

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ლევან ბებურიშვილი

ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის
მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ლადო მინაშვილი**

თბილისი

2016

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი 4

თავი I

სიცოცხლის საზრისისა და ადამიანის დანიშნულების

პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში..... 12

1. ადამიანის რაობის საკითხი და ვაჟა-ფშაველას ზნეობრივი იდეალი.....12

2. ტანჯვის ეთიკა ვაჟა-ფშაველას ლირიკაში..... 23

3. პიროვნების ვაჟასეული გაგებისათვის..... 32

თავი II

სიკვდილის კონცეპტი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში..... 47

თავი III

ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმი..... 62

თავი IV

სინდისის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში..... 77

თავი V

ორი სიმართლის საკითხი ვაჟა-ფშაველას პოემა

„სტუმარ-მასპინძელში“ 109

თავი VI

ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში..... 127

1. ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის

ურთიერთმიმართების საკითხი ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში..... 127

2. ვაჟა-ფშაველა თავისუფლების შესახებ.....	135
3. „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“.....	140
დასკვნები	150
ბიბლიოგრაფია	155

შესავალი

ჩვენი ლიტერატურათმცოდნეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანა იყო და არის უფრო სრულყოფილი წარმოდგენის შემუშავება ქართული ლიტერატურულ-საზოგადოებრივი აზროვნების ისეთი გამორჩეული წარმომადგენლის შესახებ, როგორც ვაჟა-ფშაველა. ამ ამოცანის აქტუალობას დიდწილად აპირობებს ის გარემოებაც, რომ უკვე დიდი ხანია, რაც ვაჟასმცოდნეობა ქართველოლოგიის დამოუკიდებელ დარგად ჩამოყალიბდა.

ქართულმა სალიტერატურო კრიტიკამ იმთავითვე აღნიშნა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების უდიდესი ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა. მწერლის ერთ მთავარ დამსახურებად ის იქნა მიჩნეული, რომ იგი უღრმესად წვდა მშობელი ერის ეთნოფსიქოლოგოსს და მხატვრული ლიტერატურის ენაზე გაგვიშინაარსა ქართველი ხალხის მორალური ცნობიერების საფუძვლები. არტურ ლაისტის მიხედვით, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ეს თავისებურება, პირველ ყოვლისა, ილია ჭავჭავაძეს აღუნიშნავს: „ვაჟა-ფშაველაში ილია ხედავდა ძველი დროის ქართველობის... რწმენათა და შეხედულებათა განხორციელებას“ (ლაისტი 1963: 50). გრიგოლ რობაქიძის თვალსაზრისით კი, 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 სწორი შეფასებით, ვაჟა-ფშაველას პოეტური სამყარო „თვისი მისწრაფებით და მსოფლმხედველობით შეკავშირებულია ქართველი ერის სულიერს ბუნებაში ჩამალულს, მრავალ საუკუნეში შემუშავებულს მსოფლმხედველობასთან“ (ფერაძე 1955: 331), სერგი დანელიას თქმით 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 გრიგოლ კიკნაძე აღნიშნავს, „ეთიკური მიზანდასახულობა განსაზღვრავს საკითხების ვაჟასეულ შერჩევას, მის თემატიკას, როგორც კი მის თემატიკაში ჩავლრმავდებით, მაშინვე დავრწმუნდებით, რომ ეთიკურია ამ თემატიკის განსაზღვრის ვაჟასეული გზა და მისი ეთიკა არათუ დგას ეპოქის მოთხოვნათა დონეზე, არამედ წინაც უსწრებს მას... მალღდება მასზე“ (კიკნაძე 2009: 99).

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში შენიშნულია, რომ ახალი (XIX ს.) ქართული ლიტერატურის ერთი უძირითადესი 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 ჩნდება 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“. იმავე საკითხების გაშუქება

მხატვრულ და ფილოსოფიურ სიმაღლეს აღწევს ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებაში („ფიქრნი მტკვრის პირზედ“, „მერანი“ და ა.შ.).

ეთიკური პრობლემები მთელი სიმწვავეით, როგორც ეროვნულ, ასევე ზოგადსაკაცობრიო სიბრტყეზე, სამოციანელთა შემოქმედებაში დაისვა. სწორედ ამგვარი ინტერესი წარმართავს ილია ჭავჭავაძისა და აკაკი წერეთლის მხატვრულ შემოქმედებას. ილიასა და აკაკის უმთავრესი დამსახურება ისაა, რომ ისინი არა მხოლოდ ეთიკის სპეციფიკურ საკითხებს უთმობენ ყურადღებას, არამედ, საზოგადოდ, ეთიკური მიგომით, ეთიკური თვალსაზრისით განიხილავენ და აფასებენ სხვადასხვა მოვლენებს. მათი ნაწარმოებების გამძლეობა დიდწილად სწორედ პრობლემათადმი აღნიშნული მიდგომითაა განსაზღვრული.

ვაჟა-ფშაველა თავადვე აღიარებდა, რომ სამოციანელების ერთგული მოწაფე და იდეური მემკვიდრე იყო. როგორც გრიგოლ კვიციანი 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 არსებობდა ილიასა და აკაკის პოზიციას, ე.ი. ვაჟა-ფშაველა ჩართულია იმდროინდელ საზოგადოებრივ მოძრაობაში, როგორც მისი აქტიური წევრი“ (კვიციანი 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 უმთავრეს თავისებურებად ისიცაა აღიარებული, რომ, უდიდესი ზნეობრივი მიზანდასახულობის მიუხედავად, მისი ნაწარმოებებისათვის 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: კ. აბაშიძის, გ. ქიქოძის, ვ. კოტეტიშვილის, ს. დანელიას, გრ. კიკნაძის, დ. ბენაშვილის, მ. ზანდუკელის, ა. მახარაძის, თ. ჩხენკელის, ა. ბაქრაძის, ი. ევგენიძის, ლ. მინაშვილის, დ. წოწკოლაურის, მ. ბეჟიტაძის, თ. შარაბიძის, მ. კვაჭანტირაძის, თ. ვასაძის, ლ. ცერცვაძის და სხვ. ნაშრომები.

რაც შეეხება ვაჟას ეთიკური შეხედულებების განზოგადების მცდელობებს, 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 სადღესოდ რაიმე მნიშვნელოვანი მეცნიერული ღირებულება ვერ ექნება, ამასთანავე, როგორც ამ წიგნის შესახებ გამოქვეყნებულ კვალიფიციურ რეცენზიაშია აღნიშნული, „ალ. ქუთელიას წიგნაკის ეს თავები ვაჟა-ფშაველას ფილოსოფიურ

მსოფლმხედველობასა და ეთიკაზე ლაპარაკის სურვილს უფრო შეიცავს, ვიდრე დასაბუთებულსა და თანმიმდევრულ მსჯელობას“ (კიკნაძე 2009ბ: 233).

დიმიტრი ბენაშვილის წიგნში - „ვაჟა-ფშაველა - შემოქმედი 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. შუმანაშვილის მიმოხილვითი ხასიათის სტატია - „ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“ - (ქართული.. 2008: 298-310), სადაც ავტორი ზოგადად მიმოიხილავს 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 გაერთმნიშვნელების 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 თვალთშეპყრობით 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 დაქინებით ძიება ლექსში პოეტის სამყაროს გამარტივების საფრთხესაც ქმნის და პოეზიასაც თავისთავად ღირებულებას უკარგავს. მიზანდაქვემდებარებული სწრაფვა იქითკენ, რომ როგორმე გამართული სისტემური აზრის არტახეზში 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 მიდომითა და მხატვრული რაკურსით გააშუქოს ერთი და იგივე საკითხი. ჭეშმარიტი შემოქმედებითი ოსტატობაც ხომ სწორედ ასეთ მრავალფეროვნებასთანაა დაკავშირებული. ამდენად, ჩვენი ამოცანა იქნება, ვაჩვენოთ, თუ როგორია მწერლის 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.

სადისერტაციო ნაშრომში მიზნად ვისახავთ, წარმოვადგინოთ მწერლის შემოქმედებაში დასმული რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხის მეტ-ნაკლებად სისრულით შესწავლის ცდა. დისერტაცია შედგება შესავლის, ექვსი თავისა და დასკვნისაგან.

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 კონცეპტი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“ - განხილულია, თუ როგორ იაზრებს მწერალი სიკვდილის ფენომენის ეთიკურ-ესთეტიკურ მნიშვნელობას, რა განცდებს აღუძრავს ვაჟას ლირიკულ გმირს ცხოვრების გარდუვალ დასასრულზე ფიქრი, რა არის ვაჟას, როგორც ხელოვანის, თავისებურება ამ იდუმალებით მოცული მოვლენის მხატვრული ასახვისას.

სრულიად ნათელია ვაჟა-ფშაველას ნაწარმოებთა უდიდესი ჰუმანისტური მიზანდასახულობა. III თავში - „ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმი“ - წარმოდგენილია მწერლის ჰუმანისტური 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 წარმართველ მნიშვნელობას საზოგადოებრივ ურთიერთობებში.

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში შენიშნულია, რომ ქართველ მწერალთაგან სინდისის ფენომენისადმი განსაკუთრებული ყურადღებით 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 მორალური კრედო, მისი თვალსაზრისი სინდისის გრძნობის წარმოშობისა და მისი საზოგადოებრივი ღირებულების შესახებ.

V თავი - „ორი სიმართლის საკითხი პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“ - ვაჟა-ფშაველას ცნობილ პოემაში წამოჭრილი ძირითადი ეთიკური პრობლემის ანალიზს

ეძღვნება. ლიტერატურათმცოდნეთა ერთი ნაწილი ნაწარმოებში განვითარებულ დაპირისპირებას პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის აფასებს, როგორც „ეთიკურ დილემას“, „ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედია“. 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 ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მწერლის ეთიკურ მრწამსზე, მისი აზროვნების სიღრმესა და მასშტაბურობაზე, ფილოსოფიურ სიბრტყეზე საკითხების დასმისა და განხილვის უნარზე.

დისერტაციას ერთვის ძირითადი დასკვნები, სადაც ნაშრომში განხილული საკითხების ანალიზის შედეგებია წარმოდგენილი.

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 უძირითადესი ზნეობრივი პრობლემაა, რამდენადაც ეთიკის უპირველეს ამოცანად მიჩნეულია, რომ გაარკვიოს, თუ რა არის ადამიანური ცხოვრების უმაღლესი მიზანი, ანუ იდეალი (მაკენზი 1898: 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 გადაწულა ისეთ პრობლემებთან, როგორცაა 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, პირველ ყოვლისა, არ ნათელვყოფთ, როგორაა გააზრებული ადამიანის რაობის საკითხი მწერლის შემოქმედებაში.

ვაჟა-ფშაველას ლირიკაზე აღნიშნული თვალსაზრისით დაკვირვება ააშკარავებს პოეტის მსოფლხედვის ღრმა კავშირს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიასთან.¹ ვაჟას რწმენით, ხილული და უხილავი სამყარო ღვთის შემოქმედებაა: „ვიცანი ღმერთო, სამყარო, ეს შენი დანაბადები“ („ვიცანი, ღმერთო,

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

სამყარო“ 1905), „შენია ღმერთო, სამყარო, შენი ნაღვაწი სრულადა“ („შემოდგომა მთაში“ 1903), პოეტის თქმით, ადამიანის არსებობას უდიდესი ღვთიური აზრი აქვს: „მრწამს აზრი კაცთა სიცოცხლის, მრწამს საიდუმლო სოფლისა“ („შემოგებიზნეთ, ქედებო“ 1897). 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“ 1893)

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 ზნეობრივი 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 ვწვავლობდე!“

(„ხორცო, დაჰნელდი“ 1896).

ვაჟა-ფშაველას აზრით, ადამიანს ამქვეყნიური ცხოვრების სახით ღვთისაგან ებოძა ზნეობრივი ასპარეზი სიკეთის ქმნის, მაღლის 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“ 1910).

სამყაროში ადამიანის ადგილის გასააზრებლად მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, თუ რა მიმართება აქვს მას გარემომცველ ბუნებასთან. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ადამიანი და ბუნება დაურღვეველ ერთიანობაშია წარმოსახული. 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 1964ბ: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“ 1890).

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

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

„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“).

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 არამართებულობაში. 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 1964ბ: 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 1964გ: 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 ფეხთ ქვეშ 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“ 1902).

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 - 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“ 1900); „ლეში რომ მოკვდეს, იმიტომ, განა სულითაც

მოგვკვდები?“ („უკანასკნელი სალამი“ 1915). ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ადამიანში წარმმართველი სწორედ ეს სულიერი, მეტაფიზიკური საწყისია და არა ბიოლოგიური, „ვაჟასათვის არ არსებობს ბიოლოგიური ფაქტორის წამყვანობის აზრი“ (კიკნაძე 2005: 440).

მე-19 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 1964ბ: 191), - წერდა ვაჟა-ფშაველა.

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,

კობტაობს, სიტყვანაზია,
ფერსა და უმარილს ისომს, -
მაშ, არ მომივა ბრაზია?!“
(„მოხუცის ნათქვამი).

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 „დაქანგებული გორდის“ ჩივილი:

„ეხლა უშნოდ ვარ, დამკიდეს
ლაჩართ კედელზე უქმადა,
ვისლა სცალიან ჩემთვისა,
ქვეყანა იქცა დუქნადა.
გადამაგდებენ გირაოდ
და გზირ-ნაცვლების ხელითა
ქვეყანა მხედავს მდებარეს
„არშინის“, „ჩოთქის“ გვერდითა“
(„ჩივილი ხმლისა“ 1890).

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

„მაჭირვებულა სოფელი,

ძებნა სჭირდება ბადლისა:
ვაი, რომ ცუდი ბევრია,
პოვნა ძნელია კარგისა“
(„სიკვდილი გმირისა“ 1899).

სწორედ ამიტომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არაერთგზის დაისმის კითხვა
-„ვის ჰქვიათ 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?“ 1902)

უფრო ხშირად კი მწერალი პირდაპირი მსჯელობის სახით აყალიბებს აზრს
ადამიანის დანიშნულებაზე. ვაჟა-ფშაველას აზრით, კაცად წოდების ღირსი ისაა,
ვინც ცხოვრებას მაღალ მიზანს უძღვნის, ვინც 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 ჰქვიათ, ვინც ვით კლდე ზღვაში,
სდგას ცხოვრებაში შეუპოვარად,
მოზღვავებულსა ცხოვრების ზვირთებს
მკერდზედ შემუსრავს, გაჰფანტავს ნაცრად“
(„ვის ჰქვიათ კაცი?“ 1883).

ამ ფონზე წარმოსახება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში კაი ყმის მონოლითური ფიგურა. „კაი ყმის“ მხატვრულ სახეში შერწყმულია ერთი მხრივ, ქართველი ხალხის საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული ზნეობრივი წარმოდგენები, ხოლო, მეორე მხრივ, პოეტის ორიგინალური თვალთახედვა.²

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 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 ჰძალავდეს“. 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

² „კაი ყმის“ შემოქმედებითი ისტორიის, ვაჟა-ფშაველას პოეტური იდეალის რაინდული ბუნების, მისი ფოლკლორთან მიმართების საკითხები განხილულია: ო. ჭურდულის (ჭურდულია 1961: 87-94), მ. ზანდუკელის (ზანდუკელი 1978: 461-481), ლ. ჭრელაშვილის (ჭრელაშვილი 1978: 39-60), ი. ევგენიძის (ევგენიძე 1989: 254-279), დ. წოწკოლაურის (წოწკოლაური 2008: 431-474), თ. ქურდოვანიძის (ქურდოვანიძე 2011: 124-148) ნაშრომებში.

კარგს ყმას ჯვარს სწერდეს ზენითა“.

(„კაი ყმა“ 1909).

ვაჟა-ფშაველა ქმნის კაი ყმის ისეთ მოდელს, რომელიც არ არის მხოლოდ ეროვნული ნიშნით აღბეჭდილი. ამ მხატვრულ სახეში თავმოყრილია ზოგადასაკაცობრიო ზნეობრივი სიქველენი. 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 კვიციანი ბრძანებს: ვაჟა-ფშაველამ „უბრალო, ჩვეულებრივ ადამიანებში დაინახა კაცობის იდეალი და ამ მხრივ დღეისათვისაც პირდაპირ სანიმუშოა და მისაბამი სინამდვილისადმი ვაჟასეული მიდგომა. ვაჟას გოგოთური, ალუდა, ჯოყოლა, ლუხუმი, ზეზვა და კვირია, მისი ალაზა, ლელა და სანათა, ისევე როგორც ვაჟას სხვა მრავალი პერსონაჟი, პირველ ყოვლისა, ზნეობრივი პრინციპებით მოქმედებდა და სწორედ ეს მოწმობს მათს პიროვნულ სიმაღლეს“ (კვიციანი 2009: 495).

ვაჟა-ფშაველამ არ უღალატა მოვლენებისადმი რეალისტურ მიდგომას და იმგვარი ზნეობრივი იდეალი წარმოგვიდგინა, რომელიც „სავსებით მისაწვდომია - მორალური სიმწიფისა, შეგნებისა და პასუხისმგებლობის გრძნობის გამომუშავების შემთხვევაში. ვაჟა გვარწმუნებს, რომ „კაი ყმა“ ჩვენ შორისაა, ე. ი. ჩვენც შეგვიძლია და კიდევ 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 იროდიონ 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 დასტოვებთ?“ (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 არის არა მისი ქმედების პრაქტიკული შედეგი, არამედ მორალური მრწამსისადმი ერთგულება. ამას გულისხმობს პოეტის სიტყვები: „მაშრომე საკეთილოდა, თუნდ არ მოვიმკო ნაყოფი“ („ჩემი ვედრება“ 1893). 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 ლირიკაში

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების რაინდული სულისკვეთება ნათლად ვლინდება ამქვეყნიური ტანჯვის არსის მწერლისეული შეფასების გააზრებისას. ტანჯვის რაობის პრობლემა ე. წ. მარადიულ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება. უძველესი

თვალსაზრისის თანახმად, „ადამიანი სატნჯველად 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 ამავედროულად არის გამოსყიდვა, მას აქვს დადებითი ღირებულება. მხოლოდ ქრისტიანობა შეიწყნარებს ტანჯვას და ბოლომდე ინარჩუნებს ვაჟკაცურ დამოკიდებულებას 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 თანამდევო მოვლენებია: „სავსეა ჩვენი ცხოვრება პირამდე ცოდვა-ბრალითა“ („სული ობლისა“ 1903). ვაჟას ლირიკული გმირი ხშირადაა მოცული ვარამით, საგონისით, მტანჯველი ფიქრით. „ბრჯღალით ვუპყრივარ სევდასა, როგორაც არწივს გნოლია“ („დამუნჯებულსა ენითა“ 1906) - წერს ერთგან პოეტი. ვაჟას ნაღვლიანი განწყობილებების მიზეზად ნაირგვარი ფაქტორი

გვევლინება³, მაგრამ პოეტის სევდა, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროს ფილოსოფიური შემეცნების საფუძველზე წარმოშობილი სევდაა: „ქვეყნის ავ-კარგის გაცნობას თურმე თან ცრემლი ჰხდებოდა“ („გული გავგზავნე ქვეყნადა“ 1909). ესაა საწუხარი წუთისოფლის „უკულმა 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: მისი შემოქმედება ადამიანის შინაგანი ძალებისადმია მიმართული, მათი სიმტკიცის მომთხოვნი და მაღიდებელია; 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

³ ვაჟა-ფშაველას ლირიკაში სევდის მოტივების განსახიერების თავისებურებების შესახებ იხ. (ევგენიძე 1989: 305-316).

ქედმოუდრეკელ სვეტადა“

(„ცხოვრებამ არ შამიბრალა“ 1903).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, განსაცდელი შეიძლება იყოს პიროვნების ამაღლების საფუძველი, თუ იგი მისდამი სწორ დამოკიდებულებას გამოავლენს. ამიტომაც ადამიანის შინაგანი ძალებისადრია 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 ენერჯიად:

„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“ 1903).

ზოგჯერ, ვაჟა-ფშაველას ლირიკული გმირი ნატრობს კიდეც სატანჯველს, რამდენადაც სწორედ დიდი სულიერი შეჭირვების ჟამს ეწვევა მგოსანს ჭემმარიტი შემოქმედებითი აღმაფრენა. ამასთანავე, ტანჯვა განწმენდს სულს, რადგან მწერლის თქმით, „როცა ადამიანი სწუხს, მაშინ მიდრეკილება აქვს კეთილის საქმნელად, ფიქრთა და გრძნობათა გასაწმენდად“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 257). ვარამის სულგრძელობით ტვირთვა ადამიანს სულს უკეთილშობილებს, ამდაბლებს 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“ 1912).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, ვარამის ღირსეულად ტარება ამშვენებს ადამიანს, უფაქიზებს, განუწმენს 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“ (ეგვენიძე 1989:309). ამდენად 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 სყურია“
(„ვერას დამაკლებ, ვარამო, 1886).

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 1910).

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

„გონებას ფიქრი სტანჯავდეს,
გულს ცეცხლი სწვავდეს ძლიერი,
მშვიოდ-მწყუროდეს კეთილი,
ვერ გავძლე, მოვკვდე მშვიერი...
ნუ დამასვენებ ნურადროს,

მამყოფე შეძრწუნებული,
მხოლოდ მაშინ ვარ ბედნიერ,
როცა ვარ შეწუხებული“.
(„ჩემი ვედრება“ 1893).

პოეტს არად უღირს 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 ტანჯვას-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
უმაღურობას მრავალსა.
არ ვუღალატებ სიცოცხლის
გზას, ჩემს ეკლიან სავალსა“
(„ათასნაირი ნაღველი 1912).

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 სირთულები საერთოდ, რადგან „ვნებათა იგივეობა წესია დედამიწისა“ („ბაღი რასაცა ვხედავდი“ 1915). ამიტომაც არ გამოსდევნებია ვაჟა-ფშაველა სოციალურ უტოპიებს, რომლებიც ირწმუნებოდნენ მიწიერი სამოთხის, საყოველთაო კეთილდღეობის შექმნის შესაძლებლობას. პოეტის აზრით, სატანჯველის, ცხოვრებისეული სირთულების 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“ 1910).

პოეტის აზრით, ადამიანური ცხოვრების ამგვარი კანონზომიერება ღვთის მიუწვდომელი და მოკვდავთაგან ამოუხსნელი განგებითაა დადგენილი. ადამიანს ისღა დარჩენია, რომ სულგრძელობით აიტანოს ყოფითი სირთულები 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 გაგვადლოს ძილითა,
რომ ბოლოს სიტკბო ვიგემოთ
განმსჭვალულებმა ჭირითა“
(„ვიცანი, ღმერთო, სამყარო“ 1903).

მხოლოდ დიდი სულის პიროვნებას ძალუმს 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 აპყობია ეპოქის მოდურ ტენდენციებს და ამგვარად 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 ვაჟასეული გაგებისათვის

ვაჟა-ფშაველას ეთიკური მრწამსის გასააზრებლად, აუცილებელია იმის უფრო ნათლად გამორკვევა, თუ როგორ ესმის მწერალს პიროვნების რაობის საკითხი. პიროვნების ცნებას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს ეთიკისათვის, რადგანაც „პიროვნება არის უპირატესად ზნეობრივი პრინციპი, 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 მქამელში“ დახასიათებულია პიროვნების ინდივიდუალიზმი, მისი განდგომა, განაპირება“ (დანელია 2008: 76). სერგი დანელიას აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟა თანაუგრძნობს თავის პერსონაჟებს, იგი სრული მოწინააღმდეგეა ინდივიდუალიზმის, როგორც ასეთის, რაც იმით გამოიხატება, რომ ყველა ეს პერსონაჟი მარცხდება: „ვაჟას ეცოდება, როგორც ალუდა ქეთელაური 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 ალაზა, 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 ბუმტია მსოფლიოს უძირო ოკეანის ზედაპირზე: ოკეანე დულს, მის ზედაპირზე ამოხტებიან ბუმტები, 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 პრობლემა 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.⁴

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

ინდივიდუალიზმის განსაზღვრამდე, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია ერთმანეთისაგან გაიმიჯნოს ინდივიდისა და პიროვნების ცნებები. ნ. ბერდიაევის მიხედვით, „ინდივიდუმი არის ნატურალისტურ-ბიოლოგიური კატეგორია, ხოლო პიროვნება კი - რელიგიურ-სულიერი... ინდივიდი არის ნაწილი გვარისა (часть вида), ის გამოსულია გვარიდან, თუმცა ძალუმს მისგან იზოლირება და მასთან დაპირისპირება... ინდივიდი იზადება და კვდება. პიროვნება არ იზადება, 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

⁴ იხ. მაგ.: (ბერძენიშვილი 2004: 60-82), (შათირიშვილი 2006:28-30).

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 ნაკლებადაა დაკავშირებული პიროვნების ღირებულებასთან. ბრძოლა პიროვნების ამადლებისათვის 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 2003:221).

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 თანამომძმეთა 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 ამშლელი ბრალისა!
მშვიდობით, ჩვენო ბატონო,
ყმათად მიმცემო ძალისა!“

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 ადასრულოს 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 საკუთარსვე 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 გამო 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 თანამომძმეთა 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.“

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

ჩვენს ლიტერატურატმცოდნეობაში საგანგებოდ მსჯელობენ ხოლმე ინდივიდუალიზმის პრობლემაზე პოემა „გველისმჭამელის“ მიხედვით.⁵ კ.

⁵ ვაჟა-ფშაველას მიმართება ინდივიდუალისტურ-ფილოსოფიურ თეორიებთან (განსაკუთრებით ფ. ნიცშეს ეთიკურ კონცეფციასთან) პოემა „გველისმჭამელზე“ დაყრდნობით საინტერესოაა განხილული პროფესორ იუზა ევგენიძის ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველა“ (ევგენიძე 1989: 385-403).

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 გვამღევეს ადამიანობიდან ასეთი გამოსვლის მხატვრულ დახასიათებას თავის პოემაში „გველისმჭამელი“. პირველი სახე ადამიანთა ინდივიდუალიზმისა ისტორიაში, 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 ეპიტეტით 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 მთავარი სადარდებელი ისაა, რომ აღარ ძალუმს სხვებისათვის სარგებლის მოტანა: „რილათი ვარგო ქვეყანას, დავცარიელდი ცოდნითაო“. ამკარაა, 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“.

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, გაკვეთულ 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.⁶

⁶ მაგ., წერენ, რომ „ვაჟა-ფშაველა მკითხველის წინაშე მთელი სიმძაფრით აყენებს ორი სიმართლის, მრავალი ჭეშმარიტების პრობლემას და, და როგორც ავტორი, გულშემმატკივრობს ჭეშმარიტების იმ მხარეს, რომელიც ადამიანის უფლებებს საზოგადოების უფლებებზე მაღლა აყენებს“ (ბერძენიშვილი 2004: 77).

ინდივიდის უფლებათა აბსოლუტიზაცია მართლაც ლიბერალური იდეოლოგიის მონაპოვარია, მაგრამ საგანგებოდ 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“. ეროვნულის პრიმატი ინდივიდუალურზე აქ თვალნათლივია წარმოჩენილი.

ინდივიდუალური კმაყოფილება და სისავსე არასოდეს ამოწურავს ვაჟა-ფშაველას გმირების მისწრაფებათა შინაარსს. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში საკუთარი თავის სხვათათვის გაწირვას მიელტვიან არა მხოლოდ 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 ისაა, რომ ვერ მოახერხოს სხვისთვის სარგებლობის მოტანა: „წუხელის რა ცუდი სიზმარი ვნახე! ვნახე, ვითომ ვილუპებოდი. გვალვა, დიდი გვალვა დამდგარიყო, ბალახნი, ხენი, ჩემნი მშობელნი, დამჭკნარიყვნენ, მეც დავმშრალიყავი თითქმის. ღაბუა, ღამაზი „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“.

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

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 მაინცდამაინც 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 1964ბ: 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 სულიერი 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 თანამომძმეთა 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, პიროვნებად მოკვდნენ, ვიდრე ღირსებისა და რწმენის დათმობის ფასად შეინარჩუნონ ბიოლოგიური არსებობა.

ერთი სიტყვით, ვაჟასეული გააზრება პიროვნებისა ბევრად უფრო აღმატებულია, ვიდრე ლიბერალური სწავლება 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, ზნეობრივ 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 ცხოვრების წესს.

რაც შეეხება პოემა „აღუდა ქეთელაურს“, რომელთან დაკავშირებითაც ყველაზე ხშირად მოიხმობენ ხოლმე სიტყვა „ფერისცვალებას“, ვფიქრობთ, იგი მთლად ზუსტად ვერ გამოხატავს აღუდას 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 აღუდას წარმოდგენა „ბარბაროსობის უფსკრულში“ მყოფ ადამიანად. ნაწარმოების მიხედვით, აღუდა აფშინასავით ბოროტების გზას კი არ ადგას, არამედ იმთავითვე „დავლათიანი“, ანუ **მადლიანი, ღვთის წყალობის მქონე კაცია**⁷. აღუდა კაი ყმაა („ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი), რომელსაც იმთავითვე გამოკვეთილი ღირსებები აქვს („საფიხვნოს თავში დაჯდების, სიტყვა მაუდის გზიანი“).

⁷ შდრ. „მადლიანს, დოვლათიანს კაცს ავი სული, ეშმაკი ემტერება...“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 67).

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 „მაღლია“) 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 ენერჯის გამოვლენას. ანუ „ალუდა ქეთელაურში“ საქმე გვაქვს პიროვნების არა ფერისცვალების, არამედ ცნობიერ-ზნეობრივი 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, გაუზარავი პიროვნებანი არიან და ასეთებად რჩებიან ბოლომდე. ისინი უკვე მოპოვებულ ზნეობრივ მრწამსს იცავენ. ამდენად, ჩვენ მოწმენი ვხდებით არა ფერისცვალების, არამედ პიროვნებათა ზნეობრივი ამაღლებისა. როგორც გრიგოლ კიკნაძე ბრძანებს, „ვაჟას ადამიანები თავიანთი რწმენით და ცხოვრებისეული იდეებით ამაღლდნენ საკუთარი არსებობის ფაქტზე“ (კიკნაძე 2005: 418).

თავი II

სიკვდილის კონცეპტი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

სიკვდილი მსოფლიო ლიტერატურისა და ხელოვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოტივია. სიკვდილის ფენომენი ადამიანის სულში ერთდროულად წარმოშობს შიშის, მოწიწების, უძლურებისა და ინტერესის განცდებს. ეს ამადელვებელი და იდუმალებით მოცული მოვლენა მრავალგვარ საფიქრალს აღუძრავს ადამიანს, უპირველეს ყოვლისა კი უბიძგებს მას არსებობის საზრისის ძიებისაკენ, ამიტომაც მიიჩნევენ, რომ „სიკვდილის პრობლემა არის არა მხოლოდ მეტაფიზიკის, არამედ - პრობლემა სიღრმისეული, ონტოლოგიური ეთიკისა... მხოლოდ სიკვდილის ფაქტი აყენებს მთელი სიღრმით სიცოცხლის საზრისის საკითხს“ (ბერდიაევი 2010: 405).

ცნობილი ქართველი კრიტიკოსი კიტა აბაშიძე მიუთითებდა სიკვდილის თემისადმი ქართველი მწერლების გულგრილი დამოკიდებულების თაობაზე 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 1970: 129-130).

ცნობილი კრიტიკოსის ეს შეფასება, ცხადია, მაინც რადიკალურია და მთლად ზუსტად არ ასახავს ფაქტობრივ ვითარებას. შეიძლება, ძველ და ახალ ქართულ ლიტერატურაში მოვისაკლისოთ 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 სიკვდილის არსის შესახებ მსჯელობას.

ქართულ ფოლკლორში სიკვდილის თემა გადაჯაჭვულია წუთისოფლის ამოების, წარმავლობის საკითხთან. სიკვდილის რაობის გააზრებისას ფოლკლორულ ნიმუშებში ჩანს როგორც აზროვნების მითოლოგიური წყობა, მითური წარმოდგენები⁸, ასევე ქრისტიანული თვალთახედვა და მასთან დაკავშირებული ღრმად ადამიანური განცდები. ხშირად მთქმელი წყევლას უთვლის, შეაჩვენებს სიკვდილს, როგორც გარდუვალ და ბოროტ მტერს, რომელიც არავის ინდობს:

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

მეორე მხრივ, არაერთ ლექსში ისიცაა გაცნობიერებული, რომ სიკვდილი ღვთის განგებაა, „სიკვდილი ღვთის ვალია“ და მას გარკვეული ზნეობრივი ფუნქციაც აკისრია, - ადამიანთა დამდაბლებისა და გათანასწოებისა. ერთ ხალხურ ლექსში სიკვდილის ასეთი მონოლოგია წარმოდგენილი:

„ღვთისგან ორ გამოგზავნილი,
მაგის ორ ბრძანებაზედა,
მე რო არ ვიყო, სიკვდილი,
ზოგნი ხო წავლენ ცაზედა?

⁸ აღნიშნული საკითხი საგანგებოდაა განხილული თემურ ჯაგოდნიშვილის ნაშრომში „სიკვდილის მითოსური გააზრება ხევსურულ პოეზიაში“ (ჯაგოდნიშვილი 1990: 22-28).

დიჩინთა, ამპარტიონთა
ვინ ამასხამს 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 დავიზადებით,
იქვე საფლავი მზა არი“
(ქართული... 1979: 32).

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ცხადია, ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზეა გაშინაარსებული სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხი. ქრისტიანული თვალსაზრისით კი, სიკვდილი არის საზღაური ცოდვისა, რაც მოჰყვება 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 აღნიშნავს - „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 გამოხატულებაცაა: „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 ჩვეში არ ყოფილიყო უკვდავი“ (ვასილიადისი 2009: 76). ერთი სიტყვით, „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 ზეციურ 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 ბრძანებს: „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 ამგვარად ამხნეებს მგლოვიარე ქრისტიანებს: „ნუ სტირთ ჩემ ზედა, არამედ გიხაროდენ, რამეთუ მე უფლისა ჩემისა მივალ“ (ძველი ქართული... 1963: 70). ამავე ნაწარმოებში ვხვდებით ერთ საოცარ პასაჟს. აბოს იმდენად განუძარცვავს სიკვდილის შიში და ამაღლებულა ბუნებრივ ინსტინქტზე, რომ როგორც ცხედარს, ისე მიაცილებს

საკუთარ თავს ასმეთვრამეტე ფსალმუნის გალობით: „ხოლო იგი მივიდოდა, ვითარცა ვინ მოგზაურ ექმნის მკუდარსა, ეგრე ჰხედვიდა თავსა თვისს მას გუამსა“ (ძველი ქართული... 1963: 70).

ერთი სიტყვით, ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში განვითარებული შეხედულების თანახმად, სიკვდილი არის პიროვნების ყოფიერების ფორმის შეცვლა, „გარდაცვალება“. ადამიანის სული მარადისობაში აგრძელებს არსებობას და სხეულიც უხრწნელი სახით აღდგება ქრისტეს მეორედ მოსვლის ჟამს.

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 სასურვალეები!“

რუსთაველის გმირებს მტკიცედ სწამთ, რომ საიქიოში სული ინარჩუნებს პიროვნულობას. ავთანდილი ღელავს იმის გამო რომ, თუ არ დაეხმარება მმადნაფიცს, პირნათლად ვერ წარდგება მის წინაშე იმქვეყნიურ ცხოვრებაში: „პირის-პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“. ასევე ნესტანს სჯერა, რომ თუ ამქვეყნად ველარ 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“.

რუსთაველის თქმით, სიკვდილი არის „საქმე... ყოველთათვის გარდუვალი“, მას „ვერ დაიჭირავს... გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი“, არავის ძალუმს მისი 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 ზნეობრივი შინაარსი ექნება გამოცლილი, უმაღლესი მიზნისთვის სიცოცხლის გაწირვა კი დიდ ბედნიერებად მიაჩნიათ: „მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოგვკრეფ კიტრად ბერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად“, - ამბობს ავთანდილი. ეს სიტყვები თავისებური პერიფრაზია უმთავრესი ქრისტიანული მცნებისა: „უფროისი ამისა სიყუარული არა ვის აქუს, რაითა სული თვისი დადვას მეგობართა თვისთათვის“ (იოანე 15, 13).

აღორძინების ხანის ქართველ მწერალთაგან სიკვდილ-სიცოცხლის თემის 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. როგორც მიუთითებენ, სიკვდილისა და სიცოცხლის გაბაასების სიუჟეტი ევროპულ და რუსულ მწერლობაში მე-15 საუკუნიდან ჩნდება. გაბაასების ჟანრი მყარად დამკვიდრდა აღორძინების ხანის ქართული მწერლობაშიც.

გურამიშვილის თვალსაზრისით, „სიკვდილ-სიცოცხლე ორივე არიან ღვთისა განგება“. სიკვდილი სამყაროში შემოვიდა ევას პირველცოდვის შედეგად: „ბეზიაშენი გამოძღა ვაშლითა, ედემის სხლითა, მით მოგვლენიათ სიკვდილი, შენ ჩემზედ რად ხარ რისხვითა?“. ვინაიდან სიკვდილი ყოველწამიერად უახლოვდება ადამიანს,

ამიტომაც იგი უნდა ეცადოს ღვთივსათნო ცხოვრებით მომზადებული დახვდეს 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 სატირული-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: „თაგვის 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.

ნაწარმოების ერთი უმთავრესი მხატვრული ღირსება ისაა, რომ ღრმა საღვთისმეტყველო სწავლებანი დიალოგური ფორმით და სადა, გასაგები ენითაა გადმოცემული; სატირული ელფერი კი სახალისო წასაკითხად ხდის ლექსს და ანელებს იმ სულიერ სიმძიმეს, სიკვდილზე ფიქრი რომ აღძრავს. ერთგვარი სიმსუბუქე, რომელიც ნაწარმოების წაკითხვის შემდეგ რჩება ადამიანს, განპირობებულია სიკვდილის საბოლოოდ დამარცხების რწმენით. სანამ სიკვდილი სულს ამოხდის ბერიკაცს, ეს უკანასკნელი ამგვარი სიტყვებით მიმართავს მას:

„სიკვდილო, ჩემის შეჭმითა ვერ გასუქდები მწავადა,
შენ ღმერთი ცეცხლის ტბაშია ჩაგაგდებს დასაწვავადა,
ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის ხორციით წავა, და
წამოგიჯდება ზეიღამ წაკულვად, საპრაწავადა“.

აქ ხაზგასმულია სიკვდილის უძლურება ადამიანის სულის 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 სიკვდილი მეორე არს“. (გამოცხადება 20, 14)

სიკვდილის თემა არცთუ ფართოდაა გაშლილი ქართველ რომანტიკოსთა პოეტურ მემკვიდრეობაში.

სიკვდილის დაუნდობლობის, შეუბრალებლობის თაობაზეა საუბარი ალექსანდრე ჭავჭავაძის ორიგინალურ თუ 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 აგრძელებს მარადიულ სიცოცხლეს სხვა სამყაროში:

„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-ერთი პირადი წერილი მიხეილ თუმანიშვილისადმი, რომელშიც პოეტი სასაფლაოზე ყოფნის დროს მიღებულ შთაბეჭდილებებს გადმოგვცემს: „ერთ-ერთ.. საღამოს წავედი სახეტილოდ.... და თავი სასაფლაოზე ამოვყავი. უნდა გამოგიტყდე ცოტა შევშფოთდი, როდესაც თვალი

მიმოვაგლე ამ მყუდროებას; ღამის 11 საათია, არც ერთი სული! გარშემო მარადიული სივრცით; მთვარე მკრთალად ანათებს საფლავებს... 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 იმაში 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 „გ. 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 უდიდესი 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.⁹ პოეტის შეხედულებით, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული მონაცვლეობა სამყაროს არსებობის უძირითადესი პრინციპია. ვაჟასათვის უცხოა აზროვნების იმგვარი წესი, რომელიც სიკვდილსა და უძრავობას სამყაროს პირველად მდგომარეობად და საწყისად მოიაზრებს, სიცოცხლეს კი - მეორეულად. პოეტის აზრით, სიცოცხლე მარადიული და დაუსრულებელია, სიკვდილი კი მხოლოდ მის დამატებას

⁹ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სიკვდილის განსახიერების ზოგიერთი თვისებურება განხილულია ლალი ცერცვაძის ნაშრომში „სიკვდილისა და სიცოცხლის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“ (ცერცვაძე 2005: 132-151).

წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება თქვას, რომ ვაჟას მრწამსი ქართველი კაცის მორალური კრედოს გამოხატულებაა:

„სოფლისა წესი ასეა,
ჩვენ წავალთ, სხვანი რჩებიან;
მკვდრების მაგივრად მალე დვე
მეორეები ჩნდებიან.
სიცოცხლეს სიცოცხლე უყვარს,
ეს მიტომ დასდვა წესადა;
სიკვდილი გაუჩენია
მას თავის გასაკვებადა.
იმიტომა სძულს უძღური,
ვით ტანსაცმელი ძველია,
რომ უყვარს ნორჩი, ახალი -
მით დაიმშვენოს წელია“
(„სოფლისა წესი ასეა, 1895).

თუ ხანგადასულის კვდომა, გაქრობა ყოფიერების შეუცვლელი კანონია, უდროო სიკვდილი ეწინააღმდეგება ბუნების მარსებელ 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“).

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

„ღმერთმა გიშველოს, სიკვდილო,

სიცოცხლე შვენობს შენითა

და შენც, სიკვდილო, ფასი გქმე

სიცოცხლის ნაწყენობითა“

(„მოგონება“ 1890).

ესთეტიკურ ჭრილში სიკვდილი ამშვენებს სიცოცხლეს, რამდენადაც აცილებს მას დრომოქმულს, დამჰკნარს, უძლურს და ამგვარად მის განახლებასა და სრულყოფას უწყობს ხელს. ეთიკურ ასპექტში კი სიკვდილი ამშვენებს სიცოცხლეს, რადგან აზრს, ფორმასა და 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 უგდას 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. მიწიერ არსებათაგან მხოლოდ ადამიანია

ის, ვისაც ძალუმს 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, დიად, კაცი საუკეთესო ბუნების წევრი ვარ, - ალბათ სიცოცხლესთან სიკვდილიც ერთი მადლია, ერთი მშვენიერებათაგანი, დამამძიმებელი, ამამაღლებელი ჩემის კაცობისა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964გ :115).

სიკვდილის შიში ყველა ადამიანისათვის ბუნებრივი განცდაა („სიკვდილი ყველას გვაშინებს, თუ სხვას ჰკვლენ, ცქერა გვწადიან“, - „სტუმარ-მასპინძელი“), მაგრამ ჭეშმარიტი რაინდის დამახასიათებელი თვისებაა ამ გრძნობისადმი ქედმოუხრელობა. სწორედ სიკვდილისშიშდაძლეულ ადამიანს ძალუმს გმირობის ჩადენა. „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“ 1909).

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, 1904). საკუთარი მრწამსის გამო წარბშეუხრელად წირავენ სიცოცხლეს ჯოყოლა, გიგლია, ბაკური, ქიჩირი, კვირია თუ ლელა. სიცოცხლე არ არის მათთვის უზენაესი ღირებულება, რადგანაც კარგად იციან, რომ „ხშირად სიკვდილში კაცი სიცოცხლეს ჰპოულობს.. მისთვის სიკვდილი, რაც კაცს უყვარს და ებრალება, იგივე სიცოცხლეა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 138). მხოლოდ დიდი სულის ადამიანს შეუძლია თავგანწირვა

მაღალი იდეისათვის: „აზრის და სიმართლისათვის მხოლოდ ვაჟკაცი კვდებისა“ („ყველასაცა გვაქვს“ 1897).

ვაჟა-ფშაველა სხვადასხვა მხატვრული რაკურსით გვიჩვენებს სიკვდილის რაობას. თუ ზოგჯერ სიკვდილი პიროვნების სულიერი ამბლები 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 გამიზნულად 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 ჭიადუებით უნდა გაიტენოს გრძნობის სადგური“. სიკვდილი უბედურებაა გარდაცვლილისათვის, მაგრამ უფრო დიდი საშინელება მოაქვს ობლად დარჩენილი ოჯახისათვის, რომლის წევრებსაც სილატაკისა და დამცირების უღელი ელოდებათ: „ობლობა უფრო საშინელია. მკვდარი აღარაფერსა გრძნობს, თუნდა მგლებმა და სვავებმა შაჭამონ, თუნდ ჭიებმა - სულ ერთია, საბრალოა დობლებული ოჯახი. ყველაფერი ცუდი დაობლებულს ოჯახში გაჩნდება“. შიმშილისაგან დაუძლურებულ, მიძინებულ დედასა და შვილებს, ყველას ერთად, ეზმანებათ მიცვალებული ბერო, რომელიც სანუგემოს ვერაფერს ეტყვის დაობლებულ ოჯახს, მხოლოდ ადამიანური ყოფის ტრაგიზმის პროზაულობას შეახსენებს მათ და მოთმინებისაკენ მოუწოდებს: „რა გიშველოთ... მე მეტი ამაზედ აღარ შემძლიან. აი, დახედეთ ჩემს სხეულს, ადგილია, რომ წუთისოფლის ტანჯვის ნიშანი არ დაესოს? მე ჩემი ვალი მოვიხადე, ეხლა თქვენს თავს თვითონ თქვენ მოუარეთ.“

მიუხედავად იმისა, რომ ფიზიკური სიკვდილისაგან თავის დამკრენა არავის ძალუმს, მწერალს აინტერესებს საკითხი, თუ როგორაა შესაძლებელი მისი მცირედ მაინც დაძლევა, დამარცხება? ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, მართალია, სიკვდილი დაუმარცხებელია ფიზიოლოგიურ პლანში, მაგრამ მასზე გამარჯვებს მოპოვება

შესაძლებელია ზნეობრივ ჭრილში: „თუ რას მადლს იზამს ქვეყნადა, მითი იცოცხლებს მკვდარია“ („უიღბლო იღბლიანი“ 1902). სიკვდილის დათრგუნვა, უპირველეს ყოვლისა მაღალზნეობრივი, მაღლიანი ცხოვრებითა შესაძლებელი:

„მიყვარს, ვინც მოკლა სიკვდილი,
მადლის ქმნით ხვეჭა სახელი,
გაუქრობელი ყოფილა
ქვეყნად იმისი სანთელი“
(„სიყრმიდან საიქიოსკენ“ 1908).

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“ 1900).

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“

1903). ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველას სახით ჩვენ წინაშე 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 მოკვდები?“ („უკანასკნელი სალამი“ 1915). სიკვდილი არ არის ადამიანური არსებობის დასასრული, „გული და გრძნობა კი შაერევა შავი სამარის ქვიშას“ („ერთხელც იქნება მოკვდები“ 1886), მაგრამ სული აგრძელებს სიცოცხლეს, მას „თავისი სამფლობელო აქვს, თავის გზა კარგად იცისა“ („უიღბლო იღბლიანი“).

ამდენად, გასაზიარებელი არაა კიტა აბაშიძის შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, 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 დამსახურება 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, „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 ერთავე,
ერთურთთან დაილევინან;
უერთურთისოდ ვერ სძლებენ,
მალედევე დაილევინან“.
(„მოგონება“ 1890)

პოეტის თქმით, სიყვარულის ნიჭი ღვთისაგან ადამიანთათვის ბოძებული

უდიდესი წყალობაა, სამყაროს ჰარმონიის, სიცოცხლის მარადიული განშლ-
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“ 1895)

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 გასწავლი, 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 ჩასჩინებდეს შვილს აკვანში, რომ ეს ჩამახილი ვედარა გზით ვერ ამოიშალოს ადამიანის გულიდან“ („კლდემ მხოლოდ ერთხელ სთქვა“).

მწერალი გვაწვდის სიყვარულისა და სიბრალულის გრძნობათა საინტერესო დახასიათებას. მისი აზრით, სიბრალულის უნარი ადამიანის გულის სიცოცხლის

ნიშანია. ამქვეყნად საბრალონი იმიტომ არსებობენ, რომ პიროვნების სულში იშვას თანაღმობის ფაქიზი განცდა, რაც მისი, როგორც ბუნების საუკეთესო წევრის, ზნეობრივი ამალღების საფუძველია: „დაჩაგრულობა, ბეჩაობა რომ არ იყოს ქვეყანაზე, გრძნობას კაცთმოყვარულს, გრძნობას შებრაღებისას რაშიღა უნდა ევარჯიშნა? მაშინ ჩემი ნახევარი ბუნება ხომ მკვდარი უნდა ყოფიღიყო; რითიღა უნდა აღვფრთოვანებუღიყავ, რაღა აზრი უნდა მქონიყო, რითიღა უნდა დამეყენებინა მალღა ჩემი თავი იმ უგუღო, ურგძნობელს ხარ-კამეჩებზე?... ერთის სიტყვით, რით უნდა ვყოფიღიყავი კაცი?“ (ვაჟა-ფშავეღა 1964ბ: 138). მაგრამ, მწერღის აზრით, სიბრაღულზე აღმატებუღია სიყვარული, რადგანაც სიბრაღული უმთავრესად მის მიმართ გვიჩნდებღ, ვისზე უკეთეს მდგომარეობაში მყოფადღ მივიჩნევთ თავს, ამდენად ამ გრძნობაში ჩანასახოვანი სახით მაინც არსებობს ქედმაღლობის ეღემენტი. სიყვარულით სავსე აღამიანი კი ყვეღას, როგორც სრულფასოვანსა და თანასწორს, ისე უცქერს. სწორედ ამგვარი მიმართების დამყარებღს უნდა ცდიღობდეს პიროვნება გარშემომყოფებისადმი: „ვფიქრობ, რომ სიბრაღულს სიყვარული სჯობიღ ბევრით. სიბრაღული, ცოტა არ იყოს, ბატონყმური გრძნობაღ... ვის ებრაღება სხვღ? იმღს, ვისაც თავის თავი იმაზე ბედნიერად მიღჩნიღ, რომელსაც იბრაღებს და იწყღლებს. ღმერთმა ჰქმნღს, მომავალმა დრომ სიბრაღუღის ნაცვღად სიყვარული გაამეფოს“ (ვაჟა-ფშავეღა 1964ბ: 138).

ვაჟა-ფშავეღღს ჰუმანისტური იდეღლების გასააზრებღად მნიშვნეღოვანიღ იმის ნათეღყოფღ, თუ როგორღღ წარმოდგენიღი მის შემოქმედებღში მტრის კონცეპტი. ერთი მხრივ, პოეტი, თითქოს, გმობს მტრობის ყოვეღგვარ გამოვღინებღს („ვისაც მტერობღ მღსწყურდეს გაღღოს სახღის კარიღ..“ და ა. შ. - „აღუღღა ქეთღღაური“), ხოღო, მეორე მხრივ, კი იმღსაც აღნიშნავს, რომ „მტერს მოვკღღავ, ან შევაკვდებღ, - უპირვეღესი მცნებღღ ძვეღთღგან გადმოცემული, სისხლ-ცრემღით დღანღბეჭღღი“ („მოხუღის რღინღღის სიმღღერღ“ 1903). აღსანიშნავიღ ისიც, რომ პოეტის არღერთ ნღწარმოებში თავს იჩენს შურისძიების მოტივები¹⁰.

¹⁰ შურისძიების მოტივები ვაჟა-ფშავეღღს შემოქმედებღში სღგანგებოღღღ განხიღღული მ. ბეჭიტღღის ნაშრომებში - იხ. (ბეჭიტღღე 1982: 172-202), (ბეჭიტღღე 1991: 159-169).

საინტერესოა, ხომ არ არის ამ თვალსაზრისით რაიმე შინაგანი წინააღმდეგობა ვაჟა-ფშაველას ეთიკაში? აქვს რეალური საფუძველი ზოგიერთი ლიტერატორის შეხედულებას ვაჟა-ფშაველას პოეტური ცნობიერების ერთგვარ გაორებაზე?

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). ამდენად, ვაჟას მორალური მრწამსის ასახსნელად, აუცილებელია ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპების გააზრება. 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. 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,

ოლონდ ამშორდეს მგელობა,
არ წამიხდინო, მეუფევ,
ეს ჩემი წმინდა ხელობა!“
(„ჩემი ვედრება“ 1893)

პირადი მტრის, მოწინააღმდეგისადმი სულგრძელობის გამოვლენის მაგალითები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არაერთგან გვხვდება. 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 ეკვეთებიან მოწინააღმდეგეს. სამშობლოს მტრისადმი თავდაუზოგავი ბრძოლისაკენ მოწოდება პოეტის შემოქმედების ერთი უძირითადესი 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“ 1904)

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, „კარგ ყმას“ მუდამ „მტრის ჯავრის უდგას ლოგინი, მტრის ჯავრი საბნად ფარავს“. „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“ (ბეჭიტაძე 1982: 182). შესაბამისად, თავდაცვით ბრძოლაში მტრის სისხლის დაქცევა, პოეტის აზრით, კურთხეული და მაღლიანი საქმეა:

„ხმალი გალესე, ძმობილო,

მტერი გადმოდგა მთაზედა...

მაღლია, კიდევ ეღირსოს

გორდას მტრის სისხლი ფხაზედა!

უფლის კურთხევა ანთია

სამშობლოს მცველის ფარზედა...

თამარ დედოფლის ნაკოცნი

ბეჭდად უსვია ხმალზედა“.

(„ხმა სამარიდამ“ 1893)

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 აღიარებისაკენ მუცალი დგამს, როდესაც მომაკვდავი

თოფს ალუდას გადაუგდებს და ისურვებს, რომ მომავალში მხოლოდ მისნაირი ვაჟკაცი იყოს მისი მფლობელი.

მუცალის ამ საქციელმა, მისმა გაუტეხელობამ, მებრძოლმა ბუნებამ, მოწინააღმდეგეში ღირსების დანახვის უნარმა სულიერად შეძრა ალუდა. თუ აქამდე იგი ფიქრობდა, რომ ურჯულო მტრის სახით ძალს კლავდა, ახლა გააცნობიერა, რომ კაცი, სრულფასოვანი ადამიანი მოკლა. მუცალის ვაჟკაცობით გაოგნებულმა 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 მიცვალეული და სისხლის ასადებად მიდიან ქისტეთში. ამ დროს ქეთელაურს უეცრად ეცხადება მუცალი, რომელიც სთხოვს: „მინდა სიკვდილი, არ ვკვდები, მამკალო..“. განსაკუთრებით ამახსოვრდება ალუდას მუცალის სასიკვდილო იარა: „გულზედ ემჩნია ნიშანი მე-დ იმის ბრძოლის წამისა“. ამის შემდეგ ქეთელაური ხედავს, რომ მართმევენ კაცის ხორციტ „შანელეულ“ 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,
თვითნაც შიგვე მდგარია.
ღვინოდაც იმას დაჰლევდეს,
პურადაც მოსახმარია,-

სისხლშია ჰქონდეს ქორწილი,
იქ დაიწეროს ჯვარია...
შენ რო სხვა მაჰკლა, შენც მოგკვლენ,
მკვლელს არ შაარჩენს გვარია“.

მტრობის წყურვილის ამგვარი შეფასება არ ნიშნავს იმას, რომ 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, კიდეც არ მოვჭრი მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!“ - იქადის ხევსურებზე გამწყრალი ქეთელაური.

თემის თვითშეგნებისათვის გაუგებარი და მიუღებელია ალუდას მრწამსი. საზოგადოების კოლექტიური ცნობიერების არსი ვლინდება სულიერი წინამძღოლის - ხევსბრის - სიტყვებში. ბერდიას უკვირს, რომ ქეთელაურს მუცალის სულისათვის კურატის შეწირვის სურვილი გაუჩნდა, რადგან იცის, რომ მის ქავზე ურჯულოთა „ხელებ ჯღრდესავით ჰკიდია“. ხევსბრისათვის მოუნათლავი იმთავითვე ძალდია, რომელიც წარმოუდგენელია, იმსახურებდეს სიყვარულსა და სიბრალულს: „როგორ ვახვეწო უფალსა ძალდი, ძაღლების ჯიშისა“. ადამიანის ღირსება, მისი აზრით, ჯიშითა და რჯულითაა განსაზღვრული.

ალუდა ქეთელაურის სულიერი ამადლების არსი კი ისაა, რომ მუცალთან ორთაბრძოლის შემდეგ იგი ნათლად აცნობიერებს ადამიანთა მოდგმის ერთიანობას, საერთო ხვედრს. ალუდა ხვდება, რომ „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,
ლთიშვილთ უკეთეს იციან.
ყველანი მართალს ამბობენ
განა, ვინაცა ჰფიციან?“

პოემის მიხედვით, ის საზოგადოებრივი მორალი, რომლის საფუძველშიც სიძულვილი, შურისძიება დევს, წარმოდგება როგორც კაციჭამიობა. სწორედ ამგვარ, მექანიკურ შურისძიებაზე დაფუძნებულ ცხოვრების წესს ემიჯნება ალუდა ქეთელაური.

აღსანიშნავია, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არაერთგან იჩენს თავს შურისძიების მოტივი, ამიტომაც გასარკვევია, თუ რა შემთხვევაში მიიჩნევს მწერალი მიზანშეწონილად შურისგების აქტს.

მტრისადმი მტრულად მოქცევას, მწერლის აზრით, ამართლებს ადამიანის ღირსებისა და თავმოყვარეობის ისეთი შელახვა, რომელიც არავის ეპატიება: „მოსათმენია განა - მე გემუდარებოდე შენ, ძალით და ღონით შემოსილს: მშინ, 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 კრულისა, დიდი ცოდვაა წინაშე ღვთისა და კაცისა, რადგან შენ შენის მოთმინებით ხელს უწყობ მტარვალის ბუნებას გამლიერდეს და განვითარდეს იგი... შენ კი, უდანაშაულო ადამიანმა, ის სულ უბრალო გრძნობა თავმოყვარეობისა გულში ჩაიკლა და შენსავთ უბედურთ და დავრდომილთ ამით

მისცე მაგალითი უმსგავსის მოთმინებისა, - თვის ადამიანობის გათელვისა და საკუთარი ფეხებით? არა და ასჯერ არა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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, გაუმადლარმა მეზატონემ თანამემამულეებს ყმობის უღელი დაადგა. სწორედ ამგვარ ვითარებაში ცდილობს ზნეობრივი გმირი საკუთარი ხალხის გამოფხიზლებას და დაუმორჩილებლობისაკენ მოუწოდებს მათ:

„რად ჰმონებთ ასლანს, ჩერქეზნო,
ულელს რად იდგამთ ვისრადა,
სხვისა ნაყმევი, ნალახი
გამოადგება ვის რადა?“

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?“ –

მშენებარებს შეურაცხყოფილი ქიჩირი და სიმშვიდეს მანამ ვერ ჰპოვებს, სანამ სტუმრის სისხლს არ აიღებს. მოგვიანებით იგი დიდსულოვნების საოცარ მაგალითს უჩვენებს, როცა, პირადი მტრობის მიუხედავად, მზადყოფნას გამოთქვამს, შეურიგდეს ასლანს და მის მხარდამხარ იბრძოლოს, თუ ამას ეროვნული 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 ტრაპეზთან 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 წამოწეული კვირიას სიტყვებში:

„სიცოცხლეს აუგიანსა
სიკვდილი მიჯობს ხმალზედა.
როს ჩემი ბინა სხვას ჰრჩება,
ჩემი ცოლი და შვილები, -
თუ დუშმნის ხმალი არ მომკლავს,
მე თვითონ გავიგმირები“.

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 შავიბრალთ რისადა?“). მაგრამ ეს სრულიადაც არაა სამაგიეროს გადახდის ინტინქტს ბრმად აყოლილი ადამიანების სიტყვები. მათ 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“.

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 მშობილი ზეზვა გაფრინდაული მოაგონებს მას, თუ როგორ „მოუწყლიანდა თვალები“ ერთ-ერთი ბრძოლის დროს ლეკის სიკვდილის ხილვისას. ზეზვასათვის გაუგებარია ლუხუმის ამგვარი მგრძნობელობა და თავის პოზიციას ასე ასაბუთებს:

„მე არ მებრალებს, ლუხუმი,
მოუნათლავი აროდის,
მაგათ სიწუნტის ნაღველი
ყელში დუღილით ამოდის.
ვისაც ჩვენ არ ვებრალებით,
ჩვენ შავიბრალოთ რისადა?
სიკვდილი თვითონ უფალსა
გაუჩენია მტრისადა!“

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 მოღვმის დაუნდობელ მტერში სულთმოზრდავი მეომრის ხილვისას მოულოდნელად იღვიძებს სიბრალულის განცდა:

„გველს შაებრალა ლუხუმი
მისკე წავიდა ზლაზვნითა...
დაფიქრდა გველი ძლიერად,
გული ევსება ბრალითა.
ბევრის ცოდვების მოქმედსა
გადაუბრუნდა გუნება:
რა სიბრალულთ იმსჭვალვის
მისი გველური ბუნება!“

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.. „ბახტრიონის“ ფინალი „სტუმარ-მასპინძლის“ დასასრულის მსგავსია: ორივეგან ცხოვრებაში გამჯდარ მტრობას, აგრესიას, სისხლის წყურვილს და სისასტიკეს ფანტასტიკურ-მითოსურ, იდეალურ სფეროში გადაძალავს თანაგრძნობა და სოლიდარობა“ (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. ამიტომაც, რომ ამ უმაღლესი ზნეობის ადამიანს კაცის კვლა სიხარულსა და ტკბობას კი არ ანიჭებს, არამედ დიდ შინაგან ტკივილს.

ვაჟა-ფშაველას გმირები მალღებთან 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 თვალსაზრისი. მწერალი მხოლოდ თანამემამულეთა შორის არ ეძიებს ზნეობრივ გმირებს, მხოლოდ მათ არ წარმოსახავს მისაბამ ადამიანებად. მუცალის, ჯოყოლას, ქიჩირის და სხვ. პერსონაჟთა სახეების დახატვით პოეტი გვიჩვენებს, რომ ღირსების კატეგორია მაღლა დგას რელიგიურსა და ეთნიკურ ფაქტორებზე.

ამასთანავე, ვაჟა-ფშაველას ჰუმანიზმის საფუძველი მორალური სიწმინდეა. მწერლისთვის უცხოა შემწყნარებლობის ისეთი უკიდურესობა, რომელიც, ფაქტობრივად, ზნეობისა და უზნეობის თანაბარი ღირებულების აღიარებამდე მიდის. ვაჟას მიხედვით, უნდა გვებრალებოდეს გზასაცდენილი ადამიანი, ოღონდაც არ უნდა გავამართლოთ მისი უკეთუბება. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ყველგან მკვეთრადაა გამიჯნული ცოდვა და მაღლი: „რაც უნდა ჭირი მომკერძო, ბილწთ არ

შვეკვირი ზავითა“ („დამსეტყვე, ცაო“ 1903). ამ თვალსაზრისითაც პოეტი რაინდულ-ქრისტიანულ ღირებულებებს ერთგულობს.

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 „სვინდისში“ (1915).

სინდისის პრობლემა უმთავრეს ეთიკურ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება და ოდითგანვე იყო ფართო ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსჯელობათა საგანი. სინდისის არსის, მისი გამოვლენის თავისებურებების შესახებ არაერთ გამორჩეულ მოაზროვნეს გამოუთქვამს საკუთარი შეხედულება. აქედან გამომდინარე, საკითხისადმი ვაჟასეული მიმართების გასაანალიზებლად, აუცილებელია, 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 (ჰეფდინგი 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, რომლებიც 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 უძირითადესი დაუწერელი 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, რომელსაც 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 ჩაგვეთვალოს 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).

ღმერთთან აკავშირებს სინდისს 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. თუ მეცნიერები სინდისს თვითგანსჯის გარკვეული სახის გამოვლინებად მიიჩნევენ, ქრისტიანი მოაზროვნეები გაცილებით აფართოებენ ამ ცნების შინაარსს.

ტერმინ „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 განიხილავს არა მხოლოდ როგორც ზნეობრივ კანონს, არამედ, როგორც სულიერ ორიენტირს, რომელიც გვეხმარება სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებაში: „ღმერთმა გვიჩვენა თავისი სიყვარული ადამიანის მოდგმისადმი

იმით, რომ ყოველ ჩვენგანში ჩანერგა მიუკერძოებელი მსაჯული - სინდისი, რომელიც ახდენს მკაცრ განსხვავებას სიკეთესა და ბოროტებას შორის“ (ლეპორსკი 1898: 99). წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით, „სათნოებათა ცოდნა ჩადებულია ადამიანში მისი შექმნის მომენტში“ (ლეპორსკი 1898: 99). ეს გრძნობა სამოთხეშივე გააჩნდა 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 წმ. მამა 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).

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 მოჭედული 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 დარწმუნებული ფარისეველი, რომელიც ჰმადლობს ღმერთს: „გმადლობ, რადგან არა ვარ, სხვა კაცთა მსგავსად, მტაცებელი, უსამართლო და მემრუშე, და არც ამ მეზაყეს 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 შინაარსი 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.

მე-19 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 პირველი საფუძველი სინდისისა დევს 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).

მე-19 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, რომელშიც არაფერია ღვთაებრივი და საკრალური. სინდისი ავტორიტეტებისადმი პასუხისმგებლობის გრძნობაა: „ჩვენი სინდისის შინაარსს შეადგენს ყველაფერი ის, რასაც ჩვენი ბავშვობის ხანაში გამოუდმებით, 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. ფსიქონალიზის 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 არასაკმარისობაზე, როდესაც 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 აქვს სიკეთისა და ბოროტების განმასხვავებელი ფუნქცია და მისი ზოგადსაყოველთაო მნიშვნელობაც უარიყოფა.

სინდისის ფენომენი საუკუნეთა განმავლობაში იწვევდა არა მხოლოდ 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, 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 მიაპყრო პროფესორმა გრიგოლ კიკნაძემ. 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 ფორმებს განიხილავს დ. წოწკოლაური თავის ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევი“ (წოწკოლაური: 2008 169-201). მკვლევარი ჯ. ბაირონის „კაენტან“ შეპირისპირებით აანალიზებს ვაჟა-ფშაველას პოემა „სვინდისს“ და მხატვრულ სახეთა საინტერესო ანალიზსაც გვთავაზობს.

როგორც აღინიშნა, ვაჟა-ფშაველამ სინდისის ფენომენისადმი საგანგებო ინტერესი თავისი შემოქმედების ადრეულ ეტაპზევე გამოავლინა. სინდისის პრობლემა თავის 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 დასდეგ ხარკადა“ და ა.შ.

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

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ 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 ჩვეულებრივი მოვლენა იყო მკვლელობა და კანიბალიზმი, ცხოვრობდა პირუტყვული ზნის მქონე არსება გოჩი, რომელიც „დადიოდა უღრანს, დაბურულს ტყეებში და სადაც კი მოიგდებდა ადამიანს, გაუქეჩყდა თავსა, წამოიკიდებდა და 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 თვალთ 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, სინდისი და ცრემლი მოსქდა თვალებიდან, – დაიწყო ტირილი. – ეს რა ჩამიდენიაო, – ჰყვიროდა გამწარებული, – ნუთუ მართლა კაცისმჭამელი ვიყავიო?“

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

მოთხრობაში მწერალი ავითარებს იმ თვალსაზრისს, რომ სინდისი ადამიანობის უპირითადესი კრიტერიუმია, ამ გრძნობას მოკლებული კაცი კი პირუტყვისაგან არაფრით განსხვავდება. სინდისი უმჭიდროესადაა დაკავშირებული სხვა 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 სიბრალულის განცდა. 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 მოღობვას, 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. უნდა ვივარაუდოთ, რომ დამცირებასთან, დამარცხებასთან ერთად მის სულში გაჩნდებოდა მტერზე შურისძიების წყურვილიც, მაგრამ გოგოთურის ფსიქოლოგიურად უზუსტესი საქციელის შემდეგ ყოველივე ამის შესაძლებლობა ისპობა. გოგოთური სულგრძელობის გასაოცარ მაგალითს უჩვენებს აფშინას, - იარაღს უკან დაუბრუნებს მას.

გოგოთურის სულგრძელობის შედეგად აფშინა სრულად აცნობიერებს თავის დანაშაულს, მის არსებაში იღვიძებს სინდისის ხმა, რომელიც ნათელს ჰფენს მის ნამოქმედარს და ყოფილი მძარცველის არსებას უღრმესი სინანულის გრძნობა მოიცავს:

„ეხლა სჯობს სახჩი ვიმალო,
თავზე დავირტყა გურჩია.
მოდო, გაკოცო, გოგოთურ,
სიკეთისათვის შუბლჩია“.

აფშინას სინანული არ არის მომენტური განწყობის საფუძველზე წარმოშობილი წარმავალი გრძნობა. ეს დანაშაულის, ცოდვის სრულიად გაცნობიერებული განცდაა, 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!“

აქვე ისიც საგანგებოდ უნდა დაზუსტდეს, რომ აფშინას სულიერი გარდაქმნა მექანიკურად არ განხორციელებულა. თვით მის არსებაში რომ არ არსებულებოდა 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 გზაზე 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.

ჭეშმარიტი სინდისის გრძნობა, ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, 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 გონებაში, არამედ გულიდან გამოდის და აღძრავს მისწრაფებას ზნეობრივი სრულყოფისადმი.

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 გირჩევივარ მრჩეველადა“.

ალუდა ამბობს, რომ გულის ხმას უსმენდა, როცა გადაწყვიტა, მუცალისათვის მარჯვენა არ მოეკვეთა. გულის განსჯაში, ცხადია, სინდისი უნდა ვიგულისხმოთ¹¹. მუცალის მოკვლის გამო აღძრული სინდისის ქენჯნა, სინანული ალუდას ცნობიერებაში თავს იჩენს მტანჯველი სიზმრების სახით. სწორედ ამას მოსდევს შედეგად ქეთალაურის სულიერ-ცნობიერი ამაღლება, „გმირის სინდისის გრძნობა ანაზღად 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, ამავედროულად, 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

¹¹ ბიბლიის მიხედვითაც, სინდისის ხმაა სწორედ ადამიანის გულის ხმა: შდრ.: „ნუ შეაწუხებს გულის ქენჯნა ჩემს ბატონს, რომ არ დაღვარა უბრალო სისხლი...“ (1მეფეთა, 25, 31).

გაკრთება რაიმე 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“.

სინდისის გრძნობის გამოვლენის თვალსაზრისით პოემაში უაღრესად საინტერესოა ალაზას მხატვრული სახე. ნაწარმოების მიხედვით, მართალია, ალაზა ადანაშაულებს ქისტებს ვაჟკაცის უღირსად 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 ალაზას 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 გაკვდილებია ლამაზ ალაზას გულში და სახიფათო საქმე გააბედვინა“ (ნაკაშიძე 1955: 131). ეს თვალსაზრისი კიტა აბაშიძემაც გაიზიარა: ალაზა „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 გრძნობისას დაუმონებია და მარტო მისი ბუნება მიუღია“ (აბაშიძე 1955: 178).

თანამედროვე მკვლევართაგან იგივე შეხედულება განავითარა იტალიელმა ქართველოლოგმა ლუიჯი მაგაროტომ. მისი თქმით, სარაინდო პოემების მსგავსად, „სტუმარ-მასპინძელშიც“ „... 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 ალაზა და ის საიდუმლოდ გამჟღავნდება არა სიხარულში, არამედ ტკივილის განცდით მოგვრილ ტანჯვაში. ალაზა, რომელმაც ზვიადაური გაიცილა 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 ალაზას თანაგრძნობაში სატრფიალო ელემენტების არსებობის შესაძლებლობას,¹² 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 ალაზას არსებაში სქესური სიმპათიის თუნდაც უმცირესმა განცდამ იჩინა თავი. გაცემას იწვევს კიტა აბაშიძის სიტყვები: „ჯოყოლას ცოლი ზვიადაურს დაინახავს თუ არა, მისის ეშხით ენთება“ (აბაშიძე 1955: 178). პოემის მიხედვით, ალაზა 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.

ალაზა 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 ალაზას მღელვარების მიზეზს:

¹² იხ. მაგ. (კიკნაძე 2005: 433-434), (ბენაშვილი 1961: 125-126), ალაზას ქცევის საინტერესო ანალიზია წარმოდგენილი თამაზ ჩხენკელისა (ჩხენკელი 1989: 176-183) და იუზა ევგენიძის (ევგენიძე 1989: 367-373) ნაშრომებში.

„კაცის კაცურად სიკვდილი
გულიდან არა ჰქრებოდა.
ქალის გულს იგი სურათი
შიგ გაეყარა ისრადა:
იმან დაადვა ლამაზსა
დაკლულის გლოვა კისრადა“.

სრულიად ნათლადაა ახსნილი ალაზას ქცევის მოტივაცია. ქალის აღელვებას იწვევს არა საყვარელი ადამიანის გარდაცვალება, არამედ „კაცის კაცურად სიკვდილის“ ხილვა. ეს ამალღებული, გასაოცარი სურათი გულში ისრად ეყრება ალაზას და სწორედ ამის გამო იღებს თავს იგი ზვიადაურის ჭირისუფლობას. ალაზას თანაგრძნობა კიდევ ერთი არსებითი ფსიქოლოგიური ფაქტორითაა გამყარებული. ქალის სათუთ გულს ებრალება ადამიანი, რომელიც უცხო მხარეში, მახლობელთა თანაგრძნობისა და ნუგეშის გარეშე ემშვიდობება წუთისოფელს:

„ძლიერ შემბრაღდა ბეჩავი,
რომ უცხოეთში კვდებოდა,
არც ნათესავი, არც მოძმე
რომ ვისმე შეჰბრაღებოდა,
მაგრამ როს ჰკლავდნენ ხანჯრითა,
ოდნავაც არა ჰკრთებოდა.“
-ეუბნება იგი ჯოყოლას.

იმ მკვლევრებს, რომლებიც ამტკიცებენ ალაზას 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, აწ კრული,
მაგის გულ-მკერდსა სწვდებოდა!
ნეტავი იმას ოდესმე
ქმრის ტრფობა გაუცვდებოდა?“

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 მიხედვით, არ არსებობს აღაზას არსებაში ამგვარი სურვილის წარმოშობის საფუძველი, რამდენადაც ზვიადაურს არ მოეპოვება არაფერი ისეთი, რაც ქალმა შეიძლება საკუთარ ქმარში მოისაკლისოს. აღაზას ზვიადურის გაუტეხელობა ხიბლავს. ეს თვისება, ამავდროულად, ჯოყოლას ხასიათის არსებითი შტრიხიცაა. აღაზა კი ყველაზე უკეთ იცნობს ქმრის შეუპოვარ, მეზრდოლ 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 ზვიადური, 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!“

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

„ცოლი სტიროდა ჯოყოლას,
ცრემლს ასხურებდა ხშირად,
არჩვი ყელგადაგდებული,
თმახშირი, მთვარე პირადა,
ეკერებოდა გულ-მკერდზე
ქმარს მარგალიტის დილადა“.

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

„ვაჟკაცობისას ამბობენ
ერთურთის დანდობისასა
სტუმარ-მასპინძლის წესზედა
ცნობის და და-ძმობისასა“.

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

საგულისხმოა, რომ ალაზა-ზვიადაურის ურთიერთობაში სატრფიალო ნიუანსებს ეძებენ ევროპული ლიტერატურის საფუძვლიანად მცოდნე კრიტიკოსები, რომლებიც დასავლური მწერლობის თვალსაწიერიდან უცქერენ „სტუმარ-მასპინძელს“. ევროპული სარაინდო რომანებისათვის სასიყვარულო სამკუთხედები მართლაც ჩვეულებრივი მოვლენაა. 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.

ახლა უფრო კონკრეტულად ვნახოთ, თუ 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, ეხატრებოდა:
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“.

ტექსტის მიხედვით, ალაზას იმიტომ კი არ აქვს დანაშაულის გრძნობა, რომ ქმარს უღალატა და უცხო კაცი შეუყვარდა, არამედ იმის გამო, რომ დაარღვია მაჰმადიანური, რელიგიური მცნება - მტერი, ურჯულო იგლოვა. ალაზას 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 ალაზას სულში ერთმანეთს ებრძვის ავტორიტარული და ჰუმანისტური სინდისი¹³, 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 ალაზას სულიერი წონასწორობა.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ცდილობს დაამშვიდოს ცოლის მშფოთვარე სინდისი, შთააგონოს მას, რომ სრულიადაც არაა დასაძრახი ღირსეული ვაჟკაცის დატირება, ალაზას 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, უცხოთვის ცრემლი ვღვარია“. ვაჟა-ფშაველა, როგორც დიდი ფსიქოლოგიური ალღოს მქონე მწერალი, ბრწყინვალედ გვიჩვენებს, რომ ქალის ფსიქიკა ცოტა სხვაგვარადაა მომართული. „ალაზას შინაგან ძალასთან ერთად სისუსტეც ახასიათებს, ის, როგორც ქალი, უფრო მეტად არის დამოკიდებული სხვების, საზოგადოების აზრზე, რაც მისი სახის მხატვრული სიმართლის და ინდივიდუალურობის საყრდენია. ალაზა თავისთავში ატარებს თემის ცნობიერებას, მის თვალთახედვას და ამ თვალთახედვითაც აღიქვამს და აფასებს საკუთარ ფიქრებს,

¹³ ამ ცნებათა ფრომისეული დახასიათება იხ. (ფრომი 1998: 3-16).

განცდებს, ქმედებებს“ (ვასაძე 2010: 81). სწორედ ამის გამო დანაშაულის განცდა მოსვენებას არ აძლევს ალაზას და მტანჯველი ზმანებების სახით იჩენს თავს:

ეს რა ხმა ესმის, დგანდგარი?
ყურებს გაუდის ჟივილი...
საფლავებიდან მოესმის
მკვდრების წყრომა და ჩივილი!
თითქოს ბაღლებიც ატირდენ,
გაუდისთ მწარედ წივილი!
საერთო წყრომის ხმა ისმის,
საერთო გულის ტკივილი:
“რას შვრება უნამუსოვო”,
გამწარებულნი ჩიოდენ, -
“მაღალი ღმერთი გრისხავდეს!”
სამართლად შემოჰკიოდენ“.

ალაზას ეზმანება, რომ მთელი სამყარო უპირისპირდება. მას მოღალატედ მიიჩნევენ და შეაჩვენებენ „ბალახნი, ქვანი, ქვიშანი“, „სამდურავს ეუბნებიან ალაზას გიშრის თმანიცა“. ალაზას სასოწარკვეთა უმაღლეს წერტილს აღწევს მაშინ, როდესაც ქისტები ქმრის სასაფლაოზე დამარხვის უფლებასაც კი არ მისცემენ: „სუყველამ ზურგი მაქცია, ყველაყა განზე მდგარია, სასფლაოც 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 ალაზა თვითმკვლელობით ასრულებს სიცოცხლეს.

ალაზა ტრაგიკული ბედის, გაორებული ცნობიერების მქონე რეალისტური 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 სიმწვავეთაა 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.

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, 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, -ცოდვას- ამას მეუბნებოდა, „-ნუ კლაო, ნუო, მეურჩებოდა“) განსაკუთრებული სიმძაფრით კი სინდისი მაშინ იჩენს თავს, როდესაც უკვე ჩადენილია დანაშაული. კაენი სწორედ მაშინ ძრწუნდება მთელი არსებით, როცა მის წინაშე ცხადად დგება მისი ქმედების რეზულტატი.

ნაწარმოების მიხედვით, 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 წინამძღვრობას უწევს ადამიანს სიკეთისაკენ მიმავალ გზაზე:

„ჩემ მაგიერი, ხმა ცნობიერი
მოგეც დარაჯად, გეგრძნო არ ავად,
კეთილის მრჩევლად იგი გყოლოდა,
შენ ყური გეგდო მისთვის მხოლოდა.“

– 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... აიკინმა“, 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. ამდენად, იგია ზნეობრივი პროგრესის მამოძრავებელი უმთავრესი ძალა. პოეტი ამგვარად გვიხასიათებს სინდისის ყოვლისმომცველ შინაარსს:

„ხმა ეს ხალხს ებრძვის, სინდისს - ხალხი,
მასზედა ბრუნავს ამ სოფლის ჩარხი“.

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“.

სინდისი ჩივის, რომ მან ვერ აღასრულა 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, რადგან სინდისის გარეშე ადამიანს არსებობა არ ძალუძს და უმისოდ დედამიწა მოსისხლე მხეცთა სამყოფელად გადაიქცევა: „დარჩენ მხოლოდა მხეცნი, ცხოველნი, უენპიროვნნი, ბალახთ მძოველნი“.

სინდისი იძულებულია დაემორჩილოს ღვთის განგებას, დაუბრუნდეს ადამიანთა წრეს და კვლავ განაგრძოს ღვწა კაცობრიობის ზნეობრივი სრულყოფისათვის.

პოემა არცთუ ოპტიმისტური, აპოკალიფსური სურათით სრულდება. სინდისის გოდებასთან ერთად გაისმის ხარხარი ბოროტი სულებისა, რომელნიც ხარობენ ადამიანთა მოდგმი 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 ვილაც ხარხარებს!
თვით დედამიწა მისგან ზანზარებს!“

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. სინდისისეული განსჯა წინ უსწრებს საქციელს და მიუთითებს ადამიანს სწორ გზაზე. სინდისი ის სულიერი ლამპარია, რომელიც მიუძღვის კაცობრიობას სიკეთისა და ჭემმარიტებისაკენ.

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 თვალთ შეხედა ტრადიციულ, ქრისტიანულ ღირებულებებს და წამოაყენა ახალი მორალური კოდექსის შექმნის აუცილებლობა. ამ პერიოდში ზოგიერთმა ავტორმა სინდისი უსარგებლო გადმონაშთად გამოაცხადა. განსაკუთრებული სიმწვავეთ 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 და განსაკუთრებით კი სინდისის რაობის, მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხით.

ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველა მკვეთრად უარყოფითად იყო განწყობილი იმ დროისათვის ევროპასა და რუსეთში მზარდი პოპულარობის მქონე ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი სულისკვეთების მიმართ.¹⁴ მოგონებებში დაცულია ცნობები 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 მოხვეე იგივე ზარატუსტრა არის, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ჩვენი მოხვეე და მთიელი უფრო რაინდია, ხოლო ნიცშეს ზარატუსტრა ვერაგი, სისხლისმსმელი, სუსტი მქელავია. ე.ი. არ არის ვაჟკაცი ადამიანიო“ (შანშიაშვილი... 2003: 268).

¹⁴ რუსულ სინამდვილეში ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ მასალების გამოქვეყნება იწყება მე-19 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 (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 ა. ფურძელაძის (გაზ. „ივერია“), 1900 წელს - კიტა აბაშიძის (ჟურნ. „მოამბე“), 1901-2 წლებში - ა. ჩხენკელის (გაზ. „კვალი“), 1910 წელს - გ. ქიქოძის (გაზ. „დროება“), 1911 წელს - დ. 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.

მართალია, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არ ვხვდებით პირდაპირ კრიტიკულ გამოხმაურებას გერმანელი ფილოსოფოსის შეხედულებების შესახებ, მაგრამ ვაჟას მხრიდან ნიცშეს ეთიკური თვალსაზრისის მიუღებლობის ერთ-ერთ მთავარ დასტურად სწორედ პოემა „სვინიდისი“ უნდა მივიჩნიოთ.

ნიცშეს ფილოსოფიის ერთი უმთავრესი თემაა „ღმერთის სიკვდილი“. შეხედულება ღმერთის სიკვდილის თაობაზე ნიცშემ პირველად „მხიარულ მეცნიერებაში“ (1881-1882) გამოთქვა, სადაც ფილოსოფოსი ლიტერალური მნიშვნელობით კი არ იყენებდა აღნიშნულ გამოთქმას, არამედ ამით მიუთითებდა ტრადიციული რელიგიური ღირებულებების გაუფასურებაზე და ღმერთის სიკვდილზე ადამიანის ცნობიერებაში: „ღმერთი მოკვდა! ის აღარ გაცოცხლდება და ჩვენ მოვკალით იგი... 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 ვაჟა-ფშაველას პოემა „სვინიდისშიც“ გაკრთება მსგავსი შინაარსის სიტყვები: „ჩვენს გულში ღმერთი მოკვალით 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 კრიზისს და ტრადიციულ ზნეობრივ ღირებულებათა გაუფასურებას.

„ღმერთის სიკვდილის“ აღიარება ნიცშესათვის ნიშნავს ადამიანის მეტაფიზიკური ღირებულების გაუქმებასაც. იგი 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 შეიბრალებს, არ დაინანეს“. ადამიანი, ვაჟას მიხედვით, ღვთის უღიადესი ქმნილებაა, რომელიც მაღლა დგას ცხოველებზე სწორედ სინდისის, ამ ღვთაებრივი ცნობიერების წყალობით. ღმერთმა „... როგორც ღმობიერმა მამამ გზა გვიჩვენა, ამ გზაზე იარეთო, გვასწავლა. ჩვენი თავი ჩვენს თავს ჩააბარა, ჩვენი „მე“ ჩვენსავე „მეს“ დაუსაკუთრა და უბრძანა ადამიანს, ამ უღიდესს 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 იმრუმო, 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.

ფრიდრიხ ნიცშე სინდისს მონური მორალის მთავარ ატრიბუტად მიიჩნევს. მონური ზნის კლასიკური ნიმუშია ნიცშესათვის ქრისტიანული მორალი, უძღურთა, მორჩილთა, სიცოცხლის წყურვილს მოკლებულთა მორალი, რომელსაც ამოდრავებს „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: „შინაგანი სამყარო ჩნდება მაშინ, როდესაც გაძნელებულია ადამიანის გარეთ განმუხტვა, გარეშე მტრებისა და წინააღმდეგობების არარსებობის გამო 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 სილადის, 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“ კიდევ ერთხელ გამოვლინდა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი ინტერესების მრავალმხრივობა და პოეტის ეთიკური მრწამსი. როგორც ქრისტიანული კულტურის წარმომადგენელი, ვაჟა-ფშაველა არ თანაუგრძნობდა პოპულარობის ზენიტში მყოფ იმორალისტურ ეთიკურ კონცეფციას. ვაჟა-ფშაველას აზრით, სინდისი უძირითადესი, ზოგადსაყოველთაო ზნეობრივი კანონია, ამდენად პოეტისათვის სრულიად შეუწყნარებელია სინდისის უარყოფის, მისი გადმონაშთად გამოცხადების მცდელობები, რადგანაც, ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, ეს აუცილებლად გამოიწვევს კაცობრიობის სულიერ სიკვდილს.

თავი V

ორი სიმართლის საკითხი ვაჟა-ფშაველას პოემა

„სტუმარ-მასპინძელში“

ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში სამართლიანადაა აღიარებული, რომ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთ უძირითადეს საკითხად პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა გვევლინება. აღნიშნული პრობლემა მთელი სიმწვავეითაა დასმული პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“. მკვლევართა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ ნაწარმოებში არსებითად გადმოცემულია ორ სიმართლეს შორის მოქცეული ადამიანის ტრაგედია, პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირება კი 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 ალაზას მხარესაა, რომელნიც თავიანთი ამადლებული გრძნობების კარნახით მოქმედებენ, მაგრამ ამავედროულად „...ვაჟა ნათლად გვაგრძნობინებს კონფლიქტის მეორე მხარის სიმართლესაც... თემს არ შეეძლო, რომ თავისი თავისათვის მტრის შებრალების ნება მიეცა. ეს მის ელემენტარულ საარსებო და სათავდაცვო 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 - სტუმარ-მასპინძლობა 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 საგანგებოდ 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 შათირიშვილმა: „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 ალაზა იცავენ ერთ წესს, ხოლო თემი მეორეს და, ცხადია, რომ (როგორც ჭემმარიტ 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 და როგორ უნდა მოიქცეს ამ დროს მასპინძელი. აქედან გამომდინარე, მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ ორივე მხარეს აქვს საკუთარი სიმართლე.

კრიტიკოსთა ერთი ნაწილი (ნ.ნათამე, 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, ნებისთ თუ უნებლიედ, პრინციპის - მიზანი ამართლებს საშუალებას - გამამართლებლად გვევლინებიან. 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.

ასე რომ, იმის გასარკვევად, დგას თუ არა ნაწარმოებში ეთიკური დილემა, აუცილებელია დადგინდეს, რამდენად თანმიმდევრულია ერთი მხრივ, ჯოყოლას, ხოლო მეორე მხრივ - თემის საქციელი ადათობრივი სამართლის მიხედვით და განსაზღვრავდა თუ არა მთიელთა ზნეობრივი კოდექსი იმას, 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 განმტკიცებული, 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 დაცვას ყოველგვარი საშიშროებისაგან, მათ შორის მოსისხლესაგან, ატარებს რელიგიური მოვალეობის ხასიათს. ოსები, ამ მიმართებით მთელი კავკასიელი ხალხების საერთო პრაქტიკას იზიარებენ. მკვლელი, თვითონ მოკლულის სახლში სტუმრად მიღებული, არც ერთ შემთხვევაში არ იქნება გაცემული; მასპინძლის ღირსება და მისი ოჯახისაც 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 მოსისხლევ 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 შემთხვევა 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 დაედევნებულ შიოლას ძმებს მათი და შეევედრა, რომ 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“¹⁵ წაუმძღვარა, შემდეგ კი თავის ქმარს - ქერას - დაავალა, მოეკლა შიოლას ერთ-ერთი ძმათაგანი და ამით გამოესყიდა ოჯახის სირცხვილი - ხალხში არ გაევიღებოდა თქვენს გვარს, ხალხი იტყვის სტუმარი ვერ შეინახესო. ქერას უცდია, თავი აერიდებინა ამ განზრახვისათვის, მაგრამ ცოლის დაჟინებული მოთხოვნის შემდეგ მართლაც მოუკლავს ქალის ერთ-ერთი ძმა, რასაც კიდევ სამ-სამი მკვლელობა მოჰყოლია როგორც ქერეთ, ისე ღუდუშაურთა მხრიდან (შანიძე 2009: 398), (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.

¹⁵ შიოლას და „ქორა“, ანუ თეთრი ხარით აცილებს მიცვალებულს. როგორც აღნიშნულია, „ქორა ხარი საკულტო ცხოველია. მას სამლოცველოებთან ჰკლავენ ცოდვების გამოსასყიდად მისული მთიელები“ (მახაური 2003: 149).

ვაინახური ფოლკლორის, ეთნოგრაფიისა და ისტორიის მკვლევართა დასკვნით, სტუმარმასპინძლობა ვაინახებში უწმიდეს მოვალეობად, ყველაზე აღმატებულ ტრადიციადაა აღიარებული.¹⁶ ქისტები და ჩეჩნები სტუმარს უდიდესი პატივით 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 გამარცხავდნენ, შეურაცხყოფდნენ ან მოკლავდნენ მასპინძლის დაუდევრობის და გაუფრთხილებლობის გამო, მასპინძელი მოიკვეთებოდა საზოგადოებიდან მანამ, სანამ შურს არ იძიებდა საკუთარი სტუმრის შეურაცხყოფელზე. მანამდე ხალხი ქვებით ამოუქოლავდა მას კარებს ეს მეორდებოდა ყოველ ღამე მანამ, სანამ მასპინძელი ამ სამარცხვინო ლაქას არ ჩამოირეცავდა (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 მოსისხლის სახლში და კერის წინ ნაბადში გახვეული დაწვა. როცა სახლის პატრონები წააწყდნენ, არათუ შური იძიეს,

¹⁶ სტუმარმასპინძლობის შესახებ ვაინახური რწმენა-წარმოდგენების დახასიათებისას ვყვრდნობით შემდეგ წყაროებს: (მარგოშვილი 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.

არამედ იძულებულნი გახდნენ შერიგებაზეც დათანხმებულიყვნენ, რადგან მოსისხლე უკვე მათ სტუმრად მიიჩნეოდა (ბარდაველიძე 1971: 67).

ერთი ვეინახური თქმულების მიხედვით, ძმებმა დაატყვევეს თავიანთი დაუძინებელი მტერი, რომელმაც მათ მამა მოუკლა და დიდი ზიანი მიაყენა, ამიტომაც გადაწყვიტეს, მისთვის განსაკუთრებული სახით მოეღოთ ბოლო, 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 ჭამა? 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 მკვლეელი ამ ღამეს ამ ადგილას გაივლის და ჩაუსაფრდით; 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 ღირსეული 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 ცხადად 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 1964ბ:48).

ვაჟა-ფშაველას გმირებისათვისაც შესანიშნავად არის ცნობილი, თუ რომელ ადათს უნდა მისდიონ მათ იმ დროს, როცა მტერია სტუმრად. ამ შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება სტუმარმასპინძლობას. აღნიშნული გარემოება კარგად ჩანს პოემა „სისხლის ძიებიდან“. ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი, ქიჩირი, აპირებს, რომ მოსისხლე მტერს, ასლანს ესტუმროს და დაუზავდეს. მიუხედავად იმისა, რომ ის შესანიშნავად იცნობს მასპინძლის მზაკვრულ ბუნებას, მაინც ძნელად წარმოუდგენია, რომ ისეთი ზნეწამხდარი კაციც კი, როგორიცაა ასლანი, გაბედავს და დაარღვევს „სადმრთო 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.
სადმრთო წესს როგორ დაარღვევს,
ისეც გაფუჭდა სრულადა?!“

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 წაპრყვნი მოძმეთ ბუნებას
შხამ-საწამლავით, ავითა.
ეს ჩვეულება მტკიცედ გვაქვს:
წმინდად შენახვა კერისა,
პირობის დაურღვევლობა,
ძმად შინ შენახვა მტერისა.“

ერთი სიტყვით, წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე ნათელია, 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.¹⁷ 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 მასპინძლობას უწევს მტერს, შემდეგ კი უარყოფს სისხლის აღების ადათს. გ. ქიქოძის მიხედვით, თემის პოზიციიდან ჯოყოლა მოღალატეა უმთავრესად იმის გამო, რომ მტერს მასპინძლობს: „ვაჟას გამირების უბედურება იწყება იმ წუთიდან, როცა ისინი სცდილობენ გადალახონ ბუნებრივი და ათასწლოვანი ტრადიციებით განმტკიცებული

¹⁷ შდრ. „მას შემდეგ, რაც სტუმარი დატოვებს მასპინძლის კერას და აღარ იმყოფება მისი დაცვის ქვეშ, სისხლის აღების მოვალეობა კვლავ ძალაში შედის და შეიძლება აღსრულებულ იქნას კიდევ ყოფილი მასპინძლის მიერ.“ (კოვალევსკი 1886ბ: 53).

საზოგადოებრივი საზღვრები... ტრაგიკულია ჯოყოლასა და ალაზას 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 იმ შემთხვევაში შეიძლება დასაჯარი, ზვიადაურის ვინაობა რომ სცოდნონდა და მაინც სტუმრად დაეპატიჟა იგი. ნაწარმოებში კი მოქმედება იმგვარად ვითარდება, რომ ჯოყოლა თავისდაუნებურად, წინასწარი განზრახვის გარეშე მასპინძლობს მტერს. თავის მხრივ, ქისტებმაც შესანიშნავად იციან, რომ ჯოყოლა არ არის მოღალატე და უბრალოდ ვერ სცნობს ზვიადაურს. მასპინძლისაგან გასული „დროული კაცი“ ასე ხსნის ჯოყოლას საქციელს:

„ქისტებო, ჩვენი მოსისხლე
შემოგვეპარა ღამითა.
სჩანს, რო ჯოყოლა ვერ იცნობს,
არ უნახია თვალითა
ეგ ჩვენი ამომგდებელი,
ჩვენი მრბეველი ძალითა;“

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. კერის ჯაჭვზე ხელისმოკიდებით წარმოთქვამდა მთიელი ფიცს, კერის ჯაჭვის მოპარვა მიუტევებელ დანაშაულად ითვლებოდა (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:

დ ღ ე ს სტუმარია ეგ ჩემი,
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა...

ჯოყოლა ასევე მტკიცედ იცავს მოქმედების ადგილის შეუვალობასაც:

ჩემს ოჯახს რა პასუხს აძლევთ?
ს ა ხ ლ შ ი ხართ, განა შარადა!

ან:

როცა გასცდება ჩემს ოჯახს,
იქ მოეპყართ 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 ავალეხს, რომ „სოფლის განზრახვა არა გზით მას არ ჩაუგდოს ყურადა.“ რატომ უმაღავენ ჯოყოლას თავიანთ მიზანს? ცხადია, იმიტომ, რომ ადათის დარღვევას აპირებენ“ (წოწკოლაური 2008: 228). ქისტებმა შესანიშნავად იციან, 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“.

განსაკუთრებული სიცხადით ის გარემოება, თუ ვის მხარესაა ამ ვითარებაში სიმართლე, ჩანს ჯოყოლასა და მუსას სიტყვიერი დაპირისპირების დროს. ჯოყოლა სრულიად სამართლიანად ადანაშაულებს თანამომხმეებს 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;“

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, რადგან 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 სტებ, თავხედო!
ჩვენის ნარჩევის დარღვევა
შენ როგორ უნდა გაჰბედო?“

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 პირნათლად 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 დაჰყოლოდა მის ნებას.

როგორც მკვლევრები მიუთითებენ, კავკასიურ თემებში რაიმე წესის შეცვლა ხდებოდა საყოველთაო კრების შედეგად, თანაც ეს ეხებოდა უმთავრესად ცხოვრების პრაქტიკულ საჭიროებასთან დაკავშირებულ, ყოფით საკითხებს და არამცდარამც საკრალურ ნორმებს. ცხადია, საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული, რელიგიური სიწმიდის სფეროში აყვანილი ისეთი ადათი, როგორც სტუმარმასპინძლობა, ხელშეუხებელი იყო და ასეთ კონსერვატიულ საზოგადოებაში მისი შეცვლა თუ კორექტირება (თანაც მომენტალურად) აზრად არავის მოუვიდოდა.

ასე რომ, აქ 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, კარი-კარ დადის ენასა ლესავს შხამითა“, ჯოყოლასთან სტუმრად მისულ მოყურადეს კი „ვინ იცის, გული სავსე აქვს გველის შხამით და გესლითა“. სეირის მაცურებელი 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 პირობებში 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).

მაშინ, როდესაც მთელი თემი არღვევს საკრალურ ადათს, 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 ერთეულად დარჩენას.

თავი VI

ეთიკური პრობლემატიკა ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკაში

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

პუბლიცისტიკა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ერთი უმნიშვნელოვანესი უბანია, რომელიც ნათლად ავლენს მწერლის აზროვნების მასშტაბურობას, დიდ ერუდიციას, ფილოსოფიურ სიბრტყეზე საკითხების დაყენებისა და გადაჭრის უნარს. ვაჟა პუბლიცისტიკას, როგორც მწერლობის დარგს, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა: „სიმათლე 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 1964ბ: 400). მხატვრული ლიტერატურაცა და პუბლიცისტიკაც, მწერლის აზრით, ერთ უმთავრეს ამოცანას ემსახურებიან, განსხვავებულია მათი გამომსახველობითი საშუალებები. პუბლიცისტიკისათვის სათქმელის პირდაპირი გამოხატვის ფორმაა უფრო ბუნებრივი, მხატვრულ ლიტერატურაში კი იგივე ამოცანა სახეობრივი აზროვნების მეშვეობით ხორციელდება. 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 ნაწარმოებებად უფრო აღიქმება, ვიდრე პუბლიცისტიკად.

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური ნააზრევი იდეურ-თემატური თვალსაზრისით ორგანულადაა დაკავშირებული მის მხატვრულ შემოქმედებასთან. ვაჟას, როგორც პუბლიცისტის, ინტერესები უაღრესად ფართო და მრავალფეროვანია. შეიძლება ითქვას, რომ მწერლის ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა იმდროინდელი საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების არც ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი. მით უმეტეს, ვაჟა-ფშაველას საკმაოდ რთულ და მღელვარე ეპოქაში მოუხდა მოღვაწეობა, როდესაც საზოგადოებრივი პროცესები მომენტურ შესწავლასა და შეფასებას მოითხოვდა პუბლიცისტის მხრიდან. როგორც ნ. 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 პუბლიცისტის, პუბლიცისტობას. ვაჟა ზოგჯერ იძულებული იყო, პირდაპირ შეეფასებინა ფაქტი, სწრაფი რეაგირება მოეხდინა მოვლენაზე. მას არ შეეძლო, მხოლოდ პოეზიით შემოფარგულიყო, მით უფრო, რომ ეს პოეზია ნაკლებ პუბლიცისტურია, ხოლო საგნები და მოვლენები თავიანთი არსით არცთუ იშვიათად მოითხოვდნენ პუბლიცისტურ კვალიფიკაციას“ (ტაბიძე 1978: 202).

ვაჟას, როგორც უაღრესად მახვილი თვალის მქონე პუბლიცისტს, ჰქონდა არა მხოლოდ კონკრეტულ ფაქტებზე მსჯელობის, არამედ მოვლენათა ძირეული არსის წვდომის, განზოგადებისა და და თეორიულ პლანში საკითხების განხილვის არაჩვეულებრივი უნარი. ვაჟას ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილებში, ლიტერატურულ-კრიტიკულ სტატიებში, კორესპონდენციებში, ფელეტონებში, სოციალურ-პოლიტიკური და ეთიკური პრობლემებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში სიღრმისეულადაა გაანალიზებული ქართული სინამდვილისათვის აქტუალური არაერთი პრობლემა.

ვაჟა-ფშაველას პოეზიის ფორმის, მისი პოეტური მეტყველების თავისებურების სათანადოდ გაუაზრებლობამ შეცდომაში შეიყვანა ვაჟას თანამედროვე ზოგიერთი ქართველი კრიტიკოსი, რომელთაც დაასკვნეს, თითქოს,

მწერალს არ ჰქონდა ფართო განათლება და აკლდა სათანადო თეორიული მომზადება. მწერლის პუბლიცისტიკის შესწავლა ავლენს ამ შეხედულების სრულ უსაფუძვლობას. ასეთი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას დიდწილად ხელი შეუწყო იმ გარემოებამაც, რომ ვაჟას სიცოცხლეში არ გამოცემულა მისი თხზულებების მეტ-ნაკლებად სრული კრებული, რაც მკვლევრებს დაეხმარებოდა პოეტის 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 დისკუტში 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 1936: 3).

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტიკის გაცნობა ააშკარავებს მწერლის ერუდიციის სიფართოვეს. თავის წერილებში ვაჟა არაერთგან იმოწმებს გამოჩენილ ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებსა და ისტორიკოსებს: კანტს, ჰეგელს, კონტს, სპენსერს, ტეილორს და სხვ. აგრეთვე აღსანიშნავია, 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 კიდევ მათ. აკრიტიკებდა რა ო. კონტის თეორიას ერების ბუნებრივი

დაბერებისა და კვდომის თაობაზე, ვაჟა წერდა: „განა კონტებმა, კანტებმა და სპენსერებმა რომ სისულელე წამოროშონ, ვინაიდგან კაცი ვართ, რის გამოც ბევრჯელ შევცდებით და მოვტყუვდებით, ჩვენ იმათ პირიდგან ამოსული ბაჯლო ოქროდ უნდა მივილოთ?!“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 194). ასევე მძლავრი არგუმენტებით დაუპირისპირდა ვაჟა-ფშაველა ფ. ჰეგელის ესთეტიკურ კონცეფციას და მკაცრად გააკრიტიკა გერმანელი ფილოსოფოსის ნიჰილისტური თვალსაზრისი ხელოვნების გენეზისისა და მისი სამომავლო ხვედრის შესახებ.¹⁸

ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველა აზროვნებაში ყოველგვარი ყალბი დოგმატიზმისა და ფსევდომეცნიერული სქემატიზმის 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 1964ბ: 393).

ვაჟა-ფშაველას წერილებში არაერთგან ვხვდებით საგანგებო მსჯელობას ზნეობრივ პრობლემებზე, როგორც ყოფით, ასევე ზოგადთეორიულ კრილში. ჩვენი საკვლევი თემის თვალსაზრისით ყურადღებას გავამახვილებთ რამდენიმე მნიშვნელოვან 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 საზოგადოებრიობის 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 ცალ-ცალკე ინტერესების დაჯახებაა. ცალკე, პიროვნული ინტერესი უფრო გაძლიერებულია საზოგადოებრივზე და ამიტომ სწრდილავს საზოგადო ინტერესს“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 141-142).

მზარდმა ეგოისტურმა სულისკვეთებამ წალეკა და ჩაახშო სოლიდარობის განცდა ადამიანთა შორის. ისინი უკვე აღარ აღიქვამენ თავს ერთიანი

¹⁸ აღნიშნული საკითხის თაობაზე ვრცლად იხ. (წოწკოლაური 2010: 243-260).

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, შესანიშნავად აცნობიერებს გამორჩეული პიროვნების წარმართველ როლს საზოგადოებრივი პროგრესის საქმეში, მაგრამ უაზრობად მიაჩნია იმგვარი ინდივიდუალიზმი, როცა ადამიანი ძალის გამოყენებით ცდილობს საკუთარი იდეალების გაბატონებას: „ცალკე ადამიანი ეპოქას, თითქმის ისტორიასა ჰქმნის, თუ გული და გრძნობა უჭრის, შეუძლიან გაიყოლიოს საზოგადოება, თუ ამასთან ერთად წინ სიმართლაც მიუძღვის, – გამომეტყველია საზოგადოების საერთო მომწიფებულის ტკივილისა. მაგრამ თუ ცალკე ადამიანი აძლადებს საზოგადოებას ახალს საქმეს, ახალს წყობილებას, რომელსაც ნიადაგი არა აქვს საზოგადოებაში, იმას რა აავადებს, მაშინ ხმა ამგვარის წევრისა ქარია, ქარივით მავალი“ (ვაჟა-ფშაველა 1979: 138).

მწერლის ეს მრწამსი შესანიშნავადაა ასახული მის მხატვრულ შემოქმედებაში. სწორედ ამის გამოა, რომ ვაჟას გმირები არ ცდილობენ ცეცხლითა და მახვილით დაამკვიდრონ სოციუმში თავიანთი შეხედულებები. მათ აქვთ სათანადო კეთილგონიერება და ვერ ხედავენ რა საზოგადოების სულიერ სიმწიფეს, მზაობას ახალ ღირებულებათა მისაღებად, არ ძალადობენ მასზე.

საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას შეხედულება ცივილიზაციური პროგრესისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხზე. მწერლის მოღვაწეობის ხანაში ძალზე პოპულარული იყო ევოლუციონისტური ეთიკა (ვაჟას წერილებიდან ჩანს, რომ ამ მოძღვრების ერთ-ერთი ფუძემდებლის, ჰერბერტ სპენსერის, ნააზრევს ვაჟა-ფშაველა შესანიშნავად იცნობდა). ეს ეთიკური კონცეფცია მორალს განიხილავდა, როგორც ბუნებრივი ევოლუციის პროდუქტს, რომელიც გამუდმებულად ვითარდება. ჰერბერტ სპენსერი მიიჩნევდა, რომ ევოლუციის შედეგად საბოლოოდ კაცობრიობაში

დაგროვდებოდა ე. წ. „ორგანული ზნეობა“, რის შედეგადაც ინდივიდების მიერ ეთიკური ნორმები ბუნებრივად შესრულდებოდა. 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 და უაღრესად თვითმყოფადი მოაზროვნე, ამგვარ ილუზიებს არ აჰყოლია. იგი სავსებით სამართლიანად ფიქრობდა, რომ ცივილიზაციის პროგრესი კაცობრიობის ზნეობრივ წინსვლასთან უშუალო კავშირში სრულიადაც არ არის: „მართალია, განათლებამ, ცივილიზაციას რომ ვეძახით, სწორედ საკვირველი მოქმედება გამოიჩინა სხვადასხვა ასპარეზზე, ხოლო ზნეობის სამფლობელოსა კი რა მოგახსენოთ. არაო, მეტყვიან - ზნეობრივადაც ბევრად წინ წავიდაო კაცობრიობა. შეიძლება, არც ამაზე აგიხიროდებით, ხოლო მე კი იმას ვიტყვი, რომ ამ მხრივ იგი ისევ პირუტყვად დარჩა, დარჩა კი არა, პირუტყვთა საერთო, საყოველთაო თვისება, რომელსაც გრძნობა თავის დაცვისა ჰქვია, უფრო ძლიერადა სჩქეფს დღეს მის გულში. ეს იქნება არც დასაძრახისი იყოს და განათლებას უნებლიედ თან სდევდეს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ:209).

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, კაცობრიობის ზნეობრივი წინსვლის უტყუარ დასტურად არ უნდა მივიჩნიოთ მაგ., საქველმოქმედო საზოგადოებანი, სამოწყალო სახლები და უძლურთა თავშესაფრები, რომლებიც ფუნქციონირებს განვითარებულ ქვეყნებში: „განა ცხოველების ცხოვრება ცოტა მაგალითს იძლევა მის მზგავსასა?.. ქორმა რომ ქათამი წაილოს, 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,

წვრულებს, გოჭებს, ბურვაკებს შუაში მოიმწყვდევენ, კერატები, ტახები უშვებენ მტერს მკერდს სუსტთა დასაცავად და, რა საკვირველია, განათლებულმა კაცმა ერთი გროში მიაწოდოს თავის მზგავსს, თანამოძმეს, თანამემამულეს?!“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 209).

ამგვარ დაწესებულებათა გახსნას, ვაჟა-ფშაველას აზრით, 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 ნამდვილი 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 მიჰასუხებენ: 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 რადლა ეტანებიან სხვის ამაგს, სხვის ლუკმას? აქ მარტო გრძნობა თავის დაცვისა კი არ გამოსჭვირს, სხვაგვარი გრძნობაც აჩენს ყურებს, ცივილიზაციის სავალალოდ...“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 მოღვაწეობა ამერიკაში, ახალი კონტინენტის ათვისებისას: „ევროპელებს ამერიკელნი მხეცებად მიაჩნდათ, რომლების გაჟღეჭა 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 შესძლოა, კულტურულად და ინტელექტუალურად განვითარებულ ხალხს საკუთარი აღმატებულობის რწმენამ დიდი ზნეობრივი კრახი განაცდევინოს: „ევროპელებს კაცებად არ მიაჩნიათ ველურნი, რადგან ისინი სხვა ჯიშისანი იყვნენ, და ამიტომ ეპყრობოდნენ ისე, როგორც მონადირე ნადირს ეპყრობა, თუმცა ორივე თვალთ ჰხედავდნენ, რომ ველურთაც ღვთის სახე ჰქონდათ. ის როდი აკმარეს განათლებულმა ევროპელებმა ველურთა, რომ მიწა-წყალი წაართვეს და იმათ კერაზე მოიკალათეს, თავის გულკეთილის მასპინძლების საწამლავით გაჟღეჭაც 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 დიდი პოეტის დამოკიდებულების თაობაზე. „დროების“ რედაქციაში ყოფნისას, როცა ვაჟას უცხოურ ჟურნალში ამოუკითხავს ფრანგი კონსტრუქტორის ბლერის მიერ საფრენი მანქანის შექმნის შესახებ, უთქვამს:

„- ბარაქალა, ბიჭო! მაშ, ფრთები მოდიან. ლეონარდო და-ვინჩი იმახდა 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, მებრალვინ, 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 ვუყოთ, არწივების აზრს გული გამოსთქვამს, ეს კი გონების აზრია...“
(ფაშალიშვილი 2003: 271).

ვაჟა-ფშაველა, როგორც რეალობის აღქმის არაჩვეულებრივი უნარის მქონე ადამიანი, ცივილიზაციის მიღწევათა რომანტიკულ უგულვებელყოფაში მოსაწონს ვერაფერს ხედავს. მწერალს შესანიშნავად ესმის, რომ ხალხის ცხოვრების დონის ამადლება, ერის წარმატება სწორედ ცივილიზაციის მიღწევათა სათანადო ათვისებაზეა დიდწილად დამოკიდებული. თუმცა ვაჟას, როგორც ბუნების დიდი მესაიდუმლის, სიტყვებში მაინც ჩანს ფარული გულისტკივილი და შინაგანი უკმაყოფილება იმის გამო, რომ ადამიანს ერთგვარად კორექტივები შეაქვს ბუნებრივ წესრიგში.

2. ვაჟა-ფშაველა თავისუფლების შესახებ

ადამიანის თავისუფლების რაობა ერთ-ერთი უარსებითესი ფილოსოფიური პრობლემაა, რომელიც ახალ დროშიც არ კარგავს თავის აქტუალობას და სულ უფრო მეტ სიმძაფრეს იძენს. ვერც ერთმა ეპოქამ ვერ მოახერხა ამ მრავალწახნაგოვანი საკითხის საბოლოოდ გადაჭრა. თავისუფლების პრობლემა, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული მწერლობის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაცაა. მე-19 საუკუნის ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედებაში აღნიშნული საკითხის შესახებ მსჯელობა წარიმართა როგორც ინდივიდუალურ, ასევე ეროვნულ ასპექტში. ვაჟა-ფშაველას არქივში დაცული წერილები: „რა არის თავისუფლება?“ და „რასა ჰქვია თავისუფლება?“ ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მწერლის ეთიკურ მრწამსზე, მის მოქალაქეობრივ თვალსაზრისზე. ამ წერილებში ვაჟა სათანადოდ აანალიზებს ადამიანის თავისუფლების სოციალურ-პოლიტიკურ და ეთიკურ საფუძვლებს.

მწერლის შეხედულებით, თავისუფლება ნორმალური ადამიანის უპირითადესი სასიცოცხლო მოთხოვნილება, სრულფასოვანი არსებობისათვის აუცილებელი უპირველესი პირობაა. „თავისუფლება ცოცხლებისთვისაა ხელსაყრელი და არა მკვდრებისთვის. იგი გამოიხატება ადამიანის ნდომა-მისწრაფებაში; თავისუფლება მოქმედებაა, განხორციელებაა ნებისა, აზრისა, გრძნობისა და არა განსვენება, უქმად ყოფნა.. თავისუფლება და ბედნიერება სინონიმებია“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 410,412).

თავისუფლების სიყვარული, თავისუფალ გარემოში არსებობის სურვილი დაბადებიდანვე თან დაჰყვება ადამიანს, თუმცა ეს გრძნობა შეიძლება ჩაახშოს და დათრგუნოს მავნე საზოგადოებრივმა ატმოსფერომ. მახინჯი სოციალური წყობა ანადგურებს ადამიანში პიროვნულ საწყისს და მასთან ერთად თავისუფლების წყურვილსაც: „მშობლები, საზოგადოება და უხეირო სკოლები აჩვევენ ყრმას ისეთს აზროვნებას, რაც უხშავს მას გონებას, უნერგავს ცხოვრებისათვის მავნე აზრებს, აჩვევს გონებას მორჩილებას, მოთმენას, უკლავს სიყვარულს თავისუფლებისადმი“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 ერთ-ერთი უმთავრესი საყრდენი: „საცა არ არის თავისუფლება, იქ ვერ იპოვნით ძმობა-ერთობას, იქ შეჰხვდებით მხოლოდ მტრობას, ქიშპობას, ჭამა-გლეჯას და მგლობას“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 1964ბ: 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 მჩაგვრელი ძალა; იქნება მძულს კიდევ, მაგრამ ამ მძულვარებას გულში ვმაღავ; მაშინ ვარ ლაჩარი, უფრო საზიზღარი, ვიდრე მონაა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 411). მწერლის აზრით, „თავისუფლების მტერია ის ადამიანი, ვისაც არ უყვარს თავისი თავი. თავმოყვარეობა ორნაირია: ბრიყვული და გონივრული“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 416). ბრიყვული თავისმოყვარეობა იგივე ეგოიზმია, გონივრული თავმოყვარეობა კი გამოიხატება პიროვნების მხრიდან საკუთარი თავის პატივისცემით, პიროვნული ღირსების ხელშეუხებლობისათვის ბრძოლით.

თავისუფლება და 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. თუ ეს პირობა არ იქნება ადამიანისაგან დაცული, მაშინ მისი მოქმედება იქნება ავაზაკური, ვინაიდან ყოველი ავაზაკი თავისუფლად იქცევა მხოლოდ პირადი სარგებლობისათვის. მხოლოდ იმაში არ გამოიხატება თავისუფლება, რაც გნებავს ის ილაპარაკო, სწერო, აკეთო, - არა! უნდა ყოველს სიტყვას და მოქმედებას საერთო, საზოგადო ბედნიერება ედვას სარჩულად“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 412).

მწერალი მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან თავისუფლებასა და თავნებობას: „თავისუფლება ამას არ გვიქადაგებს, რომ ყოველი ჩვენი სურვილი,

გრძნობა, ყოველი ჩვენი ვნება დავაკმაყოფილოთ წინდაუხედავად. ჩვენი გრძნობების დაკმაყოფილება და ჩვენთა სურვილთა მხოლოდ მაშინ არის შესაწყნარებელი, თუ ამით ჩვენ სხვას ცალკე ადამიანს ან საზოგადოებას თავისუფლებას არ წავართმევთ“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 417).

დიდი მოაზროვნე 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 1964ბ: 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 1964ბ: 412). იმ სახელმწიფოს, რომელშიც სათანადოდ არაა დაცული ყველა მოქალაქის უფლება, აუცილებლად ელოდება კრახი, რადგან 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 1964ბ: 415).

ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი თავისუფლების შენარჩუნება მხოლოდ სულიერ-ზნეობრივად მომზადებულ 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 1964ბ: 413). სათანადო სამოქალაქო

კულტურის უქონელი ხალხისათვის თავისუფლება შეიძლება ორლესულ მახვილად იქცეს, პოლიტიკური დამოუკიდებლობა კი - ფიქციად. ამიტომაც თავისუფლებისათვის ბრძოლის უპირველესი ეტაპია ერის კულტურული აღზრდა, მომზადება თავისუფლების, როგორც პასუხისმგებლობის, მისაღებად: „განუვითარებელი, გაუზრდელი ხალხი, როგორც უნდა დემოკრატიული მმართველობა დაარსდეს, მაინც მმართველთა სათამაშო ბურთი და და სათლელი დუმა იქნება. საიმედო პოლიტიკური მოქმედებისათვის მხოლოდ მომზადებული, თვალახილებული ხალხია“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 290). ვაჟა-ფშაველას 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 გაგება ცხადად ჩანს მის ლექსში „ჩემი ვედრება“, რომელშიც პოეტის სათხოვარი უფლისადმი ამგვარი ფორმითაა გამოხატული:

„ნუ დამასვენებ ნურადროს
მამყოფე შეძრწუნებული,
მხოლოდ მაშინ ვარ ბედნიერ,
როცა ვარ შეწუხებული;
როცა გულს ცეცხლი მედება,
გონება მსჯელობს საღადა, -
მაშინ ვარ თავისუფალი,
თავს მაშინა ვგრძნობ ლაღადა“
(„ჩემი ვედრება“ 1893).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, თავისუფალი, ამ სიტყვის უმაღლესი გაგებით, ადამიანი 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 ბრწყინვალე დასტურად გვევლინება. კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის, ეროვნულ და საკაცობრიო ღირებულებათა ურთიერთმიმართების პრობლემა განსაკუთრებული სიმწვავით ჩვენს სინამდვილეში მე-19 საუკუნის ბოლოდან დადგა, როდესაც მთელი რუსეთის იმპერიის მასშტაბით საკმაოდ 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. წერილის დაწერის ბიძგი ვაჟას, რა თქმა უნდა, ქართულმა სინამდვილემ მისცა, კერძოდ - ქართული სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობისაგან მომდინარე სერიოზულმა საფრთხემ.

ქართული სოციალ-დემოკრატია, ე. წ. „მესამე დასი“, 1898 წლიდან აქტიურად დაუპირისპირდა ილია ჭავჭავაძესა და გაზეთ „ივერიის“ ეროვნულ იდეოლოგიას. ინტერნაციონალიზმი მუშათა პარტიის ერთ-ერთი ფუძემდებლური პრინციპი იყო, რაც გულისხმობდა სოციალურის 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) - ბევრს დაუბინდა გონების თვალი, მათ შორის ქართველ სოციალ-დემოკრატებსაც, რომელთა მიერაც ეროვნული მოძრაობა შეფასდა, როგორც არისტოკრატისა და კაპიტალისტების ინტერესების გამომხატველი იდეოლოგია: „ქართველ სოციალ-დემოკრატებს, ქართველ მუშათა მოძრაობას თავიდანვე ერთი მტერი ჰყავდა და ახლაც ჰყავს - ეს არიან ქართველი ნაციონალისტები. ამათთვის ნაციონალიზმი, ერის უფლებათა დაცვა, არის მხოლოდ ის პირბადე, რომლითაც საზოგადოებაში გამოდიან და თავის კლასიურ ბატონობას იცავენ... დაწყებული მელიქოვებით, ამილახვრებით, ამირეჯიბებით, ჭავჭავაძეებით და გათავებული „საქართველოს“ ბაირატრებით“ (ჟორდანიას 1990 33), - ბრძანებდა ნოე ჟორდანიას. 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“ (ჟორდანიას 1908: 3,5).

ვაჟა-ფშაველა ყურადღებით ადევდნებდა 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, თავისთვის 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 1964გ: 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, ფანატოზმით გამსჭვალულს, თავისი თავის, თავისი ერის უარმყოფელს. ხოლო სხვა

ერების ვითომდა მფარველს და მოსიყვარულეს. ვაი ამისთანა სიყვარულს!... 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, ერთხელ და ერთხელ დაჩემებულის ჭკუის ღიტინისა. ვიდრე ნამდვილი მიმართულება გულ-ღვიძლიდან ამომდინარე და მასში ფესვებდადგმული, - ეს მიმართულება ქარისაგან მონაბერია და უნდა ისევ ქარმა გაფანტოს“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 291).

სოციალ-დემოკრატიული მოძრაობის მომძღვრებასთან ერთად აღნიშნული 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: „ნაციონალიზმი და კაცობრიობა“, „ერის შესახებ“, „კაცობრიობის ერთიანობა და ნაციონალიზმი“ 1917-1918 წლებში გამოქვეყნდა.¹⁹

ვაჟა-ფშაველასა და ნ. 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 იწყებს იმის მტკიცებით, რომ ყოველმა ადამიანმა თავისი შემოქმედებითი ძალები უნდა მიმართოს იმ საზოგადოების საკეთილდღეოდ, რომელშიც არსებობა უწევს. 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

¹⁹ ნ. ბერდიაევის აღნიშნული ნაშრომები ქართულად თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ. ეს თარგმანები წარმოდგენილია რუსი ფილოსოფოსის წერილების კრებულში: „ერი და კაცობრიობა“ (თბილისი, 1993).

მაღლით, თანამომხმეთა სარგებლობაზე უნდა ფიქრობდეს და, რამდენადაც გონივრული იქმნება მისი შრომა, რამდენადაც სასარგებლო გამოგდება მშობელი ქვეყნისათვის მისი ღვაწლი, იმდენადვე სასარგებლო იქმნება მთელი კაცობრიობისათვის“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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, არამედ ერთს ადგილას უნდა დაიბადოს, ერთს ოჯახში, ერთი დედა უნდა ჰყავდეს! თუ ვინმე იტყვის ამას, ყველა ერები ერთნაირად მიყვარსო, - სტყუის, თვალთმაქცობს: ან ჭკუანაკლებია, ან რომელიმე პარტიის პროგრამით არის ხელფეხშეშობილი“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 ერთგულებას და სიყვარულს უცხადებს. ღმერთმა დაგვიფაროს ისე გავიგოთ კოსმოპოლიტიზმი, ვითომ ყველამ თავის ეროვნებაზე ხელი აიღოსო. მაშინ მთელმა კაცობრიობამ უნდა უარჰყოს თავისი თავი. (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 გპულს 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 1964ბ:254).

ამგვარად გაგებულ კოსმოპოლიტიზმსა და პატრიოტიზმს შორის, 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 ადამაღლოს გონებრივ, ქონებრივ და ზნეობრივ, ამით ის უმზადებს მთელს კაცობრიობას საუკეთესო წევრებს, საუკეთესო მეგობარს, ხელს უწყობს მთელი კაცობრიობის განვითარებას, კეთილდღეობას“. (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 254).

ვაჟა-ფშაველას მსჯელობასთან დიდ სიახლოვეს ავლენს ნ. ბერდიაევის შეხედულებები. 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. კაცობრიობის აბსტრაქტულ ერთიანობაში კი ერების ყოფა უქმდება... 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 აქვს: „პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს და შეიცავს ისეთ ნაწილებს, რომელთაც ვერც ერთი ჭკვათმყოფელი ადამიანი ვერ უარყოფს, როგორც მაგ. არის დედაენა, ისტორიული წარსული, სახელოვანი მოღვაწენი და ეროვნული ტერიტორია, მწერლობა და სხვა.“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 253).

ვაჟა-ფშაველას მიხედვით, თუ პატრიოტულ გრძნობას საფუძველი ადამიანის შინაგანი სამყაროს უღრმეს შრეებში აქვს, კოსმოპოლიტიზმი კი ცივი, 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 1964ბ: 254).

ანალოგიურად მსჯელობს ნ. ბერდიაევი. მისი შეხედულებით, განსხვავებით კოსმოპოლიტიზმისაგან, პატრიოტიზმი არ საჭიროებს ფილოსოფიურ დასაბუთებას, რადგან მისი სათავე ადამიანის გრძნობათა სამყაროშია: „პატრიოტიზმში ეროვნული ცხოვრება უშუალოა და ბუნებრივი; იგი, პირველ ყოვლისა, სამშობლოს, მშობლიური მიწის, საკუთარი ხალხის სიყვარულის გამოხატულებაა. 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 მიუთითებს კულტურაზე, სფეროზე, რომელშიც ყველაზე მკაფიოდ ხორციელდება კონკრეტულისა და უნივერსალურის სინთეზი. გენიალური შემოქმედი ერთდროულადაა როგორც ნაციონალური, ისე - ზოგადსაკაცობრიო

ღირებულებების მატარებელი. ვაჟას თქმით, გენიოსი სახეა თავისი ხალხისა, რადგან მის შემოქმედებაში უღრმესადაა 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 1964ბ: 304).. მართალია, გენიოსთა შემოქმედება ეროვნულ ნიადაგზეა ამოზრდილი, მაგრამ ზოგადკაცობრიულია თავისი მასშტაბებით, რამდენადაც უნივერსალურობისაკენ მისწრაფვის: „ყველა გენიოსები ნაციონალურმა 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, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, გენიოსთ ნაწარმოებნიც უფრო სარგები და შესაფერებელია ეროვნულ ნიადაგზე... გენიოსს, როგორც პიროვნებას, ინდივიდს, აქვს საკუთარი სამშობლო, საყვარელი, სათაყვანებელი, ხოლო მის ნაწარმოებს არა, ვინაიდან იგი მთელი კაცობრიობის კუთვნილებაა, როგორც მეცნიერება..“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 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 სინთეზირდება ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო: „ყველაფერი რაც კი კულტურაში შემოქმედებითია, ეროვნული გენიის ბეჭედს ატარებს... კულტურაში ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო არ შეიძლება ერთმანეთს უპირისპირდებოდეს. ზოგადსაკაცობრიო 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“ (ბერდიაევი 1993: 54-55,107-108).

საინტერესოა, დიდი მოაზროვნეების 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 უდიდესი ღირებულება 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 ალაფრთოვანებს, ასულდგმულებს აწმყო დროის ერს. ამხნეებს და კარგის მერმისის მოპოვების წადილს უჩენს გულში... 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 საგანგებოდ მსჯელობს ნ. ბერდიაევი. დიდი რუსი ფილოსოფოსიც 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, თრობა 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 კიდევ თვითკრიტიკას, მოუწოდებს თვითკრიტიკისა და ახლებურად აღზრდისაკენ ეროვნული ყოფის ნიშნით“. (ბერდიაევი 1993: 45).

სწორედ ასეთი შემოქმედებითი ნაციონალიზმის წარმომადგენლები არიან ჩვენში ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, რომელთაც უმკაცრესი ეროვნული თვითკრიტიკის არაერთი წერილობითი ნიმუში დაგვიტოვებს. როგორც ჭეშმარიტად „შემოქმედებითი ნაციონალიზმის“ წარმომადგენელი, 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 საღაროში“ (ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: 252).

ქვეყნის ისტორიული წარსული, ქართველთა ეროვნული ბუნება იმედს აძლევს ვაჟას, რომ ქართული ნაციონალიზმი არასოდეს შეიძენს შოვინისტურ

სულისკვეთებას: „ყოველი კაცი იმედით სცოცხლობს და ჩვენც, როგორც მომაკვდავთ, იმედი გვასულდგმულებს, რომ ხალხი „ნაციონალისტებისაკენ“ გადმოვა და იმათ კი, ვინც გზა-კვალს ურევს, საბოლოოდ და დღესდღეისობით გამოსადეგს არაფერს ასწავებს, 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 1964ბ: 291).

ასეთია დიდი პოეტის მაღალი 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“ (ეგგენიძე 2003: 377).

ვაჟა-ფშაველას პუბლიცისტური მემკვიდრეობის თემატიკა და მხატვრული მხარე კომპლექსურ შესწავლას მოითხოვს, რამდენადაც მას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართული ლიტერატურულ-საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიისათვის.

დასკვნები

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ძირითადი თემატიკა ეთიკური მიზანდასახულობითაა განსაზღვრული. ზნეობრივ პრობლემატიკას საგანგებო ყურადღება ეთობა მწერლის პროზაში, პოეზიასა და პუბლიცისტიკაში.

ვაჟას მხატვრულ კონცეფციაში ადამიანის რაობის საკითხი გააზრებულია ქრისტიანული ანთროპოლოგიის საფუძველზე, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი ღვთის ხატება და მსგავსებაა, ამქვეყნიური ცხოვრების სახით კი პიროვნებას ეძლევა ზნეობრივი ასპარეზი სიკეთის თესვისა და მადლის გამრავლებისათვის.

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ადამიანი და ბუნება განუყოფელ ერთიანობაშია წარმოსახული. 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, უდიადესი ზნეობრივი პოტენციალის მფლობელიც.

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

პოეტის ლირიკაში ქრისტიანული მსოფლხედვის საფუძველზეა გააზრებული ამქვეყნიური ტანჯვის არსის საკითხი. 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.

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

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 „სინდისი“ (1913), რომელშიც, ღირებულებათა საყოველთაო გაუფასურების ფონზე, მთელი სიმწვავეთაა 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 მალა ზნეობრივ ღირებულებას, სინდისის გრძნობას აყენებს. მიუხედავად იმისა, რომ ჯოყოლა ფიზიკურად

მარცხდება, იგი სულიერად იმარჯვებს, რადგან პირნათლად აღასრულებს ზნეობრივ მოვალეობას და ბოლომდე ერთგულობს საკუთარ მრწამსს.

ვაჟა-ფშაველას ლიტერატურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი 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 და სხვ. საკითხებს. პუბლიცისტის მიერ ამ პრობლემათა მრავალმხრივი ანალიზის შედეგად გამოტანილი დასკვნები, ხშირ შემთხვევაში, სადღეისოდაც ინარჩუნებს სახელმძღვანელო მნიშვნელობას.

ბიბლიოგრაფია:

- 1) აბაშიძე 1970: აბაშიძე კიტა, ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის შესახებ, თბილისი, 1970.
- 2) აბაშიძე 1955: აბაშიძე კიტა, ვაჟა-ფშაველა, კრ. „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, ქრესტომათია, I, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ, თბილისი, 1955, გვ.145-186.
- 3) არაბული 2011: არაბული გიორგი, ვაჟა-ფშაველას პოეტურ-მხატვრული სამყარო, თბილისი, 2011.
- 4) არისტოტელე 2003: არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, თარგმნა თამარ კუკავამ, თბილისი, 2003.
- 5) ასათიანი 2002: ასათიანი გურამ, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი, 2002.
- 6) ახალი... 1972: ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1972.
- 7) ბარათაშვილი 1972: ბარათაშვილი ნიკოლოზ, თხზულებანი, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1972.
- 8) ბარდაველიძე 1971: ბარდაველიძე ვერა, მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში, ჟურნ. „მაცნე“ (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), 1971, N 3.
- 9) ბაქრაძე 1990: ბაქრაძე აკაკი, რწმენა, თბილისი, 1990.
- 10) ბენაშვილი 1961: ბენაშვილი დიმიტრი, ვაჟა-ფშაველა - შემოქმედი და მოაზროვნე, თბილისი, 1961.
- 11) ბერდიაევი 1993: ბერდიაევი ნიკოლაი, ერი და კაცობრიობა, თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბილისი, 1993.
- 12) ბერძენიშვილი 2004: ბერძენიშვილი ლევან, ადამიანის უფლებები ქართულ ლიტერატურაში, „ადამიანის უფლებები და ქართული კულტურა“, თბილისი, 2004, გვ. 60-82.

- 13) **ბეჟიტაძე 1982:** ბეჟიტაძე მარინე, შურისძიების მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, ვაჟას კრებული, ტ. II, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1982, გვ. 172-202.
- 14) **ბეჟიტაძე 1991:** ბეჟიტაძე მარინე, ვაჟა-ფშაველას პოემა „სისხლის ძიება“, ვაჟას კრებული, ტ. III, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1991, გვ. 159-169.
- 15) **ბუაჩიძე 2013:** ბუაჩიძე თამაზ, თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან, თბილისი, 2013.
- 16) **გაწერელია 1965:** გაწერელია აკაკი, რჩეული ნაწერები, ტ. 2, თბილისი, 1965.
- 17) **გოგუაძე 1980:** გოგუაძე ვახტანგ, ზეობა სულისა, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1980, # 3, გვ. 101-104.
- 18) **დანელია 2008:** დანელია სერგი, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, თბილისი, 2008.
- 19) **დემოკრიტე... 1959:** დემოკრიტე, ეპიკურე, ფრაგმენტები, წერილები, ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ, თბილისი, 1959.
- 20) **დობორჯგინიძე 1962:** დობორჯგინიძე ბენო, ბუნება და ადამიანი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1962.
- 21) **ეთიკა 2001:** ეთიკა, სახელმძღვანელო, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2001.
- 22) **ევგენიძე 1982:** ევგენიძე იუზა, ქართული რომანტიზმის საკითხები, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1982.
- 23) **ევგენიძე 1989:** ევგენიძე იუზა, ვაჟა ფშაველა, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1989.
- 24) **ევგენიძე 2003:** ევგენიძე იუზა, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 2, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2003.
- 25) **ევგენიძე 2009:** ევგენიძე იუზა, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 3, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2009.
- 26) **ვასაძე 2010:** ვასაძე თამაზ, ლიტერატურა ჭეშმარიტების ძიებაში, თბილისი, 2010.

- 27) ვასილიადისი 2009: ვასილიადისი ნიკოლას, სიკვდილის საიდუმლოება, თბილისი, 2009.
- 28) ვაჟა-ფშაველა 1955: ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში, ქრესტომათია, I, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ, თბილისი, 1955.
- 29) ვაჟა-ფშაველა 1964ა: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ.V, თბილისი, 1964.
- 30) ვაჟა-ფშაველა 1964ბ: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. IX, თბილისი, 1964.
- 31) ვაჟა-ფშაველა 1964გ: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. X, თბილისი, 1964.
- 32) ვაჟა-ფშაველა 1979: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი: ახლად გამოვლენილი ნაწარმოებები, თბილისი, 1979.
- 33) ვაჟა-ფშაველა 2006: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 1, თბილისი, 2006
- 34) ვაჟა-ფშაველა 2008: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 2, თბილისი, 2008
- 35) ვაჟა-ფშაველა 2009: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 3, თბილისი, 2009
- 36) ვაჟა-ფშაველა 2010: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 4, თბილისი, 2010.
- 37) ვაჟა-ფშაველა 2011: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ათ ტომად, ტ. 5, თბილისი, 2011.
- 38) ზანდუკელი 1978: ზანდუკელი მიხეილ, თხზულებანი, ტ. 3, თბილისი, 1978.
- 39) თეთრუაშვილი 1982: თეთრუაშვილი ლეილა, ვაჟა-ფშაველას და იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ურთიერთობისათვის, თბილისი, 1982.
- 40) ირემაძე 2007: ირემაძე თენგიზ, ნიცშეს გაგების ძირები საქართველოში, კრ. „ნიცშე საქართველოში“, გამომცემლობა „არხე“ თბილისი, 2007, გვ. 12-28.
- 41) კანტი 1989: კანტი იმანუელ, რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში, გერმანულიდან თარგმნა გურამ თევზაძემ, თბილისი, 1989.
- 42) კანტი 2013: კანტი იმანუელ, ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება, მთარგმნელი ლამარა რამიშვილი, თბილისი, 2013.
- 43) კაპანელი 1926: კაპანელი კონსტანტინე, ქართული სული ესთეტიურ სახეებში, წ. 1, ტფილისი, 1926.

- 44) კვაჭანტირაძე 2013: კვაჭანტირაძე მანანა, ვექტორები, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი, 2013.
- 45) კიკნაძე 1978: კიკნაძე გრიგოლ, ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1978.
- 46) კიკნაძე 2005: კიკნაძე გრიგოლ, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. 1, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2005.
- 47) კიკნაძე 2009ა: კიკნაძე გრიგოლ, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. 4, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2009.
- 48) კიკნაძე 2009ბ: კიკნაძე გრიგოლ, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. 5, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2009.
- 49) კირში 1971: კირში რაინერ, რეალიზმი ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში, თარგმნა ია ხვადაგიანმა, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“ 1971, #32, გვ. 4.
- 50) კოტეტიშვილი 1959: კოტეტიშვილი ვახტანგ, ქართული ლიტერატურის ისტორია, XIX ს., თბილისი, 1959.
- 51) ლაისტი 1963: ლაისტი ა., საქართველოს გული, გამომცემლობა „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბილისი, 1963.
- 52) მაგაროტო 1999: მაგაროტო ლუიჯი, მითი და პოეზია, იტალიურიდან თარგმნა მაია ჯავახიძემ, ჟურნ. „ლიტერატურა და სხვა“, 1991, #1, გვ. 26-50.
- 53) მამისიმედიშვილი 1997: მამისიმედიშვილი ხვთისო, ვაინახები და ქართველი მთიელები, თბილისი, 1997.
- 54) მარგოშვილი 1985: მარგოშვილი ლეილა, პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა, თბილისი, 1985.
- 55) მარქსი... 1978: მარქსი კარლ, ენგელსი ფრიდრიხ, კომუნისტური პარტიის მანიფესტი, საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1978.
- 56) მახაური 2003: მახაური ტრისტან, ხალხური და ლიტერატურული ბალადა, თბილისი, 2003.
- 57) მინაშვილი 1995: მინაშვილი ლადო, ილია ჭავჭავაძე, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1995.

- 58) მოწერელია 1987: მოწერელია მ., სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, 1987.
- 59) ნათაძე 1973: ნათაძე ნოდარ, ლიტერატურული წერილები, თბილისი, 1973.
- 60) ნატროშვილი 1947: ნატროშვილი გიორგი, ლიტერატურული ეტიუდები, თბილისი, 1947.
- 61) ნაკაშიძე 1955: ნაკაშიძე ილია, ვაჟა-ფშაველას პოეზია, კრ. „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, ქრესტომათია, I, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 1955, 110-139.
- 62) ნაკაშიძე 2003: ნაკაშიძე ნინო, ვაჟა „ნაკადულის“ რედაქციაში, ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2003, გვ. 509-525.
- 63) ნიცშე 1993: ნიცშე ფრიდრიხ, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თარგმნა ერეკლე ტატიშვილმა, თბილისი, 1993.
- 64) ნიცშე...2007: ნიცშე საქართველოში, არხე, თბილისი, 2007.
- 65) ორბელიანი 1959: ორბელიანი გრიგოლ, თხზულებათა სრული კრებული, „საბჭოთა მწერალი“, თბილისი, 1959.
- 66) ჟორდანია 1908: ჟორდანია ნოე, ქართველი ხალხი და ნაციონალიზმი, ქუთაისი, 1908.
- 67) ჟორდანია 1990: ჟორდანია ნოე, რჩეული ნაწერები, გამომცემლობა „საქართველო“ თბილისი, 1990.
- 68) რეიფილდი 1982: რეიფილდი დონალდ, ზედროული სამყარო, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1982, N 12.
- 69) რობაქიძე 2003: რობაქიძე გრიგოლ, ვაჟას ენგადი, კრ. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2003, გვ. 196-219.
- 70) სალარიძე 1936: სალარიძე სვ., ფრაგმენტი ვაჟა-ფშაველას ცხოვრებიდან, გაზ. „კომუნისტი“, 1936, #2, გვ. 3.

- 71) **ტაბიძე 1978:** ტაბიძე ნოდარ, წერილები მხატვრულ-პუბლიცისტური ოსტატობის შესახებ, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1978.
- 72) **ფაშალიშვილი 2003:** ფაშალიშვილი სიკო, შეხვედრები დაუვიწყარ ადამიანებთან, კრ. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, თბილისი, 2003, გვ. 270-279.
- 73) **ფერაძე 1955:** ფერაძე ილია, „ბახტრიონი“, კრ. „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, ქრესტომათია, I, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ, თბილისი, 1955, 329-347.
- 74) **ფილოსოფიური... 1987:** ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბილისი, 1987.
- 75) **ფრომი 1998:** ფრომი ერიხ, ავტორიტარული სინდისი, თარგმნა ლაშა ბერაიამ, თბილისი, 1998.
- 76) **ქართული... 1987:** ქართული მწერლობა, ტ. 1., თბილისი 1987.
- 77) **ქართული... 1979:** ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 7., თბილისი, 1979.
- 78) **ქართული.. 2008:** ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2008.
- 79) **ქიქოძე 1947:** ქიქოძე გერონტი, ქართული ლიტერატურის ისტორია - XIX საუკუნე, თბილისი, 1947.
- 80) **ქიქოძე 1963:** ქიქოძე გერონტი, რჩეული თხზულებანი, ტ. 1, თბილისი, 1963.
- 81) **ქსენოფონტი 1973:** ქსენოფონტი, მოგონებები სოკრატეზე სოკრატეს აპოლოგია, თბილისი, 1973.
- 82) **ქუთელია 1947:** ქუთელია ალექსანდრე, ვაჟა-ფშაველა - მოაზროვნე და ჰუმანისტი, თბილისი, 1947.
- 83) **ქურდოვანიძე 2011:** ქურდოვანიძე თეიმურაზ, ვაჟა-ფშაველა და ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 2011.
- 84) **შათირიშვილი 2006:** შათირიშვილი ზაზა, ვაჟა-ფშაველა და პოეზიის საწყისი, ჟურნ. „ჩვენი მწერლობა“, 2006, N 13.
- 85) **შანიძე 2009:** შანიძე აკაკი, ქართული ხალხური პოეზია, ხევისურული, თბილისი, 2009.
- 86) **შანშიაშვილი... 2003:** შანშიაშვილი სანდრო, ქართველ ჟურნალისტთა წრეში, კრ. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, თბილისი, 2003, გვ. 265-270.

- 87) შარაბიძე 2005: შარაბიძე თამარ, ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2005.
- 88) შიო მღვიმელი 2003: შიო მღვიმელი, ვაჟა-ფშაველა, კრ. ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, თბილისი, 2003, გვ. 294-295.
- 89) ჩხენკელი 1989: ჩხენკელი თამაზ, მშვენიერი მძლევარი, თბილისი, 1989.
- 90) ცერცვაძე 2005: ცერცვაძე ლალი, ადამიანის პრობლემა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, გამომცემლობა „იოანე პეტრიწი“, თბილისი, 2005.
- 91) ძველი... 1963: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბილისი, 1963.
- 92) წოწკოლაური 2008: წოწკოლაური დავით, ვაჟა-ფშაველას თეორიული ლიტერატურული ნააზრევი, „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბილისი, 2008.
- 93) წოწკოლაური 2010: წოწკოლაური დავით, ლიტერატურული ნარკვევები, „უნივერსალი“, თბილისი, 2010.
- 94) ჭეიშვილი 1948: ჭეიშვილი ალექსანდრე, კრიტიკული წერილები, თბილისი, 1948.
- 95) ჭრელაშვილი 1978: ჭრელაშვილი ლევან, ვაჟა-ფშაველას „კაი ყმის“ შემოქმედებითი ისტორიისა და ტექსტის დადგენის საკითხისათვის, კრებ. ტექსტოლოგიური წერილები, თბილისი, „მეცნიერება“, 1978, გვ. 39-60.
- 96) ჭურღულია 1961: ჭურღულია ოთარ, კრიტიკული წერილები, ტ. 2., სოხუმი, 1961.
- 97) ხანგოშვილი 2005: ხანგოშვილი ხასო, ქისტები, თბილისი, 2005.
- 98) ხასაია 2012: ხასაია ზურაბ, ვაჟა-ფშაველას მსოფლმხედველობისათვის, თავისუფლების დრამა (ფილოსოფიური ესეები), თბილისი, 2012, 79-100.
- 99) ხუნდაძე 1955: ხუნდაძე სიმონ (სიმ. ნარდიონი), „ვაჟა-ფშაველა“, კრ. „ვაჟა-ფშაველა ქართულ ლიტერატურულ კრიტიკაში“, კრესტომათია, I, შეადგინა, შესავალი წერილი და შენიშვნები დაურთო იოსებ ბოცვაძემ, თბილისი, 1955, 375-379.
- 100) ჯაგოდნიშვილი 1990: ჯაგოდნიშვილი თემურ, ბერიკაცი ვარ, ნუ მამკლავ, თბილისი 1990.
- 101) ჰეივუდი 2003: ჰეივუდი ენდრიუ, პოტიკური იდეოლოგიები, თბილისი, 2003.
- 102) ბერჟე 1859: Берже А. П., Чечня и чеченцы, Тифлис, 1859.

- 103) ბერდიაევი 2010: Бердяев Николай, О Назначении Человека (Опыт парадоксальной этики), Москва, 2010.
- 104) ინგუშეთი... 1999: Ингушетия и ингуши, Под ред. Адама Малсагова, Назрань-Москва, 1999.
- 105) კანტი 1897: Кант Имануил, Критика Практического Разума, СПб., 1897.
- 106) კოვალევსკი 1886ა: Ковалевский Максим, Современный обычай и древний закон, т. I, 1886.
- 107) კოვალევსკი 1886ბ: Ковалевский Максим, Современный обычай и древний закон, т. II, 1886.
- 108) კოვალევსკი 1890: Ковалевский Максим, Закон и обычай на Кавказе, т. I, 1890.
- 109) კორენევა 2003: Коренева, М. Ю., Вожди умов и моды - Чужое имя как наследуемая модель жизни, СПб.: Наука, 2003.
- 110) ლოსკი 2007: Лосский В. Н., Боговидение, Минск, 2007.
- 111) ეპიქტეტე 1888: The teaching of Epictetus ; being the 'Encheiridion of Epictetus', with selections from the 'Dissertations' and 'Fragments'. Translated from the Greek, with introd. and notes, by T.W. Rolleston, London, 1888.
- 112) ლეპორსკი 1898: Лепорский А., Учение св. Иоана Златоуста о совети, "Христианское Чтение", 1898, №1, გვ. 91-103.
- 113) მაკენზი 1898: Макензи Дж. Этика, перевод с английского, СПб, 1898.
- 114) მეიენდორფი 2007: Мейендорф Иоанн, Протоиерей, Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы, Минск, 2007.
- 115) ნიცშე 1911: Ницше Фридрих, Переоценка всего ценного, Собр. соч. Т. V, 1911.
- 116) ნიცშე 1990: Ницше Фридрих, Антихристианин, Сумерки богов, Москва, 1990.
- 117) ნიცშე 2010: Ницше Фридрих, Веселая наука, СПб, 2010.
- 118) ნიცშე 2011: Ницше Фридрих, Генеалогия морали, СПб, 2011.
- 119) პოჟიდაევი 1926: Пожидаев В. П., Горцы северного кавказа, М-Л., 1926.
- 120) სიკორსკი 1904: Сикорский Иван, Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстрированном изложении, Киев, 1904.
- 121) სოლოვოვი 1988: Соловьев Владимир, Сочинения в двух томах. Т.1, Москва, 1988.

- 122) ფროიდი 2005: ფრეიდ ზიგმუნდ, Я и Оно, Москва, 2005.
- 123) ჰეგელი 1976: Гегель. Г. В. Ф., Философия религии. Т. 1, Москва, 1976.
- 124) ჰეგელი 1990: Гегель Г. В. Ф ., Философия права, Москва, 1990.
- 125) ჰეფდინგი 1898: Гефдинг Г., Этика, Москва, 1898.