

ელგუჯა ხინთიბიძე

*Elguja Khintibidze*

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

*Ivane Javakhishvili Tbilisi State University*

„ვეფხისტყაოსნის“ „კარგი საეშმაკო“

**"The Good Devil" by *The Man in a Panther Skin***

DOI: <https://doi.org/10.62119/r.45.2025.9953>

*The Man in a Panther Skin* mentions *Eros* from Greek mythology. In one episode, he (*Eros*) is Love as a person. In the second episode, he is the feeling of love. This reference is based on Plato's *Symposium*, where *Eros* is presented as a *good demon* or a *wise demon*. The context in which Rustaveli speaks of love as a *good devil* is unclear to researchers and translators. In this context, Avtandil speaks to Tariel, who is depressed because of his Inconsolable love: *Who has heard of a good devil without evil?* Researchers have understood the poem's *devil* (ეშმაკი) in a modern sense. In the old Georgian translation of the Gospel, the Greek *demon* (δαίμον) is translated by the word *devil* (ეშმაკი). Therefore, according to Rustaveli's philosophical source, Plato's *Symposium*, the text should be understood as follows: in every *good devil* (*in love*), there is evil. And the point of view, that in every good devil there is evil, is the position of Neoplatonic philosophy. Dionysius the Areopagite, *The Divine Names* (4,34): „...And, as for the *demons*, what they are is both from the Good, and *good*. But their *evil* is from the declension from their own proper goods, and a change – the weakness, as regards their identity...”. Rustaveli is based on the translation by Ephraim Mtsire of *The Divine Names*, where *demon* (δαίμον) is translated as *devil* (ეშმაკი), as in *The Man in a Panther-Skin*.

**საკვანძო სიტყვები:** კარგი საეშმაკო, დემონი, „საღმრთოთა სახელთათვის“, ეფრემ მცირე, არეოპაგიტიკა

**Keywords:** Good Devil, demon, Ephraim Mtsire, Divine Names, Areopagitics

„ვეფხისტყაოსნის“ მრავალ ენიგმურ გამოთქმათა თუ ფრაზათა შორის ერთ-ერთია ავთანდილის შეგონება დეპრესიაში ჩავარდნილი ტარიელისადმი:

„უბოროტო ვის ასმია რაც-ა კარგი საემშაკო,  
რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?!“ (880)

ამ პასაჟის „კარგი საემშაკოს“ განსამარტავად მე რუსთველოლოგიური კვლევებისთვის მანამდე უცნობი, ახლებური თვალსაზრისი წამოვაცენე (ხინთიბიძე, 2019). ვეყრდნობოდი რა უკანასკნელ ათწლეულებში ჩემ მიერ გამოვლენილ ფაქტს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დამოწმებულია ბერძნული მითოლოგიის ეროსი – პერსონიფიცირებული სიყვარული და რომ ეს ხდება პლატონის „ნადიმზე“, ანტიკურ ფილოსოფიაში სიყვარულის რაობის ერთ ყველაზე პოპულარულ ტრაქტატზე, დაყრდნობით (ხინთიბიძე, 2016); იმავე წყაროზე დაფუძნებით, „კარგი საემშაკო“ განვმარტე სიყვარულად – სიყვარულის პლატონიკულ დეფინიციად (არა პერსონიფიცირებულ სიყვარულად). რამდენადაც რუსთველოლოგიური კვლევებისთვის თავისი მოულოდნელობით არა მხოლოდ ეს განმარტებაა უცხო, არამედ მისი საყრდენი დებულებაც („ვეფხისტყაოსანში“ ანტიკურ-ბერძნული მითოლოგიის ფაქტზე მითითება), „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემატიკით დაინტერესებულ პირთათვის (უპირველესად სტუდენტი ახალგაზრდობისათვის), საჭიროდ მიმაჩნია ამ ენიგმაზე საუბარი, როგორც სათანადო კონტექსტის, ასევე მისი განმარტებების სრულყოფილი ინტერპრეტირებით.

„ვეფხისტყაოსნის“ განსამარტავი სიტყვის თუ ფრაზის კომენტირება დაწყებული უნდა იყოს შესაბამისი სიტყვის (თუ სიტყვების) განმარტებით და ამ განმარტების გააზრებით კონტექსტში. ამ ენიგმური ფრაზის კომენტირებათა აბსოლუტური უმრავლესობა ეფუძნება მხოლოდ სათანადო კონტექსტის თავისუფალ და სავარაუდო ინტერპრეტირებას (იხ. ხინთიბიძე, 2019, გვ. 10-11). მათგან ერთადერთია, რომელიც სიტყვა „კარგის“ მნიშვნელობის დაზუსტების საფუძველზე განიხილავს შესაბამის კონტექსტს. ესაა ვახტანგ VI-დან დაწყებული განმარტება. პოემისეული „საკარგავის“ („...ბოძება მისეულისა სრულისა საკარგავისა“ – 339) განმარტებისას იგი წერს: „კარგი რიგსა ჰქვიან და საკარგავი ყოველსა გასარიგებელსა“ (რუსთველი, 1937, გვ. ტკდ). ქართულ ენაში სიტყვა „კარგს“ ეს მნიშვნელობაც რომ უნდა ჰქონოდა, ამას სულხან-საბას ლექსიკონიც ადასტურებს: „კარგი (28, 17 გამოსლ.) რიგი. რიგსა ჰქვიან. ... კარგი (5,9 ესაია) კეთილი“ (ორბელიანი, 1966,

გვ. 358). იმავე ლექსიკონში ცოტა ქვემოთ განმარტებულია სიტყვა „კარქი“: „კარქი რიგია სომხურად და ჩვენს მწერლებს ზოგან გაუსინჯაობით კარქის ნაცვლად კარგი დაუწერია. კარგი კეთილს ჰქვია, ხოლო კარქი – რიგსა“ (ორბელიანი, 1966, გვ. 359). მიუხედავად ამ განმარტებისა, სულხან-საბას ეს სიტყვა კარგის ფორმით გამოუყენებია რიგის მნიშვნელობით ანგელოზთა ცხრა დასის ჩამოთვლისას (იხ. ნოზაძე, 1963, გვ. 16).

„ვეფხისტყაოსნის“ განსახილველი კონტექსტის „კარგი“ თეიმურაზ ბაგრატიონმა განმარტა, როგორც „რიგი“. მან მიუთითა, რომ „კარგი ანუ კარქი რიგსა ნიშნავს“; „კარგი საეშმაკო“ – ეშმაკისა მიერ გარიგებული, ანუ რიგ მიცემული“ (ბაგრატიონი, 1960, გვ. 144). შენიშნულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელთაგან ამ განმარტებას მხარის დავით კარიჭაშვილმა (1903 და 1920 წლების გამოცემები) და იუსტინე აბულაძემ (1914 და 1926 წლების გამოცემები) დაუჭირეს; ხოლო მიხეილ წერეთელი და ვუკოლ ბერიძე მას მიუღებლად მიიჩნევდნენ (ნოზაძე, 1963, გვ. 317). პოემის ეს შესიტყვება („კარგი საეშმაკო“) საგანგებო კვლევის საგნად აქცია ვიქტორ ნოზაძემ (ნოზაძე, 1963, გვ. 314-317) და მხარი დაუჭირა თეიმურაზ ბატონიშვილისეულ განმარტებას („ეშმაკის მიერ გარიგებული“): „ვის გაუგონია უბოროტო, ანუ კეთილი, რაც არის საეშმაკო რიგისაო?“ (ნოზაძე, 1963, გვ. 317). „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის თანამედროვე განმმარტებელთაგან ეს თვალსაზრისი გაიმეორა ბ. ბრეგვაძემ (რუსთველი, 2013, გვ. 178).

როგორც ირკვევა, ძველ ქართულში სიტყვა „კარგი“ მართლაც შეიცავდა განწესების, განრიგების მსგავს მნიშვნელობას, რაც არა მხოლოდ ტერმინად დამკვიდრებულ „საკარგავით“ ჩანს, არამედ ალბათ უფრო შემდეგდროინდელი სიტყვით – „გან-კარგ-ულ-ება“. ისიც აშკარაა, რომ იგი ამ მნიშვნელობით ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტებში ძალზე იშვიათია (მითითებულია მხოლოდ ძველი აღთქმის გამოსვლათა წიგნი). „კარგის“ ეს მნიშვნელობა გააქტიურებულია სულხან-საბასა და ვახტანგის, აღმზრდელისა და შეგირდის, კულტურულ წრეში და სომხური „კარქის“ პარალელზეცაა მითითებული.

იმაზეც მინდა გავამახვილო ყურადღება, რომ ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში ამ მნიშვნელობით სიტყვა „კარგი“ დამკვიდრებული არაა. თვით ძველი აღთქმის გამოსვლათა წიგნის (საიდანაც იგი პირველად სულხან-საბამ დაიმოწმა) მხოლოდ ერთი ქართული რედაქცია უჭერს მას მხარს. დღეისათვის ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანების კრიტიკული გამოცემა შესრულებული ყველა ხელნაწერის და ფრაგმენტ-

ტის გათვალისწინებით; მათ შორისაა ძველი აღთქმის წიგნი გამოსვლათაჲ (წიგნნი ძველისა აღთქმისანი, 1989; ბიბლია, 2017). სულხან-საბას მიერ მითითებულ ადგილას („გამოსვლათაჲ“ 28.17-20) „კარგი“ „რიგის“ მნიშვნელობით მხოლოდ ერთ – მოსკოვში, ბაქარის წარსაგებლით 1741 წელს დაბეჭდილ რედაქციაში იკითხება. დანარჩენ 4 რედაქციაში მას ენაცვლება სიტყვა „სტიქონი“ (წიგნნი ძველისა აღთქმისანი, 1989, გვ. 478-79; 8, გვ. 278-79).

რედაქცია B ბაქარის ნაბეჭდი ბიბლია (A 455):

*„...და აქუსო მას ქსოვით ანთრაკად ოთხ კარგად, კარგი ერთი იყოს ანთრაკთა: სარდიონი, პაზიონი და სამარაგდონი. და კარგი მეორე ... შეტკევილ ოქროთა იყვნედ კარგად-კარგადი იგი მათი“* (გამოსლ., 28, 17-20).

რედაქცია C - A-179 (1969 წ.):

*„და ჰქსოო მას შინა ნაქსოვი ქვათაგან, ოთხ სტიქონი ქვათა იყოს: სარდიონი, პაზონი, სამარაგდო – სტიქონი ერთი. და სტიქონი მეორე ... გარე მობურვილ ოქროთა იყვნენ სტიქონეულად სახელნი მათნი“* (გამოსლ., 28, 17-20).

ბაქარის ბიბლიის „კარგის“ ნაცვლად C რედაქციის სტიქონს გამოცემელთა მიერ გამოვლენილი სხვა რედაქციებიც უჭერს მხარს: A – H1207 (XVIII ს.), K – ქუთ. №28 (1681 წ.), S – A51 (XVII-XVIII სს.).

ქართული ბიბლიის ოშკის რედაქციის (ივირონი №1, 978 წ.) გამოსვლათას ტექსტს ხელნაწერში ეს ადგილი აკლია (26-ე თავიდან 30-ე თავის დასაწყისის ჩათვლით) და ეს პასაჟი არ იკითხება. თავისთავად ეს რედაქცია გამომცემელთა მიერ B რედაქციის პარალელურადაა მიჩნეული, თუმცა სხვაობანი ამ ორი რედაქციის იკითხვის-თა შორის ხშირია (იხ. ბიბლია, 2017, გვ. 158-328). ბიბლიის ძველი ქართული რედაქციების იკითხვის „კარგი“, „სტიქონი// სტრიქონი“ (A და K რედაქციებში ერთ ადგილას იკითხება „სტრიქონი“) თანამედროვე ქართულ თარგმანში შეესაბამება „რიგი“. ეს მნიშვნელობა დასტურდება თანამედროვე ინგლისურ და რუსულ თარგმანებში („row“, „ряд“).

„ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა კარგი მხოლოდ ერთი – კეთილი, ლამაზი, სასარგებლო (და სხვა ამგვარი კონოტაციით) დასტურდება. პოემის 164 სტროფის („უშენოსა პატრონობა ვის მივანდო, ვინ ქმნას კარგა“) „კარგა-ს“ განმარტება „მმართველობად, გამგეობად“ ნაძალადევია, მცდარია (შეადარე: ნოზაძე, 1963, გვ. 316). ასე რომ, „ვეფხისტყაოსნის“

განსახილველი სტროფის სიტყვაში „კარგი“ არადამაჯერებელი და უპერსპექტიოა „რიგის“ მნიშვნელობის მიეზა.

პოემის ამ ენიგმური წყვილის მეორე სიტყვა („საეშმაკო“) კომენტატორთა მიერ რელიგიური ცნობიერებით დამკვიდრებული და თანამედროვე მეტყველებაში მისი ერთადერთი მნიშვნელობითაა გააზრებული – ბოროტი სული: „ეშმაკის მიერ გარიგებული“, „საეშმაკო რიგის“. ამ გააზრების ჭეშმარიტება სათანადო კონტექსტის კომენტირებით უნდა შემოწმდეს.

ავთანდილი უხსნის, უმტკიცებს ტარიელს, რომ მისი დეპრესიის მიზეზი, ის, რასაც იგი ამ მძიმე მდგომარეობამდე მიუყვანია, რთულია; ის გზა, რომლითაც იგი დიადი მიზნისკენ მიდის, წინააღმდეგობრივია („ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!“ – 878). ეს აზრია მეტაფორულად გამოთქმული ავთანდილის შეგონებაში: – რა გემართება, რა ხდება გაუგონარი:

უბოროტო ვის ასმია რაც-ა კარგი საეშმაკო,  
რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო ?!

მიზეზი ტარიელის ტანჯვისა კი, როგორც ცნობილია, არის დიდი ადამიანური სიყვარული.

გამოდის, რომ იმ გააზრების თანახმად, რომელსაც ამჯერად განიხილავთ, რაც ტარიელის დეპრესიის მიზეზი და საფუძველია, „ვისთვისაც კვდება“ (877) ტარიელი, „ეშმაკის მიერ გარიგებულია“ (!) ანუ, მოკლედ რომ ვთქვათ, მიჯნურობა „საეშმაკო რიგისა“. ამგვარი გააზრებით ბოროტებად უნდა ჩაითვალოს ღვთაებრივი ამაღლებით შთაგონებული ადამიანური სიყვარული, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრესი იდეალია. ეს არაა რუსთაველის ჩანაფიქრი! ამ ენიგმური ფრაზის ამგვარი გააზრება მცდარია.

საკითხი სხვა კუთხითაც შეიძლება იქცეს განხილვის საგნად. ხომ არ შეიძლება მთელი ეს პასაჟი გააზრებული იქნეს ტარიელის სასუფევლისკენ სწრაფვის ალეგორიულ ინტერპრეტირებად? მით უმეტეს, რომ ტარიელი ავთანდილმა ლამის მომაკვდავი ნახა („მიახლებოდა სიკვდილსა“ – 871) და თავისი ყოფა ტარიელსაც ამგვარად ჰქონდა შემეცნებული („აწ მივსწურვივარ სიკვდილსა“ – 882; „სიკვდილი მახლავს ხელ-ქმნილსა“ – 886). ამგვარი ალეგორიით გააზრება პოემის მთელი ამ ქვეთავისა („პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“) არაა მოულოდნელი იმ ტენდენციის ფონზე, რომელიც რუსთაველოლოგიურ კვლევებში XX საუკუნის ბოლო ათწლეულში დამ-

კვიდრდა. ბოლშევიკური ანტირელიგიური იდეოლოგიის თავმოხვევიდან გამოფხიზლებული საზოგადოებრივი აზრი ქართული ეროვნული მეობის უდიდეს გამოვლინებაში – „ვეფხისტყაოსანში“ – მამაპაპური ტრადიციული ქრისტიანობის ნიშნებს დაჟინებით ეძებდა. ორთოდოქსული რელიგიური რწმენით, ამქვეყნიური ყოფა ხომ ტანჯვის გზაა საუკუნო ნეტარების, სასუფეველისკენ გზაზე. ხომ არ ნიშნავს „ლხინი, ვარდი, ტკბილი სასუფეველის მოპოვებას... საწუთროს განსაცდელის – ჭირის, ეკლისა და მწარის შემდეგ“ (ბეზარაშვილი, 2005-2006, გვ. 87). პატრისტიკაში დამკვიდრებული ალეგორიით, უმაღლესი იდეალით – მშვენიერების ჭვრეტა-შემეცნებით „ადამიანის სულის თანდაყოლილი მოძრაობის გამო“ „ლხინის შემეცნებელი ჭირია, სიტკბოებისა – სიმწარე, ვარდისა – ეკალი. უფლის წვდომა ყველაზე მაღალი ლხენა და სიტკბოებაა, რასაც დიდი განსაცდელი და ვერწვდომის სიმწარე, სიმწელე, ჭირი, ეკალი უდევს საფუძვლად“ (ბეზარაშვილი, 2005-2006, გვ. 88). ხომ არ უნდა ამოვიკითხოთ რელიგიური მისტიკის ამგვარი სიბრძნე ავთანდილის შეგონებებში: „არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!“ (878); „ოდეს ტურფა გაიფდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად“ (879).

დავუბრუნდეთ ჩვენს განსახილველ ენიგმურ ფრაზას „კარგი საეშმაკო“. თუ ამგვარი მისტიკური ჭვრეტით გავიაზრებთ პოემის ამ ქვეთავს, მაშინ მოულოდნელი არ იქნება გააზრება: ცნობილია, რომ ეშმაკის გარიგებულში (ამქვეყნიურობაში) ბოროტებაა. მინდა ხაზგასმით აღვნიშნო: პატრისტიკულ ლიტერატურაში ჩახედული მკვლევარი ნათლად ხედავს, რომ ავთანდილისა და ტარიელის ეს დიალოგი არ არის თეოლოგიურ-მისტიკური დისპუტი სულის სასუფეველისაკენ ამაღლების თაობაზე და, კონტექსტის თანახმად, იგი ტარიელის ამქვეყნიური მიჯნურის ძიებას ეძღვნება, მაგრამ მასში ამგვარი მისტიკური ჭვრეტის ალეგორიის შესაძლებლობას ეძიებს: „რადგან განხილული აფორიზმები ტარიელის მიჯნურის ძიებასთან და მასთან დაკავშირებულ დაბრკოლებთან არის წარმოდგენილი კონტექსტის მიხედვით, ამდენად მასში, საღვთო ალეგორიის პრინციპით, პირველ (უმაღლეს) მნიშვნელობასთან ერთად პირველი (უმაღლესი) მშვენიერებაც და მისი მიუწვდომლობაც უნდა იგულისხმებოდეს პოემაში“ (ბეზარაშვილი, 2005-2006, გვ. 88).

ავთანდილ-ტარიელის მსჯელობა ნესტანის დაკარგვით ცნობადაკარგული ტარიელის დეპრესიული მდგომარეობიდან გამოყვანას ეძღვნება და შემდგომი მსჯელობა ამის სამტკიცებლად, ალბათ, არცაა

საჭირო. მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფმხედველობითი სამყაროს ალეგორიულად გააზრების სურვილი პოემის ზოგიერთ მკითხველსა და მკვლევარს შორის იმდენად გულწრფელია, რომ რუსთველის პოემის იდეურ-მსოფმხედველობითი სამყაროს ჭეშმარიტი ღირებულებისა და, საზოგადოდ, ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში მისი ადგილის სწორად გააზრების მნიშვნელობის გამო საჭიროდ მიმაჩნია ამ ეპიზოდის მართებული კომენტარებისთვის რამდენიმე გარემოებაზე კიდევ გავამახვილო ყურადღება.

1. ავთანდილის შეგონებებით არ ჩანს, რომ საწუთრო, ამქვეყნიურობა, რომელშიც ტარიელია, არის „ეკალ-ბარდი“, ეშმაკისეული სატანჯველი: „რად ემდურვი საწუთროსა? რა უქმნია უარაკო?!“ (880); „ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულე“ (877).

2. ავთანდილ-ტარიელის ამ დისპუტში ორაზროვნების გარეშე იკითხება, რომ ტარიელი თავისი სატრფოს – ნესტანის სიყვარულით, მისი ვერ პოვნითაა დაბნედილი („თუ-მცა უნდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა“ – 915). იგი იმიტომ კი არ ისწრაფის სიკვდილისაკენ, რომ სამოთხეში, ღვთაებრივ სასუფეველში, განისვენოს, – მას ნესტანი მიაჩნია გარდაცვლილად და მასთან შეერთება სურს („აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით“ – 883). თავისი წარმოსახვით, ტარიელი ნესტანს იმქვეყნადაც ამქვეყნიურ ადამიანურ ქალად, მასზე შეყვარებულ სატრფოდ სახავს და არა ღვთაებრივ სულად: „მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს“ (884).

3. რუსთველი ამ პასაჟის „ვარდში“ ალეგორიულადაც რომ სამოთხეს გულისხმობდეს, ვარდების დაკრეფაზე აღარ ისაუბრებს („არ იცი ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან?!“ – 878). თუ რუსთველისეული „ტურფა“ ღვთაებრივ საუფლოს გულისხმობს, პოეტის წარმოდგინა მის „გაიაფებაზე“ მოულოდნელია („ოდეს ტურფა გაიაფდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად“ – 879).

თავისთავად რელიგიური მისტიკის თეზა – სამოთხე უმაღლესი ნეტარებაა, „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის უარყოფილი და უეჭველადაა მიღებული. მაგრამ ეს არ არის რუსთველის პოემის თემა ან უმთავრესი იდეა. „ვეფხისტყაოსანი“ ამ ქვეყნად ღვთაებრივი ჰარმონიის არსებობაზე ოცნებაა და მისი თემაცა და იდეაც ამქვეყნიური ბედნიერების ძიებას უკავშირდება. ყველაფერი ეს კი არაფრით არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ პოემაში არის ღვთაებრივი ნეტარების რწმენა. ესაა შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონია. უფრო მეტიც, „ვეფხისტყაოსანში“ შეიძლება ამოვიკითხოთ ამქვეყნიური ღირებულებების

ქმედებით (და არა უარყოფით) სამოთხეში ამაღლების რწმენა: „მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792). აქ უკვე ახალი, ორთოდოქსული შუასაუკუნეებიდან განსხვავებული ეპოქა ჩანს. აქვეყნიური მაღალი ღირსებებით სვლა ღვთაებრივი ნების სფეროშია შეტანილი. პირადად მე, ამ განაცხადს ქრისტიანული აზრის პროცესის იმ ეტაპის ფილოსოფიას მივამსგავსებდი, როდესაც ამქვეყნიურობის სრულყოფილად მიღება ღვთაებრივ ნებად გააზრდა და რაც ევროპულ ცივილიზაციაში უფრო მოგვიანებით, მაგრამ უკვე დაბეჯითებით, გამოიკვეთა. ამჯერად მე გოეთეს ფაუსტს ვგულისხმობ.

ამგვარად, „უბოროტო ვის ასმია რაც-ა კარგი საეშმაკო“, თანახმად კონტექსტისა, აშკარად სიყვარულის რაობაზე, უფრო ზუსტად, ბუნებაზე მითითებაა და თავისი სათქმელით სრულად შესატყვისია ავთანდილ-ტარიელის ამავე დისკურსის ფინალური დებულებისა: „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილისა მიგვაახლებს“ (916). მაშასადამე, „კარგი საეშმაკო“ მიჯნურობის, სიყვარულის რაობაზე მიუთითებს, თუმცა არა ჩვენი თანამედროვე სამეტყველო ტერმინოლოგიით.

თანამედროვე მეტყველებაში ჩვენ სიტყვა „საეშმაკო“ გვესმის ეშმაკის საქმედ, ბოროტებად. მაგრამ „ეშმაკ“ ფუძიდან ნაწარმოები სიტყვები („ეშმაკეული“, „ეშმაკი“, „ეშმაკნი//ეშმაკთა“) ძველი ქართულ ბიბლიურ (მათ. 11,18; 15,22; მარკ. 5,18; ლუკ. 7,33; იოან. 8,52) და თეოლოგიურ (დიონისე არეოპაგელის საღმრთოთა სახელთათვის 4, 27,34) ტექსტებში მიუთითებს ანტიკური და ადრექრისტიანული ნეოპლატონური ტექსტების დემონზე. სახარების ბერძნული ტექსტის შესატყვის ადგილებში იკითხება: δαίμονον ἔχει; δαίμονι ζεται; δαίμονισθεῖς. სახარების ლათინური თარგმანი შესაბამის მუხლებში ბერძნული ტექსტის დემონს იმეორებს: Demonium habet; demonio vexatur; demoniacus. ძველ ქართულ ტექსტებში ბერძნული დემონის ეშმაკად თარგმნა არაა ქართული ტექსტების სპეციფიკა. ესაა კაცობრიობის რელიგიურ წარმოდგენათა ცვლილების კანონზომიერების გამოვლენა. უძველესი მითიური წარმოდგენების დემონი – ზეციური სული – ქრისტიანულ მსოფლხედვაში თანდათანობით ეშმაკეულად გადააზრდა. ეშმაკეულადაა თარგმნილი ბერძნული δαίμον ინგლისური და რუსული სახარების შესატყვის ადგილებში: He hath a devil; vexed with a devil; with the devil (ინგლისური); в нем бес; жестоко беснуется; бесновавшийся (რუსული).

ბერძნული დემონის ეშმაკ ფუძით გადმოტანა არაა მხოლოდ ბიბლიური ტექსტების სპეციფიკა. ეფრემ მცირე დიონისე არეოპაგელის

თეოლოგიურ ტრაქტატში დამოწმებული დემონ – ფუძის სიტყვებს (4,27; 4,34) ἐν δαίμοσιν და τοῖς δαίμοσιν (იხ. *De divinis nominibus*, 1990, გვ. 174,178) თარგმნის – „ემმაკნი“ და „ემმაკთაცა“ (პეტრე იბერიელი, 1961, იხ. გვ. 53,57).

ამგვარად, განსახილველი კონტექსტის ემმაკ ფუძიდან ნაწარმოები „საემმაკო“ არაა უცილებელი, რომ „ბოროტ სულს“ მიუთითებდეს. თანახმად ძველი ქართული ბიბლიური და თეოლოგიური ტექსტებისა, იგი შეიძლება იყოს მითითება ანტიკურ-ბერძნული და ნეოპლატონური ფილოსოფიის დემონზე. რუსთველთან მისი „საემმაკო“ ფორმით დამოწმება არ ანიჭებს მას „ემმაკ“ ფუძისაგან განსხვავებულ მნიშვნელობას. სიტყვის ამ ფორმას კლაუზულა მოითხოვს; იგი სარიტმო სიტყვაა: უასაკო, უმუშაკო, საემმაკო, უარაკო. „კარგი დემონი“ კი რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფციის უმთავრესი ფილოსოფიური წყაროს – პლატონის „ნადიმის“ თანახმად, არის ეროსი ანუ სიყვარული. პლატონისეული ეროსი – სიყვარული, დიდი დემონია: ზოგი თვალსაზრისით, ყველაზე მშვენიერი და საუკეთესოა; სოკრატეს მტკიცებით, იგი ზეციური სულია, რაღაც საშუალო კეთილსა და ბოროტს შორის (დაწვრილებით იხ. ხინძიბიძე, 2019; ხინთიბიძე 2016). იგი როგორც ბერძნულ მითოლოგიაში, ასევე პლატონთანაც ზოგჯერ პერსონაა (პერსონიფიცირებული ეროსი), ზოგჯერ – სიყვარული, როგორც იდეა, ან ემოცია. „ვეფხისტყაოსანში“ იგი პერსონიფიცირებულადაცაა დამოწმებული („ამ საქმესა მემოწმების...“ – 178). ამჯერად განსახილველ სტროფში კი მითითებაა სიყვარულზე, როგორც რაობაზე: „უბოროტო ვის ასმია რაც-ა კარგი საემმაკო“ – ყველამ იცის, რომ სიყვარულში ბოროტებაცაა.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტაეპის დებულება (კარგ დემონში არის ბოროტებაც) შესაბამება „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულის კონცეფციას, როგორც მხატვრულ სისტემას და ფრაზეოლოგიურ გამონათქვამებს, და ამავე დროს რუსთველის ლიტერატურულ წყაროსაც (პლატონის ნადიმი), მაინც შეიძლება მიექცეს ყურადღება კიდევ ერთ გარემოებას. აქვს თუ არა ამ დებულებას რაიმე მიმართება იმ ფილოსოფიურ პოზიციასთან, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშია“ გამოვლენილი, ან შეიძლება თუ არა იგი განიმარტოს იმ ფილოსოფიურ თუ თეოლოგიურ დონეზე, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება. რუსთველის პოემაში გამოვლენილი შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფია კი ნეოპლატონიზმია, კერძოდ, მისი არეოპაგიტული ფორმით (ბოროტება – კეთილის მოკლება; წართქმით-უკუთქმითი თეოლოგია...). ამ საკითხის

ფილოსოფიური ინტერპრეტირების ნაცვლად მოვიყვან ამონაწერს რუსთველის უშუალო თეოლოგიური წყაროდან – დიონისე არეოპაგელის „სადმრთოთა სახელთაგან“ (4,34). ეფრემ მცირის თარგმანი: ბოროტება საგნებში არსობრივად არ არის, რადგანაც თავისი არსით, ბუნებით ბოროტი არ არსებობს. ბოროტება არაა შედეგი ძალისა, არამედ შედეგია უძლურებისა. „და ეშმაკთაცა, რომელ-იგი არიან, კეთილისაგან არიან და კეთილ არს არსებად მათი. ხოლო ბოროტებად მათი თვთ მათისა მისგან არს კეთილთაგან განვრდომილებისა და შეცვალება მათდა, მოუძღურებად იგი მათი სრულებისა მისგან მისვეობისა...“ (პეტრე იბერიელი, 1961, გვ. 34). ბერძნული დედანი (4,34): „...Καὶ τοῖς δαίμοσιν, ὁ μὲν εἶσι, καὶ ἐκ τὰγαθῶν καὶ ἀγαθόν. Τὸ δὲ κακὸν αὐτοῖς ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτῶσεως, καὶ ἀλλοίωσις ἢ περὶ τὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια...“ (De divinis nominibus, 1990, გვ.178). პარალელური ინგლისური თარგმანი: „... And, as for the demons, what they are is both from the Good, and good. But their evil is from the declension from their own proper goods, and a change - the weakness, as regards their identity...“. სხვა ინგლისური თარგმანი: “Even the devils derive their existence from the Good and their mere existence is good. Their evil is the result of a fall from their proper virtues, is a change with regard to their individual state...” (Dionysius the Areopagite, 1975, გვ. 129).

დასკვნისთვის: „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრესი თეოლოგიური წყაროს (არეოპაგეტიკა) ეფრემ მცირის თარგმნილ დიონისე არეოპაგელის თხზულებაში „სადმრთოთა სახელთათვის“ ბოროტის არსობრივი არარსებობის ნეოპლატონური კონცეფციით, დემონი (ეფრემ მცირის ქართული თარგმანით, ეშმაკი) წარმოქმნილია სიკეთისაგან და მისი არსი არის კეთილი, კარგი. მასში არის ბოროტება მისივე დაცემულობის გამო. ესაა რუსთველის ამ ენიგმური დებულების ფრაზეოლოგიური წყარო. რუსთველის „კარგი საეშმაკო“ (კარგი დემონი) პოეტის ფილოსოფიურ-ლიტერატურული წყაროს – პლატონის „ნადიმის“ კვალდაკვალ, არის ერთ-ერთი დემონთაგან (ზეციურ სულთაგან) – ეროსი // სიყვარული. დებულება „უბოროტო ვის ასმია რაც-ა კარგი საეშმაკო“ (ყველასათვის ცნობილია, რომ სიყვარულში არის ბოროტება) სრულყოფილად ასახავს „ვეფხისტყაოსანში“ დადასტურებულ თვალსაზრისს როგორც აფორისტულად, ასევე შინაარსობრივად, ანუ სიუჟეტის მსვლელობით.

### გამოყენებული ლიტერატურა:

- ბაგრატიონი, თ. (1960). *განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“* (გ. იმედაშვილის გამოცემა), თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
- ბეზარაშვილი, ქ. (2005–2006). ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში და რუსთაველთან. *რუსთველოლოგია*, IV, 74–90, თბილისი: „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“.
- ბიბლოა. *ძველი აღთქმა* (ტ. I). (2017). თბილისი: „საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი“.
- ნოზაძე, ვ. (1963). *„ვეფხისტყაოსნის“ ღმრთისმეტყველება*. პარიზი.
- ორბელიანი, სულხან-საბა (1966). *თხზულებანი* (ტ. IV<sub>2</sub>; ილ. აბულაძის გამოცემა). თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). (1961). *საღმრთოთა სახელთათჳს*. შრომები, 3–98. თბილისი: „მეცნიერება“.
- რუსთველი, შოთა (1937). *ვეფხისტყაოსანი* (ა. შანიძის აღდგენილი ვახტანგ VI-ის გამოცემა), თბილისი: „სახუნტის გამომცემლობა“.
- რუსთველი, შოთა (2013). *ვეფხისტყაოსანი* (ბაჩანა ბრეგვაძის პროზაული ვერსია). თბილისი: „ინტელექტი“.
- წიგნნი ძუელისა აღთქმისანი: შესაქმისად, გამოსლვათად. (1989). თბილისი: „მეცნიერება“.
- ხინთიბიძე, ე. (2016). ვის იმოწმებს და რატომ იმოწმებს რუსთველი? *ქართველოლოგი*, 25, 199–232, თბილისი: „ქართველოლოგი“.
- ხინთიბიძე, ე. (2019). ბერძნული მითოსის კიდევ ერთი დამოწმება „ვეფხისტყაოსანში“, *რუსთველოლოგია*, IX, 7–21, თბილისი: „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა“.
- De divinis nominibus*. (1990). *Corpus Dionysiacum I*, 107–231, Berlin, “*Patristische Texte und Studien* (De Gruyter)”.
- Dionysius the Areopagite. (1975). *The Divine Names and the Mystical Theology* (C. E. Rolt, Trans.), London: “SPCK”

## References:

- Bagrat'ioni, T. (1960). Ganmart'eba p'oema Vepkhist'q'aosnisa (G. Imedashvilis gamotsema). [Definition of the Poem "The Knight in the Panther's Skin"]. Tbilisi: „Sakartvelos SSR metsnierebata ak'ademiis gamomtsemloba“.
- Bezarashvili, K. (2005-2006). Amaghlebuli da gansatsviprebeli dzvel lit'erat'urul-teoriul naazrevshi da rustaveltan. [The Sublime and Stunning in Ancient Literary and Theoretical Thought and in Rustaveli]. Rustvelologia, IV, 74–90, Tbilisi: „lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba“.
- Biblia. Dzveli aghtkma (t'. I). (2017). [The Holy Bible. Old Testament]. Tbilisi: „Sakartvelos khelnats'erta erovnuli tsent'ri“.
- De divinis nominibus. (1990). Corpus Dionysiacum I, 107-231, Berlin, "Patristische Texte und Studien (De Gruyter)".
- Dionysius the Areopagite. (1975). The Divine Names and the Mystical Theology (C.E. Rolt, Trans.), London: "SPCK".
- Khintibidze, E. (2016). Vis imots'mebs da rat'om imots'mebs Rustveli? [Who does Rustaveli quote and why?]. Kartvelologi, 25, 199-232, Tbilisi: "Kartvelologi".
- Khintibidze, E. (2019). Berdznuli mitosis k'idev erti damots'meba „Vepkhist'qaosan-shi“. [Another Confirmation of Greek Mythology in "The Knight in the Panther's Skin"]. Rustvelologia, IX, 7-21. Tbilisi: „Lit'erat'uris inst'it'ut'is gamomtsemloba“.
- Nozadze, V. (1963). Vepkhist'qaosnis ghmrtismet'q'veleba. [The Theology of The Knight in the Panther's Skin]. P'arizi.
- Orbeliani, Sulkhan-Saba (1966). Tkhzulebani. t'. IV<sub>2</sub>; II. Abuladzis gamotsema. [Essays]. Tbilisi: „sabch'ota sakartvelo“.
- Petre Iberieli. (1961). Saghmrtota sakheltatvis. Shromebi. [Proceedings]. Tbilisi: „Metsniereba“.
- Rustveli, Shota (1937). Vepkhis t'qaosani. A. Shanidzis aghdgenili Vakht'ang VI-is gamotsema. [The Knight in the Panther's Skin]. Tbilisi: „Sakhunt'is gamomtsemloba“.
- Rustveli, Shota. (2013). Vepkhist'qaosani. Bachana Bregvadzis p'rozauli versia. [The Knight in the Panther's Skin]. Tbilisi: „Int'elekt'i“.
- Ts'ignni dzuelisa aghtkumisani: shesakmisai, gamoslvatai. (1989). [Old Testament. Genesis, Exodus]. Tbilisi: "Metsniereba".