

მასალები საგრანტო პროექტისათვის

**ვეფხისტყაოსნის სტროფული კომენტარები:
ვის იმოწმებს და რატომ იმოწმებს
რუსთველი?**

ელგუჯა ხინთიბიძე
პროფესორი, თსუ

რეზიუმე: ნაშრომში კომენტირებულია *ვეფხისტყაოსნის* ერთი ტაეპი, რომელიც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მრავალგზისი განხილვის საგანია: „ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი, ზრძენი ეზროს“. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ რუსთველი იმოწმებს ბერძნული მითოლოგიის სიყვარულის ღმერთს *ეროსს*. ხელნაწერთა ვარიანტების საფუძველზე მიჩნეულია, რომ ამ სტროფის გამოქვეყნებული ვარიანტი არაა რუსთველისეული.

საკვანძო სიტყვები: *რუსთველი, პლატონი, დიონოსი, ეროსი, „ნადიმი“.*

სატრფოს ერთგულების ფიციტ გაბედნიერებული ავთანდილი ტოვებს იმავე სატრფოს, ტოვებს თავის ქვეყანას და უგზო-უკვლოდ მოხეტიალე ყარებს თან მიაქვს მხოლოდ და მხოლოდ სიყვარულის ტკივილი. რუსთველი მიჯნურის სიარულის, მარტოობის, ველად გაჭრის და მოყვასისთვის ტირილის დიდი ამბის მზობას ერთგვარი ლირიკული გადახვევით იწყებს:

„ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი, ზრძენი ეზროს:
საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს.“
(178)

ვის იმოწმებს რუსთველი?

მრავალი მოსაზრებაა გამოთქმული იმის თაობაზე, თუ ვინ არის ამ სტროფში მინიშნებული „დიონოსი“ ან

„ეზროსი“. დასახელებული არიან – დიონისე არეოპაგელი, დიონისე ჰალიკარნასელი, ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი დიონისე, ეგვიპტური ღვთაება ოზირისი; ეზრა წინასწარმეტყველი, ებრაული წარმოშობის ესპანელი პოეტები - იბნ ეზრა (1070-1138 წწ.), მოშე ბენ იაკობ იბნ ეზრა (1055-1140 წწ.), აბრაჰამ ბენ მეირ იბნ ეზრა (1092-1167 წწ.); ასევე ბრძენი ეზროსის წიგნი *დივანი*, თუ ეზრა წინასწარმეტყველის აპოკრიფული წიგნი *დიადნოსი*.

ამ სტროფის კომენტირება ბევრ მკვლევარს უცდია. *ვეფხისტყაოსნის* ძველ განმმარტებლებსაც (ვახტანგ მეექვსე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, დავით ჩუბინაშვილი, დავით კარიჭაშვილი და სხვა) და ახალი საუკუნეების რუსთველოლოგებსაც (შალვა ნუცუბიძე, აკაკი შანიძე, პავლე ინგოროვცა, სოლომონ იორდანიშვილი, დიმიტრი ქუმსიშვილი, ზურაბ კიკნაძე, ნოდარ ნათაძე, ბაჩანა ბრეგვაძე, დარეჯან მენაბდე და სხვ.).

ჩემი აზრით, ამ საკითხის კვლევისას რამდენიმე მეთოდოლოგიური პრინციპის გათვალისწინებაა აუცილებელი, რაც არ ჩანს დასახელებულ თვალსაზრისებში:

იმის გამო, რომ ეს ტაეპი ძნელად გასააზრებელია და სავარაუდო განმარტებები არ მიესადაგება კონტექსტს [16], ამ სტროფის ყალბად გამოცხადება [21; 24] არ არის სწორი. სტროფი იკითხება ყველა ხელნაწერში (თუ ხელნაწერი ამ ადგილას არ არის ნაკლული, ან დაზიანებული).

რუსთველის მხატვრული სტილისთვის დამახასიათებელია ზოგჯერ პოემის სიუჟეტის განვითარებიდან ერთგვარი გადახვევა, ავტორის აზრის ან თეორიული პოზიციის ჩამოყალიბება მის მიერ მოსათხრობი ამბის თაობაზე. ასე მაგალითად, ქაჯეთის ციხის აღებისა და ნესტანის განთავისუფლების და გამარჯვებული გმირების ჯერ ტარიელის სადგომსა და შემდეგ ავთანდილის სამშობლოში წასვლის ამბავს რუსთველი იწყებს ბოროტის უარსობისა და სიკეთის ღვთაებრივი არსის სენტენცირებით:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაჰბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად
გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“ (1491).

ავთანდილის მიერ ტარიელისგან მეორედ გაყრის და მარტოდ მიმავალი გმირის სატრფოსა და მეგობრის განშორების წუხილის აღწერას რუსთველი ისევ ფილოსოფიური სენტენციით იწყებს:

„ვაჲ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნვებ, რა ზნე გჭირსა!

ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!

სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადათ ძირსა!

მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა“ (952).

ავთანდილის ტარიელთან მეორედ წასვლა, რაც თინათინის დატოვების (თანაც დაბრუნების თითქმის იმედგადაწყვეტის) ფონზე ხდება, რუსთველის მიერ ასევე სათანადო განწყობილების ლირიკული გადახვევით იწყება:

„მთვარე მზესა მოეშორვოს, მოშორვება გაანათლებს,

რა ეახლოს, შუქი დასწვავს, გაეყრების, ვერ იახლებს,

მაგრა ვარდსა უმზეობა გაახმობს და ფერსა აკლებს,

ჩვენ ვერ-ჭვრეტა საყვარლისა ჭირსა ძველსა გაგვიახლებს“

(832).

ესაა *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტილის ერთი მნიშვნელოვანი თავისთავადობა. ამიტომაც მოსალოდნელია, რომ რუსთველი სატრფოსგან პირველივე განშორებას და შეყვარებული გმირის ყარიბად ველთა ხეტიალს იმგვარი გადახვევით დაიწყებდა, რომელიც შესაბამის განწყობილებას მიესადაგება:

„...საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს,

ვის ბადახში არა ჰგვანდეს და ლერწამი ტანად ეზროს,

იგი სადმე გადარიბდეს, სამყოფთაგან იაბეზროს!“ (178)

ამოსაცნობი მხოლოდ ისაა, თუ ვის იმოწმებს ამ სტროფის პირველ ტაეპში ავტორი: „ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი, ბრძენი ეზროს“.

ჩემი აზრით, ასევე არსებითი მეთოდოლოგიური შეცდომაა ამ საკითხის გადაწყვეტა ჩვენამდე მოღწეული ტექსტის შეცვლით, ანუ მასში ისეთი გასწორების შეტანით, რასაც მხარს არ უჭერს არც ერთი დღეისათვის ცნობილი ხელნაწერი. კერძოდ, სიტყვა „დიონოსის“ შეცვლით სიტყვით „დიაღნოსი“ [24; 28; 26].

ვეფხისტყაოსნის ძნელად ამოსაცნობი სიტყვის თუ ფრაზის გააზრებისას აუცილებელია სავარაუდებელი განმარტების პოემისეულ კონტექსტთან შესაბამისობაზე დაკვირვება და თუ კონტექსტით გამოთქმული აზრი პრინციპული და თეორიული ღირებულებისაცაა, საჭიროა დაკვირვება მის მიმართებაზე პოემის

მხატვრულ სტილთან და ავტორის იდეურ-მსოფლმხედველობით პოზიციასთან. სხვა შემთხვევაში გამოთქმული ვარაუდი მეცნიერულ ღირებულებას მოკლებულია. ასე მაგალითად, თვალსაზრისი, რომ განსახილველ ტაეპში ნახსენები „ბრძენი ეზროს“ შეიძლება იყოს XIII-ის ესპანეთში მცხოვრები რომელიმე პოეტი, რომლის სახელთა სიმრავლეში (მაგალითად, მოშე ბენ იაკობ იბნ ეზრა) იყო სახელი ეზრაც, არ არის არგუმენტებით გამყარებული: განა ჩანს ამ პოეტთა შემოქმედების რაიმე ნიშანი განსახილველ სტროფში, ან საერთოდ რუსთველის პოემაში? იყვნენ კი ეს პოეტები ცნობილი იმდროინდელ საქართველოში, ან იმ შემოქმედებით გარემოში, რომელთანაც იკვეთება რუსთველის მიმართება? რატომ არის ამ ტაეპში ესპანელი პოეტი ეზრა დაწყვილებული ვინმე დიონოსისთან? ეს კითხვები პასუხგაუცემლადაა დატოვებული.

ვეფხისტყაოსნის „დიონოსი, ბრძენი ეზროს“ განმარტების ზემოთ ჩამოთვლილი ვარაუდებიდან ორიოდე მათგანი საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს. ყურადღება უნდა მიექცეს უფრო პოპულარულად ქცეულ და თვით რუსთველის პოემის სასკოლო გამოცემებში შეტანილ [28, გვ. 67, 469; 26, გვ. 39] აკაკი შანიძისეულ განმარტებას [24]. მეცნიერი არგუმენტებს უძებნის რუსთველოლოგთა ძველ ვარაუდს „ეზროს“-ის ეზრა წინასწარმეტყველად მიჩნევის თაობაზე (ვახტანგ მეექვსე, დავით ჩუბინაშვილი). მისი აზრით, ამ ტაეპის „დიონოსი“ გადამწერთა მიერ დამახინჯებული იკითხვისია. თავდაპირველ დედანში უნდა ყოფილიყო სიტყვა „დიაღნოსი“, რაც ბიზანტიურ მწერლობაში ეზრა წინასწარმეტყველისად მიჩნეული ასტროლოგიურ-მეტეოროლოგიური ტრაქტატის სახელწოდებაა (*Διάγνσις*). ქართულ ხელნაწერებში ამ თხზულების სათაური არის *კალანდა* *თქმული ეზრა წინასწარმეტყველისა*. ამ თვალსაზრისის სამტკიცებლად მკვლევარი მიუთითებს, რომ ფსევდო ეზრას თხზულებაში (*კალანდა*) ამინდის ცვალებადობაზეა საუბარი და რუსთველიც ამ სტროფში ცუდ ამინდზე ლაპარაკობს („საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს“) [24, გვ.195]¹.

¹ ეს განმარტება გაზიარებულია *ვეფხისტყაოსნის* სასკოლო გამოცემის [28] უკანასკნელი წლების პუბლიკაციებში (მაგ.: 2005

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ შემოთავაზებულ იკითხვის („დიანოსი“) მხარს არ უჭერს პოემის ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი და არც გამოცემა. *ვეფხისტყაოსნის* ხელნაწერთა ვარიანტებისათვის ეს სიტყვა უცნობია [იხ: 25, გვ. 56; 12, გვ. 120]. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ტაეპში ამინდზე არ არის საუბარი. პოემისეული „ვარდი“ მეტაფორული მინიშნებაა შეყვარებულ მოყმეზე, რომელიც სატრფოსთან განშორებით იტანჯება – ცრემლად იღვრება („დაეთრთვილოს“) და იყინება („და-ცა-ეზროს“).

უაღრესად საყურადღებოა აგრეთვე შედარებით უფრო ახალი განმარტება ამ ტაეპისა, რომელიც ბაჩანა ბრეგვაძეს ეკუთვნის [9; 8; 10]. მკვლევარის აზრით, რუსთველისეული „ეზროსი“ იგივეა, რაც „ბერძნული პანთეონის ღვთაების - ეროსის (Έρως) - სიყვარულის ღმერთისა და თვით სიყვარულის (ἔρως) სახელი“ [9, გვ. 366]. ამ თვალსაზრისის ავტორი ეყრდნობა იმას, რომ პლატონის აზრით, სიტყვა „ეროსი“ მომდინარეობს სიტყვისაგან *ესროს* (ἐσπίς), რამდენადაც სიყვარული შემოედინება (ἐσπείν - ესრეი) სულში თვალების გზით („კრატილე“, 420 ab)². ამის საფუძველზე მკვლევარი თვლის, რომ რუსთველის ფრაზაში („დიონოსი, ბრძენი ეზროს“) *ეზროს* იგივეა, რაც *ეროს*, ანუ სიყვარული. ამავე შესიტყვების „დიონოსი ბრძენი“ კი კომენტატორის აზრით, თანახმად რუსთველოლოგთა შორის უპირატესად გავრცელებული თვალსაზრისისა, არის

და 2014 წლების გამოცემები გვ. 67 და 469). უფრო არსებითი ის არის, რომ გამომცემელს პოემის ტექსტიც შეუცვლია. მასში კონიექტურა შეუტანია: ნაცვლად „დიონოსისა“ ჩაუწერია „დიანოსი“. ხოლო განმარტებებში და კომენტარებში ეს სიტყვა განუმარტავს, როგორც „დიაგნოზი“ (განმარტებებში), ხოლო „დიაგნოსი“ (კომენტარებში). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სასკოლო გამოცემაში არსად არაა მითითებული, რომ ფორმა „დიანოსი“ კონიექტურაა, ანუ იგი არც ერთ ხელნაწერში (და არც იმ გამოცემაში, რომელსაც, თანახმად გამომცემლის მითითებისა, ძირითადად ეყრდნობა ეს სასკოლო გამოცემა) არ იკითხება. რუსთველის სტროფის ამგვარი ჩასწორება და კომენტირება გადატანილია „ლიტერატურის შემსწავლელთა და მოყვარულთათვის“ შეთავაზებულ და კომენტირებულ სხვა ავტორის გამოცემაშიც [26].

² მკვლევარმა ისიც მიუთითა, რომ *ესროს* ბიზანტიურ ბერძნულში ისე გამოითქმოდა, როგორც *ვეფხისტყაოსანში* - „ეზროს“.

დიონისე არეოპაგელი. მკვლევარი ცდილობს დაასაბუთოს დიონისე არეოპაგელის მოხსენიება სიტყვა *ეროსის* გვერდით. ამის საბუთს მას აძლევს დიონისე არეოპაგელის თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ ერთი თავის სათაური - „სიკეთის, სინათლის, მშვენიერების, ტრფობის, ექსტაზის, შურისა და იმისათვის, რომ ბოროტება არც არსია, არც არსისგანაა და არც არსთა შორის“. ამ სათაურისეული სიტყვა *ტრფობის* ბერძნულ ორიგინალში *ეროტოს* (ἔρωτας) სიტყვითაა გადმოცემული. დიონისე არეოპაგელი გამოხატავს თავის წუხილს ამ სიტყვის (*ეროსის*) ძველი ბერძნული მნიშვნელობის (სიყვარული, სიყვარულის ღმერთი) ბიზანტიურ პერიოდში გადააზრების გამო და მის (*ეროს*) მხოლოდ ხორციელი სიყვარულის აღმნიშვნელად მოაზრების გამო. თვითონ კი ამ სიტყვას (*ეროს*) ბერძნული *აგაპეს* (ἀγάπη) გვერდით ღვთაებრივი მშვენიერების შესამკობლად მოიხმობს. ამიტომაც თვლის მკვლევარი დასაშვებად რუსთველის მიერ დიონისე არეოპაგელის სახელის გვერდით *ეროსის* (სიყვარულის) ხსენებას და რუსთველისეულ ფრაზას - „ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი ბრძენი, ეზროს“ ამგვარად გადათქვამს: „ამ საქმესა მემოწმების ბრძენი დიონისე, სიყვარულო“ [9, გვ. 373; 8, გვ. 62; 10, გვ. 232].

ერთგვარ უხერხულობას, რასაც რუსთველის მიერ პოემისეულ სიყვარულთან კავშირში დიონისე არეოპაგელის სახელის ხსენება იწვევს (და რაც შენიშნული იყო ამ სტროფის ზოგიერთ სხვა კომენტატორთა მიერაც), ამ თვალსაზრისის ავტორი თვითონაც ხედავს. მკვლევარი წერს: „განსახილველ სტრიქონში დიონისე არეოპაგელის სახელს სწორედ „ეროსი“ უკავშირდება, თუმცა აქ მისი მნიშვნელობა ძირეულად განსხვავდება ამ სიტყვის არეოპაგიტული გაგებისგან, რადგანაც მთელი პოემა უპირატესად ხორციელი სიყვარულისადმია მიძღვნილი“ [9, გვ. 372; 8, გვ. 62; 10, გვ. 232]³. გარდა ამისა, პრინციპული

³ საყურადღებოა, რომ 2013 წელს *ვეფხისტყაოსნის* საკუთარ პროზაულ ვერსიაში ბ. ბრეგვაძემ ეს ტაეპი მის მიერ შემოთავაზებული გააზრების გარეშე გამოაქვეყნა: „ამ საქმეს მემოწმება დიონოსი ბრძენი, ეზროს.“ იქვე ამ სტროფს თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტება დაურთო, რომელშიაც იკითხება: „ეზროს – აზრზე თანხმობა (ესე იგი დიონოსის ბრძენი თანახმა არის ამ ლექსის აზრისო) ეზროს – ეაზროს)“ [27, გვ. 39].

ყურადღება რომ არ მივაქციოთ ამ განმარტებისეულ თითქოს და უადგილო რიტორიკულ შემახებას – „სიყვარულო“, ერთი რამ უთუოდ უნდა ითქვას: ტაეპის ამგვარი გააზრება არ გაამართლებს რუსთველის აზრს იმის თაობაზე, რომ მას ვიღაც ემოწმება ამ სტროფში აღწერილ ამბებში („ამ საქმესა მემოწმების“). რუსთველი არ დაიმოწმებდა დიონისე არეოპაგელს იმაში, რომ მიწიერი სატრფოს განშორების გამო ცრემლად დაღვრილი და დამზრალი, ყარიბად გადახვეწილი მოყმე, საბრალოა. რუსთველმა იცის როდის და რისთვის შეიძლება დაიმოწმოს დიონისე არეოპაგელი: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს: ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაჰბადებს“ (1491).

იმისათვის, რომ გაირკვეს *ვეფხისტყაოსნის* 178-ე სტროფში დამოწმებული *დიონოსი* არის თუ არა დიონისე არეოპაგელი, არ არის საკმარისი ამ სტროფის დეტალების შეპირისპირება დიონისე არეოპაგელის თხზულებებთან. საქმე ისაა, რომ ძველი ქართული ხელნაწერებით მოღწეულია რამდენიმე აპოკრიფული თხზულება, რომლებიც აღწერენ დიონისეს (არეოპაგელის) ბიოგრაფიულ დეტალებს და ცხოვრებას⁴. ეს თხზულებებია:

1. „ცხოვრება^ა დიონოსიოსისი ეპისკოპოსისა^ა, რომელი იყო ძ^ა სოკრატისი და მთავარი ათენელთა^ა რომელსა ეწოდა ქალაქი ბრძენთა^ა“. თხზულება დაცულია ხელნაწერებში – A-19, ათონის 57 [13, გვ. 449-450]; გამოცემულია ილია აბულაძის მიერ [30]; ამ თხზულების სხვა რედაქცია უნდა იყოს დაცული იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში (ბლეიკის აღწერილობით #120) [იხ. 7].

2. „ეპისტოლე წმიდისა დიონისიოსი ბრძენთმთავრისა^ა და ათენელთა ეპისკოპოსისა^ა, რომელი მიუწერა ტიმოთეს საყუარელსა თ^ასსა და მოწაფესა მოძღურისა თ^ასისა პავლ^ასსა“. თხზულება

⁴ ამ ხელნაწერთა მონაცემებზე დაკვირვება მით უფრო აუცილებელია, რომ ერთ მათგანში დიონისე „ბრძენთმთავრის“ წოდებითაა მოხსენიებული, ხოლო *აპოკრიფული ცხოვრება დიონისესი* მოგვითხრობს, რომ ათენის უმთავრეს წარმართულ სამსხვერპლო ტაძარს ტრადიციის თანახმად ბრძენთა ჯგუფი განაგებდა და მათ მთავრად ქალაქის წარმართმა გამგებელმა ახალგაზრდა დიონისე დაადგინა. ამიტომაც აუცილებელი ამ აპოკრიფული ტექსტების გათვალისწინება რუსთველის „დიონისი, ბრძენი ეზროს“-ზე მსჯელობისას.

დაცულია ხელნაწერებში – A-19, A-95, ათონი 57; გამოცემულია გრ. ფერადის მიერ (ჟურნ. *Ἑλνις*, 1937, ვარშავა, გვ. 3-35).

ამ თხზულებებში სიყვარულზე საუბარი არ არის. მათში მოთხრობილ ამბებს არავითარი მიმართება არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის* განსახილველ სტროფთან.

ჩემი კომენტარი ამ სტროფის თაობაზე იმ განცხადებით უნდა დავიწყო, რომ სტიმული „დიონოსი, ბრძენი ეზროს“ საკუთარი განმარტებისათვის სწორედ ბ. ბრეგვადის იმ მიგნებამ მომცა, რომ განსამარტავი სტროფის „ეზროს“ ანტიკური ბერძნული მითოლოგიის ეროსს – სიყვარულის ღმერთს და სიყვარულს – შეიძლება ნიშნავდეს. არაა საეჭვო, რომ სიტყვა *ეროსს* პლატონი *ესროსისაგან* მომდინარედ თვლიდა. ეს დადასტურებულია ბერძნული ენის ფუნდამენტური ლექსიკონებით (H.G. Liddell and R. Scott: „*ესროს* – პლატონის მიერ მოაზრებულია *ეროსის* ეტიმოლოგიად“ [4, გვ. 697])⁵.

რა კავშირშია რუსთველის დამოწმებული ეროსი პოეტის მიერ ამ სიტყვის წინ მოხმობილ სიტყვებთან – „დიონოსი ბრძენი“? ამ ენიგმის გასაღები აღმოჩნდა ჩემს ადრინდელ კვლევებში *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულზე და ამან ისევ პლატონის ფილოსოფიასთან მიმიყვანა [იხ. 32, გვ. 507]. რენესანსული აზროვნების ცნობილი მკვლევარი პაულ კრისტელერი აღნიშნავს, რომ რენესანსული ეპოქის დასაწყის ეტაპზე იტალიელი პლატონისტებისათვის უმთავრესი მახასიათებელი იყო ემფაზა ადამიანზე და ადამიანური ურთიერთობების უმაღლესი ფორმის – მეგობრობისა და სიყვარულის შემეცნებითი ღირებულების გამოკვეთა [14, გვ. 131]. მე მიმაჩნია, რომ ამავე ეპოქის პლატონიზმთან რუსთველს აახლოებს სწორედ ემფაზა შემეცნებაზე და სიყვარულისა და მეგობრობის ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად გააზრება [იხ. 32, გვ. 100]. ამის საფუძველს მე ის მამლევს, რომ ძველი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების თანახმად, რომელსაც რუსთველი ქრისტიანულ თეოსოფიასთან ერთად ყველაზე მეტად ემყარება, მიჯნურობა, სიყვარული, ეროსი სიბრძნის თაყვანისცემაა, გონიერების ტრფიალია. ესაა ერთი უმთავრესი თეზა პლატონის

⁵ ἔσρος, (ἐσ-πέω) coined as etym. of ἔρω by PL. *Cra.* 420b.

„ნადიმის“ – შედეგურთა შორის ერთ-ერთის პლატონის თხზულებათა შორის. პლატონის მიხედვით, ეროსი ბრძენია⁶. ეროსი გონიერებას ეტრფის და ეძებს და მთელი თავისი არსებით თავყვანს სცემს სიბრძნეს⁷. ეროსი მშვენიერების სიყვარულია, სიბრძნე კი უმშვენიერესი ფენომენია; ამიტომაც, რომ ეროსს უთუოდ უყვარს სიბრძნე⁸ [32, გვ. 507].

ასე რომ, სწორედ პლატონის მტკიცებით, ეროსი ბრძენია. ამიტომაც, რომ რუსთველი, იმოწმებს რა მას თავის სენტენციაში ტკივილსა და ტანჯვაზე, რომელიც დიდ ადამიანურ სიყვარულს მოაქვს, ეროსს შეამკობს ეპითეტით ბრძენი: „ამ საქმესა მემოწმების...ბრძენი ეზროს“.

იმავე ფრაზაში „ბრძენი ეზროს“-ის წინ რუსთველი ათავსებს სიტყვას *დიონოსი*. ვის, ან რას მიანიშნებს ეს სიტყვა? როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იმის მიებას, თუ ვინ უნდა იყოს ამ ტაეპში მოხსენებული *დიონოსი*, უკვე სამ საუკუნოვანი ისტორია აქვს. მიუხედავად ამისა, კითხვის თავიდან დასმა იმითაა განპირობებული, რომ ამ ტაეპის ბოლო ორი სიტყვის ახლებური წაკითხვა (ანუ რუსთველის „ბრძენ ეზროსში“) ბერძნული მითოლოგიის ეროსის შეცნობა, წინ მოთავსებული სახელის ინტერპრეტაციაზე ამ ახალი მონაცემებით

⁶ „ახლა მისი სიბრძნისთვის მოგახსენებთ“; „ეროსი ის ბრძენი პოეტია, რომელიც სხვასაც პოეტად აქცევს“; „ყველა ცოცხალი არსების შემოქმედება ნაყოფია ეროსის სიბრძნისა“ [18, გვ. 43]. „καὶ ἀνδρείας τὸν θεὸν εἴρηται, περὶ δὲ σοφίας λέιπεται“ (196d) [20 გვ. 156]. „Относительно... храбрости этого бога сказано, остаётся сказать о его мудрости“ [19, გვ. 124].

⁷ „გონიერებას ეტრფის, ეძებს და ძალაც შესწევს მისი პოვნისა და მთელი არსებით თავყვანს სცემს სიბრძნეს“ [18, გვ. 52]. „...φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πρίμοις, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου“ (203d) [20, გვ. 180]. „desirous and competent of wisdom, throughout life ensuing the truth“ [20, გვ. 181].

⁸ „სიბრძნე რომ უმშვენიერეს ფენომენტა რიცხვს ეკუთვნის, ხოლო ეროსი მშვენიერებისადმი სიყვარულია, მაშასადამე ეროსს უეჭველად უყვარს სიბრძნე“ [18, გვ. 53]. „...ἔστι γὰρ δὴ τὸν καλλίστων ἢ σοφία, Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρῶτα φιλόσοφον εἶναι...“ (204b) [20, გვ. 182]. „For wisdom has to do with the fairest things, and Love is a love directed to what is fair; so that Love must needs be a friend of wisdom“ [20, გვ. 183]. „Ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости“ [19, გვ. 134].

დაფიქრებას საჭიროებს: რამდენადაც რუსთველის სიტყვებში - „ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი, ბრძენი ეზროს“ – *ბრძენი ეზროსი* ბერძნული მითოლოგიის ღმერთზე – ეროსზე მიუთითებს, საფიქრებელია, რომ მის წინ დასმული სახელი *დიონოსიც* ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი დიონისე იყოს. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ამ სტროფში დამოწმებული *დიონოსი* შეიძლება იყოს ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი დიონისე. მაგრამ ვარაუდი არასარწმუნო ვარაუდად დარჩა იმიტომ, რომ სერიოზული არგუმენტირება არ ახლდა. კერძოდ, ამ ტაეპის *დიონოსი* და *ეზროსი* და მათთან ერთად *ვეფხისტყაოსნის* 1491-ე სტროფის *დიონოსი* („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს“) მიჩნეულ იქნა ეგვიპტური მითოლოგიის ღმერთ ოზირისად, რომელსაც საბერძნეთში დიონისესთან აიგივებდნენ [23ა]. არგუმენტად ის იყო მოყვანილი, რომ ბერძნები დიონისეს „კარგის დანერგვას“ მიაწერდნენ და მცენარეულობის მფარველად თვლიდნენ (შეადარე: „საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილვოს, და-ცა-ეზროს“ – 178; „ღმერთი კარგსა მოავლინებს“ – 1491). ჩემ მიერ ამ განსახილველი სტროფის *დიონოსის* ღმერთ დიონისესთან მიმართების გახსენება სხვა გარემოებათა საფუძველზე ხდება: ბერძნული მითოლოგიის ღმერთის ეროსის გვერდით მოხსენიებული *დიონისე*, სავარაუდოა, რომ ისევ ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი იყოს. და მეორე, სტროფი შეყვარებული ავთანდილის სიბრაულისკენ მოგვიწოდებს. ამიტომაც იმოწმებს სიყვარულის ღმერთს ეროსს. ამის გვერდით არ იქნებოდა მოულოდნელი ასევე ანტიკური მითოლოგიის ღმერთ დიონისეს გახსენება, რომელსაც მრავალი სასიყვარულო თავგადასავალი უკავშირდება. მართლაც, ბერძნულ მითოლოგიაში ფრაგმენტულად, სხვადასხვა ღმერთების, ნიმფების, თუ ლამაზი ასულების თავგადასავლებში მრავალგზისაა საუბარი მათ სასიყვარულო ურთიერთობაზე დიონისესთან. ეროსს დიონისეც არაერთხელ დაუჭრია თავისი სასიყვარულო ისრით.

ვფიქრობ, რომ ამავე დროს ამ ვარაუდს არ შეიძლება სრული ნდობით მოვეკიდოთ. ჯერ ერთი, ეს სასიყვარულო თავგადასავლები დიონისეს ვაკხანალიის

და დროსტარების კომპონენტებია და, მიუხედავად ზოგიერთი მათგანის მძაფრი სასიყვარულო განცდისა, რუსთველის მიერ მათი მოხმობა ავთანდილისა და ტარიელის რომანულ ისტორიებთან შესადარებლად მოულოდნელია. მეორეც, ღმერთ დიონისეს სახელი ასოცირდება ღვინოსთან, თრობასა და დროსტარებასთან, რაც არაა რუსთველის პოემის ფავორიტული თემები და იდეები. და ბოლოს, ღმერთი დიონისეს ეს სასიყვარულო თავგადასავლები, ფრაგმენტულად გაბნეული მთელს ანტიკურ მითოლოგიაში, ერთად თავმოყრილი ჩანს Vს-ის ეპიკოსის ნონოსის (ქართული ტრადიციით ნონეს) *დიონისიკაში*. რუსთველის პოემაში ამ თხზულებასთან არავითარი მიმართება არ ჩანს.

ისიც ნაკლებად სავარაუდებელია, რომ ამ ფრაზის „დიონოსი, ბრძენი ეზროს“ ორ პიროვნებაზე მიუთითებდეს. რუსთველი ისტორიულ, მითოლოგიურ თუ ლიტერატურულ პიროვნებებს უპირატესად მათთვის დამახასიათებელი ტიპური სააზროვნო თუ სათავგადასავლო დებულებით თუ დეტალებითურთ მოიხსენიებს: მაგალითად: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს: ღმერთი კეთილს მოავლინებს...“ (1491); „მე სიტყვასა ერთსა გაადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: სიცრუე და ორპირობა“ (791); „იგი ჭირი არ უნახავს არც რამინს და არც ვისსა“ (184) და სხვ. და მაინც, თუ ამ სტროფში „ბრძენი ეზროს“ გვერდით უთუოდ *დიონისეა* დასახელებული, სხვა ვარაუდებზე უფრო მეტად საფიქრებელია, რომ იგი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი დიონისე იყოს. ასე რომ, კითხვა ისევ კითხვად რჩება: ვინ არის დასახელებული ბრძენი ეზროს გვერდით?

ამ კითხვაზე საპასუხოდ თავდაპირველად *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტს უნდა მივმართოთ. ამ სტროფში განსახილველი სიტყვა *დიონისოს* ფორმით *ვეფხისტყაოსნის* პირველივე ბეჭდურ გამოცემაში (1712 წლისა) გამოჩნდა და იგი ამავე ფორმით გაიმეორა პოემის ბეჭდურ გამოცემათა დიდმა უმრავლესობამ. ხელნაწერებში, რომელთაგან მნიშვნელოვნად მიჩნეული და ვარიანტულად დამუშავებულია დაახლოებით ორმოცდაათი [იხ. 12, გვ. 7-8], ამ ფორმას მხარს უჭერს ათიოდე მათგანი [იხ. 12, გვ. 120]. დამუშავებულ ხელნაწერთაგან ოციოდე ამ სიტყვას სხვაგვარი

ვარიანტით იცნობს. ვარიანტები არსებითად ორი ფუძის (უფრო ზუსტად, ორი ძირის) სიტყვათა ჯგუფში ერთიანდებიან [იხ. 12, გვ. 120 და 25, გვ. 56]: (1) *დიონ-ოსი*: დეონოსი, დეონოსე, დიონისი, დიონისე, დიონოსე, დიონოს; (2) *დევან-ოსი*: დევანოსე, დივანოსი, დივანოსე, დევანოსად. ვფიქრობ, ვარიანტთა ამ ორი ჯგუფიდან (*დიონ-ოსი*; *დევან-ოსი*)⁹ განხილვის საგნად, ამჯერად მეორე უნდა იქცეს. ამას ის განაპირობებს, რომ პირველი მათგანი – *დიონოსი ვეფხისტყაოსნის* გამოცემებით უკვე დამკვიდრებულია, განხილვის საგნად უკვე ორი საუკუნეა, რაც ქცეულია და მისი იდენტიფიცირების არც ერთი თვალსაზრისი არაა სარწმუნოდ მიჩნეული.

ჩემი აზრით, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი შემდეგი გარემოებაა. ხელნაწერებში ვარიანტები უპირატესად ისეთ სიტყვებს უჩნდება, რომელთა მნიშვნელობა გადამწერთათვის ნაკლებად მისახვედრია. ვარიანტთაგან უცხო და ნაკლებად გასაგები უფრო ხშირად ორიგინალისეული ან მისგან მომდინარეა; ხოლო უფრო გასაგები ფორმა – გადამწერთაგან ჩანაცვლებული. გადამწერი ხშირად გაუგებარს გასაგებით ცვლის. სახელი *დიონოსი*, თანაც სიტყვა *ბრძენის* გვერდით, *ვეფხისტყაოსნის* გადამწერისა და მკითხველისათვის ნაცნობი და ბუნებრივია. მე ვითვალისწინებ იმას, რომ პოემაში დიონისე არეოპაგელი დამოწმებულია („ბრძენ დიონოს“ – 1491). ასე რომ, ნაკლებად მოსალოდნელია გადამწერლებს მათ დედანში ამოკითხული ნაცნობი სახელი *დიონოსი* ჩაესწორებინათ უცნობი ფორმით – *დევანოსი*. პირიქით კი მოსალოდნელია. ხელნაწერთა ვარიანტებში *დიონ//დეონ* და *დივან//დევან* ძირების თავისუფალ მონაცვლეობას, ჩემი აზრით, ისიც უწყობს ხელს, რომ ორივე ძირი ერთსა და იმავე სახელზე მინიშნებად იქნებოდა მიჩნეული (ფუძის შეკუმშვისას *ო* ხმოვანი *ე* თანხმოვნით ჩანაცვლდება). ამიტომაც, რომ 1491 სტროფის *ბრძენ დიონოს* („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააცხადებს“) ვარიანტებში (უპირატესად – გამოცემათა ვარიანტებში) *ბრძენი დივანოს-ითაა*

⁹ ფორმები – დიონოსი და დევანოსი ამ ორი ჯგუფის სათავეში მე პირობითად გამომაქვს: პირველი, როგორც გამოცემებით უფრო დამკვიდრებული და მეორე, როგორც ფორმის მიხედვით პირველის უფრო მსგავსი.

შეცვლილი¹⁰. ვფიქრობ, ამავე მიზეზით უნდა აიხსნას ამ ტაეპის კომენტატორთა ნაკლები ყურადღება (თუ უყურადღებობა) ხელნაწერთა ვარიანტების დევანოს-ისადმი. ამავე დროს, პრინციპული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმას, რომ ხელნაწერთა ვარიანტებში 178-ე სტროფის განსახილველი სიტყვის ძირი არის *დევან/დივან* და არა მისი შეკუმშული ფორმა *დევნ/დივნ*.

რას შეიძლება მიაწინებდეს სიტყვა *დევანოსი* (ან ამ ფუძის რომელიმე ვარიანტი) *ვეფხისტყაოსნის* განსამარტავ კონტექსტში – „... დევანოსი ბრძენი ეზროს?“ მე ვამჯობინებ, გავყვეთ ძიების დაწყებულ გზას და დავუბრუნდეთ პლატონის *ნადიმის* ბრძენ ეროსს.

ნადიმი არსებითად ეროსზე – სიყვარულზე, თუ სიყვარულის ღმერთზე მსჯელობაა: როგორია მისი ბუნება, მისი ქმედება, მისი წარმოშობა და ბოლოს, რა არის იგი. სოკრატე და მისი უმცროსი თანამეინახენი ერთმანეთის მონაცვლეობით მსჯელობენ. ბოლო სიტყვას სოკრატე ამბობს. იგი მსჯელობას დიალოგის ფორმით წარმართავს და თანამოსაუბრედ მისტიფიცირებულ უცხოელს – მოგვის ასულს დიოტიმას მოიაზრებს. მასთან ოდინდელ საუბარს იხსენებს და დიოტიმას ათქმევინებს პასუხს უმთავრეს კითხვებზე: “მაშ რაღაა ეროსი?” – ეკითხება სოკრატე დიოტიმას. „დიდი დემონია იგი, სოკრატე, ხოლო ყოველივე დემონიურს, ხომ საშუალო ადგილი უჭირავს ღმერთსა და კაცს შორის“ [18, გვ. 51]; (“Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες, καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαίμονιον μεταξὺ ἔστι Θεοῦ τε καὶ Θνητοῦ” (202E) [20, გვ. 178]¹¹) დიოტიმა იქვე უზუსტებს სოკრატეს, რომ დემონი არაა სახელი ეროსისა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეროსი არაა ერთადერთი

¹⁰178-ე და 1491-ე სტროფთა ხელნაწერების ვარიანტებზე დაკვირვება მაფიქრებინებს, რომ გადამწერები ამ ორ სტროფში მოხსენიებულ ბრძენს ერთსა და იმავე პიროვნებად მიიჩნევენ. ამიტომაც, რომ Q-1082 ხელნაწერის გადამწერი 178-ე სტროფის *დივანოსე* ბრძენს 1491-ე სტროფში *ბრძენი დივანოს*-ად გადაიტანს, ხოლო ხშირად *დიონოსი ბრძენი* 178-ე ხელნაწერისა 1491-ე ხელნაწერში *ბრძენ დიონოს*-ადაა შენარჩუნებული. პოემის თანამედროვე ტექსტოლოგ-კომენტატორებიც იმავე პრინციპით ხელმძღვანელობენ [იხ. 11, გვ. 19].

¹¹ “A great spirit, Socrates: for the whole of the spiritual is between divine and mortal” [20, გვ. 179].

დემონი. იგი დემონიურია თავისი არსით; დემონთა სიმრავლისგან ერთ-ერთია: „მრავალრიცხოვანნი და მრავალგვარნი არიან დემონები; ეროსი ერთ-ერთი მათგანია მხოლოდ“ [18, გვ. 52]; (οἱ τοὶ δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἑρως)(203A) [20, გვ. 178]¹²).

ვფიქრობ, დროული იქნება კითხვა უშუალოდ დავსვა: რუსთველი, რომელიც სიყვარულის თავისი კონცეფციით უთუოდ ემყარება პლატონის ფილოსოფიას და კერძოდ მის *ნადიმს*, რომელიც ამ ტრაქტატის კვალდაკვალ ეროსს ბრძენის ეპითეტით ამკობს, ხომ არ რჩება ბოლომდე ერთგული ამ ანტიკური ფილოსოფიური წყაროსი და სიყვარულს (ἔρως) თუ სიყვარულის ღმერთს (Ἑρως) დემონიურის ეპითეტით ან თვით დემონად ხომ არ მოიხსენიებს?

ანტიკურ ბერძნულ ტექსტებში სიტყვა დემონს – δαίμων განმარტავენ, როგორც ღმერთს, ქალღმერთს, ღვთაებას, ღვთაებრივ ძალას, სულიერ ან ნახევრად ღვთაებრივ არსებას, ღმერთთა ან ქალღმერთთა ქვეშევრდომს, ბოროტ სულს ან კეთილ გენიას [4, გვ. 365-366]. პლატონისეული *ნადიმის* δαίμων-ს სხვადასხვაგვარად თარგმნიან. ქართველი მთარგმნელი ამჯობინებს ეს სიტყვა დედნისეულ *დემონად* გადმოიღოს [18]. რუსულ თარგმანში იგი *გენიად*აა თარგმნილი;¹³ ინგლისურში - *დიად სულად* (A great spirit – [20, გვ. 179]). ინგლისური თარგმანი *ნადიმის* შესაბამის პასაჟში სიტყვებს *დემონს* და *დემონიურს* (δαίμων; δαιμόνιον) განმარტავს მისტერიულ რაობად, რომელთა მეშვეობითაც ღმერთები უკავშირდებიან მოკვდავთ და გავლენას ახდენენ მათზე [20, გვ. 179].

ბიზანტიურმა ეპოქამ, კვალდაკვალ ქრისტიანული რელიგიის დამოკიდებულებისა ანტიკური ღვთაებრივი პანთეონისადმი, ძველ ბერძნულ *დემონსა* და *დემონიურშიც* უარყოფით ნიუანსზე გადაიტანა აქცენტი. ამ პერიოდის ძეგლებში ბერძნული δαίμων უპირატესად განიმარტება როგორც ბოროტი სული,

¹² “Many and multifarious are these spirits, and one of them is Love” [20, გვ. 179]. “Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них” [19, გვ. 133].

¹³ “Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее мепеду богом и смертным” — მთარგმნელი С. К. Апта [19, გვ. 132].

ემმაკი, სატანა [22, გვ. 344; 5, გვ. 328]. ზოგჯერ დემონის სახელით მოხსენიებულია რომელიმე ღმერთი ანტიკური პანთეონიდან; არის შემთხვევები, როცა დემონები თაყვანისცემის საგნებია; ზოგჯერ ანგელოზებთანაც არიან გათანასწორებულნი; ზოგჯერ ტექსტში ამავე ფუძიდან ნაწარმოები *δαίμονις* ნიშნავს ზებუნებრივს, ღვთაებრივს [5, გვ. 327-329].

ძველ ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში ბერძნული *δαίμονιον* ითარგმნება *ემმაკეულად*. ამგვარადაა სახარების ხანმეტურ ტექსტებში (ლუკა 7, 33; იოანე 8, 52; მარკ. 5, 18; მათ. 11,18; 15, 22 [იხ. 31]. ძველი ქართული ოთხთავის როგორც ადიშის, ასევე ეფთვიმე და გიორგი ათონელების რედაქციათა შესაბამის მუხლებში სიტყვა *ემმაკეული* (*ემმაკი* - იოანე 8, 52) შენარჩუნებულია [2; 23].

ემმაკად ითარგმნება ბერძნული *δαίμων* დიონისე არეოპაგელის „სადმრთოთა სახელთათვის“ ეფრემ მცირისეულ ქართულ თარგმანში (26, 27; 26,34) [17, გვ. 53, 57].

დავუბრუნდეთ *ვეფხისტყაოსნის* ავტორს. რუსთველს, როგორც შუა საუკუნეების ქრისტიან ინტელექტუალს, *ნადიმის* *დაίμων* ეროსთან (Ἔρως) მიმართებაში უნდა გაეაზრებინა ემმაკეულად - არაკეთილ სულად. ხოლო ამ ცნების გადმოსაცემად მას შეეძლო არჩევანი გაეკეთებინა სიტყვებიდან - ბოროტი, ემმაკი, დევი. როგორც ჩანს, იგი ამ უკანასკნელი სიტყვის (დევი) ფუძიდან აწარმოებს *ნადიმში* ეროსზე მიმათითებელი *დემონის* (*დაίμων*) აღმნიშვნელ ქართულ სიტყვას.

დევი ძველ ქართულ ლექსიკაში მხოლოდ დიდი ტანის რქებიან ზღაპრულ არსებას კი არ აღნიშნავს, არამედ ბოროტი სულის, ემმაკის აღმნიშვნელიცაა: „*დევი* – ემმაკი, ... ბოროტი“ [1, გვ. 139]; „*დევი* – дракон, чудовище; демон, нечистый дух“ [29, გვ. 474]. საკმარისია გავიხსენოთ „შუშანიკის წამებიდან“: „მამამან შენმან წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნ“ [29ა, გვ. 87].

ქართული სიტყვა *დევი* სპარსულიდანაა ნასესხები. „დევის ირანული ეტიმოლოგია ასეთია: ძვ.ირ. daiva, ავ. daeva – დემონი, ემმაკი, ბოროტი სული, სკრ. déva – ღმერთი, ლათ. deus, divus, ლიტ. – dēvas, საშ. სპ. dēv – ბოროტი სული, დემონი; ახალი სპარსული –

div: 1. ეშმაკი, მდევი. დემონი, ბოროტი სული. 2. გიგანტი, გოლიათი - სომხური - դիւ - ავი სული, დემონი; სირ. daiva - დემონი“ [3, გვ. 311].

ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ *ვეფხისტყაოსანში* დევი არაა მხოლოდ დიდტანიანი ბუმბერაზი არსება, რომლებსაც ტარიელმა გამოქვაბული წაართვა. პოემაში დევი მისტერიულ (ალბათ ბოროტ) სულსაც ნიშნავს:

„კვალი ძებნეს და უკვირდა ვერ-პოვნა ნაკვალევისა,

აგრე კვალ-წმინდად წარხდომა კაცისა, ვითა

დევისა“ (99).

იგივე აზრი პოემაში ცოტა ქვემოთ სხვა სიტყვებითაა გადმოცემული:

„ვითა ეშმა დამეკარგა, არ კაცურად გარდამკოცნა“ (111);

„კაცთა ხორცისად ვით ითქმის ისრე თვალთაგან ფარული?!“ (112);

„ვძებნეთ და კვალი ვერ ვპოვეთ, დავსწამეთ ეშმაურობა“ (996).

როგორც ჩანს, რუსთველი *ეროსს*, პლატონის „ნადიმისეული“ დეფინიციის კვალდაკვალ, *დემონს* უწოდებს და „ნადიმისეულ“ *დემონს* (δαίμων), თანახმად ამ სიტყვის ბიზანტიური პერიოდის ბერძნული ენობრივი მნიშვნელობისა, თარგმნის ბოროტ სულზე მიმანიშნებელი სიტყვით. ამიტომაც იყენებს ქართულ სიტყვას – დევი: „დევანოსი ... ეზროს“ (დემონი ... ეროსი; ან დემონური ეროსი)¹⁴.

ვეფხისტყაოსნის განსახილველი სტროფის ხელნაწერებისეული ვარიანტებიდან, როგორც ზემოთ მივანიშნებდით პირველადი დევან//დივან ფუძიდან მომდინარე იკითხვისი უნდა იყოს (დევანოსი,

¹⁴ შეიძლება ისიც გვეფიქრა, რომ რუსთველისეულ ორიგინალში ბერძნული *დემონ* სიტყვიდან ნაწარმოები ფორმა *დემონოსი* იქნებოდა და ხელნაწერთა ვარიანტების *დევანოსი*, *დიონოსი* მისგანაა მიღებული, მაგრამ მე უპირატესობას ხელნაწერისეულ *დევანოსს* ვანიჭებ, რამდენადაც:

1. *დემონ*-ფორმა ძველ ქართულში არ ჩანს, ყოველ შემთხვევაში დამკვიდრებული არაა;

2. XI-XII სს-ის ქართველ მთარგმნელებთან დადასტურებულია ახალი ტერმინის წარმოება ბერძნულის შესატყვისი ქართულში დამკვიდრებული ფუძიდან (რაც *დევანოსის* შემთხვევაშიც ჩანს);

3. ტექტის დადგენისას ხელნაწერებით დაუდასტურებელი კონიექტურის შემოტანა არაა მიზანშეწონილი; ხელნაწერებისეული იკითხვისის ახსნა-განმარტება კი დასაშვებია.

დევანოსე, დევანოსად, დივანოსი, დივანოსე). მეორადი უნდა იყოს დიონ//დეონ ფუძიდან მომდინარე იკითხვისები (დიონოსი, დეონოსი, დეონოსე, დიონისი, დიონისე, დიონოსე, დიონოს). როგორც აღვნიშნეთ, გაუგებარი (*დევანოსი* – „დევანოსი ბრძენი“) ნაცნობი სიტყვით (*დიონოსით*) შეიცვალა. დევან//დივან ძირიდან მომდინარე იკითხვისები არ არის გვიანდელი ხელნაწერებისეული. ამ ჯგუფის ექვსი ხელნაწერიდან სამი ვახტანგისეულ გამოცემაზე ადრინდელია, ესენია: Q 930, XVII ს-ისა, მატენადარის ყოფილი კუთვნილება (დევანოსი); Q1082, XVII ს-ისა, ე.წ. ზაზასეული (დივანოსე); პარიზის 10, 1702 წლისა (დევანოსად). ხელნაწერების დევან//დივან ვარიანტების მონაცვლეობაც არაა მოულოდნელი: ერთი - *დევ* ძირი საშუალო სპარსულთან ამყარებს მიმართებას, მეორე – *დივ* კი – ახალ სპარსულთან. გადამწერლები ალბათ მათთვის ნაცნობი ენის სიტყვას მისადაგებდნენ ამ უცხო ფორმას. ამ ორი ვარიანტიდან (*დევ*, *დივ*) სავარაუდოდ, უფრო სარწმუნოა, რომ დედნისეული იყოს *დევ* ძირი. *ვეფხისტყაოსნის*ეულ *დევანოსის* ფუძეში უფრო გაშლილი საერთო ინდოევროპული ფორმა *deva-daiva* ჩანს. არაა მოულოდნელი, რომ ამ სტროფის თავდაპირველი დედნისეული ფორმა ზუსტად არ ემთხვეოდეს ჩვენამდე მოღწეულ იკითხვისს – *დევანოსი*, მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ სწორედ *დევა* ძირიდან (*dev*, *deva*) ნაწარმოები ქართული სიტყვით მიუთითებს რუსთველი იმ პიროვნებაზე, ვისაც იმოწმებს.

იკითხვისი *დევან-ოსი* დანაწევრდება *დევან* ფუძედ და *-ოს* სუფიქსად, *-ი* – ბრუნვის ნიშანი. სუფიქსი *-ოს* ბერძნულიდანაა შემოსული ქართულ ენაში. იგი ბერძნულში მეორე კანკლედობის *ო*-ფუძიანი მამრობითი და მდედრობითი სქესის არსებითი სახელების სახელობითი ბრუნვის ნიშანია (*-os*). ქართულში ბერძნულიდან ნასესხებ სიტყვებს გადმოჰყვება ხოლმე და ახალ ფუძეს ქმნის, რომელიც არსებითი სახელების ბრუნვის წესებს ემორჩილება. ამგვარი სიტყვათწარმოება თანამედროვე ქართულ ენაში დამკვიდრებულია ევროპული ენებიდან (უპირატესად ბერძნულიდან) ნასესხებ სიტყვებში. ამგვარად იწარმოება საზოგადო სახელები იმ კატეგორიის პირთა აღსანიშნავად, რომლებიც გარკვეულ ჯგუფში

ერთიანდებიან: ფილოსოფია—> ფილოსოფ-ოს-ი (φιλοσοφία); გეოგრაფია—> გეოგრაფ-ოს-ი (γεωγραφία); ისტორია —> ისტორიკ-ოს-ი (ιστορικία); პოლიტიკა—> პოლიტიკ-ოს-ი (πολιτική); ფიზიკა—> ფიზიკ-ოს-ი (φυσική); ფონეტიკა—> ფონეტიკ-ოს-ი; ქიმია—> ქიმიკ-ოს-ი; აკადემია —> აკადემიკ-ოს-ი.

ფუძე *დევან* ბერძნული δαίμων ან δαίμωνιος-ის შესატყვისადაა მოხმობილი: ბერძნული *დემონის* შინაარსობრივად ტოლფასი ქართული *დევ*//*დევა* მისადაგებულია იმავე *დემონ* ბერძნულ ფორმას – *დევა-ნ-ოს*. *დევა* ფუძესა და *-ოს* სუფიქსს შორის უფუნქციო ნარნარა *ნ*-ს განვითარება არაა უცხო ქართულ და სხვა ქართველურ ენათა სიტყვათწარმოებისათვის [შდრ. 20ა, გვ. 61-65].

პლატონის *ნადიმისეული* δαίμων-ის ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულის მნიშვნელობის (ბოროტი, ეშმაკი) სრული შესატყვისია სპარსულიდან ქართულში ნასესხები სიტყვა *დევ* (ძველ სპარსულში – *დევა*). სუფიქსი *-ოს* ამ ფუძეს ზუსტად იმ გააზრებას ანიჭებს, რაც *ნადიმში* სიტყვა *დემონს* (δαίμων) სიყვარულის ღვთაება *ეროსთან* მიმართებაში აქვს: რაღაც ერთობლიობიდან, სიმრავლიდან ერთ-ერთი ("მრავალ-რიცხოვანნი და მრავალგვარნი არიან დემონები; ეროსი ერთ-ერთი მთგანია მხოლოდ" [18, გვ. 52]).

გრეციზმები ძველ ქართულ ენაში ჩვეულებრივი მოვლენაა, განსაკუთრებით ბერძნულიდან თარგმნილ ძეგლებში. XI-XIII სს-ის ქართველ მთარგმნელებთან გრეციზმები ჩანს ლექსიკაშიც, სიტყვათწარმოებასა და ტერმინთა კომპოზიციის შემთხვევებშიც (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი...). იოანე პეტრიწთან ხშირად ტერმინი იქმნება ბერძნული სიტყვის შესატყვისი ქართული ძირებისა და შემდგომ აფიქსაციის საშუალებით [15, გვ. 172, 178]. ტერმინთა წარმოების სწორედ ამ სტილს შეესატყვისება განსახილველი კონტექსტის *დევანოსი*.

ასე რომ, რუსთველისეული *დევანოსი* ძველი ქართული ენის ჩვენამდე მოღწეული წერილობითი ძეგლების ფონზე მოულოდნელი არ არის. *ვეფხისტყაოსნის* *დევანოსი* ბერძნული δαίμων ან δαίμωνιος ქართულ მონაცვლედაა ნაწარმოები და თანამედროვე ქართულით *დემონს* ან *დემონიურს* ნიშნავს. აქვე უთუოდ დაისმის კიდევ ერთი კითხვა: სიტყვათწარმოების ეს კონკრეტული შემთხვევა რუსთველისეული ნეოლო-

გიზმია, თუ საფიქრებელია ქართულ ენაში ამ სიტყვის არსებობა. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ქართული ენის (როგორც ძველის, ასევე ახლის) სრული ლექსიკური ფონდის შესწავლას საჭიროებს. ძველ ქართულ ტექსტებში ამ ფორმას მე ჯერჯერობით ვერ მივაგენი, მაგრამ არაა მოულოდნელი, რომ იგი არსებობდეს. ამას მაფიქრებინებს ქართულ გვარებში დადასტურებული დევნოსადე და დევნოზაშვილი [21ა]. ამ გვარების ფუძეში (დევნ-ოს-) დადასტურებული -ოს სუფიქსი მიაწინებს შეკუმშულ ძირზე დევან-ოს > დევნ - ოს.

მაშასადამე, რუსთველი იმოწმებს ბერძნული მითოსის სიყვარულის ღვთაებრივ სულს ეროსს და მას მოიხსენიებს პლატონის სიყვარულის ტრაქტატის *ნადიმის* დეფინიციით – ბრძენი, დემონი. ხოლო თვით სახელ *ეროსს* იხსენიებს ერთადერთი ვარიანტით, რომელიც მხოლოდ პლატონის მიერაა მოხმობილი, და რომელიც ბერძნული ენის თანამედროვე ლექსიკოგრაფთა მიერ სიტყვა *ეროსის* პლატონისეულ ეტიმოლოგიადაა მიჩნეული – *ეზროსი*. „ამ საქმესა მემოწმების დევანოსი ბრძენი ეზროს“ – ამ საქმეს მემოწმება დემონი ბრძენი ეროსი //დემონიური ბრძენი ეროსი.

ჰერმენევტიკის თანამედროვე მეცნიერული მეთოდოლოგია მოითხოვს, რომ ძველი ტექსტების – ბიბლიურის, ფილოსოფიურის, თუ პოეტურის – ყოველი განსამარტავი ფრაზა ლექსიკურ-ტერმინოლოგიურად გააზრების თუ გაშიფვრის შემდეგ უნდა მოაზრდეს შესაბამის კონტექსტში: შეესატყვისება თუ არა ეს გააზრება კონტექსტში გამოთქმულ აზრს. რას ამბობს რუსთველი, როცა იმოწმებს დემონიურ ბრძენ ეროსს (ან ბრძენ დემონს – ეროსს)?

ამ სტროფის დანარჩენი ტაეპების განხილვა იმის კონსტატირებით უნდა დავიწყოთ, რომ მათში არაა საუბარი ამინდზე. ცუდი ამინდის სურათი მეტაფორული გააზრებითაა მოხმობილი ავთანდილის სულიერი მდგომარეობის დასახატად. რუსთველი იწყებს ავთანდილის სამშობლოდან გადახვეწის ამბის მზობას. *ვარდი* ავთანდილია, *დათრთვილვა* – ცრემლად დაღვრა, *დაზრობა* – გაყინვა (სიცივისაგან დაზრვა): „საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, და-ცა-ეზროს“. იგივე მეტაფორული სახეები მომდევნო

სტროფებში უფრო ნათლად მიუთითებენ სატროფოსაგან გაყრილი გმირის მწუხარებაზე:

„ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრთვილა, დანასა;

მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა“(180).

„ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ჰნებოდა“(181).

განსახილველი სტროფის ბოლო ორი ტაეპი ისევ მეტაფორული და ჰიპერბოლური სახეებით შეამკობს შეყვარებულ გმირს და მის საკუთარი ქვეყნიდან („სამყოფთაგან“) გადახვეწაზე მეტყველებს: იგი, ვისაც ძვირფასი ლალი („ბადახში“) ვერ შეედრება, ხოლო ტანი ლერწმის მსგავსი აქვს („და ლერწამი ტანად ეზროს“), უცხო მხარეში მოხეტიალე ყარიბად იქცა („იგი სადმე გადარიბდეს, სამყოფთაგან იაბეზროს“).

მიუსაფარი მოყმის ერთად-ერთი წუხილი, რომელსაც ავტორი აღწერს, სატროფოსგან განშორებაა. ავთანდილის თითქმის სამწლიან მოგზაურობას რუსთველი მხოლოდ მისი სიყვარულის სიმძიმესა და ტკივილზე აქცენტირებით გადმოსცემს:

„მუნ ეძებს, ცრემლი მტირალსა სდის ზღვათა შესართავისად.

უჩნდის ქვეყანა ტახტად და მკლავი სადებლად თავისად.

თქვის: „საყვარელო, მოგშორდი, გული შენ დაგრჩა, ვთქვა,

ვისად?

შენთვის სიკვდილი მეყოფის ლხინად ჩემისა თავისად“(182).

აი, რატომ იწყებს ამ სტროფს და ამ ამბავს („ავთანდილისაგან მის ყმისა მეზლად წასვლა“) რუსთველი იმ პერსონის დამოწმებით, რომელიც ყველაზე დიდი მცოდნე და აღმგზნებია სიყვარულის მწველი ცეცხლისა.

უფრო მეტიც, პოეტის ეს ლირიკული გადახვევა არაა მხოლოდ ამ ერთი ამბის ორგანული პრელუდია. სწორედ აქედან იწყება მთელი პოემის – *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურთა ტანჯვის კოლიზიები, სიყვარულის დემონური ცეცხლის გზნება („მან დამწვა ცეცხლთა დაგითა“ – 961), სიყვარულის ტანჯვით სიკვდილთან მიახლება („მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს“ – 916). შეყვარებული ყარიბი მოყმის – ავთანდილის ტანჯული ხეტიალის მბოზა გადაიზრდება სიყვარულისგან გახელებული, მხეცად ქცეული სხვა ჭაბუკის – ტარიელის ტრაგედიაში („აქა მხეც-ქმნილი ტარიელ ტირს, ჭირი ეათასების“ – 500) და შემდეგ კი მეგობრისაგან მეგობრის უარაკო, ცეცხლივით მწველი სიყვარულით შეყვარებაში („ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ 790). ვინ უნდა დაიმოწმოს სიყვარულის ამგვარი რომანის

დასაწყისისას თავის ლირიკულ წინათქმაში რუსთველმა? მხოლოდ და მხოლოდ ეროსი – ანტიკური მითოლოგიის პერსონიფიცირებული სიყვარული.

და ისიც ბუნებრივია, რუსთველმა ეროსი სიყვარულზე ოდესმე შექმნილი ყველაზე ფილოსოფიური ტრაქტატით – პლატონის *ნადიმით* რომ დაინახა და დაიმოწმა ყარიბი, მიუსაფარი მოყმის უსახლკაროდ ხეტიალის და სიყვარულით ტანჯვის ამბის აღწერისას. ასეთია პლატონისეული ეროსიც. სიბრძნე და თაყვანისცემა მშვენიერებისადმი მისი პერსონის მხოლოდ ერთი მხარეა; სოკრატეს თანამოსაუბრის დიოტიმას სიტყვით, იგი ამასთან ერთად უხეში, მიუსაფარი და მწიკვლიანია. მიწაზე შიშველი გორავს და ხშირად გზებზე გაშხლართულს საბნად ცა ხურავს (203cd)¹⁵. შევადაროთ რუსთველის სიტყვები, ამავე ეპიზოდში ავთანდილის უგზო-უკვლოდ ხეტიალის აღსაწერად მოხმობილი: „უჩნდის ქვეყანა ტახტად და მკლავი სადებლად თავისად“ – (182). ანდა კიდევ პასაჟები დიოტიმასეული ეროსის დახასიათებიდან და რუსთველის მიერ ავთანდილის ტანჯვის აღწერიდან, რომლის მოწმედაც ჰყავს პოეტს მოწვეული ბრძენი დემონი ეროსი: დიოტიმა (ანუ პლატონი): „[ეროსი] ერთსა და იმავე დროს ან ცოცხლობს და ჰყვავის, როცა ბედი უდიმის მას, ან ნელ-ნელა ჭკნება და ქრება...“ [18, გვ. 53]¹⁶ – რუსთველი: „ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ჭნებოდა“

¹⁵ “καὶ ἄμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν... πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοὺς δεῖ ἀπαλὸς τε καὶ καλὸς οἶον οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀσχηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος...” [20, გვ. 180].

“...he is... by nature a lover bent on beauty... First, he is ever poor, and far from tender or beautiful as most suppose him: rather is he hard and parched, shoeless and homeless; on the bare ground always he lies with no bedding, and takes his rest on doorsteps and waysides in the open air...” [20, p. 181].

„ეროსი თავისი ბუნებით თაყვანისმცემელია ყოველივე მშვენიერისა.... და ნაზი და კეთილი კი არ არის, როგორც ეს მრავალს ჰგონია, არამედ უხეშია, უსუფთაო, უხამური და მიუსაფარი. მიწაზე გორავს შიშველ-ტიტველი და ცა ხურავს საბნად ჭიშკრებთან და გზებზე გაშხლართულს“ [18, გვ. 52].

¹⁶ “ἀλλὰ τότε μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ θῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τότε δὲ ἀποθνήσκει...” (203e) [20, გვ. 180]. “...In the selfsame day he is flourishing and alive at the hour when he is abounding in resource; at another he is dying....” [20, გვ. 181]

(181); დიოტიმა: „გაჭირვება გამუდმებით თან სდევს მას“ [18, გვ. 52]¹⁷ – რუსთველი: „თქვის: ჭირი ჩემი სოფელმან ორმოცდაათი ანასა“ (179), ანდა: „იგი ჭირი არ უნახავს არც რამინს და არცა ვისსა“ (184).

ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ იმ ეპოქაში, როცა რუსთველი ქმნიდა სიყვარულის ამ დიდ რომანს, ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის სიყვარული – ეროსი ძირითადად მხოლოდ ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის აღმნიშვნელ ცნებად იყო გადააზრებული. საღვთო სიყვარულს წმინდა მამები და უფლისადმი სიყვარულით ხელაპყრობილი და სოფლისადმი ზურგმექცეული განდევნილი ბერძნული სიტყვით *აგაპეთი* (ἀγάπη – აღაპი) გააცხადებდნენ. რუსთველი ამქვეყნიურ, ადამიანურ „ცეცხლთა დაგით“ მწველ მიჯნურობას და მეგობრობას უმღერის და დაუფარავად ამბობს: „ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომლნი ხორცთა ჰხედებიან“ (21). ამიტომ იმოწმებს იგი ამ მტანჯველი სიყვარულის პერიპეტიების მზობის წინასიტყვაში ანტიკური მითოლოგიის და ფილოსოფიის პერსონიფიცირებულ სიყვარულს – ეროსს. ისიც ბუნებრივია, რომ ამ სიყვარულს (ეროსს) იგი დემონურის ეპითეტით ამკობს, ან თავად დემონს უწოდებს. რუსთველისთვის ეს სიტყვა არაა მხოლოდ პლატონის „ნადიმისეული“ დემონ ეროსზე მითითება. იგი *ვეფხისტყაოსნისეული* სიყვარულის არსზე მინიშნებაცაა. რუსთველის სიყვარული არაა ნირვანა, უზრუნველი ნეტარება, სუფისტური სამოთხისეული ბედნიერება. იგი ღვთაებრივი გენიაა, ღვთაებრივი ცეცხლია, ღვთაებრივი გენიისეული ტანჯვაა. იგი ადამიანთა ურთიერთობებში რეალურად (და არა ალეგორიულად) არსებული ღვთაებრივი სიყვარულია. ის სიყვარულია, რომელზედაც იოანე მახარებელი იტყვის: „ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რამეთუ სიყვარული ღმერთისაგან არს... რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყვარული არს“ (I იოანე 4, 7-8) [იხ. 33]. რუსთველისეული სიყვარულის ცეცხლი წვავს, ტანჯავს: „მიჯნურობითა დამწვარ ვარ, ცეცხლი უშრეტი მგზებია“ (287); „მის ყმისა ცეცხლი მედების, დამწვა ცეცხლითა მისითა“ (1002); „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა

¹⁷ “... ἀεὶ ἐνδείξαι σύννοκος” (203d) [20, გვ. 180]. “...he ever dwells with want...” [20, გვ. 181].

მიგვაახლებს“ (916). იგი სიკვდილ – სიცოცხლის ზღვარის გადალახვის შემდგომაც ინარჩუნებს ადამიანურ ტკივილს, ცრემლებსა და წვას: „მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს“(884) [იხ. 32, გვ. 608-609].

და ბოლოს, ვფიქრობ, ერთი კითხვა პასუხის გაცემას უთუოდ მოითხოვს: *ვეფხისტყაოსნის* განხილულ ლირიკულ პასაჟში ეგრერიგად ორგანული დამოწმება პერსონიფიცირებული ეროსისა და მისი ბრძნული და დემონური გენიით მინიშნება პოემისეული სიყვარულის არსზე რატომ არის რუსთველის მიერ თითქოსდა ფარულად, მხატვრული ბუნდოვანებით მინიშნებული? იმდენად, რომ კომენტატორთა მიერ იგი მიუხვედრელი დარჩა, ხოლო საუკუნეების მანძილზე პოემის გადამწერთა მიერ (ალბათ ბუნდოვანების მიზეზით) გადასხვაფერებული?!

რუსთველი მრავალგანზომილებიანი მოაზროვნეა. პოემაში აშკარად ჩანს ავტორის დიდი პასუხისმგებლობა მისი თანამედროვე საზოგადოების წინაშე. გრძნობს საკუთარი ნათქვამის როგორც ძალას, ასევე საჭოჭმანო პერსპექტივას („საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“ – 9), თრთის („მიცქეროდა და თან თრთოდა“ – გალაკტიონი) თავისი „ობოლი მარგალიტის“ ბედით („ჩემმან ხელ-მქმნელმან და-ვემართოს“ – 9). რუსთველი აშკარად გრძნობს, რომ ღვთაებრივი სიყვარულის – აღაპეს (*ἀγάπη*) მადიდებელ და მათაყვანებელ საზოგადოებაში წარმართული პანთეონის დიდი ღვთაების ეროსის დამოწმება საჭოჭმანოა. ამჯობინებს, იგი დაიმოწმოს ერთგვარი შეფარვით [იხ. 9, გვ. 372]. შეფარვით მეტყველების ანუ ბუნდოვანება-მიფარულობის სტილი, რომელიც პოპულარული იყო როგორც არისტოტელეს ფილოსოფიური შრომების ნეოპლატონიკოს კომენტატორებთან, ასევე ბიზანტიელ სქოლასტიკოსებთან საღვთისმეტყველო-რიტორიკული ტექსტის კომენტარებისათვის [6, გვ. 270-275], რუსთველის პოეტური მეტყველების მრავალპლანიანობის ერთი არსებითი მახასიათებელია („მისი სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს მიქია“ – 19) [იხ. 12ა, გვ. 33]. ამიტომაცაა, რომ ეროსის არსზე რუსთველი მიაწვდის იმგვარი ეპითეტით, როგორადაც აღიქვამდა ამ უკანასკნელს მისი თანამედროვეობა: *დემონური* (*დემონი*). ამავე დროს

„ნადიმის“ სტრიქონები ეროსზე დაფიქრებულ პოეტს სწორედ ამ სიტყვისკენ მიანიშნებს. და მას რუსთველი ისევ „ნადიმისეულ“ *ბრძენთან* ერთად უყოყმანოდ ათავსებს ეროსის ეპითეტად. ამიტომაც, მიმაჩნია შესაძლებლად, ვთქვა: მიუხედავად იმისა, რუსთველმა იცოდა თუ არა, რომ დიალოგ „კრათილოს“-ში პლატონი სახელ *ეროსის* პირვანდელ ეტიმოლოგიურ ფორმად თვლიდა სიტყვა *ესროსს*, ის ბრძენი, რომელსაც იმოწმებს იგი (რუსთველი) ადამიანთა დიდი და მტანჯველი სიყვარულის რომანის წინათქმაში სახელით „ეზროს“, მაჯამურ სტროფში („ბრძენი ეზროს“ – „და-ცა-ეზროს“ – „ტანად ეზროს“ – „იაზეზროს“), არის მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფიის და მითოლოგიის პერსონიფიცირებული სიყვარული – *ეროსი*.

კიდევ ერთი დილემა, რომლის წინაშე იდგა პოეტი, როცა ეროსზე მიუთითებდა ცნებით *დემონი*: „ნადიმისეული“ დემონი ღვთაებრივი სულია, რომელიც ღმერთთა და ადამიანთა შორისაა(202E)¹⁸, დიდი გენიაა. ბიზანტიურმა ეპოქამ კი *დემონის* ცნებაში, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, უარყოფითი ნიუანსი წამოსწია წინა პლანზე და მას უმეტეს შემთხვევებში ბოროტი სულის მნიშვნელობა მიანიჭა. ამიტომაც, რომ *სახარების* ქართულ თარგმანებში დედნისეული *δαίμων* *ემმაკეულად* და *ემმაკად* ითარგმნება. რუსთველი გაემიჯნა ამ ტრადიციულ თარგმანებას და მიუახლოვდა *δαίμων*-ის „ნადიმისეულ“ გააზრებას. ამავე დროს ანგარიში გაუწია ამ ცნების შუასაუკუნეობრივ გადააზრებას და საკუთარ თარგმანებაში უარყოფითი ნიუანსიც შეინარჩუნა. ამიტომაც დასჭირდა მას ბერძნული *დემონის* არა სახარებისეული *ემმაკი-სეულით* გადმოტანა, არამედ უფრო მივიწყებული ფორმით ან მის მიერ შექმნილი ნეოლოგიზმით – *დევანოსით* მოხსენიება. რუსთველისეული *დევანოსი* ინარჩუნებს ბერძნული *δαίμων*-ის ბიზანტიური პერიოდის გააზრებას, თუმცა ამ გააზრებას შეფარვით ტოვებს და მასში იმ დიდი სულის მნიშვნელობას დებს, რაც სიტყვა *δαίμων*-ს პლატონისეულ ორიგინალში გააჩნია. „ნადიმისეულ“ *ეროსს* კი უთუოდ ახლავს ის

¹⁸ “...καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ νῆπιον” [20, გვ. 178]. „ხოლო ყოველივე „დემონიურს“ ხომ საშუალო ადგილი უჭირავს ღმერთსა და კაცს შორის“ [18, გვ. 51]. “...for the whole of the spiritual (Δαίμωνες) is between divine and mortal” [20, p. 179]

მახასიათებელი, რასაც ქართული *დევანოსი* მიანიშნებს, იგი („ნადიმის“ ეროსი) არც მშვენიერია და არც კეთილი (201E)¹⁹. იგი მაგიური და გრძნეული ბრძენი გენიაა(202E)²⁰;

რუსთველისეული სიყვარული არაა პლატონისეული ეროსის ანუ სიყვარულის ტოლფასი, მაგრამ ანტიკური მითოლოგიის პერსონიფიცირებული სიყვარული, ანუ ბრძენი გენია ეროსი უდიდესი მცოდნეა იმ მტანჯველი ცეცხლისა, რომელიც რუსთველის გმირებს წვავს. რუსთველის სიყვარული ბრძენი გენიაა. და რუსთველი აღწერს ამ მაგიური ცეცხლის გზნებას *ვეფხისტყაოსნის* იდეალურ მიჯნურთა და იდეალურ მეგობართა გულებში. ხოლო ამ ცეცხლის გზნება იწყება სატრფოს დაშორებული შეყვარებული მოყმის უგზო-უკვლოდ გადახვეწით. ამიტომაც იმოწმებს ამ ამბის დასაწყისში რუსთველი ბრძენ დემონს, პერსონიფიცირებულ ეროსს: „ამ საქმესა მემოწმების დევანოსი ბრძენი ეზროს“ – ამ საქმეს მემოწმება ბრძენი დემონი ეროსი.

ბიბლიოგრაფია:

1. აბულაძე, ი., *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი* „მეცნიერება“, თბილისი 1973.
2. *ადიშის ოთხთავი* (ზ. სარჯველაძის რედაქციით). „საქართველოს მაცნე“, თბილისი 2003.
3. ანდრონიკაშვილი, მ., *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, I*. თსუ გამომცემლობა, 1966.
4. *A Greek-English Lexicon* (Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott). At the Clarendon Press, Oxford 1983.

¹⁹ „...ὅς οὔτε καλὸς εἶη κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον οὔτε ἀγαθός“ [20, გვ. 174].

„... და რომ ეროსი არ იყო არც მშვენიერი და არც კეთილი“ [18, გვ. 50]

“... that god was neither beautiful nor good” [20, p. 175]

²⁰ „...διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν“ [20, გვ. 178].

„სწორედ მისგან იღებს დასაბამს მთელი მანტიკა და ქურუმთა ხელოვნებაც, რამდენადაც მას მსხვერპლშეწირვასთან, ზიარებასთან, შელოცვასთან და, საერთოდ, გრძნეულებასა და მაგიასთან აქვს საქმე“ [18, გვ. 52]

“Through it are conveyed all divination and priestcraft concerning sacrifice and ritual and incantations, and all soothsaying and sorcery [20, p. 179].

5. *A Patristic Greek Lexicon*. Edited by G.W.H. Lampe, D.D., The Clarendon Press, Oxford 1961.
6. ბეზარაშვილი, ქ., *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით*. „მეცნიერება“, თბ., 2004.
7. Blake, R., “Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothecue patriarchate grecue `a Jérusalem.” – *Revue de l’Orient Chrétien*, XXIV, #1-2, 1924.
8. ბრეგვაძე, ბ., „დიონოსი ბრძენი, ეზროს“: *მწევე* (კრებული ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნისადმი). „ლოგოსი, თბ. 2000, გვ. 56-62.
9. ბრეგვაძე, ბ., „პლატონი და რუსთაველი“: პლატონი, *პარმენიდე* (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი და კომენტარები). „ნეკერი“, თბ., 2002, გვ. 261-467.
10. ბრეგვაძე, ბ., „პლატონი და რუსთაველი“: *ქართული ენა და ლიტერატურა (მასწავლებლის ბიბლიოთეკა)*, III. თბილისი 2009, გვ. 231-235.
11. „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის სხდომათა ოქმები, წ. I. თბ. 2011.
12. *ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები*, ნაკვ. პირველი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომც. თბ. 1960.
- 12ა. კარბელაშვილი, მ., „ვეფხისტყაოსნის „დღე აღვსებისა“ ბიბლიური პარალელით და რამდენიმე შენიშვნით“: *მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია)*, #1-4. 1997, გვ. 28-48.
13. კეკელიძე, კ., *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. 1. თბ. 1960.
14. Kristeller, P.O., *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains*. „Harper and Row Publishers“, New York 1961.
15. მელიქიშვილი, დ., „იოანე პეტრიწის ენა“: *ქრთველოლოგი*, #19. თბილისი 2013წ. გვ. 165-183.
16. მენაბდე, დ., „ვეფხისტყაოსანში მოხსენიებული ზოგიერთი პირის ვინაობისათვის“: *ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში*, I. 1975. გვ. 22-26.
17. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), *შრომები* (ეფრემ მცირის თარგმნილი), (სამსონ ენუქაშვილის გამოცემა). თსუ გამომცემლობა, თბ. 1961.
18. პლატონი, *ნადიმი* (ბ.ბრეგვაძის თარგმანი). „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი 1964
19. Платон, *Сочинения в 3 томах*, Том 2. “Мысль”, Москва, 1970.
20. Plato, “Symposium” (English translation by W.R.M Lamb): *The Loef Classical Library, Plato III*. “Harvard University Press“, London 2001.

- 20ა. ჟღენტი, ს., *ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები*. „განათლება“, თბ. 1965
21. სარაჯიშვილი, ა., „ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები“: *მოამბე*. 1895 წ. დეკემბერი, გვ. 13-14.
- 21ა. სილაგაძე, ა., თოიძე, ა., *გვარ-სახელები საქართველოში*. თბ. 1997
22. Sophocles, Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. New York 1975.
23. *ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია* (ივანე იმნაიშვილის გამოცემა). „თსუ გამომცემლობა“, თბ. 1979.
- 23ა. ქუმსიშვილი, დ., „ვეფხისტყაოსნის „დიონოსისა“ და „დივნოსის საკითხისათვის“: *ჟურნ. მნათობი*, #8. 1969, გვ. 158-169.
24. შანიძე, ა., „დიონოსი“: *ვეფხისტყაოსნის საკითხები (თხზულებანი, II)*. „თსუ გამომცემლობა“, თბილისი 1966, გვ. 192-196.
25. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი* (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით). „მეცნიერება“, თბ., 1966.
26. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი* (კომენტირებული ტექსტი და ანალიტიკური გზამკვლევი ლიტერატურის შემსწავლელთა და მოყვარულთათვის. ავტორი თამაზ ვასაძე). „დიოგენე“, თბ. 2011.
27. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი* (ბაჩანა ბრეგვაძის პროზაული ვერსია). „ინტელექტი“, თბილისი 2013.
28. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, სასკოლო გამოცემა. (გამოცემა, განმარტებანი და კომენტარები ნ. ნათაძის), თბ. 2014.
29. ჩუბინაშვილი, დ., *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. „საბჭოთა საქართველო“, თბ. 1984.
- 29ა. ცურტაველი იაკობ, *მარტვილობად შუშანიკისი*, (ილია აბულაძის გამოცემა). „მეცნიერება“, თბ. 1978.
30. „ცხოვრებად დიონოსიოსისი ეპისკოპოსისაჲ რომელი იყო ძეი სოკრატისი და მთავარი ათენელთაჲ რომელსა ეწოდა ქალაქი ბრძენთაჲ“ – ი. აბულაძე, *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-Xსს-ში*. „მეცნიერებათა აკად. გამომც“. თბ. 1944, გვ. 133-147.
31. ხანმეტი ფრაგმენტები:
<http://titus.fkidg1.unifrankfurt.de/database/titusinx/titusinx.asp?LXLANG=517&LXWORD=D410E810DB10D010D910D410E310D410D810&LCPL=1&TCPL=1&C=H&LL=23045>
32. ხინთიბიძე, ე., *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედ-ველობითი სამყარო*. „ქართველოლოგი“, თბილისი 2009.
33. ხინთიბიძე, ე., „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული – ახალი ფილოსოფიური კონცეფცია“: *ჟურნ. ქართველოლოგი*, #21. თბილისი 2014. გვ. 72-89.

