

არნოლდ ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტი

მედია ღლონტი

სულხან-საბა ორბელიანის
იგავთმეტყველება

„სიბრძნე სიცრუისას“
იდეურ-კომპოზიციური სისტემა



გამომცემლობა „დედაენა“
თბილისი
2009

სულხან-საბა ორბელიანის იგავარაკული თხზულების „სიბრძნე სიც-რუისას“ იდეურ-კომპოზიციური სისტემა და მისგან გამომდინარე ავტორი-სეული სათქმელის იგავურად მიწოდების (არაკობის) ნესის კვალიფიკაცია პირველად გახდა მონოგრაფიული შესწავლისა და კვლევის საგანი, რომლის დროსაც ასევე პირველადაა მოხმობილი სულხან-საბას სალექსიკონო გან-მარტებანი „ლექსიკონი ქართულიდან“.

წარმოდგენილია არაკისა და იგავის ლექსიკურ-ტერმინოლოგიური და მხატვრულ-ფუნქციური განვითარების, მათი ლექსიკურ-სემანტიკური ცვა-ლებადობის კვალიფიკაცია, წარმოჩენილია არაკისა და სახარების იგავის გამიზნულობა და დადგენილია არსობრივი განსხვავება მათ შორის.

გამოვლენილია სულხან-საბასეული არაკობის (იგავური თხრობის ნე-სის) მხატვრულ-ფუნქციური თავისებურება და დადგენილია მისი (არა-კობის) ორკეცი მიზანდასახულობა – იგავური სახისმეტყველებითი და იგავური სიბრძნისმეტყველებითი.

მონოგრაფია განკუთვნილია ფილოლოგებისათვის, არაკის, იგავისა და სახარების იგავის შესწავლით დაინტერესებული მკვლევრებისათვის. ასევე ქართული ლიტერატურის მოყვარული მკითხველისათვის.

წინამდებარე მონოგრაფია შესრულებულია
არნოლდ ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტში
და მცირეოდენი ცვლილებებით აღბეჭდავს
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის
მოსაპოვებლად წარმოდგენილ დისერტაციას.
დაცვა შედგა შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტში (2006 წლის 26 აპრილს)

რედაქტორი:

მიხეილ ქურდიანი ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

რეცენზენტები:

მარიამ ნინიძა

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

ხვთისო ზარიძა

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი

© სულხან-საბა ორბელიანის იგავთმეტყველება,
მედეა ლლონტი, თბილისი, 2009

© Sulxan-Saba Orbelianis igavmetkveleba,
Medea Glonti, Tbilisi, 2009

ნ ი ნ ა თ ქ მ ა

„სამყარო მხატვრული ქმნილებაა, რომლის ჭკვრეტაც ყველას შეუძლია, და რომლის მეშვეობითაც შემოქმედის სიბრძნეც შეიცნობა“ (წმიდა ბასილი დიდი 2002; შდრ.: დამასკელი, 321-322).

მხატვრული სიტყვა (resp. ლიტერატურული ნაწარმოები) ასევე საჭკვრეტად მიეწოდება მკითხველს. მხატვრული სიტყვის მჭკვრეტელს ღვთის სიტყვის მაძიებელივით მართებს სიფრთხილე, რათა ამ სიტყვის შემოქმედის სათქმელი არ დააზიანოს, ავტორისეული ჩანაფიქრი მართებულად ამოიცნოს. ეს არის მხატვრული ნაწარმოების მკითხველის (საზოგადოდ – ხელოვნების აღმქმელის) მიზანი. სულისათვის სასარგებლო ამ საქმეში მართებულ გზასა და საშუალებას თავად ნაწარმოების შესწავლა, მისი მხატვრული ანალიზი წარმოადგენს.

სხვადასხვა გვარის (ეპოსი, ლირიკა, დრამა) ლიტერატურულ ნაწარმოებში ერთი და იგივე სათქმელი სხვადასხვაგვარი სახემოსილებით წარმოჩნდება. ლიტერატურული გვარის შიგნით, ჟანრებს შორისაც იმავე სხვადასხვაგვარობით ესხმება ხორცი ავტორისეულ ჩანაფიქრს. აღიარებულია, რომ ეპოსის ჟანრობრივ მრავალფეროვნებას ამ ჟანრის თხზულებათა თავისებური კომპოზიცია, მათი მკვეთრად განსხვავებული კომპოზიციური სისტემები განაპირობებს (საფუძვლები, 219; ტიმოფეევი).

მხატვრული სიტყვის ოსტატი არქიტექტურული სიზუსტით გამოთვლის, გააწყობს, ალაგებს და ამგვარი კომპოზიციური მონახაზით შეუდგება თავისი თხზულების შენობის აგებას წინასწარ მოძიებულ ფაბულასა და სიუჟეტურ ქარგაზე. ყოველივე ეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს იგავარაკული ჟანრის ნაწარმოების თხზვისას. იგავარაკული თხზულების ავტორი თავის ინდივიდუალობასა და შემოქმედებით ნიჭს მთელი სრულყოფილებით სწორედ კომპოზიციური სისტემის აგების საკუთარი პრინციპებითა და ხერხებით ამჟღავნებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით ფასობს ავტორისეული სათქმელის იგავურად

მიწოდების ორიგინალური პრინციპი, არაკების წინასწარ გათვლილი თანამიმდევრობა და მონაცვლეობა, მეიგავის თხრობის თავისებური სტილი.

ეპიკურ უანრებს შორის იგავარაკული გამოირჩევა ფაბულის (ნანილობრივ - სიუჟეტის) მოარულობით. მსოფლიო ლიტერატურაში ყველასათვის კარგად ცნობილი მრავალი „მოხეტიალე“ არაკი თუ იგავი მოიპოვება. ამ მიზეზითაა, რომ საკუთარი ოსტატობის გამოსავლენად მეიგავეს გაცილებით მცირე სარბიელი აქვს შერჩენილი - ეს სარბიელი უმთავრესად ნაწარმოების კომპოზიცია, თხზულებაში ჩანნული სათქმელის იდეურ-კომპოზიციური გააზრებაა.

წინამდებარე მონოგრაფიის საანალიზო მასალაა (ობიექტია) სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ იდეურ-კომპოზიციური სისტემა, მისი შემადგენელი კომპონენტებით: იდეურ-კომპოზიციური კვანძები, ბირთვი-არაკები თანმხლები არაკებითურთ, გარემომცველი კომპოზიციური სივრცეები, სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტები, მხატვრულ-იგავური ალგორიები, იგავური სახე-სიმბოლოები და მხატვრული ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულები.

საანალიზო მასალა შეავსო სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართულიდან“ მოხმობილმა სალექსიკონო, სემანტიკურმა, საღვთისმეტყველო თუ სხვა ხასიათის განმარტებებმა, რითაც ქართველი მეიგავე თავადვე გვიკვლევს გზას „სიბრძნე სიცრუისას“ მთავარი სათქმელისაკენ და ამ სათქმელის ახალ ნახნაგებს წარმოგვიჩენს.

„სიბრძნე სიცრუისას“ იდეურ-კომპოზიციური სისტემის ანალიზიდან გამომდინარე (სისტემის აგების პრინციპები და ხერხები, მისი კომპონენტებისა და შემადგენელი არაკების თანამიმდევრობა და მონაცვლეობა, მათი იდეურ-კომპოზიციურ ჩარჩოში ჩართვის წესი, სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტების დანიშნულება; არაკების გადანაწილების, მთხრობელ-ადრესანტებისა და ადრესატების პოზიციების მოტივირება, ავტორისეული თხრობის სტილის შენაცვლება; ევანგელური თხრობის წესთან შეზავებული სულხან-საბას თხრობის რიტორიკული სტილი) - წარმოვადგენთ სულხან-საბასეული მხატვრული არაკობის მიზანდასახულობის და იგავური თხრობის წესის კვალიფიკაციას. ასევე შესაძლებელი გახდა, გადასინჯულიყო არაკის, იგავის, სახარების იგავისა და სულხან-საბას არაკის (არაკობის) ურთიერთმიმართების ზოგიერთი ასპექტი.

შესავალი

„სულხან-საბა ორბელისძე
სიბრძნით აღხდა ორბებისზე“

სულხან-საბა ორბელიანი გახლდათ მნივნობარი, ბიბლიოლოგი, პროზაიკოსი, მეიგავე, პოეტი, მთარგმნელი, ლექსიკოგრაფი, მქადაგებელი, ღვთისმეტყველი, მჭევრმეტყველი, საეკლესიო და სახელმწიფო მოღვაწე, ელჩი, მოგზაური – და იგი უბადლო იყო ყველა ამ დარგში (შდრ. გამსახურდია, 177).

სულხან-საბა ორბელიანის ცხოვრების გზას საქართველოს სიყვარული წარმართავდა. ამ სიყვარულმა ააღებინა ხელში კალამი, ამ სიყვარულითვე გაემართა ევროპისაკენ, ამავე სიყვარულმა შემოსა ბერის სამოსით. სულხან-საბას სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლას წინ უძღოდა ეგრეთ ნოდებული ყიზილბაშური პერიოდი, როცა, ვახუშტი ბაგრატიონის თქმით: „შეერიათ ქართველთა განცხრომა, სმა-ჭამა ყიზილბაშური, სიძვა, მრუშება, ტყუეილი, ხორც-განსვენება, აბანო, კეკლუცობა უგვანი... და დაუტევებდნენ ქართველთა ზნეთა“ (სულხან-საბა 1979, 16). კარგა ხანს გააჰყვათ ქართველებს უზნეობაც და ურჯულოებაც. ჭაბუკობიდანვე პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩაბმული სულხან-საბა არასოდეს ჩამოსცილებია ქვეყნისა და სამეფო კარის ცხოვრებას. ერობაშიც და ბერობაშიც მისი უმთავრესი საზრუნავი საქართველოს „გამჯობინება“ იყო.

მაგრამ გულსატკენია ის, რომ, რატომღაც, დუმილს ვამჯობინებთ ჩვენი სასიქადულო მოღვაწის ცხოვრების ერთ მონაკვეთზე, რომელსაც პირობითად „კათოლიკობა“ შეიძლება ვუწოდოთ. ამ საკითხის კვლევა წინამდებარე ნაშრომის მიზანს არ წარმოადგენს. მაგრამ ჩვენი დიდებული წინაპრის წინაშე მაძევს ვალი, რომელიც აღსრულებას ელის, და უფლებას არ მაძლევს, საკუთარი დამოკიდებულება და პოზიცია ორიოდ სიტყვით მაინც არ გამოვხატო.

სულხან-საბას ევროპული და ეგრეთ ნოდებული კათოლიკური ორიენტაცია იძულებით გაღებული ხარკი იყო საქართველოს გა-

დასარჩენად, მაჰმადიანური ზეგავლენისაგან თავის დასაღწევად, ვახტანგ მეფის ტყვეობიდან დასახსნელად. მხოლოდ ამ მიზნებს ემსახურებოდა სულხან-საბას იძულებითი სარწმუნოებრივი შემგუ-ებლობა, რასაც, როგორც ჩანს, დროებითი და ფორმალური ხასი-ათი ჰქონდა.

იმხანად, XVII-XVIII საუკუნეებში, ქართლ-კახეთსა და დასავლეთ საქართველოს ნაწილში მრავალი აცხადებდა თავს კათოლიკედ, ოღონდ ფორმალურად: „დასალუპავად გამზადებული ქართველები ამ საფარის ქვეშ თავიდან იცილებდნენ გასომხებასა და გათათ-რებას. ხელსაყრელი მომენტის დადგომისთანავე კი იბრუნებდნენ მართლმადიდებლობის სახელს“ (მთავარეპისკოპოსი ანანია 2000, 32-33; იხ. ასევე: მთავარეპისკოპოსი ანანია 1999, 300).

სულხან-საბასთვისაც იძულებითი „გაკათოლიკება“ მხოლოდ დროებითი პოლიტიკური ნილაბი იყო. მართლაც – ევროპიდან დაბრუნებული ელჩი ვახტანგისა მართლმადიდებლობას უბრუნ-დებდა. ამ ფაქტს დოკუმენტურად ადასტურებს თედო ჟორდანი-ა (ჟორდანი, 74). სამწუხაროდ, დღემდე ცოცხლობს სულხან-საბას მართლმადიდებლურად აღსრულების მიმართ უმართებულოდ (და უმადურობით) აღძრული ეჭვი (განსაკუთრებით კათოლიკური აღ-მსარებლობის პროზელიტებს შორის).

თუმცა ამ ეჭვს აქარწყლებს ჯიუტი ფაქტი: ნმიდა დავით გა-რეჯელის არქიმანდრიტის სულხან-საბა ორბელიანის ნემტი განის-ვენებს მოსკოვის ვსეხსვიატსკოეს (ყოველთა ნმიდათას) ეკლესიის ნმიდა სვიმეონ მიმრქმელის სახელობის ეგვტერის ან უკვე დაჭედილ საძვალეში. გასული საუკუნის მიწურულს, 1997 წელს, მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ გამოცემულ მოსკოვის ვსეხსვიატსკოეს ეკ-ლესიის საიუბილეო ბუკლეტში საგანგებოდ აღინიშნება ამის თა-ობაზე, შესაბამისი ფოტომითითებით (ვსეხსვიატსკოე, 8-9). ამავე ბუკლეტში, რომელიც 30-მდე ერისკაცისა და სასულიერო პირის მიერ არის შედგენილი, აგრეთვე, შენიშნულია, რომ მიძინებამდე სულ მცირე ხნით ადრე სულხან-საბა სქემმონაზონის ხარისხში აღიყვანეს (იქვე).

არ შეიძლება, არ დავეთანხმოთ მანგლელ მიტროპოლიტს, ანა-
ნია ჯაფარიძეს: „ჩვენ არ გვაქვს უფლება, არ ვენდოთ იმ დროი-
სათვის სავსებით მონესრიგებულსა და დანყობილ რუსეთის მარ-
თლმადიდებელ ეკლესიას, რომელსაც არ სჯეროდა სულხან-საბას
„კათოლიკობა“ და ამიტომაც მოსკოვის ვსეხსვიატსკოეს ეკლესიაში
დააკრძალვინა“ (მთავარეპისკოპოსი ანანია 2000, 33).

ჭეშმარიტად: „ერთი იყო არსება სულხანისა და საბასი“ (კიკნაძე,
77). ამას მონშობს დიდებული ქართველი მოაზროვნის, მწერლისა
და მოამაგის როგორც შემოქმედებითი (უანრობრივი), ასევე სამოლ-
ვანეო არჩევანი. გამოარჩევენ სულხან-საბა ორბელიანის შინაგან
ორგანიზებულობასა და ბუნებრივ მიდრეკილებას ნესრიგისაკენ,
სრულყოფილებით მოსილი მისი პიროვნების მონოლითურობას.
სულხან-საბას „მთლიანობრივად წვდომის“ (რამიშვილი, 64) უნა-
რი ერთნაირად ვლინდება სიმკვრივით – სიტყვისა, გამოთქმისა,
ფრაზისა, სათქმელისა, ასევე სიუჟეტისა, ფაბულისა, კომპოზიცი-
ისა, დაბოლოს – თხზულებისა.

სათქმელი კი ამ კეთილშობილ ქართველს ერთადერთი ჰქონდა.
სულხან-საბას დროინდელი საქართველოს დაცემა ერთდროულად
ნიშნავდა ქართველთა ქრისტიანული შეგნების ნახდენასაც, ჩვენი
ქვეყნის დაგლაზაკებასაც და „თვისთა ნებაზედ“ მიშვებული ქართუ-
ლი ენის გარყვნასაც – ანუ რწმენის, მამულისა და ენის ერთიანად
მორყევას. სულხან-საბას მთავარი სათქმელიც ამიტომ დაიტია:

„სწავლანმა“ – როგორც ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ტკივილის
გამოხატულებამ;

„სიბრძნე სიცრუისამ“ – როგორც ქვეყნის მხსნელი, სამართლი-
ანი და ქრისტიანულ-ზნეობრივი მრწამსის მქონე მეფე-პატრონის
იდვის მატარებელმა;

„ლექსიკონმა ქართულმა“ („სიტყვის კონამ“) – როგორც „დე-
დაენის კანონებით“ (რამიშვილი, 63; შდრ. ბოლქვაძე) ზრუნვამ ქარ-
თველი ერის ცნობიერების გამოჯანსაღებისათვის.

ამ საზოგადო ტკივილის სამივე ჭდე მთელი სიღრმითა და სიმ-
წვავით აღიბეჭდა სულხან-საბა ორბელიანის ყველა თხზულებაში,
მათ შორის – „სიბრძნე სიცრუისამიც“. ბუნებრივია, ქართველი მე-

იგავე იგავარაკული ჟანრის მოთხოვნების მკაცრი დაცვით წერდა ამ ნაწარმოებს (კორნელი კეკელიძე 1981, 455). მაგრამ ერის გულ-შემატიკივარს ვერანაირი კანონი ვერ ათქმევინებდა უარს თავის საშურ საზრუნავზე.

ყოველივე ამის გამო უნდა ვიფიქროთ, რომ „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორი თავის სათქმელში შესაბამისი მხატვრული გამიზნულობითა და გააზრებით მოაქცევდა ამ სატიკივარს, ყოველ მის ნაჭდევს. ქრისტიანული ზნეობით აღჭურვილი მომავალი მეფე-პატრონის აღზრდის იდეა ქართველმა იგავთმწერალმა ადამიანის მანკიერი ბუნების მხილებასთან შეანყვილა. სულიერი ბინიერება, სულხან-საბასავე რწმენით, სწორედ ქრისტიანულ-ზნეობრივი შეგნების დაქვეითებამ გამოიწვია. იგავურ თხზულებაში ეს თეზა, რა თქმა უნდა, უშუალოდ ვერ აღიბეჭდებოდა, იგი საგანგებო მხატვრული ფორმითა თუ ხერხით უნდა გამოთქმულიყო (მდრ. უსპენსკი; ნირიო). ამასთან, ახალი მხატვრული სინამდვილე, რომელიც სულხან-საბას თავის თხზულებაში უნდა აღებეჭდა, სტრუქტურულად შესატყვისი უნდა ყოფილიყო იმხანად დამკვიდრებული იგავურ-ჟანრობრივი მოდელისა (მდრ. ზაქარიაძე, 113-115).

სულხან-საბასეული მხატვრულ-იგავური მოდელის თავისებურებათა გამოვსაღენად მივმართეთ წინამდებარე ანალიზის ცდას. კონკრეტული საანალიზო მასალა „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციური სისტემაა.

„სიბრძნე სიცრუისას“ იდეურ-კომპოზიციური სისტემის სამი კვანძი

აღარ არის სადავო, რომ „სიბრძნე სიცრუისას“ სიუჟეტური ქარგა ავტორისეულია და არა თარგმნილი. ფაბულა კი ამ ქართული იგავარაკული ჟანრის თხზულებისა გავრცელებული იყო შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში (კორნელი კეკელიძე, 1981; ჯაველიძე; მენაბდე; სინდბანდ-ნამე, 5; გამსახურდია, 181).

იგივე ითქმის კომპოზიციის აგების პრინციპზე, კერძოდ, სხვადასხვა ამბისა და არაკის ჩართვაზე ერთიანად გამოკვეთილ ჩარ-

ჩოში, „ჩარჩოსებრ კომპოზიციაში“ (გვახარია, 227). ეს გახლავთ კომპოზიციური მოდელი, რომლის დარღვევაც უკვე დაკანონებული ტრადიციის ლალატად მიიჩნეოდა იგავარაკულ ჟანრში (შდრ. სინდბანდ-ნამე, 5-9; ყაბუს-ნამე, 6). ეს ტრადიცია ითხოვდა, რომ ავტორს საკუთარი შემოქმედებითი ნიჭი სწორედ ამ მოდელისა თუ ჩარჩოს ფარგლებში გამოეფლინა: „ფასობდა არა ჭადრაკის ახალი ფიგურების გამოგონება, არამედ უკვე ცნობილი ფიგურებით ორიგინალური პოზიციის შექმნა“; სულხან-საბაც ამ იგავარაკულ მოდელს მიმართავს და „მას საკუთარ ხელწერას აჩნევს; ეს მისეული ხელწერა განსაკუთრებით იჩენს თავს დეტალებში – სწორედ ეს დეტალები უქმნის მკითხველს ორიგინალობის ეფექტს“ (ჯაველიძე, 33; შდრ. გვახარია, 227; ალექსანდრე ბარამიძე; განერელია).

საგულისხმოდ შენიშნავენ, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ სხვადასხვაგვარი მასალის შეერთება თუ შერჩევა-დალაგება სულხან-საბას მიერ თავისებური, უაღრესად ორიგინალური იდეურ-კომპოზიციური ხერხით ხორციელდება (გვახარია, 79-80, 227-228; ალიბეგაშვილი, 233). ამ თავისებური შერჩევა-დალაგებით არის საბოლოოდ მიღწეული „სიბრძნე სიცრუისას“ საგანგებო მხატვრული გააზრებაც, რისი მეოხებითაც მიენოდება მკითხველს ავტორისეული ჩანაფიქრი (გოგუაძე; რევაზ ბარამიძე; კორნელი კეკელიძე 1959).

ამიტომ ავტორის სათქმელის (resp. თხზულების იდეის) სათანადო წვდომისას „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციურ მთლიანობასაც უნდა მიექცეს ყურადღება. უკვე აღნიშნულია სულხან-საბას ამ თხზულების „განუყოფელი ერთიანობის“ შესახებ, რაც მას უკარგავს „კრებულის ხასიათს და ანიჭებს ისეთ მთლიანობას, როდესაც თავის ადგილზეა და ძნელად ამოსაგდება ყოველი სიტყვა თუ არაკი“ (გვახარია, 80; შდრ. რევაზ ბარამიძე; და სხვა).

„სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციური მთლიანობა უნდა გავიზაროთ როგორც ერთიანი სისტემა, ერთგვარი იდეურ-კომპოზიციური რგოლი, სადაც ყოველ ნაწილსა და დეტალს საკუთარი ადგილი აქვს მიჩენილი და ერთმანეთს უკავშირდება, კანონზომიერად განლაგდება. გარკვეულ პრინციპთა ერთობლიობა ამ დროს იმგვარი ნესრიგით ედება საფუძვლად სისტემას, რომ არც იგავარაკული

უანრის კანონები დაირღვეს, და არც ამ სისტემის მთლიანობა (შდრ. გვახარია, 79-80, 227-228; ვახტანგ ჭელიძე).

„სიბრძნე სიცრუისაში“, მის იდეურ-კომპოზიციურ სისტემაში, გამოვყავით რამდენიმე საკვანძო ნაწილი – კვანძი, რომელსაც ვუწოდებთ იდეურ-კომპოზიციური კვანძი. იგი სულხან-საბას იგავარაკული თხზულების ერთგვარი ქვესისტემაა და აქვს ავტორისეული სათქმელის – იდეის გამოხატვის ფუნქცია (შდრ. გვახარია, 81-82, 227; რევაზ ბარამიძე, 77-78). ამავე სათქმელიდან გამომდინარე, იდეურ-კომპოზიციური კვანძი განსაზღვრულ თემას ან საკითხს ავითარებს.

თითოეულ კვანძს აქვს საკუთარი ბირთვი-არაკი, რომელსაც აკისრია საგანგებო იდეურ-კომპოზიციური ფუნქცია, განსაზღვროს ამ კვანძში განვითარებული თემა ან საკითხი.

ბირთვი-არაკი, როგორც ნესი, გარემოცულია საკუთარი კომპოზიციური სივრცით – გარემომცველი კომპოზიციური სივრცით. მას ქმნის ბირთვი-არაკის თანმხლები წინამავალი და მომდევნო არაკების, ასევე სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტების ერთობლიობა.

თანმხლებ არაკებში წარმოჩენილია იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში განვითარებული თემისა თუ საკითხის რომელიმე (ან რამდენიმე) მხარე, ნახნაგი.

სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტი საკუთრივ სიუჟეტური ქსოვილია, არაკებს „გარეთ“ დარჩენილი სიუჟეტური ნაწილია თხზულებისა. სწორედ ამ სეგმენტების ერთობლიობით იქმნება „სიბრძნე სიცრუისას“ სიუჟეტური ხერხემალი, სიუჟეტური ქარგა რომ ჰქვია ლიტერატურის თეორიაში (საფუძვლები, 201-215; შდრ. ტიმოფეევი; პოპიაშვილი, 21). სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სეგმენტში, თავის მხრივ, ფიქსირდება ავტორისეული იგავური მინიშნებანი, აქვეა აღბეჭდილი ავტორის თხრობის სტილის მონაცვლეობაც.

ამ იგავარაკული თხზულების სათქმელის მიმართულებებისა და იდეურ-კომპოზიციური სისტემის ყველა კომპონენტის ანალიზის დროს პირველად არის მოხმობილი სულხან-საბას სალექსიკონო განმარტებანი „ლექსიკონი ქართულიდან“, სადაც სხვა დარგებს შო-

რის ჭარბობს საღვთისმეტყველო ხასიათის განმარტება-თარგმანება („სწავლანის“ ანალიზისთვის შდრ. ჯიქია). სულხან-საბა თავის სამსახურს ვეთავაზობს: „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციის ახლახან ჩამოთვლილი ცალკეული კომპონენტების ანალიზისათვის „ლექსიკონი ქართულიდან“ იგი გასაოცარი სიბრძნითა და გულისხმიერებით გვანვდის სალექსიკონო, სემანტიკურ, საღვთისმეტყველო თუ სხვა ხასიათის განმარტებებს, რითაც თავადვე გეიკვლეს გზას „სიბრძნე სიცრუისას“ მთავარი სათქმელისაკენ – იდეისაკენ და ამ სათქმელის ახალ ნახნაგებსაც წარმოგვიჩენს.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ მოიძიება სამი იდეურ-კომპოზიციური კვანძი, პირობითი სახელდებით: „დამყარება“, „ძე მეფისა“ და „სიტყვა“.

სამივე იდეურ-კომპოზიციური კვანძის სახელდებაშივე არის ფიქსირებული თითოეულის შემკვრელი – საერთო ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეული. სამივე კვანძში იდეა-სათქმელის ძირითადი გამტარებლები არიან: ფინეზი, ლეონი და ჯუმბერი – მშობელი, მასწავლებელი და შვილი-აღზდილი, ანუ: ხორციელი მამა, სულიერი მამა და ძე მეფისა.

თითოეული იდეურ-კომპოზიციური კვანძი აღიბეჭდა საგანგებოდ შედგენილი სქემით, რომელშიც ასახულია გაანალიზებული კვანძის ყველა კომპონენტი, მიმართულება, თემა და საკითხი. სამივე სქემა წინამდებარე მონოგრაფიაში იდეურ-კომპოზიციური კვანძების შესაბამისად განთავსდა (იხ. გვ. 29, 108, 164).



თ ა ვ ი | და მ ყ ა რ ე ბ ა

§1 ქვეყნის „ორკერძოითი“ მსახურება: არაკი „ძალა ერთობისა“

იდეურ-კომპოზიციური კვანძის – „დამყარება“ – ბირთვია არაკი „ძალა ერთობისა“, რომელსაც სულხან-საბა მეფე ფინებს ათქმე-ვინებს:

„მეფე ვინმე იყო დიდებული. ოცდაათი ვაჟი ჰყვა. რა მოაჩია დრო სიკვდილისა მისისა, მოუწოდა ძეთა თვისთა, მოაღებინა ოცდაათი ისარი, შეკრა მაგრა ერთად და მოზიდა, რათა გატეხოს, და ვერ გატეხა. მერმე თითო-თითო მოზიდა და ყოველივე დაღენა. უთხრა შეილთა თვისთა: თუცა ერთად ხართ და ერთსა პირსა ზედა სდგებხართ, მტერი ეგრე ვერ გაგტეხსთ, ვითა მე წელან შეკრული ისარი ვერ გაგტეხე; თუ გაიყრებით, ესრეთ თათო-თითო დაგლწოსთ მტერმან, თავიცა მოსთხაროთ და მოყვარეცა“ (სულხან-საბა 1979, 63-64).

არაკი-ბირთვის გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეს შეადგენს მეფე-ყმათა მოვალეობების განმსაზღვრელი რამდენიმე სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტი. ერთ-ერთია ლეონის შეგონებანი მეფის მოვალეობაზე – „ნესი მეფეთა“:

„მეფეთაგან სამნი უყვარან ღმერთსა: სიმპიიდე, სიმდაბლე და სულგრძელობა.

მეფეთაგან სამს დაიმაღლებს უფალი: სამართალსა უქრთამოსა, მოწყალებასა და დიდსა სიყვარულსა ყოველთასა.

მეფეთაგან სამს ინატრიან ქვეყნანი: ზავთსა მართებულსა, სიმართლესა უზაკველსა და სიუხვესა მოუკლებელსა.

მეფეთაგან სამს იქენებენ დიდებულნი: სიტკბოსა წესიერსა, ნადიმსა ამოსა და ჭირში - ჭირსა და ლხინში - ლხინსა.

მეფეთაგან სამს ნდომობენ მხედარნი: ცხენსა მალსა, საჭურველსა მაგარსა და დანახვასა ნამსახურისასა.

მეფეთაგან სამს იღვწიან გლახაკნი: კარსა ღიასა, თხოვისა ბოძებასა და სიხარულით წარვლენასა.

მეფეთაგან სამს ითხოვენ მონანი: საესე ტაბლასა, ჭამაგირთა მოუკლებლობასა და მალე შეუბუზღებლობასა.

მეფეთაგან სამს ინდომებენ ვაზირნი: ყურის მიპყრობასა, სიტყვის გაგონებასა და რჩევის დატყუებასა.

მეფეთაგან სამს ინებებენ მოჩივარნი: საჩივრის სმენასა, აუჩქარებლობასა და დაუფერებლობასა.

მეფეთაგან სამს ინატრებენ ვაჭარნი: თვალთა და ლალთა ცნობასა, დირეხულის მიცემასა და უფასურად ვაჭრობასა.

მეფეთაგან სამს ევედრებიან მოგზაურნი: მეკობრეთაგან მორჩენასა, ზეგრის წესად აღებასა, ფუნდუკთა უშუღართა დგომასა.

მეფეთაგან სამს იხვეწებიან შესმენილნი: მოზღვრისა წაყენებასა, ურისხველად ზრძანებასა და მართლებასა თავისასა.

მეფეთაგან სამს ითხოვენ პატიმარნი: შეტოდებისა შენდობასა, რისხვის წყალობად შეცვლასა და ხილვასა პირისა მისისასა“.

„ნესი მეფეთა“ დასრულდება დასკვნით:

„ესე არს ნესი მეფეთა, ესე არს საბოძვარი თემთა, ესე არს გოდოლი სპათა, ესე არს ზღუდე ქალაქთა! რომელმან ჰყოს, იგი და ქვეყანა მისი დაემყაროს“ (სულხან-საბა 1979, 60-61).

„ძალა ერთობისას“ დასასრულ, შეგონებაში, ფინეზი ლეონს უერთებს ხმას და ქვეყნის განმტკიცებასთან ერთად მეფობის დამყარებაზე ამახვილებს ყურადღებას:

„თქვენი სიტყვა თუცა ერთი იყოს, დაემყაროს მეფობა ჩემი“ (იქვე, 64).

ამ შეგონებას კი მოსდევს ბირთვი-არაკის გარემომცველი კომპოზიციური სივრცის კიდევ ერთი სიუჟეტურ-კომპოზიციური სემანტი - მეფე ფინეზის შეგონებანი „ვაზირთა წესზე“:

„ვაზირთ წესია, რამდენიც იყვნენ, პირი ერთი ქონდესთ. ერთის ჭკუა და რჩევა უამხანაგოდ სწორედ არ წავა, არ იქმნების, რაგინდ ბრძენი იყოს, ერთიც არის, საქმე არ დაიცდინოს და ერთის საქმის დაცდენითა ბერნი წახლება. ამისთვის ორისა და სამის კაცის რჩევა სჯობს.

ვაზირნი ერთმანერთის მოყვარულნი ხამს.

ვაზირობა სიქიშპითა და კაცის მტერობით არ კარგა იქმნება. თუ ვაზირი ბატონის ერთგულია, მტერი უნდა დაიმოყვაროს, თავისი აუცილ აპატიოს, გული გაიერთონ და დაემტკიცოს მეფობა პარტონისა მათისა.

ვაზირი ხვაშიადის შემხახავი ხამს. თუცა ერთმანერთში შუღლი მოხდა, ხვაშიადი გამჟღავნების და მათგან ერთმანერთის მტერობით გაიციმა, სიტყვას და ბრალობას დაუწყებენ: მან თქვა, არა მას უთქვაჰსო.

ვაზირი პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომე უნდა იყოს. რა მეფე ერთს წყალობას უზამს, მეორე მისი ქიშპი გარგულდების.

ვაზირი ღვთის მადიდებელი და ჭკუისა და სიბრძნის მქსნეველი ხამს და, რა კაცმა თავისი მტერი დაინახოს, გული აუღუღღეს და ჭკუა და მცნება დაეთანტოს.

ვაზირთ სიტყვა უნდა შეამოწმონ და რომელი ამჯობინონ, იგი დაასკვნან. მტერნი ხომ არას ღონით სიტყვას არ შეამოწმებენ და, თუ შეამოწმებენ, კიდეც დამოყვარდებიან! (სულხან-საბა 1979, 64).

„ვაზირთა წესი“ დასრულდება დასკვნით:

„ვაზირთა მეფისა და ქვეყანისა დაყენებაც შეუძლიათ და ნახდენაც“ (იქვე).

ადვილი შესამჩნევია, რომ სიტყვა „დამყარება“ – „დამყაროს“ – კრავს და ამთლიანებს „ძალა ერთობისას“ საინტერპრეტაციო გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეს (ამ ორ სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სეგმენტს), ხოლო „დაყენება“, ანუ „ფეხზე დაყენება, დადგინება“, მიერთვის და თან საგულისხმოდ აფასებს ამ სივრცის შემკვრელ მნიშვნელობას. ამ საერთო ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულით თითქოს ფიქსირდება ზეამოცანა, მიზანი „პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომისა“.

ჩვენ წინაშეა ერთგვარი კოდექსი, განსაზღვრული გამიზნულობითა და გააზრებით გამსჭვალული, რომელიც ქვეყნისა და მისი

პატრონის მეფობის განსამტკიცებლად შეიქმნა. ამ კოდექსის ასა-
მუშავებლად მეფემაც და ერისკაცმაც, პატრონმაც და ყმამაც, უნ-
და მიმართოს საკუთარი ზნეობრივი სინმინდის დაცვას, ამასთან
- ქრისტიანული ზნეობისა, აგრეთვე თავისი ვალის აღსრულებას,
მოყვასებას, პირმტკიცობასა და გულთა ერთობას (პირუმტკიცო-
ბისა და ორგულობის საპირისპიროდ).

სწორედ ამ ნმიდათანმიდა კოდექსზე იგავეურ მინიშნებას იტევს
განსახილველი იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ბირთვი-არაკი „ძა-
ლა ერთობისა“, გარემომცველი სივრცითურთ. თუმცა „სიბრძნე
სიცრუისაში“ ამ კოდექსის გარკვეული დამატება-განმარტებანიც
იჩენს თავს იმავე ფონში და კომპოზიციურ ჩარჩოში ამბებისა და
არაკების ჩართვის ზემოხსენებული წესის (იხ. ზემოთ, გვ. 8-9) დაც-
ვით განთავსდება.

ლეონის კიდევ ერთი შეგონება - „მეფისა თანა მყოფთა ნე-
სი“ - ამავე იდეურ-კომპოზიციური კვანძის კუთვნილებაა და ასევე
შეადგენს „ძალა ერთობისას“ ბირთვი-არაკის გარემომცველი სივ-
რცის სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სეგმენტს. ეს წესი კონკრეტულად
საჭურის რუქას მსგავსთა სამხილად წარმოდგება, მეფის მსახუ-
რებისა გამო:

„მეფისა თანა მყოფი კაცი და ზამთარ ღიდ ცეცხლთან მტლომი სწორია.
თუ ახლოს ზის, ცეცხლი დასწავს და თუცა შონს წავა, ყინვა დაჰზრავს.
მეფისა თანა მყოფსა კაცსა ხუთნი ძნელნი საქმენი უნდა სჭირდეს:

ერთი: რომე ორის თვალისაგან ერთი ასეთი მხედველი უნდა იყოს,
რომ ასის თვალისაგან უმეტესს ხედვიდეს და მეორეს თვალთ ბრმისა-
გან უბრმესი იყოს.

მეორე: აგრე ცალი ყური ასმინოს და ერთი დაიყრუვოს.

მესამე: გული ფუნდუკისაგან უდიდესი ჰქონდეს, რაც ყურიდამ შევიდეს,
დაიგროვოს და შეინახოს.

მეოთხე: რომელიც არ ვარგიყოს, გაგონილი არა თქვას და რომელიც
კარგი და ჭკუათ სათერნი იყოს, იგი გამოიღოს და თქვას.

მესხუთე: ასეთი ენა ჰქონდეს, თათლი და სამსალა ორივე სდიოდეს“
(სულხან-საბა 1979, 37).

„მეფისა თანა მყოფთა წესზე“ თხზულებაში ასევე ამახვილებენ ყურადღებას ჯუმბერი და საჭურისი რუქა. ეს წესებიც, უკვე წარმოდგენილ სამ სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სეგმენტთან ერთად, ამავე კვანძის გარემომცველი სივრცის კუთვნილებაა. ჯუმბერი რუქას გასაგონად წარმოთქვამს წესს:

„მეფეთა თანა მყოფთა სამნი საქმენი უნდა სჭირდეთ:

პირველად: რომელიც კაცი უყვარდეს, იგი არ შეასმინოს, თვარა სიყვარულით არ შეისმენს და შენ დაზიანდება;

მეორედ: ვისიც სიტყვა იაშება, შენც უქო, თვარა თუ უძაგო, არ ეძაგება და შენ გაცრუვდე;

მესამედ: ამას სცდილობდე, რომელიც მისი გულითადაა, იგი გაიწოთო, თვარა დღე დაგიმოკლდება“ (სულხან-საბა 1979, 79).

„ხელმწიფესთან მყოფ ვაზირთა წესს“ კი რუქა მეფე ფინეზის უსაყვარლეს ვაზირ სედრაქს მიაწვდის. „სიტყვამცდარი“ სედრაქის დალოცვით აღშფოთებული საჭურისი მას ვაზირთა გონიერებასა და „სიტყვამარჯვეობას“ შეახსენებს და ეუბნება:

„ხელმწიფესთან მყოფს ხუთნი საქმენი უნდა სჭირდეს:

ერთი: სიტყვა ტკბილი უნდა ჰქონდეს.

მეორე: გამწყრალი დააწყნაროს, არა თუ მხიარული გააწყნროს.

მესამე: პირიდან ავი სიტყვა არ წაიციუნოს.

მეოთხე: სიტყვის თქმის ჟამი იცოდეს.

მეხუთე: რაც თქვას, ყოველს კაცს მოაწონოს“ (იქვე, 26-27).

ვაზირთა სამივე წესი – ლეონის, ჯუმბერისა და რუქასი – არსებითად მეფე-პატრონისაკენ მიმართული სიტყვის დროულად თქმის, მოსმენა-გაგონების, მისი შენახვის, სარგებლიანობის, სიტყვატკბილობისა და ავსიტყვაობის თვალსაზრისით არის განყოფილი, რაც-სამეფო კარზე მყოფს სიბრძნეს, გამჭრიახობას და სიფხიზლეს ავალებს.

წესებში ხაზი ესმება სიტყვის თქმის რაგვარობასა და დროს:

„რომელიც კარგი და ჭკუათ საფერი იყოს, იგი გამოიღოს და თქვას“ (ლეონი); „ვისიც სიტყვა იამება, შენც უქო“ (ჯუმბერი); „რაც თქვას, ყოველს კაცს მოაწონოს“ (რუქა).

აქვეა გაფრთხილება იმაზე, თუ როდის და როგორ არ უნდა ითქვას სიტყვა:

„რომელიც არ ვარგიყოს, გაგონილი არა თქვას“ (ლეონი); „თუ უძაგო, არ ეძაგება და შენ გასცრუვდე“ (ჯუმბერი); „პირიდან ავი სიტყვა არ წაიცოტუნოს“ (რუქა).

სამივე წესი სიტყვის სიტკბო-სიმწარის თავის დროზე, დანიშნულებისამებრ გამოყენებასაც გვასწავლის:

„ასეთი ენა ჰქონდეს, თაფლი და სამსალა ორივე სდიოდეს“ (ლეონი); „ვისიც სიტყვა იამება, შენც უქო, თვარა თუ უძაგო, არ ეძაგება და შენ გასცრუვდე“ (ჯუმბერი); „სიტყვა ტკბილი უნდა ჰქონდეს, გამწყრალი დააწყნაროს, არა თუ მხიარული გააწყროს“ (რუქა).

გარდა ამისა, სიტყვის მოსმენისა და შენახვის სიკეთეს საგანგებოდ წარმოაჩენს ლეონის დებულებები (პირველი, მეორე და მესამე), მათთან თანხმიერებაშია ჯუმბერის მეორე, ნანილობრივ პირველი და მესამე, ასევე რუქას მეოთხე დებულებანი, რასაც მთლიანობაში ფრიად ლაკონიურად გამოხატავს რუქასმიერი ფორმულა:

„სიტყვის თქმის ჟამი იცოდეს“ (სულხან-საბა 1979, 27).

თხზულების სამივე პერსონაჟს კარგად ესმის ვაზირთა, ანუ მეფის გვერდით მყოფთა, მოვალეობანი. მაგრამ ზემოხსენებულ კოდექსთან მიმართებაში ამ სამი წესიდან ლეონის პირით ნათქვამი იტვირთება საგანგებოდ. ამაზე მეტყველებს დასკვნა, რომელსაც ჭაბუკი ლეონი „უტკბესი და უმწარესის“ არაკს მოაყრლებს, „მეფისა თანა მყოფთა წესის“ ჩამთავრებისთანავე რომ უამბობს მეფეს:

„ხელმწიფეთა წინა მდგომი კაცი სანთელია: თავსა თვისსა დასწავს და სხვათ გაუნათლებს“ (იქვე, 38).

ამით ლეონის ეს შეგონება მიერთვება და შეავსებს კიდევ მეფის შეგონებას, რომელიც ვაზირთა წესთან არის დაკავშირებული (იხ. ზემოთ, გვ. 15).

მაშასადამე, მეფე ფინეზი და ლეონი (მშობელი და აღმზრდელი) თანამოაზრენი არიან: ლეონი ვალდებულებას აკისრებს მეფის ახ-

ლოს მყოფთაც და თვით მეფესაც (შდრ. ლეონის მიერ გამოთქმული ორივე ნესი). მეფესაც დიდად მოსწონს ლეონის „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“ (სულხან-საბა 1979, 48), ესე იგი, ეთანხმება მის სიტყვასაც და საქმესაც, თან თავის მხრივაც წარმოადგენს მეფის ახლოს მყოფთა – „ვაზირთა ნესს“.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ასე მიენოდება მკითხველს ქვეყნის „ორ-კერძოითი“ მსახურების იდეა.

ამ იდეურ-კომპოზიციური კვანძიდან ამოიკითხება სულხან-საბას სანუკვარი ოცნება მეფობითა და ერისკაცობით დამყარებულ ერთიან საქართველოზე (ლიანა კეკელიძე, 131). აქ ისიც გაცხადებულია, თუ რა გზით უნდა „დამყარებულიყო“ ჩვენი ქვეყანა:

„ვაზირი პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომი უნდა იყოს“ – ამას მეფე-პატრონი ამბობს, და არა მარტო ვაზირთა გასაგონად.

იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ამ შემადგენელ ნაწილებში ცოცხლდება ეპიზოდები დიდებული აღმზრდელ-აღზრდილის – სულხან-საბასი და მეფე ვახტანგის – ცხოვრებიდან. თითქოს შემოგესმის კიდევ დინჯი, დარბაისლური საუბარი სამშობლოს ბედზე ღრმად დაფიქრებული ორი ქართველისა. მათგან ერთი მეფეს აკისრებს მართლმორწმუნეობას, კაცთმოყვარეობას, სამართლიანობას. მაგრამ მეორე შეახსენებს თანამოსაუბრეს, რომ მარტო მეფე ვერას გახდება, თუკი მამულიშვილები არ დაუდგებიან გვერდით.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ სწორედ აღმზრდელი და მეფე – ლეონი და ფინეზი – გამოხატავენ ავტორის ეროვნულ განცდებს. ქართველ მეიგავეს მეტად ფრთხილად, ფაქიზად ჩაუნწავს თხზულების სიუჟეტურ-კომპოზიციურ ქსოვილში თავისი ეროვნული სულისკვეთება. აღიარებულია, რომ იგავარაკული ჟანრის ნაწარმოების საგანი მხოლოდ ზნეობა და მორალია, ნაკლებად ან თითქმის საერთოდ არ გამოიხატება ავტორის ეროვნული მრწამსი (გოგუაძე, 53). თუმცა აღმოსავლურ (სპარსულ) ლიტერატურაში მოიძიება იგავარაკული ჟანრის თხზულებანი, სადაც გამჟღავნებულია ავტორის არათუ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი, არამედ რელიგიური განცდები და შეხედულებებიც კი. ამის მაგალითად ქეი ქაუსის ყაბუს-ნამეც იკ-

მარებდა, სადაც არაერთგზის გამოიხატება ავტორის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი, ასევე აშკარად გამოხატული რელიგიური განცდები რიტორიკული ჩართვებისა და არაკების მონაცვლეობით (იხ. ყაბუს-ნამე; შდრ. ამისგან განსხვავებით: სინდბანდ-ნამე, 9; ეზოპე). „სიბრძნე სიცრუისას“ განსახილველი იდეურ-კომპოზიციური კვანძი „დამყარება“ სწორედ ამ მხრივ არის გამორჩეული.

§2 ბედი, ცდა და მეფე-ყმის არჩევანი: არაკი „ხალიფა და არაბი“

არ შეიძლება, არ გამოვაცალკევოთ იმავე გარემომცველი სივრცის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი სეგმენტი იდეურ-კომპოზიციური კვანძისა „დამყარება“. ეს სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტი ავითარებს ბედის, ცდისა და ღვთისადმი დამოკიდებულების თემას. მეფე ფინეზი სიზმრად ნანახი ჭაბუკის გამო დამნუხრდა, და ამ დროს კვლავ დაუპირისპირდა ერთმანეთს სედრაქისა და რუქას პოზიციები.

სედრაქი ასე განსჯის: სიზმრად ნანახის მოძებნა საჭიროა, მაგრამ როგორ ვიპოვოთ, როცა მის შესახებ არაფერი ვიცით? მისივე თქმით: „რაც ბედი აქვს კაცსა ღვთისაგან, ის დაემართების“ (სულხან-საბა 1979, 28).

თუკი ღმერთს ის კაცი ფინეზისათვის განუკუთვნებია, აუცილებლად მოიყვანს მეფის კართან, ღმერთს უნდა ვთხოვოთ, მხოლოდ საკუთარ ცდასა და ღონეზე დანდობილი ადამიანი ამაოდ დაშვრებაო, – დაასკვნის ვაზირი:

„თუ ღმერთი კაცს არ მისცემს, თვისისა ცდითა არა ღონე არ დაიდების და ცუდი შრომა შერჩების“ (იქვე, 32).

მაშასადამე, სედრაქის რწმენით, კაცმა ღვთის ნება და შენევენა უნდა გაიხადოს წარმმართველად საკუთარ ცდა-ბედში. რუქაკი „უგუნური მცურავის“ არაკით ურჩევს მეფეს, ხელი გაიჭნიონ და მოძებნონ, ანუ სცადონ და გაისარჯონ. სედრაქისაგან განსხვავებით, საჭურისის რჩევაში ღვთიური განგებულება ადგილს ვერ

პოვებს. რუქა იგია, ვისთვისაც საქმე „ულვთოთ ცდით იქმნება“ (სულხან-საბა 1979, 31), მისი რწმენით, ცდა-ბედი ადამიანის ხელის გამოღებასა და მეცადინეობაზე ჰკიდია მთლიანად:

„კაცი გავგზავნოთ, პოვნას ვეცადნეთ, რომელსა კაცსა ჩასდებია საჭმელი უხელოდ, რომელსა შეჰმოსია სამოსელი გაურჯელად?“ (იქვე, 30).

გამართლება სედრაქის სიტყვა – მეფე ღვთის ნებითა და „ჩვე-ნებით“ იპოვის ლეონს. ეს უკვე საკითხის დასმა გახლავთ – ბედის, ცდისა და ღვთისადმი დამოკიდებულების საკითხისა. ამ კომპოზიციურ სივრცეში განვითარებული ცდა-ბედის თემა ლეონ-ფინეზის შერიგების კონკრეტული ამბით იშლება, როცა ლეონი იძულებულია, თავი დაიცვას რუქას ცილისნამებისა და მეფის საშინელი რისხვისაგან.

რუქამ უცნობი ჭაბუკი „ბედუკეთურად“ შერაცხა (იქვე, 33). „ბედი“ სიზმარში ნანახსა და ამჯერად ნაპოვნ ლეონს დაუკავშირდა კვლავ. ფინეზს თავიდანვე სწამს, რომ ლეონი მას ბედით ერგო: „არა ნდომითა ჩემითა არის, ბედისაგან მოცემული ხარ“, – ეუბნება იგი ლეონს (იქვე, 40).

თხზულებაში არაერთგზისაა ხაზგასმული, რომ ლეონის თავი მეფეს ღმერთმა მისცა (იქვე, 40. 73. 87. 92). უნდა ითქვას, რომ აქ სულხან-საბა „ბედის“ მნიშვნელობაში გულისხმობს ღვთიურ განგებულებას, ღვთის ნების გარდაუვალობას („ბედის“, „ბედისწერის“, „სვეს“, „ხვედრის“, „განგების“ სინონიმურობიდან გამომდინარე). ამით „ბედი“ საგანგებო მხატვრულ-იგავეური ფუნქციით იტვირთება, თუმცა „სიტყვის კონაში“, „ბედის“ („სუე“-ს) განმარტებისას კატეგორიულად გამოირიცხება ღვთიურობა, შდრ.:

„ბედი – ნუ ვინ ჰგონებთ ბედისათვის, ვითარმედ არსებითი რამე იყოს, რომელსა უმეცარნი იტყვიან და მას მიაჩემებენ ნიჭსა ღმრთისასა“ (სულხან-საბა 1991, „ბედის“ ქვეშ).

„ბედისაგან მოცემულმა“ ლეონმა წინდახედულობა გამოიჩინა, ფიცის წიგნი გამოითხოვა მისგან და, როგორც ვიცით, ნაადგა კიდევ იგი. ლეონის ბულბულზე უტკბესმა ენამ „მრისხანების ღველფი და ალი“ დაუშრიტა ფინეზს და მონანიე მეფემ აღიარა, რომ ავი კაცის სიტყვამ და შვილის სიმწარემ აღაშფოთა.

ლეონის აზრით, სწორედ ავსიტყვაობით, ბოროტი ენით მოკვდება კაცი, „სხვით არა“ (ლეონის არაკი „ენით დაკოდილი“) (სულხან-საბა 1979, 49-50). ამას არ ეთანხმება მეფე ფინეზი:

„ამ გვარის (ავი) კაცის სიტყვა ვერას იქმს, თუცა ბედმან არ უყოს კაცსა; არაკად თქმულა: ბედი მომეც და ნეხვსა დამფალო“ (მეფის არაკი „მეფე და ავსიტყვა კაცი“) (იქვე, 50-51).

საგულისხმოა ლეონის საპასუხო სიტყვები:

„ბედი ყოველსა კაცსა აქვს, თუცა პატრონი არა რისხავს“, რომ მოგეკალი, ჩემი სვებედი ხომ ცუდად წავიდოდაო (ლეონის არაკი „ხალიფა და არაბი“) (იქვე, 52).

და აი, ფინეზი კვლავ იმართლებს თავს – ნაღველი შემომეჭიდაო.

ამ კომპოზიციურ სივრცეში განვითარებული თემიდან გამომდინარე, ჩვენ ვხედავთ, რომ იკვეთება განსხვავებული დამოკიდებულება ბედისა და ცდისა, ასევე ბედისა და ღვთისადმი. ერთი მხრივ, ეს არის ქვემდგომის, ქვეშევრდომის დამოკიდებულება, შეხედულება იმის შესახებ, რომ ქვემდგომის ბედის ჩარხს ზემდგომი ჭედავს (ამ შემთხვევაში – მეფე). ეს ლეონის დამოკიდებულებაა. მეორე მხრივ კი წარმოდგენილია დამოკიდებულება მეფისა, ზემდგომისა, ხელისუფალისა ამავე საკითხისადმი.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა არაკი „ხალიფა და არაბი“:

„ბაღდადის ხალიფამ იხადინა და ცხენის ჭენებაში დიდებულთა მოსცილდა. ერთი ოდენ ვაზირი იახლა. დია მოშივდა. ნახა უდაბნოში ერთი შავი კარავი. მივიდეს, ნახეს. არაბი იყო. სამი თხა ჰყვანდა, სხვა არა ებადა რა. მუნ გარდახლენ და საჭმელი მოინდომეს. არაბმან ერთი თხა დაკლა, მოხარმა და მოიტანა, მოართვა. ხალიფამ ტყინის მეტი არა სჭამა რა.

არაბმან ვაზირს ჰკითხა: ხალიფამ რად არა სჭამა რაო?

ვაზირმან უთხრა: ჩვეულება აქვს, თუ არა ტყინსა, სხვას არასა სჭამსო. აღდგა არაბი იგი, ორი თხაც დაკლა, ტყინი შემზადა და ხალიფას მოართვა.

მოახსენა ვაზირმან: ხედავს მაღალი ტახტი თქვენს მდებარესა და უპოვარსა ამას არაბსა, რა ქმნა? მდიდარმან და უხემან ვერ შეიძლოს ესრე-

თი ქმნა. თავმან შენმან, მდიდარი რასაც დახარჯავს, ათასი სხვა ღარჩეს, ამას მის მეტი არარა ჰყვანდა და ყოველივე დახოცა და შენ გიმზადლო.

ხალითამ თავისი ხელთსაჭერი არგანი მისცა და უბრძანა: მოდი, შენ კარსა ვერავეინ დაგეხმავს, მე მრავალს წყალობას გიზამო!

მას ღღესა ხალითა წაეილა. და მეორე ღღეს არაბმან კვერთხი აიღო და მივიდა. კარი შეელო, შევიდა. ხალითა ლოცვად იდგა, ზურგი კარისაკენ ჰქონდა, არაბი ვერ ნახა.

იკითხა არაბმან: ხალითა რასა იქმსო: ხან მიწას დაემხოზა და ხან ზე აღგებო?

მსახურთ უთხრეს: ილოცავსო.

მას არაბს თურე არც ღეთის სახელი ასმოდა, არამც თუ ლოცვა სცოდნოდა. ჰკითხა: რას ილოცავსო?

უთხრეს: ღმერთს საქონელსა სთხოვსო.

არაბმან ეგრე უთხრა: ეგ სხეასა სთხოვს, მე მაგას რაღა ვსთხოვო? და წაეილა: ვისაც ეგ სთხოვს, მეც მასა ვსთხოვ, მომცემსო.

ხალითამ მისი ვერც მოსვლა სცნა და ვერც წასვლა.

მივიდა არაბი თავის კარავში და მანცა ეგრე ქმნა იწყო, ვითა ხალითასი ენახა. ამას იტყოდან: ვისაც ხალითა საქონელსა სთხოვს, მეც მომცე, გლახაკი ვართო!

გამოხდა მცირე ღღენი. კარავი იგი აიღო და სხვაგან აღმართა. რა აყრის აღგილი გასჭრა, დიდი ორმო გამოჩნდა, ოქროთა და ვერცხლითა საესე. ეგრევე თავს დაჰხურა. წაეილა არაბი, ჭოხი ხელთ ჰქონდა. შევიდა ხალითასთან და თავყვანი სცა.

უბრძანა ხალითამ: აქამდის რად არ მოხვედო?

მან ყოველივე ყოფილი მოახსენა: ვისცა შენ სთხოვდი, მეც იმას ვსთხოვეო და ერთი ორმო საესე ოქრო და ვერცხლი მომცაო; აწ შეწერალო მიბოძე, თქვენთვის წამოაღებინეო.

ბრძანა ხალითამ წასვლა შეწერლისა და აღწერა. შეჰხედა ვაზირმან და მოახსენა:

ერთს გლახაკს არაბს სამიოდენ თხა ჰყვანდა და შენ დაგიკლა, ბოძება უბრძანე და არა გთხოვა. ღმერთს მაგისთვის მიუცია და მასაც შენ ართმევო?" (სულხან-საბა 1979, 51-52).

ამ მშვენიერ არაკში იერარქიულად წარმოჩნდებიან: ღმერთი – რომლის წინაშეც ლოცულობს ხალიფა და მოწყალება-სიკეთეს შესთხოვს მას; ხალიფა – ვისთანაც გლახაკი არაბი მიდის მოწყალების სათხოვნელად; დაბოლოს, ეს გლახაკი არაბი – რომელსაც უშუალოდ ხალიფასაგან აქვს ბოძებული უფლება მოწყალების მიღებისა მის სასახლეში, რის დასტურადაც არაკში წარმოდგება ხალიფას მიერვე არაბისათვის გადაცემული „ხელთსაჭერი არგანი“ – კვერთხი.

ხალიფა, ამ იერარქიული მწკრივის მიხედვით, წყალობას მხოლოდ ღვთისაგან ელის, მისი მორჩილია. არაბის უშუალო მწყალობელი კი ხალიფა გახლავთ. გლახაკი არაბი ჯერ ხალიფას უნდა ეახლოს წყალობის მისაღებად, ვინაიდან მას ამქვეყნიური კანონებით მიეცა უფლება და ნება – იყოს მორჩილი და წყალობის მომლოდინე უშუალოდ ზემდგომისა, თავისი მინიერი უფლისა. ღმერთიც არაბის მწყალობელია, არაკში საბოლოოდ სწორედ ზეციერი უფლისაგან იღებს წყალობას გლახაკი არაბი. მაგრამ ამ წყალობას იგი ხალიფას „გავლით“ მიიღებს:

„ვისაც ეგ სთხოვს, მეც მასა ვსთხოვ, მომცემსო“ (სულხან-საბა 1979, 52), – გადანყვეტს არაბი.

გლახაკ არაბს მხოლოდ ამგვარი არჩევანის უფლება აქვს დატოვებული, ხალიფა კი თავის არჩევანს უშუალოდ უფალი ღმერთის წინაშე მდგომი აკეთებს.

ვაზირის მხატვრულ-იგავური ფუნქცია ამ არაკში ხალიფას სინდისის გამოღვიძებაა, მისი ზნეობრიობის ფხიზელი მოდარაჯეობა. ამ დიდებულ ხელისუფალს ვაზირი დაუფარავად ეუბნება სიმართლეს მისი უმართებულო დამოკიდებულების შესახებ ქვემდგომისა და ღვთიური სამართლისადმი. მკითხველი ვაზირთან ერთად შეაფასებს ხალიფას დამახინჯებულ სულიერებას.

ვაზირი პირველად ხალიფას უმადურობასა და დაუნახაობას ავლენს: მან ხომ ვერც კი შეამჩნია არაბის უშურველი და უხვი გამასპინძლება, რაც ზემდგომმა (ხალიფამ) მხოლოდ მორიგ ვალდებულებად მიუთვალა ქვემდგომს (გლახაკ არაბს). ხალიფა შეისმენს ვაზირის სიტყვას (სინდისის ხმას) და მადლიერების გრძნობა ეწვევა – იგი არაბს თავის კარზე უხვი წყალობის დაუბრკოლებლად მიღების უფლებას მიანიჭებს.

მეორედ ამპარტავენებით გონებადაბნელებულსა და გულდასხმულ ხალიფას ვაზირი ღვთის ნების, ღვთიური მოწყალების, ღვთიური სამართლიანობის დაცვას შეახსენებს და ეუბნება, რომ არაბს მისთვის არაფერი უთხოვია, თუმცა ამის უფლება თვით ხალიფასგან ჰქონდა მიღებული; გლახაკმა არაბმა ღმერთს სთხოვა, „ღმერთს მაგისტვის მიუცია და მასაც შენ ართმევო?“ (სულხან-საბა 1979, 52).

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ არაკში საგულისხმოდ უპირისპირდება ერთმანეთს ბუნებითი და ეგრეთ ნოდებული გამონვეული გრძნობა მადლიერებისა. გლახაკი არაბისათვის ეს გრძნობა ბუნებრივია, დამახასიათებელია. იგი მორჩილებით გამოხატავს თავის მადლიერებას საკუთარ ოჯახში მობრძანებული სტუმრის მიმართაც და თავის მწყალობელ მინიერ და ზეციერ უფალთა მიმართაც.

ამისგან განსხვავებით, ხალიფას სულიერება დაცლილია ამ გრძნობისაგან, მას მხოლოდ ბრძენი ვაზირის შეგონება გაუთბობს გულს და მადლიერებითაც მაშინ აღივსება. მაგრამ ყოველივე ეს დროებითია, წარმავალია, ვინაიდან ხალიფასათვის ეს თვისება არ არის დამახასიათებელი, არაბუნებრივია, და არაბთან მეორედ შეხვედრისთანავე იგი კვლავ უმადურობას ავლენს: არაბის გულწრფელად გამოხატულ მადლიერებას საერთოდ უგულებელყოფს, თან სამართლიანობად შერაცხავს იმას, რომ ღვთისაგან მიღებული გლახაკის კუთვნილი წყალობა მას უნდა ერგოს.

არაკით „ხალიფა და არაბი“ ლეონი მეფე ფინეზს ამცნობს, რომ ქვემდგომისა თუ ქვეშევრდომის ბედი დამოკიდებულია მის ზემდგომზე. ამ უკანასკნელს ქვემდგომის ბედის ბორბალი თავისი ნებასურვილით სიკეთისკენაც შეუძლია შეატრიალოს და სიავისკენაც. ზემდგომის (მეფისა თუ ხალიფას) ბედის ჩარხის ტრიალი კი თვით მის ხელთაა და ამ ბედის აკვარგიანობა (საბოლოო გამარჯვება) მხოლოდ უზენაესის ნებას უკავშირდება.

როგორც ჩანს, ამ არაკის სათქმელს მეფე ფინეზი გონებით მისწვდა, ბალდადელ ხალიფასავით გონს მოეგო და დაფიქრდა საკუთარი ქცევის უმართებულობაზე (ლეონისადმი უსამართლოდ გამოვლენილი მრისხანების გამო). თუმცა მეფემ მაინც განაგრძო თავის მართლება და საბაბად ახლა თავისი ნაღველი და დარდი მოიღო:

„ნალველი შემომეჭიდა და მან მიყო. ნეტამც უნალვლო ვიყო, ღმერთს ვევედრები“ (სულხან-საბა 1979, 52), – სინანულით შენიშნა მან და, რომ იტყვიან, ცოდვას ცოდვა დაუმატა – მეფე-პატრონმა უნალვლობა და უდარდელობა შესთხოვა ღმერთს.

ამის საპასუხოდ შეუდგა ლეონი უნალვლოთა არაკების მოყოლას და მათი დასრულებისთანავე „მეფეთა წესი“ წარუდგინა ფინებს (მანამდე ხომ „მეფეთა თანა მყოფთა წესი“ მიაერთა მას).

ამ ორი მნიშვნელოვანი განაცხადით ლეონმა მეფის საყურადღებოდ დააკონკრეტა ის პოზიცია, რომელიც მანამდე იგავურად მიაწოდა უმაღლეს ხელისუფალს არაკით „ხალიფა და არაბი“. ბრძენმა აღმზრდელმა ჭაბუკმა ამჯერად „მეფეთა წესით“ გამოხატა თავისი სათქმელი – ბედის, ცდისა და ღვთისადმი დამოკიდებულების გამო, სადაც ზუსტად და ხელშესახებად განისაზღვრება მეფისა თუ ყმის ცდა-ბედის თავი და ბოლო.

ლეონის აზრით, მეფის მსახურს (ქვემდგომს) სიფრთხილე და წესისამებრ ქცევა მართებს მეფის (ზემდგომის) წინაშე – იხ. ლეონისა და ჯუმბერის „მეფეთა თანა მყოფთა წესი“ (იქვე, 37) და „ვაზირთა წესი“ (იქვე, 64). მაგრამ მეფესაც მართებს თავისი (იხ. „მეფეთა წესი“ – იქვე, 60-61). ლეონი ამტკიცებს, რომ არ არსებობს უნალვლო კაცი ამქვეყნად:

„უნალვლო კაცი დედისაგან არ იშობების“ (იქვე, 59).

ეს „ეკლესიასტეს“ გამოძახილია (ალიბეგაშვილი, 246). მაშასადამე, ნალველს აყოლა არც მეფისათვის უნდა იყოს უჩვეულო. მაგრამ ყველაზე სახიფათო სწორედ ეს არის: ნალველს აყოლილი მეფე სახიფათოცაა და სავალალოც თვით მეფისთვისაც და ქვეყნისთვისაც – ვინაიდან იგი უკვე უვარგისი მეფე-პატრონია!

მეფე უცილობლად უნდა იყოს ზრუნვით შეპყრობილი, მაგრამ ეს ზრუნვა ნალველად კი არ უნდა შერჩეს მას, არამედ „საპატრონებელ“ მოვალეობად და წესად აქციოს თავად.

აი, რამდენი და როგორი საზრუნავი აქვს მეფეს, – ეუბნება ლეონი ფინებს და მას „მეფეთა წესისაკენ“ მიახედებს!

აი, ვინ რას მოელის მისგან!

აი, როგორ იჭედება და ტრიალებს ბედის ბორბალი ყოველი ყმისა, ქვეშევრდომისა თუ ქვემდგომისა და, აქედან გამომდინა-

რე, თვით მეფისაც, რომლის ბედიცა და ცდაც სწორედ ამ მოვალეობებს შეადგენს!

მეფე მხოლოდ ამგვარად გამართლდება და სათნო-იყოფა ღვთისა და კაცთა წინაშე.

ნება კი ღვთისაა. ამიტომ ნება მეფისაც ღვთის მსგავსი უნდა იყოს. ასევე, ნება ყმისა თუ ქვემდგომისა უნდა ემთხვეოდეს მეფის კეთილ ნებას, როგორც ზემდგომისას. ქვემდგომს ბედი მაშინ გაუმართლებს, როცა მისი ზემდგომი იქნება ღვთისმოსავი, ბრძენი, სამართლიანი და მონყალე – ამგვარისადმი მორჩილება მისი ვალია, რაც სიკეთეს მოუტანს მასაც და ქვეყანასაც. ზემდგომის ბედი კი მთლიანად კიდია თავისსავე მაღალზნეობრიობასა და ღვთისადმი მორჩილებაზე. შეიძლება ითქვას, რომ ეს გახლავთ ქართული რენესანსული ესთეტიკის ერთ-ერთი პრინციპის – კაცის ბედისა და ღვთაებრივი განგებულების სულხან-საბასეული იგავური გააზრება (შდრ. სირაძე 1982, 170-171).

ჩვენ წინაშეა ღვთისადმი მორჩილების ფორმულირება, ადამიანის გამართლების დიდებული ფორმულა. იგი გვავალებს ჩვენი ხვედრის გონივრულ შეწყნარებას – მორჩილებითა და თავმდაბლობით, როდესაც კარგად ვიცით ჩვენი კუთვნილი ადგილი მზისქვეშეთში და მიღებული გვაქვს ის წილი, რომელიც უზუნაესისაგან გვერგო. ხვედრისა და ბედისადმი სწორედ ამგვარი დამოკიდებულება ესათნოება ღმერთსაც და კაცთაგანაც მოსაწონია იგი.

ამიტომ არის ეს დამოკიდებულება კიბისებური, იერარქიული, ანუ ცათა სასუფეველის მსგავსი, რაც არსებითად ადამიანის ზნეკეთილობის სანინდარიც გახლავთ და მისი ცხოვრების უზუნაეს დანიშნულებასაც გამოხატავს, იქნება ეს ადამიანი – მეფე, ერისკაცი თუ ყმა (იხ. სირაძე 1982, 68-74; შდრ. ყაბუს-ნამე, 6).

ასე რომ, „სიბრძნე სიცრუისას“ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში („დამყარება“) მეფისა და ყმის ცდა-ბედის თემას ბუნებრივად მივყავართ ადამიანის ხვედრის პრობლემამდე. ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს პრობლემა აქ ქრისტიანულ-ბიბლიური ხვედრის თვალსაზრისით აღმოცენდება. ამავე აზრის მომცველია რუსთაველის აფორიზმი: „ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების“ (რუსთაველი, 912: 4).

ადამიანის ბედი თვით მის ხელთაა, კაცს აქვს თავისუფალი ნება არჩევანისა – ან უნდა სცადოს, ან მოიცადოს. გამარჯვება კი ღვთის კურთხევით ეძლევა მას, ოღონდ მართებულად გაკეთებული არჩევანისას, რაც ღვთის მოსანონია. უმართებულოს უფალი ღმერთი არ შეინყნარებს, ასეთი არჩევანი ეშმაკის კერძი ხდება.

ჩვენი ამქვეყნიური მართებული არჩევანი (ცდა-ბედი) განაპირობებს იმქვეყნიურ გამარჯვებას, ღვთის ნებითა და კურთხევით ბოძებულს. მართებული არჩევანის სანინდარი კი ჯანსაღი, ქრისტეს სწავლებით ნასაზრდოები ზნეობრიობაა, რაც „სიბრძნე სიცრუისაში“ მწყობრად ჩამოყალიბებული ხსენებული კოდექსით აღუბეჭდავს სულხან-საბას. ამ კოდექსში ამქვეყნიური ცხოვრებისეული იერარქიის ყველა საფეხურზე მდგომი იპოვის საკუთარი უფლებისა და მოვალეობის რაობასაც და რაგვარობასაც.

§3 მოშულლარნი: არაკი „ძალეები და მგელი“

მოვიხმობთ ციტატას არაკიდან „ძალა ერთობისა“:

„თუცა ერთად ხართ და ერთსა პირსა ზედა სდგებართ, მტერი ვგრე ვერ გაგტეხსთ“ (სულხან-საბა 1979, 63);

ასევე – „ვაზირთა ნესიდან“:

„პირი ერთი ჰქონდესთ... გული გაიერთონ და დაემტკიცოს მეფობა პატრონისა მათისა“ (იქვე, 64).

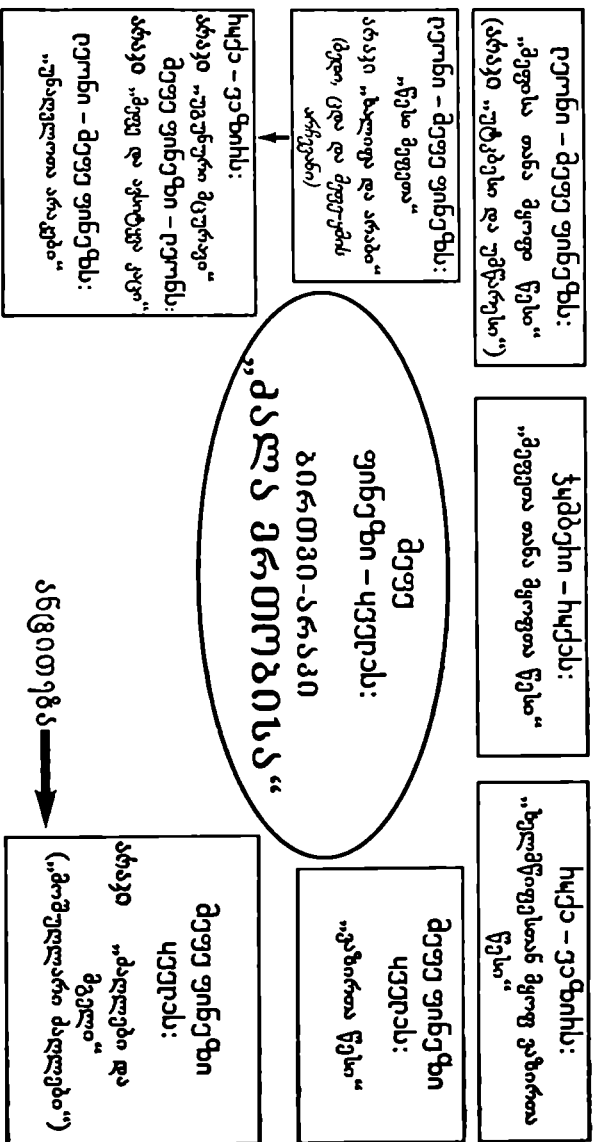
მეფისა და ვაზირთა ნესების ფონზე, ამ სიტყვებიდან იოლად და გაუჭირვებლად ამოიკითხება ერთობის ძალის კონკრეტული შინაარსი – ეს არის სიტყვისა და საქმის ერთიანობა, პირმტკიცობა, ერთპირობა, ასევე ერთგულება პატრონისა და მოყვასის მიმართ, ურთიერთსიყვარული, მიტევება, გულთა ერთობა, საკუთარი თავის ბრალეულობა, ხეაშიადის, საიდუმლოს შენახვა და გაუმჟღავნებლობა, უშურველობა, ღვთისმოსაობა, სიბრძნის მჩხრეკელობა, სიტყვის შემონმება და უმჯობესის გამორჩევა.

ჩვენ ეს ყველაფერი პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მხარეზე დასადგომად უნდა გვჭირდეს, და არა – შულლი, ურთიერ-

დავყავარებე

თეზა: „ეპიური პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომი უნდა იყოს“

მეფე ფინეზი



თმტრობა, შური, ქიშპი, ცილისნამება, ლალატი, სხვისი ბრალეულ-ყოფა, ორგულობა, სიძულვილი, რაც ქვეყნის ნამბდენია, ანუ ის, რაზეც მეფე ვაჟებს ეუბნება არაკში:

„თუ გაიყრებით, ესრეთ თითო-თითოდ დაგლენოსთ მტერმან. თავიცა მოსთხაროთ და მოყვარეცა“ (სულხან-საბა 1979, 64).

განსახილველ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში სწორედ ამ უკანასკნელ აზრს ეთანხმება ასევე არაკი „ძაღლები და მგელი“ („მოშულლარი ძაღლები“) (იქვე, 171), რომელსაც ისევ მეფე ფინეზი უამბობს ლეონ-რუქა-ჯუმბერ-სედრაქის გაუთავებელი სიტყვიერი პაექრობის შემდეგ.

ამ პაექრობას მეფე მოთმინებით ადევნებდა თვალყურს: ხან ეცინებოდა, ხან ეამებოდა, ხანაც წყრებოდაო, – შენიშნავს ავტორი. ბოლოს, რუქას ავსიტყვაობისა და ბოროტების გამო თავადაც „ავგულად ქმნილმა“ მეფემ ეს არაკი მიაგება მოკამათეთ, რომელთაც ასე მალე დაივიწყეს ზნეობრივი სინმინდის დამცველი ზემოთ ხსენებული კოდექსი (შდრ. ალიბეგაშვილი, 255-256).

ამავე არაკით მეფემ წარმოაჩინა კამათს თვითმიზნურად აყოლილი, მოკინკლავე და მოშულლარი ქვეშევრდომების ნამდვილი სახე: მათ სამტროდ გაუხდიათ საქმე, თავიანთი გასაკეთებელი კი გვერდზე დარჩენიათ, მოკლედ რომ ვთქვათ – კამათის ჭეშმარიტი საგანი შულლში გადაზრდილი კინკლაობის ცრუსაგნით შეუნაცვლებიათ.

ამიტომაც გვესახება „დამყარების“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილად (სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სემენტად) არაკიც „ძაღლები და მგელი“, მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი თხზულების ბოლოსაა მოქცეული. აქაც გასათვალისწინებელია უკვე ხსენებული წესი კომპოზიციურ ჩარჩოში ჩართული ამბებისა და არაკების ურთიერთგადაკვეთისა.

თავი II

ქე მეფისა

§1 სიბრძნე და მადლმოსილება ღვთივკურთხეული მეფისა

„ქე მეფისა“ – მოსალოდნელზე უფრო ხშირად სწორედ ასე იხსენიებს სულხან-საბა მომავალ მეფეს, უფლისწულ ჯუმბერს. „ქე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ქვემოთ წარმოდგენილი ანალიზი დაგვარწმუნებს, რომ ქართველი მეიგავე საგანგებო მხატვრულ-იგავური მნიშვნელობითა და დანიშნულებით მოსავეს ამ ლექსიკურ-სემანტიკურ სეგმენტს – „ქე მეფისა“.

ამ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ბირთვია არაკი „ბრძენი და მდიდარი“, რომელსაც სულხან-საბა მამა-მეფეს ათქმევიანებს შვილი-მემკვიდრის გასაგონად: „შვილს უბრძანა მეფემ არაკი,“ – ხაზგასმით შენიშნავს ავტორი (სულხან-საბა 1979, 89). ამ არაკის თხრობის ჩამთავრებისთანავე მეფე ფინეზი თავის ნებას გააცხადებს, საკუთარი სამეფოსა და „ადგილის“ ერთპიროვნულ მფლობელად ერთადერთ მემკვიდრეს შერაცხავს:

„შვილო ჩემო, შენთვის ღმერთსაც მოუნდომებია და მეც მომიცია ადგილი და სამეფო ჩემი და დღეის წაღმა უფლებდე ყოველსა ზედა და ნუმცა ვინ არს ურჩი შენი“ (იქვე, 91).

გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნიდან“ როსტევეანის მიმართვა ახლად გამეფებული ასულისადმი:

„დღეს შენ ხარ მეფე არაბეთს, ჩემგან ხელმწიფედ ხმობილი, აქათგან ესე სამეფო შენი არს მართ მონდობილი“

(რუსთაველი, 49: 2-3).

მეფე როსტევეანი კურთხევასთან ერთად დარიგებასაც აძლევს გვირგვინოსან ქალწულს. პირველი, რასაც იგი ასწავლის შვილს, არის მეფობის ბრძნულად განევა – „ხარმცა ბრძნად მქმნელი საქმისა“ (რუსთაველი, 49: 4); მეორე – სიმშვიდე და გონიერება:

„იყავ წყნარი და ცნობილი“ (რუსთაველი, 49: 4); ბოლოს კი, „უხვად გასცემდი“-ო (იქვე, 50: 4), ეუბნება მამა შვილს, და დასკვნის სახით მიაწვდის წმიდა მაქსიმე აღმსარებლისეული შეგონებით ნაკვებ აზრს: „რასაცა გასცემ, შენია, რასც არა, დაკარგულია!“ (იქვე, 51: 4); შდრ.: „ჩემი მხოლოდ ის არის, რაც გავეცი“ (წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი).

მეფე ფინეზის ნება ღვთის ნებასა და სურვილს ემთხვევა: „ღმერთსაც მოუნდომებია“, – ასე იწყებს იგი ძე მეფისას ლოცვა-კურთხევას. „ღმრთისაგან დანაბადი“ თინათინის მსგავსად, ჯუმბერმაც სიბრძნის, გონიერებისა და მიმადლების (მადლის გამრავლებისა და გაცემის) ნდომით აღსავსემ უნდა მართოს თავისი ერი და ქვეყანა. ქვეყნის პატრონი უპირველესად ბრძენი, მადლის გამცემი და ღვთისადმი მაღლიერი უნდა იყოს (შდრ. კეკელიძე 1959, 127-128). მხოლოდ ასეთი მეფე-პატრონია ჭეშმარიტად ღვთივკურთხეული ამქვეყნად.

ამის გამოსახატავად უამბობს ფინეზი თავის ძეს არაკს „ბრძენი და მდიდარი“, რომლის სათქმელი სწორედ სიბრძნისა და მაღლიერებისკენაა მიმართული. ეს არაკი მამის იგავურ დარიგებადაც შეგვეძლო მიგვეჩნია, მაგრამ იგი უფრო ერთგვარი იგავური ფორმულირებაა ყოველივე იმისა, რაც მეფემ თვალთ იხილა, ყურით მოისმინა და გულით მოიწონა.

მხედველობაში გვაქვს ძე მეფისა ჯუმბერის პირველი გამოჩენა და ის ზნეობრივი მრწამსი, რომელსაც მამა-მეფის წინაშე წარმდგარი ძე თავისი პირველივე ხუთი არაკით აყალიბებს: „ძუნნი და ოქრო“, „დიდვაჭარი და მისი ძე“, „მეფე და სამი მისი ძე“, „ორნი ძმანი“ და „ორმოში ჩაგდებული მეფე“.

ჯუმბერის პირველი გამოჩენა და ეს ხუთი არაკი (სულხან-საბა 1979, 67-73) განსახილველ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში წინამავალ კომპოზიციურ სივრცეს შეადგენს არაკი-ბირთვისათვის „ბრძენი და მდიდარი“. იგი საგულისხმოდ და მრავლისმეტყველად აღბეჭდავს ძე მეფისას სიბრძნესა და მაღლიერებას, რაც მულავნდება ჯუმბერის სიბრძნისმეტყველებით, იგავთმეტყველებითა და ტკბილსიტყვაობით (resp. კეთილსიტყვაობით).

შეიძლება ითქვას, რომ უფლისწული ჯუმბერის ყოველი ნაბიჯი, ქცევა თუ სიტყვა, საბოლოოდ, ან მის სიბრძნეზე მეტყველებს, ან მაღლიერებით იმოსება, ანდა ორივეს ერთდროულად მოიცავს. „სიბრძნე სიცრუისაში“ ძე მეფისა ჯუმბერის სიბრძნით განმსჭვალული იგავთმეტყველება ტკბილსიტყვაობის სიკეთით არის გაუღენთილი მუდამ.

§2 ვაზირის დალოცვა; სპილო; სარტყელი: „ანვია ძე თვისი ჯუმბერ“

ძე მეფისა ჯუმბერის პირველი გამოჩენას უკავშირებენ და პარალელს ავლებენ პატარა უფლისწულის სედრაქისეულ დალოცვა-სა და მემკვიდრის წვრთნის ლეონისეულ პრაქტიკასთან (გოგუაძე, 55-58; ალიბეგაშვილი, 238-239).

სედრაქის დალოცვაც და მეფის ძის ლეონისეული წვრთნაც ამავე იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში გარემომცველი სივრცის სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტებია და იმ მიზანმიმართულ იდეურ-კომპოზიციურ ხაზს შეადგენს, რომელიც ფორმისა და შინაარსის უკიდურესი კონტრასტულობით გამოხატავს ერთადერთ სათქმელს. ამ სათქმელის არსი კი ძე მეფისას, როგორც მემკვიდრისა და მომავალი მეფე-პატრონის, აღჭურვაა ღვთივკურთხეული მეფისათვის აუცილებელი ზნეობრიობით: სედრაქის დალოცვაში მომავალი მეფის ჯანსაღი ზნეობრიობით შემოსვის აუცილებლობა აისახება, ხოლო ამ მიზნით განეული წვრთნა-გარჯის რაგვარობას ლეონისეული აღზრდის პრაქტიკა წარმოაჩენს.

ჩვენ ვიცით, რომ გამართლდება სედრაქის სიტყვაც და ლეონის საქმეც კეთილად დაგვირგვინდება, რაც თხზულებაში ძე მეფისა ჯუმბერის პირველი გამოჩენისთანავე თვალსაჩინოვდება. ძე მეფისას გამოჩენაც სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტია ამ კვანძის გარემომცველ სივრცეში. იგი ერთგვარი იგავურ-კომპოზიციური თვალსაჩინოებაა ზემოხსენებული ორი სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტისა (სედრაქის დალოცვისა და ლეონისეული აღზრდისა).

ყველასათვის ახალია და უჩვეულო უფლისწულ ჯუმბერის წარდგომა მეფის წინაშე. ახალია და მოსაწონიცაა ძე მეფისას სიტყვა, მისი სიბრძნისმეტყველებითა და იგავთმეტყველებით გაცხადებულნი. ეს არის ახლებურად დანახული სამყარო, მთელი სისტემა შეხედულებებისა ამ სამყაროსადმი დამოკიდებულების შესახებ.

შეცბუნება, რომელიც თავს იჩენს სედრაქის დალოცვის ნაკითხვისას, უფლისწულის პირველი გამოჩენის დროსაც უმეორდება მკითხველს. ძე მეფისას მობრძანება „სპილოსა ზედა“ და იქიდან ჩამოხტომა, მეფესთან მიახლება და თაყვანისცემა (სულხან-საბა 1979, 67) ისევე მუხტავს სიტუაციას და მოუთმენელ ცნობისმოყვარეობას აღძრავს მკითხველში, როგორც სედრაქის დალოცვის ნაკითხვა.

სედრაქის იგავურ დალოცვასა და მის განმარტებაში (იქვე, 26-27) დიამეტრულად წყვილდება გონიერება და უგუნურება, ერთგულება და ორგულობა, ძალმოსილება და უსუსურობა. სედრაქის სიტყვა მიმართულია:

- 1) გონიერებისა და სიბრძნისაკენ („გულისხმიერობა ვირისა“);
- 2) ერთგულებისა და თმენისაკენ („ერთგულება ძალისა“);
- 3) ყოველივე კეთილის ძალმოსილებისაკენ („ძალი ჯინჭვლისა“).

შესაბამისად, მეფის წინაშე წარმდგარი ძე სიტყვა-მიგებისას ავლენს:

- 1) სიბრძნეს, გონიერებას, სხარტი და სალი განსჯის უნარს;
- 2) ყველასა და ყველაფრისადმი მადლიერებით მოსილ უღალატობას: „ნუთუ მეფობას ვსცდილობდე?! ღმერთმან ნუ ჰყოს! ვაზირი მეფესთან ხამს“, – ასე შესძახებს ჯუმბერი, როცა მეფე ეკითხება, ვაზირს რატომ არ გამოჰყევით (იქვე, 68). ამ შეძახილით ისმის ხმა საკუთარი ღირსების მქონე მემკვიდრისა, რომლისთვისაც მიუღებელია „ზედმეტის“ ნდომით აღტკინება და თავკერძობით შობილი ღალატი. ჩვენ ასე გვესმის თავმდაბალი, განონანსოროებული, დიდებისა და პატივმოყვარეობისაგან დაცლილი, მადლიერი ძის პასუხი;

3) სპილოსა და სარტყელის განმარტებისას ჯუმბერი ყოველივე ამასთან ერთად აღიარებს, რომ მეფისათვის ფრიად მნიშვნელოვანია ძალმოსილება: „ესრეთ ხამს, თვისი ძლიერება თვისსავე საჯ-

დომსა დაუტევოს და თვითან თავი იცნას, რომ იგი საჯდომი არს დიდი ჰუბუტი, თვარამ უმისოდ ყოველივე გარე შემოეძარცვება“ (სულხან-საბა 1979, 68).

მეფური ძალმოსილება, უფლისწულის თქმით, ხელმწიფის, – „დიდი ვინმეს“ – ხელშეუხებელი და შეუვალი ძლიერებაა, რაც მას მუდამ უნდა ახსოვდეს და არ დაარღვიოს. ძალმოსილებასთან ერთად ძე მეფისა უდიდეს პასუხისმგებლობასაც უნდა გულისხმობდეს, რაც, საბოლოოდ, საზოგადოებრივი იერარქიის ამ უმაღლესი საფეხურის უზენაესობაზე მეტყველებს.

საგულისხმოა ერთი დეტალი. სულხან-საბა სპილოსა და სარტყელის განსამარტავად ვაზირს დაასმევიწებს შეკითხვას (მანამდე მეფე უსვამდა შვილს შეკითხვებს). ძე მეფისა სწორედ ვაზირს აუხსნის ამ იგავური სახეების მნიშვნელობას. მომავალი მეფე თითქოს ფრთხილად შეახსენებს ვაზირს ამის თაობაზე, ვაზირის სახით კი ყველა იქ მყოფ ქვეშევრდომს მიანიშნებს, რომ ეს მათაც უნდა იღონ ყურად.

ასევე, არა მარტო მეფეს, არამედ მთელ სამეფო კარს უნდა ელო ყურად ძე მეფისა ჯუმბერის განმარტება გაგზავნილი ვაზირის გამო. უნდა ითქვას, რომ ეს განმარტებანი, მთლიანობაში (იქვე, 67-68), სამეფო კარის იერარქიულობის გარკვეულ შეფასებასაც შეიცავს. მომავალი მეფე იმგვარი დამოკიდებულების მომხრეა, როდესაც თითოეულს კუთვნილი ადგილი აქვს გათავისებული, კერძოდ:

შემცოდე, მისი აზრით, უნდა ისჯებოდეს („შეცოდება არა მქონდა...“);

მონა მორჩილებდეს („არა მონათაგანი ვიყავ...“);

მასპინძელი მასპინძლობდეს („მასპინძელი ვინლა იყო?...“);

სტუმარი სტუმრობდეს („თუცა მე მესტუმრეს შევედგომოდი?“);

მეფე მეფობდეს („ნუთუ მეფობასა ვსცდილობდე?!“);

ვაზირი ვაზირობდეს („ვაზირი მეფესთან ხამს“).

ძე მეფისა ჯუმბერი თხზულებაში ერთგან ლეონის მტრობით გონებადაბნელებულ რუქას მკაცრად განუსაზღვრავს მისთვის კუთვნილ ადგილს სამეფო კარზე და მიუთითებს, რომ მას არ უნდა ავიწყდებოდეს, თუ რა სამსახური მართებს აქ:

„ზოგთა კაცთა, რა პატრონი სიკეთეს მიაპყრობს, თვისის თავისა ეგონება და არა პატრონისაგან. შენ საჭურისი ხარ, მეფის ერთგულობა და დღე და ღამის სამსახურისა ცდა გმართებს. იგი ჭაბუკია, მე მახლავს, მეფის მონობა და ჩემი წვრთა ჰმართებს; ან შენ მასთან რა საბრძოლავი გაქვს და ან მას შენთან რა საშუალო ღარი?“ (სულხან-საბა 1979, 96-97).

§3 „მე ვარ შენი საუნჯე“

„სპილოსა“ და „სარტყელის“ განმარტების შემდეგ კვლავ მეფე მიმართავს შვილს შეკითხვით, რომელიც „მინისა“ და „ქვის“ იგავურ ალეგორიებს ეხება (სულხან-საბა 1979, 68). აქედან მოკიდებული, იწყება ძე მეფისა ჯუმბერის მიზანმიმართული „თარგმანება“ საკუთარი ზნეობრივი მრწამსის გამო. იგი შინაარსითაც და სულისკვეთებითაც ქრისტიანულია, რაც აისახება ჯუმბერის მიერ მოხმობილ თითქმის ყოველ იგავურ სიმბოლო-ალეგორიასა თუ იგავურ სახეში. ეს უკანასკნელი (იგავური სახეები) ძეს თავისი მშობლის საყურადღებოდ შემოაქვს სიტყვა-მიგების შემდეგ მიდევნებულ ხუთ არაკსა და მათ განმარტებებში.

თუმცა მანამდე ძე მეფისა ერთ ფრიად მნიშვნელოვან განაცხადს წარუდგენს მეფე-მშობელს – „საუნჯის“ იგავურ სახესთან დაკავშირებით.

„უგვანი მოხელე და ცუდი ჭაბუკი მოლარის“ ალეგორიის განმარტებაში ჩნდება „საუნჯე“ და მისი სინონიმები:

„მე ვარ შენი საუნჯე, მე შენი განძი, შენი ღარი“ (იქვე, 68).

„უგვანი“ და „ცუდი“, რომელსაც გამოჰყვა უფლისწული, აღმოჩნდა მეფე ფინეზის ყველაზე დიდი საუნჯისა და სიმდიდრის მცველი. სხვათათვის უგვანი, დაუნებული და მიუღებელი – ძე მეფისათვის არის მისაღები, საუკეთესო და კეთილი. ჯუმბერი თითქოს არჩევანს აკეთებს მშობლის თვალწინ, თან ამ „საუნჯის“ უპირატესობას მისი მცველი მოლარის იგავური ალეგორიით განუმარტავს მეფეს. როგორ შეიძლება გავიგოთ ეს განმარტება?

წმიდა სახარებაში (მათე 13, 44) საუნჯე დაფარულია „ყანასა შინა“: „მსგავს არს სასუფეველი ცათაჲ საუნჯესა დაფარულსა ყანასა შინა“ – ანუ ამქვეყნად.

„საუნჯე“ ყველასათვის არ არის მისანდომი, ვინაიდან ნუთისოფლის, ყოველდღიური ხორციელი ცხოვრების წესისა და ეშმაკის ხლართებში გახვეული კაცი მას ვერ ხედავს; ხოლო ამ საუნჯის მპოვნელი, ანუ მისი მხილველი, მიმღები და გამზიარებელი, სიხარულით განუდგება და უარყოფს ხლართების ოსტატებს და ასე შეიძენს „აგარაკს“ – სულის სანეტარო საუფლოს: „პოვა კაცმან და დამალა და სიხარულითა მით მისთვის წარვიდა და განყიდა ყოველი, რაიცა აქუნდა და მოიყიდა აგარაკი იგი“ (მათე 13, 44).

„საუნჯე“-ში წმიდა მამები და მართლმადიდებელი ქრისტიანი კომენტატორები ჭვრეტენ ძე ღვთისას სიტყვას, ქრისტეს მოძღვრებას, თავად წმიდა სახარებას (ოქროპირი 4; ნეტარი თეოფილაქტე 1; და სხვა).

ძე მეფისას განაცხადი „სიბრძნე სიცრუისადან“ – „მე ვარ შენი საუნჯე“ – თითქმის სრულად ემთხვევა უფლისმიერ არაერთგზის დასტურს წმიდა სახარებიდან:

„მე ვარ პური ცხორებისაჲ, ცხოველი“ (იოანე 6, 35. 48. 51);

„მე ვარ ნათელი სოფლისაჲ“ (იოანე 8, 12; 9, 5);

„მე ვარ კარი ცხოვართაჲ“ (იოანე 10, 7. 9);

„მე ვარ მწყემსი კეთილი“ (იოანე 10, 11. 14);

„მე ვარ აღდგომაჲ და ცხორებაჲ“ (იოანე 11, 25);

„მე ვარ გზაჲ“ (იოანე 14, 6);

„მე ვარ ჭეშმარიტებაჲ და ცხორებაჲ“ (იოანე 14, 6);

„მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი“ (იოანე 15, 1. 5);

„ძე ღმრთისაჲ ვარი მე“ (იოანე 10, 36; მათე 27, 43).

„საუნჯის“ მსგავსად, „პურიც“ და „კარიც“ ღვთის სიტყვას გამოხატავს. წმიდა იოანე ოქროპირის თარგმანებაში ვკითხულობთ, რომ თითოეული ამ განაცხადით უფალი თავისი განგებულების სხვადასხვა სახეს გვაუწყებს: თუკი „მწყემსი“ იგი იმიტომ არის, რომ ჩვენთვის, ცოდვილათთვის ზრუნავს, „კარი“ (ასევე „გზა“) იმას მიგვანიშნებს, რომ მამა ღმერთთან უფალ იესო ქრისტეს

მიეყავართ. თუმცა ისიც სარწმუნოა, რომ „კარი“ უფალმა წმიდა წერილსაც უწოდაო, დასძენს წმიდა მამა, ვინაიდან საღმრთო ცოდნას ჩვენ ბიბლიაში მოქცეული ღვთის სიტყვით ვიღებთ. მხოლოდ ამ „კარით“ მიიღწევა ქრისტიანი ღვთისმსახურება. ასევეა „პური ცხორებისა“ – იგიც ღვთის სიტყვაა, ზეციური პურის მსგავსად რომ გამოზრდის ღვთის სიტყვის ყოველ მადიებელს (ოქროპირი 5, 95-96; ოქროპირი 4, 297).

წარმოდგენილი თარგმანების ფონზე ჯუშუბერის განაცხადი აღიქმება, როგორც მომავალი მეფის გამიზნული მიმართვა და მოწოდება თავისი ხორციელი მამისადმი. მეფეც და მისი ამაღაც ძე მეფისა ჯუშუბერის ახალ სიტყვას ისმენს. ეს სიტყვა უდიდეს სიმდიდრედ და ქონებად მათ იმიტომ კი არ უნდა მიიჩნიონ, რომ იგი მეფის ძისა და შვილის სიტყვაა, არამედ სწორედ იმის გამო, რომ ძე მეფისა სულიერი და ზნეობრივი ფერისცვალების მომტანი ხდება მათს სამეფოში.

§4 „მინა“, „ქვა“ და „ოქრო“:

არაკი „ძუნწი და ოქრო“;

„სალარო“: არაკი „მეფე და მისი შვილი“

გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეში გრძელდება ძე მეფისა ჯუშუბერის ზნეობრივი კონცეფციის წარმოდგენა, სადაც თავს იჩენს ახალი სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტები:

„მინა ხარ და მინად მიიქცევი“ (სულხან-საბა 1979, 68).

ეს არსებითად ციტირებაა ბიბლიიდან, შდრ.:

„მინა ხარ და მინადცა მიიქცე“ (დაბადება 3, 19).

„მინის“ იგავურ ალეგორიას ძე მეფისა შეგონებას მიაღვენებს:

„ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა“ (სულხან-საბა 1979, 68); შდრ.: წმიდა დავით მეფსალმუნის თეზა:

„კეთილ არს მოსაგ-ყოფაჲ უფლისა მიმართ, ვიდრე მოსაგ-ყოფაჲ კაცისა მიმართ“ (ფსალმუნნი 117, 8); (შდრ. ფსალმუნნი 107, 12-13 და 55, 11).

უნდა ითქვას, რომ ნმიდა წინასწარმეტყველის წიგნში არაერთგზის წარმოჩნდება როგორც ღვთისადმი სასოების თემა (ფსალმუნნი თ. 38, თ. 87 და სხვა), ასევე თემა ამა სოფლის, კაცთა ცოდვილი ცხოვრების ამაოებისა და გამობისა (ფსალმუნნი თავნი: 30; 35; 51; 61 და სხვა).

კაცთა ცხოვრების ამაოების გამო წმიდა დავით წინასწარმეტყველი შესაქმისეულ ციტატას იხმობს:

„ნუ ესავთ მთავართა, ძეთა კაცთასა, რომელთა თანა არა არს ცხორებაჲ. გამოვიდის სული მისი და მიიქცის მუნვე მიწად მისდა“ (ფსალმუნნი 145, 3-4).

სხვაგან წმიდა წინასწარმეტყველი გულისხმიერებასა და გონიერებას ითხოვს მეფეთაგან, რათა მათ მხოლოდ უფალ ღმერთს გაუწიონ მორჩილება, და არა „ძეთა კაცთასა“ (ფსალმუნნი 2, 10-11). იგივე შეგონება თითქმის სრულად მეორდება ზირაქის მიერ (იხ. სიბრძნე ზირაქისა 2, 18), იერემიას წინასწარმეტყველებაში კი მისი პარალელური ნაკითხვა იძებნება:

„ასე ამბობს უფალი: დანყველილია კაცი, რომელსაც ადამიანის იმედი აქვს და ხორციელში ეძებს შემწეობას, გულით კი შორდება უფალს“ (იერემია 17, 5; შდრ. იგავნი სოლომონისნი 3, 5 და 16, 20).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ „მინის“ იგავური ალეგორია ამ ფსალმუნისეული შეგონებითურთ – „მინა ხარ და მიწად მიიქცევი. ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა“ – საბოლოოდ, „ეკლესიასტეს“ მთავარი სათქმელის მომცველია:

„ყოველივე ამაოა... ღვთისა გეშინოდეს და დაიცავი მცნებანი მისნი, რადგან ეს არის კაცის თავი და თავი“ (ეკლესიასტე 1, 1 და 12, 13).

ძე მეფისა ჯუმბერმა ეს ბიბლიური ჭეშმარიტება მეფე ფინეზსაც შეახსენა და ყველა იქ მყოფსაც.

„ქვის“ იგავური ალეგორიის განსამარტავად ჯუმბერმა მოიხმო არაკი „ძუნნი და ოქრო“:

ერთმან კაცმან დიდძალი ოქრო მიწასა დაფლა. დღე ყოველ მოვიდის და ადგილი იგი ნახის. შეამყნევა ერთმან სხვა კაცმან და თქვა: მივიდე, ადგილი იგი მოთხარო, რომელსა კაცი იგი ხშირად ნახავს, და ვნახო: რა უცანო? მივიდა და ღამე მოთხარა ოქრო იგი, წაიღო, მის წილ ლოდი დამარხა.

მოუნდა კაცსა მას ნახეა ოქროსი. მოთხარა, ნახა: ოქროსა ნაცვლად ლოდი იდგა. დაიწყო ტირილი და ვაება. მივიდა კაცი იგი მომპარავეი, ჰკითხა: რას სტირით?

მან უთხრა: ოქრო დაეფალ, დახარჯეა არ მენება, იგი მოუპარაეთ და მის წილ ლოდი დაუფლავთო.

უთხრა მან კაცმან: ვაი შენი რად სტირ? მაგ მიწაში თუნდა ოქრო იდგას, თუნდა ქვაო, თუცა არ დახარჯედიო!" (სულხან-საბა 1979, 69).

ამ არაკის შეგონება ორგზის გამოითქმის. ერთხელ თვით იგავში: „მაგ მიწაში თუნდა ოქრო იდგას, თუნდა ქვაო, თუცა არ დახარჯედიო!" მეორედ კი არაკის დასრულებისთანავე მიმართავს ჯუმბერი მეფეს და ეუბნება:

„მეფეო, სალაროცა ეგრეა, რაც უნდა იდგას, თუცა არ იხმარებ კეთილად, ანუ არ დახარჯავო!" (იქვე).

ამ არაკში ძე მეფისა ჯუმბერმა (resp. სულხან-საბამ) გააერთიანა საუნჯის, მიწისა და ქვის იგავური სახეები, ერთმანეთთან შეაჯერა ისინი და ერთ ახალ იგავურ ალეგორიაში მოაქცია – ეს არის მიწაში ჩადებული და ქვად ქცეული ოქრო. როგორც მიუთითებენ, ამ იგავურ ალეგორიაში „საუნჯე“ („ოქრო“) და „ქვა“ („ლოდი“) მოქმედება-უმოქმედობის მახასიათებლით უპირისპირდება ერთმანეთს, კერძოდ: „საუნჯე“ მოქმედების, ადამიანის კეთილი ქცევის წარმატებით მულავნდება, კაცის ნიჭისა და უნარის ღირსებაც მოქმედებით ვლინდება; მიწაში ჩადებული ლოდი კი უმოქმედობასა და უმოძრაობაზე მიგვანიშნებს (იხ. ფრანგიშვილი, 47; შდრ. გვახარია, 82).

ყველა ეს იგავური ალეგორია – საუნჯე, განძი, ღარი, საღარი და ოქრო – „სიბრძნე სიცრუისაში“ ერთ სიბრტყეზე განიხილება. მათ ამოსაცნობად სახარებისეული იგავური სახეები შეგვეჩვენა. „ტალანტების“ იგავში (მათე 25, 14-30) ერთი ტალანტის მქონებელიც მინაში დაფლავს ღვთისაგან ბოძებულ ტალანტს, ანუ ღვთისაგან მონიჭებულ მადლს, უნარს, სულიერ თუ ხორციელ საქმეს – ყველანაირ ნიჭს, რაც გასამრავლებლად, გასაცემად და დასახარჯავად ეძლევა ადამიანს ზეციერისგან (ოქროპირი 3, ნეტარი თეოფილაქტე 1, და სხვა). მინაში დაფლული ტალანტი (ძვ. ქართ. „ქანქარი“) „ბოროტმა და მედგარმა“ მონამ არ „შესძინა“, არ მოიგო, ანუ არ გაამრავლა და არ გასცა იგი სხვათათვის. ამით მან არ აღასრულა თავისი ვალი ღვთის წინაშე, არ დაუბრუნა მას „თანანადები“ ტალანტი „აღნადგინებითურთ“, მონაგებითურთ.

ძუნწი კაცი ძე მეფისას არაკიდან ამით ემსგავსება ერთი ტალანტის მქონებელს. ეს ძუნწი ხუთ უგუნურ ქალწულსაც გვაგონებს სახარების იგავიდან „ათ ქალწულზე“ (მათე 25, 1-13). იგი დიდებით მოსული ძე კაცისას მარცხნივ დადგენილ თიკნებსაც ჰგავს იგავიდან „ცხვრებსა და თიკნებზე“ (მათე 25, 31-46).

ყველას ერთი გასაჭირი ადგას: ღვთიური მადლი და წყალობა (ტალანტი და ოქრო) მათ მინაში დაფლეს და მინას შეაჭამეს, ანუ ამქვეყნიური, საგნისა და გრძნობისმიერი მიზნებისათვის გაიმეტეს, უქმად, მოუხმარებლად აქციეს იგი. ძე მეფისას სიტყვას რომ მიეყვით, ასეთებმა კეთილად არ მოიხმარეს და არ დახარჯეს ზეცით მონიჭებული საღარი. ამის ნაცვლად, მათ ევალებოდათ მოყვასისადმი სამსახური, სიკეთის ქმნა და ღვთიურ მცნებათა აღსრულება. სწორედ ეს იქნებოდა ტალანტისა და ოქროს გამრავლებაც, გაცემაცა და დახარჯვაც – მისი კეთილად მოხმარება.

უგუნურ ქალწულთა მსგავსება არ იცის და ისე სჩადის ამ უგუნურებას, ხოლო ერთი ტალანტის მქონემაც და ძუნწმაც კარგად იციან, რასაცა იქმან: პირველი თავის უფალს ეუბნება, შემემინდა შენი და დავმალეო (მათე 25, 25), ძუნწი კი ტირილით აღიარებს სიკვდილივით თავს წამომდგარი მომპარავის წინაშე:

„ოქრო დავფალ, დახარჯვა არ მენება“ (სულხან-საბა 1979, 69).

ამათგან განსხვავებით, თიკნების მსგავსთ მარტო ხელის განედენალა რჩებოდათ ამ საუნჯის კეთილად მოხმარებისათვის, მაგრამ მათ მთელი შეგნებით თქვეს ამაზე უარი, თავად აირჩიეს ეშმაკისათვის განმზადებული საუკუნო ცეცხლი.

საბოლოოდ კი, სამივე ღვთიური ვალის არგადამხდელია, ვინაიდან მათ „მლილთა და მჭამელთა“ წასახდენად განირეს ზეციური საუნჯე, რომლის ნილხედომილობაც უფალმა ღმერთმა აღირსა ამ მართლაც უგუნურთ. ჭეშმარიტად ამათზეა ნათქვამი:

„კაცი პატივსა შინა იყო და არა გულისწმა-ყო, ჰბაძვიდა იგი პირუტყუთა უგუნურთა და მიემსგავსა მათ“ (ფსალმუნნი 48, 12. 20).

ძუნნ კაცს ისევე ერგო „ტირილი და ვაება“, როგორც ერთტალანტიან „უხმარ“ მონას – ბნელი გარესკნელი, სადაც არის „ტირილი და ღრჭენაჲ კბილთაჲ“ (მათე 25, 30). ღვთიური ვალის ყოველი არგადამხდელის საბოლოო ხვედრიც ეს არის.

ფრიად საგულისხმობა ისიც, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“, მის ბოლო ნანილში, ამავე სათქმელის გამომხატველია არაკი „მეფე და მისი შვილი“:

„იყო ერთი მეფე მოსამართლე, მონყალე და მდიდარი უნიცხეო. და ბერდა და შეილი ჰყვანდა კარგი. მისი მეფობა მას მისცა და უთხრა:

– შეილო ჩემო! ჩემ მაგიერ შენ იმეფე და, მე ვინემ ცოცხალ ვიყო, ჩემს სალაროს ხელს ნუ მიჰყოფ და, რა მოვეკედე, ჩემი სულისათვის გლახაკს მიეც!

უსმინა შეილმან და ესრეთი სამართალი და სიკეთე გამოიჩინა, მამა ყოველთავე დააეჩნა და კარგად დაიწყო მეფობა. დღისით ცხენს არ შეჰკდის, დამით შეჰკდის, წაჲიდის და ლამპარი უკან მიიდევნის, წინ არ გაიმძღვანის. უკვირდა ყოველსა კაცსა და ვერენ აკადრა მოხსენება.

იკითხა ერთსა დღესა მამამან მისმან შეილსა: ვითარ მეფობსო?

მათ ყოველივე მოახსენეს, მეფობისა ქება, დამე სიარული და ლამპრისა უკან მიყოლა.

მოიყვანა მამამან და უთხრა: შეილო, შენი დიდი ქება შესმის და ღამით თუ სელა გიყვარს, ლამპარი წინ წაიძღვანო, იგი არ უჭტობესია, უკან ტარეხასათი

შეილმან მოახსენა: დღეისამდინ მე ვერა შემოგვადრე, თვარა მისთვის ექმენი ეს საქმე, სალაროც თქვენსავე სიცოცხლეში წინ წაიძღვანო და გლახაკს უბოძო, ისი სჯობს, თვარა მას უკან გაცემული უკან მიდევნებულნი ლამპარი იქმნებაო.

იამა მეფესა და ყოველივე გასცა. დაუძალდა შეილსა და თქვა: ყოველივე კეთილი სიცოცხლეში ქმნას სჯობსო და სიკეთის ქმნას დაეშუროსო" (სულხან-საბა 1979, 173-174).

არაკს „მეფე და მისი შვილი“ თხზულებაში მეფე ფინეზი ჰყვება. ამ არაკშიც მოუხმარებელი სიმდიდრის თემა ვითარდება, რასაც კონკრეტული გააზრება ახლავს: სამართლიანმა, მონყალე და მდიდარმა მეფემ სიკეთის ქმნის დრო და ჟამიც კარგად უნდა უწყოდეს.

უკან მიდევნებული ლამპარი ამ არაკში აშკარად ხუთ უგუნურ ქალწულთა გაუმართავე ლამპრების ფარდია. მათ ზეთი იმიტომ შემოაკლდათ, რომ არ იზრუნეს ამისათვის, არ მოიმარაგეს, ანუ არ გასცეს იქ და არ დაინარჯნენ მაშინ, სადაც არსებობდა და როდესაც გაჩნდა ამის საჭიროება მათ გარშემო.

„გულუხვობა იმდენად ბევრის გაცემას როდი ნიშნავს, რამდენადაც დროულად გაცემას“ (ჟან დე ლაბრუიერი; იხ. თარგმანები, 11).

ამ შეგონებას კვლავაც გვსურს დავძინოთ ნმიდა მაქსიმე აღმსარებლის დიდებული სიტყვები:

„ჩემი მხოლოდ ის არის, რაც გავეცი“, ვინაიდან ორივე გამონათქვამი, ერთად, ადამიანის კეთილად მსახურების შესანიშნავ ფორმულირებად გვესახება.

სულხან-საბას არაკში „მეფე და მისი შვილი“ მამა შეილს „დაუმადლებს“ და იტყვის:

„ყოველივე კეთილი სიცოცხლეში ქმნას სჯობსო და სიკეთის ქმნას დაეშუროსო“ (სულხან-საბა 1979, 174).

ამ შეგონების კონკრეტული ადრესატი საჭურისი რუქაა, რომელიც არ ჩქარობს სიკეთის ქმნას – მოვასწრებო, ჰგონია. მას წუთისოფლის სიმოკლე და სიმუხთლე დავინყებია. ამის გამო ბოროტი საჭურისი, ფინეზისავე თქმით, „ავნაქმნარი და კაისუქმნელი რჩება“ (სულხან-საბა 1979, 174). ძუნნის, ერთტალანტიანის, უგუნურ ქალწულთა და თიკანთა მსგავსად, რუქაც: „მერმე ველარას ნაიძღვანს ავნაქმნარის მეტსა“ (იქვე), საუკუნო სატანჯველის გზას გაუყვება.

ასე გამოითქმება თხზულებაში მეფის დასტური და მოწონება თავისი ძის – მომავალი მეფის მიერ შემოთავაზებული შეხედულების გამო ადამიანის, კერძოდ კი, მეფე-პატრონის ღვთივეურ-თხეულ მსახურებაზე ამქვეყნად. არაკი „მეფე და მისი შვილი“ ამ მიზეზით უნდა მივიჩნიოთ „ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ბირთვი-არაკის ერთ-ერთ თანმხლებ არაკად, ვითარცა ძე მეფისა ჯუმბერის ზნეობრივი მრწამსის სიუჟეტურ-კომპოზიციური გამოხატულება.

§5 „მონა“: არაკი „დიდვაჭარი და მისი ძე“

დაკვირვებული მკითხველი შენიშნავდა, რომ ძე მეფისა ჯუმბერის მიერ მოთხრობილი ყოველი არაკის შემდგომ მამა არ ცხრება, კვლავაც და კვლავაც გამოსცდის შვილს, რომ იტყვიან, ძირფესვიანად გამოჰკითხავს ყოველივეს. თვითონ ჯუმბერიც შენიშნავს ამის თაობაზე და მამას ეუბნება: „ვიცი, გამომცდი“ (სულხან-საბა 1979, 71).

„ძუნნი და ოქროს“ არაკთან დაკავშირებით ახალ თემას წამოჭრის ფინეზი: „მაშა, შენ რომ იტყვი, სრულობით არ ვარგა ქონების შენახვა?“ (იქვე, 69)

ჯუმბერის პასუხი ბიბლიური შეგონების მსგავსია: „არქონება არ ვარგა და ავად ქონება უარესია“ (იქვე).

ძე, ამის განსამარტავად, მამას არაკს უამბობს – „დიდვაჭარი და მისი ძე“:

„იყო დიდვაჭარი და ჰყვა შეილი ერთი. რა კვდებოდა, შეილს მართებული ასწავლა. სამასი ლიტრა ტყვია ერთს მონას მიაბარა და ამცნო შენახვა და შეილისა არა თქმა, ვირემ არ დაეჭიროსო.

მოკვდა კაცი და შეილი მისი შემთვრალე იყო და ღვინის მსმელთა თანა ილხენდა. ყოველი გაჰყიდა და დარჩა გლახაკი.

რა მისთა მსახურთა ნახეს, აღარა ჰქონდა რა, მისი სიყვარული გაცვითეს. მოაგონდა ტყვია და ჰკითხა მას მონას: რა უყავ, მამამან ჩემმან სამასი ლიტრა ტყვია რომ მოგაბარაო? იგი მომითხანო!

ჩაჲვიდა კაცი იგი და ტირილით მოვიდა. ეგრე უთხრა: მიჩამიგან დაეფალ და თავეს შეუტამიაო!

მან ყრმამან არ დაუტერა და მათ ღვინის მსმელთ უმოწყეს: მართალი იქნებო.

ღია დაგლახაკდა და მოუნდა მას თავის ამხანაგებთან სმა და არარა აქენდა მისუღიყო და მიეტანა. ჩაჲვიდა, ცოლსა ლეჩაქი მოჰხადა, გაყიდა. ერთი ბური და ცოტა ყველი იყიდა, ჩაიღო და ჩაჲვიდა.

მისნი ამხანაგნი წალკოტში ისხდნენ და სმიდნენ. რა კართან მიჲვიდა, მარდი მოუნდა. ბური და ყველი დაღვა, და თვით მიდგა. მიჲვიდა ერთი ძაღლი, ბური და ყველი შეუტამა.

შეჲვიდა ყრმა იგი ამხანაგთა თანა. მათ მისი დიდი ხარჭი და მასხინძლობა დაჲიწყებოდათ, აღარც მაგიერი უყვეს და დატუქსეს: უძღვნოდ რად მოხეველო!

შერცხვა და ეგრე უთხრა: ყველი და ბური მომქონდა და ძაღლმა შემეჭამაო.

მონა იგი მისი მათ თანა სმიდა, გასცინა და ეგრე უთხრა: ტყუის, ძაღლი როგორ შეუტამდაო.

აეტირა კაცსა მას და ეგრე უთხრა: ღმერთიმც გრისხავს! თუ სამასი ლიტრა ტყვია ერთმან თავემან შეტამა, ერთ ბურსა და ცოტა ყველს დიდი ქოფაკი როგორ ვერ მოერეოდა, რომ შეეჭამაო!

და ნამტირალვეი გამოვიდა.

აღგა იგი მონა, მოეწია უკან და უთხრა:

- ვერა სცან ჭკუა შენისი ეგოდენი ქონება რად გადააგვ? ვინ არის მადლიერი? ახლა ზემი ისმინე და ნუღარ შემყვარალეობ. თავი იცან. შე

იგი ტყვია ისევ მაქვს. ეს დღე ვიცოდი და, თუ უნაა მომეცა, მასცა დაქანტევილი. აჰა, ახლა შენი ქონება ღმერთთან მოგახმაროს!

მერე კარგად ისმარა, ისევ დიდებული ვაჭარი შეიქმნა, რა აღებ-მიცემა შეიტყო" (სულხან-საბა 1979, 69-70).

ეს არაკი „ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ბირთვი-არაკის კიდევ ერთი თანმხლები არაკია. მის სათქმელს ლოგიკურად განაგრძობს არაკი „ძუნნი და ოქრო“ (ასევე „მეფე და მისი შვილი“). აქაც ჩნდება გასაცემი თუ მოუხმარებელი ქონების ალეგორია (სამასი ლიტრა ტყვიის ამბავი); აქაც მინაში დაფლული და ვითომ-და თავვისაგან შექმული ქონება (ტყვია) იჩენს თავს; აქაც ტირის გაბრიყვებული და უგუნური პატრონი ქონებისა. მაგრამ ამ არაკში, ასე ვთქვათ, ბოლო კეთილია, ვინაიდან მამა თავის მონას აბარებს ქონებას – ჩანს, კარგად უწყის შვილის გასაჭირი, და იმიტომ.

ერთადერთი, რაც ამ ორ არაკში ვერ პოვებს პარალელურ ასახვას, არის სიმდიდრის (ოქროსი და ტყვიის) შენახვის მომენტი. „ძუნნი და ოქროს“ არაკში ოქროს შენახვა ბოროტი ნაყოფის მომტანია, აქ კი ტყვიის შემნახავი მონა გადაარჩენს „მემთვრალე“ შვილს, თავისი პატრონის ძეს. მონა გონივრულად იქცევა და მამის „მონაგების“ გამფლანგველს კუთვნილ ქონებას დროულად გადასცემს – მაშინ, როცა უგუნურებას აყოლილი ძე პატრონისა გონს მოეგება და მზად არის ამ ქონების კეთილად მოხმარებისათვის.

ქონების შემნახავი მონა ამ არაკში კეთილგონიერების სიმბოლური გამოხატულებაა. სინამდვილეში ტყვია მინაში კი არ არის დაფლული, არამედ დამალულია, დაფარულია ამ ქონების მიღებისათვის მოუმზადებელი მემკვიდრისაგან. ამოიზრდება არაკის კიდევ ერთი გააზრება – ყოველივეს თავისი ჟამი აქვს:

„ყოველთათვის ჟამი არს და ჟამი ჩანს ყოვლისა საქმისა ცასა ქუეშე“ (ეკლესიასტე 3, 1).

ქონების გამფლანგველი შვილი უძღები შვილის მსგავსად მოეგება გონს და სინანულის ცრემლი წასკდება („ნამტირალევი გამოვიდა“-ო, – შენიშნავს მოარაკე მასზე). მონა ატირებულს წამოენეჭა და ყოველივეს აუხსნის.

მონის განმარტებიდან იმასაც ვიგებთ, რომ ეს მფლანგველი ძე უჭკუობითა და უგნურებით მიეძალა მემთვრალეობას, და იმასაც ვხვდებით, რომ შორსმჭვრეტელმა და წინასწარმხედმა მამამ მართლაც ბრძენ მონას ანდო თავისი შვილი: „ეს დღე ვიცოდი და, თუ უნინა მომეცა, მასცა დაჰკარგევდი“ (სულხან-საბა 1979, 70), – ეუბნება მონა მემკვიდრეს.

ეს იმ კაცის სიტყვებია, რომელმაც კარგად იცის ყოველივეს უამი. შემნახავი მონა ჯერ „განსაცდელს“ შეამთხვევს პატრონის ძეს, სინანულის ნაყოფსაც აგემებს, და ამის შემდეგ გადასცემს მის კუთვნილ ქონებას, თან ყველაზე საგულისხმო დარიგებას დასძენს: „თავი იცან“-ო (იქვე).

შემნახავი მონა არაკუი „დიდვაჭარი და მისი ძე“ ცხოვრების უგუნური, ცოდვისმიერი წესისაგან თავის (სულის) დასახსნელი გზის გამომხატველიცაა. ეს იგაფურ-ალეგორიული სახე – მონა – გვახედებს მონა ღვთისაკენ, რომელმაც განკაცებით დაიმდაბლა თავი. ზეციერმა მამამ ცოდვილთა გადასარჩენად მოაელინა იგი ამქვეყნად.

მონა ღვთისას იგაფური სახე წმიდა სახარების იგავიდან „დიდებული სერობა“ (ლუკა 14, 15-24) წმიდა მამათა მიერ განიმარტება, ვითარცა ძე ღვთისა, მამისაგან სათნო-ყოფილი, რომელმაც კაცთა სამსახურებლად მიიღო „ხატი მონისაჲ“ და იქმნა ძედ კაცისად (ნეტარი თეოფილაქტე 3, ეპისკოპოსი მიხეილი, ბუხარევი, და სხვა). იგი ერთადერთი იყო კაცთა შორის, რომელიც უცოდველად დაემორჩილა მამის ყველა მცნებას და „ყოველი სიმართლე“ აღასრულა (მათე 3, 15), ანუ ემსახურა ღმერთსა და მამას. ამიტომ არის იგი სწორედ მონა ღვთისა – ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, – განმარტავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი (იხ. და შდრ. ესაია 52, 13 და 53, 2-5; ფილიპელთა მიმართ 2, 7-8).

სულხან-საბას არაკუი მონა ასევე ერთგულად ემსახურება თავის პატრონს – თავმდაბლობითა და მორჩილებით, ასევე „სიმართლით“ შეასრულებს მის ანდერძს (მცნებებს), ბრძნულად, გონივრულად წარმართავს ცოდვის შარაგზაზე მოხეტიალე დიდვაჭრის შვილის ჭკუა-გონებას და უცილობელი, სამუდამო წარწყმედისაგან გადაარჩენს მას.

§6 „ავად ქონება“: „რაც მაქვს, მეყოფის“

„ძუნწი და ოქროს“ და „დიდვაჭარი და მისი ძის“ არაკთა შეგონებებით ძე მეფისა ჯუმბერი დაასკვნის, რომ ბოროტებისა და უგუნურების წყარო სიმდიდრე არ არის. სიმდიდრე, თავისთავად, კარგია, უფრო მეტიც – „საქონელი ბევრი სჯობს“, ოღონდ მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ, თუ: „კაცი კარგა იხმარებს“ (სულხან-საბა 1979, 70); ესე იგი, კეთილად მოიმსახურებს, მართებულად, ღეთის მოსაწონად მოიხმარს მას.

უფლისწულ ჯუმბერის განმარტებაში კლასიკური იგავური დაპირისპირება იჩენს თავს: „გლახაკი ავს მდიდარს სჯობს“ (იქვე). ამ დაპირისპირებით ძე მეფისას შემოაქვს ახალი თეზა, რომელსაც მშობელ მამას სთავაზობს: „ერთმან გლახაკმან თქვა: მეფეთა ვჯობივარო ამად, რომ მე რაც მაქვს, მეყოფის და კიდევ ვჯერ-ვარო; და მათ ხმელეთი იშოვონ, არ იმყოფინებენა და არც გაძღებიანო!“ (იქვე, 70-71).

სიმდიდრის მოხმარების თემა, ჩვეულებრივ, ვერცხლისმოყვარეობის საკითხს აღძრავს. სადაც სიმდიდრეა, იქ საცდურიც წამოყვლეყვლავდება ხოლმე. იზრდება სიმდიდრე და ცდუნებაც თავის საზღვრებს იფართოებს, უაღრესად სახიფათო ხდება. ამ დროს ირღვევა „შემოსავალ-გასავლის“ თანაფარდობა, სასწორის პინა უფრო და უფრო შემოსავლისაკენ იხრება და, სულიერი სიფხიზლის გარდა, ველარაფერი უშველის სიმდიდრის მორევში მოქცეულ ადამიანს.

სიმდიდრის მორევი ვერცხლისმოყვარეობაა, სულიერი სიფხიზლე კი მცირედით კმაყოფა. ეს ის წამალია, ურომლისოდაც შეუძლებელი ხდება გაუმძღრობის სენისაგან განკურნება. ამ მხრივ ფრიად საგულისხმოდ მოგვესმის ძე მეფისა ჯუმბერის დებულების რანგში აყვანილი სიტყვები: „მე რაც მაქვს, მეყოფის და კიდევ ვჯერ-ვარ“ (იქვე, 71).

აშკარად მეორდება წმიდა მოციქულ პავლესგან თქმული: „მე მისწავიეს: რომელთა შინა ვარ, რაჟთა კმა-ვიყო“ (ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლე 4, 11; შდრ. 1 ტიმოთეს მიმართ. 6, 7-8; 2 კორინთელთა მიმართ 6, 10; იგავნი სოლომონისანი 13, 7).

ძე მეფისა ჯუმბერის ზნეობრივ მრწამსში ეს განაცხადი მეტად მნიშვნელოვანია, ვინაიდან მას თავად აგემეს ეს საკურნებელი სიკეთე, „ყოველთა გლახაკთა, ულონოთა და მდაბალთა ჭირნი“ (სულხან-საბა 1979, 47-48) მან არა მარტო იცის, არამედ განცდილიც აქვს. ლეონის წვრთნის მიზანიც ეს არის – ძე მეფისა ამ უზენაეს სიბრძნეს უნდა ეზიაროს, რათა მუდამ „ჯერ-იყოს“ და „კმა-იყოს, რომელთა შინა არს“!

მეფის ძის ზევით მონიშნულ თეზაში მრავლისმეტყველი დაპირისპირებით წარმოდგება მცირედით კმაყოფა და გაუმადლოება. თუკი გაუმადლოება, ანუ ზედმეტის მოწადინება, ვერცხლისმოყვარეობის ნიადაგს ანოყიერებს, მცირედით კმაყოფა ძირშივე აშთობს ადამიანის სულში ღვარძლად ჩათესილ ამ ბოროტებას. „ბოროტ არს ვერცხლის-მოყუარებაჲ ბოროტი“ და „ყოველთა ბოროტთა ძირიც“ იგია (ოქროპირი 6, 115-116).

ზედმეტის მოწადინება ის უკეთური სურვილია, რომელიც ღვთის სიტყვის მისაღებად განმზადებულ ადამიანს სმენასაც უხშობს და გონებასაც უბნელებს, – გვასწავლის წმიდა იოანე ოქროპირი და შეგვახსენებს, რომ წმიდა მოციქულმა პავლემ ვერცხლისმოყვარეობას კერპთაყვანისმცემლობა უწოდა. კერპთაყვანისმცემელზე უარესიაო ვერცხლისმოყვარე კაცი, – განაგრძობს წმიდა მამა, – ვინაიდან პირველი ზვარაკს სწირავს კერპს, მეორისგან კი ეს ბოროტი ბომონი სულს ითხოვს შესაწირავად. ვერცხლისმოყვარე სინამდვილეში თაყვანს სცემს არა ოქრო-ვერცხლს, არამედ „მას შინა დამკვდრებულსა ეშმაკსა“ (ოქროპირი 6, 117).

გაუმადლოების შემზარაობა თითქმის ხელშესახები ხდება, როცა გაისიგრძეგანებ სიტყვებს: „ჯოჯოხეთი არ იტყვის: კმა არს ჩემდა!“ (იგავნი სოლომონისნი 30, 16).

მაგრამ ადამიანს ძალუძს, ლაგამი ამოსდოს, მოათვინიეროს და თავად იბატონოს ვერცხლისმოყვარეობის ვნებაზე. ამისათვის მან უნდა მოიკვეთოს ბოროტი გულისთქმა, რაც „ღმრთისა მიერი განმდიდრებით“ (ლუკა 12, 21) მიიღწევა მხოლოდ, კერძოდ კი, ბოროტებისაგან განდგომით და „სიმართლესა, ღმრთის მსახურება-

სა, სარწმუნოებასა, სიყუარულსა, მოთმინებასა, სიმშვიდესა“ ზედა შედგომით (1 ტიმოთეს მიმართ 6, 11).

ადამიანთაგან „ვერვის ჯელ-ენიფების ორთა უფალთა მონებად“ (მათე 6, 24), „ვერ ჯელ-ენიფების ღმრთისა მონებად და მამონაჲსა“ (ლუკა 16, 13). ვერცხლისმოყვარემ უნდა თავი დააღწიოს ერთს (მამონას – სიმდიდრის კერპს), მეორეს რომ ემსახუროს; უნდა შეიძლოს ერთი, მეორე რომ უყვარდეს; უნდა უარი თქვას ერთზე, მეორე რომ მიიღოს.

§7 ღვთის მადიდებელი ძე:

არაკი „მეფე და სამი მისი ძე“

ძე მეფისა ჯუმბერი იგია, ვინც არჩევანი მთელი თავისი გულით, სულით, გონებითა და ძალით გააკეთა: მწერთნელი ლეონის შემწეობით მან თავი დააღწია მამონას, რომ ღმერთს ემსახუროს, შეიძულა სიმდიდრე (კერპად ქცეული), რომ ღმერთი შეიყვაროს, უარი თქვა დროებითზე, რომ მარადიული მიიღოს.

ფვიქრობთ, ლეონისაგან „შეზმილი“ (განსწავლული) ძე მეფისას სიტყვა-პასუხს მამა სწორედ იმიტომ იწონებს, რომ იგი უკვე ჭერეტს ამ კეთილ ნაყოფს, რომელიც ლეონისეული წერტნის შედეგად არის მონეული. შემთხვევით არ ახსენებს ფინეზი „სიბრძნის სწავლას“, როდესაც ჯუმბერი კმა-ყოფისა და გაუმადლობის გამო თავის სათქმელს ჩაამთავრებს: „სიბრძნის სწავლას სჩემობ“, – ეუბნება მამა შვილს (სულხან-საბა 1979, 71).

ამ „სიბრძნეს“ უფლისწულმა ჯუმბერმა, როგორც დავრწმუნდით, უზენაესობის ბეჭედი დაასვა. იგი ღვთიურია თავისი შინაარსითაც და გამიზნულობითაც. სწორედ ამგვარ სიბრძნეში გამოსაცდელად ეკითხება მამა თავის ძეს: რა უფრო საამოა კაცის და რა სანყენი და დასამძიმებელი (იქვე) ძე მეფისა ჯერ დიდებულ არაკს ჰყვება – „მეფე და სამი მისი ძე“:

„ერთი მეფე იყო დიდებული და სამი ძე ესეა. თქვა მეფემან:

– გამოესცადო შეილნი ჩემნი, რომელსა აქეს სამეფო ჭკუა?

ჰკითხა სამთავე: რა უფრო კეკლუცია, რა უფრო მსუქანია და რა უფრო მალიაო?

უსუცესმან ძემან მოახსენა:

– ცოლი ჩემი კეკლუც არს, ცხენი ჩემი მსუქან და ქორი ჩემი მალ. მათი მჭობი არსად იპოვების.

მამამან უთხრა: მეფობამან ვერ გიხილოს შენაო!

სამუალმან თქვა ფერობა მამისა და მოახსენა:

– დედოფლის ულამაზესი, მეფის ცხენის უმსუქნესი და მეფის შევარდნის უმალესი არა იქნებოსო. მასცა უბრძანა მეფემან: სამეფო წილი არა გხედესო!

ჰკითხა უმცროსსა, და თქვა:

– გაზაფხულის უკეკლუცესი, შემოდგომისაგან უფრო უმსუქნესი და თვალთაგან უფრო უმალესი არა რა იქმნების პირსა ყოვლისა ქვეყანისასაო.

მოეწონა მეფესა და სამეფოდ იგი შეინახა“ (სულხან-საბა 1979, 71).

ამ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ბირთვი-არაკის თანმხლები არაკი „მეფე და სამი მისი ძე“ გამოცანა-ზმის სახეს იღებს. არაკში უმცროსი ძმის პასუხი გვარნმუნებს, რომ: „სიბრძნე სიტყვით შეიცნობა და ცოდნა – ენის მეტყველებით“ (ზირაქი 4, 24).

უმცროსი ძმა მართლაც რომ „სამეფო ჭკუას“ ამჟღავნებს. მისი ღვთაებრივი სიბრძნე მედიდური, პირმოთნე და ბრიყვი ძმების პასუხთა ფონზე გასხივოსნდება:

„გაზაფხულის უკეკლუცესი, შემოდგომისაგან უფრო უმსუქნესი და თვალთაგან უფრო უმალესი არა რა იქმნების პირსა ყოვლისა ქვეყნისასა“ (სულხან-საბა 1979, 71).

მეფე ფინეზის ძე ჯუმბერი უმცროსი ძმის პირით შემოქმედს ადიდებს და ამით თავადაც იმოსება დიდებულებით, მისი მზერა მხოლოდ ზეცისკენაა მიმართული:

– უარყოფს წარმავალი სოფლის ამაოებას („მინა ხარ და მიწად მიიქცევი“) და აღიარებს ღვთისმოსაობას, ღვთისმოშიშობას („ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა“);

- უარყოფს ღვთიური მადლისა და ნიჭის უქმად, ბოროტად გამოყენებას („მაგ მინაში თუნდა ოქრო იდვას, თუნდა ქვაო, თუცა არ დახარჯევდიო... თუცა არ იხმარებ კეთილად“), ხილულისა და უხილავი სიმდიდრის ავად, უგუნურად მოხმარებას („ავად ქონება უარესია... გლახაკი ავს მდიდარს სჯობს“) და აღიარებს ყოველგვარი სიმდიდრის გონივრულად განაწილებასა და დროულად გაცემას („თუ უნინა მომეცა, მასცა დაჰქარგევდი... საქონელი ბევრი სჯობს, თუ კაცი კარგა იხმარებს“)

- უარყოფს და განაგდებს ვერცხლისმოყვარეობას, ზედმეტის მოწადინებას, გაუმაძღრობას („მეფეთა ხმელეთი იშოვონ, არ იმყოფინებენა და არც გაძლებიან“) და აღიარებს, შეინყნარებს ამ სენისაგან საკურნებელ „მცირედით კმაყოფას“ („მე რაც მაქვს, მეყოფის და კიდევ ვჯერ-ვარ“);

- უარყოფს და გმობს მედიდურობით, პირფერობით გონებადაბნელებულთა უმადურობას მშობლისა და, ესე იგი, ღვთის წინაშეც (უფროსი და შუათანა ძმები არაკიდან „მეფე და სამი მისი ძე“) და მადლიერებით აღავლენს სადიდებელს სამყაროს შემოქმედისა და, მაშასადამე, მშობლისადმიც (უმცროსი ძმა ამავე არაკიდან).

ასე თანდათან ამკარავდება მომავალი მეფის ნამდვილი განზრახვა და მიზანი, ძე მეფისას ზნეობრივი მრწამსის, მისი სიტყვის რაობა და ბუნება. ეს სიტყვა სულხან-საბას მიერ უზენაესი სიბრძნით აღიჭურვება და მადლიერების შარავანდედით იმოსება ღვთის სადიდებლის სახით.

წმ „სამადლო საქმე მალვითა სჯობს“: არაკები „ორნი ძმანი“, „ორმოში ჩაგდებული მეფე“

მეფე ფინეზი ამ სადიდებლის იგავურად გამომთქმელის მისამართით ამბობს:

„კეთილსა იტყვი სიტყვასა“ (სულხან-საბა 1979, 71).

ძე მეფისა ჯუმბერი არ წყვეტს თავის „კეთილ“ სიტყვას და ამჯერად უშუალოდ გასცემს პასუხს მეფის მიერ დასმულ შეკითხვას:

„რა უფრო საამოა კაცის და რა სანყენი და დასამძიმებელი?“

პასუხი ცოდვა-მადლს დასტრიალებს, კერძოდ, მათ სიტკობო-სიმწარესა და სიმძიმე-სიმსუბუქეს (სულხან-საბა 1979, 71-72).

მეფის ძის თქმით, ყველაზე საამო და ტკბილი ცოდვაა – ოღონდ ცოტა ხნით, დასაწყისში. საბოლოოდ იგი „სამსალა არის და სანყენი“. ცოდვა ის არის, რაც ჯერ სიხარულს მოგგვრის და ბოლოს კი სანანებლად გაგიხდის საქმეს, თავიდან საამოა და ბოლოჟამ – სანყენი.

მოკლედ რომ ვთქვათ, „ცოდვა – ავის ქმნაა“ (სულხან-საბა 1991, „ცოდვის“ ქვეშ).

მადლი კი პირიქითაა. ჯერ „ძნელად შესამართავია“ იგი, მაგრამ ხელს მოჰკიდებ თუ არა, იმნამსვე ადვილად საქმნელი ხდება. მადლი ის არის, რაც ჯერ გეზარება, „დასამძიმებელია“, ბოლოს კი სიხარულს განიჭებს, „დიდად სიამე“ მოაქვს.

მოკლედ რომ ვთქვათ, „მადლი – არს ყოველივე კეთილი და რაიცა ცოდვა არა არს“ (იქვე, „მადლის“ ქვეშ).

ამ მხრივ უალრესად საგულისხმოა ცოდვა-მადლის განმარტება მიტროპოლიტ ფილარეტისა:

„ცოდვა ცოდვილს მცირე ხნით ახარებს, მხოლოდ გრძნობად ნეტარებას აძლევს და სულ მალე მიეცემა ხოლმე იგი (სულიერ) შიმშილსა და გაჭირვებას. ცოდვისმიერი სიამოვნება წარმავალია და ხრწნადი, ღვთით განათებული სული კი წარუვალ და უხრწნელ ბედნიერებას ჰპირდება ადამიანს“.

ძე მეფისა ჯუმბერი თავის განმარტებას დასკვნით დაასრულებს:

„ავსა და ცუდსა საქმესა ბოლო მოკლე და სანყენი აქვს და კარგსა და სამადლოსა – დაუღვენელი საუკუნომდის“ (სულხან-საბა 1979, 72).

ეს შეგონება ნინ უსწრებს თანმხლებ არაკებს „ორნი ძმანი“ და „ორმოში ჩაგდებული მეფე“.

ჟანრობრივი სტილის თვალსაზრისით, „სიბრძნე სიცრუისაში“ მეტად საყურადღებოდ ვითარდება ღვთიური მადლის თემა. მკითხველი ერთსა და იმავე დროს ჭერეტს ერისკაც სულხანსაც და მოძღვარ საბასაც (კიკნაძე, 73). ღვთიური მადლის გაცემა-მოუხ-

მარებლობის იდეას მეიგავე სულხანი იგავეური სახეებით გვანჯდის (მინაში ჩადებული და ქვად ქცეული ოქრო, სამასი ლიტრა ტყვია, დროულად გასაცემი სალარო), ცოდვა-მადლის ურთიერთდაპირისპირებულ ბუნებას კი საბა „მოუკაზმველი“ ქადაგების ელემენტთა (შდრ. ბეზარაშვილი, 120-122) მოხმობით განგვიმარტავს და შემდეგ იმ არაკებს დაურთავს, რომლებითაც საჩინო ხდება როგორც მადლის მალვით ქმნის სიკეთე (არაკი „ორნი ძმანი“), ასევე მადლის კვებხნით ქმნის უკეთურება (არაკი „ორმოში ჩაგდებული მეფე“) (იხ. გრიგორიანი).

სულხან-საბა თავის ლექსიკონში, „მადლის“ განმარტებისას, ყველა იმ მოსალოდნელ მოტივს გამორიცხავს, რომელთა გამოც, სამწუხაროდ, უფრო ხშირად ვიქმთ ხოლმე მადლს, შდრ.:

„მადლი – ესე არს, რომელმან არცა ნაცვლის-გებისათვის, არცა მოყვრობისათვის, არცა შიშისათვის, არცა სიყვარულისათვის კეთილი და ქველის-საქმე ქმნას“ (სულხან-საბა 1991, „მადლის“ ქვეშ).

ამრიგად, მადლის ქმნა ყოველდღიური მოთხოვნილება უნდა იყოს კაცისათვის, მხოლოდ ასეთი მადლია ქვეშარიტი სიკეთე. ამას გვიამბობს ქართველი მეიგავე არაკში „ორნი ძმანი“:

„ორნი ძმანი იყვნენ. უხუცეს ცოლ-შვილი ჰყვა და მრჩემი უცოლო იყო. გაიყარნენ ძმობისაგან და ერთად ვეღარ დადგნენ. ყოველივე განიყვეს, რაც ჰქონდათ. რა პური გაიყვეს, ერთის ორმო კალოს აქათ იყო და მეორისა იქით.

უხუცესი მოიპარევედის თავის ორმოდამა პურსა და ძმისაში ჩაყრიდის და იტყოდის: „მე ღმერთმან ცოლი და შვილი მიბოძა, მომგებელნი შეყანან. მას ძმას არანა ჰყავს. ეს მისი იყოს და მან ჭამოს“.

და იგი უმრჩემესი ძმა მოიპარევედის თავისის ორმოდამ და უხუცესისაში ჩაყრიდის: „მე მარტო ვარ და ჩემი საჩხო, სადაც მივალ, აღვილ არს; იგი, ძმა, წერილშვილ არს და მას უფროსი უნდება და მისი იყოს“.

ეგრე დაჰყვეს ყოველნი დღენი და ღმერთმან ორთავე განუშრაულა ყოველი და არა მოაკლდა საზნდო მათ“ (სულხან-საბა 1979, 72).

არაკი „ორნი ძმანი“ იმას გვიამბობს, თუ როგორ გალევს სიცოცხლეს ორი მადლიანი ძმა ერთმანეთის სიყვარულსა და ზრუნვაში. ისინი დაუზარებლად, მთელი მონდომებით ემსახურებიან ურთიერთს, არც ამ სამსახურის შეფასებას ელოდებიან და არც საზღაურს. სიკეთის ქმნა ჩვევადაა ქცეული მათთვის, იგი ისეთივე აუცილებლობით გამოწვეული ყოველდღიური მოთხოვნილებაა, როგორც, ვთქვათ, ჭამა-სმა.

მაგრამ უმნიშვნელოვანესი ის არის, რომ ორივე ძმა ფარულად, მალვით ქველმოქმედია. უფალი იესო ქრისტე გვასწავლის, რომ ქველმოქმედს უპირველესად სიკეთის მალვით ქმნა მართებს:

„რაჟამს ჰყოფდე ქველის-საქმესა, ნუ სცნობნ მარცხენაჲ შენი, რასა იქმოდის მარჯუნაჲ შენი“ (მათე 6, 3).

წმიდა მათეს სახარების ამ მუხლის განმარტებისას წმიდა იოანე ოქროპირი მსგავს ქველმოქმედთა გამო შენიშნავს, რომ მათ თავიანთი ეგრეთ ნოდებული ბუნებითი ცოდნით იციან:

„ვითარმედ: ეგოდენ გარდამეტებულად თანა-ნადებ არს ფარულად ქმნაჲ ქველის-საქმისაჲ“ (ოქროპირი 2, 7).

მაშასადამე, არა მარტო სხვათაგან, არამედ საკუთარი თავისაგან ფარულადაც უნდა გაენიოთ ქველმოქმედება, რაც მხოლოდ უკიდურესი თავმდაბლობით, მოთმინებითა და მორჩილებით არის შესაძლებელი. წმიდა იოანე ოქროპირიც ამას გვიქადაგებს:

„თავთაცა თვსთაგან კეთილ არს დაფარვაჲ ქველის-საქმისაჲ“ (იქვე).

მსგავსი შინაარსის შემცველია ძე მეფისას მტკიცებაც:

„სამადლო საქმე მალვითა სჯობს და ღმერთიც უფროსად შეუწირავს“ (სულხან-საბა 1979, 72).

„ორნი ძმანის“ არაკის თხრობის დამთავრებისთანავე ძე მეფისა ჯუმბერი აკონკრეტებს ამ სათქმელს და განმარტავს, თუ რას ნიშნავს ღვთისაგან შეწირვა სამადლო საქმისა, რა მიეცემა ამის წილ კაცს ზეციერისაგან:

„მადლისა და კეთილის საქმე ღვთისაგან განმრავლდებისო“ (იქვე).

სწორედ ასე გაუმრავლა უფალმა მადლი ხუთი ტალანტის მქონებელს, რომელმაც თავისი სამსახურით ხუთს ხუთი შესძინა და უფლისაგანაც მიემატა (მათე 25, 28). მადლის კეთილად მომხმარებელთ, ტალანტების გამრავლებასთან ერთად, „მრავალსა ზედა დადგინებას“ შეჰპირდა უფალი და უთხრა:

„შევედ სიხარულსა უფლისა შენისასა“ (მათე 25, 21. 23).

სახარების ამ იგავში მადლის მქმნელმა თავისი მართებული არჩევანით მოიპოვა „უფლის სიხარულში შესვლა“, ღვთის კმაყოფილება და მოწონება დაიმსახურა, რისი წყალობითაც მონა ღვთისა – ღვთის მეგობარი გახდა და მარადიული სიხარული გაიზიარა ღვთის საუფლოში (შდრ. იოანე 15, 14-16; გამოცხადება 3, 20-21; ფსალმუნნი 103, 31).

„ორნი ძმანის“ არაკის ბოლოსაც ვიგებთ, რომ:

„ღმერთმან ორთავე განუმრავლა ყოველი და არა მოაკლდა საზრდო მათ“ (სულხან-საბა 1979, 72).

საფიქრებელია, რომ „საზრდო“-ში სულხან-საბა ღვთის მოუკლებელ წყალობასაც უნდა გულისხმობდეს და მარადიულ ზეციურ ნეტარებასაც.

გაკვირვებული მეფე ფინეზი შვილს ეკითხება, თუ რატომ გაისარჯნენ ძმები მალვით, ნუთუ ცხადად არ შეეძლოთ მიეცათ ერთმანეთისათვის საზრდო:

„უბრძანა მეფემან: მალვით არ მოეპარათ და ორმოში არ ჩაეყარათ, ცხადად მიეცათ, ვინ დაუშლიდაო?“ (იქვე).

ამ შეკითხვაში სულხან-საბას გამიზნულად უნდა ჰქონდეს ჩართული ანტონიმები „მალვით“ და „ცხადად“. მსგავსი დაპირისპირებით ვითარდება ქრისტეს უკვე ხსენებული შეგონების მეორე ნაწილი:

„იყოს ქველი-საქმე შენი ფარულად; და მამან შენმან, რომელი ჰხედავს დაფარულთა, მოგაგოს შენ ცხადად“ (მათე 6, 4).

სიკეთის მქმნელს დაუცხრომელი სიფხიზლე მართებს, რომ მის გულში „ცუდადმზვაობრობის“ ეკალი არ აღმოცენდეს შეუმჩნევლად და გაამპარტავნებულმა ყელი არ მოიღეროს, მოყვასს არ დაამადლოს თავისი სიკეთე. ამას სიკეთის გაცხადებაც თუ დაერთო თან,

მაშინ ხომ ცრუქველმოქმედებით შეითხზევა გაღებული მონყალე-
ბა, კაცთა თვალშიც შეიბღალეა იგი და ღვთის წინაშეც წარწყმდება.

სიკეთის გაცხადებაში, თავისთავად, ცუდი არაფერია, თუკი
უნებურად გაცხადდა იგი. მაგრამ საძაგელია ის ქველმოქმედება,
რომლის გასაცხადებლადაც თვითონ ქველმოქმედი ირჯება. ამათ-
ზე ამბობს უფალი:

„ეკრძალენით ქველის-საქმესა თქუენსა, რაითა არა ჰყოთ წინაშე
კაცთა სახილველად მათა; უკუეთუ არა, სასყიდელი არა გაქუნდეს
მამისა თქუენისაგან ზეცათაისა“ (მათე 6, 1).

ამგვარი ქველმოქმედება მადლის კვებით ქმნაა. იგი მთლიანად
არის მოკლებული იმ მადლმოსილებას, რაც თან ახლავს მალვით
ქმნილ სიკეთეს. არაკი „ორმოში ჩაგდებული შეფე“ შეგონების
სწორედ ამ ნეგატიურ მხარეს წარმოაჩენს:

„ორნი შეფენი შეიბნენ. ერთმან შეფემან მეორესა სძლო, შეიპყრა და
ორმოში ჩააგდო.

გამოხდა ხანი. მოვიდა ერთი მეცნიერი კაცი და ენება აღმოყვანება
და გაპარება მისი. ჩასძახა ორმოსა შიგან და უთხრა: კარგად არა ვიქმ,
რომ გაგაპარო?

მან შეფემან მადლი უბრძანა.

თოკით ამოზიდნა და ამოიყვანა.

კიდევ უთხრა: კარგად არა ვქმენ, რომ ამოგიყვანო?

შეფემან კიდევ მადლი უბრძანა.

მესამედ კიდევ უთხრა: კარგადა ვქმენო?

წყინა შეფესა და დაიძახა: ვინა ხართ, ამ კაცმან გააპარაო!

მოვიდნენ მცველნი, შეიპყრეს ორნივე.

ჰკითხეს შეფესა: რად გაამყლაყნე და რად არ გააპარეო?

მან თქვა: ვირემ ამომიყვანდა, საყვედურით ამავსო, თუ შინ მიმეწია,
კიდევ დამარჩობდა, აქაც ყოფნა ვირჩიევო“ (სულხან-საბა 1979, 73).

ზვაობის, მედიდურობისა და კვებით მსახურების გამომხატვე-
ლია ამ არაკში „ერთი მეცნიერი კაცის“ სამადლო საქმე. ორგულთა
მსგავსად, იგი პირითა და ხელით იქმს სიკეთეს, გული კი კაცთა



წინაშე განდიდების წადილით ავსებია. განთავისუფლებული მეფეც ამიტომ დაგმობს ამ კეხხნით დამადლებულ სიკეთეს და ისევ ორმოში ყოფნას არჩევს.

ყოველივე ამის გამო ეუბნება ძე მეფისა ფინეზს ხსენებულ შეკითხვაზე პასუხად, რომ ცხადად ქმნილი სიკეთე:

„სიკეთეს არ უზამს... სამადლო საქმე მალვითა სჯობს“ (სულხან-საბა 1979, 72).

ახლა უკვე გასაგები ხდება, თუ რა იგულისხმება ცხადად ქმნილ, ანუ გაცხადებულად გაცემულ მადლში: ეს არის კაცთა წინაშე „სახილველად“, საჩვენებლად და განსადიდებლად განეული ქველმოქმედება, რასაც ადამიანი იქმს არა სიყვარულითა და თავმდაბლობით, არამედ ამპარტავნული თავმონონებითა და თვითკმაყოფილებით. ეს არც ღმერთს ესათნობა და არც კაცთაგან არის მოსაწონი. ძე მეფისა არაკს ამ მიზეზით მოაყოლებს:

„ანე კარგი საქმე ასე უნდა ქმნას, ან ღმერთმან დაუმადლოს, და ან კაცმან მოუწონოს“ (იქვე, 73).

ბრძენი სულხან-საბა ამ ორი არაკით გვასწავლის, რომ ღვთის მიერ ბოძებული მადლი კაცთაგან დაფარულად უნდა გავცეთ მონყალების სახით. სჯობს, აქ, ხილულ ქვეყანაში, ვქმნათ მალვით სიკეთე, რომ იქ, უხილავში, ცხადად მივიღოთ საზღაური ყოვლადმონყალე ღვთისაგან.

ჩვენ უკვე შეგვიძლია განვაგრძოთ ჩამონათვალი ზემოთ წარმოდგენილი დებულებებისა (იხ. ზემოთ, გვ. 51-52), რაც ძე მეფისა ჯუმბერის ზნეობრივი კონცეფციის გამომხატველია:

– ძე მეფისა უარყოფს კაცთა საჩვენებლად და განსადიდებლად გაცემულ მადლსა და თვითკმაყოფილებით ქმნილ სიკეთეს („ცხადად სიკეთეს არ უზამს... კაცმან შენზე სამსახური ქმნას, იკვებდეს და ზვაობდეს – გენყინება... ასე უნდა ქმნას, ან ღმერთმან დაუმადლოს, და ან კაცმან მოუწონოს“) და აღიარებს მალვით ქმნილსა და თავმდაბლური მორჩილებით განეულ მადლს („სამადლო საქმე მალვითა სჯობს და ღმერთიც უფროსად შეუწირავს“).

რამდენადაც უმაქნისია და უვარგისი მადლის (განძის, ოქროს, ტყვიის, სალაროს) დამალვა და მოუხმარებლობა, იმდენადვე შენ-

ყნარებულია ლეთისაგან მადლის მალვით ქმნა და დაფარვა, ანუ თავმდაბლური გულმოდგინებითა და მოყვასის სიყვარულით მსახურება (განძის კეთილად დახარჯვა, სიმდიდრის გონიერულად და დროულად გაცემა):

„საქმის დამალვა ლეთის დიდებაა“ (იგავნი სოლომონისნი 25, 2) – ამ სოლომონისეულ სიბრძნესაც ითვალისწინებდა უთუოდ სულხან-საბა, როდესაც ძე მეფისა ჯუმბერის სიტყვა-მიგებას აგებდა თხზულების ამ კომპოზიციურ ნაწილში, კერძოდ, განსახილველ გარემომცველ სივრცეში.

ყოველივე ამას მრავლისმეტყველად ეხმიანება კიდევ ერთი ბიბლიური შეგონება:

„დაფარული სიბრძნე და უჩინარი განძი – ვის რაში არგია ან ერთი, ან მეორე?“ (სიბრძნე ზირაქისა 20, 30).

„განძის“ ალეგორიით ამჯერად სიბრძნე გამოიხატება. ტყვიის შემნახავი მონა (არაკი „დიდვაჭარი და მისი ძე“) განძს დროულად გასცემს – განძის დროებითი დაფარვა, მისი განზრახ გაუჩინარება აქ სასიკეთოა და კაცის გონიერებაზე მეტყველებს, ესე იგი ტყვიის დაფარვით სიბრძნე ცხადდება (იხ. ზემოთ, თ. II, §5).

მინაში ოქროს დამფვლელი ძუნწი კი (არაკიდან „ძუნწი და ოქრო“) არ აპირებს მის დახარჯვას და უგუნურებას სჩადის – განძის დაფარვა, მისი თვითმიზნურად გაუჩინარება აქ უკეთუდება, უვარგისია და უჯერო (იხ. ზემოთ, თ. II, §4).

შესაბამისად, „ორმო“ არაკში „ორნი ძმანი“ მალვით, დაფარულად ქმნილი მადლის ნიაღს გამოხატავს. ამ დროს თავად მადლი კი არ უჩინარდება, არამედ მადლის ქმნა, ქველმოქმედება. სწორედ სიკეთის მალვით ქმნა შეადგენს ძმებისაგან გაცხადებულ სიბრძნეს.

არაკში „ორმოში ჩაგდებული მეფე“ კი „ორმო“ უჯეროდ მოხმარებული მადლის ნიაღის ამსახველია, ვინაიდან სიკეთის კვებით ქმნითა და გაცხადებით „მეცნიერი კაცი“ მადლს „ორმოში აგდებს“, უვარგისსა და უმაქნისს ხდის მას, ხოლო ძმები ქმნილ სიკეთეს კაცთაგან არასახილველად ფარავენ ორმოში და კეთილ ნაყოფსაც იღებენ – მადლი უმრავლდებათ.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ამ „უკიდურესად შენივთებული“ ოთხი არაკის „დანეხილი“ (კიკნაძე, 69) მასალიდან ამოიზრდება ურთიერთსაპირისპირო მნიშვნელობითა და გააზრებით დატვირთული, და თან ერთმანეთთან შეწყვილებული იგავური ალეგორიები და სახეები. „დაფლვა-დაფარვას“ ესადაგება „ჩაყრა-ჩაგდება“ ალეგორია, „მინას“ – „ორმო“:

„მინაში დაფლული“, დაუხარჯავი მადლიც მოუხმარებელია ძუნწისათვის და „ორმოში ჩაგდებული“, დაკეცხებული მადლიც ეკარგება მეცნიერ კაცს. მაგრამ „მინაში დაფარული“ და დროზე გაცემული მადლიც უმრავლდება შემნახავ მონას და „ორმოში ჩაყრილ“, ფარულად ქმნილ მადლსაც განუმრავლებს ღმერთი ძმებს.

ასე წყვილდება ძუნწისა და „მეცნიერის“, როგორც მოუხმარებელი, უნაყოფო მადლის მქონეთა იგავური სახეები, რომელთა საპირისპირო წყვილია შემნახავი მონა და ძმები – როგორც მადლის გონივრულად გამცემები.

§9 ჭეშმარიტი სიბრძნე, სიმდიდრე და მადლიერება: არაკი „ბრძენი და მდიდარი“

შემთხვევით არ მოიცავს მომავალი მეფის სიტყვა (resp. ზნეობრივი მრწამსი) მადლის თემას. იგი მადლიერებისაკენ მიემართება.

„ბრძენი და მდიდრის“ ბირთვი-არაკის გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეში, ზემოთ გაანალიზებული ხუთი თანმხლები არაკის შემდგომ, სწორედ მადლიერების თემა დანიშნაურდება. „მარტივლი“ (ყრმა) ძე მეფისა ჯუმბერის სიტყვით კმაყოფილი მეფე ფინეზი მას უბრძანებს: „მომწონან ვგრე შენი სიკეთე“ (სულხან-საბა 1979, 73).

მეფის ძე არ დააყოვნებს, ღმერთს დაუმაძღვებს ყოველივეს და ხაზგასმით განაცხადებს: „ყოველივე ღვთისაგან არს“ (იქვე) – ეს ზედმინევენითი ციტირებაა წმიდა პავლე მოციქულის ეპისტოლედან: „ყოველივე ღმრთისაგან არს“ (1 კორინთელთა მიმართ 11, 12). ჯუმბერი არც მშობელს ივინყებს, არც აღმზრდელ ვაზირ სედრაქს და არც „შემნახავ“ ლეონს: „ამ სამის საქმით მჭირიან“ ეს სიკე-

თე, ღვთის გარდაო, - ამბობს მადლიერი შვილი, აღზრდილი და „წვრთილი“ ძე მეფისა ჯუმბერი.

„ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში ბირთვი-არაკი „ბრძენი და მდიდარი“ მადლიერების თემით არის გაჯერებული: წინამავალ კომპოზიციურ სივრცეში დანიშნურებული ეს თემა თვით არაკში აღწევს კულმინაციას და, იმავე სივრცეში, ბირთვი-არაკის შემდგომაც განაგრძობს განვითარებას. მხედველობაში გვაქვს უფლისწულ ჯუმბერის ახლახან მითითებული მადლიერება და მსგავსი მხატვრული ლექსიკითა თუ ხერხებით გამოხატული ძე მეფისას ის მადლიერება, რომელიც არსებითად ბირთვი-არაკს მოსდევს (შდრ. სულხან-საბა 1979, 73 და 92).

ჯერ ბირთვი-არაკის გამო უნდა შევჩერდეთ. ამ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ანალიზის დასაწყისში ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ „ბრძენი და მდიდარი“ სათქმელი სიბრძნისა და მადლიერებისკენაა მიმართული. ისიც დავძინეთ, რომ, დარიგებასთან ერთად, მამა იგავური ფორმით გამოხატავს თავის მოწონებას ძე მეფისას სიტყვის, სიბრძნისა და მადლიერების გამო, ანუ იმის გამო, რაც ფინეზმა თვალთ იხილა და ყურით მოისმინა (იხ. ზემოთ 652-3).

არაკს „ბრძენი და მდიდარი“ მამა სამეფოდ გამზადებული ძის გასაგონად ჰყვება საგანგებოდ:

„შვილს უბრძანა მეფემ არაკი:

იყო კაცი ერთი ბრძენი, რომელი ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაწყებულიყო.

ჩაიდა და მოვლო პირი ყოვლისა ქვეყანისა და მიიდა ინლოეთს. გამოიქოთხა მუნ კაცი დიდად მდიდარი და მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში, რა აცნობეს, დაისწავლა სახლი მისი, მიიდა და ჩქვა კაცსა მას:

- ძმაო, ძოდან ორმოცი ლიტრა ვეცხლი ივასხე, ახლა დიდად მეჭირვება და მომეც, ღვთისათვის გევედრები!

მან მდიდარმან უარყო, რომელი არა ევალა, რას მისცემდა? უთხრა:

- როდეს ვივასხე, მოჩამე ვინ გივის და ანუ ხელითწერილი სად არს? მან კაცმან ეგრე უთხრა:

- მაშინ საქმიანად იყავ და ესრეთ მოთხარ: „არა მცალს და ხვალე მოდი, ხელითწერილს მოგცემო“. მე შენი მორწმუნე ვიყავ, დაგჯერდი, მე

სხვა საქმე დამეცა, იგი დამაიწყა, ჩაველ და აწ გთხოვ, თუცა მტყუარ
ვარ, შენ სახელი ღვთისა იფიცე, ჩემი ვეცხლი არა გველოს, და გარე
შევიქცე!

მან, ღვთის მოშემძან მდიდარმან, ეგრე თქვა: „რასათვის ვფიცო სახელი
ღვთისა ამა მცირელსა ზედა. ღმერთს ჩემთვის ეგოდენი უბოძებია, მრავალს
კაცს ეყოს. ორმოცი ლიტრა ვეცხლი მას მივსცე, სხვა მე მოვიხმარო
და ღმერთი არ გაიწყნრომ“. არ იფიცა და მას კაცსა თხოვილი მისცა.

მან კაცმან, რომელმან წარიღო ვეცხლი, ეგრე თქვა: „ღმერთო, მარ-
თალო და ჭეშმარიტო შენ უნცი, ჩემისა სიგლახაიკისათვის ვქმენ ესე. აწ
თუ გამემარჯვოს საეჭროსა ამასა ზედა, ყოველი მონაგები ამავე კაცსა
მოვეუძღვანო და ყველაფე ვაუნყო“.

წაიდა იგი კაცი ჩინ-მაჩინს. ესრეთ იეჭრა და გამდიდრდა, რომე
უდიდესი ვაჭარი აღარ ითქმოლა.

რაოდენთა წელთა უკანის, მუნვე ქალაქად მოვიდა, მონახა მდიდარი
იგი, პოვა და იწვია. ამან იცნა და მან მდიდარმან ვერა. შეიყვანა სალა-
როსა თვისსა და, რა რომე აქენდა, აჩენა. და უკვირდა მდიდარსა მას
დიდება მისი და სიმრავლე უნტა. მოეწონა და უქო ყოველივე. მერმე
მან კაცმან ამოიღო კლიტე მისისა სალაროსა, მიართვა, ხელს აკოცა და
მოახსენა: ესე ყოველი შენია და ღმერთმან გაუფლოსო!

მას მდიდარსა ძოდანდელი საქმე დაეწყებოდა და ჰკითხა ვინაობა და
ვითანობა, და მან ყოველივე ყოფილი მოახსენა: ჩემმან სიგლახაკემ მო-
მაგონა, თვარა შენ ჩემი არარა გველა. მე რა მქონდა, რომ გამეყვანა.
ესე ყოველი შენია, დაეპატრონეო!

გაუკვირდა მას მდიდარსა მის კაცის სიმართლე და გულკეთილობა.
ერთი სარტყელი აიღო და ერთი საპერანგე. ეგრე უთხრა: ესეც ამაღ
აივლე, ნუთუ გულს კლება შეგექმნას, ღმერთმან შენ მოგახმაროს, რად-
გან შენი ეგეთი კეთილობა ვისილე, ჩემი რაც მაქვს, იგიც შენი იყოსო“
(სულხან-საბა 1979, 89-90).

არაკის ორივე პერსონაჟი სიმდიდრის მფლობელია, ოღონდ
ბრძენი მდიდარი სიმდიდრისაგან „დაცემულია“, ანუ ძლეულია. ძვე-
ლი ქართული „დაცემა“ ნიშნავს როგორც „ძლევას, დამხობას“, ასევე
„დაქცევას, დავარდნას“. ამ ბრძენს ქონება იმ მიზეზით დაექცა,

რომ სიმდიდრის მოხვეჭის სურვილმა მის სიბრძნეს გადააჭარბა. ბრძენს სიბრძნემ უმტყუნა და სიმდიდრისაგან იძლია, ვინაიდან ვაჭრობა მას თვითმიზნად ექცა, ქონების თავისთვის დაუნჯებას მიჰყო ხელი და განსაცდელმაც არ დაახანა – იგი „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“ შეიქნა, „ქვე ნაიქცა“ (სულხან-საბა 1991, „დაცემის“ ქვეშ), ანუ გაკოტრდა.

საპირისპიროდ ამისა, არაკის მეორე პერსონაჟის სიმდიდრის წყარო და სათავე ღვთისმობიშობაა. ამაზე იგავურად მიგვანიშნებს ამ მდიდრის ეპითეტი – „მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში“. ღვთისმობიშობა მდიდარმა, როგორც ჩანს, კარგად უწყის, რომ: „სიბრძნის სათავე უფლის შიშია... სიბრძნის გვირგვინია უფლის შიში“ (სიბრძნე ზირაქისა 1, 14. 18. 20. 27; 19, 20; იგავნი სოლომონისნი 9, 10; ფსალმუნნი 110, 10). ღვთისმობიში მდიდარი სწორედ იგია, ვინც „ღმრთისა მიერ განმდიდრდებოდა“, და არა იგი, „რომელი იუნჯებდეს თავისა თვისა“ (ლუკა 12, 21), რასაც „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“ ბრძენი ეწეოდა გაკოტრებამდე.

ასე რომ, არაკში „ბრძენი და მდიდარი“ ღვთისმობიში მდიდრის მხატვრულ-იგავური განსაზღვრება – „მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში“ – აშკარად დაპირისპირებულია „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემულთან“, ანუ ბრძენი მდიდარყოფილის მხატვრულ-იგავურ ეპითეტთან, შდრ.:

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ ბრძენი <--> „ღვთის მოშიში“ მდიდარი

სწორედ ღვთისმობიშ მდიდარზე შეაჩერა თავისი არჩევანი ბრძენმა მდიდარყოფილმა და ორმოცი ლიტრა ვერცხლი გამოითხოვა მისგან. ორმოცი ლიტრა ვერცხლი ღვთისმობიში მდიდრისათვის მცირედია იმასთან შედარებით, რაც, ამ მდიდრისავე თქმით, ღმერთს უბოძებია მისთვის. ღვთისმობიში თავის სიმდიდრეს ღვთის წყალობად მიიჩნევს და მუდამ ემადლიერება უფალს. იგი სიმდიდრის გაცემას ეშურება, რათა, ჯერ ერთი, დარჩენილი თავად შეირგოს, მეორეც, ღვთის წყრომა არ დაიტეხოს თავს. ღვთისმობიში მდიდარი ასე ფიქრობს:

„ღმერთს ჩემთვის ეგოდენი უბოძებია, მრავალ კაცს ეყოს. ორმოცი ლიტრა ვეცხლი მას მივსცე, სხვა მე მოვიხმარო და ღმერთი არ გავინყრომო“ (სულხან-საბა 1979, 90).

ღვთისმოსიშის ხსენებულ ალეგორიასთან ერთად, აქაც მოიპოვება იგავური მინიშნება იმ ერთადერთ წყაროზე, საიდანაც ულევად მოედინება ღვთისმოსიში მდიდრის სიმდიდრე-ქონება – ეს არის ღვთის ნებისა და წყალობის უზენაესობა, ღვთისადმი მადლიერება, ასევე მოშურნეობა მონყალების გაღებისა.

არაკი მოგვითხრობს ამბავს იმაზე, თუ როგორ დააღწია თავი გაკოტრებას ბრძენმა მდიდარყოფილმა. იგი გონიერებასა და გამჭრიახობას იჩენს: ღვთისმოსიში მდიდარს ღვთის სახელს დააფიცებს („შენ სახელი ღვთისა იფიცე“), დააჯერებს, რომ ორმოცი ლიტრა ვერცხლი თითქოს მართლაც ემართოს მისი და ასე დასტყუებს ამ ვერცხლს. მაგრამ შემდეგ ბრძენი ღვთის წინაშე მოინანიებს თავის სიცრუეს, თან აღთქმასაც დადებს, რომ წარმატების შემთხვევაში მონაგებს უთუოდ მისცემს ვერცხლის პატრონს. ბრძენს მართლაც გაუმართლებს სავაჭრო საქმეში, გამდიდრდება და დაუყოვნებლივ აღასრულებს აღთქმას – ზაქეს მსგავსად (ლუკა 19, 8), ყველაფერს დაუბრუნებს ღვთისმოსიშს: „ჩემმან სიგლახაკემ მომაგონა, თვარა შენ ჩემი არარა გევალა. მე რა მქონდა, რომ გამევასხა. ესე ყოველივე შენია, დაეპატრონეო!“ (სულხან-საბა 1979, 90) – ამ აღსარებასაც დაურთავს იგი და ასე აღადგენს სამართლიანობას.

სულხან-საბას ბრძენი მდიდარყოფილი მკითხველს უეჭველად მოაგონებს ორგულ მნეს წმიდა სახარების იგავიდან (ლუკა 16, 1–18). მნემ ამ იგავში არაკეთილსინდისიერად, ბოროტად გამოიყენა მასზე მინდობილი მოვალეობა: თავის პატრონს ორგულად უწევდა შუამავლობას მის მევალეებთან, რომლებსაც პატრონისაგანვე დანესებულ ფასს უმატებდა და ასე მდიდრდებოდა მათ ხარჯზე. მაგრამ მნის ორგულობას შუქი მოეფინა, იგი დაასმინეს პატრონთან, რომელმაც მას ანგარიში მოსთხოვა.

გონს მოგებულმა მნემ ჩუმად ხელახლა გადაანერინა თავისი პატრონის მევალეებს ხელწერილები, რომელშიც ასახული იყო მნის უპატიოსნება, სიცრუე. ახლად გადაწერილ ხელწერილებში აღდგა

სამართლიანობა, მნემ უარი თქვა მისთვის ჩვეულ ცხოვრების წესზე და მევალებებს „დაუბრუნა“ ის, რასაც მანამდე უსამართლოდ ითვისებდა.

პატრონის მიერ მნისათვის ჩაბარებული და მინდობილი ქონება, როგორც განმარტავენ (ბუხარევი; ლოპუხინი 3; გლადკოვი; ეპისკოპოსი მიხეილი; ტრენჩი; თეოფილაქტე 3; სილვესტრი), არის უფლისაგან ბოძებული ყველანაირი ნიჭი, უნარი თუ სიმდიდრე.

ნეტარი თეოფილაქტე ამ იგავიდან სამ უმთავრეს შეგონებას გამოაცალკეებს: უპირველესად ჩვენ უნდა შევიგნოთ, რომ არაფერი გავგაჩნია საკუთარი, რადგან უფალი ყოველივეს მხოლოდ „სამნეოდ“ გვიბოძებს, საპატრონებლად გვანდობს; ამის გარდა, ჩვენ ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ სამნეო ქონებას არასოდეს არ უნდა მოვეპყრათ უსამართლოდ, უმართებულოდ, ესე იგი, არ უნდა ვიქცეთ „სიცრუის მნედ“ – ეს ქონება საკუთარი სიამოვნებისათვის კი არ გამოვიყენოთ, არამედ გასამრავლებლად, გასაცემად და სხვათა სამსახურებლად (ეს უკანასკნელი შეგონება ასევე ამოიკითხება სახარების იგავიდან „ტალანტებზე“, „ათ ქალწულზე“, „ცხვრებსა და თიკნებზე“ – იხ. წმიდა მათეს სახარების თავი 25).

მესამე შეგონება, ნეტარი მამის თქმით, საკვანძოა ამ იგავში, ვინაიდან იგი ჩვენ – „სიცრუის მნეებს“ – უშუალოდ მიგვითითებს იმ გზასა და საშუალებებზე, რისი მეოხებითაც შეგვიძლია, განვერიდოთ ჩვენივე ნებით თავს დატეხილ უსამართლობას, ანუ უარი ვთქვათ უმართებულო, ცოდვისმიერი ცხოვრების წესზე და ჩვენს ხელთ არსებული ყველანაირი ქონება გავცეთ მოწყალების სახით, რათა სამუდამო სასუფეველის ღირსნი გავხდეთ.

ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ როგორი გულმოდგინებითა და მოხერხებით („სიცრუით“) ზრუნავს მნე წარმავალი, ამქვეყნიური ცხოვრების კეთილმონყობისათვის. წმიდა სახარების ამ იგავში მნე იწოდება „სიცრუის მნედ“ (ლუკა 16, 8), ანუ ორგულად, უსამართლოდ, მაგრამ არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი პატრონსა და მის მევალებებს ატყუებდა, არამედ სწორედ იმის გამო, რომ მან მოხერხებულად იცრუა თავის გადარჩენის მიზნით: ცალ-ცალკე იხმო თითოეული მევალე, შეუმცირა ვითომდა პატრო-

ნისაგან დანესებული ვალი (სინამდვილეში კი იმთავითვე დანესებული აღუდგინა) და ასე მოიგო ყველას გული:

„უნცი, რაი ვყო, რაითა, რაჟამს გარდავდგე მნობისაგან, შემინყნარონ მე სახლთა მათთა“ (ლუკა 16, 4), – ასე განსჯის იგი, როდესაც მისი ორგულობით განრისხებული პატრონი ანგარიშს მოსთხოვს და მნეობისგანაც გადააყენებს შესმენილ ხელქვეითს.

უფლის იგავის ბოლოს სწორედ ეს მოხერხებულობა და გამჭრიახობაა შექებული: „და აქო უფალმან მნე იგი სიცრუვისაჲ, რამეთუ გონიერად ყო“ (ლუკა 16, 8). ამგვარი სიცრუის ქება, ერთი შეხედვით, უჩვეულოდაც შეიძლება გვეჩვენოს, თუმცა ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, ზედაპირულად – „ამსოფლიური ანგარიშით“ (ნმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი). სახარებისეულ იგავში ხომ, როგორც წესი, მუდამ საძიებელია ღვთის სიტყვის ჭეშმარიტი, საღვთისმეტყველო შინაარსი და მნიშვნელობა. მართლმადიდებელი ქრისტიანი კომენტატორები ჩვენს მზერას სიცრუის მნის განზრახვისა და საბოლოო მიზნისაკენ მიმართავენ და გვიჩვენებენ, ყურადღება მივაპყროთ მნის გულმოდგინებასა და დაუცხრომელ ზრუნვაზე თავის (სულის) გადასარჩენად.

ნეტარი ავგუსტინე გვაფრთხილებს, რომ დაუშვებელია, ვიფიქროთ, თითქოს უფალი აქებდეს ზიანის მომტან, უზნეო საქციელს – „სიცრუის“ ცოდვას. ამ მნის მხოლოდ ჭკუა და მოხერხება იმსახურებსო ქებას, – გემოძვრავს ნეტარი მამა, – კერძოდ კი, ის გულმოდგინება, რასაც მნე თავის გადასარჩენად ავლენს. იგივე ნმინდა მამა კიდევ უფრო აკონკრეტებს სიცრუის მნის ქმედების ნამდვილ სახარებისეულ მნიშვნელობას და ამბობს: „თუ მნე ასე გულდაგულ იღვნის თავისი ნარმავალი ცხოვრების უზრუნველსაყოფად, მით უფრო უნდა ვიზრუნოთ მარადიული სიცოცხლისათვის; და თუ მან – უსამართლომ და ცბიერმა – ქება დაიმსახურა ბატონისაგან, რაოდენ დიდი იქნება ქება უფლისა, როცა სამართლიანად და უბინოდ გავლევთ სიცოცხლეს, არავის მივაყენებთ ზიანს და მხოლოდ სიკეთეს (წყალობას) გავიღებთ“ (იხ. ბუხარევი).

ასე რომ, ნმიდა სახარების ამ იგავის მეორე ნაწილში შექებული „სიცრუე“, სინამდვილეში, წარმოადგენს უფლისმიერ მითითებას

იმ საშუალებაზე, რომელსაც ცოდვილმა უნდა მიმართოს თავის (სულის) გადასარჩენად. ეს საშუალებაა – გულმოდგინე და დაუცხრომელი ღვანლი, რაც უმართებულო, ცოდვისმიერი ცხოვრების ნესის უარსაყოფად უნდა მოვიმარჯვოთ.

მოიპოვება ამ სახარებისეული იგავის კიდევ ერთი საგულისხმო საღვთისმეტყველო განმარტება, რომელიც XIX-XX საუკუნეებში ყალიბდებოდა. ამ განმარტებით მნის ქმედება, კერძოდ, მისი გონს მოგება და ხელწერილებში სამართლიანობის აღდგენა, განისაზღვრება როგორც საკუთარი უკეთურობის, ცოდვის აღიარება, ანუ სინანული (ლოპუხინი; გლადკოვი; ბუხარევი; ეპისკოპოსი მიხეილი; სილვესტრი). აქედან გამომდინარე, წმიდა სახარების იგავი „სიცრუის მწე“ მიგვითითებს სინანულის გზაზე, როგორც ბრძნულ ქრისტიანულ საშუალებაზე სულის გადარჩენისათვის (იხ. და შდრ. ლუკა 18, 4-7. 9).

მაშასადამე, „სიცრუის“ მწე სულის გადარჩენისათვის დგამს ამ ნაბიჯს – იგი, იგავური ქარაგმით რომ ვთქვათ, სიცრუით სძლევს სიცრუეს: ხელწერილებში ასახული სიცრუე-ცოდვა ხელახლა გადწერილ ხელწერილებში ისევ სიცრუე-მოხერხებულობით ამოიშალა, რაც იგავურად სინანულის ფარდია.

ჩვენ ვხედავთ, რომ წმიდა სახარების იგავში „სიცრუე“ თავდაპირველად ცოდვის გამომხატველი იგავური ალეგორიაა, რომელიც იგავის მეორე ნაწილში იცვლება და ალეგორიულად სინანულის გზის მაჩვენებელი ხდება. „სიცრუე“ ამ დროს მთლიანად დაცლილია საკუთარი სემანტიკისაგან, იგი ეგრეთ წოდებული შიშველ ალეგორიად რჩება მხოლოდ, რომელიც იგავის მთხრობელმა უფალმა იესომ ერთადერთი მიზნით მოიხმო: სათქმელი ამსოფლიური ცხოვრებისეული სურათებით გააცოცხლა, რათა იგი უფრო ადვილად გასაგები ყოფილიყო და გულისხმიერ მსმენელს თავად ეძებნა სიტყვის ჭეშმარიტება.

სულხან-საბას ბრძენი მდიდარყოფილიც სიცრუეს მიმართავს, ისიც მოხერხებულად იგდება ხელთ ვერცხლს ღვთისმოშიშისგან. ეს სიცრუე ორგული მნის მიერ არჩეული სინანულის გზას შეე-

საბამება, ვინაიდან ბრძენი მაშინვე მოაყოლებს თავის სიცრუეს სინანულისა და აღთქმის სიტყვებს, შდრ.:

„მან კაცმან. რომელმან წარიღო ვეცხლი, ეგრე თქვა: „ღმერთო, მართალო და ჭეშმარიტო! შენ უნცი, ჩემისა სიგლახაკისათვის ექმენ ესე. ან თუ გამემარჯვოს სავაჭროსა ამასა ზედა, ყოველი მონაგები ამავე კაცსა მოვუძღვანო და ყველაყა ვაუნყო“ (სულხან-საბა 1979, 90).

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ არაკუბი, ამიტომ, სულით დაცემასაც უნდა გამოხატავდეს, კერძოდ, იმას, რომ ბრძენს, როგორც უკვე შევნიშნეთ, სიბრძნემ უმტყუნა: იგი ღმერთს დაშორდა, ვინაიდან სიმდიდრის კეთილად გამოყენების ნაცვლად (გამრავლება-გაცემას ერთდროულად რომ ითვალისწინებს) მან ვაჭრობა გაიხადა კერპად და, ქონების თავისთვის დაუნჯებით, მის მონა-მორჩილად იქცა.

ასე გვესმის არაკუბი წარმოდგენილი ალეგორიული ეპითეტი ბრძენისა – „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“, რომელიც პირდაპირი მნიშვნელობით მისი ქონების განიავებას, გაკოტრებას გამოხატავს, იგაფურად კი ასახავს ბრძენის ღვთისაგან განშორებას „მამონას“ ცოდვათა გამო.

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ ბრძენი გაკოტრებისათანავე მოეგება გონს და, ორგული მნის მსგავსად, მთლიანად გააცნობიერებს თავისი შეცოდების თავსა და ბოლოს. ეს ჩანს მისი გულმოდგინებიდან, რითაც მდიდარყოფილი მთელ ქვეყანას მოივლის, ინდოეთს მისწვდება, იქ მოძებნის და შეისწავლის ერთი მდიდრის ასავალ-დასავალს, ისარგებლებს მისი ღვთისმოსაობით და ცრუ გამსესხებლად, ვითომდა „მოვასხედ“ მიადგება ამ ღვთისმოსიშ მდიდარს.

ყოველივე ეს თითქმის სრულად ემთხვევა ორგული მნის გონს მოგებას, მის გაცნობიერებულ გადანყვეტილებას და ხსენებული „სიცრუის“, ანუ სინანულის გზის არჩევანს. ბრძენი და მნე ჯერ სიმდიდრისადმი უჯერო დამოკიდებულებით სჩადიან ცოდვას – ეს მათი უმართებულო არჩევანის შედეგია. შემდეგ კი ორივე იპოვის გზას ცოდვისაგან დასახსნელად – ეს გზა არაკუბიც და იგავიც გამოიხატება ამსოფლიური სიბრძნისა და გონიერების იგაფური ალეგორიით – „ტყუილითა“ და „სიცრუით“ ვიმეორებთ, არაკუბიც

და იგავშიც ამ ალეგორიის პირდაპირი მნიშვნელობა (სიცრუის სემანტიკა) მთლიანად უგულებელყოფილია, იგი, როგორც უკვე აღინიშნა, მხოლოდ შიშველი მხატვრული ხერხია, წმინდა წყლის იგავური სამოსია თავის (სულის) გადარჩენის ბრძნული (ქრისტიანული) გზის გამოსახატავად.

იგავური სიტყვის ქართველი დიდოსატატი „ბრძენი და მდიდრის“ არაკის მთავარ სათქმელს პერსონაჟთა სახელდებითაც შესაშური სრულყოფილებით ასახავს და მიგვითითებს: „ბრძენი“ მდიდარყოფილს იმიტომ ჰქვია, რომ მან ბრძნულად დააღწია თავი გაჭირვებას, მდიდარი კი თავისი ღვთისმომშიშობით, ანუ „ღმრთისა მიერი განმდიდრებით“ უნდა იყოს მდიდარი.

ბრძენი მდიდარი, სიბრძნის გარდა, მაღლიერებასაც ავლენს. მისი სიბრძნე არაკში აერთიანებს გონიერებას, გამჭრიახობას, სინანულის გზის არჩევანს და ასევე მაღლიერებასაც. ბრძენი მაღლიერია არა მარტო ღვთისმომშიშისადმი, არამედ ღვთისადმიც. იგი სწორედ ღვთისადმი მაღლიერებით აღსავსე მიიღებს თავის გადანყვეტილებას. სხვაგვარად ვერც აიხსნება ბრძნის ის განზრახვა და გამიზნულობა, რასაც იგი ღვთის შეწვევით მიაღწევს და აღასრულებს კიდევ:

„ესე ყოველი შენია და ღმერთმან გაუფლოსო!“ (სულხან-საბა 1979, 90), – ასე მიმართავს იგი სტუმრად მოსულ ღვთისმომშიშს, თავისი სალაროს კლიტეს გადასცემს მას, თან მონივნებით ეამბორება ხელზე, თავმდაბლობისა და ღვთის ნებისადმი მორჩილების ნიშნად.

ღვთისმომშიში მდიდარიც დიდ სულგრძელობასა და მაღლიერებას ამჟღავნებს, რაც მისი ღვთისმომშიშობიდან და ღვთისადმი მორჩილებიდან გამომდინარეობს:

„გაუკვირდა მას მდიდარსა მის კაცისა სიმართლე და გულკეთილობა... ეგრე უთხრა: ...ღმერთმან შენ მოგახმაროს, რადგან შენი ეგეთი კეთილობა ვიხილე, ჩემი რაც მაქვს, იგიც შენი იყოსო“ (იქვე, 91).

ღვთისმოსიების მადლიერებაზე ისიც მეტყველებს, რომ მადლობის ნიშნად მან ბრძნის სალაროდან ერთი სარტყელი და ერთი საპერანგე აიღო მხოლოდ.

„სიმართლესა“ და „კეთილობაში“ ცხოვრების ის ბრძნული წესი უნდა ვიგულოთ, რომელსაც ღვთისადმი მადლიერი კაცი მისდევს. არაკის ბოლოს სწორედ ორი ასეთი მდიდარი ადამიანი დგას გვერდი-გვერდ. ისინი ჭეშმარიტად „ღმრთისა მიერი“ მდიდარნი არიან, ვინაიდან მათ ღვთიური სიბრძნითა და მადლიერებით, სინანულით, თავმდაბლობითა და მორჩილებით დათრგუნეს უგუნურება, უმადურობა, ვერცხლისმოყვარეობა, დიდებისმოყვარეობა და, საფიქრბელია, რომ ამ ვნებათაგან გამომდინარე ყველა სხვა მანკიერებაც შემუსრეს.

ამ არაკს შეგონება არ ახლავს. მეფე ფინეზის სათქმელი ისედაც ნათელია და ცხადი: სიბრძნისა და ღვთისადმი მადლიერების შექებით არაკის მთხრობელი მიგვანიშნებს ღვთის უზენაესობაზე კაცთა ცხოვრებაში, კერძოდ კი, მეფის კურთხევის საქმეში. ამას ისიც გვკარნახობს, რომ არაკის ადრესატი ძე მეფისაა, და ისიც, რომ ამ არაკის ჩამთავრებისთანავე მეფე თავის ერთადერთ ძესა და მემკვიდრეს სამეფოს მფლობელად აღიარებს, და ამას უპირველესად ღვთის ნებად შერაცხავს:

„შვილო ჩემო, შენთვის ღმერთსაც მოუნდომებია და მეც მომიცია ადგილი და სამეფო ჩემი და დღეის ნაღმა უფლებდუ ყოვლისა ზედა და ნუმცა ვინ არს ურჩი შენი“ (სულხან-საბა 1979, 91).

§10 სოლომონით ბრძენი და მადლიერი ძე მეფისა

ბრძენი მდიდრისა და ღვთისმოსიში მდიდრის საბოლოო არჩევანი იმის დასტურიცაა, რომ ჭეშმარიტი სიბრძნე კაცს მხოლოდ თავისი სინანულისა და მადლიერების ნილ მიენიჭება ღვთისაგან. მარტო მადლიერი ღვთისმოსიში ხდება ზიარი უზენაესი სიბრძნისა, უმადური და „შურიანი ვერ ეზიარება სიბრძნეს“ (სიბრძნე სოლომონისა 6, 23).

ძე მეფისა ჯუმბერის სიბრძნემ და მადლიერებამ აიძულა ფინეზი, იმგვარი „დასკვნითი“ არაკი მოემარჯვებინა, სადაც სწორედ სიბრძნისა და მადლიერების თეზა ვითარდება. ტახტის მემკვიდრის სიტყვამ მეფე და მთელი სამეფო კარი დაარწმუნა, რომ:

„სიბრძნის წყურვილი და სიყვარული მეფობამდე გვამალლებს“ (სიბრძნე სოლომონისა 6, 20).

როგორც ვხედავთ, დასამონმებელ მასალას ჩვენ სოლომონისეული სიბრძნის დაუღვევლი წყაროდან „ვეზიდებით“. ამას თავისი გამიზნულობაც ახლავს. გავიხსენოთ: წმიდა დავით წინასწარმეტყველს წინდანინ ეუწყა ღვთისაგან, რომ მას შესძენდა ძეს, სოლომონს, რომლის მეფობის უამს ისრაელს მშვიდობა და კეთილდღეობა მიეცემოდა (ძვ. ებრ. სოლომონი ნიშნავს „მშვიდობიანს“): „მიშენოს სახლი სახელისათვის ჩემისა. და იგი იყოს ჩემდა ძე და მე მისად მამა“ (იხ. 1 ნეშტთა 22, 7-12).

ბერსაბესაგან შობილი ძე მეფე დავითმა თავის ერთგულს, ბრძენ ნათან წინასწარმეტყველს აღაზრდევინა და თავის სიცოცხლეშივე აკურთხა მეფედ (3 მეფეთა თ. 1; 1 ნეშტთა 23, 1). ბიბლია მოგვითხრობს, თუ რაოდენი ღვთისმოშიშებითა და ღვთისმოსაობით მიიღო სოლომონმა უფლის წყალობა, როდესაც გაბაონში გამოეცხადა ღმერთთა იგი არჩევანის წინაშე დააყენა და უთხრა: „ითხოვე რა შენ თხოვა თავისა შენისა“ (3 მეფეთა 3, 5).

დიდებულია პასუხი სოლომონისა: „მადლიერებასა და მორჩილებასთან ერთად იგი იხსენიებს მშობელი მამის სათნოებასა და ღვთის წინაშე ქმნილ მის კეთილ საქმეებს; აქებს ყოვლისშემძლეს, აღიარებს თავის უძლურებასა და გამოუცდელობას სიყმანვილისა გამო, მთლიანად აცნობიერებს სამეფო ძალაუფლების დიდებულებას და უფროსის, ერიდება უნებლიე შეცოდებას სამართლის ქმნაში. მან ასევე უწყის კეთილგონიერების აუცილებლობა. ყოველივე ამით კი, უფლის წინაშე მლოცველი და მვედრებელი, დიდ საზრიანობასაც იჩენს“ (ნეტარი თეოდორე: იხ. ლოპუხინი 1).

წმიდა მამის განმარტება-შეფასება უთუოდ გაახსენებს მკითხველს შესაბამის დაკვირვებებს ზემოთ წარმოდგენილი ანალიზიდან, კერძოდ, ძე მეფისა ჯუმბერის მადლიერებას, თავმდაბლობას,

კეთილგონიერებას და მის მიერ სამეფო ძალმოსილების გაცნობიერებას.

სოლომონის არჩევანი ყოველ კეთილგონიერ ადამიანს ალაფროთოვანებს, ამხნევებს და აღამაღლებს, გონებისა და სულის თვალს ზეცისაკენ აღაპყრობინებს. მართლაც, სხვა რა უნდა გამოეთხოვა მეფედ ცხებულს ღვთისაგან, თუ არა:

ა) სიბრძნე, გონიერი გულის მონიჭება: „მისცე მონასა შენსა გული გულისწყმის-ყოფისა სმენად“;

ბ) ერის სამართლიანად განსჯა: „და სჯად ერისა შენისა სიმართლით“;

გ) სიკეთის გარჩევა ბოროტებისაგან: „გულისწყმის-ყოფად კეთილისა და ბოროტისა“ (3 მეფეთა 3, 9).

ამგვარი სავედრებელი მხოლოდ ღვთის მაძიებელი კაცის ბაგეთაგან აღველინება, იმისაგან, ვინც ისწრაფვის, შეიცნოს, რა არის ღვთის მოსაწონი (შდრ. სიბრძნე სოლომონისა 9, 10). მეფე სოლომონი არაერთგზის აღიარებს სიბრძნის უზენაესობას და მას ყოველივეს ამჯობინებს – კვერთხსაც და ტახტსაც, სიმდიდრესაც და ჯანმრთელობასაც, სილამაზესაც და თვით დღის ნათელსაც კი:

„შევევედრე (ღმერთს) და მომცა მე გონება, მოვეუხმე და გადმოვიდა ჩემზე სიბრძნის სული. კვერთხსა და ტახტს ვამჯობინე იგი და სიმდიდრეც არად ჩავაგდე მასთან შედარებით. მას ვერც პატიოსანი თვალი შევადარე, რადგან ყოველი ოქრო მის თვალში ქვიშის ნამცეცია; ვერცხლი კი ტალახად შეირაცხება მის წინაშე. ჯანის სიმრთელეზე და სილამაზეზე მეტად შევიყვარე და შუქსაც ვამჯობინე, რადგან ჩაუქრობელია მისი ნათელი. ყოველი სიკეთე მასთან ერთად მოვიდა ჩემთან და მის ხელშია ყოველი სიმდიდრე... მომმადლოს მე ღმერთმა გონიერული განსჯა და ღირსეული ფიქრი მონიჭებულზე, რადგან იგია წინამძღვარი სიბრძნისა და ბრძენთა წარმმართველი“ (სიბრძნე სოლომონისა 7, 7-11. 15).

ეს სიტყვები ეკუთვნის ღვთიეკურთხეულ მეფეს, რომლის მსგავსი არავინ ყოფილა მეფეთა შორის (3 მეფეთა 3, 13). ნმიდა წერილიდან ვიგებთ, რომ ბრძენმა სოლომონმა გამოთქვა სამი ათასამდე იგავი და ათასზე მეტი საგალობელი. უაღრესად შთამ-

ბექდავია სოლომონის ღვთისაგან ბოძებული სიბრძნისა და მისი სამართლიანობის პირველი გამოვლინება, რაც ორი მეძავი ქალის იგავად გადმოიცემა, ერთი ბავშვის გამო რომ ჩივიან მეფესთან (3 მეფეთა 3, 16-28).

ყველამ შესანიშნავად უნყის ეს ბიბლიური იგავი, რომლის ბოლოს შენიშნულია, რომ მთელმა ისრაელმა შეიტყო და დაინახა მეფის ღვთიური სიბრძნე, რაც სამართლის გასაჩენად ებოძა მას (3 მეფეთა 3, 28).

ისიც საგულისხმოა, რომ სოლომონის სიბრძნის მოსასმენად ყველა მოდგმის ხალხისა და ქვეყნის მეფენი მოდიან, ხოლო საბიას დედოფალი მას „იგავით“, ანუ გამოცანებით გამოსცდის (3 მეფეთა 4, 34; 10, 1-9).

„სიბრძნე სიცრუისაშიც“ ძე მეფისა ჯუმბერის სიბრძნე პირველად სწორედ გამოცანების („სიბრძნის იგავების“) გამოცნობით განსახიერდება (სულხან-საბა 1979, 85-87). „გამომცდელები“ არიან ბოროტი საქურისი რუქა და კეთილი ვაზირი სედრაქი, რაც იგავურად იმის მიმანიშნებელიც უნდა იყოს, რომ უფლისწული არსებითად სიკეთე-ბოროტებაში გამოსაცდელად მოიხმეს. უფლისწულ ჯუმბერის საზრიან და მახვილ გონებას ერთის სიბრძნის იგავიც დაემორჩილება („მგელი, თხა და თივა“) და მეორისაც („მოჩივარნი ძმანი“). თავად ჯუმბერიც შესთავაზებს რუქას გამოცანას („სამნი ცოლ-ქმარნი და მდინარე“), და ამასაც ისევ თვითონ ძე მეფისა გასცემს პასუხს. „სიბრძნის იგავთა“ (იქვე, 86) გამოცნობის ეპიზოდები ბიბლიაშიც და „სიბრძნე სიცრუისაშიც“ განსაკუთრებული თვალსაჩინოებით გვიდასტურებს, რომ „ეშხი სიბრძნის წვდომისა გამოცნობაშია“ (გოგუაძე, 58, 49).

„სიბრძნე სიცრუისაში“, საზოგადოდ, ყველა და ყველაფერი გამიზნულად ითხზევა ძე მეფისას გამოსაცდელად, ყოველივე „განსაცდელისა“ და „საცდურის“ მომტანია მისთვის – მომავალი ღვთიეკურთხეული მეფისათვის (შდრ. გოლიაძე, ალიბეგაშვილი).

ასე გამოიცდება მემკვიდრე: სიკეთეში, სიბრძნეში, გონივრულობაში, მადლიერებაში, იგავთმეტყველებაში, თმენაში, მორჩილებაში, სამართლიანობაში, სამეფო ქცევაში, ღირსების დაცვაში. ბორო-

ტივისაგან მოწეული ცდუნების ძლევაშიც უნდა გამოიყოს ძე მეფისა და არ შეინყნაროს: უგუნურება, უმადურობა, ავსიყვანობა, ფუჭადმეტყველება, მოუთმენლობა, ურჩობა, უსამართლობა, უღირსობა...

მაგრამ საკუთრივ გამოცდა – მისი სიბრძნის, გონიერებისა და გამჭრიახობის ცხადყოფის მიზნით, მას შემდეგ ჩატარდება, რაც ძე მეფისა ჯუმბერი სრულყოფილად წარმოაჩენს თავის ზნეობრივ მრწამსს და მეფე-მშობლის ლოცვა-კურთხევას მიიღებს.

§11 „მოეწონა მეფესა... ძე თვისი საყვარელი“

ძის სიბრძნის „დასახულობით“ კმაყოფილ „მეფესა დიდად ეამა“-ო, – გვაუწყებს ავტორი (სულხან-საბა 1979, 87).

თხზულებაში რამდენიმეგზის მუღავნდება ფინეზის კმაყოფილება და მოწონებაც თავისი ძის იგავთმეტყველებით გამოხატული სიბრძნის, გონიერებისა და მადლიერების გამო.

ჯუმბერი საგანგებოდ განუმარტავს თავის მშობელს, თუ რა მიზეზით არ გამოჰყვა იგი ხელარგოსანს, დარბაზთუხუცესსა და ვაზირს, და რატომ მობრძანდა მოლარის თანხლებით. ამასთან დაკავშირებით სულხან-საბა გვამცნობს: „მოეწონა მეფესა სიტყვა ესე“ (იქვე, 68).

მეორედ თავად მეფე ბრძანებს: „კეთილსა იტყვი სიტყვასა“ (იქვე, 71), ეს მაშინ, როცა შემოქმედის სადიდებად ძე მშვენიერ არაკს უამბობს მას („მეფე და სამი მისი ძე“). შემდეგ კი ღვთივ-განბრძნობილი ყმანვილი ძის სიტყვა გაკვირვებულ მშობელ მეფეს ათქმევინებს: „მომწონან ეგრე შენი სიკეთე“ (იქვე, 73).

ფინეზი კმაყოფილებასა და მოწონებასთან ერთად დიდ სიხარულსაც განიცდის უთუოდ. ღვთიურ განგებას დამორჩილებულმა მეფე-მშობელმა „შემნახავ“ ლეონს ხომ ნერგივით მიაბარა „ძე თვისი საყვარელი“ და თან სასოებით უთხრა: „ეგე ორნივე ღვთისათვის და ეგ შენდა შემომივედრებიაო!“ (იქვე, 40).

და, აჰა, აღსრულდა!

მშობელმა მამამ დიდებული „მწერთელი“ ლეონის ხელით მონე-ული ტკბილი ნაყოფი მიიღო – ეს ნაყოფი „სიკეთე“ და „კეთილი სიტყვაა“. მამას უკვე შეუძლია საქვეყნოდ განაცხადოს:

„შვილო ჩემო, შენთვის ღმერთსაც მოუწოდებია და მეც მომი-ცია ადგილი და სამეფო ჩემი და დღეის ნაღმა უფლებდე ყოველსა ზედა და ნუცა ვინ არს ურჩი შენი“ (სულხან-საბა 1979, 91).

მეფე-პატრონის ხმა ყველას უნდა მისწვდეს, ვითარცა მეფე-მშობლის მოწონება და მოწმობა თავისი მხოლოდშობილი შვილის ძეობისა და მემკვიდრეობის გამო. გავიხსენოთ წმიდა სახარებიდან: უფლის ნათლისღებისას და ფერიცვალებისას ზეციდან მამა ღმერ-თის ხმა მოესმათ წმიდა წინასწარმეტყველსა და წინამორბედს, იო-ანე ნათლისმცემელს, და ქრისტეს სამ მონაფეს – პეტრეს, იოანეს და იაკობს: „ესე არს ძე ჩემი საყუარელი, რომელი მე სათნო-ვიყავ, მაგისი ისმინეთ“ (მათე 17, 5; 3, 17; მარკოზი 9, 7; ლუკა 9, 35).

ეს იყო გაცხადება უზენაესი მამისა იმის გულისხმისყოფად და საცნობად, რომ ძე – მისი სწორია, ერთია ნება და განზრახვა მა-მისა და ძისა: „ჭეშმარიტად ჰგვიეს იგი ძედ ყოვლითურთ და ერთ არს მამისა თანა განუყოფელად“ (ოქროპირი 3, 113; შდრ. ჭელიძე 2001, 68-71).

მეფე ფინეზიც გააცხადებს მთელი სამეფოს გასაგონად, რომ ამიერიდან თავისი საყვარელი და მოწონებული ძე „უფლებს ყოველ-სა ზედა“. ეს ყველამ უნდა ილოს ყურად, კი არ ეურჩოს, არამედ დამორჩილდეს და, ესე იგი, „მაგისი ისმინოს“!

§12 „ლეონისაგან წერთილობა“:

ტანჯვის თმენით კეთილმწყემსობისაკენ

მეფე ფინეზის მოწონება და დასტური, უფლისწულთან ერთად, „მწერთელ“ ლეონსაც ეკუთვნის.

„ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში ბირთვი-არაკის გა-რემომცველი სივრცის ორი წინამავალი სიუჟეტურ-კომპოზიციური

სეგმენტი (სედრაქის დალოცვა და „ლეონისაგან წვრთილობა“) ერთგვარად შეამზადებს მესამე სიუჟეტურ-კომპოზიციურ სეგმენტს – ძე მეფისა ჯუმბერის პირველ გამოჩენას.

წინამავალი კომპოზიციური სივრცე, ერთიანობაში, მემკვიდრის ჯანსაღი ზნეობრიობით აღჭურვის იდეით იკვრება და მთლიანდება: ჯერ ითქმება სიტყვა (დალოცვა), შემდეგ იქმნება საქმე (წვრთნა) და ბოლოს გამოიღება ნაყოფი (ძე მეფისას მრწამსი, ახალი სიტყვა).

სედრაქის დალოცვისა და უფლისწულ ჯუმბერის პირველი გამოჩენის აღქმის მსგავსად, მკითხველს თავიდან უჭირს, მიუხვდეს ამ უცნაური აღმზრდელის ქცევას, გამოიცნოს განზრახვა და გამიზნულობა ლეონის „შენიღბული პოლიტიკისა“ (გოგუაძე, 57). ლეონი ხომ თითქოსდა უმიზეზოდ „ანვალებს“ მოზარდს: თვითონ უზრუნველად მისცემია ნადიმობასა და ნადირობას, ჯუმბერს კი ხან ფეხზე დგომით გულის ნასვლამდე აშიმშილებს და ხანაც სალამომდე არბენინებს, სანამ ქუსლები არ დაუსკდება; მრისხანება წამოუვლის მას და, „უბრალოდ“ ჰკრავს ხოლმე ორმოცდაათ ჯოხს ყმანვილს (სულხან-საბა 1979, 41, 44, 46-47).

უნდა ითქვას, რომ ლეონის მიერ მონოდებულ „განსაცდელთა“ შორის სულხან-საბას არჩევანი შეჩერებულია ნადიმზე, ნადირობასა და სამსჯავროზე, ანუ იმაზე, რითაც უმთავრესადაა გაშინაარსებული სამეფო კარის ცხოვრება (შდრ. „ვეფხისტყაოსანში“ სამეფო კარის კალეიდოსკოპურად მონაცვლე ნადიმობა-ნადირობით გამსჭვალული ყოველდღიური ცხოვრების წესი).

საჭურისი რუქაც მიიჩნევს, რომ „ღვთის წყრომით აღესებული“ ლეონი ყრმა უფლისწულს მოსაკლავად იმეტებს. იგი ლეონის დასმენას ლამობს და დაასმენს კიდევ. მაგრამ „რუქა დიდად მტერია ლეონისა“ (იქვე, 41) და „გონების თვალის სიბრძავეც“ (იქვე, 81) უშლის ხელს, მისეულ წვრთნაში გაერკვეს. ამ ბრძობილობის მიზეზითვე ვერ მისწვდება რუქა ვითომდა „სიტყვამცდარი“ სედრაქის დალოცვის სათქმელსაც, წყევლად რომ მიუთვლის ვაზირს (იქვე, 26).

უნაღვლოთა არაკებისა და „მეფეთა წესის“ სიბრძნით გაკვირვებული საჭურისი ლეონს უსაყვედურებს, თითქოს თავის გასამართლებლადაც ეუბნება: „თუ ეგოდენი კეთილი იცოდი და სამეფონი

ქცევანი, გვემასა და შიმშილსა ეგ უმჯობე არ იყო, ჯუმბერისათვის გესწავებინა?" (სულხან-საბა 1979, 61).

მოუთმენელმა მკითხველმა შეიძლება იკითხოს: ნუთუ ტანჯვა-გვემას მართლა უფრო მეტი ნაყოფის გამოლება შეუძლია, ვიდრე ცოდნის ადამიანურად, „მშვიდობიანად“ გადაცემასა და გაზიარებას?

არც ფინეზისათვის აღმოჩნდა ლეონისეული აღზრდა გასაგები და მოსათმენი (აღიბეგაშვილი, 238). თავდაპირველად მეფე შემწყნარებლური სიცილით ადევნებდა თვალყურს სედრაქისა და რუქას ჭიდილს ლეონის გამო. მაგრამ „კაცობისა მარცხენალმა“ საჭურისმა „მწვრთელი“ ჭაბუკის მტრობით „მრავალი ეგევითარი საუბარი“ შეასმინა ფინეზს, რომ მეტისმეტ გაშმაგებამდეც კი მიიყვანა იგი.

სედრაქის, ლეონისა და უკვე შემდეგ ჯუმბერის იგავთმეტყველებითი განმარტებანი ყოველივეს ცხადყოფს. ამ განმარტებათა საფუძველზე თვალსაჩინოდება აღმზრდელი სედრაქისა და „მწვრთელი“ ლეონის თანამოაზრეობა. სედრაქის იგავურ დალოცვაში მართლაც ამოიკითხება მინიშნება ლეონისეული აღზრდის პრინციპებზე (იქვე).

სედრაქი თავისი დალოცვით ხაზს უსვამს მომავალი მეფის სრულქმნილი სულიერებისათვის ზრუნვის აუცილებლობას, კერძოდ, მის შემოსვას გონიერებით, მოთმინებითა და კეთილის ძალმოსილებით (იხ. ზემოთ, თ. II, §2). ძე მეფისა, როგორც დავრწმუნდით, ყოველივე ამას თავისი პირველი გამოჩენისთანავე გამოავლენს.

მაგრამ კეთილი ვაზირის ოცნებას (დალოცვას) ფრთები ლეონ აღმზრდელმა შეასხა. „წვრთილობა“ მან იმგვარად წარმართა, რომ მეფისწულს ტანჯვის თმენით მოეპოვებინა სრულქმნილი სულიერებისთვის აუცილებელი გამოცდილება.

ამ მხრივ უაღრესად საგულისხმოდ მიგვაჩნია ის, რომ აღზრდის პროცესში ძე მეფისას მონაწილეობა მხოლოდ მისი უთქმელობით, თმენითა და მორჩილებით გამოიხატება. სულხან-საბა გვიამბობს, თუ რაოდენ „უღონო იქმნა“ ჯუმბერი, „მეტად დაშვრა“, გონებაც კი დაკარგა, მაგრამ მინიშნებასაც კი არ ჩაურთავს ძე მეფისას

ტირილის, ჩივილის, სამდურავის, დრტვინვის ან რაიმე უკმაყოფილების გამოხატვის გამო.

ქე მეფისა თმენითა და მორჩილებით იღებს ტანჯვას! (იხ. სულხან-საბა 1979, 41, 44, 46).

ლეონისაგან გამონეული ყოველი „განსაცდელი“ ამ დიდებულ თვისებების – მოთმინებისა და მორჩილების გამომჟღავნებას ითვალისწინებს. მეფემ პატრონობა უნდა გაუწიოს თავის ხალხს, ეს მისი სამსახურია ღვთის წინაშე და ამისათვის დასჭირდება მას თმენაცა და მორჩილებაც. მეფისათვის ღვთისაგან დაწესებულ მოვალეობას ქე მეფისა ჯუმბერი გონივრული თავმდაბლობით უნდა დაემორჩილოს, მოთმინებითა და სულგრძელობით აღჭურვილი სამართლიანად მოეკიდოს „მდაბალთა“. მაგრამ:

„იმისათვის რომ მოიხადო ვალი ადამიანების წინაშე, უნდა იცნობდე ადამიანებს; იმისათვის, რომ იცნობდე ადამიანებს, უნდა იცნობდე ზეციერს“ (თარგმანები, 161).

მომავალმა მეფემ კი, ამასთან ერთად, კარგად უნდა იცოდეს „სამეფო საქმე“ – მსახურება ქვეყნისა და ერის წინაშე.

ამ მიზნის მისაღწევად ლეონმა აირჩია პედაგოგიკაში ძველთაგანვე მიღებული წესი – ტანჯვის თმენა, რომლის მიზანია, ერთგულება და თავდადება ჩვევად ჩამოყალიბდეს ღვთის მცნებათა აღსრულებაში. ეს წმიდათაწმიდა ჩვევა ღვთის ძიებასა და შეცნობას უადვილებს კაცს, რაც არსებითად სიბრძნესთან ზიარების, მისი განცდისა და შესწავლის პროცესი გახლავთ. სიბრძნის შესაძენად უფრო მეტი შრომაა საჭირო, ვიდრე ოქროს მოსაპოვებლად. იქნებ, იმიტომ, რომ თვალ-მარგალიტი ხორცს ამშვენებს, სიბრძნე კი – სულს! (შდრ. იგავნი სოლომონისანი 3, 13-18).

მაგრამ რა არის ის, რაც აბედვინებს და სატანჯველად გაამეტებინებს მშობელსა თუ აღმზრდელს თავის შვილს? კვლავ წმიდა წერილს მოვუსმინოთ:

„რომელი უყუარნ უფალსა, სწავლის და ტანჯვის, ყოველი შვილი, რომელი შვიწყნარის. ნეტარ არს კაცი, რომელმან პოვა სიბრძნე და მოკუდავმან, რომელმან იხილა გონიერება“ (იგავნი სოლომონისანი 3, 12-14; ებრ. 12, 6).

დიახ – მხოლოდ (და ისევ) სიყვარული!

ლეონის განზრახვაც უთუოდ სიყვარულით საზრდოობს, ღვთი-
სადმი და ძე მეფისადმიც. მან იცის, რომ: „ყოველივე სწავლა მყ-
სეულად არა არნ სიხარულ, არამედ მწუხარება; ხოლო უკუნაქსკელ
ნაყოფი მშკდობისაჲ მის მიერ წურთილთა მათ მოაგის – სიმართლე“
(ებრაელთა მიმართ 12, 11).

ლეონისეული „წერთის“ გზაზეც ტანჯვას ჯერ „მწუხარება“ მო-
აქვს, მაგრამ „მწერთელიც“, „წერთილი“ შეილიცა და მშობელიც
საბოლოოდ „მშვიდობის“ ნაყოფს იგემებენ.

ეს ნაყოფია – „მწყემსი“ მეფე. სულხან-საბა „მწყემსის“ განმარ-
ტებისას გვითითებს „ქორიკოზზე“, რომელიც „მონაცვლეა მეფისა“
და „მწყემსად გამოითარგმანების“ (იხ. სულხან-საბა 1991, „ქორიკო-
ზის“ ქვეშ). მეფე-მწყემსის ხვედრი დიდი შრომა და ჭირთათმენაა.
ჩანს, სულხან-საბა ამის გამოსახატავად ამეორებინებს ლეონს ასე
დაუნებით სიტყვას „ჭირი“ – ანუ „გასაჭირი, გაჭირება“, ძველ
ქართულში „ტიკვილსაც“ რომ ნიშნავს, „გარჯასაც“ და „განსაც-
დელსაც“; შდრ.:

„მწყემსი ხამს ცხოვართათვის იჭირვოდეს“;

„...და ხელმწიფეთა წესი, რიგი, შრომა, ჭირი... იცოდეს“;

„რამცა იცოდა მონათა, მსახურთა და მნდეთა ჭირი“;

„მათი სამსახური ვითა სცნას, რას მიიჭირებენ მისთვის?“

„...ყოველთა მკვირცხლთა ჭირნი რითა სცნას, რომლითა სიბ-
რალულითა შეიბრალებდა?“

„ან ყოველთა გლახაკთა, ულონოთა და მდაბალთა ჭირნი მის-
წავებია“ (სულხან-საბა 1979, 47-48).

ეს „ჭირნი“, ბრძენი ლეონის თქმით, იმისათვის უნდა „სცნას“
მეფემ, რომ იცოდეს და ახსოვდეს კეთილმონყალეა, შეიბრალოს
და შეინყალოს თავისი ქვეშევრდომნი, სამართლიანად განსაჯოს და
განიკითხოს. ყოველივე ამის ცოდნა კი მხოლოდ „ტანჯვის თმენას“,
ანუ ჭირთა თმენას მოაქვს.

მაშასადამე, მეფეს ევალეა თავისი „სამწყსოს“ ცოდნა. სამწყსოც
მხოლოდ ამგვარ მეფე-მწყემსს სცნობს:

„მე ვარ მწყემსი კეთილი“, – ბრძანებს უფალი იესო ქრისტე, – „და ვიცნი ჩემნი იგი, და მიციან ჩემთა მათ“ (იოანე 10, 14).

მიუთითებენ, რომ „მწყემსი კეთილის“ ქადაგებას უფალი იესო უპირველესად ეკლესიის წინამძღვრებისათვის ამბობდა. ყველა წინამძღვარს სჭირდება დიდი გონიერება და სიმბნევე. მწყემსთა მსგავსად, მათაც არ უნდა მიატოვონ თავიანთი „სამწყსო“ და მარად ებრძოდნენ „მგელს“, ანუ ეშმაკს (ოქროპირი 5, 101).

უფლის ბრძანებით, ჯერ მწყემსს ევალება თავისი სამწყსოს ცოდნა და ცნობა, მისი შესწავლა, და უკვე ამის შემდეგ შეიცნობს სამწყსო თავის მწყემსს. სხვაგვარად არც შეიძლება შევიცნოთო ღმერთი, ბრძანებს ნეტარი თეოფილაქტე (თეოფილაქტე 4), თუ არა ღვთისაგან „შემეცნებულებს“ (1 კორინთელთა მიმართ 13, 12); ქრისტე ჩვენ ხორციით მოგვეახლა და შეგვეთვისა, ჩვენ კი მაშინ შევითვისებთ მას, როცა ღვთის ნიჭსა და მადლს მივიღებთ მისგან.

მაგრამ არსებობს დაქირავებული, „სასყიდლით დადგინებული“ მეთვალყურე ფარისა. იგი მუდამ არ ფხიზლობს, გული არ შესტკივა ცხვარზე, გაჭირვებისას მას მგლის ანაბარა მიატოვებს ხოლმე. უფალი იესო მას არ მიიჩნევს მწყემსად:

„სასყიდლით-დადგინებულმან და რომელი არა არნ მწყემსი, რომლისა არა არიედ ცხოვარნი თჳსნი, იხილის რაჲ მგელი მომავალი, დაუტევის ცხოვარნი და ივლტინ, და მგელმან წარიტაცნის იგინი და განაბნინის. რამეთუ სასყიდლით-დადგინებული არნ, და არარაჲ სჭირნ მას ცხოვართათჳს“ (იოანე 10, 12-13).

ამგვარი ცრუ მწყემსების უკეთურებას ამხელს წმიდა წინასწარმეტყველი ეზეკიელიც და ეუბნება მათ:

„მოუძღურებული არა განაძლიერეთ, და სწეული არა განამრთელეთ, და შემუსრვილი არა შეჰკართ, და ბოროტად მყოფსა არა უსხეულსაქმეთ, და ცთომილი არა მოაქციეთ და წარწყმედული არა მოიძიეთ... და განიბნინეს ცხოვარნი ჩემნი არყოფისათჳს მწყემსთაჲსა“ (ეზეკიელი 34, 4-5).

ამათ მსგავსთ უნდა გულისხმობდეს სულხან-საბაძე „უგვან“ მეფეებში. უეჭველია, რომ თხზულების ავტორი ლეონის მიერ განვი-

თარებულის „მწყემსობის“ იდეით გვახედებს ერთადერთი ჭეშმარიტი მწყემსისაკენ – „მწყემსი კეთილისაკენ“.

„ძე შენი სამეფოდ გინდა თუ მწყემსად?“ (სულხან-საბა 1979, 47) – ამ შეკითხვის შემდეგ ხსენებული „უგვანი მეფე“ ცხადყოფს, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „უგვანი მეფე“ და „მწყემსი“ იგავურად დაპირისპირებული წყვილია: თვითმიზნად ქცეული მეფობა ბოროტებაა და მას მწყემსობის არაფერი სცხია.

ლეონი თითქოს ამას ეუბნება ფინებს: შენს ძეს, დღეს იქნება თუ ხვალ, ყველა იხილავს მეფედ, მაგრამ განა შენ ეს გინდა? მე ხომ იმისათვის მანდე შენი მემკვიდრე, რომ კარგ მეფედ აღმეზარდა იგი? მაშ იცოდე – კარგი მეფე მწყემსივით უნდა გაისარჯოს, ანუ:

„ცხოვართათვის იჭირვოდეს, კეთილთა ბალახთა აძოოს, ამოდ ატაროს, დაკოდელი შეუხვიოს და მპარავს არიდოს“ (იქვე, 47).

თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება სულხან-საბა წმიდა ეზეკიელ წინასწარმეტყველისგან თქმულს, შდრ.:

„ამისათვის ამათ იტყვს უფალი: აჰა, მე გამოვიძინე ცხოვარნი ჩემნი და მოვიხილნე იგინი, ვითარ-იგი მოიხილავს მათ მწყემსი და მე განუსუენო მათ და ცნან, ვითარმედ მე ვარ უფალი... წარწყმედული გამოვიძიო და შეცთომილი მოვაქციო, და შემუხსრვილი შევხვიო, და მოუძღურებული განვაძლიერო, და პოხიერი და ძლიერი დავიცვა და ვაძოვნე იგინი მსჯავრისა მიერ“ (ეზეკიელი 34, 11-16).

სულხან-საბა ორბელიანს წმიდა წერილი კარნახობს იმას, რომ მეფობა მწყემსობასთან გაათანაბროს, უფრო ზუსტად – მეფობის ტვირთის ღირსეულად განევა მწყემსის კეთილგონივრულ სამსახურთან შეთანასწოროს. ამ შეთანასწორების მისაღწევად ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა არსებობს, ამაზე თავად უფალი იესო ქრისტე მიგვითითებს და გვეუბნება:

„მე ვარ გზა“ (იოანე 14, 6),

„მე ვარ კარი ცხოვართა“ (იოანე 10, 7. 9),

„მე ვარ მწყემსი კეთილი“ (იოანე 10, 11. 14).

უფალი ამასაც განგვიცხადებს:

„ძე ღმრთისაჲ ვარი მე“ (იოანე 10, 36; მათე 27, 43).

ამ კომპოზიციური კვანძის ანალიზის დასაწყისშივე ითქვა (იხ. ზემოთ, გვ. 31) და ამჯერადაც გავიმეორებთ, რომ ფინეზის საყვარელ ძეს, ჯუმბერს, სულხან-საბა არცთუ იშვიათად ასე იხსენიებს – ძე მეფისა. მეფის მხოლოდმობილი მემკვიდრის ეს მხატვრული განსაზღვრება ჩვენს მზერას ბუნებრივად წარმართავს უფალი იესო ქრისტეს სახარებისეული სახელი-განსაზღვრებისაკენ – ძე ღმრთისა და ძე კაცისა.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორისათვის „ძე მეფისა“ საგანგებო მხატვრულ-იგავურ მნიშვნელობას იძენს, უაღრესად ღრმასა და მრავლისმეტყველს. ძე მეფისა ჯუმბერის აღზრდის პრინციპის, მისი გამიზნულობისა და იგავურად გამოხატული სათქმელის, ასევე ლეონისაგან „განერთილი“ მემკვიდრის პირველი გამოჩენის ზემოთ წარმოდგენილი ანალიზი უფლებას გვაძლევს, განვაცხადოთ, რომ ეს იგავური სახე-პერსონაჟი მთლიანად საზრდოობს ჩვენი უფლის სახარებისეული ხატებით (შდრ. ალიბეგაშვილი, 239).

ძე მეფისა ჯუმბერს სამეფო კარზე მოაქვს ახალი სიტყვა, ვითარცა სულიერი ფერისცვალების სანინდარი. სამართლიანად არის შენიშნული, რომ ლეონის მიერ ჯუმბერის წვრთნა უნდა წარმოადგენდეს ფინეზზე აღმატებული მეფური ღირსებების მქონე პიროვნების ჩამოყალიბების ზნეობრივ მოდელს (ალიბეგაშვილი, 238). ეს „აღმატებული მეფური ღირსება“, სულხან-საბას რწმენით, მეფის თავდადებულ და თავგანწირულ მსახურებაში მდგომარეობს.

„მწყემსმან კეთილმან სული თვისი დადვის ცხოვართათჳს. სულსა ჩემსა დავსდებ ცხოვართათჳს... მე დავსდებ მას თავით ჩემით“ (იოანე 10, 11. 15. 18) – ამასაც ძე ღმრთისა და ძე კაცისა ამბობს. უმნიშვნელოვანესი კი სწორედ ისაა, რომ მწყემსი კეთილი თავისი ნებით გაიღებს მსხვერპლს.

ამისი ქმნა მხოლოდ სიყვარულით არის შესაძლებელი.

ლეონის „წვრთილობას“ სამეფო კარზე პირველად ვაზირი სედრაქი აღიარებს:

„არც ჯუმბერ ულეონოდ და არც ლეონ უჯუმბეროდ!“ (სულხან-საბა 1979, 87) – ასე შესძახებს უფლისწულის გონიერებითა და საზრიანობით აღფრთოვანებული ვაზირი. მზრდელ-აღმზრდელის

- ლეონისა და ჯუმბერის - ერთად შეყრას იგი ღვთის განგებად მიიჩნევს და გალექსვით ამბობს:

„მამამან შვილი შვას ესეთი და მზრდელმან აღზარდოს მსგავსი ამისი: სიმდაბლით თხოვილი, წყალობით შოვილი ძე და ჩვენებით ნახული, სიბრძნით დასახული ლეონ“ (სულხან-საბა 1979, 87).

სედრაქს იმთავითვე მოეწონა ლეონის „სიტყვატკბილობა, ზრდილობანი და ქცევანი“ (იქვე, 34). საჭურისი რუქასაგან განსხვავებით, ვაზირი სედრაქი მთელი გულით მიენდო ჭაბუკ ლეონს, „ვითა მამა საყვარელსა შვილსა“, ისე მოეპყრო და თავისზე აღმატებული პატივის ღირსადაც კი შერაცხა იგი: „ან მოვედ, მეფესა ემსახურე და იყო თავი ვაზირთა და უხუცესი ჩემი და მეფემან ძმურად პატივ გცეს“ (იქვე, 34).

მეფე ფინეზსაც „იამა“ ლეონის სიტყვატკბილობა და სიხარულით უბრძანა მას: „თუცა დამემორჩილო და წამომყვე, მეფობისა ჩემისა კიდე, რომელიცა მთხოვო, მოგცეო!“ (იქვე, 36).

მას შემდეგ, რაც მეფე თავისი ძის კეთილად წვრთნაში დარწმუნდა, კვლავაც: „დიდად იამა, ლეონს მადლი უბრძანა, სამეფო სამოსელი შეჰმოსა და თავისსა სახედარსა ტაიჭზე აღსვა, და ფრიადი საუნჯე მიანიჭა“ (იქვე, 87).

ესოდენი პატივი მხოლოდ რჩეულთა შორის რჩეულს შეიძლება ერგოს უზენაესისაგან. მეფემ თავისი ერთადერთი მემკვიდრის ღირსეულად აღზრდის გამო უბრძანა ლეონს მადლი, აღარ დაახანა და სამეფოდ განმზადებული უფლისწული აკურთხა (იქვე, 91).

თვით რუქაც კი ხდება იძულებული, აღიაროს ლეონის „მცოდინარეობა“ და განსწავლულობა. როგორც უკვე ზემოთ დავიმონმეთ, საჭურისმა ჯერ უნაღვლოთა არაკებისა და „სამეფო ქცევათა“ მოსმენის შემდეგ შერაცხა „კეთილად“ ლეონის სიბრძნე. მერე კი ლეონის გრძნეულთა არაკებმა რუქას ერთგვარი აღსარებაც კი ამოათქმევინა მეფის წინაშე:

„დღეს აქამომდე ავად მიქმნია ქიშპობა ლეონისა, რადგან ესრეთ მცოდინარეა და ამდენის კარგის საქმის სწავლულია და ამდენის თემის მნახავი, ეს შესანახავია და ნურც მოიშორებთ. რაცა თქვა, ქმნაც ძალუცს“ (იქვე, 134).

თუმცა ბოროტმა საქურისმა ვერა და ვერ უღალატა თავის ბუნებას, „კარგის საქმის სწავლული“ მაინც დაგესლა: „აქ გამოაჩინა ლეონ თავისი გრძნების ხელოვნება“-ო, ესეც დააყოლა, რითაც გრძნეულობა და ეშმაკობა დასწამა ყველასაგან აღიარებულ ჭაბუკ აღმზრდელს.

§13 სედრაქ ვაზირი – „რჯულისმიერი“ მამა: „ბალი“ და „ხელოვანი მებაღე“

ფინეზის სამეფო კარზე ლეონის სიბრძნე ჭეშმარიტად მზესავით გაბრწყინდა, ყველამ იხილა მისი „საქმენი კეთილნი“ და ყველამ იცნო „ნაყოფი მისი“ (შდრ. მათე 5, 16; 7, 16-20). მაგრამ ლეონის საქმის სიკეთე ყველაზე უკეთ თავად „ნაყოფმა“ – ძე მეფისა ჯუმბერმა უწყოდა. ზემოთ „ბრძენი და მდიდრის“ ბირთვი-არაკის ანალიზი შევწყვიტეთ მეფის ძის მადლიერების გამო (იხ. თ. II, §9). ამჯერად უნდა განვაახლოთ იგი.

ძე მეფისა ჯუმბერის მადლიერების თემა ბირთვი-არაკის გარემომცველ (წინამავალ და მომდევნო) კომპოზიციურ სივრცეს შეამტკიცებს და კრავს. ჯუმბერის მადლიერებას ინვეეს მეფე-მშობლის შექება – „მომწონან ეგრე შენი სიკეთე, რად იცი ესოდენი მარტვილმანო?“ (სულხან-საბა 1979, 73). შემდეგ რუქას შური და გესლი აიძულებს ჯუმბერს, საგანგებოდ, ყველას გასაგონად გამოთქვას როგორც მადლიერება, ასევე თაყვანისცემა თავისი ხორციელი და სულიერი მამებისადმი.

შურითა და გესლით რუქას გული ლეონის პატივმა და დიდებამ აღუვსო. მას იმდენად დაუბნელდა გონება, რომ „თხა-თიკნების საქმის“ ოსტატობა მიაწერა ბრძენ ჭაბუკს (იქვე, 88). გაბოროტებულმა საქურისმა ვერ მოზომა: ამ ოსტატის აღზრდილი უფლისწულიც აიგდო აბუჩად და ამით თვით მეფეც შეურაცხყო – იხ. არაკი „კუ და მორიელი“ და მას მიდევნებული წყრომა მეფისა (იქვე, 88-89).

მაგრამ რუქას არც იმის შემდეგ დაეშრიტა გესლი, რაც მეფემ სამეფო კურთხევა მისცა ჯუმბერს. მან ამჯერად ირონიას მიმართა

და მეფე ფინებს უკადრისი სიტყვა შეჰბედა: იქნებ ლეონისთვისაც გეშოვა კიდევ ერთი სამეფო, თორემ ჯუმბერსა და მის აღმზრდელს ერთი არ ეყოფათო (სულხან-საბა 1979, 91). სწორედ ამ კადნიერებამ აიძულა ჯუმბერი, ჯერ სულსწრაფობა დაეძრახა რუქასთვის და შემდეგ მაღლიერებით გამოეხატა თავყვანისცემა იმათ მიმართ, ვისგანაც მას ეს სიკეთე მიეცა.

ჯუმბერი, მსგავსად სოლომონ ბრძენისა (იხ. ზემოთ, თ. II, §10), უპირველესად დიდებას ალაველენს მეფე-მშობლისადმი, მის მიუზღენელ სიმაღლეს აღიარებს, საკუთარ უღირსობაზეც შენიშნავს, და მხოლოდ ამის შემდეგ შესწირავს მადლობას იმ წყალობისთვის, რისი ღირსიც გახადა იგი მეფემ: „მე თუ რამ სიკეთე მაქვენ – შენგან... ჩემს სიკეთეს მე ნუ მაკვეხებ და ნურც მე მადებ... ჩემი სიკეთე ჩემგან არ არის“ (იქვე, 92).

ამის დასტურად მოტანილი ძე მეფისა ჯუმბერის იგავეური დაპირისპირებანი წმიდა სახარებით საზრდოობს კვლავაც:

„ვინ ნახა... ანუ ეკალი დაერგოს და ხურმა მაზედ მოეკრიფოს“ (იქვე, 92), შდრ.:

„ნუუუუე შეკრიბიან ეკალთაგან ყურძენი ანუ კუროფსთავთაგან ლელვ?“ (მათე 7, 16);

„კეთილი ხე კეთილს მოიბამს... და არცა აღქატი ხე რწყვითა და კაზმით გაკეთდება“ (სულხან-საბა 1979, 92), შდრ.:

„ყოველმან ხემან კეთილმან ნაყოფი კეთილი გამოილის, ხოლო ხემან ხენეშმან ნაყოფი ხენეში გამოილის. ვერ ჯელ-ენიფების... ხესა ხენეშსა ნაყოფი კეთილი ყოფად“ (მათე 7, 17-18).

მეფის ძის რწმენით, „ყოველივე ღვთისაგან არს“. თუმცა კიდევ „სამის საქმის“ გამოც არის იგი მაღლიერი თავისი სიკეთისათვის:

„პირველად: კარგის ნერგის ხილი ვარ, მეორედ: ხელოვანის მებაღის შეწვრთილი, მესამედ: ფრთხილის შემნახავის ბარებული“ (სულხან-საბა 1979, 73).

ამას ძე მეფისა ბირთვი-არაკის წინამავალ კომპოზიციურ სივრცეში გვამცნობს, მომდევნოში კი იგი თავისი მშობლისა და „მწვრთელი“ ლეონისადმი გამოხატავს მაღლიერებას:

„შენი ხორცი ვარ და ლეონის გაზრდილი. ჩემი სიკეთე ჩემგან არ არის: აგებულობის საქმე – შენგან, და წვრთილობა – ლეონისაგან“ (სულხან-საბა 1979, 92).

აქ, წინამავალი სივრცისაგან განსხვავებით, ჯუმბერი აღარ იხსენიებს ვაზირ სედრაქს. უმადურობას ნუ დავენამებთ უფლისწულს. საფიქრებელი უფრო ის არის, რომ ძე მეფისას მადლიერების გამოხატველ სამწევრიან ფორმულაში საგანგებო დატვირთვა მშობელი-მეფისა და „მწვრთელი“-ლეონის მხატვრულ სახეებს ეძლევათ. სამკუთხედად შეკრულ ამ ფორმულაში ასევე მნიშვნელოვანია ვაზირ სედრაქის როლიც – ამას თვითონ ჯუმბერიც ადასტურებს და ამბობს:

„სედრაქ ვაზირი, რომელმან აღმზარდა“ (იქვე, 73).

ძე მეფისას „მადლიერების სამკუთხედში“ თითოეულს თავისი კუთვნილი დანიშნულება მოეპოვება: ფინეზი ხორციელი მამაა, ის ნერგია, რომელმაც ამქვეყნად ხორციელად გამოიღო ნაყოფი (ხილი); მებაღე მანამდე უვლის ამ ხეხილს, სანამ მას „შემნახავი“ არ ჩაიბარებს. „შემნახავი“ – ლეონია, „მებაღეობა“ კი ვაზირ სედრაქს დაეკისრა.

საგულისხმოა, რომ ლეონსაც მეფემ მიაბარა ძე მეფისა აღსაზრდელად და ვაზირსაც მეფისავე ნებით გადაეცა უფლისწული: მხედველობაში გვაქვს ის, რომ სამეფო კარის მსახურთაგან მემკვიდრე მხოლოდ ვაზირმა დალოცა, რისი უფლებამოსილებაც სედრაქს, ბუნებრივია, მეფისაგან ექნებოდა ბოძებული. „სიტყვამცდარი“ ვაზირის გამართლების შემდეგ ავტორი ხაზგასმით შენიშნავს, რომ კეთილისმსურველი სედრაქის დალოცვასთან ერთად მეფე ფინეზმა თავისი ძის სიკეთის გამოც გაიხარაო (იქვე, 26-27).

უეჭველია, ეს „სიკეთე“ ძე მეფისას ვაზირისგანაც მიემადლა. სწორედ ეს არის მიზეზი, რის გამოც, თავისი ხორციელი და სულიერი მამების გარდა, „ხელოვანი მებაღე“ სედრაქ ვაზირისადმიც გამოხატა მადლიერება ჯუმბერმა.

ასე რომ, სამეფოს ერთადერთი მემკვიდრის აღზრდის პროცესში სულხან-საბას მიერ წარმოჩენილია მზრდელისა თუ „მწვრთელის“ სამი ტიპი: ხორციელი მამა, სულიერი „მწვრთელი“ და აღმზრდე-

ლი-მეურვე. ამასთანავე, ჩვენ ვხედავთ, რომ საკუთრივ აღმზრდელი ორი ჰყავს უფლისწულს (ლეონი და სედრაქი).

მაინც რა მიიღო ძე მეფისა ჯუმბერმა „ხელოვანი მებალის შეწვრთილობით“? რა კონკრეტული მისია ეკისრება ვაზირ სედრაქს, მის მეურვეობას? ან როგორ შეიძლება განიმარტოს სედრაქისა და ლეონის „თანა-მწერთელობა“?

როგორც ახლახან დავრწმუნდით, აღმზრდელი ვაზირის იგავური სახე, ლეონისაგან განსხვავებით, მეტისმეტად ძუნნად, სულ რამდენიმე შტრიხით მოიხაზება „სიბრძნე სიცრუისაში“. თუმცა ამ მხატვრული სახის იგავურად შემოსვისას სულხან-საბა გონებისთვალთ უნდა მისწვდნოდა ადამიანის სულიერ „ყრმობასა“ და „მონებას“. ეს რჯულის ქვეშ ყოფნის გამომხატველი ბიბლიური ალეგორიებია, რასაც წმიდა მოციქული პავლე გალატელებს საგანგებოდ განუმარტავს თავის ეპისტოლეში (იხ. გალატელთა მიმართ 2, 15-21; თავი 3-4; ებრაელთა მიმართ თავი 10-11).

ქრისტიანული სწავლებით, რჯული ცოდვის გაჩენის მიზეზით მიეცა ადამიანს, ერს (გალატელთა მიმართ 3, 19): ცოდვა პირველად რჯულმა შეაფასა და განსაზღვრა, როგორც ღვთის წინაშე ჩადენილი უმართებულო ქმედება. შემდეგ რჯულმა ეს ქმედება „გააფორმა“ და დანაშაულის სტატუსი მიანიჭა მას. ასე აღმოჩნდა ცოდვის მონა რჯულის ქვეშ, ვინაიდან რჯულმა თავის მეთვალყურეობას დაუქვემდებარა იგი (გალატელთა მიმართ 3, 22-23).

რჯული, თავისთავად, „წმიდა არს, და მცნება იგი წმიდა და მართალ და კეთილ“ (რომაელთა მიმართ 7, 12). კაცს რჯულის კანონთა აღსრულება ევალება, ანუ მართებს არქმნა ცოდვისა. მაგრამ რჯულის ქვეშ მოქცეულმა ცოდვის მონებმა, წმიდა მოციქულის სიტყვით რომ ვთქვათ, „გააამსოფლიურეს“ რჯულის კანონები და დარჩნენ „ნესთა მათ ქუეშე ამის სოფლისათა დაკირთებულ“ (გალატელთა მიმართ 4, 3).

განმარტავენ (ლოპუხინი 3), რომ წმიდა მოციქული აქ რჯულის კანონის მოჩვენებითად დაცვას გულისხმობს: მცნებებს ფარისევლური ჩაკირკიტებით ასრულებდნენ, მხოლოდ კაცთა დასანახად, და არა რწმენით; რჯულის აღმსრულებელი „ხორციტ“ იღვწოდა,

„სული“ ამ დროს არ მონაწილეობდა და, საბოლოო ჯამში, რჯულის დაცვას ყალბი ხასიათი მიეცა.

რჯულის ქვეშ მყოფი ცოდვის მონა ამგვარად იქცა რჯულის მონად.

უფრო მეტი სიცხადისთვის ნმიდა მოციქული პავლე არასრულწლოვანი მემკვიდრის ალეგორიას მოიშველიებს. არასრულწლოვანი, „ყრმა“ მემკვიდრე, როგორც ნესი, ჯერ კიდევ არ არის სამკვიდრებლის დამოუკიდებელი პატრონი და განმგებელი. მამა-მშობელი მას აღმზრდელებს იმ დრომდე განუწესებს ხოლმე, სანამ ზრდასრულობას არ მიაღწევს იგი. რჯულს სწორედ ამგვარი დროებითი აღმზრდელი-მეურვის ფუნქცია დაეკისრა და მეთვალყურედ დაუდგა ცოდვით დაცემულ, „აღსაზრდელ“ ერს. სანამ რჯულისმიერი აღმზრდელის მეთვალყურეობის ქვეშ იმყოფებოდა მემკვიდრე, მანამდე უუფლებო მონის მდგომარეობაში იყო იგი, ვითარცა რჯულის მორჩილი.

მაშასადამე, რჯულის ქვეშ მყოფი, არასრულწლოვანი მემკვიდრის მსგავსად, ჯერ კიდევ ვერ მოიპოვებდა ჭეშმარიტ ძეობასა და შვილებას, ანუ კუთვნილ მემკვიდრეობას. სწორედ ამისათვის „ზრდიდა“ და ამზადებდა მას რჯული (გალატელთა მიმართ 3, 24).

ჭეშმარიტი მემკვიდრეობა კი ერსა თუ კაცს მხოლოდ აღთქმით ებოძება ღვთისაგან. აღთქმა – რჯულზე მეტია, ვინაიდან პირველი გვეძლევა „სარწმუნოებითა იესუ ქრისტესითა“, ანუ უშუალოდ ღვთისაგან – ძე ღვთისას შემწეობით; ხოლო მეორეს ვილებთ შუამდგომელთა ხელით, ანუ ანგელოზთა მეოხებით ღმერთისაგან და მოსეს მეშვეობით – კაცთაგან (გალატელთა მიმართ 2, 16; 3, 11-19).

ისრაელის დიდებულ პედაგოგებად და „მზარდულებად“ შეირაცხებიან მოსე და აარონი. ისინი რჯულისმიერი კანონებით იცავდნენ თავიანთ ერს უცხო კერპებისა და ღმერთებისაგან, ერის რჯულისმიერ აღზრდას ენეოდნენ, აღთქმულ მესიასთან შესახვედრად ამზადებდნენ მას. რჯულისმიერი მეთვალყურეობის მიზანიც ეს გახლდათ: რჯულის ქვეშ მყოფთა აღზრდა („მზარდულ ქმნა“) ქრისტეს მიმართ, რათა რჯულის მონები ქრისტეს რწმენით გამართლებუ-

ლიყვნენ და აღთქმული მემკვიდრეობა ასე მიეღოთ (გალატელთა მიმართ 3, 24-29).

ამას შეადგენს რჯულის ეგრეთ წოდებული „შუალედური“ აღმზრდელობითი ფუნქცია, რომელიც მაშინვე ამოიწურა, როგორც კი დადგა უამი და ღმერთმა მოავლინა „ძე თვისი, შობილი დედაკაცისაგან“ (გალატელთა მიმართ 4, 4), ანუ როცა მოვიდა ჭეშმარიტი რწმენა – ერთადერთი გზა ცოდვისაგან დახსნისა და სულიერი შობა-განახლებისა – უფალი იესო ქრისტე (შდრ. იოანე 1, 17).

ძე ღმრთისა და ძე კაცისაც დაემორჩილა მოსეს რჯულს („იქმნა იგი შჯულსა ქუეშე“ – გალატელთა მიმართ 4, 4), რათა რჯულის ქვეშ მყოფი მონა გამოეხსნა და „შვილება“ ეწყალობებინა მისთვის (გალატელთა მიმართ 4, 5; 3, 11-13).

ასეთია გზა ღვთის განკაცებისა და კაცის განმღრთობისა, ღვთისაგან მონის ხატების მიღებისა და მონისათვის ქრისტესმიერი ძეობის – ანუ ჭეშმარიტი მემკვიდრეობის მინიჭებისა (შდრ. გალატელთა მიმართ 4, 5-7 და 3, 26-27; იოანე 3, 13; ასევე შდრ. ოქროპირი 4, 79).

რჯულს, რჯულისმიერ აღმზრდელს, ამ გზაზე მხოლოდ დროებითი მისია ევალება, რაც მაშინვე გასრულდება, როგორც კი ქრისტეს მიერ მონათლულნი ქრისტეს რწმენით შეიმოსებიან და ღმრთისამიერ ძეობასაც ამგვარად მიიღებენ.

ძე მეფისას მადლიერების ფორმულაში სულხან-საბა არც „ბაღის“ იგავურ ალეგორიას უნდა მიმართავდეს შემთხვევით (სულხან-საბა 1979, 73): „კარგი ნერგი“ (ადამი) პირველად ხომ სამოთხის ბაღში დანერგა ღმერთმა ხორციელად და თავისი სული შთაბერა მას. მაგრამ პირველცოდვამ ყოველივე წაახდინა და საჭირო გახდა „ხელოვანი მებაღის“ ზრუნვა, რათა შვილობადაკარგული ცოდვის მონა რჯულისმიერი მეთვალყურეობის ქვეშ დროებით მოქცეულიყო და შემდეგ, ახალაღთქმისეული სულით შემოსილს („ფრთხილი შემნახავის ბარებულს“), დაებრუნებინა დაკარგული სამკვიდრებელი – „კარგი ნერგით“ დარგული და წმინდა სულით შობილი სამოთხისეული სიცოცხლე.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ მაღლიერი ძე მეფისა ჯუმბერი იგია, ვისაც უკვე მოუპოვებია ჭეშმარიტი ძეობა და მემკვიდრეობა. მაგრამ მანამდე „ხელოვანი მებაღის“ ზრუნვის საგანი გახლდათ „მარტვილი“ მემკვიდრე, რომელიც სედრაქ ვაზირმა აღზარდა. როგორც კი დადგა უამი და ლეთის „ჩვენებით“ მოივლინა ბრძენი ლეონი, ვაზირმა ყრმა მემკვიდრე „შემნახავ“ ლეონს გადააბარა ერთადერთი ჭეშმარიტი სწავლების მისაღებად.

სედრაქმა კარგად იცის, რომ მხოლოდ ლეთის ნებითა და „ჩვენებით“ არის შესაძლებელი ყრმა უფლისწულის, ძე მეფისას დამკვიდრება კეთილ მწყემსად – მეფე-მწყემსად. ამავე მიზეზით უნდა აიხსნას სედრაქისა და ლეონის ურთიერთკეთილგანწყობა და თანამოაზრობა, რაც მათი პირველი შეხვედრისთანავე მჟღავნდება (სულხან-საბა 1979, 34); აგრეთვე ის თავგამოდება ვაზირისა, რითაც იგი რუქასაგან იცავს ჭაბუკ აღმზრდელს.

ჭეშმარიტად – „არც ჯუმბერ ულეონოდ და არც ლეონ უჯუმბეროდ!“

სედრაქ ვაზირის რიტორიკული შედახება ამ ორი იგაუური სახე-სიმბოლოს შეთანასწორებაზეც მიგვანიშნებს: ჯუმბერი თავის „ძეობასა“ და „შვილებას“ ლეონისმიერი სულიერი შობის გარეშე ვერ ეზიარებოდა და ვერც მიიღებდა; ასევე შეუძლებელი იყო, რომ ლეონისეული „წერთა“ ძე მეფისას ხელახალი „შობით“ არ დაგვირგვინებულყო, რადგან: „შობილი იგი სულისაგან სული არს“ (იოანე 3, 6; შდრ. ჭელიძე 2001, 68-71).

ძე მეფისა ჯუმბერის „მაღლიერების სამკუთხედში“ განსაკუთრებული მნიშვნელობით იმოსება ლეონის „შემნახავობა“ – იგია „აღმარდინებელი“, ვითარცა ღმერთი, სული და სიტყვა. სწორედ მისი მეოხებითა და წყალობით განიცდის და იგემებს მომავალი მეფე ჭეშმარიტ სულიერ ცხოველმყოფელობას, რაზეც „ძე მეფისას“ კომპოზიციური კვანძის ზემოთ წარმოდგენილი ანალიზიც მეტყველებს.

კიდევ ერთი ბიბლიური ალეგორია გვიმონშებს ამ შეხედულებას:

„მე დავასხ, აპოლო მორწყო, ხოლო ღმერთმან აღაორძინა“ (1 კორინთელთა მიმართ 3, 6).

წმიდა მოციქული პავლე იქვე განგვიმარტავს, რომ არც დამრგველია არაფერი და არც მომრწყველი, არამედ მხოლოდ „აღმაორძინებელი ღმერთი“ (1 კორინთელთა მიმართ 3, 7). ეს გაფრთხილება მწყემსმთავრის არჩევანის გამო განხეთქილებაში ჩაცვივნილი ძმების მისამართით არის გამოთქმული.

ძე მეფისა ჯუმბერის მადლიერების ხსენებული „სამკუთხედიც“ გამაფრთხილებელ ჟღერადობას იძენს, როდესაც ჯუმბერის დაჟინებულ განაცხადს ვკითხულობთ:

„ყოველივე ღვთისაგან არს...“

„თავით თვისით ხილი უნერგი კარგი არ იქმნება, არცა ალქატი ხე რწყვითა და კაზმით გაკეთდება...“

„გალატოზმან, რომელმან ნატიფად სახლი აღაშენა, სახლის სიკეთეა, ანუ მაშენებლისა?“

„ჩემი სიკეთე ჩემგან არ არის...“

„შენი ხორცი ვარ და ლეონის გაზრდილი. აგებულობის საქმე – შენგან და წვრთილობა – ლეონისაგან“ (სულხან-საბა 1979, 73, 92).

„ხორციით“ ყოფნა, მამა-მეფესთან ერთად, აშკარად მიენერება ძე მეფისას „რჯულისმიერ“ აღმზრდელ ვაზირსაც, ვითარცა „ღმრთისა თანაშემწეს“. „სულით“ ყოფნა, ანუ სულიერი „აღორძინება“, „აღშენება“ და „წვრთილობა“ კი მხოლოდ ლეონის „სიბრძნით დასახულობით“ ხორციელდება თხზულებაში (მდრ. 1 კორინთელთა მიმართ 3, 7-9).

სედრაქ ვაზირის სამეურვეო-აღმზრდელობით ფუნქციაზე ასევე უნდა მეტყველებდეს მადლიერების ხსენებულ „სამკუთხედში“ მიჩენილი მისი შუალედური პოზიცია. ვაზირის აღმზრდელობითი ფუნქციისა და როლის დროებით ხასიათზე კი ის მიუთითებს, რომ სწორედ იგი „ამოვარდა“ მადლიერების პირველსაწყისი სამწვერიანი ფორმულიდან (მდრ.: სულხან-საბა 1979, 73 და 92).

თავი და ბოლო, „ანი და ჰოე“ ამ საქმეში ხორციელი და სულიერი მამობის განევაა – ძველიდან ახლისაკენ, დასაბამიერი შექმნიდან საუკუნო ცხოვნებისაკენ მიმავალ გზაზე!

§14 „ლეონ მწვრთელის“ შეგონება:

„მეტის ნდომით უფრო ჰკარგავ“

„სიბრძნე სიცრუისაში“ კიდევ ერთი პასაჟი გვარწმუნებს სედრაქ ვაზირის თანააღმზრდელობით ფუნქციაში. კომპოზიციურად ეს ადგილი ბირთვი-არაკის („ბრძენი და მდიდარი“) მომდევნო სივრცეში მოჰყვება ძე მეფისა ჯუმბერის მადლიერებას (სულხან-საბა 1979, 104-105). აქაც „სამკუთხედს“ ვაწყდებით, რომელიც თავისი შემადგენლობით სრულად ემთხვევა ძე მეფისას მადლიერების ზემოთ განხილულ სამწევრიან ფორმულას, შდრ.:

„თუ სწავლა გინდა, აჰა სედრაქ, ვაზირი მამისა შენისა, რომლისა მსგავსი არა არს ყოველსა ქვეყანასა ზედა;

თუ მეფეთა ნესსა იწრთვი, აჰა მეფეთ მეფე, მამაშენი, რომლისა მსგავსი არა შობილა;

და თუცა ამბავი გინდა, ჩემოდენი (ესე იგი, ლეონის) ჭირი, ლხინი, უცხო თემი, საკვირველნი საქმენი არავის უნახავან“ (იქვე, 105).

ეს სიტყვები ლეონს ეკუთვნის. აღმზრდელი არსებითად თავისი აღზრდილის სათქმელს იმეორებს, ოღონდ მას შემფასებლის პოზიციიდან წარმოაჩენს და მენტორულად მიანვდის ჯუმბერს. ჩანს, აქამდე ძე მეფისას არ სჭირდებოდა „მწვრთელის“ შეწვევა. უფლისწულის პირველი გამოჩენიდან მოკიდებული, ლეონმა პასიური დამკვირვებლობა ირჩია და არც ერთხელ არ ჩარეულა არც მეფე-ძის სიტყვა-პასუხში და არც ჯუმბერის სიბრძნესა თუ იგავთმეტყველებაში.

ახლა კი, როცა „სიტყვის გზის“ მძებნელი ძე მეფისა ჯუმბერი რუქასთან პაექრობით გაერთო და, „მარტვილობით“, საკუთარმა ენამჭევრობამ გაიტაცა, დროულად შეაჩერა იგი შეუმცდარმა ლეონ-მსწავლელმა:

„ძეო მეფისაო! მარტვილი ხარ, სიტყვის გზას ეძებ და მეტის ნდომით უფრო ჰკარგავ“ (იქვე, 104).

ეს შეგონება თავისი შინაარსით გაფრთხილებაა, უფრო ზუსტად კი მისი პირველი ნაწილი. გაფრთხილების მეორე ნაწილი „მეფე და მჭედლის“ არაკს მოსდევს:

„თუ სიბრძნეს ეძებ, მაგასთან ენას ნუ აპრობ“ (სულხან-საბა 1979, 105).

ლეონის ამ შეგონებაში „სიტყვის გზა“ აშკარად ენწყვილება „სიბრძნეს“, ორივე იგავურ-სინონიმურ წყვილს შეადგენს. წმიდა წერილში, უფალი ღმერთის ყოვლისმომცველ სხვა სახელებთან ერთად, „სიტყვაც“ მოიხილება (იოანე, 1-14), „გზაც“ (იოანე 14, 6) და „სიბრძნეც“ (სიბრძნე სოლომონისა 7, 7-11). ასე რომ, ლეონის მიზანია, ხიფათი აარიდოს ღვთის სიტყვისა და სიბრძნის მძიებელ ძე მეფისას, რომელსაც „მეტის ნდომა“ მოსძალებია.

„მეტის ნდომაში“ ლეონს მხედველობაში აქვს მრავალსიტყვაობა („ენას ნუ აპრობ“). რუქასთან პაექრობა ჯუმბერს თვითმიზნად გადაექცა. ბოროტ საჭურისთან ზედმეტად მიახლებით, „ენის შრობით“, მას სულიერი ნონასწორობა დაერღვა, ზომიერებამ უმტყუნა და ამოდზრუნვამ მოიცვა. ცოტაც და, ძე მეფისა, ლეონის თქმით, მთლად დაკარგავდა ღვთის სიტყვასა და გზას, რითაც სულს წარწყმედა („კარგვის, დაკარგვის“ მნიშვნელობა ძველ ქართულში წარწყმედას აქვს) და, მაშასადამე, დაკარგავდა ყოველივე იმას, რაც ღმერთს მიემადლებინა და უკვე მოეპოვებინა მზრდელ-აღმზრდელთა მეცადინეობით.

„მეტის ნდომა“ სინამდვილეში ბოროტი და უჯერო სურვილია, ზედმეტის ნდომით ალტკინებაა, თვითმიზნურობით გატაცებაა. იგი, როგორც წესი, სულის წარწყმედელ ვნებებში ახვევს კაცს. მაგრამ განსაკუთრებით სახიფათო და სავალალოა, როცა „მეტის ნდომა“ ღვთის გზაზე შემდგარ ადამიანს შეეყრება.

ლეონი თავის აღზრდილს ორ რამეს შეახსენებს და თითქოს ეუბნება: ჯერ ერთი, ღვთიურ სიბრძნესთან ხარ ზიარებული, ჯერაც ღვთის სიტყვას ეძიებ და სიფრთხილე გმართებს, რომ ღვთისაგან ღირს-მყოფმა უღირსობით არ დაკარგო ყოველივე; მეორეც, იგივე ღირსება მოითხოვს შენგან, რომ იცოდე, ვის უნდა მისცე ღვთისაგან ბოძებული სიბრძნე და როგორ უნდა მიანოდო იგი სხვებს. „მეტის ნდომა“, მჭევრმეტყველებითა და მრავალსიტყვაობით გატაცება, უჯეროა შენთვის, — ასე უკონკრეტებს ლეონი ჯუმბერს და ხაზგასმით დასძენს: მით უფრო — „მაგასთან“, ბოროტ საჭურის

რუქასთან, რომელსაც თავისი ბოროტება უშლის ხელს, მიიღოს ან გაიგოს შენი სიტყვის ძალაც და ნამდვილი მნიშვნელობაც.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ რუქას გონიერება, როგორც „საჭურისული“ და უნაყოფო, ამქვეყნიურ გასათვალისწინებელ სიბრძნედ განისაზღვრება (ალიბეგაშვილი, 252). ეს არის ბოროტი სიბრძნე, რომელსაც წმიდა გრიგოლი ღვთისმეტყველი სივერაგეს უწოდებს და მას კეთილი, ანუ ღვთიური, სიბრძნისაგან გამიჯნავს (იხ. სულხან-საბა 1991, „სიბრძნის“ ქვეშ).

ფინეზის სამეფო კარზე ყველამ – ჯუმბერმა, ფინეზმა, სედრაქმა და ლეონმა – კარგად უწყის, რომ საჭურისი რუქა: „გულჩქარი და ფიცხელია“, „ეშმაკია“, „გონების თვალთ ბრმაა“, „აეი კაცია“, ბედუკულმართია, „უგნური, უგბილი, უგვანი და კაცთა არასახეა“ (სულხან-საბა 1979, 23, 99, 81, 89, 173, 105).

მოკლედ, რუქა იგია, რომელსაც, ლეონის თქმით: „არა ეშინის ღვთისა და არცა სცხვენის კაცთა“ (იქვე, 34).

აქ სულხან-საბა თითქმის სრულ ციტირებას ახდენს სახარების იგავიდან „უსამართლო მსაჯულზე“:

„მსაჯული ვინმე იყო ქალაქსა შინა, ღმრთისა არა ეშინოდა და კაცთაგან არა შრცხუნოდა“ (ლუკა 18, 2).

ჩვენ ვხედავთ, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ოთხივე პერსონაჟი, ავტორთან ერთად, რუქას ღვთიურობისაგან დაცლილ სულიერებას ერთხმად გმობს და უარყოფს. ლეონი კი წვრთნას ამჯერად იმ მიზნით მიმართავს, რომ თავის აღზრდილს სიბრძნესა და სივერაგეს შორის ზღვრის დადების უნარი გამოუმუშავოს.

ამისათვის აღმზრდელმა შესაფერისი დრო შეურჩია აღსაზრდელ უფლისწულს და სათქმელი იგავური გაფრთხილება-შეგონებით მიანოდა. საფიქრებელია, რომ მოძღვარმა ამ დროს ქრისტეს შემდეგ შეგონებაზე მიანიშნა თავის სულიერ შვილს:

„ნუ მისცემთ სინმიდესა ძაღლთა, ნუცა დაუფენთ მარგალიტსა თქუენსა წინაშე ღმრთისა, ნუუკუე დათრგუნონ იგი ფერჯითა მათითა და მოიქცენ და განგხეთქენ თქუენ“ (მათე 7, 6; შდრ. სიბრძნე ზირაქისა 12, 1-7; და 12-14; 13, 1).

უფლის ამ შეგონებაში „სინმიდე“ და „მარგალიტი“ ერთსა და იმავე საღვთისმეტყველო მნიშვნელობას შეიცავს, კერძოდ, ყოველივე იმისას, რაც საღმრთოა, იქნება ეს ღვთიური სასუფეველი თუ ღვთის ტაძარში აღსრულებული საიდუმლოებანი, ასევე რომელიმე ზნეობრივად გამართლებული ქმედება და ურთიერთობა.

უფალი იესო ამ შეგონებით თავის მოწაფეებს ასევე უმონმებს, რომ ისინი იმ მცირეთა რიცხვს მიეკუთვნებიან, რომელთაც ცათა სასუფეველის საიდუმლოებათა ცოდნა მიეცათ ღვთისაგან. ამის ღირსი მრავალი ვერ გახდა (შდრ. მათე 13, 11; მარკოზი 4, 11; ლუკა, 8, 10). მიზეზი კი ამ მრავალთა ურწმუნოება იყო, რაც სახარებისეულ შეგონებაში „ძალის“ იგაფური სახით გამოიხატება. ზოგმა ეს ცოდნა თავისი ბილნი ზნეობის, ბოროტებისა და უსირცხვილობის გამო ვერ მიიღო, რაც, თავის მხრივ, „ლორის“ იგაფური აღეგორიით აიხსნება. ეს უკანასკნელნი, არათუ ვერ ეღირსებიან სინმინდეს, არამედ, ღორთა მსგავსად, გაქელვითა და წარწყმედითაც ეშუქრებიან მას (ოქროპირი 2, 76-76; ლოპუხინი 3).

ლეონი თავის აღზრდილს დაბეჯითებით ურჩევს, სიბრძნის გაკვეთილები მხოლოდ სიბრძნის წიაღში მყოფთაგან მიიღოს, კერძოდ, – მეფის ვაზირისაგან, მამა-მეფისაგან და თავად მისგან, მრავალჭირგამოვლილი ლეონისაგან (სულხან-საბა 1979, 105). გაკვირვებული აღმზრდელი რუქას გამო ეკითხება ჯუმბერს:

„რა მოგნონს მაგასა შინა? თუცა სიყვარულით ეუბნები, ანუ სიძულილით ელაპარაკები, რად არ მოეშები?“ (იქვე, 105) – და საილუსტრაციოდ „გრძნეულთა ამბავს“ შესთავაზებს, ოცდაათამდე არაკის სახით. მრავალ საკვირველებას ამცნობს ლეონი სამეფო კარზე მყოფთ, თუმცა, გასაგებია, რომ ძე მეფისათვის უფრო ირჯება იგი ამ დროს (იხ. სულხან-საბა 1979, 105-134).

§15 „ცოტა და ცუდი მტერი“ – „კარგი ამხანაგი“

„ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის დამაგვირგვინებელ ნაწილში უკვე მთლიანად გამოაშქარავდება საჭურისი რუქას სივერაგის უსაზარლესი ნახნაგები. ეს სახე-პერსონაჟი ერთიანად განიძარცვება იგავური სამოსისაგან. თხზულებაში, სხვადასხვა დროს, რუქას ყველა ჩამოხდის ნიღაბს, მაგრამ ახლა იგი რეალური სამხილით წარმოდგება მკითხველის წინაშე – ეს არის „მტერი“!

სწორედ მტრობის, სიქიშპის, სიავისა და ბოროტების მხილებას მოიცავს ეს დამაგვირგვინებელი ნაწილი. შესაბამისად წარმოჩნდება მტრისა და მოყვასის (ამხანაგის), ავისა და კარგის, ბოროტისა და კეთილის ურთიერთმიმართებაც.

თავდაპირველად ნამოიჭრება საკითხი „მტრის“ რაგვარობაზე:

„ყოველი მტერი ამის ცდაშია, რომ დრო შემოიგდოს და ნაახდინოს“ (სულხან-საბა 1979, 93) – ასე განაზოგადებს ძე მეფისა თავისი მზრდელი ლეონის მტრის, რუქას გამო თქმულს. მისი რწმენით, კაცი თავის მტერს მეტ-ნაკლები სიფრთხილით უნდა მოეკიდოს, იმის გათვალისწინებით, თუ რა ჯურისაა ეს „მტერი“:

„ღიღს მტერს კაცი ან შეეხვეწება და ან გარდაეხვეწება.

სწორს მტერს ან პასუხს უზამს, ან მოუფრთხილდება:

ცოტასა და ცუდს მტერს უნდა უფრო უფრთხილდეს კაცი... საფათერაკოა იგი“ (იქვე).

ძე მეფისა ჯუმბერის მსჯელობის კონკრეტული საგანი „ცოტა და ცუდი“ მტერია, რომელშიც იგი რუქასნაირებს ჭერეტს. მათ ყველაზე ვერაგული და მუხანათური იარაღი უპყრიათ ხელთ – უჩინარობა. ამიტომ ყოველი კაცი ისე უნდა უფრთხოდეს ამგვარ „საფათერაკო“ მტერს, როგორც ნაცარში დამალულ ცეცხლს, თივის ქვეშ დაფარულ ორმოსა და სიკვდილს (სულხან-საბა 1979, 93).

სულხან-საბა ამ „საფათერაკო“ უჩინარ მტერში უეჭველად უხილავ ბოროტ ეშმას უნდა გულისხმობდეს. იგავურად ეს უხილავი მტერი სულ მცირე – „ცოტა“ – გაუფრთხილებლობისთანავე კაცს

უჩინრად უმკვიდრდება სულში და „ცუდ“ ფათერაკს შეამთხვევს მას: ნარწყმედასა და საუკუნო დაღუპვას უქადის.

ამ თეზის უშუალო გამოძახილად გვესახება ლეონის მორიგი შეგონება, რომელშიც უჩინარი მტრის კიდევ ერთი „ჯიში“ იჩენს თავს:

„მტერი რა კაცსა მტერობით ვერას დააკლებს, დაემოყვრების და მით გაუსრულებს მტერობას“ (სულხან-საბა 1979, 135).

მაშასადამე, „მოყვრულად“ მოსული მტერი უფრო სახიფათოა. „მოყვარე მტრის“ ზნეობრივი გახრწნილება ზღვარს ვერ უდებს მზაკერობასა და სივერაგეს.

ლეონი ამ შეგონებით თითქოს კვერს უკრავს „მტრის“ ჯუმბერისეულ შეფასებას, მაგრამ ბოროტი საჭურისის ვერაგობის კიდევ ერთ ნახნაგსაც ამხელს, რაც ძე მეფისას, ჩანს, თავისი „ყრმობით“ გამორჩა. ჯუმბერმა ხომ იოლად ირწმუნა რუქას ცრულასარებით გამოთქმული შექება ლეონისა და ეს „წყალობადაც“ კი მიუთვალა საჭურისს (იქვე, 134-135). ლეონმაც ამის გასაქარწყლებლად მიადგება თავის აღზრდილს შეგონება „მოყვრულად“ მოსულ მტერზე, რომ სულიერი სიფხიზლე არ განელებოდა ძე მეფისას.

„მტრისა“ და „მტრობის“ ჯუმბერ-ლეონისეულ განსაზღვრებას აგვირგვინებს ვაზირ სედრაქის განმარტება იმ ბოროტებასთან დაკავშირებით, რაც მტრობასა და სიქიშპეს მოპყვება ხოლმე. ვაზირი რუქას ეუბნება:

„რა კაცი კაცს გაუმტერდება, სიქიშპე ველანას დაანახევებს... რასაც კაცისათვის ავი და ბოროტის მთქმელი იყო, ყოველს კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე, თანა, რა გაუმტერდე და ველან შეძლო, დაძახუნდე-ბი“ (იქვე, 147).

ვაზირმა ბოროტ საჭურისს შეახსენა, რომ მტრობა, სიქიშპე და სიძულვილი ადამიანის სულიერ სიძაბუნეს იწვევს. ასეთი კაცი უპირველესად საკუთარი თავის მტერია და, რა გასაკვირია, თუ სხვასაც გაუმტერდება იგი. სედრაქმა საკურნებელ საშუალებაზეც

მიუთითა რუქას: მტრობის სენი მხოლოდ სიყვარულით შეიძლება განიკურნოს; რაც გინდა „კაცისათვის ავი და ბოროტის მთქმელი იყო, ყოველს კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე“, რომ არ დაძაბუნდეთ, – ხაზგასმით დასძენს სედრაქი.

ვაზირის შეხედულება „გამტერებასა“ და ურთიერთსიყვარულზე სრულად ემთხვევა ფინეზისას, რაც ამ უკანასკნელს „ვაზირთა წესში“ აქვს გატარებული (სულხან-საბა 1979, 64). ამჯერად მეფე ფინეზისა და ვაზირ სედრაქის თანამოაზრეობის მოწმენი ვხვდებით. ფინეზიც სიყვარულს მიიჩნევს „მეფისა და ქვეყნის დაყენების“ საწინდრად, საპირისპიროდ სიქიშპის, შულლისა და მტრობისა, რასაც ქვეყნის წახდენა შეუძლია. ერთმანეთისადმი სიყვარული ერთპირობასა და ერთგულებას შობს:

„ვაზირთა წესია, რამდენიც იყვნენ, პირი ერთი ჰქონდესთ... ვაზირნი ერთმანერთის მოყვარულნი ხამს... გული გაიერთონ“ (იქვე).

არც სიქიშპისა და მტრობის ხელი უნდა ერიოს „ვაზირობაში“: „თუ ვაზირი ბატონის ერთგულია, მტერი უნდა დაიმოყვროს, თავისი აუგიც აპატიოს“ (იქვე).

ერთმანეთისადმი მტრობას მოაქვს გაცემა, ღალატი და ორგულობა. ეს კი ვერც პატრონის მეფობას განამტკიცებს და ვერც ქვეყანას.

დიდებულ ქრისტიანულ კაცთმოყვარეობას ამჟღავნებს ვაზირი სედრაქი, როდესაც გაბოროტებული რუქას დასაშოშმინებლად მის წვრთნას შეუდგება და ტკბილად მიმართავს:

„რუქავ, მე რა ამაღლებულისა და ღრუბელთა უმაღლესისა ხელმწიფისა საფარველს ქვეშე შემოვსულვარ და შენ შემისწავლიხარ, ძმასა და შვილსა ორსავ მიჩვენებხარ და არცა შენგან უკეთესი მეგობარი მყოლია. ამას გეტყვი და გასწავლი“ (იქვე, 146-147).

სედრაქის გამოსარჩლება მას შემდეგ დასჭირდა რუქას, რაც მოთმინების ძაფგანყვეტილმა ლეონმა ხელი აიღო გაკადნიერებული საჭურისის „მორჯულებაზე“. „მოყვრულად“ მოსული მტრის განმარტების შემდეგ ლეონი კამათში ჩაება რუქასთან, ვერა და ვერ დაარწმუნა იგი, რომ ავის მქმნელი „ღვთის შემცოდება“ (იქვე, 139)

და ჭკუათმყოფელი კაცი კარგისათვის არასოდეს იზამს ავს (იქვე, 138). გაჯიუტებული რუქა კი დაუინებით გაიძახის:

„არას კაცს კარგის მოქმედისათვის კარგი არ უქმნია“ (იქვე, 136);

„კარგისათვის კარგი არაოდეს ქმნილა“ (იქვე, 140);

„კარგისათვის კარგი არავის უქმნია“ (იქვე, 144, 146).

საჭურისი ვერც სიკეთის ქმნის აზრს ხედავს და ვერც მადლის გაცემის სიკეთეს ინამებს. ჭეშმარიტებას ლალადებენ რუქას გამო „მწვრთელი“ ლეონიცა და „წვრთილი“ ჯუმბერიც:

„ავს კაცს ყოველი კაცი თავისი მსგავსი ჰგონია“ (სულხან-საბა 1979, 142) და „შენ ეშმაკი ხარ და ეშმაკს ჰხედავენ“ (იქვე, 99).

მტრობითა და სიავით გაშმაგებულ რუქას იმდენად დაუბნელდა გონება, რომ თვით ფინეზსაც აღარ მოერიდა (ეს უკვე მერამდენედ!). იგი მეფესაც კი მისწვდა ბინძური ცილისნამებით: არც შენ შეგიძლია კარგისათვის კარგი და ავისათვის ავიო, – ეს შეჰკადრა არაკით „მეფე ანაკოფიისა“ (იქვე, 146).

და აი, „მტრად“ შერაცხულ რუქას ნამდვილ ქომაგად სედრაქილა შემორჩა მთელს სამეფოში. ვაზირი თავგამოდებით იბრძვის საბრალლობელი რუქას გადასარჩენად: ტკბილად ესაუბრება და ცდილობს, მისი უმართებულო სიტყვა-ქცევის ნამდვილი მიზეზები დაანახვოს, თან ურჩევს, მოეშვას უგვანობას და „ცუდის საუბრისაგან“ დაიდუმოს ენა.

„გამტერებულ“ რუქას სედრაქი დამოყვასებისათვის აგულიანებს, იმ იმედით, რომ, იქნებ, მანაც იგემოს ამხანაგობის ყველა სიკეთე:

„კარგი ამხანაგი აღვილად არ იშოყვების, გზაზედ ცუდად არ აბოყვების, ააფად ვერაყინ იყიდის.

ამხანაგი ცხე ქელაინია, ზღუდე მაღალია, სიმაგრე დაურღვეველია.

ამხანაგი ღვინა ფრიალით, სიხარულთა გამამდიდრებელია, სუფრათა შემამკობელია.

ამხანაგი გულთა ნათელია, თვალთა წინია, მკლავთა ძალია და ზურგთა მომხმელია.

ამხანაგი მტერთათვის მაზიანებელია, მოყვარეთათვის საიმედოვნება, უცხოს თანა გამოსაჩენია და მეცნიერსა თანა მოსამსახურეა.

ამხანაგი მარტოსათვის ხმის გამკეშია, ჭართათვის მარგებელია და ცოტას კაცთა შეშაქცეველია.

ამხანაგი ჭირში მომხმარია, სნეულებაში მკურნალია, სიკვდილში თავის წამგებია.

ამხანაგის უკეთესა შენ რას იშოვი? რად გძულან, რად ეშუფლი, რად ეკამათები? შე მრავალი კარგი კაცი მინახავს, მამაშვილობასა და ძმობას გაპყროდეს და ამხანაგს შესწყობოდეს.

ამხანაგში თუ არ სიყვარული, საქმეშარი არა არის რა"

(სულხან-საბა 1979, 147).

ამხანაგისადმი, ანუ მოყვასისადმი ამ დიდებული საგალობლის აღსაველენად სედრაქ ვაზირმა თავის „სიტყვის მდინარეს“, „ამბავ-ტიკბილობასა“ და „ენამრავლობას“ უხმო. ეს საგალობელი, „მეფეთა“ და „ვაზირთა“ ნესების მსგავსად, ბიბლიის „სიბრძნისა“ და „იგავთა“ ნიგნების ყაიდაზეა განყობილი. მოყვასის („ამხანაგის“) სედრაქისეული ფორმულირება უკიდურესად უპირისპირდება „მტრის“ უკვე ხსენებულ ჯუმბერ-ლეონ-სედრაქისეულ განსაზღვრებას, შდრ.:

„ყოველი მტერი ამის ცდაშია, რომ ღრო შემოიგდოს და წაახდინოს. დიდს მტერს კაცი ან შეეხევენება და ან გარდაეხევენება.

სწორს მტერს ან პასუხს უზამს, ან მოუფრთხილდება.

ცოტასა და ცუდს მტერს უნდა უფრო უფრთხილდეს კაცი... საფათე-რაკო იგია.

მტერი რა კაცსა მტერობით ვერას დააკლებს, დაეპოყვრების და მით გაუსრულებს მტერობას.

რა კაცი კაცს გაუმტერდება, სიქიშე ვეღარას დაანახევებს.

რა (კაცსა) გაუმტერდე და ვეღარ შეიძლო, დაძაბუნდება"

(სულხან-საბა 1979, 93, 135, 147).

რუქა თავისი ურწმუნოებით კაცთა მოდგმის იმ ტიპს ეკუთვნის, რომლისთვისაც ამქვეყნიური ცხოვრების განმსაზღვრელი მტრო-

ბა, სიავე და სიქიშპეა. სედრაქის მსგავსნი კი სიყვარულში ხედავენ ადამიანის ცხოვრების აზრსა და ხსნას. მოსიყვარულე ვაზირი სედრაქი ძვირუხსენებლობითა და სიმშვიდით მოსინჯავს ცოდვით დასნებოვნებული „ძმის, შვილისა და მეგობრის“ განკურნებას, რომ როგორმე გადაარჩინოს ეშმას ბოროტებით პყრობილი. სედრაქმა ყველაზე უტყუარი და მახვილი იარაღი მოიმარჯვა ამ დროს:

„ყოველს კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე“ (იქვე, 147), შდრ.::

„შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (ლევიტელთა 19, 18).

სედრაქის შეგონებაში „ყოველს კაცს“ სწორედ მოყვასის, ამხანაგის მნიშვნელობა ენიჭება. წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი გვასწავლის:

„ყოველი კაცი არს მოყვასი ჩვენი და ძმა ჩვენი... ხოლო უმეტესად კაცი გაჭირვებული და უბედური“ (გაბრიელ ეპისკოპოსი, 375, 377).

სალექსიკონო განმარტებით, მოყვასი არის „მოდმე, მახლობელი, ამხანაგი“, მოყვასი სულხან-საბასთვისაც ამხანაგია (ლექსიკონში იგი უთითებს: ესაია 13, 8). მოყვასის როლი ერთადერთია, რომელიც შენ გვერდით მყოფს ყოველთვის ერგება, და ასევე გერგება შენც, როგორც კი ვინმეს გვერდით აღმოჩნდება (შდრ. რუს. Ближний;).

ვაზირი სედრაქი თავის გარშემო მყოფთ მტერ-მოყვრის კატეგორიათა მიხედვით როდი ყოფს. მისთვის „მტერი“ არის კაცი (იგივე „ამხანაგი“, მოყვასი), რომელიც იმსხვერპლა ბოროტმა, ანუ „გამტერებამ“. ამით გონებადაბნელებულს კი „სიქიშპე ველარას დაანახვებს“ და „დაძაბუნდება“, ანუ იგი წარწყმედისა და დაღუპვისათვის განემზადება. ამიტომ ევედრება სედრაქი რუქას, რომ მან გვერდით მყოფი შეიყვაროს, შულლსა და ქიშპს გაეყაროს და „ამხანაგს შეენყოს“.

მაგრამ „ხმად მლაღადებლისად“ დარჩა ყოველი ცდა ვაზირისა. ვერ მიიღო მეგობრისა და ამხანაგის სიყვარული რუქამ, რომელსაც მთელს სამეფოში, „ამდენს სულში... ერთი მოყვარე არა ჰყავს“ (სულხან-საბა 1979, 89). საჭურისს სედრაქის სიყვარულისაც სჯერა და არც მის გულწრფელობაში შეჰპარვია ეჭვი. ბრალში მხოლოდ რუქას ცოდვებით დაძაბუნებული სულიერებაა.

ვაზირის შეგონებებმა მარტო ის სიკეთე უყო რუქას, რომ, ნებსით თუ უნებლიეთ, საკუთარი პირით ამოათქმევინა მეტისმეტად შემაშფოთებელი და გამაოგნებელი აღსარება:

„მე კი არავინ მძულს, მაგრამ მე ყველას ამაზე ვძულვარ, მეფის ერთგული ვარ. მე ამის მეტი არავინ ვიცი და არცა ვის ვეფერები, ვირემ მეფე ცოცხალია, არცა ვინ მინდა... ამხანაგი ესეთი მინდა, ჩემის ნებისა და ჩემთვის კარგის მოქმედი, კეთილისმყოფელი, უზიანო, მეფესთან კადნიერად სიკეთის მოქნე, არა მამოხარი, ქიშპი, მტერი და ნახდენის მცდელი“ (სულხან-საბა 1979, 148).

რუქას აღსარებაში ვერ პოვა ადგილი სიყვარულმა. მართალია, საჭურისის არავინ სძულს, მაგრამ არც არავინ უყვარს. მისი ერთადერთი შესაწყნარებელი თვისება ერთგულებაა: იგი „გულითადია მეფისა“ (იქვე, 23) და მეფისათვის „უმჯობესის პოვნაც“ უნდა (იქვე, 66). ოღონდ ეგ არის, რომ მხოლოდ მეფის მიმართ იჩენს ერთგულებას, ისიც – „ვირემ მეფე ცოცხალია“.

რუქას არც მეფის გარდა უნდა ვინმე. მაინცდამაინც ამხანაგობას თუ დაუპირებენ, მარტო იმას მიიკარებს, ვინც მის ნებას აღასრულებს და მისთვის „კარგის მოქმედი“ იქნება, თუმცა თავად „ბევრის კაცის მტერობაზეც“ უკან არასოდეს დაიხვევს (იქვე, 89), დაურიდებლად და უტიფრად აცხადებს კიდევ:

„არა ვფარავ, მტერი ვარ ლეონისა“ (იქვე, 101).

ასე გამოაფინა საჭურისმა საკუთარი უგვანი სულიერება და გაკადნიერებულმა თავისივე ხელით დაუსვა მას ურცხვობის ბეჭედი.

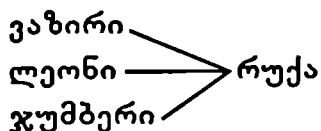
§16 „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორის არჩევანი

ერთი ფრიად საინტერესო და საგულისხმო იდეურ-კომპოზიციური დეტალი იჩენს თავს თხზულების ბოლოს გამართულ სიტყვიერ პაექრობაში, რომელიც საჭურისის საყოველთაო მხილების შემდეგ იმართება რუქასა და ვაზირ-ლეონ-ჯუმბერს შორის (სულხან-საბა 1979, 149-175). სულხან-საბას მკაცრად განუსაზღვრავს მოპაექრეთა თანამიმდევრობა, რაშიც მკითხველი იოლად დარწმუნდება,

თუკი, 149-ე გვერდიდან მოკიდებული, თვალს გაადევნებს არაკის მთქმელთა მონაცვლეობას:

ვაზირი - რუქა
ლეონი - რუქა
ჯუმბერი - რუქა

ამგვარი მიმდევრობითი მონაცვლეობა ზედიზედ 4-გზის მეორდება (სულხან-საბა 1979, 149-170). წარმოდგენილ სქემაში რიტმულ მონაცვლეობას უთუოდ უნდა ჰქონდეს მინიჭებული გარკვეული კომპოზიციური დატვირთვა (შდრ. გვახარია, 228). ავტორი, როგორც ჩანს, ამ ხერხითაც მიუთითებს მკითხველს დაპირისპირებაზე, რაც ზემოთ არაერთხელ შევნიშნეთ:



ასევე საგულისხმო დამატებით არგუმენტაციას გვანვდის ანალიზი, რომელიც არაკთა პერსონაჟებზე განანილებას ითვალისწინებს. თითოეულ არაკს, ბუნებრივია, ჰყავს როგორც მთხრობელი – ადრესანტი, ასევე ადრესატიც, ანუ ის, ვისკენაც მთხრობელი ამ არაკის სათქმელს მიმართავს. „სიბრძნე სიცრუისას“ 152 არაკიდან:

ლეონი გვიამბობს	- 62 არაკს (დაახლ. 41%),
რუქა ჰყვება	- 41 არაკს (დაახლ. 27%),
ჯუმბერი	- 25 არაკს (დაახლ. 16%),
სედრაქი	- 15 არაკს (დაახლ. 11%),
მეფე ფინეზი	- 8 არაკს (დაახლ. 5%).

ამგვარი განანილება მიგვანიშნებს, რომ მზრდელი ლეონის პერსონაჟს ყველაზე მეტი იდეურ-მხატვრული დატვირთვა აქვს თხზულებაში – იგია ავტორის სათქმელის „მომტანიც“, „გადამცემიც“ და უმთავრესი გამომთქმელიც.

ამ თვალსაზრისით ლეონს საჭურისი რუქა მოსდევს. რუქა ლეონის მტერია, „მწვრთელი“ ჭაბუკის სიტყვისა და საქმის მოქიშვე

და მბრძოლი. უნდა ითქვას, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ ნამდვილ ოპოზიციას სწორედ ლეონ-რუქას წყვილი ქმნის, და არა სედრაქ-რუქასი (იხ. კორნელი კეკელიძე 1959, 127; შდრ. მენაბდე). ეს უკანასკნელი წყვილი, როგორც ახლახან შევნიშნეთ (იხ. ზემოთ, თ. II, §15), კაცთა მოდგმის ორი ურთიერთგამომრიცხველი ტიპის იგავური სახეებია, რომლებიც კონკრეტულად თხზულებაში არც მტრულად არიან განწყობილი ერთმანეთისადმი და არც ებრძვიან ურთიერთს. „სიბრძნე სიცრუისაში“ ჭიდილი ძე მეფისას ცხოვრების გზის არჩევანისათვის არსებითად ლეონისა და რუქას მხატვრული იგავური სახეებით ხორციელდება.

თუმცა ამ ჭიდილში ლეონი მარტო არ გახლავთ, მის „ამალაში“ არიან ჯუმბერი, სედრაქი, მათთანვეა მეფე ფინეზიც. როგორც ლეონის, ასევე ჯუმბერისა და სედრაქის, არაკთაგან უმრავლესობას ადრესატებად რუქა და მეფე ჰყავთ. სამივე უმეტესწილად რუქას მიმართავს არაკებით, ან რუქას გასაგონად უყვება სხვას („კოკავ, შენ გეუბნებიან, ლიტრავ, შენც გაიგონეო“ – ანდაზის პრინციპით).

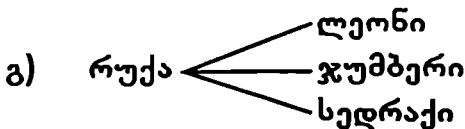
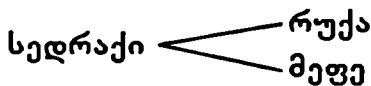
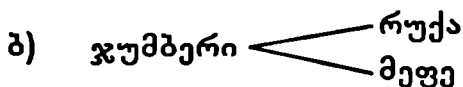
უნალვლოთა და გრძნეულთა არაკების ხარჯზე ლეონის ყურადღება უფრო მეფისაკენ, ანუ ძე მეფისას ხორციელი მამისა და ქვეყნის პატრონისაკენ, იხრება. ეს ბუნებრივიცაა, ვინაიდან სულიერ აღმზრდელს, ერთი მხრივ, თავისი პატრონისადმი მორჩილება მართებს, რომ მფარველობა და წყალობა არ მოაკლდეს მისგან; მეორე მხრივ კი, სულიერსა და ხორციელ მამებს შორის უთუოდ უნდა სუფევდეს თანხმიერება და თანამოაზრეობა აღზრდის პროცესის მართებულად წარმართვისათვის.

რუქას არაკები, ცხადია, ამ სამ პერსონაჟზე თითქმის თანაბრად განანილდება, მხოლოდ ისინი არიან საჭურისის არაკთა ადრესატები. მეფეს რუქა სულ სამ არაკს მოუთხრობს („ჯოჯოხეთში დაუტყვენელი“, „მღმერთობელი მეფე და მისი ვაზირი“, „მეპატრონე და მემარნე“), და სამივეს – ლეონის გასაგონად.

არაკთა განანილების ანალიზი ცხადყოფს და კიდევ ერთხელ ადასტურებს დაპირისპირებას ლეონ-ჯუმბერ-სედრაქსა და რუქას შორის, რაც სრულად ემთხვევა არაკის მთქმელთა მონაცვლეობის სქემას (იხ. ზემოთ, გვ. 104).

რაც შეეხება მეფე ფინებს, მისი არაკები თანაბრად ნაწილდება დანარჩენ ოთხ პერსონაჟზე: მეფის სიტყვა და ყურადღება, როგორც წესი, ყველას სწვდება – „სწორად მოუფინების“! თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მეფის თითქმის ყველა არაკი რუქას გასაგონად და ყურადსაღებად არის გამოთქმული, ახლახან ხსენებული ანდაზის პრინციპით.

თვალსაჩინოებისათვის წარმოვადგენთ არაკთა განაწილების სქემას, ამ არაკთა ადრესანტ-ადრესატების გათვალისწინებით:



კიდევ ერთი მომენტი.

სედრაქისა და ლეონის ეგრეთ წოდებული იგავური კონტაქტი თხზულებაში მინიმუმამდეა დაყვანილი: ლეონი სედრაქს მხოლოდ

ერთი არაკით მიმართავს („ინდოთ მეფე და ვაზირნი“ – სულხან-საბა 1979, 34-36), ხოლო ვაზირს არც ერთხელ არ ჰყავს ადრესატად ლეონი. ჯუმბერის ამავე ხასიათის კონტაქტი ლეონსა და სედრაქთან საერთოდ ნულამდეა დაყვანილი: ძე მეფისას არაკითა შორის ადრესატად არც ლეონი მოიძებნება და არც ვაზირი სედრაქი. სულხან-საბამ ძე მეფისას მხოლოდ რუქასა და მეფე ფინეზისათვის ათქმევინა არაკები.

არაკის მთქმელთა ხსენებული მონაცვლეობა (4-გზისი გამეორებით) მეფის ნებით შეწყდა. სულხან-საბა შენიშნავს:

„მიეპყრო ყური მეფესა: ხან იცინოდის, ხან იამის და ხან განყრის და არ გამოიჩინის სიყვარულისა მათისათვის. და დაეტყო ბოლოდ, რომ რუქაზედ ავგულად ქმნილიყო“ (სულხან-საბა 1979, 171).

მეფე „ძალღებისა და მგლის“ (იგივე „მოშულლარი ძალღების“) არაკით შეეცადა, დაეცხრო ზღვარდაუდებელი კამათი. მოკამათეთაგან მხოლოდ ვაზირმა შეჰბედა მეფეს და თავის მართლებას მოჰყვა.

„ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის დასკვნით შეგონებად უღერს მეფე ფინეზის სიტყვები, რომლებიც „იხვი და მყვარის“ არაკს მოსდევს:

„რადგან რუქა აგრე ავის საქმის ქმნაზე დამკვიდრებულა, თქვენ კი ნუ აჰყვებით, კარგი ქმენით“ (იქვე, 175).

ამ შეგონებით იკვრება თხზულების ერთ-ერთი მთავარი სათქმელი, რომელსაც ავტორი ჯუმბერ-ლეონ-სედრაქ-ფინეზის პირით გვამცნობს, შდრ.:

ძე მეფისა: „კაცისა დიდი სიკეთე იგია, რომე სიავე არ იმახსოვროს და სიკეთით დაფაროს“ (იქვე, 94);

ლეონი: „კარგისათვის ავს ვინ უზამს კაცსა... დიდმან იცის და მცირემან კარგისათვის კარგი პასუხი“ (იქვე, 138, 145);

სედრაქი: „არც კარგსა საქმესა ღმერთი დაუკარგავს (კაცს)“ (იქვე, 26);

„რასაც კაცისათვის ავი და ბოროტის მთქმელი იყო, ყოველს კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე“ (იქვე, 147);

მეფე ფინეზი: „ვაზირნი ერთმანერთის მოყვარულნი ხამს. თუ ვაზირი ბატონის ერთგულია, მტერი უნდა დაიმოყვროს, თავისი

აუგიც აპატიოს, გული გაიერთონ და დაემტკიცოს მეფობა პატრონისა მათისა... კარგი ქმენით" (იქვე, 64, 175).

საბოლოოდ, აშკარა ხდება „სიბრძნე სიცრუისას“ იგავურ სახე-პერსონაჟთა პოლარიზების წარმმართველი მოტივი – კეთილისა და ბოროტის, სიბრძნისა და სივერაგის, მაღლისა და ცოდვის, მოყვასობისა და მტრობის, ღირსებისა და უღირსობის, მცირედით კმაყოფისა და გაუმაძღრობის, თავმდაბლობისა და ამპარტაუნების ურთიერთდაპირისპირება და ურთიერთმეუთავსელობა (შდრ. ალიბეგაშვილი, 258-259).

სულხან-საბა თავის მკითხველს ერთგვარი დილემის წინაშე აყენებს და ეუბნება:

აი, უგვანი საჭურისის გზა – ღეთისათვისაც და კაცთათვისაც არმოსანონი და მიუღებელი;

და აი, გზა ფინეზ-სედრაქ-ლეონ-ჯუმბერისა – ერთობით შემტკიცებული და ღეთიური, ქრისტიანული ნათლით მოსილი;

გააკეთე მართალი არჩევანი, ოღონდ დროულად და ფხიზლად! ძე მეფისა ჯუმბერის შობა, აღზრდა და წერთნა თავად ავტორის არჩევანს ცხადყოფს და გვასწავლის, რომ ერთობით შეკრული ჯანსაღი სულიერება ქრისტიანულია არსითაც, შინაარსითაც და მისწრაფებითაც.

სულხან-საბა თავისი დიდებული თხზულებით თითქოს დასტურს აძლევს წმიდა დავით მეფსალმუნეს: „აჰა ესერა, რაიმე კეთილ, ანუ რაიმე შუენიერ, არამედ დამკვდრებაჲ ძმათა ერთად?“ (ფსალმუნნი 132, 1).

ამგვარ ერთობას ვერასოდეს მოერევა საჭურისული სული და ბუნება (შდრ. ალიბეგაშვილი, 252, 257-259), როგორც ბნელი ვერასოდეს ძლევს ნათელს (შდრ. იოანე 1, 4-5).

ახლა კი: „კმა არს დღესა ამას თქმად მრავალი ესე მეტყველება ჩვენი“ (სულხან-საბა 1979, 177).

ჩვენც ასე ვიტყოდით „ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ანალიზის დასასრულს.

§1 „სამეფო სიტყვის“ სიბრძნე და სიცრუე:
არაკი „ცრუ და უმეცარი“

იდეურ-კომპოზიციური კვანძის - „სიტყვა“ - ბირთვი-არაკია „ცრუ და უმეცარი“, რომელსაც ძე მეფისა ჯუმბერი ჰყვება რუქასთვის. საჭურისი კელავ ლამობს ლეონის „წვრთილობის“ დამცრობას, მას თვალთმაქცობასა და სიცრუეს დასწამებს, „მწვრთელის“ კეთილსინდისიერებასაც კი დააყენებს ეჭვის ქვეშ. ამიტომ მოიმარჯვებს ჯუმბერი თავისი აღმზრდელის საქომაგოდ არაკს, რომელიც, „ბრძენი და მდიდრის“ მსგავსად, იგავური ალეგორიის ბრწყინვალე ნიმუშია:

„იყვნენ ორნი ძმანი. ერთი მეფეს ახლდა და ერთი შინ იჭიროდა. მეფეს რომელი ახლდა, ცრუ იყო და მრავალს აძლევდა. შინ რომელი იყო, უცოდინარი იყო და ძმას ეტყოდა:

- მე შენის ტყუვილის თქმით დარჩომას არა ვჭერვარ; თუცა შენ გაძლევს მეფე, განა მე ტყუვილს ვერ მოვიგონებ - მეფესთან ვთქვა და მეც მომცეს წყალობა?

ცრუ ძმა ეტყოდა: მე რასაც ვიტყვი, იამება და შენ ბევრს გაზიდავ და არას განალღლებ და არა გყვედრი, შენდა იყავო!

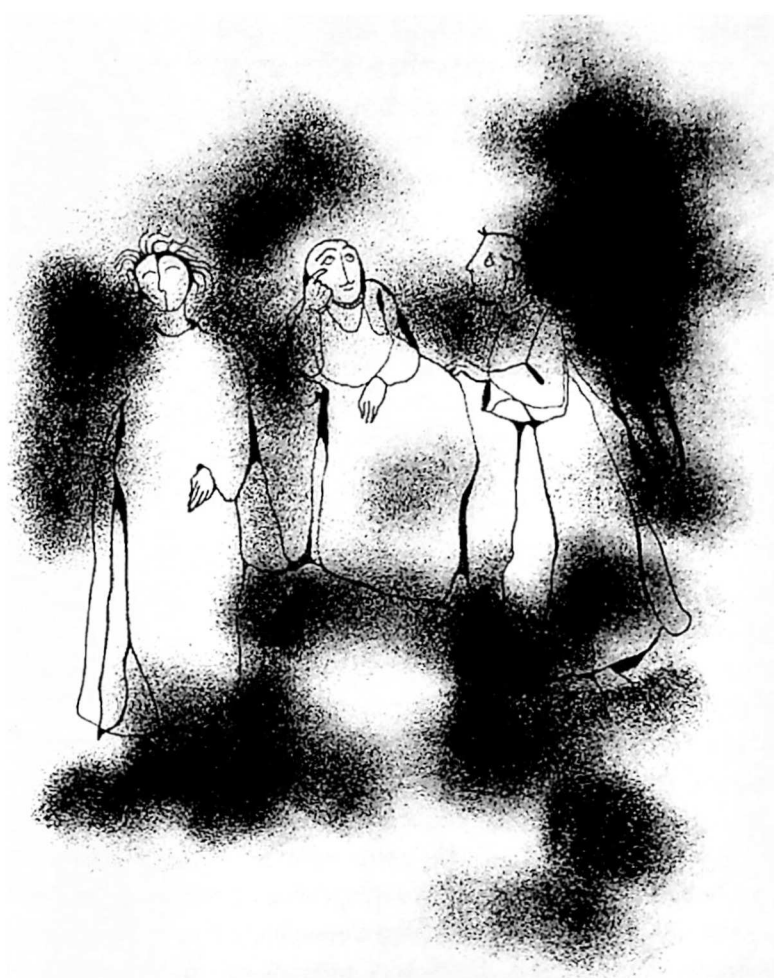
მან არ დაისულა, მივიდა მეფესთანა და მოახსენა:

- ჰაერთა შიგან ძაღლთა ყეფა შესმის!

ენება მეფესა მოკვლა მისი: ესეთი ტყუვილი ვით მკადრაო!

მოვიდა ძმა მისი მტყუვარი და მოახსენა:

- ეგე, ძმა ჩემი, მწყემსია და ბრწყინვი, თვარა ტყუვილი არ იქმნება, ამაღ რომე არჩივი ძაღლის ლეკვს აიტაცებდა ჰაერთა სიმაღლეთა შინა და მისი წკაწკაყვი შემოესმოდა. სიბრწყინეთა მას ვერ გაუსინჯავს და ძაღლის ყეფად მოგახსენა.



იამა შეფესა, აღარ მოკლა და კაბა ჩააცვა.

მოვიდა, ძმამ უთხრა: სიკვდილს მოგარჩინე, ან მინ ჩადი, სამეფო სიტყვა არ იცოი!

მან რა კაბა ჩაიცვა, უდიდესი ტყუილი მოიღო. მოვიდა შეფესთან და მოახსენა:

- ერთს ირემს ისარი შევსტყორცე, ყური და ფეხები წარვეკეთე, დაეცა, მყავით გარაოდ შეიჩეა და ვჭამე.

ბრძანა კიდევ მოკლა მისი მეფემან, დიდად იწყინა ტყუილი იგი. შეეწყალა ძმასა, წარდგა და მოახსენა:

- ძოღანვე მეფობასა თქვენსა ვკადრე, უცოდნელი და ავმთქმელია-მეთქი. ისარი კარგად იცის. ირემი ყურს თურე იფხანდა, ისარი ესროლა და ორივე წარკვეთა. ირემი დაეცა. ისრის პირი ბასრისა იყო. თურე მუნ ტალი ღებულა, ისრის პირი სვეშია, ცეცხლი დაუკვესებია, ჩაღას მოსღებია, ირემი გაურუჯავს; მუნ მსხმოიარე მოცხრის ხე მდგარა, ის ზედ დასტყლეთია, იგი უჭამია, მყავე გარაო ჰგონებია.

მორჩინა ძმა და განუტყევა" (სულხან-საბა 1979, 78-79).

სიცრუის, ანუ ტყუილის, მთქმელს, არაკში უპირისპირდება უმეცარი, ანუ კაცი, რომელსაც „არც სმენა აქვს და არც სწავლა“, მხოლოდ საეგებო, „ეჭვით ცოდნა“ მოეპოვება; თავადაც უუნაროა, შეიგნოს და ისწავლოს რამე, თან გაუგონარიცაა, თვითრჯულა, და არც სხვას ეკითხება რჩევას, მარტო საკუთარ თავს ენდობა. მსგავსთა გამო სულხან-საბა ამბობს:

„თვისისა ვერაგობისაგან არს უმეცრება იგი“ (სულხან-საბა 1991, „უვიცისა“ და „უმეცრების“ ქვეშ).

ცრუც და უმეცარიც ტყუილს, მოგონილ ამბებს უყვებიან მეფეს. მაგრამ „სამეფო სიტყვას“ მხოლოდ ცრუ ძმა ფლობს, ვინაიდან ისიც იცის, რა თქვას, და ისიც - როგორ და როდის თქვას. ცრუს „ხელობა“ სიცრუის თქმაა, ოღონდ ისეთი სიცრუისა, რომელიც მეფეს მოეწონება, ეამება: „მე რასაც ვიტყვი, იამება (მეფეს)“ - ასე უხსნის ცრუ ძმა თავის უმეცარ ძმას (სულხან-საბა 1979, 78).

არაკში ხაზგასმულადაა წარმორჩენილი უსაგნოდ, უგერგილოდ და უდროოდ ნათქვამი სიცრუის უკეთურობა. ამგვარი ტყუილი მეფეს

არათუ არ მოსწონს, არამედ ამის გამო სიკვდილსაც კი განუმზადებს ტყუილის მთქმელ უმეცარს, შდრ.:

„ენება მეფესა მოკვლა მისი: ესეთი ტყუილი ვით მკადრაო!“ (სულხან-საბა 1979, 78);

„ბრძანა კიდევ მოკვლა მისი მეფემან, დიდად იწყინა ტყუილი იგი“ (იქვე, 79).

არაკი არსებითად არც სიცრუეს ეხება და არც უმეცრებას, მისი სათქმელი ცრუ სიტყვის თქმის უგერგილობასა და უვარგისობას დასტრიალებს თავს. უმეცრის უმეცრება ამ არაკში სიტყვის თქმის უუნარობაა. ასე რომ, „უმეცარი“, იგივე უცოდინარი („უცოდნელი“), არაკში განსაზღვრავს სიტყვის თქმის ოსტატობის არცოდნას: „ან შინ წადი, სამეფო სიტყვა არ იციო!“ – ასეთ რჩევას აძლევს უკვე ერთგზის განბილებულ და სიკვდილს გადარჩენილ უმეცარ ძმას ცრუ ძმა (იქვე).

აქ კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენოთ ლეონის, ჯუმბერის, რუქასა და თვით მეფე ფინეზის პირით გამოთქმული „ვაზირთა და მეფისა თანა მყოფთა წესები“. სამივე „წესი“ სიტყვის მთქმელს უმეცრებად მიუთვლის: „ავი სიტყვის წაცთენას“ (რუქა), „არა ვარგისის“ თქმას (ლეონი) და „უძაგებელის ძაგებას“ (ჯუმბერი).

მეფე ფინეზს კი სიტყვის შეუმონმებლად თქმაც უმეცრებად მიაჩნია. „ვაზირთა წესში“ იგი საგანგებოდ მსჯელობს „სიტყვის შემონმებაზე“, „ჭკუისა და რჩევის ამხანაგობის“ სიკეთეზე. ღვთის-მოშიშობასთან ერთად, მეფე „ჭკუისა და სიბრძნის მჩხრეკელობასაც“ მოითხოვს ვაზირებისგან. მისი რწმენით, სიტყვის ვარგისად მთქმელმა, „რაგინდ ბრძენი იყოს“, ჯერ უნდა შეამონმოს სიტყვა და შემდეგ უმჯობესი დაასკენას:

„ამისთვის ორისა და სამის კაცის რჩევა სჯობს... ვაზირთა სიტყვა უნდა შეამონმონ და რომელი ამჯობინონ, იგი დაასკენან. მტერნი ხომ არას ღონით სიტყვას არ შეამონმებენ და, თუ შეამონმებენ, კიდევ დამოყვრდებიან!“ (იქვე, 64).

სიტყვის ბრძნულად და კეთილად თქმა თხზულებაში ამგვარადაა შეუღლებული „პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს“ არჩევანთან.

მაშასადამე, „ცრუ და უმეცარი“ არაკუმი „უმეცარი“ – სიტყვის უფარგისად მთქმელია. მაგრამ „ცრუ“ – ცრუ ვინლა? ან ცრუს სიცრუე რალა? რას წარმოადგენს სიცრუედ ნათქვამი ის სიტყვა, რომელზეც ცრუ ძმა უმეცარს ეუბნება, „სამეფო სიტყვა არ იციო!“ (სულხან-საბა 1979, 79) როგორ, რა ნესით უნდა გამოითქვას სიცრუე ისე, რომ თან ტყუილს ეუბნებოდე მეფეს და თან აამო კიდეც მას? დაბოლოს – რა არის ის „რალაც“ (სირაძე 1992, 136), რისი მეოხებითაც ცრუმ ორგზის „მოარჩინა“ სიკვდილისგან თავისი უმეცარი ძმა?

ამ შეკითხვებზე პასუხი უკვე გაცემულია.

ეს ცრუ ის „ცოდელია“, რომლის ხელიდანაც მადლი გამოდის, ვინაიდან თავის სიცრუეში მას სიბრძნის სული შთაუბერავს, „საჭკუო და საზნეო ჭეშმარიტება“ ჩაუსახავს (ჭავჭავაძე 2, 364):

„საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, იგავია, არაკია... საბა ორბელიანს ამის თქმა უნდოდა: მე ზღაპარს გეუბნები და სიბრძნეს კი გამცნობო – ზღაპარი მოგონილი ამბავია, არამართალი, მაშასადამე, სიცრუე“, – ბრძანებს ილია ჭავჭავაძე სულხან-საბას თხზულების სათაურთან დაკავშირებით წერილში „ჩვენი ებლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“ (ჭავჭავაძე 2, 364).

როგორც შენიშნავენ, თხზულების სათაურით – „სიბრძნე სიცრუისა“ – ავტორი „გულისხმობს, რომ გამონაგონში, ამ შემთხვევაში, მხატვრულ „სიცრუეში“, შეიძლება იყოს სიბრძნე“ (სირაძე 1992, 138).

ჩვენ ვხედავთ, რომ არაკი „ცრუ და უმეცარი“, თავისი მთავარი სათქმელით, უშუალოდ მიემართება თხზულების სათაურისკენ – „სიბრძნე სიცრუისა“. საფიქრებელია, რომ ეს არაკი ავტორმა საგანგებო იგავურ-განმარტებითი ფუნქციით აღჭურვა და გულისხმიერ მკითხველს ამ გზით მიანიშნა თხზულების სათაურის – ამ „უსიუყეთო იგავის“ (გოგუაძე, 55) ალეგორიულ მნიშვნელობაზე.

მსგავს იგავურ-განმარტებით მინიშნებას უნდა გვთავაზობდეს ილია ჭავჭავაძე თავის „კაცია-ადამიანში?!“, რომლის სათაური ასევე ალეგორიულია და გარკვეულ განმარტებას ითხოვს (ამ საკითხს მრავალი მკვლევარი შეეხო სხვადასხვა დროს: პროფ. კარპეზ ღონ-

დუა, პროფ. გიორგი შალამბერიძე, აკად. ალექსანდრე ბარამიძე, აკად. შოთა ძიძიგური და სხვა; იხ. ძიძიგური).

ლუარსაბი და დარეჯანი თელეთიდან ბრუნდებიან და ქალაქს ჩაუვლიან. მათ შორის გამართულ დიალოგში დარეჯანი ფიცრების სახერხზე ეკითხება ლუარსაბს: „არც კაცია, არც ადამიანი?“ (ჭავჭავაძე 1, 177).

1863 წელს „საქართველოს მოამბეში“ ილიამ თავისი თხზულება პირველად გამოაქვეყნა სათაურით – „კაცია, ადამიანი“. აშკარაა, რომ თხზულების სიუჟეტურ ქსოვილში მოქცეული უარყოფითი შინაარსის შეკითხვა „არც კაცია, არც ადამიანი?“ – სინამდვილეში მტკიცებითი შინაარსის სათაურს ასახავს – „კაცია, ადამიანი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თხზულების სათაური ამ შეკითხვაში უკუფენილი.

თათქარიძეების ზემოხსენებულ დიალოგში კიდევ ერთი განმარტებითი დეტალი იჩენს თავს: ამ სახერხის ხერხი „ემშაკს და ქაჯს უჭირავს“, სწორედ ეს უკეთური ძალა ამუშავებს სახერხს. ემშაკისა და ქაჯის მანქანებით ამუშავებული სახერხი ალეგორიული სახეა იმ კაცისა, რომლის სული ემშაკს „უჭირავს“, მთლიანად ამ ბილნი უა ბოროტი ძალით არის პყრობილი, რის გამოც მას საბოლოოდ უჭევს დაკარგული ადამიანის სახე – „არც კაცია, არც ადამიანი“.

ყოველივე ეს ადასტურებს უკვე არსებულ შეხედულებას იმაზე, რომ თავდაპირველი დადებითი ფორმით ჩამოყალიბებული სათაური – „კაცია, ადამიანი“: „ერთგვარი ირონიაა, რომელიც ნეგატიურად უნდა იქნას აღქმული... სათაურის პოზიტიური ფორმა ნეგატიურ შინაარსს გულისხმობს: „კაცია, ადამიანი“ – ნათქვამია სათაურში (ირონიულად), არ არის კაცი, ადამიანი – ნათქვამია ნაწარმოებში“ (ძიძიგური, 91).

ამის მსგავსად გვანდის სათაურის განმარტებას „სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკი „ცრუ და უმეცარი“, თავისი იგავური შინაარსითაც და სათქმელითაც: როგორც ცრუ ძმა იღებს საკუთარი ბრძნული სიცრუით მეფის უხვ წყალობას და მის მონონებასაც იმკის, თხზულებაში ასევე იტევს მრავლისმომცველ სიბრძნეს სიცრუე, ანუ მო-

გონილი ამბავი. ამგვარი სიცრუე კი „არ სწამლავს და ჰშხამავს ადამიანს“, მკითხველს, არამედ:

„ჭკუას გევსნავლის, გვარიგებს, ზნეს გვიწურთნის, ავსა და კარგს გვანიშნებს ერთმანეთში“ (ჭავჭავაძე 2, 365).

მხოლოდ ამგვარი – სიბრძნის მაუწყებელი სიცრუეა კაცთაგან შესაწყნარებელი და „გამართლებული“. ამ სიცრუეს ისეთ „მხატვრულ სიცრუესაც“ უწოდებენ, რომელიც სიბრძნითაა გაშუალებული და იგავური მნიშვნელობაც მას სწორედ ამდენად ენიჭება (სირაძე 1992, 139).

კვლავ ილია ჭავჭავაძეს მოვუსმინოთ: „ზღაპარი, არაკი, იგავი ერთსა და იმავე დროს სიბრძნეც არის და სიცრუეც, სიბრძნე სულით, სიცრუე ხორციით. აქ სიცრუე ხატებაა, განსახოვნებაა სიბრძნისა. ამიტომაც ესეთი სიცრუე არამც-თუ ცოდვაცა, ასე სამართლიანად საზიზღარი კაცთა ურთიერთობაში... არამედ მადლია... მადლიანია იმ მხრით, რომ აზრის ამხსნელია, მაუწყებელია, გაგების გზა და ხიდია, ცოცხალი ხატია“ (ჭავჭავაძე 2, 366, 368).

მკითხველსაც, იმ მეფისა არ იყოს, სწორედ ასეთი სიცრუე მოსწონს, ვინაიდან იქიდან ხორცმესხმულად, „ცოცხალ ხატად“ იღებს სიბრძნეს, რომელიც თვალსაჩინოცაა, იოლად აღსაქმელიც და ადვილად დასამახსოვრებელიც.

სიბრძნით „აღჭურვილი“ სიცრუე ასე გარდაიქმნება და იქცევა იგავურ სამოსად, „კანად აზრისა“. „სიცრუე“ ამ დროს მთლიანად კარგავს თავის პირვანდელ სემანტიკას და ახალ ფუნქციას იძენს – ეს არის აზრის განსახოვნება, ანუ არ-ყოფილი, არა-მართალი ამბისათვის სახისმეტყველებითი მნიშვნელობის მინიჭება – მისი გამხატვრულება (სირაძე 1992, 137, 139).

სიბრძნის იგავურად განსახოვნებას ილია ჭავჭავაძე „სიტყვაკაზმული ლიტერატურის“ სათავედ და წყაროდაც აღიარებს: მხატვრულ თხზულებაში ხომ, როგორც წესი, მოგონილი ამბით გაცხადდება მართალი. ილია იმასაც შენიშნავს, რომ საღმრთო წერილის იგავეები „ამავე ორკეცი თვისებისა და ღირსებისანი არიან“ (ჭავჭავაძე 2, 366).

ამ მხრივ კვლავ იქცევის ყურადღებას სახარებისეული იგავური სახე – სიცრუის მნე (ლუკა 16, 1-13), რომელსაც სწორედ სიცრუის

სიმბოლო-ალეგორიით ემსგავსება ბრძენი – არაკუმი „ბრძენი და მდიდარი“. ზემოთაც ითქვა (იხ. თ. II, §9) და აქაც უნდა გავიმეოროთ, რომ წმიდა სახარების ამ იგავშიც („სიცრუის მწე“) და სულხან-საბას არაკუმიც („ბრძენი და მდიდარი“) ამსოფლიური სიბრძნის გამომხატველი ალეგორია – სიცრუე და ტყუილი – „შიშველ“ მხატვრულ-იგავურ ხერხად (სიმბოლოდ) წარმოდგება მხოლოდ და იგი ამ გზით შეენევა იგავური ნათქვამის, ანუ სიბრძნის, მძებნელ მკითხველს.

„ცრუ და უმეცრის“ არაკუმი ამავე ხარისხის მხატვრულ-იგავური ალეგორიაა „ცრუ“ – როგორც სიტყვის ვარგისიანად მთქმელი, სიცრუიდან მადლის გამომტანი და სიბრძნის მსახური.

§2 „სიტყვატკბილობის“ სიკეთე და სიბრძნე

„ცრუ და უმეცრის“ არაკუის ჩამთავრების შემდეგ ძე მეფისა ჯუმბერი რუქას ეუბნება: „ეს ლეონ ცრუა თუ არა, ამისი სიტყვა მეფეს სამების და შენ რას ჰპოლი?“ (სულხან-საბა 1979, 79).

ცრუ ძმის მსგავსად, ლეონიც მხოლოდ საამებელ და მოსანონ სამეფო სიტყვას“ ეუბნება ხოლმე მეფე ფინეზს: „იამა მეფესა ესრეთ სიტყვატკბილობა მისი და უხაროდა“ (იქვე, 36).

ჭაბუკი აღმზრდელის „სიბრძნით დასახულობა“ უპირველესად მისი „სიტყვატკბილობით“ მჟღავნდება თხზულებაში. ვაზირი სედნაქი ლეონის ღირსებათა შექებას მისი „სიტყვატკბილობით“ იწყებს:

„დია მიხარის სიტყვატკბილობა შენი და მომწონს ზრდილობანი და ქცევანი შენი“ (იქვე, 34).

მეფე ფინეზის „მრისხანების ღველფს“ ისევე ლეონის „ბუღბუღის უტკბესი ენა“ განაბნევს. „ტკბილი სიტყვის“ ძალის კარგად მცოდნე მეფესაც ურჩევს, „ჯერეთ სიტკბოს წყლითა“ დაშრიტოს თავისი მრისხანების ალი და მხოლოდ ამის შემდეგ თქვას სათქმელი. ლეონის ბრძნულმა რჩევამ უმაღვე გამოიღო ნაყოფი და:

„სიტყვასა მასა ზედა მოვიდა მეფე ცნობასა. დანყნარდა და დამშვიდდა“ (იქვე, 47).

აქ ლეონის სიტყვატკბილობა იგულისხმება. ამ სიტყვის „სიტკბო“ სიბრძნედან იღებს სათავეს და მხოლოდ სიკეთის მომტანია, ვინაიდან გონის სიმრთელესა და სულის სიმშვიდეს მიმადლებს მსმენელს.

სედრაქ ვაზირის „სიტყვის სიტკბო“, ლეონის „სიტყვატკბილობის“ მსგავსად, ასევე დიდად ახარებს მეფე ფინეზს (სულხან-საბა 1979, 27). „ამბავტკბილი“ სედრაქის სიტყვა მდინარესავით მოედინება (იქვე, 146):

„მხეცთა კაცთა მსგავსად მოაქცევდის, ტინთა ცვილებრ დაადნობდის და მფრინველთა კაცებრ აუბნებდის“ (იქვე, 23).

„ავსიტყვით და საქმით მრავალის ავის მოქმედი“ (იქვე, 160), „ჩხუბიანი და ავს ენას ნაჩვევი“ (იქვე, 170) ბოროტი საქურისი რუქაც კი „სიტყვატკბილობას“ აუცილებლობად დაუსახავს მას, ვინც მეფის სამსახურშია ან „სამეფო სიტყვის“ თქმას განიზრახავს. „ხელმწიფესთან მყოფთა წესის“ პირველი და ბოლო დებულებანი რუქამ სწორედ ტკბილი და მოსაწონი სიტყვის თქმას დაუკავშირა (იქვე, 26-27). ლეონი და ჯუმბერი კი თავიანთ „წესებში“ მოსაწონი, საამებელი და ვარგისიანი სიტყვის თქმას სთხოვენ სამეფო კარზე მყოფს (შეპირისპირებული მასალა „წესებიდან“ – იხ. ზემოთ, თ. 1, §1).

ასე მულავნდება თხზულებაში „სამეფო სიტყვის“ ერთ-ერთი განმსაზღვრელი შტრიხი: ამ სიტყვის მცოდნე „სიტყვატკბილი“ უნდა იყოს, ესე იგი, სიტყვას „ტკბილად“ უნდა ამბობდეს, მან მხოლოდ „ტკბილი“ სიტყვა უნდა შეჰკადროს მეფეს. „ტკბილი სიტყვის თქმის“ ალეგორია იგავურად მიგვანიშნებს, რომ სიცრუის სამოსში ოსტატურად გახვეული „სამეფო სიტყვა“ სიბრძნესთან არის წილნაყარი. იგი „ღვთიური სიკეთის ხატივით“ (სიბრძნე სოლომონისა 7, 26) მიმოაფრქვევს კეთილსურნელებას და თავის სიტკბოს ამ „ხატის“ მოხილვის ყოველ მოსწრაფეს აგემებს.

ამგვარი „ტკბილი სიტყვა“, ანუ „სიტყვატკბილობა“ – თავისი გამიზნულობით მუდამ კეთილია, „საჭკუო და საზნეოა“, „მადლიანია“ (ილია ჭავჭავაძე), თან მოსასმენადაც საამოა და მშვენიერი. ამიტომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ „სიტყვატკბილობა“ იგივე სიტყვაკეთილობაა, ის კეთილსიტყვაობაა, „თაფლსა და გოლეულზე უტკბილესი“ (ფსალმუნნი 18, 11) ღვთის სიტყვის მსგავსად რომ გულისხმობს

ერთსა და იმავე დროს კეთილი სიტყვის თქმასაც და სიტყვის კეთილად გამოთქმასაც (იხ. ფსალმუნნი 118, 66. 103; შდრ. ფსალმუნნი 118, 65-68).

სედრაქ ვაზირი, ჯუმბერი და ლეონი „კეთილი სიტყვის“ მთქმელნი და „სიტყვის კეთილად“ გამომთქმელნი არიან. მეფის სიხარულს თხზულებაში სწორედ მათი სიტყვა იწვევს. გულმონყალე მეფე-პატრონი ღირსეულად შეაფასებს ამ სიტყვას და ყველას წინაშე გამოხატავს ხოლმე თავის მოწონებას.

„უბრძანა მეფემან ვაზირს: ყოველსა კეთილად იტყვი ბრძნისა გონებისა თქვენისა მსგავსსა“ (სულხან-საბა 1979, 32-33). ამას ფინეზი მაშინ ბრძანებს, როდესაც თავისი საყვარელი ვაზირი ქვეშა-რიტად ღვთიურ სიბრძნეს გამოაქვს და სიზმრად ნანახი ჭაბუკის მოძებნის საქმეში ღვთის ნების უზენაესობას აღიარებს.

ასევე „ბრძენი და საუბარკეთილია“ ერთი ვაზირი ლეონის არაკში „უნაღვლოთა მძებნელი“. იგი თავის პატრონს ღვთიურ, ბიბლიურ ქვეშარიტებას ჩააგონებს: „უნაღვლო და უზრუნველი კაცი არა არს ძირსა ყოვლისა ქვეყანისასაო“ (იქვე, 53).

ამ მარადიული, ბიბლიური („ეკლესიასტეს“) სათქმელით შენუხე-ბული მეფეც „დაუტევებს მეფობას“ და მთელ ქვეყანას მოივლის, რომ ერთი უნაღვლო კაცი მაინც იპოვოს, რომელიც რაიმე „ლონისძიებით“ მას ლხინით შეუტყვის ნაღველს.

ამ არაკს, უფრო ზუსტად, არაკებს, ლეონი მაშინ მოახსენებს მეფე ფინეზს, როდესაც უნაღვლობისა და უზრუნველობის ნდობა მოეძალდება ქვეყნის პატრონს. ხსენებულ მარადიულ სათქმელს უნაღვლოთა არაკების“ ბოლოსაც იმეორებს ლეონი: „უნაღვლო კაცი დედისაგან არ იშობების“ (იქვე, 59).

სულხან-საბა მხატვრული გამეორების ხერხს კონკრეტული მიზანდასახულობით მიმართავს: მკითხველს თავდაპირველად, ასე ვთქვათ, აპრიორი შესთავაზებს ამ ბიბლიურ ქვეშარიტებას; შემდეგ მეფესთან ერთად გამოცდილებით დაარწმუნებს მასში; ბოლოს კი, აპოსტერიორი, მეორედ მიანვდის იმავე ქვეშარიტების ფორმულირებას, უკვე როგორც დამონმებულსა და ბეჭედდასმულს – და ამ გზით აზიარებს სიბრძნესთან. არაკის ბოლოს სამეფოში დაბრუ-

ნებული მრავალგანსაცდელგამოვლილი მეფე თავის „ბრძენსა და საუბარკეთილ“ ვაზირს დიდ პატივს „მიჰმადლებს“ იმის ნიშნად, რომ მან უკვე განიცადა და მიიღო კეთილი სიტყვა, ლეთიური სიბრძნე.

მაგრამ ჭეშმარიტ სიბრძნესა და მის სიტკბოს მკითხველი აღმზრდელ-აღზრდილის იგავთმეტყველებით იგემებს „სიბრძნე სიცრუისაში“. მხედველობაში გვაქვს, ერთი მხრივ, მომავალი მეფის ქრისტიანულ-ზნეობრივი მრწამსი, ძე მეფისას ახალი სიტყვა (იხ. ზემოთ, თ. II, §11-11) და, მეორე მხრივ, ლეონის „წერთილობის“ კონცეფცია (იხ. ზემოთ, თ. II, §12 და §14). თხზულებაში ერთნაირი ცხოველმყოფელობით წარმოჩნდება ორივე იგავთმზრახველის სიტყვატკბილობაც, კეთილსიტყვაობაც, სიბრძნეცა და იგავური მეთყველების მაღალოსტატობაც.

§3 „კმა არს... მრავალი ესე მეთყველება“

„სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორი „ტკბილსიტყვაობას“ ერთგან საგანგებოდ შეაწყვილებს „ბრძნად“ მეთყველებასთან:

„აღალო ლეონ თავისი ბრძნად მოუბარი პირი და ტკბილად მოლაპარაკე ენა, უთხრა ჯუმბერს“ (სულხან-საბა 1979, 104).

ეს ავტორისეული შენიშვნა წმიდა სახარებით არის ნასაზრდოები, შდრ.: მთის კალთაზე ქადაგების დაწყებამდე წმიდა მათე მახარებელი უფალ იესო ქრისტეზე გვამცნობს:

„და აღალო პირი თვისი, ასწავებდა მათ და ეტყოდა“ (მათე 5, 2).

აღმზრდელი ლეონი ძე მეფისა ჯუმბერის სასწავლოდ და სანვრთნელად „აღალებს თავის ბრძნად მოუბარ პირსა და ტკბილად მოლაპარაკე ენას“. აღმზრდელის შეგონებით, ძე მეფისამ თავი უნდა შეიკავოს „მეტის ნდომისაგან“, კერძოდ – ბოროტ საჭურის რუქასთან „ენის დაშრობისაგან“. ძე მეფისა, ლეონისავე თქმით, „სიტყვის გზისა“ და „სიბრძნის“ მძებნელია და სწორედ ამ მიზეზით უნდა განერიდოს იგი „ენათ სიმრავლეს“ (სულხან-საბა 1979, 101) და მის ბოროტებას (იხ. ზემოთ, თ. II, §14).

ლეონის ამ გაფრთხილება-შეგონებაში „ენის დაშრობა“ იგივე „ენამრავლობა“ და იგი „სიტყვატკილობის“ ერთგვარ ანტიონი-მად წარმოდგება თხზულებაში. სიტყვამრავლობისა თუ მრავალ-სიტყვაობის (resp. მრავალმეტყველების) მოყვარულს სულხან-საბა „სიტყვის კონაში“ მრავალმეტყველ კაცს უწოდებს, რომელიც ასევე არის: „გინა ცხად-მოუბარი, გინა საჩინოდ მოლაპარაკე... გინა მრავალ-მოუბარი, ცუდ-მოლაპარაკე“ (სულხან-საბა 1991, „ჭარტლისა“ და „სიჭარტლის“ ქვეშ).

მაშასადამე, „მრავალ-მოუბარი“, სულხან-საბას განმარტებით, ცუდად მოლაპარაკეა, ანუ იგია, ვინც ამაოდ, უქმად მეტყველებს (იქვე, „ლაყაფისა“ და „ცუდის“ ქვეშ).

„ენა-დაუნყნარებელ და ენა-დაუყენებელ“ კაცს ზომიერება ლატობს ხოლმე და – „სიტყვაგრძელობს“ (სულხან-საბა 1979, 67). თვით დახელოვნებული რიტორიცი კი ასეთ შემთხვევაში „ცუდ“ ლაპარაკს ეწევა, ფუჭი ხდება მისი სიტყვაც და სათქმელიც. სიბრძნის ეს გაკვეთილი ძე მეფისამ თავისი „მარტვილობითა“ და გამოუცდელობით ვერ გაითვალისწინა, თორემ თხზულებაში სხვებთან ერთად ისიც იწუნებს უნაყოფო მრავალმეტყველებას. მისი თქმით, ენამრავლობამ მხოლოდ „გლახაკი უპოვარი, ქადაგი მოარული და კაცი მოჩხუბარი“ შეიძლება შეჰყაროს სიკეთეს (იქვე, 101).

უაღრესად საყურადღებოა ისიც, რომ ქართველი მეიგავე სწორედ მრავალმეტყველებასთან დაკავშირებული შეგონებით გაასრულებს თავის თხზულებას:

„კმა არს დღესა ამას თქმად მრავალი ესე მეტყველება ჩვენი“ (იქვე, 177).

მეფე ფინეზის ეს შეგონება ლეონის ზემოხსენებული გაფრთხილების სათქმელს თითქმის სრულად იმეორებს, შდრ.:

„თუ სიბრძნეს ეძებ, მაგასთან ენას ნუ აშრობ“ (იქვე, 105).

„კმა არს“ – ამბობს მეფე ფინეზი და ამით ავისიტყვაობის ზღვრამდე მიღწეულ მრავალმეტყველებას აღკვეთს თავის სამეფო კარზე. ლეონიც „ენის დაშრობას“ აღუკვეთს საჭურისთან პაექრობით გართულ მომავალ მეფეს და აფრთხილებს: ფრთხილად იყავი, რომ მჭევრმეტყველებაში თავის გამოჩენის ნდომამ „ნამეტნავი და ფრი-

ადი ზრუნვით“ მონეული ბოროტება არ შეგამთხვიოს (წმიდა იოანე ოქროპირი); დროა, ლაგამი ამოსდო ენას და თავი დააღწიო ამ საფათერაკო მრავალმეტყველებას – „ენის დაშრობას“, რათა შენი სიტყვა კეთილს კი არ მოსცდეს (იხ. სულხან-საბა 1991, „საცთომელის“ ქვეშ) არამედ სიბრძნესთან იყოს შთენილი.

„კმა არს“ – ჩაგვაგონებს სულხან-საბა, მეფე-პატრონისა და აღმზრდელის პირით. მისი შეგონება ჩვენკენ მომართული ვედრებაცაა, რომ აღარ მივენდოთ და გავერიდოთ ამქვეყნიურ „ბევრეულთა ზრუნვათა შინა“ ყოფნასაც და ყოფასაც (წმიდა იოანე ოქროპირი).

„კმა არს ერთი სიტყუაჲ უფლისაი ბევრეულთა წილ სიტყუათა სხუათასა“ – ამას წმიდა იოანე ოქროპირის იმ ქადაგებაში ვკითხულობთ, რომელიც უფალი იესო ქრისტეს „სულთა განმანათლებელი“ ერთ-ერთი მცნების განმარტებას მოსდევს (ოქროპირი 2, 65). უფალი ამ მცნებით გვაფრთხილებს: „ნუ ჰზრუნავთ!“ (მათე, 6, 24-34) და გვასწავლის:

„კმა არს დღისა მის სიბოროტე თვისი“ (მათე 6, 34).

მკითხველიც დაგვეთანხმება, თუკი შევნიშნავთ, რომ მეფე ფინეზის შეგონება, მისი პირველი ნაწილი, არსებითად ფეხდაფეხ მისდევს ამ მცნებას, შდრ.:

„კმა არს დღისა მის სიბოროტე თვისი“ და

„კმა არს დღესა ამას თქმად მრავალი ესე მეტყველება ჩვენი“.

მეორე ნაწილში სახარებისეულ „სიბოროტეს“ ენაცვლება სულხან-საბასეული „მრავალი ესე მეტყველების თქმა“. მეფე ფინეზის შეგონებაში „დღისა მის სიბოროტის“ ერთ კონკრეტულ სახეობაზეა ყურადღება შეჩერებული – ეს არის მრავალმეტყველება, ანუ ზღვარგადასული, გადამეტებული მეტყველება.

„მრავალი ესე მეტყველება“, თავისი გამჭვირვალე სემანტიკით, მხოლოდ მრავალი, ბევრი სიტყვის თქმასა და დიდხანს ლაპარაკს არ უნდა ნიშნავდეს „სიბრძნე სიცრუისაში“. საძიებელია თხზულებიდან გამომდინარე მისი იგავური მნიშვნელობა, რომელიც გვასწავლის, რომ ეს არის საჭიროზე მეტი, ზედმეტი, „ბევრეულთა წილი“ სიტყვა, რომელსაც „ნამეტნავი და ფრიადი ზრუნვის“ მსგავსად მოაქვს ბოროტება.

ამ ბოროტებას უქმი მეტყველების ცოდვა ჰქვია.

წმიდა მამები გვაფრთხილებენ: „ემმაკი მოსწრაფე არს შემოღებად ცუდად-მეტყველებასა“ (აბულაძე 1973, „ცუდად-მეტყველების“ ქვეშ).

დიდმარხვაში ჩვენ წმიდა ეფრემ ასურის ლოცვით აღვაველნთ ყოველდღიურ სავედრებელს უფლისადმი, რომ „ცუდად-მეტყველების“ წარმწყმედელი სენისგანაც დავიხსნათ თავი: „უფალო და მეუფეო ცხოვრებისა ჩემისაო, სულსა უქმობისასა, მიმონვლილ-ველობისასა, მთავრობის მოყვარეობისასა და ცუდადმეტყველებისასა ნუ მიმცემ მე“.

სიტყვის ნიჭი ის მადლია, რომელიც კაცს ღვთისაგან ებოძება და ჩვენც ამიტომ გვმართებს, სიტყვა მუდამ კეთილად მოვიხმაროთ. მაგრამ სიტყვის კეთილად თქმას მხოლოდ კეთილი სურვილი და გულისზრახვა შობს, ვინაიდან: „ნამეტნავისაგან გულისა პირი იტყვნ“ (მათე 12, 34).

სიტყვის თქმას მაცხოვრებელი ფუნქცია აქვს დაკისრებული უფალი იესო ქრისტეს მიერ. იგი გვამცნობს:

„ყოველი სიტყუაჲ უქმი, რომელსა იტყოდიან კაცი, მისცენ სიტყუაჲ მისთვის ღღესა მას სასჯელისასა. რამეთუ სიტყუათა შენთაგან განჰმართლდე და სიტყუათა შენთაგან დაისაჯო“ (მათე 12, 36-37).

სახარების ამ მუხლის განმარტებისას წმიდა იოანე ოქროპირი ვნებულსა და მავნებელ მეტყველებას ამგვარი პარალელური სახელდებით იხსენიებს: „სიტყუაჲ უქმი“ და „სიტყუაჲ ცუდი“. უქმი მეტყველების ვნება, წმიდა მამის განმატებით:

„არცა ხორცთა რას ერგების და სულსა დიდად ავნებს. რაოდენ იგი სხუათა შეანუხებს, ეგოდენ მეტყუელისა მის სულსა აჭირვებს, და ყოველივე სიტყუაჲ და ყოველივე საქმე, რომლითა მოყუასსა ვინ ავნებდეს, უმეტეს და უპირატეს თავსა თვსსა ავნებს“ (ოქროპირი 2, 304).

საჭურისი რუქაც ასევე ივნებს თავს საკუთარი „ავსიტყვაობით“. „სიბრძნე სიცრუისაში“ „ავსიტყვაობა“ ზედმინევნით გამოხატავს იმ უკეთურობას, რაც ცუდად, უქმად თუ ამაოდ მეტყველებას მოაქვს. „ავსიტყვაობა“ თხზულებაში „მრავალმეტყველების“ ერთ-ერთი სა-

ხეა – ვითარცა კეთილსიტყვაობის, იმავე „ტკბილსიტყვაობის“ ან-
ტონიმი (იხ. სულხან-საბა 1979, 27, 48, 50, 160, 170).

„ავი – არაკეთილია“, – განგვიმარტავს სულხან-საბა (სულხან-
საბა 1991, „ავის“ ქვეშ).

„სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორს ერთი სურვილი ამოდრავებს –
მრავალი და უქმად მეტყველების, „ცუდ-ლაპარაკის“, „ავ-სიტყვაო-
ბის“ ბოროტებისაგან იხსნას თავისი მკითხველი და ბოლოსიტყვაშიც
ამიტომ ბრძანებს ყველას გასაგონად:

„კმა არს“!

§4 „კეთილსიტყვაობა“ – „ავსიტყვაობა“

ავსიტყვაობის უკეთურობას „სიბრძნე სიცრუისას“ დასაწყისშივე
აწყდება მკითხველი. „სიტყვის სიტკბოს“ მქონე სედრაქ ვაზირის
წარდგენის შემდეგ ავტორი „გულჩქარ და ფიცხელ“ საჭურის რუქას
გვაცნობს. პირველი, რაც ბაგეთაგან აღმოხდება რუქას – განკით-
ხვან, თანაც თვით მეფე-პატრონის განკითხვა: „რომელსა მეფეთა-
განსა გარდაუგია სალარო ესე ოდენი?“ (სულხან-საბა 1979, 23)
– ამას წამოიძახებს ფინეზის გულუხვობითა და გულმონყალებით
შენუხებული „მეფის გულითადი“ საჭურისი. „ავს ენას ნაჩვევი“ რუ-
ქა საზღვარს ვერ უდებს ხოლმე თავის კადნიერებას, არაერთგზის
შეჰბედავს მეფეს, მის შეურაცხყოფასაც კი არ ერიდება (იხ. იქვე,
88-89, 91, 146).

რუქა „უგზნური და უგბილია“ – ამგვარად ახასიათებს მას თხზუ-
ლებაში ლეონი (იქვე, 105). სულხან-საბას თქმით, „უგზნური – გო-
ნება-დაბნელებულია“ (სულხან-საბა 1991, „უგზნურის“ ქვეშ), რის
საილუსტრაციოდაც იგი უაღრესად საგულისხმოდ გვანვდის და-
სამონმებელ მასალას ბიბლიიდან:

„თქუა უგზნურმან გულსა შინა თვსსა: არა არს ღმერთი, გა-
ნირყუნნეს და ბილწ იქმნეს იგინი უმჯულოებითა; არავინ არს,
რომელმანცა ქმნა სიტკბოებაჲ“ (ფსალმუნნი 13, 1).

უგუნურების ჭეშმარიტი სახე ურწმუნობა და ღვთის უარყოფაა. უგუნური კაცი „უგრძნობელია“, – იქვე დასძენს ქართველი ლექსიკოგრაფი, – „უგუნურება არს დაბრძობა სახედველთა გონებისათა“ (შდრ.: უ-გონ-ური!). ჯუმბერიც ამას ეუბნება რუქას „თვალხილული და უსინათლოს“ არაკით: „შენც გონების თვალთ ბრმა ხარ და ყოველი შენებრ გგონია“ (სულხან-საბა 1979, 80-81).

ურწმუნობა, სიავე და შური მოუთმენლობასა და სულმოკლეობას შობს. ასეთი კაცი, როგორც წესი, უტიფრობს და დიდ სიმარდეს იჩენს ხოლმე მოყვასის განკითხვისას. რუქას ეს სენიც სჭირს – „უგბილია“, ვინაიდან კეთილმოსურნეთა განზრახვას ხელაღებით უგულვებელყოფს, სამაგიეროდ, ბოროტების საქმნელად სულსწრაფობს იგი (იხ. სულხან-საბა 1991, „უგბილის“ ქვეშ).

ამიტომ რჩება მუდამ მიუწვდომელი რუქასთვის ყოველი კეთილგონივრული ქცევისა და სიტყვის ბრძნული წინასწარგანზრახულობა. ურიცხვი განძის გაცემა საჭურისმა მონყალეზად კი არ მიიჩნია, არამედ დიდ დანაკარგად მიუთვალა ღვთისმოშიშსა და ღვთისმოსავ მეფეს. სედრაქი ფრიად გააკვირვა რუქას განუსჯელობამ, მის გონზე მოყვანას შეეცადა და უთხრა: „არც კარგსა საქმესა ღმერთი დაუკარგავს (კაცს)“ (სულხან-საბა 1979, 26).

მაგრამ „ჩვეულება რჯულზე უმტკიცესია“. რუქას გულისხმიერების მისხალიც არ აღმოაჩნდა იმისათვის, რომ მცირე ხნით მაინც შეესმინა კეთილი ვაზირის რჩევა. პირიქით, ამ რჩევის წილ, იგი, თითქოს შურისგებით აღესილი, თავს დაესხა სედრაქს, ახლა მისი განკითხვით გადმონათხია „ავსიტყვაობის“ გესლი და ასე გაიქარვა თავისი ბოროტი გული. მეფის საბოძვარის გაცემისა არ იყოს, ვერც ვაზირის იგავური დალოცვის სიბრძნეს მისწვდა სიავეთ პყრობილი საჭურისის გონება და დალოცვა წყევლად მონათლა: „რად მიიღე წყევა ძესა ზედა მეფისასა?“ (იქვე).

რუქა სედრაქის მხილებას განიზრახავს, ოღონდ ტკბილი სიტყვითა და სიყვარულით კი არ გამოთქვამს, არამედ გულისწყრომითა და ძვირისხსენებით იუნწყება ამას. მამხილებელი რუქა სინამდვილეში განმკითხველია, ვინაიდან, იგი განიკითხავს „საქმისათვის არაგანსაკითხავისა“ (ოქროპირი 2, 72). მხილებით, სედრაქიც ამხელს რუ-

ქას, როდესაც გაბოროტებული და „გამტერებით“ დასნებოვნებული მეგობრის დაშოშმინებას ცდის (იხ. ზემოთ, თ. II §15). მაგრამ ეს კაცთმოყვარეობით გამჟღავნებული წმინდა ქრისტიანული მხილე-ბაა, ეს არის „სწავლაჲ სიმშვიდით და სიყვარულით... განზრახვისა კეთილისა წინაყოფად... სიყვარულით განმართებაჲ“ (ოქროპირი 2, 73). „ამბავტკბილ“ სედრაქს მხოლოდ ერთი მიზანი აქვს: სიყვა-რული და მშვიდობა სუფევდეს მათ შორის – და არა მტრობა და უთანხმოება, რათა კი არ დაკარგოს, არამედ კვლავაც შეიძინოს „ძმაჲ იგი თვისი“ (შდრ. მათე 18, 15).

ამისგან განსხვავებით, რუქა მეფე-პატრონისა და ყველას წინაშე დაუნდობლად, თავალებით ეწევა კეთილმოსურნის „თვისისა საზო-მისათა განკითხვას“ (წმიდა იოანე ოქროპირი). საჭურისი ჩქარობს, რომ გონიერება, სიდინჯე და „სიტყვამარჯვეობა“ დაუნუნოს მე-ფის ვაზირს, თან მის „სიბრძნის გზებზე“ დაყენებასაც მოინადინებს (სულხან-საბა 1991, „ჭკუის“ ქვეშ).

საჭურისი რუქა ლეონსაც პირველივე შეხვედრისას ესხმის თავს განკითხვით, მაგრამ, მეფისა და სედრაქისაგან განსხვავებით – სრუ-ლიად უმიზეზოდ: „დიდად ბედუკეთური თურე ხარ!“ – ასე მიახლის იგი უცნობ ჭაბუქს, რომლის სიკეთეც „ყოველს კაცს უკვირდა“ (სულხან-საბა 1979, 33).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ რუქას „საჭურისული“ სულიერება წარ-მოჩნდება შემზარავი მუდმივი ეპითეტით ავი. იგი არის:

ავი კაცი (იქვე, 27, 48, 50, 89, 142, 174),

„ავსიტყვით და საქმით მრავალის ავის მოქმედი“, (იქვე, 160),

„ავის საქმის ქმნაზე დამკვიდრებული“ (სულხან-საბა 1979, 175),

„ავნაქმნარი და კაის უქმნელი“ (იქვე, 174),

„ავთა კაცთა ენა“ (იქვე, 4),

„ავს ენას ნაჩვევი“ (იქვე, 170),

„ავსიტყვა (კაცი)“ (იქვე, 50) (იხ. და შდრ. ზემოთ, თ. II, §§14-15).

რუქასნაირთა მისამართით უნდა იყოს ნათქვამი წმიდა წერილში: „დააცხრვე ენაჲ შენი ბოროტისაგან და ბაგენი შენნი ნუ იტყვან ზაკუვასა. მოიქეც ბოროტისაგან და ქმენ კეთილი, მოიძიე მშკდო-ბაჲ და მისდევდი მას“ (ფსალმუნნი 33, 14-15).

სულხან-საბა მხატვრულ კონტრასტს იშველიებს და ამ ხერხითაც ააშკარავებს რუქას ავსიტყვაობას. პერსონაჟთა დამაგვირგვინებელ სიტყვიერ პაექრობაში საჭურისი მედიდურად განაცხადებს:

„კარგსიტყვა ვარ...“ (სულხან-საბა 1979, 166).

ამ გაუგონარი და ურცხვი განაცხადის გამო სედრაქი „მეფის ანდერძის“ არაკს ჰყვება და მისი ჩამთავრების შემდეგ ირონიულად ეუბნება რუქას:

„ვიცი, შენც მას ქოსასავით ხომ ქოსა ხარ და კარგსიტყვა და ენიანი; ასეთსაც იტყვი, კაცი დააჯერო“ (იქვე, 167).

საჭურისი რუქას „ავსიტყვაობა“ აშკარადაა დაპირისპირებული მის ოპოზიციონერთა ერთ-ერთ მახასიათებელთან – „სიტყვატკბილობასთან“, იმავე „კეთილსიტყვაობასთან“. ეს დაპირისპირებული წყვილი სიკეთე-სიავისა და სიბრძნე-სივერაგის ნიშნით განიყოფება: „კეთილ-სიტყვაობა“ – „ავ-სიტყვაობა“. „კეთილსიტყვაობა“ კეთილის მქონეა, სიბრძნის „დამტევნელი“ და მომტანი სიტყვაა, „ავსიტყვაობა“ კი მხოლოდ სიავესა და ბოროტებას ამკვიდრებს კაცთა შორის. „კეთილსიტყვაობა“ ზეციური სასუფეველის გზაზე დამაყენებელია. „ავსიტყვაობა“ კი ვერაგი მტერივით აშორებს კაცს სიბრძნისა და ღვთისაგან.

ჟნ „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“

ეს იგაუური ქარაგმა „სამეფო სიტყვის“ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მახასიათებელზე უნდა მიგვანიშნებდეს. მეფე ფინეზისა და ლეონის თანამოაზრეობაზე ზემოთ უკვე ითქვა (იხ. ზემოთ, თ. I, §1). ჯერ მეფემ აღიარა ლეონის „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“ (სულხან-საბა 1979, 48), „ვაზირთა წესის“ მოსმენის შემდეგ კი ლეონმაც მისცა დასტური მეფეს და უთხრა: „მართალს მიბრძანებს მეფობა თქვენი“ (იქვე, 64).

ფინეზისა და ლეონის ამგვარად გამოხატული თანამოაზრეობა კეთილგონივრულია, ვინაიდან მეფეცა და აღმზრდელიც მომხრენი

არიან არა მარტო თქმული „სამეფო სიტყვისა“, არამედ – ქმნულისაც, „საქმიანი სიტყვისაც“.

ლეონის „სიტყვა“ – მისი „წვრთილობის“ კონცეფცია – მეფისათვის იმიტომ არის მისაღები, რომ იგი „საქმიანია“, ის სიტყვაა, რომელიც უცილობლად იქცევა საქმედ. ლეონი იგია, ვისაც, წმიდა მამის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ძალ-უც საქმით ქმნა“ და „იქმოლის სიტყუათა მათ საქმით“ (ოქროპირი 4, 7).

მაგრამ მეფისათვის არანაკლებ (და იქნებ უფრო მეტადაც!) მნიშვნელოვანია ლეონის საქმის „სიტყვიანობა“, მისი „საქმე სიტყვიანი“.

რა შეიძლება იყოს აქ „სიტყვა“? რას უნდა გულისხმობდეს ქართველი მეიგავე ამ დროს „სიტყვიან“-ში? რა ან რომელი საქმეა „სიტყვის“ დამტყვენელი და შემცველი?

ლეონის „სიტყვა საქმიანისა და საქმე სიტყვიანის“ გამო თხზულების ავტორი მკითხველის ყურადღებას მხოლოდ მას შემდეგ წარმართავს, რაც ძე მეფისას აღზრდის ნამდვილი განზრახვა და გამიზნულობა გაცხადდება. მიზანი ამ აღზრდისა ერთადერთია – კეთილმწყემსობა. კეთილმწყემსობის იდეა კი, როგორც უკვე დავრწმუნდით, სულხან-საბამ უშუალოდ დააკავშირა მეფობის ტვირთის ღირსეულად განევისთან და იგი „მწყემსი კეთილის“ – ძე ლეთისას და ძე კაცისას ქრისტიანულ-ბიბლიური შინაარსით აღბეჭდა (იხ. ზემოთ, თ. II, §12). სულხან-საბამ ორბელიანის რწმენით, კეთილმწყემსობაა ერთადერთი გზა ჭეშმარიტი მეფობის განხორციელების საქმეში. ეს გზა არის უფალი იესო ქრისტე – იგივე „გზა“, „კარი“, „პური ცხოველი“, „ვენახი ჭეშმარიტი“, „მწყემსი კეთილი“, „ძე ღმრთისა“, „ძე კაცისა“, და „სიტყვა“, ანუ – „ლოგოსი“!

„სიტყუა“ – საღვთისმეტყველო შინაარსით არის „საღმრთო სიტყუა“ (გრიგოლი ნოსელი). შესაქმისეულ ფორმულირებაში იპოსტასური სიტყვის საიდუმლო აისახება ზმნური ფორმით „თქუა“: „და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი! და იქმნა ნათელი“ (დაბადება 1, 3).

აქ „თქუა“ შეიცავს „საღმრთო სიტყვის“ მნიშვნელობას, „იქმნა“-ში კი შესაბამისად მოიხილება „საქმე“: „იქმნა“ – ესე იგი, „საქმედ იქცა, აღსრულდა“. წმიდა მამათა აღიარებით, ორივე – „თქუა“ და

„იქმნა“ (ანუ „სიტყვა“ და „საქმე“) – ერთმანეთის მიმართ სრულ შესატყვისობასა და იგივეობას ნარმოადგენს (ლოპუხინი 1; თეოფილაქტე 4); შდრ.:

„სიტყუაჲ ღმრთისაჲ საქმე არს და ყოველივე დაბადებული სიტყუთა მისითა დაიბადების“ (გრიგოლი ნოსელი, 207);

„რამეთუ მან თქუა და იქმნნეს, თავადმან ამცნო და დაებადნეს“ (ფსალმუნნი 32, 9).

ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს შესაქმეში „თქმა“ და „ქმნა“ ერთი იყო, ერთბაშად, „მყისსა შინა“ აღსრულდა ნივთიერი დაბადება სოფლისა (გრიგოლი ნოსელი, 348, 349).

„სიტყუა“ – თანასწორი პირი მამა ღმერთისა და სული წმიდისა – ერთარსი სამების ამ ორ პირთან ერთად თანამონაწილეობს სამყაროს შესაქმეში, რაც „დაბადების“ პირველი თავის პირველივე სამი მუხლით არის დამონმებული წმიდა წერილში (იხ. დაბადება 1, 1-3; შდრ. ფსალმუნნი 32, 6; იოანე 1, 3).

ამ უმნიშვნელოვანესი ქრისტიანული საღვთისმეტყველო დოგმატიკის განმარტებისას წმიდა იოანე ოქროპირის მსჯელობის საგანია ორმხრივი უწყება წმიდა წერილიდან: ძველალექმისეული „დასაბაშად ქმნა“ (დაბადება 1, 1) და ახალალექმისეული „პირველითგან იყო სიტყუაჲ“ (იოანე 1, 1). ამჯერადაც, „ქმნა“ და „იყო სიტყუაჲ“ ერთი და იმავე საღვთისმეტყველო გააზრებით ამოიკითხება (ოქროპირი 4, 33-34). წმიდა მამისავე განმარტებით: „ესე სიტყუაჲ – მხოლოდშობილი არს ძე ღმრთისაჲ“ (იქვე, 18).

წმიდა ბასილი დიდიც ამასვე გვამცნობს თავის „სწავლანში“, როდესაც განმარტავს წმიდა იოანეს სახარების დასაწყის სიტყვებს:

„პირველითგან იყო სიტყუაჲ და სიტყუაჲ იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“ (იოანე 1, 1).

წმიდა მამის თქმით, „სიტყუა“ აქ არის ძე, ხატი მშობლისა. იგი ისევე ნიშნავს იესო ქრისტეს, როგორც „ნათელი“, „სიცოცხლე“, „აღდგომა“ (ბასილი დიდი, 182-183; შდრ. ჭელიძე 1996).

„სიტყვის“, როგორც ლექსიკური ერთეულის, განმარტებისას სულხან-საბა თავის „სიტყვის კონაში“ იოანეს სახარების ამ მუხლს იმონმებს. ფრიად საგულისხმოდ არის ნაჩვენები (სირაძე 1992, 135-

151), რომ ამგვარი დამონმებით სულხან-საბას მიერ საგანგებოდ ფიქსირდება „სიტყვის“ ლოგოსური შინაარსი. ეს თავის მხრივ მიუთითებს, რომ „სიტყვა-ხმოვანი“, „წარმოჩენილი“, (სულხან-საბა 1991, „სიტყვის“ ქვეშ), ანუ ჩვეულებრივი, სამეტყველო სიტყვა: „ნაზიარებია ლოგოსთან და ამიტომ ლოგოსური ბუნებისაა“ (სირაძე 1992, 140-141; შდრ. სირაძე 1978, 117; ტრუბეტკოი).

აქედან გამომდინარე, „სიტყვის კონა“ წარმოადგენს არა მხოლოდ სიტყვათა ერთობლიობას, არამედ ასევე ლოგოსურ ერთეულთა მთლიანობას. ლოგოსური ერთეულების მთლიანობა კი „სამყაროს საზრისის ასახვაა“, ვინაიდან: „ლოგოსი სამყაროს შინა-არსია, იგი გამოხატავს სამყაროსთან ღვთის მიმართებას – ლოგოსი ქრისტე ღმერთია“ (სირაძე 1992, 141).

ქართული სიტყვის სემანტიკური ბინარულობის გათვალისწინებით, იგივე მკვლევარი ასკვნის, რომ საბა ჩვეულებრივ მოიხილავს და გულისხმობს სიტყვის ორგვარ მნიშვნელობას – ყოფითსა და საღვთისმეტყველოს. სულხან-საბას რწმენით, „სიტყვა“ არ ასახავს მხოლოდ სინამდვილეს, რომელიმე საგანსა თუ მოვლენას. სიტყვა, როგორც „ყოფიერების უნივერსალური ნაწილი“, ისევე აერთიანებს „ღვთაებრივსა და ადამიანურს“, ვითარცა ლოგოსი (იქვე, 148, 150), ანუ ძე ღვთისა და ძე კაცისა.

ღვთაებრივი და ადამიანური, უხილავი და ხილული, სულისმიერი და ხორცისმიერი მნიშვნელობების თანაარსებობა სულხან-საბას სიტყვაში (resp. „სიტყვის კონაში“) საგანგებო კვლევის შედეგად მოიძიება. მაგრამ იგივე შეიძლება ითქვას იგავზეც, იგავურად განყოფილ სულხან-საბას სიტყვაზეც (resp. „სიბრძნე სიცრუისაზე“). უფრო მეტიც – ყოველივე ეს უპირველესად სწორედ სულხან-საბას იგავურ სიტყვაში თვალსაჩინოვდება. იგავური სიტყვა ამ მხრივ საგრძნობი უპირატესობით სარგებლობს და, „სიტყვა-ხმოვნისაგან“ განსხვავებით, განსაკუთრებული უფლებამოსილებითაც არის აღჭურვილი (შდრ. გოგუაძე, 51).

სულხან-საბას იგავური სიტყვისთვისაც არსებითია ხსენებული ბინარულობა, ორაზროვნება: ქართველი მეიგავე არაკობით გვიამბობს ზღაპარს და გვამცნობს სიბრძნეს. „ღვთაებრივსა და ადამიან-

ნურს" ეს იგავური სიტყვაც აერთიანებს: ღვთაებრივი (არაკობის „სულნი“) აქ სიბრძნეა, ხოლო ადამიანური (არაკობის „ხორცი“) – სიცრუე.

ამასთან ერთად, იგავური სიტყვის სათქმელსაც ბინარულობა გამოარჩევს და, ამსოფლიურის, წმინდა ცხოვრებისეულის გარდა, შესაბამისი საღვთისმეტყველო გააზრებაც ახასიათებს ხშირად. ეს უკანასკნელი – საღვთისმეტყველო (სიბრძნისმეტყველებითი) შინაარსი, როგორც წესი, იგავისა თუ იგავური სიტყვის სახისმეტყველებითი მნიშვნელობიდან ამოიზრდება.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, გასაგები ხდება, თუ რა შეიძლება იყოს „სიტყვა“ განსახილველ იგავურ ქარაგმაში – „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“: „სიტყვა“ აქ იგავურად მოგვინიშნავს და განასახოვნებს ლოგოსს („ძეო სიბრძნეო და სიტყუაო“ – ასე ვუხმობთ უფალ იესო ქრისტეს არსების ხატის სადიდებელ-სავედრებელ ლოცვაში; შდრ.: „დაბადებულთა შორის ხილული სიბრძნე სიტყუავე არს“ (გრიგოლი ნოსელი, 208; 270-272).

ამ იგავური ქარაგმის წმინდა ყოფით შინაარსში იოლად ამოიკითხება სიტყვის საქმედ ქცევისა და საქმის სიტყვისაებრ, განზრახვისაებრ აღსრულების იდეა. მაგრამ ქარაგმაში შეიძლება იყოს საღვთისმეტყველო გააზრებაც: ლეონის სიტყვა და საქმე ერთია (შდრ.: ოთარაანთ ქვრივის „თქმა და ქმნა ერთი იყო“). იგი არ ჰგავს იმ ფარისეველთ, რომელნიც „თქვან და არა ყვიან“ (მათე 23, 3). სიტყვას ლეონი „საქმით იქმს“, ვითარცა შემოქმედი ღმერთი, რომელმაც „თქუა და იქმნეს“.

ამასთანავე, ლეონის საქმეც, მისგან ქმნილიც და ნაქმნარიც – „სიტყვიერებრია“. გავიხსენოთ „საქმის“ თავად სულხან-საბასეული განმარტება:

„საქმე – მოქმედება სიტყვიერი და რაიცა; მოქმედება სიტყვიერებრივი; საქმე არს მოქმედება რისამე“ (სულხან-საბა 1991, „საქმის“ ქვეშ); შდრ. ზემოთ მოხმობილი ციტირება წმიდა გრიგოლი ნოსელის განმარტებიდან (გრიგოლი ნოსელი, 207-208).

აქედან გამომდინარე, „საქმე სიტყვიანის“ იგავური ქარაგმა გვეკარნახობს, რომ ლეონ აღმზრდელის საქმე შეიცავს „სიტყვას“, ანუ ლოგოსს, ვითარცა შემოქმედ ძალასა და ღვთისამიერ სიტყვას – „საღმრთო სიტყვას“. „საქმისა“ და „სიტყვის“ საღვთისმეტყვე-

ლო სემანტიკაში მოიპოვება საერთო მნიშვნელობა – „შემოქმედი ძალა და პრინციპი“ (გრიგოლი ნოსელი, 362, 371). ამიტომ ისიც საგულეებელია, რომ ლეონის მხატვრულ-იგაფურ სახეში სულხან-საბა ჭვრეტს სიტყვისა და საქმის შემოქმედისეულ განმახორციელებელს. ფინეზის ყველაზე ტკბილი და კეთილი ნაყოფი – ძე მეფისა ჯუმბერი – სწორედ ლეონის სიტყვითა და საქმით არის მოწეული, „დაბადებული და ქმნული“. ამავდეს უნდა მიგვანიშნებდეს ლეონის „წვრილობით“ აღტაცებული ვაზირი სედრაქის შეძახება: „არც ჯუმბერ ულეონოდ და არც ლეონ უჯუმბეროდ!“ (სულხან-საბა 1979, 87).

ამ მხრივ ასევე საგულისხმოდ გვესახება „ძე მეფისას“ იდეურ-კომპოზიციური კვანძის სამი სივრცის ერთობლიობა: ძე მეფისას მეფედ „ქმნის“ პროცესში ჯერ ითქმება სიტყვა (სედრაქის დალოცვა), შემდეგ იქმნება საქმე (ლეონის წვრილობა) და ბოლოს გამოიღება ნაყოფი – ძე მეფისას მრწამსი, მისი ახალი სიტყვა (იხ. ზემოთ, თ. II, §12).

ისიც ანგარიშგასანეია, რომ სიტყვაც, საქმეც და ნაყოფიც მეფე ფინეზის დიდ მოწონებასა და სიხარულს იწვევს (იხ. ზემოთ, თ. II, §11; ასევე: სულხან-საბა 1979, 26-27; 36).

სამყაროს შესაქმნის ზემოთ მოხმობილი ფორმულის მომდევნო საფეხურია „თქმულისა“ და „ქმნულის“ („სიტყვისა“ და „საქმის“) მოხილვა, განცდა ღმრთისაგან:

„და იხილა ღმერთმან... რამეთუ კეთილ“ (დაბადება 1, 4. 8. 10. 12. 18. 21. 25).

ამ ფორმულირებით გამოიხატება ღვთის მოწონება ყოველი თავის მიერ ქმნილის გამო. ღვთის მოწონებას იწვევს ქმნილებათა „კეთილობა“, სიკეთე, რადგან თითოეული მათგანი, თავისი დანიშნულებითა და ფუნქციით, სიხარულისა და ბედნიერების წყაროდ შეიქმნა ამქვეყნად. ასეთი იყო ღვთის ნება, განგებულება და მიზანი შესაქმნისა.

შესაქმნისეული ფორმულის დამაგვირგვინებელია მთლიანი სამყაროს ღვთისამიერი მოხილვა-მოწონება. თუკი მანამდე „ქმნულთა“ თითოეული სახე იწვევდა ღვთის მოწონებასა და სიხარულს, მეექვსე დღის ბოლოს შემოქმედი უკვე გასრულებულად ქმნილი სამყაროს

სრულყოფილებას, ჰარმონიულობასა და მიზანშეწონილობას ერთიანად მოიხილავს და საბოლოოდ დაასკვნის:

„და აჰა კეთილ ფრიად“ (დაბადება 1, 31) (იხ. ლოპუხინი 1); შდრ.: „იხარებდეს უფალი ქმნულთა ზედა თვსთა“ (ფსალმუნნი 103, 31). ასევე, მეფე ფინეზმაც:

„ნახა... მოისმინა სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი (ლეონისა). დიდად მოეწონა (იგი)“ (სულხან-საბა 1979, 48).

მეფისათვისაც თავის ძის „კეთილი სიტყვა“ და „სიკეთეა“ უპირველესად მოსაწონი, სამეფოდ განმზადებულ თავის მემკვიდრეს იგი ეუბნება:

„კეთილსა იტყვი სიტყვასა“ (იქვე, 71);

„მომწონან ეგრე შენი სიკეთე“ (იქვე, 73).

„კეთილი სიტყვა“ (resp. სიტყვა) და „სიკეთე“ (resp. საქმე) თხზულებაში იგავურად მოგვინიშნავს „კეთილ მწყემსად“ განხორციელებულ ძე მეფისას. ყველა ეს იგავური სიმბოლო-ალეგორია, მთლიანობაში, იმის მაჩვენებელიცაა, რომ „სამეფო სიტყვა“ არის სათნო საქმის მომტანი და კეთილ საქმედ მქცვეელი, კეთილმწყემსობის სიკეთედ განმახორციელებელი სიტყვა.

ამგვარი „სიტყვის“ სიკეთეს კი მთელი სრულყოფილებით მხოლოდ მისი შემოქმედი განიცდის:

„ჭემმარიტად მხოლოესა ღმრთისაჲ არს განცდაჲ სიკეთისა მისისაჲ“ (გრიგოლი ნოსელი, 209).

წმ „წერთათ სიტყვა“:

„დაუნყო ჯუმბერს წერთა და... ასწავლიდა“

ბრძენი ლეონის „წერთილობით“ მონეული „კეთილი სიტყვა“ და „სიკეთე“ გვავალდებულებს, ყურადღება შევარჩეოთ ლექსიკურ ერთეულებზე – „წერთა, წერთა“ და „სწავლა“. უპირველესად მხედველობაში გვაქვს ამ სინონიმური წყვილის სემანტიკაში არსებული თანხედენილი მნიშვნელობა – „კეთილის წედომა და მიღება სიტყვით“.

„წურთა“, სულხან-საბას განმარტებით: „არს, რა კაცი კაცსა ტკბილითა სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა“ (სულხან-საბა 1991, „წურთის“ ქვეშ; იხ. ერისთავი; მეტრეველი; ქუთათელაძე).

თითქმის იმავეს გვაუწყებს ქართველი ლექსიკოგრაფი „მცნების“ ლექსიკურ ბუდეში: „წურთა არს, რა ზედიზედ მოძღვრიდეს, რათა არა ბოროტი (რამე) ქმნას და კეთილსა (კეთილთა) ზედა დამეტკიცოს (დაემკვიდროს) და განუმართოს დაკლებული რაიმე (საქმე)“ (იქვე, „მცნების“ ქვეშ).

სულხან-საბა გვამცნობს, რომ „კეთილის სწავლა“ და „კეთილსა ზედა დამკვიდრება“ ორგვარად შეიძლება განხორციელდეს წერტნისას: ან „ტკბილად, ტკბილი სიტყვით“, ან კიდევ „ტუქსვით, რისხვით“, თუკი აღსაზრდელმა „სიტკბო“ არ შეისმინა. „მცნების“ ლექსიკურ ბუდეში ცალკე განისაზღვრება თავად „ტუქსვა“, ანუ ტუქსვით წერთნა:

„ტუქსვა არს შენაცოდვარსა რასმე ზედა არა სიძულილითა, არამედ სასწავლელად მცირედ რისხვით ასწავლიდეს კეთილად“ (სულხან-საბა 1991, „მცნების“ ქვეშ).

სულხან-საბა ტუქსვა-რისხვის ხარისხსა და მიზანზე ამახვილებს ჩვენს ყურადღებას. „ტუქსვა“ რისხვის სახეა, ოღონდ არა ცოდვის-მიერი, „ვენება ურიდი და ურცხვინო“ (სულხან-საბა 1991, „რისხვის“ ქვეშ), არამედ საგანგებო დანიშნულების მქონე – „საწვრთელი რისხვა არა ბოროტი“ (იქვე, „ტუქსვის“ ქვეშ). „ტუქსვის“ განმარტებისას სულხან-საბა გვაფრთხილებს, რომ სიძულვილს არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს დატუქსვისას, ვინაიდან ტუქსვა მხოლოდ და მხოლოდ საწვრთნელი საშუალებაა, რომლის გამოყენების დროსაც დაუშვებელია, „მწვრთელმა“ „ბოროტი რისხვა“ გაურიოს (იქვე).

რისხვის ცოდვა სიძულვილით პყრობილს ეყრება ხოლმე. ამიტომ ჩაგვაგონებს ქართველი ლექსიკოგრაფი, „არა თუ სიძულილით რისხვიდესო“. სიძულვილით გამსჭვალული კაცის ხელიდან გამოსული სიკეთე ჯერ არავის უნახავს. მარტო სიყვარული შეაძლებინებს ადამიანს, აღზრდის პროცესში ტუქსვა წერთნის ერთ-ერთ საშუალებად აქციოს და, ამგვარი ხერხით მომარჯვებული, „მცირედ რასმე რისხვითაც ასწავებდეს კეთილად“.

„სწავლა“-შიც ამის მსგავსად გამოცალკევდება „სხვა სწავლა“, რომელიც ცოდვის საზღაურად გამოლტყვას ნიშნავს:

„სხვა სწავლა არს საკანონოდ შოლტის მიღება“ (იქვე, „სწავლისა“ და „საკანონოს“ ქვეშ); შდრ. ძვ. ქართ. „წურთა“ და „სწავლა“, მათი გადამკვეთი მნიშვნელობით – „წერთნა, სწავლა, გვემა“ (აბულაძე 1973, „წურთისა“ და „სწავლის“ ქვეშ).

ტუქსვით წერთნა-სწავლის რაობის, მეთოდისა და მიზნის გარდა, სულხან-საბა მის გამომწვევ აუცილებელ პირობასაც განგვიმარტავს – ეს არის შეუსმენლობა და შეცოდება („შენაცოდვარი“), შდრ.:

„უკეთუ სიტკობთ არა შეისმინა, ტუქსვითაც ხამს“; „ტუქსვა არს შენაცოდვარსა რასამე ზედა... მცირედ რისხვით ასწავლიდეს“; „სხვა სწავლა არს საკანონოდ შოლტის მიღება“.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ამ თვალსაზრისით თითქოს დარღვეულია ლოგიკური მიზეზშედეგობრიობა, ვინაიდან თხზულებაში საერთოდ არ აისახება ლეონისეული მკაცრი წერთნის აუცილებლობა, ანუ ის პირობა, რაზეც ზემოთ ითქვა. მართალია, ძე მეფისას არავითარი მეცოდება არ გააჩნია (სულხან-საბა 1979, 67), მაგრამ ლეონი მას მაინც მრავალ „ჭირს“ შეამთხვევს, ყველასათვის გაუგებარ, გარდამეტებულ სიმკაცრეს გამოიჩენს ჯუმბერის „ტუქსვით წერთნისას“. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ეს წინააღმდეგობრიობა სინამდვილეში ზედაპირულია და მოჩვენებითი, იგი მხოლოდ „სიტყვით საჩვენებელი ჯაგალითია“. ამიტომ აღნიშნული შეუსაბამობა იმნამსვე კარგავს ქალას, როგორც კი ლეონისეული „წერთლობის“ ზეამოცანისაკენ მივაპყრობთ ყურადღებას (იხ. ზემოთ, თ. §12).

სულხან-საბასეულ განმარტებაში „წურთის“ მიზანი საზოგადოდ „კეთილის“ მიღებით განისაზღვრება, კონკრეტულად კი იგი ზნეკეთილობას გულისხმობს – კეთილ ჩვევათა ჩამოყალიბებასა და „კეთილთა ზედა დამკვიდრებას“. „მწერთელს“, მასწავლებელს (სულხან-საბა 1991, „მწერთელის“ ქვეშ) აღსაზრდელის სული აბარია, მისი სულიერების გასამართად იღვნის იგი. ლეონი ამიტომაც იწოდება თხზულებაში „ფრთხილ შემნახავად“: „ფრთხილის შემნახავის ბარებული ვარ“ (სულხან-საბა 1979, 73), – ნართაულად მოახსენებს ჯუმბერი თავის მშობელს ლეონის გამო. საყვარელი

ძის სული მეფემ ხომ თავად „შეავედრა“ და მიაბარა ლეონს „სანვრთელად“ (იქვე, 40).

თუკი „წურთისას“ ადამიანის ზნეკეთილობა ყალიბდება, „სწავლა“ საზოგადოდ ცოდნის მისაღებად წარმოებული პროცესია. „წურთის“ მსგავსად, სულხან-საბა „სწავლის“ მიზანსაც აკონკრეტებს: „სწავლა არს, რაი(ც) არა იცოდეს, უთხრას და სწვართოს; და ასწავოს საქმე რამე, გინა ქადაგება“ (სულხან-საბა 1991, „სწავლის“ ქვეშ); „სწავლა არს, რაი არა იცოდეს, ასწავლიდეს; რომელი არა იცოდეს და ასწავლოს საქმე რამე“ (იქვე, „მცნების“ ქვეშ). მაშასადამე, სწავლით კაცი ცოდნას იმარაგებს, შდრ.: „ჩემი ცოდნა სრულ ლეონის ნასწავლები მაქვს“ (სულხან-საბა 1979, 75).

მაგრამ იგივე „სწავლა“ „წურთის“ აუცილებელი შემადგენელი კომპონენტიცაა. ცოდნის დაგროვება წვრთნის პროცესს მუდმივად ახლავს თან, შდრ.: „დაუნყო ჯუმბერს (ლეონმა) წვრთნა და ასწავლიდა დღივ და ღამ“ (იქვე, 41).

„წვრთელი“ ლეონისაგან ძე მეფისა „წვრთილობასაც“ იღებს და ცოდნასაც. ჯუმბერი ფინეზს აუწყებს: „ლეონ – რომელი მასწავლის“ (იქვე, 73); მაგრამ ამასაც ეუბნება: „(ჩემი) წვრთილობა – ლეონისაგან (არის)“ (იქვე, 92).

ასე რომ, სინონიმური „სწავლისა“ და „წურთის“ მნიშვნელობებს მათივე გამიზნულობა მიჯნავს ერთმანეთისაგან, სწორედ ამ კონკრეტული განზრახულობით გადაილახება ზემოაღნიშნული სინონიმია: პირველი ცოდნის გადაცემაა, მეორე კი ცოდნის ჯანსაღ ჩვევად დამკვიდრება – ტკბილი სიტყვით, „ტუქსვით, მცირე რისხვითა“ თუ „საქციელითა და ზნითა“.

„სიტყუის“ ლექსიკური ბუდის დასასრულსაც ჩვენ იმგვარი განმარტების მონმენი ვართ, რომელიც ხსენებული სინონიმის გადალახვაზე მიგვანიშნებს: „უკეთუ სიტყვითა კეთილთა გზათა აჩვენებდეს ანუ სასწავლოსა ასწავლიდეს – ასწავა (არის) და ეგვეითარი“.

„წურთის“ მნიშვნელობას უნდა გულისხმობდეს ქართველი ლექსიკოგრაფი ამ განმარტების პირველ ნაწილში – „სიტყვითა კეთილთა გზათა აჩვენებდეს“ (შდრ. „წურთის“ განმარტებაში: „სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა“). მეორე ნაწილი კი – „სასწავლოსა ასწავ-

ლიდეს" - საკუთრივ „ასწავას“, ანუ „სწავლის“ განმარტებად უნდა ვიგულოთ.

სწავლა-წვრთნის კონკრეტულ მიზანდასახულობას სულხან-საბა „სიბრძნე სიცრუისაშიც“ ითვალისწინებს, სადაც ძე მეფისას „მზრდელთა“ ფუნქციები მსგავსად გადანანილდება. თხზულების ავტორმა მემკვიდრის მზრდელობა სამ პერსონაჟს დააკისრა, რაც ჯუმბერის „მადლიერების სამეუთხედსა“ (იხ. ზემოთ, თ. II, §13) და ლეონის გაფრთხილება-შეგონებაშია (იხ. ზემოთ, თ. II, §14) თვალსაჩინოდ ასახული. საჭურისთან პაექრობისას „მეტის ნდომით“ გართულ ძე მეფისას ლეონი ამას შეახსენებს: ცოდნის მისაღებად შენ სედრაქ ვაზირი გყავს სამეფოში; „მეფეთა წესის“ დაუფლებისათვის („სწავრთელად“) ღმერთმა „მეფეთ მეფე“ გარგუნა მშობლად; სიბრძნესთან საზიარებლად კი, ლეთისავე ნებითა და „ჩვენებით“, „სიბრძნით დასახული მწვრთელი“ მოგველინა (სულხან-საბა 1979, 104-105).

უნდა ითქვას, რომ ზემოთ წარმოდგენილი ყველა ლექსიკური ერთეულის განმარტებებში საკმაოდ საგრძნობია აქცენტირება წვრთნის საბოლოო შედეგზე (მიზანზე) - „კეთილთან“ ზიარებაზე. სულხან-საბას რწმენით, ჭეშმარიტი წვრთნის პროცესი დაულაღვი, დაუცხრომელი სწავლა-დამოძღვრაა („ზედიზედ მოძღვრიდეს“), უწინარეს ყოვლისა იმ მიზნით, რომ „ბოროტი“ განირიდოს და „კეთილის“ სწავლა-დამკვიდრება არ დაბრკოლდეს. ამავე მიზანს ემსახურება ყოველგვარი ნაკლის გამოსწორებაც, მდრ.: „წერთა არს, რა ზედიზედ მოძღვრიდეს, რათა არა ბოროტი რამე ქმნას და კეთილთა ზედა დაემკვიდროს და განუმართოს დაკლებული რაიმე“.

დანარჩენ განმარტებებშიც მსგავსად მიეთითება წვრთნის საბოლოო მიზანზე: „ასწავლიდეს კეთილსა“; „რისხვით ასწავებდეს კეთილად“; „კეთილთა გზათა აჩვენებდეს“; „ტუქსვითაცა სწვრთიდეს (კეთილსა) საქციელითა და ზნითა“.

ამ უკანასკნელ განმარტებასთან დაკავშირებით „საქციელის“ სულხან-საბასეული კვალიფიკაციაც უთუოდ გასათვალისწინებელია, რადგან „საქციელი“ არის არა საზოგადოდ „კაცის ქცევა“, არა-

მედ კაცის „კეთილი ქცევა“ (სულხან-საბა 1991, „საქციელის“ ქვეშ);
შდრ.: უსაქციელო კაცი!

დაბოლოს. „მწვრთელის“ ძირითადი იარაღი – სიტყვაა: იგი სიტყვით ასწავლის კეთილს, სიტყვით აჩვენებს კეთილ გზას, სიტყვით მოძღვრავს ბოროტის დასათრგუნად და კეთილის მისაღებად, და სიტყვითავე მიმართავს სანწრთელ რისხვას.

„სანურთელი – წერთათ სიტყვაა“, – ბრძანებს სულხან-საბა (სულხან-საბა 1991, „სანურთელის“ ქვეშ). „იგავიც“ სიტყვით მაგალითია, მსმენელსა თუ მკითხველს მეიგავეც სიტყვით წარმოუჩენს თავის სათქმელს და სიტყვითვე მოუნიშნავს მას (იქვე, „იგავის“ ქვეშ; შდრ. იმნაიშვილი).

„სიტყვით მაგალითის“ ჩვენებასა და მონიშვნას „სიბრძნე სიცრუისაში“ ყველა პერსონაჟი მიმართავს – ამ მიზნით არაკობენ ისინი. თხზულებაში ამის ბრწყინვალე ილუსტრაციას ასევე წარმოადგენს „წესები“, ლეონის წვრთნილობის კონცეფცია, ძე მეფისას ზნეობრივი მრწამსი, მადლიერების სამკუთხედი, „ამხანაგობის“ და „მტერობის“ განმარტებანი. მაგრამ სიტყვით ჩვენებისა თუ მონიშვნის განსაკუთრებულად თვალსაჩინო ნიმუშად გვესახება ვაზირ სედრაქის მიერ აღვლენილი ხოტბა ამხანაგისადმი (სულხან-საბა 1979, 147). ამ ხოტბას ვაზირი მას შემდეგ წარმოთქვამს, რაც „გამტერებული“ რუქას დაშოშმინებას განიზრახავს და მის წვრთნას შეუდგება. ავტორი ასე შენიშნავს: „სიტყვის მდინარემან, ამბავტკბილმან, ენამრავალმან ვაზირმა სედრაქ დაუნყო წვრთა რუქასა და ეტყოდა“ (იქვე, 146).

მემკვიდრის იგავური დალოცვისაგან განსხვავებით, ვაზირი ამ დროს რუქას დასაჭურისებული სულიერების გადასარჩენად ირჯეობა. იგი იმისათვის მიმართავს „წერთათ სიტყვას“, რომ სიყვარულისა და ამხანაგობის (მოყვასობის) კეთილი გზა უჩვენოს ბოროტ საჭურისს, შდრ. ვაზირისავე შეგონება:

„ყოველსა კაცსა სიყვარულს უნდა აჩვენებდე“ (იქვე, 147).

§7 სიტყვა „ლექსიკონ ქართულსა“ და „სიბრძნე სიცრუისაში“

„ლექსიკონ ქართულში“, „სიტყუის“ სალექსიკონო ბუდეში, სულხან-საბა ორბელიანი განმარტავს სიტყვის რაობას, სიტყვის გამოთქმის რაგვარობას და სიტყვიერი გადმოცემის სტილს, რაც „სიბრძნე სიცრუისაში“, თავის მხრივ, მხატვრულად წარმოჩნდება.

სიტყვის რაობა:

სიტყვის რაობის განმარტებისას სულხან-საბა თავის ლექსიკონში ბრძანებს:

„სიტყუა ეწოდების ერთსა სიტყვასა (სიტყვათა) თქმულთა სიბრძნითა თვისითა“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ).

იგი გულისხმობს ერთი სიტყვის, ანუ საკუთრივ სიტყვის, + დაბადებას, ქმნადობას, რომლის პირველმიზეზად დასახელებულია სიბრძნე.

სიტყვის რაობის ამგვარი კვალიფიკაციით წარმოჩენილია სიტყვის თავდაპირველი ბუნებითი თვისება, რომელიც არის სიბრძნე, ვითარცა ღვთაებრივი ბეჭედი.

სწორედ ამის დასტურად, „სიტყუის“ სალექსიკონო ბუდის დასაწყისშივე, ქართველი ლექსიკოგრაფი საგანგებოდ იმონმებს პირველი თავის პირველ მუხლს წმიდა იოანეს სახარებიდან: „პირველითგან იყო სიტყუაჲ, და სიტყუაჲ იგი იყო ღმრთისა თანა, ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი“ (იოანე 1, 1).

როგორც უკვე აღინიშნა (იხ. ზემოთ, თ. III, §5), ფრიად საგულისხმოდ არის ნაჩვენები, რომ ამგვარი დამონმებით სულხან-საბას მიერ საგანგებოდ მოინიშნება სიტყვის „ზეალმატებული“, ლოგოსური შინაარსი, და რომ „ლექსიკონ ქართულში“ სამეტყველო სიტყვა „ნაზიარებია ლოგოსთან და ამიტომ ლოგოსური ბუნებისაა“ (რევაზ სირაძე 1992, 141, 148, 150).

„სიტყუის“ სალექსიკონო ბუდეში „ერთ სიტყვას“ სულხან-საბა „მრავალ სიტყვასთან“ აპირისპირებს: „ხოლო მრავალთა სიტყვათა (ენოდების) ლაპარაკი“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ).

მრავალი სიტყვით იგულისხმება სიტყვათა მოქმედება – შესიტყვება და სიტყვა-მიგება. ლაპარაკის გარდა, განმარტებულია ათეულზე მეტი სიტყვა-მიგების გამომხატველი ლექსიკური ერთეული: „საუბარი“, „ალერსი“, „პასუხი“, „ჩურჩული“, „ცუნდრუკი“, „ჩურჩნა“, „ბაქი“, „ტიტინი“, „ტარტარი“, „ტარატურა“, „თქმა“ (ეტყოდა, ჰქვეა), „ასწავა“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ).

„ასწავა“ ამთავან ერთადერთია, რომლის განმარტებაში, რაობასთან ერთად, საგანგებოდ ფიქსირდება სიტყვის დანიშნულება: „ასწავა – რა სიტყვითა კეთილთა გზათა აჩვენებდეს“.

როგორც გაირკვა (იხ. ზემოთ, თ. III, §6), სულხან-საბასთვის სწავლის (სწავლების) უმთავრესი მიზანი კეთილთან ზიარებაა, კეთილი გზის სიტყვით ჩვენებაა, რომლის დროსაც სიტყვა საშუალებაა, კეთილისაკენ წამყვანებელია, კეთილთა გზათა გამკვალავია.

„ლექსიკონ ქართულში“ სიტყვის დანიშნულება ასევე ფიქსირდება შემდეგ ლექსიკურ ერთეულთა განმარტებებით – „სწავლა“, „წურთა“, „წერთა“, „მცნება“, და „იგავი“:

„სწავლა – არს, რაჲ არა იცოდეს, უთხრას და სწვართოს და ასწაოს საქმე რამე, გინა ქადაგება“;

„წურთა – არს, რა კაცი კაცსა ტკბილითა სიტყვითა ასწავლიდეს კეთილსა“;

„წერთა – არს, რა მოძღვრიდეს ზედიზედ, რათა არა ბოროტი რამე ქმნას და დაემკვიდროს კეთილსა ზედა და განუმართოს დაკლებული საქმე“;

„მცნება – არს ღმრთისა მიერ, გინა მეფეთა მიერ, რომელი ამცნებდეს და ასწავლიდეს სჯულიერსა საქმესა“;

„იგავი – არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავი“.

„ასწავას“ მსგავსად, ყველა ამ განმარტებით სულხან-საბა გვარწმუნებს, რომ სიტყვით ისწავლება, მოინიშნება, მიიღება და მკვიდრდება „კეთილი“.

წარმოდგენილი სალექსიკონო განმარტებითი კორპუსით სულხან-საბა გვმოძღვრავს: სწავლება მაშინ არის ნაყოფიერი და სათნო, როცა კეთილ გზაზე გვითითებენ, კეთილს გვასწავლიან და „კეთილსა ზედა“ გვამკვიდრებენ. რამდენადაც ქართველი ლექსიკოგრაფის-

თვის საკუთრივ სიტყვის ბუნებითი თვისება სიბრძნეა („თქმულია სიბრძნითა თვისითა“), კეთილში, კეთილსა ზედა დამკვიდრებაში იგი სიბრძნესთან ზიარებას უნდა გულისხმობდეს.

„სიბრძნე“, სულხან-საბას განმარტებით, კეთილია („სივერაგის-გან“ განსხვავებით), და არის მშობელი ჭკუისა და განსჯისა. თავის მხრივ, „ჭკუა – სიბრძნის გზებია“, ხოლო „განსჯა (განშჯა) – თავისა თვისისა ცნობა“ (სულხან-საბა 1991, „სიბრძნის“, „განშჯის“ და „ჭკუის“ ქვეშ). აქედან გამომდინარე, სიბრძნე მშობელივით კეთილად წარმართავს ჭკუას, კეთილს ბოროტისგან განგვარჩევინებს და საკუთარ თავსაც შეგვამეცნებინებს.

თავის იგავარაკული თხზულების სათაურში – „სიბრძნე სიცრუისა“ – სულხან-საბა ორბელიანმა „სიბრძნე“ საგანგებო მხატვრულ-იგავური სამოსით აღჭურვა. „სიცრუე“ ამავ სათაურში არის არაკობით გამოთქმული მხატვრული სიტყვა, რომელიც თხზულებაში იმგვარადაა დაგებული და განყოფილი, რომ მკითხველმა მისი ნაკითხვით მრავლისდამტყვენელი სიბრძნე მოიმკოს.

როგორც ვხედავთ, „სიტყვა“ და „სიტყვის თქმა“ იგავარაკულ თხზულებაშიც სიბრძნის შემცველია, თავისი შინაარსითა და მხატვრული მიზანდასახულობით. სულხან-საბა უბადლო იგავური გამოცანა-სათაურით – „სიბრძნე სიცრუისა“ – მკითხველს აიძულებს, ჩაუკვირდეს „სიბრძნითა თვისითა“ გამოთქმულ სიტყვას, რომელიც მან სიცრუით, ანუ მხატვრულ-იგავური სამოსით წარმოაჩინა (იხ. ზემოთ, გვ. 114-117).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ იგავური სამოსით შემკული „სიტყვა“ საკუთრივ სიტყვის (სალექსიკონო ერთეულის) ბუნებით თვისებას მხატვრულად გააცხადებს და გვარწმუნებს, რომ მხატვრული სიტყვის თქმის სიბრძნეც კეთილთან ზიარებაა, რამეთუ თავად სიტყვის ბუნებითი თვისებაა სიბრძნე, რომელიც კეთილია თავისი არსით.

სიტყვის გამოთქმის რაგვარობა:

ამ თეზას, როგორც ზემოთ არის ნაჩვენები (იხ. ზემოთ, თ. III, §1), მეიგავე სულხან-საბა საგანგებოდ განავითარებს არაკით „ცრუ და უმეცარი“. არაკუი ორივე ძმა – ცრუც და უმეცარიც – სიცრუეს, გამოგონილ ამბებს უყვებიან მეფეს, ოღონდ ცრუ სიცრუის

თქმის ოსტატია. არაკის მიხედვით, იგი „სამეფო სიტყვის“ ხელოვანია, რადგან კარგად იცის, რა თქვას, როგორ თქვას და როდის თქვას სათქმელი. უმეცარი ძმა სიტყვას უსაგნოდ, უგერგილოდ და უდროოდ ამბობს, იგი „სამეფო სიტყვის“ უმეცარია, „უცოდნელია“ და, ესე იგი, სიბრძნესაც განშორებულია და კეთილსაც.

მაშასადამე, მხატვრული ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულით „სამეფო სიტყვა“ სულხან-საბა სიტყვის თქმის რაგვარობას გააცხადებს: სიტყვა, სიტყვის თქმა, იმიტომ არის სამეფო, რომ იგი ბრძნულად, „კეთილად“ ითქმის.

„ცრუ და უმეცარის“ გარდა, სიტყვის თქმის რაგვარობა „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოჩენილია არაკებით:

ლეონისგან თქმული „უტკბესი და უმწარესი“ (სიტყვის თქმის მნიშვნელობა);

რუქასგან თქმული „ოთხი ყრუ“ (სიტყვის გაგონება);

ლეონისგანვე თქმული „ენით დაკოდილი“ (ავსიტყვაობა);

მეფე ფინეზისგან თქმული „მეფე და ავსიტყვა კაცი“ (ავსიტყვაობა);

ჯუმბერისგან თქმული „დიდვაჭარი და მისი ძე“ (სიტყვის თქმის უამი, სიტყვის დროულად თქმა);

რუქასგან თქმული „ფილოსოფოსნი“ (მდუმარება, ვითარცა მრავალსიტყვაობის ანტითეზა).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ სიტყვის ბრძნულად და კეთილად თქმის რაგვარობის შესანიშნავი მხატვრული თვალსაჩინოებაა ეგრეთ წოდებული სამეფო კარის ზნეობრივი კოდექსი. იგულისხმება მეფე ფინეზისგან თქმული „ვაზირთა წესი“ და ლეონ-ჯუმბერ-რუქას მიერ გამოთქმული „მეფისა თანა მყოფთა“ წესები (იხ. ზემოთ, თ. I, §1).

ყველა ამ „წესში“ სიტყვის კეთილად თქმის რაგვარობა ზემოხსენებული მახასიათებლებით აღიბეჭდება: სიტყვის თქმის უამი, სიტყვის დროულად თქმა, სიტყვის მოსმენა-გაგონება, სიტყვის შენახვა, სიტყვის თქმის სარგებლიანობა, სიტყვის შემონახვა, სიტყვის ტკბილად თქმა, საამო სიტყვა. ამ კოდექსის საფუძველიც და მიზანიც ერთია: „ვაზირი პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომი უნდა

იყოს... ხელმწიფეთა წინა მდგომი კაცი სანთელია: თავსა თვისსა დასწვავს და სხვათ გაუნათლებს" (სულხან-საბა 1979, 64, 38).

ინიც გავიხსენოთ, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ საგანგებოდ ჩანერილი სამეფო კოდექსი თავისი შინაარსით ქრისტიანულია. იგი გვაღვალდებულებს მოყვასისათვის თავდადებას, ქვეყნისათვის უანგარო სამსახურს, საქმისადმი პასუხისმგებლობას, ერთობას არა მარტო საქმით, არამედ – სიტყვითაც, ანუ ერთპირობას და სიტყვის საქმედ ქცევას. სამივე წესი გულისხმიერ მკითხველს აზიარებს სიბრძნესთან, გამჭრიახობასა და სიფხიზლესთან, ასევე სიტყვატკბილობასა და ავსიტყვაობასთან.

სიტყვის კეთილად თქმის რაგვარობა „სიბრძნე სიცრუისაში“ ასევე წარმოჩნდება სამ ათეულზე მეტი ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულით, რომელთა მეოხებით სულხან-საბა მხატვრულად აფიქსირებს სიტყვის თქმის სიბრძნესა და სიტყვის ბრძნულად თქმის ოსტატობას. თვალში საცემია ამ ლექსიკურ ერთეულთა პოლარიზება სიტყვატკბილობისა და ავსიტყვაობის თვალსაზრისით:

ერთი მხრივ – ბრძნად მოუბარი პირი, კეთილი თქმა, სიტყვაკეთილობა, საუბარკეთილი, კარგსიტყვა, ამბავტკბილი, ტკბილად მოლაპარაკე ენა;

და მეორე მხრივ – ავსიტყვა, ავს ენას ნაჩვევი, ავთა კაცთა ენა, პრავალსიტყვაობა, ენამრავლობა, ენათსიმრავლე, ენის დაშრობა, ავსიტყვით და საქმით მრავალის ავის მოქმედი.

როგორც აღმოჩნდა, ავსიტყვაობის ნიშნით „სიბრძნე სიცრუისას“ პერსონაჟთაგან მხოლოდ საჭურისი რუქა გამოირჩევა. რუქას ავსიტყვაობა აშკარადაა დაპირისპირებული მის „ოპოზიციონერთა“ (ლეონ-ჯუმბერ-ფინეზ-სედრაქის) მხატვრულ მახასიათებელთან – კეთილსიტყვაობა. ეს დაპირისპირებული წყვილი (კეთილსიტყვაობა – ავსიტყვაობა) სიკეთე-სიავისა და სიბრძნე-სივერაგის ნიშნით განიყოფება: კეთილსიტყვაობა კეთილად თქმაა, სიბრძნის შემცველი სიტყვაა; ავსიტყვაობა კი მხოლოდ სიავესა და ბოროტებას ამკვიდრებს კაცთა შორის (იხ. ზემოთ, თ. II, §16; თ. III, §2, §4).

მსგავსად ამისა, სიტყვის გამოთქმის (resp. მეტყველების) რაგვარობას აღბეჭდავს „ლექსიკონ ქართულში“ წარმოდგენილი „მრავალი სიტყვის“ სახეობათა უკვე ხსენებული ჩამონათვალი: „ლაპარაკი“,

„საუბარი“, „ალერსი“, „პასუხი“, „ჩურჩული“, „ცუნდრუკი“, „ჩურჩნა“, „ბაქი“, „ტიტინი“, „ტარტარი“, „ტარატურა“, „თქმა“ (ეტყოდა, ჰქვა), „ასნავა“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ). სულხან-საბა ჩვეული სიზუსტითა და ლაკონიურობით წარმოაჩენს კონკრეტული სახეობის უარსებითეს მახასიათებელს, რომელიც ამ სახეობის განუმეორებლობას უსვამს ხაზს, მაგალითად:

„ჰამბავისა სიტყვის თქმასა (ენოდების) – საუბარი; ხოლო კაცთა მომადლებისა და ტკილთა შესაქცეველად – ალერსი“, ან: „ჩუმსა და დაბალსა სიტყვასა – ჩურჩული; ყურთა შინა სიტყვისა თქმასა – ცუნდრუკი, რომელ არს ჩურჩნა“, და სხვა.

სულხან-საბა სიტყვის გამოთქმის რაგვარობას კიდევ ერთი მახასიათებლით წარმოაჩენს: იგი ერთმანეთისგან განასხვავებს „ხმოვან სიტყვას“ და „შინაგან მდებარე სიტყვას“: „განიყოფების სიტყვიერებაჲ სულისაჲ შინაგან მდებარისა სიტყვისა და ჳმოვანისა მიმართ“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ).

ნმიდა იოანე დამასკელის „გარდამოცემაზე“ დაყრდნობით, ქართველი ლექსოკოგრაფი საფუძვლიანად აანალიზებს ორივე სახეობის სიტყვისგებას. „ხმოვანი სიტყვა“ სულხან-საბას მიერ „წარმოჩენილ სიტყვადაც“ განისაზღვრება:

„წარმოჩენილსა სიტყვასა ჳმასა შინა სიტყვის-გებათა აქეს მოქმედებაჲ, რომელ არს ენისა და პირის მიერ წარმოჩენილი სიტყვაჲ, რომლისათვის წარმოჩენილად სახელ-იდების“ (იქვე, „სიტყუის“ ქვეშ).

„შინაგან მდებარე სიტყვა“, განსხვავებით „ხმოვანი სიტყვისაგან“, გაუხმოვანებელია, წარმოუთქმელია. სულხან-საბას მიერ იგი განისაზღვრება ვითარცა „მოძრაობა სულისაჲ“, რომელიც არის „განმსიტყველობითსა ძალსა შინა ქმნილი“. ქართველი ლექსიკოგრაფი ამჯერადაც ნმიდა იოანე დამასკელს ეყრდნობა. „განმსიტყველობით ძალაში“, ცხადია, სულიწმიდის ძალისხმევა იგულისხმება, რომლის მეოხებითაც ფიქრსა თუ სიზმარში მდუმარედ ვეზრახებით ხოლმე საკუთარ თავს.

„ლექსიკონ ქართულში“ „შინაგან მდებარე სიტყვა“ ასევე იწოდება: „შიგანმდებარე სიტყვად“, „განგულისიტიყვად“, „შეგულისიტიყვად“.

სიტყვიერი გადმოცემის სტილი:

თავის ლექსიკონში სულხან-საბა ორბელიანი საგანგებოდ წარმოაჩინს „ხმოვანი სიტყვის“ სამ „მზრახველობით“ სახეობას.

პირველია „უალრესათავის“ განკუთვნილი „ზეშთა სიტყვა“, რომელიც დღევანდელი მნიგნობრული, აკადემიური (წერიითი თუ ზეპირი) მეტყველების შესატყვისია.

მეორეა „სწორი სიტყვა“, განკუთვნილი „მოყვასათავის“ – იგულისხმება ახლობლებთან საურთიერთო, ყოველდღიური, შინაურული, ფამილიარული მეტყველება.

მესამეა „დამხე სიტყვა“, განკუთვნილი „ველქვეშეთათვის“, ანუ დაბალი ფენებისთვის. საკუთრივ „დამხე“ ნიშნავს „დაბალს, უმდაბლესს“ (სულხან-საბა 1991, „სიტყუის“ ქვეშ). აქედან გამომდინარე, „დამხე სიტყვა“ მდაბიოთა საურთიერთო ენაა, იგი მდარე მეტყველების შესატყვისია.

სამივე სახეობით სულხან-საბა განსაზღვრავს „ხმოვანი სიტყვის“ კადმოცემის სტილს, მის ნაირგვარობას. „სიბრძნე სიცრუისათვის“ ძეიგავე სულხან-საბამ არჩევანი შეაჩერა „სწორი სიტყვის“ სტილზე, რომელიც მაღალმხატვრული ოსტატობით არის შეზავებული „ზეშთა სიტყვის“ სტილთან. ამას მოწმობს როგორც სიტყვა-მიგებისა და დიალოგების მხატვრულ-იგავური გამიზნულობა, ასევე ავტორისეული მხატვრულ-იგავური მინიშნებების პარალელური გამოყენება, დამრიგებლურ-მქადაგებლური და ბიბლიურ-იგავური თხრობის წესის მონაცვლეობა და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია – რიტორიკულ სტილთან შეზავებული ევანგელური სიცხადით აღბეჭდილი თხრობის წესი.

ყოველივე ამის თვალსაჩინოებად თხზულების ნებისმიერი ნაკვეთი ივარგებს, იქნება ეს არაკი, თავისი წინამავალი ან მომდევნო სიუჟეტური სეგმენტებით, თუ პერსონაჟთა სიტყვა-მიგება და დიალოგები, მაგალითად: უკვე გაანალიზებული არაკი „ძალა ერთობი-

სა" – თავისი გარემომცველი სიუჟეტურ-კომპოზიციური „წესებით“; ან: უფლისწულ ჯუმბერის წარდგომა მეფე ფინეზის წინაშე – მისი შემაცბუნებელი გამოჩენით, ზნეობრივი მრწამსის გამომხატველი სიტყვა-მიგებითა და ხუთი არაკით; და სხვა.

თამამად შეიძლება ითქვას: სულხან-საბასთან სიტყვა ბატონობს!

წმ არაკი და იგავი

„სიტყვის კონა ქართულში“ ვკითხულობთ: „არაკი სომხურად იგავსა ჰქვიან“, რომელიც „ჩვენდაცა სახმარ არს და (დიდად) ტკბილ“ (სულხან-საბა 1991, „არაკის“ ქვეშ).

მაშასადამე, „არაკსა“ და „იგავს“ სინონიმურ ლექსიკურ ერთეულებად მიიჩნევს სულხან-საბა. იგი „არაკის“ უცხო წარმომავლობას უსვამს ხაზს და საგანგებოდ დასძენს, რომ „არაკი“ ჩვენც, ქართველებმაც, მივიღეთ და შევიტყბეთ – „იგავთან“ ერთად. ქართულ ენაში უცხო სიტყვის დამკვიდრების კონკრეტულ ფაქტთან ერთად, სულხან-საბას ამ დროს არაკის დანიშნულება, მისი მხატვრული ფუნქციაც აქვს მხედველობაში. ამ ფუნქციისა და დანიშნულების მისაკვლევად ქართველი ლექსიკოგრაფი გვიჩვენებს, „იგავის“ განმარტებას მიემართოთ:

„იგავი (მათე 13, 24) – ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავი“ (სულხან-საბა 1991, „იგავის“ ქვეშ). „მაგალითი – ანდაზა“, – ბრძანებს სულხან-საბა (იქვე, „მაგალითის“ ქვეშ).

როგორც ვხედავთ, „არაკისა“ და „იგავის“ ფუნქციაა, მკითხველსა თუ მსმენელს მაგალითის სახით უჩვენოს და მოუნიშნოს სათქმელი, რომლის დროსაც „მაგალითის“, „საჩვენებელისა“ და „მოსანიშნავის“ ერთადერთ საშუალებად სიტყვაა დასახული.

სიტყვის, სათქმელის იგავურად მონიშვნის იმავე პრინციპზე მიგვითითებს სულხან-საბა „მარაგით-ზრახვის“ განმარტებაშიც:

„მარაგით-ზრახვა – არს სიტყვა ესრე გვარად სთქვა, ადვილ საცნაურ არ იყოს, არამედ ვითარცა ღრუბელი რამე ემოსოს, ანუ

ორ-სამ რიგად გაისინჯოს (გაისაზღვრებოდეს)" (სულხან-საბა 1991, „მარაგით-ზრახვის“ ქვეშ); „ზრახვის“ გამო სულხან-საბა გვიბრძანებს, იგი „სიტყვის ლაპარაკია“ (იქვე).

„სიტყვის კონა ქართულში“ არის კიდევ ერთი ლექსიკური ერთეული, რომელიც იგავურად მონიშნის ხსენებულ პრინციპთან დაკავშირებით გამორჩევით იქცევს ყურადღებას. მხედველობაში გვაქვს „მიგვიებით“:

„მიგვიებითი – თვალის ნიშნებით საცნობელი, ანუ იგავიანად, გინა მარაგით, გინა გარდმოვლით საეჭვად თქმული“ (იქვე, „მიგვიებითის“ ქვეშ).

„მიგვიებითი“ იგავური პრინციპით აღქმული ისეთი საგანი, მოვლენა თუ ამბავია, რომელიც უსიტყვოდ, „თვალის ნიშნებით“ გვანვდის და გვაუწყებს „საცნობელს“, ასევე შემოვლით („გარდმოვლით“) გამოთქვამს მას, საეჭვოდ, ანუ „არა-მართლიად“ ხდის თქმულს. ყოველივე ეს: „თვალის ნიშნებით“, „საეჭვად“, „გარდმოვლით“ – გამოხატვის ფორმებია, „საცნობელისა“ თუ გამოსათქმელის შესამოსელია, იმგვარად „დაგებული სიტყვაა და ზრახვა“, სადაც „ორ-სამ რიგად“ არის დალექილი და დავენებული სათქმელი.

ციტირებული ადგილები შერჩევით ამოვიღეთ „ეჭვის“, „მარაგის“, „მარაგით-ზრახვისა“ და „მიგვიებითის“ განმარტებებიდან, რომელთა ანალიზი („იგავის“ განმარტებასთან ერთად) ცხადყოფს, რომ სულხან-საბა „მიგვიებითის“ სინონიმად შერაცხავს როგორც „მარაგსა“ და „მარაგით-ზრახვას“, ასევე „იგავს“ – უფრო ზუსტად კი – „იგავიანს“. მისი თქმით, „მიგვიებითი“ არის სათქმელის იგავიანად, ანუ იგავურად გამოხატვის ნესი და ამდენადაა იგი „მარაგით“ გამოთქმის, „მარაგით-ზრახვის“ პრინციპის ტოლფასი.

„მიგვიებითის“ განმარტებას დართული აქვს ფრიად საყურადღებო მითითება ძველ ქართულ წყაროებზე:

„ექესთა დღე“: „არამედ მიგვიებითი რამე და მიწამებული და საეჭვი, რომელსა იგვად (sic!) უწოდენ“, სადაც იგულისხმება წმიდა ბასილი დიდის შრომა „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს“.

ამავე განმარტების სქოლიოში კი შენიშვნაა: შდრ. „კაცისა შესაქმისათვის“ („მიგუეებით“), სადაც ნმიდა გრიგოლი ნოსელის თხზულებაა მხედველობაში.

ნმიდა მამათა ამ თხზულებების ქართულ თარგმანში „იგავს“ ენიჭება მნიშვნელობა – „ნიმუში, მაგალითი, სახე“ (გრიგოლი ნოსელი, 337; შდრ. ლიანა კეკელიძე 1976, 40-41; იმნაიშვილი). ამავე მნიშვნელობისაა „სახეც“, თუმცა იგი „გვარსა და ფორმას, წესსა და მეთოდსაც“ აღნიშნავს (გრიგოლი ნოსელი, 365). მაშასადამე, ძველი ქართული „იგავი“ და „სახე“ სინონიმურია, შდრ.:

„იგავსა მას შინა ზეთისასა გულისწამა-ვყავთ“;

„სახესა მას შინა ზეთისასა ვისწავეთ“ (იქვე).

ამგვარ სინონიმურობას ილია აბულაძის ლექსიკონიც ადასტურებს (აბულაძე 1973), სადაც სალექსიკონო ერთეული „არაკი“ არ ფიქსირდება:

„იგავი – მაგალითი; იგავის მოღება (მოხუმა) – არაკის თქმა, მაგალითის მოყვანა, მიმსგავსება; სახე – ხატი, მსგავსება, ფორმა, ბუნება, მაგალითი, ნიშანი, იგავი, ნიმუში“ (იხ. სირაძე 1978, 293-294; ანტონ ბაგრატიონი, 699; შდრ. იმნაიშვილი; ვართაზარიანი; ხრაპჩენკო). ვფიქრობთ, დროული იქნება, თუკი აქ სულხან-საბას შემდეგ განმარტებას დაეურთავთ: „სახის შემოღება – იგავის მოყვანა“ (სულხან-საბა 1991, „სახის შემოღების“ ქვეშ; იხ. სირაძე 1992, 136-138).

„არაკისა“ და „იგავის“ ტერმინოლოგიური განმარტების სრულყოფილებისათვის ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ძველ ბერძნულში „პარაბოლე“ („შემოგდება, დამატება“) – საკუთრივ „იგავსაც“ აღნიშნავდა და „მსგავსებასაც“, ხოლო ძვ. ბერძნ. „აპოლოგი“ („სიტყვიდან, სიტყვისგან“) – ნიშნავდა „არაკს, მოთხრობას ცხოველებზე“ (დვორეცკი).

როგორც ვხედავთ, არაკი ძველ ბერძნულში სპეციალური მახასიათებლით ემიჯნება იგავს: „აპოლოგი“ იმგვარი ალევგორიული მოთხრობაა, რომელიც ცხოველებზე გვიამბობს, „პარაბოლეში“ კი საგანგებოდ ფიქსირდება იგავის ტროპული ხასიათი, მისი მსგავსება-სახეობრივი ფუნქცია.

დღევანდელ ქართულშიც მსგავსი რანგის გამოიჯენას აქვს ადგილი. „იგავის“ ლექსიკურ განმარტებასთან დაკავშირებით ქეგლ-ში ორ მომენტი აქცენტირებული: ჯერ ერთი, იგი „ჩვეულებრივ, ზნეობრივ-დამრიგებლური დასკვნით მთავრდება“; მეორეც, გადატანითად გამოხატავს „დაფარულ აზრს; გადაკერით, ნართაულად, ქარამგულად“ თქმულს. ამგვარი გადატანითი მნიშვნელობით, „იგავი“ ტროპის ერთ-ერთი სახის – ალეგორიის ფუნქციას შეითავსებს (მდრ. ბერძნ. „ალეგორია“, რომელიც „გადაკრულად თქმას“ ნიშნავს).

„არაკიც“ იგავია, ოღონდ „ზღაპრული შინაარსის“ იგავი – „იგავ-ზღაპარი“, და გადატანითად იგი „ტყუილს, მოგონილ ამბავს“ ნიშნავს (ქეგლ). ცხადია, „არაკისა“ და „იგავის“ გადატანითი მნიშვნელობანი ურთიერთშენაცვლებადია, ვინაიდან არაკიც ისევე შეიცავს გადაკრულსა და ნართაულ თქმას, როგორც იგავი – მოგონილ ამბავს.

სხვაობა „არაკსა“ და „იგავს“ შორის დღეს მათი ეგრეთ წოდებული უანრობრივი კვალიფიკაციით აღიბეჭდება: ქეგლ-ის ცნობით, თუკი „იგავი“ მოკლე ალეგორიული მოთხრობაა“, „არაკი“ – ვითარცა „იგავ-ზღაპარი“ – სწორედ თავისი „ზღაპრულობით“ ემიჯნება „იგავს“; რადგან იგი დაუჯერებელ, სინამდვილისათვის შეუფერებელ მოკლე ამბავს გვაიმბობს. „არაკის“ უმთავრესი მახასიათებელიც ეს არის. დანარჩენით კი იგი „იგავს“ მიჰყვება: დაფარულ აზრსაც შეიცავს და მოკლე, ლაკონიური ზნეობრივ-დამრიგებლური დასკვნაც ახლავს (ან იგულისხმება).

რაც შეეხება „იგავს“, მისი ეგრეთ წოდებული გამწვევი ძალა – ზემოხსენებული ალეგორიულობაა, სიტყვის იმგვარად „დაგება“ და გამოთქმა, რომ „ადვილ საცნაურ არ იყოს“, თან სათქმელს მონიშნითა და მაგალითებით, ანუ სახეებით აჩვენებდეს. იგავში, ჩვეულებრივ, არ აისახება იმგვარი დაუჯერებელი, მოგონილი ზღაპრული ამბავი, რომელიც „არა ქმნილა მყოფობით“ (სულხან-საბა 1991, „ზღაპრის“ ქვეშ).

მოკლედ რომ ვთქვათ, ამ ლექსიკურ-სინონიმურ წყვილში „იგავი“ იტვირთებს თხრობის, სიტყვის ალეგორიულად, გადაკრულად თქმის ფუნქციას, ეს წესი და პრინციპი „იგავური“ გახლავთ (და არა „არა-

კული"); ხოლო „არაკი“ იგავურად თქმის პრინციპით სარგებლობს და იგავური წესითვე თხზავს მოკლე მოთხრობას – „იგავ-ზღაპარს“, რომლის პერსონაჟები უმეტესწილად ცხოველებია.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ფრიად საყურად-
ღებო დიაქრონიული სურათი იხატება „არაკისა“ და „იგავის“ ურთი-
ერთმიმართების მხრივ. ძველ ქართულში (სასულიერო მწერლობაში)
„არაკი“ არ ფიგურირებს, მიუხედავად იმისა, რომ იგი (იგავ-არაკი)
უაღრესად ძველი ჟანრი გახლავთ (შუმერულ-ეგვიპტური ხანიდან
მოყოლებული) (ლიანა კეკელიძე 1976, 45-46). „ვეფხისტყაოსანში“
უკვე ფიქსირდება „არაკი“. ძვ. ქართ. „იგავის“ სინონიმური მენყვილე
„სახეა“. ეს უკანასკნელი – „სახე“ – სულხან-საბასთან „არაკისა“
და „იგავის“ აბსოლუტური სინონიმის ფარგლებში ექცევა, ვინა-
იდან: „სახის შემოღება – იგავის მოყვანა“, შდრ.: „სახის მწე-
რალი – სახით (სახის) მეტყველებით ქმნულსა სიტყვასა ჰქვიან“
(სულხან-საბა 1991, „სახის მწერლის“ ქვეშ).

თუკი უცხო წარმომავლობის „არაკი“ სულხან-საბასთან არის
„იგავის“ აბსოლუტური სინონიმი, დღეისათვის „არაკისა“ და
„იგავის“ აბსოლუტური სინონიმია მათივე ჟანრობრივი არჩევანი-
თაა დაძლეული, რის შედეგადაც „არაკი“ თავისი მონათხრობის
„ზღაპრულობით“ გაემიჯნა „იგავს“. ძველი ბერძნული „აპოლოგის“
(არაკის) და „პარაბოლეს“ (იგავის) მსგავსად, ქართულ „არაკსა“ და
„იგავს“ შორისაც თავისებური გვარ-სახეობრივი დამოკიდებულება
იკვეთება. გვარეობრივ ჯგუფს ქმნის „იგავი“, რომელშიც შედის:

„არაკი“, „სახე“, „ხატი“, „მსგავსება“, „ნიშანი“, „მარაგით-ზრახ-
ვა“, „მიგვიებითი“, „მაგალითი“, „ანდაზა“, „ზმა“ („ზმა – იგავით
გასალიმელია“, – გვაუნყებს სულხან-საბა იქვე, „ზმის“ ქვეშ), „ნი-
მუში“, ასევე „ფორმა“, „ტიპი“.

„იგავის“ წარმოდგენილი გვარსახეობრიობის თვალსაზრისით
თითქმის იმავე დაკვირვების მონმენი ვხდებით ლიანა კეკელიძის
გამოკვლევაში „იგავ-არაკი ძველ ქართულ მწერლობაში“ (ლიანა
კეკელიძე 1976, 40-41).

„არაკი“ ამ ჯგუფში ხსენებული ზღაპრულობით (ძველ ბერძნულ-
ში – ცხოველებზე მოთხრობით), ანუ თავისი ჟანრობრივი მახასი-

ათებულით განსხვავდება საკუთრივ „იგავისგანაც“ და დანარჩენებისგანაც.

ამიტომ, ამ პარაგრაფში წარმოდგენილი მასალიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ყოველგვარი საფუძველი ეცლება განაცხადს (გოგუაძე, 9), რომლის მიხედვითაც ლექსიკონებში, განსაკუთრებით კი ქართულ ლექსიკონებში, „სრული იდენტიფიკაცია“ ეძლევა „არაკსა“ და „იგავს“.

§9 არაკი და სახარების იგავი

„არაკისა“ და „იგავის“ მიმართების კვლევისას აუცილებელი ხდება სახარების იგავისა და იგავური წესის გათვალისწინება. სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს საკითხი ფრაგმენტულადაა დამუშავებული (იხ., მაგალითად, ლიანა კეკელიძე 1976; ველიმინოვიჩი 2). აღნიშნულია, რომ „იგავი“, „არაკისგან“ განსხვავებით: ქრისტიანული რელიგიის ფართოდ გავრცელების შემდეგ გახდა „ლოპულარული“; ეს ორი მხატვრული ჟანრი სწორედ სასულიერო სასიათის ძეგლებში გაემიჯნა მკვეთრად ერთმანეთს – ეკლესია „არაკს“ ოდენ საერო ჟანრად მიიჩნევდა (ლიანა კეკელიძე, 45-46).

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში საგანგებო მსჯელობის საგანია როგორც საზოგადოდ იგავის, ასევე არაკისა და სახარების იგავის მსგავსება-განსხვავების, საკუთრივ სახარების იგავის გათიზნულობის, მისი ადრესატის, ჟანრობრივი არჩევანისა და უფლის იგავთა განმარტება-კომენტირების საკითხები (ტრენჩი, 1-54; სილვესტრი, 3-9). წმიდა მამათა და ბიბლიის კომენტატორთა შეფასება-რეკომენდაციები, მცირე გამონაკლისის გარდა, ამ მხრივ ერთსულოვანია (ოქროპირი 1, 2, 3; ოთხი ძეგლი; ბუხარევი; გლადკოვი; ლოპუხინი 3; ეპისკოპოსი მიხეილი; თეოფილაქტე 1, 2, 3). ჩვენ ამ უაღრესად კომპლექტურ და ავტორიტეტული წყაროების კარნახით შემოგთავაზებთ მცირე მიმოხილვას არაკისა და სახარების იგავის ურთიერთმიმართების გამო.

უფალი იესო ქრისტე არ ჰყვება არაკებს. მისი არჩევანია იგავი: „ამას ყოველსა ეტყოდა იესუ იგავით ერსა მას და თვნიერ იგავისა არარას ეტყოდა მათ“ (მათე 13, 34); „და ასწავებდა მათ იგავით ფრიად და ეტყოდა მათ სწავლასა მას მისსა“ (მარკოზი 4, 2).

აღმოსავლეთში იმ დროისათვის იგავი უკვე საყოველთაოდ აღიარებული, ყველაზე საყვარელი და რჩეული ფორმა იყო ზნეობრივი ჭეშმარიტების გამოსახატავად (ნეტარი იერონიმე; შდრ. ბიბლიური ლექსიკონი, „притча“ და „присказание“-ის ქვეშ). უფალმა იგავის ღირსების ამალება ინება და იგი მიიჩნია იმ საუკეთესო შუამავლად, რომელსაც „ბნელსა შინა“ და სიკვდილის ჩრდილში მსხდომნი (ლუკა 1, 79) ნაცნობიდან უცნობისაკენ მიჰყავს, უმეცრების კარს ცოდნის ამ დიდებული გასაღებით შეაღებინებს, მათს გონებისთვალსა და გულისყურს მიჰფენს ნათელს (ტრენჩი, 10-16).

წმიდა ნერილი ფაქტობრივად უგულებელყოფს ზედმინევნით ზუსტ აღწერას და გადმოცემის იგავურ პრინციპს ანიჭებს უპირატესობას (შდრ. ფსალმუნნი 48, 5; 77, 2; ველიმროვიჩი 1; ივანოვი; ფარულავა). ბიბლიიდან ამ პრინციპით მიენოდება მკითხველს სიტყვაცა და ქმედებაც. პირველი – იგავური სიტყვა – საკუთრივ იგავებია, მეორეს კი იგავური ქმედება განეკუთვნება, ასევე წმინდანთა და რჩეულ ღვთისშვილთა ქცევა, ცოცხალი მაგალითები მათივე ცხოვრებიდან და განეული ღვანლიდან, მაგალითად: ისრაელიანთა ხეტიალი ადამიანისა თუ ერის სულიერი ცხოვრების წესზე მიანიშნებს; იერემიას მიერ თიხის დოქის დამსხვრევით კი გამოთქმულია წინასწარმეტყველება ებრაელი ერის მომავალ დაფანტვა-დაქსაქსვაზე; და სხვა მრავალი.

იგავური ქმედების ფარგლებში ექცევა სასწაულიც, ვითარცა ღვთის ნიშანი, იგავური უწყება ზეციდან, რომელიც ადამიანსა და ღმერთს შორის დარღვეული კავშირის აღსადგენად ევლინება კაცთა მოდგმას (ტრენჩი, 15-16, 24-25). წმიდა კლიმენტი ალექსანდრიელი ბრძანებს:

„წმიდა ნერილი თავისი არსითა და ბუნებით იგავურია, ვინაიდან უფალი, რომელიც არის „არა სოფლისაგანი“, ამ სოფლად მოვიდა, „წორციელ იქმნა და დაემკვდრა ჩვენ შორის“ (იქვე).

უფალი იესო ქრისტეს „წორციელად ქმნა“ ის უდიდესი, უბრწყინვალესი და უსაკვირველესი ქმედითი იგავი-სასწაულია, რომლითაც უზენაესი ჭეშმარიტება გაცხადდა ცოდვილთა გადასარჩენად (ტრენჩი, 24-25).

უფლის ზემოხსენებული არჩევანი იგავური თხრობის უნიკალურმა შესაძლებლობებმაც განაპირობა. ყველა ნმიდა მამა ერთხმად აღიარებს იგავის სასიკეთო ძალასა და გავლენას:

„იგავი არს სიტყუაჲ სარგებლისაჲ, რომლისა ძალი დაფარულ არნ, რომელი-იგი საწმარ იყოს და კეთილ ესრეთ ცხადად გულისწმისსაყოფად“ (ნმიდა ექვთიმე ათონელი);

„დიდად სარგებელ არიან იგავნი ჩუენდა, რაჲათა მათ მიერ შეუძლოთ ნინა-აღდგომად მათდა, რომელნი-იგი წელოვნებითა სოფლისაჲთა გუეტყოდინან“ (ნმიდა იოანე პეტრინი) (ლიანა კეკელიძე 1976, 46, 48; იხ. ოთხი ძეგლი).

„დაფარულად განმცხადებელი“ იგავი (ნმიდა ბასილი დიდი) ღვთიური ჭეშმარიტების გზაზე მავალს აძლიერებს, რათა უვნებლად გადაურჩეს ნუთისოფლის ორომტრიალს და ჭეშმარიტებას არ განუდგეს (ლიანა კეკელიძე 1976, 48-49). გარდა ამისა, იგავი უაღრესად სახალისოა, გაცილებით იოლად აღსაქმელი და ადვილად დასამახსოვრებელი. იგი შედარება-შეპირისპირების ნაირგვარ საშუალებას იძლევა, მონდომებულ მსმენელსა და მკითხველში ცნობისნადილს აღძრავს და ძიებისაკენ უბიძგებს მას. ამ დროს ბუნებრივად ჩენილი შეკითხვები, როგორც წესი, საგანგებო მიმართულებით წარმართავს იგავის ადრესატის ყურადღებას – სათქმელში მართებულად ნვდომისა და ბოლო დასკვნისათვის. ნმიდა სახარებაში ამგვარი შეკითხვების პასუხად არაიშვიათად თავად უფალი გვანვდის განმარტებას „ნებისაებრ მისისა“ (ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი).

შენიშნავენ უფლისმიერი იგავის გასაოცარ თვისებაზე: გონიერს იგი მიზანსწრაფულობით აღავსებს, უზენაესი სიბრძნის გზებზე დააყენებს და აპოვნინებს კიდევ მას. მაგრამ უგუნურისა და უღირსისათვის ეს სიბრძნე იგავური საფარველით თითქოს საგანგებოდ ინიღბება და ხელშეუხებელი რჩება. იგავის გულისხმიერ მკითხველს თავისი გულმოდგინების ნილ ენვევა ღვთიური მადლი და წყალობა,

უგულისხმო კი საკუთარი უდებებისა და უგულისყურობის გამო მართლაც რომ ღვთიურ სასჯელს დაიტეხს თავს და საზარელ სულიერ სიბრმავეს იძულებს, შდრ.:

„ხოლო იგი ეტყოდა მათ (მონაფთე): თქუენდა მოცემულ არს ცნობად სანდუმლო იგი სასუფეველისა ღმრთისაჲ, ხოლო გარეშეთა მათ – ყოველივე იგავით სიტყუად. რაითა ხედვით ხედვიდენ და არა იხილონ და სმენით ესმოდის და ვერ გულისწმამ-ყონ, ნუუკუე მოიქცენ და მიეტყოს მათ ცოდვაჲ მათი“ (მარკოზი 4, 11-12; შდრ. მათე 13, 14-15; იოანე 12, 40; ესაია 6, 9-10).

ამ შესანიშნავი ორკეცი (მრჩობლი) თვისებით სახარების იგავი ცეცხლისა და ღრუბლის სვეტს ემსგავსება, რომელთაგან პირველით ღმერთი ეგვიპტიდან გამოსულ ისრაელიანებს უნათებდა სავალს, მეორით კი მდევარ ეგვიპტელთ უბნელებდა გზას (ტრენჩი, 10). მართლაც, იგავი ცეცხლის სვეტივით მიუძღვის ღვთის სიტყვის მძებნელს, ხოლო ურწმუნოსა და ღვთის მოძულეს იგი ღრუბლის სვეტად აღემაართება და ჭეშმარიტებისაკენ მისასვლელ გზა-კვალს უბნევს.

უნდა ითქვას, რომ „მარაგით-ზრახვის“ სულხან-საბასეულ განმარტებაშიც ფიგურირებს ღრუბლის მსგავსი შესამოსელი, რომლის ფუნქცია სიტყვის იგავურ მაგალითად გადაქცევაა, რომ „ორ-სამ რიგად“ დაგებული ეს სიტყვითი მაგალითი „ადვილ საცნაურ არ იყოს“ ყველასათვის.

უფალი იესო იგავის არჩევანისას მდაბიო მსმენელის, ხალხის „ჩჩვლ ქრისტესმიერობასაც“ იღებდა მხედველობაში, შდრ.:

„განცხადებაჲ სიტყუათა მათ პენთაჲ განანათლებს და გონიერ-ჰყოფს ჩჩვლთა“ (ფსალმუნნი 118, 130).

მეტი თვალსაჩინოებისათვის უფალი მათ „განმარტებულთა სიტყვითა“ უქადაგებდა (ნმიდა იოანე ოქროპირი). ფარისეველებსა და მისთანებთან საუბრისას კი მათი ცოდვით გაუხეშებული გულის, ზნეობრივი უგრძნობლობის გამო მიმართავდა უფალი იგავებს, რომ ან როგორმე ჭეშმარიტებისაკენ მიებრუნებინა ისინი, ან კიდევ ამ გზით უნმინდური ხელების „ფათური“ აღეკვეთა მათთვის (ტრენჩი, 7).

სახარების იგავის ყოველი უფლისმიერი განმარტება, ისევე როგორც მახარებლებისა და ნმიდა მამებისა, მოსალოდნელ გაუგებრო-

ბასა და მკრეხელობას ამორებს თავიდან იგავის მსმენელს. იგივე განმარტება (თარგმანება) ფარისეველთა, მწვალებელთა თუ სხვა ჯურის წინააღმდეგომთა ცილისწამებისა და თავდასხმებისგანაც იცავს იგავში დავანებულ უზენაეს ჭეშმარიტებას.

მაგრამ სახარების იგავის საბოლოო მიზანი ღვთისადმი რწმენის აღძვრა და გაცხოველებაა. სახარების იგავის მკითხველს დიდი სიფრთხილე მართებს, რომ იგავი ქრისტეს მოძღვრების წყაროდ და საფუძვლად არ მიიჩნიოს. მას უნდა ახსოვდეს, რომ თხრობის ეს პრინციპი გამოიყენება უკვე აღიარებული და დამკვიდრებული ქრისტეს სწავლების ნათელსაყოფად. ყოველდღიური სინამდვილიდან აღებული იგავი ადამიანს რამდენადმე შეამზადებს საღმრთო ჭეშმარიტების აღქმისა და შეცნობისათვის. იგი მოხდენილი სამკაულივით უსვამს ხაზს ამა თუ იმ დეტალს. ბუნებითი განცხადების მსგავსად, იგავში გადმოცემული ამსოფლიური ეპიზოდებით უფალი ზეციურ სამკვიდრებელსა და მის კანონებს განგვიმარტავს. ყოველივე ამით სახარების იგავი ერთგვარ უფლისმიერ დასტურსა და მონმობასაც წარმოადგენს (ტრენჩი, 11, 35).

ნეტარი იერონიმე გვასწავლის, რომ სახარების იგავის ნამდვილი შინაარსი ღვთაებრივ მნიშვნელობას შეიცავს მუდამ. ეს მნიშვნელობა ისევე უნდა მოვიძიოთ და ამოვიღოთ იგავიდან, როგორც ოქრო მოიძიება მინაში, ან გულს ვიღებთ თხილიდან:

„იგავი ჭეშმარიტების წინ მავალი ჩრდილია“, – დასძენს წმიდა მამა სახარების იგავის გამო (იქვე, 2).

სახარების იგავი, როგორც ითქვა, ჩანასახიდანვე მოიაზრებს ზეციურ ჭეშმარიტებას. მას კიდევ ერთი მიზანი აქვს: ცოდვით დასნებოვნებული სულის განკურნება, გონების გამართვა და გაჯანსაღება, ღვთიური პირველსახის აღძვრა – რასაც ვერ ვიტყვით არაკზე. არაკი, რა თქმა უნდა, მრავალმხრივ ემსგავსება იგავს: მისი მიზანიც ზნეობის გაჯანსაღებაა, ისიც სიბრძნეს გვასწავლის, აქაც შედარება-შეპირისპირებისა თუ ალეგორიის ნაირგვარი ნიმუშები იძენება. მაგრამ არაკი მინას ვერ სწყდება, თავს ვერ აღწევს ყოველდღიურობას, მხოლოდ ამსოფლიური, ყოფითი, პრაქტიკული სიბრძნის გაკვეთილებს გვაძლევს. მისი იდეალია ის, რაც ნუთისოფლის შვილებს შეუძლიათ მიიღონ და მოინონონ (იქვე, 1-3).

იგავისგან განსხვავებით, არაკში გაპიროვნების ხერხი ბატონობს, აქ მცენარეები და ცხოველები ლაპარაკობენ, რასაც ბიბლიაში ადგილი ჩვეულებრივ არ აქვს. მთელს ბიბლიაში ორიოდ ნიმუშია, სადაც იგავის პერსონაჟი-მცენარე ლაპარაკობს (იხ. მსაჯულთა 9, 8-15 და 4 მეფეთა 14, 9) (ბიბლიური ლექსიკონი, „ПРИТЧА“-ს ქვეშ).

არაკის მკითხველი ადამიანსა და ცხოველთა სამყაროს შორის არსებულ ანალოგებს აცნობიერებს და, სულის ზრდის, უზემთაე-სამდე ამალლების ნაცვლად, მხოლოდ საკუთარ გონებამახვილობასა და საზრიანობაში გაეარჯიშდება.

კიდევ ერთ დეტალზე ამახვილებენ ყურადღებას. არაკისაგან განსხვავებით, სახარების იგავისთვის დაუშვებელია ხუმრობა, გახუმრება, რომ აღარაფერი ვთქვათ დაცინვასა და გესლიანობაზე ადამიანის სისუსტისა თუ სისულელის გამოვლენის გამო (ტრენჩი, 3-4), რაც არაკისათვის არის ჩვეულებრივ დამახასიათებელი (მდრ. დგებუაძე). ზოგჯერ მკითხველი სახარების იგავიდან წყრომისა და სიმკაცრის მსუბუქ სუსხს შეიგრძნობს ხოლმე, მაგრამ ეს ცოდვილის გონს მოსაყვანი მარჯვე იგავური საშუალებაა, რომელსაც „მართალთა მოყვარული და ცოდვილთა მწყალობელი“ ჩვენი უფალი მიმართავს. სახარების იგავთა ტკბილი მთხრობელი არასოდეს მრისხანებს, შეუბრალებლობისა თუ დაუნდობლობის ნასახიც კი არ არის მის ნაამბობში.

ასე რომ, არსებითი განსხვავება არაკსა და სახარების იგავს შორის მათივე გამიზნულობით მჟღავნდება, ისინი ცასა და დედამიწასავით დაშორებიან ერთმანეთს. არაკი ამსოფლიურობით იფარგლება, მისი მზერა ამქვეყნიური, ხილული სიბრძნისაკენაა მიქცეული, სახარების იგავი კი ზეცას ჭვრეტს, ღვთიურ სიბრძნეს გვასწავლის და ღმერთთან მიახლებაში შეგვეწევა.

§10 სულხან-საბას არაკი და იგავი

ცხადია, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ ძირიან-ფესვიანად იგავური ნესით აგებული მხატვრული ქმნილებაა, „იგა-

ვიანად" თქმის პრინციპი ყოვლისმომცველად მოქმედებს ამ თხზულებაში. იგავეური ალეგორიზმი გატარებულია მის ყველა არაკი და ძირითად სიუჟეტურ ქარგაშიც (კორნელი კეკელიძე 1981; ალიბეგაშვილი). მაგრამ ამ იგავეარაკულ ნაწარმოებში თავად ტერმინ „იგავეის“ პროდუქტიულობა უაღრესად დაბალია, იგი მხოლოდ გამოცანის მნიშვნელობით გამოიყენება – ისიც ერთგზის (სულხან-საბა 1979, 85-86). ამ გამოცანა-იგავს ავტორი „სიბრძნის იგავსაც“ უწოდებს (იქვე, 86). რუქა სიბრძნეში გამოსაცდელად „დაუდგამს იგავს“ ლეონისაგან „წერთილ“ ჯუმბერს და ეუბნება: „რადგან ესრეთ ბრძნობ, იგავს დაგიდგამ, და იგი ჰქმენ შენ და შენმა ლეონ“ (იქვე, 85).

თხზულებაში სულ სამი „სიბრძნის იგავია“ („მგელი, თხა და თივა“, „სამნი ცოლ-ქმარნი და მდინარე“, „მოჩივარნი ძმანი“). სამივე წარმოადგენს იგავეური პრინციპით აგებულ „ასახსნელ სიტყვას“ (სულხან-საბა 1991, „გამოცანის“ ქვეშ), რაც დიდ გამჭრიახობასა და მოქნილ გონებას ითხოვს კაცისგან. ამაზე მეტყველებს ავტორის შენიშვნაც იმის თაობაზე, რომ ჯუმბერისგან შეთავაზებული იგავის ახსნა რუქას გაუძნელდა: „რა გასინჯა რუქამ, ძნელი იგავი იყო, დია დაჭმუნდა და ვერა გაიგნო რა“ (სულხან-საბა 1979, 86).

ამით ამოიწურება იგავის როგორც ლექსიკურ-სემანტიკური, ასევე მხატვრულ-ფუნქციური დატვირთვა „სიბრძნე სიცრუისაში“. „იგავი“ აქ არც საკუთრივ იგავის შინაარსს ატარებს და არც იგავურად თქმის მნიშვნელობა აქვს მას. ყოველივე ამის გამო მხატველი თხზულებაში არაკია, ასევე – არაკობა (იქვე, 94). „არაკი“ თითქმის უგამონაკლისოდ ბატონობს „სიბრძნე სიცრუისაში“. სულხან-საბა თავის ყოველ პერსონაჟს მხოლოდ არაკს ათქმევინებს და უთითებს, რომ მავანმა: „თქვა... უთხრა პასუხად... უბრძანა... ბრძანა... მოახსენა... არაკი“.

თუმცა გამონაკლისად შეიძლება მივიჩნიოთ „გრძნულთ ამბავი“, ლეონი რომ მოახსენებს მეფეს საკუთარი თავგადასავლის თხრობისას (იქვე, 105-134):

„რა ლეონ გრძნულთ ამბავი დაასრულა, სხვის ამბის თქმა აღარ დააცალა რუქამ“ (იქვე, 134), – გვეუბნება ავტორი და ამ 31 ამბავს „არაკის“ კვალიფიკაციას არ აძლევს. სამართლიანადაა შენიშნული

(კორნელი კეკელიძე 1959, 127-128), რომ, მიუხედავად ამ ამბების ფანტასტიკურობისა და, ერთი შეხედვით, გასართობი, თავშესაქცევი ხასიათისა, მათ საგანგებო ფუნქცია ეკისრებათ. „გრძნეულთ ამბავში“, აკად. კორნელი კეკელიძის თქმით, დავანებულია ლეონის იგავური მინიშნება იმაზე, რომ მომავალ მეფეს აუცილებლად სჭირდება სიბრძნის, სწავლა-ცოდნის, სამეფო წესისა და სათავგადასავლო (სხვადასხვა ხალხის) გამოცდილების მიღება. მკვლევარი ამ ამბებს მიდევნებულ შეგონებაზეც მიაქცევს ჩვენს ყურადღებას, სადაც ლეონი დამოყვრებული მტრისგან მოწეულ ხიფათზე მიანიშნებს ძე მეფისას და ამ თემას „ორნი მომტერენის“ არაკითავითარებს, (იხ. სულხან-საბა 1979, 135; შდრ. ზემოთ, თ. II, §15).

რომ არა ეს იგავური მინიშნება და „ამბებს“ მიდევნებულ შეგონებაში წამოჭრილი თემის განვითარება – მაშინ „გრძნეულთ ამბავი“ მხოლოდ სალაღობო ზღაპრად დარჩებოდა თხზულებაში. ეს კი დაარღვევდა და ძლიერ მოადუნებდა ერთიანად შეკრულ სიუჟეტურ-კომპოზიციურ ჩარჩოს. ჩანს, ამის გათვალისწინებით მიმართა ქართველმა მეიგავემ უაღრესად მარჯვე მხატვრულ საშუალებას და, როგორც ითქვა, ზღაპრული თხრობის ელემენტთან ერთად იგავ-არაკისთვის დამახასიათებელი დამოძღვრა-შეგონებით აღჭურვა იგი (შდრ. ლიანა კეკელიძე 1977, 125-129; გვახარია, 80).

ასევე არაკობენ და მხოლოდ არაკებს ჰყვებიან პერსონაჟები „ქილილა და დამანაში“, სულხან-საბას მიერ „გაჩაღხულ“ ნათარგმნ იგავარაკულ თხზულებაში (იხ. ქილილა და დამანა, 72-73). როგორც ეტყობა, არაკსა და არაკობას იმ დროს ქართული ლიტერატურული ტერმინოლოგიის ტრადიციით მიენერებოდა იგავურად გამოხატვის ზემოხსენებული ფუნქცია.

სულხან-საბა გვეუბნება, რომ „სახის შემოღება – იგავის მოყვანაა“, ხოლო „არაკი სომხურად იგავსა ჰქვიან“. მაშინ, „იგავისა“ და „არაკის“ სინონიმურობიდან გამომდინარე, შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ „არაკის მოყვანაც – სახის შემოღება“ იქნება. თუმცა ლექსიკური განმარტების ამ ორი ვარიანტიდან „სიტყვის კონაში“ სულხან-საბამ პირველზე შეაჩერა არჩევანი, „სიბრძნე სიცრუისაში“ კი მეორე ვარიანტის ხორცშესხმის შესანიშნავი ილუსტრაცია

მოგვანოდა – „არაკის მოყვანითა“ და „სახის შემოღებით“ წარმოაჩინა სიბრძნე.

თუკი ლექსიკოგრაფი სულხან-საბა „სახის შემოღებაში“ გულისხმობს „იგავის მოყვანას“, ანუ „იგავიანად“, „მარაგით-ზრახვით“ გამოთქმას, მეიგავე სულხან-საბასთვის ყოველივე ეს „არაკის მოყვანა“, „არაკობა“, სადაც საარაკო მასალად სიცრუე გამოიყენება. იგივე „სიცრუე“ სიბრძნის გამოსახატავი მხატვრული საშუალებაა. ეს სიცრუე არაკის ფარდია, სა-არაკ-ო სიცრუეა. ასე რომ, არაკობით წარმოსახული სიცრუეც, თავისი ამგვარი გააზრებით, „იგავის“ ზემოთ წარმოდგენილ გვარ-სახეობრივ სიბრტყეზე განთავსდება (იხ. ზემოთ, თ. III, §1 და §7). სულხან-საბას არაკობაც, ამიტომ, იგაურის სახეებით მეტყველება (იხ. და შდრ. სირაძე 1978, 245 და შემდგ., 1969, 1982, 2000; ლოსევი, 85; ივანოვი, 366; ბრეგაძე, 5-6; ბადრიაშვილი 61-62; და სხვა).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ სულხან-საბა „სიცრუე-არაკობით“ მონიშნავს სიბრძნეს. ამ სიბრძნის ნახნაგთა გამოსაძერწად იგი ტროპის სხვა სახეებთან ერთად იყენებს კონკრეტულ მხატვრულ-ენობრივ (ლექსიკურ-სემანტიკურ) საშუალებებს, როგორცაა – „სამეფო სიტყვა“, „სიტყვატკბილობა“, „მრავალი ესე მეტყველება“, „კეთილი სიტყვა“, „ავსიტყვა და ავი საქმე“, „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“, და სხვა (იხ. ზემოთ, თ. III, §§1-7).

„არაკისა“ და „არაკობის“ ამ მხატვრულ-იგაურის ფუნქციის პარალელურად, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს არაკობის ნიჰანდასახულობის საკითხი „სიბრძნე სიცრუისაში“. ამ მხრივ ეს იგავარაკული თხზულება მართლაც: „სულ ახალსა და არაჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს ქართულ მწერლობაში“ (კორნელი ეკელიძე 1981, 458).

„ქილილა და დამანას“ ტიპის იგავარაკული ჟანრის ნაწარმოებში „არაკი“, როგორც წესი, ჩანასახიდანვე მოიაზრებს ამსოფლიურობას, იგი ყოველდღიურობით იფარგლება. ამისგან განსხვავებით, „სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკობა იმგვარი წესით დაგებული სიტყვაა, რომელიც წუთისოფლის შვილებს უზენაეს სიბრძნესაც აჩვენებს, მინის მაცქერალთ ზეცისკენაც აღაპყრობინებს თვალს.

დიდებული ქართველი მეიგავე უბადლო მაღალმხატვრული ოსტატობით იყენებს სიცრუე-არაკობის ფართომასშტაბური ალეგორიზმის შესაძლებლობებს: სიბრძნეს იგი იგავეური სახისმეტყველებითი (ტროპული, „არაკობითი“) მნიშვნელობით წარმოაჩენს და მკითხველს ამავდროულად მიანიშნებს ამ სიბრძნის სიბრძნისმეტყველებით (საღვთისმეტყველო) გააზრებაზეც.

კვლავ ბინარულობის პრინციპს ვაწყდებით (იხ. ზემოთ, თ. III, §5). სხვათა შორის, „სიბრძნე სიცრუისაში“ განვითარებული ავტორისეული სათქმელის ორი მიმართულებითაც ამოიცნობა იგივე ბინარულობა, უფრო ზუსტად კი – მისი მრჩობლი ბინარულობა. თხზულებაში თანაარსებობს, ერთი მხრივ, საზოგადოდ მანკიერების არაკობით მხილება და ქრისტიანულ-ზნეობრივი მოძღვრების დიდაქტიზმი, ხოლო მეორე მხრივ – ტახტის მემკვიდრის აღზრდის საკითხი და კეთილმწყემსობის იდეით აღბეჭდილი „ტკბილი, კეთილი, საქმიანი“ სიტყვა ძე მეფისაზე (შდრ. ალიბეგაშვილი, 233, 239, 241, 249).

იგივე ბინარულობა იჩენს თავს მაშინაც, როდესაც შესაძლებლად მიიჩნევენ, „სიბრძნე სიცრუისაში“ ერთდროულად მოინიშნოს „მხატვრული სიბრძნე“ და „კეთილი სიბრძნე“ (სირაძე 1992, 138; შდრ. სირაძე 1978, 117). მართლაც, „სიცრუე-არაკობით“ გამოთქმული ამ „ორკერძოითი“ სიბრძნიდან ჩვენ ყოფით, საყოველთაო სიბრძნის გაკვეთილებსაც ვიღებთ – კომპოზიციურ სისტემაში აღბეჭდილი მწყობრი იგავეური სიმბოლურ-ალეგორიული სახეებით; მაგრამ იმავე სახეებით (იგავეური სახისმეტყველებით) ვეზიარებით უზენაესი სიკეთის, კეთილის შემცველ სიბრძნეს (იგავეურ სიბრძნისმეტყველებას). საყოველთაო სიბრძნის გაკვეთილებით მკითხველი თავის გონებაგახსნილობასა და გამჭრიახობაში გამეცადინდება, უზენაესი სიბრძნის მისაღებად კი მან „სულიერი წვდომის“ უნარს უნდა მოუხმოს (სირაძე 1992, 139-140). ამ თვალსაზრისით დიდ მნიშვნელობას იძენს დებულება: „საბას იგავეები საერო ხასიათისაა, მაგრამ ისინი არ შეიძლება მოწყვეტილი იყოს ევანგელურ პირველსათავეს“ (იქვე, 140; შდრ. სირაძე 1978, 245-327; სირაძე 1969).

იგივე შეიძლება ითქვას „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორის ევანგელური სისადავით გამორჩეული ენისა და თხრობის ნესზე, რომელიც რიტორიკულ სტილთანაა შეზავებული. ეს არის დიდებულ ქართველ წმიდა მამათა – ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირისეულ თარგმანებში გაცხადებული ის წმინდა ქრისტიანული სტილი, რომელიც გულისხმობს შინაარსის მშვენიერებას, ფორმის უბრალოებასა და აზრის სიღრმეს. მიუთითებენ, რომ ამგვარი სტილის წყარო და სათავე წმიდა მოციქულ პავლესთან არის საძიებელი (იხ. ბეზარაშვილი 1998, 110, 120-122; ბეზარაშვილი 2004, 640 და შემდგომ).

საგულისხმოდ შენიშნავენ, რომ „ზეალმყვანებითი“, კეთილი სიბრძნის ამოცნობა „ზოგჯერ საერო თხზულებებშიც არის შესაძლებელი“ (სირაძე 1978, 248-249). ამის უეჭველი დასტური, ჩვენი ღრმა რწმენით, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ გახლავთ. გაეხსენოთ, რას გვამცნობს თავად მეიგავე ქრისტიანულ-ზნეობრივი ადგილების გადამუშავებასთან დაკავშირებით „ქილილა და დამანაში“: „სადაც სჯულის წინააღმდეგ ჩნდა, ცოტა რამ ჩალხი ვკარ“ (კორნელი კეკელიძე 1981, 465; ქილილა და დამანა, 95-86).

საკუთარ იგავარაკულ თხზულებაში სულხან-საბამ უფრო მეტი ძალისხმევით „ჰკრა ჩალხი“ ამ მხრივ. ახალი ფორმის ძიება მას არც დასჭირვებია და არც გასჭირვებია: არჩევანი არაკსა და არაკობაზე შეაჩერა და ამ ნაცად ფორმას მისცა ახალი მიმართულება, ახალი – ღვთაებრივი შინაარსითა და მიზანდასახულობით აღჭურვა იგი (შდრ. ლიანა კეკელიძე 1976, 51; ალიბეგაშვილი, 259; იხ. ამის სანინაალმდეგო მოსაზრება – ფრანგიშვილი, 48-55).

ამით სულხან-საბა მიმართავს უფალი იესო ქრისტეს ქადაგებისა და თხრობის ევანგელურ ნესს. ახალი ფორმის ძიების წილ, ჩვენმა უფალმა ნაცნობი და ხელმისაწვდომი იგავური ფორმა გამოიყენა თავისი სათქმელის (ქადაგების) გარესამოსად, ღვთის სიტყვით განმსჭვალა იგი და გასაოცარი ცხოველმყოფელობა მიანიჭა (ტრენჩი, 42-43). იგავს, ვითარცა კარგად გამომწვარ და შემომწებულ თიხის ჭურჭელს, უფალმა იესომ ახალი სული ჩაუდგა – გაასულიერა იგი!

მსგავსად ამისა, სულხან-საბამ არაკსა და არაკობას ახალი სა-სიცოცხლო ძალა შესძინა. მათი ამგვარი მხატვრულ-იგავური ფუნქციის ძალისხმევით გახდა შესაძლებელი არაკის და არაკობის, ასე ვთქვათ – გაიგავება, გაიგავურება. ერთი საგულისხმო მხატვრული დეტალიც ამაგრებს ამ მოსაზრებას: „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკ-თაგან მხოლოდ ოციოდემია პერსონაჟი ცხოველთა სამყაროდან, დანარჩენში (ასზე მეტში) – მთავარი გმირი ადამიანია (ლიანა კეკელიძე 1977, 126). ისიც უნდა ითქვას, რომ ძველი მხატვრული ფორმის გაახლება და „გასულიერება“ არ განხორციელებულა არაკის პირვანდელი ფუნქციისა და დანიშნულების დათრგუნვის ხარჯზე. ქართველმა მეიგავემ „სიცრუე-არაკობის“ მხატვრული ფორმის გამოყენებისას თხზულებაში შესაშური ოსტატობით ჩააქსოვა ახალი მიზანდასახულობა და, როგორც ვთქვით, მრჩობლი, „ორკერძოით“ სიბრძნით გააშინაარსა იგი.

ამგვარად გაშინაარსებული „სიცრუე-არაკობა“ სულხან-საბამ ორბელიანმა წინასწარგანსაზღვრულ, საგანგებო იდეურ-კომპოზიციურ სისტემაში (ჩარჩოში) მოაქცია. სამართლიანად აღინიშნება სულხან-საბამს იგავური ხატვის შინაგანი მიმადლებით მონიჭებული ხელოვნების შესახებ, რამაც „სიბრძნე-სიცრუისას“ „უანრობრივ-სტილური სახე განაპირობა“ (გოგუაძე, 60). ეს „უანრობრივ-სტილური სახე“ ასევეა განპირობებული „ახლებური, მკვრივი კომპოზიციით, თავისი ხელნერით“ (იქვე, 55). იგივე მკვლევარი ფრიად საგულისხმოდ დასძენს: „თუ შეიძლება ითქვას, ახლებური მხატვრული სისტემა შექმნა სულხან-საბამ – „სიბრძნე სიცრუისას“ სახით“ (იქვე). ფრიად საყურადღებოდ გვესახება ამ მხრივ კონკრეტული დაკვირვება „სიბრძნე სიცრუისას“ მრავალჩარჩოსებრი კომპოზიციური სისტემის „განუყოფელი ერთიანობისა და მთლიანობის“ გამო (გვახარია, 227).

„სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციური მთლიანობიდან იდეურ-კომპოზიციური კვანძების, მათი ბირთვი-არაკების, თანმხლები არაკების, წინამავალი და მომდევნო გარემომცველი სივრცეების პირობითად გამოყოფა ჩვენ სახარების იგავთა თხრობის წესმა გვიკარნახა, (იხ. ტრენჩი, 33-34). სახარების იგავის განმარტები-

სა და მის სათქმელში შეუმცდარი ნედომის მიზნით ყურადღებას მიაქცევენ ამ იგავთა თანმხლებ პროლოგ-ეპილოგებს. მხედველობაში აქვთ იგავის წინამავალი და მომდევნო განმარტებანი, რასაც ჩვეულებრივ იძლევა ან თვით უფალი, ან მახარებელი, ან კიდევ მანამდე გადმოცემული ამბავი თუ ვითარება შეიცავს მინიშნებას მომდევნო იგავის სათქმელზე. მაგალითად, „ვენახის მუშაკების“ იგავის გამო (მათე 20, 1-16) გასათვალისწინებელია წინა, მე-19 თავის ბოლო ნაწილში არსებული უფლისმიერი განმარტებანი, რაც ცათა სასუფეველში დამკვიდრების წინაპირობასთანაა დაკავშირებული (მათე 19, 16-30).

ტირტიულიანე საგანგებოდ მსჯელობს ამ საკითხზე და უთითებს, რომ ამგვარი „დამხმარე“ განმარტებანი ხან უფლის საუბარშია (ქადაგებაშია) ჩართული (მათე 25, 13 – იგავი „ათ ქალწულზე“), ხან კი წმიდა მახარებლის თხრობაში (ლუკა 15, 1-2 – იგავები „დაკარგულ ცხვარზე“, „დაკარგულ დრაქმაზე“ და „უძღებ შვილზე“); ზოგჯერ მხოლოდ პროლოგი ახლავს იგავს (ლუკა 19, 11 – იგავი „მინაზე, ანუ ქანქარზე“), ან მხოლოდ ეპილოგი (ლუკა 16, 9-13 – „სიცრუის მნის“ იგავი). „უმონყალო მონის“ იგავს პროლოგიც აქვს (მათე 18, 21 – წმიდა მოციქულ პეტრეს შეკითხვა) და ეპილოგიც (მათე 18, 35 – უფლისმიერი განმარტება). „ვენახის მუშაკების“ იგავის ეპილოგში კი უფალი პროლოგში ნათქვამს სრულად იმეორებს (მათე 19, 30 და 20, 16).

სახარების იგავთა სათქმელში ნედომისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ იგავთა სისტემურ, კომპლექსურ აღქმას, ვინაიდან ყველა იგავს უფალი იესო ქრისტე ყვება და უცვლელ ღვთიურ ჭეშმარიტებას გვანდის მათი მეოხებით. ბუნებრივია, იგავთა თანამიმდევრობა, მათი კომპოზიციური განლაგება, რამდენადმე განსაზღვრავს და შუქს ჰფენს როგორც თითოეული იგავის სათქმელს, ასევე მაცხოვრის უმთავრეს იგავურ სათქმელსაც.

მსგავსად ამისა, „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორისეული სათქმელის, კერძოდ, იდეურ-კომპოზიციური გააზრების სრულყოფილად ნედომისათვის აუცილებელი ხდება ამ თხზულების მთლიანი კომპოზიციური სისტემის ამოცნობა, მისი მთავარი – იდეური

ს ი ტ ყ ვ ა

თეზა: „სამეფო სიტყვა“

სიტყვატაპილოზა

კეთილი სიტყვის კეთილად მოქმედნი:

სეფაქ ეაზიხი
„ამბუტკილი“, „სიტყვის სიტკობა“

ძე მეფისა ჯამბეხი
„კეთილი სიტყვა“, „სიბრძნის სწულა“, „სიბრძნის დასახულობა“

იეონი
„ტკილად მოლაპარაკე ენა“, „ბულბულზე უტკებეს ენა“

ძე მეფისა ჯამბეხი - იეძას:
ბირთვი-არაკი
„ცრუ და უმეცარი“

ავსიტყვაობა

იყეა:
„უსიტყვა“, „ეს ენას ნაჩვევი“, „ენის დაშრობა“, „ენათ სიმრავლე“

სეფაქი - იეძას:
„წერთათ სიტყვა“

„ქარგი ამხანაგი“

„ცუდი მტერი“

ანცითეზა
მეფე ფინეზი
„კმა არს... მრავალი ესე მუტყველება“

სეფაქი - იეძას:
„ყოველსა კაცსა სიუვარულს უნდა აჩვენებდე“

„სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“
ძე მეფისას კეთილმწყემსობისათვის წერთილობა ლეონისკვან

ჲ წ ე ჳ ი
იგუი-ზლაპარი
„არაკი... იგუსა პტია“

ი გ ე ჳ ი
თხრობის წესი
„გამოიანა - ახახსნული სიტყვა“

პრაკოვა - სისრუე-არაკოვა

„იგუის მოუანა“
ბახიხმეტყველებითი

„სახის უმოდება“
ბიბრძნისხმეტყველებითი

სიბრძნე სისრუისა

– თვალსაზრისით, საკვანძო ნაწილებისა და საგანგებო მხატვრული ფუნქციით მოსილი კომპოზიციური დეტალების მართებულად ახსნა (შდრ. კორნელი კეკელიძე 1959, 127-128; გვახარია, 228; რევაზ ბარამიძე, 77-78).

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ უმთავრეს სათქმელსა და იდეურ-კომპოზიციურ გააზრებას უკვე არაერთხელ გაესვა ხაზი ამ პარაგრაფშიც და მანამდეც. მხოლოდ ამას დავამატებდით:

„ლექსიკონ ქართულში“ სიტყვას იგაუვრი, სახისმეტყველებითი გააზრებაც ეძლევა (სირაძე 1992, 151) და ბიბლიური პირველქმნილი ნათლითაც იმოსება. ქართველი ლექსიკოგრაფის ლექსიკოლოგიური მოღვაწეობა არ შემოისაზღვრება ოდენ „ლექსის მწერლობით“ (შდრ. ბერძნ. „ლექსიკოს გრაფო“), არც „სიბრძნე სიცრუისას“ შემთხვეული გახლავთ მხოლოდ მეიგავე და არც „სწავლანი“-დან მოგვესმის მართოდენ მქადაგებლის ხმა (შდრ. კიკნაძე, 36).

სულხან-საბა ორბელიანის პროფესიულ თუ შემოქმედებით ღვანლს ზედმინწენით სრულად გამოთქვამს ტერმინი – ფილოლოგი. ამ დიდებულ ქართველ მესიტყვეს მოპოვებული აქვს უზენაესი უფლება, განაცხადოს: ფილო ლოგოს – „მიყვარს სიტყვა, ლოგოსი“ (შდრ. ტრუბეცკოი).

სალვთისმეტყველო მნიშვნელობით იგი ასე ითარგმანება:
„მიყვარს ქრისტე“!

დასკვნები:

სულხან-საბა ორბელიანის ღვანლსა და შემოქმედებას მონოლითურად კრავს საზოგადო ტკივილი: ქართული ენის, მამულისა და რწმენის გაჯანსაღებისათვის ზრუნვა. ამ ტკივილის სამივე ჭდე სულხან-საბას ყველა ჟანრის თხზულებაში აღიბეჭდება, ცხადია – შესაბამისი მხატვრული ფორმითა და გამიზნულობით.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ავტორისეული სათქმელი – თხზულების იდეა, ხსენებული სამივე მიმართულებით ვითარდება და საგანგებო მხატვრული ფორმითა და ხერხებით გამოიხატება, რასაც საკმაო თვალსაჩინოებით ამონმებს თხზულების იდეურ-კომპოზიციური სისტემის ანალიზი.

„სიბრძნე სიცრუისას“ იდეურ-კომპოზიციურ სისტემაში სხვადასხვაგვარი ხასიათის სიუჟეტური მასალა საგანგებო მხატვრული გააზრებით არის შერჩეული და დალაგებული. სულხან-საბა ამ უაღრესად თავისებური იდეურ-კომპოზიციური ხერხით აღწევს თავისი იგავარაკული ჟანრის თხზულების განუყოფელ ერთიანობას, რომლის ყოველ ნაწილს, კომპონენტსა და დეტალს – საკუთრივ არაკებს, მხატვრულ-იგავურ ალეგორიებს, სახე-სიმბოლოებსა თუ ლექსიკურ-სემანტიკურ ერთეულებს საკუთარი ადგილი აქვს მიჩენილი. ყველა ეს დეტალი იდეურ-კომპოზიციურ სისტემაში თანამიმდევრობისა და დაქვემდებარების პრინციპით განლაგდება.

ამ პრინციპთა ერთობლიობა სულხან-საბამ იმგვარი წესრიგით დაუდო საფუძვლად სისტემას, რომ არც იგავარაკული ჟანრის კანონები დარღვეულიყო და არც ამ სისტემის მთლიანობა. ეს გახლავთ თხზულების საგანგებო იდეურ-კომპოზიციური გააზრება, რომლის მეოხებითაც მკითხველს ავტორის მთავარი ჩანაფიქრი მიენოდება.

საანალიზო მასალაში თავი მოიყარა თხზულებიდან ამოკრეფილმა რამდენიმე ათეულმა ლექსიკურ-სემანტიკურმა ერთეულმა, მხატვრულ-იგავურმა სახე-სიმბოლომ და ალეგორიამ, ასევე იდეურ-კომპოზიციურ კვანძებში დასმულმა და განვითარებულმა საკით-

ხებმა თუ თემებმა – რაც იდეურ-კომპოზიციური გააზრების მხრივ არის ყველაზე მნიშვნელოვანი. ამ თვალსაზრისით გამოცალკევდა სამი იდეურ-კომპოზიციური კვანძი.

თითოეულის წარმმართველი სათქმელიდან გამომდინარე, დაფიქსირდა სამივე კვანძის ბირთვი-არაკები და მათი (ბირთვი-არაკების) გარემომცველი კომპოზიციური სივრცეები. ამ უკანასკნელს ქმნის ბირთვი-არაკის წინამავალი, მომდევნო და სხვა თანმხლები არაკები, ასევე იმავე ბირთვი-არაკის სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტები (ნაწილები). ამ სამი კომპოზიციური კვანძის დადგენისას გათვალისწინებულია სხვადასხვა ამბისა და არაკის ჩართვის პრინციპი კომპოზიციურ ჩარჩოში, რასაც მეიგავე, როგორც ნესი, თავისი თხზულების კომპოზიციის აგებისას მიმართავს ხოლმე.

პირველ იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში („დამყარება“ – თავი I) გატარებულია ქვეყნის ერთიანობისა და ერის ზნეობრიობის გაჯანსაღების იდეა.

ბირთვი-არაკია – „ძალა ერთობისა“. თანმხლები არაკებია: „უგუნური მცურავი“, „უტკბესი და უმწარესი“, „ხალიფა და არაბი“, „ძაღვლები და მგელი“.

სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტებია: ლეონის შეგონებანი „ნესი მეფეთა“, მეფე ფინეზის შეგონებანი „ვაზირთა წესზე“, ლეონის, ჯუმბერისა და რუქას შეგონებანი „მეფეთა თანა მყოფთა და ვაზირთა წესებზე“.

გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეში ვითარდება ბედის, ცდისა და ღვთის განგებულებისადმი დამოკიდებულების თემა, მორჩილების (იერარქიულობის) მნიშვნელობის საკითხი ქვეყნის „სამჯობინაროს მდომისათვის“.

მეორე იდეურ-კომპოზიციური კვანძი („ძე მეფისა“ – თავი II) მოიცავს ქვეყნის მხსნელის, სამართლიანი და ქრისტიანულ-ზნეობრივი მრწამსის მქონე მეფისნულის, ძე მეფისას – კეთილ მწყემსად აღზრდის იდეას.

ბირთვი-არაკია „ბრძენი და მდიდარი“. თანმხლები არაკებია: „ძუნ-ნი და ოქრო“, „მეფე და მისი შვილი“, „დიდვაჭარი და მისი ძე“, „მეფე და სამი მისი ძე“, „ორნი ძმანი“, „ორმოში ჩაგდებული მეფე“. სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტებია: სედრაქისა და რუქას და-ლოცვა, ძე მეფისა ჯუმბერის პირველი გამოჩენა, „სიბრძნის იგა-ვების“ (გამოცანების) გამოცნობა, „ლეონისაგან წვრთილობა“ ძე მეფისა, ლეონის გაფრთხილება-შეგონება მრავალსიტყვაობაზე, ლეონისა და ვაზირ სედრაქის შეგონებანი მტერსა და მოყვასზე (ამხანაგზე).

გარემომცველ სივრცეში ვითარდება მეფე-პატრონის სიბრძნის, მადლმოსილების, ლეთიკურთხეულობისა და მადლიერების თემე-ბი, რაც, ერთიანობაში, სახარებისეული კეთილმწყემსობის მხატ-ვრულ-იგავურ განსახოვნებას წარმოადგენს. მომავალი კეთილ-მწყემსი მეფის აღზრდის პროცესში წარმოჩნდება „მწვრთელ“-აღ-მზრდელის სამი ტიპი: ხორციელი მამა (ფინეზი), „რჯულისმიერი“ მამა (სედრაქი) და სულიერი „მწვრთელი“-მოძღვარი (ლეონი).

ასევე დასმულია კეთილგონიერების, ერთგულად და თავმდაბლუ-რად მსახურების, კმაყოფისა და გაუმძღვრობის, მადლის მალვით ქმნისა და გამრავლების, წყალობის დროულად გაცემის, სიბრძნის ძიებისა და გაცხადების, მოყვასის სიყვარულის საკითხები.

მესამე იდეურ-კომპოზიციურ კვანძში („სიტყვა“ – თავი III) წარმო-ჩენილია სიტყვის, იგავური სიტყვისა და სიტყვის თქმის მხატვრუ-ლი კვალიფიკაცია, რაგვარობა და მხატვრულ-იგავური ფუნქციები. ბირთვი-არაკია „ცრუ და უმეცარი“. სიუჟეტურ-კომპოზიციური სეგმენტებია: ლეონის, ჯუმბერისა და რუქას „ვაზირთა წესები“. მხატვრული ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულებია:

„სიტყვის შენახვა“, „სიტყვის თქმის უამი“, „ჭკუათ საფერი სიტყვა“, „სამეფო სიტყვა“, „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“, „სიტ-ყვის მსინჯავი“, „კარგი სიტყვა“, „კარგსიტყვა და ენიანი“, „სიტყვა ტკბილი“, „ბრძნად მოუბარი პირი და ტკბილად მოლაპარაკე ენა“, „სიტყვის კეთილად მთქმელი“, „წვრთათ სიტყვა“, საამო სიტყვა, მო-სანონი სიტყვა, „კეთილსიტყვაობა“, „სიტყვატკბილობა“, „სიტყვის

გზა", „სიტყვის მდინარე“, „ამბატეკბილი“, „ავი სიტყვა“, „არვარგისი სიტყვა“, „ავსიტყვაობა“, „ავმთქმელი“, „ჩხუბიანსა და ავს სიტყვას ნაჩვევი“, „ავნაქმნარი და კაის უქმნელი“, „ავის საქმის ქმნაზე დამკვიდრებული“, „მანკიერი ენა“, „ენამრავალი“, „ენათ სიმრავლე“, „ენამრავლობა“, „ენის დაშრობა“, „მრავალი მეტყველება“.

თითოეული ამ ერთეულის მხატვრულ-იგავური ფუნქციის დადგენაში თავად სულხან-საბა შვეგენია „ლექსიკონი ქართულით“. სულხან-საბასეული შესაბამისი სალექსიკონო განმარტებების გათვალისწინებით, გაანალიზდა ზემოთ ჩამოთვლილი მხატვრული ლექსიკურ-სემანტიკური ერთეულები, რის შედეგადაც უფრო მეტი სრულყოფილებითა და სიღრმით, ახლებურად წარმოჩნდა „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორისეული იგავური სათქმელი, მისი ახალი ნახანაგები.

თითოეული იდეურ-კომპოზიციური კვანძის ფარგლებში დადგინდა პერსონაჟთა და საკუთრივ ავტორისეული პოზიციები, მოარაკეთა თანამიმდევრობისა და მონაცვლეობის სიხშირე (იხ. სქემები), არაკების გადანაწილება (პოზიცია და მონაცვლეობა) მთხრობელ-ადრესანტებსა და ადრესატებს შორის, პერსონაჟთა მხატვრულ-იგავური პოზიციების მოტივირება.

განისაზღვრა კითხვა-მიგებისა და დიალოგების მხატვრულ-იგავური გამიზნულობა, დაფიქსირდა ავტორისეული მხატვრულ-იგავური მინიშნებების პარალელური გამოყენება, მხატვრულ-იგავური, დამრიგებლურ-მქადაგებლური და ბიბლიურ-იგავური თხრობის სტილის მონაცვლეობა თხზულებაში. ასევე განისაზღვრა რიტორიკის სტილთან შეზავებული ევანგელური სისადავით აღბეჭდილი სულხან-საბასეული თხრობის წესი.

გაანალიზდა და განისაზღვრა არაკისა და იგავის ლექსიკურ-ტერმინოლოგიური და მხატვრულ-ფუნქციური შინაარსი და მნიშვნელობა, მათი ურთირთიმმართება. დადგინდა არაკისა და იგავის ლექსიკურ-სემანტიკური ცვალებადობის (სინონიმურობისა და მისი

დაძლევს) კვალიფიკაცია, მათი უანრობრივი არჩევანის დიაქრო-
ნია და სინქრონია.

წარმოჩნდა არსობრივი განსხვავება არაკსა და სახარების იგავს
შორის, რაც მათივე გამიზნულობით მუღავნდება. არაკი მიწას ვერ
სწყდება, თავს ვერ აღწევს ყოველდღიურობას, მხოლოდ ყოფითი,
პრაქტიკული სიბრძნის გაკვეთილებს გვაძლევს, მისი იდეალია ის,
რაც წუთისოფლის შვილებს შეუძლიათ მიიღონ და მოიწონონ.

არაკი და სახარების იგავი ცასა და დედამიწასავით დაშორებიან
ერთმანეთს: არაკი ამსოფლიურობით იფარგლება, მისი მზერა ამ-
ქვეყნიური, ხილული სიბრძნისაკენაა მიქცეული, სახარების იგავი
კი ზეცას ჭვრეტს, ღვთიურ სიბრძნეს გვასწავლის და ღმერთთან
მიახლებაში შეგვეწევა.

„სიბრძნე სიცრუისა“ ძირიან-ფესვიანად იგავური წესით, „იგავი-
ანად“ თქმის პრინციპით აგებული მხატვრული თხზულებაა. იგა-
ვური ალეგორიზმი გატარებულია მის ყველა არაკსა და ძირითად
სიუჟეტურ ქარგაში. ყოველივე ამის გამომხატველი თხზულებაში
არაკი და არაკობაა, და არა იგავი ან იგავის თქმა.

სულხან-საბა თავის ყველა პერსონაჟს მხოლოდ არაკს ათქმევინებს:
ისინი არაკობენ. იმდროინდელი ლიტერატურულ-ტერმინოლოგი-
ური ტრადიციით, იგავურად თქმისა და გამოხატვის ფუნქცია
სწორედ არაკობას ჰქონდა დაკისრებული. სულხან-საბა სიცრუე-
არაკობით მონიშნავს სიბრძნეს.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს სულ-
ხან-საბას არაკობის მიზანდასახულობის საკითხი. დიდებულმა
ქართველმა მეიგავემ უბადლო მალამხატვრული ოსტატობით მი-
მართა სიცრუე-არაკობის ფართომასშტაბური ალეგორიზმის შე-
საძლებლობებს: ახალი ფორმის ძიების წილ, არჩევანი უკვე ნაც-
ნობ, ნაცადსა და ხელმისაწვდომ მხატვრულ ფორმაზე – არაკსა და
არაკობაზე – შეაჩერა და მას ახალი სასიცოცხლო ძალა შესძინა.

ეს ახალი სასიცოცხლო ძალაა არაკობის ახალი მიმართულება და მიზანდასახულობა, კერძოდ: სანუთისოფლო, მხატვრულ სიბრძნესთან ერთად – კეთილი, ღვთიური სიბრძნის იგავური მონიშვნა. ამგვარი მხატვრულ-იგავური ფუნქციის ძალისხმევით გახდა შესაძლებელი არაკისა და არაკობის, ასე ვთქვათ – გაიგავება, გაიგავურება.

ძველი მხატვრული ფორმის გაახლება და „გასულიერება“ არ განხორციელებულა არაკისა და არაკობის პირვანდელი ფუნქციისა და დანიშნულების დათრგუნვის ხარჯზე. ამ ნაცადი მხატვრული ფორმის გამოყენებისას ახალი მიზანდასახულობა ქართველმა მეიგავემ შესაშური ოსტატობით ჩააქსოვა თხზულებაში და წინანარგანსაზღვრულ, საგანგებო კომპოზიციურ სისტემაში (ჩარჩოში) მოაქცია.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ იგავური სამოსით შემკული „სიტყვა“ საკუთრივ სიტყვის (სალექსიკონო ერთეულის) ბუნებით თვისებას მხატვრულად გააცხადებს და გვარნმუწებს, რომ მხატვრული სიტყვის თქმის სიბრძნეც კეთილთან ზიარებაა, რამეთუ თავად სიტყვის ბუნებითი თვისებაა სიბრძნე, რომელიც კეთილია თავისი არსით.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკობა იმგვარად დაგებული სიტყვაა, რომელიც ნუთისოფლის შვილებს უზენაეს სიბრძნესაც აჩვენებს. სიბრძნეს სულხან-საბა იგავური სახისმეტყველებითი (ტროპული, „არაკობითი“) მნიშვნელობით წარმოაჩენს და მკითხველს, ამავდროულად, იგავურად მიანიშნებს ამ სიბრძნის იგავური სიბრძნისმეტყველებით (ღვთაებრივ) გააზრებაზე.

R e s u m e

The creative work of Sulkhani-Saba Orbeliani is fully dedicated to one worrying feeling, one idea – to do the best for the **Georgian Language**, for the **Country** and for the **Faith**. The three painful points are reflected in all works – in different ways and styles according to the chosen genre. In the "Wisdom of Falsehood" the author develops his thoughts in all above mentioned directions, and this idea is expressed in the specific forms and ways. This is evident from the analysis of the **ideological-compositional system** of the literary work.

In the composition of the "Wisdom of Falsehood" several different themes are selected and arranged in the particular literary thought-up. Sulkhani-Saba uses these literary techniques to achieve integrity of composition, all the elements of which – fables, parables (or literary allegories), symbolic images and lexical-semantic literary units are assigned their definite positions and definite roles.

The details of the whole composition are set out in such way that does not contradict with the laws of the genre and maintains the integrity of the composition. That is the particular **ideological-compositional base** intentionally created by the author to deliver a reader his thoughts and concepts.

We have analyzed some sets of ten **lexical-semantic literary units**, **symbolic images** and **literary allegories** as well as the **problems and themes** of the ideological-compositional key plot developments (knots). From this viewpoint **three main ideological-compositional knots** were distinguished.

Depended on the main essence, we have fixed **core-fables** of each knot and their **surrounding compositional areas** which are created by the previous, next and other **accompanying fables**. We have also separated out **thematic-compositional segments** of knots of the fables. In defining the three key knots we took into consideration the **principle of inserting different stories** into composition of the fable that is normally characteristic for the genre of fables.

The first ideological-compositional knot ("Establishing" – Chapter I) is dedicated to the idea of the integrity and morale fitness of the Country. **The core-fable is "Power of Solidarity"**.

Accompanying fables are: "Stupid Swimmer", "The Sweetest and the Bitterest", "Caliph and Arab", "Dogs and a Wolf".

The thematic-compositional segments are: Leon's suggestions "Code for Kings", King Finez's suggestions "Rules of Viziers", suggestions of Leon, Jumber and Ruqa "The Rules for the King's accompanies and the Viziers".

In the surrounding compositional area the themes of attitude to fate, attempt and God's will are developed, as well as the themes of importance of obedience (hierarchical), which are described as most important for the prosperity of the country.

The second ideological-compositional knot ("King's Son"- Chapter II) comprises the idea of education and upbringing of the King's son –fair, armed with Christian morale, dedicated to his country, the savor of the nation.

The core fable is "A Wise Man and a Wealthy Man".

Accompanying fables are: "A Mean Man and Gold", "King and his Son", "Two Brothers", "A King, Thrown into the Pit".

The thematic-compositional segments are: Blessing of Sedrac and Ruqa, first appearance of the King's son Jumber, guessing of "parables

(riddles) of wisdom", training of the King's son by Leon, warnings of Leon about verbosity, warnings and teachings of Leon and Sedrac about enemies and friends.

In the surrounding compositional area the theme of the divinely blessed king as a master and protector of the country is developed. This theme represents **literary-allegorical embodiment of the Divine Pastor**. In the process of upbringing future pastor of the nation, three types of tutors are separated out: biological father (king Finez), "devout" father (Sedrac) and father confessor (Leon). There are also discussed such themes as modest serving of the nation, devotion, reasonability, having love to near relations, charity, searching for wisdom and so on.

The third ideological-compositional knot ("The Word"-Chapter III) gives qualification, qualitative ness, and artistic-allegorical functions of word, allegorical word and saying.

The core fable is "Liar and Ignorant".

The thematic-compositional segments are:

"Rules of Viziers" by Leon, Jumber and Sedrac. The lexical-semantic literary units are: "Keeping one's Word", "The Time of Saying Words", "Wise Mouth and Sweet Tongue", Pleasant Word", "Evil-tongue Sayings", "Eloquences" and others.

In defining the literary-allegorical function of these units we employed corresponding lexical units from **Sulkhan-Saba's Explanatory Dictionary of the Georgian Language**. The dictionary helped us to guess allegories and analyze above listed literary lexical-semantic units. Thus we obtained deep insight of the author's allegories with help of another great work – the Dictionary.

Within each ideological-compositional knot we determined the following: positions of literary characters and of the author, frequency of substitution of narrators, distribution of the fables, positions and substitutions between the narrators and their addressees, motivation of their positions, we fixed that the author uses some allegories in parallel, uses different styles – didactic style, style of preaching, and style of bible allegories. Besides that we noticed the way of narration of Sul Khan-Saba Orbeliani – theoretic mixed with evangelic artlessness.

We have analyzed and identified lexical-terminological and literary-functional essence and meaning of the fable and parable or allegory. We have tried to overcome their synonymy, to qualify the difference in meaning, their interrelations, discover diachronic and synchronic in their genre preferences.

In the process of analysis essential difference between parable (as evangelic allegory) and fable (as a story having some riddle or allegorical meaning) was identified and fixed. A fable as an allegoric story is more earthly, it does not go out of the borders of a story and gives common sense advices. Its ideal is to get as much wisdom from practical life as possible, in order to use the learned lesson again in practice. Parable as evangelistic allegory and fable are as much different as Heaven differs from the everyday life on the earth. Evangelic parable reaches the Heavens, teaches us Divine wisdom and helps to get closer to Our Lord.

"Wisdom of Falsehood" is entirely composed basing on the principle of fables and parables or otherwise, principle of allegoric sayings. Allegories are in every fable, parable, in the whole thematic plot. The means of expressing allegoric saying is a parable and not a fable-allegoric story itself. The author makes his characters to tell fables – so they are telling stories. In those literary works it was a literary-terminological tradition

to express allegories in fables-parables (short stories). Sulkhan-Saba embodies Devine allegoric wisdom in falsehood- i.e. in parables.

From this point of view great importance is given to **employing parables to express allegories** in much extended range. This was masterly done by Sulkhan-Saba Orbeliani who gave to the genre new experience, new life.

This new life is a new tendency and a new objective – **to mark Devine wisdom with earthly wisdom as a literary tool**. These efforts result in so-called **allegorization of a fable as a story**, in enhancement of an old form, but this result was not achieved by suppressing the initial function of a fable. Using the experienced literary form in new function and with new aim, famous Georgian writer embodied Wisdom in the particularly chosen compositional frame.

In the "Wisdom of Falsehood" parables are words which are laid as foundations for the **Devine wisdom, interpreted in allegoric, metaphoric or thropologic ways**, in the different number of fables or parables and they give us possibility to **comprehend the Devine Wisdom**.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აბულაძე 1973:

ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973.

აბულაძე 1992:

ილია აბულაძე, თანასიტყვაობა წიგნისა სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბილისი, 1991.

ალიბეგაშვილი:

გიორგი ალიბეგაშვილი, სულხან-საბა ორბელიანი, „სიბრძნე სიცრუისა“; წიგნი: საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე, თბილისი, 1992, გვ. 226-265.

ახალი აღთქმა:

ახალი აღთქმური უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1995.

ანტონ ბაგრატიონი:

ანტონ ბაგრატიონი, ნყობილსიტყვაობა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა რ. ბარამიძემ, თბილისი, 1972.

ბადრიაშვილი:

მერი ბადრიაშვილი, მხატვრული ხატი – შემეცნების ინტენცია, ჟურნალი „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 1998, გვ. 61-68.

ბარამიძე ალექსანდრე:

ალექსანდრე ბარამიძე, ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბილისი, 1964.

ბარამიძე რევაზ:

რევაზ ბარამიძე, ქართული მწერლობის შესწავლისათვის, თბილისი, 1986.

ბასილი დიდი 1996:

წმიდა ბასილი დიდი, სწავლანი – გადმოცემული კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსის წმიდა ბასილი დიდის ჰომილიების მიხედვით; საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1996, გვ. 161-189.

ბასილი დიდი 2002:

წმიდა ბასილი დიდი, კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსი, ფსალმუნთა განმარტებანი, ჰომილიები ექვსი დღისათვის; ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კობლატაძემ, მეორე გამოცემა, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თსუ კლასიკური ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, თბილისი, 2002.

ბეზარაშვილი 1998:

ქეთევან ბეზარაშვილი, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, ყურნალი „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 1998, გვ. 89-128.

ბეზარაშვილი 2004:

ქეთევან ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, „მეცნიერება“, თბილისი, 2004.

ბიბლია:

ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1989.

ბიბლიური ლექსიკონი:

Библейский Словарь: Энциклопедический словарь, составил Эрик Нюстрем, перевод со шведского, под редакцией И. С. Свенсона; Торонто (Канада), 1985.

ბუხარევი:

Протоиерей И. Бухарев: Толкование на Евангелие от Луки, II изд. (sinne anno; sinne loco).

ბოლქვაძე:

თინათინ ბოლქვაძე, სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ და ენის კოდიფიცირების პრინციპები, ჟურნალი „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 1998, გვ. 76-82.

ბრეგაძე:

კონსტანტინე ბრეგაძე, ნოვალისის სახისმეტყველების ძირითადი ასპექტები, თბილისი, 2001.

გაბრიელ ეპისკოპოსი:

ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ტ. I, II, ქუთაისი, 1913.

გამსახურდია:

კონსტანტინე გამსახურდია, In Memoriam Saba Orbeliani, თბზულებანი, ტ. IX, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1985.

განერელია:

აკაკი განერელია: რჩეული ნაწერები, I, თბილისი, 1962, გვ. 35-57.

გვახარია:

ალექსანდრე გვახარია, ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1995.

გლადკოვი:

Б. И. Гладков: Толкование Евангелия, С. Петербург, изд. автора, 1913 (sinne loco).

გოგუაძე:

ვახტანგ გოგუაძე: ხიბლი არაკად თქმისა, ჟურნალი: „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 3, გვ. 48-60.

გოლიაძე:

ოლეგ გოლიაძე, აღორძინების პერიოდის (XVI-XVIII ს.ს.) ქართული მწერლობა (პოეტიკური ესკიზები); ჟურნალი: „ბურჯი ეროვნებისა“, 1999, 7-8, გვ. 15-17.

გრიგოლი ნოსელი:

წმიდისა გრიგოლ ნოსელ ეპისკოპოსისაჲ პეტრეს მიმართ ძმისა თვისისა პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარი და ლექსიკონი დაურთო ედიშერ ჭელიძემ; ნიგნი: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989, გვ. 194-412.

გრიგორიანი:

Григорян А., Художественный стиль и структура образа, Ереван, 1974.

დამასკელი:

წმიდა იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინვენიტი გადმოცემა, ძველი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 2002.

დგებუაძე:

დენის დგებუაძე, სატირული ნაკადის შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში“, ჟურნალი: „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1978, 3, გვ. 73-85.

დვორეცკი:

И. Х. Дворецкий: Древнегреческо-русский словарь, I-II т., Москва, 1958.

ეზოპე:

ეზოპე, იგავ-არაკები, „ნაკადული“, თბილისი, 1968.

ერისთავი:

რ. ერისთავი, წინასიტყვაობა წიგნისა – ქართული ლექსიკონი, შედგენილი სულხან-საბა ორბელიანისგან, გამოცემული რაფ. ერისთავის რედაქტორობითა და ალექსანდრე ეპისკოპოსისაითა, თბილისი, 1884.

ეპისკოპოსი მიხეილი:

Еп. Михаил, „О Евангелии от Луки“ (sinne anno; sinne loco).

ვართაზარიანი:

Вартазарян С.Р., От знака к образу, Ереван, 1973.

ველიმროვიჩი 1:

Св. Владыка Николай (Велимирович), Еп. Жичский и Охридский, Символы и сигналы, Русско-сербское Братство, 2003.

ველიმროვიჩი 2:

Святитель Николай Сербский (Велимирович), Тайнственные притчи, Клин, 2003.

ზაქარიადე:

ანასტასია ზაქარიადე, მხატვრული სიმბოლოს ბუნებისათვის, გამომცემლობა „ლევა“, თბილისი, 2009.

თარგმანები:

ჟურნალი „ახალი თარგმანები“, I, თბილისი, 1995.

თეოფილაქტე 1:

Благовестник или Толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. „Евангелие от Матфея“, Москва, 2000.

თეოფილაქტე 2:

Благовестник или Толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. „Евангелие от Марка“, Москва, 2000.

თეოფილაქტე 3:

Благовестник или Толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. „Евангелие от Луки“, Москва, 2000.

თეოფილაქტე 4:

Благовестник или Толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. „Евангелие от Иоанна“, Москва, 2000.

ივანოვი:

მ. ივანოვი, სიმბოლო ღვთისმეტყველებისათვის, რუსულიდან თარგმნა ნიკოლოზ ხუციშვილმა, „საღვთისმეტყველო კრებული“, 3, 1987, „საქართველოს საპატრიარქო“.

იმნაიშვილი:

ივანე იმნაიშვილი: ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, აკაკი შანიძის რედაქციით, თბილისი, 1986.

კეკელიძე კორნელი 1959:

კორნელი კეკელიძე, ზოგიერთი საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული საქმიანობისა, სულხან-საბა ორბელიანის საიუბილეო კრებული (საქ. მეცნ. აკად.), თბილისი, 1959, გვ. 125-133.

კეკელიძე კორნელი 1981:

კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია ტ. II, თბილისი, 1981.

კეკელიძე ლიანა 1976:

ლიანა კეკელიძე, იგავ-არაკი ძველ ქართულ მწერლობაში; კრებული: ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII-VIII, თბილისი, 1976, გვ. 39-64.

კეკელიძე ლიანა 1977:

ლიანა კეკელიძე, „სიბრძნე სიცრუისა“, როგორც იგავ-არაკული ჟანრის თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები, კრებული: ძველი ქართული ლიტერატურა – XI-XVIII, თბილისი, 1977, გვ. 125-139.

კიკნაძე:

ზურაბ კიკნაძე, სულხანი და საბა; ჟურნალი: „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 3, გვ. 67-77.

ლეონიძე:

გიორგი ლეონიძე, სულხან-საბა ორბელიანი (ნარკვევი), წიგნი: სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებანი 4 ტომად, გამოსაცემად მოამზადეს ს. ყუბანიძევილმა და რ. ბარამიძემ, ტ. I, 1959, გვ. 369-431.

ლოპუხინი 1:

Толковая Библия: или Комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. С иллюстрациями. Издание преемников А. П. Лопухина, т. 1. Бытие — Притчи Соломона, Петербург, 1904-1907.

ლოპუხინი 2:

Толковая Библия: или Комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. С иллюстрациями. Издание

პრემნიკოვ ა. პ. ლოპუხინა, თ. 2. ეკლესიასტ — 3 ეზდრე, პეტერბურგ, 1908-1910, 1913.

ლოპუხინი 3:

Толковая Библия: или Комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. С иллюстрациями. Издание преемников А. П. Лопухина, т. 3. Новый Завет, Петербург, 1911-1913.

ლოსევი:

А.Ф. Лосев, Символ и художественное творчество, Известие АН СССР, Серия языка и литературы, т. 30, вып. 1, 1971.

მენაბდე:

ლევან მენაბდე, XVII-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1997.

მეტრეველი:

ელენე მეტრეველი, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის უძველესი ავტოგრაფი, აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-XX, 1956.

მთავარეპისკოპოსი ანანია 1999:

მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტ. III, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი, 1999.

მთავარეპისკოპოსი ანანია 2000:

მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, პოლემიკა კათოლიკებთან (კათოლიკური პროზელტიზმის შესახებ), გამომცემლობა „ცისკარი“, თბილისი, 2000.

მცხეთური 1:

მცხეთური ხელნაწერი, (მოსეს ხუთნიგნეული, ისუ ნავე, მსაჯულთა, რუთი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელენე დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1981.

მცხეთური 2:

მცხეთური ხელნაწერი, (მეფეთა I, II, III, IV, ნეშტთა I, II, ეზრას I, II, III, წიგნები), გამოსაცემად მოამზადა ელენე დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1982.

მცხეთური 3:

მცხეთური ხელნაწერი, (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნნი, იგავთა წიგნი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელენე დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1983.

მცხეთური 4:

მცხეთური ხელნაწერი, (ეკლესიასტე, სიბრძნე სოლომონისა, ქება ქებათა სოლომონისა, წინასწარმეტყველთა წიგნები – ესაია, იერემია, ბარუქი, ეზეკიელი), გამოსაცემად მოამზადა ელენე დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1985.

ნირიო:

Нирѣ Л., О значении и композиции произведения, в сб.: Семиотика и художественное творчество, Москва, 1977.

ოთხი ძეგლი:

ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თ. ქყონია, „ი. პეტრინის „განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“-ის ბოლოსიტყვაობის ახალი წყაროს შესწავლისათვის“, თბილისი, 1965.

ოქროპირი 1:

წმიდა იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვმე მთანმიდელისა, წიგნი I, თბილისი, 1996.

ოქროპირი 2:

წმიდა იოანე ოქროპირი: თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვმე მთანმიდელისა, წიგნი II, თბილისი, 1996.

ოქროპირი 3:

წმიდა იოანე ოქროპირი: თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვმე მთანმიდელისა, წიგნი III, თბილისი, 1998.

ოქროპირი 4:

წმიდა იოანე ოქროპირი: განმარტება იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ექვთიმე მთანმიდელისა, ნაწილი I, 1993.

ოქროპირი 5:

წმიდა იოანე ოქროპირი: განმარტება იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ექვთიმე მთანმიდელისა, ნაწილი II, 1993.

ოქროპირი 6:

ლეთიე-შუენიერი სწავლანი, რომელსა ეწოდება ოქროს წყარო („იოანე ოქროპირის წყაროს-სწავლა“), თბილისი, 1905.

პოპიაშვილი:

ნინო პოპიაშვილი, იგავით წარმოჩენილი ადამიანის ბუნება „სიბრძნე სიცრუისაში“, ჟურნალი „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, 2002, გვ. 19-26.

ჟორდანია 1991:

თედო ჟორდანია, ანტონ პირველი, საქართველოს კათოლიკოსი და ვლადიმირისა და იერუსალიმის არქიეპისკოპოსი: „საღვთისმეტყველო კრებული“, 1, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1991, გვ. 34-100.

რამიშვილი:

გურამ რამიშვილი, სიტყვის კონა და საგანთსამყარო, ჟურნალი: „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 3, გვ. 61-66.

რუსთაველი:

შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ამხსნელი მასალა და კომენტარი დაურთო ნოდარ ნათაძემ, რედაქტორი ალ. ჭინჭარაული, თბილისი, 1992.

საფუძვლები:

ლიტერატურის თეორიის საფუძვლები, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1972.

სილვესტრი:

Приточник Евангельский или изъяснение притчей, Астраханского и Кавказского Архиепископа и Кавалера Силвестра, Москва, 1822.

სინდბანდ-ნამე:

სინდბად-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ამირან ლომთაძემ, „მეცნიერება“, თბილისი, 1987.

სირაძე 1969:

რევაზ სირაძე, სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში, ჟურნალი „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1969, 4, გვ. 42-56.

სირაძე 1975:

რევაზ სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბილისი, 1975.

სირაძე 1978:

რევაზ სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბილისი, 1978.

სირაძე 1982:

რევაზ სირაძე, სახისმეტყველება, საუბარი ქართულ ესთეტიკაზე, პირველი გამოცემა, „ნაკადული“, თბილისი, 1982.

სირაძე 1992:

რევაზ სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბილისი, 1992.

სირაძე 2000:

რევაზ სირაძე, ქართული კულტურის საფუძვლები, თბილისი, 2000.

სულხან-საბა 1991:

სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ავტორგაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბილისი, I ტ., 1991; II ტ., 1993.

სულხან-საბა 1979:

სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, თბილისი, 1979.

ტიმოფევი:

Тимофеев Л.И., Основы теории литературы, Москва, 1976.

ტრენჩი:

Толкование притчей Господа Нашего Иисуса Христа, Архиепископа дублинского Тренча. Перевод с англ. покойного Алексея Зиновьевича Зиновьева, С.-Петербург, 1888.

ტრუბეცკოი:

С.Н. Трубецкой, Учение о Логосе, Сочинения, т. 4, 1906.

უსპენსკი:

Успенский Б.А., Поэтика композиции, Москва, 1970.

ფარულავა:

გრივერ ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ქართულ აგიოგრაფიაში, სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1970.

ფრანგიშვილი:

ალექსანდრე ფრანგიშვილი, ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხი აღორძინების ხანის ქართულ ლიტერატურაში (სულხან-საბა ორბელიანის წიგნის „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით); ურნალი: „ფსიქოლოგია“, თბილისი, ტ. XI, 1957, გვ. 45-59.

ქილილა და დამანა:

ქილილა და დამანა, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარი და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ, თბილისი, 1975.

ქუთათელაძე:

ლ. ქუთათელაძე, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები, თბილისი, 1957.

ყაბუს ნამე:

ქეი-ქაუსი, ყაბუს-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ამირან ლომთაძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1978.

ძიძიგური:

შოთა ძიძიგური, ილია ჭავჭავაძე და ქართული ენა, თბილისი, 1978.

ჭავჭავაძე 1

ილია ჭავჭავაძე: რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად, თბილისი, 1985-1987, ტ. II.

ჭავჭავაძე 2

ილია ჭავჭავაძე, რჩეული ნაწერები ხუთ ტომად. თბილისი, 1985-1987, ტ. III.

ჭელიძე 2001:

ედიშერ ჭელიძე, მართლმადიდებლური ხატმეტყველება (საღვთისმეტყველო საფუძვლები), დოგმატურ-საღვთისმეტყველო სერია: „საეკლესიო სინმინდენი“, 1, თბილისი, 2001.

ჭელიძე 1996:

ედიშერ ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1, თბილისი, 1996.

ჭელიძე ვახტანგ:

ვახტანგ ჭელიძე: მხატვრული ნაწარმოების ფორმა-შინაარსეული ანალიზი და ხელოვნების საგნის ცნება, ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, წიგნი V, თბილისი, 1970.

ხრაპჩენკო:

Храпченко М.Б., Горизонты художественного образа, Москва, 1982.

ჯაველიძე:

ელიზბარ ჯაველიძე, სულხან-საბას ზნეობრივი მრწამსის გაგებისათვის, ჟურნალი: „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, 3, გვ. 31-47.

ჯიქია:

ასმათ ჯიქია, ადამიანი სულხან-საბა ორბელიანის „სწავლანის“ მიხედვით, ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი, 2001.

შინაარსი

წინათქმა	3
შესავალი	5
თავი I დამყარება.....	13
§1 ქვეყნის „ორკერძოითი“ მსახურება: არაკი „ძალა ერთობისა“ ...	13
§2 ბედი, ცდა და მეფე-ყმის არჩევანი: არაკი „ხალიფა და არაბი“	20
§3 მომუღლარნი: არაკი „ძაღლები და მგელი“	28
თავი II ძე მეფისა.....	31
§1 სიბრძნე და მადლმოსილება ღვთივეკურთხეული მეფისა	31
§2 ვაზირის დალოცვა; სპილო; სარტყელი: „ანვია ძე თვისი ჯუმბერ“	33
§3 „მე ვარ შენი საუნჯე“	36
§4 „მინა“, „ქვა“ და „ოქრო“: არაკი „ძუნნი და ოქრო“; „სალარო“: არაკი „მეფე და მისი შვილი“	38
§5 „მონა“: არაკი „დიდვაჭარი და მისი ძე“	44
§6 „აჲად ქონება“: „რაც მაქვს, მეყოფის“	48
§7 ღვთის მადიდებელი ძე: არაკი „მეფე და სამი მისი ძე“	50
§8 „სამადლო საქმე მალვითა სჯობს“: არაკები „ორნი ძმანი“, „ორმოში ჩაგდებული მეფე“	52
§9 ჭეშმარიტი სიბრძნე, სიმდიდრე და მადლიერება: არაკი „ბრძენი და მდიდარი“	61
§10 სოლომონით ბრძენი და მადლიერი ძე მეფისა	71
§11 „მოენონა მეფესა... ძე თვისი საყვარელი“	75
§12 „ლეონისაგან წვრთილობა“: ტანჯვის თმენით კეთილმწყემსობისაკენ	76
§13 სედრაქ ვაზირი – „რჯულისმიერი“ მამა: „ბალი“ და „ხელოვანი მებაღე“	85
§14 „ლეონ მწვრთელის“ შეგონება: „მეტის ნდომით უფრო ჰკარგავ“:	93
§15 „ცოტა და ცუდი მტერი“ – „კარგი ამხანაგი“	97
§16 „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორის არჩევანი	103

თავი III სიტყვა	110
§1 „სამეფო სიტყვის“ სიბრძნე და სიცრუე: არაკი „ცრუ და უმეტარი“	110
§2 „სიტყვატკბილობის“ სიკეთე და სიბრძნე	117
§3 „კმა არს... მრავალი ესე მეტყველება“	120
§4 „კეთილსიტყვაობა“ – „ავსიტყვაობა“	124
§5 „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“	127
§6 „წერთათ სიტყვა“: „დაუნყო ჯუმბერს წერთა და... ასწავლიდა“	133
§7 სიტყვა „ლექსიკონ ქართულსა“ და „სიბრძნე სიცრუისაში“	139
§8 არაკი და იგავი	146
§9 არაკი და სახარების იგავი	151
§10 სულხან-საბას არაკი და იგავი	156
დასკვნები:	166
რეზიუმე	172
გამოყენებული ლიტერატურა:	177

მადლობას ვუხდით წინამდებარე მონოგრაფიის გამოცემისათვის
საფასის შემომწირველს

ედენე (ეკა) ჩაკვეცაძეს

რედაქცია ნათელა ხურცილავა
მარინა შარაშენიძე
გიგლა აბდალაძე

მხატვარი როენა შელეგია

კომპიუტერული უზრუნველყოფა ჰაატა მამფორიასი

ს ა ბ ა

ორბელისანი ლუდოვიკო მეთოთხმეტისთან
ალოდინეს და... მეთხუთმეტე კაცად შევიდა.

ცამეტი ლუდოვიკო კედლიდან იყურება.
ციცას ეფერება ლუი მეთოთხმეტე.
ხალს ხმა დაუკარგა მეფის სიურუემა, -
მეფეს ხალხზე უფრო კაცა ეცოდება.

ხელმწიფემ საბას ნაუბარი მოისმინა რა:
- ოპ... ოპ... ოპ... ოპო! - თქვა და თითქოს კიდევ ინანა.

მაგრამ ამით არაფერი გამოვიდა რა
(საბას ხმა როდი წააგავდა კნაილს კატისას);
რაც შეიტანა, - ისევე ის გამოიტანა
იმ სახელგანთქმულ ვერსალიდან ელჩმან ქართლისამ.

- წვიმა არ არი! -
საბას კაბა დაუსველა რამ?!
- თოვლი არ არი! -
საბას თავი გაუთეთრა რამ?!
- ყინვა არ არი! -
სულხან-საბას აკანკალებს რა?!
- რამ დასველა?!
- რამ დათეთრა?!
- რა აკანკალებს?!

საქართველოა
მისთვის
წვიმაც.
თოვლიც და ყინვაც!..

- მზე ეთხოვება ალბათ ახლა ტურფა ტანძიას...
ეს სიცხადეა, სულხან-საბავ, თუ ფანტაზია?!

დედის ცრემლები ყაყაჩოს და ბალახებს აწვიმს, -
ალვის ჩეროში სტირის დედა შვილს მოტაცებულს, -
სტამბოლში შვილი დედას სტირის, - ჰყიდიან უმაწვილს
(სვევრეტენ ჭვარის წინ წმინდა ნინოს, - მუხლზე დაცემულს).

- რამდენს აფასებ მავ პატარას? - ჰკითხა სპარსულად
საბამ სპარსელს და მოუთმენლად ელოდა პასუხს.
- უი, ქართველი მეგონა და სპარსი ყოფილა! -
წარმოსთქვა ბაღმა, ყური მოჰკრა რა საბას სპარსულს.

- არა, პატარავ, ქართველი ვარ, ქართველი, გესმის?!
- უი, დედასთან წამიყვანე, წამიყვან, ძია?...
საბას ცრემლები შოქდალა, - ატირდა კაცი, -
თავის ბაღლობა გაახსენდა, თავის ტანძია.

ვით ეს უმაწვილი, - საქართველოც, - ასე მცირეა,
საქართველოსაც, ვით ამ უმაწვილს, ასე ჰყიდიან...
საფრახავთს ეთხოვით: გვიშველისო, - სასაცილოა! -
შენი ვახტანგი ლუდოვიკოს ფეხზე ჰკიდა.

ასე ფიქრობდა სულხან-საბა ხელქოხიანი.
მხარდამხარ საბას ის პაწია ბიჭი მოსდევდა...
- მოგწყინდა განა უნაყოფოდ, ელოო, ყილი?! -
გულს ნუ გაიტეხ! - მუხა კვლავაც შეიმოსება!

მუხან-საბა