

## **ვეფხისტყაოსნის** სიყვარული - ახალი ფილოსოფიური კონცეფცია

### **ელგუჯა ხინთიბიძე**

*ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. თსუ ქართული ლიტერატურის ისტორიის ს/ს ინსტიტუტის ხელმძღვანელი.*

„ვიყუარებოდით ურთიერთას, რამეთუ სიყვარული ღმერთისაგან არს“ (1 იოანე, 4,7)  
„Rust’hveli has a message, almost a gospel“ (C.M. Bowra)

*ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, რომელსაც ჩემი წინამდებარე სტატია ეძღვნება, ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში ახალი ფილოსოფიურ-თეოსოფიური კონცეფციაა, რომელიც შუასაუკუნეობრივიდან რენესანსულ აზროვნებაზე გადასვლის ეტაპზე ერთ არსებით ცვლილებას შეეხება.

სიყვარული *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს მამოძრავებელი ღერძია და ეს ბუნებრივიცაა: რამდენადაც რუსთველის პოემის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო თვისობრივად გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული ქრისტიანული აზროვნების პროცესის სიბრტყეზეა, ხოლო ქრისტიანული ეთიკის ცენტრში კი სიყვარულის იდეა დგას და თანაც იმგვარი პრინციპული კატეგორიულობით, რომ ღმერთის დეფინიცია სიყვარულთან მიდის: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე, 4, 16).

*ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული შუასაუკუნეობრივ მოდელზე აგებული რენესანსული კონცეფციაა. ეს განსაზღვრება უშუალოდ შეესაბამება ჩემს თვალსაზრისს რუსთველის მსოფლმხედველობის ადგილზე ევროპულ-ქრისტიანული აზროვნების პროცესში. *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმეგრძნება შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონიაა[9]. ეს იმას ნიშნავს, რომ რუსთველთან ტრადიციული შუასაუკუნეობრივი იდეალები, ქრისტიანული რწმენის ძირითადი პოსტულატები – კეთილი და მოწყალე ღმერთის მარადიულობის, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო შემოქმედთან შეერთების რწმენა – ჰარმონიულად ერწყმის ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში, ადამიანური, ხორციელი სამყაროს სილამაზეში დარწმუნებას, ადამიანური გონებისადმი ნდობის გამოცხადებას.

შუასაუკუნეების ტრადიციული ქრისტიანულ-დოგმატური ინტერპრეტირების დონეზე *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული მრავალგზისი და მრავალმხრივი ბატალიების საგანი იყო. ტრადიციული საეკლესიო თუ საზოგადოებრივი აზრის ზომიერი ოპონირება რუსთველის პოემისა („არსად შეიქმს ხორცს, არ სულად“; „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“ – ფსევდორუსთველური პირველი სტროფი) XVIII საუკუნეში ქართლის მთავარეპისკოპოსმა უკიდურესობამდე მიიყვანა: რუსთველმა „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობაო“[2, გვ. 80]. სწავლული მეფე ვახტანგ VI შეეცადა შეეცვალა ორთოდოქსულ-დოგმატური დამოკიდებულება პოემისადმი და ალევორიულ-მისტიკური ინტერპრეტაციით *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული საღვთო სიყვარულად თარგმნა თანაც აღნიშნა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე

სჯობსო“[4]. ვახტანგის თვალსაზრისი არც ძველმა ქართულმა სამღვდელოებამ გაიზიარა (ტიმოთე გაბაშვილი: „უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი“[3, გვ. 50]) და არც XIX საუკუნის სამეცნიერო წრეებმა (მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი, ი. ფალავანდიშვილი, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე ბეჭდური გამოცემა, სანკტ-პეტერბურგი, 1841 წ.).

თავად რუსთველი მინიშნებასაც კი არ იძლევა იმაზე, რომ პოემის სიყვარულის ალეგორიულად საღვთო სიყვარულად გადააზრებაზე შეიძლებოდაც მსჯელობა. პირიქით, იგი კატეგორიულად აცხადებს, რომ იგი იმ სიყვარულზე ლაპარაკობს, რომელიც სხვაა და არა საღვთო სიყვარული, მაგრამ მას ბაძავს: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან; ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ“...(სტრ. 21- [იხ. 6]). ამავე დროს რუსთველი იმასაც კატეგორიულად მიუთითებს, რომ პოემის სიყვარული სხვა არის და სიძვა - სხვა („მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ“; სტრ. 21). ამიტომაც, რომ პოეტი რამდენიმე სტროფს უძღვნის იმის კატეგორიულად კონსტატირებას, რომ მიჯნურობა სხვაა და სიძვა სხვა. იგი ხედავს, რომ პოემის გმირთა ეთიკური მსოფლმხედველობის ცენტრში ამქვეყნიური სიყვარულის დაყენებას მისი თანამედროვე საზოგადოებრივი აზრი ძნელად ან არასწორად გაიგებს. (აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ამას ვერ ითვალისწინებს ზოგიერთი მკვლევარი და *ვეფხისტყაოსნის* გამომცემელი, როცა ამ სტროფებს არა რუსთველურად თვლის. ამქვეყნიურ ჭეშმარიტ მიჯნურობის სიძვისაგან გამიჯვნაზე საგანგებოდ ამახვილებენ ყურადღებას დანტეც და პეტრარკაც).

ამავე დროს არც იმგვარად უნდა შევაფასოთ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, როგორცაც მსჯელობდა მასზე XX საუკუნის პოპულარული რუსთველოლოგიური ლიტერატურა: რუსთველის სიყვარული საღვთო სიყვარულისგან განსხვავებული ამქვეყნიური წრფელი, ამაღლებული სიყვარულიაო. რუსთველი უფრო მეტს ამბობს.

ამ თვალსაზრისით საგანგებო დაკვირვებას საჭიროებს *ვეფხისტყაოსნის* იდეური შინაარსის ერთი საუკეთესო მკვლევარის, ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე მორის ბოურას თვალსაზრისი. მკვლევარი ხედავს, რომ რუსთველის პოემის სტრუქტურას განსაზღვრავს სიყვარული. ეს იმას არ ნიშნავს, განაგრძობს იგი, რომ *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარული უფრო ხშირად გამოდის წინა პლანზე, ვიდრე რუსთველის უშუალოდ წინა პერიოდის მსოფლიო ლიტერატურულ ძეგლებში (ნიბელუნგების სიმღერა, ნიზამის პოემები, მეფე არტურის ციკლის რომანები). რუსთველის პოემაში სიყვარული, განსხვავებით ამ თხზულებებიდან, ცხოვრების მთლიან სისტემას წარმოადგენს[13, გვ. 53]. სხვა ადგილას ავტორი აზუსტებს თავის ნათქვამს: რუსთველი თავის მოძღვრებას უფრო გულდასმითა და მეტის თანმიმდევრობით ამუშავებს, ვიდრე ფრანგული და სპარსული სარაინდო რომანების ავტორები. მ. ბოურა ხედავს, რომ ე.წ. პლატონური სიყვარულის ჰანგი რუსთველთან, ისევე როგორც პროვანსელ პოეტებთან, აშკარაა: რა თქმა უნდა, იგივე პრობლემას ვხვდებით ჩვენ პროვანსელ პოეტებსა და დანტესთანაც კი, მაგრამ რუსთველი გადმოსცემს მას უფრო თვალსაჩინოდ, რამდენადაც მისი ფილოსოფია ძალზე მჭიდროდაა დაკავშირებული მოქმედებასთან[13, გვ. 58]. მ. ბოურა რუსთველის

პოემის იდეურ სამყაროს ადარებს სარაინდო რომანის შემდგომ განვითარებას უკვე დამკვიდრებული რენესანსის იტალიურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ბოიარდოსა და არიოსტოსთან. და აქაც მსგავსების გვერდით, მკვლევარი ხედავს ძალზე საგულისხმო სხვაობას: იტალიურ სარაინდო რომანს, როგორც აღმოსავლეთში ალიშერ ნავოის, იზიდავს არარეალურობა, ფანტასტიკა, ბუნების კანონთა საწინააღმდეგო განსაცვიფრებელ საქმეთა ქმედება, რაც უცხოა „რუსთველის სოლიდურობისა და სერიოზულობისათვის“ [13, გვ. 56]. მ. ბოურა ხედავს, რომ რუსთველს აქვს დიდი სათქმელი. „რუსთველსა და სარაინდო რომანების სხვა მწერლებს შორის ის განსხვავებაა, - წერს ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე, - რომ მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთ უპირატესად გართობა და დროსტარება აინტერესებთ, რუსთველს თითქმის სახარების დონის სათქმელი აქვს“ (Rust'hveli has a message, almost a gospel) [13, გვ. 67]. დიახ, რუსთველს დიდი სათქმელი აქვს. და მაინც, რას ამბობს იგი?

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმაზე, რომ რუსთველი პოემის პროლოგში სიყვარულის არსზე თეორიული მსჯელობისას მიუთითებს, რომ მისი ასახვის საგანია სიყვარული, რომელიც საზეო (ღვთაებრივ) იდეათა შორის არის პირველი და უდიდესი: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ (20). ესაა ქრისტიანული თეოლოგიის ძირითადი თეზის ფილოსოფიურ-ლოგიკური ტერმინოლოგიით გადმოცემა: „შეიყუარო ღმერთი შენი... ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ“ (მთ. 22, 37. 38). პოეტი აქვე აგრძელებს, რომ საუბარი შეიძლება სიყვარულის გამოვლენის მხოლოდ ამქვეყნიურ ფორმაზე, რადგანაც სხვა ფორმა („გიყვარდეს ღმერთი შენი“) ადამიანისათვის შეუცნობელია, გამოუთქმელი და მიუხვედრელია (სტრ. 21) [იხ. 10, გვ. 395-409].

აქაც რუსთველი ერთგულად მისდევს მოციქულთა თეოსოფიას: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენს შორის ჰგეის და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (I იოანე 4, 12).

აი, ამ თეორიული გააზრებით რუსთველი პრინციპულად შემოიტანს თავის შემოქმედებაში ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს. მაშასადამე, რუსთველისეული გააზრებით სიყვარული, რომელსაც იგი ასახავს პოემაში, ამქვეყნიური ადამიანური სიყვარულია, თავისი არსით ღვთაებრივი სიყვარულის მსგავსი; და არა ღვთაებრივი სიყვარულის ალეგორიული ასახვა. ამ თეზასაც ისევ სახარებისეულ თეოსოფიაში აქვს საფუძველი: ღმერთი სიყვარულია.

ერთმანეთის სიყვარულის მცნება ის ახალი მცნება იყო, რომელიც მისცა იესო ქრისტემ თავის მოწაფეებს: „მცნებასა ახალსა მიგცემ თქვენ, რაითა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყვარენ თქვენ... ამით ცნან ყოველთა, ვითარმედ ჩემი მოწაფენი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას“ (იოან. 13, 34-35). მოყვასის სიყვარული ქრისტიანული აღმსარებლობის სპეციფიკაა. იგი გამოარჩევს ქრისტიანობას სხვა რელიგიათაგან. მაცხოვარი გარკვევით აცხადებს: „ესე არს მცნებაჲ ჩემი რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყვარენ თქვენ“ (იოან. 15, 12). იესო იმასაც უმტკიცებს თავის მოწაფეებს, რომ არ არსებობს სიყვარულის უფრო დიდი სახეობა, ვიდრე მეგობრის სიყვარულია: „უფროდსი ამისა

სიყუარული არავის აქუს, რაათა სული თვის დადვას მეგობართა თვისათვის“(იოან. 15, 13)[იხ. 8, გვ. 24-6].

რუსთველის ეს თეორიული მსჯელობა რომ არაა მოწყვეტილი მისი პოემის ძირითადი არსიდან, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა სიყვარული იმავე დეფინიციის შემცველია, რაც პროლოგში კონცეფციურადაა მოაზრებული, არა მარტო იმით მტკიცდება, რომ პოემის პერსონაჟთათვის ერთმანეთისადმი სიყვარული არის უმაღლესი პრინციპი, არსი და შინაარსი ცხოვრებისა, არამედ იმითაც, რომ რუსთველი პერსონაჟთა ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულზე ღვთაებრივი სიყვარულის კატეგორიებით მსჯელობს: ავთანდილი როსტევეანს ტარიელისადმი თავისი მეგობრული სიყვარულის დასამტკიცებლად, ტარიელის დასახმარებლად მისი წასვლის აუცილობლობის დასასაბუთებლად მოციქულთა მიერ სიყვარულის აპოლოგიაზე მიუთითებს: „წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? . . . შენ არ ჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!“ (793). სხვა ადგილას კი, როცა დამარცხებული მეგობრები ავთანდილს ერთგულებას ეფიცებიან, რუსთველი იტყვის: „მართლად იტყვის მოციქული შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045).

*ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული რომ სხვა არის, ვიდრე მხოლოდ ქალ-ვაჟის სიყვარული, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთველი მხატვრული ასახვის საგნად აქცევს არა მხოლოდ სიყვარულის ამ უკანასკნელ ფორმას, არამედ მეგობრულ სიყვარულსაც. უფრო მეტიც, პოემის მიხედვით, სიყვარული მეგობართა შორის თვისობრივად, თავისი ფსიქოლოგიური არსით, არ განსხვავდება ქალ-ვაჟის სიყვარულისაგან:

ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევეან მეფისადმი ამ სიტყვებით ასაბუთებს ტარიელთან წასვლის აუცილებლობას: „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ (790).

„ცეცხლთა მომდებარი“ ტრადიციული მხატვრული სახეა და სატრფოზე მიანიშნებს. ადამიანთა ურთიერთობის უმაღლესი ემოციის გამოხატვის ამ ფორმულას ავთანდილი ხშირად მიმართავს, როცა ტარიელისადმი მეგობრობაზე მსჯელობს:

„მის ყრმისა ცეცხლი მედების, წვა მისისა მჭირს მწველისა;  
მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა სასურველისა“ (735).

ან კიდევ: „მის ყმისა ცეცხლი მედების, დამწვა ცეცხლითა მისითა“ (1002).

მაშასადამე, რუსთველის სიყვარული იმ დიდი ემოციის მსგავსია, ის დიადი ფსიქოლოგიური განცდაა, რაც ღვთისმოსავ ადამიანს ღმერთისადმი იზიდავს, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ აღიწერება, არ მიიხვედრება, არ ითქმება, რადგან ღმერთი „უცნაური და უთქმელია“. ამიტომ რუსთველი აღწერს სიყვარულის მხოლოდ იმ გამოვლინებას, რომელიც ადამიანთა შორისაა, რომელიც ამქვეყნიური, ადამიანური სამყაროს რეალობაა. აშკარაა, რომ რუსთველისეული კონცეფცია მოციქულთა თეოსოფიას ეფუძნება: ღმერთი არავის არასოდეს უხილავს. თუ ერთმანეთი გვიყვარს, ღმერთი ჩვენში მკვიდრობს და სიყვარული მისი აღსრულებულია ჩვენში (I იოანე, 4, 12).

რუსთველი შუასაუკუნეების ქრისტიანული მრწამსის უმაღლეს მცნებას – „გიყვარდეს ღმერთი შენი“ – სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ გამოვლინებაში

მოიაზრებს და ასახავს, მაგრამ მისი ამქვეყნიური სიყვარული აღარაა სახარებისეული „მოყვასის სიყვარული“. იგი (რუსთველის სიყვარული) მისგან (მოყვასის სიყვარულის თეზიდან) მომდინარეობს, მასზეა დაფუძნებული, მაგრამ არის მხოლოდ ადამიანურ ურთიერთობაში არსებული ნამდვილი, ჭეშმარიტი გამოვლენა ადამიანთა შორის ერთმანეთის მიმართ არებული სულიერი სწრაფვისა, რაც მეგობართა მეგობრობაში და ქალ-ვაჟის სიყვარულში გამოვლინდება. მაშასადამე რუსთველს ადამიანური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის რანგში აყავს. ეს კონცეფცია, დაფუძნებული სიყვარულის შუასაუკუნებრივ მოდელზე, თავისი არსით რენესანსულია და შეესაბამება რენესანსულის შუასაუკუნებრივ მსოფლშეგრძნებაში შემოტანის ეტაპს. ამავე დროს ეს კონცეფცია აშკარა გამოვლინებაა რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციისა, რომელსაც მე შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონიას ვუწოდებ და რომელიც, თავის მხრივ, ევროპული ცივილიზაციის პროცესში შეესაბამება გვიანდელი ანუ მაღალი შუასაუკუნეების ეპოქას. ესაა XI-XIV საუკუნეების ევროპულ-ქრისტიანული ცივილიზაცია სხვადასხვა ხანგრძლივობით და ინტენსივობით გამოვლენილი სხვადასხვა ქვეყნის მაღალ ინტელექტუალურ წრეებში.

ეს ეპოქა არაა, როგორც ზოგჯერ ჰგონიათ, შუასაუკუნეობრივის შესუსტება და რენესანსულის ნელ-ნელა შემოსვლა. ეს ეპოქა შუა საუკუნეების ახალი ეტაპია და ამავე დროს განსხვავებული ტიპური შუა საუკუნეებიდან, ისევე როგორც განსხვავებული რენესანსიდან. და როგორც *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნების ანალიზიდან ჩანს, ამ ეპოქის საზოგადოებრივი მსოფლმხედვა სრული სახით ინარჩუნებს შუასაუკუნეების საუკეთესო იდეალებს და მას შეავსებს ახალი, მომავალი ეპოქის სრულყოფილი იდეალებით. ამგვარი მსოფლშეგრძნების ეპოქა, როგორც ფიქრობენ, ევროპული ცივილიზაციის პროცესში ყველაზე მშვიდი და ბედნიერი ხანა უნდა ყოფილიყო; რამდენადაც ამ მსოფლმხედვის ადამიანს ჰქონდა რწმენა სულის უკვდავებისა, იმედი კეთილი ღმერთის მიერ შეწყალებისა და შინაგანი თავისუფლება ამქვეყნიურით ბიოლოგიურ-ესთეტიკური ტკბობისათვის. თითქმის შეუძლებელია იმის სრულყოფილი წვდომა, თუ როგორი იყო ამ ეპოქის ადამიანის მსოფლშეგრძნება. (ამბობენ: გარდასული საუკუნეები მეტ-ნაკლები სრულყოფილებით რომ გაიაზრო, იმ საუკუნეში უნდა იცხოვრო). ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ მონაცემებით ვიმსჯელოთ, რაც ამ ეპოქის ლიტერატურამ, ისტორიულმა თუ მხატვრულმა, გამოავლინა.

გვიანდელი შუასაუკუნეების ეს ახალი მსოფლშეგრძნება, მსოფლმხედველობითი პოზიცია, თავისი თავის დამკვიდრებას შუასაუკუნეების მსოფლაღქმაში უწყინარად ცდილობს. ახალ მსოფლშეგრძნებას ადამიანის ამქვეყნიური ინტერესებისადმი თანაგრძნობა, ნდობა და სიმპათია ისე შემოაქვს ტრადიციულ ორთოდოქსიაში, რომ ამ უკანასკნელში ეჭვის შეტანას არ ცდილობს და მისი შენარჩუნებისაკენ ისწრაფის. (ყოველ შემთხვევაში ამგვარად ჩანს *ვეფხისტყაოსანში*). ყველაზე მეტად აქცენტის ამგვარი გადაადგილება გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის იმ უმაღლესი მცნების გააზრებაში, რასაც ღვთაებრივი სიყვარული წარმოადგენს. ახალი მსოფლშეგრძნების ამსახველმა ლიტერატურამ

უკვე ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა. ასევე იქცევა რუსთველიც. ეს გადააზრება უაღრესად რთული და ხანგრძლივი პროცესი აღმოჩნდა. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ლირიკაში ამქვეყნიური სიყვარულის შემოტანა ტრუბადურთა პოეზიას უკავშირდება (XI-XII სს.). აქ თითქოს ახლებური მსოფლმხედველობითი დატვირთვა გამოკვეთილი არცაა. რაც, ერთი მხრივ, ტრუბადურთა ერთი წყაროს – არაბული ლირიკის სუფისტური ქვეტექსტით და მისი თანდათანობით მოხსნით უნდა აიხსნას. ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეგზეგეტიკური ტრადიციით – სიმბოლურ-ალეგორიული გადააზრების შესაძლებლობითაც. ასეა თუ ისე, ტრუბადურთა ლირიკა უყრის საფუძველს ევროპულ ლიტერატურაში ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრიობამდე ამაღლების თეზას, რაც უკვე რენესანსის ეპოქაში პლატონური სიყვარულის სახელით მოინათლა და რასაც, სიყვარულის ალეგორიის ცნობილი მკვლევარის კ. ლუისის თქმით, პლატონის ფილოსოფიაში კი არა აქვს სათავე, არამედ XI საუკუნის ტრუბადურთა პოეზიაში[18, გვ. 15]. ტრუბადურთა ეს ნოვატორობა XIII საუკუნის დასაწყისიდან ახალ თეორიულ გადააზრებას შეიძენს, რაც ე. წ. „ახალი საამო სტილის“ პოეზიაში დაიწყება და დანტე ალიგიერთან განვითარდება: ამქვეყნიური სიყვარული გზაა ღვთაებრივთან მისაღწევად: ქალი მედიუმია კაცსა და ღმერთს შორის. დანტე ახალ ნიუანსს შეიტანს ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივად გადააზრების თეზაში და ეს ნიუანსი ითვლება სიყვარულის ახალი, რენესანსული გააზრების გზაზე უდიდესი მნიშვნელობის სიტყვად: ამაღლებული სიყვარული ბეატრიჩესადმი მსგავსია ღვთაებრივი სიყვარულისა; ადამიანური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის პირველი საფეხურია; იგი ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა[14, გვ. 30, 37; 16, გვ. 63]. დაბოლოს, ფრანჩესკო პეტრარკა უკვე XIV საუკუნეში დაამკვიდრებს რენესანსულ თეზას: ადამიანური სიყვარული, თავისი უმაღლესი – წრფელი გამოვლინებით, ღვთაებრივი სიყვარულია. ეს თეზა ადამიანური ემოციის, და ამდენად მისი სამყაროს, ღვთაებრივად გამოცხადებისათვის ყველაზე არსებითი პოსტულატია.

გვიანდელი შუასაუკუნეების მიერ მოტანილი ახალი მსოფლმეგრძნების სწორედ ამ უმთავრესი თეზის დასმა, პრინციპული მიღება და როგორც თეორიული, ასევე მხატვრული გადაწყვეტაა რუსთველის მსოფლმხედველობის ერთი უმთავრესი სიახლე შუასაუკუნეებიდან რენესანსისკენ ქრისტიანული აზროვნების პროცესის გზაზე[17, გვ. 143-6].

ამავე დროს რუსთველისეული კონცეფცია ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივი სიყვარულის რანგში ამაღლებისა განსხვავებულია იმავე კონცეფციის ევროპულ სინამდვილეში დამკვიდრების გზისა და წყაროებისაგან. მიჩნეულია, რომ დანტე უპირატესად XIII საუკუნის სქოლასტიკური და ქრისტიანული (საბერძონაზვნო) ძმობის ტრადიციიდან ამოდის. რუსთველი კი, როგორც ვასაბუთებდი, ახალი აღთქმის თეოსოფიის ინტერპრეტაციიდან. ამასთან ერთად, დანტესა და რუსთველთან განსხვავებულია ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივად გადააზრების არსიც. თუ დანტესთან, როგორც მიუთითებენ, ამქვეყნიური სიყვარული ღვთაებრივის მხოლოდ პირველი საფეხურია (დანტეს იმქვეყნად ბეატრიჩეს ხილვა წარმოდგენილი აქვს არა ამქვეყნიური ქალის, არამედ უზენაესთან

ამამაღლებელი სულიერი, ღვთაებრივი წინამძღოლის ხილვად. ზოგიერთი მკვლევარის ინტერპრეტაციით, ღვთაებრივი კომედიის ბეატრიჩე თვით ქრისტეს სიმბოლურ-ალეგორიული სახეა[14]), რუსთველის წარმოდგენით კი ტარიელი ნესტანს იმ ქვეყნადაც ამქვეყნიური, ადამიანური ემოციითა და სიყვარულით შეხვდება[იხ. 10, გვ. 604-14]:

”საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახის, ვით გაწიროს!  
მისკე მივალ მხიარული, მერმე იგი ჩემკე იროს,  
მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს”(884).

სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფცია სხვა ასპექტითაც საჭიროებს ინტერპრეტაციას. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ზოგჯერ ვეფხისტყაოსნის სიყვარული გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ლიტერატურაში ფართოდ პოპულარულ საკარო სიყვარულად, კურტუაზულ სიყვარულადაა მიჩნეული. უფრო გავრცელებული ეს თვალსაზრისი თანამედროვე საზღვარგარეთელ მკვლევართა შორისაა[12, გვ. 239-48; 15].

ამ თვალსაზრისის მხარდამჭერთა და საზოგადოდ უცხოელ მკვლევართა შორის ყველაზე მეტად გაუგებრობას ავთანდილის ფაქტმანთან ურთიერთობის ეპიზოდი იწვევს. ზოგჯერ ეს ეპიზოდი კურტუაზული ლიტერატურის განვითარების უმაღლეს ეტაპზე მდგომი და დამკვიდრებული პერსონაჟის დაღმასვლად ანუ ჩავარდნადაა მიჩნეული[12, გვ. 243-4].

ჩემი აზრით, ამ ეპიზოდში ავთანდილის ქცევა არ შეიძლება ჩაითვალოს დაღმასვლად. საქმე ისაა, რომ ავთანდილი არაა ტიპური კურტუაზული რომანის გმირი. მართალია, ვეფხისტყაოსნის შეყვარებულ წყვილთა რომანი საწყის ეტაპზე აშკარა პარალელებს გამოავლენს ევროპულ სარაინდო, კერძოდ კი კურტუაზულ, რომანთან (რაინდისა და მისი დედოფლის სიყვარული, სიყვარულის ქალის მიერ გამჟღავნება, საგმირო დავალების მიცემა რაინდისადმი...), მაგრამ გარდა იმისა, რომ ვეფხისტყაოსნის გმირთა სიყვარულის მოდელი არ თავსდება ტიპურ ევროპულ საკარო სიყვარულის სამკუთხედში, თავად რუსთველის შეყვარებული მოყმის ქცევა მკვეთრად განსხვავდება კრეტიენ დე ტრუას რომანის გამიჯნურებული რაინდის სათავგადასავლო პერიპეტეიებისაგან[10, გვ. 582-604]. ავთანდილის ქმედება და სწრაფვა არ ეტევა სიყვარულის კურტუაზულ ნორმებში, ისევე როგორც ევროპული რაინდული კოდექსის ნორმებში. მე ვგულისხმობ ავთანდილის მიერ მძინარე ჭაშნაგირის მოკვლას, ისევე როგორც ტარიელის მიერ ხვარაზმელი სასიძოს ორთაბრძოლის გარეშე მოკვლას. ამ აქტის პრინციპულობა იმითაც მტკიცდება, რომ თვით ავტორი ამახვილებს მათზე ყურადღებას:

რუსთველი: „ესე მიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!“ (1117).

ტარიელი: „უსისხლოდ მოვკალ იგი, გლახ, თუცა ხმდა სისხლთა დადენით“ (560).

ვეფხისტყაოსნის გმირები მოქმედებენ არა სარაინდო კოდექსის ნორმებით, არამედ საკუთარი გონების კარნახით.

უფრო პრინციპული მნიშვნელობისაა ავთანდილის მიერ სიყვარულის დაკანონებული ჩარჩოების გარღვევა. ფაქტმანთან ინტიმური ურთიერთობის ეპიზოდში მას ვერ ბოჭავს თინათინის სიყვარულისადმი ერთგულების საბელი.

თავდაპირველად ის უნდა განვმარტოთ, რომ ავთანდილი არ ღალატობს თინათინის სიყვარულს. სხვა ქალთან ურთიერთობა, თუ ეს კონკრეტული სიტუაციით გამართლებულია, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით არ ითვლება სატრფოს ერთგულების ღალატად (ტარიელი სასიყვარულო ურთიერთობისთვის შედის მასთან მოსულ ასმათთან, მაგრამ არ მიაჩნია, რომ თავის დიდ სიყვარულს ღალატობს). საზოგადოდ, ამგვარადვე აღმოსავლურ ეპიკაში (*ვისრამიანი*). არც დასავლურ სარაინდო სიყვარულის კოდექსებით ითვლება სხვა ქალთან ურთიერთობა ყოველთვის სატრფოს ღალატად (ანდრეას კაპელანუსი)[11]. რუსთველს სიყვარულის ამგვარ მოდელს კლასიკური ეპიკური ტრადიციაც კარნახობდა (ოდისევსი იზიარებს კირკეს სარეცელს, მაგრამ ერთგულ მეუღლედ უბრუნდება პენელოპეს). უფრო არსებითია, რომ რუსთველი ასაბუთებს, ავთანდილი რომ არ ღალატობს თავის დიდ სიყვარულს. ეს ფატმანის მიერ ავთანდილისადმი სიყვარულის შეთავაზების უმაღვე გამოჩნდა:

„თქვა: „ყვავი ვარდსა რას აქმნევს, ანუ რა მისი ფერია!..  
რა უთქვამს, რა მოუჩმახავს, რა წიგნი მოუწერია!“ (1090)

ავთანდილი აკეთებს იმას, რაც მას არ სურს. რუსთველი გარკვევით ამბობს: „მას ღამე ფატმან იამა ავთანდილს თანა წოლითა“ (1252) და არა ავთანდილმა. ავთანდილს ფატმანის სიყვარულისთვის გული არ გაუღია („ყმა უნდომ-გვარად ეხვევის...“). იგი მძიმედ განიცდის თავის აუგ ყოფას, მხოლოდ თინათინზე ფიქრობს („ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იდუმლითა ძრწოლითა“). გააზრებული აქვს თავისი უკადრისი მდგომარეობა და დასცინის მას:

„იტყვის თუ: „მნახეთ, მიჯნურნო, იგი, ვინ ვარდი-ა ვისად,  
უმისოდ ნეხვთა ზედა ვზი ბულბული მსგავსად ყვავისად!“ (1253).

ამ ეპიზოდის ინტერპრეტირებისას არ უნდა შემოვიფარგლოთ ნაწარმოების სიუჟეტური ჩარჩოთი. ავთანდილის ქცევის ახსნა არ შეიძლება მხოლოდ იმით, რომ მას სჭირდებოდა ფატმანი, როგორც ნესტანის ამბის მთხრობელი. ამ ეპიზოდში ავთანდილს რუსთველი ამოქმედებს: რუსთველმა შეიყავნა იგი ფატმანის გარემოში და ამოქმედა ამგვარად. როგორ უნდა ავხსნათ ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული გმირის, ქცევა. არის იგი მისი პიროვნების დაღმა სვლა?

ჩემი აზრით, ავთანდილის გულანშაროში ქცევა მისი პიროვნების კიდევ უფრო ამაღლებაა. ავთანდილი ამაღლდა საკუთარ პიროვნულ ნება-სურვილზე. გააკეთა ის, რაც მას არ სწადდა, მაგრამ რასაც მაღალი ადამიანური მოვალეობა სთხოვდა. ავთანდილის ქმედება ამ ეპიზოდშიც თანხმობაშია მისივე კრედოსთან: ღმერთის მიმართ საკუთარი პიროვნების სრულქმნილებისათვის ერთადერთ თხოვნასთან: „მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო!“ (811) და მოქმედების ძირითად პრინციპთან, რასაც არაორაზროვნად აყალიბებს იგი ტარიელთან მეორედ შეხვედრისას: „რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა.“ ეს გარემოებაც ნათლად მიუთითებს, რომ ავთანდილი ფატმანის სასიყვარულო ეპიზოდშიც არ აკეთებს იმას, რაც მას სიამოვნებს და ამავე დროს მისი ქცევა არც უაზრო დაღმასვლაა. ავთანდილი აკეთებს იმას, რაც მას არ სურს; მაგრამ რასაც ავალეს მაღალი ადამიანური იდეალი. თუ ტარიელის გაცნობის შემდეგ ავთანდილი სატრფოს სიყვარულიდან ამაღლდა მეგობრის სამსახურამდე იმგვარად, რომ არ უარუყვია

სატრფოს სიყვარული; ფატმანის ეპიზოდში იგი ამაღლდა მშვენიერი იდეალის – მოყვასის სიყვარულის, თანაგრძნობის სამსახურამდე; იმგვარად, რომ არ უარუყვია სატრფოსა და მეგობრის სიყვარული. გზა სატრფოს სიყვარულიდან მეგობრის სამსახურისკენ, და შემდეგ ადამიანის, მოყვასის თანაგრძნობისაკენ – ამაღლების გზაა. ადამიანის სრულქმნილების გზა პლატონის ფილოსოფიის მიხედვითაც ამგვარია: მშვენიერ სხეულთაგან – მშვენიერ საქმეებზე და შემდეგ – მშვენიერ იდეებზე(ნადიმი, XXIX)[იხ. 7, გვ. 306].

საკითხის გადაწყვეტას კიდევ სჭირდება დაკონკრეტება: რა ადგილს მიუჩენს ავთანდილს, როგორც პერსონაჟს ფატმანისადმი თანაგრძნობა ევროპული ცივილიზაციის პროცესში? ამ ქცევას ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული გმირის, სახეში რენესანსული შტრიხი შემოაქვს.

რუსთველმა ავთანდილის ლიტერატურულ სახეში ადამიანისადმი ინტერესი დააყენა უფრო მაღლა, ვიდრე სიყვარულის (როგორც საკარო, ასევე თავისუფალი ადამიანური გრძნობის) ნორმატივი. უფრო ზუსტად, *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარულის ნება-სურვილი ემორჩილება, ანდა განპირობებულია მაღალი ადამიანური იდეალით და მისი მოთხოვნით.

ადამიანური თანაგრძნობა, ადამიანის ბედის და ხვედრის გაზიარების უნარი, როგორც ზნეობრივი სრულქმნილება, რუსთველის მიერ ავთანდილისადმი მოხმობილ ერთ-ერთ ეპითეტშიც შეიძლება იკითხებოდეს. როცა ავთანდილი ფატმანს ჭაშნაგირის მოკვლაზე დაეთანხმა, რუსთველმა გმირი შეამკო ეპითეტით, რომელიც მხოლოდ ერთხელ გვხვდება *ვეფხისტყაოსანში*. ესაა „ბუნებაზიარი“:

„რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზიარსა,

ადგა და ლახტი აიღო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!“ (1109).

*ვეფხისტყაოსნის* ამ ტერმინის კომენტირება აშკარად გვიჩვენებს, რომ იგი ადამიანურ დიდბუნებოვნებაზე უნდა მიუთითებდეს[იხ. 7, გვ. 162-7]. იგი შესაძლებელია მოყვასის, როგორც ადამიანის ბუნების თანამოზიარობაზე მიგვანიშნებდეს. ყოველ შემთხვევაში, დიდი წმინდა მამა ბასილი დიდი მოყვასის მიმართ სიყვარულის საღვთისმეტყველო თეზის განმარტებისას გარკვევით მიუთითებს, რომ არაფერი არ არის იმაზე უფრო დამახასიათებელი ჩვენი ბუნებისათვის, როგორც ერთმანეთთან თანამოზიარეობა. და ეს აზრი ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ ქართულ თარგმანში ამგვარი ტერმინოლოგიითაა გადმოცემული: „...არარაჲ არს ესრეთ თჳს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას“ [1, გვ. 560-1]. ადამიანი თანამოზიარეა ადამიანის ბუნებისა.

ავთანდილში, როგორც ლიტერატურულ პერსონაჟში, ადამიანური თანაგრძნობისთვის, როგორც ზნეობრივი სრულქმნილებისათვის, ესოდენ პრინციპული ადგილის მიჩენა გმირის ჰუმანისტური პრინციპებისაკენ ორიენტირებას გამოკვეთს და რენესანსული იდეების საწყის ეტაპს შეესაბამება. ავთანდილში ადამიანზე ზრუნვა, მისი ბედის გაზიარება, მისდამი თანაგრძნობა უფრო მაღლა დგას, ვიდრე რაინდული ზნეობის ნორმები და თვით სიყვარულის, როგორც ადამიანის უმაღლესი პიროვნული გრძნობის, მოთხოვნები. ავთანდილის ქმედებას ფატმანის სიუჟეტში განაპირობებს ადამიანისადმი თანაგრძნობის

ზნეობრივი მოთხოვნილება და არა რაინდული ეტიკა თუ სასიყვარულო ვალდებულება და ნორმა. ავთანდილის ქმედებაში რენესანსული იდეალი ჩანს. ამავე დროს ეს რენესანსული წამოიზრდება შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნებით და განვითარებით. ადამიანური თანაგრძნობა გამოვლენილი ავთანდილის ფატმანთან ურთიერთობაში, დაფუძნებულია მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანულ თეზაზე - „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვსი“(მათ. 22. 39); ამ თეზის რენესანსული ინტერპრეტირებაა. ავთანდილი ფატმანში სანდო და ერთგულ მოყვასს შეიცნობს. „შენ გიცი კარგი მოყვარე, ერთგული, მისანდობელი“(1263) – მიმართავს მას საკუთარი ჭეშმარიტი ვინაობის გამჟღავნების შემდეგ. ხოლო ერთგული და მისანდო მოყვარის მიერ მის მიმართ გაწეული სამსახურის გადახდას იგი თანაგრძნობის გამოვლენით ცდილობს. ეს ვალდებულება მას ფატმანთან ურთიერთობის დასაწყის ეტაპზეც ჰქონდა გააზრებული: „ნუთუ რა მარგოს, მე მისი გარდახდა ჩემგან ვცნა ვალთა“(1092). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფცია, როგორც ვასაბუთებდით, ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის მცნებიდან ამოიზრდება, ამ მოდელზეა დამყარებული. *ვეფხისტყაოსანში* ამ მცნების რუსთველისეული ინტერპრეტირებაა. რუსთველი *მოყვასის* ცნებას უნაცვლებს *მოყვარის* ცნებას. რუსთველისეული *მოყვარისა* და სახარებისეული *მოყვასის* ცნებათა შორის ტოლობის ნიშანი არ დაისმის. რუსთველისეული მოყვარე შედის ქრისტიანულ მოყვასში, მაგრამ გულისხმობს მხოლოდ სიყვარულით დაკავშირებულ პერსონას (მეგობარს, სატრფოს) და იმ მოყვასს, რომლიც თავისი კეთილობით და ერთგულებით იმსახურებს თანაგრძნობას. თანახმად ახალი აღთქმისეული მოძღვრებისა, თანაგრძნობა (კეთილგანწყობა, თანალმობა, მოწყალება) მოყვასთა ერთმანეთის მიმართ სიყვარულის გამოვლენის უმთავრესი ფორმაა. „ყოველნი, – იტყვის მოციქული პეტრე, – ერთ-ზრახვა იყვენით, მოწყალე, ძმათ მოყუარე, შემწყნარებელ, მდაბალ“(1 პეტ. 3, 8). მოყვასის სიყვარული გულისხმობს სხვისი სიხარულის გაზიარებას და სხვისი წუხილის გაზიარებას: „გიხაროდენ მოხარულთა თანა და ტიროდეთ მტირალთა თანა“(რომ. 12, 15). მოყვასის სიყვარული დაუძღვრებულთან ერთად დაუძღვრებას გვთხოვს, ხოლო შეცდენილის მიმართ აგზნებას: „ვინ უნდა დაუძღვრდეს, რომ მასთან ერთად არ დავუძღვრდე? ვინ უნდა შესცდეს, რომ არ აღვეგზნო მისთვის“(2 კორ. 11, 29). აი, ამ მოძღვრების კვალდაკვალ იზიარებს ავთანდილი ფატმანის სიხარულსაც და უძღვრებასაც. აი, რატომ „აღიგზნო“ ავთანდილი „შეცდენილი“ ფატმანისათვის. უფრო მეტიც, ქრისტიანული მოყვასის იდეა, როგორც მოძღვრება, შეცდენილი მოყვასის სიყვარულით თანაგრძნობასაც არ გამორიცხავს. პავლე მოციქული იტყვის: „სიყვარული... არა სარცხვენელ იქმნის“(1 კორ. 13, 5). იოანე ოქროპირი ამგვარად განმარტავს მოციქულის ამ სიტყვებს: „ესე იგი არს, ვითარმედ სიყუარულისათვის მოყუასისა არცაღა უნდოთა და შეურაცხთა რაიმე საქმეთა სირცხვლ-იჩინების თავს-დებად მისთვის“[5, გვ. 299].

### გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბასილი დიდი, „მოყუასისა მიმართ სიყვარულისათჳს“: ე. ხინთიბიძე, *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*, თბ. 2009, გვ. 560–1.
2. გაბაშვილი, ტიმოთე, *მიმოსვლა* (გამოცემა, გამოკვლევა, ლექსიკონი - ე. მეტრეველისა), თბ. 1956.
3. გაბაშვილი, ტიმოთე, [„რუსთველის შესახებ“]: *რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა*, I (შემდგენელი ი. მეგრელაძე), თბ. 1979.
4. ვახტანგ მეექვსე, „თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა“: *შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი*, 1972 (ა. შანიძის აღდგენილი გამოცემა). თბ. 1975.
5. *სამოციქულოს განმარტება, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვათა წმინდა მამათა თხზულებებიდან* (ეფრემ მცირის თარგმანი. ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის გამოცემა), I, თბ. 2006.
6. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, I, ტექსტი და ვარიანტები (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით) თბ., 1966
7. ხინთიბიძე, ე., *მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“*, „თსუ გამომცემლობა“, თბილისი 1975.
8. ხინთიბიძე, ე. „სიყვარულისათვის“: *ჟურნ. ჯვარი ვაზისა*, N1, 1990.
9. ხინთიბიძე, ე., *შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“*, „თსუ გამომცემლობა“, თბილისი 1993.
10. ხინთიბიძე, ე., *„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*, „ქართველოლოგი“, თბილისი 2009.
11. Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love* (Trans. J.J. Parry. Ed. F.W. Locke). Frederick Ungar, New York 1957.
12. Beynen, G. Koolemans, “Shota Rustaveli and the Structure of Courtly Love”: *The Court and Cultural Diversity* (Edited by E. Mullally and J. Thompson), Cambridge 1997.
13. Bowra, C.M, *Inspiration and Poetry*. Macmillan and Co Ltd, London 1955.
14. Ferrante, J. M., *Woman as Image in Medieval Literature*, New York and London 1975.
15. Ferrell, D. E., *Courtly Love in the Caucasus: Rustaveli’s Georgian Epic, The Knight in the Panther Skin*, „The Carl Beck Papers“. Pittsburgh 2012.
16. Голенищев-Кутузов И. Н., Хладовский, Р. И., «Данте Алигиери»: *История всемирной литературы*, III, Москва 1985.
17. Khintibidze, E., *Rustaveli’s “The Man in the Panther Skin” and European Literature*, “Bennett and Bloom”, London 2011.
18. Lewis, C. S., *The Allegory of Love*, “Oxford University Press”, London, Oxford, New York 1973.