

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
ქართული ლიტერატურის მიმართულება

დეკანოზი მიქაელ (მერაბ) გალდავა

ქრისტიანული ზნეობის პარადიგმები „ვეფხისტყაოსანში“

ივ.ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის
დოქტორის (Ph.D) აკადემიური ხარისხის
მოსაპოვებლად წარდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელები: ნესტან სულავა

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

ლაურა გრიგოლაშვილი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი



თბილისი 2009

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი	_____	3 გვ.
ქრისტიანული ზნეობის საწყისი და „ვეფხისტყაოსნისეული“ სიყვარული	_____	21 გვ.
ა) სიყვარული ღვთისადმი	_____	25 გვ.
ბ) მოყვასის სიყვარული	_____	37 გვ.
გ) მტრის სიყვარული	_____	51 გვ.
დ) სამყაროს სიყვარული	_____	55 გვ.
ღვთიესათნო ასკეზის წინაპირობა ზნეობითი სრულყოფისათვის	_____	61 გვ.
განაჩენი სიცრუისადმი და „საუკუნო სირცხვილის“ პარადიგმა „ვეფხისტყაოსანში“	_____	73 გვ.
სინდისი, როგორც ზნეობითი კატეგორია „ვეფხისტყაოსანში“	_____	87 გვ.
„ხამს“, ანუ ზნეობითი სჯულდებანი „ვეფხისტყაოსანში“	—	109 გვ.
ქრისტიანული სასოება და „ვეფხისტყაოსნისეული“ იმედი	_____	124 გვ.
წმინდა წერილი კეთილგონიერების შესახებ	_____	151 გვ.
კეთილგონიერების გამოვლენის ერთი ასპექტი „ვეფხისტყაოსანში“	_____	159 გვ.
დასკვნა	_____	176 გვ.
დამოწმებული ლიტერატურა	_____	206 გვ.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ლიტერატურის, მწერლობის არსებითი ნიშანი სულიერი ხედვაა და სწორედ ეს ნიშანი ანიჭებს მას ცხოველმყოფელობას საუკუნეთა მანძილზე.

ჭეშმარიტების სულიდან ამოზრდილი, კეთილად გაცხადებული და მართლად წარმართული სიტყვა ადამიანის სულისმიერ და გრძნობისმიერ ტალანტთა დახვეწას, მის ინტელექტუალურ ამაღლებასა და ცთომილი წარმოდგენების ნეიტრალიზებას ემსახურება.

სიტყვიერების კეთილშობილი მიზანი ადამიანის სრულყოფილებისაკენ სწრაფვაა, ხოლო თვით სიტყვიერება – ამ სრულყოფილებისაკენ წარმართველი ერთ-ერთი საშუალება. ამდენად, დროსა და სივრცეში განწონილი სიტყვის მნიშვნელობა უაღრესია და ფრიად ღირებული.

ლიტერატურა სიტყვიერი ფენომენია, რომელსაც თავისი ძირი აქვს, ის ნიადაგი, რომლიდანაც ამოიზარდა იგი. ამ საწყისის ძიება არ არის რთული – ეს არის წმიდა წერილი, საღმრთო ჭეშმარიტება, რომელიც სიტყვაში იქნა გაცხადებული. ბიბლია მოიცავს ისტორიას, პოეზიას, ფილოსოფიას, ეთიკას, და ბოლოს, ყველაფერზე უსასრულოდ მეტს–ღვთაებრივ გამოცხადებას. სიტყვის უმაღლესობა, მისი ცნობიერი და ქვეცნობიერი შრეები, აღუნუსხავი მიმოქცევაობა, სრულად წმიდა წერილში გამოჩნდა, რომელიც წყაროა ყოველგვარი მადლისა, სულიერი და გონებრივი სიკეთეებისა, იგია მეუფე სიტყვიერ სამყაროში, სიტყვიერების ტახტზე აღსაყდრებული პირველი და ბოლო პატრიარქი.

თექვსმეტსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის ისტორია თავისი საუკეთესო, მაღალმხატვრული ქმნილებების გამოჩინებით ცხადყოფს უმაღლესი რანგის თხზულებათა შესაქმნელად ღვთისმეტყველებითი განსწავლულობის აუცილებლობას და ცოცხალი ღმერთის მცოდნეობით რწმენას.

შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“, მწვერვალი ქართული მწერლობისა, არის ნაყოფი იმ დიდი სარწმუნოებრივი და ღვთისმეტყველებითი ზეობისა, რომელიც წინ უსწრებდა გენიალური მწერლის ეპოქას, დიდებულმა თავის წიაღში დიდებული შვა.

პოემის შინაარსობრივი მხარე ცხადყოფს, რომ რუსთველის მაღალი ინტელექტუალიზმი, დახვეწილი აზროვნება, სიტუაციათა უბადლო ანალიზი და ღრმა ფსიქოლოგიური წიაღსღებები ღვთისმეტყველების ცოდნამ განაპირობა. „ვეფხისტყაოსანი“ ეს არის წყობილ სიტყვას პლუს ღვთისმეტყველება. სხვა საკითხია პოემაში ცხადჩენილი პოეტური ტექნიკა, ფართოდ განფენილი აზრის ერთ წერტილში კონცენტრირება, რომლის მაგალითად პროლოგი ეს პირველივე სტროფიც კმარა, სადაც საღმრთო შესაქმე, ნივთიერი სამყაროს სახით რეალიზებული, ოთხად-ოთხი სტრიქონითაა გადმოცემული:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,

მისგან არს ყოველი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“ (1. პოემის ციტატები აქაც და ყველგან დამოწმებულია „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემის მიხედვით,- მ.გ.).

მეტი სიცხადისათვის ნიმუშად მოვიხმობთ “ავთანდილის ლოცვას“:

“ილოცავს, იტყვის: მაღალო, ღმერთო, ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო“ (809).

ეს არის პიროვნული დიალოგი შემოქმედთან, კავშირის დამყარება ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან, მარადიულ მშვენიერებასთან. აქ დაუნჯებულია წმიდა მამათა ლოცვითი მოღვაწეობის საღვთო ნაყოფი. ამ ლოცვის წარმოთქმა არ შეეძლო მწერალს, რომელსაც არ უცხოვრია ამგვარი ლოცვით.

ამჯერად ჩვენი ყურადღება ექცევა „ვეფხისტყაოსანში“ ცხადჩენილ ქრისტიანული ზნეობის ზოგიერთ პარადიგმას, რომლის არსებობის უცილობლობას შეგვახსენებს თუნდაც ცნობილი “ავთანდილის ანდერძი“, რომელიც, შესაძლოა, ითქვას, რომ წარმოადგენს ზნეობითი ღვთისმეტყველების მცირეტანიან სახელმძღვანელოს.

რუსთველის პოემაში წარმოჩენილი ყველა პრობლემა კოორდინირებულია ქრისტიანული ეთიკის ნიშნით. „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ყოველი სიტყვა და ქმედება, უმეტესწილად, მათი შინაგანი, სულიერი და ზნეობრივი მდგომარეობის შესატყვისია.

ქრისტიანული ზნეობა, რომელიც თავისი არსით ღვთიებმდინარეა, ჭკრეტს რა ადამიანის არსებობის რეალობას ეთიკური ხედვით, გვამცნობს, „...რაღ-იგი არს ნებად ღმრთისად, კეთილი, სათნოდ და სრული“ (რომ.12,2), რათა, ამის კვალობაზე, ღვთის ნების შემცნობელთ ვუწყოდეთ, „...ვითარ-იგი ჯერ-არს სახლსა შინა ღმრთისასა სლვად, რომელ არს ეკლესიად ღმრთისა ცხოველისად, სუეტი და სიმტკიცე ჭეშმარიტებისად“ (1ტიმ.3,15).

აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული ზნეობა ადამიანს უთვალისწინებს ეთიკური იდეალის შინაარსსა და ფორმას, “რადთა სრულ იყოს ღმრთისად კაცი იგი, ყოველისა მიმართ საქმისა კეთილისა განმტკიცებულ“ (2ტიმ.3,17). და, რათა ადამიანი წარემართოს ზნეობრივ-მორალურ ღირებულებათა მართებული არჩევანისაკენ.

ადამიანის არსებობა თავის თავში აღიბეჭდავს ორ უმთავრეს ელემენტს: მსოფლხედვასა და რეალურ ცხოვრებას. ეს ორი ელემენტი არის სწორედ ქრისტიანული ზნეობის წინაპირობა. მსოფლხედვა განისაზღვრება აღზრდითა და განათლებით, ანუ ინტელექტუალური, ზნეობრივი და რელიგიური ფორმირებით. რაც შეეხება რეალურ ცხოვრებას, იგი განისაზღვრება იმგვარი ქმედებით, რომელიც ადეკვატია სარწმუნოებისა და ზნეობითობის შეზავებულობისა (გამოცდილება 1914:1).

ადამიანის საქციელის კრიტერიუმში ღვთიებოძებული ზნეობითი კანონია, რომლისკენაც უნდა იქნეს მიმართული ადამიანის პიროვნული ნება. ამგვარი ნებელობა უცილობლად გამოვლინდება გარეგნულად და სწორედ ეს გამოვლინება იქნება ტვიფარი იმისა, თუ რა ზნეობითი ხარისხითაა აღბეჭდილი პიროვნების შინაგანი სამყარო. სახარებისეული იგავის მოხმობით, ადამიანი ამ დროს ემსგავსება ხეს, რომელიც მისივე ნაყოფით შეიცნობა: “ესრეთ ყოველმან ხემან კეთილმან ნაყოფი კეთილი გამოიღის, ხოლო ხემან ხენეშმან ნაყოფი ხენეში გამოიღის“ (მთ.7,17); “ნაყოფთა სამე მათთაგან იცნნეთ იგინი“ (იქ.7,20).

ადამიანის შინაგან განწყობილებას მისივე გარეგნული საქციელი ცხადყოფს, ყოველი კონკრეტული ქმედება განპირობებულია ზნეობრივი მდგომარეობით. ამის კვალობაზე, ადამიანის საქციელი მისი სულისმიერი განწყობილების მესიტყვეა. პრაქტიკულად, იგია “სანთელი გუამისად“ (იქ.6,22), რომლის მეშვეობითაც განიჭვრიტება ადამიანის ზნეობრივი მდგომარეობა.

ამგვარად გაგებული ზნეობითობა მკვეთრად იმიჯნება იმ ზნე-ჩვეულებათაგან, რომელიც ყოველ ხალხს გააჩნია. თითოეული ადამიანი

შესაბამის ზნე-ჩვეულებათა გარემოცვაში იზრდება. ამგვარ გარემოცვაში ადამიანის პიროვნული ნებისათვის კრიტერიუმია ის, რაც გარემომცველ სინამდვილეშია მიღებული და აღიარებული. ხოლო ქრისტიანული ზნეობითობა არ ეფუძნება იმ ზნე-ჩვეულებებს, რომლებიც აქცენტირებულია ცხოვრების გარეგნულ წესებზე, ხილულ ქმედებებზე, არამედ ეყრდნობა ადამიანის ნების შინაგან განწყობილებას, ანუ მას, რაც სწორედ არსებითად წარმოადგენს ზნეობას. ზნე-ჩვეულება, რომელიც ჩამოყალიბებულია ადამიანთა საზოგადოებაში კონკრეტული ეპოქის შესაბამისად, თვით საზოგადოების თანხმობითა თუ რომელიმე ცნობილი ისტორიული პიროვნების კარნახით, ადამიანის ნებისათვის მხოლოდ და მხოლოდ შექმნილ ნორმას წარმოადგენს, მაშინ, როცა ზნეობის ჭეშმარიტი საწყისი მდგომარეობს არა გამოცდილებაში ან პრაქტიკაში, არამედ იგი თვითვეა უპირობო ნორმა, კრიტერიუმი პრაქტიკული მოღვაწეობისათვის. ყოველივე ეს განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებას, რომლის მარადიული მიზანიცაა შეიმოსოს “ახალი იგი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული, სიმართლითა და სიწმიდითა ჭეშმარიტებისაჲთა“(ეფ.4,24). ადამიანის პიროვნული ნების საბოლოო მიზანია სიკეთე. სიკეთე ის არის, რაც კარგია, ხოლო კარგი ის არის, რაც შეესატყვისება თავის მიზანს, თავის დანიშნულებას. პავლე მოციქულის თქმით, ზნეობითობა ადამიანებს გულთა შინა აქვთ დაწერილი (იხ.რომ.2,15), ამიტომაც ბუნებითად შეუძლებელია, მათ არ იცოდნენ ამის შესახებ და არ აღასრულებდნენ მას.

ქრისტიანული ეთიკის დასაწყისი იმ პერიოდს განეკუთვნება, როცა წარმართობამ ქრისტიანულ რელიგიას ყველა ის ზნეობითი ღირსება დაუპირისპირა, რაც კი საუკუნეებისაგან იმეძკვიდრა. ქრისტიანული ზნეობითი სწავლება, როგორც ცოცხალი ხატი განკაცებული მაცხოვრისა, წარმართობასთან დაპირისპირებისას საცნაურყოფდა თავისი მსოფლხედვის სიმაღლესა და აღმატებულებას.

ეკლესიის მამათა ზნეობითი მჭვრეტელობიდან მონაყოფებულმა ნააზრევმა ცხადყო აღმოსავლეთი და დასავლეთი ქრისტიანობის ის გონებითი საუნჯე, რაც მეტ-ნაკლებად წინ უსწრებდა რუსთველის ეპოქას და, საიდანაც აღვიღად შესაძლებელი იყო, “ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ზნეობითი ღვთისმეტყველების სულიერი ფასეულობანი და აზროვნების მონაპოვარი ამოეკრიბა. თუმცა ზოგ ღვთისმეტყველს, ეპოქალური სიახლოვისა და სივრცითი სიშორის პრობლემის გამო, შესაძლოა, რუსთველი არც იცნობდა, მაგრამ ეს უცნობობა დიდ

ფილოსოფოსთა მჭკრეტელობით თანაზიარობას, რასაკვირველია, ხელს ოდნავაც არ უშლის.

ჩვენი მიზანი არ არის ზნეობითი ღვთისმეტყველების პრობლემათა კლასიფიცირება. განვიხილავთ მხოლოდ ქრისტიანული ზნეობის ზოგიერთ პარადიგმასა და ასპექტს, რომელიც აისახა “ვეფხისტყაოსანში“.

უპირველეს ყოვლისა, ეს გახლავთ ადამიანის თავისუფალი ნება, როგორც მისი ზნეობითი ბუნებისა და საქმიანობის წინაპირობა. ღვთისაგან ბოძებული თავისუფლება ის ძალაა, რომელიც ზნეობითად განსაზღვრავს ადამიანს. იგი ყოველივე კეთილმოღვაწეობის შემოქმედებითი საწყისია. ჭეშმარიტი თავისუფლება, ღვთისმეტყველთა აზრით, ზნეობითი თავისუფლებაა, რომელიც სრულყოფისაკენ, უმაღლესობისაკენ მიისწრაფვის.

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებიც, ზენა ხელობათა მბაძველნი, ამგვარი თავისუფლების ნიშნით არიან აღბეჭდილნი. ყოველი მათი ზნეობითი საქციელი აუცილებლად გულისხმობს თავისუფალ ქმედებას, რომელსაც ამ ქმედების მართებულობის შეგნება წარმართავს. თუ მოღვაწეობაში არ იგულისხმება და არც არის ამგვარი თავისუფლება, იქ, ამ აზრის პირდაპირი გაგებით, არც შეიძლება მოვიაზროთ ზნეობითობა. თავისუფლება პიროვნების თვითდამკვიდრების ძალაა, რომელიც ნებას წარმართავს ან მოქმედებისაკენ, ან პირიქით – უმოქმედობისაკენ (გამოცდილება 1914:72). სწორედ ამ თავისუფლების შეცნობა აუწყებს ტარიელს თუ ავთანდილს, თინათინსა თუ ნესტან-დარეჯანს მათივე ქმედების მორალურ ხასიათს, ამკვიდრებს მათ პიროვნებას. რუსთველი იზიარებს იმ აზრს, რომ თავისუფლება არ არის ნების, როგორც სურვილთა ერთობლიობის საკუთრება, არც გონებითისაა იგი, როგორც მცოდნეობათა ერთობლიობისა, და არც – გულის, როგორც გრძნობათა შესაკრებელის, საკუთრებაა, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ “მესი“, პიროვნებისა, რომლისთვისაც წადილიც, ცოდნაც და გრძნობაც ოდენ იარაღია ზნეობრივი ცხოვრებისათვის. სამშვინველი ერთგვარი პერიფერიაა, მაგრამ – არა ცენტრი ადამიანის შინაგანი ცხოვრებისა, იგი წარმოადგენს ადამიანის “მეს“ სულიერ ორგანიზმს, მაგრამ – არა თვით “მეს“, წარმოადგენს პიროვნების ორგანიზმს, მაგრამ არა არსებითად თვით პიროვნებას. თავისუფლების გარეშე ადამიანი მხოლოდ ინდივიდია და არა – პიროვნება, ცოცხალი ქმნილება, მაგრამ არა – ადამიანური არსება, რადგან პიროვნულობა არა მხოლოდ ცენტრია

ცნობიერებისა, არამედ მარადის მზარდი ძალა თვითდამკვიდრებისა (გამოცდილება 1914:74-75).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თავისუფლება არა მხოლოდ ამკვიდრებს პიროვნებას, არამედ მაუწყებლობს კიდევაც პიროვნების ინდივიდუალურ თვისებებს. თითოეული პიროვნული სული, რომელიც თავისუფლად ახორციელებს თავის ცხოვრებისეულ მიზანს, ამასთანავე იმკვიდრებს საკუთარ განსაკუთრებულობას – თავის განსხვავებულ პიროვნულობას. ამ განსაკუთრებულობას ადამიანის სული ბუნებისაგან კი არ იღებს, არამედ განიპირობება თავისუფლებით, კონკრეტულ სივრცესა და დროში მოღვაწეობით, თავისუფალი შემოქმედებით (გამოცდილება 1914:75).

თავისუფალი ნების მქონე ადამიანის ცნობიერებაში ძვეს ის შინაგანი ზნეობითი კანონი, რომლის მეშვეობით იგი არკვევს, თუ რისი გაკეთება შეიძლება და რისი – არა. პავლე მოციქული ამბობს: “რომელნი გამოაჩინებენ საქმესა შჯულისასა, დაწერილსა გულთა შინა მათთა...” (რომ2,15).

პიროვნება მოიცავს როგორც აწმყოს, ისე წარსულ ცხოვრებას, ზნეობითი ცხოვრების ყველა მოვლენას. ამგვარ მოვლენათა სიუხვე ქმნის ღრმა და ინტიმურ სფეროს, რომელიც განსაკუთრებული ზნეობითი ცნობიერების აღმნიშვნელ ტერმინადაა სახელდებული – “სინდისი“. მასში ინტეგრირებულია პიროვნების მიერ ზნეობითად გაცნობიერებული მთელი მოღვაწეობა. სინდისი ადამიანის მიერ განვლილი ცხოვრების თითოეული მომენტის შემაჯამებელი მსაჯულია.

ამგვარი ცნობიერებითაა აღბეჭდილი თუნდაც “ავთანდილის ანდერძი“ – „მრთელცნობისა“ და სინდისის „მანიფესტი“.

სინდისი კაცობრიობის ზნეობითი გამოცდილების ღრმა და ნათელი გამოვლინებაა. ის თავის თავში განასახოვნებს სულის იმ მშვენიერ შესაძლებლობას, რომლის დახმარებით თითოეულ კონკრეტულ პიროვნებაში მოღუდლება ზოგადსაკაცობრიო ზნეობითი ცნობიერება ჭეშმარიტი ზნეობითი სჯულის აქსიომებით. „ვეფხისტყაოსანი“ სინდისის ამგვარი გაგების თანამეხმეა.

შიში იმისა, რომ მოყვასს დააღალატებს და ამის გამო შერცხვენილი იქნება საუკუნო სამართლის წინაშე, ავთანდილს მის მომლოდინე ტარიელის შესახებ ათქმევინებს:

“ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირისპირ მარცხვენს, ორნივე მივაღთ მას საუკუნოსა“(797).

აქ შემოდის სირცხვილის გრძობა, რომლის მეოხებით ყალიბდება ყოველი კონკრეტული ადამიანი ზნეობით პიროვნებად. ავთანდილის მიერ განცდილი და ნაგრძობი სირცხვილი სწორედ ის გარანტიაა, რომელიც იფარავს მას ბუნებით-მგრძობელობით წიაღში, მხოლოდ საკუთარი ბედნიერების სიმშვიდეში ჩაძირვისაგან (ავთანდილს შეეძლო არ დაბრუნებულიყო ტარიელთან და მიჯნურთან დარჩენილიყო) და მათრიენტირებელია იმ არჩევანისაკენ, რომელიც საშუალებას აძლევს რაინდს მოიქცეს სინდისისა და გონების შესაბამისად.

როგორც ჭეშმარიტად ზნეობითი პიროვნება ავთანდილი მოვალეა ტარიელისა, როგორც მიჯნური – მიჯნურისა, ღვთის ხატი – ღვთის ხატისა. ეს მოვალეობა მისი შინაგანი მოთხოვნილებაა და არა რაიმე აუცილებლობით გამოწვეული. მოვალეობა, „ვალი“, ზნეობითი ღვთისმეტყველების მიხედვით, არის პიროვნების ზნეობითი შეგნების ერთ-ერთი უმაღლესი ფორმა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი მოტივი სიყვარულია. „საზეო საქმედ“ სახელდებული მიჯნურობა, პოემის პროლოგშივე ფორმულირებული და შემდგომ თვით პოემაში მხატვრული სახეებით ხორცშესხმული, სასიყვარულო გრძობების ღვთაებრიობასთან წილნაყარობას გვითვალისწინებს. სწორედ ღვთაებრიობაა, რომელიც ამ გრძობას დასაზღვრულობიდან უსაზღვრობისაკენ წარმართავს, აღბეჭდავს საწუთროში განფენილ სიყვარულს მარადიულობის ნიშნით. ამგვარი სიყვარული კი ცოდვით დაცემული და განრღვეული სამყაროს მამრთელებელია.

სწორედ სიყვარულია ქრისტიანული ზნეობის უმთავრესი საწყისიც. სჯულისმოდგურის შეკითხვაზე: „რომელი მცნებაა უფროდს არს სჯულსა შინა?“ – მაცხოვარი მიუგებს: „...შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნება. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინადაწარმეტყუელნი დამოკიდებულ არიან... მაგას იქმოდე და სცხოვრდე“ (მთ. 22,35-40. შდრ.ლკ. 10,25-28).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს უყვართ შემოქმედი ღმერთი, აღიღებენ მას, ლოცულობენ და მადლობენ უფალს. ავთანდილი: „...მადლი ღმერთსა შემოქმედსა, არსთა მხადსა ...“, „...უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების...“, ნესტანი (ტარიელს): „არ დავიჯერებ მე შენსა დალატსა,

ორგულობასა, უარის ქმნასა ღმრთისასა, ამისთვის არ მადლობასა.“, ასმათი: “...ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა... გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებელო სმენითა...“, და რასაკვირველია – “ავთანდილის ღოცვა“. საერთოდ კი, უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის პერსონაჟები, უმეტესწილად და არსებითად, ეკქარისტიულ მიმართებაში იმყოფებიან შემოქმედთან.

ღვთის სიყვარულითაა ნასაზრდოები მოყვასის სიყვარულიც, – საღვთო წიადის ცხოველმყოფელობის მარადიული მენიშე. მაგალითთა სიუხვე ამ მხრივაც უცხადესია. ავთანდილი: “...კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა...“, “...რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გაეწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?“, “არ-დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა...“, რუსთველისეული თქმა: “...ოდეს კაცსა დაეჭიროს, მაშინ უნდა ძმა და თვისი.“, თინათინი აქებს ავთანდილს მოყვასობისათვის: “შენ არ გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა ფიცისა, ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა...“, ავთანდილს მეგობრის მონატრება ამგვარ რამეს ათქმევინებს: “...ცხადად ნახვასა არ ღირს ვარ, ნეტარმცა სიზმრივ გნახეო!...“ და მრავალი სხვა.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნისეული“ სიყვარული იმგვარი გრძნობის მესტიყვეა, რომელიც ქრისტიანული ზნეობის საფუძველთა-საფუძველია. იაკობ მოციქული თავის ეპისტოლეში ამბობს: “უკუეთუ სჯულსა აღასრულებთ სამეუფოსა, მსგავსად წერილისა: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი, კეთილად ჰყოფთ“ (იაკ.2,8). ამასვე ეხმიანება პავლე მოციქულიც: ~siyuarulman moyuassa ÂTუსsa ბოროტი არა უყვის; აღმასრულებელი სჯულისადა სიყუარული არს“ (რომ. 13,10). ან: “...ყოველი სჯული ერთითა სიტყუთა აღესრულების: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (გალ.5,14). სიყვარული “სიმტკიცეა სრულებისა“: “...სიყუარული, რომელი იგი არს სიმტკიცე სრულებისა...“ (კოლ. 3,14).

სიყვარული ჭეშმარიტებისაკენ ისწრაფვის. ის არის საწყისი ღვთის შეცნობისა. ამიტომაც მხოლოდ სიყვარულით აღვსებულმა პიროვნებამ „იცის ღმერთი“. იოანე ღვთისმეტყველი თავის პირველ ეპისტოლეში წერს: “საყუარელნო, ვიყუარებოდით ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს და ყოველი, რომელსა უყუარდეს, ღმრთისაგან შობილ არს და იცის ღმერთი. რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“ (1იოან. 4,7-8).

თითოეული ადამიანი თავისი არსებით განუსაზღვრელი ღირებულებისაა და მარადიული დანიშნულებისთვისაა მოწოდებული. იგი “ზეციური იერუსალიმის შვილია“ (გალ. 4,16), “ჩინებისა მის ზეცათაღსა ზიარია(ებრ. 3,1), “სასუფეველის მკვიდრია“ (იაკ. 2,5), “შვილია ღმრთისა (1რომ. 8,16-17). ამიტომაც ადამიანს, როგორი ზნეობითი ხარისხიც არ უნდა გააჩნდეს მას, არ შეუძლია სიყვარულის საგანი არ იყოს ჭეშმარიტი ქრისტიანისათვის. ადამიანს სიყვარულის ყოველმომცველობა გამუდმებით ახსენებს თავს. ამიტომაც ბრძანებს პავლე მოციქული: “სიყვარული სულგრძელ არს და ტკბილ, სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მადლონ, არა განლაღნის, არა სარცხვინელ იქმნის, არა ეძიებენ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი, არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა. ყოველსა თავს-იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესაუნ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არსადა დავარდების...” (1კორ. 13,4-8).

ზემოთ მოხმობილი მაგალითები, ვფიქრობთ, საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, თუ რა უდევს საფუძვლად „ვეფხისტყაოსნის“ ეთიკურ პრინციპებს. პოემის ეთიკური სივრცე ქრისტიანული ზნეობის სამყაროა. ქართულ სიტყვაკაზმულ მწერლობაში ეს არის პოემა, რომელმაც აზროვნებითი სიმაღლის მეტრფე მკითხველის გონება ზნეობის არითმეტიკიდან ზნეობის ალგებრამდე აღიყვანა.

რუსთაველოლოგიური მეცნიერება, რომლის ფუძემდებელად ვახტანგ მეექვსე მოიაზრება, დასაბამიდანვე დიდ ყურადღებას აქცევს “ვეფხისტყაოსნის” მორალურ მხარეს. პოემის ზნეობით მნიშვნელობას. ამ ასპექტით, ისტორიულად, ნაწარმოებს არაერთგვაროვნად აფასებდნენ. “ვეფხისტყაოსნის” ჰყავდა თავისი “ოპოზიცია”, რომელსაც, ზნეობითი თვალსაზრისით, პოემა ყოვლადუსარგებლოდ მიაჩნდა, თხზულების მოწინააღმდეგენი “...სამეძაოდ თარგმნიდნენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავეისა სამუშაოსა...”(ვახტანგ მეექვსე 1979:7).

“ვეფხისტყაოსნისადმი” ზნეობით ბრალდებათა ერთგვარი შესაკრებელია განჩინება ტიმოთე გაბაშვილის “მიმოსლვიდან”: “ესე იყო მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრჰყუნა ქრისტიანობა... აღწერა ქალისა ვისთვისმე თვალი მეღნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა და ამის გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღვთისა

შექმნილისა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბმენ საფროსხედ სულისა” (გაბაშვილი 1956:19).

მიზეზი ასეთი მიმე ბრალდებისა პოემის უარყოფელთათვის უთუოდ თხზულების უჩვეულო თავისუფლებაში მდგომარეობდა. ნაწარმოებში მაღალ ღვთისმეტყველებასთან ერთად თანაარსებობს რომანისათვის დამახასიათებელი ინტრიგა. პოემის პერსონაჟები (მათ შორის - რჩეულებიც) ცრუობენ, ეცემიან სიძვის ცოდვით, კლავენ უდანაშაულოთ და ამ ყველაფრის ჭირისუფლად თითქოს ავტორი გვევლინება. ჰაგიოგრაფიულ თუ ჰიმნოგრაფიულ, დოგმატურ თუ ასკეტურ თხზულებებს მიჩვეული მკითხველი სულისთვის უსარგებლოდ მიიჩნევდა “ვეფხისტყაოსანს” და მის შემქმნელს ამაოდ დაშრომის გამო (ანტონ D) თანაუგრძნობდა. პოემის მოწინააღმდეგეებს მნიშვნელოვანი რამ გამორჩათ. მიუხედავად იმისა, რომ რუსთველი “სიბრძნის დარგად” და “საღმრთოდ გასაგონად” მოიაზრებს პოეზიას, “ვეფხისტყაოსანს” (რაც სავსებით ბუნებრივია) არასოდეს ჰქონია პრეტენზია ჩანაცვლებოდა რომელიმე საღვთისმეტყველო თხზულებას. პოემისადმი უარყოფითად განწყობილმა საზოგადოების ერთმა ნაწილმა ვერც კი შეამჩნია, როგორ ჩაიბარა პროკრუსტეს “საჭრეთელი” და წმინდა ღვთისმეტყველების სარეცელზე დადო “ვეფხისტყაოსანი”. სწორედ ამის გამო წერდა ერის მწყემსმთავარი: “შოთა პოეტია და არა მქადაგებელი ან ღვთისმეტყველი, რომელთათვის სავალდებულოა საღვთო წერილის ტექსტის უცვლელად მოყვანა. ამასთან ერთად, უნდა გვახსოვდეს, რომ რუსთველი გვიხატავს სამუსულმანო მსოფლიოს, რის გამო განცხადებულად, პირდაპირ საქრისტიანო სწავლის პირველწყაროს ადგილების მოყვანა შეუფერებელი იქნებოდა. შოთას სტროფებს და საღვთო წერილის ტექსტებს შორის არის, უმეტეს შემთხვევაში, არსებითი შინაგანი მსგავსება და თუ საღვთო წერილის გარდა შოთა სარგებლობს და მოყავს სხვადასხვა ფილოსოფოსთა, მწერალთა და მოძღვართა აზრები, ეს საზოგადო ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას არ უშლის: შოთამ ყოველივე ცნობა... პავლე მოციქულის თანახმად, წარმოსტყუენა დამორჩილებად ქრისტესა“ (ეკაშვილი 1966:248).

საბედნიეროდ, პოემისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, მკითხველის მხრიდან არც საბოლოო და არც მასშტაბური არ აღმოჩნდა, თუმცა ქართველთა ცნობიერებას, უფრო კი მეხსიერებას მწარე მოგონებად შემორჩა. მით უმეტეს, როცა ბრალმდებლად ზოგიერთი სასულიერო პირი (თვით იერარქებიც კი) გვევლინებოდნენ (ჭაბაშვილი 2003:264-265). კორნელი კეკელიძე ზედმიწევნითი

სიზუსტით აფასებდა ზემოხსენებულ ისტორიულ რეალობას: “ვეფხისტყაოსანს” საუკუნეთა განმავლობაში გარკვეული წრეები, უფრო კი კლერიკალურად განწყობილი, აღმაცერად უყურებდა, ბრძოლასაც კი აწარმოებდნენ მის წინააღმდეგ. მაგრამ ეს ბრძოლა იყო წარმოებული იმდენად არარელიგიურ ნიადაგზე, რამდენადაც მორალურზე: პოემას ებრძოდნენ იმიტომ, რომ ის თითქოს სამეძაო ხასიათისა იყო, ხორციელი სიყვარულის აპოთეოზით თითქოს ხელს უწყობდა საზოგადოებაში ზნეობრივი სიწმინდის შებღალვას და ქორწინებრივი მორალის “შერყენას” კეკელიძე 1952:145).

ვახტანგ მეექვსე “ვეფხისტყაოსნის” მოწინააღმდეგეებს „უცოდინრებსა“ და „სოფლის ნიეთთა შემსჭვალულებს“ უწოდებდა (ვახტანგ მეექვსე 1979:7).

ზვიად გამსახურდია სამართლიანად მიიჩნევდა, რომ “ვეფხისტყაოსნისადმი” “...სამღვდელოების ერთი ნაწილის ოპოზიცია... განპირობებული იყო ცალკეულ სამღვდელო პირთა შეზღუდულობით და იმ მცდარი ეთიკური ინტერპრეტაციით, რომელიც შემუშავდა ვეფხისტყაოსნის ამბავთან დაკავშირებით...”(გამსახურდია 1984:7).

რევაზ თვარაძე, აანალიზებს რა “სიბრძნის დარგისა” და “ამოდ დაშვრომის” პრობლემებს, მიუთითებს, რომ “ვეფხისტყაოსნის” ვერგაგების მიზეზი იმ ეპოქისათვის, რა დროსაც თავი იჩინა პოემისადმი დაპირისპირებამ (მე-17 საუკუნე), ცოდნის სიმწირეში მდგომარეობს: “რუსთაველის მსოფლმხედველობის შესაცნობად, მთელი სიღრმით საწვდომად, სულ მცირე, ორი წინაპირობა ივარაუდებოდა: ქრისტიანობის არსების არა მხოლოდ საეკლესიო, არამედ რელიგიურ-ფილოსოფიური გააზრება და ანტიკური სიბრძნის, კერძოდ, უწინარეს ყოვლისა, პლატონის მოძღვრების საფუძვლიანი ცოდნა, ხოლო ამ პირობათა დაცვა ვედარ ხერხდებოდა “აღორძინების” ხანის საქართველოში, როდესაც ანტიკურ კულტურასთან კავშირიც გაწყდა და ქრისტიანული რელიგიური ფილოსოფიის საკმაო სისრულით ათვისებაც ერთობ საძნელო შეიქნა უბრალო მიზეზის გამო – ცოდნის დონე დაქვეითდა” (თვარაძე 2000:186).

უცილობლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ პოემისადმი ცალკეულ სასულიერო პირთა უარყოფითი დამოკიდებულება არანაირად არ ნიშნავდა იმას, რომ ეკლესია ებრძოდა გენიალურ თხზულებას. “რუსთაველს, “ვეფხისტყაოსანს” იმდენად ეკლესია არ ებრძოდა, რამდენადაც ეკლესიის სახელით ებრძოდნენ ცალკეული სასულიერო პირნი...”(თვარაძე 2000:187).

ასე რომ, შეხედულება, თითქოს ეკლესია არ იწყნარებდა “ვეფხისტყაოსანს” მისი ზნეობითობის (ან აღმსარებლობის) გამო, მცდარია. მცდარია წარმოდგენა იმის შესახებაც, თითქოს პოემას, უღვთო სწავლებების ბრალდებით, წვავდა და ანადგურებდა ეკლესია: “ვეფხისტყაოსნის” მიმართ კლერიკალური საზოგადოების მიერ წარმოებულ პოლემიკას გამძაფრებული ბრძოლის ხასიათი არ მიუღია და არც ვეფხისტყაოსნის ფიზიკური განადგურების ფაქტი მტკიცდება დოკუმენტურად” (გუგუშვილი 1966:56).

იგივე რუსთველოლოგი თავის ნაშრომში “სასულიერო საზოგადოების დამოკიდებულება ვეფხისტყაოსნისადმი” წარმოაჩენს იმ დიდ სიყვარულსა და პატივისცემას, რაც საქართველოში გააჩნდათ სასულიერო პირებს უკვდავი პოემისადმი. სასულიერო მწერლობის წარმომადგენლები რუსთველურ შაირს იყენებდნენ, გადაწერდნენ “ვეფხისტყაოსნის” ხელნაწერებს, ღრმად და საფუძვლიანად იცნობდნენ პოემას.

“სასულიერო საზოგადოების მხრივ ვეფხისტყაოსნის დენისა და განადგურების საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს სასულიერო მწერლობის ძეგლებზე (ბერთას სახარება, სადღესასწაულო) და ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლებზე წარწერილი ვეფხისტყაოსნის სტრიქონები. იოანე ბატონიშვილის “კალმასობაში” საეკლესიო საზოგადოების თვალსაჩინო წარმომადგენლის იონა ხელაშვილის მიერ რუსთველი და მისი პოემა შეფასებულია როგორც “ზნეთსწავლულება” (გუგუშვილი 2000:256).

მიუხედავად იმისა, რომ “ვეფხისტყაოსანში” ასე აშკარაა “ზნეთსწავლულება”, გარკვეულ “ჭოჭმანს” იწვევს ზოგიერთი არაეთიკური ქმედება პოემის “რჩეულ” პერსონაჟთა მხრიდან: სიცრუე, ბილწსიტყვაობა, მკვლელობა, სიძვა, მშობლისა და მეფის უპატივცემულობა, რასაც, ქრისტიანული თვალსაზრისით, გამართლება არ სჭირდება. ცოდვების გამართლება, მცოდველთა “რეაბილიტირება” (როგორც სახელდებენ რუსთველოლოგები) ამორალური საქციელის ასახსნელად ყოველად შეუსაბამოა ქრისტიანული აზროვნებისათვის. რაც არაეთიკურია, უცილობლად უნდა აღინიშნოს. ცთომილებათა მიჩქმაღვა პერსონაჟთა თვითმიზნური ზნეობითი პორტრეტის დასახატავად არც მეცნიერული იქნებოდა, არც – ეთიკური. ამიტომაც სახელდებს უზნეობას “უზნეობად” საქართველოს კათალიკოსი და დიდი რუსთველოლოგი კალისტრატე ცინცაძე. მაგ.: ხვარაზმელი სასიძოსადმი ნესტანისა და ტარიელის მიმართებას იგი უწოდებს: ცრუობას, ურცხვობას,

ვერაგობას, მშობელთა უპატივცემულობას, მეფის დამცირებას – შეურაცხყოფას, ქვეყნისა და სამშობლოს განწირვას, თავმოთნეობას... ცთომილებამ თავისი ნაყოფი გამოიღო: “...ბოროტად დაწყებული საქმე ბოროტადვე გათავდა – ნესტანი გადაკარგეს, ტარიელი გაიჭრა “ძებნად მისა” და ინდოეთი ჩაუვარდა მტერს ხელში” (ეკაშვილი 1966:243-244).

პოემის აღნიშნული ეპიზოდის (ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლის) ამორალური ხასიათის შესახებ აღნიშნავს, აგრეთვე, კორნელი კეკელიძე, მიუთითებს რა უშუალოდ რუსთველის დამოკიდებულებას “უბრალო სისხლის” დაღვრასთან დაკავშირებით (კეკელიძე 1968:268).

მარიამ კარბელაშვილს თავის ნაშრომში, კალისტრატე ცინცაძისა და კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისთან ერთად, მოხმობილი აქვს “ტარიელის რეაბილიტაციის თეზის” ასევე, პრინციპულად უარყოფელი რუსთველოლოგის ვიქტორ ნოზაძის შეფასება ზემოაღნიშნული ეპიზოდისადმი: „1. ხვარაზმწას შვილს არავითარი ბრალი არ ედება. 2. ტარიელმა ჩაიდინა მკვლელობა... 3. ეს მკვლელობა მოამზადა ნესტანმა 4. ეს მკვლელობა გამოწვეულია განსაზღვრული მიზეზით: სიყვარულის ნიადაგზე. 5. ეს მკვლელობა “მკვლელობაა ვნებადი”... 6. ამ “ვნებადი მკვლელობის” მსხვერპლი გახდა უდანაშაულო... ხვარაზმწას ვაჟი...”(კარბელაშვილი 2000:36).

აქვე უნდა აღინიშნოს არსებითი რამ: ერთია ცოდვის ობიექტური ხედვა, მაგრამ მეორეა – თუ რა მდგომარეობამდე მივიდა ამის შემდგომ მცოდნეები. ცოდვის შედეგად ან სრულად ბნელდება ადამიანის არსება (ვერ მაღლდება რა სინანულამდე), ან სინდისის ქენჯნით, სინანულის “წვრთნით” იბრუნებს დაკარგულ სიწმინდეს. ასეა ყოველთვის. ასევეა “ვეფხისტყაოსანშიც” და ასეა, რა თქმა უნდა, არა მხოლოდ ხვარაზმელის წინაშე შეცოდებისას, არამედ ყველგან, სადაც კი კეთილად და მართებულადაა გაცნობიერებული ამორალური საქციელი. ამიტომაც მიუთითებს კალისტრატე ცინცაძე სიწმინდეში დამაბრუნებელ სინანულზე: ნესტან-დარეჯანი, უმთავრესი მიზეზი და ავტორი ხვარაზმელის სიკვდილისა, განსაცდელთა სიმძიმემ, სინდისის ქენჯნამ, ჭეშმარიტმა სინანულმა “...გამოაფხიზლა და დააწერინა მსოფლიო ლიტერატურაში სწორუპოვარი ჰიმნი მონანისა... მონანულთა და ტვირთმძიმეთა თავშესაფარი ხომ ქრისტიანობაა” (ეკაშვილი 1966:246).

“უცოდინართა” და “სოფლის ნივთთა შემსჭვალულთა” საპირისპიროდ ვახტანგ მეექვსე დიდად აფასებდა “ვეფხისტყაოსნის” ზნეობით ღირსებებს. მისი

აზრით, პოემის მორალური სულისკვეთება სრულ შესატყვისობაშია წმიდა წერილთან. რუსთველი ჭეშმარიტი ქრისტიანი იყო და სულის წარსაწყმედელად არც “დაშვრებოდა”. ის ფაქტი კი, რომ ძველ საქართველოში “ვეფხისტყაოსანს” უფრო მეტად კითხულობდნენ, ვიდრე წმიდა მამების თხზულებებს, ამ უკანასკნელთა დამცრობას კი არ მიუთითებს, არამედ იმას, რომ წმიდა წერილით ნასაზრდოები წყობილი სიტყვა, “სიბრძნისა და კეთილისა ერთი დარგი”, გონიერთაგან ისევე იმსახურებს სიყვარულს, როგორც წმინდა მამების თხზულებები: „...ყოველთა მეცნიერთაგან საცნაურ არს, რომ ესევეთარი კაცი (რუსთველი, მ.გ.) არცა დაშვრებოდა წარსაწყმედელად და, რადგან ქრისტიანი იყო, არცა აღუდგებოდა ესე ოდენსა ხანსა ამას წინ, რომელი იტყვის: “რომელმან მიხედოს დედაკაცს გულის თქუმად” შემდგომითურთ. მაგრამ ამაღ თქუ: თუცა [არა] ეთქვა წმინდათა წერილთაებრ, ვინ გაუშვებდა გრიგოლის და ოქროპირისა და სხვასა ესე ვითარსა და ამას შეიყუარებდა? აწ ამის მიზეზისათვის ესე თქვა. უსწავლნი და უმეცარნი სოფლის საშვებლად და სიბრძნედ შერაცხს და მათ სიხარულად შეიტკობს, ხოლო რომელნი არიან მეცნიერ, სცნობენ ესრეთ, ვითარ განიმარტვის და რომ არს სიბრძნისა და კეთილისა ერთი დარგი...“ (ვახტანგ მეექვსე 1979:7).

ვახტანგის თქმით, “ვეფხისტყაოსანი” რომ უზნეობის მასწავლებელი ყოფილიყო, რუსთველის დროში მცხოვრები წმინდა მამები თავად შეუშლიდნენ ხელს პოემის ეპოქალურ მსლველობას, თანამედროვეთა მხრიდან რუსთველის ნამუშავევის შეწყნარება კიდევ ერთი დიდი არგუმენტია პოემის სულიერი ღირსებისა: “თავათ რუსთაველის დროს ქალი ბატონობდა და ამგვარი მეძაობის სიტყვა იმის წინ სირცხვილიც იყო და უკადრისიც და როგორ არ უწყენდა? და მეორედ: ორი კათალიკოზი, რამთონი სამღვდელო წმინდა და ღირსნი კაცნი იყვნენ და ამთონი უდაბნო აშენებული იყო. ისინი, თუმცა რუსთველს მოენდომებინა, როდის აქნევიანებდენ და ნათქვამს დაუხეველს როდის გაუშვებდნენ !”(ვახტანგ მეექვსე 1979:8).

რუსთველის ნათქვამი, საბედნიეროდ, სამარადისოდ “დაუხეველი” აღმოჩნდა, როგორც ეს ცხადყო კულტურულმა ისტორიამ.

მეცხრამეტე საუკუნის ცნობილი ქართველი მეცნიერი, რუსთველოლოგი, პარიზის სააზიო საზოგადოების და პეტერბურგის აკადემიის საპატიო წევრი თეიმურაზ ბაგრატიონი წერდა: “ვეფხისტყაოსანი” ყოველთა ქართველთა სიბრძნის მოყვარეთა შორის უმეტეს ყოველთა ზედა სხვათა ბევრთა

თხზულებისაგან არს უმეტეს მოწონებული, ვინაიდან ქართულსა ხარაქტერსა ზედა არს შეწყობილი” (ბაგრატიონი 1979:68).

ბაგრატიონის მიერ ნახსენები ქართული ხასიათი და მასთან “ვეფხისტყაოსნის” მსგავსება ქართული სინამდვილისათვის დამახასიათებელ სულიერ-ზნეობით ფასეულობებთან პოემის შინაგან შესატყვისობას მიუთითებს.

მეცნიერი იმავე ნაშრომში განავრცობს ამ აზრს: “...წიგნი ესე “ვეფხისტყაოსანი”...ფრიადისა ხელოვნებითა შეწყობილ არს... სრულიად ძველსა ქართველთა ზნეობათა, ჩვეულებათა და ხარაქტერსა ზედა, ენისა ჩვენისასა“ (ბაგრატიონი 1979:70).

თეიმურაზ ბაგრატიონი, მიმოიხილავეს რა პოემაში ცხადჩენილ სათნოებებს, გვაწვდის მხატვრული სახეებით რეალიზებული ზნეობითობის საოცრად ზუსტ ანალიზს. ეს ანალიზი, პრაქტიკულად, “ვეფხისტყაოსნის” ზნეობითი ღვთისმეტყველების რეზიუმეს წარმოადგენს და იმდენად მნიშვნელოვნად მივიჩნევთ წინამდებარე საკითხის განხილვისათვის, რომ მოგვყავს ვრცელი ციტატა ზემოხსენებული ნაშრომიდან: რუსთველოლოგის მიხედვით, პოემა “ასწავებს, თუ ვითარ თანა აცსთ საყვარელთა ურთიერთისა მიმართ მიჯნურობაი, რომელნიცა განემზადებიან სჯულიერად შეუღლებისათვის კეთილ-წესიერებით და არა უწესოსა სიყვარულითა და თუ სურვილისა ტრფიალებასა და ჭირთა შინა რაი უხმსთ ყოფად და დაშორებებსა შინა ვითარ თანამდებ არიან ურთიერთისა, რათა დატყვევებული სიყვარული თვისი, ანუ დაკარგული თუ ვითარისა გულსმოდგინებითა და შრომითა მოიპოვოს და ვითარ ჰმართებსთ თავისა თვისისა შეწირვა და განწირვა სიცოცხლისა თვისისა მოპოვებისათვის მისისა. ყმათა მეფეთა მიმართ რაი თანააძსთ და ვითარი ერთგულება ჰმართებსთ და სიყვარული და მათთა სამსახურისათვის სისხლისა დათხევაი, ვინაითგან მეფეთა ერთგულება არს ერთგულება მშობელისა მამულისა თვისისა. ხოლო მეფეთა, ვითარ ჯერ არს მზრუნველობა ქვეშე სკიპტრისა თვისისა, მყოფთა ერთათვის ერთგულთა მისთა და სახმართა კაცთა, ვითარ განსხვავებული პატივისცემაი და სიყვარული და წყალობისა ნიჭებად უხვად ყოველთა ერთა, კვალად სიყვარულთა განთავისუფლების ჟამსა ვითარი ჰმართებსთ სიხარული, ანუ მეგობართა მეგობრისა თვისისა ჭირსა შინა და განსაცდელთა შეწევნაი და ძიებად მათთვის სარგებლობისა და მეგობრობისათვის თავის თავის დადებისა...

ვითარ ჯერ არიან... ლხინისა უამსა მეფეთა მიერ წყალობანი, თუ ვითარ განიცემიან, ანუ ქვეშევრდომთა ზედა მეფისათა წყალობანი, ვითა გარდაეფინებიან, გლახაკთა და უღონოთა მოწყალება ვითარ ჯერ არსს, ანუ მონათა მიერ ძღვნობა მეფეთა და მეპატრონეთა წინაშე, ანუ კაცთა ჭირთა შინა ვითარი მოთმინება ჰმართებსთ, ანუ ლხინთა შინა ვითარი წესიერება და გულითა კეთილითა და სიყვარულითა მოყვასთა თვისთა თანა შვება, ანუ ვეზირთა და მრჩეველთა მეფეთა წინაშე განზრახვანი და რჩევანი ვითარ ჰმართებსთ, ანუ მეფისა განრისხებისა უამსა, ვითარ ჯერ არს მახლობელთა მონათა მორიდება და გაფრთხილება მისთვისს. ანუ კეთილის ყოფისათვის, ვითარ ჯერარს ნაცვალი ესე და სხვანი უმრავლესნი კეთილნი ზნეობანი ისწავლებიან წიგნისა ამისაგან...” (ბაგრატიონი 1979:71).

ყოველივე ამის გამო თეიმურაზ ბაგრატიონი ასკვნის, რომ “ვეფხისტყაოსანი” არის ფრიად სახმარ ზნეობათა შინა ქართულთა” (ბაგრატიონი 1979: 71).

მარი ბროსეც აღნიშნავს “ვეფხისტყაოსნის” 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაში პოემის ზნეობით სიმაღლეს. ბროსეს მიხედვით, “ვეფხისტყაოსნის” პოპულარობას პოეტურ ხელოვნებას, აზრებსა და “ჭეშმარიტების მაღალფილოსოფიურ მხატვრობასთან” ერთად ქმნის “კმასაყოფელი აღწერა... ზნეთა და შინაგანთა ცხოვრებათა ქართველთა” (ბროსე 1979:74).

ყურადღება გამახვილებულია მოყვასთა ურთიერთშეწვევანაზე: “...ესე ვითარი ღირსებაცა აქვს “ვეფხისტყაოსანსა”, რომელშიც მრავალნი პირნი მოქმედებენ და ერთმანეთზედ დამოკიდებულნი არიან, ვითარ თინათინ ავთანდილზე, ფატმან ავთანდილზე და ნესტან-დარეჯანზე, ავთანდილ, ფრიდონ და ასმათ ტარიელზე და მის საყვარელზე” (ბროსე 1979:74).

საქართველოს ერთ-ერთი უდიდესი პოეტი, აკაკი წერეთელი, რომელსაც რამდენიმე ლექცია აქვს მიძღვნილი “ვეფხისტყაოსნისადმი,” ქართველობისათვის პოემის ზნეობით მნიშვნელობას ისტორიული რეალობით ცხადყოფს: “...ხალხს “ვეფხისტყაოსანი” მიაჩნდა რაღაც დიდებულ და საკვირველ განძათ, უმისოთ დიდებული ოჯახი დიდებულათ არ იწოდებოდა, რაც უნდა სიმდიდრით სავსე ყოფილიყო; ის ქორწილი საქებრად არ ჩაითვლებოდა, თუ რომ მზითვის სიაში პირველათ “ვეფხისტყაოსანი” არ იქნებოდა მოხსენებული” (წერეთელი 1979:89).

იგივე პოეტი თავის სახელგანთქმულ “ბაში-აჩუკშიც” აღნიშნავდა “ვეფხისტყაოსნის” მნიშვნელობას: “საუკუნეების განმავლობაში, დიდი და პატარა, ყველა იმას ეწაფებოდა; კაცები ტარიელ-ავთანდილსა ჰბაძავდნენ, ქალები ნესტან-თინათინობას სცდილობდნენ, მეფე და კარისკაცები – როსტევან-სოგრატობაზე სდებდნენ თავს, მსახურნი შერმადინობდნენ და მოახლე – გამდელები კი ასმათობას სჩემობდნენ”(წერეთელი 1989:136). აქ მოხმობილი სიტყვები კიდევ ერთხელ ცხადყოფენ იმას, თუ როგორ „შენიგებულნი“ ჰქონდა ერს “ვეფხისტყაოსნის” სულიერ-ზნეობითი ფასეულობანი.

“ვეფხისტყაოსნის” მეტრფეთა ხომღს ერთვის, აგრეთვე, ქართველთა უდიდესი მასწავლებელი – იაკობ გოგებაშვილიც. მისი სიტყვებით, პოემის “მსმენელთ... ძლიერ მოსწონდათ მიმართულება პოემისა, რომელშიაც ნათლად იყო დახატული მაშინდელი ქართველების ღირსებანი: პატივისცემა ქალისა, მფარველობა დაბალი წოდებისა, ძვირად დაფასება ნიჭისა, სამაგალითო ძმობა ჭირსა და ღხინში, ძლიერება სულისა... და სხვანი” (გოგებაშვილი 1979:142).

პოემაში ცხადჩენილ მაღალ ზნეობით პრინციპებზე ამახვილებს ყურადღებას კორნელი კეკელიძე. ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის ფუძემდებელი საუბრობს „ვეფხისტყაოსნისეული“ სასოების, ღწვისა და მოქმედების, სიყვარულისა და მეგობრობის, სიმდიდრისა და მეფეთა წინაშე კრძალვის შესახებ (კეკელიძე 1952:126-127).

ღრმა ღვთისმეტყველება, მიუწვდომელი პოეტური ხლოვნება, პოემის პერსონაჟთა ზნეობითი მშვენიერებანი რუსთველს აკუთვნებს “... ისეთ გენიოსთა რიცხვს, რომლებიც ხდებიან შემდგომი თაობების აზრთა და გრძნობათა მფლობელად”(კეკელიძე 1952:152).

“ვეფხისტყაოსანი” ყურადღებას იპყრობს... ადამიანის სულის ცოდნით... მართლის თქმით” (კეკელიძე 1952:155).

ვიკტორ ნოზაძე დიდად აფასებდა “ვეფხისტყაოსნისეულ” მსოფლხედვას და ზნეობით ღირსებებს მსოფლიო კულტურის ისტორიაში და მიიჩნევდა, რომ „უტოლო შემოქმედება თვით ვეფხისტყაოსანია – მსოფლიო კულტურასთან ქართული კულტურის და ქორწინების გენიოსური ქმნილება. ვეფხისტყაოსანი – ქართული ეროვნული სულის გამჟღავნებაა” (ნოზაძე 2004:77). ერის სული კი მხატვრულ ნაწარმოებებში სწორედ მათში ასახული მსოფლხედვითა და ზნეობით ცხადდება.

დიდი რუსთველოლოგი „ვეფხისტყაოსნის“ ზნეობით-კულტურულ მნიშვნელობას კიდევ უფრო აკონკრეტებს: “ვეფხისტყაოსანი საერთო ეროვნულ სულიერ საღაროდ შეიქმნა... იგი მთელი ერის სულიერ გამომსახველად გარდაიქცა, ერთგვარ “დაბადებად”, ანუ ბიბლიად გახდა... ზეპირი ვეფხისტყაოსანი ხალხის სულიერი საუნჯე იყო, ხოლო დაწერილი – სამზითვო წიგნი, გასათხოვარი ასულის უმშვენიერესი განძი: და აღარაა გასაკვირი, რომ ვეფხისტყაოსნის არ დაფასება უკულტურობის ნიშანად ითვლებოდა...” (ნოზაძე 2004:78-79).

ვიკტორ ნოზაძისეული ანალიზით, “ვეფხისტყაოსნის” უკვდავებას მასში ცხადჩენილი ზნეობითი მშვენიერებანი განაპირობებს. ემიგრანტი რუსთველოლოგის აზრით, თუ რუსთველის პოემა უმაღლესი ხელოვნების ნიმუშია, ეს სწორედ “იმიტომ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ რუსთაველი უმღერის სიცოცხლეს, ადამიანს, ბრძოლას... სიყვარულს... მეგობრობას, ვაჟკაცობას, თავდადებას... ძმობას, ძმადნაფიცობას, თავგანწირულობას... სილამაზეს, შვენიერებას... გონებას, სიბრძნეს... სიკეთეს, სიმართლეს, სამართლიონობას... თანასწორობას, თანასწორუფლებიანობას, სოციალურ ჰარმონიას... სამშობლოს დაცვას... დაუნდობელ წუთისოფელს და სხვა და სხვა ამოუწურავ ჰანგებს გვასმენს იგი...” (ნოზაძე 2004:80).

მარადიული ზნეობითი ფასეულობანი (ვიკტორ ნოზაძის თქმით, “ამოუწურავი ჰანგები”) “უკვდავია, ყოველი ხანისა და ცალკეული დროის გარეშე არსებული...” (ნოზაძე 2004:80). მსოფლხედვა განაპირობებს ზნეობას, თავის მხრივ კი, ზნეობა ცხადყოფელია მსოფლმხედველობისა. უკვდავ ზნეობით იდეებზე “აგებული ვეფხისტყაოსანი” (ნოზაძე) ის პოემაა, რომელშიც “დაიბადა ერის მსოფლმხედველობა... ერის მსოფლგაგება, მსოფლჭკერება...” (ნოზაძე 2004:80).

“ვეფხისტყაოსნისეული” ზნეობითი პრობლემატიკისათვის, პრაქტიკულად, არცერთ რუსთველოლოგს არ აუვლია გვერდი. აქედან გამომდინარე, საკითხის ისტორია მეტად მასშტაბურია და მისი სრული სახით წარმოჩენა სცილდება წინამდებარე ნაშრომის მიზანს. ეს საკითხი, კვლევის მთელი კორპუსის გათვალისწინებით, ცალკე განხილვის საგანია. ამჯერად შემოვიფარგლებით მცირედით და აღვნიშნავთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მაღალი “ზნეთსწავლულების” ცხადყოფისა და არგუმენტირების მხრივ, ზემოდასახელებულ ავტორთა გარდა, სხვა რუსთველოლოგებიც გვეხიტივებიან:

ალექსანდრე ბარამიძე, ნოდარ ნათაძე, სარგის ცაიშვილი, ელ.ხინთიბიძე, რევაზ ბარამიძე, ნესტან სულავა, ქეთევან ბეზარაშვილი, ლელა ალექსიძე, თამარ ხვედელიანი და ა. შ.

ქრისტიანული ზნეობის საწყისი და „ვეფხისტყაოსნისეული“ სიყვარული

ქრისტიანული ზნეობა პიროვნული თავისუფალი ნებით აღსრულებული ზნეობითი სჯულის გამოხატულებაა, ამიტომაც მისი საწყისი თავისუფლების ნიშნით უნდა იყოს აღბეჭდილი. ეს საწყისი არის სიყვარული, რომელსაც ადამიანს ვერავინ აიძულებს.

სიყვარული თავის თავში მოიცავს სარწმუნოებასა და სასოებას, რადგან იგი ყოველი სათნოების უცილობელი პირობაა. „მიუხედავად რწმენისა და იმედის უეჭველი დადებითი მნიშვნელობისა ქრისტიანობის ზნეობითი სრულყოფილებისათვის, სიყვარული მათზე მაღლდება, სიყვარული აღემატება მათ, რამეთუ რწმენა და იმედი წარმოადგენენ უმეტესად ამქვეყნიურ ცხოვრების სიქველეთ, ისინი მხოლოდ ამზადებენ ადამიანს იმქვეყნიური სანეტარო ცხოვრებისათვის, მაგრამ თვითონ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში არ გადადიან. მაშინ, როცა სიყვარული არის როგორც აწინდელი, ისე მერმინდელი ცხოვრების სიქველე, ის არა მარტო აქ არსებობს, არამედ იქაც იარსებებს, იარსებებს მარად...რწმენის საშუალებით ადამიანი რწმუნდება ღვთის არსებობაში, იმედის საშუალებით— იგი აღიძვრის სათნოებითი ცხოვრებით, სიყვარულის მეშვეობით კი წვდება ღმერთთან ერთობის საიდუმლოს, ემსგავსება შემოქმედს.

ქრისტიანულ სიყვარულში არის არსი და საფუძველი მთელი ქრისტიანული ზნეობითი მჯულისა. სიყვარულმა არ იცის დროისა და სივრცის საზღვრები... მისი სასიკეთო გავლენის წყალობით, მთელ კაცობრიობას შეუძლია ერთიანი გახედეს, მთელ ორგანიზმად იქცეს“ (მატვევი 1988:160-161).

მაკარი დიდი სიყვარულს სულიწმიდის მაღლად სახელდება: „რამეთუ სიყვარული არს სულიწმიდა“ (ფსევდომაკარის... 1982: 112).

წმიდა იოანე სინელი ამბობს: „...უფროდს ყოვლისა სიყვარული, რამეთუ ღმერთ ეწოდების“ (იოანე სინელი 1986:30). იმავე მამის თქმით, სიყვარული „...არა

დავარდების, არცა ოდენ დასცხრების სრბისაგან, და მის მიერ მოწყლულსა გულსა არღარა უტყვებს განსვენებად ტრფიალებისა მისგან საღმრთოესა...სიტყუა სიყუარულისა ანგელოსთა მიერ ოდენ საცნაურ-არს და მათ მიერცა ძალისაებრ ბრწყინვალებისა მათისა, სიყუარული ღმერთი არს...სიყუარული ბუნებით მსგავსება არს ღმრთისა, რაოდენ კაცთა მიერ შესაძლებელ არს და მისაწთომელ“ (სინელი 1986: 32).

წმიდა იოანე სინელის ამ სიტყვებს პროფესორი დეკანოზი სტელეცკი ამგვარ კომენტარს ურთავს: სიყვარული... არის... ადამიანური სულის გამუდმებული სწრაფვა, მიაღწიოს ერთობას ღმერთთან, როგორც ერთადერთ უმაღლეს ჭეშმარიტებასთან, სიკეთესთან და მშვენიერებასთან, როგორც მთელი გულისმიერი სურვილების საბოლოო მიზანთან, გულისა, რომელიც მწყურვალეა მარადიული, უცვლელი ნეტარებისა და ბედნიერებისა (გამოცდილება... 1914:302)..

სიყვარულის არსი მეტრფესა და სატრფოს („ქებათა ქება“) შინაგან ერთობაში მდგომარეობს. ისინი თანაზიარნი ხდებიან, ერთი სულით გამოთლიანებულნი და გამსჭვალულნი: „...შეიყუარა იგი იოანათან, ძემან მეფისამან, სიყუარულითა დიდითა, ვითარცა თავი თვისი...ეკრა“(1მეფ.18,1). ქრისტიანული სიყვარულის უმთავრესი ნიშანი სულთა სრული ერთობაა, მსგავსად მამისა და ძის არსებითი ერთობისა: „რაითა ყოველნი ერთ იყვნენ, ვითარცა შენ, მამაო, ჩემდამი და მე შენდამი...“ (1იოან. 17,21).

ქრისტიანული სარწმუნოების მიხედვით, ღვთისადმი სიყვარული არის განმაპირობებელი მოყვასისადმი სიყვარულისა. იოანე მახარებელი თავის პირველ ეპისტოლეში წერს: „ღმერთი სიყუარული არს...“(იქ. 4,16) და ადამიანიც, ღვთის მსგავსად შექმნილი, სულში ინახავს ამ სიყვარულის ტვიფარს. ღვთისადმი სიყვარულით გამსჭვალული „...შობილ არს ღმრთისაგან“ (იქ. 3,9) და მიემსგავსება უფალს, „რამეთუ თესლი მისი მის თანა დადგრომილ არს“ (იქ). იმავე ეპისტოლეში მახარებელი ბრძანებს: „ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს, ვითარმედ იესო არს ქრისტე, იგი ღმრთისაგან შობილ არს და ყოველსა, რომელსა უყუარდეს მშობელი, უყუარს შობილიცა იგი მისგან. ამით უწყით, რამეთუ გვიყვარან შვილნი ღმრთისანი, რაჟამს ღმერთი გვიყვარდეს და მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ“ (იქ. 5,1-2).

ყოველივე ამის კვალობაზე, ცნაურდება ის ჭეშმარიტება, რომ ღვთის სიყვარული არის მიზეზი მოყვასის სიყვარულისა. სწორედ ამის შესახებ ბრძანებს მახარებელი: „უკუეთუ ვინმე თქუას, ვითარმედ მიყუარს ღმერთი და

ძმად თუხი სძულდეს, მტყუარ არს, რამეთუ რომელსა არა უყუარდეს ძმად თუხი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად?“ (იქ. 4,20).

„უთვალავი ფერით“ ცხადხენილი სამყაროც სიყვარულის მშვენიერებით სუნთქავს. ყოველ ქმნილებაში ჰარმონია და წესრიგი განიტკიცება. საგანთა თანხმიერების მიღმა უფალი იხილვება: „...შენ ყოველივე ზომით, თვლითა და წონით განაწესე, რადგან დიდი ძლიერება მარადის შენთანაა“ (სიბ. სოლ. 11,20-21) – დადადებს სოლომონი. მთელი სამყარო იმ სიყვარულის განსხეულებაა, რომელიც სამყაროს შექმნამდე იყო. ქმნილებათა განხორციელებული მშვენიერება განუწყვეტლივ აღასრულებს სიყვარულის სჯულს: „ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა და ქმნულსა ხელთა მისთასა მიუთხრობს სამყაროდ“ (ფს.18,1).

დასაზღვრული ქვეყნიერება უსაზღვრო სიყვარულის უცილობელი დასტურია. მთელი სამყარო ექპარისტულ კავშირში იმყოფება ღმერთთან. იგი თითქოს საქორწინო სამოსლითაა შემოსილი და ზეციური ნეფისთვის განმზადებული. მცენარეულ საფარში ყოველივე მზისკენ, სინათლისაკენ ისწრაფვის, ღრმად ნიშნუელია სიყვარული ცხოველთა სამყაროსთვისაც და ის, რაც „უგონო“ და თავისუფალი ნების უქონელ სამყაროში ინსტინქტურად ცხადდება, ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამიანებში განიჭმდება და მალდება თავისუფალ, გაცნობიერებულ სწრაფვამდე – სიყვარულამდე ადამიანი რომ განიბრძნოს, უნდა უყვარდეს. ჭეშმარიტი სიბრძნე კი ღმერთია. ამიტომაცაა, რომ ღვთის „ცნობა“ ხელეწიფებათ მხოლოდ მათ, რომელთაც უყვართ: „საყუარელნო, ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს და ყოველი, რომელსა უყუარდეს, ღმრთისაგან შობილ არს და იცის ღმერთი. რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი“ (1იოან. 4,7-8). სიყვარული განაპირობებს ადამიანის პრაქტიკულ მოღვაწეობასაც, საგულისხმოა, აგრეთვე, ისიც, რომ ადამიანის გული ესწრაფვის, პირადი ბედნიერება ახლობელთაც გაუზიაროს.

ასე რომ, ღვთივექმნულ სამყაროში ყოველივე სიყვარულის ნიშნითაა აღბეჭდილი. დავით წინასწარმეტყველის თქმით, ყოველი სული უფალს აქებს(ფს. 150,6). ქმნილებათა შინაგანი და გარეგანი ჰარმონია ქმნის კოსმიურ მთლიანობას, ერთობას. ამგვარი ღვთაებრივი თანხმობა, წესრიგი და დაურღვეველი ურთიერთკავშირი ათქმევინებს ვაჟა-ფშაველას:

„ხევი მთას ჰმონებს, მთა ხეებსა,
წყალნი – ტყეთ, ტყენი – მდინარეთ,
ყვავილნი – მიწას და მიწა –
თავის აღზრდილთა მცინარეთ,
და მეც ხომ ყველას მონა ვარ,
პირზე ოფლგადამდინარედ“ (ვაჟა-ფშაველა 1979:107).

ამ ღვთიეკმნული ჰარმონიის შეგრძნება აპირობებს უფლის ცხოველმყოფელი მადლით განახლებული ადამიანის სულიერ მდგომარეობას:

„მადლი შენ, ყველა ერთმანეთს,
უფალო, დაუმონია,
ამაზე ტურფა და კარგი
მე სხვა აღარა მგონია!...“ (ვაჟა-ფშაველა 1979:107).

„ეფუხისტყაოსნისეული“ სიყვარული „ღმერთთან მიმყვანებელია,“ (ბეზარაძეილი 2003:73). მისი რუსთველისეული კონცეფცია „პავლესეული სჯულის ახალ ცნებას ეფუძნება“ (ბეზარაძეილი 2003:73). ეს არის პოემის „თავსაკიდური ლოდი“ (ფსანმუნნი), რომლითაცაა შეკრული რუსთველის „სასახლე“. „ავთანდილის ანდერძისა და ნესტანის წერილის სულისკვეთება გასაგები გახდება, თუ გავისხენებთ, რომ სიყვარული ერთადერთია სათნოებათა შორის, რომელიც არ დაიხსნება, ანუ არ გაუქმდება სამყაროს დასასრულისას, რადგან იგი მოიცავს ყველა სათნოებას თავის თავში“ (ბეზარაშვილი 2003:78).

სოფლისა და ზემთასოფლის მამთლიანებელი სიყვარული „ეფუხისტყაოსანში“ მთელი თავისი სისავსით ცნაურდება, რომლის კვალობაზე, ზნეობითი ღვთისმეტყველების ასპექტით, შესაძლებელი ხდება მისი ამგვარი კლასიფიცირება: ა). სიყვარული ღვთისადმი; ბ). სიყვარული მოყვანისადმი; გ). მტრის სიყვარული; დ). სამყაროს სიყვარული.

ა) ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ღ ვ თ ი ს ა დ მ ი

ღვთისადმი სიყვარული, რითაც ასე ნიშანდებულნი არიან „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები, განაპირობებს პოემის მაღალ „ზნეთსწავლულებას“, იგია საღვთო საფუძველი, რომელზედაც „დაშენებულია“ „ვეფხისტყაოსნისეული“ სათნოებანი.

მართლმადიდებელი ქრისტიანობა, როგორც ამას წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი გვეუბნება თავის „ჭეშმარიტ აღსარებაში“, აღიარებს ღმერთს „ცისა და ქუეყანისა და ზღვისა არა არსისაგან არსად მომყვანებელსა, შემოქმედსა და დამბადებელსა, რომელმან დაბადნა პირველად ზეცისა ძალნი და მხედრობანი ბევრეულნი აურაცხელნი, სიტყვით დაბადნა და სულითა წმინდითა სრულ ჰყვნა“ (ჭეშმარიტი...1882:1). ქრისტიანული თეოზმისათვის ღმერთი არის უზენაესი და ყოვლადსრულყოფილი პიროვნება, არქეტიპი ყოველგვარი პიროვნული ყოფისა.

მცნებათა შორის უპირველესი ღვთისადმი სიყვარულის მცნებაა. მათეს სახარებაში მაცხოვარი გვაუწყებს: „...შეიყუარე უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნებათაჲ“ (მთ. 22, 37-38: შდრ. მარკ. 12, 29-30: „პირველი ყოველთა მცნებათაჲ ესე არს: ისმინე, ისრაელ: უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს: და შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა. ესე არს პირველი მცნებაჲ“).

ღვთისადმი სიყვარული განპირობებულია ღვთისავე მხრიდან ჩვენდამი სიყვარულით. იოანე მახარებელი გვამცნობს: “ჩუენ გჳყუარს იგი (ღმერთი – მ.გ.), რამეთუ მან პირველად შემოიყუარნა ჩუენ” (1 იოან. 4,19).

ცოდნა იმისა, რომ უფალს ვუყვარვართ, სულიწმინდისეული ნიჭია. ეს ცოდნა სარწმუნოების თანამდევია. სიყვარულში განმტკიცებული უფალთან

მკვიდრობს, რადგან უფალია მასთან. ასეთია სიყვარულის სამკვიდრებელი: “...ჩვენ ვცანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქუს ღმერთს ჩუენდა მომართ. ღმერთი სიყვარული არს და რომელი ეგოს სიყვარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰგიეს და იგი ღმრთისა თანა” (1 იოან. 4,16).

ღვთისადმი სიყვარულს არა მხოლოდ მისდამი უშუალო მიმართება ცხადყოფს (ლოცვა, სასოება და ა.შ.). არამედ მოყვასისადმი სიყვარულიც. ასე რომ, „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული ძმათმოყვარება, მეგობრული ურთიერთდამოკიდებულებანი ღვთისადმი სიყვარულის წარმოჩენაა. პოემის პერსონაჟები მოყვასობის მაღალი იდეის რეალიზებით, ღვთისადმი თავიანთ სიყვარულს წარმოაჩენენ. მათი ცხოვრების წესი წმინდა წერილის სიტყვებით იკითხება: “უკუეთუ ვინმე თქუას, ვითარმედ მიყუარს ღმერთი და ძმაჲ თუხი სძულდეს, მტყუარ არს, რამეთუ რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თუხი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად? და ესე მცნებაჲ მოვიდეთ მისგან, რადთა რომელსა უყუარდეს ღმერთი, უყუარდეს ძმაჲცა თუხი” (1 იოან. 4, 20-21).

უფლის მოწაფეობაც მოყვასის სიყვარულით იცნობება. რადგან ღვთის სიყვარული, წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით, გონების საქმეა, ანუ იგი ხორციელად არ იხილვება. ადამიანთა ურთიერთსიყვარული კი ამ დაფარულის ცხადყოფაა. ოქროპირი განგვიმარტავს: “ვინაფთგან სიყვარული ძმათაჲ მცნებაჲ არს საღმრთოდ, ვითარმედ: “ამით ცნან ყოველთა, რამეთუ ჩემნი მოწაფენი ხართ, რაჟამს იყუარებოდეთ ურთიერთას.” და კუალად, საზღურად სიყვარულისა თუხისა ესე დაუც: “რომელსა უყუარდე მე, მცნებანი ჩემნი დაიმარხნეს.” ამიერ ცხად არს, ვითარმედ სიყვარული მოყუსისაჲ აღსრულებაჲ არს მცნებისაჲ. და აღსრულებაჲ მცნებისაჲ სასწაული არს სიყვარულისა მისისაჲ... ხოლო თუნიერ ძმათა სიყვარულისა იქადოს თუ ღმრთისმოყვარე ყოფაჲ, ტყუვილი დაესაჯების, რამეთუ სიყვარული ღმრთისაჲ საქმე არს გონებისაჲ, და დაფარული გონებისაჲ ამით იხილვების, რაჟამს სიყვარულისათუხს ღმრთისა აღვასრულოთ მცნებაჲ მისი და ვიყუარებოდით ურთიერთას, რამეთუ ყოველი გარდამავალი მცნებისაჲ უცხო არს სიყვარულისაგან ღმრთისა” (განმარტება... 2000:145).

უფლის მცნებათა აღსრულება, ასევე, მიუთითებს ღვთისადმი ჭეშმარიტ სიყვარულს: “...ესე არს სიყვარული ღმრთისაჲ, რადთა მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ” (1 იოან. 5,3). “მცნებათა დამარხვა” სარწმუნოების საქმით, პრაქტიკულ რეალიზებას გულისხმობს. სათნოებათა გამრავლებით ცხადდება

უფლის სიყვარული: “რომელთა სარწმუნოებასა თანა მართალსა საქმენიცა სათნოებისანი წარჰმართნენ, ესევეთარნი იგი ღმრთისაგან იშვებიან, და ღმრთისაგან შობილნი იგი ამით საყუარელ იქმნებიან, რადთა სიყუარულითა მათითა ცხადვეით სიყუარული მშობლისა მის მათისა ღმრთისად, რომლისა სიყუარულ არს დამარხვად მცნებათა მისთა...” (განმარტება...2000:145).

ღვთის სიყვარული ადამიანს ანიჭებს უდიდეს ძალას, რათა უყვარდეს, მორჩილად აღასრულოს ნებისმიერი მცნება: “...და შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და იყვნენ სიტყუანი ესე, რომელთა მე გამცნებ შენ დღეს, გულსა შინა შენსა და სულსა შინა შენსა” (2 სჯ. 6, 5-6).

მეორე სჯულის წიგნში არაერთგზის არის მოცემული ღვთის მცნებათა მორჩილების მოწოდება: “და აწ, ისრაელ, რასა უფალი ღმერთი შენი ეძიებს შენგან? არამედ რადთა გეშინოდის უფლისა ღმრთისა შენისა, ხვდოდი ყოველთა გზათა მისთა და გიყუარდეს იგი და ჰმსახურებდე უფალსა ღმერთსა შენსა ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა (იქ. 10,12-13). “შეიყუარო შენ უფალი ღმერთი შენი და დაიმარხნე მცნებანი მისნი და წამებანი მისნი და სამართალნი მისნი და მსჯავრნი ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა” (იქ. 11,1).

ღვთის სიყვარული მასთან თანაზიარს ხდის ადამიანს. ამ უკანასკნელისათვის უფალია სიცოცხლე, დღეკეთილობის ნამდვილი მიზეზი. არსებობს ორი გზა: სიცოცხლისა და სიკვდილისა. თავისუფალი ნება არჩევანსაც თავისუფალს ხდის. მაგრამ უფალი მშობელია მოსიყვარულე და არჩევანის წინ ადამიანს რჩევის გარეშე არ ტოვებს: “...სიცოცხლე და სიკუდილი მივეც წინაშე პირსა თქვენსა, კურთხევად და წყევად. გამოირჩიე სიცოცხლე, რადთა იცოცხლო შენ და თესლმან შენმან” (იქ. 30, 19).

სიყვარულის მოციქულიც გვაუწყებს: “...ამით უწყით, რამეთუ ვიცით იგი, უკუეთუ მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ” (1 იოან. 2, 3) ღვთის ცოდნას, ღვთისმეცნიერებას სიტყვით აღიარება კი არა, არამედ მხოლოდ საღვთო საქმეთა აღსრულება რომ განაპირობებს, ამას წმინდა წერილი ხშირად გამაცნობს. ვინც საუფლო მცნებებს ვერ მისდევს, ვინც საქმით არ ემსგავსება უზენაესს, მან არ იცის უფალი, აქედან გამომდინარე კი არც უყვარს იგი. წმინდა იოანე ოქროპირი გვაუწყებს: “წმინდა წერილნი უმრავლესსა ადგილსა არა ლიტონსა რასმე ქონებასა მეცნიერებისასა, არამედ საქმითსა თვისებასა და

მსგავსებასა უწოდენ ღმრთისმეტყველება. აწ უკუე, რომელი საუფლოთა მცნებათა არა იმარხვიდეს, არცა საქმით ემსგავსებოდეს ძალისაებრ მამასა თვისსა ზეცათასა, ესევეითარსა მას არღა უცნობიეს ღმერთი, ვითარ-იგი ჯერ-არს, არცა ცნობილ არს მის მიერ” (განმარტება..2000:427).

იოანე მახარებელი ამხელს მათს სიცრუეს, ვინც ამბობს, რომ უყვარს უფალი, მაგრამ მცნებებს კი არ აღასრულებს. ცრუნი არიან ასეთი ადამიანები. ჭეშმარიტებისგან გაუცხოებულნი. მოციქული განაგრცობს მსჯელობას და კიდევ უფრო აკონკრეტებს: “რომელმან თქუას, ვითარმედ ვიცან იგი (უფალი – მ.გ.) და მცნებათა მისთა არა იმარხვიდეს, მტყუვარ არს და ჭეშმარიტებად არა არს მის თანა. ხოლო, რომელმან დაიმარხნეს სიტყუანი მისნი, ჭეშმარიტად სიყუარული ღმრთისად აღსრულებულ არს მის თანა, ამით უწყით, რამეთუ მის თანა ვართ” (1 იოან. 2, 4-5).

მეორე ეპისტოლეშიც მსგავს აზრს გვიცხადებს ღვთისმეტყველი, როცა ურთიერთსიყვარულის შესახებ საუბრობს და ასე მიუწერს ადრესატს: “და აწ გიკითხავ შენ, დედოფალო, არა ვითარცა მცნებასა ახალსა მივსწერ შენდა, არამედ რომელი მაქუნდა დასაბამითგან, რადთა ვიყუარებოდით ურთიერთას და ესე არს სიყუარული, რადთა ვიდოდით მცნებათაებრ მისთა...” (2 იოან. 1, 5-6).

მოციქულის სიტყვის გავრცობის კვალობაზე საღვთო კომენტატორიც განაგრცობს: “...სიყუარულით ურთიერთას მცნებათა ღმრთისასა აღვასრულებთ და მცნებისა საღმრთოდსა აღსრულებითა მოყვარე ღმრთისა გამოვჩნდებით, რამეთუ მან გვამცნო დასაბამსა ჩუენსა მოწოდებისასა: “მცნებასა ახალსა მიგცემ თქუენ, რადთა იყუარებოდეთ ურთიერთას.” და ვინადთგან მან გვამცნო, არღარა ახალი არს, არამედ ქრისტესაგან მიუღებიეს დასაბამი, რომელმან იგი სიყუარულისათუს, რომელ აქუნდა ჩუენდა მომართ, სული თვისი დადვა ჩუენთუს, და ჩვენგან ამასვე ეძიებს, ვითარმედ: “რომელსა უყვარდე მე, მცნებანი ჩემნი დაიმარხნეს” (განმარტება... 2000:455).

ღვთისმოყვარეობა განაპირობებს საუკუნო სიხარულს, რადგან უფალი მკვიდრობს ღვთისმოყვარეთა შორის და საღვთო შვებას ანიჭებს მათ: “და იშუებდენ ყოველნი, რომელნი გესვენ შენ [უფალო], უკუნისამდე იხარებდენ და დაიმკვდრო მათ შორის. და იქადოდინ შენდამი, რომელთა უყვარს სახელი შენი” (ფს. 5, 12).

რა იქნებოდა ავთანდილის ღოცვა მისეული მოყვასობის რეალიზების გარეშე! ავთანდილის მიმართება ღვთისადმი, უფლის სახელის ოდენ ბაგეებით

მოხმობა, საქმით კი განსაცდელში ჩაყარნილი ძმის განწირვა ყოველგვარ მადლს განაშორებდა მის ღოცვას, პრაქტიკულად ის არც იქნებოდა ღოცვა, არამედ მხოლოდ ლამაზი სიტყვების გროვა, ყალბი და უსულო, რადგან, სადაც ძმათმოყვარება არ არის, იქ არც ღვთისმოყვარებაა. ავთანდილმა თავისი “სული დასდო” მეგობრისთვის და ამით დაამტკიცა ღვთისადმი ჭეშმარიტი სიყვარული. რაინდის მოღვაწეობას საღვთო უწყების ნათელი ახლავს თან: “...ჩუენცა თანა-გუაც ძმათათჳს სულთა ჩუენტა დადებად. უკუეთუ ვისმე აქუნდეს საცხორებელი სოფლისად ამის და იხილოს ძმაჲ თჳსი, რომელსა ეკმარებოდის რადმე და დაჰკჳშნეს ნაწლეგნი თჳსნი მისგან, ვითარ-მე ჰგიეს მის თანა სიყუარული ღმრთისად“ (1 იოან. 3, 17).

ყოველი სათნოება, საქმით ცხადყოფილი, ბუნებრივია ღვთის სიყვარულს წარმოაჩენს, მაგრამ უპირველესად ერთმანეთის სიყვარულით ვემსგავსებით შემოქმედს და მისდამი სიყვარულს ცხადყოფთ. ურთიერთსიყვარული ღვთისაგან “შობილობას” განაპირობებს, მოყვარულს ძალუმს იხილოს ღმერთი. ვისაც არ უყვარს, იგი არ იცნობს შემოქმედს, რადგან დამბადებლის ცნობა მხოლოდ სიყვარულითაა შესაძლებელი: “საყუარელნო, ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს, და ყოველი, რომელსა უყვარდეს, ღმრთისაგან შობილ არს და იცის ღმერთი. რომელსა არა უყვარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს” (იქ. 4,7-8).

ურთიერთსიყვარულს ძალუმს ადამიანთა შორის ღვთის დამკვიდრება, უხილავი სიყვარულით იხილვება. იოანე მახარებელი ამბობს: “ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგიეს და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს” (იქ. 4,12). იოანე ოქროპირის მიხედვით, რადგანაც უფალი უხილავია და უხილავად მკვიდრობს, კაცთა შორის მის მყოფობას სწორედ ადამიანთა ურთიერთსიყვარული მოწმობს: “ვინაძთგან არა თუალით ხილულად, არამედ უხილავად და საცნაურად იქმნების ჩუენ შორის დამკუდრებად ღმრთისად, ამისთჳს ამას მოგუცემს მაუწყებელად, რადთა უწყოდით ჩუენ შორის ყოფად მისი, უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას და ვჰბაძავდით მისსა მას ჩუენდა მომართ სიყუარულსა და ძალისაებრ გარდავიკდიდეთ თანა-ნადებსა მოყუასთა და ძმათა ჩუენტა მიმართ ჩუენებითა სიყუარულისადთა” (1 იოან. 4,12).

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანში“ ცხადჩენილი მოყვასობა, გმირთა ურთიერთსიყვარული, მათი ღწვა მოყვასის საკეთილდღეოდ, არა მხოლოდ მათს

ძმათმოყვარებას წარმოაჩენს, არამედ, ამასთანავე, ღვთისადმი სიყვარულს ასაცნაურებს.

ღვთის სიყვარული “მცველობის” თვისებითაა აღბეჭდილი. ამიტომაც გემოდღვრავს იუდა მოციქული: “თავნი თქუენნი სიყვარულითა ღმრთისაჲთა დაიცვენით” (იუდა, 1, 21).

ადამიანის სულიერ სავანეს, იოანე ოქროპირის მიხედვით, სართულად სიყვარული აქვს: “...სიყვარული სართულ ყოფად სულიერსა მის სახლისა ჩუენისა...” (განმარტება... 2000:474). ღვთისმოყვარე ამ სართულს ქვეშ მოელის უფლის წყალობას: “მოელოდეთ წყალობასა უფლისა ჩუენისა...” (იუდა. 1,21).

ღვთისმოყვარულნი, რასაკვირველია, უპასუხოდ არ რჩებიან: ისინი უყვარს უფალს. იგავთა წიგნში შემოქმედი მის მოყვარულებზე ბრძანებს: “ მე მოყუარენი ჩემნი მიყუარან და, რომელნი მეძიებენ მე, მპოვონ” (იგ. 8,17). ამ სიყვარულს თან ახლავს წყალობაც: “...უფალი ღმერთი შენი ესე არს ღმერთი სარწმუნო დამცუელი აღთქუმისა მისისაჲ და წყალობისა მოყუარეთა თვსთათვის და დამცუელთა მცნებათა მისთასა ათასამდე ნათესავად...” (2 სჯ. 7,9).

მსგავსად ამისა დანიელ წინასწარმეტყველიც ცხადყოფს ღვთის წყალობას მისი მოყვარულებისადმი: “...უფალო ღმერთო, დიდო და საკვირველო და დამცველო აღთქუმასა და წყალობასა მოყუარეთა შენთა და დამცველთა შენთასა...” (დან. 9,4).

უფალი არა მხოლოდ მოსიყვარულე და მწყალობელია ღვთისმოყვარეთა მიმართ, არამედ იგი მათი მცველი და მფარველი. ფსალმუნი ამბობს: “...დაიცვნეს უფალმან სულნი წმიდათა მისთანი და ჳელთაგან ცოდვილისათა იჳსნნეს იგინი” (ფს. 96, 10); სხვაგანაც იმეორებს დავითი: “დაიცვნეს უფალმან ყოველნი მოყუარენი მისნი” (იქ. 144, 20).

ექვთიმე ზიდაბენი განმარტავს: “ვისაც სურს, უყვარდეს უფალი, იგი თვით უნდა მიემსგავსოს ღმერთს ბოროტის უკუგდებით და სიკეთის სიყვარულით, რათა მსგავსი მსგავსს შეუერთდეს” (განმარტებითი ...1883:29).

რადგანაც მცველია უფალი, ამიტომაც ღვთისმოყვარეს იხსნის იგი ყოველგვარი შეჭირვებისაგან. ესეც უწყებულია დავითის პირით სულიწმიდის მიერ: “რამეთუ მე მესვიდა, და ვიჳსნა იგი და დავიფარო იგი, რამეთუ იცნა სახელი ჩემი” (ფს. 90, 14).

ყოველი ღოცვა როდი აღიწევა უფალთან, ყოველი სავედრებელი როდია სათნო უფლისათვის, რადგან ღოცვას, უპირველეს ყოვლისა, სიწრფელე და სიყვარული უნდა ახლდეს თან. ასეთი ღოცვა ხელეწიფებათ ღვთისმოყვარულთ და ამიტომაც მათს თხოვნას უფალი იწყნარებს: “იშუებდ უფლისა მიმართ და მან მოგცეს შენ თხოვაჲ გულისა შენისაჲ” (ფს. 36,4).

შემთხვევითი როდია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა წრფელ ღოცვას, სასოებით აღსავსე სავედრებელს და სიყვარულით გაჯერებულ თხოვნას პასუხად ყოველთვის მოსდევს ღვთის წყალობა და შეწევნა.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მოყვასის სიყვარულით, ღვთის მცნებების აღსრულებით იცნობება ღმერთი. ღვთისმოყვარეობით, ღვთის ცოდნით კი ღვთისაგან იცნობება ღვთისმოყვარე. ამის შესახებ პავლე მოციქული მოწმობს: “...რომელსა უყუარს ღმერთი, იგი (აღამიანი, მ.გ.) ცნობილ არს მის (ღვთის, მ.გ.) მიერ.” (1 კორ. 8,3). აქ ცხადყოფილია ღვთის მოყვარული აღამიანის სილიადე: “მას იცნობს თვით ღმერთი, სამყაროს მეუფე, მსგავსად იმ ცნობისა, რაც აქეთ ხოლმე მეფეებს გამორჩეულ ქვეშევრდომთა მიმართ. “ცნობა” ამ შემთხვევაში ნიშნავს: აღიარებას, დაფასებას, სიყვარულს”(განმარტებითი... 1913:58).

გალატელთა მიმართ ეპისტოლეშიც ამ “ცნობის” შესახებ საუბრობს პავლე მოციქული: “ხოლო აწ იცანთ ღმერთი, უფროდსა გიცნნა თქვენ ღმერთმან...” (გალ. 4,9). ასევეა ტიმოთეს მიმართ მიწერილ ეპისტოლეშიც: “ხოლო მტკიცე იგი საფუძველი ღმრთისაჲ ჰგეის, და აქუს ბეჭედი ესე: “იცნის უფალმან, რომელნი იგი არიან მისნი...” (2 ტიმ. 2,19).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს, ცხოვრებისეული წესიდან გამომდინარე, უყვართ უფალი. ისინი იცნობენ მას, და ღვთის წინაშე ისინიც გამორჩეულნი არიან, როგორც კურთხეული შვილები, აღთქმის ძეგები და უფალი იცნობს მათ.

აღამიანის კაცობრიობისადმი სიყვარულის ღვთისათნო, მაცოცხლებელი წყარო არის განუწყვეტელი სულიერი ერთობა ღმერთთან. მხოლოდ მაცხოვრის სიყვარულით იმკვიდრებენ ქრისტიანები ურთიერთსიყვარულს.

ღმერთთან განუწყვეტელი სულიერი ერთობის აუცილებელი პირობა კი ღოცვაა, ანუ გონებითი საუბარი შემოქმედთან, უზენაეს არსებასთან. ღვთისადმი სიყვარული ღოცვის შედეგია. ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟები ღოცვის ნათლით არიან განშვენებულნი. მათი „ტკბილმოუბრობა“, შინაგანი სიმდაბლე და ქველი საქმეები მიმანიშნებელია იმ სულიერი ზრდისა, რაც კეთილად და გონივრულად წარმართულ ღოცვას მოსდევს. „ნაყოფი ჭეშმარიტისა და გულს-მოდგინებითისა

ლოცვისა არს სულიერი წარმატება, უმჯობესობა, სულიერი სისრულე კაცისა“ (ქადაგებანი... 1913:30).

ღმერთი მხოლოდ განუწყვეტელი ღოცვითი მდგომარეობით განიჭვრიტება. წმიდა იოანე ოქროპირის სიტყვებით: „ლოცვაჲ წარდგომაჲ არს წინაშე ღმრთისა“ (იოანე ოქროპირი 1996:13). „გეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სიტყვა და საქმე მართლაც რომ გაბმული „წარდგომა“ უფლის წინაშე. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ღოცვა არ გულისხმობს მხოლოდ ერთ რომელიმე კონკრეტულ დროით მომენტს მორწმუნე პიროვნების ცხოვრებაში. ღოცვა არის მუდმივი განწყობილება ღმერთთან ურთიერთობისა, განუქარვებელი სურვილი უფალთან საუბრისა როგორც სიტყვით, ასევე გონებითა და საქმით, რადგან ოდენ სიტყვით დიდებისმეტყველებას ღვთისას არ ძალუძს ადამიანის განღმრთობა. წმიდა ბასილი დიდის მიხედვით: „არა სიტყვით ოდენ აღასრულებ ღოცვასა, არამედ ყოველთავე მოქალაქებითა ცხორებისა შენისაჲთა შეგიერთებეს თავი შენი ღმრთისა მიმართ და არს ყოველივე ცხორებაჲ შენი შეერთებული და დაუცადებელი ღოცვაჲ“ (ბასილი... 1993:44). „არა სიტყვით მიერ გვიხმს აღსრულებაჲ ღოცვისაჲ, არამედ უფროდსად გონებითა სულისაჲთა და საქმეთა მიერ სათნოებისაჲთა, რომლისა შემკულ იყოს ცხორებაჲ ჩუენი“ (ბასილი... 1993:44).

ღოცვა განაპირობებს ღვთის ხილვას, ჭკრეტას. ღოცვით აღსავსე ცხოვრება მჭკრეტელობითად მოიაზრება. „ღირსი ისააკ ასურის სიტყვებით, მოსაგრის მოღვაწეობა, რაც ცხადხენილია საღვთო აზროვნებასა და განუწყვეტელ ღოცვაში, მჭკრეტელობითად იწოდება“ (ზარინი 1996:444).

სწორედ აქედან გამომდინარე ითქმის, რომ ღოცვა უახლოეს კავშირშია ჭეშმარიტ ცოდნასთან, რადგან ღვთის „ჭკრეტა“ იმავდროულად „ცოდნას“ ნიშნავს. ღოცვის გზით ადამიანი სიყვარულით უერთდება ღმერთს. ღოცვა არა მხოლოდ განმაპირობებელია სიყვარულისა, არამედ ის არის ამ უკანასკნელის მზრდელი და სრულმყოფელი ძალა. "სიყვარული ღოცვისაგან... აქედან გამომდინარე, ღოცვა იმისთვისაა, რომ მოვიხვეჭოთ ღვთისადმი სიყვარული, რადგანაც ღოცვის შედეგად მოიპოვებიან მიზეზები ღვთის სიყვარულისა" (ზარინი... 1996:444).

„ღოცვა ეს არის არა მხოლოდ ადამიანის ურთიერთობა ღმერთთან, არა მხოლოდ საღვთო ჯილდო, არამედ ეს არის აგრეთვე სულიერ-ზნეობითი

ღვაწლი, რომლისთვისაც საჭიროა განსაკუთრებული და გამუდმებული მზადება“ (მატვევი 1988:192).

პაგლე მოციქული ტიმოთეს მიმართ ეპისტოლეში ასახელებს ლოცვის რამდენიმე ტიპს: „...ვედრებასა, ლოცვასა, თაყუანის-ცემასა და მადლობასა...“ (1ტიმ. 2,1).

ლოცვის სახეები მჭიდრო ურთიერთკავშირშია, თუმცა მათი ერთიანობის, მთლიანობის გაგება არ ეწინააღმდეგება მათ გარკვეულ სხვაობასაც, მლოცველის სხვადასხვა სულიერი განწყობილების შესაბამისად.

ლოცვა სულიერი საზრდოა. იგი არის ბუნებრივი და აუცილებელი მოთხოვნილება სულისა და სხეულის განსამტკიცებლად. მისი შემწეობით გონება მტკიცდება ჭეშმარიტების შემეცნების გზაზე, ჩვენი ნება მყარდება სიკეთეში, ხოლო გული განიწმიდება ბიწისაგან.

„ვეფხისტყაოსანში“ ვხვდებით ლოცვის რამდენიმე ტიპს:

1.ღვთისადმი მიმართული იმგვარი ლოცვა, რომელიც გამოწვეულია უზენაესი ძალის გაცნობიერებით და რომელიც მიმოიხილავს ადამიანის მთელ შინაგან დაფარულ სამყაროს, იცის მისი ყოველი სურვილი და ზრახვა (შდრ. „დილის ლოცვიდან“: „უფალო ყოვლისა მყრობელო, მეუფეო ძალთაო და ყოვლისა ხორციელისაო, რომელი მადალთა შინა ხარ და ყოველსავე მდაბალთა ხედავ, რომელი დაფარულთა კაცთასა მეცნიერ ხარ და გულთა და გონებათა მოქმედებანი უწყნი...“ ლოცვანი 1994:25);

2. თხოვნითი (ვედრებითი);
3. სამადლობელი;
4. სადიდებელი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „ვეფხისტყაოსნის“ საუკეთესო პერსონაჟთა ლოცვითი განწყობილება არ შემოისაზღვრება რომელიმე კონკრეტული ადგილითა და დროით, ისინი ამ ღვთაებრივ მდგომარეობას მთელი არსებით არიან შემსჭვალულნი, რაც საცნაური ხდება მათივე მოქმედების კვალობაზე.

„ლოცვა... მხატვრულ ნაწარმოებში გმირის შინაგანი მონოლოგია, რომლითაც მთელი სიღიადით წარმოჩნდება როგორც მისი სულიერი სამყარო, ისე მიმართება ღმერთთან– უზენაეს არსებასთან, გარესამყაროსთან, საკუთარ თავთან. მლოცველი ადამიანი ღვთის წინაშე წარმოთქვამს ლოცვას, ერთგვარ აღსარებას, რაც ღმერთთან ზიარების, მისი წვდომის შეგრძნებით, საკუთარი თავის განწმენდის აუცილებლობით არის განპირობებული“ (სულავა... 1999:201).

უცხო მოყმის უეცარი გამოჩენით და მისი ასევე უეცარი გაუჩინარებით შეშფოთებული და შეწუხებული როსტევან მეფე, რომელსაც სულიერი სიმშვიდე დაუკარგავს, გონებითი შეჭირვების ჟამს განსაცდელში ღვთის ნებას ჭკრეტს და დათმენის სათნოებით ამადლებული შემოქმედს სამადლობელს აღუვლენს:

„ბრძანა: „ღმერთსა მოეწინა აქამდისი ჩემი შვება,
ამად მიყო სიამისა სიმწართა დანავლლება,
სიკვდილამდის დამაწყლულა, ვერვის ძალ-უც განკურნება,
მასვე მადლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება“ (99).

ავთანდილი, თინათინის – მიჯნურისა და მეფის, დავალებით, უცხო მოყმეს ეძებს, რომელსაც არაბეთის მთელი სამეფო კარი აუფორიაქებია. ძებნიდან განკუთვნილი სამი წელიწადიდან ორი თვე დარჩენია. წარუმატებლობით სასოწარკვეთილ რაინდს ჩივილის სიტყვები დასცდება ერთხანს: „იტყვის, ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ? მე ეზომნი სიარულნი კიდე რად, გლახ, გამიცუდენ...“ (189), მაგრამ მეყსეულად გონებით სიფხიზლეს მოეგება იგი და განსაცდელის მორჩილად დათმენას ირჩევს: „კვლავცა იტყვის: „დათმობა სჯობს, და თავსავე ეუბნების... უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების, განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ საქმნელი არ იქმნების...“ (190)

ავთანდილის მხრივ, ყოველი ადამიანური შესაძლებლობა– მოიძებნოს უცნობი ყმა – ამოწურულია: „ყოვლნი არსნი ცათ ქვეშეთში ერთობ სრულად მომივლიანო,“– ამბობს არაბი ჭაბუკი, მაგრამ, როცა იგი ძლევს სასოწარკვეთილებას და საკუთარ წარუმატებლობაში ღვთის ნებას გააცნობიერებს, მეყსეულად ეუფლება სიმშვიდე. იგი მთელი არსებით მიენდობა ღმერთს და ამგვარი მდგომარეობისათვის ჯილდოვდება კიდევ – სამი ხატაელისაგან შეიტყობს უცხო მოყმის ადგილსამყოფელს.

„დათმობის“ სათნოებას, პერსონაჟთა მიერ პრაქტიკულად ხორცშესხმულსა და რეალიზებულს, არაერთხელ ვხვდებით ვეფხისტყაოსანში.

ავთანდილი ღვთისაგან ითხოვს: „მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო.“ ეს სიტყვები დიდი შინაგანი ძალისხმევისა და იძულების შედეგადაა წარმოთქმული. რაინდი პიროვნული ემოციებისა და სურვილების დათმობის ნებელობით ამკვიდრებს თავის თავს, ვითარცა ღვთის ხატსა და მსგავსს.

„ავთანდილის ლოცვაში...თვით ღმერთია დროც და სივრცეც. ღვთისადმი მიმართვები მარადიული არსებისადმი მიმართვებია. მასში არეკლილია კოსმოგონიური უამი და სივრცე: „მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,“ „რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესსა“. ღმერთი დროითი და სივრცული განზომილების მიღმა დგას, იგი მარადიულია, ყოველივეს შემოქმედია. მის წინაშე მდგომი ავთანდილი, როგორც მიკროკოსმოსი, მიისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ, რაც მას განდმრთობის საფუძველს მოუმზადებს, იგი იბრძვის მიკროკოსმოსში თავისი ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისათვის“ (სულავა...1999 ;213).

ტარიელიც, ნესტანის ხილვით გონდაკარგული, თავისი სურვილის დათრგუნვას შესთხოვს უფალს: „თმობა ვთხოვე შემოქმედსა... ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე, მომეც ძალი დათმობისა...“(354)

დათმენის აუცილებლობას შეახსენებს ავთანდილი სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე მყოფ ტარიელს: „რაც არა გწადდეს იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა.“ დათმობის სათნოება ღვთივსათნო მეტრფეთა მშვენებაა. საღვთო სიყვარულით აღძრულს „თმობაცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.“ მიჯნურს, რუსთველის თქმით, „დათმობა“ მართებს, „კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა,“ „დათმოს წყრომა“ და ა. შ.

ავთანდილის მეოხებით მეკობრეებს მშვიდობით განრინებული ვაჭართა ქარავანი ღმერთს ადიდებს: „თქვეს: უფალო, მაღლი შენდა!“ (1048), იქვე – ავთანდილი: „მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა, ვისგან ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა“ (1050). ჭირსა და განსაცდელში ადამიანს, ავთანდილის თქმით, ღმერთი მოწყალეობს.

მოყვასის სიხარულით გულშეძრული ასმათი ასე დიდებისმეტყველებს უფალს:

„ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აღგვაგსებ მზეებრ ფენითა,
გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებელო სმენითა!“ (317)

ავთანდილმა, მიაკვლია რა ფატმანის დახმარებით ნესტან-დარეჯანის ადგილსამყოფელს, „შესწირა ღმერთსა მაღლობა...“ რაინდი „გულითა ღმერთსა ადიდებს“ და სამდლობელს აღუვლენს შემოქმედს:

„თქვა: „ღმერთო, გმაღლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომაღხენელი,
ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი...“ (1250)

ავთანდილი არა მხოლოდ „გულით აღიღებს ღმერთს“, არამედ – ცრემლითაც: „ცრემლით ღმერთსა აღიღებდა...“

ნესტან-დარეჯანი ქაჯეთის ციხიდან ასე წერს მოულოდნელად გამოჩენილ მიჯნურს:

„შენმან მზემან აქანამდის შენ ცოცხალი არ მეგონე...

აწუ რა მესმა შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვმონე,

ჩემი ყველა აქამდისი ჭირი ღხინსა შევაწონე“ (1296).

აი, ასეა გამოწრთობილი ღვთისადმი სიყვარული არა მხოლოდ განსაცდელში, არამედ დიდ სიხარულშიც.

ფრიდონმა, იხილა რა დიდი ხნის უნახავი მეგობრები, „ღმერთსა ხელ-აღპყრობით უსაზომო მადლი მისცა“ (1381).

ზღვათა მეფემ, ტარიელის ბედნიერების შეტყობინების შემდეგ, „მისცა მადლი და დიდება ღმერთსა, მართლისა მბრჭობელსა“ (1432). თვით ფატმანიც კი, რომელიც ისეთ ზნეობით სიმაღლეზე ვერ დგას, როგორცაა თუნდაც თინათინი, ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის მაღალი სიყვარულითა და ღვთის განგებულების სიდიადით ტრანსფორმირებული, უფლის მხეველობის მოსწრაფე ხდება:

„იტყვის, ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რადგან ბნელი!

ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი“ (1435).

ასე ერთიანდებიან „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები ღვთისადმი სიყვარულის ნიშნით. მათ გამუდმებით ახსოვთ ღმერთი. შვებისა და სიმძიმის, ბედნიერებისა და განსაცდელის, ჭირისა და ღხინის მიღმა ისინი საბოლოოდ ყოველთვის მოიაზრებენ ღვთის ნებას, საღვთო განგებულებას, რომლის გარეშეც არაფერი ხდება სამყაროში.

ბ) მოყვასის სიყვარული

„ღვთისადმი სიყვარულმა უნდა გამსჭვალოს ადამიანის მთელი არსება, მთელი მისი შესაძლებლობა და ძალა... და წარმართოს ისინი ღვთისა და მოყვასის სამსახურებლად“ (ვეტელევი...1970:105). სწორედ ღვთისადმი სიყვარული აპირობებს „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა მოყვასისადმი სიყვარულს.

ადამიანების საკეთილდღეოდ მსახურება ღვთისადმი სიყვარულის რეალიზაციაა. ჭეშმარიტი სიყვარული უფლისა ფსიქოლოგიურად აუცილებლად განაპირობებს და აპურებს მოყვასისადმი სიყვარულს. სიყვარულის ამ ორი ფორმის ზრდა და სრულყოფა ერთდროულად და განუყოფლად მიმდინარეობს. ამის კვალობაზე, მართებულია მამათა სწავლებისმიერი ფორმულა: ღმერთში ქრისტიანს უყვარს მოყვასი, მოყვასში – ღმერთი.

ღვთისადმი სიყვარულის შემდგომ მაცხოვარი უმნიშვნელოვანეს მცნებად მოყვასისადმი სიყვარულს სახელდება: “შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი” (მთ. 22,39), – ასწავლის იგი მის გამომცდეულ სჯულის მოძღვარს, როცა ეს უკანასკნელი ეკითხება, თუ რომელია სჯულში ყველაზე დიდი მცნება (შდრ. მარკ. 12,31).

იაკობ მოციქული სათნოებად რაცხს (სამეუფო სჯულის შესაბამისად) მოყვასისადმი სიყვარულის აღსრულებას: “უკუეთუ სჯულსა აღასრულებთ სამეუფოსა, მსგავსად წერილისა: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი, კეთილად ჰყოფთ” (იაკ. 2,8). რაც სხვისგან სურს ადამიანს, მსგავსად ამისა, თვითვე ასეთ დამოკიდებულებაში უნდა იყოს სხვის მიმართ. თუ იმას ვუკეთებთ მოყვასს, რაც არასასურველი იქნებოდა მათი მხრიდან ჩვენთვის, რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს სჯულის დარღვევა იქნებოდა. იაკობ მოციქულის ზემომოხმობილ სიტყვებს იოანე ოქროპირი ამგვარად განმარტავს: “სიტყუად ესე... სახედ გუამცნებს შეყუარებად მოყუასთა, მსგავსად თავისა თვისისა, რაჲთა, რომელიცა ჩუენ გვნდეს, რაჲთა გუეყოს მოყუასთა მიერ, მასვე ჩუენ უყოფდეთ მოყუასთა თვისთა. ხოლო უკუეთუ წინაუკუმო სხუად გვნდეს თვთ მოყუასთაგან და სხუასა

უყოფდეთ მოყუასთა, მყის ვიმხილებით, ვითარცა გარდამავალი "სჯულისანი" (განმარტება...2000:353).

იოანე მახარებელიც გვესიტყვება: "...ყოველმან რომელმან არა ქმნეს სიმართლე, იგი არა არს ღმრთისაგან და რომელსა არა უყუარდეს ძმათ თვისი, რამეთუ ესე არს აღთქუმათ, რომელი გესმა პირველთაგან, რათა ვიყუარებოდით ურთიერთას" (1 იოან. 3,10-11) .

დიდი გონებითი სიღრმისკენ კვალავს გზას პავლე მოციქული. გალატელთა მიმართ მიწერილ ეპისტოლეში იგი მთელი სჯულის აღსრულებად მიიხნევს მოყვასისადმი სიყვარულის საქმით ცხადხენას: "...ყოველი სჯული ერთითა სიტყუთა აღესრულების: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი" (გალ. 5,14).

ამასვე მოწმობს პავლე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეშიც. ურთიერთსიყვარულის გარდა ადამიანებს ვალი არ უნდა ჰქონდეთ. ყველა მცნება ერთი სიტყუითაა მოცემული, ერთის აღსრულება ყოველივე მათგანის კეთილგანსრულებას მოწმობს: "ნურარადმცა ვისი თანა-გაც, გარნა ურთიერთას სიყვარული. რამეთუ რომელსა უყუარდეს მოყუასი თვისი, მან სჯული აღასრულა. ვითარმედ: არა იმრუშო, არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა გული გითქუმიდეს, და სხუად თუ რადმე მცნებად არს, ამითვე სიტყუთა აღესრულების, ვითარმედ: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი. სიყვარულმან თვისსა ბოროტი არა უყვის; აღმასრულებელი სჯულისადა სიყვარული არს" (რომ. 13,8-10).

ღვთისმიერი სჯულდება მოყვასის შეყვარებისა ძველ აღთქმაში, კონკრეტულად, ლევიტელთა წიგნშია მოცემული: "...შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი" (ლევ. 19,18). როგორც ვხედავთ ეს არის მარადიული სჯულდება, მცნებათა დასაწყისიც და დასასრულიც: "...დასასრული მცნებისადა არს სიყვარული..." (1.ტიმ. 1,5).

მოყვასისადმი სიყვარული უცილობლად გულისხმობს სიწრფელის თანხლებას: "ძმათა-მოყუარებითა ურთიერთას მოწლედ მოსურნე იყვენით, პატივის-ცემასა ურთიერთას უსწრობდით" (რომ. 12,10).

სიწრფელე თავისთავად გულისხმობს გულითადობას. პეტრე მოციქული სწორედ გულითად სიყვარულს შეაგონებს მსმენელს და იქვე შენიშნავს უფლისეულ წყალობას, რომ სიყვარულს ძალუძს დაფაროს ცოდვათა სიმრავლე: "ყოვლისა წინა ურთიერთას სიყვარული განმარტებული გაქუნდინ, რამეთუ სიყვარულმან დაფარის სიმრავლე ცოდვათადა" (1 პეტ. 4,8).

მოყვასის სიყვარულის ერთადერთი მიზეზი ღმერთია. მისგან მომდინარეობს და მისითაა ცხოველყოფილი ძმათმოყვარება: “საყუარელნო, ვიყუარებოდით ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაგან არს...” (1 იოან. 4,7). უფალი არა მხოლოდ მიზეზი და მომნიჭებელია ამგვარი მადლისა, არამედ იგი მზრდელი და მაცოცხლებელია მოყვასობისა: “ხოლო თქვენ უფალმან გარდაგრიენ და გარდაგმატენ სიყუარულითა ურთიერთას...” (1 თეს. 3,12), ამცნობს თესალონიკელებს პავლე მოციქული.

ძმათმოყვარება, ისევე როგორც სიყვარულის სხვადასხვა სახე, სულის ნაყოფია: “...ნაყოფი სულისაჲ არს სიყუარული...” (გალ. 5,22). სულით ნაუწყებ სიყვარულზე ესაუბრება პავლე მოციქული კოლასელებს – მისმა მეგობარმა ეპაფრამ, მოციქულის თქმით, აუწყა “...სიყუარული სულითა” (კოლას. 1,7). ტიმოთესაც სიყვარულის სულიერი წარმომავლობის შესახებ მიუწერს პავლე: “რამეთუ არა მომცა ჩუენ ღმერთმან სული მოშიშებისაჲ, არამედ ძლიერებისა და სიყუარულისა და სიწმიდისაჲ” (2 ტიმ. 1,7).

აქ მოყვანილ მუხლებში, სადაც სულის ნაყოფადაა სახელდებული სიყვარული, “სულში შესაძლოა ვიგულისხმოთ ადამიანური სულიც და, იმავედროულად, ღვთის სულით გამსჭვალვაც... სიყვარული სულიწმიდით ჰგიებს, ამიტომაცაა მტკიცე და უზაკველი”(განმარტებითი...1913:227,306).

პავლე მოციქული არაერთგზის გვაუწყებს, რომ მოყვასის სიყვარულის განმაპირობებელი სარწმუნოებაა. სარწმუნოებისაგან იშვება სიყვარული. ისინი თანამოსაგრეობენ. წარმოდგენელია სარწმუნოება სიყვარულის გარეშე და, პირუკუ, ჭეშმარიტი სიყვარული სარწმუნოების გარეშე. მოციქული ხარობს სარწმუნოებისაგან შობილი სიყვარულით: “ამისთვის მეცა მესმა თქუენი ეგე სარწმუნოებაჲ უფლისა იესოჲს მიერ და სიყუარული იგი, რომელ გაქუს ყოველთა მიმართ წმიდათა” (ეფ. 1,15), – სწერს იგი ეფესელებს. მსგავსად ამისა ესიტყვება მოციქული კოლასელებსაც: “გუესმა სარწმუნოებაჲ ეგე თქუენი ქრისტე იესოჲს მიმართ და სიყუარული ყოველთა მიმართ წმიდათა” (კოლას. 1,4).

აღორძინებული სარწმუნოების შედეგად მიიჩნევს თესალონიკელთა ურთიერთსიყვარულს იგივე მოციქული: “...უმეტესად აღორძინების სარწმუნოებაჲ ეგე თქუენი და განმრავლდების სიყვარული კაცად-კაცადისა თქუენისაჲ ურთიერთას” (2 თეს. 1,3). მოყვასისადმი სიყვარულისა და ღვთისადმი სარწმუნოების განუყოფლობას ცხადყოფს ფილიმონის მიმართ მიწერილი

ეპისტოლეც: “მესმის შენი ეგე სიყუარული და სარწმუნოებად, რომელი გაქუს უფლისა მიმართ იესო ქრისტესა და ყოველითა მიმართ წმიდათა” (ფილიპ. 1,5).

იოანე მახარებლის მიხედვით, სარწმუნოება მაცხოვრის მიმართ მორწმუნის ღვთისშვილობას მიუთითებს და, ვისაც მშობელი, ანუ ღმერთი, უყვარს, რასაკვირველია, უყვარს, ღვთისაგან შობილიც, ანუ მოყვასი: “ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს, ვითარმედ იესო არს ქრისტე, იგი ღმრთისაგან შობილ არს და ყოველსა, რომელსა უყუარდეს მშობელი, უყვარს შობილიცა იგი მისგან” (1 იოან. 5,1). აქ ღვთისა და მოყვასისადმი სიყვარულის განუყოფლობა კონკრეტული ასპექტით ცხადდება: “ღმერთი და მორწმუნეები, რომელთაც მოციქული “ღვთისაგან შობილად” სახელდებს, ისე მჭიდრო და ზნეობით ურთიერთკავშირშია, რომ ღვთისადმი სიყვარულმა... უნდა განაპირობოს ღვთისაგან შობილთა სიყვარულიც. “თუ ჩვენ მისგან ვიშვით, მაშინ უცილობლად, კუთვნილი უნდა მივაგოთ მშობელს, ანუ გვიყვარდეს მისგან შობილიც. თუკი ჩვენ ყველა, მორწმუნენი, ვიშვით მისგან, მაშინ უნდა გვიყვარდეს კიდევ ერთმანეთი, როგორც ძმები და მისგან (ღვთისაგან, მ.გ.) დაბადებულები...” 9განმარტებითი...1913:336).

ევესელთა მიმართ ეპისტოლეშიც ძმათმოყვარეობისა და სარწმუნოების განუყოფლობაა მოცემული: “მშვიდობად ძმათა და სიყვარული სარწმუნოებითურთ ღმრთისა მიერ ძმისა და უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესა” (ეფ. 6,23).

სარწმუნოებასა და სიყვარულს სულიერ საჭურველად რაცხს მოციქული, როგორც ერთიანსა და მთლიან საფარველს: “...შევიმოსოთ ჯაჭვ იგი სარწმუნოებისად და სიყუარულისად...” (1 თეს. 5,8).

სარწმუნოებითა და სიყვარულით აღორძინებულ მადლს ცხადყოფს ტიმოთესადმი მიმართული ეპისტოლეც: “...უფროდს გარდაემატა მადლი იგი უფლისა ჩუენისად სარწმუნოებითურთ და სიყუარულით ქრისტე იესოდს მიერ” (1 ტიმ. 1,14).

სადგოთ სიტყვა, მოციქულის პირით უწყებელი, სარწმუნოებითა და სიყვარულითაა შეზავებული: “სახედ გაქუნდინ ცოცხლებისა სიტყუად იგი, რომელი გესმა ჩემგან სარწმუნოებითა და სიყუარულითა ქრისტე იესოდსითა”... (2 ტიმ. 1,13).

ასე, რომ ჭეშმარიტი სარწმუნოება და წრფელი სიყვარული მოყვასისადმი განუყოფელ ურთიერთკავშირშია. თანაზიარია ეს ორი საღვთო ნიჭი და მათი მთლიანობა არის უცილობელი წინაპირობა შემოქმედთან მიახლებისა.

განუზომელია მადლი მოყვასისადმი სიყვარულისა. თუ ამ ნიჭისაგან დაცლილია ადამიანი, თუ გაუცხოებულია მისთვის ძმათმოყვარეობის მცნება, ვერანაირი სიწმინდე ვეღარ გაამართლებს მას. ანგელოზებრივი “უბნობა”, წინასწარმეტყველების ნიჭი და თვით სარწმუნოებაც კი არაფერია და ამოა, როცა ადამიანს არ ძალუძს სიყვარული და მოკლებულია ამ გრძნობას: “ენათა-და თუ კაცთასა და ანგელოზთასა ვიტყოდი, ხოლო სიყვარული არა მაქუნდეს, ვიქმენ მე, ვითარცა რვალი, რომელი ოხრინ გინა წინწილანი, რომელნი ვმოხედ. და მაქუნდეს დათუ წინაღწარმეტყუელება და უწყოდი ყოველი საიდუმლო და ყოველი მეცნიერება, მაქუნდეს დათუ ყოველი საწრმუნოება ვიდრე მათა ცვალებადმდე და სიყვარული თუ არა მაქუნდეს, არავე რად ვარ” (1. კორ. 13, 1-2).

მოყვასისადმი სიყვარულის გარეშე არც მოწყალება შეიწირება ღვთის მიერ, არც მოწამებრივი აღსასრული იქნება ღვთიესათნო: “და შე-დათუ-ვაჭამო ყოველი მონაგები ჩემი და მივსცნე კორცნი ჩემნი დასაწუველად და სიყვარული არა მაქუნდეს, არარაფე სარგებელ არს ჩემდა” (იქ. 3).

სულიერ-ზნეობითი სრულყოფისაკენ სღვა ყოველთვის გულისხმობს სათნოებათა მრავალგვარობას. მოყვასისადმი სიყვარული კი სრულყოფილების სიმტკიცეა: “...სიყვარული, რომელ-იგი არს სიმტკიცე სრულებისა” (კოლას. 3,14).

ურთიერთსიყვარული ადამიანებს ამთლიანებს და ისინიც, ერთსულვნებით ურთიერთშემტკიცებულნი, თანაზიარნი ხდებიან ერთმანეთისა. “ერთსულ და ერთზრახვა იყვენით” (ფილიპ. 2,2), – მოძღვრავს პაველე მოციქული ფილიპელებს, რითაც მოყვასობის უცილობელ შედეგს ცხადყოფს.

რომაელებსაც ერთ საღვთო ზრახვას უსურვებს მოციქული, რათა მათ, სიყვარულში თანაზიართ, შეეძლოთ ერთხმად ერთი პირით დიდება ღვთისა: „ხოლო ღმერთმან მოთმინებისამან და ნუგეშინისცემისამან მოგეცინ თქვენ იგივე ზრახვად ურთიერთას ქრისტეს იესოჲს მიერ, რაჲთა ერთხმად ერთითა პირითა აღიდებდეთ ღმერთსა და მამასა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა” (რომ. 15,5). ერთი ზრახვა და ერთი პირით ღვთის დიდება ადამიანთა შინაგან ერთობას გულისხმობს, რაც, უპირველესად, ძმათმოყვარეობის თვისებაა.

იგივე ერთობის, ერთსულოვნების, თანაზიარების მოწოდება ხმიანებს კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეშიც, სადაც პავლე მოციქული ერთობის შეგონებით ცნობიერების გახლეჩვისა და წვალებისაგან განარიდებს ადრესატს და ერთი გონებითა და ცოდნით განმტკიცებას ასწავლის მათ: “...ნუ იყოფინ თქვენ შორის წვალებად, არამედ იყვენით განმტკიცებულნი მითვე გონებითა და მითვე მეცნიერებითა” (1 კორ. 1,10).

“ერთ-ზრახვისათვის” ლოცულობს პეტრე მოციქული: “ხოლო დასასრულსა ყოველნი ერთ-ზრახვა იყვენით, მოწყალე, ძმათ მოყუარე. შემწყნარებელ, მდაბალ” (1 პეტ. 3,8). კეთილი ერთზრახვის ნაყოფი ყოველთვის ამგვარი მრავალგვარი სათნოებაა “...ზოგად ყოველსა ჰასაკსა ყოველთა კაცთასა ჰლოცავს სიყუარულით ერთ-ნება ყოფისათვის, რომელ არს ძირი ყოველთა კეთილთა: რამეთუ ამისგან აღმოეცნებიან მოწყალეობა გლახაკთა და სიყუარული ძმათა, შეწყნარება უცხოთა და სიმდაბლე ყოველთა მიმართ”, – განმარტავს წმინდა იოანე ოქროპირი (განმარტება...2000:389).

ძმათმოყვარება შეჭირვებას ამსუბუქებს. ურთიერთსიყვარულით ხდება განსაცდელთა ძლევა. მოყვასისადმი სიყვარულს წარმოაჩენს მისდამი შეწვენა, ჭირში ნუგეშინისცემა, თანადგომა. პავლე მოციქული ხმობს: “...შეუძლოთ ჩუენცა ნუგეშინის-ცემად ყოველთა მათ ჭირვეულთა ნუგეშინის-ცემითა მით, რომლითა ნუგეშინის-ცემულ ვართ ჩუენ ღმრთისა მიერ” (1 კორ. 14).

ძმათმოყვარება, უპირველესად, მოყვასისადმი კეთილისყოფით იცნობება, რასაც საღვთო მოციქული ცხადყოფს: “...მარადის კეთილსა შეუდევით ურთიერთას და ყოველთა მიმართ” (1 თეს. 5,15).

„ვეფხისტყაოსნის“ მოყვასობა ძმათმოყვარების ყველა იმ ნიშნითაა აღბეჭდილი, რასაც წმიდა წერილი სრულად ცხადყოფს. პოემის გმირებს სტკივათ ერთმანეთის ტკივილი, მძაფრად განიცდიან ერთმანეთის პრობლემებს, იღწვიან ურთიერთსიყვარულში, უმსუბუქებენ ერთმანეთს ტანჯვასა და მწუხარებას, მათი გონება, სული და გული ერთია. ასეთი ცხოვრების წესით ისინი ქრისტიანული სჯულის აღმსრულებელნი ხდებიან. მათი ცნობიერება წმიდა წერილითაა აღბეჭდილი: „ურთიერთას სიმძიმე იტვრთეთ და ესრეთ აღასრულეთ სჯული იგი ქრისტესი” (გაღ. 6,2). მსგავსად ამისა, „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებიც არ არიდებენ მხრებს მოყვასის წილ ტვირთს. ისინი, სამოციქულო სწავლების მიხედვით, შეეწვიან ერთმანეთს სიმდაბლით, სიმშვიდით, სულგრძელებით. მშვიდობის სულით კრავენ სულიერ ერთობას და,

როგორც ერთხორცად და ერთსულად ჩინებულნი, თანაზიარი სასოებით იხილვებიან: “ყოვლითა სიმდაბლითა და სიმშუდითა და სულგრძელებითა, თავს იდებდით ურთიერთას სიყვარულითა, ისწრაფდით დამარხვად ერთობასა, მას სულისასა საკრველითა მშვიდობისაჲთა. ერთ ჳორც და ერთ სულ, ვითარცა-იგი იჩინებით ერთითა მით სასოებითა ჩინებისა თქუენისაჲთა” (ეფ. 4,2-4).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები ინაწილებენ ერთმანეთის სისუსტეებს, ნაკლულევანებათა თავსდება დამახასიათებელია მათი ურთიერთობისათვის. “თავს იდებდით ურთიერთას და მიჰმადლებდით თავთა თვისთა, უკუეთუ ვისმე აქუნდეს ვისთვისმე ბრალი” (კოლ. 3,13), – კოლასელთა მიმართ მიწერილი ეს სიბრძნე უცხო როდია ავთანდილისა თუ ასმათისათვის.

მოყვასისადმი სიყვარულის ერთ-ერთი დიდი თვისება და ღირსებაა სხვისი ცოდვების დაფარვა. ამის შესახებ, უპირველესად, იგავთა წიგნი გვაუწყებს: “რომელნი არა მახლობელ იყვნენ, დაფარნეს სიყუარულმან”(იგ. 10,12). სიყვარულის მიერ ცოდვათა დაფარულობას ცხადყოფს პეტრე მოციქულიც: “...სიყუარულმან დაფარის სიმრავლე ცოდვათაჲ” (1 პეტ. 4,8).

„ვეფხისტყაოსანში“, ერთგან, ასევე ჰფარავს ტარიელის ერთგვარ “ცოდვას” ასმათი (თავი “წასლვა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ”). ავთანდილი ასმათთან, საყვედურს გამოთქვამს ტარიელის მიმართ, რადგან ამ უკანასკნელმა პირობა დაარღვია და დათქმულ ადგილს არ დახვდა არაბეთიდან მობრუნებულ მეგობარს. მიუხედავად იმისა, რომ ასმათი არ ამტყუნებს ავთანდილს და არც მის საყვედურს მიიჩნევს უსაფუძვლოდ, განსაცდელში ჩავარდნილი, მწუხარე მოყვასის სიყვარულით სულით ხორცამდე გამსჭვალული ტარიელის საქციელის გამართლებას ეძიებს და ტარიელის “შესაძრწენი” მდგომარეობის მოხსენიებით აღძრავს მისდამი სიბრალულს, რაც სიყვარულის ნაყოფია, და ამ სიყვარულის გამოხატვით ჰფარავს კიდევ ინდოელი მჭმუნვარე რაინდის “ბრალს” ავთანდილის წინაშე. ტარიელის გამართლებების ასმათისეული არგუმენტები მხოლოდ და მხოლოდ ტარიელისადმი ღრმა სიყვარულის შედეგია. აი, ეს არგუმენტებიც:

“იგი უგულო მოელის მართ ღღეთა შემოკლებასა” (847);

“უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან.

შენ არ გინახავს, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან” (848);

“ჯეროთ მისი მსგავსი სასჯელი არცა ვის ამბად ჰსმენია:

არა თუ კაცთა, სასჯელი ქვათაცა შესაძრწენია,

დიჯლადცა კმარის, მას რომე თვალთაგან ცრემლი სდენია” (850).

სულგრძელია ასმათი. სულგრძელებას კი მხოლოდ დიდი სიყვარული განაპირობებს. ამის შესახებაც გვაუწყებს წმიდა წერილი: “სიყვარული სულგრძელ არს...” (1 კორ. 13,4); “...გლოცავ თქვენ...რადთა ღირსად ხვდოდით ჩინებისა მის, რომლითა იჩინენით... სულგრძელებითა...” (ეფ. 4,2). “შეიმოსეთ უკუე... სულგრძელება.” (კოლ. 3,12); “...სულგრძელ იყვენით ყოველთა მიმართ.” (1 თეს. 5,14).

მოყვასისადმი სიყვარულს ცხადყოფს ერთმანეთისათვის ლოცვაც. მოყვასის საკეთილდღეოდ ღვთისადმი ვედრება მოყვარული სულის დღესასწაულია. იაკობ მოციქული გვასწავლის “...ულოცევდით ურთიერთას...” (იაკ. 5,16). „ვეფხისტყაოსანში“ გმირები ხშირად ლოცულობენ და ლოცულობენ არა მხოლოდ თავიანთი თავისათვის, არამედ, იმავდროულად, ზოგჯერ კი უფრო მეტადაც, სხვისთვის.

პოემის პერსონაჟები თავს სწირავენ მოყვასს, მთელს შესაძლებლობებს იყენებენ ძმათმოყვარების მსახურებისათვის. მაგალითებად ავთანდილისა და ასმათის მოხმობაც საკმარისია. ეს თავშეწირვაა, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, მოყვასისათვის “განღევა”, წმიდა წერილითაა უწყებული: “ხოლო მე ჯერონად განვილიო და განვკვდე სულთა თქვენთათვის...” (2 კორ. 12,15). ასევეა “განკაფული” თუნდაც ავთანდილი ტარიელის მიმართ.

მოყვასისადმი “სულის დადების” მზადყოფნას ასაცნაურებს პავლე მოციქული თესალონიკელებისადმი მიმართულ ეპისტოლეში: “ეგრეთ მოსურნე ვიყენით თქვენდა და ჯერ-გუზნდა მიცემად თქვენდა არა ხოლო სახარებად იგი ღმრთისად, არამედ თვსთაცა სულთად, რამეთუ საყვარელ ჩუენდა იქმნებით” (1 თეს. 2,8).

“ეგრეთ მოსურნეობა” მოყვასისადმი განაპირობებს ჭირთა დათმენას: “ამისთვის ყოველსა დავითმენ რჩეულთა მათთვის...” (2 ტიმ. 2, 10). აღსანიშნავია, რომ მოყვასის სიყვარულის გამო არაერთგზის დაუთმენიათ ჭირი ანუ განსაცდელი „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს.

იოანე მახარებელიც გვესიტყვება ძმათმოყვარებისადმი თავშეწირვის უცილობლობას: “...თანა-გუაც ძმათათვის სულთა ჩუენთა დადებად” (1 იოან. 3,16).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟათვის დამახასიათებელია თანაღმობა და თანაგრძნობა. ზიარია მათი ღიმილიც და მათი ცრემლიც. სიხარულიც და მწუხარებაც. მწუხარე და სასოწარკვეთილი ტარიელის სამყოფელი უდაბური

ადგილია. იგი ნანადირევით იკვებება, განშორებულია სამშობლოს და ყოველგვარ მატერიალურ დღეკეთილობას. მისი ამგვარი ყოფის სრული მოზიარება ასმათი, რომელსაც შეეძლო სამშობლოში დარჩენაც და განცხრომით ცხოვრებაც. ტირის ავთანდილი ტარიელის გამო და ტირის ფრიდონიც. თხემით ტერფამდეა შეძრული ნესტან-დარეჯანის უბედურებით ფატმან-ხათუნი და ყველასთან ერთად ხარობს იგი ქაჯთა ძლევას და ნესტანის საბოლოო გამოსხნას. “გიხაროდენ მოხარულთა თანა და ტიროდეთ მტირალთა თანა”, – გემოდვრავს პავლე მოციქული. ერთის ტკივილი მეორის ტკივილია, ერთის სიხარული – მეორის სიხარული, ორივე ერთი მთლიანობაა. მოყვასობა სწორედ ეს ერთი მთლიანობაა, ხოლო ურთიერთმოყვარული ადამიანები – ნაწილები ამ მთლიანობისა. ამ მთლიანსა და ნაწილს პავლე მოციქული ადამიანის ორგანიზმის სახით წარმოაჩენს: “...თუ ვენებინ რაჲ ერთსა ასოსა, მის თანა ელმინ ყოველთა ასოთა, და თუ იდიდებინ ერთ ასოდ, მის თანა იხარებენ ყოველნი ასონი” (1 კორ. 12,26).

თანამოზიარეთა ხსენება თანამოზიარებითაა დვთივსათნო: “მოიკსენენით კრულნი იგი, ვითარცა მათ თანავე კრულთა”... (ებრ. 13,3).

„ვეფხისტყაოსანში“ მოყვასს „ძმა“ და „მოყვარე“ ეწოდება. ამ ტერმინთა ქრისტიანული გაგება მჭიდრო ურთიერთკავშირშია. პრაქტიკულად, ისინი სინონიმური ტერმინებია. „ძმობა“ ქრისტიანობაში განპირობებულია სარწმუნოებრივ-ზნეობითი მიმართებით მამა-ზეციერისადმი („რამეთუ რომელმან ეოს ნებაჲ მამისა ჩემისა ზეცათაჲსაჲ, იგი არს ძმაჲ და დაჲ და დედაჲ ჩემი“/მთ. 12,50/) და ქრისტესადმი („ხოლო თქუენ ნუ იწოდებით რაბი, რამეთუ ერთი არს მოძღუარი თქუენი ქრისტე, ხოლო თქუენ ყოველნი ძმა ხართ“/მთ. 23,8/). ქრისტიანული საძმოს შემაკავშირებელი საწყისია სარწმუნოება და სიყვარული ამას განსაკუთრებით ცხადყოფს 1ტმ. 6,2, სადაც „ძმები, „მორწმუნენი არიან საყვარელნი და ქველის საქმისა შემწენი“), ქრისტიანული მოწოდების საერთო სასოება („...ვითარცა იგი იჩინენით ერთითა მით სასოებითა ჩინებისა თქუენისაჲთა“/ეფ. 4,4/), ერთი უფალი, ერთი სარწმუნოება, ერთი ნათლისღება, ერთი ღმერთი და მამა ყოველთა (იქ. 5-6). აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული „ძმობის“ წევრები მისტიკურად განასხეულებენ ერთ ხორცს და ერთ სულს. ამ მისტიკური კავშირით განისაზღვრება ზნეობითი მოვალეობაც – შეინარჩუნონ სულის ერთობა მშვიდობით: „ისწრაფდით დამარხვად ერთობასა მას სულისასა საკრველთა მით მშვიდობისაჲთა“ (იქ. 4,3). ამიტომაც იწოდებიან ქრისტეს

მისტიკური სხეულის წევრები, როგორც „სახლეულის სარწმუნოებისანი“ (გაღ. 6,10. შდრ.: 1კორ. 7,12; 5,11), სხვაგვარად – „ძმები“ (საქ. 9,30; იოან. 21,23; რომ. 16,11).

„ვეფხისტყაოსნისეულ“ „მოყვარეს“ (ერთი გარკვეული ასპექტით) შეესატყვისება წმიდა წერილში მრავალგზის ჩენილი „მათმოყვარება“: „...სულითა მათმოყვარებისათვის შეუორგულეულ იყვენით გულითა წმიდითა...“ (1პეტ. 1,22), „...და ღმრთისმსახურებასა შინა მათმოყვარებაი და მათმოყვარებასა შინა – სიყვარული“ (2პეტ. 1,7. შ რ. რომ. 12,10; 1თეს. 4,9; ებრ. 19,1).

ძმა, მოყვარე, მეგობარი, მოყვასი – ეს არის პიროვნების მეორე, სხვა „მე“ ადამიანი მოყვასში ჭვრეტს საკუთარ თავს, მათი ინტერესების სფერო თითქმის ერთია, მთლიანია. აქედან გამომდინარე, ერთის ინტერესები მეორის ინტერესები ხდება. ჭეშმარიტი მეგობარი მოყვრის სიხარულსაც და უბედურებასაც თანაბრად იზიარებს. ცხოვრების ამგვარი წესით იგი ღვთისათნო ხდება და ღირსეულად მოწაფეობს მოციქულის სიტყვებს: „ურთიერთას სიმძიმე იტვირთეთ და ესრეთ აღასრულეთ სჯული იგი ქრისტესი“ (გაღ. 6,2).

მეგობრობა ასაჩინოებს ადამიანური ბუნების საუკეთესო მხარეს. „იგი ასუსტებს...თავნებობას, უხეშობას, ეგოიზმს და აღებს მეგობართა გულის კარს არა მხოლოდ ერთმანეთისთვის, არამედ სხვათათვისაც. მეგობრობის ზნეობითი ბუნება დიდად ფასობდა უძველესი დროიდანვე. ანტიკური სამყაროდან შემორჩა სიყვება მეგობრობაზე... არისტოტელე ამბობდა, რომ მეგობრებს იმის მეტი არაფერი სურთ, ვიდრე განუწყვეტელი ურთიერთობა, ერთობა ჭირსა და ღხინში... ციცერონიც ამბობდა, რომ მეგობარი ეს არის სხვა „მე“. ადამიანს ძმობაში თავისი თავიც უყვარს და ეძიებს სხვასაც, ისწრაფვის რა სულიერად ისე ძალუმად მისკენ, რომ თითქოს ორისაგან ერთებად გარდაინვიოს“ (ვეტელევი...1970:153).

ასეთი უნდა იყოს, ზოგადად, ქრისტიანის მიმართება მოყვასისადმი. ამ მაღალი მოწოდების რეალიზებაა „ვეფხისტყაოსნისეული“ მეგობრობაც.

რუსთველი ღრმად იხედება ადამიანის შინაგან სამყაროში და ჭვრეტს მისი სულის შესაძლებელი მიმღეობის სიღიადეს საღვთო სიკეთეებისას.

მოყვასისადმი სიყვარული „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა დახვეწილი სულის მოთხოვნილებაა და თანაბრად ემსახურება როგორც პიროვნულ, ასევე

საზოგადოებრივ კეთილდღეობას. სარწმუნოებრივი ძმათმოყვარების მაღალადამიანური გრძნობა რუსთველის მიერ ამგვარადაა ფორმულირებული:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:

პირველ ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,

მიცემა და არა შური, ჩუქებისა არ მოწყენა,

გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა“ (777).

„გეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს, მოყვასისადმი სიყვარულით გამსჭვალულთ, გამუდმებით თან სდევთ „ნდომა სიახლისა.“ სამი წლის განმავლობაში ნახეტიანებ, განსაცდელთა და იწროებათა დამთმენ ავთანდილს, ტარიელის პოვნისა და ნახვის შემდეგ ძლიერ უნდა დაჩქარებოდა სამშობლოში დაბრუნება და თავის მიჯნურთან – თინათინთან შეუღლება, მაგრამ, როდესაც ტარიელმა დაასრულა საკუთარი თავგადასავლის მოყოლა და უთხრა: „...აწ წადი, ნახე შენი მზე, ნახვისა მოჟამებულმან,“ ავთანდილმა უპასუხა: „თუ გაგეყრები, თვალთაგან ცრემლიცა დამედინების.“ უცხო ადამიანის მიერ ამგვარად განცდილმა სხვისმა ტანჯვამ განაცვიფრა ტარიელი და ისიც გააკვირვებით კითხულობს: „უცხოს უცხო აგრე ვითა შეგიყვარდი.“

საერთოდ კი, ავთანდილი, რუსთველის მიერ დეფინიცირებული მოყვრობისეული სამი თვისების უცილობელი მატარებელია. ამ სამი თვისების ჯეროვნად გამოჩინებისათვის რაინდმა დათმო პირადი კეთილდღეობა და მოყვრის შესაწევნად გაემგზავრა. იგი ტარიელის უბედურებას მთელი არსებით განიცდის და იზიარებს. შეჭირვებაში მყოფი მოყვასის ცრემლი მასაც ცრემლს აღვრევინებს. „...ცრემლთა მათ მიერ, რომელთა დასთხვედენ ძმისთვის, სიხარულსა მას უფლისასა ღირს იქმნებიან. ამისთვისცა ნეტარ იყვნენ, რომელნი ტიროდინ და ნეტარ იყვნენ, რომელნი იგლოვდენ, რამეთუ იგინი ნუგეშინისცემულ იყვნენ და იგინი იცინოდინ...და კუალად მოციქული მტირალთა თანა ტირილსა გვიბრძანებს, რამეთუ ესევითარი იგი ცრემლი, ვითარცა თესლ და სესხება იქმნების საუკუნოვსა მის სიხარულისა“ (ბასილი...1993:35).

„სიახლის ნდომა,“ „სიშორის ვერ მოთმენა“ წრფელი ცრემლებით ატირებს ფრიდონს, როცა იგი ავთანდილთან შეხვედრისას ასე მოთქვამს ტარიელის უნახაობის გამო: „რა მოგეშორე, მას აქეთ სიცოცხლე მომძულვებია, ოხერ სიცოცხლე უშენოდ, სოფელი გამარმებია“(1008).

ავთანდილის ცხოვრება, მისი სიტყვა და ქმედება მოყვასობის უმაღლესი იდეალების ხორცშესხმაა. მისი „ანდერძი“ გმირის ცხოვრებისეული კრელოს

გამომხატველი კოდექსია, ძმათმოყვარეობის აპოლოგიაა. ავთანდილი მოყვასისათვის თავდადებული სამსახურით, მის საკეთილდღეოდ პირადი ინტერესების დათრგუნვით ამკვიდრებს თავის პიროვნულ „მეს.“ ავთანდილის ცხოვრებისეული წესი ქრისტიანული სწავლებიდან ამოზრდილი რუსთველისეული სიბრძნის შეხშიანებაა: „რასაცა გასცემ შენია, რასც არა, დაკარგულია.“ ავთანდილიც, უშურველად გასცემს რა სხვათათვის პიროვნულ ენერგიას, ამკვიდრებს თავის მზისებრ ადამიანობას. მას სრული უფლება აქვს განაცხადოს:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად“(786).

ეს მხოლოდ ლამაზი სიტყვები როდია, არამედ ეს არის ის ღვთიუკმნული ქვაკუთხედი, რომელზედაც დაშენებულია ავთანდილის პიროვნული მოღვაწეობა.

ქრისტიანულ ოიკუმენაში ქრისტესთან თანაჯვარცმა გულისხმობს არა მხოლოდ უფლის სახელისათვის მოწამებრივად აღსრულებას, არამედ ღვთის მცნებებით ცხოვრებასაც. ავთანდილიც ჯვარცმულია მოყვასისთვის. მან იცის, რომ შესაძლოა, მოკვდეს, დაკარგოს ღვთიებოძებული სიცოცხლე, მაგრამ მას არ აშინებს ხორციელი მოკვდინება, რადგან მისი ცნობიერება სწორედ ქრისტესმიერი მცნებებითაა დაპურებული და მარადიული სიცოცხლის ნიშნით აღბეჭდილი.

„ვეფხისტყაოსანში“ ძმათმოყვარეობის ერთ-ერთი სპეციფიური ნიშანია ე. წ. „ბედის ერთიანობა.“ თინათინის სიყვარულმა გადააგდო ავთანდილი ტარიელის საძებნელად, მაგრამ, როდესაც ავთანდილმა იხილა მიჯნურობით დასწრეული ტარიელი, ძმასავით შეიყვარა იგი. რაინდებმა სულთა ნათესაობა იგრძნეს და ურთიერთს ძმებად შეემტკიცნენ.

მაგრამ „ბედის ერთიანობა“ მხოლოდ ერთ-ერთი (და არა ერთადერთი) ნიშანია მეგობრობისა. ფრიდონისა და ტარიელის ბედში თითქოს არაფერია საერთო, მაგრამ იხილა რა ტარიელმა დაჭრილი მოყმე, შეიყვარა იგი, განკურნა ჭრილობათაგან და შემდგომში მის მტრებსაც შეებრძოლა. თავად ფრიდონის სულიერ ცხოვრებაში კი დიდი მღელვარება შეიტანა ნესტან-დარეჯანის დაკარგვამ და ტარიელის ტანჯვამ.

ასმათის თანადგომა ტარიელისადმი პირადი კეთილდღეობის ასეთივე მსხვერპლად მიტანად შეიძლება დავსახოთ მოყვასობის მაღალი იდეალისათვის.

„ვეფხისტყაოსანში“ ძმათმოყვარება არა მხოლოდ ვიწრო, ინტიმური გრძნობაა, არამედ საზოგადოების წესრიგისა და ჰარმონიის საფუძველია. იგი, ერთგვარად, სოციალურ, წოდებრივ საფეხურებსაც აახლოებს ერთმანეთთან და პატრონთა და ყმათა ურთიერთმიმართებას ალამაზებს (როსტევეანისა და ავთანდილის, ავთანდილისა და შერმადინის მაგალითი).

მაკარი დიდი მოყვასობის შესახებ ბრძანებს: „ვერ შესაძლებელ არს წარსლვად გზასა მას ქალაქისასა (იგულისხმება ზეციური იერუსალიმი, სასუფეველი, მ. გ.), არა თუ თანაგივიდოდის თქვენ სიყვარული“ (ფსევდომაკარის...1982:139).

„ვეფხისტყაოსნიდან“ მოვიხიშობთ მოყვასისადმი სიყვარულის უაღრესად მკაფიო ნიმუშებს:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“ (703);

„შენ არ გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა,
ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა“ (706)

„კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა“ (789);

„რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადლობისა,

მე რად გაგწირო მოყვარე, ძმ ა უმტკიცესი ძმობისა“ (790);

„ვერ ვეცრუები (მოყვარეს, მ. გ.), ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა“ (797);

„არ დავიწყება მოყვრისა აროდეს მოგვცემს ზიანსა...“ (798); „...ძმა გამოაჩენს ძმობასა“; და ა. შ. შესაძლოა დასახელდეს უამრავი მაგალითი ძმათმოყვარებისა.

საგულისხმოა, აგრეთვე, ფატმანის მიერ გამოჩენილი მოშურნეობა მოყვასის კეთილდღეობისადმი. ნესტან-დარეჯანისადმი გაწეულმა მისმა დედობრივმა მზრუნველობამ ათქმევინა ქაჯეთის შემმუსრველ გმირებს სამადლობელი: „თქვეს: „ფატმან ვნახოთ, მუქაფა გვაც მისი გარდუხდელია“ (1427).

მოყვასისადმი სიყვარულით აღძრული და სიკეთისმოქმედი ადამიანი, მსხვერპლად მიაქვს რა საკუთარი თავი ამ სათნოების წინაშე, სულიერი ძალებისა და ენერგიისაგან როდი იცლება, პირიქით, თავისი სიყვარულის საგანში ჭკერეტს საკუთარ თავს და მდიდრდება უფრო სრული, ამადლებული ცხოვრებით. ამგვარ ღწვას მხოლოდ დროებითი, არა არსებითი, ამქვეყნიური სიკეთენი თუ შეიძლება ემსხვერპლოს, ხოლო ჭეშმარიტად ადამიანური,

სარწმუნოებრივ-ზნეობითი არსება ამ შეწირვის შედეგად მაღლდება – პიროვნება იხვეჭს მარადიულ ღირსებას, რადგან, როგორც მოციქული იტყვის: „სიყვარული არასადა დავარდების“ (1კორ.13,8). აქედან გამომდინარე, სარწმუნოებრივ-ზნეობითი თვალსაზრისით, ნაყოფიერია მხოლოდ იმგვარი ცხოვრება, რომელიც თვითშეწირვითაა გამსჭვალული. ამ სიბრძნეს თავად უფალი იესო ქრისტე გვაუწყებს: „რამეთუ ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რაჲთა იყუარებოდეთ ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყვარენ თქვენ. უფროისი ამისა სიყვარული არავის აქუს, რაჲთა სული თვისი დადვას მეგობართა თვისთათჳს (იოან.15,12-13).“

„მართლმადიდებელი სარწმუნოება მოგვიწოდებს უმაღლესი ღვწისაკენ, თვითშეწირვისაკენ, სიმდაბლისაკენ“ (ანტონი 1967:586).

ამგვარი თვითშეწირვა აუცილებელი პირობაა მარადიულ ცხოვრებასთან ზიარებისათვის: „რომელსა უყუარდეს სული თვისი, წარიწყმიდოს იგი; და რომელსა სძულდეს სული თვისი ამას სოფელსა, ცხოვრებად საუკუნოდ დაიმარხოს იგი“ (იოან. 12,25). ასეთია ორგანული ცხოვრების კანონი: „... უკუეთუ არა მარცუალი იფქლისაჲ დავარდეს ქუეყანასა და არა მოკუდეს, იგი მარტოდ ხოლო ეგოს; ხოლო უკუეთუ მოკუდეს, მრავალი ნაყოფი გამოიღოს“ (იქ. 12,24). ამის კვალობაზე, მკვიდრდება ის აზრი, რომ, თუ ადამიანი არ შეიყვარებს მოყვასს, იგი ვერ გააცნობიერებს – როგორ შეიყვაროს საკუთარი თავი, ანუ – როგორ მოეპყრას საკუთარ თავს. „ღვთის სასუფევლით განსულიერება და მისთვის ღწვა გულისხმობს სიყვარულს ადამიანებისადმი, კაცობრიობისადმი“ (მარტენსენი 1890:28). „ყოველგვარი სიყვარული, ქრისტეს მსგავსად, არის სიყვარული მსახურებითი, რომელიც თვითშეწირვას ესწრაფვის სხვათა საკეთილდღეოდ“ (მარტენსენი 1890:211). „ყოველგვარი სიყვარული ადამიანებისადმი, ქრისტეს კვალზე შედგომილი, უნდა განცხადდეს ჭეშმარიტებასა და სამართლიანობაში, სხვარიგად სიყვარული არის არაწმიდა, უკანონო, ანტინომიური თავისუფლება“ (მარტენსენი 1890:211).

გ) ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი მ ტ რ ი ს ა დ მ ი

ქრისტიანული მოძღვრება მტრის სიყვარულსა და შემცოდეთა მიმართ შენდობას განაჩინებს. „მოვიგოთ უკუე საქმე ესე, საყუარელნო, რამეთუ არა რად ესრეთ მოწყალე ჰყოფს ღმერთსა ჩუენ ზედა, ვითარ სიყუარული და მოთმინება, და არა ბოროტის ყოფა მტერთა“ (იოანე ოქროპირი 1905:93). „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები ამ სათნოებითაც არიან ნიშანდებულნი. ძლეული მტრისადმი „არა ბოროტის ყოფას,“ მის მიმართ გამოჩენილ სულგრძელებასა და მოწყალებას განსაკუთრებული სიცხადით წარმოგვიჩენს პოემის ერთ-ერთი თავი: „წიგნი ტარიელისა ინდოთ მეფის წინაშე და გამარჯვებით შემოქცევა.“

ხატაელთა მეფე – რამაზი, რომელიც თავის პატრონს – ინდოეთის მეფეს ეურჩა, ინდოთა ამირბარის – ტარიელის მიერ ძლეული და დატყვევებული იქნა. შფოთისა და ამბოხისათვის რამაზი უნდა დაისაჯოს. ურჩი და თავხედი ყმისადმი პატრონი უნდა მრისხანებდეს, მაგრამ მოვლენები სხვაგვარად ვითარდება. ხატაელთა მეფის დასჯას წინ არაფერი ელობება, ნაცვალებსა ინდოელთა მხრიდან ძალზე იოლია, მაგრამ ქრისტიანული ზნეობა ამ შემთხვევაში უმჯობესს გამოიჩინებს. რამაზი „ტკბილად ნახა ხელმწიფემან (ინდოთა მეფემ-მ.გ.), ვითა შვილი სააკვანე“(468).

დამარცხებულ ყმას შესაძლებლობა აქვს მიცემული – ჩახვდეს საკუთარ დანაშაულს მათ წინაშე, ვინც ასე სულგრძელია მის მიმართ. გამარჯვებულის მაღალი ზნეობისაგან უნდა განისწავლოს ხატაელი და განისწავლა კიდევ.

ურჩება მორჩილებით იცვლება, ქედფიცხელობა – სინანულით. „ორგული და მოღალატე ნამსახურსა დავაგვანე“(იქ),– ამბობს რამაზის შესახებ ტარიელი.

ორგულისა და მოღალატის მოყვრად შემობრუნება, დამარცხებულის შეწყალება და შეცოდებათა მიტევება, რუსთველის თქმით, „მამაციისა მეტისმეტი სიგულვანია,“ ანუ მტრის შეწყალება რაინდული ეთიკის მწვერვალია, აქედან გამომდინარე, რაინდობის განმსაზღვრელი მხოლოდ ფიზიკური ძალმოსილება კი არა, სულიერი და ზნეობითი დიდბუნებოვნებაა. მხოლოდ ამგვარი სიკეთით გამდიდრებული ადამიანია ჭეშმარიტი რაინდი და ღმერთს მიმსგავსებული, რადგან უფალს „არათუ ძლიერებად ცხენისაჲ უნდა, არცა სხვილბარკაღნი მამაკაცისანი სთნდეს, არამედ სთნდეს... მოშიშნი მისნი და რომელნი ესვენ წყალობათა მისთა“ (ფს.146,10-11). რაინდი სწორედ უფლის მოშიში და მისი წყალობის მსასობელია, რადგან მებრძოლის ერთ-ერთი უმთავრესი საზრუნავია ორგული და მოღალატე „ნამსახურსა დაავანოს.“ ეს „დაგვანება“ შიშითა და იძულებით როდია შესაძლებელი. შიშისა და იძულების ნაყოფი მოჩვენებითია, დროებითი და ხანმოკლე. მტრის ჭეშმარიტ მოყვრად შემოქცევას მხოლოდ სიყვარულში აქვს ფესვები გადგებული. მტრისადმი სრული სიყვარული კი მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებაშია მოცემული: „უკუეთუ ულოცვიდე, აკურთხევდე ბოროტის-მყოფელსა შენსა, მიემსგავსები ღმერთსა, ვითარცა იტყვს უფალი, ვითარმედ „ულოცევდით ბოროტის მყოფელთა თქუენთა, რადთა იყვნეთ მსგავს მამისა თქუენისა ზეცათაჲსა.“ ხედავთ, რაოდენსა კეთილსა შევიძინეთ, უკუეთუ ვინებოთ (მოთმინება) ბოროტის მყოფელთა ჩუენთა მიერ? რამეთუ არა რად ესრეთ მხიარულ ჰყოფს ღმერთსა ჩუენ ზედა, ვითარ არა მიგებად ბოროტის ბოროტის წილ“ (ოქროპირი 1905:90).

რამაზის შეწყალება, ინდოელთა მეფის – ფარსადანის მიერ, თვალთმაქცობა როდია. მეფე მეამბოხის მიმართ წრფელია და „ტკბილი,“ იგი „სააკვანე შვილივით“ ეპყრობა ხატაელს, „მასპინძლობს“ და უაღერსებს“ მას.

შემდგომ ჯერი ტარიელზე დგება. ინდოელთა ამირბარია უშუალოდ გამარჯვებული ჯარის მეთაური და მას აქვს განსაკუთრებული ხელმწიფება დამარცხებულ მტერზე.

ტარიელს ეკითხებიან, შეუნდობს თუ არა რამაზს – „აქანამდის შენამტერსა?“ რაინდის წინაშეა ძლეული მტერი, გუშინ უტიფრობითა და ცინიზმით საგსე, რომელსაც განზრახული ჰქონდა ტარიელის დალატით მოკვდინება, და დღეს კი – ინდოელთა მეფის სულგრძელებით გონს მოსული.

მისი ეს მდგომარეობა ღრმად აქვს გაცნობიერებული ტარიელს, რომლის სულგრძელებითაც საბოლოოდ იქნა შეწყნარებული რამაზ მეფე. ამირბარის დასკვნითი განაცხადი ამგვარად ხშიანებს:

„...ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,

უკავით თქვენცა წყალობა მას ღონე გაცუდებულსა“ (470).

ვინ არის ღმერთი, რომელიც შეცოდებულს შეუნდობს და ამასვე ასწავლის ადამიანებსაც? რომელი სარწმუნოებრივი წიაღიდანაა ამოზრდილი ტარიელის სიტყვები, რომელშიც ასე ნათლად არის ფორმულირებული მისი ზნეობითი კრედო? „გიყუარდეთ მტერნი თქუნნი და აკურთხევდით მაწყევართა თქუნთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუნთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქვენ და გღევნიდენ თქვენ. რადთა იყვნეთ თქვენ შვილ მამისა თქუნისა ზეცათაჲსა; რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და წვიმს მართალთა ზედა და ცრუთა. უკუეთუ გიყუარდენ მოყუასნი ხოლო თქუნნი, რად სასყიდელი გაქუს? რამეთუ მეზუერეთაცა ეგრეთვე ყვიან. და უკუეთუ მოიკითხვიდეთ მეგობართა ხოლო თქუნთა, რასა უმეტეს იქმთ? ანუ არა მეზუერეთაცა ეგრეთვე ყვიან? იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“ (მთ.5,44-48).

როგორც ცნაურდება, ტარიელი ქრისტესმიერი სჯულით სიბრძნისმეტყველებს. მტრისადმი გამოჩენილი ღმობიერება, მისი ამგვარი ზნეობითი ღირსება კონკრეტული სარწმუნოებრივი წიაღიდან მომდინარეობს და მისითაა განპირობებული.

თავის მხრივ, რამაზიც ღირსეულად აფასებს ასეთ სულგრძელებას. მოწინააღმდეგის კეთილშობილება მისი შინაგანი ტრანსფორმაციის მიზეზი ხდება:

„ხატაელმა დაუმაძღლა, დადრკა, მდაბლად ეთაყვანა,

მოახსენა: „ორგულობა თქვენი ღმერთმან შემანანა,

თულა ოდეს შე-ღა-გცოდო, მაშინ მომკალ მეცა განა!“ (472).

ინდო-ხატაელთა ეს ამბავი, ურჩთა შეწყალებისა და შენდობის მხრივ, ძალიან ჰგავს “მეოთხე მეფეთას” წიგნში მოყვანილ ერთ ეპიზოდს: ასურასტანის მეფე ებრძვის ისრაელს. ელისე წინასწარმეტყველი აფრთხილებს ამის შესახებ ისრაელის მეფეს. ასურელებმა გაუგეს ელისეს და მისი შეპყრობა მოიწადინეს. ელისემ ილოცა და უფალმა დააბრმავა ასურელები. დაბრმავებულები წინასწარმეტყველმა სამარიაში ჩაიყვანა. ისრაელის მეფე ეკითხება ელისეს,

დახოცოს თუ არა ურჩი ასურელები. წინასწარმეტყველი მათს შეწყალებას ურჩევს და, მართლაც, ამ შეწყალებამ დიდი შედეგი გამოიღო: არამელებმა ისრაელში თარეში მოიშალეს: “გითარცა იხილნა იგინი (ასურელები-მ.გ.) მეფემან ისრაელისამან, ჰრქუა ელისეს: მოსრვით მოსრნე იგინი, მამაო. და ჰრქუა ელისე: ნუ მოსრავ, რამეთუ რომელნი არა სტყუნენ მასხლითა შენითა და არცა მშკლდითა შენითა. აწ დაუგე პური და წყალი, და ჭამონ და სვან და წარვიდენ უფლისა თვისისა. და დაუგო მათ დიდად და ჭამეს და სვეს და წარვიდეს უფლისა თვისისა და არღარა შესძინეს ასურთა მათ მოსლვად ქუეყანასა მას ისრაელისასა“(4მეფ.6,21-23).

წმინდა წერილის მიხედვით, ღვთისაა შურისგება. ადამიანი კი მოწოდებულია კეთილი მიაგოს ბოროტის წილ, სიკეთით სძლოს ბოროტებას, რადგან ბოროტისადმი ბოროტების მიგება არა თუ სპობს, არამედ აორმაგებს ბოროტებას. იგავთა წიგნში მტრისადმი კეთილისმიგებაზეა საუბარი: “თუ შენი მტერი მშიერია, დააპურე იგი და, თუ სწყურია, შეასვი წყალი, რადგან ნაკვერცხლებს აგროვებ მის თავზე და უფალი მოგიზღავს შენ” (იგ.25,21-22). ძველ აღთქმაში მოცემული ეს სწავლება, პრაქტიკულად, უცვლელად ხმიანებს ახალ აღთქმაშიც: “... ჰშიოდის თუ მტერსა შენსა, პური ეც მას და სწყუროდეს თუ, ასუ მას, რამეთუ ესე რად ჰყო, ნაკვერცხალი ცეცხლისად შეჰკრიბო თავსა მისსა. ნუ იძლევი ბოროტისაგან, არამედ სძლე კეთილითა მით ბოროტსა მას” (რომ. 12, 20-21). კორინთელთა მიმართ მეორე ეპისტოლეშიც მსგავსად გემოძვრავს მაცხოვრისეული სწავლებით პავლე მოციქული: “... მაგინებელთა ჩვენთა ვაკურთხევთ; ვიდევნებით და თავს ვიდებთ, მგმობართა ჩვენთა ულოცავთ...” (1კორ. 4, 12-13). ბოროტისადმი კეთილისყოფელობას გვამცნებს პეტრე მოციქულიც: “ნუ მიაგებთ ბოროტსა ბოროტის წილ, ნუცა გინებასა გინების წილ, არამედ წინააღმდეგომსა აკურთხევდით და უწყოდეთ, რამეთუ ამისთვის მეგრ იჩინებით, რადთა კურთხევად დაიმკუდროთ” (1 პეტ. 3,9). პეტრე მოციქული ამ სწავლებით, როგორც წმინდა იოანე ოქროპირი განგვიმარტავს: “...ზოგად ყოველსა ჰასაკსა ყოველთა კაცთასა ჰლოცავს სიყვარულით ერთ-ნება ყოფისათვის, რომელ არს ძირი ყოველთა კეთილთა; და სიყვარული ძმათად, შეწყნარებად უცხოთად და სიმდაბლე ყოველთა მიმართ. ამათ შეუდგს აღსრულებად მცნებათა ქრისტესათა: არა მიგებად ბოროტისა. არცა გინებისად, არამედ წინაუკუმო – კურთხევად მწყევართად, და მაგინებელთად, რომელთა

დავიმკვიდრებთ კუროხვევასა მცნებისა აღმასრულებელთასა”
(განმარტება...2000:389).

ამ კუროხვევის მემკვიდრეა „ვეფხისტყაოსნის“ სულისკვეთებაც. მტრისადმი “არა ბოროტის ყოფა”, ბოროტის წილ კეთილის მიგება, შენდობა – შეწყალება, ქრისტიანობის ერთ-ერთი უმთავრესი მახვენებელი, ძალზე მახლობელი და ნაცნობი მდგომარეობაა პოემის პერსონაჟთათვის. ისინი რაინდები არიან არა მხოლოდ ბრძოლის ველზე, არამედ ბრძოლის შემდეგაც, არა მხოლოდ ფიზიკური ძაღვულოვნების ასპარეზზე, არამედ სულიერ და ზნეობით ღვაწლშიც.

დ) ს ა მ ყ ა რ ო ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი

ღვთიუმომდინარე „აგაპეს“ კიდევ ერთი სახეობაა „ვეფხისტყაოსანში“ – სიყვარული სამყაროსადმი.

„უთვალავი ფერით“ გაშლილი ქვეყანა, როგორც რუსთველი ბრძანებს, „ვეფხისტყაოსნის“ персонаლთათვის ოდენ ესთეტიკური ფენომენი როდია. ეს არის ღვაწლისა და ბრძოლის არენა, სადაც ასტრონომიული დრო მარადისობის შესამზადებელი ფენომენია.

ადამიანის მიმართებას სამყაროსადმი ღვთისა და მოყვასის სიყვარული განაპირობებს. იგი (ადამიანი) შემოქმედის მიერ დადგენილია ყოველი ამქვეყნიური არსებისა და საგნის მეუფედ, ყოველივე მას ემორჩილება. მისი აღმატებულება ჩანს იქიდანაც, რომ კაცი შესაქმის ჟამს ყველაზე ბოლოს არის შექმნილი, როცა უკვე შემზადებულია მთელი სამყარო. წმიდა გრიგოლ ნოსელი თავის ნაშრომში „კაცისა შესაქმისათვის“ წერს: „ არღა იყო ჯერერთ დაბადებული ესე და პატიოსანი, კაცსა ვიტყვი, პოვნილ შუენიერებასა შინა არსთასა, რამეთუ არა ჯერ-იყო, რადთა გამოჩნდეს მთავარი უწინარეს სამთავროდსა მისისა, არამედ ჯერ-იყო ჭეშმარიტად, რადითა განემზადოს სამეუფო პირველ და მაშინ-და გამოჩნდეს მეფედ. და ვითარ განმზადა დამბადებელმან ყოველთამან საუნჯეი სამეუფოდ ...ამისა შემდგომად გამოაჩინა სოფელსა შინა (ადამიანი, მ.გ.), რადითა იყოს მხედველ საკვირველებათა მათ,

რომელნი არიან მათ შინა, და იყოს კეთილთა მათ ზედა უფალ...“ (თქუმული...1979:72).

ადამიანი, ღვთის მოწყალებით, ყოველივე არსებულის მეუნჯე გახდა. ეს მეუნჯეობა ნიშნავდა სამყაროს ჭვრეტას, ცოდნას, შემოქმედებით პროცესს.

ღმერთმა ადამიანი შექმნა, რათა ამ უკანასკნელმა „...გულისხმა-ყოს მოცემული იგი მისი, რომლითა იშუებდეს და ცნას ძალი შემოქმედისა თვისისაი, რომელი მიუთხრობელ არს ხილულთა მათგან და შეუნიერთა დაბადებულთა და დიდებულთა. და ამისთვის შეიყვანა კაცი სოფლად უკანასკნელ დაბადებულთა, არა თუ შეურაცხებისა მისისათვის უკანა მოაქცია, არამედ, რაითა იყოს მეფეი დაბადებითგანვე მისით, ვითარცა-იგი ვის ჰნებავენ სერისა ყოფაი, თანა-აც მას, რაითა განჰმზადოს პირველად, რაი-იგი უხმს საჭმლად და მაშინდა მოუწოდოს ჩინებულთა მათ. და კუალად, რაითა შეამკოს სახლი თვისი და ტაბლავი ჯეროვნად, და მაშინდა შეიყვანეს სტუმარნი ჭამად პურისა თვისისა. და ამით ესევეითართა სახითა ყო მზრდელმან მან ბუნებისა ჩუენისამან მდიდარმან და მეუფემან, რაჟამს შეამკო დაბადებული ყოველითა შეუნიერებითა და განჰმზადა საყოფელი ესე დიდებული და პატიოსანი, მაშინდა შემოიყვანა კაცი და მისცა მას საქმედ მონაგები რჩეული, პოვნილი და მომზადებული“ (თქუმული ...1979:72). სამყაროში ყველაფერი მჭიდრო ურთიერთკავშირშია ერთმანეთთან. პირველქმნილი ჰარმონია, გარკვეულწილად, დაცემულ მდგომარეობაშიც კი იხილვება.

დადგენილია რა ამქვეყნიურ ქმნილებათა მეფედ, ადამიანმა თავისი თვითმყოფადი ცხოვრება უნდა დაუქვემდებაროს ღვთის ნებას, რათა იდიდოს შემოქმედი. ადამიანი უნდა ისწრაფდეს, გამოიყენოს ყველა მიწიერი სიკეთე საკუთარი ზნეობის სრულყოფისათვის.

„მაღალია დანიშნულება ადამიანისა: იგი მოწოდებულია იყოს რელიგიურ კავშირში ღმერთთან, იცხოვროს ღვთისათვის და სათნო ეყოს მას; იგი მოწოდებულია, ეტაპობრივად წარმოაჩინოს და განუწყვეტლივ სრულყოს თავისი სულიერი ძალები, და ამის საშუალებით მიაღწიოს ნეტარების სხვადასხვა ხარისხს; ადამიანი მოწოდებულია იყოს მეფე და მეუფე მისდამი დაქვემდებარებული ყოველი ბუნებისა: დე, გამუდმებით ჩანდეს ჩვენს თვალთა წინაშე ეს მაღალი მიზანი, რომლისკენაც ვალდებულნი ვართ ვისწრაფოთ, და, დე, გვინათებდეს იგი ცხოვრებისეულ ჩაბნელებულ გზას, როგორც გზისმკვლევი ვარსკლავი“ (მართლმადიდებლურ-დოგმატური.. 1895:513-514).

სხვაგან ვკითხულობთ: ზნეობითი განათლებისათვის აუცილებელია საკუთარი პიროვნულობის გაცნობიერება, ანუ გაცნობიერება (ადამიანის-მ.გ.) ზნეობითი ბუნების აღმატებულებისა, რომლის კვალობაზე ის (ადამიანი-მ.გ.) არის საკუთარი ფიქრების, ზრახვებისა და მიზნების სრული გამგებელი. როცა ადამიანი აცნობიერებს თავის შინაგან ზნეობით ღირსებას, მაშინ იგი სწავლობს არა მხოლოდ საკუთარი „გადახრების“ აღაგმვას, არამედ გაცნობიერებულად წინააღმდეგება მრავალ ვნებასა და დანაშაულს. ღირსება ადამიანისა კი ის არის, რომ: იგი 1) აღმატება უტყვევ არსებებს გონიერი ბუნებით; 2) არსებობს საკუთარი თავისთვის, მაშინ, როცა მცენარეულობა და ცხოველები მისთვის არიან შექმნილნი; 3) აქვს უნარი ჭეშმარიტების შეცნობისა; 4) აქვს უნარი გამუდმებით ისწრაფოს ზნეობითი სრულყოფილებისაკენ“ (ბუნებრივი...1858:57-58).

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდგომ საყაროსეული სახეც შეირყვნა და მიწიერება, გარკვეულწილად, სატანის მეუფებას შეუერთდა, კოსმოსი მაინც არ არის მთლიანად ცოდვისა და ბოროტების სამყოფელი. იგი თავის თავში შეიცავს კეთილ ელემენტებსაც და ღვთივსათნო თვისებებსაც. ეს თვისებები ცნაურდება „ვეფხისტყაოსანში“. პოემა ცხადყოფს, რომ სამყაროს შეუძლია ღვთის სიტყვის შემწყნარებელი იყოს, რომ იგია სოფელი, შეყვარებული ღვთის მიერ, რომელმაც ამ სიყვარულის გამო „...ძმცა თუსი მხოლოდ შობილი მისცა მას, რადთა ყოველსა, რომელსა ჰრწმენეს იგი, არა წარწყმდეს, არამედ აქუნდეს ცხოვრებაჲ საუკუნო“(იოან. 3,16-17)..

იესო ქრისტემ კაცობრიობის, „სოფლის“ ცოდვები „აღიხვნა.“ სამყარო, საწუთრო, სოფელი ღმერთს შეარიგა: „რამეთუ ღმერთი იყო ქრისტეს თანა, სოფელი დააგო თავსა თუსსა და არა შეურაცხნა მათ ცოდვანი მათნი, და დადგა ჩუენ თანა სიტყუაჲ იგი დაგებისაჲ“(2კორ. 5,19).

აქედან გამომდინარე, სოფელი „უიმედო ბოროტება“ როდია. მას შეუძლია გარდაიქმნეს ღვთის სასუფეველში. ის არის კეთილისა და ბოროტის, მადლისა და ცოდვის ასპარეზი. სოფელი, საწუთრო თავისთავად როდი შეეწევა ადამიანს, რადგან ღემონური ძალის მსახურალი ტვიფარი ღრმად აქვს თავის თავში აღბეჭდილი. ამის კვალობაზე, სამყაროს წარმავალობას მინდობილი ადამიანი საბოლოოდ იმედგაცრუებული რჩება. სოფელი განსაცდელთა მრავალგვარობას განუმზადებს მას, მაგრამ ამ უკანასკნელს ასეთი დისპარმონიის ძლევასა და ჰარმონიის აღდგინებაში ყოველადსახიერი უფალი შეეწევა. სამყაროსადმი ამგვარი გაცნობიერებული მიმართება ცნაურდება ავთანდილის სიტყვებში:

„ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!

ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ სტირსა!

სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!

მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან განაწირსა“ (951).

„ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო მშვენიერია, ვინაიდან იგი სრულყოფილია, იგი მთელი თავისი მრავალფეროვნებით უსასრულოა, მარადიულია, დიადია, ამალღებულია, ხოლო „უთვალავი ფერით“ შემკული, ლამაზი და მშვენიერი სამყაროს გვირგვინი ადამიანია. შემოქმედი და შექმნილი მშვენიერია, ვინაიდან შექმნილი ვერ იქნება, თუ თავად შემოქმედს მშვენიერების ქმნადობის უნარი.. არა აქვს. სამყარო მოძრავია, ცვალებადია, განახლებადია, სხვაგვარად იგი მრავალფეროვნებას მოაკლდებოდა. სამყაროს შექმნისა და მისი იერარქიულობის ღვთაებრივი ჩანაფიქრი მოწესრიგებულია, სისტემურია, ამასთან, მარადიულია და უწყვეტია, „უჟამო ჟამია“, რაც აბსოლუტური სრულქმნილების საფუძველს ქმნის. სამყაროს ყოველი ნაწილი, ყოველი ელემენტი ჰარმონიულად უკავშირდება მთელს, რაც სისრულეს, ამალღებულობას, მშვენიერებას წარმოშობს“ (სულავა...2004:81-82).

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთათვის დამახასიათებელია სამყაროს მართებული ჭკერეტა. პოემისათვის უცხოა ამქვეყნიურობის სამგვარი გაუკუღმართებული გაგება: 1. თეოკრატია (იგულისხმება ღვთის სასუფეველის განხორციელება დედამიწაზე); 2. სატანოკრატია (როცა მთელი სამყარო ბოროტების სადგურად მიიჩნევა); 3. ე. წ. ანთროპომეტრული ჰუმანიზმი (როცა სამყაროში გაღმერთებულია ადამიანი და ღვთის არსებობის აუცილებლობა იგნორირებულია).

არათუ თეოკრატის არ გულისხმობს რუსთველის მსოფლმხედველობა, არამედ ავტორი თვით „საზეო სიყვარულზეც“ კი არ გველაპარაკება, რადგან ენაც ამაოდ დაშვრება და მსმენლის ყურიც „დავალდება.“

სატანოკრატის „გარდამკვეთი“ თვით პოემაა. ნიმუშად ორიოდ მაგალითიც კი საკმარისია: „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა,...“ „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია...“ და სხვა უამრავი მაგალითი.

რაც შეეხება ანთროპომეტრულ ჰუმანიზმს, „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ღვთისადმი მიმართება (რის შესახებაც ზემოთ სპეციალურად აღვნიშნავდით) სრულიად გამორიცხავს ამ ერეტიკულ მიმართებას სამყაროსადმი.

მოციქულებრივი სწავლების მიხედვით, სამყარო, ამქვეყნიური არსებობის პირობებში, არათუ ბოროტებას არ წარმოადგენს, არამედ ადამიანის სარწმუნოებრივ-ზნეობითი სრულყოფილების აუცილებელი სარჩულია, რათა კაცობრიობის ცხოვრება ქრისტეს ცხოვრების მსგავსად გარდაიქმნას. იოანე ღვთისმეტყველი თავის ეპისტოლეში ამის თაობაზე აღნიშნავს: „...აღსრულებულ არს სიყვარული ჩვენ შორის, რადთა განცხადებულებაჲ გუაქუნდეს დღესა მას სასჯელისასა, რამეთუ ვითარცა იგი იყო, და ჩუენცა ვართ სოფელსა ამას შინა“ (იოან.4,17).

ავთანდილი და ასმათი, როგორც გამოკვეთილი პერსონაჟები მოყვასთა შეწვევის ასპექტით, „სარგებლობენ“ სამყაროთი, ოღონდ ისე, რომ თვით არ „სარგებლობენ“: „...რომელნი იმსახურებდენ სოფელსა ამას, ვითარმცა არა იმსახურებენ“ (1კორ.7,21). პოემის აღნიშნული გმირები მზად არიან და კიდევაც აღასრულებენ ამ მზადყოფნას საქმით – გაწყვიტონ კავშირი „ამქვეყნიურობასთან“, როცა ამას მოვალეობა მოითხოვს და მოყვასის სიყვარულს საკუთარი სიცოცხლეც კი შესწირონ.

ამგვარად, როგორც ამას აღნიშნავს პროფესორი ს. ზარინი თავის წიგნში „ასკეტიზმი“, წმიდა წერილის მიხედვით, ქრისტიანობა არ უთვალისწინებს ადამიანს სამყაროს უარყოფას, „მოკვეთას.“ ის მხოლოდ კრძალავს – მიღებულ იქნას სოფელი, როგორც თვითმყოფადი სიცოცხლის მქონე, ქრისტიანული მოძღვრება განაჩინებს ადამიანს უღვთო მიმართულებას, რათა ის, მცხოვრები ამქვეყანაზე, იყოს არა „ამ სოფლისაგანი“, არამედ „ღმრთისაგანი“ (ზარინი 1996:516).

„ვეფხისტყაოსანში“ სამყარო მთლიანია, ადამიანი მისი ნაწილია. ადამიანში სულიერის, მშვენიერისა და სხეულებრივის ერთიანობა, შერწყმა-შეზავება ბადებს მშვენიერებას, სილამაზეს. რუსთველის პერსონაჟები საკუთარ თავში განავითარებენ სამყაროს მთლიანობის შეგრძნებას, რომელშიც ადამიანი-პიროვნება მიკროკოსმოსია“ (სულავა 2004:87).

სამყაროს ღვთისმიერობა, პირველქმნილი ჰარმონია ხატისებრ აღდგენილია პოემაში, როცა ავთანდილს ამღერებს რუსთველი. ადამიანის გულიდან დაძრული სიტყვა, შინაგან სამყაროში მოღუღებული და განსაცდელთა სიმრავლით დაწმენდილი, მთელ სამყაროს განეფინება. სიტყვიერი არსების სულიერი მოძრაობა უსიტყვო არსებათა სამყაროში აღწევს და მყარდება მათი მჭიდრო

კავშირი. წაშლილია ჩვეული ზღვარი ადამიანსა და დანარჩენ ქმნილებათა შორის, აღდგენილია დაკარგული პირველხატება:

„რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან“ (967).

„ქრისტიანული ხედვაა, რომ ბუნებაში მყოფ ხანმოკლე არსებებში ვჭვრეტდეთ შემოქმედის ღვთაებრიობისა და მარადიული ძალის ნაკვალევს (რომ.1,20). ბუნება, რაც უფრო ღრმად ვეცნობით მას, უფრო მეტად წარმოგვიჩენს სულიერი სამყაროს სახეებსა და მსგავსებებს, კეთილისა და ბოროტის სახეს, მშვიდობასა და ბრძოლას. ბუნებაში ჩაბრუნებით ვივსებით შინაგანი სინათლითა და თავისუფლებით, რომელიც განაახლებს გულსა და ცხოვრებას... ბუნებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი ესთეტიკური აღზრდისათვის, მის კვალობაზე კი ზნეობისათვის“ (მარტენსენი 1890:286)

ამგვარია „ვეფხისტყაოსანში“ კოსმოსისადმი მიმართება. სამყაროს მეტრფენი „არა ამ სოფლისაგანნი“ არიან, რადგან მათთვის ეს სამყარო, მასში მოცემული მშვენიერებათა კრებულებით, ღვთის სასუფეველის ანარეკლია და თავის თავში მარადიულობის ტვიფარს აღიბეჭდავს.

ღვთივსათნო ასკეზის წინაპირობა ზნეობითი სრულყოფისათვის

„გეფხისტყაოსანში“ ერთგან ტარიელი ავთანდილს ეუბნება:

“...ვინცა კაცმან ძმა იძმოს თუ დაცა იდოს,
ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და თავი ჭირსა არ დაჰრიდოს,
ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს...” (306).

მოყვანილი სტროფის პირველი ორი სტრიქონი უაღრესად ნათელია და საგანგებო კომენტარს არ საჭიროებს. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს მესამე სტრიქონი, კონკრეტულად კი – მისი საღვთისმეტყველო, სულიერ–ზნეობითი შინაარსი.

ძველი ქართული ენის ლექსიკონები „ცხოვნება (ცხონება)– წარწყმედას (წაწყმედა)“ შემდეგნაირად განმარტავენ: სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, ცხონება ნიშნავს „ღღეგრძელობას“, „წაწყმედა–დაკარგვას;“ ილია აბულაძის მიხედვით, „ცხოვნება, ცხონება, ცხომება“ იგივეა, რაც „განცოცხლება, განრინება, ხსნა გადარჩენა, ცოცხლება“, ხოლო წარწყმედა –

„მოსრვა, მოსპოლვა, მოსპობა, განხუება, მოწყდომა, დაკარგვა, გამოლევა, ცთობა“.

ცნაურდება ცხოვნება-წაწყმედის ორგვარი მნიშვნელობა: ცხოვნება, ერთის მხრივ, ნიშნავს დღეგრძელობას, ჩვეულებრივ, ამქვეყნიურ სიცოცხლეს, მეორეს მხრივ, აღნიშნავს ადამიანის სულიერ მდგომარეობას გარდაცვალების შემდგომ; შესაბამისად, წაწყმედა ნიშნავს: 1) რაღაცის მოსპობას, განადგურებას; და 2) სულის საუკუნო დაღუპვას, ჯოჯოხეთურ მდგომარეობას. ძველქართულ მწერლობაში (და „ვეფხისტყაოსანშიც“) ცხოვნება-წაწყმედა (წარმოდგენილი ნუმერაციით) უმეტესწილად პირველი მნიშვნელობითაა ცხადჩენილი.

აღნიშნულ ტერმინთა ორგვარი შინაარსის შესაბამისად, სპეციალურ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ ზემომოხმობილ პრობლემატურ სტრიქონს ორნაირი გააზრება აქვს. ვიკტორ ნოზაძეს თავის „ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველებაში“ დამოწმებული აქვს სხვადასხვა მოსაზრებანი იმ ავტორთა, რომლებიც უშუალოდ ეხებიან ცხოვნება-წაწყმედასთან დაკავშირებულ საკითხს:

„ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს.“

ვახტანგ VI: „რა კაცი გაუმუსაიბდეს და საყვარლად შეექნას, იმისთვის სასიკვდილოდ არ უნდა დაზოგოს. ეს იგავად მოუყვანია, თუ ღმერთი კაცს არ წაწყმედს, მეორეს რა შიში ექნება, რომ ცხონდეს“;

თეიმურაზ ბატონიშვილი: „როდესაც კაცი თავსა თვსსა სრულიად გამოიმეტებს სიყვარულისათვის და მოყვისა თვისსა გამოხსნისათვის ჭირისა, განსაცდელისა და სიკვდილისაგან, იგი თუმცა თვსსა ხორცსა წაწყმედს, მაგრამ სულსა კი ღმერთი აცხოვნებს კეთილისა მოქმედებისა მისისათვის და თუ თავის თავს არ გამოიმეტებს კაცი მოყვისათვის, მაშინ ვითარდა ძალ უცს შეწვენად მისსა. ასე არის საღმრთო წერილში ბრძანებული: „მეგობარმან მეგობრისა თვისსათვის დასდვის თავი თვისი“-ო.“

ნიკო მარი: „ღმერთს შეუძლია ცოცხალი დასტოვოს ერთი მეგობართაგანი, ერთი ძმად-შეფიცულთაგანი, თუ მეორეს დაღუპავს იგი“ (ნოზაძე 1966:424-425).

ჩვენი მხრივ დავძენთ, რომ გიორგი ნადირაძეს თავის წიგნში „რუსთაველის ესთეტიკა“ მოყვანილი აქვს კორნელი კეკელიძის მოსაზრება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, რომ რუსთაველის სტროფში „ლაპარაკია არა საიქიო ცხოვნება-წაწყმედაზე, როგორც ზოგიერთსა ჰგონია. ამ შემთხვევაში აღნიშნულია კავშირი ორ კონტრასტულ მოვლენას შორის: სიცოცხლესა

(„აცხოვნოს“) და სიკვდილს („წაწყმიდოს“), სიცოცხლე-არსებობა განპირობებულია მოსპობა-სიკვდილით. ეს აზრი, რომელიც პროკლეს ასე ჰქონდა გამოთქმული: „სიკვდილი ერთისა არის წინამძღვარი და აუცილებელი პირობა მეორის სიცოცხლისა,“ ხოლო ნემესიოს ემესელს–„სხვისა ქმნასა სხვისა ხრწნად იტყვიან და კუალად სხვისა ხრწნასა სხვისა ქმნად...“ გამეორებაა მოციქული პავლესი, რომელიც ამბობს: „შენ, რომელი დასთესი, არა ცხოვნდის, ვიდრემდე არა მოკუდის“... ესე იგი ჯეჯილის აღმოცენება-სიცოცხლე დამყარებულია მარცვლის სიკვდილსა და ხრწნაზე.“ კ. კეკელიძის კომენტარს გ ნადირაძე „ზუსტ განმარტებად“ სახელდება (ნადირაძე 1958:159).

თვით ვიკტორ ნოზაძის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ხსენებულ სტრიქონში „ვით“ ფორმა საცილოა. „ვით“ ანუ „როგორ“ კონტექსტში აუცილებლობას გულისხმობს: ღმერთმა ერთი როგორ აცხონოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს, ე. ი. ერთის ცხონებისათვის მეორეს წაწყმედაა საჭირო თითქოს. ამ შემთხვევაში ცხონების მიზეზად წაწყმედა უნდა ჩაითვალოს, რაც, ღვთის ყოვლადსახიერებიდან გამომდინარე, ქრისტიანული მოძღვრებისათვის სრულიად მიუღებელია. ამასთან ერთად, მკვლევრის აზრით, პრობლემა „როგორ“ ღვთის ყოვლისშემძლეობის წინაშე არ დგას: „ღმერთისათვის არ შეიძლება იდგეს საკითხი იმისა, თუ როგორ გადაარჩინოს ერთი, თუ მეორე არ დაღუპოს! რატომ? რისთვის? რა დააშავა ერთმა და რა წაახდინა მეორემ?.. ღმერთისათვის არ შეიძლება იდგეს საკითხი: როგორ?“ (ნოზაძე 1966:424).

„ვეფხისტყაოსნის“ არსებული ხელნაწერების მიხედვით, წინამდებარე განსახილველ სტრიქონში ვით-ის გარდა იკითხება, აგრეთვე, რით? (რა საშუალებით?) და რათ? (იგივე-რად?).

ვ. ნოზაძის აზრით, მართებულია წაკითხვა – რად? (რისთვის?რატომ?), ხოლო ფორმა „ვით“ და „რით“ მიუღებელია, რადგან ღვთის ყოვლისშემძლეობა ყოველგვარი ხასიათის დაბრკოლებას სრულიად გამორიცხავს.

ამგვარად, მკვლევრის მიხედვით, პოემის სტრიქონი ასე უნდა იქნას წაკითხული : „ ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს.“

შემოთავაზებულ სტრიქონს ვ. ნოზაძე ორგვარი მნიშვნელობით განმარტავს.

პირველი: „ამ ქვეყანაზე ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, რად აცოცხლოს, რისთვის ადღეგრძელოს, თუ მეორე არ დაღუპოს, არ დაკარგოს, არ მოჰკლასო... ეს ლექსი თავისი შინაარსით განგების შინაარსშია მოქცეული – ღმერთის

ხელშია ადამიანის სიცოცხლის ვადა. ღმერთმა იცის, თუ ერთს რატომ უნდა მისცეს გრძელვადიანი სიცოცხლე, იყოს დღეგრძელი, თუ მან მეორეს რატომ უნდა მისცეს სიკვდილი. ეს არის ღვთის გამგეობაში“ (ნოზაძე 1966:425).

თავის პირველ განმარტებას ვ. ნოზაძე „დამაკმაყოფილებლად“ მიიჩნევს, თუმცა იქვე (და სამართლიანადაც) აღიარებს, რომ სტრიქონში გამოყენებული კავშირი „რად“ „თავის სრულ გამართლებას ვერ პოულობს.“

პოემის სტრიქონის ამგვარი კომენტარი მაუწყებლობს, რომ „ცხოვნება-წაწმენდა“ ამ შემთხვევაში იაზრება მიწიერ პლანში, ამქვეყნიური სიკვდილ-სიცოცხლის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით.

მეორე: ვ. ნოზაძის მიხედვით, აქ არის „პრედესტინაციოს, წინარი განჩინების საკითხი, რაც საიქიოში ცხოვნებასა და წაწმენდას ეხება.“

მეცნიერი მიიჩნევს, რომ „ტარიელი ამბობს: ღმერთმა ერთს გადაუწყვიტა ცხოვნება, მიანიჭა მას ნეტარი სიცოცხლე საიქიოში, ხოლო მეორეს გადაუწყვიტა წარწყმედა, საუკუნო წამება საიქიოშიო“ (ნოზაძე 1966:4245. მკლევარი განაგრძობს: „ამის მიზეზი ის არის, რომ ღმერთმა წინასწარ იცის, თუ ვინ იქნება კეთილი და ვინ ბოროტი, ვინ ისარგებლებს მისი წყალობით და ვინ – არა. და, რადგან ღმერთმა ეს წინასწარ იცის, ამიტომ ერთს ცხოვნებით და მეორეს წარწყმედით შესრულებულია ღმერთის სამართლიანობა. ღმერთმა ერთი რად უნდა აცხოვნოს, თუ მეორე არ წარწყმიდა? თუ მეორე არ წარწყმიდა, მაშინ იგიც ხომ უნდა აცხოვნოს ღმერთმა. ღმერთი ამას არ იზამს, რადგან დარღვეული იქნებოდა მისი სამართლიანობა...“

ყველაფერი...ღმერთმა წინასწარ იცის (რომ კაცობრიობის ერთი ნაწილი, აღსრულებული, რეალიზებული სიკეთის გამო ცხოვნებას მიემთხვევა, ნაწილი კი, უკეთურებათა გამო – წაწმენდას, მ. გ.), ამიტომ ერთს წინასწარ ცხოვნებას, ხოლო მეორეს წინასწარ წაწმენდას გადაუწყვეტს, რადგან მან ერთისა და მეორისაც წინასწარ იცის“ (ნოზაძე 1966:425).

ასეთია, ვ. ნოზაძის მიხედვით, რუსთველისეული სტრიქონის მეორენაირი გააზრება, რომელიც, მისივე სიტყვებით, „უფრო მისაღებია, ვიდრე პირველი.“ ამგვარი გააზრებით, სტრიქონში საუბარია არა ამქვეყნიურ დღეგრძელობა-დაღუპვის შესახებ, არამედ აქ არის უწყება კაცობრივ სულთა მარადიულ ხვედრზე, რომელიც ღმერთს წინასწარ განუჩენია.

რას გულისხმობს ეს ღვთისმიერი წინასწარი განჩინება? ხომ არ მოიაზრება იგი, როგორც ბედისწერა, რომელზედაც მთლიანად არის

დამოკიდებული ადამიანის ამქვეყნიური ხვედრი პიროვნული ნებისა და ყოველგვარი მცდელობის მიუხედავად?

ბედისწერა ნიშნავს „უზენაესი ძალის“ მიერ ადამიანის მიმართ დადგენილ უპირობო წინასწარგანჩინებას. რაც არ უნდა იღვაწოს პიროვნებამ, რაც არ უნდა მოიმოქმედოს - წინასწარ განჩინებულს ვერ განერიდება. ბედისწერის გაგება გამორიცხავს ადამიანის ნების თავისუფლებას, არჩევანის შესაძლებლობას. აქედან გამომდინარე კი არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, რომ ადამიანი, რომელსაც არ გააჩნია პიროვნული თავისუფალი ნება, რას მოიმოქმედებს – მაინც ისე მოხდება, როგორც გადაწყვეტილია. ამის კვალობაზე, შეუძლებელია აღსრულებული კეთილი რამ საქმის ან ჩადენილი ბოროტების გამო ადამიანი პიროვნულ მისაგებელს დაექვემდებაროს, რადგან მისი ნებისმიერი ქმედება განხორციელდა არა საკუთარი ნებით, არამედ პიროვნებისაგან დამოუკიდებელი აუცილებლობით, ხოლო, ვისაც არ ეკისრება პიროვნული პასუხისმგებლობა, ის არც ისჯება, არც ჯილდოვდება..

„ის, რაც აუცილებლობის მიხედვით კეთდება, არც სათნოებაა, არც ბოროტება. ამიტომ, თუ არც სათნოებას ვფლობთ, არც ბოროტებას, აღარც ქებისა და სასჯელის ღირსნი ვყოფილვართ, ღმერთიც უსამართლო აღმოჩნდება მაშინ, ზოგისთვის სიკეთე უბოძებია, ზოგისთვის კი გაჭირვება.“

ამრიგად, თუ აუცილებლობის მიხედვით წარიმართება და მდინარებს ყოველივე, მაშინ ვეღარც ღმერთი ვერ აღასრულებს წარმმართველობასა და თავისი ქმნილებების წინაგანმგებლობას. მოაზროვნეობაც ზედმეტი იქნებოდა ჩვენთვის, რადგან, თუ არანაირი საქმის უფროსები აღარ ვიქნებით, ზედმეტადღა განვიზრახავთ რასმე. მაგრამ მოაზროვნეობა უთუოდ იმიტომ მოგვეცა ჩვენ, რომ გავიზრახავთ კიდევ, აქედან, ყოველი მოაზროვნე თვითუფლებრივიცაა“ (იოანე დამასკელი 2000:68). „არ არის სათნოება ის, რაც იძულებით კეთდება“ (იოანე დამასკელი 2000:80). „...თვით ადამიანი უნდა იყოს თავისი საქმეების სათავე და მათზე უფლებამოსილი...თუ ადამიანი არანაირი საქმის სათავე არ არის, ზედმეტი ყოფილა მისთვის განმზრახველობა, რადგან რაში გამოიყენებდა იგი განზრახვას თუ არანაირი საქმის ბატონ-პატრონი არ იქნებოდა? ყველა განზრახვის საგანი ხომ საქმეა“ (იოანე დამასკელი 2000:97).

მართლმადიდებლური ქრისტიანული მოძღვრება ღვთისმიერი წინასწარი განჩინების შესახებ გვაწვდის უადრესად ნათელ დოგმატურ სწავლებას, რომელიც დიამეტრალურად სხვაობს ბედისწერის გაგებისაგან.

წინასწარგანჩინება არ გულისხმობს იმას, რომ ის, ვინც წაწყმდა ან ცხონდა, წაწყმდა ან ცხონდა იმის გამო, რომ ასე იყო წინასწარ გადაწყვეტილი. ღვთის არსების ერთ-ერთი თვისებაა ყოვლადსახიერება, ყოვლადკეთილობა. შეუძლებელია, მან ვინმე წაწყმიდოს, წაწყმედა გადაუწყვიტოს. ადამიანის სულის წაწყმედა განპირობებულია თვით იმავე ადამიანის უკეთურებით, ღვთისაგან განდგომილებით. ადამიანი თვითვე უპირობებს საკუთარ თავს წაწყმედას. მაშ რატომ ითქმის, რომ ღვთის მიერ წინასწარგანჩინებულია ცხონება-წაწყმედა?

ღვთის არსების ერთ-ერთი თვისება არის, აგრეთვე, ყოვლისმცოდნეობა. ადამიანის მსგავსად როდი ელოდება იგი საქმეთა აღსრულებას, არამედ წინასწარ ჭვრეტს ამ აღსასრულს და რადგანაც ჭვრეტს, წინასწარ იცის, ვინ როგორ მოეპყრობა ზეცით ბოძებულ მადლს, ამიტომ უფალმა ისიც იცის, ვინ ცხონდება და ვინ წაწყმდება. ამ გაგებით ითქმის სწორედ, რომ ადამიანთა სამომავლო, საუკუნო ხვედრი წინასწარგანჩინებულია.

აღნიშნული წინასწარგანჩინება არ აბრკოლებს ადამიანის თავისუფალ ნებას. ეს უკანასკნელი არ არის შეზღუდული ღვთის აბსოლუტური უპირობო ნებით. წინასწარგანჩინება თვით ადამიანთა საქმეებიდან გამომდინარეობს, რომელიც შემოქმედმა, როგორც ყოვლისმხედველმა და ყოველგვარ ღრობით კატეგორიაზე აღმატებულმა, წინასწარ განჭვრიტა.

ღმერთმა ყოველივე წინასწარ იცის, შემდგომ წინასწარ განაჩინებს, ასე რომ, ჯერ წინასწარჭვრეტა, შემდგომ – წინაგანჩინება (განმარტება...1882:342). წინასწარგანჩინება არ არის აბსოლუტური. იგი დაფუძნებულია წინარე განსაზღვრულ პიროვნებათა თვისებების წინასწარჭვრეტაზე (განმარტებითი...1911–1913:476).

ღვთისმიერი წინაგანჩინება პირობითია (მართლმადიდებლურ-დოგმატური...1868:216). ყველამ თავისი საქმეების შესაბამისად მოინაყოფა (მართლმადიდებლურ-დოგმატური...1868:217).

ღვთისმიერი წინაგანჩინება აღესრულება ადამიანთა დამსახურების პირობიდან გამომდინარე, რომელიც შემოქმედისათვის წინასწარ არის ცნობილი (მართლმადიდებლურ-დოგმატური...1868:217).

თუ წმიდა წერილი ამბობს, რომ ღმერთმა ერთ ნაწილს ნეტარება განუსაზღვრა, მეორეთ კი – წაწყმედა, ეს სავსებით არ ნიშნავს იმას, რომ მას მთელი კაცობრიობის ხსნა არ სურს, რომ ყველას არ სწყალობს და უმიზეზოდ განუკუთვნებს სამსჯავროს საკუთარი ნებით. ეს ნიშნავს იმას, რომ ღმერთი

წინასწარ ხედავს, ვინ მოისურვებს ცხოვნებას და ვინ – არა, ამის შესატყვისია წინაგანჩინებაც (მართლმადიდებლურ-დოგმატური.. 1868:192).

არათუ წაწყმედას არ თანაეზიარება უფალი, არამედ ნებისმიერი სახის ბოროტებას... რომელსაც ღმერთი მხოლოდ წინასწარ ჭკრეტს და უშვებს, მაგრამ იგი მის განგებულებაში არ მოიაზრება, რადგან მას არც შეუქმნია იგი (მართლმადიდებლურ-დოგმატური... 1868:513).

უპირველესად, ზნეობითია ბოროტება – ღვთისმიერი ზნეობითი სჯულის დამარღვეველი. იგი შემოქმედის მიერ კი არ არის განპირობებული, არამედ ზნეობით არსებათაგან, რომელთა მიმართ, განუბოძა რა მათ თავისუფლება, უფალი უშვებს ცოდვის ქმნას, მაგრამ სრულებით არ თანაეზიარება და არ თანამოქმედებს მათთან (მართლმადიდებლურ-დოგმატური...1868:532).

წმიდა ბასილი დიდი ჯოჯოხეთისეული მდგომარეობის შესახებ ამბობს: „...ბოროტთა მათ ჯოჯოხეთისათა არა ღმერთი აქუს მიზეზად, არამედ თვით ჩუენ, რამეთუ დასაბამი და ძირი ცოდვისაჲ არს ჩუენი ნებაჲ და თვითმფლობელობაჲ“ (ბასილი...1993:356).

მოყვანილი მაგალითები ცხადყოფენ, რომ ღმერთმა კი არ გადაუწყვიტა ვინმეს სასუფეველი ან ჯოჯოხეთი და აქედან გამომდინარე კი არ ცხონდა ან წაწყმდა ვინმე, არამედ ადამიანი თავის თავს თვითვე გადაუწყვეტს საკუთარი სულის საუკუნო მდგომარეობას თავისუფალი ნების მეშვეობით და ეს „გადაწყვეტა“ არის სწორედ წინდაწინ დანახული ღვთის მიერ, აქედან კი შედეგიც – „წინარგანჩინებული.“

ღმერთი არავის წაწყმედს. და, თუ ითქმის, რომ „ღმერთმა წაწყმიდა“, ეს თქმა პირობითია, გადატანითი მნიშვნელობისაა და არა – პირდაპირი გაგების მქონე. ამას ცხადყოფს ფსალმუნი: „რამეთუ, აჰა ესერა რომელთა განიშორნეს თავნი თჳსნი შენგან, იგინი წარწყმდენ, და მოსრენ ყოველნი, რომელნი შორს განდგეს შენგან“ (ფს.,72,27). ეს უაღრესად მკაფიო თქმა წინაგანჩინების მწვედომელობას გვიადვილებს. აქედან ცნაურდება, რომ წაწყმდა ის, ვინც საკუთარი ნებით განდგა უფლისაგან, ხოლო ღვთისადმი მიმართული ფორმა „მოსრენ“ პირობითობის გაგებას შეიცავს. ესე იგი მიზეზი წაწყმედისა თვითონ ადამიანია, რადგან ყოვლადსახიერი შემოქმედი საუკუნო სატანჯველს როდი განუმზადებს მას, ვინც ცხოვნებისათვის შექმნა. ფსალმუნს ესმიანება პავლე მოციქულიც, რომელშიც სწორედ ადამიანის პიროვნულ ნებაში მოცემული

მიზეზობრიობაა ცხადხენილი: „კაცად კაცადმან თუხი სასყიდელი მიიღოს თვისისაებრ შრომისა“(1კორ.,3,8).

ამავე მიზეზს წაწყმედისას ასახინოებს წმ. იოანე დამასკელიც: „...სრული მიტოვებაა (ღვთისაგან, მ.გ.), როდესაც ღმერთი ყოველივეს მოიმოქმედებს ადამიანის გადასარჩენად, ის კი, უგრძობი და უექიმებელი, უფრო კი უკურნებელი დარჩება საკუთარი მოწადინებისამებრ და მაშინ სრულ წარწყმედას გადაეცემა იგი 9იოანე დამასკელი 2000:101).

ამგვარად, ერთნი საკუთარი საქმეების გამო ცხონდებიან, მეორენი წაწყმდებიან.

ვ. ნოზაძის მიხედვით, „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონში რუსთველი სწორედ ამ წინაგანჩინების შესახებ გვესიტყვება. ღმერთმა ნაწილი უკეთურებათა გამო თუ არ დასაჯა, მეორეს რიდასთვის აცხოვნებს, მაშინ ხომ წარსაწყმედლებიც უნდა ეცხონებინაო.

„ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“.

როგორც ვხედავთ, წინადადება პირობითია (პირობითობა კი ყოველთვის გულისხმობს ერთის აღსასრულებლად რაღაც მეორეს, მიზეზს, გარკვეული პირობის არსებობის აუცილებლობას). რა თქმა უნდა, მართალი შეწყალებულია, ცოდვილი – დასჯილი, მაგრამ ღვთის ყოვლადსამართლიანობა არ გულისხმობს ერთის ცხონებისათვის მეორეს წაწყმედის აუცილებლობას, ამ სტრიქონიდან კი (თუ ნოზაძის მოსაზრებას გავიზიარებთ) სწორედ ეს აუცილებლობა გამოსჭვივის: ერთი თუ არ წაწყმიდა, მეორე რისთვის აცხოვნოს.

მკვლევრის თქმით: „ამისი (ცხონება–წაწყმედის, მ.გ.) მიზეზი ის არის, რომ ღმერთმა წინასწარ იცის, თუ ვინ იქნება კეთილი და ვინ – ბოროტი, ვინ ისარგებლებს მისი წყალობით და ვინ – არა. და რადგან ღმერთმა ეს წინასწარ იცის, ამიტომ ერთის ცხონებით და მეორეს წარწყმედით შესრულებულია ღმერთის სამართლიანობა“ (ნოზაძე 1966:425).

მიუხედავად ასეთი განმარტებისა, რუსთველისეული სტრიქონის შინაარსობრივი პირობითობა მაინც გაურკვეველად გვესახება.

თუ ჩვენ მიერ განსახილველ პრობლემატურ სტრიქონში საუკუნო მისაგებულზეა საუბარი, სტროფის შინაარსობრივ ალოგიკურობას, პირველ ყოვლის, ასახინოებს თვით კონტექსტი: თუ ადამიანი ადამიანს ეძმობა, „ჯერ არს“, მისთვის არც ჭირს და არც სიკვდილს არ შეეპუოს, მოყვასისათვის თავი გაწიროს, რადგან ეს არის მოყვასებრივი სიყვარულისა და ზნეობითი შჯულის

ზედმიწვევითი განსხეულება. ამის შემდეგ კი სავსებით მოულოდნელი ჩანს საუკუნო ხვედრის, წინაგანჩინების მოხსენიება, ანუ, ერთის მხრივ, წარმოჩენილია ზნეობითად მოღვაწე ადამიანის ცხოვრებისეული კრედო, მოცემულია ქრისტიანული ზნეობითი სჯულდება, მეორეს მხრივ კი – პირველიდან გამომდინარე(?), საღვთისმეტყველო თეზა ღვთის მიერ წინარგანჩინებული ადამიანის სულის ცხოვება-წაწმედის შესახებ.

ვფიქრობთ, რომ სინამდვილეში საქმის ვითარება სხვაგვარია.

პირველ ყოვლის, აღვნიშნავთ, რომ ვ. ნოზაძის მითითება („ღმერთისათვის არ შეიძლება იდგეს საკითხი როგორ“) გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს, რადგან ქრისტიანული მოძღვრება ამ საკითხს გარკვეული სახით იცნობს.

საქმე ის გახლავთ, რომ, თუ ადამიანს ცხოვება არ სურს და არ იღვწის შესაბამისად, უფალი მისი ნების საწინააღმდეგოდ მას „ვერ აცხონებს“, თუმცა კი ცხოვება ადამიანს ღვთის შეუწვევლად არ ძალუძს. ამგვარი გაგებით მოაზრებული ტერმინი „როგორ“ სრულებით არ ნიშნავს ღვთის უძლურებას, პირიქით, აქ კიდევ ერთხელ ცნაურდება, რომ შემოქმედი ადამიანისადმი ერთხელ ბოძებულ თავისუფალ ნებას არანაირად არ ზღუდავს და, თუ ადამიანს „არ სურს ღმერთი“, ღმერთი ამ „სურვილს“ ვერ აიძულებს მას, თუმცა კი შეეწევა (რაც აურაცხელი სახით შეიძლება გამოვლინდეს), რათა უღმერთო სინანულად მოვიდეს და თავის პირველხატს დაუბრუნდეს („კუალადგებაი“).

ქრისტიანული მოძღვრებით, ყოველი კეთილი საქმე ღვთისგანაა, მაგრამ იგი თვით ადამიანმა უნდა აღასრულოს პიროვნული, თავისუფალი ნებით. მას უშუალო, კონკრეტულ დწვაში ვერაგინ ჩაენაცვლება, თუმცა კი, რადგანაც ყოველი კეთილი ღვთისაგანაა, ამიტომ ითქმის, რომ ეს სიკეთე ღმერთმა აღასრულა. თეიმურაზ ბატონიშვილის გამარტებას წაწმედის შესახებ: „კაცი თვისსა ხორცსა წარწმედსო“, ვ. ნოზაძემ „უსაფუძვლო“ უწოდა (საუბარია, რომ ღმერთი წაწმედს და არა – კაციო, მ. გ.), მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ბატონიშვილი ახლოს დგას მართებულ მოსაზრებასთან (თუმცა მისეული განმარტება ტერმინოლოგიურ დაზუსტებასა და კონკრეტულ არგუმენტებს მოითხოვს).

ღმერთი მოაკვდინებს ხორციელ ვნებას თუ კაცი, ეს საბოლოოდ ერთსა და იმავე საღვთისმეტყველო შინაარსს ექვემდებარება. განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, თუ რა გაგებით ვამბობთ, კონკრეტულად რა შინაარსს ვდებთ მასში. თუ ვამბობთ, რომ ღმერთმა მოაკვდინა ხორციელი ცოდვა,

ვგულისხმობთ, რომ ყოველი ვნების დათრგუნვა ადამიანში ღვთისმიერი თანადგომით ხდება, რადგან ღმერთია ყოველივე კეთილის სათავე, მაგრამ ვინ უნდა დათრგუნოს კონკრეტულად ვნება, თუ არა თვით ადამიანმა? ანგელოზთა ცხრავე იერარქია და წმინდანთა მთელი დასიც რომ იყოს მისი მეოხი, კონკრეტული საქმის აღსრულებაში ადამიანს ვერაფერს ჩაენაცვლება. ამიტომაც ითქმის, რომ ვნება „კაცმა წაწყვიდა“.

ამას მოწმობს თვით „ვეფხისტყაოსანიც.“ ტარიელი მის ძეგნაში დამაშვრალ ავთანდილს ასე მიმართავს: „ღმერთმა ქმნა და გიპოვნევიარ, შენცა ცდილხარ მამაცურად.“ ე. ი. პოვნა ღმერთმა ქმნა, ანუ ეს ღვთის ნება იყო, ღვთისაგან იყო, მაგრამ პრაქტიკულად იგი ავთანდილის მცდელობით განხორციელდა.

მიგვაჩნია, რომ სტრიქონის მართებული წაკითხვაა: „ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყვიდოს“.

აქ ხსენებული „ერთი“ და „მეორე“ ნიშნავს არა სხვადასხვა, ორ ადამიანს, არამედ ერთსა და იმავეს.

საღმრთო წერილში უფალი მოსეს პირით ბრძანებს: „იხილეთ, იხილეთ, რამეთუ მე ვარ და არა არს ღმერთი ჩემსა გარეშე. მე მოვაკუდინი და მე ვაცხოვნო, მე მოვწყლი და მე განკურნო“ (2შჯ. 32,39. შდრ. 1 მეფ. 2,6 – „უფალი მოაკვდინებს და აცხოვნებს, შთაიყვანებს ჯოჯოხეთად და აღმოიყვანებს“). მოკვდინება ამ კონტექსტში იგივეა, რაც შემუსრვა, წაწყვიდა. წმიდა წერილის ამ სიტყვებთან რუსთველისეული სტრიქონის სიახლოვე აშკარაა. ქვემოთ ვნახავთ, რომ ტექსტობრივთან ერთად სახეზეა საღვთისმეტყველო შინაარსის იდენტურობაც.

წმინდა ბასილი დიდის კომენტარი სჯულის წიგნის ზემოთ მოხმობილ მუხლთან დაკავშირებით ნათელს ჰფენს „ვეფხისტყაოსნის“ ამ ერთ-ერთ პრობლემატურ საკითხსაც.

წმ. ბასილი დიდი: „მე მოვაკუდინი და მე ვაცხოვნო“...„მე მოვაკუდინო ცოდვისაგან“, ესე იგი არს, ვითარმედ სრულიად მოვსწყვიდო მისგან და ვაცხოვნო სიმართლითა, რამეთუ „რაფხომცა გარეგანი კაცი განიხრწნებოდის, შინაგანი განახლდების“, ხოლო არა თუ სხვასა მოაკვდინებს და სხვასა აცხოვნებს, არამედ მასვე, რომლითა-იგი მოაკვდინებს, მით აცხოვნებს და რომლისა მიერ მოსწყლავს, მით განკურნებს მსგავსად იგავისა მის, რომელიც იტყვის, ვითარმედ: „შენ მოსწყლა იგი კუერთხითა, ხოლო სული მისი იხსნა

სიკუდილისაგან. აწ უკუე მოიწყვლიან ხორცნი, რაფთა განიკურნოს სული და მოკუდების ცოდვისაგან, რაფთა ცხონდეს სიმართლითა“ (ბასილი...1993:59).

ღმერთი, „რომელსა ყოველთა ჰნებაეს ცხოვრებაჲ“, მოაკვდინებს ადამიანს ცოდვების ქმნისაგან და ააღორძინებს სიმართლით. ეს მოკვდინება-ცხონება სხვადასხვა ადამიანს კი არ ეხება, არამედ ზოგადად ერთს, ასე რომ ადამიანში ღვთისგან „ცხონებული ერთი“ („ერთი ვით აცხონოს“) ეს არის „შინაგანი კაცი“, სულიერება, ხოლო წარწყმედული მეორე („მეორე...წაწყმიდოს“) – „გარეგანი კაცი“, ცოდვით დასნეულებული ხორციელება, ქვენა ეგოიზმით დაავადებული სამყარო.

ზემოაღნიშნულის კვალობაზე, ნათელი ხდება „ვეფხისტყაოსნის“ კონტექსტი: ცხონებისათვის მოწოდებული ადამიანი ღვთის მცნებებით უნდა ცხოვრობდეს, ხოლო მოყვასის სიყვარულით („ძმა იძმოს თუ დაცა იდოს“), ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, აღესრულება ღვთის სიყვარული: „უკუეთუ იყვარებოდეთ ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის დადგრომილ არს და სიყვარული მისი აღსრულებულ არს ჩუენ შორის“ (ფსევდომაკარის...1982:142. შდრ.:იოან.4,12). ვინც ამ მცნებით („იყვარებოდეთ ურთიერთას“), ცხოვრობს, იგი ზნეობითად მოვალეა, რომ მოყვასისათვის სიკვდილსაც კი არ შეუდრკეს, რადგან სიყვარული საქმით უნდა აღსრულდეს. ეს კი ვერანაირად ვერ მოხერხდება, თუ ადამიანში არ შეიმუხრა თვითმოყვარეობა, მდაბალი ეგოიზმი. სიყვარული მოყვასისადმი ვერ აღსრულდება, თუ მსხვერპლად არ იქნა მიტანილი პირადი კეთილდღეობა. ადამიანი უნდა გამოთავისუფლდეს (რამდენადაც ეს შესაძლებელია) ცოდვისაგან, რომელიც სხვათადმი უგულისხმოებასაც ნიშნავს. ამიტომაც, რომ შემოქმედი შემუხრავს, „წაწყმედს“ ადამიანში ცოდვას, „გარდაკვეთს“ მას მცნებებითა და შეწევნით და „აცხონებს“ მასში სულიერებას, მოჰმადლებს მოყვასისადმი თავგანწირვას, დღეგრძელ-ჰყოფს მის ზნეობით მშვენიერებას.

„სიკუდილითა ხორცთაფთა მოგვეცემის ჩუენ შობაჲ სულისაჲ, ვითარცა უფალი იტყვის, ვითარმედ: „მე მოვაკუდინი და მე ვაცხონი“ (ბასილი...1993:140).

ხორცის სიკვდილი აქ გულისხმობს არა ფიზიკურ გარდაცვალებას, არამედ სწორედ ცოდვების მოკვდინებას.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ სტრიქონი: „ღმერთმა ერთი ვით აცხონოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“ პირობით გაგებას შეიცავს, ერთის მისაღწევად მეორეს არსებობის აუცილებლობაა მოაზრებული.

წმ. ბასილი დიდი ეკლესიასტეს კომენტირებისას—„უამი არს შობისად და უამი არს სიკუდილისად“(ეკლ. 3,2), – მიუთითებს, რომ „შობის“ „სიკუდილზე“ უწინარესად მოხსენიება ეკლესიასტეში ნიშნავს ხორცი (ელ დაბადებასა და სიკუდილს. შემდგომ წმ. მამა გვთავაზობს ამგვარ ფორმულას: „უამი არს სიკუდილისად და უამი არს შობისად.“ სიტყვათა გადანაცვლებას ბასილი დიდი ამგვარ კომენტარს ურთავს: „იგი (სოლომონ მეფე –მ.გ.) შობათა მათ განხრწნადთათვის იტყოდა და ამისთვის ბუნებისა მისებრ ხორციელისა შობად თქუა უწინარეს სიკუდილისა (რამეთუ შეუძლებელ არს სიკუდილისა გემოდსხილვად, რომელი არა პირველ იშვას, ხოლო მე რომელსა-ესე სულიერისა შობისათვის მეგულებს თქუმად, სიკუდილსა განვაწესებ უწინარეს ცხორებისა, რამეთუ სიკუდილითა ხორცთადათა მოგვეცემის ჩუენ შობად სულისად, ვითარცა უფალი იტყვს, ვითარმედ, „მე მოვაკუდინი და მე ვაცხოვნი“. მოგკუდეთ უკუე, ძმანო, რადთა ვცხონდეთ (ბასილი...1993:140).

ამგვარად, სულიერი შობისათვის აუცილებელია უკეთურ, ხორციელ გულისთქმათა მოკვდინება. როგორც ფიზიკურ გარდაცვალებას უსწრებს წინ ხორციელი დაბადება, ასევე სულიერი შობის უცილობელი წინაპირობაა ხორციელი ვნებების მოკვეთა. ამას გულისხმობს პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ თავის მეორე ეპისტოლეში: „რადზომცა გარეგანი კაცი განიხრწნებოდის, შინაგანი კაცი განახლდების“ (2კორ.4,16). გარეგანი კაცის, ხორციელის დათრგუნვა, „განხრწნა“, მოკვდინება, წაწყმედა შინაგანი კაცის, სულიერი სამყაროს განახლებას, განცოცხლებას, ცხონებას ნიშნავს. როგორც ვხედავთ, სახსებთ ცხადია ერთისათვის მეორის არსებობის აუცილებლობა.

გვევე აუცილებლობაა „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონშიც, წინადადების მოცემული პირობითობაც სახსებთ ნათელი და გასაგები ხდება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფში –

„ვინცა კაცმან ძმა იძმოს თუ დაცა იდოს,
ხამს, თუ მისთვის სიკუდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს,
დმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს,“

– საუბარია ადამიანის ზნეობით მოვალეობაზე („ხამს“). ვინც ჭეშმარიტი მოყვასის მძიმე ტვირთს თავს იდებს, მან „ძმისთვის“ თავი არ უნდა დაზოგოს, არ უნდა შეეპუოს თვით ჭირსაც და სიკუდილსაც კი, მაგრამ ეს სიყვარული მოყვასისა ვერ აღსრულდება, ვერ იქნება ღვთის მიერ სიცოცხლეკურთხეული

(„ერთი ვით აცხოვნოს“), თუ უფალმა, პირველ ყოვლის, არ შემუსრა („თუ მეორე არ წარწყმიდოს“) ადამიანში „ვიწრო ეგოისტური თვითობა, ქვენა-მე“ (გამსახურდია 1984:91). რომელიც ოდენ საკუთარი ბედნიერებით ტკობას, ოდენ საკუთარი თავის მამებლობას გულისხმობს. თუ წაწყმედული, მოკვდინებული არ იქნა მდაბალი ხორციელი გულისთქმანი, თუ არ აღსრულდა პიროვნული ღვთივმომდინარე თვითშეწირვა მოყვასობის სამსხვერპლოზე, შეუძლებელია დღეგრძელ, კურთხეულ, ცხოვნებულ იყოს ადამიანში ზნეობითი სჯულისა და სიყვარულის მარადის მოყურადე – შინაგანი კაცი.

***განაჩენი სიცრუისადმი და „საუკუნო სირცხვილის“ პარადიგმა
„ვეფხისტყაოსანში“***

„ვეფხისტყაოსნის“ დამოკიდებულება სიცრუისადმი, როგორც ცოდვისადმი, სრულიად ნათელია: სიცრუე ყოვლად შეუწყნარებელია რჩეულ პერსონაჟთათვის და ეს უკანასკნელნიც ერთხმად განაჩინებენ ამგვარი უკეთურების უარყოფას და, თუმცა თვით რჩეულნიც ეცემიან ამ ცოდვით, ეს ცოდვა მათთვის ორგანულად დამახასიათებელი არ არის, იგი არა არსებითია.

ზნეობითი ცნობიერება ადამიანის პიროვნების, როგორც ღვთის ხატის, უცილობელი და განუყრელი თანმხლებია. პიროვნებისეულ სტრუქტურაში ზნეობითი ცნობიერება აღიქმება როგორც უპირობო რამ, რომელიც არ ითხოვს ფაქტების დასაბუთებას, რადგანაც ის არის ნათელი და ღვთის ღრმად აღბეჭდილი ხატება ადამიანში. აქ გათვალისწინებული უნდა იქნას, აგრეთვე ისიც, რომ ზნეობითი ცნობიერების ბუნება იდეალურია (პლატონი 1994:63).

პიროვნების ყოფიერებაში ზნეობითი ცნობიერება დომინირებს. იგი თავისთავში გულისხმობს ადამიანის შემოქმედებით მიმართებას ყოფიერებასთან,

რომელშიც შემოქმედებითად აღეშენება და გარდაიქმნება თვით ადამიანი – ღვთის დამსგავსებისაკენ მსწრაფი.

ზნეობითი ცნობიერება პიროვნების ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა, ყველაზე ინტიმური გამომავლინებელია. მისი წყალობით ადამიანი ჭკრეტს და ამ მჭკრეტელობით ფონზე მოიაზრებს საკუთარ თავს. პიროვნება აცნობიერებს საკუთარ ორიგინალურობას, აფასებს თავს თვითშეფასების კატეგორიებით და საკუთარი „მეს“ ამგვარ შეფასებაში მოადუღებს თავისსავე თვითმყოფადობას.

გარშემო არსებული რეალობის მიმართ საკუთარი თავის შემცნობელი „გადის საკუთარი საზღვრებიდან,“ მიემართება ირგვლივ მყოფთ, მაგრამ არ აღერევა მათ, არამედ არკვევს მხოლოდ ზნეობით ურთიერთმიმართებას.

ზნეობითი ცნობიერების ერთ-ერთი მახასიათებელია სირცხვილის გრძნობა. იგი გამოწვეულია საკუთარი უზნეო საქციელის ანალიზით, შეფასებით. სირცხვილის განცდა ყოველთვის, ნებისმიერ სიტუაციაში ეუფლება ადამიანს, თუ იგი შეიგნებს, გააცნობიერებს, გამოუტყდება საკუთარ თავს, რომ მისი კონკრეტული საქციელი არ აღიქმება ეთიკურად, ანუ, როცა გააცნობიერებს, რომ არ გააჩნია მორალური უფლება – ისარგებლოს ზნეობითი აღიარებითა და პატივისცემით.

სირცხვილი არის ჩადენილი დანაშაულის გაცნობიერება ზნეობითი სჯულის ფონზე. ადამიანს ბუნებითად აქვს ღვთისგან მომადლებული, განიცდიდეს დანაშაულს, ქენჯნიდეს სინდისი, ამხილოს საკუთარი თავი უღირსებო მოქმედებაში, ყოფაქცევითი სტანდარტის დარღვევაში, როცა ქმედება არ შეესაბამება ეთიკურ ნორმებს. ეს შეუსაბამობა იწვევს დანაშაულის გაცნობიერებას, ფორიაქსა და სხვათა წინაშე შერცხვენის შიშს.

სირცხვილის გამომწვევი მიზეზი სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში დანაშაულის განცდა განიხილება როგორც სხვის თვალში პატივისცემის დაკარგვის შიში. ჩადენილ დანაშაულს ადამიანის სამყაროში შეაქვს შინაგანი დისონანსი, დისჰარმონია.

სირცხვილი ცოდვით დაცემის შედეგია. ამ გრძნობას უკვე ვხვდებით პირველ ადამიანებთან. სირცხვილი ცრუ მოლოდინის ნაყოფია. ადამიანი დაეცა და დაცემისთანავე განიცადა სირცხვილი. (პლატონი...1994:64-67).

სირცხვილი არ არის მხოლოდ ჩადენილი დანაშაულის განცდა. ადამიანს შესაძლოა ჰქონდეს უზნეოდ მოქცევის შიშიც, რომლის სასირცხვილო შედეგიც

მომავალს განეკუთვნება. „მომავალში“ იგულისხმება ამქვეყნიური დროც და მარადისობაც.

ყოველ ცთომილებას, უზნეობის ყოველგვარ გამოვლინებას სინდისის კეთილმოქმედების შემთხვევაში, სირცხვილის განცდამდე მიჰყავს ადამიანი. „ვეფხისტყაოსანში“ სიცრუის შესაძლებლობა არც თუ იშვიათად აყენებს პოემის პერსონაჟებს სირცხვილის საშიშროების წინაშე. მორალური დაცემის საფრთხე აძრწუნებთ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს და ისინიც, კეთილგონიერების წყალობით, მაქსიმალურად ერიდებიან სულის წარმწყმედელ, ღვთის წინაშე შემარცხვენელ საშიშროებას. ეს სიფრთხილე და გონებითი მღვიძარება, რაც პოემის პერსონაჟებს ახასიათებთ, სრულ იდენტურობაშია წმინდა წერილში მოხსენიებულ ღვთის მოქენეთა სულიერ მღვიძარებასთან. წმინდა წერილის სულისათვის სრულიად უცხოა და შეუწყნარებელი სიცრუე. უზნეობის ამ ერთ-ერთი ასპექტისაგან ყოვლითურთ გამიჯნულნი არიან ძველი აღთქმის პატრიარქები თუ წინასწარმეტყველები, ახალი აღთქმის მოციქულები თუ მოციქულთა მოწაფეები, ანუ სიცრუე ყოვლად მიუღებელია ღვთისათნო მოსაგრეთათვის.

მართალი იობი, სრულიად გამიჯნული სიცრუისაგან, თავის თავს უმძიმეს წყევლას განუჩინებს იმ შემთხვევაში, თუ იგი დაცემულია ამ ცოდვით: „უკუეთუ სრულ ვიყავ მე მღალაობელთა თანა, გინათუ ისწრაფა ფერხმან ჩემმან ზაკუასა? რამეთუ ვდგე უღელსა ზედა მართალსა, და იცის უფალმან უმანკოებაჲ ჩემი. უკუეთუ გარდა-სადა-აქცია ფერხმან ჩემმან გზისაგან მისისა, გინათუ მისდევდა თუალთა ჩემთა გული ჩემი, ანუ თუ ხელითა ჩემითა შევახე ქრთამსა? მითესავსმცა და სხუანი ჭამენ, და უძირომცა ვარ ქუეყანასა ზედა“ (იობ.31,5-8).

სოფონია წინასწარმეტყველი სიცრუისადმი საღვთო უწყებას ცხადყოფას: “ნეშტნი ისრაელისანი და არა იქმოდინ უსამართლოსა, არცა იტყოდინ ამათა. და არა იპოს პირსა შინა მათსა ენაჲ მზაკუარი...” (სოფ. 3,13).

სიცრუისგან თავის დასაღწევად აუცილებელია ღოცვა, ღოცვითი განწყობილება, რათა ადამიანმა ღვთისაგან გამოითხოვოს ცთომილებაზე ძლევა. მხოლოდ ადამიანური შესაძლებლობებით ყოვლად შეუძლებელია უზნეობისაგან თავის არიდება. ამის გამო ღოცულობს უფლის მიმართ დავით წინასწარმეტყველიც: “გზაჲ სიცრუისაჲ განმაშორე ჩემგან და შჯუღითა შენითა შემიწყალე მე...” (ფს. 118, 29).

იგივე შინაარსის ლოცვაა მოცემული იგავთა წიგნშიც: „სიტყუათა ცრუთა, ამათა განმაშორე ჩემგან...“(იგ.,30,8).

არა მხოლოდ იმისათვის ლოცულობენ მართალი ადამიანები, რომ განირიდონ სიცრუის ნებისმიერი გამოვლინება, არამედ ისინი ილტვიან მათგანაც, ვინც სიცრუის მოქმედია, ვისაც თავისი ცხოვრების წესად გაუხდია უსჯულობა: “რომელი იტყვნ სიცრუევსა, არა წარემათა წინაშე თუალთა ჩემთა,” – ამბობს დავით წინასწარმეტყველი (ფს. 110,7). დიდია ტყუილის ცოდვა, რადგან სულიწმინდა ცხადყოფს მის თავზარდამცემ მასშტაბს. წმ. იოანე სინელი ამბობს: “ნუ ვინ გონებენ, რომელსა აქვს ცნობა, ვითარმედ ცოდვა ტყუილისა მცირე არს, რამეთუ სულმან წმინდამან საშინელად სთქუა მისთვის პირითა დავით წინასწარმეტყველისათა, ვითარმედ რომელი იტყვინ სიცრუევსა მას არა წარემართოს წინაშე თუალთა ჩემთა“ (იოანე სინელი 1996:123). ცრუ ადამიანთაგან დახსნას თხოვს დავით წინასწარმეტყველი უფალს სხვა ფალშუნშიც: “მიჰსენ და განმარინე მე ჰელთაგან შვილთა უცხო თესლთადასა, რომელთა პირი იტყოდა ამოუბასა, და მარჯუენე მათი იყო მარჯუენე სიცრუვისა” (143, 11).

სიცრუე შეუძლებელია სიწრფელემ შეიწყნაროს. სიწრფელის სათნოებაში წარმატებულებს სძულთ სიცრუე, როგორც ზაკეის პირმშო. უფლის მცნებათა ნათელს ზიარებულნი სიცრუის გზებს არ იწყნარებენ: “მცნებათა შენთაგან (ღვთის მცნებებისაგან, – მ.გ.) გულისკმა-გყავ; ამისთსვის მოვიძულე ყოველი გზად სიცრუვისად” (ფს. 118,104). ტყუილისადმი მართალთა სიძულვილს ასაცნაურებს იგავთა წიგნიც: “სიტყუად ცილისა სძულს მართალსა...” (იგ. 13,5).

როცა ზნეობითი სიწმინდე ადამიანური ყოფის კრიტერიუმი, სიცრუით მოპოვებულ ხორციელ დღეკეთილობას, მატერიალურ უზრუნველობაში მცხოვრებ ცრუს სიდატაკეში მყოფი ადამიანი სჯობს: “...უმჯობეს გლახაკი მართალი, ვიდრე მდიდარი მტყუანი” (იგ. 19, 22).

სიცრუე სძავს უფალს და მოსპობს მას: “...თუალნი მაგინებელნი და ენაი ცრუდ... მოისრნენ...” (იქ. 6, 17), რადგან ამ უსჯულოების (ისევე როგორც ნებისმიერი ცოდვის) მამა სატანაა – ყოველივე კეთილის წინააღმდეგი. სწორედ ამის შესახებ მიუთითებს მაცხოვარი მისდამი სიძულვილით გონებადაბნეულ იუდეველებს: “თქვენ მამისა ეშმაკისანი ხართ და გულის თქუმათა მამისა თქუენისათა გნებავს ყოფად; რამეთუ იგი კაცის-მკვლელი იყო დასაბამითგან და ჭეშმარიტებასა არა დაადგრა, რამეთუ ჭეშმარიტებად არა არს მის თანა. ოდეს

იტყვნ ტყუილსა, თვისსაგან გულისა იტყვნ, რამეთუ მტყუვარ არს და რამეთუ მამადცა მისი მტყუვარ არს” (იოან. 8,44).

სიცრუის მიზეზი ყოველთვის ეშმაკია, იგი უბიძგებს ადამიანს ამგვარი უსჯულოებისაკენ. “მოციქულთა საქმეში” ეკლესიის წინაშე სიწრფელისა და ქველმოქმედების ნიღბით წარმდგარ ანანიას ასე ამხილებს სულიწმიდით ამეტყველებული პეტრე მოციქული: “...რადსათვის ადავსო გული შენი ეშმაკმან ცრუებად სულისა წმიდისა...” (საქ. 5,3). აქ ნათლად ჩანს, რომ ანანიას უკეთურებას ეშმაკი წარმართავდა.

გარდა იმისა, რომ ბოროტი ძალა გამუდმებით ცდილობს ადამიანზე ზემოქმედებას, თვით ადამიანის ბუნებაც ცოდვით არის დაცემული და, ამის კვალობაზე, ცრუა ისიც. ეს მდგომარეობა კიდევ უფრო ამძიმებს ადამიანს და, ბუნებრივია, რომ ბრძოლაც უზნეობის ამ გამოვლინებასთან უფრო მძიმე ხდება. ადამიანის ბუნების სისუსტეს ფსალმუნი გვიმხელს: “...ყოველი კაცი ცრუ არს” (115,2). პავლე მოციქულიც, რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში, ღვთის აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას და ადამიანის ბუნების სიცრუეს წარმოაჩენს, მოიხმობს რა ორმოცდამეათე ფსალმუნში მოცემულ იმავე სიმართლეს: “...იყავნ ღმერთი მხოლოდ ჭეშმარიტ, და ყოველი კაცი ცრუ, ვითარცა წერილ არს: რადთა განჰმართლდე სიტყუთა შენთა და სძლო სჯასა შენსა” (რომ. 3,4).

სჯული ცოდვის გამოსახენად მიეცათ ადამიანებს. ღვთის სიტყვა კრძალავს სიცრუეს: „... არა სტყუოთ, არცა ცილი შესწამოს კაცად-კაცადმან მოყუასსა“ (ლევ. 19,11).

“ბეელი კაცის” განგმდებელი და “ახლის შემმოსველი” ყოვლად წარმოუდგენელია სიცრუესთან განშორების გარეშე. ღმერთში დაბადება ყოველთვის გულისხმობს სიმართლეს, ჭეშმარიტების ერთგულებას. სიცრუის აკრძალვის განჩინება უცვლელია: “...განიშორეთ ტყუილი, იტყუოდეთ ჭეშმარიტსა კაცად-კაცადი მოყუსისა თვისსა თანა, რამეთუ ვართ ურთიერთას ასოებ” (ეფ. 4,25), – ამბობს პავლე მოციქული. ამასვე მიუწერს იგი კოლასელებსაც: “ნუ უტყუვით ერთი-ერთსა, განიძარცუეთ ძუელი იგი კაცი საქმით მისითურთ” (კოლ. 3,9).

არა მხოლოდ ის არის ცრუ, ვინც აშკარად დასწეულებულია ამ ცოდვით, არამედ ისიც, ვინც ფიქრობს, რომ იცნობს ღმერთს, მოზიარება ღვთისა მისი მცნებების აღსრულების გარეშე. თუ უსჯულოების ბნელში იმყოფება ადამიანი, სიტყვით კი ღვთის ერთგულებას მოწმობს, ტყუის იგი ამგვარი მოქმედებით და

არც უფალია მასთან: “უკუეთუ ვთქვათ, ვითარმედ ზიარებად გვაქვს მის (ღმერთის, – მ.გ.) თანა და ჩუენ ბნელსა შინა ვიდოდით, ვტყუვით და არა ვიქმთ ჭეშმარიტებასა” (1 იოან. 1,6). ამავე ეპისტოლეში იგივე აზრია მოცემული: “რომელმან თქუას, ვითარმედ ვიცან იგი, და მცნებათა მისთა არა იმარხვიდეს, მტყუვარ არს და ჭეშმარიტებად არა არს მის თანა” (იქ. 2,4). ცრუობს, აგრეთვე, ადამიანი, როცა ფიქრობს, რომ უცოდველია და არანაირი ბიწი არ გააჩნია, რადგან ასეთი ფიქრი და დარწმუნებულობა, ეკლესიის მამათა მიხედვით, ქედმაღლობისა და სულიერი ხიბლის ნაყოფია (შდრ: “უკუეთუ ვთქვათ, ვითარმედ ცოდვად არა გუაქუს, თავთა თვსთა ვაცთუნებთ, და ჭეშმარიტებად არა არს ჩუენ თანა” (იქ. 1,8).

ერთობ მძიმეა ცრუთა საბოლოო ხვედრი. დახშულია სიცრუის მთქმელი პირი: “...დაიყო პირი, რომელი იტყოდა სიცრუევსა” (ფს. 62,11); მოიკვეთება ცრუთა ენა: „...ენად უწესოდ შეიმუსროს“ (იგ. 10,31).

სინანულით განუბანელი და საკუთარ უზნეობას გადაუზრუნველი ცრუ ვერ იმკვიდრებს საღვთო წიადს, სასუფეველს, რადგან უცხო იქნება მისი სულისათვის უფლისეული ნეტარი მდგომარეობა: “...არა შევიდეს მუნ (სასუფეველში, მ.გ.) ყოველივე შეგინებული და მოქმედი... ტყუვილისად... ” (გამოცხ. 21,27); “გარე (სასუფეველის გარეთ, მ.გ.) იყვნენ ...ყოველი მოყუარე და მოქმედი ტყუვილისად” (იქ. 22,15).

ცრუთა “გარეთმყოფობა” კი სხვა არაფერია, თუ არა დაუსრულებელი ტანჯვა, ჩაუმქრალი ცეცხლი მტანჯველი სინდისისა, სულიერ-ხორციელი წვა: “...ყოველთა მტყუვართად ნაწილი მათი იყოს ტბასა მას ცეცხლითა და წუმწუბითა მოტყინარესა...” (იქ. 21,8).

ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულია და განჩინებულია ცრუთა სასჯელი: “წარსწყმიდენ შენ ყოველნი, რომელნი იტყოდინ სიცრუევსა” (ფს. 5,6), – მიმართავს დავითი უფალს. ცრუთა მზვაობრობა ხანმოკლეა, დღეს არის და ხვალ განქარდება: „ ...მოწამესა მოსწრაფესა აქუს ენად ცრუდ“ (იგ.12,19). ცრუ ვერ გაექცევა სასჯელს: მოწამე მტყუარი არა უტანჯველი იყოს, ხოლო რომელი აბრალებდეს ნაწილად, იგი ვერ განერეს საშჯელსა“(იქ. 19,5).

იერემია წინასწარმეტყველი სიცრუის სულის შესახებ ღვთის დამოკიდებულებას გვამცნობს. სიცრუის გზით მავალნი მზაკრობენ, მათი ენა ისარივით ბასრია. მოყვასის წინაშე პირფერობენ, მაგრამ ზურგს უკან მახეს უგებენ. ამიტომაც დაისჯებიან ისინი და მოოხრდებიან. აი, ეს ცრუთა მიმართ

განჩინება უფლისა: “მათი ენა ბასრი ისარია, მზაკერობას ღაპარაკობს, პირით მშვიდობას ეუბნებიან თავიანთ მოყვასს, გულში კი მახეს ეუბნებიან. ამათ გამო არ დავსაჯო ისინი?” – სიტყვა უფლისა, – “ასეთ ხალხებზე არ იძიებს შურს ჩემი სული? მთებზე ავამაღლებ ტირილს და ქვითინს და უდაბნოს საძოვრებზე – მოთქმას...” (იერ. 8-10).

ასეთია ბუნება სიცრუისა და ასეთია მისი სავალალო შედეგიც, რომელიც ამქვეყნამდე ცნაურდება ნაწილობრივ და სიცოცხლის შემდგომ სრული სახით გამოვლინდება. კეთილგონიერი ადამიანი, რომელმაც იცის, რომ არ რჩება უნანელი ცოდვა დაუსჯელი, ფრთხილობს და გაურბის სიცრუეს, როგორც ეშმაკის კარნახს, როგორც წარმწყმედელ ვნებას, – ჯოჯოხეთში ჩამყვანებელს და ღმერთს დამაშორებელს. საღვთო ზნეობითი სჯულის მეუნჯე, განიმშვენებს რა სათნოებათა აღსრულების გზით სულიერ სამყაროს, სრულიად მოიკვეთს სიცრუეს, როგორც მიუღებელ, შეუწყნარებელ ვნებას და ამ დვაწლით მაცხოვრებელ სარწმუნოებაში მყოფობას ცხადყოფს.

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა დამოკიდებულება სიცრუის მიმართ, როგორც აღვნიშნეთ, სრულიად ნათელია. ავთანდილის სიტყვით, სიცრუე არა მხოლოდ თვითონაა ცოდვის ერთ-ერთი სახე, არამედ იგია ყოველგვარი უბადრუკობის, ყოველგვარი ცთომის მიზეზი. “...თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა...” (790), – ამბობს არაბი რაინდი. ზემოთ დავიმოწმეთ იოანეს სახარების ის მუხლი, რომელიც სიცრუის მამად ეშმაკს წარმოაჩენს (იოან. 8,44). სიცრუეა ის ცოდვა, რითაც სატანა წარსდგა პირველად ადამიანების წინაშე, მოივერაგა რა ისინი ტყუილის სამჭედურით (დაბ. 3.1-5). ეს სიცრუე სიმართლედ მიიღო ადამიანმა, რასაც მოჰყვა სწორედ ცოდვით დაცემა, დაცემას კი ხრწნილება, სიკვდილი და ცოდვათა მრავალგვარობა. ამიტომაც სიცრუე “თავია ყოვლისა უბადობისა.” ეს ცოდნა წმინდა წერილის ცოდნაა. უსაღვთოესი ოქროპირიც ტყუილის მამად ეშმაკს სახელდება, განმარტავს რა პეტრე მოციქულის პირველი ეპისტოლის ერთ-ერთ მუხლს. მოციქული მსმენელს კეთილი ცხოვრებისაკენ უხმობს, რისთვისაც უცილობელ მიზეზად სიცრუისაგან განშორებას წარმოაჩენს: “რომელსა პნებავს სიყუარული ცხოვრებისაჲ და ხილვად დღენი კეთილნი, დააცხვრენ ენაჲ თვისი ბოროტისაგან და ბაგენი მისნი ნუ იტყუედ ზაკუვასა...” (1 პეტ. 3,10). მოვეუსმინოთ წმ. იოანე ოქროპირს: “ვინაჲთგან იგი ოდენ არს ჭეშმარიტი ცხორებაჲ, რომელი ჰგვიეს საუკუნოდ, და დღენი კეთილნი – იგი ოდენ, რომელთა შინა ყოვლად მოისპობვის კუალი

სიბოროტისაჲ, ამისთვის ძიებით იძიებვის ეგვიპტის კაცი და ძნიად საპოვნელ არს, რომელსა შეურაცხეოს საწუთროდ საუკუნოდსა მისთვის და აღვრ-ასხმიდეს ენასა, ვითარცა მალე მიმდრეკელსა ბოროტისა მიმართ, და ბაგენი მისნი არა იტყოდინ ზაკუვასა, რომელ არს ტყუილი, საყვარელი ტყუილისა მამისა ეშმაკისაჲ”.(განმარტება...2000). ექვთიმე ზიდაბენიც მეხუთე ფსალმუნის მეექვსე მუხლის განმარტებისას (“წარწყმიდნე შენ ყოველნი, რომელი იტყუნ სიცრუევსა”) გვესიტყვება: “სატანაა სიცრუის მამა” (განმარტებითი...1883:29).

სიცრუე არღვევს როგორც ხორციელ, ისე სულიერ სიმრთელეს. იგი აზიანებს ადამიანს, რადგან განშორებულია სულიწმინდის მადლს. ზიანი თავდაპირველად ხორციელებაზე აისახება, სიცრუის შედეგი ფიზიკურად ვნებს ადამიანს და ეს უკანასკნელიც, ცხადად მხილველი ცთომის ნაყოფისა, სულიერადაც იღახება: “სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა” (78)

რუსთველის მიერ პერიფრაზირებული პლატონისეული “სწავლა-თქმული” (“სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა”), თავისი “სულიერი წარმომავლობით” (მიუხედავად იმისა, რომ მას კარგად იცნობს ანტიკური სამყარო (სოკრატე, პლატონი და ა.შ.)) წმიდა წერილისეულია (ასეთი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა როგორც ზემოაღნიშნული ადგილები ბიბლიიდან, ასევე საღვთისმეტყველო აზროვნების და წმიდა წერილის ცოდნის ერთ-ერთი უდიდესი მეტრის წმინდა კლიმენტი ალექსანდრიელის დამოკიდებულებაც /სტრომატები, მეხუთე წიგნი/ ანტიკური სიბრძნისადმი).

“ვეფხისტყაოსნის” ამ სტრიქონის ზნეობითი შინაარსის, ეთიკური მოწოდებისა თუ სჯულდების შესახებ საკვებით მართებულად შენიშნავს ლელა ალექსიძე: “...სიცოცხლეშივე ნაცვალგების პრინციპი უფრო სხვის გასაგონად არის თქმული, იგი განსაკუთრებულია უსამართლობის ჩამდენისათვის, ან იმისთვის, ვისაც ამ დებულებისა არა სწამს, რადგან სამართლიან, პატიოსან და მართალ კაცს, პლატონი იქნება იგი, სოკრატე თუ ავთანდილი, ეს ეთიკური მცნება არა სჭირდება: მან იცის სიკეთის ფასი და არსი თავისთავად, ნაცვალგების გარეშეც. კარგი კაცისათვის სიკეთის ქმნა თავისთავადვე ჯილდოა და რეალური საფასური – რა ბედიც უნდა ელოდეს ამ კეთილის ქმნისათვის” (ალექსიძე...1990:107).

იმ სულიერ მდგომარეობას, როცა ადამიანი არ ცრუობს (ან არ სურს, იცრუოს), „...საფუძვლად უდევს უმაღლესი ზნეობრივი პრინციპი – სიკეთის

ღირებულების ისეთი რწმენა, როცა აღარ არსებობს განსხვავება სიკეთის ქმნასა და ანაზღაურებას შორის” (ალექსიძე...1990:108).

მკაცრია საღვთო განჩინება ცრუთაღმი, ასევე მკაცრია „ვეფხისტყაოსნისეული“ განჩინებაც: “კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად” (162), სიცრუისაღმი ავთანდილის ამგვარი დამოკიდებულება, ზოგადად, პოემის პერსონაჟთა ზნემაღალ განწყობილებას საცნაურყოფს. „ავთანდილი... მკვეთრად ემიჯნება სიცრუეს, როგორც ბოროტებას, ცოდვას, სიკვდილს, სიბნელეს, გულგრილობას“ (ბეზარაშვილი 2003:79).

პოემის გმირები არა მხოლოდ სიცრუესა და ცრუ ადამიანებს განუჩინებენ მსჯავრს, არამედ სიცრუის მოქმედ საკუთარ თავსაც შეაჩვენებენ. ეს “ანათემა” ყოველთვის დაკავშირებულია “საუკუნო” მარადიულ საკითხთან, ესქატოლოგიის ფენომენტთან. განჩინება სიცრუისაღმი არ იფარგლება მიწიერი პასუხისგებით, სიცრუე პოემის გმირებს სასუფეველის დაკარგვის საფრთხეს უქმნის, მაგრამ ისინი საკუთარ თავს არ პატიობენ მსგავს ცოდვას და თავიანთ მომავალს, სიცრუის რეალიზების შემთხვევაში, ჯოჯოხეთის საკრველებით კრავენ. თინათინი, უცხო მოყმის მოსაძებნად აგზავნის რა ავთანდილს, სიყვარულს სთავაზობს და ერთგულ დახვედრას აღუთქვამს მიჯნურს. მაგრამ იქვე, აღთქმის დარღვევის, სიცრუის შემთხვევაში ჯოჯოხეთს, ქვესკნელს განუკუთვნებს თავის თავს:

“ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,
მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი...” (133).

ასევე იკრულავს თავს ნესტან-დარეჯანიც, თუ იგი მოატყუებს ტარიელს და პირობას გატეხს. კრუღვის შინაარსი ხორციელ სიკვდილსა და ცათა შინა დაუმკვიდრებლობაში მდგომარეობს:

“ერთმანეთისა, მას აქაც, რაც ორთავე ვიცითა,
აწცა მიცოდი საშენოდ მითვე პირითა მტკიცითა;
ამას შესჯერდი დიდითა ზენაართ და ფიცითა.
გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა” (413).

იგივე პერსონაჟი იქვე იმეორებს იმავე აზრს, სიცრუის შემაჩვენებელს და სიყვარულისა და სიწრფელის დამამტკიცებელს:

“უშენოსა მოწონება ვისიმცაო გულსა მიცა,
ღმერთი მომკლავს, ამას იქით თავსა ვეტყვი, ამას ვსწვრთიცა.” (417).

„ფიცის შლა სულის წარწყმედის ტოლფასია... ფიცს რუსთველის პოემაში მეტად მნიშვნელოვანი ფუნქცია ეკისრება. იგი უცვლელი, ურყევი, დაურღვეველი აღთქმაა, პირობაა, რომლის დაშლა პიროვნების სულიერ დეგრადაციაზე მეტყველებს. ამიტომ ცდილობენ თავი აარიდონ ფიცს, ან აღთქმული მტკიცედ აღასრულონ“ (ხვედელიანი 2002-2003:73-77).

ფიცის გამტეხს, სიცრუის მოქმელს უფალი მიაგებს მისაგებელს. ეს მისაგებელი კი ერთობ მკაცრი იქნება. ამას უთვალისწინებს ნესტან-დარეჯანი ტარიელს, როცა ეს უკანასკნელი მას სიყვარულის აღთქმის დამრღვევი ჰგონია:

“...გამწირავი და მუხთალი, შენ, გამტეხელი ფიცისა?!

...მაგრამ ნაცვალსა პატიჟსა მიგცემსო ზენა, მი-ცისა!” (523)

უფლის, ზენაარის მისაგებელს არ გაუბრბის ინდოელი რაინდი. პირიქით, თუ იგი დამნაშავეა, თუ სიცრუით წაიბილწა მისი რაინდული მშვენიერება, ასეთ შემთხვევაში თვითვე გამოითხოვს ღვთისაგან რისხვას, რითაც საკუთარ უდანაშაულობას ცხადყოფს. იგი მიჯნურს მიმართავს: “...მე თუ, მზეო, თქვენთვის ფიცი გამტეხოს, ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გაამეხოს...” (532).

ავთანდილმა ტარიელი შეიპირა: ინდოელი ჭაბუკი თავს უნდა გაუფრთხილდეს და მოყვასის მოსლვამდე ხიფათს არ გადაეყაროს. ტარიელიც, თავისი სურვილების საწინააღმდეგოდ, აფასებს რა ავთანდილის თავგანწირვას მოყვასისადმი, ყოველივე ამის კეთილად ასრულებას ჰპირდება. მისი შესაძლო მოტყუებისათვის კი ღვთის რისხვას არ ერიდება: “...თუ გიტყუო, მოგაღორო, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოსო”, – ჰპირდება იგი ავთანდილს.

ყოველი სიცრუე გმობაა ღვთისა. ყოველი ცრუ და მოღალატე ადამიანი ღვთისმგმობელია, ასწავლის ავთანდილი ერთგულ ქვეშევრდომს – შერმადინს: “ყოველი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე ცრუობს” (776).

უნანელი უსამართლობა ღვთის წინაშე არავის შერჩება. რაც არ უნდა ფარული იყოს ცოდვა, იგი მაინც გამოვლინდება და ღვთის ყოვლადსამართლიანობით განცხადებული საუკუნო სირცხვილში ჩააგდებს ადამიანს: “...რაცა საქმე უსამართლო ღმერთმან ვისმცა შეარჩინაო”, (775), – საღვთო სამომავლო ცოდნით განაბრძნობს ავთანდილი შერმადინს.

ფიცის გამტეხს, ცრუს ვერსად გაუმარჯვდება. მისი ნებისმიერი წამოწყება მარცხისთვისაა განწირული. ამ სიბრძნით “ცხოვრებული” ავთანდილი ყოველ ღონეს ხმარობს, რომ არ დაარღვიოს ტარიელისათვის მიცემული პირობა. არ

გასწიროს განსაცდელში მყოფი მოყვასი, არ ეცრუოს, არ დაიბნელოს დღესაგით ნათელი სულიერი სამყარო. არაბი რაინდი როსტევეან მეფის ვაზირს სწორედ ამას მიუთითებს:

“...ვერ გავუტეხ ზენაარსა, ვერ გავსწირავ ხელი ხელსა,
რამცა სადა გაუმარჯვდა კაცსა, ფიცთა გამტეხელსა” (736).

სიწრფელის ერთგული ავთანდილი ასეთსავე ერთგულებას მოითხოვს სხვისგანაც. მას სძულს სიცრუე და ამიტომაც წყდება გული, როცა მას ტარიელი დათქმულ ადგილს არ დახვდა. იგი საყვედურობს ამბობს ასმათის წინაშე ინდოელი რაინდის შესახებ, მან ბოლომდე არ იცის საქმის კონკრეტული ვითარება:

“ყმა დაჭმუნდა, ვითამც რამე ჰკრეს ლახვარი გულსა შუა ;
ქალსა ეტყვის : “აჰა, დაო, ეგეთიმცა კაცი ნუა !
იგი ფიცი ვით გატეხა ! არ ვეცრუე, ვით მეცრუა !
ვერ იქმოდა, რად მიქადა ? თუ მიქადა, რად მიტყუა” (845).

მაგრამ, საბედნიეროდ, ინდოელი მოყმეც სიტყვის ერთგული აღმოჩნდა.

სიცრუისა და ადოქმის დარღვევის სიძულვილი მისცემს ძალას ტარიელს, გაუძლოს საშინელ ვნებათაღელვას, სიკვდილ-სიცოცხლის ჭიდილს საკუთარ არსებაში. იგი (თუმცა კი ცოცხალ-მკვდარი) დაელოდა ავთანდილს. ამიტომაც დაუბარა ასმათს შეჭირვებულმა:

“მას ზენაარსა არ გავსტეხ, მას ფიცსა არ ვეცრუები
მას პაემნამდის მოვიცდი, რაზომცა გამდის რუები”(852).

წრფელია სულით და გულით ავთანდილი და წრფელია ტარიელიც. ორგანულად, არსებითად, მათი ბუნებისათვის უცხოა პირობის დარღვევა, სიცრუე-მზაკვრობა. ამიტომაც შეისმინა მათი ვედრება უფალმა, რამეთუ „თუაღნი უფლისანი მართალთა ზედა და ყურნი მისნი ლოცუასა მათსა ზედა“ (ფს. 33,15). პოემის გმირები თითქოს ფსალმუნებენ: “სიცრუევსა თუ ვხედევ გულსა შინა ჩემსა, ნუ ისმენნ ჩემსა უფალი. ამისთვის შეისმინა ჩემი ღმერთმან და მოხედნა კმასა ვედრებისა ჩემისასა” (65,18-19).

პოემაში ყოველად შეუწყნარებელია ორგულობა, როგორც სიცრუის, დალატის მშობელი. ასკეზის უდიდესი მასწავლებელიც, წმ. იოანე სინელი, ამას გემოდგვრავს: “ორგულობა დედა არის ტყუილისა, და საქმე მისი, რამეთუ ორგულება სხუა არა რად არს, გარნა წურთნა ტყუილისა, და მოპოვნება ფიცთა ცუდთა” (იოანე სინელი 1996:129).

შეგნება იმისა, რომ სიცრუე საუკუნო შემარცხველია, ადამიანს ძალას აძლევს არ შესცოდოს, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ყოველი უნანელი დაფარული ცოდვა განცხადება და განშიშვლდება. სინანული დროულად საჭიროებს გამოვლენას. მას აქვს თავისი დრო. ეს არის ამქვეყნიური უამი. ამ დროის გამოუყენებლობა, ცოდვით ცხოვრება, სიცრუის აღმსარებლობა მთელი კაცობრიობის წინაშე განაჩიქებს საბოლოოდ ადამიანს. წმ. იოანე ოქროპირი გვასწავლის: “ვაჩუენოთ სიყუარული მხურვალე, ვიდრეა არა მოწვევულ არს დღე იგი, ოდეს არღარაჲ იყოს სარგებელი სინანულისაჲ, რამეთუ აწ ყოველივე ჩუენსა კემწიფებასა შინა არს, ხოლო მაშინ მსაჯული იგი საშინელი უფალ არს განჩინებისა მიცემად, ვითარცა ჯერ იყოს. ვისწრაფოთ წინასწრობად დღისა მის და აღსარებითა კეთილად განვაგოთ ცხოვრებაჲ ჩუენი. ვტიროდით და ვიგლოვდეთ! უკუეთუ ვევედრნეთ მსაჯულსა მას პირველ მოწვევნადმდე დღისა მის, ყოვლადვე არა გამოცხადნენ დაფარულნი ბრალნი ჩუენნი. ხოლო ესე თუ არა იქმნას და ვიპოვნეთ უნანელნი, განცხადებულად წინაშე ყოვლისა სოფლისა განვიქიქნეთ და არღარა იყოს სასოებაჲ მოტევეებისაჲ...” (იოანე ოქროპირი 1996:232-233).

წმიდა იოანე ოქროპირი საღმრთო წერილის სიბრძნესთან განუშორებლობით გემოდღვრავს. მისი სიტყვით, უმჯობესია მივემსგავსოთ ყრმებს, რომლებიც ეტაპობრივად წარემატებიან ცოდნაში: ჯერ ანბანს ეცნობიან ისინი, შემდეგ დამარცვლით კითხულობენ, ბოლოს კი – გამართულად. ეს თანდათანობა მათ სამომავლო გონიერებას განაპირობებს. მოზრდილი ადამიანიც, სულიერი სიმაღლისკენ მსლველი, ეტაპობრივად უნდა წარემატოს. დასაწყისში კი იგი უნდა განეშოროს ტყუილს, ფიცის, ძვირის ზრახვას. ეს სულიერი ანაბანა ზნეობითი “წყობილსიტყვაობის” უცილობელი წინაპირობაა: “...გლოცავ, საყუარელნო, და გევედრები, მტკიცე იყავნ და აღუკოცელ გულთაგან თქუენტა საღმრთოდ წერილი. მიესგავსენით მცირეთა ყრმათა; მათ პირველ ისწავიან ანბან და მერმე აღმოკითხვაჲ ასოეულად და კუალად წარემართნიან კეთილად კითხვასა. და ესრეთ იწყიან სწავლად სიბრძნესა და მცირედ-მცირედ იქმნიან ფილოსოფოს. ეგრეთვე ჩუენცა ვიქმოდით. განვყენეთ სათნოებანი: პირველად ვისწაოთ არა ტყუილი, არა ფიცი, არა ძვირისზრახვა...” (იოანე ოქროპირი 1996:192).

ასე რომ, “რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა”, მისი მოძულება, უარყოფა, ძლევა, ბუნებრივია, თავი გახლავთ ყოველი სიკეთისა.

იმდენად ვერაგია სიცრუის ბუნება, იმდენად მნიშვნელოვანია მისი დამარცხება სულიერ-ზნეობითი წარმატებისათვის, რომ წმიდა იოანე სინელი სრულ ერთ თავს უთმობს მას თავის საღვთო “კლემაქსში”, სადაც ტყუილი მეთორმეტე კიბედაა წარმოდგენილი.

ასკეტური გამოცდილება ყოველდღისამართლიანად მიიჩნევს: “ნაშობი...მრავალ-მეტყუელებისა და განცხრომისა-ტყუილი არს” (იოანე სინელი 1996:121). სიცრუე არღვევს ადამიანთა მთლიანობას, ყოველგვარი კეთილადმშენებლობის მიზეზს–სიყვარულს. იგი, თავის მხრივ, მშობელია ცრუ ფიცისა, სიყალბისა. ყოველივე ეს კი, როგორც აქამდეც აღვნიშნავდით, გამობადებულია ღვთისა: “ტყუილი არს განმრყენელი სიყუარულისა, და მშობელი ცრუდ ფიცისა, რომელ არს ღვთის უარისყოფა“ (იოანე სინელი 1996:122). როგორც ვხედავთ, სავსებით სამართლიანად შენიშნავდა ავთანდილი სიცრუის შესახებ: “ყოველი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე ცრუობს” (776). შინაარსობრივად „ვეფხისტყაოსნის“ ეს სტრიქონი, პრაქტიკულად, “კლემაქსის” ზემოთმოხმობილი მუხლის იდენტურია.

პოემაში “სიცრუე” და “ფიცის გატეხვა” ხშირ შემთხვევაში ერთმანეთის გვერდით მოიხსენიება, უფრო სწორედ, ფიცის გატეხვა ყოველთვის გულისხმობს სიცრუეს. თუმცა “კლემაქსის” მიხედვით, ფიცის გატეხვა უფრო თავზარდამცემია და წარსაწყმედელი, ვიდრე სიცრუე: “უკუეთუ წინასწარმეტყუელი დავით იტყვის ღვთისა-მიმართ, ვითარმედ, წარსწყმიდნე შენ ყოველნი, რომელნი იტყვნ სიცრუესა, მაშა რამე ყონ მათ, რომელნი ტყუილსა თანა ფიცსაცა წარსწმასნიან“ (იოანე სინელი 1996:124).

სინდისი, შინაგანი მსაჯული ადამიანისა, ღვთის შიშით განაბრძნობს ყველას, ვინც უსმენს მას, ხოლო ვინც “მოიგო” შიში ღვთისა, იგი მძლე ექნა ტყუილს და გაუცხოვდა მისგან: “რომელმან შიში უფლისა მოიგო, იგი უცხო იქნა ტყუილისაგან, რაჟამს აქენ თავსა შორის თუსსა მსაჯული თვალუხვავი, რომელ-არს სვინიდისი” (იოანე სინელი 1996:120).

სიცრუე მხოლოდ ჭეშმარიტი სინანულით, შინაგანი ცრემლით აღიხოცება: “...ტყუილი...სიმრავლისაგან ცრემლთასა სრულიად წარწყმდების და მოისპოლვის” (იოანე სინელი 1996:130).

სიცრუისაგან გაუცხოება, მისგან სრული გათავისუფლება განწმენდს ადამიანს. განწმენდილი მდგომარეობა კი უკვე აღარ შეიწყნარებს ერთხელ განგდებულ ბიწს, რაც არ უნდა ზვაობდეს განსაცდელი: “უკუეთუ

განვიწმინდოთ ტყუილი სრულიად ჩვენგან, მერმე დადაცათუ მოიწიოს რაიმე ჭირი, და გვინდეს მოწოდება ტყუილისა, მაშინცა ილტვოდის იგი ჩვენგან” (იოანე სინელი 1996:160).

„ვეფხისტყაოსნის“ ზნემაღალი პერსონაჟები “ჩჩვილნი” არიან სიცრუის მიმართ, მათ არა აქვთ თანაზიარება ბოროტებასთან და “შემუსრვილი გულის” მეუნჯენი მოიკვეთენ ტყუილს, რადგანაც ღვთის სიყვარულში დამკვიდრებულთ სხვა სურვილი არა აქვთ, გარდა თავიანთ ცხოვრების წესით უფლის დიდებისა. წმ. იოანე კიბისაღმწერელის განჩინებანი თითქოს უშუალოდ მათ მიმართ არის თქმული: “ყრმამან ჩჩვილმან არა იცის ტყუილი, არცა სულმან განშორებულმან ბოროტებისაგან. და აჰა-მის რა ღვინომან გული კაცისა, თვნიერ ნებისა მისისა თქვის სამართალი, და რომელნი აღივსნენ ღმობიერებით ცრემლთათა, არა იციან ტყუილი, რამეთუ მარადის უფალსა აღიდებენ იგინი...” (იოანე სინელი 1996:137).

ასეთი ცხოვრების წესი, სიტყვის და საქმის მთლიანობა, წმიდა წერილის სიბრძნე და სჯულის ღვთაებრივობა წარუვალი სიმდიდრით აღავსებს ადამიანს

ზნეობითი სჯულით გამდიდრებული ცნობიერება ათქმევინებს ავთანდილს, რომ „ვერ ეცრუება“ მოყვასს, აღთქმულ პირობას ვერ გადავა, „ვერ უზამს“ საძაბუნო საქმეს, რადგან „საუკუნოდ“ შერცხვება. ეს არის ცოდვის ჩადენის შესაძლებლობით გამოწვეული ესქატოლოგიური შიში.

ბიბლიური გაგებით, სირცხვილის ერთ-ერთი „ასპექტი“ ესქატოლოგიურია. სირცხვილის გაგება უცილობელ ერთობაშია საშინელი სამსჯავროს თემასთან. სამსჯავრო კაცობრიობის ცხოვრებაში ის მომენტია, როცა არამარტო ღვთის, არამედ ყოველი მოაზროვნე სულდგმულის წინაშე განცხადდება ნებისმიერი პიროვნების ცოდვა, რაც კი არ განიბანა მაცხოვრებელი სინანულით. ყოველი უზნეო საქციელი მარადიული სირცხვილის ცეცხლს შეერთდება. ეს მდგომარეობა გონებითად ძალზე მახლობელია ავთანდილისათვის, რომელიც როსტევან მეფეს ამგვარად უსაბუთებს თავის გაპარვას და მოყვასისადმი მიცემული სიტყვის აღსრულების დიდ მნიშვნელობას:

„ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,

პირისპირ მარცხენს, ორნივე მივაღთ მართ საუკუნოსა“ (797).

აქ მოიაზრება, ერთის მხრივ, მოყვასისადმი თავგანწირული სიყვარული, მეორეს მხრივ კი, შიში სირცხვილისა, როგორც ადამიანთა, ისე ღვთის წინაშე.

სიცრუე, როგორც უზნეობა, „თავი ყოვლისა უბადობისა,“ ამ შემთხვევაში ყოვლად შეუწყნარებელია ავთანდილისათვის. ზნეობითი ცნობიერება, მის მიერ პრაქტიკულად ცხადხენილი, არის რაინდის ცხოვრებისეული წესი, მისი ცხოვრების კანონი, რომლითაც მკვიდრდება იგი სულიერ – ზნეობითი სინათლით გამშვენებულ პერსონაჟთა გაღერებაში.

სინდისი, როგორც ზნეობითი კატეგორია „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსანი“, ზნეობით სწავლებათა ასპექტით, მრავალმხრივ არის საყურადღებო. ამჯერად განვიხილავთ სინდისის ცნებას, როგორც პოემის პერსონაჟთა მიერ რეალიზებულ თვისებასა თუ გრძნობას.

ის ჭეშმარიტება, რომ მოყვასს არ ეცრუოს, არ მიატოვოს იგი განსაცდელში, ადასრულოს მისდამი სიყვარულის სჯული, მისი სევდისა და მწუხარების თანაზიარი იყოს, ავთანდილს „გულსა შინა“ აქვს „შთაბეჭდილი.“ შინაგანი ხმა თან სდევს რაინდს და თანაშეეწევა მას. თავის მხრივ, ავთანდილიც ის პიროვნებაა, რომელიც, უმეტესად, არ აჩუმათებს ამ ხმას და თავისი საუკეთესო თვისებების რეალიზებისას თუ გარკვეული ცთომილების უამს აყურადებს მას და მკაცრად აკონტროლებს ყოველ ქმედებასა თუ განზრახვას.

არა მხოლოდ ავთანდილია ამ მხრივ ნიშანდებული და გამორჩეული, არამედ პოემის სხვა პერსონაჟებიც: ტარიელი, ნესტან-დარეჯანი, თინათინი, ფრიდონი, ასმათი, როსტევეან მეფე, რამაზ მეფე, ფატმანი. ამათგან ზოგი ბუნებითა და პიროვნული ძალისხმევით სრულ თანხმობაშია სინდისის

ხმასთან, ზოგში მიძინებული, მიჩუმებულია ეს ხმა და მის აღსადგენად ან განსაცდელია აუცილებელი ან დიდბუნებოვან ადამიანთა ჭკრეცა.

სინდისი ზნეობითი ცნობიერების კატეგორია და მისი უნივერსალური ფორმაა, რომელიც შესაძლებელია ასე განვსაზღვროთ: ის არის ერთდროული გაცნობიერება როგორც ზნეობითი სჯულის მოთხოვნილებებისა, ისე ამ მოთხოვნილებებისადმი თავისუფალ განზრახვათა და მოქმედებათა შესატყვისობისა. (სტელეცკი 1914:137).

„გულთა შინა“ დაწერილი „შჯულის საქმის,“ ანუ სინდისის შესახებ, წმ. პავლე მოციქული ბრძანებს: „რომელნი გამოაჩინებენ საქმესა შჯულისასა დაწერილსა გულთა შინა მათთა თანა მოწამებითა მათდა გონებისა მათისადათა, და შორის ურთიერთას გულის სიტყუანი შეასმენდენ ანუ სიტყუასა უგებდენ...“ (რომ.,2,15). ქართული ენა გეთავაზობს ტერმინ „გონებას,“ რომელიც ამ შემთხვევაში ბერძნული „სინდისის“ შესატყვისია. რომაელთა მიმართ ეპისტოლის ზემოთ მოხმობილ მუხლში სინდისი არის ერთდროული გაცნობიერება არა მარტო იმისა, რაც ადამიანის გულში ხდება, არამედ, რაც ხდება ფიქრშიც, ამა თუ იმ საქმის კვალობაზე, რაც ეთანხმება ან არ ეთანხმება ზნეობით მოთხოვნილებებს.

„ჭეშმარიტსა ვიტყვ ქრისტეს მიერ და არა ვტყუი თანამოწამებითა ჩემდა გონებისა ჩემისადათა სულითა წმიდითა...რამეთუ მწუსარებად არს ჩემდა დიდ და მოუკლებელ საღმობად გულისა ჩემისადა, რამეთუ ვილოცევდ მე შეჩუენებულ-ყოფად თავსა ჩემსა ქრისტესგან ძმათა ჩემთათვის და ნათესავთა ჩემთა ხორციელად“ (რომ.,9,1-3).

კორინთელთა მიმართ ეპისტოლე: „რამეთუ სიქადული ჩვენი ესე არს, წამებად გონებისა ჩუენისადა, რამეთუ სიწრფოებითა და ჭეშმარიტებითა ღმრთისადათა და არა სიბრძნითა ხორციელითა, არამედ მადლითა ღმრთისადათა ვიქცეოდეთ სოფელსა შინა“ (კორ., 1,12).

წმიდა სახარება იოანესაგან: „და ვითარ მყოვარ დგეს და ჰკითხვიდეს მას, აღემართა ზე და ჰრქუა მათ: ვინ უცოდველ არს თქუენგანი, პირველად მან დაუტევენ ქვად მაგას ზედა. და კუალად ქუე დადრკა და წერდა ქუეყანასა. ხოლო მათ, ვითარცა ესმა, მხილებულნი სვინიდისისაგან, განვიდოდეს თითოდ, იწყეს მოხუცებულთგან, ვიდრემდის დაშთა თავადი მარტოდ, და დედაკაცი იგი დგა შორის“ (იოან., 8,7-9).

პიროვნებაში აწმყოსა და წარსულის მთლიანობის ტვიფარია აღბეჭდილი. ადამიანი თავის თავში ატარებს ზნეობითი ყოფიერების ყველა მოვლენას, რომელთა შეჯერება ქმნის სწორედ „სინდისის“ სახელით განსაზღვრულ ზნეობითი ცნობიერების ღრმა და ინტიმურ სფეროს. „სინდისში ჩატვირთულია“ მთელი ზნეობითად გაცნობიერებული მოღვაწეობა პიროვნებისა.

საცნაურია, რომ სინდისი გვევლინება პიროვნულ ცნობიერებად და ადამიანის პიროვნულ განცდად სიმართლის, ღირსებისა და სიწრფელის მხრივ იმის მიმართ, რაც კი მას ოდესმე ჩაუდენია. სინდისი არის რეალობა, რომელსაც ყოველი ადამიანი მოიაზრებს და ხვდება როგორც თავის შინაგან სამყაროში, ასევე სხვასთან მიმართებაშიც.

ღვთისმეტყველები, სასულიერო ქანრის მწერლები თუ ფილოსოფოსები, მათთვის შესატყვისი გამომთქმელობითი ფორმით სინდისს მიიჩნევენ ზნეობითი ცნობიერების გვირგვინად. არსებობს ერთგვარი ლამაზი თქმაც, რომ ის ადამიანებიც კი, რომელთაც უზულებელყვეს ყოველგვარი ეთიკური ნორმა და, რომელთათვის ყველაფერი ნებადართულია, საკუთარი ეგოისტური სურვილების აღსრულებისას ეჯახებიან სინდისს, როგორც უხილავ და მოულოდნელ წყალქვეშა კლდეს, რომელზედაც იმსხვრევა ამორალურ ადამიანთა შეხედულებების „რკინის ლოგიკა.“ ეს შეჯახება ხშირად განაპირობებს ადამიანის ზნეობითი აღორძინების საფუძველს. (პლატონი 1994:68).

ადამიანის ნებელობაში არსებული სინდისი არის მაკავშირებელი რგოლი ორი უმთავრესი ეგზისტენციალური რეალობისა: ზნეობითი წესრიგისა სულში და ზნეობითი წესრიგისა გარემომცველ სამყაროში.

„ვეფხისტყაოსანში“ პიროვნებათა შინაგანი სამყაროს ჰარმონია (რომლითაც არის აღბეჭდილი, მაგალითად, ავთანდილისა და ფრიდონის ურთიერთმიმართება) უმეტესწილად განპირობებულია ზნეობითი ცნობიერების უნივერსალური თვისებით – სინდისით.

თვით „სინდისი“ ბერძნული სიტყვაა. ძველებრაული ენა მის ზუსტ შესატყვისს არ იცნობს. ელინურ სამყაროსთან შეხვედრამდე ბიბლიაში ტერმინი „სინდისი“ არ გხვდება. იგი ჩნდება მხოლოდ სეპტუაგინტაში, კერძოდ ეკლესიასტეს წიგნში (10,20) და სოლომონის სიბრძნეში (17, 10).

მიუხედავად იმისა, რომ ტერმინი „სინდისი“ ძველ აღთქმაში აღნიშნულ დრომდე არ გვხვდება, რასაკვირველია, მისი არსებობის რეალობა, როგორც ზოგადსაკაცობრიო ზნეობითი ცხოვრების გამოცდილება და გამოცდილება

ღვთიერჩეული ერისა, უცილობლად იგულისხმება. ეს გამოცდილება, უფრო სწორად კი – გაგება გადმოიცემოდა ტერმინით „გული.“ „გული“ ენაცვლებოდა „სინდისს“ და მასში იყო ჩატვირთული ის, რასაც ზნეობითობა გულისხმობდა. ტერმინი „გული“ ნიშნავდა „შინაგან კაცს,“ ღმრთივექმნულს და მხოლოდ შემოქმედისთვის ნაცნობს. ღვთიერჩეული ერი, რომელმაც იცოდა ღმერთი და მისი სჯული, სინდისის ხმას აღიქვამდა როგორც შემოქმედის, დამბადებლის, უფლის ხმას. ეს ხმა ზოგჯერ მოასწავებდა და მოწმობდა ქებას, ზოგჯერ – მხილებას, შჯულისა და მცნების აღსრულებისა თუ დარღვევის შესაბამისად.

ამგვარად, სინდისი, როგორც ზნეობითი ცნობიერების რეალობა, ძველი აღთქმის ადამიანისათვის გადაჯაჭვული იყო წერილში მოცემულ კანონთან, შჯულთან. ძველი აღთქმის ადამიანის მთელი ცნობიერება ძირეულად განპირობებული იყო შჯულის ობიექტური მოთხოვნებით და პიროვნების მხრივ მისი სარწმუნოებითი გზის აღსრულებით. ღვთის შჯულის შესატყვისი ცხოვრება გულისხმობდა ნათელ და სუფთა სინდისს, რომელსაც მშვიდობით მიჰყავდა ადამიანი ღმერთთან და საკუთარ თავთანაც.

ახალ აღთქმაში სწავლება სინდისის შესახებ გაიაზრება ამ ტერმინის ძველადღოვანულ გაგების ფონზე. თუმცა წმიდა ოთხთავში ამ მხრივ შენარჩუნებულია ძველი აღთქმისათვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგია. წმიდა პავლე მოციქული და ახალი აღთქმის სხვა ავტორებიც სარგებლობენ ტერმინ „სინდისით“, იღებენ რა მას თანადროული ელინური კულტურიდან. პავლე მოციქული ღებულობს ყველა ძველადღოვანულ და სახარებისეულ სწავლებას გულის შესახებ ელინური კულტურისათვის ცნობილ ზნეობითი კატეგორიების კონტექსტში. მოციქულის მიხედვით, ტერმინი „სინდისი“ ყველაზე ზედმიწევნით გადმოსცემს ქრისტიანული სახარების ცენტრალურ იდეას რწმენითი გამოსხნის შესახებ. პავლე მოციქულმა სინდისის თემა დაუკავშირა რწმენას, სიყვარულსა და სულიწმიდის შეწვენას ცალკეული ადამიანის ცხოვრებაში.

რუსთველმა ღრმად იცის „სიყვარულზე მოციქულნი რაგვარ წერენ,“ მან იცის, აგრეთვე, როგორ უკავშირდება სიყვარულს ზნეობის უმთავრესი ნიშანი – სინდისი. პოეტის ცოდნა განფენილია მთელ პოემაში, ნაწარმოების პერსონაჟები ნათელი გამოსატყულებანი არიან სინდისის სახარებისეული და მოციქულებრივი გაგებისა.

ქრისტიანობას ზნეობის ახალი საზომი შემოაქვს კაცობრიობის ისტორიაში: ეს არის ქრისტეს რწმენაში ცხოვრება, ცხოვრება სულიწმიდის

მადლსა და სიყვარულში. ამიტომაც პავლე მოციქულთან „სინდისი“ ძველათქმისეულ „გულთან“ კი არ არის გაიგივებული უბრალოდ, არამედ ეს არის ადამიანის ახალი ცნობიერება, იმ ადამიანისა, რომელიც ქრისტეს მცნებებით ცხოვრობს.

პავლე მოციქულთან სინდისის ცნება მაუწყებლობს რწმენაზე დამყარებულ სათნოებით ცხოვრებას, რწმენა კი გაიგება, როგორც ადამიანის პიროვნული მოვალეობა ღვთის წინაშე, რომელიც განსაზღვრავს სუბიექტის მიმართებას მთელ გარემომცველ სამყაროსთან. ამის კვალობაზე, სინდისის ცნებაში უკვე ინტეგრირებულია გაცილებით მეტი რამ ღირსება, ვიდრე ეს არის ჩადენილ საქმეთა პიროვნული სჯა. სინდისი გულისხმობს ადამიანის შინაგან, რელიგიურ სამყაროს, პიროვნების მიმართებას სამყაროსა და ყოფიერებასთან, რომელიც განიჭვრიტება სარწმუნოებრივი თვალთ, ანუ სინდისი ხდება ქრისტიანული მსოფლხედვა, ყოფიერების ნებისმიერი გამოვლინების ზნეობითი ხედვა და განცდა.

ყოველივე ის, რაც კი აღესრულება კაცობრიობის მიერ, სარწმუნოებრივი სინათლის ფონზე განიხილება. განიხილება ღვთის განგებულებითა და ქრისტიანული სინდისით, რადგან ღმერთი იმისათვის განკაცდა, რათა ესწავლებინა ჩვენთვის, თუ როგორ უნდა ვიცხოვროთ, როგორ მოვაწესრიგოთ ჩვენი ყოფითი მხარეები და როგორ გავხადოთ ჩვენი პიროვნული ცხოვრება ღვთაებრივი მოწყალებისა და სიყვარულის ღირსი. (პლატონი 1994:70-71).

„ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი პერსონაჟებისათვის უცხო როდია მაღალი ღმრთივდასახული იდეალებისაკენ სწრაფვა, მოყვასისადმი თვითშეწირვა, ქვრივობოლთა მიმართ აღძრული სიბრალული, „ჩუქების არ მოწყენის“ პრინციპი მათთვის სწორედ ის გზისმკვლევეია, რომელი საღვთო წიადისაკენ წარმართავს მათ შინაგან სლვას.

ახალი აღთქმის მიხედვით, სინდისი ცნაურდება უმთავრესად ორი ასპექტით: პირველი ეს არის სინდისი, როგორც ფუნდამენტური ეთიკური სტრუქტურა, რომელიც განსაზღვრავს ქრისტეში დამკვიდრებული პიროვნების მთელ შინაგან წყობას; მეორე – სინდისი ეს არის ზნეობითი განსჯის სპეციფიური შესაძლებლობა, რომლის საშუალებით ადამიანი ნებისმიერ კონკრეტულ შემთხვევაში აცნობიერებს, თუ როგორ მოიქცეს და რა მოიმოქმედოს.

ამასთან ერთად, სინდისის ცნების მოაზრებისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია პატროლოგიური ნაშრომები, სადაც ეკლესიის მამები და საეკლესიო მწერლები ღრმად განიხილავენ ზნეობითი ცნობიერების ამ უნივერსალურ გამოვლინებას. მათი თქმით, სინდისი არის “ფუნდამენტური რამ ცნობიერება“, „შინაგანი სინათლე“, „კეთილისა და ბოროტის განმჩნევი უმაღლესი გონება“, „ადამიანის შინაგანი ცხოვრების ცენტრი“, ღმერთთან მიახლების „უცთომელი საშუალება“, სამეუფო გზის მასწავლებელი. (პლატონი 1994:72).

მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესიის მამები ერთხმად მიუთითებენ სინდისის გლობალურ ხასიათს, ისინი როდი უარყოფენ იმას, რომ სინდისს, პიროვნების მხრივ, დახვეწა და სრულყოფა სჭირდება.

აბბა დოროთე გვაუწყებს, რომ ადამიანი მოვალეა სინდისი სუფთა იქონიოს ღვთის წინაშე და დაიცვას იგი ყოველგვარი ბიწისაგან: „უკუეთუ გვინდეს დავსთრგუნავთ მას კუალად; და უკუეთუ გვინდეს და უსმენთ მას, ბრწყინვიდეს იგი და განგუანათლებდეს ჩვენ“ (ღირსისა...1902:370).

იმავე მამასთან ვკითხულობთ: „ოდეს დაბადა ღმერთმან კაცი, დასთესა მის შორის წმიდა რაიმე გულის სიტყვა, მხურვალე და განათლებული, მსგავსი ნაკვერცხალისა, რომელი იგი განანათლებს გონებასა, და უჩვენებს ბოროტსა კეთილისაგან: ამისთვის ეწოდების სვინიდისი, რომელ არს რჩული ბუნებით“ (ღირსისა...1902:369).

სინდისი გვზღუდავს ყოველგვარი უკეთური ქმედებისაგან, მას „ამისათვის ეწოდების წინააღმდეგომ, რამეთუ იგი მარადის წინააღმდეგების ნებასა ჩვენსა ბოროტსა და გვამხილებს ჩვენ...“ (ღირსისა...1902:370).

წმიდა მამათა მიერ ერთსულოვნად წარმოჩენილია სინდისის უნივერსალური ხასიათი, რომელსაც პიროვნების ზნეობით ცნობიერებაში უმთავრესი ფუნქცია აკისრია.

თანამედროვე მართმადიდებელი ღვთისმეტყველები უმეტესწილად იზიარებენ იმ აზრს, რომ სინდისი არის პიროვნების ზნეობით-ფსიქოლოგიური ფუნქციონირების გამოხატულება.

სინდისის ფუნქციონირება გულისხმობს გონების, გრძნობისა და ნების თანამონაწილეობას ამ ასპექტით. გონება აწონ-დაწონის და აფასებს ალტერნატიულ შესაძლებლობებს, აანალიზებს მოტივაციათა ზნეობით

ღირსებას, რათა გადაწყვეტილ იქნას, როგორ მოიქცეს, ან კიდევ განბჭოს უკვე აღსრულებული რამ ქმედება.

მაგრამ, ამასთან ერთად, სინდისი არ გახლავთ ოდენ ზნეობითი ცნობიერება, არამედ ის არის, აგრეთვე, ზნეობითი განცდა ყოველივე იმისა, რაც კი ექვემდებარება ეთიკურ კონტროლს. სიმშვიდისა და სიხარულის გრძნობა და არაწმიდა სინდისით გამოწვეული ფორიაქი მიუთითებს სინდისის ფუნქციონირებისას ემოციათა არსებობას.

გონებასა და გრძნობასთან ერთად, სინდისს არ ძალუძს „იფუნქციონიროს“ ნების გარეშე, რომელიც ეხმარება მას, აქტიურად შეაფასოს ბოროტება, და ავალდებულებს, რაც მას მოეთხოვება და რაც მისაღებია. ნების ასეთი თანამონაწილეობის გამო სინდისის არჩევანი იძენს იმპერატიულ ხასიათს (პლატონი 1994:75).

ამგვარად, შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ სინდისი სამგანზომილებიანია: როგორც ზნეობითი ცნობიერება, როგორც ზნეობითი განმცდებლობა და როგორც პიროვნების ნებელობითი უნარი ზნეობითი სრულყოფისათვის მოწოდებული.

ადამიანის ზნეობით ცხოვრებაში სინდისს თავისი კონკრეტული, სპეციფიური ფუნქცია აკისრია. ეს ფუნქცია სამი ასპექტით ცნაურდება: სჯულდებითად, განმსჯელობითად და აღმსრულებლობითად. ამ სამი მდგომარეობით საჩინო ხდება სინდისის ავტორიტეტი, ღირსება და თავისუფლება.

ავტორიტეტი უკავშირდება სჯულდებას, რადგან მისი მოთხოვნები ცხოვრებასთან მართებული და პატიოსან მიმართებაში აბსოლუტური და უპირობო ხასიათისაა. სინდისის ღირსება ვლინდება განმსჯელობით ფუნქციაში, გულისხმობს რა იმას, რომ სინდისის ხმა, ბოროტ საქმეთა მამხილებელი, ყოველთვის მართალია, კატეგორიულია და მოუსყიდველი. სინდისის თავისუფლება ითვალისწინებს აღმსრულებლობით ფუნქციას და ვლინდება იმაში, რომ არავის ძალუძს დათრგუნოს სინდისი, ისევე როგორც შეუძლებელია ვინმემ სინდისი მიაჩუმათოს და აიძულოს – დადუმდეს.

სინდისი ყოველთვის ითვალისწინებს ზნეობითი სჯულის მოთხოვნებს. მისი ფუნქციების აღსრულება არ არის უბრალოდ მექანიკური აქტი, ეს არის დინამიური პროცესი, სადაც თვით სინდისის მდგომარეობა დამოკიდებულია

პიროვნებაზე, მის ზნეობით შინაგან წყობასა და მაღალი იდეალებისაკენ სწრაფვაზე.

როცა ავთანდილი, პოემის უმშვენიერესი გმირი, თმობს პირად ბედნიერებას მოყვასის საკეთილდღეოდ, იგი ზნეობითი სჯულისა და მისი უნივერსალური თვისების – სინდისის გაცნობიერებით მოქმედებს. გონების, გრძნობისა და ნების ჰარმონიულობა განიჭვრიტება მისეული აღთქმის შესრულებისას: დაბრუნდეს ველად გაჭრილ, სასიკვდილოდ განწირულ რაინდთან, რათა მის სულიერ წყლულებს უწამლოს. გონება განუსაზღვრავს ავთანდილს ცხოვრების მართებულ წესს. ეს წესი კი არა მხოლოდ წესია და კანონი, არამედ იგი არის ცხოვლად განცდილი სჯული, არა მშრალი ფორმულა, არამედ სიყვარულით განცხოველებული მცნება, რასაც თანაშეეწევა პიროვნული ნება, ყოველგვარი განსაცდელის მიუხედავად.

საიდანა აქვს ცოდვით დაცემული ადამიანის ბუნებას ამგვარი შინაგანი ჰარმონია? მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ბუნება პირველქმნილი ცოდვის გამო მოიწყდა და დასნეულდა, მაინც შეინარჩუნა სინდისი, როგორც „განუპარველი“ ღვთიებობებუი ნიჭი, რომელიც შესაქმის ჟამს მიემადლა მას. ადამიანის მოვალეობა და მიზანი ის გახლავთ, რომ არათუ მხოლოდ შეინარჩუნოს ღვთიექმნული სიწმიდე ამ მაღლისა, არამედ განავითაროს შეძლებისდაგვარად და სრულყოს იგი.

კონკრეტული სიტუაციებიდან გამომდინარე, სინდისი ადამიანში ან აღმავლობას განიცდის, ან – დეგრადაციას, რომლის შესაბამისად სინდისიც შეიძლება იყოს „სუფთა“, „კეთილი“, და პირუკუ, შეიძლება იყოს „ჩამქრალი“, „დაკარგული“ და ა. შ.

მაგრამ როგორია „კეთილისა“ და „დაკარგულის“ კრიტერიუმი? როგორ განესაზღვროთ, რა პრინციპით მოვახდინოთ მათი დეფინიცირება, ანუ შეფასება ამა თუ იმ საქციელისა?

თუ სინდისი წარმართავს ადამიანის ზნეობით ცხოვრებას და წინამძღვრობს, მიუთითებს, ამხელს მას, მაშინ იგი შეიძლება ჩაითვალოს „სუფთა“ სინდისად, რადგანაც მას ადამიანი მიჰყავს სულიერი ზრდისა და სრულყოფისაკენ. იმისათვის, რათა მიღწეულ იქნას სახარებისეული ზნეობითი სისრულე, ადამიანის მხრიდან აუცილებელია აქტიური და მგრძნობელობითი სინდისი. მაგრამ თუ იგი არ არის მგრძნობიარე და არც აქტიურია, მას არ ძალუძს წარუძღვეს ადამიანს განდმრთობისაკენ და ამიტომაც შეიძლება ეწოდოს

მას „ჩამქრალი სინდისი.“ ზოგჯერ ადამიანის სინდისი ისეა უგრძობი, რომ „დაკარგულად“ მოიაზრება. არანაირი მოწოდება-მოხმობა მასზე არ ჭრის, იგი რეაგირების გარეშე ტოვებს ყოველ კეთილ შეგონებას და „ქეავდება.“ ეს ტრაგიკული მდგომარეობა სულისა თავისუფლების არამართებული გამოყენების და, აგრეთვე, პიროვნების არამართებული აღზრდის შედეგია.

მიუხედავად ამისა, სინდისი შეუძლებელია ბოლომდე „ჩაქრეს.“ იგი შეიძლება „დაიკარგოს,“ მაგრამ, რადგანაც ღვთიებობიერი ნიჭია, შეუძლებელია სრულებით აღმოიფხვრას.

ამგვარი „მიჩუმებული,“ „დაკარგული“ სინდისი, რომელიც შემდგომში აღდგა და განახლდა, „ვეფხისტყაოსანში“ რამდენჯერმეა გასაცნაურებული რუსთველის მიერ, რომელთაც კონკრეტულად ქვემოთ შევხებით.

ხშირად ხდება, რომ ადამიანი გაუცხოვდება სინდისისაგან. წმ. პავლე მოციქული მიუთითებს ადამიანურ ბუნებაში არსებულ ცოდვაზე, როგორც მიზეზზე, რომელიც ჰბადებს უმჯულოებასა და ბოროტ საქმეებს. მოციქული ადამიანებს მოუწოდებს სინანულისაკენ, რათა განიწმიდონ თავი ქრისტეს რწმენით. იესო ქრისტემ განწმიდა ადამიანური ბუნება, ყოველი მისი ძალი და შესაძლებლობა, სინდისის ჩათვლით. ამიტომაც არის საჭირო, რომ ღმერთთან ურთიერთობით, მასთან ევქარისტიული კავშირით განწმენდილ იქნას სინდისი. ამას ეტაპობრივი ზრდა, განვითარება და დახვეწა სჭირდება. სინდისის ფორმირებისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს სულიწმიდის მადლს. არამართებული მიმართების გამო სინდისი შეიძლება „დაყრუვდეს“ და „მიჩუმდეს.“

როცა ადამიანი არ ცხოვრობს ზნეობითი სჯულით და გაუცხოებულია მისგან ან აღასრულებს უზნეო რამ საქციელსა თუ ქმედებას, მას ჰყავს პირუთვნელი მამხილებელი, ღვთის ხმა საკუთარ თავში – სინდისი, რომელიც თან სდევს პიროვნების ნებისმიერ საქმეს ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად და ამხელს იმ შემთხვევაში, თუკი ადამიანი არამართებულად იქცევა. აქედან მომდინარეობს სინანული ჩადენილი უზნეო საქციელის გამო, რომელიც სხვაგვარად სინდისის ქენჯნადაა სახელდებული. ეს არის ისეთი მდგომარეობა, როცა ადამიანი სწუხს აღსრულებული უზნეობის გამო და ამის კვალობაზე სულიერი სიმშვიდეც დარღვეული აქვს (პლატონი...1994:78-79).

სინდისის ქენჯნის, არამართებული ზნეობითი პრინციპების მხრივ, აღსანიშნავია რამაზ მეფისა და ფატმანის სახეები „ვეფხისტყაოსანში.“

ჩადენილი დანაშაულის შეგნებას, უზნეობით მოწყვლული სულის განკურნებას სინდისი ადამიანში სინანულის გზით აღწევს მხოლოდ. ეს არის არა მარტო გაცნობიერება შეცოდებისა, არამედ სურვილი, აღარასოდეს განმეორდეს ჩადენილი ცოდვა. სინდისი რომ აღძრავს ადამიანში სინანულის გრძნობას, ანუ სინდისი ქენჯნას რომ განიცდის, ამის აურაცხელი მაგალითია წმიდა წერილში. მაგალითად, სინდისმა მოაგონა მრავალი წლის წინ ჩადენილი ცოდვა იოსების ძმებს: „და თქუა კაცად-კაცადმან ძმისა მიმართ თვისისა: ჰმ, რამეთუ ცოდვასა შინა ვართ ძმისათვის ჩუენისა, რამეთუ უდებ-ვყავთ ჭირი სულისა მისისა, რაჟამს მევედრებოდა ჩუენ და არა ვისმინეთ მისი. ამისთვის მოიწია ჩუენ ზედა ჭირი ესე. ხოლო მიმგებელმან რუბენ ჰრქუა მათ: არა გარქუა, მეტყუელმან თქუენდა: ნუ ჰმძლავრობთ ყრმასა? და აჰა აწ სისხლი მისი შურისძიობს“ (შეს.,42,21-22)

ნათან წინასწარმეტყველი დავით მეფეს მოუყვა ღარიბის შესახებ, რომლის ერთადერთი ცხვარი მდიდარმა კაცმა თავის სტუმრებს დაუკლა. ამ მონათხრობმა დავითში ღარიბისადმი დიდი თანაგრძნობა გამოიწვია და, ამის კვალობაზე, თვითვე გაუღვივდა სინანულის გრძნობა საკუთარი დანაშაულისადმი (იხ. 2მეფ.12,1-13).

როცა სინდისმა ამხილა იუდას საქციელი, მაშინ მან, როგორც სახარება გვაუწყებს, „შეინანა“ და დაუბრუნა ოცდაათი ვერცხლი მღვდელმთავრებს და მოხუცებულებს ამ სიტყვებით: „ვცოდე, რამეთუ მიგეც სისხლი მართალი“ (მთ.27,3-4).

როცა წმიდა პეტრე მოციქულმა გააცნობიერა თავისი დიდი ცოდვა – სამგზის უარყოფა იესო ქრისტესი, შეინანა და მწარედ ატირდა: „...მოეკსენა პეტრეს სიტყუად იგი უფლისად, რომელ ჰრქუა მას, ვითარმედ: ვიდრე ქათმისა კმობადმდე სამ გზის უარ-მყო მე. და განვიდა გარე და ტიროდა მწარედ“ (ლკ.22,61-62).

ჯვარცმულმა ავაზაკმა იხილა რა ქრისტეში განსხეულებული სიმდაბლე, კაცთმოყვარება და მოთმინება, ამ სათნოებათა შუქზე განჭკერიტა თავისი ცოდვილი ცხოვრების უსახურება და სინდისის ქენჯნით, სინანულით შეძრულს გულის სიღრმიდან აღმოხდა: „მომიკსენე მე, უფალო, ოდეს მოხვიდე სუფევითა შენითა“ (იქ.23,42).

ღვთიესათნო სინანულს, გამოწვეულს სინდისის მიერ, ადამიანის ხსნა ძალუძს, ხოლო ამსოფლიურ დამწუხრებას, სიკვდილისაკენ მიჰყავს პიროვნება:

„რამეთუ ღმრთისამიერი იგი მწუხარებად სინანულსა ცხოვრებისასა შეუნანებელსა შეიქმს; ხოლო სოფლისა ამის მწუხარებად სიკუდილსა შეიქმს“ (2კორ.7,10).

„სოფლისმიერმა მწუხარებამ“ მიიყვანა იუდა სიკვდილამდე, ხოლო დავით მეფის, პეტრე მოციქულის წრფელმა სინანულმა და ავაზაკის კეთილგონიერებამ ისინი წარწყმედისაგან იხსნა.

ჭეშმარიტი სინანული გულისხმობს ცოდვების მოკვეთას და სულიერი, ზნეობითი ცხოვრებისათვის დაბადებას. სინდისის ქენჯნა სინდისის აქტიურობითაა გამოწვეული, რომელიც მთლიანად ცვლის ადამიანის შინაგან სამყაროს, ხდება პიროვნების სულიერ-ზნეობითი ტრანსფორმაცია, კათარზისი.

ხატაელთა მეფე, რამაზი, თავის პატრონს, ინდოთა მეფეს, აუჯანყდა. პატრონმური ინსტიტუტის ერთგულება კი, სოციალური დაქვემდებარების გარდა, ზნეობით სჯულსაც გულისხმობდა, რომელიც თავის თავში მოიცავდა სამეფოთა შორის ურთიერთპატივისცემასა და სიყვარულს, ასევე სინდისსა და მოვალეობას.

„ლადი“ და „უკადრი“ რამაზ მეფე არღვევს საზოგადოებაში არსებულ ზნეობით პრინციპებს და არ ცნობს პატრონის ხელმწიფებას. მისი ასეთი განაცხადი განპირობებულია თავისი სამეფოს სიძლიერეში დარწმუნებულობით. ტარიელს, რომელმაც ურჩ ხატაელს გონს მოსლვა ურჩია, რამაზ მეფე სწერს:

„რაგვარა თუ მანდა მიხმე, ვინ ვჰპატრონობ ბევრსა ერსა,
ამის მეტსა ნუმცა ვნახავ კვლავა წიგნსა შენმიერსა“ (401).

ინდოელებს ხატაელების წინააღმდეგ ტარიელი ჩაუდგა სათავეში. ლაშქრობად მიმავალს ხატაელთა ელჩები შემოეგება გზად, რომელთაც ტარიელს რამაზ მეფის გონს მოსლვა და ჩადენილი შეცდომისა და ურჩობის გამო წუხილი აუწყეს:

„რაცა შეგცოდეთ, შეგვინდე, თვით ჩვენვე შეგვინანია;
თუ ღრთულებრ შეგვიწყალებდეთ, აქა ნუ მოვლენ სპანია;
ქვეყანა ჩვენი არ ასწყდეს, რისხვით არ დაგვტყდენ ცანია;
შენ მოგცეთ ციხე-ქალაქი, მოგყვნენ ცოტანი ყმანია“ (423).

ერთი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს რამაზ მეფემ მართლაც გულწრფელად შეინანა ურჩობა, მაგრამ პოემის მსვლელობიდან ირკვევა, რომ ეს მხოლოდ თავის მოკატუნებაა ხატაელის მხრიდან, რათა როგორმე ხაფანგში შეიტყუოს გაცრუებული ტარიელი.

მაგრამ ინდოთა ღაშქრის წინამძღოლს ეუწყა რამაზ მეფის განზრახვა. ვინმე ხატაელი, რომელსაც ტარიელის მამის სიკეთეები ახსოვს, იხსნის კეთილისმყოფელის ვაჟს და უმხელს მოწინააღმდეგის ვერაგობას: „რომე ცუდად არ მოლორდე, ისი კაცნი გლალატობენ.“

ტარიელმა ყოველივე გაითვალისწინა და ხატაელთა ღაშქარი შემუსრა. ურჩი და მოჯანყე მეფე დაატყვევა და ინდოეთის ხელმწიფეს მიჰგვარა.

რამაზ მეფე მკაცრ სასჯელს იმსახურებს. მას არა მარტო ურჩობის გამოვლინება ედება ბრალად, არამედ ცრუ სინანული, რომლის სასიკვდილო მსხვერპლიც უნდა გამხდარიყო ინდოელი ამირბარი, მაგრამ დიდბუნებოვან ადამიანთა მხრიდან გადაიდგმება ისეთი ნაბიჯი, რომელიც იწვევს სწორედ ხატაელთა შემცოდე მეფის ზნეობით კათარზისს, მიჰყავს იგი სინანულამდე.

ინდოელთა მეფემ არა თუ არ დასაჯა, რამაზ მეფე, არამედ საყვედურიც კი არ დასცდენია მისდამი:

„მას მეფესა ხატაელსა უმასპინძლა, უაღერსა,
უამიერად უბრუნდების საუბარსა მათსა ფერსა...“

რუსთველი არ აგვიწერს რამაზ მეფის განცდებს, მაგრამ მისი საბოლოო სიტყვებით (რომელთაც ქვემოთ შევეხებით) იგულისხმება და ადვილად მისახვედრი ხდება სულის ის მოძრაობა, რომელმაც ჭეშმარიტად სასურველი შედეგი გამოიღო.

ტარიელს, რომელმაც რამაზ მეფე დაატყვევა, და რომლის ხელშიცაა, ფაქტობრივად, სამხედრო ტყვის ბედი, ეკითხებიან, შეუნდობს თუ არა ხატაელს შეცოდებას. ინდოთა ამირბარს საკმაო საბუთი აქვს იმისათვის, რომ რამაზ მეფე მკაცრად დასაჯოს, მაგრამ ტარიელი ავლენს დიდბუნებოვნების მაღალ ნიმუშს:

„...ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,
უყავით თქვენცა წყალობა, მას ღონე გაცუდებულსა“(470),-
მიმართავს იგი ფარსადანს.

რამაზი შეწყალებულია. ეს არის გარკვეული მოულოდნელობა, – რისხვის ნაცვლად ადამიანს წყალობა ენიჭება, თვით წყალობა კი მწყალობელთა მხრიდან ღვთისმიერი კაცთმოყვარებითაა განპირობებული. ინდოეთმა რამაზ მეფე „შეწყალებული გაგზავნა, უყო რისხვისა ფასია.“

ასეთმა მაღალზნეობითმა მიმართებამ გუშინდელი მტრის მხრიდან შეძრა რამაზის შინაგანი სამყარო. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ არაფერია თქმული მთელი ამ ხნის განმავლობაში მისი სულის მოძრაობაზე, მის ფიქრებზე, მაგრამ თვით

რამაზ მეფის განაცხადი შეწყალების შემდგომ, საცნაურს ხდის ამპარტავანი მეფის ზნეობით ფერიცვალებას. მაღალი ზნეობის მშვენიერმა, ცოცხალმა გაკვეთილმა მას სინდისის ქენჯნა აღუძრა, წრფელ სინანულამდე აღიყვანა მისი გონება და სრულიად შეცვალა შინაგანი სამყარო. კეთილისმყოფელთ

„ხატაელმან დაუმაღლა, დადრკა, მდაბლად ეთაყვანა,
მოახსენა: „ორგულობა თქვენი ღმერთმა შემანანა,
თულა ოდეს შე-ღა-გცოდო, მაშინ მომკალ მეცა განა!“ (472).

ზნეობითი კათარზისის კიდევ ერთი სახეა „ვეფხისტყაოსანში“, ეს არის ფატმან-ხათუნი.

ფატმან-ხათუნი, ჭაშნაგირის თქმით, „ბოზი დიაცია.“ ავტორის სიტყვებით იგი ასეა დახასიათებული:

„თვალად მარჯვე, არ-ყმაწვილი, მაგრა მზმელი,
ნაკვთად კარგი, შავ-გვრემანი, პირ-მსუქანი, არ პირ-ხმელი,
მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი“ (1077).

მსუბუქი ყოფაქცევის ქალბატონს მაღალი სულიერ-ზნეობითი იდეალები არ ამოძრავებს. ხორციელ გულისთქმას აყოლილი იგი დალატობს ქმარს. უნდა აღინიშნოს, რომ არც ქმარი ფატმანისა, და არც ის სოციალური წრე, რომელიც მის ირგვლივაა, ზნეობით იდეალებზე პრეტენზიას არც აცხადებს. მათ არ აინტერესებთ სულიერი ფასეულობანი, მათი ხედვა ხორციელებითაა ქვედაზიდული. ფატმანი არა მხოლოდ რაინდული ბუნების უქონლობის გამო იწუნებს ქმარს, არამედ იგი არც ფიზიკურად მოსწონს: „მით არ ჯერ ვარ ქმარსა ჩემსა, მჭლე არის და თვალად ნასი“(1205),–ეუბნება იგი ავთანდილს.

„მაღალი და მაღლად მხედი“ ნესტან-დარეჯანის გამოჩენის შემდეგ იწყება ფატმანის შინაგანი სამყაროს ტრანსფორმაცია. მის ცნობიერებაში შემოდის სრულიად ახალი, სულიერი მშვენიერება და ზნეობითი ღირებულება. მას, ჭეშმარიტი მოყვასობის ცხადჩენისათვის, განსაცდელში მყოფის თანაგრძნობისათვის და მზრუნველობისათვის, „დედად“ სახელდება თვით ნესტან-დარეჯანი.

ხორციელი უნის დღე-ყოველ აღმსრულებელი დიაცი, მას შემდეგ, რაც ავთანდილის განზრახვას შეიტყობს, რომ ნესტან-დარეჯანი ქაჯთაგან იხსნას და შერთოს მის მიჯნურს, სრულიად სხვა პიროვნებად ჩანს პოემაში. იგი ივიწყებს და თრგუნავს საკუთარ ავხორც გულისთქმებს და განსაცდელში მყოფ მოყვასს მთელი ძალისხმევით თანაშეეწევა. ფატმანის უშუალო დახმარებითა და

მისი „მეცადინეობით“ ხდება სწორედ შესაძლებელი ნესტან-დარეჯანის მოძებნა და გამოსხნა. სულიერად ამაღლებულ, დიდბუნებოვან ადამიანებთან ურთიერთობას წინა პლანზე გამოაქვს ფატმანის შინაგან სამყაროში არსებული, მანამდის უჩინარი და მივიწყებული ზნეობითი ფასეულობანი.

ქაჯეთიდან გამოსხნილი ნესტანის ხილვისას ფატმანი წარმოთქვამს სიტყვებს, რომელიც უკვე აღნიშნული შინაგანი ტრანსფორმაციის შედეგი და ზნეობითი ცნობიერების გვირგვინია:

„...ღმერთო რა გამსახურო, განმინათლდა რადგან ბნელი,
ცვან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი“ (1435).

ბოროტის ხანმოკლეობისა და კეთილის მარადიულობის ცოდნა ვნებათაგან უკვე განწმენდილი გონების ნაყოფია და არა ეიფორიული სიხარულით გამოსატყული უბრალო თქმა.

ფატმანი უკვე ჩანს, როგორც სინდისისაგან მხილებული პიროვნება, რადგან იგი სულიერად ამაღლებულ პიროვნებათა – ნესტანისა და ტარიელის მოახლეობას ნატრობს: „ახ, ნეტარძი მოახლეოთა! ვაგლახ თქვენსა ვერა მჭერეტსა!“ – მიმართავს იგი ტარიელს. თავის სამეფოში აღმატებული მდგომარეობის მქონე ქალბატონი სხვის მოახლეობას, მხევლობას, ქვეშევრდომობას ნატრობს, რადგანაც ეს არის სიწმინდის სართულქვეშ შესღვა და იქ დამკვიდრების დიდი სურვილი. „მოახლეობა“ ფატმანისათვის სხვა არაფერია, თუ არა ძველის უკუგდება და ახლის შემოსვა, „გარეგანი კაცის“ გახრწნა-მოკვდინება და „შინაგანი კაცის“ განცოცხლება.

ვერ დავეთანხმებით ერთ-ერთ უდიდეს ქართველ პოეტს – აკაკი წერეთელს იქ, სადაც ფატმანზე წერს, რომ ის: „საზოგადო ცხოვრების დროს საკეთილთ მოსახმარია, ქვეყნის დაცემის დროს კი – საძაგელი“ (წერეთელი „1986:100). (ფატმანისადმი ასეთი ყარყოფითი დამოკიდებულება არაერთგზისაა გამოთქმული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში).

შევნიშნავთ, რომ ფატმანის პიროვნება ასე „იოლად გასამეტებელი“ როდია. მასში უთუოდ არის სათნოებათა ის მარცვალი, რომელიც „ლხინებულ-ჰყოფს“ მას. ფატმანი ის ადამიანია, რომელმაც შეიცნო ნესტანის დიდბუნებოვნება. შეცნობა კი პიროვნების მხრიდან გარკვეულ ზნეობით სიმაღლეს მოითხოვს. ეს „ცნობა“ აშკარად ცნაურდება პოემიდან.

საბრალოა ის გარემო, სადაც ფატმანი ცხოვრობს. ეს არის ნაყროვანების კუნძული, რომლიდანაც მომდინარეობს ყოველგვარი სიბილწე. მაგრამ ფატმანი

ჯერაც არ არის დაღუპული. მის ცხოვრებასა და შეგნებაში შემოდინ რაინდები, ამსხვრევენ გახრწნილ სამყაროს და შემოაქვთ

ამაღლებული სიყვარული, ყოველგვარი ბიწის მამხილებელი. ქაჯეთის შემმუსრველ ძალას სინათლე მოაქვს ფატმანისათვის. ამიტომაც გადაეცემა მის სამეფოს ქაჯეთის აღებული ციხე-სიმაგრე როგორც ბოროტებასა და ბიწიერებაზე ძლევის დიადი ხატი, როგორც ხატი მშვენიერებისა და სიყვარულისმიერი ზნეობითი სიმაღლისა, რათა ყველას, რაინდებისა და მათი მიჯნურობის მხილველსა და მომხსენებელს, ზეცისკენ აღმყვანებელი ღირსეული სიცოცხლე ჰქონდეს.

უცილობლად უნდა აღინიშნოს, რომ “ვეფხისტყაოსნის” მთავარ პერსონაჟთათვისაც (ნესტან-დარეჯანი, ტარიელი, ავთანდილი) არ არის უცხო სინდისის ქეჯნა, რაც მათივე მხრიდან დაშვებული შეცდომების გაცნობიერებითაა განპირობებული. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტს, რომ რუსთველი თავის პოემაში არ ითხოვს ცთომათა გამართლებას, ამის კვალობაზე კი დაუშვებელია “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა ნებისმიერი ქმედებისა თუ სიტყვის იდეალიზება. პოემის ყოველ გმირს “მინიჭებული აქვს შეცდომის უფლება” (კიკნაძე 2001:15), რაც სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველი ყოველთვის თანაუგრძნობს ამგვარი თავისუფალი ნებით გამოვლენილ სიტყვას თუ საქმეს. ავტორის ეს პოზიცია ჰქონდა გათვალისწინებული მარი ბროსეს “ვეფხისტყაოსნის” 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვობაში, თუმცა რუსთველის ქების სურვილით აღძრულ მეცნიერს მაინც მოუხდა პოემის პერსონაჟთა იდეალიზება: “... ამისთანა ზღაპარში არ იპოვნება არც ერთი უშვერი სიტყვა ან კარგის სწავლის წინააღმდეგი...”(ბროსე 1979:76).

კორნელი კეკელიძე, აკრიტიკებდა რა პავლე ინგოროყვას თეორიას მანიქველობის შესახებ, სამართლიანად უარყოფდა “ვეფხისტყაოსნის” რჩეულ გმირთა იდეალურობას. მისი სიტყვებით: პოემის “გმირები, რჩეულებიც კი, ტყუილსაც ამბობენ (ავთანდილის ორჯერ გაპარვა, ვაჭრულად გადაცმევა) და ცუდ სიტყვებსაც (577, 578, 593, 1101), ისინი არ ერიდებიან ... ცუდ საქმეს, როგორცაა მრუშობა და ა.შ. (369 – 374, 1099, 1254)“ (კეკელიძე 1952:761).

“რჩეულ გმირთა” ცთომილებებს, რაც გამართლებას არ საჭიროებს კორნელი კეკელიძის გარდა, მიუთითებენ საქართველოს – კათალიკოს პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე, ვიკტორ ნოზაძე – მარიამ კარბელაშვილი, ზ. გამსახურდია, ზ. კიკნაძე და სხვები.

ვიდრე “ვეფხისტყაოსნის” მთავარი პერსონაჟებისათვის დამახასიათებელ სინდისის ქეჯნაზე, ანუ სინანულზე ვისაუბრებდეთ, აღვნიშნავთ, რომ არათუ მათი ყოველი სიტყვისა თუ ქმედების იდეალიზება მოგვცემდა მათსავე ცრუ პორტრეტს, არამედ ეს იქნებოდა აგრეთვე ცრუ პორტრეტი თავად ქრისტიანობისა, რადგან ქრისტიანობის ისტორიის მართებული ხედვაა ხედვა დაცემისა და აღმართებისა, ცთომისა და სინანულისა, განლაღებისა და შემუსრვილი გულისა.

ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის თავდაპირველი შეცდომები (სიცრუე, მეფისადმი უპატივცემულობა, უდანაშაულო ხვარაზმელის მოკლვა) და შემდგომში შეცდომებით მოწეულ განსაცდელთა გაცნობიერების გზით მათი ამაღლება სინდისის ქეჯნამდე ერთ კონტექსტში მოიაზრება. ნესტანის ნაკარნახევმა “მართალმა სამართალმა” (542) (მომკვდარიყო ხვარაზმელი სასიძო მისი სპის „აუწყვედლად“) ვერ “იმართლა”.

ეს, უპირველეს ყოვლისა, ამის შედეგმა საცნაურყო, “ყველაფერი, რაც დაემართათ გმირებს, იმას მოწმობს, რომ დაშვებული იქნა შეცდომა და რომ ნესტანისა და ტარიელის მოქმედება არ ემყარებოდა “მართალ სამართალს.” მათ მიერ გაჩენილ “მართალ სამართალს” არათუ ხმელი ხე არ გაუნედლებია, არამედ გახმობამდე მიიყვანა ინდოეთის სიცოცხლის ხე” (კიკნაძე 2001:14).

უგზო-უკვლოდ გადაკარგული ნესტანის ძიებაში ტარიელი იწყებს ფიქრს ჩადენილ დანაშაულზე. განსაცდელმა მის სულზე დადებითად იმოქმედა. როცა იგი ავთანდილს უყვება თავის ამბავს, ეს არის არა მხოლოდ მისი ცხოვრების გარკვეული მონაკვეთის ისტორია, არამედ, აგრეთვე, ეს არის მისი სულის, პრაქტიკულად, მთლიანი ისტორია. ეს არის აღსარება – ცოდვათა ხედვა და სინანული. ამ სინანულის ნაყოფი ცნაურდება ტარიელის სიტყვებში: “სულთა ვყიდდი გულისათვის, კოშკი ამაღ გამებაზრა” (536,1). „ეს უკვე ცოდვათა გაცნობიერებაა, შინაგანი კათარზისის შედეგი“ (გამსახურდია 1984:91).

„ტარიელის ცხოვრება გამოქვაბულში საფუძველია მისი სულიერი განწმენდისა, სიკეთის იდეის წვდომისა“ (სულაგა 2004:231). განსაცდელი, მართებულად გააზრების შემთხვევაში, სულიერად ჰბადებს ადამიანს. „გამოქვაბული და უდაბნო გამოცდის ადგილია, „ახალი იგი კაცის“ სულიერი აღმშობის ადგილია, საიდანაც უნდა დაიწყოს ღვთაებრივი სიკეთის წვდომა. ტარიელის სულიერი წვრთნაც აქედან დაიწყო და მისი სიყვარულიც აქ გამოიცადა... ტარიელმა მღვიმეში დაძლია „მღვიმური ცხოვრება“,

მატერიალიზმის ყვეობიდან იდეის ჭკრეტამდე ამაღლდა და, ადამიანური შესაძლებლობების ფარგლებში, მოიპოვა ღმერთის, სამყაროსა და თვითშეგრძნების ჭეშმარიტი ცოდნა და სიბრძნე“ (სულაგა 2004:231).

ზურაბ კიკნაძეც შენიშნავს: “ტარიელმა განიცადა დარტყმა და ახლა, უდაბნოს პერიოდში, მას უკვე შეუძლია ობიექტურად შეაფასოს თავისი საქციელი, კრიტიკულად შეხედოს თავისი ცხოვრების ინდურ პერიოდს ... აი, როგორ გადმოსცემს ... ტარიელი იმ საბედისწერო აქტს:

კარავსა შევე, იგი ყმა ვითა წვა, ზარ-მაც თქმად ენით,

უსისხლოდ მოგკალ იგი, გლახს, თუმცა ხმდა სისხლისა დენით.

აშკარაა, რომ ამ სიტყვებით სინანულია გამოხატული, აქ ხორციელდება ტარიელის მეტანოია (სინანული), ვხედავთ მის ნაყოფს“ (კიკნაძე 2001:17).

განსაცდელთა ჟამს შეცდომებში ჩადრმავებამ მოდრიკა ნესტანის ვეფხური ბუნებაც. ინდოეთის მეფის ასული, ცოდვათა გაცნობიერების შედეგად, ჭეშმარიტ სიბრძნემდე მალღდება. იგი “ბრძენი ვინმე”, “მაღალი და მაღლად მხედია”, მაგრამ ამ მდგომარეობამდე იგი მხოლოდ სინანულის გზით მივიდა. მასში სინდისმა თავისუფლად “ამოისუნთქა”. კალისტრატე ცინცაძე ამგვარად გადმოგვცემს მის სულიერ ბიოგრაფიას: “ღავარ ქაჯის მოწაფე აღრე იწყებს “ღიაცურად”... ცხოვრებას, – თავისუფლად აწარმოებს სააშიკო მიწერ-მოწერას, ეძებს ტარიელთან საიდუმლოებით მოცულ შეხვედრებს, ერევა ისეთ საქმეებში, რომლებიც მას არ ეკითხება... იჩენს თვალხარბობას ...ოცნებობს მამის სიცოცხლეშივე ხელმწიფედ გახდომას და, საზოგადოდ, ზრუნავს მხოლოდ პირად გრძნობების დაკმაყოფილებისათვის, რამაც ჩააგდო, როგორც ვიცით, განსაცდელში თვით ნესტანი, ტარიელი და ინდოეთიც თავის მეფე-დედოფალით. ამისათვის არის, რომ ნესტანს თავდაპირველად ჩვენ ვხვდებით გულგრილად, თანავუგრძნობთ, როდესაც ის (მისივე სიტყვებით) “გასაჯა” და ტყვეყო “სოფელმან” და “უყო” ის, “რაც მას შეეფერების” ... და ვეგებებით აღტაცებით, როცა განცდილმა ჭირმა და მწუხარებამ ის ... გამოაფხიზლა და დააწერინა მსოფლიო ლიტერატურაში სწორუპოვარი ჰიმნი მონანისა...” (ეკაშვილი 1966:46).

ხმელის გამანადღებელი “მართალი სამართალი” (რაც თავისთავად საღვთო სჯულისეულ ფორმულას წარმოადგენს), თუ ერთ შემთხვევაში მართებულად ვერ აღსრულდა და პირუკუ, როგორც “მრუდი სამართალი” წარმოჩნდა, კიდევ ერთხელ ხშიანდება ნესტანის მხრიდან, როცა ქაჯთა

ტყვეობაში მყოფი ტარიელს სწერს: “ცან სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად...” (1308).

ეს “სამართალი” უკვე გონების ნაყოფი კი არა არის, მხოლოდ თეორიული მონაცემი, არამედ იგი გულითაა ნაგრძნობი, რაც უცილობელი წინაპირობაა “მართალი სამართლის” რეალიზებისა. ეს ცნება “... იურიდიული სფეროდან გულის სფეროში ინაცვლებს, ის გაშინაგანებულია... პოემაში ნამდვილად არის სინანული იმ “მართალი სამართლისა” სახელით ჩადენილი აქტის გამო. ეს ნესტანის წერილში იგრძნობა. ამგვარად წერილს ვერ დაწერდა ის ნესტანი, რომელიც “ქვე წვა ვით კლდესა ნაპრალსა ვეფხი “პირგამეხებული”, ვერც ის, რომელიც იმ რჩევას (ხვარაზმელის მოკლვას, მ.გ.) იძლეოდა. იქ, ქაჯეთის ციხეში, ნესტანი ბრძენია, “მაღლა მხედია”, იქ განსრულდა მისი აღზრდა, რაც ქაჯების რძალ მის მამიდას ევალებოდა. ნესტანი ახლა თითქოს გარედან უყურებს თავის თავს, მასში გაღვიძებულია “მამხილებელი გონება”(სინდისი, მ.გ.)თუმცა იგი არ გამოხატავს გაცხადებულად ჩადენილს, არ ახსენებს იმ აქტს, რომლის გახსენება ზარავს ტარიელს, მაგრამ მაინც ვფიქრობთ, რომ მის წერილში უთუოდ გამოსჭვივის სინანული მის გამო, რაც მათ ჩაიდინეს” (კიკნაძე 2001:19).

ასე გაწმინდა ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის სულიერი სამყარო “მამხილებელმა გონებამ” ანუ სინდისმა. ცთომათა გაცნობიერებამ, განსაცდელთა გამო ღვთისადმი აღვლენილმა უხმო სამადლობელმა სინანულით დააჯილდოვა ისინი, რასაც მოჰყვა მათი ხორციელი ბედნიერებაც.

სცოდა ავთანდილმაც – საკვირველი (მაგრამ არა - უცხო) ანდერძის დამწერმა, ღვთივგანბრძნობილმა მოყვასმა, რომლის მეოხებითაც ასე კეთილად განსრულდა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ისტორია. რა იყო მიზეზი ავთანდილის დაცემისა? იგი ხომ ბრძენია, რომლისთვისაც “სიბრძნე თანდაყოლილია და სრულიადაც არ საჭიროებს ხანდაზმულ ასაკს და ხანგრძლივ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას. რასაც ის ფლობს, ხომ ერთიანი განუყოფელი ანდრეზული სიბეძნეა, რომელსაც არაფერს ჰმატებს უამთასვლა, რადგან ის ისედაც ძველია თავისი ბუნებით, ერთხელ და სამუდამოდ დაძველებული” (კიკნაძე 2001:10). “ვეფხისტყაოსნისეულ” აფორიზმთა დიდი ნაწილი ავთანდილს ეკუთვნის. იგია მკურნალი, „მაჯასისა შემტყვებარი”, შემგონებელი, მომწოდებელი, ფრთხილი ანალიტიკოსი და შეუდარებელი ფსიქოლოგი. მაგრამ თუ ვამბობთ, რომ მისი სიბრძნე ქრისტიანული სიბრძნეა,

ეს სიბრძნე, რაც არ უნდა მაღალი იყოს იგი, მაინც ვერ გაამართლებს ჩადენილ ცოდვას – ყველაზე დიდი სიბრძნე ცოდვათაგან განრიდება. არადა ისიძვა ავთანდილმა (იმრუშა რადგან ფატმანს მეუღლე ჰყავს), შეაგინა საკუთარი თავიც და ცოლ-ქმრული სარეცელიც. სიძვა-მრუშობა კი ერთ-ერთი მომაკვდინებელი ცოდვაა. ქრისტიანული სწავლებით, ადამიანის მეყსეული დაცემა არასოდეს ხდება. ნებისმიერი ასკეტი თუ ასკეტიკის სახელმძღვანელო ამ შემთხვევაში ერთს მაუწყებლობს: მომაკვდინებელი ცოდვას განაპირობებენ ხშირ შემთხვევაში შეუმჩნეველი, დაფარული, ვერგაცნობიერებული ცთომილებანი, ერთი შეხედვით “წვრილმანი” შეცდომები. ხილულად გამოვლენილ, გრძობადი თვალებით შესამჩნევ ცოდვას მიზეზად ყოველთვის სულის ფარული ვნება უდევს (ამიტომაც ლოცულობს მეფსალმუნე: „...საიდუმლოთა ჩემთაგან განმწმიდე მე...(ფს. 18,12)“. აქედან გამომდინარე, ავთანდილის შეცოდების გამართლების სურვილად (და არა საღვთისმეტყველო ანალიზის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ მეცნიერულ დასკვნად) მიგვაჩნია იმის თქმა, რომ ავთანდილის სიძვა ფატმანთან ავთანდილის მხრიდან დაავადებული მოყვასის განკურნებაა (ხინთიბიძე 2003: ამგვარი გაგების შესაბამისად, არსებობს მოსაზრება, რომ „ავთანდილის ეს ქმედება (ფატმანთან სიძვა, მ.გ.) არაა მოწყვეტილი რუსთველისეული ადამიანობის ზოგადი კონცეფციიდან“ (ხინთიბიძე 2003:146). ჩვენი მხრიდან (ვფიქრობთ, სავსებით სამართლიანად) ჩნდება შეკითხვა არსებული მოსაზრებისადმი: თუ რუსთველოლოგია ამჟამად უკამათოდ აღიარებს რუსთველის ქრისტიანობას (რისი ცხადყოფელი მხოლოდ მისი პოემაა), თუ ქართული მეცნიერება მოგვიანებით, მაგრამ საბოლოოდ მაინც მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი “...საფუძვლიანად იცნობდა და საკმაოდ იყენებდა ბიბლიას...” რაც “...დღეს საკამათო აღარაა...” (მენაბდე 2000:186), მაშინ როგორღაა შესაძლებელი, რომ “რუსთველისეული ადამიანობის ზოგადი კონცეფცია”(ელ. ხინთიბიძე) გაუცხოებული იყოს წმინდა წერილისეული ადამიანობის ზოგადი კონცეფციისაგან. თუ ავთანდილის პირით გახშიანებული აფორიზმები ქრისტიანული სიწმინდისა და სიბრძნის ნაყოფია, ავთანდილის ცთომის უამს, მკითხველის მხრიდან, დავიწყებული ვერ იქნება მაცხოვრისეული სწავლება, რაც მოციქულის მიერ ამგვარადაა გამოთქმული: „...რომელმან ყოველი სჯული დაიმარხოს და სცთეს ერთითა, იქმნა იგი ყოვლისავე თანამდებ“ (იაკ. 2,10).

ასე რომ, “ფატმანთან წოლა” არც ავთანდილის „დიდბუნებოვნებაზე“ მიუთითებს, არც მის “ქრისტესმიერ თანაზიარებაზე” (ელ. ხინთიბიძე). ასეთ კონტექსტში წმ. ბასილი დიდის, მათე მახარებლის, პეტრე და პავლე მოციქულის დამოწმება, მათი ერთხმოვანი სწავლების ამგვარი თვითნებური ინტერპრეტირება მიუღებელი და შეუწყნარებელია, როგორც ზოგადად საღვთისმეტყველო, ასევე “ვეფხისტყაოსნის” სარწმუნოებრივ-თეოლოგიური კომენტარების ასპექტით.

ავთანდილის ხასიათი, ისევე როგორც ნესტან-დარეჯანის ან ტარიელისა, განსახილავია არა სტატიკაში, არამედ “გარდაქმნის დინამიკაში” (კარბელაშვილი 2000:35). არც ავთანდილის მიერ ჩადენილ შეცოდებას სჭირდება გამართლება, “რეაბილიტაცია”, რადგან თვით ავთანდილია საკუთარ შეცდომებზე მგლოვიარე.

ჩვენი მოსაზრებით (რის საფუძველსაც ქრისტიანობის ზნეობითი და ასკეტური გამოცდილება გვაძლევს), ავთანდილის დაცემა (ამ შემთხვევაში – ფატმანთან სიძვა) თანდათანობით მომწიფდა.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ის ზნეობითი სჯულდებანი, რითაც საცნაური ხდება ავთანდილის ცხოვრებისეული კრედო. სრულიად ნათელია მისი დამოკიდებულება მოყვასისადმი, აღთქმული სიტყვისადმი, სიყვარულისადმი, სიცრუისადმი და ა.შ. მაგრამ მიუხედავად ასეთი ზნეობითი განჩინებებისა, თვით ავთანდილიც ვერ ახერხებს მათს შესრულებას ზოგ შემთხვევაში. სამართლიანია მისი დამოკიდებულება სიცრუისადმი: “თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა.“ მაგრამ ერთობ მკაცრია განაჩენი უშუალოდ ცრუ პიროვნებისადმი: “კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად”(ასეთი სჯულდება ღვთისაა და არა ადამიანისა). მსგავსი მკაცრი განჩინების პატრონი თვით ცრუობს, როცა თინათინის დავალებით უცხო მოყმის საძებნელად წასული როსტევან მეფეს განშორების მიზეზად საზღვრის განმტკიცებას უსახელებს. ასე მოხდა შემდგომშიც, როცა ავთანდილი მეორედ გაეპარა როსტევანს. სიცრუეს ვერ თუ არ გაექცა იგი მაშინაც, როცა ვაჭრად გამოცხადდა გულანშაროში. ავთანდილის წრფელ ხასიათთან, მოყვასისადმი სიყვარულით მის განხურებულ გულთან ერთად თანაარსებობს ცთომილების ის ფარული ნაკადი, რაც ხშირად არის დამახასიათებელი იმგვარი პიროვნებებისათვის, რომლებიც სხვათა მიმართ გვევლინებიან სჯულმდებლად და, მიუხედავად იმისა, რომ მხოლოდ სიყვარული ამოქმედებთ, საკმაო მომთხოვნელობას და სიმკაცრეს იჩენენ სხვათადმი, მაშინ, როცა თვით ექვემდებარებიან გარკვეულ ცთომილებებს.

ავთანდილის ხასიათის მსგავს ნიუანსს, კარგად ამჩნევს ასმათი. მასთან ავთანდილმა პრაქტიკულად განიკითხა მოყვასი, რომელმაც მოცემული პირობა დაურღვია მას და გამოქვაბულში აღარ დახვდა (თავი “წასვლა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ”). ავთანდილი საყვედურობს ტარიელს: “იგი ფიცი ვით გატყუა! არ ვეცრუე ვით მეცრუა! ვერ იქმოდა, რად მიქადა? თუ მიქადა, რად მიტყუა?!” (845).

ავთანდილი მართალია – მან პირობა შეასრულა, ტარიელმა – ვერა, მაგრამ არსებობს უფრო დიდი სიმართლეც: განუკითხველობა, მითუმეტეს სულიერი რღვევის პროცესში მყოფი ადამიანისა. ავთანდილს თითქოს ესმის ტარიელის სიმძიმისა, მაგრამ მის გარკვეულ “უცოდინრობას” ასმათი ამხელს: “შენ არ გინახავს, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან” (848). ასმათმა აღნიშნა ავთანდილის სიმართლე: “მართალ ხარ” (847), ეუბნება იგი არაბ რაინდს, მაგრამ იქვე ასაცნაურებს ზოგად სიბრძნეს, რაც ამ შემთხვევაში, უპირველეს ყოვლისა, ავთანდილმა უნდა შეისმინოს, რადგან ეს ფორმულა („სხვა სხვისა ომში ბრძენია“) ავთანდილის ხასიათის ერთი ნაწილის უზუსტესი ანალიზია.

ფატმანთან მიმართებაში ავთანდილმა მართებულად “საჯა”: “ღიაცო” ყველას იცნობს, შესაძლოა მან ნესტან-დარეჯანის შესახებაც იცის, ამიტომაც “მიჰყვა” ავთანდილი მის “აშიკობას”, რასაც მოჰყვა ჯერ ჭაშნაგირის ორი დარაჯის, შემდეგ თვით ჭაშნაგირის მოკვლა, ბოლოს კი – ფატმანთან სიძვა. ჭაშნაგირთან დაკავშირებით ავთანდილის შესაძლო სინანულის შესახებ პოემა არაფერს გვეუბნება. ჭაშნაგირის მოკვლა ავთანდილს ფატმანის სრული ნდობის მოსაპოვებლად დასჭირდა. მკვლელობამდე არაბ რაინდს ესმის, რომ რაღაც საიდუმლოს ინახავს ფატმანისა და ჭაშნაგირის ურთიერთობა, მაგრამ იგი ოდნავადაც არ არის დარწმუნებული, რომ ეს საიდუმლო ნესტან-დარეჯანს შეეხება.

ჭაშნაგირის სიკვდილით ფატმანი გახარებულია. იგი ავთანდილისადმი მაღლიერებითაა აღსავსე. მაღლიერმა ღიაცმა საიდუმლო გაამხილა და, ავთანდილის საბედნიეროდ, ეს საიდუმლო ნესტან-დარეჯანს შეეხო. არაბ სპასკეტს სასურველი ინფორმაცია ხელთ აქვს. მისი მხრიდან არ არსებობს არანაირი საჭიროება ინტიმური ურთიერთობა გაადრმავოს ფატმანთან, საწოლი ოთახი მას მეტს ვერაფერს ეტყვის. ავთანდილს თავისუფლად შეუძლია მოიმოქმედოს ის, რაც მან მეორე დღეს გააკეთა – გაიხადოს სავაჭრო

სამოსელი, შეიმოსოს რაინდულით და თავისი ნამდვილი განაზრახი ფატმანს გაუმხილოს. თუ მეორე დღეს მონათლა ფატმანმა “უკვდავების სწორად” ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ამბავი, იმ დღესაც არ დაბრკოლდებოდა იგი. ავთანდილს შეუძლია მოიმოქმედოს ეს, რადგან, ვიმეორებთ სასურველი ინფორმაცია მოპოვებულია. ფატმანის სქესობრივი დაუკმაყოფილებლობით გამოწვეული მოსალოდნელი მძვინვარებისა მას არ უნდა შეეშინდეს, რამეთუ ის, რაც იცოდა ჭაშნაგირმა ახლა ავთანდილმაც იცის.

მიუხედავად ამისა, ავთანდილმა – სცოდა. თუ არსებობდა გარკვეული თანაგრძნობა ფატმანისადმი, როგორც ცოდვით დამძიმებულისადმი, ეს სრულიად არ მოითხოვდა ავთანდილის მხრიდან ცოდვის გაზიარებას. თუ ასეთი “თანაზიარება” უფრო მეტი იყო ავთანდილისათვის, ვიდრე სიყვარულისა და რაინდული ეთიკის ერთგულება, უფრო მეტად დამცირდებოდა მისი პიროვნება, რადგან ასეთ პრინციპს ჭეშმარიტი სიყვარულის წინაშე გამართლება არასოდეს არა აქვს. ავთანდილი ვერასოდეს გახდებოდა თინათინისეულ სიწმინდესთან მიახლოების ღირსი. ფსევდო – ზნეობითი პრინციპით მცხოვრები ვერ დაიხსნიდა ნესტან-დარეჯანს და ტარიელის სიყვარულს და არა მხოლოდ მათ სიყვარულს, არამედ თვით ფატმანსაც და ზღვათა სამეფოსაც.

ავთანდილის მხრივ, უბრალოდ, დაშვებულ იქნა შეცდომა და, თუ გავიხსენებთ ასმათის სიტყვებს, მაშინ ცხადი გახდება, რატომ დაეცა ბრძოლისა და ძიების უამს სხვის ომში ბრძნად მყოფი. ვფიქრობთ, რუსთველმა იმიტომ წარმართა ამგვარად ფატმან-ავთანდილის სიუჟეტი, რომ მკითხველს საბოლოოდ არ ერწმუნა ავთანდილის უცოდველობა, გაცხადებელიყო მთელი რიგი სულიერ-ზნეობითი ფარული შეცოდებების ლოგიკური დასასრული და წარმოჩენილიყო ის ფაქტიც, რომ შეცდომისაგან არავინ არის დაზღვეული (ყოველი კაცი ცრუ არს“), თუნდაც სახელგანთქმული ანდერძის ავტორიც.

ავთანდილისათვის ერთი რამ არის მნიშვნელოვნად დამახასიათებელი: იგი ან არ გამოხატავს სინანულს შეცდომისა და შეცოდებისადმი (როსტეფანისაგან ორჯერ გაპარვა, ჭაშნაგირის მოკვლა), ან ხასიათობრივად დიდხანს არ მიჰყვება სინანული (ყოველ შემთხვევაში ასე სჩანს გარეგნულად), როგორც ეს არის ფატმანთან შეცოდების შემდგომ, მეორე დღეს: იგი მხიარულობს, სვამს ღვინოს, იძინებს მშვიდად, არ “უკირკიტებს” ცოდვებს. მაგრამ მაინც... ავთანდილი გადარჩა. ეს გადარჩენა განაპირობა იმან, რომ საკუთარ თავს, თავის საქციელს თავად მან გამოუტანა განაჩენი. მართალია ავთანდილი პოემაში სიტყვებით არ

გადმოსცემს ამას, მაგრამ მის მძაფრ სულიერ მდგომარეობას მისი “გონება” წარმოაჩენს. მას ფატმანთან მწოლიარეს, “ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იღუმლითა ძრწოლითა” (1252). იგი “...მაღვით ცრემლსა სწვიმს, სდის ზღვათა შესართავისად...” (1253), “მუნ ცრემლნნი, მისგან ნადენნი, ქვათაცა დასალბონია...” (1254). თავისი ცდომისადმი სწორედ ასეთი შეურიგებელი შინაგანი დამოკიდებულება და ცოდვით ტკობის არგაზიარება, ძრწოლა და ქვის დასალბობი ცრემლის ღვრა გახდა ავთანდილის ხსნის წინაპირობა. ავთანდილის “ძრწოლა” სინდისის ქენჯნაა – სიწმინდის, სიყვარულის ღალატით გამოწვეული, ცრემლი კი სინანულის ნაყოფია. თითქოს ამიტომაც ერიდება პოემის მკითხველი ამ ეპიზოდს, რადგან შეცოდების გამო დაბადებული ძრწოლა და ცრემლი შენდობას უფრო ბადებს, ვიდრე ყვედრებასა და განკითხვას.

„ხამს“ ანუ ზნეობითი სჯულდებანი „ვეფხისტყაოსანში“

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ეტიკური სივრცე ქრისტიანული ზნეობის სამყაროა. პოემის პერსონაჟთათვის დასახული ზნეობითი იდეალი რუსთველის მიერ მოცემულია, როგორც მათივე სულის მოთხოვნილება. ეს მოთხოვნილება კი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა შინაგან სამყაროში ღრმადაა ფესვგადგმული. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა არა მხოლოდ ცალკეული სიტყვა თუ ქმედება ამა თუ იმ პერსონაჟისა, არამედ სრული გათვალისწინება მათი სულიერი ბუნებისა, პიროვნებისეული ფენომენისა. საკითხის ამგვარი გააზრება შესაძლებელს ხდის, დაიძებნოს ის საშუალებანი, რომელთა გარეშეც წარმოუდგენელია ეტიკური პრობლემების მოგვარება.

რუსთველი თავის პოემაში ხშირად გვესაუბრება როგორც სჯულმდებელი. ცნობილია მისი იმპერატიული მანერა, რაც, რა თქმა უნდა, არ გამომდინარეობს ამბიციების ილუზიებიდან. რუსთველი არის მეტრი პოეზიისა, უბადლო დიდოსტატი მხატვრული სამყაროსი, ფერთა მხატვარი, პოეტური სახეებით ღრმა თეოლოგიის გამომსახველი, ზნეობით მშვენიერებათა სახისმეტყველი. ყოველივე

ამის კვალობაზე, მოულოდნელი როდია მისი მხრიდან ერთგვარი სჯულმდებლობა, მით უმეტეს, რომ რუსთველივეა ამგვარ სჯულდებათა რეალიზატორი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი არა მხოლოდ ზნეობითი ასპექტით განაჩინებს მარადიულ ღირებულებებს, არამედ ის, ასევე, სჯულმდებლობს, ხელოვნების თვალსაზრისითაც: საყოვეთაოდაა ცნობილი მოშაირეთა, ანუ პოეტთა მიმართ მოწოდებული პოეტიკური ფორმულირებანი.

„ვეფხისტყაოსანში“ მრავალგზის გვხვდება სიტყვა „ხამს.“ ამ სიტყვაში ბუნებითად მოცემულია, გაცხადებულია საჭირო, აუცილებელი, აღსასრულებელი რამ. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონები გვესიტყვებიან, რომ „ხამს“ იგივეა, რაც „ჯერ არს,“ ან - „მართებს“ (ორბელიანი 1993:436) „მიხმს“ ანუ „მე მინდა“, „მე მჭირდება“, „ჩემთვის საჭიროა“, „მე უნდა“ (იმნაიშვილი 1986:780)

ცოდვით დაცემული ადამიანისთვის აუცილებელი გახლავთ სულიერ-ზნეობითი ორიენტირი. მიწიერი ვნებებით ქვედაზიდულ ბუნებას სულიერი ზეადსვლისათვის მყარი პიროვნული ნება სჭირდება, რადგან ხორციელი გულისთქმანი „...ეწყვებიან სულსა“ (1პეტ. 2,11) ამიტომაც აუცილებელია მსაჯულის ხმა: „ხამს!“ ეს სიტყვა, არ გახლავთ რაღაც ტრაფარეტი, შაბლონი, მხოლოდ თეორიული, მკვდარი განაცხადი. იგი ცოცხალი, საქმითა და მოღვაწეობით განცხოველებული სარწმუნოების გზისმკვლევეია და საჭიროა ნებისმიერი გონებითი მგზავრისათვის, როგორც საბოლოო ნავსაყუდელისაკენ წარმმართველი რუქა.

მაგრამ „რა უხმს“ ადამიანს? რა არის ეს საჭიროება და აუცილებლობა? მათეს სახარებაში უფალი ბრძანებს: „იცის მამამან თქუენმან რაჲ გიჴმს თქუენ“ (მათ 6.8) მიუხედავად იმისა, რომ სახარებიდან ჩვენ მიერ დამოწმებული ეს ციტატა სხვაგვარ კონტექსტთანაა, უფალმა, რასაკვირველია, იცის თუ უპირველესად რა „უხმს“, ანუ რა სჭირდება ადამიანს. სახარების მიხედვით, უფალი გვაუწყებს, რომ ლოცვაში არ არის საჭირო ყოფითი სიკეთების თხოვნა, რადგან თხოვნამდე იცის ღმერთმა ყოველი ჩვენი ნაკლულოვანების შესახებ. ამიტომაც უნდა ვეძიებდეთ „ პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა“ (მთ. 6, 733).

ადამიანი ვერ ჭკრეტს მომავალს, მან არ იცის, რა არის მისი სულისთვის ჭეშმარიტად სასარგებლო. „ამისთვის არა ჯერ-არს ესე ვითარისა მრავლისმეტყუელებისა ლოცვასა შინა შემოდებად და თხოვად, რაჲ იგი არა

ჰნებავს ღმერთსა, არცა არს სარგებელ სულთა ჩუენთა“ (ოქროპირი 1996:12) ადამიანის მხრიდან „თხოვნის“ უცოდინრობას მოწმობს ასევე საიდუმლო სამღვდელმსახურო ლოცვა საცისკრო მსახურებიდან: „და მასწავენ ჩუენ სიმართლენი შენნი, რამეთუ რაჲ ვილოცოთ, ვითარ ჯერ არს, არა უწყით, არა თუ შენ, ღმერთო, წმიდითა სულითა შენითა მიმიძღუ ჩუენ...“ (კონდაკი – 1899:66)

ამგვარად, აუცილებლობის მოწოდება („ხამს!“) ყოფითი სიკეთეებისათვის, ან სუბიექტური წარმოდგენებისათვის როდი ხმიანებს: „ამისთვის მოვიდა უფალი ქუეყანად, რაჲთა განგუაშორნეს ქუეყანისაგან და მიმიწოდნეს ზეცისა სასუფეველად. . . არა ამისთვის დაბადებულ ხართ, რაჲთა სჭამდეთ და ჰსუმიდეთ და იმოსებოდეთ, არამედ რაჲთა სათნოეყვნეთ ღმერთსა და საუკუნეთა მათ კეთილთა მიემთხვნეთ. ამისთვის ხორციელნი ესე საქმენი გარეწარად თანაგაც ქონებად“ (ოქროპირი 1996:61).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სასუფეველის მაძიებელი და მოთხოვნელი პიროვნება ხორციელ სიკეთეებსაც მიემთხვევა, თუ ეს უკანასკნელი არ ეწინააღმდეგება მისი სულისათვის სასარგებლოს. ეძიებდნენ ღვთის სასუფეველს, ამბობს უფალი, „... და ესე ყოველი (ყოფითი რამ,- მ. გ.) შეგეძინოს თქუენ“ (მათ; 6,33). უსაღვთოესი ოქროპირი ამგვარად განმარტავს სახარების ზემოთმოსმობილ მუხლს: „ეძიებდნენ უკუე, სიყვარულს, საუკუნეთა მათ კეთილთა და მოგეცნენ საწუთრონიცა, ნუ ეძიებ ხილულსა ამას და იგი შეგეძინოს შენ. რამეთუ უღირს არს და უჯერო წარმავალთა ამათ და ცუდთა საქმეთა თხოად ღმრთისაგან, რამეთუ ბრძანებულ არს შენდა, რაითა ყოველივე მოსწრაფებაჲ და ზრუნვაჲ წარუვალთა მათ და მიუთხრობელთა კეთილთათვის გაქუნდეს; ხოლო შენ უკუეთუ, მათ წილ ცუდთა ამათ და წარმავალთათვის მოიგო სურვილი და გულისთქუმაჲ, ფრიად სირცხვილელულ ყო თაგი შენი და უგუნურთა თანა შეირაცხო“ (ოქროპირი 1996:62).

სრულიად ნათელია, თუ რა „უხმს“ სულიერ-ზნეობითი საფასის მაძიებელ პიროვნებას.

ცოდვა სენია, სნეულებაა სულისა და არა მხოლოდ სულისა. ცოდვა არღვევს ფიზიკურ სიმტკიცესაც, აზიანებს, ასევე, ადამიანის ფსიქიკას. ქრისტიანული ფსიქოლოგია, ზნეობითი თუ სამოძღვრო ღვთისმეტყველება ერთმნიშვნელოვნად აღნიშნავს, რომ ცოდვა ასნეულებს ადამიანის მთელს არსებას. „ვეფხისტყაოსნის“ უმშვენიერესი პერსონაჟი – ტარიელიც სასოწარკვეთამ დასცა სრულ უღონობამდე. მას სჭირდება ექიმი, „მაჯასისა

შემტყვებარი“. ასევეა ფატმანიც: ნაყოფანების კუნძულზე მცხოვრები ზნემაღალ ნიმუშს საჭიროებს, მკურნალს, რომელიც განკურნების ნაცვლად სნეულის სენს თავად არ მიიღებს, „რამეთუ რომელი ქუემდებარესა აღადგინებდეს, განაღა უმაღლეს ქუემდებარისა მის უკმს ყოფაი, ხოლო რომელი მის თანავე დაცემულ იყოს, სხუად, უკმს აღმადგინებელი. არამედ ჯერ არს ტკივილი გულისაჲ მოყუასსა ზედა მოწვენულისა მისთვის განსაცდელისა და მყუდროებით მკმუნვარებაჲ საქმესა მას ზედა შეცვალებითა სახესა პირისასა მწუხარებაჲ და სიმძიმითა წესიერთა, რომელი გამოაჩინებდეს წუხილსა მას სულისასა“ (ბასილი 1989: 51-52).

„ვეფხისტყაოსნის“ შეჭირვებაში მყოფ პერსონაჟთათვისაც ხმიანებს საღვთო სიტყვა: „არა უკმს ცოცხალთა მკურნალი, არამედ სნეულთა“ (მათ. 9,12) რადგან სწორედ ეს არის უადრესი კაცთმოყვარეობა, თანადგომა დაცემულისადმი, გლოვა მისი პიროვნების განრღვეულობის გამო: „არა თუ ბრალისაგან ხოლო განშორებულ არს განკურნებაჲ იგი უძღურთა, არამედ უფროდს მრავლისა ქებისა და გალობისა ღირს არს“ (ოქროპირი 1996:166).

საყურადღებოდ გვესახება სულხან-საბა ორბელიანის ჩანართი „ჯერ-არსის“ განმარტებისას. „ჯერ არს“ სულხან-საბასთან სინონიმია სიტყვისა „ჯამს“. „ჯერ არს“ განმარტებულია, როგორც „საქნელი“ ანუ აღსასრულებელი საქმე. მაგრამ იქვე მითითებულია ლევიტელთა წიგნის მეცხრამეტე თავის მეცვიდმეტე მუხლი. ეს მუხლი წმინდა წერილში ასე ხმიანებს: „არა გძულდეს ძმად შენი გონებითა შენითა. მხილებით ამხილო მოყუასსა შენსა და არა მოილო მისთვის ცოდვად“ (ლევ. 19,17). ძნელი სათქმელია, თუ რატომ მაინცდამაინც ეს მუხლი დააკონკრეტა სულხან-საბამ „ჯერ არსის“ განმარტებისას, რადგან მოხმობილი მუხლი მხოლოდ ერთ-ერთია იმ მუხლთაგან, რომლებიც ზნეობით სწავლებებს, მცნებებს შეიცავენ და რომელსაც ეთმობა ლევიტელთა წიგნის პრაქტიკულად მთელი მეცხრამეტე თავი.

ასეა თუ ისე, საბასეული მითითება პირდაპირ მოწმობს თუ რა „ჯამს“, რა „ჯერ არს“ იმისათვის, რომ აღამიანი მართალი იყოს უზენაესის და, შესაბამისად, ხალხის წინაშეც.

ვიდრე „ვეფხისტყაოსანში“ ცხადაჩენილ ზნეობით განჩინებებს განვიხილავდეთ, მართებულად გვესახება, განსაზღვრულ იქნას თვით სჯულის ზნეობითი ასპექტი, მორალური მნიშვნელობა. სჯული ანუ კანონი იმ მცნებათა თუ წერილობით მითითებათა ერთობლიობაა, რაც უფალმა განუცხადა

ადამიანურ გონებას და, რაც წარმართავს სწორედ ადამიანის საუფლო სიკეთებისაკენ. სჯულის საფუძველი ის ათი მცნებაა, რომელიც ღმერთმა მისცა, მოსეს საშუალებით, ღვთიერჩეულ ერს სინას მთაზე (გამ. 20,2-17; 2სჯ. 5,6-21).

სჯული ჭეშმარიტად მაშინ არის აღსრულებული ადამიანის მხრიდან, როცა გარეგნულ ზნეობით თუ სულიერ წესს სრულად ესატყვისება პიროვნების შინაგანი მდგომარეობა. სჯულის მხოლოდ გარეგნული აღსრულება ღვთისათნო არ არის, როგორც ამას ესაია წინასწარმეტყველი მოწმობს: „რად ჩემდა სიმრავლე მსხუერპლთა თქუნთა? – იტყვს უფალი, – რამეთუ სავსე ვარ მე ყოვლად დასაწველებითა ვერძთა, და ცრემლთა კრავთათა, და სისხლი კუროთა და ვაცთაჲ არა მნებავს“ (ეს. 1,11). ღვთის წინაშე ერთადერთი მსხვერპლია შეჭმარიტად აღსაველენი: „სული შემუსრვილი, გული შემუსრვილი და დამდაბლებული“ (ფს. 50,19).

სჯულის აღსრულება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ღვთისა და მოყვასისადმი შეუორგულებული სიყვარულით (იაკობ მოციქული). ამიტომაც აძლევს მაცხოვარი კაცობრიობას ახალ მცნებას, რომელზედაც დამოკიდებულია მთელი სჯული, მცნებათა მრავალრიცხოვნება: „მცნებას ახალსა მოგცემ თქვენ, რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ, რადთა თქვენცა იყუარებოდით ურთიერთას“ (იოან. 13,34).

პავლე მოციქული რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში აღნიშნავს: „რომელსა უყუარდეს მოყუასი თვისი, მან სჯული აღასრულა... აღმასრულებელი სჯულისაჲ, სიყუარული არს“ (რომ. 13, 8-10). წმ. იოანე ოქროპირი განმარტავს: „... ესეოდენ დიდ არს სიყუარული, რამეთუ მის მხოლოისა მიერ სრულ იქნმებიან ყოველნივე მცნებანი, ღმრთიემოცემულნი სჯულისა შინა“ (ოქროპირი 2006: 132).

როგორც აღვნიშნეთ, სჯულის საშუალებით წარემართება პიროვნება უფლისკენ, მაცხოვრებელი წიაღისაკენ. სჯული ამხელს ადამიანის ცხად თუ ფარულ ცთომილებებს და, პიროვნების მხრიდან გონებით მღვიძარების შემთხვევაში, გამოაბრწყინებს სულის გადარჩენის ორიენტირს. სჯული ააშკარავებს ცოდვას. „ცოდვაჲ არა ვიცოდე, გარნა სჯულისაგან. რამეთუ გულის თქუმაჲ არა ვიცოდე, უკუეთუმცა არა სჯული იტყოდა, ვითარმედ: ნუ გული გითქუამნ“ (რომ. 7,7).

მაცხოვარმა დაცემული კაცობრიობა ღმერთს შეარიგა. ადამიანი გამოთავისუფლებულია კანონისა და ცოდვის საკრველთაგან ქრისტესთან

ერთობის გზით. სჯული უკვე შინაგანი მდუღარებაა და არა რამ წერილობითი მითითება (თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტესმიერი სჯული წერილობითად არ გამოითქმება): „სჯულმან სულისა ცხორებისამან ქრისტე იესოვს მიერ განმათავისუფლა მე სჯულისა მისგან ცოდვისა და სიკუდილისა“ (რომ, 8,2).

პავლე მოციქული იესო ქრისტეს სჯულის დასასრულს უწოდებს: : „რამეთუ დასასრული სჯულისაჲ ქრისტე არს მაცხოვრად ყოვლისა მორწმუნისა“ (რომ. 10.40). სიყვარულისმიერ სჯულის შესახებაა უწყებული ასევე ტიმოთეს მიმართ პირველ ეპისტოლეშიც: „...დასასრული მცნებისაჲ არს სიყვარული გულისაგან წმიდისა და გონებისა კეთილისა და სარწმუნოებისა შეუორგულებელისა“ (1ტიმ.1,5).

უაღრესად ცხადი, ნათელი და ღვთაებრივად უბრალოა მაცხოვრის მიერ უწყებული სჯულის ანი და პოე. ყველა ზნეობითი სწავლა ერთ წინადადებაშია მოცემული: „ყოველი რომელი გინდეს, რაფთა გიყონ თქვენ კაცთა, ეგრეთცა თქვენ ჰყვით მათა მიმართ, რამეთუ ესრეთ არს სჯული...“ (მთ. 7,12).

კვლავ წმ. იოანე ოქროპირს დავიმოწმებთ: „მოკლითა სიტყუთა ყოვლად ბრძენმან მან მეუფემან ყოველივე ზემოთქმული სწავლით შემოკრიბა და გუჩუენა, ვითარმედ მოკლე გზად არს სათნოებაჲ და ყოველთა მიერ საცნაური“ (ოქროპირი 1996:83).

რაც შეეხება საღვთო სჯულისადმი საკუთრივ მორჩილებას, იგი, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისმცოდნეობის საფუძველი და წინაპირობაა. ქრისტესმიერი სჯულის სიყვარული მხოლოდ მცნებათა აღსრულებით ცხადდება: „რამეთუ ვიცით იგი (უფალი –მ.გ), უკუეთუ მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ“ (იოან. 2,3) „რომელი იმარხვიდეს მცნებათა მისთა, მის თანა ჰგიეს“ (1იონ. 3,24); „რამეთუ ესე არს სიყვარული, რაჟამს ღმერთი გვიყვარდეს და მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ“ (1იოან.5,3).

იოანე მახარებლის ამგვარ ღვთისმეტყველებას, რა თქმა უნდა, თვით მაცხოვრის სიტყვები უდევს საფუძველად, მოციქულის სწავლება უფლის მოძღვრებიდანაა ამოზრდილი: „უკუეთუ გიყვარ მე, მცნებანი ჩემნი დაიმარხენით“ (იოან. 14,15); „უკუეთუ მცნებანი ჩემნი დაიმარხენით, ჰგიეთ სიყვარულსა, ზედა ჩემსა“ (იქ. 15,16).

და ბოლოს, პავლე მოციქულის უსადგოთესი უწყება ტიმოთეს მიმართ, რომ ადამიანთათვის „კეთილ...არს სჯული, უკუეთუ ვინმე წესიერად იპყრას იგი“ (1 ტიმ, 1,8).

შოთა რუსთველის პოემა კარგად იცნობს ზნეობით (და არა მარტო ზნეობით) სჯულდებებს. „ვეფხისტყაოსნისეული“ მორალური განხილვებიანი ქრისტიანული ზნეობითი სწავლებიდან მომდინარეობს და ყოველ მათგანს თავისი ღრმა, წმინდა წერილში ფესვგადგმული ძირი აქვს. მათ გაანალიზებას უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს “ვეფხისტყაოსნის“ ზნეობითი ხატის მოაზრებისათვის. რუსთველისეული მოწოდება „ხამს“ მიემართება მეფეთადმი პატივსა და მოყვასისადმი სიყვარულსაც, ღვინვასაც და განსაცდელსაც, სიცრუესაც და სირცხვილსაც, განვლილ შეჭირვებებს, კეთილგონიერებას, სამართლის აღსრულებას, სტუმარ-მასპინძლობას, სილამაზეს, მიჯნურობას, პოეზიას... განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

უზენაესთან დამაახლოებელ სიყვარულის ფენომენს „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად მოტივად სახელდებენ რუსთველოლოგები. რუსთველის მიერ პროლოგშივე გაცხადებული შეხედულება მიჯნურობის შესახებ მხოლოდ თვალსაზრისის სახით როდია მოცემული. რუსთველი, პირველ ყოვლის, სჯულმდებლობს, მაგრამ სჯულმდებლობს არა „თავით თვისით“. პოემაში „მიჯნურობად“ სახელდებული ქალ-ვაჟის სიყვარული თავისი არსით ქრისტიანულია და ეფუძნება საღვთო წერილსა და ქრისტიანული ზნეობის სიწმინდეებს. თუ პოემის პროლოგში მოცემულია თეორიული მსჯელობანი (ბუნებრივია, პროლოგის შინაარსობრივი სივრცე არც ითხოვს მეტს), თვით ნაწარმოები ამ მსჯელობათა გონებითი, გრძნობითი და მხატვრული სახეებით რეალიზებაა.

რუსთველისეული „ხამს“ მიჯნურობის მიმართაც ხმიანებს, მაგრამ ვიდრე ამ ზნეობით განხილვებს დავიმოწმებდეთ, უცილობლად უნდა აღინიშნოს „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურობის არსებითი ასპექტები.

„ვეფხისტყაოსანში“ „მიჯნურობად“ სახელდებული ქალ-ვაჟის სიყვარული თავისი არსით ქრისტიანულია და ემყარება საღვთო წერილსა და ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას. პოემის პროლოგში მის შესახებ თეორიული მსჯელობაა, ნაწარმოების ძირითადი ნაწილი კი დასახული იდეალების ხორცშესხმაა.

რუსთველის მიხედვით, „პირველი მიჯნურობა“ ე.ი. საღვთო მიჯნურობა, მიჯნურობა ღვთისადმი, არის „საქმე საზო“ და მას ბაძავენ „ხელობანი ქვენანი,

რომელნი ხორცთა ხედებიან“, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“, ანუ ნამდვილი ადამიანური სიყვარული არის მიბაძვა საღვთო სიყვარულისა. ტერმინ „მიბაძვას“ იყენებს წმ. პავლე მოციქული სწორედ სიყვარულთან დაკავშირებით: „შეუდევით სიყვარულსა და ჰბაძევდით სულიერსა მას...“(1კორ.14,1).

საღვთო მიჯნურობის მბაძველი მიწიერი სიყვარულია სწორედ განსახიერებული „ვეფხისტყაოსანში.“ ეს არის მარადიულ მშვენიერებასთან ზიარების შედეგად აღმოცენებული გრძნობა, რომელსაც ბუნებრივად ამშვენებს როგორც სულიერი, ისე ხორციელი თვისებები.

პოემაში დიდი ექცევა ყურადღება პერსონაჟთა ფიზიკურ სილამაზესაც, მაგრამ ხორციელი მშვენება ასევე მშვენიერი სულიერების შესატყვისია, მისით ცოცხლობს და მისით არის გამდიდრებული. გმირთა შინაგანი სამყარო გარეგნულადაც ვლინდება, სულიც და ხორციც ერთი მთლიანობაა, ყოველივე ჰარმონიაშია.

ავთანდილს თინათინის მშვენება „ჰკლვიდის წამწამთა ჯარისა“ (40), ხოლო ტარიელი ნესტანის ქალური მშვენების პირველივე ხილვისას მისი მეტრფე ხდება. გარეგნული მშვენიერება, რუსთველის მიხედვით, სიყვარულის ბიძგის მიმცემია: „მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს მართ ვითა მზეობა“(23). პოემის ყველა შეყვარებული პერსონაჟი უზადოდ ლამაზია, მაგრამ ისინი სატრფოს სულიერი სამყაროს მშვენიერებას უფრო ესწრაფვიან, ვიდრე ხორციელ უზადობას. ნესტანის სილამაზე უფრო მეტად მნათობებს ედრება პოემაში და აღემატება კიდევ მათ, მაგრამ ველად გაჭრილ ტარიელს მისი სახის მოსაგონებლად მაინცდამაინც ვეფხვი დაუსახავს. და ეს იმიტომ, რომ რაინდისათვის მიჯნურის ვეფხური ბუნება უფრო ძვირფასია, ვიდრე გარეგნული სილამაზე.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა სასიყვარულო გრძნობა ჩასახვისთანავე ღვთაებრიობასთანაა წილნაყარი. ნესტანი და ტარიელი პირველ პაემანზე ხმას ვერ იღებენ, ერთმანეთის ხილვითა და გრძნობათა მოჭარბებით დადუმებულან. წმ. ილია მართალი (ჭავჭავაძე) ამ ეპიზოდის შესახებ წერს: „ამისთანაზედ იტყვიან ხოლმე, გენიოსური კალმის მოსმააო და სწორედ ესეა. დიდ საგრძნობელს, თუნდ ერთი და იგივე ძირი ჰქონდეს, ისეთი ბოლო და ზემოქმედება არა აქვს, როგორც პატარას. დიდი მწუხარება ცრემლს უშრობს კაცს, პატარა კი ცრემლს ადენს; დიდ სიხარულს ხშირად ცრემლი მოჰყავს,

პატარას კი ღიმილი. დიდი გულისთქმა, ჭეშმარიტი გრძნობა მუნჯია, უტყვი, პატარა კი – ყბედი და ლაქლაქა“ (ჭავჭავაძე 1986:154).

სწორედ ეს ღვთაებრიობაა რუსთველისეული სიყვარულის მარადიულ გრძნობად განმაპირობებელი. გრძნობის მარადიულობა რუსთველური მიჯნურობის ერთ-ერთი ნიშანია.

ტარიელი ტოვებს სამშობლოს, სამეფო კარის პატივსა და დიდებას, ხელს იღებს თითქმის ყველა მიწიერ-ადამიანურ სურვილზე და ტყე-ველად დაეხეტება. თავშესაფრად გამოქვაბული აქვს. როცა მას ამქვეყნად მიჯნურთან შეყრის იმედი ამოეწურება, სიცოცხლესთან განშორებაც კი ღხენად ექცევა. გმირს მხოლოდ იმის რწმენა ასულდგმულებს, რომ იმქვეყნად მაინც იხილავს სატრფოს. სიკვდილ-სიცოცხლის გასაყართან მდგომი ტარიელი იტყვის: „ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვიტყვი არ ენით, აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით“(882).

ვეფხისტყაოსან მოყმეს საკუთარი სიცოცხლე მიაქვს ნესტანის სიყვარულის სამსხვერპლოზე. მიჯნურისათვის თავგანწირვა, რომელსაც ითვალისწინებს სიყვარულის რუსთველისეული თეორია, განხორციელებულია პოემაში: „ახლოს მყოფი სიკვდილისა ჯდა და პირი დაებლნიჯა, მას აღარა შეესმოდა, სოფლით გაღმა გაებიჯა“(88),- ასე გვიხატავს ლომ-ვეფხვთან ნაომარ ტარიელს რუსთველი. იგი მოკვდებოდა კიდევ, რომ არა ავთანდილი.

ქაჯეთში დატყვევებულ ნესტანს იმის გაფიქრება, რომ შეიძლება ტარიელის სიცოცხლე საფრთხეში აღმოჩნდეს, ავიწყებს პირად გასაჭირს. იგი ფატმანს წერს: „მას მკვდარსა ვნახავ, მოკვდები მე სიკვდილითა ორითა“(1290). ტარიელისადმი მიწერილ წერილშიც მსგავს აზრს გამოთქვამს: „შენ მკვდარსა გნახავ, დავიწვი, ვითა აბედი კვესითა“(1301). ავთანდილი კი თინათინის მიმართ ამბობს: „შენთვის სიკვდილი მეყოფის ღხენად ჩემისა თავისად“(181).

აქედან ცნაურდება ის ფაქტი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს სიყვარულის სამსხვერპლოზე მიაქვთ ადამიანთა მოდგმის ყველაზე ძვირფასი საუნჯე, ღვთივმომადლებული ნიჭი – სიცოცხლე.

ვერც განსაცდელთა მრავლობამ, ვერც უამთა სვლამ ვერ გაანელა ტარიელის სიყვარული. ველად გაჭრილ მოყმეს ვეფხვის ტყავი შემოუხვევია, რათა მუდამ ახსოვდეს ვეფხვად დასახული მიჯნური და გამუდმებით დაიტანჯოს მასთან სიშორის შეგრძნებით.

გრძნობის მარადიულობამ მისცა ძალა ნესტანს, სამგზის უარი ეთქვა დედოფლურ პატივსა და დიდებაზე. მის გულში ვერც ხვარაზმშას ძემ, ვერც ზღვათა სამეფოსა თუ ქაჯეთის ხელმწიფეებმა მეტოქეობა ვერ გაუწიეს ტარიელს. ქალმა მრავალ განსაცდელში გამოაწრთო თავისი სიყვარული, ბოლომდე ერთგული დარჩა მიჯნურისადმი აღთქმული სიტყვისა, შეინარჩუნა სხეულისა და სულის უმანკობა.

თავისი ტრფიალება ავთანდილს წარმოუდგენია, როგორც ღვთითბოძებული, სამყაროსეული ჰარმონიის მიუცილებელი ნაწილი. იგი ასე ღოცულობს:

„ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი პფლობ ქვენათ ზესა,
შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა,
მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა“(810).

სწორედ მიჯნური შთააგონებს ავთანდილს მოყვასისათვის თავდადებულ სამსახურს. ამადლებული სიყვარული შეაძლებინებს თინათინსა და ავთანდილს გაეყარონ ერთმანეთს, რათა ამ გაყრით სხვის სიყვარულს უწამლონ. „კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდადო“(703), - ამბობს ავთანდილი და მაღლდება ამქვეყნიურ კეთილდღეობაზე, იზიარებს მეგობრის ტანჯულ ცხოვრებას. თანაც იგი სხვისი სატრფოს ძიებით შინაგანად საკუთარ მიჯნურს უახლოვდება.

„ვეფხისტყაოსნისეული“ სიყვარულის ერთ-ერთი ნიშანია, აგრეთვე, გრძნობის შინაგანი ზრდა. პოემის პერსონაჟები გამუდმებით წარემატებიან სულიერ სიკეთეებში. მათი სწრაფვა ღვთაებრივისაკენ – დაუცხრომელია. სიყვარულის მარადიულ ამადლებას აცნობიერებს თინათინი, როცა ავთანდილს ეუბნება: „მერმე ზრდა სიყვარულისა გაქვს ჩემგან დანერგულისა“(704) და – იქვე, მოყვასისადმი სიყვარულითა და ერთგულებით განხურვებული სიტყვები: „შენ არ გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა ფიცისა, ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა“(706).

ღვთაებრიობასთან წილნაყარი სიყვარულის ხილვით შეძრული ფატმანი, თავის ქვეყანაში ყველასაგან პატივდებული, ნესტანისა და ტარიელის მოახლეობას ნატრობს: „ახ, ნეტარნი მოახლეოთა! ვაგლახ თქვენსა ვერა მჭერეტსა“(1444).

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსანში“ სიყვარული სულიერი კათარზისის წინაპირობაა. „მიჯნურობის უმაღლეს სახეობად პოეტი სახავს საღვთო მიჯნურობას, ღვთისადმი სიყვარულს, რომელსაც ჰბაძავს სუმლიმირების გზით ამსოფლიური ადამიანური მიჯნურობა... მეორე მხოლოდ იმდენადაა სრულყოფილი, რამდენადაც ჰბაძავს პირველს, მეორის დანიშნულება პირველის მიბაძვაა. პირველი ხვედრია სულიერად წინ წასული ადამიანებისა, მეორე კი საყოველთაოა. იგი არის გზა პირველისაკენ, შემამზადებელი ეტაპი, იმ პირობით, თუ იგი არ ქვეითდება სიძვამდე“ (გამსახურდია 1984:117).

რუსთველის სიყვარულისმიერი სისტემა მთლიანად განჩინებითი ხასიათისაა. წმინდა ადამიანური გრძნობის მარადიულობასთან თანაზიარება აპირობებს ღვთივმომადლებული სიყვარულის უზუსტეს სიტყვიერ ფორმულირებას:

„ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში,
რა მოშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს სულთქმა, უში,
გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიხვდეს, თუნდა ქუში“ (25).

განსაცდელით გამოწრთობა ბადებს ღვთივსათნო მოთმინებას, „ხოლო მოთმინებას მას საქმე სრული აქუნდინ“ (იაკ. 1,4) ასევე ტანჯვით „გამოსურვებული“ და გამოცდილი მიჯნური თავის შინაგან სამყაროში უნდა თრგუნავდეს გულისთქმას და, საკუთარ ემოციებზე ამაღლებული, სრულად უნდა შეერთოს გულისმიერ მდულარებას:

„ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამულავნებდეს,
არ ბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით აჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ღხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“ (28).

მიჯნურის მიერ მიჯნურის შებრალება, მისი ტკივილებისა და მწუხარების გაზიარება „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ღრმად დამახასიათებელი თვისებაა. ავთანდილი, რომელმაც მიაგნო პირველი შეხვედრისას ასმათთან საერთო ენას, ზუსტად იყენებს ამ „ერთობის“ ზნეობით სპეკალს:

„მიჯნურისა შებრალება ხამს ესეცა გაიგონე“(247).

წინამდებარე ნაშრომის ერთ-ერთ თავში „მოყვასის სიყვარული“ ჩვენ მიერ გაანალიზებულია „ვეფხისტყაოსნისეული“ მოყვასობის, მეგობრობის, ძმობის არსებითი ასპექტები. ამჯერად აღვნიშნავთ, რომ რუსთველის ზნეობითი სჯულდებანი ამ მაცხოვრებელ გრძნობასაც ამშვენებენ.

მოყვრისთვის თავშეწირვა, სიკვდილი, ანუ ნებისთი დათმობა უდიდესი ნიჭის - სიცოცხლისა ავთანდილის ცხოვრების წესია და - არა მხოლოდ თეორიული განაცხადი:

„ხამს მოყვრისათვის სიკვდილი, ესე მე დამიც წესად-რე“(139).

არაბმა სპასპეტმა თავისი მოღვაწეობით ცხადყო ამგვარი შინაგანი მზაობის ჭეშმარიტება.

მოყვასის უადრეს პასუხისმგებლობას მიუთითებს ტარიელიც ავთანდილთან საუბრისას:

„... ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს,

ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დარიდოს“(306).

თინათინი და ავთანდილი საუბრისას, ახსენებენ რა ტარიელის შეჭირვებას და მის სასოებას ავთანდილისადმი, ეს უკანასკნელი ამბობს:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა და დამრიდად,

გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“(703).

თინათინიც, რომელიც აქებს ავთანდილს ტარიელისადმი მიცემულ ფიცსა და ერთგულებას მოყვასისადმი, მსახურებისათვის აღანთებს მიჯნურს:

„ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა“(706).

ამიტომაც მიაგებენ პოემის პერსონაჟები მისაგებელს მოყვასობის მადლს, მზად არიან რა უარი თქვან პირად კეთილდღეობაზე და საკუთარ თავში დათრგუნონ „ქვენა მე“. ამის გათვალისწინებით მიმართავს ავთანდილი ვაზირს:

„ შეზღვა ხამს შეუზღველისა,

ხამს სიყვარული მოყვრისა უხვისა, უშურველისა“(733).

ზნეობითი თვალსაზრისით, აღსანიშნავია, ასევე, „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა მოკრძალებული მიმართება მეფეთადმი, რაც ამ უკანასკნელთადმი ბიბლიურ გაგებას ასაჩინოებს. ძველი და ახალი აღთქმა მეფისადმი დიდ მოშიშებასა და პატივისცემა-სიყვარულს განაჩინებს. იგავთა წიგნი ბრძანებს: „გეშინოდეს უფლისა, შვილო, და მეფისა“ (იგ. 24,21). ეკლესიასტე კიდევ უფრო აკონკრეტებს: „შენ ფიქრებშიც კი ნუ დასწყევლი მეფეს“(ეკლ.10.20). ახალი აღთქმის წიგნებიც ამასვე გვითვალისწინებენ: „მეფესა პატივ-სცემდით“, - გვმოდგვრავს პეტრე მოციქული (1 პეტ. 2, 17); პავლე მოციქული მიმართავს ტიტეს: „მოახსენებთ მათ მთავრობათა და ხელმწიფებათა დამორჩილებად“. . . (ტიტ. 3.1); ხამს მეფეთადმი მორჩილება: „დაემორჩილენით უკუე ყოველსავე კაცობრივსა დაბადებულსა უფლისათვის: გინა თუ მეფესა, რამეთუ ყოველსა

ზედა არს“ (1პეტ. 2,13) ტიმოთეს მიმართ პირველ ეპისტოლეში მეფისადმი ლოცვაა მოწოდებული: „გლოცავ უკუე ყოვლისა წინა, რაითა ჰყოფდე ვედრებასა ლოცვასა, თაყვანისცემასა და მადლობასა ყოველსა კაცთათვის, მეფეთათვის და ყოველთა მთავართა. . . (1 ტიმ. 2,1-2) და ბოლოს, კიდევ უფრო მეტი, მეფეთადმი წინააღმდეგობა დვთისადმი ურჩობის იგივეობრივია: „რომელი ადგებოდის ხელმწიფებასა დმრთისა ბრძანებასა ადგების, ხოლო რომელნი იგი ადგებოდნან, თავისა თვისისა სასჯელი მიიღონ“ (რომ. 13,2).

ტარიელმა, რომელმაც როსტევან მეფეს თორმეტი მონა და უამრავი მღვარი დაუხოცა, თვით როსტევან მეფესთან შეხვედრას თავი აარიდა, რითაც ხელმწიფის სიცოცხლეს საფრთხე ააშორა:

„რა ცნა, მეფე მოვიდაო, ჰკრა მათრახი მისსა ცხენსა, მასვე წამსა დაიკარგა“.(97)...

მეფისადმი რიღს ცხადყოფს ტარიელი ასმათთან ერთ-ერთი საუბრისას. რაინდის თქმით, იგი მეფეს (და მის მხლებელთა სიმრავლესაც) მოერიდა (270-271).

უნდა აღინიშნოს, რომ ტარიელის ამგვარი მიმართება ზოგადად მეფისადმი მისმა სულიერ-ზნეობითმა კათარზისმა შვა, რაც მოჰყვა ნესტანთან დაშორების განსაცდელს (ტარიელისა და ნესტანის შეცოდებას ინდოთა მეფისადმი ჩვენ ზემოთ ავღნიშნავდით).

მეფეთადმი მორჩილებასა და პატივისცემას ბიბლიური თანაზიარია ავთანდილიც: „ხამს მეფეთა ერთგულება, ყოფა გვმართებს ყმასა ყმურად“ (154), - ეუბნება იგი შერმადინს.

მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილი „ეცრუა“ როსტევან მეფეს, მის დაუკითხავად წავიდა ტარიელის დასახმარებლად, მას სინდისი ყოველთვის ქენჯნის თავისი მეფის მიმართ. ამიტომაც პოემის ფინალში, როცა ფრიდონი ავთანდილს აუწყებს როსტევან მეფესთან შუამავლობის შესახებ, არაბ სპასპეტს გული უმძიმდება, თავს ახსენებს რა წარსული ცთომილება.

რუსთველი, ავთანდილს შინაგანი მდგომარეობიდან გამომდინარე, დაასკვნის:

„ასრე ხამს რიდი მეფეთა, ყმათაგან მოკრძალებულობა“ (307).

„ვეფხისტყაოსანში,, არაერთგზისაა უწყებული ჭირისა და განსაცდელის მხნედ დათმენის შესახებ ავთანდილი მიმართავს შერმადინს:

„ხამს თუ კაცი არ შეუდრკეს ჭირს, მიუხდეს მამაცურად“ (154).

„ხამს მამაცი გაგულონდეს, ჭირსა შიგან არ დაღონდეს“(785).

ამგვარ მსჯელობას თავისი ძირი აქვს, სულიერ-ზნეობითი სწავლა: „ჭირსა დაუთმობდით“ – გვასწავლის პავლე მოციქული (რომ. 12,12) იგივე მოციქული განაგრძობს: „... ყოველსა შინა წარუდგინებით თავნი თქვენნი, ვითარცა ღმრთის მსახურთა, მოთმინებითა მრავლითა, ჭირთა შინა და ურვათა. .“ (2კორ. 6,4).

ჭირის მხნედ დათმენას მოაქვს „სრული საქმე“ (იაკობ მოციქული) იგი ეტაპობრივად აღამაღლებს ადამიანს სულიერი სიკეთების მიმართ: „...ჭირი მოთმინებასა შეიქმს, ხოლო მოთმინებაი – გამოცდილებასა, ხოლო გამოცდილება – სასოებასა. ხოლო სასოებამან არა არცხვინის, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაჲ განფენილ არს გულთა შინა ჩუენთა სულითა წმიდითა, რომელი იგი მოცემულ არს ჩუენდა“ (რომ. 5,4-5).

ასე არის შესაძლებელი განსაცდელიდან ადამიანის ღმერთამდე ამაღლება.

ჭირ-ვარამის დათმენით მოიპოვება შინაგანი სიხარული და სულგრძელობა. ეს სიხარული ჰფარავს განსაცდელის სიმძაფრეს დ იმ ზომით აღემატება მას, რომ დავიწყებას ეძლევა შეჭირვებისეული ტკივილი.

უცხო მოყმის ვერმოძიებით სასოწარკვეთილ ავთანდილს სწორედ ამგვარი სიხარული ეუფლება. მან ამოწურა ყველა ადამიანური შესაძლებლობა ტარიელის მოძებნვისა, მიენდო ღვთის განგებულებას, დაუთმო უფალს. ამის შემდგომ იგი დებულობს ინდოელი მოყმის შესახებ სასურველ ინფორმაციას და მეყსეულად ივიწყებს სამწლოვან სიძნელებებს. რუსთველი აზოგადებს ავთანდილის სულიერ მდგომარეობას:

„კაცსა მიჰხვდეს საწადელი, რას ეძებდე, უნდა პოვნა,

მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა“(211).

არაბეთში დაბრუნებული ავთანდილი თინათინის კითხვაზე, იპოვა თუ არა უცნაური მოყმე (ტარიელი), იმეორებს ზემოთხსენებულ სჯულდებას:

„... რა კაცსა სოფელმან მისცეს წადილი გულისა,

ხსოვნა არა ხამს ჭირისა, ვით დღისა გარდასრულისა“(696).

საყურადღებოდ ხმიანებს, ასევე, სიტყვა „ხამს“ ხელმწიფეთა პასუხისმგებლობის მიმართ.

„...ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართლისა“(563), - მიმართავს ტარიელი ინდოთა მეფეს (თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მოხმობილ კონტექსტში ობიექტურ სიმართლეს ტარიელი სუბიექტური მსჯელობის საგნად აქცევს).

„ვეფხისტყაოსანში“ განჩინებულია ქვეშევრდომის პატრონისადმი დამოკიდებულებაც. ავთანდილის გაპარვით, უფრორე, ვაზირის არადიპლომატიური სიტყვით გაგულისებულ იქნა როსტევან მეფე ამგვარად სიბრძნისმეტყველებს:

„ხამსა, კაცმან პატრონისა საწყინარსა არ დახედნეს,
...ოდენ სიტყვა უმეცრული უაღაგოდ დაიყბედნეს“(758).

„ვეფხისტყაოსნის“ ამ ტაეპთა შინაარსს ეხმიანება „სიბრძნე სიცრუისაში“. მოცემული განჩინებანი ვაზირთა მიმართ: „თუ ვაზირი ბატონის, ერთგულია, მტერი უნდა დაიმოყვროს, თავისი აუცილ აპატოს, გული გაიერთონ და დაემტკიცოს მეფობა პატრონისა მათისა,, . . ვაზირი ხვაშიადის შემნახავი ხამს ... ვაზირი პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომი უნდა იყოს. . . ვაზირთა მეფისა და ქვეყანისა დაყენებაც შეუძლიათ და წახდენაცა (ქართული 1989: 50).

„ხამს“ განჩინებას რუსთველი მრავალმხრივ მიმართავს. მკაცრია სჯულდება ცრუთადმი:

კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ღახვრითა დასაჭრელად“(162).

სიძნელეების დაძლევა კეთილგონიერთა პრიორიტეტია:

„ხამს თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოაგოს“(215).

კეთილგონიერს სიღინჯე და აუჩქარებლობა ამშვენებს: „ გონიერი ხამს აროდეს არ აჩქარდეს“(539).

კდემამოსილთათვის დამახასიათებელი უნდა იყოს რიდი მამაკაცის წინაშე. ნესტანი მიმართავს ტარიელს, „...ხამს ჩემგან სირცხვილი და რიდი ამირბარისა“(411).

სტუმარს ღირსეული სტუმრობა მართებს, მასპინძელს – სტუმრობით გამოწვეული სიხარული: „ხამს სტუმარი სასურველი, მასპინძელი მხიარული“(729).

და ბოლოს, ერთია მადლმოსილი ფიზიკური თუ სულიერი სიღამაზე, კეთილგონიერება თუ სხვა ზნეობითი პიროვნული ფასეულობანი, მეორე კი ამ მშვენიერებათა ჯანსაღი აღქმა, საღვთო სიკეთეთა მიმართ თანაზიარების სურვილი, რისი ერთ-ერთი გამოხატულებაცაა გულწრფელი ქება, საგალობელი მშვენიერებისადმი. რუსთველი „უხვია“ ამჯერადაც.

„მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს მართ, მი, შერისა“(3);

„ხამს, მეღექსე ნაჭირვებსა მისსა ცუდადა არ აბრკობდეს“(18);

„ბრძენი ხამს მისად მაქებრად და ენა ბევრად ასული“(33);

„ მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა, ხამს აქებდეს ენა ბევრი“(694),

„მაქებრად ამბისა მათისა ხამს მკითხავი და მსმენელი“(165).

მოხმობილი მაგალითები კიდევ ერთხელ ცხადყოფენ რუსთველის ზნეობით პოზიციას. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსანში, ისევე როგორც რეალურ ცხოვრებაში ზოგადი, მარადიული მორალური კატეგორიების გვერდით თანაარსებობენ კონკრეტული ყოფითი, სუბიექტური თვალსაზრისები და ქმედებანი. ეს უკანასკნელნი იშვიათად, მაგრამ მაინც სცილდებიან ზნეობითი მოცულობის სივრცეს, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი არც ირიდებს მათ. კოლიზიები და კონფლიქტები კეთილგონიერების შემთხვევაში უკეთ წარმოაჩენენ იმ სიმართლეს, რაც ზნეობითი სინათლიდან მოჩანს და რაც საბოლოოდ, კიდევ უფრო მეტია, ვიდრე სჯულდება.

ქრისტიანული სასოება და „ვეფხისტყაოსნისეული“ იმედი

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სარწმუნოება, რასაც პოემის თეოლოგიური მხარე ცხადყოფს, განაპირობებს „სასოებად“ სახელდებულ სულიწმიდისეულ ნიჭს.

ქრისტიანული სასოების საფუძველი არის რწმენა და ამ საფუ

ძველის გარეშე შეუძლებელია ჭეშმარიტი იმედის მოაზრება. ყოველი პიროვნებისათვის, რომელიც ისწრაფვის “მარად შეცნობადი სამყაროსაკენ” (ლოსკი), ისწრაფვის, რათა მიეახლოს პირველხატს, სასოება წარმოადგენს სარწმუნოების შემდგომ სულიერ–ზნეობითი განვითარების საფეხურს.

როცა სწამთ არსებობა ღვთისა, სასოებენ კიდევ მას, და ეს იმედი გამოიხატება არა მხოლოდ ცათა სასუფევლის დამკვიდრების მოლოდინში (რასაც უპირველესად ასაცნაურებს ქრისტიანული ღვთისმეტყველება), არამედ ყველგან და ყველაფერში: ადამიანებთან, ბუნებასთან, საგნებთან თუ მოვლენებთან მიმართებაში.

მიუხედავად იმისა, რომ სასუფეველი, სამომავლო ნეტარება წრფელი, ჭეშმარიტი რწმენისა და ზნეკეთილი ცხოვრების ნაყოფია, საქმითი მოღვაწეობის, საკუთარი თავის იძულებისა და გარკვეული ძალისხმევის გარეშე შეუძლებელია დაიმკვიდროს იგი ადამიანმა.

სარწმუნოება პიროვნების სულიერი (და ფიზიკური) ენერჯის წყაროა, იგია მისი მამოძრავებელი ძალა. მსგავსად ამისა, სასოება ასაზრდოებს ადამიანის შესაძლებლობებს. იმედი განაპირობებს მოღვაწეობისათვის საჭირო და აუცილებელ ძალას. შეგნება და რწმენა იმისა, რომ ღმერთი არის ყველგან, რომ ყველაფერში ცნაურდება მისი კეთილგანგებულება, რომ შემთხვევითი სამყაროში არაფერია, და რომ უფალი არის ადამიანის წინამძღვარი და მეგზური – ყოველივე ეს ქრისტიანს განუზომელი სულიერ -ზნეობითი ძალებით აღჭურავს.

ქრისტიანული სასოება, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისა და მისი განგებულებისადმი იმედს გულისხმობს. როცა პიროვნების მიერ უარყოფილია საკუთარი თავის ნდობა, როცა იგი იმედს ამყარებს არა თავის გონებრივ თუ ფიზიკურ შესაძლებლობებზე, არამედ ღმერთზე. წმიდა წერილში მრავალგზის არის ნამხელი უგუნურება და სულიერი სიბრმავე თვითდაჯერებული ადამიანებისა, რომლებიც მხოლოდ საკუთარ თავზე ამყარებენ იმედებს. ერთ-ერთი სახარებისეული იგავიც, რასაც ძალზე ხშირად ახსენებენ თეოლოგებიც, სწორედ ამის შესახებ გვესიტყვება: “კაცისაჲ ვისიმე მდიდრისაჲ ნაყოფიერ იყო აგარაკი, და განიზრახვიდა გულსა შინა თვისსა და თქუა: რაჲმე ვყო, რამეთუ არა მაქუს, სადა შევიკრიბო ნაყოფი ჩემი? და თქუა: ესე ვყო; დავარდუნე საუნჯენი ჩემნი და უფროდსნი აღვაშენნე და შევიკრიბო მუნ ყოველი ნაყოფი და კეთილი ჩემი. და ვჰრქუა სულსა ჩემსა: სულო, გაქუს მრავალი კეთილი დაუნჯებული მრავლითა წელთაჲ: განისუენე, ჭამე და სუ და იხარებდ. ჰრქუა მას ღმერთმან: უგუნურო, ამას დამესა მიგიღონ სული შენი შენგან; ეგე რომელ მოემზადე, ვისა იყოს? ეგრეცა, რომელი იუნჯებდეს თავისა თვისისა და არა ღმრთისა მიერ განმდიდრდებოდის” (ლკ.12.16-21).

ქრისტიანული სასოება სიხარულს ანიჭებს ადამიანის სულს. შეჭირვების განსაცდელის უამს წყაროა სიმშვიდისა და კეთილგონიერებისა, მხნეობით აღავსებს სათნოებათა მოსაგებად მოღვაწე პიროვნებას.

ღვთისადმი მსასოებელი ადამიანი “ნეტარადაა” სახელდებული წმიდა წერილში: “ნეტარ არს, რომლისა ღმერთი იაკობის შემწე არს მისა, და სასოებად მისი არს უფლისა მიმართ ღმრთისა მისისა, რომელმან ქმნა ცანი და ქუეყანად, ზღუად, და ყოველი, რად არს მას შინა; რომელი იმარხავნ ჭეშმარიტებასა უკუნისამდე” (ფს.145.5-6). “განიცადეთ და იხილეთ, უფალი, რამეთუ ტკბილ არს უფალი: ნეტარ არს კაცი, რომელი ესავს მას (33.8).”

“ნეტარ არს კაცი, რომელსა სახელი უფლისა სასო მისსა არს და არა მიხედნა ამაოებასა, არცა სიცბილსა ტყუილისასა” (39,4). “ნეტარ არიან ყოველნი, რომელნი ესვენ მას” (ფს 2,12), ან კიდევ: “უფალო ღმერთო ძალთაო, ნეტარ არს კაცი, რომელი გესავს შენ.” (83,12).

უფლის სახელის მცოდნენი და ღვთის მაძიებელნი, სასოებენ მხოლოდ ღმერთს, რადგან ოდენ მას ძალუძს ადამიანის ხსნა: “და გესვიდენ შენ ყოველნი, რომელთა იციან სახელი შენი, რამეთუ არა დასთხიენ მეძიებელნი შენნი, უფალო” (ფს. 9.10).

ანალოგიური აზრია გამოთქმული დავით წინასწარმეტყველის მიერ ას მგზავლმეტე ფსალმუნში, სადაც სიკეთედაა შერაცხილი უფლის, და არა საწუთროში აღზევებული ადამიანების, მიმართ სასოება: “კეთილ არს სასოებად უფლისა მიმართ, ვიდრე სასოებად მთავართა მიმართ” (117,9).

მეფსალმუნის მიხედვით, ნეტარია და ბედნიერია ის ადამიანი, რომლის შემწეცაა ღმერთი, რომელსაც სასოებდა თავად ძველი აღთქმის პატრიარქი იაკობი, უფლის მიერ ჭირთაგან მრავალგზის გამოხსნილი. “ხედავ სიბრძნის ძალას?” – კითხულობს ოქროპირი, “რამეთუ ნეტარებაში მეფსალმუნემ მოიაზრა ყოველი კეთილი, და ნეტარად სახელდო რა ღვთისადმი მსასოებელნი, ამით ჩვენნი შემწის ძლიერება წარმოაჩინა. “მთავარი” (117-ე ფსალმუნში ნახსენები. – მ.გ.) არის ადამიანი (რომელზედაც იმედოვნებენ უგუნურნი). ეს კი (რომელსაც სასოებენ კეთილგონიერნი) – ღმერთია. პირველნი იღუპებიან, მეორენი კი ცოცხლობენ და ცოცხლობენ არა მხოლოდ თვითონ, არამედ – მათი საქმეებიც, ესრეთ იტყვს უფალი: წყეულ იყავნ კაცი, რომელსა სასოება აქუს კაცისა მიმართ, და განიმტკიცოს ხორცი მკლავისა თვისისა, და უფლისაგან

განდგეს გული მისი“ (იერ.17,5). ამის საპირისპიროდ, ბუნებრივია ნეტარება ადამიანისა, რომელიც ღვთისადმია მოიმედე.

“ყოველი ქრისტიანის ხსნა და სასოება უფლის სახელია, როგორც ეს ცხადვეს მოწამეებმა ჯალათების წინაშე, როცა განცხადებულად აღიარეს ქრისტე” (განმარტებითი... 1883:398).

იერემია წინასწარმეტყველის მიხედვით, დაწყველილია ადამიანისადმი მსასოებელი: თქვეს, რომ სახელი ქრისტესი და ქრისტიანობა არის მათთვის დიდება, სიმდიდრე და სასოება და ეს არის ის კეთილი სახელი, რომლითაც ვიწოდებით (იაკ. 2,7)” (განმარტებითი...1883:244).

ღვთისმოსავი ადამიანები მოთმინებით, რწმენით და ღოცვით ელოდებიან უფლის შეწევნასა და იმედის აღსრულებას. ღვთის ნებისადმი მორჩილება მისდამი სასოების გამოხატულებაა, რომლის ლოგიკური შედეგიცაა შეურყევლობა ადამიანისა: “გარნა ღმერთსა დაემორჩილე, სულო ჩემო, რამეთუ მის მიერ არს თმენად ჩემი, და რამეთუ იგი არის ღმერთი ჩემი და მაცხოვარი ჩემი, შესავედრებელი ჩემი, და მე არა შევირყიო. ღმერთისა მიმართ არს ცხოვრებად ჩემი და დიდებად ჩემი; ღმერთი შეწევნისა ჩემისად და სასოებად ჩემი ღმერთისა მიმართ. ესეველით მას ყოველი კრებული ერისად, განჰფინებით მის წინაშე გულნი თქუნნი, რამეთუ ღმერთი მწე თქუნდა არს” (ფს. 61, 5-8).

ადამიანის სული ემორჩილება უფალს, რადგან ღმერთი აძლევს დათმენის ძალას განსაცდელის უამს. “ცრუა” ამსოფლიური იმედი და მხოლოდ ღმერთია ადამიანის მწე. “გულთა განფენაში” აქ მოიაზრება ღოცვა (როგორც ამას სხვაგანაც ამბობს წინასწარმეტყველი: “განჰფინო მის წინაშე ვედრებად ჩემი”(141,2)), რამეთუ წმიდა და წრფელი ღოცვა გულიდან უნდა იქნეს ღვთისადმი აღვლენილი” (განმარტებითი...1883:368).

უფალი იბრძვის მისდამი მოიმედე ადამიანის წილ და იცავს მას: “ბეჭთ-საშუალითა მისითა გფარვიდეს შენ და საგრილსა ფრთეთა მისთასა ესვიდე” (90,4), ამბობს ფსალმუნი. ექვთიმე ზიდაბენის აზრით. ეს შედარება აღებულია საბრძოლო ხელოვნებიდან, როცა წინ მდგომი მეომარი თავისი სხეულით (მხრებით, ბეჭთ-საშუალი) იფარავს უკან მდგომს. “ღვთის მხრებად” კი, რომელსაც “ღვთის ფრთებიც” ეწოდება, მოიაზრება მისი დამცველი ძალა.

ამგვარ მაცოცხლებელ იმედს “არასადა ჰრცხვენა “(პავლე მოციქული). ფსალმუნიც ამასვე ცხადყოფს: “შენდამი (ღვთისადმი მ.გ.) დაღადებდეს და ცხოვნდეს, შენ გესვიდეს და არა ჰრცხვენა” (ფს. 21,5). პავლე მოციქულიც

ეხმიანება ამ ჭეშმარიტებას: “ხოლო სასოებაჲმან არა არცხუნის, რამეთუ სიყუარული ღმრთისაჲ განფენილ არს გულთა შინა ჩვენთა სულითა წმიდითა, რომელი-იგი მოცემულ არს ჩუენდა” (რომ. 5,5)

რომაელთა მიმართ მიწერილი ეპისტოლის ამ მუხლს წმ. იოანე ოქროპირი ასე განმარტავს: “რომელი მოთმინე და კეთილისმოქმედი იყოს, მას სურის და ესაგეს საშჯელისა მის დღესა... ვინაფთგან საუკუნეთა მათ კეთილთა სასოებაჲ შორის შემოიღო, რადთა არავინ თქუას, ვითარმედ – ესე უწყით თუ ძალ-უც მიცემად კეთილთა მათ და ცხოველ არს, ხოლო ესე ვინაჲ უწყით თუ მოგუცნეს? – ამისთვის იტყვს ვითარმედ: ამის გამო უწყით თუ საუკუნენიცა კეთილნი მოგუცნეს სიყუარულისა მისგან, რომელი აქავე მაჩუენა ჩუენ, რამეთუ მოგუცა სული წმიდაჲ და ამისთვის თქუა, ვითარმედ “სიყუარული ღმრთისაჲ განფენილ არს გულთა შინა ჩუენთა.” არა თქუა თუ “მოცემულ არს”, არამედ “განფენილ არს-ცა”, რადთამცა სივრცე მისი გამოაჩინა. ხოლო ამას იტყვს, ვითარმედ: ესოდენ ფრიად არს სიყუარული მისი, რომელი აქუს ჩუენდა მომართ, რომელ, ოდეს მოვიგონოთ სრულიად დაჰფარავს გონებათა და გულთა ჩუენთა და მოეფინების მათ ზედა.

“სულითა წმიდითა, რომელი-იგი მოცემულ არს ჩუენდა” – ენება, რადთამცა გამოაჩინა სიყუარული ღმრთისაჲ, რომელი აქუს ჩუენდა მომართ, და კეთილნი იგი, რომელნი აწვე მოგუცნა, და არა თქუა სხუად რადმე მრავალთა მათ ნიჭთაგან, რომელნი მოგუცნა, არამედ თავი იგი ყოვლისაჲვე თქუა, ვითარმედ “სულითა წმიდითა, რომელი მომცა ჩუენ.” რამეთუ ესე არს თავი ყოველთა კეთილთაჲ, რომელსა მიერ კაცთა წილ ანგელოზ ვიქმნენით და ძე ღმრთისა. ხოლო უკუეთუ უმრომელად ესე კეთილნი მოგუცნა, უკუეთუ დაგშურეთ მისთვის, არა გურგუნოსან გუენესა?” (პავლეს...2003:67-68). ამგვარად, იოანე ოქროპირის მიხედვით (და არა მხოლოდ მისი), სასოება სულიწმიდისეული, მაცხოვრებელი მადლია.

ღოპუხის მოწაფენიც ზემოხსენებული ეპისტოლის მუხლს ასეთ კომენტარს ურთავენ: “ქრისტიანის სასოება არ არის შემარცხვენილი – ადამიანისა. ადრეც, ქრისტესაკენ მოქცევის ჟამსაც ჰქონდათ სასოება, მაგრამ ეს იმედი, შესაძლოა ითქვას, ჯერ კიდევ ჩასახვის პროცესში იყო. მხოლოდ იმ ადამიანის სასოებაა ძლიერი, რომელმაც გადაიტანა მწუხარებანი და არ დაეცა განსაცდელთან მიმართ ბრძოლის ჟამს. ამ სასოებას კიდევ უფრო განამტკიცებს ღვთის სიყუარული, ჩვენს გულში ჩასახული. ეს ჩასახვა აღსრულდა

კონკრეტულ, განსაზღვრულ მომენტში და ამ ფაქტის შედეგებს შევიგრძნობთ ჩვენ – ისინი ჩვენშია!... ” (განმარტებითი ...1913:513).

ყოველგვარი მადლი სულიწმიდის ბეჭდითაა აღტვიფრული. ამიტომაც იმედი, რომელიც არ არცხვენს და განმამართლებელია ადამიანისა, შესატყვისია რწმენისა და სულის იმ განუზომელი სიხარულისა, რასაც უფალი ანიჭებს თავის ქმნილებას: ”ხოლო ღმერთმა სასოებისამან აღგავსენინ თქვენ ყოვლითა სიხარულითა და მშუდობითა სარწმუნოებად და აღმატებად თქვენდა სასოებითა და ძალითა სულისა წმიდისაჲთა” (რომ.15,13).

იმედს ადამიანი როდი ანიჭებს საკუთარ თავს – იგი ღვთის მადლი და წყალობაა. “რადგანაც ადამიანებს არ ძალუძთ მიმოხვევა სასოებისა, მოციქული (პავლე-მ.გ.) ღოცულობს, რათა განუმტკიცოს მათ იმედი ღმერთმან, რამეთუ მისგან მომდინარეობს ყოველგვარი სასოება“ (განმარტებითი...1913:513).

როგორც ღმერთი უნდა უყვარდეს ადამიანს მთელი თავისი ძალით, გულით და გონებით, ასევე მისდამი სასოებაც მთელი გულით უნდა ჰქონდეს, რადგან იმედი სწორედ მხურვალე გულიდანაა ამოზრდილი: „იყავ შენ მოსავ ყოვლითა გულითა შენითა უფლისა მიმართ და სიბრძნესა შენსა ნუ აჰყვები“(იგ. 3,5).

მეფსალმუნესთან იმედის სიყრმის თანმხლებია: “რამეთუ შენ ხარ თმენად ჩემი, უფალო, უფალო, სასოე ჩემი სიყრმით ჩემითგან” (ფს. 70,5)

იგივე წინასწარმეტყველი განაჩინებს, რომ ღმრთისადმი მიმნდობი და მისი მსასოებელი მიემოხვევა თავის ზრახვათა აღსრულებას: “განაცხადე უფლისა მიმართ გზად შენი და ესევდ მას და მან ყოს” (ფს. 36,5)

“წინასწარმეტყველი მეფე აქაც ყველას მოუწოდებს ღვთისადმი სასოებისაკენ, როგორც აუცილებელს რასმეს განსაცდელთა უამს. რამეთუ მხოლოდ უფლისადმი იმედი ამსუბუქებს მწუხარებათა სიმძიმეს და ღმერთიც მას, ვინც კი მისი მოიმედება, ანიჭებს მადლთ, რასაც კი ის ელის, და იმ სარგებელთ, რასაც ეძებს” (განმარტებითი...1883:220). სხვაგვარად მეფსალმუნე ბრძანებს: “მიუტევე უფალსა ზრუნვად შენი და მან გამოგზარდოს შენ” (ფს. 54,22)

ამასვე მოუწოდებდა ძველი აღთქმის სხვა წინასწარმეტყველიც: „მიაგორვენ და მიაქციენ უფლისა მიმართ საქმენი შენნი, რათა დაემტკიცნენ გულისსიტყუანი შენნი“(იგ. 16,3).

უფლისადმი იმედი განაპირობებს საღვთო უზრუნველობას, რასაც ცხადყოფს ქრისტე მთაზე ქადაგებისას (იხ. მთ. 6, 25-32). აღნიშნული სახარებისეული ფრაგმენტის ბოლო მუხლში ღმერთი მამადაა სახელდებული, რათა ადამიანი სრულიად განიმსჭვალოს იმედით იმის მიმართ, ვისაც საკუთარი თავი მიანდო. წმ. იოანე ოქროპირი განმარტავს: “არა თქუა, თუ: იცის ღმერთმან, არამედ “იცის მამამან”, რადთა უმეტესად სასოებად მოგვეყვანნეს; რამეთუ უკუეთუ მამად არს, და მამად ესრეთ სახიერი და ტკბილი, ვითარ უგულებელსყვნეს შვილნი თვისნი, იხილნეს რად ჭირსა შინა და იწროებასა? ვინადოგან კაცნიცა არა თავსიდებენ უგულებელსყოფად შვილთა თვისთა, სახიერმან მან მამამან და დამბადებელმა უგულებელს – ყვნესა? – ნუ იყოფინ... და ამისთვის გიღირს სასოებად მტკიცე, ვითარმედ უეტყუელად მოგცეს ყოველივე რომელი გიკვს. რამეთუ დამბადებელი არს ბუნებისად და ჭეშმარიტებით იცის, რად-იგი უკვხმს ბუნებასა“ (იოანე ოქროპირი 1996:58-59).

ამასვე გვესიტყვება ლუკა მახარებელიც თავის სახარებაში (მდრ. ლკ. 12.22-30).

წმიდა წერილზე დაყრდნობით ბრძანებს, აგრეთვე, წმ. პეტრე მოციქული: “ყოველივე ზრუნვად თქუენი მიუტევეთ მას, რამეთუ იგი იღუწის თქუენთვის” (1 პეტ. 5,7)

ყოფითი პრობლემებისაგან გარკვეული უზრუნველობა და მცნებათამიერი პასუხისმგებლობა განაპირობებს საღვთო სწავლების ერთგულებას: “... მას თავადსა მიუტეეთ ყოველი ზრუნვად ჩუენი, ხოლო ჩუენ უზრუნველ ვიყვნეთ და მზა მოქმედებასა შინა მცნებათა მისთა” (განმარტება...2003:400).

წმ. პავლე მოციქული კი ამბობს: “ნურარას ჰზრუნავთ, არამედ ყოვლითა ლოცვითა და ვედრებითა მადლობით თხოვანი ეგე თქუენნი საცნაურ იყვნედ ღმრთისა მიმართ” (ფილიპ. 4,6).

მწირი საზრუნავები, სასურველი როდია, რომ ღვთის მოლოდინის სიხარულს აბნელებდნენ. “უწინარეს ყოვლისა შეწევნა უფლისაგან უნდა ვეძებოთ, მას უნდა მივმართოთ ლოცვით, ლოცვითი განწყობილებით და ვედრებათა ნაირგვარობით, იმ საჭიროებათა გაცნობიერებით, რომელიც კონკრეტულ უამს შეიგრძნობა. მაგრამ ღვთისადმი თხოვნას ჩვენ უნდა შევეუერთოთ სამადლობელი უფლისაგან მონიჭებული სიკეთეებისა” (განმარტებითი... 1913:298).

განსაცდელთა ზვაობისას სასოება საფარველია საწუთროსთან მებრძოლი ადამიანისათვის: “რამეთუ დამფარა მე კარავსა შინა მისსა დღესა ბოროტთა ჩემთასა, დამიფარა მე დაფარულსა კარვისა მისისასა, კლდესა ზედა აღმამალლა მე” (ფს. 26,5).

ცოდვათა მიზეზით მწუხარებას მიცემული, მაგრამ უფლის მსასობელი პიროვნება, ღვთის “სიხარულად” სახელმძღვანელო, “ჭირთან” მიმართებაში “შესავედრებელად” მოიაზრებს შემოქმედს: “შენ ხარ შესავედრებელი ჩემი ჭირისაგან, რომელი გარე – მომადგეს მე; სიხარულო ჩემო, მივსენ მე მათგან, რომელთა გარე – მოუცავ მე” (იქვე. 31,7)

მწუხარებით შეპყრობილი და უღონო ქმნილი სულის ნუგეშინისმცემელი არის უფალი; ადამიანის მხსნელი და მაცხოვარი: “რად მწუხარე ხარ, სულო ჩემო, ანუ რად შემაძრწუნებ მე? ესევდ ღმერთსა, რამეთუ მე აუვარო მას, მაცხოვარსა პირისა ჩემისასა და ღმერთსა ჩემსა” (იქვე. 41,5).

უბედურების უამს უფალი თავშესაფარია მორწმუნე და მსასობელი ადამიანისა. იერემია წინასწარმეტყველი ამბობს: „ნუ მექმნები მე უცხო, მრიდებელი ჩემი დღესა შინა ბოროტსა(17,17)“; „უფალო, ძალო ჩემო და შემწეო ჩემო და მისალტოლველო ჩემო დღეთა შინა ძურთა ჩემთასა შენდამი...(16,19)“;

ზნეობრივი სრულყოფისაკენ მსწრაფ ადამიანს ღვთის იმედი უნდა ჰქონდეს დევნისა და შეჭირვების უამს. წმიდა წერილში ამგვარი სულიერი მდგომარეობის მაგალითები უხვადია: “ხოლო მე წყალობასა შენსა ვესავ [უფალო]” (ფს.12,5). ეს გახლავთ იმედი უფლის ყოველად მდიდარი და ამოუხაპავი წყალობისადმი.

დაშინება ადამიანისა, რომელსაც შემწედ უფალი ჰყავს, შეუძლებელია. ბოროტების საფრთხე ყოველთვის არსებობს, მაგრამ ეს არ არის არსებითი. არსებითი არის ის, რომ შეჭირვების უამს ღმერთი არ ტოვებს მის მოიმედეს: “უფალი ნათელ ჩემდა და მაცხოვარ ჩემდა; ვისა მეშინოდის? უფალი შესავედრებელ არს ცხოვრებისა ჩემისა; ვისგან შევძრწუნდე” (ფს. 26,1); და: “უფალი არ მწე ჩემდა, არა შემეშინოს; რად მიყოს მე კაცმან?” (იქვე, 117,6).

ღვთის მოიმედე ადამიანისთვის უცხოა ის შიში, რასაც მტერთა მზაკვრობანი აღძრავენ ხოლმე: “დღისი არა მეშინოდეს მე, რამეთუ მე შენ (უფალს – მ.გ.) გესავ” (ფს. 55,3).

ღვთის მცნებათა ერთგულთ და ზნეობითი სჯულით ცხოვრებულთ უფლისადმი სასოება აქვთ თვით სიკვდილის სიახლოვესთანაც. ამქვეყნიური

აღსასრული იმედითაა ნუგეშინისცემული (შდრ. ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის მიმართება სიკვდილთან), რადგან ღვთის მსასოებელ ადამიანს ღრმად აქვს გაცნობიერებული ის ჭეშმარიტება, რომ ღმერთი არ ტოვებს “თავის გლახაკს” არც სიცოცხლეში, არც სიკვდილში. იობი ამბობს, რომ ღვთის იმედი ექნება, თუნდაც (მისივე სიტყვებით) „...ჯელთ-მიღვას მე ძლიერმან მან“ (იობი. 13,15).

ფსალმუნიც ამასვე დადაბებს: “ვიდოდითათუ შორის აჩრდილთა სიკუდილისათა, არა შემეშინოს მე ბოროტისაგან, რამეთუ შენ ჩემ თანა ხარ...” (22,4).

ეს ერთობა, ღვთისგან ბოძებული და მისგან მომდინარე, სწორედ ის მთლიანობა და განუყოფლობაა, რომელიც უფალმა აღუთქვა თავის მოწაფეებს და მათი სახით – ყოველ ჭეშმარიტ ქრისტიანს: “...აჰა, ესერა მე თქვენ თანა ვარ ყოველთა დღეთა და ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა”. (მთ. 28,20).

პაველ მოციქულიც ღვთისადმი სასოებას გვასწავლის, როცა სიკვდილის შესახებ საუბრობს. საკუთარ თავზე და ადამიანურ შესაძლებლობებზე დამყარებული იმედი ფუჭია და ყოველად უნაყოფო, განსაკუთრებით კი – აღსასრულის უამს: “არამედ თვთ თავით თვსით განჩინებაჲ იგი სიკუდილისაჲ მოგუედო, რადთა არა ვესვიდეთ თავთა ჩუენთა, არამედ ღმერთსა, რომელმან იგი აღადგინის მკუდარნი. რომელმან ესევითარისა მის სიკუდილისაგან მიჰსნნა ჩუენ, და მიჰსნის, რომელსა-იგი ვესავთ, ვითარმედ მერმეცა მიჰსნნეს” (2კორ.1, 9-10).

ყოველგვარ იმედს თავისი კონკრეტული მიზეზი აქვს. ღვთის იმედის მიზეზი და განმაპირობებელი კი თვით უფლის თვისებებია, მისი შეწევნანი და წყალობანი, რაც მორწმუნე ადამიანისათვის ცნაურდება ყველგან და ყველაფერში: ეს არის ღვთის სახიერება, ჩვენდა მომართ გამოვლენილი მისი კეთილისმყოფელობა, წყალობა, მზრუნველობა, შეწევნა, მფარველობა და ა.შ. წმიდა წერილში ყოველივე ამის აურაცხელი მაგალითია. ფსალმუნი ამბობს: “...სთნდეს უფალსა მოშიშნი მისნი და რომელნი ესვენ წყალობათა მისთა” (146,11) წინასწარმეტყველი ნაუმიც გვაუწყებს: „ტკბილ არს უფალი მოთმინეთა მისთათჳს დღესა ჭირისასა...(1,7).”

ღვთის წყალობა აღძრავს მორწმუნეთა სასოებას, როგორც ამას ცხადყოფს წმიდა წერილის შემდგომი ადგილები: “წყალობაჲ შენი, უფალო, თანა-მაგალ მეყავნ მე ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა ჩემისათა, დამკვიდრებად

ჩემდა სახლსა უფლისასა, განგრძობასა დღეთასა” (ფს. 22,7); “აჰა ესერა თუალნი უფლისანი მოშიშთა მისთა ზედა და რომელნი ესვენ წყალობასა მისსა” (იქვე. 32,18); “ვითარ განამრავლე წყალობად შენი, ღმერთო, ხოლო ძენი კაცთანი საფარველსა ფრთეთა შენთასა ესვიდენ” (იქ. 35,7); “ესავს სული ჩემი უფალსა საკუმილითაგან განთიადისა მიმწუხრამდე. საკუმილითგან განთიადისა ესევდინ ისრაელი უფალსა. რამეთუ უფლისა მიერ არს წყალობად, და მრავალ არს მის მიერ გამოსხნად” (იქ. 129, 6-7).

წმიდა წერილში ცხადჩენილი სხვა აურაცხელი მაგალითი სასოებისა შესაძლებლობას ქმნის, დავასკვნათ შემდეგი: სასოებას, მრავალგვარ სათნოებასთან ერთად, აპირობებს, აგრეთვე, ღვთის კეთილისმყოფელობა და უფლის ახლომყოფობის შეგრძნებაც. მსასოებელნი „გარეშეცულნი“ არიან საღვთო შეწევნით, განცხოველებულნი არიან არა მხოლოდ სულიერად, არამედ ხორციელადაც. უფლისადმი სასოებით მიმართული მტკიცება და მეტრფეა მოღვაწეობისა. იგი ჯილდოვდება ღვთისაგან როგორც ამქვეყნიურ, ისე იმქვეყნიურ ცხოვრებაში. სასოება სიმართლესა და მშვიდობას უმკვიდრებს ადამიანს, განაპირობებს საღვთო ცოდნას, სულიერ სიხარულს, ღოცვით სათნოებას, სამეუფო გზით მსლველობას. ღვთისადმი მსასოებელი არა მხოლოდ ნეტარებითაა აღსავსე, არამედ უდიდესი ზნეობითი პასუხისმგებლობის წინაშეც დგას: იგი მოვალეა მიემსგავსოს შემოქმედს და მისი ღვთაებრივი სიწმიდის მსგავსად განიწმიდოს თავისი თავიც, რათა ამქვეყნადვე განწმენდილი მარადიულ სასუფეველში, წმინდა იოანე ოქროპირის თქმით, საღმრთო ხედვისა და ცნობის ღირსი გახდეს: „...ყოველსა რომელსა აქუნდეს სასოებად ესე მისა (ღვთისა-მ. გ.) მიმართ, განიწმიდოს თავი თვისი, ვითარცა იგი წმიდა არს“ (იოან. 3,3).

ამგვარად მოიაზრებს სასოებას წმიდა წერილი. შესაბამისად ამგვარადვე ჭკრეტენ ამ სათნოებას ეკლესიის მამები.

სათნოებათა ანი და პოე სიყვარულია. სიყვარულის სჯულის აღსრულებას თან მოსდევს საღვთო სასყიდელი, უფლისმიერი ჯილდო და საჩუქარი, რომლის მოლოდინიც სასოებით ხორციელდება. წმ. იოანე სინელი თავის “კლემაქსში” სასოებას “სიყვარულის ძალას” უწოდებს, რომელიც ზნეობითი სრულყოფილების უცილობელი თანამდევია. “ძალი სიყვარულისადა, სასოებად არს, რამეთუ მის მიერ მოველით სასყიდელსა სიყვარულისასა“ (იოანე სინელი 1996:30).

საღვთო სასოება აღბეჭდილია წარუვალობის, მარადიულობის ნიშნით. იგია “განუპარველი” საუნჯე, ადამიანის ქვეყანაზე დამაპურებელიც და ზეცაში დამამკვიდრებელიც. “სასოება არს უცნაურისა სიმდიდრისა სიმდიდრე... შეუორგულებელი პირველ საუნჯისა საუნჯე” (იოანე სინელი 1996:31).

ღვაწლი და შრომა ყოველთვის დაკავშირებულია გარკვეულ სიმნელებთან. საკუთარი თავის იძულებასთან. ხილულ და უხილავ ბრძოლასთან. ყოველივე ამის ატანას, დათმენას განაპირობებს იმედი, რომელიც ამსუბუქებს სიმძიმეს, “განუსვენებს” ღვაწლში მყოფს, განიოტებს უიმედობას, როგორც უმოქმედობას, სტატიურობის მიზეზს და შეჰყავს ადამიანი სიყვარულში, რადგან ჭეშმარიტი და უქცეველი ბჭეა სიყვარულისა: “სასოებად არს შრომათა შინა განსვენება, და იგი არს კარი სიყვარულისა და იგი არს შემმუსრველი სასოწარკვეთილებისა” (იოანე სინელი 1996:31)).

სასოების მჭვრეტელთ ხელეწიფებათ ზეცის მოხილვა, რადგან ის არის ხატი უხილავი სამყაროსი, მარადიულობისაკენ გაღებული სულიერი სარკმელი, რომელსაც ადამიანის სული და გონება უსასრულობაში გადაჰყავს: “...იგი არს საუკუნოსა მის ხატი” (იოანე სინელი 1996:37),

იოანე კიბისაღმწერელის მიხედვით, ღვაწლთა და შრომათა მთელი სიმძიმე სასოებაზეა დაყრდნობილი, ხოლო, სადაც ღმრთივსათნო მუშაკობა და დამაშვრალობაა, იქ არც უფლის წყალობა აყოვნებს და გარემოიცავს საღვთო იმედს, რომლის ნაკლულეგანებაც სიყვარულის სამწუხარო გაუჩინარებას ასაცნაურებს: “ნაკლულეგანება სასოებისა უჩინო ყოფა არს სიყვარულისა, რამეთუ მისდა მოკიდებულ არიან მოღვაწებანი, მას კიდავს შრომანი და მას გარე მოადგს წყალობა” (იოანე სინელი 1996:38).

ყოველი, ვინც სასოების მოქმედია, ვინც არა მხოლოდ გონებითაა ღვთის მოიმედე, არამედ ცხოვრებისეული წესითაც მოწმობს ღვთისადმი სასოებას, ამარცხებს სულის ვერაგ მტერს, სასოწარკვეთილების ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს – მოწყინებას, ანუ უმოქმედობას, პასიურობას, მოღვაწეობისადმი ინდიფერენტულობას, რასაც ხშირ შემთხვევაში ადამიანის სულიერი სიკვდილი მოსდევს. საღვთო იმედით განბრძნობილს ხელთ უფლის ძღვენი – სულიერი მახვილი უპყრია, რომლითაც აღესრულება ძღვევა საკვირველი: „... სასოებისა მუშაკი მკვლელი არს მოწყინებისა, რამეთუ მახვილითა სასოებისათა დაკლავს მას” (იოანე სინელი 1996:39).

მაგრამ სასოებაში განმტკიცებამდე აუცილებელია ღვთის მადლში მყოფობა, ზეგარდამო ნიჭთა თანაზიარება, სარწმუნოების პირველსაფუძვლებში წარმატება, სიბრძნის დასაბამის ცოდნა. ფსალმუნის მიხედვით, სიბრძნის დასაბამი უფლისადმი შიშია, რომელიც მიზეზია ყოველი კეთილისა, და, თუკი პიროვნების ღწვა არ გულისხმობს სულიერ – ზნეობითი ზრდის ამ ეტაპებს, ვერანაირად ვერ შეიმეცნებს სასოებას, რამეთუ სულიერი ზნეობრივი სიმაღლისაკენ სწრაფვა უცილობლად გულისხმობს ამაღლების თანდათანობას: “გემოს-ხილვა ნიჭთა უფლისათა შობს სასოებას, ხოლო რომელთა არა უხილავთ გემო მათი, არ ძალუცს მათ, რომ არ ექმნეთ იჭენეულება” (იოანე სინელი 1996:40).

ამბა თაღასე, როცა სიყვარულის, მარხვისა და სულიერი მოქალაქეობის შესახებ საუბრობს, წარმოაჩენს სულიერ-ზნეობითი ზრდის ეტაპებს: ა) სარწმუნოება; ბ) სიყვარული; გ) გულისხმისყოფის ნათელი. ამ უკანასკნელს თან მოსდევს სათნოებათა რიგი: შიში ღმრთისა, მარხვა, შრომათა თავსდება, ღვთისადმი სასოება, უვნებელობა და სიყვარული: “მოვიგოთ სარწმუნოებად, რადთა მოვიგოთ სიყვარული, რომლისაგან იშვების ნათელი გულისხმისყოფისად, გულისხმისყოფასა მოგებასა ესე სათნოებანი შეუდგან: შიში ღმრთისად, და მარხვად გემოთაგან და თავსდებად შრომათად და სასოებად ღმრთისად და უვნებელობად და სიყვარული“ (თაღასე 1989: 450).

სასოება, ისევე როგორც სიყვარული, “ურცხვენელია”. მას, სხვა ნიჭთა მსგავსად, ჰყავს თავისი მტერიც – გულისწყრომა. ეს უკანასკნელი კი ცოდვისა და სირცხვილის შვილია, რომელიც ადამიანში ზეობისას განიოტებს იმედს: “სასოებას დახსნის გულისწყრომა, რამეთუ სასოებასა არა სადა რცხვენეს, ხოლო გულისწყრომა საქმე არს სირცხვილისა, სიტყვისაებრ სოლომონისა” (თაღასე 1989:450).

ამიტომაც მართებს სულიერი სრულყოფისაკენ მიმავალს გულისწყრომასთან ბრძოლა და მისი ძლევა.

წუთისოფელი “დაუდგრომელია”, ცვალებისა და ქცევის მონა-მორჩილი, მსგავსად ამისა, მისდამი მინდობაც აზრს მოკლებულია. რაც შეეხება საღვთო სასოებას, იგი უცვალებელია და როგორც უფალთან არ არის “ქცევის აჩრდილი”, ასევე უფლისმიერი სასოებაც ასეთი უქცევლობის ბეჭდითაა ნიშანდებული: “რომელმან მოლოდებადთა სასოებათა გემო იხილოს, მოიძაგებს

საწუთროთა ამათ, რამეთუ ყოველსავე სურვილსა წარმოაცალიერებს“ (თალასე 1989:67).

საწუთროსადმი უნდობლობის და საღვთო სასოებისადმი სიყვარულს გვამცნობს წმ. ეფრემ ასურიც: ...სული სავსე არს სასოებითა და მინდობითა საღმრთოთა. და არა აქუს ადგილი ზრუნვასა შესავალად მისა, ვინაითგან სასოებად მისი ჭეშმარიტ არს მის თანა, და უკუეთუ მოაკლდეს სასოებად, შეაშთოს იგი ზრუნვამან. აწ უკუე ნურას ზრუნავნ კაცი, უკუეთუ ღმრთისა მიმართ დაუც სასოებად თვისი, რამეთუ ღმერთი სიმდიდრე არს მოუკლებელი და უზრუნველად გარდამოადენს კეთილთა მისთა, რამეთუ იგი არს სავსე დაუღვენელი, და რომელმან მოიგო იგი, მას დაუთრგუნავს ზრუნვად” (ეფრემ ასური 2005:247).

ეფრემ ასურის მიხედვით, ნეტარია მოთმინების მოძგები ადამიანი, რადგან მოთმინება შობს სასოებას და ეს უკანასკნელიც ცნაურდება მთელი თავისი სიღიადით: “ნეტარ არს, რომელმან მოიგო მოთმინებად, რამეთუ მოთმინებად სასოებასა შეიქმს, ხოლო სასოებამან არა არცხვნის” (ეფრემ ასური 2005:308).

მიუხედავად იმისა, რომ საწუთროსეული სულისათვის ნიშანდობლივია ბრძოლა და განსაცდელი, შრომა თუ ტანჯვა, ჭეშმარიტ სასოებას ვერ არყევს იგი, რადგან საღვთო სიბრძნე მოუცილებლად აღუღაბებს ადამიანთან საზენაო იმედს: “კაცი ბრძენი განსაცდელთა შინა არა წარჰკუეთს სასოებასა”, – ამბობს მაკარი დიდი (მაკარი დიდი 2005:404).

მამათა სწავლებებში აურაცხელი ნიმუში და მაგალითი ასაცნაურებს სასოების ღვთაებრიობას, რომელთა სრული მოხმობა პრაქტიკულად შეუძლებელია, რადგან ეს არის ღვთისმეტყველების ამოუხაპავი საცავი. შემოვიფარგლეთ რა რამდენიმე ნიმუშის ილუსტრირებით, სასოების შესახებ მამათა ნააზრევს განვასრულებთ წმ. იოანე ოქროპირის სიტყვებით: “ყოველი ადამიანი საქმის აღსრულებისას იმედით სულდგმულობს – გლეხი, მეზღვაური, მიწისმოქმედი და ა.შ., რათა დროებითი სიძნელების გადატანით მიიღონ ასევე დროებითი, მიწიერი სიკეთეები. მსგავსად ამისა უნდა მუშაობდეს სულიერ ყანობირში მოქმედი და აღივსებოდეს ზეციური სიკეთეების იმედით, არ დრტვინავდეს, არამედ სასოებდეს ღმერთს, რათა წილი ჰქონდეს მას აბრაამის წიადში” (სრული...1903:992).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, წმიდა წერილის სჯულდება და ეკლესიის მამათა კომენტარები სასოების სათნოების შესახებ, შეიძლება ასე

ჩამოყალიბდეს: ჭეშმარიტია სასოება, როცა იგი ნასაზრდოებია წარუვალობით, მიმართულია ღვთისადმი და არა—ამქვეყნიურისადმი. სასოებას ღვთისადმი რწმენა შობს, მისი ზრდა-განვითარება კი ნაყოფია საღვთო მადლისა და პიროვნების აქტიური მოღვაწეობისა, საკუთარი თავის იძულებისა და დიდი ძალისხმევისა. სასოება სულიერ და ფიზიკურ შესაძლებლობათა მამოძრავებელი ძალა გახლავთ, რომელსაც შემოქმედთან დამსგავსებისკენ მიჰყავს ადამიანი. მსასოებელი ადამიანი ნეტარია და განსაცდელთაგან შეუძვრელი. უფალი იცავს მისადმი მოიმედეს, იბრძვის მის ნაცვლად, შეეწევა და განამტკიცებს მას. სასოება არის საღვთო სიმართლე, უფლის მადლი და წყალობა, ამოებისაგან განსვენება და ღვთიესათნო უზრუნველობა. სასოება ძალაა სიყვარულისა, ხსნის კარიბჭე, უცნაური და უხილავი სიმდიდრე, დაუცარიელებელი საუნჯე, მაშვრალთა განსვენება, ზეციური ქალაქის ხატი, სასოწაკვეთილების შემმუსრველი და ადამიანის განმამბრძნობელი. სასოება არის არა მხოლოდ სულიერი ზნეობითი სამყაროს თვისება ადამიანში, არამედ იგია პრაქტიკული მოღვაწეობაში ცხადხენილი, ცხოვრებისეული წესით აღსრულებული. ხშირია შემთხვევა, როცა იმედი ცნაურდება არა სიტყვით, არამედ საქმით, რაც უპირველესი ნიშანია მაღალი სარწმუნოებისა, როგორც ამას სახარებისეული სწავლების მიხედვით გვიყალიბებს წმიდა იაკობ მოციქული თავის კათოლიკე ეპისტოლეში: “... ვითარცა ჳორცნი თვნიერ სულისა მკუდარ არიან, ეგრეთვე სარწმუნოებაჲ თვნიერ საქმეთასა მკუდარ არს” (იაკ. 2,26)

ასეთივეა „ვეფხისტყაოსნისეული“ სასოებაც. საღვთო იმედი ასულმდგმულებს ნაწარმოების პერსონაჟებს, განმსჭვალავს მათ ცხოვრებისეულ წესს, საქმეებს, სიტყვებს. ეს უკანასკნელნი ღაღადებენ იმ სასოების შესახებ, რომელიც ასე ღვთაებრივად იცის წმიდა წერილმა. „ვეფხისტყაოსნის“ სასოება, ისევე როგორც სარწმუნოება და სიყვარული, წმიდა წერილიდანაა ამოზრდილი. განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი:

როსტევან მეფე, მას შემდეგ, რაც უცხო მოტირალმა პიროვნებამ ყმები დაუხოცა და მღევარი მეფის შემხედვარე გაუჩინარდა, გამოუთქმელმა სევდამ შეიპყრო. სევდამ ისე იმძლავრა როსტევანში, რომ სასოწარკვეთილების მოდასტურე სიტყვები ათქმევინა:

“ბრძანა: “ღმერთსა მოეწყინა აქამდისი ჩემი შვება,
ამად მიყო სიამისა სიმწართა დანავლლება,

სიკვდილამდის დამამწყლულა, ვერვის ძალ-უცს განკურნება”

(99).

როსტევანის სიტყვები მის მძაფრ შინაგან შეჭირვებას ცხადყოფს. უფლის მოიძედე ადამიანი თითქოს უსასოებოთაა დათრგუნული, მაგარამ იქვე ღვთისადმი აღვლენილი სამადლობელი, მისი კეთილგანგებულებისადმი მორჩილება და საღვთო ნების გაცნობიერება წარმოაჩენს მეფის პიროვნებაში არსებულ მაღალ სათნოებას სასოებისას: “...მასვე (ანუ ღმერთს-მ.გ.) მადლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება” (იქვე).

თუმცა სიტყვით განცხადებული იმედის მეყსეული საქმითი რეალიზება როსტევანის მხრიდან ვერ ხერხდება. მას ამისთვის შემწე დასჭირდა (და ისიც მოეგლინა მას თინათინის სახით), მაგრამ სასოების სრულ მიმთხვევამდე მეფე შვილთან საუბრისას ასაცნაურებს იმ სევდას და უსასოობას, რომელიც მან, სიტყვიერი ძლევის მიუხედავად, შინაგანადმინც ვერ დათრგუნა. ეს სულიერი სიმძიმელი ხდება მიზეზი იმისა, რომ როსტევანს თავი “ღვთის მოძულეებულად” მიაჩნია: “უცილოდ ღმერთსა მოვსძულდი აქამდის მე მხიარულიო” (111), ამბობს სევდა მოძალებული (თუმცა აქაც და ყველგან ავთანდილთან, ტარიელთან, ფრიდონთან, თუ ასმათთან უიმედობა და სასოწარკვეთა მხოლოდ დროებითი მოვლენაა, არა არსებითი და არა ორგანული. „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟები ღვთის გმობამდე არასოდეს მიდიან, თუმცა ღვთისაგან დავიწყებულად მიიჩნევენ ხოლმე თავს). როსტევანი თინათინთან კვლავ უბრუნდება თავის საბოლოო “გამწარების” აზრს:

“ტკბილნი მისნი (ღვთის, მ.გ) წყალობანი ბოლოდ ასრე გამემწარნეს,

დამავიწყდეს, რაცა დღენი მხიარულსა წამეარნეს,

ყოვლმან პირმან ვაგლას მიყო, ველარავინ მინეტარნეს.

სადამდისაც დღენი მესხნეს, ველარამან გამახარნეს!” (112).

მაგრამ როსტევანი მეფისათვის, ასეთი მწუხარე ხასიათის განცხადების მიუხედავად, უცხო არ არის საღვთო სიმართლე და ჭეშმარიტება. მას თითქოს სჭირდება თავისი შინაგანი ცოდნის, მიხვედრილობის გარეგნული მოდასტურე, მოწმე დიდი სულიერი ცოდნისა, ისევე როგორც ტარიელს-ავთანდილი. თინათინიც, ხორცქმნილი კეთილგონიერება, საბოლოოდ უფანტავს მამას ყოველგვარ იჭენეულებას, სევდა-უსასოობას და დასრულებული სახით ამოამხევებს სასოებითს განწყობილებას:

“ქალმა ჰკადრა: “მოგახსენებ მე სიტყვასა დანაყბედსა:

ჰე, მეფეო! რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა?

რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა?”

სიმწიფით, საღვთო უზრუნველობით აღუვსებს გულს მშობელს, მოიმედო იმისა, რომ ყოველივე დაფარული განცხადდება და გაურკვეველსაც ნათელი მოეფინება.

უცხო ყმის მოსაძებნად შემზადებულ ავთანდილს კარგად აქვს გაცნობიერებული მთელი სირთულე ამ ძიებისა. განსაცდელთა სიმრავლის განცდა აძლიერებს მის სიფრთხილეს და კეთილგონიერებას. მან იცის, რომ შესაძლოა ცოცხალი ვეღარ დაბრუნდეს სამშობლოში, ამიტომაც აკვალიანებს იგი თავის ერთგულ ყმას – შერმადინს, ასწავლის, თუ როგორ მოიქცეს სხვადასხვა შემთხვევის უამს და ამ სწავლის პროცესში წარმოაჩენს იმ სასოებას, რომლითაც წარემართა იგი ძიების გზაზე: “...კვლავ ნუთუმცა შემოვიქცე, ღმერთმან სრულად არ დამკარგა” (163).

შემთხვევით არაფერი ხდება, არ არსებობს ბედისწერა, არამედ ყოველივე ღვთის ყოველადკეთილ განგებულებას ექვემდებარება, და თუ ადამიანი საღვთო საფარველის ქვეშ არის, თუ ანგელოზთა დასი იცავს ადამიანს, ნებისმიერი განსაცდელი დაიძლევა, რაც არ უნდა მარტო იყო, ადამიანი ფიზიკური თვალსაზრისით:

“განგებაა სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;

მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი” (164),-

ეუბნება ავთანდილი შერმადინს. მისი ეს სიტყვები ცხადყოფენ ღვთისადმი სრულ ნდობასა და სასოებას.

სამი წლის განმავლობაში (ეს არის თინათინთან დათქმული დრო) ავთანდილმა “ყოველი პირი ქვეყანისა მოვლო, სრულად მოიარა”(182), მაგრამ არათუ ტარიელი, არამედ მისი მცნობელიც კი არავინ უნახავს. „უცხო მოყმის პოვნის იმედი თითქოს გადაიწურა და ავთანდილთან ერთად მკითხველიც ერთგვარი კატასტროფის წინაშეა. აქ უკვე მოსალოდნელია ავთანდილის სასოწარკვეთაც. მაგრამ სწორედ აქ იჩენს თავს ავთანდილის ხასიათის ნიშანდობლივი თვისება: ნებისყოფის სიმტკიცე, პერსპექტივის ბრძნული განჭკვრეტა“ (ბარამიძე 2000:170). ამოწურულია ადამიანური შესაძლებლობანი და ავთანდილი მძიმე არჩევანის წინაშე დგას: თუ “ხელცარიელი” დაბრუნდება იგი სამშობლოში, უცხო ყმის ამბავის არმსმენელი, მაშინ ერთგვარი სირცხვილის გადატანაც მოუწევს მიჯნურის წინაშე, რადგან არათუ მართალი ამბავი, არამედ

ჭორიც კი ვერ შეიტყო ტარიელის შესახებ, მეორე მხრივ, თუ დროულად არ დაბრუნდება იგი, მას მკვდრად შერაცხენ, გლოვას გამართავენ და ამის შემდგომ იქ ცოცხლად გამოჩენა სირცხვილია. ასე რომ, ავთანდილის ფიქრები მწუხარება და მისი მდგომარეობა, ადამიანური თვალთახედვით, სრულიად უნუგეშო, მაგრამ ყოველივე ამის მიღმა არსებობს საღვთო სიმართლე, იმედი, მორჩილება განგებულებისადმი, “დათმობა” ღვთისადმი. სტრიქონებს შორის უხმოდ დაღადებს საუფლო ღოცვის სიბრძნე: “იყავნ ნებაჲ შენი...” და სასოებით ნუგეშისცემული ავთანდილიც ამბობს:

“...დათმობა სჯობს, ... და თავსავე ეუბნების:

“ღღეთა მეტად ნუ მოჰკედები, გული ჩემი ნუ დაღნების,
უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მეღინების,
განგებასა ვერვინ შეცვლის, არ საქმნელი არ იქმნების” (190)

მაგრამ ამ სიტყვებამდე ავთანდილსაც დაეუფლა სასოწარკვეთა. იგი ისევე ჩივის, როგორც ერთ დროს როსტევეანი. თუმცა კეთილგონიერი ადამიანის უსასოება იმით განსხვავდება ყოველიურთ უსასოთაგან, რომ მათთვის, როგორც ეს უკვე აღვნიშნეთ, სასოწარკვეთილება არსებითი მდგომარეობა არ არის, ეს არის ფიქრის ჭიდილი, ბრძოლა დაცემულ, ქვენა ბუნებასთან, ბრძოლის გარეშე კი არ არსებობს ამქვეყნიური ცხოვრება. აი, ამ ბრძოლის გამომხატველი სიტყვებიც:

“...ღმერთო სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ?
მე ეზომნი სიარულნი კიდე რად, გლახ გამიცუდენ,
გულით ჩემით სიხარულნი აღფხვრენ, ჭირნი დააბუდენ?
ღღეთა ჩემთა ცრემლნი ჩემნი ვერაოდეს დავიყუდენ” (189).

ეს გახლდათ ბრძოლის პროცესი, შინაგანი ძვრა, რაც ამ შედეგით დასრულდა: “...აწ ტირილი არას მარგებს, ცუდად ცრემლნი რასა მდიან” (192). სასოწარკვეთისა და შეჭირვების ცრემლი სასოებას ამოაშრო.

ადამიანებისაგან განრიდებული, ტყე-ღრეს მიცემული მიჯნურის ვერმპოვნელი ტარიელი სიკვდილს ნატრობს. მას წარწირული აქვს სასო - ბედნიერებისა - ნესტან-დარეჯანთან შეყრისა. იგი ცრემლითა და ტირილითაა “შემწვარი” (იობი). ამიტომაც უიმედობა ჩვეული გამხდარა მისთვის. მაგამ მის სულში საბოლოოდ როდია გამქრალი სასოების ნაღვერდალი. იგი მიმაღულია ისე, რომ თვით მისმა პატრონმაც არ იცის ამის შესახებ. ეს ნაღვერდალი გახდება შემდგომში მიზეზი ტარიელის მობრუნებისა, როცა ღმერთი მას

ავთანდილს მოუვლენს “განსაცოცხლებლად”. ჩივილი ბედისადმი ტარიელისთვის დამახასიათებელია, მაგრამ, რასაკვირველია, უნდა გავითვალისწინოთ მისი, ერთი შეხედვით, მართლაც გამოუვალი მდგომარეობა. ეს „გამოუვალი მდგომარეობა“ კარგად აქვს გაცნობიერებული თავად ტარიელს, ამიტომაც ეუბნება იგი მის გასამხნეებლად შემართულ ასმათს:

“...არ არის ქვეყნად წამალი ამა წყლულისა!

ვის ძალ-უც პოვნა კაცისა, თვით სოფლად არ-მოსრულისა?

ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა.” (274).

აქედან გამომდინარე, სიკვდილის სიხარულად შემრაცხველ ტარიელს ამქვეყნად დაბადებულადაც არ მიაჩნია ადამიანი, ვისაც კი მისი შველა შეუძლია. იშვიათია შეჭირვების ამგვარი სიმძაფრე, მაგრამ თვით ამ სიმძაფრის უამსაც კი არ არის დაკარგული მოლოდინი რაღაც უფრო მეტისა, ვიდრე ეს რეალობაშია. ტარიელი დარწმუნებულია, რომ ღმერთმა ასე განაგო მისი ცხოვრება, მისი ბედი (“ღმერთსა ჩემი უბედობა უნდა, მემცა რას ვეცადე” (277)), და თვით, საკუთარი ძალებით, ვერაფერს გააწყოფს, მაგრამ სწორედ რომ მხოლოდ საკუთარი ძალებით. აი, აქ, მართალია, ფარულად, მაგრამ მაინც ხშიანებს სასოება, რასაც გამოხატავს ტარიელის პოზიცია. იგი კეთილგონიერებისკენ, მღვიძარე გონებისკენ მის მომწოდებელ ასმათს თავის აზრს უზიარებს “შემწე ადამიანის” შესახებ და ცხადყოფს ღვთის წყალობისადმი მოლოდინსა და მზადყოფნას: “კაცი ჩემად სამსახურად უღმრთოდ მემცა ვით დავბადე” (274), ანუ, თუ ერთი მხრივ, ტარიელის თქმით, ვერაფერს იპოვის მის მშველელ ადამიანს, რომელიც დაბადებითაც კი არ დაბადებულა, მეორე მხრივ, დაშვებულია ასეთი ადამიანის არსებობა, ოღონდ არა ღვთის შეწევნის გარეშე. ავთანდილის მეგობრობა კიდევ უფრო გააძლიერებს ტარიელის სულში ჩამარხულ სასოებას.

ტარიელის ჭირ-გარამის თანამოზიარეა ასმათი. ძნელია ერთგულების მსგავსი მაგალითების პოვნა. ეს არის მოყვასობის მაღალი სათნოების ხორცქმნა. ასმათის მსხვერპლად სწირავს საკუთარ კეთილდღეობას ძმათმოყვარეობას. მას, ტარიელის მსგავსადვე, აწუხებს ნესტან-დარეჯანის გაუჩინარება, მის თვალზეც არ შემშრალა მწუხარების ცრემლი, მაგრამ მას ღრმად სწამს ღვთის წყალობისა. იგი მოქენა უფლისა და დარწმუნებულია, რომ ავთანდილს, როგორც ღვთისგან ბოძებულ მეგობარს, ბევრი რამ შეუძლია ტარიელის საკეთილდღეოდ, ოღონდ არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ და

მხოლოდ ზენა განგებით. ასმათის მიხედვით, ტყე-ღრეში ხეტიალი და მხეცებთან “მეგობრობა” არაფრის მომტანია, არადა არსებობს “უკეთესი ნაწილი”, რომელიც მისდამი მსასოებელმა ადამიანმა უცილობლად უნდა „გამოირჩიოს.“ სხვაგვარად, სიცოცხლე ვეღარ გაგრძელდება. “...არს უკეთესი, რაცადა სწადს განგებასა ზენასა” (302),—ასკვნის ასმათი. ღვთის ყოვლადკეთილი განგებულება ყოველთვის უმჯობესს განუწესებს ადამიანს, რაც არ უნდა გაუგებრად ეჩვენებოდეს იგი ამ უკანასკნელს. რომ არა სასოება და იმედით შემტკიცებული შინაგანი სამყარო, მხოლოდ ენა ასმათისა ამ სიტყვებს ვერანაირად ვერ გამოთქვამდა.

მიჯნურის მაძებარი ტარიელი ამოდ დაშვრომის შემდგომ ხშირად ამხელს თავის სასოწარკვეთას, მაგრამ ნიშნეულია, რომ იგი სულში მაინც ინარჩუნებს უკეთესი მომავლის იმედს. და, რაც მთავარია, საკუთრივ ღმერთს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსად და არასდროს არ გმობს, მსგავსი მკრეხელობა აბსოლუტურად უცხოა ტარიელისთვის. “რომე სრულად მომიძულვა, ღმერთსა თურე ასრე ვსძაგდიო” (587),—ამბობს სევდაშეპყრობილი ვეფხისტყაოსანი მოყმე, მაგრამ იქვე, ყველა თანმხლების დახოცვის მომსწრეც კი, ღვთის ნებისადმი სასოებითაა გამსჭვალული და მზად არის ის აღასრულოს, რაც ღმერთს უნებებია: “...ღმერთსა ვერას ვჰკადრებ, რაცა სწადდეს, აგრე ვეოცა” (588).

ჭირმა თანმხლებნი ამოუწყვიტა ტარიელს. სხვებიც, დარჩენილები, გაიფანტნენ, მაგრამ რაინდმა იცის, რომ ღვთისაგან როდია განწირული ისე, როგორც შეჭირვება-განსაცდელისაგან: “...კაცსა ღმერთი არ გასწირავს ასრე, მისგან (ანუ ჭირისაგან – მ.გ.) განაწირსაო” (589), – ეუბნება იგი ავთანდილს. ღმერთი არავის სწირავს და არავის სჯის, რადგან მისი ყოვლადსახიერებისათვის სრულიად უცხოა ტანჯვა და სასჯელი. “ნუ ვინ განცდილთაგანი იტყვნ, ვითრმედ: ღმრთისა მიერ განვიცადები, რამეთუ ღმერთი გამოუცდელ არს ბოროტისა და არავის განსცდის იგი, არამედ კაცად-კაცადი განიცადების თვისისაგან გულის-თქუმისა, მიიზიდვის და სცთების. მერე გულის-თქუმაჲ იგი მიუდგის და შვის ცოდვაჲ იგი სრულ იქმნის და შვის სიკვდილი (იაკ. 1. 13-15).”

წმ. იოანე ოქროპირი ასე განმარტავს ამ შემთხვევაში წინამდებარე პრობლემის განსახილავად მეტად საყურადღებო მუხლს იაკობ მოციქულის ეპისტოლედან: “...ამას გულის-სიტყვათა ვნებულთა ზედა აღდგომისათვის იტყვს, რომლისა მიზეზ არავინ არს სხუაჲ, თვინიერ უდებებაჲ გონებისაჲ და

უკრძალველობა გულის სიტყვსა ამისთვის ესევეთარისა რაისმე შემთხუვეისა მიზეზ არავინ არს სხუად, თვნიერ თავნი ჩუენნი... ცხადყო ვითარმედ ღმერთი არც ერთითა რადთ ვის განსცდის ბოროტითა სულისა საგნებელითა, რამეთუ ყოველთა ბოროტთაგან უცხო არს წყაროდ იგი სახიერებისად და მიზეზი ყოველთა კეთილთად. ხოლო აწ ცხად ჰყოფს ესევეთარისა მის განსცდისასა, ვითარმედ ჩუენ კაცნი ვიქმოდით რად ცოდვასა პირველად და მთრვალ ვიქმნებით ბოროტისა გულის-თქუმისა მიერ, რომლითა ვერდარა ვგრძნობდით სიბოროტესა საქმისასა, ხოლო რაჟამს აღვასრულით საქმით სიბოროტე იგი ცოდვისად, მაშინდა დაშრტის ყოველი სიბოროტე გულის-თქუმისად და შემოგვცდის მწარე იგი საწერტელი მხილებისად და იხილვებოდის ჩუენ შორის საქმე წინაუკუმოდ მუცელ ქუმულთა ღმობისად, და აღივსნიან მხიარულებითა შვილთ სხმისადთა. ხოლო ჩუენ უწინარეს ცოდვისა დამთრვალთა გულის-თქუმისა მიერ არა გულისცმაყვავით სიბოროტე საქმისად, ხოლო აღვასრულეთ რად ცოდვად და წარცდის გულის-თქუმად, მაშინდა შემოგვცდის საწერტელი მხილებისად, რომლისა მიერ მრავალთა შორის იშვის სიკვდილი სასოწარკვეთილებისად” (განმარტება...2003:347).

ასეთი სიკვდილის საშიშროება ექმნებოდა ტარიელსაც, მაგრამ შინაგანმა სინათლემ იხსნა იგი სრული დაბნელებისაგან. ამჯერად ჩვენ არ განვიხილავთ დეტალურად იმ ნაბიჯს, რამაც გამოიწვია ტარიელის ასეთ განსაცდელში ჩაგდება, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ძირითადად მისი პრობლემის შემქმნელი არავინ ყოფილა, “თვნიერ თავი მისი.” პოემაში ამას მოწმობს თვით ტარიელისაგან რამდენჯერმე გამოთქმული სინანული საკუთარი შეცდომების მიმართ.

თავისი სულიერი ძმების მსგავსად, არც ფრიდონისათვის არის უცხო ღვთისადმი სასოება. იგი ღვთის მოიმედება და, მიუხედავად ტარიელის სიმძიმის ხილვისა, არ კარგავს სასოებას შემოქმედის მიმართ. მან იცის, რომ ტანჯვას განსვენება მოსდევს, ჭირს – ლხინი, უფალია მკურნალი ყოველგვარი ჭრილობისა და, მისი წყალობით, ყოველი წუხილი განქარდება. ფრიდონის თქმით:

“...ვისცა ღმერთი საროს მორჩსა ტანად უხეებს,
მას ლახვარსა მოაშორვებს, თუმცა პირველ გულსა უხეებს –,
იგი მოგვცემს წყალობასა მისსა, ზეცით მოგვიქუხებს,
ჭირსა ლხინად შეგვიცვალვებს, არაოდეს შეგვაწუხებს” (633).

მხოლოდ უფლისადმი მსასობებელ ადამიანს ძალუძს ამ სიტყვების თქმა. ეს არის გულიდან ამოსული სიბრძნე და არა მშრალი რაციოს ნაყოფი, ცივი გონების კარნახი. ამასვე ეუბნება ავთანდილი საკუთარ გულს. ძმადნაფიცს მოშორებული, სიზმარში მისი ხილვის მონატრული და სევდამოძალებული ძლევეს გრძნობათა ჭიდილს. სევდის დასათრგუნავად იგი დათმენის სათნობას მიმართავს. დათმენა კი ამ შემთხვევაში არა მხოლოდ განსაცდელთა ატანას გულისხმობს, არამედ ღვთის ნებისადმი დათმობას, უფლის განგებულებისადმი მორჩილებას, ისევე, როგორც ფსალმუნი გვესიტყვება: “თმენით დაუთმე უფალსა და მომხედა მე“(39,1). ან კიდევ: ”მიუტყვე უფალსა ზრუნვაჲ შენი და მან გამოგ ზარდოს შენ და არა სცეს შერყევაჲ უკუნისამდე მართალსა”(იქ.,54,22). თუ სიხარულს იწყნარებს უფლისაგან ადამიანი, რა თქმა უნდა, მოვალეა კიდევ შეჭირვებანი დაითმინოს და უკიდურეს განსაცდელში მადლიერებდეს უფალს, რადგან სამადლობელი შემოქმედისადმი სხვაგვარად არ გამოითქმება. ასე გემოდღვრავს საღვთო წერილი, ამას გვესიტყვება ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, რაც არანაირად არ შეიმეცნება ადამიანის მხრიდან, თუ არა სარწმუნოებითა და სასობით. ავთანდილის ფიქრიც ამ საკითხს დასტრიალებს თავს. იგი:

“...კვლავ გულსა ეტყვის: “დათმობა ჰგვანდეს სიბრძნისა წყაროთა.

არა დავთმობ, რა ვქნათ, სევდასა, მითხარ, რა მოუუგვაროთა?

თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჭირიცა შევიწყნაროთა!” (726).

ავთანდილისათვის განყენებული ცოდნა ყოვლად ურგებია, თუ მაღალი სიბრძნე პრაქტიკულ მოღვაწეობაში გაცხადებული არ არის. თუ ადამიანი საქმით არ აღასრულებს მოწოდებულ ცოდნას და არ იცხოვრებს მისი მიხედვით, მაშინ სიბრძნე “ურგები” ხდება. განსწავლა კი მხოლოდ მაშინაა ღვთივსათნო, როცა ცოდნას სულიერი სიმაღლისაკენ მიჰყავს ადამიანი. ვისაც არ გააჩნია საღვთო სიკეთების იმედი, ვინც უფლისადმი მსასობებელი არ არის, მისთვის, რა თქმა უნდა, ყოვლად უცხოა ის, რომ ცოდნას ძალუძს ანგელოზთა დასს შეუერთოს ადამიანი. ზესთა მწყობრთა შერთვის მსასობებელია ავთანდილი, როცა როსტეგანისადმი დატოვებულ ანდერძში საუბრობს: “მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა” (780). ტარიელსაც ამასვე ეუბნება ავთანდილი: “არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა: არ იხმარება, რა ხელსა ხდი საუნჯესა დაფარულსა” (902).

იმავ ანდერძში ავთანდილისეული სასოება წარმოჩენილია ღვთის განგებულების ყოვლისმომცველობის განცხადებით:

“რაცა ღმერთსა არა სწადდეს არა საქმე არ იქმნების” (793).

იქვე კიდევ უფრო კონკრეტდება ეს აზრი:

“...არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა...

არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდავლენა” (795).

ავთანდილი ღმერთს მიანდობს საკუთარ თავს. იგი ესავს შემოქმედს და ამიტომაც მოსალოდნელი ფათერაკები მის სულსა და გულს სიმძიმედ არ აწევს. ქვემოთმოსხმობილ სტრიქონებში ცხადჩენილია სასოებითი მდგომარეობისათვის დამახასიათებელი შინაგანი სიხალისე და სიმსუბუქე:

“რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად,

გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული ავლად ;

თქვენვე გნახენ მხიარულნი დიდებით და დავლა-მრავლად ;

მას რა ვარგო, დიდებად და კმარის ესე ჩემად დავლად” (796).

ერთობ საყურადღებოა ამ სტროფის პირველი სიტყვები “რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად, გარდამხდეს და შემოვიქცე...”ეს პრაქტიკულად ლოცვითი განწყობილებაა, რაც დამახასიათებელია ქრისტიანული ეკლესიის სულისათვის. ცნობილია, რომ თუნდაც დიდის ლოცვებში ღვთის წყალობათა მოქენენი ევედრებიან უფალს, რათა ყველაფერი, რაც კი მათ დღის განმავლობაში თავს გადახდებათ, სიხარული თუ განსაცდელი, როგორც ღვთის ნება ისე მიიღონ, და უდრტვინელად, მადლობითა და სასოებით დაითმინონ ყოველივე.

რაც შეეხება “ავთანდილის ლოცვას”, შესაძლებელია ითქვას, რომ ეს არის ღვთისადმი ავთანდილის სასოების სრული ხატი.

ბუნებრივია, რომ ვისი იმედიცა აქვთ, ვისაც სასოებენ, მას მიმართავენ კიდევ. განსაცდელისათვის შემზადებულ ავთანდილს, რომელსაც მოყვასის სიყვარული დაატოვებინებს სამშობლოს, მიჯნურს, თვისტომთ უფალი ჰყავს სასოდ და ნუგეშად. “ხმელთა და ცათა” ღმერთს, “უცნაურს და უთქმელს”, უფლებათა უფალს ეაჯება ავთანდილი შეწევნას. საწუთროსაგან შეჭირვებული, საკუთარ “მზეს” მოშორებული მხოლოდ შემოქმედს მიაპყრობს მზერას და მხოლოდ მისი მოიმედება. ლოცვა პირმშოა სასოებისა, სასოების გარეშე იგი პრაქტიკულად არც არსებობს, რადგან ლოცვა მხოლოდ ამაღლებული და მშვენიერი სულით აღბეჭდილი ღამაზი სიტყვები როდია. ლოცვა უპირველესად,

შინაგანი, “დაფარული კაცის” სასოებით გამსჭვალული საუბარია შემოქმედთან. ავთანდილს ღვთის გარდა სხვა არავინ ჰყავს, ამიტომაც ნებისმიერ გზაზე მხოლოდ მისგან ელოდება შეწევნას და განსაცდელებისგან მშვიდობით გადარჩენის შემთხვევაში მსხვერპლის შეწირვას აღუთქვამს უფალს. რა სახის მსხვერპლი შეიძლება იყოს აქ ნაგულისხმევი? პოემის სულიდან გამომდინარე, აქ, რასაკვირველია, არანაირად არ იგულისხმება “ზვარაკები და ვაცები” (ფსალმუნნი), არამედ სიტყვიერი მსხვერპლი, სამადლობელით გამოთქმული დიდი სასოება: “შესწირე უფალსა მსხვერპლი ქებისა და მიუსრულე მადალსა აღნათქვემნი შენნი”(ფს.49,14).

ავთანდილის ლოცვა სასოებითი განწყობილებების შესაკრებელია:

“ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე,
შენგან ვითხოვ შეწევნასა, რაზომსაცა გზასა ველიდე;
მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე გამარიდე!
თულა დაგრჩე, გამსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე”
(811).

როსტევან მეფე, ავთანდილის გაპარვით გულდამძიმებული, რომელიც ღრმად არის დარწმუნებული ავთანდილის გამძლეობასა და ჩუბინობაში, და იცის, რომ უცხოეთში შიმშილი არ მოკლავს, უფრო მეტად მისდამი უფლის შეწევნას სასოებს:

“ვიცი, არ მოგკლავს შიმშილი, რაზომცა დია ირები:
შენ შენი მშვილდი დაგარჩენს, შენთა ისართა პირები,
ნუთუ კვლავ ღმერთმან წყალობით გაგიადვილოს ჭირები...”
(824).

როსტევან მეფე არა მხოლოდ ფიქრობს ამგვარად, არამედ სხვათაც მოუწოდებს სასოებითი ლოცვისაკენ, რათა მშვიდობითი გზა მიმადლოს უფალმა ავთანდილს:

“...ვამლოცველნეთ დავრდომილნი, ობოლნი და ქვრივნი სხვანი,
შევეწივნეთ, მშვიდობისა ნუთუ მისცნეს ღმერთმან გზანი!”(829).

მზეს, სულიერი მზის ხატს, სასოებს ავთანდილი:

”იტყვის: ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გამორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!

ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი,
შენ მიშველე რა ტყვე-ქმნილსა...” (836, 837).

სასოწარკვეთილებაში მყოფ ტარიელს იმედისაკენ უკვალავს გზას ავთანდილი:

”ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა განკურნება წყლულისა?

იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესულისა! ” (929).

იქვეა წარმოჩენილი საწუთროს გაუტანლობა და ღვთის წყალობაც, რაც ნუგეშისმცემელია ადამიანისა: ”ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია” (931).

ამქვეყნიური სულისადმი ნდობა მის მოიმედეს ვერაფრით ანუგეშებს, რადგან თვით განწირულს სხვისი შეწვენა არ ძალუძს. “ამ სოფლისაგანობა” ზეციურ ქალაქს ვერ უმკვიდრებს ადამიანს. იგი ცვალებადი ბუნებისაა, ვერაგია და მოუხელთებელი. თავად მწუხარებისა და ჭმუნვის მორჩილი მისდამი მინდობილს განუქარებელი სევდით ადავსებს. წუთისოფლის მსახვრალი ხელი, ათასგვარი განსაცდელის მომტანი, ყველგან სწვდება ადამიანს, მაგრამ განუზომლად დიდია წყალობა ღვთისა, რომელიც თავის ერთგულს უნუგეშოდ არსად სტოვებს და სოფლისაგან განწირულს ხსნის საფარველით განარიდებს განსაცდელთა ზვაობისაგან. სოფლისმიერი განწირვა და ღვთისმიერი შეწყნარებაა მოცემული შემოქმედისადმი სასოებით გამსჭვალულ შემდეგ სტრიქონში:

“ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნვებ, რა ზნე გჭირსა!

ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!

სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!

მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან განაწირსა.” (951)

იგივე აზრია მოცემული შემდეგ სტრიქონშიც: “კაცსა ღმერთი არ გასწირავს, თუცა კაცი შეიგებდა” (1362).

მოყვასის სიყვარულის სამსახურში ჩამდგარ ავთანდილს, სამშობლოსგან შორს მყოფს, ისე ძლიერ ენატრება მიჯნური, რომ ღრმა სასოწარკვეთა დაუფლებია. მაგრამ კეთილგონიერება რაინდისა, მისი განსაცდელთაგან ბრძოლის მზაობა, ღვთის განგებულებისადმი მორჩილება და, რაც მთავარია, სასოების მაღლი სძლევს სატანისეულ მანქანებას. უკეთესობის იმედი ავთანდილის პიროვნებაში ღვთისეულია და არა სოფლისეული, იგი

“აწ გულსა ეტყვის:“ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია,

რას გარგებს მოკლეა თავისა? ეშმა ძმად თურე გძმობია;
მეც ვიცი, ჩემსა ხელ-მქმნელსა თმად ყორნის ბოლო სთმობია,
მაგრამ თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია.
თუ დავრჩეო, ესე მიჯობს, – სიცოცხლისა იტყვის თუსა, –
ნუთუ მომხვდეს ნახვა მზისა, ნუ ვიზახი მიწვივ უსა” (965, 966).
ასე შეაგონებს ავთანდილი საკუთარ თავს შეჭირვების („უის“) ძლევის,
სასოების წარუწირველობას და სიცოცხლისადმი წყურვილს.

ღვთისადმი სასოებით გამსჭვალულია ფრიდონიც და ამიტომაც ვზად
შემდგარ ავთანდილს წინამძღვრად ღმერთს დაუსახავს: “წადი, ღმერთი
გიწინამძღვრებს, შენი მტერი დაემსობის...” (1017).

ზემოთ არაერთგზის აღვნიშნეთ, რომ სარწმუნოება და სასოება
განაპირობებს ღვთის ნებისადმი, მისი კეთილგანგებულებისადმი უსიტყვო
მორჩილებას, რაც არაერთგზისაა წარმოჩენილი „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა
მიერ. როცა ავთანდილი საუბრობს განგებულების შესახებ, ყოველთვის
ცხადყოფს თავის სასოებას და მორჩილებას უფლისადმი. ამიტომაც არ ეშინია
მას ხორციელის, ხილული თუ უხილავი მტრის. “რაცა მოვა საქმე ზენა,
მომავალი არ აგვცდებისო” (1035) – ეუბნება იგი (ჩვენთვის უკვე ნაცნობ
სიტყვებს) მეკობრეებისაგან დაშინებულ ვაჭრებს. უფრო ქვემოთ კიდევ უფრო
განავრცობს იგი ამ აზრს:

“უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შეცა მეზნენ ხმელთა სპანი;
განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი;
ვერ დამხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნი, ვერცა ძმანი...” (1039).

ეს სიტყვები ღრმა სარწმუნოებისა და სასოების ნაყოფია. ამ სტრიქონებს
მოსდევს საოცრად ზუსტი, მრავლისმთქმელი ანალიზი. ავთანდილის თქმით,
ზემოთქმულიდან გამომდინარე: “...ვინცა იცის ესე ესრე, ჩემებრვეა გულოვანი”
(იქვე).

რომელ ცოდნას გულისხმობს ამ შემთხვევაში ბრძენი რაინდი? ამ ცოდნას
იძლევა მხოლოდ სარწმუნოება, სასოება, მორჩილება. მსასოებელი ადამიანი ხომ,
როგორც დავით მეფეს აღმუხე იტყვის, უშიშარია (“ღმერთსა ვესავ, არა
შემეშინოს”). ამიტომაცაა ავთანდილი გულოვანი, მამაცი, შეუდრეკელი,
ვისთვისაც მახლობელია, ვინც გაითავისა ეს საღვთო ცოდნა, ცოდნა არა
მხოლოდ თეორიული, არამედ პრაქტიკულიც, – ადამიანის შინაგანი სამყაროს
მოუცილებელი კუთვნილება.

ტყვეობაში მყოფ ნესტან-დარეჯანს, ერთი შეხედვით სრულიად უიმედო მდგომარეობაში ჩავარდნილს, სასო არ წარუკვეთავს და ღვთის იმედით გამსწვებული ცდისა და ბრძოლისათვის ემზადება: “ვეცადო რას, ნუთუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა,” (1190) ესიტყვება იგი თავის თავს. სასოებით მოღონიერებული ნესტანი სწორედ ამის შემდეგ ახერხებს გულანშაროელებისაგან თავის დაღწევას.

ვატმან-ხათუნიც, რომელიც ასე წრფელად თანაეზიარა ნესტან-დარეჯანის წუხილს და დახმარების ხელი გაუწოდა მას, ასეთივე ღვთივსათნო სასოებითაა გამსჭვალული. ქაჯეთის ციხიდან ნესტანის გამოხსნის მოწადინე, წერილს სწერს ტარიელის მიჯნურს და უფლის სახელის მოხსენიებით არა მხოლოდ საკუთარ სასოებას წარმოაჩენს, არამედ ნესტან-დარეჯანსაც აღუძრავს იმედს:

“...შენი ყველა აქამდისი ჭირი ღმერთსა გაათავნე,
ღმერთსა უნდეს, მოყვარენი შესაფერნი შეგაზავნე!” (1274).

„ვეფხისტყაოსანში“ რამდენიმე ადგილია, სადაც სიტყვა სასოება სახელდება. ერთ შემთხვევაში ტარიელი წარმოაჩენს იმ დიდი სიყვარულის გრძნობას, რაც არსებობს მასა და ასმათს შორის. იმდენად ძვირფასია ტარიელისათვის ასმათი, როგორც ბჭე და გზამკვლევი ნესტან-დარეჯანის მიჯნურობისაკენ, რომ დად ეიმედება იგი არაბ რაინდს: “ასმათის ნახვა მეამა, ჩემგან დად საესავისა” (502), – უყვება იგი ტარიელს.

ღვთივსათნო მშობლიურებისა და პატივისცემისა გრძნობას გამოხატავენ რაინდები, როცა ზღვათა მეფეს მიმართავენ მოკრძალებით: “შენ იყავ ჩვენი მშობელი და ჩვენი საესავიო” (1446). ერთგან კი პოემის ავტორი გადმოსცემს ავთანდილის სულიერ განწყობილებას. რაინდს დიდი სიხარულის უწყება მოაქვს ტარიელისათვის. მან ნესტან-დარეჯანის კვალს მიაგნო, კვალს, რომლის მიგნების უკვე აღარანაირი იმედი არ ჰქონდათ ტარიელს და ასმათს. ავთანდილის სულიერი მდგომარეობა, შეიძლება ითქვას, რომ სასოების დღესასწაულია:

“გამოვლნა ზღვანი ავთანდილ მგზავრითა რათმე ნავითა ;
პირ-მხიარული აცორვებს მართ ოდენ მარტო თავითა ;
მას შეყრა ტარიელისი უხარის მით ამბავითა,
ხელ-განპყრობილი გულითა არს ღმრთისა საესავითა” (1327).

აქ სასოება, სულიერი სამყაროს თვისება, გარეგნობაზეც არის ასახული. სულიერი სიხალისე განამშვენებს ფიზიკურ მდგომარეობას.

და ბოლოს, აღნიშნავთ მნიშვნელოვან მომენტს სასოებითი ნიჭის თვალსაზრისით. „ეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებს თვით სიკვდილის ნატვრაშიც არ ტოვებს საღვთო სასოება. სიცოცხლისა და სიკვდილის გზაგასაყართან მყოფი ტარიელი, სრული უიმედობით, უმოქმედობით დაძაბუნებული და საკუთარი სიკვდილის მოსურნე, ასე ეუბნება მის საშველად მისულ ავთანდილს:

“ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვითხოვ, არ ენით.

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,

მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით...” (882).

შევადართო ქაჯთა ტყვეობაში მყოფი ნესტან-დარეჯანის მიმართება სიკვდილთან. იგი ტარიელს სწერს:

“შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიხვდეს მთვარე შენი.

შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდენ სამნი მზენი!

აქათ თავსა გარდავიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი,

სული ჩემი შეივედრე, ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი.

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,

ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;

მომცნეს ფრთენი და ავფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა ნდომასა,

დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა” (1303,

1304).

და იქვე: “თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი” (1305).

როგორც ვხედავთ, საერთოა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის სულიერი მდგომარეობა. ამქვეყნიური სიმწრითა და ტკივილებით შეძრულებს, თუ სიცოცხლეში ერთმანეთის ნახვის იმედი აღარ დარჩათ, ნუგეშისმცემლად სიკვდილი ეგულებათ, მაგრამ სიკვდილი არა როგორც არაფრობა და მარადიული უკუნი, არამედ როგორც მიცვალება, გარდასახვა, სულეთში გარდასვლა, ტანჯვით მოგებული სასუფეველი, – სასოების წილ ღვთის ყოვლადუსაზღვრო სიყვარულით გაბრწყინებული.

ამგვარი სახისაა „ეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა მიერ ცხადყოფილი სასოება. ისინი იბრძვიან, ფიქრობენ, ლოცულობენ, ხშირად იტანჯებიან, მაგრამ მათ ტანჯვას და ადამიანურ სისუსტეებს, უიმედობით გამოვლენილს, ყოველთვის ძლევს მათს სულში ჩაკირული ღვთივმომდინარე ნიჭი სასოებისა.

სასოება პიროვნების სულიერ-ზნეობითი ძალის წყაროა, ადამიანის შესაძლებლობათა ამამოქმედებული, რასაც, თავის მხრივ, სჭირდება ზრდა და

განმტკიცება. მრავალფერი სათნოება, მრავალგვარი ნიჭი განაპირობებს იმედის სიმტკიცეს. წინამდებარე ნაშრომში განვიხილავთ ერთ-ერთ მათგანს, კეთილგონიერებას, წმიდა წერილით ნამცნებს და „ვეფხისტყაოსანში“ გარკვეული ასპექტით წარმოჩენილს.

წმიდა წერილი კეთილგონიერების შესახებ

ვიდრე „ვეფხისტყაოსანში“ ცხადხენილი კეთილგონიერების სათნოებას განვიხილავდეთ, აუცილებლობად გვესახება გაანალიზება იმისა, თუ როგორ მოიაზრებს წმინდა წერილი კეთილგონიერებას, ანუ სიბრძნეს.

“ქრისტიანული გაგებით, კეთილგონიერი არის ის, ვინც შეიცნო ჭეშმარიტი ღმერთი და მისი გზები; ვინც მოწიწებით აღიარებს მის წმიდა სახელს, მადლობს და სასოებს მას. ასეთი ადამიანი არასდროს გმობს ღვთის წმიდა სახელს, არა იმდენად სასჯელის შიშით, რამდენადაც უფლის დიად საქმეთა შეგნებისა და მის წინაშე მოკრძალების გამო” (მატკეევი 1988:152).

კეთილგონიერების მართებული გააზრების თვალსაზრისით, განსაკუთრებული სიღრმით საუბრობს იგავთა წიგნი. სოლომონი საღვთო იგავებს გვაწვდის: „ცნობად სიბრძნისა და სწავლულებისა, ცნობად სიტყუათა

გონიერებისათა, შეწყნარებად ქცევითა სიტყუათა, ცნობად სიმართლისა ჭეშმარიტებით და სასჯელისა წარმართებად, რადთა მისცეს უმანკოთა მეცნიერებად და ყრმათა ჩხვილთა ცნობად და გულისხმის-ყოფად, რომელთა ესმეს ბრძენსა და უბრძენს იყოს, მენავეთმოდურობად მოიპოოს, ხოლო მეცნიერმან მოღუაწებად მოიპოოს“(იგ. 1,2-5).

კეთილგონიერება სიბრძნეა შვილებისადმი მშობლის მიერ მცნებად მოწოდებული, რომლის მისაღებად სრული გულისყურია საჭირო: „ისმინეთ ყრმათა სწავლად მამისად და ერჩდით ცნობად გულისხმისყოფასა“ (იქ. 4,1).

ვინც განშორებულია კეთილგონიერებას და არ იცნობს მას, სოლომონის თქმით, ბრყვია. მაგრამ ბრძენი არ ცხრება ამგვართა შემოსაბრუნებლად და კვლავაც მოუხმობს: „დაუტყვევთ უგუნურებად და სცხონდეთ“(იქ.9,6).

კეთილგონიერებას აქვს თავისი სათავე – შიში უფლისა. ღვთის შიშიდან ამოზრდილი სიბრძნე კი წმიდათა კუთვნილებაა: „...დასაბამი სიბრძნისა არს შიში უფლისა. გულისხმა კეთილ ყოველთა, რომელთა ყონ იგი...“(იქ.1,7.მდრ.იქ.9,10). სიბრძნე გონიერების თანამდევია. ერთია მათი სამკვიდრებელი და ამიტომაც საღვთოა ამგვარი ცოდნა: „მე, სიბრძნემან, დავიმკვიდრე მეცნიერებად ზრახვისად და გონიერებისად“(იქ. 8,12).

კეთილგონიერი ადამიანი იოლად იკვალავს საკუთარ გზას, რადგან იცის, თუ რა სურს და საით მიემართება. იგი სულიერად გამუდმებით მღვიძარებს და ყოველ თავის ნაბიჯს აკვირდება და აკონტროლებს. მისი სიფრთხილე მისსავე სიბრძნეზე მეტყველებს: „სიბრძნემან გულისხმიერთამან იცნას გზანი თვისნი“(იქ. 14,8)...

კეთილგონიერი ადამიანის ქმედებაში არაფერია შემთხვევითი და ქაოტური. იგი ყოველთვის გაცნობიერებულად მოქმედებს, რადგან, სადაც კეთილგონიერებაა, იქვეა ცოდნისმიერი სინათლე და გამჭვირვალობა. იგავთა წიგნის მიხედვით: “სიმართლემან დაიცვნის უმანკონი სლვასა შინა, ხოლო უღმრთონი განაქიქნის ცოდვამან“ (13,6).

კეთილგონიერის შინაგანი სიჯანსაღე და სულიერი მდგომარეობის მართებულობა მის ცხოვრებისეულ გზაზე უცილობლად აისახება: „...კაცი გონიერი წარმართებულად ვაღნ“ (იქ. 15,21).

კეთილგონიერება ყოველთვის გულისხმობს შინაგან, უსასრულო ზრდას, სულიერ-ზნეობითი ცოდნით გამდიდრებას: “გულმან გონიერისამან მოიპოოს ცნობად, და ყურნი ბრძენნი ეძიებედ გულისხმისყოფასა“ (იქ.18,15). კეთილგონიერი

ადამიანი არ არის მრავლისმეტყველი. მას “დამწყესილი” და ლაგამამოდებული აქვს საკუთარი ენა. გონიერი გული ენასაც გონიერს ყოფს, ხოლო, ვინც სიტყვით არ ცდება, იგი სრული კაცია (იხ. იაკ. 3,2). ასეთია ენა კეთილგონიერისა, თავისი სიფრთხილით ბევრის მასწავლელი: “მრავალმეტყველებისაგან ვერ განერე ცოდვასა, ხოლო ერიდებოდი თუ ბავით, გონიერ იყო” (იგ. 10,19); “გულმან ბრძნისამან ცნის თვისისაგან პირისა და ბაგეთა ჰმოსიეს მეცნიერება“(იქ.16,23); „რომელი ერიდებოდის სიტყუასა ფიცხელსა წარმოდებად, იგი გონიერ არს და სულგრძელ კაცი ბრძენ“(იქ.17,27).

კეთილგონიერება სხვა სათნოებასთან ერთად ურისხველობასაც სძენს ადამიანს, სულგრძელსა და მიმტევებელს ხდის მას: “მოწყალე კაცი სულგრძელა არნ, ხოლო სიქადული მისი მიუხდეს უღმრთოთა“ (იქ. 19,11).

კეთილგონიერებისაგან შორს არის ამპარტავნება. იგი შემოსილია სიმდაბლით და არასოდეს გაურბის მხილებას, რადგან ეს უკანასკნელი, როგორც სისუსტეთა წარმომჩენელი, საუკეთესო მეგობარია მისი: “ტუქსვამან შემუსრნის გულნი ბრძენთანი, ხოლო უგულისხმონი პატიჟმან ვერ მოაქცივნის“ (იქ. 17,10).

კეთილგონიერი, რადგანაც იგი საღვთო ცოდნის მეუნჯეა, “მეცნიერების საყდრად” იწოდება იგავთა წიგნში: “კაცი გულისხმის-მყოფელი საყდარი არს მეცნიერებისა” (იქ. 12,23).

ადამიანს განსასცდელთაგან კეთილგონიერება იცავს. იგი დაცულია თავის საზრიანობით, მიხვედრილობით, მჭვრეტელობით. ბოროტი და ბოროტება მას ვერაფერს აკლებს, რადგან გამოუთქმელი სიბრძნით აღემატება უკეთურს და განირიდებს მის მზაკვრობებს: ზრახვამან კეთილმან დაგიცვას შენ და გონებამან წმიდამან დაგმარხოს შენ”,–მიმართავს სოლომონი კეთილგონიერს,– “რაფთა გიხსნეს შენ გზისაგან ბოროტისა და კაცისა, რომელი არა იტყოდის სარწმუნოსა, ვაი, რომელთა დაუტევნეს გზანი წრფელნი და ვიდოდეს გზათა ბნელისათა, რომელნი იხარებენ უკეთურებასა ზედა და უხარის გულარძნილებასა ზედა ბოროტსა, რომელთა გზანი დრკუ არიან და გულარძნილ ალაგნი მათნი“ (იქ. 2, 11-15).

კეთილგონიერება ერთგვარი მიზეზია სიცოცხლისა: წყარო ცხორებისა გონიერებად, რომელთა მოუგის იგი“ (იქ.16,22). ვერანაირი მატერიალური საუნჯე ვერ შეედრება კეთილგონიერების უხილავ საგანძურს. “მართუენი სიბრძნისანი

უფროდს და უმეტეს ოქროისად, ხოლო მართუენი გონიერებისად ურჩეულეს უფროდს ვეცხლისა“ (იქ. 16,16).

სიბრძნეს, იობის წიგნის მიხედვითაც: “...ვერცა ესწორების... ვეცხლი ნაცვალად მისა, ვერცა ესწოროს მას ოქროდ ოფაზისად...” (იობი, 28, 15).

ფსალმუნიც ასევე მოწმობს: “გულის-სათქუმელ არიან უფროდს ოქროდსა და ანთრაკთა პატიოსანთა ფრიად და უტკბილეს უფროდს თაფლისა და გოლეულისა” (ფს. 18, 10). ასმეთვრამეტე ფსალმუნშიც ვკითხულობთ: “კეთილ არს ჩემდა შჯული პირისა შენისად უფროდს ათასეულისა ოქროდსა და ვეცხლისა” (იქ. 118, 72).

ისევ იგავთა წიგნს მიუბრუნდეთ, რომელიც არაერთგზის წარმოაჩენს სიბრძნის საუნჯის განუზომელ მნიშვნელობას: “მიიღეთ სწავლად და ნუ ვეცხლი და მეცნიერებად უფროდს ოქროდსა რჩეულისა, უმჯობეს არს სიბრძნე უფროდს ანთრაკთა პატიოსანთა... (იგ. 8, 10-11).

კეთილგონიერი ადამიანი “ნეტარადაა” სახელდებული, რადგან ამქვეყნიური სიმდიდრე ვერ მიყვება ღვთის წინაშე ადამიანს, ხოლო სიბრძნით გამშვენებულ სულს დიდი საზღაური ელოდება შემოქმედისაგან. ამიტომაცაა ასე შეუდარებლად აღმატებული სიბრძნის სიმდიდრე ოქრო-ვერცხლთან შედარებით. ყოველივე ამ სიკეთის წარმოჩენის კვალობაზე შეგონებაც არ აყოვნებს: “მოიგე ჭეშმარიტებად და ნუ განიშორებ სწავლულებასა“ (იქ.23,23).

და მართლაც, რა უნდა შეიძინოს ადამიანმა იმ სიბრძნის ნაცვალად, რასაც ღვთისაკენ მიჰყავს იგი.

ყოველი კაცი ცრუა (ფსალმუნნი). ადამიანის გონებაც, რა თქმა უნდა, დაზღვეული არ არის ცთომილებისაგან. ამიტომაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი კეთილგონიერების საზომს, კრიტერიუმს, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი იქნება გარჩევა მართებულისა და ცთომილებისა. იგავთა წიგნი ამ მხრივაც არ გეტოვებს განსწავლის გარეშე: “იყავ შენ მოსავ ყოველითა გულითა შენითა უფლისა მიმართ და სიბრძნესა შენსა ნუ აჰყვები“ (იგ.3,5).

ამგვარია კეთილგონიერების კრიტერიუმი. ჭეშმარიტ სიბრძნეს მხოლოდ სიმდაბლით ეზიარება ადამიანი.

უნდა აღინიშნოს ღვთისაგან განშორებულთა სიბრძნე და გონიერებაც, რომლებიც თვლიან, რომ კეთილგონიერნი არიან, თუმცა მათი გონიერება, სიბრძნე, სიმდიდრე მიუღებელია უფლისათვის, როგორც უსჯულო, უზნეო, წარმწყმედელი ცოდნა. ბოროტთა სიბრძნე არ ცნობს შემოქმედს, სრულიად

ენდობა საკუთარ შესაძლებლობას, დაგიწყებული აქვს რა, რომ ყოველი სიკეთის მიზეზი, მათ შორის გონიერებაც, უფალია.

“გაი”, – ამბობს მათზე ესაია წინასწარმეტყველი, – “რომელნი ბრძენ არიან თავით თვსით...” (ეს. 5,21).

პავლე მოციქულიც ამბობს: “ნუ იქმნებით ბრძენ თავით თვსით” (რომ. 12,16), ანუ ზვაობა და ქედმაღლობა განაქარვებს ადამიანის სიბრძნეს ღვთის წინაშე. ასეთი “ბრძენკაცების” შესახებაა ასევე საუბარი აბდიას წიგნში: “...იტყვის უფალი,- წარსვსწყმიდნე ბრძენნი ქუეყანით იღუმეადთ და გულისხმისყოფად მთისაგან ისააკისსა“ (აბდ. 1,8).

და ბოლოს, საოცარი სიცხადით წარმოაჩენს “გასულელებულ სიბრძნეს” და “ბრძნულ სისულელეს” პავლე მოციქული: “ნუვინ თავსა თვსსა აცთუნებნ. უკუეთუ ვისმე ბრძენ ჰგონიეს თავი თვსი თქუნ შორის ამას სოფელსა, სულელ იქმენინ, რადთა იყოს იგი ბრძენ. რამეთუ სიბრძნე ამის სოფლისაჲ სიცოფე არს წინაშე ღმრთისა, რამეთუ წერილ არს: რომელმან შეიპყრნის ბრძენნი სივერაგითა მათითა” (1 კორ. 3,18-19).

მოგუხმინოთ წმ. იოანე ოქროპირის საღვთო კომენტარს: “ბრძნად აქა (ერთ შემთხვევაში, – მ.გ.) მათ უწესს, რომელთა კაცობრივი სიბრძნე აქუნდეს... სულელ ესრეთ იქმნების კაცი ამა სოფელსა, რომელმან შეურაცხ-ჰყოს კაცობრივი სიბრძნე და ცნას, ვითარმედ ჭეშმარიტებით არარაჲ არს მისგან სარგებელი, არამედ ღმრთისა მიერ ითხოვდეს სიბრძნესა მას ზეცისასა, სულიერსა, და შეურაცხოს თავის თვსი სულელად და უსწავლელად, დაღაცათუ ყოველი სიბრძნე და სწავლულებაჲ კაცობრივი იცოდის, და ამან გულისსიტყუამან მოატყუას მას საღმრთოდ სიბრძნე, და რადთა არა გამოეძიებდეს საღმრთოთა მათ საქმეთა კაცობრივთა გონებითა და სიბრძნითა, არამედ აქუნდეს თავი თვსი სულელად ესევეითართა მათ საქმეთა გამოძიებისათუს, და ესრეთ სარწმუნოებით შეიწყნარებდეს მათ, და არა ემსგავსებოდის ცოფთა მათ ბრძენთა სოფლისათა... რამეთუ არა თუ ოდენ არად სარგებელ არს ცორციელი სიბრძნე ჭეშმარიტისა მის სიბრძნისა სწავლად, არამედ უფროდსად აბრკოლებსცა, რაჟამს კაცი ჰგონებდეს თუ: “ყოველივე ვიცი”, და არა ენებოს სხუათა მიერ მეცნიერთა ჭეშმარიტებისათა სწავლად სულიერისა მის სიბრძნისაჲ” (პავლეს...2003:186).

საღვთო კეთილგონიერებას ასწავლის მაცხოვარი მოციქულებს, როცა “ცხოვართა მათ წარყმედულთა სახლისა ისრაელისათა” (მთ. 10,6) მოსაქცევად

აგზავნის: „აჰა მე მიგავლინებ თქვენ, ვითარცა ცხოვართა შორის მგელთა; იყვნით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი, და უმანკო, ვითარცა ტრედნი“ (იქ.10,16)

ამქვეყნიური ლოგიკით, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ცხვარი ან მტრედი მგლებს ერეოდეს. მაგრამ ასე მხოლოდ სოფელი ბჭობს. ზესთასოფლის სიბრძნე კი სწორედ ის გახლავთ, რომ მართლაც ცხვრისა და მტრედის სიწმიდე ძლევს მგლის ხროვას, რადგან, ვინც მგელთა შორის “ცხვრობს” და “მტრედობს”, თავისი უმანკოებით საღვთო ძალას იძენს. ხოლო, როცა მგელს მგლობით ეპასუხება, განშორდება მისგან უფლისმიერი შეწვენა. “ეჰა, ბრძოლაა საკვირველი, მ განწესებად ესე უცხოთ, ცხოვართა და ტრედთა მგელთა მიმართ განწყობად და შორის მათსა მის ბანაკისა შესღვათ. გარნა იხილელა მიუთხრობელი იგი ძალი ერისმთავარისა მის, ვითარ ქმნა, რომელ ცხოარნი და ტრედნი მგელთა მძლე ექმნეს და, შე-რად-ვიდეს შორის მათსა, არა ხოლო თუ მრავლისა მის კბენისა მათისაგან არა იძლინეს, არამედ იგინიცა მგლობისაგან შეცვალნეს, რომელ ესე ფრიად უაღრეს არს და უზეშთაეს, ვიდრელა მოკვლად, შეცვალება ბუნებისა მგელთა მისა, რამეთუ მგელთა მოჰკლვენ მრავალნი, ხოლო შესცვალებს მგელთა ცხოვრად ვერავინ, გარნა მათ, რომელნი ყოველთა მეუფისა მიერ აღჭურვილ იყვნეს... ჰრცხვენოდენ ყოველთა, რომელნი მტერთა თვსთა, ვითარცა მგელნი, ებრძვან, რამეთუ წინააღმდეგობიან ბრძანებასა უფლისასა, რომელმან იგი ვითარცა ცხოვართა ბრძანა შესღვად ბრძოლასა მგელთასა. აწ უკვე ვიყვნეთ თუ ვითარცა ცხოარნი, ვერეოდით მტერთა, დადაცათუ ბევრეულნი მგელი იყვნენ. ხოლო მგელ თუ ვიქმნეთ, ვიხილნეთ, რამეთუ განგვეშორების ძალი იგი და შეწვენად მწყემსმთავრისა მის, რომელი-იგი ცხოართა ჰმწყის, არა თუ მგელთა. ამისთვისცა მგელი თუ ვიყვნეთ დაგვტეობს ჩუენ და წარვალს, რამეთუ არა ვიქნებით შეწვენისა მისისა მოგებად; ხოლო მშუდ თუ ვიყვნეთ, ვითარცა ცხოვარნი და, უმანკო, ვითარცა ტრედნი, უფალი არს თანაშემწე ჩუენდა და წინააღმდეგომ მბრძოლთა ჩუენტა” (იოანე ოქროპირი 1996:208-209). საღვთო კეთილგონიერების გაგებისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გააზრებას, თუ რატომ უნდა იყოს ადამიანი გველივით ბრძენი და მტრედივით უმანკო, ან როგორაა შესაძლებელი გველის ბუნებისა და მტრედის სიწმიდის მორიგება ერთ ადამიანში. წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით, გველის სიბრძნე გამოიხატება იმაში, რომ იგი ბრძოლისას უპირველესად თავს იფარავს და ძალუძს გაიხადოს ძველი ტყავი.

მის ამ “მეცნიერებას” ერთვის სწორედ მტრედისმიერი უვნებელობა. ასე რომ, ცხადდება ჰარმონიული “შეზავებულება”. “რომელი არს მეცნიერება იგი გუელისა...” – კითხულობს წმ. იოანე ოქროპირი, – ესე იგი არს, ვითარცა გუელი უფროდს ყოველი თავსა იფარავს, დადაცათუ ყოველი გუამი მისი მოიწყლას, ვიდრემდის ცხოველ იყოს, თავსა იფარავს. ეგრეთვე შენ უამსა განსაცდელთასა სარწმუნოებად შენი შეიკრძალე: ნუ ჰრიდებ ნუცა საფასეთა, ნუცა კორცთა, ნუცა სულსა შენსა მიცემა სიკუდილად, რამეთუ თავი და საფუძველი ცხორებისდ შენისად სარწმუნოებად არს, უკუეთუ იგი დაიცვა, ყოველივე თუ წარსწყმიდო, ნუ ჰზრუნავ, კუალად მოგეცეს შენ უმეტესად. და კუალად ოდეს-იგი ენებოს გუელსა ძუელისა მის ტყავისა აღძარცუვად, მეცნიერებით აღიდრცვს, რამეთუ შევალს ჳურელსა იწროსა და შეიწრებითა ფრიადითა ტყავსა მას დაძუელებულსა განაგდებს. ჯერ-არს ჩუენდაცა შესლვითა იწროდსა მის ბჭისაითა და საჭიროდს მის გზითა სლვითა აღდრცუად ძუელისა მის კაცისა და შემოსად ახლისა მისა, რომელი მსგავსებითა უფლისაითა განახლდების ჩუენ შორის.

ამის ესე ვითარისა ჯერისათვს მეცნიერებასა მას გუელისასა ბაძვად განაწესა და მერმე უმანკოებად ტრედის დაურთო, რადთა ორისა ამის სახისა შეზავებითა აღესრულოს წესი სათნოებისად. თქუა მეცნიერებად გუელისად, რადთა ფრთხილ ვიყვნეთ ეშმაკთა მიმართცა და კაცთა მიმართ ბოროტისა განზრახთა და არა განვსცემდეთ აზნაურებასა სულისა ჩუენისასა, არცა მივერჩდეთ ვნებასა სულისასა” (იოანე ოქროპირი 1996:2100).

პავლე მოციქულიც იმეორებს უფლისეულ სიბრძნეს მცირეოდენი სახეცვლილებით: “...მნებავს თქუენი, რადთა ბრძენ იყვნეთ კეთილისათვს და უმანკო ბოროტისათვს” (რომ. 16, 19).

კეთილისათვის ბრძენი ნიშნავს ადამიანს, რომელსაც ძალუძს მიხვდეს, სად არის ჳეშმარიტება და სიკეთე, ბოროტისათვის უმანკო კი ბოროტისაგან შეურყვნელად დაცულს გულისხმობს (განმარტებითი... 1913:518).

ფილიპელთა მიმართ მეორე ეპისტოლეშიც მსგავსადვე გვესიტყვება პავლე მოციქული: “რადთა იყვნეთ უბრალო და უმანკო და შვილ ღმრთისა, შეუგინებელ შორის ნათესავსა დრკუსა და გულარძნილსა, რომელთა მიერ სჩნდეთ, ვითარც მთიებნი სოფელსა შინა” (2 ფილიპ. 2,15).

ეფესელებსაც კეთილგონიერებისაკენ მოუხმობს საღვთო მოციქული: “ეკრძალებოდეთ უკუე, ვითარ-ძი განკრძალულად ხუალთ, ნუ ვითარცა

უგუნური, არამედ ვითარცა ბრძენი; გამოიფრდილით ჟამთა, რამეთუ დღენი ბოროტნი არიან. ამისთვის ნუ იყოფით უგუნურ, არამედ გულისკმა-ჰყოფდით, რად იგი არს ნებად ღმრთისად” (ეფეს. 5,15-17).

კეთილგონიერებას ცხადყოფენ სახარებისეული იგავებიც. ილუსტრირებისათვის მოვიხმობთ ორიოდ მათგანს. მათეს სახარებაში უფალი გემოძღრავს: “ყოველმან რომელმან ისმინეს სიტყვანი ესე ჩემნი, და ყვნეს იგინი, ვამსგავსო იგი კაცსა გონიერსა, რომელმან აღაშენა სახლი თვისი კლდესა ზედა და გარდამოხდა წვიმად, მოვიდეს მდინარენი, ქროდეს ქარნი, და ეკუეთნეს სახლსა მას და არა დაეცა, რამეთუ დაფუძნებულ იყო კლდესა ზედა” (7,24-25).

ლუკას სახარებიდან:

“ვისმე უკუე თქუნებანსა უნდეს გოდოლი შენებად, არა-მეა პირველად დაჯდეს და აღრაცხოს, რაოდენი წარავოს, უკუეთუ აქუს, რადთა კმა-ეყოს მას აღსრულებამდე. ნუუკუე დადვის საფუძველი და ვერ შეძლოს აღსრულებად მისა, და ყოველნი რომელნი ხედვიდენ მას, იწყონ კიცხევად და თქვან, ვითარმედ: კაცმან ამან იწყო შენებად და ვერ შეძლონ აღსრულებად. ანუ რომელი მეფე მივალნ სხვისა მეფისა ბრძოლად, არა-მე პირველად დაჯდის და განიზრახის, უკუეთუ შემძლებელ არს ათითა ათასითა შემთხუევად ოცითა ათასითა მომავალისა მის ზედა? უკუეთუ არა, ვიდრე შორსდა არიან, მოციქული მიუვლინის და მიუკითხის იგი მშვიდობით”(14,28-32).

უნდა აღინიშნოს უმთავრესი: თავად მაცხოვარი გახლდათ კეთილგონიერების პირველწყარო და უპირველესი მაგალითი. მთელი სახარება და, ზოგადად, მთელი წმიდა წერილი არის საოცარი გულანი კეთილგონიერებისა. მოვიყვანთ რამდენიმე ნიმუშს: გონიერია: იოსები – “და უთხრა ფარაონმა იოსებს: “და ჰრქუა ფარაონ იოსებს, რამეთუ გიჩუენა შენ ღმერთმან ესე ყოველი, და არა ვინ არს კაცი უბრძნეს შენსა უგულისხმისყოფელეს შენსა“ (დაბ. 41, 39); იოთორი, (მოსეს სიმამრი, რომლის კეთილგონიერება მოსეს დამრიგებლად გამოაჩენს მას): „აწ უკუე ისმინე ჩემი, და განგზრახო შენ, და იყოს ღმერთი შენ თანა, ექმენ შენ ერსა ღმრთისა მიმართ და შესწირენ სიტყუანი მათნი წინაშე ღმრთისა“ (გამ. 18,19); სოლომონი: “და თქუა ქირამ: კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ისრაელისა, რომელმან ქმნა ცა და ქუეყანა, რომელმან მოსცა დავითს მეფესა ძე ბრძენი და მეცნიერი გულისხმის-ყოფისა და სწავლულებისა, რომელმან უშენოს სახლი უფალსა და სახლი სამეუფო თვისი”

(2 ნეშტ. 2, 12). ნეემია (ნეემ. 4,13-18); გამალიელი (საქ. 5,34-39)... და სხვა უამრავი მაგალითი.

ეკლესია კეთილგონიერს უწოდებს მაცხოვრის მარჯვნივ ჯვარცმულ ავაზაკს, რომელმაც ყვედრებულ, გინებულ, დამცირებულ ჯვარცმულში უფალი განჭვრიტა და შეიცნო (იხ. ლკ. 23,39-43). მისი კეთილგონიერება გახდა მიზეზი უდიდესი სასწაულისა: ჯვარცმული ავაზაკი პირველი შევიდა სასუფეველში, რის გამოც, როგორც ერთხმად აღნიშნავენ წმიდა მამები, დემონები თავზარდაცემული და გაოგნებულები დარჩნენ.

ასეთია საღვთო კეთილგონიერების ნაყოფი. იგი ამქვეყნადაც იცავს ადამიანს დაბრკოლებისაგან, იმქვეყნად კი სასუფეველს შეუმზადებს მას.

კეთილგონიერების გამოვლენის ერთი ასპექტი „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა ყოველი სასოებითი მიმართება ღმერთთან, ღვთის განგებულებისადმი მათი მორჩილება, დათმენის სათნოება, რა თქმა უნდა, მათს კეთილგონიერებაზე მეტყველებს. წინამდებარე ნაშრომში საუბარი გვექნება „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა მიერ კეთილგონიერების გამოვლენის პრაქტიკულ ასპექტზე, სიბრძნეზე, რომელიც ამქვეყნიურ სიძნელებთან, მრავალგვარ განსაცდელთან ჭიდილშია ცხადხენილი.

ასლადგამეფებულ თინათინს სხვა ღირსებებთან ერთად ღრმა კეთილგონიერების სათნოებაც ამშვენებს. ღვთის ნების მჭვრეტელისათვის, რომელმაც იცის, რომ “კეთილის შემოქმედი” ბოროტის შემქმნელი არ არის, ყოვლად მიუღებელია საკუთარი მამის ამაო ჭმუნვა. უცხო მოყმის მოულოდნელი ხილვით და ასევე მოულოდნელი გაუჩინარებით დამწუხრებულ როსტევანს

პრობლემის მოგვარებას ურჩევს თინათინი და არა – სიმძიმეში ყოფნის განგრძობას. “კაცმან საქმე მოაგვაროს, ვეჭვ, ჭმუნვასა ესე, სჯობდესო”(107), – ესიტყვება იგი მამას და ამით აქტიური მოქმედების პრიორიტეტს ცხადყოფს. ეს სიტყვები თინათინის მხრიდან არ რჩება მხოლოდ მოწოდების, შეგონების დონეზე. მის მიერ დასახულია, ასევე, კონკრეტულად ამ პრობლემის (უცხო მოყმის მოძიების) გადაჭრის რეალური გეგმა: იგი როსტევანს აკვალთანებს:

“შე ამას ვარჩევ: მეფე ხარ, მეფეთა ზედა მფლობელი,
შორს არის თქვენი საზღვარი, ბრძანება-მიუთხრობელი.
გაგზავნე კაცი, ყოველგნით მისთა ამბავთა მცნობელი,
ადრე სცნობ, არის იგი ყმა შობილი, თუ უშობელი” (114).

თინათინის მიერ უცხო მოყმის საძებნელად გაგზავნილი ავთანდილი ღრმა სასოწარკვეთილებაშია. მან ტარიელის კვალს ვერსად მიაკვლია. მიჯნურის დავალება ვერ გვარდება. ამოწურულია ადამიანური ცდის ყოველგვარი შესაძლებლობა და ავთანდილი, თავისი კეთილგონიერების წყალობით, მიდის ღვთის განგებულების მორჩილებამდე. იგი უფალს მიანდობს თავის საზრუნავს და მეყსეულად მოიკვეთს შინაგანი სიმძიმელით გამოწვეულ ცრემლს:

“ყოველნი არსნი ცათ ქვეშეთნი ერთობ სრულად მომივლიან,
მაგრა საქმე მის კაცისა ვერასადა შემეგნიან...
აწ ტირილი არას მარგებს, ცუდად ცრემლნი რასა მდიან?”
(192).

ამგვარმა კეთილგონიერებამ მალევე გამოაჩინა თავისი ნაყოფი – ავთანდილმა იპოვა უცხო მოყმე.

არაბი სპასპეტის ხასიათში „წარმმართველია ქმედითი საწყისი. მისი უადრესად ანალიტიკური გონება კარნახობს ურთულეს სიტუაციაში გარკვევასა და საუკეთესო გამოსავალის პოვნას“ (ბარამიძე 2000:170).

მაგრამ ავთანდილი მალევე დგება ახალი, არანაკლებ დიდი პრობლემის წინაშე: მოყმე მოძებნილია, თუმცა მასთან შეხვედრა, უცნობის გაუგებარი აგრესიულობის გამო, ერთობ სახიფათოა. ავთანდილი, სხვათა „მონათხრობიდან და საკუთარი დაკვირვებიდან ანალიზებს უცხო მოყმის უცნაურ ხასიათს და მიდის დასკვნამდე, რომ შეუძლებლად, გარკვეული პირობების შექმნის გაუთვალისწინებლობით, შეუძლებელია „ვეფხისტყაოსანთან“ დაახლოება. ამას, შესაძლებელია, სიკვდილიც კი მოჰყვეს, ან ერთი, ან მეორე მხრიდან. აქ კიდევ

ერთხელ წარმოჩნდება ავთანდილის სამეუფო სიფრთხილე, სიბრძნე და კეთილგონიერება. იგი ფიქრებში ბჭობს:

“...ახლოს შეყრა (ტარიელთან, - მ.გ.) ვითა აგოს :

საუბარმან უმეცარმან შმაგი უფრო გაშმაგოს !

ხამს, თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოაგოს,

არ სიწყნარე გონებისა მოიძულვოს, მოიძაგოს” (215).

ავთანდილი ფრთხილობს, ამდენი წვალება ერთმა დაუფიქრებელმა ნაბიჯმა წყალში არ ჩაუყაროს. მან იცის, რომ უცხო მოყმეს უცილობლად ექნება თავშესაფარი. ამიტომ განიზრახავს იგი, რომ ბოლომდე მიჰყვეს უცნობს და მხოლოდ ამის შემდგომ ეძებოს საშუალება მასთან შესახვედრად:

“ავთანდილ იტყვის : “ეზომნი ჭირნიმცა რად ვაცუდენი ?

რაცადა არის, არ არის, თუმცა არ ედგნეს ბუდენი;

სადაცა მივა, მივჰყვები, რამცა მოვლიდეს ზღუდენი,

მუნაღა ვძებნენ ღონენი ჩემნი არ-დასამრუდენი” (217).

„...ავთანდილი რამდენადაც ახლოსაა მიზანთან, უცხო მოყმის ნახვასთან, მით უფრო რთულია მიზნის მიღწევა. ამას საგანგებო წინდახედულება და სიფრთხილე ჰმართებს, რათა მისი ეს ხანგრძლივი ძიება კატასტროფით არ დამთავრდეს, კონფლიქტი არ მოხდეს ამ უცხო რაინდთან. აქაც იჩენს ავთანდილი მისთვის ჩვეულ სიბრძნესა და გამჭრიახობას“ (ბარამიძე 2000:173).

პოემაში ამის შემდგომ განვითარებული მოქმედება ცხადყოფს ავთანდილის კეთილგონიერების სასურველ შედეგს, თუმცა ამ შედეგის მიღწევამდე არაერთხელ დასჭირდა ავთანდილს წარმოეჩინა თავისი სიბრძნე.

არაბ რაინდს, რომელსაც თითქოს ხელს არაფერი უშლის შეიტყოს უცხო მოყმის ვინაობა და გაიგოს მისი ისტორია, მოულოდნელად წინ დიდი დაბრკოლება ელობება: ასმათი, ერთადერთი მცნობი უცხო მოყმისა, უარზეა მიაწოდოს ავთანდილს რაიმე სახის ინფორმაცია ტარიელის შესახებ. ტკბილმა საუბარმა და მუდარამ ვერ გაჭრა ავთანდილის მხრიდან. გაგულისებული რაინდი, რომელმაც ქალს ყელზე დანა დააბჯინა, მოკვლით ემუქრება მას, მაგრამ ასმათისათვის, რომელსაც “ჩაღად უნნს სოფელი” და თავის სიცოცხლეს “ბედით უსტარს” უწოდებს, სიკვდილი სჯობს, ვიდრე მეგობრის საიდუმლოს ასე უმიზეზოდ გათქმა. მისი კეთილგონიერება სიკვდილის წინაშე და ამით ცხადყოფილი მის შეუძრველობაც ავთანდილს სხვა გზით წარმართავს, მაგრამ

მანამდე ასმათის სიტყვებია საგულისხმო. იგი, თითქოსდა მის მოსაკლავად შემართულ ავთანდილს, თავისი კეთილგონიერებით ასე უქარწყლებს მუქარას:

“ქალმან უთხრა: “ეგე ღონე მოიგონე მეტად ავი:

თუ არ მომკლავ, არ მოვკვდები, მრთელი ვარ და მოუკლავი.

რად რა გითხრა, სადამდისცა ვიყო ჭირთა უნახავი?

კვლა თუ მომკლა, სასაუბროდ აღარ მედგას ზედა თავი” (240).

არც სიცოცხლეა ისე ძვირფასი მწუხარებით გათანგული ასმათისათვის, რომ ვერ შეეღიოს მას:

“...მე თავი ჩემი ნებითა ჩემითა მოგაკლვევინო,

ვითა უსტარი ბედითი ადვილად დაგახევეინო” (241),

– ეუბნება იგი ავთანდილს.

ავთანდილი გონიერ დიპლომატიას მიმართავს. მუქარამ, დაშინებამ ნაყოფი ვერ გამოიღო. სიმკაცრეს, უხეშობას ხასიათის სირბილე, საწინააღმდეგო მიმართება უნდა ჩაენაცვლოს. ავთანდილი ტირის და ეს ტირილი ქალში თანაგრძნობას იწვევს, რადგან თვითონვეა სევდაში მყოფი, მწუხარების თანაზიარი. ავთანდილი ამჩნევს ქალის გულის მოღბობას, უბოდიშებს მას უხეშობისთვის და თავს, როგორც მიჯნურს, აბრალებს. ავთანდილი, მიუხედავად იმისა, რომ ფხიზლად აკვირდება ასმათის ფერიცვალებას და განაგრძობს თავის დიპლომატიას, წრფელია იმაში, რომ ნამდვილად მიჯნურია. მის მიერ სიყვარულის თემის შემოტანამ კიდევ უფრო მეტი ნდობა აღძრა ასმათში. ესეც არ გამოპარვია ავთანდილის მახვილ თვალს, რასაც რაინდი გონივრულად იყენებს. იგი კვლავ ახსენებს თავის მიჯნურს და ამით საბოლოოდ მოინადირებს ქალის გულს:

“მისი სახე (თინათინისა,-მ.გ.) გულსა ჩემსა ხატად ასრე

გამოვხატე,

მისთვის ხელმან, გამოჭრილმან, ღხინი ჩემი ვაალქატე,

ორისაგან ერთი მიყავ: ტყვე-მქმენ ანუ მააზატე,

ან მაცოცხლე, ანუ მომკალ, ჭირი ჭირსა მომიმატე” (251).

ავთანდილის გონიერმა დიპლომატიამ, კეთილგონიერებამ ასმათს „დობა“ ათქმევინა რაინდისადმი. თუმცა ავთანდილის გამჭრიახობას ქალი ხვდება და აღიარებს კიდევ:

“ქალმა უთხრა ყმასა სიტყვა პირველისა უამესი:

“ეგე სიტყვა მოიგონე დია რამე უკეთესი.

წედან საქმე ტერობისა გულსა ჩემსა შთამოთესი,
აწ მოყვარე გიპოვნივარ, დისაგანცა უფრო დესი” (252)

მტრობის მოყვრობად სახეცვლილებაც, რა თქმა უნდა, კეთილგონიერების
შედგება.

ღვთიესათნო კეთილგონიერებას ცხადყოფს ასმათი, როცა ტარიელს
ტყუური ცხოვრებისაგან განრიდებას და შემწვე მეგობრის მოძიებას ურჩევს:

“...მოახსენა: “მხეცთა თანა იარები მარტოდ ტევრად,
არას კაცსა არ იახლებ საუბრად და შემაქცევრად;
მას (ნესტან-დარეჯანს,-მ.გ.) მაგითა ვერას არგებ,
დღეთა შენთა ცუდად ლევ რად?” (272).

და იქვე:

“ყოველი პირი ქვეყანისა ერთობ სრულად მოგივლია,
ერთი კაცი შემაქცევრად შენდა ვითა დაგელია?
გეახლოს და არ გაჰშმაგდე, თუმცა ჭირი არ გაკლია;
შენ მოჰკვდე და იგი (ნესტან-დარეჯანი,-მ.გ.) წახდეს, ესე
შენთვის რა მადლია?” (273).

ასმათი, მისივე სიტყვით, ტარიელს “ვაზირობს”. ამ მსახურებას ქალი
ღვთის ნებად რაცხს და თავისი კეთილგონიერებით სრულიად ამართლებს
საპატიო და საპასუხისმგებლო მისიას. სასოწარკვეთილებაში მყოფ ტარიელს
იგი თვით მწუხარებაშიც ზომიერებას ურჩევს და სამეუფო გზით მავალობას
უთვალისწინებს რაინდს: “არა ვარგა უსაზომო, თავი ზომსა გარდგიხდიაო”, –
მიუთითებს ტარიელს სახიფათო სულიერ მდგომარეობაზე.

„ასმათის სიბრძნე და ტაქტის მახვილი გრძნობა მუდავნდება ტარიელისა
და ავთავდილის გაცნობის სცენის მომზადებაში. ასმათი დიდი ფსიქოლოგის
მსგავსად კარგად იცნობს ადამიანის ფსიქიკას და ყოველი ნიუანსის
გათვალისწინებით ამზადებს ტარიელს ავთანდილთან გასაცნობად. ის
დამაჯერებლად და მეტად ჭკვიანურად დაარწმუნებს ტარიელს, რომ მარტოდ
ყოფნა მისთვის დამღუპველი, გადამაგვარებელია, მაგრამ თავის მსჯელობის
უფრო ძლიერ არგუმენტად იმას იშველიებს, რომ მიზნის მიღწევაში
თანამებრძობი და ერთგული თანამებრძოლია საჭირო, რომ მეგობრის აქტიური
მხარდაჭერის გარეშე შეუძლებელია ნესტანის პოვნა. ამ არგუმენტით ისეთი
პერსპექტივა გადაეშალა ტარიელს, რომ ის, რომელიც ადამიანებს გაურბოდა,
ესლა მოხარულიც კია ვინმე მეგობართაგანი შეიძინოს...” (ბარამიძე 2000:175).

ავთანდილს დიდი სურვილი აქვს, მოუსმინოს ტარიელის აღსარებას, და, რასაკვირველია, არა მხოლოდ მოუსმინოს, არამედ სალბუნად დაედოს რაინდის ტკივილებს, თუმცა ტარიელი გარკვეულწილად უფროხის მოგონების ცეცხლს. ამ ორჭოფობისას მას ისევ ასმათი შეეშველება, რომელსაც დიდი იმედი აქვს ჩასახული ავთანდილის, როგორც ღვთისაგან მოვლინებულის, შეწვევისა:

“ასმათ უთხრა: “ლომო, ცრემლით მაგა ცეცხლსა რა ერგების?!

მე ვითა ვთქვა წვევა თქმისა, რათგან ეგრე არ ეგების!

ვხედავ, ესე ხელი ვინმე მოყმე შენთვის წაეგების,

ცნას მიზეზი შენთა წყლულთა, ქმნას, რა ღონე აეგების” (301).

ასმათს ღრმად აქვს გაცნობიერებული, რომ სევდითა და ცრემლით ტარიელის გულში მოტყინარე ცეცხლი არ მინავლდება. საჭიროა მკურნალი, სხვა პიროვნება, რომელიც მწუხარების ჟამს შეეხიდება ტარიელს, ექიმი, “მაჯასისა შემტყვებარი”. სწორედ ეს არის გამოსავალი და არა – ტარიელის მდუმარე მწუხარება. შემწე და მშველელი მეგობარი უფალმა გამოაჩინა და ტარიელს ისღა დარჩენია, მიჰყვეს ღვთის განგებულებას: “არს უკეთესი, რაცაღა სწადს განგებასა ზენასა” (302), – ასკენის ასმათი ტარიელის ყურადსადებად. ამ შეგონებამ, კეთილგონიერებით აღსავსე სიტყვამ გადააწყვეტინა ტარიელს მოეთხრო ავთანდილისათვის თავისი მწუხარე ისტორია.

კეთილგონიერების თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია ნესტან-დარეჯანის პიროვნება. მისი სიბრძნე საჩინოა ყველასათვის, ვინც კი მას იცნობს. ნესტან-დარეჯანის კეთილგონიერებას, მის სიბრძნეს, სულიერ-ზნეობით სიმაღლეს ზედმიწევნითი სიზუსტით გამოხატავს გულანშაროელი მეფის სიტყვები ინდოეთის მეფის ასულის მიმართ:

“ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,

არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა-ზედი;

ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი.” (1184).

ნესტანის საოცარ კეთილგონიერებას მეტყველებს ისიც, როცა იგი სიყვარულით შეპყრობილ და დაუძღურებულ ტარიელს გრძნობათა მოთოკვისაკენ და საგმირო საქმეების აღსასრულებლად მოუწოდებს:

“ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?

სჯობს, საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია!” (377).

იქვე დაკონკრეტებულია “საგმირო საქმეებიც”:

“ხატაეთს მყოფნი ყოველნი ჩვენნი სახარაჯონია,

აწ მათი ჯავრნი ჩვენზედა ჩვენგან არ დასათმონია... (იქ.)

წა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე...” (379).

მიჯნურისადმი მაგალითად, ნიშნად ღვაწლის დასახვა, რა თქმა უნდა, უცილობლად კეთილგონიერებას მიუთითებს.

თვით სიყვარულის გამოხატვაშიც ბრძენია ნესტან-დარეჯანი. მან იცის, რომ დედაკაცს კრძლეა, სიმდაბლე ამშვენებს მამაკაცის წინაშე, თუმცა მისთვის უცხოა ფსევდო-მორიდება, ზომიერებას გადაცილებული “კეკლუცობა”, ბუნებრივი წრფელი გრძნობის შენიღბვა, როცა სიწრფელეს სიწრფელითვე არ პასუხობენ, როცა პატიოსან, წმინდა გულისთქმას უგუნური მდუმარებით ახშობენ. ამიტომაც “განუმარტავს” ნესტან-დარეჯანი ტარიელს თავისი გრძნობის გამომჟღავნებას: “თუმცა მართებს დედაკაცსა მამაცისა (ანუ მამაკაცის, – მ.გ.) დიდი კრძალვა, მაგრამ მეტად უარეა არა-თქმა და ჭირთა მალვა...”(412)

ნესტან-დარეჯანის კეთილგონიერება მისი ნების სიმყარესაც, ასაცნაურებს. ინდოეთის მეფის ასულისათვის უცხოა, ასევე, უგონო და არაფრისმთქმელი სენტიმენტალიზმი. როცა მას ეჭვი შეაქვს ტარიელის ერთგულებაში, როცა იგი დარწმუნებულია, რომ ტარიელმა მხარი დაუჭირა ხვარაზმშას “საქმროდ მოყვანებას” და ამით დაამსხვრია სიყვარული, საოცარი სიმკაცრით აღივსება იგი და ასეთივე მკაცრი ტონით ესიტყვება შეცბუნებულ ტარიელს:

“შენ გასტეხე ფიცი ჩემი, სიმტკიცე და იგი მცნება...

მამაცისა სიცრუეთა, ნეტარ სხვანი რამცა ჰგვანდეს!

რათგან დამთმე, მეცა დაგომობ, ვინძი უფრო დაზიანდეს” (525,

526).

გონიერება სიჩქარეს უფრთხის. ყველაფერის აწონ-დაწონვა სიბრძნისათვის დამახასიათებელი თვისებაა. უმჯობესის გამორჩევა, პრობლემათა მოგვარება უპირველესი ამოცანაა ნესტან-დარეჯანისა. მის კეთილგონიერებას იხსენებს სწორედ ტარიელი ავთანდილთან:

“მიბრძანა, თუ “გონიერი ხამს აროდეს არ აჩქარდეს,

რაცა სჯობდეს, მოაგვაროს, საწუთროსა დაუწყნარდეს;” (539).

ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვით შეძრწუნებული ტარიელი მოქმედებისაკენ მოუწოდებს თავის თავს. კეთილგონიერება ძიებისაკენ წარმართავს, რამეთუ საუნჯის მოსაპოვებლად დიდი ღვაწლია აღსასრულებელი,

რაც უდებებით, მცონარებით, პასიურობით ყოვლად შეუძლებელია. ტარიელი ასე გადმოსცემს თავის სულიერ და გონებისმიერ მდგომარეობას:

“მეტმან ზარმან გამაშმაგა, მომიკიდა ცხრო და თრთოლა;
გულსა ვუთხარ: “ნუ მოჰკედები, არას გარგებს ცუდი წოლა,
გიჯობს გაჭრა ძებნად მისა, გავარდნა და ველთა რბოლა.”
(585).

ასეთი გადაწყვეტილების შემდეგ მოიარა ტარიელმა ნესტანის საძებრად ზღვაც და ხმელეთიც, მაგრამ ღვთის განგებულება სხვაგვარად სჯიდა.

უსასოება სულიერად აძაბუნებს ადამიანს, სულიერი რღვევის პროცესი ბნელით ჰფარავს მის შინაგან სამყაროს. ასეთ დროს კლებულობს ფხიზელი განსჯის უნარი, ძალაგამოცლილობა თრგუნავს კეთილგონიერებას და ჩნდება საჭიროება მასწავლებლისა, მოძღვრისა, მკურნალისა, ვინც უკეთ ჭვრეტს სხვაში არსებულ ცთომილებებს და, არა თუ ოდენ ჭვრეტს, არამედ ძალუძს კიდევ – უაქიმოს სწეულს. ტარიელს არ შეუძლია თავისი თავის შევლა, იგი უძღურია, უღონოა შეჭირვებათა წინაშე. მითუმეტეს, როცა ტყე-ღრეში ხანგრძლივი ცხოვრებით ერთგვარად დაღდასმულია და მარტოობაში ვერ განუჭვრიტავს ხსნის გზა. ყოველივე ამას სიბრძნისმეტყველებს ავთანდილი:

“რა აქიმი დასწეულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,
მან სხვა იხმოს მკურნალი და მაჯასისა შემტყვებარი,
მან უამბოს, რაცა სჭირდეს სენი, ცეცხლთა მომდებარი:
სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი” (662).

კეთილგონიერებით განსწავლის ავთანდილი შერმადინს, როცა სიკვდილთან მიმართებაზე საუბრობს. მიუხედავად იმისა, რომ ტარიელის საშველად წასული ავთანდილი შესაძლოა ცოცხალი ვეღარ დაბრუნდეს და ეს მძიმე ტრამვა იქნება მისი ერთგული ქვეშევრდომისათვის, დიდმა მწუხარებამ შერმადინი არ უნდა მიიყვანოს სატანისაგან “სწავებულ” ნაბიჯამდე – თვითმკვლელობამდე: “მოგკედე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა” (787), – ანდერძად უტოვებს ავთანდილი შერმადინს.

რაც შეეხება საკუთრივ “ავთანდილის ანდერძს”, პოემის ეს თავი, კეთილგონიერების თვალსაზრისით, ცალკე განხილვის საგანია. შევნიშნავთ მხოლოდ იმას, იგი წარმოადგენს საღვთო კეთილგონიერების უცხადეს და უსაჩინოეს ნიმუშს, რომლის ბადალიც ძნელად თუ მოიძებნება თვით მსოფლიო ლიტერატურაშიც – ყოველი მუხლი საუნჯეა ღვთაებრივი სიბრძნისა.

უფლის მცნებათა აღსრულება ცხადყოფს კეთილგონიერებას. “ნუ განიკითხავთ, რადთა არა განიკითხნეთ”, – გვასწავლის მაცხოვარი. მოყვასის სისუსტეთა განუკითხაობას, პირობის დარღვევის შენდობას და განმართლებას წარმოაჩენს ასმათი, როცა ავთანდილი სამართლიანად საყვედურობს მასთან ტარიელს, რომ ამ უკანასკნელმა დაარღვია პირობა და შეთანხმების შესაბამისად არ დაელოდა ავთანდილის დაბრუნებას. ასმათი აღიარებს ავთანდილის სიმართლეს, მაგრამ ტარიელის უზომო მწუხარების და სასოწარკვეთილების მცოდნე მიმტვევებელია, რადგან იცის, რომ ფიცის და აღთქმის შესრულებას გარკვეული მზაობა სჭირდება, ტარიელს კი, რომელიც სიკედილ-სიცოცხლის გასაყარზეა, ამისათვის ძალა აღარ შესწევს. ასმათი ავთანდილს მიმართავს:

“მართალ ხარ მაგისსა დამძიმებასა,

მაგრამ რა გაგბრჭო მართალი, ნუ მეჭვ რასაცა თნებასა:

არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?

იგი უგულო მოელის მართ დღეთა შემოკლებასა.” (847).

ასმათის კეთილგონიერება პოემის ამ ეპიზოდში თავისი მაქსიმალურ გამოვლენას ჰპოვებს. მოცემულია ტარიელის სულიერ-ფსიქიკური მდგომარეობის ზედმიწევნითი, დეტალური ანალიზი. წარმოჩენილია სასიცოცხლო ენერჯის, სულიერ-ზნეობითი სამყაროს მთლიანობა, “გულის”, “ცნობის” და “გონების” ერთობა, მაგრამ, როცა სასიცოცხლო ძალა დაშრეტილია, როცა პიროვნების ემოციური სამყარო გულგრილია ყველაფრისადმი და განურჩევლად ინდიფერენტულია, არც გარე სამყაროა საინტერესო და არც სიბრძნისათვის იპოვება “მოცალეობა.” აქედან გამომდინარე, როგორც ამას ასმათი გვესიტყვება, “კაცი ვერ კაცობს,” რადგან “უგულოა” ამგვარი ადამიანი, ანუ გულგატეხილია იგი, სულიერადაც და ხორციელადაც “განრღვეული.” ასეთ სიტუაციაში, რა თქმა უნდა, არც უნდა იყოს გასაკვირი ის, რომ სრულიად ძალადაშრეტილ პიროვნებას პირობის აღსრულების შესაძლებლობა არ გააჩნდეს. ასმათის უზადო თქმით:

“გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან:

რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან;

უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან” (848).

დიდი მწუხარების ზუსტი გამოთქმა, სიტყვით გადმოცემა, მით უმეტეს, როცა ეს სხვისი მწუხარებაა, სხვაში მდულარე და განუგრილებელი,

რასაკვირველია, ყოვლადშეუძლებელია. “ენა დაშვრების”, “გაცვდების”, ამბობს ასმათი. მისი თქმით, არა თუ სულიერი შეპრწუნდება ტარიელის თავზე მოწეული სასჯელით, არამედ თვით ქვასაც თავზარს დასცემს რაინდის უბედურება. ამიტომაც არის შესაძლებელი გაგებულ იქნას ავთანდილის მხრიდან ტარიელის მოცემული პირობის დარღვევა. თუმცა კი ავთანდილისეული სიმართლეც ამ შემთხვევაში სიმართლედ რჩება. ასმათი:

“ჯეროთ მისი (ტარიელის,—მ.გ.) მსგავსი სასჯელი არცა ვის ამბად
სმენია:

არა თუ კაცთა, სასჯელი ქვათაცა შესაძრწენია,
დიჯლადცა კმარის, მას რომე თვალთავან ცრემლი სდენია;
თვით რაცა ჰბრძანოთ, მართალ ხართ: სხვა სხვისა ომსა
ბრძენია”(850).

სხვის ომში სხვისი ბრძნობისადმი ფხიზელი დამოკიდებულება კეთილგონიერ ადამიანს უთუოდ განამდიდრებს სხვისი შეცოდების განუკითხველობითა და მიმტყვებლობით.

ზემოთ აღვნიშნეთ ავთანდილის გონივრული დამოკიდებულება სევდისადმი, ამაო, უსარგებლო ცრემლთა ღვრისადმი. იმავე დამოკიდებულებას გამოხატავს რაინდი, როცა ასმათთან საუბრის შედგომ კვლავ ტარიელის საძებრად გაეშურება.

“კვლა იტყვის მიკვირს ნავდელი კაცისა ჭკუიანისა.
რა მჭმუნვარებდეს, რას არგებს ნაკადი ცრემლთა ბანისა?
სჯობს გამორჩევა, აზრობა საქმისა დასაგვანისა,
აწ მეცა მიჯობს მონახვა მის მზისა, ლერწამ-ტანისა (ანუ
ტარიელისა, – მ.გ.)” (863).

ავთანდილის კეთილგონიერების ცხადყოფის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით აღსანიშნავია პოემის თავი: “პოვნა ავთანდილისაგან ტარიელისა.” არაბმა რაინდმა ინდოელი მოყვასი არა მხოლოდ ხორციელად, არამედ სულიერადაც “ჰპოვა”, სასიცოცხლო ხსნაში დაამკვიდრა იგი.

სიკვდილთან ახლოს მყოფი, “პირდაბღნეჯილ”, “სოფლით გაღმა გაბიჯებულ” ტარიელს სიცოცხლის აღარანაირი სურვილი არ შერჩენია. მიუხედავად იმისა, რომ დიდი პატივისცემის და სიყვარულის გრძნობა გააჩნია ავთანდილისადმი, მომავლისადმი უსასოსა და ინტერესგამქრალს მხოლოდ სიკვდილი სწყურია, თუმცა ერთს—დამარხვას მაინც სთხოვს მეგობარს.

ამ ადგილიდან კიდევ ერთხელ გვესიბრძნება ავთანდილის საკვირველი გონიერება. იგი ტარიელის გასაგონად შენიშნავს, რომ ინდოელი ამირბარი სიყვარულის სახმილში არც პირველია და არც უკანასკნელი. განსაცდელმა მოქმედებისაკენ უნდა მიმართოს ადამიანი და არა სასოწარკვეთილებისაკენ, რადგან ამ უკანასკნელს, საბოლოოდ, ერთადერთი რამ მოსდევს – სატანის ნაკარნახევი – ნებსით საკუთარი სიცოცხლის უარყოფა. ყველა ბრძენი ადამიანი ერთხმად მხოლოდ ერთს განაჩინებს: ჭირსა და იწროებაში ბრძენს დათმენის სათნოება განამშვენებს, რასაც მოსდევს პიროვნების სიმტკიცე და ურყეობა. სიცოცხლეზე უარის თქმა, უდაბურ ადგილებში სასოწარკვეთილი გახიზვნა პრობლემას ვერ მოაგვარებს, ამით ადამიანი გულის საწადელს ვერანაირად მიემთხვევა. სიბრძნე ყოველთვის ეძებს გამოსავალს, სიბრძნის ნაკლებობა კი მხოლოდ ჭრილობებში ჩხირკედელაობს. შეუდარებელია ავთანდილის კეთილგონიერება:

“თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა:

ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს, რაზომცა ნელად ტირსა.

ჭირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა.

თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა.

ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულეზ,

მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულეზ?

ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულეზ,

თავსა მრთელსა რად შეიკრავ? წყლულსა ახლად რად

იწყლულეზ?” (875,876).

როცა არსებობს სიბრძნისადმი პრეტენზია, მაშინ უცხო როდია ჭეშმარიტება: ყოველი ძვირფასი საუნჯე, მაღალღირებული სასურველობა მხოლოდ შრომით და ტანჯვით მოიპოვება. ეს არის ღვთისაგან კურთხეული პური კაცობრიობისა, რომელიც მხოლოდ ოფლით მოინაყოფება. უფლის სიტყვაა – დაცემულ სამყაროში სიხარულის ტანჯვით დამკვიდრება, ხოლო “სიტყუანი უფლისანი არიან სიტყუა წმიდა ვეცხლ გამოჭურვებელ და გამოცდილ მიწით და განწმედილ შუდ წილად” (ფს. 11,6). კეთილი მიზნის მიღწევის წინ სრულიად ბუნებრივია სიძნელე და სირთულე სიტუაციისა, მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი დანებდეს ამ უკანასკნელთ. ამიტომაც შეაგონებს ავთანდილი სასოწარკვეთილ მეგობარს: “... არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!” (877).

მიზნის მიღწევის სიიოლე მიზნის მაღალღირებულებას ამცრობს. რაც მეტად რთულია მიაღწიო სასურველ შედეგს, მით უფრო სათუთია და საყვარელი საძიებელი სუბიექტი თუ ობიექტი. “სიძვირე” ამშვენებს სილამაზეს, განაპირობებს მის საღვთო მდგომარეობას, განსაკუთრებულობას. ასევე ადამიანის დიდი სიხარულიც და დიდი ბედნიერებაც. სხვაგვარად, როცა არ არსებობს სიძვირე-სირთულე, როცა გაიაფებულია განსაკუთრებული, არც შეიძლება იგი განსაკუთრებულად ჩაითვალოს. ვარდის შესახებ ავთანდილის მიერ მოხმობილი იგავიც ამას მეტყველებს:

“ვარდსა ჰკითხეს: “ეგ ზომ ტურფა რამან შეგქმნა ტანად,

პირად ?

მიკვირს, რად ხარ ეკლიანი, პოვნა შენი რად არს ჭირად!”

მან თქვა: “ტკბილსა მწარე ჰპოვებს, სჯობს, იქმნების რაცა

ძვირად ;

ოდეს ტურფა გაიფდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად” (878).

ამ ჭეშმარიტების კვალობაზე კი, მწუხარე ადამიანის მიმართ, ავთანდილი შემდეგ ასკვნის:

“რათგან ვარდი ამას იტყვის უსულო და უსაკო,

მაშა ღხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო ?” (879).

ავთანდილი არა მხოლოდ ანალიზებს სასოწარკვეთილებას და განსაცდელისადმი ადამიანის მხრიდან გონივრულ დამოკიდებულებას, არამედ სამომავლო გზას და მოქმედების ერთგვარ სისტემას დაუსახავს ძმობილს. უპირველესად ტარიელმა საკუთარი ნება უნდა მოიკვეთოს, არ ენდოს თავის თავს, რადგან მის შემთხვევაში გონივრულს სხვა უკეთ ჭერეტს, ტარიელმა უნდა სძლოს ქვედამზიდველ სასოწარკვეთილებას და ის, რაც მას არ უნდა (სიცოცხლე), რის მიმართაც ძალა არ გააჩნია (მოქმედება), რისკენაც გონებით მიხედვაც არ უნდა (სასოება) – ყოველივე უნდა შემოიკრიბოს თავისი დამღუპველი განრღვეულობის დამარცხების შედეგად. ავთანდილი შეაგონებს:

“ისმინე ჩემი თხრობილი, შეჯგ, წავიდეთ ნებასა,

ნუ მიჰყოლიხარ თავისა თათბირსა, გაგონებასა,

რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა!

ასრე არ სჯობდეს, არ გეტყვი, ნუ მეჭვ რასაცა თნებასა. (880).

მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილი გონივრულად არ მიიჩნევს ტარიელის უზომო მწუხარებას და სასოწარკვეთილებას (რაც სავსებით ლოგიკურია), თვით

ტარიელი ერთობ მიიმე სულიერ მდგომარეობაში მყოფი თავად წარმოაჩენს თავის თავში არსებულ ღრმა სიბრძნეს, გონიერებას. იგი იძლევა ცნობაწარმოებული “ხელი” ადამიანის კეთილგონიერებისადმი მიმართების საოცრად ზუსტ ფორმულირებას:

“ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი! ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა!
ეგ საუბარი (ავთანდილისეული შეგონება,-მ.გ.) მაშინ ხამს,
თუცაღა ვიყო ცნობასა...”(896).

მანამდე კი ინდოელი ღრმააზროვან აფორიზმს გამოთქვამს, რაც პიროვნული მყარი ნების გამოვლენაა: “ჰკითხე ასთა, ქმენ გულისა, რაგინდა ვინ გივაზიროს”(883).

ავთანდილი ამის შემდეგაც არ დაცხრა შეგონებისაგან, მაგრამ ტარიელი მართალი აღმოჩნდა. სულიერად, ფსიქიკურად მოშლილმა პიროვნებამ სიტყვიერი საუნჯის ათვისება ვერ მოახერხა. იგი გულმდუღარე მოყვასმა ვერ გადაიბირა, “ვერ წაიყვანა, ვერა ქმნა სიტყვითა ვერა, ვერითა”(887).

მაგრამ ავთანდილი არ ნებდება. ღრმა არის მისი კეთილგონიერების უფსკრული, მაღალი და შორსმჭვრეტია მისი ხედვა. სიტყვიერებისაგან ხელმოცარულს ყურადღება ფიზიკურ ასპექტზე გადააქვს, კარგად იცის რა, რომ ადამიანი სულისა და ხორცის ერთობაა და, როცა სული უნიათოდაა, ფიზიკური სისტემის აქტიურმა ამოქმედებამ, ამოძრავებამ შესაძლოა ნებისმიერი დავარდნილი ადამიანის გამოჯანსაღება გამოიწვიოს. იგი თითქოს მხოლოდ ცხენზე ამხედრებას ევედრებოდა ტარიელს, თუმცა “იცოდა, რომე შეჯდომა კაეშანს მოაქარებდა” (891). ავთანდილის კეთილგონიერული განზრახვის შედეგი მალევე გამოვლინდა: ტარიელის შინაგანი ყურადღება ფიზიკურ პლანზე გადავიდა და მოძრაობამ მწუხარე რაინდს “მოჯობება დააჩნია” (892). კაეშანმოშორებული მეგობრის ხილვა ავთანდილში უსაზღვრო სიხარულს იწვევს. ტარიელის მომჯობინება ჯილდოა ავთანდილისათვის. ჩვენ წინაშეა კეთილგონიერების საღვთო ნაყოფი – ადამიანის მობრუნება სიცოცხლისაკენ. არაბ რაინდს ამგვარი სიბრძნის გამოვლინებისათვის “სევდის მუფარახს”, “ცნობიერთა დასტაქარს”, და ფარული ვნებების მკურნალს უწოდებს ავტორი:

“რა შეატყო მოჯობება მან, სევდისა მუფარახმან,
– განანათლა პირი-ვარდი სიხარულმან დაუსახმან, –
ცნობიერთა დასტაქარმან, უცნობოთა ოხვრა-ახმან ;
ცნობიერი სიტყვა უთხრა უცნობოსა რასმე მზრახმან” (894).

ტარიელი მომჯობინდა, მაგრამ მის საბოლოო განკურნებამდე ისევ სიტყვიერების მოშველიება იქნა საჭირო. ამოუხაპავია ავთანდილის კეთილგონიერება. ავტორი შენიშნავს:

“გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი”(901). ამდენად, განუზომლად დიდია და ყოველისშემძლე საღვთო ძალმოსილებით ამეტყველებული ენა მოყვასისა. ავთანდილი, გარკვეულწილად დაკუმშული, დაწურული სახით იმეორებს ყოველივე იმას, რასაც ეუბნებოდა იგი ტარიელს, როცა ეს უკანასკნელი ჯერ კიდევ ცნობამიხდილ მდგომარეობაში იმყოფებოდა: წყლულს გაღიზიანება არ სჭირდება. თუ პრაქტიკულად არ აღასრულებ ბრძენთა მიერ ნამცნებს, ამოა მხოლოდ თეორიული განსწავლა. თუ საუნჯე დაფარული და დამარხულია, თუ მას ადამიანი არ გამოიყენებს, რასაკვირველია, ყოვლადუსარგებლოა ამგვარი სიმდიდრე. ავთანდილი ტარიელს

“ამას ეტყვის: “შენთვის დავსდებ გონებასა, სულსა, გულსა, მაგრა შენცა ნუ აგრე ხარ, ნუ იწყლულებ ახლად წყლულსა; არას გარგებს სწავლულება, თუ არა იქმ ბრძენთა თქმულსა: არ იხმარებ, რა ხელსა ხდი საუნჯესა დაფარულსა?” (902)

მხოლოდ დამწუხრება სასიკეთოს ვერაფერს მოიტანს, ღვთის განგებულების გარეშე არაფერი ხდება. არც ადამიანის სიცოცხლე, სიკვდილი იმართება შემთხვევითობის მიერ. ამიტომაც უნდა იღვაწოს ადამიანმა, ეძიოს, სცადოს, გაიმარჯვებს თუ არა, ეს უკვე ოდენ ღვთის ნებაა:

“არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!
არ თუ იცი, უგანგებოდ არათ კაცი არ მოკვდების?
...ბედი, ცდა და... გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების”
(903).

ამ საღვთო სწავლებას, რასაც მცირე ხნის წინ უარყოფდა სულიერად დაცემული მდგომარეობიდან გამომდინარე, ტარიელი ამჯერად მთელი ქვეყნის ტოლფასად მიიჩნევს. გონიერი ადამიანი წვრთნისა და მწვრთნელის მოყვარულია, ამბობს ინდოელი რაინდი, უგუნურისათვის კი განმსწავლელი სიკვდილია, მაგრამ ტარიელი იქვე მიუთითებს ავთანდილს თავის უზომო სიმძიმის, რისი გამართლებაც შეუძლებელია ავთანდილის მხრიდან უარყოფილ იქნას და გაუცნობიერებელი. ტარიელი ჩვეული გონივრული სიზუსტით აღნიშნავს, რომ ავთანდილი იმავე “ჭირითაა” შეპყრობილი, რითაც ტარიელი:

“მოახსენა: “ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს, გონიერთა მწვრთნელი უყვარს, უგუნურთა გულსა ჰგმირდეს, მაგრამ რა ვქმნა, რაგვარ გავსძლო, მეტის-მეტი რა მიმჭირდეს?! შენცა გჭირან ჭირნი ჩემნი, არ მამართლო, არ მიკვირდეს?” (904).

ის სიბრძნე და კეთილგონიერება, რაც სასოწარკვეთილების მიზეზით დაფარული იყო ტარიელის შინაგან სამყაროში, ავთანდილის მყარი ნებით და ღრმა კეთილგონიერებით ამოიზიდა სამზეოზე.

მიჯნურს მოშორებული ტარიელისათვის “სიკვდილი... ლხინია” (918). მსგავს მდგომარეობაში იმყოფება თინათინის მომგონებელი ავთანდილიც. მათი განწყობილება ზიარია. ასე რომ, ტარიელისეული ანალიზი ამ მდგომარეობისა მისი ძმობილის სულსაც ზედმიწევნით ესიტყვება:

“სწყუროდეს, წყალსა ვინ დაღვრის კაცი უშმაგო, ცნობილი?
უწყლობა ჰკლავს და წყალი სდის, აროდეს არ გახმობილი!” (919).

ეს სიტყვები მწუხარე ადამიანის სულიერ ქაოტურობას გადმოსცემს, ამიტომაც არის ასეთ შემთხვევაში სიკვდილი ლხინება, მაგრამ სევდა მართული ხდება კეთილგონიერებით. ავთანდილი ამბობს:

“ვარდი ამას ვით იაზრებს: მზე მომშორდეს, არ დავჭნეო,
ანუ ჩვენ, გლახ, რა გვერგების, რა ჩასვენდეს გორსა მზეო?
გულო, გიჯობს, გაუმაგრდე, თავი სრულად გაიკლდეო,
ნუთუ მოგხვდეს ნახვა მისი, სულთა სრულად ნუ დაღეო” (921).

“აროდეს არ გახმობილი” ცრემლი სიბრძნით შრება. უწყვეტ გლოვას სასოწარკვეთილებისაკენ მიჰყავს ადამიანი, რაც ეშმაკის მანქანებაა. თავის მოკვლა, ბოროტი ძალის ნებსითი მორჩილება კარგს ვერაფერს მოუტანს მწუხარებით შეპყრობილს, ამიტომაც მყარდება ნება “ჭირის,” ანუ განსაცდელის დათმობისა. ავთანდილი

“...გულსა ეტყვის: “ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია,
რას გარგებს მოკვლა თავისა? ეშმა ძმად თურმე გძმობია;
მეც ვიცი ჩემსა ხელ-მქმნელსა თმად ყორნის ბოლო სთმობია,
მაგრა თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია!” (965)

მძიმეა ტარიელის სულიერ-ფიზიკური მდგომარეობა. უსასობა რაინდის გარეგნულ მხარესაც აძაბუნებს. ერთობ საშიშია და კრიტიკული მისი მიმართება სიცოცხლესთან. დრო არ ითმენს, ყოველი წუთი ძვირფასი ხდება. ამის გამო ეუბნება ავთანდილი ფრიდონს, რომ, “არა სცაღს”; რომ ცეცხლი წვავს

“მოუთმენები”. მას, როგორც მოყვასს, “განსვენების” უფლება არ აქვს. მოცდა- მოსვენება დიდი ცთომილებაა, რადგან ძმობილი სიკვდილის პირას არის მისული. “დგომა მგზავრისა ცთომაა, კარგსა იქმს თავსა სწვრთიდესა” (1016), – ასკენის ავთანდილი ფრიდონთან საუბრისას.

საყურადღებოა ფატმან-ხათუნის გონიერებაც. მიუხედავად იმისა, რომ მისი პირვანდელი მიმართება ავთანდილთან მთლიანად მოცულია ხორციელი ნდომითა და უნით, ერთგან მეტად მნიშვნელოვან ფრაზას გამოთქვამს, რაც მისი “მიმალული” სიბრძნის გამოვლინებაა: “მას მკურნალმან რაგვარ ჰკურნოს, თუ არ უთხრას, რაცა სჭირდესო” (1083), – ფიქრობს იგი. სწეულებას სწეულისაგან გამხელა სჭირდება, ზუსტად მითითება, ტკივილის ანალიზი. სხვაგვარად მკურნალის ხელოვნება ამო რჩება. კურნება იწყება იქ, სადაც მტკივანი და შემაწუხებელი ადგილისადმი აღსარებაა მოცემული.

არც ავთანდილის მიმართებაა ფატმანთან წრფელი და საღვთო. რაინდს ერთადერთი მიზანი აქვს – მოძებნოს მეგობრის მიჯნური. ამ მიზნის მისაღწევად იგი დალატობს ხორციელ სიწმინდესაც და სულიერი სიწრფელის პრინციპსაც. მისი გონიერება ერთგან ერთგვარ ცბიერ მიზნობრივ კონტექსტში ვლინდება. იგი შინაგანად ძრწის (საბოლოოდ არაბ რაინდს ეს ძრწოლა უშველის), მაგრამ გარეგნულად მაინც თანხმდება ფატმანის ტრფიალს და თავის თავს სიტუაციის “მიყოლას” ურჩევს: “მიჯობს, მიყვევ განლა სადმე ვსცნობ საქმესა დამალულსა” (1093), – ფიქრობს იგი. ამ ფიქრს მოსდევს სწორედ სიბრძნის გამოვლინება: ავთანდილი:

“კვლა იტყვის: “ვერვინ ვერას იქმს, თუ ეტლი არ მოსთმინდების;
მით რაცა მინდა, არა მაქვს, რაცა მაქვს, არ მომინდების;
ბინდის გვარია სოფელი, ეს თურ ამად ბინდების,
კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების!” (1094)

რიგ შემთხვევაში შეჭირვების უამს ადამიანი მოკლებულია სადი განსჯის, აზროვნების უნარს. პრობლემა ემოციებს აძლიერებს და გონიერებაც ვერ ავლენს თავის თავს. ამ მხრივ გამონაკლისს წარმოადგენს ნესტან-დარეჯანი, რომლის სიბრძნე ურთულესი სიძნელეების დროსაც კი ცნაურდება. მწუხარება მასში ვერ კლავს კეთილგონიერებას, იგი გამუდმებით იბრძვის, თვით დუმილის დროსაც კი. მას არ ახასიათებს ემოციები შეჭირვებისას. პირიქით, იგი გონიერი ადამიანის წესად მიიჩნევს სირთულეებისას გონივრულ სჯას. ტყვეობაში მყოფი

„კვლავ იტყვის: „ნუ დავაჭნობ შევენებასა ვარდთა ფერსა,
ვეცადო რას, ნუთუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა!
სიკვდილამდის ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა?
რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა!“ (1191)

მტერი როცა “მტერობს”, როცა მისი მტრული ზრახვები შენიღბული არ არის, უფრო ფრთხილობს ადამიანი. იგი მზად არის და ამ მზადყოფნით ეგებება მტერს. მაგრამ, როცა დამალულია მტრის ზრახვა და მოყვრის სახელსაა მტერი ამოფარებული, სწორედ მაშინ არის უფრო მეტად საშიში და სახიფათო. ვისაც ძალუძს ჩაწვდეს ასეთი ადამიანის ზრახვებს, რასაკვირველია, იგი აღარც ენდობა მზაკვარს. ავთანდილი ფატმანს ეუბნება:

“...ნუ გეშის, წიგნსაცა აგრე სწერია:
მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია;
არ მიენდობის გულითა, თუ კაცი მეცნიერია...” (1211).

მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილისათვის ძირითადად გონიერი სიღინჯე, აუჩქარებლობაა დამახასიათებელი, ემოციების გარკვეული ზეწოლისაგან ისიც არ არის თავისუფალი. მას ტარიელისათვის ნესტან-დარეჯანის “გარდაკვეთილი” რიდე მოაქვს. ტარიელმა ამის შესახებ არაფერი იცის, მას ცოცხალიც კი აღარ ჰგონია ნესტან-დარეჯანი. იგი არ უჯერებს ავთანდილს, რომ მიაგნეს დაკარგულის კვალს. ავთანდილიც ვერ უძლებს მოყვასისადმი სამახარებლო უწყების სიხარულს და ყოველგვარი შემზადების გარეშე უჩვენებს ტარიელს ნესტანისეული რიდის ნაკვეთს:

“რა ტარიელ არ შესჯერდა, ავთანდილცა არ დაწყნარდა,
მის ამბისა დაყოვნება ვედარ გასძლო, აუჩქარდა,” (1339).

ამ მოუზომავმა ნაბიჯმა კინაღამ სიცოცხლეს გამოასაღმა ტარიელი: “სულნი გაექცეს, მოდრიკნა თავი გიშრისა ტალამან” (1340). ავთანდილი ჭკერეტს “...ტარიელს, უსულოდ ქვე-მდებარესა” (1341). იგი მიხვდა, რომ დიდი შეცდომა დაუშვა. მის მიერ სწრაფადვე ხდება ანალიზი დაშვებული შეცდომისა, რასაც მოსდევს და სახეზეა კეთილგონიერი სჯა და დასკვნა. ავთანდილი, საკუთარი საქციელისადმი დიდი სინანულით განწყობილი:

“პირსა იხოკს, დაწვთა სისხლი ჩასდიოდა მისსა მჭერეტსა:
“რაცა ვქმენო, არ უქნია არცა შმაგსა, არცა რეტსა;
წყალი სწრაფით რად დავასხი ცეცხლსა, ძნელად დასაშრეტსა!
ჩქარად ეცეს, ვერ გაუძლებს გული ღხინსა მეტის-მეტსა.” (1343)

ასე რომ, ავთანდილი თავის ნამოქმედარს “შმაგისა” და “რეტის” საქციელზე უფრო კნინად მიიჩნევს. იქვე კი შესანიშნავ შეგონებას გვთავაზობს, რაც ბრძენმა საკუთარ ცთომილებას მოადევნა, როგორც მივიწყებული, მაგრამ უკვე გახსენებული ცოდნა. მოცემულია გმობილი სიწყნარის პრიორიტეტი ქებულ სიჩქარესთან შედარებით:

“შე მოვკალ ჩემი მოყვარე; რა მმართვეს გაწბილებულსა?
თავსა ვაბრალობ საქმესა, არ დასმით გაგონებულსა!
ცრუ კაცი კარგად ვერა იქმს საქმესა გაძნელებულსა,
თქმულა: “სიწყნარე გმობილი სჯობს სიჩქარესა ქებულსა!”
(1344)

ზემოხმობილი მაგალითები ცხადყოფენ პოემის პერსონაჟთა კეთილგონიერებას, ცხოვრების წესით გაცხადებულს, პრაქტიკულად რეალიზებულს, ხორცშესხმულს, რომელიც ყოველთვის განპირობებულია საღვთო, ზეციური სიბრძნით.

დ ა ს კ ვ ნ ა

ამგვარად, რუსთველის მიერ მოცემული ზნეობითი პრინციპებით, „ვეფხისტყაოსანში“ ცხადჩენილია ქრისტიანული ზნეობის პარადიგმები. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მიმოვიხილეთ მხოლოდ ზოგიერთი მათგანი: ადამიანის მიმართება შემოქმედთან, მოყვასის სიყვარული, სიყვარული მტრისა და სამყაროსადმი, სირცხვილისა და სინდისის ზნეობითი კატეგორიები, აგრეთვე, სასოებისა და კეთილგონიერების სათნოებანი.

ქართულ სიტყვაკაზმულ მწერლობასა და ლიტერატურათმცოდნეობაში შოთა რუსთველის, როგორც პოეტის, და მისი პოემის – “ვეფხისტყაოსნის” ადგილსა და მნიშვნელობას, საკუთრივ ავტორისა და ნაწარმოების განმსაზღვრელი სახელდება ცხადყოფს – რუსთველოლოგიური მეცნიერება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, საკვლევი ობიექტის უდიდეს მასშტაბს ასაცნაურებს.

ერთობ მწირია ბიოგრაფიული ცნობები რუსთველის შესახებ, მაგრამ “ვეფხისტყაოსნის” მხატვრული და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მხარე თავისთავად წარმოაჩენს მისი ავტორის მაღალ სულიერ ხედვასა და ლიტერატურულ გემოვნებას. “ვეფხისტყაოსნის” ზნეობითი ასპექტი ყოველთვის წარმოადგენდა რუსთველოლოგიური კვლევის ინტერესს, აქედან გამომდინარე, თითქმის არც ერთ რუსთველოლოგს არ აუვლია გვერდი პოემის ეთიკური მნიშვნელობის განსაზღვრისათვის. აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად, მეცნიერული კვლევის შედეგად, გამოიკვეთა უმთავრესი: “ვეფხისტყაოსანში” პრაქტიკულად ყოველი პრობლემა კოორდინირებულია ქრისტიანული ეთიკის ნიშნით.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია გამყარება ამგვარი თვალსაზრისისა. ეს გამყარება ეფუძნება პოემის მორალური მხარის ქრისტიანული ზნეობის პარადიგმებით არგუმენტირებას, წმინდა წერილიდან იმ წყაროების დადგენას, რითაც საზრდოობს “ვეფხისტყაოსანი”, პოემაში წარმოჩენილ ზნეობრივ საკითხთა მსგავსი პრობლემების შესახებ თუ რას მაუწყებლობენ ეკლესიის მამები, და ბოლოს, “ვეფხისტყაოსნის” ეთიკური კვლევის სიდრმისათვის რას გვითვალისწინებს ქრისტიანული ზნეობითი ღვთისმეტყველება, როგორც სამეცნიერო დისციპლინა.

“ვეფხისტყაოსნის” ზნეობითი მხარე, პოემის მორალური მნიშვნელობა არაერთგზის ყოფილა რუსთველოლოგიური სამეცნიერო ლიტერატურის განხილვის საგანი. თხზულების ეთიკურ საკითხებს წარმოაჩენენ და აანალიზებენ: ვახტანგ მეექვსე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, მარი ბროსე, ილია ჭავჭავაძე, იაკობ გოგებაშვილი, აკაკი წერეთელი, კორნელი კეკელიძე, ალექსანდრე ბარამიძე, საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარი – კალისტრატე ცინცაძე (კ. ეკაშვილი), ვიკტორ ნოზაძე, ნოდარ ნათაძე, სარგის ცაიშვილი, ზვიად გამსახურდია, ზურაბ კიკნაძე, ელგუჯა ხინთიბიძე, რევაზ ბარამიძე, ნესტან სულავა, ქეთევან ბეზარაშვილი, მარიამ კარბელაშვილი, მერი გუგუშვილი, ლელა ალექსიძე, თამარ ხვედელიანი. მეცნიერთა მიერ განხილულ ზნეობით საკითხთა მასშტაბის მიუხედავად, “ვეფხისტყაოსნის” ეთიკური მხარის კვლევისას (ობიექტური მიზეზების გამო) გათვალისწინებული არ ყოფილა ზნეობითი ღვთისმეტყველება, როგორც ქრისტიანული ეთიკის სისტემა. ჩვენი ნაშრომი ამ ხარვეზის შევსებას ითვალისწინებს.

გამოკვლევაში განსაზღვრულია “ვეფხისტყაოსნის” ზნეობითი სამყაროს მნიშვნელობის მიზეზი, ის საწყისი, რომელმაც განაპირობა პოემის ეთიკური ღირსება. ღვთისადმი სიყვარული განაპირობებს ნებისმიერი სარწმუნოებრივ-ზნეობითი მცნების ჭეშმარიტ რეალიზებას. ქრისტიანული მსოფლხედვიდან ამოზრდილი რაინდული დიდბუნებოვნება განაპირობებს არა მხოლოდ მოყვასისადმი სიყვარულს (რაც, მაცხოვრისეული სწავლებით, სავსებით ბუნებრივია), არამედ შემცოდისადმი მიმტევებლობასაც, რაც, სახარების ენით, მტრისადმი სიყვარულადაა სახელდებული.

გამოკვლევაში ზნეობითი სრულყოფისათვის უცილობელი ასკეზის წინაპირობაა წარმოჩენილი. ჩვენი ყურადღება მიპყრობილია ერთი ტაეპის – “ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს” (306,3) მიმართ. ამასთან დაკავშირებით განხილულია რიგ მეცნიერთა მოსაზრებები, რომლის შემდგომ წმინდა წერილში მოცემული სწავლების (2შჯ. 32,39. 1 მეფ. 2,6) ეკლესიის დიდი მასწავლებლის – ბასილი დიდისეული კომენტარის მოხმობით საბოლოოდ განმარტებულია საცილობელი ტაეპის რეალური შინაარსი.

პოემაში არაერთგზის ცხადჩენილი შინაგანი ფერიცვალება პიროვნებებისა, სულიერ-ზნეობითი კათარზისი, საფუძველს იძლევა, რომ ვისაუბროთ “ვეფხისტყაოსანში” არსებული ზნეობითი კატეგორიის – სინდისის, როგორც პიროვნული ცნობიერების უნივერსალური თვისების შესახებ.

ნაშრომში განხილულია პოემის შინაარსობრივი მხარის არსებითად მახასიათებელი ნიშნის – სასოების პირველწყარო – წმინდა წერილი. “ვეფხისტყაოსნისეული” იმედი ცხადყოფს სასოების შესახებ ბიბლიისეულ სწავლებას.

ქრისტიანულ სასოებას, ადამიანურ შესაძლებლობათა მამოძრავებელს, მრავალგვარი სათნოება განაპირობებს. გამოკვლევა გვთავაზობს “ვეფხისტყაოსანში” გამოვლენილი ერთ–ერთი ამგვარი სათნოების – კეთილგონიერების ანალიზს, წმინდა წერილის მიხედვით. შემოქმედთან სულიერი, გონებითი სიახლოვე ყოვლის უწინარეს ასაცნაურებს ადამიანის კეთილგონიერებას. სულიერ-გონებით სიწმინდეს თან მოსდევს როგორც ხორციელი უმანკოება, ასევე პრაქტიკული, ყოფითი სიბრძნე. ფხიზელი ანალიტიკური გონება წარმართავს “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს მართებული არჩევანისკენ. ამგვარი წარმართვა გამშვენებულია განუწყვეტელი ღოცვითი მდგომარეობით.

ნაშრომში გამოყენებულია სხვადასხვა პერიოდის რუსთველოლოგთა (და ზოგადად ქართველ მეცნიერთა), ასევე ქართველ მწერალთა გამოკვლევები, საკვლევ პრობლემასთან დაკავშირებით არსებული ქართული წყაროები. პოემაში მოცემული ზნეობითი სწავლანი თუ საკუთრივ “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა მორალური ქმედებანი განხილულია წმინდა წერილის მიხედვით. გამოყენებულია ეკლესიის მამათა თხზულებები, მათი ზნეობითი და ასკეტური ხასიათის ნაშრომები, აგრეთვე, თანამედროვე ღვთისმეტყველთა ფუნდამენტური გამოკვლევები და მათ მიერ შექმნილი ზნეობითი ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელოები. ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის ისტორიულ-შედარებითი მეთოდი.

შოთა რუსთველის “ვეფხისტყაოსანი” იმ დიდი სარწმუნოებრივი აღმავლობისა და საღვთისმეტყველო აზრის ზეობის ნაყოფია, რომელიც წინ უსწრებდა გენიალური მწერლის ეპოქას. პოემის შინაარსობრივი მხარე ცხადყოფს, თუ რაოდენ დიდად იყო განსწავლული თხზულების ავტორი როგორც წმინდა წერილისეული სიბრძნით, ასევე საღვთისმეტყველო და “გარეშე” ცოდნით. ავტორის მსოფლხედვას ცხადყოფს არა მხოლოდ თეოლოგიური მონაცემები ნაწარმოებისა, არამედ ასევე “ვეფხისტყაოსანში” ცხადჩენილი ზნეობითი სჯულდებანი, პერსონაჟთა ეთიკური პრინციპები და ამ პრინციპთა მიხედვით წარმართული მათი ურთიერთმიმართებანი.

ჩვენი გამოკვლევა ეხება ქრისტიანული ზნეობის ზოგიერთ პარადიგმას “ვეფხისტყაოსანში”. ამგვარი პარადიგმების არსებობას შეგვახსენებს, თუნდაც ცნობილი “ავთანდილის ანდერძი”, რომელშიც მაღალი მორალის არსებითი ნიშნები წყობილი სიტყვით მოცემულ ეთიკურ სისტემას წარმოგვიდგენენ.

ღვთიემომდინარე ქრისტიანული ზნეობა ადამიანს ღვთის ნებას ამცნობს, რათა ამ ნების გაცნობიერებით წარმართოს პიროვნების სულიერ-ზნეობითი სღვა მართებული არჩევანისაკენ.

პიროვნებისეული მსოფლმხედველობა განაპირობებს მისივე ყოფითი არსებობის გარეგნულ წესს და, პირუკუ, რეალური ცხოვრება, თავის მხრივ, ასაცნაურებს მსოფლმხედველობას. ადამიანის შინაგანი სამყარო (როგორც ამას ცხადყოფს სახარებისეული იგავი (მთ. 7,17) “ნაყოფით” შეიცნობა, რადგან დაფარულს მხოლოდ გარეგნული მხარე წარმოაჩენს. ზნეობა ოდენ წერილობითი ფორმით მოცემული სჯული არ არის, იგი, უპირველეს ყოვლისა, “გულთა შინაა დაწერილი” (რომ. 2,15). ზნეობითი სჯული ღვთისაგანაა უწყებული, მაგრამ

ქრისტიანული ეთიკის დასაწყისი იმ პერიოდს განეკუთვნება, როცა ერთმანეთს დაუპირისპირდა წარმართობისა და ქრისტიანობის მორალური პრინციპები. ამ დაპირისპირების შედეგად გამოიკვეთა ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და ზნეობითი ღირებულების შეუდარებელი აღმატებულება.

ადამიანის ყოველი ქმედების (ზოგადად ზნეობითი ბუნების) უცილობელი წინაპირობაა თავისუფალი ნება. იგი ნებისმიერი კეთილმოღვაწეობის შემოქმედებითი საწყისია. ეს არის ძალა, რომლითაც მიისწრაფვის ადამიანი ღვთისაკენ. ამგვარი თავისუფალი ნებით არიან “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებიც აღბეჭდილნი. ეს ნიჭია მათი პიროვნების დამამკვიდრებელიც და ინდივიდუალური თვისებების მაუწყებელიც.

პოემა ღრმად იცნობს პიროვნების შინაგან, ინტიმურ სფეროს – სინდისს, რომელშიც ინტეგრირებულია პიროვნების მიერ მორალურად გაცნობიერებული მთელი მოღვაწეობა.

ეთიკურ მშვენიერებათა უარყოფას ხშირად მიჰყავს ადამიანი სინდისის ქენჯნამდე, ეს უკანასკნელი აპირობებს სირცხვილს, სინანულს, რომლის განცდის გარეშე შეუძლებელია ადამიანი იწოდებოდეს ზნეობით პიროვნებად. სინდისი მართავს ან ამხელს “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს. კარნახობს მათ სიტყვას და საქმეს.

პოემის უმთავრესი მოტივი სიყვარულია, რაც, ასევე, წარმოადგენს, ქრისტიანული ზნეობის საწყისს. მთელი სჯული ორი მცნებითაა რეალიზებული: ღვთისა და მოყვასის სიყვარულით (მთ. 22, 35-40; ლკ. 10, 25-28). ამ სიყვარულით საზრდოობენ პოემის მთავარი პერსონაჟებიც. მათი მიმართება ღვთისა და მოყვასისადმი ცხადყოფს, რომ “ვეფხისტყაოსნის” ეთიკური სივრცე ქრისტიანული ზნეობის სამყაროა.

რუსთველოლოგიური მეცნიერება ყოველთვის დიდ ყურადღებას აქცევდა პოემის ზნეობით მნიშვნელობას, იმ მორალურ მხარეს, რასაც ნაწარმოები ასაცნაურებს. ამ თვალსაზრისით, “ვეფხისტყაოსანს” სხვადასხვაგვარად აფასებდნენ. პოემას ჰყავდა თავისი ოპოზიცია, რომელიც თხზულებას უზნეობის მაუწყებლად თვლიდა. ოპოზიციას წარმოადგენდა როგორც ზოგიერთი საერო, ასევე სასულიერო პირი. ისინი “... სამეძაოდ თარგმნიდნენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავეისა სამუშაოსა” (ვახტანგ მეექვსე). საბედნიეროდ, ამ თვალსაზრისს არ მიუღია დიდი მასშტაბი. მათი უმართებულო დამოკიდებულება პოემისადმი ეპოქათა და საქართველოს უდიდეს შვილთა

ერთსულოვნებამ ცხადყო. “უცოდინართა” და “სოფლის ნიეთთა შემსჭვალულთა” (ვახტანგი) საწინააღმდეგოდ, “ვეფხისტყაოსნის” ზნეობითი წარმომავლობის საღვთო საფუძვლებზე მიუთითებენ ვახტანგ მეექვსე, მარი ბროსე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, წმ. ილია მართალი (ილია ჭავჭავაძე), იაკობ გოგებაშვილი, საქართველოს მწვემსმთავარი კალისტრატე ცინცაძე, კორნელი კეკელიძე, ვიქტორ ნოზაძე, ზვიად გამსახურდია, ზურაბ კიკნაძე, რევაზ თვარაძე, ნესტან სულავა, ქეთევან ბეზარაშვილი, მერი გუგუშვილი, მარიამ კარბელაშვილი და მრავალი სხვა რუსთველოლოგი. მათი მიხედვით, “ვეფხისტყაოსნის” ვერგაგების მიზეზი, ცოდნის დონის დაქვეითება (რ. თვარაძე), “მცდარი ეთიკური ინტერპრეტაცია” (ზ. გამსახურდია) იყო. არამართებულია იმის თქმაც, რომ ეკლესია ებრძოდა პოემას, პირიქით, ეკლესია ყოველთვის აფასებდა უკვდავ ნაწარმოებს (მ. გუგუშვილი), რაც შეეხება პოემაში ნამდვილად არსებულ არაეთიკურ ქმედებებს, მათ თავიანთი ახსნა აქვთ: ცთომილ გამართლებას არ საჭიროებს, მაგრამ ცოცხალი ადამიანისათვის ყოველთვის შესაძლებელია სინანული (კორნელი კეკელიძე, ვიქტორ ნოზაძე, უწმინდესი კალისტრატე ცინცაძე). ხასიათების ჭვრეტა უნდა ხდებოდეს მათი “გარდაქმნის დინამიკაში” (მ. კარბელაშვილი). “ვეფხისტყაოსანი” არის “სიბრძნისა და კეთილის ერთი დარგი” (ვახტანგ მეექვსე), “ქართულ ხარაკტერსა ზედა... შეწყობილი” სათნოებათა კრებული (თეიმურაზ ბაგრატიონი). “კმასაყოფელი აღწერა... ზნეთა და შინაგანთა ცხოვრებათა ქართველთა” (მ. ბროსე). პოემაში მოცემულია “...ქართველების ღირსებანი” (ი. გოგებაშვილი), სასოება, მეგობრობა, სიყვარული, ადამიანის სულის ცოდნა, მართლის თქმა (კ. კეკელიძე), “ვეფხისტყაოსანი” “ერთგვარი დაბადებაა”, ხალხის “სულიერი საუნჯე”, კულტურის ნიშანი, – “ამოუწურავი ჰანგების” (ანუ სულიერ – ზნეობითი ღირებულებების) საფასე (ვ. ნოზაძე), რომლითაც გაცხადდა ქართველი ერის მსოფლხედვა. ზემოთქმული ცხადყოფს როგორც პოემის ბუნებრივ ზნეობით მშვენიერებას, ასევე მის უდიდეს მნიშვნელობას არა მხოლოდ ქართული, არამედ მსოფლიო კულტურის ისტორიაში.

ზნეობითი სჯულის აღსრულება ყოველთვის გულისხმობს ამ აღსრულებისათვის აუცილებელ თავისუფალ ნებას, რომლის კვალობაზეც არის გამოხატული სწორედ ქრისტიანული ზნეობა. აქედან გამომდინარე, ამ უკანასკნელის საწყისი თავისუფლების ნიშნით უნდა იყოს აღბეჭდილი. ეს საწყისი სიყვარულადაა სახელდებული.

სიყვარული ზნეობითი სჯულის ანი და ჰოეა. იგი თავის თავში აერთიანებს სარწმუნოებასა და სასოებას, გარდა ამისა, იგია, აგრეთვე, ყოველგვარი სათნოების წინაპირობა. ზნეობითი სრულყოფილების მისაღწევად დიდი მნიშვნელობა აქვს სარწმუნოებასა და სასოებას, მაგრამ სიყვარული ამ ორ სულიწმინდისეულ ნიჭს აღემატება თავისი ყოვლისმომცველობით, რადგან, თუ იმედი და რწმენა განეკუთვნება “უმეტესად ამქვეყნიურ სიქველეთ”, თუკი ისინი ამზადებენ ადამიანს იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის, თვით სიყვარული წარმოადგენს როგორც ამქვეყნიურ, ისე იმქვეყნიურ სათნოებას. რომლის მეშვეობით ადამიანი შემოქმედს ემსგავსება (მატვეევი).

სიყვარული არ არის განსაზღვრული დროითა და სივრცით. მის ყოვლისმომცველობას ძალუძს მთლიანობის, ერთობის სულით გამსჭვალოს კაცობრიობა.

“...სიყვარული არს სულიწმიდად”, – ამბობს წმ. მაკარი დიდი. ასკეზის უდიდესი მასწავლებელი წმ. იოანე სინელიც ამბობს: “უფროდს ყოვლისა სიყვარული, რამეთუ ღმერთ ეწოდების”. სიყვარული მარად ღვთისაკენ ისწრაფვის. მოყვარულ გულს “განსვენებისათვის” არ სცალია. იმავე მოძღვრის თქმით: “...სიყვარული ბუნებით მსგავსება არს ღმრთისა, რაოდენ კაცთა მიერ შესაძლებელ არს და მისაწთომელ”. ზნეობითი ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი შესანიშნავი სახელმძღვანელოს ავტორი პროფესორი სტელეცკი შენიშნავს, რომ სიყვარული ადამიანური სულის ღვთისაკენ განუწყვეტელ სწრაფვაში მდგომარეობს. შემოქმედთან სულიერი, გონებითი შერწყმა, ღმერთში დამკვიდრება მხოლოდ სიყვარულის მაღლითაა შესაძლებელი. სიყვარული, ამასთანავე, “მეტრფესა” და “სატრფოს” თანაზიარებას გულისხმობს, ერთი სულითა და ერთი გონებით შეკვრას.

მცნებათაგან უპირველი ღვთისადმი სიყვარულია, რომლიდანაცაა ამოზრდილი მოყვასის სიყვარული. ამ უკანასკნელის რეალიზებით ცნაურდება სიყვარული შემოქმედისადმი.

“უთვალავი ფერით” ცხადქმნილი სამყაროც ამგვარი სიყვარულითაა განცხოველებული. ბუნებისა და მოვლენების მიღმა ვჭვრეტთ შემოქმედს. ყველაფერი უფლის დიდებას ღაღადებს: “ცანი უთხრობენ დიდებასა ღმრთისასა და ქმნულსა ჳელთა მისთასა მიუთხრობს სამყაროდ ” (ფს. 18,1).

“ვეფხისტყაოსნისეული” სამყარო მსგავსი დაღადების თანამეხმეა. მისი ექპარისტული მიმართება ღმერთთან მთელ პოემას სულიერი ნათლით აღბეჭდავს.

ღვთის “ცნობა”, ჭეშმარიტი სიბრძნით აღვსება მხოლოდ მოყვარულთ ძალუთ, რადგან ვისაც არ უყვარს, “...მან არა იცის ღმერთი” (1 იოან. 4,8). “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს უყვართ უფალი და მოყვასი, უყვართ სამყარო, როგორც ღვთიებობიერი საგანბური. პოემაში არა მხოლოდ ადამიანი მღერის (მაგ.: ავთანდილი), არამედ ამ სიმღერით “ცოცხლობენ” უტყვი არსებებიც და უსულო საგნებიც (მღრ.: “ავთანდილის სიმღერა”). “ვეფხისტყაოსნისეულ” სიყვარულს ადამიანი ღმერთთან მიჰყავს, რუსთველისეული კონცეფცია ახალი სჯულის მცნებებს ეფუძნება. ყოვლისმომცველი მაღლი სულიწმიდისა პოემაში მრავალგვარი სახით ცნაურდება.

“ვეფხისტყაოსნისეული” სათნობანი და, მათ შორის, უპირველესად, სიყვარული (მოყვასისადმი, მიჯნურისადმი თუ სამყაროსადმი) ღვთისადმი სიყვარულს ეფუძნება. ეს უკანასკნელი უპირველესია მცნებათაგან, როგორც ამას გვაუწყებს მაცხოვარი სახარებაში (მათ. 22,37-37; მარკ. 12,29-30).

შიში ღვთისა, უფლის განგებულებისადმი მორჩილება, ღოცვა, სასოება და სხვა მრავალი ნიჭი სულიწმიდისა მოწმობს ღვთის სიყვარულს, მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, შემოქმედისადმი ამგვარ მიმართებას მოყვასისადმი სიყვარული ცხადყოფს: “უკუეთუ ვინმე თქუას, ვითარმედ მიყუარს ღმერთი და ძმა თუ სი სძულდეს, მტყუარ არს, რამეთუ რომელსა არა უყუარდეს ძმა თუ სი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უცს შეყუარებად? და ესე მცნებე მოვიდეთ მისგან, რადთა რომელსა უყუარდეს ღმერთი, უყუარდეს ძმა ძცა თუ სი ” (1 იოან. 4,20-21). სწორედ ძმათმოყვარება, მოყვასობის მაღალი იდეის რეალიზება ცხადყოფს “ვეფხისტყაოსანში” სიყვარულს ღვთისადმი. უხილავი (უფლის სიყვარული) ხილულით (მოყვასთა ურთიერთმიმართებით) ცნაურდება. “გონების საქმე” ხორციელად იხილვება: “სიყვარული ღმრთისად საქმე არს გონებისად, და დაფარული გონებისად ამით იხილვების, რაჟამს სიყვარულისათვის ღმრთისა აღვასრულოთ მცნებად მისი და ვიყუარებოდით ურთიერთას” (წმ. იოანე ოქროპირი).

ღვთის სიყვარულზე მიუთითებს, აგრეთვე, უფლის მცნებათა აღსრულება: “ესე არს სიყვარული ღმრთისად, რადთა მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ” (1 იოან.5,3). ეს “დამარხვა” გულისხმობს სარწმუნოების არა მხოლოდ სიტყვით

აღიარებას, არამედ, უმთავრესად მის საქმით რეალიზებას. ამგვარი წესით მცხოვრებნი “...ღმრთისაგან იშვებიან” (წმ. იოანე ოქროპირი), ისინი უფლის თანაზიარნი ხდებიან და, საღვთო ცოდნით გამდიდრებულნი, მცნებათა კვალობაზე იღვწიან შემცობნელნი იმისა, რომ “...რომელი საუფლოთა მცნებათა არა იმარხვიდეს, არცა საქმით ემსგავსებოდეს ძალისაებრ მამასა თუსსა ზეცათასა, მას არცა უცნობიეს ღმერთი” (წმ. იოანე ოქროპირი).

ღვთისადმი სიყვარული განაპირობებს ღვთისმოყვარეთა სიხარულს, რადგან უფალი მკვიდრობს მათ შორის: “...იშუებდენ ყოველნი, რომელნი გესვენ შენ. უკუნისამდე იხარებდენ და დაემკვიდრო მათ შორის, და იქადოდიან შენდამი, რომელთა უყუარს სახელი შენი”, – მიმართავს დავით წინასწარმეტყველი ღმერთს (ფს.5,12).

სადაც არ არის ძმობისმოყვარება, იქ შეუძლებელია ღვთისმოყვარება იყოს. “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა მიერ აღვლენილი ლოცვა, მათი ვედრება და ღაღადისი ყალბი და უსულო სიტყვების გროვა იქნებოდა, რომ არა მათი თავგანწირვა მოყვასისადმი.

ადამიანს საწუთროში ღვთისადმი სიყვარული იცავს (იუდა, 1,21), ეს სიყვარული უპასუხოდ არასოდეს რჩება: “მე მოყვარენი ჩემნი მიყვარან და, რომელნი მეძიებენ მე, მპოონ” (იგ. 8,17). მთელი წმინდა წერილი ამგვარი წყალობის მესიტყვება. ამის კვალობაზე, შემთხვევითი როდია, რომ “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა ლოცვას, სასოებითა და სიყვარულით გაჯერებულ სავედრებელს პასუხად ყოველთვის მოსდევს ღვთის წყალობა და შეწევნა. პოემის გმირებმა “იციან” ღმერთი და უფალმაც “იცის” ისინი. ამ “ცნობის” შესახებ არაერთგზის გვმოდგვრავს ძველი თუ ახალი აღთქმა. “ხოლო აწ იცანთ ღმერთი, უფროდსდა გიცნნა თქვენ ღმერთმან”, – ამბობს პავლე მოციქული (გალ. 4,9).

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს, როგორც ამას ცხადყოფს მათი ცხოვრების წესი, უყვართ უფალი, იცნობენ მას. ეს ცნობა იმთავითვე გულისხმობს ლოცვას, ანუ შემოქმედთან გონებით საუბარს, რომლის გარეშეც შეუძლებელია ღვთის ჭკრეტა. უნდა აღინიშნოს, რომ ლოცვა არ გულისხმობს მხოლოდ ერთ რომელიმე კონკრეტულ მომენტს. იგი უფრო განუწყვეტელი მდგომარეობაა ღმერთთან ურთიერთობისა. ჭეშმარიტი ლოცვა არა მხოლოდ სიტყვით წარმოითქმება, არამედ გამოიხატება მთელი ცხოვრებითაც: “არა სიტყვით ოდენ აღასრულე ლოცვასა, არამედ ყოველთავე მოქალაქებითა ცხოვრებისა შენისადათა

შეგვიერთებებს თავი შენი ღმრთისა მიმართ და არს ყოველივე ცხორებად შენი შეერთებული და დაუცადებელი ლოცვად” (წმ. ბასილი დიდი).

ლოცვით აღსავსე ცხოვრება მჭვრეტელობითად იწოდება. ლოცვა უახლოეს კავშირშია ჭეშმარიტ ცოდნასთან, რადგან ღვთის ჭვრეტა (ლოცვა) იმავედროულად “ცოდნას” ნიშნავს. ლოცვა არა მხოლოდ ნიჭია სულიწმიდისა, არამედ ის არის, აგრეთვე, პიროვნების მიერ აღსრულებული სულიერ-ზნეობითი ღვაწლი. პავლე მოციქული გამოყოფს ლოცვის რამდენიმე ტიპს: “...ვედრებასა, ლოცვასა, თაყუანის-ცემასა და მადლობასა”. – (1 ტიმ. 2,1). ეს სხვაობანი, სულიერი მთლიანობის მიუხედავად, თავიანთი განსაკუთრებულობითა და სპეციფიურობით სულიერი განწყობილების შესაბამისად ვლინდებიან.

“ვეფხისტყაოსანში” ვხვდებით ლოცვის რამდენიმე სახეს: 1) იმგვარი ლოცვა, მიმართება ღვთისადმი, როცა გაცნობიერებულია უფლის ყოვლისმცოდნეობა; 2) თხოვნითი; 3) სამადლობელი; 4) სადიდებელი.

პოემის პერსონაჟები ლოცულობენ, ევედრებიან უფალს, ადიდებენ და მადლობენ მას. უცხო მოყმის უეცარი გამოჩენითა და გაუჩინარებით დანადგლიანებული არაბთა მეფე სიმძიმის უამს მაინც უფალს მადლობს: “მასვე მადლი! ესე იყო წადილი და მისი ნება” (99,4).

ღვთის განგებულებისადმი მორჩილება შემოქმედის სიყვარულს ასაცნაურებს. დათმენის სათნოება უფლის თანაზიარს ხდის ადამიანს: ავთანდილი

“კვლავცა იტყვის: “დათმობა სჯობს, და თავსავე ეუბნების... უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების, განგებასა ვერვინ შეცვლის, არ სათქმელი არ იქმნების...” (190).

ამგვარი სულიერი მდგომარეობა თავის ნაყოფს ხორციელადაც გამოავლენს – ავთანდილი პოულობს უცნობ რაინდს.

“დათმობის” სათნოებითაა გამშვენებული ტარიელის შინაგანი სამყაროც. მისი ლოცვაც ასეთივე განწყობილებითაა ცხადხენილი: “თმობა ვთხოვე შემოქმედსა... ღმერთო ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე, მომეც ძალი დათმობისა” (354).

მოყვასის სიყვარულით გულგანხურვებული ასმათი ღმერთს დიდებისმეტყველებს: “...ღმერთო... გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებლო სმენითა” (317).

ავთანდილი სამადლობელს აღუვლენს ღმერთს: “მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა...” (1050). ვაჭართა ქარავანიც მადლობელია დამბადებელისა: “თქვეს: უფალო, მადლი შენდა!” (1048).

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთათვის დამახასიათებელია მადლობის შეწირვა შემოქმედისადმი, რაც ღვთისადმი სიყვარულის გამოხატულებაა. ავთანდილმა ღვთის შეწევნით, ფატმანის დახმარებითა და საკუთარი ღწვით მიაკვლია ნესტან-დარეჯანის ადგილსამყოფელს. დიდია სიხარული და ამ დიდი სიხარულის ჟამს, უპირველეს ყოვლისა, სამადლობელი მსხვერპლი ღვთისადმი აღვლენილი. ავთანდილმა, რომელმაც

“შეწირა ღმერთსა მადლობა”... “თქვა: “ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჭირთა მომალხენელი, ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი” (1250).

მეგობრების უნახავმა ფრიდონმა “ღმერთსა ხელაპყრობით უსაზომო მადლი მისცა” (1381). ზღვათა სამეფოს მბრძანებელმაც, მიჯნურთა ამბის კეთილგანსრულების შემდგომ: “მისცა მადლი და დიდება ღმერთსა, მართლისა მბრჭობელსა” (1432).

დიდება ღვთისა არა მხოლოდ გულით და სიტყვით არის შესაძლებელი, არამედ გარეგნული ნიშნითაც. ავთანდილი “ცრემლით ღმერთსა ადიდებდა”.

განსაცდელთაგან შეჭირვებული ნესტან-დარეჯანიც, რომელსაც მიჯნური ცოცხალი აღარ ეგონა, ტარიელის ამბის მსმენელი შემოქმედს ადიდებს: “...აწ რა მესმა შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვმონე” (1296).

ღვთის სიყვარული საწუთროსეულ სიბნელეს განიოტებს და მოაქვს ცოდნა ბოროტის სიმოკლისა და კეთილის უსასრულობისა: “ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი” (1435), – ამბობს ფატმანი.

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს გამუდმებით ახსოვთ ღმერთი როგორც განსაცდელში, ასევე დიდ სიხარულშიც. ამქვეყნიური სიმძიმის თუ ბედნიერების მიღმა ისინი ყოველთვის შემოქმედს ჭკრეტენ, რითაც ასე ცხადად წარმოაჩენენ კურთხეულ ღვთისმოსაობას.

ღვთისადმი სიყვარული განაცხოველებს ადამიანის მთელ შესაძლებლობებს და წარმართავს ამ უკანასკნელთ მოყვასის სამსახურებლად. “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა მოყვასისადმი სიყვარულს, წმინდა წერილის ზნეთსწავლულების შესატყვისად, სწორედ ღვთის სიყვარული განაპირობებს. ადამიანების საკეთილდღეოდ მსახურება ღვთისადმი სიყვარულის რეალიზაციაა.

ეკლესიის მამები გვმოდგრავენ: ღმერთში ქრისტიანს უყვარს მოყვასი, მოყვასში – ღმერთი.

მაცხოვრისეული სწავლების მიხედვით, ღვთის სიყვარულის შემდგომ, უმნიშვნელოვანესია მოყვასისადმი სიყვარული (მთ. 22,39), იოანე მახარებელიც მოწმობს: “...ყოველმან რომელმან არა ქმნეს სიმათლე, იგი არა არს ღმრთისაგან და რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თჳსი...” (1 იოან. 3,10-11).

პავლე მოციქული, გვითვალისწინებს რა სჯულის ღვთაებრიობას, ცხადყოფს, რომ ყოველი მცნება ძმათმოყვარების რეალიზებით აღესრულება: “...ყოველი სჯული ერთი სიტყუთა აღესრულების: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი” (გალ. 5,14). იმავე მოციქულის მიხედვით, სასურველია, აღამიანებს ერთმანეთის სიყვარულის გარდა, არანაირი ვალი არ ჰქონდეთ: “ნურარაძმცა ვისი თანა-გაც, გარნა ურთიერთას სიყუარული” (რომ. 13,8).

მოყვასისადმი სიყვარული უცილობლად გულისხმობს ერთმანეთის პატივისცემას, სიწრფელეს (რომ. 12,10). ურთიერთსიყვარულით დაიფარება მრავალი ცოდვა (1 პეტ. 4,8).

პავლე მოციქული არაერთგზის გვაუწყებს, რომ მოყვასის სიყვარული, რომლის მიზეზიც ღმერთია, სარწმუნოებით საზრდოობს და მტკიცდება. შეუძლებელია სარწმუნოების გარეშე ჭეშმარიტი სიყვარულის მოაზრება და პირუკუ-სიყვარულის გარეშე წარმოუდგენელია სარწმუნოება. ამას ცხადყოფენ ეფესელთა, კოლასელთა თუ თესალონიკელთა მიმართ ეპისტოლეები. უფრო მეტიც – სიყვარულის გარეშე ყოველივე ამაოა: ანგელოზებრივი ენა, წინასწარმეტყველების ნიჭი თუ თვით უღრმესი სარწმუნოება (1 კორ. 13,1-2).

უსიყვარულოდ არც ერთი მსხვერპლი არ არის ღვთივსათნო: “და შე-ღათუ-ვაჭამო ყოველნი მონაგები ჩემი და მივსცნე კორცნი ჩემნი დასაწუგელად და სიყუარული არა მაქუნდეს, არარაძვე არს ჩემდა” (იქ.3).

ძმათმოყვარება უცილობლად გულისხმობს, აგრეთვე, ერთსულოვნებას, სიწმიდისმიერ თანაზიარებას: “ერთსულ და ერთზრახვა იყვენით” (ფილიპ. 2,2) – გვმოდგრავენ პავლე მოციქული. “ერთზრახვისათვის” ღოცულობს პეტრე მოციქულიც (1 პეტ. 3,8)

ურთიერთსიყვარული შეჭირვებას ამსუბუქებს. შესაძლებელი ხდება განსაცდელთა ძლევა, სასოების განმტკიცება (1 კორ. 14).

“ვეფხისტყაოსნის” მოყვასობა ძმათმოყვარების ყველა იმ ნიშნითაა აღბეჭდილი, რასაც წმიდა წერილი მაუწყებლობს. ურთიერთსიყვარული,

ურთიერთშეწევნა, ზიარი სიხარული და მწუხარება, ერთი გონება, სული და გული – ყოველივე ეს პოემის პერსონაჟთა დიდბუნებოვნებას, მოყვასისადმი მათს ჭეშმარიტ სიყვარულს ცხადყოფს. მათთვის უცხო არ არის ბიბლიისეული ცოდნა და სიბრძნე: “ურთიერთას სიმძიმე იტვრთეთ და ესრეთ აღასრულეთ სჯული იგი ქრისტესი” (გალ. 6,2). ისინი, სამოციქულო სწავლების მიხედვით, ერთმანეთს შეეწევიან სიმშვიდით, სიმდაბლით, სულგრძელებით. მათს სულიერ ერთობას თანაზიარების საკრველები ამშვენებს, რაც ჰფარავს ადამიანურ სისუსტეებს და ნაკლოვანებებს. როგორც პავლე მოციქული გემოდღვრავს: “...სიყუარულმან დაფარის სიმრავლე ცოდვათად” (1 პეტ. 4,8).

ამგვარი სიყვარულით ჰფარავს ტარიელის ერთგვარ სისუსტეს ასმათი, როცა ინდოელი რაინდი პირობას დაარღვევს და დათქმულ ადგილას არ დახვდება არაბ მოძმეს (“წასლვა ავთანდილისაგან ტარიელის შეყრად მეორედ”). მოყვასის სიყვარულით გამსჭვალული და მისი მწუხარებით დამწუხრებული ტარიელის საქციელს აღარ “ასამართლებს” და განკითხვისაგან განრიდებული სიყვარულისმიერ მიმტვევებლობას წარმოაჩენს (848-850). ასმათისეულ სულგრძელებას სწორედ ძმათმოყვარება განაპირობებს, რამეთუ “სიყუარული სულგრძელ არს...” (1 კორ. 13,4).

“ულოცევდით ურთიერთას...” (იაკ.5,16), – განსწავლის მსმენელს მოციქული. მსგავსად ამისა, “ვეფხისტყაოსნის” გმირები ხშირად ლოცულობენ ერთმანეთისათვის. ეს ლოცვა მხოლოდ სიტყვიერი მშვენიერება როდია მათი მხრიდან, ისინი საქმით ცხადყოფენ ლოცვით განწყობილებას. ეს ცხადყოფა, უპირველეს ყოვლისა, მოყვასისთვის თავშეწირვაში მდგომარეობს. “თანა-გუაც ძმათათვს სულთა ჩუენთა დადებად”, – ამბობს იოანე მახარებელი (1იოან. 3,16). პოემის პერსონაჟებიც, “სულს სდებენ” მოყვასთათვის, რისი ბრწყინვალე მაგალითებია ავთანდილი და ასმათი. ამ უკანასკნელს შეეძლო არ გაჰყოლოდა სამშობლოდან გადახვეწილ ტარიელს და არ გაეზიარებინა მასთან ერთად უდაბნოს მკაცრი ყოფა, მაგრამ იგი ჭეშმარიტი მოყვასია, რომელსაც ავთანდილის თუ ფრიდონის მსგავსად, ღრმად აქვს გულსა და გონებაში ჩაკირული საღვთო უწყება მოხარულთა თანა სიხარულისა და მტირალთა თანა ტირილისა (წმ. პავლე მოციქული).

მოყვასთა ინტერესების სფერო ერთია, მთლიანია, ეს ერთობა “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა დახვეწილი სულის მოთხოვნილებაა. მაღალადადამიანური გრძნობა რუსთველის მიერ ასეა ფორმულირებული:

“სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:
პირველ ნდომა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,
მიცემა და არა შური, ჩუქებისა არ მოწყენა,
გაველენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა ” (777).

მოყვასობის ამ უცილობელ თვისებებს გამოხატავენ პოემის გმირები. “სიახლის ნდომა” აკავშირებს ავთანდილს ტარიელთან. “სიშორის ვერ მოთმენა” წრფელი ცრემლებით ატირებს ფრიდონს (1008).

ცალკე უნდა აღინიშნოს “ავთანდილის ანდერძი” – ძმათმოყვარების აპოლოგია, რაც ქრისტიანული ზნეობითი სწავლებიდანაა ამოზრდილი. “ანდერძი” ლამაზი სიტყვების კრებული როდია, არამედ – ის ღვთივექმნული ქვაკუთხედი, რომელზედაც დაშენებულია ავთანდილის პიროვნული მოღვაწეობა. არაბი რაინდის თეორიული განაცხადი, ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოცემული მოყვასის სიყვარულის კრედი, პრაქტიკულად ხორშესხმულია და საქმით აღსრულებული.

ქრისტიანულ ოიკუმენაში ქრისტესთან თანაჯვარცმა გულისხმობს არა მხოლოდ ქრისტეს სახელისათვის მოწამებრივ აღსრულებას, არამედ ღვთის მცნებებით ცხოვრებასაც. ავთანდილი თუ ასმათი (ამ შემთხვევაში, განსაკუთრებულად ეს ორი პიროვნება) ჯვარცმულნი არიან მოყვასისათვის, სხვისი ბედნიერების ძიებით საკუთარი ბედნიერების მომპოვებელნი.

“ვეფხისტყაოსნისეული” ძმათმოყვარება არა მხოლოდ ვიწრო, ინტიმური გრძნობაა, არამედ იგი იმავდროულად საზოგადოებრივი ჰარმონიის საფუძველია. ეს ჰარმონია აისახება სოციალურად სხვადასხვა ფენის ურთიერთმიმართებისას (პატრონყმური დამოკიდებულება).

პოემაში მოყვასისადმი სიყვარულის უაღრესად მკაფიო ნიმუშებია:

“ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად” (703);

“ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა” (706);

“კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა” (789);

“ვერ ვეცრუები (მოყვარეს, მ.გ.), ვერ ვუზამ საქმესა
საძაბუნოსა”(797);

“არ დავიწყება მოყვრისა აროდეს მოგვცემს ზიანსა...”(798);

და სხვა უამრავი მაგალითი ძმათმოყვარებისა.

საყურადღებოა ფატმანის მიერ გამოჩენილი სიყვარული მოყვასისადმი. მისმა შეწევნამ, დახმარების მასშტაბმა ათქმევინა ქაჯეთის შემმუსრველ გმირებს, რომ ფატმანისაგან დიდად დაგალებულნი იყვნენ (1427).

მოყვასისადმი სიხარულით გამსჭვალული ადამიანი, რომელსაც მსხვერპლად მიაქვს საკუთარი კეთილდღეობა “ქმის” მსახურების სამსხვერპლოზე, თვით როდი იცლება სულიერი თუ ხორციელი ძალისაგან, პირიქით, ძლიერდება და უფრო მეტად მდიდრდება სულიერ-ზნეობითი თვალსაზრისით. მაკარი დიდი ამბობს: “ვერ შესაძლებელ არს წარსლვაჲ გზასა მას ქალაქისასა (ზეციური იერუსალიმი, მ.გ.), არა თუ თანაგივიდოდის თქუენ სიყუარული”. “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს, როგორც ამას მოწმობს მათი ცხოვრების წესი, წინ სწორედ სიყვარული მიუძღვით, რომლის კვალობაზეც იმკვიდრებენ ისინი ზეციური ქვეყნის მოქალაქეობას.

ქრისტიანული მოძღვრება მტრის სიყვარულსა და შემცოდეთა მიმართ შენდობას განაჩინებს. მაცხოვრისეული სწავლაა: “გიყუარდეთ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მაწყევართა თქუენტა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენტა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გდევნიდენ თქუენ” (მათ. 5,44). იქვე ამ სათნოებათა საღვთო მიზანიცაა უწყებული: “რადთა იყვნეთ თქუენ შვილ მამისა თქუენისა ზეცათაჲსა” (იქვე).

მტერთა მიმართ “არა ბოროტის ყოფა” დამახასიათებელია “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთათვისაც, რასაც განსაკუთრებული სიცხადით წარმოაჩენს პოემის ერთ-ერთი თავი – “წიგნი ტარიელისა ინდოთ მეფის წინაშე და გამარჯვებით შემოქცევა”.

ხატაელთა მეფე-რამაზი თავის პატრონს ეურჩა. ურჩობის ნაყოფი მწარე აღმოჩნდა: ხატაელთა ჯარი დამარცხებულია, რამაზი-დატყვევებული. შფოთისათვის იგი უნდა დაისაჯოს, მაგრამ მოვლენები სხვაგვარად ვითარდება. გამარჯვებულთა მხრიდან ნაცვაღგება იოლია და ხელს ვერაფერი შეუშლის, მაგრამ, მოულოდნელად, ინდოთა მეფე შვილივით ეპყრობა რამაზს. ეს უკანასკნელი “ტკბილად ნახა ხელმწიფემან ვითა შვილი სააკვანე” (468). ამ დიდბუნებოვანმა საქციელმა განსწავლა ხატაელი. მაღალი ზნეობის მაგალითი გაკვეთილად ექცა მას. ორგულისა და მოღალატის მოყვრად შემობრუნება რაინდული ეთიკის მწვერვალია, რუსთველის თქმით - “მამაცისა მეტისმეტი სიგულვანე”. ამის კვალობაზე, რაინდობის განმსაზღვრელი მხოლოდ ფიზიკური ძალმოსილება კი არ არის, არამედ სულიერ-ზნეობითი სიმდიდრეც. უფალს ხომ

“არათუ ძლიერებად ცხენისად უნდა, არცა სხვილბარკალნი მამაკაცისანი სთნდეს, არამედ სთნდეს მოშიშნი მისნი და რომელნი ესვენ წყალობათა მისთა” (ფს. 146, 10-11).

მტრის მოყვრად შემოქცევა მხოლოდ სიყვარულითაა შესაძლებელი, შიშისა და იძულების ნაცოფი დროებითია და ხანმოკლე. რამაზის შეწყალება ფარსადანის მიერ ასეთი სიყვარულითაა განპირობებული. იგი “სააკვანე შვილივით” ეპყრობა ხატაელს. “მასპინძლობს” და “უაღერსებს” მას.

ტარიელს ეკითხებიან, ისიც შეუნდობს თუ არა რამაზს, “აქანამდის შენამტერს?” ხატაელს განზრახული ჰქონდა მისი დალატით მოკვდინება და ადასრულებდა კიდევ, რომ არა ტარიელის კეთილისმყოფელის შეწევნა. ამდენად, ტარიელს საკმაო არგუმენტი აქვს, მოითხოვოს მისი მკვლელობის განმზრახვის დასჯა, მაგრამ მისი სულგრძელება სხვას განაჩინებს:

“...ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,
უყავით თქვენცა წყალობა მას ღონე გაცუდებულსა...” (470).

ეს სიტყვები ცხადყოფს, რომ ტარიელი ქრისტიანული სჯულით ბჭობს. მისი ამგვარი ზნეობითი სიმაღლე კონკრეტული (ქრისტიანული) სარწმუნოებრივი წიაღიდან მომდინარეობს (მათ. 5,44-48).

პოემის ამ თავის მიხედვით, რამაზიც აფასებს ამ სულგრძელებას. ინდოელთა კეთილშობილება მისი შინაგანი ტრანსფორმაციის მიზეზი ხდება (472).

ინდო-ხატაელთა ეს ამბავი, ურჩთა შეწყალება – შენდობის მხრივ, ძალიან ჰგავს “მეოთხე მეფეთას” წიგნში აღწერილ ერთ ეპიზოდს (4 მეფ. 6,21-23).

წმიდა წერილის მიხედვით, ღვთისაა შურისგება. ადამიანი კი მოწოდებულია კეთილი მიაგოს ბოროტის წილ, რადგან ბოროტისადმი ბოროტის მიგება ორმაგი ბოროტებაა და არა ამ უკანასკნელის მოსპობა. “...ჰშიოდეს თუ მტერსა შენსა, პური ეც მას და სწყუროდეს თუ, ასუ მას, რამეთუ ესე რაჲ ჰყო, ნაკუერცხალი ცეცხლისად შეჰკრიბო თავსა მისსა. ნუ იძლევი ბოროტისაგან, არამედ სძლე კეთილითა მით ბოროტსა მას” (რომ. 12,20-21). ბოროტისადმი კეთილისმყოფელობას არაერთგზის ასაცნაურებს საღვთო სჯული, რომლის ზნეობითი სიმართლის “შემკვიდრეცაა” “ვეფხისტყაოსნის” სულისკვეთება. შენდობა-შეწყალება ერთობ მახლობელია პოემის პერსონაჟთათვის. ისინი რაინდები არიან არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სულიერ-ზნეობითი თვალსაზრისითაც.

სამყაროსადმი სიყვარული “ვეფხისტყაოსანში” ღვთივმომდინარე “აგაპეს” ერთ-ერთი სახეობაა. პოემა ცხადყოფს, რომ ნაწარმოების პერსონაჟთათვის ქვეყანა მხოლოდ ესთეტიკური ფენომენი როდია, არამედ იგია ღვაწლის ასპარეზი, სადაც ასტრონომიული დრო მარადისობის შესამზადებელი საშუალებაა.

საღვთო სწავლების მიხედვით, ადამიანი შემოქმედის მიერ დადგენილია ყოველივე ამქვეყნიურის მეუფედ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების (“კაცისა შესაქმისათვის”) მიხედვით, ადამიანის უმაღლესობა ცნაურდება იქიდანაც, რომ იგი უფალმა ყველაზე ბოლოს შექმნა, განუმზადა რა მანამდე ყოველივე, როგორც მეფეს: “...და ვითარ განმზადა დამზადებელმან ყოველთა მან საუნჯე სამეუფოდ... ამისა შემდგომად გამოაჩინა სოფელსა შინა (ადამიანი, მ.გ.), რადთა იყოს მხედველ საკვირველებათა მათ, რომელნი არიან მათ შინა, და იყოს კეთილთა მათ ზედა უფალ”.

ადამიანი დადგენილია ამქვეყნიურ ქმნილებათა მეფედ. იგი მეუნჯეა ყოველივე არსებულისა, რაც სამყაროს ჭკრეტას, ცოდნას, შემოქმედებით პროცესს გულისხმობს. ადამიანი მოვალეთა, მთელი თავისი შესაძლებლობანი გამოიყენოს ზნეობითი სრულყოფისათვის.

დოგმატური თუ ზნეობითი ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელოები, წმიდა წერილისა და ეკლესიის მამათა ნააზრვეის კვალობაზე, ერთხმად გვესიტყვებიან: ადამიანის მაღალი დანიშნულებაა ღმერთთან რელიგიურ კავშირში ყოფნა, ღვთივსათნოდ ცხოვრება, საკუთარ შესაძლებლობათა სრულყოფა, გამუდმებული სწრაფვა სულიერ-ზნეობითი სიმაღლისაკენ.

ადამიანის პირველყოფილი ცოდვის შედეგად სამყაროსეული სახეც შეირყვნა. სოფელი, გარკვეულწილად, სატანის მეუფებას დაექვემდებარა, მაგრამ იგი “უიმედო ბოროტება” როდია, არამედ მაღლის და ცოდვის, კეთილისა და ბოროტის ასპარეზი.

იესო ქრისტემ სოფლის ცოდვები “აღიხვნა”. საწუთრო, სამყარო უფალს შეარიგა. მიუხედავად იმისა, რომ სოფელს მაინც აქვს შერჩენილი ცოდვითდაცემის ტვიფარი, მას უკვე, ღვთის გამომხსნელი ძალით, ძალუძს გარდაიქმნას ღვთის სასუფეველში. “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთათვის ორგანულია ამის ცოდნა. ამიტომაც არის, რომ სოფლისადმი საყვედურის მთქმელი ავთანდილი საწუთროსეული დისჰარმონიის მძლეველი და ჰარმონიის

აღმდგენელი უფლის შეწევნას ცხადყოფს: “...მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან (სოფლისგან, მ.გ.) განაწირსა” (951).

პოემის პერსონაჟებისთვის დამახასიათებელია სამყაროს მართებული ჭკრეტა. მათთვის უცხოა ამქვეყნიურობის სამგვარი გაუკუღმართებული გაგება: 1. თეოკრატია, (იგულისხმება ღვთის სასუფევლის განხორციელება დედამიწაზე); 2. სატანოკრატია (როცა მთელი სამყარო ბოროტების სადგურად მიიჩნევა); 3. ე.წ. ანთროპომეტრული ჰუმანიზმი (როცა სამყაროში გაღმერთებულია ადამიანი და ღვთის არსებობის აუცილებლობა იგნორირებულია).

სამოციქულო სწავლების მიხედვით, სოფელი არ წარმოადგენს ბოროტებას. უფრო მეტიც, იგი ადამიანისათვის სარწმუნოებრივ-ზნეობითი სრულყოფილების აუცილებელი საფუძველია, რათა კაცობრიობის ცხოვრება ქრისტეს ცხოვრების მსგავსად გარდაიქმნას.

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟების მიმართებას სოფლისადმი, სამყაროსადმი უფლისეული სწავლება განაპირობებს, რაც მოციქულის პირით ასეა გახმიანებული: “...რომელნი იმსახურებდენ სოფელსა ამას, ვითარმცა არა იმსახურებენ” (1.კორ. 7,21).

ქრისტიანობა უარყოფს ადამიანისაგან სამყაროს მიუღებლობას, “მოკვეთას”, მაგრამ აუცილებლად უნდა იქნას გათვალისწინებული, რომ მიუღებელია სოფელი, სამყარო, როგორც “თვითმყოფადი სიცოცხლის მქონე” (ს. ზარინი). ამგვარია “ვეფხისტყაოსნის” ხედვაც, რომლის მესიტყვეა “ავთანდილის სიმღერა” – დაკარგული პირველხატების აღდგენის ნიმუში, სადაც სიტყვიერი არსების სულიერი მოძრაობა მთელ სამყაროს განეფინება და თვით უტყვე არსებებსაც აღწევს:

“რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან...” (967).

ასეთია “ვეფხისტყაოსნის” კოსმოსისადმი მიმართება. პოემის ხედვა, ქრისტიანული ხედვის მსგავსად, ბუნებისეულ მოვლენებსა თუ სამყაროში მყოფ უტყვე არსებებში ჭკრეტს შემოქმედს და მისი მარადიული ძალის ტვიფარს. სამყაროს ამგვარ ხედვას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ზნეობითი განვითარებისათვის.

ზნეობითი სრულყოფა პიროვნების მხრიდან უცილობლად გულისხმობს საკუთარი თავის იძულებას, გარკვეულ სურვილთა მოკვეთას, ასკეზს.

“ვეფხისტყაოსანში” არის ასეთი ტაეპი: “ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს” (306,3). ამ სტრიქონთან დაკავშირებით, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში, სხვადასხვა დროს გამოთქმულია სხვადასხვა მოსაზრება. ვახტანგ მეექვსის განმარტებით, “...თუ ღმერთი კაცს არ წარწყმედს, მეორეს რა შიში ექნება, რომ ცხონდეს”. თეიმურაზ ბატონიშვილი მიიჩნევს (ტაეპის კონტექსტიდან გამომდინარე), რომ მოყვასის მსახურებისას ადამიანი თავის “ხორცს წაწყმედს”, მაგრამ კეთილი საქმისათვის ღმერთი “აცხოვნებს”, ანუ მოყვასის შეწევნა შეუძლებელია, თუ მისთვის თავს არ გაიმეტებს. ნიკო მარის აზრით: “ღმერთს შეუძლია ცოცხალი დასტოვოს ერთი მეგობართაგანი, ერთი ძმადშეფიცულთაგანი, თუ მეორეს დაღუპავს იგი.” კორნელი კეკელიძე ფიქრობს, რომ საუბარია არა საიქიო ცხონება-წარწყმედის შესახებ, არამედ აღნიშნულია კონტრასტი სიცოცხლისა და სიკვდილისა. მეცნიერის მიერ მოხმობილია პროკლეს სიტყვები, რომ სიკვდილი ერთის წინამძღვარია და აუცილებელი პირობა მეორეს სიცოცხლისა. ასევე მოყვანილია ნემესიოს ემესელის მსგავსი შინაარსის სწავლება, რომლის აზრიც, კეკელიძის მიხედვით, პავლე მოციქულის სწავლების (დათესილი ვერ იცოცხლებს, თუ არ მოკვდა) გამეორებაა.

ვიკტორ ნოზაძის თვალსაზრისით, ტაეპის მართებული წაკითხვაა: “ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს”. მეცნიერის თქმით, “ვით” (“როგორ”) ფორმა საცილოა, რადგან იგი ერთის საცხოვნებლად მეორის წაწყმედის აუცილებლობას გულისხმობს, არადა ღმერთს არანაირი აუცილებლობა არ შეიძლება ჰქონდეს. შემოთავაზებულ ტაეპს, ვ.ნოზაძის აზრით, ორგვარი განმარტება აქვს: პირველი მას იაზრებს მიწიერ პლანში, სიკვდილ-სიცოცხლის ჩვეულებრივი მნიშვნელობით (“ამქვეყნად ღმერთმა ერთი რად აცოცხლოს, ... თუ მეორე არ დაღუპოს...”), მეორეს მხრივ, აქ არის “პრედესტინაციოს, წინარი განჩინების საკითხი, რაც საიქიოში ცხონებას და წაწყმედას ეხება”.

ნაშრომში ჩვენს მიერ განხილულია, თუ რას ნიშნავს ღვთისმცემი წინასწარი განჩინება ადამიანთან დაკავშირებით. წარმოჩენილია ამგვარი განჩინების მიმართება ბედისწერასთან და ამ უკანასკნელის განმსაზღვრელი ძირითადი ნიშნები. აღნიშნულია, რომ, ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, “ის, რაც აუცილებლობის მიხედვით კეთდება, არც სათნოებაა, არც ბოროტება”, ღვთისმცემი წინასწარგანჩინება არ აბრკოლებს ადამიანის თავისუფალ ნებას. ეს

უკანასკნელი არ არის შეზღუდული ღვთის აბსოლუტური უპირობო ნებით. წინასწარგანჩინება თვით ადამიანთა საქმეებიდან, მათი ცხოვრებიდან გამომდინარეობს.

ჩვენი მოსაზრებით ზემორე აღნიშნული ტაეპის მართებული წაკითხვაა: “ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს”.

აქ ნახსენები “ერთი” და “მეორე” ნიშნავს არა სხვადასხვა, ორ ადამიანს, არამედ ერთსა და იმავეს.

წმიდა წერილში უფალი ამბობს: “მე მოვაკუდინი და მე ვაცხოვნი...” (2.სჯ. 32,39. შდრ.1 მეფ. 2,6). წმ. ბასილი დიდის განმარტებით, “...არა თუ სხუასა მოაკუდინებს და სხასა აცხოვნებს, არამედ მასვე”, ანუ, რაც უფრო “იხრწნება” “გარეგანი კაცი”, მით უფრო განახლდება “შინაგანი კაცი”. ღმერთი მოაკვდინებს ადამიანს ცოდვების ქმნისაგან და ააღორძინებს სიძარტლით. ეს მოკვდინება – ცხოვნება სხვადასხვა ადამიანს კი არ ეხება, არამედ ზოგადად ერთს. ასე რომ, ადამიანში ღვთისაგან “ცხოვნებული ერთი” (“ერთი ვით აცხოვნოს”) ეს არის “შინაგანი კაცი”, სულიერება, ხოლო წარწყმედული მეორე (“მეორე ...წაწყმიდოს”) “გარეგანი კაცი”, ცოდვით დასნეულებული ხორციელება.

ხორციელ სიკვდილს ხორციელი დაბადება უძღვის წინ, რადგან, ვინც არ დაბადებულა, ის არც მოკვდება. სულიერი თვალსაზრისით კი, სულიერ დაბადებას წინ უძღვის ქვენა ეგოიზმით დაავადებული სამყაროს მოკვდინება. ბასილი დიდის თქმით: “სიკუდილითა ხორცთაფთა მოგვეცემის ჩუენ შობად სულისაჲ”.

ასე რომ, “ვეფხისტყაოსნის” სტროფში: “...ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა იდოს,/ ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს,/ ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს” (306), – საუბარია ადამიანის ზნეობითი მოვალეობის შესახებ: მოყვასისადმი თვითშეწირვა შეუძლებელია “ქვენა-მე”-ს შემუსრვის გარეშე, რის კვალობაზეც სიცოცხლეკურთხეული, “ცხოვნებული” ხდება ადამიანში არსებული სულიერება, “შინაგანი კაცი”.

“ვეფხისტყაოსნის” დამოკიდებულება სიცრუისადმი ერთმნიშვნელოვანია. პოემის პერსონაჟთა განჩინებით, სიცრუე უკეთურებაა და სრულიად მიუღებელი. მიუხედავად იმისა, რომ თვით “რჩეული” გმირებიც ეცემიან ამ ცოდვით, ეს უკანასკნელი მათთვის ორგანულად, არსებითად დამახასიათებელი არ არის. არსებითად ისინი მთლიანად ემიჯნებიან ამ უკეთურებას.

ყოველგვარი არაეთიკური საქციელის გაანალიზება ადამიანის მხრიდან იწვევს სირცხვილის განცდას, გრძობას, რომელიც ზნეობითი ცნობიერების ერთ-ერთი მახასიათებელია. სირცხვილი ზნეობითი სჯულის ფონზე ჩადენილი დანაშაულის გაცნობიერებაა, რომლის მიზეზი, შესაძლოა სხვადასხვაგვარი იყოს. სირცხვილი ცოდვით დაცემის შედეგია, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ იგი არ არის მხოლოდ ჩადენილი დანაშაულის განცდა, ადამიანს შესაძლოა ჰქონდეს უზნეოდ მოქცევის შიშიც, რომლის სასირცხვილო შედეგიც მომავალს განეკუთვნება.

“ვეფხისტყაოსანში” სიცრუის შესაძლებლობა არც თუ იშვიათად აყენებს პოემის პერსონაჟებს სირცხვილის საშიშროების წინაშე და ისინიც მაქსიმალურად ერიდებიან სულის წარმწყმედელ უკეთურებას.

წმინდა წერილი არაერთგზის ამხელს სიცრუის ცოდვას და უმძიმეს განჩინებას განუკუთვნებს მას (იობ. 31, 5-8; იგ.30,8; ფს. 118,29, 110,7 და ა.შ.). ქრისტიანული სწავლების მიხედვით, სიცრუის მიზეზი ყოველთვის ეშმაკია. იგი უბიძგებს ადამიანს უსჯულოებისაკენ. ადამიანის ბუნებაც სიცრუისაკენ არის მიდრეკილი (პირქველქმნილი ცოდვის გამო), ამიტომაც უზნეობის ამ გამოვლინებასთან (სიცრუესთან) ბრძოლა მძიმეა. მაგრამ ბრძოლის გარეშე ცოდვის ამ სახეობის ძლევა ყოველად შეუძლებელია. ღმერთში დაბადება ყოველთვის გულისხმობს სიმართლეს, სიცრუესთან განშორებას.

ერთობ მძიმეა ცრუთა საბოლოო ხედედი: “დაიყო პირი, რომელი იტყოდა სიცრუევსა” (ფს.62,11); “ენაჲ უწესოდ შეიმუსროს” (იგ. 10,31). ამდენად, ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულია ცრუთა სასჯელი: “წაწყმიდენ შენ ყოველნი, რომელნი იტყოდინ სიცრუევსა” (ფს. 5,6).

სიცრუისადმი ასეთივე მიმართებას ცხადყოფენ “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებიც. პოემის პერსონაჟთა მიხედვით, სიცრუე “თავია ყოვლისა უბადობისა”. “სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა” (ნაშრომში წარმოჩენილია პლატონის ავტორობით სახელდებული ამ სწავლების რეალური სახეობრივი გენეზისი).

მკაცრია “ვეფხისტყაოსნისეული” განჩინება ცრუთადმი: “კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად” (162). სიცრუისადმი ავთანდილის ამგვარი დამოკიდებულება, ზოგადად, პოემის პერსონაჟთა ზნემაღალ განწყობილებას საცნაურყოფს. პოემის გმირები არა მხოლოდ სიცრუესა და ცრუ

ადამიანებს განუჩინებენ მსჯავრს, არამედ სიცრუის შემთხვევაში საკუთარ თავსაც შეაჩვენებენ (133;413;417).

პოემის მიხედვით, სიცრუე სულის წარწყმედის ტოლფასია. ცრუს უფალი მიაგებს მისაგებელს. სიცრუე ღვთის გმობაა (776). სიცრუე, პირობის დარღვევა, ფიცის გატყუება ყოველთვის მარცხთანაა დაკავშირებული (736).

ასკეტური გამოცდილება ყოვლადსამართლიანად მიიჩნევს, რომ განლაღების ნაყოფია სიცრუე. ეს უკანასკნელი მხოლოდ სინანულით აღიხოცება.

ზნეობითი სჯულით გამდიდრებული ცნობიერება ამშვენებს პოემის პერსონაჟებს: “ვერ ვეცრუები”, – ამბობს ავთანდილი მოყვასის შესახებ. ვერ ეცრუება, რადგან, მისივე თქმით, საუკუნოდ შერცხვება.

სიმბოლური გაგებით, სირცხვილის ერთ-ერთი “ასპექტი” ესქატოლოგიურია. ამ თვალსაზრისით, სირცხვილი არის არა მხოლოდ განცდა ჩადენილი დანაშაულისა, არამედ სინდისის ძრწოლაც ღვთის საშინელი სამსჯავროს წინაშე. ამ პარადიგმას ასაცნაურებს ავთანდილის სიტყვები:

“ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
პირისპირ მარცხვენს ორნივე მივალთ მართ საუკუნოსა” (717).

აქ მოიაზრება, ერთის მხრივ, მოყვასისადმი არსებული ბუნებითი, ზნეობითი სჯული, მოყვასისადმი თავგანწირვა, მეორეს მხრივ კი, შიში სირცხვილისა, როგორც ადამიანთა, ასევე ღვთის წინაშე.

ასეთია “ვეფხისტყაოსნისეული” განჩინება სიცრუისადმი. ასეთია სირცხვილისადმი მისი ესქატოლოგიური მიმართება.

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა ურთიერთმიმართებანი, მათი დამოკიდებულება ცთომილი სიტყვისა თუ საქმისადმი, განცდა ჩადენილი ცოდვისა შესაძლებლობას იძლევა, ვისაუბროთ პოემაში წარმოჩენილი სინდისის, როგორც ზნეობითი კატეგორიის შესახებ.

პოემის გმირებს, უმეტესწილად, სინდისი, ღვთის შინაგანი ხმა, თან სდევთ და ისინიც ცდილობენ, არ მიაჩუმათონ ეს ხმა. პერსონაჟთაგან ზოგი ბუნებითა და პიროვნული ძალისხმევით სრულ თანხმობასთანაა სინდისის ხმასთან (მაგ.: თინათინი), ზოგში “მიძინებულია” სინდისის ხმა და მის აღსადგენად ან განსაცდელია აუცილებელი ან დიდბუნებოვან ადამიანთა ჭკერეცა (მაგ.: ფატმანი).

სინდისი, ანუ “შჯულის საქმე” ადამიანთა “გულთა შინაა” შთაბეჭდილი. პაველე მოციქული ბრძანებს: “რომელნი გამოაჩინებენ საქმესა შჯულისასა დაწერილსა გულთა შინა მათთა თანა მოწამებითა მათდა გონებისა

მათისადთა...” (რომ. 2,15). უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული თარგმანი ბერძნული “სინდისის” შესატყვისად გვთავაზობს ტერმინ “გონებას”. რაც შეეხება თვით ტერმინ “სინდისს”, იგი ბერძნული სიტყვაა. ელინურ სამყაროსთან შეხვედრამდე ბიბლიაში ეს სიტყვა არ გვხვდება. იგი ჩნდება მხოლოდ სექსტუაგინტაში (ეკლ. 10,20; სიბრ. სოლ. 17,10). ძველ აღთქმაში “სინდისის” გამომხატველი სიტყვა გახლავთ “გული”, რომელშიც ჩატვირთული იყო ყოველივე ის, რასაც ზნეობითობა გულისხმობდა. „გული“ ნიშნავდა “შინაგან კაცს”.

ქრისტიანობამ ზნეობის ახალი საზომი შემოიტანა კაცობრიობის ისტორიაში: ეს არის ცხოვრება სულიწმიდის მადლსა და სიყვარულში. სინდისი არა მხოლოდ პიროვნული სჯაა აღსრულებული საქმეებისა, არამედ იგი გულისხმობს ასევე ადამიანის რელიგიურ სამყაროს, პიროვნების მიმართებას სამყაროსა და ყოფიერებასთან, რომელიც განიჭვრიტება სარწმუნოებრივი თვალთ, ანუ სინდისი ხდება ქრისტიანული მსოფლხედვა.

როცა ავთანდილი თმობს პირად ბედნიერებას მოყვასის საკეთილდღეოდ, იგი ზნეობითი სჯულისა და მისი უნივერსალური თვისების–სინდისის გაცნობიერებით მოქმედებს. მისი მართებული ცხოვრების წესი არა მხოლოდ წესია უბრალოდ, არამედ ცხოვლად განცდილი სჯული და სიყვარულით განცხოველებული მცნებაა.

როცა ადამიანი შინაგანი ხმის შესატყვისად ცხოვრობს, როცა ეს ხმა წინამძღვრობს მას, მაშინ მას შეიძლება ეწოდოს “სუფთა” სინდისი, სხვა შემთხვევაში სინდისი იწოდება “მიძინებულად”, “მიჩუმათებულად”, “დაკარგულად”, თუმცა, როგორც ღვთიებოდებული ნიჭი, შეუძლებელია “სრულიად” აღმოიფხვრას ადამიანში.

თუ ცხოვრების წესი გაუცხოებულია ზნეობისაგან, ადამიანს ყოველთვის ჰყავს მამხილებელი – ღვთის ხმა საკუთარ თავში. ასეთი განცდა “სინდისის ქენჯნადაა” სახელდებული. სინდისის ქენჯნა სინანულია რეალიზებული უზნეობის გამო. ამ მხრივ, “ვეფხისტყაოსანში” საყურადღებოა რამაზ მეფისა და ფატმანის სახეები.

რამაზ მეფე თავის პატრონს ეურჩა. გარდა ამისა, ხატაელთა დასალაშქრად წასული ინდოელი ამირბარის დალატით მოკვდინებაც განიზრახა და, რომ არა ტარიელის კეთილისმყოფელი, ამ განზრახვას ხელს ვერაფერი შეუშლიდა. საბოლოოდ დამარცხებული ხატაელი გამარჯვებულთა წინაშე დგას. მსჯავრი, მოსალოდნელია, უწყალო იყოს. მაგრამ ინდოთა მეფემ შეიღვივით მიიღო რამაზი.

ტარიელმაც, საღვთო სიბრძნის შესატყვისად, შეუნდო შეცოდებულს. პოემაში არ არის აღწერილი რამაზ მეფის განცდები, მაგრამ მისი საბოლოო სიტყვები მოწმობენ დიდბუნებოვან ადამიანთა სულგრძელებით გამოწვეულ მის ზნეობით კათარზის:

“მოახსენა: “ორგულობა თქვენი ღმერთმა შემანანა,

თულა ოდეს შე-ღა-გცოდო, მაშინ მომკალ მეცა განა!” (472).

ზნეობითი კათარზისის, “აღდგენილი” სინდისის ხმის თვალსაზრისით, აღსანიშნავია, ასევე, ფატმანის სახეც. მსუბუქი ყოფაქცევის ქალბატონი ხორციელი განლაღების, მრუშობისა და ნაყროვანების ცოდვითაა დანთქმული, მაგრამ “მაღალი და მაღლად მხედი” ნესტან-დარეჯანის გამოჩენის შემდეგ იწყება მისი შინაგანი სამყაროს ტრანსფორმაცია. პოემის სიუჟეტური ამბის განვითარების კვალობაზე, ერთ დროს ხორციელი უნით მცხოვრები დიაცი სულიერ-ზნეობითად მაღლდება. მას “ღეღად” იხსენიებს ნესტანი, “გარდაუხდელი მუქაფა” აქვთ მისი რაინდებს. ფატმანის სულიერ სამყაროში არსებული, მანამდის უჩინარი და მივიწყებული ზნეობითი ფასეულობანი წინა პლანზე გამოდის, რაც ჭეშმარიტებას შეამეცნებს ფატმანს. ბოროტის სიმოკლისა და კეთილის მარადიულობის შემცნობი, თავისი სოციალური კეთილდღეობის სანაცვლოდ ნესტანის და ტარიელის მოახლეობას ნატრობს. ეს “მოახლეობა” სხვა არაფერია, თუ არა “გარეგანი კაცის” მოკვდინება და “შინაგანი კაცის” შემოსვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის მთავარ პერსონაჟთათვისაც (ნესტან-დარეჯანი, ტარიელი, ავთანდილი) არ არის უცხო სინდისის ქეჯნა. მათი საქმეებიდან გამომდინარე, დაუშვებელია მათი ყოველი ქმედების თუ სიტყვის იდეალიზება. ასე რომ, არც ისინი არიან ყოვლითურთ იდეალური გმირები. მათს ცთომილებებს მიუთითებენ: კორნელი კეკელიძე, ქართველი ერის სულიერი მწვემსმთავარი კალისტრატე ცინცაძე, ვიკტორ ნოზაძე, ზვიად გამსახურდია, მარიამ კარბელაშვილი, ზურაბ კიკნაძე, ნესტან სულავა და სხვები.

ტარიელისა და ნესტანის უბედურება მათივე მხრიდან დაშვებულმა შეცდომებმა განაპირობეს. მათმა “მართალმა სამართალმა” ვერ იმართლა, მაგრამ განსაცდელთა ზვაობამ, ცთომათა გაანალიზებამ და სულიერ სამყაროში “ჩაბრუნებამ” ისინი სინანულამდე აამაღლა. სინდისის ქენჯნამ მათ სიმართლე დაუბრუნა, რასაც მოჰყვა კიდევ მათი ხორციელი ბედნიერებაც.

სცოდა ავთანდილმაც, მოყვასობის კოდექსის გამოთქმელმა. კიდევ ერთხელ დადასტურდა ბიბლიისეული სიმართლე: “ყოველი კაცი ცრუ არს” (ფს. 115,2). მან შეურაცხყო თინათინის სიყვარული და გრძნობის სიწმინდე, თუმცა მრუშობამდე, თავად სხვის მკურნალს და მრჩეველს, თვითონვე ჰქონდა, ეთიკური თვალსაზრისით, შეცდომები დაშვებული. მომაკვდინებელი ცოდვები, ხშირ შემთხვევაში, შეუმჩნეველი, ვერგაცნობიერებული ცოდვებით მწიფდებიან. ფატმანთან დაცემას ავთანდილის მხრიდან წინ უძღოდა სიცრუე როსტევან მეფესთან, სიმკაცრე ცრუ ადამიანისადმი (და არა მხოლოდ სიცრუისადმი), ერთგვარი განკითხვა მოყვასისა (845), შეფარული ხიბლი სჯულმდებლისა. ყოველივე ამას მოჰყვა მომაკვდინებელი ცოდვა - მრუშობა, გარეგნულად იოლად დასანახი, მისი განმაპირობებელი ცთომებისაგან განსხვავებით. მაგრამ ავთანდილმა შეძლო გადაერჩინა თავი. მას, ფატმანთან მწოლიარეს, “ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იღუმლითა ძრწოლითა” (1252), იგი “...მაღვით ცრემლსა სწვიმს, სდის ზღვათა შესართავისად” (1253), “მუნ ცრემლნი, მისგან ნადენნი, ქვათაცა დასაღბონია...” (1254). ამ ძრწოლამ და ცრემლმა იხსნა ავთანდილი, სინდისის ქენჯნამ და სინანულმა განწმიდა იგი მომაკვდინებელი ბიწისაგან.

პოემის პერსონაჟთა სასოებას განაპირობებს სარწმუნოება, ისევე როგორც, ზოგადად, რწმენა გახლავთ ქრისტიანული სასოების საფუძველი. როცა სწამთ არსებობა ღვთისა, სასოებენ კიდევ მას და ეს იმედი განმსჭვალავს ადამიანის მიმართებას ყოველივე არსებულისადმი.

ქრისტიანული სასოება, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისა და მისი განგებულებისადმი იმედს გულისხმობს. ამგვარი მდგომარეობისას პიროვნება არ ამყარებს იმედს საკუთარ გონებრივ თუ ფსიქიკურ შესაძლებლობებზე. საკუთარი თავის მოიმედე ადამიანს წმინდა წერილი “უგუნურს” უწოდებს (ლკ. 12,16-21).

ტეშმარიტი სასოება ადამიანში ბადებს სიხარულსა და სიმშვიდეს. განსაცდელის ჟამს იგი წყაროა მხნეობისა, კეთილგონიერებისა და მოღვაწეობისა.

ჩვენს მიერ ნაშრომში განხილულია წმინდა წერილში ცხადხენილი ძირითადი სწავლანი სასოების შესახებ. ძველი თუ ახალი აღთქმიდან მოხმობილი მაგალითები შესაძლებლობას ქმნის, დავასკვნათ შემდეგი: სასოებას, მრავალგვარ სათნოებასთან ერთად აპირობებს, აგრეთვე, ღვთის კეთილისმყოფელობა და უფლის ახლომყოფობის შეგრძნება. მსასოებელნი,

რომლებიც “ნეტარად” არიან წოდებულნი, “გარეშეცულნი” არიან საღვთო შეწევნით, გაძლიერებულნი არიან არა მხოლოდ სულიერად, არამედ ხორციელადაც. უფლის მსასობელი მტკიცეა და აქტიური მოღვაწეობით მცხოვრები. იგი ჯილდოვდება ღვთისგან როგორც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ისე – ზესთასოფელში. სასობა სიმართლეს და მშვიდობას უმკვიდრებს ადამიანს. განაპირობებს საღვთო ცოდნას, სულიერ სიხარულს, ღოცვით სათნოებას, სამეუფო გზით მსლველობას. ღვთისადმი მსასობელი არა მხოლოდ ნეტარებითაა აღსავსე, არამედ უდიდესი ზნეობითი პასუხისმგებლობის წინაშეც დგას. იგი მოვალეა მიემსგავსოს შემოქმედს.

წმიდა წერილის სწავლათა შესაბამისად მოიაზრებენ სასობას, აგრეთვე, ეკლესიის მამები. ამ სათნოების შესახებ უმნიშვნელოვანეს სწავლებებს გვაწვდიან წმ. იოანე სინელი, ამა თაღასე, წმ. ეფრემ ასური და ა.შ. მათი მოძღვრების მიხედვით, ჭეშმარიტი სასობა აღბეჭდილია წარუვალობით. იგია ძალა სიყვარულისა, უცნაური და უხილავი სიმდიდრე, ზეციური ქალაქის ხატი. სასოწარკვეთილების შემმუსრველი და ადამიანის განმამბრძნობელი, არა მხოლოდ ზნეობითი სამყაროს თვისება, არამედ საქმით რეალიზებული უხილავი ნიჭი.

ასეთივეა “ვეფხისტყაოსნისეული” სასობაც. საღვთო იმედი ასულდგმულვით პოემის პერსონაჟებს. მათი ცხოვრების წესი, სიტყვა და საქმე ერთხმად მიუთითებს იმ სასობის შესახებ, რაც წმინდა წერილითაა უწყებული.

უცხო მოყმის უეცარი გამოჩენითა და ასევე უეცარი გაუჩინარებით დამწუხრებულმა როსტევანმა უსასობა ღვთისადმი იმედით დათრგუნა (99).

სასობით განწყობილებას ასაცნაურებს ავთანდილი შერმადინთან (163). ყოველივე არსებული ღვთის ყოვლადკეთილ განგებულებას ექვემდებარება. ამის გაცნობიერება იმედით აღავსებს ავთანდილს, რის კვალობაზეც იგი ღვთისადმი სრულ მინდობას და სასობას წარმოაჩენს (164).

სამი წლის განმავლობაში ამაოდ “დაშვრა” ავთანდილი – უცხო მოყმე ვეღარ იპოვა. ამოწურულია ადამიანური შესაძლებლობანი. მდგომარეობა უნუგეშოა, მაგრამ ავთანდილის პირით საღვთო სასობის გამომხატველი სიტყვები ხმიანდება (190, 192).

ტარიელის მწუხარების გამზიარებელი ასმათი გაუსაძლის მდგომარეობაშიც კი ღვთისადმი სასობას წარმოაჩენს (302).

მიჯნურის მაძებარი ტარიელი ხშირად ამხელს თავის სასოწარკვეთას, მაგრამ ნიშნეულია, რომ იგი უიმედობის უამს არასოდეს ღვთის გმობამდე არ მიდის. იგი სულში ყოველთვის ინარჩუნებს იმედს. უმძიმეს მდგომარეობაშიც კი ასე ამბობს: “...ღმერთსა ვერას ვკადრებ, რაც სწადდეს, აგრე ვყოცა”(588).

თავისი სულიერი ძმების მსგავსად, არც ფრიდონისათვის არის უცხო RvTisadmi სასოება. სიმძიმის მიუხედავად, იგი არ კარგავს შემოქმედისადმი იმედს (633).

ღვთისათნო სასოების თვალსაზრისით, მეტად მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, “ავთანდილის ანდერძი” (793, 795, 796).

სასოებითი განწყობილების ერთგვარი შესაკრებელია, ასევე, ავთანდილის ლოცვა:

ღვთის იმედი ასულდგმულებს ტყვეობაში მყოფ ნესტან-დარეჯანს (1190). “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟებს თვით სიკვდილის ნატვრაშიც არ ტოვებს უფლისადმი სასოება (882,1303-1304,1305).

ასეთია პოემაში ცხადჩენილი სათნოება სასოებისა, – პიროვნების სულიერ-ზნეობითი ძალის წყარო, ადამიანის შესაძლებლობათა ამამოქმედებელი და განმამტკიცებელი.

“vefistryaosniseuli” keTilgonierebis gaazrebisaTvis, aucilebelia keTilgonierebisadmi wminda werillis damokidebulebis gaTvaliswineba. imTaviTve aRvniSnavT, rom keTilgoniereba erT-erTi mniSvnelovani saTnoebaa, rasac zrdis da ganamtkicebs RvTisadmi sasoeba.

ზნეობითი ღვთისმეტყველება გვესიტყვება, რომ კეთილგონიერია, უპირველესად, ის, ვინც შეიცნო ჭეშმარიტი ღმერთი, ვისაც სწამს მისი და სასოებს მას. მაგრამ ეს დამოკიდებულება იძულებითი კი არ არის, არამედ ბუნებითი სულიერი მოთხოვნილებაა ადამიანისა.

კეთილგონიერების მართებული გააზრების თვალსაზრისით, განსაკუთრებული სიღრმით საუბრობს იგავთა წიგნი, რომლის მიხედვით, სიბრძნეა შვილისადმი მშობლის მიერ ნამცნები, რომლის მისაღებად სრული გულისყურია საჭირო (იგ.4,1).

კეთილგონიერების სათავე უფლის შიშია (იქვე, 1,7). კეთილგონიერი ადამიანი გამუდმებით მღვიძარეა სულით და თავის ყოველ სიტყვას თუ საქმეს მკაცრად აკონტროლებს (იქვე, 14,8). მისთვის არაფერია შემთხვევითი და ქაოტური, იგი ყოველთვის გაცნობიერებულად მოქმედებს, რადგან, სადაც კეთილგონიერებაა, იქვეა ცოდნისმიერი სინათლეც.

კეთილგონიერების სულიერი სიმართლე აუცილებლად აისახება ადამიანის ცხოვრებისეულ გზაზე (იქ., 15,21). იგი ყოველთვის გულისხმობს შინაგან, უსასრულო ზრდას, სულიერ-ზნობითი ცოდნით გამდიდრებას.

ამპარტავნებისგან გაუცხოებული კეთილგონიერება სიმშვიდეს, ურისხველობას სძენს ადამიანს, განსწავლის სიმდაბლით და სულგრძელსა და მიმტევებელს ხდის მას. კეთილგონიერს სოლომონი “მეცნიერების საყდარს” უწოდებს (იქ.,12, 23).

კეთილგონიერება განაპირობებს ადამიანის საზრიანობას, მიხვედრილობას, მჭკრეტელობას. სიბრძნისეული სიმდიდრე იცავს მას განსაცდელისაგან (იქ.,2,11-15).

კეთილგონიერება ერთგვარი მიზეზია სიცოცხლისა (იქ.,16,22), რომელსაც ვერანაირი მატერიალური საუნჯე ვერ შეედრება (იქ. 16, 16 შდრ. იობი 28,15; ფს. 18,10; იქ. 118,72).

ამგვარია, წმინდა წერილის მიხედვით, კეთილგონიერების კრიტერიუმი. ჭეშმარიტ სიბრძნეს, უნდა აღინიშნოს, მხოლოდ სიმდაბლით ეზიარება ადამიანი, რადგან არსებობს, ასევე, ღვთისაგან განშორებულთა “სიბრძნეც” და “გონიერებაც”. მათი “გონიერება” მიუღებელია უფლისათვის, როგორც უსჯულო, უზნეო, წარმწყმედელი ცოდნა. ასეთ ადამიანებზე ამბობს წმინდა წერილი: “ვამ, რომელნი ბრძენ არიან თავით თვისით” (ეს. 5,21). ამასვე ამბობს აბდიაც (1,8) და პავლე მოციქულიც (რომ.12,16). ამიტომაც არის, რომ არსებობს “გასულელებული სიბრძნე” და “ბრძნული სისულელე” (1 კორ. 3,18-19).

სადგომო კეთილგონიერებას ცხადყოფენ სხვა ადგილებიც წმინდა წერილისა (რომ. 16,19; 2ფილიპ. 2,15; ეფ. 5,15-17) უპირველესად კი, სახარება – წყარო ყოველგვარი კეთილი სწავლებისა (მთ. 7, 24-25; ლკ. 14, 28-32).

ამგვარია ღვთისათნო კეთილგონიერება და მისი ნაყოფი, რომელიც ამშვენებს ზნეთსწავლულებას. სწორედ ამგვარი კეთილგონიერება უღვეს საფუძვლად “ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა სულიერ და ყოფით სიბრძნეს.

“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა სასოება, მორჩილება, დათმენის სათნოება, უპირველეს ყოვლისა, მათს კეთილგონიერებას მეტყველებს. ჩვენს ნაშრომში მიმოვიხილავთ კეთილგონიერების გამოვლენის ერთ ასპექტს, ყოფით ურთიერთმიმართებაში გაცხადებულს.ახლადგამეფებულ თინათინს სხვა ღირსებებთან ერთად ღრმა კეთილგონიერების სათნოებაც ამშვენებს. ღვთის ნების მჭკრეტელისათვის მიუღებელია ამო ჭმუნვა და მწუხარება, ამიტომაც

უცხო მოყმის ხილვით და გაუჩინარებით შეწუხებულ როსტევეანს პრობლემის მოგვარებას ურჩევს და არა უიმედობაში ყოფნას (114).

ავთანდილმა, ხანგრძლივი ძებნის მიუხედავად, ტარიელს ვერ მიაკვლია. მას საკმაო საფუძველი აქვს, წუხილს და უიმედობას მიეცეს, მაგრამ, კეთილგონიერების წყალობით, უფალს ანდობს თავის საზრუნავს და უარყოფს შინაგანი სიმძიმით გამოწვეულ მწუხარებას.

ავთანდილის კეთილგონიერებას მიუთითებს, ასევე, ისიც, რომ მან აგრესიულ უცხო მოყმესთან ჯიქურ შეხვედრას, ფრთხილი დამოკიდებულება არჩია (215). არაბი რაინდის კეთილგონიერებას მეტყველებს მისი პირველი შეხვედრა ასმათთან. ამ უკანასკნელმა არც ვედრებით, არც დაშინებით, არც სიკვდილის მუქარით არ გათქვა ტარიელის ვინაობა. ავთანდილს სასურველი ინფორმაცია და ასმათის კეთილგანწყობილება სიბრძნემ, კეთილგონიერებამ, ადამიანის ფსიქიკის ღრმა ცოდნამ მოუპოვა (251).

თვით ასმათის კეთილგონიერებას ცხადყოფს მისი “ვაზირობა” ტარიელისა: იგი ტყიური ცხოვრებისაგან განრიდებას და შემწე მეგობრის მოძიებას ურჩევს ინდოელ ამირბარს (272, 273). ასმათის სიბრძნე ჩანს, ასევე ტარიელისა და ავთანდილის პირველი შეხვედრის მომზადებისას. ნესტანის ერთგულ მეგობარს ღრმად აქვს გაცნობიერებული, რომ სევდითა და ცრემლით გულში მოტყინარე ცეცხლი არ მინავლდება. საჭიროა მკურნალი, მოყვასი, რომელიც შეეწევა ტარიელს და ამ უკანასკნელმაც არ უნდა თქვას უარი ამ შეწევნაზე (301).

კეთილგონიერების თვალსაზრისით, საგულისხმოა ნესტან-დარეჯანის პიროვნება. იგი, ბრძენი, “მააღლი და მაღლად მხედი” (1184) სიყვარულით დაუძღვრებულ ტარიელს მოქმედებისაკენ მოუწოდებს (37,379). მამაკაცის წინაშე დედაკაცის კრძალვის შემცნობს მართებულად არ მიაჩნია გრძნობათა შენიღბვა (412), მისთვის უცხოა უგონო და არაფრისმთქმელი სენტიმენტალიზმი (525, 526).

გონიერება სიჩქარეს უფრთხის, ანალიზი სიბრძნის დამახასიათებელი თვისებაა (539).

უიმედობა არღვევს ადამიანის შინაგან სამყაროს. ფხიზელი განსჯის უნარი კლებულობს, ითრგუნება კეთილგონიერება. ამიტომაც აუცილებელია მოძღვარი, მკურნალი, შემწე, რომელსაც ძალუქს სხვისი შეცდომებისა და სისუსტეების მართებული ჭვრეტა და ამას მაუწყებლობს ავთანდილი (662).

კეთილგონიერებას მიუთითებს, აგრეთვე, ასმათის მხრიდან ტარიელის განუკითხველობა, რადგან განკითხვა როდი მეტყველებს სიბრძნის შესახებ (847).

ასმათის კეთილგონიერება თავის მაქსიმალურ გამოვლენას ჰპოვებს, როცა იგი მსჯელობს გულის, ცნობის და გონების შესახებ (848).

ავთანდილის სიბრძნის ცხადყოფის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით აღსანიშნავია თავი “პოვნა ავთანდილისაგან ტარიელისა”. თავისი კეთილგონიერებით, უბადლო ფსიქოლოგიური მიმართებით არაბმა რაინდმა ინდოელი მოყვასი არა მხოლოდ ხორციელად, არამედ სულიერადაც “ჰპოვა”, სასიცოცხლო ხსნაში დაამკვიდრა იგი.

საყურადღებოა ფატმან-ხათუნის გონიერებაც. მიუხედავად იმისა, რომ მისი თავდაპირველი მიმართება ავთანდილთან მთლიანად მოცულია ხორციელი ნდომითა და ჟინით, ერთგან მეტად მნიშვნელოვან ფრაზას გამოთქვამს, რაც მისი “მიმალული” სიბრძნის გამოვლინებაა: “მას მკურნალმან რაგვარ ჰკურნოს, თუ არ უთხრას, რაცა სჭირდეს” (1083),- ამბობს იგი.

ზოგ შემთხვევაში, შეჭირვების ჟამს, ადამიანი მოკლებულია საღი განსჯის უნარს. ამ მხრივ გამონაკლისს წარმოადგენს ნესტან-დარეჯანი. რომლის სიბრძნე ურთულესი სიძნელების დროსაც ცნაურდება (1191).

აღნიშნული მაგალითები ცხადყოფენ პოემის პერსონაჟთა კეთილგონიერებას, პრაქტიკულად რეალიზებულს, რომელიც ეფუძნება საღვთო, ზეციურ სიბრძნეს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ზნეობითი ღვთისმეტყველება უცილობლად გულისხმობს ადამიანის პიროვნებაში მოცემულ მსოფლხედვასა და რეალურ ცხოვრებას. „იჩქარე, რათა გახდე სრულყოფილი!“-ამბობს წმიდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი(თხზულებები 1885:99). აღვნიშნავთ, რომ პოემის საუკეთესო პერსონაჟთა მსოფლხედვასა და რეალურ ცხოვრებას შორის არავითარი მკვეთრი ზღვარი არ არსებობს. გმირები მოქმედებენ ზნეობითი სჯულის შესაბამისად. მათი ზნეობა არ არის განყენებული, ზოგადი რამ, მხოლოდ თეორიებში მოცემული კატეგორია, არამედ ეს არის საქმით ამეცხველბული სულიერ-ზნეობითი მცნებებისა და ცნებების მშვენიერება. ნაწარმოების პერსონაჟთა ქრისტიანული მსოფლხედვა განაპირობებს მათ ქცევასა და მოქმედებას, თუმცა თვით მაღალი ზნეობის მქონე პიროვნებებიც კი, რასაკვირველია, არ არიან შეცდომათაგან დაზღვეულნი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უმთავრესი ის არის, რომ ისინი ისწრაფვიან ზნეობითი სრულყოფისაკენ, სულიერი ზრდისაკენ, რადგანაც მათი ცნობიერება უფლის მოწოდებითაა დაპურებული: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“(მთ., 5,48).

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე 1973: აბულაძე ილია, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ალექსიძე 1990: ალექსიძე ლელა, „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“, ცისკარი, 8, 1990.
3. ახალი აღთქუმაჲ, თბილისი, 1963.
4. თეიმურაზ 1979: ბაგრატიონი თეიმურაზ, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“, რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, I, თბ., 1979.
5. ბარამიძე 2000: ბარამიძე რევაზ, დაკვირვებები მოტივირებისა და დეტალების ოსტატობაზე „ვეფხისტყაოსანში“, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000.
6. ბასილი 1993: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ., 1993.

7. ბეზარაშვილი 2003: ბეზარაშვილი ქეთევან, „ვეფხისტყაოსნის“ საღვთო სიყვარული და „ტურფა საჭკვრეტელი“, წერილი მეორე, რუსთველოლოგია, II, თბ., 2003.
8. ბროსე 1979: ბროსე მ. „ვეფხისტყაოსნის“ 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა, რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, თბ., 1979.
9. გაბაშვილი 1956: გაბაშვილი ტიმოთე, მიმოსლვა, ელ. მეტრეველის გამოცემა, თბ., 1956.
10. გამსახურდია 1984: გამსახურდია ზვიად, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984.
11. გოგებაშვილი 1979: გოგებაშვილი იაკობ, შოთა რუსთაველი, რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, I, 1979.
12. გუგუშვილი 1966: გუგუშვილი მერი, პოლემიკა რუსთველის გარშემო, თბ., 1966.
13. გუგუშვილი 2000: სასულიერო საზოგადოების დამოკიდებულება ვეფხისტყაოსნისადმი, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000.
14. ეკაშვილი 1966: კეკაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბ., 1966.
15. ვაჟა-ფშაველა 1979: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ორ ტომად, ტ.1, თბ., 1979.
16. ვახტანგ მეექვსე 1979: ვახტანგ მეექვსე, თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“, რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, I, თბ., 1979
17. თალასე 1989: წმ. ანბა თალასე, სიყვარულის, მარხვის და სულიერი მოქალაქეობის შესახებ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989.
18. თვარაძე 2000: თვარაძე რევაზ, „სიბრძნის დარგი“ და „ამაოდ დაშვრა“, ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000. 44. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2000.
19. თქუმული 1979: თქუმული წმიდისა დანეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელ ებისკოპოსისაი კაცისა შესაქმისათვის, რომელი მიუწერა ძმასა თვისსა პეტრეს ებისკოპოსსა სებასტიელსა, შატბერდის კრებული, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ. 1979.

20. იმნაიშვილი 1986: იმნაიშვილი ი. ქართული ოთხთავისწო სიმფონია ლექსიკონი, თბ. 198644. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2000.
21. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2000.
22. წმ. იოანე ოქროპირი, ოქროს წყარო, თბ., 1905; მისივე, თარგმანებაი მათეს სახარებისაი, წიგნი I, II, თბ., 1996
23. წმ. იოანე სინელი, კლემაქსი, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი., თბ., 1986.
24. კარბელაშვილი 2000: კარბელაშვილი მარიამ, რუსთველოლოგია XX-XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, XX ს-ის პრობლემები და XXI ს-ის პერსპექტივები, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000.
25. კეკელიძე 1952: კეკელიძე კორნელი, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, თბ., 1952.
26. კეკელიძე 1968: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, X, თბ., 1968.
27. კიკნაძე 2001: კიკნაძე ზურაბ, ავთანდილის ანდერძი, თბ., 2001.
28. კონდაკი 1899: კონდაკი, თბ. 1899. . 1899.
29. ლოცვანი 1992: ლოცვანი, თბ., 1992.
30. მატვევი 1968: მატვევი ა. ზნეობითი ღვთისმეტყველება, ე. გიუნაშვილის თარგმანი, თბ., 1968.
31. მენაბდე 2000: მენაბდე ლევან, რუსთველის აღმსარებლობისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ბიბლიური წყაროების შესწავლის ისტორიიდან, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000.
32. მცხეთური ხელნაწერი, II ნაკვეთი, გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოხანაშვილმა, თბ., 1982.
33. მცხეთური ხელნაწერი, III ნაკვეთი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოხანაშვილმა, თბ., 1983.
34. მცხეთური ხელნაწერი, IV ნაკვეთი, გამოსაცემად მოამზადა ე. დოხანაშვილმა, თბ., 1985.
35. მცხეთური ხელნაწერი, V ნაკვეთი, ტექსტი გამოპსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოხანაშვილმა, თბ., 1986.

36. ნადირაძე 1958: ნადირაძე გიორგი, რუსთველის ესთეტიკა, თბ., 1958.
37. ნათაძე... 1966: ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1966.
38. ნოზაძე 1963: ნოზაძე ვიკტორ, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963;
39. ნოზაძე 2004: ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, I, გურამ შარაძის წინასიტყვიით, გამოკვლევითა და რედაქციით, თბ., 2004.
40. ორბელიანი 1993: ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, II, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ., 1993.
41. პავლეს 2003: პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება, გამოკრებული იოანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფთვიმე მთაწმინდელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბ., 2003.
42. რუსთაველი შოთა, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1957;
43. სამოციქულოს... 2006: სამოციქულოს განმარტება, გამოკრებული იოვანე ოქროპირის და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბ.2006;
44. სულავა 2000: ნესტან სულავა, განგების რუსთველური კონცეფცია, პირველი წერილი, შოთა რუსთაველი, I, თბ., 2000;
45. სულავა 2004: სამყაროს მშვენიერების რენესანსული გააზრება „ვეფხისტყაოსანში“, რუსთველოლოგია, III, თბ., 2004;
46. სულავა 1999: „ლოცვა ავთანდილისა“, ლიტერატურული ძიებანი, XX, თბ., 1999;
47. სულავა 2004: გამოქვაბულისა და უდაბნოს მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, ლიტერატურული ძიებანი, XXV, თბ., 2004.
48. ფსალმუნნი, თბ., 1995.
49. ფსევდომაკარის 1982: ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო გულნარა ნინუამ, თბ., 1982 .

50. ქადაგებანი 1913: ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ტ. I, ქუთაისი, 1913.
51. ღირსისა 1902: ღირსისა მამისა ჩვენისა აბბა დოროთესი – სულთა სასარგებლო სწავლანი და ებისტოლენი, ფოთი, 1902.
52. წერეთელი 1979: აკაკი წერეთელი, სამი ლექცია ვეფხისტყაოსანზე, რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, I, თბ., 1979;
53. წერეთელი 1986: რჩეული ნაწერები, ტ. 4, თბ., 1986;
54. წერეთელი 1989: რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, II, ტბ., 1989.
55. წიგნნი ძველისა აღთქმისანი, ნაკვეთი I, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ბაქარ გიგინეიშვილმა და ცოტნე კიკვიძემ, თბ., 1989.
56. წიგნნი ძველისა აღთქმისანი, ნაკვეთი 2, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ილია აბულაძემ, ბაქარ გიგინეიშვილმა, ნარგიზა გოგუაძემ და ციალა ქურციკიძემ, თბ., 1990.
57. წიგნნი ძველისა აღთქმისანი, ნაკვეთი 3, ყველა არსებული ხელნაწერის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევა დაურთეს ციალა ქურციკიძემ და უჩა ცინდელიანმა, თბ., 1991.
58. ჭაბაშვილი ჭაბაშვილი მიქაელ, დეკანოზი, ამბროსი ნეკრესელის შეხედულება „ვეფხისტყაოსანზე“, რუსთველოლოგია, III, თბ., 2004.
59. ხინთიბიძე 1975: ელგუჯა ხინთიბიძე, ეთიკის ძირითადი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“, „მიმომხილველი“, თბ., 1975;
60. ხინთიბიძე 1993: შუასაუკუნოებრივი და რენენასანსული „ვეფხისტყაოსანში“, თბ., 1993;
61. ხინთიბიძე 2003: ლანსელოტი და ავთანდილი, რუსთველოლოგია, II, თბ., 2003.
62. ხვედელიანი 2002-2003: თამარ ხვედელიანი, „მაგრა პირველ შემომფიცე... საფიცარი მომე მტკიცე“, ფიცის ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“, კლასიკური და თანამედროვე მწერლობა, 5-6, თბ., 2002-2003.
63. ანტონი 1967: Антоний Митрополит - Нравственное Учение Православной Церкви, Нью-Йорк, 1967.
64. vetelevi 1970: Ветелев, Протоиерей, Краткий Курс Нравственного Богословия, Загорск, 1970.
65. ბუნებოთი 1858: Естественное Нравственное Учение об Обязанностях к Самому Себе, Санкт-Петербург, 1858.

66. ზარობი 1996: Зарин С., Аскетизм по Православно-Христианскому Учению, Москва, 1996.
67. მარტენსენი 1890: Мартенсен Г., Христианское Учение о Нравственности, перевод А. П. Лопухина, С. Петербург, 1890.
68. გამოცდილება.. 1914: Опыт Нравственного Православного Богословия в Апологетическом Освящении Проф. Прот. Н. Стелецкого, т. 1, Харьков, 1914.
69. პლატონი 1994: Платон, Архимандрит, Православное Нравственное Богословие, Свято-Троицкая Лавра, 1994.
70. სრული... 1903: Полное Собрание Творений Святого отца Нашего Иоанна Златоуста, т.9, С.-Петербург, 1903.
71. მართლმადიდებლურ...1994: Православное Нравственное Богословие, Свято-Троицкая Лавра, 1994.
72. მართლმადიდებლურ-დოგმატიკური... 1868: Православное-Догматическое Богословие, Д. М. Макария, Архиепископа Харьковского, т. 1, С. Петербург, 1868.
73. მართლმადიდებლურ-დოგმატიკური... 1895: Православно-Догматическое Богословие, Макария Митрополита Московского, т. 1, С.-Петербург, 1895.
72. Tkhulebebi... 1885: Творение Григория Богослова Издательство П.П. Сайкина.1885
74. განმარტებოთი... 1913: Толковая Библия, или комментарий на все книги Свяго Писания Ветхаго и Новаго Завета, издание преемниковъ А. П. Лопухина, Петербург, 1913, т.3(11).
75. განმარტებოთი... 1885: Толкования на Новый Заветъ, Блаженного Теофилакта, издательство П. П. Сайкина; С. Петербург.1885
76. განმარტებოთი... 1883: Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена, переводъ съ Греческаго, издание Киево-Печерской Лавры, Киевъ, 1883.