

ე. ხინთიბიძე
„ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი
სამყარო

თბილისი 2009
„ქართველოლოგი“

გვ. 361-395

ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის
ეთიკურ შეხედულებებში

ეთიკის ძირითადი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*

ვეფხისტყაოსნის ეთიკა, რუსთველის პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედების მნიშვნელოვანი პრინციპები პოემის კომენტატორთა შორის ე. წ. აღორძინების ხანიდან დაწყებული დღემდე კამათს იწვევს. ძველად ქართული ეკლესია აშკარად უპირისპირდებოდა პოემის მნიშვნელობას. ეს პოლემიკა, ჩემი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციებიდან კანონზომიერად იყო, რამდენადაც რუსთველმა პოემაში ჩააქსოვა ეთიკის ახლებური სისტემა, რომელიც, მართალია, აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ მნიშვნელოვან დეტალებში ამჟღავნებს თავისებურებას¹. რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული მნიშვნელობისა და ქრისტიანული მორალისა, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებაში თანდათანობით აღორძინებულ ანტიკურ-ბერძნულ მსოფლმხედველებს, რომელიც *ვეფხისტყაოსანში*, ისევე როგორც სამოგადოდ შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალ ეპოქაში ძირითად არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის გზით მოდიოდა.

¹ ვსაუბრობთ რა ეთიკურ პრინციპებზე *ვეფხისტყაოსანში*, მხედველობაში გვაქვს ის ეთიკური კონცეფცია, რომელმაც არის დაყრდნობილი პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედება. ეს ეთიკა პოემის მხატვრული ამროვნების უკუყენაა; ამ კონცეფციაზე წარმოდგენის შექმნა მხოლოდ და მხოლოდ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების განზოგადებით შეიძლება. მხოლოდ ამ შინაარსით და მნიშვნელობით ვიყენებთ ჩვენ გამოთქმებს – *რუსთველის ეთიკური შეხედულებები და ვეფხისტყაოსნის ეთიკა*.

რუსთველმა შუასაუკუნეების ეთიკური ამროვნების განვითარებაში ახალი სიგყვა თქვა. თანახმად ამროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახლებური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიდაც ფილოსოფიაზე წარსულის მემკვიდრეობიდან. პოეტისათვის, რომლის მსოფლშეგრძნება გაემიჯნა შუასაუკუნეების რელიგიურ-დოგმატიკურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი ზეციდან დედამიწაზე ჩამოიტანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ ამროვნებაში თავისი ბუნებრიობით და ჰუმანური ორიენტაციით, მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია უნდა ყოფილიყო. შუა საუკუნეებში რელიგიური დოგმატიზმისადმი დაპირისპირება საზოგადოდ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ხდებოდა. სწორედ ამგვარი ხაზით ვითარდებოდა ფილოსოფიური ამრი XI–XIII საუკუნეების არაბულ, ბიზანტიურ და ევროპულ ამროვნებაში.

არისტოტელეს ეთიკაზე დაყრდნობით რუსთველი რენესანსულ ამროვნებას უახლოვდება. სწორედ რენესანსის უშუალოდ წინა ეპოქა იყენებდა არისტოტელეს რელიგიურ-დოგმატიკური მსოფლშეგრძნების წინააღმდეგ.

ქართული ეპოსია და პეუზისტყარსანი

პეუზისტყარსანის სიუჟეტის განვითარებაში ძირითადი მომენტია ხვარაზმ-შაჰის ძის „მოპარვით მოკვლის“ ეპიზოდი. ნესტანი შექმნილ კრიტიკულ სიტუაციაში უკეთეს გამოსავალს ეძებდა. მისი ამრით, ერთი კაცის, სასიძოს მოკვლა საკმარისი იყო იმისთვის, რომ ფარსადანს გარიელისათვის მიეთხოვებინა საკუთარი ასული და ნესტანი და გარიელი ინდოეთში გაემეფებინა. მაგრამ „ხვარაზმ-შაჰის ძე პირადად უდანაშაულო“ (28, გვ. 177), „პერსონალურად უზაკველი“ (24, გვ. 210) იყო. ამიგომაც გმირთა მოქმედებამ პოემის კომენტატორთა ერთგვარი გაკვირვება დაიმსახურა. ნიკო მარი წელა: „Убийство надлежало совершить путем „праведным“, щадя кров невинных“ (408, გვ. XXXIX). მეცნიერის ამრით, გარიელი ამ საქმეს ასრულებდა „в довольно рискованной для чести героя форме“ (*ოქვე*). მაგრამ მას შემდეგ რაც რუსთველოლოგთა სიმპათია პოემის შეყვარებული წყვილის მიმართ გამოიკვეთა („გარიელი... ავტორის საყვარელი სასიქადული გმირია“; „სამართლანი გზით სიარულმა კდემამოსილ ქალწულ ქალს ხელში ააღებინა მკვეთრი მახვილი“– 25, გვ. 182; 24, გვ. 210), გაჩნდა ერთგვარი ცდუნება, რომ ნესტანისა და გარიელის მოქმედება პოეტის საგანგებო ჩანაფიქრად მიეჩნიათ და თავისებურად გადაეაზრებინათ პოემის კომპოზიცია. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარეობდა პ. ბერკოვი, როლესაც

ამტკიცებდა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში შეინიშნება ერთგვარი პარალელი დოსტოევსკის „დანაშაულსა და სასჯელთან“, და რომ პოემის პირველი ნაწილი ესაა „История невольной вины Тариела и Нестан“; მეორე ნაწილი – ამ პირველისგან აუცილებლობით გამომდინარე, ისტორია „их страдания“. მესამე ნაწილი კი არის „возрождение Тариела к новой жизни и освобождение Нестан-Дареджан из плена“ (337, გვ. 77). ამის დასასაბუთებლად მკვლევარს დასჭიდა იმის მტკიცება, რომ ნესტან-დარეჯანმა შეიგნო თავისი დანაშაულის სიმძიმე, რომ იგი ამხილა სინდისმა, რის გამოც ნებაყოფლობით წავიდა ქაჯეთში (337, გვ. 72). მაგრამ პ. ბერკოვის საბუთები გექსტის არასწორ გაგებაზეა დაფუძნებული. როგორც ა. ბარამიძემ მიუთუთა, პოემის გექსტი არ გვაძლევს საფუძველს ვილაპარაკოთ ნესტანის მიერ დანაშაულის შეგნებაზე და ამდენად არც პოემის პ. ბერკოვისეული გააზრება შეიძლება იყოს მართებული (326). მაგრამ ნესტანის და ტარიელის საქციელს ერთხმად მაინც ვერ ურიგდება ქართული საზოგადოებრივი აზრი.¹ მაგალითად, ფეოდალური საქართველოს სამართლებრივი ნორმების მკვლევარის, ი. სურგულაძის აზრით, „ნესტანისა და ტარიელის ამ შეცდომას – ხვარაზმშას უფლისწულის მკვლელობას სხვა სახელი არ შეიძლება მოენახოს, თუ არა დანაშაული“ (220, გვ. 101).

ნესტანის და ტარიელის საქციელს, ბუნებრივია, რომ ვერ შეურიგდა ქართული ქრისტიანული ეკლესია. პოემაზე ქრისტიანული რელიგიის მესვეურთა თვალსაზრისი რომ გავითვალისწინოთ, განვიხილოთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, კალისტრატე ცინცაძის (კ. ეკაშვილის) მიერ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობაზე დაწერილი სპეციალური წერილი ².

კალისტრატე ცინცაძის აზრით, „დავარ ქაჯის მოწაფე (ნესტანი-ე.ხ.) ადრე იწყებს „დიაცურად“ ცხოვრებას – თავისუფლად აწარმოებს სააშიკო მიწერ-მოწერას, ეძებს ტარიელთან საიდუმლოებით მოცულ შეხვედრებს, ერევა ისეთ საქმეებში,

¹ ბერკოვისეული ცდა *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში ამგვარი იდეური ჩანაფიქრის ამოცნობისა ზოგიერთი მკვლევარის ნაწერებში გაგრძელდა, მხოლოდ ბერკოვზე მითითების გარეშე. *ცოდება, ცოდვის განჯებით გამოსყიდვა, ბედნიერება* – რუსთველის პოემის ფარულ ქვეტექსტად იქნა მოაზრებული. რამდენადაც ეს თვალსაზრისი არაა დამყარებული *ვეფხისტყაოსნის* გექსტის მონაცემებზე და არც პოემის ამგვარი ინტერპრეტირების შესაძლებლობის თეორიული საფუძვლების ძიებაზე, მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ ამ გიპის კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიურად მცდარობაზე.

² კ. ცინცაძის აზრს პოემაზე საგანგებოდ იმიტომაც ვიხილავთ, რომ კათოლიკოსი, განსხვავებით აღორძინების ხანის სხვა მესვეურთაგან, ცდილობს პოემა იმგვარად განმარტოს, რომ იგი ქრისტიანული ეკლესიითვის მისაღები გახადოს. კ. ცინცაძე არ უპირისპირდება *ვეფხისტყაოსანს*, პირიქით. მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებო ის არის, რომ *კათოლიკოსის აზრით*, პოემაში მაინც მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის აზროვნების იდეალია.

რომლებიც მას არ ეკითხება, იჩენს თვალხარბობას და სულსწრაფობას, ოცნებობს მამის სიცოცხლეშივე ხელმწიფედ გახდომას და, სამოგადოდ, ზრუნავს მხოლოდ პირადი გრძნობების დაკმაყოფილებისათვის, რამაც ჩააგდო როგორც ვიცით, განსაცდელში, თვით ნესტანი, გარიელი და ინდოეთიც თავისი მეფედლოფით” (73, გვ. 246). გარიელი „სავსებით მოკლებულია ინიციატივას. ნესტან-დარეჯანის დაკარგვამდე ის არის აღმასრულებელი ამ თვითნება უფლისწულის ახირებისა და ბოროტი რჩევა-დარიგებისა” (73, გვ. 242). ნესტანის და გარიელის თათბირის დასასრულს „ნესტანი იძლევა ისეთ რჩევას, რომელშიაც შეზავებულია ცრუობა, ურცხვობა, ვერაგობა, მშობელთა უპატივცემულობა, მეფის დამცირება-შეურაცხყოფა, ქვეყნისა და სამშობლოს განწირვა და მხოლოდ და მხოლოდ თავმოთნეობა” (73, გვ. 243). დაბოლოს, კათოლიკოსის აზრით, „ბოროტად დაწყებული საქმე ბოროტადვე გათავდა: ნესტანი გადაკარგეს, გარიელი გაიჭრა „ძებნად მისა” და ინდოეთი ჩაუვარდა მგერს ხელში” (73, გვ. 244).

ამრიგად, კ. ცინცაძის მსჯელობიდან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკლესიისთვის მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის პოემის სული და გულია: ნესტანისა და გარიელის პიროვნება, მათი ცხოვრებისეული, მოქმედი ფილოსოფია; მაღალი ადამიანური იდეალები და ბრძოლა შუასაუკუნეების გრადიციების წინააღმდეგ. კათოლიკოსს ბოროტებად მიაჩნია ის, რაც, პოემის გმირთა აზრით, უმაღლესი სიკეთეა, რაც „მართალი სამართლის ქმნაა” და „რაც ხმელ ხეს გაანელღებს”.

მე ვფიქრობ, რომ ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან გამომდინარე კათოლიკოსის აზრი სავსებით კანონზომიერია. მაგრამ კ. ცინცაძე არ არის თანმიმდევრული. მის მიერ წარმოდგენილი იდეურ-შინაარსობრივი ანალიზი პოემისა გენდენციურია. საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელის კეთილშობილური ჩანაფიქრი ნათელია. მას ბოლშევიკური იდეოლოგიის ბატონობის პირობებში ჩვენი ეკლესიის შერყეული ავტორიტეტის ასამაღლებლად სურს დაამგვიცოს, რომ რუსთველი ქრისტიანია და დიდი პოეტის აზროვნება ორთოდოქსულ ქრისტიანულ აზრს მიჰყვება. როგორ ასაბუთებს კათოლიკოსი თავის ჩანაფიქრს? როგორ უხუჭავს თვალს მის მიერ ბოროტად მიჩნეულ ნესტანისა და გარიელის მოქმედებას? კალისგრაფეს აზრით, პოემა მაინც ქრისტიანულია იმიტომ, რომ პოემის მთავარი დადებითი მოქმედი პირი არის თინათინი, ხოლო ნესტანი უარყოფითი პერსონაჟია. პროლოგი, რომელშიც გარიელია მიჩნეული პოემის მთავარ მოქმედ გმირად, კ. ცინცაძის აზრით, რუსთველის დაწერილი არ არის. და აი, კათოლიკოსის ჩანაფიქრით, პოემაში გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის ქვაკუთხედი: „წყალობაჲ მნებაჲს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა

მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად” (მათ. 9, 13). მისი აზრით, ქრისტიანულად განსწავლულმა „თინათინმა, მის მიერ მიწვეული გონიერი კაცის დახმარებით... ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ინდოეთის უფლისწული განათავისუფლა” (73, გვ. 247). მაგრამ ეს პოზიცია უკვე არათანმიმდევრულია. *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-შინაარსობრივი ხაზი ვერ იგანს იმ ტენდენციურ დალაგებას, რომელსაც მკვლევარი მასში დებს.

კ. ცინცაძე აღარ ფიქრობს იმაზე, თუ როგორ მოხერხდა ნესტანისა და გარიელის მიერ ჩადენილი „ბოროტების” გამოსყიდვა; გარიელისა და ნესტანის აღორძინება ახალი ცხოვრებისაკენ; როგორ მოახერხეს ქრისტიანულად განბრძნობილმა თინათინმა და „მის მიერ მოწვეულმა გონიერმა კაცმა” გმირების გამოყვანა განსაცდელიდან. პოემა ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს იძლევა: ავთანდილის მიერ ნესტანის კვალის მიგნებაში გარდამტეხი მომენტი არის ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლა. ჭაშნაგირის მოკვლის შედეგად გაიგო ავთანდილმა დიდი ხნის სანეგარო ამბავი – ნესტანის თავგადასავალი და ადგილსამყოფელი. *ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით* არის თუ არა ჭაშნაგირის მოკვლა ხეარაზმ-შაჰის ძის მკვლელობაზე ნაკლები დანაშაული? არავითარ შემთხვევაში! მართალია, რუსთველი ამ ამბავს თითქოს უფრო „ჩქმალავს” და მასზე უფრო ნაკლებად ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ხეარაზმ-შაჰის ძის მკვლელობა უფრო მნიშვნელოვანია სიუჟეტის განვითარებისათვის. იგი მკითხველსაც უფრო აკვირვებს და აფიქრებს. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ამ საქმის ჩამგონებელი ნესტანია. ჭაშნაგირის მკვლელობის ჩამგონებელი კი – ფატმანი (ჭაშნაგირის მკვლელობა, ფატმანის მნეობიდან გამომდინარე, არ გვეუცხოება. ნესტანის მაღალმორალური სახის ფონზე კი მისი გადაწყვეტილება სასიძოს მოკვლისა გვაფიქრებს). ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით კი ეს მომენტები მხედველობაში არ მიიღება. პირიქით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავთანდილის საქციელი თითქოს უფრო მძიმე დანაშაულიცაა. ავთანდილმა უდანაშაულო კაცი მოკლა „სიძვის ღიაცის” შესმენით. გარიელმა კი ანალოგიური საქციელი ჩაიდინა მიჯნურის და მომავალი დედოფლის დავალებით. გარიელის საქციელს კეთილი ჩანაფიქრი აქვს: სიყვარულის გამარჯვება, მიჯნურთა შეერთება, ინდოეთის სრული დამოუკიდებლობის შენარჩუნება. ავთანდილი კი ყოველივე ამას მხოლოდ „სიძვის ღიაცის” კაპრიზით აკეთებს და არ არის დარწმუნებული, რომ მის მოქმედებას რაიმე დადებითი შედეგი დანამდვილებით მოჰყვება. ის უბრალოდ ცნობისმოყვარეობით მოქმედებს: „ამა საქმისა ვერ-ცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნგე არსა” (1109). ავთანდილმა ჯერ ჭაშნაგირის მცველები დახოცა:

თვითო ხელი ყელსა მიჰყო, მუნვე მისცა სულთა ხდასა,

თავი თავსა შეუტაკა გაურია გვინი თმასა (1114).

შემდეგ ჭაშნაგირის საწოლოსაკენ გაემართა:

ხელ-სისხლიანი ავთანდილ შედგა განითა ჯანითა;
ველარ აესწრა, იღუმალ მოკლა, ვერცა თუ ვცანითა,
ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასკვნა, დაკლა დანითა (1115).

ავთანდილმა ბოროტმოქმედების კვალის დასაფარავად ჭაშნაგირის გვაში სარკმლიდან ზღვაში გადააგდო. ხოლო ფაგმანის ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად მისი უკანასკნელი დავალებაც შეასრულა: „ბეჭდითურთ თითი მოჰკვეთა“ (1116).

ამგვარად, ავთანდილმაც ბოროტი საქმე ჩაიდინა, მაგრამ იგი ბოროტად არ დამთავრდა. პირიქით, თითქოსდა სწორედ ამის პასუხად ავთანდილს აუსრულდა ნანატრი: ფაგმანმა იმავე საღამოს ნესტანის ადგილსამყოფელი აუწყა.

ასე რომ, პოემა არ მიჰყვება კათოლიკოსის ჩანაფიქრს.

ქართული ეკლესია, ძველად, აღორძინების ხანაში, უფრო თანმიმდევრულად მსჯელობდა, როცა არაქრისტიანულად მიაჩნდა რა ნესტანის და გარიელის მოქმედება, თვლიდა მათ პოემის მთავარ გმირებად და პოლემიკას უმართავდა რუსთველს. აღორძინების ხანის ქართულ ეკლესიას არ ამოძრავებდა ის ტენდენცია, რამაც აიძულა კალისგრაფე ცინცაძე არათანმიმდევრული ყოფილიყო. ამიტომაც მსჯელობდა რა ქრისტიანულ ეთიკაზე დაყრდნობით, ქართულ ეკლესიას პოემა ქრისტიანული მნეობისათვის მიუღებელ ნაწარმოებად მიაჩნდა. აშკარად ქართული ეკლესიის ერთი ფრთის განწყობილებას გამოხატავს ის სტროფი, რომელიც აღორძინების ხანას პოემისათვის წაუმძღვარებია:

პირველ-თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ
სულად,

საეროა, არ ახსენებს სამებას ერთ-არსულად,

თუ უყურა მონაზონმან შეიქმნების გაპარსულად ¹.

ამ სტროფში (მისი ვარიანტითურთ: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“), როგორც შემოთ აღვნიშნეთ, ჩამოყალიბებულია რამდენიმე კრიტიკული დებულება პოემის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე:

1. *ვეფხისტყაოსანი* არსად თვლის ხორცს და არა სულს (67, გვ. 17); 2. პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამებას; 3. *ვეფხისტყაოსნის* რწმენა-მიბაძვა მონაზონს წარწყმედს; 4. პოემა

¹ ეს სტროფი პოემაში ერთ-ერთი აღრინდელი ჩანართი უნდა იყოს: ა. გაწერილიას აზრით, მისი ავტორი „თამარის ეპოქას თუ არა აღორძინების პერიოდზე აღრინდელ ხანას მაინც უნდა ეკუთვნოდეს“ (50, გვ.37). პ. ინგოროყვა ამ სტროფს XIV საუკუნით ათარიღებს (101, გვ. XXXVII), გრ. რუხაძე კი აღორძინების ხანის ჩანართად მიიჩნევს (206, გვ. 100). ყოველ შემთხვევაში, ამ სტროფს შემოუნახავს ყველა სხვა ცნობაზე უფრო ძველი კრიტიკული აზრი *ვეფხისტყაოსანზე* (67, გვ. 17).

საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავითარ სარგებელს არ გვაძლევს.

ამგვარად, უდავოა, რომ მოყვანილი შეხედულება პოემას ანტიქრისტიანულ² ნაწარმოებად თვლის ეთიკური თვალსაზრისითაც (1, 2 და 4 დებულება).

პოემის მორალურ-მნეობრივ მხარეზე აღორძინების ხანის შეხედულების გასათვალისწინებლად უაღრესად საინტერესოა ვახტანგ VI ერთი განცხადება. პოემის 1712 წლის გამოცემაზე დართულ „განმარტებაში“ სწავლული მეფე საინტერესო ცნობას იძლევა: „უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიგორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშავევისა სამუშაოსა“ (705, გვ. სპვ). ამ ფრაზიდან აშკარად ჩანს, რომ 1712 წლისათვის გავრცელებული იყო პოემის „სამეძაოდ“ თარგმნა. ანტიქრისტიანულად განმარტავდნენ პოემის სწორედ *მორალურ-მნეობრივ მხარეს*. ამ ძველ თვალსაზრისს ვახტანგმა პოემის მნეობრივი მხარის ქრისტიანული მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება დაუპირისპირა³.

პოემის ანტიქრისტიანულ ხასიათზე აშკარად მიუთითებდა კათოლიკოსი ანტონ პირველი:

შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,
ფილოსოფოსი, მეცყუშლი სპარსთა ენის.
თუ-სამ ჰსწადოდა, ღუთის-მეცყუშლიცა მაღალ,
უცხო-საკურუშლ პიიტიკოს-მესტიხე,
მაგრა ამაოდ დაჰშურა, საწუხ-არს ესე (607, გვ. 188).

² ვამჯობინებ გერმინს „ანტიქრისტიანული“ და არა „არაქრისტიანული“. „არაქრისტიანული“ ნიშნავს არა ქრისტიანული რელიგიის, არამედ სხვა რელიგიის, ანდა ათეისტური პოზიციის აღიარებას: „ანტიქრისტიანული“ მე მესმის, როგორც ქრისტიანულ ორთოდოქსული შეხედულებისადმი რაღაცით დაპირისპირებული და მას ამგვარი დაგვირგით ვიყენებ.

³ ვახტანგმა *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიურ-მისტიკური გააზრების შესაძლებლობა დაუშვა. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი კონცეფცია სიყვარულზე ორგანულია ვახტანგის პოეტური შემოქმედებისათვის (170ა), *ვეფხისტყაოსნის* ამგვარი განმარტებისას მეფე-კომენტატორი თვითონ არ იყო დარწმუნებული საკუთარი თვალსაზრისის აბსოლუტურობაში. ამიგომ წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“ (705, გვ. სპშ). მეფეს კეთილშობილური განზრახვა ამოძრავებდა. მას უნდოდა პოემა დაეცვა სამღვდელოების დევნისაგან და სწორედ ამიგომ სცადა მისი განმარტება, რომ ეკლესიისათვის მისაღები გაეხადა: „ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი კამს და ამაღ დაეშვერ“ (705, გვ. სპშ). ვახტანგის განმარტება არ გაიზიარეს ქართული ეკლესიის მესვეურებმა და არც XIX საუკუნის რუსთველოლოგებმა. თუმცა ვახტანგის წრეში პოემის ამგვარი განმარტება გავრცელებულა. ვახტანგ VI-ის ამ თვალსაზრისის გავლენას განიცდის ღავით გურამიშვილი (629, გვ. 22):

ოღესაც ბრძენმან რიგორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესე ღრმა-ყო, შრგონო უჩინა, ზედ ხილი მოიწყოდა.
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა,
ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ვნახეო და.

XX საუკუნის რუსთველოლოგთა მიერ უმთავრესად ვახტანგის „თარგმანის“ ძირითადი ხაზი ნაძალადევად და ხელოვნურად იყო მიჩნეული (28, გვ. 426).

ამ იამბიკოდან უდავოდ ჩანს, რომ ანტონ კათოლიკოსი დიდად აფასებს შოთას პიროვნებას, მის ნიჭს. მაგრამ ქრისტიანული ეკლესიის მამამთავარს უთუოდ იმის გამო მიაჩნია შოთას პოეზია „ამაოდ დაშურომად“, რომ იგი პოემას არ თვლის თანმიმდევრულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. ანტონი გარკვევით წერს: „შოთა... იყო... თუ სამ სწადოდა, ღუთის მეტყუწლიცა მაღალ“. ამ სიტყვების ღღერისათვის მიღებული აკაკი შანიძისეული განმარტებით, კათოლიკოსი ამბობს: შოთა, რომ მოეწადინებინა, დიდი ღვთისმეტყველიც იქნებოდაო (243, გვ. 283; 31, გვ. 167-168) (ანდა სხვა შესაძლებელი განმარტებით: სადაც *სწადდა*, შოთა ღვთისმეტყველიც იყოო). მაშასადამე, ანტონ პირველის აზრით, რუსთველი პოეტისად იყო ღვთისმეტყველი: რომ მოეწადინებინა, მაშინ იქნებოდა (ან სადაც სურდა, იქ იყო) ღვთისმეტყველი. აქედან კი ის დასკვნა გამოდის, რომ რუსთველს *არ სურდა, ჭეშმარიტად არ სურდა* (ან ყველგან არ სურდა) ღვთისმეტყველება. ისეთი ნაწარმოები კი, რომლის ავტორს არ სურს იყოს ღვთისმეტყველი (ან რომელიც ყველგან ღვთისმეტყველური არ არის), ორთოდოქსული ეკლესიის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტად ქრისტიანული ვერ იქნება¹. ანტონის აზრით, სწორედ ესაა რუსთველის პიროვნების ძირითადი ნაკლი, ამიტომ დაშურა იგი ამაოდ.

ვეფხისტყაოსანი აშკარად ანტიქრისტიანულ ნაწარმოებად მიაჩნია გიმოთე მთავარეპისკოპოსს. იგი პოემის შესახებ წერს: „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყენა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე: თვალი მეღნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა, და ამისა გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღმთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (623, გვ. 80)².

ქართლის მთავარეპისკოპოსის აზრი ნათელია. იგი პოემას *მორალურ-მნეობრივი თვალსაზრისით ქრისტიანული ეთიკისათვის* შეუწყნარებელ თხზულებად მიიჩნევს.

ამგვარად, ეჭვი არ არის, რომ ქართული ეკლესია, იხილავს რა პოემას ქრისტიანული ეთიკის პოზიციებიდან, მის მორალურ-მნეობრივ მხარეს ანტიქრისტიანულად თვლის. ხომ არ შემცდარა ქართული ეკლესია? შემთხვევითი ხომ არ არის ქართული ეკლესიის მესვეურთა ნააზრევი? ვფიქრობ, რომ – არა.

¹ სწორედ ეს გარემოება არ არის სათანადოდ გააზრებული იმ ნაშრომებში, რომლებიც ცდილობენ ანტონ კათალიკოსის თვალსაზრისი რუსთველზე ერთგვარად „შეარბილონ“ (67, გვ. 40).

² ეს მინაწერი გიმოთეს თავდაპირველად აშიაზე შეუსრულებია. შემდეგ ერთ-ერთ ხელნაწერში მინაწერი საკუთრივ ტექსტში შეუტანიათ და გიმოთეს იგი სინგაქსურად გაუმართავს (161, გვ. 80).

ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსნის მწეობა სამაგალითო არ არის.

ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები

ქრისტიანული *გამოცხადებით* მწეობრივი კანონის მთელი არსი და სიკეთის უმთავრესი სტიქია ესაა *სიყვარული*, მაგრამ *არ არსებობს სიკეთე*, გარდა ღმერთისა, რადგან „არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლოდ ღმერთი“ (მთ. 19,17) და *არ არსებობს სიყვარული* გარდა ღმერთისა, რადგან „ღმერთი სიყვარული არს... და ჩვენ ვცანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქვს ღმერთსა ჩუენდა მომართ“ (1 იოანე, 4, 16). ჩვენი მწეობრივი სრულყოფის ხარისხი განისაზღვრება იმ ძალითა და ენერგიით, რომლითაც ჩვენ მივისწრაფვით ღმერთისაკენ, როგორც უმაღლესი სიკეთისაკენ, რამდენადაც ქრისტიანული მოძღვრებით უდიდესი და უპირველესი მცნება, რომელიც უფალმა ადამიანებს ასწავლა, ესაა: „შეიყუარო უფალი შენი ყოვლითა გულითა და გონებითა შენითა“ (მთ. 22, 37; მრ. 12, 30).

ღვთაებისაკენ ამაღლების ამ გზაზე პირველ რიგში აუცილებელია მკაცრი დაცვა მწეობრივი კანონისა: „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა და შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თუხი“ (მთ. 19, 18. 19). ხოლო იმას, ვისაც სურს მთელი თავდავიწყებით შეუერთდეს ღვთაებას, იესო ასწავლის: „უკუეთუ გნებაჲს, რაათა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მთ. 19, 21). *ღმერთისაკენ ანუ სიკეთისაკენ* მისწრაფების გზაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, რომ არ მოიმოქმედო ბოროტი, არამედ იმას, რომ არა იმრახო ბოროტი, რომ საზოგადოდ განეშორო ბოროტ აზრებს. იმისთვის კი, რომ განეშორო ბოროტ მრახვას, მთლიანად უნდა უარყო ხორციელი, ამქვეყნიური, ადამიანური აზრი, ფიქრი და მისწრაფება და დაამკვიდრო შენში მხოლოდ სულზე, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, ღვთაებრივ არსებაზე ფიქრი: „რამეთუ მრახვაჲ იგი კორცთაჲ მტერობა არს ღმრთისა; რამეთუ სჯულსა მას ღმრთისასა ვერ დაემორჩილების და ვერცა ძალ-უც“ და „მრახვაჲ იგი კორცთაჲ სიკუდილ არს, ხოლო მრახვაჲ იგი სულისაჲ ცხოვრება არს და მშჳდობა“ (რომ 8,7.6.). ღვთაებრივი კანონი გადაჭრით გმობს ხორციელ ცხოვრებას, მიწიერ ამროვნებას, ამქვეყნიურ ფიქრებს, ადამიანურ საქმეებზე მრუნვას: „რამეთუ რომელნი-იგი კორცთა შინა არიან, ღმრთისა სათნო-ყოფად ვერ ძალ-უც“ (რომ, 8,8). და სწორედ ეს *ხორციელი ცხოვრება*, რომელიც უპირისპირდება *სულიერ ცხოვრებას*, არის ბოროტება, ცოდვა, ანუ სიკეთის საწინააღმდეგო მოქმედება.

ცოდვა ღვთისმეტყველების ენაზე ეწოდება როგორც შეგნებულ, ასევე შეუგნებელ გადახვევას ღვთაებრივი მცნებისაგან; ღვთაებრივი მცნების დარღვევას როგორც საქმით და სიგყვით, ასევე მხოლოდ განზრახვით, გაფიქრებით. მოციქულის განსაზღვრებით, ცოდვა არის უკანონობა: „ცოდვამ იგი არს უსჯულოება“ (I იოანე 3,4). ცოდვა სხვადასხვაგვარია. გამოყოფენ ცოდვის ორ ძირითად კატეგორიას: ერთია გრძნობითი ხასიათის ცოდვა, რომელიც გრძნობით დაკმაყოფილებაში და ცხოვრებისეულ ტკბობაში მდგომარეობს. მეორეა სულიერი ხასიათის ცოდვა: სიამაყე, ქედმაღლობა და სხვა; ცოდვის სხვადასხვა კატეგორიაზე მოციქულიც მიუთითებდა: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულის თქუმაჲ კორცთაჲ და გულის თქუმაჲ თუალთაჲ და სილაღე ამის ცხოვრებისაჲ“ (I იოანე 2, 16). ღვთისმეტყველებაში ღვთაებრივი მცნების დარღვევა გაგებულია როგორც საკუთარი ნების დაყენება უფლის კანონის აღგებზე: ვინც მიჰყვება საკუთარ ნებას, ის ეწინააღმდეგება ღმერთს. ამ კუთხით სცოდავს არა მხოლოდ ის, ვინც შეურაცხყოფს მოყვასს, არამედ ისიც, ვინც არ ეხმარება მოყვასს; რამდენადაც ღვთაებრივი მცნება არა მარტო ბოროტებისაგან განშორებას, არამედ *სიკეთის ქმნასაც* მოითხოვს.

ცოდვა შეიძლება იყოს: გულისთქმითი, სიგყვიერი და საქმითი. ჩადენილი „უსჯულოების“ შინაარსის მიხედვით ცოდვა სამგვარია: ცოდვა ღმერთის წინაშე (ურწმუნობა, ერესი და სხვა), ცოდვა მოყვასის წინააღმდეგ (მოკვლა, ქურდობა, ცილისწამება და სხვა), ცოდვა საკუთარი თავის წინაშე (გარყვნილება, გაუმაძღრობა და სხვა).

მოციქულის სიგყვით, ქრისტიანი ცოდვისათვის უფრო მკაცრად ისჯება, მაგრამ ისჯება წარმართიც, მასაც შეეძლო არ ჩაედინა ცოდვა (რომ. 1, 14-32). საზოგადოდ წარმოდგენა ცოდვაზე დამახასიათებელია არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ ყველა განვითარებული საზოგადოების რელიგიისათვის.

ქრისტიანული სიყვარულის არსი, რომელიც მნებობრივი მოძღვრების ცენტრში დგას, თვითშეწირვაში, საკუთარი პიროვნების მსხვერპლად მიგანაში, თავგანწირვაში მდგომარეობს: „უარ-ყავნ თავი თუხი“ (მთ. 16, 24), – ასწავლის უფალი მორწმუნეებს. ბოროტების არსი კი თავმოყვარეობაში, საკუთარი პიროვნების სიყვარულში მდგომარეობს. ჭეშმარიტი ქრისტიანული სიყვარული არ ემსახურება საკუთარ მიზნებს. იგი არ იღწვის თავისთვის, არც თავისი მისწრაფებებისა და სურვილებისთვის, რადგანაც „სიყვარული... არა ეძიებნ თავისასა,... არად შეჰრაცხის ბოროტი“ – „...არ ეძებს თავისას არ განიზრახავს ბოროტს“ (I კორ. 13, 5). მაგრამ სად არის ზღვარი საკუთარი თავის სიყვარულსა და მოყვასის სიყვარულს შორის? ამაზეც ნათლად პასუხობს „საღვთო წერილი“, რადგანაც, ვისაც უყვარს თავისი მშობლები, იგი მოქმედებს ღვთაებრივი კანონით, მეხუთე მცნებით („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“), მაგრამ, ვისაც უყვარს თავისი

ცოლი, უყვარს საკუთარი თავი, რადგანაც „რომელსა უყუარდეს ცოლი თუხი, თავი თუხი უყუარს“ (ეფეს. 5, 28).

ამგვარად, ქრისტიანული *გამოცხადებით*, პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან ორი სახე სიყვარულისა:

ერთი მხრივ – თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა. იგი არის უმაღლესი სახე საკუთარი სულის, საკუთარი მეობის სიყვარულისა. რამდენადაც, უყვარს რა ღმერთი, ადამიანს უყვარს ღმერთში საკუთარი თავი, თავისი უმაღლესი მეობა – გამოხატულება ღვთაებრივი საწყისისა. ღმერთისადმი სიყვარული ანიჭებს მას უმაღლეს ნეტარებას. ასეთ სიყვარულში მდგომარეობს ქრისტიანული მნეობის არსი, სიკეთე. ღმერთისადმი სიყვარული და მოყვასისადმი სიყვარული არის ამქვეყნად ადამიანური სიკეთის გამოვლენის ანუ ქველმოქმედების უმაღლესი ფორმები. ქრისტიანული ეთიკით, ამქვეყნად, ადამიანთა მოქმედებაში, ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა არის ქველმოქმედება. ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქველმოქმედება ერთგვარად იგივე სიკეთეა.

მეორე მხრივ – საკუთარი თავის, საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, საკუთარი ინტერესების, საკუთარი მისწრაფებების სიყვარული. სწორედ სიყვარულის ამ სახეობას მიჰყავს ადამიანი ცოდვამდე. უფრო მეტიც, თვით ამგვარი სახე სიყვარულისა, ადამიანში ამგვარი ბრახვების არსებობა არის უკვე ცოდვა: და ის, ვინც მისდევს საკუთარ წადილს, საკუთარ ინტერესებს, საკუთარ მისწრაფებებს, არის ცოდვილი.

რელიგიური თვალსაზრისით, ადამიანი თავისი ამქვეყნიური მისწრაფებებით, თავისი ხორციელი ინტერესებით ვერ პოულობს ცხოვრების, არსებობის ჭეშმარიტ გზას. რამდენადაც ჭეშმარიტება სულის სიკეთეში მდგომარეობს, ამქვეყნიური ინტერესი კი ხორცს ემსახურება. ადამიანი თავისი ინტერესით აკეთებს მას, რაც მის ღვთაებრივ მეობას, მის სულს არ უნდა. ამიტომაც, როცა ჩვენში ადამიანი მოქმედებს და არა ღვთაებრივი კანონი ანუ გამოცხადების მცნებანი, ცოდვა მოქმედებს. ასე განმარტავდა ამ თვალსაზრისს მოციქული პავლე:

„ესე უწყით, რამეთუ სჯული სულიერი არს, ხოლო მე კორციელ ვარ და განურღვი ცოდვასა შინა. რამეთუ რომელსა-იგი ვიქმ, არა ვიცი; რამეთუ არა რომელი-იგი მე მნებავს, მას ვიქმ, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ვჰყოფ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ. რამეთუ უწყი, ვითარმედ არარაჲ დამკუდრებულ არს ჩემ თანა, ესე იგი არს, კორცთა შინა ჩემთა, კეთილი, რამეთუ ნებაჲ იგი წინა მიც მე, ხოლო საქმედ კეთილისა მის არა ვჰპოვებ. რამეთუ არა რომელი-იგი მნებავს კეთილი, მას ვჰყოფ, არამედ რომელი-იგი არა მნებავს ბოროტი, მას ვიქმ. ხოლო უკუეთუ, რომელი-იგი არა მნებავს და მას ვჰყოფ, არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ“ (რომ. 7, 14. 15. 17-20).

**ვეფხისტყაოსნის იდეალურ გმირთა გნეობა ქრისტიანული
ეთიკის თვალსაზრისით**

დავუბრუნდეთ *ვეფხისტყაოსანს*. ვფიქრობ, ზედმეტია მტკიცება, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება, ზემოთ ჩამოყალიბებული მრწამსის მიხედვით სიკეთედ არ ჩაითვლება. თავისთავად ცხადია, რომ ნესტანისა და გარიელის ინტერესები, მათი მიზანი და მისწრაფებანი სწორედ ის ხორციელი მისწრაფებებია, რომელთაც მოციქული ცოდვას უწოდებს. ხოლო ნესტანისა და გარიელის სიყვარული არის არა თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა, არამედ საკუთარი თავის სიყვარული („რომელსა უყუარდეს ცოლი თჳსი, თავი თჳსი უყუარს“), საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, ინტერესების, მისწრაფებების სიყვარული. ეს აზრი დაუფარავადაა ჩაქსოვილი მათ სურვილში: „მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოვლსა სიძე-სძლობასა“ (540). სამოგადოდ ნესტანის პიროვნების, მისი ხასიათის *ერთ-ერთი* ძირითადი თვისება არის სწორედ ის, რაც ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით *სულიერი ხასიათის* ცოდვად ითვლება, ესაა თავმოყვარეობა, სიამაყე და ქედმაღლობა¹. გარიელისა და ნესტანის საქციელი ფარსადანის მიმართ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, არის დარღვევა „უფლის მეხუთე მცნებისა“ („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“). ნესტანისა და გარიელის თათბირი სასიძოს მოსაკლავად და ფაგმანის დავალებით ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლის გადაწყვეტა, რელიგიური ეთიკით, არის *ცოდვა შეგნებული, თავისუფალი*, როდესაც ადამიანი გადაწყვეტს, განიზრახავს „უსჯულობას“, უკანონობას და არ ცდილობს წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. რაც შეეხება გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლას და ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლას, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ესაა ცოდვა *საქმითი*, მიმართული *მოყვასის წინააღმდეგ*. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია ის გარემოება, რომ არც ნესტანს და არც გარიელს არა აქვთ შეგნებული თავიანთი „დანაშაული“. მათ არ მიაჩნიათ, რომ ცოდვა ჩაიდინეს (შდრ. 40, გვ. 56). ნესტანის დაკარგვით უმაგალითო ჭირში ჩავარდნილი გარიელი არც ერთხელ არ დაეჭვებულა იმაში, რომ ეს ჭირი იმ ცოდვის პასუხია, რომელიც მან *ჩაიდინა*. არც ერთხელ არ დაფიქრებულა იმაზე, რომ

¹ ნესტანი „უაქიმი ზნეობის ქალია, დიდბუნებოვანი მანდილოსანია. თავიდანვე მშვიდი, წყნარი, მორცხვი, მორიდალი, ენამჭევრი და წყლიანი“ (24, გვ. 206). მაგრამ ამავე დროს იგი იყო „მახვილი გრძნობის თავმოყვარე, პატივმოყვარე და უფლებამოყვარე ქალი“ (24, გვ. 208). სიტუაციისა და მიხედვით ნესტანის ხასიათში სხვადასხვა თვისება წამოიწევს წინა პლანზე. მშობლების უსამართლო საქციელმა „გააცოფა სათნო ნესტანი... გახადა იგი ურჩი, უკმეხი, კერპი“ (24, გვ. 212): „შვილი, ასული უღმრთელია მშობლების მიმართ, ზომამზე მკაცრია, უდიერია და უხეშია“ (24, გვ. 210).

მის მიერ ჩაღენილი ცოდვა მოენანიებია. ქაჯეთის ციხეში დამწყვდეული ნესტანის უღრმესი ღირიმპით გამსჭვალულ წერილში, რომელშიც მრავალგზისაა ხაზგასმული, რომ მათ სოფელმა და ბელმა უყო ყოველივე, რაც დაემართათ, არც ერთხელ არაა მინიშნებული მათ მიერ ჩაღენილ ცოდვაზე.

ნესტანი ემდურვის ბელს და ყოველივეს აბრალებს სოფლის სიმუხთლეს: „ჰხედავა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია?“ (1294); „ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგყარა სოფელმან და ქაშმან კრულმან!“ (1295); „აწ სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა დამისართა, არ დასჯერდა ბელი ჩემი მათ პატიეთა მრავალ-გვართა“ (1299); „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შვიდისა“ (1309). ნესტანის მიერ ქაჯეთის ციხიდან მოწერილი ეს სიგეყვები სრულ თანხმობაშია რუსთველისეულ საზოგადო კონცეფციასთან:

ვაჟ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა მნე გჭირსა!

ყოელი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ გირსა!

სად წაიყვან საღაურსა, სად აუფხვრი საღათ ძირსა!

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

უფრო მეტიც, ნესტანი თავის საგრფოს დაუფარავად ჩამოუგდებს სიგეყას იმაზე, რაც მათ *დაემართათ*; მაგრამ ამას ყველაფერს არ აბრალებს მათ საკუთარ ქმედებას, უფრო გამოკვეთილად რომ ვთქვათ, არა მათ მიერ ჩაღენილ ცოდვას, არამედ ისევ და ისევ ბელს:

„ბელმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რაცა დაგვემართა!“ (1299).

ნესტანი აქაც, ქაჯეთის ციხეშიც, საბელისწერო ღლეებიდან წლების შემდეგაც, ათასობით უძილო ღლე-ღამისას ცივი გონებით განსჯის შემდეგაც, იმავე სიმართლეშია დარწმუნებული, რამაც საბელისწერო გადაწყვეტილება მიაღებინა და საგრფოს საკუთარ სიმართლეში იმავე სიგეყებით არწმუნებს: „ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308). კიდევ უფრო ნიშანდობლივია შემდეგი გარემოება: ფაგმანისადმი წერილში ნესტანი თავის ჭირს *უკავშირებს* საკუთარ თათბირს და მის გადაწყვეტილებას, საკუთარ სურვილს, განზრახვას, „დანაპირებს“: „ავად მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები!“ (1286). რამდენადაც გმირმა საკუთარი ჭირი დაუკავშირა საკუთარ მოქმედებასა და მიმანდასახულობას, ეს უკანასკნელი, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე, უთუოდ ცოდვად უნდა აღექვა. მაგრამ ნესტანს არ მიაჩნია, რომ მან შესცოლა და რომ ამდენად ჭირი, რომელშიაც თვითონ ჩავარდა, კანონზომიერია. ნესტანი ერთ სიგეყასაც არ ამბობს საკუთარ „ცოდვაზე“ და, რაც მთავარია, არ ინანიებს მას. ნესტანის სიგეყებში ნაცვლად მომნანიებული მცოდველისა იმედგაცრუებული ადამიანის ხმა ისმის.

თუ წმინდა რელიგიური ენით ვიგყვით, გმირებს არ ახასიათებს მონანიების გრძნობა, ურომლისოდაც ჭეშმარიტი

რელიგიური განცდა წარმოუდგენელია¹. და რითაც მკვეთრადაა გამსჭვალული შუა და ახალი საუკუნეების მთელი ლიტერატურა. საკმარისია დავესახელოთ წმინდა ავგუსტინეს „აღსარებანი“ (წგ. I, თავი VII); დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თომა აკვინელის თხზულების „სუმმა წარმართთა წინააღმდეგ“ („Summa contra Gentiles“) მეორე წიგნი, რომელიც მიძღვნილია ადამიანური სულის პრობლემებისადმი; რუსოს „საფოიელი ვიკარის აღსარება“, რომელიც ჩართულია „ემილის“ მეოთხე თავში; გოლსტოის „აღდგომა“ და დოსტოევსკის „დანაშაული და სასჯელი“.

ამგვარად, *ქრისტიანული თვალსაზრისით*, რუსთველის გმირები სცოდავენ, ცოდვას ჩადიან და არ ინანიებენ მას. მაშასადამე, *ქრისტიანული თვალსაზრისით*, პოემის იდეალური პერსონაჟები ბოროტებასთან არიან ნაზიარები და არა სიკეთესთან. ამდენად, *ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე*, სავსებით სწორია პოემის მიმართ წამოყენებული ბრალდებანი: „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“, „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“, პოემამ „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება“.

მაგრამ, რა თქმა უნდა *სხვა თვალსაზრისით* (საერო, ჰუმანისტური, ადამიანური მისწრაფებების პოზიციიდან) *ვეფხისტყაოსანი* ამ ბრალდებებს არ იმსახურებს (313, 314, გვ. 285). პოემის გმირები არ ემსახურებიან ბოროტებას. პოემაში საუკეთესო *ადამიანური* თვისებები და ღირსებებია გაიდევალებული. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ბუნებრივია, რომ რელიგიური კანონის კუთხით შეხედა პოემას და იქიდან შეაფასა მისი ეთიკა. რუსთველოლოგიამ არ გაიზიარა ქართული ეკლესიის აზრი პოემის მორალურ მხარეზე. სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ნესტანის სახე არის „სახე დიდი ემოციური და ინტელექტუალური პიროვნებისა, ღრმად გრძნობიერი და ღრმად იდეური...“ (24, გვ. 217). გარიელიც „სრულქმნილი რაინდის საკაცობრიო მიმზიდველი“ სახეა (25, გვ. 202). უფრო მეტიც, რუსთველი საგანგებოდ გამოყოფს და მხარს უჭერს გარიელის პიროვნებას. პოემა პროლოგში ყურადღება მხოლოდ გარიელს მიაპყრო: „მო, დავსხდეთ, გარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი“ (7). ერთი ფიქრით, შეიძლება გულში გავივლოთ, რომ პოეტი ჩვენი ცრემლით გარიელის ცოდვითა გამოსყიდვისკენ მოგვიწოდებს. მაგრამ არა! რუსთველი გარიელის ღრამის განცდისაკენ მოგვიწოდებს. მას ერთი წუთითაც არ ეპარება ეჭვი გმირის ჭეშმარიტებაში; იმაში, რომ მისი მსგავსი, სწორი დაბადებით არავინ შობილა: „მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!“ (7).

¹ ამ თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება პოემის გმირთა აზროვნებისაგან საკუთრივ ავტორის პოზიცია. რუსთველი პოემის პროლოგშივე შესთხოვს ღმერთს საკუთარი, სულის „მუნ თანა წასაგანი“, ცოდვების შემსუბუქებას (2).

ყველაზე მეტად ნიშანდობლივი ის არის, რომ რუსთველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას, იგი ქება-დიდებას ასხამს მის საყვარელ პერსონაჟებს, ეთანხმება მათ, აიდეალებს მათ მნეობას. ჩემი აზრით, დასკვნა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: პოემა აგებულია თავისებურ ეთიკურ სისტემაზე. რუსთველის მიერ პოემის საფუძველში ჩაქსოვილი მორალურ-მნეობრივი პრინციპები მკაცრად არ მისდევს ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს. რუსთველი შუასაუკუნეობრივიდან განსხვავებულ ახლებურ მნეობრივ სისტემაზე აგებს ნაწარმოებს.

სიკეთისა და ჭეშუმოჭმელების არსი *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკურ კონცეფციაში

რუსთველის ეთიკური სისტემის ცენტრში, საპირისპიროდ ქრისტიანული მორალურ-მნეობრივი მოძღვრებისა, დგას არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ ადამიანიც (95, გვ. 153; 273, გვ. 281), ამქვეყნიური ცხოვრება (449, გვ. 70; 272, გვ. 99-100), ადამიანური იდეალები, რეალური ცხოვრების საუკეთესო მიზნები და მისწრაფებები (453, გვ. 92-94), „ამქვეყნიური, მიწიერი, მაგერიალური გარემო, საზოგადოების მაგერიალური და სულიერი ცხოვრების რთული სინამდვილე“ (28, გვ. 226). ესაა რუსთველის მნეობრივი სისტემის ძირითადი ღერძი.

პოემის ეთიკური კონცეფციით სიკეთე *ბედნიერებაში* მდგომარეობს. მხოლოდ ეს ბედნიერება ადამიანური ნეტარებაა, ამქვეყნიური ბედნიერებაა და არა მხოლოდ ღვთაებისაკენ, როგორც სიკეთის უმაღლესი გამოხატულებისაკენ სწრაფვა (450; გვ. 196-197)¹. პოემა ამტკიცებს, „რომ სიცოცხლე დიდი სიკეთეა, დიდი ბედნიერებაა“ (28, გვ. 228). სიცოცხლისადმი სიყვარული პოემაში სიტყვიერადაცაა აღიარებული (132, გვ. 91): „მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს!“ (745). პოემის გმირთა მოქმედების მიზანი „ღვთაებრივ მცნებათა“ უკომპრომისო

¹ ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პოემის გმირთა კონცეფციით გამორიცხული იყოს იმქვეყნად, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთება. პოემის გმირთა რელიგიური წარმოდგენით ხაზგასმულია სულის უკვდავებაც, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან ამაღლებაც და იმის რწმენაც, რომ სიკვდილის შემდეგ სულთა ერთი ნაწილი მიწაში, ქვესკნელში დამკვიდრდება და მეორე – ზეცაში, სამოთხეში. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია გმირები მიისწრაფვიან ზეცისაკენ, სამოთხისაკენ, ღმერთისაკენ: „მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა მესთ მწყობრთა წყობისა“ (792). მაგრამ ეს არის რწმენის სფერო. ერთია რწმენა და მეორეა მისი გამოხატულება მოქმედებაში, მნეობაში, ეთიკაში. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის გამსჭვალული ამ რწმენით. უფრო ზუსტად, გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის შთაგონებული მხოლოდ და მხოლოდ იმქვეყნიური ცხოვრებით. ე. ი. გმირთა ამქვეყნიური ცხოვრება და მოქმედება არ არის ნორმირებული „ღვთაებრივი მცნებებით“ იმქვეყნად სასუფეველში შესასვლელად. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება ამქვეყნიური მიზნებითაა განპირობებული.

მორჩილება კი არ არის, არამედ – ამქვეყნიური, ადამიანური ბედნიერების, ადამიანური ნეტარების მიღწევა, ამაღლებული სულიერი ღვთაების, წმინდა „მიწიერი სიყვარულის“ გამარჯვება.

ვეფხისტყაოსანში სიკეთის ანუ ბედნიერების გამოხატულების ძირითადი ფორმა, ისევე როგორც ქრისტიანულ რელიგიაში, არის *სიყვარული*, მხოლოდ განსხვავებით ქრისტიანული ეთიკის პრინციპებისაგან პოემის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი, ღვთაება. ამ ნიშნით ეს სიყვარული არის არა ღვთაებრივი. მისი ობიექტი ამქვეყნიურია. პოეტი პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“ (21). მართლაც და პოემა მიწიერი, ამქვეყნიური სიყვარულის აპოთეოზია. პოემის გმირთა მისწრაფება, მათი მოქმედების საბოლოო მიზანი ამქვეყნიური სიყვარულის გამარჯვებაა. „ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახდომა“ (1543), – ასკენის პოემის დასასრულს რუსთველი როსტევეანის პირით. პოემისათვის სიყვარული არის ამქვეყნიური ცხოვრების ყველაზე დიდი საუნჯე, რომლის წინაშეც უძლურია ყოველგვარი ბოროტება.

პოეტს სიყვარული ძალიან ფართოდ ესმის: სიყვარული არის გრძნობა, რომელიც აკავშირებს ადამიანებს, ერთი მიზნით რაზმავს მათ, შინაარსს აძლევს მიწიერ, ადამიანურ ყოფას. ამ გაგებით სიყვარული აერთიანებს მიჯნურობასაც და მეგობრობასაც (422, გვ. 70; შდრ. 171). რუსთველის მეგობრობის საფუძველი სიყვარულია:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ ღამრიდად,

გული მისცეს გულისათვის, *სიყვარული გზად და ხიდად*“ (705).

ავთანდილისა და გარიელის მეგობრობა თავისებური ფორმაა სიყვარულისა. ასე ესმით გმირებს მათი ერთმანეთის შორის კავშირი. ერთი მხრივ, ავთანდილი უმტკიცებს როსტევეანს: „ვერ დავდგები შეუყრელად *ჩემთა ცეცხლთა მომღებრისად*“ (790). მეორე მხრივ კი, გარიელი ეკითხება ავთანდილს: „უცხოს უცხო აგრე ვითა *შევიყვარდი?*“ (668). მეგობრობა და მიჯნურობა პოემაში ერთიმეორეს გულისხმობს (28, გვ. 149; 327, გვ. 44). სიყვარული არის სწორედ ადამიანში არსებული ის ღვთაებრივი ძალა, რომელიც რუსთველმა დაუპირისპირა ბოროტებას და რომლის უძლეველობა იქადაგა.

მაშასადამე, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური სისტემით *სიკეთე*, რომლისკენაც ისწრაფვიან პოემის გმირები, *ბედნიერებაში* მდგომარეობს და ამ ბედნიერების გამოხატულების უმთავრესი სტიქია არის ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული.

ეთიკური სისტემები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უჭირავს მათში სათნოებით მოქმედებას, ანუ ქველმოქმედებას. პოემის სიუჟეტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ *ვეფხისტყაოსანში* *ქველმოქმედება* გაამრავლებია სიკეთის ანუ ბედნიერების მიღწევის საშუალებად. პოემის სიუჟეტური გააზრების მიხედვით თუ გარიელისა და

ნესტანის შეერთება, შეუღლება სიკეთის ანუ ბედნიერების უმაღლესი გამოხატულებაა, ავთანდილის მთელი მოქმედება (დახმარება გარიელისადმი ნესტანის ძებნაში) არის ქველმოქმედება, იგი არის საშუალება ამ სიკეთის (ბედნიერების) მისაღწევად. ავთანდილის მოქმედება მთელი თავისი თანმიმდევრობით (ჭაშნაგირის მოკვლის ეპიზოდითურთ) ემსახურება ნესტანისა და გარიელის ბედნიერებას და შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ ამ ბედნიერების მიღწევის საშუალებად, ანუ ეთიკის ენაზე, ქველმოქმედებად¹. ეთიკურ კონცეფციებში, რომლებშიაც ქველმოქმედება მიჩნეულია საშუალებად, ეს საშუალება ყოველთვის არის არა შემთხვევითი, არამედ წინასწარ გააზრებული, მოფიქრებული, *თავისუფალი ნებით* არჩეული გზა სიკეთის ანუ ბედნიერების მისაღწევად. ამგვარ მოქმედებად პოემის სტრუქტურაში ჩანს არა მხოლოდ ავთანდილის მოღვაწეობა, არამედ სასიძოს მოკვლის მთელი ეპიზოდი. ხვარაშჩე-შაჰის ძის მოკვლა არის ნესტანისა და გარიელის მიერ თავისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარ გააზრებული და მოფიქრებული გზა, საშუალება ბედნიერების მისაღწევად. რამდენადაც ეს ბედნიერება არის უმაღლესი სიკეთე, რომლისკენაც მიისწრაფვიან გმირები, ამ სიკეთის მიღწევის საშუალება არის ქველმოქმედება.

ასევე ესახებათ თვითონ მოქმედ გმირებს თავიანთი საკუთარი მოქმედება: „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნელლადო“ (545) – ასკვნის ნესტანი. ამ განმარტებით „მართალი სამართლის ქმნა“ არის შექმნილი სიგუაციადან უკეთესი გამოსავალი, რომელიც სასიძოს მოკვლაში გამოვლინდა. ხოლო „ხმელი ხის განელდება“ – შედეგი ამ მოქმედებისა. ფიგურალური გამოთქმა „ხესა შეიქმს ხმელსა ნელლად“ გულისხმობს *სიკეთეს*, ბედნიერების მიღწევას. ხოლო სასიძოს მოკვლა, რომელსაც გმირი „მართალი სამართლის ქმნას“ უწოდებს, არის გზა ამ სიკეთის მისაღწევად. ამსთანავე ეჭვი არაა, რომ ამ უკანასკნელ ფიგურალურ გამოთქმაში („ქმნა მართლისა სამართლისა“) ქველმოქმედება მოიაზრება². საზოგადოდ ხმელი ხის განელდება

¹ ავთანდილის მოქმედება შთაგონებულია ქრისტიანული თეზითაც: „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“. ამ საკითხზე დაწვრილებით იხილეთ ქვემოთ.

² „ქმნა მართლისა სამართლისა“ ანუ საუკეთესო სამართლის განხორციელება, ე. ი. უმაღლესი სამართლიანობის დაცვა არის ქველმოქმედება, სიკეთის განხორციელების საშუალება, მამასადამე, ერთგვარად სიკეთეს (სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება ზოგიერთი ეთიკური კონცეფციით არის მოქმედების მიზანი). უმაღლესი სამართლიანობის ამგვარი გააზრება ჩვეულებრივი მოვლენაა. *მაგალითად*: ანტიკურ საბერძნეთში ცნება *ἐπιείκεια* ნიშნავდა მოგჯერ სიკეთეს, მოგჯერ უმაღლეს სამართლიანობას. არისტოტელემ ამ სიტყვაში სამართლიანობის უმაღლესი ფორმა, უგყუარი სიმართლე მოიაზრა და განმარტა: ...καὶ ὅτε μὲν τὸ ἐπιείκεις ἐπαῖσις μὲν καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ τὰ βλά ἐπαῖσις τεταφύροισιν ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἐπιείκιστερον οὖν βέλτιον δὲ τοιοῦτον (Eth.

ხალხის ამროვნებაში გავრცელებული სასწაულებრივი მოვლენაა და იგი უპირატესად სათნოებითი მოქმედების, ქველმოქმედების შედეგად ან უშუალოდ სიკეთედაა მიჩნეული. ამ მხრივ საგულისხმოა ერთი ქართული ხალხური ზღაპარი „მოხუცი სკუმარი“ (769, გვ. 57-61), რომელშიაც მოხუცი, რომელიც ღმერთის ან ღვთაებრივი ძალის განსახიერებაა, ღარიბი მთიბავის ხელში ვაზის წნელს ააყვავებს, ყურძენს გამოაბამს და დაამწიფებს¹. ნიშანდობლივია, აგრეთვე, რუსული ხალხური ზღაპარი „ცოდვა და მიტევება“ (319, გვ. 52), რომელშიც ცოდვის მიტევების პასუხად ხდება სასწაული: იაგაკმე ამოიბრდებიან ვარდები. ყველაზე მეტად მაინც საინტერესოა ხალხური ზღაპარი „მეუდაბნოვის მონანიება“ (319, გვ. 53): მეუდაბნოვემ, რომელმაც გაასამართლა დამნაშავე, უნდა მოინანიოს მანამ, *ვიდრე არ აყვავილდება ხმელი გოგი*. ეს სასწაული ასრულდება მაშინ, როცა მეუდაბნოვე შეაგნებინებს ცოდვას ბოროტმოქმედს. ამ ზღაპარში, ისევე როგორც *ვეფხისტყაოსნის* შესაბამის ეპიზოდში, ხმელი ხის განედლება სიკეთის (ბოროტმოქმედის მიერ საკუთარი ცოდვის მონანიების) ნიშანია და იგი არის შედეგი ქველმოქმედების (მეუდაბნოვის მონანიების).

ხმელი ხის განედლების მოგივი სათავეს *ბიბლიიდან* უნდა იღებდეს. რიცხვთა წიგნის მე-17 თავი უფლის მიერ აჰრონის კვერთხის აყვავების სასწაულს გადმოსცემს²: „და აჰა ესერა კვერთხი იგი აჰრონისა განედლებული იყო, სახლსა ზედა ლევისსა, და გამოიღო ფურცელი და გამოიღო ყუავილი: და გამოსცა ნაყოფად ნიგოზი“ (რიც. 17, 8). ძელის აყვავების სასწაული ქრისტიანულ მწერლობაში მრავალ წმინდანს მიეწერება. წმინდანი, რომელიც თავისი ქველმოქმედებითი ცხოვრებით ღმერთს სათნო ეყო, შემძლებელია ხმელი ხის აყვავებისა. ძელის აყვავება ამ შემთხვევაშიც ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენაა, რომელიც წმინდანის სათნოებითი მოღვაწეობის პასუხად შეიძლება მოხდეს. ასე მაგალითად, წმინდა გიორგის სასწაულთაგან 14 ტახტის სასწაულის არსი ძელის – ხმელი ხის აყვავებაა: მეუფე (χρῖστου) მაგნენგიოსი ავალებს წმ. გიორგის ლოცვით ღამალოს 14 სამეფო

Nic., 5, 10) – ერთი მხრივ, ჩვენ იმდენად ვაქებთ უცყუარ სიმართლეს და უცყუარად მართალ კაცს, რომ, ვაქებთ რა, გადაგვაქვს ეს ცნება სხვა სიბრტყეზე, ვხმარობთ რა მას სიკეთის ცნების ნაცვლად, ამით კი გვინდა ვთქვათ, რომ ის, რაც შეიცავს თავის თავში უდიდეს სიმართლეს, ამავე დროს საუკეთესოცაა [„ნიკომაქეს ეთიკის“ ბერძნული ტექსტი ყველა შემთხვევაში მოგვყავს არისტოტელეს თხზულებათა პარიზის ცნობილი გამოცემით (803). მოყვანილი ციტატების ქართულად განმარტებისას ვეყრდნობით ამ თხზულების რუსულ და ფრანგულ თარგმანებსაც (776; 802)].

¹ ეს ზღაპარი *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილ აფორიზმს პირველად დაუკავშირა ელ. ვირსალაძემ რუსთველის 800 წლისთავისადმი მიძღვნილ ლიგერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო სესიაზე წაკითხულ მოხსენებაში 1966 წელს.

² ამ მაგალითზე ჩემს მიერ ჩამოყალიბებული დებულების სასარგებლოდ მ. კარბელაშვილმა მიუთითა (107, გვ. 271).

ტახტი ფიცრებად, ძელებმა ფესვები გაიდგან და მათგან ნაყოფის მომტანებმა ნაყოფი გამოიღონ. ამ ღავალებას წმ. გიორგი ასრულებს (544, გვ. 7).

ამგვარად, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური პოზიციით, ქველმოქმედება არის სიკეთის, ანუ ბედნიერების მიღწევის *საშუალება*.

სამოგალოდ ეთიკური თეორიები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად იმის მიხედვით, მიიჩნევენ ისინი ქველმოქმედებას *საშუალებად* თუ *მიზნად* (429, გვ. 199). თუ *ვეფხისტყაოსნის* მორალური კონცეფციით სათნოებითი მოქმედება არის მხოლოდ *საშუალება* სიკეთის მისაღწევად; ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება მიზანია ამქვეყნიური მოქმედებისა. რამდენადაც სიკეთე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, უშუალო შედეგია ქველმოქმედების – სათნოებითი მოღვაწეობის, სათნოებით მოღვაწეობას ქრისტიანული ეთიკა თელის თვითმიზნურ მოქმედებად. მას აფასებს თავისთავად და არა მისგან გამომდინარე შედეგის მიხედვით (*იქვე*). ამიტომაც, რომ, ფილონის აზრით, ქველმოქმედება არის ხორციელობისაგან განთავისუფლება და იგი განხორციელდება ღვთაებასთან შეხებით, შეერთებით (348, გვ. 235). ქრისტიანი მორწმუნე ჩადის რა ქველმოქმედებას, თავისი მოქმედების შედეგს ხედავს თვით ამ მოქმედებაში. იგი „ტკბება“ თავისი მოქმედებით, მას იგი წარმოუდგენია *სიკეთედ*, რამდენადაც, ქრისტიანული მნებობით, სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა ამქვეყნად არის „ღვთაებრივ მცნებათა“ დაცვა, ე. ი. ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება. ამდენად, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკა, ხედავს რა ქველმოქმედებაში საშუალებას სიკეთის მისაღწევად, თავისი კონსტრუქციით განსხვავდება ქრისტიანული მორალური კონცეფციიდან, რომლის მიხედვითაც სათნოებითი მოქმედება არის მიზანი მოქმედებისა; ქველმოქმედებაში უშუალოდ არის გამოხატული სიკეთე. ამიტომაც, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით, ქველმოქმედებად გააზრებული უმთავრესი სიუჟეტური მომენტები პოემისა, ქრისტიანული ეთიკის პოზიციიდან პოემის გმირთა მოქმედებაში *ყველაზე მეტად* შეუწყნარებელი, პრინციპულად მიუღებელია.

ნესტანისა და ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლა არის გააზრებული საშუალებად, გზად დასახული მიზნის – გმირთა ბედნიერების (სიკეთის) მისაღწევად. ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლაც არის საშუალება, გზა დასახული მიზნის მისაღწევად, ფაგმანის საიღუმლოს გასაგებად, რომელსაც უშუალოდ გმირების ბედნიერებამდე (სიკეთემდე) მივყავართ. ამიტომაც, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით, ორივე მოქმედება არის ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

მაგრამ, ქრისტიანული ეთიკით, რომელსაც ქველმოქმედება მიზნად მიაჩნია და რომელიც ყოველ მოქმედებაში სიკეთის

გამოხატულებას ეძიებს, რაღა თქმა უნდა, ეს *მოქმედებანი* არ ჩაითვლება ქველმოქმედებად. პირიქით, რამდენადაც რელიგიური თვალსაზრისით ყოველი „სჯულიერი“ მოქმედება არის ქველმოქმედება, ანუ ამქვეყნიური სიკეთე, ხოლო ყოველი „უსჯულო“ მოქმედება – ბოროტება, ორივე განხილული შემთხვევა, ქრისტიანული ეთიკით, მხოლოდ და მხოლოდ ბოროტებად აღიქმება.

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსნის* მორალური კონცეფცია პრინციპულად განსხვავდება ქრისტიანული ნორმირებული სისტემისაგან ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში – სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში. *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით *სიკეთე* გმირთა მოქმედების მიზანია, იგი *ამქვეყნიურ ბედნიერებაში* მდგომარეობს და მისი საზომი აღამიანია (179, გვ. 81; შდრ. 313). ქველმოქმედება კი არის *საშუალება*, *გზა* ამქვეყნიური ბედნიერების მისაღწევად.

რამდენადაც, ჩემი აზრით, აშკარად ჩანს, რომ ამ ძირითადი ეთიკური პრობლემების გააზრებით რუსთველი ემიჯნება შუასაუკუნეებში ნორმირებულ ქრისტიანულ ეთიკას, ბუნებრივია დაისვას კითხვა: რა მიმართებაშია *ვეფხისტყაოსნის* მწეობრივი მოქმედების ეს პრინციპები ეთიკური აზროვნების იმ მეშვეობით, რომელიც რუსთველის დროს არსებობდა?

სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში თითქმის ყველა ეთიკური სისტემა ძირითადად ორ ნაირსახეობს იძლევა. ერთი გააზრებით სიკეთე ჭეშმარიტი, სრული ფორმით არ არსებობს ამქვეყნიურ, მიწიერ ცხოვრებაში; იგი ირეალური, ბერეალური მოვლენაა და მოიაზრება ან იდეის სახით, ან ღმერთის სახით. სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება კი სიკეთის შესაბამისი მიწიერი ცხოვრებაა. მეტ-ნაკლები ნაირსახეობით ამ კონცეფციას იზიარებს ერთი ხაზი ანტიკური ფილოსოფიისა (რომლის ყველაზე დიდი წარმომადგენელია პლატონი), რელიგიური (იუდაისტური, ქრისტიანული და მაჰმადიანური) კონცეფციები, ნეოპლატონური ფილოსოფია და ყველა რელიგიურ-მისტიკური სექტა.

მაგრამ არსებობდა ეთიკური აზროვნების სხვა ნაირსახეობა, დამახასიათებელი ანტიკური აზროვნების მეორე ხაზისთვის, რომელმაც წარსულში ფილოსოფიური გაფორმება ყველაზე ნათლად არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაში პოვა და რომელიც განახლდა და აღდგა დასავლეთ ევროპის გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსული ეპოქების აზროვნებაში.

არისტოტელეს მორალური კონცეფცია თავისებურად გადააზრება, განვითარება და სისტემაში მოყვანაა სოკრატესა და პლატონის ეთიკური შეხედულებებისა (შდრ. 524, გვ. 129-130).

პლატონის მწეობრივი მოძღვრება ექვემდებარება მისეული ბეგრძნობიერი არსებობის იდეებს. ფილოსოფოსის აზრით, „ჭეშმარიტ, შინაგან თავისთავადობას“ ანუ უმაღლეს სიკეთეს აღამიანი აღწევს „მხოლოდ ბეგრძნობიერი სინამდვილის

შემეცნებით“. ამისათვის კი საჭიროა საკუთარი შინაგანი ხედვის მიმართება იდეალური სამყაროსადმი და დაპირისპირება და მოწყვეტა ამქვეყნიური, გარემომცველი სინამდვილიდან. სოკრატეს თანახმად, პლატონის აზრითაც, „ამ ახალი ცხოვრების შინაარსი“ უნდა იყოს შემეცნების უმაღლესი სახეობის, იდეათა სამყაროს შემეცნების ხედვის შეძენა. ამიგომაც ეს იდეალური მისწრება, რომელიც გამოიხატება პლატონთან სიგყვით *სიყვარული* (ἔρως), ამქვეყნიური არსებობის განმსაზღვრელია და ეთიკური სისტემის ცენტრში დგას. ეთიკური იდეალის გააზრებაში არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება პლატონს. არისტოტელეს აზრითაც, „უმაღლესი სიკეთე უნდა დავინახოთ არა კმაყოფილებაში, ამ სიგყვის ჩვეულებრივი გაგებით“, არამედ კმაყოფილებაში და ნეტარებაში, რომელიც შექმნილია პიროვნების მიერ საკუთარი სულიერი არსების გააზრებით. თანახმად პლატონისა, არისტოტელეს ფიქრობს, რომ უმაღლესი ნეტარება „მიიღწევა მხოლოდ შემეცნებით და თანაც შემეცნების უმაღლესი სახეობით, ფილოსოფიით“. მაგრამ არისტოტელემ მოხსნა პლატონისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი გათიშვა ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის. არისტოტელეს აზრით, ამქვეყნიური სინამდვილე არის იდეალური არა მიბაძვით უმაღლესი სამყაროსადმი, არამედ თავისთავად. ადამიანი უმაღლეს სიკეთეს მიაღწევს „არა რეალური სინამდვილისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლით“, არამედ აქტიური მონაწილეობით და ჩართვით ამქვეყნიურ სინამდვილეში. შემეცნების მეშვეობით სულიერი არსების იდეალურ განვითარებას უნდა განაპირობებდეს პიროვნული სრულყოფა ადამიანისა, რომელიც ამქვეყნიური რეალობის ერთ-ერთი წევრია. არისტოტელეს ეთიკა უფრო შორდება პლატონს, ვიდრე ზოგადად მისი ფილოსოფია. უფრო მეტად ენათესავება იგი (არისტოტელეს ეთიკა) დემოკრიტეს აზროვნების ხაზს, რომელიც ადამიანის ჭეშმარიტ ნეტარებას ხედავდა „ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ნორმალურ დამოკიდებულებაზე“ დამყარებულ სულიერ სიმშვიდესა და ფილოსოფიურ შემეცნებაში (369, გვ. 90-93).

ჩემი აზრით, აი, სწორედ ამ ეთიკურ აზროვნებას ენათესავება *ვეფხისტყაოსნის* მნებობრივ-მორალური მსოფლმხედველობა. არისტოტელეს ეთიკა არის ის ეთიკური სისტემა, რომელსაც ემყარება რუსთველი პოემის ძირითადი ეთიკური პრობლემის გადაწყვეტაში. და ეს არაა მოულოდნელი: არისტოტელეს ეთიკა იყო ის ერთადერთი მემკვიდრეობა ანტიკური მსოფლმხედველობიდან, რომელსაც გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან დაწყებული დაემაყარა ევროპული ცივილიზაციის რელიგიური ასკეტურ-დოგმატურად ნორმირებული მორალიდან რენესანსულ-ჰუმანისტურ აზროვნებაზე გადასვლის პროცესში.

არისტოტელეს ეთიკასთან რუსთველის ეთიკური შეხვედრების მიმართებისათვის

არისტოტელეს სახელით ჩვენამდე მოღწეულ ნაწერებში სამი ეთიკური თხზულებაა ცნობილი: „ნიკომაქეს ეთიკა“ (Ἠθικὰ Νικομάχεια), „ევდემეს ეთიკა“ (Ἠθικὰ Ἐνδμήχεια) და „დიდი ეთიკა“ (Ἠθικὰ Μεγάλαια). ამ სამი თხზულებიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში უეჭველად არისტოტელესეულად თვლიან მხოლოდ „ნიკომაქეს ეთიკას“. ზოგიერთი ამ თხზულებაში გვიანდელ ჩანართად მიიჩნევს V-VII თავებს. „ევდემეს ეთიკის“ საკითხი ღიაა რჩება. მას ზოგი მკვლევარი მიიჩნევს არისტოტელესეულად, ზოგი არა. ყველაზე ნაკლებად სანდოდ „დიდი ეთიკა“ მიაჩნიათ. იგი გვიან ელინისტურ ეპოქაში პერიპატეტელთა სკოლიდან გამოსული თხზულება უნდა იყოს (548, გვ.610-611). ამ თხზულებებში არსებითი წინააღმდეგობა ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში არ არის. ცენტრალური ნაწარმოები, სადაც ერთიანი, გაამრეზული სახითაა ჩამოყალიბებული ეთიკური კონცეფცია, არის „ნიკომაქეს ეთიკა“, რომელიც არისტოტელეს შვილის ნიკომაქეს სახელთანაა დაკავშირებული: ან გამოცემულია მის მიერ, ან ავტორის მიერ მიძღვნილია მისადმი¹.

„ნიკომაქეს ეთიკა“ თავისი სულით და ჩამოყალიბებული, მწყობრი, გარკვეული თვალსაზრისით არისტოტელეს შემოქმედების უკანასკნელი პერიოდის თხზულებადაა მიჩნეული (548, გვ. 611).

არისტოტელეს ეთიკა არის არა ხელოვნური მნეობრივი იდეალის დამსახავი მოძღვრება, არამედ არისტოკრატიულ საზოგადოებაში რეალურად არსებული მნეობის განმარტება. არისტოტელეს ეთიკა ძირითადად გამოხატავს მისი თანამედროვე

¹ მეორე თხზულება, რომელიც არისტოტელეს ცნობილი მოწაფის ევდემე როდოსელის სახელთანაა დაკავშირებული, არის გადამუშავება „ნიკომაქეს ეთიკის“. „დიდი ეთიკა“ კი წარმოადგენს ექსცერპტებს ამ ორი თხზულებიდან, უპირატესად „ევდემეს ეთიკიდან“ (379, გვ. 9). თუმცა არსებობს სხვა შეხედულებაც, რომელიც „დიდ ეთიკას“ არისტოტელეს ყველაზე ადრეულ ნაწარმოებად მიიჩნევს (475). ამავე დროს, სამეცნიერო წრეებში არსებობს ის აზრიც, რომ სამივე ეთიკა არისტოტელეს შეიძლება ეკუთვნოდეს (370, გვ. 58).

ბიზანტიურ ხანაში ეთიკურ კრებულებში ხშირად ათავსებდნენ არა წმინდა მორალური ხასიათის თხზულებებს, არამედ საზოგადოდ ფილოსოფიურ, ეგზეგეტიკურ თუ პოპულარიზაციურ ნაწარმოებებს. ასე, მაგალითად: „პლუტარქეს უპირამზარ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას მეთათე საუკუნისათვის თავი მოუყარეს ორ დიდ კრებულში. პირველიში შეტანილია სხვადასხვა ხასიათის, უპირატესად ფილოსოფიური ხასიათის გრაქტაგები. ამ კრებულს სახელად უწოდეს „ეთიკა“ ანუ „მორალია“ (Ἠθικά, ἡ Moralia)“ (223, გვ. VIII).

ასევე იყო ქართულ სინამდვილეშიც: ქართულ მწერლობაში „ეთიკის“ სახელით არის ცნობილი ბასილი კაპადოკიელის პოპულარიზაციურ-ეგზეგეტიკური შინაარსის კრებული, რომელიც ეფთვიმე ათონელმა თარგმნა ბერძნული ენიდან (284, გვ.118).

არისტოტელეს ზემოთ დასახელებული თხზულებები წმინდა მორალური შინაარსისაა და ეთიკის სახელსაც უძველესი დროიდან ატარებს. **საქ**

ადამიანების შეხედულებებს მნეობრივ ცხოვრებაზე, ანტიკური ეპოქის სამოგადოების მორალურ მსოფლშეგრძნებას (429, გვ. 193). მსოფლიო ამროვნების ისტორია ამ იდეებს არისტოტელეს სახელით მხოლოდ იმიტომ იცნობს, რომ იგი არისტოტელემ გაიზიარა ფილოსოფიურად და ჩამოაყალიბა როგორც სისტემა. ამდენად მასში სამოგადოლო ძალზე ცოტაა უცხო, სპეციფიკური, განსხვავებული და საკვირველი თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც (შდრ. 176, გვ.146).

ამასთან ერთად, როგორც აღიარებულია, ჩვენი თანამედროვე ეპოქის ადამიანის ამროვნების ფორმირებაში გადამწყვეტი როლი რენესანსის ეპოქამ შეასრულა. რენესანსმა განუმტკიცა ადამიანს რწმენა გონებისადმი და საგანთა მიმგებობრივი კავშირისადმი. ამ რწმენამ კი იგი მიიყვანა თეოლოგიური დოგმების მეცნიერებაზე დაფუძნებული ფილოსოფიით, ხოლო საეკლესიო ხელისუფლების საერო ხელისუფლებით შეცვლამდე (447). ეს რევოლუცია ადამიანის ამროვნებაში სწორედ ანტიკურ ამროვნებაზე, ხოლო საკუთრივ ეთიკის სფეროში უპირატესად არისტოტელეზე დაყრდნობით ხდებოდა¹. ამდენად თანამედროვე ადამიანის მორალური შეხედულებები წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ყველაზე ახლოს სწორედ არისტოტელეს ეთიკასთანაა. სწორედ ამიტომაც მსგავსება *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებასა და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებებს შორის შეინიშნება უპირატესად ისეთ მომენტებში, რომლებიც თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც ბუნებრივი და ჩვეულებრივია (შდრ. 176, გვ. 146). ამავე დროს ის, რაც პოემაში ენათესავება თანამედროვე ადამიანის ლოგიკას, ამროვნებას და ქცევის წესებს, უპირისპირდება რელიგიურ ამროვნებას, ასკეტიზმს, საეკლესიო დოგმატიკას. ისტორიულად კი სწორედ ეს არის სიახლე რუსთველის ამროვნებაში და საძიებელიც სწორედ ამ სიახლის წყაროა².

¹ რენესანსის ეპოქაში *გაბაგონებული* ამროვნება თანდათანობით ყალიბდებოდა გვიანდელ შუასაუკუნეებში არისტოტელიზმის ქრისტიანული, მაჰმადიანური, იუდაისტური შეხედულებებისადმი დაპირისპირებით. საკუთრივ რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ ამროვნებას (ახალ ფილოსოფიას) ახასიათებს რევიზია გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან ნაანდერძევი არისტოტელიზმისა, ჭეშმარიტი არისტოტელეს ძიება; ან გაბაგონებული არისტოტელიანური შეხედულებების პლატონის ფილოსოფიასთან მორიგება, არისტოტელედან პლატონისაკენ დაბრუნება. მაგრამ ეს სიმჟონია *არსებითად განსხვავდება აღრინდელი ნეოპლატონიზმისაგან, რომელიც პლატონის პოზიციიდან ითვისებდა არისტოტელეს ამროვნების ელემენტებს*.

² არისტოტელეს, რუსთველისა და თანამედროვე ეპოქის მნეობრივ შეხედულებათა შორის მსგავსებას მე მხოლოდ ძირითად, მოგადსაკაცობრიო დეგალებში ვხედავ. რა თქმა უნდა, ეს უკანასკნელი არ გამოირიცხავს იმ კლასობრივ, ფორმაციულ და ნაციონალურ სხვადასხვაობას, რომელიც ამ სამი ეპოქის ეთიკაში შეინიშნება.

სიკეთე და ქველმოქმედება არისტოტელეს ეთიკური სისტემით

ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში, ისევე როგორც ფილოსოფიის მთელი რიგი სხვა საკითხების კვლევისას, არისტოტელე დაბრუნდა პლატონის იდეათა სამყაროდან დედამიწაზე და აღამიანთა მორალური ცხოვრების პრაქტიკული ნორმები განავითარა. ყოველგვარი აღამიანური მოქმედების მიზნად არისტოტელეს *ბედნიერება* მიაჩნია (58, გვ. 153). ფილოსოფოსის აზრით, სწორედ ის არის *სიკეთე*, რისკენაც ყველა მისწრაფვის (321, გვ. 284). *სიკეთე*, გვიმტკიცებს იგი, არის სულიერი მოღვაწეობა და ბედნიერებაში მდგომარეობს (429, გვ. 193), ხოლო ამ ბედნიერების არსი არის წარმატებითი მოქმედება, მოღვაწეობა (429, გვ. 202). ამგვარად, არისტოტელესათვის, ისევე როგორც სოკრატესათვის, საკითხი უმაღლესი სიკეთისა არის ბედნიერების, ნეგარების (εὐδαιμονία) საკითხი. მხოლოდ ეს ბედნიერება შეიძლება არსებობდეს აღამიანისათვის, რომელიც არის წევრი მის ირგვლივ არსებული რეალობისა (369, გვ. 93).

არისტოტელეს მთელი მოძღვრება სიკეთეზე შთაგონებულია იმ მრწამსით, რომ *უმაღლესი სიკეთე ყოფიერებაა, ამქვეყნიური არსებობაა* (Eth. Nic., VIII, 11). ფილოსოფოსი ხედავს, რომ თვით აღამიანებს მიაჩნიათ ეს ამგვარად და გვარწმუნებს, რომ უსაფუძვლოდ არ აყალიბებენ აღამიანები სიკეთისა და ბედნიერების ცნებებს, საკუთარი ცხოვრების შესაბამისად – Eth. Nic., I, 5 („Τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἄλλοιχαι εἰσὶν ἢ τὸν βίαν ὑπολαμβάνειν“ – 803, გვ. 3). არისტოტელე ამტკიცებს, რომ სიკეთე არის რაღაც ხელშეუხებელი და არსებობს მხოლოდ იმ აღამიანისათვის, რომელიც მისკენ მისწრაფვის – Eth. Nic., I, 5 („Εἰ δὲ εἰσὶν αὖτε τῆς τιμῆς διώκται, ἵνα πιστεύσῃν ἔαυτὸς ἀγαθὸς εἶναι“ – 803, გვ. 3; იხ. 524, გვ. 19-20). აქედან გამომდინარე ფილოსოფოსი ასაბუთებს, რომ სიკეთე, წინააღმდეგ პლატონის აზრისა, არ არის რაღაც ზოგადი, ერთი იდეისადმი დაქვემდებარებული (Eth. Nic., I, 6), იგი სხვადასხვაა სხვადასხვა მოქმედებასა და საქმიანობაში – Eth. Nic., I, 7 (Φαίνεται μὲν γὰρ ἅλλοι ἐν ἅλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ – 803, გვ. 5; იხ. 524, გვ. 21-22). რა უნდა მივიჩნიოთ სიკეთედ ყოველი ცალკეული მოქმედებისათვის? – სვამს კითხვას ფილოსოფოსი და თვითონვე პასუხობს, – ალბათ, ის რისთვისაც სრულდება სხვა ყველაფერი. ხოლო ეს კი სამედიცინო ხელოვნებაში ჯანმრთელობაა, სტრატეგიაში – გამარჯვება, საამშენებლო ხელოვნებაში – სახლი, ხოლო სხვა მოქმედებაში – სხვა რაღაც. სიკეთე ყველა მოქმედებასა და მისწრაფებაში არის ამ მოქმედების თუ მისწრაფების მიზანი. რადგანაც ყველაფერი ამ მიზნისათვის კეთდება (Eth. Nic., I, 7). აქედან კი ნათელია არისტოტელეს ამოსავალი დებულება: ყოველგვარი ხელოვნება და ყოველგვარი მეცნიერება ისევე, როგორც ყოველგვარი მოქმედება და განზრახვა,

მიისწრაფვის გარკვეული სიკეთისაკენ – Eth. Nic., I, 1 (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μὲθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθὸν τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ – 803, გვ. 1). დაბოლოს, გასაგები ხდება ფილოსოფიის განსაზღვრებაც: თუ მოქმედებაში არის მიზანი, რომლისკენაც ჩვენ მივისწრაფვით სწორედ ამ მიზნის გულისათვის..., მაშინ ნათელია, რომ სწორედ ის არის სიკეთე და უმაღლესი სიკეთეც – Eth. Nic., I, 2 (Εἰ δὲ τι τέλεις ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὁ δὲ ἄνθρωπος βουλόμεθα, ...δῆλον ὅτι τοῦτο εἶη τῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον¹ – 803, გვ. 1). არისტოტელეს არ ეპარება მხედველობიდან ის გარემოება, რომ *მიზანი*, რომლისკენაც გარკვეული მოქმედება მიისწრაფვის, შესაძლებელია იყოს *საშუალება* სხვა დიდი მიზნისათვის, ამიტომაც ფილოსოფოსი განასხვავებს მოქმედების *მიზანს*, რომელიც არის საშუალება სხვა დიდი მიზნისათვის, ადამიანთა მოქმედების საბოლოო მიზნისაგან. ეს საბოლოო მიზანი კი, მისი ზრით, არის *ბედნიერება*, *ნეგარება* – εὐδαιμονία (524, გვ. 20).

ამგვარად, ბედნიერება, – ასკვნის არისტოტელე, – არის რა მიზანი ადამიანური მოქმედებისა, წარმოადგენს რაღაც სრულყოფილს და თვითმყოფადს – Eth. Nic., I, 7 (Τέλειον δὲ τι φαίνεται καὶ ἄταρχει ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν ὅσα τέλεις – 803, გვ. 6).

დავუბრუნდეთ ისევ *ვეფხისტყაოსანს*. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური მრწამსით, იმ შეხედულებებით, რომელთაც ემყარება *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება, სიკეთე, უმაღლესი სიკეთე ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს. გმირთა მოქმედებას აქვს დიდი მიზანი, ისინი ისწრაფვიან მისკენ, იბრძვიან ამ მიზნის მისაღწევად. მათ ეს მიზანი მიაჩნიათ არა საშუალებად სხვა მიზნის მისაღწევად, არამედ თვითმიზნად. ეს მიზანი კი ამქვეყნიური ბედნიერებაა. ამ დებულებით პოემის ეთიკური მრწამსი მკვეთრად განსხვავდება როგორც რელიგიური მორალური კანონისაგან, ასევე პლატონის „სიკეთის იდეისაგან“ და უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკის ზემოთ ჩამოყალიბებულ დებულებას.

სწორედ არისტოტელეს ეთიკური შეხედულებების განახლებით და განვითარებით მივიდა XIII საუკუნის ევროპა იმ აზრამდე, რომ „სიკეთე არის ის, რაც სასარგებლოა ადამიანთა მოღვაწისათვის, ბოროტება კი – ის, რაც ზიანს აყენებს მას“ (521, გვ. 277).

ახლა განვიხილოთ არისტოტელეს თვალსაზრისი ეთიკის მეორე ძირითადი პრობლემის – სათნოების, მნებობრივი სრულქმნილების (ἀρετή, virtus) და *სათნოებითი მოქმედების* ანუ *ქველმოქმედების* გადაწყვეტაში, რომლითაც *ვეფხისტყაოსნის*

¹ დედნის სიტყვები τῷ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον მე მესმის როგორც „სიკეთე და უმაღლესი სიკეთე“. ფრანგულ ენაზე იგი თარგმნილია: le bien et même le bien suprême (802, გვ. 20); ხოლო რუსულ ენაზე – благо и добро (776, გვ. 3).

ეთიკური შეხედულებები ასევე მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან.

აღამიანის, მოქალაქის სათნოება, როგორც ეთიკის საგანი, არისტოტელეს აზრით, არ არის აბსტრაქტული, ირეალური ცნება (315, გვ. 212). აღამიანური სათნოება, უპირველეს ყოვლისა, არის შესაძლებლობა სწორად ორიენტირებისა შექმნილ სიტუაციაში, სიკეთისაკენ სწორი გზის განსაზღვრა (321, გვ. 285). არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება იმ აზრს, რომ სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება არის საშუალება დასახული მიზნის მისაღწევად, კერძოდ, ბედნიერების მისაღწევად (429, გვ. 199). თუმცა არისტოტელეს ქველმოქმედება არ დაჰყავს მხოლოდ ცალკეულ, კონკრეტულ სიტუაციაში სათნოებით ქმედებაზე. მისი აზრით, ქველმოქმედება თავისებურად შერწყმულია მოქმედების მიზანთანაც, რამდენადაც სიკეთე არის სათნოების შესაბამისი სულიერი მოქმედება (*იქვე*)¹.

არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) გააზრებული, შეძენილი (არათანდაყოლილი) სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალში, თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი აღამიანი. იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას – სიჭარბესა და უკმარისობას შორის – Eth. Nic., II, 6 (*Ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προϊσχυτική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ἀρισμένη λόγῳ καὶ ἃς ἂν ὁφρὸνται ὀρίσειεν· μεσότης δὲ δὺο κακῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολῆς τῆς δὲ κατ' ἑλλείψεως* – 803, გვ. 20). ფილოსოფოსი დეტალურად განმარტავს ამ ფორმულირებას. მისი მგკიცებით სათნოება არ შეიძლება მიეკუთვნოს არც *აფექტის* (πάθος) და *არც უნარის, ნიჭის* (δυσᾶμει) სფეროს. იგი არის *შეძენილი თვისება* (ἕξις); თვისება სულისა, რომლითაც აღამიანს შეუძლია სწორი ან არასწორი მიმართება ღაამყაროს აფექტებისადმი (Eth. Nic., II, 5). მხოლოდ ეს მიმართება ყოველთვის უნდა იყოს საშუალო,

¹ ფილოსოფიის მოგიერთი ისტორიკოსის აზრით, არისტოტელეს ამ ორგვარ გაზრებაში შესაძლებელია დავინახოთ ერთგვარი წინააღმდეგობა. რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ არისტოტელეს აზრით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) ორგვარი: ღიანოეთიკური (ინტელექტუალური) და ეთიკური (ნებითი). აქედან კი შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ღიანოეთიკური სათნოება არის მიზანი, ხოლო ეთიკური – საშუალება (429, გვ. 199). ჩემი აზრით, ამგვარი გაორება არისტოტელეს განსაზღვრებაში ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს. უმაღლესი სიკეთე, ნეგარება ანუ ბედნიერება, არისტოტელეს აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ უსრულო სულიერი მოქმედება, დაუსრულებელი პროცესი. ამ გააზრებით ეს *პროცესი* ყოველთვის არის ერთადერთი სწორი მოქმედება ანუ საშუალება, რომელიც გარკვეული მიზნისკენაა მიმართული. ამდენად, უმაღლესი სიკეთე (ბედნიერება), რამდენადაც იგი უსასრულო მოქმედებაა, ყოველთვის შედგება *მიზნისა* და *საშუალებისაგან*. მიზანი აქაც სიკეთეა და საშუალება სათნოებითი მოქმედება. „აღამიანური სიკეთე, – განსაზღვრავს ფილოსოფოსი, – მდგომარეობს სათნოების შესაბამის სულიერ მოქმედებაში“ – Eth. Nic., 1, 7 (429, გვ. 199).

იმგვარად, რომ იგი საუკეთესო დამოკიდებულება იყოს ამა თუ იმ აუქტის მიმართ: არც მეტი, არც ნაკლები (Eth. Nic., II, 6-9). გარდა ამისა, ეს სულიერი თვისება გაცნობიერებული და გააზრებულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არის ნებაყოფლობითი ანუ თავისუფალი, წინასწარგანსჯილი და განზრახული (Eth. Nic., III, 1-5).

განმარტავს რა სათნოებას, ფილოსოფოსი მსჯელობს სათნოებით მოქმედებაზე, ანუ ქველმოქმედებაზე. სად არის ქველმოქმედების სფერო? იგი ნათლად პასუხობს ამ კითხვაზე: ამგვარად, – წერს არისტოტელე, – თუ სურვილი მიმართულია მიზნისაკენ და წინასწარგანსჯა და განზრახვა საშუალებებისაკენ, მაშინ მოქმედება იქნება გააზრებული და თავისუფალი. სათნოებითი მოქმედება ანუ ქველმოქმედება გამოვლინდება სწორედ ამ სფეროში – Eth. Nic., III, 5 (’Οντος δὴ βουλήτην μὲν τὸν τέλους, βούλεσθαι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι τὸν πρὸς τὸ τέλος, οἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ὅν εἰναι καὶ ἐχόνσιν. Αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα – 803, გვ. 29). დაბოლოს, ფილოსოფოსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ სათნოებით მოქმედებას ანუ ქველმოქმედებას უნდა ახასიათებდეს განსაზღვრული თვისებები. მოქმედი პირი, პირველ რიგში, უნდა მოქმედებდეს შეგნებულად; მეორეც – წინასწარგანზრახვით, რომელიც ამ მოქმედებას მიიჩნევს მიზნად და არა საშუალებად; მესამეც, მოქმედი პირი მკაცრად უნდა იცავდეს თავის მოქმედებაში გარკვეულ პრინციპებს – Eth. Nic., II, 3 (321, გვ. 286). რა არის ის პრინციპები, ის საფუძველი, რომელსაც უნდა ემყარებოდეს ადამიანის მოქმედება? ამ კითხვაზედაც არისტოტელეს ეთიკას გარკვეული, მკაცრად განსაზღვრული პასუხი აქვს, რომლითაც იგი ინარჩუნებს თვითმყოფობას, ერთი მხრივ, რელიგიური და, მეორე მხრივ, პლატონური ამროვნების რიგში: „ადამიანი არის საფუძველი (პრინციპი) თავისი მოქმედების“ – Eth. Nic., III, 3 (...ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων – 803, გვ. 28).

ვფიქრობ, პრინციპი არისტოტელეს ამ შეხედულებისა ქველმოქმედებაზე ნათელია და, ჩემი აზრით, ისიც ცხადია, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედება, რომელიც ქველმოქმედებად, სათნოებით მოქმედებადაა გააზრებული ავტორის მიერ, მკვეთრად განსხვავდება რა ქრისტიანული შეხედულებისაგან ქველმოქმედებაზე, პრინციპულად უახლოვდება სწორედ არისტოტელეს ეთიკას: *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური ფილოსოფია სწორედ მოქმედების ფილოსოფიაა (167, გვ. 26). *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა სურვილი, სწრაფვა წადილი მიმართულია გარკვეული მიზნისაკენ. მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. ეს მოქმედება (ანუ საშუალება), თავისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარგანსჯილი და განზრახულია (ნესგანი და გარიელი წინასწარგანსჯიან და შემდეგ განიზრახავენ სასიძოს მოკვლას). მათი მოქმედება შეგნებულია და დამყარებულია გარკვეულ ჩამოყალიბებულ პრინციპებზე. (ნესგანის მოქმედების პრინციპები

თანმიმდევრულია, კანონზომიერია. მას მწყობრი შეხედულება აქვს თავის ბედზე, მომავალზე. მას მკაცრად აქვს გააზრებული საკუთარი ბედნიერების შინაარსი). ეს პრინციპები ადამიანური პრინციპებია. გმირები თვითონ, თავიანთი პირადი ცხოვრებით, მიზნებით და მისწრაფებებით არიან საფუძველი თავიანთი საკუთარი მოქმედებისა.

ამ თვალსაზრისით სავსებით გასაგები და ნათელია როგორც ავთანდილის დახმარება გარიელისადმი, ასევე გარიელისა და ნესტანის მიერ სასიძოს მოკვლა და ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლა. სამივე შემთხვევაში გმირთა მოქმედება მიმართულია გააზრებული მიზნისაკენ ანუ, ეთიკური ტერმინოლოგიით, სიკეთისაკენ, რომელიც პიროვნულ ბედნიერებაში მდგომარეობს. მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. ეს საშუალება წინასწარგანსჯილი, წინასწარგანზრახული და თავისუფალი ნებით შესრულებულია. თვით საშუალება საუკეთესოდ შერჩეული მოქმედებაა. შესაბამის სიტუაციაში საუკეთესო გზაა მოქმედებისა. ამ ეთიკური კონცეფციის თვალსაზრისით, აღნიშნული მოქმედებანი არის საშუალება სიკეთის მისაღწევად, ანუ ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური პრინციპები, ის შეხედულებანი, რომელთაც ემყარება პოემის გმირთა მოქმედება ეთიკის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტაში, სიკეთისა და ქველმოქმედების რაობის გაგებაში, მკვეთრად განსხვავდება რა ყველა სხვა ეთიკური შეხედულებებისაგან, პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკას.

ეს მსგავსება მე შემთხვევით მოვლენად არ მიმაჩნია. რუსთველი შეგნებულად იყენებს არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს საკუთარი ეთიკური სისტემის ასაგებად¹. ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთველი საკუთარ პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური კონცეფციით სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს. ამ დებულების ნათელსაყოფად შევჩერდებით რამდენიმე საკითხზე.

¹ ეს გარემოება იმგვარად კი არ უნდა გავიგოთ, რომ რუსთველმა წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან საკუთარი ინიციატივით გამოძებნა არისტოტელე და მის „ეთიკაზე“ დააფუძნა საკუთარი პოემა, არამედ სხვაგვარად: ეპოქამ და იმ სააზროვნო გარემოცვამ, რომელშიაც რუსთველი მოღვაწეობდა, წამოჭრა ინტერესი იმგვარი ეთიკური იდეალისა, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს. ამიტომაც, რუსთველის ეთიკური სისტემა *თავისი არსით, რაობით* (სხვა წყაროებს გარდა) ენათესავება არისტოტელეს ეთიკას (შდრ. 176, გვ. 146).

არისტოტელეს „საშუალო“ და *ვეუხისტყაროსანი*

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება გააზრებული და შეძენილი სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს *გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალში; თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი. იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას – სიჭარბესა და უკმარობას შორის* (Eth. Nic., II, 6). რა არის ეს „საშუალო“, რომელიც არისტოტელეს სათნოებად მიაჩნია? განვიხილოთ მისი განთქმული დოქტრინა ე. წ. „საშუალისა“ (იხ. 524, გვ. 129-151). ფილოსოფოსის აზრით, ყოველი სათნოება არის საშუალო ორ უკიდურესობას შორის, რომელთაგან თითოეული მათგანი არის ნაკლი, ზადი, ბიწი. ასე მაგალითად, *სიუხვე* საშუალია მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის, *სიამაყე* – თავმომწონეობასა და მორჩილებას შორის, *მახვილგონიერება* ხუმრობასა და უხეშობას შორის, *თავმდაბლობა* – მორცხვობასა და ურცხვობას შორის და სხვა (429, გვ. 194). აი, სწორედ ამგვარი საშუალო არის სათნოება (მნეობრივი სრულქმნილება) და იმიტომ არის იგი ძნელად მისაღწევი, რომ ძნელია ამ საშუალის მიგნება. ამიტომაც არის მნეობრივი სრულქმნილება იშვიათი, სანაქებო და საუკეთესო მიღწევა (321, გვ. 287). მართალია, თავისი არსით და გააზრებით სათნოებას (მნეობრივ სრულქმნილებას) „საშუალო“ ეწოდება, მაგრამ თავისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით იგი მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესობაა, საუკეთესოა (321, გვ. 286). არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: სათნოებას მისი არსითა და გააზრებით უნდა ეწოდოს საშუალო, ხოლო მისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით – საუკეთესო – Eth. Nic., II, 6 (Δὲ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν αὐτὸν εἶναι λέγεται μεσότης ἔστιν ἢ ἀρετὴ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀρετὴς – 803, გვ. 20).

არისტოტელეს „საშუალის“ იდეალი არ შეიძლება დავიყვანოთ იმ კომპრომისზე, რომელიც მოიაზრება ჰორაციუსის „ოქროს საშუალობაში“ – aurea mediocritas (ოდები, II, 10. 5), ან ოვიდიუსის გამოთქმაში „უენებლად შუაში გაივლი“ – medio tutissimus ibis (მეგამორფოზები, II, 137). სრულქმნილების თვალსაზრისით არისტოტელეს „საშუალო“ არის საუკეთესო – ἀρετὴς (370, გვ. 19).

ყოველ ეთიკურ სათნოებაზე (მნეობრივ სრულქმნილებაზე) მსჯელობისას არისტოტელე დეტალურად ჩერდება ამ სათნოების „საშუალო“ ანუ საუკეთესო ხაზზე. დეტალურად მსჯელობს იგი ასევე თვითონ „საშუალის“ ბუნებაზე, მისი პოვნის სირთულესა და აუცილებლობაზე (Eth. Nic., II, 6-9); დაბოლოს, ფილოსოფოსი ასკვნის: ეთიკური სათნოება არის საშუალო; საშუალო ორი ბოროტების, ნაკლის, კერძოდ სიჭარბისა და უკმარობის. იგი ამგვარია თავისი მისწრაფებით საშუალისაკენ აფექტებსა და მოქმედებაში. ისევე როგორც მათემატიკოსის გარდა სხვას არ

შეუძლია წრის ცენტრის პოვნა, რთულია სათნოება, რადგან საშუალის მიგნება ყველაფერში ძნელია – Eth. Nic., II, 9 (Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἡ ἡθικὴ μεσότης, καὶ πᾶς, καὶ ὅτι μεσότης δὴ καὶ κακίαν, τῆς μὲν κατ’ ὑπερβολῆς τῆς δὲ κατ’ ἑλλείψεως, καὶ ὅτι τοιαύτη ἔστι δὴ τὸ στοιχαστικὴ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι, ἵκανῶς εἴρηται – 803, გვ. 23).

მოძღვრება „საშუალის“, როგორც საუკეთესოს, შესახებ არისტოტელეს ეთიკის სული და გულია, მისი განუყოფელი ნაწილია, ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი მომენტი და დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკურ სისტემაში (შდრ. 524, გვ. 129-130).

პიროვნების სრულქმნილებისათვის ქცევის ნორმებში უკიდურესობისაგან განდგომას მხარს უჭერს ძველი აღთქმაც, კერძოდ „ეკლესიასტე“ (იხ. 622, გვ. 591): „ნუ იქნები ზედმეტად მართალი და მეტისმეტად ნუ დაბრძენდები – რად გინდა, რომ შეძრწუნდე? მეტისმეტად ნუ იბოროტებ, არც გაბრიყვდე – რად გინდა, რომ უდროოდ მოკვდე? უმჯობესია ერთიც იყო და მეორეც, არც ერთი უარყო და არც მეორე: რადგან ღვთის მოშიში ყველაფრისგან თავს აღწევს“. (ეკლ. 7, 16-18). იხილე ციტირებული პასაჟის თანამედროვე ინგლისური თარგმანიც: So don't be too good or too wise – why kill yourself? But don't be too wicked or too foolish, either – why die before you have to? Avoid both extremes. If you are religious you will be successful anyway (Eccl. 7, 16-18 – 809, p. 654).

ვფიქრობ, იმის გამოც, რომ არისტოტელეს „საშუალის“ თეორია არ ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიურ სიბრძნეს, ამ მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა გვიანდელი შუა საუკუნეების და რენესანსის ეპოქათა აზროვნებაზე. შევაჩერებ ყურადღებას მხოლოდ იმაზე, რომ ეთიკურ სათნოებებზე მსჯელობისას ყოველი სათნოების უმაღლეს კატეგორიად სწორედ „საშუალი“ მიაჩნია „სათნოებათა კიბის“ ქართულ მთარგმნელს. იგი ამგვარად ახასიათებს სიმშვიდეს და უვნებლობას (ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ თხზულების ბერძნული დედნის – იოანე სინელის „კლემენტის“ შესაბამის ადგილებში „საშუალზე“ საუბარი არ ჩანს – იხ. 667, გვ. 227, 239):

უმანკოსა ჰრწამნ ყოველივე, სიმშვიდით;
მოითმენს იგი სატკივარსა ყოველსა;
არ შემფოთნების, განმწარდების არავე.
მოყუისსა მიმართ გკბილ არს და სახიერცა,
მდაბალ და მაღალ საშუალებსა ზედა მყოფ. /238/
რომელმან ძალნი გონიერად კეთილად
საზომსა ზედა იპყრნეს საშუალობით,
არ მიდრკებოდეს მარჯულ, გინა მარცხენით,
არას ივნებდეს მოღუაწე, მოითმენდეს.
მას ეწოდების უვნებელ საკუთრებით. /287/

ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ამ მოძღვრებას, ჩემი აზრით კვალი დაუმჩნევია რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებზე. რუსთველის პოემაში, *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებაში ორგანულადაა ჩაქსოვილი არისტოტელეს შეხედულება საშუალებზე, როგორც საუკეთესოზე. მხოლოდ, რა თქმა უნდა, არც ამ შემთხვევაში გვაქვს არავითარი თეორიული მსჯელობა, ფილოსოფიური მტკიცება. ეს მოძღვრება ასახულია მხოლოდ მხატვრულ სახეებში; იგი რუსთველის გიჟაქის შინაგანი თანმიმდევრობაა, გმირთა მოქმედების ეთიკური ნორმაა; იგი პოემაში გადმოცემული, ჩამოყალიბებული კი არ არის, არამედ მასზე დაფუძნებულია გმირთა მწიგნობა, მორალი და მოქმედება.

ასე რომ, პოემის იდეალურ გმირთა თვისებანი: სიუხვე, სიმამაცე და სხვა მრავალი, რომლებიც ერთი შეხედვით ამ თვისებათა უკიდურეს, უდიდეს სახეობად ჩანს (უკიდურეს სიუხვედ, უკიდურეს სიმამაცედ), სინამდვილეში უკიდურესობა არ არის. სიუხვე და სიმამაცე პოემაში გამიჯნულია ამ თვისებათა უკიდურესი სახეობისაგან და მათი საუკეთესოება, უმაღლესი სრულქმნილება სწორედ იმ „საშუალში“ მდგომარეობს, რომელსაც არისტოტელე მოითხოვდა.

ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს არისტოტელეს ამ ეთიკურ თეორიას და მას ემყარება. ამის ნათელსაყოფად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე შევჩერდებით.