ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი

ლევან ბებურიშვილი

ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

გამომცემლობა „მერიდიანი“
თბილისი 2018

უაკ (UDC) 891.353.1.09
ბ-329

წიგნი მიზნად ისახავს ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ და პუბლიცისტურ მემკვიდრეობაში წამოჭრილი ძირითადი ზნეობრივი პრობლემების ანალიზს, პოეტის ეთიკური და მოქალაქეობრივი მრწამსის დახასიათებას.

წიგნი გამიზნულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ სტუდენტებისათვის, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი პროფესორი **ლადო მინაშვილი**

რეცენზენტები: პროფესორი **თემურ ჯაგოდნიშვილი**
პროფესორი **ინგა მილორავა**

© გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2018
© ლ. ბებურიშვილი

ISBN 978-9941-25-519-9

ვუძღვნი პროფესორ იუზა ევგენიძის ხსოვნას

შესავალი

ჩვენი ლიტერატურათმცოდნეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანა იყო და არის უფრო სრულყოფილი წარმოდგენის შემუშავება ქართული მწერლობის ისეთი გამორჩეული წარმომადგენლის შესახებ, როგორიც ვაჟა-ფშაველაა. ამ ამოცანის აქტუალურობას დიდწილად განაპირობებს ის გარემოებაც, რომ უკვე დიდი ხანია, რაც ვაჟასმცოდნეობა ქართველოლოგიის დამოუკიდებელ დარგად ჩამოყალიბდა.

ქართულმა ლიტერატურულმა კრიტიკამ იმთავითვე აღნიშნა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების განსაკუთრებულობა, მისი თვითმყოფადი ხასიათი. მწერლის ერთ მთავარ დამსახურებად ის იქნა მიჩნეული, რომ იგი ყველაზე ღრმად ჩასწვდა მშობელი ერის ეთნოფსიქოლოგიას, ქართველი ხალხის მორალური ცნობიერების საფუძვლებს. არტურ ლაისტის მიხედვით, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ეს თავისებურება, უპირველეს ყოვლისა, ილია ჭავჭავაძეს აღუნიშნავს. ლაისტის თქმით, „ვაჟა-ფშაველაში ილია ხედავდა ძველი დროის ქართველობის... რწმენათა და შეხედულებათა განხორციელებას“ (ლაისტი 1963: 50). გრიგოლ რობაქიძის თვალსაზრისით, ვაჟა იყო „ჩვენ ფესვებამდე საუკუნოებითგან მოახლოვებული... ცხოველმყოფელი სახე ქართველობისა“ (რობაქიძე 2003: 198). სიმონ ხუნდაძის სიტყვებით, „ვაჟას მგოსნური სული ყველაზე უფრო მიუახლოვდა ხალხის კოლექტიურ სულს, ჯერ კიდევ მთლიანსა და ერთსახიანს“ (ხუნდაძე 1955: 375), ილია ფერაძის შეფასებით, ვაჟა-ფშაველას პოეტური სამყარო

„თვისი მისწრაფებით და მსოფლმხედველობით შეკავშირებულია ქართველი ერის სულიერს ბუნებაში ჩამალულს, მრავალ საუკუნეში შემუშავებულს მსოფლმხედველობასთან“ (ფერაძე 1955: 331), სერგი დანელიას შეხედულებით კი, „ვაჟას მსოფლგანცდაში მოცემულია უღრმესი ფენი ქართველური განცდისა“ (დანელია 2008: 40).

ზნეობრივი პრობლემებისადმი გამძაფრებული ინტერესის გამოვლენის თვალსაზრისით ქართულ სინამდვილეში ვაჟა-ფშაველა ერთ-ერთი გამორჩეული ხელოვანია. როგორც ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ცნობილი მკვლევარი გრიგოლ კიკნაძე აღნიშნავს, „ეთიკური მიზანდასახულობა განსაზღვრავს საკითხების ვაჟასეულ შერჩევას, მის თემატიკას, როგორც კი მის თემატიკაში ჩავღრმავდებით, მაშინვე დავრწმუნდებით, რომ ეთიკურია ამ თემატიკის განსაზღვრის ვაჟასეული გზა და მისი ეთიკა არათუ დგას ეპოქის მოთხოვნათა დონეზე, არამედ წინაც უსწრებს მას... მაღლდება მასზე“ (კიკნაძე 2009: 99).

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში შენიშნულია, რომ ახალი (XIX საუკუნის) ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი იყო ორიენტირება ევროპულ კულტურულ ღირებულებებზე, ევროპეიზმი, რაც, ერთი მხრივ, მხატვრული აზროვნების ტრანსფორმაციით, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ეთიკური და ზოგადფილოსოფიური პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ინტერესით გამოიხატა. ახალ დროში, გლობალური თუ ნაციონალური სოციალური ძვრების ფონზე, ქართველ კლასიკოსთა ყურადღების ცენტრში მოექცა ის საკითხები, რომელთაც მანამდე ან საერთოდ არ იცნობდა, ანდა ნაკლებად იცნობდა ძველი ქართული ლიტერატურა. ადამიანის თავისუფლების, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის, სინდისისა და ზნეობრივი

პასუხისმგებლობის, დანაშაულისა და სასჯელის, სოციალურ ფენათა ურთიერთობის და სხვ. თემები სწორედ ამ დროიდან იმკვიდრებს სრულფასოვან არსებობას ჩვენს ლიტერატურაში, რასაც, ბუნებრივია, თან ახლავს გამძაფრებული მწერლური ინტერესი ადამიანის შინა სამყაროს წვდომისა და გრძნობათა სირთულის ჩვენებისადმი.

ზნეობრივ პრობლემატიკას ყურადღებას უთმობენ ქართველი რომანტიკოსები. სიცოცხლის საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების საკითხზე საგანგებოდ საუბრობს ალექსანდრე ჭავჭავაძე („გოგჩა“, „სხვადასხვისა დროისათვის კაცისა“, „ვაჰ, სოფელსა ამას“), აღნიშნულ თემებს არაერთგან უტრიალებს თავის ლირიკაში გრიგოლ ორბელიანი („ფსალმუნი“, „ჩემი ეპიტაფია“ და სხვ.), ადამიანის მოვალეობის, ღირსების, მეგობრობის შესახებ მსჯელობა მჭევრმეტყველური ფორმითაა წარმოდგენილი პოემა „სადღეგრძელოში“. აღნიშნული პრობლემის გაშუქება მხატვრულ და ფილოსოფიურ სიმაღლეს აღწევს ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში („ფიქრნი მტკვრის პირზედ“, „მერანი“ და ა.შ.). ბარათაშვილმა არამხოლოდ წამოჭრა, არამედ გარკვეული პასუხიც გასცა ამ უმნიშვნელოვანეს საკითხს.

ეთიკური პრობლემები მთელი სიმწვავით როგორც ეროვნულ, ასევე ზოგადსაკაცობრიო სიბრტყეზე, სამოციანელთა შემოქმედებაში დაისვა. სწორედ ამგვარი ინტერესი წარმართავს ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის მხატვრულ შემოქმედებას. ილია და აკაკი თავიანთ მხატვრულ ნააზრევში არა მხოლოდ ეთიკის სპეციფიკურ საკითხებს უთმობენ ყურადღებას, არამედ, საზოგადოდ, ეთიკური თვალსაზრისით განიხილავენ და აფასებენ სხვადასხვა მოვლენებს. მათი ნაწარმოებების გამძლეობა დიდწილად სწორედ პრობლემებისადმი ამგვარი მიდგომითაა განსაზღვრული.

ვაჟა-ფშაველა თავადვე აღიარებდა, რომ სამოციანელების ერთგული მოწაფე და იდეური მემკვიდრე იყო. როგორც გრიგოლ კიკნაძე აღნიშნავს: „სრულიად უეჭველია ვაჟას იდეური ერთობა ილიასა და აკაკის საზოგადოებრივ მიზნებსა და მოღვაწეობასთან. უეჭველია, რომ ყოველი მასალა, ყოველი მოვლენა ვაჟას მიერ, პირველ ყოვლისა, ეთიკური თვალთახედვითაა შეფასებული და განსახიერებული. ამ მხრივაც მისი პოზიცია არსებითად ილიასა და აკაკის პოზიციაა, ე.ი. ვაჟა-ფშაველა ჩართულია იმდროინდელ საზოგადოებრივ მოძრაობაში, როგორც მისი აქტიური წევრი“ (კიკნაძე 1978: 14).

ვაჟამ, ერთი მხრივ, გაითავისა და განავითარა სამოციანელთა შემოქმედებითი პრობლემატიკა, ხოლო, მეორე მხრივ, ახალ კონკრეტულ მასალაზე დააყენა, ახლებური მიდგომით განიხილა არაერთი ფუნდამენტური საკითხი. ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში საგანგებოდაა აღნიშნული ვაჟა-ფშაველას გამორჩეული ინტერესი ეთიკის სფეროსადმი: „ვაჟა-ფშაველა როგორც შინა, ისე გარე სამყაროსადმი ფილოსოფიურად მიმართული პიროვნება იყო. ამიტომაცაა, რომ ის ამა თუ იმ ამბის გადმოცემით როდი კმაყოფილდება, მის აზრს ეძებს, მას აზოგადებს და რაც მთავარია, ამ განზოგადებას ხშირად უფრო მეტი მნიშვნელობაც კი აქვს მოპოვებული, ვიდრე ამბავში შემავალ ცალკეულ ფაქტებსა თუ ეპიზოდებს... ვაჟას პოემებში პირდაპირ სისტემატური ხასიათი აქვს სიუჟეტური ჩარჩოებიდან გადახვევებს – ფილოსოფიური განსჯით გატაცებას და მკითხველთა ჩათრევას ეთიკურ პრობლემათა სიღრმეებში“ (კიკნაძე 1978: 153). ამასთანავე ვაჟა-ფშაველას, როგორც ხელოვანის, ერთ-ერთ თავისებურებად ისიცაა აღიარებული, რომ, უდიდესი ზნეობრივი მიზანდასახულობის მიუხედავად, მისი ნაწარმოებები-

სათვის მორალიზება ნაკლებადაა დამახასიათებელი. ვაჟას „მხატვრულ შემოქმედებაში ეს საკითხები ისეა განხილული და გადმოცემული, რომ თითქმის არ ვხვდებით მორალიზების ტენდენციას, დარიგება-ჭკუისსწავლების გამომხატველ გამოთქმებს... მიუხედავად უაღრესად მნიშვნელოვანი ზნეობრივი პრობლემებისა, ვაჟა მათ ისე აშუქებს, რომ პირადად თვითონ არ გვაწვდის მორალისტურ შენიშვნებს.. მორალი თვით ამბიდან გამომდინარეობს, ან სხვაგვარად: თვითონ ნაამბობი ქადაგებს მაღალ ზნეობრივ იდეალებს ავტორის მიერ მათზე საგანგებო მითითების გარეშე“ (კიკნაძე 2005: 268).

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში დასმული არაერთი ზნეობრივი პრობლემის განხილვას მიეძღვნა ქართველ მეცნიერთა და კრიტიკოსთა ცალკეული ნაშრომები. რაც შეეხება ვაჟას ეთიკური შეხედულებების განზოგადების მცდელობებს, ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია ალ. ქუთელიას წიგნი „ვაჟა-ფშაველა მოაზროვნე და ჰუმანისტი“ (1947 წ.), რომელშიც ვხვდებით თავებს სახელწოდებით „ფილოსოფიური მსოფლხედველობა“ და „ეთიკა“ (ქუთელია 1947: 9-56), აქ ავტორი საუბრობს სიბრალულის, სიყვარულისა და სინდისის გრძნობებზე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, თუმცა ნაშრომს იმდენად ატყვია საბჭოთა კონიუნქტურის გავლენა, რომ სადღეისოდ რაიმე მნიშვნელოვანი მეცნიერული ღირებულება ვერ ექნება. ამასთანავე, როგორც ამ წიგნის შესახებ გამოქვეყნებულ კვალიფიციურ რეცენზიაშია აღნიშნული, „ალ. ქუთელიას წიგნაკის ეს თავები ვაჟა-ფშაველას ფილოსოფიურ მსოფლხედველობასა და ეთიკაზე ლაპარაკის სურვილს უფრო შეიცავს, ვიდრე დასაბუთებულსა და თანმიმდევრულ მსჯელობას“ (კიკნაძე 2009ბ: 233).

დიმიტრი ბენაშვილის წიგნში – „ვაჟა-ფშაველა – შემო-

ქმედი და მოაზროვნე" – ვხვდებით პოეტის მსოფლმხედველობისადმი მიძღვნილ სპეციალურ თავს „ვაჟას ესთეტიკა და ეთიკა", რომელშიც ავტორი ვაჟას რამდენიმე პუბლიცისტური წერილის ანალიზის საფუძველზე მსჯელობს მწერლის ეთიკური მრწამსის, მისი ჰუმანისტური იდეალების შესახებ (ბენაშვილი 1961: 321-371).

უკანასკნელ ხანს გამოცემულ „ქართული. ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის" მესამე ტომში (2008) წარმოდგენილია გ. შუშანაშვილის მიმოხილვითი ხასიათის სტატია – „ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში" – (ქართული.. 2008: 298-310), ნარკვევში ავტორი ზოგადად მიმოიხლავს პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის, ზნეობრივი იდეალის, ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებათა ურთიერთმიმართების საკითხებს ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.

ჩვენი ნაშრომის ამოცანა, რა თქმა უნდა, არ არის მხატვრულ ნაწარმოებთა ანალიზის საფუძველზე ვაჟა-ფშაველას ეთიკური მსოფლმხედველობის კონსტრუირება სისტემის სახით. ამგვარი ამოცანის დასახვისას აუცილებლად ჩნდება ნაწარმოებთა გაერთმნიშვნელიანების საფრთხე, ლიტერატურულ-სოციოლოგიური „დაყვანის" მეთოდი კი დიდად გააუფასურებს და გაამარტივებს ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მხატვრულ მრავალფეროვნებას, რამდენადაც „მხატვრული ნაწარმოების წინაშე მტკიცე ლოგიკური სქემის დაცვის მოთხოვნის წარდგენა შესაწყნარებელი არ არის. უდავოა, რომ ასეთი თვალით მხატვრული ქმნილების განხილვა მის რაობასა და ესთეტიკურ ღირებულებას ვერ გაარკვევს" (კიკნაძე 2005: 206). გაუმართლებელია მკაცრი მსოფლმხედველობრივი სიმწყობრე და სისტემურობა ვეძიოთ მხატვრულ ლიტერატურაში, რომელიც შთაგონებისა და

ფანტაზიის გაქანების საფუძველზე იქმნება. მით უმეტეს, ლირიკულ პოეზიაში ყოველთვის არ შეიძლება ვეძიოთ ფილოსოფიური თვალსაზრისი, რადგანაც ლექსი არაიშვიათად იქმნება ავტორის მომენტური განწყობის საფუძველზე და მასში გამოხატული შეხედულება შესაძლოა, სრულიადაც არ წარმოადგენდეს შემოქმედის ზოგად მსოფლმხედველობრივ პოზიციას. ამიტომაც მხატვრული ნაწარმოებების ანალიზის დროს ამჯობინებენ საუბარს ავტორის მრწამსზე და არა მსოფლმხედველობაზე: „მსოფლმხედველობის დაჟინებით ძიება ლექსში პოეტის სამყაროს გამარტივების საფრთხესაც ქმნის და პოეზიასაც თავისთავად ღირებულებას უკარგავს. მიზანდაქვემდებარებული სწრაფვა იქითკენ, რომ როგორმე გამართული სისტემური აზრის არტახებში მოვაქციოთ წარმოსახვა-ფანტაზიის წიაღში შექმნილი პოეტური ემოცია, ერთგვარი ბორკილია მხატვრული ნაწარმოების ნაირფეროვანი წაკითხვისათვის; მაგრამ ლოგიკურად გამართულ აზრობრივ სისტემათა ძიებაზე უარის თქმა სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ განწყობილებათა სისტემა, მაღალი ღირებულების მქონე ემოციათა ურთიერთკავშირები არ დავძებნოთ და, ამდენად, უარი ვთქვათ პოეტურ მრწამსში მოქცეული აზრობრივი ქვეტესტებისა თუ სიმბოლურ მინიშნებათა ახსნაზე“ (ევგენიძე 2009: 107).

გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ პოეტმა სხვადასხვა ნაწარმოებში შეიძლება, განსხვავებული მიდგომითა და მხატვრული რაკურსით გააშუქოს ერთი და იგივე საკითხი. ჭეშმარიტი შემოქმედებითი ოსტატობაც ხომ სწორედ ასეთ მრავალფეროვნებასთანაა დაკავშირებული. ამდენად, ჩვენი ამოცანა იქნება, ვაჩვენოთ, თუ როგორია მწერლის ძირითადი თვალსაზრისი, წარმმართველი მიდგომა ამა თუ იმ ეთიკური პრობლემის მხატვრული განსახიერებისას.

ძალზე ფართოა ზნეობრივ პრობლემათა სპექტრი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. ამ თვალსაზრისით მწერლის მხატვრული ნააზრევის ამომწურავი ანალიზი, ბუნებრივია, აღემატება ერთი მკვლევრის შესაძლებლობებს და მრავალწლიან სამეცნიერო დაკვირვებასა და შესწავლას მოითხოვს. ჩვენი ნაშრომის ამოცანა, ცხადია, ვერ იქნება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში წამოჭრილი ყველა ეთიკური პრობლემის განხილვა.

ნაშრომში მიზნად ვისახავთ, მეტ-ნაკლები სისრულით შევისწავლოთ მწერლის შემოქმედებაში დასმული რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხი.

ნაშრომის I თავში – „სიცოცხლის საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში" – გაანალიზებულია, თუ როგორ იხატება ადამიანის კონცეფცია ვაჟას პოეტურ სამყაროში; როგორ ესმის მწერალს პიროვნების, როგორც ზნეობრივი ღირებულების უმთავრესი მატარებლის, რაობისა და დანიშნულების საკითხი; რა არსებითი ნიშნებითაა წარმოდგენილი ადამიანის პოეტური იდეალი ვაჟას შემოქმედებაში.

II თავში – „სიკვდილის ეთიკურ-ესთეტიკური გააზრება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში" – განხილულია, თუ როგორ იაზრებს მწერალი სიკვდილის ფენომენის ეთიკურ-ესთეტიკურ მნიშვნელობას, რა განცდებს აღუძრავს ვაჟას პოეზიის ლირიკულ გმირს ცხოვრების გარდუვალ დასასრულზე ფიქრი, როგორ ვლინდება ვაჟა-ფშაველას, როგორც ხელოვანის, თავისებურება ამ იდუმალებით მოცული მოვლენის მხატვრული ასახვისას.

სრულიად ნათელია ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებთა უდიდესი ჰუმანისტური მიზანდასახულობა. III თავში – „ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმი" – წარმოდგენილია მწერლის ჰუმანის-

ტური მრწამსის ზოგადი დახასიათების მცდელობა. ნაშრომის შესაბამის ნაწილში ნაჩვენებია, თუ როგორ იხატება ადამიანთა შორის საურთიერთო ეთიკის ძირითადი პრინციპები ვაჟას მხატვრულ სამყაროში და რომელ ზნეობრივ გრძნობებს ანიჭებს პოეტი წარმმართველ მნიშვნელობას საზოგადოებრივ ურთიერთობებში.

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში შენიშნულია, რომ ქართველ მწერალთაგან სინდისის ფენომენისადმი განსაკუთრებული ინტერესით ვაჟა-ფშაველა გამოირჩა. ნაშრომის IV თავში – „სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“ – განხილულია სინდისის გამოვლენის თავისებურებები ვაჟას ლირიკულ და ეპიკურ პოეზიაში, მის მხატვრულ პროზაში. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა პოემა „სვინიდისს“, რომელშიც ნათლადაა ასახული მწერლის თვალსაზრისი სინდისის გრძნობის წარმოშობისა და მისი საზოგადოებრივი ღირებულების შესახებ.

V თავი – „ეთიკური დილემის საკითხი პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“ – ვაჟა-ფშაველას ცნობილ პოემაში წამოჭრილი ძირითადი ეთიკური პრობლემის ანალიზს ეძღვნება. ლიტერატურათმცოდნეთა დიდი ნაწილი ნაწარმოებში პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის განვითარებულ დაპირისპირებას აფასებს, როგორც „ეთიკურ დილემას“, „ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედიას“. პოემის ტექსტის ანალიზის, სათანადო ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის მოშველიების საფუძველზე ნაშრომში ნაჩვენებია, რამდენად გამართლებულია პრობლემის ამგვარი კვალიფიკაცია.

ნაშრომის VI თავში – „ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში“ – განხილულია ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური მემკვიდრეობის ერთი მნიშვნელოვანი

ნაწილი, რომელიც წარმოდგენას გვიქმნის მწერლის ეთიკურ მრწამსზე, მისი აზროვნების მასშტაბურობაზე, ფილოსოფიურ სიბრტყეზე საკითხების დასმისა და განხილვის უნარზე.

ნაშრომს თან ერთვის კვლევის ძირითადი შედეგების ამსახველი დასკვნები.

თავი I

სიცოცხლის საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

§1. ადამიანის რაობის საკითხი და ვაჟა-ფშაველას ზნეობრივი იდეალი

ადამიანის დანიშნულების, სიცოცხლის საზრისის საკითხი უმნიშვნელოვანესი ზნეობრივი პრობლემაა, რამდენადაც ეთიკის უპირველეს ამოცანად მიჩნეულია, რომ გაარკვიოს, თუ რა არის ადამიანური ცხოვრების უმაღლესი მიზანი, ანუ იდეალი (მაკენზი 1901: 3). რა აზრი და შინაარსი აქვს სიცოცხლეს საერთოდ? ადამიანის არსებობა მხოლოდ შემთხვევითობათა ერთობლიობაა, თუ კაცობრიობის ცხოვრებას სულიერი კანონები და ღვთის განგება წარმართავს? ეს უზოგადესი საკითხი გადაწნულია ისეთ პრობლემებთან, როგორებიცაა ადამიანის რაობის, ტანჯვის არსის, ზნეობრივ ღირებულებათა იერარქიის და სხვ. საკითხები.

ახალი დროის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ფილოსოფოსის თქმით, „ეთიკა უნდა იყოს სწავლება ადამიანის დანიშნულებისა და მოწოდების შესახებ და მან უპირველესად უნდა შეიმეცნოს, რა არის ადამიანი, საიდან მოვიდა ის და სად მიდის“ (ბერდიაევი 2010: 41). ამდენად, ვაჟა-ფშაველას ეთიკურ მრწამსზე წარმოდგენას ვერ შევიქმნით, თუ, უპირველეს ყოვლისა, არ გავარკვევთ, როგორაა გააზრებული ადამიანის რაობის საკითხი მწერლის შემოქმედებაში.

აღნიშნულის ნათელსაყოფად კი აუცილებელია, ორიოდე სიტყვა ითქვას სამყაროზე ვაჟას ზოგადი წარმოდგენის შესახებ, ვინაიდან მოაზროვნის მეტაფიზიკური თუ კოსმოლოგიური შეხედულებები მის ეთიკურ თვალსაზრისთან განუყოფლადაა დაკავშირებული.

ვაჟა-ფშაველას სიცოცხლეშივე ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში მწერლის მსოფლმხედველობის თაობაზე ნაირნაირი შეხედულებები გამოითქვა. რა თეორიისა თუ ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლად არ მიაჩნდათ ვაჟა. საუბრობდნენ ვაჟა-ფშაველას წარმართობაზე (ი. ვართაგავა, ტ. ტაბიძე, ს. ჩიქოვანი), ანიმისტობასა თუ ჰილოძოისტობაზე (ს. დანელია), პანთეისტობაზე (ი. გომართელი, გრ. რობაქიძე, შ. რადიანი, მ. კვესელავა, ლ. თეთრუაშვილი, ვ. კავთიაშვილი და სხვ.) და სხვ.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ცნობილმა მკვლევარმა გრიგოლ კიკნაძემ თავის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში – „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება“ – ამ თვალსაზრისთა საფუძვლიანი კრიტიკა წარმოადგინა და დამაჯერებლად ნათელყო, რომ პოეტის მსოფლმხედველობის შესახებ გამოთქმული ეს მოსაზრებები, ძირითადად, მკვლევართა ზედაპირული შთაბეჭდილებების საფუძველზე იყო აღმოცენებული[1]. ზემოხსენებული თვალსაზრისებიდან შედარებით სიცოცხლისუნარიანი ვაჟას პანთეისტობის თეორია გამოდგა. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მკვლევრებმა შემდეგაც სცადეს სხვადასხვაგვარი სახით ამ შეხედულების რეაბილიტაცია.[2]

[1] იხ. (კიკნაძე 2005: 178-198). თავის დროზე ვაჟა-ფშაველას ქრისტიანული მრწამსის წარმოსაჩენად იღვწოდნენ: თ. ჩხენკელი, ი. ევგენიძე, თ. შარაბიძე (რომელმაც სპეციალური მონოგრაფიაც მიუძღვნა მწერლის შემოქმედებაში ქრისტიანული მოტივების კვლევას).
[2] იხ. (კვესელავა 1961: 68-141), (თეთრუაშვილი 1982), (კავთიაშ-

ლ. თეთრუაშვილმა გოეთეს ბუნებისმეცნიერულ თვალსაზრისთან კავშირში განიხილა ვაჟას მხატვრული ნააზრევი და პოეტი „ერეტიკული" თუ „ფიზიონომისტური" პანთეიზმის მიდევრად გამოაცხადა. ეს მოსაზრება ვ. კავთიაშვილმაც გაიზიარა (კავთიაშვილი 2012: 33-45). თავის მხრივ, ს. დანელიას თვალსაზრისი ვაჟას წარმართული მსოფლშეგრძნების შესახებ განავითარა ფილოსოფოსმა ზურაბ ხასაიამ (ხასაია 2012: 79-100).

ლ. თეთრუაშვილის თქმით, „ვაჟას ლირიკაში, ისევე როგორც მთელს შემოქმედებაში... მართალია სიტყვა „ღმერთი" („უზენაესი", „განგება", „ქვეყნის დამდგენი") მრავალგზის იჩენს თავს, მაგრამ მის შინაარსად გვევლინება ბუნება – სამყარო, მისი „წესი და რიგი", მკაცრად ობიექტური კანონზომიერება, ხოლო პიროვნული ღმერთისათვის ვაჟასთან ადგილი აღარ რჩება" (თეთრუაშვილი 1982: 12).

ზ. ხასაიას აზრით კი, ვაჟასათვის ბუნება „ეს არის ხილული ქვეყნიერება თავისი „ქცევის წესებით". არაფერია ამ ხილული ქვეყნიერების, ბუნების მიღმა – არც ღმერთი, არც ეშმაკი, არც რაიმე მარადიული ფორმები. ამ პირდაპირი გაგებით, ვაჟას არ სწამს არანაირი მეტაფიზიკა... ბიბლიურ-ქრისტიანული ტრადიციის საწინააღმდეგოდ, ვაჟასათვის მიუღებელია ბუნების შემოქმედება ღვთის მიერ (ხასაია 2012: 83).

ნამდვილად ასეა ეს?

ზოგადად, პანთეიზმის ნაირგვარი სახესხვაობები არსებობს, თუმცა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, მათი საერთო იდეური საყრდენია ღვთისა და სამყაროს გაიგივება. „პანთეიზმი არის იმისი რწმენა, რომ ღმერთი ყველაფერია და ყველაფერი არის ღმერთი. ისევე როგორც

ვილი 2012: 33-45), (ხასაია 2012: 79-100).

ანიმისტური რელიგიების შემთხვევაში, ბუნება არის წმიდის, ანდა ღვთაების გამოვლინება... თითოეული ცოცხალი ორგანიზმი არის ღვთის გამოვლინება (გეიზლერი 2003: 358).

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს პანთეისტურ თეორიათა მეორე საერთო ნიშანიც: „პანთეიზმის წინამძღვრები არ უშვებენ ღმერთის პიროვნულობას. პანთეიზმს ღვთაება ესმის, როგორც შიშველი სუბსტანცია, რომელსაც პიროვნების თვისებები არ შეიძლება მიეწეროს“ (უზნაძე 1984: 171).

ამდენად, ვაჟა-ფშაველა პანთეიზმის რომელმე სახის მიმდევრად რომ მივიჩნიოთ, მის შემოქმედებაში ეს ორი იდეა უცილობლად უნდა იყოს რეალიზებული. რა ვითარება იხატება ამ თვალსაზრისით ვაჟას პოეტურ სამყაროში?

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ბუნება მკვეთრადაა გამიჯნული მისი შემქმნელისაგან – ღვთისაგან. ვაჟას პოეზიაში განსულიერებული ბუნება არაერთგზის მიუთითებს იმ ძალაზე, რომელიც მასზე აღმატებული და მისთვის წესის დამადგენელია. ერთ-ერთ ლექსში ვკითხულობთ:

„მთის წყარო მოდის ჩუმადა,
ერთს და იმასვე დუდუნებს:
„ღმერთო, შენია ქვეყანა,
შენი ნაღვაწი სრულადა!“
(„შემოდგომა მთაში“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008:78)

გაზაფხულზე, როდესაც ბუნება იღვიძებს, იგი სადიდებელს უძღვნის დამბადებელს:

ვერ ძღება თვალი კაცისა
ქვეყნის სიტურფის ცქერითა...

დიდება ისმის უფლისა
სულდგმულთ სხვადასხვა ენითა...
წყალნიც კი ღმერთს ადიდებენ
ლაღად ტალღების დენითა.
(ვაჟა-ფშაველა 2006:353)

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ბუნების წარმონაქმნები უფლის კანონებს არიან დაქვემდებარებულნი და არ ძალუძთ მათი გადალახვა. პოემაში „მთათა ერთობა“ მთები ამბობენ:

ერთხელ რაც ძალა შეგვძინა
ღმერთმა იმავე თავითა,
მას ვერც შევმატებთ, ვერც შევკვეცთ,
ვერც ხვეწნით, ვერცა დავითა.
(„მთათა ერთობა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 221)

იმის დასტურად, რომ პოეტი ბუნებასა და ღმერთს ერთმანეთთან არ აიგივებს, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებიდან სხვა არაერთი მაგალითის მოხმობა შეიძლება. ვაჟას მხატვრულ სამყაროში უფალი წარმოდგენილია, როგორც პიროვნება. იგი უზენაესი ზნეობრივი მსაჯულია, რომელიც პიროვნულ ურთიერთობაში შედის ადამიანთან და საზღაურს მიაგებს მას ცოდვისა თუ მადლისათვის:

ან კი რას ვამბობ? უფალი
ციდან ყველასა გვხედავსა,
ყველას საკუთნოს მოგვიწყავს –
მართალს და ქვეყნის მყვლეფავსა.
(„არ ვტირი“)

(ვაჟა-ფშაველა 2006: 365).

იგივე აზრი პოეტს ნაირგვარი ვარიაციით არაერთგზის აქვს გამოთქმული:

მართალს ნუგეშად ესა აქვს
გულში შეუდრკელ ბურჯადა,
რომ ღმერთი კაიკაცობას
მას არ ჩაუვლევს ფუჭადა.
(„უიღბლო იღბლიანი")
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 67)

ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას აუცილებლად უნდა გვახსოვდეს, რომ ვაჟა, უპირველეს ყოვლისა, ხელოვანია და არა ფილოსოფოსი. მას მიზნად არ დაუსახავს სისტემური სახით ჩამოეყალიბებინა თავისი ფილოსოფიური შეხედულებები, ამიტომაც სწრაფვა პოეტის რომელიმე ფილოსოფიური თეორიის დოგმატურ მიმდევრად გამოცხადებისაკენ იმთავითვე შეიცავს სქემატიზმის საფრთხეს. მაგრამ თუ მაინცდამაინც გვსურს, რომ ფილოსოფიური ფორმულირება მოვუძებნოთ ვაჟას თვალსაზრისს სამყაროს რაობის შესახებ, იგი უფრო მეტ სიახლოვეს იმ მოძღვრებასთან ავლენს, რომელიც პანენთეიზმის სახელითაა ცნობილი.[1]

ვაჟა-ფშაველას ლირიკულ პოეზიაზე დაკვირვება ააშ-

[1] პანენთეიზმი არის რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის თანახმადაც, სამყარო არსებობს ღმერთში, თუმცა არ არის მასში გათქვეფილი. პანენთეიზმი ერთგვარად შუალედური თეორიაა თეიზმსა და პანთეიზმს შორის. პანანთეისტური თვალსაზრისით, ღმერთი მყოფობს ყველა საგანში, მოიცავს საკუთრ თავში მთელ ქვეყნიერებას, თუმცა ამავდროულად იგი მის მიღმაა, ტრანსცენდენტურია გარემომცველ სამყაროსთან მიმართებით. პანენთეისტური თეორიების შესახებ იხ. (კუპერი 2006), (უეარი 2004).

კარავებს პოეტის მსოფლხედვის ღრმა კავშირს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიასთან[1]. ვაჟას რწმენით, ხილული და უხილავი სამყარო ღვთის შემოქმედებაა: „ვიცანი ღმერთო, სამყარო, ეს შენი დანაბადები“ („ვიცანი, ღმერთო, სამყარო“), პოეტის თქმით, ადამიანის არსებობას უდიდესი ღვთიური აზრი აქვს: „მრწამს აზრი კაცთა სიცოცხლის, მრწამს საიდუმლო სოფლისა“ („შემოგეხიზნეთ, ქედებო“). კაცობრიობის ისტორია ვაჟას კეთილი და ბოროტი ძალების ბრძოლის მარადიულ ასპარეზად წარმოუდგება:

ერთი მხრით ცოდვა დამდგარა
და მეორე მხრით – მადლია.
მადლსა ჰსურს ცოდვა დაჩაგროს,
ცოდვა კეთილის ადლია.
უნდა იბრძოლონ მანამდე,
სანამ ქვეყანა არია,
მანამდე ვარსკვლავებია,
მანამდე მზე და მთვარეა.
(„ქებათა ქება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 214)

ცოდვისა და მადლის დაპირისპირება თავს იჩენს, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნების სულში და შემდეგ მთელ გარემომცველ სამყაროში. ვაჟას მიხედვით, ადამიანურ არსებაში ერთმანეთს გამუდმებით ებრძვის სულიერი და ხორციელი საწყისები. ამიტომაც პიროვნების, როგორც ზნეო-

[1] ადამიანის რაობის ვაჟასეული გაგების ზოგიერთი ასპექტი მიმოხილულია ა. ბაქრაძის (ბაქრაძე 1990: 179-209), ლ. ცერცვაძის (ცერცვაძე 2005: 15-34), თ. შარაბიძის (შარაბიძე 2005: 37-93), მ. კვაჭანტირაძის (კვაჭანტირაძე 2013: 132-145) ნაშრომებში.

ბრივი სუბიექტის, უპირველესი მოვალეობაა გააბატონოს სულიერი სხეულებრივზე:

ხორცო, დაჰნელდი, დამჭლევდი,
სულო, იხარე, ჰლაღობდე!
ხორცი რას მიშველს მარტოკა,
თუ სულით არა ვგალობდე.
სულო, აჰყვავდი, ამაღლდი,
დაე, ლეშითა ვწვალობდე!"
(„ხორცო, დაჰნელდი")
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 293)

ვაჟა-ფშაველას აზრით, ადამიანს ამქვეყნიური ცხოვრების სახით ღვთისაგან ებოძა ზნეობრივი ასპარეზი სიკეთის ქმნის, მადლის გამრავლებისათვის. შესაბამისად, ღვთისაგან წყალობას იგი მიიღებს, ვინც ღირსეულად ატარებს ადამიანის სახელს:

საასპარეზოდ მოგვცა უფალმა
წუთისოფელი ადამიანთა:
გამოცდა არი ჩვენთვის სიცოცხლე,
ასე უცვნია კაცთა ჭკვიანთა...
საასპარეზოდ გვაქვს ეს სოფელი,
დაეშურენით, მიიღოთ ჯილდო,
და ვინც ბიჭი ხარ, უნდა ეცადო
კაცურკაცობა მამაცად ჰზიდო.
(„საასპარეზოდ მოგვცა უფალმა")
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 312)

სამყაროში ადამიანის ადგილის გასააზრებლად მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, თუ რა მიმართება აქვს მას

გარემომცველ ბუნებასთან[1]. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ადამიანი და ბუნება უწყვეტ ერთიანობაშია წარმოდგენილი. მწერლის აზრით, ადამიანი ორგანული ნაწილია ბუნებისა: „რაც უნდა უმაღლეს მწვერვალს მიაღწიოს კაცობრიობის ცხოვრებამ, მაინც მასში უნდა სჩანდეს ბუნება საერთოდ... ჩვენ ბუნებაში ვართ – და იგი ჩვენშია. საით, როგორ შეგვიძლიან იგი თავიდან ავიშოროთ, იმას გავექცნეთ, დავემალნეთ?! ცოცხალნიც მისნი ვართ, მკვდარნიც“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 395). კოსმიურ იერარქიაში ადამიანს გამორჩეული ადგილი უჭირავს. ბუნებრივი წესრიგის რაგვარობას, სამყაროს ელემენტთა შინაგან ურთიერთკავშირებს პოეტი ხატოვნად გვისურათებს:

ხევი მთას ჰმონებს, მთა – ხევსა,
წყალნი ტყეს, ტყენი – მდინარეთ,
ყვავილნი – მიწას და მიწა –
თავის აღზრდილთა მცენარეთ.
და მე ხომ ყველას მონა ვარ,
პირზე ოფლ-გადამდინარედ.
(„ღამე მთაში“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 143)

ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებთა ერთ ნაწილში მოცემულია ადამიანის მძაფრი კრიტიკა ბუნებასთან მისი უსულგულო დამოკიდებულებიდან გამომდინარე. მწერლის არაერთ მოთხრობაში ადამიანი გამოყვანილია იმ არსებად, რომელსაც

[1] ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების ეთიკურ-ფილოსოფიური ასპექტები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ცალკე მონოგრაფიის თემაა. ამჯერად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

ეგოისტური მისწრაფებების გამო დისჰარმონია შეაქვს კოსმიურ წესრიგში, რადგან ბუნებას ვიწრო უტილიტარული თვალსაზრისით უცქერს და ყველაფრის პირადი სარგებლობისათვის გამოყენებას ცდილობს. ამიტომაც უჩივიან ბუნების წარმონაქმნები კაცთა თავგასულობას, სისასტიკეს, სიხარბეს და ხშირად თავად უჩვენებენ მათ ზნეობრივ მაგალითს: „ოჰ, ადამიანებო! თქვენს ხერხსა და ღონეზე ხართ დაიმედებულნი და ჩვენი ჯავრი არა გაქვსთ... არა ჰგრძნობთ თქვენის შეუბრალებელის გულით, რომ ჩვენც გვიყვარს სიცოცხლე, ბუნება... თვალებდასისხლიანებული, გაფაციცებული დამეძებ მე და ჩემფერს სუსტსა და უპატრონოს ათასს სხვას... იარაღი გაქვს, მოგვეპარები, მუხთლად გვკრავ ტყვიას და გამოგვასალმებ წუთისოფელს“, – დარდობს შვლის ნუკრი („შვლის ნუკრის ნაამბობი“) (ვაჟა-ფშაველა 2011: 20).

„რა შეუბრალებელია კაცი?! რასაც კი დაინახავს, უნდა რომ თავის სასარგებლოდ მოიხმაროს. ალბათ ვერ აფასებს ჩვენს სილამაზეს“, – წუხს თალხკაბა ია („ია“) (ვაჟა-ფშაველა 2011: 44).

„კაცმა, შეუბრალებელმა ადამიანმა მოგვიკლა გული, მოგვიკლა შვილი და დაგვტოვა თვალცრემლიანი. ადგა და ცულით დაუწყო ჭრა; იმას არ ესმოდა ჩვენი და ჩვენის შვილის კვნესა“, – მოთქვამენ ფესვები („ფესვები“) (ვაჟა-ფშაველა 2011: 255)

თუმცა ადამიანის ასეთი გაკიცხვის გამო არ იქნება სწორი ისეთი დასკვნის გამოტანა, რომ „ინდივიდუალიზმის... ნაკადი წარმოშობს ვაჟას მსოფლმხედველობის ერთ გამოკვეთილ ნიშანს – ადამიანზე მაღლა ცხოველის დაყენებას, თითქოს ბუნებაში ბოროტება ადამიანს შეაქვს“ (ხასაია 2012: 90).

თუ მთლიანობაში გავიაზრებთ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას, დავრწმუნდებით ამგვარი განზოგადების არამართე-

ბულობაში. დაუშვებელია მეტყველების ფორმა, მხატვრული ხერხი ავურიოთ მწერლის მსოფლმხედველობაში. მართალია, ვაჟა-ფშაველს ზოგიერთ ნაწარმოებში დაგმობილია ადამიანის ეგოიზმი და სისასტიკე, მაგრამ სხვა ადგილას პოეტი იმასაც აღნიშნავს, რომ ადამიანი ღვთის „უდიდესი ქმნილებაა“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 152), რომ „ადამიანი გაჩენილი და დაბადებულია მეფედ“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 130). „უდიდეს ქმნილებად“ ყოფნა არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანმა თავი სამყაროს ცენტრად წარმოიდგინოს და იგი მხოლოდ საკუთარ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალებად აღიქვას. პირიქით, ადამიანის მეფური პატივის საფუძველი მისი ზნეობრივი პოტენციალია, რომლის ძალითაც მას ეგოიზმსა და გარემოსადმი უტილიტარულ მიდგომაზე ამაღლება ძალუძს. ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანი ბუნების სხვა წარმონაქმნებზე აღმატებულია იმით, რომ „მსგავსებაა ღვთისა“ (პოემა „სვინიდისი“), და მიმადლებული აქვს უძვირფასესი საუნჯე გონიერი და უკვდავი სულის სახით: „სულით კაცი ყველა სხვა ცხოველზე მაღლა სდგას“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 98). ადამიანის სულის სიდიადის შესახებ მსჯელობა შთამბეჭდავი ფორმითაა წარმოდგენილი პოემა „უიღბლო იღბლიანში“:

ძვირფასი მხოლოდ სული გვაქვს,
სხვა დანარჩენი – მჩვარია,
ან ცეცხლი დასწვავს... თავისად
მოიხმარს მიწა-მყარია.
სხვა ყველა ფეხთქვეშ ეგება
მიწის, ბუნების კანონსა;
სულს ვერ ერევა მის ძალი
და ვერც გაუთხრის ხაროსა...
მიწისას მიწა მიიღებს

ყველას, რაც მასზე ხარობსა.
მაინც ხომ სულის ბუნება
მონა როდია მიწისა:
თავისი სამფლობელო აქვს,
თავის გზა კარგად იცისა!
(„უიღბლო იღბლიანი“)
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 115-116).

ხილულ სამყაროში ყველა და ყველაფერი ემორჩილება მიწის, ბუნების წესს, დაბადებისა და კვდომის კანონს. მხოლოდ ადამიანის სულზე არ ვრცელდება მისი ხელმწიფება, რადგან სულს საკუთარი სამფლობელო აქვს მარადისობაში და „თავის გზა კარგად იცისა“.

ამდენად, ფაქტობრივი ვითარების გაუთვალისწინებლობას წარმოადგენს განცხადება, რომ „ქრისტიანული დოგმატი პიროვნების უკვდავებისა ვაჟას არა სწამს... ის წარმართობის ფარგლებში დარჩა და მისთვის პიროვნება არის ბუნებისგან გამოწვეული მოვლენა, მიზეზების მიერ შექმნილი შედეგი. ვაჟას შეხედულებით, პიროვნებას მისი დროულ-ვრცეული მიზეზები ძირამდის ამოსწურავს და მიზნისათვის, რომელიც მომავალში ხორციელდება, ადგილიც არ რჩება. მომავალი ვაჟასთვის არ არის. მის სულისკვეთებაში არაფერია ესქატოლოგიური. ის არ ელის არავის მოსვლას ქრისტიანივით, რადგან მთელი სინამდვილე ვაჟასათვის ბუნებაშია მოცემული“ (დანელია 2008: 88).

ვაჟას მიხედვით, პიროვნება ბუნების მზა მოცემულობა კი არაა, არამედ — ის ეთიკური სტატუსი, რომელსაც ადამიანი სულიერი ძალისხმევის შედეგად მოიპოვებს. ბუნება სწორედაც რომ ვერ ამოწურავს ადამიანის არსს, რადგან სული მის მიღმა აგრძელებს არსებობას: „სულითა ვცოცხლობთ ისევა,

როცა ლეშითა ვკვდებითა" („ნანგრევთა შორის"); „ლეში რომ მოკვდეს, იმიტომ, განა სულითაც მოვკვდები?" („უკანასკნელი სალამი"). ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანში წარმმართველი სწორედ ეს სულიერი, მეტაფიზიკური საწყისია და არა ბიოლოგიური.

XIX საუკუნის ქართულ მწერლობაში მრავალი ასპექტით გაშუქდა ეთიკური იდეალის პრობლემა. უკვე გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედებაში ჩნდება ზნეობრივი გმირის ძიების მოტივი („ვინ აღჩნდეს გმირი, რომ მის ძლიერი ბედს დაძინებულს ხმა აღადგენდეს?" – „იარალის"), რაც მოგვიანებით ილია ჭავჭავაძის მიერ საგანგებოდ მუშავდება პოემა „აჩრდილში". იდეალის პრობლემას შემოქმედების ყოველ ეტაპზე უტრიალებს ვაჟა-ფშაველა. მწერლის ამგვარი ინტერესი, ცხადია, განპირობებულია საზოგადოებრივი მორალის კრიზისით. „ნურც ეს გაგიკვირდებათ, რომ „კაი კაცი" და „კაი საქმე" გამხდომოდეს ყოველდღიურ ფიქრად, რადგან ჩვენი ერის და ქვეყნის ფიქრი დღეს ესევეა და მეც, როგორც ერთს, მრავალთა შორის, ესევე მეფიქრება და მენატრება" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 191), – წერდა ვაჟა.

პოეტი გამუდმებით ეძებს სულ უფრო მზარდი ზნეობრივი კრიზისის გამომწვევ მიზეზებს და ამავდროულად ხშირადაა მზერამიპყრობილი წარსულისაკენ. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში თანამედროვეობის გაუფასურებულ ყოფას თითქმის ყოველთვის უპირისპირდება გმირული წარსული. ამ უკანასკნელს მოპოვებული აქვს მაგალითის, ნიმუშის ძალა, ზნეობრივი ორიენტირის ფუნქცია. ვაჟას პოემებში მრავლად ვხვდებით ლირიკულ გადახვევებს, სადაც ავტორი დაუფარავად გამოთქვამს გულისწყრომას თანამედროვეობაში მამაკაცური ხასიათის სიმტკიცისა და პიროვნული ღირსების გაქრობის გამო:

სცხვენოდეს ახალ-უხლებსა,
კაც იყოს, თუნდა ქალია,
რომ მთელი მათი არსება
ფუჭმა საგნებმა დალია!
კაცმა ქალობა დაიწყო,
კოხტაობს, სიტყვანაზია,
ფერსა და უმარილს ისომს, –
მაშ, არ მომივა ბრაზია?!
(„მოხუცის ნათქვამი“)
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 35)

პოეტის სევდის მიზეზია საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული, მორალურად გამძლე წარმოდგენებისა და ჰეროიკულ-რაინდული სულისკვეთების კვდომა თანამედროვეთა შორის. ხმალი – სიმბოლო ბრძოლისა და ვაჟკაცობისა – ახალ დროში ოდენ სამშვენისად და დასაგირავებულ ნივთად ქვეულა. მძიმე განცდების აღმძვრელია „დაჟანგებული გორდის“ ჩივილი:

ეხლა უშნოდ ვარ, დამკიდეს
ლაჩართ კედელზე უქმადა,
ვისღა სცალიან ჩემთვისა,
ქვეყანა იქცა დუქნადა.
გადამაგდებენ გირაოდ
და გზირ-ნაცვლების ხელითა
ქვეყანა მხედავს მდებარეს
„არშინის“, „ჩოთქის“ გვერდითა.
(„ჩივილი ხმლისა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 133)

პირადი სარგებლიანობისა და უზრუნველობის გაღმერთებამ ის სავალალო შედეგი მოიტანა, რომ „ხმლები შამფურად ვაქციეთ, ცეცხლზე დავურთეთ ფარები... ჩვენვე დავლეწეთ თვითონა ჩვენისა ციხის კარები" („ქებათა ქება" 1893). ასეთ ვითარებაში, ღირებულებათა გაუფასურების, მძაფრი ზნეობრივი კრიზისის ფონზე მწერალი ძალუმად გრძნობს ლიტერატურისაგან ხალხისათვის იდეალის მიწოდების საჭიროებას:

შაჭირვებულა სოფელი,
ძებნა სჭირდება ბადლისა:
ვაი, რომ ცუდი ბევრია,
პოვნა ძნელია კარგისა.
(„სიკვდილი გმირისა")
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 332)

სწორედ ამიტომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არაერთგზის დაისმის კითხვა – „ვის ჰქვიან კაცი"? – რომელსაც ავტორი ზოგჯერ მწარე ირონიის მეშვეობით სცემს პასუხს:

კაცი ის არის, ცხოვრება
ვინც გაატარა ჭამაში
და კაცის დანიშნულება
მხოლოდა ჰპოვა ამაში.
(„ვინ არის კაცი?")
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 35)

უფრო ხშირად კი მწერალი პირდაპირი მსჯელობის სახით აყალიბებს აზრს ადამიანის დანიშნულების თაობაზე. ვაჟა-ფშაველას აზრით, კაცად წოდების ღირსი ისაა, ვინც ცხოვრებას მაღალ მიზანს უძღვნის, არ ღალატობს ადამიანურ

ღირსებას, „არ გაერევა ყვავთა გროვაში", ვისაც სამშობლო „მიაჩნია ქვეყნიურ ღმერთად", საზოგადოებაში სიყვარულს თესავს და თავისუფალია შურის, ანგარების, ვნებებისაგან. საგანგებოდ გამოყოფს ვაჟა-ფშაველა შეუპოვრობა-გაუტეხელობას, როგორც სრულფასოვანი პიროვნების აუცილებელ თვისებას:

კაცი მას ჰქვიან, ვინც ვით კლდე ზღვაში,
სდგას ცხოვრებაში შეუპოვარად,
მოზღვავებულსა ცხოვრების ზვირთებს
მკერდზედ შემუსრავს, გაჰფანტავს ნაცრად.
(„ვის ჰქვიან კაცი?")
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 33)

ვაჟა-ფშაველას მიერ განსახიერებული კაი ყმის მხატვრულ სახეში შერწყმულია ერთი მხრივ, ქართველი ხალხის საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ზნეობრივი წარმოდგენები, ხოლო, მეორე მხრივ, პოეტის ორიგინალური თვალთახედვა[1].

კაი ყმის თვისებათა დახასიათებისას ვაჟა-ფშაველა ყურადღებას ამახვილებს არა იმდენად ვაჟკაცის ფიზიკურ შესაძლებლობებზე, რამდენადაც სულიერ ძალასა და გამძლეობაზე. პოეტის აზრით, კარგ ყმად წოდების ღირსი იგია, ვინც

[1] „კაი ყმის" შემოქმედებითი ისტორიის, ვაჟა-ფშაველას პოეტური იდეალის რაინდული ბუნების, მისი ფოლკლორთან მიმართების საკითხები განხილულია: მ. ზანდუკელის (ზანდუკელი 1978: 461-481), ო. ჭურღულიას (ჭურღულია 1961: 87-94), ლ. ჭრელაშვილის (ჭრელაშვილი 1978: 39-60), ი. ევგენიძის (ევგენიძე 1989: 254-279), დ. წოწკოლაურის (წოწკოლაური 2008: 431-474), თ. ქურდოვანიძის (ქურდოვანიძე 2011: 124-148), ა. არაბულის (არაბული 2012: 10-21) ნაშრომებში.

პირველი ეგებება მტერს და ბრძოლის ველს უკანასკნელი ტოვებს, ვისაც დათრგუნული აქვს სიკვდილის შიში. კაი ყმა სიმართლის მსახური და დაჩაგრულთა უპირველესი შემწეა: „იქ იდგეს ხმალამოწვდილი, სად ძალა აღმართს ჰკვალავდეს, გაბეჩავებულ სიმართლეს უსამართლობა სძალავდეს“. კაი ყმის ერთი უმთავრესი თვისებაა უანგარობა პირად და საზოგადოებრივ ურთიერთობებში, დიდსულოვნება და თავმდაბლობა: „სხვისა იუბნოს სახელი, თავის გარჯასა ჰმალავდეს“. მის პიროვნულ სიმაღლეს განსაზღვრავს კეთილგონიერება, ვნებებისადმი წინააღდგომის უნარი. მას ვერ ერევა ცდუნება, იგი ზნეობრივი წინამძღოლია ხალხისა და „სწორ ფიქრს აძლევს თემ-სოფელს“.

კაი ყმის მთავარი მახასიათებლებია: სიმტკიცე, შეუვალობა, უკომპრომისობა ზნეობრივ საკითხებში, გაუტეხელობა ცხოვრებისეულ სირთულეებთან ბრძოლაში. ასეთი ღირსებებით შემკობილი ადამიანი ამქვეყნადაც დიდ სახელს ტოვებს და წინაპართა სულების წინაშეც პირნათელი წარდგება:

ქება უყივლონ გმირებმა,
გარდასულებმა ჩვენითა,..
გახარებული უფალი
კარგს ყმას ჯვარს სწერდეს ზენითა.
(„კაი ყმა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 242)

საგანგებოდ უნდა გამოიყოს ვაჟა-ფშაველას მიერ განსახიერებული კაი ყმების უმთავრესი თვისება – პიროვნული ღირსების გამძაფრებული გრძნობა, რაც პოეტის აზრით, ყველა სხვა ზნეობრივ სიქველეთა საფუძველია.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ღირსების, თავმოყვარეობის შელახვას ზნეობრივი გმირი თავად მირონცხებულ მეფესაც კი ვერ პატიობს. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა პოემები „ივანე კოტორაშვილის ამბავი“ და „ძაღლიკა ხიმიკაური“. ორივე ნაწარმოების პერსონაჟად გვევლინება ერეკლე მეორე, რომელიც გარკვეული მიზეზით იარაღს აყრის როგორც ივანეს, ისე – ძაღლიკას (ივანეს შემთხვევაში დედამისის ცილისწამების გამო, ძაღლიკას კი იმიტომ, რომ ძალიან მოეწონება მისი ხმალი).

მთიელისათვის ხმლის ჩამორთმევა სიკვდილზე უარესია. ღირსებაშელახული ივანე სიმწრისაგან თითებს იკვნეტს, „... თავბრუ ესხმის და რეტია, მაგრამ საგმობლად ხელმწიფე მაინც ვერ გაუმეტია“. გულგასენილ ხიმიკაურს კი „არ უნდა ნახოს მზის სხივი, აღარც სინათლე მთვარისა“. მეფის მიმართ უდიდესი მოწიწების მიუხედავად, ვაჟკაცებისათვის უცხოა მისდამი ბრმა, მონური მორჩილება. ივანეცა და ძაღლიკაც პირდაპირ, ცხადია, არ ეწინააღმდეგებიან მეფეს („შენ კი მეფე ხარ, ნება გაქვს მოჭრაც უბრძანო თავისა“ – „ივანე კოტორაშვილის ამბავი“), მაგრამ წყენას ირიბად მაინც გამოხატავენ. ივანე ერეკლეს მის მიერ დახოცილი ლეკების აბჯრით დატვირთულ ჯორს მიუყვანს („იძახის: „მეფევ, აბჯარი წაიღე, მოიხმარია, მაინც ხომ გიჭირს, მიიღე, მე ხომ არ შამიწყნარია“), ძაღლიკა კი თავდაპირველად სასტიკ უარს აცხადებს ლაშქარში გამოცხადებაზე, თუმცა ბოლოს მაინც დაჰყვება თანასოფლელთა მუდარას, ხის ხმლით წარდგება მეფის წინაშე და ასე მიანიშნებს მას საკუთარ გულისტკივილზე. ერეკლე უმალ აცნობიერებს თავის შეცდომას და ხმალს უბრუნებს ხიმიკაურს. სწორად შენიშნავს მ. ჭანტურაია: „ხიმიკაურის საქციელი ღრმა ფიქრის საბაბს იძლევა: რამდენად ძლიერი უნდა იყოს გმირის არსებაში გამჯდარი

პიროვნული ღირსების დაცვის გრძნობა, რომ სამშობლოსათვის თავგანწირვის აუცილებლობის მძლეთამძლე იდეამაც კი მეორე პლანზე გადაინაცვლოს" (ჭანტურაია 2012: 236).

ადამიანური ღირსების აპოლოგიად გვევლინება ვაჟა-ფშაველას ბრწყინვალე ბალადა „ბაკური". ნაწარმოებში ნაჩვენებია, თუ რამხელა მსხვერპლზე შეიძლება წავიდეს ვაჟკაცი პიროვნული და ოჯახის ღირსების დასაცავად. ბაკურის ციხე-ეზოს ლეკები დაეცემიან თავს. ბაკური შვიდი დღის განმავლობაში თოფით იგერიებს მტერს, მაგრამ ტყვია-წამალი გამოელევა და ოჯახის ტყვედ ჩავარდნა გარდაუვალი ხდება.

ოჯახის წევრთა ღირსების ხელყოფის საფრთხე გულზე ცეცხლს უკიდებს ვაჟკაცს:

„უნდა ცოლ-შვილით მტერს დავრჩეთ,
სირცხვილი კისრით ვზიდოთა!
მას მემრე ტანზე აბჯარი
როგორღა დავიკიდოთა?!"
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 328)

ასეთ ვითარებაში ბაკური იღებს თანამედროვე ადამიანის გადმოსახედიდან შესაძლოა სასტიკ და დაუჯერებელ, მაგრამ ტრადიციული მორალის თვალსაზრისით გამართლებულ, გმირულ გადაწყვეტილებას. იგი საკუთარი ხელით დახოცავს ცოლ-შვილს, რათა მტერს მათი ღირსების შელახვის საშუალება არ მისცეს:

„ვაჰ დედას მტრისას!" – ესა სთქვა,
ხელი გაივლო ხმალზედა:
„ისევ მე დაგხოცთ!" – და ცოლ-შვილს

თავები დასჭრა წამზედა.
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 328)

ამის შემდეგ ბაკური ხმალდახმალ შეებმება მოწინააღმდეგეს, თორმეტ ლეკს კიდეც მოკლავს, თუმცა საბოლოოდ უთანასწორო ბრძოლაში იღუპება.

ასეთი მძაფრი შეგრძნება ადამიანური ღირსებისა ახასიათებთ ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟებს.

თავის შემოქმედებაში ვაჟა-ფშაველა ქმნის კაი ყმის ისეთ მოდელს, რომელიც არ არის მხოლოდ ეროვნული ნიშნით აღბეჭდილი. ამ მხატვრულ სახეში გაერთიანებულია ნაციონალური და ზოგადასაკაცობრიო ზნეობრივი წარმოდგენები. კაი ყმობა არაა მხოლოდ ქართული სინამდვილის საკუთრება, არამედ უნივერსალურია თავისი ბუნებით. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მიხედვით, კაი ყმები არიან არა მხოლოდ ქართველი ალუდა, ზვიადაური, გოგოთური და სხვ., არამედ ქისტი მუცალიც, ჯოყოლაც, ჩერქეზი ქიჩირბეც და ა. შ.

ვაჟა-ფშაველას მიერ მოწოდებულ ზნეობრივ იდეალს პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონდა და აქვს მკითხველისათვის, რამდენადაც მწერლის მიერ განსახიერებული ზნეობრივი გმირები არა მხოლოდ ლიტერატურული ტიპები არიან, არამედ რეალურნიც, თავისუფალნი ყოველგვარი ყალბი ჰიბერბოლიზაციისაგან. სავსებით შესაძლებელია, ცხოვრებაში შევხვდეთ ასეთ პიროვნებებს. როგორც გრიგოლ კიკნაძე მიუთითებს: ვაჟა-ფშაველამ „უბრალო, ჩვეულებრივ ადამიანებში დაინახა კაცობის იდეალი და ამ მხრივ დღეისათვისაც პირდაპირ სანიმუშოა და მისაბაძი სინამდვილისადმი ვაჟასეული მიდგომა“ (კიკნაძე 2009: 495). ვაჟა-ფშაველამ იმგვარი ზნეობრივი იდეალი წარმოგვიდგინა, რომელიც „სავსებით მისაწვდომია – მორალური სიმწიფისა, შეგნებისა და პასუხ-

ისმგებლობის გრძნობის გამომუშავების შემთხვევაში. ვაჟა გვარწმუნებს, რომ „კაი ყმა“ ჩვენ შორისაა, ე. ი. ჩვენც შეგვიძლია და კიდეც უნდა ვიყოთ მისდაგვარი. ამით „კაი ყმის“ შორეული კი არა, რეალური იდეალი დასახა ვაჟამ, იდეალი რომელიც თავის განხორციელებისათვის ადამიანისაგან არც არაჩვეულებრივ ფიზიკურ ძალას მოითხოვდა და არც გარეგნულ მომხიბლავობას“ (კიკნაძე 2009: 498).

ადამიანის უპირველეს მისიად ვაჟა-ფშაველას სულიერი შესაძლებლობების მაქსიმალურად განვითარება, ზნეობრივი სრულყოფილების მიღწევა მიაჩნია და არა მიწიერი ბედნიერების მოპოვება. საგულისხმოა ნინო ნაკაშიძის მოგონება: ერთხელ ირიდიონ ევდოშვილს უთქვამს ვაჟასათვის: „შენი გმირები მძლავრნი, ადამიანისათვის ცხოველმყოფელი სულის ჩამდგმელნი არიან, მაგრამ სავალალო ისაა, რომ ისინი, ე.ი. გმირები, კვდებიან ისე, რომ ცხოვრებაში ვერ იმარჯვებენო“, რაზეც გაკვირვებულ ვაჟას მიუგია: „როგორ თუ ვერ იმარჯვებენ? მაშ, ტყუილი ყოფილა ჩემი შრომა! ვაი, საწყალო ლუხუმო, ჩემო ზეზვავ, ჩემო ქიჩირბეი, კვირიავ... მაშ, ისე მოკვდით, რომ კვალი ვერ დასტოვეთ?“ (ნაკაშიძე 2003: 517).

ვაჟას პასუხიდან ნათელი ხდება, რომ დიდი პოეტის აზრით, ადამიანის სიცოცხლეს მაშინ აქვს გამართლება, როცა იგი, როგორც პიროვნება, ზნეობრივ კვალს ტოვებს წუთისოფელში. ადამიანის საქციელის ზნეობრიობის კრიტერიუმი კი, ვაჟას მიხედვით, არის არა მისი ქმედების პრაქტიკული შედეგი, არამედ მორალური მრწამსისადმი ერთგულება. ამას გულისხმობს პოეტის სიტყვები: „მაშრომე საკეთილოდა, თუნდ არ მოვიმკო ნაყოფი“ („ჩემი ვედრება“). ვაჟა-ფშაველას აზრით, ეთიკურ პრინციპებს თავისთავადი ღირებულება აქვთ. შეიძლება, ადამიანის ზნეობრივ ძალისხმევას ზოგჯერ სასურველი შედეგი არ მოჰყვეს, მაგრამ ეს არ აყენებს

ჩრდილს არც თავად პიროვნებას და არც ზნეობრივ კანონს. ვაჟას ზოგიერთი გმირი პრაქტიკულ, ყოფით წარმატებას ვერ აღწევს, მაგრამ იმარჯვებს ზნეობრივად, რამდენადაც არ ღალატობს მორალურ მრწამსს.

§ 2. ტანჯვის ეთიკა ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების რაინდული სულისკვეთება ნათლად ვლინდება ამქვეყნიური ტანჯვის არსის მწერლისეულ შეფასებაში. ტანჯვის რაობის პრობლემა ე. წ. მარადიულ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება. უძველესი თვალსაზრისის თანახმად, „ადამიანი სატანჯველად იბადება და ნაპერწკლებივით მაღლა მიისწრაფის" (იობი, 5, 7). ახალი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი კლასიკოსის თქმითაც, „კაცი ტანჯვისათვის არის გაჩენილი" (ალექსანდრე ყაზბეგი). წუთისოფლის ამაოება, ბოროტების ძლიერება, ტანჯვის საყოველთაოობა და სიკვდილის გარდუვალობა არაერთ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში იქცა პესიმიზმის იდეურ ქვაკუთხედად. ზოგიერთ სააზროვნო სისტემაში ყოველგვარი ყოფიერება ტანჯვასთან ასოცირდებოდა. როგორც ნ. ბერდიაევი აღნიშნავს, „ტანჯვის და მისგან გათავისუფლების საკითხი ყოველთვის იდგა რელიგიური და ფილოსოფიური ეთიკის ცენტრში... ტანჯვის არსის, საზრისის საკითხი ეთიკის ძირითადი საკითხია" (ბერდიაევი 2010: 191).

ტანჯვის ეთიკური პრობლემის ოპტიმისტურ ნიადაგზე გადაწყვეტა ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ მოახერხა. ქრისტიანული თვალსაზრისით, ტანჯვას, განსაცდელს, შეიძლება ჰქონდეს პოზიტიური, გამომსყიდველობითი მნიშვნელობა, რადგან „ტანჯვა ამავდროულად არის გამოსყიდვა, მას აქვს დადებითი ღირებულება. მხოლოდ ქრისტიანობა შეიწყნარებს ტანჯვას და ბოლომდე ინარჩუნებს ვაჟკაცურ დამოკიდებულე-

ბას მისდამი. ქრისტიანობა გვასწავლის, რომ არ გვეშინოდეს ტანჯვის, რადგანაც ევნო თავად ღმერთი, ძე ღვთისა. ყველა სხვა მოძღვრებას ეშინია ტანჯვისა და გაურბის მას. სტოიზმსა და ბუდიზმს – არაქრისტიანული ზნეობრივი მოძღვრების მაღალ ტიპებს – ეშინიათ ტანჯვისა, გაურბიან მას და გვასწავლიან, როგორ ავარიდოთ თავი ტანჯვას, როგორ გავხდეთ მისდამი უგრძნობნი" (ბერდიაევი 2010: 190).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ტკივილი, ტანჯვა და განსაცდელი ადამიანთა ცხოვრების მარადიულად თანამდევი მოვლენებია: „სავსეა ჩვენი ცხოვრება პირამდე ცოდვა-ბრალითა" („სული ობლისა"). ვაჟას ლირიკული გმირი ხშირადაა მოცული ვარამით, საგონისით, მტანჯველი ფიქრით. „ბრჯღალით ვუპყრივარ სევდასა, როგორაც არწივს გნოლია" („დამუნჯებულსა ენითა") – წერს ერთგან პოეტი. ვაჟას ნაღვლიანი განწყობილებების მიზეზად ნაირგვარი ფაქტორი გვევლინება,[1] მაგრამ პოეტის სევდა, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების საფუძველზე წარმოშობილი სევდაა: „ქვეყნის ავ-კარგის გაცნობას თურმე თან ცრემლი ჰხლებოდა" („გული გავგზავნე ქვეყნადა"). ესაა საწუხარი წუთისოფლის „უკუღმა ტრიალის" მაცქერალი მოაზროვნისა, რომელსაც აძრწუნებს ადამიანთა სიმდაბლე და ზნეობრივი უძლურება. ვაჟას სიტყვები თავისებურად ეხმიანება ეკლესიასტეს შეგონებას: „როცა დიდია სიბრძნე, დარდიც დიდია. მრავლის შეცნობა ადამიანს წუხილს უმრავლებს" (ეკლესიასტე 1, 18).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, სწორედ ტანჯვა-ვარამთან ჭიდილში ვლინდება ადამიანის პიროვნული სიმყარე და სულიერი გამძლეობა. ამიტომაცაა, რომ „ვაჟა სულის პოეტია:

[1] ვაჟა-ფშაველას ლირიკაში სევდის მოტივების განსახიერების თავისებურებების შესახებ იხ. (ევგენიძე 1989: 305-316).

მისი შემოქმედება ადამიანის შინაგანი ძალებისადმია მიმართული, მათი სიმტკიცის მომთხოვნი და მადიდებელია; ადამიანის შეფასებისას ვაჟასათვის მთავარია სულიერი შინაარსი" (კიკნაძე 1978: 149). ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, პიროვნებამ უნდა მოახერხოს, იპოვოს საკუთარ თავში ყოფით სირთულეებთან ჭიდილის ძალა. ცხოვრებისეული განსაცდელის ღირსეულად ატანის შემთხვევაში, პოეტის აზრით, ადამიანს „წყლული მზედ გამოესახება", წუთისოფლისაგან მიღებული დატყმა კი არ დასცემს და დათრგუნავს, არამედ აამაღლებს მას. პიროვნების ამგვარი ამაღლების პოეტური სურათია წარმოდგენილი ლექსში „ცხოვრებამ არ შამიბრალა":

დაკრული სარგოდ მომიხდა,
თუმც სამავნებლოს ეცადა.
რამდენიც დამკრა, იმდენი
მე ავიწიე ზეცადა.
ადამიანად ვისახვი,
მგმობლები დარჩნენ მხეცადა
და დავდეგ ცა-ქვეყნის შუა
ქედმოუდრეკელ სვეტადა.
(„ცხოვრებამ არ შამიბრალა")
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 93)

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, განსაცდელი შეიძლება იყოს პიროვნების ამაღლების საფუძველი, თუ იგი მისდამი სწორ დამოკიდებულებას გამოავლენს. ამიტომაც ადამიანის შინაგანი ძალებისადმია მიპყრობილი ვაჟას ყურადღება, აქ, სულის სიღრმეში ეძიებს პოეტი უპირატესად პიროვნების ამაღლების საწინდარს და არა სოციალურ გარდაქმნებში. ადამიანის სულიერი ძალა ვლინდება მაშინ, როდესაც იგი

ახერხებს ცხოვრებისაგან მიღებული ტკივილების და მწარე განცდების გადადნობას დადებით სულიერ ენერგიად:

სიცოცხლემ შხამი მასმია,
მე კახურ ღვინოდ შავირგე:
შავსვი და არც მოვერიდე,
თუმც მის სიმწარე გავიგე.
ვიცოდი ეს იქნებოდა:
ეკლის ლოგინიც დავიგე.
ვწევარ და მძინავს ტკბილადა,
აი, ბიჭობაც ეს არი!
(„სიცოცხლემ შხამი მასმია“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 72)

ზოგჯერ, ვაჟა-ფშაველას ლირიკული გმირი ნატრობს კიდეც სატანჯველს, რამდენადაც სწორედ დიდი სულიერი შეჭირვების ჟამს ეწვევა მგოსანს ჭეშმარიტი შემოქმედებითი აღმაფრენა. ამასთანავე, ტანჯვა განწმენდს სულს, რადგან მწერლის თქმით, „როცა ადამიანი სწუხს, მაშინ მიდრეკილება აქვს კეთილის საქმნელად, ფიქრთა და გრძნობათა გასაწმენდად“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 257). ვარამის სულგრძელობით ტვირთვა ადამიანს სულს უკეთილშობილებს, თავმდაბლობას სძენს და მარადიულზე საფიქრელად აღძრავს მას. ამიტომაც არ გაურბის ლირიკული სუბიექტი ცხოვრებისეულ ტანჯვას:

მინდა ვხედავდე ჩემს გულის დნობას,
მოგონებასა ზედ დაეფრქვიოს,
ვიტანჯებოდე, როგორც პრომეთე,
ჩანჩქერის მსგავსად ცრემლი მედინოს.
ღმერთმა ნუ მომცეს წუთი სიცოცხლის,

თუ დავიზარო და ეს მეწყინოს.
ცრემლთან ერთადა სისხლის წვეთებად
მსურს დაიწუროს ჩემი სხეული.
ნაღველს მასხამდნენ გულში ჩაფობით,
ჩემს სიცოცხლეში ვიყო სნეული.
ოხ, როგორ მინდა ვიტანჯებოდე,
რა ფრიად მწყურან ტანჯვა წყეული!
(„მწარეს ჩავვარდი საგონებელსა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 333)

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ვარამის ღირსეულად ტარება ამშვენებს ადამიანს, უფაქიზებს, განუწმენდს გრძნობა-გონებას და უმაგრებს გულს. „სევდა ცოცხალი ადამიანის შინაგანი მოთხოვნილებების გამომხატველი, მის სასიცოცხლო სულიერ ინტერესებში მოქცეული და მით განსაზღვრული გრძნობაა. სევდა-ვარამთან ჭიდილში მჟღავნდება ადამიანის სიმტკიცე და პიროვნული ძალა. პიროვნული ძლიერების დადასტურებაა ის, რომ მოერიო საკუთარ სულში ჩაგუბებულ „ათასნაირ ნაღველს“ (ევგენიძე 1989: 309). ვაჟა-ფშაველა აღიარებს სევდის, როგორც პოზიტიური ღირებულების მქონე განწყობის მორალურ მნიშვნელობას:

მიყვარხარ გულზე მწოლარი
ობლის საფლავის ქვებურა...
დაგლევ და დაგლევ, ვარამო,
ცივის მთის წყაროს წყლებურა.
ტყუილად იტყვის – კაცი ვარ,
თავზედა ქუდი მხურია, –
ის, ვისაც კარგის საქმისად
ვარამიც არა სწყურია.

(„ვერას დამაკლებ, ვარამო“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 82)

ტანჯვის ერთ-ერთი სახეა თანალმობა – როდესაც ადამიანი საკუთარ თავზე იღებს მოყვასის სატანჯველს, ინაწილებს მის ტკივილებს, ეხიდება მას წუთისოფლის უღლის ზიდვაში. პოეტის თქმით, ამგვარი ღვაწლის ტვირთვა პიროვნების სულიერი გაბრწყინების საწინდარია:

მკლავს ნდომა დაუსაბამო,
მოყვასისათვის ვწვალობდე.
ვიცი ტანჯული ამგვარად
უნდა ბოლო დროს ვხარობდე.
(„აღარ მწადიან ვიმღერო“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 300)

ვაჟას ეთიკურ-ესთეტიკური მრწამსი თვალნათლივაა ასახული მის ბრწყინვალე ლექსში „ჩემი ვედრება“. ამ ნაწარმოებში პოეტი ადამიანის ცხოვრების აზრად აღიარებს არა განსვენებას, არამედ დაუცხრომელ მოქმედებას, სიკეთის ქმნით გაუმაძღრობას:

გონებას ფიქრი სტანჯავდეს,
გულს ცეცხლი სწვავდეს ძლიერი,
მშიოდ-მწყუროდეს კეთილი,
ვერ გავძღე, მოვკვდე მშიერი...
ნუ დამასვენებ ნურადროს,
მამყოფე შეძრწუნებული,
მხოლოდ მაშინ ვარ ბედნიერ,
როცა ვარ შეწუხებული.

(„ჩემი ვედრება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 206)

პოეტს არად ულირს იაფფასიანი კმაყოფილება, იგი მხოლოდ მაშინ გრძნობს სულიერ სისავსეს, როდესაც შეწუხებულია საქვეყნო სატკივრით, როცა მწარე ფიქრითაა მოცული მისი არსება და ზნეობრივ საფუძველზე წარმოშობილ წუხილში ჰპოვებს შვებას. სწორედ ასეთი მდგომარეობა ესახება მწერალს პიროვნების ნამდვილი ბედნიერების პირობად. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ბედნიერებისა და მოვალეობის ეთიკური კატეგორიები არ უპირისპირდება ერთმანეთს. პოეტის მიხედვით, ჭეშმარიტ ბედნიერებას ადამიანი მხოლოდ მაშინ ჰპოვებს, როცა პირნათლად აღასრულებს ზნეობრივ მოვალეობას.

ვაჟა-ფშაველასათვის მიუღებელია ტანჯვისაგან გაქცევის ჰედონისტურ-ევდემონისტური პრინციპი. ვაჟას ლირიკული გმირის მზერა ნაკლებადაა მიმართული ოცნებათა სამყაროსაკენ, ის რჩება წუთისოფელში, იღებს ცხოვრებას მთელი მისი ავ-კარგით და შეიწყნარებს ტანჯვა-ვარამს, როგორც ადამიანის განმწმენდ, გამაკეთილშობილებელ ფაქტორს. როგორც დიდი სულის ქრისტიანი, ვაჟა-ფშაველა არ ეპუება დაბრკოლებებით სავსე სიცოცხლეს და ჯანსაღი ოპტიმიზმით ასხივოსნებს მას:

ტანჯვა ვერ გამტეხს, ავიტან
უმადურობას მრავალსა,
არ ვუღალატებ სიცოცხლის
გზას, ჩემს ეკლიან სავალსა.
(„ათასნაირი ნაღველი“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 336-337)

ტანჯვისადმი ამგვარი დამოკიდებულება სრულიადაც არ

გულისხმობს სოციალურ აპათიას. ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟებისათვის უცხოა მიდრეკილება უშინაარსო თვითგვემისაკენ. ადამიანმა დიახაც უნდა იზრუნოს ცხოვრების გაუმჯობესებისა და ტანჯვის მიზეზების მოსპობისათვის; სოციალური აქტივობის, ბრძოლისა და გარდაქმნის აუცილებლობის დასაბუთებას ეძღვნება ვაჟას არაერთი ნაწარმოები, მაგრამ ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში არ ვხვდებით იმგვარ თვალსაზრსს, რომ მიწიერ ცხოვრებაში რაიმე სოციალური გარდაქმნის შედეგად მოისპობა ტანჯვა და ცხოვრებისეული სირთულეები საერთოდ, რადგან „ვნებათა იგივეობა წესია დედამიწისა“ („ბალღი რასაცა ვხედავდი“). ამიტომაც არ გამოსდევნებია ვაჟა-ფშაველა სოციალურ უტოპიებს, რომლებიც ირწმუნებოდნენ მიწიერი სამოთხის, საყოველთაო კეთილდღეობის შექმნის შესაძლებლობას. პოეტის აზრით, სატანჯველის, ცხოვრებისეული სირთულეების არსებობა ღვთის განგებაა, რადგან **ის იწვევს სულის ზრდას და ძერწავს პიროვნებას**, ამდენად ცხოვრებისეული დაბრკოლებანი ადამიანის ზნეობრივი ამაღლებისთვისაა აუცილებელი:

ვაკეს ვინ აქებს, თუ არ ავივლით
ოღროჩოღროს გზებს აღმართიანსა?
თუ პაპანებამ არ შეგვაწუხა,
ვინ დაინატრებს ალაგს მთიანსა?
ღამე არ იყოს თავპირსამტვრევი,
ვინ შეაქებდა დღესა მზიანსა?
(„საასპარეზოდ მოგვცა უფალმა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 312)

პოეტის აზრით, ადამიანური ცხოვრების ამგვარი კანონზომიერება ღვთის მიუწვდომელი და მოკვდავთაგან ამოუხს-

ნელი განგებითაა დადგენილი. ადამიანს ისღა დარჩენია, რომ სულგრძელობით აიტანოს ყოფითი სირთულეები და დაელოდოს ღვთისაგან დაპირებული ჯილდოს მიღებას:

განგების გასართობნი ვართ
ჩვენის ჭირით და ლხინითა,
ამის მეტს თუ ვერ შესძლებდა,
ღმერთმა ინება იმითა –
დაგვღალოს, ოფლი გვადინოს,
მერე გაგვაძღოს ძილითა,
რომ ბოლოს სიტკბო ვიგემოთ
განმსჭვალულებმა ჭირითა"
(„ვიცანი, ღმერთო, სამყარო")
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 65)

მხოლოდ დიდი სულის პიროვნებას ძალუძს ასეთი მაღალეთიკური შინაარსით გაიაზროს საკითხი ამქვეყნიური ტანჯვისა. ყოველივე ეს ააშკარავებს პოეტის ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების სიღრმეს, რადგანაც ქრისტიანული თვალსაზრისით, „ტანჯვისაგან გაქცევა არის უდიდესი ცხოვრებისეული ილუზია, საკუთარი თავის მოტყუება... მხოლოდ ერთი გზაა დარჩენილი ადამიანისათვის: ცხოვრების გასხივოსნებისა და განახლების გზა, რაც გამოიხატება ტანჯვის, როგორც ჯვრის შეწყნარებით... ესაა უღრმესი საიდუმლო ქრისტიანობისა, ქრისტიანული ეთიკისა" (ბერდიაევი 2010: 193).

ტანჯვის საკითხის ამგვარი გააზრება ოდენ პოეტური პოზა კი არ არის ხელოვანისა, არამედ მისი ცხოვრებისეული მრწამსიც. ვაჟა ის ადამიანი იყო, რომელსაც „ცხოვრება ვერ მოერია" (გრ. კიკნაძე).

ვაჟა-ფშაველას, როგორც პოეტისა და მოაზროვნის,

თვითმყოფადობის ერთ-ერთი საფუძველი სწორედ ისიცაა, რომ მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეთა მიჯნაზე, „ღირებულებათა ტოტალური გადაფასების", სულიერი კრიზისის ეპოქაში, როდესაც საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში სულ უფრო მძლავრად ბატონდებოდა უტილიტარისტული მორალი, მწერალი ქრისტიანულ ეთიკაზე დაყრდნობით მკვეთრად დაუპირისპირდა ტანჯვისაგან გაქცევის ჰედონისტურ-ევდემონისტურ პრინციპს და ახალი დროის ხელოვანთა შორის რაინდული იდეალების მხურვალე მქადაგებლად მოგვევლინა. ვაჟას ეპოქაში ტანჯვის გზით განწმენდა-ამაღლების რაინდული ეთიკა ერთგვარ ანაქრონიზმად მოჩანდა, ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ მისი ზოგიერთი თანამედროვე ქართველი კრიტიკოსი ყოველგვარი უხერხულობის გარეშე საუბრობდა პოეტის „ჩამორჩენილობაზე" და მის „შუასაუკუნეობრივ მორალზე". დრომ ნათლად აჩვენა ამგვარი თვალსაზრისის სრული უსაფუძვლობა. ვაჟა-ფშაველა არ აჰყოლია ეპოქის მოდურ ტენდენციებს და ამიტომაც მისი შემოქმედებაც ნაკლებადაა აღბეჭდილი დროის ნიშნით (ამ სიტყვების უარყოფითი გაგებით). ვაჟა-ფშაველას ზნეობრივი იდეალები მარადიული და გაუხუნარი, ზედროული იდეალებია, რომელთაც კაცობრიობის სულიერი ცხოვრებისათვის მუდამ სასიცოცხლო მნიშვნელობა ექნებათ.

§3. პიროვნების ცნების ვაჟასეული გაგებისათვის

ვაჟა-ფშაველას ეთიკური მრწამსის გასააზრებლად აუცილებელია უფრო ნათლად გამოირკვეს, თუ როგორ ესმის მწერალს პიროვნების რაობის საკითხი. პიროვნების ცნებას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს ეთიკისათვის, რადგანაც „პიროვნება არის უპირატესად ზნეობრივი კატე-

გორია, რომლის საფუძველზეც დგინდება მიმართება ყოველგვარ ღირებულებასთან. ამიტომაც ეთიკის საფუძველში დევს პიროვნების იდეა... ეთიკა დიდწილად არის სწორედაც სწავლება პიროვნების შესახებ" (ბერდიაევი 2010: 93).

იქიდან გამომდინარე, რომ თავის შემოქმედებაში ვაჟა-ფშაველა საგანგებო ყურადღებას ავლენს გამორჩეული პიროვნული ბუნების მქონე ადამიანებისადმი, თავდაპირველად კიტა აბაშიძემ მიიჩნია, რომ მწერლის კონცეფცია ინდივიდუალისტური ხასიათისაა და „ვაჟა ვითარცა სიმბოლისტი ინდივიდუალისტია, თითქმის უკიდურესი. მისთვის პირადობას დიდი მნიშვნელობა აქვს" (აბაშიძე 1955: 174).

სიმონ ხუნდაძის თვალსაზრისითაც, „ვაჟა ინდივიდუალისტია, იგი პიროვნების გაღმერთებისაკენ მიილტვის" (ხუნდაძე: 1955: 377).

ვაჟას გმირების ინდივიდუალიზმზე საგანგებოდ მსჯელობს სერგი დანელია. მისი შეხედულებით, ალუდას, ჯოყოლასა და მინდიას ქმედებები ინდივიდუალისტურ მოტივებს ეფუძნება და „სტუმარ-მასპინძელში", „ალუდა ქეთელაურსა" და „გველის მჭამელში" დახასიათებულია პიროვნების ინდივიდუალიზმი, მისი განდგომა, განაპირება" (დანელია 2008: 76). სერგი დანელიას აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟა თანაუგრძნობს თავის პერსონაჟებს, იგი მოწინააღმდეგეა ინდივიდუალიზმის, როგორც ასეთის, რაც იმით გამოიხატება, რომ ყველა ეს პერსონაჟი ფიზიკურად მარცხდება: „ვაჟას ეცოდება, როგორც ალუდა ქეთალაური და ჯოყოლა, ისე მინდიაც, მაგრამ შეცოდება არ ნიშნავს კიდევ იმას, რომ ვაჟა გონებით მათ მხარეზეა... არც ერთ ინდივიდუალისტს ვაჟას პოემებში გამარჯვება არ რჩება. დამარცხდა ალუდა ქეთელაური, დამარცხდნენ ჯოყოლა და აღაზა, დამარცხდა მინდიაც. დასკვნა ცხადია: ვაჟას ადამიანის ინდივიდუალიზმის

გამარჯვება არ სწამს" (დანელია 2008: 84-85). სერგი დანელიას შეხედულებით, პიროვნების ცნებას ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში დიდი დატვირთვა არ ენიჭება, რადგანაც პოეტი კოლექტივიზმის მომხრეა და „პიროვნება მხოლოდ ბუშტია მსოფლიოს უძირო ოკეანის ზედაპირზე: ოკეანე დუღს, მის ზედაპირზე ამოხტებიან ბუშტები, ცოტა ხანს ითამაშებენ და შემდეგ კი ... უკვალოდ, უნაშთოდ ჩაინთქმებიან ოკეანეში" (დანელია 2008: 89).

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საკითხი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ჩვეული სიღრმით განიხილა გრიგოლ კიკნაძემ. მისი თვალსაზრისით, აღნიშნული პრობლება ვაჟასთან ინდივიდუალისტურ სირტყეზე კი არ დგას, არამედ სოციალურ ფონზე იშლება: „გარკვეული საზოგადოებრივი ურთიერთობის წინააღმდეგ ინდივიდთა ბრძოლა და ასეთ ინდივიდთა მხარეზე ყოფნა, რასაკვირველია, უეჭველად ინდივიდუალიზმის აპოლოგიას არ ნიშნავს... ვაჟა-ფშაველას გმირები ინდივიდუალისტები არ არიან. ისინი სოციალურ პიროვნებებს წარმოადგენენ, ოღონდ მათ ჯანსაღი სოციალური პირობები იზიდავთ... ვაჟა დაინტერესებულია ინდივიდუალურისა და სოციალურის შერწყმა-შეთვისების პრობლემით; იგი ისეთ სოციალურს მოითხოვს, რომელიც ინდივიდუალობას გაუწევს ანგარიშს" (კიკნაძე 2005: 136-137).

მიუხედავად ამისა, უკანასკნელ ხანებში მაინც სისტემატურ სახეს იღებს მცდელობები, რომ ინდივიდუალისტურ საფუძველზე აიხსნას ვაჟა-ფშაველას გმირთა მისწრაფებანი.[1]

როდესაც საუბრობენ ვაჟა-ფშაველას გმირების ინდივიდუალიზმზე, ნაკლებად განიმარტება ხოლმე თავად ინდივიდუალიზმის არსი, სახელდობრ, ის, თუ რას აღნიშნავს ეს ტერმინი ეთიკის სფეროში.

[1] იხ. მაგ.: (ბერძენიშვილი 2004: 60-82), (შათირიშვილი 2006:28-30).

ინდივიდუალიზმის განსაზღვრამდე, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია ერთმანეთისაგან გაიმიჯნოს ინდივიდისა და პიროვნების ცნებები. ნ. ბერდიაევის მიხედვით, „ინდივიდუუმი არის ნატურალისტურ-ბიოლოგიური კატეგორია, ხოლო პიროვნება კი – რელიგიურ-სულიერი... ინდივიდი არის ნაწილი გვარისა (часть вида), ის გამოსულია გვარიდან, თუმცა ძალუძს მისგან იზოლირება და მასთან დაპირისპირება... ინდივიდი იბადება და კვდება. პიროვნება არ იბადება, ის იქმნება ღვთისაგან. პიროვნება არის ღვთის იდეა და ღვთის ჩანაფიქრი... პიროვნება არის დავალება ბუნებრივი ინდივიდისათვის. ზოგჯერ ბიოლოგიურად და ფსიქოლოგიურად გამოკვეთილ ინდივიდუმს შეიძლება არ ჰქონდეს პიროვნულობა. პიროვნება არის მთლიანობა და ერთიანობა, რომელსაც უეჭველი და მარადიული ღირებულება აქვს“ (ბერდიაევი 2010: 92).

პიროვნება, უპირველეს ყოვლისა, „ეთიკური ერთეულია“ (გრიგოლ კიკნაძე), ინდივიდი კი – ბიოლოგიურ-სოციოლოგიური. „პიროვნება ამოუწურავი შინაარსის შემცველი სიტყვაა. საზოგადოდ პიროვნებაში მოიაზრება არა ფიზიკური არსებობა ადამიანისა, არამედ მისი სულიერ-ზნეობრივ ძალთა ერთობა. პიროვნება მხოლოდ ის ადამიანია, ვისაც დიდი ცნობიერი მოღვაწეობის შედეგად გონება აუმაღლებია და სული გაუფაქიზებია; თავისი თავი შეგნებულად გამოუყვია გარემოსგან, რათა შეგნებულადვე დაუკავშირდეს მას“ (მინაშვილი 1995: 29). პიროვნება ისაა, ვისაც აქვს ეთიკური იდეალი და გრძნობს მისდამი პასუხისმგებლობას. ინდივიდი კი უპირატესად ცხოვრობს ბუნებისა და გვარის კანონების მიხედვით, იგი არის ბიოლოგიური პროცესისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციის პროდუქტი. „ინდივიდის ბრძოლა არსებობისათვის და გვარში გაბატონებისათვის ყველაზე ნა-

კლებადაა დაკავშირებული პიროვნების ღირებულებასთან. ბრძოლა პიროვნების ამაღლებისათვის არის სულიერი ბრძოლა და არა ბიოლოგიური“ (ბერდიაევი 2010: 97).

რაც შეეხება ინდივიდუალიზმს, სპეციალურ ლიტერატურაში განმარტებულია, რომ „ინდივიდუალიზმი არის რწმენა ინდივიდის უზენაესობისა ნებისმიერი სოციალური ჯგუფის ან კოლექტივის წინაშე... ეთიკური ინდივიდუალიზმი გულისხმობს საზოგადოების ისე მოწყობას, რომ სახეირო იყოს ინდივიდისათვის, ამასთან მორალური თვალსაზრისით უპირატესობა ინდივიდის უფლებებს, საჭიროებებსა და ინტერესებს დაეთმოს“ (ჰეივუდი 2004: 221).

ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას, ვერსად შევხვდებით ინდივიდის უფლებების საზოგადოების უფლებებზე მაღლა დაყენების მოთხოვნას, ანდა თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც, უპირატესად ინდივიდის კეთილდღეობაა მიჩნეული ქცევის მორალურობის საზომად.

პოემა „ალუდა ქეთალაურში“ მთავარი გმირის საზოგადოებისაგან განაპირება ინდივიდუალური ინიციატივის საფუძველზე კი არ ხდება, არამედ თემის იძულების შედეგად. ხევსურთა სასტიკი განაჩენის მიუხედავად ალუდას სულისათვის სრულიად უცხოა შურისძიების, გაბოროტების გრძნობა. როგორც ზნეობრივი გმირი, იგი ბოლომდე თანამოძმეთა ერთგული გულშემატკივარი რჩება და კატეგორიულად უკრძალავს ცოლს და დედას თემის დაწყევლას. თემისაგან მოკვეთილ ქეთელაურს სული და გული მშობლიურ მხარეში რჩება:

ერთხელ მაუნდა ალუდას,
ერთხელ მობრუნვა თავისა:

„მშვიდობით საჯიხვეებო,
გამახარელნო თვალისა!
მშვიდობით, ჩემო სახ-კარო,
გულში ამშლელო ბრალისა!
მშვიდობით, ჩვენო ბატონო,
ყმათად მიმცემო ძალისა!"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 293)

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სწორად არ მიგვაჩნია ზოგიერთი მკვლევრის მიერ ალუდა ქეთელაურის მოხსენიება „რევოლუციონერად" (კირში1971: 4), „ერეტიკოსად", (ლ. თეთრუაშვილი 1982: 22) ან „დისიდენტად", ვინაიდან პოემის მიხედვით, ალუდა არც ახალ რელიგიურ მიმდინარეობას აარსებს და არც საკუთარი თვალსაზრისის საზოგადოებისათვის თავს მოხვევას ცდილობს. უბრალოდ, იმდენად დიდია ალუდას შინაგანი დარწმუნებულობა მუცალის „ცხონებაში", რომ უნებურად ხევისბრის ფუნქციაში იჭრება, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ამ ფუნქციის მისაკუთრებისაკენ მიილტვის. ალუდა თავადაც შესანიშნავად აცნობიერებს საკუთარი საქციელის უჩვეულობას, ამიტომაც შესთხოვს „ბატონს": „ნუ შამიცოდებ შვილსაო", – ანუ ცოდვად ნუ ჩამითვლიო ამ საქციელს.

ინდივიდუალისტური მოტივებისაგან თავისუფალია „სტუმარ-მასპინძლის" გმირთა მოქმედებანი. ჯოყოლა იმიტომ კი არ უპირისპირდება თემს, რომ რაიმე ახალ უფლებას მოითხოვს, არამედ იმიტომ, რომ მას არ აძლევენ საშუალებას აღასრულოს წმიდათაწმინდა მოვალეობა სტუმარმასპინძლობისა, რომელიც თავად საზოგადოების მიერ არის აღიარებული და დადგენილი სავალდებულო ზნეობრივ ნორმად. თავისი საქციელით ჯოყოლა არამხოლოდ პიროვნულ და ოჯახის

ღირსებას, არამედ სწორედ იმ საზოგადოების ღირსებას იცავს, რომელიც საკუთარ ადათს არღვევს შურისძიების წყურვილით გონდაბინდული.

ზოგიერთი კრიტიკოსი ფიქრობს, რომ ჯოყოლა ბოლოს მაინც ეთიშება თემს. სერგი დანელიას მიხედვით, ჯოყოლა და ალუდა „ჯერ სუბიექტურად, ანუ ზნეობრივი შეგნებით გაემიჯნებიან თემს, ე. ი. დაგმობენ თავის გულში თემობრიობის პრინციპს, და ამ სუბიექტურ გამიჯვნას მოჰყვება შედეგად ობიექტური გამიჯვნაც: ალუდა და ჯოყოლა შეებრძოლებიან თემს და გაეთიშებიან მას“ (დანელია 2008: 78). ზ. შათირიშვილის აზრით კი, ხევსურების წინააღმდეგ ჯოყოლა არა თემის დასაცავად, არამედ და მხოლოდ საკუთარი ოჯახის ღირსებისა და კეთილდღეობისათვის იბრძვის. „... [ჯოყოლა] გადაწყვეტს, რომ „მარტოკამ უნდა იომოს“. მარტოკამ უნდა იომოს, რადგან მისი სტუმარი და ძმა დაუმარხავია, ხოლო მისი ღირსება შელახულია. ის უნდა შეებრძოლოს მტერს, რადგან უნდა დაიცვას უკვე არა მთლიანად თემი, არამედ ოდენ საკუთარი სახლ-კარი, ოჯახი, ოჯახის წესი, ანუ ღირსება“ (შათირიშვილი 2006: 29).

პოემის ტექსტი სწორედაც რომ საპირისპიროს ადასტურებს. ქისტების უღირსი საქციელის მიუხედავად, ჯოყოლა მაინც თანამოძმეთა ერთგული რჩება და თემის დასაცავად იბრძვის ხევსურთა წინააღმდეგ. მისი „მარტოკა“ ბრძოლის მოტივი ის კი არ არის, რომ მას მხოლოდ საკუთარი ოჯახის ღირსება და კეთილდღეობა ანაღვლებს, არამედ ის, რომ ქისტები თავს არიდებენ მას, ათვალწუნებული ჰყავთ იგი, როგორც თემის პირის გამტეხი და ახლოს არ გაიკარებენ ლაშქარში:

„– გავყვე?! რას ამბობ, ჭკვა თხელო?
არ გამივლევენ ახლოსა!

მარტოკამ უნდა ვიომო,
მთელმა ჯარეგამ მნახოსა;
ვინ ერთგულია, ვინ არა,
ქვეყანამ დაინახოსა."
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 293)

თემი კვლავ არასწორად აღიქვამს მის საქციელს და საბოლოოდ გაწირავს ჯოყოლას – სასაფლაოზე დაკრძალვის ღირსადაც კი არ ცნობს მას.

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში საგანგებოდ მსჯელობენ ხოლმე ინდივიდუალიზმის პრობლემაზე პოემა „გველისმჭამელის" მიხედვით.[1] კ. კაპანელის აზრით, „გველის მჭამელი" ფილოსოფიური პოემაა ტანჯვისა, შემეცნებისა, სიყვარულის ტრაგედიისა, ოჯახისა და სახელმწიფოს ტირანიის შესახებ; მთავარი გმირი ამ პოემისა – მინდია – კეთილშობილი რევოლუციონერი და ანარქისტია, რომელიც იბრძვის ადამიანის სულის უმაღლესი კულტურისათვის, ინდივიდუუმის სრული გათავისუფლებისა და სიყვარულისათვის sub specie aeternitatis (კაპანელი 1926: 238).

სერგი დანელიას თვალსაზრისით, „ვაჟა აყენებს საკითხს: სად არის ინდივიდუალიზმის ბოლო? ბოლო ინდივიდუალიზმისა, ვაჟას აზრით არის პიროვნების გამოსვლა ადამიანობიდან. და ვაჟაც გვაძლევს ადამიანობიდან ასეთი გამოსვლის მხატვრულ დახასიათებას თავის პოემაში „გველისმჭამელი". პირველი სახე ადამიანთა ინდივიდუალიზმისა ისტორიაში,

[1] ვაჟა-ფშაველას მიმართება ინდივიდუალისტურ ფილოსოფიურ თეორიებთან (განსაკუთრებით, ფ. ნიცშეს ეთიკურ კონცეფციასთან) პოემა „გველისმჭამელზე" დაყრდნობით საინტერესოდაა განხილული იუზა ევგენიძის ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველა" (ევგენიძე 1989: 385-403).

ალუდა ქეთელაური, განაპირდება თემობრივობისაგან: ის განუდგება თემს. უკანასკნელი სახე ინდივიდუალიზმისა, მინდია, განაპირდება საკუთარი ადამიანობისაგან; ის განუდგება კაცობრიობას" (დანელია 2008: 79).

ვ. კოტეტიშვილის შეხედულებით, „მინდია დიდ გზას დაადგა. იგი, ზეკაცის მსგავსად, ყველაფერს იმორჩილებდა, შემოქმედი იყო პირდაპირ უპოვარი. მაგრამ იყო, ვიდრე ინდივიდუალიზმის მწვერვალზე იდგა, სადაც ადამიანი თავის ბუდეში კი არა ზის, არამედ მსოფლიოს უერთდება, როგორც დიდი სიცოცხლის ერთი ნაწილი" (კოტეტიშვილი 1959: 609).

პოემის ტექსტის კითხვისას თვალნათლივ ვრწმუნდებით, რომ სინამდვილეში მინდიას ქცევას არ აქვს ინდივიდუალისტური საფუძველი და ცნება „ინდივიდუალიზმისა" აქ სრულიად უადგილოა. შეიძლება ითქვას, რომ რეალურად ინდივიდუალისტურ თვალსაზრისზე პოემაში მზია და ჩალხია დგანან, რადგან მათი შეხედულებით, პირადი საჭიროება არის საზომი ქცევის მართებულობისა. ბუნება, გარესამყარო იმისთვის არსებობს, რომ ადამიანის მოთხოვნილებები დააკმაყოფილოს. „თავისა სასიამოვნოდ წუთისოფლისა მცნობარე" – ამ ეპითეტით მოიხსენიებს მინდია ცოლს, რაც კარგად გამოხატავს მზიას დამოკიდებულებას გარესამყაროსადმი და ასეთი მსოფლხედვისადმი მინდიას მიმართებასაც. ამ ეგოცენტრულ ცნობიერებას პოემაში უპირისპირდება უნივერსალური, უმაღლესი ცნობიერება მინდიასი, რომელიც გარესამყაროს აღიქვამს არა მხოლოდ როგორც საშუალებას, არამედ, როგორც მიზანს. ასეთი ცნობიერების მიხედვით, ადამიანი მოწოდებულია იპოვოს საკუთარი ადგილი კოსმიურ წესრიგში, სცნოს სხვა ობიექტთა თავისთავადი ღირებულება და სამყაროს ორგანულ ნაწილად აღიქვას საკუთარი თავი.

ინტუიციური უნარის დაკარგვის შემდეგ მინდიას მთა-

ვარი სადარდებელი ისაა, რომ აღარ ძალუძს სხვებისათვის სარგებლის მოტანა: „რიღათი ვარგო ქვეყანას, – დავცარიელდი ცოდნითაო". აშკარაა, რომ მინდიას ცხოვრების შინაარსად საზოგადოებრივი კეთილდღეობისათვის ღვწა გაუხდია და არა ინდივიდუალური კმაყოფილებისათვის ბრძოლა:

„ველარას ვარგებ ქვეყანას,
მტრის მამგერებელს ჯარშია,
მიტომ, რომ წინანდებული
ცნება აღარ მაქვს თავშია"
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 28)

ასეთი მრწამსი, ბუნებრივია, ინდივიდუალისტური თვალსაზრისის სწორედაც რომ საპირისპირო პოზიციაზე აყენებს მინდიას. სრულიად ნათელია, რომ აქ პერსონაჟი სოციალურ სიბრტყეზე განიხილავს საკუთარ დანიშნულებას და არა ინდივიდუალისტურზე.

როგორც აღინიშნა, უკანასკნელ ხანებში, გაკვეულ მიზეზთა გამო, გახშირდა მცდელობები, რომ ვაჟა-ფშაველას ეთიკური მრწამსი აიხსნას ლიბერალურ მსოფლმხედველობაზე დაყრდნობით, რომ, თითქოს, ამ იდეოლოგიის გავლენით პოეტი ინდივიდის უფლებებს პიროვნების უფლებებზე მაღლა აყენებდა.[1]

ინდივიდის უფლებათა აბსოლუტიზაცია მართლაც ლიბერალური იდეოლოგიის მონაპოვარია, მაგრამ საგანგებოდ

[1] მაგ., წერენ, რომ „ვაჟა-ფშაველა მკითხველის წინაშე მთელი სიმძაფრით აყენებს ორი სიმართლის, მრავალი ჭეშმარიტების პრობლემას და, როგორც ავტორი, გულშემატკივრობს ჭეშმარიტების იმ მხარეს, რომელიც ადამიანის უფლებებს საზოგადოების უფლებებზე მაღლა აყენებს" (ბერძენიშვილი 2004: 77).

უნდა აღინიშნოს ის, რომ ინდივიდის პიროვნებად გახდომის აუცილებლობა ლიბერალიზმში სრულიადაც არ დგას. ინდივიდად ყოფნა, ისე რომ არ ლახავდე სხვის უფლებებს, უკვე თვითკმარ მდგომარეობადაა მიჩნეული. ლიბერალიზმისათვის უპირატესად დამახასიათებელია საკითხისადმი ატომისტური მიდგომა, ანუ ეს მსოფლხედვა საზოგადოებას მოიაზრებს, როგორც ინდივიდთა უბრალო კრებულს, ერთეულთა ჯამს.

სხვაგვარია საკითხისადმი ვაჟა-ფშაველას დამოკიდებულება. მისი ეთიკური მრწამსი ემყარება პიროვნების და არა ინდივიდის ცნებას. ვაჟასთან უპირველს ზნეობრივ მოთხოვნად პიროვნებად ყოფნაა ჩათვლილი. საზოგადოება კი, მწერლის აზრით, ბევრად უფრო ღრმა ფენომენია, ვიდრე ინდივიდთა უბრალო კრებული. ერი, ვაჟას მიხედვით, ადამიანთა სულიერი ერთობაა, კოლექტიური პიროვნებაა, რომლის მშობელი თავად ბუნებაა და რომელიც მის წიაღთან უღრმესადაა დაკავშირებული. ვაჟა-ფშაველას მოღვაწეობის ხანა სწორედ იმ პერიოდს დაემთხვა, როდესაც ლიბერალ-კაპიტალისტური ინდივიდუალიზმი ჩვენს სინამდვილეში ნელ-ნელა იფურჩქნებოდა, ვიწრო უტილიტარიზმი კი ეროვნულ მთლიანობას უქმნიდა საფრთხეს. ამ დროსაა დაწერილი ვაჟა-ფშაველას ძალზე საინტერესო მოთხრობა „დედამიწამ რა სთქვა“, რომელშიც დედამიწა ასეთი სიტყვებით მიმართავს ადამიანს: „ადამიანო! ნუ ამბობ, ეს მიწა ჩემის ხმლით დაჭერილი მაქვსო... შენ მარტოს არა გაქვს უფლება სთქვა, ეს ჩემია და მარტო ჩემიო. ეს შეუძლიან სთქვას ერმა და მარტო ერმა, რადგან ერი ჩემი შვილია და მე – დედა მისი“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 108). ეროვნულის პრიმატი ინდივიდუალურზე აქ თვალნათლივაა წარმოჩენილი.

ინდივიდუალური კმაყოფილება და სისავსე არასოდეს ამოწურავს ვაჟა-ფშაველას გმირების მისწრაფებათა ში-

ნაარსს. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში საკუთარი თავის სხვათათვის გაწირვას მიელტვიან არამხოლოდ ადამიანები, არამედ ამ ეთიკური მიზანდასახულობით არიან სავსენი ბუნების წარმონაქმნებიც. მთის წყარო შვებას მხოლოდ მაშინ გრძნობს, როდესაც ადამიანებს და ცხოველებს წყურვილს უკლავს, გასახმობად განწირულ მცენარეებს ასულიერებს. მისთვის უდიდესი უბედურება ის იქნება, რომ ვერ მოახერხოს სხვისთვის სარგებლობის მოტანა: „წუხელის რა ცუდი სიზმარი ვნახე! ვნახე, ვითომ ვიღუპებოდი. გვალვა, დიდი გვალვა დამდგარიყო, ბალახნი, ხენი, ჩემნი მშობელნი, დამჭკნარიყვნენ, მეც დავმშრალიყავი თითქმის. ღაბუა, ლამაზი „წიფლისჩიტა“ ჩამოფრინდა ვერხვის ტოტიდამ და უნდოდა ჩემს გუბეში ბანაობა, მაგრამ ვეღარ დაისველა მხრები და დაიწყო ტირილი. ვხედავდი ამას და გული მიკვდებოდა – „სად წახველ, ჩემო მადლო-მეთქი“, – ვდუდუნებდი“ („მთის წყარო“).

ბუნების ყოველი წარმონაქმნი სწორედ საკუთარი გვარის სხვა წევრებთან კავშირში მოიაზრებს საკუთარ ბედნიერებას. მაღალ მთაზე მარტოდმარტო მდგარი ვერხვი იმას ჩივის, რომ არ აქვს თავის თანამოძმეთა გვერდით დგომის საშუალება და ამ აზრით მისი სიცოცხლე უნაყოფო სიცოცხლეა: „რასა ჰგავს ჩემი უმადლო სიცოცხლე, რას ვაკეთებ ამ ფრიალო მთზე მარტოდმარტო? თუ ვერაფერს გავიგონებ, ვერავის რას გავაგონებ, ვერავის გავახარებ და თვითონაც ვერ გავიხარებ, ეს ხომ მკვდარი სიცოცხლეა?!“ („ვერხვი“)

ვაჟასათვის უცხოა ლიბერტარისტული თვალსაზრისი. მწერალი პიროვნებასა და საზოგადოებას იმთავითვე დაპირისპირებულ მხარეებად კი არ მოიაზრებს, რომელთა ინტერესებიც გამუდმებულ კონფლიქტშია, არამედ – ორგანულ მთლიანობად, ერთიმეორის გარეშე არსებობა რომ არ ძალუძთ.

ვაჟა-ფშაველას გმირებს არ აქვთ მიდრეკილება მაინც-დამაინც განსხვავდებოდნენ სხვებისაგან, გამოეყონ სოციუმს და შემოსაზღვრონ საკუთარი, ინდივიდუალური. თუ ისინი ზოგიერთ შემთხვევაში საზოგადოებისაგან განსხვავებულად იქცევიან, ამას წინასწარგანზრახული მიზანი კი არ უდევს საფუძვლად – გამოირჩეოდნენ სხვათაგან, – არამედ სიტუაციითაა შეპირობებული, მაღალი ზნეობრივი მიზნებითაა მოტივირებული. განსხვავებული ქცევა შედეგია და არა მიზანი.

ვაჟა-ფშაველასათვის სიკეთისა და ბოროტების მიღმა მდგომ, ეთიკურად ნეიტრალურ ინდივიდუალიზმს, ინდივიდუალიზმს, როგორც თავისთავად მოვლენას, არა აქვს ზნეობრივი ღირებულება. მწერალს ხიბლავს სიკეთის სამსახურში ჩამდგარი მძლავრი პიროვნული ნება. სოციალური პასუხისმგებლობისაგან თავისუფალი ინდივიდუალიზმის ეგოიზმად გადაგვარების საფრთხეს ვაჟა შესანიშნავად აცნობიერებს.

ვაჟა-ფშაველას აზრით, სხვისი ბედნიერებისათვის ღვწა ზნეობრივი ადამიანის უპირველესი ამოცანაა: „თუკი ყველა სხვის შემწეობით, სხვისი შველით ვიქნებით გამსჭვალული, სხვა ჩვენთვის იქნება, სხვას ჩვენთვის ენდომება კეთილი, – ეს იგივე თავისის თავის შველა გამოდის, თუმცა სხვა ფერით, სხვა წესით, რომელიც უფრო ღვთიურია, უფრო კაცობრივი, რადგან ამგვარი დამოკიდებულება ერთისა მეორესთან სპობს შურს, მტრობას კაცთა შორის“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 190).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ალტრუიზმს არა უტილიტარული, არამედ წმინდა მორალური შინაარსი აქვს, ანუ ვაჟას შემოქმედებაში ზნეობრივი გმირი იბრძვის, უწინარეს ყოვლისა, საზოგადოების ზნეობრივი სახის გაუმჯობესებისათვის და მხოლოდ შემდეგ სოციალური (ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით) მიზნებისა და ემპირიული ბედნიერებისათვის. საზოგადოების სუ-

ლიერი სრულყოფისათვის ღვწა კი, უპირველესად, ცხადია, პიროვნულ ამაღლებას, თვითგანწმენდას გულისხმობს, რაც ამზადებს საფუძველს საზოგადოების გარდაქმნისათვის. ვაჟა-ფშაველას გმირები ყოველთვის საზოგადოების სასიკეთოდ მოქმედებენ და თუ ზოგიერთ შემთხვევაში მათ სოციუმთან დაპირისპირება უხდებათ, ეს იმითაა განპირობებული, რომ თავად საზოგადოება ვერ აცნობიერებს, ვერ სწვდება ამ პიროვნებების მორალურ მისწრაფებათა არსს. ალუდა, ჯოყოლა, მინდია თუ ქიჩირი თანამოძმეთა ზნეობრივ ამაღლებაზე ზრუნავენ, მაღალზნეობრივი პრინციპებით ცხოვრებისაკენ მოუწოდებენ მათ და თავად უჩვენებენ ამგვარი არსებობის მაგალითს.

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანმა ყველაფერი შეიძლება გაწიროს საზოგადოებისათვის (სიცოცხლის ჩათვლით), გარდა საკუთარი პიროვნებისა, ანუ ზნეობრივი მრწამსისა, რადგან სრულფასოვანი საზოგადოება პიროვნულ საწყისს ეფუძნება და სადაც არ არის პიროვნულის გამოვლენის შესაძლებლობა, იქ არც ნამდვილი საზოგადოება შეიძლება არსებობდეს. არავითარი სოციალური მიზანი არ ღირს იმად, რომ პიროვნება წაიშალოს და მისი სულიერი მთლიანობა დაირღვეს. პიროვნებად ყოფნა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მიხედვით, ადამიანის უპირველეს მისიად, ზნეობრივ ამოცანადაა მიჩნეული. პიროვნების შენარჩუნება კი გულისხმობს ერთგულებას იმ ზნეობრივი ღირებულებებისადმი, რომელიც ადამიანის მიერ ცნობიერად თუ ინტუიციურად არის განცდილი და აღიარებული. ვაჟა-ფშაველას გმირებს ურჩევნიათ, პიროვნებებად დაიღუპონ, ვიდრე ღირსებისა და რწმენის დათმობის ფასად შეინარჩუნონ ბიოლოგიური არსებობა.

ერთი სიტყვით, ვაჟასეული გააზრება პიროვნებისა ბევრად უფრო აღმატებულია, ვიდრე ლიბერალური სწავ-

ლება ინდივიდისა და მისი უფლებების შესახებ. ვაჟა-ფშაველა პიროვნების ქრისტიანულ გაგებას ეყრდნობა, რომლის მიხედვითაც, „პიროვნება – ეს არის ადამიანის ბუნებაზე დაუყვანლობა“ (ლოსკი 2007: 409). მართლაც, ვაჟას გმირები „მარადის საკუთარ თავზე მაღლა“ (გრიგოლ ნოსელი) დგომისათვის იღვწიან და ამდენად მაღლდებიან საკუთარ ბუნებაზე – ზნეობრივი მრწამსის გამო ძალუძთ სიცოცხლის შენარჩუნების ბუნებრივ მოთხოვნილებაზე უარის თქმა.

პიროვნების ვაჟასეულ გაგებასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგიც. ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში მსჯელობენ ხოლმე პიროვნების ფერისცვალების საკითხზე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. ა. გაწერელიას აზრით, ვაჟას გმირები „გაივლიან ღრმა ზნეობრივი კრიზისის მიჯნას, ერთგვარ კათარზისს, ისინი „ზნეობრივად ახლად შობილნი არიან“ (გაწერელია 1965: 186). აღნიშნული საკითხი საგანგებოდ დაამუშავა ცნობილმა ქართველმა ლიტერატორმა თამაზ ჩხენკელმა (ჩხენკელი 1989: 41-155). მისი შეხედულებით, „ვაჟა-ფშაველას პოემებში სხვადასხვა პრობლემატიკით, თვალსაზრისითა და მასშტაბით არის გამოხატული ადამიანის (თუ სხვა რომელიმე არსის) გარდაქმნა-ფერისცვალების აქტი. სხვადასხვა შინაგან თუ გარეგან მიზეზთა და გარემოებათა გამო ფერისცვალებას ესწრაფვიან, ფერს იცვლიან ან ძირფესვიანად გარდაიქმნებიან აფშინა, ალუდა, ბელელა, ლუხუმის გველი, ჯოყოლა-აღაზა-ზვიადაური და ბოლოს გველისმჭამელი მინდია“ (ჩხენკელი 1989: 174).

ეს შეხედულება, ვფიქრობთ, გარკვეულ კორექტირებას საჭიროებს და სიტყვა „ფერისცვალების“ მომარჯვება ყველა ჩამოთვლილი პერსონაჟის სულიერ სამყაროში მიმდინარე პროცესების ასახსნელად, ალბათ, არ გამოგვადგება.

როდესაც ვსაუბრობთ ფერისცვალებაზე სულიერ, ზნეო-

ბრივ სფეროში, აქ უთუოდ ის იგულისხმება, რომ საქმე გვაქვს ადამიანის **არსებით, ძირეულ სულიერ გარდაქმნასთან, ბოროტებიდან – სიკეთისაკენ, სიბნელიდან – სინათლისაკენ.** ამ თვალსაზრისით თუ შევხედავთ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას, ადამიანის ასეთ სულიერ გარდაქმნას ვნახავთ პოემაში „გოგოთურ და აფშინა". ზნემაღალი გოგოთურის სულგრძელობისა და ვაჟკაცობის წყალობით აფშინა მართლაც ზნეობრივად გარდაიქმნება – ყოფილი ყაჩაღი უდიდეს სინანულში ვარდება და ბერად შედგება, ერთი სიტყვით, იგი არსებითად შეიცვლის ცხოვრებისს წესს.

რაც შეეხება პოემა „ალუდა ქეთელაურს", რომელთან დაკავშირებითაც ყველაზე ხშირად მოიხმობენ ხოლმე სიტყვა „ფერისცვალებას", ვფიქრობთ, იგი მთლად ზუსტად ვერ გამოხატავს ალუდას სულში მიმდინარე პროცესების არსს. მაგ., წერენ, რომ „მწერალი ამ პოემაში, ისევე როგორც „სტუმარ-მასპინძელში", თავის ვარაუდს ამყარებს უმთავრესად მხატვრული სახის დინამიკაზე, იმ ვეფხვისებურ ნახტომზე, რომელსაც აკეთებს გმირის შეგნება ბარბაროსობის უფსკრულიდან ჰუმანიზმის თვალისმომჭრელ სიმაღლეებამდე" (ჭეიშვილი 1948: 84).

უდავოდ დიდი გადაჭარბებაა ალუდას წარმოდგენა „ბარბაროსობის უფსკრულში" მყოფ ადამიანად. ნაწარმოების მიხედვით, ალუდა აფშინასავით ბოროტების გზას კი არ ადგას, არამედ იმთავითვე „დავლათიანი", ანუ **მადლიანი, ღვთის წყალობის მქონე კაცია.**[1] ალუდა კაი ყმაა („ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი), რომელსაც იმთავითვე გამოკვეთილი ღირსებები აქვს („საფიხვნოს თავში დაჯდების,

[1] შდრ. „მადლიანს, დოვლათიანს კაცს ავი სული, ეშმაკი ემტერება..." (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 67).

სიტყვა მაუდის გზიანი“)[1].

უფრო კონკრეტულად, რით განსხვავდება ალუდას ზნეობრივი სახე მუცალთან ორთაბრძოლამდე და მის შემდეგ? ალუდას ფერისცვალებაზე ვერ ვისაუბრებთ იმის გამო, რომ მას აღარ სურს მტრისთვის მარჯვენის მოკვეთა, რადგან სპეციალურ ლიტერატურაში დიდი ხანია გამორკვეულია, – მკლავის მოკვეთა არ წარმოადგენდა ადათობრივი სამართლის ნორმას (კიკნაძე 2005: 120-122). ალუდა არც ცხოვრების წესს იცვლის და არც პაციფისტი ხდება: იგი კაი ყმა იყო და რჩება კაი ყმად, მტერს კლავდა და მომავალშიც მოკლავს, თუ საჭირო გახდა („მტერს მოვკლავ, კიდევ არ მოვჭრი მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა“). საქმე ისაა, რომ თემის დახშული ცნობიერებისაგან (რომ ურჯულო იმთავითვე არაკაცი და „ძაღლია“) განსხვავებით, ალუდა იმ შეგნებამდე მიდის, რომ მტერიც შეიძლება იყოს კაი ყმა და ღირსების კატეგორია მაღლა დგას რელიგიურ თუ ეთნიკურ ფაქტორებზე. ალუდა უარყოფს მტრობის წყურვილს, როგორც საზოგადოების საარსებო პრინციპს. ერთი სიტყვით, თავს გადამხდარმა არაჩვეულებრივმა შემთხვევამ იმპულსი მისცა ალუდას მორალური ცნობიერების თანდათანობით ამაღლებას და მის არსებაში პოტენციურად არსებული დიდი სულიერი ენერგის გამოვლენას. ანუ „ალუდა ქეთელაურში“ საქმე გვაქვს პიროვნების არა ფერისცვალების, არამედ ცნობიერ-ზნეო-

[1] კაი ყმის ტრადიციულ სახეშივეა ნაგულისხმევი მისი გამოკვეთილი პიროვნულობა. ტრადიციული წარმოდგენით, კაი ყმა თემის ნადილის ბრმა განმახორციელებელი კი არაა, არამედ მყარი პიროვნული ბუნების მქონე ვაჟკაცი, რომელიც ზნეობრივი მოტივით ზოგჯერ მთელ თემს უპირისპირდება. წერილში „გმირის იდეალი ფშაურ პოეზიის გამოხატულებით“ ვაჟა მიუთითებს: „გმირი ხშირად თემსაც აუხირდება“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 85), შდრ. აგრეთვე: „ვერ მააწონებთ კარგს ყმასა, რაც არ უჯდება ჭკვაშია“ („ქეიფი“).

ბრივი ამაღლების შემთხვევასთან.

კიდევ უფრო დიდი უზუსტობაა საუბარი ჯოყოლასა და ზვიადაურის ფერისცვალებაზე. ჯოყოლა განსხვავებულს არაფერს აღმოაჩენს ეთიკის სფეროში, უბრალოდ, იგი იცავს იმ ზნეობრივ ნორმას, რომელსაც არღვევს საზოგადოება. პოემიდან ვიგებთ, რომ თავისი პრინციპულობისა და პიროვნული სიმტკიცის გამო მას ადრეც მოსვლია კონფლიქტი ქისტებთან („ეხლაც მასხარად აგვიგდო, წინად ხომ ბევრჯერ აგვრია“). ამდენად, პოემის მიხედვით, ჯოყოლა უკვე დასრულებულ პიროვნებად წარმოგვიდგება. მით უმეტეს გაუგებარია, რას გულისხმობს ზვიადაურის ფერისცვალება. პოემის დასაწყისიდანვე ჩანს, რომ იგი კაი ყმაა და სულიერ სიმტკიცეს ყოველგვარი გარეგანი თუ შინაგანი მასტიმულირებელი ფაქტორების გარეშე ავლენს.

ერთი სიტყვით, ჯოყოლა და ზვიადაური იმთავითვე მონოლითური, გაუბზარავი პიროვნებანი არიან და ასეთებად რჩებიან ბოლომდე. ისინი უკვე მოპოვებულ ზნეობრივ მრწამსს იცავენ. ამდენად, ჩვენ მოწმენი ვხდებით არა ფერისცვალების, არამედ პიროვნებათა ზნეობრივი ამაღლებისა.

თავი II

სიკვდილის ეთიკურ-ესთეტიკური გააზრება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

სიკვდილი მსოფლიო ლიტერატურისა და, ზოგადად, ხელოვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და მყარი მოტივია. ეს იდუმალებით მოცული მოვლენა პიროვნების სულში ერთდროულად წარმოშობს შიშის, მოწიწებისა და ინტერესის განცდებს. იგი მრავალგვარ საფიქრალს აღუძრავს ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა კი უბიძგებს მას არსებობის საზრისის ძიებისაკენ, ამიტომაც მიიჩნევენ, რომ „სიკვდილის პრობლემა არის არა მხოლოდ მეტაფიზიკის, არამედ – სიღრმისეული, ონტოლოგიური ეთიკის პრობლემა... მხოლოდ სიკვდილის ფაქტი აყენებს მთელი სიმძაფრით სიცოცხლის საზრისის საკითხს“ (ბერდიაევი 2010: 405).

თავის დროზე ცნობილი კრიტიკოსი კიტა აბაშიძე მიუთითებდა სიკვდილის თემისადმი ქართველი მწერლების გულგრილ დამოკიდებულებაზე და ამ გარემოების განმაპირობებელ მიზეზებსაც ეძიებდა: „ნუთუ ჩვენი ცხოვრების მხედველ პოეტს ხშირად არ უნდა მოსდიოდეს ფიქრი სიცოცხლისა და ცხოვრების მოსპობაზედ? არ ვიცი, რას უნდა მიეწეროს: ქართველის უდარდელსა და უზრუნველ ბუნებას, თუ მისი გონებისა და გრძნობის სიმჩატეს, რომ ასეთი საგანი თითქმის უყურადღებოთ აქვს მიტოვებული ჩვენს სალირიკო პოეზიას,

მაშინ, როდესაც ევროპის ცნობილ ლირიკოსთა უმეტესობას უყურადღებოთ არ დაუტოვებია იგი" (აბაშიძე 1962: 53-54).

კრიტიკოსის ეს შეფასება, ცხადია, მაინც რადიკალურია და მთლად ზუსტად არ ასახავს ფაქტობრივ ვითარებას. შეიძლება, ძველ და ახალ ქართულ ლიტერატურაში მრავლად არ მოგვეპოვება სპეციალურად სიკვდილის თემისადმი მიძღვნილი ნაწარმოებები, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ეს უძირითადესი ფილოსოფიური პრობლემა ჩვენი მწერლების ინტერესის მიღმა დარჩა საერთოდ. კლასიკური ქართული ლიტერატურის ძეგლებსა თუ ფოლკლორულ ნიმუშებში არაერთგან ვხვდებით მსჯელობას სიკვდილის არსის შესახებ.

ქართულ ფოლკლორში სიკვდილის თემა გადაჯაჭვულია წუთისოფლის ამაოების, წარმავლობის მოტივთან. სიკვდილის რაობის გააზრებისას ფოლკლორულ ნიმუშებში ვლინდება როგორც აზროვნების მითოლოგიური წყობა, მითიური წარმოდგენები[1], ასევე ქრისტიანული თვალთახედვა და მასთან დაკავშირებული ღრმად ადამიანური განცდები. სახალხო მთქმელი წყევლას უთვლის, შეაჩვენებს სიკვდილს, როგორც დაუნდობელ და ბოროტ მტერს:

სიკვდილო, ვერ დაგემალე,
კლდე გამოვკაფე სალია,
გაგექე, ვერსად წაგიველ,
ცხენი არა მყავს მალია,..
ქრთამი გაძლიე, არ გინდა,
თვალ-მარგალიტი, ლალია!
(ქართული... 1979: 55)

[1] აღნიშნული საკითხი საგანგებოდაა განხილული თემურ ჯაგოდნიშვილის ნაშრომში „სიკვდილის მითოსური გააზრება ხევსურულ პოეზიაში" (ჯაგოდნიშვილი 1990: 22-28).

მეორე მხრივ, არაერთ ლექსში ისიცაა გაცნობიერებული, რომ სიკვდილი ღვთის განგებაა, „სიკვდილი ღვთის ვალია“ და მას გარკვეული ზნეობრივი ფუნქციაც აკისრია, – ადამიანთა ამპარტავნების მოთოკვისა და მათი გათანასწორებისა. ერთ ხალხურ ლექსში სიკვდილის ასეთი მონოლოგია წარმოდგენილი:

ღვთისგან ორ გამოგზავნილი,
მაგის ორ ბრძანებაზედა,
მე რო არ ვიყო, სიკვდილი,
ზოგნი ხო წავლენ ცაზედა?
დიჩინთა, ამპარტიონთა
ვინ ამაასხამს ჭკვზედა?
(ქართული... 1979: 60)

ქართულ ფოლკლორულ ნიმუშებში „ბინდისფერი სოფლის“ წარმავლობა, სიცოცხლით გაუმაძღარ ადამიანს უფრო ხშირად მაინც მტკივნეულ და მძიმე განცდებს აღუძრავს, ვიდრე რელიგიურ სიმშვიდეს, ამიტომაც ამ თემაზე შექმნილი ხალხური ლექსების უმრავლესობა მძაფრი, ნაღვლიანი განწყობილებითაა აღბეჭდილი:

წუთისოფელი რა არი?
აგორებული ქვა არი,
რა წამს კი დავიბადებით,
იქვე საფლავი მზა არი.
(ქართული... 1979: 32)

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხი, ცხადია, ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზეა

გააზრებული. ქრისტიანული თვალსაზრისით, სიკვდილი არის საზღაური ცოდვისა, რაც მოჰყვა ადამის მიერ ღვთის მცნების დარღვევას („ხოლო ხისა მისგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა შჭამოთ მისგან, რამეთუ, რომელსა დღესა შჭამოთ მისგან, სიკუდილითა მოსწყდეთ" (დაბადება 2, 17) როგორც პავლე მოციქული აცხადებს – „ადამის გამო ყოველნი მოწყდებიან" (1კორინთელთა, 15, 22), „ერთისა მის კაცისათვის ცოდვა სოფლად შემოხდა და ცოდვის ძლით – სიკუდილი, და ესრეთ ყოველთა კაცთა ზედა სიკუდილი მოიწია" (რომაელთა 5, 12).

ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მიხედვით, მართალია, სიკვდილი, ერთი მხრივ, ბოროტებაა, სასჯელია, მაგრამ, მეორე მხრივ, კაცთა მოდგმისადმი ღვთის წყალობის გამოხატულებადაც გვევლინება: „ფიზიკური სიკვდილით ღმერთმა ადამს „დიდი სიკეთე" მიმადლა, რადგანაც ამით საზღვარი ედება ადამიანის ცოდვილ მდგომარეობას, სიკვდილი არის გარანტი იმისა, რომ ადამიანი არ იქნება „მარადის შეკრული ცოდვით" (ვასილიადისი 2009: 75). ბასილი დიდის თქმით, „ღმერთმა ხელი არ შეუშალა სულისა და სხეულის განშორებას, რათა თავად სენი ჩვენში არ ყოფილიყო უკვდავი... სიკვდილით კაცთმოყვარე ღმერთი ცოდვით დაცემული ადამიანის ბუნებას კი არ სჯის, არამედ კურნავს" (ვასილიადისი 2009: 76).

განსხვავებულია სიკვდილის საღვთისმეტყველო აღქმა ძველ და ახალ აღთქმებში. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, ადამის პირველცოდვის შედეგად ღმერთსა და კაცს შორის გაჩენილი უფსკრულის გამო, ვერანაირი ზნეობრივი ძალისხმევა ვერ დაუმკვიდრებდა ადამიანს ცათა სასუფეველს. ამიტომაც ძველი აღთქმის მართალნი და წინასწარმეტყველნიც კი ძრწოდნენ სიკვდილის წინაშე, რამდენადაც მის მიღმა

ვერ ხედავდნენ შვებას. ძე ღვთისამ განხორციელებით აღადგინა ადამიანის ღმერთთან შეერთების შესაძლებლობა. იესო ქრისტეს გამომსყიდველობითი მსხვერპლის შემდეგ სიკვდილი უკვე უფალთან შეერთების, თანაზიარობის საწინდარია მართალი სულისათვის, ამიტომაც ერთგვარად სასურველიც კია. პავლე მოციქული აცხადებს: „ჩემთვის სიცოცხლე – ქრისტეა და სიკვდილი – სარგებელი. ხოლო თუ ხორციელად სიცოცხლე ნაყოფიერია ჩემი საქმისათვის, არ ვიცი, რომელი ავირჩიო. ერთიც მიზიდავს და მეორეც: რადგან გული მითქვამს, რომ გასვლა და ქრისტესთან ყოფნა ათასწილ უმჯობესია. ხოლო ხორციელად ყოფნა უფრო საჭიროა თქვენთვის“ (ფილიპელთა 1, 21-23).

სწორედ ამიტომ მოწამენი სიხარულით ეგებებიან სასიკვდილო განაჩენს, რადგან მასში ხედავენ ღმერთთან თანაზიარების საფუძველს და თავიანთი სულიერი შემართებით „სიკვდილით სიკვდილს თრგუნავენ“. უკანასკნელ გზაზე მიმავალი აბო ტფილელი ამგვარად ამხნევებს მგლოვიარე ქრისტიანებს: „ნუ სტირთ ჩემ ზედა, არამედ გიხაროდენ, რამეთუ მე უფლისა ჩემისა მივალ“ (ძველი ქართული... 1963: 70). ამავე ნაწარმოებში ვხვდებით ერთ საოცარ პასაჟს. აბოს ისე განუძარცვავს სიკვდილის შიში, იმდენად ამაღლებულა ბუნებრივ ინსტინქტზე, რომ ვითარცა მიცვალებულს, ისე მიაცილებს საკუთარ თავს ასმეთვრამეტე ფსალმუნის გალობით: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თავსა თვისსა მას გუამსა“ (ძველი ქართული... 1963: 70).

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში განვითარებული თვალსაზრისის თანახმად, სიკვდილი არის პიროვნების ყოფიერების ფორმის შეცვლა, გარდაცვალება. ადამიანის სული მარადისობაში აგრძელებს არსებობას, სხეული კი უხრწნელი სახით

აღდგება მაცხოვრის მეორედ მოსვლის ჟამს.

უნდა ითქვას ისიც, რომ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში მხოლოდ ცალმხრივად როდია დახასიათებული სიკვდილის რაობა. შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობის გამორჩეულ თხზულებაში – „სიბრძნე ბალავარისა“ – სიკვდილის პირისპირ მდგომი ადამიანის სულიერი განცდებია აღწერილი. ნაწარმოებში აღნიშნულია, რომ ღრმა მწუხარება და სულიერი მღელვარება მომაკვდავის ბუნებრივი მდგომარეობაა. ადამიანს უმძიმს სულის ხორცთან გაყრა, აშინებს წუთისოფლის დატოვება და მისთვის უცნობ სამყაროში გადასვლა. მომაკვდავი აბენეს მეფე იოდასაფს ასე უხსნის თავისი შფოთვის მიზეზს: „შვილო... ბუნებით თანა-აც ყოველსა სულსა მწუხარებაჲ განშორებისათჳს ჴორცთაჲსა და დატევებისათჳს ჰაერისა და ნათლისა და წარსვლვისათჳს უცხოებად, სადა-იგი არა ვიცით, თუ ვითარსა იწროებასა მივალთ (ბალავარიანი... 1957: 152).

სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხის გააზრების თვალსაზრისით ქრისტიანულ წარმოდგენას მიჰყვება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნიც“. პოემის მიხედვით, ადამიანი სულისა და ხორცის ერთობაა, სხეული წარმავალი და განქარვებადია, სული კი – უკვდავი. ავთანდილის ანდერძში არეკლილია ქრისტიანული წარმოდგენა სამოთხისა და ჯოჯოხეთის შესახებ:

> კვლა ცეცხლი ჯოჯოხეთისა ნუმცა მწვავს იგი ალები,
> მომცეს მკვიდრივე მამული მუნ, ჩემი სასურვალები!
> (რუსთაველი 2006: 236)

რუსთველის გმირებს მტკიცედ სწამთ, რომ საიქიოში სული ინარჩუნებს პიროვნულობას. ავთანდილი ღელავს იმის

გამო რომ, თუ არ დაეხმარება ძმადნაფიცს, პირნათლად ვერ წარდგება მის წინაშე იმქვეყნიურ ცხოვრებაში: „პირის-პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა". ასევე ნესტანს სჯერა, რომ თუ ამქვეყნად ვეღარ იხილავს სატრფოს, საიქიოში მაინც შეეყრება მას: „მუნა გნახო, მადვე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი". სასომიხდილი ტარიელის უკანასკნელი იმედიც ისაა, რომ საუკუნო ცხოვრებაში იქნება ნესტანთან ერთად: „აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანეთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით".

რუსთველის თქმით, სიკვდილი არის „საქმე... ყოველთათვის გარდუვალი", მას „ვერ დაიჭირავს... გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი", არავის ძალუძს სიკვდილის დამარცხება, იგი პირუთვნელი მსაჯულია, რომელიც ათანასწორებს დიდსა და მცირეს. სიკვდილის აჩრდილი გამუდმებით თან სდევს ყოველ დაბადებულს: „სცთების და სცთების სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად".

მიუხედავად იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსნის" გმირები იბრძვიან ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის, ეს მიზანი ბოლომდე არ ამოწურავს მათ მისწრაფებათა შინაარსს. რუსთველის პოემის მიხედვით, ადამიანის მიწიერი ცხოვრების, ზნეობრივი წვრთნის მთავარი არსი მარადიულთან, წარუვალთან ზიარებაა: „მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა". ერთი სიტყვით, მიწიერ სიცოცხლეს არ აქვს აბსოლუტური ღირებულება, თუ იგი არ მიემართება მეტაფიზიკურ სამყაროს. რუსთველის გმირებს არად უღირთ სიცოცხლე, თუ მას გამოცლილი ექნება ზნეობრივი შინაარსი, მაღალი მიზნისთვის სიცოცხლის გაწირვა კი დიდ ბედნიერებად მიაჩნიათ: „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად", - ამბობს ავთანდილი. ეს სიტყვები თავისებური

პერიფრაზია უმთავრესი ქრისტიანული მცნებისა: „უფროჲსი ამისა სიყუარული არა ვის აქუს, რაჲთა სული თჳსი დადვას მეგობართა თჳსთათვის“ (იოანე 15, 13).

აღორძინების ხანის მწერალთაგან პრობლემის საინტერესო დამუშავებით გამოირჩევა დავით გურამიშვილი. პოეტი არაერთგან მსჯელობს ადამიანის მოვალეობის, სიცოცხლის საზრისის, სიკვდილის რაობის საკითხებზე. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი ლექსი „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“. ნაწარმოები ყურადღებას იპყრობს საღვთისმეტყველო სიღრმითა და გამოხატვის ფორმობრივი სისადავით. სათქმელის გადმოსაცემად პოეტი ირჩევს გაბაასების ჟანრს, რომელიც მყარად დამკვიდრდა აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში.

გურამიშვილის თვალსაზრისით, „სიკვდილ-სიცოცხლე ორივე არიან ღვთისა განგება“. სიკვდილი სამყაროში შემოვიდა ევას პირველცოდვის შედეგად: „ბებიაშენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა, მით მოგვლენიათ სიკვდილი, შენ ჩემზედ რად ხარ რისხვითა?“. ვინაიდან სიკვდილი ყოველწამიერად უახლოვდება ადამიანს, ამიტომაც იგი უნდა ეცადოს ღვთივსათნო ცხოვრებით მომზადებული შეეგებოს მას: „ყველას გვეწვევის სიკვდილი, გვმართებს დავუხვდეთ მზათაო, ის ჩვენკენ მოდის, ჩვენ – მისკენ, ვერსად აუქცევთ გზათაო“.

„სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“ ძალზე საინტერესოა საკითხის მხატვრული განსახიერების თვალსაზრისით, რამდენადაც იგი სატირულ-იუმორისტული მიდგომითაა შესრულებული. ერთმანეთთან სიტყვიერად მოპაექრე სიკვდილი და კაცი არ იშურებენ მძაფრ ირონიას და ურთიერთზე იერიში მიაქვთ კომიზმის გამომწვევი ეპითეტებით, შედარებებით, სკაბრეზული თქმებითა და მოსწრებული გამონათქვამებით. კაცი ამგვარად ამკობს სიკვდილს: „თაგ-

ვის სოროებს მიგიგავს ცხვირი, პირი და თვალები"; „ტურფა ხარ თვალად, ტანადა, სულად ერჩევი ჯარშია, ტანზედა დიბის ქათიბი გიხდების კაბის არშია", ანდა „თუ შენ გვთიბ, შენ გვჭამ, შენს ნაჭამს, ვინ გიხვეტს, გიწმენს, გიგავსო? თუ არვინ გიხვეტს, უთუოდ ნეხვით ნიფხავი შიგ ავსო". სიკვდილიც არ რჩება ვალში და ბერიკაცს მოიხსენიებს ეპითეტებით: „სასაცილო", „გონჯო", „დაბრეცილო" და ა. შ.

ღრმა საღვთისმეტყველო სწავლებანი ნაწარმოებში დიალოგური ფორმითა და სადა, გასაგები ენითაა გადმოცემული; სატირული ელფერი სახალისო წასაკითხად აქცევს ლექსს და გარკვეულწილად ანელებს იმ სულიერ სიმძიმეს, ადამიანს სიკვდილზე ფიქრისას რომ აღეძვრება. ერთგვარი სიმსუბუქე, რომელიც ნაწარმოების დასრულების შემდეგ ეუფლება მკითხველს, განპირობებულია სიკვდილის საბოლოოდ დამარცხების რწმენით. სანამ სიკვდილი სულს ამოხდის ბერიკაცს, ეს უკანასკნელი ასეთი სიტყვებით მიმართავს მას:

> სიკვდილო, ჩემის შეჭმითა ვერ გასუქდები მწავადა,
> შენ ღმერთი ცეცხლის ტბაშია ჩაგაგდებს დასაწვავადა,
> ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის ხორცით წავა და
> წამოგიჯდება ზეიდამ წაკულვად, საპრაწავადა.
> (გურამიშვილი 1998: 172)

ამ სიტყვებით ხაზგასმულია სიკვდილის უძლურება სულის უკვდავების წინაშე. საყურადღებოა, რომ ღრმად განსწავლული პოეტი ეყრდნობა „იოანეს გამოცხადებას", რომელშიც აღწერილია, უფლის მეორედ მოსვლის, საყოველთაო მკვდრეთით აღდგომისა და საშინელი სამსჯავროს შემდეგ სიკვდილის საბოლოო დამარცხება: „და სიკვდილი და ჯოჯოხეთი შთავარდეს ტბასა მას ცეცხლისასა. ესე სიკუდი-

ლი მეორე არს" (გამოცხადება 20, 14)

სიკვდილის თემა არცთუ ფართოდაა გაშლილი ქართველ რომანტიკოსთა პოეტურ მემკვიდრეობაში.

სიკვდილის დაუნდობლობის, შეუბრალებლობის თაობაზეა საუბარი ალექსანდრე ჭავჭავაძის როგორც ორიგინალურ, ასევე გადმოკეთებულ ლექსებში: „რაა სიკვდილი", „სხვადასხვისა დროისათვის კაცისა", „წარწერილება საფლავსა ზედა ყრმაწვილისასა".

რაიმე განსაკუთრებული თავისებურებით არ გამოირჩევა ამ თვალსაზრისით გრიგოლ ორბელიანის შემოქმედება. საკითხის გააზრებისას პოეტი ტრადიციულ ქრისტიანულ წარმოდგენას ეყრდნობა, რომლის მიხედვითაც, გარდაცვალების შემდეგ სული სხვა სამყაროში განაგრძობს მარადიულ სიცოცხლეს:

> ყველა იცვალოს, ყველა მოკვდეს, დამიწდეს,
> და მხოლოდ წრფელი სული, წმინდა ცხოველი
> მღვთადა ავიდეს ნაწილაკი მღვთაებრი.
> („ჩემი ეპიტაფია")
> (ორბელიანი 1959: 53)

საგანგებოდ არსად უტრიალებს სიკვდილის თემას თავის პოეზიაში ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თუმცა საინტერესოა მისი ერთი პირადი წერილი მიხეილ თუმანიშვილისადმი, რომელშიც პოეტი სასაფლაოზე ყოფნის დროს მიღებულ შთაბეჭდილებებს გადმოგვცემს: „ერთ-ერთ... საღამოს წავედი სახეტიალოდ.... და თავი სასაფლაოზე ამოვყავი. უნდა გამოგიტყდე ცოტა შევშფოთდი, როდესაც თვალი მიმოვავლე ამ მყუდროებას; ღამის 11 საათია, არც ერთი სული! გარშემო მარადიული სიცალიერე; მთვარე მკრთალად ანათებს საფლა-

ვებს... შენ ახლა არხეინადა ხარ და მე არ მინდა შეგაშფოთო მჭმუნვარე ფიქრებით, რომლებიც გამოიწვია ჩემში ამ ზეციურ-ქვეყნიურმა სანახაობამ! გეტყვი კი, რომ სასაფლაო მშვენიერი გამოგონებაა, ის აუცილებელია, რათა მოკვდავი დროგამოშვებით იმაში თავის ცხოვრებას კითხულობდეს! ბედკრულის ნუგეშისცემა – დასასრული ბედნიერებისა!" (ბარათაშვილი 1972: 110). როგორც ვხედავთ, ბარათაშვილის სიტყვებში აქცენტირებულია სიკვდილის ეთიკური მნიშვნელობა იმ თვალსაზრისით, რომ იგი ადამიანს აფიქრებს ცხოვრების საზრისზე.

გრიგოლ კიკნაძის მართებული დასკვნით, მართალია, „გრ. ორბელიანს, ა. ჭავჭავაძეს და, ხანდახან, ნ. ბარათაშვილსაც შეჰქონდათ ეჭვი ცხოვრების აზრში, მაგრამ არც ერთ მათგანს ხსნა სიკვდილში არ დაუნახავს. ეს იმას ნიშნავს, რომ სიკვდილი არ წარმოადგენს ქართველი რომანტიკოსების მოტივს" (ახალი... 1972: 243).

იგივე შეიძლება ითქვას ქართული კრიტიკული რეალიზმის მთავარი წარმომადგენლების, ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის შემოქმედებაზეც. არც მათი მხატვრული პროდუქცია გვთავაზობს რაიმე თვისებრივ სიახლეს საკითხის მხატვრული გააზრების თვალსაზრისით.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სიკვდილ-სიცოცხლის ურთიერთმიმართების საკითხი განხილულია როგორც ეთიკურ, ასევე ესთეტიკურ ასპექტში.[1] პოეტის შეხედულებით, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული მონაცვლეობა სამყაროს არსებობის უძირითადესი პრინციპია. ვაჟასათვის უცხოა

[1] ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სიკვდილის განსახიერების ზოგიერთი თავისებურება განხილულია ლ. ცერცვაძის ნაშრომში „ადამიანის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში" (ცერცვაძე 2005: 132-151).

აზროვნების იმგვარი წესი, რომელიც სიკვდილსა და უძრაობას სამყაროს პირველად მდგომარეობად და საწყისად მოიაზრებს, სიცოცხლეს კი – მეორეულად. პოეტის აზრით, სიცოცხლე მარადიული და დაუსრულებელია, სიკვდილი კი მხოლოდ მის დამატებას წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება თქვას, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება საუკეთესოდ გამოხატავს ქართველი კაცის მორალურ მრწამსს:

სოფლისა წესი ასეა,
ჩვენ წავალთ, სხვანი რჩებიან;
მკვდრების მაგივრად მალედვე
მეორეები ჩნდებიან.
სიცოცხლეს სიცოცხლე უყვარს,
ეს მიტომ დასდვა წესადა;
სიკვდილი გაუჩენია
მას თავის გასაკვებადა.
იმიტომა სძულს უძლური,
ვით ტანსაცმელი ძველია,
რომ უყვარს ნორჩი, ახალი –
მით დაიმშვენოს წელია.
(„სოფლისა წესი ასეა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 276)

თუ ხანგადასულის კვდომა, გაქრობა ყოფიერების შეუცვლელი კანონია, უდროო სიკვდილი ეწინააღმდეგება ბუნების მაარსებელ წესს, ამიტომაც ევედრება პოეტი დამბადებელს:

ღმერთო, ნუ მოჰკლავ პატარას,
ნუ აუტირებ მშობელსა,
ნუ მიაბარებ შავს მიწას

ამ სოფლის გაუცნობელსა,..
აცადე გაძღეს სიცოცხლით, –
ავის და კარგის ნახვითა,
შაეძლოს მამულის დაცვა
გამაგრებულის მკლავითა.
(„ღმერთო, ნუ მოჰკლავ პატარას“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 433)

ვაჟას პოეტურ სამყაროში სიკვდილი და სიცოცხლე წარმოდგენილია, ერთი მხრივ, როგორც ურთიერთმებრძოლი, მარადიულად დაპირისპირებული, მაგრამ, ამავდროულად, ურთიერთშემავსებელი, ურთიერთსრულმყოფი მოვლენები. სიკვდილი სდევნის სიცოცხლეს, თუმცა ერთგვარად კიდეც „ეშველება“, ემსახურება და ალამაზებს მას. ეს თვალსაზრისი შთამბეჭდავადაა გამოხატული პოეტის ცნობილ სიტყვებში:

ღმერთმა გიშველოს, სიკვდილო,
სიცოცხლე შვენობს შენითა
და შენც, სიკვდილო, ფასი გძე
სიცოცხლის ნაწყენობითა.
(„მოგონება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 136)

ესთეტიკურ ჭრილში სიკვდილი ამშვენებს სიცოცხლეს, რამდენადაც აცილებს მას დრომოჭმულს, დამჭკნარს, უძლურს და ამგვარად მის განახლებასა და სრულყოფას უწყობს ხელს. ეთიკურ ასპექტში კი სიკვდილი ამშვენებს სიცოცხლეს, რადგან აზრს, შინაარსს სძენს მას. სწორედ მიწიერი სიცოცხლის სასრულობა ბადებს ადამიანში სამყაროს შემეცნებისა და მასში საკუთარი ადგილის გარკვევის სურვილს,

თავმდაბლობისა და თანაგრძნობის ზნეობრივ განცდებს. სიკვდილის აჩრდილი აქრობს უზრუნველობის ბურუსს, აფხიზლებს ადამიანს და სინდისთან ერთად დარაჯად უდგას მის ზნეობრივ ცნობიერებას.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სიკვდილის რაობას ადამიანისაგან განსხვავებულად აღიქვამენ პერსონიფიცირებული ბუნების წარმონაქმნები. მათ ზარავთ სიკვდილი, რადგან ვერ ძლებიან სიცოცხლით: „სიკვდილი კარგი არ უნდა იყოს", – ამბობს ქუჩი („ქუჩი"). „თუ გამაჩინე, უფალო, დიდი დღე რად არ მამეო", – საყვედურს შეჰკადრებს დამბადებელს ია („ია"). მიწიერ არსებათაგან მხოლოდ ადამიანია ის, ვისაც ძალუძს ამაღლდეს სიკვდილის ფაქტზე და მასშიც კი თავისებური მშვენიერება დაინახოს: „დღეს რომ ცოცხალი ვარ, – ეს მეტი მადლია ჩემთვის ღვთისაგან მონიჭებული და ვცდილობ სიცოცხლე რაშიმე გამოვიყენო. ვფიქრობ, ვგრძნობ, მიყვარს, მძულს და კაცი მქვიან, დიაღ, კაცი საუკეთესო ბუნების წევრი ვარ, – ალბათ სიცოცხლესთან სიკვდილიც ერთი მადლია, ერთი მშვენიერებათაგანი, დამამძიმებელი, ამამაღლებელი ჩემის კაცობისა" (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ :115).

ვაჟა-ფშაველას თქმით, სიკვდილის იდუმალება იმდენად ყოვლისმომცველია, რომ ზოგჯერ იგი ადამიანის ცოდვილი ინტერესის წარმომშობი მიზეზიც ხდება. ეს ფსიქოლოგიური მომენტი საგანგებოდაა აქცენტირებული „სტუმარ-მასპინძელში". პოემის მიხედვით, ზვიადაურის „შეწირვის" მაყურებელთა სიმრავლე მხოლოდ მოსისხლე მტერზე შურისძიების წყურვილით კი არ არის გამოწვეული, არამედ ღრმად ადამიანური განცდით – სიკვდილისადმი ინტერესით. თუმცა პოეტის მიერ ამ გრძნობის თავშეუკავებელი გამოვლენა, რაც სიკვდილით დასჯის პროცესზე დასწრების სურვილით გამოიხატება, შეფასებულია, როგორც მანკიერი, ცოდვილი ზრახვა:

სიკვდილი ყველას გვაშინებს,
თუ სხვას ჰკვლენ, ცქერა გვწადიან.
კაცნი ვერ გრძნობენ ბევრჯელა,
როგორ დიდს ცოდვას სჩადიან.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 285)

სიკვდილის შიში ყველა ადამიანისათვის ბუნებრივი განცდაა, მაგრამ ჭეშმარიტი რაინდის დამახასიათებელი თვისებაა ამ გრძნობისადმი ქედმოუხრელობა. „რომ დავდგეთ სიკვდილის მიღების სიმაღლეზე და მისდამი შესაფერისი დამოკიდებულება ვიქონიოთ, საჭიროა არაჩვეულებრივი სულიერი ძალისხმევა, საჭიროა სულიერი განათლება. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი ცხოვრების განმავლობაში მიღებული ადამიანის ზნეობრივი გამოცდილების არსი ისაა, რომ იგი დადგეს სიკვდილის მიღების სიმაღლეზე“ (ბერდიაევი 2010: 406). ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ვაჟკაცს არ შეშვენის სიკვდილის შიში, იგი უნდა „თავზარსა სცემდეს სიკვდილსა, ზედ ქორებულად ფრინავდეს“ („კაი ყმა“). სიკვდილის გარდუვალობის განცდა არ ახშობს ვაჟას გმირების სილაღესა და გამბედაობას. ისინი არ დაჰკანკალებენ საკუთარ სიცოცხლეს, მათ არსებაში სიცოცხლის შენარჩუნების, თვითგადარჩენის ინსტინქტს თრგუნავს ზნეობრივი მოვალეობის გრძნობა. ვაჟას გმირები აბუჩად იგდებენ სიკვდილს: „ყველას ისა სძლევს, სიცოცხლეს ვინაც არ აგდებს ჩალადა“ („მხედართა ძველი სიმღერა“). საკუთარი მრწამსის გამო წარბშეუხრელად წირავენ სიცოცხლეს ჯოყოლა, გიგლია, ბაკური, ქიჩირი, კვირია თუ ლელა. სიცოცხლე არ არის მათთვის უზენაესი ღირებულება. ვაჟას თქმით, „ხშირად სიკვდილში კაცი სიცოცხლეს ჰპოულობს... მისთვის სიკვდილი, რაც კაცს უყვარს და ებრალება, იგივე სიცოცხლეა“ (ვაჟა-ფშაველა

1964ა: 138). მხოლოდ დიდი სულის ადამიანს შეუძლია თავგანწირვა მაღალი იდეისათვის: „აზრის და სიმართლისათვის მხოლოდ ვაჟკაცი კვდებისა“ („ყველასაცა გვაქვს“).

ვაჟა-ფშაველა სხვადასხვა მხატვრული რაკურსით გვიჩვენებს სიკვდილის რაობას. თუ ზოგჯერ სიკვდილი პიროვნების სულიერი ამაღლების საწინდარია, ხანდახან იგი დიდი უბედურების დასაბამი ხდება. მოთხრობაში „მთიელის უბედურება“ ნაჩვენებია, თუ რა შედეგები მოჰყვება ოჯახის მარჩენალის სიკვდილს გამუდმებულ სიდუხჭირეში მცხოვრები ადამიანებისათვის. ნაწარმოების დასაწყისშივე ავტორი დაკრძალვის სცენის აღწერით ქმნის მძიმე სულიერ ატმოსფეროს: „მთიელი მოკვდა. სიკვდილი საშინელია. წარმოიდგინეთ სამარე, – ცივი სამარე; საფლავის პირზე აგროვებული მიწა და მესაფლავეები ხელნიჩბიანები, რომელნიც მზად არიან მიაყარონ მიწა საბრალო ჩემს მეგობარს... ეხლა უნდა ჩალპეს მისი მგრძნობი გული მიწაში და ჭიაღუებით უნდა გაიტენოს გრძნობის სადგური“ (ვაჟა-ფშაველა 2011: 27). სიკვდილი უბედურებაა გარდაცვლილისათვის, მაგრამ უფრო დიდი საშინელება მოაქვს ობლად დარჩენილი ოჯახისათვის, რომლის წევრებსაც სიღატაკისა და დამცირების უღელი ელოდებათ: „ობლობა უფრო საშინელია. მკვდარი აღარაფერსა გრძნობს, თუნდა მგლებმა და სვავებმა შაჭამონ, თუნდ ჭიებმა – სულ ერთია, საბრალოა დაობლებული ოჯახი. ყველაფერი ცუდი დაობლებულს ოჯახში გაჩნდება“ (ვაჟა-ფშაველა 2011: 27). შიმშილისაგან დაუძლურებულ, მიძინებულ დედასა და შვილებს ეზმანებათ მიცვალებული ბერო, რომელიც სანუგეშოს ვერაფერს ეტყვის დაობლებულ ოჯახს, მხოლოდ ადამიანური ყოფის ტრაგიზმის პროზაულობას შეახსენებს მათ და მოთმინებისაკენ მოუწოდებს: „რა გიშველოთ... მე მეტი ამაზედ აღარ შემიძლიან. აი, დახედეთ ჩემს სხეულს, ადგილ-

ია, რომ წუთისოფლის ტანჯვის ნიშანი არ დაესოს? მე ჩემი ვალი მოვიხადე, ეხლა თქვენს თავს თვითონ თქვენ მოუარეთ“ (ვაჟა-ფშაველა 2011: 28).

მიუხედავად იმისა, რომ ფიზიკური სიკვდილისაგან თავის დაძვრენა არავის ძალუძს, მწერალს აინტერესებს საკითხი, თუ როგორაა შესაძლებელი მისი მცირედ მაინც დაძლევა, დამარცხება? ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, მართალია, სიკვდილი დაუმარცხებელია ფიზიოლოგიურ ასპექტში, მაგრამ მასზე გამარჯვებს მოპოვება შესაძლებელია ზნეობრივ ჭრილში: „თუ რას მადლს იზამს ქვეყნადა, მითი იცოცხლებს მკვდარია“ („უიღბლო იღბლიანი“). სიკვდილის დათრგუნვა, მაღალზნეობრივი, მადლიანი ცხოვრებითა შესაძლებელი:

მიყვარს, ვინც მოკლა სიკვდილი,
მადლის ქმნით ხვეჭა სახელი,
გაუქრობელი ყოფილა
ქვეყნად იმისი სანთელი.
(„სიყრმიდან საიქიოსკენ“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 191)

პოეტის თქმით, პიროვნება სიკვდილს „ცოტად სძლევს“ იმ შემთხვევაში, თუ კეთილ მოსაგონარს დატოვებს ამქვეყნად:

თუმც კი არ არის ურიგო,
თუკი უნარი გვექნება,
სიკვდილის შემდეგ თავისი
კარგი გავწიროთ ხსენება,
ამით ცოტად ვძლევთ სიკვდილსა,
იგია კუბოს შვენება.

(„მრავალმა ხმალი აგელა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 363)

ვაჟა-ფშაველას პოეტურ სამყაროში სიკვდილზე ფიქრი არ იწვევს ლირიკული გმირის სულიერ ძალთა მოდუნებას, ფსიქოლოგიურ დათრგუნვას, უმოქმედობასა და პესიმიზმს. სიკვდილის გარდუვალობა არ ახშობს სიცოცხლის სიხარულის ბუნებრივ გრძნობას. მიწიერი სიცოცხლის ზღვარდებულობა უსასოობის განცდას კი არ აღუძრავს პოეტს, არამედ პირიქით, დაუცხრომელი მოქმედებისა და მოღვაწეობისაკენ უბიძგებს მას, რომ რაც შეიძლება მეტი მადლის დათესვა მოასწროს („სანამა ვცოცხლობ, გულში მაქვს – კეთილსა ვყვანდე ზიარად“, – „დამსეტყვე ცაო“). ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველას სახით ჩვენ წინაშეა სიკვდილთან ფილოსოფიურად შერიგებული მოაზროვნე, რომელსაც ჯანსაღი, ნათელი დამოკიდებულება აქვს სიკვდილისადმი. ჭეშმარიტად ფასეული ოპტიმიზმის საფუძველს კი პოეტი სულის უკვდავებაში ხედავს: „ხორცი რომ მოკვდეს, იმიტომ განა სულითაც მოვკვდები?“ („უკანასკნელი სალამი“). სიკვდილი არ არის ადამიანური არსებობის დასასრული, „გული და გრძნობა კი შაერევა შავი სამარის ქვიშას“ („ერთხელც იქნება მოვკვდები“), მაგრამ სული აგრძელებს სიცოცხლეს, მას „თავისი სამფლობელო აქვს, თავის გზა კარგად იცისა“ („უიღბლო იღბლიანი“).

ამდენად, გასაზიარებელი არაა კიტა აბაშიძის შეხედულება, რომ ვაჟა-ფშაველას „ყურადღებას იპყრობს უფრო გარეგანი მხარე სიკვდილისა და არა ის მრავალგვარი გრძნობა, აზრი და ფიქრი, რომელსაც აღგვიძრავს წყეული საკითხი სიცოცხლის წუთიერებისა“ (აბაშიძე 1955: 183). ვაჟა-ფშაველას, როგორც მწერლისა და მოაზროვნის, ერთ-ერთი დამ-

სახურება სწორედ ისაა, რომ ქართულ სინამდვილეში, ახალი დროის ხელოვანთაგან მან ერთ-ერთმა პირველმა მრავალგვარად დაგვიხასიათა სიკვდილის რაობა და შეგვახსენა მისი, როგორც დიადი და ამაღლებული მოვლენის გარკვეული პოზიტიური მნიშვნელობა ეთიკურ-ესთეტიკურ საფუძველზე დაყრდნობით.

თავი III

ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმი

ქართველი მკითხველის ცნობიერებაში ვაჟა-ფშაველამ თავი დაიმკვიდრა, როგორც გამორჩეულად ჰუმანისტმა მწერალმა, რომლის შემოქმედებაშიც, როგორც გერონტი ქიქოძე აღნიშნავს, „ჰუმანიზმი კოსმოსურ სიმაღლეზეა აყვანილი" (ქიქოძე 1947: 269). ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ სამყაროში გამოვლენილ ღირებულებათა იერარქიის გასააზრებლად აუცილებელია იმის ნათელყოფა, თუ როგორ იხატება ადამიანთა შორის საურთიერთო ეთიკის პრინციპები მწერლის შემოქმედებაში, რა უმთავრეს ფუნდამენტს ეფუძნება ვაჟას ნორმატიული ეთიკა.

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ამქვეყნად ყოველგვარი მშვენიერებისა და სათნოების საძირკველი სიყვარულის ყოვლისმომცველი გრძნობაა. განუზომელია მისი კოსმიური მნიშვნელობა. სწორედ ამ გრძნობის ძალა ასულდგმულებს სამყაროში სიცოცხლის ყველანაირ გამოვლინებას:

სიცოცხლე სიყვარულითა
და სიყვარული სიცოცხლით,
უერთურთისოდ ვერც ერთსა
ვერ ვიცნობთ, ვერცროს ვიცნობდით.
ერთურთი სწყურან ორთავე,
ერთურთთან დაილევიან;
უერთურთისოდ ვერ სძლებენ,

მალედვე დაილევიან.
(„მოგონება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 138)

პოეტის თქმით, სიყვარულის ნიჭი ღვთისაგან ადამიანთათვის ბოძებული უდიდესი წყალობაა, სამყაროს ჰარმონიის, სიცოცხლის მარადიული განშლა-გაფურჩქვნის უპირველესი საფუძველი:

მკვდარნი ვეკარგვით სიყვარულს,
ის ისევ რჩება ცხოვლადა,
დაფრინავს როგორც ფარვანა,
საამო, კარგი ყოვლადა...
ცოცხლებს უძგერებს კვლავ გულსა,
შიგ ია-ვარდის მრგველია,
იმისგან ჰყვირის ირემი,
მისით დაფრინავს შველია...
იმისგან ხარობს ბუნება –
უკანასკნელი მწერია...
დიდება ქვეყნის შემოქმედს,
რა კარგად დაუწერია!
(„სოფლისა წესი ასეა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 276)

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში საყოველთაო ურთიერთსიყვარულისაკენ მოწოდება ზოგჯერ პირდაპირ პროზაული ქადაგების ფორმას იღებს. თავისი არსებობის მანძილზე ერთადერთხელ ამეტყველებული კლდე მხოლოდ სიყვარულის მნიშვნელობას შეახსენებს ადამიანებს: „გიყვარდეთ, კაცნო, ერთმანეთი! შენ გგონია, საკვირველს, ახალს რასმე გასწავ-

ლი, და ან ვასწავლი ქვეყანას? ხოლო ამ სიტყვებს განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს, შინა და კარში ეს ხმა უნდა ისმოდეს, პირველი მცნება ეს უნდა იყოს, დედა მას უნდა ჩასჩიჩინებდეს შვილს აკვანში, რომ ეს ჩაძახილი ველარა გზით ვერ ამოიშალოს ადამიანის გულიდან" („კლდემ მხოლოდ ერთხელ სთქვა") (ვაჟა-ფშაველა 2011: 427).

მწერალი გვაწვდის სიყვარულისა და სიბრალულის გრძნობათა საინტერესო დახასიათებას. მისი აზრით, სიბრალულის უნარი ადამიანის გულის სიცოცხლის ნიშანია. ამქვეყნად საბრალონი იმიტომ არსებობენ, რომ პიროვნების სულში იშვას თანალმობის ფაქიზი განცდა, რაც მისი, როგორც ბუნების საუკეთესო წევრის, ზნეობრივი ამაღლების საფუძველია: „დაჩაგრულობა, ბეჩაობა რომ არ იყოს ქვეყანაზე, გრძნობას კაცთმოყვარულს, გრძნობას შებრალებისას რაშიღა უნდა ევარჯიშნა? მაშინ ჩემი ნახევარი ბუნება ხომ მკვდარი უნდა ყოფილიყო; რითიღა უნდა აღვფრთოვანებულიყავ, რაღა აზრი უნდა მქონიყო, რითიღა უნდა დამეყენებინა მაღლა ჩემი თავი იმ უგულო, ურგძნობელს ხარ-კამეჩებზე?... ერთის სიტყვით, რით უნდა ვყოფილიყავი კაცი?" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 138). მაგრამ, მწერლის აზრით, სიბრალულზე აღმატებულია სიყვარული, რადგანაც სიბრალული უმთავრესად მის მიმართ გვიჩნდება, ვისზე უკეთეს მდგომარეობაში მყოფადაც მივიჩნევთ თავს, ამდენად, ამ გრძნობაში ჩანასახოვანი სახით მაინც არსებობს ქედმაღლობის ელემენტი. სიყვარულით სავსე ადამიანი კი ყველას, როგორც სრულფასოვანსა და თანასწორს, ისე უცქერს. ვაჟას თქმით, სწორედ ამგვარი მიმართების დამყარებას უნდა ცდილობდეს პიროვნება გარშემომყოფებისადმი: „ვფიქრობ, რომ სიბრალულს სიყვარული სჯობია ბევრით. სიბრალული, ცოტა არ იყოს, ბატონყმური გრძნობაა... ვის ებრალება სხვა? იმას, ვისაც თავის თავი იმაზე ბედნი-

ერად მიაჩნია, რომელსაც იბრალებს და იწყალებს. ღმერთმა ჰქმნას, მომავალმა დრომ სიბრალულის ნაცვლად სიყვარული გაამეფოს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 138).

ვაჟა-ფშაველას ჰუმანისტური იდეალების გასააზრებლად მნიშვნელოვანია იმის ნათელყოფა, თუ როგორაა წარმოდგენილი მის შემოქმედებაში მტრის კონცეპტი. ერთი მხრივ, პოეტი, თითქოს, გმობს მტრობის ყოველგვარ გამოვლინებას („ვისაც მტერობა მასწყურდეს გააღოს სახლის კარია..“ და ა. შ. – „ალუდა ქეთელაური“), ხოლო, მეორე მხრივ, კი იმასაც აცხადებს, რომ „მტერს მოვკლავ, ან შევაკვდები, – უპირველესი მცნებაა, ძველთაგან გადმოცემული, სისხლ-ცრემლით დანაბეჭდია“ („მოხუცის რაინდის სიმღერა“). აღსანიშნავია ისიც, რომ პოეტის არაერთ ნაწარმოებში თავს იჩენს შურისძიების მოტივიც.[1]

საინტერესოა, ხომ არ არის ამ თვალსაზრისით რაიმე შინაგანი წინააღმდეგობა ვაჟა-ფშაველას ეთიკურ შეხედულებებში? აქვს რეალური საფუძველი ზოგიერთი ლიტერატორის შეხედულებას ვაჟა-ფშაველას პოეტური ცნობიერების ერთგვარი გაორების თაობაზე?

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში უკვე დიდი ხანია აღიარებულია, რომ „XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში კაცობრიობის ისტორიას ვაჟა-ფშაველას სახით მოევლინა ხელოვანი, რომელმაც ადამიანის სიცოცხლე შინაარსგამოცლილად მიიჩნია ქრისტიანული სულიერი იდეალების გარეშე, ანუ მხოლოდ ზნეობრივად ღირებული სიცოცხლის შინაარსი აღიარა ფასეულად“ (ევგენიძე 2003: 376). პოეტის მორალური მრწამსის ასახსნელად, აუცილებე-

[1] შურისძიების მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში საგანგებოდაა განხილული მ. ბეჟიტაძის ნაშრომებში – იხ. (ბეჟიტაძე 1982: 172-202), (ბეჟიტაძე 1991: 159-169).

ლია ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპების გააზრება და გათვალისწინება, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმე მტრობისა და შურისძიების ეთიკურ შეფასებას ეხება.

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ყოველი ადამიანი, მიუხედავად რასისა, რელიგიისა და ზნეობრივი სახისა, იმსახურებს თანაგრძნობასა და სიყვარულს. „გიყუარდედ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა“ (მათე 5, 44) – ასწავლის მაცხოვარი მოწაფეებს. ქრისტიანული ეთიკა მოუწოდებს ადამიანს პირადი მტრების მიტევებისა და სიყვარულისაკენ. სწორედ ამას გულისხმობს „არა წინა-აღდგომად ბოროტისა“ (მათე 5, 39). მაგრამ როდესაც ბოროტება სოციალური საფრთხის ხასიათს იღებს და ემუქრება უდანაშაულო ადამიანების სიცოცხლეს, მაშინ ქრისტიანი ვალდებულია არა მხოლოდ სულიერ ასპექტში დაუპირისპირდეს ბოროტებას, არამედ ფიზიკურ პლანშიც შეებრძოლოს მას. ამიტომაცაა კურთხეული თავდაცვითი ომები და მეომართა თავგანწირვა, რადგან „არავის აქვს იმაზე მეტი სიყვარული ვინც სულს დადებს თავისი მოყვასისათვის”(იოანე 15, 13).

ვაჟა-ფშაველას ქრისტიანული მრწამსი ცხადად ვლინდება ღვთისადმი მიმართულ პოეტურ ვედრებაში:

ბალახი ვიყო სათიბი,
არა მწადიან ცელობა,
ცხვრადვე მამყოფე ისევა,
ოღონდ ამშორდეს მგელობა,
არ წამიხდინო, მეუფევ,
ეს ჩემი წმინდა ხელობა!“
(„ჩემი ვედრება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 205)

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არაერთგზის ვხვდებით პირადი მტრის, მოწინააღმდეგისადმი სულგრძელობის გამოვლენის მაგალითებს. გოგოთური არ იძიებს შურს აფშინაზე, არამედ სულგრძელობით ამარცხებს მას და ზნეობრივ გაკვეთილსაც უტარებს. ასევე ექცევა ივანე კოტორაშვილი მის შესაპყრობად მიგზავნილ ლეკს. მოთმინებისა და მიტევების ქრისტიანული სათნოებები განსაკუთრებული სიცხადითაა თავჩენილი პოემა „უიღბლო იღბლიანში“. ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი, საბრალო, მთელი ცხოვრების განმავლობაში სულგრძელობით ითმენს პირად წყენას, უსამართლო გვემას და დევნას, რის შედეგადაც, წმინდანობის საზომს აღწევს, – მის საფლავზე აღმოცენებული წყარო მაკურნებელ თვისებებს ავლენს.

სხვაგვარია ვითარება, როცა საქმე სამშობლოს მტერს ეხება. ამ შემთხვევაში ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟები თავგანწირვით უპირისპირდებიან მოწინააღმდეგეს. სამშობლოს მტრისადმი თავდაუზოგავი ბრძოლისაკენ მოწოდება პოეტის შემოქმედების ერთი უმთავრესი მოტივია. ამასთანავე, საგანგებოდაა აღსანიშნავი, რომ ვაჟას გმირების ბრძოლას მტრის წინააღმდეგ ყოველთვის თავდაცვითი ხასიათი აქვს:

სამშობლოს არვის წავართმევთ,
ჩვენს ნურვინ შეგვეცილება,
თორემ ისეთ დღეს დავაყრით,
მკვდარსაც კი გაეცინება...
მტრისაკენ მივიზიდებით,
რომ გავწყდეთ, როგორც ლომები...
შვილებს საზღაპროდ ექნება
ჩვენი ბრძოლა და ომები!
(„მხედართა ძველი სიმღერა“)
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 101)

ვაჟა-ფშაველას თქმით, „კარგ ყმას" მუდამ „მტრის ჯავრის უდგას ლოგინი, მტრის ჯავრი საბნად ფარავს". კაი ყმა არათუ თავს არიდებს, არამედ მიისწრაფვის კიდეც შურისძიებისაკენ, თუ მისი სამშობლოს ღირსება ილახება. „ვაჟა-ფშაველასთან... პატრიოტული მოტივით გაპირობებული შურისძიების აქტი თავდაცვითი ინსტინქტიდან წარმოიშობა, ხოლო განვითარების პროცესში სოციალურ ფუნქციას იძენს და ეს უკანასკნელი იქცევა მის ძირითად მამოძრავებელ ძალად. ამიტომაც იგი ხდება საყოველთაოდ აღიარებული ზნეობრივი ნორმა, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა" (ბეჟიტაძე 1982: 182). თავდაცვით ბრძოლაში მტრის სისხლის დაქცევა, პოეტის აზრით, კურთხეული და მადლიანი საქმეა:

ხმალი გალესე, ძმობილო,
მტერი გადმოდგა მთაზედა...
მადლია, კიდევ ეღირსოს
გორდას მტრის სისხლი ფხაზედა!
უფლის კურთხევა ანთია
სამშობლოს მცველის ფარზედა...
თამარ დედოფლის ნაკოცნი
ბეჭდად უსვია ხმალზედა.
(„ხმა სამარიდამ")
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 221)

მტრის კონცეპტის გააზრების თვალსაზრისით ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება პოემა „ალუდა ქეთელაურს". ნაწარმოების მიხედვით, შურისძიების გრძნობით ანთებული ქეთელაური მოულოდნელად მტერში ღირსეულ ადამიანს აღმოაჩენს. აღსანიშნავია, რომ პირველ ნაბიჯს მოწინააღმდეგის ღირსების აღიარები-

საკენ მუცალი დგამს, როდესაც მომაკვდავი თოფს ალუდას გადაუგდებს და ისურვებს, რომ მომავალში მხოლოდ მისნაირი ვაჟკაცი იყოს მისი მფლობელი.

მუცალის ამ საქციელმა, მისმა გაუტეხელობამ, მებრძოლმა ბუნებამ, მონინააღმდეგეში ღირსების დანახვის უნარმა სულიერად შეძრა ალუდა. თუ აქამდე იგი ფიქრობდა, რომ ურჯულო მტრის სახით ძაღლს კლავდა, ახლა გააცნობიერა, რომ კაცი, სრულფასოვანი ადამიანი მოკლა. მუცალის ვაჟკაცობით შეძრულმა ალუდამ დაიტირა იგი, როგორც „უნდომლად მოკლული ძმა", „მოუნათლავი გმირი", არც მარჯვენა მოკვეთა და იარაღიც თან დაუტოვა.

ალუდას სულიერ სამყაროში მომხდარი ცვლილება ქვეცნობიერად აისახება მის უჩვეულო სიზმრებში. მას ეზმანება, რომ „რიგშია", ხევსურებს წინ უდევთ მიცვალებული და სისხლის ასაღებად მიდიან ქისტეთში. ამ დროს ქეთელაურს უეცრად ეცხადება მუცალი, რომელიც სთხოვს: „მინდა სიკვდილი, არ ვკვდები, მამკალო..". განსაკუთრებით ამახსოვრდება ალუდას მუცალის სასიკვდილო იარა: „გულზედ ემჩნივა ნიშანი მე-დ იმის ბრძოლის წამისა". ამის შემდეგ ქეთელაური ხედავს, რომ მიართმევენ კაცის ხორცით „შანელებულ" წვნიანს, რის გამოც იგი საშინელ ტანჯვას განიცდის.

ალუდას სიზმრის ქვეტექსტი ისაა, რომ, შურისძიებაზე, მარადიულ მტრობაზე დაფუძნებული ცხოვრების წესი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ხორცის ჭამა, კანიბალიზმი. „მტერობა დაპირისპირებულ საზოგადოებათა არსებობის სასიცოცხლო პრინციპია. იგი გულისხმობს შურისგების უწყვეტ ჯაჭვს. იგი დაუსრულებელი და მარადიულია" (ჩხენკელი 1989: 107). მტრობის საშინელებას სულისშემძვრელი სურათით აღგვიწერს პოეტი:

ვისაც მტერობა მასწყურდეს,
გააღოს სახლის კარია,
სისხლ დაიგუბოს კერაში,
თვითანაც შიგვე მდგარია.
ღვინოდაც იმას დაჰლევდეს,
პურადაც მოსახმარია, –
სისხლშია ჰქონდეს ქორწილი,
იქ დაიწეროს ჯვარია...
შენ რო სხვა მაჰკლა, შენც მოგკვლენ,
მკვლელს არ შაარჩენს გვარია.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 99-100)

საგანგებოდ უნდა დაზუსტდეს, რომ მტრობის წყურვილის ამგვარი შეფასება არ ნიშნავს იმას, თითქოს, ალუდა ქეთელაური საერთოდ აუქმებს მტრის ცნებას და ყოველგვარ ბრძოლაზე უარს აცხადებს. **აქ უარიყოფა მტრობა, როგორც საზოგადოების არსებობის ფუნდამენტური პრინციპი, მექანიკურ შურისძიებაზე დაფუძნებული ცხოვრების წესი („შენ რო სხვა მაჰკლა, შენც მოგკვლენ, მკვლელს არ შაარჩენს გვარია“).** საზოგადოებრივი ურთიერთობის პირველსაფუძველი სიყვარულის, სიბრალულის გრძნობები უნდა იყოს და არა შურისძიება. ალუდა უარყოფს შურისგებას, როგორც საზოგადოების საარსებო, ფუძემდებლურ წესს, თორემ, რა თქმა უნდა, იგი მომავალშიც აპირებს მტრის წინააღმდეგ ბრძოლას, თუ ამას მისი სამშობლოს თავდაცვითი ინტერესები მოითხოვს: „მტერს მოვკლავ, კიდევ არ მოვჭრი მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!“ – იქადის ხევსურებზე გამწყრალი ქეთელაური.

თემის თვითშეგნებისათვის გაუგებარი და მიუღებელია ალუდას მრწამსი. საზოგადოების კოლექტიური ცნობიერების არსი ვლინდება სულიერი წინამძღოლის – ხევისბრის – სი-

ტყვებში. ბერდიას უკვირს, რომ ქეთელაურს მუცალის სულისათვის კურატის შეწირვის სურვილი გაუჩნდა, რადგან იცის, რომ მის ქავზე ურჯულოთა „ხელებ ჯღრდესავით ჰკიდია". ხევისბრისათვის მოუნათლავი იმთავითვე ძაღლია. მისთვის წარმოუდგენელია, იგი იმსახურებდეს სიყვარულსა და სიბრალულს: „როგორ ვახვეწო უფალსა ძაღლი, ძაღლების ჯიშისა". ადამიანის ღირსება, მისი აზრით, ჯიშითა და რჯულითაა განსაზღვრული.

ალუდა ქეთელაურის სულიერი ამაღლების არსი კი ისაა, რომ მუცალთან ორთაბრძოლის შემდეგ იგი აცნობიერებს – „რჯულიანი" თავისთავად არ აღემატება „ურჯულოს" და ღირსების კატეგორია მაღლა დგას რელიგიურ და ეთნიკურ ფაქტორებზე:

ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,
მარტოთ ჩვენ გვზრდიან დედანი,
ჩვენა ვსცხონდებით, ურჯულოთ
კუპრში მიელის ქშენანი.
ამის თქმით ვწარამარაობთ,
ღთიშვილთ უკეთეს იციან.
ყველანი მართალს ამბობენ
განა, ვინაცა ჰფიციან?
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 101)

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, სწორედ ღირსება, ვაუკაცობაა ის თვისება, რომელიც ადამიანს გადაალახინებს მტრობის სამანებს. ღირსების კატეგორია ვაჟა-ფშაველასათვის უნივერსალური ეთიკის საფუძველია.

ღირსების კონცეპტი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ნაირგვარად ვლინდება. პიროვნული, ეროვნული თუ რელიგ-

იური ღირსების შელახვის ფაქტები ვაჟასთან შურიძიების მთავარ მოტივებად გვევლინება.

მტრისადმი მტრულად მოქცევას, მწერლის აზრით, ამართლებს ადამიანის ღირსებისა და თავმოყვარეობის ისეთი შელახვა, რომელიც არავის ეპატიება: „მოსათმენია განა – მე გემუდარებოდე შენ, ძალით და ღონით შემოსილს: მშიან, შიშველი ვარ, მაჭამე, შემმოსეო, შენ კი სახლ-კარს თავზე მაქცევდე და ჩემ ცოლ-შვილს ჩემ თვალწინ აუპატიურებდე? განა ამისთანა მოთმენაც საქებარია? საქებარი კი არა ღირსია წყევლისა და კრულვისა, დიდი ცოდვაა წინაშე ღვთისა და კაცისა, რადგან შენ შენის მოთმინებით ხელს უწყობ მტარვალის ბუნებას გაძლიერდეს და განვითარდეს იგი... შენ კი, უდანაშაულო ადამიანმა, ის სულ უბრალო გრძნობა თავმოყვარეობისა გულში ჩაიკლა და შენსავთ უბედურთ და დავრდომილთ ამით მისცე მაგალითი უმსგავსის მოთმინებისა, – თვისი ადამიანობის გათელვისა და საკუთარი ფეხებით? არა და ასჯერ არა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 258).

სათაურშივეა მარკირებული, რომ შურისძიების მოტივი წარმართავს პოემა „სისხლის ძიებას“. ნაწარმოებში შურისმაძიებლად გვევლინება ქიჩირბე, რომელიც უპირისპირდება ჩერქეზთა მთავარ ასლანს. ქიჩირის ბრძოლა განპირობებულია არა პირადი გაბოროტების გრძნობით, არამედ პატრიოტული მიზანდასახულობით, რაც ავალდებულებს ადამიანს არა მხოლოდ გარეშე მტრის დასჯას, არამედ შინა მოღალატეთათვის ანგარიშის გასწორებასაც. ასლანი ჩერქეზთა ეროვნული ღირსების გამთელავია, მან „გააწყვეტინა ჩერქეზნი, აჭმევდა მგლებს და ტურებსა“. მტერთან შეკრულმა, გაუმაძღარმა მებატონემ თანამემამულეებს ყმობის უღელი დაადგა. სწორედ ამგვარ ვითარებაში ცდილობს ზნეობრივი გმირი საკუთარი ხალხის გამოფხ-

იზლებას და დაუმორჩილებლობისაკენ მოუწოდებს მათ:

რად ჰმონებთ ასლანს, ჩერქეზნო,
უღელს რად იდგამთ კისრადა,
სხვისა ნაყმევი, ნალახი
გამოადგება ვის რადა?
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 356)

ნაწარმოებში ქიჩირი ორჯერ აღასრულებს შურისძიების აქტს. პირველად, როდესაც ასლანის მიერ მიგზავნილი დემური მის მაგივრად შეცდომით სტუმარს მოუკლავს, იგი პასუხს აგებინებს მკვლელს. ამ შემთხვევაში ქიჩირი ჯოყოლას მსგავსად იქცევა და მისი შურისძიება გამართლებულია ოჯახის ღირსების ისეთი შელახვის ფაქტით, რომელიც, მთიელთა ადათების მიხედვით, მხოლოდ სისხლით განიბანება:

ვინ შემარცხვინა თავხედმა
სირცხვილით მეტისმეტითა?
სახლში მომიკლეს სტუმარი,
როგორღა ავდგე მკვდრეთითა?"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 364)

– მძვინვარებს შეურაცხყოფილი ქიჩირი და სიმშვიდეს მანამ ვერ ჰპოვებს, სანამ სტუმრის სისხლს არ აიღებს. ქიჩირის ღირსებაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ მას შეუძლია ამაღლდეს პირადი მტრობის ფაქტზე. იგი დიდსულოვნების საოცარ მაგალითს უჩვენებს, როცა მზადყოფნას გამოთქვამს, შეურიგდეს ასლანს და მის მხარდამხარ იბრძოლოს, თუ ამას სამშობლოს ინტერესები მოითხოვს. მაგრამ სინამდვილეში ასლანს სხვა განზრახვა აქვს. იგი მოტყუებით შეიპყრობს

ქიჩირს და სახალხოდ კოცონზე დაწვას დაუპირებს. უკანასკნელ წამს სიკვდილმისჯილი ვაჟკაცი ხელში აიტაცებს ასლანის შვილებს და აბრიალებულ კოცონში მათთან ერთად გადაიჭრება. ქიჩირის ასეთი საქციელს აპირობებს რამდენიმე ფაქტორი: „ქიჩირი უკანასკნელ წუთს, როდესაც რწმუნდება, რომ მისი დაღუპვის შემდეგ აღარავითარი ძალა არ იარსებებს ასლანის დამსჯელი, ასრულებს შურისძიების, როგორც სამართლის განხორციელების, აქტს... ქიჩირის ქცევას ამართლებს როგორც კონკრეტული სიტუაცია, ასევე კარჩაკეტილი საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობები. შურისძიების ეს აქტი პირად გაბოროტებაზე კი არ არის აღმოცენებული, არამედ დამსახურებული სასჯელის ფუნქციას ასრულებს. მას კონკრეტული სიტუაცია განსაზღვრავს“ (ბეჟიტაძე 1991:167-168).

ამდენად, უდავოდ გასაზიარებელია შეხედულება, რომ აღნიშნულ ნაწარმოებში „ვაჟა-ფშაველამ უჩვენა სისხლის აღების ის სოციალური ფუნქცია, რომელიც მას ერთ დროს ჰქონდა, სახელდობრ, მართლმსაჯულების განხორციელების ფუნქცია. ამიტომ ქიჩირის შემზარავი საქციელი ისე ჩანს, როგორც ტვირთი, რომელიც მან იკისრა საზოგადოებრივი სამართლის განხორციელების მიზნით“ (ბეჟიტაძე 1991:168).

მტრისადმი მტრულად დახვედრის, დამპყრობელზე შურისძიების მოტივი თანმიმდევრულადაა გატარებული პოემა „ბახტრიონში“. ნაწარმოების გმირები ანთებულნი არიან შურისგების წყურვილით, ოღონდაც ეს გრძნობა უცხოტომელთადმი თავისთავადი სიძულვილის ნიადაგზე კი არაა წარმოშობილი, არამედ მათი არაადამიანური სისასტიკით, ქართველთა პიროვნული, ეროვნული და რელიგიური ღირსების გათელვის აურაცხელი ფაქტებითაა მოტივირებული: დამპყრობელთა მიერ სიწმინდეების ხელყოფის („ჩვენის საყდრების ტრაპე-

ზთან ეხლა მოლები გალობენ"), მათი ძალადობისა და ზნედაცემულობის შედეგად „მთელი კახეთი ქცეულა ჩიქილამოხდილ ქალადა".

ასეთ ვითარებაში თავმოყვარე ადამიანის წინაშე უცილობლად დგება მოთხოვნილება, იბრძოლოს პიროვნული ღირსების დაცვისა და საკუთრების ხელშეუხებლობისათვის. შურისძიების სწორედ ეს მოტივია ნამოწეული კვირიას სიტყვებში:

„სიცოცხლეს აუგიანსა
სიკვდილი მიჯობს ხმალზედა.
როს ჩემი ბინა სხვას ჰრჩება,
ჩემი ცოლი და შვილები, -
თუ დუშმნის ხმალი არ მომკლავს,
მე თვითონ გავიგმირები".
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 202)

შურისძიების ცნობიერებითაა გაჟღენთილი პერსონაჟთა მონოლოგებიც: (სანათა: „თუ ამამყრიდით მტრის ჯავრსა, შვილთ არც კი მოვიგონებდი", ლელა: „მტრის ჯავრი გულში მიდგია შავის ალაზნის გუბედა", ზეზვა: „ვისაც ჩვენ არ ვებრალებით, ჩვენ შავიბრალოთ რისადა?"). მაგრამ ეს სრულიადაც არაა სამაგიეროს გადახდის ინტინქტს ბრმად აყოლილი ადამიანების სიტყვები. პერსონაჟების მსჯელობაში საგანგებოდაა გაშლილი და დასაბუთებული ამგვარი მოქმედების მიზანშეწონილება. საგულისხმოა, რომ სწორედ ამ პოემაში, რომელიც, თუ შეიძლება ითქვას, სუნთქავს შურისძიებით, ლირიკული გადახვევის სახით მწერალს შემოაქვს თანაგრძნობისა და სიბრალულის მოტივი:

მკვდარია უგრძნობი კაცი,
უსაზარლესი მკვდარზედა,
მით, რომე სიცოცხლე უგავ
სალის ყინულის ტარზედა.
არ ებრალება მოყვასი,
მის წინ რო აცვან ჯვარზედა.
ისე მოკვდება, ვერ შედგეს
ერთს წამს ტრფობისა მთაზედა...
საზარელია დადგომა
უგრძნობელობის გზაზედა.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 225)

კაცთმოყვარეობისა და სიბრალულის გრძნობები ასხივოსნებს ბერი ლუხუმის მხატვრულ სახეს. გურამ ასათიანის სწორი შენიშვნით, „ლუხუმი თავისი ხასიათით ქრისტიანული კაცთმოყვარეობის განსახიერებაა" (ასათიანი 2002: 386). ლუხუმი ის კაცია, რომელსაც თვით ურჯულო ლეკიც კი ებრალება სიკვდილისათვის. ძველი ძმობილი ზეზვა გაფრინდაული მოაგონებს მას, თუ როგორ „მოუწყლიანდა თვალები" ერთერთი ბრძოლის დროს ლეკის სიკვდილის ხილვისას. ზეზვასათვის გაუგებარია ლუხუმის ამგვარი მგრძნობელობა და თავის პოზიციას ასე ასაბუთებს:

მე არ მებრალვის, ლუხუმო,
მოუნათლავი აროდის,
მაგათ სიწუნტის ნაღველი
ყელში დუღილით ამოდის.
ვისაც ჩვენ არ ვებრალებით,
ჩვენ შავიბრალოთ რისადა?
სიკვდილი თვითონ უფალსა

გაუჩენია მტრისადა!
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 233)

მიუხედავად იმისა, რომ ცხოვრების, ბრძოლის სისასტიკე ამართლებს ზეზვას მორალს და ლუხუმიც არ ეკამათება მას, ამ უკანასკნელის თვალთახედვა უფრო ღრმაა, უფრო ჰუმანურია. ეს ცნაურდება ნაწარმოების ფინალში. ომში მძიმედ დაჭრილი ლუხუმის კვნესა საზარელი არსების, „ჯაგრით მოსილი", „ბევრი ცოდვების მოქმედი" გველის ყურადღებას მიიპყრობს. ადამიანთა მოდგმის დაუნდობელ მტერში სულთმობრძავი მეომრის ხილვისას მოულოდნელად იღვიძებს სიბრალულის განცდა:

გველს შაებრალა ლუხუმი
მისკე წავიდა ზლაზვნითა...
დაფიქრდა გველი ძლიერად,
გული ევსება ბრალითა.
ბევრის ცოდვების მოქმედსა
გადაუბრუნდა გუნება:
რა სიბრალულით იმსჭვალვის
მისი გველური ბუნება!
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 242)

ლუხუმის მხილველმა გველმა „ბოროტების გზა გაუშვა", მოასულიერა დაჭრილი და უპატრონა მას, სანამ არ გამოაჯანმრთელა.

პოემის აღნიშნული ეპიზოდთან დაკავშირებით მართებულად გვესახება თამაზ ვასაძის თვალსაზრისი: „არ არის შემთხვევითი, რომ გველის სასწაულებრივ სიბრალულს იწვევს სწორედ ლუხუმი – ადამიანი, რომელიც სიბრალულის

უჩვეულო უნარს ამჟღავნებს... ლუხუმს გველის იდუმალი თანაგრძნობა ერგო იმიტომ, რომ თვითონ ის თანაგრძნობის არაჩვეულებრივი ნიჭით არის აღსავსე (ვასაძე 2010: 98-99).

ამგვარადაა გაშუალებული ნაწარმოებში შურისძიების მოტივი სიბრალულის გრძნობით. ვაჟა-ფშაველას რწმენით, დაუშვებელია ადამიანი დააბრმავოს შურისგების წყურვილმა, იგი არ უნდა იქცეს საზოგადოების საარსებო პრინციპად. შურისძიების აქტს მხოლოდ ღირსების ისეთი შელახვა ამართლებს, რომელიც არავის ეპატიება. კაცის კვლა, მტრისათვის ანგარიშის გასწორება გამოუვალ სიტუაციაში, თავდაცვითი ბრძოლის დროსაა გამართლებული. მხოლოდ ამ შემთხვევაში აქვს მორალური აზრი სისხლისღვრას. ასეთი რაინდული, ქრისტიანული ცნობიერებაა ლუხუმის ეთიკური მრწამსის საყრდენი. ამიტომაა, რომ ამ უმაღლესი ზნეობის ადამიანს კაცის კვლა სიხარულსა და ტკბობას კი არ ანიჭებს, არამედ დიდ შინაგან ტკივილს.

ვაჟა-ფშაველას გმირები მაღლდებიან მტრისადმი თავისთავადი სიძულვილის გრძნობაზე. მათ აქვთ უნარი დაინახონ და დააფასონ მოწინააღმდეგის ღირსება. „ვაჟამ სიყვარულს კარი ფართოდ გაუღო და იგი იქაც გვაპოვნინა, სადაც ყოფითი, მიწიერი წარმოდგენით, მტერი უნდა გვეგულვებოდეს. ვაჟამ რჯულის სამანებიც, გარკვეული აზრით, გადალახა, ქრისტესა და ალლაჰის მიმდევართ სულიერი ძმობა აპოვნინა“ (გოგუაძე 1980:103). ვაჟა-ფშაველა გვიჩვენებს ადამიანური ყოფის იმ ტრაგიზმს, რომ სამწუხაროდ ხშირად ღირსებითა და ვაჟკაცობით სწორფერი რაინდები მტრულ ბანაკებში ირიცხებიან. ამიტომაც შეგვახსენებს დიდი პოეტი „ერთურთის დანდობის“ აუცილებლობას.

ისევე როგორც ილიასა და აკაკისათვის, ვაჟა-ფშაველასთვისაც სრულიად უცხოა ვიწრო ნაციონალისტური თვალ-

საზრისი. მწერალი მხოლოდ თანამემამულეთა შორის როდი ეძიებს ზნეობრივ გმირებს, მხოლოდ მათ როდი წარმოსახავს მისაბაძ ადამიანებად. მუცალის, ჯოყოლას, ქიჩირის და სხვა პერსონაჟთა დახატვით პოეტი გვიჩვენებს, რომ ღირსების კატეგორია მაღლა დგას რელიგიურ და ეთნიკურ ფაქტორებზე.

ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმის საფუძველი მორალური სიწმინდეა. მწერლისთვის უცხოა შემწყნარებლობის ისეთი უკიდურესობა, რომელიც, ფაქტობრივად, ზნეობისა და უზნეობის თანაბარი ღირებულების აღიარებამდე მიდის. ვაჟას მიხედვით, გზასაცდენილი ადამიანისადმი სიბრალული არ შეიძლება იყოს მისი უკეთურების გამამართლებელი. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ყველგან მკვეთრადაა გამიჯნული ცოდვა და მადლი. ამ თვალსაზრისითაც პოეტი რაინდულ-ქრისტიანული ღირებულებების ერთგულია.

თავი IV

სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად გვევლინება. მწერლის შემოქმედებით მოტივთა ურთიერთკავშირების ზოგადი დახასიათებისას სამართლიანად მიუთითებენ, რომ „სინდისის მოტივი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ერთგვარ თემატურ ბირთვს ქმნის“ (ევგენიძე 1989: 241).

ვაჟა-ფშაველა შემოქმედების ადრეულ ეტაპზევე ავლენს ინტერესს სინდისის რაობის საკითხისადმი, მოგვიანებით კი ამ ფენომენის დახასიათების მოთხოვნილება სულ უფრო მძლავრ ხასიათს იღებს და მხატვრულ ხორცშესხმას ჰპოვებს პოემა „სვინიდისში“ (1913).

სინდისის პრობლემა უმთავრეს ეთიკურ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება და ოდითგანვე იყო ფართო ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსჯელობათა საგანი. სინდისის არსის, მისი გამოვლენის თავისებურებების შესახებ არაერთ მოაზროვნეს გამოუთქვამს საკუთარი შეხედულება. საკითხისადმი ვაჟასეული მიმართების გასაანალიზებლად, ვფიქრობთ, აუცილებლია, მოკლედ მიმოვიხილოთ, თუ როგორ არის გააზრებული სინდისის ფენომენი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

ფილოსოფიურ ლექსიკონში განმარტებულია, რომ სინდისი არის „ეთიკური კატეგორია, რომელიც გამოხატავს

პიროვნების მორალური თვითკონტროლის უმაღლეს ფორმას, მისი თვითცნობიერების მხარეს... სინდისი შეიძლება გამოვლინდეს რაციონალური ფორმით – საკუთარი მოქმედების მნიშვნელობის გაცნობიერებაში, ასევე ემოციურ განცდათა კომპლექსში („სინდისის ქენჯნა")" (ფილოსოფიური... 1987: 517).

ზოგიერთი ეთიკოსი მიიჩნევს, რომ სინდისი მხოლოდ ნეგატიური შინაარსის ემოციური განცდაა, რომელიც თავს იჩენს მაშინ, როდესაც იდეალსა და რეალურ მოქმედებას შორის დაპირისპირება წარმოიშვება და ქრება მაშინვე, როცა ეს დაპირისპირება მოიხსნება (ჰიოფდინგი 1898: 53). სხვათა აზრით კი, სინდისის ცნება იმდენად მჭიდროდაა დაკავშირებული სხვადასხვა ეთიკურ კატეგორიებთან (სიკეთე, სამართლიანობა, მოვალეობა და სხვ.), რომ იგი მთავარ, წამყვან ეთიკურ კატეგორიად უნდა ჩაითვალოს.

ჯერ კიდევ სოკრატე საუბრობდა იმ დაუწერელი კანონების შესახებ, რომელებიც ყველა ადამიანისათვის საერთოა და რომლებიც, მათ, ფილოსოფოსის აზრით, ღვთისაგან ებოძათ: „– დაუწერელი კანონები თუ გაგიგია, ჩემო ჰიპია? – ჰკითხა სოკრატემ; – დიახ, ეს ის კანონებია, რომლებსაც ყველა ქვეყანაში ერთნაირად აღიარებენ... – შენი ფიქრით ვინ შექმნა ეს კანონები? – მე მგონი, ეს კანონები ღმერთებმა დაუდგინეს კაცთა" (ქსენოფონტი 1973: 135). სოკრატეს აზრით, ეს დაუწერელი, შინაგანი კანონები საერთოა ყველა მოდგმისათვის. ყველგან ერთნაირად აღიარებენ, რომ სიბილწეა სისხლის აღრევა, ვაჟკაცობა და სამართლიანობა ყოველ საზოგადოებაში სათნოებად ითვლება, სიმხდალე და უსამართლობა კი – მანკიერებად და ა. შ. ერთი სიტყვით, ფილოსოფოსი აღიარებს, რომ არსებობს უზენაესისაგან ბოძებული ზნე-ჩვეულებანი, რომლებსაც ყველგან ერთნაირად

აღიარებენ და ემორჩილებიან.

დემოკრიტე საუბრობს სირცხვილის იმ გრძნობაზე, რომელიც ადამიანს ეუფლება უკეთურების ჩადენის შემდეგ. იგი მიიჩნევს, რომ „სამარცხვინო საქმის ჩამდენს პირველ რიგში საკუთარი თავის უნდა რცხვენოდეს" (დემოკრიტე...1959: 144). სწორედ სინანულის ამგვარი გრძნობა ესახება ფილოსოფოსს ადამიანის სულიერი ხსნის პირობად: „ჩადენილი სამარცხვინო საქმეებით გამოწვეულ სინანულშია ხსნა" (დემოკრიტე...1959: 142).

არისტოტელე საგანგებოდ არ მსჯელობს სინდისის შესახებ, მაგრამ საუბრობს დანაშაულით გამოწვეულ სირცხვილის გრძნობაზე, რომელსაც განიცდის ზნეობრივი ადამიანი. „სირცხვილის გრძნობა შეიძლება ჩაგვეთვალა პატიოსნების საფუძვლად, თუ ადამიანს შერცხვებოდა ცუდი მოვლენებისა" (არისტოტელე 2003: 104). არისტოტელე იმასაც აღნიშნავს, რომ ზნეობრივი ადამიანის ქცევა შინაგანი წესიერებითაა განპირობებული: „ზრდილი და თავისუფალი ადამიანი ისე იქცევა, თითქოს კანონი თვით მასში იყოს" (არისტოტელე 2003: 103).

საგანგებოდ მიუთითებს სინდისის ღვთაებრივ წარმოშობაზე ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი გამორჩეული წარმომადგენელი ეპიქტეტე. იგი წერს: „ღმერთმა ყოველ ადამიანს მიუჩინა მცველი, მფარველი სული, რომელსაც დავალებული აქვს მისთვის თვალყურის დევნება. მას არასოდეს სძინავს, არც მისი მოტყუებაა შესაძლებელი... ასე რომ, როდესაც შენ ხშავ კარებს და აბნელებ სახლს, გახსოვდეს, რომ არ ხარ მარტო... არამედ ღმერთიც იმყოფება იქ, შენი მფარველი სულიც იქ არის" (ეპიქტეტე 1888: 145).

საინტერესოდ და მრავალფეროვნად არის გაშინაარსებული სინდისის ფენომენი ქრისტიანულ თეოლოგიაში. ტერ-

მინ „სინდისს“ განსაკუთრებული სიხშირით პავლე მოციქული იყენებს. მოციქული ახასიათებს მას, როგორც „ბუნებით სჯულს“, ბუნებრივ კანონს, ბოძებულს ღვთისაგან, რომელიც მოქმედებს ყოველ ადამიანში, მიუხედავად მისი რელიგიური აღმსარებლობისა. პავლე საყვედურობს იუდეველებს, რომ ისინი არ აღასრულებენ ღვთისაგან მიცემულ სჯულს მაშინ, როდესაც „წარმართნი, რომელთაც რჯული არ გააჩნიათ, ბუნებით რჯულისმიერს აკეთებენ, თუმცა რჯული არა აქვთ, თავიანთი თავის რჯული არიან. ისინი აჩვენებენ, რომ რჯულის საქმე გულებში უწერიათ, ამას მოწმობს მათი სინდისი და აზრები, ხან რომ ბრალს სდებენ ერთიმეორეს და ხან ამართლებენ“ (რომაელთა 2, 15-16).

სინდისის, როგორც ადამიანის სულში ღვთაებრივი საწყისის, განხილვას განსაკუთრებული ადგილი უკავია წმ. იოანე ოქროპირის შრომებში. იოანე ოქროპირი სინდისს მიიჩნევს იმ სულიერ ორიენტირად, რომელიც გვეხმარება სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებაში: „ღმერთმა გვიჩვენა თავისი სიყვარული ადამიანის მოდგმისადმი იმით, რომ ყოველ ჩვენგანში ჩანერგა მიუკერძოებელი მსაჯული – სინდისი, რომელიც მკაცრად მიჯნავს სიკეთესა და ბოროტებას“ (ლეპორსკი 1898: 99). წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით, „სათნოებათა ცოდნა ჩადებულია ადამიანში მისი შექმნის მომენტში“ (ლეპორსკი 1898: 99). ეს გრძნობა სამოთხეშივე ჰქონდა ადამს. როდესაც მან აკრძალული ხილი იგემა, მიხვდა, რომ შესცოდა და დაემალა უფალს. ამ დროს ჯერ არ არსებობდა სჯული და მცნებები, მაგრამ სინდისისაგან მხილებულმა ადამმა გააცნობიერა, რომ უკეთურობა ჩაიდინა. იოანე ოქროპირი ეკამათება წარმართებს, რომელნიც უარყოფენ ბუნებრივი კანონის არსებობას. აბა, როგორ დაწერეს წარმართთა კანონმდებლებმა კანონები ქორწინების, მკვლელობის, საკუთრების

და სხვ. შესახებ? – კითხვას სვამს იოანე ოქროპირი და პასუხობს: მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი სინდისის საფუძველზე" (ლეპორსკი 1898: 92).

ერთი სიტყვით, ქრისტიანული თვალსაზრისით, სინდისი „ღმერთის აღქმის ორგანოა" (ბერდიაევი 2010: 270). სინდისის მეშვეობით ადამიანი უშუალო კავშირს ამყარებს ღმერთთან. როგორც ნ. ბერდიაევი აღნიშნავს: „სინდისი ადამიანის ბუნების ის სიღრმეა, სადაც ის ღმერთს ეხება და ცოდნას იღებს ღმერთის შესახებ და ესმის ღმერთს ხმა" (ბერდიაევი 2010: 270). აქვე უნდა ითქვას, რომ როგორც სიტყვა „სინდისის" ეტიმოლოგიური ანალიზი გვიჩვენებს, რიგ ენებში ეს სიტყვა დაკავშირებულია ცოდნასთან, შინაგან ცნობიერებასთან (ბერძნ.: συνείδησις, ლათ.: conscientia, ინგლ.: conscience, რუს.: совесть, გერმ.: gewissen).

სინდისის რელიგიური გაგების საწინააღმდეგოდ მიუთითებენ, რომ სინდისის გრძნობას არ აქვს ობიექტური შინაარსი, ის არ მოქმედებს და არ ვლინდება ერთნაირი სახით, სხვადასხვა ეპოქებში ხალხებს განსხვავებული წარმოდგენები ჰქონდათ სინდისიერებასა და უსინდისობაზე, რაც ერთგან ითვლებოდა სათნოებად, ის მეორეგან მიიჩნეოდა დანაშაულად და ა.შ. შესაბამისად, მიდიან დასკვნამდე, რომ სინდისის შინაარსი საზოგადოების კულტურულ-ისტორიული განვითარებითაა განსაზღვრული: „სინდისი უცვლელი კი არ რჩება, არამედ ისევე ვითარდება და თვისებრივად ახალ და ახალ მორალურ შინაარსს იძენს, როგორც ადამიანის ობიექტური საზოგადოებრივი ცხოვრება, რომელიც, თავის მხრივ, განისაზღვრება საზოგადოების კონკრეტულ-ისტორიული განვითარებით" (ეთიკა 2011: 252).

ქრისტიანული თეოლოგია არ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ აღზრდა და საზოგადოებრივ-კულტურული გარემო თავის

დაღს ასვამს სინდისის გრძნობას. ადამიანის ცოდვით დაცემის შემდეგ სინდისიც აღარაა სრულყოფილი, ცდომილებისაგან დაზღვეული. მისი განწმენდა რელიგიურ-ზნეობრივ ცხოვრებით ხდება, რის შედეგადაც იგი უკვე უცდომელი სულიერი ხელმძღვანელის ფუნქციას ასრულებს. „სინდისი სულიერი, ზებუნებრივი საწყისია ადამიანში, ის სოციალური წარმოშობისა არ არის. სოციალური წარმოშობისაა სინდისის შერყვნა და დამახინჯება“ (ბერდიაევი 2010: 271), – მიუთითებს ნ. ბერდიაევი.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სინდისს განსაკუთრებული ეთიკური მნიშვნელობა ენიჭებოდა აღმოსავლურ-ქრისტიანულ კულტურაში. როგორც ქრისტიანული თეოლოგიის გამოჩენილი მკვლევარი იოანე მეიენდორფი მიუთითებს, მართლმადიდებლურ ტრადიციაში არ გაჩენილა ძლიერი მიდრეკილება ქრისტიანული ეთიკის კოდექსის შექმნისაკენ. „ბიზანტიურ სულიერებაში შემოქმედების მთავარ წყაროს წარმოადგენდა მოწოდება „სრულყოფილებისაკენ“, „სიწმიდისაკენ“ და არა ეთიკური დებულებების მკაცრი სისტემა. სწორედ ასეთი მისტიკური, ესქატოლოგიური და მაქსიმალისტური ხასიათი განასხვავებს მას რომაული კათოლიციზმის მერჯულეობის, სხვადასხვა დასავლურ მიმდინარეობათა პურიტანული მორალიზმისა და უახლესი „სიტუაციური ეთიკის“ რელატივიზმისაგან“ (მეიენდორფი 2007: 251-252).

დასავლური ეთიკურ-თეოლოგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი იყო იურიდიზმი, რაც გამოიხატებოდა თვით უმცირეს ყოფით საკითხებზეც კი დოგმატურ-კანონიკური პასუხების შემუშავებისაკენ სწრაფვაში. მართლმადიდებლური ტრადიციისათვის უცხო იყო ამგვარი მორალური აბსოლუტიზმი. იგი ადამიანის განწმენდილ სინდისს მიანდობდა კონკრეტულ სიტუაციაში გადაწყვეტილებების

მიიღების უფლებას. ერთი სიტყვით, უფრო მეტი თავისუფლება ეძლეოდა მას ეთიკის სფეროში და, შესაბამისად, მეტი პასუხისმგებლობაც ეკისრებოდა.

ახალი დროის ფილოსოფოსთაგან სინდისის ანალიზს განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს იმანუელ კანტი. კანტის მიხედვით, „სინდისი არის ცნობიერება, რომელიც მოვალეობაა საკუთარი თავისათვის... ეს არის მსჯელობის მორალური უნარი, რომელიც საკუთარ თავს ასამართლებს“ (კანტი 1989: 212). კანტისათვის სინდისი მოვალეობის იმგვარი ცნობიერებაა, რომელიც ადამიანს უდგენს ზნეობრივი ქცევის საყოველთაო იმპერატივს: „მოიქეცი ისე, თითქოს შენი ქმედების მაქსიმა შენი ნების მეშვეობით ბუნების საყოველთაო კანონად უნდა იქცეს“ (კანტი 2013: 151). სინდისი ადამიანის შინაგანი მსაჯულია, რომლისგანაც თავის დაღწევა, გაქცევა, კანტის მიხედვით, შეუძლებელია. სწორედ სინდისის გრძნობის შინაგანი სირთულე და იდუმალება ათქმევინებს გერმანელ ფილოსოფოსს საყოველთაოდ ცნობილ სიტყვებს: „ორი რამ ავსებს სულს მარად ახალი და მით უფრო ძლიერი გაკვირვებითა და მოწიწებით, რაც უფრო ხშირად და ხანგრძლივად ვფიქრობ მათზე; ესენია: ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში“ (კანტი 1897: 191).

ჰეგელისათვის სინდისი მორალური თვითცნობიერების იმგვარი ფორმაა, რომელიც თავისუფალია გარეგნული შეზღუდვებისაგან: „სინდისი არის უღრმესი შინაგანი მარტოობა, ყოფნა საკუთარ თავთან, სადაც ქრება ყველაფერი გარეგანი და ყოველგვარი შეზღუდულობა... სინდისი მაღალი თვალსაზრისია თანამედროვე სამყაროსი, რომელიც პირველად მივიდა საკუთარ თავში ამგვარ ჩაღრმავებამდე. წინა გრძნობად ეპოქებს საქმე ჰქონდათ გარეგნულთან და მოცემულთან, იქნებოდა ეს რელიგია თუ სამართალი, სინდისი კი შეიცნობს

საკუთარ თავს, როგორც აზროვნებას და იმას, რომ ეს ჩემი აზროვნება ერთადერთი აუცილებლობაა ჩემთვის" (ჰეგელი 1990: 178).

ჰეგელი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ფორმალურ და ობიექტურ სინდისს. თავის ადრეულ ნაშრომში „ქრისტიანობის სული და მისი ბედი" ჰეგელი საუბრობს სუფთა სინდისის იმგვარ განცდაზე, რომელიც წინასწარგანზრახვით უკავშირდება საქციელს და ამდენად, თვალთმაქცობად იქცევა (ჰეგელი 1976: 114-115). ამის მაგალითად ფილოსოფოსს წარმოუდგება საკუთარ უბიწოებაში დარწმუნებელი ფარისეველი, რომელიც ჰმადლობს ღმერთს: „გმადლობ, რადგან არა ვარ, სხვა კაცთა მსგავსად, მტაცებელი, უსამართლო და მემრუშე, და არც ამ მებაჟეს ვგავარ" (ლუკა, 18, 11). ჰეგელის თვალსაზრისით, მართალია სუფთა სინდისი არ არსებობს ქცევის სიწორეში შინაგანი დარწმუნებულობის გარეშე, მაგრამ ყოველგვარ თვითკმაყოფილების გრძნობას ვერ მივიჩნევთ სინდისიერების საფუძვლად. ჭეშმარიტი სინდისის კრიტერიუმი, ჰეგელის მიხედვით, სიკეთე და სამართლიანობაა. არსებითად, სწორედ ამ ღირებულებათა მიმართ პასუხისმგებლობას წარმოადგენს სინდისის გრძნობა.

ასეთივე საყოველთაო რელიგიურ-საკრალური მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული სინდისის კატეგორიას ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიურ ნააზრევში. და საერთოდაც, შეიძლება ითქვას, რომ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ფილოსოფიაში სინდისი ღვთაებრივი შარავანდედით მოსილ გრძნობად, ზნეობრივი ცხოვრების საფუძველთა საფუძვლადაა აღიარებული.

XIX საუკუნიდან, ფსიქოლოგიური მეცნიერებების განვითარებასთან ერთად, სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას აპყრობენ სინდისის გრძნობის ფსიქოლოგიურ მხარეს. ვლ.

სოლოვიოვის შეხედულებით, სინდისის გენეზისი დაკავშირებულია სირცხვილის გრძნობასთან. „ძველ ენებში სიტყვას, რომელიც შეესაბამებოდა „სინდისს“ არ იყენებდნენ ცოცხალ მეტყველებაში, ცვლიდნენ რა მას „სირცხვილის“ აღმნიშვნელი სიტყვებით. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ პირველსაფუძველი სინდისისა ძევს სწორედ სირცხვილის გრძნობაში“ (სოლოვიოვი 1988: 223), – წერს სოლოვიოვი.

სირცხვილის გრძნობა მიაჩნია სინდისის საფუძვლად ცნობილ რუს ფსიქოლოგს, ი. სიკორსკისაც: „სინდისი არის კაცობრიობის განვითარების ფილოგენეზური ნაყოფი და შეესაბამება არა ინდივიდის პირად, არამედ თაობათა საუკუნეობრივ ზნეობრივ გამოცდილებას. რთული დიფერენცირების გზით სირცხვილის გრძნობა ამაღლდა სინდისის გრძნობამდე“ (სიკორსკი 1904: 270).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან სულ უფრო და უფრო პოპულარული ხდება სინდისის სუბიექტივისტური გაგება, რომელიც ამ ფენომენის გაჩენას უკავშირებს ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ფაქტორებს. იწყება სინდისის დესაკრალიზაცია.

ამ მხრივ განსაკუთრებული სიმძაფრით გამოირჩევა ფრიდრიხ ნიცშეს განაზრებანი სინდისის შესახებ. გერმანელმა ფილოსოფოსმა სინდისი გამოაცხადა მხოლოდ და მხოლოდ აღზრდის პროცესის პროდუქტად. ნიცშეს თქმით, სინდისი არსებითად ავტორიტეტებისადმი პასუხისმგებლობის გრძნობაა: „ჩვენი სინდისის შინაარსს შეადგენს ყველაფერი ის, რასაც ჩვენი ბავშვობის ხანაში გამუდმებით, ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშე მოითხოვდნენ ჩვენგან ადამიანები... სინდისის სახით ჩვენში იღვიძებს ის გრძნობა მოვალეობისა, რომელიც არ კითხულობს, თუ რატომ უნდა მოვიქცე ასე... რწმენა ავტორიტეტებისადმი არის წყარო სინდისისა, აქედან

გამომდინარე, ის გვევლინება არა ხმად უმაღლესი სამართლიანობისა ადამიანის სულში, არამედ ერთი ადამიანის გამოძახილად მეორე ადამიანში" (ნიცშე 1911: 221). ნიცშე იმასაც დასძენს, რომ „სინდისის ქენჯნა ისეთივე სისულელეა, როგორც ძაღლისაგან ქვის ღრღნა" (ნიცშე 1911: 213).

ფრიდრიხ ნიცშეს თვალსაზრისი განავითარა ზიგმუნდ ფროიდმა. ფსიქოანალიზის ფუძემდებელმა, შეიძლება ითქვას, სინდისი ნევროზის ერთ-ერთ სახეობამდე ჩამოაქვეითა. ფროიდის შეხედულებით, სინდისის გრძნობის, ბრალის ცნობიერების ჩამოყალიბება განპირობებულია აღზრდის პროცესით. პატარა ბავშვს არ აქვს შინაგანი ცენზურა, იგი ამორალურია, შემდეგ მის მორალურ კონტროლს თანდათან ახორციელებენ მშობლები და აღმზრდელები. განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ მხრივ ფროიდი მამის როლზე ამახვილებს. სინდისი, ფსიქოლოგის მიხედვით, ესაა ზე-მე, ადამიანის გონებაში გარედან, ავტორიტეტის მიერ შთანერგილი მოვალეობის ცნობიერება: „მსჯელობა საკუთარ არასრულყოფილებაზე, რომელსაც ხდება მე-ს შედარება საკუთარ იდეალთან, წარმოშობს იმ მორჩილ რელიგიურ შეგრძნებას, რომელზეც ეყრდნობა მგზნებარე მორწმუნე. განვითარების შემდგომ გზაზე მამის როლი გადადის მასწავლებლებსა და ავტორიტეტებზე. მათი სწავლანი (შეგონებანი) და აკრძალვანი ინარჩუნებენ თავის ძალას მე-იდეალში, ახორციელებენ რა მორალურ ცენზურას სინდისის სახით" (ფროიდი 2005: 126).

ნიცშესა და ფროიდის ნააზრევში სინდისი მოკლებულია ყოველგვარ ტრანსცენდენტურ შინაარსს და მიჩნეულია მხოლოდ აღზრდის პროდუქტად, შესაბამისად, მას აღარ ენიჭება სიკეთისა და ბოროტების განმასხვავებელი ფუნქცია.

სინდისის ფენომენი საუკუნეთა განმავლობაში იწვევდა

არამხოლოდ ფილოსოფოსებისა და ფსიქოლოგების, არამედ სულიერი მოღვაწეობის სხვადასხვა დარგით დაკავებული ადამიანების, განსაკუთრებით კი – მწერლებისა და პოეტების ცხოველ ინტერესს. ეს გარემოება იმითაც იყო განპირობებული, რომ მხატვრული შემოქმედების სპეციფიკა ფართო გასაქანს იძლეოდა სინდისის მოქმედებაში ჩვენების, მისი გამოვლენის თავისებურებების მხატვრული აღწერისა და პრაქტიკული დახასიათებისათვის. ლიტერატურათმცოდნეები საგანგებოდ იკვლევენ სინდისის პრობლემას უ. შექსპირის, ფ. დოსტოევსკის, ო. უაილდის, ა. ჩეხოვის, მ. ბულგაკოვის, ჰ. ჰესეს და სხვ. შემოქმედებაში.

ქართველ მწერალთაგან კი სინდისის ფენომენისადმი განსაკუთრებული ინტერესით ვაჟა-ფშაველა გამოირჩა. სინდისის პრობლემას ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში საგანგებო ყურადღება პირველად გრიგოლ კიკნაძემ მიაპყრო. მეცნიერის არქივში აღმოჩნდა მცირე მოცულობის წერილი „სინდისის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში (ვაჟა-ფშაველა)" (კიკნაძე 2009: 108-111), რომელიც დაუმთავრებელია და, როგორც ჩანს, წარმოადგენს ვრცელი შრომის შესავალს.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სინდისის განსახიერების თავისებურებებს განიხილავს დ. წოწკოლაური თავის ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევი" (წოწკოლაური: 2008 169-201). მკვლევარი ბაირონის „კაენთან" შეპირისპირებით აანალიზებს ვაჟა-ფშაველას პოემა „სვინიდისს" და მხატვრულ სახეთა საინტერესო ანალიზსაც გვთავაზობს.

როგორც აღინიშნა, ვაჟა-ფშაველამ სინდისის ფენომენისადმი საგანგებო ინტერესი თავისი შემოქმედების ადრეულ ეტაპზევე გამოავლინა. სინდისის პრობლემა თავს იჩენს მის ერთ-ერთ ადრეულ მოთხრობაში „გოჩი" (1886), აგრეთვე

ლექსში – „სვინდისის სიმღერა“ (1886). ამ უკანასკნელ ნაწარმოებში პერსონიფიცირებული სინდისის მონოლოგია წარმოდგენილი. კაცთაგან აბუჩად აგდებული, უარყოფილი სინდისი ემდურის თავის ბედს და საყვედურით მიმართავს გამჩენს:

„რა .დავაშავე, უფალო,
რომ კაცს ამკიდე ბარგადა
და დაჟინებით ჩურჩული
ჩემი გულს დასდევ ხარკადა“ და ა.შ.
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 65)

სინდისი მოთქვამს, რომ კაცი ვერ იგუებს მას, ყურს არ უგდებს მის ხმას, ადამიანის მთელი ძალისხმევა მისი ჩახშობისაკენ არის მიმართული. დამცირებული, ნაგვემი სინდისი თხოვნით მიმართავს დამბადებელს: „გთხოვ, მომაშორო, ქვეყანას შენ უპატრონო, ზეცაო!“ ამ ლექსში უკვე დასმულია საზოგადოებაში სინდისის დეფიციტის საკითხი, რაც პოეტის მიერ ერთ-ერთ უმთავრეს ზნეობრივ პრობლემადაა მიჩნეული.

ვაჟა-ფშაველა თავის ნაწარმოებებში სინდისის მშრალ დახასიათებას კი არ მიმართავს, არამედ გვიჩვენებს მისი წარმოშობის საფუძვლებსა და ურთიერთკავშირს სხვადასხვა ადამიანურ გრძნობებთან. მწერლის აზრით, უპირველესი მშობელი სინდისისა, მისი საფუძველთა საფუძველი სიყვარულია. ეს აზრია გატარებული ვაჟას ერთ-ერთი ადრეულ მოთხრობაში „გოჩი“.

პირველყოფილ ადამიანთა საზოგადოებაში, როცა ჩვეულებრიცი მოვლენა იყო მკვლელობა და კანიბალიზმი, ცხოვრობდა პირუტყვული ზნის მქონე არსება გოჩი, რომელიც „დადიოდა უღრანს, დაბურულს ტყეებში და სადაც კი

მოიგდებდა ადამიანს, გაუჭეჭყდა თავსა, წამოიკიდებდა, მოიტანდა თავის ბინაზე" და მის ხორცს შეექცეოდა. გოჩი ბედნიერი და კმაყოფილი იყო თავისი ცხოვრებით, მაგრამ ერთ დღესაც უცნაურმა ავადმყოფობამ შეიპყრო: „ხორცი არ სტკიოდა, არამედ სული რაღაცას ითხოვდა გაბეზრებული". მან იგრძნო, რომ მის არსებას რაღაც მთავარი გრძნობა აკლდა. ღმერთმა წყალობის თვალით მოხედა გოჩის და „გამოუგზავნა სიყვარული, რადგან მისი ნაკლი ის იყო". სიყვარული ჩამოვიდა ზეციდან პატარა მგალობელი ჩიტის სახით, დაატკბო გალობით არემარე და შემდეგ გოჩის გულში ჩასახლდა. ამ უცნობმა გრძნობამ საოცარი ზემოქმედება მოახდინა გოჩის არსებაზე და შვა მის სულში სინდისი და სიბრალული: „გოჩიმ... მიიხედ-მოიხედა და, რა კაცის ძვლები დახრული დაინახა, შესწუხდა. გაეღვიძა გულში სიბრალული, სინიდისი და ცრემლი მოსქდა თვალებიდამ, – დაიწყო ტირილი, – ეს რა ჩამიდენიაო, – ჰყვიროდა გამწარებული, – ნუთუ მართლა კაცისმჭამელი ვიყავიო?" (ვაჟა-ფშაველა 2011: 48)

მიუხედავად ამისა, გოჩისათვის ადვილი არ აღმოჩნდა ცხოვრების წესის შეცვლა. განმტკიცებულმა ჩვეულებამ დათრგუნა მის სულში ახლად ნაშობი სინდისის ხმა და მანაც კვლავ პირუტყვული ზნით ცხოვრება განაგრძო. სინდისის ქენჯნა გოჩის უმძიმეს ტანჯვად ექცა და სასოწარკვეთილი შეევედრა გამჩენს: „ღმერთო, მომაშორე, ეს რაღაც ბარგი ამკიდე – სინიდის-სიყვარულები, რომ დასვენებული ვიყო, ვიცხოვრო, როგორც აქამდის მიცხოვრიაო". გოჩიმ ჩაახშო სინდისის ხმა, არ მოუფრთხილდა ამ ღვთიურ საჩუქარს და ბოლოს პირუტყვულად დაასრულა სიცოცხლე.

მოთხრობაში განვითარებულია თვალსაზრისი, რომ სინდისი ადამიანობის უძირითადესი კრიტერიუმია, ამ გრძნობას მოკლებული კაცი კი პირუტყვისაგან არაფრით განსხ-

ვავდება. ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, სინდისი უმჭიდროესადაა დაკავშირებული სხვა ზნეობრივ სათნოებებთან, მისი უპირველესი საფუძველი კი სიყვარულის ყოვლისმომცველი გრძნობაა.

პოემაში „გოგოთურ და აფშინა“ სინდისის დინამიკა ნაჩვენებია ორი ვაჟკაცის, ფშაველი გოგოთურისა და ხევსური აფშინას დაპირისპირების ფონზე.

მას შემდეგ, რაც გზადშეყრილი, თავზეხელაღებული აფშინა გოგოთურს იარაღის აყრას დაუპირებს, ფშაველი ვაჟკაცი გადაწყვეტს, არ გაამჟღავნოს ვინაობა და თავის შეცოდებით გააღვიძოს აფშინას სულში სინდისის გრძნობა. გოგოთური ცდილობს, დაანახოს მოწინააღმდეგეს, თუ როგორ შეურაცხყოფს იგი თავისი საქციელით ადამიანთა ღირსებას, რადგან „კაცისად იარაღისა აყრა სიკვდილთან სწორია“. მიუხედავად ამისა, მისი პირველი მცდელობა უშედეგოდ ჩაივლის.

ვერ ახერხებს რა ამ გზით აფშინას გულის მოლბობას, გოგოთური ძალას იხმარს, თავად აფშინას წაართმევს იარაღს და „მაგრად გაკოჭავს თოკითა“. გონს მოსული აფშინა უმძაფრესად განიცდის დამარცხებას. მას შემდეგ, რაც იგი საკუთარ თავზე იწვნევს იარაღაყრილი ვაჟკაცის მდგომარეობის სიმძიმეს, აფშინა თანდათან იწყებს საკუთარი დანაშაულის გაცნობიერებასაც. გოგოთური სულგრძელობის გასაოცარ მაგალითს უჩვენებს მას და იარაღს უკან უბრუნებს.

გოგოთურის ამ საქციელის შემდეგ აფშინა სრულად აცნობიერებს თავის დანაშაულს, მის არსებაში იღვიძებს სინდისის ხმა, რომელიც ნათელს ჰფენს მის ნამოქმედარს და აფშინას არსებას უღრმესი სინანულის გრძნობა მოიცავს:

ეხლა სჯობს სახჩი ვიმალო,
თავზე დავირტყა გურჩია.

მოდი, გაკოცო, გოგოთურ,
სიკეთისათვის შუბლჩია.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 79)

აფშინას სინანული არ არის მომენტური განწყობის საფუძველზე წარმოშობილი წარმავალი განცდა. ეს დანაშაულის, ცოდვის სრულიად გაცნობიერებული შეგრძნება, რომელიც მთლიანად ეუფლება მის არსებას და დიდ სულიერ ღვაწლსაც ააღებინებს მას:

ცხენი, აბჯარი სხვას მისცნა,
გახდა ერთგული რჯულისა...
ამბობენ: ქვითინი მოდის
ღამ-ღამ ბლოს თავით კაცისა:
„ვაჰ, მკვდარო ვაჟკაცობაო,
ცოცხლად დამარხვავ თავისა!"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 83)

აქვე ისიც საგანგებოდ უნდა დაზუსტდეს, რომ აფშინას სულიერი გარდაქმნა მექანიკურად არ განხორციელებულა. თვით მასში რომ არ არსებულიყო კეთილი საწყისი, დადებითი სულიერი თვისებები, ცხადია, გოგოთურის თავგამოდება უშედეგოდ ჩაივლიდა. პოეტი ერთგვარად თავად მიგვანიშნებს აფშინას ღირსებებზე, როცა მას ვაჟკაცად მოიხსენიებს: „პირდაპირია აფშინა, ვაჟკაცს არ უყვარს პარება". აფშინა ვაჟკაცური სულის მქონე ადამიანია, რომელიც გარემოებათა გამო, ცუდ გზაზეა დამდგარი მანამ, სანამ გოგოთური აუხელს თვალს.

ვაჟა-ფშაველამ დამაჯერებლად გვიჩვენა, რომ სინდისის გრძნობის მშობელი ერთ-ერთი სათნოება სულგრძელობაა.

სინდისის გასაღვიძებლად ხანდახან გარეგანი იძულებაცაა საჭირო. ადამიანის სწორ გზაზე დაყენება, მისი ნების სასიკეთოდ წარმართვა უდიდესი სულიერი ხელოვნებაა, რაც მხოლოდ მას ხელეწიფება, ვინც თავად ცხოვრობს სინდისის შინაგანი ხმის ერთგულებით.

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ჭეშმარიტი სინდისის გრძნობა შეიძლება დაუპირისპირდეს საზოგადოების ზნეობრივ ცნობიერებას, მის კოლექტიურ სინდისს. აღნიშნულის დასტურია პოემა „ალუდა ქეთელაური", რომელშიც ნაჩვენებია, თუ როგორი თავგამოდებით ცდილობს თემი, რომ თავად იყოს ადამიანის პიროვნული სინდისის განმსაზღვრელი. ალუდა ქეთელაურის მაგალითზე ვაჟა-ფშაველა გვიჩვენებს, რომ სინდისი პიროვნების ზნეობრივი ავტონომიის გამოხატულებაა. იგი არაა განსაზღვრული მხოლოდ საზოგადოების ისტორიულ-კულტურული განვითარებით. ჭეშმარიტი სინდისისეული ცნობიერება გარედან, სხვათა ზეწოლის შედეგად კი არ მკვიდრდება ადამიანის ცნობიერებაში, არამედ იგი ინტუიციური ბუნებისაა.

ალუდა ქეთელაური თემს უპირისპირდება საკუთარი მრწამსის, სინდისის საფუძველზე. მას ოდნავადაც არ ეპარება ეჭვი თავისი ქმედების სისწორეში და აქვს სიმშვიდის, საკუთარ თავში დარწმუნებულობის მყარი განცდა მაშინ, როდესაც მოუნათლავის ხსოვნას მიაგებს პატივს და საკლავს დაუკლავს მას. სინდისის კარნახით მოქმედებს ალუდა იმ შემთხვევაშიც, როცა მუცალს მარჯვენას არ კვეთს.

„ვერ გავიმეტე მუცალი
მარჯვენის მოსაჭრელადა,
გული გამიწყრა, არა ჰქნა,
რაც საქნელია ძნელადა:

„დაე, დააკლდეს სახელსა,
მე გირჩევნივარ მრჩევლადა“.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 101)

ალუდა ამბობს, რომ გულის ხმას უსმენდა, როცა გადაწყვიტა, მუცალისათვის მარჯვენა არ მოეკვეთა. გულის განსჯაში, ცხადია, სინდისი უნდა ვიგულისხმოთ.[1] მუცალის მოკვლის გამო აღძრული სინდისის ქენჯნა, სინანული ალუდას ცნობიერებაში თავს იჩენს მტანჯველი სიზმრების სახით. სწორედ ამას მოსდევს შედეგად ქეთელაურის სულიერ-ცნობიერი ამაღლება. „გმირის სინდისის გრძნობა ანაზდად მიღებულ სულიერ ღირებულებათა დაფუძნებას ეთანხმება, იგი მიიჩნევს ჰუმანურობას, ადამიანური ღირსების დაცვას, ისეთ შეგნებულ მიზნად, რომელსაც უნდა დაემორჩილოს მისი ნება (წოწკოლაური 2008: 458).

სხვადასხვაგვარი სახით ვლინდება სინდისის გრძნობა პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“.

ზვიადაურის ვინაობის გამორკვევის შემდეგ ჯოყოლა ალხასტაისძე რთული არჩევანის წინაშე დგება. ის ან შურისმაძიებლებს უნდა მიემხროს და პასუხი აგებინოს ძმის მკვლელს, ანდა დაიცვას სტუმრისა და, ამავდროულად, საკუთარი ოჯახის ღირსებაც. ჯოყოლა არ ღალატობს საკუთარ მრწამსს, მოქმედებს სინდისის კარნახით და სტუმრის დაცვას გადაწყვეტს, რითაც ზნეობრივად იმარჯვებს თემზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა თემს უპირისპირდება, მისი სინდისი მშვიდია. თანამემამულეთაგან უარყოფილი ქისტი ვაჟკაცის გულში ოდნავადაც კი არ გაკრთება რაიმე

[1] ბიბლიის მიხედვითაც, სინდისის ხმა სწორედ ადამიანის გულის ხმაა: შდრ.: „ნუ შეაწუხებს გულის ქენჯნა ჩემს ბატონს, რომ არ დაღვარა უბრალო სისხლი...“ (1 მეფეთა, 25, 31).

შეეჭვება საკუთარი საქციელის მიზანშეწონილობასთან დაკავშირებით. იგი დარწმუნებულია, რომ არავისათვის უღალატია და ადამიანური მოვალეობა პირნათლად აღასრულა. ამიტომაც ამბობს ხევსურებთან ომის წინ:

„მარტოკამ უნდა ვიომო,
მთელმა ჯარეგამ მნახოსა;
ვინ ერთგულია, ვინ არა,
ქვეყანამ დაინახოსა".
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 298)

სინდისის გრძნობის გამოვლენის თვალსაზრისით პოემაში ძალზე საინტერესოა აღაზას მხატვრული სახე. ნაწარმოების მიხედვით, მართალია, აღაზა ადანაშაულებს ქისტებს ვაჟკაცის ულირსად მოკვლის გამო და ცრემლებსაც არ იშურებს ზვიადაურისათვის, მაგრამ მას მაინც ეპარება ეჭვი როგორც თავისი, ასევე ქმრის საქციელის მართებულობაში და ვერ ახერხებს სულიერი სიმშვიდის მოპოვებას. ზოგიერთი მკვლევარი აღაზას სინდისის ქენჯნის საფუძველს იმ გარემოებითაც ხსნის, რომ მას სქესური სიმპათიის გრძნობა გაუჩნდა ზვიადაურისადმი და სწორედ ამას ვერ პატიობს თავს. ილია ნაკაშიძის აზრით, „მკვდრისადმი ცოცხალი სიყვარული გაჰღვიძებია ლამაზ აღაზას გულში და სახიფათო საქმე გააბედვინა" (ნაკაშიძე 1955: 131). ეს თვალსაზრისი კიტა აბაშიძემაც გაიზიარა. მისი თქმით, აღაზა „სიყვარულს შეუპყრია, იგი მისი მორჩილია, იგიც ერთგვარი ურჩია თემისა, რომელიც თავის გრძნობასა და ზრახვას არავის უმორჩილებს, თავის გულისა და სულის პატრონობა მარტო თვით უდვია თავზედ. როგორც მისი ქმარი მეგობრობის გრძნობას სწირავს თავს, ისე ეს ფატალურ ძალას სიყვარულის გრძნო-

ბისას დაუმონებია და მარტო მისი ბუნება მიუღია“ (აბაშიძე 1955: 178).

თანამედროვე მკვლევართაგან იგივე შეხედულება გაანავითარა იტალიელმა ქართველოლოგმა ლუიჯი მაგაროტომ. მისი აზრით, სარაინდო პოემების მსგავსად, „სტუმარმასპინძელშიც“ „... მნიშვნელოვან როლს ასრულებს „აკრძალული“ სიყვარული პოემის გმირსა და ქალიშვილს (ან გათხოვილ ქალს) შორის. მაგრამ ქისტების თემში არსებული მკაცრი ტრადიციების გამო აუცილებელი ხდება მისი დაძლევა. ამ სიყვარულს სულის სიღრმეში ინახავს აღაზა და ის საიდუმლოდ გამჟღავნდება არა სიხარულში, არამედ ტკივილის განცდით მოგვრილ ტანჯვაში. აღაზა, რომელმაც ზვიადაური გაიცნო იმ ღამით, როცა ის მათთან სტუმრობდა, თავის სიყვარულს სასაფლაოზე ზვიადაურის მსხვერპლად შეწირვის დროს გამოხატავს“ (მაგაროტო 1999: 43).

მიუხედავად იმისა, რომ ლიტერატურათმცოდნეთა ერთი ნაწილი კატეგორიულად უარყოფს აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ელემენტების არსებობის შესაძლებლობას[1], საინტერესოა, რამდენად გვაძლევს ნაწარმოების ტექსტი და ქვეტექსტები ზემოთ აღნიშნული შეხედულების გამოთქმის რეალურ საფუძველს.

ზვიადაური ჯოყოლას ოჯახში მხოლოდ რამდენიმე საათს ატარებს. ვაჟა-ფშაველა ერთ უმცირეს მინიშნებასაც კი არ გვაწვდის იმის თაობაზე, რომ მთელი ამ ხნის განმავლობაში აღაზას არსებაში სქესური სიმპათიის თუნდაც უმცირესმა განცდამ იჩინა თავი. გაოცებას იწვევს კიტა აბაშიძის სიტყვები: „ჯოყოლას ცოლი ზვიადაურს დაინახავს თუ არა,

[1] იხ. მაგ. (კიკნაძე 2005: 433-434), (ბენაშვილი 1961: 125-126). აღაზას ქცევის საინტერესო ანალიზია წარმოდგენილი ი. ევგენიძის ნაშრომში (ევგენიძე 1989: 367-373).

მისის ეშხით ენთება“ (აბაშიძე 1955: 178). პოემის მიხედვით, აღაზა ზვიადაურს ისე ეპყრობა როგორც სტუმარს, ქმრის მეგობარს. მის ფიქრთა და განცდათა დინებაზე ვაჟა საერთოდ არ მიგვაპყრობინებს ყურადღებას, რამდენადაც მის თავს არაფერი ხდება უჩვეულო. ასევე დუმს ავტორი იმის თაობაზე, თუ როგორია ქალის სულიერი მდგომარეობა მაშინ, როდესაც ქისტები ზვიადაურს ატყვევებენ.

აღაზა სტუმრისადმი განსაკუთრებულ თანაგრძნობას მაშინ ამჟღავნებს, როდესაც მის გასაოცარ ვაჟკაცობას იხილავს. ზვიადაურის პიროვნული ძალა, გაუტეხელობა განუმეორებელ ზემოქმედებას ახდენს ქალის ფაქიზ სულზე და იგი ერთიანად ინუსხება ამ საოცარი სანახაობით. პოეტი, თითქოს, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საგანგებოდ განგვიმარტავს აღაზას მღელვარების მიზეზს:

კაცის კაცურად სიკვდილი
გულიდან არა ჰქრებოდა.
ქალის გულს იგი სურათი
შიგ გაეყარა ისრადა:
იმან დაადვა ლამაზსა
დაკლულის გლოვა კისრადა.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 290)

სრულიად ნათლადაა ახსნილი აღაზას ქცევის მოტივაცია. ქალის აღელვებას იწვევს არა საყვარელი ადამიანის გარდაცვალება, არამედ „კაცის კაცურად სიკვდილის“ ხილვა. ეს ამაღლებული, გასაოცარი სურათი გულში ისრად ეყრება აღაზას და სწორედ ამის გამო იტვირთავს იგი ზვიადაურის ჭირისუფლობას. აღაზას თანაგრძნობა კიდევ ერთი არსებითი ფსიქოლოგიური ფაქტორითაა გამყარებული. ქალის სათუთ

გულს ებრალება ადამიანი, რომელიც უცხო მხარეში, მახლობელთა თანაგრძნობისა და ნუგეშის გარეშე ემშვიდობება წუთისოფელს:

„ძლიერ შემბრალდა ბეჩავი,
რომ უცხოეთში კვდებოდა,
არც ნათესავი, არც მოძმე
რომ ვისმე შეჰბრალებოდა,
მაგრამ როს ჰკლავდნენ ხანჯრითა,
ოდნავაც არა ჰკრთებოდა"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 295-296)

– ეუბნება იგი ჯოყოლას.

იმ მკვლევრებს, რომლებიც ამტკიცებენ აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ელემენტის არსებობას, თავიანთი მოსაზრების დასტურად მოაქვთ ქალის სიტყვები, რომლებითაც იგი, თითქოს, შენატრის ზვიადაურის ცოლის ბედს:

„ნეტავი იმას, ვინაცა
მაგის მკლავზედა წვებოდა,
ვისიცა მკერდი, ან კრული,
მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა!
ნეტავი იმას ოდესმე
ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 288)

აღაზა ქალური უშუალობითა და გულწრფელობით გამოხატავს თავის განცდებს. „ბედნიერი ყოფილა მისი ცოლი" – ფიქრობს იგი და ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მაინცდამაინც მის ადგილზე ყოფნას ნატრობს. პოემის მიხდ-

ვით, არ არსებობს აღაზას არსებაში ამგვარი სურვილის წარმოშობის საფუძველი, რამდენადაც ზვიადაურს არ მოეპოვება არაფერი ისეთი, რაც ქალმა შეიძლება საკუთარ ქმარში მოიაკლისოს. ტექსტის მიხედვით, აღაზას ზვიადურის გაუტეხელობა ხიბლავს. ეს თვისება, ამავდროულად, ჯოყოლას ხასიათის არსებითი შტრიხიცაა. აღაზა კი ყველაზე უკეთ იცნობს ქმრის შეუპოვარ, მებრძოლ ბუნებას, მამაკაცურ სიმტკიცეს, რის გამოც მან ქისტები „ადრეც ბევრჯერ არია".

ჯოყოლასა და აღაზას შორის ფაქიზი სულიერი ურთიერთობაა. მართალია, თავიდან ქალს ეხათრება ქმრისთვის სიმართლის თქმა, რომ დაიტირა ზვიადაური, რადგან არ იცის, როგორ აღიქვამს იგი მის საქციელს, მაგრამ ბოლოს მაინც ახერხებს გულის გადაშლას, რასაც ჯოყოლა თავისი პიროვნული სიმაღლის შესაფერის პასუხს ახვედრებს:

„იტირე? მადლი გიქნია,
მე რა გამგე ვარ მაგისა?
დიაცს მუდამაც უხდება
გლოვა ვაჟკაცის კარგისა!"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 296)

ცოლ-ქმრის ურთიერთობაში არავითარი ბზარი არ ჩნდება. აღაზას უდიდესი ერთგულება და სიყვარული თვალნათლივ ვლინდება ჯოყოლას დატირების ამაღელვებელ პოეტურ სურათში:

ცოლი სტიროდა ჯოყოლას,
ცრემლს ასხურებდა ხშირადა,
არჩვი ყელგადაგდებული,
თმახშირი, მთვარე პირადა,

ეკერებოდა გულ-მკერდზე
ქმარს მარგალიტის ღილადა".
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 303)

და რაც ყველაზე არსებითია: ნაწარმოების ფინალში, როცა მითოსურ ჩვენებაში პოემის პერსონაჟები კვლავ ერთად შეიყრებიან, ისინი:

ვაჟკაცობისას ამბობენ,
ერთურთის დანდობისასა,
სტუმარ-მასპინძლის წესზედა,
ცნობის და **დაძმობისასა.**
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 305)

ვაჟა-ფშაველა სრულიად ნათლად და გარკვევით მიგვითითებს, რომ აღაზას თანაგრძნობა ზვიადაურისადმი მხოლოდ და მხოლოდ დაძმური ურთიერთობის ჭრილშია გასააზრებელი.

საგულისხმოა, რომ აღაზა-ზვიადაურის ურთიერთობაში სატრფიალო ნიუანსებს ეძებენ ევროპული ლიტერატურის საფუძვლიანად მცოდნე კრიტიკოსები, რომლებიც დასავლური მწერლობის თვალსაწიერიდან უცქერენ „სტუმარ-მასპინძელს". ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, რა თქმა უნდა, დაკავშირებულია ევროპული მწერლობის არსებით ტენდენციებთან, მაგრამ აუცილებელია გვახსოვდეს, რომ მისი ეპოსი უპირველესად ეროვნული სულით სუნთქავს, ნაციონალური ლიტერატურული და ზნეობრივი ტრადიციებიდანაა ამოზრდილი. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების მთლიან სულისკვეთებას თუ გავითვალისწინებთ, იმთავითვე მივხვდებით, რომ პოემაში ამგვარი დეტალების ძიება ხელოვნურია. როგორც

ვაჟას პოეზიის საუკეთესო მკვლევარი, გრიგოლ კიკნაძე აღნიშნავს, „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში უმნიშვნელო ადგილი აქვს დათმობილი სასიყვარულო და ეროტიულ ურთიერთობაზე მიმთითებელ ეპიზოდებს. ვაჟას პოემათა დიდი უმრავლესობა სრულიად თავისუფალია ასეთი მოტივებისაგან... ფაქტებზე დიდი ძალდატანების შედეგი იყო, როდესაც ზოგიერთმა კრიტიკოსმა ზვიადაურისადმი აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ნიუანსი დაინახა. ასეთმა ინტერპრეტაციამ, საკუთარი უსაფუძვლობის გარდა – და სწორედ ამის გამოც – უსიამოვნო შთაბეჭდილება დატოვა“ (კიკნაძე 2005: 433-434). მართლაც, ვაჟა-ფშაველას გმირები წმინდა, ალალი სულის პიროვნებანი არიან, რომელნიც თავიანთი სიწრფელითა და სისუფთავით ხიბლავენ მკითხველს. ასე, რომ აღაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო მოტივის ძიება ტექსტზე აშკარა ძალადობაა და არაფერს მატებს არც მის მხატვრულ სახეს და არც თავად პოემას.

ორიოდე სიტყვა აუცილებლად უნდა ითქვას „სტუმარ-მასპინძლის“ ზემოთ ხსენებული ეპიზოდის თამაზ ჩხენკელისეულ ინტერპრეტაციაზეც. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ზვიადაურისადმი აღაზას თანაგრძნობაში მაინც ვლინდება ეროტიული ნიუანსი, თუმცა ამ განცდას გასაქანს თავად აღაზას მორალური ცნობიერება არ აძლევს. თავისი მოსაზრების დამტკიცებას თ. ჩხენკელი შემდეგი არგუმენტებით ცდილობს:

I. ჯოყოლა ინტუიციურად ხვდება, თუ სადაა საძიებელი ქალის მღელვარების მიზეზი: „ჯოყოლას პირველივე შთაბეჭდილება **ეროტიულ-სექსუალური** ხასიათის ეჭვს გულისხმობს... „მშფოთარე“ ჯოყოლა ეკითხება აღაზას, „ხომ არვინ მოიწადინა **გადაეგორე მკლავზეო**? (ჩხენკელი 1989: 181)

აღნიშნულის თაობაზე უნდა ითქვას, რომ ჯოყოლას

რეაქცია სრულიად ბუნებრივია. გარედან დაბრუნებული, უჩვეულოდ აღელვებული და ატირებული ცოლის დანახვისას ნებისმიერი მთიელი, პირველ ყოვლისა, იმას იეჭვებდა, ხომ არ გაბედა ვინმემ მისი მეუღლის ღირსების შელახვა. ამდენად, ჯოყოლას ამგვარ ფიქრში არაფერია უჩვეულო და განსაკუთრებული.

II. აღაზა ამშვიდებს ქმარს („ვინ გამიბედავს მაგასა, რად მინდა ლეჩაქ-კაბანი?“) და უხსნის მას, რომ სინამდვილეში მისი მღელვარების მიზეზი გზადშეყრილი „შავნაბდიანი“, „მყრალი“, „უმსგავსი“ დევია, რომელიც უკან დაედევნა ძახილით: „... ჩემთან წამოდი, ჩემთან იცხოვრე, ქალაო, ბევრი მაქვს ოქრო და ვერცხლი, არაფერს დაგიმალაო“. თ. ჩხენკელი ამ ეპიზოდის ერთგვარ ფსიქოანალიტიკურ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს: „ქალის ნაამბობში ეს დევი აშკარა **ეროტიული შტრიხით** არის წარმოდგენილი... თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ აღაზა ქმრის წინაშე შიშისა თუ მორიდების გამო პირდაპირ პასუხს არ იძლევა და იმასაც, რომ იგი მაღალი ზნეობის და, მაშასადამე, ფხიზელი თვითცნობიერების ქალია, ცხადი უნდა იყოს, რომ მისი ნაამბობი მისივე ქვეცნობიერი სწრაფვის ცენზურაქმნილ და ამიტომ **ნეგატიურ ინტერპრეტაციას** წარმოადგენს: დევი ხელს იწვდის აღაზასკენ („ნეტავი იმას, ვინაცა მაგის მკლავზედა წვებოდა“). დევს „მყრალი კანი“ აქვს („ვისიცა მკერდი, აწ კრული, მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა“). ეს კანი „ჯერაც თვალებში უელავს“ აღაზას (ზვიადაურის სიკვდილი მას „თვალებში ელანდებოდა“). დევი ცოლობას სთხოვს აღაზას: „ჩემთან წამოდი, ჩემთან იცხოვრე ქალაო“ („ნეტავი იმას... ოდესმე ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?“) და შეძრწუნებული აღაზა გამორბის სახლისაკენ, მაგრამ მისივე ძლიერი ქვეცნობიერი სწრაფვის განმასახიერებელი „დევი“ ღრიალით მოსდევს უკან... ფაქტიურად ამ

დევით ცნაურდება ის, რაც აეჭვებს ჯოყოლას“ (ჩხენკელი 1989: 181-182).

ამ მსჯელობაში თვალშისაცემია რამდენიმე შეუსაბამობა. პირველ ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი აღაზას მონათხრობს განიხილავს, როგორც მის **რეალურ ზმანებას,** (ფსიქოანალიტიკურ ახსნას მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ჰქონდეს აზრი) არადა, სინამდვილეში, პოემის მიხედვით, დევის ეპიზოდი მხოლოდ ქალის მიერ **სახელდახელოდ მოფიქრებული ტყუილია.** აღაზა ცრუობს, როდესაც ქმარს ეუბნება, რომ მისი ცხენის საძებრად იყო წასული და ამ დროს „შიგ გაერია“ დევებში. ეს ბავშვური, გულუბრყვილო ტყუილი ისევ აღაზას სიალალესა და სიწრფელეზე მიუთითებს.

კიდევ უფრო გაუგებარია ის, თუ რა თვალსაზრისით შეიძლება მივიჩნიოთ ხსენებულ ეპიზოდში „ეროტიული შტრიხით“ წარმომდგარად „დიდ-ყურა“, „კბილებ-ღაჯუნა“, „მყრალი“ და „უმსგავსი“ დევი. ის ფაქტი, რომ დევი ცოლობას სთავაზობს აღაზას, ქალის არსებაში თავჩენილი ეროტიული განცდის, დაძლეული ცდუნების ქვეცნობიერი გამოვლენა კი არ არის, არამედ – საზოგადოდ ცნობილი ფოლკლორული მოტივის მწერლისეული ინტერპრეტაცია. დევების ინტერესი ქალებისადმი ხომ საერთოდ ცნობილი ფაქტია ფოლკლორში[1] (შდრ.: „ფშავში დღესაც კიდევ გაიგებთ, რომ ამადაამ დედაკაცს „დევი დაუვაო“, ე. ი. დევი ჰყვარობსო“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 98).

კიდევ უფრო გაუმართლებლად გვეჩვენება აღაზას ემოციებისა და სხვადასხვა რიგის მოვლენებს შორის ანალოგიების ძიება, კერძოდ, პარალელების გავლება მაგ., დევის „კანის სიმყრალის“ „თვალებში გაელვებასა“ და ზვიადაურის სიკვდილის „თვალებში მოლანდებას“, დევის მიერ აღაზასაკ-

[1] იხ. მაგ. (ოჩიაური 1967: 28-38).

ენ ხელების გაწოდებასა და ზვიადაურის „მკლავზე წოლას“ შორის. თუ მკვლევრის მიდგომას გავიზიარებთ, ზვიადაური აღაზასათვის უკვე წარმოდგება არა როგორც ღირსეული სტუმარი, გაუტეხელი ვაჟკაცი, არამედ როგორც – **საცდური**, რომლის დაძლევაც ქალმა შინაგანი ძალისხმევით მოახერხა. აღაზას ქვეცნობიერის მიერ ზვიადაურის ამგვარი აღქმა კი აუცილებლად გულისხმობს ამ ორ პერსონაჟს შორის **ბზარის** გაჩენასაც (მაცდური ველარ იქნება გულწრფელი ადამიანური სიმპათიის ობიექტი). თუ ამ აზრს მივყვებით, უკვე არალოგიკური ხდება მეორე დღეს აღაზას მიერ მიცვალებულის გვამის პატრონობა და ასევე პოემის ფინალში, მითოსურ ხილვაში პერსონაჟების ერთად ყოფნაც.

ახლა უფრო კონკრეტულად ვნახოთ, სინამდვილეში რა იწვევს აღაზას სინდისის ქენჯნას ნაწარმოების მიხედვით. ქალის სულში აღძრული ურთიერთსაპირისპირო გრძნობების ჭიდილს პოეტი შთამბეჭდავად აღგვიწერს:

ზვიადაურის სიკვდილი
თვალებში ელანდებოდა –
სტიროდა, მაგრამ ტირილი
არ იყო, ეხათრებოდა:
ერთ მხრივ ხათრი აქვს თემისა,
მეორით – ღმერთი აშინებს:
ქისტეთის მტრისა მოზარეს
თავს რისხვას გადმოადინებს!
ეს ფიქრი გონებისაა,
გული თავისას შვრებოდა,
კაცის კაცურად სიკვდილი
გულიდან არა ჰქრებოდა.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 290)

ტექსტის მიხედვით, აღაზას იმიტომ კი არ ეუფლება დანაშაულის გრძნობა, რომ ქმარს უღალატა და უცხო კაცი შეუყვარდა, არამედ იმის გამო, რომ დაარღვია მაჰმადიანური, რელიგიური მცნება, – მტერი, ურჯულო იგლოვა. აღაზას ეშინია ღმერთის, რომელიც, მისი წარმოდგენით, ქისტეთის მტრის დამტირებელს „თავს რისხვას გადმოადინებს“. მიუხედავად ამისა, „გული თავისას შვრება“, ქალს უჩნდება შინაგანი მოთხოვნილება ზვიადაურის დატირებისა და ვერ ახერხებს წინ აღუდგეს მოზღვავებულ ემოციებს. ე. ფრომის ტერმინოლოგია რომ მოვიშველიოთ, შეიძლება ითქვას, რომ აღაზას სულში ერთმანეთს ებრძვის ავტორიტარული და ჰუმანისტური სინდისი,[1] გარეგანი ავტორიტეტისადმი შიშის, მოწიწების საფუძველზე წარმოშობილი დანაშაულის ცნობიერება, ერთი მხრივ, და ადამიანური არსების უღრმესი წიაღიდან მომდინარე, ჭეშმარიტი მე-ს ხმა, მეორე მხრივ. სწორედ ამ გაორების გამო ირღვევა აღაზას სულიერი წონასწორობა.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ცდილობს დაამშვიდოს ცოლის მშფოთვარე სინდისი, შთააგონოს მას, რომ სრულიადაც არაა დასაძრახი ღირსეული ვაჟკაცის დატირება, აღაზას არ აქვს საკუთარ უდანაშაულობაში შინაგანი დარწმუნებულობის განცდა. მას მაინც ეპარება ეჭვი როგორც საკუთარი, ასევე ქმრის საქციელის მიზანშეწონილობაში: „ორთავ შევცოდეთ ქისტებსა, მათ შამიჩვენეს ქმარია... მე უფრო დიდი ცოდვა მაქვს, უცხოსთვის ცრემლი ვღვარია“. ვაჟა-ფშაველა, როგორც დიდი ფსიქოლოგიური ალღოს მქონე მწერალი, ოსტატურად გვიჩვენებს, რომ ქალის ფსიქიკა ცოტა განსხვავებულადაა მომართული. „აღაზას შინაგან ძალასთან ერთად სისუსტეც ახასიათებს, ის, როგორც ქალი, უფრო მეტად

[1] ამ ცნებათა ფრომისეული დახასიათება იხ. (ფრომი 1998: 3-16), (ფრომი 2012).

არის დამოკიდებული სხვების, საზოგადოების აზრზე, რაც მისი სახის მხატვრული სიმართლის და ინდივიდუალურობის საყრდენია. აღაზა თავისთავში ატარებს თემის ცნობიერებას, მის თვალთახედვას და ამ თვალთახედვითაც აღიქვამს და აფასებს საკუთარ ფიქრებს, განცდებს, ქმედებებს" (ვასაძე 2010: 81). სწორედ ამის გამო დანაშაულის განცდა მოსვენებას არ აძლევს აღაზას და მტანჯველი ზმანებების სახით იჩენს თავს:

ეს რა ხმა ესმის, დგანდგარი?
ყურებს გაუდის ჟივილი...
საფლავებიდან მოესმის
მკვდრების წყრომა და ჩივილი!
თითქოს ბალღებიც ატირდენ,
გაუდისთ მწარედ წივილი!
საერთო წყრომის ხმა ისმის,
საერთო გულის ტკივილი:
„რას შვრება უნამუსოვო",
გამწარებულნი ჩიოდენ, -
„მაღალი ღმერთი გრისხავდეს!"
სამარით შემოჰკიოდენ.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 291)

აღაზას ეზმანება, რომ მთელი სამყარო უპირისპირდება. მას მოღალატედ მიიჩნევენ და შეაჩვენებენ „ბალახნი, ქვანი, ქვიშანი", „სამდურავს ეუბნებიან აღაზას გიშრის თმანიცა". აღაზას სასოწარკვეთა უმაღლეს წერტილს აღწევს მაშინ, როდესაც ქისტები ქმრის სასაფლაოზე დამარხვის უფლებასაც კი არ მისცემენ: „სუყველამ ზურგი მაქცია, ყველაყა განზე მდგარია, სასაფლაოც კი შემიკრეს, რომ დამემარხა

მკვდარია". ამგვარი უგულობის მხედველ ქალს „ცეცხლი წვავს უალო, მოუდებარი". ადამიანური ცხოვრების სისასტიკით, საზოგადოების გულგრილობით გატანჯული, ყველასაგან უარყოფილი და სინდისის ქენჯნისაგან სასომიხდილი აღაზა თვითმკვლელობით ასრულებს სიცოცხლეს.

აღაზა ტრაგიკული ბედის, გაორებული ცნობიერების მქონე პერსონაჟია, რომელიც თავის რწმენას ეწირება და ამით მკითხველის გულწრფელ თანაგრძნობას იმსახურებს.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სინდისის პრობლემა ყველაზე თვალსაჩინოდ მის ერთ-ერთ უკანასკნელ პოემაში დგას. პოემა „სვინიდისში", რომელიც 1913 წელს „სახალხო გაზეთში" დაიბეჭდა, კაცობრიობის სულიერი კრიზისის კონტექსტში მთელი სიმწვავითაა დასმული ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობის საკითხი.

პოემაში მოქმედება პირველადამიანთა ცხოვრების ფონზე ვითარდება. ნაწარმოების შემოქმედებით მასალად პოეტმა ცნობილი ბიბლიური ეპიზოდი შეირჩია – კაენისაგან აბელის მოკვლის ამბავი. აღნიშნული ეპიზოდი, რომელიც დაბადების წიგნში საღვთო წერილისათვის ჩვეული ლაკონურობითაა გადმოცემული, ვაჟა-ფშაველამ მრავალმხრივად გააშინარსა და კაცობრიობის უმწვავეს სულიერ პრობლემებს დაუკავშირა.

პოემის მიხედვით, ძმის ვერაგულად მოკვლის შემდეგ, კაენს უცნაური განცდა ეუფლება. მას რაღაც „უჩინარი არსება" ჩაუძვრება სულში და მთელს მის არსებას მოიცავს. კაენს აძრწუნებს აქამდე უცნობი გრძნობით გამოწვეული ტანჯვა და სინდისისაგან გაწამებული ძმისმკვლელი შესთხოვს გამჩენს, მოაშოროს ეს მტანჯველი გრძნობა. სინდისი სინანულისაკენ უხმობს კაენს, მაგრამ იგი უარყოფს მას და ამის გამო სამუდამოდ კარგავს სულიერ სიმშვიდესაც.

ნაწარმოების მიხედვით, სინდისი მხოლოდ არასწორი საქციელის შედეგად მოგვრილი ემოციური დისკომფორტის განცდა კი არ არის, არამედ ესაა სიკეთის ცნობიერება, რომელიც თავს იჩენს არა მარტო დანაშაულის ჩადენის შემდეგ, არამედ მოქმედების განხორციელებამდეც. იგი აკვალიანებს და სწორ მიმართულებას აძლევს ადამიანის ნებას. სინდისი არა მხოლოდ საქციელის, არამედ გულის ზრახვათა, გრძნობათა განმსჯელი ძალაა. კაენს სინდისი აწუხებდა მანამდეც, სანამ ძმას ქვით თავს გაუპობდა („მაშინაც ეს ხმა აღელდა, აბელის მოკვლა ძალიან სწყინდა, – ცოდვაა, – ამას მეუბნებოდა, – ნუ კლაო, ნუო, – მეურჩებოდა"), განსაკუთრებული სიმძაფრით სინდისის ხმამ მაშინ იჩინა თავი, როდესაც დანაშაული მოხდა. კაენი მაშინ შეძრწუნდა მთელი არსებით, როცა მის თვალწინ ცხადად დადგა მისი ქმედების რეზულტატი.

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, სინდისი ადამიანის სულში არსებული ღმერთის მონაცვლე ხმაა. ეს არაა რაიმე ბიოლოგიური ინსტინქტის სახეცვლილება, ანდა ოდენ ფსიქიკური შინაარსის განცდა, არამედ ღვთის ტვიფარი, უზენაესისაგან მიღებული ზნეობრივი ცნობიერება, რომელიც წინამძღვრობს ადამიანს სიკეთისაკენ მიმავალ გზაზე:

„ჩემ მაგიერი,
ხმა ცნობიერი
მოგეც დარაჯად,
გეგრძნო არ ავად,
კეთილის მრჩევლად
იგი გყოლოდა,
შენ ყური გეგდო
მისთვის მხოლოდა".
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 275)

– მიმართავს ზეციური ხმა სინდისის უარმყოფელ კაენს.

პოემის მესამე თავში კაენის სახე ქრება პოემიდან და ავტორი ადამიანთა ზნეობრივი ყოფის ზოგად სურათს გვიხატავს. ვაჟა-ფშაველას კაცობრიობის მთელი ისტორია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლის ასპარეზად წარმოუდგება. სინდისი ზნეობრივი ცხოვრების წარმმართველი ძალაა, რომელიც ადამიანებს ოდითგანვე მიუძღოდა სინათლისაკენ, ჭეშმარიტებისაკენ, მაგრამ კაცობრიობის ისტორიაში მცირედნი იყვნენ ისეთნი, ვინც ყურს უგდებდნენ მის ხმას. ხორციელი ინსტინქტებით გონდაბინდული ადამიანთათვის კი სინდისი ყოველთვის ზედმეტი ბარგი იყო. ვინც ყური უგდო სინდისის ხმას, ვინც „ამ ხმისა ძაფზე... აიკინძა“, ის სულიერად ამაღლდა და მათი ხსოვნა სამუდამოდ შემორჩა კაცთა მოდგმას, სინდისის უარმყოფელნი კი უსახელოდ აღიგავნენ პირისაგან მიწისა. ვაჟა-ფშაველას აზრით, ყოველი მაღალზნეობრივი ადამიანური საქციელის საფუძველი სწორედ სინდისის გრძნობაა. პოეტი ამგვარად გვიხასიათებს სინდისის ყოვლისმომცველ შინაარსს:

ხმა ეს ხალხს ებრძვის,
სინდისს – ხალხი,
მასზედა ბრუნავს
ამ სოფლის ჩარხი.
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 278)

ნაწარმოების მეოთხე თავში პოეტი მიმართავს სინდისის პერსონიფიკაციას. მკითხველზე დიდ მხატვრულ ზემოქმედებას ახდენს პოეტური ხატი მაღალ მთაზე დაჩოქილი, „თმაგაწეწილი, ნაცემ-ნეგვემი“ სინდისისა, რომელიც ვედრებით მიმართავს დამბადებელს:

„აღარ მაქვს ღმერთო,
კაცთ შორის ბინა,
მუხლმოდრეკილი
ვდგევარ შენ წინა,
ქვეყნად ცხოვრება
მძულს, მომეწყინა“.
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 281)

სინდისი ჩიევის, რომ მან ვერ ალასრულა თავისი წმინდა მოვალეობა, ვერ მოახერხა ადამიანთა ცნობიერების სასიკეთოდ გარდაქმნა, რადგან ამისათვის არ არსებობდა ადამიანთა უმრავლესობის სულიერი მზაობა. ხალხმა დათრგუნა და ჩაახშო სინდისის ხმა, გამოაგდო იგი „თავის წრიდან“, მისი ყოფნა კაცთა შორის აუტანელი გახდა, ამიტომაც სთხოვს ის გამჩენს, რომ მოაშოროს ცოდვილ წუთისოფელს.

ღვთის განაჩენი კატეგორიულია: იგი არ ისმენს სინდისის მუდარას და უბრძანებს მას, კვლავ განაგრძოს ადამიანთა სულიერი წინამძღვრობა, დაადგეს თავზე კაცობრიობას მამხილებელ სულიერ მახვილად („არ შეიძლება! გიბრძანებ კვალად, განასპეტაკო ქვეყანა ძალად, დაადგე თავზე ამოწვდილ ხმალად!“), რადგან სინდისის გარეშე ადამიანთა საზოგადოება ვერ იარსებებს და დედამიწა მოსისხლე მხეცთა სამყოფელად გადაიქცევა: „დარჩნენ მხოლოდა მხეცნი, ცხოველნი, უენპიროვნი, ბალახთ მძოველნი“.

სინდისი იძულებულია დაემორჩილოს ღვთის განგებას, დაბრუნდეს წუთისოფელში და კვლავ განაგრძოს ღვწა კაცობრიობის ზნეობრივი სრულყოფისათვის.

პოემა არცთუ ოპტიმისტური, აპოკალიფსური სურათით სრულდება. სინდისის გოდებასთან ერთად გაისმის ხარხარი ბოროტი სულებისა, რომელნიც ხარობენ ადამიანთა მოდგმის

ზნეობრივი დაცემითა და სინდისიერების გაქრობით:

ჯოჯოხეთადა
იქცა მთა-ბარი,
დასანგრევადა
იგი მზად არი,
ქვესკნელიდანა
ისმის ხარხარი,
ისე ძლიერი,
ისე მაგარი
ჭექა-ქუხილი
მასთან რა არი?
რა გესლიანად
ვიღაც ხარხარებს!
თვით დედამიწა
მისგან ზანზარებს!
(ვაჟა-ფშაველა 2010: 285)

ამრიგად, პოემის მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველა სინდისის არსის განსაზღვრისას არა ნატურალისტურ-ფსიქოლოგისტურ, ანდა სოციოლოგიურ, არამედ თეოლოგიურ პოზიციაზე დგას და აკავშირებს სინდისს უზენაეს სიკეთესთან, ღმერთთან, რომელმაც იგი შთანერგა ადამიანის სულში. ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, სინდისი არის სიკეთის ცნობიერება, ადამიანის შინაგანი თვითკონტროლის ფუნქცია, რომელიც აფასებს არა მხოლოდ ჩადენილ ქმედებებს, არამედ განსჯის გრძნობებსა და აზრებსაც. სინდისიერული განსჯა წინ უსწრებს საქციელს და მიუთითებს ადამიანს სწორ გზაზე. სინდისი ის სულიერი ლამპარია, რომელიც მიუძღვის კაცობრიობას სიკეთისა და ჭეშმარიტებისაკენ.

ერთი სიტყვით, პოეტი საკმაოდ ტევადი შინაარსით ტვირთავს სინდისის ცნებას და, შეიძლება ითქვას, რომ ფართო გაგებით, **ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ ნააზრევში სინდისი ადამიანის ზნეობრივი ცნობიერების აღმნიშვნელი სიტყვაა.**

XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე კაცობრიობის ცხოვრებაში დიდი სულიერი და საზოგადოებრივი ძვრები მოხდა. ეს იყო ტრადიციულ ზნეობრივ ღირებულებათა გაუფასურების, სულიერი კრიზისის, დეკადანსის ეპოქა, როცა ინტელექტუალთა ნაწილმა ეჭვის თვალით შეხედა ტრადიციულ, ქრისტიანულ ღირებულებებს და წამოაყენა ახალი მორალური კოდექსის შექმნის აუცილებლობა. ამ პერიოდში ზოგიერთმა ავტორმა სინდისი უსარგებლო გადმონაშთად გამოაცხადა. განსაკუთრებული სიმწვავით სინდისის ქენჯნის ძალაუფლების წინააღმდეგ ფრიდრიხ ნიცშემ გაილაშქრა.

ვაჟა-ფშაველა აქტიურად ადევნებდა თვალს მსოფლიოში მიმდინარე კულტურულ პროცესებს. სწორედ ამ გარემოებითაც უნდა აიხსნას პოეტის დაინტერესება უმწვავესი ზნეობრივი პრობლემებით, განსაკუთრებით კი – სინდისის რაობის, მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხით.

ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველა უარყოფითად იყო განწყობილი იმ დროისათვის ევროპასა და რუსეთში მზარდი პოპულარობის მქონე ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი სულისკვეთების მიმართ[1]. მოგონებებში დაცულია ცნობები

[1] რუსულ სინამდვილეში ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ მასალების გამოქვეყნება იწყება XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან. ამ პერიოდში ჟურნალში «Вопросы философии и психологии» იბეჭდება ვ. პრეობრაჟანსკის, ლ. ლოპატინის, ნ. გროტის და სხვ. წერილები ფრიდრიხ ნიცშეს შემოქმედების შესახებ. 1900 წელს გამოქვეყნდა ნიცშეს „ასე ამბობდა ზარატუსტრას" ი. ანტონოვსკისეული თარგმანი, რომელიც 1900-1911 წლებში ოთხჯერ გამოიცა. საუკუნის დასაწყისშივე დაიწყო ნიცშეს თხზულებათა სრული კრებულის გა-

იმის შესახებ, თუ რა მძაფრად ეკამათებოდა ვაჟა ნიცშეს ფილოსოფიის თაობაზე სანდრო შანშიაშვილს. შიო მღვიმელი მოგვითხრობს: „იმ დროს დიდ მოდაში იყო ნიცშე თავისი „ზეკაცით“ და ვაჟა ეუბნებოდა შანშიაშვილს: „ხერხემალგამოფიტული ევროპელი ფილოსოფოსი, შენი ნიცშე, ჩვეულებრივი ნაცარქექიაა, აზვიადებს ყველაფერს, რაც თვითონ არ მოეპოვებაო“ (შიო მღვიმელი 2003: 294). თავად ს. შანშიაშვილი კი იხსენებს: „იმ დროს, როცა ჩვენი ინტელიგენციის ნაწილი გატაცებული იყო „ნიცშეანელობით“, კერძო კამათში ვაჟა ისე აკრიტიკებდა ნიცშეს, რომ მისგან ნატამალსაც არ სტოვებდა: „ღონე გამოლეულს, დაწერტილს, უსუსურ მეწვრილმანე ვაჭარს ენატრებოდა „ზეკაცი“ ზარატუსტრა, ხოლო ჩვენში ცხვირმოუხოცელი მთიელი და მოხევე იგივე ზარატუსტრა არის, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ჩვენი მოხევე და მთიელი უფრო რაინდია, ხოლო ნიცშეს ზარატუსტრა ვერაგი, სისხლისმსმელი, სუსტი მქელავია. ე.ი. არ არის ვაჟკაცი ადამიანიო“ (შანშიაშვილი... 2003: 268).

მართალია, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არ ვხვდებით პირდაპირ კრიტიკულ გამოხმაურებას გერმანელი ფილოსოფოსის ნააზრევის შესახებ, მაგრამ ვაჟას მხრიდან ნიცშეს

მოცემა რუსულ ენაზე (ვრცლად რუსული ნიცშეანელობის შესახებ იხ. (კორენევა 2003: 233-258.). რაც შეეხება ქართულ სინამდვილეს, ნიცშეს შესახებ ცნობები ქართულ პერიოდიკაში ჩნდება 1899 წლიდან. ამ წელს ნიცშეს ფილოსოფიასთან დაკავშირებით ქვეყნდება ანტონ ფურძელაძის (გაზ. „ივერია“), 1900 წელს – კიტა აბაშიძის (ჟურნ. „მოამბე), 1901-2 წლებში – აკაკი ჩხენკელის (გაზ. „კვალი“), 1910 წელს – გერონტი ქიქოძის (გაზ. „დროება“), 1911 წელს – დავით კასრაძის, („სახალხო გაზეთი“), 1911-12 წლებში – კონსტანტინე კაპანელის (გაზ. „Закавказская речь“) წერილები – იხ. (ირემაძე 2007: 12-23). სავარაუდოდ, ვაჟა სწორედ ამ რუსული და ქართული წყაროებიდან იცნობდა ნიცშეს შემოქმედებას.

ეთიკური თვალსაზრისის მიუღებლობის ერთ-ერთ დასტურად, ვფიქრობთ, სწორედ პოემა „სვინიდისი“ უნდა მივიჩნიოთ.

ნიცშეს ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი კონცეპტია „ღმერთის სიკვდილი“. შეხედულება ღმერთის სიკვდილის თაობაზე ნიცშემ პირველად „მხიარულ მეცნიერებაში“ (1881-1882) გააჟღერა, სადაც ფილოსოფოსი ლიტერალური მნიშვნელობით კი არ იყენებდა აღნიშნულ გამოთქმას, არამედ მიუთითებდა ტრადიციული რელიგიური ღირებულებების გაუფასურებაზე, ღმერთის სიკვდილზე ადამიანის ცნობიერებაში: „მე ვეძებ ღმერთს! მე ვეძებ ღმერთს!... სადღაა ღმერთი? მე გეტყვით თქვენ: ჩვენ ის მოვკალით – თქვენ და მე. ჩვენ ყველანი მისი მკვლელები ვართ... უწმინდესი და უძლიერესი არსება სისხლისაგან იცლება ჩვენს ფერხთით. ვინ ჩამოგვრეცხავს მის სისხლს? (ნიცშე 210: 225).

თ. ბუაჩიძის თქმით, „თეზისი „ღმერთი მკვდარია“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომელიც ხდება ნიცშეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, ტრადიციული, უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურებას. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ტრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტირებს აძლევდა ადამიანს, დაკარგა თავისი ძალა“ (ბუაჩიძე 2013: 126).

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ღმერთსმოკლებულობის, ღმერთის ძიების მოტივი ვაჟა ფშაველას შემოქმედებაშიც იჩენს თავს (ლექსები „სად არის ქრისტე, ან მისი სწავლა?“, „გულის სძგერს, გონება სტირის“ და სხვ.):

გული სძგერს, გონება ტირის,
ორივეს წყლული ერთია,

ორივე მოსთქვამს ერთხმადა:
„სადა, სად არის ღმერთია?"
(„გულის სძგერს, გონება სტირის")
(ვაჟა-ფშაველა 2008: 218)

პოეტი გრძნობს, რომ საზოგადოებაში კვდება ღმერთის, ზნეობრივი ღირებულებების ცოცხალი რწმენა. პოემა „სვინიდისში" კი პირდაპირაა ნათქვამი: „... და ის მებრძოლი **ჩვენს გულში ღმერთი მოვკალით კაცთა**". ვაჟასათვის სწორედ სინდისის, ანუ ფართო აზრით, ზნეობრივი ცნობიერების უარყოფა ნიშნავს ღმერთის სიკვდილს ადამიანის გულში. ისევე როგორც ნიცშესთან, ვაჟა-ფშაველასთანაც ეს სიტყვები უკავშირდება კაცობრიობის სულიერ კრიზისსა და ტრადიციულ ზნეობრივ ღირებულებათა გაუფასურებას.

თუმცა ვაჟა-ფშაველასა და ფრიდრიხ ნიცშეს მიერ ამ პროცესის აღქმა გარკვეულწილად მაინც განსხვავებულია. როდესაც გერმანელი ფილოსოფოსი საუბრობს ღმერთის სიკვდილზე, ამით, უპირველეს ყოვლისა, თავის პიროვნულ ტრაგედიაზე მიუთითებს და შემდეგ განაზოგადებს მას, როგორც თანამედროვე ევროპული საზოგადოების მდგომარეობას.

ვაჟა-ფშაველა კი საკუთარ თავში როდი განიცდის ღმერთსმოკლებულობას. „ღმერთის სიკვდილი" არ არის პოეტის შინაგანი მდგომარეობა. ვაჟასათვის უცხოა პიროვნული სკეფსისი, შინაგანი რყევა. ვაჟა მონოლითურია, მისი რწმენა ღვთისა და ტრადიციული ზნეობრივი ღირებულებებისადმი კი – გაუბზარავი. იგი საუბრობს ღმერთის, ზნეობრივი ცნობიერების სიკვდილზე საზოგადოებაში. პრობლემიდან გამოსავლი გზების ძიებისას ვაჟასა და ნიცშეს გზები იყრება.

„ღმერთის სიკვდილის" აღიარება ფრიდრიხ ნიცშესათვის

ნიშნავს ადამიანის მეტაფიზიკური ღირებულების გაუქმებასაც. ადამიანი ვეღარ იქნება „მკვდარი" ღმერთის ხატება და მსგავსება. მისი სულიერება კი თვალთმაქცობად ცხადდება. ასე ჩამოქვეითდა ნიცშეს ნააზრევში ადამიანი ცხოველთა კლასში: „ჩვენ მოგვიწია სხვაგვარად გვესწავლა. ყველა სფეროში უფრო თავმდაბლები გავხდით. ჩვენ ადამიანი „სულისა" და „ღვთის" შესაქმედ აღარ მიგვაჩნია, ჩვენ იგი ცხოველთა სამყაროს მივაკუთვნეთ და ცხოველად ვთვლით, უძლიერეს ცხოველად, ამიტომაც იგი ყველაზე ეშმაკი ცხოველია, ამის დასტურია მისი სულიერება" (ნიცშე 1990: 35).

ვაჟასათვის კი ღვთის ხატება ადამიანში წმიდათაწმიდაა. პოემა „სვინიდისში" უფალი რისხავს მათ, ვინც თავის არსებაში „მსგავსება ღვთისი არ შეიბრალეს, არ დაინანეს". ადამიანი, ვაჟას მიხედვით, ღვთის უდიადესი ქმნილებაა, რომელიც მაღლა დგას ცხოველებზე სწორედ სინდისის, ამ ღვთაებრივი ცნობიერების წყალობით. ღმერთმა „... როგორც ლმობიერმა მამამ გზა გვიჩვენა, ამ გზაზე იარეთო, გვასწავლა. ჩვენი თავი ჩვენს თავს ჩააბარა, ჩვენი „მე" ჩვენსავე „მეს" დაუსაკუთრა და უბრძანა ადამიანს, ამ უდიდესს მის ქმნილებას: „მოგეცი თვალები, მოგეცი ყურები, მოგეცი ჭკუა, მოგეცი ხელები და სინდისი, რათა მოიხმარო შენისა და სხვის საკეთილოდ. გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი, არა იმრუშო, არა იპარო, არა კაც ჰკლა, ეძიებდე და ჰპოვებდე, მხნე იყავ და გაძლიერდიო. აასრულე ყველა ეს ჩემი დარიგება, თუ გინდა სააქაოსაც ბედნიერი იყო და საიქიოსაც" (ვაჟა-ფშაველა 1979: 152).

ნიცშეს მიხედვით, იმის გააზრებას, რომ „ღმერთი მკვდარია", რომ გაუქმდა ტრადიციული მორალური იმპერატივები, მოსდევს დიდი სასოწარკვეთა, ნიჰილიზმი. მაგრამ ეს მდგომარეობა უნდა დაიძლიოს. აუცილებელია, ასპარეზზე

გამოვიდეს ადამიანის ახალი, უმაღლესი ტიპი — „ზეკაცი“, რომელიც ზურგს შეაქცევს ტრადიციულ ღირებულებებს და შექმნის საკუთარ, ახალ მორალურ კოდექსს. ამის აუცილებელი წინაპირობა კი არის სინდისისაგან, როგორც დამახინჯებული მორალური თვითცნობიერებისაგან, გათავისუფლება.

ფილოსოფოსის თქმით, ე. წ. „სუფთა სინდისი“ სინამდვილეში „ჯოგის ხმაა“ პიროვნებაში (ნიცშე 1993: 52). იგი სინდისს მონური მორალის მთავარ ატრიბუტად მიიჩნევს. ნიცშესათვის მონური ზნის კლასიკური ნიმუშია ქრისტიანული, უძლურთა, მორჩილთა, სიცოცხლის წყურვილს მოკლებულთა მორალი, რომელსაც ამოძრავებს „რესენტიმენტი“: ავმეხსიერება, შურისძიების წყურვილი ძლიერებზე, სიცოცხლის მძლავრი ინსტინქტით დაჯილდოებულებზე.

ნიცშეს მიხედვით, სინდისი მაშინ გაჩნდა, როდესაც ადამიანს თავს მოახვიეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზაცია და ამგვარად ჩაახშეს მასში თავისუფლების ინსტინქტი. აკრძალვებმა წარმოშვა უარყოფითი ემოციები, მაგრამ შეუძლებელი გახდა პროტესტის გარეთ გამოვლენა, ამიტომაც ადამიანმა ეს ამბოხი, ფარული სისასტიკე მიმართა შიგნით, საკუთარი თავისაკენ, რაც იქცა კიდეც სინდისის ქენჯნის წარმომშობ ძალად: „ზნე-ჩვეულებათა მძიმე ბორკილებში მომწყვდეულმა ადამიანმა, რომელიც მოუთმენლად გლეჯდა, დევნიდა, ღრღნიდა საკუთარ თავს, თავისი საპყრობილის გისოსებისგან დასისხლიანებულმა ამ მხეცმა, რომლის მოთვინიერებაც განუზრახავთ, ამ გაწამებულმა და უდაბნოს მონატრებით ატანილმა... გამოიგონა „სინდისის ქენჯნა“. მაგრამ ამასთან ერთად სამყაროში შემოვიდა უდიდესი და უსაშინლესი ავადმყოფობა, რომლისგანაც კაცობრიობა დღესაც ვერ განკურნებულა, – ადამიანის დაავადება ადამიანით, – როგორც შედეგი ცხოველური წარსულიდან ძალადობრივი

მოწყვეტისა" (ნიცშე 2011: 97).

ნიცშეს ერთმნიშვნელოვანი დასკვნით, სინდისის ქენჯნა სულიერი ავადმყოფობაა, რომელიც საზოგადოებრივმა აკრძალვებმა შვა, მისგან განკურნება კი ადამიანის მთავარ მიზანდასახულობად უნდა იქცეს: „სინდისის ქენჯნას მე მივიჩნევ ღრმა ავადმყოფობად, რომელიც ადამიანს შეეყარა იმ უდიდესი წნეხის ქვეშ, რომელიც კი მას საერთოდ განუცდია, როდესაც ის აღმოჩნდა საბოლოოდ შებოჭილი საზოგადოებისა და მშვიდობის ბორკილებით" (ნიცშე 2011: 95).

თავის ნაშრომში „ასე ამბობდა ზარატუსტრა" (ნიცშე 1993: 25-26) ნიცშეს შემოაქვს სულის სახეცვლილების სამი სიმბოლო: აქლემი, ლომი და ბავშვი. აქლემი სახეა მონური მორალის, სინდისისა და მოვალეობისაგან დამძიმებული ცნობიერებისა, რომელიც შეესაბამება ქრისტიანული მოღვაწეობის სახეს, რომელიც ცხოვრებას უქვემდებარებს მოვალეობას ღვთისა და მოყვასის წინაშე. ლომი – ესაა განსახიერება მოჯანყე მორალური ცნობიერებისა, რომელიც უპირისპირდება ტრადიციულ მსოფლმხედველობას და უკუაგდებს მოვალეობას გარეგანი ავტორიტეტის წინაშე. იგი აღარ მისდევს პრინციპს „მე მოვალე ვარ", არამედ – პრინციპს: „მე მსურს". ესაა ნიჰილისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც მიგვანიშნებს ნიცშეს თანამედროვე ეპოქაზე. ლომი უნდა იქცეს ბავშვად, რაც, თავის მხრივ, სიმბოლოა სილაღის, თამაშის, უმანკოების, იმგვარი ცნობიერების, რომელსაც „თავისი ნება სურს". ბავშვად ქცევა უკანასკნელი ეტაპია ზეკაცისაკენ მიმავალ გზაზე, როცა ადამიანი თავად შექმნის და დაადგენს ახალ ღირებულებებს.

განსხვავებულია ვაჟა-ფშაველას მიდგომა საკითხისადმი. საზოგადოდ, ვაჟა ძალზე სკეპტიკურად იყო განწყობილი ექსპერიმენტებისადმი მორალის სფეროში. პოეტის აზრით,

კაცობრიობის სულიერი კრიზისის დაძლევა, უპირველეს ყოვლისა, სინდისის მნიშვნელობისა და მისი ღირებულების გაცნობიერების საფუძველზეა შესაძლებელი. ადამიანმა უნდა შეიცნოს საკუთარი თავი, მზერა მიმართოს შიგნით, თავისი სულის სიღრმეებისაკენ და იქ აღმოაჩინოს სინდისი, ღვთაებრივი პირველსაწყისი, რომელიც გამოიყვანს მას ცნობიერი სიბნელიდან და გაუძღვება ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზაზე.

ასევე მკვეთრად უპირისპირდება ვაჟა-ფშაველა ფ. ნიცშეს მოვალეობის შეფასების საკითხში. ვაჟა-ფშაველას ღირებულებათა იერარქიაში მოვალეობა უმაღლეს ადგილს იკავებს. მოვალეობისადმი უდიდესი ერთგულება ვაჟა-ფშაველას დადებითი გმირების უმთავრესი დამახასიათებელი თვისებაა. ოღონდაც, ვაჟასათვის მოვალეობა არ არის ავტორიტეტისადმი შიშის საფუძველზე წარმოშობილი, ადამიანის თავისუფლების შემლახველი და დამაკნინებელი გრძნობა, არამედ – მოქმედების გაცნობიერებული აუცილებლობა. ვაჟას გმირებს იმდენად აქვთ გათავისებული მოვალეობის ცნობიერება, რომ მოვალეობის აღსრულება მათ შინაგან, სასიცოცხლო მოთხოვნილებად არის ქცეული.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, სინდისი დაკავშირებულია ადამიანის სულიერი ცხოვრების უღრმეს ფენებთან. ესაა ზნეობრივი პასუხისმგებლობის გრძნობა უზენაეს ღირებულებათა: სიყვარულის, სიკეთისა და სამართლიანობის წინაშე. სინდისი ღვთისგან ნაბოძები სიკეთის ცნობიერებაა, რომელიც არაა ამა თუ იმ რელიგიის საკუთრება, არამედ მოქმედებს ადამიანში, მიუხედავად მისი რელიგიური მრწამსისა.

პოემა „სინდისში“ ნათლად ვლინდება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი ინტერესების მრავალმხრივობა, პოეტის ეთი-

კური მრწამსი. როგორც ქრისტიანული კულტურის ღვიძლი შვილი, ვაჟა-ფშაველა არ თანაუგრძნობს პოპულარობის ზენიტში მყოფ იმორალისტურ ეთიკურ კონცეფციას. ვაჟას აზრით, სინდისი უძირითადესი, ზოგადსაყოველთაო ზნეობრივი კანონია, ამდენად, პოეტისათვის სრულიად შეუწყნარებელია სინდისის უარყოფის, მისი გადმონაშთად გამოცხადების მცდელობები, რადგანაც, ეს მისი აზრით, კაცობრიობის სულიერი სიკვდილის საწინდარია.

თავი V

ეთიკური დილემის საკითხი ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში სამართლიანადაა აღიარებული, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ-ერთ კარდინალურ საკითხად პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა გვევლინება. აღნიშნული პრობლემა მთელი სიმწვავითაა დასმული პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“. სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაწარმოებში განვითარებული კონფლიქტის ირგვლივ განსხვავებული შეხედულებები არსებობს. გრიგოლ კიკნაძე „სტუმარ-მასპინძლის“ განხილვისას მიუთითებდა, რომ პოემაში პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირების საფუძველი თავად თემის შინაგან წინააღმდეგობაშია საძიებელი. ნაწარმოების მიხედვით, პიროვნება კი არ უპირისპირდება ათასწლოვან ადათებს, არამედ „თვით თემი „ებრძვის“ საკუთარ თავს, თვით იგია გაორებული, თვით თემშივეა მოცემული შინაგანი წინააღმდეგობა“ (კიკნაძე 2005: 132).

მკვლევართა დიდი ნაწილი კი მიიჩნევს, რომ პოემაში პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირების ფონზე ნაჩვენებია ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედია, რომელიც განპირობებულია ეთიკური დილემით – ურთიერთშეუთავსებელი სავალდებულო ზნეობრივი ნორმების კონფლიქტით. შესაბამისად, მიდიან დასკვნამდე,

რომ ორივე მხარეს – პიროვნებასაც და საზოგადოებასაც – აქვს საკუთარი სიმართლე.

მაგალითად, გიორგი ნატროშვილის შეხედულებით, პოემის კითხვისას „ვგრძნობთ, რომ იბადება წინააღმდეგობა, რომელშიც თვითეული მხარე მართალია და მორალურად მაღალი და რომელთა შერიგება სიკვდილსაც არ შეუძლიან" (ნატროშვილი 1947: 224).

ბ. დობორჯგინიძის აზრით, ნაწარმოების მიხედვით, „თემიცა და პიროვნებაც ერთნაირად იცავენ თემობის წესს და ასევე ერთნაირად არღვევენ მას" (დობორჯგინიძე 1962: 91).

არსებითად იმავე თვალსაზრისს იზიარებს ნოდარ ნათაძეც. მისი აზრით, მართალია, პოეტის სიმპატია ჯოყოლასა და აღაზას მხარესაა, რომელნიც თავიანთი ამაღლებული გრძნობების კარნახით მოქმედებენ, მაგრამ ამავდროულად „...ვაჟა ნათლად გვაგრძნობინებს კონფლიქტის მეორე მხარის სიმართლესაც... თემს არ შეეძლო, რომ თავისი თავისათვის მტრის შებრალების ნება მიეცა. ეს მის ელემენტარულ საარსებო და სათაედაცვო მოთხოვნილებებზე ხელის აღებას ნიშნავდა" (ნათაძე 1973: 207).

საკითხი „სტუმარ-მასპინძელში" წამოჭრილი ორი სიმართლის შესახებ საგანგებოდ დაამუშავა აკაკი ბაქრაძემ. კრიტიკოსი ამგვარად აანალიზებს ნაწარმოებში განვითარებულ კონფლიქტს: „ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი ზნეობრივი წესი – სტუმარმასპინძლობა და შურისძიება. ორივე, როგორც საზოგადოების, ისე პიროვნების მიერ თანაბრად არის აღიარებული... რა უნდა ჰქნას, ერთი მხრივ, ჯოყოლამ და, მეორე მხრივ, საზოგადოებამ? ორივე ადათის დაცვა შეუძლებელი და გამორიცხულია... ჯოყოლამ (პიროვნებამ) სტუმარ-მასპინძლობის წესის დაცვა არჩია, საზოგადოებამ

– შურისძიებისა. დაირღვა ჰარმონია. ორი სიმართლე დაეჯახა ერთმანეთს. მართალია ჯოყოლა, იგი იცავს სტუმარ-მასპინძლობის ადათს, მტყუანია ჯოყოლა – იგი არღვევს შურისძიების ადათს. მართალია საზოგადოებაც, იგი იცავს შურისძიების ადათს. მტყუანია საზოგადოებაც, – იგი არღვევს სტუმარ-მასპინძლობის ადათს. ორი სიმართლის და ორი სიმტყუანის ბრძოლისას გაიმარჯვა საზოგადოებამ" (ბაქრაძე 1990: 194). აქვე აკაკი ბაქრაძე იმასაც აკონკრეტებს, რომ მართალია, საზოგადოება იმარჯვებს ფიზიკურად, მაგრამ ზნეობრივი გამარჯვება პიროვნებას რჩება.

„უიმედო დილემად" აფასებს ნაწარმოებში განვითარებულ კონფლიქტს ინგლისელი ქართველოლოგი დონალდ რეიფილდიც (რეიფილდი 1982: 11).

იგივე შეხედულება სარწმუნოდ მიაჩნია გიორგი არაბულსაც, რომელიც საგანგებოდ ცდილობს თემის სიმართლის დასაბუთებას: „მართებულია თუ არა თემის მოქმედება? უნდა ვაღიაროთ, რომ იმდროინდელი ცხოვრების წესის, ადათობრივი სამართლის მიხედვით, მართებულია. თემი ვერ დაუშვებს, რომ საშიში მტერი ცოცხალი გაუშვას. სხვა საქმეა, რა გზით და როგორი ფორმით აკეთებს ამას. ზვიადაურს მძინარეს, უიარაღოს დაეცნენ, გაკოჭილი წაიყვანეს სასაფლაოზე და ერთ-ერთი მიცვალებულის საფლავზე დაკლეს სამსხვერპლო ცხოველის, მკვდრის სულისათვის შესაწირავი ზვარაკის მსგავსად. რა თქმა უნდა, ეს არაეთიკური და არავაჟკაცური საქციელია ადამიანისადმი მოპყრობის თვალსაზრისით. მაგრამ იმ საზოგადოების შეგნება, რომელშიც ეს ხდება, ადამიანთა ურთიერთობის სიმკაცრე, ულმობლობა და მათი წარმოდგენა საიქიოზე... ამ მოქმედებასაც გამართლებას უძებნის და დასაშვებად თვლის" (არაბული 2011: 45).

ბოლო დროს იგივე შეხედულება განავითარა ზაზა შათი-

რიშვილმა: „სტუმარ-მასპინძლისა“ და „ალუდა ქეთელაურის“ საერთო თემა პიროვნებისა და საზოგადოების კონფლიქტია. მაგრამ საქმე ისაა, რომ, მაგალითად, „სტუმარ-მასპინძელში“ ერთმანეთს უპირისპირდება არა „კოლექტიური“ და „ინდივიდუალური“, არა პიროვნება და საზოგადოება (თემი), არამედ ორი კანონი სტუმარ-მასპინძლობის „წესი“ (ოჯახის კანონი) და „წესი“ სისხლის აღებისა (თემის კანონი). ჯოყოლა და აღაზა იცავენ ერთ წესს, ხოლო თემი – მეორეს და, ცხადია, რომ (როგორც ჭეშმარიტ ტრაგედიაში), ორივე მხარე მართალია“ (შათირიშვილი 2006: 28).

როგორც ვხედავთ, ზემოთ მოტანილ შეფასებებში ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ ორივე მხარე (ჯოყოლაც და თემიც) იცავს მხოლოდ ერთ სავალდებულო ადათობრივ ნორმას (ჯოყოლა – სტუმარმასპინძლობის წესს, თემი – შურისძიების ადათს) რაც მკვლევართა აზრით, განპირობებულია იმით, რომ სისხლის აღება და სტუმარმასპინძლობა **თანაბარძალოვანი** ადათებია და მსგავს ვითარებაში ორივე მათგანის დაცვა შეუძლებელია. აქ იგულისხმება ისიც, რომ ადათობრივი სამართლის მიხედვით, არაა განსაზღვრული, თუ რომელ ზნეობრივ ჩვეულებას ენიჭება უპირატესობა იმ შემთხვევაში, როცა მტერია სტუმრად. შესაბამისად, მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ორივე მხარეს აქვს საკუთარი სიმართლე.

კრიტიკოსთა ერთი ნაწილი (ნ. ნათაძე, გ. არაბული) იმ თვალსაზრისითაც საუბრობს თემის სიმართლეზე, რომ მათი შეხედულებით, ქისტები უბრალოდ თავს უფლებას ვერ მისცემდნენ, უვნებელი გაეშვათ მოწინააღმდეგე, რადგან ეს თემის საარსებო მოთხოვნილებებზე უარის თქმა იქნებოდა. ამგვარად განმსჯელნი, ნებსით თუ უნებლიედ, პრინციპის – მიზანი ამართლებს საშუალებას – გამამართლებლებად გვევ-

ლინებიან. ქცევის სამართლიანობის კრიტერიუმად სარგებლის მიჩნევა საერთოდ აზრს უკარგავს სიმართლის ეთიკურ კატეგორიას, რადგან სუბიექტის ქცევის სისწორე განისაზღვრება არა იმით, თუ რამდენადაა მისთვის ხელსაყრელი ამა თუ იმ ქცევის შედეგი, არამედ იმის მიხედვით, რამდენად თანმიმდევრულად, საზოგადოებაში აღიარებული ეთიკური ნორმების მიხედვით მოქმედებს იგი მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე. ამდენად, ამ თვალსაზრისით გაუმართლებელია თემის სიმართლეზე საუბარი.

იმის გასარკვევად, დგას თუ არა ნაწარმოებში ეთიკური დილემა, აუცილებელია დადგინდეს, რამდენად თანმიმდევრულია, ერთი მხრივ, ჯოყოლას, ხოლო, მეორე მხრივ, – თემის საქციელი ადათობრივი სამართლის მიხედვით და განსაზღვრული იყო თუ არა მთიელთა ზნეობრივი კოდექსით, როგორ უნდა მოქცეულიყო მასპინძელი იმ შემთხვევაში, თუ მისი სტუმარი მტერი აღმოჩნდებოდა.

საკითხის ნათელსაყოფად აუცილებელია, ერთი მხრივ, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის გათვალისწინება, რადგან როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ვაჟას მიერ სტუმარმასპინძლობის „...ადათის ასეთი დახასიათება პოეტური სურათი კი არ არის, არამედ არსებული ვითარების ნამდვილი გამოხატულებაა. ეს დადასტურებულია ეთნოგრაფიული მონაცემებით“ (კიკნაძე 2005: 130), ხოლო, მეორე მხრივ, თავად პოემა „სტუმარ-მასპინძლის" დეტალური ანალიზი.

კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიისა და სამართლის მკვლევარნი ერთსულოვნად მიუთითებენ, რომ კავკასიელ მთიელთა ცნობიერებაში სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია რელიგიური სიწმიდის ხარისხშია აყვანილი; სტუმრისადმი უდიდესი პატივისცემა და ერთგულება საუკუნეთა განმავლობაში გან-

მტკიცებული, ხელშეუხებელი მორალური ნორმაა და იგი მთიელთა რაინდული ზნის საუკეთესო გამოხატულებად გვევლინება. ცნობილი რუსი ისტორიკოსი და სამართალმცოდნე, კავკასიის ხალხთა სამართლის მკვლევარი, აკადემიკოსი მაქსიმ კოვალევსკი წერს: „მასპინძლის მიერ სტუმრის დაცვა ყოველგვარი საშიშროებისაგან, მათ შორის მოსისხლისაგან, ატარებს რელიგიური მოვალეობის ხასიათს. ოსები, ამ თვალსაზრისით კავკასიელი ხალხების საერთო პრაქტიკას იზიარებენ. მკვლელი, თვითონ მოკლულის სახლში სტუმრად მიღებული, არც ერთ შემთხვევაში არ იქნება გაცემული; მასპინძლისა და მისი ოჯახის ღირსება დაკავშირებულია სტუმრის ხელშეუხებლობასთან. ესეც ცოტაა, მასპინძელი ვალდებულია სტუმრის მოკვლის შემთხვევაში მისი სისხლიც კი იძიოს“ (კოვალევსკი 1886ბ: 51).

ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის საფუძველზე იმავე დასკვნამდე მიდიან ქართველი მკვლევრები. მ. მოწერელიას თქმით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „სახლში შემოსული მოსისხლეც კი ხელშეუხებელი ხდებოდა, რადგან პირველ რიგში იგი სტუმარი იყო და სტუმრისათვის საჭირო პატივისცემას მოითხოვდა“ (მოწერელია 1987: 30).

მთიელთა ეს ზნეობრივი მრწამსი ყველაზე კარგად ჩანს ხევსურულ ხალხურ ბალადაში „შიოლა და მთრეხელი“, რომელშიც სწორედ იმგვარი შემთხვევაა აღწერილი, მაქსიმ კოვალევსკი რომ საუბრობს.

ბალადის მიხედვით, ხევსურ მთრეხელს შემოაკვდა სნოელი შიოლა ღუდუშაური, რომელმაც მას იარაღისა და ცხენის წართმევა დაუპირა. ღუდუშაურები სისხლის ასაღებად დაედევნენ მკვლელს. მთრეხელმა ჯერ ეკლესიისათვის თავის შეფარება სცადა, მაგრამ რადგან კარები დაკეტილი დაუხვდა,

მოკლული შიოლას დას მიადგა დახმარების სათხოვნელად:

„მივა და შაიხვეწების ძმისა მამკლავი დისასა:
„– დაო, ვერ შამინახევდი? ცხონებას შენის ძმისასა!"

ქალი ჯერ საგონებელში ჩავარდა და ტირილი დაიწყო, მაგრამ სტუმარმასპინძლობის წმინდა ტრადიციის დარღვევა ვერ გაბედა და შეიფარა ძმის მკვლელი:

„– წამოდი, შავო და ბნელო, სულს თუ ვაამებ მკვდრისასა".

სისხლის ასაღებად დადევნებულ შიოლას ძმებს ეათი და შეევედრა, რომ არ არაფერი ევნოთ მისი სტუმრისათვის, არ შეებღალათ მისი ოჯახის ღირსება, მაგრამ ღუდუშაურებმა „საკვმით" ესროლეს ისარი მთრეხელს და მოკლეს.

სხვადასხვა დროს ჩაწერილი ხალხური გადმოცემების მიხედვით, თურმე ქალმა იმდენად მძაფრად განიცადა სტუმრის სიკვდილით მიყენებული შეურაცხყოფა, რომ არ წავიდა საკუთარი ძმის, შიოლას ტირილზე. მოკლული მთრეხელი კი პატივით გაასვენა სახლიდან და წინ „ქორა ხარი"[1] წაუმძღვარა, შემდეგ კი თავის ქმარს – ქერას – დაავალა, მოეკლა შიოლას ერთ-ერთი ძმათაგანი და ამით გამოესყიდა ოჯახის სირცხვილი –, ხალხში არ გაევლება თქვენს გვარს, ხალხი იტყვის სტუმარი ვერ შეინახესო. ქერას უცდია, თავი აერიდებინა

[1] შიოლას და „ქორა", ანუ თეთრი ხარით აცილებს მიცვალებულს. როგორც აღნიშნულია, ქორა ხარი საკულტო ცხოველია. მას სამლოცველოებთან ჰკლავენ ცოდვების გამოსასყიდად მისული მთიელები" (მახაური 2003: 149). შდრ.: „თუშების სარდალი ჲილისძე მიდის ფშავლებთან შესარიგებლად და ლაშარის ჯვრის წინ თავის მოსაკრძალებად თან მოჰყავს „სამხვეწროდ" „თეთრი ქორა ხარი" (რქათეთრი ხარი)" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 59).

ამ განზრახვისათვის, მაგრამ ცოლის დაჟინებული მოთხოვნის შემდეგ მართლაც მოუკლავს ქალის ერთ-ერთი ძმა, რასაც კიდევ სამ-სამი მკვლელობა მოჰყოლია როგორც ქერეეთ, ისე ღუდუშაურთა მხრიდან (შანიძე 2009: 398), (არაბული 1993: 194-205), (მახაური 2003: 136-151).

აკაკი შანიძის მიერ ჩაწერილი ბალადა სრულდება განმაზოგადებელი დასკვნით, რომელშიც ჩანს მთქმელის გულისწყრომა სტუმარმასპინძლობის უწმინდესი ტრადიციის დაღვევის გამო:

> ამბობენ ჩამაქცევასა ახალციხურის კლდისასა,
> თან ჩაყოლასა ამბობენ ქერბელელაის ძისასა,
> ვერ შეინახა სტუმარი, ვაი ვა დედას მტრისასა!
> (შანიძე 2009: 51).

ასეთი იყო კავკასიელ მთიელთა ზნეობრივი მრწამსი სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებით და ეს მხოლოდ მხატვრული სურათი კი არ არის, არამედ ისტორიულად არსებული სინამდვილე.

განსაკუთრებით საინტერესოა, ხომ არ ავლენს ამ თვალსაზრისით რაიმე თავისებურებას ვაინახური მოდგმის ხალხთა (ინგუშების, ჩეჩნების, ქისტების) ადათები. ამის გამორკვევა მნიშვნელოვანია იმის გამო, რომ ჯოყოლა სწორედ ამ საზოგადოების წევრია.

ვაინახური ფოლკლორის, ეთნოგრაფიისა და ისტორიის მკვლევართა დასკვნით, სტუმარმასპინძლობა ვაინახებში უწმიდეს მოვალეობად, ყველაზე აღმატებულ ტრადიციადაა აღიარებული.[1] ქისტები და ჩეჩნები სტუმარს უდიდესი პატივით

[1] სტუმარმასპინძლობის შესახებ ვაინახური რწმენა-წარმოდგენების დახასიათებისას ვეყრდნობით შემდეგ წყაროებს: (მარგოშვილი

ეპყრობიან, რადგანაც სტუმარი ღვთის გამოგზავნილად მიიჩნევა (შდრ. „სტუმარ-მასპინძელი“: „აი, სტუმარი მოგგვარე, ღვთის წყალობაა ჩვენზედა“). ქისტების, ისევე როგორც სხვა კავკასიელ მთიელთა წარმოდგენით, მასპინძელი, უპირველეს ყოვლისა, პასუხისმგებელია სტუმრის უსაფრთხოებაზე. „თუ მასპინძელს სტუმარი მოუკლეს, ისევე დაიწყებს დავას, როგორც მოკლულის ნათესავები. ადათით, სისხლის (ფჰა) ნახევარი საფასური ეკუთვნის მასპინძელს, როგორც დაზარალებულს“ (ხანგოშვილი 2005: 67). თუ მასპინძელი სათანადოდ არ მოუფრთხილდა სტუმარს, ის საყოველთაო შეჩვენებას იმსახურებს. ა. ბერჟეს ცნობით, თუკი სტუმარს გაძარცვავდნენ, შეურაცხყოფდნენ ან მოკლავდნენ მასპინძლის დაუდევრობის და გაუფრთხილებლობის გამო, მასპინძელი მოიკვეთებოდა საზოგადოებიდან მანამ, სანამ შურს არ იძიებდა საკუთარი სტუმრის შეურაცხმყოფელზე. მანამდე ხალხი ქვებით ამოუქოლავდა მას კარებს ეს მეორდებოდა ყოველღამე მანამ, სანამ მასპინძელი ამ სამარცხვინო ლაქას არ ჩამოირეცხავდა (ბერჟე 1859: 87).

სტუმარმასპინძლობის ადათის განსაკუთრებული ძალა დაკავშირებულია კერის კულტთან. კერა, მთიელთა წარმოდგენით, უწმინდესი, საკრალური ადგილია. კერის კულტი იმდენად ძლიერი იყო ვაინახებში, რომ ქისტური ადათით, თუ „მოსისხლე მოახერხებდა დაზარალებულის სახლში შესვლას და შუაცეცხლის ჯაჭვზე (ძე) ხელის წავლებას, ის ჩადენილი დანაშაულისაგან თავისუფლდებოდა“ (მარგოშვილი 1985: 43). ანალოგიური იყო ქართველ მთიელთა წარმოდგენაც. გადმოცემის თანახმად, ქისტი ბაღათური შეიპარა მოსისხ-

1985: 28-30), (მამისიმედიშვილი, 1997: 40-43), (ხანგოშვილი 2005: 61-68), (ბერჟე 1859: 86-87), (პოჟიდაევი 1926: 104-105), (ინგუშეთი... 1999: 199-200) და სხვ.

ლის სახლში და კერის წინ ნაბადში გახვეული დაწვა. როცა სახლის პატრონები წააწყდნენ, არათუ შური იძიეს, არამედ იძულებულნი გახდნენ შერიგებაზე დათანხმებულიყვნენ, რადგან მოსისხლე უკვე მათ სტუმრად მიიჩნეოდა (ბარდაველიძე 1971: 67).

ერთი ვაინახური თქმულების მიხედვით, ძმებმა დაატყვევეს თავიანთი დაუძინებელი მტერი, მამის მკვლელი და გადაწყვიტეს, მისთვის ბოლო მოეღოთ, მაგრამ გადაუდებელი საქმის გამო, იძულებულნი გახდნენ სამი დღით სახლი დაეტოვებინათ. ძმებმა დედას დაუბარეს, რომ ტყვისათვის არ მიეცა საჭმელ-სასმელი, მაგრამ ქალს შეეცოდა იგი და დააპურა. როცა სახლში დაბრუნებულმა ძმებმა შეიტყვეს დედის საქციელის შესახებ თქვეს: – როგორღა ვიძიებთ ახლა შურს იმ ადამიანზე, რომელმაც ჩვენი პური იხმია? მოგვიწევს გავათავისუფლოთ იგი, რადგან გატეხა რა პური ჩვენს ოჯახში, იგი უკვე სტუმარია და არა ტყვე. ამის შემდეგ ძმებმა მართლაც გაათავისუფლეს მტერი (ინგუშეთი... 1999: 199-200).

სხვა თქმულება ასეთია: ერთ ობლად გაზრდილ ყმაწვილს ერთ ღამეს სამი ამბავი მიუვიდა: მამაშენის ძმადნაფიცი გზაშია და ამაღამ გესტუმრებაო; მამაშენის მკვლელი ამ ღამეს ამ ადგილას გაივლის და ჩაუსაფრდიო; ამაღამ შენს დანიშნულს ძალად ათხოვებენ და დაიხსენიო. ახალგაზრდა საგონებელში ჩავარდა, არ იცოდა, რა ექნა. ბოლოს დედა დაეხმარა რჩევით: საცოლეს კიდევ მონახავ, მკვლელსაც სხვა დროს გაუსწორდები, პირველ ყოვლისა, სტუმარს უნდა დავხვდეთ, თავი რომ არ მოგვეჭრასო (ხანგოშვილი 2005: 67).

წარმოდგენილი მასალების მიხედვით, თვალნათლივ ჩანს მთიელთა ადათების იერარქია. სტუმრის ხელშეუხებლობა, მისი დაცვა ნებისმიერ შემთხვევაში კავკასიელი მთიელისათვის რელიგიური მოვალეობაა, „საღმრთო წესია“ და ღირ-

სეული კაცი არასოდეს უმუხთლებს სტუმარს, თუნდაც იგი მოსისხლე მტერი გამოდგეს.

თავად ვაჟა-ფშაველასა და მისი გმირებისთვისაც, ბუნებრივია, შესანიშნავადაა ცნობილი სტუმარმასპინძლობის ადათის ასეთი ძალა. ვაჟა-ფშაველა თავად იყო კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიის უბადლო მცოდნე და მისი შემოქმედებაც ნათლად ადასტურებს, რომ პოეტმა უმცირეს ნიუანსებამდე იცოდა მთიელთა ადათები თუ მათი ყოველდღიური ყოფის თავისებურებანი. თავის ეთნოგრაფიულ წერილში – „ხევსურები" – ხევსურთა წეს-ჩვეულების დახასიათებისას, ვაჟა-ფშაველა გარკვევით მიუთითებს, რომ მთიელის ოჯახში სტუმრის ხელშეუხებელობა ნებისმიერ შემთხვევაში საგულდაგულოდაა დაცული: „სტუმარი ხევსურის სახლში ხელშეუხებელია. სტუმრის მოსისხლე მტერს, მასპინძლის მეზობელიც, თუნდა ძმაც რომ იყოს, არ შეუძლიან სტუმარს ხმა გასცეს; თუ კი ვინმე გაკადნიერდა, მაშინ თვითონ მასპინძელი გასცემს პასუხს სტუმრის მოდავეს, სისხლის დაქცევასაც არ დაერიდება, ოღონდ სტუმარი შეურაცხყოფისაგან დაიცვას" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 48).

ვაჟა-ფშაველას გმირებისათვისაც კარგად არის ცნობილი, თუ რომელ ადათს უნდა მისდიონ მათ იმ დროს, როცა მტერია სტუმრად. ამ შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება სტუმარმასპინძლობას. აღნიშნული გარემოება ნათლად ჩანს პოემა „სისხლის ძიებიდან". ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი, ქიჩირი, აპირებს, რომ მოსისხლე მტერს, ასლანს ესტუმროს და დაუზავდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ის კარგად იცნობს მასპინძლის მზაკვრულ ბუნებას, მაინც ძნელად წარმოუდგენია, რომ ისეთი ზნეწამხდარი კაციც კი, როგორიცაა ასლანი, გაბედავს და დაარღვევს „საღმრთო წესს", სტუმარმასპინძლობის უწმინდეს მოვალეობას და ოჯახში მისულ

მოწინააღმდეგეზე ხელს აღმართავს:

„მე კი ჩვენს, ჩერქეზთ რჯულზედა
სახლში მიუვალ ძმურადა!..
არც მე მექნება სანაღვლოდ,
არც თავი დაკარგულადა.
საღმრთო წესს როგორ დაარღვევს,
ისეც გაფუჭდა სრულადა?!"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 378)

მას შემდეგ, რაც ასლანი დაარღვევს ადათს და სტუმრად მისულ მტერს შეიპყრობს, ქიჩირი სთხოვს მას, რომ არ გაახმაუროს თავისი უღირსი საქციელი, რადგან ადათისადმი ესოდენ უპატივცემულო მოპყრობის მაგალითმა შეიძლება ხალხზე მავნე ზეგავლენა მოახდინოს:

„ნუ გააგონებ ჩერქეზთა,
რომ მომატყუე ზავითა,
ნუ წაჰრყვნი მოძმეთ ბუნებას
შხამ-საწამლავით, ავითა.
ეს ჩვეულება მტკიცედ გვაქვს:
წმინდად შენახვა კერისა,
პირობის დაურღვევლობა,
ძმად შინ შენახვა მტერისა."
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 382)

წარმოდგენილი მასალებიდან აშკარაა, რომ **კავკასიელ მთიელთა ადათობრივი სამართლის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც მტერი ოჯახის ზღურბლს გადაკვეთდა, უპირატესობა ენიჭებოდა სტუმარმასპინძლობის წესს და მის მიმართ მოქმედებას**

წყვეტდა შურისძიების ადათი. იგი ძალაში შედიოდა მხოლოდ მასპინძლის ოჯახის დატოვების შემდეგ[1]. მაშასადამე, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ჯოყოლა ალხასტაისძე სრულიად თანმიმდევრულად იქცევა და მისი მხრიდან რაიმე ვალდებულების შეუსრულებლობის (ანდა ცალმხრივობის) თაობაზე საუბარი სრულიად გაუმართლებელია.

მიუხედავად ამისა, ჯოყოლას დახასიათებისას იმასაც მიუთითებენ, რომ თითქოს იგი უპირისპირდება თემს, რამდენადაც ჯერ მასპინძლობს მტერს, შემდეგ კი უარყოფს სისხლის აღების ადათს. გ. ქიქოძის მიხედვით, „ვაჟას გმირების უბედურება იწყება იმ წუთიდან, როცა ისინი სცდილობენ გადალახონ ბუნებრივი და ათასწლოვანი ტრადიციებით განმტკიცებული საზოგადოებრივი საზღვრები... ტრაგიკულია ჯოყოლასა და აღაზას ბედი „სტუმარ-მასპინძელში“: მათ უღალატეს თავიანთ თემს და ქისტების მოსისხლე მტერს მასპინძლობა და ჭირისუფლობა გაუწიეს“ (ქიქოძე 1963: 250).

იურიდიული განმარტების მიხედვით, ღალატი ადამიანის შეგნებული, გაცნობიერებული, წინასწარგანზრახული საქციელია. შესაბამისად, ჯოყოლას ღალატზე საუბარს მხოლოდ იმ შემთხვევაში ექნებოდა აზრი, ზვიადაურის ვინაობა რომ სცოდნოდა და მაინც სტუმრად დაეპატიჟა იგი. ნაწარმოებში კი მოქმედება იმგვარად ვითარდება, რომ ჯოყოლა თავისდაუნებურად, წინასწარი განხრახვის გარეშე მასპინძლობს მტერს. თავის მხრივ, ქისტებმაც კარგად უწყიან, რომ ჯოყოლა არ არის მოღალატე და უბრალოდ ვერ სცნობს ზვიადაურს. მასპინძლისაგან გასული „დროული კაცი“

[1] შდრ.: „მას შემდეგ, რაც სტუმარი დატოვებს მასპინძლის კერას და აღარ იმყოფება მისი დაცვის ქვეშ, სისხლის აღების მოვალება კვლავ ძალაში შედის და შეიძლება აღსრულებულ იქნას კიდეც ყოფილი მასპინძლის მიერ“ (კოვალევსკი 1886ბ: 53).

ასე ხსნის ჯოყოლას საქციელს:

„ქისტებო, ჩვენი მოსისხლე
შემოგვეპარა ღამითა.
სჩანს, რო ჯოყოლა ვერ იცნობს,
არ უნახია თვალითა
ეგ ჩვენი ამომგდებელი,
ჩვენი მრბეველი ძალითა.“
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 278)

ერთი სიტყვით, არავითარი საფუძველი არ გვაქვს, ვისაუბროთ ჯოყოლას მიერ თემის ღალატზე იმის გამო, რომ იგი ზვიადაურს მასპინძლობს. მეორე საკითხია ის, თუ რამდენად უპირისპირდება ჯოყოლა სისხლის აღების ადათს საერთოდ. ნაწარმოების მიხედვით, მას სრულიადაც არ აქვს მისწრაფება რომელიმე ადათის დარღვევისაკენ, უბრალოდ თანმიმდევრულობის დაცვის მომხრეა, როდესაც ეუბნება მუსას: „მე გთხოვ გაუშვა, მუსაო, ნუ სტანჯავ უდიერადა, როცა გასცდება ჩემს ოჯახს, იქ მოეპყარით ავადა.“ სამართლიანად შენიშნავს გრიგოლ კიკნაძე: „ჯოყოლა ამ შემთხვევაშიც ცნობს იმ ადათს, რომლის თანახმად ოჯახიდან გასული სტუმრის მიმართ ისევ ძალაში შედის სისხლისაღების მოთხოვნა. ასე რომ, ჯოყოლა სავსებით თანმიმდევრულია ადათების დაცვის თვალსაზრისით“ (კიკნაძე 2005: 130-131).

სინამდვილეში საკუთარ ადათს აქ თავად თემი არღვევს, რადგან შეურაცხყოფს საკუთარი წევრის ღირსებას. როგორც აღინიშნა, მთიელთა წარმოდგენით, კერის კულტი იმდენად მტკიცე იყო, რომ მისი უპატივცემულობა არავის ეპატიებოდა. კერიის ჯაჭვზე ხელისმოკიდებით წარმოთქვამდა მთიელი ფიცს, კერის ჯაჭვის მოპარვა მიუტევებელ დანაშაულად ით-

ვლებოდა (კოვალევსკი 1886ა: 78), სახლისათვის თოფის სროლა კი – კაცისათვის თოფის სროლად (ხანგოშვილი 2005: 61). ადათობრივი სამართლის მიხედვით, არავის გარეშეთაგანს შეეძლო ოჯახის საქმეში ჩარევა ოჯახის უფროსის ნებართვის გარეშე. ამ უკანასკნელის ფუნქციები იმდენად დიდი იყო, რომ როგორც მიუთითებენ, ზოგჯერ იგი წყვეტდა ოჯახის ამა თუ იმ წევრის სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხს. (კოვალევსკი 1890: 66). ის ფაქტი, რომ გარედან მოსულს ოჯახში არავითარი თვითნებური საქციელის ჩადენის უფლება არ ჰქონდა არც ერთ შემთხვევაში, კარგად ჩანს პოემის ტექსტიდან. ჯოყოლას სტუმარ ხნიერ ქისტს ზვიადაურის დანახვისას მგლის ფერი დაედო და ხანჯლისკენ გააპარა ხელი, მაგრამ დროულად მოთოკა თავი, **„რადგან სტუმარი სხვის სახლში ვერ გაშლის ხათაბალასა“**. ცხადია, ჯოყოლას სტუმრებად ითვლებოდნენ მის კარს მიმდგარი ქისტებიც, რომელთაც შეურაცხყვეს მასპინძლის ღირსება, გაიტაცეს რა მისი სტუმარი ოჯახიდან.

ვაჟა-ფშაველა დიდი ოსტატობით გვიხატავს ბრბოს ფსიქოლოგიას. შურისძიების წყურვილი გონებას უბნელებს ქისტებს. მასა აფექტებზე დაყრდნობით მოქმედებს, სრულფასოვნად ვეღარ აცნობიერებს ვითარების თავისებურებას და ნებისმიერ ფასად შურისძიებას ისახავს მიზნად. შედეგად კი „თემი ადათების მიხედვით მოქმედებისას არღვევს საკუთარსავე ცხოვრების წესებს, არ იცავს ადგილისა და დროის ფაქტორს, რომელიც იმდენად ძლიერი იყო, რომ საკრალურ მნიშვნელობასაც კი იტევდა. უძველესი წარმოდგენით, ზოგიერთი ქცევა მკაცრად ემორჩილებოდა ადგილისა და დროის პრინციპს. მაშასადამე, თემშიაც ადათის ნორმები მიღებული თანმიმდევრობით უნდა შესრულებულიყო. ამას მოითხოვს ჯოყოლაც თემისგან:

დღეს სტუმარია ეგ ჩემი,
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა...

ჯოყოლა ასევე მტკიცედ იცავს მოქმედების ადგილის შეუვალობასაც:

ჩემს ოჯახს რა პასუხს აძლევთ?
სახლში ხართ, განა შარადა!

ან:

როცა გასცდება ჩემს ოჯახს,
იქ მოეპყარით ავადა" (წოწკოლაური 2008: 270-271).

მიუხედავად იმისა, რომ შურიძიების წყურვილი გონს უბინდავს ბრბოს, ქისტებს მაინც აქვთ დანაშაულის შეგრძნება. ამ ფაქტზე ის მხატვრული დეტალი მიგვანიშნებს თვალნათლივ, რომ ისინი მალულად აპირებენ ჯოყოლას სტუმრის დატყვევებას, „თემი თვითნებურად იქცევა, როცა ჯოყოლას თავისი გადაწყვეტილების შესახებ არაფერს ამცნობს. პირიქით, ჯოყოლას ოჯახში მიგზავნილ მოთვალთვალეს თემი ავალებს, რომ „სოფლის განზრახვა არა გზით მას არ ჩაუგდოს ყურადა." რატომ უმალავენ ჯოყოლას თავიანთ მიზანს? ცხადია, იმიტომ, რომ ადათის დარღვევას აპირებენ" (წოწკოლაური 2008: 228). ქისტებმა კარგად უწყიან, რომ ღირსეული კაცი არავის მისცემს სტუმრის შეურაცხყოფის უფლებას, ამიტომაც მალულად ატყვევებენ ზვიადაურს. თემი ფიქრობს, რომ დააყენებენ რა უკვე ფაქტის წინაშე ჯოყოლას, უფრო ადვილად დათრგუნევენ მის პიროვნულ ნებას. ვერ ახერხებენ რა ჯოყოლას გატეხვას დაშინებით, ბოლოს მზაკვრული ფსიქოლოგიური დარტყმით ცდილობენ მის გადაბირებას, როცა ამცნობენ, რომ „თვით ამან მოკლა შენი ძმა არყიანებში თოფითა". ჯოყოლა ამ ურთულეს გამოცდასაც უძლებს, იგი ახერხებს დაძლიოს დიდი სულიერი ტკივილი, არ უღალატოს მორალურ პრინციპებს, მათ დაუქვემდებაროს თავისი ქცევა

და ბოლომდე მონოლითურ პიროვნებად დარჩეს:

„– ეგ მართალია, იქნება...
რა უნდა მითხრათ მაგითა,
მითც ვერ მიაბამთ ჩემს გულსა
თქვენს გულისთქმასთან ძაფითა.
დღეს სტუმარია ეგ ჩემი,
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა,
მითაც მე ვერ ვუღალატებ,
ვფიცავ ღმერთს, ქმნილი იმისა“.
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 282)

განსაკუთრებული სიცხადით ის გარემოება, თუ ვის მხარესაა ამ ვითარებაში სიმართლე, ჩანს ჯოყოლასა და მუსას სიტყვიერი დაპირისპირების დროს. ჯოყოლა სამართლიანად ადანაშაულებს თანამოძმეებს საკუთარი რჯულის უგულებელყოფასა და საუფლო წესის გატეხვაში. სტუმარმასპინძლობის „საუფლო წესად“ მოხსენიება კიდევ ერთხელ ცხადად მიუთითებს, რომ ადათობრივი სამართლის მიხედვით, სტუმრის ხელშეუხებლობა რელიგიური მოვალეობის ხასიათს ატარებს. ჯოყოლას თქმით, თემის საქციელი გაუგონარია. არავის სმენია, ქისტეთში სტუმარს ასე მოქცეოდნენ.

„– რას სჩადით? – შემოუძახა: –
ვის სტუმარს ჰბოჭავთ თოკითა?
რად სტეხთ საუფლო ჩვენს წესსა,
თავს ლაფს რად მასხამთ კოკითა?..
ვის გაუყიდავ სტუმარი?
ქისტეთს სად თქმულა ამბადა?..
თვის რჯული დაგვიწყებიათ,

მიტომ იქცევით მცდარადა."
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 281)

იმ შემთხვევაში, თუ სტუმარმასპინძლობა და სისხლის აღება თანაბარძალოვანი ადათებია, მაშინ ქისტებმა წარმოდგენილ შემთხვევაში ჯოყოლას მიერ ნახსენებ „საუფლო წესს" სხვა „საუფლო წესი" უნდა დაუპირისპირონ. იმ სიტყვებს, რომელსაც მკვლევრები თემის არგუმენტად მოიხმობენ ხოლმე – „მაგრამ მტერს მტრულად მოექე, თავად უფალმა ბრძანაო" – სინამდვილეში, ბოლოს, ზვიადაურის „შეწირვის" შემდეგ ამბობენ ქისტები, როცა „ხალხის გული და გონება სასინანულოდ მიჰქროდა". ჯოყოლასთან კამათისას არავინ იმოწმებს ამ მცნებას, რადგან თემმა კარგად იცის, **წარმოდგენილ შემთხვევაში მას ვერ დაეკისრება არგუმენტის ძალა, ვინაიდან ადათების იერარქიით, უპირატესობა ეკუთვნის სტუმარმასპინძლობას**. ამიტომაც საკრალურ ავტორიტეტს მხოლოდ ჯოყოლა იმოწმებს, თემი კი ვერ ახერხებს მყარი ზნეობრივი არგუმენტის მოყვანას. მისი ერთადერთი საბუთი ძალაა, თემის ერთპიროვნული გადაწყვეტილება:

„შენ და შენს სტუმარს, ორივეს
ერთად გადგისვრით ბექითა.
თემს რაც სწადიან, მას იზამს
თავის თემობის წესითა...
შენაც ამასთან შაგკონავთ,
თემის პირს რომ სტეხ, თავხედო!
ჩვენის ნარჩევის დარღვევა
შენ როგორ უნდა გაჰბედო?"
(ვაჟა-ფშაველა 2009: 281)

ერთი სიტყვით, ჯოყოლას ადანაშაულებენ „თემის პირის

გატეხვასა“ და უმრავლესობის თანხმობით მიღებული ერთიანი გადაწყვეტილებისადმი დაუმორჩილებლობაში. თემისათვის ამ შემთხვევაში უზენაესი ავტორიტეტი „საუფლო წესი“ კი არ არის, არამედ – საკუთარი თავი („თემს რაც სწადიან, მას იზამს თავის თემობის წესითა“), პრაქტიკული საჭიროება. უზენაეს ავტორიტეტად კი გამოცხადებულია უმრავლესობის ნება. „საღმრთო წესს“ უპირისპირდება ვიწრო უტილიტარული მისწრაფება. თემი ივიწყებს საკრალურ ადათს, რადგან მოცემულ შემთხვევაში ხელს არ აძლევს იგი და იყენებს შერჩევით სამართალს.

თემისაგან განსხვავებით, ჯოყოლა მყარი ღირებულებების მქონე პიროვნებაა. ზნეობრივ კანონს მისთვის საყოველთაო, იმპერატიული მნიშვნელობა აქვს ნებისმიერ შემთხვევაში და პირნათლადაც აღასრულებს მას, თუნდაც მთელ თემთან დაპირისპირება მოუხდეს. ჯოყოლასათვის, როგორც ნამდვილი პიროვნებისათვის, ზნეობრივი ღირებულება უმრავლესობის ნებაზე მაღლა დგას და იგიც ბოლომდე ერთგულებს მას.

მიუხედავად ამისა, მაინც წერენ, რომ ჯოყოლა „... დამნაშავეა იმ დროს მოქმედი ადათობრივი სამართლის მიხედვით იმაში, რომ თემის გადაწყვეტილებას არ ემორჩილება“ (არაბული 2011: 49). იმასაც აღნიშნავენ, თითქოს თემს ნებისმიერ შემთხვევაში შეეძლო შეეცვალა საკუთარი ადათი და აქედან გამომდინარე, ჯოყოლასაც მართებდა ნებისმიერ შემთხვევაში დაჰყოლოდა მის ნებას.

როგორც დარგის მკვლევრები მიუთითებენ, კავკასიურ თემებში რაიმე წესის შეცვლა ხდებოდა საყოველთაო კრების შედეგად, თანაც ეს ეხებოდა უმთავრესად ცხოვრების პრაქტიკულ საჭიროებასთან დაკავშირებულ, ყოფით საკითხებს და არამცდაარამც – საკრალურ ნორმებს. ცხადია, საუკუ-

ნეთა განმავლობაში განმტკიცებული, რელიგიური სიწმიდის სფეროში აყვანილი ისეთი ადათი, როგორიც სტუმარმასპინძლობაა, ხელშეუხებელი იყო და ასეთ კონსერვატიულ საზოგადოებაში მისი შეცვლა თუ კორექტირება (თანაც მომენტალურად) აზრად არავის მოუვიდოდა.

ასე რომ, „სტუმარ-მასპინძელში" პიროვნული მორალი კი არ უპირისპირდება სოციალურ მორალს, როგორც ამას ზოგჯერ მიუთითებენ ხოლმე, პიროვნება რაიმე ახალ ზნეობრივ კანონს კი არ ადგენს, არამედ სწორედაც რომ იგი იცავს სოციალური მორალის იმ ნორმას, რომელსაც თავად აფექტებს აყოლილი საზოგადოება ღალატობს. ერთი სიტყვით, ჯოყოლა ცამდე მართალია არა მხოლოდ პიროვნული, არამედ სოციალური მორალის თვალსაზრისითაც.

ორი სიმართლის თეორიას საფუძველს აცლის ის გარემოება, რომ ვაჟა თანაგრძნობას არ განგვაცდევინებს თემისადმი, არამედ მკვეთრად უარყოფითი ფერებით გვიხატავს მას, როგორც შურისმაძიებელს, მოძალადეს. ჯოყოლას მოწინააღმდეგეთადმი პოეტის უარყოფითი მიმართება მათ მეტაფორულ დახასიათებაში იჩენს თავს. ჯოყოლასგან გასული „დროული" ქისტის შესახებ ნათქვამია, რომ: „წავიდა, კარიკარ დადის ენასა ლესავს შხამითა", ჯოყოლასთან სტუმრად მისულ მოყურიადეს კი „ვინ იცის, გული სავსე აქვს გველის შხამით და გესლითა". სეირის მაყურებელი ბრბო კი სიხარულით ადევნებს თვალ-ყურს ზვიადაურის შეწირვის საზარელ რიტუალს: „ყველას უხარის მის მოკვლა, ან ვინ დაიწყებს გლოვასა" და ა. შ.

ქისტები დამნაშავენი არიან იმის გამო, რომ არ იცავენ მოქმედების თანმიმდევრულობას. ერთი სიტყვით, თემი არა მხოლოდ დღევანდელი გადასახდიდან იქცევა არაჰუმანურად და უსამართლოდ, არამედ, თვით თემური წყობილების პი-

რობებში არსებული სამართლებრივი ნორმების მიხედვითაც.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სინამდვილეში პოემა „სტუმარ-მასპინძელში" არ გვაქვს საქმე ეთიკურ დილემასთან. ერთმანეთს უპირისპირდება არა ორი სიმართლე, არამედ სიმართლე და უსამართლობა (ჯოყოლას უკანასკნელი რეპლიკა: „გრისხავდეთ ცა-ქვეყნის მადლი, **უსამართლობას** შვრებითა!" და თემის მხრიდან დუმილი, ნათლად მიგვანიშნებს, ვინ მოქმედებს უსამართლოდ).

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა, თემისაგან განსხვავებით, პირნათლად იცავს საკრალურ ადათს, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, თითქოს იგი ტრადიციაზე ბრმად მიჯაჭვული ადამიანია და სწორედ ესაა მისი პიროვნული ღირსების საფუძველიც. პოემის მიხედვით, ჯოყოლას თანაგრძნობა ზვიადაურისადმი სცდება სტუმარმასპინძლობის ფორმალურ ჩარჩოებს და უფრო ღრმა, ჰუმანური შინაარსის განცდად გვევლინება. ჯოყოლას თვალთახედვით, არამხოლოდ სტუმრის შეურაცხყოფაა დანაშაული, არამედ, საზოგადოდ, უიარაღოს „წვალება" ნებისმიერ შემთხვევაში უზნეობაა („ვაი თქვენ, ქისტის შვილებო, მომდგარნო ჩემს კარს ჯარადა! უიარაღოს აწვალებთ, გული რასა ჰგრძნობს თავადა?"). სწორედ ჯოყოლას ამ ჰუმანიზმის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ «„სტუმარ-მასპინძელში" ირღვევა სტუმარმასპინძლობის ეთნოგრაფიული ლოკალობა და ამ მასალიდან ვაჟას მიერ შემოქმედებითად ამოზიდული ქართული თვისებები ზოგადსაკაცობრიო შინაარსის მატარებელ მოტივთა დონეზე ადის» (ევგენიძე 1989: 362).

„სტუმარ-მასპინძელში" ვაჟა-ფშაველამ გვიჩვენა, რომ საზოგადოების შინაგანი რღვევის პროცესი იწყება მაშინ, როდესაც იგი ღვთაებრივ წესზე მაღლა მიწიერ მოთხოვნილებას აყენებს. ასეთი ვითარებაში, როცა მთელი თემი არღვევს

საკრალურ ტრადიციას, ერთი ადამიანი, ზნეობრივი გმირი იცავს საკუთარი ოჯახის, თემისა და, საერთოდ, ადამიანობის ღირსებას. „სტუმარ-მასპინძელში“ დახატულია იმ ადამიანის ტრაგედია, რომლისთვისაც უმრავლესობის ნებაზე მაღლა ზნეობრივი ღირებულება, სინდისის გრძნობა დგას. პრაქტიკულ-უტილიტარული მიზნებით დაბრმავებული საზოგადოება ძალადობს იდეალური ღირებულებებით მცხოვრებ ადამიანზე, ვისთვისაც ზნეობა განყენებული თეორია კი არ არის, არამედ – ცხოვრების წესი. მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ფიზიკურად მარცხდება, იგი სულიერად იმარჯვებს, რადგან არ ღალატობს მორალურ მრწამსს და სწორედ ზნეობრივი მოვალეობის პირნათლად აღსრულებაში ხედავს ვაჟა-ფშაველა ადამიანის ცხოვრების უმთავრეს საზრისს.

მით უმეტეს დღეს, როდესაც „უმრავლესობის ნებას“ ხშირად მოიხმობენ ხოლმე, როგორც ზნეობრივ არგუმენტს, ვაჟას „სტუმარ-მასპინძელი“ შეგვახსენებს, რომ უმრავლესობის ნება არ შეიძლება იყოს სიმართლის უპირობო საბუთი და არსებობს ეთიკის სფერო, რომელიც უმრავლესობის ნებაზე მაღლა დგას და კალკულაციით არ განისაზღვრება. პიროვნების ძლიერება სწორედ მაშინ ვლინდება თვალნათლივ, როდესაც იგი უმრავლესობის ნების წინააღმდეგ დაიცავს ზნეობრივ ღირებულებას. ნამდვილი პიროვნება ისაა, ვინც არ გაეთელინება მასის დამთრგუნველ ძალას და, ყოველგვარი ზეწოლის მიუხედავად, მოახერხებს ზნეობრივ სუბიექტად დარჩენას.

თავი VI

ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში

§1. ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხი ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში

პუბლიცისტიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია, რომელშიც ნათლად ვლინდება მწერლის აზროვნების მასშტაბურობა, დიდი ერუდიცია, ფილოსოფიურ სიბრტყეზე საკითხების დაყენებისა და გადაჭრის უნარი. ვაჟა პუბლიცისტიკას, როგორც მწერლობის დარგს, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა: „სიმართლე მწერლობაში ორნაირად ითქმის, – წერდა იგი, – ამ თქმას ორგვარი ფორმა აქვს, ერთი – პოეტურ-ბელეტრისტული და მეორე – პუბლიცისტური. საგანი ამათი ერთი და იგივეა – ცხოვრება, მისი მოვლენანი, ძველი თუ ახალი, მიზეზი ამ მოვლენათა და შედეგი. ორივენი, ვსთქვათ, ერთი და იგივე ჭეშმარიტებას ამბობენ, ერთსა და იმავე გზას ადგანან“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 400). მხატვრული ლიტერატურაცა და პუბლიცისტიკაც, მწერლის აზრით, ერთ მთავარ მიზანს ემსახურებიან, განსხვავებულია მათი გამომსახველობითი საშუალებები. პუბლიცისტიკისათვის სათქმელის პირდაპირი გამოხატვის ფორმაა უფრო ბუნებრივი, მხატვრულ ლიტერატურაში კი იგივე ამოცანა სახეობრივი აზროვნების მეშვეობით ხორ-

ციელდება. რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს, პუბლიცისტიკა მოკლებულია მკითხველზე ესთეტიკური ზემოქმედების ძალას. თავად ვაჟას წერილებია მაგალითი იმისა, თუ როგორ შეიძლება შეიძინოს პუბლიცისტიკამ მაღალი მხატვრული ფორმა. ვაჟას ზოგიერთი წერილი, რომელიც შინაგანი დიალოგის ფორმით მიიმართება, უხვადაა გაჯერებული ტროპული მეტყველებითა და სატირულ-იუმორისტული ელემენტებით, მხატვრულ ნაწარმოებად უფრო აღიქმება, ვიდრე პუბლიცისტურ ტექსტად.

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური ნააზრევი იდეურ-თემატური თვალსაზრისით ორგანულადაა დაკავშირებული მის მხატვრულ შემოქმედებასთან. ვაჟას, როგორც პუბლიცისტის, ინტერესები მეტად ფართო და მრავალფეროვანია. შეიძლება ითქვას, რომ მწერლის ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა იმდროინდელი საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი. ვაჟა-ფშაველას საკმაოდ რთულ და მღელვარე ეპოქაში მოუხდა მოღვაწეობა, როდესაც საზოგადოებრივი პროცესები პუბლიცისტის მხრიდან მომენტურ შესწავლასა და შეფასებას საჭიროებდა. როგორც ნოდარ ტაბიძე აღნიშნავს, „ეპოქის სირთულე-ორიგინალობამ მნიშვნელოვნად შეაპირობა ვაჟას აქტიური მუშაობა ჟურნალისტიკაში. ზოგჯერ შეუძლებელია მხოლოდ მხატვრული ლიტერატურით დაკმაყოფილება, რომელიც, მართალია, უფრო შთამბეჭდავია, მაგრამ ნელი, ნაკლებად მახვილი და ირიბი. არის მომენტები, ხანდახან ეპოქებიც კი, როდესაც ცხოვრება წინა პლანზე აყენებს პუბლიცისტიკას, პუბლიცისტურობას. ვაჟა ზოგჯერ იძულებული იყო, პირდაპირ შეეფასებინა ფაქტი, სწრაფი რეაგირება მოეხდინა მოვლენაზე. მას არ შეეძლო, მხოლოდ პოეზიით შემოფარგლულიყო, მით უფრო, რომ ეს პოეზია ნაკლებ პუბლიცისტურია, ხოლო სა-

გნები და მოვლენები თავიანთი არსით არცთუ იშვიათად მოითხოვდნენ პუბლიცისტურ კვალიფიკაციას" (ტაბიძე 1978: 202).

ვაჟას, როგორც პუბლიცისტს, ჰქონდა არა მხოლოდ კონკრეტულ ფაქტებზე მსჯელობის, არამედ მოვლენათა ძირეული არსის წვდომის, განზოგადებისა და თეორიულ ჭრილში საკითხების განხილვის არაჩვეულებრივი უნარი. ვაჟას ეთნოგრაფიულ სტატიებში, ლიტერატურულ-კრიტიკულ წერილებსა თუ კორესპონდენციებში სიღრმისეულადაა გაანალიზებული ქართული სინამდვილისათვის აქტუალური არაერთი პრობლემა.

ვაჟა-ფშაველას პოეზიის ფორმის, მისი პოეტური მეტყველების თავისებურების სათანადოდ გაუაზრებლობამ შეაცდინა ვაჟას თანამედროვე ზოგიერთი ქართველი კრიტიკოსი, რომელთაც დაასკვნეს, თითქოს, მწერალს არ ჰქონდა ფართო განათლება და აკლდა სათანადო თეორიული მომზადება. მწერლის პუბლიცისტიკის შესწავლა თვალსაჩინოს ხდის ამ შეხედულების სრულ უსაფუძვლობას. ამგვარი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას ხელი დიდწილად იმ გარემოებამაც შეუწყო, რომ ვაჟა-ფშაველას სიცოცხლეში არ გამოცემულა მისი თხზულებების მეტ-ნაკლებად სრული კრებული, რაც მკვლევრებს დაეხმარებოდა მწერლის სააზროვნო თვალსაწიერის მასშტაბებზე სრული წარმოდგენის შემუშავებასა და მისი შემოქმედების კომპლექსურ გააზრებაში. არადა, ჯერ კიდევ ევროპიდან სამშობლოში ახლად დაბრუნებულმა გრიგოლ რობაქიძემ ვერ დაფარა გაოცება ვაჟა-ფშაველას განსწავლულობით, როცა ჟურნალ „ნიშადურის" რედაქციაში ახლადგაცნობილი პოეტი აჰყვა მას ფილოსოფიურ დისპუტში და ერთგან ჰეგელის „ლოგიკაც" კი დაიმოწმა (რობაქიძე 2003: 196-197). ვაჟას ერთი მეგობრის მოგონებით, მწერალმა

სიჭაბუკეშივე „...შეისწავლა „ბნელი" ჰერაკლიტი, სოკრატი, პლატონის „რესპუბლიკა", ეპიკური, Современный социализм ლაველესი, „მცენარეთა მეტამორფოზა" გოეთესი და ბოლოს მიუბრუნდა ჰომეროსს, ვირგილიუსს, დანტეს, მილტონს, შექსპირს, ბაირონსა და ფოხტს" (სალარიძე 1935: 96). თ. ხუსკივაძის ცნობით კი, „თუ რამე ახალი წიგნი გამოვიდოდა ქართულ ან რუსულ ენაზე, ამას ვაჟას ხელში ვნახავდით. ყოველ ახალს მოძრაობას ლიტერატურაში ვაჟასგან შევიტყობდით" (ყუბანეიშვილი 1937: 96).

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკის გაცნობა ააშკარავებს მწერლის ღრმა თეორიულ განსწავლულობას. თავის წერილებში ვაჟა არაერთგან იმოწმებს გამოჩენილ ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებსა და ისტორიკოსებს: კანტს, ჰეგელს, კონტს, სპენსერს, ტეილორს, ბოკლის და სხვ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამა თუ იმ ავტორის ციტირებას პუბლიცისტი მიმართავს არა ინტელექტუალური თავმომწონეობის მიზნით – საკუთარი განსწავლულობის ხაზგასასმელად – არამედ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც მის წინაშე გარდუვალად დგას მათი დამოწმების აუცილებლობა. ამასთანავე, მკითხველი იმაშიც რწმუნდება, რომ პუბლიცისტს საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი და გააზრებული შესაბამისი მეცნიერის შეხედულებები. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ ვაჟა-ფშაველა წარმოგვიდგება უაღრესად თვითმყოფად მოაზროვნედ, რომელიც ბრმად არ იზიარებს აღიარებულ ავტორიტეტთა მოსაზრებებს და საჭიროების შემთხვევაში უპირისპირდება კიდეც მათ. აკრიტიკებდა რა პოზიტივისტურ თვალსაზრისს ერების ბუნებრივი დაბერებისა და კვდომის თაობაზე, ვაჟა წერდა: „განა კონტებმა, კანტებმა და სპენსერებმა რომ სისულელე წამოროშონ, ვინაიდგან კაცნი ვართ, რის გამოც ბევრჯელ შევცდებით და მოვტყუვდებით, ჩვენ იმათ პირიდგან

ამოსული ბაჯღლო ოქროდ უნდა მივიღოთ?!" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 194). ასევე მძლავრი არგუმენტებით დაუპირისპირდა ვაჟა-ფშაველა ჰეგელის ესთეტიკურ კონცეფციას და მკაცრად გააკრიტიკა გერმანელი ფილოსოფოსის ნიჰილისტური თვალსაზრისი ხელოვნების გენეზისისა და მისი სამომავლო ხვედრის შესახებ[1].

ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველა აზროვნებაში ყოველგვარი ყალბი დოგმატიზმისა და ფსევდომეცნიერული საქემატიზმის წინააღმდეგი იყო. მას ღრმად სწამდა, რომ „ბუნებას და ცხოვრებას თავისი საკუთარი წესი და რიგი აქვს და ჩვენი თეორიები მას ვერ შეუშლიან არჩეულ გზაზე სვლას" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 393).

თავის წერილებში ვაჟა-ფშაველა არაერთგან მსჯელობს ზნეობრივ პრობლემებზე, როგორც ყოფით, ასევე ზოგადთეორიულ ჭრილში. საკვლევი თემიდან გამომდინარე, ყურადღებას გავამახვილებთ რამდენიმე არსებით საკითხზე.

ეპოქის ერთ-ერთ უმთავრეს ეთიკურ პრობლემად ვაჟა-ფშაველას მიაჩნია ცივილიზაციური პროგრესის ფონზე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ინდივიდუალიზმის უკიდურესი ფორმის გაბატონება. მწერალი წუხს, რომ თანამედროვე ადამიანს მოუჩლუნგდა საზოგადოებრივი გრძნობა, მისი ინტერესის საგანი „მხოლოდ პიროვნულის ინტერესების დაკმაყოფილებაა, თავის თავზე დღიური ზრუნვაა. სადაც ამგვარი გრძნობა მუშაობს მარტო, იქ ხომ პიროვნება კაცისა არა ჰფასობს. ჩვენის საზოგადოების წევრთაც არ ეფასებათ ერთმანეთი არა ზრუნავენ ერთიმეორეზე, რადგან აქ ცალცალკე ინტერესების დაჯახებაა. ცალკე, პიროვნული ინ-

[1] აღნიშნული საკითხის თაობაზე ვრცლად იხ. დ. წოწკოლაურის ნაშრომი „ვაჟა-ფშაველა ჰეგელის ესთეტიკური ნააზრევის შესახებ" (წოწკოლაური 2010: 243-260).

ტერესი უფრო გაძლიერებულია საზოგადოებრივზე და ამიტომ სჩრდილავს საზოგადო ინტერესს" (ვაჟა-ფშაველა 1979: 141-142).

მზარდმა ეგოისტურმა სულისკვეთებამ წალეკა და ჩაახშო სოლიდარობის განცდა ადამიანთა შორის. ისინი უკვე აღარ აღიქვამენ თავს ერთიანი საზოგადოებრივი ორგანიზმის ნაწილებად. თუ ადრე „ყველა დარწმუნებული იყო, რომ ქვეყნის წახდენა ცალკე ადამიანის წახდენა იყო. ეხლა ეს აღარ ჰგონიათ, ეხლა კუდამელიაობით თითოეულს ჰსურს, თავისი სორო გაიმართოს მარტო და ბლომად ინდოურისა და ბატის თავი იქონიოს. რა ქვეყანა, რის ქვეყანა, რის დოლი, რის დალაბანდი?! მე კარგადა ვარ, ფაშვზე ქონს ვიკრავ, კისერს ვისქელებ, მაშასადამე ქვეყანაც ხარობსო" (ვაჟა-ფშაველა 1979: 142).

ვაჟა-ფშაველა, რა თქმა უნდა, აცნობიერებს, რომ საზოგადოებრივი პროგრესის წარმმართველი ძალა გამორჩეული პიროვნებაა, მაგრამ მწერალს უაზრობად მიაჩნია იმგვარი ინდივიდუალიზმი, როცა ადამიანი ძალის გამოყენებით ცდილობს საკუთარი იდეალების დანერგვას: „ცალკე ადამიანი ეპოქას, თითქმის ისტორიასა ჰქმნის, თუ გული და გრძნობა უჭრის, შეუძლიან გაიყოლიოს საზოგადოება, თუ ამასთან ერთად წინ სიმართლეც მიუძღვის, – გამომეტყველია საზოგადოების საერთო მომწიფებულის ტკივილისა. მაგრამ თუ ცალკე ადამიანი აძალადებს საზოგადოებას ახალს საქმეს, ახალს წყობილებას, რომელსაც ნიადაგი არა აქვს საზოგადოებაში, მაშინ ხმა ამგვარის წევრისა ქარია, ქარივით მავალი" (ვაჟა-ფშაველა 1979: 138).

მწერლის ეს მრწამსი ნათლადაა ასახული მის მხატვრულ შემოქმედებაში. სწორედ ამის გამოა, რომ ვაჟას გმირები არ ცდილობენ ცეცხლითა და მახვილით დაამკვიდრონ საზოგა-

დოებაში საკუთარი შეხედულებები. მათ აქვთ სათანადო კეთილგონიერება და ვერ ხედავენ რა საზოგადოების სულიერ სიმწიფეს, მზაობას ახალ ღირებულებათა მისაღებად, არ ძალადობენ მასზე. ასეთ შემთხვევაში ისინი ირჩევენ არა ბრძოლის, არამედ შეგონების გზას.

საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას შეხედულება ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხზე. მწერლის მოღვაწეობის ხანაში ძალზე პოპულარული იყო ევოლუციონისტური ეთიკა (ვაჟას წერილებიდან ჩანს, რომ ამ მოძღვრების ფუძემდებლის ჰერბერტ სპენსერის ნააზრევს იგი ძალიან კარგად იცნობდა). ეს ეთიკური კონცეფცია მორალს განიხილავდა, როგორც ბუნებრივი ევოლუციის პროდუქტს. ჰერბერტ სპენსერი მიიჩნევდა, რომ ევოლუციის შედეგად საბოლოოდ კაცობრიობაში დაგროვდებოდა ე. წ. „ორგანული ზნეობა“, რის შედეგადაც ინდივიდების მიერ ეთიკური ნორმები თავისთავად, ბუნებრივად შესრულდებოდა. პოზიტივისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლების მიერ ცივილიზაციის აქამდე არნახული მიღწევებიც განიხილებოდა, როგორც ადამიანის ბუნებრივ-მორალური განვითარების უტყუარი დასტური. რიგ სახელმწიფოებში საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწესრიგებამ, მმართველობის დემოკრატიული ფორმების შემოღებამ, მეცნიერების წინსვლამ არაერთ მოაზროვნეს შეუქმნა ოპტიმისტური განწყობა, რომ ადამიანური ზნეობა აღმავალი ხაზით ვითარდება და ცივილიზაციურმა პროგრესმა ზნეობრივადაც აამაღლა ადამიანი.

ვაჟა-ფშაველა, როგორც დიდი რეალისტი, ამგვარ ილუზიებს არ აჰყოლია. მწერლის თქმით, მართალია განათლებამ, მეცნიერულმა პროგრესმა დიდი სიკეთე მოუტანა კაცობრიობას, მაგრამ „დიდს მადლთან – დიდი ცოდვაც“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 209).

მწერლის აზრით, ცივილიზაციური პროგრესი კაცობრიობის ზნეობრივ წინსვლასთან უშუალო კავშირში სრულიადაც არ არის: „მართალია, განათლებამ, ცივილიზაციას რომ ვეძახით, სწორედ საკვირველი მოქმედება გამოიჩინა სხვადასხვა ასპარეზზე, ხოლო ზნეობის სამფლობელოისა კი რა მოგახსენოთ. არაო, მეტყვიან – ზნეობრივადაც ბევრად წინ წავიდაო კაცობრიობა. შეიძლება, არც ამაზე აგიხირდებით, ხოლო მე კი იმას ვიტყვი, რომ ამ მხრივ იგი ისევ პირუტყვად დარჩა, დარჩა კი არა, პირუტყვთა საერთო, საყოველთაო თვისება, რომელსაც გრძნობა თავის დაცვისა ჰქვიან, უფრო ძლიერადა სჩქეფს დღეს მის გულში. ეს იქნება არც დასაძრახისი იყოს და განათლებას უნებლიედ თან სდევდეს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 209).

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, კაცობრიობის ზნეობრივი წინსვლის უტყუარ დასტურად არ უნდა მივიჩნიოთ მაგ., საქველმოქმედო საზოგადოებანი და უძლურთა თავშესაფრები, რომლებიც ფუნქციონირებს განვითარებულ ქვეყნებში: „განა ცხოველების ცხოვრება ცოტა მაგალითს იძლევა მის მზგავსასა?.. ქორმა რომ ქათამი წაიღოს, თუმცა მერცხლების მოდგმისა და ჯიშისა არაა ქათამი, მაგრამ უნდა ჰნახოთ, რა ჟივილ-ხივილით გამოეკიდებიან ქორს ჯგუფად და ცდილობენ, როგორმე გაანთავისუფლონ მის ბრჭყალებიდან... ღორზე მეტად წუმპის მოყვარული ერთი ცხოველიც არ არის და იმათ ფარას, როცა მგელი მიუახლოვდება, წვრილებს, გოჭებს, ბურვაკებს შუაში მოიმწყვდევენ, კერატები, ტახები უშვერენ მტერს მკერდს სუსტთა დასაცავად და, რა საკვირველია, განათლებულმა კაცმა ერთი გროში მიაწოდოს თავის მზგავსს, თანამოძმეს, თანამემამულეს?!“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 209).

ამგვარ დაწესებულებათა გახსნას, ვაჟა-ფშაველას აზ-

რით, ხშირად გულწრფელი ჰუმანიზმი კი არ უდევს საფუძვლად, არამედ უტილიტარიზმი. პრივილეგირებული წრეები დაბალი ფენების ცხოვრების ნორმალიზებისათვის იმიტომ იღვწიან, რომ საყოველთაო სახალხო მღელვარების ეშინიათ. თუნდაც „მუშათა საკითხის" მოგვარებას ევროპის ქვეყნებში საგანგებო ყურადღებას უთმობენ არა მშრომელებისადმი გულწრფელი სიბრალულის გამო, არამედ სოციალური ამბოხის თავიდან ასაცილებლად.

ვაჟა-ფშაველა მკითხველს ყურადღებას მიაპყრობინებს იმ გარემოებაზე, რომ ე. წ. განვითარებული ქვეყნებისათვის სრულიადაც არაა უცხო დამპყრობლური პოლიტიკა. ამ სახელმწიფოების მმართველი ფენის ინტელექტუალური განათლება და კულტურული დონე სრულიადაც არ ახშობს მტაცებლურ და ეგოისტურ ინსტინქტებს. ის ქვეყნები, რომლებიც თავს იწონებენ დემოკრატიული ინსტიტუტებით, მმართველობის ლიბერალური ფორმებით, სხვა სახელმწიფოების მიმართ იქცევიან, როგორც ჩვეულებრივი დამპყრობლები: „მოიგონეთ, ამ განათლებულმა ქვეყნებმა რა ოინები გასწიეს ამ ორი-სამი წლის განმავლობაში, როცა სხვის ხელში გამოსახრავი ძვალი დაინახეს. ვიცი ამაზედაც რას მიპასუხებენ: ერი რა შუაშია, ეგ მთავრობათა ბრალიაო?! მეც ჩემის აზრის გასამართლებლად იმას მოგახსენებთ... მართვა-გამგეობა ქვეყნის საქმეთა საუკეთესო კაცებს აბარია, იმ კაცებს, რომელთაც რუსები ნაღებს ეძახიან საზოგადოებისას, მაცხოვარმა კი მარილი ქვეყნისა დაარქვა, მაშ, ისინი რადღა ეტანებიან სხვის ამაგს, სხვის ლუკმას? აქ მარტო გრძნობა თავის დაცვისა კი არ გამოსჭვირს, სხვაგვარი გრძნობაც აჩენს ყურებს, ცივილიზაციის სავალალოდ... " (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 209-210).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, თუ ერთი ერი წინ უსწრებს

მეორეს ცივილიზაციური განვითარების დონით, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ზნეობრივი ცნობიერებითაც აღემატება მას. ამ მოსაზრების დასტურად მწერალს მიაჩნია ევროპელთა საქმიანობა ამერიკაში, ახალი კონტინენტის ათვისებისას: „ევროპელებს ამერიკელნი მხეცებად მიაჩნდათ, რომლების გაჟლეტა იყო თავდაპირველად საჭირო; იმათ გონებაში ფეხს ვერ იკიდებდა ის კაცური, ადამიანური ფიქრი, რომ ამერიკელებიც ისეთივე ხალხი, ადამიანებია, როგორც ევროპელნი. რადა? იმიტომ, რომ ევროპელს ევროპელობით მოსწონდა თავი და „ძალაც შესწევდა ქადილისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 174). ევროპელთა ქცევამ ნათელყო, რომ შესაძლოა, კულტურულად და ინტელექტუალურად განვითარებულ ხალხს საკუთარი აღმატებულობის რწმენამ დიდი ზნეობრივი მარცხი აგემოს: „ევროპელებს კაცებად არ მიაჩნიათ ველურნი, რადგან ისინი სხვა ჯიშისანი იყვნენ, და ამიტომ ეპყრობოდნენ ისე, როგორც მონადირე ნადირს ეპყრობა, თუმცა ორივე თვალით ჰხედავდნენ, რომ ველურთაც ღვთის სახე ჰქონდათ. ის როდი აკმარეს განათლებულმა ევროპელებმა ველურთა, რომ მიწა-წყალი წაართვეს და იმათ კერაზე მოიკალათეს, თავის გულკეთილის მასპინძლების საწამლავით გაჟლეტაც მოიწადინეს“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 175).

რასაკვირველია, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ვაჟა-ფშაველა წინააღმდეგი იყო ცივილიზაციური პროგრესისა. საყურადღებოა სიკო ფაშალიშვილის ერთი მოგონება, რომელიც საინტერესო ცნობას გვაწვდის აღნიშნული საკითხისადმი მწერლის დამოკიდებულების თაობაზე. „დროების“ რედაქციაში ყოფნისას, როცა ვაჟას უცხოურ ჟურნალში ამოუკითხავს ფრანგი კონსტრუქტორის ბლერიოს მიერ საფრენი მანქანის შექმნის შესახებ, უთქვამს:

„– ბარაქალა, ბიჭო! მაშ, ფრთები მოდიან. ლეონარდო

და-ვინჩი იძახდა ფრთები იქნებიანო, მითოლოგიური იკარო და დედალოსიც იკეთებდნენ ფრთებს. მაგრამ ეს მითოლოგია აღარ არი, ფრთები მოდიან! ჰაი თუ გადაუფრენენ ჩვენს მთებსა, მაშინ, მშვიდობით, ჩემო არწივებო!

– რატომ მაინცდამაინც, არწივებო? – ღიმილით შეეკითხა კიტა აბაშიძე...

– ისე, მებრალვიან, სილაღეში შემცილე რო უჩნდებათ!

– მაშ, ძირს ტექნიკა?

– არა, რადა ძირს! პირიქით, ახლა ტექნიკაშია საქმე: წინათ ხმალი და ხარი იყო, ეხლა ტექნიკის დრო მოდის.

– ეგ ხომ არწივების აზრი აღარ არის?

– რა ეუყოთ, არწივების აზრს გული გამოსთქვამს, ეს კი გონების აზრია..." (ფაშალიშვილი 2003: 271).

ვაჟა-ფშაველა, როგორც რეალობის აღქმის არაჩვეულებრივი უნარით დაჯილდოებული ადამიანი, ცივილიზაციის მიღწევათა რომანტიკულ უგულვებელყოფაში მოსაწონს ვერაფერს ხედავს. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის თანამდევმა ზნეობრივმა კრიზისმა, ვაჟას თქმით, არ უნდა მიგვიყვანოს იმ ზერელე დასკვნამდე, რომ „მაშ, ჩვენ ბედს ძაღლიც არ დაჰყეფს, ჩვენთან ხომ პროგრესის ნატამალიც არ იბადება და ამ ყოფაშივე რომ დავრჩეთ, ათას წილად ის აჯობებსო... არა, ღმერთმა დამიფაროს მე პროგრესის უარმყოფელი ვიყო", – ამბობს მწერალი (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 210). ვაჟა-ფშაველა წინააღმდეგია არა ცივილიზაციური განვითარების, არამედ, თანამედროვე ტერმინით რომ ვთქვათ, – სციენტიზმის, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის გაკერპების, რაც, მისი აზრით, ზნეობრივად ადუნებს ადამიანს. მწერალი, რა თქმა უნდა, აცნობიერებს იმ გარემოებას, რომ ხალხის ცხოვრების დონის ამაღლება, ერის წარმატება სწორედ ცივილიზაციის მიღწევათა სათანადო ათვისებაზეა დიდწილად დამოკიდებ-

ული. თუმცა ვაჟას, როგორც ბუნების დიდი მესაიდუმლის, სიტყვებში მაინც ჩანს ფარული გულისტკივილი და შინაგანი უკმაყოფილება იმის გამო, რომ ადამიანს ერთგვარად კორექტივები შეაქვს ბუნებრივ, ღვთაებრივ წესრიგში.

ეს განცდა ვაჟას პოეტური ფორმითაც აქვს გამოთქმული:

არც ალვა მინდა, წალკოტის მეფე,
იმას მირჩევნის კლდეებზე ღვია
და ეიფელის კოშკს თავმომწონეს –
კლდეთ ძირს რომ შავი ლოდები ჰყრია...
ყველა ის მიყვარს, სადაც სიბრიყვემ
სწავლის სახელით არ მიაღწია
და ბუნებრივი წმინდა ქმნილება
ცოდვილის ხელით არ მიარღვია.
(„მესტვირის ანდერძი“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 140-141)

ვაჟა-ფშაველა სიცოცხლის ბოლომდე ამ წმინდა, ბუნებრივი, ადამიანის ხელით შეურყვნელი მშვენიერების თაყვანისმცემლად დარჩა.

§ 2. ვაჟა-ფშაველა თავისუფლების შესახებ

ადამიანის თავისუფლების რაობა ერთ-ერთი არსებითი ფილოსოფიური პრობლემაა, რომელიც არასოდეს კარგავს თავის აქტუალობას და თანამედროვეობაშიც სულ უფრო მეტ სიმძაფრეს იძენს. თავისუფლების ცნების მრავალგვარი განმარტება არსებობს, თუმცა ვერც ერთი მათგანი ვერ

ამოწურავს ამ ფილოსოფიური კატეგორიის მრავალმხრივ შინაარსს. თავისუფლების პრობლემა, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული მწერლობის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაცაა. XIX საუკუნის ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედებაში აღნიშნული საკითხის შესახებ მსჯელობა წარიმართა როგორც ინდივიდუალურ, ასევე ეროვნულ ჭრილში. მღელვარე ეპოქალურ მოვლენათა შემსწრე ვაჟა-ფშაველაც არ დარჩენილა გულგრილი თავისუფლების პრობლემის მიმართ. მწერლის არქივში დაცული წერილები: „რა არის თავისუფლება?" და „რასა ჰქვიან თავისუფლება?" ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ვაჟას ეთიკურ მრწამსზე, მის მოქალაქეობრივ თვალსაზრისზე. ამ წერილებში პუბლიცისტი საინტერესოდ აანალიზებს ადამიანის თავისუფლების სოციალურ-პოლიტიკურ და ეთიკურ ასპექტებს.

მწერლის შეხედულებით, თავისუფლება ნორმალური ადამიანის უძირითადესი სასიცოცხლო მოთხოვნილება, სრულფასოვანი არსებობისათვის აუცილებელი უპირველესი პირობაა. თავისუფლების საფუძველია ადამიანის აქტიური შემოქმედებითი ნება: „თავისუფლება ცოცხლებისთვისაა ხელსაყრელი და არა მკვდრებისთვის. იგი გამოიხატება ადამიანის ნდომა-მისწრაფებაში; თავისუფლება მოქმედებაა, განხორციელებაა ნებისა, აზრისა, გრძნობისა და არა განსვენება, უქმად ყოფნა" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 410).

თავისუფლების სიყვარული, თავისუფალ გარემოში არსებობის სურვილი დაბადებიდანვე თან დაჰყვება ადამიანს, თუმცა, ვაჟას თქმით, ეს გრძნობა შეიძლება ჩაახშოს და დათრგუნოს მავნე საზოგადოებრივმა ატმოსფერომ. მახინჯი სოციალური წყობა ანადგურებს ადამიანში პიროვნულ საწყისს და მასთან ერთად სპობს თავისუფლების წყურვილსაც: „მშობლები, საზოგადოება და უხეირო სკოლები აჩვევენ ყრ-

მას ისეთს აზროვნებას, რაც უხშავს მას გონებას, უნერგავს ცხოვრებისათვის მავნე აზრებს, აჩვევს გონებას მორჩილებას, მოთმენას, უკლავს სიყვარულს თავისუფლებისადმი" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 415).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ნორმალური საზოგადოებრივი ცხოვრება მხოლოდ იმ გარემოშია შესაძლებელი, რომლის წევრებსაც აქვთ საკუთარი სურვილებისა და შეხედულებების მიხედვით მოქმედების შესაძლებლობა. თავისუფლების რეალიზაცია ხდება იქ, სადაც აღიარებულია ინდივიდთა თანასწორუფლებიანობა. სამართლიანობა არის თავისუფლების უმთავრესი საყრდენი: „საცა არ არის თავისუფლება, იქ ვერ იპოვნით ძმობა-ერთობას, იქ შეჰხვდებით მხოლოდ მტრობას, ქიშპობას, ჭამა-გლეჯას და მგლობას" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 409). თავისუფალ საზოგადოებაში ადამიანის პიროვნული და ეროვნული ღირსება, შრომა და საკუთრება კანონის ძალით არის დაცული: „იქ რა უნდა თავისუფლებას, სადაც ჩემი ნაშრომ-ნაღვაწი სხვას მიაქვს? ჩემი ნაშრომის ნაყოფს ჩემდა უნებურად, ჩემ მიერ ნებადაურთველად ისაკუთრებს?.. იქ ვინ ნახა თავისუფლება, საცა მე ჩემს დედაენაზე ლაპარაკს მიშლიან: არც მასწავლიან, არც მაუბნებენ, არც მაგალობებენ?" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 410).

ვაჟა-ფშაველას აზრით, თავისუფლებისათვის ბრძოლა ადამიანის, როგორც ზნეობრივი სუბიექტის, ერთ-ერთი უმთავრესი მოვალეობაა. თავისუფლებას სწორედ იგი იმსახურებს, ვინც მისკენ გამუდმებით მიისწრაფვის. თავისუფლების წყურვილი უჩნდება იმ ადამიანს, ვინც პატივს სცემს საკუთარ თავს, როგორც პიროვნებას. ვაჟა-ფშაველა ნათლად წარმოაჩენს თავისუფლებისა და ღირსების კატეგორიათა შინაგან კავშირს: „უკეთუ ვითმენ, ხმას არ ვიღებ, არაფერს ვამბობ, მაშინ მონა ვარ, არა მძულს ჩემი მჩაგვრე-

ლი ძალა; იქნება მძულს კიდეც, მაგრამ ამ მძულვარებას გულში ვმალავ; მაშინ ვარ ლაჩარი, უფრო საზიზღარი, ვიდრე მონაა " (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 411). მწერლის აზრით, „თავისუფლების მტერია ის ადამიანი, ვისაც არ უყვარს თავისი თავი. თავმოყვარეობა ორნაირია: ბრიყვული და გონივრული" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 416). ბრიყვული თავმოყვარეობა იგივე ეგოიზმია, გონივრული თავმოყვარეობა კი გამოიხატება პიროვნების მხრიდან საკუთარი თავის პატივისცემით, პიროვნული ღირსების ხელშეუხებლობისათვის ბრძოლით.

ვაჟა-ფშაველა პასუხისმგებლობის ცნების მოშველიებით ნათელყოფს ჭეშმარიტი თავისუფლების არსს. მწერლის თქმით, თავისუფლება და სოციალური პასუხისმგებლობა ერთმანეთისაგან განუყოფელია. თავისუფალი საზოგადოების წევრს აქვს მრავალი სახის პასუხისმგებლობა. იგი პატივს უნდა სცემდეს სხვის უფლებებს და იღვწოდეს საზოგადო კეთილდღეობისათვის: „რას თხოულობს თავისუფლება ადამიანისაგან? როგორ უნდა იქცეოდეს თავისუფალი ადამიანი? – თავისუფალი ადამიანი უნდა იქცეოდეს ისე, რომ თავის ყოფაქცევით სხვას არ ჰვნებდეს, მით უმეტეს საზოგადოებას, არამედ მისი მოქმედება უნდა იყოს მიმართული ქვეყნის საბედნიეროდ.... მხოლოდ იმაში არ გამოიხატება თავისუფლება, რაც გნებავს ის ილაპარაკო, სწერო, აკეთო, - არა! უნდა ყოველს სიტყვას და მოქმედებას საერთო, საზოგადო ბედნიერება ედვას სარჩულად" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 412).

მწერალი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან თავისუფლებასა და თავნებობას. იგი თავისუფლების ცნების პოზიტიური შინაარსის აქტუალიზაციას ახდენს: „თავისუფლება ამას არ გვიქადაგებს, რომ ყოველი ჩვენი სურვილი, გრძნობა, ყოველი ჩვენი ვნება დავაკმაყოფილოთ წინდაუხედავად. ჩვენის გრძნობების დაკმაყოფილება და ჩვენთა სურვილთა

მხოლოდ მაშინ არის შესაწყნარებელი, თუ ამით ჩვენ სხვას ცალკე ადამიანს ან საზოგადოებას თავისუფლებას არ წავართმევთ" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 417).

ვაჟა განუყოფელ ერთიანობაში განიხილავს ინდივიდისა და ერის თავისუფლებას: „თავისუფლება პიროვნებისა და ერისა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. სადაც არაა პიროვნება თავისუფალი, იქ ერიც დამონებულია და დამონებულ ერში რა თქმა უნდა პიროვნებაც მონაა, უთავისუფლო, სხვის ხელში სათამაშო ნივთი" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 410). ვაჟა-ფშაველას თქმით, იმ ქვეყნის მმართველნი, რომლებიც ზღუდავენ დაბალი ფენების თავისუფლებას, გამოუსწორებელ შეცდომას უშვებენ, რადგან „დამონებული ერი მუდამ ბეჩავია შინაურობაში და რა თქმა უნდა, ბეჩავი და სუსტი გარეშე მტერთან საბრძოლველად. ამის დამამტკიცებელი მაგალითი დღევანდელი რუსეთია, რომელიც პატარა იაპონიას დაეტაკა და რქები შემოიმტვრია" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 412). იმ სახელმწიფოს, რომელშიც სათანადოდ არაა დაცული ყველა მოქალაქის უფლება, აუცილებლად ელოდება მარცხი. ასეთ საზოგადოებაში, იმის მაგიერ, რომ მისი წევრები საერთო ნაციონალური მიზნისაკენ მისწრაფვოდნენ, ხდება სოციალურ ფენათა დაპირისპირება, რაც არღვევს ეროვნულ მთლიანობას: „.. საზოგადოება ვერა გრძნობს რამდენად მოსისხლე მტერი ხდება იგი თავის თავისა. რატომ? მიტომ, რომ ხეს ტოტებს აჭრის, ქერქს აცლის გარშემო ტანზე, რის გამო იგი ხელს უწყობს შტოების გახმობას, რასაც ადრე თუ გვიან თვით ხის გახმობაც მოსდევს... ადვილად ჩნდებიან დაჩაგრულნი და მჩაგვრელნი, გაცარცულნი და მცარცველნი და იმართება მათ შორის ბრძოლა" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 415).

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი თავისუფლების შენარჩუნება მხოლოდ სულიერ-ზნეობრივად მომზა-

დებულ და სახელმწიფოებრივად მოაზროვნე ხალხს შეუძლია: „მარტო ქონებრივი უზრუნველყოფა არ არის გარანტია, ერმა შეინარჩუნოს თავისუფლება, უკეთუ მას თან არ ახლავს ერის საერთო გონებრივი სიმწიფე, განათლება და ცოდნა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 413). სათანადო სამოქალაქო კულტურის უქონელი ხალხისათვის თავისუფლება შეიძლება საფრთხედაც კი იქცეს, პოლიტიკური დამოუკიდებლობა კი – ფიქციად. ამიტომაც, ვაჟა-ფშაველას თქმით, **თავისუფლებისათვის ბრძოლის უპირველესი ეტაპია ერის კულტურული აღზრდა, მომზადება თავისუფლების, როგორც პასუხისმგებლობის, მისაღებად**: „განუვითარებელი, გაუზრდელი ხალხი, როგორიც უნდა დემოკრატიული მმართველობა დაარსდეს, მაინც მმართველთა სათამაშო ბურთი და და სათლელი დუმა იქნება. საიმედო პოლიტიკური მოქმედებისათვის მხოლოდ მომზადებული, თვალახილებული ხალხია“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 290). მწერლის აზრით, **ჭეშმარიტად თავისუფალ საზოგადოებრივ წყობას მაღალი სულიერი კულტურა შობს და არა პირიქით**: „ქვეყანას უნდა კარგი წეს-წყობილება მივცეთო, ჰყვირიან. იმას როდი ამბობენ, ქვეყნის სული და გული გავაუკეთესოთ ჯერ, რადგან გაუკეთესებული სული ქვეყნისა მუდამ კეთილის წესის დამადგენელი იქნება“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 84).

ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველას თავისუფლების ცნება არ ესმის მხოლოდ ნეგატიური აზრით, როგორც შეზღუდვების არარსებობა და არჩევნის თავისუფლება, არამედ – როგორც პიროვნების პასუხისმგებლობა საკუთარი თავისა და საზოგადოების წინაშე. თავისუფლების ვაჟასეული გაგების სიღრმე ცხადად ჩანს მისი ლექსიდან „ჩემი ვედრება“, რომელშიც პოეტის სათხოვარი უფლისადმი ამგვარი ფორმითაა გამოხატული:

ნუ დამასვენებ ნურადროს
მამყოფე შეძრწუნებული,
მხოლოდ მაშინ ვარ ბედნიერ,
როცა ვარ შენუხებული;
როცა გულს ცეცხლი მედება,
გონება მსჯელობს საღადა, -
მაშინ ვარ თავისუფალი,
თავს მაშინა ვგრძნობ ლაღადა.
(„ჩემი ვედრება“)
(ვაჟა-ფშაველა 2006: 206)

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანი თავისუფალი, ამ სიტყვის უმაღლესი გაგებით, მაშინ არის, როდესაც შეჭირვებულია საქვეყნო სატკივრით. თავისუფლება უზრუნველობა, პასუხისმგებლობისაგან გაქცევა კი არაა, არამედ მოქმედება, სწრაფვა თვითგანვითარებისაკენ, საკუთარი თავის ფლობისაკენ, თვითსრულყოფისაკენ.

§3. „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“

წერილი „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“ ვაჟა-ფშაველას აზროვნების მასშტაბურობის ნათელ დასტურად გვევლინება. კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის, ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებათა ურთიერთმიმართების პრობლემა განსაკუთრებული სიმწვავით ჩვენს სინამდვილეში XIX საუკუნის ბოლოდან დადგა, როდესაც მთელი რუსეთის იმპერიის მასშტაბით საკმაო პოპულარობა მოიპოვა სოციალ-დემოკრატიულმა და ანარქისტულმა ინტერნაციონალისტურმა იდეებმა. აღნიშნული საკითხი მეტად მტკივნეულად განიცდება დღესაც, გლობალიზაციის ფონზე. სულ უფრო მზარდი,

საყოველთაო გულგრილობა ეროვნული ფენომენის მიმართ მრავალგვარ საფიქრალს აღუძრავს პატარა ერის შვილებს.

კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემა ვაჟა-ფშაველას მიერ ეთიკურ ჭრილშია დასმული და განხილული. საერთოდაც, როგორც პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკოსები მიუთითებენ, „პოლიტიკური თეორია ზნეობის ფილოსოფიის ნაწილია, იგი პოლიტიკური ურთიერთობების სფეროში ზნეობის კატეგორიების გამოყენებით ან აღმოჩენით იწყება" (ბერლინი 1997: 70).

წერილის დაწერის ბიძგი ვაჟას, რა თქმა უნდა, ქართულმა სინამდვილემ მისცა, კერძოდ – ქართული სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობისაგან მომდინარე საფრთხემ. ქართული სოციალ-დემოკრატია, ე. წ. „მესამე დასი", 1898 წლიდან აქტიურად დაუპირისპირდა ილია ჭავჭავაძესა და გაზეთ „ივერიის" ეროვნულ იდეოლოგიას. ინტერნაციონალიზმი სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ერთ-ერთი ფუძემდებლური პრინციპი იყო, რაც გულისხმობდა სოციალური ფაქტორის პრიმატს ეროვნულზე. პროლეტარიატის ბელადთა თქმით, „მუშებს არა აქვთ სამშობლო" (მარქსი... 1978: 34). კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის მოწოდებამ – „პროლეტარებო ყველა ქვეყნისა, შეერთდით" (მარქსი... 1978: 79), – მრავალს დაუბინდა გონების თვალი, მათ შორის – ქართველ სოციალ-დემოკრატებსაც, რომელთაც ეროვნული მოძრაობა შეაფასეს, როგორც არისტოკრატიისა და კაპიტალისტების ინტერესების გამომხატველი იდეოლოგია: „ქართველ სოციალ-დემოკრატიას, ქართველ მუშათა მოძრაობას თავიდანვე ერთი მტერი ჰყავდა და ახლაც ჰყავს – ეს არიან ქართველი ნაციონალისტები. ამათთვის ნაციონალიზმი, ერის უფლებათა დაცვა, არის მხოლოთ ის პირბადე, რომლითაც საზოგადოებაში გამოდიან და

თავის კლასიურ ბატონობას იცავენ... დაწყებული მელიქოვებით, ამილახვრებით, ამირეჯიბებით, ჭავჭავაძენით და გათავებული „საქართველოს“ ბაირაღტრებით“ (ჟორდანია 1990: 33), – აცხადებდა ნოე ჟორდანია. იგი კმაყოფილებით ირწმუნებოდა, რომ „არც ერთ ხალხს ისე ნაკლებად არ აინტერესებს ნაციონალური კითხვა, როგორც ქართველ ხალხს... ნაციონალური დროშა ხალხმა უარყო და მის ალაგას ააფრიალა ინტერნაციონალური დროშა“ (ჟორდანია 1908: 3,5).

ვაჟა-ფშაველა ყურადღებით ადევდენებდა თვალს „მესამედასელთა“ საზოგადოებრივ მოღვაწეობას და ღიად მიუთითებდა მათი აზროვნების ზედაპირულობაზე, ცალმხრივობაზე, სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებში სიღრმისეულად გათვითცნობიერების უუნარობაზე. გულისტკივილით წერდა ვაჟა: „მრწამს, რომ ყოველ ერს ჯერ თავისი თავი ენიაზება, თავისთვინ უნდა კეთილი, თავის საქმეების მოწესრიგება ე. ი., როგორც ხალხი ამბობს: ყველა თავის ცეცხლს უკეთებს და თავის კერძს ჩასცქერის და ხეირი იმდენად უნდა, რამდენადაც თავადაც გამოადგება იგი. მხოლოდ ერთს ნაწილს ქართველებისას არა სწამს, რომ ეს ასეა და ესენი გახლავან „დასელები“, რომელნიც ქადაგებენ სხვა გავაბედნიეროთ, გავაძლიეროთ და ამით ჩვენც ძლიერნი შევიქნებითო“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 117).

მწერალი ხაზს უსვამდა მარქსისტული ინტერნაციონალიზმის სქემატურობას და მიუთითებდა, რომ ეს მოძღვრება ადამიანის შინაგანი, სასიცოცხლო მისწრაფებების გამომხატველი კი არ იყო, არამედ ცივი გონების მიერ შექმნილი იდეოლოგიური კლიშე: „ვხედავთ კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ მახინჯს, უჯიშოს, ფანატიზმით გამსჭვალულს, თავისი თავის, თავისი ერის უარმყოფელს. ხოლო სხვა ერების ვითომდა მფარველს და მოსიყვარულეს... ვისაც თავისი მშობელი დედა

არ უყვარს, იგი სხვას როგორ შეიყვარებს, სხვას როგორ მოეპყრობა, როგორც ნამდვილ დედას?.. არა მჯერა, არა მწამს და რა ვქნა! ამისთანა კოსმოპოლიტიზმი უფრო თავმომწონეობა, ყოყლოჩინობაა, მიმბაძველობით გამოწვეული... ვიდრე ნამდვილი მიმართულება გულ-ღვიძლიდან ამომდინარე და მასში ფესვებდადგმული, – ეს მიმართულება ქარისაგან მონაბერია და უნდა ისევ ქარმა გაფანტოს" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 291).

სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობის მომძლავრებასთან ერთად კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის ურთიერთმიმართების პრობლემა, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, რუსულ სინამდვილეში დადგა. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ვაჟა-ფშაველას შეხედულებები ტიპოლოგიური თვალსაზრისით დიდ მსგავსებას ავლენს გამოჩენილი რუსი ფილოსოფოსის ნიკოლაი ბერდიაევის ნააზრევთან. თუ ვაჟა-ფშაველას წერილი 1905 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „ივერიაში", ბერდიაევის ამ თვალსაზრისით საყურადღებო ნაშრომები: „ნაციონალობა და კაცობრიობა", „ერის შესახებ", „კაცობრიობის ერთიანობა და ნაციონალიზმი" 1917-1918 წლებში გამოქვეყნდა.[1]

ვაჟა-ფშაველასა და ნიკოლაი ბერდიაევის შეხედულებათა პარალელური განხილვა გვიჩვენებს, თუ როგორ შეიძლება მივიდეს გამორჩეული ანალიტიკური ტალანტით დაჯილდოებული ორი დიდი მოაზროვნე მსგავს დასკვნებამდე ისე, რომ არ იცნობდეს ერთმანეთის ნააზრევს.

ვაჟა-ფშაველა მსჯელობას იმის მტკიცებით იწყებს, რომ ყოველმა ადამიანმა თავისი შემოქმედებითი ძალები უნდა მიმართოს იმ საზოგადოების საკეთილდღეოდ, რომლის ბუნე-

[1] ნ. ბერდიაევის აღნიშნული ნაშრომები ქართულად თარგმნა ზ. კიკნაძემ. ეს თარგმანები წარმოდგენილია რუსი ფილოსოფოსის წერილების კრებულში: „ერი და კაცობრიობა" (თბილისი, 1993).

ბრივი წევრიც არის. შეუძლებელია აბსტრაქტული მსახურება კაცობრიობისათვის. მხოლოდ მშობლიური გარემოს წრფელი სიყვარული შეიძლება გახდეს ზოგადსაკაცობრიო ჰუმანიზმის საფუძველი და არა პირიქით: „ყოველი მამულიშვილი თავის სამშობლოს უნდა ემსახუროს მთელის თავის ძალღონით, თანამოძმეთა სარგებლობაზე უნდა ფიქრობდეს და, რამდენადაც გონივრული იქმნება მისი შრომა, რამდენადაც სასარგებლო გამოდგება მშობელი ქვეყნისათვის მისი ღვაწლი, იმდენადვე სასარგებლო იქმნება მთელი კაცობრიობისათვის“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 252).

შეუძლებელია, ადამიანს საკუთარი ერი გამორჩეულად არ უყვარდეს. მწერლის აზრით, ყოველ ნორმალურ ინდივიდს მშობლიური გარემოსადმი სრულიად განსაკუთრებული ემოციური დამოკიდებულება უყალიბდება: „ვერ წარმომიდგენია ადამიანი სრულის ჭკუისა, საღის გრძნობის პატრონი, რომ ერთი რომელიმე ერი სხვებზე მეტად არ უყვარდეს, ან ერთი რომელიმე კუთხე. რატომ? – იმიტომ: ერთი და იგივე ადამიანი ათასს ადგილას ხომ არ იბადება!.. თუ ვინმე იტყვის ამას, ყველა ერები ერთნაირად მიყვარსო, – სტყუის, თვალთმაქცობს: ან ჭკუანაკლებია, ან რომელიმე პარტიის პროგრამით არის ხელფეხშებოჭილი“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 254).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ეროვნული ფენომენის უარყოფა ნიშნავს საკაცობრიო მრავალფეროვნებასა და უნივერსალიზმზე უარის თქმას, ბუნების წესების წინააღმდეგ გალაშქრებას: „ვინც უარყოფს თავის ეროვნებას, თავის ქვეყანას იმ ფიქრით, ვითომ კოსმოპოლიტი ვარო, ის არის მახინჯი გრძნობის პატრონი, იგი თავისავე შეუმჩნევლად დიდი მტერია კაცობრიობისა, რომელსაც ვითომ ერთგ'ულებას და სიყვარულს უცხადებს. ღმერთმა დაგვიფაროს ისე გავიგოთ კოსმოპოლიტიზმი, ვითომ ყველამ თავის ეროვნებაზე ხელი

აიღოსო. მაშინ მთელმა კაცობრიობამ უნდა უარჰყოს თავისი თავი“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 254).

„ჩვენებური“, ყოვლად მახინჯი კოსმოპოლიტიზმისაგან განსხვავებით, ვაჟა-ფშაველა აყალიბებს ამ ტერმინის საკუთარ გაგებას: „კოსმოპოლიტიზმი ასე უნდა გვესმოდეს: გიყვარდეს შენი ერი, შენი ქვეყანა, იღვაწე მის საკეთილდღეოდ, ნუ გძულს სხვა ერები და ნუ გშურს იმათთვის ბედნიერება, ნუ შეუშლი იმათ მისწრაფებას ხელს და ეცადე, რომ შენი სამშობლო არავინ დაჩაგროს და გაუთანასწორდეს მოწინავე ერებს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 254).

ამგვარად გაგებულ კოსმოპოლიტიზმსა და პატრიოტიზმს შორის, მწერლის თქმით, ცხადია, არ არსებობს შინაგანი წინააღმდეგობა. შესაბამისად, „ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია. როგორ? ასე, – რომელი ადამიანიც თავის ერს ემსახურება კეთილგონიერად და ცდილობს თავის სამშობლო აღამაღლოს გონებრივ, ქონებრივ და ზნეობრივ, ამით ის უმზადებს მთელს კაცობრიობას საუკეთესო წევრებს... ხელს უწყობს მთელი კაცობრიობის განვითარებას, კეთილდღეობას“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 254).

ნ. ბერდიაევის შეხედულებები აღნიშნულ საკითხზე ვაჟა-ფშაველას მსჯელობასთან დიდ სიახლოვეს ავლენს. რუსი ფილოსოფოსის თქმით, კონფლიქტი ეროვნულსა და საკაცობრიოს შორის ინტერნაციონალისტური იდეოლოგიის მიერ ხელოვნურადაა შექმნილი. სინამდვილეში „შეუძლებელია და უაზროა დაპირისპირება ეროვნებისა და კაცობრიობისა, ეროვნული სიმრავლისა და ყოვლადსაკაცობრიო ერთიანობისა... ადამიანი შედის კაცობრიობაში თავისი ეროვნული ინდივიდუალობით, როგორც ეროვნული ადამიანი, არა როგორც განყენებული კაცი“ (ბერდიაევი 1993: 47,52).

ბერდიაევის თვალსაზრისით, მარქსისტული კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ აბსტრაქციაა. იქ, სადაც უარიყოფა ეროვნული ხასიათის განუმეორებლობა, რჩება სიცარიელე, ნაციონალურ ძირებს მოწყვეტილი ადამიანი კი ეროვნულ იდენტობასაც კარგავს და ვერც კაცობრიობის სრულფასოვანი წევრი ხდება: „კონკრეტულ ყოვლადერთიანობაში არ შეიძლება არსებობდეს დაპირისპირება ერსა და კაცობრიობას შორის. ყოვლადერთიან კაცობრიობაში განმტკიცდებიან ერები. მასში აღწევენ ისინი ძალასა და აყვავებას... მსოფლიურობაში ერი და კაცობრიობა ერთიანი კოსმიური იერარქიის განუყოფელი და ერთმანეთის მგულისხმებელი წევრები არიან. ინტერნაციონალიზმში ერი და კაცობრიობა ერთმანეთს გამორიცხავენ, აღარც ერია და აღარც კაცობრიობა, რადგან აღარ არის კონკრეტული რეალობა, არავითარი კონკრეტული ინდივიდუალობა, არამედ მხოლოდ განყენება“ (ბერდიაევი 1993: 19-20).

ორივე მოაზროვნე საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს პატრიოტული გრძნობის ბუნებაზე. სამშობლოს, მშობლიური გარემოს სიყვარული, მასზე ემოციური მიჯაჭვულობა ისეთი განცდაა, რომელიც ყველა ნორმალურ ინდივიდს ბუნებრივად უყალიბდება: „პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 253).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, თუ პატრიოტულ გრძნობას საფუძველი ადამიანის შინაგანი სამყაროს უღრმეს შრეებში აქვს, კოსმოპოლიტიზმი პრაგმატული გონების ნაყოფია: „პატრიოტიზმი უფრო გრძნობის საქმეა, ვიდრე ჭკუა-გონებისა, თუმცა კეთილგონიერება მუდამ ყოფილა და არის მისი მათაყვანებელი და პატივისმცემელი. კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ ჭკუის ნაყოფია, ადამიანის კეთილგონიერებისა, მას

ადამიანის გულთან საქმე არა აქვს, იგი საღსარია იმ უბედურობის ასაცილებლად, რომელიც დღემდის მთელს კაცობრიობას თავს დასტრიალებს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 254).

ანალოგიურად მსჯელობს ნ. ბერდიაევიც. მისი შეხედულებით, განსხვავებით კოსმოპოლიტიზმისაგან, პატრიოტიზმი არ საჭიროებს ფილოსოფიურ დასაბუთებას, რადგან მისი სათავე ადამიანის გრძნობათა სამყაროშია: „პატრიოტიზმში ეროვნული ცხოვრება უშუალოა და ბუნებრივი... პატრიოტიზმი უეჭველად ემოციური ღირებულებისაა და არ საჭიროებს გონებისმიერ გამართლებას“ (ბერდიაევი 1993: 111).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ის გარემოება, რომ ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებათა ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობისას ორივე მოაზროვნე საგანგებოდ მიუთითებს კულტურაზე, სფეროზე, რომელშიც ყველაზე მკაფიოდ ხორციელდება ეროვნულისა და უნივერსალურის სინთეზი. გენიალური შემოქმედი ერთდროულადაა როგორც ნაციონალური, ისე – ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების მატარებელი. ვაჟას თქმით, გენიოსი სახეა თავისი ხალხისა, რადგან მის შემოქმედებაში სიღრმისეულადაა ასახული ერის ეთნოფსიქოლოგია და ეთიკურ-ესთეტიკური იდეალები: „დიდის სიყვარულის მოხვეჭა... მხოლოდ დიადს ადამიანს, გენიოსს შეუძლიან, რომელიც ღვიძლი შვილია თავის ერისა, მისი სულის, სისხლის და ხასიათის წარმომადგენელია, რომელშიაც მთელ ერს, მის კულტურულ ავლადიდებას, როგორც ფოკუსში მოუყრია თავი. იგი ამავე დროს სარკეა თავის ერისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 304). მართალია, გენიოსთა შემოქმედება ეროვნულ ნიადაგზეა ამოზრდილი, მაგრამ ზოგადკაცობრიულია თავისი მასშტაბებით, რამდენადაც უნივერსალურობისაკენ მიისწრაფვის: „ყველა გენიოსები ნაციო-

ნალურმა ნიადაგმა აღზრდა, აღმოაცენა და განადიდა იქამდის, რომ სხვა ერებმაც კი მიიღეს ისინი საკუთარ შვილებად. მაშასადამე, გენიოსებმა თავის სამშობლოს გარეშეც ჰპოვეს სამშობლო – მთელი ქვეყანა, მთელი კაცობრიობა... გენიოსს, როგორც პიროვნებას, ინდივიდს, აქვს საკუთარი სამშობლო, საყვარელი, სათაყვანებელი, ხოლო მის ნაწარმოებს – არა, ვინაიდან იგი მთელი კაცობრიობის კუთვნილებაა, როგორც მეცნიერება..“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 253).

კულტურის ბუნებაზე ანალოგიურად მსჯელობს ნ. ბერდიაევიც. მისი აზრითაც, სწორედ კულტურაში ხორციელდება სვლა კონკრეტულიდან ზოგადისაკენ, ეროვნულიდან – უნივერსალურისაკენ: „კულტურა არასოდეს ყოფილა და არც ოდესმე იქნება განყენებულ-კაცობრიული, ის ყოველთვის კონკრეტულ-კაცობრიულია ანუ ეროვნულია, ინდივიდუალურ-ხალხურია და მხოლოდ ამ თვისებით აღწევს იგი ზოგადკაცობრიულს“ (ბერდიაევი 1993: 54).

რუსი ფილოსოფოსის თქმით, სწორედ გენიოსის შემოქმედებაში ხდება სინთეზირება ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო ეთიკურ-ესთეტიკური ღირებულებებისა: „ყველაფერი რაც კი კულტურაში შემოქმედებითია, ეროვნული გენიის ბეჭედს ატარებს... ზოგადაკაცობრიო მნიშვნელობა სწორედ ეროვნულ შემოქმედებას აქვს, ოღონდ თავის უმწვერვალეს გამოხატულებაში... დოსტოევსკი რუსული გენიაა... იგი რუსული სულის სიღრმეებს უმზეურებს მსოფლიოს. მაგრამ ყველაზე რუსი რუსთა შორის ამავე დროს ყველაზე ყოვლადსაკაცობრიო, ყველაზე უნივერსალურიც არის რუსთა შორის... გოეთე უნივერსალურია არა როგორც განყენებული ადამიანი, არამედ როგორც ეროვნული ადამიანი, გერმანელი... დანტე, ლ. ტოლსტოი, შექსპირი თუ გოეთე ნაციონალურნიც არიან და უნივერსალურნიც ერთდროულად“ (ბერდი-

აევი 1993: 54-55,107-108).

საინტერესოა, მოაზროვნეთა მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ რა ფაქტორები განსაზღვრავს უმთავრესად ეროვნული ცნობიერების შინარსს? ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ამ თვალსაზრისით, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება წარსულს, საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებულ ისტორიულ იდეალს ეროვნული ყოფისას. სწორედ იგია შემოქმედებითი ბიძგის მიმცემი თანამედროვეობისათვის. წარსული უფრო მეტად სანატრელი და სათაყვანებელია ხალხისათვის და მას სახელმძღვანელო მნიშვნელობა აქვს ერის სამომავლო მიზნების განსასაზღვრად: „ყველა ერს, რომელსაც მართლა ერობა ეთქმის, აქვს ისტორია, აქვს წარსული, აქვს საკუთარი ისტორიული იდეალი, ანუ ისტორიული ანდერძი... წარსულის დროის სიკეთე, ქველობა თუ გმირობა აღაფრთოვანებს, ასულდგმულებს აწმყო დროის ერს... ტყუილად არ ამბობენ ჭკვიანნი: დაღუპულია ის ერი, რომელსაც ისტორია არა აქვს. რომელსაც ხატად წინ არ უდგას საკუთარის ისტორიის ანდერძიო... რომელს ერს უყვარს ისე აწმყო და მომავალი, როგორც წარსული? ვერც ერთს ვერ დამისახელებ“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 190-191).

ეროვნული ცნობიერების კონსერვატიულ ბუნებაზე თავის ნაშრომებში არაერთგზის მსჯელობს ნ. ბერდიაევი. რუსი ფილოსოფოსიც, ვაჟა-ფშაველას მსგავსად, სწორედ წარსულს ანიჭებს დომინანტურ მნიშვნელობას ნაციონალური იდენტობის ფორმირების პროცესში: „ერი ყოველთვის ესწრაფვის უხრწნელებას, სიკვდილის ძლევას, იგი არ გაამარჯვებინებს მომავალს წარსულზე... ეროვნული ცნობიერება კონსერვატიულია არა იმიტომ, რომ იგი მტრულია შემოქმედების მიმართ, არამედ იმიტომ რომ იგი ინახავს ნამდვილ სიცოცხლეს, ღირებულ სიცოცხლეს მომაკვდინებელი განადგურებებისაგან

მომავლის მხრიდან. იგი აღიარებს ჩვენს მამა-პაპას, ჩვენს წინაპრებს ისეთივე ცოცხლებად, როგორც ჩვენ ვართ" (ბერდიაევი 1993: 16-17).

საყურადღებოა აგრეთვე, თუ როგორ აფასებს ორი დიდი მოაზროვნე ნაციონალიზმის არსს. ნ. ბერდიაევი განასხვავებს ნაციონალიზმის ორ სახეს: ზოოლოგიურსა და შემოქმედებითს: „ნაციონალიზმი შეიძლება იყოს ხალხის სტიქიური თვისებების იდეალიზაცია, ხალხის თვითკმაყოფილება, თროба ამ თვისებებით და ვერავითარ კრიტიკას და თვითკრიტიკას ვერ ითმენდეს. ეს სტიქიური ნაციონალიზმია და თავის უმდაბლეს გამოვლინებებში ზოოლოგიური ნაციონალიზმის სახეს იღებს" (ბერდიაევი 1993: 43). არსებობს ნაციონალიზმის სხვა სახე – შემოქმედებითი ნაციონალიზმი. ნ. ბერდიაევის თქმით, „ამ სახის ეროვნული შეგნებისათვის ეროვნული ყოფა შემოქმედებითი ამოცანაა. ამ სახის ეროვნული შეგნება არამხოლოდ აღიარებს, არამედ მოითხოვს კიდეც თვითკრიტიკას, მოუწოდებს თვითკრიტიკისა და ახლებურად აღზრდისაკენ ეროვნული ყოფის ნიშნით" (ბერდიაევი 1993: 45).

სწორედ ასეთი შემოქმედებითი ნაციონალიზმის წარმომადგენლები იყვნენ ჩვენს სინამდვილეში ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, რომელთაც უმკაცრესი ეროვნული თვითკრიტიკის არაერთი წერილობითი ნიმუში დაგვიტოვეს. როგორც ჭეშმარიტად „შემოქმედებითი ნაციონალიზმის" მიმდევარი, ვაჟა-ფშაველა დაუცხრომლად მოუწოდებდა ინტელიგენციას, გაეცნობიერებინა ერის სულიერი, კულტურულ-ნაციონალური აღზრდის აუცილებლობა: „თუ კერძო ადამიანისათვის არის სასარგებლო აღზრდა ნაციონალური, ინდივიდუალური, აგრეთვე ყოველის ერისათვისაა სასარგებლო ასეთივე აღზრდა, რათა ყოველმა ერმა მომეტებული ძალა, ენერგია, თავისებურობა

გამოიჩინოს და საკუთარი თანხა შეიტანოს კაცობრიობის სალაროში" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 252).

ქართული ნაციონალიზმის ბუნებაზე მსჯელობისას ვაჟა-ფშაველა, ითვალისწინებდა რა ქვეყნის ისტორიულ წარსულს, იმედს გამოთქვამდა, რომ ქართული ნაციონალიზმი არასოდეს შეიძენდა შოვინისტურ სულისკვეთებას: „ყოველი კაცი იმედით სცოცხლობს და ჩვენც, როგორც მომაკვდავთ, იმედი გვასულდგმულებს, რომ ხალხი „ნაციონალისტებისაკენ" გადმოვა და იმათ კი, ვინც გზა-კვალს ურევს... ზურგს შეაქცევს. ამის ნიშნებს, ჩვენდა სასიხარულოდ, ვხედავთ დღეს. ისტორიული წარსული, ბუნება ქართველობისა გვაიმედებს, რომ – ეს „ნაციონალიზმი" მუდამ იქნება ჯანსაღი და არადროს იგი შოვინიზმად, ფანატიზმად არ გადაიქცევა" (ვაჟა-ფშაველა 1964ა: 291).

ასეთია დიდი პოეტის მოქალაქეობრივი მრწამსი. ნიკოლაი ბერდიაევისა და ვაჟა-ფშაველას შეხედულებათა შედარებითი განხილვა ნათლად გვარწმუნებს იმ თვალსაზრისის ჭეშმარიტებაში, რომ „თავისი უტყუარი, გენიალური ინტუიციით ვაჟა წინ უსწრებს დიდ მოაზროვნეთა დაკვირვებებს და მხატვრული ენით მიაქვს მკითხველთან ეპოქის სულიერი წყურვილი" (ევგენიძე 2003: 377).

დასკვნები

გენიალური შემოქმედის მხატვრული სამყარო თავისი არსით ზედროულია. მასში სხვადასხვა გემოვნებისა და მენტალობის მქონე თაობები ჰპოვებენ სულიერ საზრდოს. დიდი ხელოვანი იმ პრობლემათა წრეში ტრიალებს, რომლებიც არ არის შემოსაზღვრული დროის ფარგალით. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თავისი ეთიკური მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, აქტუალობას არასოდეს დაკარგავს.

ლიტერატურულმა კრიტიკამ უმალვე შენიშნა ის გარემოება, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში გამოვლინდა ქართული ხასიათის, ქართული მსოფლგანცდის უღრმესი ძირები. კონკრეტულად რითი გამოიხატება ყოველივე ეს ეთიკის სფეროში?

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ვლინდება ქართული ხასიათის ძირითადი თავისებურება – სწრაფვა მიწიერისა და ზეციურის სინთეზისაკენ. ვაჟას მხატვრულ სამყაროში მარადიული, იმქვეყნიური ცხოვრების წყურვილი და მოლოდინი თავისთავად ღირებულებას არ უკარგავს ადამიანის მიწიერ ყოფას. ვაჟას მიხედვით, ადამიანის ვალია, „მიწას მიწურად და ცას ციურად მისცეს თავაზი“ („ნუგეში მგოსნისა“). პოეტი შეხარის სიცოცხლეს, მაგრამ არა ბრმად, როგორც წარმართი, არამედ როგორც ქრისტიანი, რომელმაც იცის, რომ „ძვირფასი მხოლოდ სული გვაქვს“ და ვისთვისაც სიცოცხლე, პირველ ყოვლისა, მადლის დათესვის, ტალანტის გამრავლების ასპარეზია („სანამა ვცოცხლობ, გულში მაქვს,

კეთილსა ვყვანდე ზიარად", – „დამსეტყვე ცაო").

ვაჟა-ფშაველას პოეზია სუნთქავს იმ თვისებით, რომლის საოცარი დეფიციტიცაა თანამედროვეობაში. ესაა ჰეროიზმი, გმირული სული. ვაჟა გამოკვეთილად მამაკაცური ბუნების პოეტია, რაც ვლინდება არა მხოლოდ მისი პოეზიის შინაარსში, არამედ მხატვრულ ფორმაშიც. ვაჟას პოეტური ფრაზის სიმკვეთრე, ენერგიულობა, უშუალობა სწორედ მისი შემოქმედების მამაკაცურ ბუნებაზე მიუთითებს.

ვაჟა-ფშაველას ეთიკური იდეალი ნათლადაა ასახული „კაი ყმის" მხატვრულ სახეში, რომელშიც პოეტის ორიგინალური თვალთახედვა მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ქართველი ხალხის საუკუნეობრივად განმტკიცებულ მორალურ წარმოდგენებთან.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ადამიანი და ბუნება განუყოფელ ერთიანობაშია წარმოდგენილი. ადამიანი ბუნების ორგანული ნაწილია, თუმცა არაა მთლად მისით განსაზღვრული, რადგან უკვდავი სული არ ემორჩილება „მიწის, ბუნების კანონს". მართალია, მწერლის ნაწარმოებთა ერთ ნაწილში მოცემულია ადამიანის მძაფრი კრიტიკა ბუნებისადმი მისი უტილიტარული დამოკიდებულების გამო, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვაჟა აღიარებს, რომ ადამიანი ბუნების „უდიადესი ქმნილებაა", რადგან „ღვთის ხატებაა" და, ამდენად, უდიდესი ზნეობრივი პოტენციალის მფლობელიც.

პოეტის ლირიკაში ქრისტიანული მსოფლხედვის საფუძველზეა გააზრებული ამქვეყნიური ტანჯვის არსის საკითხი. ვაჟა ხშირადაა „შაბურული" ვარამით, მაგრამ ვაჟას სევდა ნათელი სევდაა, იგი ოპტიმიზმით, შინაგანი სიმრთელითა და სიჯანსაღითაა გასხივოსნებული. ვაჟა აღიარებს ტანჯვა-ვარამის განმწმენდ, გამაკეთილშობილებელ მნიშვნელობას. ვაჟა-ფშაველასათვის მიუღებელია ტანჯვისაგან გაქცევის

ჰედონისტური პრინციპი, რადგანაც მიიჩნევს, რომ ცხოვრებისეული დაბრკოლებანი აუცილებელია პიროვნების სულიერი ზრდისათვის, ზნეობრივი ამაღლებისათვის.

პიროვნების კატეგორიას ფუნდამენტური მნიშვნელობა ენიჭება ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ ნააზრევში. მიუხედავად იმისა, რომ მწერალი გამორჩეული პიროვნული ბუნებისა და მისწრაფებების მქონე არაერთ პერსონაჟს გვიხატავს, მისთვის სრულიად უცხოა ინდივიდუალისტური თვალსაზრისი. იგი პიროვნებასა და საზოგადოებას განიხილავს, როგორც ორგანულ მთლიანობას, რომლის ნაწილებსაც უერთმანეთოდ არსებობა არ ძალუძთ. ინდივიდუალური კმაყოფილება და სისავსე არასოდეს ამოწურავს ვაჟა-ფშაველას გმირების მისწრაფებათა შინაარსს. თუ ისინი ზოგიერთ შემთხვევაში საზოგადოებისაგან განსხვავებულად იქცევიან, ამას სხვათაგან გამორჩევის წინასწარგანზრახული სურვილი კი არ უდევს საფუძვლად, არამედ მაღალი ზნეობრივი მიზანი. მწერალს ხიბლავს არა ინდივიდუალიზმი, როგორც თავისთავადი მოვლენა, არამედ სიკეთის სამსახურში ჩამდგარი მძლავრი პიროვნული ნება.

ვაჟა-ფშაველა პიროვნების ქრისტიანულ გაგებას ეყრდნობა, რომლის მიხედვითაც, „პიროვნება - ეს არის ადამიანის ბუნებაზე დაუყვანლობა". ვაჟას გმირები მართლაც მაღლდებიან საკუთარ ბუნებაზე, რამდენადაც ძალუძთ ზნეობრივი მრწამსის გამო უარი თქვან სიცოცხლის შენარჩუნების ბუნებრივ მოთხოვნილებაზე.

საინტერესოდაა გააზრებული სიკვდილის ფენომენი ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ შემოქმედებაში. პოეტის შეხედულებით, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული მონაცვლეობა არსებობის უძირითადესი პრინციპია. ვაჟას პოეზიაში სიკვდილი და სიცოცხლე წარმოდგენილია, როგორც მარადიულად ურთიერთ-

დაპირისპირებული და, ამავდროულად, ურთიერთსრულმყოფი მოვლენები. მწერალი გახაზავს ამ იდუმალი მოვლენის გარკვეულ პოზიტიურ მნიშვნელობას: ესთეტიკურ ჭრილში სიკვდილი ამშვენებს სიცოცხლეს იმიტომ, რომ მის განახლებასა და სრულყოფას უწყობს ხელს, ეთიკურ ასპექტში კი – იმის გამო, რომ საზრისს ანიჭებს მას.

ვაჟა-ფშაველას პოეტურ სამყაროში სიკვდილზე ფიქრი არ იწვევს ლირიკული გმირის სულიერ ძალთა მოდუნებასა და პესიმიზმს. სიკვდილის გარდუვალობა არ ახშობს სიცოცხლის სიხარულის ბუნებრივ განცდას. ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანი უნდა ეცადოს, შეურიგდეს სიკვდილს. ღირებული ოპტიმიზმის საფუძველს კი პოეტი სულის უკვდავებაში ხედავს.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებას წარმართავს უდიდესი ჰუმანისტური სულისკვეთება. პოეტი მრავალგზის შეგვახსენებს კაცთმოყვარეობის, სიბრალულისა და შემწყნარებლობის მორალურ მნიშვნელობას. ვაჟას თვალსაზრისით, ამქვეყნად ყოველგვარი მშვენიერებისა და სათნოების საფუძველი სიყვარულის გრძნობაა, რომელიც ასულდგმულებს სამყაროში სიცოცხლის ყოველგვარ გამოვლინებას. ამავდროულად მწერალი გვაწვდის სიყვარულისა და სიბრალულის გრძნობათა საყურადღებო დახასიათებას.

საინტერესოდაა ასახული მტრის კონცეპტი ვაჟა-ფშაველას მხატვრულ ნააზრევში. ვაჟას გმირები მაღლდებიან მტრისადმი თავისთავადი სიძულვილის გრძნობაზე. მათ ძალუძთ დაინახონ და დააფასონ ღირსება იმ ადამიანებისა, რომლებიც მოწინააღმდეგეთა ბანაკში ირიცხებიან. მწერლის აზრით, დაუშვებელია მტრობა, შურისძიება იყოს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა საფუძველი. შურისძიების აქტი გამართლებულია მხოლოდ პატრიოტული მოტივით, აგრეთვე

პიროვნების ღირსების ისეთი შელახვის შემთხვევაში, რომელიც არავის ეპატიება. ღირსების ეთიკური კატეგორია ვაჟასათვის უნივერსალური ეთიკის საფუძველია.

თავისი შემოქმედების ყოველ ეტაპზე ვაჟა-ფშაველა დიდი ინტერესით უტრიალებს სინდისის ეთიკურ პრობლემას. მრავალფეროვანია სინდისის გამოვლენის ფორმები მწერლის პროზასა თუ პოეზიაში. პოეტის მხატვრული დახასიათებით, სინდისის წარმოშობის საფუძველი ადამიანის სულიერი ცხოვრების უღრმეს ფენებშია საძიებელი. ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, სინდისი მხოლოდ არასწორი საქციელის შედეგად მოგვრილი სულიერი უკმარობის განცდა კი არ არის, არამედ ესაა ღვთისაგან ბოძებული სიკეთის ცნობიერებაა, შინაგანი ხმა, რომელიც თავს იჩენს არა მარტო დანაშაულის ჩადენის შემდეგ, არამედ მოქმედების განხორციელებამდეც და სწორ მიმართულებას აძლევს ადამიანის ნებას. მწერლის აზრით, ჭეშმარიტი სინდისის გრძნობა შეიძლება დაუპირისპირდეს საზოგადოების ზნეობრივ ცნობიერებას, მის კოლექტიურ სინდისს. სინდისის ფენომენის დახასიათების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა ვაჟას ერთ-ერთი უკანასკნელი პოემა „სვინიდისი" (1913), რომელშიც ღირებულებათა საყოველთაო გაუფასურების ფონზე მთელი სიმწვავითაა დასმული ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობის საკითხი. ამ ნაწარმოებით პოეტი ირიბად უპირისპირდება პოპულარობის ზენიტში მყოფ ფ. ნიცშეს იმორალისტურ ეთიკურ კონცეფციას, რომელმაც სინდისი უსარგებლო გადმონაშთად გამოაცხადა. ვაჟასათვის შეუწყნარებელია ნებისმიერი სახის მორალური ნიჰილიზმი. პოეტის აზრით, კაცობრიობის სულიერი კრიზისის დაძლევა, უპირველეს ყოვლისა, სინდისის არა უარყოფის, არამედ მისი მნიშვნელობისა და საზოგადოებრივი ღირებულების გაცნობიერების საფუძველზეა შესაძლებელი.

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთი უმთავრესი საკითხია. აღნიშნული პრობლემა განსაკუთრებით მწვავედ დგას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“. მართალია, მკვლევართა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ ნაწარმოებში გადმოცემულია „ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედია“, კონფლიქტი პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის განპირობებულია „ეთიკური დილემით“, მაგრამ სათანადო ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალისა და პოემის ტექსტის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ საკითხის ამგვარი კვალიფიკაცია არაა სწორი. სინამდვილეში ჯოყოლა პირნათელია ტრადიციის დაცვის თვალსაზრისით, საკუთარ ადათს კი თავად თემი არღვევს, რადგან უგულვებელყოფს მოქმედების თანმიმდევრულობის საკრალურ კანონს და შეურაცხყოფს საკუთარი წევრის ღირსებას. ვაჟა-ფშაველა შესანიშნავად გვიხატავს ბრბოს ფსიქოლოგიას. შურისძიების წყურვილით გონდაბინდული საზოგადოება უარყოფს თავისსავე ცხოვრების წესს და ძალის მეშვეობით ცდილობს პიროვნების თავისუფალი ნების დათრგუნვას. ამგვარ წნეხს არ უშინდება მხოლოდ დიდი სულიერი ძალის მქონე ადამიანი, რომლისთვისაც ზნეობრივ კანონს ნებისმიერ შემთხვევაში იმპერატიული მნიშვნელობა აქვს. პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“ ასახულია ტრაგედია იმ ადამიანისა, რომელიც უმრავლესობის ნებაზე მაღლა ზნეობრივ ღირებულებას, სინდისის გრძნობას აყენებს.

ვაჟა-ფშაველას ლიტერატურული მემკვიდრეობის ერთერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია პუბლიცისტიკა, რომელიც ნათლად ავლენს მწერლის განსწავლულობას, აზროვნების სიღრმეს, ფილოსოფიური მსჯელობის, მოვლენათა თეორიულ სიბრტყეზე განხილვის უნარს. თავის წერილებში ვაჟა-ფშაველა ძალზე საინტერესოდ, ეთიკურ ასპექტში განიხილავს

ადამიანის თავისუფლების, ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის, კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის, ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებათა ურთიერთმიმართების საკითხებს. პუბლიცისტის მიერ ამ პრობლემათა მრავალმხრივი ანალიზის შედეგად გამოტანილი დასკვნები, ხშირ შემთხვევაში, სადღეისოდაც ინარჩუნებს სახელმძღვანელო მნიშვნელობას.

დამოწმებული ლიტერატურა:

აბაშიძე 1955: აბაშიძე კ. *ვაჟა-ფშაველა*. ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. ქრესტომათია. I. თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდიკური კაბინეტის გამომცემლობა, 1955.

აბაშიძე 1962: აბაშიძე კ. *ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის შესახებ*. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 1962.

არაბული 1993: არაბული ა. *„მშვილდ თაოდ უნდა მთრეხელსა"*. ჟ. კლდეკარი. 2, 1993.

არაბული 2012: არაბული ა. *„ქალი და კაი ყმა"*. ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილ ნაშრომთა კრებული (საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი). თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2012.

არაბული 2011: არაბული გ. *ვაჟა-ფშაველას პოეტურ-მხატვრული სამყარო*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2011.

არისტოტელე 2003: არისტოტელე. *ნიკომაქეს ეთიკა*. თარგმნა თამარ კუკავამ. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 2003.

ასათიანი 2002: ასათიანი გურამ. *თხზულებანი*. ტ. II. თბილისი: „ნეოსტუდია", 2002.

ახალი... 1972: *ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1972.

ბალავარიანი... 1957: *ბალავარიანის ქართული რედაქციები.* გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

ბარათაშვილი 1972: ბარათაშვილი ნ. *თხზულებანი.* თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1972.

ბარდაველიძე 1971: ბარდაველიძე ვ. *მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში.* ჟ. მაცნე (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), 3, 1971.

ბაქრაძე 1990: ბაქრაძე ა. *რწმენა.* თბილისი: გამომცემლობა „მერანი", 1990.

ბენაშვილი 1961: ბენაშვილი დ. *ვაჟა-ფშაველა – შემოქმედი და მოაზროვნე.* თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი", 1961.

ბერდიაევი 1993: ბერდიაევი ნ. *ერი და კაცობრიობა.* თარგმნა ზ. კიკნაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „ლომისი", 1993.

ბერდიაევი 2010: Бердяев Н. О Назначении Человека (Опыт парадоксальной этики). Москва: издательство „Астрель", 2010.

ბერლინი 1997: ბერლინი ი. *თავისუფლების ორი მნიშვნელობა.* თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია. თბილისი: გამომცემლობა „ცის ნამი". 1997.

ბერჟე 1859: Берже А. П. Чечня и чеченцы. Тифлис: 1859.

ბერძენიშვილი 2004: ბერძენიშვილი ლ. *ადამიანის უფლებები ქართულ ლიტერატურაში.* ადამიანის უფლებები და ქართული კულტურა. თბილისი: განვითარებისა და თანამშრომლობის ცენტრი, 2004.

ბეჟიტაძე 1982: ბეჟიტაძე მ. *შურისძიების მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.* ვაჟას კრებული. ტ. II. თბილისი:

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1982.

ბეჟიტაძე 1991: ბეჟიტაძე მ. *ვაჟა-ფშაველას პოემა „სისხლის ძიება“.* ვაჟას კრებული. ტ. III. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.

ბუაჩიძე 2013: ბუაჩიძე თ. *თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან.* თბილისი: გამომცემლობა "Carpe Diem", 2013.

გაწერელია 1965: გაწერელია ა. *რჩეული ნაწერები.* ტ. II. თბილისი: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1965.

გეიზლერი 2003: გეიზლერი ნ. *ქრისტიანული ეთიკა.* მთარგმნელი ლუხუმ მაისურაძე. თბილისი: 2003.

გოგუაძე 1980: გოგუაძე ვ. *ზეობა სულისა.* ჟ. ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 3, 1980.

გურამიშვილი 1998: გურამიშვილი დ. *დავითიანი.* თბილისი: „საქართველო“, 1998.

დანელია 2008: დანელია ს. *ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი.* თბილისი: გამომცემლობა "Carpe Diem", 2008.

დემოკრიტე... 1959: დემოკრიტე, ეპიკურე. *ფრაგმენტები. წერილები.* ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1959.

დობორჯგინიძე 1962: დობორჯგინიძე ბ. *ბუნება და ადამიანი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.* თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.

ეთიკა 2001: *ეთიკა. სახელმძღვანელო.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

ევგენიძე 1989: ევგენიძე ი. *ვაჟა ფშაველა.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1989.

ევგენიძე 2003: ევგენიძე ი. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან.* ტ. II. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ევგენიძე 2009: ევგენიძე ი. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან.* ტ. III. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

ეპიქტეტე 1888: *The teaching of Epictetus. being the „Encheiridion of Epictetus", with selections from the „Dissertations" and „Fragments".* London, 1888.

ვასაძე 2010: ვასაძე თ. *ლიტერატურა ჭეშმარიტების ძიებაში.* თბილისი: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

ვასილიადისი 2009: ვასილიადისი ნ. *სიკვდილის საიდუმლოება.* თბილისი: 2009.

ვაჟა-ფშაველა 1964ა: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. IX. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1964.

ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. X. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1964.

ვაჟა-ფშაველა 1979: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი: ახლად გამოვლენილი ნაწარმოებები.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1979.

ვაჟა-ფშაველა 2006: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. I. თბილისი, გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე", 2006.

ვაჟა-ფშაველა 2008: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. II. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008

ვაჟა-ფშაველა 2009: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. III. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009

ვაჟა-ფშაველა 2010: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტო-*

მად. ტ. IV. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2010.

ვაჟა-ფშაველა 2011: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებანი ათ ტომად.* ტ. V. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.

ზანდუკელი 1978: ზანდუკელი მ. *თხზულებანი.* ტ. III თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1978.

თეთრუაშვილი 1982: თეთრუაშვილი ლ. *ვაჟა-ფშაველას და იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ურთიერთობისათვის.* თბილისი: „მეცნიერება", 1982.

ინგუშეთი... 1999: *Ингушетия и ингуши.* Под ред. Адама Малсагова. Назрань-Москва: 1999.

ირემაძე 2007: ირემაძე თ. *ნიცშეს გაგების ძირები საქართველოში.* ნიცშე საქართველოში. თბილისი: გამომცემლობა „არხე", 2007.

კავთიაშვილი 2012: კავთიაშვილი ვ. *პანთეიზმის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.* ვაჟა-ფშაველას დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილ ნაშრომთა კრებული (საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი). თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2012.

კანტი 1897: Кант И. *Критика Практического Разума.* СПб: 1897.

კანტი 1989: კანტი ი. *რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში.* გერმანულიდან თარგმნა გურამ თევზაძემ. თბილისი: „განათლება", 1989.

კანტი 2013: კანტი ი. *ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება.* მთარგმნელი ლამარა რამიშვილი. თბილისი: გამომცემლობა „Carpe Diem", 2013.

კაპანელი 1926: კაპანელი კ. *ქართული სული ესთეტიურ*

სახეებში. I. ტფილისი, 1926.

კვაჭანტირაძე 2013: კვაჭანტირაძე მ. *ვექტორები*. თბილისი: „ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა", 2013.

კვესელავა 1961: კვესელავა მ. *ფაუსტური პარადიგმები*. II. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო", 1961.

კიკნაძე 1978: კიკნაძე გრ. *ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1978.

კიკნაძე 2005: კიკნაძე გრ. *თხზულებანი ხუთ ტომად*. ტ. I. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005.

კიკნაძე 2009ა: კიკნაძე გრ. *თხზულებანი ხუთ ტომად*. ტ. IV. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

კიკნაძე 2009ბ: კიკნაძე გრ. *თხზულებანი ხუთ ტომად*. ტ. V. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

კირში 1971: კირში რ. *რეალიზმი ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში*. თარგმნა ია ხვადაგიანმა. გაზ. თბილისის უნივერსიტეტი, 32, 1971.

კოვალევსკი 1886ა: Ковалевский М. *Современный обычай и древний закон*. т. I. Москва: 1886.

კოვალევსკი 1886ბ: Ковалевский М. *Современный обычай и древний закон*. т. II. Москва: 1886.

კოვალევსკი 1890: Ковалевский М. *Закон и обычай на Кавказе*. т. I. Москва: 1890.

კორენევა 2003: Коренева М. Ю. *Вожди умов и моды - Чужое имя как наследуемая модель жизни*. СПб.: издательство „Наука", 2003.

კოტეტიშვილი 1959: კოტეტიშვილი ვ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*. XIX ს. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა

საქართველო“, 1959.

კუპერი 2006: Cooper J. W. Panentheism, *the other God of the philosophers: from Plato to the present*. Baker Academic, 2006.

ლაისტი 1963: ლაისტი ა. *საქართველოს გული*. თბილისი: გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1963.

ლოსკი 2007: Лосский В. Н. *Боговидение*. Минск: 2007.

ლეპორსკი 1898: Лепорский А.. *Учение св. Иоана Златоуста о совести*. ж. Христианское Чтение. 1, 1898.

მაგაროტო 1999: მაგაროტო ლ. *მითი და პოეზია*. იტალიურიდან თარგმნა მაია ჯავახიძემ. ჟ. ლიტერატურა და სხვა. 1, 1991.

მაკენზი 1901: Mackenzie J. S. *Manual of Ethics*. New York City: 1901.

მამისიმედიშვილი 1997: მამისიმედიშვილი ხ. *ვაინახები და ქართველი მთიელები*. თბილისი: გამომცემლობა „ლომისი“, 1997.

მარგოშვილი 1985: მარგოშვილი ლ. *პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1985.

მარქსი... 1978: მარქსი კ., ენგელსი ფ. *კომუნისტური პარტიის მანიფესტი*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“. 1978.

მახაური 2003: მახაური ტ. *ქართული ხალხური და საგმირო ბალადა*. თბილისი: გამომცემლობა „ლომისი“, 2003.

მეიენდორფი 2007: Мейендорф И. *Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы*. Минск: 2007.

მინაშვილი 1995: მინაშვილი ლ. *ილია ჭავჭავაძე*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995.

მოწერელია 1987: მოწერელია მ. *სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში*.

თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1987.

ნათაძე 1973: ნათაძე ნოდარ. *ლიტერატურული წერილები*. თბილისი: გამომცემლობა „მერანი“, 1973.

ნატროშვილი 1947: ნატროშვილი გ. *ლიტერატურული ეტიუდები*. თბილისი: გამომცემლობა „კომუნისტი“, 1947.

ნაკაშიძე 1955: ნაკაშიძე ი. *ვაჟა-ფშაველას პოეზია*. ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. ქრესტომათია. I. თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდიკური კაბინეტის გამომცემლობა, 1955.

ნაკაშიძე 2003: ნაკაშიძე ნ. *ვაჟა „ნაკადულის“ რედაქციაში*. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ნიცშე 1911: Ницше Ф. *Переоценка всего ценного*. Собр. соч. T. V. 1911.

ნიცშე 1990: Ницше Ф. *Антихристианин*. Сумерки богов. Москва: 1990.

ნიცშე 1993: ნიცშე ფ. *ესე იტყოდა ზარატუსტრა*. თარგმნა ერეკლე ტატიშვილმა. თბილისი: „ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა“, 1993.

ნიცშე 2010: Ницше Ф. *Веселая наука*. СПб.: издательство „Азбука“, 2010.

ნიცშე 2011: Ницше Ф. *Генеалогия морали*. СПб.: издательство „Азбука“, 2011.

ორბელიანი 1959: ორბელიანი გრ. *თხზულებათა სრული კრებული*. თბილისი: „საბჭოთა მწერალი“, 1959.

ოჩიაური 1967: ოჩიაური თ. *მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში*. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1967.

პოჟიდაევი 1926: Пожидаев В. П. *Горцы северного кавказа*. М-Л.: 1926.

ჟორდანია 1908: ჟორდანია ნ. *ქართველი ხალხი და ნაციონალიზმი*. ქუთაისი: 1908.

ჟორდანია 1990: ჟორდანია ნ. *რჩეული ნაწერები*. თბილისი: გამომცემლობა „საქართველო", 1990.

რეიფილდი 1982: რეიფილდი დ. *ზედროული სამყარო*. გაზ. ლიტერატურული საქართველო. 12, 1982.

რობაქიძე 2003: რობაქიძე გრ. *ვაჟას ენგადი*. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

რუსთაველი 2006: შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*, თბილისი: 2006.

სალარიძე 1935: სალარიძე ს. *მოგონებანი*. ლიტერატურული მემკვიდრეობა, 1, 1935.

სიკორსკი 1904: Сикорский И. *Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстрированном изложении*. Киевь: 1904.

სოლოვიოვი 1988: Соловьев Вл. *Сочинения в двух томах*. Т. I. Москва: издательство „Мысль", 1988.

ტაბიძე 1978: ტაბიძე ნ. *წერილები მხატვრულ-პუბლიცისტური ოსტატობის შესახებ*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", 1978.

უეარი 2004: Ware K. *God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas*. In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

უზნაძე 1984: უზნაძე დ. *ფილოსოფიური შრომები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1984.

ფაშალიშვილი 2003: ფაშალიშვილი ს. *შეხვედრები დაუვიწყარ ადამიანებთან*. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლო-

ბა, 2003.

ფერაძე 1955: ფერაძე ი. *„ბახტრიონი“*. ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. ქრესტომათია. I. თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდიკური კაბინეტის გამომცემლობა, 1955.

ფილოსოფიური... 1987: *ფილოსოფიური ლექსიკონი.* თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1987.

ფროიდი 2005: Фрейд З. *Я и Оно.* Москва: издательство „Азбука“, 2005.

ფრომი 2012: Фромм Э. *Человек для себя.* Москва: издательство „Астрель“, 2012.

ფრომი 1998: ფრომი ე. *ავტორიტარული სინდისი.* თარგმნა ლაშა ბერაიამ. თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოსი“, 1998.

ქართული... 1979: *ქართული ხალხური პოეზია.* ტ. VII. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1979.

ქართული.. 2008: *ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია.* ტ. III, ბათუმი: შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2008.

ქიქოძე 1947: ქიქოძე გ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია - XIX საუკუნე.* თბილისი: „სახელგამი“, 1947.

ქიქოძე 1963: ქიქოძე გერონტი. *რჩეული თხზულებანი.* ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1963.

ქსენოფონტი 1973: ქსენოფონტი. *მოგონებები სოკრატეზე სოკრატეს აპოლოგია.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1973.

ქუთელია 1947: ქუთელია ალ. *ვაჟა-ფშაველა – მოაზროვნე და ჰუმანისტი.* თბილისი: „სახელგამი“, 1947.

ქურდოვანიძე 2011: ქურდოვანიძე თ. *ვაჟა-ფშაველა და ქართული ფოლკლორი.* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.

ყუბანეიშვილი 1937: ყუბანეიშვილი ს. *ვაჟა-ფშაველა: დო-*

კუმენტები და მასალები. თბილისი: „სახელგამი“, 1937.

შათირიშვილი 2006: შათირიშვილი ზ. *ვაჟა-ფშაველა და პოეზიის საწყისი*. ჟ. ჩვენი მწერლობა. 13, 2006.

შანიძე 2009: შანიძე ა. *ქართული ხალხური პოეზია. ხევსურული*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

შანშიაშვილი... 2003: შანშიაშვილი ს. *ქართველ ჟურნალისტთა წრეში*. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

შარაბიძე 2005: შარაბიძე თ. *ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005.

შიო მღვიმელი 2003: შიო მღვიმელი. *ვაჟა-ფშაველა*. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ჩხენკელი 1989: ჩხენკელი თ. *მშვენიერი მძლევარი*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1989.

ცერცვაძე 2005: ცერცვაძე ლ. *ადამიანის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში*. თბილისი: გამომცემლობა „იოანე პეტრიწი“, 2005.

ძველი... 1963: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. წიგნი I. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963.

წოწკოლაური 2008: წოწკოლაური დ. *ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევი*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008.

წოწკოლაური 2010: წოწკოლაური დ. *ლიტერატურული ნარკვევები*. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2010.

ჭანტურაია 2012: ჭანტურაია მ. *ვაჟა-ფშაველას 900-იანი წლების ეპოსის – „ძაღლიკა ხიმიკაურის“ – პრობლემატიკა*.

ვაჟა-ფშაველა 150. თანამედროვე ინტერპრეტაციათა ცდანი. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2012.

ჭეიშვილი 1948: ჭეიშვილი ალ. *კრიტიკული წერილები.* თბილისი: „სახელგამი", 1948.

ჭრელაშვილი 1978: ჭრელაშვილი ლ. *ვაჟა-ფშაველას „კაი ყმის" შემოქმედებითი ისტორიისა და ტექსტის დადგენის საკითხისათვის.* ტექსტოლოგიური წერილები. თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1978.

ჭურღულია 1961: ჭურღულია ო. *კრიტიკული წერილები.* ტ. II. სოხუმი: „აფხაზეთის სახელგამი", 1961.

ხანგოშვილი 2005: ხანგოშვილი ’ხ. *ქისტები.* თბილისი: 2005.

ხასაია 2012: ხასაია ზურაბ. *ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობისათვის.* თავისუფლების დრამა. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი", 2012.

ხუნდაძე 1955: ხუნდაძე ს. (სიმ. ნარდიონი). *ვაჟა-ფშაველა.* ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში. ქრესტომათია. I. თბილისი: სამეცნიერო-მეთოდიკური კაბინეტის გამომცემლობა, 1955.

ჯაგოდნიშვილი 1990: ჯაგოდნიშვილი თ. *ბერიკაცი ვარ, ნუ მამკლავ.* თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება", 1990.

ჰეგელი 1976: Гегель. Г. В. Ф. *Философия религии.* Т. 1. Москва: 1976.

ჰეგელი 1990: Гегель Г. В. Ф. *Философия права.* Москва: 1990.

ჰეივუდი 2004: ჰეივუდი ე. *პოლიტიკური იდეოლოგიები.* თბილისი: გამომცემლობა „ლოგოს პრესი", 2003.

ჰიოფდინგი 1898: Гефдинг Г. *Этика.* Москва: 1898.

LEVAN BEBURISHVILI

ETHICAL PROBLEMS IN VAZHA PSHAVELA'S LITERARY CREATIONS

Summary

One of the actual tasks of Georgian literary studies has been and still is to have a much more perfect idea of one of the brightest stars of the Georgian literature - Vazha Pshavela. There is rightly remarked in the scholarly literature that "Vazha Pshavela not only enriched the sphere of the Georgian poetic word but he introduced a number of new issues to the Georgian literary criticism as well and generally, greatly enhanced the circle of the Georgian literary criticism" (Grigol Kiknadze).

It is widely acknowledged that Georgian classical literature of the XIX century played a major role in the formation of the national identity and the development of public intellectual discourse. In this period of time there appeared new themes and motifs and philosophical problems, which had been unknown to the Georgian literature before. Among Georgian writers Vazha Pshavela was singled out for his special interest expressing in the ethical-philosophical issues. Despite this, his ethical thought has not been fully investigated yet. Therefore, one of the main purpose of the modern Georgian scholarship is to explore the ethical beliefs of Georgian classical writers (especially that of Vazha Pshavela) of the XIX century. This is much more significant due to the fact that even in the

modern era the problems concerning the morality are fixed most sharply, and the study of ethical thoughts of the famous Georgian thinker examines what the experience gained in the not so distant past says about the eternal ethical problems.

The topic of our research is Vazha Pshavela's works of fiction. Evidently, the circle of the problems concerning morality is very wide and my work can not make any pretension to exhausting research of this issue. Our present goal is to expose how some of the ethical problems are displayed in Vazha Pshavela's fictional writings and this will allow us to perceive the writer's place in the context of local Georgian as well as European intellectual milieu more clearly.

In my work I attempts to conduct comparatively comprehensive and complex investigation of some of the issues. In this work some of the claims having been established in regard to Vazha Pshavela's fictional writings in the Georgian literary criticism are discussed and specified critically, and the focus is directed towards such issues which have been poorely researched.

CHAPTER I

THE ISSUE OF MEANING OF LIFE IN VAZHA PSHAVELA'S FICTIONAL WRITINGS

I.1 The essence of the human being and problem of the ideal ethical role model in Vazha Pshavelas' fictional writings. The analysis of vazha Pshvela's literary writings reveals that when realizing the essence of the human being the poet's world-outlook is based on the Christian anthropology. According to Vazha Pshavela, to being human is similar to being attached to God (the poem "Conscience"), and the person is granted the moral arena in the form of the earthly life in order to do good deeds and multiply the grace. The contradiction between sin and grace appears not only in the surrounding world but, first of all, inside of human spirit. From Vazha Pshavela's point of view there is the constant struggle between the spiritual and corporal aspects in the human being. That is why the primary duty of man is to make the spiritual dominate the corporal.

The human being is the organic part of the nature. In one of Vazha Pshavela's writings men are subjected to harsh criticism because of their heartless attitude towards the nature. Man is presented as the creature which, consequently to his selfish aspirations, brings discord in the cosmic order, because he looks at the nature from the narrow utilitarian point of view and tries to use everything for his own benefit. Although in some of his writings

Vazha Pshavela reprimands the man, while in other cases he points out that the human being is the "greatest creation of God" and "he was born and came into this world to be the king". In accordance with Vazha Pshavela's writings, the basis of the regal honour of the man is the fact, that man is superior because of his morality among other creatures of nature. The main treasure of the man is his immortal spirit, which is not subordinated to the law of the earth and nature, because it "has its own domain and knows his way very well". Human spirit continues its existence beyond the visible world: "Our spiriti is still alive when our flesh dies". Thus, Vazha Pshavela does not acknowledge the idea of dominance of the biological factor.

I.2. Ethics of suffering in Vazha-Pshavela's lirycal poetry. The deep Christian feelings of the poet is especially plainly revealed in the comprehension of the problem of sufferings of this present world. One of the main ethical issues concerns the problem of very essence of suffering. According to the ancient wisdom, "the man is born to suffer and he hurries upwards like sparks" (Book of Job 5:7). The vanity of this world, the power of cruelty, the universality of sufferings and the imminence of death have become the ideological keystone of pessimism in a number of philosophical doctrines.

According to Vazha Pshavela, the pain, torment and ordeal are the eternal concomitants of the human beings: " Our life is overflowing with sins and faults" ("Soul of Orphan"). In Vazha Pshavela's literary writings there are a number of various factors by which the melancholy mood is caused, but Vazha's grief, first of all, is the sorrow originated on the basis of the philosophical perception of the world: "The life as we know it seems to be accompanied by tears". This is the anxiety of the thinker, who is concerned about the viciousness and moral infirmity of the men.

Vazha Pshavela's words are echoed by Ecclesiastes – "The greater wisdom, the bigger sorrow is. The awareness of many things multiplies the grief for the men" (Ecclesiastes 1:18). As Vazha Pshavela's saw it, in case of enduring the hardships of life with dignity and revealing the generosity, the men will "perceive the ulcer as the sun", he will not be struck down or suppressed by the blow of the life, but he will be exalted.

According to the poet's world-views, in any kind of ordeal there may exist the basis for the rise of the person if he reveals the right attitude towards it. That is why, Vazha's interest is focused on the inner spiritual power of the human being and the poet predominantly looks the cause for the spiritual rise of men exactly in his internal world and not in the social reforms.

Sufferings and sorrow purify the human being, make him humble and encourage him to think about the eternity. The hedonistic-eudemonistic principles reject any kind of suffering and any useful meaning of it. According to the poet the sufferings and life hardships are sent by providence and he accepts suffering for greater purpose. The poet accepts the life as it is and lights it up with the sound of optimism.

All these demonstrate the depth of feelings of the Christian poet, because according to Christianity the escape from the anguishes is the greatest illusion of life and deception of oneself. Such understanding of the issue of suffering is not only a poetic posture of the artist but it is his life beliefs as well.

I.3. Understanding of the concept of personality in Vazha Pshavela's creative writings.

General scholarly opinion concords that Vazha Pshavela displays the special tendency for portraying the characters of the strong

personalities. This circumstance stimulated some of the authors to start discussions about the individualistic nature of the conception of Vazha Pshavela. This assertion is the topic for hot discassion even today. Some scholars claim that Vazha Pshavela, having been influenced by the liberal ideology, raised the rights of the individual above the rights of the coomunity. Therefore, it is interesting how the writer understands what does human person actually represent and what is the purpose that human person should pursue; it is also noteworthy to investigate if the actions of characters depicted by Vazha-Pshavela are determined by the individualistic motivations.

Vazha Pshavela does not find the individual and society, whose interests are in the continuous conflict, to be the opposed parties from the outset, but he regards them as the organic wholeness which can not exist separately. Vazha Pshavela's characters do not tend to be different from others, to be separated from the socius and confine themselves only to their own and individual space. If in some cases they behave differently from the society, this is not based on the predetermined aim – to be distinguished from others, but it is conditioned by the situation and motivated by the highest moral principles. The different behaviour is the result of concrete situation and not ultimate goal.

The ethically neutral individualism existing beyond the good and evil, the individualism as an independent phenomena has no moral values for Vazha Pshavela. The writer is charmed by the strong personal will which fights and labors for good reason in this world. Vazha Pshavela is well aware of the danger of degeneration caused by individualism, which is free from the sence of common responsibility, into egoism.

According to Vazha Pshavela the human being can sacrifice everything (including his/her life) for the society, except his or her

own personality, i.e his or her moral belief, because the best society is based on the individual foundations and without the consideration of individual this society does not function accordingly. No social objectives are worth having the personality obliterated and its spiritual harmony destroyed. According to Vazha Pshavela's literary writings being an individual is considered to be the primary mission and moral objective of the human being. And preserving the personality means being devoted to the moral values, which have been consciously or intuitively experienced and acknowledged by the human being. Vazha Pshavela's literary characters would prefer to be killed as individual personalities rather than to extend their biological existence at the price of concession of honour and belief.

In a word, Vazha Pshavela relies on the Christian understanding of the personality, according to which "Personality – this is the rise of the human being above his own nature" (Vladimir Lossky). Actually, the heroes of Vazha Pshavela's writings always strive for taking place "forever above themselves" and to this extent, they rise over their own nature – they can refuse the natural requirement of staying alive because of the moral beliefs.

CHAPTER II

THE CONCEPT OF DEATH IN VAZHA PSHAVELA'S LITERARY WRITINGS

In Vazha Pshevla's fictional works the problem of death should be also understood in ethical context, as far as "the problem of death is the subject of not only metaphysics, but that of the intensive, ontological ethics as well... only the fact of the death brings up the issue of understanding the life in the whole depth" (N. Berdyaev).

Among the Georgian classics of the XIX century the greatest interest in the theme of death was revealed by Vazha Pshavela; in his writings the phenomenon of death is assessed from the ethical as well as aesthetical standpoint. According to the writer, the eternal alternation of the death and life is the principle of the existence of the universe: "Life loves life, and it made this a rule, because it produced death as its supporter" ("This Is the Rule of life"). It is true that death refutes life, but at the same time it even improves and "makes it beautiful": "God bless you, Death, life is wonderful along with you ("Memory"). According to Vazha Pshavela, the life is beautified by death from the aesthetic standpoint as far as it removes everything obsolete, faded, feeble from the life and thus, it is the death that promotes the renewal of life. From the ethical point of view, the death adorns the life, because it is the death that gives the sense, form and meaning to the life.

From Vazha Pshavela's point of view, the death of the elderly is the necessary and natural phenomenon, but the untimely death contravenes the rule of nature. That is why the poet entreats the God: "My Lord, do not take the little ones away, do not make his parents cry, let him be sated with the life, - with the experience of cruelty and goodness" ("God, Don't take the Little Ones away"). Despite the fact that all the human beings are helpless against the fact of the death, the poet takes interest in the issue of the ways and possibilities of defeating and beating the death. In author's vision, the death is indeed invincible in physiological aspects, but it can be defeated in terms of morality: "I love the one, who has killed the death, and made his name by fullfilment of virtue" ("From Youth to the Other World").

As Vazha-Pshavela saw it the fear of death is the deep human feeling, but good man can rise higher than this emotion. It is safe to say that Vazha Pshavela's literary characters have a kind of contemptuous attitude towards the death: "All will be defeated by that man, who pays no regard to the life" ("The Old Song of Warriors"). Vazha-Pshavela's concept of being human the instinct of saving life and self-preservation is overcomed by the sense of moral obligations. Jokola, Giglia, Bakuri, Kichiri, Kviria or Lela sacrifice their life without hesitation due to the moral beliefs. The life does not have the highest values for them, if it is emptied of the moral contents.

In Vazha Pshavela's poetic world the thought about the death does not cause the dullness, inactivity and pessimism of spiritual forces of the lyrical hero. The inevitability of the death does not suppress the natural emotion of the joy of life, just on the contrary, the time limitation of the earthly life encourages him in the tireless action and activity. Vazha Pshavela appears as thinker who have been philosophically reconciled with death. The poet sees the ba-

sis of truly valuable optimism in the eternity of the spirit: "When flash dies, will it become the reason for the death of soul?" ("The Last Salute") The death is not the end of the human existence, "the heart and feeling will be mixed with the sand of a black grave", but the spirit keeps living, It "has its own domain, it knows its way well" ("The Fortunate Unlucky Man").

CHAPTER III

HUMANISM IN VAZHA PSHAVELA'S LITERARY WORKS

In the Georgian intellectual discourse Vazha Pshavela established himself as the distinctively humanist writer. As it has been claimed in Georgian literary criticism in Vazha Pshavela's writings "humanism is raised to the cosmic height" (G. Kikodze). It is interesting, how the social ethics is revealed in Vazha Pshavela's writings.

The feeling of love is acknowledged to be the basis of the human morality by the poet. Love and life are inseparable from each other. Calling for loving sometimes gets the form of prosaic sermon in Vazha Pshavela's literary works: "Do love each other, men!" ("The Rock Said Only Once"). The writer widely opened the gates to love and enabled us to find it even there, where the enemy is commonly expected to be. The poet, to some extent, even crossed the religious borders and connected the followers of Christ and Allah by the spiritual brotherhood ("Host and Guest"). It seems clear that Vazha Pshavela declared the love to be the boundless feeling, which does not recognize the religious and ethnical borders, but at the same time the highly significant place is occupied by the topics of the revenge in his literary writings.

The idea of encounter the enemy with hostility is clearly expressed in the poem "Bakhtrioni". Here the revenge is motivated by the fact of insulting the individual, national and religious dignity.

In Vazha Pshavela's writings the act of revenge, having been caused by the patriotic motivation, is originated in the defensive instinct, but in the process of development it assumes the social function and the latter turns into the main driving force of its. That is why, it becomes the universally acknowledged moral norm, which is handed down from generation to generation. It is worth of consideration that in the same poem the sense of revenge is balanced by the motivation for the feeling of compassion: "The senseless man is dead, he is even much more horrific than the dead". "The end of "Bakhtrioni" and "Host and Guest" are similar: in both of the stories the hostility, the thirst of blood and cruelty existing in life are defeated by the sympathy and solidarity in the fantastic- mythical and ideal world" (Tamaz Vasadze).

The title of the writing itself clearly exposes that Vazha pshavela's poem "The Avenger of the Blood" is mainly based on the motivation for revenge. The struggle of the main character, Kichiri, against Aslan is conditioned not by his personal embittered feelings, but by his patriotic determination. Aslan, who keeps the people in bondage, is trampling upon the national dignity of Cherkessians. To this extent, the act of revenge on Kichiri's part is natural. Here Vazha Pshavela exposes the social function of revenge, which it formerly used to have; in particular, the function of the administration of justice. That's why, Kichiri's horrific behavior seems like a burden which he has assumed in order to implement the public law.

CHAPTER IV

THE PROBLEM OF CONSCIENCE IN VAZHA PSHAVELA'S LITERARY CREATIONS

During the centuries the phenomenon of conscience used to arise the interest not only of the philosophers and psychologists, but of the people being occupied by the various fields of spiritual activities. This circumstance was also conditioned by the fact that the specifics of artistic creation provided with the wide scope of showing the conscience in action, and with the artistic description and practical characteristics of the peculiarities of revealing it. Literary critics are specially studying the problem of conscience in the literary writings of W. Shakespeare, F. Dostoevsky, A. Chekhov, M. Bulgakov, H. Hasse and others.

Vazha Pshavela expressed the special interest in the phenomenon of conscience even at the early stage of his literary work. This issue is reviewed in one of his early story "Gochi" (1886), also in the verse "The Song of Conscience" (1886), but in the poem "Conscience" (1913) the problem of the moral responsibility in the context of the spiritual crisis of the mankind is extensively discussed.

In the poem the action is unfolded in the background of the life of the first human. As a material for the plot author selected the well-known episode from the Bible – the story of Caen murdering Abel. The mentioned episode, which in the Bible is conveyed habitually to the divine writing in a laconic way, was narrated in a

versatile way and connected to the most acute spiritual problems of the mankind by Vazha Pshavela.

As Vazha Pshavela saw it, conscience is not only the experience of the emotional discomfort having been appeared due to the wrong behavior, but this is the awareness of goodness as well, which reveals itself not only after committing a crime but before carrying out the action. It guides and gives directions to the human's will. Conscience is the judging power not only of the behavior but of the wishes and emotions of the heart. Caen had experienced the pang of conscience before he chopped his brother's head. ("At that time this voice was troubled, very worried when I was killing Abel and was telling me: do not kill your brother because it is a sin"). But the conscience appears with all its sharpness when the crime has been already committied. Caen gets absolutely terrified exactly when he clearly sees the result of his deed.

As Vazha-Pshavela examines in this poem conscience is the voice substitute of God existing in the human soul. This is not the metamorphosis of any biological instinct or the experience of any psychic content, but it is the moral awareness granted by God which is leading the human to virtue.

In the fourth chapter of the poem the author refers to the personification of conscience. The reader is greatly impressed by the poetic icon of kneeled, "garneted-haired, beaten-plagued" conscience, which is pleading with the Creator, that "it hasn't got home among people, that he hates life, he is tired of it."

Conscience complained that it could not execute its sacred duty, could not convert the man's awareness into kindness, because of the absence of spiritual readiness for that. People inhibited and silenced their voice, expelled it from „their circle", its existence among humans became unbearable, that is why he was pleading

with the Creator to rid it of the sinfull world.

God's verdict is categorical: he does not hear the pleading of the conscience and orders it to continue the spiritual guidance of poeple, as without conscience the human can not exist and the earth will turn into the place of beasts: " Without conscience there will be left only dumb beasts and wild animals". Conscience has to obey the divine orders, return to the circle of humans and continue his work for moral accomplishing of the mankind. The final picture of the poem is not optimistic, it is apocalyptic. Along with the lamentations of the conscience the roar of laughter of the evil souls is heard, evil souls who are glad about the spiritual decay of people and vanishing of conscience.

Thus, according to the poem it could be assumed that characterizing the essence of conscience Vazha Pshavela takes neither naturalist–psychological nor sociological, but theological position and links the conscience with the highest goodness - God, which implanted it into the human soul. In a word, Vazha Pshavela loads the essence of conscience with quite a capacious contents and apparently conscience in Vazha Pshavela's conception is the word denoting the moral awareness of the human being.

The end of XIX and the beginning of XX century was marked by the great spiritual and social shifts. This was the era of depreciation of the moral values, of spiritual crisis and decadency, when the part of intellectuals looked at the traditional, Christian values suspiciously and suggested the necessity of creating the new moral code. At that time some of the authors declared conscience to be the useless relic. And Friedrich Nietzsche was the one who rebelled against the power of the pang of conscience extremely acutely.

Vazha Pshavela actively watched the cultural processes going on over the world. Exactly this is the explanation of the poet's keen

interest in the sharpest moral problems, especially in the essence of conscience and its social significance.

It is well-known that Vazha Pshavela did not approve the basic spirit of Friedrich Nietzsche's philosophy which had gained the growing popularity in Europe and Russia.

One of the major issues of Nietzsche's philosophy is "the death of God". Originally Nietzsche expressed his views about the death of God in his work "Gay Science" (1881-1882), where the philosopher did not use this very expression in its direct meaning, but in this way he pointed to the depreciation of the traditional religious values and the death of God in the human's awareness.

There words appeared in Vazha Pshavela's poem "Conscience" are of great interest: "We killed God of men struggling in our hearts." For the poet exactly the rejection of conscience and the moral awareness means the death of God in the human's heart. Both in case of Nietzsche and Vazha Pshavela these words are connected to the spiritual crisis of the mankind and depreciation of the traditional moral values.

The acknowledgement of the "death of God" for Nietzsche also means abolishing the metaphysical values of the men loosing the ability to be the image and similarity of the dead God any more. And this kind of human spirituality is represented as hypocrisy. Thu man was downgraded to the class of animals.

But for Vazha Pshavela the image of God in human being is the most sacred. In the poem "Conscience" God vents wrath on those who "did not have pity and mercy on God" in themselves. According to the poet, God's greatest creature is the human being, who is higher than animals exactly due to conscience and the divine awareness.

In accordance with Nietzsche's unambiguous conclusion a

pang of conscience is the disease of soul, which has been given the birth to by the social prohibitions, and the recovery from it should become the main goal of the men.

Vazha Pshavela 's attitude to this issue is quite different. Generally, the poet was highly skeptical about the experiments in the field of morality. In his vision, overcoming the spiritual crisis of the mankind, first of all, is possible on the basis of realizing the significance of conscience and its values. One must know himself, he should gaze at the depths of his own soul in order to discover the conscience as the divine principle, which will take him out of the conscious darkness and lead him to the road of truth.

In the poem "Conscience" there was once more revealed the diversity of interests and ethical faith of the poet. Vazha Pshavela as an adherent of Christianity did not sympathize the immoral ethical concepts being at the zenith of their popularity. In Vazha Pshavela's view, conscience is the most basic, universal moral law, therefore the poet is absolutely intolerant of the attempts of rejecting conscience and declaring it to be a relic, as in the poet's opinion this will inevitably cause the spiritual death of the mankind.

CHAPTER V

THE ISSUE OF ETHICAL DILEMMA IN VAZHA PSHAVELA'S EPIC POEM "HOST AND GUEST"

In Georgian literary criticism the relationship between the individual and the society is duly acknowledged to be one of the main issues of Vazha Pshavela's writings. This very problem is raised with the whole acuteness in the epic poem "Host and Guest." As some of the researchers consider that the poem essentially depicts the tragedy of the man placed between the two truths, and that the confrontation between the individual and the society is conditioned by the ethical dilemma – the conflict among mutually incompatible, obligatory moral norms. Accordingly, the conclusion has been reached that both parties – the individual and the societal – are right in their own ways.

This assertion was developed by G. Natroshvili, N. Natadze, A. Bakradze, D. Reyfield, Z. Shatirishvili and other literary critics who gave various interpretations to it. From the point of view of these authors, both parties (Jokola and the community) follow only one compulsory custom (Jokola – hospitality; the community – the tradition of revenge); which, according to the scholarly opinion, is caused by the fact that both revenge and hospitality are equally powerful customs and it is impossible to follow both of them under such circumstances. This also indicates that, according to the customary law, it is not defined which of the moral habits is more pref-

erable in this particular instance when the guest is also an enemy; and it is not defined either how the host should behave in such a case. Therefore, they come to the conclusion that both parties are right in their own way.

In order to clarify the issue, on the one hand, it is necessary to take into account ethnographic materials because "... such a characteristic custom of hospitality as the one presented by Vazha Pshavela is not a poetic picture, but it is a real expression of the concrete reality. This is confirmed by ethnographic researches" (Grigol Kiknadze), and, on the other hand, there should be conducted an in-depth analysis of the poem "Host and Guest" itself.

The consecutive analysis of the ethnographic materials of the Caucasian peoples leads us to one conlusion: according to the customary law of Caucasian highlanders, after the enemy stepped over the threshold of a family, the preference used to be given to hospitality and the duty of revenge on him was abolished, but it came into practice again only after leaving the host's family. Evidently, Jokola Alkhastaidze behaves consistently; therefore, speaking about the negligence (or unilateralism) of any duty on his part is completely unjustifiable.

Actually, in this case, the community itself violates the tradition. According to the tradition of highlanders, the cult of the hearth was so strong that nobody was excused for disrespecting it. A highlander used to make an oath holding the chain of the hearth, stealing the chain of the hearth was regarded as an unforgivable crime, and shooting the gun at the house was equal to shooting a man. According to the customary law, no stranger could interfere with family matters without a permission of the head of the family. The latter's functions were so great that, as it has been noted, sometimes it was he who made decisions even over such issues as

life and death of his family member. The fact that the guest of the family under no circumstances had a right to do anything willfully is clearly seen in the text of the poem. On seeing the old Kist as Jokola's guest, Zviadauri got pale and covertly tried to grab a dagger but promptly managed to refrain "because a guest must not cause a disturbance in the family of a stranger." Therefore, it is obvious, the Kists who came to Jokola's house were considered to be guests themselves and by kidnapping the other visitor from the family they would disgrace the dignity of the host.

Vazha Pshavela masterfully depicts the psychology of the crowd. The thirst for revenge makes the Kists lose their mind. The crowd acted in a fit of passion and could not be fully aware of the peculiarities of the situation and aimed at taking their revenge at any cost. As a result, by acting in accordance with their customs the community breaches the rules of its own life, it does not take into account place and time factors, which were so crucial that they even acquired sacred importance.

Although the thirst for revenge makes the crowd lose its reason, the Kists still feel a sense of guilt. This fact is clearly confirmed by one particular detail: when they are secretly going to capture Jokola's guest, the community behaves willfully when it does not notify Jokola about its decision. On the contrary, the spy having been sent to Jokola's family is tasked by the community that "on no account should Jokola be informed about the intention of the village". Naturally a question arises: Why has Jokola been concealed from their aim? Obviously, they are going to violate the tradition.

In contrast to the community, Jokola is the person with strong values. The moral laws have the comprehensive, imperative importance for him in any case and he honestly follows them even if he has to confront the community. The moral values for Jokola stand

above the will of the majority and he remains faithful to them till the end.

The poem "Host and Guest" does not actually pose an ethical dilemma. The controversy is not between two diffenret versions of the truth, but between justice and injustice (the last replica of Jokola: "Let the mercy of heaven and earth rebuke you, as you are commiting injustice!" The silence on the part of the community clearly reveals them as the ones who are unjust).

And whereas the community breaks the sacred custom, only one person, the moral hero protects the dignity of his own family, community and generally of whole humanity. The poem "Host and Guest" describes the tragedy of human, for whom the sense of moral values and conscience are placed at a higher level than the will of the majority. The society blinded by utilitarian purposes uses violence against a dignified human being. Although Jokola is physically defeated, he wins spiritually, as he does not betray the existing moral beliefs and this is the honest performance of moral duties in which Vazha Pshavela sees the main idea of human life.

CHAPTER VI

THE ETHICAL PROBLEMS IN VAZHA PSHAVELA'S ESSAYS

The essays are one of the most significant aspect of Vazha Pshavela's literary writings, which clearly reveal the writer's great erudition, the skill of presenting and solving the issues from the philosophical perspective. Vazha Pshavela's thoughts described in his essays and non-fictional works fullfil his views axpressed into his fictional writings.

VI.1. The Issue of Interrelation between the Civilizational Progress and Morality in Vazha Pshavela's Thought. During the period of Vazha-Pshavela's active writing carrier the evolutionary ethics gained huge popularity (Vazha Pshavela's letters clearly show that the poet was excellently aware of the thoughts of one of the founders of the evolutionary ethics, Herbert Spencer, who considered morality as the product of the natural evolution, which was constantly developing). The civilizational progress was also regarded to be the expression of the moral development of the human being. In contrast to this standpoint, Vazha Pshavela, as a great realist and extremely original thinker, absolutely correctly reckoned that the progress of the civilization was not directly related to the morai achievements of the mankind at all. Conversely, according to Vazha Pshavela, against the background of the civilizational progress, one of the major ethical problems of the epoch was considered to be the domination of the extreme form of the individualism in the so-

cial life. Vazha Pshavela was by no means against the civilizational progress. The writer perfectly understood that the rise in the living standards of people and the success of the nation would depend to a considerable extent exactly on the proper adoption of the civilizational achievements. However, he believed that the progress of the civilization itself did not condition the moral progress of the society.

VI.2. Vazha Pshavela about Freedom. The extant letters – "What is freedom?' and "What is called freedom", which are kept in Vazha Pshavela's archive, provide a deeper insight into the writer's ethical beliefs and his civic position. In these letters the author properly analyses the social-political and ethical basis for freedom of the human being. From the writer's point of view, the freedom is the most principal spiritual and vital need of the normal human being and the primary essential condition for the complete well-being of people. According to Vazha Pshavla, the normal social life is possible only in the environment, the residents of which have opportunity to act according to their own desires and believes. In Vazha Pshavela's opinion, the fight for freedom is one of the major obligation of a man as a moral individual. Vazha Pshavela clearly distinguishes the internal links between the categories of freedom and dignity. The great thinker regards the freedom of the individual and nation as the inseparable wholeness. The writer does not have only the negative opinion on freedom as the absence of restrictions. According to the writer, the freedom is not the nonchalance and escape from the responsibility, but it is the action, aspiration for the development, transformation and improvement of one's own self.

VI.3. "Cosmopolitanism and Patriotism" – Vazha Pshavela's letter "Cosmopolitanism and Patriotism", appears to be the excellent confirmation of the scalability of his thinking. In the mod-

ern reality the problem of the relationships between the national and universal human values has been most urgently arisen since the end of the XIX century, when the social-democratic and anarchist international ideas gained the sufficient popularity over the whole Russian Empire. The problem of the relationship between cosmopolitism and patriotism is fixed and reviewed from the ethical perspective by Vazha Pshavela. Along with strengthening the social-democratic movement the above mentioned problem was obviously arisen, first of all, in the Russian reality. The utmost interest should be taken in the circumstance that from the typological perspective Vazha Pshavela's believes appear to be similar to the thoughts of the Russian Philosopher, Nikolay Berdyaev. The parallel review of Vazha Pshavela and N. Berdyaev's world-outlook shows how the two great thinkers endowed with the distinguished analytical talent can reach the similar conclusions not being aware of each other thoughts.

CONCLUSIONS

In Vazha Pshavela's fictional writings the guiding themes are represented by the ethical problems, which have been the focus of special attention in prose, poetry and publications of the writer.

From Vazha Pshavela's point of view, striving for the happiness of other people is the primary obligation of individual. It is noteworthy that according to Vazha Pshavela altruism has not the utilitarian but purely moral essence, i.e. the moral hero in Vazha Pshavela's fictional writings struggles first of all to improve the moral image of the society and only then for the social (in a narrow sense of this word) goals and earthly happiness. And the search for spiritual perfection of the society, first of all, obviously means the personal rise and self- purification leading to the moral renewal of society.

The characters of Vazha Pshavela's literary works always act in behalf of the society and if in some cases they have to be in conflict with the society, this is conditioned by the fact that the society itself can not be aware and can not penetrate the essence of the moral aspirations of these individuals. Aluda, Jokola, Mindia or Kichiri care for moral rise of their fellow men, call them for living by the principles of high moral standards and set them an example of such existence.

One of the peculiarities of Vazha Pshavela as the writer and thinker is the fact that he was one of the rarest intellectuals who specially reminded us and underlined a certain positive significance of the death as the great and exalted phenomenon based on the

ethical – aesthetic grounds.

The bases of the originality of Vazha Pshavela is also the fact that at the turn of the XX century, in the era of "the total revaluation of the values" and spiritual crisis, at the time when the utilitarianism was more and more dominating in the philosophical thinking, the author, in accordance with the Christian ethics, sharply challenged to the hedonistic – eudemonistic principles teaching the escape from the sufferings and appeared to be an ardent preacher of ideals of courage and self-sacrtifice among the intellectuals of the new era.

From Vazha Pshavela's point of view conscience is the diverse phenomenon which is connected to the deepest layers of the human spiritual life. This is the sense of moral responsibilities for the supreme values: love, goodness and justice. As poet claimed conscience is the awareness of goodness granted by God, which is not the possession of any religious belief but it acts and is revealed in every human being despite his or her religious faith.

სარჩევი

შესავალი.....5
თავი I.....15
სიცოცხლის საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.....15
§1. ადამიანის რაობის საკითხი და ვაჟა-ფშაველას ზნეობრივი იდეალი.....15
§ 2. ტანჯვის ეთიკა ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში.....36
§ 3. პიროვნების ცნობის ვაჟასეული გაგებისათვის.....45
თავი II.....63
სიკვდილის ეთიკურ-ესთეტიკური გააზრება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.....63
თავი III.....82
ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმი.....82
თავი IV.....100
სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში.....100
თავი V.....143
ეთიკური დილემის საკითხი ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“.....143
თავი VI.....165
ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში.....165
§1. ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხი ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში.....165
§ 2. ვაჟა-ფშაველა თავისუფლების შესახებ.....176
§3. „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“.....182
დასკვნები.....194
დამოწმებული ლიტერატურა:.....201
SUMMARY.....213

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
თამარ სტეფნაძე

გამომცემლობა „მერიდიანი“,
ალ. ყაზბეგის გამზ. №47
E – mail: meridiani777@gmail.com ტ. 239-15-22