

შაირობის რუსთველური თეორიის მიმართებისათვის ანტიკურ ტრადიციასთან

ზაზა ხინთიბიძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეციისტიკის ინსტიტუტის ასოცირებული პროფესორი.



რეზიუმე: წინამდებარე გამოკვლევის ძირითადი მიზანია, დასაბუთებული იქნეს რუსთველოლოგიურ კვლევებთან მიმართებით გამოთქმული ახალი თვალსაზრისი, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ვეფხისტყაოსნის პროლოგისეული შაირობის თეორია მიჩნეულია რუსთველის ორიგინალურ პოეტიკურ-ესთეტიკური და

იმავედროულად, ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის კონცეფციად. რაში მდგომარეობს შაირობის რუსთველური თეორიის ინოვაციურობა? სტატიის თანახმად, იმაში, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორის მიერ საზოგადოდ პოეზია - ე.ი., როგორც შაირობა ანუ პოეტის მიერ თავისი მხატვრული ნაწარმოების შექმნისა და მასთან მსმენელის / მკითხველის ზიარების პროცესი, ისე შაირი ანუ ამ პროცესის შედეგი, საკუთრივ პოეტური ქმნილება, - გამოცხადებულია, ერთი მხრივ, პოეტიკურ-ესთეტიკური, ხოლო, მეორე მხრივ, ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, სიკეთედ ("კარგი"), რამდენადაც ის არის, ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით: უპირველეს ყოვლისა, 1) სიბრძნის ნაყოფი, 2) ღვთაებრივი, 3) ღვთაებრივად გონებითშესამეცნებელი, 4) მსმენელთათვის დიდად სასარგებლო და, ამასთანავე, 5) [პოეზიის] მოსმენისათვის გამოსადეგი ადამიანისათვის ამქვეყნადაც სასიამოვნო: ხოლო, პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისით: 1) მოკლედ თქმული, 2) გრძელი სიტყვა. სტატიის ავტორის დასკვნით, შაირობის რუსთველური თეორიის მეთოდოლოგიური წყაროებია: პლატონის სახელმწიფო (X, 607d),

არისტოტელეს *პოეტიკა* (I, 1447a 9-10; XXVI, 1462b 18) და *ნიკომაქეს ეთიკა*, კერძოდ, მისი VIII და X წიგნები.

საკვანძო სიტყვები: *პოეზიის რუსთველისეური დეფინიცია, კარგი / სიკეთე, ანტიკური პოეტიკური კონცეფციები, მეთოდოლოგიური წყაროები, ნიკომაქეს ეთიკა.*

ვეფხისტყაოსნის პროლოგში შაირობის ანუ პოეზიის შესახებ მსჯელობა შემდეგი სტროფით იწყება:

შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი,
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი. (12¹)

ის გარემოება, რომ ზემოციტირებული მე-12 სტროფი შაირობის რუსთველური თეორიის ამსახველ სტროფთაგან მართლაც უმნიშვნელოვანესია, ვფიქრობ, საგანგებო მსჯელობას არ საჭიროებს. მართლაც, დანარჩენ ანუ 13–17 სტროფებში რუსთველი საუბრობს მხოლოდ სხვადასხვა კატეგორიის მელექსეებზე. ესენია: “გამოცდილი მელექსე” ანუ ჭეშმარიტი პოეტი (13–14), იმგვარი მელექსე, რომელსაც “მოშაირე არა ჰქვია” (15), ე.წ. “მეორე ლექსი ცოტაის” (16) და ე.წ. “მესამე ლექსის” (17) შემქმნელი პოეტები. რაც შეეხება *შაირობის* არსს, *შაირის*² დეფინიციას, მის განმარტებას, იმას, თუ რა არის *საზოგადოდ* პოეზია, ამის თაობაზე მთელი შაირობის თეორიის ფარგლებში რუსთველი მხოლოდ ერთხელ, სწორედ მე-12 სტროფში მსჯელობს. ამდენად, ნათელია, რომ მასში გადმოცემული პოეტიკური კონცეფციის

¹ აქაც და შემდგომშიც პოემის ტექსტის დამოწმებისათვის ვიყენებ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემას [იხ. 7]. სტატიის ინგლისურ თარგმანში პოემის ცალკეულ სტროფებს ვიმოწმებ მ. უორდროპისეული თარგმანის მიხედვით [იხ. 5].

² ვფიქრობ, *მართებულია ტრადიციული ინტერპრეტაცია, რომელიც “შაირობასა” და “შაირს”, ფაქტობრივად სინონიმურ ტერმინებად გააზრებს*, მიუხედავად იმისა, რომ პირველის – *შაირობის* შემთხვევაში, ჩემი აზრით, ყურადღება გამახვილებულია პოეტური შემოქმედებითი პროცესის უფრო *მიმდინარეობაზე* ანუ ნაწარმოების შექმნასა და მსმენელის / მკითხველის მასთან ზიარებაზე, მეორეთი – *შაირით* კი გადმოცემულია აღნიშნული პროცესის უფრო შედეგი ანუ საკუთრივ პოეტური ქმნილება.

არსის ამოცნობის გარეშე შეუძლებელია მომდევნო სტროფების ანუ მთლიანად შაირობის რუსთველური თეორიის გააზრება.

როგორია მე-12 სტროფის სტრუქტურა? სრულიად აშკარაა, რომ მასში ჩამოთვლილია შაირობის, შაირის ნიშან-თვისებები. მათი რიცხვი, ფორმალურად, რვას შეადგენს. ერთი შეხედვით, ეს თვისებები, თითქოს, არაერთგვაროვანია და ამდენად, ზედაპირული ანალიზის შემთხვევაში გაუგებარია, ისინი რაიმე ერთიან, მწყობრ პოეტიკურ კონცეფციას ქმნიან, თუ მხოლოდ ცალკეული თვისებების უსისტემო ჩამონათვალია. ასე მაგალითად, შაირობა ანუ პოეზია არის *“საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი”* და მეორე მხრივ, *“აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი...”* ანუ ის *ამტყვეყნადაც* სიამოვნების მომნიჭებელია. არათანმიმდევრულობის შთაბეჭდილებას ქმნის ის გარემოებაც, რომ განსახილველი ჩამონათვალი იწყება ეთიკურ-ფილოსოფიური ტერმინებით (პოეზიის პირველი ხუთი თვისება, - 12, 1-3), მაგრამ მთავრდება სამი იმგვარი ტერმინით (12, 4), რომელთაგან პირველი ორი, უდაოდ, პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათისაა (*“გრძელი სიტყვა”* და *“მოკლედ ითქმის”*). მესამე და რიგით, უკანასკნელი - *“კარგი”* ანუ სავარაუდოდ, - *“შვენიერი”* კი, თითქოს, ასევე პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათისაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში გაუგებარია, თუ როგორ აჯამებს *“კარგი”* ანუ პოეტიკურ-ესთეტიკური ტერმინი მეტწილად ეთიკურ-ფილოსოფიური მიმართულებით წარმართულ მსჯელობას. ამდენად, ისმის კითხვა: მე-12 სტროფის ფარგლებში მიმდინარე მსჯელობის, ფაქტობრივად, ორგანოზომილებიანობის გათვალისწინებით *“კარგიც”* ორგვარი მნიშვნელობის მქონე ანუ, თუ ასე შეიძლება ითქვას, ამბივალენტური ტერმინი ხომ არ არის? ვფიქრობ რომ, სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის შემდეგ ანუ *“კარგი”*-ს მნიშვნელობის *სრულად* გააზრებით გახდება ნათელი, თუ რა თვალსაზრისის შემცველია რუსთველისეული დებულება *“შაირობა ... შაირია ამაღ კარგი”* (12, 1...4).

ჩემი აზრით, ამ შემაჯამებელი დებულებით რუსთველი გაცხადებს საკუთარ, *ორიგინალურ* თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, პოეზია მიჩნეულია *სიკეთედ*.¹ მე-12 სტროფის

¹ არც ანტიკურ და არც შუასაუკუნეობრივ, კერძოდ, რენესანსამდელ ურთიერთგანსხვავებული სახის ტრადიციათა ფარგლებში მსგავსი

მე-4 სტრიქონის ბოლო, სარიტმო სიტყვად გამოყენებული „კარგის“ „სიკეთედ“ ინტერპრეტირების შესაძლებლობაზე რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში ყურადღება გამახვილებული არ ყოფილა. ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში [იხ. 4, გვ. 158] „კარგის“ გამოყენების შემთხვევებზე დაკვირვებიდან ირკვევა, რომ თავისი ძირითადი მნიშვნელობის – საკუთრივ „კარგის“ გარდა განსახილველი სიტყვა ცალკეულ სტროფებში (მაგ., 660, 3; 183, 4) გამოიყენება, როგორც ფილოსოფიურ-ეთიკური შინაარსის შემცველი ტერმინი „სიკეთე“, რაც დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებულ სტროფში (1486) ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს.

„კარგად ვერას ვერ მოავლენს კაცი აგრე გულფიცხელი“ (660, 3), – ერთი შეხედვით, განსახილველი კონტექსტისეული „კარგად“ არის ზმნიზედა. მაგრამ ამავე დროს ისიც ნათელია, რომ „კარგად“ აქ გამოყენებულია არა თავისი ძირითადი მნიშვნელობით, როგორც საზოგადოდ „კარგი“ / „კარგად“ ანუ „არა ცუდი“ / „არა ცუდად“, არამედ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით, კერძოდ, როგორც „სასიკეთო“ [შდრ. 8, გვ. 198]: გულფიცხელი კაცი *სასიკეთოს* ვერაფერს მოიმოქმედებს.

ზედსართავი სახელის – „კარგის“ აბსტრაქტულ არსებით სახელად – „სიკეთედ“ გააზრების შესაძლებლობა, ვფიქრობ რომ, კიდევ უფრო ნათლად ჩანს 183-ე სტროფის მე-4 სტრიქონში: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“. ამ კონტექსტში უკვე აშკარაა, რომ „კარგად“ არის არა ზმნიზედა, არამედ ვითარებითი ბრუნვის მქონე არსებითი სახელი და შესაბამისად, ნიშნავს „სიკარგედ“-ს ანუ „სიკეთედ“-ს: ავს კარგად ანუ *კარგით*, ე.ი. *სიკეთით* ვერვინ შესცვლის.

მაგრამ *ვეფხისტყაოსანში* „კარგის“ „სიკეთის“ მნიშვნელობით გამოყენების ფაქტი ყველაზე ნათლად იკვეთება დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებულ სტროფში (1486):

თვალსაზრისი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, არ ფიქსირდება [შდრ.: 21; 25; 19]. „ურთიერთგანსხვავებული სახის ტრადიციებში“ ვგულისხმობ აღნიშნულ ეპოქათა ფარგლებში არსებულ არა მხოლოდ პოეტიკურ-ესთეტიკურ, არამედ ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის თეორიებსაც.

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს,
ღმერთი კარგსა მოავლინებს, აჲ-ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს, არ აზადებს.

ის გარემოება, რომ ზემომოტანილ სტროფში „კარგსა“ ნიშნავს „სიკეთეს“, ეჭვს არ იწვევს [იხ. 8, გვ. 430]. ამასთანავე ისიც სრულიად ნათელია, რომ პოემის ამ ადგილას *სიკეთის* მნიშვნელობით *კარგი* გამოიყენება არა როგორც მხოლოდ აბსტრაქტული არსებითი სახელი, არამედ – როგორც ფილოსოფიური ცნება–ტერმინი.

ამდენად, იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ, 1486–ე სტროფის მსგავსად, მე-12 სტროფიც თეორიული ხასიათის მსჯელობის შემცველია, ვფიქრობ, უდაოა, რომ რუსთველის დასკვნითი დებულება – „შაირია ამაღ კარგი“, იმგვარად უნდა იქნეს განმარტებული, რომ, *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის თანახმად, *პოეზია არის სიკეთე*.

რუსთველის პოეტიკურ–ესთეტიკური თვალსაზრისის *ინოვაციური* ხასიათის გათვალისწინებით, *ანტიკური ეპოქის* შესაბამის ტრადიციულ კონცეფციებთან მისი მიმართების საკითხის გასარკვევად წარმართული მსჯელობა, ჩემი აზრით, მიზნად უნდა ისახავდეს არა *საკუთრივ* შაირობის თეორიის სავარაუდო წყაროების მიგნებას, არამედ – თავისი ორიგინალური თვალსაზრისის დასაბუთების პროცესში *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მიერ გამოყენებული მტკიცებულებითი ლოგიკის, თუ ასე შეიძლება ითქვას, *მეთოდოლოგიური* წყაროების გამოვლენას [შდრ. 22, გვ. 7–64]. რატომ სწორედ ანტიკური ეპოქის? იმიტომ, რომ გვიანი შუასაუკუნეების ანუ წინარერენესანსული ეპოქის *ქრისტიანულ* საქართველოში, ისევე როგორც ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში, მიმდინარეობდა ანტიკური ტრადიციის ყოველმხრივი შესწავლა–გადააზრების ინტენსიური პროცესი [შდრ. 13], რომელმაც საქართველოსა და ბიზანტიისაგან განსხვავებით გეოპოლიტიკურ კატასტროფას გადარჩენილი დასავლეთი ევროპა, როგორც ცნობილია, ორიოდე საუკუნის შემდეგ რენესანსამდე მიიყვანა [შდრ. 12, გვ. 245–377]. ისევე როგორც სხვა მრავალი თვალსაზრისით, ანტიკური ტრადიციის საფუძვლიანი ცოდნისა და მისი თანმიმდევრულად გათვალისწინების მხრივაც, შუა

საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა მიჯნაზე მოღვაწე რუსთველი, დანტესთან ერთად, თავისი ეპოქის ყველაზე უფრო გამორჩეული შემოქმედი და მოაზროვნეა [იხ. 22, გვ. 87–114, 361–496, 550–786]. მაგრამ შაირობის თეორიის ფარგლებში *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მიერ გამოყენებული მტკიცებულებითი ლოგიკის *მეთოდოლოგიური* წყაროების მისაგნებად, ბუნებრივია, თავდაპირველად *საჭიროა, რომ გამოვლინდნენ ის არგუმენტები და ამდენად, საკუთრივ მტკიცებულებითი ლოგიკა, რომლებზე დაყრდნობითაც რუსთველის მიერ პოეზია გამოცხადებულია სიკეთედ.*

როგორც თავიდანვე აღვნიშნე, რუსთველისეულ შემაჯამებელ დებულებას – “შაირია ამაღ კარგი” წინ უძღვის, ჩემი აზრით, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, კერძოდ, ეთიკურ–ფილოსოფიური და პოეტიკურ–ესთეტიკური მიმართულებით წარმართული მსჯელობა. პირველი მათგანი ვრცელია, ხუთარგუმენტიანი, მეორე კი, – შედარებით, მოკლე, ორარგუმენტიანი.¹ ორი ურთიერთგანსხვავებული ხასიათის მქონე მსჯელობის შემცველი მე-12 სტროფის ერთი საერთო დასკვნით – პოეზიის რუსთველური დეფინიციით შეჯამება, ვფიქრობ, შესაძლებელი ხდება იმ მიზეზის გამო, რომ “კარგი”, როგორც ითქვა, ამბივალენტური სიტყვაა: მთელი მე-12 სტროფის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით ის, უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება და უნდა გააზრდეს ეთიკურ–ფილოსოფიური თვალსაზრისით, როგორც “სიკეთე”, მაგრამ იმავდროულად, – როგორც ... ისევ “სიკეთე”, ოღონდ ამჯერად პოეტიკურ–ესთეტიკური თვალსაზრისით ანუ – როგორც საკუთრივ “კარგი”, ე.ი. “მშვენიერი”. აღნიშნულის გათვალისწინებით, შაირობის თეორიის ერთ-ერთი სავარაუდო *მეთოდოლოგიური* წყარო, ჩემი აზრით, არის არისტოტელეს *პოეტიკა*.² კერძოდ კი, – მისი საწყისი და დამასრულებელი პასაჟები.

¹ „არგუმენტებში“ ვგულისხმობ იმ თვისებებს, რომლებიც რუსთველის თანახმად, ახასიათებს პოეზიას.

² რუსთველოლოგიაში გავრცელებული შეხედულების თანახმად, *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგისეული შაირობის თეორიის ავტორი უდაოდ იცნობს არისტოტელეს მიერ *პოეტიკაში* ჩამოყალიბებულ ესთეტიკურ კონცეფციას [18, გვ. 57, 71–72; 15, გვ. 60–129; 11, გვ. 146–

არისტოტელეს თანახმად, ხელოვნება და კერძოდ, პოეზია არ არის *სიკეთე*.¹ მაგრამ არისტოტელესეულივე *პოეტის* როგორც პირველი – შესავალი წინადადება, ისე ბოლო – მთელი ტრაქტატის შემაჯამებელი პასაჟი, სხვებთან ერთად, შეიცავს იმგვარ აზრს, რომ ავტორის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია იმსჯელოს, თუ რა მხატვრული საშუალებების გამოყენებით შეიძლება პოეტური ნაწარმოები გახდეს „კარგი“, „სრულყოფილი“, „წარმატებული“ ... ჩვეულებრივ, სწორედ ამ ან სხვა მათი სინონიმური სიტყვებით გადმოიცემა *პოეტის* ავტორის მიერ გამოთქმული ეს ორი იდენტური მოსაზრება ტრაქტატის ამა თუ იმ ენაზე მთარგმნელთა მიერ [მაგ., იხ. 2ა]. მაგრამ თავად არისტოტელე ტრაქტატის დასაწყისში იყენებს ზმნიზედურ ფორმას – „კალოს“,² *პოეტის* დასასრულს კი – „ტუ ეუ“-ს.¹ ამდენად,

147; 23, გვ. 135–212; 24]. ასე მაგალითად, დებულება – „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“, რომელიც მე-12 სტროფში ორარგუმენტიანი, პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათის მოკლე მსჯელობის ფუნქციას ასრულებს, *პოეტის* მიხედვით, ნიშნავს (ვრცელი, ეპიკური) სიუჟეტის – („გრძელი“) „სიტყვის“ ანუ „მითოსის“ (μῦθος; ძველბერძნულად, – „სიტყვა“, არისტოტელესთან კი – „სიუჟეტი“) კომპოზიციური თვალსაზრისით მწყობრად, დრამატული ერთიანობის პრინციპით გადმოცემას („მოკლედ თქმა“) [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 146–147, შენ. 6, გვ. 192, შენ. 58; 24, გვ. 78–80], რაც, სხვა პოემებისაგან განსხვავებით, არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ ჰომეროსის ეპოსს ახასიათებს. სწორედ ამ მიმართულებით ანუ ზემორე დებულების გაშლის გზითაა რუსთველის მიერ მსჯელობა წარმართული 13–17 სტროფებში და მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური წყაროების ძიებისას კვალს, ჩემი აზრით, სწორედ არისტოტელეს *პოეტის* კასთან მივყავართ [დაწვრ. იხ. 24].

¹ საქმე ისაა, რომ არისტოტელესათვის უდიდესი სიკეთე არის მხოლოდ *თეორიული საქმიანობა*, კერძოდ, ფილოსოფოსობა, რაც, ამდენად, გამორიცხავს პოეტთა *შემოქმედებითი საქმიანობის* სიკეთედ მიჩნევის შესაძლებლობას [შდრ.: 16, გვ. 7, 11; *EN.*: VI, 3-7, 13; X, 7-8; *Met.*: I, 1; II, 1; VI, 1].

² καλῶς, – „კარგად“, „წარმატებულად“, „ბედნიერად“, „ლამაზად“: καὶ τῶς δὲ συνιστάσθαι οὐδὲ μῦθος εἰ μάλιστα καλῶς ἔξειν ἢ ποιῆσθαι - და როგორ უნდა აიგონ მითები (ანუ სიუჟეტები) იმისათვის, რომ პოეტური ქმნილება კარგი გამოვიდეს (*Poet.*, I, 1447a 9-10) [იხ. 3ა], and the way in which plots must be constructed if the poem is to be a success [იხ. 2ა].

როგორც არისტოტელეს, ისე რუსთველის მიერ პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისის ჩამოყალიბების პროცესში გამოყენებულია ამბივალენტური ტიპის სიტყვები, რომლებიც შეიძლება გააზრდნენ, ერთდროულად როგორც პოეტიკურ-ესთეტიკური, ისე ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით „კარგის“ მნიშვნელობით. ამასთანავე, თუკი რუსთველთან ფიქსირდება ერთი, მაგრამ ამბივალენტური სიტყვა, რომელიც შეიძლება გააზრდეს ორგვარად – როგორც „კარგი“, ისე „სიკეთე“, არისტოტელეს მიერ „კარგი“ გააზრებულია „სიკეთედ“ ორი სხვადასხვა, თუმცა ასევე პოლისემიური, სიტყვის გამოყენების გზით (καλῶς - τοῖς εἰς).

ამგვარად, როგორც ე.წ. მოკლე მსჯელობის მხრივ, ისე დასკვნითი დებულების ამბივალენტური სიტყვით („კარგი“) გადმოცემის თვალსაზრისით, შაირობის რუსთველური თეორიის მეთოდოლოგიურ წყაროდ, ჩემი აზრით, არისტოტელეს პოეტიკა უნდა ჩაითვალოს. რაც შეეხება ხუთარგუმენტთან, ეთიკურ-ფილოსოფიური ტიპის ვრცელ მსჯელობას, მე-12 სტროფის პირველი სამი ტაეპის რიტმულ-სემანტიკური და სინტაქსური წყობის გათვალისწინებით, რომლებშიც ის ფიქსირდება, ვფიქრობ, ნათელია, რომ ხუთი თვისებიდან ძირითადი ანუ ე.წ. შემაჯამებელი ხასიათის ორია: სასარგებლო („მარგი“) და სასიამოვნო („ეამების“). შაირი ანუ პოეზია იმიტომაა („ამად“) „კარგი“ ანუ სიკეთე, რომ ის ერთდროულად არის სასარგებლოც და სასიამოვნოც.² დანარჩენ სამს კი მთელი მსჯელობის ფარგლებში,

¹ τοῖς εἰς, – „კარგი“, „სიკეთე“: καὶ τοῖς εἰς ἢ καὶ τίνας αἰτίαι - და [მათი (ანუ ტრაგედიისა და ეპოსის)] სასიკეთოობის ან არა [სასიკეთოობის (ანუ ავ-კარგიანობის)] რა მიზეზები [არსებობენ] (*Poet.*, XXVI, 1462b 18) [იხ. 3ა], [and] for the causes of [their] success and failure [i.e. not success] [იხ. 2ა].

² ვფიქრობ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ, შაირობის რუსთველური თეორიის მიხედვით, არა მხოლოდ ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით (ერთდროულად, – სასარგებლო და სასიამოვნო), არამედ პოეტიკურ-ესთეტიკური ასპექტითაც (გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმა) შაირის „კარგობა“ დასაბუთებულია როგორც შინაარსობრივი, ისე ფორმისმიერი მახასიათებლების საშუალებით: პოეზია სიკეთე იმიტომაა, რომ ის არის სასიამოვნო და მოკლედ თქმული სასარგებლო, და გრძელი სიტყვა.

სტრუქტურული თვალსაზრისით, თუ ასე შეიძლება ითქვას, დამხმარე ფუნქცია აკისრია, რადგანაც, ერთი მხრივ, დამოუკიდებლად გადმოცემენ შაირობის ცალკეულ თვისებებს, მაგრამ, იმავდროულად, განმარტავენ და ასაბუთებენ “სასარგებლო”-საც (“მარგი”) – “შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, / საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი”: რუსთველი, ნათელია, რომ, ერთი მხრივ, ჩამოთვლის შაირობის პირველ ოთხ თვისებას, მაგრამ, იმავდროულად, ვფიქრობ რომ, სხვა “მიზანსაც” ისახავს. კერძოდ, პოეზიის ამა თუ იმ თვისებათა ჩამონათვალში არა მხოლოდ ახსენოს “სასარგებლო”-ც (“მარგი”), არამედ ამასთანავე განმარტოს, თუ რატომ არის შაირობა მის მსმენელთათვის სასარგებლო.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ჩემი აზრით, ფიქსირდება შაირობის თეორიის კიდევ ერთი მეთოდოლოგიური ხასიათის წყარო – პლატონის *სახელმწიფო*, კერძოდ, მისი მეათე წიგნის ერთი კონკრეტული და, იმავდროულად, საყოველთაოდ ცნობილი პასაჟი.¹ საქმე ისაა, რომ პოეზიის თაობაზე ვრცელ მსჯელობას პლატონი ამგვარი სიტყვებით ასრულებს: თუკი პოეზიის მოყვარულნი თუნდაც პროზაული მსჯელობით დაამტკიცებდნენ, რომ პოეზია არის არა მხოლოდ *სასიამოვნო* (ἡδονῆα), არამედ აგრეთვე *სასარგებლო* (ἀφελῆμη) ქვეყნისა და მისი მოქალაქეებისათვის, მაშინ მას პლატონი თავადვე დააბრუნებდა “გადასახლებიდან” სახელმწიფოში (Rep., X, 607d).² მაგრამ პლატონის ამ სიტყვებში

¹ პლატონი თავის *სახელმწიფოში* ხელოვნებისა და განსაკუთრებით, პოეზიის შესახებ, როგორც ცნობილია, მკვეთრად უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავს (Rep., X). როგორც უკანასკნელი ხანების რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებით ირკვევა, რუსთველი იცნობს ამ ნაშრომს. ყოველ შემთხვევაში, – სწორედ მის დამასრულებელ, მეათე წიგნს მაინც [22, გვ. 474–496].

² როგორც მიჩნეულია, პლატონის ამ სიტყვების პასუხად ანტიკურობიდან მოყოლებული პოეზიის “გამამართლებელი” არაერთი ნაშრომი დაიწერა, რომელთა შორისაც ყველაზე ადრეულია პოეტოკა მაგრამ არისტოტელემ პოეზიის დასაცავად სხვა გზა არჩია. კერძოდ, იგი ასაბუთებს, რომ პოეზიით გამოწვეული სიამოვნება არაა დამლუპველი ქვეყნისა და მისი მოქალაქეებისათვის, მაგრამ მის სასარგებლოობაზე კი არაფერს ამბობს. ეს, ალბათ, იმით უნდა აიხსნას,

შაირობის განმსაზღვრელი რუსთველისეური თვისებებიდან, ფიქსირდება მხოლოდ ორი – სასიამოვნო და სასარგებლო. ამდენად, პლატონის *სახელმწიფო* შეიძლება ჩაითვალოს შაირობის რუსთველისეური დეფინიციის მხოლოდ ერთ–ერთ მეთოდოლოგიურ წყაროდ.

ვფიქრობ, რომ არისტოტელეს ერთ–ერთ ეთიკურ ნაშრომში ფიქსირდება იმგვარი პასაჟები, რომელთა ფარგლებში არსებული მტკიცებულებითი ლოგიკაც, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, მაქსიმალურად შეესატყვისება მე–12 სტროფში დაფიქსირებულ რუსთველისეურ ეთიკურ–ფილოსოფიური ხასიათის ე.წ. ვრცელ მსჯელობას. საქმე ისაა, რომ არისტოტელეს ამ ნაშრომის მიზანი სწორედ იმ უმთავრესი ეთიკურ–ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრაა (კერძოდ, თუ რა არის უდიდესი სიკეთე ანუ ბედნიერება), რომელიც შაირობის რუსთველური თეორიის პირველსავე სტროფში პოეტიკასა და ესთეტიკას ეთიკასა და ფილოსოფიასთან აკავშირებს. არისტოტელეს ამ ნაშრომის სათაურია *ნიკომაქეს ეთიკა* და პლატონის *სახელმწიფოს* მსგავსად, როგორც უკვე დადგენილია, რუსთველისათვის ისიც კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი.¹

ჩემი აზრით, *ნიკომაქეს ეთიკის* VIII წიგნში, რომელსაც IX წიგნთან ერთად არისტოტელე მთლიანად უთმობს მეგობრობის, როგორც ერთ–ერთი უმნიშვნელოვანესი და

რომ არისტოტელესათვის “სასიამოვნო” უფრო ღირებულია, ვიდრე “სასარგებლო”. არისტოტელესაგან განსხვავებით, რუსთველი, როგორც ირკვევა, ყურად იღებს პლატონის “მოწოდებას”, დამტკიცებულებული პოეზიის “სასარგებლოობა”. თუმცა, – არა პროზაული, არამედ პოეტური ფორმით.

¹ კერძოდ კი, *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ–მსოფლმხედველობითი სამყაროს კვლევამ ეჭვმუუტანლად წარმოაჩინა ის რეალობა, რომ პოემის რამდენიმე უმნიშვნელოვანეს სტროფსა თუ მთელ სცენაშიც კი რუსთველი ითვალისწინებს და მეტ–ნაკლებად, ემყარება *ნიკომაქეს ეთიკას*. *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის ამგვარი მონაკვეთებია: პროლოგისეული მიჯნურობის თეორია, 775–ე სტროფი (“სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა...”), ქაჯეთის ციხის აღების წინ გმირთა თათბირი და სხვ. [იხ. 22, გვ. 46–49, 306–337, 376–473, 550–581]. თუმცა, პოემის ამგვარ ნაწილთა შორის არ მოიაზრებოდა შაირობის თეორიის ამსახველი სტროფებიც (12–17).

სხვებისაგან გამორჩეული სათნოების, არსის გარკვევას, მეგობრობის საუკეთესო სახეობის – კეთილი ანუ კარგი მეგობრობის დეფინიციის მიზნით გამოყენებულია *მსჯელობის იგივე მტკიცებულებითი მეთოდი*, რომელიც ფიქსირდება შაირობის რუსთველური თეორიის ფარგლებშიც. ვგულისხმობ იმ გარემოებას, რომ ორივე შემთხვევაში “კარგი” ანუ “სიკეთე” გააზრებულია “სასარგებლოსა” და “სასიამოვნოს” საშუალებით, კერძოდ კი, *ფაქტობრივად*, – მათი სინთეზით.

არისტოტელეს თანახმად (*NE.*, VIII), მეგობრობა სამი სახისაა: კარგი ანუ კეთილი, სასიამოვნო და სასარგებლო. მათგან ყველაზე უფრო სრულყოფილია კარგი, რომელიც თავის თავში მოიცავს დანარჩენი ორი უკიდურესობის თვისებებს.¹ როგორც უკვე ითქვა, პოეზიასაც რუსთველი სიკეთედ ანალოგიური, კერძოდ, ე.წ. ვრცელი მსჯელობის საფუძველზე აცხადებს: შაირობა ერთდროულად არის სასარგებლოც და სასიამოვნოც.

მაგრამ, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, არისტოტელურ და რუსთველურ მსჯელობათა შორის მსგავსება უფრო შორს მიმავალია და ის რუსთველის მიერ მოშაირეთა კლასიფიკაციის პროცესში (სტროფები 13–17) საუკეთესო საშუალის დასადგენი არისტოტელესეული *ეთიკური* პრინციპის გამოყენებაშიც ვლინდება: არისტოტელეს

¹ ... ἢ δὲ δὴ τὸ ἡδὴν ὁμοίωμα ταύτης ἔχει: καὶ γὰρ οἱ ἄγαθοὶ ἡδνεῖς ἀλλήλοις, ὁμοίως δὲ καὶ ἢ δὴ τὸ χρήσιμον: καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἄγαθοὶ [*EN.*, VIII, 5, 1157 a 1-3, – ობ. 3]: “სიამოვნებისათვის [მეგობრობა] მისი (ე.ი. მეგობრობის კეთილი ანუ კარგი სახეობის, – ზ.ბ.) მსგავსია: ვინაიდან *კეთილნიც* (ანუ კარგებიც) ერთმანეთისთვის *სასიამოვნონი* [არიან]. ამგვარადვე [არის] ასევე *სასარგებლო* [ხასიათის მქონე მეგობრობა]: ვინაიდან *კეთილნი* (ანუ კარგები) ერთმანეთისთვის *ამგვარნიც* (ანუ სასარგებლონიც, – ზ.ბ.) [არიან]” – “Friendship based on pleasure has a similarity to friendship based on virtue, for good men are pleasant to one another; and the same is true of friendship based on utility, for good men are useful to each other” [ობ. 2; შდრ.: 1]. ... ἡδὴς δὲ καὶ χρήσιμος ἄμα εἶρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος (*EN.* VIII, 5, 1158 a 33-34, – ობ. 3): “[უკვე] ითქვა, რომ კეთილი (ანუ კარგი) [მეგობარი] ერთდროულად [არის] სასიამოვნოც და სასარგებლოც”. “The good man, as we have said, is both useful and pleasant” (ობ. 2; შდრ. 1). სხვა ანალოგიური პასაჟების მოტანისაგან თავს ვიკავებ სტატიის ფორმატის გათვალისწინებით.

თანახმად, ორი უკიდურესობიდან კარგი მეგობრობის ანუ, *ფაქტობრივად*, საუკეთესო საშუალის, უფრო მეტად მსგავსია მეგობრობის სასიამოვნო სახეობა, სასარგებლო კი – მისგან შედარებით უფრო დაშორებულია.¹ ამგვარადვეა, ჩემი აზრით, შაირობის რუსთველური თეორიის შემთხვევაშიც: ორი ნაკლებად ღირებული სახეობის პოეზიიდან ანუ ორი უკიდურესობიდან ის, რომელიც არის “გრძელი სიტყვა”, მაგრამ არ არის “მოკლედ თქმული”,² ე.ი. მთელი შაირობის თეორიის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით, მხოლოდ “სასარგებლოა” (16), რუსთველის თანახმად, უფროა მიახლოებული “გამოცდილი (ანუ, – გამოჩენილი) ... მელექსის”³ “კარგ შაირს” (“შაირია ამაღ კარგი”, – 12, 4), ვიდრე ის, რომელიც “ოდენ” ნათლად (17, 3), ე.ი. შაირობის თეორიის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით, *მხოლოდ* მოკლედაა თქმული, ამდენად, *ოდენ* სასიამოვნოა (17, 3), ე.ი., იმავდროულად, არ არის “გრძელი სიტყვა” და “სასარგებლო”.⁴ ამდენად, არისტოტელესაგან განსხვავებით, რუსთველისათვის “სასარგებლო”, როგორც ჩანს, უფრო ღირებულია, ვიდრე “სასიამოვნო”. ამიტომაც, მისი აზრით, “კარგი შაირის” შემქმნელ “გამოცდილ მელექსეს” (12–14) ნაკლებად ნიჭიერი ან

¹ იბ.: EN., VIII: 5, 1157 a 12-16; განსაკუთრებით, – 7, 1158 a 17-22: ... τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε φίλις ἢ διὰ τὸ ἦν ... ἢ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον διόραϊον [იბ. 3]. – “ამათგან (ანუ მეგობრობის სასიამოვნო და სასარგებლო სახეობათაგან, – ზ.ხ.) კი ის, [რომელიც არის] *სიამოვნებისთვის*, უფრო მსგავსია [*სრულყოფილი*, – ანუ *კარგი*] *მეგობრობის* ... ის კი, [რომელიც არის] *სარგებლობისათვის*, [არის] ვაჭრებისათვის”. – “Of these two inferior kinds of friendship, the one that more closely resembles *true* friendship is that based on *pleasure* ... whereas the friendship *of utility* is a thing for sordid souls” [იბ. 2; შდრ. 1].

² “არ ძალუც სრულქმნა (ანუ – განსრულება, ე.ი. დამთავრება) სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა (ანუ – გრძელ სიტყვათა)” (16, 2).

³ “და გამოსცდის ... მელექსესა” (13, 1...3).

⁴ “ჩვენ მათიყა გვეამების, რაცა *ოდენ* (ე.ი. მხოლოდ) თქვან ნათლად, // მოშაირე არა ჰქვიან ვერას იტყვის ვინცა გრძელად” [(17, 3-4) დაწვრი. იბ. 23, გვ. 197–205; 24, გვ. 79–80, შენ. 2, გვ. 93].

ახალბედა, მაგრამ, მაინც, *ეპიკოსი* პოეტები (16) უფრო მეტად ჰგვანან, ვიდრე – *ლირიკოსები* (17).¹

მაგრამ, როგორც აღინიშნა, მე-12 სტროფის ფარგლებში წარმართული ე.წ. ვრცელი, ეთიკურ–ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობის პროცესში ჩამოთვლილია შაირობის სხვა თვისებებიც. კერძოდ კი, რუსთველის თანახმად, შაირობა, შაირი არის “კარგი” ანუ სიკეთე, რადგანაც (“ამად”, – 12,4) მას ახასიათებს, ჩამოთვლის რიგის მიხედვით, შემდეგი ხუთი თვისებება: *უპირველეს ყოვლისა* (“პირველადვე”, – 12, 1), 1) ის არის სიბრძნის ერთ–ერთი ნაყოფი (“სიბრძნისა ერთი დარგი”,²

¹ არისტოტელესათვის კი, როგორც ცნობილია, მისი მცირე ზომის გამო ტრაგედია უფრო ღირებულია, ვიდრე ეპოსი (*Poet.*). სწორედ ამგვარი საკამათო მოსაზრებით ასრულებს ის თავის *პოეტიკას* (ყოველ შემთხვევაში, – *პოეტიკის* ჩვენამდე მოღწეულ ნაწილს), რომელიც თანამედროვე ლიტერატურის თეორეტიკოსთა მიერ გაზიარებული არ არის. აღნიშნული თვალსაზრისით, არისტოტელესა და რუსთველის პოეტიკურ კონცეფციებს შორის განსხვავებაა [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 158–160, 200 შენ. 72, გვ. 206–212, გვ. 336–337].

² რუსთველოლოგიაში დამკვიდრებული ტრადიციული ინტერპრეტირებისამებრ, „სიბრძნის ერთი დარგი“ ნიშნავს „ფილოსოფიის ერთ დარგს ანუ ნაწილს“. მიუხედავად იმისა, რომ “სიბრძნეს” ძველ ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, რომელთაგან ერთ–ერთი “ფილოსოფია”–ც (ή φιλοσοφία) არის, მისი ძირითადი და უმთავრესი, მნიშვნელობა მაინც იყო ის, რომელიც მას ნაწილობრივ შემორჩენილი აქვს თანამედროვე ქართულშიც. ესაა საკუთრივ “სიბრძნე” (ή σοφία) ანუ აზროვნების უნარი. ჩემი დაკვირვებით, მე-12 სტროფის პირველ ტაქტში დაფიქსირებული “სიბრძნე” უმჯობესია, რომ გააზრდეს არა როგორც “ფილოსოფია” (ή φιλοσοφία), არამედ – როგორც არისტოტელესეული “სიბრძნე” (ή σοφία), რომელიც, *ნიკომაქეს ეთიკის* ავტორის აზრით, უპირველესი დიანოეტიკური სათნოებაა და ამდენად, სულის ორ გონიერ ნაწილთა შორის დაკავშირებულია პირველსა და უმთავრესთან, რომლის საშუალებითაც ახორციელებენ ადამიანები, კერძოდ, ფილოსოფოსები, თეორიულ ანუ მჭვრეტელობით მოღვაწეობას. რაც შეეხება რუსთველისეულ სიტყვას “დარგი”, ვფიქრობ რომ, *გეფხისტყაოსნის* ამ ერთადერთ ადგილას დაფიქსირებული ეს სიტყვა გამოყენებულია “დარგულის” მნიშვნელობით (ვინაიდან ნაწარმოებია ზმნიდან “დარგვა”) და ჯერ კიდევ არა აქვს შექმნილი მისი თანამედროვე მნიშვნელობა, ანუ არ ნიშნავს რაღაცის “ნაწილს”. საქმე ისაა, რომ სულხან–საბას *ლექსიკონში* კარგად ჩანს, თუ როგორ გადაქცეულა

- 12, 1); 2) ღვთაებრივია ("საღმრთო", - 12, 2); 3) ღვთაებრივად(ვე) არის გონებით შესამეცნებელი ("საღმრთოდ გასაგონი",¹ - 12, 2); 4) მსმენელთათვის დიდად სასარგებლოა ("მსმენელთათვის დიდი მარგი", - 12, 2); 5) ამასთანავე ("კვლა", - 12, 3), ამქვეყნიურადაცა სიამოვნების მომტანი. მაგრამ იქვე განმარტებულია, რომ ეს არის იმგვარი სიამოვნება, რომელსაც განიცდის პოეზიის მოსმენისათვის, პოეზიასთან ზიარებისათვის გამოსადეგ² ადამიანი ("კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი", - 12, 3).

ამდენად, ვფიქრობ, ნათელია, რომ ისევე როგორც მთლიანად პოეზია (რომელიც არის "სასარგებლო" / "გრძელი სიტყვა" და იმავდროულად, "სასიამოვნო" / "მოკლედ თქმული"), ასევე მხოლოდ მისი ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი - "სასიამოვნო" ("აქაცა" ანუ "ამქვეყნად", მაგრამ - "ვარგი მსმენელისათვის") რუსთველის მიერ განიმარტება ორი ურთიერთგანსხვავებული თვისება-საწყისის, ფაქტობრივად, ორი უკიდურესობის სინთეზის გზით, რისი

სიტყვა "დარგი" "დარგულიდან" "დარგულ ნაწილად", თანამედროვე ქართულში კი მას უკვე მხოლოდ "ნაწილის" მნიშვნელობადა აქვს შერჩენილი: "... დარგი არს, ოდეს საყანურსა და ვენახთა ვახსენებდეთ, ვიტყვი: ქვეით დარგი, ზეით დარგი, აქათ-იქითი და ეგევითარნი; ..." [6, გვ. 202]. ამდენად, "შაირობა პირველადვე სიბრძნისა ერთი დარგი", როგორც ირკვევა, შეიძლება გააზრდეს არა იმგვარ თავისდათავადაც სადაო მოსაზრებად, რომ პოეზია ფილოსოფიის ერთ-ერთი ნაწილია. არამედ, - რომ, რუსთველის თანახმად, შაირობა, უპირველეს ყოვლისა, არის სიბრძნის ერთი "დარგული", მისი ერთი ნაყოფი, ისევე როგორც, არისტოტელეს თანახმად, - ფილოსოფია.

¹ "გასაგონი" ძველქართული, კერძოდ, პეტრიწისეული ფილოსოფიური ტერმინია [შდრ.: 10, გვ. 48, შენ. 20, გვ. 152, შენ. 8, გვ. 166, შენ. 20, გვ. 226] და როგორც უკვე დადგენილია [იხ. 9, ტ. I, გვ. 93, ტ. II, გვ. 274], მისი შესატყვისია ძველბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი - σοφία-ი ("გონებით საწვდომი", "შესამეცნებელი"), რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია σοფოს-თან ("გონებით შემეცნება" ანუ "გაგონება"), ეს უკანასკნელი კი ნაწარმოებია σοფი-იდან ("გონება").

² ვეფხისტყაოსნისეული "ვარგი"-ს არა "ვარგისად" ანუ "საზოგადოდ კარვად", არამედ "გამოსადეგად" ინტერპრეტირებისათვის [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 181-182].

მეთოდოლოგიური წყაროც, ჩემი აზრით, კვლავინდებურად საუკეთესო საშუალის დასადგენი არისტოტელესეური ეთიკური პრინციპი უნდა იყოს. ვფიქრობ რომ, სწორედ ამგვარადვე შეიძლება განიმარტოს რუსთველისეური სიტყვები – “საღმრთოდ გასაგონი”. ჩემი აზრით, ამ შემთხვევაშიც, ფიქსირდება ორი ურთიერგანსხვავებული საწყისის – აზროვნების (უფრო ფართო გააზრებით, – ცოდნისა) და რწმენის სინთეზი, სიმფონია [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 170–175]. შაირობა არის, ერთი მხრივ, სიბრძნის ნაყოფი, ამდენად, ის “გასაგონია”, გონებითაა შესამეცნებელი. მეორე მხრივ, შაირობა არის საღმრთო, ამდენად, ის სწორედ საღმრთოდვე არის “გასაგონი”. ამდენად, რუსთველის თანახმად, პოეზია მსმენელისათვის უაღრესად სასარგებლო (“დიდად მარგი”) იმიტომაა, რომ ის არის, ერთდროულად, როგორც აზროვნებისა და შემეცნების, ისე რწმენისა და ტრანსცენდენტული აღქმის ანუ ორივე ძირითადი, თუმცა ურთიერთისაგან განსხვავებული ადამიანური საწყისის ობიექტი, საგანი.¹

დავუბრუნდეთ ისევ განსახილველ საკითხს. მე-12 სტროფში რუსთველი ასაბუთებს თავის თვალსაზრისს, რომ პოეზია არის სიკეთე. როგორც უკვე აღვნიშნე, რუსთველისეული მტკიცებულებითი მსჯელობის მეთოდოლოგიურად შესაძლო ერთ-ერთი ძირითადი წყარო, ჩემი დაკვირვებით, არისტოტელეს ნიკომაქეს ეთიკაში უნდა

¹ მინდა საგანგებოდ გავამახვილო ყურადღება იმ უაღრესად მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ რუსთველის მიერ “სასარგებლოს” სწორედ ამგვარად გააზრება არც შემთხვევითია და არც მოულოდნელი, რადგანაც ის, სავარაუდოდ, ჯერ კიდევ რუსთველამდელი ქართველი ინტელექტუალების, კერძოდ, იოანე პეტრიწისა და სხვათა მიერ საფუძველჩაყრილ სააზროვნო ტრადიციამდე – სიბრძნისა (ათენური ტრადიცია) და რწმენის (იერუსალიმური ტრადიცია) ერთიანობის ქრისტიანთათვის სასარგებლოობის კონცეფციამდე ადის, რის განსახორციელებლადაც 1106 წელს, როგორც ცნობილია, დაარსდა სწორედ გელათის ფილოსოფიური აკადემია – “სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი” [იხ.: 13; 17].

ფიქსირდებოდა. უდიდესი სიკეთის¹ ანუ სრულყოფილი ადამიანური ბედნიერების საკუთარ განსაზღვრებას, დასაბუთებას არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკის* დასკვნითი X წიგნის დამასრულებელ VI-X და განსაკუთრებით, – მეშვიდე, თავში აყალიბებს [შდრ. 13ა, გვ. 689], რის პარალელურადაც გადმოცემს გონებით ჭვრეტის თაობაზე საკუთარ კონცეფციასაც [შდრ. 10, გვ. 32, შენ. 2], რისთვისაც, სხვებთან ერთად, წარმოადგენს, ჩემი აზრით, ხუთ ძირითად არგუმენტს.

არისტოტელეს მტკიცებით, უდიდესი სიკეთე ანუ სრულყოფილი ბედნიერება არის იმგვარი ეთიკურ-სათნოებითი საქმიანობა ანუ ცხოვრება, რომელიც კაცის შესაძლო საქმიანობათა შორის საუკეთესოა, რადგანაც 1) ხორციელდება ადამიანის საუკეთესო ნაწილის – სიბრძნის ანუ გონების საშუალებით; 2) ღვთაებრივია, რაკი გონებასაა დამორჩილებული, რომელიც ადამიანის ერთადერთი ღვთაებრივი ნაწილია; 3) არის თეორიული ცხოვრება ანუ გონებრივ-მჭვრეტელობითი საქმიანობა, რომელიც, თავის მხრივ (VIII თავი), დამახასიათებელია ღმერთისთვის, რადგანაც ღვთაებრივი ყოფა მჭვრეტელობითი ხასიათისაა;² 4) იწვევს მისთვის დამახასიათებელ სიამოვნებას. ამავე X წიგნის V-VI თავების მიხედვით, ამგვარი ანუ უდიდესი ადამიანური სიამოვნება არის არა სხეულებრივი სიამოვნება ან გართობა³,

¹ რუსთველისათვის “უდიდესი სიკეთე” (“უკეთესი”, – 1486, 4) არის ღმერთი: “ღმერთი... / ...თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს...” (1486, 1/4).

² ამდენად, არისტოტელე საუბრობს ადამიანის, ფილოსოფოსის მიერ “ღვთაებრივი გონებით ჭვრეტაზე” (“თეორია”), რაც, “უპირველეს ყოვლისა, ღმერთისთვისაა დამახასიათებელი”, რუსთველი კი იყენებს ფილოსოფიურ ტერმინს “გასაგონი”, რომელიც დაკავშირებულია სწორედ “გონებით შემეცნება”-სთან (“ნოესისი”) და პოეზიის სასარგებლოობას ასაბუთებს იმით, რომ ის არის სიბრძნის ნაყოფი, ღვთაებრივი და ამდენად, ადამიანური გონებით ღვთაებრივად შესამეცნებელი (“სადმროთად გასაგონი”).

³ შდრ. შაიროზის რუსთველური თეორიის მე-17 სტროფისეულ ენ-მესამე ლექსს, რომელიც არის “კარგი” (17, 1), ასევე “სასიამოვნო” (17, 3), მაგრამ მხოლოდ ... “სანადიმოდ, სამღერელად, სააშკოდ, სალაღობოდ, ამხანაგთა სათრეველად” (17, 1-2) ანუ – გართობისათვის და ამდენად, არაა სასარგებლო – [მასში] არაფერია

არამედ – ის, რაც სასიამოვნოა სათნო ადამიანისათვის (შდრ. “ველა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი”, – 12, 3); 5) არის თვითკმარი ანუ თვითონ არის მიზანი და ამდენად, არაა სხვა მიზნის მისალწვევი საშუალება. რუსთველის თანახმად კი, პოეზიის “სიკარგეს” განაპირობებს არა მხოლოდ “სასიამოვნო”, არამედ აგრეთვე “სასარგებლო”, რაც, ჩემი აზრით, არისტოტელეს ესთეტიკურ თვალსაზრისთან მიმართებით კონცეფციური ხასიათის განსხვავებაა.

კერძოდ კი, არისტოტელესათვის თეორიულ-მჭვრეტელობითი ცხოვრება არის თვითკმარი ანუ სრულიად უსარგებლო (ამ მოსაზრებას იგი არაერთგზის იმეორებს), ე.ი. მას არა აქვს პრაქტიკული გამოყენება, არანაირ სასარგებლო შედეგს არ იძლევა და ამიტომაც არის ის უდიდესი ბედნიერება [შდრ. 20]. სწორედ არისტოტელესათვის ესოდენ პრინციპულ, ხოლო თანამედროვე მკვლევართა მიერ კი არაერთგვაროვნად შეფასებულ დებულებაში იკვეთება რუსთველისეურ კონცეფციასთან მიმართებით *მეთოდოლოგიური* ხასიათის განსხვავება: “სადმართოდ გასაგონი” პოეზია, შაირობის თეორიის ავტორის თანახმად, მსმენელთათვის დიდად *სასარგებლოა*. ამ მხრივ შაირობის თეორია, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, *ჭვრეტის* პლატონური კონცეფციის მსგავსია, რომელიც ასევე ორიენტირებულია პრაქტიკულ შედეგზე [შდრ.: 14, გვ. 167]. მაგრამ მსგავსება აქ მთავრდება, რადგანაც, პლატონის თანახმად, *ჭვრეტა* ფილოსოფიური ხასიათისაა და ის აკეთილშობილებს ადამიანს, ხოლო პოეზია კი მას მორალურად რყვნის (*სახელმწიფო*, X). რუსთველის მიხედვით კი, „პოეზიის ღვთაებრივად გონებითშემეცნება“ ინტელექტუალურთან ერთად ესთეტიკური ფენომენიცაა და მისი პრაქტიკული შედეგი, სარგებლიანობა იმაში მდგომარეობს, რომ ამგვარი *ჭვრეტის* საშუალებით ადამიანი პოეზიას ეზიარება, რაც მას ამქვეყნიურ სიამოვნებასაც ანიჭებს. ამდენად, ესთეტიკური თვალსაზრისით შაირობის რუსთველური თეორია იმავე დასკვნამდე მიდის, რომელამდეც არისტოტელურიც, რომლის თანახმადაც, პოეზია იწვევს მისთვის დამახასიათებელ სიამოვნებას (*Poet.*). მაგრამ ეს ორი

თქმული გრძლად: “მოზაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად” (17, 4).

კონცეფცია მაინც არ არის იგივეობრივი: არისტოტელური სიამოვნება კათარსისულია – მიიღწევა თანაგრძნობისა და შიშის საშუალებით ანუ ემოციურ-გრძნობისმიერი და არა ინტელექტუალური ფენომენია (ამიტომაც არ მიიჩნევეს მას, ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, უდიდეს სიკეთედ), ხოლო რუსთველური კი – ესთეტიკურთან ერთად (“გულის გასაგმირე სიტყვები”, – 16, 2), ამასთანავე – ინტელექტუალურიც, რადგანაც სიამოვნებას შაირობის მსმენელი განიცდის აზროვნებით-შემეცნებით პროცესშიც. სწორედ ამიტომაც პოეზია, რუსთველის თანახმად, პოეტიკურ-ესთეტიკურთან ერთად ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათისაგაა და იმავდროულად, ბუნებრივია, ქრისტიანულ ღირებულებებზეცაა დამყარებული.

დაბოლოს, ისმის კითხვა: რატომ იყენებს რუსთველი საკუთარი, ორიგინალური პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისის დასასაბუთებლად არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას? ვფიქრობ, რომ: 1) რუსთველისათვის პოეზია არა მხოლოდ ესთეტიკური ფენომენია, არამედ ეთიკურ-ფილოსოფიურიც, რაც იმით ვლინდება, რომ მის დეფინიციას ახდენს სწორედ ტერმინით “კარგი”, რომელიც პოეტიკურ-ესთეტიკურთან ერთად ეთიკურ-ფილოსოფიური შინაარსის შემცველი სიტყვაა. ამდენად, ამგვარი თვალსაზრისის დასაბუთებაც, ბუნებრივია, არისტოტელეს სწორედ ეთიკური კონცეფციის გათვალისწინებითაც უნდა მომხდარიყო, და არა მხოლოდ – ესთეტიკურის, მით უმეტეს, რომ თავად არისტოტელე უდიდეს სიკეთედ მიიჩნევეს არა პოეზიას, არამედ ფილოსოფიას; 2) როგორც ირკვევა, არისტოტელეს *ეთიკურ-ესთეტიკური* სისტემა, კლატონურ-ნეოპლატონურთან შედარებით, რუსთველისათვის მთლიანობაში უფრო მისაღებია, მაგრამ – არა მთლიანად. ამდენად, საკუთარ პოეტიკურ-ესთეტიკურ ხასიათის თვალსაზრისს შაირობის თეორიის ავტორი *სწორედ* არისტოტელესთან ერთგვარი შინაგანი დიალოგის პროცესში (მისი სახელის მოუხსენიებლად) აყალიბებს.

აი, ამგვარად ხვდება ერთმანეთს *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგისეური შაირობის თეორიის ამსახველ პირველსავე სტროფში, ანტიკური ტრადიციული, ერთი მხრივ, პოეტიკურ-ესთეტიკური და მეორე მხრივ, ეთიკურ-ფილოსოფიური

ხასიათის კონცეფციები, რის შედეგადაც, ჩემი აზრით, მათგან არსებითად განსხვავებული, სრულიად ორიგინალური და ინოვაციური ხასიათის წინარერენესანსული ეპოქისათვის დამახასიათებელი სულისკვეთებით განმსჭვალული მხატვრულ-სააზროვნო კონცეფცია,¹ სისტემა იქმნება, რომელსაც, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ერთი სახელი შეიძლება ეწოდოს – რუსთველური.

სტატიაში გამოყენებული შემოკლებები:

EN. = არისტოტელეს *ნიკომაქეს ეთიკა*

Met. = არისტოტელეს *მეტაფიზიკა*

Poet. = არისტოტელეს *პოეტიკა*

Rep. = პლატონის *სახელმწიფო*

დამოწმებული ლიტერატურა: ტექსტები, ლექსიკონები, თარგმანები

1. არისტოტელე, *ნიკომაქეს ეთიკა* (თარგმანი რუსულ ენაზე ნ. ვ. ზრაგინსკაიასი), წიგნში: არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად, ტ. 4, გვ. 53–293, მოსკოვი, 1983.

2. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, *Nicomachean Ethics* (translated by H. Rackham), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

2a. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 23, *Poetics* (translated by W.H. Fyfe), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1932. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

¹ ზემოაღნიშნული კონცეფცია, ამასთანავე, გადმოცემულია გარკვეულწილად თეოლოგიური და ტრანსცენდენტული ფორმით ("შაირობა ... / ... საღმრთო"). მე-12 სტროფის ამ უმნიშვნელოვანესი ასპექტით გაანალიზება აღემატება წინამდებარე გამოკვლევის მიზანს, რადგანაც, აღნიშნული თეალსაზრისით, შაირობის რუსთველური თეორიის მეთოდოლოგიური წყაროები ვერ თავსდებიან მხოლოდ ანტიკური ტრადიციის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში.

3. Aristotle's *Ethica Nicomachea* (Greek text), ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

3a. Aristotle's *Ars Poetica* (Greek text), ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press, 1966. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

4. *ვეფხისტყაოსნის* სიმფონია (შემდგენელი ა. შანიძე), თსუ ძველი ქართული ენის შრომები, 3, თბილისი, 1956.

5. *The Man in the Panther's Skin*, A Romantic Epic by Shot'ha Rust'haveli (a Close Rendering from the Georgian Attempted by M. S. Wardrop, With a Preface by Sir O. Wardrop), Tbilisi, 1966 (Reprinted from the Original English Edition, London, 1912).

6. სულხან-საბა ორბელიანი, თბულებანი, ტომი IV₁ (რედაქტორი ილ. აბულაძე), *ლექსიკონი ქართული*, თბილისი, 1965.

7. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, თბილისი, მეცნიერება, 1988.

8. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, სასკოლო გამოცემა (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ლიტერატურული გარჩევა დაურთო ნ. ნათაძემ), თბილისი, 2006.

9. ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი (პროექტის ავტორი და მეცნიერ ხელმძღვანელი დ. მელიქიშვილი), I და II ტ., თბილისი, 2010.

დამოწმებული ლიტერატურა:

10. ალექსიძე ლ., *ნეოპლატონური ფილოსოფია*. პლოტინი და იამბლიქოსი (ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები), ლოგოსი, თბილისი, 2009.

11. ასათიანი ვ., *ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში*, თბილისი, 1996.

12. ასათიანი ვ., *ბიზანტიური ცივილიზაცია*, თბილისი, 2006.

13. Bezarashvili K., Development of the Peculiarities of Hellenopolism in Georgian Literature and the Origin of Secular Literature, Litinfo (Georgian Electronic Journal of Literature), Vol. 1, Issue 1, 2007, # 3. <http://www.litinfo.ge/issue-1/bezarashvili.htm>.

13ა. ზრაგინსკაია ნ. ვ., *არისტოტელეს ნიკომაქეს ეთიკის კომენტარები*, წიგნში: *არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად*, ტ. 4, გვ. 687–759, მოსკოვი, 1983. (რუსულ ენაზე)

14. გათარი უ., *ბერძენი ფილოსოფოსები - თალესიდან არისტოტელემდე* (ინგლისურიდან თარგმნა გ. ნოდიაშვილმა, თარგმანის წინასიტყვაობა და რედაქცია გ. თევზაძისა), თბილისი, 1983 (Harper and Row, London, 1975).

15. გოგიბერიძე მ., *რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები*, თბილისი, 1961.

16. კესიდი ფ. ხ., *არისტოტელეს ეთიკური თხზულებები* (რუსულ ენაზე), წიგნში: *არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად*, ტ. 4, გვ. 5–37, მოსკოვი, 1983.

17. მელიქიშვილი დ., *გელათი - „სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი“*, კრებული „ნათელი ქრისტესი - საქართველო“, წიგნი 1, თბილისი, 2003, 570-578.

18. ნადირაძე გ., *რუსთაველის ესთეტიკა*, თბილისი, 1958.

19. Russell D.A., Greek Criticism of the Empire, მე-6 თავი: Neoplatonic Hermeneutics (წიგნში: The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 471–481).

20. Schuhmacher G., Why is contemplation so highly regarded by Aristotle? © Deakin University, 1998, <http://www.gerhard-schuhmacher.com/nofr/essays/philosophy-aristotle.pdf>.

21. Ferrari G. R. F., Plato and Poetry (წიგნში: The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 140–218).

22. ხინთიბიძე ე., *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*, თბილისი, 2009.

23. ხინთიბიძე ზ., *ჰომეროსი და რუსთაველი. კომპოზიციური ორგანიზაციის ჰომეროსისეული პრინციპები და ეპიკური ტრადიცია*, თბილისი, ლოგოსი, 2005.

24. ხინთიბიძე ზ., *ჰომეროსის ეპოსის მხატვრული ერთიანობის არისტოტელესეური კონცეფცია და რუსთველის ვეფხისტყაოსანი*, *ქართველოლოგი*, N 15, 2009, გვ. 78–98.
25. Halliwell S., *Aristotle's Poetics* (წიგნში: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism*, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 219–266).