნა,
 დააღება, დააღურჯა. მე დ გ რ ა დ პირნი მოიქუშნა.
 მან პასუსი ვერა გასცა, ოდენ სულთქვნა, ოდენ უშნა.
 ქალმან შავჳან ვერა არგო. ვერცა წყლულნი დაუშეშნა“.

„რა დავარ გაძლა ცემითა, მისითა დაღურჯებითა,
 წამოდგნეს ორნი მონანი. პირითა მით ქაჯებითა.
 მათ კოდობანი მოჰქონდა. ეუბნეს არ აყებითა.
 მას შიგან ჩასვენს იგრ ნზე, ჰგავს, იქმნა დაჩაჯებითა“ (552, 563).

დავარმა უბრძანა მონებს ნესტანის გადაკარგვა. თვითონ კი „დანა დაიცა, მო-ცა-კვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა“ (585).

ამ კონტექსტში სიტყვას „მედგარი“ („პირნი მედგრად მოიქუშნა“) მეცნიერები, დაწყებული თეიმურაზ ბაგრატიონიდან, განმარტავდნენ როგორც სასტიკს, მკაცრს, მრისხანეს; „მ ე დ გ რ ა დ მ ო ი ქ უ შ ა — პირი განძვინებულს სახედ შეეცვალა“ (თეიმურაზ ბაგრატიონი, 5, გვ. 64). „მ ე დ გ ა რ ი — მცონარი და მზაკუარი (მატ. 26 26), лешивый, გაანჩხლებული (ვეფხისტ. 571, 899; შავთ. 75). разъяренный, нейстовый“ (ნ. ჩუბინაშვილი 80, გვ. 274) *. „მედგარი — 579, 2 თავგამოდებული, თავგაპეტებული;

* როდესაც ნ. ჩუბინაშვილი „მედგარის“ მნიშვნელობად „მზაკვარსაც“ ასახელებს, იგი აშკარად სულხან-საბას ეყრდნობა, მაგრამ მისთვის ნათელი არ არის ამ მნიშვნელობის არსი. ამიტომაც, რომ მას ჰგონია, თითქოს „მედგარი“, გარდა „მცონარისა“, „მზაკვარის“ მნიშვნელობითაცაა გაგებელი სახარე-

მედგრად 579, 2; 909, 1 და 4 თავგამეტებით, სასტიკად, მრისხანედ, მკაცრად; შეად. 579, 2" (იუსტ. აბულაძე) (58, გვ. 363). მედგრად — 579, 2; 909, 1 ძლიერად, სასტიკად" (ა. შა-ნაძე) (60, გვ. 368). ძირითადად ასევეა განმარტებული სიტყვა მედგარი „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემებზე დართულ სხვა ლექსი-კონებშიც, ოღონდ ბროსეს, ფალავანდიშვილისა და ჩუბინაშვილის გამოცემაში (1841 წ.) „მედგრად“ ახსნილია, როგორც „საშინლად, ცუდად, ავად“. ეს განმარტება ყველაზე მეტადაა დაშორებული სხვა გამოცემების განსაზღვრებებისაგან. რომ ამ კონტექსტში „მედგრად“ არ ნიშნავს „მკაცრად“, „სასტიკად“, სავსებით სწო-რად იგრძნო ვ. ნოზაძემ. იგი წერს: „აღნიშნულ ლექსში სიტყვა მედგარი არის ბოროტი, გაცოფებული“ (48, გვ. 27). მაგრამ მისი გაგებითაც ამ სტროფის შინაარსი მაინც უცვლელი დარჩა. იგი იქვე აგრძელებს: „დავარმა ნესტანს სცემა გაბოროტებით, გაცო-ფებულად და თავისი პირნი მოიქუშნა ანუ მწყრალი, მრისხანე გაუხდაო“. ასეთი გაგებით ტაეპი ამგვარად უნდა წავიკითხოთ; „დაალება, დააღურჯა მედგრად, პირნი მოიქუშნა“, ე. ი. ვ. ნოზაძე სიტყვას „მედგრად“ უკავშირებს „დააღურჯა“ ზმნას. ასეთი გაგე-ბა კი არ არის სწორი, რადგანაც აქ ეს სიტყვა „მოიქუშა“ ზმნის სინტაქსური წყვილია*.

„ვეფხისტყაოსნის“ მთარგმნელებიდან ზოგი გამოთქმას „მედგ-

ბაში (მათ. 25, 26). და „მედგარის“ ეს ორივე მნიშვნელობა მას ესმის, რო-გორც *ленивый*.

* განსაზღვრელი კონტექსტის „მედგარის“ „ბოროტად“ განმარტებისას ვ. ნოზაძე, როგორც თვითონ მიუთითებს, ეყრდნობა სულხან-საბას. ვ. ნოზაძე ფიქრობს, საბასთან „მედგარს“ სამი მნიშვნელობა აქვსო (მცონარი, ბოროტი და მზავარი); „ბოროტს“ ნიშნავს საბასეული განმარტება — „მედგარი ითქმის მა-რალის ძვირისა დამმარხველი გულთა შინა აღუვოცელად“, და სწორედ იგი მოესადგება „ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა მედგარსო. მართალია „ბოროტი“ „მზავართან“ გარკვეულად ახლოს დგას, მაგრამ საბას ეს გაგება გულისხმობს ნაიბს „მზავარს“ და არა „ბოროტს“, რადგანაც, საბას აზრით, „ბოროტი“ არის „ავის მოქმედი და ავი“, ხოლო ამ გაგებაში ლაპარაკია არა ავის მოქ-მედებაზე, არამედ ძვირის გულთა შინა აღუვოცელად დამმარხვა-ზე. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ „ზაკვა“ საბას გაგებით, „არს პირით სიყვა-რულსა ირემბდეს და გულთა ბოროტი დაიმარხოს“. „მედგარის“ საბასეული განსაზღვრება მთლიანად შედის „ზაკვის“ გაგებაში. „მზავარს“ კი,

რად პირნი მოიქუშნა“ თარგმნის ისე, როგორც გაგებულა სპეციალურ ლიტერატურაში, მაგრამ მაინც ზორდება დედანს და კონტექსტთან მიახლოვებას ცდილობს: „Беспомядно избивала, став лицом, как ночь темна,“ (პეტრენკო); „Битая досками, нещадно, взор ее был мрачно-сух“ (ნუცუბიძე); „Tritt mit Füßen, haut mit Fäusten, finstern Blicks und toll zorfahren“ (პუპერტი). ზოგი მთარგმნელი კი ამ სიტყვებს მთლიანად ტოვებს (არ თარგმნის). მაგალითად: გიორგი ცაგარელი, ბალმონტი, ზაბოლოცკი და არტურ ლაისტი.

ამ კონტექსტში სიტყვა მედგარის არსებული გაგება არ არის სწორი. ასეთი გაგება სადავო ტაეპის გამოთქმას აძლევს შემდეგ აზრს: („დავარის) გამომეტყველება გაძდა მკაცრი, გაბრაზებული“, რაც ნიშნავს: „(დავარი) გაბრაზდა“. მოყვანილ ნაწყვეტში მოვლენათა განვითარება კი ასეთ სახეს მიიღებს: დავარი უშვერა სიტყვებით ლანძღავს და აგინებს ნესტანს, იგი სცემს მას და შემდეგ გაბრაზდება. ეს უკვე სავსებით მოულოდნელია. ჯერ ერთი, ყოველად შეუძლებელია, რომ დავარი მას შემდეგ გაბრაზებულიყო როდესაც უკვე, რუსთველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გაძდა ნესტანის ლანძღვა-გინებით და ცემა-დალურჯებით. მეორეც, განა დავარი მაშინ არ იყო გაბრაზებული, მკაცრი და სასტიკი, როდესაც უშვერად ლანძღავდა და სცემდა ნესტან-დარეჯანს? რა საჭირო იყო ტარიელისათვის მისი სატრფოს ლანძღვა-გინების, ცემისა და დალურჯების ამბის გაგების შემდეგ (და თათქოს ამ ამბის ფინალშიც) იმის მოსმენა, რომ დავარმა გაბრაზებული (მკაცრი...) სახე მიიღო? ანდა თავისი პატრონის და უპყირფასესა ადამიანის ნეს-

ვ. ნოზაძის აზრით, გულისხმობს საბას შემდეგი მითითება: „მედგარი მსოფლიოთა ვნითა მზაკვარად ითქმის. რომელმან ჯერჯიოთა დაკვეთის მორკინალი თვისი მიწასა ზედა ძლიერად“. სანამდვილეში საბა ამ გამოთქმაში იძლევა „მედგარის“ ხალხში გავრცელებულ კონკრეტულ გაგებას. ე. ი. ხალხი მედგარს უწოდებდა ისეთ ადამიანს, რომელიც მზაკვრობით ან ეშმაკობით („კეთილთა“) ამარცხებდა თავის მორკინალს: სხვაგვარად: მოჭიდავეს, რომელსაც მედგარს უწოდებდნენ, ორი ნიშანი ახასიათებდა: 1. იყო მზაკვარი (ბერძენად, ეშმაკურად იბოძოდა) და 2. იყო უდრეკი. ძლიერი (სასტიკად ამარცხებდა თავის მოწინააღმდეგეს). ამ ორ ნიშანში ჩანს „მედგარის“ ორი მნიშვნელობა: 1. მზაკვარი, 2. უდრეკი. ეს ცნობა, როგორც ერთმანეთთან დაკავშირება ამ ორი მნიშვნელობისა, უაღრესად საინტერესოა.

ტან-დარეჯანის უზომოდ ცემის მნახველ ასმათს სად ეცალა იმი-
ნათვას, რომ დავარის გაბრაზებული თუ სასტიკი სახე შეემჩნია?
თუ ასმათი დავარის სახეს, მის გაბრაზებულობას აკვირდებოდა,
რატომ არ შენიშნა იგი მაშინ, როდესაც დავარი ნესტანის სალანძ-
ღავად და საცემრად მოვიდა?

„ვეფხისტყაოსნის“ მთარგმნელებიც გარკვევით ხედავენ, რომ
ასეთი გაგებით რუსთველთან ეს ფრაზა თითქოს ზედმეტი ჩანს.
ამიტომაც ერთნი სრულიად არ თარგმნიან მას, მეორენი ასწორე-
ბენ და ცდილობენ მისცენ ისეთი შინაარსი, რომელიც უფრო დამა-
ჯერებლად ასახავს დავარის სახეს ამ მომენტში.

გამოთქმა — „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ ამ ეპიზოდში აუცილე-
ბელი, კანონზომიერი და რუსთველის მართალი პოეტური სიტყვის
ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია. მაგრამ აქ იგი ნიშნავს არა „მკაც-
რად შეიკრა პირი“, არამედ იმას, რომ დავარის სახემ მზაკვრული
გამომეტყველება მიიღო („დავარმა მზაკვრულად მოიღუშა პირი“).
დავარი გაქდა ნესტანის ლანძღვა-გინებით და ცემით, ჩაქრა მის
სახეზე ის სიბრაზე და გამძვინვარება, სისასტიკე და სიმკაცრე, რაც
აქამდე იყო და მისი სახის გამომეტყველებამ უკვე გააცხადა ის
ცხერი განზრახვა და განაჩენი, რაც მან ნესტანს გამოუტანა, ე. ი.
დავარმა ნესტანის გინებისა და ცემის შემდეგ სახე მზაკვრულად
მოიკმუხნა. ასმათის ნაამბობში ეს აღგილი არის, ერთი მხრივ, და-
სასრული ამბის ერთი მონაკვეთისა (გამძვინვარებული დავარის
მიერ ნესტანის ლანძღვა-გინება და ცემა) და, მეორე მხრივ, დასაწ-
ყისი ამბის მეორე მონაკვეთისა (დავარის გადაწყვეტილების თა-
ნახმად, ნესტანის გადაკარგვა). მოყვანილ კონტექსტში ლიტყვა მედ-
გრის სწორ გაგებას სინათლე შეაქვს რუსთველის მაღალი პოეტუ-
რი ხელოვნების დამადასტურებელ ამ ფსიქოლოგიურ პასაჟში.

1. „ვეფხისტყაოსნის“ არაერთი ეპიზოდი ამჟღავნებს ავტორის
მიერ ფსიქოლოგიურ დეტალებში ზუსტად ორიენტირებას. ერთ-
ერთი მათგანი სწორედ განსაზღვრული სტროფია. გამძვინვარებუ-
ლი ადამიანის სიბრაზისა და სიბოროტის გამომჟღავნებას თავისი
კანონზომიერება გააჩნია. დავარი ჯერ ლანძღავს და აგინებს ნეს-
ტანს, შემდეგ მისი მძვინვარება კიდევ უფრო იზრდება: „ხელი მიჰ-
ყო, წამოზოდნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა, დაალება, დაალურ-
ჯა“. სიბრაზე, რომელსაც გამოხატავდა დავარის სახე და მთელი

მისი მოქმედება, ამოიწურა ნესტანის არაადამიანური ცემით. ამას აშკარად მიუთითებს თვითონ რუსთველი: „რა დავარ გაძლავ ცემითა, მისითა დაღურჯებითა“. შეუძლებელია ამის შემდეგ მის სახეზე გამოიხატოს სიბრაზე, სიმხეცე, სისასტიკე და სიმკაცრე. ახლა მჭვინვარება ადგილს უთმობს დავარის გულში დამარხულ სიბოროტეს, ამოქმედდება დავარის ეშმაკური გონება, იგი ახლა ფიქრობს აასრულოს თავისი ბოროტი წადილი: „ვისგან მოვკვდე, ვისთვის მოვკვდე, მიიხვედროს იგი ვერ მან“ (579). ახლა დავარს საიმედო მჭვინვარე და სიმკაცრე აღარ ატყვია, მათი ადგილი უკვე მზაკვრულ გამოხედვას დაუკავებია. ბოროტმა გულისთქმამ მზაკვრული იერი მისცა დავარის სახეს და ამ მზაკვრულ გამოხედვაში ისე ნათლად გამოჩნდა დავარის საშინელი გადაწყვეტილება, რომ მან მიიპყრო ასმათის ყურადღება.

2. პოეტური ასახვა „ვეფხისტყაოსანში“ მრავალი ნიუანსის შემცველია. ამ ეპიზოდში ამბის პოეტურ გადმოცემას თავისი სპეციფიკური იერი აქვს. ასმათი უამბობს ტარიელს ნესტანის გადაკარგვის ამბავს. იგი ყველა მხოლოდ იმას, რაც მან დაინახა და გაიგონა. ამბის გადმოცემის სპეციფიკური ფორმა რუსთველს არ აძლევს საშუალებას თქვას ის, თუ რას ფიქრობდა დავარი, ან რა სურდა მას. დავარას პირით გამომჟღავნება ნესტანის გადაკარგვის გადაწყვეტილებისა კი მხატვრულ მიმზიდველობას დაუკარგავდა დეტალურად აღწერილ ნესტანის გატაცების სურათს. ვფიქრობთ, ესეცაა ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ პოეტა ასმათს დავარის გამომეტყველებაში ამოაკითხვინებს ამ საშინელ განაჩენს. ასმათი, უამბობს რა ტარიელს ამ საბედისწერო ამბავს, ერთი წუთითაც არ აშორებს თვალს ნესტან-დარეჯანს, მას მაშინაც კი არ გადაუტანია ტარიელის ყურადღება დავარზე, როდესაც იგი ნესტანის ოთახში შემოვიდა. იგი უცქერის ნესტანს, დავარის სიტყვები კი მხოლოდ ესმის:

„პატრონი ჩემი აგრევე იყო. წამოსვე შენ ოდეს;

შენეულივე რიდენი ებურნეს. ტუოფად ჰშვენოღეს.

დავარ მოსტჰმიდა სიტყვითა. რომელნი არა მსმენოღეს;

„ბოზო, შე ბოზო. რად მოჰკალ? ვეკვ, შენცა არა გლჷნოღეს!“ (577)

ასმათი მხოლოდ მაშინ ხედავს დავარის მოქმედებას, როდესაც იგი უშუალოდ ნესტანს ეხება, როდესაც მას სცემს. მაგრამ უცებ

ასმათის ყურადღება მიიპყრო იმ შემზარავმა მზაკვრულმა გამომეტყველებამ, რომელიც თვალნათლივ გადმოსცემდა დავარის ბოროტ გულისტკმას. ამის შემდეგ კი შეშფოთებული ასმათი, რომელიც ეძებს ნესტანის ხსნას, ყველაფერს ხედავს. ხედავს, თუ როგორ წამოდგნენ ქაჯთა მსგავსი მონები, როგორ მოიღეს კიდობანი და როგორ ჩასვეს მასში „იგი მზე“.

3. რუსთველის მეტყველება ყოველთვის ზუსტია და ნათელი... მოყვანილ მონაკვეთში სიტყვებს „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ უშუალოდ მოსდევს შემდეგი სტრიქონები:

„მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქვნა, ოდენ უშნა,
ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა“.

ეს მიმდევრობა მიუთითებს, რომ ნესტანმა პასუხი ვერ გასცა იმაზე, რომ დავარმა „მედგრად პირნი მოიქუშნა“. სხვაგვარად წარმოუდგენელიცაა: რა თქმა უნდა, რუსთველი არ გულისხმობდა იმას, რომ ნესტანმა ვერ უპასუხა ცემასა და გინებას. დავარის მზაკვრულობის გამომჟღავნებამ უკიდურესად შეაშფოთა ნესტანი და ასმათი. სწორედ ახლა იყო საჭირო ნესტანის პასუხი, მაგრამ „მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქვნა, ოდენ უშნა“; სწორედ ახლა იყო საჭირო ასმათის დახმარება, მაგრამ „ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა“. მართლაც, სხვაგან ხომ არსად არ ჩანს, რომ ნესტანი და ასმათი შეაძრწუნა დავარის გადაწყვეტილებამ, რომ მათ უნდოდათ, მაგრამ არ შეეძლოთ ამ საშინელი განაჩენის შეცვლა. ნესტანის გატაცების სცენაში სხვაგან არსად არ ჩანს ასმათის შეშფოთება, წინააღმდეგობა, ან, თუნდაც, სურვილი წინააღმდეგობისა დავარის მზაკვრული გადაწყვეტილებებისადმი. სხვაგან არსად არაფერს ეუბნება ასმათი ტარიელს, რომ დავარის ამ გადაწყვეტილების საწინააღმდეგოდ ნესტანს არაფრის გაკეთება აღარ შეეძლო. თქმა იმისა, რომ დავარმა „მედგრად“ მოიქუშნა პირნი, არის სიმბოლური მოთქმები იმაზე, რომ ნესტანისა და ასმათისათვის ნათელი გახდა დავარის მზაკვრული განზრახვა.

რუსთველი მომდევნო სტროფში ნათლად განმარტავს, რომ სიტყვებში „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ იგულისხმება დავარის მზაკვრული გულისნადების გამომჟღავნება, რომლის აღსასრულებლად-

დაც მონებმა კილობანი მოიღეს და შიგ ჩასვეს „იგი მზე“. ამას ნათლად მოწმობს ამ ორ სტროფში გადმოცემული ამბების პარალელურად ერთმანეთთან შედარება, დავუკვირდეთ:

„ხელი მიჰყო, წამოზიდნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა,
დაალება, დააღუოჯა, მედგარად პირნი მოიქცუნა...“
„რა დავარ გაძლა ცემითა, მისითა დაღუოჯებითა,
წამოღგნეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა,
მათ კილობანი მოჰქონლა, ეუბნეს არ აჯებითა.
მას შიგან ჩასვეს იგი მზე, ჰგავს იქმნა დარაჯებითა“.

ამგვარად, თანახმად ჩვენს მიერ ჩატარებული მოკლე ექსკურსისა, სიტყვა მედგარი ხალხურ მეტყველებაში XI საუკუნეშიც (ტეფრემ მცირის დროსაც) და XVII—XVIII საუკუნეებშიც (სულხან-საბას დროსაც) ნიშნავს „მზაკვარს“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტში ეს სიტყვა ნახმარია სწორედ ამ გაგებით. აქედან გამომდინარე, „ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველ საზოგადოებას XII—XVIII საუკუნეებში ამ ადგილას სიტყვა მედგარი „მზაკვარის“ მნიშვნელობით უნდა გაეგო. ჩვენი ვარაუდის შემოწმების საშუალებას იძლევა ვახტანგ მეფის „თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა“. ვახტანგი ამ სტროფის განმარტებისას წერს: „მედგარი—გუნებიდამ რომ კაცის ძვირი კაცმა არ ამოიღოს, სანამდი ჯავრი არ ამოიყაროს; და მოულონებასაც ჰქვიან“ (56, გვ. ტლა). დაახლოებით ასევეა განმარტებული „მედგარი“ „ვეფხისტყაოსნის“ ყარაბაღული ხელნაწერის (Q—279) „თარგმანში“: „მედგარი — კაცის ძვირის მნდომე და მოლაპარაკე (ძვირის მოლაპარაკე — ე. ხ.) არის“ (43, გვ. 214). ჩანს, ზემოთ განხილული სტროფის სიტყვა მედგარი ძველდაც ესმოდათ როგორც ბოროტი განზრახვის გულში დამარხვა და მისი აღსრულება, ე. ი. სხვაგვარად, მზაკვრობა.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ განხილულ ეპიზოდში სიტყვა მედგარი ნიშნავს „მზაკვარს“.

• • •

წინამდებარე გამოკვლევა პირველად 1964 წელს გამოქვეყნდა (88ა). და რამდენადაც იგი რუსთველის მსოფლმხედველობით პრობლემემატიკასთან უშუალო კავშირში არ იყო, არ შესულა ჩვენს პირველ მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოსნაზე“. მაგრამ ამ ოცდაათი

წლის მანძილზე ზემოგანხილული სტროფი რუსთველოლოგთა მიერ სხვაგვარად იქნა გააზრებული. ამ თავისებურმა გააზრებამ ასახვა პოვა პოემის უკანასკნელ, „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ მიერ განხორციელებულ გამოცემაში. გადასხვაფერდა პოემის პირველი გამოცემიდან უკანასკნელ გამოცეამდე უცვლელად განმეორებული სიტყვები: „მედგრად პირნი მოიქუშნა||მოუქუშნა“ (18, გვ. 84). რასაც, ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ მახვილი ფსიქოლოგიური პასაჟის დამახინჯება მოჰყვა. ამან გამოიწვია ამ პრობლემისადმი ჩვენი დაბრუნება.

1977 წელს ჟურნალმა „მაცნემ“ გამოაქვეყნა ოქმი „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ სხდომისა (1976 წ. 24. IX), რომელიც ზემოთ განხილულ სტროფს მიეძღვნა. მასში იკითხება:

„საიუბილეო გამოცემასთან შედარებით პროექტში ცვლილება არ არის.

ა. ბარამიძე: ხელნაწერთა დიდი ნაწილი მეორე ტაეპის სარჩითმო სიტყვად კითხულობს მოუქუშნა-ს. მე სარწმუნოდ მიმაჩნია ლიტერატურაში (ე. ხინთიბიძე) გამოთქმული მოსაზრება ამ წაკითხვის პირველადობის შესახებ. სტროფის პირველი და მეორე ტაეპის ყველა ზმნა სუბიექტად დავარს გულისხმობს, ობაექტად — ნესტანს. ამ ზმნაშიც იგივე ვითარებაა საგულვებელი (დავარმა მოუქუშნა პირნი ნესტანს).

შ. ძიძიგურიც აგრეთვე მხარს უჭერს ასეთ წაკითხვას.

რედაქციის სხვა წევრებს (გ. კარტოზია, ც. კიკვიძე, ს. ცაიშვილი) მიაჩნიათ, რომ აქ აზრობრივად უფრო გამართლებულია ზნთავასო ქცევის ფორმა: მედგრად პირნი მოიქუშნა (=სასტიკად განრისხდა, სახეზე მრისხანება გამოეხატა).

მომდევნო სხდომაზე (15.X.76) ი. გიგინეიშვილმა აღნიშნა, რომ აქ პირველადი წაკითხვა უნდა იყოს მოუქლუშნა, რომელიც B¹ B⁷ B⁸ ხელნაწერებშია დაცული (მასვე უჭერს მხარს A⁴-ის მიუქლუშნა). შდრ. საბა: მოქლეშა წაგლეჯა კორცთა. ტაეპის აზრია: ცემით დაალურჯა, სასტიკად დაუგლიჯა პირისახე.

დაადგინეს: მიღებულ იქნეს წაკითხვა მოუქლუშნა.

რედაქციის წევრებს სხვადასხვაგვარად ესმით გამოთქმა ქალმან შავმან. ა. ბარამიძისა და გ. კარტოზიას აზრით, ქალმან შავმან-

ბედშავმა ქალმა (ე. ი. ასმათმა); ს. ცაიშვილი ფიქრობს, რომ აქ იგულისხმება ზანგი მომვლელი ქალი.

სტროფის შინაარსი: ხელი მოჰკიდა, მოსწია, გრძელი თვება დაუფუშა (დაუშალა), დაეცა, დაალურჯა, სასტრკად დაუგლიჯა პირისახე. მან (ნესტანმა) პასუხი არ გასცა, მხოლოდ ამოიოხრა, მხოლოდ დაიკვნესა. ბედშავმა ქალმა ვერაფერი არგო (მე, ბედშავმა, ვერა ვარგე), ვერც წყლულები დაუშუშა“ (16, გვ. 180).

ამას მოჰყვა „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ მიერ გამოცემულ „ვეფხისტყაოსანში“ განსახილველი სტროფის ამგვარი ვარიანტი (64, გვ. 92):

„ხელი მ-ჰყო. წამოჰიღნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა.
დაალეხა. დაალურჯა. ნეუგრად პირნი მოუქლუშნა.
მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქვნა. ოდენ უშნა.
ქალმან შავმან ვერა არგო. ვერცა წყლულნი დაუშუშნა.“

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ამგვარი ჩასწორება გაუმართლებლად მიგვაჩნია შემდეგი მიზეზების გამო:

1. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, განსახილველი პასაჟი, უპირველეს ყოვლისა, თავისი ფსიქოლოგიზმით გამოირჩევა. კერძოდ, მასში მწყობრადაა გადმოცემული შურისძიებისა და სიბრაზის გამოვლენის ფსიქოლოგიური ბუნება: დავარმა ნესტანს ჯერ აგინა, შემდეგ სცემა და შემდეგ გამოუტანა საშინელი განაჩენი. გამოთქმაში „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ ამ თანამიმდევრობიდან პესაჟე ეტაპია ასახული: დავარმა მზაკვრული გადაწყვეტილება მიიღო. ამ სტროფების უშუალოდ მომდევნო ტაეპებში და შემდეგ სტროფში გადმოცემულია, ერთი მხრივ, რეაქცია დავარის ამ მზაკვრულ გადაწყვეტილებაზე („მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქვნა, ოდენ უშნა. ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა“) და, მეორე მხრივ, მისი გამოვლენა ანუ შესრულება („წამოდგეს ორნი მონანი პირითა მით ქაჯებითა,...“).

განსახილველ სტროფში „პირნი მოიქუშნას“ ნაცვლად „პირნი მოუქლუშნას“ შემოტანით და მისი ამგვარი განმარტებით — „სასტრკად დაუგლიჯა პირისახე“ — დაიკარგა მითითება დავარის მიერ მზაკვრული გადაწყვეტილების მიღებაზე და ამით ამ ეპიზოდის ზემოაღნიშნული ფსიქოლოგიზმიც გაქრა.

ფსიქოლოგიზმი კი რენესანსის ეპოქის ლიტერატურული კმნი-
ლებებისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელი თვისებაა. ამი-
ტომ „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებით ნაანდერძევ ტექსტში არ-
სებული ფსიქოლოგიური პასაჟის ხელოვნური წარმოკვა პოემის
ესთეტიკური სამყაროს სწორი ინტერპრეტაციისათვის სერიოზუ-
ლი ხელისშეშლაა.

2. პასაჟის ამგვარი ჩასწორებით ნესტანის ცემა მისი პირისახის
დაგლეჯით დამთავრდა. არის თუ არა ეს გარემოება სხვა ადგილას
დაუიქსირებული ასმათის ნაამბობში? ამ კითხვას პოემის ტექს-
ტი უარყოფითად პასუხობს. ტრადიციული წაკითხვით კი ნესტანის
ცემა მისი დაღურჯებით დამთავრდა („დაალება, დააღურჯა“). ეს
გარემოება კი ასმათის ნაამბობში იქვეა გარკვევით ფიქსირებული:
„რა დავარ გაძლა ცემითა, მისითა დაღურჯებითა“. ასე რომ, განსა-
ხილველ ეპიზოდში „დაალება, დააღურჯას“ შემდეგ ნესტანის
კადევ ცემაზე და, კერძოდ, მის „პირისახის დაგლეჯაზე“ მითითება
არაა მოსალოდნელი.

3. პოემის სამიოდე ხელნაწერი მართლაც იძლევა უკანასკნელ
გამოცემაში შეტანილ იკითხვის „პირნი მოუქლუშნა“ (20, გვ.
378—79). მაგრამ ამ სამი ხელნაწერიდან (Q—1082, S—5006,
H—3061) არც ერთი არ არის იმდენად გამორჩეული რაიმე ნიშ-
ნით, რომ იგი განსაკუთრებული ნდობით სარგებლობდეს „ვეფხის-
ტყაოსნის“ ტექსტის დადგენისას. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის
არას, რომ „მოუქლუშნა“ იკითხვისი, რომელსაც ეს ხელნაწერები
გვთავაზობენ, სხვა ადგილას არ დასტურდება არა თუ საკუთრივ
„ვეფხისტყაოსანში“, არამედ ძველი ქართული მწერლობის არც
ერთ ძეგლში. უფრო მეტიც, ეს სიტყვა და საზოგადოდ ამ ძირისა-
გან („ქლუშვა“) ნაწარმოები ფუძე არ იცის არც ძველი და არც
თანამედროვე ქართული ენის ლექსიკაში. ამიტომ არის, რომ ამ
სიტყვის („მოქლუშნა“) ახსნა „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგე-
ნი კომისიის“ წევრებს უცდიათ მისი მსგავსი ძირის („ქლეშა“) მი-
ხედვით, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობაში ერთადერთხელ
დასტურდება: „მოქლიშა ფერკი ბალამისი ღობითა“ (რიცხ. 22,25),
და რომელიც „მოქყლეტას“, „გახეხვას“ უნდა ნიშნავდეს (შდრ. 1,
გვ. 492).

გვუიქრობთ, საკმაოდ ნაძალადევა „მოქლუშნას“ „ქლეშა“

ძირთან დაკავშირებაც და მასში „დაგლეჯის“ მნიშვნელობის ჩადებაც. კიდევ უფრო მეტად განსაცვიფრებელია ამ ძველი ქართული ენის ძეგლებისათვის უცნობი ლექსიკური ერთეულის ხელნაწერთა ვარიანტებიდან „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიურ ტექსტში შექოტანა და ხელნაწერთა ტრადიციით დამკვიდრებული, პოემის ყველა გამოცემაში უცვლელად განმეორებული, ქართული ენის ლექსიკაში არაორაზროვანი „პირის მოქუშის“ (პირის მოღუშვა, მოკმუხნა) გაძევება. მით უმეტეს, რომ „ქუშ“ ძირისაგან ნაწარმოები სიტყვები ესოდენ უხვად გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“: „ქუში“, „ქუშად“, „ქუშ-ქუშად“, „პირ-ქუშად“, „ქუშდებოდა“, „ქუშობს“ (17, გვ. 329) და მათი მნიშვნელობაც არაორაზროვნადაა განმარტებული „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ლექსიკონებში (21, გვ. 68): „მოქუშნა — ქუში ხომ შემომწყრალია... მოიქუშნა, შემოსწყრა“ (21, გვ. 45).

ამ სტროფის ხელნაწერთა ვარიანტებში „მოიქუშნას“ პარალელურად იკითხება „მოუქუშნაც“, რომელსაც მხარს უჭერს თხუთმეტაოდე ხელნაწერი. სწორედ „მოუქუშნადან“ უნდა იყოს მიღებული „მოუქლუშნა“ და მასში განსხვავებული მნიშვნელობის ძიება, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს გამართლებული. თავის მხრივ, „პირნი მოუქუშნა“, ვფიქრობთ, უფრო სარწმუნო იკითხვისი უნდა იყოს, ვიდრე „პირნი მოიქუშნა“. საკმე ისაა, რომ კონტექსტის მიხედვით დავარმა თავისთვის კი არ მოიკმუხნა პირი ბოროტად, არამედ მისი მზაკვრული გამომეტყველება მიმართული იყო ნესტანისადმი: ნესტანს მზაკვრულად მოუქუშნა პირი. როგორც ზემოთ მოყვანილი „კომისიის ანგარიშიდან“ ჩანს, სწორად შეუნიშნავს ალ. ბარამიძეს: ორივე ტაეპის ყველა ზმნა სუბიექტად დავარს გულისხმობს და ობიექტად ნესტანსო. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ „მოუქუშნა“ ამ სტროფისათვის უფრო ექსპრესული სარიტმო სიტყვაა, ვიდრე „მოიქუშნა“: „დაუფუშნა“, „მოუქუშნა“, „დაუშუშნა“.

დაბოლოს, დავუბრუნდეთ ისევ სიტყვა „მედგარს“. ამ უკანასკნელს რომ XI საუკუნეში „მზაკვრის“ მნიშვნელობაც ჰქონდა, ამაზე, როგორც ვამტკიცებდით. აშკარად მიუთითა ეფრემ მცირემ. ეს უკანასკნელი გაგება ამ სიტყვას ჯერ კიდევ ჰქონდა შერჩენილი XVII საუკუნეშიც, თუმცა უკვე მისი გადაზრდა დაწყებული იყო

ახალ მნიშვნელობაში — „ძლიერი“ (სულხან-საბა). თანამედროვე ქართულში „მედგარმა“ დიდი ხანია დაკარგა „მზაკვარის“ მნიშვნელობა და დამკვიდრდა ერთადერთი გაგებით — „უშიშარი“, „ძლიერი“. აქედან გამომდინარე, განხილულ ეპიზოდში რუსთველის მიერ ბოროტი და მზაკვრული გამომეტყველების მიღების მნიშვნელობით ნათქვამი სიტყვები „მედგრად პირნი მოუქუშნა“ სწორად უნდა ყოფილიყო გააზრებული XVII—XVIII საუკუნეებშიც. მისი კეშმარითი მნიშვნელობის გაუცხოება შემდეგ პერიოდშია საგულვებელი. „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენამდე მოღწეული განმარტებები ამ უკანასკნელ დასკვნასაც ადასტურებს. როგორც ზემოთ მავთითებდით, ამ კონტექსტის „მედგარი“ ძველ ხელნაწერებშიც და ვახტანგის კომენტარებშიც „ბოროტის“ მნიშვნელობითაა გაგებული, რასაც ნათლად ადასტურებს დღეისათვის უკვე გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერი ლექსიკონები“ (21, გვ. 42). ამგვარი გააზრების ნიუანსი მას შერჩენილი აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე — 1841 წლის გამოცემაშიც. შემდეგ კი თანამედროვე ქართულ ენაში ამ სიტყვის მნიშვნელობის საბოლოო გადააზრებასთან ერთად „ვეფხისტყაოსნის“ „მედგარის“ თავდაპირველი გაგებაც (ბოროტი, მზაკვარი) გათანამედროულდა (ძლიერი, სასტიკი). რუსთველისეული მახვილი ფსიქოლოგიური დატვირთვის მქონე მზატვრული სახის ეს გაუცხოება დაასრულა „აკადემიური ტექსტის“ დამდგენი კომისიის“ გამოცემულმა „ვეფხისტყაოსნამ“.

ამ ეპიზოდის ტრადიციით ნაანდერძევი ტექსტი ჩასწორებას არ საჭიროებს. საჭიროა მხოლოდ მისი ძველი, რუსთველიდან ვახტანგ მეექვსეს დრომდე სწორად შემორჩენილი გააზრების აღდგენა: ბოროტი განზრახვის გულში მქონე გამძვინვარებულმა დავარმა უშვერი სიტყვებით გალანძლა ნესტანი, შემდეგ „ხელი მიჰყო“, სასტიკად სცემა და დაალურჯა და, როცა გაძლა მისი ცემით და დალურჯებით, მისმა გამომეტყველებამ გამოამჟღავნა მზაკვრული გულრისნადები — „მედგრად პირნი მოუქუშნა“. ამას კი მოჰყვა ნესტანის შემზარავი და გაუგონარი განაჩენით დასჯა:

„წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ჭაჭებითა,
მათ კიდობანი მოჰქონდა, ეუბნეს არ აჭებითა,
მას შიგან ჩასვენს იგი მზე, ჰგავს, იქმნა დარაჭებითა“ (583).

„მან უთხრა: წაღით, ჯაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა კიპია;
წმიდისა წყლისა, ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია“ (584).

„ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელ გამოცემათა ერთი კონიექტურის თაობაზე

(„დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“)

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველი, ე. წ. ვახტანგისეული გამოცემა მიხედვით, ტარიელი ამგვარად აღწერს ინდოეთში ზვარაზმშაპის ძის მიღების ცერემონიალს (56, გვ. 75):

„მოედანს დაედგი კარვები წითლისა ატლასებისა.
მოვიდა სიძე გარდაჯდა დღე გვანდა არ აღვსებისა“ (ფმე).

1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში (62, გვ. 110), რომელსაც ეთანხმება ამჟამად მოქმედი „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია“ (15, გვ. 191; 64, გვ. 88), დამოწმებული პასაჟი ამგვარად შესწორდა:

„მოედანს დაედგი კარვები წითლისა ატლასებისა.
მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა“ (555).

კონიექტურა „არ აღვსებისა//არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი (20, გვ. 363; 61, გვ. 181), პირველად განხორციელდა პოემის 1951 წლის გამოცემაში (59, გვ. 122), გამომცემელთა (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე) ამგვარ შენიშვნაზე დაფუძნებით (59, გვ. 406): „კონტექსტის მიხედვით აზრი ნათელია. საზეიმო დღე ტარიელს შეუდარებია აღდგომისათვის (სააღდგომო დღესასწაულისათვის), მაგრამ ეს ნათელი აზრი ფორმის მიხედვით სწორად არ არის გამოხატული. ჩვენს გამოცემაში ტექსტი ასე შესწორდა“.

ეს შესწორება სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში იმთა-

ვიოვე იქნა უარყოფილი (კ. კიკინაძე—86), რასაც გამომცემელთა საპასუხო წერილი მოჰყვა. აღინიშნა გრამატიკული უზუსტობა როგორც ხელნაწერებისეული წაკითხვისა (6), ისე კონიექტურისა (87).

კერძოდ, წაკითხვაში „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ დღე სიტყვას შენასმენლად მოუდის ჰგვანდა, რომელიც დამატებად შეიწყობს ნათესაობით ბრუნვაში დასმულ სახელს აღვსებისა, რაც გრამატიკულად მიუღებელია. ჰგვანდა ზმნასთან დამატება მიცემით ბრუნვაში იყო მოსალოდნელი, ისე როგორც პოემის სხვა შემთხვევებში გვხვდება: „ჰგვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა, ანუ ზეცად ანაფრენსა“ (95). ტრადიციული წაკითხვის სხვაგვარი გაგებაც იქნა შემოთავაზებული: ფრაზა „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ გულისხმობს გაოტოვებულ სიტყვას „დღესა“. ისე როგორც სხვა შემთხვევებში (323): „ასმათ, შენცა ხარ მოწამე ჩემისა ფერ-მიხდილისა“ (ვამოტოვებულია „სახისა“). მეორე მხრივ, შენიშნულ იქნა გრამატიკული მოულოდნელობა კონიექტურაშიც „არს აღვსებისა“: განსახილველ სტროფში თხრობა წარსულ დროში ზდება. ამაზე მიუთითებს ყველა ზმნა კონტექსტისა: დავდგი, მოვიდა, გარდახდა, ჰგვანდა. კონიექტურის მიხედვით კი წარსულში მდგომ „ჰგვანდას“ დაქვემდებარებულად მიერთვის აწმყოს ფორმა „არს“. საზოგადოდ კი პოემაში „ჰგვანდა“ ზმნა არცერთხელ არაა დაკავშირებული აწმყოსთან.

გასწორება „არს აღვსებისა“ გაიმეორა 1951 წლის შემდეგ განხორციელებულმა თითქმის ყველა გამოცემამ. ტრადიციული წაკითხვა შეინარჩუნა მხოლოდ პ. ინგოროყვას გამოცემებმა (იხ. 18, გვ. 80).

კონიექტურას წარმატება, ვფიქრობთ, განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მისი შემოტანა დაუკავშირდა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში ქრისტიანობის რიტუალური ელემენტების გამოვლენას. კ. კეკელიძე, რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული არსებითად ამ პასაჟის განმარტება, გვთავაზობდა რა ამ გასწორებას, მიუთითებდა: რუსთველმა „იცის აგრეთვე ქრისტიანთა უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც „აღდგომა“ ან „აღვსება“, გინა თუ „პასექი“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობელში ნათქვამია „პასქა

წითელი“, შეად. აგრეთვე აღდგომას გვერცხის წითლად შეღებვის ჩვეულება) იყო მიღებული“ (37, გვ. 200). „ვეფხისტყაოსნის“ 1951 წლის გამომცემლებიც პოლემიკურ წერილში, ამ კონიექტურასთან დაკავშირებით, თავიანთ დამსახურებად ტერმინ აღვსების ნამდვილო მნიშვნელობის გამოჩინებას თვლიდნენ (6).

„ვეფხისტყაოსნის“ მოყვანილ კონტექსტში ტერმინი აღვსება სწორად განმარტა პოემის პირველივე კომენტატორმა ვანტანგ მეექვსემ: „აღვსება აღდგომა არის და ქართველის კაცის გულიანათვის უთქვამს და იმ ქორწილობის რიგებზეც ისწავლება“ (56, გვ. ტლა). ეს სწორი განმარტება „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემებზე დართულ ლექსიკონებში თანდათან გაქრულდა. ასე მაგალითად, დ. კარიჭაშვილი „ვეფხისტყაოსნის“ 1920 წლის გამოცემაში პოემაზე აღვსებას განმარტავდა როგორც აღდგომის წინაღუდებს (57, გვ. 267).

სავსებით სწორი იყო კ. კეკელიძის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ აღდგომასთან ერთად წითელი ფერის გახსენება პოეტის მიერ ქრისტიანობის რიტუალური პრაქტიკის ცოდნას მიუთითებს. მაგრამ, ვფიქრობთ, პოემის ამ პასაჟის პარალელები ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო შორსაც მიდის.

აღდგომის დღეს წითელი ფერის გვერდით სიძის მოხვლაზე მითითებამ არ შეიძლება არ მოგვაგონოს, რომ სიძე ქრისტიანულ სიმბოლიკით ქრისტეს სახელია.

შენიშნულია, რომ წარმოდგენა ღმერთისა და ხალხის ქორწინებაზე ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ტექსტებშია ჩაქსოვილი (იერემია, 31, 32). იუდაისტური რელიგიის უზენაესი ღვთაება — იაჰვე ერთგულია თავის სიყვარულში ხალხისადმი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელმა დაარღვია მეუღლეობრივი კავშირი, რაც გამოიხატა სიყვარულის აღთქმის დარღვევით, უცხო ღმერთებისაკენ დაპრუნიებით. ღმერთი-ქმარი სჯის თავის ურწმუნო ცოლს იმისათვის, რომ დაიბრუნოს (ოსია, 6, 4—11; 11, 8—11; იერემია, 12, 7). იგი სამუდამოდ კი არ მოეკვეთება თავის მეუღლეს, არამედ დროებით განშორდება, რათა შემდეგ ისევ უჩვენოს თავისი დიდი სიყვარული (ესაია, 49, 15; 50, 2; 54, 4—8; 60, 15). სოლომონის „ქებათა ქებაში“ ხედავენ მეუღლეობრივ სიყვარულს იაჰვესა და ისრაელ ხალხს შორის (150, გვ. 554—555).

ახალ აღთქმაში ეს წანამძღვრები გადაიზრდება ქრისტესა და

ეკლესიას შორის ქორწილის სიმბოლიკაში (ეფეს. 5. 21—33; იოანე 3, 29). საზოგადოდ ქორწილი, ქრისტოლოგიის თანახმად, არის ქრისტეს მიერ დამყარებული კავშირი, მისი ეკლესიასთან მიმართების ანალოგიით. ამიტომაც იგი დიდი საიდუმლოებაა. ქრისტეს ქორწილი მორწმუნე კაცობრიობასთან ქრისტიანული მისტიკის ერთი პრინციპული ელემენტია. იგი ესქატოლოგიური მნიშვნელობისაა და უკავშირდება უფლის მოსვლას (პაროუსია). როცა მისი ღვთაებრივი ძალა და დადება საბოლოოდ და სრულად გამოვლანდება მთელი თავისი ბრწყინვალეობით (178, გვ. 635). პავლე მოციქულმა ერთ-ერთ ეპისტოლეში (2, კორ. 11,2) კორინთელთა მიმართ წარსდგება როგორც სულიერი მამა, რომელიც მიაცილებს კორინთელებს, როგორც თავის ქალიშვილს, როგორც ქალწულ სარძლოს, ქრისტესაკენ, სასიძოსაკენ. მისი მოსვლა კი გააზრებულია მომავლის კონკრეტულ აქტად, როდესაც მას ჩაბარდება ქალწულ სარძლო (150, გვ. 555). ახალი აღთქმის უკანასკნელ წიგნში, „იოანეს გამოცხადებაში“, ეს მისტიური ქორწილი გააზრებულია ქრისტე-კრავის და ზეციური თემის, საზოგადოების მარადიულ სამბოლურ ქორწილად. ეს ზეციური თემი, რძალი ქრისტესი, სხვა შემთხვევაში სახელდებულია წინარეარსებულ წმინდა ქალაქ იერუსალიმად. ზეციურ იერუსალიმად: „და ქალაქი იგი წმიდაა იერუსალიმი ახალი ვიხილე, გარდამომავალი ზეციით ღმრთისაგან, განმზადებული, ვითარცა სხალი შემკული ქმრისა მიმართ თვისისა“ (გამოც., 21, 2).

ქრისტეს საბოლოო მოსვლის და მისი მისტიური ქორწილის დასტური, თანახმად ქრისტოლოგიისა, სახარებაა: ქრისტეს აღდგომა, როგორც პირველი გამარჯვება სიკვდილზე, თავდება საბოლოო გამარჯვებისა, საზოგადო აღდგომისა (146, გვ. 129). სახარებისეული გადმოცემებით, მესია უკვე მოვიდა ძედ ღვთისა და მორწმუნეებს შეუძლიათ შეიცნონ იგი მისი აღდგომისეული მოვლინებებით, ამადლებით და სული წმიდას მოფენით. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქრისტოლოგია მანიც ქრისტეს აღდგომისეულ მოვლინებებს ანიჭებს (191, გვ. 425—427).

ამგვარად, ახალი აღთქმის მიხედვით, საქორწილო სამზადისი, სიძის მოსვლა, აღდგომა, მწყობრი კომპონენტებია იმ ქრისტიანული სიმბოლიკისა, რომლის მიხედვითაც სიძე არის ქრისტე.

ყურადღებას გავამახვილებთ ახალი აღთქმის კიდევ ორბოდე პასაჟზე:

სახარება მოგვითხრობს ათი ქალწულის იგავს (მათე. 25, 1—12): „მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათაჲ ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი თვსნი და განვიდეს მიგებებად სიძისა“. ხუთი ქალწული ბრძენი აღმოჩნდა. მათ თადარიგი დაიჭირეს და ლამპარისთვის ზეთი მოიმარაგეს. მეორე ხუთი კი. მახარებლის თქმით, იყვნენ სულელნი. მათ ამგვარი თადარიგი არ დაიჭირეს. სიძე შეაღამისას მოვიდა, „სულელ ქალწულთა“ სანთლები უკვე ქრებოდა და ისინი იძულებული იყვნენ ზეთის სასყიდლად წასულიყვნენ. „და ვითარცა წარვიდის იგინი სყიდად. მოვიდა სიძე იგი, და განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა მას, და დაექმა კარი“.

საქორწილო სამზადისის შემდგომ სიძის მოსვლა სიმბოლურად ქრისტეს მოსვლას მიუთითებს. სწორედ ეს სიმბოლიკა რომ განოკვეთილიყო, ამ პასაჟს საუკუნეთა განმავლობაში ტექსტოლოგიური ცვლილება განუცდია. სახარების უძველეს რედაქციებში საუბარი ყოფილა არა სიძის, არამედ სიძისა და რძლის შესახებურ სამზადისზე („განვიდეს მიგებებად სიძისა და სძლისა“ — სახარების ჯრუჭის და პარხლის ნუსხები). ეს ძველი ვითარება შემოუნაწავს სახარების არა მხოლოდ ძველ ქართულ რედაქციებს (ქართულ რედაქციათაგან ცვლილება პირველად აისახა გიორგი მთაწმიდლისეულ თარგმანში), არამედ ძველ ლათინურ და სირიულ თარგმანებსაც და უძველეს ბერძნულ რეცენზიებსაც (კანტაბრიჯის კოდექსს და კესარიულ რედაქციას — 176. გვ. 68). უძველესი რედაქციის მიხედვით, უფრო გამოკვეთილია ქორწილის ანალოგიის სურათი (სიძისა და რძლის მოსვლა); ზოლო შეცვლილი რედაქციის მიხედვით, უფრო ნათელია სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკა (სიძის მოსვლა და ქორწილი). ამ ცვლილებამ რომ ქრისტესა და ეკლესიის მისტიური მიმართება გამოკვეთა, ეს ჯერ კიდევ XI საუკუნის ქართველ თეოლოგს ეფრემ მცირეს შეუნიშნავს. მან პირველმა მიაქცია ყურადღება ამ ტექსტოლოგიურ სხვაობას სახარების ქართულ რედაქციათა შორის, შეისწავლა მისი მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან და მიუთითა: „უსრულესისა (ქრისტე — ე. ხ.) მი-

მართ წარებატა (ალორძინება, წინსვლა — ე. ხ.) ეკლესიად ღმრთი-
სად მადლითავე მისითა“ (91, გვ. 178).

ახალი აღთქმისეულ სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკაში ისიც შეინიშ-
ნება, რომ სიძის ამქვეყნიური ყოფნა ზეიმის, სიხარულის, დღესას-
წაულის განმაპირობებელია. ქრისტემ შეკითხვაზე, რატომ არ იცა-
ვენ მარხვას მისი მოწაფეები, ამგვარად მიუგო: „კელ-ეწიფებასა
ძეთა სიძისათა გლოვად, ვიდრემდე მათ თანა არს სიძე? მოვლენან
დღენი, რაჟამს ამალდეს მათგან სიძე იგი, და მაშინ იმარხვიდენ“
(მთ. 9, 15, პარალ.: მრკ. 2, 19. 20; ლკ. 5, 34).

„ვეფხისტყაოსნის“ განსახილველ ეპიზოდში საუბარია ხვარაზ-
მშაჰის ძისა და ნესტანის ქორწილის სამზადისზე. ზემოთ დამოწ-
მებულ სტროფში კი ქორწილისათვის სამზადისს უშუალოდ მოს-
დევს სიძის მოსვლა და სიმბოლური წითელი ფერით შექმნილ სა-
ზეიმო განწყობილების სახელდებისათვის აღდგომის გახსენება. ეკ-
ვი არ არის, რომ ავტორის ცნობიერებაში ქრისტიანული სიმბოლი-
კის დასაბელებულ სახეთა რემინისცენცია ხდება.

სხვა საკითხია, როგორ რეალიზაციას იღებს ეს სახე-სიმბოლოე-
ბი ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლის ეპიზოდში. რუსთველი ამ ამბავს
ტარიელის პირით გადმოხსცემს. მისთვის კი შექმნილი სიტუაცია
არ არის საზეიმო. პირიქით, ტარიელისათვის იგი ძალმომრეობის
წინააღმდეგ პროტესტის აღმძვრელია, მომავალი სისხლისღვრის
მომასწავებელია, ტანჯვის მომგვრელია. აქედან გამომდინარე, თუ
ტარიელი ინდოეთში გამართულ ქორწილის სამზადისს ქრისტესთან
კაცობრიობის მომავალ შეუღლებას ამსგავსებს, თუ ხვარაზმელი
სასიძოს მოსვლა მსგავსების ნიადაგზე ქრისტეს მოვლინების ასო-
ციაციას აღუძრავს, თუ წითელი კარვებით მორთული მოედანი აღ-
დგომის დღესასწაულს გაახსენებს, მაშინ ეს აღდგომაც, ქრისტეს
მოვლინებაც და მისი მომავალი მისტიური ქორწინებაც რუსთველი-
სათვის ზიზღის, ძალმომრეობის, უარყოფითი ემოციების აღმძვრე-
ლი სიმბოლოები უნდა იყოს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ზოგადი რელიგიური ფონი, რუსთველის
მოკრძალებული და წრფელი მიმართება ქრისტიანული რწმენის
სიმბოლოების, ბიბლიური წიგნებისა და ზოგადად ქრისტიანული
მოდერებისადმი ზემოგამოთქმული შესაძლებლობის დაშვებას
ეწინააღმდეგება. ზემოგამოვლენილ ასოციაციებში არ უნდა იყოს

ქრისტიანული სიმბოლიკისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება.

აქედან გამომდინარე, ერთადერთი სწორი გააზრება ამ კონტექსტისა შეიძლება ამოკითხულ იქნას ხელნაწერების ტრადიციით ნაანდერძევ წაკითხვაში, რომლის მიხედვითაც, რუსთველი ტარიელის პირით ხაზგასმით მიუთითებს, რომ აღდგომას ეს დღე არ ჰგავდა:

„მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა,
მოვიდა სიძე, გარდაბდა, დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“.

ტარიელის გადმოცემით, იყო სამზადისა ქორწილისათვის, იყო წითელი ფერაც, მოვიდა სიძეც, მაგრამ ეს დღესასწაული აღდგომას არ ჰგავდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქორწილი, რომლისთვისაც ემზადებოდნენ, არ ჰგავდა კაცობრიობის მომავალ სიმბოლურ ქორწილს; სიძე, რომელიც მოვიდა, არ ჰგავდა მაცხოვარს; დღესასწაული, რომლისთვისაც წითელი ფერებით მორთული მოედანი მზადდებოდა, არ იყო აღდგომა.

პოეტური ხატა, რომელიც რუსთველის წარმოსახვაში იქმნება, უფრო თანამედროვე მხატვრული სახეებით შეიძლება გავიაზროთ გალაკტიონის „მერის“ ანალოგიით:

იყო ჯვარისწერა: „შენ ჯვარს იწერდი იმ ღამეს მერა!“ იყო საქორწილო იდუმალებით მოსილი სანთლების სიმრავლე: „აღეთქებული და მოცახცახე იწოდა ნათელ ალთა კრებული“. იყო სადღესასწაულოდ მორთული ტაძარი: „იწოდა ტაძრის გუმბათო, კალთა! ვარდთა დიოდა ნელი სურნელი“. იყო საქორწილო საიდუმლოების ფიციც: „მესმოდა შენი უგონო ფიცი“. მაგრამ ლირიკული გმირისათვის, რომლის თვალწინ ჯვარისწერის საწეიმო ცერემონიალი მთელი დადებულებით ისახებოდა, ეს დღე არ იყო დღესასწაული:

„ლიდებთან ვიღაც მწარეუ გოლებდა
და ბეჭდების თვლებს ქარში კარგავდა...
იყო ობლობა და შეცოდება,
დღესასწაულს კი ის დღე არ ჰგავდა“.

ვარაუდის სახით ისიც შეიძლება დავუშვათ, რომ გალაკტიონის „დღესასწაულს კი ის დღე არ ჰგავდა“ რუსთველის „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“-ს ახლებური გააზრებაა. საჭმე ისაა, რომ როდეს-

საც გალაკტიონის „შერი“ იწერებოდა (1915 წ.), „ვეფხისტყაოს-
ნის“ დამოწმებული პასაჟი პოემის ყველა გამოცემასა და ხელნა-
წერში ამგვარად იკითხებოდა. გალაკტიონის პოეტური ალლო-
სწორად აღაქვამს რუსთველისეულ მხატვრულ სახეს, შექმნილს
ხვარაზმელი სასიძოსათვის საქორწილო სამზადისსა და ტარიელის
განწყობილებას შორის არსებული კონტრასტის საფუძველზე.

„ვეფხისტყაოსნის“ განხილული სტროფის კონიექტურა „დღე
ჰკვანდა არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს პოემის არც
ერთი ხელნაწერი, მიუღებელია. ამ კონიექტურით ტარიელში უარ-
ყოფითი ემოციების აღმძვრელი ფაქტები და მოვლენები (ნესტანის
ხვარაზმშაჰის ძეზე ქორწინებისთვის სამზადისი, ხვარაზმელი სასი-
ძოს მოსვლა, წითელი კარვებით მორთული მოედანი), მსგავსებას
ნაადაგზეა ასოცირებული ქრისტიანული სიმბოლიკის ძირითად
ელემენტებთან (კაცობრიობის სიმბოლური ქორწილი, ქრისტეს
მოსვლა, აღდგომა).

სიანამდვილეში კი, გმირის წარმოსახვაში ასოცირება კონტრას-
ტის საფუძველზე ხდება. პოემის ხელნაწერებით მოღწეული ტექს-
ტის მიხედვით, ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლასთან დაკავშირებულ
ფაქტებსა და მოვლენებს, რომლებიც ტარიელში მხოლოდ უარ-
ყოფით და მტანჯველ ემოციებს აღძრავენ, პოეტი მიჯნავს ქრის-
ტიანული სიმბოლიკის ძირითადი ელემენტებისაგან.

პოეტის წარმოსახვაში ჩანს ქრისტიანული სიმბოლიკის მწყობ-
რი სისტემა და, ამავე დროს, დასტურდება ამ სიმბოლიკისადმი
არა ნეგატიური, არამედ პოზიტიური დამოკიდებულება.

როდესაც „ვეფხისტყაოსნის“ განხილული პასაჟის ქრისტიანულ
სიმბოლიკასთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, კიდევ ერთ გარემოე-
ბას შეიძლება მიექცეს ყურადღება. როგორც ზემოთ მივუთითებ-
დით, პოეტი ცდილობს, რომ არ მოხდეს ასოცირება მსგავსების
ნაადაგზე ხვარაზმშაჰის ძის ქორწილისა ქრისტეს სიმბოლურ ქორ-
წილთან, ხვარაზმშაჰის ძის-სიძის მოსვლისა ქრისტე-სიძის მისტი-
ურ მოსვლასთან. ალბათ ამიტომაც პოეტი ხვარაზმელ სასიძოს არც
ამ ეპიზოდში და საზოგადოდ არსად არ უწოდებს ხვარაზმშაჰის ძეს.
იგი ყველა შემთხვევაში სახელდებულია ხვარაზმშას შვილად:

„ვეფხისტყაოსნის“ განხილული პასაჟის ქრისტიანულ
სიმბოლიკასთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, კიდევ ერთ გარემოე-
ბას შეიძლება მიექცეს ყურადღება. როგორც ზემოთ მივუთითებ-
დით, პოეტი ცდილობს, რომ არ მოხდეს ასოცირება მსგავსების
ნაადაგზე ხვარაზმშაჰის ძის ქორწილისა ქრისტეს სიმბოლურ ქორ-
წილთან, ხვარაზმშაჰის ძის-სიძის მოსვლისა ქრისტე-სიძის მისტი-
ურ მოსვლასთან. ალბათ ამიტომაც პოეტი ხვარაზმელ სასიძოს არც
ამ ეპიზოდში და საზოგადოდ არსად არ უწოდებს ხვარაზმშაჰის ძეს.
იგი ყველა შემთხვევაში სახელდებულია ხვარაზმშას შვილად:

„ვეფხისტყაოსნის“ განხილული პასაჟის ქრისტიანულ
სიმბოლიკასთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, კიდევ ერთ გარემოე-
ბას შეიძლება მიექცეს ყურადღება. როგორც ზემოთ მივუთითებ-
დით, პოეტი ცდილობს, რომ არ მოხდეს ასოცირება მსგავსების
ნაადაგზე ხვარაზმშაჰის ძის ქორწილისა ქრისტეს სიმბოლურ ქორ-
წილთან, ხვარაზმშაჰის ძის-სიძის მოსვლისა ქრისტე-სიძის მისტი-
ურ მოსვლასთან. ალბათ ამიტომაც პოეტი ხვარაზმელ სასიძოს არც
ამ ეპიზოდში და საზოგადოდ არსად არ უწოდებს ხვარაზმშაჰის ძეს.
იგი ყველა შემთხვევაში სახელდებულია ხვარაზმშას შვილად:

„დედოფალნან თქვა: „ხვარაზშა გეფეა ნორჳმ-თ მჯღონელა.
მათსამცა შვილსა სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა რომელი“ (516)
-გაგზავნეს კაცი ხვარაზშას წინა შვილისა მთხოელი“ (517).

აშკარაა, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზშელი სასიძოს ხვარაზშშას ძედ სახელდებას. ეს დასკვნა უფრო თვალნათლივი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძე პოეტისათვის მიღებული, მოწონებული სიტყვაა ვაჟიშვილისა და მემკვიდრის აღსანიშნავად. ამ სიტყვითა და მისი სხვადასხვა მოდულაციით ზდება პოემაში ძირითად პერსონაჟთა, უპირატესად მეფეთა და დიდგვაროვანთა შვილების, წარმოდგენა, მოქმედებაში შემოყვანა, ანუ ექსპონირება.

„ავთანდილ იყო სპასპეტი. ძე ამირ-სპასალარისა“ (41).

— ამ სიტყვებით შემოიყვანს რუხთველი პოემაში თავის საყვარელ პერსონაჟს. ავთანდილიც ასევე წარუდგენს თავის თავს ტარიელს:

„მე ვარ ყნა რისტან მეფისა. მოყნე არაბეთს ზრდილობით
დიდი სპასპეტი. სახელად მიხმოზენ ავთანდილობით.
ძე დიდებულთა დიდ-გვართა. ზრდილი მეფეთა შეილობით...“ (992).

თავის მხრივ ტარიელიც შენიშნავს, რომ მას მეფე და დედოფალი ძის დარად ეპყრობიან.

„მათ საჯღოპთა ახლოს დამსვენს. პატერს მცენდეს ძისა დარად“ (341).

ხოლო ფრიდონთან მის დამეგობრებას მამისა და ძის საყვარულს ადარებს:

„თანა წამოწყვა. წავედით უტკბოსნ- მამა-ძეთასა“ (600).

თინათინიც, მემკვიდრე მეფე როსტევეანისა. პოემაში შემოდის როგორც ძე:

„სხვა ძე არ ესვა მეფესა. მართ ოდენ მარტოდ ასული“ (34).
„ჩემი ძე დავსვათ ხელწიფედ, ვისგან მზე საწყუნელია“ (37).

ინდოეთის სამეფო კარის მიერ ნესტანიც საძეოდ არის მიჩნეული:

არა მარტო მთავარი პერსონაჟები არიან პოემაში წარმოდგენილი სიტყვით ძე, არამედ ზღვათა ხელმწიფის შვილიც, რომლის საცოლედაც ამზადებენ ნესტანს:

„სხვა რაჟე მიოქს სასძლო თქვენი, შესართავი თქვენის ძისა“ (1169).

„ღმერთან ჯნსას. შინა მოვიდეს ძე ჩემი გამარჯვებული“ (1185).

ასე რომ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ხვარაზმშაჰის შვილის ძედ არ ხსენება. რუსთველის სიტყვათხმარებაში რაღაც ჩანაფიქრია, კანონზომიერებაა. ამ გარემოებას სხვადასხვა მიზეზი შეიძლება განაპირობებდეს. ისიც სავარაუდოა, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს ძედ სახელდებას ქრისტიანული სიმბოლიკის ზემოგამოვლენილი რემინისცენციის გამო. საჭმე ის არის, რომ „ძე“ ქრისტიანული სიმბოლიკით ქრისტეს უპირველესი სახელია: ქრისტე არის ძე ღმერთი. პოემაში ხვარაზმელი სასიძო, რომლის ინდოეთში მალეების საქორწინო ცერემონიალი ისედაც იწვევს ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან, ძედ რომ ყოფილიყო სახელდებული, მსგავსება ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო საგრძნობი იქნებოდა. რამდენადაც ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლა პოემის ძირითად პერსონაჟთა უარყოფითი ემოციების აღმძვრელია, რამდენადაც პოემის იდეური ხაზი — სიყვარულის გამარჯვება, ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლა — ამ სასიძოს მოკვლას მოითხოვს, პოეტი ცდილობს ხვარაზმშაჰს ძის სიძედ მოსვლის საქორწილო სამზადისის მსგავსებას ქრისტიანულ მისტიკასთან გზა მოუჭრას. ალბათ ამ მიზნითაც არ უწოდებს ხვარაზმშაჰს შვილს ძეს, ხოლო სიძის მოსვლასთან დაკავშირებით გამართული საქორწილო სამზადისის ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან კონტრასტის სფეროში გადაიტანს და საგანგებოდ გააზნავს: „ღღე ჰგვანდა არ აღესებისა“.

„ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში დაცული ტექსტი ამ შემთხვევაში გასწორებას არ საჭიროებს.

შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები „ვეფხისტყაოსანში“

(ავთანდილი — „ლხინი“, „ნივთი“ და „ვალი“)

XII—XIII საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში იგივე პრობლემები და ტენდენციები იჩენდა თავს, რომლებიც სპეციფიკური იყო გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული ქრისტიანული აზროვნებისათვის. რუსთველის პოემაში გამოვლენილია ამ პერიოდის ქრისტიანული ცივილიზაციისათვის დამახასიათებელი მეცნიერული ელემენტები მათს მიმართებაში ფილოსოფიასა და რელიგიასთან. მსგავსად გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალისტური ტენდენციებისა, „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება იმ თვალსაზრისის გათვალისწინება, რომელიც გონების, ლოგიკის პოზიციიდან უცქეროდა ქრისტიანულ დოგმატიკას: ანგარიშის გაწევა იმ პოზიციისა, რომელიც XII—XIII საუკუნეებში რწმენას უპირისპირებდა გონებას და, რასაც ადამიანური აზროვნება, ლოგიკა და დიალექტიკა უარყოფდა, იმის აღიარებაზე თავს იკავებდა. რუსთველის პოემაში, ისევე როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ევროპულ აზროვნებაში, გონების, ლოგიკის, მეცნიერების სფეროდაა მიჩნეული ასტროლოგია. „ვეფხისტყაოსანში“ მთელი სიღრმითაა გამოვლენილი გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული აზროვნების ორი ძირითადი საყრდენი: არეოპაგიტული თეოლოგია და არისტოტელეს ფილოსოფია. პოემაში ასახულია ანტიკური წყაროებიდან შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში, დამკვიდრებული მეცნიერული შეხედულებების სხვა ელემენტებიც. კერძოდ, ემპედოკლეს ფილოსოფიიდან მომდინარე მოძღვრება ბუნების საგანთა ოთხი საწყისი ელემენტის შესახებ და არისტოტელეს მეტაფიზიკური თეორია არსებობის ოთხი მიზეზის თაობაზე.

ამჯერად უფრო დაწვრილებით შევჩერდებით ამ ორი უკანასკნელი თეორიის კვალზე „ვეფხისტყაოსანში“.

მხოლოდ წინასწარ ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ მეთოდურ-რე მნიშვნელობას მქონე ერთ მომენტზე. იმისათვის, რომ სწორად გაიგო შუასაუკუნეების კულტურა და ლიტერატურა, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია გაიაზრო, აღადგინო შუასაუკუნეების ადამიანის წარმოდგენები, შეხედულებები, აზროვნებითი კატეგორიები. საქმე ისაა, რომ შუასაუკუნეების აზროვნებითი კატეგორიები არის გარდასული ეპოქის ადამიანთა აზროვნება, იმ ეპოქის ადამიანთა საკუთრება, რომელიც თავისი აზროვნების სტილით ჩვენი თანამედროვეობისაგან მკვეთრად განსხვავდება. ამიტომაც, რომ გარდასულ ეპოქათა აზროვნების კატეგორიებში, იყვნენ რა თავის დროზე ჩვეულებრივი და გასაგები, თანდათანობით დაკარგეს სი-ცხადე და გადაიქცნენ იეროგლიფებად, რომლებიც საჭიროებენ გაშიფრვას. დღეს შუასაუკუნეების აზროვნების ამგვარი გაშოვ-ლინებანი, ცალკეულ ელემენტებად შემორჩენილნი იმდროინდელ ლიტერატურულ ძეგლებში, მოწყვეტილნი არიან შუასაუკუნეების კულტურის და მსოფლშეგრძნების ცოცხალ და ერთიან ქსოვილს. ამიტომაც ჩვენამდე მოღწეული სახით ისანი ყველა შემთხვევაში ვეღარ ააშკარავებენ იმ მნიშვნელობას, რაც მოიაზრებოდა მათში მაშინდელ მოღვაწეთა მიერ. უფრო მეტიც, იქმნება საშიშროება ამგვარ აზროვნებით კატეგორიებში სრულიად ახალი მნიშვნელო-ბის ჩადებისა, მათი მოაზრებისა ჩვენი თანამედროვე ეპოქისათვის მისაღებად, ე. ი. ახლებურად, აბსოლუტურად განსხვავებულად იმ მნიშვნელობისაგან, რაც მათ შუა საუკუნეებში ჰქონდათ (107, გვ. 29—32). ამ გარემოების გათვალისწინება აუცილებელია „ვეფხისტ-ყაოსნის“ ზოგიერთი პასაჟის კომენტარებისას. კერძოდ, ქვემოთ განსახილველ ორიოდე შემთხვევაში აუცილებელია „ვეფხისტყაო-სანში“ ნაწყვეტ-ნაწყვეტად შემორჩენილი ძველი საუკუნეების აზროვნებითი კატეგორიების შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ წარ-მოდგენათა არეალში გააზრება და თანამედროვე შეხედულებათა ფონზე ინტერპრეტირებით დაკარგული ქეშმარიტი მნიშვნელობის ამოცნობა.

1. შუა საუკუნეებში პოპულარული იყო ანტიკური ფილოსო-ფიიდან მომდინარე აზრი იმის შესახებ, რომ ფიზიკურ მოვლენათა

ანუ ბუნების საგანთა საწყისი ოთხი ელემენტია: წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა. საკითხი ფიზიკურ მოვლენათა, ბუნების საგანთა საფუძვლის, საწყისის, ძირის ძიებისა არსებითი საკითხია პირველი ბერძენი ფილოსოფოსის და ფიზიკოსის თაเลสის ფილოსოფიაში. აქედან მოკიდებული იგი ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა მთელა წინასოკრატული ბერძნული ფილოსოფიისა. არისტოტელე თავისი „მეტაფიზიკის“ პირველი წიგნის III თავში გადმოსცემს საკითხის მოკლე ისტორიას: თაเลสის მტკიცებით საგანთა მატერიალურა საწყისი იყო წყალი; ანაქსიმენეს და დიოგენეს აზრით — ჰაერი; ჰიპასი მეტაპონტელის და პერაკლიტე ეფესელის აზრით — ცეცხლი. ამ სამ ელემენტს მეოთხე, მიწა, დაუმატა და ოთხივე ერთად ბუნების საგანთა საწყისად მიიჩნია ემპედოკლემ. მისი აზრით, დასახელებული ელემენტები თავიანთი თვისებებით ერთმანეთს უპირისპირდებიან. წყალი არის გამკვირვალე და მდინარე; ჰაერი — ბნელი და ცივი; ცეცხლი — ნათელი და ცხელი; ხოლო მიწა — მკვარა და მძიმე. ეს ელემენტები მარადიულნი არიან: არც წარმოიშობიან და არც ისპობიან; ერთმანეთთან შეერთებით ახალ ელემენტს ვერ წარმოქმნიან; ვერც ერთი ელემენტი გარდაიქმნება მეორედ. ისინი მხოლოდ სხვადასხვა პროპორციით შეერევიან ერთმანეთს და წარმოქმნიან ფიზიკურ მოვლენებს, მატერიალურ საგნებს. მათი დამაკავშირებელი და გამთიშველი არის ძალა სიყვარულისა (ἡ φιλία — სიყვარული, მეგობრობა) და სიძულვილისა (ἡ ἐχθρα — სიძულვილი, მტრობა) (იხ. 84, გვ. 136—138; 95, გვ. 454).

ეს შეხედულება პოპულარული იყო მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, რაც უპირატესად იმით იყო განპირობებული, რომ იგი ფართოდ გააშუქა არისტოტელემ („მეტაფიზიკა“, I, 3. 5. 8; V, 4; „ფიზიკა“, I, 4. 6; II, 1; III, 5; „ზეცისათვის“, III, 3-7; IV, 3-6; „წარმოქმნისა და გაქრობისათვის“, II და სხვ.).

„ვეფხისტყაოსანში“ ჩანს, რომ ადამიანის სხეული, როგორც მატერიალური საგანი, ამ ოთხი ელემენტის, პირველსაწყისის ანუ „კავშირისაგან“ შედგება*. სიკვდილი გააზრებულია როგორც სხე-

* პროკლე დოდონოსის თხზულებას *Στοιχείων ἐπιστήμη*, რომელიც ლათინურად თარგმნილია როგორც *Elementa Theologica*, ხოლო რუსულად,

ულის ამ ოთხი კავშირისაგან დაშლა და მათგან სულის განთავისუფლება.

ამგვარად ესახება ნესტანს თავისი სულის (პიროვნების) ზეცაში ამაღლება:

„აქათ თავსა გარდავიქცევ. ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი,
სიღლი ჩემი შეივედრე. ზეცით მომხედენ ნუთუ ფრთენი“ (1303).
„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა.
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ქაერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აეფრინდე, მივხედე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1304).

„ვეფხისტყაოსნის“ მოყვანილ პასაჟში საგანთა საწყისი ოთხი ელემენტის მოძღვრების ამოკითხვა შუასაუკუნეების ფილოსოფიის მკვლევართათვის არ არის რთული, რამდენადაც, ჯერ ერთი, ეს მოძღვრება ძველ საქართველოში საკმაოდ პოპულარული იყო და, მეორეც, რუსთველის პოემაში იგი დამოწმებულია შედარებით მწიკობრად, სრულად*. ამ თვალსაზრისით უფრო რთულია მეორე საკითხი, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ.

2. არისტოტელეს ფილოსოფიურ შეხედულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკუირავს მოძღვრებას არსებობის მიზეზებზე. ფილოსოფოსი გამოავლენს ყოველი არსების ქეშმარიტად არსებობის ოთხ მიზეზს. პირველი მიზეზია მ ა ტ ე რ ი ა: ის, რაც რაღაცად უნდა გარდაიქმნას. მეორე მიზეზია ფორმა, საგნის გარკვეულობა:

(ა. ლოსევის მიერ) Первоосновы теологии, XII საუკუნის დასაწყისში იოანე პეტრიწმა უწოდა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“. სულხან-საბას ლექსიკონით, „კ ა ვ შ ი რ ი ოთხნი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაირი და ცეცხლი არიან, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება“. ხოლო „ა ს ო ელადელთა ვმითა ჰქვიან კავშირთა, ამისთვისცა ფილასოფოსთა მიერ ასონი სახელდებულნი ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქვეყანასა. რამეთუ ვითარცა ასოთა დასხმითა აღმოიკითხვის სიტყვა და სიტყვათაგან შეიქმნების წიგნი. ეგრეთვე ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმზადების სხეული და სხეულთაგან კაცი სრული“ (51, გვ. 350, 73).

* ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, იმავე შეხედულებებს ეფუძნება ტარიელის სიტყვები: „სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსაღა დავჰყოფ მცირესა,... დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევჰრთვივარ სულთა სირასა“ (885). თუმცა შესაძლებელია ამ პასაჟის სხვაგვარი, კერძოდ პლატონის ფილოსოფიაზე დამყარებული, ინტერპრეტაცია.

ის, რა განხორციელებაც აქვს მატერიას ამ კონკრეტულ საგანში. მესამე მიზეზია მოქმედი მიზეზი: ის, რაც მატერიას აქცევს ამ თუ იმ გარკვეულობად, ფორმად. მეოთხე მიზეზია მოქმედების მიზანი: ის, რისთვისაც ხდება მოქმედება, ან არის რაიმე. ესაა ყოველი არსების დანიშნულება. მაგალითად: როცა შენდება სახლი, მატერია არის აგური, ფორმა — თვითონ სახლი, მოქმედი მიზეზი — არქიტექტორის მოღვაწეობა, ხოლო მიზანი — სახლის დანიშნულება. ეს მოძღვრება გადმოცემულია არისტოტელეს „მეტაფიზიკასა“ (I, 3; V, 2; VII, 4) და „ფიზიკაში“ (II, 3). შეხედულებამ ოთხი მიზეზის შესახებ ფართო გავრცელება პოვა შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში. აქ დაუმკვიდრდა საბოლოოდ დესახელებულ ოთხ მიზეზს თავიანთი სახელები: მიზეზი მატერიალური (causa materialis), ფორმალური (causa formalis), მოქმედი (causa efficiens) დასრულებადი მიზეზი ანუ მიზანი (causa finalis) (96 გვ. 564).

არისტოტელეს მოძღვრებას მიზეზებზე თავისებური განვითარება ჰქონდა ნეოპლატონიზმში. გარდა ამ ოთხი მიზეზისა, არისტოტელე უშვებს წმინდა იდეალური მიზეზის — პირველმიზეზის არსებობასაც. მაგრამ მისი თავად უძრავი პირველმიზეზი იყო სამყაროს მამოძრავებელი და არა შემოქმედი საზოგადოდ, ან კონკრეტულად ცალკეული საგნისა თუ მოვლენისა. ნეოპლატონიზმმა კი არისტოტელეს პირველმიზეზში სამყაროს შემოქმედი დაინახა და იგი შემოქმედებით მიზეზად გადაიხზრა. ამგვარად გააზრებული არისტოტელეს პირველმიზეზი, ანუ ნეოპლატონიზმის შემოქმედებითი მიზეზი, ქრისტიანობაში მეხუთე მიზეზად შემოვიდა და დაუპირისპირდა სხვა მიზეზებს, როგორც შეფარდებით მიზეზებს (52, გვ. 55—56). იოანე პეტრიწის, როგორც განვითარებული სქოლასტიკის წარმომადგენლის, ფილოსოფიაში მოძღვრებას მიზეზებზე განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. თანახმად ქრისტიანული ნეოპლატონიზმისა იოანე პეტრიწი ხუთი მიზეზის არსებობას აღიარებს. ამათ შორის პირველი და კეშმარიტი მიზეზი არის შემოქმედებითი მიზეზი, დანარჩენი კი შეფარდებითი მიზეზებია. მათ პეტრიწი „მიზეზოანებს“ უწოდებს: „ესე ხედვამ პირველად მიზეზთა გაგკუოფს. თუ რაოდენ სახე არიან. რამეთუ არიან ხუთ:

შემოქმედებითად, მისრულებითად, გუაროვნებითად, ნივთოვნებითად და ორღანებითად“ (31, გვ. 136). პეტრიწისეული მისრულებითი მიზეზი არის მიზნობრივი მიზეზი, გვაროვნებითა — ფორმალური, ნივთოვნებითი — მატერიალური, ორღანებითი კი — ხელსაწყოებითა. ამგვარად იოანე პეტრიწის მიერ არისტოტელეს მოქმედი მიზეზი გადააზრებულია ხელსაწყოებით (ორღანოებით) მიზეზად, რომელსაც შემოქმედებითი ძალა აღარა აქვს (52, გვ. 64), ხოლო მიზნობრივი ანუ „მისრულებითი“ მიზეზი შემოქმედებითი მიზეზის შემდეგაა გადმოტანილი და, ამდენად, ტრადიციული ოთხი მიზეზის სათავეშია მოქცეული.

მოძღვრებას მიზეზთა შესახებ თავისებური ასახვა უპოვია რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“. ეს გარემოება კი დღემდე რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნული არ ყოფილა.

თინათინმა ავთანდილს უცხო მოყმის ძებნა დააკისრა. არაბეთის სამეფო კარიდან თავისი ქალაქისაკენ გამგზავრებულ ამაყ მოყმეს რუსთველი ასე ახასიათებს:

„გ. მოეძრა ავთანდილ. მოყმე მხნე. ღალატ მავალი.
ოც დღე იარა. ღამეცა დღეს ზედა წაპართო მრავალი.
იგია ღსინი აოჯლასა. იგია ნივთი და ვალი.
არ მისტილდებოხ თინათინ მისი ძას. ვისგან სწევას ალი“ (148).

მოყვანილი სტროფის „ნივთი“ და „ვალი“ რომ შუასაუკუნეების ფალოსოფიური ტერმინებია, ჩვენამდე მოღწეულ რუსთველოლოგიურ წყაროებში და ლიტერატურაში არ ჩანს. უფრო მეტაც, აღნიშნული ტერმინები გაუგებარია პოემის კომენტატორთათვის. ეს გარემოება კი იწვევს თავისუფალ ვარაუდებს კონტექსტის განმარტებისას.

პოემის ორიოდ გვიანდელი ხელნაწერი ასწორებს კონტექსტს, ცდილობს, რომ იგი გასაგები გახადოს. S—5006—ხელნაწერში „იგია ნივთი და ვალი“ ამგვარადაა ჩასწორებული: „იგია ნივთი მავალი“. S—4499 ხელნაწერში კი — „იგია ნივთი და ავალი“ (19, გვ. 101). ამ უკანასკნელ ვარიანტს დაეყრდნო იუსტინე აბულაძის განმარტება: ვალი — ავლადიდება („ვეფხისტყაოსანი“, 1926 წ. — იხ. 58, გვ. 357).

„ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე გვიანდელ ხელნაწერს ლექსიკონებიც აქვს დართული. ზოგიერთ მათგანში ამ კონტექსტას „ვალი“ განმარტებულია. როგორც „სესხი“: „კაცის რომ კაცს ემართოს რამე ვალი იმას ჰქვია“ (ხელნაწერი: Q—743, Q—797, Q—1210, ქუთაისის — 209) (21, გვ. 31). როგორც ჩანს, ეს განმარტება ვახტანგ VI-ის ცნობილი „თარგმანებიდან“ იღებს სათავეს. ვახტანგი ზუსტად ამ სიტყვებით განმარტავს ამ კონტექსტას „ვალს“ (14, გვ. ტიგ).

„ვალის“ გააზრებას გადატანითი და ნიუანსური მნიშვნელობით ცდილობენ რუსთველოლოგი-ლექსიკოგრაფებიც: დ. კარიკაშვილი — „შეწუხება“ („ვეფხისტყაოსანი“, 1903 წ.), ს. კეკელიძე — „ყვავილი“ („ვეფხისტყაოსანი“, 1927 წ.), შანიძე — „პასუხისმგებლობა“ („ვეფხისტყაოსანი“, 1957).

პოემის ზოგი კომენტატორი იმისათვის, რომ ამ კონტექსტას განმარტებას თავი უფრო ადვილად გაართვას, ცდილობს ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები „იგია ღზინი სოფლისა, იგია ნავთი და ვალი“ თინათინზე გადაიაზროს. სოლ. ხუნდაძე: „ეს სიტყვები თინათინზე უნდა იყოს ნათქვამი და არა ავთანდილზე... ავთანდილს გონებიდან არ შორდება თინათინი, ვისგან მოდებული აღიც მას სწევასო: — იგია მისი ღზინი ამ სოფლისა, მისი ფასდაუღებელი საგანი (ნივთი) და მისი ფიქრიდან განუშორებელი ტვირთი (ვალი)“ (92, გვ. 129). ასევე თინათინის მიმართაა გადააზრებული ეს სიტყვები მ. უორდროპისა (179, გვ. 51) და ვ. ურუშაძის (180, გვ. 31) ინგლისურ თარგმანებში. სხვა მთარგმნელები გვერდს უვლიან კონტექსტისეულ „ნივთსა და ვალს“, ან უთარგმნელად ტოვებენ ამ სიტყვებს, ანდა მათ ადგილს არადედინიჭებული მხატვრული სახეებით ავსებენ. ასეთი მდგომარეობაა შ. ნუცუბიძის (138, გვ. 34) და პ. პეტრენკოს (139, გვ. 53) რუსულ და კ. ვივიანისა (161, გვ. 51) და რ. სტევენსონის (182, გვ. 19) ინგლისურ თარგმანებში.

„ვეფხისტყაოსნის“ სხვა კომენტატორები კი ცდილობენ ეს კონტექსტი შეუხამონ თანამედროვე მხატვრულ მეტყველებას. ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა მკვლევარი მასში სხვადასხვა ნიუანსს დებს.

ნ. მარი: „აქ ნივთი ნიშნავს ძალას, ვალი — შეწუხებას, წუხილს“ (42, გვ. 66).

ვეჯ. ბერძნე: „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“ — სინონიმური პარალელებია: „იგია ლხინი სოფლისა“ იგივეა, რაც „იგია ნივთი და ვალი“. თავის მხრივ ნივთი და ვალი კვლად სინონიმებია: ავთანდილი ძვირფასია, ქვეყნის შეენება“ (8, გვ. 79).

ნ. ნათაძე: „სოფლისა ნივთი და ვალი“. ამ პოეტური სახის აზრი, როგორც ჩანს, ისაა, რომ ავთანდილი არა მარტო ქვეყნის სიძლიერე და განძია, არამედ მისი მიზანიც: ქვეყნის ვალია, ამ მშვენიერ ვაჟკაცს მისი შესაფერისი ბედნიერება მისცეს“ (63, გვ. 55).

ნ. ნათაძე ამ სტროფის „ნივთის“ სხვაგვარ გააზრებასაც გვთავაზობს: „ნივთი“ ძველ ქართულში კარგად ცნობილი ფილოსოფიური ტერმინია და ნიშნავს „მატერიას“. მაგრამ რა შუაშია მატერია ამ კონტექსტში?.. ადამიანის „ნივთად“ წოდება მისი შესხმა-განდიდების მიზნით ლოგიკური არაა. როგორც ჩანს, ამ მეტაფორის საფუძველი ორგვარ ასოციაციაში უნდა დავინახოთ. ერთი, საკუთრივ ფილოსოფიური, იმაში მდგომარეობს, რომ მატერია, თუმცა კი იგი უარესია, მაინც ყოველივე ყოფიერის საერთო მასალაა... მეორე ასოციაცია კი, როგორც ჩანს, ახალი აღთქმისკენაა მიმართული, სადაც იესო თავის რჩეულებს, მოციქულებს, შემდეგი სიტყვებით მიჰმართავს: „თქვენ ხართ მარილნი ქვეყნისანი...“. ამრიგად, ავთანდილი,... მიჩნეულია არა თუ ქვეყნის „მარილად“, — მისი, ისევ მეტაფორულად რომ ვთქვათ, არსებობის გამართლებად, საზრისად, — არამედ მის კიდევ უფრო ღრმა და მიუცილებელ საფუძვლად — მის „მატერიად“. თავისი პირდაპირი აზრით ასეთი მეტაფორა ეწინააღმდეგება რუსთველის ესენციალისტურ აზროვნებას,... მაგრამ თავისი გადატანითი აზრით... ორგანულად ერწყმის პოემის ზოგად სულისკვეთებას“ (47, გვ. 18).

ამ სტროფის „ვალის“ ახლებური გააზრება წარმოადგინა ახალგაზრდა მკვლევარმა სოლ. ცაიშვილმა: „ფრაზის კომენტარი, ჩვენი აზრით, ასეთ სახეს მიიღებს: „ნივთი“ როგორც მატერიალური საწყისი, ხოლო „ვალი“ როგორც სულიერი. რადგან ვალის გადახდას მოტივი ქრისტიანულ-თეოლოგიურ აზროვნებაში სულიერი ქმედობის სფეროა“. „ამავე აზროვნების თანახმად, ადამიანი, — შენიშნავს იქვე მკვლევარი, — ცოდვილია, მარადიული გარდაუხდე-

ლი ვალი აწევს მის სულს... ამ შემთხვევაში საკმარისია ერთი სა-
ყოველთაოდ ცნობილი ადგილის მოტანა მათეს სახარებიდან „და
მომიტევენ ჩუენ თანანადებნი ჩუენნი (6, 12)“ (82, გვ. 166, 165).

„ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენმა კომისიამ“ ამ კონტექს-
ტის „ლხინი“ სიხარულად განმარტა, „ნივთი“ — სიმდიდრედ, ზო-
ლო „ვალი“ — თანამედროვე მნიშვნელობით „ვალად“. სტროფმა
თარგმანში ასეთი სახე მიიღო: „გამოემართა ავთანდილი, მზნე,
ლაღად მავალი მოყმე. ოცი დღე იარა, დღეს მრავალი ღამეც წაუ-
მატა. ის არის ამ ქვეყნის ლხინი (სიხარული), მისი სიმდიდრე და
ვალი (ე. ი. ქვეყანა მისი მოვალეა). მას არ ავიწყდება თავისი თა-
ნათინი, ვისი (სიყვარულის) ალიც სწვავს“ *. ასევეა გაგებული ამ
სტროფის „ლხინი“ და „ნივთი“ „ვეფხისტყაოსნის“ ს. იორდანი-
შვილისეულ ბჭკარედ თარგმანში: «Он ехал двадцать дней и
ночи сливал с днями. Радость мира, его сокровище» (137,
გვ. 34).

როგორც ვხედავთ, განსახილველი კონტექსტის კომენტატორე-
ბი უმთავრესად ეყრდნობიან სიტყვების „ნივთი“ და „ვალი“ თა-
ნამედროვე გაგებას. ცდილობენ ამ გაგებათა გადატანით მნიშვნე-
ლობით ამოიციონ ავტორის სათქმელი. ამას თან ერთვის ის,
რომ თითქმის ყველა კომენტატორი ვარაუდობს განსახილველ კონ-
ტექსტში დაშვებულ პოეტური მეტყველების თავისუფლებას, მე-
ტყველების არამკაცრ ლოგიკურობას. თუ ამ ვარაუდს დავეყრდ-
ნობით, თითქმის ყველა კომენტარს გამოეძებნება დასაბუთება,
რომელიც არ გამოირიცხავს მისი დაშვების შესაძლებლობას. მეო-
რე მხრივ, არის მთელი რიგი გარემოებებისა, რომლებიც გვაიძუ-
ლებენ მოყვანილ განმარტებებში ეჭვი შევიტანოთ.

ჯერ ერთი, როდესაც კონტექსტი მრავალგვარი სავარაუდო გან-
მარტების შესაძლებლობას იძლევა, არ არის გამართლებული ისე-
თი სავარაუდო განმარტების დაშვება, რომელიც ტექსტის ლოგი-
კას ზუსტად არ მისდევს და ფრაზის თავისუფლად გადააზრებას
ეყრდნობა. ასე რომ, ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები,

* იხ. „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის“ მასალები. ამ მასა-
ლებით ვსარგებლობდით როგორც განსახილველი სტროფის კომენტარების ძიე-
ბისას. ასევე სიტყვა „ვალის“ ქართული ენის ძეგლებისეული კონტექსტების გა-
ვალისწინებისას.

„იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“, არ შეიძლება გადატანა იქნეს თინათინზე. სხვა შემთხვევა: კომენტარი „ის არის ამ ქვეყნის ლხინი, მისი სიმდიდრე და ვალი“, თავისუფლად ეპყრობა პოემის ტექსტს. სინამდვილეში პოეტი ამბობს, რომ ის (ავთანდილი) არის ქვეყნის ლხინი; მაგრამ ამავე დროს, ის (ავთანდილი) არის ნივთი და ვალი (იგულისხმება თავისდათავად) და არაა მიუთითებული, რომ სოფლის ნივთი და ვალი. ასე რომ, კომენტატორის მიერ ავთანდილის მოაზრება სოფლის სიმდიდრედ (ნივთი) და სოფლის ვალად, განსახილველი კონტექსტის თავისუფლად, თავისებურად გადააზრებაა. ასევე: პოეტი ამბობს, რომ ავთანდილი არის ვალი. ამის გააზრება იმგვარად, რომ ავთანდილს (როგორც ადამიანს, ადამის მემკვიდრეს) ადევს ვალი (თან ადევს ცოდვა), ისევ კონტექსტის თავისუფალი, თავისებური გააზრებაა. თუ ლოგიკის ცნებებით ვიმსჯელებთ, რუსთველის დებულებაში „ავთანდილი არის ვალი“, „ავთანდილი“ სუბიექტია, ხოლო „ვალი“ პრედიკატი. კომენტარის დებულებაში „ავთანდილს (როგორც ადამიანს) ადევს ვალი“ „ვალი“ აღარ არის ლოგიკური პრედიკატი. ასე რომ, ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული სხვაობაა.

უმთავრესი მაინც ის არის, რომ კომენტატორები ცდილობენ თანამედროვე მხატვრული აზროვნების, თანამედროვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების ბაზაზე ამოიცნონ კონტექსტის არსი. კომენტატორთა უპრაველესობა თვით ტერმინებსაც თანამედროვე ქართულის ბაზაზე განმარტავს, ხოლო იმ განმარტებებს, რომლებიც ტერმინების ძველ მნიშვნელობას ითვალისწინებენ, მათ შორის კავშირში, ავტორის აზროვნების პრინციპებში შეაქვთ თანამედროვე ნიუანსი. ასე რომ, ერთია დადგენილ იქნეს ტერმინთა შესაძლებელი მნიშვნელობა. მეორე — გამოვლენილ იქნეს ამ ტერმინთა („ნივთი“ და „ვალი“) შორის არსებული ის კავშირი, რომელიც ძველ, გარდასულ ეპოქათა აზროვნების თანახმად მათ შორის იყო. და რაც მთავარია, საჭიროა მიგნებულ იქნას შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის ის ფილოსოფია, რომელიც ამ ორ ცნებას ერთმანეთის გვერდით აყენებდა და რომლის ბაზაზეც გაიხსნება ის დებულება, რაც პოემის მოყვანილ კონტექსტში შეიძლება იყოს მოაზრებული.

ნივთი ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში „მატერიას“ ნიშნავს (89, გვ. 178)*. მისი შესატყვისი ბერძნული უნებაა *ἡ ὑλη* (ფალ. მატერია, ნივთიერება). საკმარისია დავიმოწმოთ იოანე პეტრიწის თარგმანი პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნისა“ (30, გვ. 170) და ეფრემ მცირის თარგმნილი ფსევდოდოინისე არეოპაგელის თხზულებანი (54, გვ. 281).

ვალთ თანამედროვე ქართულში ორი მნიშვნელობით იხმარება: სესხად აღებული ფული (გადატ. სანაცვლო, სამაგაერო) და მოვალეობა (72, გვ. 12). „მოვალეობის“, „ვალდებულების“ მნიშვნელობა აქვს ზოგჯერ სიტყვა ვალს ძველ ქართულშიც. მაგალითად: „დღეთა ამათ შინა წმიდათა მამათა მიერ განკანონებული ვალად გუაქესო, იტყუს... ვალად, რამეთუ მოციქულთა მოცემაჲ თანაწარუცდელ არს...“ („წმიდისა მღვდელმთაჲმისა პეტრე აღექსანდრელისა კანონი მეთხუთმეტე — 40, გვ. 120); „ვინაჲთგან ვალად თანა-გუაჲც ყოველთა საღმრთოთა კანონთა დამარხვამ...“ („ღრღისკულისკანონი“ — 12, გვ. 425); „მართებული და ვალი არის ქრისტეანეთაგან... რომ თქუენთვის ცოცხალთა და მიკვალებულთათვის უდაბნო და მონასტერი მომზადნებელი და მლოცველთა აწყოფოთ

* ანტიკური ეპოქისა და შუასაუკუნეების აზროვნებისათვის არაა დამახასიათებელი ცნებების მატერიისა და მარტილის ერთ სიბრტყეზე გააზრება. ამიტომაც „ვეფხისტყაოსნის“ „ნივთის“ („მატერიის“) დაკავშირება საბარებისეულ „მარტილთან“ არასწორია. ცნება მატერიის შინაარსი უკვე ანტიკური ფილოსოფიიდანაა ჩამოყალიბებული მეტ-ნაკლებად იმ მნიშვნელობით, რაც მასში აღესკა მოიწოდება. საბარებისეული „მარტილი“ კი შეიძლება განიმარტოს როგორც საგანთა არსი, რაღაც საფუძველი, რომელიც თავისთავად არსად აღწევს. „გემოს აღწევს“, „გააკეთილშობილებს“ საგანს. უფრო ზუსტად ეს არის რისაჲ კონტესენცია (მეხუთე არსი). დაპირისპირებული სწორედ იმ ოთხ მატერიალურ ელემენტთან, რომელთაგანაც ძველი წარმოდგენების თანახმად, საგანი შედგებოდა. ამიტომ ეუბნება იესო თავის მოწაფეებს: „თქვენ ხართ მარტილი ქუეყანისა; უკუდით მარტილი იგი განქარდეს, რამთაჲ დაიმარტილოს?“ (მთ. 5, 13). დავუკვირდეთ სხვა ადგილსაც: „ხოლო უკუდით მარტილი უმარტილო იქმნეს. რამთაღა შეიწელოს იგი?“ (მრ. 9, 50). ამიტომ არის მარტილი თვით ქრისტეს საბეული. მან კაცობრიობა ღვთისმსახურების სარწმუნოებით შეაზავა. ასე განმარტავს ამ სიმბოლოს იოანე საბანისძე: „მარტილ ეწოდა, რამეთუ ცოდვითა განრყუნილთა ამათ ვორცთა ჩუენთა მოგუეახლა და სიძვრალე იგი კერპთ მსახურებისა განგუაშორა და სულნი ჩუენნი სარწმუნოებითა ღმრთის მსახურებისაჲთა სულნელად შეაზავნა“ (32, გვ. 53).

და შეძლებისამებრ თქვენც უდაბნოს შემწე და შემმატებელი და მოსამსახურე იყვნეთ“ („ბრძანება მაქსიმე კათალიკოზისა...“ — 73, გვ. 1024). ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა (მოვალეობა) სიტყვა „ვალს“ „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთ კონტექსტშიც აქვს:

„მაშინ დავიწყე გარდახდა მე საწუთროსა ვალისა“ (344).

„მაშინ დავიწყე გარდახდა სოფლისა ლხინთა და ვალთა“ (364).

„ნეტუ ქმნას ღმერთმან გარდახდა ა მაგა კირთა და ვალთა!“ (640).

მოყვანილ კონტექსტებში „ვალი“ მოვალეობის მნიშვნელობის შემცველი უნდა იყოს, რამდენადაც მათში ლაპარაკია გმირის მიერ საწუთროს (სოფლის) ლხინის, კირის და ვალის (მოვალეობის) გარდახდაზე (ატანაზე, შესრულებაზე).

ჩვენი აზრით, რუსთველის სიტყვებში „იგია ნივთი და ვალი“ არაა მინიშნება არისტოტელეს ფილოსოფიიდან მომდინარე და შუასაუკუნეებში და რენესანსის ეპოქაში უაღრესად პოპულარულ არსებობის ოთხ მიზეზზე: „ნივთი“ ნიშნავს მატერიას და მიუთითებს მატერიალურ მიზეზს, ხოლო „ვალი“ — მოვალეობას და მიუთითებს „მისრულებით“ ანუ დანიშნულებით, მიზნობრივ მიზეზს. თავისი გმირით აღფრთოვანებული პოეტი ერთგვარად თითქოს მაღლდება შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფოსობაზე, სქოლასტიკაზე. ავთანდილია ყველაფერი. იგია რეალობა, იგია ჭეშმარიტება: საკუთარი არსებობის მატერიალური მიზეზიც და მიზნობრივი მიზეზიც*.

* ამგვარად, რუსთველი, მეტაფიზიკურ შეხედულებებზე დაყრდნობით, პოეტურ სახეებს ქმნის. პოეტურად გადაიხარებს სქოლასტიკურ ტერმინოლოგიას. პოეტის გამოთქმა „იგია ნივთი და ვალი“ მიზეზთა შესახებ მოძღვრებით განმარტება იმ შემთხვევაშიც. თუ ამ ფრაზის აზრს მკაცრად შემოვიზღუდავთ პოეტის მიერ დიქტირებულ ფარგლებში: იგი (ავთანდილი) არის (თავისთავად) ნივთი და ვალი: და იმ შემთხვევაშიც, თუ პოეტის ფრაზას თავისუფლად დავშლით. ტაეპის პირველი ნახევრის მისედვით განმარტავთ: იგი არის (სოფლის) ნივთი და ვალი („იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“). ეს უკანასკნელი გააზრება კიდევ უფრო დაუახლოვებს რუსთველის სიტყვებს მიზეზთა მეტაფიზიკურ თეორიას. საჭმე ის არის, რომ „ვეფხისტყაოსნისეული“ სოფელი ამქვეყნიურს, მიწიერ სამყაროს, რეალურად, მატერიალურად არსებულ სამყაროს გულისხმობს, ხოლო ზემოთ განხილული მოძღვრებაც სწორედ მოძღვრებაა არსებობის მიზეზებზე, რეალური, მატერიალური არსების ჭეშმარიტად არსებობის მიზეზებზე.

რამდენადაც პოეტი ცნობილი ოთხი მიზეზიდან გამომდინარე (ანუ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კატეგორიებით, მოვლენის, საგნის) რეალობის კონსტატაციისათვის მიუთითებს პირველ და უკანასკნელ მიზეზზე, იგულისხმება, რომ მიუთითებს მიზეზებზე საზოგადოდ, ე. ი. მიუთითებს ოთხივე მიზეზზე. ავთანდილის მიმართ თქმული სიტყვები — „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“, — ამ ნიუანსას შემცველია, რომ ავთანდილია საზოგადოდ ყველაფერი.

მატერიალურ („ნივთი“) და მიზნობრივ („ვალი“) მიზეზებზე მითითებით, რომ პოეტი საზოგადოდ არსებობის მიზეზებზე მიუთითებს, ეს გარემოება სხვა ნიუანსიდანაც ჩანს. შეიძლება ვთქვათ, რომ პოეტის მიერ მატერიალური მიზეზის მოხსენიება ნიშნავს მითითებას არსებობის პირველ მიზეზზე მიზეზების თეორიის ანტიკური კონცეფციის მიხედვით (მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი, მიზნობრივი); ხოლო მოხსენიება მიზნობრივი მიზეზისა ნიშნავს მითითებას არსებობის პირველ მიზეზზე მიზეზების თეორიის შუასაუკუნეობრივი კონცეფციების მიხედვით. საქმე ის არის, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გვიანდელი შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში მიზნობრივი („მისრულებითი“) მიზეზი ანტიკურიდან მომდინარე ცნობილ ოთხ მიზეზს სათავეში მოექცა და შემოკლებებითი მიზეზის, ანუ ღმერთის, შემდეგ პირველ ადგილზე დადგა (იოანე პეტრიწი: შემოკლებებითი, მისრულებითი, გუაროვნებითი, ნივთოვნებითი, ორღანებითი). ამ თვალსაზრისით ანალოგიური მდგომარეობაა იბნ სინას (ავიცენას) მოძღვრებაში: იბნ სინას თანახმად, მიზნობრივი ანუ დასრულებითი მიზეზი (ღმერთი — *ḡāya*) სწორედ ის მიზეზია, რის გამოც არის საგნის ყოფიერება, არსებობა. მას მომდევნო ადგილი უჭირავს უშუალოდ შეიქმნენ (ღმერთის) შემდეგ და სათავეში უდგას ცნობილ ოთხ მიზეზს. „ხოლო მიზანი, რითაც ის არის საგანი (ობიექტურად არსებული), — წერს იბნ სინა, — სხვა მიზეზებზე უწინარესია და ეს არის მიზეზთა მიზეზი მიზეზებში... ხოლო, რითაც ის არის მყოფი გარე სამყაროში, ეს უკვე შემდგომობაა... და ეს იმიტომ, რომ მიზეზები გარდაიქმნებიან მოქმედებაში მყოფ მიზეზებად მხოლოდ მიზნის გამო და არა სხვა რაიმეს გამო... ის, რაც განახორციელებს გამორჩევას, არის პირველი შემოქმედი და ყოველივეს პირველი მამოძრავებელი და ეს არის მიზანი“ (26, გვ. 345).

ამრიგად, რუსთველის სიტყვები — „იგია ნიეთი და ვალი“ შეიძლება იმგვარადაც გავიგოთ, რომ ავთანდილია ყოველგვარი მიზეზი. მატერიალურიც (პირველი მიზეზი მიზეზთა თეორიის ერთი ვარიანტით), მიზნობრივიც (პირველი მიზეზი მიზეზთა თეორიის სხვა ვარიანტით).

ავთანდილის გამოცხადება დანიშნულებით მიზეზად ანუ იმად, რისთვისაც იგი არის, ერთი საინტერესო ნიუანსის შემცველიცაა. შუასაუკუნეების სქოლასტიკით ეს ნიშნავს ავთანდილის სიკეთედ გამოცხადებას, რადგანაც დანიშნულებითი მიზეზი განიმარტება, როგორც საგნის მიზანი ანუ სიკეთე. არისტოტელე დანიშნულებითი მიზეზის თაობაზე წერდა: „...რისთვის“ საზოგადოდ არის საუკეთესო სიკეთე და მიზანი სხვა საგნებისათვის» („ფიზიკა“, II, 3) (96, გვ. 88). ბერძენი ფილოსოფოსის ეს დებულება გვიანდელი შუასაუკუნეების განვითარებულ სქოლასტიკას მხედველობიდან არ გამოპარვია. თომა აკვინელი თავისი „სუმა თეოლოგიის“ მეხუთე კითხვაში, რომელიც სიკეთის ზოგად განსაზღვრებას ეძღვნება, იხსენებს არისტოტელეს ამ დებულებას და განმარტავს მას. იგი წერს: „მეორე მხრივ ჩვენ გვაქვს არისტოტელეს სიტყვები იმის თაობაზე, რომ ის, რისთვისაც საგნები არსებობენ, არის მათი სიკეთე და მათი მიზანი. სიკეთედ ყოფნა, აქედან გამომდინარე, თავის თავში მოიცავს დასასრულად და მიზნად ყოფნას“ (188, გვ. 103). ასე რომ, უცხო მოყმის საიდუმლოს ამოსაცნობად შორეულ გზაზე ლაღად მიმავალი ავთანდილის დახასიათებაში „იგია ნიეთი და ვალი“ გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის განვითარებული სქოლასტიკა იმასაც ამოიკითხავდა, რომ რუსთველი თავის საყვარელ გმირს სიკეთის ატრიბუტთა ახასიათებს.

ამ ფორმულირებაში — „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“ — კიდევ ერთი ნიუანსი მოითხოვს ყურადღებას. როგორც განსახილველი გამოთქმა („იგია ნიეთი და ვალი“), ასევე ზემოთ ციტირებული მთელი სტროფი და ამასთან ერთად პოემის მთელი კონტექსტი, რომელშიც ეს სტროფი იკითხება, შეიცავს ხოტბას, ქებას, პანეგირიზმს ავთანდილის პერსონისადმი. ამ პანეგირიზმის არაი განსაზღვრულია ავთანდილის ადამიანური სრულქმნილების კონსტატაციით, იმის მტკიცებით, რომ ავთანდილია ნამდვილი

სრულქმნილება, კმნილი (ნივთიერი) რეალობა, კეშმარიტება. აქ აშკარად იგრძნობა პოეტის შეხშიანება გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის პოპულარულ მოძღვრებასთან კეშმარიტების შესაბამისად.

მოძღვრება კეშმარიტების შესახებ ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. ბერძნულ ფილოსოფიაში კეშმარიტების (ή ἀλήθεια) პრობლემა განსაკუთრებით აქტიური მას შემდეგ გახდა, რაც სოფისტებმა მისი დადგენის შესაძლებლობაში, ანუ შეშეცნების შესაძლებლობაში, ეკვი შეიტანეს (77, გვ. 153). კეშმარიტების პრობლემა ერთი პოპულარული პრობლემა იყო შუასაუკუნეების სკოლასტიკისათვის. მას ეხებოდნენ ნეტარი აგუსტინე და იბნ სინა. ანსელმ კენტერბერიელს და თომა აკვინელს დაწერილი აქვთ ტრაქტატები სათაურით „კეშმარიტებისათვის“. კეშმარიტების სხვადასხვა განმარტებათა კლასიფიკაციას მიმართავს თომა აკვინელი, მის მიერ კეშმარიტების ცნება სამგვარადაა განმარტებული. ამჟერად ჩვენთვის საინტერესოა ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც სათავეს პლატონიდან იღებს. ბუნებრივ ნივთს, წერს თომა, „ღვთაებრივ სულთან დამთხვევის შესაბამისად ეწოდება კეშმარიტი, რამდენადაც ის ასრულებს იმას, რისთვისაც იგი ღვთაებრივი სულის მიერ არის დანიშნული (ordinata)“ (189, გვ. 14). ამ დებულების წყაროდ თვითონ თომა აკვინელი ასახელებს ანსელმ კენტერბერიელის ტრაქტატს „კეშმარიტებისათვის“, აგუსტინეს „კეშმარიტი რელიგიის შესახებ“ და ავიცენას. მართლაც, ავიცენას (იბნ სინას) თანახმად, კეშმარიტება წარმოადგენს ცალკეული ნივთის ყოფიერების სპეციფიკას, „იმას, რისთვისაც ნივთი არსებობს. ამ თვალსაზრისით ყოველი ნივთი კეშმარიტია, რამდენადაც გარკვეული ღვთაებრივი მიზანდასახულების განხორციელებას წარმოადგენს. ამ განსაზღვრების პლატონის ფილოსოფიიდან წარმოშობა ნათელია, რადგან სწორედ პლატონთან ნივთის არსებობა დაექვემდებარა მიზნობრივ პრინციპს და მისი კეშმარიტება მასში განხორციელებული იდეით განისაზღვრა“ (77, გვ. 154—155). ავიცენას აზრით, კეშმარიტება იგივეა, რაც სრულყოფილი ყოფიერება, ერთადერთი აბსოლუტურობა და მიზნობრივი მიზეზი. მაშასადამე, იგი გაიგივებულია შემოქმედ მიზეზთანაც, „ხოლო

კეშმარიტი, — წერს არაბი ფილოსოფოსი, — ეს არის სრულყოფილი ყოფიერება, ერთადერთი აბსოლუტურობა, მიზნობრივი მიზეზი, შემოქმედი მიზეზი შემოქმედ მიზეზთათვის, წმინდა ქმედება, თავით თვისათ გარდაუვალყოფელი ყოფიერება და ეს არის ალაჰი“ (27, გვ. 91).

ასე რომ, ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები — „იგია ნივთი და ვალი“ შეასაუკუნეების სქოლასტიკის ენაზე კიდევ ერთი ნიუანსის შემცველია: ავთანდილია ყოფიერებაც და ამ ყოფიერების იდეალიც. ავთანდილია ერთადერთი რეალობა, კეშმარიტება.

როგორც ვხედავთ, რუსთველის დებულებამ „იგია ნივთი და ვალი“ ანტიკური ეპოქიდან მომდინარე და შეასაუკუნეებისა და ადრინდელი რენესანსის ქრისტიანულ აზროვნებაში უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებამდე — არსებობის მიზეზების მეტაფიზიკურ ფილოსოფიამდე მიგვიყვანა. ბუნებრივია, დაისმის კითხვა: აქვს თუ არა რაიმე კავშირი ამ ეპოქათა ფილოსოფიურ აზროვნებასთან „ვეფხისტყაოსნის“ ამავე ტაეპში ავთანდილის მისამართით ჩამოყალიბებულ კიდევ ერთ დებულებას: „იგია ლხინი სოფლისა“? ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. საჭმე ისაა, რომ დამოწმებული სიტყვების ფილოსოფიური არსი შემდეგია: ავთანდილია ქვეყნის ნეტარება, ბედნიერება*. ეს დებულება კი რენესანსის ეპოქის აზროვნების არსებითი ჰუმანისტური დებულებაა: ადამიანია სამყაროს უმაღლესი სიკეთე, მისი მიზანი. ბედნიერების, ნეტარების მოაზრება უმაღლეს სიკეთედ, ყოველგვარი ქმედობის საბოლოო მიზნად წარმოადგენს არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის ძირითად დებულებას (არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, I, 2. 7; VIII, 11) (იხ. 89, გვ. 215—217, 363—364). ეს მოძღვრება კი უაღრესად პოპულარული იყო რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტთა და პლატონისტთა წრეებში. სწორედ ევროპული რენესანსის ჰუმანის-

* „ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „ლხინი“, როდესაც იგი აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური გააზრებითაა წარმოდგენილი, „ბედნიერების“, „ნეტარების“ შინაარსის შემცველი უნდა იყოს. ეს გარემოება სავსებით შეესაბამება იმ კანონზომიერებას, რომელიც საზოგადო ახასიათებს შეასაუკუნეების ტერმინოლოგიას. შენაშნულია, რომ შეასაუკუნეების კულტურისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ძირითადი ტერმინი მრავალმნიშვნელოვანია და სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა კონკრეტულ შინაარსს იძენს (107, გვ. 27—29).

ტეზი და პლატონისტები, ავითარებენ რა ანტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე მოძღვრებას ადამიანის ღირსებასა და უპირატესობაზე, მიიჩნევდნენ ადამიანს ბუნების ქმედობის უმაღლეს მიზნად, უმაღლეს სიკეთედ, უმაღლეს სასწაულად (169, გვ. 120—139).

„ვეფხისტყაოსნის“ განსახილველი სტრიქონის პირველ ნახევარში გამოთქმული დებულება „იგია ლხინი სოფლისა“, მსგავსად ამავე სტრიქონის მეორე ნახევრის დებულებისა („იგია ნივთი და ვალი“), ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე და რენესანსის ეპოქაში უაღრესად პრინციპული მნიშვნელობის მქონე ფილოსოფიური აზრია, რომლითაც კიდევ ერთხელ დასტურდება რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსულობა და ტიპოლოგიური კავშირი გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებასთან.

ამგვარად, რუსთველის მიერ ავთანდილის სიღიჟღისაღში ქებადიდების შესახებ — „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“ — გვიანდელი შუასაუკუნეების ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით გადმოსცემს რენესანსის ეპოქის უაღრესად პრინციპულ დებულებას ადამიანის ღირსებასა და უპირატესობაზე: ავთანდილია ქვეყნის უმაღლესი ნეტარება, იგია არსებობის ყველა მიზეზი — მატერიალურიც და დანიშნულებითიც.

ამავე დროს, ისიც შეინიშნება, რომ რუსთველის მიერ შეყვარებული რაინდის, ღვთაებრივი სიკეთის გამოსავლიანებლად ამაყად და ლაღად გამგზავრებული რაინდის მიმართ ამგვარი მეტაფიზიკური დეფინიციების მოხმობაში ჩანს პოეტის ამაღლება შუასაუკუნეობრივ სქოლასტიკაზე, მისი პოეტური, ამაღლებული დახედვა ამ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კატეგორიებისადმი. ადამიანის ამაღლებულობის პოზიციიდან თითქოს და მსუბუქი, პოეტური გადაბიჯება ყველა ამგვარ მეტაფიზიკურ წიაღსვლაზე. ავთანდილია ყველაფერი: ერთადერთი რეალობაც, ამ რეალობის კეშმარიტებაც და მისი სიკეთეც. ავთანდილია ყველა მიზეზი არსებობისა: მატერიალურიც და დანიშნულებითიც. პოეტის ეს დამოკიდებულება შუასაუკუნეების სქოლასტიკური კატეგორიებისადმი იმგვარი ახლებური, ჰუმანისტური ტენდენციების შემცველია, რომელსაც უფრო მოგვიანებით ევროპულ სინამდვილეში რენესანსული ეწოდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ასტრალური სიმბოლიკის ერთი ნიმუში

(„მზე მარუნებს, არ გამიშვებს...“)

ტარიელს მეორედ განშორებული ავთანდილი შორეული ქვეყნისაკენ — ფრიდონის სამეფოსაკენ გაემგზავრა. მარტოდ დარჩენილი მოყმე კაეშანმა მოიცვა, თვალი ზეცისკენ ალაპყრო, მზეს, მთვარეს, მნათობებს შეევედრა. უამბო მათ საკუთარ უნაპირო სევდაზე, გულისტკივილზე, დახმარება შესთხოვა. სხვა მნათობთა რაგში გმირმა ყურადღება შერკურზე შეაჩერა. შერკურის ანუ ოტარიდის ბედი საკუთარ ბედს ამსგავსა: მზის სხივებით შებოქილი და დამწვარი მნათობის ხილვამ თავისი მწველი მზე — თინათინი მოაგონა და მწიგნობართა მფარველ ცთომილს საკუთარი უბედობის აღწერა სთხოვა:

„ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მოგავს საქმე სხვასა:
მზე მარუნებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;
დაქე წერად ჭირთა ჩემთა. მელნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა,
კალმად გიკვეთ გაწლობილსა ტანსა, წვრილსა ვითა თმასა“ (963).

ციტირებულ სტროფში რუსთველის შექმნილი მხატვრული სახე ასტრალური სიმბოლიკის იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს. შერკური ბრუნავს ორბიტაზე, რომელიც მზესთან ყველაზე ახლოსაა. მისი დაშორება მზისაგან დედამიწასა და მზეს შორის მანძილის მხოლოდ 0,39 ნაწილს შეადგენს. ამიტომაც იგი შეიძლება წარმოდგენილ იქნას მნათობად, რომელიც განუწყვეტლივ მზეში კიაფობს, მას სხივებში მიიკვლევს გზას და, როცა იგი ორბიტის იმ ნაწილშია, რომელიც დედამიწიდან დამკვირვებლის წარმოდგენით, ახლოსაა მზის დისკოსთან, მზეში იწვის. ამ სახეში პოეტმა სატრფოს ცეცხლით დამწვარი მიჯნური დაინახა: მზე — სატრფო არ უშვებს

მიჯნურს, იზიდავს და წვავს... ასე მეორდება მიწყავ და უსასრულოდ.

გარდა ასტრალური სიმბოლიკისა, ციტირებულ სტროფში ერთგვარი ასტრონომიული საფუძველიც ჩანს: თითქოსდა მითითებულია, რომ პლანეტა მერკური მზის ირგვლივ ბრუნავს: ავთანდილს, ისევე როგორც ოტარიდს, აბრუნებს მზე. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში გავრცელებული თვალსაზრისის თანახმად, სამყაროს ცენტრში დედამიწა იყო მოთავსებული. მნათობები, მათ შორის მზეც, მიჩნეული იყო, რომ ბრუნავდნენ დედამიწის ირგვლივ*. ამიტომ, ზეციურ მნათობთა განლაგების ამგვარ სისტემას გეოცენტრული ეწოდება. რუსთველი ამ საზოგადო წარმოდგენებისაგან განსხვავებით, ამ სტროფის თანახმად, თითქოსდა აღიარებს, რომ პლანეტა მერკური მზის ირგვლივ ბრუნავს. ამ გარემოებამ ზოგაერთ მკვლევარს აფაქრებინა, რომ პოემაში იგრძნობა ჰელიოცენტრიზმის ნიშნები. სწევბმა კი ეს სტროფი საკმარისად მიიჩნიეს იმის სამტკიცებლად, რომ რუსთველი ჰელიოცენტრისტია (85; 25; 23).

მერკურისა და მზის აღნიშნული ურთიერთობა გახდა ამოსავალი მთელი იმ თავისებური თვალსაზრისისა რუსთველის კოსმოლოგიურ შეხედულებებზე, რომელიც ჩამოყალიბებულია გიორგი თევზაძის წიგნში „რუსთველის კოსმოლოგია“**. მკვლევარი ამგვარად მსჯელობს: ზემოთ მოყვანილ სტროფში მითითებულია მერკურის მზის გარშემო ორბიტალურ მოძრაობაზე (გვ. 53—54, 131—132). მკვლევარი ფიქრობს, რომ რუსთველის აზრით, გარდა მერკურისა, მზის ირგვლივ მოძრაობს კიდევ ოთხი პლანეტა: ვენერა, მარსი, იუპიტერი და სატურნი. აქედან გამომდინარე, რუსთ-

* თუმცა მზისა და დანარჩენი მნათობების დედამიწის ირგვლივ ბრუნვა განსხვავებულად ჰქონდათ წარმოდგენილი: თუ მზე დედამიწის ირგვლივ უშუალოდ შემოწმის წიგნს, მნათობები ორმაგ მოძრაობას ასრულებენ — მოძრაობენ მცირე წრეზე. თითოეული რაღაც ცენტრის ირგვლივ, ხოლო ეს ცენტრი თავის მხრივ გარს უვლის დედამიწას (68, გვ. 5).

** ეს წიგნი პირველად 1979 წელს გამოიცა, მეორედ — 1994 წელს. წინამდებარე ნარკვევში გვერდები პირველი გამოცემითაა მითითებული, რამდენადაც ნარკვევი 1980 წელსაა დაწერილი. მისი გადამუშავებისას გავითვალისწინეთ ამ წიგნის გარშემო გამართული პოლემიკა.

ველის წარმოდგენით, სამყაროს ცენტრში დგას დედამიწა, რომელსაც ირგვლივ უვლის მთვარე და მზე. მზე თავის მხრივ აბრუნებს თავის ირგვლივ დანარჩენ ხუთ მნათობს. ამ წარმოდგენაზეა დამყარებული რუსთველის მნათობთა რიგი, რომელიც ასახავს დედამიწიდან მნათობთა მაქსიმალურ დაშორებას (გვ. 74, 110). ასეთ კოსმოლოგიურ სისტემას ეწოდება გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა. რუსთველის მოღვაწეობიდან 400 წლის შემდეგ დასავლეთ ევროპაში ტიხო ბრაჰე მივიდა იმავე დასკვნამდე და წარმოადგინა გეო-ჰელიოცენტრული სისტემის დასაბუთება (გვ. 117—121). უფრო მეტიც, რუსთველს ესმოდა ციურ სხეულთა წრიული და ელიფსური მოძრაობის მიზეზები, რაც უცნობი იყო თვით კოპერნიკისა და ტიხო ბრაჰესათვისაც (გვ. 131). ესაა მნათობის მოძრაობის ინერციული ძალისა და მზის მიზიდულობის ძალის ურთიერთობა, რაც ჩანს მზისა და მერკურის ურთიერთქმედობაში — „არ გაშვებს“ (გვ. 110). ეს დიდი სიახლე ასტრონომიული მოძღვრების ისტორიაში რუსთველის სახელთან უნდა იქნას დაკავშირებული, რამდენადაც, როგორც წყაროებიდან ჩანს, XII საუკუნის საქართველოში პლანეტათა ტრადიციული, გეოცენტრული სისტემა იყო ცნობილი და პოპულარული. მაშასადამე, რუსთველს თვით უწარმოებია ხანგრძლივი და ძალზე ევექტური ასტრონომიული დაკვირვებანი. ამდენად იგი ამ დიდი ასტრონომიული მიღწევებს ავტორადაც უნდა ვაღიაროთ (გვ. 133).

ჩვენი აზრით, ზემოთ წარმოდგენილი დასკვნების გაზიარება შეუძლებელია, რამდენადაც ისინი არ ემყარება არც მკაცრი მეცნიერული არგუმენტირების მეთოდს და არც „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ზუსტ ანალიზს.

დავიწყოთ პოემისეულ მნათობთა რიგის საკითხით. მკვლევრის აზრით, ცთომილთა მიმართ ავთანდილის ცნობილ ვედრებაში (სტროფები: 958—965) წარმოდგენილი რუსთველისეული მნათობთა რიგი ამგვარია: ზუალი, მუშთარი, მარიხი, ასპიროზი, ოტარილა, მზე, მთვარე. სინამდვილეში კი ავთანდილის ცნობილ ვედრებაში თითოეული მნათობისადმი ცალ-ცალკეა მიმართვა, რომელიც მართლაც იძლევა გარკვეულ რიგს და იგი ასეთია: მზე, ზუალი (სატურნი), მუშთარი (იუპიტერი), მარიხი (მარსი), ასპიროზი (ვე-

ნერა), ოტარიდი (პერკუჩი), მთვარე. მკვლევარი ცდილობს არსებითი კორექტივა შეიტანოს ამ წყობაში. მისი აზრით, მზისადმი ვედრება არ იწყებს მნათობთა ჩამოთვლას, რადგანაც მნათობთა დასასრულება ავთანდილს მაშინ უნდა დაეწყოს, როცა ცაზე ისინი გამოჩნდებოდნენ. ავთანდილის მზისადმი მიმართვის დროს კი დღეა, გვირი ტარიელს ახლად განშორებულია (ავთანდილი ტარიელს დღით დაშორდა და ფრიდონისკენ გაემართა), „ცაზე მხოლოდ ერთი ციურა სხეულია — მზე. ასე რომ, როგორღა შეიძლება პლანეტათა ჩამოთვლაზე ლაპარაკი?“ (გვ. 70).

ამგვარად, მკვლევარი თავისი პოზიციის საყრდენად იღებს დებულებას, რომელზედაც, „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, აღნიშნულ ეპიზოდში („წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა“) არავითარი მინიშნება არ არის*: „ვედრების წარმოქმნის სურათი უნდა იყოს რეალური“ (გვ. 69), რაც იმას ნიშნავს, რომ ავთანდილი უნდა ევედრებოდეს იმ მნათობს, რომელსაც ზეცაზე უშუალოდ ხედავს. ამიტომაც, მკვლევარის აზრით, ავთანდილის ვედრება მზისადმი („აჰა, მზეო, გეაჯები...“) დღისით მოხდა; ხოლო უშუალოდ მომდევნო სტროფი ვედრება სატურნისადმი („მო, ზუალო,...“) ავთანდილმა ღამით წარმოსთქვა: „მზის ჩასვლიდან 2,5 საათის შემდეგ, თბილისის დროით 20 საათსა და 31 წუთზე“, როდესაც „აღმოსავლეთით, პორიზონტზე პირველად პლანეტა სატურნი გამოჩნდება“ (გვ. 71). იმისათვის, რომ მომდევნო სტროფი გალობისა ავთანდილს იმავე ღამეს წარმოათქმევინოს, მკვლევარი კალენდარში ეძებს ისეთ ღამეს, როცა ცის თაღზე ყველა მნათობია და აღმოაჩენს კიდევ, 1966 წლის 15 აგვისტოს ღამით ყველა მნათობი ჩანდა ცაზე. რამდენადაც „ამგვარი ციური მოვლენები მარად ზუსტად განმეორებადია“ (გვ. 70), მკვლევარის აზრით, ავთანდილი უგალობდა მნათობებს ერთ-ერთ ასეთ ღამეს. ამგვარად, სატურნისადმი გალობის შემდეგ მომდევნო სტროფის წარმოსათქ-

* სხვა შემთხვევაში პოეტის მიერ პართლაყა მითითებული იმ ემოციაზე, რომელსაც გვირში მნათობთა უშუალო ხილვა იწვევს. კერძოდ, სხვა კარში — „წასვლა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ“, სადაც ავთანდილის განწყობას პოეტი ამგვარად ახასიათებს: „ღამე ალხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასლვასა მზისასა“ (841), ისიცაა აღნიშნული, რომ გვირს ამშვიდებდა ვარსკვლავთა უშუალო ჰერეტი და მათთან საუბარი:

მელად ავთანდილი ექვსი საათი ელოდებოდა ცაზე იუპიტერის გამოჩენას. „ამის შემდეგ ღამის 2 საათსა და 37 წუთზე ამოვა კაშ-კაშა პლანეტა იუპიტერი... ავთანდილი სატურნის შემდეგ იუპიტერს მაშართავს“ (გვ. 71). იუპიტერს მარსი მოსდევს და ასე შემდეგ... მაგრამ, სამწუხაროდ, არც 1966 წლის 15 აგვისტოს ღამით ამოსულან ცაზე მნათობები იმ მიმდევრობით, რა რიგიც ავთანდილის ამ გალობაშია წარმოდგენილი. და მკვლევარი დაუშვებს კიდევ ერთ საყრდენ დებულებას, რომელზედაც არათუ განსახილველ ეპიზოდში, არამედ პოემის მთელ ტექსტშიც კი არავითარი მინაშენება არაა: ავთანდილის მიერ მნათობთა დასახელების „რიგი უნდა ექვემდებარებოდეს მათ სიჩქარეთა ეფექტის კანონს“ (გვ. 69). ამიტომაც ავთანდილი აღარ შეევედრა „მარსის შემდეგ ღამის სამ საათსა და 9 წუთზე“ (გვ. 71) ამოსულ მთვარეს, დაელოდა ვენერას გამოჩენას და მას უგალობა. არც შემდეგ მიაპყრო ყურადღება მთვარეს. „ის უცდის მერკურის გამოჩენას ცაზე, აჩქარად ყურადღების გარეშე ტოვებს მთვარეს და ვენერას შემდეგ მთვარეს კი არა, მერკურს უგალობებს“ (გვ. 72). ამ მეთოდით აღმოაჩინა მკვლევარმა ავთანდილის გალობაში მნათობთა ის რიგი, რომელიც ტიხო ბრაჰეს მიერ XVII საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბებული გეო-ჰელიოცენტრული სისტემისათვის არის დამახასიათებელი. ვფიქრობთ, ციტაცია გაგვიგრძელდა, ამგვარი საყრდენ პოზიციით (მხატვრული ნაწარმოების პერსონაჟის მოქმედების ყოველი დეტალის რეალურად, ბუნებაში კონკრეტულად არსებულ ფაქტად მიჩნევა) შუასაუკუნეების ეპოსის კვლევა საზოგადოდ შეუძლებელია.

მნათობთა მიმართ ავთანდილის ცნობილი ვედრება მზისადმი მიმართვით იწყება (50, გვ. 87). ეს აშკარად ჩანს იქიდან, რომ მნათობთაღმი ვედრებას აქვს თავისი დასაწყისი, იმის აღმნიშვნელი, რომ გმირი ზეციურ მნათობთაღმი იწყებს მიმართვას (958):

„რა შეუღამდის, ვარსკვლავთა ამოსვლა ეამებოდის,
მას ამსგავსებდის, ილტენდის, უქვრეტდის, ეუბნებოდის“ (839).

ასე რომ, თუ განსახილველ ეპიზოდში გმირის მნათობისადმი ვედრების წინა პირობა ამ მნათობის უშუალო ხილვა იყო, ამაზე შესაბამის კონტექსტში რაიმე მინაშენება იქნებოდა.

„მიმავალი ცასა შესტირს“ და შემდგომ თითო სტროფი ეძღვნება ყოველ მნათობს, რასაც მოსდევს გმირის მიერ მნათობთა სიმბათიის ასტროლოგიური ამოკითხვა და ამდენად ვედრების დასრულებაზე მითითება. „აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნო, შვიდნივე მემოწმებიან“.

ამრიგად, მნათობთა ჩამოთვლა ამ გალობის მიხედვით მზით იწყება. როგორც აღვნიშნეთ, მასში მნათობები ამგვარი მიმდევრობითაა დალაგებული: მზე, სატურნი, იუპიტერი, მარსი, ვენერა, მერკური, მთვარე (50, გვ. 85—87). ეს რიგი შუა საუკუნეებში საზოგადოდ, და კერძოდ, XII საუკუნის საქართველოში ცნობილი რიგია (იხ. „ეტლთა და შუდთა მნათობთათჳს“ — 13. გვ. 38, 39), რომელიც საწყისს ანტიკური ეპოქიდან, კერძოდ, პტოლემეაოსის ასტრალურ სისტემიდან იღებს. მხოლოდ მას ახასიათებს ერთი სპეციფიკა: თუ ამ ტრადიციულ მნათობთა რიგში მზეს მეოთხე ადგილი უკავია, რუსთველისეულ ჩამოთვლაში იგი თავშია გადმოტანილი. ამის მიზეზებზე რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მითითებულია (49, გვ. 163; 89 გვ. 100—101).

საზოგადოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ასტრალურ სამყაროს თუ არატენდენციური, წინასწარ შემუშავებული თვალსაზრისის გარეშე შევხედავთ, შეუძლებელია არ შევნიშნოთ, რომ, პოემის მიხედვით, მნათობთა ყოველი სრული ჩამოთვლის წინ მზე უნდა იდგეს, რამდენადაც, რუსთველის მიხედვით, მნათობთა დასი „მზის დასია“ (სტრ. 34), ხოლო თვით მზე არის „მნათობთა უმეტესი“ (სტრ. 1201). ამ თვალსაზრისით გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ავთანდილის გალობის უკანასკნელ სტროფს. ამ სტროფში შვიდივე მნათობი კიდევ ერთხელაა ჩამოთვლილი, თანაც სხვაგვარი თანმიმდევრობით. მაგრამ ამ თანმიმდევრობაში უცვლელადაა გატარებული იგივე პრინციპი: მზე მნათობთა სათავეში დგას, მზით იწყება მნათობთა ჩამოთვლა:

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნო, შვიდნივე მემოწმებიან:
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმედ მყევებიან,
მას გააგონნენ, რანცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან“ (965).

ახე რომ, „ვეფხისტყაოსანში“ შვიდივე მნათობი ერთად მხოლოდ ორგზისაა ჩამოთვლილი. ერთხელ თითოეულ მნათობს თითო სტროფი ეძღვნება. მათ შორის პირველი სტროფი მზისადმია განკუთვნილი. მეორედ, შვიდივე მნათობი ერთ სტროფშია დასახელებული და, მიუხედავად იმისა, რომ მნათობთა რიგი სხვაგვარია, მზე მაინც პირველ ადგილზე დგას. ვფიქრობთ, დასკვნა არ შეიძლება ეჭვს იწვევდეს: „ვეფხისტყაოსანში“ მნათობთა ჩამოთვლა ყველა შემთხვევაში მზით იწყება. და თუ რუსთველისეულ მნათობთა რიგზე ვლაპარაკობთ, ეს რიგი უნდა გავაიგივეოთ პოეტის მიერ მნათობთა ჩამოთვლასთან. მნათობთა სხვა არავითარი რიგი პოემაში არ ჩანს.

იმისათვის, რომ მნათობთა რიგში მზეს ადგილი მერკურსა და მთვარეს შორის მიეჩინოს, გ. თევზაძეს კიდევ ერთი ახალი პრინციპი შემოაქვს, რომელზეც აგრეთვე არავითარი მითითება არ ჩანს პოემის ტექსტში. მისი აზრით, პოემისეული მნათობთა რიგის დასადგენად სავალდებულო არაა, რომ თითოეულ მათგანს ევედრებოდეს გმირი. საკმარისია მათზე მითითება. 963-ე სტროფში კი მერკურის გარდა მზეც არის ნახსენები: „მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემოყრის და მიმცემს წვასა...“. მაშასადამე, მნათობთა რიგში მზის ადგილი მერკურის შემდეგაა (გვ. 73). ეს პრინციპი რომ არ გამოდგება ავთანდილის ევედრებაში მნათობთა რიგის დასადგენად, იქიდანაც ჩანს, რომ მზე დასახელებულია შემდგომ 964-ე სტროფშიც მთვარესთან ერთად:

„მო. მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ემკლდები,
მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხედები, ზოგჯერ
ვწვლდები“.

გამოდის, რომ ამ რიგში მზეს ორი ადგილი ჰქონია: ერთი — მერკურის შემდეგ, მეორე კი მთვარის შემდეგ. ამით ველარ მივიღებთ ტიხო ბრაჰეს სისტემისეულ რიგს! ამ გარემოებას მკვლევარი სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, რაზედაც მიუთითებს კიდევ (76, გვ. 173). ალბათ ფიქრობს, რომ ამის საფუძველს მას აძლევს რუსთველისეული მნათობთა რიგის დასადგენად მის მიერ მომარჯვებული კიდევ ერთი პრინციპი, რომელზეც ასევე არავითარი მინიშნება არაა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში: თუ მნათობისადმი ორჯე-

რაა მიმართვა, მაშასადამე, ამ ადგილას პლანეტათა თანამდევრულ ჩამოთვლას ადგილი არა აქვს (გვ. 70).

ახლა კი იმას დავუკვირდეთ, თუ როგორ დამტკიცა მკვლევარმა, რომ, რუსთველის აზრით, სატურნი, იუპიტერი და მარსი მზის ირგვლივ ბრუნავენ, ხოლო მთვარე და დედამიწა კი არა. იგი ეყრდნობა თავისსავე მიგნებას: „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, მერკური და ვენერა მზის ირგვლივ ბრუნავენ. ამავე დროს ხედავს, რომ, რუსთველის აზრით, მზეს მნათობთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, იგი მათზე მოქმედებს. მკვლევარი ფიქრობს, რომ მზის ეს მოქმედება დასაბუთებული სამი მნათობისაგან იხსენიებული უნდა იყოს, როგორიცაა მისი ქმედება მერკურისა და ვენერასადმი და ასკენის: „ყველა ეს მოსაზრება, ვფიქრობთ, საკმაოდ მძლავრ არგუმენტს წარმოადგენს, რათა გარწმუნოთ, რომ, რუსთველის აზრით, ისე, როგორც მერკური და ვენერა, მარსი, იუპიტერი და სატურნიც მზის გარშემო უნდა მოძრაობდნენ“ (გვ. 93). ასე უსაბუთოდ „დამტკიცდა“, რომ რუსთველმა 400 წლით ადრე კოპერნიკამდე აღმოაჩინა ხუთი მნათობის მზის ირგვლივ მოძრაობა. ისმის კითხვა: რატომ გამორიცხავს მონოგრაფიის ავტორი რუსთველისეული წარმოდგენებიდან დედამიწისა და მთვარის მოძრაობას მზის ირგვლივ? მკვლევარი ერთი მხრივ ემყარება პოემის სტროფებს, რომლებშიც მზე დახასიათებულია როგორც „უმძლესთა მძლეთა მძლე“ (958), „მნათობთა მამაგრობელი“ (1448); პოეტის სიტყვებს, რომ მზეს მორჩილებს „სეციერი მნათობია. რაცა სადა“ (136) და, აქედან გამომდინარე, მიიჩნევს, რომ ეს მნათობები მზის ირგვლივ ბრუნავენ. მაგრამ, ამავე დროს, თვლის, რომ ყველა ციური სხეული არ შედის იმ მნათობებში, რომლებიც მზეს ემორჩილება. იგი წერს: „ვფიქრობთ, „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ სხეულად, რომელზეც მზის გავლენა არ არის ნაგულისხმევი, დედამიწაა მიჩნეული. მართლაც, მთელ ტექსტში არსად არ არის მოცემული ისეთი გამოთქმა, რომელიც მიგვანიშნებდეს ქვეყნის ცენტრში მდებარე დედამიწაზე მზის მაგიური ძალის გავლენას... პოემის მიხედვით, მზის „მძლეთა მძლეობა“ მთვარეზეც არ ვრცელდება. მთვარის მოძრაობა, მისი ფაზების წარმოქმნა, ასტრალური სურათები პოემაში იმგვარადაა აღწერილი, რომ ვერსად ვერ ნახავთ ისეთ გამოთქმას, რომელიც მიუთითებდეს მზის „მძლეთა

მძლეობას“ მთვარის ყოფაზე, მის მიმოქცევაზე“ (გვ. 89). მკვლევარის ეს კატეგორიული განცხადება „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტით არ მტკიცდება. პირიქით, პოემაში მზის გავლენა მითითებულია ზოგადად ყველა მნათობის მიმართ:

„ქალაქი ჰყადრა: „აჰა, მზეო, ღმერთმან რათგან მზედ დაგბადა,
მთა გმორჩილიბს. ზ ე ც ი უ რ ი მ ნ ა თ ო ბ ი ა რ ა ც ა ს ა დ ა“ (136).

ხოლო კონკრეტულად — მხოლოდ მერკურის და მასთან ერთად დედამიწისა და მთვარის მიმართ: მზის გავლენის შენიშვნა ჩვენი პლანეტის ცხოვრებაზე, ვფიქრობთ, მზის დედამიწაზე მოქმედების აღიარებაა:

„თუ ერთისა მოშორებ: მზისა ზამთრის გაგვამცივნებს“... (957)

„ეაღი ვერ არის უმზეოდ: იყოს. დაიწყებს კნობასა“... (887).

მზის მთვარეზე მოქმედება კი პოემაში უშუალოდაა მითითებული (კერძოდ, აღნიშნულია მზის გავლენა სწორედ მთვარის ფაზების წარმოქმნაზე):

„მო. მთვარეო, შემიბრალე. ვილევი და შენებრ ვმკლდები.

მზე გამავსებს, მზევე გაბლევს, ზოგჯერ ვსხედები, ზოგჯერ

ვწვლდები“... (964).

ასევე თავისებურია მკვლევრის ლოგიკა რუსთველის პოემის მიხედვით მზის ირგვლივ ვენერას მოძრაობის დამტკიცებისას: ვენერასა და მერკურს სივრცეში მსგავსი განლაგება გააჩნიათ. რუსთველმა დააბახიათა ერთი მათგანის, მერკურის, მოძრაობა (იგი მოძრაობს მზის ირგვლივ), მაშასადამე, იგი აღიარებს მეორეს, ვენერას, მოძრაობასაც მზის მიმართ (გვ. 55). მკვლევარი აღარ ეძიებს იმას, მითითებულია თუ არა „ვეფხისტყაოსანში“, რომ მერკურსა და ვენერას ზეციურ თაღზე ერთმანეთის მსგავსი განლაგება აქვთ. ამ ფაქტის კონსტატირების გარეშე კი მკვლევარის მსჯელობა ლოგიკურ ძალას კარგავს. უფრო მეტიც, „ვეფხისტყაოსანში“ ისაა მინიშნებული, რომ ზეციურ თაღზე მერკურის მსგავსი პოზიცია და მოძრაობა არც ერთ სხვა პლანეტას (ე. ი. მათ შორის ვენერასაც) არ ახასიათებს:

„ოტარიდო. შენგან კიდევ არვის ნიჯავს საჭმე სხვათა:
მზე მამრუნებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა“... (963)

ეს გარემოება მკვლევარს, როგორც ჩანს, ერთგვარად აფიქრებს და გამოსავალს ეძიებს, ფიქრობს, რომ ეს სხვა მნათობები, რომლებსაც ოტარიდის მოქმედება არ ჰგავს, უნდა იყოს, არა მნათობები, რომლებსაც მიჰართავს და ევედრება ავთანდილი, არამედ „უძრავი“ ვარსკვლავები, რომლებსაც მზე მართლაც არ აბრუნებს (გვ. 56). არც ამგვარ ვარაუდზე იძლევა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი არავითარ მინიშნებას.

ასე რომ, რუსთველის პოემაში გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა არ ჩანს.

დავუბრუნდეთ იქვე ოტარიდისა და მზის ურთიერთობას. როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსანში“ არ ჩანს არც ჰელიოცენტრული და არც გეოჰელიოცენტრული სისტემა. პოეტის წარმოდგენები ზეციურ სამყაროზე უპირატესად თავსდება იმდროინდელ საქართველოში და საზოგადოდ მსოფლიოში აღიარებული გეოცენტრული შეხედულებების ფარგლებში. ხომ არ ნიშნავს ეს გარემოება იმას, რომ პოეტს არ შეეძლო დაეშვა მზის ირგვლივ მერკურის მოძრაობის შესაძლებლობა? ვფიქრობთ, რომ არა! საჭმე ისაა, რომ ჰელიოცენტრული შეხედულებანი კაცობრიობისათვის ცნობილია უძველესი დროიდან. როგორც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაშია მითითებული, ჰელიოცენტრულ იდეებს ზოგჯერ პრიმატული, ზოგჯერ უფრო მეტად დაჯერებული ფორმით ქადაგებდნენ ჯერ კიდევ ჩვენს ერამდე: ფილოლაოსი (V ს. ძვ. წ.), ჰერაკლიტე (IV ს. ძვ. წ.), ჰიკეტასი, არისტარქე, არქიმედე (III ს. ძვ. წ.) და სხვები. იმავე შეხედულებებს იზიარებდნენ შედარებით უფრო ახალი დროის მოღვაწენიც: მარციანუს კაპელა (V ს. ჩვ. წ.), აბუარიჰან ბირუნი (X ს. ჩვ. წ.) და სხვები. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია გ. თევზაძის მონოგრაფიაში მოყვანილი ფაქტები: მერკურისა და ვენერას მზის ირგვლივ მოძრაობის იდეა აღიარებული იყო ძველ ეგვიპტეში. ამავე აზრს იზიარებდა ჩვ. წ.-მდე IV საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე (23, გვ. 125). ამდენად, უცნაური და მოულოდნელი არ არის, რომ რუსთველს მხატვრული სახის შესაქმნელად გამოეყენებინა მერკურის მზის ირგვლივ ბრუნვის სურათი. ამავე დროს, რუსთველის მიერ ამ

ფაქტის მოხსენიება არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველმა კოპერნიკზე (ან ტიხო ბრაჰეზე) საუკუნეებით ადრე მიაგნო პელიოცენტრულ ან გეო-პელიოცენტრულ სისტემას. პელიოცენტრული სისტემის შემკმნელად არ ცხადდება არც ფილოლოსი ან პერაკლიტე, არქიმედე ან არისტარქე. საქმე ისაა, რომ ამა თუ იმ მეცნიერული თეორიის შემკმნელად საზოგადოდ ითვლება ის მოაზროვნე, ვის მიერაც ეს თეორია არის მეცნიერულად დასაბუთებული და არა მხოლოდ აღიარებული ან ჰიპოთეტურად დასმული.

სატრფოს ცეცხლით დამწვარი მიჯნურის მზის ირგვლივ მბრუნავ პლანეტასთან შედარება ხატოვანი აზროვნების ისტორიითაც მისაღებია. სპარსულ ეპიკაში მიჯნურის კლასიკურ სახედ ითვლება სანთელზე გამიჯნურებული პეპელა, რომელიც ღღენიდაც სანთლის ირგვლივ დაფრინავს, ბოლოს კი მის ცეცხლში ჩაეშვება და დააწვება. ეს თემა ძველ ქართულ ლიტერატურაშიც შემოვიდა (თეიმურაზ პირველის „შამფარვანიანი“). არც რუსთველის ეპოქისათვის უნდა ყოფილიყო ამგვარი მიჯნურის სახე უცხო. „თამარიანში“ შეტანილია სათავეგადასავლო ფრაგმენტი (ზოგაერთი მკვლევარის აზრით, იგი გვიანდელი ჩანართია): თამარზე გამიჯნურებული მოყმე-პოეტი უცხოეთში გადაიხვეწება. მოგზაურობს საქართველოს ირგვლივ, ბოლოს თავისი მწველი სატრფოსკენ წამოვა, მაგრამ მიუახლოვდება რა საქართველოს, უგზო-უკვლოდ გადაიკარგება. აქაც სატრფოს ირგვლივ მბრუნავი და ბოლოს მის ცეცხლში დამწვარი მიჯნურის სახე იხატება. და მაინც, სანამ დავასკვნიდეთ, რომ რუსთველი მიუთითებს მერკურის მზის ირგვლივ ბრუნვის ფაქტზე, ვფიქრობთ, საჭიროა შესაბამისი კონტექსტის დეტალური განხილვა.

ავთანდილის პირით წარმოდგენილი ოტარიდის ანუ მერკურის მოძრაობის ამსახველი სიტყვები „მზე მბრუნვებს“ --- მკვლევარებს სწვდასწვადგვარად ესმით. გ. თევზაძის აზრით, ამ სტროფში სიტყვა „მბრუნვებს“ გულისხმობს წრიული სახის მოძრაობას, რამდენადაც ზეციურ სხეულთა მოძრაობა რომ წრიული იყო, ეს ერთხმად იყო აღიარებული უძველესი დროის მოაზროვნეთა მიერ. თანაც მერკურის მოძრაობა, რუსთველის აზრით, წინააღმდეგ პტოლემეაიოსის თვალსაზრისისა, მზის ირგვლივ უნდა ხდებოდეს. ამის საბუთად მკვლევარს ის მიაჩნია, რომ ამავე სტროფში ჩანს მზის

ზემოქმედება პლანეტაზე (გვ. 54—55). მკვლევარის აზრით, აქვე ჩანს, რომ მერკურის მზის ირგვლივ ბრუნვა არის მერკურის ინერციის ძალით სწორხაზოვანი მოძრაობის შერწყმა მზის მიზიდულობის მოქმედებასთან; რამდენადაც „არ გამიშვებს“ გამოთქმაში ნიშნებულია, რომ პლანეტას გააჩნია უნარი, გაეჭცეს მზეს. ეს კი პლანეტის ინერციულობის თვისებაა. მზე მერკურს თავისი მოქმედებით მხოლოდ მას გარშემო „აბრუნებს“. ეს „ბრუნვა“ კ, მკვლევარის დასკვნით, არის „პლანეტის წრიული მოძრაობა“, უფრო ზუსტად „მრუდწრიული მოძრაობა“, მზის ირგვლივ (გვ. 55. 132). როდესაც მკვლევარს მიუთითეს, რომ „გეფხისტყაოსანში“ სიტყვა ბ რ უ ნ ვ ა თუ ზოგჯერ მართლაც წრიულ მოძრაობას ნიშნავს, სხვა შემთხვევაში მიმართულების შეცვლას გულისხმობს (29, გვ. 187), გ. თევზაძემ დააზუსტა თავისი წარმოდგენა ოტარიდის ბრუნვაზე: „პლანეტა ინერციის ძალით განუწყვეტლავ მიისწრაფის სწორხაზოვანი გზით დაშორდეს მზეს, ასე ვთქვათ, „გაეჭცეს“ მას; მაგრამ მზე თავის მხრივ მიზიდულობის გამო „იჭერს“, არ უშვებს მას, უკან აბრუნებს, მუდამ ერთსა და იმავე R მანძილზე ამყოფებს. ამიტომ პლანეტა ამ ორი ძალის ტოლი ქმედების გავლენით იწყებს მზის ირგვლივ ელიპსურ თუ წრიულ მოძრაობას“ (23, II გამოცემა, გვ. 77). ამ მსჯელობიდან ჩანს, რომ მკვლევარი რუსთველის სიტყვებში „მაბრუნებს“ და „არ გამიშვებს“ ხედავს ნიუტონის მიერ აღმოჩენილ პლანეტათა მზის ირგვლივ მოძრაობის ახსნას: ინერციის ძალისა და მიზიდულობის ძალის ურთიერთქმედების შედეგს. მაგრამ მკვლევარი ამ შემთხვევაშიც არ აქცევს ყურადღებას იმას, რაც არსებითია: პოემის ტექსტში არ არის არავითარი მითითება იმაზე, რომ გამოთქმა „არ გამიშვებს“ გულისხმობს პლანეტის მოძრაობას მაინცდამაინც ინერციის ძალით, ხოლო „მაბრუნებს“ უკან დაბრუნებას გარკვეულ მანძილზე, ანუ დაჭერას ერთსა და იმავე მანძილზე, რომელი დაშორებითაც იგი ბრუნავს მზის გარშემო.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სხვაგვარადაც არის ახსნილი ოტარიდის ეს მოძრაობა. ფიქრობენ, რომ სიტყვები „მზე მაბრუნებს, არ გამიშვებს“, იმას ნიშნავს, რომ მზე ოტარიდს თავისთან ერთად აბრუნებს (50, გვ. 87). ე. ი. მზეს ოტარიდი მიჰყავს იმ გზით, რა გზითაც თვითონ მიდის, არ გაუშვებს ამ გზა-

დან. განსახილველი გამოთქმის ეს ახსნაც უაღრესად სუბიექტური და ჰიპოთეტურია. სინამდვილეში ავთანდილის სიტყვებს „მზე მარუნებს“ აღარ ახლავს დაზუსტება თ ა ვ ი ს თ ა ნ ე რ თ ა დ.

როგორ მოძრაობაზე მიუთითებს რუსთველისეული „მარუნებს“?

„მარუნებს“ აწმყო მწკრივის საზიარო ფორმაა მრავალი ზმნური ერთეულისათვის: მარუნებს (ირგვლივ ატრიალებს, წისქვილს მარუნებს), დამარუნებს (უკან მიიყვანს, უკან მარუნებს), მომარუნებს (გამოაქვთებს, გულშედონებულს მარუნებს), გადამარუნებს (შეაქცევს, გვერდზე მარუნებს), გაამარუნებს (უკან გაისტუმრებს, უკან მარუნებს) (იხ. 71). ამ მნიშვნელობათაგან თითქმის ყველა დამახასიათებელი იყო „მარუნებს“ ზმნისათვის ძველ ქართულშიც. სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „მარუნვა“ „ქცევას“ ნიშნავს და იგი სხვადასხვა ნიუანსის შემცველია: მარუნე (ზე შეაქციე, გინა დამატრიალე), გაამარუნე (გარე შეაქციე), დამარუნე (უკან აქციე), მარუნევდი (გვერდს ვიქცევდი). „მარუნ-ავ“ ძირისაგან ნაწარმოები ზმნებისათვის მითითებულ მნიშვნელობათაგან „ვეფხისტყაოსანში“ სულ ცოტა სამი მაინც დასტურდება.

ყველაზე ხშირად ამ ძირის ზმნები პოემაში გვხვდება უკან ქცევის, უკან დამარუნების მნიშვნელობით. მაგალითად: ბაღდადელი ვაჟრები მეკობრეთა შიშით ზღვაში ვერ შედიან, უკან დამარუნებაც ვერ გადაუწყვეტიათ და ავთანდილს ასე შესჩივიან:

„დამარუნებითა გვეცემის ზიანი არ-საზომისა“ (1034).

ფრიდონი ასე უყვება ტარიელს ბიძაშვილების ღალატისა და ზღვაში ომის ამბავს:

„მომეჯარნეს, ველარა ვქმენ, ნავით ცხენი გარდვიხლტუნვე,
ზღვა-ზღვა ცურვით წამოვუვე, ჩემი მკვრეტი გავაცბუნვე;
თანა-მყოლნი ყველაკანი დამიხოცნეს, დამრჩეს მუნვე.
ვინცა მღევლის, ვერ შემომხვდის, მივუბრუნდი, მივამარუნვე“ (610).

უცხო ყმის საძებრად წასული ავთანდილი ასე უბარებს შერმაღინს:

„ლ-შქრობა და ნადირობა შენი ჩემსა დაასახე,
აქეთ სამ წელ მომიცადე, ხეაშიადი შემინახე,

მე ნუთუმცა შე მოებრუნდი, ალვა ჩემი არ დაქნა ხე.
არ მოებრუნდე. მოშიგლოვე, მატარე და მივაგლასე“ (155).

ამ ფუძიდან ნაწარმოებ ზმნათა ერთ ნაწილს „ვეფხისტყაოსან-ში“ შექცევის, გვერდის შეცვლის, შემობრუნების მნიშვნელობა აქვს. მაგალითად:

„რა მოებრუნდა ქალი ჩემკე, შემოაღგეს სხივნი კლდესა“ (1132).

ფატმანი ასე აცნობებს წესტანს მეფის ბრძანებას:

„ცა მოებრუნდა რისხვით ჩემკე, იავარ-მყო, ანუჭრა სრულად.
შემასმინეს, მეფე გითხოვს, ვარ ამისთვის გულ-მოკლულად“ (1174).

რამდენიმე შემთხვევაში ჩანს, რომ „ბრუნ-ავ“ ძირისაგან ნაწარმოები ზმნები „ვეფხისტყაოსანში“ ირგვლივ დაბრუნების, ტრიალის მნიშვნელობითაც იხმარება:

„კაცი ჩემგან შენატყორცი, ბრუნავს. ვითა ტანჯორი“ (450).
„ვარ. სოფელო. რას შივან ხარ, რას გეაბრუნებ. რა ზნე გვკირსა!“ (952).

თუ რომელი მნიშვნელობა აქვს ოტარიდისა და მზის ურთიერთობის ასახვისას სიტყვას „მაბრუნვებს“, უნდა გაირკვეს შესაბამისი კონტექსტის ანალიზით: „მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა“. „მაბრუნვებს“ ფორმის მნიშვნელობა ამ შემთხვევაში ზუსტდება მომდევნო ზმნებით. მზე ოტარიდს აბრუნვებს, არ გაუშვებს, მზისგან არ გაშვება ნიშნავს მზისგან მიმავალს (და არა თავისთვის სივრცეში მოძრაობის) უკან დაბრუნებას ან შეჩერებას. აქედან გამომდინარე, „მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს“ მიუთითებს მზის ძალით, მოქმედებით ოტარიდის უკან, მზისაკენ დაბრუნებაზე, მიქცევაზე. ამ გაგებას უეჭველს ხდის სტრაქონის მეორე ნახევარი „შემიყრის და მიმცემს წვასა“. „შემიყრის“ სათავისო ქცევის ზმნაა და ნიშნავს შემიხვედრებს, შემიერთებს — ის (მზე), მე (ავთანდილს ანუ ოტარიდს). ე. ი. მზე უკან მობრუნებულ ოტარიდს რაიმე განსაზღვრულ მანძილზე კი არ გააჩერებს, არამედ თავისთან ბოლომდე დაიბრუნებს, „შეიყრის“, ანუ შეიერთებს და „მისცემს წვასა“. პოეტის მხატვრული სახე

„მიმცემს წვასა“ მზესთან მიახლოებული ოტარიდის თანდათან გაუჩინარების გამოხატველია. ეს გაუჩინარება ასტრონომიულად მაშინ ხდება, როცა პლანეტა მზის ირგვლივ მოძრაობით დედამიწიდან მზეზე გაშვალ სწორ ხაზს უახლოვდება, ანუ როცა „პლანეტა მზეს და დედამიწას შორის მოექცევა, ანდა ჩვენს პირდაპირ მზის იქით ჩამოდგება“ (24, გვ. 174); მაგრამ რუსთველის პოეტურ სახეში გაუჩინარებას ეს მიზეზი არ ჩანს. უფრო მეტიც, ამ პოეტურ სახეში ისაა მინიმუმებული, რომ ოტარიდის გაუჩინარება მისი უშუალოდ მზესთან მისვლითა და მისი დაწვითაა გამოწვეული. რა თქმა უნდა, მზესთან შეყრილი ოტარიდი უნდა დაიწვას და ამდენად გაუჩინარდეს და არა „აგიზგიზდეს და აკაშკაშდეს“ (შდრ. 24, გვ. 176). ამას ნსატვრული სახის სპეციფიკა განაპირობებს: სატროს ცეცხლში ჩავარდნილი მიჯნური დაიწვება და დაიფერფლება, ისე როგორც პეპელა სანთლის ალში (შამისა და ფარვანას სიმბოლიკა). მაშასადამე, მზისაგან წასულ ოტარიდს მზევე აბრუნებს უკან („მზე მაბრუნებებს, არ გამიშვებს“). თავისთან მიიყვანს („მე-მიყრის“) და თავისავე ცეცხლში წვავს („მიმცემს წვასა“).

ისმას კითხვა: ოტარიდისა და მზის ამ სტროფში წარმოდგენილ ურთიერთობას აქვს თუ არა ასტრონომიული ან ასტროლოგიური საფუძველი?

რუსთველას მიერ დახატულ მერკურისა და მზის მიმართებას ასტრონომიული საფუძველი გააჩნია და იგი წარმოადგენს მზის ირგვლივ მერკურის (ოტარიდის) წლიური ბრუნვით ზეციურ თალზე დახატული სურათის პოეტურ ინტერპრეტაციას.

რა თქმა უნდა, ეს სურათი ცაზე უშუალოდ, ერთი ღამის განმავლობაში არ იხილება. იგი მერკურის მოძრაობაზე ხანგრძლივი დაკვირვებით, მისი მზისაგან ყოველდღიური დაშორების მანძილათა და მიმართულებით შეიცნობა: მერკური მზეს წლის გარკვეულ პერიოდში დედამიწიდან დამკვირვებლის თვალში თითქოსდა პირდაპირი სვლით შორდება თავდაპირველად ერთი მიმართულებით, აღმოსავლეთით (ამ დროს იგი დასავლეთის ცაზე ჩანს მზის ჩასვლის შემდეგ). თანდათანობით მისი სვლის სისწრაფე მცირდება (ამ დროს მერკური შემოწერს რკალს თავისი ორბიტის იმ ნაწილში, რომელიც დედამიწისაგან დამკვირვებლის თვალში მისი სვლის მიმართულებას შეცვლის) და ერთხანს იგი თითქოს შე-

ჩერდება კიდევ. შემდეგ მერკური ბრუნდება უკან, თითქოსდა იწყებს უკუხვლას მზისკენ. უახლოვდება რა მზეს, იგი თანდათან ჟერკრთალდება და ილევა, ქრება, მზის სხივებში აღარ ჩანს. გარკვეული დროის შემდეგ მერკური მზის მეორე მხარეს გამოჩნდება და ამჯერად მოძრაობს საპირისპირო, დასავლეთის მიმართულებით (ამ დროს იგი მზის ამოსვლამდე ჩანს აღმოსავლეთის ცაზე). ისევ შეანელებს მოძრაობას. უკან, მზისაკენ დაბრუნდება. იწყებს ისევ თითქოს პირდაპირ სვლას. მიუახლოვდება მზეს, გაფერკრთალდება და გაქრება. მთელ ამ ციკლს მერკური წელიწადში სამჯერ გაიმეორებს. აი, სწორედ მერკურის მოძრაობის ხილული სურათიდან მიღებული ეს შთაბეჭდილება არის რუსთველის მიერ მხატვრულ სახედ ქცეული: მერკურის მზისაგან გაქცევა, მზის მიერ მისი უკან დაბრუნება, მზესთან მისი შეერთება და გაქრობა ანუ დაწევა.

მერკურის მზის მიმართ პოზიციის ცვლის ეს სურათი, რატომ უნდა, შედეგია მერკურის მზის ირგვლივ მოძრაობისა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ რუსთველი მხოლოდ ამ შედეგს იყენებს მხატვრული სახის შესაქმნელად და მის გამოწვევს მიზეზზე არაფერს ამბობს. არც იმ ძალის რაობაზე მიუთითებს პოეტი, რომლითაც ოტარიდი შორდება მზეს, ხოლო ეს უკანასკნელი არ უშვებს მას. ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოეტი არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რა ძალით ხდება ზეციურ მნათობთა მოძრაობა. თუ ამ ძალაზე პოეტის თვალსაზრისის ამოცნობას ანალოგიებით შევეცდებით, „ვეფხისტყაოსანში“ არსებული ზინიშნებების მიხედვით, ანალოგია უნდა გაკეთდეს არა ნიტონის მიერ ფაქსირებული ინერციისა და მიზიდულობის ძალების ურთიერთქმედებასთან, არამედ დანტეს მიერ პლანეტათა მაშოდრავებლად აღიარებულ სიყვარულის ძალასთან. საქმე ის არის, რომ რუსთველი მზისა და ოტარიდის ურთიერთობას ამსგავსებს ავთანდილის მიმართებას სატრფოსთან, რის საფუძველიც სიყვარულია. დანტე ალიგიერმაც პლანეტათა მაშოდრავებელ ძალად სიყვარული აღიარა (53, გვ. 168). ზეცის უმაღლეს სარტყელში, სამი თანასწორი და სხვადასხვაფერი წრის სახით ხილული სამების სახებასთან ამაღლებული დანტე სულიერი დამაბულობის უმაღლეს ზღვარზე წყვეტს ხილვებს. უკანასკნელი შეგრძნება ანუ ფინალური ინტუიცია კი იმას მიანიშნებს,

რომ მას ნებისყოფასა და მისწრაფებას უკვე აბრუნებს სიყვარული, რომელიც ამოძრავებს მზესა და პლანეტებს:

„და როგორც ბორბალი მოძრაობს წყნარად. რყევის გარეშე,
იხე ჩემს ნებასა და სურვილს უკვე აბრუნებდა სიყვარული;
სიყვარული, რომელიც ამოძრავებს მზესა და სხვა ვარსკვლავებს“
(„სამოთხე“, XXXIII, 143—145).

ძნელი სათქმელია, რუსთველის ამ მხატვრული სახის სიმბოლიკას აღმოსავლური და დასავლური ლიტერატურის მიჯნურთმეტყველებაში უშუალო პარალელი მოეპოვება, თუ არა. როგორც ზემოთ პივეთათებდით, ჩვენ ამ პოეტურმა სახემ პეპელასა და სანთლის სამიჯნურო სიმბოლიკა მოგვაგონა. ამ პარალელიდან გამომდინარე, რუსთველის მხატვრულ სახეშიც უფრო მოსალოდნელი იყო ოტარიდის სწორედ მზის ირგვლივ ბრუნვაზე ყოფილიყო საუბარი. რამდენადაც ავთანდილი ოტარიდის ხვედრს საკუთარს ამსგავსებს. იმაზე დაკვირვებაცაა საჭირო, თავისი უსასრულო მოგზაურობებისას ავთანდილი გეოგრაფიულად ხომ არ ბრუნავს მისი მზის — თინათინის ირგვლივ? დაახლოებით ისე, როგორც ეს „თამარიანში“ დაბატული: თამარზე შეყვარებული მოყმე მოგზაურობს საქართველოს ირგვლივ. ავთანდილის ამგვარი მარშრუტი „ვეფხისტყაოსანში“ არ ჩანს. მაგრამ თინათინზე შეყვარებული ავთანდილის მოგზაურობათა ეპოს ჩანს სწორედ იმგვარი „წრიალი“ გმირისა, რომელსაც ხედავს იგი „მზეზე გამიჯნურებული“ ოტარიდის გაქცევასა და დაბრუნებაში. უცხო მოყმის საძებნელად ან ტარიელის დასახმარებლად არაბეთიდან წასული ავთანდილი გონების თვალთ დღენიადაგ თავის მზეს — თინათინს კვრეტს. მზე-თინათინი კი სიყვარულის დიადი ძალით თავისკენ იზიდავს გმირს. მოყმე გონების თვალს ვერ აცილებს ამ სიყვარულის მზეს: მასზე ფიქრობს, მას უკვრეტს და როგორც კი მის მზერას მოსცილდება, ცნობასაც კარგავს. ამიტომაც მზე-თინათინიდან განშორებად მიმავალი ავთანდილი უკან იხედებოდა, მზე-სატრფოს ცქერას ეძებდა:

„ყმა წავიდა, სიშორესა თუცა მისსა ვერ გასძლებდა,
უკუღმავცე იხედვიდა, თვალთა რეტად აყოლებდა“... (139).

* „Yet, as a wheel moves smoothly, free from jars,
My will and my desire were turned by love,
The Love that moves the sun and the other stars“ (155, გვ. 347).

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ საზოგადოდ განშორებისას უკან მოხედვა მხატვრული ზეარზია, რომელიც გვხვდება ბიბლიაშიც, მითოლოგიაშიც და უძველეს ლიტერატურულ ძეგლებშიც. მაგრამ ავთანდილი არა მარტო უკან იხედება თავისი სატრფო მზისაკენ, არამედ უკანაც ბრუნდება მისკენ (53, გვ. 167).

სატრფოს მოშორების ტანჯვის დათმენა რომ შეძლოს, ავთანდილი ზოგჯერ ჩერდება, უკან ბრუნდება მისი მზე-თანათინისაკენ და შემდეგ ისევ აგრძელებს გზას მისგან გასაშორებლად და ასე გრძელდება მიწყავ...

„წამ-წამ მობრუნდის. იაყდის მისთვის მზისავე მზობასა,
უძვრეტდის. თვალი ვერ მოჰხსნის, აუ მოჰხსნის. მიჰხდის
ცნობასა“ (833).

„ზოგჯერ დაბრუნდის. იქვრეტდის ღონედ პატყთა
თმენისად,
რა გაეშაროს, არ იცის. მას თუ არბევდის ცხენი სად“ (834).

დავუბრუნდეთ ისევ ოტარიდის ბრუნვას მზის ირგვლივ. საიდან უნდა ჰქონოდა რუსთველს მერკურის ზეციურ თალზე პოზიციის ცვლაზე ასე სწორი, მართებული წარმოდგენა? როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, ამგვარი წარმოდგენის შექმნა შეიძლებოდა მერკურის მოძრაობაზე პირადი ასტრონომიული დაკვირვებით, თუმცა ეს დაკვირვება უნდა ყოფილიყო ხანგრძლივი და სისტემური. უფრო სარწმუნოდ უნდა ჩავთვალოთ, რომ რუსთველის ეს მხატვრული ხატი შექმნილია იმდროინდელი ასტრონომიული და ასტროლოგიური ცოდნის საფუძველზე, რამდენადაც მერკურის მოძრაობის თავისებურებები იმ დროისათვის უკვე ცნობილი იყო. როგორც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაშია მითითებული, სწორედ მერკური (ვენერასთან ერთად) იყო ის პლანეტა, რომლის მოძრაობა მზის ირგვლივ ჯერ კიდევ ძველ ეგვიპტეში შენიშნეს. მერკურის მოძრაობა სწორად შეიცნო ძველ საბერძნეთში ჰერაკლიტემ და მას თვით პტოლემეაიოსიც ითვალისწინებდა (28, გვ. 52). აქედან კი მერკურის მოძრაობის მთელი თავისებურებანი შევიდა ასტროლოგიურ საკითხავებში. იგი ასტროლოგიურ ცოდნად იქცა. ასტროლოგიური ნიშნით ოტარიდი მწერალია, მწიგნობარია.

პწორედ ამგვარად პერსონიფიცირებული ჩანს იგი სპარსულ მწერლობაში (გურგანის „ვისრამიანი“; საადის „ბუსთანი“). ასევე დახატა იგი რუსთველმა ავთანდილის გალობაში მნათობთა მიმართ. კალმად ნესტანის თმასავით წვრილი ტანი მისცა, მელნად საკუთარ ცრემლთა ტბა შესთავაზა და თავის ჳირთა აღწერა შეავედრა:

„ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:
მზე მბრუნებს, არ გამიშვებს, შემოყრის და მიმცემს წვასა;
დაჯე წერად ჳირთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა,
კალმად გიკვეთ გაწლობილსა ტანსა, წვრილსა ვითა თმასა“.

„ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის

(„შემომხედნა, მოვეწონე...“)

ნესტანის უნაყოფო ძებნაში ტარიელს მზღებლები შემოეფანტა. ასმათსა და ორიოდე ყმასთან ერთად რაინდი ერთი ქალაქის შემოგარენს მიაღგა. ცოტა მოისვენა და გამოღვიძებულმა უცნაური სანახავი ნახა: ზღვის პირ-პირ მერანს დააქროლებდა დაქრილი რაინდი. ტარიელი ჩაეგება ჰერში მყოფ გმირს, გაეცნო, მისი საქმით დაინტერესდა. გმირები ერთი შეხედვისთანავე მოიხიბლნენ ერთმანეთით. ასე დამეგობრდნენ ტარიელი და ფრიდონი.

ასევე პირველი შეხვედრისთანავე დამეგობრდნენ ტარიელი და ავთანდილი. ამოდ ეშინოდა ასმათს, ტარიელს სტუმარი არ მოეკლა.

„მათ აკოცეს ერთმანერთსა, უცხოობით არ დაჰრიდეს....
ყელი ყელსა გარდააქვდეს, ერთმანერთსა აუტირდეს“ (284).

დიდი სიყვარულით შეუყვარდათ ერთმანეთი პირველი შეხვედრისთანავე ფრიდონსა და ავთანდილს. ერთად გატარებული რამდენიმე დღე საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მათი განშორება მოყვარულ ძმათა სამუდამო გაყრას დამსგავსებოდა:

„მოეხვივნეს ერთმანერთსა, გაამრავლეს ცრემლთა ღვრანი,
აკოცეს და გაუახლდეს მათ ორთავე მათნი წვანი.
გაიყარნეს გაუყრელნი ძმად-ფიცნი და ვითა ძმანი...“ (1024).

ასე ერთბაშად იჭედება „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ის დიდი მეგობრობა, რომელიც ყოვლისშემძლებელ ძალად იქცევა და მაღალი ადამიანურობის უდიდეს გამოვლინებად ჩამოიკვეთება.

მეგობრობის იდეალიზაციით „ვეფხისტყაოსანი“ უნიკალური ძეგლი არ არის.

გილგამეშისა და ენქიდუს მეგობრობას უმღერის დღემდე ლურსმულ წარწერებში შემონახული უძველესი მხატვრული ნაწარმოები, ასურულ-ბიბლიური ეპოქის ძეგლი „გილგამეშის ეპოსი“. ეპოსის მიხედვით, ეს მეგობრობა გილგამეშის კათარზისს ემსახურება, მაშინ ეთიკურ სამყაროს გახსნის და მის მომავალ მოღვაწეობას ზნეობრივი ნიშნით წარმართავს. ეს სულიერი კათარზისი ახალ სიმაღლემდე — გონით კათარზისამდე აყვავს მეგობრის საცვდილს. ენქიდუს სიკვდილში გილგამეში ხედავს ასახვას საკუთარი აღსასრულისა და ადამიანური არსის ფილოსოფიას წვდება (იხ. 9ა, გვ. 220—222).

როგორც შენიშნულია (175, გვ. 279; იხ. 106, გვ. 304), ახალ ინტელექტუალურ პოზიციაზე (უგუნურებიდან კეთილგონიერებამდე) ამაღლებს მეგობრის სიკვდილი გმირს ბერძნულ ეპოსშიც. პატროკლეს დაღუპვით გამოწვეული სულიერი ტკივილი ამაღლებს აქილევსს საკუთარ რისხვაზე აგამემნონის მიმართ („ილიადა“, XVIII—XIX, 14).

ინდოეთის მეფის ასულისა და მეფის ძის, ნესტანისა და ტარიელის, ამბავს ფაბულის თვალსაზრისით უფრო საგრძნობი მიმართება აქვს ინდურ ეპოსთან „რამაიანა“. ეს მსგავსება, პირველ რიგში, მეგობართა მიერ კირში ჩავარდნილი ტარიელისა და რამას დახმარებაში ჩანს. რამას მეუღლე სიტაც დემონურ არსებებს — რაქშასებს შეუპყრიათ. სიტაც გასათავისუფლებლად რამას გვერდით მის უერთგულეს ნახევარძმასთან ლაქშმანასთან ერთად მაიმუნთა მეფე სუგრავას ლაშქარიც იბრძვის. მსგავსად ტარიელის და ფრიდონის ამბისა, რამა იარაღით დაეხმარა ამ მეფეს სამეფოს დასანარჩუნებლად. ხოლო თავის მხრივ ამ უკანასკნელს თავის მხლებლებთან ერთად დაუნახავს, თუ როგორ მიჰყავდა დემონ რავანას გატაცებული სიტა (55; 134). ასე რომ, ინდური ეპოსი „რამაიანაც“ უმღერის სამი დიდგვაროვანი გმირის მეგობრობის ძალით დემონთა მიერ დატყვევებული მეფის ასულის გამოსხნას*.

* რამა ინდოეთის მეფის ძეა. მოხუცი მეფე მას შეჰპირდა ტახტს, მაგრამ სამეფო კარზე მომხდარი ინტრიგის გამო იძულებულია უღაბურ ტყეში გადაიხვეწოს თავის უსაყვარლეს მეუღლესთან ერთად. მხოლოდ იმ განზრახვით,

სატრფოს განშორებული მიჯნურისათვის ბევრ რაინდს გაუწვდია მეგობრობის ხელი. ეს თემა მოაჩუქია სპარსელ ლატერატურაში. დაუმუშავებია იგი ნიზამი განჯევს (XII საუკუნე) პოემაში „ლეილი და მაჯნუნი“. ლეილის სიყვარულთ გახლებული მაჯნუნი ტყეში იხილა რაინდმა ნავფალმა. შეებრაღა იგი, დაამეგობრა და მისი წყლულის განსაკურნავად ხელში აიღო იარაღი.

ბრძოლის ველზე ერთგულ მეგობრობას დასავლეთ ევროპული საგმირო ეპოსიც უმღერის. XI საუკუნეში შექმნიღა „როლანდის სიმღერა“ აღიღებს როლანდისა და ოლივიეს მეგობრულ თავდადებას უთანასწორო ბრძოღაში.

მეგობრობის ლატერატურული იდეაღიზაცია არ არის მხოლოდ უძველესი ეპოსის და რუსთვეღის თანამედროვე ეპიკის სპეციფიკა. იგი აბაღმა ლატერატურამ იმეგვადრა. საკმარისიღა დავასახელოთ შექსპირის ჰამლეტი და ჰორაციო და შიღერის დონკარლოსი და მარკიზ დე პოზა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობას ჰსოვღიო ლატერატურის დასახელებულ შედევრებთან ბევრი საერთო აქვს: ავთანდიღი ტარიელისათვის, ისე როგორც ლაქშმანა რამასათვის, ტოვებს სასახლეს და მეგობრის მსგავსად ტყე-ღრეში ხეტიღლს ირგუნებს ხვეღრად. ტარიელი, ავთანდიღი და ფრიღონი, მსგავსად როლანდისა და ოლივიესი, უთანასწორო ბრძოღაშიც გამოცდიღნ თავიღნთ მეგობრობას. სატრფოს დაშორებულ მიჯნურსა და გმირს (რამა, მაჯნუნი, ტარიელი) დახმარების ხელს გაუწვდის მეფე და რაინდი (სუგრივა, ნავფაღი, ფრიღონი) და საკუთარ მხედრიღნს მეგობრის სატრფოს დასახსნეღად უთანასწორო ბრძოღაში წაუძღვება. ავ-

რომ სამეფო კარზე დაბრუნების შემდეგ იგი უნდა გაბეფდეს. ლაქშმანაც მეფის ძეღ. იგი რამას ერთგული მეგობარიღა და თავისი ნებით გადაწყვეტს რამას ბედი გაიზიაროს. მას ტყეში გაჰყვება. სუგრივა. როგორც აღვნიშნეთ. მეფეღ.

რამასა და ლაქშმანას მეგობრულმა და ბრძნულმა საუბარმა ტარიელისა და ავთანდიღის მეგობრობა პირვეღად სოღოღონ იოღრღანაშვიღს მოაგონა (55, გვ. XIV). „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბუღის მსგავსებაზე „რამაიღანსთან“ მიუთითა რუსთვეღის პოემის ინგღისურად მთარგმნეღმა ქეთრიწვიენმა 1980 წელს ქ. ბარიში (იტაღია) გამართულ ქართული ზეღოვნებს 111 სიმპოზიუმზე (190).

თანდალი ტარიელის მესაიდუმლე და მრჩეველია, ისევე როგორც ჰორაციო ჰამლეტისა და მარკიზ დე პოზა დონ კარლოსისა. დაბოლოს, ავთანდილს ტარიელის პიროვნების შეცნობა ინტელექტუალურად და ზნეობრივად ამაღლებს — იგი მაღლდება მშვენიერ საკანთა სამსახურიდან მშვენიერი საქმის სამსახურზე, პირადი ბედნიერებისკენ სწრაფვიდან მოყვასის ბედნიერების ძიებაზე: ტოვებს სატრფოს და ემსახურება ტარიელისა და ნესტანის შეერთების საქმეს. გილგამეშისა და აქილეესშიც ინტელექტუალურ გარდაქმნას, ან გარდატეხას იწვევს მეგობრის პიროვნება, კერძოდ კი მისი სიკვდილი.

ამგვარი ლიტერატურული პარალელების გაგრძელება შეიძლება ბოდა. ეს პარალელები მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ რუსთველის გმირთა მეგობრობა ის მაღალი მორალურ-ინტელექტუალური კატეგორიაა, რომელიც მსგავსი ნიუანსებით სხვადასხვა ხალხის ლიტერატურულ შედეგებში და განსხვავებულ ეპოქებში გამოვლინდა. იგი ზოგადსაკაცობრიო და ზოგადადამიანურია. მაგრამ ამის გვერდით „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობას აქვს თავისი სპეციფიკური სახე, რომელიც განასხვავებს მას მეგობრობის სხვა გამოვლინებისაგან და რომელშიც მუდამ აღებულია მისი შემქმნელი ხალხის სული, ეპოქის მაჯისცემა, ავტორის ინტელექტი და მისწრაფება...

ტარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მეგობრობას, უპირველეს ყოვლისა, ქართულ ძმადნაფიცობაში აქვს საფუძველი. უძველესი ქართული ხალხური თქმულების „ამირანის ეპოსის“ მიხედვით, მიუვალ კოშკში ჩაკეტილი მზეთუნახავის მოსატაცებლად სამი ძმა — ბადრი, უსიპ და ამირანი გაემართნენ და უკან დაღევნებულ მღევარს სამივენი შეებნენ:

„მოვლენ და მეც აქ დაეხედები ამ ჩემის გორდა ხმალითა,
უსიპითა და ბადრითა, მესამით ამირანითა“ (79, გვ. 320).

სამი ძმის სათავეადასავლო მოგზაურობანი ქართული ზღაპრის უაღრესად ნიშანდობლივი სპეციფიკაა. „ვეფხისტყაოსნის“ სამი რაინდის მეგობრობას მხოლოდ ქართული ხალხური ზღაპრის ფავორიტ სამ ძმას ვერ დავუკავშირებთ, რადგანაც პოემაში საზოგადოდ შეინიშნება რიცხვი სამისა და მისი ყურადღების გამახვილე-

ბა: ავთანდილმა სამი წელი უნდა ეძებოს უცხო მოყმე; მან კი მა-
 შინ მიაგნო ტარიელის კვალს, როცა „წელაწადი სამი სამ თვედ
 მიაყარა“ (183). როსტევეანისა და ავთანდილის პირობის თანამედ-
 ნადირობაში დამარცხებული თავშიშველი უნდა დადიოდეს სამ
 დღეს. ნესტანის ხილვით დაბნედილი ტარიელი სამ დღემდის უსუ-
 ლოდ იყო. არაბეთიდან ასმათთან დაბრუნებული ავთანდილი სამ
 დღეს ეძებდა ტარიელს შამბნარსა და ტყე-ველზე. „მზისა შუქთა
 მომლოდინე ვარდი სამ დღე არ დაკნების“ (904). უცხო მოყმის
 გზა ავთანდილს ხატაელმა სამმა ძმამ მიაწავლა. ფრადონის სამე-
 ფოსაგან ქაჯეთისაკენ საომრად წასულმა გმირებმა სამი ზღვა გაი-
 რეს. ქაჯეთის ციხეს სამი კარი ჰქონდა. გმირებიც სამივე მხრიდან
 ეკვეთნენ. ტარიელი მძიმე და ფარული სამხედრო ოპერაციისათვის
 ყოველთვის სამას კაცს ირჩევს. პოემაში ხშირადაა ავრეთვე აქცენ-
 ტირებული სამი დღე სვლა, დარბაზს სამ დღეს დარჩენა და სხვა.
 სამის სიმბოლიკას ძველი მსოფლიოს მითოსა და ლატერატურაში
 სხვადასხვაგვარი გამოვლინება აქვს. ამჯერად, ვფიქრობთ, განსაკუ-
 თრებულ ყურადღებას მოითხოვს, ერთი მხრივ, ანტიკური ბერძნუ-
 ლი ლიტერატურა და ფილოსოფია: ტრიადული კომპოზიცია ჯერ
 კიდევ პომეროსის ეპოსისათვისაა დამახასიათებელი. „ილიადასა“
 და „ოდისეაში“ ხშირად ადგილი აქვს მოქმედების სამგზის განმეო-
 რებას და საზოგადოდ სამელემენტო კომპოზიციას (147, გვ. 222),
 რაც, როგორც შენაშნულია, კიდევ უფრო გამოიკვეთა არქაულ ბერ-
 ძნულ ლირიკაში. ბერძნულ ფილოსოფიაში, კერძოდ პათაგორელებ-
 თან, სამს სამყაროს და სიცოცხლის საწყისის სიმბოლოდ მიიჩ-
 ნევდნენ (41, გვ. 46). „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარისათვის უფრო
 მნიშვნელოვანი, ვფიქრობთ, მაინც სამის ბიბლიურ სიმბოლიკასთან
 პარალელის გავლება უნდა იყოს. ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგ-
 ში, ყურადღებას ქრისტიანული სამეზა მიიპყრობს, რაც, უეკვე-
 ლია, ძირითადი ფაქტორია რაცხვა სამის პრიორიტეტისა ყველა
 ქრისტიან ხალხში. სამზე აქცენტირება შეინიშნება როგორც ძველ,
 ისე ახალ აღთქმაში. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყუ-
 რადღებას აქცევენ (149, გვ. 911) ბიბლიური წიგნებისათვის დამახა-
 სიათებელ ცერემონიული თუ სხვა ოფიციალური გამონათქვამების,
 ან შეკითხვებისა და ბრძანებების სამგზის განმეორებას (იხ. მაგალი-
 თად, იოანე 21, 15-17; საქმე 10, 10-16). ძველ აღთქმაში

ხშირია ხაზგასმა სამ წელზე (სამ წელს მეფობა—მსაჯ. 9, 22 3 მეფ., 15,2 და სხვ.; სამ წელს შიმშილობა—2 მეფ. 21,1; სამ წლანი ალყა — 4 მეფ.: 17,5; სამ წელიწადს აღზრდა—დან. 1,5; სამ წელიწადს დარჩენა — 2 მეფ. 13, 38 და სხვა); სამ თვეზე (სამ თვეს დამალვა— გამ. 2,2; სამ თვეს მეფობა — 4 მეფ. 23,31; სამ თვეს გვალვა — ამოს. 4,7 და სხვა); სამ დღეზე, სამჯერად მოქმედებაზე და სხვა (იხ. 140, გვ. 1308—1310). „ვეფხისტყაოსნის“ სამ მოყმესთან უშუალო პარალელად მაინც დავითის სამი გმირი თუ გამოდგება: ებრაელთა სახელგანთქმული მეფის დავითის სამეფო კარის სიძლიერეს მრავალი გმირი ემსახურებოდა. მათ შორის განსაკუთრებითაა გამოყოფილი სამი მათგანი, რომელთაც ბიბლიურ წიგნთა ქართული რედაქციები „ძლიერთა“ სახელით იცნობს. ესენია: იესაბაბლ ძე აქიმანისა, ელეაზარ ძე დოდესა აქოქისა და სამია ძე ასიასა არუქენელისა. მათ მრავალ საგმირო საქმეთა შორის საგანგებოდაა ხაზგასმული ერთი: დავითი ალყაშემორტყმული იყო უცხო თესლთაგან, რომელნიც ბეთლემს იყვნენ დაბანაკებულნი, მოსწყურდა დავითს და მოითხოვა წყალი იმ ქისაგან, რომელიც ბეთლემის კართან იყო. და ამ სამმა გმირმა გაარღვიეს სიბრავლე მტერთა და წყალი მიართვეს მეფეს (2 მეფ. 23,8-17; 1 ნეშტთა 11, 10-19).

ვეფხისტყაოსნის, ქართული ზღაპრის სამი ძმის თემა მაინც გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა ფრიდონის, ტარიელის და ავთანდილის მეგობრობის შემოქმედისათვის. საქმე ისაა, რომ ქართული ზღაპრის ტიპური ქარგის მიხედვით, ამ სამი ძმიდან უმცროსის ცდა, მოგზაურობა, ძაღვა მთავრდება წარმატებით. უნებლიე არ უნდა იყოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ტრიადაში ავთანდილია უმცროსი და მისი ეს, უმცროსი ძმის, პოზიცია რუსთველს სწორედ მაშინ აქვს გახაზული, როცა ავთანდილი თავისი ძიების წარმატების ამბავს მეგობრებს აცნობებს: ავთანდილი ნესტანის კვალის მიგნებისთანავე წერილს მისწერს ფრიდონს:

„დაწერა: ფრიდონ მაღალო, სვე-სრულო, მეფეთ-მეფეო,
ლონისა მსგავსო ძალ-გულად, მზეო შექ-მოიეფეო,
ხოვლეხილო და მორკმელო, მტერთა სისხლითა მჩქეფეო.
უმცროსმან ძმამან შორი-შორ საღამი დავიყეფეო!“ (1318).

მოძმეობა ანუ ძმადნაფიცობა საქართველოში უძველეს უფლებრივ ინსტიტუტს წარმოადგენდა. ძმადგაფიცულებს მათი ოჯახით და ქვეშევრდომებით ევალებოდათ ერთმანეთისათვის ერთგულება და თავდადება. ისინი მზად იყვნენ მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში დაეცათ ერთმანეთის ინტერესები, ძმადგაფიცვის სხვადასხვაგვარი წესი და რიტუალი იყო დადასტურებული ჯერ კიდევ XIII საუკუნის საქართველოს მთიანეთში (7). „ვეფხისტყაოსანთან“, კერძოდ ტარიელისა და ასმათის მეგობრობასთან, მიმართების თვალსაზრისით, უთუოდ მნიშვნელოვანია საქართველოს, და საზოგადოდ კავკასიის, ხალხთა ტრადიციით დღემდე შემონახული და-ძმად გაფიცვის ჩვეულება. საქართველოს მთიანეთში ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი უძველესი რელიგიური წარმოდგენებითაცაა დაცული. შემონახულია რწმენა ღვთაებათა (გუდანის ჯვარი, ხახშატის გიორგი, კისტანის ღვთისმშობელი და სხვ.) ძმადნაფიცობის, დადნაფიცობის და ნადობნაძმობობისა (იხ. 7, გვ. 68—69).

„ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობას უთუოდ აქვს კავშირი მოძმეობის ამ ქართულ ხალხურ ინსტიტუტთან (იხ. 128). შემთხვევით არ უწოდებს თავის გმირებს რუსთველი ძმობილებს: ქაჩეთის ციხის აღების შემდეგ ერთად შეკრებილ რაინდებს პოეტმა სამი ძმობილი უწოდა:

„აწ ესენიცა გავიდეს, შეკრბეს სანნივე ძმობილნი,
მას მზესა მისცეს საღამო, წადგეს მართ ვითა ხმობილნი“ (1421).

ამავე სახელით ახასიათებდა იგი უფრო ადრე ტარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობას. აი, როგორ შეხვდა ტარიელი გულანშაროდან დაბრუნებულ მეგობარს:

„ხრმალი გასტყორცა ტარიელ, მიჰმართა მისა ძმობილსა.
ყმა ცხენისაგან გარდიჰრა, ჰგვანდა ეტლისა სწობილსა“ (1335).

ამავე ახასიათებს ასმათი ტარიელისა და ავთანდილის მეგობრობას:

„შენ უმართლე ხარ, ემდურვი, შენ გაეყარე ძმობილსა“ (850).

ავთანდილიც ტარიელის ძმობილად რაცხს თავის თავს. აი, როგორ მიმართავს იგი მეგობარს:

„შენ ვერას ირგებ, მე გარგებ, ძმა ძმისა უნდა ძმობილი!“ (935).

ძმობილთა გვერდით „ვეფხისტყაოსანი“ იცნობს დობილებსაც. კერძოდ, ნესტანი და თანათანი ერთმანეთის დად-შეფიცულებად, დობილებად არიან წოდებულნი:

„ერთმანეთისა გაყრილნი ქალნი ორნივე, დობილნი,
ერთმანეთისა დად-ფიცნი, სიტყვისა გამონდობილნი“ (1567).

ძნელია სხვაგან მოეძებნოს პარალელი ტარიელისა და ასმათის მეგობრობას, გარდა ქართული ხალხური და-ძმად გაფიცვის ჩვეულებისა. ასმათი პოემაში სახელდებულია ტარიელის დობილად. ავთანდილი საყვედურობს ტარიელს:

„ალარად გინდა ასმათი — ნახე მართალი ბრკობილი! —
პირველ, გლახ. მისი ნაჭერეტი, თუიო მცრმე შენი დობილი“ (1899)
„აქვენს შუა მკმნელი საქმისა, შენგან ნახმოვი დობისა“ (900).

ავთანდილიც საუბრობს თავის მხრივ ასმათთან დადობილებაზე:
„უთხრა ვიცი, აღარ ვარგ ხარ შენ აწ ჩემად დასადობლად“ (247).

ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის მეგობრული ურთიერთობის დასახასიათებლად რუსთველი ქართული მოძმეობის ინსტიტუტიდან მეორე ტერმინსაც ესესხება: მათ ერთმანეთის ძმად ნათფიცარებს უწოდებს:

ნესტანის კვალის მიგნებისთანავე ავთანდილმა ფრიდონის მონები თავიანთ მეფესთან დააბრუნა:

„უბრძანა: „წადით, წაიღეთ. გზა წავლეთ მისვე არისა,
ფრიდონს მართვით უსტარი ჩემგან ძმად-ნათფიცარისა“
(1317)*.

ტარიელის ძმად-ფიცად წარუდგენს თავის თავს ავთანდილი ფრიდონს პირველი შეხვედრისთანავე:

„ვარ უცხო ვინმე ღარიბი, საყოფთა მოშორებულნი,
ააჲ-ფიცი ტარიელისი, თქვენს წინა მომგზავრებულნი“ (964).

აქე ახასიათებს ავთანდილი ტარიელისა და ფრიდონის ურთიერთობას:

* იხ., აგრეთვე, ავთანდილისა და ფრიდონის განშორების ამსახველი ზე-
ნით დამოწმებული სტროფი — (1024).

„ტარელს ეტყვის აეთანდილ: „რუ გასმა ცრემლთა დენისა!
რად მოიშორე შენ ფრიდონ, მომცემი მაგა ცხენისა?
მუნით იცნობის ამბავი, ღონე მის მზისა ლხენისა,
აჲ მე მუნ მივალ, მასწავლე გზა ძმად-ფიცისა შენისა“ (247).

ლექსიკურ ერთეულებს ძმად-ფიცო და ძმად-ნაფიცო
რი. ზოგჯერ „ვეფხისტყაოსანში“ ძმად-შეფიცულე ბიენაც-
ლება:

ფატმანმა ქაჯეთის ციხეში მისწერა ნესტანს:

„მოსრულა შენად სამცხრად მისი ძმად-შეფიცულე,
აეთანდილ მოყმე, არაბო, არაბეთს შიგან წებულა“ (1272)*.

ერთმანეთთან ძმად-შეფიცულეს ან ძმად-შენაფი-
ცარს უწოდებს რუსთველი სამივე გმირს:

„ნღვა გაიარეს სამთავე ერთგან ძმად შეფიცულთა“ (1289).
„გამოვლნეს ზღვანი სამთავე, ერთგან ძმად შენაფიცართა“ (1447).

ლექსიკური ერთეულები ძმა და ძმობა ქართულ ენაში
ოდითგანვე შემცველი ჩანს მეგობრობის ნიუანსისა. ეს გაგება აქვს
მას ჯერ კიდევ ახალი აღთქმის ტექსტებში (I პეტრე, 5,9).
სასულიერო მწერლობაში ძმობა მონაწონთა კრებულსაც ეწოდე-
ბა, ხოლო ძმა — ამ კრებულის წევრს. ძმად-ნაფიცობა,
როგორც ლექსიკური ერთეული, კი დამახასიათებელი ზეპირსიტყ-
ვიერებისა და საერო ლიტერატურული ძეგლებისათვისაა.

პოემის გმირთა ძმოზილებად და ძმადშეფიცულებად სახელდე-
ბა რუსთველისათვის არ არის მხოლოდ ლექსიკური ვარიაციები.
ცნება შეფიცვა პოეტისათვის შემცველია მთელი იმ სპეციფი-
კისა, რაც მას გააჩნია ხალხური ტრადიციით. ეს გარეგნობა დას-
ტურდება არა მხოლოდ იმით, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირ-
თა მეგობრობა ტიპური მაგალითია ძმადშეფიცულთა ურთიერთო-
ბისა (მეგობრისათვის თავისდადება, მისი ინტერესებისათვის მოღ-
ვაწეობა და ბრძოლა, თავისი საქმის გადადება და წინ ძმადშეფიცუ-
ლის საქმის დაყენება), არამედ იმითაც, რომ პოემაში ინსცენარე-
ბულია თვით ძმობის ფიციისდება:

* იხ., აგრეთვე, სტროფი (1282).

ტარიელის პიროვნება შეძრავს ავთანდილს, იგი გადაწყვეტს სიკვდილამდე მეგობრის სამსახურს, ფიცს დებს მის წინაშე, რომ ღატოვებს პატრონს, დატოვებს მიჯნურს და გაიზიარებს მეგობრის ჭკედრს:

„ამა დღემან დამავიწყა. გული ჩემი ვინ დაბინდა;
ღამიგლია სამსახური მისი. იქმნას, რაცა გინდა;
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასჯერმცა მინა მინდა,
შენ გეახლო სიკვდილამდის. ამის მეტი არა მინდა!“ (300).

ტარიელთან გაყრის და არაბეთში შექცევის წინ ავთანდილი სთხოვს მეგობარს ერთგულების ფიცს:

„შენ ჯენუჟევ. შემაჯერო ღმერთი იღმართო. ცაცა იცო.
ერთმანერთი არ გაეწიროთ. მაფიცო და შემონთიცო“ (666).

ტარიელაც არ უგვიანებს პასუხს:

„თუ გიტყუო, მოგაღორო, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს!
შენმან ჰერეტა-სიახლემან მომაქარვოს სეედა, მითხოს!“ (669).

ასე ერთმანეთის პირისპირ და ღვთის წინაშე დებენ ძმობის ფიცს ტარიელი და ავთანდილი:

„ამას ზედა შეიფიცნეს მოყვარენი გულ-სადაგნი,
იაგუნდნი ქარვისფერნი, სიტყვა-ბრძენნი. ცნობა-შმაგნი;
შეუყვარდა ერთმანერთი, სწვიდეს მიწყვიტ გულსა დაგნი.
მას ლამესა ერთგან იყვნეს შევნიერნი ამხანაგნი“ (670).

ამრიგად, ვფიქრობთ, აშკარაა, რომ ძმადშეფიცულ მოყმეთა სახეების შექმნისას რუსთველი შთაგონებულია ხალხური ტრადიციითა და შემოქმედებით. ამასთანავე, ჩვენის აზრით, საკითხი სხვაგვარ დასმასაც მოითხოვს: არის თუ არა რუსთველისეული მოყმეები ქართული ხალხური ტრადიციის ტიპური ძმობილები, ეტევა თუ არა რუსთველისეული მეგობრობა ქართული ძმადნათესაობის რესტიტუტში. ამ კითხვაზე გადაჭრით იძლეოდა უარყოფით პასუხს ნიკო მარი: „რუსთველისეული ფუნჯით დახატული სახეები „მოყმისა“ და „ჰაბუკისა“ არიან არა ხალხური, არამედ პოე-

ტის თანამედროვე საერო განათლების მქონე საზოგადოების გმირები“ (128. გვ. XXV VIII). ამიტომ იყო, რომ მკვლევარი დაბეჭდვით ეძიებდა იმ საფუძველს, რომელსაც იყენებდნენ ქართველი მოაზროვნეები, და კერძოდ რუსთველი, თავიანთი ამქვეყნიური, ადამიანური ფილოსოფიის ლიტერატურული გაფორმებისათვის (128, გვ. LIV). მაგრამ ამავე დროს ამ კითხვის ამოსახსნელად ნიკო მარი ამაოდ იცქირებოდა სპარსულ ლიტერატურაში. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობა არ იწყნარებს საკითხის ამგვარ დასმას.

როცა რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციის წყაროებს ვიძიებთ, უპირველეს ყოვლისა, გარდა ქართული ხალხური ტრადიციისა, ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ქრისტიანული ეთიკის „მოყვასის სიყვარულის“ იდეაზე.

ქრისტიანულმა იდეალმა ღვთაებრივ მოძღვრებას სათავეში ორი მცნება ჩაუყენა: ღმერთის სიყვარული და მოყვასის სიყვარული: „შეაყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეაყვარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინააღმართმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან“ (მათე 22,37—40; მარკ. 12, 30—31). ერთმანეთის სიყვარულის მცნება ის ახალი მცნება იყო, რომელიც იესომ მისცა მოწაფეებს საიდუმლო სერობაზე: „მცნებასა ახალსა მიგვემ თქვენ, რაჲთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგაყუარენ თქვენ, რაჲთა თქვენცა იყუარებოდით ურთიერთას. ამით ცნენ ყოველთა, ვითარმედ ჩემნი მოწაფენი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას“ (იოანე 13, 34—35). მოყვასის სიყვარული ქრისტიანული მოძღვრების სპეციფიკადაა მიჩნეული. ამიტომაც, იოანე მახარებლის თანახმად, უფალი კატეგორიულად რომ აცხადებს: „ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რაჲთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგაყუარენ თქვენ“ (იოანე 15, 12). ამასთან ერთად იესო იმასაც უმტკიცებს თავის მოწაფეებს, რომ არ არსებობს სიყვარულის უფრო დიდი სახეობა, ვიდრე მეგობრის მიმართ სიყვარული: „უფროჲსი ამისა სიყუარული არავის აქუს, რაჲთა სული თვისი დადვას მეგობართა თვსათჳს“ (იოანე 15,13). თეზისი „ურთიერთას სიყუარულისა“ თავის სიმკვეთრეს ინარჩუნებს მოცემულთა

მოძღვრებაშიც (1 იოანე 2,8—11; 3,10—16,23; იაკობ 2,8, 1 თესალონიკ. 4,9).

მოყვასის მიმართ სიყვარული, თანახმად „ახალი აღთქმისეული“ კონცეფციისა, რამდენიმე სპეციფიკას შემცველია: ჯერ ერთი, ეს საყვარული ნაწილია ღმერთის სიყვარულისა, მისი გაგრძელება და განვითარებაა. მეორეც, „ახალი აღთქმისეული“ მოყვასა ფართო ცნებაა. იგი არ უდრის მეგობარს თანამედროვე გაგებით. მოყვასია ყველა ადამიანი, განურჩევლად რასისა, ეროვნებისა, რელიგიური აღმსარებლობისა; მოყვასია თვით ცოდვილიც კი. შენიშნულია (192, გვ. 530), რომ ამ თვალსაზრისით „ახალი აღთქმის“ პოზიცია აღემატება „ძველი აღთქმისეულ“ კანონს: სიყვარულში მოყვასის მიმართ ჩვენ არ უნდა შემოვიფარგლოთ მხოლოდ იმათი სიყვარულით, ვისაც ჩვენ ვუყვარვართ. აგაპე, ანუ „ახალი აღთქმისეული“ სიყვარული, გვავალდებულებს კეთილს უყუოდდეთ არა მხოლოდ კეთილისმყოფელთა ჩვენდა მიმართ (ლუკა 6,32-33), არამედ თვით მტერთა ჩვენთა: „ხოლო მე გეტყვ თქვენ გიყუარდეთ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოდდით მოძულეთა თქუენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქვენ და გდევნიდენ თქვენ. რაათა იყვნეთ თქვენ შვილ მამისა თქუენისა ზეცათაჲსა: რამეთუ მზე მისი აღმოვაღს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და წყმს მართალთა ზედა და ცრუთა. უკუეთუ გიყუარდენ მოყუასნი ჩოლო თქუენნი, რაჲ სასყადელი გაქუს? რამეთუ მეზუერეთაცა ეგრეთვე ყვიან. და უკუეთუ მოიკითხვიდეთ მეგობართა ხოლო თქუენთა, რასა უმეტეს იქმთ? ანუ არა მეზუერეთაცა ეგრეთვე ყვიან? იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მათე 5,44—48. იხ. აგრეთვე: ლუკა 6, 28—36; მათე 5, 39—43; რომ. 12, 14—20).

მოყვასის სიყვარულის თეზისი პატრისტიკის ერთი ძირითადი თემაა. განსაკუთრებით პოპულარული იყო იგი სამონასტრო ცხოვრებაში, რამდენადაც ამ მცნებაზე იყო დაფუძნებული თანამოღვაწე ბერთა ურთიერთპატივისცემა, მზრუნველობა და თანაცნობრობა. ამიტომ არის, რომ ასკეტიკურ კრებულებში ეს საკითხი მრავალმხრივად განხილვის საგანია.

მაგალითისათვის მოვიყვანოთ ბასილ დიდის, კაპადოკიის კესა-

რაის მთავარეპისკოპოსის თხოვნების „კითხვაჲ მოღვაწეთაჲს“ ერთ ქვეთავს, რომელიც ამ საკითხს ეძღვნება. „კითხვაჲ მოღვაწეთაჲს“, ანუ „ვრცელი წესები“, როგორც მას სამეცნიერო ლიტერატურაში უწოდებენ, არის ერთი ძირითადი თხოვნება ბასილ დიდის „ასკეტიკონისა“. ეს თხოვნება კითხვა-მიგების ფორმითაა დაწერილი. ბერები ეკითხებიან ბასილს ასკეტური მოღვაწეობის ძირითად პრინციპებზე. საუბარი ძირითადად ღვთაებრივ მცნებათა განმარტებით იწყება. მესამე კითხვის თემა მოყვასის მიმართ სიყვარულია. განმარტავს რა ამ მცნებას, წმინდა ბასილი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით მიწწრაფვის ურთიერთსიყვარულისაკენ, რადგანაც იგი თავისი არსით არას არა მარტოდმყოფი და ველური, არამედ მშვიდი და ურთიერთობისათვის მოწოდებული. არაფერი არ არის ჩვენი ბუნებისათვის იმაზე უფრო მეტად დამახასიათებელი, — წერს ბასილ დიდი, — ვიდრე ის, რომ გვქონდეს ურთიერთობა ერთმანეთს შორის, შეგვეძლოს შემწეობა ერთმანეთის და გვიყვარდეს ჩვენი ახლობელი. ეს თხოვნება ქართულ ენაზე თარგმნილია ეფრემ მცირის მიერ. ტექსტს ვაქვეყნებთ A—689 (14v—15r) და A—132 (23r—24r) ბელნაწერების მიხედვით.

მოუხსისა მიმართ სიუპარულისათჳს

შესაღვინებელ უკუე არს წარმოთქმეჲდ წესითაცა და ძალითა მეორისა მცნებისათჳს.

ვინაჲთგან პირველსა მას სიტყუასა შინა თქუელ არს ჩუენ მიერ, ვითარმედ შჯული თესლოვანებით ჩუენ შორის მყოფთა მათ ძალთაჲ მუშაჲ არს და მზრდელ თესლისა მის და მოძღურებისა მცნებათა უფლისათაჲსა; ხოლო აწ ვისწავოთ, თუ ვითარ ბრძანებულ ვართ შეყუარებად მოყუისისა, ვითარცა თავისა თჳსისა. დაღაცათუ ძალი ამისცა მცნებისა აღსრულებისაჲ მოგვლიეს ღმრთისა მერ.

ვინ-მე არა უწყის, ვითარმედ მშვიდი და ზიარებით ცხოველი არს კაცი და არა მარტოებითი, არცა ველურებითი. რამეთუ არარაჲ არს ესრეთ თჳს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას და ჯემევაჲ ურთიერთას და სიყვარული თანა-მონათესავეთა ჩუენთაჲ.

ვინაჲცა რომელთანიცა-იგი თესლნი წინაჲთვე მოუცემიან ჩუენდა უფალსა ჩუენსა, ამათსავე შემდგომობით ნაყოფსაცა ეძიებს ჩუენგან და იტყუა:

მცნებასა ახალსა მიგცემ თქუენ, რამეთუ იყუარებოდით ურთიერთას (იოანე 13,34). და ამის მცნებისა მიმართ ჰნებავს აღდგინება სულთა ჩემთაჲ ამისთვისა ნიშად გამოსაჩინებელად მოწათეთრ თვსთაგან არათუ ძალთა სასწაულთა საკურველებასა ითხოვს, დაღათუ ამათიჲა მოქმედებაჲ მიუძალდა მათდა სულსა მიერ წმიდისა, არამედ რასა ეტყჳს: ამით უწყოდიათ ყოველთა. ვითარმედ ჩემნი მოწათეთრნი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას (იოანე 13,35). და ესრეთ ყოველსა აღგელსა მცნებათა ამით შეაერთებს—სიყუარულსა ღმრთისა და მოყუენისა. ვინაჲცა მოყუენისა მიმართ კეთილის ყოფასა თავისა თვისისა შეჰრაცხს: რამეთუ მშობილა, — იტყჳს. — და მეცით მე ჰამადი (მთ. 25, 35) და შემდგომი ამისა, რომელთა ზედა დაჰრთავს: რაოდენი არა უყავთ ერთსა ძმათა ჩემთა მცირეთაგანსა, იგი მე არა მიყავთ (მთ. 25, 40).

აწ უკუე ესად არს. ვითარმედ პირველისაგან წარეჰართების მეორე. ხოლო მეორითა კუალად აღსლვაჲ იქმნების პირველისა მიმართ; და რომელსა უყუარდეს ღმერთი, იგი შეუდგეს მოყუენისაჲა სიყუარულსა. რამეთუ ესმის უფლისა მიერ, ვითარმედ: უკუეთუ გიყუარდე მე, მცნებანი ჩემნი დაიმარხენით (იოანე 14, 23). ხოლო ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რამეთუ იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქუენ (იოანე 15, 12). და კუალად, რომელსა უყუარდეს მოყუენსა, ღმრთისა სიყუარულისა აღსრულებისათჳს ჰყოფს მას, რომელი-იგი თჳსად სამადლობელად მიეთუალავს ამას. ვინაჲცა სარწმუნოჲ იგი მონაჲ ღმრთისაჲ მოსე ესოდენსა აჩუენებდა ძმათა მიმართ: სიყუარულსა ვიდრელა აღვოცასა ითხოვდა წიგნისაგან ღმრთისა, რომლისა შინა შთაწერილ იყო: უკუეთუ არა შეენდობვის ერსა მას შეცოდებაჲ მათი (გამოს. 32, 32). ხოლო პავლე შეჩუენებულ ყოფად თავისი თჳსი ქრისტესგან იკადრა თხოვად ძმათა თჳსთაჲ და კორციელად ნათესავთა მისთა (რომ, 9,3), რამეთუ მიმსგავსებულად უფლისა საესარ ყოველთა ცხორებისა ენება ყოფაჲ თავისა თვისისაჲ. ამას თანა უწყოდაცა. ვითარმედ შეუძლებელ იყო ამის ძლით უცხო ყოფაჲ მისა ღმრთისაგან; უკუეთუ მისა მიმართისა სიყუარულისა მცნებათა უზეშთაჲისათჳს ღმრთისა მიერ ზადლსა გამოითხოვდა და რამეთუ ამით მრავალ წილსა ნაცვლსა მიღებაჲ ეგულებოდა. რომელსა-იგი მისცემდა.

გარნა ვითარმედ. ვიდრე ესევითარად საზომადმდე მოყუენისა სიყუარულსა მიწინეს წმინდანი კმა საყოფელი გამოჩინებაჲ ამისი აქუს აწ თქუმულთაჲ ამით.

ვფიქრობთ, რომ რუსთველისეული მეგობრობა შთაგონებულია მოყუენის სიყუარულის ქრისტიანული თეზისითაც. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ურთიერთდახმარება, მათი დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი, ჩვენი აზრით, ითვალისწინებს იმ ზნეობრივ კოდექსს, რომელიც ქრისტიანულმა ეთიკამ ქართველი ხალხის საუკუნოვან

ტრადიციად აქცია და რომელიც არაორაზროვნად აცხადებს: „და ვითარცა-იგი თქუენ გნებავს, რაჟთა გიყონ კაცთა, თქუენცა ეგრეთ-ვე მსგავსად უყოფდით მათ“ (ლ უ კ ა 6, 31; მ ა თ ე 7, 12).

ქრისტიანული სწავლულების კვალი ჩანს ავთანდილის გადაწყვეტილებაში, დატოვოს თავისი სატრფო, ხელმწიფე, სამშობლო და თავი გადადოს კირში ჩავარდნილი, გზააბნეული მოყვასის სამსახურისათვის (ნაწილობრივ იგივე ჩანაფიქრითაა ტარაელის ქმედებაში — იგი გვერდით გადადებს საკუთარ საქმეს და ფრიდონის სამეფოს წარტაცილი კუნძულის დაბრუნებისათვის იბრძვის). ავთანდილის ამ მოქმედებას მრავალგვარი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს (იხ. 89, გვ. 305—306); მათ შორის არსებითი მაინც ქრისტიანულ სწავლულებასთან მიმართება უნდა იყოს. აქი მოცუპულთა სიბრძნეზე მითითებით უმტკიანეს ავთანდილი როსტევეანს თავისი გადაწყვეტილების სისწორეს:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოცუპულნი რაგვარ წერენ?

ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ.

„სიყვარული აგვაძალღებს“, ვით ექვანნი, ამას ეწერენ“ (793).

ვფიქრობთ, ავთანდილის აქტის პარალელად შეიძლება გამოდგეს „წარწყმედილი ცხოვარის“ სახარებისეული იგავი: „რა-მეთუ მოვიდა ძე კაცისაჲ ცხოვრებად წარწყმედულისა. ვითარ ჰგონებთ თქუენ? კაცსა თუ ვისმე ედგას ასი ცხოვარი, და შესცთეს ურთი მათგანი, არა-მე დაუტევნეს ოთხმეოც და ათცხრამეტნი იგი მათთა ზედა და წარვიდეს და მოიძიოს შეცდომილი იგი? და რაჟამს პოვოს იგი, ამინ გეტყვ თქუენ, უფროჲს უხაროდის მის ზედა, ვიდრე ოთხმეოც და ათცხრამეტთა მათ, რომელნი არა შეცდომილ იყვნეს“ (მ ა თ ე 18,1—13; ლ უ კ ა. 15,4-6).

ვფიქრობთ, ავთანდილის სახის შემქმნელი ერთგვარად შთაგონებულია ქრისტიანული აგიოგრაფიის ესოდენ პოპულარული „წმიდა მხედრის“ თემითაც. გიორგი კაპადოკიელი იხილავს ტბის პირას მჯდომარე, მწარედ მტირალ ქალს. ტირილის მიზეზს ჰკითხავს და თავის სამსახურს შესთავაზებს:

„მითხარ ყოველივე და შენ თანა მოვკუდე და არა დაგიტეო შენ!“ (იხ. 39).

ასე რომ, რუსთველისეული მეგობრობა უთუოდ პოულობს სა-

ყრდენს ქრისტიანული ეთიკის ერთ უმთავრეს მცნებაში — „გიყვარდეს მოყუასა შენი, ვითარცა თავი თვისი“. მაგრამ ამავე დროს უეჭველია ისიც, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ურთიერთსიყვარული არამც და არამც არ დაიყვანება „მოყვასის სიყვარულის“ მცნებაზე. ქრისტიანული მოყვასი ძალზე ფართო ცნებაა, და მას არ ფარავს რუსთველისეული მეგობარი. ქრისტიანული მოყვასი მოიცავს ავის მსურველსაც, მოწინააღმდეგესაც, მტერსაც, რასაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება „ვეფხისტყაოსნისეული“ მეგობარი. პოემის მეგობრებისათვის ბოლომდე შესაწყნარებელი არაა ქრისტიანული მოყვასის ფილოსოფია, კერძოდ კი: „რომელმან გცეს შენ ყურიმალსა შენსა მარჯუენესა, მიუბყარ მას ერთკერძოჲცა, და რომელსა უნდეს სასჯელად და მიღებად კუართი შენი, მიუტევე მას სამოსელიცა შენი“ (მათე, 5,39—40; ლუკა 6,29); „გიყუარდედ მტერი თქვენი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გღევნიდენ თქუენ“ (მათე, 5,44; ლუკა 6,35).

„ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობა, გარდა ქართული ხალხური ძმადნათესაობის ტრადიციისა და ქრისტიანული „მოყვასის სიყვარულის“ იდეისა პრინციპულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს რუსთველის ეპოქის სოციალური სინამდვილის ერთ უაღრესად კოლორიტულ მოვლენასთან — რაინდობის ინსტიტუტთან. რაინდობა XII საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთი განუყოფელი ნაწილი იყო. ნიკო მარმა ექვმიუტანელად დაამტკიცა, რომ ტერმინი მოყმე XII საუკუნის საისტორიო თხზულებებსა და საგმირო ეპოსში ხშირ შემთხვევაში ნახმარია აშკარად რაინდის მნიშვნელობით. ქართული ძეგლების მიხედვით, ტერმინთან ყრმა დაკავშირებულია წარმოდგენა იმგვარ გმირსა და ვაჟკაცზე, რომელიც სახელს გაუთქვამს ხოლმე პატრონს თავისი მამაცობით, ცხენოსნობით, მშვილდოსნობითა და ბურთაობით, სახელოვან მოწინააღმდეგეთა დამარცხებით და ბრწყინვალე გამარჯვებით მტერზე, ბოროტ სულებსა და საშიშ მხეცებზე. ის, ვინც ატარებს მოყმის დიად სახელს, ოცნებობს საყოველთაო აღიარებაზე და მის ძიებაში ცდის თავის ბედს. ცნობილ მოყმეთა შორის იმართება შეჯიბრი-ორთაბრძოლა (128, გვ. XIII). ფრთხი-

ლობდა ხიკო მარი, რომ ჩვენში ყოველივე ანის გამო არ დაეწყოს აპრიორული აღიარება საქართველოში ევროპული რაინდობის ინსტიტუტის არსებობისა მთელი თავისი ატრიბუტებითურთ (128, გვ. XIII). მაგრამ ქართველი ისტორიკოსები პირველწყაროებზე დაყრდნობით ადასტურებენ XII საუკუნის საქართველოში ამგვარი ინსტიტუტის არსებობას.

ქართული და უცხოური საისტორიო წყაროებით დასტურდება, რომ, ერთი მხრივ, ევროპელი ჯვაროსანი რაინდები იბრძოდნენ ქართველთა ლაშქარში (დიდგორას ომი, 1119 წ.), ხოლო, მეორე მხრივ, ქართული მხედრობაც ლებულობდა მონაწილეობას ომში ევროპელ ჯვაროსანებთან ერთად პალესტინაში წმიდა ადგილთა გასათავისუფლებლად. ისიც ფაქტია, რომ დავით აღმაშენებელს მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა იერუსალიმის ჯვაროსნული სამეფოს ქრისტიან მეფეებთან. სარწმუნოდ ჩანს აგრეთვე თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ დავით აღმაშენებელი და მისი დროის ქართველი მოყმეები იცნობდნენ 1119 წელს იერუსალიმში დაარსებულ ტემპლიერთა ორდენს, რომელიც ძლიერი რაინდული რელიგიური ორგანიზაცია იყო (34, გვ. 196—203). ქართული საისტორიო წყაროები ადასტურებენ მოყმეთა ინსტიტუტის არსებობას საქართველოში. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ დავით სოსლანს მოყმედ სახელდება. ასევე მოყმეებს უწოდებს მემატიანე ამირსპასალარ ზაქარიას, მსახურთ-უხუცესს ივანეს და ჰერეთის ერისთავს გრიგოლს და დაწვრილებით აღწერს მათ შეჯიბრსა და ასპარეზს სამეფო კარისა და თამარის თანდასწრებით საპატიო სტუმრებთან, ასევე მოყმეებთან — ყაზილ-არსლან სულთანის ძმისშვილ ამირ-მირმანთან და მის დიდებულებთან:

„უბრძანა მეფემან ამირსპასალარსა მისსა ზაქარიას და მსახურთუხუცესსა ივანეს, ჰერეთის ერისთავსა გრიგოლს და სხუთა მოყმეთა და ჩავიდეს მოედანს. და მუნით ჩამოვიდა ამირ-მირმან მისითა დიდებულთა და მონითა, და თვთ თამარ საჭურეტელად პირითა მით ბრწყინვალითა და ნათელთა-მფენითა. ისლიმნი, დაჯერებულნი მეცნიერობისანი და მძლემბრძოლნი, მსწრათლ იძლივნეს დავით მეფისა და მისთა მოყმეთაგან და შეიქცეს ძლეულნი და მკუმნეებელნი“ (33, გვ. 67).

რაინდულმა საზოგადოებამ საქართველოში რაინდული ცხოვრებისა და ზნეობის იდეალიზაციაც მოახდინა, რაც კარგად ჩანს XII საუკუნის ქართულ საერო მწერლობაში და, კერძოდ, „ამირან-დარეჯანიანში“. რაინდული ზნეობის მიხედვით კი მოყმის ერთი ძირითადი თვისებაა თანაგრძნობა სხვისი და კერძოდ თანასწორის მწუხარებისადმი, აღტაცება სხვა რაინდის ვაჟკაცობითა და მამაცობით და მასთან დაშეგობრება, დაძმობილება.

იამან კაბუქმა ამირან დარეჯანის-ძესთან შაოსანი კაცი გამოგზავნა და მისი ძის ბადრი იამანის-ძისა და ნოსარ ნისრელის დევთაგან შეპყრობის ამბავი შემოუთვალა. ამირან დარეჯანის-ძე დაუყოვნებლივ ეახლა მოხუც იამან კაბუქს და კაბუქური პასუხიც მოახსენა: „მეტსა ვერას გიქადებ, ანუ მოგკუდები მათთანაც, და ანუ ვიჭანე იგინიცა“ (3, გვ. 17). ამირან დარეჯანის-ძემ სიტყვა შეასრულა და განთავისუფლებულ რაინდებთან ერთად იამან კაბუქს ეახლა. „წამოვედით და მოვედით იამანსა კაბუქსა თანა, — მოგვითხრობს სავარსამის-ძე, — დავყავით კუირა ერთი და შეაყუარეს ერთმანეთი და ძმად იფიცეს სამნივე. თავმან თქუენმან, სამთა მათ ვერავენ მოერეოდეს“ (3, გვ. 20). ერთმანეთის თანასწორ კაბუქთა ძმად შეფიცვაც რაინდული ეთიკის ერთი ძირითადი კანონია. ასე შეიფიცნენ ძმად სამკვდრო-სასიცოცხლო შერკინების შემდეგ სეფედავლე დარასპანის-ძე და ამირან დარეჯანის-ძე (3, გვ. 78).

ვფიქრობთ, არ არის ძნელად მისახვედრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მეგობრობა რაინდული ეთიკითაცაა ჩაგონებული. კირში ჩავარდნილი მოყმის (ტარიელის) საშველად მოყმე (ავთანდილი) თავისი ცხოვრების მსხვერპლად მიტანას არ ერიდება. ვერც ტარიელი აუვლის გვერდს შეჭირვებულ ფრიდონს. ტარიელის, ავთანდილისა და ფრიდონის ძმობის საფუძველი სწორედ ის თანასწორობაა, რამაც სეფედავლე და ამირანი დააძმობილა. მხოლოდ ამ თანასწორობის დასადგენად „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთათვის აღარ არის საჭირო „დიდთა კლდეთა ჯახების“ (3, გვ. 77) მსგავსი შებმა და ომი ერთმანეთს შორის. რუსთველის გმირთა თანასწორობას საზოგადოებრივი კატეგორიაა და მშვენიერებაში მდგომარეობს.

„ვეფხისტყაოსანში“ მეგობრობის სრულყოფილი ავტორისეუ-

ლი კონცეფციაა განსახიერებული, მხატვრულ საბეჭდებში გადაზრებული. სწორად ხედავდა ნიკო მარა: პოემისეული რაინდობა და ქალის კულტი რომ ეროვნულ ქართულ კულტურას დაუკავშირდეს, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ის წმინდა ფილოსოფიური იდეალი, რომელმაც გააფართოვა X-XII საუკუნეების ქართული საზოგადოების გონებრივი პორაზონტი. ამ მხრივ მკვლევარი ყურადღებას ნეოპლატონიზმზე ამახვილებდა (128, გვ. XLVI). როდესაც „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის კონცეფციის ფილოსოფიურ საფუძვლებს ვეძებთ, პირველ რიგში, ყურადღება უნდა შევაჩეროთ მეგობრობის იმ ფილოსოფიურ თეორიაზე, რომელაც ანტაქტური ეპოქიდან გვიანდელმა შუასაუკუნეებმა იანდერძა და რენესანსის ეპოქის უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებად აქცია. ესაა არისტოტელესეული მეგობრობის ფილოსოფია, ჩართული რენესანსის ეპოქაში არისტოტელეს სახელით ცნობილ სამ ეთიკურ თხზულებაში: „ნიკომაქეს ეთიკა“, „ევდემეს ეთიკა“ და „დიდი ეთიკა“. ამჯერად ჩვენთვის არა აქვს პრინციპული მნიშვნელობა იმას, ეკუთვნოდა თუ არა ეს სამი თხზულება არისტოტელეს (გავრცელებული თვალსაზრისით ავთენტურია მხოლოდ „ნიკომაქეს ეთიკა“; „დიდი ეთიკა“ გვიან ელინისტურ ეპოქაში პერიპატოელთა სკოლიდან გამოსულ თხზულებად ითვლება; „ევდემეს ეთიკის“ საკითხი კი ღიად რჩება: ზოგი თვლის არისტოტელეს თხზულებად, ზოგი არა — 170, გვ. 610—611; 89, გვ. 213—214). არსებითია ის გარემოება, რომ გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებისათვის სამივე თხზულება არისტოტელეს სახელთან იყო დაკავშირებული და სამივე მათგანი უაღრესად პოპულარული იყო. ახალი ეპოქის ეთიკური იდეალი, საუკუნოვანი ქრისტიანული ტრადიციის დონეზე არისტოტელეს მორალური კონცეფციის ათვისებას ცდილობდა, ქრისტიანობიდან ანტაქისაკენ იცქირებოდა. ვფიქრობთ, გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი ხანის ქრისტიანული სამყაროს აზროვნებაში არისტოტელეს ეთიკის უდიდესი პოპულარობის დასამტკიცებლად საკმარისია დავასახელოთ ერთი ფაქტი. დადგენილია, რომ დანტე ალიგიერი იცნობდა არისტოტელეს თითქმის ყველა თხზულებას, მაგრამ განსაკუთრებით ახლობელი და საყვარელი მისთვის „ეთიკა“ იყო (105, გვ. 92). სწორედ „ნიკომაქეს ეთიკა“ უნდა ყო-

ფილოსოფიური ნაწარმოები, რომელიც გაიცნო დანტემ ამ თხზულების თომა აკვინელისეულ კომენტარებთან ერთად და რომელმაც მისცა მას სტიმული შეასაუკუნებრივი განათლებიდან ბუნების ფილოსოფიის, ეთიკისა და მეტაფიზიკისაკენ ინტელექტუალური სწრაფვისა (160, გვ. 58).

მეგობრობის პრობლემას არისტოტელეს ეთიკურ თხზულებებში მნათწნალოვანი ადგილი უჭირავს. მას ეძღვნება „ნიკომაქეს ეთიკა“-ის ორი წიგნი — VIII და IX; „ევდემეს ეთიკის“ VIII წიგნი და „დადი ეთიკის“ II წიგნის XI—XVII თავები. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ზოგადად შენიშნულია, რომ არისტოტელესეულ მეგობრობის კონცეფციასა და „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობას შორის მსგავსებაა (10, გვ. 26; 22; 89, გვ. 246—247), მაგრამ საგანგებო კვლევის საგნად უნდა იქცეს ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ურთიერთობაში არის ზოგი რამ სპეციფიკური, რომელიც თავის ფილოსოფიურ გააზრებას მხოლოდ არისტოტელესეულ მეგობრობის კონცეფციაში პოულობს.

არისტოტელეს მტკიცებით, მეგობრობა ყველაზე უფრო აუცილებელია ცხოვრებისათვის („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 1). მეგობრობა უდიდესია გარეგნულ სიკეთეთა შორის („ნიკ. ეთ., IX, 9). ფილოსოფოსი იხსენებს პომპროსის სიტყვებს: „თუ ორნი მიდიან ერთად...“ („ილიადა“, X, 224) და განმარტავს, რომ ორისათვის მოსახერხებელია, ადვილია აზროვნება და მოქმედება („ნიკ. ეთ.“ VIII, 1). არისტოტელე ერთმანეთისაგან ასხვავებს მეგობრობის სამ სახეობას სამი სხვადასხვა საფუძვლზე — კარგის, სასიამოვნოს და სასარგებლოს მიხედვით („ნიკ. ეთ.“, VIII, 2). უმაღლესი ფორმა მეგობრობისა არის კარგი ადამიანების, ზნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების მეგობრობა („ნიკ. ეთ.“, VIII, 3. 4). ამ კონცეფციაში არის ზოგიერთი პრინციპული მომენტი, რომელთა მიმართება „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ურთიერთდამოკიდებულებასთან არ უნდა ატარებდეს შემთხვევით ხასიათს.

ფილოსოფოსის მტკიცებით, კარგი ადამიანების, ზნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი ისეთია, როგორც საკუთარი თავისადმი, რადგანაც მეგობარი არის მეორე „მე“ („ნიკ. ეთ.“, IX, 5). ასეთი სრულქმნილი ადამიანი ყველაფერს აკეთებს თავისი მეგობრისათვის, თუგინდ ამისთვის მას

მოუზღეს საკუთარი ცხოვრების შეცვლა. იგი ყველა ადამიანურ სიკეთეს დატოვებს, რომ მეგობარს არგოს („ნიკ. ეთ.“, IX, 8). კეთილი განწყობა ვინმეს მიმართ იმ შემთხვევაში გადაიზრდება მეგობრობაში, თუ პიროვნებას შესწევს ძალა აკეთოს საკეთე და ამასთან ერთად აქვს სურვილი აკეთოს ეს სიკეთე იმ პერსონის მიმართ, ვის მიმართაც აქვს კეთილი განწყობა („დიდი ეთიკა“, 11, 12). კემმარიტებაა ისიც, რომ კარგი ადამიანი აკეთებს ბევრს თავისი მეგობრებისა და სამშობლოსათვის და, თუ აუცილებელაა, თავს სწირავს კიდევ მათ. იმისათვის, რომ შეინარჩუნოს საკუთარი სამშვიდე, იგი ხელს აიღებს ფულზეც, დიდებაზეც და სანოგადოდ ყველა სიკეთეზე, რომლისკენაც ისწრაფვიან ადამიანები... ამგვარ ნებს ერთ მშვენიერ და დიდ ქმედებას მრავალ ტარიელურ, წვრილმან მათგანს. ვინც კვდება სხვისთვის, აღწევს მიზანსაც. ეს ის დიდი ჯილდოა, რომელსაც თვითონ ირჩევს თავისთვის. იგი სიამოვნებით დათმობს თავის სამდიდრეს, თუ ამით არგებს მეგობარს... ასევე მზადაა ხელი აიღოს დიდებასა და თანამდებობაზე. ყველაფერ ამაზე ხელს აიღებს იგი მხოლოდ თავის მეგობრისათვის, რადგანაც ეს მშვენიერებაა და დიდბუნებოვნებაა საკუთარი თავის მიმართ („ნიკ. ეთ.“ IX, 8)*.

მეგობრისათვის ამგვარი თავგანწირვაა არსი ავთანდილის თავდადებისა ტარიელისადმი, ტარიელის ქმედებისა ფრიდონის მიმართ. ავთანდილი ხელს იღებს სამდიდრეზე, თანამდებობაზე, დიდებაზე, უფრო მეტიც, პირად ბედნიერებაზე და ემსახურება მეგობრის ბედნიერების საქმეს; იგი მოქმედებს არა მხოლოდ მეგობრისადმი მოვალეობის გრძნობით, არამედ შინაგანი სულიერი ღტოლვით დიდი ქმედებისადმი, რაც მხოლოდ ამ მაღალი ზნეობრივი სრულქმნილების დონეზე შეიძლება. მისი არჩევანი არ არის მხოლოდ განცდის აქტი, იგი სულიერი ქმედებაა. „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისადო“ (790), — უმტკიცებს რაინდი როსტევეანს. რომ ამ მოქმედების საფუძველი მხოლოდ ქრისტიანული ეთიკა არაა; პოეტს რომ გმირის აქტი ფილოსოფიურ დონეზე აქვს გააზრებული, ავთანდილის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის (კერძოდ, პლატონის — სტრ. 791) დამოწმებაშიც ჩანს:

* თარგმანი შესრულებულია არისტოტელეს თხზულებათა პარიზული გამოცემიდან (148). ვიყენებთ სამივე თხზულების ინგლისურ თარგმანს (187) და „ნიკომაქეს ეთიკის“ რუსულ თარგმანს (97).

როგორ შეიძლება კეშმარიტი მეგობრის შეძენა? ადვილი საქნეა ეს. თუ ბედნიერი შემთხვევის წყალობით ხდება („ევდემეს ეთიკა“. VII, 1)? არისტოტელეს მოძღვრებას ამ კითხვაზე თანმიმდევრული პასუხი აქვს. ფილოსოფოსის აზრით, მეგობრობაში დიდი მნიშვნელობა აქვს ერთნაირ აღზრდას, ერთნაირ ასაკს, ერთნაირ მდგომარეობას. ერთნაირი თვისებების ადამიანები ადვილად ხდებათ მეგობრები. არ შეიძლება კეშმარიტი მეგობრობა იმ ადამიანებში. რომელთაც დიდად განსხვავებული მდგომარეობა უჭირავთ საზოგადოებაში („ნიკ. ეთ.“, VIII, 12). მეგობრობაში განსაკუთრებულ როლს ასრულებს ასაკი. საზოგადოდ ახალგაზრდები ძალზე მიისწრაფვიან საყვარულისაკენ. მეგობრობისეული სიყვარული უმაღლესად ექვემდებარება ემოციებს და მიისწრაფვის ტკბობისაკენ. ამიტომაც, რომ ახალგაზრდებს სწრაფად შეუყვარდებათ ხოლმე ერთმანეთი და ხშირად სწრაფადვე გადაუყვარდებათ ხოლმე. ისანი მიისწრაფვიან ერთად დროსტარებისა და ერთად ცხოვრებისაკენ. და აღწევენ კიდევ თავიანთი მეგობრობის მიზანს („ნიკ. ეთ.“ VIII, 3).

გვიქრობთ, „ვეფხისტყაოსნის“ რაინდები თავიანთი აღზრდით და ასაკით იმ თვისებების მქონენი არიან, რომელზედაც არისტოტელე წერს: ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი თავიანთი საზოგადოებრივი მდგომარეობით ერთ საფეხურზე დგანან — უმაღლეს არისტოკრატიას განეკუთვნებიან: ფრიდონი მეფეა, ტარიელი სამეფო გვარის წარმომადგენელი და მეფის ამირბარი, ავთანდილიც არაბეთის დიდი სპასხეტია. ფრიდონს, იგულისხმება, სამეფო აღზრდა აქვს მიღებული. სამეფო კარზე, მეფეთა შვილთა მსგავსად იზრდებოდნენ ტარიელიცა და ავთანდილიც. ეს გარემოება ხაზგასმულია როგორც ტარიელის, ასევე ავთანდილის მიერ.

მოვუხსნიათ ტარიელს:

„მეფემან და დედოფალმან მიმიყვანეს შვილად მათად.
საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად,
ბრძნთა მიმცეს სასწავლელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად:
მოვიწოდე. დავემსგავსე მზესა თვალად, ღომსა ნაკეთად“ (321).
„მსუთმეტისა წლისა ვიყავ. მეფე მზრდიდა ვითა შვილსა“ (334).

ამავე გარემოებაზე მიუთითებს ავთანდილ ფრიდონთან შეხვედრისას:

„მე ვარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით,
დიდი სპასპეტრი, სახელად მისმოხენ ავთანდილობით.
ძე დიდებულთა დიდ-გვართა, ზრდილი პეტეთა შვილობით,
საქრძალავი და უკადრი, მყოფი არვისგან ცალობით“ (992).

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს მეგობრობისაკენ ეხილება მათი ახალგაზრდული ასაკი:

„ავთანდილ - ყო სპასპეტრი, ძე ამირ-სპასალარისა,
საროსა მჭობი, ნაზარდი, მსგავსი მზისა და მთვარისა,
ჯერ თ უწევრული, სიღარო ბროლ-მინა საცნობარისა“ (41).

ასევე ახალგაზრდა ჭაბუკია ტარიელი (იგი ავთანდილზე ცოტათი უფროსია). ფრიდონი ასაკით მეგობრებს შორის ყველაზე უფროსია, თუმცა ისიც ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მოყმეა.

რუსთველის გმირები არა მხოლოდ ასაკით, აღზრდილთა და საზოგადოებრივი მდგომარეობით არიან ერთმანეთის თანასწორნი, არამედ ისინი საზოგადოდ ერთმანეთის მსგავსნი არიან თავიანთი ქცევით, მისწრაფებებით, ინტერესებითა და შეხედულებებით. სწორედ ამ გარემოებას ანიჭებს მეგობრობაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას არისტოტელე. ფილოსოფოსი წერს (148, გვ. 93): სრულყოფილია მეგობრობა იმ ადამიანებისა, რომლებიც არიან კარგნი და მსგავსნი თავიანთი სრულქმნილებით („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 4). არისტოტელე ავითარებს ამ აზრს (148, გვ. 93): კარგი ადამიანები თავისთავადაც სასიამოვნონი არიან და ერთმანეთზეც სასიამოვნო შთაბეჭდილებას ახდენენ. ყველას კმაყოფილებას ანიჭებს საკუთარი ხასიათის მსგავსი მოქმედება, ხოლო კარგი ადამიანების მოქმედება ერთმანეთის მიმართ იგივეობრივია ან მსგავსია („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 4). აქედან გამომდინარე კი ფილოსოფოსი ასკვნის: ყოველგვარა მეგობრობა... დაფუძნებულია გარკვეულ მსგავსებაზე („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 4). მეგობრობის არსის ამგვარი ინტერპრეტაცია არისტოტელეს საშუალებას აძლევს ისიც დაასკვნას, თუ ვის შორის წარმოიშვება მეგობრობა: მსგავსი თვისებების მქონე ადამიანებს აქვთ მიდრეკილება მეგობრობისაკენ („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 14).

ზემოთ წარმოდგენილი მიმართებანი არისტოტელეს მეგობრობის თეორიასა და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის შემთხვევითი ხასიათის მსგავსებად შეიძლებოდა მიგვეჩნია, რომ მათ გვერდით უფრო კონკრეტული და სპეციფიკური გარემოებანი არ იპყრობდეს ყურადღებას. შევჩერდებით ორ გარემოებაზე, რომლებიც, ჩვენი აზრით, არსებითი უნდა იყოს:

1. ვფიქრობთ, რუსთველისეული თვალსაზრისი, რომელსაც ექვემდებარება „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა დამეგობრების პასაჟები, თავის მხრივ მიმართებას ამყარებს მეგობართა მსგავსებისა და თანასწორობის არისტოტელესეულ კონცეფციასთან. საჭმეისაა, რომ რუსთველი ფილოსოფიური მოტივირების გარეშე არ ტოვებს გმირთა დამეგობრების ფაქტს. იგი ყველა შემთხვევაში აქცენტს აკეთებს ამგვარ სცენაზე და არსი ამ აქცენტისა ისაა, რომ მსგავსი უმეგობრდება მსგავსს.

ტარიელისა და ავთანდილის პირისპირ შეხვედრის სცენას, რომელსაც გმირთა დამეგობრება უნდა მოჰყვეს, რუსთველი გმირთა მსგავსებისა და თანასწორობის მტკიცებით იწყებს: ასმათჲა ტარიელთან მისაძაღლებლად ავთანდილი გამოიყვანა.

„გაპოეგება ტარიელ, ჰმართებს ორთავე მზე დარად,
ანუ ცით ზთვარე უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ჭვე ბარად,
რომე მათ თანა აღვისა ხეცა ვარგ იყოს ხელ არად,
ჰგვანდეს შეიღთავე მნათობჲა, სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად!“
(283).

მსგავსი აქცენტირებით იკითხება ფრიდონისა და ავთანდილის პირველი შეხვედრის ეპიზოდი: მონადირე მეფე-რაინდისა და სანადიროდ შემოკრებილი მისი ლაშქრის წინაშე მაღალი სამონადირეო ხელოვნების დემონსტრირებას ახდენს ავთანდილი. ტარიელისაგან ფრიდონისაკენ წასული რაინდი მულღაზანზარს მიუახლოვდა. მეფე სანადიროდ გამოსულიყო. ლაშქარს ნადირისათვის აღყა შემოეკრა. „იარიაჲ და იზახიან, მნეცთა სჭრიან ვითა მკელსა“ (977). ავთანდილი ერთბაშად ჩაერთო ამ ასპარეზში და ჩაერთო, როგორც სწორუპოვარი რაინდი.

„მათ ლაშქართა ყოლბსა შუა ორბი სითმე გამოფრინდა:
ყმაჲან ცხენი შეეცევა, გაამაყდა, არ შეშინდა,
შესტყორცნა და ჩამოაგდო, დაეცა და სისხლი სდინდა,
გარდაცდა და ფრთენი დასჭრნა, წყნარად შეჯდა, არ აქშინდა“ (980).

ანალოგური ქვეტექსტი იკითხება ტარიელისა და ფრიდონის დამეგობრების სცენაში. სოფლის სიმუხთლისაგან კაცთა მოდგმზე გულაყრილი და ნესტანის უნაყოფო ძებნაში ერთგულ მძლებელ-თაგან შემოძარცული ტარიელი უცნაურ სანახავს ხედავს: ადამი-ანთა სიმუხთლისაგან მასავეთ განწირული, გულად და მისანდობ მეომართა დამკარგავი და მასავეთ სულთ დაკოდილი, გამწარებუ-ლი რაინდის ქადილი ზეცას წვდებოდა. ტარიელი შეაკრთო ნა-ხულმა სურათმა:

„ზახილი მესმა. შევხედენ. მოყმე ამაყად ყიოდა,
შეპოვებოდა ზღვის პირ-პირ. მას თურე წყლელი სტკოდა:
სომლისა ნატეხი დასერილი აქეს, სისხლი ჩამოსდიოდა,
მტერთა ეჭოდლა, წყრებოდა, იტენებოდა, ჩიოდა“ (596).

ამ ამბავებზელმა სანახავმა მიაპყრო ტარიელის ყურადღება, მშვე-ნიერის განცდით გამოწვეული ესთეტიკური ტკბობა იმდენად ძლი-ერაა, რომ გმირი, რომელიც ადამიანებს გაუბოდა, მისი ვინაო-ბის შეტყობის მსურველთ ისე უმასპინძლდებოდა, როგორც როს-ტევანის მონებსა და მონადირე ხატაელ ძმებს, გამოფხიზლდა, შეურაცხყოფილი ამაყი მოყმის ვინაობით დაინტერესდა. არ მა-ლავს ტარიელი, რომ უწინარეს ფრიდონის შებვედრისა ადამი-ანის ნახვა მას საზოგადოდ არ უნდოდა:

„არ მეამის კაცთა ნახვა. მიდაღვიდეს გულსა დაღნი“ (594).
„ვერა მეცნა ეგზომ გრძელად ვერ კოტი და ვერ დასტერი.
ველთა ცრემლი ასოვლებდა, თვალთა ჩემთა მონაწერა“ (595).

მაგრამ არც იმას მალავს გმირი, რომ ამბავებულის ესთეტიკურმა განცდამ მისი პიროვნება შექრა. ტარიელი მიიზიდა მასავეთ ქარში ჩავარდნილმა, „გაფიცებულმა და მწყრომელმა“ გმირმა:

„მონა მივსწიე. მისისა შეყრისა ვიყავ მნდომელი!
შევსთვალე: „დადეგ. ბიჩვენე. ლოშსა ვინ გაწყენს, რომელი?“

და ვფიქრობთ, აქ ჩანს ერთი არსებითი დეტალი იმ მეგობრობის კონცეფციისა, რომელსაც რუსთველი გვთავაზობს. საქმე ისაა, რომ იმ მსგავსებამ, რომელიც ტარიელსა და ფრიდონს შორის, ერთი მხრივ, ზნეობრივ და ფიზიკურ სრულქმნილებაში მდგომარეობს,

ზოლო, მეორე მხრივ, ბედის სიმუხთლესა და სოფლის სამღურავ-ში, ტარიელის სამყარო მოიცვა. მას მოეწონა გმირი.

მეგობრობის არისტოტელესეული თეორიით არა ყველა მსგავსი უნეგობრდება თავისსავე მსგავსს. მეგობრობის ჩასახვისათვის აუცილებელია სიმპათია, მოწონება, რომელსაც პიროვნებები ერთმანეთში აღძრავენ. მეგობრობა, — აცხადებს არისტოტელე, — აღმოცენდება სიმპათიიდან, ანუ ვინმეს მიმართ კეთილის მოსურნეობიდან („დიდი ეთიკა“, II, 11). არ შეიძლება ყველაფრის შეყვარება, — ამტკიცებს ფილოსოფოსი, — („ნიკ. ეთ.“ VIII, 2), შეიძლება შეიყვარო მხოლოდ ის, რაც მიმზიდველია*. ეს კი შეიძლება იყოს ან კარგი, ან სასიამოვნო, ან სასარგებლო. მაგრამ, როგორც ჩანს, სასარგებლოა ის, რაც გვანიჭებს საკეთეს, ან სიამოვნებას; ასე რომ, და ბოლოს მიმზიდველად უნდა ჩაითვალოს კარგი და სასიამოვნო (148, გვ. 91), კეთილმოსურნეობა**, — აგრძელებს სხვა ადგილას ფილოსოფოსი („ნიკ. ეთ.“ IX, 5), — როგორც ჩანს დასაწყისია მეგობრობის, ისევე როგორც მოწონება*** — სიყვარულისა, რამდენადაც ყოველი ადამიანი უწინარეს მოიხიბლება სატრავოს ხილვით და მხოლოდ მას შემდეგ შეიყვარებს... მსგავსად ამისა, ადამიანები უწინარეს განიმსჭვალეებიან ერთმანეთის მიმართ კეთილმოსურნეობით და შემდეგ დაუმეგობრდებიან (148, გვ. 106).

სწორედ ეს კეთილმოსურნეობის გრძნობა, სიმპათია, მოწონებაა ის განცდა, რომელსაც რუსთველის გმირები განიცდიან ერთმანეთთან პირველი შეხვედრისას და რომელიც არის საწყისი მათი მეგობრობისა.

ტარიელს მოეწონა ზღვის პირას ქარივით მქროლავი შავ ტიქზე ამხედრებული გაფიცებული მოყმე. კეთილმოსურნეობის გრძნობით განიმსჭვალა მის მიმართ, მისი ამბით დაინტერესდა, თანადგომა შესთავაზა:

„ვუთხარ: დადეგ. განივონე. შენი საცმე მეცა მინა!“ (598).

* τὸ ἐλκυστικόν (148, გვ. 91); lavable (187, 1155b); привлекательный (97, გვ. 146).

** ἡ εὐνοία (148, გვ. 108); goodwill (187, 1167a); расположения. (97, გვ. 173)

*** τῆς ὀφθαλμοῦ ἡδονῆς (148, გვ. 108); „The pleasure of the eye“ (187, 1167a); „наслаждение, доставляемое лицезрением“ (97, გვ. 173).

მხოლოდ ტარიელი არ მოხიბლულა ფრიდონის ნაბვით. გაფიც-
ხებულ მოყმეზეც მომაჯადოებელი შთაბეჭდილება მოახდინა ვეფ-
ხისტყაოსანი ჭაბუკის ხილვამ. ტარიელის მიგზავნილ მონას ფრი-
დონმა ზედაც არ შეხედა. მაშინ თვითონ ტარიელმა მოუჭრა გზა
დაჭრალ მოყმეს:

„მას მონასა არა უთხრა, არცა სიტყვა მოესმინა:
ფიცსლა შევკე. ჩავეგებე, მე ჩავესწარ, ჩავე წინა...“ (598).

და ეს გააფთრებული ჭაბუკი, რომლის წყრომა, ყივლი, ქადილი
და გინება ზეცას წვდებოდა, გაჩერდა. ფრიდონს მოეწონა მის
წინ ამართული ჭაბუკი:

„შენომხედნა. მოვეწონე, სიარული დაიმინა“ (598).

მოიხიბლა მისი ხილვით:

„გამიცადა, ღმერთსა ჰვადრა: „შენ ასეთნი ხენი ეთ ჰხენ!“ (599).

სწორედ ეს ურთიერთმოწონებაა იმ მეგობრობის საწინდარი,
რომელიც ასე სწრაფად გაიბჟება ტარიელსა და ფრიდონს შორის.
ამის შემდეგ კი მეგობრობის საბელი ელვის სისწრაფით იკვრება.
ფრიდონმა პასუხი არ დაუყოვნა მშვენიერ ჭაბუკს:

„მერმე მითხრა: „მოგახსენებ, აწ სიტყვანი რომე მკითხენ:
იგი მტერნი გამილომდეს, აქანამდის რომე ვითხენ,
უკაზმავსა მილაღაცეს, საჭურველნი ასრე ვითხენ“ (599).

არც ტარიელმა დაუგვიანა ვაჟკაცური პასუხი, თან დაამშვიდა
მოყმე:

„მე ვეთხარ: „დაღებ. დაწყნარდი, გარდაცდეთ ძარსა ხეთასა:
არ შეუღრკების ჭაბუკი კარგი მახვილთა კეთასა“ (600).

მეგობრობის სიბოძმე წყლული დაუბა ფრიდონს და, თუ რამ-
დენიმე წუთის წინ ამ შეურაცხყოფილი მოყმის გამძაფრებულმა
ქადილმა და გინებამ ტარიელი შეაკრთო, ახლა მისმა სინაბემ გა-
აკვირვა იგი:

„თანა წამოყეა, წავედით უტკბოსნი მამა-ძეთასა.
მე გავეკვირვე კერეტასა მის ყმისა სინაზეთასა“ (600).

ამ თვალაზრისით ტარიელისა და ფრიდონის შეხვედრას სცენა გამონაკლისს არ წარმოადგენს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთველი გმირთა პირველი შეხვედრის აღწერისას ყოველთვის აქცევს ყურადღებას მათ სილამაზესა და მომხიბვლელობას. უფრო მეტიც, ავტორი ყველა შემთხვევაში გახაზავს იმას, რომ გმირებმა ერთმანეთზე მოაპდინეს დიდი შთაბეჭდილება, რომ მათ მოეწონათ ერთმანეთი.

ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედრას და ავთანდილის მიერ საკუთარი თავის წარდგენას ვეფხისტყაოსან კაბუკთან, უშუალოდ მოსდევს ტარიელის მიერ ავთანდილის შექება და იმის აღნიშვნა, რომ მას ესაიამოვნა გმირის ნახვა:

„წაშალ მოპვე, მეამა, ნახე შენისა პირისა!
ტანად სარო და პირად მზე, მამაცად მსგავსი გმირისა...“ (298).

ავთანდილმაც არ დაუგვიანა შესაბამისი პასუხი:

„ავთანდილ უთხრა: „ვით მაქვს საქები ბრძენთა ენისა?..
სასე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა,
რათგან ვერ შეგცელის პატივი ეგზომთა ცრემლთა დენისა“ (299).

ავთანდილის მაღალმა სამონადირეო ხელოვნებამ და კაბუკურმა იერმა ფრიდონის მთელი ლაშქარი მოხიბლა:

„იგი რა ნახეს, მესროლნი სროლასა მოეშლემოდეს,
აღყა დაშაღეს, მოვიდეს, მოეხვეოდეს, ბნდებოდეს,
იქით და აქათ უღლიდეს, ზოგნი უკანა პყვებოდეს,
ვერცა ჰკადრებდეს: „ვენ ხარო“, ვერცა რას ეუბნებოდეს“ (981).

ფრიდონიც ასევე მოიხიბლა ავთანდილის ხილვით:

„რა შეხედნა. ესე თქვა თუ: „თუ არ მზეო, ისე ვინ-ა?“ (987).

რუსთველი ამ შემთხვევაშიც ერთგული რჩება მეგობრობის იმ კონცეფციისა, რომლის მიხედვითაც გმირთა მიერ ერთმანეთის შეყვარებას უძღვის მათ მიერ ერთმანეთის მოწონება:

„თ ვ რ თ უ ს ა ხ ო ღ ფრიდონს ყმა ღა მოეწონა ყმასა
ფრიდონ“ (988).

2. რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციის მიზართულის, მეგობრობის არისტოტელესეულ ფილოსოფიასთან ამითაც არ ამაღწურება.

„ვეფხისტყაოსნის“ თანახმად, მეგობრობის გამოვლენის ფორმები სხვადასხვაგვარია:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:
პირველ ნდომა სიბაღისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,
მიცენა და არას შური, ჩუქებისა არ-მოწყენა,
გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ევლთა რბენა“ (779).

ვფიქრობთ, არ საჭიროებს საგანგებო მტკიცებას, რომ მეგობრობის გამოვლენის ეს სამი ფორმა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ურთიერთდაპოკიდებულების პრინციპებია:

ერთად ყოფნა ტარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მისწრაფებაა.

ავთანდილი:

„უმისომცა ნუ ცოცხალ ვარ ნუცა გარე, ნუცა შინა!“ (777).
„ვერ დავდგები შეუწყრელად ჩენთა ცეცხლთა პომღებრისად“ (790).

ფრიდონი:

„რა მოგეშორე, მას აქათ სიცოცხლე მომძულეებია;
თუცა შენ ჩემად არა გცალს, მე შენთვის მომსურეებია;
შენ უჩემობა ლხინად გიჩნს. მე ღია მიმჭირეებია.
ოხერ სიცოცხლე უშენოდ, სოფელი გამარმებია!“ (1008).

გმირები შეპყრობილნი არიან ერთმანეთისადმი პატივისცემის გრძნობით, რომელიც გამორიცხავს ყოველგვარ შურს („მიცენა და არას შური“). გავიხსენოთ ფრიდონის მიერ ტარიელისადმი ნაჩუქარი ზღაპრული ცხენი, ტარიელის მიერ ფრიდონის სამეფოში გაგზავნილი დევთა მთელი საგანძური, ფრიდონთან მისული ავთანდილის უხვად დაჯილდოება:

„გათენდა, ბანეს ავთანდილ, რიცხვი ძეს მუნ ატლასისა,
შესამოსელი შეჰმოსეს დრაჰკნისა ბევრ-ათასისა,
შეარტყეს წელთა სარტყელი, დაუდებელი ფასისა“ (1013).

ერთმანეთისათვის სასარგებლოს კეთება პოემის გმირთა მოქ-

მედების ძირითადი მიმართულებაა. ფაქტურად ესაა პოეზის ერთ-ერთი ღერძი. იგი სიტყვიერადაცაა მოტივირებული:

„მე იგი ვარ, ღინ სოფელსა არა მოვჰყრეფ კიტრად ბერად.
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიმიჩნს მღერად“ (788).
„მომიხდა მისთა წამალთა ძებნა ზღვითა ღა ქვიშითა“ (1002).

აქვს თუ არა მეგობრობის გამოვლენის ამ „ვეფხისტყაოსნის“ ფორმებს რაიმე მიმართება არისტოტელეს ეთიკასთან? პასუხი რომ უშუალო იყოს, მოვიყვანთ ამონაწერს არისტოტელეს მეგობრობის კონცეფციის რუსი კომენტატორის ვ. ჩისტიაკოვის 1913 წელს გამოქვეყნებული სტატიიდან. მკვლევარი გადმოსცემს არისტოტელეს მეგობრობის თეორიის შინაარსს „ნიკომაქეს ეთიკის“ მიხედვით: „...როცა ეს მეგობრობა დამყარებულია, მაშინ მისი პირველი და უცვლელი პირობაა: მეგობრის მუდმივად ახლო ყოლა... მეორე და აუცილებელი პირობა: გულწრფელობა და ერთმანეთის მიმართ იქვის უქონლობა... მესამე და მთავარი პირობა: მეგობრობა არაა არა მხოლოდ პასიური სწრაფვის მსგავსი რამ, არამედ აქტიური კეთილმოსურნეობა, რომელიც მეორის მიმართ კეთილქმედებაში გადადის“ (145, გვ. 553—554). მართლაც, არისტოტელეს მეგობრობის ფილოსოფიით ზემოთ მითითებული სამი პრინციპი ქეშმარიტი მეგობრობის აუცილებელი პრინციპებია.

მეგობრობის არსი ერთად ყოფნაა—ესაა არისტოტელესული მეგობრობის ფილოსოფიის ერთი ძირითადი თეზისი („ევდემეს ეთიკა“, VII, 12; „ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 3. 5. 6. 9; IX, 4. 12); როგორც შეყვარებულთათვის ყველაზე სასიამოვნოა ერთმანეთის ხილვა, რამდენადაც ამ მხედველობით შეგრძნებას ისინი ყველაზე მაღლა აყენებენ, ... ზუსტად ასევე მეგობრები ყველაზე მეტად მიისწრაფვიან ერთად ყოფნისაკენ, რამდენადაც მეგობრობა ურთიერთობაა (პარტნიორობაა) და როგორიცაა პიროვნება საკუთარი თავისათვის, ასეთივეა იგი მისი მეგობრისათვის („ნიკომაქეს ეთიკა“, IX, 12). არისტოტელე იხსენებს ანდაზას: „მეგობრებს ყველაფერი საერთო აქვთ“ და ასკვნის, რომ იგი სწორია, რამდენადაც მეგობრობა ურთიერთობაში მდგომარეობს („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 9). ადამიანები, რომელთაც მოსწონთ ერთმანეთი, მაგრამ არ ცხოვრობენ ერთად,—წერს სხვა ადგილას.

ფილოსოფოსი, — ჩათვლებიან ერთმანეთის მიმართ კეთილგანწყობილად, მაგრამ არა კეშმარიტ მეგობრებად; რადგანაც არათერია უფრო დამახასიათებელი მეგობრობისათვის, ვიდრე ერთად ცხოვრება („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 5). მეგობართათვის ესოდენ პრინციპულად დამახასიათებელი თვისება — ერთად ყოფნა, — არისტოტელეს აზრით, არ წარმოადგენს თვითმიზნურ და პასიურ ურთიერთობას. ჯერ ერთი, როგორც აღვნიშნეთ, იმ ადამიანთა ერთად ყოფნა გადაიზრდება მეგობრობაში, რომელთაც მოსწონთ ერთმანეთი მსგავსი თვისებების გამო, მეორეც, მეგობართა ერთად ყოფნა სიხარულისა და საზრუნავის თანაზიარობასაც იწვევს. ზოგნი, — წერს არისტოტელე, მეგობრებს მათ უწოდებს, რომლებიც ერთად ცხოვრობენ და ერთნაირი თვისებების მატარებელნი არიან, ანდა მეგობრობის მწუხარებით წუხან და სიხარულით ხარობენ („ნიკომაქეს ეთიკა“, IX, 4). ასე რომ, არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ ერთად ყოფნით არ გამოვლენდება კეშმარიტი მეგობრობა.

ერთმანეთისადმი პატივისცემა და ნდობა; და არა შური ერთმანეთის მიმართ, — აი, რა ახასიათებს კარგი ადამიანების მეგობრობას, არისტოტელესეული ფილოსოფიის მიხედვით. მხოლოდ და მხოლოდ კარგი ადამიანების მეგობრობაა მტკიცე ცილისწამების მიმართ, — წერს არისტოტელე, — რადგანაც ძალზე ძნელია დაუჯერო ვინმეს ადამიანზე, რომელიც გამოცდილი გყავთ დიდი ხნის მანძილზე. ასეთ ადამიანებს სწამთ ერთმანეთის, არ აყენებენ ერთმანეთს შეუჩაქცყოფას, საერთოდ მათ ურთიერთობაში ყველაფერია, რაც საჭიროა კეშმარიტი მეგობრობისათვის („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 4). არისტოტელე სხვა სიტყვითაც გამოხატავს მეგობრობის ამ თვისებას. იგი მიუთითებს, რომ კეშმარიტი მეგობრები ტკბებიან ერთმანეთთან ურთიერთობით, მათ სიხარულს ანიჭებთ ეს ერთად ყოფნა. ხოლო ეს კი, ალბათ, მეგობრობისთვის ყველაზე მეტადაა დამახასიათებელი („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 6).

დაბოლოს, არის კიდევ ერთი ფორმა მეგობრობის გამოვლენისა — ესაა სიკეთის კეთება მეგობრისათვის: არა მხოლოდ მეგობრული ურთიერთობით ორმხრივი ტკობა, არამედ მხოლოდ მეგობრის (და არა პირადი) სიცოცხლისა და სიხარულისათვის ფიქრი და არა მხოლოდ ფიქრი და სურვილი მეგობრის პირადი ბედნიერებისა, არამედ მოღვაწეობა ამ ბედნიერების შესაქმნე-

ლად. ამატომ არის, რომ არისტოტელეს აზრით, მეგობრული დაძოვრება იმ მიმართების მსგავსად უნდა შეფასდეს, რაც შეიძლება ადამიანს ჰქონდეს საკუთარი თავის მიმართ. რადგანაც, წერს ფილოსოფოსი, მეგობრად თვლიან მას, ვისაც სურს და აკეთებს კიდევ საკეთეს, ჰეშმარიტს ან მის მიერ საკეთედ მიჩნეულს, თავისი მეგობრისათვის; ანდა მას, ვისაც სურს მეგობრის არსებობა და საცოცხლე, მხოლოდ ამ მეგობრისათვის („ნიკომაქეს ეთიკა“, IX, 4).

ამრიგად, ეს სამი თვისება — ერთად ყოფნა *. ერთმანეთით სიხარული ** და ერთმანეთისათვის სიკეთის, სარგებლის სურვილი და ჰმნა *** — არისტოტელეს შეხედულებით, ჰეშმარიტი მეგობრობის გამოვლენის ფორმებია. ამიტომაც, რომ იმის დასამტკიცებლად, თუ რა არ არის მეგობრობა, ფილოსოფოსი ადამიანთა ურთიერთობის სხვადასხვა სახეს მეგობრობის ამ ფორმებთან შეპირისპირებით განიხილავს. ასე, მაგალითად, „ნიკომაქეს ეთიკის“ VIII წიგნის VI თავში ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ იშვიათაა ჰეშმარიტი მეგობრობა პირქუშ და მოხუც ადამიანებს შორის, რადგანაც, რაც უფრო მძიმე ხასიათისანი არიან ისინი, მით უფრო ნაკლები მისწრაფება აქვთ ურთიერთობისაკენ. რაც, როგორც ფიქრობენ, ყველაზე უმთავრესი და პრაქტიკული ნიშანია მეგობრობისა. ასეთი ადამიანები, აგრძელებს ფილოსოფოსი, ერთმანეთის მიმართ გრძნობენ კეთილგანწყობას, სურთ ერთმანეთის კარგი და ეხმარებიან კიდევ ერთმანეთს. მაგრამ ისინი მაინც არ არიან ერთმანეთის მეგობრები, რამდენადაც არ ატარებენ თავიანთი ცხოვრების დღეებს ერთად და არ ტკბებიან ერთმანეთთან ურთიერთობით. ეს თვისებები კი, როგორც ფიქრობენ, ყველაზე მეტადაა დამახასიათებელი მეგობრობისათვის. ერთდროულად მრავალ ადამიანთან ჰეშმარიტი მეგობრობაც არ შეიძლება აგრძელებს იქვე არისტო-

* *τὸ συμῆν* (148, გვ. 94, 116); living together (187, 1157b); совместная жизнь, постоянное общение, общение (97, გვ. 151, 184)

** *„...λαίρειν ἀλλήλοις“* (148, გვ. 95); „delight in each other“ (187, 1158a); „радуются общению друг с другом“ (97, გვ. 152).

*** *„τὸν εὖσέλμενον καὶ πράττοντα τὰ ἀγαθὰ“* (148, გვ. 107). „who wishes and does what is good“ (187, 1166a); „Кто желает и делает добро“ (97, გვ. 171).

ტელე, რამდენადაც არ შეიძლება აღამიანს ერთდროულად უყვარდეს რამდენიმე. გარდა ამისა, მეგობარმა, წერს ფილოსოფოსი, თავის თავზე უნდა გადაიტანოს მეგობრის ცხოვრებისეული განცდები და მისი აზლობელი უნდა გახდეს, ეს კი უაღრესად ძნელია.

ამგვარად, არისტოტელესეული მეგობრობის ფილოსოფიით, კეშმარიტ მეგობრობას მართლაც ახასიათებს ეს სამი თვისება — ერთად ყოფნა, ერთმანეთით გახარება და ერთმანეთისათვის სიკეთის ქმნა. „მეგობრები, რომლებიც ერთად ცხოვრობენ, ერთმანეთით ხარობენ და ერთმანეთისთვის სარგებელს მოიმოქმედებენ“ *, — წერს არისტოტელე („ნიკ. ეთიკა“, VIII,5).

კეშმარიტი მეგობრობის გამოხატულების ეს სამი ფორმა გამოვლენილია, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, „ვეფხისტყაოსანშიც“. საზოგადოდ, ვფიქრობთ, რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციის ფილოსოფიური პრინციპების მიმართება არისტოტელეს ეთიკის სისტემასთან შექვევლია.

რა დასკვნები უნდა გამოვიტანოთ აქედან? ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ვეფხისტყაოსანისეული“ მეგობრობა არისტოტელეს მეგობრობის ფილოსოფიის მხატვრული გამოსახვაა? ანდა ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს იმას, რომ რუსთველი არისტოტელეაზიზებულია და მისი ფილოსოფია ე. წ. არისტოტელიზმი? ვფიქრობთ, რომ არა! ასეთი დასკვნა მეცნიერულად არგუმენტირებული არ იქნება. საკმე ისაა, რომ რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია, განსხვავებით არისტოტელეს ფილოსოფიისაგან, სრულიად სხვაა, ახალი ეპოქის პროდუქტია. ამიტომაც, რომ, როგორც ზემოთ ვასაბუთებდით, ეს კონცეფცია, გარდა არისტოტელესეული ფილოსოფიისა, ეფუძნება ქართული ძმადნათესაობის ინსტიტუტის ეროვნულ იდეალს, ქრისტიანული ეთიკის ძირითად პრინციპებს და XII საუკუნის საერო, რაინდული საზოგადოების ზნეობრივ კოდექსს. ამ საფუძვლიდან მალღდება რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია ზოგადსაკაცობრიო იდეებამდე. ამიტომაც იგი წარმოადგენს არა გარკვეული ფილოსოფიის გამეორებას, ან გარკვეული საზოგადოების შეხედულების უბრალო გადმოცემას, არამედ ყვე-

* „...Οὐ μὲν γὰρ σὺνᾶντες χαίρουσιν ἀλλήοις καὶ Παρίξουσι τὰγαθά...“

(148, გვ.94); „...those who live together delight in each other and confer benefits on each other“ (187, 1157b); „Друзья, живущие вместе, радуются и доставляют благо друг другу“ (97, стр. 151).

ლა ეპოქის ადამიანური აზროვნების საუკეთესო იდეალს. ამიტომ
 ამა ანკარა ამ კონცეფციის იდეურ-ტიპოლოგიური პარადგმები
 როგორც ეროვნულ, ასევე მსოფლიო მითოსთან (ამირანისა თუ
 გალგამეშის ეპოსი), როგორც აღმოსავლურ, ასევე ევროპულ ეპი-
 კასთან („რამაიანა“ თუ „ილიადა“), როგორც ავტორისეული ეპო-
 ქის, ასევე მომავლის ლიტერატურულ შედეგებთან („როლანდის
 სიმღერა“ თუ „ჰამლეტი“). არც იმის თქმა შეიძლება, რომ თვით
 ფილოსოფიური პრინციპები რუსთველისეული მეგობრობის კონ-
 ცეფციისა უცვლელად მისდევს არისტოტელურს. ახალმა ეპოქამ
 და ახალმა იდეალმა ფილოსოფიაც ასლებური შექმნა. ამ ახალი
 ფილოსოფიის საფუძველში შეიძლება ვეძიოთ მხოლოდ ძველი წყა-
 რო თუ წყაროები. ეს განსხვავება ჩანს როგორც რიგით, ორდინა-
 ლურ დებულებებში, ასევე არსებით, პრინციპულ შესხედვლებებ-
 ში. ასე მაგალითად: არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის თანაბ-
 მად, კეშმარიტი მეგობრობა მხოლოდ ერთის მიმართ შეიძლება
 („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 1; VIII, 5). როგორც ჩანს, წერს ფი-
 ლოსოფოსა, არ შეიძლება კეშმარიტი მეგობრობა რამდენიმეს მი-
 მართ. ამიტომაც და ასევე არ შეიძლება სიყვარული რამდენიმესი
 ერთსა და იმავე დროს; რამდენადაც სიყვარული იდეალური სახეა
 უმაღლესი მეგობრობისა, მიმართული ერთი ადამიანის მიმართ;
 ასე რომ, ძლიერი სიყვარული არ შეიძლება მრავალის მიმართ; და
 მეგობრობაც, რომელსაც უმღერიან ჰომერებში, მხოლოდ და მხო-
 ლოდ ორ პიროვნებას აკავშირებს („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 10).
 აშკარაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სამი რაინდის მეგობრობა არაა
 შთაგონებული ციტირებული თვალსაზრისით. იგი უფრო ეროვნუ-
 ლი ტრადიციიდან იღებს საწყისს. უფრო მნიშვნელოვანია სხვა
 გარემოება: არისტოტელეს მეგობრობის კონცეფცია ორგანული
 ნაწილია ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკური სისტემისა, რაც, თავის
 მხრივ, ანტიკური საბერძნეთის საზოგადოებრივი ურთიერთობის
 მეტ-ნაკლებად ზუსტ ანალიზზეა დამყარებული. ასე რომ, არის-
 ტოტელეს შეხედულებებს მეგობრობაზე აქვს არა იდეალურობის,
 არამედ რეალურობის პრეტენზია. იგი ხომ გარკვეული ეპოქის და
 გარკვეული ხალხის საზოგადოებრივი ურთიერთობის ასახვაა. რუს-
 თველისეული მეგობრობის კონცეფცია თავისი ჩანაფიქრით იდეა-
 ლურია. იგი არა მარტო ანალიზია გარკვეული საზოგადოებრივი

ურთიერთობისა, არამედ სასურველი ურთიერთობის დამსაზღვრავა. ეს პრინციპული ფილოსოფიური სხვაობა მეგობრობის გაგებაშიც აქცენტების არსებითად სხვაგვარ დასმას იწვევს. მაგალითად, არისტოტელეს თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი მეგობრობა ახალგაზრდული ასაკითაცაა განპირობებული და მოხუცთა შორის ამგვარი მეგობრობა მოულოდნელია. ამ თვალსაზრისს ფილოსოფოსი ასახულებს კიდევ („ნიკომაქეს ეთიკა“, VIII, 5-6). „ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობაც ჭაბუკთა მეგობრობაა, მაგრამ პერსპექტივა ამ მეგობრობის დაბერებისა იგნორირებულია. რუსთველისთვის მეგობრობა, საყვარულთან ერთად, ადამიანური ყოფის იდეალადაა ქცეული და ამიტომაც მისი რეალური საფუძველი იდეალურ სამოსშია გახვეული. რუსთველისეული მეგობრობა ერთგვარად იდეალური პირობითია და არა ემპირიულ-ობიექტურია. ამიტომაც წარმოსადგენი მხოლოდ მისი გამოვლენის ის ერთადერთი ჭაბუკურ-ახალგაზრდული სახეობაა, რომელიც პოემშია გაიდევლებული; ზოლო მისი ახალგაზრდული ხანმოკლეობა რუსთველისეული კონცეფციის პრობლემატიკაში აღარ შემოდის.

რუსთველისეული აზროვნების მიმართება არისტოტელეს ფილოსოფიასთან იმავე კატეგორიის მოვლენაა, რაც საზოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების ანუ ადრინდელი რენესანსის ქრისტიანული ევროპული აზროვნების მიმართება არისტოტელესთან. თანახმად აზროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, ახალი ინტელექტუალური პოზიცია ყოველთვის ეფუძნება რომელიღაც ფილოსოფიას წარსულის ინტელექტუალური მემკვიდრეობიდან. ადრინდელი რენესანსის ევროპული აზროვნებისათვის, რომელსაც ადამიანური არსებობის იდეალი თანდათანობით და გაუაზრებლად ზეციდან დედამიწაზე ჩამოჰქონდა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ აზროვნებაში თავისი ბუნებრივ-ჭუმანური ორიენტაციით გვიანდელ შუასაუკუნეებში არისტოტელეს სახელით ცნობილი ეთიკური კონცეფცია იყო (103, გვ. 12-13). ამაზე დაყრდნობით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ თავისი ფილოსოფიური ასპექტით მეგობრობის რუსთველისეული გააზრება ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს რენესანსის ეპოქის ევროპულ აზროვნებასთან.

ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, რომ მიზანშეწონილი უნდა იყოს

ბარალელის გავლება იტალიის რენესანსის დიდი წარმომადგენლის მარსილიო ფიჩინოს პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობის დოქტრინასთან, რომელმაც უფრო გვიანდელ ტრაქტატებში „პლატონური სიყვარულის“ სახელი დაიშკვიდრა. ისევე როგორც რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია, ეს დოქტრინაც რამდენიმე წყაროს ეფუძნებოდა. მათგან, როგორც მითითებულია, უნდა გამოიყოს სიყვარულისა და მეგობრობის ანტიკური თეორიები, საქველმოქმედო და სულიერი ძმობის ქრისტიანული ტრადიცია და საკარო სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი კონცეფციები (169, გვ. 131). უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ იტალიელ პლატონისტთა მიერ სიყვარული და მეგობრობა მოაზრებულ იქნა ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად. თვითონ შემეცნება, თანახმად პლატონის და არისტოტელესეული ანტიკური იდეალისა, იმ იყო გაგებული მხოლოდ ინტელექტუალურ აქტად. სიბრძნის წვდომა პრაქტიკულ და ეთიკურ სფეროებშიც ზღვებოდა. ამგვარად, უკავშირდება ფიჩინოსეულ დოქტრინაში ადამიანური ყოფის ყველაზე უფრო ინტიმური და პირადული განცდა (შემეცნებითი საცოცხლე) ადამიანური ურთიერთობის უმაღლეს ფორმას — მეგობრობას და სიყვარულს (169, გვ. 131).

ვფიქრობთ, რუსთველისეული სიყვარულისა და მეგობრობის იდეასაც გააჩნია ამგვარი ფილოსოფიური დატვირთვა. გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში სიყვარულისა და მეგობრობის რუსთველისეული ხატვა ფილოსოფიური დებულებათა, მსოფლმხედველობითი პოზიციის გამოვლენათ: სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია ადამიანი შემეცნებითი სიცოცხლის უმაღლესი, უწმინდესი, ღვთაებრივი და ამავე დროს რეალური ფორმებით — სიყვარულითა და მეგობრობით. ადამიანის რაობისა და დანიშნულების ამგვარი გააზრება კი უკვე ახლებური გადაჭრაა კაცობრიობის მთავარი ფილოსოფიური კითხვისა, რომელიც სამყაროსეულ არსებათა შორის ადამიანის ვინაობასა და მიზანს შეეხება და რომლის ალეგორიულ გამოხატვას შუა საუკუნეებში ბიბლიისეულ კითხვაში ხედავდნენ: საიდან მოსულხარ და სად მიდიხარ? („ვინაჲ მოხუალ, ანუ ვიდრე ზუალთ?“ — მსაჯ. 19, 17).

ამგვარად, რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია ქართულ ეროვნულ ძირებზე შენდება (ხალხური ძმადნაფიცობის ინსტიტუ-

ტი). იგი იმეკვიდრებს საუკუნოვანი ქართული ქრისტიანული ეთიკის საუკეთესო ტრადიციებს (მოყვასის სიყვარული). ითვალისწინებს გვიანდელი შუასაუკუნეების ფეოდალური და სამხედრო არისტოკრატიის ახალ ზნეობრივ იდეალს (რაინდული ეთიკა). თანახმად ამავე ეპოქის ინტელექტუალური წიაღსვლებისა, ეყრდნობა ანტიკურ ფილოსოფიას (არისტოტელეს მოძღვრება მეგობრობაზე). ამ გზით შექმნილი მეგობრობის რუსთველისეული ორიგინალური კონცეფცია ტიპოლოგიურად უახლოვდება რენესანსის ეპოქის ევროპაში ფორმირებულ შესაბამის თეორიებს და მსოფლმხედველობითი დანიშნულებისაა. მეგობრობა და სიყვარული რუსთველის მიერ იმ იდეალადაა ქცეული, რაც ღვთაებრივ ამაღლებულობას ანიჭებს ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფას. არსი ადამიანური ყოფისა, მისი შემეცნებითი სიცოცხლე ადამიანურ ურთიერთობაში — მეგობრობასა და სიყვარულშია დანახული.

შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის

(„მივეგები, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს“)

რუსთველის შემოქმედებაში, როგორც ზემოთ მიუთითებდით, მთელი სისრულითა და სილამაზითაა გამოვლენილი გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნების ტიპური და პრინციპული ელემენტები. ეფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, „ვეფხისტყაოსანში“ ჩაქსოვილი მსოფლშეგრძნება ტიპოლოგიურად ემსგავსება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურა აზრის განვითარებას გვიანდელი შუასაუკუნეების (XII—XIII საუკუნეების) დასავლეთ ევროპაში. ეს გარემოება განპირობებულია ქრისტიანული აზროვნების განვითარების იმ საერთო პროცესით, რაც ახასიათებდა XII საუკუნის, ერთი მხრივ, ქართულ და, მეორე მხრივ, დასავლეთ ევროპულ აზროვნებას. სწორედ ამის გამო, ისევე როგორც დასავლეთ ევროპის საზოგადოებრივ ფილოსოფიურა აზრის განვითარებაში, „ვეფხისტყაოსანშიც“ შეინიშნება მაღალგანვითარებული ქრისტიანული სქოლასტიკის დონეზე ძველი ბერძნული ფილოსოფიის შემოჭრა; ფილოსოფიაში პლატონიზმისა და არისტოტელიზმისაგან პრინციპული მისწრაფება; ქრისტიანული ეთიკის ნორმებიდან ანტიკური ეთიკური იდეალისაკენ სწრაფვა და ზოგად ჰუმანისტური მსოფლშეგრძნების გაძლიერება; აღმოსავლური კულტურული ნაკადისათვის. კერძოდ, სპარსული ეპიკისა და არაბული მეცნიერებისათვის, კარის ფართოდ გაღება და, ყოველივე აქედან გამომდინარე, ახალი, თავისებური ესთეტიკური პრინციპების დამკვიდრება. მაგრამ არსებითი სწორედ ისაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ დონეზე ეს სიახლე შუასაუკუნეების ბაზაზეა მოტანილი. პოემაში შეინიშნება, ერთი მხრივ, შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნება და, მეორე მხრივ, მისი შერწყმა იმ ახალ ტენდენციებთან,

რომლებიც მომავალ, რენესანსის ეპოქაში წარმართველი გახდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ესაა პარმონია შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულისა, პარმონია, რომლის დონეზე არ შეინიშნება ის წინააღმდეგობრივი, რაც ამ ორ ელემენტს შორის მომავალში წარმოჩნდება. ამ თვალსაზრისით რუსთველის პარალელად ევროპულ სინამდვილეში ყველაზე მეტად დანტე ალიგიერის შემოქმედება გამოდგება. დანტე კი მიჩნეულია, რომ არის შუასაუკუნეების პოეტიც და ამასთან ერთად ახალი დროის პოეტიც.

შუასაუკუნეობრივის და რენესანსულის შერწყმა როგორც დანტეს, ასევე რუსთველის შემოქმედებაში ყველზე მეტად სიყვარულის გაგებაში გამოვლინდა.

რუსთველის მსოფლმხედველობის ტიპოლოგიური მიმართება დანტეს შემოქმედებასთან, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია არა ამ ორი დიდი პოეტისა და მოაზროვნის ინდივიდუალური შემოქმედებითი თავისებურებებით, არამედ ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული განვითარების პროცესით და ქრისტიანული აზროვნების ერთგვაროვნებით საქართველოსა და დასავლეთ ევროპაში გვიანდელ შუასაუკუნეებში. აქედან გამომდინარე, კანონზომიერია რუსთველის შემოქმედების ტიპოლოგიური მიმართების კვლევა არა მხოლოდ დანტეს შემოქმედებასთან, არამედ იმ ლიტერატურულ ნაკადთან, რომელმაც შეამზადა აზლებური, საერო იდეალი დანტეს შემოქმედებაში, კერძოდ, ტრუბადურების პოეზიასთან, და, მეორე მხრივ, იმ განვითარებასთან, რომელიც განიცადა დანტეს მსოფლმხედველობითმა ტენდენციებმა ევროპულ ლიტერატურაში, კერძოდ პეტრარკას შემოქმედებაში.

პირველ შემოხრუნებას შუა საუკუნეებიდან ახალი ეპოქისაკენ გვიანდელ შუასაუკუნეებში ჰქონდა ადგილი და მისი მნიშვნელობა ევროპული ლიტერატურული პროცესისათვის უფრო არსებითიც კი უნდა იყოს, ვიდრე თვით რენესანსია. ლიტერატურის ისტორიაში ეს გარდატეხა საერო მწერლობის ჩასახვით გამოიხატა, რასაც თითქმის ერთსა და იმავე ეპოქაში ჰქონდა ადგილი როგორც ევროპაში, ისე საქართველოში. სიყვარულის აზლებური გაანზრება, რაც ევროპულ სინამდვილეში პროვანსული სიყვარულის სახით ტრუბადურების ლირიკაში გამოჩნდა, ქართულ სინამდვილეში პარალელს რუსთველთან ჰპოვებს. გარდატეხა სიყვარულის გააზრე-

ბაში სწორედ აქ მოხდა და რენესანსის ეპოქისეული კონცეფციები მხოლოდ ამ სიახლის დაჩუქება, დახვეწა და დაკანონებაა.

დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში ზუგაშუკუნეობრივი ტრადიცია შერწყმულია ახალ, რენესანსულ იდეალთან. ეს შეერთება, უპირველეს ყოვლისა, სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში ჩანს. ეს ახლებური კონცეფცია გამოჩნდა დანტეს წიგნში „ახალი ცხოვრება“, რომელიც ამქვეყნიური, ახალგაზრდული სიყვარულის, გაძიჯნურებული პოეტის ბიოგრაფიის ინტიმური სიმღერაა. ფორმის თვალსაზრისით „ახალი ცხოვრება“ დაგვირგვინებაა ტრუბადურების პოეზიისა, იგი განვითარება და დასრულებაა სიყვარულის გამოხატვის იმ ფორმისა, რომლის არსი სატრფოსადმი სამსახური, მისთვის პატივისცემა და თავდადება იყო: პოეტი სონეტებსა და კანცონებს უმღერის თავის სატრფოს, ცოცხალ ასულს, ფლორენციელ გოგონას. იდეურ-შინაარსობრივი თვალსაზრისით კი „ახალი ცხოვრების“ სიყვარული განაზღვრავდა ტრუბადურების ლირიკისაგან და დანტეს პოეზიის გვირგვინის — „ღვთაებრივი კომედიის“ წინამორბედი.

ტრუბადურების პოეზია დროთა განმავლობაში თანდათანობით ფორმალური ხდებოდა. იგი ცერემონიალების პოეზიად იქცა და მისი შინაარსი სავალდებულო მოქმედებებით და ეტიკეტით შეივსო. ეს განპირობებული იყო იმ სოციალური ფონით, რომელმაც ეს პოეზია წარმოშვა. ტრუბადური იყო ვასალი, იგი ემსახურებოდა თავის ფეოდალს. ლექსი იწერებოდა შეკვეთით. სოციალური იმპულსი ამ პოეზიისა ინტიმურთან შედარებით თანდათანობით არსებითი და გაბატონებული გახდა. ამის საპირისპიროდ დანტეს ლირიკა სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობას განცდის განსაზღვრულ საფეხურზე დგას. დანტესეული სიყვარული არა მხოლოდ სიყვარულის აფექტის გამოხატვით დგას უფრო მაღალ საფეხურზე, არამედ იმით, რომ სიყვარულის ეს კონცეფცია ახლებური დანიშნულებისაა, ახალ პრობლემას სვამს. ესაა პრობლემა ადამიანში ღვთაებრივის აღდგენისა, მისი ახალ ცხოვრებაზე ამაღლებისა.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „ვეფხისტყაოსანთან“ პარალელი. რუსთველის პოეზია, ერთი მხრივ, მსგავსად ტრუბადურების ლირიკისა, საკარო პოეზიაა. რუსთველი პირდაპირ მიუთითებს:

„მბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტყბილისა“ (5).

ნესტან-ტარელისა და თინათინ-ავთანდილის სიყვარულშიც შეინიშნება პატრონისადმი სამსახურის, მოვალეობის სავალდებულო ელემენტი. ეს გარემოება აშკარად ჩანს მიჯნური ქალების დავალებებში თავიანთი შეყვარებულებისადმი. „წა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე“ (382), — უბრძანებს ნესტანი ტარიელს. თინათინიც ანალოგიური პოზიციიდან ესაუბრება თავის მიჯნურს:

„ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამაღ ორად:
პირველ. ყმა ხარ, სოცოელი არავინ გვყავს შენად სწორად,
მერმე. ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად:
წა და იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად“ (131).

მეორე მხრივ კი, რუსთველისეული სიყვარული, მსგავსად დანტეს სიყვარულის კონცეფციისა, არ ეტევა ამ ჩარჩოებში.

ტრუბადურების ლირიკა უმეტეს შემთხვევაში აიგავენდა სიყვარულსა და ვნებას. დანტე განასხვავებს ამ ორი გრძნობის გაგებას. მისი აზრით, სიყვარული არის ადამიანის ამამალლებელი, გამამხნევებელი ძალა. იგი ამზადებს პიროვნებას ცხოვრებისეული დიდი წინააღმდეგობის დასაძლევად, გადააღახვინებს ცხოვრებისეულ სიძნელეებს. ამის საწინააღმდეგოდ კი ვნება, დანტეს გააზრების თანახმად, დამარღვეველი, ცხოვრების გამანადგურებელი ძალაა. დანტესეული სიყვარულია იდეა, „ახალი ცხოვრების“ მიხედვით, არის ადამიანის მიერ სიყვარულის მეშვეობით საკუთარი თავის ამალღება. ამ თვალაზრისით აშკარად შეინიშნება პარალელი სიყვარულის რუსთველისეულ გაგებასთან. „ვეფხისტყაოსანში“ გაიდევალებული სიყვარული ამამალლებელი გრძნობაა, შთაგონების მომცემია, გმირებს მოქმედებისაკენ მოუწოდებს. ნესტანი ტარიელს პირველივე წერილში სწერს:

„ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?
სჯობს, საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია!“ (380).

ავთანდილი კი თავის ცნობილ ანდერძში ამგვარად შეახსენებს როსტევეანს:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?
ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ.
„სიყვარული აგვამალლებს“, ვით ევეანნო, ამას ეერენ“ (793).

როგორც დანტეს, ასევე რუსთველისეული სიყვარული ახალი ცხოვრებისაკენ ამამალლებელი გრძნობაა. სატრფო, ბეატრიჩე, დანტეს წარმოდგენაში ცოცხალი ქალის, ფეოდალის ქალიშვილისაგან თანდათან გადაიქცევა სიწმინდის, ადამიანური სიკეთისა და ღვთაებრივი სიყვარულის სიმბოლოდ. პოეტის მთელი არსება შეივსო ამ სიმბოლოთი. იგი ცხოვრების სიძნელეებისა და დაბრკოლებების გადასალახავ ძალად იქცევა. შეიძლება ტიპოლოგიური პარალელის გავლება რუსთველთან. ნესტანის სიყვარული ტარიელისათვის სიმბოლური შინაარსითაცაა დატვირთული. ამ სიმბოლოს გარეგნულად ტარიელი ვეფხვში ხედავს — ვეფხვი ნესტანის სიყვარულის სიმბოლური სახეა. ამავე დროს, სატრფოსთან ასეთი ხანგრძლივი დაშორების დროს ტარიელისათვის სატრფო-სიმბოლო განაპირობებს მოქმედების მთელ შინაარსს, მთელი ცხოვრების წარმმართველია. ამქვეყნიური სატრფო — ქალი, როგორც დანტესათვის, ასევე ტარიელისათვის იქცევა სიყვარულის სიმბოლურ სახედ. ერთივ და მეორეც კარგავს თავის სატრფოს და მიისწრაფის მისკენ. პარალელი უფრო შორსაც მიდის. სიყვარული. როგორც დანტეს, ასევე რუსთველის წარმოდგენით; გადალახავს სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვარს. ამქვეყნიური, რეალური ქალის სიყვარული ორივე პოეტის მიერ გადატანილია იმქვეყნად, სიკვდილის შემდგომ სამყაროში. დანტესთან, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამქვეყნიური სიყვარულის იმქვეყნად გადატანა ღრმა მისტიკური გააზრებისაა. სწრაფვა ბეატრიჩესაკენ ღმერთთან შეერთების სწრაფვადაა გააზრებული. მაგრამ ამგვარ გააზრებას აქვს თავისი პირველი საფეხურიც. ეს სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში უფრო თვალსაჩინოა. ბეატრიჩე გარდაიცვალა და დანტეს მთელი სიყვარულის არსი მისკენ მისწრაფებაში მდგომარეობს. რუსთველთანაცაა სიყვარულის ამგვარი გააზრება ნავარაუდევია, ამგვარი შესაძლებლობა დაშვებული. ტარიელმა არ იცის, მისი სატრფო ცოცხალია თუ არა, მაინც ეძებს მას და მიისწრაფის მისკენ. უფრო მეტიც, ტარიელის მიერ შინაგანად დაშვებულია, რომ ნესტანი გარდაიცვალა და ეს გარემოება კიდევ უფრო ამძაფრებს მის სწრაფვას სატრფოსაკენ. ავთანდილთან საუბრისას ტარიელი ასე აყალიბებს სიყვარულის ამგვარ კოსმიურ გააზრებას:

„ამას მოკვდავი ეწოდება. არღეს ვითხოვ. არ, ენით:
 აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,
 მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ. კვლა რამე გავიხარენით!
 მოხ მოყვარეთა დამმარხეთ. მიწანი მომაყარენით!“ (883)
 „საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით გაწიროს!
 მისკე მივალ მხიარული. მერმე იგი ჩემკე იროს,
 მივეგებვი, მომეგებოს, ანიტორღეს, ამატაროს“ (884).

ამგვარად, სიყვარულის რუთთველასეული კონცეფციით, ისევე როგორც დანტესთან, ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული გადალახავს სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვარს. რუთთველას აზრით, სიყვარულის იმქვეყნიური არსიც ამქვეყნიური შინაარსისაა: „მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირღეს, ამატიროს“; „მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით“. სწორედ ამგვარ კონცეფციაშია ის პარაფრაზი, რომელიც სიყვარულის მარადიულ, იმქვეყნიურ გრძნობას ამქვეყნიური, ადამიანური შინაარსით ავსებს. სწორედ ეს არის შერწყმა ძველის, ტრადიციულის, შუასაუკუნეობრივის და ახლის, ნოვატორულის, რენესანსულის. ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივი შინაარსით ავსება. ღვთაებრივ სიყვარულთან მიღწევა ადამიანურზე უარის თქმის გარეშე რენესანსის ეპოქაში სიყვარულის გავრცელებული და გაიდევალებული გაგებაა. მან ამ დროს პლატონური სიყვარულის სახელი დაიმკვიდრა. თუმცა, როგორც მიუთითებენ, სიყვარულის ამგვარ გაგებას პლატონის ფილოსოფიასთან სავსებით ნაკლებად აქვს და იგი საფუძველს სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების პროვანსული ლირიკიდან იღებს. სოლო პლატონურის სახელს იმატომ იყვადრებს, რომ სიყვარულის ამგვარ გაგებაზე ყველაზე მეტად რენესანსის ეპოქის პლატონისტები ლაპარაკობდნენ.

დანტესეული კონცეფციით, სიყვარული არა მხოლოდ ახელგბს მიჯნურს, არამედ გონებითაც ამოქმედებს მას. კრიტიკულ სიტუაციებში შეყვარებული ჭკუით მოჭმედებს. ესეც თავისებური სიბაღვა გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნებისათვის. სიყვარულის ამგვარ გააზრებაში არეკლილია ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი პრაგმატი გონებისა, ინტელექტისა: სიყვარულის, როგორც ღვთაებრივი გრძნობის, გონებასთან, როგორც ღვთაებრიობის გამოვლენის ყველაზე მაღალ ფორმასთან, დაკავშირება. ამ თვალსაზრის-

სითაც, ვფიქრობთ, პარალელი შეინიშნება სიყვარულის რუსთველურ გაგებასთან. რუსთველისეული იდეალური მიჯნურის სახე უკვე თვისებრივად განსხვავდება აღმოსავლური ეპიკის მიჯნურის იდეალისაგან. ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლია, იდეალური მიჯნურის სახეში სწორედ ინტელექტის, გონებრივი ქმედების მნიშვნელობით განიჭომება. რუსთველი სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში ახალი გზით მიდის. იდეალური მიჯნურის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფსიქიური წყობის ორ ხასიათს წმნის. აღმოსავლური ეპიკისათვის დამახასიათებელი მიჯნურის ტრადიციული სახეა ტარიელი (გახელებული, ველად გაქრალი მოყმე). თუმცა ტარიელის გახელებაში არის სპეციფიკა. დაბნედა მისი მიჯნურობის გამოვლენის ეპიზოდური ფორმაა. საზოგადოდ კი იგი არ კარგავს გონიერებას, არ გადაიქცევა გიჟად. სიბრძნე, გონება მას მხოლოდ სიხელის ზღვართან მისვლის შესაძლებლობას აძლევს. თანაც ეს სიბრძნე, რომელიც აუცილებელი ფლემენტია ტარიელის, როგორც მიჯნურის ტიპის შესაქმნელად, არის არა მხოლოდ სიყვარულის ფენომენით გამოვლენილი ირაციონალური სიბრძნე, არამედ ამქვეყნიური ადამიანური სიბრძნეც, გონიერება, მოქმედების რაციონალიზმი. ამ თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანია ავთანდილის, ტარიელზე არანაკლებ ამაღლებული იდეალური მიჯნურის, ნოვატორული სახე. ავთანდილი სიყვარულს სიგიჟისაკენ ვერ მიჰყავს, რამდენადაც იგი გულისთქმაზე გონებითაა ამაღლებული. საკუთარი სიყვარულის ძალას სურვილთა დათმობისაკენ მიმართავს. სიმპტომურია, რომ სწორედ ესაა მისი პირველი სათხოვარი ღვთის წინაშე თავის ცნობილ ლოცვაში არაპეთიდან მეორედ წასვლის წინ:

„ლოცავს, იტყვის: „მაღალო, ღმერთო სმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიეთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათნობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო!“ (811).

კიდევ ერთ ტიპოლოგიურ პარალელზე შეიძლება ყურადღების გამახვილება. დანტე ალიგიერი ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამოიყნავს სიყვარულის ორ სახეობას. ერთი მათგანი პერსონიფიცირებულია უბრალოდ ჩაცმული, ხალხური ენით მოლაპარაკე მწირში. იგი

მდაბალი სიყვარულია, ვნების სიყვარულია. მეორე მაღალი სიყვარულია. იგი განსახიერებელია თეთრ პერანგში გამოწყობილ ლათანურად მოლაპარაკე ახალგაზრდა ლამაზ ბიჭში. მაღალი სიყვარული აბსოლუტურად სრულყოფილია, კეთილია, ბრძენია. იგი წრის ცენტრშია მოთავსებული და მას პოეტი მიჰყავს სიბრძნისა და სიმშვიდისაკენ. მის საპირისპიროდ დგას მდაბალი, არასრულყოფილი, ვნების სიყვარული, რომლის არსი სიმწარეში მდგომარეობს და რომელსაც მიჯნური სიკვდილისაკენ მიჰყავს. დანტესეული მაღალი სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულია, ხოლო მდაბალი სიყვარული — ამქვეყნიური ხორციელი სიყვარული.

სიყვარულის ამგვარი დაყოფა რუსთველთანაც გვხვდება. პოემის პროლოგში პოეტი მიჯნურობის პირველ სახეობად სწორედ საღვთო სიყვარულს მიიჩნევს:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე სახეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“ (20).
„მას ერახა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან...“ (21).
„ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“ (22).

ამის საპირისპიროდ რუსთველიც იცნობს ამქვეყნიურ ხორციელ სიყვარულს, რომელიც მდაბალია, ვნებისეული სიყვარულია. მას პოეტი სიძვას უწოდებს:

„კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუტთა ზედა ფრფენითა“ (22).
„მქულს უგულო სიყვარული, ხვეენა, კოცნა, მტლაში-მტლუში“ (25).

რუსთველის აზრით, სიყვარულის ის სახე, რომელსაც თვითონ აიდეალებს, საღვთო და ხორციელი სიყვარულის საუკეთესო თვისებებითაა შემკული. იგი იდეალური, საუკეთესო საშუალებაა სიყვარულის ამ ორ სახეობას შორის, რომელიც პრინციპულად ემიჯნება სიძვას და მაქსიმალურად უახლოვდება საღვთო სიყვარულს. საღვთო სიყვარულიდან მას ახასიათებს გრძნობის სიღიადე, სიწრფოება, ამაღლებულობა, მარადიულობა, საუკუნო ცხოვრებაში გაგრძელება. ხოლო ხორციელი სიყვარულიდან — ამქვეყნიურობა, რეალურობა. ამავე დროს, რუსთველის მიერ გაიდეალებული სა-

ზეობა სიყვარულისა არ არის არც ღმერთის სიყვარული და არც სიძვა. ის სიყვარულის სხვა სახეა, რომელიც სიყვარულის ღვთაებრივ სიდიადეს და მარადიულობას ადამიანურ ურთიერთობაში მოიაზრებს. იგი ღვთაებრივი გრძნობაა, რომელიც ადამიანთა შორის ზეციური მოვლინებით ჩასახლდება.* პარალელი შეიძლება გავავლოთ რენესანსის ეპოქის პლატონისტთა ნააზრევთან: მარსილიო ფიჩინო ამტკიცებდა, რომ ქეშმარიტ მეგობრობაში ყოველთვის მონაწილეობს არა ნაკლებ სამი პარტნიორისა. მათ შორის ორი ადამიანია, ხოლო მესამე — ღმერთი, რომელიც საფუძველს უყრის მათ მეგობრობას.

დანტე ალიგიერასეულ სიყვარულის კონცეფციაში ამგვარი მესამე სახეობა სიყვარულისა თეორიულად მოაზრებული, თითქოს, არ არის. მაგრამ ის სიყვარული, რომელსაც დანტემ, როგორც პოეტმა, თავისი შემოქმედება, ხოლო როგორც მიჯნურმა, თავისი სიცოცხლე უძღვნა, ღვთაებრივ სიყვარულად გააზრებული ადამიანური სიყვარულია. სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში რეალური და ირეალური შეერთდა, ქალის სიყვარული ღვთაებრივ სიყვარულად მოაზრდა. ტიპოლოგიური პარალელი რუსთველთან

* ზოგჯერ რუსთაველისეულ სიყვარულის კონცეფციას სხვაგვარადაც განმარტავენ. ფიქრობენ, რომ რუსთაველი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სიყვარულის არა სამ, არამედ ორ ნაირსახეობას; თითქოს და სიძვა, არაა სიყვარულის სახეობა. რადგანაც თვითონ პოეტი კატეგორიულად ამბობს (24): „მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი: იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი, ნუვინ გაჭრეთ ერთმანეთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი?“ პოეტი ამ სიტყვებით მიჯნურობის იმ სახეობას, რომელსაც თვითონ აღიიარებს და მხატვრული ასახვის საგნად აქცევს (ამქვეყნიურ ამაღლებულ სიყვარულს) მიჯნავს მდაბალი, ხორციელი სიყვარულისაგან, სიძვისაგან. მათ შორის დიდი ზღვარიაო, — ამბობს (იხ. 89, გვ. 229—230). თავისთავად ეს ხორციელი ვნება ანუ სიძვა, რუსთაველის აზრით, რომ, როგორც რაობა, სიყვარულის კატეგორიაა, ამას სიძვის პოეტისეული დახასიათებაც ადასტურებს: „მძულს უგულო სიყვარული, ხვეენა, კოცნა, მტლაშა-მტლუში“ (25) და ფატმანის ავთანდილის მიმართ აღძრული გრძნობის რუსთაველისეული სახელდებაც პოემის ქვეთავში „ფატმანისაგან ავთანდილის გამიჯნურება“: „ფატმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნდობა შეუვიდა, სიყვარული მეტის-მეტი მოემატა, ცეცხლებრ სწვიდა“ (1082). ესეც რომ არ იყოს, განა შეიძლება შუასაუკუნეების ფილოსოფიის დონეზე, სადაც თვით ბოროტება განიმარტება როგორც მქონე არა თავისი საკუთარი არსისა, არამედ როგორც სიკეთის მოკლება, სიძვა ანუ „უგულო სიყვარული“ სიყვარულის კატეგორიად არ ჩაითვალოს?!

აშკარად შეიძლება გაივლოს. თუმცა ეს ტიპოლოგიური მსგავსება არაერთარ შემთხვევაში არ გამორიცხავს იმ სპეციფიკურობასა და განსხვავებას, იმ თავისთავადობას, რაც სიყვარულის რუსთველისა და დანტეს კონცეფციებს ახასიათებს.

ჩვენი შენიშვნები რუსთველისა და დანტეს სიყვარულის კონცეფციებზე პროპედევტიკულია და, ამდენად, თეზისური ხასიათისაა. დანტეს შემოქმედების გააზრება ამ ნაშრომში ძირითადად ეფუძნება „ღვთაებრივი კომედიის“ დოქოთი სეაერსის და ბარბარა რეინოლდსის ინგლისურ თარგმანსა და ინტერპრეტაციას (153; 154; 155) და „ახალი ცხოვრების“ ბაჩანა ბრეგვაძისა და თამაზ ჩხენკელის ქართულ თარგმანს, ოთარ ჭინორიას გამოკვლევით (11). სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი ტრადიცია გააზრებულია ს. ლევისის ცნობილი გამოკვლევით (174).

ადამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში და რენესანსული ესთეტიკა

(პაულ კრისტელერის „რენესანსული აზროვნება“ და ალექსეი
ლოსევის „აღორძინების ესთეტიკა“)

საყოველთაოდ ცნობილია რენესანსის ეპოქის მიღწევები პოეზიასა და ლიტერატურაში, ფერწერასა და სკულპტურაში, ისტორიოგრაფიასა და პოლიტიკურ აზროვნებაში, ბუნების მეცნიერებებში. ამ ეპოქამ ახალი სიტყვა თქვა კაცობრიობის აზროვნების განვითარებაში და გადამწყვეტი როლი შეასრულა თანამედროვე ადამიანის ფორმირებაში.

მისი წვლილი და მნიშვნელობა ხელოვნებისა და მეცნიერების ცალკეულ დარგთა განვითარებაში მრავალმხრივი შესწავლის საგანია. სპეციფიკური კვლევის ობიექტია საკუთრივ რენესანსულის პრობლემა, ანუ საზოგადოდ რენესანსული აზროვნების თავისებურებისა და თავისთავადობის, რენესანსული მსოფლშეგრძნების, მისი წყაროებისა და მისი მეობის საკითხი. XX საუკუნის II ნახევრის ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ამ საკითხის კვლევისას ტონის მიმცემად ითვლება ერნსტ კასირერის, პაულ კრისტელერის, ეტიენ ჟილსონის, ბრუნო ნარდისა და ჯხვათა შრომები. ევროპული რენესანსის სწორედ ეს ასპექტი არის ფართო განხილვის საგანი ცნობილი რუსი მეცნიერის, ფილოსოფიის ისტორიის დიდი მკვლევარის ალექსეი ლოსევის მონოგრაფიაში „აღორძინების ესთეტიკა“ (მოსკოვი, 1978).

ა. ლოსევი მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების დიდი მკვლევარია. ამას ადასტურებს მისი 400-მდე მეცნიერული გამოკვლევიდან რამდენიმე სახელწოდების დასახელებაც: „სახელის ფილოსოფია“ (117), „მუსიკა როგორც ლოგიკის საგანი“ (118),

„პლოტინის რიცხვის დიალექტიკა“ (119), „რიხარდ ვაგნერის პრობლემა წარსულში და აწმყოში“ (120), „ენის ნიშანთა თეორიის აქსიომატიკა“ (121), „სიმბოლოს პრობლემა და რეალისტური ხელოვნება“ (122), „ისტორიის ანტიკური ფილოსოფია“ (123), „აღორძინების ესთეტიკა“ (124), „ელინისტურ-რომაული ესთეტიკა“ (125), შვიდტომეული „ანტიკური ესთეტიკის ისტორია“ (126).

ა. ლოსევის წიგნში „აღორძინების ესთეტიკა“ ესთეტიკის ცნება არ არის ვიწროდ, სპეციფიკურად გააზრებული და არ გულისხმობს მოძღვრებას მხოლოდ მშვენიერების, ან კიდევ სინამდვილის მხატვრულად ასახვის კანონების შესახებ. აღორძინების ესთეტიკაში ა. ლოსევი აერთიანებს რენესანსის ეპოქის მსოფლშეგრძნებას, რენესანსულ აზროვნებას საზოგადოდ. ამიტომაც, რომ ნაშრომი რენესანსის ეპოქის ფორმირების, განვითარების და დასრულების ისტორიულ კრილშია მოაზრებული: პროტორენესანსი XIII საუკუნის და მომზადება რენესანსისა XIV საუკუნეში, აღრინდელი აღორძინება, მაღალი რენესანსი, გვიანდელი აღორძინება, რენესანსული ესთეტიკის დაშლა (XV—XVI საუკუნეებში) და რენესანსული ესთეტიკის სიკვდილი. თითოეული მონაკვეთი რენესანსული აზროვნების განვითარების ამ ხანგრძლივი ეპოქისა განხილულია მრავალმხრივად. ცალკე ქვეთავებადაა გამოყოფილი ზემოთთხებულ ზოგიერთ მონაკვეთში აღორძინების ფილოსოფია, მეცნიერება, რელიგია, ხელოვნება და ლიტერატურა. ზოგიერთ შემთხვევაში კონკრეტულადაა შესწავლილი ცალკეული მაგისტრალური ფილოსოფიური მიმართულებანი: პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი; იდეალიზმი და მატერიალიზმი; XVI საუკუნის იტალიური პანთეიზმი. საგანგებო კვლევის საგანია აღორძინების ხანის რამდენიმე უდიდესი წარმომადგენლის აზროვნება. ესენია — ლეონ ბატისტა ალბერტი, ნიკოლოზ კუზანელი, ლორენცო ვალა, პიეტრო პომპონაცი, სანდრო ბოტიჩელი, ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო, ფრენსის ბეკონი, ალბრეხტ დიურერი, მათიას გრიუნევალდი, სავონაროლა. თემატიკის ფართო მასშტაბით ხდება ა. ლოსევის არც ერთხელ არ აცდენს თავის საკვლევ ობიექტს. იგი ყველა შემთხვევაში იკვლევს რენესანსის ესთეტიკას ფართო გაგებით, აღორძინების მსოფლშეგრძნებას, მის ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ საფუძველს.

რენესანსი კაცობრიობას მეხსიერებაში დარჩა კეთილშობილური სულის ეპოქად, რომელიც მოკრძალებითა და პატივისცემით ეპყრობოდა როგორც ანტიკურობას, ასევე შუასაუკუნეებს და მაინც არ თვლიდა სავალდებულოდ არც ანტიკის და არც შუასაუკუნეების სუბსტანციურ აღიარებას. ამიტომაც იყო იგი ასეთივე პატივისცემით გამსჭვალული ზუსტი მეცნიერებებისა და მატერიალიზმის იმ განვითარების მიმართ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საკუთრივ რენესანსის ეპოქაში (გვ. 101). რენესანსის მოღვაწეებს შეეძლოთ ყველაზე უფრო მაღალი, სულიერი, ზოგჯერ თვით პლატონური იდეები შეეერთებინათ იმგვარ ცხოვრებისეულ, მხიარულ, ნელი თამაშის განწყობილებასთან, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ საერო და ამქვეყნიური (გვ. 50). ეს ორი განზომილება აღორძინების ესთეტიკური სულისა თათქმის ყველა შემთხვევაში გასდევს რენესანსულის ყოველ გამოვლინებას, რომელზეც ა. ლოსევი მიუთითებს (გვ. 53—65).

რენესანსი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური პერსონის განდობაა. სიახლე, რომელიც ამ ეპოქამ მოიტანა, სილამაზის პრიმატში. თანაც გრძნობითი სილამაზის პრიმატში მდგომარეობს. რენესანსის ესთეტიკური აზროვნება, თითქოს და, პირველი იყო, რომელიც ადამიანურ თვალთახედვას ენდო: სუბიექტურ-გრძნობიერად აღქმული სურათი ჩათვალა არა ილუზიად, მხედველობით ცდუნებად ან მკვრეტელობით ემპირიზმად, არამედ ნამდვილ, კეშმარიტად არსებულად. ენდო საკუთარ თვალთახედვას ანტიკური კოსმოლოგიისა და შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიის გარეშე: სამყარო ღმერთებმა შექმნა; მაგრამ, მთავარი ის არის, რომ ღამაზია ეს ქვეყანა; რა უთვალავი ფერია ადამიანურ ცხოვრებაში, ადამიანური სახის ცოცხალ გამოხედვაში და ადამიანური სულის ჰარმონიაში.

ამქვეყნიური სილამაზის ამ რენესანსულ აღმოჩენაში არსებითია არა აღმოსაჩენი — ბუნება, არამედ აღმოჩენი — მხატვრული გრძნობა. აქ უკვე იმსხვრევა შუასაუკუნეობრივი ნილაბი და ჩვენს წინაშე წარმოდგება ახალი დროის შემოქმედი, რომელიც კმნის თავის საკუთარ კანონებს. ასე რომ, რენესანსი, ერთი მხრივ, შეიძლება განიმარტოს როგორც სტიქიური თვითღამკვიდრება ადამიანური პიროვნებისა; მაგრამ ამავე დროს ხშირ შემთხვევაში ეს

პროცესი არის არა სტიქიური, არამედ მძაფრი თვითდაფუძნება, თანაც იმის შეგრძნებით, რომ ასეთი აბსოლუტიზაცია შეუძლებელია. მხოლოდ ამ დასკვნამდე შეიძლება მიიყვანოს რენესანსის მკვლევარი ჯორდანო ბრუნოს პანთეიზმმა, რომელშიც ადამიანი გათქვეფილია კოსმიურში და ინდივიდი აღარ ასრულებს ძირითად როლს, და კოპერნიკის პელიოცენტრულმა სისტემამ, რომელთაც ადამიანი და მთელი მისი პლანეტა განიმარტება უსასრულო სამყაროს უმცირეს ნაწილაკად. ასე რომ, რენესანსულს აქვს მეორე განზომილება: ყველა დიდი მოაზროვნე მაღალი ალორქინებისა თვითდამკვიდრებადი ადამიანური პიროვნების სიღრმესთან ერთად თვით ტრაგიზმამდე ამალლებული სიმძაფრით გრძნობს ადამიანური სუბიექტის შეზღუდულობას და უმწეობას. ამის ყველაზე დიდ მაგალითებს იძლევა შექსპირი, რომელიც ამავე დროს წარმოადგენს ამგვარი აბსოლუტური ინდივიდუალიზმის შეუბრალებელ კრიტიკასაც. ამგვარად, რენესანსული ინდივიდუალიზმი, ერთი მხრივ, ფლობს ბავშვური, ყმაწვალური ხასიათის ყველა ნიშანს. მას აზასიათებს უშუალობა და გულუბრყვილობა, რომელიც იცავს კატეგორიული დასკვნებისაგან. მეორე მხრივ, ალორქინების ესთეტიკას, ეფუძნება რა ადამიანურ პერსონას, ბრწყინვალედ ესმის ამგვარი აბსოლუტიზირებულ სუბიექტის შეზღუდულობა. მაშინ როცა, იგივე თვისება — ადამიანური სუბიექტის შეზღუდულობის გაცნობიერება — უკვე აღარ ჩანს შემდგომი პერიოდის, ბურჟუაზიული საზოგადოების, ესთეტიკაში. თავის თავის სტიქიურად დამამკვიდრებელი სუბიექტი რენესანსის ეპოქაში ჯერ კიდევ არ კარგავს გონებრივ ორიენტაციას, ჯერ კიდევ შეგნებული აქვს თავისი უსუსურობა კოსმოსისა და უსასრულო ცხოვრების წინაშე. ამაში მდგომარეობს მთელი ყმაწვალური სილამაზე ალორქინების ესთეტიკისა.

ა. ლოსევის აზრით, ამგვარი სინთეტიკურად გააზრებული ესთეტიკის ფილოსოფიური საფუძველი არის ნეოპლატონიზმი, ხოლო ალორქინების ესთეტიკის ადგილი ნეოპლატონური ესთეტიკის საერთო სისტემაში ამგვარად შეიძლება იქნას დანახული: ანტიკური ნეოპლატონური ესთეტიკა კოსმოლოგიურია, შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონური ესთეტიკა კი — თეოლოგიურია. რენესანსუ-

ლი ნეოპლატონიზმი არ კმაყოფილდება არც ანტიკური პოლითეიზმით, არც შუასაუკუნეობრივი მონოთეიზმით. მას საერთო აქვს ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან — ცდილობს გაამართლოს, აამაღლოს და წარმოაჩინოს აღმატებულება მატერიალური ყოფისა და ამისთვის იყენებს ანტიკური ნეოპლატონიზმის, პლატონისა და პროკლეს, იდეალისტურ კატეგორიებს. მას აქვს საერთო შუასაუკუნეობრივ ნეოპლატონიზმთანაც — კულტი თვითმყოფადი და უნივერსალური პიროვნებისა, რომელიც არ დაიყვანება ბუნებრივ და მატერიალურ მოცემულობებზე. მაგრამ უმთავრესი რენესანსულ ესთეტიკაში არის იმგვარი პიროვნება, რომელიც აბსოლუტურია არა ზეციურ, არამედ თავის წმინდა ადამიანურ არსებობაში. ანტიკური მოდელების თანახმად, ინდივიდუალური ადამიანი მოიაზრება მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალურად, ბუნებრივად, ხორციელად. შუასაუკუნეობრივი მოდელების თანახმად, იგი მოიაზრებს თავის თავს როგორც პიროვნებას, თანაც უსასრულოდ მიზანდასახულს საკუთარი თავის აბსოლუტიზაციის ამ ამაყ ინდივიდუალიზმში. ამის გამო რენესანსული ესთეტიკა არ არის არც კოსმოლოგიური და არც თეოლოგიური. იგი ანთროპოცენტრულია. ამას ისაც უნდა დაემატოს, რომ აღორძინების ანთროპოცენტრიზმი გამოირჩევა არტისტული ხასიათით. რენესანსული ადამიანი მოიაზრებდა თავის თავს უპირველეს ყოვლისა შემოქმედად და მხატვრად, მსგავსად იმ აბსოლუტისა, რომლის შექმნილადაც წარმოიდგენდა საკუთარ თავს (გვ. 93—94).

უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე აღორძინების ეპოქის გაგებაში ბევრი რამ შეიცვალა. ა. ლოსევის წიგნი მხარს უჭერს ამ ახალ პოზიციებს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია რენესანსის აზროვნების შუა საუკუნეებთან მიმართების საკითხი. ძველი დროის საუნივერსიტეტო პრაქტიკა შუა საუკუნეებსა და რენესანსს ერთმანეთს მკვეთრად უპირისპირებდა. მიჩნეული იყო, რომ შუა საუკუნეები სასულიერო დოგმატიკის ბატონობაა, მეცნიერებისა და ხელოვნების განუვითარებლობა, მისტიკა და ბნელეთა; მაშინ როცა რენესანსი ამ შუასაუკუნეობრივ ბნელეთს მკვეთრად ემიჯნება და, ნათელ ანტიკურობაზე დაყრდნობით, კაცობრიობას თავისუფალ და ამქვეყნიურ ფილოსოფიას შესთავაზებს. ა. ლოსევის დასკვნით, ეს კონცეფცია თავისი აბს-

ტრაქტული კატეგორიებიდან ზოგიერთ მათგანში შეიძლება სწორიც იყოს, მაგრამ დღეისათვის მდგომარეობა ცოტა უფრო რთულად ჩანს და ევროპაში შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე მკვეთრი გადასვლის ამ აბსტრაქტული ჰქემის გამეორება უკვე დიდი ხანია შეუძლებელია (გვ. 13). ა. ლოსევი იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ აღორძინება, მსგავსად ყმაწვილისა, რომელიც უჩანყდება თავის მშობლებს და ეძებს მზარდაკერას პაპებთან, მზად იყო დაევიწყებინა ყოველივე, რითაც შუა საუკუნეებიდან იყო დავალებული და გადაეჭარბებინა ანტიკურობის მნიშვნელობა (გვ. 40). ამავდროს ა. ლოსევი ისიც აქვს შენიშნული, რომ მიუხედავად რენესანსული ესთეტიკის შუასაუკუნეობრივ ორთოდოქსიასთან კავშირისა, ეს ორთოდოქსია მთელი აღორძინების ეპოქის განმავლობაში უცვლელი არ დარჩენილა. შუასაუკუნეობრივი ტრადიცია რენესანსის ეპოქაში შეირყა მთელი თავისი სიღრმით და აღორძინების ხანის სულიერი რევოლუციის შემდეგ ველარსოდეს დადგა ფეხზე სრულყოფილი შუასაუკუნეობრივი დოქტრინის სახით (გვ. 65).

სიახლე აღორძინების ეპოქის აზროვნების შუასაუკუნეების სქოლასტიკასთან დამოკიდებულების საკითხში კარგად ჩანს რენესანსის ეპოქისათვის არისტოტელეს ფილოსოფიის მნიშვნელობის ახლებურად დანახვაში. აღორძინების მკვლევართა შორის ტრადიციულად დამკვიდრებული იყო აზრი, რომ რენესანსის ეპოქის ფილოსოფია იყო არისტოტელესთან ბრძოლა, რომ ნეოპლატონიზმი აღორძინების აზროვნებაში მკვეთრად უპირისპირდება და აძევებს არისტოტელეს. ამგვარი შეხედულება, როგორც ჩანს, საფუძველს იღებს თვით აღორძინების ეპოქიდან: რენესანსის დიდი წარმომადგენლები, უმხედრდებოდნენ რა შუასაუკუნეების სწავლულებს, გამოხატავდნენ თავიანთ გულისწყრომას შუასაუკუნეების ფილოსოფიის მთავარი ავტორიტეტის მისამართით. დღეისათვის რენესანსის მკვლევარნი ნივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ რეალური სერათი უფრო რთულია: ერთი მხრივ, აღრინდელი რენესანსის იმ წარმომადგენელთა თეოლოგია, რომლებსაც სქოლასტიკოსთა სახელით მოიხსენიებდნენ და მათ ფილოსოფიას არისტოტელიანურად თვლიდნენ, როგორც გამოირკვა, ფართოდ ეყრდნობა ნეოპლატონიზმსაც. მეორე მხრივ, რენესანსის ეპოქის ცნობილი წარმომად-

გენლები, რომლებიც პლატონური ფილოსოფიის პოზიციებიდან ილაშქრებდნენ შუასაუკუნეობრივი არისტოტელეს წინააღმდეგ, დაფუძნებულნი აღმოჩნდნენ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე. ითვალისწინებს რა ამ ახლებურ დაპოკიდებულებას არისტოტელიზმისადმი. ა. ლოსევი საგანგებოდ ჩერდება იმ დამსახურებაზე, რაც არისტოტელეს ფილოსოფიას, კერძოდ მის ეთიკურ და ლოგიკურ ტრაქტატებს, მიუძღვის რენესანსის ეპოქის აზროვნების ფორმირებაში (გვ. 44—45).

ა. ლოსევის მონოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ქართული რენესანსის საკითხს. ა. ლოსევი დაწვრილებით შიშობილავს და ეყრდნობა შალვა ნუცუბიძის თეორიებს აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტის პრობლემებზე. იზიარებს ამ თეორიების სამ ძირითად თეზისს: 1. აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძვლად მიიჩნევს ანტიკური ნეოპლატონიზმის შემდგომ გადამუშავებას — არეოპაგიტისას. 2. აღიარებს გვიანდელი შუასაუკუნეების ქართველ მოაზროვნეთა პრიორიტეტს დასავლეთ ევროპის წინაშე არეოპაგიტული იდეების ქადაგებაში. 3. სარწმუნოდ თვლის ფსევდო დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციას. ამასთან ერთად უაღრესად მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული ქართველ მკვლევართა ღვაწლი დასავლური რენესანსის ძირეული პრობლემების კვლევის საქმეში. შალვა ნუცუბიძის უზარმაზარი დამსახურება ის არის, — წერს ა. ლოსევი, — „რომ მან უაღრესად ენერგიულად და რეალური ფაქტების მომარჯვებით დაასაბუთა აღმოსავლეთის გავლენა დასავლეთზე, დასავლური რენესანსის საწყის ეტაპზე“ (გვ. 27). „ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დაასაბუთეს, — განაგრძობს მეცნიერი, — რომ ქართველი მოაზროვნეები იყვნენ მოთავენი ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ ამ თვალსაზრისით უთუოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი, და რომ ამ შემთხვევაში მათ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. ამაზე კამათი შეუძლებელია“ (გვ. 37). „შალვა ნუცუბიძისთან ერთად, — წერს სხვა ადგილას ა. ლოსევი, — არეოპაგიტის ავტორად პეტრე იბერის გამოცხადება ჩვენც სავსებით სარწმუნოდ მიგვაჩნია“ (გვ. 23).

ამასთან ერთად, ა. ლოსევი, ვფიქრობთ, სავსებით სწორ პოზიციაზე დგას, როდესაც არ ეთანხმება არეოპაგიტის და მე-12 საუ-

კუნის ქართული ფილოსოფიის შეფასებაში ზოგიერთი ქართველი მკვლევარის თვალსაზრისს: 1. ა. ლოსევის აზრით, შ. ნუცუბიძე ცდება, როდესაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგატიკას თვლის ერეტიკულ და ანტისაეკლესიო მოძღვრებად. ა. ლოსევის აზრით, არეოპაგატიკული მისტიკა ზოგჯერ მართლაც ედგა ოფიციალურ ღვთისმეტყველებას ოპოზიციად, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არეოპაგატიკაში შედის არა მხოლოდ მისტიკური თხზულებანი, არამედ წმინდა საეკლესიო ორთოდოქსიის ტრაქტატებიც (გვ. 25). ასევე არ არის სწორი ევროპული რენესანსის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულ ერესად მიჩნევა, თუმცა იგი ზოგიერთ შემთხვევაში მართლაც იყო განსაკუთრებული ტიპის ქრისტიანობა, ხოლო ზოგჯერ სავსებით დაშორებული ქრისტიანობისაგან. ამ თვალსაზრისით დასავლურ რენესანსს ახასიათებს გაუგებარი სიჭრელე. საკმარისია დავასახელოთ რენესანსის სამი დიდი წარმომადგენელი, სამივე ნეოპლატონიკოსი: პაპის კარდინალი ნიკოლოზ კუზანელი, ქეშპარიტად საერო ფილოსოფოსი მარსილიო ფიჩინო და ერეტიკოსად შერაცხული და კოცონზე დამწვარი ჯორდანო ბრუნო (გვ. 28). 2. ა. ლოსევის მითითებით, ანტიისტორიზმია იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში მატერიალიზტურ-ათეისტური ელემენტების ძიება და მისი შემოქმედების წარმართულ, ერეტიკულ ან პანთეისტურ ხასიათზე ლაპარაკი. ამ შემთხვევაში იგი მხარს უჭერს ქართველი მეცნიერების მოსე გოგიბერაძისა და კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისს, რომლებიც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე განმარტავენ (გვ. 33). 3. ა. ლოსევი ილაშქრებს შ. ნუცუბიძის ცდის წინააღმდეგ, გამოვლენილი იქნას რუსთველის შემოქმედებაში თავისებური მატერიალიზმის ელემენტები და ამ გზით გამოცხადდეს იგი ერეტიკოსად, რათა დასავლური რენესანსის სათავეში მოექცეს. მისი შენიშვნით, რუსთველის შემოქმედებაში არ ჩანს მატერიალიზმი და იგი არ ყოფილა არავითარი ერეტიკოსი. საზოგადოდ მატერიალიზმი და ათეიზმი, როგორც მეტ-ნაკლებად ანგარიშგასაწევი ფილოსოფია, ამ დროისათვის დასავლურ რენესანსში არ არსებობდა. (გვ. 31)..

რენესანსის ეპოქასთან დაკავშირებული პრობლემეტიკის განხილვა დღეისათვის მრავალი პოზიციიდან ხდება. ამიტომაც, რომ თითოეულ საკითხზე სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადა-

სხვაობაა. ბუნებრივია, ა. ლოსევის მონოგრაფიაშიც, რომელიც რენესანსის კარდინალურ პრობლემებს ასეთი სისრულით იხილავს, არის საკამათო დებულებებიც. წინამდებარე ნაშრომის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ყურადღებას გავამახვილებთ ორიოდ საკითხზე:

1. ა. ლოსევის მონოგრაფიაში გაზიარებულია აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელიც საფუძველს იღებს შ. ნუტუბიძის წიგნიდან „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947 წ.), ხოლო მთავრდება ნ. კონრადის თეორიით და ვ. ყირმუცესკის გამოკვლევით შუა აზიურ, კერძოდ უზბეკურ, რენესანსზე. ა. ლოსევის მითითებით, ნ. კონრადმა გააკეთა ყველაფერი იმისათვის, რომ ჩვენ გვქონდეს სრული უფლება და ვისაუბროთ ჩინურ აღორძინებაზე ჯერ კიდევ VII—VIII საუკუნეებში (გვ. 17). თავის მხრივ, ა. ლოსევი იწონებს ნ. კონრადის პოზიციას, რომელსაც აღორძინების ცნება ესმის ფართოდ და საკიროდ არ თვლის მის ერთგვაროვნებას ყველა ქვეყანაში. ამრიგად, ასკვნის ა. ლოსევი ნ. კონრადის კვალდაკვალ, აღორძინებას მისთვის დამახასიათებელი ადამიანის ავტონომიით და აგრეთვე მოძღვრებით ადამიანის თვითმყოფადი და ბუნებრივი არსის თაობაზე აღგილი ჰქონდა არა მარტო ევროპაში, არამედ ჩინეთშიც თანაც უფრო ადრე, ვიდრე ევროპაში (გვ. 17). მიუხედავად მთელი იმ მიმზიდველობისა, რაც აღმოსავლური რენესანსის თეორიას გააჩნია (აღმოსავლეთის პრიორიტეტი ევროპის მიმართ, ეროვნული კულტურების რენესანსის იდეა), ვფიქრობთ, წმინდა მეცნიერული პოზიციიდან საჭიროა შემდეგ გარემოებასაც მიექცეს ყურადღება:

რენესანსს, როგორც ეპოქას და მსოფლშეგრძნებას, აქვს თავისი სპეციფიკური ნიშნები, რომელთაგან ზოგიერთი არსებითია: ქრისტიანული აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე თანდათანობით და სტაქიურად ხდება იქვის შეტანა შუასაუკუნეობრივ თვალსაზრისში ადამიანის არსზე (ადამიანის ამქვეყნიური ყოფის ძირითადად მხოლოდ იმქვეყნიური, საუკუნო სულიერი ცხოვრების მოსამზადებელ ეტაპად მიჩნევა) და ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი არსებობის ფასეულობათა რეალობად მიჩნევა. ეპოქა, რომელიც ამ იმპულსით იწყება და შუასაუკუნეების ადამიანს ახალი დროის. თანამედროვე ეპოქის მიჯნამდე მიიყვანს, სპეციფიკუ-

რია სააზროვნო წყაროებითაც: ქრისტიანული თეოლოგიის განვითარების გარკვეული დონე, ანტიკური, ბერძნულ-რომაული, ფილოსოფიურ-ეთიკური იდეალი. უფრო კონკრეტულად, როგორც სპეციალური გამოკვლევები და მათ შორის ა. ლოსევის მონოგრაფია ცხადყოფს, რენესანსის ადრეული ეტაპის ფილოსოფიას აზასიათებს ადამიანის პრივილეგიასა და ღირსებაზე ქრისტიანული ესთეტიკური იდეალის ცალკეული მომენტების შერწყმა (ან გადასინჯვა) ფართო გაგებით პლატონიზმის (ანტიკური პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი, არეოპაგეტიკა, ავგუსტინიზმი) და არისტოტელიანიზმის (ბერძნული არისტოტელიზმი, არაბული არისტოტელიზმი, შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკა) კამათითა თუ სიმფონიით ჰემარიტებად მიჩნეულ პოსტულატებთან.

რა თქმა უნდა, ფართო გაგებით აღორძინებაა კულტურისა და ლიტერატურის დაწინაურება საზოგადოდ ყველა ქვეყანაში; მით უმეტეს თუ იგი ადამიანის ამქვეყნიური, საერო იდეალის პრიმატიი ხასიათდება. ამ ფართო მნიშვნელობით გამართლებულია საუბარი ჩინურ და ირანულ აღორძინებაზე, ბიზანტიურ და მუსლიმანურ რენესანსზე. მაგრამ სპეციფიკური გააზრებით, რენესანსი შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ ტიპის აზროვნებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIV—XVI საუკუნეების ევროპაში. მართალია, კულტურული აღორძინება სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარი იყო და არ არის საჭირო ყველა შემთხვევაში მათი ერთგვაროვნების ძიება, მაგრამ ამავე დროს იყო გარკვეული ეპოქა ქრისტიანული აზროვნების განვითარებისა, რომელმაც სხვადასხვა ქვეყანაში ერთი ტიპის აზროვნების მოდელი მოიტანა და სწორედ მას ეწოდა რენესანსი: იტალიური რენესანსი, ფრანგული რენესანსი, საზოგადოდ ევროპული რენესანსი. ამიტომაც. მეცნიერული თვალსაზრისით, არ იქნება ზუსტი ამ ცნების იმ ქვეყანათა კულტურული დაწინაურების მიმართ გამოყენება, რომლებიც აღორძინების ამ სპეციფიკურ ტიპს არ ემსავსებიან. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ტერმინი აღარ გამოდგება იმ სპეციფიკურობაზე მისათითებლად, რაც მას აშკარად აქვს.

ამგვარი აღრევის კარგი მაგალითია რუსთველის დაკავშირება აღმოსავლურ რენესანსთან. აღმოსავლური რენესანსის თეორიით, რუსთველის აზროვნება, ისტორიულად, კონკრეტულად ცნობი-

ლი რენესანსული ეპოქის, ევროპული რენესანსის ეპოქის აზროვნებისაგან განსხვავებით, დაუკავშირდა აღმოსავლურ რენესანსს და მოექცა ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის და ნავოის რიგში. ამით კი რუსთველის მსოფლმხედველობა დაწორდა ევროპულ რენესანსს და მიჩნეულ იქნა აღმოსავლურ მოვლენად, რაც მკდარ წარმოდგენას იძლევა რუსთველის შემოქმედებაზე საზოგადოდ *.

2. უფრო დაწვრილებით გვინდა შევჩერდეთ მეორე საკითხზე.

ა. ლოსევის დასკვნით, ალორძინების ესთეტიკის საფუძველი, ის მოძღვრება, რასაც ეყრდნობოდა ალორძინების ესთეტიკა თავიდან ბოლომდე. არის პლატონიზმი და ნეოპლატონიზმი. მხოლოდ იგი განსხვავდება ანტიკური შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონიზმისაგან თავისი ჰუმანისტური და საერო ხასიათით. ასე რომ, ალორძინების ესთეტიკა არის ჰუმანისტური ნეოპლატონიზმი.

მართლაც, პლატონიზმი რენესანსული აზროვნების ერთი ძირითადი ფილოსოფიური მიმდინარეობა იყო. მას ძალზე დიდი გავლენა ჰქონდა რენესანსულ ლიტერატურაზე. რენესანსული პლატონიზმი, როგორც ფილოსოფია, იყო უაღრესად ღრმა მოძღვრება როგორც იდეების სიმდიდრით, ასევე თავისი მიმდევრების ფილოსოფიური პროდუქციით. მაგრამ პლატონიზმი არ იყო ერთადერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ევროპული ალორძინების ეპოქისა. აქედან გამომდინარე, რენესანსული აზროვნება და ხელოვნება არ შეიძლებოდა დაფუძნებულიყო მხოლოდ და ყველა შემთხვევაში პლატონიზმზე. აკი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს თავისი მონოგრაფიის სხვადასხვა მონაკვეთში ა. ლოსევი, რომ რენესანსი მაინც გარდამავალი ეპოქაა და მასში ერთმანეთის საწინააღმდეგო ელემენტების არსებობაა საგულვებელი (გვ. 16); რომ რენესანსში ერთმანეთთანაა შერწყმული არეოპაგიტისა და არისტოტელიზმი (გვ. 29); რომ რენესანსულმა ესთეტიკამ დიდი ენთუზიაზმით გამოიყენა თავისი მიზნებისათვის არსებითად ყველაფერი დადებითი, რაც იპოვა იუდაისტურ, ქრისტიანულ და მუსლიმანურ თეოლოგიაში, უარყო რა ამავე დროს ყოველივე სპეციფიკური და

* ამ საკითხზე უფრო კონკრეტულადაა საუბარი ქვეთავში — „რუსთველის მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესი“.

აბსოლუტური ამ რელიგიებისა (გვ. 96); და რომ აღორძინების ეს-
თეტიკა დიდ პატივს სცემდა შუასაუკუნეობრივ მემკვიდრეობას
(გვ. 29, 96).

ევროპული აღორძინება უაღრესად ხანგრძლივ ეპოქას მოი-
ცავდა. ხანგრძლივი იყო ეს ეპოქა არა მხოლოდ იმით, რომ იგი
გრძელდებოდა სულ მცირე სამ საუკუნეს მაინც, არამედ თავისი
გარდატეხებით აზროვნების პროცესში: ადრინდელი რენესანსის
ადამიანი თავისი ესთეტიკური კონცეფციით არსებითად შუასაუკუ-
ნეების მკვიდრია, მაშინ როცა რენესანსის ეპოქის დასასრულის
აზროვნება უკვე ახალი, თანამედროვე დროის იდეალებს სახავს.
რენესანსის ეპოქა წინააღმდეგობრივია არა მხოლოდ ქრონოლო-
გიური პოლუსებით. რენესანსული ესთეტიკა ერთმანეთის საწინა-
აღმდეგო რელიგიურ შეხედულებებზე შენდებოდა—აღორძინე-
ბის პროტესტანტიზმი, მარსილიო ფიჩინოსა და ნიკოლოზ კუზანე-
ლის კათოლიციზმი, ლუთერისა და კალვინის რეფორმატორული
იდეები. სავსებით სწორია ა. ლოსევის შენიშვნა: აღორძინების ეს-
თეტიკა უაღრესად მრავალგვარი და მრავალწახნაგოვანია, არ შეიძ-
ლება მისი მონოტონურად, ერთგვაროვნად, ერთსახოვნად მიჩნევა.

ბუნებრივია, მთელი ეს გასაოცარი სიჭრელე და მრავალგვარო-
ბა რელიგიური, ეთიკური, კოსმოლოგიური და სოციალურ-პოლი-
ტიკური შეხედულებებისა ვერ დაეყრდნობოდა მხოლოდ ერთ ფი-
ლოსოფიურ ძიმართულებას. ამ თვალსაზრისს ნათლად ადასტუ-
რებს ა. ლოსევის მონოგრაფია: ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა ეს-
თეტიკური მოძღვრების ერთადერთი ფორმა აღორძინების ეპოქი-
სათვის. ამ ხანგრძლივი ეპოქის განმავლობაში ჩვენ ვხვდებით ელი-
ნისტური აზროვნების სხვადასხვა ტიპებს, ზოგჯერ უაღრესად პირ-
დაპირსა და დაჯერებულს (გვ. 99). ა. ლოსევი თვლის, რომ რენე-
სანსის ეპოქაში კონსერვატორულ არისტოტელიზმს ებრძვის უფ-
რო ცოცხალი და მხიარული პლატონიზმი (გვ. 92). მაშასადამე, რე-
ნესანსული მსოფლშეგრძნება იქმნება სხვადასხვა ფილოსოფიურ
ძიმართულებათა ურთიერთობის, ბრძოლის საფუძველზე. პლატო-
ნურ და არისტოტელურ იდეებს შორის აღორძინების ეპოქაში არ
იყო ყოველთვის ბრძოლა, იყო ცდა მათი მორიგებისა. რენესან-
სის დიდი მოღვაწე არისტოტელიანელი პიეტრო პომპონაცი იყე-
ნებდა პლატონისტთა ნაწერებს და ეკამათებოდა, ან ითვისებდა

ზოგიერთ მათ იღეას (გვ. 359—362). ა. ლოსევის შენიშვნით, რენესანსული ესთეტიკის ფილოსოფიურ-თეორიულ ტიპს საფუძველი ეყრება მე-13 საუკუნის ფილოსოფიაში ე. წ. სქოლასტიკის წარმომადგენლებთან — თომა აკვინელთან, ბონავენტურასთან, ულრიხ სტრასბურგელთან (გვ. 103). თანამედროვე გამოკვლევების საფუძველზე კი თომა აკვინელის ფილოსოფია უნდა იქნას მიჩნეული შუასაუკუნეობრივი არისტოტელესა და შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონიზმის, კერძოდ არეოპაგეტიკის, სიმფონიის ცდად. აღორძინების ხანის პლატონისტებიც კმაყოფილებით აღიარებენ მათი ფილოსოფიური აზროვნების ჩამოყალიბებაში შუასაუკუნეების სწავლულების და არისტოტელეს ფილოსოფიის გავლენას (მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა). რენესანსული პლატონიზმის კიდევ სხვა წყაროს წარმოადგენდა შუასაუკუნეობრივი მისტაიკიზმი და ავგუსტინიზმი. საზოგადოდ, ფილოსოფიის სწავლებას რენესანსის ეპოქაში თავიდან ბოლომდე არისტოტელიანელები წარმართავდნენ.

თვლის რა რენესანსის ესთეტიკას ჰუმანიტურ ნეოპლატონიზმად, ამით ა. ლოსევი უკვე მიუთითებს, რომ აღორძინების ესთეტიკა ვერ დაეფუძნებოდა მხოლოდ ერთ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, თუნდაც ნეოპლატონიზმს ან პლატონიზმს. მაგრამ ხომ არ იქნება უპიკოპესი ვიმსჯელოთ არა ე. წ. ჰუმანიტურ პლატონიზმზე, არამედ აღორძინების პერიოდში ჰუმანიტებისა და პლატონისტების იდეებსა და მოღვაწეობაზე ცალ-ცალკე. ფარავდა კი ერთმანეთს ჰუმანიტური და ნეოპლატონური იდეები? ვფიქრობთ, ამ კითხვაზე არაორაზროვნად პასუხობს თვითონ ა. ლოსევი: „ზოგ შემთხვევაში ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი იყო ერთი მთლიანი; სხვა შემთხვევაში ისინი წარმოადგენდნენ რაღაც განსხვავებულს, მაგრამ მაინც თავსდებოდნენ ერთი ფილოსოფიური გააზრების ფარგლებში; მეხამე შემთხვევაში ისინი ერთმანეთს არა მარტო მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ, არამედ საზოგადოდ ვერ თავსდებოდნენ ერთად. ასე რომ, რენესანსის ესა თუ ის მოღვაწე რჩებოდა ნეოპლატონიკოსად და არ იყო ჰუმანიტი, ანდა პირიქით რჩებოდა ჰუმანიტად, მაგრამ აღარ იყო ნეოპლატონიკოსი“ (გვ. 108—109). ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში ა. ლოსევის დეფინიცია არ უნდა იყოს ზუსტი. ჰუმანიზმი ადრინდელი

რენესანსის ეპოქაში პლატონიზმისა და არისტოტელიანიზმის გვერდით დამოუკიდებელი მიმართულება იყო. ჰუმანიტურ მოძრაობას გააჩნდა, უპირველეს ყოვლისა, ლიტერატურულ-კულტურული საფუძველი და ხასიათი და, აქედან გამომდინარე, ჰქონდა არაპირდაპირი, თუმცა ძლიერი გავლენა აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე. ჰუმანიზმი თავისთავად არ იყო დაყრდნობილი რომელიმე ერთ კონკრეტულ ფილოსოფიაზე, თუმცა ადრინდელი ჰუმანიტების მიმზიდველ, მაგრამ ბუნდოვან წარმოდგენებს პლატონისტები და არისტოტელიანელები ითვისებდნენ და გადაზრდიდნენ ხოლმე მეთოდური ხასიათის ფილოსოფიურ მკვრეტელობაში (169, გვ. 138).

ჩვენი აზრით, ეს უკანასკნელი პრობლემა უფრო მრავალმხრივად განხილული პაულ კრისტელერის მონოგრაფიაში „რენესანსული აზროვნება“ (169). პაულ კრისტელერი რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ესთეტიკის ცნობილი თანამედროვე მკვლევარია. საკმარისია დავასახელოთ მისი რამდენიმე ფართოდ ცნობილი გამოკვლევა: „კლასიკურობა და რენესანსული აზროვნება“ (166), „ნარკვევები რენესანსულ აზროვნებაზე და წერილები“ (168), „მარსილიო ფიჩინოს ფილოსოფია“ (164), „ადამიანის რენესანსული ფილოსოფია“ ე. კასირერთან და ი. რანდოლთან ერთად (152), „ნარკვევი რენესანსულ ფილოსოფიებზე“ ი. რანდოლთან ერთად (163), „ფლორენციული პლატონიზმი და მისი კავშირი ჰუმანიზმთან და სქოლასტიკასთან“ (162), „ფილოსოფიური ტრაქტატი ბოლონიიდან მიძღვნილი გვიდო კავალკანტისადმი“ (167), „პეტრარკას «ავეროისტი»“ (165) და სხვ.

ნაშრომი, რომელსაც ჩვენ ამჯერად მიმოვიხილავთ — „რენესანსული აზროვნება“ (1961 წ.), პაულ კრისტელერის ადრინდელი წიგნის — „კლასიკურობა და რენესანსული აზროვნება“ (1955 წ.) — გადამოწმებული და გაფართოებული გამოცემაა. ეს უკანასკნელი შრომა პუბლიკაციაა ლექციების ციკლისა, რომელიც წაკითხული იყო კოლუმბიის უნივერსიტეტის ობერლინის კოლეჯში კლასიკური ფილოსოფიის განყოფილებაში. ამან განაპირობა წიგნის ხასიათიც. როგორც ავტორი მიუთითებს, თავისი ლექციების ძირითად ამოცანად იგი თვლიდა ეჩვენებინა კლასიკურ მეცნიერებათა და ანტიკური წყაროების გავლენა და ზემოქმედება რენესანსის

ეპოქის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. ამ ტენდენციითაა დაწერილი „რენესანსული აზროვნების“ პირველი ოთხი თავი, რომელთაც 1955 წელს გამოცემული ლექციების ციკლიდან გადმოვიდა ამ წიგნში ოდნავ შესწორებული სახით. ესენია „ჰუმანიტური მოძრაობა“, „არისტოტელიანური ტრადიცია“, „რენესანსული პლატონიზმი“ და „პაგანიზმი და ქრისტიანობა“. რენესანსულმა აზროვნებამ, გარდა ანტიკური ზემოქმედებისა, განიცადა საკუთრივ შუასაუკუნეების აზროვნების გავლენაც და აზროვნების ისტორიაში მოიტანა თავისი საკუთარი იდეებიც. სწორედ ამ მომენტების წარმოსაჩენად შეავსო პაულ კრისტელერმა თავისი წიგნი „რენესანსული აზროვნება“ ორი ახალი თავით: „ჰუმანიზმი და სქოლასტიზმი იტალიურ რენესანსში“ და „აღმავის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში“. პირველი მათგანი ეძღვნება რენესანსული ჰუმანიზმისა და არისტოტელიანიზმის შუასაუკუნეობრივი წინამორბედების განხილვას. უკანასკნელი თავი კი მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეთა მიერ მოტანილი ახალი იდეები, რომლებიც თავს იყრიდა უპირატესად პლატონისტთა ირგვლივ, და უჩვენოს მათი მომდინარეობა კლასიკური წყაროებიდან და ჩამოყალიბება აზროვნების ახალ, რენესანსულ მოდელებად.

გფიქრობთ, რომ პაულ კრისტელერის წიგნის ამ უკანასკნელ თავს განსაკუთრებული ინტერესით წაიკითხავს ქართველი მკითხველი, რამდენადაც მასში მოკლედ და ნათლად დახასიათებულია ბევრი ისეთი მამდინარეობა, რომელთა არსის სწორად გააზრება აუკილებელია XII საუკუნის ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მკვლევარისათვის. თქმა არ უნდა, რომ იმ ძირითადი მიმართულებების შესწავლა, რომლებიც განსაზღვრავდნენ იტალიური აზროვნების განვითარებას ადრინდელი რენესანსის პერიოდში რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის დამუშავებას კლასიკური თვალსაზრისით უადრესად მნიშვნელოვანია. ამთავითვე ჩანს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ იგრძნობა ის ელემენტები, რაც რენესანსის წინა პერიოდის აზროვნებაში მოიტანა სამივე დიდმა ინტელექტუალურმა მოძრაობამ: ჰუმანიზმმა, პლატონიზმმა და არისტოტელიანიზმმა. ამ პერიოდის ჰუმანიზმის ძირითადი პრინციპებიდან „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება: 1. მისწრაფება ანტიკური

სიბრძნისა და აზროვნების ანტიკური მოდელებისა; 2. ადამიანის პრივილეგიისა და ღირსების გამოკვეთა. ამავე ეპოქას პლატონიზმთან რუსთველს აახლოვებს: 1. ემთაზა შემეცნებაზე და სიყვარულისა და მეგობრობის ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად გააზრება; 2. რელიგიურ-ფილოსოფიური ტოლერანსი, ანუ შემწყნარებლობა. „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება ამავე ეპოქის არისტოტელიანიზმისათვის დამახასიათებელი ძირითადი მომენტებიც: 1. მორალური სრულქმნილების იდეალის დაყენება ადამიანური ფილოსოფიის ცენტრში; 2. ამქვეყნიური ყოფის თავისთავადი ღირებულება და ეთიკური ქცევის ნორმების დამოუკიდებლობა მომავლისადმი იმედსა და შიშზე.

ქვემოთ წარმოდგენილია პაულ კრისტელერის წიგნის „რენესანსული აზროვნება“ VI თავის „ადამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში“ ჩემს მიერ შესრულებული ოდნავ შემოკლებული თარგმანი.

„იტალიური რენესანსის მიღწევები ნშვენიერ ხელოვნებებში (პოეზია და ლიტერატურა, ისტორიოგრაფია და პოლიტიკური აზროვნება, ბუნების მეცნიერებანი) საყოველთაოდ ცნობილია. მაგრამ წვლილი რენესანსული იტალიისა სწავლულებასა და ფილოსოფიაში, ვფიქრობ, უფრო ნაკლებადაა გააზრებული. მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ბუნების ფილოსოფოსთა ერთმა ჯგუფმა, რომლის კულმინაცია ჯორდანო ბრუნო იყო, რა თქმა უნდა, ყურადღება ნიიპყრო, თანაც უპირატესად თავისი გავლენით აღრეული მეცნიერების წარმოშობაზე. და მაინც ყურადღება მინდა გავამახვილო რენესანსული აზროვნების აღრეულ ფაზაზე, რომელიც დიდი ხანია ჩემი მეცნიერული კვლევის ძირითად საგანს შეადგენს. აქ აქცენტი გადამაქვს არა ბუნების ფილოსოფიაზე, არამედ ადამიანის ფილოსოფიაზე. მოკლედ მიმოვიხილავ სამ ძირითად მიმართულებას, რომელიც განსაზღვრავდა იტალიური აზროვნების განვითარებას 1350—1520 წლებში. ესენია: პემაინიზმი, პლატონიზმი და არისტოტელიანიზმი*.

ჩვენს თანამედროვე ღისკუსიებში ტერმინი „პემაინიზმი“ ერთი იმ ლოზუნგთაგანი გახდა, რომელიც სწორედ თავისი ბუნდოვანების გამო თითქმის ყოველთვის მომხიბლავია. ყველა პიროვნება, რომელიც დაინტერესებულა ადამიანური ფასეულობებით, ღღეს პემაინისტად იწოდება და მწელად თუ იპოვიო მსოფლიოში ადამიანს. რომელსაც პრეტენზია არ ჰქონდეს, რომ ამ აზრით იგი პემაინისტია. რენესანსის ეპოქაში პემაინიზმს სულ სხვა გააზრება ჰქონდა. რა თქმა უნდა, რენესანსის ეპოქის პემაინისტებიც იყვნენ დაინტერესებულნი ადამიანის

* ტერმინი „არისტოტელიანიზმი“ (და არა „არისტოტელიზმი“ ავტორისეულია: „Humanism, Platonism, and Aristotelianism“. ანალოგიურია, ავრეთვე, „ავგუსტინიანიზმი“ (Augustinianism)—მთარგმნელის შენიშვნა).

მანუ-ი ფასეულობებით, მაგრამ ეს შემთხვევითი გასლდათ მათ ძირითად საქ-
მიანობაში, რაც არსებითად იყო შესწავლა და მიბაძვა კლასიკური, ბერძნული
და ლათინური ლიტერატურისა. იტალიური რენესანსის ეს კლასიკური ჰუმანიზმი
იყო უპირველეს ყოვლისა კულტურული, ლიტერატურული და საგანმანათლებ-
ლო მოძრაობა და, თუმცა მას ჰქონდა გარკვეული გავლენა რენესან-
სულ აზროვნებაზე, მისი ფილოსოფიური იდეები არ შეიძლება მთლიანად იჭ-
ნას გამოცალკევებული ლიტერატურული ინტერესებისაგან. ტერმინი „ჰუმანიზ-
მი“, გამოყენებული რენესანსის ეპოქის კლასიციკური მოძრაობის მიმართ,
შექმნილი იყო მეცხრამეტე საუკუნის ისტორიკოსების მიერ, თუმცა ტერმი-
ნები „ჰუმანიტარული (მეცნიერებანი)“ (humanities) და „ჰუმანისტი“ წარმო-
შობლივია საკუთრივ რენესანსის დროს. ჯერ კიდევ რამდენიმე ძველი რომაელი
ავტორი იყენებდა ტერმინს „სტუდია ჰუმანიტატის“ (Studia humanitatis), რა-
თა კეთილშობილ საქმიანობად დაესახათ პოეზიის, ლიტერატურის და ისტორი-
ის კვლევა. ეს გამოთქმა აღდგენილი იყო ადრეული იტალიური რენესანსის
მკვლევართა მიერ მეცნიერებათა იმ დარგების ჰუმანური ღირებულებების გა-
მოსაკვეთად, რომლებსაც ისინი ამუშავებდნენ: გრამატიკა, რიტორიკა, პოეზია,
ისტორია და ეთიკური ფილოსოფია. მალე ამ საგანთა პროფესიონალ მასწავ-
ლებლებს უწოდეს „ჰუმანისტები“ (humanista); ტერმინი პირველად გამოჩნ-
და XV საუკუნის დამლევის დოკუმენტებში და საზოგადო გავრცელება მოი-
პოვა XVI საუკუნეში.

იტალიური ჰუმანიზმის ფუძემდებლად საზოგადოდ მიჩნეულია პეტრარკა,
რომელსაც. რასაკვირველია, ჰყავდა რამდენიმე წინამორბედი; თუმცა. თანახმად
გავრცელებული აზრისა, არც ერთი ჰუმანიტი წინამორბედი. ექვს გარეშეა,
რომ პეტრარკა პირველი რეალური ფიგურაა იტალიელ ჰუმანისტთა შორის.
მოუხედავად ამისა, რამდენიმე ნიშანდობლივი ტენდენცია იტალიური ჰუმა-
ნიზმისა წინ უსწრებს პეტრარკას სულ მცირე ერთი თაობით მაინც. ჩასახვა
და გაფუძრება იტალიური რენესანსისა, ჩემი აზრით, ორი ან უფრო სწორად
სამი, განსხვავებული ფაქტორით გახლდათ განპირობებული. ერთი ფაქტორი
იყო ადგილობრივი იტალიური ტრადიცია შუასაუკუნეობრივი რიტორიკისა,
რომელიც მუშავდებოდა მასწავლებელთა და ნოტარიუსთა მიერ და გადაეცე-
მოდა თაობიდან თაობას, როგორც წერილების, დოკუმენტებისა და სიტყვების
შედგენის ტექნიკა. მეორე ფაქტორი იყო ე. წ. შუასაუკუნეობრივი ჰუმანიზმი,
შესწავლა კლასიკური ლათინური პოეზიისა და ლიტერატურისა, რომელიც აყ-
ვავდა სკოლებში მეთორმეტე საუკუნეში, განსაკუთრებით საფრანგეთში, და
რომელშიც ამ პერიოდისათვის იტალიამ მხოლოდ მოკრძალებული წვლილი შეი-
ტანა. მეცამეტე საუკუნის დასასრულისათვის ლათინური კლასიკის სწავლება
შემოღებული იყო იტალიურ სკოლებში და შერწყმული ადგილობრივ რი-
ტორიკულ ტრადიციასთან, რასაც უფრო მეტი პრაქტიკული საფუძველი ჰქონ-
და. ამგვარად დაიწყო ლათინური კლასიკის სასწავლო დამუშავება: ზუსტი მი-
ბაძვა კლასიკოსთა ავტორებისა, დამკვიდრებული მათ საფუძვლიან ცოდნაზე,
მიჩნეული იყო საუკეთესო ვარჯიშად მათთვის, ვისაც სურდა ლაპარაკი და
წერა კარგად, პროზით იქნებოდა ეს, თუ ლექსად; ლათინურად თუ ხალხურ

ენაზე. მესამე ფაქტორი ამ განვითარებას დაემატა მეთოთხმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში. ეს გახლდათ შესწავლა კლასიკური ბერძნული ლიტერატურისა. რომელიც თითქმის უცნობი იყო დასავლური შუასაუკუნეებისათვის, მაგრამ აწლელულების მანძილზე მუშავდებოდა ბიზანტიის იმპერიაში და მოტანილი იყო იტალიაში აღმოსავლეთიდან როგორც გაძლიერებული პოლიტიკური, საეკლესიო და მეცნიერული კონტაქტების შედეგი.

ნაყოფი სასწავლო ინტერესების ამ კომბინაციისა იყო ჰუმანიტური სწავლება, რომელიც მოიცავდა ლათინურ და ბერძნულ გრამატიკას, მქვერმეტყველებას, პოეზიას, ისტორიასა და მორალის ფილოსოფიას, ჰუმანიტებმა დაიკავეს ყველა ამ დარგის კათედრები უნივერსიტეტებში, დაამტკიცეს მათი უპირატესობა სხვა მეცნიერებებთან შედარებით და მოიპოვეს თითქმის სრული კონტროლი საშუალო სკოლებზე, რომლებშიც ყოველთვის გრამატიკა და რიტორიკა იყო სასკოლო პროგრამის საფუძველი.

წინააღმდეგ გავრცელებული აზრისა, ჰუმანიტები არ იყვნენ უბრალოდ ყველა დაჯგუფებისაგან განზე გამდგარი მწერლები (პეტრარკა ამ შემთხვევაში არ არის ტიპური მოვლენა). ჰუმანიტთა უმრავლესობა ეკუთვნოდა საბიპროფესიული ჯგუფიდან ერთ-ერთს, ზოგჯერ კი ერთზე მეტს. ისინი იყვნენ მასწავლებლები უნივერსიტეტებსა და საშუალო სკოლებში, ან მდივნები თავადთა სასახლეებსა თუ ქალაქებში, ანდა - დიდგვაროვანი თუ მდიდარი დილეტანტები, მათი თანამედროვეობისათვის მოდური ინტელექტუალური ინტერესებით შეპყრობილნი. ამ პროფესიული და სოციალური მდგომარეობით ადვილად აიხსნება მათი ლიტერატურული პროდუქციის დონე და შინაარსი. ჰუმანიტები მოღვაწეობდნენ კლასიკური ბერძენი და ლათინელი ავტორების გამომცემლობად, მთარგმნელობად და კომენტატორებად; წერდნენ გრამატიკისა და ფილოლოგიის საკითხებზე; თხზავდნენ სიტყვებს, წერილებს, პოემებს, ისტორიულ შრომებსა და მორალურ ტრაქტატებს.

რენესანსული სწავლულების ჩარჩოში ჰუმანიზმს აშკარად ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი ეკირა. რა თქმა უნდა, არ იქნება სწორი ვივარაუდოთ, როგორც ამას თანამედროვე მკვლევარები ჩადიან, რომ ჰუმანიზმი წარმოგვიდგენს რენესანსული მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სურათს და რომ ის აპირებდა ან ყოველ შემთხვევაში იმედოვნებდა გამოერიცხა თუ მოეხსნა მთელი ის ტრადიცია შუასაუკუნეობრივი სწავლებისა, რომელსაც საზოგადოდ აკაეშირებენ ტერმინთან „სქოლასტიზმი“. ჰუმანიზმი წარმოიშვა და გავრცელდა რიტორიკული და ფილოსოფიური მეცნიერების შემოზღუდულ არეალში. იმ პრეტენზიებით, რასაც საკუთარ სფეროში ავლენდნენ, ჰუმანიტებს შეეძლოთ ყოფილიყვნენ აგრესიულნი თავიანთი კოლეგების მიმართ სხვა დარგებში, მაგრამ მათ არავითარ შემთხვევაში არ შეეძლოთ მიეწოდებინათ ამ სხვა დარგებისათვის კვლევის საგანი. რომელიც მოხსნიდა თემას, მოტანილს შუასაუკუნეობრივი ტრადიციით. ჰუმანიზმი იყო და რჩებოდა კულტურულ და ლიტერატურულ მოძრაობად, რომელიც შემოსაზღვრული იყო თავისი კლასიკური და რიტორიკული ინტერესებით. მისი გავლენა დანარჩენ დარგებზე, როგორიც იყო ბუნების ფილოსოფია, თეოლოგია, სამართალი, მედიცინა და მათემატიკა, შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ და მხოლოდ გარეგნული და არაპირდაპირი.

თუმცა ეს არაპირდაპირი გავლენა მრავალი თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნე-

ნელოვანი გახლდათ, განსაკუთრებით კი ფილოსოფიური აზროვნების თვალსაზრისით, რაც ჩვენს უპირველეს ინტერესს შეადგენს. რენესანსის პერიოდის ჰუმანიტური მოძრაობა ასაზრდოებდა ფილოსოფოსებს ისტორიული კლასიციზმისა და ლიტერატურული ელუგანტობის ახალი მოდელებით, დამატებით კლასიკური წყაროებით და, აქედან გამომდინარე, ბევრი ძველი იდეითა და ფილოსოფიით, რომელიც ამ გზით აღორძინდა და აღდგა ან შეერწყა სხვა ძველ ან ახალ დოქტრინას. უფრო მეტიც, მართალია, ჰუმანიზმი თავისთავად არ ეყრდნობოდა რომელიმე კონკრეტულ ფილოსოფიას, მაგრამ იგი შეიცავდა რამდენიმე არსებით იდეას, რომლებიც უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო რენესანსული აზროვნებისათვის. ერთ-ერთი ასეთი კონცეფცია ემყარებოდა ჰუმანიტების რწმენას, რომლის თანახმადაც კლასიკური ანტიკურობა იყო მრავალი თვალსაზრისით სრულყოფილი ერა და მას მოსდევდა ხანგრძლივი პერიოდი დაქვეითებისა, წყვდიადი, ანუ შეასაუკუნეები და რომ მათი ეპოქის ვალი და ხვედრი იყო მოეხდინა აღორძინება ანუ რენესანსი კლასიკური ანტიკურობის, მისი სწავლულების, ხელოვნებისა და მეცნიერების. ამგვარად, ჰუმანიტებმა თვითონ შეუწყვეს ხელი გაფორმებულიყო კონცეფცია რენესანსისა, რომელიც ასე მწვავედ იქნა გაკრიტიკებული ზოგიერთი თანამედროვე ისტორიკოსის მიერ.

უფრო მნიშვნელოვანი იყო ემთაზა ადამიანზე, რომელიც დამახასიათებელი იყო რენესანსული ჰუმანიტების კულტურული და საგანმანათლებლო პროგრამისათვის და რომელსაც უნდა შეეყვარებინა ისინი თვით ჩვენი თანამედროვე „ჰუმანიტებისათვისაც“. როდესაც რენესანსის დროინდელი ჰუმანიტები უწოდებდნენ თავიანთ ნაშრომებს „ჰუმანიტარულს“ ან „სტუდია ჰუმანიტატის“, ამით ისინი აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომ ამ ნაშრომებს შეაქვთ წვლილი ადამიანის სასურველ განათლებაში და აქედან გამომდინარეობს მათი სასიცოცხლო მნიშვნელობა საკუთრივ ადამიანისათვის. ამგვარად, ისინი პოუთითებდნენ ადამიანისა და მისი ღირსების ძირითად საზრუნავზე და ეს შთაგონება სავსებით ნათელია მათი ნაწერების უმრავლესობაში. როდესაც პეტრარკა, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ პირველ დიდ ჰუმანიტს, ცნობილ წერილში აღწერს თავის მოგზაურობას ვენტუქსის მთაზე, გვიამბობს, რომ ბრწყინვალე ხედით გაოცებულმა ჯიბიდან ამოიღო ავეჯუსტინეს „აღსარებანი“, სახელდახელოდ გადაშალა და აპოვა შეჰდევნი პასაჟი: „ადამიანები მიდიან, რათა დატკბნენ მთების მწვერვალებით. ზღვის ბოხოქრობით, მდინარეთა დინებით, ოკეანეთა სანაპიროთი და ვარსკვლავთა ორბიტებით და უგულებელყოფენ საკუთარ თავს“. „მე გოგნებელი დავრჩი“, — განაგრძობს პეტრარკა, — „დავხურე წიგნი და განერისხდი საკუთარ თავზე, რადგან ჯერ კიდევ მხიბლავდა ამქვეყნიური საგნები. მიუხედავად იმისა, რომ დიდი ხანია ვსწავლობდი წარმართი ფილოსოფოსებისაგან: არაფერია საოცარი, გარდა სულისა, რომელთან შედარებითაც, თუ ის დიალია, არაფერი არ არის დიალი“¹. ამგვარად, პეტრარკა გამოხატავს საკუ-

1. Francesco Petrarca, *La Familiari*, ed. V. Rossi, vol I. Florence. 1933, p. 159; cf. Augustine. *Confessions*, X. 8; Seneca, *Epistles*, 8, 5

თარ ჩწმენას, რომ ადამიანი და მისი სული ინტელექტუალური მნიშვნელობის ქეშმარიტი საზომებია; მაგრამ გამოთქვამს რა ამ აზრს, იგი ეყრდნობა როგორც ავგუსტინეს, ჭრისტიან კლასიკოსს, ასევე წარმართ კლასიკოსს სენეკას.

დაასლოებით XV საუკუნის შუა წლებში ფლორენციელმა ჰუმანისტმა ჟანო მანეტიმ შეადგინა ვრცელი ტრაქტატი ადამიანის ღირსების და უპირატესობის თაობაზე, რომელიც დაწერილი იყო როგორც შეგნებული პასუხი პაპი ინოკენტი III-ის ტრაქტატზე კაცობრიობის უმწეო მდგომარეობის შესახებ. მანეტის შრომა სავსეა ციცერონისა და ლაქტანციუსის ციტატებით. ადამიანის ღირსება რჩება ფავორიტულ თემად გვიანდელი ჰუმანისტებისათვისაც. არც ერთი მათგანი არ გამოხატავს კავშირს ადამიანზე ამ ზრუნვასა და ანტიკურობით აღფრთოვანებას შორის უფრო ნათლად, ვიდრე დიდი ავტორი, რომელსაც უწოდებდნენ ადგილობრივ ჰუმანისტს². მაკიაველისათვის, რომელსაც თავისი იძულებითი განმარტოების დროს ჩვევად ჰქონდა საღამური სამოსი ჩაეცვა და ისე ესაუბრა ანტიკოს მწერლებთან, ფასეული იყო ანტიკოსთა მოძღვრება, რადგანაც ისინი ჰუმანურის მაგალითები იყვნენ და მათდამი მიბაძვის ცდა არ იყო ამაო. ადამიანური ბუნება ხომ ყოველთვის ერთი და იგივეა³.

თუ ჰუმანისტურ მოძრაობას გააჩნდა ლიტერატურულ-კულტურული საფუძველი და ხასიათი და, აქედან გამომდინარე, მხოლოდ არაპირდაპირი, თუმცა ძლიერი გავლენა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე, ადრეული რენესანსის მეორე დიდი ინტელექტუალური მოძრაობა, პლატონიზმი, ფილოსოფიური იყო თავისი წარმოშობით და ამასთანავე ჰქონდა შემთხვევითი, მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვანი გავლენა რენესანსულ ლიტერატურაზე. ლიტერატურული პროდუქციისა და თანამოაზრეთა ჩაოდენობის მიხედვით პლატონიზმი არ იყო ისე ფართო მიმდინარეობა, როგორც ჰუმანიზმი. მაგრამ ის იყო უფრო ღრმა როგორც იდეების სიმდიდრით, ასევე მისი მიმდევრების გავრცელებით. რა თქმა უნდა, პლატონიზმს ჰქონდა საკუთარი ცენტრი იმგვარ არაოფიციალურ და დროებით წრეში. როგორიც იყო ფლორენციის პლატონური აკადემია, ასევე მეთექვსმეტე საუკუნის ცნობილ ლიტერატურულ აკადემიებსა და პლატონური ფილოსოფიის რამდენიმე საუნივერსიტეტო კათედრაზე. მიუხედავად ამისა, საკუთრივ პლატონიზმს არ გააჩნდა მნიშვნელოვანი ადმინისტრაციული და პროფესიული მხარდაჭერა. რომლითაც ყოველმხრივ სარგებლობდა ჰუმანიზმი და არისტოტელიანიზმი. პლატონიზმის გავლენა უფრო განპირობებული იყო საკუთრივ მისი იდეების მიმზიდველობით, რომელიც სხვადასხვა სიღრმითა და გულწრფელობით აისახებოდა ცალკეულ მოაზროვნეთა და მწერალთა განცდებსა და მისწრაფებებში და რომელიც, როგორც ეს ზოგჯერ ხდება, უბრალოდ მოდაში იყო ხოლმე გადაზრდილი.

იტალიური რენესანსის პლატონიზმი, თავისი განვითარების ზენიტში მარსილიო ფიჩინოსთან, ფლორენციის აკადემიის ლიდერთან. და მის მეგობარ და მოწაფე ჭიოვანი პიკო დელა მირანდოლასთან მრავალი თვალსაზრისით ჰუმან-

2. L. Olschki, Machiavelli the Scientist, Berkeley, Cal., 1945.

3. Discorsi, III, 43.

ნისტური მოძრაობის განშტოებას წარმოადგენდა. როგორც ფიჩინოს, ასევე პიკოს მიღებული ჰქონდათ სრულყოფილი ჰუმანისტური განათლება და დაწაფული იყვნენ ჰუმანისტების სტილისტურ და კლასიკურ ნორმებს. მათ მიერ პლატონისადმი უპირატესობის მინიჭებას წინამორბედი ჰყავს პეტრარკასა და სხვა აღზრდილი ჰუმანისტების სახით. ისევე როგორც ჰუმანისტები მუშაობდნენ სხვა კლასიკოს ავტორთა შრომებზე, ფიჩინოს ცდილობდა ეთარგმნა და განემაოტა პლატონისა და ადრინდელ ნეოპლატონისტთა ნაწერები. მისი ცდა, აღედგინა და აელორძინებინა პლატონიზმის მოძღვრება, ასახავს ანტიკური ხელოვნების იდეების და სწავლულების აღორძინების ზოგად ტენდენციას. ერთ თაეის წეტილში პლატონური ფილოსოფიის მისეულ აღორძინებას ფიჩინო ადარებს გრამატიკის, პოეზიის, რიტორიკის, ფერწერის, სკულპტურის, არქიტექტურის, მუსიკისა და ასტრონომიის რენესანსს, რომელიც განხორციელდა იმავე საუკუნეში⁴. რა თქმა უნდა. რენესანსულ პლატონიზმს, ადრინდელი ჰუმანიზმის ტრადიციებისა და ინტერესების გარდა, სხვა ფესვებიც ჰქონდა. ერთი ასეთი წყარო იყო არისტოტელიანიზმი თუ სქოლასტიზმი გვიანდელი შუასაუკუნეებისა, რომელიც ისევ რჩებოდა წარმმართველ ფილოსოფიურ მოძღვრებად უნივერსიტეტებსა და სხვა სკოლებში. დაბეჭითებით ვიცით, რომ ფიჩინომ, როგორც ფლორენციის უნივერსიტეტის სტუდენტმა, ამგვარი წვრთნა მიიღო. არც იმაში შეიძლება ეჭვის შეტანა, რომ პიკომ ისწავლა სქოლასტიკა პადუისა და პარიზის უნივერსიტეტებში. ამგვარმა წვრთნამ ღრმა კვალი დატოვა მათ აზროვნებასა და ნაწერებში და მისცა მათ შესაძლებლობა ადრინდელი ჰუმანისტების დილეტანტური და ბუნდოვანი წარმოდგენები გადაეზარდათ სერიოზული და მეთოდური სახის ფილოსოფიურ მკვრეტელობაში, რომელსაც შეეძლო გავლენა მოეხდინა პროფესიონალ ფილოსოფოსებზე და რომელსაც სერიოზულად თვლიდნენ თვით მოწინააღმდეგენიც. ამგვარად, ფიჩინომ და პიკომ მიატოვეს ადრინდელი ჰუმანისტების ზედაპირული პოლემიკა სქოლასტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ და კმაყოფილებით აღიარეს, რომ ვალში არიან არისტოტელესა და შუასაუკუნეობრივი მოაზროვნეების წინაშე. საინტერესო მიწერ-მოწერაში ერმოლო ბარბაროსთან პიკომ დაიცვა შუასაუკუნეების ფილოსოფოსები და იმ თვალსაზრისზე დადგა, რომ ფილოსოფიური შინაარსი ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ლიტერატურული ფორმა⁵. რენესანსული პლატონიზმის სხვა წყარო, რომელიც განასხვავებს მას როგორც ჰუმანიზმისაგან, ასევე არისტოტელიანიზმისაგან, შუასაუკუნეობრივი მისტიციზმის და ავგუსტინიანიზმის მემკვიდრეობა გახლდათ. მეცამეტე საუკუნის შემდეგაც კი, როდესაც არისტოტელიანიზმი ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სწავლებაში უკვე წარმ-

4. Opera Omnia, Basel, 1576, I, p. 944.

5. Opera Omnia, Basel, 1572, pp. 351—358; Q. Breen, "Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric", Journal of the History of Ideas, XIII (1952), 384—426.

მართველნ ძალა იყო, ავგუსტინიანიზმი თავისი ძველი სახით შემორჩა ფრანკისკანელ თეოლოგთა შორის, ხოლო უფრო ბუნდოვანი ფორმით — მხარდო პოპულარობის რელიგიურ ლიტერატურაში, რომელიც ვითარდებოდა ერისკაცთა რელიგიურ წრეებში. მრავალი გარემოება მიუთითებს იმაზე, რომ ფიჩინო განიცდიდა ამ რელიგიური სპირიტუალიზმის ძლიერ გავლენას; ხოლო პიკოს გვიანდელი ნაწერები და მისი ნათესაობა სავონაროლასთან გვიჩვენებს, რომ მასაც ჰქონდა მსგავსი მისწრაფებები. თუ ჩვენ სათანადოდ შევაფასებთ იმ გარემოებას, რომ ფიჩინოს აკადემია მრავალი თვალსაზრისით ეწესგებოდა ერისკაცთა იმგვარ ასოციაციას, რომელშიც კლასიკური სწავლულები და საერო ფილოსოფია რელიგიური ატმოსფეროთი საფუძვლიანად იყო შეჯახებული, უკეთ გავიაზრებთ იმ შთაბეჭდილებას, რომელიც ამ აკადემიამ მოახდინა მედიჩების ფლორენციის განათლებულ წრეებსა და შემდგომი თაობების წარმოდგენებზე ⁶.

ამ დამატებითი ფილოსოფიური და რელიგიური საშუალებების წყალობით, პლატონიზმმა შეძლო გარდაესახა ადრინდელ ჰუმანისტთა ზოგიერთი ბუნდოვანი იდეა და შთაგონება განსაზღვრულ და დახვეწილ სპეკულაციურ თეორიად. რენესანსის ეპოქის პლატონისტებთან უფრო მეტი სისტემური ფილოსოფიური გამოხატვა ჰპოვა ემფაზამ ადამიანზე, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი შთაგონება იყო ადრინდელი ჰუმანისტური აზროვნებისათვის.

ფიჩინოს ძირითადი ფილოსოფიური შრომა, პლატონური თეოლოგია, შეიცავს რამდენიმე პასაჟს, რომლებშიც ხაზგასმულია ადამიანის უპირატესობა და ღირსება. ადამიანი არის ამაღლებული სხვა ქმნილებათა შორის თავისი ხელოვნებისა და ოსტატობის მრავალფეროვნებით. თავისი აზროვნებითა და სურვილებით ადამიანი მსკველავს სამყაროს ყოველ ნაწილს, თუმცა დაკავშირებულია ყოველ მათგანთან და წილნაყარია მათთან. ადამიანის სული მიქცეულია როგორც ღმერთის, ასევე სხეულის მიმართ, ანუ როგორც გონითი, ასევე ნივთიერი სამყაროს მიმართ. ამგვარად, ის მონაწილეობს როგორც დროში, ასევე მარადისობაში. ეს იდეები ხორცშესხმულია ფიჩინოსეული უნივერსალური იერარქიის სკემაში, რომელშიც ადამიანური სული იჭერს პრივილეგიურ, ცენტრალურ ადგილს: ღმერთი, ანგელოზებრივი გონი, რაციონალური სული, ღირსება და სხეული. მისი ცენტრალური პოზიციის გამო სულს შესწევს სინამდვილის მაღალ და დაბალ, ანუ გონითსა და მატერიალურ ნაწილებს შორის შუამავლობის ძალა. ისეხა რა ბევრი ელემენტი თავისი სქემისა ნეოპლატონური ტრადიციიდან, ფიჩინომ შეგნებულად შეცვალა იგი ამ გადამწყვეტი თვალთახედვით, ადამიანური სულის ცენტრალური პოზიციით. „იგი (სული) არის უზენაესი სასწაული ბუნებაში. ყველა სხვა საგანი ღმერთის ქვემოთ არის მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მარტივი არსება, მაგრამ სული არის ყველა საგანი ერთად... ამის გამო მას სავსებით შესაბამისად შეიძლება ეწოდოს ბუნების

ცენტრი, შუა მუხლი ყოველი საგნისა, მსოფლიოს ელიტა, საზე ყოველივესი, კვანძი და შესაყარი სამყაროსი“⁷.

იგივე იღებია წამოწეული და განვითარებული პიკოს მიერ მის ცნობილ სიტყვაში ადამიანის ღირსებაზე. პიკო საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას ცხოვრების გზის არჩევაში ადამიანის თავისუფლებაზე. აქედან გამომდინარე, ადამიანს აღარ უჭირავს რაიმე ფიქსირებული ადგილი უნივერსალურ იერარქიაში. არც თვით პრივილეგირებული ცენტრალური ადგილი, იგი მთლიანად გაყოფილია ამ იერარქიიდან და წარმოადგენს სამყაროს საკუთარ თავში. ამ კონცეფციის ილუსტრირებისას პიკო ამბობს, რომ ადამიანი იყო შექმნილი უკანასკნელად ყველა საგანთა შორის, როდესაც ღმერთს უკვე დარიგებული ჰქონდა ყველა ნიჭი სხვა არსებათათვის. „დაბოლოს, საუკეთესომ მოღვაწეთა შორის გადაწყვიტა, რომ მას, ვისაც არ შეიძლება რაიმე საკუთარი მიეცეს, უნდა მიეცეს შერწყმული სახით ყველაფერი, რაც ეკუთვნის ინდივიდუალურად თითოეულს... და მიმართა მას ამგვარად: ჩვენ მოგეცით შენ, ადამ, არა განსაზღვრული ადგილი, არა საკუთრივ შენი ფორმა, არა კონკრეტულად შენი ნიჭი, რათა შენ შეგეძლოს გქონდეს შენი საკუთარი ადგილი, ფორმა, ნიჭი, ის, რასაც შენ ინებებ... შესაბამისად თავისუფალი განსჯისა, რომლის უფლებებშიც განგაწესე. შენ არა ხარ შეზღუდული რაიმე კავშირით, შენ თვით განაწესებ საკუთარი ბუნების ზღვარს... არც ზეციურად, არც მიწიერად, არც მოკვდავად, არც უკვდავად არ შემიქმნიხარ, შენ ხარ ფორმის მიმცემი და შემგმნელი საკუთარი თავის. შენ შეგიძლია დამდაბლდე ცხოველურ სამყაროში, შენ შეგიძლია აგრეთვე ამაღლდე გონების რაციონალიზმიდან უფრო მაღალ სფეროებამდე. რომელიც არის ღვთაებრივი“⁸.

დამოკიდებულება ადამიანისადმი და მისი ცხოვრების აზრი განაპირობებს აგრეთვე ფიჩინოს მეორე არსებით თეორიას, უკვდავების დოქტრინას, რომელსაც უძღვნის იგი თავისი ძირითადი ფილოსოფიური შრომის, პლატონური თეოლოგიის, უდიდეს ნაწილს. ფიჩინო არც უარყოფს და არც ამცირებს ცხოვრებისეული პრაქტიკული მოღვაწეობის მნიშვნელობას, მაგრამ ის ხაზგასმით აცხადებს, რომ ძირითადი მიზანი ადამიანის ცხოვრებისა არის შემეცნება. შემეცნებით წვდება იგი სულიერ განცდებს, რომელიც იწყება ჩვენი გონების გამოვლენებით გარე სამყაროსაგან, ხოლო შემდეგ წინ მიიწევს ცოდნისა და ოცნების სხვადასხვა საფეხურებისაკენ, მიაღწევს რა დაბოლოს ღვთაების უშუალო ხილვასა და განცდას. რამდენადაც ეს საბოლოო შეერთება ღმერთთან იშვიათად მიიღწევა ამქვეყნიური ყოფისას, ფიჩინო უშვებს არსებობას მომავალი ცხოვრებისა, რომელშიც ეს მიზანი მიიღწევა პერმანენტული სახით ყველას მიერ, ვინც გამოიჩინა სათანადო მონდომება ამქვეყნიური ყოფისას. ასე რომ, სჯლის უკვდავება გახდა ფიჩინოს ფილოსოფიის ცენტრი, რამდენადაც უკვდა-

7. Opera, p. 131.

8. G. Pico della Mirandola, De Hominis Dignitate, Heplaplus, De Ente et Uno, e Scritti Vari, ed. E. Garin, Florence, 1942, pp. 104-106

ვება საჭიროა გასამართლებლად ადამიანის არსებობის მისეული ინტერპრეტაციისა, რომელიც შემეცნებისაკენ უსასრულოდ სწრაფვაში მდგომარეობს. თუ არა უკვდავება, ეს სწრაფვა ამაო იქნებოდა, ხოლო ადამიანის არსებობა დარჩებოდა ყოველგვარი მისაწვდომი დასასრულის გარეშე. მეორე მხრივ, ფილოსოფია, რომელიც ამგვარად კონცენტრირდება უკვდავების თეორიის ირგვლივ, პირველყოფლისა, უკავშირდება ადამიანსა და მის მიზნებს, როგორც ამკვეყნიურ, ისე მომავალ სიცოცხლეში. ეს დამოკიდებულება ადამიანისადმი და მისი სულის უკვდავებისადმი ნათელს ჰფენს ფიჩინოს ცნობილ გამონათქვამებს, რომლებმაც გააოცა ზოგიერთი თანამედროვე თეოლოგი. საზოგადოდ იგი ამბობს, რომ „ადამიანი თავიანთ სცემს მარადიულ ღმერთს მომავალი სიცოცხლის გულისათვის“⁹. ერთგან კი გაკვირვებით შესძახებს: „რად გკირდებათ თქვენ, თეოლოგებო, მიაწეროთ მარადიულობა ღმერთს, თუ არ მიიწეროთ მას თქვენთვის, რათა თქვენი საკუთარი მარადიულობით ხარობდეთ ღვთაებრივ მარადიულობაში“¹⁰. ასევე აკავშირებს ფიჩინო უკვდავების დოქტრინას ადამიანის ღირსებასთან, როცა იგი ასაბუთებს, რომ ადამიანი, ყველაზე სრულქმნილი ცხოველთა შორის, უკვდავებისაგან განძარცული ამ ცხოველებზე უფრო საცოდავი იქნებოდა; მას წაერთმეოდა საკუთარი არსებობის ბუნებრივი დასასრულის მიღწევის შესაძლებლობა¹¹.

ცენტრალური ადგილი სამყაროში და სულის უკვდავება ის პრივილეგიებია. რომლებშიც პოტენციურად ყოველ ადამიანურ არსებას უღვევს წილი, თუმცა მათი ჰეშმარიტი ღირებულება დამოკიდებულია პიროვნების ინდივიდუალურ და ერთპიროვნულ ცდაზე და მის წილზე შემეცნებით სიცოცხლეში. მიუხედავად ამისა. თავის სიყვარულის და მეგობრობის თეორიაში ფიჩინო ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ანიჭებს რამდენიმე პიროვნებას შორის ურთიერთობას. ის, რა თქმა უნდა, არ კიცხავს და არ გმობს სექსუალურ სიყვარულს, თუმცა მისი საბელგანთქმული თეორია პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობისა უმთავრესად ეხება სულიერ ურთიერთობას ორ ან მეტ პიროვნებას შორის იმ წვლილის გზით, რომელიც თითოეულ მათგანს ინდივიდუალურად აქვს შემეცნებით ცხოვრებაში. ფიჩინო აცხადებს, რომ ჰეშმარიტ მეგობრობაში ყოველთერა მონაწილეობს არა ნაკლებ სამი პარტნიორისა: ორი ადამიანური არსება და ღმერთი, რომელიც საფუძველს უყრის მათ მეგობრობას¹². ამ გზით ფიჩინო აფუძნებს პირდაპირ კავშირს ადამიანური ურთიერთობის უმაღლეს ფორმასა და შემეცნებითი სიცოცხლის ყველაზე უფრო ინტიმურ და პირადულ განცდას შორის. აქედან გამომდინარე იგი აცხადებდა. რომ ამგვარად გაგებელი მეგობრობა იყო სულიერი საბელი, რომელიც აკავშირებდა თავისი პლატონური

9. Opera, p. 1754.

10. Opera, p. 885.

11. Supplementum Ficinianum ed. P. O. Kristeller, Florence, 1937, p. 10 f,

12. Opera. p. 631. P. O. Kristeller, The Philosophy of Marsilio Ficino, 1943, p. 279.

აქადემიის წევრებს ერთმანეთს შორის და მასთან, მათ საერთო მოძღვართან. პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობის ამ თეორიას ჰქონდა უსაზღვრო ნიჰილიზმის ფიქრობის თანამედროვეებსა და მეთექვსმეტე საუკუნის შემდგომ თაობებში, რომლებიც დაუსრულებლად წერდნენ ამის შესახებ როგორც პროზად, ასევე ლექსად. ტერმინმა „პლატონური სიყვარული“ ამის შემდეგ შეიძინა ერთგვარად უცნაური ნიუანსი და, რა თქმა უნდა, ძნელი იქნება დაცვა ყველა გამოხდომისა, რომლებსაც შეიცავს გვიანდელი რენესანსის ტრაქტატები სიყვარულზე. ასე თუ ისე, საგულისხმო ის არის, რომ თავისი წარმოშობით დოქტრინას ჰქონდა სერიოზული ფილოსოფიური მნიშვნელობა და იგი იმით, რომ აიტაცეს, რომ განათლებულ პიროვნებებს მათი პერსონალური გრძნობებისა და განცდების პეტ-ნაკლებად ზედაპირული სულიერი ინტერპრეტაციის საშუალებით უზრუნველყოფდა. ამ თეორიის საკმაოდ რთულმა ფონმა, რომელსაც ჰქონდა თავისი ფესვები სიყვარულისა და მეგობრობის ანტიკურ თეორიებში, საქველმოქმედო და სულიერი ძმობის ქრისტიანულ ტრადიციაში და საკარო სიყვარულის შეასაუკუნებოდა კონცეფციებში, შეძლო მისი პოპულარიზაციის გაზრდა იმ პერიოდისათვის, როცა ყველა ეს მიმდინარეობა ჯერ კიდევ ნეტად ცხოველი იყო.

ფლორენციელი პლატონისტებისათვის კონცეფცია ადამიანისა და მისი ღირსებისა არ იყო შეზღუდული ინდივიდთა მხოლოდ ერთპიროვნული განცდებითა და პირადული ურთიერთობით, არამედ მას აგრეთვე მიეყვანოდა ადამიანთა სოლიდარობის შეგნებულ გააზრებამდე, რომელიც გარკვეულ მორალურ და ინტელექტუალურ ვალდებულებას უწესებდა თითოეულ ინდივიდს. ეს მიდგომა ჩაქსოვილია ფიქრობის შეხედულებაში რელიგიასა და მის სხვადასხვა სახეობაზე. ის აღნიშნავს, რომ, რა თქმა უნდა, ქრისტიანობა არის ყველაზე უფრო სრულყოფილი რელიგია; მაგრამ იგი აგრეთვე ამტკიცებს, რომ რელიგია, როგორც ასეთი, არის ბუნებრივი ყველა ადამიანისათვის და განასხვავებს მათ ცხოველსაგან. სამყაროს მშვენიერებაში რელიგიათა წვლილის მრავალფეროვნება და ყოველი რელიგია. თუნდაც არაპირდაპირ და გაუაზრებლად მაინც, დაკავშირებულია ერთთან, ქვეშაირთა ღმერთთან. პიკო მიდის უფრო შორს და განაჩნავს, რომ ყოველ რელიგიას და ფილოსოფიურ ტრადიციას აქვს წილი უნივერსალურ ქვეშაირთაში. წარმართი, იუდეველი და ქრისტიანი თეოლოგები და აგრეთვე ყველა ფილოსოფოსი, რომლებიც თითქმის რომ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, პლატონი და არისტოტელე, ავიცენა და ავეროესი, თომა აკვინელი და ლუნს სკოტი და სხვა მრავალი, ბევრჯერ ჩაწვდომიან ქვეშაირთაში. ჩართო რა დებულებები ყველა ამ ავტორისაგან თავის ცხრაას თეზისში, პიკოს ფარული მიზანდასახულება იყო ქვეშაირთაში ამ უნივერსალურობის ჩვენება. ეს კი ამართლებს მის ცდას გააერთიანოს და დაიცვას ასე მრავალი წყაროდან მომდინარე დოქტრინები. პიკოს ამ სინკრეტიზმმა, რომელიც სავსებით სწორადაა გახაზული ერთ-ერთ უკანასკნელ გამოკვლევაში¹³, მართლაც შექმნა

13. E. Anagnine, G. Pico della Mirandola, Bari, 1937.

ნიადაგი რელიგიურ-ფილოსოფიური შემწყნარებლობის ფართო კონცეფციისათვის.

განსხვავებული სასიითაა გამოხატული კაცობრიობის სოლიდარობა ჰუმანიტას (humanitas) ფიჩინოს კონცეფციაში. ეს ლათინური ტერმინი ორპირობაა, რამდენადაც იგი ნიშნავს ორივეს — ჰუმანურ რასას და ჰუმანურ გრძნობებს, როგორც პიროვნულ სრულქმნილებას. ეს ორპიროვნება ანარეკლია ჰუმანიტას ანტიკურ-რომაული სტოიკური იდეალისა, რომელიც აერთიანებდა კულტურული დახვეწილობის ნორმებსა და სხვა ადამიანთა, როგორც თანაარსებათა, ღრმა პატივისცემას¹⁴. ფიჩინო დაეყრდნო ამ კონცეფციას და განავითარა იგი. იგი იწყებს ამოსავალი დებულებით, რომ სიყვარული და მიმზიდველობა წარმოადგენს სამყაროს ყოველი ნაწილის გაშეერთიანებელ ძალას. იგი მოუყენებს მას კონკრეტულად კაცობრიობას. როგორც ერთ-ერთ ბუნებრივ სახეობას. ადამიანი ამტკიცებს თავის აწვას ჰუმანური რასის წევრად სხვა ადამიანის, როგორც მისი თანასწორის, სიყვარულით, თავისი ჰუმანურობით. თუ იგი არაჰუმანური და სასტიკია, თავის თავს აშორებს კაცობრიობის ერთიანობას და შელახავს საკუთარ ადამიანურ ღირსებას. „რატომ არიან ყმაწვილები უფრო სასტიკნი, ვიდრე მოხუცები?“ — ეკითხება ფიჩინო წერილში ტომასო მინერბეტის, — რატომ არიან უგუნურნი უფრო სასტიკნი, ვიდრე განათლებულნი? ანდა ბრიყვები უფრო სასტიკნი, ვიდრე მახვილგონიერები? იმიტომ, რომ ისინი არიან, ასე ვთქვათ, უფრო ნაკლებად ადამიანები, ვიდრე სხვანი. იმიტომაც უწოდებენ სასტიკ ადამიანს არაჰუმანურს. მხეცს. საზოგადოდ მათ, ვინც დაკლებულნი არიან ადამიანის სრულყოფილ ბუნებას ასაკის, სულიერი მანკის, სხეულებრივი სისუსტის ან ვარსკვლავთა მწყრალი პოზიციის გამო, სძულთ ჰუმანური მოდგმა და უგულვებელყოფენ მას, როგორც უცხოს და გარეშეს. ნერონი იყო, როგორც ამბობენ. არა ადამიანი, არამედ ურჩხული, მსგავსი ადამიანისა მხოლოდ თავისი გარეკანით. იგი რომ ნაშვლილი ადამიანი ყოფილიყო, ეყვარებოდა სხვა ადამიანები, როგორც წევრები ერთი და იმავე სხეულისა. რადგანაც ინდივიდუალურად ადამიანები ექვემდებარებიან ერთ იდეასა და შეადგენენ ერთ სახეობას. ისინი თითქოს ერთ ადამიანს წარმოადგენენ. ამდენად, მე მწამს, რომ ბრძენნი უწოდებენ საკუთრივ ადამიანის სახელით მხოლოდ იმ ერთს ყველა სხვა სათნოებათა შორის, რომელსაც უყვარს და რომელიც ესმარება ყველა ადამიანს. როგორც ძმებს განშტოებულთ გრძელ მწყრივებად ერთი მამისაგან; სხვა სიტყვით (ისინი უწოდებენ) ჰუმანურს“¹⁵.

ფიჩინოს უკვდავების თეორია განიცდის ჰუმანური სოლიდარობის ამგვარი გააზრების გავლენას. ფიჩინო უშვებს, რომ ღვთაების უშუალო ხილვა ამქვეყნიური ყოფისას შეიძლება მიღწეულ იქნას მხოლოდ ზოგიერთი ინდივიდის მიერ, მაგრამ ეს არ ჩაითვლება ყოველი ადამიანისათვის დამახასიათებ-

14. E. von Jan, „Humanite“. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, LV, 1932, 1—66. J. Niedermann, Kultur, Florence, 1941, pp. 29 ff, 72 ff

15. Opera, p. 635.

ლი ბუნებრივი სურვილის საკმარის აღსრულებად. იმისათვის, რომ ეს სურვილი აღსრულდეს, თუ ყველასთვის არა, იმ ადამიანისათვის მაინც, ვინც ცდილობს მიმართოს თავისი სწრაფვა ღმერთისაკენ, საჭიროა დაცულ იქნეს მომავალი ცხოვრების პოსტულატი. ფიჩინო ორიგენესთან ერთად არ გვასწავლის, რომ მოხდება ყოველი სულის საბოლოო ხსნა, მაგრამ ის გვტოვებს ჩვენ იმ შთაბეჭდილებით, რომ გონიერი ნაწილი კაცობრიობისა მიაღწევს საუკუნო ბედნიერებას, მაწიერი არსებობისა და ადამიანური სიცოცხლის ქეშმარიტ მიზანს.

მესამე ინტელექტუალურ მიმდინარეობას ადრეული რენესანსისა, არისტოტელიანიზმს, გადგმული ჰქონდა ფესვი გვიანდელი შუასაუკუნეების სასწავლო ტრადიციაში. იტალიის უნივერსიტეტებში არისტოტელეს ფილოსოფიის სწავლებამ უცვლელი ადგილი მოიპოვა დაახლოებით მეცამეტე საუკუნის დასასრულისათვის. ეს მოძღვრება თავიდანვე დაკავშირებული იყო მედიცინასთან და არა თეოლოგიასთან. ამგვარად ის ბრუნავდა ბუნების ფილოსოფიის, უფრო ნაკლებად ლოგიკის ირგვლივ. ე. წ. თეორია ორმაგი ქეშმარიტებისა, რომელიც ამ სკოლას ახასიათებდა, მოწოდებული იყო ელიარებიანა ეკლესიის ავტორიტეტი დოგმატური თეოლოგიის სფეროში და იმავე დროს შეენარჩუნებინა დამოუკიდებლობა ფილოსოფიური აზრისა ბუნებისმეტყველების საზღვრებში. ეს არისტოტელიანი ფილოსოფოსები ბევრ პუნქტში არ ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს და დაყოფილნი იყვნენ მრავალ ოპოზიციურ სკოლად. ოკუმბა მათ ჰქონდათ ერთი და იგივე პრობლემატიკა, ერთი და იგივე პირველწყაროები და იგივე მეთოდი. ჰუმანიტებისა და პლატონისტებისაგან განსხვავებით, არისტოტელიანელები წარმოდგენდნენ ფილოსოფიის მყარ, პროფესიულ ტრადიციას. ისინი წარმართავდნენ ფილოსოფიის სწავლებას რენესანსის ბოლომდე და მათი მრავალრიცხოვანი კომენტარები და ტრაქტატები ასახავენ ამ სწავლების მეთოდებსა და საგანს. მათი წვლილი რენესანსის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში იყო უფრო დიდი, ვიდრე მკვლევართა უმრავლესობას წარმოუდგენია და მათთვის არავითარ შემთხვევაში არ იყო ისე უცხო თავიანთი დროის ახალი პრობლემები, როგორც ამას ხშირად ამტკიცებენ. რა თქმა უნდა, რენესანსელი არისტოტელიანიზმი განვითარდა შუასაუკუნეობრივი არისტოტელიანიზმის ტრადიციიდან ყოველგვარი წყვეტილობის გარეშე. მაგრამ მან შეითვისა აგრეთვე ბევრი არსებითი ელემენტი თავისი დროის ჰუმანიზმისა და პლატონიზმისა.

ამას ილუსტრირება ადვილად შეიძლება იტალიური რენესანსის სახელგანთქმული არისტოტელიანი ფილოსოფოსის პიეტრო პომპონაციის მაგალითზე. მან წრთობა პადუაში მიიღო და შემდგომში თავის ყველაზე უფრო პროდუქტიულ წლებში მუშაობდა ფილოსოფიის პროფესორად ბოლონიაში. პომპონაცი ზეღმიწვევით კარგად იცნობდა თავისი შუასაუკუნეობრივი წინამორბედების იდეებსა და შრომებს და განიხილავდა ნაწილობრივ იმავე პრობლემებს არგუმენტაციის იმავე მეთოდებით და არისტოტელეს იმავე ტექსტების საფუძველზე. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს ბერძენი კომენტატორების და არისტოტელური ანტიკური აზრის, განსაკუთრებით სტოიციზმის ცოდნით იგი დავალებულ იყო ჰუმანიტებისაგან. პომპონაცი იყენებდა აგრეთვე პლატონისტთა ნაწერებს და ეყამათებოდა ან ითვისებდა ზოგიერთ მათ იდეას. ეს ნათესაობა პომპო-

ნაცისა თავისი დროის ჰუმანისტებსა და პლატონისტებთან განსაკუთრებით თვალწითლია მისეულ ადამიანის კონცეფციაში.

პომპონაციის ინტერესი ადამიანისადმი უკვე გამოხატულია იმ ფაქტში, რომ მსგავსად ფიჩინოსა, უკვდავების პრობლემას ის უძღვნის თავის ერთ მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ შრომას. მისი უაღრესად გამომწვევი პოზიციის შედეგად ეს ტრაქტატი გახდა საწყისი წერტილი არისტოტელისა და ფილოსოფოსებისა და თეოლოგების შორის გაცხოველებული წინააღმდეგობისა, რომელიც გაგრძელდა ათეული წლების მანძილზე. მისეულ მიდგომაში უკვდავების პრობლემაში, პომპონაცი პლატონისტებთან ერთად თვლის, რომ ადამიანს ცენტრალური ადგილი უკავია სამყაროში: „მე ვუშვებ, რომ ჩვენი განხილვის საწყისად უნდა გახდეს შემდეგი: ადამიანი არის არა მარტივი, არამედ მრავალმხრივი, არა მყარი, არამედ ორმაგი ბუნებისა და მოთხოვნილია მოკვდავი და უკვდავი საგნების შუაში... აქედან გამომდინარე ძველები მართებულად ათავსებდნენ მას მარადიულ და წარმავალ საგნებს შორის, რადგანაც იგი არ არის არც წმინდად მარადიული, არც წმინდად წარმავალი, რამდენადაც ის წილს იყრის ორივე ბუნებაში. და ამგვარად არსებობს რა შუაში, მას შეუძლია ორივე ბუნება მიიღოს“¹⁶.

მიუხედავად ამ ამოსავალი დებულებისა, პომპონაცი შემდგომი ანალიზისას მრავალი თვალსაზრისით მკვეთრად უპირიპირდება ფიჩინოს. ადამიანის ინტელექტი თავისი სუბსტანციით, რა თქმა უნდა, არ არის მატერიალური, მაგრამ მისი ცოდნა არის სრულად შეზღუდული ნივთიერი საგნებით. აი, ასეთნაირად უპირავს ადამიანის ინტელექტს შუა ადგილი წმინდა ანგელოზურ გონებასა და ცხოველთა სულს შორის. არ არის არავითარი არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანს ამ ცხოვრებაში შეუძლია მიწვედეს გონითი სამყაროს საგნების ცოდნას. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია რაიმე გონიერული დასაბუთება სულის უკვდავებისა, თუმცა უკვდავება მიღებულ უნდა იქნეს, როგორც რწმენის საგანი.

ამგვარად, პომპონაციისთან ინგრევა ქერტის იდეალი, რომელიც თავის აუცილებელ დასრულებას მომავალ ცხოვრებაში პოულობდა. იგი ცვლის მას მორალური სრულქმნილების (სათნოების) იდეალით, რომელიც შეიძლება მიღწეულ იქნას ამქვეყნიურ სიცოცხლეში. ამგვარად, ადამიანის ღირსება არის არა მხოლოდ დაცული, არამედ მასში ადამიანის ახლანდელ, მიწიერ ცხოვრებასაც ენიჭება მნიშვნელობა, რომელიც დამოკიდებული არ არის მომავლის რაიმე იმედზე ან შიშზე. პომპონაცი აყალიბებს ამ თვალსაზრისს მარტივ დებულებებში, რაც პლატონს და ძველ სტოიკოსებს მოგვაგონებს. ასევე სპინოზასა და კანტს: „არსებობს ორი სახე დაჰილდოებისა და დასჯისა: ერთია არსებითი და განუყოფელი, მეორე — შემთხვევითი და განყოფადი. არსებითი ჯილდო სათნოებისა არის თავად სათნოება, რომელიც ადამიანს ბედნიერს ხდის, რადგანაც ადამიანის ბუნებას არ შეუძლია მიაღწიოს რაიმე უფრო მაღალს, ვიდრე არის

16 De Immortalitate Animae ed. and tr. William Henry Hay II, Haverford, 1933, ch. I, and III.

სათნოება. მხოლოდ იგი ანიჭებს ადამიანს უვნებლობას და განაშორებს მისგან ყოველგვარ წუხილს... საწინააღმდეგო თვისებები ახასიათებს უკეთურობას. სასჯელი, უკეთური კაცისა არის თავად უკეთურობა, რომელიც ყველაზე დიდი საცოდაობა და უბედურებაა. შემთხვევითი ჯილდო არსებით ჯილდოსთან შედარებით არასრულყოფილია, რადგანაც ოქრო ბევრად უფრო უკმარია, ვიდრე სათნოება. შემთხვევითი დასჯა კი უფრო ნაკლებად მძიმეა, ვიდრე არსებითი დასჯა. რამეთუ სასჯელი არის შემთხვევითი დასჯა, როცა დანაშაული არის არსებითი დასჯა, ხოლო დანაშაულის დასჯა არის ბევრად უფრო მძიმე, ვიდრე სასჯელი, აქედან გამომდინარე, არა უშავს, თუ ზოგჯერ შემთხვევითს ყურადღება არ ექცევა, თუკი არსებითი ძალაში რჩება. უფრო მეტიც, როცა სიკეთე შემთხვევით ჯილდოს მიიღებს, მისი არსი დამცირებული ჩანს და თავის სრულყოფილებას აღარ ინარჩუნებს. მაგალითად, თუ ვინმე კეთილს იქმს ყოველგვარი ჯილდოს მოლოდინის გარეშე, ხოლო მეორე — ჯილდოს მოლოდინით, საქციელი ამ უკანასკნელისა არ ჩაითვლება ისე დიადად, როგორც პირველის. ამგვარად, ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით ჯილდოს, არის უფრო არსებითად დაჯილდოებული, ვიდრე ის, ვინც მიიღებს. მსგავსად ამისა, ის, ვინც მოქმედებს ამორალურად და მიიღებს შემთხვევით სასჯელს, ჩანს, დასჯილია უფრო ნაკლებად, ვიდრე ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით სასჯელს. რამდენადაც დასჯა დანაშაულისა არის უფრო დიდი და უფრო ცუდი, ვიდრე სასჯელი და როცა სასჯელი დაედება დანაშაულს, უკანასკნელი მცირდება. ამგვარად, ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით სასჯელს, არის უფრო არსებითად დასჯილი, ვიდრე ის, ვინც მიიღებს¹⁷.

ყურადღების გამახვილება მორალურ სრულქმნილებაზე. როგორც ადამიანური ყოფის დამოუკიდებელ მიზანზე, პირველ რიგში ინდივიდუალური ქცევის ნორმას ათავსებს. ასე რომ, პომპონაცი, ფიჩინოს მსგავსად, სავსებით თანმიმდევრულად მიღის ამ აზრამდე, რომ არსებობს კაცობრიობის სოლიდარობა და რომ მის ყოველ ინდივიდს სწორი ქმედობის გზით შეაქვს თავისი წვლილი უნივერსალურ სიკეთეში. „უნდა დავუშვათ და მკაცრად დავიხსოვოთ, რომ მთელი ჰუმანური მოდგმა შეიძლება შეედაროს ერთ ინდივიდს“¹⁸. ყველა ინდივიდს შეაქვს წვლილი კაცობრიობის სიკეთეში, ისე, როგორც ჩვენი სხეულის ყოველ ნაწილს მთელი ორგანიზმის კეთილდღეობაში: „მთელი ჰუმანური მოდგმა ერთ სხეულს ჰგავს. ეს სხეული მრავალი ნაწილისაგან შედგება, თითოეულ მათგანს განსხვავებული ფუნქცია აქვს. მაგრამ ყოველი მათგანი ვანკუთვნოდა კაცობრიობის საერთო კეთილდღეობისათვის“¹⁹.

მაშასადამე, ადამიანის მიზანი იმგვარად უნდა განისაზღვროს, რომ ის მისაღები იყოს ყველა ადამიანისათვის ან ყოველ შემთხვევაში — მრავალი ინდივიდისათვის. ეს თვალსაზრისი შთააგონებს ფიჩინოს დაუმტკიცებლად დაუშვას

17. L. c. ch., 14. p. 49 and XXVIII f.

18. *ibid.*, pp. 43 and XXI Y,

19. *ibid.*, pp. 43 and XXY.

მომავალი ცხოვრება, რომელშიც მრავალი ინდივიდი შიდაწევს ღვთაების, ღმერთების, რასაც ამქვეყნიურ სიცოცხლეში მხოლოდ იშვიათი უმცირესობა თუ შესძლებს. იგივე თვალსაზრისი განაპირობებს პომპონაციის მტკიცებას, რომ უპირველესი მიზანი ადამიანის სიცოცხლისა უნდა ვეძიოთ მორალურ აქტში და არა შემეცნებაში. ეს განცხადება მით უფრო საინტერესოა, რომ იგი ვარიანტია არისტოტელეს მოძღვრებისა. ყოველი ადამიანი, ასაბუთებს პომპონაცი, გარკვეული ხარისხით ავლენს სამ ინტელექტუალურ ტალანტს: მჭკრეტელობით, მორალურს და ტექნიკურს. თუმცა წილი, რომელიც ადამიანებს აქვთ ამ ინტელექტუალურ ტალანტებში ყოველი მათგანისათვის სხვადასხვაა. მჭკრეტელობითი ინტელექტი არ არის დამახასიათებელი საკუთრივ ადამიანისათვის, როგორც ასეთისათვის, არამედ, როგორც არისტოტელე იტყოდა. განკუთვნილია ღმერთებისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ყოველ ადამიანს აქვს რაღაც მისგან, მხოლოდ ძალზე მცირენი ფლობენ ან შეუძლიათ ფლობდნენ მას სავსებით და სრულყოფილად. მეორე მხრივ, ტექნიკური ინტელექტიც არ არის დამახასიათებელი. ადამიანისათვის, რამდენადაც მასთან აგრეთვე წილნაყარია ბევრი ცხოველი. პრაქტიკული ინტელექტი ქეშმარიტად ეკუთვნის ადამიანს. რადგანაც ყოველ ნორმალურ ადამიანურ ქმნილებას შეუძლია მისი სრულყოფილი მიღწევა. ადამიანს ამის მიხედვით უწოდებენ აბსოლუტური მნიშვნელობით კარგს ან ცუდს მაშინ, როცა თანახმად მჭკრეტელობითი ან ტექნიკური ინტელექტისა, პიროვნებას შეიძლება ეწოდოს კარგი ან ცუდი გარკვეული მნიშვნელობით და კვალიფიკაციით, რამეთუ ადამიანს ეწოდება კარგი ან ცუდი თავის სათნოებასა და უკეთურობასთან მიმართებით. კარგ მეტაფიზიკოსს უწოდებენ არა კარგ ალკიანს, არამედ კარგ მეტაფიზიკოსს და კარგ არქიტექტორს უწოდებენ არა აბსოლუტური მნიშვნელობით კარგს, არამედ კარგ არქიტექტორს. ამიტომაც, რომ ადამიანი არ ბრახობს, როცა მას არ უწოდებენ მეტაფიზიკოსს, ფილოსოფოსს ან ღურგალს. მაგრამ იგი შეურაცხყოფილია, როცა მასზე ამბობენ, რომ ქურდია ან თავშეუკავებელი, უსამართლო, სულელი, ანდა სხვა ამგვარი მანკიერება ახასიათებს; რადგანაც ჩვენს ხელთაა იმის შესაძლებლობა, რომ ვიყოთ კარგი ან ცუდი ადამიანი, მაშინ როცა ფილოსოფოსობა ან არქიტექტორობა არც ჩვენს განმგებლობაშია და არც აუცილებელია ადამიანისათვის. აქედან გამომდინარე, ყველა ჰუმანური ქმნილება შეიძლება და უნდა იყოს უბიწო, მაგრამ ყველა არ უნდა იყოს ფილოსოფოსი, მათემატიკოსი და სხვა მისთანანი. ამგვარად, პრაქტიკული ინტელექტისა და მიხედვით, რომელიც დამახასიათებელია ადამიანისთვის, ყოველი ადამიანი უნდა იყოს სრულყოფილი. ხოლო იმისათვის, რომ ადამიანთა მთელი მოდგმა იქნას შენარჩუნებული, ყოველი პიროვნება უნდა იყოს მორალურად უბიწო და რამდენადაც შესაძლებელია მანკიერებისაგან თავისუფალი" 20.

ამგვარად. მე ვცდილობდი მეჩვენებინა, რომ სამივე ძირითადი ინტელექტუალური მიმდინარეობა ადრეული რენესანსისა ეხებოდა ადამიანური ცხოვრების მიზანს და ადამიანის ადგილს სამყაროში, და რომ ამ ინტერესმა პოვა

თავისი გამოხატულება არა მარტო პიროვნული ქცევის ნორმებში, არამედ აგრეთვე ადამიანური ურთიერთობების და კაცობრიობის სოლიდარობის ძლიერ გრძნობაში. ჰუმანისტურ მოძრაობას, რომელიც თავის საწყისში იყო არაფილოსოფიური, მოჰქონდა ძირითადი. მაგრამ ჯერ კიდევ ბუნდოვანი იდეები და შთაგონებანი და ამასთან ერთად ანტიკური პირველწყაროებიც. პლატონისტები და არისტოტელეაზნელები, რომლებიც სპეკულაციური ინტერესებით და განათლებით პროფესიონალი ფილოსოფოსები იყვნენ, წამოსწევდნენ ხოლმე ამ ბუნდოვან იდეებს, ავითარებდნენ მათ გარკვეულ ფილოსოფიურ დოქტრინებამდე და მიუჩენდნენ მნიშვნელოვან ადგილს თავიანთ დეტალურად დამუშავებულ მეტაფიზიკურ სისტემებში.

ადრეული რენესანსის ინტელექტუალური მიმდინარეობები არსებობას მეთექვსმეტე საუკუნის პირველი მეოთხედის შემდეგაც განაგრძობდნენ, თუმცა ისინი ამ პერიოდიდან დაწყებული თანდათანობით უფრო და უფრო იჩრდილებოდნენ, თავდაპირველად რეფორმაციიდან განვითარებული თეოლოგიური და პირისპირებულობით, ხოლო შემდგომში იმ განვითარებით, რომელმაც თანამედროვე მეცნიერების და ფილოსოფიის აღმოცენება მოიტანა. მიუხედავად ამისა, ადრეული რენესანსის მემკვიდრეობამ ეფექტურობა შეინარჩუნა სულ მცირე მეთვრამეტე საუკუნის დამლევამდე. რენესანსული ჰუმანიზმა ცხოველი დარჩა დასავლეთ ევროპის საგანმანათლებლო და კულტურულ ტრადიციებსა და ისტორიულ და ფილოლოგიურ მეცნიერებაში. რენესანსულმა პლატონიზმმა პლატონისა და პლოტინის გავლენა გადმოსცა ყველა იმ მოაზროვნეს, რომელიც ცდილობდა დაეცვა რამდენადმე იდეალისტური ფორმა ფილოსოფიისა; ხოლო რენესანსულმა არისტოტელეაზნიზმმა, თუმცა ნაწილობრივ შეცვლილმა ექსპერიმენტული ფიზიკისა და მეცნიერების მიერ, შთაგონება მიანიჭა თავისუფალი აზრის ბევრ გვიანდელ მიმდინარეობას. უკანასკნელ საუკუნეში, რომელშიც საფუძველი ჩაეყარა ჩვენი თანამედროვეობის ასე ბევრ აზრს, ის ძველი იდეები და ტრადიციები ღრმა დავიწყებას მიეცა, გამონაკლისს მხოლოდ ერთეული განათლებული სპეციალისტები წარმოადგენდნენ. თანამედროვე პოზიტივიზმი, განმტკიცებული მეცნიერული პროგრესითა და მატერიალური კეთილდღეობის ზრდით, მიზეზი უნდა იყოს ყველა სხვა იდეის მეტ-ნაკლებად მწყობრიდან გამოსვლისა. მიმდინარე საუკუნის საოცარმა მოვლენებმა მაინც შეარყიეს ჩვენი რწმენა პოზიტივიზმის საკმარისობაზე, რომ არაფერი ეთქვათ ჭეშმარიტებაზე. საინტერესოა, არის კი მისი პრინციპები იმდენად ფართო, რომ მათ სათანადოდ ახსნან ჩვენი ცოდნა და წინ წაუძღვნენ ჩვენს სწრაფვას? ჩვენ ზედმეტად თავშეაბაღნი გავხდით ჩვენი საკუთარი მიღწევების მიმართ და ამიტომაც — უფრო მსურველნი, ვისწავლოთ წარსულიდან. იმ გრძელ რიგში ფილოსოფოსებისა და მწერლებისა, რომლებიც დასავლური აზროვნების ისტორიასა და ტრადიციას ქმნიან. განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ადრინდელი იტალიური რენესანსის ჰუმანისტებს, პლატონისტებს და არისტოტელეაზნელებს. ბევრი მათი იდეა დღეისათვის უბრალოდ ისტორიის ცნობისმოყვარეობის საგანია, ხოლო ზოგიერთი მათგანი შეიცავს მარადიული ჭეშმარიტების ჩანასახს და ამგვარად შესაძლებელია გახდეს შთაგონება და მოწოდება დღევანდელი იტალიისა და კაცობრიობის დანარჩენი ნაწილისათვის“.

რუსთველის მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესი

„ვეფხისტყაოსანი“ კაცობრიობის რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებას პროცესში განუმეორებელი შედეგია. ვმსჯელობთ რა ამ დონის ლიტერატურული ქმნილების ადგილზე მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში, ბუნებრივია, ვეძიებთ ამ ქმნილების თავისთავად ფენომენს, უნიკალურ ღირსებას, „პერსონალურ რაობას“ (99. გვ. 61-62). მაგრამ გამოვლენა პერსონალური, თავისთავადი ფენომენისა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს იმ მსოფლშეგრძნების, იმ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის, იმ ლიტერატურული გარემოს სწორ გააზრებას, რომლის წიაღში ეს ნაწარმოები იქმნება. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა განსაკუთრებული სიმწვავეთ დგას შუასაუკუნეების ლიტერატურული ქმნილების მიმართ. საქმე ისაა, რომ ადამიანები ყველა ეპოქაში არ აზროვნებდნენ ერთნაირად და ერთნაირად არ აღიქვამდნენ სამყაროს. ამ თვალსაზრისით შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნება ჩვენი თანამედროვე ადამიანს მსოფლშეგრძნებისაგან უფრო მეტად იყო განსხვავებული, ვიდრე ანტიკური ეპოქისა. ამდენად, კვლევა, უპირველეს ყოვლისა, იჭითკენ უნდა წარიმართოს, რომ გააზრებულ იქნას იმ ეპოქის საზოგადოების აზროვნების სტრუქტურა, წარმოდგენებისა და ცნობიერებას გამოხატვის ფორმები, რომელთა შორისაც დგას თავისი მსოფლმხედველობითა და მხატვრული სტრუქტურით შესასწავლი ლიტერატურული ძეგლი (108, გვ. 60-61). ასე რომ, „ვეფხისტყაოსნის“ ადგილის განსაზღვრა შუასაუკუნეების საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებაში გულისხმობს, პირველ რიგში, იმ ეპოქის ლიტერატურული სტილის, მსოფლმხედველობითი სტრუქტურის მიგნებას, რომელთანაც ამყარებს უშუალო თუ ტაბო-

ლოგოურ მიმართებებს რუსთველის პოემა. მხოლოდ ამ საერთო, ეპოქისეულის გამოვლენის შემდეგ შეიძლება გამოიკვეთოს ის უნიკალური და პერსონალური, რაც საკუთრივ „ვეფხისტყაოსანს“ ახასიათებს თავისი ეპოქის ლიტერატურულ ქმნილებათაგან განსხვავებით. თავისთავად ამ უნიკალურის რაობა და ტიპოლოგიური მიმართება კაცობრიობის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების სხვადასხვა გამოვლინებასთან საშუალებას მოგვცემს გარკვეული დასკვნა გავაკეთოთ რუსთველის მსოფლმხედველობითი ფენომენის რაგვარობის თაობაზე.

თანამედროვე მედიევისტიკაში მიჩნეულია, რომ შუასაუკუნეების ლიტერატურები უშუალოდ არიან დამოკიდებულნი თეოლოგიურ მსოფლმხედველობაზე (136, გვ. 22). ქართული ლიტერატურისათვის ეს იყო ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. ქართული მწერლობა, ისე როგორც აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიან ზალხთა ლიტერატურები, ჩართული იყო ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარების მსოფლიო პროცესში. „აღმოსავლური სლავიანობა, — წერს დიმიტრი ლიხაჩოვი, — რომელიც დაადგა კაცობრიობის განვითარების საერთო ხაზს X და XI საუკუნეებში და რომელმაც დაამყარა მჭიდრო კავშირი ევროპულ ლიტერატურასთან და არ გაუწყვეტია იგი თათარ-მონღოლური უღლის უმძიმეს წლებშიც კი, ბიზანტიასა და სამხრეთ სლავიანობასთან ერთად უთუოდ უნდა მისულიყო წინარე აღორძინებამდე“ (115, გვ. 79).

ანალოგიურ პროცესს საქართველოში ადგილი ჰქონდა IV საუკუნიდან დაწყებული მთელი ადრინდელი შუასაუკუნეების განმავლობაში. ქართველების მიერ VII საუკუნის დასაწყისში დიოფიზიტური დოქტრინის აღიარება მოასწავებდა ბიზანტიურ კულტურაზე უშუალო ორიენტაციას და ამასთანავე, არაქრისტიანული და მონოფიზიტური აღმოსავლეთისაგან მკვეთრ გამიჯვნას. ამ დროიდან მოკიდებული, ქართული კულტურა ბიზანტიის საშუალებით ეზიარა მსოფლიო ქრისტიანულ აზროვნებას. ქართველი საზოგადო მოღვაწეები ცდილობდნენ ქართული კულტურის არა შერწყმას ბერძნულთან, არამედ მის პარალელურად განვითარებას. ამიტომ იყო, რომ ქართული ლიტერატურის მიმართება ბერძნულისადმი იმთავითვე მეტოქეობის ნიუანსის შემცველიც იყო. შემდგომში ამ

გარემოებამ განაპირობა საქართველოში ლიტერატურული პროცესის თავისებურება: ინტერესის გაძლიერება ორიგინალური ლიტერატურისადმი, ნაციონალური აგიოგრაფიის შექმნა, არსებითი ცვლილებები ჰიმნოგრაფიაში. ქართველი ჰიმნოგრაფები ცვლიდნენ ბერძნულიდან თარგმნილი ლიტურგიკული კრებულების შედგენილობას. მათში შეჰქონდათ ორიგინალური ქართული ჰიმნები, რომლებსაც აკანონებდნენ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში. ბერძნული ენიდან ამ პერიოდში შესრულებული თარგმანები ორიგინალისადმი თავისუფალი მიმართებით გამოირჩევა. X საუკუნის დასასრულისათვის ქართველები საბერძნეთში, ათონის მთაზე, ქმნიან მძლავრ ლიტერატურულ ცენტრს. ათონის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენლებმა გააგრძელეს ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობის კურსი. მათი მოღვაწეობის მეშვეობით ქართველებმა შეძლეს უფრო ღრმად შეესწავლათ ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლები. ბიზანტიურ კულტურასა და ლიტერატურასთან მეტოქეობა მოითხოვდა ქართული ლიტერატურის კიდევ უფრო მჭიდრო კონტაქტს ბერძნულთან. მიზნად იქნა დასახული ქართულ ენაზე ბერძნულიდან თარგმნილიყო ბიზანტიური ლიტერატურის ყველა ძეგლი, რომელიც მანამდე არ იყო გადმოღებული. შეიცვალა მთარგმნელობითი მეთოდიც: ახლადდასახული მიზანი მოითხოვდა წმინდა მამათა ნაწერების ქართულ ენაზე ზუსტად თარგმნას. ყოველმხრივი, საფუძვლიანი ათვისება ბიზანტიური ლიტერატურისა ნაციონალური მნიშვნელობის კულტურულ მოვლენად იქცა და XII საუკუნისათვის არსებითად განხორციელდა კიდევ.

განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ნაციონალური ლიტერატურა ეპოქის წამყვან ლიტერატურებთან ურთიერთობის მეშვეობით არა მხოლოდ გამოეხმაურება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მსოფლიო პროცესს, არამედ ჩაერთვის მასში, და, შესაძლებელია, თვითონაც მოახდინოს მასზე გავლენა. ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზრი XII საუკუნიდან დაწყებული, ავიდა რა ბიზანტიის კვალდაკვალ ქრისტიანული აზროვნების პროცესს უმაღლეს საფეხურზე, ვითარდება ახალი, დამოუკიდებელი გზით, ქართულ ენაზე აგრძელებს, ბიზანტიურ-ქრისტიანული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებას.

ამგვარად, ქრისტიანული კულტურის განვითარებამ საქართვე-

ლოში ამ ეტაპზე მიაღწია იმ სპეციფიკურ პერიოდს შუასაუკუნეების კულტურის ისტორიაში, რომელსაც შუასაუკუნეების ლიტერატურის მკვლევარნი უწოდებენ პროტორენესანსს ან წინარე აღორძინებას, ხოლო ზოგჯერ მაღალ ან მომწიფებულ შუასაუკუნეებს. ჩვენ ვამჯობინებთ მას ვუწოდოთ მედიევისტოკაში ასევე დამკვიდრებული ტერმინი გვიანდელი შუასაუკუნეები, ადრინდელი შუასაუკუნეების ანალოგიით. ქართული ლიტერატურის ზოგი მკვლევარი ამ ეპოქას ქართულ რენესანსს უწოდებს. თუ ამ შემთხვევაში ტერმინ რენესანსს ვიყენებთ მისი ზოგადი მნიშვნელობით, საზოგადოდ ნაციონალური ან რეგიონალური კულტურისა და ლიტერატურის აღორძინების შინაარსით. მაშინ პრობოითად XI—XIII საუკუნეების ქართული კულტურის და, კერძოდ, ლიტერატურის ამგვარი სახელდება შესაძლებელია: როგორც ცნობილია, ლაპარაკობენ „მუსლიმანურ რენესანსზე“ (130), „ბიზანტიურ ფილოსოფიურ რენესანსზე“ (74. გვ. 225). „ჩვ. წ. აღრიცხვამდე VIII საუკუნის ბერძნულ რენესანსზე“ (185). მეორე მხრივ, ტერმინ რენესანსს აქვს თავისი კონკრეტული, სპეციფიკური შინაარსი. იგი მიუთითებს ევროპული კულტურის განვითარების გარკვეულ პერიოდს და ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრისა და ხელოვნების და ლიტერატურის სპეციფიკურ რაობას. როდესაც ჩვენ XII საუკუნის ქართულ ლიტერატურას წინარე აღორძინების ანუ გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნებად ვთვლით, ამით ქართული ლიტერატურის განვითარების ამ ეტაპს ადგალს მივეუჩინთ შუასაუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების საერთო პროცესში და ტიპოლოგიურ პარალელს ვავლებთ ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების გარკვეულ ეტაპთან.

ქრისტიანული აზროვნების ამგვარი განვითარება შუასაუკუნეების საქართველოში არ ყოფილა განსაკუთრებული და სპეციფიკური. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში ადგილი ჰქონდა ტრადიციის განვითარებას, შინაგან მომწიფებას გარდატეხისა, ორგანულ ევოლუციას შუასაუკუნეებისა სპეციფიკურ პერიოდად, რომელიც არა მხოლოდ წინ უძღვის რენესანსს, არამედ შინაგანად ამზადებს გარდაქმნას, რასაც ადგილი ჰქონდა ხულიერი ცხოვრე-

ბის ყველა სფეროში ჯერ იტალიაში, შემდეგ კი ევროპის სხვა ქვეყნებში (143, გვ. 225). საქართველოში, ისევე როგორც დასავლეთ ევროპაში, ქრისტიანული კულტურის განვითარება მავიდა კაცობრიობის აზროვნების პროცესის ამ ახალ ეტაპამდე, რომლის შემდგომი განვითარება, განხორციელებული მხოლოდ ევროპის კულტურული განვითარების ისტორიაში, რენესანსის სახელათაა ცნობილი.

რით იყო განპირობებული ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ეს ახალი ეტაპი? ყურადღება განსაკუთრებით უნდა გამახვილდეს რამდენიმე გარემოებაზე (მ9, გვ. 310—315).

XII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური სიძლიერე ხელსაყრელ საფუძველს უქმნიდა კულტურის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის განსაკუთრებულ პროგრესს. ქართულ სახელმწიფოში დამკვიდრებული სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ატმოსფერო (მსგავსად ამ დრო-სათვის დაწინაურებული დასავლეთ ევროპის ქვეყნებისა)— განვითარებული ფეოდალიზმი (პატრონყმული, ანუ სუბერენულ-ვასალური, ურთიერთობანი) და ვაჰრობისა და ხელოსანობის მკვეთრი დაწინაურება— მდიდარი და მრავალმხრივი ქართული ქრისტიანული კულტურისა და ლიტერატურის პროგრესული გზით განვითარებისათვის სათანადო სტიმულს იძლეოდა. ეს სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორი უშუალოდ მიუთითებს რენესანსული აზროვნების წარმოქმნის შესაძლებლობაზე. მიუხედავად ამისა, ამ გარემოებას თანამედროვე მედრევისტები არ აქცევენ სათანადო ყურადღებას, რაც, ჩვენი აზრით, იმითაა განპირობებული, რომ ჯერ კიდევ გვაშინებს ვულგარული სოციოლოგიზმის აჩრდილი.

ქართულმა ფილოსოფიამ აითვისა და გააგრძელა პროგრესული ხაზი კონსტანტინოპოლის აკადემიისა, რომელმაც თავისი განვითარება დასავლეთ ევროპაშიც პოვა. ორი დიდი წარმომადგენელი ქართული ფილოსოფიური აზრისა XII საუკუნის პირველ ნახევარში, იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი, ამ აკადემიაში იზრდებოდნენ. კონსტანტინოპოლის აკადემიის „ჰუმანისტური, ანდა, უფრო სწორად, წინარე ჰუმანისტური ტენდენციები“ (127, გვ. 244—247); XI საუკუნის დასასრულისათვის ჩახშობილ იქნა ბიზანტიური სა-

იმპერატორო კარისა და კონსერვატორული საეკლესიო წრეების რეაქციული პოლიტიკით. საქართველოში ქართულ ენაზე გაგრძელდა და განვითარდა აზგვარი ჰუმანისტური და ფილოსოფიური აზროვნება და დასრულდა იგი იოანე პეტრიწის ე. წ. განვითარებული ანუ მაღალი სქოლასტიკით. ამ ტიპის სქოლასტიკამ პრინციპული როლი შეასრულა XIII—XIV საუკუნეების ევროპული აზროვნების პროცესში.

საქართველოსათვის VII საუკუნის შუა წლებიდან ახლობელი და მისაწვდომი იყო არაბული კულტურა და განათლება. ხუთსაუკუნოვანმა მკიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა კონტაქტმა არაბულ სამყაროსთან განაპირობა ის გარემოება, რომ ე. წ. „მუსლიმანურ რენესანსს“, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში, ქართველთათვის შეუმჩნევლად არ ჩაუვლია. XII საუკუნის ქართული კულტურა და ლიტერატურა მკიდროდ იყო დაკავშირებული აღმოსავლეთთან სპარსული ლიტერატურის მეშვეობითაც, რომელიც ქრისტიანულისაგან განსხვავებით, ყოველთვის იყო დაინტერესებული საგმირო და რომანტიკული თემატიკით.

მოწინავე ქართული საზოგადოებრიობა იცნობდა ანტიკური ბერძნული ლიტერატურის კლასიკოსთა თხზულებებს. ამ პერიოდის ქართველი ავტორები ეყრდნობიან ძველ ბერძენ მწერლებს და იხსენიებენ მათ თხზულებათა პერსონაჟებს: XI—XII საუკუნეების საქართველოში შედგენილი იყო ბერძენ ავტორთა თხზულებებიდან ამოკრეფილი აფორიზმებისა და სენტენციების რამდენიმე კრებული. ანტიკური ბერძნული და რომაული კულტურის აღორძინება, როგორც ცნობილია, ევროპული წინარერენესანსის და რენესანსის ეპოქების აზროვნების სპეციფიკის განმსაზღვრელი ერთი არსებითი გარემოებაა.

ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების ამ ეტაპზე გამოჩნდა რუსთველი, როგორც მისი კანონზომიერი დამაგვირგვინებელი. რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ აშკარად ჰუმანისტურმა პათოსმა საშუალება მისცა შალვა ნუცუბიძეს ევროპული რენესანსის ანალოგიით რუსთველის აზროვნებისათვის ეწოდებინა რენესანსული. მხოლოდ, ითვალის-

წინებდა რა საქართველოს გეოგრაფიულ და ნაციონალურ თავისებურებებს, მას, დასავლური რენესანსის საპირისპიროდ, შემოაქვს ტერმინი აღმოსავლური რენესანსი და რუსთველს აღმოსავლური რენესანსის წარმომადგენელს უწოდებს. ეს თეზისია გატარებული მის წიგნში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (132).

აღმოსავლური რენესანსის იდეა პერსპექტიულა აღმოჩნდა, რამდენადაც მას განმარტავდნენ როგორც ნაციონალური კულტურის აღორძინებას: ნიკოლოზ კონრადმა გაავრცელა აღორძინების იდეა IX—XI საუკუნეების ჩინეთზე და XI—XII საუკუნეების შუა აზიაზე (113). ვაზგენ ჩალოიანი წერს წიგნს სომხურ რენესანსზე (144). ვიქტორ ჟირმუნსკი აქვეყნებს სტატიას ალაშვრ ნავოიზე, როგორც XV—XVI საუკუნეების შუა აზიის რენესანსის წარმომადგენელზე (109). აზერბაიჯანული ლიტერატურის მკვლევარნი წერენ ადრინდელ აზერბაიჯანულ რენესანსზე (104).

XX საუკუნის ლიტერატურათმცოდნეობაში დამუშავდა მსოფლიო კულტურათა აღორძინების თეორია. ლაპარაკობს რა აღმოსავლურ აღორძინებაზე, ნ. კონრადი წერს: „რა თქმა უნდა, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ამ მოვლენათა სრული გაიგება: თუ მათ პირობითად ვუწოდებთ „აღორძინებას“, მაშინ როგორც „ჩინურ (ტანის ეპოქის) აღორძინებას“, ისე „შუაზიურ აღორძინებას“ აქვთ თავიანთი ღრმად სპეციფიკური თვისებანი, რომლებიც განასხვავებს მათ როგორც ერთმანეთისაგან, ასევე „ევროპული აღორძინებისაგან“. მაგრამ სწორია თუ არა, რომ დავინახოთ მხოლოდ ეს განსხვავება და არ მივაქციოთ ყურადღება მსგავსებას, მით უმეტეს, რომ ეს მსგავსება მოვლენის ისტორიულ არსში მდგომარეობს“ (113, გვ. 22)*: ნიკოლოზ კონრადის და დამიტრი ლიბაჩოვის თვალსაზრისით, მსოფლიო აღორძინება ეტაპია მსოფ-

* ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლური რენესანსის ყველა მკვლევარი არ განასხვავებს ამ რენესანსს ევროპული აღორძინებისაგან. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ნიზამი განჯევის პოეზიის მკვლევრის არჩვ. გაჯიევის შენიშვნა: „ელაპარაკობთ რა „აღმოსავლურ რენესანსზე“, ჩვენ ვგულისხმობთ რენესანსს აღმოსავლეთში და არა რომელიმე „აღმოსავლურ, სპეციფიკურ რენესანსს პრინციპულად გამსხვავებულს ევროპული, დასავლური რენესანსისაგან“ (104, გვ. 34).

ლო ისტორიული პროცესისა, იდენტური მსოფლიო ანტიკურობისა და მსოფლიო შუასაუკუნეებისა: „ანტიკურობა, შუასაუკუნეები და აღორძინება წარმოადგენენ კულტურული ტიპებს ერთიან ჯაჭვს, რომლებიც დაკავშირებული არიან არა მხოლოდ ფორმაციების მონაცვლეობით, არამედ კულტურის განვითარების კანონზომიერებითაც, რომლის თანახმადაც აღორძინება მოდის როგორც მიბრუნება ანტიკურობისაკენ, რომელიც ხიდს გადებს სიძველისაკენ, გადადგამს რა მას შუასაუკუნეებზე — შემაერთებელ კულტურულ ტიპზე“ (115, გვ. 10). გამოიკვეთა აღორძინებისათვის დამახასიათებელი ზოგადი ნიშნებიც, რომლებიც შეიძლება გაერთიანდეს ტრადიციულ თეზისში — „ადამიანის აღმოჩენა“. ამგვარად, ალექსეი ლოსევის მიერ ჩამოყალიბებული დასკვნით, „აღორძინებას მისთვის დამახასიათებელი ადამიანის ავტონომიით, ასევე მოქმედებით მისი დამოუკიდებელი და სრულად ბუნებრივი არსის შესახებ აღგილი ჰქონდა არა მხოლოდ ევროპაში (124, გვ. 17) *.

დავებრუნდეთ რუსთველის მსოფლმხედველობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რენესანსულმა ელემენტმა რუსთველის შემოქმედებაში ლიტერატურათმცოდნეები მიაყვანა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებამდე. რა აღგილი უპირავს ამ თეორიაში რუსთველს? ამ კითხვაზე უშუალოდ სცემს პასუხს ნ. კონრადი: „რომ ვუბასუხოთ კითხვას რუსთველის აღგილის შესახებ მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში, უპირველეს ყოვლისა უნდა დავასახელოთ რიგი, რომელშიც იგი მოთავსდება. პე მგონია, რომ ეს რიგი ასეთია: ფირდოუსის „შაჰნამე“ (X ს.), გურგანის „ვისი და რამინი“ (XI ს.), ნიზამის „ხოსროვი და შირინი“ და „ლეილი და მაჯნუნი“ (XII ს.), ნავოის „ფარხადი და შირინი“ და „ლეილი და მაჯნუნი“ (XV ს.), არიოსტოს „შმაგი როლანდი“ (XVI ს.), ტასოს „განთავისუფლებული იერუსალიმი“ (XVI ს.). განეკუთვნება რა XII საუკუნეს, „ვეფხისტყაოსანი“ ამ რი-

* მსოფლიო კულტურის განვითარებაში შენიშნული ამ კანონზომიერების კვალიტეორიისას, ვფიქრობთ, პრინციპული ყურადღება უნდა მიექცეს ნ. კონრადის ერთ შენიშვნას: „ამგვარი ეპოქის სახელწოდება ჰუმბარტად საზოგადო, შესაფერა ყველა ქვეყნისათვის, სადაც მას აღგილი ჰქონდა, ალბათ არის არა „რენესანსი“, არამედ „ჰუმანიზმი“ (114, გვ. 413).

გზიქრონოლოგიურად იჭერს შუა ადგილს ნიზამის მითითებულ თხზულებებთან ერთად, მხოლოდ ოდნავ მათ შემდეგ. რამდენადაც „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნისას ისინი უკვე არსებობდნენ“ (114, გვ. 105).

ამგვარად, რუსთველის აზროვნების სტრუქტურა გამოცხადდა აღმოსავლური რენესანსის მონათესავედ და მისი პოემა აღმოჩნდა ფარდოუთას, გურგანის, ნიზამისა და ნავოის თხზულებათა რიგში. ნიზამის (XII ს.) შემდეგ და ნავოის (XV ს.) წინ (113, გვ. 265, 267). ნ. კონრადი განიხილავს ამ რიგს დიალექტიკურად: „ამ რიგიდან გამოუსვლელად გავივლით ჩვენ XI, XII, XV და XVI საუკუნეებს: გადავდივართ ირანიდან აზერბაიჯანში, იქიდან — საქართველოში, საქართველოდან — შუა აზიაში, შემდეგ კი — იტალიაში“ (114, გვ. 109). ნ. კონრადი განმარტავს, რომ რუსთველის პოემას აღმოსავლური რენესანსისადმი მიკუთვნების არაა მდგომარეობა არა მხოლოდ ადგილითა და დროით მის სიახლოვეში აღმოსავლურ სამყაროსთან. მკვლევარი აგრძელებს: „რამდენადაც რუსთველის პოემისათვის დამახასიათებელი უმნიშვნელოვანესი ნიშნები ნიზამის და ნავოის პოემებსაც სავსებით მიესადაგება, ამდენად ისინიც იმავე აღმოსავლურ რენესანსს უნდა მივაკუთვნოთ: ...„აღმოსავლურ რენესანსში“ კი ამ შემთხვევაში გულისხმობენ საზოგადოებრივი აზროვნების, კულტურის და ლიტერატურის იმ განსაკუთრებულ — „რენესანსულ“ — მოვლენებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ X—XV საუკუნეებში შუა აღმოსავლეთის ხალხებში: ირანი, ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთი, შუა აზია, აზიერკავკასია“ (114, გვ. 109).

თუ შევაჯამებთ „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორეტიკოსთა მოსაზრებებს „ვეფხისტყაოსანზე“, შეიძლება დავასკვნათ: რუსთველი გამიჯნულია ევროპული რენესანსისაგან და გამოცხადებულია აღმოსავლურ მოვლენად როგორც ადგილითა და დროით ნიშნებით, ასევე აზროვნების ტიპის მიხედვით.

წარმოდგენილი თეორია, ჩვენი აზრით, ქმნის მკდარ წარმოდგენას რუსთველის შემოქმედებაზე. ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ ითქვა, XII საუკუნის საქართველოში ბიზანტიური ქრისტიანული აზროვნება აყვანილი იყო ახალ ეტაპზე და განვითარდა იმავე მიმართულებით, როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპის

ქრისტიანული აზროვნება — ეს იყო ქრისტიანობისა და ანტიკის თავისებური შეჩვევა, ქრისტიანული სამყაროს ძირითადი პრობლემების ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის პოზიციიდან დანახვა (89, გვ. 315—326). რუსთველი აღმოჩნდა გამომხატველი და გამგრძელებელი სწორედ ამ მიმართულებისა ქართული ლიტერატურული და საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. თუ გავითვალისწინებთ საყოველთაოდ აღიარებულ თეზისს იმის თაობაზე, რომ შუასაუკუნეების ლიტერატურაში შეინიშნება უშუალო დამოკიდებულება თეოლოგიურ აზროვნებაზე, მძიმე შეცდომა იქნებოდა რუსთველის შემოქმედება დაგვეშორებინა შუასაუკუნეების ქართული ქრისტიანული აზროვნებისაგან; მისი მათელმხედველობა მოგვეწყვიტა შუასაუკუნეების საქართველოს იდეოლოგიური და კულტურული პროცესისაგან, იმ ქვეყნის ლიტერატურული და საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებისაგან, სადაც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პოეტი და დაგვეახლოვებინა იგი სხვა სამყაროს, არაქრისტიანული აღმოსავლეთის ლიტერატურასთან.

მეორეც, და ეს არსებითია, რუსთველის მათელმხედველობითი პრობლემატიკა ესაა გვიანდელი შუასაუკუნეების პროგრესული ქრისტიანული აზროვნების პრობლემატიკა, რომელიც შემდგომში ევროპაში გადაიზარდა რენესანსულ აზროვნებაში (89, გვ. 327—367).

მაჯელობა რუსთველის შემოქმედებაზე იმით უნდა დავიწყოთ, რომ იგი ისევე როგორც XII საუკუნის მთელი ქართული საერო ლიტერატურა, თავისებური ღრმადი აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მათელმხედველობითი ტენდენციებისა, განხორციელებული ქართული ნაციონალური ლიტერატურის მრავალსაუკუნოვანი განვითარების ბაზაზე. რა არის აღმოსავლური რუსთველის შემოქმედებაში? ეს არის, პირველ რიგში, „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის გეოგრაფიული არე: გმირების საკუთარი სახელები; ანტროპოლოგიური და სამხედრო ტერმინოლოგია; ავტორის გაწაფულობა და ნაკითხობა აღმოსავლურ რომანტიკულ და საგმირო ლიტერატურაში*; პოემის მხატვრული სტილი, გამოვლენილი უპირატესად ჰიპერბოლურ და მეტაფორულ-სიმბოლურ

* „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართება აღმოსავლურ რომანტიკულ და საგმირო

სახეებში (შდრ. 45). ყველაფერი ეს ერთიანად საერო ნაკადია, ჩართული ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის მრავალსაუკუნოვან პროცესში, რომელაც საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებიდან (IV ს.) დაწყებული რუსთველის ეპოქის ჩათვლით იყო ქრისტიანული აზროვნების პროცესი. ამიტომაც რუსთველის პოემის მსოფლმხედველობითი საფუძველი, ავტორის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ეთიკური შეხედულებები ატარებენ ქართულ ნაციონალურ და ზოგადქრისტიანულ ხასიათს, რომელსაც აზასიათებს, აგრეთვე, ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიის ერთგვარი გავლენა. როგორც ანტიკურ-ბერძნულ, ასევე აღმოსავლურ სამყაროს რუსთველი უცქერის ეროვნული და ზოგადქრისტიანული პოზიციიდან. სწორედ აქ იბადება მისი შემოქმედების რენესანსული ელემენტები და ამიტომაც რუსთველას მსოფლმხედველობაში გამოვლენილი რენესანსული ელემენტი ენათესავება იმ ტიპის აზროვნებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIII—XV საუკუნეების ევროპაში. რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსული იმპულსები და ზასიათი ვლინდება სწორედ იმაში, რაც დამახასიათებელია ევროპული რენესანსული აზროვნებისათვის * და რაც ანალოგიური კატეგორიულობით არ

ლიტერატურასთან სპარსული ეპიკის მაგალითზე აშვარაა. საკმარისია დავასაყდოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გამოვლენილი პარალელები, ერთს მხრივ, რუსთველის პოემაზე და, მეორე მხრივ, „შაჰნამეს“, „ეისრაჰიანის“ და ნიჰაჟი განჯევის პოემებს შორის. ამ თვალსაზრისით შეესწავლედა რუსთველის დამოკიდებულება არაბულ პოეზიასთან. აპრილოვლად კი შეაძლება იტყვას, რომ არაბულ სამიჯნურო ლირიკას უფრო მეტი გავლენა უნდა ჰქონოდა რუსთველისეულ სიყვარულის კონცეფტაზე, ვიდრე ეს ზედაპირულად ჩანს. გერერთი, სუფიზმი, რომლის კვალი „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება, რუსთველისათვის მისაწვდომი უპირატესად სპარსულ-არაბული გზით უნდა ყოფილყო. ამასთან ერთად, ვფიქრობთ, ამქვეყნიური ადამიანური სიყვარულის რუსთველური აპოთეოზი ერთგვარ მიმართულებას სიყვარულის არაბულ ფილოსოფიასთანაც უნდა აქყარებდეს. დასავლეთ ევროპული ლიტერატურის ისტორიაში ამგვარი კავშირები გამოვლენილია პროვანსული ლოიკის მაგალითზე. გასათვალისწინებელია სტენდალის ცნობილი გამოხატულება: „მაგალითები ჰეშნარის სიყვარულისა და მისი სამშობლო უნდა ვეძიოთ არაბი ბედუინის ბნელი კარვის შიგნით“ (141, გვ. 527).

* როცა საუბრობენ რენესანსულ ელემენტებზე აღმოსავლეთის სსკა ქრისტიანული ქვეყნების, კერძოდ სომხეთის, კულტურებში, ეძებენ პარალელებს სწორედ ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებასთან და უკრძალებას აქცევენ ან-

ახასიათებს ღღ ადმოსავლურ პოეტებს: ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის, ნავაის. ეს არის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან ანტიკური ფილოსოფიის, უპირატესად ეთიკის, შერწყმა, ინდიფერენტიზმი ქრისტიანული დოგმატიზმისა და ასკეტიზმის მიმართ, ყურადღების გადატანა ადამიანის ანტიკურ იდეალზე*. როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპას, ასევე რუსთველს მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით არსებითად სამი სააზროვნო წყარო აქვთ: ქრისტიანული ლიტერატურა, არისტოტელეს ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კონცეფციები და პლატონურ-ნეოპლატონური, კერძოდ, არეოპაგიტული, ფილოსოფია. ადმოსავლური ნაკადი რუსთველის მსოფლმხედველობასა და საზოგადოდ შემოქმედებაში აშკარაა, მაგრამ ის უნდა ჩაითვალოს სწორედ იმ ფაქტორად, შესაძლებელია თავისი ხასიათით უფრო ინტენსიურად, რომელმაც გარკვეული მისია შეასრულა გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის ევროპულ აზროვნებაშიც.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობა, ორგანული და კანონზომიერი ნაწილი ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებისა. დგას ქრისტიანული აზროვნების განვითარების მაგისტრალურ ხაზზე და თავისი საერთო ხასიათით შეესაბამება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებას გვიანდელი შუასაუკუნეების, ანუ წინარე რენესანსის ეპოქის ევროპაში. რუსთველის შემოქმედების რენესანსული ელემენტი სწორედ ევროპული და ქრისტიანული ტიპისაა. რენესანსულ ელემენტს რუსთველის პოემაში ადმოსავლური შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ გეოგრაფიული თვალსაზრისით, ხოლო თავისი მსოფლმხედველობის არსით რუსთველის შემოქმედება ზოგადქრისტიანული და, ამდენად, თუ პირობითად ვიტყვი, დასავლური ხასიათისაა.

ტიკური ბერძნული ფილოსოფიისა და ლიტერატურისადმი ინტერესის გაძლიერებას (144, გვ. 58, 60, 98, 104...).

* ის გარემოება, რომ რენესანსული კულტურულ-მსოფლმხედველობითი მოქმედების ტიპები უნდა განსხვავდეს რელიგიური აღმსარებლობითი პოზიციიდან, შენიშნულია ადმოსავლური რენესანსის მკვლევართა მიერაც: „გათვალის-

ამგვარად, ჩვენი აზრით, რუსთველი არ შეიძლება ჩაითვალოს აღმოსავლური რენესანსის წარმომადგენლად. უფრო მეტიც, მისი შემოქმედება არ განეკუთვნება საზოგადოდ რენესანსის ეპოქას აზროვნებას. რუსთველის შემოქმედება, კონკრეტულად კი მისი მსოფლმხედველობა, როგორც კულტურული ფენომენი, წარმოადგენს შუასაუკუნეების, კერძოდ კი გვიანდელი შუასაუკუნეების მოვლენას. მაგრამ რუსთველს შემოქმედებაში, ისე როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების კულტურის და კონკრეტულად მხატვრული აზროვნების მრავალ შედეგში, არის რენესანსული აზროვნების ელემენტები; რამდენადაც გვიანდელი შუასაუკუნეები არის გარდამავალი ეტაპი შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე, რასაც ჩვენი აზრით, ზოგიერთი მედიევისტი ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას. ამ საკითხზე საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ.

ცნობილი ფოლკლორისტი და მედიევისტი ელვაზარ მელეტენსკი მონოგრაფიაში „შუა საუკუნეების რომანი“, რომელიც 1983 წელს გამოიცა, განიხილავს XII საუკუნის ქართულ ეპოსს და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანს“. მსჯელობს რა შ. ნუცუბიძის თეორიაზე, იგი უარყოფს „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორიას საზოგადოდ, კონკრეტულად კი — რუსთველს მიეკუთვნება რენესანსის ეპოქის მოღვაწეებისადმი. შუასაუკუნეების კულტურისა და აზროვნების პროცესში რუსთველს ადგილის განსაზღვრისას იგი იზიარებს ჩვენს თეზისს რუსთველს შემოქმედების ტიპოლოგიური კავშირების თაობაზე თავისი ეპოქის ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესთან. „უკავშირებს რა რუსთველს მისი ეპოქის ევროპულ კულტურას, დამატებით განაყოფიერებულს არაბული და სპარსული

წინეხულ უნდა იქნას, რომ მსოფლიო კულტურის ისტორიაში იყო არა მხოლოდ ერთი, არამედ სულ ცოტა, სამი ისტორიული ტიპი რენესანსული კულტურულ-მსოფლმხედველობრივი მოძრაობა: დასავლეთში (ე. ი. უპირველეს ყოვლისა ევროპაში) რენესანსული მოძრაობა წარმოადგენდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან განთავისუფლების სოციალურ-სულიერ პროცესს; ახლო და შუა აღმოსავლეთში კი (არაბულენოვან, სპარსულენოვან და თურქულენოვან ქვეყნებში) — ისლამური მსოფლმხედველობიდან; ხოლო შორეულ აღმოსავლეთში (ინდოეთში, ჩინეთში, იაპონიასა და სხვა ქვეყნებში) — ბუდისტური მსოფლმხედველობიდან განთავისუფლების პროცესს. (134, გვ. 146—147).

გავლენებით, ე. გ. ხანთიბიძე უფრო ახლოს დგას ქეშმარიტებასთან, ვიდრე შ. ი. ნუცუბიძე თავისი „აღმოსავლური რენესანსით“ (129, გვ. 218). ამავე დროს, მკაცრად შემოსაზღვრავს რა რუსთველის შემოქმედებას გვიანდელი, ანუ როგორც თვითონ უწოდებს, მაღალი შუასაუკუნეებით, ე. მელეტინსკი არ იზიარებს ქართველ მეცნიერთა მოსაზრებებს, რომლებიც რუსთველის შემოქმედებაში პენიშნავენ არა მხოლოდ შუასაუკუნეობრივ ელემენტებს: „მაგრამ ისიც, — აგრძელებს იქვე მკვლევარი, — გადაჭარბებით აფასებს ანტიკური მემკვიდრეობის მნიშვნელობას და საზოგადოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ დატვირთვას“ (129, გვ. 218). უფრო ქვემოთ კი წერს: „მაგრამ თვით ა. გ. ბარამიძე იქვე ვერ იკავებს თავს და რუსთველს უწოდებს „ადრინდელი რენესანსის პოეტ-მოაზროვნეს“, რადგანაც „წინა რენესანსის ჩარჩოები მისთვის ძალზე ვიწროა“ (98, გვ. 83)“.

იფარგლება რა ქართველ მეცნიერთა მხოლოდ იმ გამოკვლევებით, რომლებიც გამოქვეყნებულია რუსულ ენაზე, ბუნებრივია, რომ ე. მელეტინსკი სრულყოფილად არ იცნობს რუსთველის პოემის გარშემო არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას. მაგრამ ეს, ჩვენი აზრით, არ არის გადამწყვეტი ფაქტორი მკვლევარის პოზიციაში „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართ. ე. მელეტინსკი ღრმად არას დარწმუნებული, რომ რუსთველის პოემას, ისე, როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ეპოქის სხვა მხატვრულ ძეგლებს, არა აქვს მიმართება რენესანსთან. თავის გამოკვლევას „ვეფხისტყაოსანზე“ ე. მელეტინსკი ამგვარად აჯამებს: «„ვეფხისტყაოსანი“ არას რომანული ეპოსის ორიგინალური ქართული ვარიანტი და, როგორც ასეთი, თავსდება „მაღალი“ შუასაუკუნეების ჩარჩოებში» (129, გვ. 215). იგი ამგვარად განმარტავს თავის პოზიციას: „რუსთველის მიკუთვნება რენესანსის მოღვაწეებისადმი, ისევე როგორც თეორია აღმოსავლური რენესანსისა, შედეგია არა რუსთველის და ზოგიერთი აღმოსავლელი პოეტის გადაჭარბებით შეფასებისა, არამედ შუასაუკუნეების კულტურის შეუფასებლობისა“ (129, გვ. 218).

„ვეფხისტყაოსნის“ განხილვა შუასაუკუნეობრივ მოვლენად, რენესანსულ კულტურასთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, თანდათან ფეხს იკიდებს ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში. ამ პოზიციიდანაა რუსთველის შემოქმედება დანახული „მსოფლიო ლიტე-

რატურის ისტორიის“ ცხრატომეულში, სადაც „ვეფხისტყაოსანი“ და საზოგადოდ XII საუკუნის ქართული ლიტერატურა გამოცხადებულია ქართული შუასაუკუნეების კულტურის კლასიკურ პერიოდად, იმას შემდგომი დაზუსტების გარეშე, თუ რა ტიპის კულტურა და ლიტერატურა შეიქმნა ქართული შუასაუკუნეების კლასიკურ პერიოდში, რა მიმართება აქვს მას მსოფლიო ლიტერატურული აზროვნების საერთო პროცესთან (111, გვ. 313—319). საზოგადოდ კი ამ „ისტორიის“ სხვა მონაკვეთებში ჩანს, რომ შუასაუკუნეების შესწავლის თანამედროვე ეტაპზე შეინიშნება ევროპული რენესანსის გეოგრაფიული საზღვრების გაფართოება: „აღორძინების სფეროში თანდათანობით შეჰოდიან ახალ-ახალი ქვეყნები და ლიტერატურები, მათ შორის სლავიანური“ (112, გვ. 42). სამწუხაროა, რომ აღუნიშნავი დარჩა ამ პროცესისადმი გვიანდელი შუასაუკუნეების ქართული ლიტერატურის მიმართება, რის გამოც ამ ენციკლოპედიურ „ისტორიაში“ არც XII საუკუნის ქართული ლიტერატურის ტიპოლოგიურ რაობაზეა საუბარი და არც ევროპული რენესანსული ტენდენციების ჩამოყალიბებისა და გავრცელების არეალია სრულყოფილად წარმოდგენილი.

დავუბრუნდეთ ზემოწარმოდგენილ თვალსაზრისს რუსთველის რენესანსულ აზროვნებასთან მიმართებაზე. ე. მელეტინსკის თეზისი ემყარება აშკარად მართებულ პოზიციას შუასაუკუნეების კულტურის მიმართ. შუასაუკუნეები, საპირისპიროდ სამეცნიერო ლიტერატურაში მანამდე დამკვიდრებული თვალსაზრისისა, არ არის ბნელეთი, ხანგრძლივი შეჩერება კულტურულ პროგრესში. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, ე. მელეტინსკის ზემოთ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისში მაინც არ ჩანს განსახილველი პრობლემისადმი სწორი მეცნიერული მიდგომა. ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდეს რენესანსის ეპოქა და რენესანსული მოვლენები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ესა თუ ის პოეტი-მოაზროვნე თუ მხატვარი შეიძლება არ იყოს რენესანსის ეპოქის წარმომადგენელი, მაგრამ მის ნაწარმოებში იყოს რენესანსული ტიპის მოვლენები, ელემენტები. საქმე ისაა, რომ მხატვრული ნაწარმოები იმ შემთხვევაში განეკუთვნება რენესანსის ეპოქას, თუ ის შექმნილია ქრონოლოგიურად ამ ეპოქაში, ანდა თავსდება რენესანსული აზროვნების საზღვრებში; ანუ პრობლემატიკა ნაწარმოებისა და ავტორისეული იდეურ-მხატვრული გა-

დაწყვეტა ამ პრობლემატიკისა რენესანსულია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შუასაუკუნეების, განსაკუთრებით კი გვიანდელი შუასაუკუნეების, ნაწარმოებში არ შეიძლება იყოს რენესანსული ელემენტები. პირაქით. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში აღგალი აქვს ტრადიციათა განვითარებას, ცვლილების შინაგან მომწოდებას, შუასაუკუნეების ორგანულ ევოლუციას ახალ სპეციფიკურ პერიოდად, ე. წ. გვიანდელ შუასაუკუნეებად, რომელმაც თავის მარჯვ მოამზადა რენესანსის ეპოქა (143, გვ. 225).

ხელოვნების, ლიტერატურის და ფილოსოფიის ყველა ძეგლი, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებშია შექმნილი, არ არის ერთი ტიპის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ პერიოდის ყველა მხატვრული ქმნილება არ ასაზღვს იმ იდეას, თავისებურებას, რაც შეადგენს გვიანდელი შუასაუკუნეების არსს. ერთი ნაწილი ამ პერიოდის მხატვრულ-ფილოსოფიური მოვლენებისა ძველი, საკუთრივ შუასაუკუნეების ხასიათისაა. მეორე ნაწილი ახალი ტიპის, სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების არსის გამომხატველია, მესამეს კავშირი აქვს მომავალთან, მასში არის ელემენტები მყობადისა, რომლებიც რენესანსის ეპოქაში გაბატონებული, ტიპური გახდება. მაგალითისათვის: დანტეს შემოქმედება გვიანდელ, მაღალ შუასაუკუნეებს განეკუთვნება, მაგრამ მასში არის ახალი ეპოქის ელემენტები, რენესანსის ტიპის მოვლენები. იტალიური შუასაუკუნეების ზოგი მკვლევარი თვით პეტრარკასაც არ თვლის რენესანსის ეპოქას წარმოადგენლად, მაგრამ არავის არ გაუხდია სადავოდ ის ფაქტი, რომ პეტრარკას შემოქმედებას მრავალი რენესანსული ნიშან-თვისება ახასიათებს.

ამ ზოგად-მეთოდოლოგიური ხასიათის შენიშვნების შემდეგ დავუბრუნდეთ კონკრეტულად ქართულ შუასაუკუნეებს. XII საუკუნის ქართული მხატვრული და ფილოსოფიური ლიტერატურა თავისი ხასიათით გვიანდელი შუასაუკუნეების ტიპისაა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ ეპოქის ყველა ლიტერატურული ქმნილება თავისი არსით ზუსტად თავსდება გვიანდელი შუასაუკუნეების ფარგლებში. „ამირანდარეჯანიანის“ საგმირო ნოველები (XII ს. პირველი ნახევარი) თავისი რაინდობის კულტით, თხრობის სათავედასავლო-ზღაპრული ხასიათით გვიანდელი შუასაუკუნეების ტიპური საერო ლიტერატურაა. შუასაუკუნეებისა და გვიანდელი შუასაუკუ-

ნეების ეპოქათა ზღვარზე დგას ქართული საგმირო-საისტორიო მოთხრობები XI—XII საუკუნეებისა (მაგალითად, ლეონტი მროველას „მეფეთა ცხოვრება“). ვერ სცილდება გვიანდელი შუასაუკუნეების ფარგლებს XII—XIII საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი ჩახრუხაძისა და შავთელის საბოტბო პოემები. მაგრამ ანალოგიური შეფასება არ შეიძლება მიეცეს „ვეფხისტყაოსანს“. ჩვენი აზრით, როგორც ზემოთ არაერთგზის აღინიშნა, რუსთველას შემოქმედება და მსოფლმხედველობა განეკუთვნება გვიანდელ შუასაუკუნეებს. ეს უკვე წინაპირობაა იმასა, რომ მასში ვეძიოთ რენესანსული აზროვნების ელემენტები.

რუსთველის შემოქმედება გვიანდელი შუასაუკუნეების მოვლენაა არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ თავისი პრობლემატიკითაც. ამ თეზისზე უფრო დეტალურად უნდა შევჩერდეთ.

„ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს საგმირო-სამიჯნურო პოემას, ანუ რომანულ ეპოსს, რაც, როგორც ცნობილია, გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ლიტერატურული ჟანრია.

მსოფლმხედველობითი საფუძველი, რომელსაც რუსთველას აზროვნება ეყრდნობა, შეესაბამება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრის განვითარებას გვიანდელ შუასაუკუნეებში. „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება ქრისტიანული სამყაროს პრინციპული პრობლემების ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის პოზიციიდან კვრეტა-ქრისტიანობისა და ანტიკის თავისებური სინთეზი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ახასიათებს სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ აზროვნებას. „ვეფხისტყაოსანის“ ავტორი ეყრდნობა სწორედ იმ ფილოსოფიურ წყაროებს, რომლებიც საფუძველი იყო განვითარებული სქოლასტიკისათვის და საზოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნებისათვის. ესაა პლატონურ-ნეოპლატონური ხაზი, „ვეფხისტყაოსანში“ უპირატესად ქრისტიანული ნეოპლატონიზმით — არეოპაგიტაით მოტანილი, და არისტოტელიზმი. ეს ფილოსოფიური წყაროები საფუძველია თომა აკვინელის სქოლასტიკისა. სწორედ ამ ორმა ავტორმა შექმნა ფილოსოფიური ბაზა დანტე ალიგიერის მსოფლმხედველობისათვის.

რუსთველის პოემაში ჩანს გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალისტური ტენდენციები. ისინი, პირველ რიგში, იკვეთება რუსთველის დამოკიდებულებაში ქრისტიანული დოგმატიკისადმი. ამ ტენდენციათა შესაბამისად, პოემაში შეინიშნება გვიანდელი შუასაუკუნეების იმ ინტელექტუალური პოზიციის გათვალისწინება, რომელმაც ქრისტიანული დოგმატიკა გადასინჯა გონების, ლოგიკის პოზიციიდან. გათვალისწინებულია იმ ტიპის ინტელექტუალიზმის დასკვნები, რომელმაც XIII საუკუნის ევროპაში რწმენას გონება დაუპირისპირა და თავი შეიკავა იმის აღიარებისაგან, რასაც უარყოფდა ადამიანური აზროვნება, ფილოსოფია, ლოგიკა და არისტოტელეს დიალექტიკა. გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალურ-ლოგიკური ტენდენციები რუსთველის პოემაში იმაშიც ვლინდება, რომ მისი მსოფლმხედველობითი სისტემა პრინციპულად ეფუძნება ასტროლოგიურ წარმოდგენებს. გვიანდელი შუასაუკუნეების და ნაწილობრივ რენესანსის ეპოქათა ევროპული აზროვნების თანახმად, რუსთველი ასტროლოგიას თვლის გონების, ლოგიკის, მეცნიერების სფეროდ. ზეციურ მნათობთა განლაგებაზე დაკვირვებით, ასტროლოგიური განგების ამოცნობა რუსთველის პოემაში დაპირისპირებულია სასწაულის იმედისა და რწმენისადმი.

რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციის კიდევ ერთ თავისებურებას უნდა მიეჭყეს ყურადღება, რაც, ჩვენი აზრით, დამახასიათებელია გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნებისათვის და შეესატყვისება რენესანსულის პირველ აფეთქებას სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების ეპოქაში. ესაა არაჩვეულებრივი ჰარმონია შუასაუკუნეების და რენესანსული მსოფლალქმისა. ერთი მხრივ, სრული შენარჩუნება შუასაუკუნეების ქრისტიანული იდეალისა (რწმენა კეთილი, მოწყალე ღმერთისა, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ღვთაებრივ უსასრულობასთან შეერთებისა), მეორე მხრივ, შერწყმა ამ იდეალისა ახალ, რენესანსულ ტენდენციებთან (დარწმუნება ამქვეყნიური რეალური არსებობის ფასეულობაში, შეგრძნება ადამიანურ სამყაროს კეთილშობილური მშვენიერებისა, ნდობა ადამიანური გონების, ინტელექტისადმი) (89, გვ. 367). ეს იმგვარი ჰარმონიაა, რომლის დროსაც ჯერ კიდევ არ იგრძნობა დაპირისპირება, რომელიც შემდგომში გამოჩნდება ამ ორი პოლუსის იდეალებს შორის.

აი, ის თავისებურებანი, რომლებიც გვაძლევს ჩვენ უფლებას ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზრის მსოფლიო პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობას ადგილი მივუჩინოთ გვიანდელ შუასაუკუნეებში. ამგვარად, რუსთველის მსოფლმხედველობათი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეების ის პრობლემატიკაა, რომელიც დამახასიათებელი იყო რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი პერიოდისათვის. ამ პრობლემატიკის განვითარება და მხატვრული გადაწყვეტა პოემაში რენესანსული ატმოსფეროს სულისკვეთებით ხდება. ამიტომაც, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია, რომ რუსთველის შემოქმედებაში აღმოჩნდეს რენესანსული მოვლენები, რენესანსული ელემენტები. მაინც კონკრეტულად რას ვთვლით ჩვენ „ვეფხისტყაოსანში“ რენესანსულ ელემენტებად?

რენესანსული ელემენტები, უპირველეს ყოვლისა, „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ სტრუქტურაში ჩანს. განსაკუთრებით უნდა მივქცეს ყურადღება პოემის კომპოზიციის რაციონალურობას (შდრ. 129, გვ. 205). სამიჯნურო-სათავგადასავლო სიუჟეტი პოემაში ვითარდება პრინციპულად სხვაგვარი გზით, ვიდრე დასავლურ კურთუხულ ან აღმოსავლურ სამიჯნურო რომანში. „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიციას არ ახასიათებს სათავგადასავლო გადახვევები სიუჟეტის მკაცრი რაციონალური განვითარებიდან, რაც შეესაბამება რენესანსის ეპოქის მხატვრულ-ესთეტიკურ სტილს.

ამ მხრივ, ვფიქრობთ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება რუსთველის თანამედროვე აღმოსავლურ ეპიკასთან. შენიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სტილი მკვეთრად განსხვავდება ნიჟამის პოემებისაგან სიუჟეტის განვითარებით, კერძოდ, სიუჟეტის ფაბულასთან მიმართებით (იხ. 44, გვ. 75—105). ნიჟამის პოეტიკისათვის ნიშანდობლივია თავისთავადი მნიშვნელობის მხატვრული დეტალი, აღმოსავლური მეტაფორულობით და ჰიპერბოლურობით მოჩუქურთმებული, რომელიც ნაკლებად ექვემდებარება ნაწარმოების ფაბულის ჩარჩოებს. ამიტომაც, რომ ნიჟამის პოეტიკაში ფაბულას ძირითადობას, პირველად მნიშვნელობას ართმევს ცალკეული ეპიზოდების, მოტივების, აღწერების დეტალური დამუშავებით გატაცება. სიუჟეტი ფაბულასთან რაციონალურ მიმართებას აღარ ამყარებს. ფაბულის მოთხოვნებს აღარ შეესაბამება სიუჟეტის განვითარების ტემპი. ნიჟამის

პოეტიკის ეს თვისება არ არის სპეციფიკური. იგი განპირობებულია საზოგადოდ აღმოსავლური, სპარსული მხატვრული სტილით. როგორც მაუთათებენ, სპარსულ მინიატურაში ინტელექტს არ უვარჯიშია ფორმალურ პრობლემატიკაზე, მკაცრ სტილსა და ზომიერებაზე. მხატვარი არაფერს სწირავს უმთავრესზე ყურადღების კონცენტრირებისათვის (186, გვ. 9). რუსთველის მეტაფორული და ჰიპერბოლური მხატვრული მეტყველება აღმოსავლური პოეზიიდან იღებს სათავეს, ხოლო „ვეფხისტყაოსნის“ მკაცრად ზომიერი მხატვრული სტილი ამ აღმოსავლური საწყისის რუსთველური განვითარებაა. „ნიჟამის პოემებში ფაბულას არ ენიჭება უპირველესი მნიშვნელობა. ძირითადი ყურადღება პოეტისა ეთმობა არა სიუჟეტური ზაზის განვითარებას და ამბის თხრობას, არამედ ცალკეული ეპიზოდების ძალზე დეტალურ დამუშავებას... რუსთველის პოემაში ჩანს საპირისპირო სურათი; იქ რთული ჩახლართული სიუჟეტით მთელი პოემის განმავლობაში ძალზე ენერგიული ტემპით ვითარდება“ (102, გვ. 117). რუსთველი აღმოსავლურ მხატვრულ სტილს ავითარებს რაციონალური პრინციპით, რაშიც აშკარად იგრძნობა რენესანსული პოეტიკური სულისკვეთება.

საგანგებო აღნიშვნას მოითხოვს „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად პერსონაჟთა სახეების საკვირველი პარამონიულობა (შდრ. 129, გვ. 213), რომელსაც არ მოეპოვება სრულფასოვანი პარალელები არც აღმოსავლურ, არც დასავლურ შუასაუკუნეობრივ სამიჯნურო ეპოსში და რაც აგრეთვე შეესაბამება რენესანსულ სწრაფვას პარამონიისაკენ.

აღამიანის კონცეფცია „ვეფხისტყაოსანში“ აშკარად განახევდება შუასაუკუნეების შეხედულებებისაგან აღამიანზე და შეესაბამება შემდგომ ეტაპს აღამიანის მიერ საკუთარი პერსონის მოაზრების პროცესში. ვფიქრობთ, რომ ეს თეზისი უფრო დაწვრილებით კომენტარს საჭიროებს.

დღეს უკვე მიუღებლად ითვლება ათეული წლების წინ გაბატონებული თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ შუა საუკუნეებში, აღორძინებამდე, თათქოსდა საზოგადოდ არ არსებობდა აღამიანური პერსონა, რომ ინდივიდი მთლიანად შთანთქმული იყო სოციაუმის მიერ. მართლაც, შუა საუკუნეებში არ არსებობდა პიროვნების იმგვარი გაგება, როგორიც ჩამოყალიბდა ახალი დროის ევ-

როპაში. არ იყო იმგვარი ინდივიდუალიზმი, რომელიც ქმნის ილუზიას საზოგადოებისაგან საკუთარი პიროვნების სუვერენობისა და ავტონომიისა. მაგრამ ეს არის ადამიანური პერსონის, პიროვნების ერთ-ერთი და არა მისი ერთადერთი შესაძლებელი სახე. ადამიანური პერსონა მისი განვითარების მთელი ისტორიის მანძილზე შეიმეცნებს საკუთარ თავს (107, გვ. 305). ასე რომ, შუა საუკუნეებში არსებობს პიროვნება, მაგრამ იგი სხვაგვარია, განსხვავებულია შემდგომი ეპოქის, რენესანსული ეპოქის პერსონისაგან. თავისთავად გააზრება „შუასაუკუნეების ადამიანი“ წარმოადგენს აბსტრაქციას. საქმე ისაა, რომ შუა საუკუნეები ათასწლოვანი ეპოქაა და ამ ხნის მანძილზე ყოველთვის და ყველგან, ყველა რეგიონში, ადამიანის ტიპი, რა თქმა უნდა, ერთგვაროვანი ვერ იქნებოდა. მაგრამ მიუხედავად ამისა მაინც შეიძლება გამოიყოს შუასაუკუნეების ადამიანისათვის ძირითადად დამახასიათებელი კულტურული ნიშნები და პარამეტრები, რომლებიც, მიუხედავად თავისი ტრანსფორმაციისა და ცვალებადობისა, მაინც ინაჩუნებდა რაღაც ზოგადს, რომელიც დომინირებდა შუა საუკუნეებში, ყოველ შემთხვევაში შუასაუკუნეების ქრისტიანულ რეგიონში (107, გვ. 310). არა ორიგინალობა, არა განსხვავება სხვისაგან, არამედ მაქსიმალურად დაახლოება მორწმუნე საზოგადოებასთან, დაქვემდებარება ღმერთის მიერ განჩინებულ წესისადმი — ესაა მისწრაფება, იდეალი შუასაუკუნეების პიროვნებისა. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანული საზოგადოების წევრად გახდომა ნიშნავს საკუთარი ინდივიდუალობის გამოკვეთაზე უარის თქმას, ინდივიდუალობის ამალღებას ზოგადქრისტიანულად. რელიგიური, ქრისტიანული პოზიციიდან ესაა ინდივიდუალობის უმაღლესი ფორმა, უმაღლესი სახეობა: ინდივიდუალობის ღვთაებრივად აღიქმება, ღვთაებაში განფენა. ესაა გზა საუკუნოვანი ხსნისაკენ. შუასაუკუნეების პიროვნება არ ხედავს თავის თავში ცენტრს და განუყოფელ სათაქეს იმ მოქმედებისა, რომელიც მისგან მოემართება სხვებს. შენიშნულია, რომ შუასაუკუნეების ადამიანი თავის საკუთარ პიროვნებას ამყვდრებს ე. წ. „ცენტრიდანული“ პრინციპით: თავის საკუთარ „მეს“ განფენს გარემო სამყაროში. რენესანსის ეპოქის დიდი პიროვნებები კი ამკვიდრებდნენ თავიანთ პერსონას, ე. წ. „ცენტრისკენული“

პრინციპით, შეაწოვდნენ რა თავის თავში სამყაროს (გ. მიში — იხ. 107, გვ. 309—312).

ამ ზოგად პრინციპს ექვემდებარება შუასაუკუნეების მხატვრული ლიტერატურაც. შუასაუკუნეების „წმიდათა ცხოვრებანი“ არ იძლევიან ანალიზს წმინდანის შინაგანი სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც თანდათანობით და თანმიმდევრულად გადადის ცოდვის მდგომარეობიდან წმინდანობის პოზიციაში. ეს გარდასახვა ხდება ფსაქოლოგიურად შეუმზადებლად, უცბად, სასწაულებრივ. ცოდვლი უცებ მოინანიებს და წმინდანის ქცევით აღიჭურვება. თანაც ეს გარდასახვა არის გამოვლინება ბოროტი და კეთილი ძალების ბრძოლისა ადამიანის სულის პასიურ არენაზე, მსგავსად ხორციელი ავადმყოფობისა და გამოჯანმრთელებისა. ამგვარი აგიოგრაფიული სტილის თავისებურ ანალოგიას ვხვდებით შუასაუკუნეების უამთადმწერლებთან რაინდულ შერკინებათა გადმოცემისას. რაინდას ქცევა წარმართულია მაყურებლის პოზიციის გათვალისწინებით. იგი გამოჰდინარეობს იმ მოთხოვნებისაგან, რომლებიც მას წაუყენეს. მისი მოქმედება არ არის განპირობებული თავისუფალი ქცევით. იგი ასრულებს რაინდის როლს. შენიშნულია, რომ უამთადმწერლები თავიანთი გმირების მოქმედებას ხსნიან და განმარტავენ არა ამ უკანასკნელთა პიროვნული თავისებურებებით, არამედ რაინდული საზოგადოების კოდექსის ნორმებით.

საეკლესიო ქრონიკებში გამოკვეთილად ჩანს შუასაუკუნეების ადამიანის ქცევის გამოხატვის კიდევ ერთი სპეციფიკა. პიროვნების ქცევა მიეწერება არა თვითონ პიროვნებას, არამედ ამ ქცევათა შესაბამის თვისებებს. ასე რომ, მოთხოვნის გმირის ქცევის მიზეზი არის არა თვითონ პიროვნება, არამედ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მოქმედ თვისებათა და ძალთა გარკვეული იაეროთიანება. შუასაუკუნეების რეალიზმი ახდენდა ზნეობრივი ძალების მანკიერებათა და სრულქმნილებათა პერსონიფიკირებას. შუასაუკუნეების ლიტერატურის წარმოსახვით, ზნეობრივი ძალები — სიუხვე და სიძუნწე, ქედმაღლობა, თავმდაბლობა და სამართლიანობა — ჩასახლდებიან ადამიანში ისე, როგორც შეიძლება ხოლმე მასში ჩასახლდეს ეშმაკი, და დატოვებენ მის სულს ისე, როგორც განვიდოდა ადამიანისაგან ბოროტი ძალა. ამგვარად, შუასაუკუნეების ლიტერატურის მიხედვით, ადამიანი თავის საკუთარ გამოვლინებებ-

ში აბსტრაქტულად არსებული ზნეობრივი ძალების შესატყვისად, პიროვნების დანაწევრებული სულაერი თვისებების კონგლომერატი ანუ მექანიკური შეერთებაა (107, გვ. 311—316).

ამგვარადაა დახატული შუასაუკუნეების ადამიანი ევროპულ საერო ლიტერატურაშიც. ავიღოთ, მაგალითად, ძველი პროვანსული სამიჯნურო პოემა „ფლამენკა“, დაწერილი XIII საუკუნის I ნახევარში. პოემაში გაშლილია ტიპური კურტუაზული რომანი რაინდ გილიომს, მის სატრფოს ფლამენკასა და ამ უკანასკნელს მეუღლეს არჩიშბაუტს შორის (142). მაგრამ მათ გარდა, პოემის აქტიურ მოქმედ პირებად გვევლინებიან მეტაფიზიკური არსებანი: ერთი მხრივ, სიხარული, ახალგაზრდობა, სიუხვე, მოწყალება, ეთილშობილება; ხოლო მეორე მხრივ, შური, შიში, სიმდაბლე, სიძუნწე. განსაკუთრებით აქტიურია ამური, რომელიც მესამე თანამოსაუბრე და მეგობარია გილიომისა და ფლამენკასი. მეტაფიზიკური ძალები, პოემის მიხედვით, არ არიან მხოლოდ ალეგორიული მეტაფიზიკური იდეები. ისინი რეალურ კონტაქტს ამყარებენ მოქმედ გმირებთან: ეკავათებიან მათ, ზოგჯერ ერთმანეთს და ასე შემდეგ (131, გვ. 269—270). ასე რომ, ადამიანი და მისი პიროვნული მთლიანობა XIII საუკუნის ძველ პროვანსულ კურტუაზულ რომანში „ფლამენკა“ შუასაუკუნეების სპეციფიკის მატარებელია.

პრინციპულად განსხვავებული „ადამიანის კონცეფციაა“ მხატვრულად ასახული „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველას პოემის ადამიანი ახალი ეპოქის ადამიანია. ადამიანის უზენაესი სიკეთე — მისი აბსოლუტური დამოუკიდებლობა, რაც ქრისტიანობაში ტვირთად და ცოდვად აწევს ადამიანის სულს, რასაც ჭერ კიდევ ანტიკური ხანიდან ქადაგებდა სტოელთა მოძღვრება და რასაც მხარი აშკარად დაუჭირა რენესანსის ეპოქის საზოგადოებრივმა პოზიციამ (35, გვ. 34—35), „ვეფხისტყაოსანში“ შექმნილია და გაიდევლებულია. რუსთველის პოემაში მოქმედებენ, კოლაზიას კმნიან არა მეტაფიზიკური არსებანი, ზნეობრივი ძალები, არამედ ადამიანები. უფრო მეტიც, „ვეფხისტყაოსნის“ ადამიანი თავისუფალი ქმედების პერსონაა და არა კოდექსებისა და პირობითობების ჩარჩოებში მოქმედი ლიტერატურული ფიქცია.

„ვეფხისტყაოსანი“ სამიჯნურო-ჩაინდული პოემაა. მაგრამ პოემის პერსონაჟთა არც რაინდობა და არც სამიჯნურო ქმედებანი

არ თავსდება რაინდული და კურტუაზული კოდექსებისა და ბირობითობის ჩარჩოებში (151, გვ. 51-58). რუსთველის შეყვარებულ წყვალთა მოქმედება განპირობებულია თავისუფალი აფექტით. პოემის რაინდთა მოქმედება, უპირველეს ყოვლისა, არის ქმედება საკუთარი მაღალი იდეალებისათვის მებრძოლი თავისუფალი გმირებისა და არა რომელიმე რაინდული კორპორაციის წევრებისა. რუსთველისათვის საყვარული არის ბუნებრივი ადამიანური გრძნობა, თავისუფალი შუასაუკუნეების ევროპული კურტუაზული საყვარულის დაკანონებული პირობითობისაგან (89, გვ. 336).

რუსთველის პოემის შეყვარებული ანუ მიჯნური, დასავლური კურტუაზული შეყვარებულისა და აღმოსავლური მეჯნუნის ტიპის მიჯნურისაგან განსხვავებით, სრულიად ახალი პერსონაჟია. „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურს აქვს საერთო როგორც კურტუაზულ შეყვარებულთან, ასევე სიყვარულის აღმოსავლურ ე. წ. სუფისტურ გაგებასთან, მაგრამ ამავე დროს ორივესაგან პრინციპულად განსხვავდება. რუსთველის პოემაში სიყვარულის ფსიქოლოგიის გააზრებაში არსებითი სიახლეა. პოეტი ხატავს იდეალური შეყვარებულის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფსიქიკური წყობის ორ ხასიათს: გახელებული და ველად გაჭრილი ტარიელი აღმოსავლური ეპიკოსათვის დამახასიათებელი ტრადიციული პერსონაჟია. მაგრამ ტარიელის მიჯნურულ გახელებაში არის თავისებურება: ნიჟამი განჯევის მაჯნუნისაგან განსხვავებით, მას სიბრძნე და გონება სიხელის ანუ ზიზმაგის მხოლოდ ზღვრამდე მიიყვანენ. ამ თვალსაზრისით ავთანდილი, მეორე შეყვარებული ანუ მიჯნური, სავსებით ახალი პერსონაჟია. მას ტარიელზე ნაკლებად არ უყვარს თავისი სატრუო, მაგრამ ამ საყვარულს იგი სიგიჟისაკენ არ მიჰყავს, რადგანაც მისი მოქმედება გონების სრული კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობს. ეს უკვე შუასაუკუნეების მიჯნურის, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟის, საფუძვლით ახლებური ტიპია. ნოვატორობა ამ შეყვარებულთა სახეების შექმნისას, პირველ რიგში, მდგომარეობს ინტელექტუალური საწყისის პრიორიტეტში (2, გვ. 91)*, რაც რენესანსულ მოვლენას წარმოადგენს.

* უფრო დაწვრილებით იხილეთ ქვეთავში: „შოთა რუსთველისა და დანტე ალეგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის“.

რუსთველის პოემაში არა მხოლოდ შეყვარებულია ახალი ტიპი, არამედ თვით სიყვარულის კონცეფციაა ნოვატორული, ახალი, განსხვავებული როგორც აღმოსავლური სუფიზმის, ასევე დასავლური კურტუზულობისაგან: ეს სიყვარული, ერთი მხრივ, ინარჩუნებს ღვთაებრივი სიყვარულის აღმაფრენას და, ამავე დროს, მეორე მხრივ, არის რეალური, ცხოვრებისეული, რომლის იდეალი ადამიანურ ბედნიერებაში, მეუღლეობაში მდგომარეობს. სწორედ ამ რეალურობაში და ადამიანურობაში მდგომარეობს ამ კონცეფციის რენესანსული ელემენტი. აქვე უნდა აღინიშნოს გულანშაროს ჭალაქში დახატული და, კერძოდ, ფატმანის პერსონაჟით გადმოცემული მსუბუქი სასიყვარულო განწყობილება, რომელსაც პოემაში, როგორც შენიშნულია, აშკარად რენესანსული ატმოსფეროს სურნელი შემოაქვს.

რუსთველ-ის პოემის იდეურ-თემატური სტრუქტურის მიხედვით, უმთავრესი იდეალი, უმაღლესი სიკეთე, რომლისკენაც მიმართულია ადამიანური ქმედებანი, არის ადამიანური ბედნიერება. ადამიანი სამყაროს უმაღლესი ქმნილებაა, ისაა კემშაჩიტი სიკეთე და რეალობა. ადამიანისათვის დამახასიათებელი სიყვარული და მეგობრობა ღვთაებრივი კატეგორიებია. სწორედ ადამიანურობის ამგვარი ფილოსოფია, ამგვარი ფალოსოფიური გაგება სიყვარულისა და მეგობრობისა არის რენესანსული მოვლენა, რომელსაც უნეტალო პარალელები ეძებნება რენესანსის ეპოქის ევროპულ ფილოსოფიაში (169, გვ. 130—131).

ამგვარად, რუსთაველის შემოქმედება გვიანდელი შუასაუკუნეების მოვლენაა, რომელსაც რენესანსული ელემენტები ახასიათებს. იგი შუასაუკუნეებსა და რენესანსს აერთიანებს, ამთლიანებს: „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა ესაა გვიანდელი შუასაუკუნეების პრობლემატიკა, ხოლო მისი რუსთველური გადაწყვეტა უახლოვდება რენესანსის ეპოქის აზროვნებას. რუსთველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ზღვარზე დგას, მსგავსად დანტე ალიგიერისა, რომელიც, თანაბმად გავრცელებული კვალიფიციარებისა, ითვლება დასავლეთ ევროპაში შუასაუკუნეების უკანასკნელ და ახალი დროის პირველ პოეტად.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ И РЕНЕССАНСНЫЕ АСПЕКТЫ ПОЭМЫ РУСТАВЕЛИ «ВЕПХИСТКАОСАНИ»

(Расширенное резюме)

Предлагаемый труд — продолжение нашей монографии, изданной в 1975 году: «Мировоззренческие проблемы в поэме Руставели «Вепхисткаосани». Соответственно, наша концепция мировоззрения Руставели, проведенная в этой новой книге, есть развитие той, которая была сформулирована в названной монографии.

Мировоззрение Руставели представляет собой закономерное развитие и завершение многовекового развития грузинской христианской религиозно-философской и литературной мысли. В нем на национальной основе нашли своеобразное отражение восточные и западные культурно-мировоззренческие тенденции: на базе высокоразвитого грузинского литературного мышления в мировосприятии христианской религии внесены популярные в интеллектуальных кругах XII—XIII веков антично-греческие, в частности неоплатонические и аристотелианские, философские элементы. В истории мировой цивилизации феномен мировоззрения Руставели типологически соответствует этапу развития христианского мышления в Западной Европе Позднего средневековья. Мировоззренческая проблематика «Вепхисткаосани» — это проблематика Позднего средневековья, а руставелеское решение этой проблематики приближается к мышлению эпохи Ренессанса. Традиционные христианские идеалы — вечность благого и милосердного Создателя, бессмертие души и надежда соединения с бесконечным Богом после кончины — в творчестве Руставели гармонически соединяются с восприятием ценности земного существования, убеждением в красоте человеческого мира, с доверием к человеческому разуму. Руставели как поэт и мыслитель стоит на грани Средневековья и Ренессанса.

В предисловии предлагаемой книги разъясняются некоторые вопросы, связанные с восприятием нашей концепции мировоззрения Руставели в научных кругах, в частности: литературно-философские источники и оригинальность поэмы, об отношении поэта к философскому наследию, научное исследование «Вепхисткаосани» и средневековая философско-теологическая проблематика, процесс мировой цивилизации и «Вепхисткаосани».

Персозначить значение эпохи Ренессанса для европейской цивилизации очень трудно. Однако на уровне сегодняшнего развития человечества уже начинается переосмысление роли и значения ренессансного мышления для мировой цивилизации. Есть признаки того, что завтрашнее мироощущение на первом этапе испытает тяготение к средним векам, их теологическому и иррациональному мышлению. Зачатки этого прослеживаются и сегодня. На фоне этой новой тенденции и в поэме Руставели те пассажи и такое толкование этих пассажей, которые выявляют более тесные контакты со средневековым мироощущением, мистическим и иррациональным мышлением, кажутся более привлекательными. Однако это вовсе не означает, что историко-филологический анализ поэмы и определение места Руставели в процессе мировой цивилизации позволяют не обращать должного внимания на явное соприкосновение мировоззрения поэта с ренессансным феноменом. Это означало бы отрицание места Руставели в развитии средневековой культуры. С другой стороны, согласно нашему представлению, место Руставели в процессе европейской цивилизации есть переходный период от Средневековья к Ренессансу. Исходя из этого, его мировоззрение — это явление расцвета европейского Ренессанса. Это обстоятельство тяготеет к двустороннему осмыслению. Первое — это то, что именно в этом заключается объективное место Руставели в процессе мировой цивилизации. Новая цивилизация, которая может возникнуть на руинах европейской, даже в том случае, если она будет противостоять нынешней, явится наследницей Ренессанса (159, с. 106, 143—144). Второй аспект — это та привлекательность, которую сохраняет мировоззренческий мир Руставели на фоне новых тенденций развития нашей цивилизации. Дело в том, что, как мы отмечали выше, согласно нашей концепции, в поэме Руставели присутствует своеобразная гармония средневекового и ренессансного. В ней высокие теоло-

гические и иррациональные идеалы средневековья без всякого противостояния сочетаются с новым для той эпохи феноменом приоритета человека, реальностью человеческой красоты. Эта гармония выявляет новые глубины на фоне новорожденных тенденций настоящей эпохи — отход от ренессансного и тяготение к средневековому.

Книга открывается энциклопедическими и методологическими статьями о Руставели и его творчестве. Затем следуют заметки об отношении Руставели к античному философскому наследию («Аристотель и Руставели») и об освоении творчества поэта грузинской литературой последующих веков («Заметки об отношении Гурамишвили к Руставели»). В этой последней статье предпринята попытка в общих чертах, но с нескольких главных сторон, проследить точки соприкосновения творчества Давида Гурамишвили, великого грузинского поэта XVIII столетия, с поэзией Шота Руставели как двух вершинных явлений грузинской классической поэзии. Давид Гурамишвили высоко оценивает мастерство Руставели и придерживается той точки зрения, что его творчество имеет не только светское назначение, но носит и духовно-аллегорический характер. Близость лексики, поэтических образов и некоторая зависимость стихосложения автора «Давитиани» от Руставели прослеживаются достаточно отчетливо. Однако отношение Гурамишвили к Руставели — это отношение ученика к учителю и великому предшественнику, что и обусловило своеобразие и самобытность его поэтического слова. Шота Руставели и Давид Гурамишвили — два великих представителя двух разных эпох, что определяет их совершенно разную художественно-мировоззренческую концепцию.

Особо следует остановиться на статье «Аристотель и Руставели», поскольку в ней подробно исследуется отношение Руставели к самому популярному в Позднем средневековье философскому наследию античной философии — аристотелизму.

С точки зрения популярности Аристотеля и влияния его философии на развитие общественной мысли очень трудно найти другую эпоху, кроме Позднего средневековья (особенно XII—XIII вв.). В глазах интеллектуальной Европы XIII века Аристотель — наивысший авторитет. Как известно, это величие он обрел ранее и в арабском мире. В этом отношении особое место занимает эпоха великого арабского

философа XII века Аверроэса. Однако огромный авторитет Аристотеля в XII—XIII веках нельзя локализовать арабским миром и Западной Европой. В XII веке Аристотель приобретает высочайший авторитет и в восточно-христианском мире, в частности в Грузии. На развитие общественного мышления в позднесредневековой Грузии влияли те же факторы, что и на формирование общественной и политической мысли Западной Европы того же периода. То были: переведенная на грузинский язык и частично переработанная великая грекоязычная патристика, византийская схоластика XI столетия, арабская наука и философия и нововыявленный античный литературно-философский идеал. В грузинских интеллектуальных кругах, начиная с XII века, авторитет Аристотеля начинает расти, причем авторитет этот зиждется не только на той философии Аристотеля, которая была встроена в христианскую догматику, а на открытии «истинного Аристотеля», «нового Аристотеля». В восточном христианстве самым крупным пособием христианской догматики считался «Источник знания» Иоанна Дамаскина. Эта книга, широко открывающая двери догматики диалектике Аристотеля, трижды была переведена на грузинский язык в X—XII веках. С другой стороны, на грани XI—XII веков Иоанн Петрици переводит с греческого на грузинский язык риторико-логические трактаты Аристотеля «Топика» (Τῶ τοκικῶ) и «Об истолковании» (Περὶ ἑρμηνείας). Аристотель входит в грузинский мир того же периода как через языческий неоплатонизм (в частности с переводом «Первооснов теологии» Прокла Иоанном Петрици), так и через арабский аристотелизм (в частности со свободной переработкой полного медицинского курса Аверроэса). Высочайший авторитет Аристотеля для грузинской общественно-политической мысли этого периода проявляется в первую очередь в том, что в грузинской философии греческий писатель занимает важнейшее место (Иоанн Петрици). С другой стороны, придворные поэты царицы Тамары его считают первейшим среди светских и церковных авторитетов.

Философия Аристотеля стала одним из основных мировоззренческих источников для Руставели. Как было отмечено выше, в поэме Руставели мировоззренческие проблемы Позднего средневековья решаются с позиций ренессансных идеалов. Основные мировоззренческие вопросы «Вепхисткао-

сани» — именно те, которые в Позднее средневековье были привнесены высокой схоластикой и арабским аристотелизмом. Руставели решает эти проблемы с позиций логики — признанием земного существования реальностью, с приматом человеческого эмоционального мира. Для поэта, стоящего на такой сложной мировоззренческой позиции, теолого-философскую базу создают в основном три направления: высокоразвитая теология, платонико-неоплатоническая философия, к которым Руставели приближается в основном через христианского неоплатоника V века Псевдо-Дioniсия Ареопагита, и философия Аристотеля, точнее та философия, которую Позднее средневековье называло аристотелианским. Поэт не упоминает Аристотеля, но те принципы, на основе которых действуют герои поэмы, та мировоззренческая позиция, на которой стоит он сам, восходит к Аристотелю или типологически связывается с теми взглядами, которые в Западной Европе, в частности в Италии, на грани Позднего средневековья и Ренессанса развивались последователями Аристотеля. Это обстоятельство окажется более важным, если мы учтем, что поэт творит на грани XII—XIII веков.

В поэме Руставели нашло свое отражение аристотелевское учение о душе. Согласно Аристотелю, душа не отождествляется с телом, но не существует без него. Душа — суть тела (σὺψιχ), его осуществление и завершение (ἐντελέχεια); душа есть форма тела (τὸ τοῦ σώματος εἶδος). Аристотелевское понимание души привлекло внимание мыслителей средневековья. Оно встречается в византийской (Иоани Итал) и грузинской (Иоани Петрици) схоластике. Оно было принято арабским аристотелизмом (Авиценна и Аверроэс). Оно становится популярным в трудах крупнейших мыслителей западного Средневековья: Альфреда Английского, Фомы Аквинского, Дунса Скотта, Мейстера Экхарта. В начале своей поэмы поэт обращается к Богу: «О, Бог, единый, Ты создал образ всякого тела». Учитывая философскую терминологию Аристотеля, руставелевское обращение к Богу можно передать таким образом: «О, Бог единый, Ты создал всякую душу». И это обращение там же продолжается поэтом в молитве к Богу собственной души:

«Будь защитой мне, чтоб мощью сатану пократь я мог!
Дай туда повесть миджнуров, где их смерти ждет порог,
Облегчи грехи, чтоб с ними я в пути не занемог».

(строфа 2, перевод Ш. Нупубидзе)*.

Таким образом, Руставели знаком с аристотелевским толкованием души, с тем толкованием, которое стало популярным в схоластических кругах Западной Европы с XIII века. Разумеется, вышесказанное не следует понимать таким образом, что Руставели вносит аристотелевское понимание души в христианскую теологию без всякого изменения. Руставели привлекает в поэме аристотелевскую дефиницию, аристотелевское определение души. Это вовсе не мешает ему разделять христианское представление о душе. Например, согласно Руставели, каждая душа создана Богом, а это понятие противостоит аристотелевскому пониманию души (89, с. 167—192).

В поэме Руставели замечаются отдельные соприкосновения с метафизическими дефинициями Аристотеля, но с точки зрения отношения мировоззрения Руставели с аристотелизмом Позднего средневековья и эпохи Ренессанса постановка основных проблем этики в «Вепхисткаосани» более значительна.

Для Руставели, также как позднее для европейских аристотеликов, этический идеал земного совершенства стоит в центре человеческой философии. Согласно поэме, земная жизнь — явление самостоятельной ценности. Человеческое совершенство не осмысливается как только путь к царству небесному. Оно есть самостоятельный идеал земного существования. Согласно Руставели, соблюдение этических норм не определяется страхом или надеждой на будущее.

Руставели теоретически определяет необходимые моральные и физические достоинства усовершенствованного человека и украшает своих идеальных героев этими достоинствами (строфа 23). Абсолютное большинство перечисленных поэтом «достоинств» согласуется с учением Аристотеля, разви-

* Нумерация строф «Вепхисткаосани» в настоящем резюме дается по тому изданию поэмы, которое цитируется в основной (грузинской) части книги (61).

том в «Никомаховой этике», о духовных и физических совершенствах человека или о ἀρετή, как его называет Аристотель. Специфичны у Руставели только три «достоинства», характерные для рыцарской этики. Общие у Руставели и Аристотеля мудрость — σοφία, щедрость — ἐλευθεριότης, богатство — πλοῦτος, разум — σύνεσις, уступчивость — ἐγκράτεια, воинственность — ἀνδρεία, досуг — σχολή. Интересно то, что Руставели, по следам Аристотеля, понимает досуг (σχολή) как свободную, удовлетворяющую субъект деятельность, высшая форма которой — познание, познавательный процесс, и определяет ему место среди морально-физических достоинств человека.

Особо следует заострить внимание на том, что упомянутые выше морально-физические достоинства в поэме осмыслены с учетом основных принципов этической концепции Аристотеля. В основе этического учения Аристотеля лежит знаменитая доктрина «серединны». По мнению философа, высшей формой поведения, нравственного совершенства и добродетели всегда является середина, свободная от двух крайностей — избытка и недостатка. Почти все лучшие качества, все принципиальные действия героев «Вепхисткаосани» основываются на этом представлении (89, с. 193—263).

Идеализированная в поэме любовь является чем-то средним между двумя крайностями — божественной любовью и плотским вожделением. На таком понимании любви зиждутся не только образы основных героев, возлюбленных поэмы, подобная теория любви развивается поэтом и в прологе поэмы (строфа 20—22).

По мнению Аристотеля, щедрость — середина между двумя крайностями: расточительностью и скупостью; она является первой среди этических добродетелей и пользуется самой большой популярностью в народе. В поэме отражена именно указанная точка зрения на щедрость и названы две упомянутые крайности: расточительность и скупость (строфа 61—62).

По утверждению Аристотеля, первой из интеллектуальных добродетелей является разум. Разум и у Руставели признан лучшим, высшим проявлением человечности.

По мнению Аристотеля, дружба — самое необходимое в жизни. Та точка зрения, которую высказывает по этому во-

просу Руставели, заставляет предположить, что поэт был хорошо знаком и с этими взглядами греческого философа.

Аристотель создал особый образ идеальной личности великодушного человека. Идеальные герои Руставели в своих деяниях во многом принципиально приближаются именно к этому образу.

В поэме Руставели аристотелевское направление мышления замечается не только в отдельных деталях этической концепции, но и более принципиально. В «Вепхисткаосани» основные проблемы этики осмыслены согласно принципам аристотелевской этической концепции, согласно тем идеалам, которые были особо популярны в интеллектуальных кругах Европы Позднего средневековья и эпохи Ренессанса. Высшим благом, согласно принципам действия основных героев поэмы, подобно аристотелевской этической концепции, признан человек, его жизнь и человеческое счастье. В поэме и благодеяние осмыслено согласно Аристотелю как средство достижения этого высшего блага, счастья. Герои поэмы Руставели действуют с целью достижения земного счастья, а пути и средства его достижения признаются поэтом благодеянием.

Таким образом, основываясь на этической концепции Аристотеля, Руставели вносит важные изменения в традиционный средневековый этический идеал и, следовательно, стремится к мышлению такого типа, какое утвердилось в Западной Европе в эпоху Ренессанса.

Вышесказанное не следует понимать таким образом, будто Руставели — аристотелианец. Для Руставели аристотелевское мышление — лишь один из источников собственной, оригинальной, выращенной на национальных корнях и сформированной в недрах христианского мышления мировоззренческой позиции, которая сама по себе есть новое слово в христианской религиозно-философской и литературной мысли эпохи Позднего средневековья.

Две следующие главы книги — «Один психологический пассаж «Вепхисткаосани»» и «Об одной конъектуре последних изданий «Вепхисткаосани»» — касаются неправильного толкования и исправления отдельных мест поэмы Руставели, допущенных в последних изданиях. По причине неправильного прочтения и понимания некоторых пассажей поэмы Руставели, в неиспорченном виде дошедших до нас в рукописях поэмы XVII—XVIII веков, остаются не-

замеченными важными психологическими нюансами произведения (а литературные произведения эпохи Ренессанса характеризует именно психологизм) и реминисценции некоторых элементов христианской символики, к примеру, «Христос-жених» (детали христианской символики особо характеризуют литературу средних веков).

Название следующей главы — «Средневековые схоластические термины в «Вепхисткаосани»».

В соответствии со схоластическими тенденциями Позднего средневековья в поэме Руставели наблюдается пересмотр христианской догматики с позиций разума, логики; выявляется та позиция, которая в XII—XIII вв., противопоставляя вере разум, отказывалась признать то, что отрицали человеческое мышление, философия, логика и диалектика Аристотеля. Философское мышление этого периода требовало не признания религиозных догматов на основе веры, а их доказательства. Аверроэс (Ибн Рушд) пишет трактат «К доказательству религиозных догм». По этому же пути следовал Фома Аквинский. Он, суммируя достижения схоластики XIII в., приходит к выводу, что человеческий разум способен проникнуть в суть христианских догматов и обосновать их. Доказательство религиозных догматов логическим путем не было новостью для мышления XII—XIII вв. Значительно раньше и арабская философия, и европейское мышление следовали по этому пути, например, Ансельм Кентерберийский (1033—1109). Новым для этих реалистических тенденций, что появилось в схолистике XII—XIII вв., были отказ от признания тех религиозных догм, которые не могли быть доказаны человеческим разумом, логикой, философией Аристотеля. Именно эта тенденция проявляется в «Вепхисткаосани» Руставели.

Следы схоластического мышления ощущаются и в других деталях поэмы. В поэме Руставели видны отдельные элементы античной метафизики, которые были популярны в средние века и воспринимались как научное знание. В поэме нашло свое отражение восходившее к философии Эмпедокла и принятое в средневековой схолистике учение о четырех первоэлементах природы — воде, воздухе, огне и земле. Вопрос о начале физических явлений или вещей природы — это существенный вопрос учения первого греческого философа и физика Фалеса. Начиная с Фалеса, это одна из основных проблем предсократовской греческой философии. По-

пулярность этого воззрения в средние века была обусловлена преимущественно тем, что его широко осветил Аристотель («Метафизика», I, 3. 5. 8; V, 4; «Физика», I, 4. 6; II. I; III, 5; «О небе», III, 3—7; IV, 3—6; «О возникновении и уничтожении», II и др.).

В поэме Руставели видно, что тело человека, как предмет материальный, состоит из этих четырех элементов или первоначал. Смерть осмысливается как распад этих четырех элементов тела и освобождение духа от них. Главный герой поэмы Тариэл так представляет себе смерть:

«Врозь пошли мои стихии, возношусь в духовный ряд»
(строфа 885—перевод Ш. Нуцубидзе).

Главный женский персонаж поэмы—Нестан—также представляет воспарение своей души на небеса. Она просит своего возлюбленного молиться за нее перед Богом, дабы ее душа, личность освободилась от земных элементов и вознеслась бы к божественному сиянию:

«Умоляй творца, чтоб выход дал из тленной мне темницы,
Где огонь, вода и воздух, и земля кладут границы,
Чтоб туда внеслась на крыльях, где мечты моей зеницы
Созерцали б днем и ночью солнца вечного зарницы».

(строфа 1304—перевод Ш. Нуцубидзе).

В поэме Руставели нашло своеобразное отражение еще одно восходящее к «Метафизике» Аристотеля и весьма популярное в средние века учение о причинах существования. Средневековая схоластика теорию причин знает и в том виде, в каком ее сформулировал Аристотель: причина материальная, формальная, действующая и конечная причина, т. е. цель. В то же время в средневековой схолистике эта теория была популярна и в ее видоизмененной форме. Учение о причинах претерпело это видоизменение еще под влиянием неоплатонизма, а затем в средневековой арабской и христианской схолистике. Согласно этой модифицированной форме, на первое место среди причин была поставлена творческая причина, которая есть Бог. Она противопоставляется остальным четырем причинам, относительно по сравнению с ней. Их ряд начинается целевая причина, или причина предназначения, иначе — завершающая. Таким образом, представлена теория причин в арабской схола-

стике у Ибн-Сины, в грузинской философии XI—XII вв. у Иоанна Петрици. Как видно, Руставели знаком с обеими разновидностями теории причин. В его поэме упоминаются материальная причина и причина предназначения, однако не как единственные сами по себе, но и как символизирующие оба варианта рядов причин. Особый интерес вызывает упоминание поэтом целевой причины. Дело в том, что целевая причина в средневековой развитой схоластике толкуется как добро и как истинность. Так это и в арабской схоластике — у Ибн-Сины (трактат «Исцеление», II, 3) и в латинской схоластике — у Фомы Аквинского («Спорные вопросы: об истине», I; «Сумма теологии», V, 4). Упоминание Руставели завершающей причины, называемой им причиной предназначения, и понимание ее как атрибута главного героя поэмы придает именно тот оттенок, который позволяет увидеть в нем нюансы добра и истинности, или высшей реальности. Воздавая хвалу своему идеальному персонажу, Руставели говорит: «Он — радость мира, он — вещь и долг» (строфа 148).

Необходимо отметить и то, что Руставели не вдается в подробности средневековых метафизических толкований. Он использует термины схоластики, не будучи схоластом. Его высказывания свидетельствуют лишь о знании этой терминологии. Можно заметить и то, что характеризуя своего идеального героя, влюбленного витязя, гордо и свободно страствующего в поисках божественного добра, метафизическими дефинициями поэт возвышается над средневековой схоластикой. Ощущается своеобразный, возвышенный, поэтический подход к этим логико-метафизическим категориям, как будто автор стремится легко преодолеть подобное схоластическое созерцание средствами поэзии.

Такое отношение поэта к средневековым схоластическим категориям содержит новые, гуманистические тенденции, которые позже в европейской действительности будут названы ренессансными.

Следующая глава книги — «Образец астральной символики «В е п х и с т к а о с а н и и»». Рационально-логические тенденции Позднего средневековья в поэме Руставели проявляются и в том обстоятельстве, что его мировоззренческая система принципиально зиждется на астрологических представлениях. Поэтому астральная символика в поэме часто приобретает глубокое художественное осмысление.

Герой поэмы Руставели Автандил, влюбленный в царичу Тинатин, сравнивает свою судьбу с судьбой планеты Меркурий (Отаридом):

«О, Отарид, кроме тебя, моя участь ни с кем не сходна, Солнце вертит мною, не отпускает, встретив, предаст огню»... (строфа 963, подстрочный перевод С. Иорданашвили).

Опираясь на эти строки, некоторые исследователи считают, что Руставели осведомлен о вращении планет вокруг Солнца; более того, Руставели, «развив эту идею, создал прогрессивную, отличную от общепризнанной системы Птолемея, собственную систему, известную сегодня под названием гео-гелиоцентрической» (23). В книге оспаривается эта точка зрения. Доказывается, что в указанной строке не говорится о вращении Меркурия вокруг Солнца и вообще в поэме нет никаких новых, неизвестных в средние века, представлений о небесных светилах. Опираясь на известные с древних времен астрономические и астрологические представления, Руставели, пользуясь астральной символикой, создает оригинальный художественный образ. Влюбленного героя, как планету Меркурий, не отпускает от себя возлюбленная — Солнце, притягивает к себе и, сближаясь, сжигает.

В следующей главе — «Об интерпретации концепции дружбы в «Вепхისტкаосани»» — дается попытка выявить все корни и источники, на которых зиждется и строится концепция дружбы у Руставели, являющаяся одной из самых ярких и высоких художественных олицетворений этого чувства в мировой литературе. Руставелевская концепция дружбы строится на грузинских национальных корнях (грузинский народный институт побратимства). Эта концепция наследует лучшие традиции христианской этики, ставшие на протяжении веков народно-грузинскими (любовь к ближнему). В концепции Руставели учитывается новый этический идеал позднесредневековой феодальной и военной аристократии (рыцарская этика). Согласно интеллектуальным глубинам этой эпохи, руставелевская концепция дружбы зиждется на античной философии (аристотелевское учение о дружбе). Сформировавшаяся на этих основах оригинальная руставелевская концепция любви носит мировоззренческий характер и назначение и типологически походит на соответствующие теории, созданные в Западной Европе эпохи Ренессанса. Согласно Руставели, дружба и

любовь являются теми идеалами, что дают божественное возвышение земному бытию человека. Суть человеческого бытия, его созерцательная жизнь осмысливается и определяется в человеческих отношениях — в дружбе и любви.

Следующая глава книги — «О типологическом отношении концепции любви у Шота Руставели и Данте Алигьери».

В творчестве Руставели нашли отражение принципиальные и типичные элементы мироощущения Позднего средневековья. Из этих элементов существенны сохранение средневекового идеала и его соединение с новыми тенденциями, которые в будущем, в эпоху Ренессанса, станут основными. Другими словами, это гармония средневекового и ренессансного мироощущения; гармония, на уровне которой противоборство между этими элементами, появившееся в будущем, пока не замечается. С этой точки зрения типологической параллелью мировоззрения Руставели в Западной Европе можно считать творчество Данте Алигьери. Это типологическое сходство творчеств Шота Руставели и Данте Алигьери обусловлено не индивидуальными художественными особенностями этих двух поэтов-мыслителей, а общим социально-политическим и культурным процессом той эпохи, а также сходством развития христианского мышления в Грузии и Западной Европе в Позднем средневековье. Следуя этому, естественно изучать типологические отношения Руставели не только с поэзией Данте, но и с теми светскими литературными струями, которые повлияли на творчество Данте, в частности, с поэзией трубадуров, и, с другой стороны, с тем развитием новых мировоззренческих тенденций Данте, которые имели место в европейской литературе, в частности, в творчестве Петрарки.

Синтез средневековых и ренессансных мировоззренческих тенденций в творчестве Данте и Руставели, в первую очередь выявляется в концепциях любви. На ту новую интерпретацию, которую получили средневековые концепции любви в творчестве Руставели, в первую очередь, повлияла восточная литературная традиция. В западноевропейской литературе аналогичный процесс имел место в поэзии трубадуров. Новые концепции эпохи Ренессанса представляют, в первую очередь уточнение, углубление и внедрение этого переосмысления.

Любовь стоит в центре этической концепции Руставели.

Поэт посвящает всю свою поэму художественному олицетворению высшего человеческого проявления этого чувства. Однако, согласно Руставели, идеализированная в поэме любовь не является единственной формой проявления этого чувства. В концепции любви, теоретически развитой поэтом в прологе поэмы, Руставели рассматривает три вида любви: В этом перечислении на первом месте стоит божественная любовь. Противостоит же ей плотское вожделение, которое Руставели помещает на третье место. Идеализируемая в поэме форма любви, как утверждает Руставели, есть лучшая середина между этими двумя разновидностями любви, которая максимально отходит от плотского вожделения и максимально приближается к божественной любви. Она соединяет в себе лучшие качества и божественной любви, и плотского вожделения. С божественной любовью она схожа искренностью и величием чувства, бессмертием и продолжением в загробной жизни, а с плотским вожделением — реальностью и человечностью. И все же идеализированная поэтом любовь не является ни божественной любовью, ни плотским вожделением. Эта особая форма любви, в которой божественное вдохновение и бессмертие появляются в человеческом чувстве. Руставелевская концепция любви отличается как от восточного суфизма, так и от европейской куртуазной любви. В ней, с одной стороны, полностью сохранены вдохновение и величие божественной любви, а с другой, это чувство реальное, земное. Цель этого чувства — человеческое счастье, супружество.

Различные формы любви, трактуемые в прологе «Вепхисткаосани», находят типологические параллели с творчеством Данте. Как известно, Данте четко разграничивает две формы любви. Одна из них персонифицирована бедно одетым пилигримом, роль которого — простонародный говор. Это есть низкая любовь, вожделение. Вторая — высокая любовь. Она персонифицирована в молодом, красивом юноше, говорящем на латыни. Высокая любовь — совершенная, добрая и мудрая. Она помещена в центр круга и влечет поэта к мудрости и спокойствию. Дантовская высокая любовь — божественная любовь, низкая же любовь — плотское вожделение.

Как было замечено выше, Руставели тоже противопоставляет божественную любовь и плотское вожделение. В отличие от Данте, Руставели называет еще одну форму любви,

которую он в своей поэме идеализирует и художественно воплощает. В дантовской концепции эта форма любви теоретически не осмысливается, но любовь, которой Данте как поэт посвятил свою поэзию и как возлюбленный — свою жизнь, есть именно божественно осмысленная человеческая любовь. В дантовской концепции любви реальное и ирреальное соединяются: любовь к женщине осмысливается как любовь к Богу. Можно провести типологическую параллель с Руставели, однако это типологическое сходство не исключает специфичности и своеобразия, которые характеризуют обе концепции — руставелевскую и дантовскую.

Идеализированная в «Вепхисткаосани» любовь — это чувство возвышающее и дарующее вдохновение. Она призывает героев поэмы к действию. Аналогично дантовское представление: по мнению итальянского поэта, любовь помогает человеку преодолеть жизненные трудности. Согласно «Новой жизни», идея любви помогает человеку в возвышении самого себя.

Как для Данте, так и для Руставели любовь — чувство, которое возвышает человека до новой жизни. Возлюбленная Беатриче, живая женщина, дочь феодала, в воображении Данте постепенно трансформируется в символ чистоты, человеческой доброты и божественной любви. Типологическую параллель можно провести с главной любовной парой поэмы Руставели. Любовь к Нестан имеет для Тариэла и символическое значение. Внешне Тариэл этот символ видит в пантере; символически она — образ любви к Нестан. Вместе с этим, в период своей долгой разлуки с возлюбленной для Тариэла символ-возлюбленная определяет весь смысл его действий, руководит его жизнью. Как для Данте, так и для Тариэла живая возлюбленная женщина становится символом любви. Оба потеряли своих возлюбленных и ищут их. Параллель можно продолжить. Согласно обоим (Данте и Руставели), любовь пересекает границы жизни и смерти. Идеализированная любовь реальной женщины обоими поэтами трансформируется в другом мире — в загробной жизни. У Данте, в отличие от Руставели, трансформация земной любви в другом мире имеет глубокое мистическое осмысление. Стремление к Беатриче осмысливается как стремление к единению с Богом. Но это осмысление имеет свою первую стадию, что яснее видится у Данте: Беатриче умерла, и весь смысл дантовской любви — это

стремление к ней. У Руставели тоже предполагается такое осмысление любви. Тариэл не знает, жива или умерла его возлюбленная, но он все же ищет ее и следует за ней. Более того, внутренне Тариэл допускает, что Нестан умерла, и это обстоятельство интенсифицирует стремление к ней. В воображении Тариэла его любовь должна пересечь границы жизни и смерти, встретиться с возлюбленной в потустороннем мире и воспламенить ее земной любовью. Вот как описывает Тариэл встречу с возлюбленной в потустороннем мире:

«Я стремлюсь к своей любимой, и она придет в мой мир,
Встречусь с ней, она со мною, и начнется слезный пир».
(строфа 884, перевод Ш. Нуцубидзе).

Именно в таком осмыслении любви возникает гармония, которая наполняет бесконечную, небесную идею любви человеческим содержанием, чувством. Это синтез старого, традиционного, средневекового и нового, новаторского, ренессансного. Наполнение человеческой любви божественным содержанием, достижение божественной любви без отказа от человеческого было идеализированным пониманием любви в эпоху Ренессанса. Хронологически самые ранние параллели такого понимания видны в творчестве Руставели.

Согласно концепции Данте, любовь не только доводит возлюбленного до безумия, но и активизирует его разум. Это тоже одно из проявлений новаторства в средневековом мышлении. И с этой точки можно провести параллель с руставелевской концепцией любви. Руставелевский идеальный возлюбленный субстанционально отличается от своего двойника в восточной эпике. И это различие, в первую очередь, измеряется интеллектуальностью идеального возлюбленного, разумностью его действий. Руставели дает новую интерпретацию психологической натуре возлюбленного. Он создает два разных характера идеального возлюбленного, отличающиеся своей разумностью, логичностью в выражении любви, любовных деяниях (Тариэл и Автандил). Новаторство в создании этих двух характеров возлюбленных заключается, в первую очередь, в приоритете разумного начала. Возвышение разумного, интеллектуального в любовных деяниях, характеризующее как руставелевскую, так и дантовскую концепцию любви, является характерной чертой позднесредневекового

мышления, что найдет свое дальнейшее развитие и совершенствование в эпоху Ренессанса.

Вышесказанное не следует понимать таким образом, будто дантовскую и ру斯塔велевскую концепции любви мы считаем аналогичными. Это две самостоятельные и новые концепции в позднесредневековом христианском мышлении. В концепции Данте больше мистицизма, влияния средневекового, доминанты божественного осмысления любви. Однако оба поэта проявляют типологическое сходство благодаря а) общему духу времени; б) типологически сходным процессам развития христианской мысли в Грузии и Западной Европе Позднего средневековья; в) общим литературным и философским источникам. Из этих источников в деле формирования мировоззрений Ру斯塔вели и Данте следует отметить, с одной стороны, философию Аристотеля, в частности его этику, а с другой, — христианский неоплатонизм, в частности теологические трактаты Псевдо-Дионисия Арсопагита.

Следующая глава книги — «Философия человека в итальянском Ренессансе и эстетика Возрождения».

Мировоззрение Рустваели, согласно нашей концепции, в развитии европейского христианского мышления типологически связывается переходным периодом от средневековья к Ренессансу. Это обстоятельство обусловило необходимость специально включить в нашу книгу настоящую главу с целью более детального изучения эпохи европейского Ренессанса и сути ренессансного мышления вообще.

Достижения эпохи Ренессанса в поэзии и литературе, живописи и скульптуре, историографии, политической мысли и в естественных науках общезвестны. Эта эпоха сказала новое слово в развитии человеческого мышления и сыграла решающую роль в формировании современного человека. Ее вклад в развитие отдельных областей искусства и науки является предметом всестороннего изучения. Объектом специального исследования является проблема ренессансного как такового, то есть вопрос об особенностях и самобытности ренессансного мышления, ренессансного мироощущения, источников и сущности Ренессанса вообще. В современной философии в этой области тон задают труды Эрнста Кассирера, Пауля Кристиллера, Этьена Жильсона, Бруно Нартти, Алексея Лосева и др. В этой главе нашей книги проблемы

Ренессанса рассматриваются на базе двух крупных исследований: Пауля Кристеллера и Алексея Лосева. Дается обзор сразнательно новой книги А. Лосева «Эстетика Возрождения» (124). Особое внимание обращается на те проблемы, которые в названной книге касаются грузинского Ренессанса. Далее читатель ознакомится с некоторыми положениями книги П. Кристеллера «Ренессансное мышление» (169) и частично с самим текстом, поскольку дается грузинский перевод последней главы этой книги — «Философия человека в итальянском Ренессансе». По нашему мнению, именно в этой работе П. Кристеллера трактуется самым ясным образом соотношение философских течений в итальянском Ренессансе, проблемы которого не все исследователи этой эпохи определяют однозначно. В числе других, на этот раз, по нашему мнению, можно назвать и позицию А. Лосева, которую мы в этой главе оспариваем.

По мнению А. Лосева, основа эстетики Возрождения. то учение, на которое опиралась эта эстетика, есть платонизм и неоплатонизм. Однако последний отличается от античного и средневекового неоплатонизма своим гуманистическим и светским характером. Таким образом, эстетика Возрождения есть гуманистический неоплатонизм.

Действительно, платонизм был одним из основных философских течений возрожденческого мышления, сильно повлиявшим на ренессансную литературу и отличавшимся большой глубиной. Тем не менее платонизм не был единственным философским течением эпохи европейского Возрождения; исходя из этого, ренессансное мышление в целом и искусство в частности не могли быть во всех случаях основаны на платонизме. Ведь, как совершенно справедливо замечает А. Ф. Лосев, Ренессанс все-таки являлся переходной эпохой, в которой не могло не быть совмещения противоречивых элементов (124, с. 16). В Ренессансе совмещаются ареопагитика и аристотелизм (с. 29); эстетика Ренессанса с большим энтузиазмом использовала для своих целей, в сущности, все положительное, что нашла в иудейской, в христианской и в мусульманской теологии, отбросив всю исключительность и абсолютизм этих религий (с. 96), и наконец, возрожденческая эстетика с большим уважением относилась к средневековому наследию (с. 29, 96).

Европейское Возрождение — эпоха чрезвычайно продолжительная. Продолжительная не только потому, что длилась

почти три столетия, но и потому, что охватила гораздо более длительный период, явив собой переломные моменты в процессе развития мышления: человек раннего Ренессанса по своей эстетической концепции являлся, по существу, продуктом Средневековья, тогда как в мышлении конца эпохи Ренессанса уже намечаются идеи новой, современной эпохи. Эпохе Ренессанса присущи не только хронологические противоречия или полюсы—ренессансная эстетика строилась на противостоявших друг другу религиозных взглядах, включая возрожденческий протестантизм, католицизм Марсилио Фичино и Николая Кузанского, реформаторские идеи Лютера и Кальвина. А. Ф. Лосев совершенно прав в том, что эстетика Возрождения чрезвычайно многомерна и многопланова и что нельзя изображать ее монотонно, в одномерном и одноплановом ключе (с. 64).

Естественно, вся эта удивительная пестрота и многообразие религиозных, этических, космологических и социально-политических взглядов не могли основываться лишь на одном философском направлении. Эта точка зрения ясно прослеживается в монографии А. Ф. Лосева: неоплатонизм не был для эпохи Возрождения единственной формой эстетического учения. На протяжении всей этой эпохи мы встречаемся с различными типами эллинистического мышления, порой весьма откровенными и убедительными (с. 99). А. Ф. Лосев считает, что в эпоху Ренессанса с консервативным аристотелизмом борется более живой и веселый платонизм (с. 92). Следовательно, ренессансное мироощущение складывается на основе взаимодействия и борьбы различных философских направлений. В эпоху Возрождения платоновские и аристотелевские идеи не всегда противопоставлялись друг другу, были и попытки их примирения. Крупный деятель эпохи Ренессанса, последователь Аристотеля Пьетро Помпицци не только оспаривал сочинения платоников, но и усваивал некоторые из их идей (с. 359—362). По мнению А. Ф. Лосева, основа философско-теоретического типа ренессансной эстетики закладывается философией XIII века, представителями т.н. схоластики—Фомой Аквинским, Бонавентурой, Ульрихом Страсбургским (с. 103). Согласно же современным исследованиям, философию Фомы Аквинского следует считать попыткой слияния средневекового Аристотеля и средневекового неоплатонизма, в частности ареопагитики. Сами платоники Возрождения не отрицали влияния философии сред-

невековья и Аристотеля на формирование их философского мышления (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола). Еще одним источником ренессансного платонизма служит средневековый мистицизм. Вообще же в эпоху Ренессанса преподавание философии находилось в руках последователей Аристотеля.

Оценивая ренессансную эстетику как гуманистический неоплатонизм, А. Ф. Лосев тем самым признает, что она не могла основываться на одном философском течении — платонизме или неоплатонизме. Поэтому правомернее, на наш взгляд, было бы говорить не о т. н. гуманистическом платонизме эпохи Возрождения, а об идеях и деятельности отдельно гуманистов и платоников. Затмевали ли друг друга гуманистические и неоплатонические идеи? Думается, на этот вопрос недвусмысленно отвечает сам А. Ф. Лосев: «В одних случаях неоплатонизм и гуманизм были единым целым; в других случаях они представляли собою нечто разное, но все-таки уживались в пределах одного и того же философского сознания; в третьих случаях они не только резко противоречили один другому, но и не уживались вместе, так что тот или другой деятель Ренессанса оставался неоплатоником, но не был гуманистом или, наоборот, оставался гуманистом, но уже не был неоплатоником» (с. 108—109). Гуманизм в эпоху раннего Ренессанса был самостоятельным направлением, параллельно с платонизмом и аристотелизмом. Гуманистическое движение имело прежде всего литературно-культурную основу и характер и, исходя из этого, оказывало сильное, хотя и не прямое, влияние на развитие философского мышления эпохи. Гуманизм сам по себе не опирался на какую-то одну конкретную философию, тем не менее привлекательные, хотя и смутные представления ранних гуманистов усваивались платониками и аристотеликами и претворялись в последовательное философское созерцание.

Последняя глава книги, которая носит заключительный и обобщающий характер, — «Мировоззрение Руставели и становление средневековой религиозно-философской и литературной мысли».

Современной медиевистикой признан тезис непосредственной зависимости средневековой литературы от общего теологического мировоззрения (136, с. 22). В случае грузинской литературы — это христианское мировоззрение. Грузинская

средневековая литература вместе с литературами других христианских народов Востока была вовлечена в мировой процесс развития христианской литературы. «Восточное славянство, — пишет Д. С. Лихачев, — вступив на общий путь развития человечества в X и XI вв., завязав тесные связи с европейской литературой и не прерывая этих связей даже в самые тяжелые годы татаро-монгольского ига, неизбежно должно было вместе с Византией и южным славянством прийти к Предвозрождению» (115, с. 79).

Аналогичный процесс происходил в Грузии начиная с IV века и на протяжении всего Раннего средневековья.

На определенном уровне развития национальная литература, взаимодействуя с ведущими литературами эпохи, не только откликается на мировой процесс развития общественной и философской мысли, но и сама, воспринимая этот процесс, способна влиять на него. Начиная с XII века грузинская общественная мысль, достигнув высшей степени развития христианского мира, пошла по новому, самостоятельному пути, развивая на грузинской почве византийское христианское мышление.

На этом этапе развитие христианской культуры и мышления в Грузии вступило в тот своеобразный период в истории средневековой культуры, который некоторые медиевисты называют Поздним средневековьем, Проторенессансом, или Предвозрождением. Другие склонны именовать этот период Высоким средневековьем. Мы предпочитаем назвать его Поздним средневековьем, противопоставляя тем самым Раннему средневековью.

Некоторые исследователи грузинской культуры этот период в истории Грузии называют грузинским Ренессансом. Если в этом случае термин «ренессанс» употребляется в его общем смысле, означающем общее возрождение национальной или региональной культуры и литературы, то условно такое наименование грузинской культуры XI—XII вв. приемлемо. Как известно, в научной литературе говорят о «мусульманском Ренессансе» (130), «византийском философском Ренессансе» (74, с. 225), «греческом Ренессансе VIII века до н. э.» (185). С другой стороны, термин «ренессанс» имеет свой конкретный, специфический смысл, означающий особый период в развитии европейской культуры, и суть, характеризующая процесс общественно-философской и литературно-художественной мысли этого периода. И, называя

грузинскую литературу XII века мышлением эпохи Предвозрождения или Позднего средневековья, мы тем самым определяем место грузинской литературы этого периода в общем процессе средневекового христианского мышления и проводим типологическую параллель с определенным этапом развития европейской общественно-философской и литературной мысли.

И на этом этапе развития грузинской общественно-философской и литературной мысли появляется Руставели как его закономерный итог. Явно гуманистический пафос поэмы «Вепхисткаосани» позволил грузинскому литературоведу Ш. Нуцубидзе по аналогии с европейским Ренессансом называть мышление Руставели ренессансным. Но, учитывая географические и национальные особенности Грузии, он, в противовес западному Ренессансу, вводит термин «Восточный Ренессанс» и называет Руставели представителем восточного Ренессанса (132).

Идея восточного Ренессанса оказалось перспективной, поскольку ее трактовали как идею возрождения национальных культур. Н. Конрад распространил понятие возрождения на Китай IX—XI вв. и на Среднюю Азию XI—XII вв. (113). В. Чалоян пишет об армянском Ренессансе (144). В. Жирмунский выступил со специальной статьей об Алишере Навои как представителе Ренессанса в Средней Азии XV—XVI вв. (109). Исследователи истории азербайджанской литературы пишут о раннем азербайджанском Ренессансе в XII веке (104).

Согласно этой теории, тип мышления Руставели объявляется близким восточному Ренессансу и поэт оказывается в одном ряду с Фирдоуси, Гургани, Низами и Навои — после Низами (XII в.) и до Навои (XV в.) (114, с. 105; 113, с. 265, 267).

Нам кажется, что данная теория создает ошибочное представление о творчестве Руставели. Дело в том, что в Грузии XII века византийская христианская мысль развивалась в том же направлении, что и христианская мысль Европы Позднего средневековья. Это был сплав антики и христианства, подход к принципиальным проблемам христианского мира с позиций античной греческой философии (89, с. 315—326). Руставели явился выразителем и продолжателем именно этого направления в развитии передовой грузинской общественно-философской мысли. Учитывая общепризнанный тезис о том, что средневековые литературы обнаруживают

непосредственную зависимость от теологического мировоззрения, было бы серьезной ошибкой отделять творчество Руставели от грузинской средневековой христианской мысли, отрывать его мировоззрение от идеологического и культурного развития Грузии, общественно-философской мысли эпохи и страны, в которой он жил и творил, и объединять его с представителями другого мира — мира нехристианского Востока.

С другой стороны, по нашему мнению, творчество Руставели принадлежит не к культуре эпохи Ренессанса, а Средневековья, точнее, — Позднего средневековья. Однако в творчестве Руставели, как и во многих проявлениях культуры, мировоззрения и художественного мышления Позднего средневековья, мы видим элементы ренессансного мышления, т. к. Позднее средневековье — переходный этап от Средневековья к Ренессансу, чему, по нашему мнению, не уделяют должного внимания некоторые медиевисты. Остановимся подробнее на этом вопросе.

Известный фольклорист и медиевист Е. М. Мелетинский в монографии «Средневековый роман», вышедшей в 1983 году, подробно исследует грузинский эпос XII века, и особенно «Вепхисткаосани». Рассматривая теорию Ш. Нуцубидзе, Е. Мелетинский отвергает теорию «восточного Ренессанса» вообще и причисление Руставели к деятелям Ренессанса в частности. Определяя место Руставели в процессе развития средневекового мышления, Е. Мелетинский разделяет наш тезис о типологической связи мировоззрения Руставели с европейским мышлением Позднего средневековья: «Связывая Руставели с европейской культурой его времени, оплодотворенной дополнительно арабским и персидским влияниями, Э. Г. Хинтибидзе стоит ближе к истине, чем. Ш. Нуцубидзе с его «восточным Ренессансом» (129, с. 218). Однако, строго замыкая мировоззрение Руставели в рамки т. н. Высокого средневековья, Е. Мелетинский оспаривает мнение грузинских ученых, которые придают в поэме Руставели особое значение античному наследию, философским тенденциям и т. д. «Но и он, — продолжает там же Е. М. Мелетинский, — переоценивает значение античного наследия и вообще философскую нагрузку «Вепхисткаосани». Чуть ниже Е. М. Мелетинский замечание такого же рода адресует уже А. Г. Барамидзе: «Однако и А. Г. Барамидзе тут же не удерживается от того, чтобы назвать Руставели «поэтом-мыслителем

Раннего Ренессанса», ибо рамки Преренессанса для него слишком узки (Барамидзе, 98, с. 83)». Ограничиваясь только теми исследованиями грузинских ученых, которые опубликованы на русском языке, Е. Мелетинский, естественно, не в полной мере знаком с литературой о поэме Руставели. Но это, по нашему убеждению, не помеха признанию справедливости приведенного выше мнения. Е. Мелетинский глубоко убежден в том, что поэма Руставели, как и другие образцы культуры эпохи Позднего средневековья, не имеют ничего общего с Ренессансом. Свое исследование о «Вепхисткаосани» Е. Мелетинский подытоживает следующим образом: «Вепхисткаосани» есть оригинальный грузинский вариант романтического эпоса и, как таковой, укладывается в рамки «Высокого средневековья» (129, с. 215). Он разъясняет свою позицию следующим образом: «Причисление Руставели к деятелям Ренессанса, как и теория Восточного Ренессанса, — результат не переоценки Руставели и некоторых других поэтов Востока, а недооценка средневековой культуры...» (129, с. 218).

Тезис Е. Мелетинского зиждется на верной оценке средневековой культуры, которая в современном литературоведении отчетливо намечается со второй половины нашего столетия: Средневековье, вопреки утверждавшемуся в научной литературе до этого мнения, не является мраком, застоєм в мировом культурном процессе. Несмотря на это, вышеизложенному мнению Е. М. Мелетинского недостает, по нашему убеждению, точности в научном подходе к проблеме.

Взгляд на «Вепхисткаосани» как на явление средневековья, не имеющее отношения к культуре Ренессанса, постепенно утверждается в литературоведении. С этой точки рассматривается творчество Руставели в девятитомной «Истории всемирной литературы». «Вепхисткаосани», как и вся грузинская литература XII века, здесь объявлена классическим периодом грузинской средневековой культуры, без дальнейшего определения, какого типа культура и литература были созданы в классический период грузинского средневековья и каково их место в мировом процессе литературного мышления (111, с. 313—319). Из других разделов этой «Истории...» следует, что на современном этапе изучения средневековой культуры замечается расширение географических границ европейского Ренессанса: «...в сферу Возрождения постепенно входят все новые страны и литературы, в том числе славянские» (112, с. 42). Досадно, что осталось неог-

меченным отношением к этому процессу грузинской литературы Позднего средневековья. В результате в «Истории...» не установлено место литературы XII века в общем литературном процессе эпохи и недостаточно полноценно представлены все стороны возникновения и распространения тенденции европейского Возрождения.

Вернемся к приведенному выше воззрению на отношение Руставели к ренессансному мышлению. Следует разграничить эпоху Ренессанса и явления ренессансные, т. е. тот или иной поэт, мыслитель или художник может не быть представителем эпохи Ренессанса и тем не менее в его произведении можно встретить явления, элементы ренессансного типа. Дело в том, что культурно-художественное произведение принадлежит эпохе Ренессанса, если оно создано в хронологических рамках Ренессанса или вмещается в границы ренессансного мышления, т. е. если проблематика произведения и идейно-художественное решение автором этих проблем типичны для Ренессанса. Однако это не значит, что в произведениях Средневековья, и особенно Позднего средневековья, не было ренессансных явлений, элементов. Наоборот, как это на сегодняшний день признано, в христианской культуре Средневековья происходит т. н. развитие традиции, внутреннее созревание перемены, органическая эволюция Средневековья в специфический период, «не только предшествовавший Ренессансу, но и внутренне подготовивший переворот, произошедший во всех сферах духовной жизни сперва в Италии, а затем и остальной Европе...» (143, с. 225).

Не все, что создано в эпоху Позднего средневековья, односторонне, не все соответствует духу Позднего средневековья, т. е. не все произведения этого периода отражают ту идею, особенность, что является сутью Позднего средневековья. Одна часть событий этого периода — старого, типично средневекового характера; другая — нового типа, отражающая суть именно Позднего средневековья; третья — имеющая связь с будущим, — такая, в которой есть элементы, явления наступающего, — того, что в эпоху Ренессанса станет типичным. Обратимся, к примеру, к творчеству Данте. Оно принадлежит эпохе Позднего, Высокого средневековья, но в нем есть уже элементы, явления новой эпохи, явления ренессансного типа. Некоторые исследователи даже Петрарку не считают представителем эпохи Ренессанса, но никто не

оспаривает, что в творчестве Петрарки много ренессансных черт.

После этих общих методологических замечаний вернемся конкретно к грузинскому средневековью. Ко второй половине XII века развитие христианской культуры и мышления в Грузии достигло того характеризующегося специфическими чертами периода в истории средневековой культуры, который называется, как было отмечено выше, Проторенессансом, Предвозрождением, Высоким, или Поздним средневековьем. Чем был обусловлен этот новый этап развития грузинской общественно-философской мысли? Следует обратить внимание на следующие обстоятельства. (89, р. 307—327).

Политическая мощь Грузинского государства XII века, сложившаяся в нем социально-экономическая и политическая обстановка — развитой феодализм (сюзеренно-вассальные отношения) и резкий подъем торговли и ремесел — всесторонне способствовали тому, что высокоразвитая грузинская христианская культура и литература шли по пути прогресса. Этот социально-экономический фактор прямо указывает на возможность возникновения ренессансного мышления. Тем не менее современные медиевисты не обращают должного внимания на это обстоятельство, что, по нашему мнению, обусловлено воздействием на нас призрака вульгарного социологизма.

Грузинская философия XII века освоила и продолжила прогрессивную линию Константинопольской академии, так называемую развитую схоластику, получившую свое продолжение и в Западной Европе. В самой Византии это новое направление средневековой философии к концу XI века было подавлено реакционной политикой византийских кесарей и консервативными церковными кругами. В Грузии же это движение было продолжено.

Грузии с середины VII века были близки и доступны арабские культура и просвещение. Пятивековые тесные политико-экономические контакты с арабским миром обусловили то обстоятельство, что т. н. «мусульманский Ренессанс» (130), сыгравший огромную роль в развитии европейской мысли, не прошел для Грузии незамеченным.

Грузинская культура и литература XII века были тесно связаны с Востоком и через персидскую литературу, которой, в отличие от христианской, всегда была близка героическая и романтическая тематика.

Передовая грузинская общественность знакомилась с творениями классиков античной литературы. Грузинские авторы этого периода ссылаются на древнегреческих писателей и упоминают персонажей их произведений. В XI—XII вв. в Грузии было создано несколько сборников афоризмов и сентенций из произведений греческих авторов.

Грузинская литература и мышление XII века по духу и сущности своей соответствуют типу Позднего средневековья. Но это не значит, что все литературные произведения этого периода по своему характеру точно вмещаются в рамки Позднего средневековья. Героическая повесть «Амиран-Дареджаннани» (1-ая половина XII века) с ее культом рыцарства, приключенческо-сказочным характером повествования — типичная светская литература Позднего средневековья. На грани Средневековья и Позднего средневековья стоят грузинские героико-исторические повести XI—XII вв. (в частности, «История первых отцов и царей» Леонтия Мровели). Не выходят из рамок Позднего средневековья панегирические поэмы Шавтели и Чахрухадзе, созданные на грани XII—XIII вв. Однако этого нельзя сказать о «Вепхисткаосани». По нашему мнению, как это отмечалось выше, творчество и мировоззрение Руставели принадлежат Позднему средневековью и это уже позволяет нам находить в них элементы ренессансного мышления.

Творчество Руставели — явление Позднего средневековья не только хронологически, но и по своей проблематике. Рассмотрим этот тезис подробнее.

«Вепхисткаосани» представляет собой рыцарско-любовный эпос типа куртуазного романа, т. е. романтический эпос, что, как известно, является типичным, характерным жанром Позднего средневековья.

Мировоззренческая основа, на которой базируется мышление Руставели, соответствует развитию общественно-философской мысли в Позднем средневековье. В «Вепхисткаосани» ощущается подход к принципиальным проблемам христианского мира с позиций античной греческой философии, своеобразный сплав антики и христианства, что характеризует европейское мышление именно Позднего средневековья. Автор поэмы «Вепхисткаосани» опирается именно на те философские источники, которые были основой для развитой схоластики и вообще для философского мышления Позднего средневековья. Это — христианский неоплатонизм, в основ-

ном излагасмый в т. н. ареопагитских книгах, и аристотелизм. Эти философские источники являются основными для схоластики Фомы Аквинского. Именно эти два автора создавали чисто философскую основу для мировоззрения Данте Алигьери.

В поэме Руставели явно прослеживаются рационалистические тенденции Позднего средневековья. Они, в первую очередь, проявляются в отношении Руставели к христианской догматике. В соответствии с рационалистическими тенденциями Позднего средневековья и отчасти Ренессанса Руставели признает астрологию сферой разума, логики, науки. Определение астрологических предначертаний судьбы с помощью наблюдения за расположением небесных тел в поэме Руставели противопоставляется религиозной вере, чуду.

Еще на одну особенность мировоззренческой позиции Руставели следует обратить внимание — ту, которая, по нашему мнению, характерна для мироощущения Позднего средневековья и соответствует первым проблескам ренессансного именно в эпоху Позднего средневековья. Эта необычная гармония средневекового и ренессансного миропонимания. С одной стороны, полное сохранение средневекового христианского идеала (вера в доброго, милосердного Бога, в бессмертие души и слияние после смерти с божественной бесконечностью), с другой стороны, сочетание этого идеала с новыми, ренессансными тенденциями (убеждение в ценности настоящего, реального существования, созерцание истинной красоты человеческого мира, доверие к человеческой логике, интеллекту). Это такая гармония, на уровне которой пока еще не ощущается противопоставление, которое в будущем появится между этими идеалами.

Вот те особенности, которые дают нам право дать место мировоззрению Руставели в развитии мировой литературно-философской мысли Позднего средневековья. Таким образом, мировоззренческая проблематика Руставели — проблематика Позднего средневековья, которая характерна для этапа, переходного к эпохе Ренессанса. В период Позднего средневековья по-разному толковали эти проблемы. Руставели развивает, решает эту проблематику в духе Ренессанса. Поэтому, по нашему мнению, в творчестве Руставели могут быть обнаружены ренессансные явления, ренессансные элементы. Что именно можем назвать мы ренессансными элементами в поэме Руставели? Ренессансный элемент в «Ве-

пхисткаосани», в первую очередь, обнаруживается в художественной структуре поэмы. Особо следует обратить внимание на рациональность композиции (ср. 129, с. 205). Приключенческо-любовный сюжет в поэме Руставели развивается по принципиально другому пути, чем в Западном, куртуазном, или Восточном, любовном, романе. Композиция «Вепхисткаосани» не терпит приключенческих отклонений от строго рационального развития сюжета, что соответствует художественному духу Ренессанса. Следует отметить также удивительную гармоничность идеальных персонажей поэмы Руставели (ср. 129, с. 213), чему нельзя найти полноценных параллелей ни в Восточном, ни в Западном средневековом любовном эпосе и что соответствует духу ренессансной гармоничности.

«Вепхисткаосани» — рыцарско-любовная поэма, но ни рыцарство, ни любовные деяния персонажей поэмы не вмещаются в рамки средневековых куртуазных кодексов и условностей (151, с. 51—58). Действия влюбленных пар Руставели определены свободным эффектом. Действия рыцарей поэмы продиктованы не только рыцарским кодексом. Это, в первую очередь, деяния свободных героев, стремящихся к своей высокой цели. Для Руставели любовь — естественное человеческое чувство, свободное от узаконенных условностей кодекса средневековой европейской куртуазной любви.

Влюбленный, т. е. миджнури поэмы Руставели — совершенно новый тип по сравнению с куртуазным влюбленным и восточным влюбленным типа меджнуна. Руставелевский миджнури имеет сходство и с куртуазным влюбленным, и с восточным т. н. суфийским миджнуром, но расходится с обоими. Руставели идет новым путем в понимании психологии любви. Он рисует два типа идеального любящего с различными психологическими оттенками. Тариэл — традиционный персонаж, характерный для восточной эпики. Однако в любовном безумии Тариэла есть своеобразие. Он, в отличие от Меджнуна Низами Гянджеви, не доходит до полного безумия. Мудрость, разум не позволяют ему перейти грань безумия. С этой точки зрения Автандил — иной влюбленный, т. е. миджнури — совершенно новый тип. Он не меньше, чем Тариэл, любит свою невесту, но эта любовь не влечет его к безумию, т. к. его действия — под полным контролем разума. Это уже совершенно новый тип влюбленного в средне-

вской эпике. Новаторство в создании этих влюбленных персонажей заключается, в первую очередь, в приоритете разумного начала (2, с. 91), что является ренессансным явлением.

В поэме Руставели не только влюбленный нового типа, но и сама концепция любви — новая, отличная и от восточного суфизма, и от западной куртуазности. Эта любовь, с одной стороны, сохраняет одухотворенность божественной любви, но с другой стороны, является реальной, жизненной, идеал которой — человеческое счастье, супружество. Именно в этой реальности и человечности — ренессансный элемент этой концепции.

В поэме Руставели — высший идеал действия, высшее благо, к которому направлены человеческие действия, — это человеческое счастье. Человек — наивысшее творение мира, он — истинное добро и реальность. Любовь и дружба, присущие человеку, — божественные категории. Именно такая философия человечности и такое философское понимание любви и дружки — явление ренессансное, находящее прямые параллели в философии эпохи европейского Ренессанса (169, с. 170—171).

Подытоживая, можно сказать, что творчество Руставели — явление Позднего средневековья с ренессансными элементами. Мировоззренческая проблематика «Вепхисткаосани» — проблематика Позднего средневековья, но ее руставелевское решение приближается к мышлению эпохи Ренессанса. Руставели как поэт и мыслитель стоит на грани средневековья и Ренессанса, как Данте, который воспринимается в Западной Европе как последний поэт Средневековья и первый — нового времени.

MEDIEVAL AND RENAISSANCE TRENDS IN RUSTAVELI'S *VEPKHISTQAOSANI* ("THE MAN IN THE PANTHER'S SKIN")

(Expanded Summary)

The present study is a continuation of the author's monograph "The World View Problems in Rustaveli's Poem The Man in the Panther's Skin", published in 1975. Hence, the author's conception of Rustaveli's outlook in the present book is a development of the one stated in the monograph just cited.

Rustaveli's Weltanschauung constitutes a natural development and completion of the centuries-old Georgian Christian religious, philosophical and literary thought. Oriental and Western cultural and world-view trends found reflection in it on national ground: Classical Greek, particularly Neoplatonic and Aristotelian, philosophical elements, popular in 12th-13th cent. intellectual circles were introduced into the Christian religious ideology. In the history of world civilization the phenomenon of Rustaveli's Weltanschauung typologically corresponds to the developmental stage of Christian thought in West-European Late Middle Ages. The world-view problems of "The Man in the Panther's Skin" are those of the Late Middle Ages, while Rustaveli's solution of these problems comes close to Renaissance thinking. The traditional Christian ideals of the internally Good and Gracious Creator, the immortality of soul and the hope of union with the infinite God after one's death is harmonically blended in Rustaveli's work with the perception of the value of earthly existence, belief in the beauty of the human

world, and trust in man's reason. As a poet and thinker, Rustaveli stands at the divide of the Middle Ages and the Renaissance.

In the Preface to this book the author touches upon the perception of his conception of Rustaveli's *Weltanschauung* in scholarly circles, viz. the literary-philosophical sources and the originality of the poem, the poet's attitude to the philosophical heritage, research into "The Man in the Panther's Skin" and medieval philosophical-theological problems, the process of world civilization and Rustaveli's poem.

The significance of the age of Renaissance for European civilization can hardly be overestimated. However, at the level of the present-day development of mankind a reinterpretation of the role and significance of Renaissance thinking for world civilization is now under way. There are signs that tomorrow's world perception will initially tend to the Middle Ages with its theological and irrational thinking. This is noticeable in embryo even today. Against the background of this tendency the passages in Rustaveli's poem that evince closer contacts with the medieval outlook, mystic and irrational thinking, and their interpretation seem more attractive. However, this should not be taken to mean that the historico-philological analysis of the poem and the assignment of the place of Rustaveli in the process of world civilization warrant to disregard the obvious closeness of the poet's outlook to the phenomenon of the Renaissance. That would mean a negation of Rustaveli's place in the development of medieval culture. On the other hand, in the author's view, in the process of European civilization Rustaveli marks a transitional period from the Middle Ages to the Renaissance. Hence his outlook is the heyday of the European Renaissance. This tends to a dual interpretation. Firstly, herein lies Rustaveli's place in the process of world civilization. A new civilization that may arise on the ruins of European civilization—even if it is opposed to modern civili-

zation—will be a successor to the Renaissance (159, pp. 106, 143—144). The second aspect has to do with the appeal preserved by Rustaveli's *Weltanschauung* against the background of the new trends in the development of our civilization. The point is that, as noted above, according to the author's conception, we find a peculiar harmony of the medieval and the Renaissance in Rustaveli's poem. In it the lofty theological and irrational ideals of the Middle Ages go unopposed with the then novel phenomenon of human priority and realness of human beauty. This harmony reveals new depths against the background of the new-born tendencies of the present period, viz. departure from the Renaissance and attraction to the medieval.

The book opens with encyclopedic and methodological articles on Rustaveli and his work, followed by notes on Rustaveli's attitude to the Classical philosophical legacy ("Aristotle and Rustaveli") and on the assimilation of the poet's work by Georgian literature of the subsequent centuries ("Notes on Guramishvili's Attitude to Rustaveli"). An attempt is made in the latter article to trace—in general outline as well as in several major aspects—the points of contact of the works of David Guramishvili, an outstanding Georgian poet of the 18th century, with Rustaveli's poetry, both poets representing the heights of Georgian classical poetry. Guramishvili was highly appreciative of Rustaveli's poetic skill, believing that his poetry is not only secular in design but of spiritual-allegoric character as well. The affinity of the vocabulary, the poetic images, and a certain dependence of the author of "Davitiani" on Rustaveli are traceable fairly well. However Guramishvili's attitude to Rustaveli is that of a disciple to his teacher and great predecessor, making for the originality of Guramishvili's poetry. Rustaveli and Guramishvili are great representatives of two different epochs, hence their absolutely differing artistic and world outlook conceptions.

Special mention should be made of the article "Aristotle and Rustaveli", for it contains a detailed study of Rustaveli's attitude to Aristotelianism—the most popular Classical philosophical heritage in the Late Middle Ages.

From the point of view of Aristotle's popularity and influence of his philosophy on the development of mankind's thinking it is difficult to name a more interesting period than the Late Middle Ages, particularly the 12th-13th centuries. In the 13th century, Aristotle was the greatest authority for the enlightened Western Europe. As is known Aristotle had acquired fame in the Arab world a little earlier. From this standpoint attention should be turned to the 12th century—the epoch of the great Arab philosopher Averroes. However, it would not be correct to circumscribe this exceptional popularity of Aristotle in the 12th-13th centuries with Western Europe and the Arab World. In the 12th century Aristotle gained high authority in the countries of the Christian East as well, particularly in Georgia. The development of Georgia's social and philosophical thought in the 12th century was influenced by the same factors that were typical of West European Christian thought in the Late Middle Ages. These factors were: Greek patristic literature that had been translated and reinterpreted in Georgian over centuries; Byzantine scholasticism of the 11th century; Arabic philosophy and science; and the newly discovered Classical Greek literary and philosophical ideal. From the very beginning of the 12th century Aristotle's authority began to grow in Georgia as well, being based on the rediscovered "new Aristotle" and not on the Aristotle dogmatized by Christian Scholasticism. John Damascene's "The Fountain of Knowledge"—principal manual of Eastern Christian dogmatism—was three times translated into Georgian in the 10th-12th cent. At the turn of the 11th and 12th centuries Ioane Petritsi translated into Georgian Aristotle's two rhetorical and logical treatises, *Τὰ τοπικά* and *Περὶ ἑρμηνείας*. Aristotle's philosophy found its way into the Georgian society of that pe-

riod both through pagan Neo-Platonism, in particular the Georgian translation of Proclus' *Elements of Theology* made by Ioane Petritsi, and through Arab Aristotelians, in particular through a Georgian free redaction of a complete course of medical science written by Averroes. That Aristotle was the greatest authority for Georgian social and philosophical thought of the period in question is seen, on the one hand, in the fact that Aristotle ranked high in original Georgian philosophy (Ioane Petritsi), and on the other, by the end of the 12th cent., at Queen Tamar's Court, Aristotle had already been acknowledged as the most eminent philosopher among the secular and ecclesiastic thinkers (Shavteli and Chakhrukhadze),

Aristotle's philosophy became one of the main philosophical sources for Shota Rustaveli. Problems of Medieval world outlook are resolved in Rustaveli's work from a Renaissance position. They are related to concepts introduced into the Late Medieval social and philosophical thought by Arab Aristotelianism and developed Christian Scholasticism. While acknowledging the reality of earthly life, Rustaveli interpreted them from the position of human logic; at the same time he recognized the beauty of human nature. For the poet, who adopted such a complex *Weltanschauung* mainly three teachings went into the making of his theologico-philosophical basis: a) highly developed theology, b) Platonic and Neoplatonic philosophy, which Rustaveli approaches principally through the Pseudo-Dionysius the Areopagite, a 5th-cent. Neoplatonist, and c) Aristotle's philosophy—more precisely the philosophy called Aristotelian in the Late Middle Ages. The poet does not mention Aristotle, but the principles on which the ideal characters of the poem act and the ideological position of the poet himself stem from Aristotle or are typologically related to the ideas advanced by Aristotelians in Western Europe, particularly in Italy, in the period of the Renaissance. This circumstance becomes more interesting if it is

borne in mind that the poet flourished at the turn of the 12th and 13th centuries.

Aristotle's doctrine on soul found reflection in Rustaveli's poem "The Man in the Panther's Skin". According to Aristotle soul is not identical with body, but it does not exist beyond body. In Aristotle's opinion, soul is the substance (οὐσία) of body, its realization, i. e. actuality — ἐντελέχεια. Soul is the form of body (τὸ τοῦ σώματος εἶδος). Aristotle's thesis on soul attracted the attention of Medieval thinkers. It occurs in Byzantine (John Italus) and Georgian (Ioane Petritsi) scholasticism. Aristotle's view in its pure form was adopted by Arab Aristotelianism, particularly by Avicenna and Averroes. From the beginning of the 13th cent. in Western Europe this understanding of soul was shared by Alfredus Anglicus, Thomas Aquinas, Duns Scotus and Meister Eckhart. At the beginning of his romance (Stanza 2)* Rustaveli applies to God: "O one God, you have created the form of every body". Taking Aristotle's thesis into account, this means: "O one God, you have created every soul". And this appeal to God is immediately followed by the poet's supplication: "Protect me, give me strength to conquer the wiles of Satan. Lighten the load of sins I must bear to the kingdom of heaven". Thus Rustaveli adopts Aristotle's conception of soul, a definition that in Western Europe gained currency only in the 13th century. This of course does not mean that Rustaveli introduces the Aristotelian conception of soul into the poem without alteration. While making use of the Aristotelian definition of soul, Rustaveli is not deterred from sharing the Christian conception of soul. Thus, according to Rustaveli, every soul is created by God, which is opposed to Aristotle's understanding of soul (89, pp. 167-192).

*The stanzas in this summary are numbered according to M. Wardrop's English translation (179).

In individual cases of contacts with Aristotle's metaphysical definitions are traceable in Rustaveli's poem. However, the statement and resolution of the basic problems of ethics in the poem viewed from the angle of the relation of Rustaveli's outlook to the Aristotelianism of the Late Middle Ages and the age of the Renaissance, are more significant.

For Rustaveli, as well as for European Aristotelians a little later, the ethical ideal of virtue which can be attained during man's earthly, present life is focal to man's philosophy. Man's present, earthly life is credited with a significance of its own, not being understood as only a way to the heavenly kingdom. Thus, according to Rustaveli man's virtue—the primary aim of human life—must be found in moral action, independent of one's hopes or fears for the future.

Rustaveli treats the doctrine of virtue, i. e. man's moral and physical perfection (Aristotle's ἀρετή) theoretically, endowing the ideal characters of his poem with these virtues. Rustaveli's treatment of these virtues accords with Aristotle's doctrine on the moral and physical perfection of man, which is the subject of the *Nicomachean Ethics*. Two virtues, characteristic of chivalrous ethics are specific. The others correspond to the respective ethical concepts of Aristotle. These are wisdom—σοφία, liberality—ἐλευθεριότης, wealth—πλοῦτος, reason—σύνεσις, temperance—ἐγκράτεια, courage—ἀνδρεία, leisure—σχολή. It should be emphasized that Rustaveli and Aristotle see eye to eye in their conception of leisure—σχολή as a cognitive process and in assigning it a place among the moral and physical perfection of man.

It should be specially noted that each of these virtues in Rustaveli's romance is construed according to Aristotle. Aristotle's famous doctrine of the "mean" is focal to his ethical teaching. In the philosopher's view the highest form of one's behavior, moral perfection and virtue is always a mean, free from the two extremes: defect and excess. Almost all the best

qualities and fundamental acts of the characters of Rustaveli's romance are based on the above conception (89, p. 193—263).

Carnal love, idealized in the poem, constitutes the mean between the two extremes—divine love and carnal passion. This is seen not only in the development of the personages of the romance but is also theoretically founded in the prologue.

In Aristotle's view, liberality is the mean between the two extremes: prodigality and meanness; it is the foremost among the ethical virtues, enjoying the widest popularity with people. It is these virtues that are woven into the fabric of the poem, and prodigality and meanness are pinpointed as the two extremes of liberality.

According to Aristotle, reason is the primary intellectual virtue. Rustaveli also considers reason to be the best, supreme manifestation of humaneness.

In Aristotle's view friendship is the most indispensable virtue in life. Rustaveli was imbued with the Greek philosopher's views on friendship.

Aristotle created an original image of an ideal personality—that of a "magnanimous man". Rustaveli's ideal personages, being diametrically opposed to Christian saints, are essentially akin to Aristotle's "magnanimous man".

The central problems of ethics—those of ultimate good and virtuous acts—are interpreted in Rustaveli's romance according to Aristotle's ethical ideal. According to the ideal characters of the poem it is being, earthly existence, human happiness that constitute the ultimate good. Similarly to Aristotle, a virtuous act in Rustaveli's romance is a means of attaining the ultimate good, i. e. happiness in earthly life. Rustaveli's ideal characters strive for earthly happiness in the present life and they regard as virtuous the way or means of attaining this happiness.

Thus, resting as he does on Aristotle's ethics, Rustaveli introduced a reinterpretation into the Medieval traditional

ethical ideal, thereby tending toward the type of thinking that became established in Western Europe in the period of the Renaissance.

The foregoing should not be taken to mean that Rustaveli was an Aristotelian. For Rustaveli Aristotelian thinking was only one source of his own, original outlook position grown on national roots and evolved in the bosom of Christian thought, this position itself being a new development in the Christian religious, philosophical and literary thought of the Late Medieval period.

The subsequent two chapters of the book: "One Psychological Passage in 'The Man in the Panther's Skin'" and "Concerning One Conjecture in the Latest Editions of 'The Man in the Panther's Skin'" deal with the wrong interpretation of individual passages in Rustaveli's poem in the latest editions and their correction. Owing to the incorrect reading of some passages that have survived uncorrupted in 17th-18th cent. manuscripts of the poem, important psychological shades of the work remain unnoticed (literary works of the period of the Renaissance are characterized by psychologism), as well as reminiscences of some elements of Christian symbols, e.g. "Christ the Fiance" (details of Christian symbols are especially typical of medieval literature).

The next chapter is entitled: "Some Medieval Scholastic Terms in 'The Man in the Panther's Skin'".

Conformably to the Late Medieval scholastic tendencies, a revision of Christian dogmata from the position of reason or logic is noticeable in Rustaveli's poem; this was a manifestation of the position which — in the 12th-13th cent. — opposed reason to faith, refusing to accept all that was rejected by human reason, philosophy, Aristotle's logic and dialectics. The philosophical thinking of the period under discussion demanded a proof for religious dogmatism rather than its acceptance on faith.

Averroes (Ibn Rushd) wrote his *Tahafut al-Tahafut*, a treatise in defence of philosophy.

Summing up the achievements of 13th-cent. scholasticism, Thomas Aquinas concluded that the essence of Christian dogmata can be comprehended and demonstrated by the human mind. The demonstration of Christian dogmata by recourse to reason or logic did not constitute a novelty of 12th-13th cent. thinking. This line was followed much earlier by Arabic philosophy and by European thinking as well, e. g. by Anselm of Canterbury (1033–1109). The novelty that emerged in 12th-13th cent. scholasticism from these rationalistic tendencies lay in the rejection of those dogmata that failed to be demonstrated by the human mind, logic, or Aristotle's philosophy. It is precisely this tendency that is evinced in Rustaveli's "The Man in the Panther's Skin".

Traces of scholastic thinking are also discernible in other details of Rustaveli's poem, viz. elements of Classical metaphysics that were popular in the Middle Ages and were considered to constitute scientific knowledge. The teaching on the primary substances or 'roots' of the physical world, stemming from Empedocles' philosophy and established in Medieval scholasticism, found reflection in Rustaveli's poem. The idea that all the structures in the physical world are made of four primary substances or 'roots': fire, air, water and earth was popular in the Middle Ages. The search for causes of physical phenomena or objects of nature was an essential problem in the teaching of Thales, the first Greek philosopher and physicist. From then on it was one of the basic problems in the entire pre-Socratic Greek philosophy. The popularity of this teaching in the Middle Ages was due to the frequent reference to it in Aristotle's works (*Metaphysics*, I, 3. 5. 8; V, 4; *Physics*, I, 4. 6; II, 1; III, 5; *De Caelo*, III, 3—7; IV, 3—6; *De Generatione et Corruptione*, II; etc.).

In Rustaveli's poem the human body, as material object, is conceptualized as formed out of these four substances or pri-

mary causes. Death is seen as the separation of these four substances of the body and the release of the soul from them. This is how Tariel, the principal personage of the poem, envisions death:

“Mine elements are dissolved; I am joining
the ranks of spirits” (Stanza 864).

The principal female personage of the poem, Nestan-Darejan, has the same notion of her ascension to Heaven. She entreats her love to pray to God for her, so that her soul might be delivered from the worldly substances or elements and rise to divine splendour: “Entreat God for me; it may be He will deliver me from the travail of the world and from union with fire, water, earth and air. Let him give me wings and I shall fly up, I shall attain my desire - day and night I shall gaze on the sun’s rays flashing in splendour” (M. Wardrop’s trans., Stanza 1280).

The teaching on the causes of being—another highly popular Medieval conception stemming from Aristotle’s *Metaphysics*—also found reflection in Rustaveli’s poem. The theory of causes is known to medieval scholasticism in Aristotle’s formulation as well: the causes of matter and form and the efficient and final causes. At the same time, in medieval scholasticism this theory was popular in its modified form as well. The doctrine of causes suffered modification first under the influence of Neoplatonism, and then in medieval Arabic and Christian scholasticism. In the modified form the theory of causes came to be headed by the creative cause or God. It is opposed to the other four causes, the later being relative causes with respect to the former. First in order comes the purposive cause, or that or goal, another name being ‘final’ cause. This is how the theory of causes is represented in Arabic scholasticism (Avicenna) and with Ioane Petritsi, an eminent Georgian philosopher of the turn of the 11th-12th centuries. Rustaveli seems to have been familiar with both versions of the theory of causes. In his poem refer-

ence is made to the cause of matter and to the cause of goal, but not as cause per se, but as the cause of all causes, as the source of all causes. Of particular interest is the poet's reference to the purposive cause (cause of goal). In medieval developed scholasticism the purposive cause is interpreted as goodness and truth. The same is the situation in Arabic scholasticism, viz. with Avicenna (in his treatise *Ash-Shifa*, "The Recovery", II, 3) and in Latin scholasticism: Thomas Aquinas (*Quaestiones disputatae de veritate*, I; *Summa Theologiae*, V, 4). The reference by Rustaveli to the purposive or final cause as a cause of goal and its use as the attribute of the principal character of the poem carries the implication that the poet invests the cause in question with goodness and truth or the supreme reality. In eulogizing his ideal personage, Rustaveli says: "He is the joy of the world, he is matter and due" (Stanza 148).

It should also be noted that Rustaveli does not lapse into medieval metaphysical inquiries. He used scholastic terminology without adhering to the scholastic standpoint. Only familiarity with this medieval philosophy is noticeable in his pronouncements; in other respects he remains a poet. Furthermore, his drawing on metaphysical definitions with regard to the enamoured Knight on his journey in quest of Divine good seems to show Rustaveli's ascendancy over medieval scholasticism — his poetic, elevated view of these logico-metaphysical categories; as it were a light, poetic overriding of all such metaphysical inquiries from the Renaissance position of human ascendancy. This attitude of the poet to medieval scholastic categories involves novel, humanistic tendencies that were later styled Renaissance in European reality.

The next chapter is "One Example of an Astral Symbol in 'The Man in the Panther's Skin'". Rational and logical tendencies of the Late Middle Ages are manifested in Rustaveli's poem due to the additional fact that the poet's system of world view is essentially based on astrological conceptions. Hence astral

symbols often acquire profoundly artistic significance in the poem.

Avtandil, a personage in Rustaveli's poem, being enamoured of Tinatin, compares his own fate with that of the planet Mercury (Otarid).

"Otarid! save thee none others fate is like to mine.
The sun whirls me, lets me not go, unites with me
and gives me over to burning". (trans. by M. Wardrop.
Stanza 942).

Proceeding from these lines, some researchers believe that Rustaveli had knowledge of the revolution of the planets round the Sun; furthermore, that Rustaveli "having developed this idea, created his own progressive system, differing from the generally acknowledged Ptolemaic system and known today under the name of geo-heliocentric" (23).

The author of the present study takes issue with this point of view. It is argued that the lines just quoted do not refer to Mercury's revolution round the Sun, and that, in general, the poem does not contain any new concepts of heavenly bodies that were unknown in the Middle Ages. Resting on time-honoured astronomical and astrological notions and resorting to astral symbolism, Rustaveli created an original image: like in the Sun-Mercury relationship, the lady in love (the Sun) does not let the man she loves go, but uniting with him, gives him over to burning.

The next chapter, "Towards the Interpretation of the Conception of Friendship in 'The Man in the Panther's Skin'", attempts to identify all the roots and sources on which Rustaveli's conception of friendship is based, being one of the most striking and lofty embodiments of this feeling in world literature. Rustaveli's conception of friendship is built on Georgian national roots (the Georgian popular institution of adopted brotherhood). It is a successor to the best traditions of Christian ethics (love of one's neighbour). Account is taken in Rustaveli's conception

of the new ethical ideal of Late Medieval feudal and military aristocracy (chivalrous ethics). Conformably to the intellectual depths of the epoch, Rustaveli's conception of friendship rests on Classical philosophy (Aristotle's doctrine of friendship). Rustaveli's original conception, shaped on the basis of the above principles, is of outlook nature and purpose, being typologically similar to corresponding theories developed in Western Europe in the Age of the Renaissance. According to Rustaveli, friendship and love constitute ideals that impart divine elevation to man's earthly life. The essence of human existence, i. e. man's contemplative life assumes significance and is determined in human relations, viz. in friendship and love.

The next chapter of the book is entitled: "Towards the Typological Relationship of the Conceptions of Love in Shota Rustaveli and Dante Alighieri".

The typical and pivotal elements of Late Medieval, i. e. early Renaissance world outlook found reflection in Rustaveli's work. Of these elements essential, on the one hand, is the retention of the medieval ideal, and on the other, its synthesis with those new tendencies which in the future—in the Age of Renaissance—became prevalent. In other words, this is a harmony of the medieval and Renaissance features, i. e. a harmony at whose level the contradiction between the above two elements, which came to the fore in the future, is not noticeable. From this point of view in Western Europe Dante Alighieri's work comes closest to that of Rustaveli. This typological relation of Rustaveli's outlook to that of Dante's work is determined not by the individual artistic specificities of these great poets and thinkers, but by the processes of social, political and cultural development of the age, and by the similarity of Christian thinking in Georgia and Western Europe in the Late Middle Ages. Hence it follows that it is natural to study the typological relationship of Rustaveli's work not only to that of Dante's but also, on the one hand, to that literary trend which

paved the way for a new, secular ideal in Dante's work, namely with the poetry of the Troubadours, and on the other hand, to the development suffered by Dante's outlook in European literature, in particular, in Petrarch's literary work.

The synthesis of the medieval and the Renaissance features in the literary works of Dante and Rustaveli is primarily manifested in the conception of love. A novel interpretation of the medieval concepts of love with Rustaveli occurred through the development of the Eastern literary tradition. In the midst of the West-European literary process, such a change took place in the poetry of the Troubadours. The conceptions of the Age of Renaissance consisted merely in the specification, refinement and establishment of this novelty.

Love is pivotal in Rustaveli's ethical conception. The poet devoted the entire poem to the literary depiction of the highest human manifestation of this feeling. But, according to Rustaveli, this idealized feeling, extolled in the poem, is not the only form of love. In the conception of love expounded in the prologue to the poem Rustaveli distinguishes three varieties of love. First comes divine love opposed to worldly, carnal love, called lust by Rustaveli and holding third place in his ordering. The variety of love, praised and idealized in the poem, is—the poet asserts—an ideal and best mean between these two forms of love, decidedly dissociating itself from lust and maximally coming close to divine love. It possesses the best qualities of both: divine love and lust. It is like divine love through the greatness of feeling, genuineness and sublimity, whereas like lust by earthiness and reality. The variety of love idealized by Rustaveli is neither divine love, nor lust. It is a different form of love in which divine inspiration and immortality are manifested in human feeling. Rustaveli's conception of love differs both from Oriental Sufism and from Western courtly love. It, on the one hand, retains the elevation of divine love and great-

ness of feeling, and, on the other, it is real and worldly, its ideal lying in human happiness, i. e. matrimony.

The different forms of love, discussed in the prologue of "The Man in the Panther's Skin", exhibit a typological parallel with Dante's work. As is known, Dante draws a strict line of demarcation between the two forms of love. One of them is personified by a poorly-dressed pilgrim who speaks the vernacular. It is a base love, or lust. The other form of love is sublime, lofty. It is personified by a handsome youth wearing a white shirt and speaking Latin. Sublime love is perfect, kind and wise. Placed in the centre of the circle, it leads the poet to wisdom and serenity. Dante's sublime love is divine love, while base love is worldly, carnal love. As noted above, Rustaveli, too, singles out the heavenly, divine form of love and its base and lustful counterpart. Unlike Dante, Rustaveli acknowledges one more variety of love which he idealizes, subjecting it to literary treatment in his poem. In Dante's conception of love, this form of love does not seem to be theoretically conceptualized, but the love to which Dante, as a poet, dedicated his work and as a lover his life—is human love conceptualized as divine love. In Alighieri's conception of love the real and unreal merge: the love of woman is treated as divine love. A typological parallel with Rustaveli can be drawn, yet this typological affinity does not exclude in any way that specificity and difference which characterize the love conception of both Rustaveli and Dante.

The idealized love of "The Man in the Panther's Skin" is an edifying and inspiring feeling, urging the characters to action. Dante's idea of love is analogous. In the Italian poet's view love prepares one for overcoming the great difficulties of life. According to his "Vita Nuova" the ideal of love is the elevation of oneself through love.

Love in Dante and in Rustaveli is a feeling that raises one to new life. The beloved Beatrice—a real woman and daughter

of a feudal lord—gradually transforms in Dante's imagination into a symbol of purity, human kindness and divine love. A typological parallel can be drawn with the main enamoured pair of Rustaveli's poem. The love of Nestan has symbolic meaning for Tariel. Outwardly Tariel sees this symbol in the panther, the latter being a symbolic image of his love of Nestan. At the same time, during the long parting with his love the beloved symbol determines the entire content of Tariel's actions—indeed guides his life. For both Dante and Tariel the earthly beloved woman becomes a symbolic image of love. Both lose their sweethearts and are out in quest of them. The parallel goes even farther. According to both Dante and Rustaveli love crosses the boundary of life and death. The ideal love of an earthly woman is transferred by both poets into the other world—the post-death life. With Dante, unlike Rustaveli, the transfer of worldly love into the other world has a profound mystical significance. The longing for Beatrice is conceptualized as a striving for a union with God. But this conceptualization has its first stage: this is more pronounced in Dante's ideal of love. Beatrice has died, and the entire essence of Dante's love lies in his longing for her. With Rustaveli, too, such conceptualization of love is assumed. Tariel does not know whether his beloved is alive or dead, but he still seeks her and longs for her. Furthermore, inwardly Tariel assumes that Nestan is dead and this circumstance further intensifies his yearning for his beloved. In Tariel's imagination, love must cross the boundary of life and death, reach his beloved in the other world and kindle her with worldly love. This is how Tariel pictures his meeting with his beloved in the other world:

“I shall meet her, she shall meet me;

She shall weep for me and make me weep”.

(Trans. by M. Wardrop, Stanza 863).

It is in such conceptualization of love that harmony emerges, filling the eternal, other-worldly feeling of love with

worldly, human content. This is a synthesis of the old, traditional, medieval and the new, innovatory and Renaissance attitudes. The filling of human love with divine content, the attainment of divine love without renouncing its human counterpart was an idealized understanding of love in the Age of the Renaissance. Chronologically, the earliest parallels of such conceptualization are traceable in Rustaveli's work.

According to Dante's conception, love not only deranges and enflames the lover, but activates his mind as well. This, too, is another innovation in Late Medieval thinking. From this point of view, too, a parallel may be drawn with Rustaveli's concept of love. Rustaveli's ideal love substantially differs from his counterpart in the Oriental epic. And this difference is primarily measured by the ideal lover's intelligence—his reasonable actions. Rustaveli gives a new interpretation of the psychological nature of a lover, he creates two different characters of the ideal lover, differing in their mental make-up. Tariel is a traditional lover according to the Oriental epic (ranging, maddened knight). However, there is a specificity in his madness. Unlike Nizami Ganjevi's Majnun, Tariel does not turn into a madman, a savage. His wisdom, his mind allow him to come to the bounds of madness only. But, in this respect more important is the innovative image of Avtandil, Rustaveli's another enamoured knight. As a lofty, ideal lover, he is in no way inferior to Tariel. But love fails to lead him to madness, for his mind holds in check the whisperings of his heart. He directs the power of his love towards overcoming his desires. Such understanding of love, as well as Dante's conception of love, reflect the preeminence of the mind, the intelligence—characteristic of the period—which found its further development and extension in the Age of the Renaissance.

To be sure the foregoing should not be taken to imply that Rustaveli's and Dante's conceptions of love are analogous. These are two independent, novel conceptions of the Late Medi-

eval Christian thinking. In Dante's conception there is more mysticism, the influence of the Middle Ages, the dominance of the divine conceptualization of love. In Rustaveli there is more of this world, human—in the modern understanding of the word—, more striving for sublime and genuine love. However, both poets evince a typological similarity due to (a) common Zeitgeist, (b) the specificity of Christian thinking in the Late Middle Ages, (c) common literary and philosophical sources. Of these sources mention should be made of the significance, on the one hand, of Aristotle's philosophy, namely, his ethical works, and on the other, of Christian Neoplatonism, namely the theological conception of Pseudo-Dionysius the Areopagite in the shaping of the world outlook of Dante and Rustaveli.

Then comes the chapter: "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance and Renaissance Aesthetics".

According to the conception of the present author, Rustaveli's *Weltanschauung* is typologically related to the transitional period from the Middle Ages to the Renaissance in the development of European Christian thought. Hence the need for the inclusion of this chapter with a view to a more detailed study of the period of European Renaissance and of the essence of Renaissance thought in general.

The achievements of the period of the Renaissance in poetry and literature, painting and sculpture, historiography, political thought and natural sciences are too well known. The Renaissance marked a new stage in the development of human thought and played a decisive role in the shaping of modern man. Its contribution to the development of individual spheres of art and scholarship is the object of comprehensive study. The problem of the Renaissance per se, i. e. the peculiarities and originality of Renaissance thought, its world view, and sources and essence of the Renaissance in general, is the subject of a special study. In modern philosophy the works of Ernest Cassir-

er, Paul Kristeller, Etienne Gilson, Bruno Nardi, Aleksey Losev, and others are leading in this field. Problems of the Renaissance are studied in the present chapter on the basis of two major researchers: P. Kristeller and A. Losev. Losev's comparatively recent book, "The Aesthetics of the Renaissance" (124) is passed under review, with special emphasis on the problems in that book related to the Georgian Renaissance. Further, the reader is introduced to some theses of Kristeller's book, "The Renaissance Thought" (169), and partly the text itself, for the Georgian translation of the final chapter of the book, "The Philosophy of Man in the Italian Renaissance" is presented. Kristeller's book just cited seems to give the most clear treatment of the alignment of the philosophical trends in the Italian Renaissance, given the lack of consensus among some researchers in defining the problems of the period under discussion. Losev may be named as a representative of the dissentient position with which the present author takes issue in this chapter.

In Losev's view, Platonism and Neoplatonism formed the basis of the aesthetics of the Renaissance. However, Renaissance Neoplatonism differs from Classical and Medieval Neoplatonism in its humanistic and secular character. Thus, the aesthetics of the Renaissance is humanistic Neoplatonism.

To be sure, Platonism was one of the principal philosophical trends of Renaissance thought, strongly influencing the Renaissance literature and distinguished for its profundity. Nevertheless, Platonism was not the sole philosophical trend of the period of European Renaissance. Hence, Renaissance thought as a whole, and art in particular, could not have been invariably based on Platonism. As justly noted by Losev, the Renaissance was after all a transitional period in which a combination of contradictory elements could not be avoided (124. p. 16). Combined in the Renaissance are Areopagitics and Aristotelianism (p. 29); the aesthetics of the Renaissance made enthusiastic use

of all that it found positive in Judaistic, Christian, and Muslim theology, discarding the exclusiveness and absolutism of these religions (p. 96), and finally, Renaissance aesthetics treated medieval legacy with great respect (pp. 29, 96).

The European Renaissance was an exceedingly long period, not only because it lasted almost three centuries but also because it encompassed a much longer period, manifesting turning points in the process of the development of thought: by his aesthetic conception the man of the Early Renaissance was essentially a product of the Middle Ages, whereas ideas of a new, modern period are traceable in the thinking of the Renaissance. The period of Renaissance was characterized not only by chronological contradictions or poles: Renaissance aesthetics was built on opposing religious views, including Renaissance protestantism, the catholicism of Marcilio Ficino and Nicholas of Cusa, the reformist ideas of Luther and Calvin. Losev is quite right in stating that Renaissance aesthetics is multidimensional and manifold and that it cannot be portrayed monotonically—in a one-dimensional, single-plane key (p. 64).

Naturally enough, this marvellous diversity and multiformity of religious, ethical, cosmological, and socio-political views could not be based on a single philosophical trend. This view is clearly traceable in Losev's monograph: Neoplatonism was not the only form of aesthetic doctrine for the Renaissance. Throughout that long period we encounter various types of Hellenistic thinking, at times very outspoken and convincing (p. 99). According to Losev, the more lively and cheerful Platonism contended in the Age of the Renaissance with conservative Aristotelianism (p. 92). Consequently, Renaissance outlook took shape on the basis of the interaction and struggle of various philosophical trends. During the Renaissance, Platonic and Aristotelian ideas were not always opposed to each other there being attempts at their reconciliation. Pietro Pomponazzi, a major philosopher of the Renaissance period and follower of

Aristotle, while taking issue with the works of Platonists, adopted some of their ideas (pp. 359—362). In Losev's view, the foundation of the philosophical-theological type of Renaissance ethics was laid by 13th-cent. philosophy, viz. the representatives of the so-called Scholasticism: Thomas Aquinas, Bonaventura, and Ulrich of Strasbourg (p. 103). But according to modern studies, the philosophy of Thomas Aquinas should be considered and attempt at a merger of medieval Aristotle and medieval Neoplatonism, in particular Areopagitics. Renaissance Platonists did not deny the influence of medieval philosophy and of Aristotle on the shaping of their philosophical thinking (Marcilio Ficino, Pico della Mirandola). Medieval mysticism served as another source of Renaissance Platonism. Generally speaking, the teaching of philosophy in the Age of the Renaissance was in the hands of the followers of Aristotle.

Defining Renaissance aesthetics as humanistic Neoplatonism, Losev thereby admits that it could not have been based on a single philosophical trend: Platonism or Neoplatonism. Therefore it would seem more legitimate to speak not of the so-called humanistic Platonism of the Age of the Renaissance but of the ideas and activities of humanists and Platonists separately. Did humanistic and Neoplatonic ideas outshine each other? Losev seems to answer this question unequivocally: "At times Neoplatonism and humanism formed a single whole, at other times they were something different, yet managing to get along within one and the same philosophical consciousness; at still other times, they not only sharply contradicted each other but failed to accommodate to each other, so that one or another Renaissance figure remained a Neoplatonist but not a humanist, or vice versa, remained a humanist but was no longer a Neoplatonist" (pp. 108—109). In the Early Renaissance period humanism was an independent trend, alongside Platonism and Aristotelianism. The humanistic movement had primarily a literary and cultural basis and character; hence it exerted a strong—though indirect—influence on the development of the philosophical thought of the period. Humanism

per se did not rest on some particular philosophy; nevertheless, the attractive—even though vague—notions of the early humanists were absorbed by Platonists and Aristotelians and turned into consistent philosophical contemplation.

The final, conclusive chapter, entitled "The Outlook of Rustaveli and the Medieval Process of Religious, Philosophical, and Literary Thought", is of generalizing nature.

The direct dependence of medieval literature on the general theological outlook is acknowledged by modern medieval studies (136, p. 22). It was Christian outlook in the case of Georgian literature. Together with the literatures of other Christian peoples of the East, Georgian literature was involved in the world process of Christian literature. "The Eastern Slavdom, writes D. S. Likhachev, having embarked on the road of the development of mankind in the 10th and 11th centuries, and having established close links with European literature that were not broken even in the hardest years of the Tatar-Mongol yoke, must, along with Byzantium and Southern Slavdom, inevitably come to the pre-Renaissance" (115, p. 79).

An analogous process was under way in Georgia, beginning with the 4th cent. and continuing through the entire Early Middle Ages.

At some stage of development, a national literature that is in contact with the leading literatures of the period not only responds to the world process of development of social and philosophical thought but itself—while adopting this process—is capable of influencing it. Beginning with the 12th century, Georgian social thought—having attained the highest developmental stage in the Christian world—took a new, independent road, developing Byzantine Christian thought on Georgian soil.

At this stage the development of Christian culture and thought in Georgia entered the peculiar period in the history of medieval culture that is called by some medievalists Late Mid-

dle Ages, proto or pre-Renaissance. Others tend to style this period High Middle Ages. The author prefers to designate it Late Middle Ages, thereby contrasting it to Early Middle Ages.

Some researchers of Georgian culture of this period of the country's history call it the Georgian Renaissance. This designation is tentatively acceptable with regard to Georgian culture of the 11th-12th cent. provided the term Renaissance is used in its general sense denoting an overall revival of national or regional culture and literature. As is known, there are references in the special literature to "Muslim Renaissance" (130), "Byzantine philosophical Renaissance" (74, p. 225), "Greek Renaissance of the 8th cent. B. C." (185). On the other hand, the term 'Renaissance' has its concrete, specific meaning designating a distinct period in the development of European culture and the essence of the process of the socio-philosophical and literary-artistic thought of the period. By referring to 12th cent. Georgian literature as representing the thought of the period of the pre-Renaissance, or Late Middle Ages we thereby define the place of Georgian literature of the period in the overall process of medieval Christian thought and draw a typological parallel with a definite stage of development of European socio-philosophical and literary thought.

The advent of Rustaveli at this stage of development of Georgian socio-philosophical and literary thought was but a natural sequel. The manifestly humanistic inspiration of Rustaveli's romance "The Man in the Panther's Skin" enabled the Georgian literary critic Sh. Nutsubidze to call Rustaveli's thinking Renaissance—by analogy with the European Renaissance. However, bearing in mind the geographic and national specificities of Georgia, he introduced the term 'Eastern Renaissance' to contrast it with its Western counterpart. He pronounced Rustaveli a representative of the 'Eastern' Renaissance (132).

The idea of the Eastern Renaissance proved promising, for it came to be interpreted as an idea of the renaissance of na-

tional cultures. The concept of the Renaissance was extended to 9th-11th cent. China and 11th-12th cent. Central Asia (N. Konrad, 113). V. Chaloyan wrote about Armenian Renaissance (144). V. Zhirmunski wrote a special article on Alisher Navoi as a representative of the Renaissance in 15th-16th cent. Central Asia (109). Researchers into the history of Azerbaijanian literature refer to the Early Azerbaijanian Renaissance of the 12th cent. (104).

According to this theory, Rustaveli's type of thinking is declared to be close to the Eastern Renaissance and the poet finds himself ranked with Firdausi, Gorgani, Nizami and Navoi: after Nizami (12th cent.) and prior to Navoi (15th cent.).

In the present author's opinion, the theory in question creates an erroneous idea of Rustaveli's work. The point is that in 12th-century Georgia Byzantine Christian thought developed along the same lines as did European thought of the Late Middle Ages, being an amalgamation of Classical Greek thinking and Christianity, i. e. an approach to the cardinal problems of the Christian world from positions of Classical Greek philosophy (89, pp. 315-326). Rustaveli emerged as the spokesman and continuer of precisely this trend in the development of progressive Georgian socio-philosophical thought. Bearing in mind the universally recognized view that medieval literatures evince a direct dependence on the theologic outlook, it would be a serious mistake to divorce Rustaveli's work from Georgian medieval Christian thought—his *Weltanschauung*—from the ideological and cultural development of Georgia, from the socio-philosophical thought of the epoch and the country in which he lived and wrote, and to align him to representatives of another, non-Christian, world of the East.

On the other hand, Rustaveli's work does not seem to belong to the culture of the Renaissance period but rather to the Middle Ages, more precisely to the Late Middle Ages. However, in Rustaveli's work—similarly to the many manifestations of the

culture, world view, and artistic thinking of the Late Middle Ages—we find elements of Renaissance thinking, for the Late Middle Ages was a transitional period from the Middle Ages to the Renaissance. This, in the author's view, is not given due attention by some medievalists, hence a more detailed discussion appears relevant.

In his monograph "The Medieval Romance" (129), the well-known folklorist and medievalist E. Meletinski made a detailed study of the 12th-century Georgian romance, particularly "The Man in the Panther's Skin". Considering Nutsubidze's theory, Meletinski rejects the theory of the "Eastern Renaissance" in general, and the alignment of Rustaveli to Renaissance writers in particular. Determining Rustaveli's place in the developmental process of medieval thought, Meletinski shares the present author's thesis on the typological link of Rustaveli's outlook with the European thought of the Late Middle Ages. He writes: "By linking Rustaveli to European culture of his day, additionally fecundated by Arabic and Persian influences, E. G. Khintibidze comes closer to the truth than does Sh. I. Nutsubidze with his 'Eastern Renaissance' (129, p. 218). However, rigorously confining Rustaveli's outlook within the so-called High Middle Ages, Meletinski questions the opinion of those Georgian scholars who attach special significance in Rustaveli's poem to the Classical heritage, philosophical tendencies, etc. "But he too, Meletinski continues, overestimates the significance of the Classical heritage, and in general the philosophical loading of "The Man in the Panther's Skin". A little later, Meletinski addresses a similar remark to A. Baramidze: "However, A. G. Baramidze too cannot refrain from calling Rustaveli "a poet-thinker of the Early Renaissance", for the limits of the pre-Renaissance are too narrow for him (Baramidze, 98, p. 83)". Confining himself only to the studies of Georgian scholars that have been published in Russian, Meletinski is naturally not fully familiar with the literature on Rustaveli's poem. However, this does not seem

to detract from the validity of the above-cited view. Meletinski is firmly convinced that neither Rustaveli's poem nor the other best examples of the culture of the Late Middle Ages period have anything in common with the Renaissance. Meletinski sums up his study of Rustaveli's poem in the following words: "The Man in the Panther's Skin" is an original Georgian version of the romantic epic, and as such lies within the framework of the "High Middle Ages" (129, p. 215). He argues his stand in the following way: "The reckoning of Rustaveli among the Renaissance figures, as well as the theory of the Eastern Renaissance, is a result not of an overestimation of Rustaveli and some other poets of the East, but of an underestimation of medieval culture..." (p. 218).

Meletinski's thesis rests on a correct evaluation of medieval culture, beginning to show clearly in modern literary criticism from the second half of the present century. Contrary to the view inculcated hitherto in the scholarly literature, the Middle Ages did not constitute a darkness and stagnation in the cultural process of the world. Nevertheless, Meletinski's above view seems to lack precision in his approach to the problem.

The view on "The Man in the Panther's Skin" as a medieval phenomenon, unrelated to the Renaissance culture, is gradually gaining ground in literary criticism. Rustaveli's work is considered from this angle in the ten-volume "History of World Literature". "The Man in the Panther's Skin", as well as the entire 12th-cent. Georgian literature, is pronounced in it to have been the classical period of Georgian medieval culture, without a further specification of the type of culture and literature created in the indicated period and their place in the universal process of literary thought (111, pp. 313-319). From other sections of the "History" we learn that at the present stage of study of medieval culture a tendency is noticeable to broadening the boundaries of the European Renaissance: "... new countries and literatures, including Slavic, gradually enter the

sphere of the Renaissance'' (112, p. 42). Regrettably, nothing is said about the relation of the late middle-age Georgian literature to this process. As a result, the place of 12th-cent. Georgian literature in the overall literary process of the period is not defined in the "History", nor are all the aspects of the origin and spread of the tendencies of the European Renaissance covered adequately.

To return to the above view regarding the relation of Rustaveli to Renaissance thinking. The period of the Renaissance and Renaissance phenomena ought to be distinguished, i. e. this or that poet, thinker or artist may not be a representative of the period of the Renaissance, yet one may find Renaissance-type phenomena or elements in his work. The point is that a cultural or literary work belongs to the Renaissance period if it was created in that period or if it fits in the framework of Renaissance thought, i. e. if the problems of the work and the author's ideological and literary solution of these problems are typically Renaissance. However, this does not mean that Medieval works, particularly of the Late Middle Ages, did not contain Renaissance phenomena or elements. Just the reverse, there is a general consensus today regarding the so-called development of tradition in Christian medieval culture, the inner maturation of changes, and an organic evolution of the Middle Ages at a specific period, not only preceding the Renaissance but inwardly preparing the revolution that took place in all spheres of life, first in Italy, and then in the whole of Europe (143, p. 225).

Not all that was created in the period of the Late Middle Ages is uniform and consonant with the spirit of that age. In other words, not all the works of the period reflect the idea or specificity that forms the essence of the age. Part of the developments of the period are of the old, typically Medieval character, while another part is of a new type, reflecting precisely the essence of the Late Middle Ages; a third part is related to the future, containing elements or phenomena of the incipient

trend that will become typical in the Age of the Renaissance. Take, for example, the work of Dante. It belongs to the period of the Late, High Middle Ages, yet it contains elements or phenomena of a new period—those of Renaissance type. Some researchers do not consider even Petrarch a representative of the Renaissance, but nobody denies the presence of many Renaissance features in Petrarch's work.

To revert to the Georgian Middle Ages, by the second half of the 12th century the development of Christian culture and thought in Georgia reached a specific stage in the history of medieval culture which is called, as noted above, proto-Renaissance, pre-Renaissance, High, or Late Middle Ages. What led to this new stage of development of Georgian social and philosophical thought? The following circumstances should be taken into account (89, p. 307-327).

The political power of the Georgian state in the 12th century and its socio-economic situation—developed feudalism (suzerain-vassal relations) and a striking rise in commerce and handicrafts—facilitated an all-out progress of the high-developed Georgian Christian culture. This socio-economic factor directly points to the possible emergence of Renaissance thinking. Nevertheless, modern medievalists do not accord due attention to this fact—probably because of a lingering influence of vulgar sociology.

Georgian 12th-cent. philosophy adopted and continued the progressive line of the Constantinople Academy—the so-called developed scholasticism, which was continued in Western Europe too. Within Byzantium, this new trend of medieval philosophy was suppressed towards the end of the 11th cent. by the reactionary policy of the Byzantine emperors and conservative Church circles. In Georgia, however, this movement was continued.

From the mid-7th century Georgia had access to Arabic culture and enlightenment. The close political and economic con-

tacts with the Arab world, lasting for five centuries, were responsible for the fact that the so-called 'Muslim Renaissance', which played a major role in the development of European thought, did not pass unnoticed in Georgia.

In the 12th century, Georgian culture and literature had close contacts with the East, becoming enriched through Persian literature which—unlike Christian literature—always took heroic and romantic themes to heart.

Progressive Georgian society acquainted itself with works of the classics of Greek literature; Georgian authors of the period refer to Greek writers, mentioning personages from their work. In the 11th-12th cent. several collections of aphorisms and maxims were compiled in Georgia on the basis of the works of Greek authors.

Georgian literature and thought corresponded in spirit and essence to the type of the Late Middle Ages. However, this does not mean that all 12th-cent. Georgian literary works fit by their character exactly into Late Middle Ages. The heroic story of Amiran-Darejaniani (first half of the 12th cent.), with its cult of chivalry and adventurous-fantastic character of narration, is a typical specimen of the lay literature of the Late Middle Ages. Georgian heroic-historical stories of the 11th-12th cent. (in particular Leonti Mroveli's story of the First Fathers and Kings) lie at the divide of the Middle and Late Middle Ages. The panegyrical poems of Shavteli and Chakhrukhadze, written at the turn of the 12th-13th cent., are confined to the Late Middle Ages. However, the same cannot be said of "The Man in the Panther's Skin". As noted above, in the author's opinion, Rustaveli's work and world view belong to the Late Middle Ages, this allowing us to detect elements of Renaissance thought in them.

Rustaveli's work belongs to the Late Middle Ages not only chronologically but by its subject-matter as well. It is an epic

of chivalry and love, of the court romance type, i. e. a romantic epic which is known to have been the typical genre of the Late Middle Ages. The outlook on which Rustaveli's thinking is based corresponds to the development of social and philosophical thought in the Late Middle Ages. The approach in Rustaveli's poem to the cardinal problems of the Christian world seems to be—from positions of Classical Greek philosophy—a peculiar amalgamation of Classical Greek thought and Christianity, which is characteristic of precisely Late Middle-Age European thought. The author of "The Man in the Panther's Skin" bases himself precisely on the philosophical sources on which developed scholasticism and, in general, the philosophical thought of the Late Middle Ages rested. This was Christian Neoplatonism—chiefly expounded in the so-called Areopagitic writings—and Aristotelianism. These were the principal philosophical sources for the scholasticism of Thomas Aquinas. It was these two authors that created the purely philosophical basis for the world view of Dante Alighieri.

Rationalistic tendencies of the Late Middle Ages are clearly traceable in Rustaveli's poem, being primarily manifested in his attitude to Christian dogmatics. Conformably to these tendencies, a revision of Christian dogmatics is observable in the poem from the positions of reason and logic; the stand is taken which—by opposing reason to faith—refused to accept what was denied by human thought, philosophy, the logic and dialectics of Aristotle. The rational-logical tendencies of the Late Middle Ages in the poem are also seen in the fact that Rustaveli's system of world outlook is based essentially on astrological conceptions. In accordance with Late Middle-Age European thought—and partially of the Renaissance—Rustaveli recognizes astrology as the sphere of reason, logic, and science. In Rustaveli's poem, determination of one's predestination by the observation of the situation of the heavenly bodies is opposed to religious faith and the miraculous.

Attention should be paid to one more specificity in Rustaveli's *Weltanschauung* — a position that in the author's view, is characteristic of Late Medieval world outlook and that accords with the first rays of Renaissance thinking in the Late Middle Ages, viz. the unusual harmony of the medieval and Renaissance outlooks. On the one hand, full preservation of the medieval Christian ideal (faith in a good, gracious God, in the immortality of the soul and its merger after death with divine eternity), and on the other, alignment of this ideal with new, Renaissance tendencies (conviction in the value of the present, real existence, contemplation of the genuine beauty of the human world, confidence in human logic and intelligence). This is a harmony that is so far not marred by the opposition that was bound to appear later between these ideals.

The foregoing features warrant the assignment of Rustaveli's outlook a place in the development of the world literary and philosophical thought in the Late Middle Ages. Thus, Rustaveli's outlook problems are those of the Late Middle Ages, characteristic of the stage of transition to the Renaissance. The problems were interpreted variously in the Late Middle Ages. Rustaveli developed and solved these problems in the spirit of the Renaissance. Hence, in the author's view, one can detect Renaissance elements or phenomena in Rustaveli's work. A Renaissance element in "The Man in the Panther's Skin" is primarily seen in the artistic structure of the poem, particularly in its rational composition. The adventurous-amorous plot of the poem develops along a path essentially different from that of the Western courtly, or of Eastern love romance. The composition of Rustaveli's poem does not allow of adventurous digressions from the strictly rational development of the subject, which is in keeping with the artistic spirit of the Renaissance. Note should be also taken of the striking harmoniousness of the ideal characters of the poem, to which no full-fledged

parallels are to be found either in Eastern or Western medieval love epics; hence its conformity to Renaissance harmoniousness.

“The Man in the Panther's Skin” is a poem of chivalry and love, but neither the chivalry nor the feats done in the name of love by its characters fit into the medieval courtly codes and conventionalities. The actions of Rustaveli's amorous pairs are determined by free affect. The actions of the knights in the poem are not only dictated by a code of chivalry, but they are, in the first place, actions of free characters striving for a lofty goal. To Rustaveli love is a natural human feeling—free of legitimized conventionalities of medieval European chivalrous love.

One in love, i. e. *mijnuri*, in Rustaveli's poem is an absolutely new type in comparison with the courtly lover or an oriental Majnun-type lover. Rustaveli's *mijnuri* evinces likeness to a courtly lover and to the oriental, so-called Sufic *mejnun*, yet diverging from both. Rustaveli follows a new path in the understanding of the psychology of love. He depicts two types of an ideal lover, with differing psychological shades. Tariel is a traditional personage, characteristic of the oriental epic. However, in his love madness there is a peculiarity. Unlike Nizami Ganjevi's Majnun, he does not reach full insanity. Wisdom and reason allow him to come only to the verge of derangement. In this respect, Avtandil is a different lover, i. e. the *mijnur*. of “The Man in the Panther's Skin” is an absolutely new type. His love for his bride is in no way less than of Tariel for his own bride; however, this love does not lead him to insanity, for his actions are fully checked by reason. This is an absolutely new type of lover in the medieval epic. The novelty in the creation of these characters in love lies primarily in the priority being given to the principle of reason, which is a Renaissance phenomenon. In Rustaveli's poem it is not only the lover that is of a new type but the conception of love itself is novel, differing from oriental Sufism and from Western courtly love. On the one hand, this love preserves the spirituality of divine love,

on the other, it is earthly and real, its ideal being human happiness and marriage. It is in this realness and humaneness that the Renaissance element of this conception lies.

In Rustaveli's poem the highest ideal of action—the highest good to which human actions are directed—is human happiness. Man is the supreme creation of the world—he is the genuine good and realness. Love and friendship—inherent in man—are divine categories. Such a philosophy of humaneness and such a conception of love and friendship are Renaissance phenomena, having direct parallels in the philosophy of the period of European Renaissance.

It may be said in summary that Rustaveli's work is a Late Middle-Age phenomenon with Renaissance elements. The world outlook problems of his poem are those of the Late Middle Ages, but Rustaveli's solution of these problems brings it close to the thought of the period of the Renaissance. As a poet and thinker, Rustaveli stands at the divide of the Middle Ages and the Renaissance, like Dante who was both a great poet of the Middle Ages and of new times.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ი. ღ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1975.
2. ადამოვიჩოვა ა., ხინთიბიძე ე. შოთა რუსთაველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტოპოლოგიური მიმართებისათვის.— „თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები“, XII, 1986.
3. „ამირანდარეჯანიანი“. — „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, II. თბ., 1949.
4. „არჩილიანი“, I (ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერიძის შედგენით). თბ., 1936.
5. ბაგრატიონი თეიმურაზ. განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, თბ., 1960.
6. ბარამიძე ა., კეკელიძე კ., შანიძე ა. „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის გამო. — გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 8.II. 1952, № 6.
7. ბარდაველიძე ვ. მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში. — „მაცნე (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია)“, 1971, 3, გვ. 64-76.
8. ბერიძე ვუკ. ვეფხისტყაოსნის კომენტარი. თბ., 1974.
9. გამსახურდია ზ. ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბ., 1991.
- 9ა. „გილგამეშის ეპოსი“ (აქადურიდან თარგმნა და კომენტარი დაურთო ზ. კიკნაძემ). თბ., 1963.
10. გოგიბერიძე მ., რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. — „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“, თბ., 1961, გვ. 19-27.
11. დანტე ალიგიერი. ახალი ცხოვრება (ბაჩანა ბრეგვაძისა და თამაზ ჩხენკელის თარგმანი, ოთარ ჭინორიას გამოკვლევით). თბ., 1967.
12. „დიდი სჯულისკანონი“ (ე. გაბიძაშვილის რედაქციით). თბ., 1975.
13. „ეტლთა და შჯდთა მნათობთათჳს“ (ასტროლოგიური თხზულება XII საუკუნისა. აკაკი შანიძის გამოცემა). თბ., 1975.
14. ვახტანგ მეექვსე. თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა.— შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. 1712 (ა. შანიძის აღდგენილ გამოცემა). თბ., 1975.
15. „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში“. — „მაცნე-ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1977, № 3.

16. „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში“. — „მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია“. 1977, № 4.
17. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონია“ (აკაკი შანიძის გამოცემა). თბ., 1956.
18. „ვეფხისტყაოსნის ძირითად გამოცემათა ვარიანტები“. თბ., 1969.
19. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, I. თბ., 1960.
20. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, II. თბ., 1961.
21. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერი ლექსიკონები“ (გამომცემელი წაქაფე). თბ., 1976.
22. თარხნიშვილი მ. არისტოტელეს მეგობრობა და შოთა რუსთაველი. — ჟურნ. „La Patria“, 1952, № 5, № 6.
23. თევზაძე გ. რუსთაველის კოსმოლოგია. თბ., 1979 (მეორე გამოცემა, თბ., 1984).
24. თევზაძე გ. პასუხი შენიშვნების ავტორებს წიგნზე „რუსთაველის კოსმოლოგია“. — „მნათობი“, 1981, № 1.
25. თეარაძე რ. ძველთაძველი ცოდნა და რუსთაველის ჰელიოცენტრიზმი. — „ლიტერატურული წერილები“. თბ., 1964.
26. იბნ სინა. ხსნა. — „ფილოსოფიური ლექსიკონი“, II, ბეირუთი. 1979. (არაბულ ენაზე).
27. იბნ სინა. განკურნება, II, 3. იხ. ღასან ფაჰნანჟისი, ყოფიერების ფილოსოფია იბნ სინასთან. — ჟურნ. „არაბული მემკვიდრეობა“. დამასკო, 1981, № 5-6, გვ. 84 (არაბულ ენაზე).
28. იმნაძე მ. ცთომილთა რიგი ავთანდილის სიმღერაში. — „ვეცნიერება და ტექნიკა“, 1977, № 7.
29. იმნაძე მ. ოტარიდის „ბრუნვა“ და მისი ინტერპრეტაცია — „მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1980, № 2.
30. „იოანე პეტრიწის შრომები“, ტ. I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1940.
31. „იოანე პეტრიწის შრომები“, ტ. II (მ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1937.
32. იოვანე საბანის ძე. მარტყოლაჲ ჰაბო ტფილელისაჲ. — „ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“. წ. I. თბ., 1964.
33. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. — „ქართლის ცხოვრება“, II (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1959.
34. კაკაბაძე ს. რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1966.
35. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
36. კახაძე მ. შენიშვნები ძველი ქართული ენის ლექსიკიდან. — „თსუ შრომები“, ტ. 37, 1949, გვ. 213—223.
37. კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1941.
38. კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბ., 1958.
39. კეკელიძე კ. „წმინდა“ მხედარი ძველ ქართულ მწერლობაში. — „ეტიუდები“, II, 1945, გვ. 6-12.
40. კეკელიძე კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IX, თბ., 1963.

41. კოპალეიშვილი ვ. მისტიკური რიცხვები და სინამდვილე, თბ., 1979.
42. მარი ნ. ვეფხისტყაოსნის ტექსტის საკითხები (მ. გუგუშვილისა და ლ. ძოწენიძის გამოცემა). თბ., 1965.
43. მელიქსეთ-ბეგი ლ. ვეფხისტყაოსნის ყარაბაღული ვარიანტი. — „თსუ შრომები“, V, 1936.
44. მეტრეველი ე. რამდენიმე საკითხი ნიჟამისა და რუსთაველის ლიტერატურული ურთიერთობიდან. 1946 წ. (გამოუქვეყნებელი სადისერტაციო ნაშრომი).
45. მეტრეველი ე. ნიჟამის მხატვრული მეტყველების ზოგიერთი თავისებურება. — „პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, ტ. V, 1948, გვ. 177—185.
46. ნათაძე ნ. ლიტერატურული წერილები. თბ., 1973.
- 46ა. ნათაძე ნ. დროთა მიჯნაზე. თბ., 1974.
47. ნათაძე ნ. „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური მოტივები. თბ., 1985.
48. ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის განკითხვანი, ფერთამეტყველება. ბუენოს-აირესი, 1954.
49. ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
50. ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება. სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
- 50ა. ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება. პარიზი, 1963.
51. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი—ქართული. — „თხზულებანი“, ტ. IV, თბ., 1965.
52. ოფერმანსი ვ. ხუთი მიზეზის შესახებ იოანე პეტრიწთან და თომა აქვინელთან. — „მაცნე. ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია“, 1972, № 3.
53. პატარიძე რ. მხატვრული მზე „ვეფხისტყაოსნისა“. — „მნათობი“, 1982, № 9.
54. პეტრეიბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). შრომები (ს. ენუქაშვილის გამოცემა). თბ., 1961.
55. „რამაიანა“ (მთარგმნელი რ. გვეტაძე; წინასიტყვაობა ს. იორდანაშვილისა). თბ., 1951.
56. შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი, 1712 (ალდგენილი ა. შანიძის მიერ. თბ., 1975).
57. შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი, (დ. კარიჭაშვილის რედაქტორობით). თბ., 1920.
58. შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი (საიუბილეო გამოცემა), თბ., 1937.
59. შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი. (ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედ.). თბ., 1951.
60. შოთა რუსთაველი. ვეფხის ტყაოსანი (ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედ.). თბ., 1957.

61. შოთა რუსთველი. ვეფხის ტყაოსანი, I, ტექსტი და ვარიანტები (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით). თბ., 1966.
62. შოთა რუსთველი. ვეფხის ტყაოსანი, (საუბილუო გამოცემა), თბ., 1966.
63. შოთა რუსთველი. ვეფხისტყაოსანი (სასკოლო გამოცემა ნ. ნათაძისა). თბ., 1974.
64. შოთა რუსთველი. ვეფხისტყაოსანი (-ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემა). თბ., 1988.
65. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—63.
66. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—132.
67. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A—689.
68. ფანჯიკიძე გ. ახალი სიტყვა რუსთველოლოგიაში (შესავალი გ. თევზაძის წიგნზე „რუსთაველის კოსმოლოგია“). თბ. 1979, გვ. 3-11.
69. „ქართლის ცხოვრება“, I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1955.
70. „ქართლის ცხოვრება“, II (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1959.
71. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, ტ. I. თბ., 1950.
72. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, ტ. IV. თბ., 1955.
73. „ქართული სამართლის ძეგლები“. III. (ი. დოლიძის გამოცემა). თბ., 1970.
74. ყაუხჩიშვილი ს. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1963.
75. შანიძე ა. გიორგი მთაწმიდლის ენა. თბ., 1946.
76. შანიძე ა. ასტრონომიული მოვლენები „ვეფხისტყაოსანში“. — „მნათობი“, 1979, № 6.
77. „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“. II. თბ., 1984.
78. „ჩვენი საუნჯე“. II. თბ., 1960.
79. ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი (ტექსტები). თბ., 1947,
80. ჩუბინაშვილი ნ. ქართული ლექსიკონი. თბ., 1961.
81. ცაიშვილი ს. შოთა რუსთაველი—დავით გურამიშვილი. თბ., 1974.
82. ცაიშვილი სოლ. რუსთაველის მხატვრული აზროვნების თავისებურებათა შემეცნებისათვის. — „მნათობი“, № 3, 1983.
83. წერეთელი ა. სამი ლექცია „ვეფხის-ტყაოსანზე“. — „თხზულებათა სრული კრებული“. ტ. XII, თბ., 1960, გვ. 66—112.
84. წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია. თბ., 1968.
85. კანტურიშვილი დ. კელიოცენტრიზმის ნიშნები „ვეფხისტყაოსანში“. — გაზ. „სახალხო განათლება“, 7.XII.1955, № 49.
86. კიკინაძე კ. „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემა. — გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 6.I.1952, № 1.
87. კიკინაძე კ. პასუხების პასუხი. — გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 15.II.1952, № 7.

88. ხინთიბიძე ა. ქართული ლექსის განვითარების გზა. თბ., 1979.
- 88ა. ხინთიბიძე ე. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის. — ქრებული „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, 11, თბ., 1964.
89. ხინთიბიძე ე. მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში. თბ., 1975.
90. ხინთიბიძე ე. „ვეფხისტყაოსნის“ სწავლებისათვის. — „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, № 2. გვ. 10—18.
91. ხინთიბიძე ე. ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბ., 1982.
92. ხუნდაძე სილ., შ. რუსთაველი. ტფ. 1921,
93. ჭავჭავაძე ე. აღმოსავლური პოეზიის ტიპოლოგიისა და შესწავლის მეტოდისათვის. — „მნათობი“, 1931, № 4, გვ. 123—144.
94. ჰომეროსი. ილიადა (რ. მიმინოშვილის თარგმანი). თბ., 1979.
95. Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. I (под редакцией В. Ф. Асмуса). М., 1975.
96. Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 3 (под редакцией И. Д. Рожанского). М., 1981.
97. Аристотель. Этика (Этика Аристотеля, перевод с греческого Э. Радлова). С-П., 1908.
98. Барамидзе А. Руствелология на современном этапе ее развития. — В кн. «Русская и грузинская средневековые литературы». Л., 1979.
99. Баткин Л. Об уникальном в истории культуры. — Журн. «Наука и жизнь», 1987, № 9, стр. 61-62.
100. Бердяев Н. Смысл истории. — П., 1969.
101. Библихин В. «Новый Ренессанс» или «Конец Ренессанса»? (Обзор). — «Глобальные проблемы и будущее человечества», Выпуск 6, (реферативный сборник). М., 1987, стр. 83—141.
102. Болдырев. Два ширванских поэта — Низами и Хакани. — В кн. «Памятники эпохи Руставели». Л., 1938.
103. Боргош Ю. Форма Аквинский. М., 1966.
104. Гаджиев А., Ренессанс и поэзия Низами Ганджеви. Баку, 1980.
105. Голенищев-Кутузов И. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971.
106. Гордезиани Р. Проблемы гомеровского эпоса. Тб., 1978.
107. Гуревич А. Категории средневековой культуры. М., 1984.
108. Гуревич А. Диалог современности с прошлым. Журн. «Наука и жизнь». 1987, № 9, стр. 60—61.
109. Жирмунский В. Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературах Востока. — «Ученые записки ЛГУ», 1961, № 229.
110. Жордания Ф. Описание рукописей Тифлисского церковного музея, кн. II, Тиф. 1902.

111. История всемирной литературы, т. II, М., 1984.
112. История всемирной литературы, т. III, М., 1985.
113. Конрад Н. Запад и Восток. М., 1972.
114. Конрад Н. Избранные труды, литература и театр. М., 1978.
115. Лихачев Д. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973.
116. Лихачев Д. Прогрессивные линии развития в истории русской литературы. — В кн. «О прогрессе в литературе». Л., 1977.
117. Лосев А. Философия имени. М., 1927.
118. Лосев А. Музыка как предмет логики. М., 1927.
119. Лосев А. Диалектика числа Платона. М., 1928.
120. Лосев А. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем. М., 1968.
121. Лосев А. Аксиоматика знаковой теории языка. М., 1973.
122. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
123. Лосев А. Античная философия истории. М., 1977.
124. Лосев А. Эстетика Возрождения. М., 1978.
125. Лосев А. Эллинистически-римская эстетика. М., 1979.
126. Лосев А. История античной эстетики, (в 7 томах). М., 1963 — 1988.
127. Любарский Я. Михаил Пселл: личность и творчество. М., 1978.
128. Марр Н. Вступительная и заключительная строфы «Витязя в барсовой коже» Шота из Рустава (грузинский текст, русский перевод и пояснения с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме»). С.-П., 1910.
129. Мелетинский Е. Средневековый роман. М., 1983.
130. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
131. Найман А. О «Фламенке» — старопровансальском романе XIII в. — В кн. «Фламенка». М., 1984, стр. 259—288.
132. Нуцубидзе Ш. Руставели и Восточный Ренессанс. Тб., 1947.
133. Песнь о Роланде (перевод Ф. де ла Барта). М., 1958.
134. Рамайна (Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина). М., 1965.
135. Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. — Собрание сочинений Эрнста Ренана, т. VIII. Киев, 1902.
136. Робинсон А. Задачи литературно-исторической типологии при изучении древнейшей русской литературы. — В кн. «Пути изучения древнерусской литературы и письменности». Л., 1970.

137. Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре (Подстрочный перевод с грузинского С. Иорданшвили). Тб., 1966.
138. Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре (перевод Ш. Нущубидзе). Тб., 1979.
139. Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре (перевод (П. Петренко). Тб., 1983.
140. Симфония на Ветхий и Новый заветы. С.-П., 1911.
141. Стендаль. О любви.—Собрание сочинений в пятнадцати томах, т. IV. М., 1959, стр. 357—574.
142. Фламенка (русский перевод — издание А. Г. Наймана). М., 1984.
143. Хлодовский Р. Об итальянском историке литературы Витторе Бранке, его суждениях о Петрарке, Боккаччо, Полициано и о возможностях диалога между католиком и марксистом.—«Иностранная литература», 1979, № 7.
144. Чалоян В. Армянский Ренессанс. М., 1963.
145. Чистяков В. Дружба и ее сущность (Взгляды греческого оратора Аристотеля, римского оратора Цицерона и немецкого писателя-романтика Шиллера). — Журн. «Филологические записки», вып. IV, 1913, Воронеж, стр. 546—567.
146. «Эсхатология». «Энциклопедический словарь» (изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 81. С.-П., 1904, стр. 127—130.
147. Andrea B., Flashar H. Strukturaequivalenzen zwischen den Homerischen Epen und der frühgriechischen Vasenkunst, Poetica. Bd. 9, Hft. 2, 1977.
148. Aristotelis Opera omnia, vol. secundum. Parisiis 1883.
149. Bauer J. B. Three. — "Bauer Encyclopedia of Biblical Theology". London, 1976, p. 911.
150. Bauer J. B. Marriage. — "Bauer Encyclopedia of Biblical Theology". London, 1976, pp. 551 — 556.
151. Bowra C. M. Inspiration and Poetry. London, 1955.
152. Cassirer E., Kristeller P. O. and Randall J. H. The Renaissance Philosophy of Man. Chicago, 1948.
153. Dante. The Divine Comedy. 1. Hell. (Translated by Dorothy L. Sayers). Penguin Books, 1976.
154. Dante. The Divine Comedy, 2. Purgatory. (Translated by Dorothy L. Sayers). Penguin Books, 1976.
155. Dante. The Divine Comedy. 3. Paradise. (Translated by Dorothy L. Sayers and Barbara Reynolds). Penguin Books, 1976.
156. Dilthey W. York von Wartenburg P. Briefwechsel.—Halle a. d. Saale, 1923 —XI.

157. **Drewermann E.** Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde u. des Menschen im Erbe des Christentum. Regensburg, 1981.
158. **Ellul J.** Changer de révolution: L'incluctable prolétariat. P., 1982
159. **Freund J.** La Fin de la Renaissance.—P., 1980.
160. **Foster K.** Religion and Philosophy in Dante.—"The Mind of Dante" Cambridge, 1965.
161. **Habachi R.** Cultural Values and Scientific Progress.—"Problems of culture and cultural values in the contemporary world". P., 1983.
162. **Kristeller P. O.** Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism,—"Church History", VIII, 1939.
163. **Kristeller P. O., and Randall J. H.** The Study of the Philosophies of the Renaissance.—"Journal of the History of Ideas" II, 1941.
164. **Kristeller P. O.** The Philosophy of Marsilio Ficino, New York, 1943.
165. **Kristeller P. O.** Petrarch's "Averroists"—"Bibliothèque d'humanisme et Renaissance", XIV, 1952.
166. **Kristeller P. O.** The Classics and Renaissance Thought. 1955.
167. **Kristeller P. O.** A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti. —"Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi", I, Florence, 1955.
168. **Kristeller P. O.** Studies in Renaissance Thought and Letters. Rome, 1956.
169. **Kristeller P. O.** Renaissance Thought, New York, 1961.
170. **Losky A.** Geschichte der griechischen Literatur. Bern—München 1963.
171. **Leslie J.** Why not life become extinct?—"Philosophy".—L., 1983, vol. 58, № 225.
172. **Lévinas E.** Détermination philosophique de l'idée de culture. Montréal, 1983.
173. **Lévy B.—H.** Questions de principe. P., 1983.
174. **Lewis C. S.** The Allegory of Love. London, Oxford, New York, 1973
175. **Lohmann D.** Die Komposition der Reden in der Ilias. Berlin 1970
176. "Novum Testamentum Graece". Stuttgart, 1949.
177. "Patrologia Graeca". T. 31. 1857 (ed by Migne J. P.).
178. **Pax Elpidius, Parousia.**—"Bauer Encyclopedia of Biblical Theology", London, 1976, p. 633—638.
179. **Shota Rustaveli.** The Man in the Panther's Skin (A close rendering from the Georgian by Marjory Scott Wardrop). Tb., 1966.
180. **Shota Rustaveli.** The Knight in the Panther's Skin (Translated from the Georgian by Venera Urushadze). Tb. 1986.

181. Shota Rustaveli. The Knight in Panther's Skin (A free translation in prose by Katharine Vivian). London, 1977.
182. Shota Rustaveli, The Lord of the Panther-skin (Translated by R. H. Stevenson). New York, 1977.
183. Scardigli V. La consommation, culture du quotidien. P., 1983.
184. Shayegan D. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? P., 1982.
185. "The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C." "Tradition and Innovation" (Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1—5 June. 1981). Edited by Robi Hägg. Stockholm, 1983.
186. "The Poems of Nizami described by L. Binyon". London, 1928.
187. "The Works of Aristotle" (Translated into English under the editorship of W. D. Ross), vol. IX. Oxford University Press, 1975.
188. Thomas Aquinas. Summa Theologiae, v. I (General editor Thomas Gilby O. P.). New York, 1969 (Image Books).
189. Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (in deutscher Übertragung von dr. Edith Stein), Band I. Louvain-Freiburg, 1952.
190. Vivian K. Vepkhistqaosani: Elements from Eastern and Western Cultures.—"Revue de Kartvelologie", v. XXXIX. Paris. 1981, pp. 216—222.
191. Vögtle A. Jesus Christ.—"Bauer Encyclopedia of Biblical Theology" London, 1976, pp. 416—437.
192. Warnach V. Love.—"Bauer Encyclopedia of Biblical Theology" London, 1976, pp. 518—542.

ს ა ძ ი ე ბ ლ ე ბ ი

პირთა სახელები

- აბულაძე იუს. — 34, 72, 98
აბურეიძან ბირუნი — 119
აგამემნონი — 130
ავგუსტინე — 107, 194, 195
ავეროესი — 59—61, 200
ავთანდილი — 25, 44, 47—49, 91, 93, 98, 99, 101, 102, 104, 106, 108—110, 112—114, 122, 123, 125, 126, 129, 131—138, 143, 146, 149—152, 156, 157, 169, 170, 172, 174, 230
ავიცენა — 61, 105, 107, 200
ალბერტი ლეონ ბატისტა — 177
ალფრედ ინგლისელი — 61
ამირან დარეჯანის ძე — 146
ამირანი — 132
ამირ-მირმანი — 145
ანაქსიმენე — 95
ანსელმ კენტერბერიელი — 107
ანტონ კათალიკოსი — 33
არიოსტო — 213
არისტარქე — 119, 120
არისტოტელე — 9, 16, 27, 48, 59—66, 93, 95—97, 104, 106, 108, 147—152, 154, 156, 158—164, 181, 183, 200, 202, 203, 205, 218, 223
არსენ იყალთოელი — 211
არქიმედე — 119, 120
არჩილი — 50, 54, 69
არჩიმბაუტი — 229
ასმათი — 44, 45, 71, 74—76, 79, 80, 129, 133, 135, 136, 152
აქილევსი — 130, 132
ბაგრატიონი თეიმურაზ — 71
ბადრი — 132
ბადრი იამანის ძე — 146
ბალმონტი კ. — 36, 73
ბარათაშვილი მამუკა — 34, 50, 56
ბარაშიძე ა. — 28, 35, 78, 81, 83, 220
ბარბარო ერმალო — 196
ბასილ დიდი — 68, 140, 141
ბეატრიჩე — 170
ფრენსის ბეკონი — 177
ბერიძე ვუკ. — 100
ბონავენტურა — 188
სანდრო ბოტიჩელი — 177
ბრაჰე ტიხო — 112, 114, 116, 120
ბრეგეაძე ბ. — 175
ბროსე მ. — 72
ბრუნო ჯორდანო — 179, 183
ბალაქტიონ ტაბიძე — 89, 90
გაჭიევი ა. — 213
გვიდო კავალკანტი — 189
გიგინეიშვილი ი. — 78
გილგამეში — 130, 132
გილიოში — 229

გიორგი კაპადოკიელი — 143
გიორგი მთაწმიდელი — 68
ვოგილერიძე მ. — 183
გრიგოლი (პერეთის ერისთავი) — 145
გრუნევალი მატეა — 177
გურამიშვილი დავით — 50—58
გუგანი — 128, 186, 214, 215

დავარი — 71, 73—76, 78, 79, 81, 82
დავით აღმაშენებელი — 145
დავითი (ბიბლიური მეფე) — 134
დავით სოსლანი — 23, 145
დანტე ალიგიერი — 20, 25, 27, 125,
147, 148, 167—175, 222, 223, 231
დიოგენე — 95
დიონისე არეოპაგელი (ფსევდო დიონისე
არეოპაგელი) — 27, 54, 61, 93,
103, 162
დიდრეხი ალბრეხტ — 177
დონ კარლოსი — 131, 132
დუნს სკოტი — 61, 200

მეკუშვილი კ. (კალისტრატე ცინცაძე) —
35

ელეაზარ — 134
ენპედოკლე — 62, 93, 95
ენქილე — 130
ეფთვიმე ათონელი — 67
ეფრემ მტირე — 68, 69, 77, 81, 87,
103, 141

მალა ღორენცო — 177
ვახტანგ მეექვსე — 33, 34, 50, 51, 55,
56, 77, 82, 83, 85, 99
ვივიანი ქ. — 99, 131

ზაქარია ამირსპასალარი — 145
ზაზოლოცკი ნ. — 73

თომა აკვინელი — 61, 106, 148, 188,
200, 223
თალესი — 95
თამარი — 126
თამარ მეფე — 23, 60, 145
თევზაძე გ. — 111, 116, 118, 120, 121
თეიმურაზ პირველი — 54, 120
თეიმურაზ მეორე — 50
თინათინი — 47, 49, 53, 98, 99, 101,
102, 110, 126, 136, 169

თამარ კაბუკი — 146
იაპე — 85
იბნ სინა — იხ. ავიცენა
იესუაღ — 134
იესო ქრისტე — 85-88, 90, 92, 103,
139, 142
ივანე (მსახურთ-უხუცესი) — 145
ინგოროყვა პ. — 35, 84
ინოკენტი მესამე (პაპი) — 195
იოანე დამასკელი — 59
იოანე მახარებელი — 139
იოანე პეტრიწი — 27, 60, 61, 97, 103,
105, 183, 211, 212
იორდანიშვილი ს. — 101, 131
იოსელიანი პ. — 35, 36

პაკაბაძე ს. — 99
კანტი — 203
კაპანელი კ. — 36
კარიჭაშვილი დ. — 85, 99
კარტოზია გ. — 78
კასირერი ე. — 176, 189
კახაძე მ. — 67
კეკელიძე კ. — 35, 83, 84, 85, 183
კიკვიძე ც. — 78
კონრადი ნ. — 184, 213, 214, 215
კოპერნიკი ნიკოლოზ — 112, 117, 120,
179
კრეტიენ დე ტრუა — 25
კრისტელერი პ. — 176, 189, 190

ლაისტი არტურ — 73

ლაქტანციუსი — 195

ლაქშმანა — 130, 131

ლევისი ს. — 175

ლეილი — 131

ლეონარდო და ვინჩი — 177

ლეონტი მროველი — 69, 223

ლესაჩოვი დ. — 43, 208, 213

ლოლაშვილი ი. — 67

ლოსევი ა. — 96, 176—188, 214

მაისტერ ეკპარტი — 61

მაკიაველი — 195

მარი ნ. — 34, 99, 138, 139, 144, 147

მარკოზ დე პოზა — 131, 132

მარსილიო ფიჩინო — 164, 174, 183,
188, 189, 195—204

მარტიანუს კაპელა — 200

მაჯნუნი — 131, 230

მელეტინსკი ე. — 219—221

მინერბეტი ტომაზო — 201

მირდატ — 69

მიქელანჯელო — 177

მიში გ. — 228

ნავთალი — 131

ნავოი ალიშერ — 186, 213, 215

ნათაძე ნ. — 100

ნარდი ბ. — 176

ნერონი — 201

ნესტანი — 47, 49, 51, 52, 71—82, 96,
129, 130, 132—134, 136, 169, 170

ნიზამი განჯევი — 131, 186, 213—216,
225, 230

ნიკოლოზ კუზანელი — 177, 183

ნიუტონი ი. 121, 125

ნოზაძე ვ. — 35, 72, 73

ნოსარ ნისრელი — 146

ნუტუბიძე შ. — 35, 36, 73, 99, 182, 184,
212, 219, 220

მლივიე — 131

ორიგენე — 202

პავლე მოციქული — 26, 86, 142

პატროკლე — 130

პეტრარკა — 167, 189, 190—194, 222

პეტრე იბერი — 182

პეტრენკო პ. — 73, 99

პიკო დელა მიჩანდოლა — 188, 195 —
198, 200

პლატონი — 16, 48, 96, 107, 149, 165,
171, 180, 196, 200, 203, 206

პლოტინი — 206

პომპონაცი პიეტრო — 177, 187, 202 —
205

პროკლე დიადოხოსი — 60, 95, 103,
180

პტოლემეოსი — 115, 120, 127

შელსონი ე. — 176

ჟერმენკი — 184, 213

რავანა — 120

რამა — 130, 131

რანდოლი ი. — 189

რეინოლდზი ბ. — 175

როლანდი — 131

როსტევენი — 47, 91, 133, 143, 149, 151,
153, 169

რუსთაველი — სამცხეებელში გამოტანილი
არ არის

საადი — 128

სავონაროლა — 177, 197

სამია — 134

სეიერსი დ. — 175

სენეკა — 195

სეფედავლე დარისპანის ძე — 146

სიტა — 130

სოლომონ წინასწარმეტყველი — 85

სპანოზა — 203

სტენდალი — 216

სტავენსონი რ. — 99

სუგრიუა — 130, 131

სულხან-საბა ორბელიანი — 50, 56, 67,
68, 70—73, 77, 82, 96, 122

ტარიელი — 25, 44, 47—49, 52, 70,
71, 73, 75, 76, 83, 88—91, 96, 110,
113, 122, 129—138, 143, 146, 149, 150
—157, 169, 170, 172, 230

ტაბო — 214

ტიმოთე მთავარეპისკოპოსი — 33

უღრის სტრასბურგელი — 198

უორდროპი მ. — 99

უორდროპი ო. — 35

ურუშაძე ვ. — 99

უსენი — 24

უსიპი — 132

შალავანდიშვილი ზ. — 72

შარსმან — 69

შატმანი — 24, 137, 174, 231

ფილოლაოსი — 119, 120

ფირდოუსი — 186, 214, 215

ფლაპენკა — 229

ფრიდონი — 48, 51, 91, 113, 122,
129—134, 136, 137, 143, 146, 149—
153, 155, 157

ჟაუხჩიშვილი ს. — 67

ჟიზილ-არსლანი — 145

შეთელი — 60, 71, 223

შანიძე ა. — 28, 67, 72, 83, 99

შერმადინი — 44, 122

შექსპირი უილიამ — 131, 179

შილერი ფრიდრიხ — 131

შოთა მექერკლეთუხუცესი — 23

ჩალოიანი ვ. — 213

ჩახრუხაძე — 60, 223

ჩისტიაკოვი ვ. — 158

ჩუბინაშვილი დ. — 72

ჩუბინაშვილი ნ. — 71

ჩხენკელი თ. — 175

ცაგარელი გ. — 73

ცაიშვილი ს. — 78

ცაიშვილი სოლ. — 100

ცინცაძე პ. — 36

ციცერონი — 195

ძიძიგური შ. — 78

წერეთელი აკაკი — 56

შიქინაძე კ. — 84

ხიდაშელი შ. — 35

ხინთიბიძე ე. — 78, 220

ხიკეტასი — 119

ხუნდაძე ს. — 99

ჯავახიშვილი ი. — 35

ჯანოცო მანეტი — 195

ჯინორია ო. — 175

კამლეთი — 131, 132

კერაკლიტე ეფესელი — 95, 119, 120,
127

კიპასი მეტაპონტელი — 95

კომეროსი — 133

კორაციო — 131, 132

კუპერტი პ. — 73

ბღამიანის კონცეფცია (ვეფხისტყაოსანში) — 23, 24, 45, 46, 48, 49, 63, 66, 109, 203—205, 226, 229, 231
 ავტორი (ვეფხისტყაოსნისა) — 23
 აპოფატია — იხ. კატაფატია-აპოფატია
 არეოპაგიტია — 182, 183, 185, 186, 188, 223
 არისტოტელიზმი (არისტოტელიანიზმი) — 45, 181, 185—187, 190, 191, 195, 196, 202—206, 223
 არისტოტელური და არისტოტელიანური (ვეფხისტყაოსანში) — 8, 9, 14—17, 27, 61—66, 147, 161, 166, 167
 „აღვსება“ — 83—86, 88—90, 92

 „მონება“ — 64, 65
 გონების პრიმატი — 46, 93, 171, 172

 „ღათობა“ — 64
 დოგმატიკა — 27, 93, 224

 „ვალი“ — 63, 93, 97—105

 ძატაფატია-აპოფატია — 53, 54

 ლექსიწყოება (ვეფხისტყაოსანში) — 29, 55.
 „ლხინი“ — 93, 108, 109

 მეგობრობა (ვეფხისტყაოსანში) — 8, 24, 26, 48, 49, 65, 129—165, 199—201
 მეთოდის საკითხები (რუსთველოლოგიისათვის) — 10—17, 31—33, 37—40, 41—49, 94, 102, 207, 208, 221, 222

„მზიანი ღამე“ — 53, 54.
 „მოცალეობა“ — 64
 მსოფლმხედველობა (მოსაზრებება რუთაველის რელიგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებზე):
 ანტიქრისტიანული თარგმანები — 33
 მისტიკურ-ალეგორიული თარგმანები — 34, 55
 მაჰმადიანობის თეორია — 34, 40
 მანიქეიზმის თეორია — 34
 სოლარიზმი — 34
 სპარსული სეფასიანობა — 34
 პანთეიზმი — 34, 35, 39
 რელიგიური მიუკერძოებლობა — 35, 36
 ნეოპლატონიკოსობის თეორია — 36, 40
 ელინიზმი — 36
 სტოიციზმი — 36, 40
 არეოპაგიტაზმი — 36, 40
 ჰუმანიზმი — 36
 ქრისტიანობის თეორია — 26, 27, 35, 37, 88
 ბიბლიური ქრისტიანიზმი — 35, 40
 ორაზოდოქსულ-დოგმატური ქრისტიანობა — 35
 ქრისტიანობიდან ანტიკური ფილოსოფიისაკენ — 36
 გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანობა — 36, 37
 „მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა“ — 64
 ნეოპლატონიზმი — 97, 98, 179—183, 185—188, 196, 218, 223
 ნეოპლატონური (ვეფხისტყაოსანში) — იხ. პლატონური და ნეოპლატონური (ვეფხისტყაოსანში)
 „ნიეთი“ — 63, 93, 97—105
 ნოვატორული — იხ. ტრადიციული და ნოვატორული

- ორმაგი გეგმარითება — 37, 88, 202
- პერსონაჟები (ვეფხისტყაოსნისა) — 24, 25, 43, 45, 46
- პირობითობა (ვეფხისტყაოსნის მხატვრული სტილი) — 45, 46, 48, 163
- პლატონიზმი — 45, 48, 108, 185—191, 195—202, 203, 206, 218, 223
- პლატონური და ნეოპლატონური (ვეფხისტყაოსანში) — 9, 14—17, 27, 40, 61, 147, 164, 166, 167, 171
- პოეტა (ვეფხისტყაოსნისა) — 28
- რაციონალიზმი — 19, 93, 172, 224, 226
- რედაქციები (ვეფხისტყაოსნისა) — 29
- რენესანსი — 19-21, 28, 36, 45, 46, 80, 176—187, 190—197, 202, 205, 206, 218
- რენესანსული (ვეფხისტყაოსანში) — 9, 21, 22, 25, 27, 28, 37, 42, 49, 57, 65, 66, 108, 109, 164—167, 171, 224—226, 230, 231
- „საბოძვარ-ხშირობა“ — 65
- „სახე ყოვლისა ტანისა“ — 61, 62
- „სიბრძნე“ — 64
- სიმბოლიკა (ვეფხისტყაოსნისა) — 8, 26, 43, 55, 85, 170
- „სიმღიდრე“ — 64
- სიუჟეტი (ვეფხისტყაოსნისა) — 23, 28
- „სიუხვე“ — 64, 65
- სიყვარული (ვეფხისტყაოსანში) — 8, 24—26, 48, 49, 64, 166—174, 199—201
- „სიძე“ — 8, 85—88, 90, 92
- „სიძენწე“ — 65
- სოციალური გარემო (ვეფხისტყაოსნისა) — 26
- სქოლასტიკა — 15, 27, 93, 97, 104, 106—109, 185, 188, 196
- ტიპოლოგიური მიმართებანი — 8, 9, 25, 45, 59—63, 65—170
- ტრადიციული და ნოვატორული — 9, 11, 171, 172, 230, 231
- ტრუბადურების ლირიკა — 167—169, 171
- უზენაესი არსება (ვეფხისტყაოსნისა) — 23
- ქრისტიანული იდეალი — 9, 28, 224
- ქრისტიანული სიმბოლიკა — 85—88
- ქორწილი — 85, 86, 90, 92
- შუასაუკუნეები — 94, 97, 180, 181, 192—194, 202
- შუასაუკუნეობრივი (ვეფხისტყაოსანში) — 8, 9, 21, 22, 25, 37, 42, 43, 57, 65, 66, 166, 167, 171, 223—229, 231
- ჰუმანიზმი — 65, 108, 188, 190—197, 202, 206

- აბდულმესიანი — 70
 ამირანდარეჯანიანი — 146, 222
 ამირანის ეპოსი — 183, 162
 აღსარებანი (ავგუსტინეს) — 196
 ასკეტიკონი (ბასილ დიდის) — 141
 ახალი ცხოვრება (დანტე ალიგიერისა) —
 162, 169, 175
- ბიბლია — 26, 27, 39
 ახალი აღთქმა — 85, 87, 133
 სახარება (ოთხოვეი) — 67, 68, 69, 86,
 87, 143
 ძველი აღთქმა — 85, 133
 ბიბლიური წიგნები:
 მათ. 5, 13—100, 103
 5, 39-44—140
 5, 44-48—140
 6, 12—101
 7, 12—143
 9, 15—88
 18, 11-13—143
 22, 37-40—139
 25, 1-12—87
 25, 26—67, 68, 71, 72
 მარკ. 2, 19, 20—88
 9, 50—103
 12, 30, 31—139
 ლუკ. 5, 34—88
 6, 28-36—140, 144
 6, 31—143
 15, 4-6—143
 იოან. 13, 34, 35—139, 142
 14, 23—142
 15, 12—142
 15, 13—139
 21, 15-17—133
- საქმე 10, 10-16—133
 იაკ. 2, 8—140
 1 პეტრ. 5, 9—137
 1 იოან. 2, 8-11—140
 3, 10-16—140
 3, 23—140
 რომ. 9, 3—142
 12, 14-20—140
 2 კორ. 11, 2—86
 1 თეს. 4, 9—140
 ეფეს. 5, 21-33—86
 გაშოცხ. 21, 2—86
 გამ. 2, 2—134
 32, 32—142
 რიცხ. 22, 25—80
 მსაჯ. 9, 22—134
 19, 17—164
 2 მეფ. 13, 38—134
 21, 1—134
 23, 8-17—134
 3 მეფ. 15, 2—134
 4 მეფ. 17, 5—134
 23, 31—134
 1 ნეშტ. 11, 10-19—134
 ფსალმ. 14, 5—68
 ქებ. — 85
 ეს. 49, 15—85
 50, 2—85
 54, 4-8—85
 60, 15—85
 იერ. 12, 7—85
 დან. 1, 5—134
 7, 22—55
 ოს. 6, 4-11—85
 11, 8-11—85
 ამოს. 4, 7—134

* საძიებელში შეტანილია ანტიკური, შუასაუკუნეების და ახალი დროის ლიტერატურული, რელიგიურ-ფილოსოფიური, საისტორიო და სხვა ხასიათის ძეგლები.

- ბრძანება მაქსიმე კათალიკოსისა — 104
ბუსთანი (საადის) — 128
- ბანთავისუფლებული იერუსალიმი — 213
განმარტებათა შესახებ — 30
გაღმამის ეპოსი — 130, 152
- დავითი — 51—57
ღიღი ეთია — 147, 148, 149, 154
ღიღი სჯულის კანონი — 103
- მედემეს ეთია — 147, 148, 150, 158
- მეფხისტყაოსანი — საძიებელში სავა-
ნგებოდ გამოტანილი არ არის. მო-
ნოგრაფიაში დამოწმებული ან განხი-
ლული „მეფხისტყაოსნის“ სტროფე-
ბის საძიებელი იხილეთ თხზულებათა
საძიებლის ბოლოს; ხოლო პოემას
მხატვრული და თეოლოგიურ-ფილო-
სოფიური სახეები და ცნებები, ასევე
რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის
საკითხები შეტანილია საგნობრივ სა-
ძიებელში.
- ვისრამიანი (ვისი და რამინი) — 128,
214, 216
- ზეცისათვის (არისტოტელეს) — 95
- თამარიანი — 120, 126
თარგმანი მეფხისტყაოსნისა ვახტანგ
მეექვსისა) — 77
თეოლოგიური ელემენტები — იხ. კავ-
შირნი ღვთისმეტყველებითნი
- ილიადა — 130, 133, 148, 162
ინდო-სატაელთა ამბავი — 45
იოვანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება — 67
- ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთა-
ნი — 53, 145
- ქავშირნი ღვთისმეტყველებითნი — 60,
95, 96, 103
კანონი მეთხუთმეტე (პეტრე ალექსან-
დრიელისა) — 103
კითხვაჲ მოლუაწუთაჲ (ბასილ დიდის)
— 141
- ლეილი და მაჯნუნი (ალიშერ ნავოის) —
214
ლეილი და მაჯნუნი (ნიზამი განჯევის) —
131, 214
ლეილმაჯნუნიანი — 53
- მატიანე ქართლისა — 69
მერი (გალაკტიონ ტაბიძის) — 89, 90
მეტაფიზიკა (არისტოტელეს) — 62, 95,
97
მეფეთა ცხოვრება (ლეონტი მროვე-
ლის) — 223
- ნარგიზოვანი — 56
ნიკომაქეს ეთია — 64, 108, 147, 148,
149, 150, 151, 154, 158, 159, 160, 161,
162, 163
- ოდრსეა — 133
- რამიანა — 130, 131, 162
როლანდის სიმღერა — 131, 162,
- სამოთხე (დანტე ალიგიერისა) — 126
სამოლუაწეო წიგნი (ბასილ დიდის) —
68, 69
საღმრთოთა სახელთათვის — 54

სახისმეტყველი — 67
 სუმა თეოლოგია (თომა აკვინელის) — 106
 ტოპიკა — 60

წარმოქმნისა და გაქრობისათვის —
 (არისტოტელეს) — 95
 წიგნი სააქიმოი — 60
 წყარო ცოდნისა — 60

შარხადი და შირინი — 214
 ფიზიკა (არისტოტელეს) — 95, 97,
 106
 ფლამენკა — 229

ჰაშნიკი — 34
 ჰეშმარიტებისათვის (ანსელმ აენტერ-
 ბერიელის) — 107
 ჰეშმარიტებისათვის (თომა აკვინელის) —
 107
 ჰეშმარიტი რელიგიის შესახებ (ავკუს-
 ტინეს) — 107

ლვთაებრივი კომედია 168, 175

ხვარაზმელთა ამბავი — 44
 ხოსროვი და შირინი — 214

შამფარვანიანი — 120
 შმაგი როლანდი (არისტოს) — 214
 შაჰნამე — 214, 216

ჰამლეტი — 162

ვეფხისტყაოსნის სტროფები*

1966 წ. გამოცემით 1988 წ. გამოცემით		
ფსევდორუსთველური „პირველ-თავი“...	—	33
სტროფი 2 (2)	—	61, 62
5 (5)	—	168
11 (11)	—	55
20 (20)	—	64, 173
21 (21)	—	64, 173
22 (22)	—	64, 173
23 (23)	—	64
24 (24)	—	174
25 (25)	—	173, 174
34 (33)	—	91, 115
37 (36)	—	91
41 (40)	—	91, 151

* პოემის სტროფული დანომვრა საძიებელში, ისევე როგორც მონოგრაფია-
 ში, წარმოდგენილია პოემის 1967 წლის ხელნაწერთა ვარიანტებიანი გამოცემით.
 დასახელებული გამოცემის ნუმერაციის პარალელურად საძიებელში გთავაზობთ
 „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ გამოცემის (თბ.,
 1988 წ.) ნუმერაციასაც.

61	(60)	—	65
62	(61)	—	65
93	(96)	—	84
131	(130)	—	169
136	(135)	—	117, 118
139	(138)	—	126
148	(147)	—	63, 97, 100—102, 105, 106, 108, 109
158	(156)	—	123
183	(180)	—	133
247	(243)	—	137
253	(249)	—	28
283	(278)	—	152
284	(279)	—	129
298	(293)	—	156
299	(294)	—	156
300	(295)	—	138
321	(316)	—	150
323	(318)	—	84
334	(329)	—	150
341	(336)	—	91
344	(339)	—	104
364	(359)	—	104
379	(374)	—	52
380	(375)	—	169
382	(377)	—	169
450	(445)	—	123
514	(509)	—	90
516	(511)	—	91
517	(512)	—	91, 92
555	(550)	—	83, 89
577	(572)	—	75
579	(574)	—	75
582	(577)	—	71, 74, 76, 77, 79
583	(578)	—	71, 75, 77, 82
584	(579)	—	82
585	(580)	—	71
596	(591)	—	28, 55
598	(593)	—	48, 154, 155
599	(594)	—	155
600	(595)	—	91, 155
610	(605)	—	122

630	(625)	—	52
640	(635)	—	104
666	(661)	—	138
669	(664)	—	132
670	(665)	—	138
687	(682)	—	53
777	(773)	—	157
788	(784)	—	158
790	(786)	—	149, 157
791	(787)	—	149
792	(788)	—	46, 149, 150
793	(789)	—	143, 169
822	(818)	—	28
830	(826)	—	127
834	(830)	—	127
839	(835)	—	114
841	(837)	—	113
850	(846)	—	135
885	(881)	—	96
887	(883)	—	118
899	(895)	—	136
904	(900)	—	47, 133
910	(906)	—	70
911	(907)	—	71
935	(931)	—	135
947	(943)	—	137
952	(948)	—	123
957	(953)	—	118
958	(954)	—	113, 114, 117
959	(955)	—	113
963	(959)	—	110, 112, 116, 119, 123, 128
964	(960)	—	116, 118
965	(961)	—	114, 115
977	(973)	—	152
980	(976)	—	152
981	(977)	—	156
984	(980)	—	136
987	(983)	—	156
988	(984)	—	48, 156
992	(988)	—	91, 151

1002	(998)	—	158
1008	(1004)	—	157
1013	(1009)	—	157
1024	(1020)	—	129, 136
1034	(1030)	—	122
1048	(1044)	—	28
1082	(1078)	—	174
1132	(1128)	—	123
1169	(1165)	—	91
1174	(1170)	—	123
1185	(1181)	!	91
1201	(1197)	—	115
1213	(1209)	!	52
1303	(1298)	!	96
1304	(1299)	—	96
1317	(1312)	—	136
1318	(1313)	—	134
1323	(1318)	—	52
1335	(1330)	—	135
1369	(1384)	—	137
1421	(1416)	—	135
1447	(1442)	—	137
1448	(1443)	—	117
1567	(1563)	—	136

ავტორისაგან	5
შესავალი	8
I. წინამდებარე ნაშრომი და ჩვენი თვალსაზრისი რუსთველის მსოფლმხედველობაზე	8
II. პოემის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები და ორიგინალობა	10
III. პოეტის მიმართებისათვის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან	12
IV. „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერული კვლევა და შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემატიკა	14
V. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესი და „ვეფხისტყაოსანი“	17
შოთა რუსთველი (ესკიზი ენციკლოპედიისათვის)	23
მეთოდური შენიშვნები რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისათვის	31
მეთოდური შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლისა და სწავლებისათვის	41
შენიშვნები გურამიშვილის მიმართებისათვის რუსთველთან	50
არისტოტელე და რუსთველი	59
ერთი ფსიქოლოგიური პასაჟი „ვეფხისტყაოსანში“ („მედგრად პირნი მოუქუშნა“)	67
„ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელ გამოცემათა ერთი კონიექტურის თაობაზე („დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“)	83
შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები „ვეფხისტყაოსანში“ (ავთანდილი — „ლხინი“, „ნივთი“ და „ვალი“)	93
ვეფხისტყაოსნის ასტრალური სიმბოლიკის ერთი ნიმუში („მზე მაბრუნებს, არ გამიშვებს...“)	110
„ვეფხისტყაოსნის“ მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის („შემომხედნა, მოვეწონე...“)	129
შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის („მოვეგებვი, მომეგებოს, ამოტირდეს, ამოტიროს“).	166
ადამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში და რენესანსული ესთეტიკა (პაულ კრისტელერის „რენესანსული აზროვნება“ და ალექსეი ლოსევის „აღორძინების ესთეტიკა“)	176
რუსთველის მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესი	207
რეზიუმე რუსულ ენაზე	232
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე	262
დამოწმებული ლიტერატურა	296
საძიებლები:	305
პირთა სახელები	305
საგნობრივი საძიებელი	309
თხზულებანი	311
	317

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5
Предисловие	8
I. Предлагаемый труд и наша концепция мировоззрения Руставели	8
II. Литературно-философские источники и оригинальность поэмы	10
III. Об отношении поэта к философскому наследию	12
IV. Научное исследование «Вепхисткаосани» и средневековая фи- лософско-теологическая проблематика	14
V. Процесс мировой цивилизации и «Вепхисткаосани»	17
Шота Руставели (эскиз статьи для энциклопедии)	23
Методические заметки к исследованию мировоззрения Руставели	31
Методические заметки к изучению и преподаванию «Вепхисткаосани»	41
Заметки об отношении Гурамишвили к Руставели	50
Аристотель и Руставели	59
Один психологический пассаж «Вепхисткаосани»	67
Об одной конъектуре последних изданий «Вепхисткаосани»	83
Средневековые схоластические термины в «Вепхисткаосани»	93
Образец астральной символики «Вепхисткаосани»	110
Об интерпретации концепции дружбы в «Вепхисткаосани»	129
О типологическом отношении концепции любви у Шота Руставели и Данте Алигьери	166
Философия человека в итальянском Ренессансе и эстетика Возрождения	176
Мировоззрение Руставели и становление средневековой религиозно- философской и литературной мысли	207
Резюме на русском языке	232
Резюме на английском языке	262
Указанная литература	296
Указатели	305

Contents

By the author	5
Preface	8
I. The Present Study and the Author's Approach to Rustaveli's Weltanschauung	8
II. The Literary and Philosophical Sources of the Poem and its Originality	10
III. On the Poet's Attitude to the Philosophical Heritage.	12
IV. Scholarly Research into The Man in the Panther's Skin and Medieval Philosophical-Theological Problems.	14
V. The Process of World Civilization and The Man in the Panther's Skin.	15
Shota Rustaveli (an outline study for an encyclopedia)	17
Methodological Notes Towards the Study of Rustaveli's Outlook	23
Methodological Notes on the Study and Teaching of The Man in the Panther's Skin.	31
Notes on Guramishvili's Attitude to Rustaveli.	41
Aristotle and Rustaveli.	50
One Psychological Passage in The Man in the Panther's Skin.	52
Concerning one Conjecture in the Latest Editions of The Man in the Panther's Skin.	67
Some Medieval Scholastic Terms in The Man in the Panther's Skin.	83
One Example of Astral Symbolism in The Man in the Panther's Skin	93
Towards the Interpretation of the Conception of Friendship in The Man in the Panther's Skin.	110
Towards the Typological Relationship of the Conceptions of Love in Shota Rustaveli and Dante Alighieri.	129
The Philosophy of Man in the Italian Renaissance and Renaissance Aesthetics	166
The Outlook of Rustaveli and the Medieval Process of Religious, Philosophical and Literary Thought.	175
Russian Summary.	207
English Summary.	232
References	262
Indexes	265

Хинтибидзе Элгуджа Георгиевич

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ И РЕНЕССАНСНЫЕ АСПЕКТЫ ПОЭМЫ
РУСТАВЕЛИ «ВЕПХИСТКАОСАНИ»

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1993

გამომცემლობის რედაქტორი ც. ჭიშკარიანი
მხატვარი ო. გორალევიჩი
სამხატვრო რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე
ტექნიკური რედაქტორი თ. ფირცხელანი
კორექტორი ე. წერეთელი
გადაეცა წარმოებას 28.04.92. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 15.03.93.
საბეჭდო ქაღალდი 60X84¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 20.
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 18,29.
ტარაგი 1500 შეკვეთის № 233.
ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.